



Религиоведение. 2020. № 4. С. 69–75.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 69–75.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.69-75

Аюшеева Д.В.

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
dulmaayush@yandex.ru*



Проблема дихотомии в классификации буддийских сообществ на Западе

Аннотация. Статья посвящена концепции «двух буддизмов», которая выделяет две ключевые категории в классификации буддийских общин на Западе: «этнические буддисты», представители азиатских буддистских культур, и «новообращённые буддисты», адепты европейского происхождения. Однако это концептуальное разделение в своей нынешней форме требует пересмотра и обновления. Вместе с тем полный отказ от данного подхода в изучении современного буддизма в западных странах ошибочен, поскольку реальная картина буддизма на Западе и в своём современном состоянии демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода в реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечёт за собой утрату качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария.

Ключевые слова: буддийские общества, этнические и новообращённые буддисты, концепция «двух буддизмов», модернистские и традиционалистские формы буддизма

Dulma V. Ayusheeva

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of RAS
6 Sahyanovoy str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia
dulmaayush@yandex.ru*

The Problem of Dichotomy in the Classification of Buddhist Communities in the West

Abstract. The article reveals the concept of “two Buddhisms”, which distinguishes two key categories among Buddhist communities in the West: “ethnic”, represented by immigrants from Asian Buddhist countries and their descendants, and “converts”, or adherents of Western origin. This division into Asian and non-Asian Buddhists is often described as one of the main features of Buddhism in the West. The author concludes that the existing concept in its current form is outdated and requires revision and updating. However, the recognition of such approach as “outdated” in the research of modern Buddhism in Western countries is akin to the recognition of the “outdated” real picture of Buddhism in the West, which even in its modernity demonstrates two different approaches to the implementation of Buddhist teachings. This attitude also leads to the loss of high-quality scientific tools in theoretical and methodological aspects.

Key words: Buddhist societies, ethnic and convert Buddhists, the concept of “two Buddhisms”

Современные исследователи буддизма, особенно американские, большое внимание уделяли и продолжают уделять классификации буддийских общин и буддистов в западных странах. Основной причиной является их неоднородность. Около пятидесяти лет назад в академической науке при изучении буддизма на Западе, особенно в Северной Америке, была выработана типология, которая долгое время была единственной, а потому стала базовой. В ней буддийские группы разделяются по культурному, этническому и национальному происхождению их членов. Данная типология предлагает две ключевые категории: «этнических» буддистов, представленных иммигрантами из азиатских буддистских стран и их потомками, и «новообращённых» или адептов западного происхождения. Такое разделение на азиатских и неазиатских буддистов часто описывается как одна

из главных особенностей буддизма на Западе. В 1970-е годы возникло понятие «два буддизма», которое первоначально использовалось американскими исследователями для описания результатов изучения американских буддистских центров. В 90-е годы это понятие актуализировалось в научных дискуссиях, приобретя статус типологии, в которой явно прослеживался значительный разрыв между этническими и неэтническими буддийскими группами. Объективно этот разрыв стал отражением дискриминационного отношения к азиатским иммигрантам, исторически встроеного в социальные и правовые структуры американского общества [Takaki, 1998].

До 1990-х гг. описания двух разных ветвей в буддизме на Западе носили единый характер. Некоторые исследователи подчёркивали различия в религиозных целях «восточных» (этнических) буддистов и буддистов-неазиатов. Так, по убеждению Дж. Китагавы, последние прибегали к буддизму, поскольку являлись нонконформистами или не вписывались по другим причинам в собственные сообщества и религиозные традиции [Kitagawa, 1967, 55]. Подобной точки зрения придерживается и Р. Эллууд, который резюмировал, что североамериканский буддизм долгое время имел две ветви, этническую и «западную», которые следовали различным институциональным траекториям несмотря на случайные обмены [Ellwood, 1983]. Работы Э. Аллена Ричардсона посвящены буддистам-иммигрантам [Richardson, 1985]; К. Ямамото – европейским или «новым» буддистам [Yamamoto, 1967]. В большинстве своём упоминания о буддийских сообществах носили описательный характер, являлись результатом полевого наблюдения, в том числе и исследования Ч. Пребиса, в трудах которого впервые появился термин «два буддизма».

