УДК 167
DOI 10.18101/2306-753X-2015-3-23-34

© Б. В. Аверьянов, © Н. В. Абаев, © Т. И. Гармаева

О правомерности использования термина «шаманизм» в контексте методологии тэнгриведческих исследований

В статье анализируется вопрос о происхождении терминов «шаманство» и «шаманизм» в связи с последними тэнгриведческими исследованиями о влиянии религии Вечного Синего Неба и митраизма, а также религии Бон, на народные верования и культы тюрко-монгольских народов Внутренней и Центральной Азии. Авторы статьи считают, что эти термины, введенные в научный оборот Д. Банзаровым, были взяты из архаической тунгусо-маньчжурской этноконфессиональной традиции и искусственно навязаны тюрско-монгольским народам, у которых термины «шаманство» и «шаманизм» отсутствовали, но имелись различные формы тэнгрианства и «религии ариев» (митраизм, зороастризм).

Ключевые слова: шаманство, шаманизм, религия Вечного Синего Неба, тэнгрианство, митраизм, зороастризм, монотеитическая религия, тунгусо-маньчжурская этноконфессиональная традиция, народные верования и культы тюрко-монгольских народов Внутренней и Центральной Азии.

© B. V. Averyanov, © N. V. Abaev, © T. I. Garmaeva

The use of the term “shamanism” in the context of Tengrizm research methodology

The article examines the question of the origin of the term “shamanism” in connection with the latest Tengrizm research about the influence of the religion of the Eternal Blue Sky and Mithraism and Bon religion of the Turko-Mongol people's beliefs and cults in Inner and Central Asia. The authors believe that these terms are entered into scientific circulation by J. Banzarov and were taken from archaic Tungus religious tradition. Turkic-Mongol peoples have no this term, but there were various forms of Tengrizm and Aryan religion (Mithraism, Zoroastrianism).

Keywords: shamanstvo, shamanism, religion of Eternal Blue Sky, Tengriism, Mithraism, Zoroastrism, a monotheistik religion, Tungus-Manchu ethno-confessional tradition, folk beliefs and cults of the Turkic-Mongolian peoples of Inner and Central Asia.

Определяя тэнгрианство как монотеистическую религию, мы воздерживается от безоговорочного определения этого учения как монотеистического и даем достаточно четкую философско-религиоведческую дефиницию – «диалектический монизм с акцентом на понятии Единого как Абсолюта, объединяющего все противоположности, в том числе противоречие между монотеизмом и политеизмом, снимая это противопоставление в диалектике синергетического взаимодействия всех дуальных противоположностей, на уровне Абсолюта, который содержит в себе и гармонизирует все дуальности, будучи сам принципиально не-дуальным, а потому его нельзя назвать ни монотеизмом, ни политеизмом, но можно назвать *Тэнгри* (тув. Дээр – «находящийся

наверху», т. е. Всевышний), который по определению находится *«над»* всем феноменальным миром со всеми его противоположностями и оппозициями» [Абаев, 2015].

Аналогичный подход к проблеме Абсолюта, как Единого, именно с религиозно-философской точки зрения наблюдается и в других восточных учениях, например, в буддизме и даосизме, в которых тоже имеются элементы культа Неба и других тэнгрианских культов, например, культ священных гор, почитание Матери-Земли и т. п. Но с методологической точки зрения будет глубоко неправильно, во-первых, абсолютизировать культ Неба во всех евразийских религиях, в которых он имеется, во-вторых, нельзя сводить все тэнгрианство к этому культу, сколь бы важное место он ни занимал в данной системе и сколь бы многочисленными ни были археологические, этнографические, источниковедческие и другие свидетельства бытования этого культа во всей Евразии с глубокой древности. В случае с тэнгрианством основными структурообразующими элементами являются «Небо», «Земля», «Человек» и Мировая гора, выступающая как связующее звено между ними и в конкретной религиозной практике, представленная различными аллоэлементами-заменителями, из которых ключевую роль играет Священная гора (например, Хан-Алтай или Гора Сумеру). Но вместе с тем, были и искусственно созданные артефакты – заменители, которые широко известны – каменные пирамиды, башни, кучки камней (тув. оваа; бур.-монг. обоо) и т. п.

