

смерти в течение двух лет. Поминание обычно начинается в день, предшествующий годовщине смерти, если человек умер 20-го числа, то начинают поминание 19-го, для этого изготавливают табличку из бумаги (*чибанъ*), а также пишут заклинание (*чхунъмун*), используемое при жертвоприношении. Поминальную табличку прикрепляют к стержню, который вставляют в сосуд, наполненный рисом. На лицевой стороне чибанъ пишут текст. Перед табличкой ставят столик с едой, ложкой, вилкой и рюмкой, к тарелкам с пищей кладут вилку и ложку, наливают рюмку водки (это делает старший сын покойного), три раза низко кланяются. Церемония заканчивается поздно ночью сожжением возле дома поминальной таблички. На следующий день, в годовщину смерти, родные умершего идут на кладбище, ставят у могилы пищу, наливают в рюмку водку и делают по три поклона.

Так же поминают покойного и во вторую годовщину со дня смерти. По сообщениям информаторов, если поминки устраиваются через два года после смерти, слегка изменяют текст чхунъмун<sup>35</sup>. Во вторую годовщину по окончании поминок вместе с чибанъ и чхунъмун сжигают траурные повязки мужчин и траурные косынки женщин. После этого период траура считается завершенным. В дальнейшем близкие родственники посещают кладбище, убирают могилу и поминают умершего два раза в год, в дни весеннего (*хансик*) и осеннего (*чунсик*) календарных праздников<sup>36</sup>. На могилу принято приносить еду и водку, члены семьи покойного делают по три поклона.

Таким образом, при изучении похоронных обрядов корейцев Казахстана заметно сохранение многих традиционных черт в этой сфере корейской бытовой культуры. Однако и здесь появилось новое. Все чаще, особенно если умирает известный своими трудовыми заслугами человек, заботу о похоронах берет на себя администрация села, общественность. В похоронах участвуют представители других национальностей, хорошо знавшие покойного по совместной работе, проводится траурный митинг, духовой оркестр исполняет траурные мелодии и т. д.

Подводя итог вышеизложенному, отметим, что в некоторых сферах семейной обрядности корейцев Казахстана традиции занимают важное место. Вместе с тем и здесь происходит активный процесс проникновения нового. Этому в немалой степени способствует и фактическая безрелигиозность корейцев Казахстана. В настоящее время многие обряды корейцев утратили свое религиозно-мистическое содержание. Выполнение этих обрядов происходит неосознанно. Большое значение имеет также авторитет старших, роль которых в сохранении традиционного быта велика и в настоящее время.

<sup>35</sup> Полевые материалы автора, тетр. № 2 (1981), с. 60—62.— АКАЭ КазГУ.

<sup>36</sup> Полевые материалы автора, тетр. № 1 (1980), с. 26, 28.— АКАЭ КазГУ. *Джарылгасинова Р. Ш.* Новое в культуре и быту корейцев Средней Азии и Казахстана (На примере сельского населения).— Сов. этнография, 1977, № 6, с. 67.

#### **Е. П. Завадская**

#### **НЕКОТОРЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОГО ЭФИОПСКОГО ГОСУДАРСТВА В КОНЦЕ XIX ВЕКА**

В ходе формирования централизованной Эфиопской империи во второй половине XIX в. к сравнительно гомогенным в этническом и конфессиональном отношении центральным областям государства, где жили преимущественно христиане амхара, были присоединены обширные территории с иноэтническим и иноверным (мусульманским и «языческим») населением.

Согласно эфиопской исторической традиции, часть этих территорий некогда, в период расцвета Эфиопской империи (XIV—XV вв.), входила в состав последней; другие же оставались вне ее контроля. К числу бывших эфиопских владений принадлежали прежде всего области, которые в XVI в. заселили несколькими волнами миграции племена группы оромо. Некоторые из этих племен проникли на земли современных провинций Тигре и Уолло, т. е. в самый центр Эфиопии. Основная же часть оромо осела по границам областей с христианским населением. В результате этническая карта районов, в которых обосновывались оромо (итту, меча, йеджу, райя, азебо, борана и др.), представляла довольно сложную мозаику, поскольку оромо обитали здесь чересполосно с гураге, сидамо и другими народами.

