

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт Африки Российской академии наук

На правах рукописи

ЛАПУШКИНА АЛИНА ОЛЕГОВНА

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА СОЦИАЛИЗАЦИИ
ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ В РЕГИОНЕ ВОЛЬТА ПОД ВЛИЯНИЕМ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МИССИОНЕРОВ, 1870-е – 1957 г. (НА ПРИМЕРЕ
НАРОДА АВАТИМЕ)**

Специальность 5.6.2. – Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата

исторических наук

Научный руководитель:

член-корр. РАН, д.и.н., профессор

Бондаренко Дмитрий Михайлович

Москва – 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Аватиме в 1870-е – 1957 г.: взаимодействие с европейцами и новый вектор истории народа.....	36
1.1. История центральной части региона Вольта: европейские торговцы, христианские миссии и особенности колониального правления	40
1.2. История христианства у аватиме и знакомство с «германским флагом» (1868 – 1895 гг.).....	78
1.3. Роль Бременской миссии в трансформации общества аватиме в колониальный период (1895 – 1957 гг.)	101
ГЛАВА 2. Система социализации детей и подростков у аватиме в доколониальный период	117
2.1. Картина мира, община, семья и основной принцип социализации.....	120
2.2. Системы воспитания	130
2.3. Инициации как обряды закрепления и санкционирования социализации подростков	149
ГЛАВА 3. Процесс трансформации системы социализации и привнесенные социально-образовательные институты у аватиме в предколониальный и колониальный периоды	158
3.1. Трансформация обряда инициации и роль церкви.....	160
3.2. Школа, семинария и детский сад (цели, учебные планы и программы): немецкий подход	175
3.3. Социально-образовательные проекты: британский подход	197
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	218
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ .	228
Приложение I. Аватиме: очерк истории и культуры	260
Приложение II. Глоссарий основных понятий на языке сия, употребляемых в диссертации	274
Приложение III. Избранные архивные материалы (оригиналы и переводы на русский язык)	276
Приложение IV. Избранные фотографии: архивные и экспедиционные	285

ВВЕДЕНИЕ

Постановка проблемы. Проблемы социализации подрастающего поколения имеют непреходящее значение, поскольку неразрывно связаны с преемственностью традиций, ценностей, норм морали, социальных гендерных ролей и культурных паттернов в целом. Исследование исторической динамики процессов социализации и воспитания на примере конкретного народа позволяет охарактеризовать его историко-культурную сущность, устойчивость, а также проанализировать причинно-следственные связи, приведшие к актуальным моделям поведения и мировоззрению в обществе. Специфику этой динамики на территории африканского континента во многом предопределила деятельность европейских миссионеров.

С конца XIX в. в регионе Вольта современной Ганы началась религиозная и образовательная революция: строительство миссионерской станции и школы в горной деревне Амедзофе привело к активному развитию процессов т.н. европеизации народа аватиме. В широком контексте история социокультурных трансформаций у аватиме в 1870-е – 1957 г. является успешным примером адаптации африканского народа к принесенным европейцами изменениям. К моменту обретения независимости странами Африки после Второй мировой войны западные эксперты рассматривали Гану как одного из лидеров по своему потенциалу развития,¹ в первую очередь благодаря уровню грамотности в регионе Вольта. Эти события оказали судьбоносное влияние на системы социализации детей и подростков народов Вольты.

Аватиме (самоназвание – *kedezne*) – малочисленный народ, населяющий восемь деревень в регионе Вольта на юго-востоке современной Республики Гана в Западной Африке. Общая численность населения этих деревень – 32,5

¹ *Истерли В.* В поисках роста: Приключения и злоключения экономистов в тропиках. М.: Институт комплексных стратегических исследований, 2006. С. 42.

тыс. человек (2021 г.).² Язык аватиме – сия (*siya*) (иначе называемый *sideme*, *siyase*) – относится к подгруппе ква нигеро-конголезской группы нигеро-кордофанской языковой семьи по классификации Дж. Гринберга.³ В колониальный период земли аватиме сначала входили в состав германских владений (1890 – 1914 гг.), а затем стали частью мандатной территории Лиги Наций под управлением Великобритании (1919 – 1957 гг.). Британский Тоголенд был присоединен к Золотому Берегу 13-го декабря 1956-го г., а шестого марта 1957-го г. вошел в состав независимой Ганы.⁴

Регион проживания аватиме находится в центральной Вольте, где этническим большинством являются эве. Вопрос этнической идентичности аватиме еще с доколониальных времен имел инструменталистский характер, что было свойственно для малочисленных народов Тоголенда: в зависимости от потенциально более выгодного положения, народы либо примыкали к более крупным этническим группам, либо наоборот провозглашали свою обособленность.⁵ В том числе в связи с этим долгое время народ аватиме ошибочно признавался представителями европейских религиозных миссий и колониальных властей одним из народов группы эве, поэтому сбору и сохранению информации об истории и культуре собственно аватиме не предавалось значения.

Во время экспедиций автора в Гану в 2011, 2012-2013 гг.⁶ около трети опрошенных аватиме утверждали, что их предки мигрировали из г. Нотче⁷ вместе с эве и полагали, что аватиме и эве имеют общие происхождение и

² Avatime. [Электронный ресурс] // People Groups. URL: <https://www.peoplegroups.org/explore/GroupDetails.aspx?peid=13269> (дата обращения 30.11.2021). В 2013 г. численность аватиме составляла 27 тыс. Avatime language. [Электронный ресурс] // Ethnologue. Languages of the world. URL: <https://www.ethnologue.com/language/avn> (дата обращения 22.09.2020).

³ Williamson K., Blench R. Niger-Congo // African Languages: An Introduction /Ed. by B. Heine, D. Nurse. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 11–12.

⁴ Подробнее см. Приложение I.

⁵ См. там же.

⁶ Экспедиции были организованы автором самостоятельно и имели характер индивидуальных полевых исследований.

⁷ Город в современном Того.

культуру. Результаты опроса старейшины объяснили таким тревожащим их фактором, как утрата интереса к своей устной традиции, особенно среди молодежи аватиме. Фиксация устной традиции аватиме в письменной форме стала важной частью работы, так как во время исследования уже было не просто найти тех, кто помнит некоторые аспекты культуры в доколониальный и колониальный периоды.