С религиоведческой с точки зрения выглядит также не правомерно противопоставление архаических верований и культов, в том числе так называемого «шаманизма», тэнгрианству и национальной религии алтайцев Ак-Дзян (Ак јанг), а также синкретическому «бурханизму» и другим религиям. При этом нельзя относить все архаические формы религиозной теории и практики, которые явно принадлежат тэнгрианской традиции, к пресловутому «шаманизму» или «шаманству», на самом деле в чистом, «классическом» виде существовавшему только у тунгусо-маньчжурских народов, а на Алтае, в Хакасии и в Туве не проживающих.

В Бурятии же имеются некоторые архаические рудименты первобытного шаманства, что обусловлено наличием в этом регионе представителей тунгусо-маньчжурских родо-племенных объединений, от которых исторически и происходит термин «шаман». Это слово происходит от этнонима «самагир» - родо-племенного объединения, которое действительно проживало на территории этнической Бурятии и у которого люди, исполняющие жреческие функции действительно назывались *шаман//саман;* это слово, не имеющее никакого отношения к бурят-монгольскому языку, как и к тюркским языкам, и не имеющее ничего общего с тэнгрианской национальной религией бурят и взял за основу первый бурятский европейски образованный ученый Д. Банзаров, применяя его для обозначения тэнгрианской религии и употребляя его как синоним термину «тэнгрианство», что по существу было совершенно не

правильно, но диктовалось зависимостью этого ученого от царской администрации.

Сам тунгусо-маньчжурский этноконфессиональный термин «шаман» буквально означал человека, который исполняет ритуальные, медицинские (целительство, психотерапия), прогностические («гадание»), психопропедевтические и многие другие «жреческие» функции в первобытно-общинном тунгусо-маньчжурском коллективе. Русские первопроходцы стали называть «шаманами» всех родоплеменных жрецов не только у тунгусо-маньчжурских народов, но и у саяно-алтайских тюрков и монголоязычных бурят, среди которых действительно было много подчиненных эвенков, хотя был свой этноконфессиональный термин «бөө» (жрец мужского рода) и «удаган» (жрица женского рода). Авторитет Доржи Банзарова и последовавших за ним российских и европейских ученых закрепил в научной литературе неправильное название «шаман», хотя он совершенно противоречит всему духу и содержанию национальной религии бурят, исторически сложившейся в результате синтеза тэнгрианства с древнеарийской религией зороастризмом и его особой ветвью – митраизмом, а также тибетской религией Бон.

Помимо наименования этносоциального подразделения эвенков и эвенов термин «саман-шаман» буквально в тунгусо-маньчжурских языках означает «исступленный», «беснующийся», «одержимый духом». А это в корне противоречит национальной тэнгрианско-митраистской религии всех монголоязычных народов, основанной на почитании «Вечного Синего Неба», в которой при общении с Хухэ-Мунхэ-Тэнгри человек должен находиться в совершенно чистом, ясном, уравновешенном, максимально «трезвом» состоянии сознания, хотя оно тоже является «измененным» (по сравнению с «обычным») с точки зрения современной психологии и содержит такие эмоционально-психологические, психоэнергетические состояния, как благоговения, безграничная радость, спокойствие и умиротворенность, сосредоточенность.