В начале 90-х гг. XX в. научная рефлексия буддизма в Америке получила новый импульс: в указанный период развернулась острая дискуссия по поводу движущих сил в процессе становления буддизма на Западе. В двух словах: споры возникли вокруг признания преобладающей (если не исключительной) роли в этом деле неазиатских буддистов и умаления – азиатских. Подобная точка зрения последними была воспринята достаточно болезненно; буддизм в то время укрепился не только как религиозная повседневная практика, но и вошёл в научные и образовательные программы университетов, многие подразделения в которых возглавлялись именно выходцами из азиатских стран, т.е. «этническими буддистами». Очевидно, что такой взгляд на историю буддизма в Америке некорректен не только с научной точки зрения, но и чреват социальными, в том числе расовыми, конфликтами. Буддизм как масштабное явление в западной культуре развился в первую очередь благодаря стойкой приверженности своим религиозным традициям иммигрантов из Азии, появившихся на Западе задолго до первых неофитов из числа американцев или европейцев. Иммигрантские общины, возможно, в силу своей многочисленности, не только сохранили, но и развили свои религиозные традиции в строительстве храмов, проповеди учения, проведении религиозных обрядов, праздников и т.п. Эта модель организации жизни, в основе которой находилась отличная от западной система ценностей, не только привлекла внимание в силу своей устойчивости, но и стала в некоторой степени прообразом буддийских сообществ, создаваемых уже буддистами-неазиатами.

Развернувшаяся полемика «вдохнула» новую жизнь в концепцию «двух буддизмов»: с одной стороны, появились модификации данной классификации, с другой, публикации, которые содержат критику «двух буддизмов», но не предлагают новых и полных типологий, которые бы лучше описали современное состояние буддизма на Западе. Все наработки в этом методологическом поле сводятся к вариациям «двух буддизмов»: первую группу исследователи называют этническими буддистами (*Ethnic Buddhists*), буддистами «багажа» (*Baggage Buddhists*), буддистами по происхождению (*Cradle Buddhists*), традиционными буддистами (*Culture or Heritage Buddhists*), в то время как вторую группу – белыми буддистами (*White Buddhists*), новообращёнными буддистами (*Convert Buddhists*), новыми буддистами (*New Buddhists*), «элитными буддистами» (*Elite Buddhists*) и «импортными» буддистами (*Import Buddhists*) [Spencer, 2014, 35–36].

Среди попыток отойти от сложившейся дихотомии – классификация немецкого исследователя М. Бауманна. Бауманн предлагает иной классификационный

признак. Речь идёт, говорит он, не о способе привнесения буддизма на Запад (вместе с иммигрантами, или собственно буддийскими миссионерами, или американцами и европейцами, которые приобщившись к буддизму в Азии, вернулись с ним на Запад), а о предпочтительных в каждом сообществе религиозных концепциях и практиках. Характерное для неазиатских странах разнообразие буддийских интерпретаций и практик можно свести, по мнению М. Бауманна, к двум формам – традиционалистской и модернистской. Глубокое различие между ними проистекает из различий в космологических взглядах и религиозных целях приверженцев каждой из форм. Традиционалистский буддизм с его акцентом на преданность, ритуал и конкретные космологические концепции контрастирует с модернистским буддизмом с его акцентом на медитацию, чтение текстов и рациональное понимание. В то время как буддисты-традиционалисты стремятся приобрести «заслуги» и стремятся к хорошим условиям в этой и следующей жизни, большинство западных буддистов-модернистов, напротив, отказались от идеи возрождения. Они не разделяют такие понятия, как накопление «заслуг», а скорее стремятся достичь «просветления» или «пробуждения» в течение одной жизни [Baumann, 2001, 25–30].