Актуальность темы исследования. На исходе XX в. определился четкий вектор этнической самоидентификации, обусловленный внутренними мотивами, а не заданными извне, как прежде: сейчас аватиме в целом стремятся отказаться от колониального наследия и ощущают свое этническое единство. Этому способствует и то, что в новых школьных учебниках истории регион Вольта потерял статус моноэтнической территории народов группы эве.

В 2006 г. верховным вождем аватиме стал Осие Адза Текпор VII, сразу же начавший уделять большое внимание задаче укрепления этнического самосознания своего народа. Выпускник московского вуза,⁸ он уже в год своего восшествия на трон поддержал инициативу российского лингвиста А. Винокурова создать первый алфавит аватиме, а спустя несколько лет «родную речь» стали преподавать в школах аватиме.⁹ В 2020 г. аватиме был учрежден Традиционный совет (*Avatime Traditional Council*) с целью реализации исторического проекта (*Avatime History Project*), консультантом которого является автор диссертации. В рамках проекта группа молодежи занимается письменной фиксацией культурной памяти старейшин. Для обмена информацией был создан групповой чат. В 2021 г. одной из острых тем для обсуждения оказалось желание многих аватиме культурно отдалиться от эве. Например, в вопросе использования имен: «от 80 до 90% молодежи носят имена эве, поэтому через 2-3 поколения имена эве будут

⁸ Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина.

⁹ Лапушкина А.О. Переводчики Библии и сохранение автохтонного языка: пример аватиме (Гана) в XXI в // Азия и Африка сегодня. 2022. №5. С. 55-60.

доминировать в наших поселениях. Если не будут предприняты меры, то мы потеряем важный аспект нашей идентичности».¹⁰ В то же время прослеживается и тенденция защитить честь эве, которым в новом государственном школьном учебнике истории дали нетактичное описание:¹¹ по мнению аватиме, разделяя с эве территорию региона Вольта, они разделяют с ними и репутацию. Эти современные процессы отражают активную позицию аватиме в плане проведения политики по сохранению и возрождению традиционной культуры как самостоятельной, отдельной от группы народов эве этнической идентичности народа, включая ретроспективу исторической динамики социализации.

Устная традиция – это «исторический источник особого характера».¹² По словам Я. Вансина, изучение устной традиции расширило границы науки и позволило пролить свет на народы, «спрятанные от истории».¹³ В последние годы наметилась тенденция к дискредитации ее надежности как исторического источника. Однако обширность собранных сведений благодаря интервьюированию и дружескому общению с аватиме не позволяет нам отказаться от нее. Большая история изучения устной традиции народов Африки, связанная в огромной степени с именами Я. Вансина, Дж. Гуди, Р. Мони и др.,¹⁴ продолжает развиваться и сегодня.¹⁵ Тем не менее

¹⁰ Сообщение от Агиенква Тига. Приложение WhatsApp. Платформа «Avatime History Channel» (общий чат, 210 участников проекта). 15.03.2021.

¹¹ В пресс-релизе Бюро национальных коммуникаций Западного Тоголенда выражено недовольство тем, что «нынешнее правительство дискриминирует народ эве» и считает его «ниже так называемых настоящих ганцев». Press release for immediate circulation for the attention of the general public «The take of HSGF on happenings regarding a so-called History of Ghana text-book». 16.03.2021 // State of Western Togoland. Bureau of National Communications State House, Ho.

¹² *Vansina J. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. L.: Routledge & Kegan Paul PLC, 1965 (1961). P. 23.

¹³ *Ibid.* P. 1.

¹⁴ См. например: *Goody J. The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 110–121; *Vansina J. Op. cit.*; *The Historian in Tropical Africa: Studies Presented and Discussed at the Fourth International African Seminar at the University of Dakar, Senegal 1961*. Ed. by J. Vansina, R. Mauny, L.V. Thomas. Abingdon: Routledge, 2020.

¹⁵ См., например: журнал, посвященный исследованию устной традиции мира. URL: <https://journal.oraltradition.org> (дата обращения: 1.12.2021); *Lawrence R. What Our Ancestors*

устная традиция уходит вместе со старейшинами и предается забвению, а сегодняшние нарративы о прошлом полны пробелов.

В настоящее время в научном сообществе ведется полемика о том, почему большинство потомков жителей Германского Тоголенда относятся к колонизации положительно. Д.Йигбе утверждает,¹⁶ что в этих дискуссиях незаслуженно игнорируется деятельность независимой от Империи миссии Бремена, начавшаяся в регионе Вольта задолго до колонизации. Таким образом, представляется актуальным изучение исторической динамики процесса социализации в регионе Вольта под влиянием деятельности миссионеров — продолжительного во времени и важного фактора.

В сложноустроенном современном мире проблема равновесия двух тенденций – сохранения самобытных институтов и неизбежных заимствований из других культур – давно закрепила за собой статус одной из актуальных проблем истории многих стран.¹⁷ Сегодняшняя самобытность или современная «традиционность» – это результат длительного исторического процесса наслаивания перемен, вызванных как внутренними, так и внешними факторами, поэтому столь необходим ретроспективный анализ динамики исторического процесса для изучения современных явлений. История социальных процессов, институтов и динамика исторической социальности входят в п. 12 паспорта научной специальности 5.6.2. Всеобщая история.

Knew: Teaching and Learning Through Storytelling // *New Directions for Adult & Continuing Education*. 2016. P. 63–72; *Showren T.* Oral Traditions: Method to Adoption of Construction of the History of Non-Literate Tribes // *International Journal of Social Science and Humanity*. 2014. Vol. 4. № 6. Oral Tradition and Book Culture. Ed. by P. Anttonen, C.A. Forselles, K. Salmi-Niklander. Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, 2018.

¹⁶ *D. Yigbe.* Is Togo a Permanent Model Colony? // *The Cultural Legacy of German Colonial Rule*. Ed. by *Mühlhahn K.* Oldenbourg: De Gruyter, 2017. P. 99 – 102.

¹⁷ Подробнее обсуждение данной проблемы см., например: *Львова Э.С.* Культуры народов Тропической Африки вчера и сегодня: взаимодействие культур и тенденции развития. М.: Логос, 1996.

Хронологические рамки исследования охватывают исторический период с 1870-х гг. по 1957 г., который соответствует времени регулярного взаимодействия и сотрудничества аватиме с христианскими миссионерами.