При углублении и усилении этих состояний у человека возникает эйфорическое чувство внутренней гармонии, единство и целостности Бытия, которое порождает всплеск креативной энергии, творческой силы, интуитивной мудрости, озарения и просветления. Поскольку тэнгрианско-митраистская религия первоначально возникла и оформилась как высокоразвитая национально-государственная религия тюркоязычных, финно-угорских, монгольских народов Евразии, имевших свою полиэтническую тэнгрианскую государственность, идеологическим обоснованием которой она и служила, то никак не может смешиваться и идентифицироваться с весьма архаичными, первобытными верованиями и культами эвенков, эвенов, нанайцев и других «малых» этносов, у которых как раз и существовали такие ранние формы религии, как анимизм, тотетизм, аниматизм, фетишизм, магия, а также пресловутое «шаманство», которое фактически в чистом виде существовало только у

тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока. Поэтому большой ошибкой будет навязывание термина «шаманизм» бурят-монголам и другим тюрко-монгольским народам.

Разумеется, в реальной истории тэнгранства и тунгусского «шаманизма» эти традиции взаимодействовали, но в силу разных геополитических причин последний был отнесён на периферию тюрского и монгольского миров, а потом не мог оказать равноправное воздействие на тэнгрианство. Реально то, что можно с натяжкой назвать «шаманизмом», имея в виду вообще всякие архаические формы религии, просто напросто инкорнорировалось более развитой формой религии, т.е. тэнгрианством.

Иначе говоря, не «шаманство» влияло на тэнгрианство (низкая форма системной организации в принципе не может определять развитие высшей), а тэнгрианство, став государственной религией, просто поглощало и ассимилировало подчинненые этносы вместе с их верованиями и культами, сохраняя эти структурные элементы на низшем популярном и родо-племенном уровне этносоциальной организации.

Критерием принадлежности к аксиологическому ядру системы в данном случае и выступало Вечное Синее Небо. Столь эффективной ассимиляции способствовали и характерные особенности организации и самоорганизации традиционных номадических обществ, в которых существовали разные формы социальной самоорганизации – от жестко централизованных имперских до конфедеративных, которые фактически представляли союзы родов и племен со своей относительно автономной этносоциальной организацией.

Следует также учитывать принцип системной целостности всякой религиозной традиции, которая может быть жизнеспособной только в случае наличия большинства из следующих системных компонентов: 1) религиозная теория – философия, метафизика, теология и т.д.; 2) религиозная практика, включая различные ритуалы, обряды, культовые действия, чтение молитв, методы психотренинга и психической саморегуляции; 3) религиозная вера и соответствующая постулатам этой веры религиозная психология, включая различные экстатические состояния единения с Абсолютом; 4) социальные институты, в том числе религиозные объединения и общины.

Столь же синкретичная этноконфессиональная ситуация была и у тюркских народов, у которых не было термина «шаман», но был термин «кам» (хам), который обозначал жреца национальной религии, основанной на принципах тенгрианства – отсюда «камлать», а не «шаманить» (как и у бурят-монголов термин «бөө» обозначал именно тенгрианского жреца, а вовсе не тунгусо-маньчжурского «шамана»). Термин «бөө» к тому же был этимологически связан с алтайским «беки» (через древнюю форму «богу») и с тибетским «бон». Хотя в быту и обычной религиозной практики представители жречества этих народов продолжали пользоваться терминами родного языка, в официальной науке (сначала в российской и западной, затем советской) по-

степенно произошла полная подмена понятий, в результате чего в научной и популярной литературе живая и реальная религиозная традиция, в которой место Верховного божества (т.е. Абсолюта) занимало Вечное Синее Небо (название могло варьироваться от языковых диалектных особенностей), стала называться «шаманством», «шаманизмом».