Несмотря на то, что М. Бауманн призывает отказаться от способа привнесения буддизма на Запад как классификационного критерия, в итоге сам приходит к заключению, что модернистские формы были распространены западными учениками, которые, в свою очередь, привлекли большое количество новообращённых. Традиционалистский же буддизм по-прежнему можно встретить во многих «этнических» храмах, а его носителями являются азиатские мигранты, переселенцы и их потомки [Baumann, 2001, 25–30]. Вместе с тем он подчёркивает, что в отличие от азиатских условий, где традиционалистский и модернистский буддизм, как правило, находятся в состоянии напряжённости, на Западе эти две формы институционально сочетаются, что даёт возможность говорить о модернизации или вестернизации традиционалистского буддизма. Особенно видны эти проявления среди молодых представителей «этнического» буддизма, потомков (детей и внуков) первой волны иммигрантов, родившихся и выросших на Западе. Рациональный тип мировоззрения, доминирующий в западной культуре, не мог не оставить отпечатка в их восприятии и оценке религиозного опыта их родителей, который они находят излишне «суеверным» [Numgich, 1996, 77]. Взаимодействие буддизма с наукой, возможность работы с собственным сознанием через аналитическое и медитативное созерцание, всё больше приближают молодых традиционалистов к модернистскому буддизму.

Однако, хотя модернистские настроения среди этнических буддистов имеют некоторое сходство с модернистским буддизмом, всё же между ними, как отмечают исследователи, существуют принципиальные отличия. Переходя к модернистской интерпретации буддизма, традиционные буддисты делают это в контексте своей этнической и культурной идентичности, по-прежнему рассматривая буддизм одним из важнейших её факторов. Буддизм являлся и по-прежнему является для выходцев из Азии не только культурным наследием, повседневной религиозной практикой, но и мощным интегратором, обеспечивая преемственность поколений, оказывая социальную поддержку. Как отмечает Дж. Наттиер, первые иммигранты из Азии «прибыли не по религиозным причинам (как миссионеры), а в поисках работы, новых возможностей, лучшего будущего. В новом, часто враждебном окружении, этнические религиозные центры не только распространяли определённые религиозные идеи и практики, но также помогали иммигрантам в сохранении религиозно-культурной и национальной идентичности» [Nattier, 1997, 76]. В большинстве своём этнические общины остаются консервативными, а их члены описываются как слишком религиозные и иерархические, чрезмерно сосредоточенные на общественной, социальной и культурной деятельности [Hickey, 2010, 8–9]. Поэтому большое значение для этнических буддистов имеет интеграция вокруг буддийских храмов; участие в религиозных обрядах и ритуалах обеспечивает не только духовные, но и культурные и общественные их потребности. Это актуально не только для первых поколений иммигрантов, но и их потомков.

Для новообращённых же буддистов фактор групповой этнической или культурной идентичности не был столь актуальным, они были движимы задачами,

прежде всего, индивидуального спасения. Отсюда их заинтересованность в изучении философско-теоретических и психологических аспектов буддийского учения, достижении понимания буддийского учения как рациональной системы. В большинстве из них отмечается потребность в учении, выработавшем специальные методы овладения сознанием в целях изменения его природы и достижения определённого идеального состояния [Лысенко, 1994, 40–41].