Нижняя граница определяется приходом на земли аватиме первых христианских миссионеров и формированием на них первой христианской общины в 1870-е гг. Однако эти события неразрывно связаны с последствиями военной экспансии со стороны ашанти (1868 – 1871 гг.), которая повлекла за собой катастрофическое ухудшение социально-экономического положения народов региона Вольта, в особенности аватиме, и сыграло важную роль в создании условий для проникновения новых мировоззрений, в частности христианства. Верхняя же граница, 1957 г., определяется датой вхождения региона Вольта в состав независимой Ганы. К этому времени христианские общины аватиме, а вместе с ними и все их образовательные учреждения перешли на автономное от европейских миссий управление.

Территориальные рамки исследования включают земли современных Ганы и Того. При этом основное внимание уделено региону проживания аватиме и близлежащим поселениям, т.е. центральной части региона Вольта Республики Гана, в колониальный период входившего в состав Тоголенда – сначала Германского, а затем Британского. В колониальных документах часто используется обозначение этой территории как Крепи (*Crepí*). В отчете 1888 г. немецкий комиссар Тоголенда Йеско фон Путткамер (*Jesko von Puttkamer*) писал, что Крепи – это древняя «федерация», включавшая в себя земли Пеки, Аквamu, Аватиме, Аготиме и др., переставшая существовать к 1850-м гг.¹⁸ В 1894 г. аватиме даже получили подтверждение от британцев, что верховный вождь аватиме стоял у власти бывшего Крепи.¹⁹ Однако не представляется возможным обозначить точные границы Крепи, поэтому

¹⁸ Keese A. Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850-1960). Leiden – Boston: Brill, 2015. P. 235.

¹⁹ Ibid. P. 243.

исследователи все чаще используют топоним Эведоме (*Ewedome*).²⁰ С языка эве Эведоме буквально переводится как «долина», а ее население – «обитатели долины» – называются эведометово (*Ewedometowo*).²¹ Эведоме простирается к западу до озера Вольта, к востоку – до границы с Того, к югу – до земель эве-анло, а к северу – до поселения Хохвэ (*Нохое*) (см. гл. 1, рис. 3). Основное население Эведоме – эве,²² тем не менее, там проживают и другие этнические группы: гуан и «народы гор Ганы и Того». Напомним, что аватиме входят в эту группу.

²⁰ См. например: *Brydon L. Constructing Avatime: Questions of History and Identity in a West African polity, c. 1690s to the twentieth century // The Journal of African History. 2008. Vol. 49. Is. 1. P. 24; Yayoh W.K. German Rule in Colonial Ewedome (Ghana), 1890-1914 // African Notes. 2015. Vol. 39. № 1&2. P. 129-145; Skinner K. Op. cit.*

²¹ *Yayoh W. Transformation in power Structures in Ewedome (Ghana) under Akan Influence, c.1670-1873 // International Journal of Research in Humanities. 2016. Vol. 5. № 2. P. 7, 187.*

²² Общая численность народов группы эве на сегодняшний день составляет около 6,5 млн человек. Рассчитано по: *Ghana Population 2021 (live)*. [Электронный ресурс] // *World Population Review*. URL: <https://worldpopulationreview.com/countries/ghana-population?fbclid=IwAR1A9NoCRhpGqEq-m8JJXf3SRDXBfyT5Is-Pt19uoFKJGKhBZ3CVfT-0Y78> (дата обращения 20.09.2021). Они делятся на четыре основные ветви в зависимости от языкового диалекта и географического расположения: эве-анло, эведоме (даньи), эве-мина и эве-тонгу. В настоящее время эве проживают в основном на юго-востоке Ганы и на юге Того. См.: *Shoup J.A. Ethnic Groups of Africa and the Middle East: An Encyclopedia. Santa-Barbara: ABC-CLIO, 2011. P. 89-90.* По данным переписей населения 2010 и 2021 гг. в Гане эве являются третьей по численности этнической группой и составляют 14% населения страны (4,5 млн человек). В Того эве и вовсе являются крупнейшей этнической группой с долей в 22% населения (1,8 млн человек). См.: *Ghana Population 2021 (live)*. Op. cit.; *Togo Population 2021 (live)*. [Электронный ресурс] // *World Population Review*. URL: <https://worldpopulationreview.com/countries/togo-population?fbclid=IwAR2Ny4BnQclaxBhEuRzOeb8eaVo6T7bQUHKL3jmIztl3w5ltCLB0vqgx81w> (дата обращения 20.09.2021). В других странах численность эве составляет лишь около 250 тыс. человек: в Бенине – 160 тыс., в Буркина-Фасо – 41 тыс., в Кот-д’Ивуар – 18 тыс., а также небольшая группа эве проживает в Нигерии (11 тыс.).

См.: *Ewe*. [Электронный ресурс] // Официальный сайт «Joshua Project». [Электронный ресурс]. URL: https://joshuaproject.net/people_groups/11169?fbclid=IwAR0DHGCLpQdL2zuHacEWmmlZC-GIA5LZt9hwPyIyvujYa4JSJskL0bVjX5PI (дата обращения 20.09.2021). Есть предположение, что предки современных эве пришли именно из юго-западной Нигерии. К концу XVI в. у эве сложилось несколько раннеполитических образований, крупнейшее из которых Анло – на территории современного Того, а остальные – современной Ганы. См.: *Токарева З.И. Эве // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 648.* Литературный язык и письменность эве сформированы на основе эве-анло не без участия миссионеров из Базельской и Бременской миссий.

Учитывая обилие обозначений – Крепи, Эведоме, регион проживания северных эве – в диссертационной работе автором было решено использовать унифицированное название «центральная часть региона Вольта». Это обозначение не несет в себе коннотации с колониальным прошлым (как Крепи) и не отождествляется непосредственно с эве (в отличие от двух других названий).

Объектом исследования является система социализации детей и подростков у народа аватиме в ее исторической динамике.

Предметом исследования – историческая динамика системы социализации детей и подростков аватиме в 1870-е – 1957 г.

Целью исследования является раскрытие исторической динамики системы социализации детей и подростков аватиме под влиянием деятельности миссионеров и колонизационных процессов.