Особенно нелепо звучит последний вариант, поскольку эта первобытная форма религии не имеет столь же стройного и детального разработанного вероучения, как тэнгрианство или «тэнгризм» - здесь суффикс - «-изм» уместен в той же мере, как «митраизм» или «зороастризм». Или, например, «буддизм», хотя сами последователи учения Будды предпочитают не называть свою религию «буддизмом» или ламаизмом, считая эти названия вульгарными, грубыми и оскорбительными; то же самое относится к «бурханистам», «синтоистам» и «даосистам» и т.д. Например, в случае с «даосизмом» предпочтительнее термин «Учение Дао–Пути». Вообще, как в самих религиях, так и в религиоведении следует, видимо, различать уровень интеллектуальности и самоосознанности собственной духовной традиции, отражающий общий уровень развития всей этнокультурной традиции и степень разработанности ее пропагандистской литературы, а также уровень ее саморефлексивности. Например, иудеи могут дипломатично смириться с термином «иудаизм», но вряд ли смирятся с тем, что их религию станут называть «колдовством» или «магией вуду», а жреца «колдуном», «ведьмаком» или тем же «шаманом».

Поэтому в цивилизованном мировом религиоведении принято в качестве фундаментального методологического принципа называть всякую этноконфессиональную традицию так, как ее называют сами последователи, т.е. использовать самоназвание.

В 1891 г. Дорджи Банзаров описал взгляды монгольских, вернее бурятских, современных ему язычников, снабдив сочинение большим количеством исторических экскурсов, и в заключение сделал вывод, «что так называемая шаманская религия, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или какой-либо другой веры» [1, с. 5]. По его мнению, «черная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир - природа, внутренний мир - дух человека и явления того и другого, вот что было источником черной веры» [1, с. 5].

Согласно описанию Банзарова, «черная вера» заключается в почитании: а) неба, б) земли, в) огня, г) второстепенных богов - тэнгри и д) онгонов - душ умерших людей. Уже самое количество и разнотипность божеств заставляют нас заподозрить, что мы имеем не стройную систему политеизма, как, например, эллинская религия, а синкретизм, т.е. сосуществование различных верований, не всегда достаточно увязанных между собой. Роль шамана, по Банзарову, заключается в том, что он «является жрецом, врачом и волхвом или га-

дателем» [1, с. 37]. Как жрец - он приносит жертвы по праздникам и по другим поводам, как врач - он вызывает духа, мучающего больного, и принимает его в свое тело; роль его как гадателя ясна. Нет сомнений, что современные Банзарову буряты использовали именно такую систему. Но так ли было в XII и XIII вв.?

Как утверждал Л. Н. Гумилев, несколько иначе выглядит монгольская религия XIII в. у Н. Веселовского [3, с. 81-101], писавшего исключительно на основании письменных источников. Несмотря на то, что на первой странице перечислена почти вся известная литература о монгольских верованиях, Веселовский упорно называет религию татар «шаманизмом», понимая под этим последним эклектическое сочетание всевозможных религиозных представлений. На первое место Веселовский ставит поклонение огню, считая это явление свойственным всем примитивным религиям (?!), на второе - поклонение солнцу и луне [3, с. 92]; об этом культе Банзаров не сообщает. Затем идет поклонение кусту, «смысл которого мы разгадать теперь не можем» [3, с. 94], и поклонение идолам, которых Н. Веселовский отождествляет с онгонами-духами предков, хотя тут же называет их «хранителями счастья, стад, покровителями звероловства» и т.д. [3, с. 96]. Противоречие не смущает автора.

Конец работы посвящен вопросу о веротерпимости татар, вытекающей якобы из их религиозных представлений, но, однако, необходимо установить, что Веселовский дает совершенно иную картину, нежели Банзаров, и вместе с тем делает ту же ошибку, смешивая в одно целое: 1) культ природы, 2) магию и приметы и 3) экстатические манипуляции шаманских медиумов. Подобно Банзарову, он принимает исторически сложившийся синкретизм за догматику положительной религии.