Критика концепции «двух буддизмов» сводится к тезису о её чрезмерной упрощённости. Соглашаясь в целом, что разделение на азиатов и неазиатов представляется одной из основных характеристик буддизма в Америке, американский социолог В. Кэдж говорит о том, что современная картина американского буддизма значительно сложнее её трактовки в категориях «двух буддизмов» [Cadge, 2001]. Очевидно, что группы «азиатов» и «неазиатов» сами по себе являются гетерогенными по своему внутреннему составу образованиями, что добавляет сложности в их идентификации. И дело здесь даже не в различиях в географии исхода, а в том, что представители разных азиатских стран практиковали у себя и продолжают практиковать вне родины не принципиально, но всё же отличающиеся друг от друга направления буддизма (дзен-, чань-буддизм, тибетский буддизм и т.д.). Причисление их к общему роду «азиатских буддистов» стирает, на наш взгляд, эти немаловажные особенности. Кроме того, многие выходцы из Азии обращаются к буддизму уже в Америке (как, например, жители преимущественно мусульманских Малайзии и Индонезии или Южной Кореи, где сильны пресвитерианские традиции). По своему статусу «новообращённых» они, скорее, ближе к неазиатским, нежели к азиатским буддистам, хотя причисляются к ним только по расовому (или этническому) признаку. За пределами «евро-азиатской» классификации остаются буддисты, которые не являются ни азиатами, ни европейцами: афроамериканцы, латиноамериканцы и др. Трудно не согласиться с Дж. Наттиер, которая считает, что типология «двух буддизмов» «не учитывает весь спектр расового и этнического разнообразия в буддизме в Америке» [Nattier, 1998, 188–189].

Необходимо принять во внимание и тот факт, что дети, рождённые во втором и последующих поколениях иммигрантов, в том числе от межнациональных браков, воспитывались в условиях доминирующей культуры и нуждаются в подтверждении своей религиозной идентичности не меньше неофитов-американцев.

Таким образом, мы наблюдаем множество специфичных групп буддистов (*specific Buddhist groups*), азиатских и неазиатских, углублённое исследование которых, по мнению В. Кэджа, может выявить больше сходства между практикующими в них буддистами, чем это очевидно в нынешних представлениях о буддизме в Америке [Cadge, 2001].

Среди критиков разделения буддистов на этнических и новообращённых высказываются достаточно разумные доводы о том, что данная классификация, даже если признать её базовой, не является статичной, как рассматривают её некоторые учёные. Она постоянно меняется относительно времени и социальных условий [Hickey, 2010]. Учитывая, что буддизм на Западе относительно недавнее явление, вполне ожидаемо, что как этнические, так и новообращённые группы будут и далее стремиться стать более устойчивыми. На наш взгляд, наблюдаемые уже сейчас преобразования разворачиваются в двух, по крайней мере, направлениях: внутренней перестройки внутри каждого из сообществ и их сближения в результате взаимного влияния.

Первое особенно характерно для иммигрантских сообществ, изначально без государственной поддержки «конкурирующих на религиозном рынке Запада». В этой ситуации они вынуждены адаптироваться к потребностям существующих членов и набирать новых. Потребности первого поколения буддистов на территории западных стран, особенно в Северной Америке, отличаются от нужд и целей последующих поколений, всё больше привыкающих к доминирующей культуре. Этнические группы меняют свои традиции и программы, чтобы удовлетворить желания молодых поколений, говорящих на английском языке и вовлечённых в американскую культуру, а также привлекать новых адептов за пределами своей этнической общины [Spencer, 2014, 36]. Если этого не происходит, группы постепенно вымирают.

Сегодня мы наблюдаем значительные изменения, на которые идут традиционные буддийские сообщества для того, чтобы вписаться в структуру западного общества.

Буддистские организации евро-американцев также меняются: если ранее мотивом для исполнения буддийских практик была работа с собственным сознанием, то в последнее время наблюдается всё большее расширение социальной активности в данных сообществах. Принцип сострадательности реализуется в практической помощи нуждающимся в ней (людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, больным и т.п.), а также в социальных проектах и программах в сфере образования, воспитания подрастающего поколения. Одним из факторов, приводящих к такой трансформации, часто является желание передать буддизм своим детям или представителям других поколений [Nattier, 1997].