В соответствии с поставленной целью и с учетом специфики предмета исследования сформулированы следующие **задачи**:

- проанализировать исторический контекст социокультурной трансформации системы социализации детей и подростков у аватиме в период 1870-е – 1957 г.;
- исследовать историю взаимодействия аватиме с христианскими миссиями, так как деятельность миссионеров явилась важным фактором внедрения социально-образовательных, религиозных институтов европейского образца;
- выявить и обобщить принципы и содержание автохтонной (доколониальной) системы социализации детей и подростков у аватиме на основе устной традиции, собранной автором;
- проследить историческую динамику женского обряда инициации от *Ablebe* к *Kusakəkə*, как примера влияния религиозных институтов на трансформацию общественной жизни аватиме;

- изучить трансформацию системы социализации детей и подростков у аватиме в результате формирования социально-образовательных институтов в Германском Тоголенде (1895-1914 гг.);
- проследить историческую динамику развития образования и социокультурной среды у аватиме в период Британского Тоголенда (1919-1957 гг.).

Источниковая база диссертации во многом состоит из материалов, лично собранных автором в ходе полевых исследований среди аватиме и работы в архивах: в государственном архиве Бремена (*Staatarchiv Bremen*, Бремен, Германия), архиве Базельской миссии («*Mission 21*», Базель, Швейцария) и архиве при Национальной библиотеке Шотландии (*National Library of Scotland*, Эдинбург, Великобритания). В 2011, 2012-2013 гг. были организованы и проведены трехмесячные экспедиции в Гану, которые позволили записать различные версии устной традиции аватиме. С 2014 г. исследование продолжается онлайн, а с 2020 г. автор, как уже упоминалось, также является участником исторического проекта (*Avatime History Project*) в качестве консультанта Традиционного совета аватиме (*Avatime Traditional Council*).

Использованные автором источники можно разделить на несколько групп:

1. Неопубликованные источники:

Архивные материалы: использовались материалы Бременской, Базельской, Шотландской²³ миссий – всего было получено более 900 дел на готическом рукописном немецком (документы до XX в.), эве, английском и современном немецком языках;²⁴

²³ С 1953 г. Национальная библиотека Шотландии является хранилищем документов Совета Шотландской церкви, а именно – ее международной миссии.

²⁴ Бюрджи Е. (E.Burgi). Предисловие 1907 г. ко второму изданию учебной программы 1905 г. // StAB 7, 1025 - 39/1; Дневниковые записи Е. Зеегер, жены миссионера М. Зеегера // StAB 7, 1025 - 37/1; Контракт семинариста Бременской семинарии // StAB 7, 1025 - 36/2; Образование и работа наших воспитательниц в детских садах. 22.09.1938. Перевод с немецкого // StAB 7, 1025 - 37/72; Отчет Питера Холла о путешествии в отдаленные

Полевые материалы автора: интервью,²⁵ полевые дневники, собственные записи устной исторической традиции аватиме, материалы из

миссионерские районы Анум (22.02.1887) // BMArchives, D-01.47.III. 43; Отчет шотландской миссии // United Free Church of Scotland Mission Archives, National Library of Scotland, Edinburgh. Acc. vol. 10231/16; Отчет шотландской миссии, краткая биография миссионеров из семьи Беверидж // United Free Church of Scotland Mission Archives, National Library of Scotland, Edinburgh. Women for Mission, Candidates 2, MS. Vol. 7986; Переписка между Бременской миссией и миссионерами // StAB 7, 1025, FB 3757 - 40/3; Письмо от Ф.М. Цана Г. Варнеку. 13.01.1894 // StAB 7, 1025 - 119/3; Письмо сотрудника Бременской миссии, отправленное в центральный офис. 1890 г. // StAB 7, 1025 - 39/4; Работа сестер в деревне Амедзофе. Отчет. Ч. 4. // StAB 7, 1025 - 39/25; Сочинение А. Агбо, семинариста II класса. На английском языке. 19.12.1904. Гана. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-24; Сочинение М. Аглозо, семинариста IV класса. 1912 г. Гана. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-23; Сочинение М. Кофи, семинариста IV класса. На немецком языке. 23.12.1912. Гана. Деревня Амедзофе. // StAB 7, 1025 - 37/57; 37/56. Part 40-24; Сочинение М. Яу, семинариста IV класса. На немецком языке. 1912 г. Гана. Деревня Амедзофе. // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-22; Сочинения на тему «Моя биография» семинаристов Бременской миссии за 1904-1912 гг. // StAB 7, 1025 - 37/56-57; Тетради бременской миссионерки Л. Функе «Библейские рассказы для детского сада» // StAB 7, 1025 - 55/4; Учебная программа для народных школ охраняемой территории Того. 1912 // StAB 7, 1025 - 39/5; Articles of Association or Declaration of the Firma Fried. M. Vietor Söhne. 8.07.1856 // BMArchives, Schr.11/4. 21.B.I; Au seiner Sammlung von Schulverordnung usw. der Bremer Mission // StAB 7, 1025 - 39/21; Ausbildung und Arbeit unserer Kindergärtnerinnen. 22.09.1938 // StAB 7, 1025 - 37/72; Bericht von Peter Hall über die Reise in die abgelegenen Missionsgebiete von Anum. 22.02.1887 // BMArchives, D-01.47.III.43; *Söhne M.V.* Articles of Association or Declaration of the Firma Fried. 8.07.1856 // BMArchives, 11/4.21.B.I; *Zahn M.* Regierung und Schule (bis 1901) // StAB 7, 1025 - 39/2; *Zahn F.M.* Übersicht über unsere Schulen. 15.07.1886. S. 20-38 // StAB 7, 1025 - 39/2.

²⁵ПМА-1. Сообщение от Агиенква Тига. Приложение WhatsApp. Платформа «Avatime History channel» (общий чат, 210 участников проекта). 15.03.2021; ПМА-2. Интервью с главным секретарем Северогерманской миссии (Бременской миссии) Х. Якубайт. Германия. Город Бремен. 16.03.2020; ПМА-3. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 03.03.2011; ПМА-4. Интервью с Д. Комладже. Гана. Деревня Ванэ. 24.02.2011; ПМА-5. Интервью с группой старейшин Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 13.01.2013; ПМА-6. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Ванэ. 14.02.2011; ПМА-7. Интервью с А. Рин, историком и сотрудником архива Базеля. Швейцария. Город Базель. 15.06.2019; ПМА-8. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 20.01.2013; ПМА-9. Интервью со старейшиной Г.Д. Клу. Гана. Деревня Дзокпе. 15.12.12; ПМА-10. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Ванэ. 13.02.2011; ПМА-11. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме, 05.12.2012; ПМА-12. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 15.03.2011; ПМА-13. Интервью с Okusie Odjagba Tetteh, «хозяином земли» народа аватиме. Гана. Деревня Дзогбефеме. 13.12.2012; ПМА-14. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 23.01.2013; ПМА-15. Личное сообщение от верховного вождя аватиме. Чат приложения WhatsApp. 22.06.2020; ПМА-16. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 10.01.2013; ПМА-17. Интервью с Иветт. Гана. Деревня Ванэ. 11.01.2013; ПМА-18. Интервью с Хоуп. Гана. Деревня Биакпа. 23.01.2013; ПМА-19. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 20.01.2013; ПМА-20. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 15.01.2013; ПМА-21.