Л. Н. Гумилев отмечал, что при внимательном прочтении его работы немедленно возникают вопросы: 1) С какими духами имеют дело шаманы? С духами ли умерших, т.е. онгонами, или с духами природы - земли = этуген (что следует из именования шаманок-идоган) [1, с. 16]? 2) Какое отношение имеют шаманские духи к главному богу - Небу? 3) Почему главному богу шаманы никак не поклоняются и даже игнорируют его? 4) Д.Банзаров пишет, что "Небо" нельзя считать тождественным с богом [1, с. 7-8], так как Небо монголы представляли Правителем мира, вечным Правосудным и Источником жизни. А что же тогда бог? 5) Банзаров усиленно и тенденциозно старается представить Небо безличным и сообщить культу Неба в XIII в. деизм, который он наблюдал в XIX в., хотя факты, приводимые им ниже из источников XIII в., противоречат этому. 6) Банзаров выводит культ огня из зороастрийской Персии, вопреки своему первоначальному утверждению об автохтонности шаманизма. Верный предвзятому мнению об автохтонности черной веры, Д.Банзаров смешивает в одно религиозные понятия хуннов III в. до н.э., тюрков VI века н.э., монголов XIII века и бурят XIX века. Естественно, что эти различные культуры увязать в единую систему невозможно, но это и

нужно было Банзарову, боровшемуся с «шаманизмом» с позиций буддизма [1, с. 45-46].

На расшифрованной Л. Н. Гумилевым и Б. И. Кузнецовым древней тибетской географической карте была обнаружена «страна Олмо», что является ни чем иным, как Эламом, под которым имелся в виду Иран времен Ахеменидов; на этой карте был также обнаружен город Пасаргады, в котором родился Шенраб, основоположник тибетской религии Бон, который согласно бонской традиции пришел с Запада, где и находился этот город. Удалось также установить, что начало возникновения бонского учения относится ко времени завоевания персами Мидии и Вавилона (эти эпизоды есть в тибетских источниках), т.е. ко времени Кира II. Согласно тибетским источникам, которые корректируются древними иранскими, бонское учение в Иране было почти полностью уничтожено Ксерксом (V в. до н.э.), которого тибетцы называют Кхриши, а также Шрихарша (др.-перс. Хшаярша). Удалось также разобрать одно темное место из биографии Шенраба, в которой говорится о том, что это сочинение было первоначально составлено в Эламе, где оно и было записано финикийскими буквами [см.: Гумилев, Кузнецов, 1969, с. 89—101; см. также: Гумилев, 1968, с. 31–38; Кузнецов, Гумилев, 1971, с. 72–90].

Именно древняя Бактрия, которая находилась на территории к югу от Памира и к северу от Индии, к западу от Тибета и к востоку от Ирана и Месопотамии, где возникла шумерская цивилизация, сыграла исключительно важную роль как ключевого аккумулирующего, трансляционного и передаточного центра между разными этническими культурами Передней, Средней, Южной и Внутренней Азии. В свое время Б. И. Кузнецов и Л. Н. Гумилев уже высказывали предположение, что добуддийская национальная религия тибетцев *Бон*, в сущности, представляющая собой этнокультурный вариант митраизма, получила распространение также и у арийско-туранских предков древних монголов и бурят, в результате чего традиции митраизма стали распространяться в Центральной и Восточной Азии [Гумилев, 1968, с. 31–38; Кузнецов, Гумилев, 1971, с. 72–90; Гумилев, Кузнецов, 1970].

В контексте философского осмысления вопросов, связанных со значением религиозно-мифологического наследия тюрко-монгольских народов связано такое перспективное направление в изучении духовной культуры номадов Алтай-Байкальского региона и Центральной Азии, как комплексный историко-культурологический, этнологический и религиоведческий анализ процессов превращения архаических культов тотемных божеств в развитые этнокофессиональные системы в которых эти божества приобретали характер «небесных», «космических» богов (например, в религии древне-иранских ариев – Ахура-Мазда, в бурят – монгольском тенгрианстве – Хормуст-Тенгри, в алтайском «бурханизме» – Курбусту, Кайракан и т.д.).