Сближение буддийских общин находит воплощение в совместных практиках и так называемых «параллельных конгрегациях» (*parallel congregations*). Параллельные конгрегации представляют собой собрания азиатских и неазиатских буддистов в одном и том же месте под руководством одних и тех же монахов, но в разное время и для совершения разных ритуалов. В. Кэдж говорит о том, что такие собрания не редкость, и приводит пример буддийского храма Тхеравады *Wat Thai* в Вашингтоне, округ Колумбия, в котором три раза в неделю проводились уроки медитации на английском языке [Cadge, 2001]. В настоящее время в этом центре по-прежнему организуются медитации и обсуждения Дхармы на английском и тайском языках.

Одновременно разворачивается и обратный процесс, когда многие азиаты приходят в буддийские центры, которые созданы и посещаются в основном буддистами неазиатского происхождения. Центр медитации Випашьяна (*Vipassana Meditation Center*) в Массачусетсе, удовлетворяя потребности людей, не говорящих по-английски, организует ретриты на кхмерском, хинди и китайском языках.

По некоторым прогнозам, разница между категориями этнических и неэтнических буддистов будет нивелироваться и со временем неизбежно исчезнет, в результате чего сформируется «американская форма Дхармы» [Seager, 2002, 118].

По мнению большинства исследователей, описанные изменения бросают вызов существующей системе «двух буддизмов», которая в своей нынешней форме устарела и требует пересмотра и обновления. Полагаем, что сама критика данной концепции должна избежать упрощённого к ней подхода. Признание «устаревшим» такого подхода в изучении буддизма в Америке сродни признанию «устаревшей» реальной картины американского буддизма, которая и в своём современном состоянии демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода в реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечёт за собой и утрату достаточно качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария. По утверждению Ч. Пребиша, которого называют автором теории «двух буддизмов», данный термин не рассматривался им в качестве классификационного признака, а служил для наблюдения и описания функционирующих в конце 70-х годов буддийских общин в Америке, различия между которыми были и остаются объективными, существенными и принципиальными. Другой вопрос, что наряду с описанными особенностями становления буддизма на Западе, в Америке в частности, развиваются и набирают силу иные процессы, называемые тем же Ч. Пребишем «гибридностью, регионализмом и деноминализмом», которые нуждаются в эмпирическом изучении и теоретическом осмыслении [Prebish, <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s>]. Таким образом, научная дискуссия о классификационных признаках западного буддизма, а также существующих буддийских общин и адептов, остаётся открытой; перспективным направлением её развития может и должна стать разработка на основе глубоких эмпирических исследований системы классификационных признаков, которая позволит описать реальную картину современного буддизма на Западе.

Благодарность

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.3. Комплексное исследование религиозно-философских, историко-

культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии, номер государственной регистрации № АААА-А17-117021310263-7)

Acknowledgement

The paper is written within the framework of the state assignment of the Federal Agency for Scientific Organizations of Russia (project XII.191.1.3. Comprehensive study of religious, philosophical, historical, cultural, and socio-political aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia and the countries of Central and East Asia, no. АААА- А17-117021310263-7)