личной переписки автора, фотографии,²⁶ сделанные автором, собранные автором артефакты материальной культуры (ритуальные объекты, одежды, украшения и т.д.).

Прочие источники: Книга главного вождя аватиме – единственный письменный источник с личными записями вождей с конца XIX в. по начало XX в., который нам любезно предоставили на время для работы.²⁷ Доклад Л. Брайдон на конференции Группы междисциплинарных исследований «Африка-Европа» (*Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies, AEGIS*) с формальной точки зрения следовало бы отнести к историографии. Однако содержащиеся в нем объемные фрагменты полевых материалов (интервью) Л. Брайдон позволили обращаться к нему также фактически, как к источникам.²⁸

Опубликованные источники: лингвистические исследования Б. Шлегеля, первого лингвиста-миссионера, изучавшего культуру и диалекты

Интервью с переводчиком GILLBT. Гана. Деревня Биакпа. 03.02.2011; ПМА-22. Интервью онлайн с Б. Айраква, участницей проекта «The Avatime History». 19.06.2020; ПМА-23. Интервью с преподавателем детского сада деревни Агбенья. Гана. Деревня Дзогбефеме. 22.02.2011; ПМА-24. Интервью с Дэниелем, старшим учителем средней школы и сыном вождя деревни Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 02.03.2011; ПМА-25. Интервью с Дэниелем, старшим учителем средней школы и сыном вождя деревни Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 23.01.2013; ПМА-26. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Биакпа. 08.12.2012; ПМА-27. Интервью с преподавателем. Гана. Деревня Дзокпе. 15.02.2011; ПМА-28. Интервью со старейшиной. Гана. Деревня Ванэ. 01.03.2011; ПМА-29. Интервью с директором школы. Гана. Деревня Ванэ. 02.03.2011; ПМА-30. Интервью с Флоренс, прихожанкой апостольской церкви. Гана. Деревня Биакпа. 13.01.2013; ПМА-31. Интервью с Дэниэлем, старшим учителем средней школы и сыном вождя деревни Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 7.03.2011; ПМА-32. Интервью с вождем, главным по образованию аватиме. Гана. Деревня Амедзофе. 07.03.2011; ПМА-33. Интервью со старейшиной Г.Д. Клу. Гана. Деревня Дзокпе. 17.12.12; ПМА-34. Интервью с Джозефом. Гана. Деревня Ванэ. 01.03.2013; ПМА-35. Интервью с Д. Комладже. Гана. Деревня Ванэ. 15.02.2011; ПМА-36. Личная переписка с Л. Брайдон по электронной почте. 04.03.2021; ПМА-37. Интервью с Матиасом. Гана. Деревня Ванэ. 23.01.2013; ПМА-38. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 02.01.2013; ПМА-39. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 05.01.2013; ПМА-40. Интервью с верховным вождем аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 13.01.2013.

²⁶ См. Приложение IV.

²⁷ Chief's secretary book. Op. cit.

²⁸ Brydon L. Extensions of Extended Families: a Case Study from Avatime, Ghana. Report on 2nd AEGIS Conference. Leiden. 11-14.07.2007. Unpublished.

эве на протяжении всей жизни, стали основой для установления стандартизированной версии языка эве;²⁹ ежемесячные отчеты Северогерманской миссии (миссии Бремена);³⁰ воспоминания берлинского исследователя Г. Клозе, который провел четыре года в германском Тоголенде (1894-1898 гг.) и участвовал в военной экспедиции по присоединению земель аватиме к колонии;³¹ описание деятельности Бременской миссии у эве 1904 г.;³² исследование миссионера Я. Спита об эве, в котором одна из глав посвящена аватиме (первые европейские заметки о них);³³ работы М. Шлунка – инспектора (1910 г.), а затем и директора (1913 г.) миссии Бремена;³⁴ воспоминания 1961 г. английского журналиста Д. Варнера «Гана и новая Африка», среди которых впервые описан один из ежегодных ритуалов аватиме;³⁵ юбилейные брошюры Евангельских-Пресвитерианских церквей аватиме (*E.P. Church*);³⁶ дневник французского торговца Мари-Жозеф Бона

²⁹ *Schlegel J.B.* Schlüssel zur Ewe-Sprache: Dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Anlo-Dialektes derselben, mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Valett, 1857.

³⁰ Afatime und Peki. Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft // Monatsblatt. 1881. № 6. S. 166-172; Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft. Monatsblatt 1876. April.

³¹ *Klose H.* Togo unter Deutscher Flagge: Reisebilder und Betrachtungen. Berlin: Sittenfeld, 1899.

³² *Müller G.* Geschichte der Ewe-Mission. Bremen: Norddeutschen Missionsgesellschaft, 1904.

³³ *Spieth J.* Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: Walter de Gruyter, 1906.

³⁴ *Schlunk M.* Die Norddeutsche Mission in Togo II: Probleme und Aufgaben. Bremen: Bremen Mission Press, 1912; *Schlunk M.* Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten. Hamburg: Bremen Mission Press, 1914.

³⁵ *Warner D.* Ghana and the New Africa. L.: Frederick Muller Limited, 1961. P. 50-62. В течение года Д. Варнер работал в журнале *Drum*, освещая события в независимой Гане. После публикации книги журналист лично подарил подписанный экземпляр семье Комладже. Эта книга теперь передается из поколения в поколение. Также в 2011 г. автор принял участие в ритуале, описанном Варнером полувеком ранее, и проанализировал его трансформацию в статье: *Лапушкина А.О.* Народ аватиме: традиционные ритуалы и христианство // Азия и Африка сегодня. 2015. № 6. С. 61-64.