Религиозно-мифологическая реальность в традиционном обществе номадических тюрко-монгольских народов воспринималась населением как подлинная реальность, что превращала убежденность в ее бытии в достаточно эффективный механизм социальной самоорганизации и саморегуляции, в том числе и саморегуляции системы социальных отношений. Религиозно-мифологическое мировоззрение тюрко-монгольских народов являлось не только одним из наиболее фундаментальных механизмов организации и саморегуляции кочевнических обществ, но и, одновременно, специфическим способом диалектического, натурфилософского осмысления сущего.

Мы считаем, что философичность мифологии тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтай-Байкалии нашла выражение в том, что в ней обнаруживается диалектическое видение предельных оснований бытия: универсальной тенденции совпадения противоположностей. Одним из вполне конкретных выражений данной тенденции в мировоззрении древних тюрков и монголов было возникновение и развитие «тенгрианства», в котором архаические культы Неба и земли обнаруживают устойчивое стремление к своему диалектическому отрицанию, к достижению ситуации «диалектического монизма», которая позволяет достаточно эффективно поддерживать социальные отношения традиционного общества номадов уже на стадии образования кочевнических цивилизаций и вырабатывать определенные принципы цивилизационной геополитики, позволяющие более четко осознавать свою цивилизационно-культурную общность, а затем и претворять их в жизнь в своей внешнеполитической деятельности.

Именно тэнгрианство, в основе которого лежала идея организующей силы «Вечного Синего Неба», негэнтропийной по своей сути, обусловило стремление к всеобщему космическому порядку, которое выразилось в сфере социальной самоорганизации в идее мировой империи, управляемой «сыном Неба», главным или даже «единственным» (бур.-монг. «ганса»; тув. – тюркск. «чангыс») земным воплощением универсального принципа «Единого», в сфере религиозно-философской выразившегося в концепции Небесного Круга («хор», «хоорай», «хорлоо»).

В этнокультурной традиции ираноязычных скифо-ариев термин «хор» происходит от имени Бога-Солнце, вообще символизирующего мужское начало (эр, эрэ, ир, ар, ур: ср. Ра, Ярило), и включает в себя целый ряд религиозно-мифологических, космологических и метафизических понятий: космический вселенский круг, небесный круг, бесконечность, вечность, вечный цикличный коловорот времени, календарный круг, безграничная пустота и т.д. Как символ солнечного, небесного дневного света, который является диалектической противоположностью ночной тьмы, теоним «Хор» вошел так же и в более общее обозначение светоносного, небесного, мужского начала «Небо-Тенгри», состоящего из двух корнеслов тен//тан//тянь (ср. слав. «день») и хор-гар-гур-гар-гор.

Эта религиозно-философская концепция была зафиксирована в имени общего Верховного Бога древних скифо-ариев, иранцев, согдийцев и «туранцев», в том числе бурят-монголов – Хормуст-Тенгэри, одного из главных действующих лиц в героическом эпосе «Гэсэр», который вобрал в себя и соединил мифопоэтические и религиозно-космологические традиции как тюрко-монгольских и ираноязычных (скифо-сакский круг этносов), так и тибетцев, тангутов и других народов Центральной и Внутренней Азии. Теоним «Хор» вошел также во многие этнонимы народов Саяно-Алтая, особенно - Транс-Саянии и Циркумбайкалии (хакасский метаэтноним Хоорай//Хонгорай, бурят-монгольские этнонимы хонгодор, хори-тумат, хурхууд, гуран, дагур, хуннусский «хун-горай»//хунгар, а также саяно-алтайские тюркские и монгольские этнонимы «уйгур», «урянх», теонимы Курбусту, Корбустан, Кайракан//Хайрхан//Хайракан//Хээраган//Хайыракан, скифо-арийский и иранский теонимы Хормазд//Урмаздэ//Ахура-Мазда//Ормузд и т.д.