Население вновь присоединенных областей относилось в основном к кушитской языковой группе (оромо, сидамо, афары, беджа); гураге и жители Харэра говорили на языках семитской группы, а жители территорий, расположенных на западе и юго-западе, — на восточносуданских (кунама, бария и др.) и нилотских (динка, шиллук, нуэр) языках.

Именно в этот период, в правление Йоханнуса IV (1872—1889 г.) и Менелика II (с 1889 г.), сложилась этнолингвистическая картина, которая позднее дала специалистам основание говорить об Эфиопии как о «музее народов».

Отношения между «старыми» и «новыми» подданными империи с давних времен были отягощены недоверием, взаимной неприязнью, а очень часто и открытой враждой. Причин к тому исторический опыт народов этого района давал немало. Столетиями длившаяся политическая и военная борьба эфиопов с мусульманскими княжествами в средние века, отторжение Османской империей некогда принадлежавшей Эфиопии части Красноморского побережья Африки, постоянная угроза территориальной целостности Эфиопского государства со стороны Египта и государства махдистов в Судане в XIX в., наконец, религиозный фанатизм и христиан и мусульман, сам зародившийся на основе этого исторического опыта, делали мусульманских соседей естественными политическими и религиозными врагами в глазах эфиопских христиан.

Идеологическое императив христианства также диктовало резко пренебрежительное отношение к народам, исповедующим ислам и автхтонные религии. Достаточно сказать, что кодекс традиционного права Эфиопии Фытха-Нэгэст, с древних времен регламентировавший социальную структуру Эфиопии и ее функционирование, запрещал обращение в рабство христиан, но допускал это в отношении членов конфессионально чужеродных обществ.

Число лиц рабского состояния в стране увеличивалось главным образом благодаря многочисленным военным экспедициям в соседние области. Низкий социальный статус раба-иноверца, а также традиционно пренебрежительная оценка в общественной психологии христианского населения такого занятия, как торговля, которая находилась в руках мусульман, в сочетании с политическим господством феодалов-христиан, казалось бы, создавали почву для проявления религиозной нетерпимости в сфере политики и для гонений на мусульман и «язычников».

Однако задачи строительства жизнеспособной империи, а также сам масштаб территориальных приобретений во второй половине XIX в., многочисленность конфессионально чуждого населения ставили под сомнение правильность политики насильственной христианизации, которую проводил, например, император Йоханнус в отношении мусульманского населения провинции Уолло. В частности, правители Шоа, раньше других эфиопских феодалов ставшие на путь территориального расширения своих владений, первыми и столкнулись с серьезной политико-демографической проблемой: численность оромо в Шоа стала превышать численность амхара. В этой ситуации объективная политическая реальность требовала от шоанских негусов<sup>1</sup> отхода от традиционной практики в

<sup>1</sup> *Негус* — титул, который носили крупнейшие феодальные владельцы. Они подчинялись только императору, именовавшемуся *негусэ негэст* — «царь царей».

контактах с нехристианским населением или по крайней мере заметного ее смягчения.

Исходя из этих конкретных условий, правители Шоа выработали и довольно последовательно проводили политическую линию, которая включала определенную религиозную терпимость, а в более отдаленной перспективе — ненасильственную христианизацию и в конечном итоге — христианизацию подданных из числа оромо. Достаточно широко практиковались смешанные браки в разных социальных слоях, причем зарождение этой традиции относится к весьма отдаленным временам. Многие эфиопские правители, в том числе и знаменитый Зэра-Якоб (1434—1468 гг.), выбирали себе жен из мусульманской знати, что в известной мере способствовало политической стабильности и укреплению центральной власти. Особенно участились браки между амхара и оромо во времена правления императоров в Гондэре, когда эфиопская государственность находилась в упадке, а императоры Эфиопии превратились в марионеток в руках могущественных оромских военачальников<sup>2</sup>.

В основе смешанных браков на уровне социальной верхушки лежали, как правило, политические соображения<sup>3</sup>. Поэтому в период формирования многонационального Эфиопского государства заключение таких брачных союзов использовалось как одно из действенных средств привлечения на сторону христианских правителей местной знати.