³⁶ *Christianity in Gbadzeme: the Anniversary of 125 Years. Post Centenary Events and History of the E.P. Church 1974-2000.* Ho: Yamens, 2000; *A brief history of the Amedzofe E.P. Church 1889-1989.* Kumasi: Educational Press and Manufacturers Ltd, 1989; *Dzokpe-Jerusalem E.P. Name Dutinya 1876-1976.* S.l.: S.e., 1976. Брошюра выпускается по случаю юбилея церкви каждой деревни аватиме на эве и английском языках.

(1869-1874 гг.);³⁷ совместные рукописные работы российского лингвиста, переводчика Библии А. Винокурова и сотрудников Ганского института лингвистики, грамотности и перевода Библии (*Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation, GILLBT*): алфавит, пособия для изучения языка аватиме, пословицы аватиме и тематические брошюры;³⁸ ежегодные журналы аватиме, которые выпускаются с 2010 г. каждый ноябрь к ежегодному фестивалю риса «Аму»;³⁹ работы американского миссионера Ф.Ч. Лобэка, т.н. «апостола для неграмотных», преподавателя Колумбийского университета, организовавшего во многих странах мира кампании по повышению уровня грамотности, в том числе в регионе Вольта (Гана) в 1940-е гг.⁴⁰

Письменные источники (опубликованные и неопубликованные) в большей степени раскрывают проблематику истории взаимодействия аватиме с европейцами 1870-е – 1957 г. и привнесенных социально-образовательных институтов у аватиме (гл. 1 и 3 диссертации). Так как дети, женщины аватиме и аспекты, связанные с ними, практически не были в центре внимания сотрудников миссий (тем более колониальных чиновников) до середины XX в., то проблема социализации детей, подростков аватиме в доколониальный период была освещена в устных источниках, т.е. эта тема в

³⁷ *Bonnat M.-J. Marie-Joseph Bonnat et les Ashanti: Journal 1869-1874. Ed. by C.-H. Perrot, A. van Dantzig. P.: Mémoires de la Société des Africanistes, 1995.*

³⁸ *Avatime proverbs. Accra: Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2013; Kudzidzio ki. Sideme se. Baklakla ba 2. S.l. Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2012; Bite kuwa ki isu. Health Book. S.l. Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2012; Kukpasi anui na kuklaklaa 1. S.l.. Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2012.*

³⁹ *Avatime Traditional Area: 3rd Avatime Amu (Rice) Festival – Biakpa 2012. Accelerating Socio Economic Growth and Employment Generation through Rice Culture and Eco-Tourism. S.l.: S.e., 2012; Kradolfer P.J., Osie Adza Tekpor VII. Avatime Traditional Area. AMUFEST: Brown Rice Festival. In Commemoration of the 10th Anniversary of the Enstoolment of Osie Adza Tekpor VII. S.l.. North Salt Lake: Ghana-Art Publications Ltd., 2018; Avatime Amu Festival – Avatime Amedzofe 2019. Celebrating the Uniqueness of Brown Rice to Promote Economic Empowerment, Eco-Tourism and Unity in Avatime. S.l.: S.e., 2019.*

⁴⁰ *Laubach F.C. Toward a Literate World. N.Y.: Columbia University Press for the World literacy committee of the Foreign missions conference of North America, 1938; Laubach F.C. Teaching the World to Read: a Handbook for Literacy Campaigns. N.Y.: Martino Publishing, 2013.*

полной степени (насколько это было возможно) раскрыта в полевых материалах автора. В тех случаях, когда информанты приводили несколько вариантов устной традиции и сложно было установить их сравнительную достоверность, в тексте работы был сохранен каждый из них.

Собранный и проанализированный круг источников позволяет в значительной степени решить поставленные задачи и достичь цели исследования – раскрыть историческую динамику социализации детей и подростков аватиме под влиянием деятельности миссионеров и колониционных процессов.

Степень изученности научной проблемы. Важно отметить, что информации о малочисленном народе аватиме немного. В частности, в отечественной энциклопедии «Народы и религии мира» нет отдельной статьи, посвященной аватиме, и они упоминаются лишь однажды – при общем перечислении «остаточных племён Того».⁴¹ В современной литературе не принято называть эти народы «остаточными»; принято употреблять другое название – «народы гор Того и Ганы». В научной литературе история и культура аватиме описаны почти исключительно в работах британского антрополога Лин Брайдон – единственного ученого, проводившего среди аватиме полевые исследования до нас – причем и в них исторический аспект освещен недостаточно по сравнению с культурным. Таким образом, можно утверждать, что научная проблема, которой посвящено исследование, к настоящему времени изучена очень слабо.

Историография. Существует достаточное количество работ, посвященных проблеме социализации и ее трансформации.⁴² В то же время

⁴¹ Попов В.А., Токарева З.И. Того племена // Народы и религии мира: Энциклопедия / Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 533-534.

⁴² См., например: *Rasing T. Passing on the Rites of Passage: Girls' Initiation Rites in the Context of an Urban Roman Catholic Community on the Zambian Copperbelt.* Leiden: African Studies Centre, 1996; *Rasing T. The Bush Burnt, the Stones Remain: Female Initiation Rites in Urban Zambia.* Leiden: LIT Verlag, 2001; *Thoonen L. The Door to Heaven: Female Initiation, Christianity and Identity in West Papua.* Nijmegen: Radboud University, 2005; *Hungrywolf A.*

крайне мало литературы о народе аватиме и еще меньше об исторической динамике трансформации их культуры и таких ее аспектов, как практики социализации под влиянием деятельности миссионеров. Об этом свидетельствует объективная узость историографической базы данного исследования, что и послужило одним из стимулов для выбора темы диссертации.

Как отмечалось выше подавляющая часть работ об аватиме принадлежит перу Л. Брайдон.⁴³ В 2007 г. вышла статья Б. Эдом,⁴⁴ посвященная анализу современных колыбельных песен у аватиме. В 2016 г. – две статьи, в которых исследуются некоторые аспекты современного *Kusakokor* («дарованная ткань») – обряда возрастной инициации у аватиме (см. гл. 3.1.). Основной автор, указанный в двух работах, В. Дедуме, является сотрудником сектора моды политехнического университета Кофоридуа (*Koforidua*) в Гане, что сказывается на фокусе его исследований. В первой статье⁴⁵ описана художественная ценность обряда – в частности, анализируются рисунки, символы на тканях, материалы для изготовления кухонной утвари и прочих атрибутов, необходимых для инициации. Во второй статье,⁴⁶ об образовательных функциях ритуала, автор обращает внимание на то, как подготовка вышеописанных атрибутов обогащает иницируемую девушку народным знанием сегодня. Тем не менее, ни в

Tribal Childhood: Growing Up in Traditional Native America. Summertown: Native Voices, 2008; и др.