Тэнгрианство как системообразующий элемент не только религиозной, но и политической формы общественного сознания (их мы определили в качестве духовно-культурных социальных механизмов самоорганизации) стало тем фактором интеграции этносов в цивилизационно-геополитических общностях и государственных образованиях имперского типа, которые реально обеспечивали духовное единение, а, следовательно, и образование таких могущественных государств, как Империя Хунну, тюркские каганаты, Уйгурский каганат, Великая Монгольская Империя – Хамаг Монгол Улс.

Многовековая история взаимодействия тюрков и бурят-монголов, российской империи со славянами на основе «евразийских» принципов комплиментарности и взаимодополнительности убедительно доказала жизненность такой цивилизационной геополитики, традиции которой зародились в центрально-азиатских суперэтнических империях, строившихся на равенстве различных этносов перед единым законом Тоорей, а также государственным законом (Улс Тоорей).

Поскольку тэнгрианская религия первоначально возникла и оформилась как высокоразвитая национально-государственная религия тюркоязычных, финно-угорских, монгольских народов Евразии, имевших свою полиэтническую тэнгрианскую государственность, идеологическим обоснованием которой она и служила, то никак не может смешиваться и идентифицироваться с весьма архаичными, первобытными верованиями и культами эвенков, эвенов, нанайцев и других «малых» этносов, у которых как раз и существовали такие ранние формы религии, как анимизм, тотетизм, аниматизм, фетишизм, магия, а также пресловутое «шаманство», которое фактически в чистом виде существовало только у тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока.

Поэтому большой ошибкой будет навязывание термина «шаманизм» бурят-монголам, наследникам политических, духовно-культурных и религиозных традиций таких имперских народов, как гунны, тюрки, уйгуры и монголы Чингис-Хана. Более правильно с методологической (философской, религиоведческой, культурологической, этнологической, исторической) точки зрения будет называть национальную религию бурят-монголов боо-тенгри, имея в виду название ее практикующего жреца – боо, что связано с названиями священнослужителей тэнгрианского культа у других тюрко-монгольских народов (беки, беги, бахсы, кам, алгысчи, камгалагчи, чаякчи и т.д.).

Элементарная языковая грамотность и забота о сохранности бурятского языка требуют не употреблять термины из иных конфессий в контексте этноконфессиональной компетентности (по Л. Л. Абаевой). Например, в цивилизованных обществах и культурах не принято называть, скажем, иудейского раввина пастором, или православного батюшку – муллой (и наоборот), что будет оскорблением национального и религиозного достоинства.

Заимствования допустимы, если не теряется главный смысл духовных понятий, и заимствования близких по смыслу понятий берутся из родственных по цивилизационно-культурному принципу народных традиций: например, если в бурятской «Гэсэриаде» одним из главных божеств является скифо-иранский Хормуст-Тенгри, то это свидетельствует о теснейшей родственной связи религиозных систем скифо-ариев и тюрко-монголов. К тому же, само имя «Хор», символизирующее понятие единого солнечно-небесного бога, вошло во многие тюрко-монгольские этнонимы, содержащие понятия «небесный Бог Солнца», «народ Солнца», «дети Солнца», «страна Солнца» (Хакасия до сих пор называется «Хоорай», «Хонгорай»).

Древнейшая империя хунну в своем полном названии содержала два корнеслова, которые оба означают солнце – «хюн+хор», т.е. Хунгорай, Хонгорай, Хунгария-Венгрия). А «хор», синонимом которого в тюркских языках является «хюн» – «Солнце», таким образом, два раза повторяется в названии финно-угорского племени хунгаров-венгров, т.е. западных гуннов-хунну. Корневая основа «хор», которая происходит из языка ирано-язычных скифо-ариев и встречается во многих индо-европейских языках, этимологически родственна «нар» у монгольских народов и, вместе с тем, вошла в этнонимы многих народов Евразии, в первую очередь - хакасов, которые являются прямыми потомками, а также уйгуров (хор и гур в данном случае означает одно и то же солнечное божество), урянхайцев («ур» в данном случае означает то же самое божество восходящего Солнца), хоро-монголов, хоро-якутов, эхиритов, хори-бурят.