Объективной причиной, породившей «шоанскую» политику в отношении новых подданных, была малочисленность амхара по сравнению с оромо, районы расселения которых один за другим подпадали под власть шоанской короны. Важным направлением политики правителя Шоа — негуса Менелика было всемерное поощрение оромской знати, принявшей христианство. Наградой за смену веры служили высокие феодальные титулы и посты в системе шоанской военно-политической иерархии, крупные земельные пожалования, браки с женщинами из самых высоких слоев христианской верхушки и т. п. Например, сам Менелик отдал свою дочь в жены могущественному феодалу оромо области Уолло расу Микаэлю, отцу будущего императора Эфиопии Лиджа Йясу. Ярким подтверждением эффективности подобного рода политики могут служить блестящие военные карьеры таких выходцев из оромо, как рас Гобэна Дачи, фитаурари Хабтэ-Гийоргис и прославившийся в битве при Адуа деджазмач Балча<sup>4</sup>. Первые два стали виднейшими проводниками осуществлявшейся Менеликом политики территориального расширения Шоа, а с 1889 г., когда шоанский негус занял императорский престол, Эфиопской империи в целом.

Став императором, Менелик вынужден был проводить ту же политику ненасильственной христианизации и амхаризации населения, поскольку в разраставшейся империи христиане также оказывались в меньшинстве. Убедившись в правильности этой политики в масштабе Шоа, император продолжал активно укреплять и расширять классовый союз со знатью вновь присоединенных областей.

Однако следует подчеркнуть, что подобного рода политика в отношении нехристианской аристократии Эфиопской империи вовсе не была единственной формой развития этноконфессиональной ассимиляции. Одновременно происходил, в значительной степени стихийно, как бы встречный процесс такой ассимиляции и на более низких уровнях социальной пирамиды, притом отчетливо «привязанный» к локальным условиям разных районов государства. И этот процесс был, по всей видимости, не менее (а возможно, и более) важен и по своему масштабу, и по своим этнокультурным последствиям.

<sup>2</sup> Levine D. Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society. Chicago-London, 1974, p. 45.

<sup>3</sup> Подробнее см. *Bairu Tafla*. Marriage as a Political Device: An Appraisal of a Socio-Political Aspect of the Menelik Period 1889—1916.— *Journal of Ethiopian Studies*. Addis Ababa, 1972, v. X, № 1.

<sup>4</sup> *Рас* — высший титул в административной иерархии; *фитаурари* — командующий авангардом или же главнокомандующий войском императора либо правителя провинции; *деджазмач* — один из высших военных чинов.

Официальная историческая наука дореволюционной Эфиопии избегала касаться проблем, связанных с завоеванием новых областей, с методами создания многонациональной империи, с изменениями в жизни как «старых», так и «новых» ее подданных. Если же тем не менее эти проблемы попадали в поле зрения официальных историков, то анализ причин и мотивов амхаризации и христианизации «нового» населения подменялся их апологетикой. В качестве примера можно привести трактовку этого вопроса Тэкле Цадик Мэкурия — автором самой известной в Эфиопии многотомной истории. «Негус Менелик, расширяя территорию Эфиопии, — сообщает он, — стремился объединить эфиопский народ. Он посылал уроженцев Шоа в победоносно завоеванные земли, а пленников из покоренных земель приказывал привозить в Шоа, где воспитывал их в почете. ...Браками, совместными трапезами, религиозным единством он соединял их в дружбе и братстве, и благодаря этому они отдали свои жизни служению Эфиопии... Когда однажды деджазмач Балча и фитаурари Хабте-Гийоргис проезжали мимо места своего пленения, то деджазмач Балча сказал: „Вот место, где нас пленили“, а фитаурари Хабте-Гийоргис возразил ему: „Это место мы должны благословлять“, и в его ответе заключалась истина»<sup>5</sup>. Таким образом, широкому кругу читателей преподносилась идиллическая картина: представители покоренных народов чуть ли не благословляют тот день, когда они оказались под властью амхара.