Библиографический список

1. Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, РАН, 1994. – 383 с.
2. Baumann, M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective [Электронный ресурс] / M. Baumann // Journal of Global Buddhism. – 2001. – № 2. – P. 1–43. – URL: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (дата обращения 12.05.2020).
3. Cadge, W. 2001. Tensions in American Buddhism [Электронный ресурс] / W. Cadge. – URL: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html> (дата обращения 13.05.2020).
4. Ellwood, R. Asian Religions in North America / R. Ellwood // Concilium: Religion in the Eighties. – 1983. – 161. – P. 17–22.
5. Hickey, W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism [Электронный ресурс] / W. Hickey // Journal of Global Buddhism. – 2010. – № 11. – P. 1–25. – URL: <http://www.asia-studies.com/2buddhism.html>. (дата обращения 16.04.2020).
6. Kitagawa, J.M. Buddhism in America, with Special Reference to Zen / J.M. Kitagawa // Japanese Religions. – 1967. – № 5. – P. 32–57.
7. Nattier, J. Review Essay: History, Subjectivity, and the Study of Buddhism / J. Nattier // Journal of the American Academy of Religion. – 1992. – № 60(3). – P. 525–536.
8. Nattier, J. Buddhism Comes to Main Street / J. Nattier // Wilson Quarterly. – 1997. – № 21(2) spring. – P. 72–80.
9. Nattier, J. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America / J. Nattier / Ed. By Ch.S. Prebish, K.K. Tanaka // The Faces of Buddhism in America / J. Nattier. – Berkeley, CA: University of California Press, 1998. – P. 183–195.
10. Numrich, P.D. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples / P.D. Numrich. – Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1996. – 181 p.
11. Prebish, Ch.S. Bat out of Hell [Электронный ресурс] / Ch.S. Prebish. – URL: <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s> (дата обращения 21.06.2020).
12. Richardson, E.A. East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America / E.A. Richardson. – New York: Pilgrim Press, 1985. – 212 p.
13. Seager, R.H. American Buddhism in the Making / R.H. Seager / Ed. by Ch.S. Prebish, M. Baumann. – West ward Dharma: Buddhism Beyond Asia, Berkeley, CA: University of California Press, 2002. – P. 106–119.
14. Spencer, A.C. Diversification in the Buddhist Churches of America: Demographic Trends and Their Implications for the Future Study of U.S. Buddhist Groups / C.A. Spencer // Journal of Global Buddhism. – 2014. – № 15. – P. 35–61.
15. Takaki, R. Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans / R. Takaki. – Boston, MA: Little, Brown and Company, 1988. – 640 p.
16. Yamamoto, K. Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist / K. Yamamoto. – Tokyo: The Karinbunko, 1967. – 81 p.

Текст поступил в редакцию 15.05.2020.

Принят к публикации 24.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

1. Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, 2001, no. 2, pp.1–43. Available at: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (accessed on May 12, 2020).
2. Cadge W. *Tensions in American Buddhism*, 2001. Available at: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html> (accessed on May 13, 2020).
3. Ellwood R. Asian Religions in North America. *Concilium: Religion in the Eighties*, 1983, no. 161, pp. 17–22.
4. Hickey W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism. *Journal of Global Buddhism*, 2010, no. 11, pp. 1–25. Available at: <http://www.asia-studies.com/2buddhism.html> (accessed on April 16, 2020).
5. Kitagawa J.M. Buddhism in America, with Special Reference to Zen. *Japanese Religions*, 1967, no. 5, pp. 32–57.
6. Nattier J. Review Essay: History, Subjectivity, and the Study of Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion*, 1992, no. 60(3), pp. 525–536.
7. Nattier J. Buddhism Comes to Main Street. *Wilson Quarterly*, 1997, no. 21(2) Spring, pp. 72–80.
8. Nattier J. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America. *The Faces of Buddhism in America*. Ch.S. Prebish, K.K. Tanaka (eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 1998, pp. 183–195.
9. Numrich P.D. *Old Wisdom in the New World: Americanization. Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1996, 181 p.
10. Prebish Ch.S. *Bat out of Hell*. Available at: <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s> (accessed on June 21, 2020).
11. Richardson E.A. *East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America*. New York: Pilgrim Press, 1985, 212 p.
12. Seager R.H. American Buddhism in the Making. *West ward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Ch.S. Prebish, M. Baumann (eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 2002, pp. 106–119.
13. Spencer A.C. Diversification. The Buddhist Churches of America: Demographic Trends and Their Implications for the Future Study of U.S. Buddhist Groups. *Journal of Global Buddhism*, 2014, no. 15, pp. 35–61.
14. Takaki R. *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1998, 640 p.
15. Yamamoto K. *Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist*. Tokyo: The Karinbunko, 1967, 81 p.
16. Lysenko V.G., Terent'ev A.A., Shohin V.K. *Rannyaya buddijskaya filosofiya. Filosofiya dzhajnizma*. M.: Vostochnaya literatura, RAN, 1994, 383 p.

Submitted for publication: May 15, 2020.
Accepted for publication: August 24, 2020.
Published: December 24, 2020.