Вместе с тем, диалектный вариант «саман» все же связан с древнеарийской религией сибирских скифов-саков через религиозный термин «саманера», который, впрочем, не имел к «тунгусским шаманам» прямого отношения

и обозначал у индо-ариев «монашествующего жреца». Возможно, у потомков сибирских скифов – алтайцев, тувинцев и хакасов корневая основа «сам» превратилась в «хам-кам», поскольку такие чередования согласных («с»-«х»-«к») являются вполне обычными в алтайских языках, особенно, когда происходит переход от иранского скифо-сакского или согдийского языков к уйгурско-тюркскому и монгольскому языкам.

Именно поэтому, вероятно, у бурят-монголов и появился этноним «хамниган», буквально означающий «хан шаманов» и предположительно восходящий к скифо-арийскому «саманера», хотя, конечно, у скифов еще не было «монашествующих жрецов», как специального института, но уже возник этносоциальный институт «камов», который получил дальнейшее развитие у тюркоязычных народов.

Таким образом, как некая научно-популярная условность термин «шаман» все же допустим, но в специальной, сугубо научной литературе он совершенно недопустим, поскольку носит несколько уничижительный оттенок, к тому же является продуктом исторического недоразумения, несуразицей, обусловленной грубым непониманием этноконфессиональных особенностей духовной культуры тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов.

Литература

1. Абаев Н. В. Некоторые мировоззренческие и духовно-культурные факторы организации и самоорганизации «кочевой» цивилизации // Вестник Тувинского государственного университета. Вып.1. Социальные и гуманитарные науки. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2009.
2. Абаев Н. В., Фельдман В. Р. Этноконфессиональные традиции и экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007.
3. Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Аракчаа Л. К. Экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона в контексте палеоантропологических исследований. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005.
4. Абаева Л. Л. Этническая культура монгольских народов в контексте буддийских традиций и современной науки //Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2011.
5. Abaeva L. Religious indentity of indigenous peoples in Central Asia and Siberia in the modern time. – Karadeniz. Black Sea. - Vol. 19, 2013.
6. Банзаров Д. Собрание сочинений. – 2 доп. издание. – Улан-Удэ, 1997.
7. Гумилев Л. Н. Древнемонгольская религия // Доклады Геогр. Об-ва СССР. – Вып. 5. – Л., 1968.
8. Гумилев Л. Н., Кузнецов Б. И. Две традиции древнетибетской картографии // Вестник ЛГУ. – № 24. – 1969.
9. Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады Геогр. об-ва СССР. – Вып. 15. – Л., 1971.
10. Федорова Л. В. Сакральное в идеологии евразийства: автореф. дис. … канд. филос. наук. – М., 2013.
11. Фельдман В. Р. Цивилизация: Социально-философские теории, сущность, исторические формы. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2002.

Аверьянов Булат Валерьевич – магистр образования, г. Улан-Удэ, e-mail: 66bulat@mail.ru

Averyanov Bulat Valerievich – Master of Education, Ulan-Ude, e-mail: 66bulat@mail.ru

Абаев Николай Вячеславович – доктор исторических наук, профессор, заведующий лабораторией цивилизационной геополитики Института Внутренней Азии, Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ, e-mail: kol-bugra@yandex.ru

Abaev Nikolai – Doctor of History, Professor, the Head of Laboratory of Civilizational Geopolitics, Inner Asia Institute, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: kol-bugra@yandex.ru

Гармаева Татьяна Иннокентьевна – кандидат философских наук, Ph.D., заведующая лабораторией культурной антропологии и межкультурной коммуникации Института Внутренней Азии, Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ, e-mail: tanya_osorova@mail.ru

Garmaeva Tatiana – Candidate of Philosophy, the Head of Laboratory of Cultural Anthropology, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: tanya_osorova@mail.ru