Эфиопский исследователь Нардос Абэба пытается следующим образом объяснить истоки политики ассимиляции населения включенных в состав Эфиопии областей: «Как только начались завоевательные походы, они неизбежно повлекли за собой процесс ассимиляции. С покоренными народами надо было что-то делать, и ассимиляция явилась неизбежным следствием»<sup>6</sup>. Надо оговорить, что Нардос Абэба, как и другие эфиопские историки, в частности Таддэсэ Тамрат<sup>7</sup>, под ассимиляцией понимают главным образом христианизацию «новых» подданных.

Безусловно, в период создания многонациональной Эфиопской империи и в последующие десятилетия зародился и набирал силу и процесс этнической ассимиляции, но затрагивал он главным образом лишь местную правящую верхушку и имел ограниченный характер. Его развитие едва ли может рассматриваться как результат целенаправленной политики, предусматривающей сближение различных этнических и конфессиональных групп страны. Оно явилось неизбежным следствием установления власти амхара на новых территориях и всего комплекса военно-политических и экономических мер, которые были ими предприняты для укрепления своего господства.

Перераспределение земель в пользу феодалов амхара и местной знати во второй половине XIX в. способствовало широкому распространению феодальных отношений, характерных для центральных районов империи. При этом во вновь присоединенных областях эти отношения принимали более резко выраженные и законченные формы, нежели в старых амхарских провинциях<sup>8</sup>. Базисные изменения социально-экономической организации народов, вошедших в состав многонациональной Эфиопской империи, а именно превращение свободных земледельцев в феодально зависимое крестьянство, а традиционных правителей в земельные собственники, были привнесены извне. Следовательно, существовала и объективная неизбежность заимствования также и надстроечных моментов — системы духовных ценностей, религии, языка, образа жизни.

Однако даже сотрудничавшая с амхара традиционная верхушка была не сразу включена в социально-политическую структуру империи.

<sup>5</sup> Тэкле Цадик Мэкурия. История Эфиопии. От императора Теодроса до императора Хайле Селассие I. Аддис-Абеба, 1936 [Эфиопский календарь], с. 62 (на амхар. яз.).

<sup>6</sup> Nardos Ababa. Expansionism of Ethiopia through Menelik 1867—1898. Addis Ababa, 1963, p. 3.

<sup>7</sup> Taddesse Tamrat. Church and State in Ethiopia 1270—1527. Oxford, 1972, p. 137.

<sup>8</sup> См. Чернецов С. Б. Кто такие амхара. Опыт исторического обзора термина и его содержания. — В кн.: Этническая история Африки. М.: Наука, 1977, с. 38.



Причиной тому было замедленное введение аппарата управления в новых областях; лишь со временем участились и стали более регулярными непосредственные контакты представителей новой власти с местным населением. Ассимиляция в таких условиях явилась скорее побочным продуктом утверждения амхара на территории их новых владений. Для амхара она вытекала из необходимости сохранить контроль над этими владениями, а для местного населения, в особенности его традиционной верхушки, — из необходимости адаптироваться к новым условиям. В сущности, помимо попыток христианизации новых подданных императорское правительство не предприняло никаких серьезных и целенаправленных мер для ускорения процесса ассимиляции среди широких масс населения присоединенных областей. Такая цель даже и не ставилась, а если бы и была поставлена, то возможностей для ее осуществления у христианской монархии было не так много.

В стремлении создать себе социальную опору среди местного населения феодалы амхара старались по мере возможности привить местной верхушке, на сотрудничество с которой делалась ставка, собственную систему ценностей, где главным составным элементом была христианская религия. Другим испытанным средством, как уже говорилось, были смешанные браки. Проведший несколько лет в Эфиопии русский врач А. Кохановский, в частности, отмечал, что сам «император часто роднится с местными феодалами, отдавая им в жены своих дочерей и племянниц; эти жены являются не только родственными связями, но и политическими агентами Менелика»<sup>9</sup>. Прагматизм подхода амхарских феодалов к вопросам брака с представителями местной знати хорошо иллюстрирует эфиопский историк Ляписо Дилебо. Рас Тэсэмма Надэу, который в результате успешного похода на небольшое государство оромо Гумма сместил с трона правителя и казнил его сына, тем не менее сочетался браком с поспешно обращенной в христианство дочерью этого правителя, ставшей наследницей престола<sup>10</sup>.