⁴³ *Brydon L.* Women in the family: Cultural change in Avatime, Ghana, 1900–80. L.: International Institute of Social Studies, 1975; *Brydon L.* Women at Work: Some Changes in Family Structure in Amedzofe-Ava-time. Accra: Cambridge University Press, 1979; *Brydon L.* Women in the Third World: Gender Issues in Rural and Urban Areas. L.: Cambridge University Press, 1989; *Brydon L.* Constructing Avatime: questions of History and Identity in a West African Polity. L.: Cambridge University Press, 2008.

⁴⁴ *Adom B.* Cradle songs of Avatime women (Ghana) // *Journal of Musical Arts in Africa*. 2007. Vol. 3. P. 1-15.

⁴⁵ *Dedume V., Ametorgbey A.A., Asimah S.A.* Artistic Values of Kusakokor or «Cloth Giving» Initiation Rites of Avatime in the Volta Region // *Arts and Design Studies*. 2016. Vol. 23. P. 23-42.

⁴⁶ *Dedume V., Osei J., Dogbey R.* Educational Values of Kusakokor Initiation Rites of Avatime in the Volta Region of Ghana // *International Journal of Social Science and Humanities Research*. 2016. Vol. 4. Is. 1. P. 626-647.

одной из статей не описан регламент автохтонного обряда или его трансформации даже в краткой форме, а аспекты современного обряда *Kusakoko* находятся вне хронологических рамок данного исследования.

Отдельные аспекты истории и культуры аватиме даже не рассматриваются, а скорее упоминаются в ряде работ, посвященных эве, региону Вольта, Гане или Африке в целом. Но интересующая нас проблематика – историческая динамика системы социализации детей и подростков под влиянием деятельности миссионеров в 1870-е – 1957 г. – в этих работах не затрагивается. Фоторепортаж о деятельности Бременской миссии в Германском Тоголенде на основе архивного материала с небольшим описанием (в том числе обучения в семинарии Амедзофе) опубликован в работе Р. Альсхаймера.⁴⁷ В работе К. Скиннер⁴⁸ об освободительном движении эве *Ablode*, упоминается история нескольких учителей из аватиме, обучавшихся в Амедзофе (Германский Тоголенд). В книге А. Кеезе,⁴⁹ уже упомянутой выше, как и в статьях В. Яйо,⁵⁰ вопросу этнической идентификации аватиме отведено по одному параграфу. В книге Д. Лауманна⁵¹ упоминается лишь о том, что аватиме были против присоединения региона Вольта к Золотому Берегу. В российской науке нет никаких упоминаний об истории и культуре аватиме. Лишь, как уже было отмечено выше, в энциклопедии «Народы и религии мира»⁵² аватиме упоминаются как одно из «остаточных племен Того». Кроме того, язык аватиме упомянут в книге К. Бабаева об языках Африки.⁵³

⁴⁷ *Alsheimer R.* Bilder erzählen Geschichten: eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika (Volkskunde und Historische Anthropologie). Bremen: Universität Bremen, 2010.

⁴⁸ *Skinner K.* Op. cit.

⁴⁹ *Keese A.* Op. cit.

⁵⁰ *Yayoh W.* German Rule in Colonial Ewedome (Ghana), 1890-1914 // *African Notes.* 2015. Vol. 39. № 1&2. P. 129-145; *Yayoh W.* Transformation in power Structures in Ewedome (Ghana) under Akan Influence, c.1670-1873 // *International Journal of Research in Humanities.* 2016. Vol. 5. № 2.

⁵¹ *Laumann D.* Remembering the Germans in Ghana. N.Y.: Peter Lang Inc., 2018.

⁵² *Попов В.А., Токарева З.И.* Указ. соч.

⁵³ *Бабаев К.* Нигеро-конголезский праязык: личные местоимения. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 74.

Были также использованы работы, посвященные проблемам социализации и ее исторической динамике в целом и на примере других обществ. В важности учета этих данных автор убедился, когда проводил исследование по близкой теме в Уганде.

Дети, детство, системы социализации стали предметом научного интереса с XVIII в. С эпохи Просвещения и работ Ж.-Ж. Руссо произошло «открытие детства» в европейской культуре:⁵⁴ детей переставали считать лишь «недовзрослыми», а детство стало восприниматься самоценным этапом в жизни человека. Онтогенетическая программа человека, в полной мере реализующаяся только в социальной среде, универсальна, и в то же время «каждая культура и историческая эпоха по-своему понимают заботу о ребенке и разрабатывают свою систему социализации».⁵⁵ Эти идеи стали важным результатом научного дискурса в XX в., когда тема детства впервые оказалась в фокусе историко-этнографических исследований.

В 1883 г. Г.С. Холл создал первую лабораторию по изучению психического развития ребенка при Балтиморском университете в США. Впоследствии Г.С. Холла признали основателем междисциплинарного международного направления, всецело сфокусированного на изучении ребенка – педологии.⁵⁶ Основная ее идея заключалась в том, что «дети являются переходным звеном между современными взрослыми и архаичными людьми: [...] в своем развитии ребенок в общих чертах

⁵⁴ Термин, введенный Ф. Арьесом в XX в. См. подробнее: *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 1999.

⁵⁵ *Тендрякова М.* Наука о детстве // Образовательная политика. 2016. № 2 (72). С. 6.

⁵⁶ Педология (с греч. яз. – «наука о ребенке») – направление в науке, возникшее на стыке XIX и XX вв. и изучавшее теоретические и практические аспекты развития ребенка в рамках объединения подходов различных наук (медицины, биологии, психологии и др.). Термин введен учеником Г.С. Холла О. Кристиеном в 1893 г. Со временем термин был заменен на *child studies*. В СССР педология была также популярна, однако, по причине политического прессинга развитие этого направления было непродолжительным: к 1930-м гг. оно было запрещено и долгое время ассоциировалось с репрессированной дисциплиной. Педологами в СССР себя считали Л.С. Выготский (1896-1934 гг.), М.Я. Басов (1892-1931 гг.) и др. См.: Там же, с. 5-6; *Болдырев Н.И.* Воспитание // Большая советская энциклопедия. В 66 т. Гл. ред. О.Ю. Шмидт. [Электронный ресурс] // Словари, энциклопедии и справочники. URL: <https://slovar.cc/enc/bse/1984889.html> (дата обращения 15.01.2022).