Гораздо реже смешанные браки заключались на более низких ступенях социальной иерархии, скажем, между детьми переселенцев амхара и крестьян из местного населения. Правда, в какой-то степени процессу ассимиляции здесь способствовало то обстоятельство, что у воинов амхара бывали дети от женщин других этнических групп, и иногда они воспитывались в домах отцов.

Непременным условием для заключения смешанного брака было одинаковое вероисповедание сторон; при этом от своей прежней религии отказывались представители покоренного населения. В целом же процесс ассимиляции на таком локально-бытовом уровне можно с некоторыми оговорками определить как шедший «снизу», в основном по инициативе присоединенного населения. Для неамхара перенять образ жизни, культурное наследие, язык господствующего этноса на деле означало сохранить, а порой и повысить свой социальный статус. Такое поведение вызывало доверие к нему со стороны властей и соответственно открывало большие перспективы для продвижения в жизни. Естественно, что оромо или гураре, который по собственному желанию принял христианство, сменил имя на христианское, стал носить одежду амхара, перенял их образ жизни и манеру поведения, импонировал властям больше, чем его некрещеный соплеменник. Эти люди, замечает Таддэсэ Тамрат, «в конце концов становились местными агентами завоевателей, действуя как живые связующие звенья между своим народом и его новыми феодальными владыками»<sup>11</sup>.

Что же касается христианизации, то этот процесс направлялся главным образом сверху, по инициативе феодальной верхушки и христианской церкви. Идея обращения иноверцев в христианство была заложена

<sup>9</sup> Кохановский А. Император Менелик и современная Абиссиния (Б. м., б. г.), с. 23.

<sup>10</sup> Lapiro G. Dilebo. Land Tenure, Underlying Cause of Ethiopian Revolution. Addis Ababa, 1978, p. 22.

<sup>11</sup> Таддэсэ Тамрат. О феодализме в Эфиопии.— В кн.: Эфиопские исследования. История, культура. М.: Наука, 1981, с. 25.

еще в Кыбрэ-Нэгэст, древнем сборнике канонических легенд, высоко почитаемом эфиопским традиционным обществом. Но вместе с тем исследователи отмечают, что в умножении своей паствы духовенство христианской Эфиопии не отличалось особым рвением. Уже упоминавшийся Таддэсэ Тамрат подчеркивает: «Обращение покоренных народов предоставлялось естественному ходу событий. По мере укрепления контроля со стороны христиан жители завоеванных областей медленно и не всюду в равной степени вовлекались в орбиту новой религии»<sup>12</sup>.

В хронике Гэбрэ-Сылласе, официального летописца деяний императора Менелика, содержится немало упоминаний о том, что когда военачальник амхара отправлялся в поход на неамхарские районы, за ним следовали священники, а в обозе везли переносный алтарь<sup>13</sup>. Но сам обряд обращения новых подданных в новую для них веру имел достаточно формальный и поверхностный характер. Один из европейских путешественников, очевидец этой церемонии, описывает ее так: «По приказу Менелика группе галла из пятисот человек было приказано идти к ближайшей реке. Священники амхара поделили присутствующих на две части, и тем, кто оказался справа, давалось имя Уольдэ-Микаэль, а тех, кто был слева, нарекали Уольдэ-Гийоргисами. Затем новообращенным галла раздавали куски мяса животных, забитых руками христиан. При этом все были убеждены, что таинство совершилось»<sup>14</sup>.

Конечно же, такой в известной мере принудительный и поспешный обряд совсем не означал, что неопиты незамедлительно проникались идеей новой религии. Недаром о тех же оромо Уолло говорилось, что они «христиане днем и мусульмане ночью». Другое дело, что жителям покоренных областей было выгодно хотя бы считаться христианами. Во-первых, их уже нельзя было обратить в рабов, во-вторых, общность веры давала некоторую гарантию безопасности среди амхара. Иногда для этого достаточно было иметь лишь внешние атрибуты христианина: крестик или синий шнурок на шее.

Несколько иначе дело обстояло в тех областях, где ислам пустил глубокие корни, например в Джимме или Харэре. Хотя прозелитическая активность эфиопского духовенства и поощрялась правящими кругами империи, ее масштабы непосредственно зависели от степени военно-политического контроля амхара в конкретном районе. Усугубление политического завоевания религиозными притеснениями или насильственным введением чуждой местному населению религии могло обострить противоречия на религиозной почве, затруднить поддержание порядка в этой области и даже привести к вооруженным выступлениям против верховной власти. Удерживать в подчинении увеличившуюся к концу XIX в. почти в три раза территорию страны и без того было непросто, поэтому провоцировать мусульман на религиозные выступления было не в интересах амхара.

Ярким примером религиозной терпимости в районах с преобладающим мусульманским населением может служить деятельность губернатора Харэра раса Меконнына. А. Бартницкий и И. Мантель-Нечко приводят характерный случай, когда, столкнувшись с противодействием мусульманской верхушки строительству церкви, рас Мэконнын пригласил мусульманских старейшин на совет и заявил, что поскольку мусульманское население относится недоброжелательно к строительству церкви, «он отказывается от этого проекта. И чтобы никого не обижать строительством христианской святыни, но одновременно положить конец дискриминации христиан, он предлагает разделить мечеть на две части: одной пользовались бы по-прежнему мусульмане, другая была бы передана христианам. Собравшиеся мусульмане в этой ситуации, конечно, согла-

<sup>12</sup> *Taddesse Tamrat*. Church and State in Ethiopia, p. 173.

<sup>13</sup> *Guèbrè Sellassié*. Chronique du règne de Ménélik II, roi des rois d'Ethiopie. Paris, 1930—1931, t. I, p. 281.

<sup>14</sup> Цит. по: *Marcus H.* Motives, Methods and Some Results of the Unification of Ethiopia during the Reign of Menelik II.— In: Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1969, p. 274.

сились, чтобы христиане построили свою церковь»<sup>15</sup>. Таким образом, отказ от нажима в религиозной сфере способствовал в известной мере нейтрализации мусульманской оппозиции. Это создавало новой власти более благоприятные условия для осуществления ее политики во вновь присоединенных областях.

Хотя правительство и поощряло переход в христианскую веру, оно, как уже отмечалось, не стремилось форсировать этот процесс. Так, в соответствии с проводимой в жизнь концепцией веротерпимости, в религиозную практику жителей мусульманской Джиммы новая администрация амхара вообще не вмешивалась, а в соседнем государстве Лимме после включения его в состав Эфиопской империи была построена лишь одна церковь для чиновников-амхара и переселенцев с севера. Такого рода осторожность в отношении религиозных чувств местных жителей была продиктована интересами Эфиопского государства в целом и заботой об укреплении его единства. Вместе с тем это в определенной мере тормозило процесс ассимиляции, поскольку допускало, как, например, в Харэре, обособленное существование двух конфессиональных общин.

В районах, население которых исповедовало автохтонные религии, новые власти в силу традиционно сложившегося отношения к нему церемонились много меньше. К тому же военная мощь амхара и более высокий уровень их культуры производили на население этих районов столь сильное впечатление, что местная племенная знать сама была готова подражать амхара. На это указывает, в частности, А. Булатович в своих отчетах о путешествиях по Эфиопии<sup>16</sup>. Аналогичные сведения приводятся и другими очевидцами. Например, английский путешественник Бланделл, посетивший в 1904 г. район слияния Нила с Дидессой, отметил большие изменения в образе жизни местных оромо в результате их контактов с амхара. Члены английской экспедиции, посетившие в 1900 г. Кэфу, сообщали, что «жители области больше не носят своих национальных одежд и одеваются, как шоанцы»<sup>17</sup>.

В целом же, несмотря на бросавшиеся в глаза определенные внешние признаки ассимиляции населения присоединенных к Эфиопии во второй половине XIX в. областей, можно утверждать, что этот процесс шел медленно, имел зачастую довольно поверхностный характер, и затрагивал главным образом местную элиту, которая в новых условиях искала пути сохранения своего статуса и привилегий.

<sup>15</sup> Бартницкий А., Мантель-Нечко И. История Эфиопии. М.: Наука, 1976, с. 397.

<sup>16</sup> Булатович А. К. С войсками Менелика II. М.: Наука, 1971.

<sup>17</sup> Цит. по: Marcus H. Op. cit., p. 275—276.