воспроизводит стадии развития человечества», т.е. «онтогенез – краткое повторение филогенеза».⁵⁷

Пристальное внимание Г.С. Холл уделил подростковой агрессии,⁵⁸ считая ее «изживанием инстинктов и страстей, соответствующих эпохе варварства в истории человечества»⁵⁹ – таким образом, фазы развития ребенка, одинаковые их проживания в разных культурах, по мнению Г.С. Холла, биологически обусловлены и универсальны. Этот вывод подверг сомнению глава исторической школы социальной антропологии Ф. Боас.⁶⁰ В 1923 г. его аспирантка М. Мид провела на Самоа исследование, посвященное проживанию подросткового периода местными жителями. Затем она опубликовала монографию,⁶¹ ставшую краеугольным камнем в изучении детства: в ней утверждается, что самоанцам не свойственен подростковый кризис, столь распространенный среди их сверстников в США. Оказалось, что «изживание инстинктов и страстей» в подростковом возрасте не является универсальным: в разных культурах детство и взросление протекают по-разному.

С конца XIX в. по 1940-е гг. были опубликованы в большом объеме описательные работы христианских миссионеров и колониальных чиновников.⁶² Изучение этой ранней этнографической литературы показало, что народы мира расходятся в своих представлениях о том, как «правильно»

⁵⁷ Тендрякова М. Указ. соч. С. 2.

⁵⁸ Hall G.S. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. N.Y.: Appleton, 1904.

⁵⁹ Тендрякова М. Указ. соч. С. 6.

⁶⁰ Ф. Боас предполагал, что на взросление человека влияют не только факторы окружающей среды, но и, учитывая постепенное созревание нервной системы человека, на «психический склад» ребенка также должна влиять «социальная и географическая среда». См. *Le Vine R.A. Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview // American Anthropologist*. 2007. Vol. 109. № 2.

⁶¹ Mead M. *Coming of Age in Samoa*. N.Y.: William Morrow, 1928.

⁶² См., например: *Raum O.F. Chaga Childhood: A Description of Indigenous Education in a East African Tribe (Classics in African Anthropology)*. Münster: Lit Verlag, 1997; *Junod H. Life in South African Tribe*. L.: Macmillan, 1927; *Childs G.M. Umbundu Kinship and Character*. L.: Oxford University Press, 1949.

воспитывать детей и что такое «нормальное» развитие ребенка.⁶³ Проблемы исторической динамики социализации под влиянием деятельности Бременских миссионеров и колониционных процессов затронуты в работах К. Адик, И. Албер, Дж. К. Агбети, С.К. Одамттен, М. Рид и др.⁶⁴ Однако нет исследований, посвященных этой проблеме в регионе Вольта или, в частности, у народа аватиме.

В 1930-е гг. возникло новое направление в социальной антропологии на стыке этнологии и психоанализа – школа «Культура и личность». Возглавил направление психоаналитик А. Кардинер. Основная идея заключалась в том, что «понять происхождение культуры и феномены социальной жизни можно только через индивидуальную психологию», а «чтобы понять личность, по З. Фрейду,⁶⁵ надо углубиться в детство».⁶⁶ Таким образом, антропологи начали исследовать, как протекает детство в разных культурах, а дети и женщины впервые попали в их фокус внимания.

В Великобритании последователи Б. Малиновского, одного из основателей функционализма: Р. Ферт, О.И. Ричардс, Я. Хогбин, Э.Э. Эванс-Причард, М. Рид, М. Фортс все чаще издавали работы, посвященные детству.⁶⁷ Основным вопросом, которым задавались исследователи, был:

⁶³ Стоит также отметить, что многообразие этих этнографических свидетельств в том числе стало основой для будущих разногласий с психологическими теоретическими концепциями «нормального» развития ребенка, ограниченными лишь результатами исследований в западных странах, а главное претендующими на универсальность. См.: *Le Vine R.A. Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview // American Anthropologist. 2007. Vol. 109. № 2.*

⁶⁴ *Adick C. Bildung und Kolonialismus in Togo. Basel: Beltz, 1981; Alber E. Transfers of belonging: Child Fostering in West Africa in the 20th Century. Leiden, Boston: Brill, 2018; Agbeti J.K. West African Church History. Leiden: Brill Archive, 1986; Barrington K. Bringing up Children in Ghana: an Impressionistic Survey. Crows Nest: George Allen & Unwin, 1962; Debrunner H. The Church in Togo: A Church Between Two Powers. L.: Lutterworth Press, 1965; Odamtten S.K. Missionary Factor in Ghana's Development (1820-1880). Accra: Waterville Pub. House, 1978; Read M. Education and Social Change in Tropical Areas. N.Y.: Thomas Nelson and Sons LTD, 1955.*

⁶⁵ *Фрейд З. Тотем и табу. Москва: Азбука, [1913] 2012.*

⁶⁶ *Тендрякова М. Указ. соч. С. 2.*

⁶⁷ См. например: *Hogbin H.I. Education at Ontong Java, Solomon Islands // American Anthropologist. 1931. Vol. 33(4). P. 601-614; Fortes M. Social and Psychological Aspects of Education in Taleland. L.: International African Institute Memorandum XVII, 1938; и др.*

«Как на универсальные психодинамические процессы, как основополагающие в психоанализе, воздействует межкультурная изменчивость в практиках социализации?».⁶⁸

С 1950-х гг. возникает направление «психологическая антропология». В фокусе внимания оказываются механизмы социализации: ученые исследовали, как общество воспитывает ребенка, как вводит его в мир культуры и какие модели поведения ему предлагает.⁶⁹ В 1954 г. под руководством Дж. Уайтинга (и двух психологов) начинается первый масштабный проект, посвященный социализации детей, – «Исследование шести культур» (*Six Cultures Study, SCS*). Итоговая задача заключалась в определении взаимосвязей между социально-экономическим положением семей и моделями поведения детей, оцениваемые с помощью метода наблюдения.⁷⁰ Это кросс-культурное междисциплинарное масштабное исследование послужило основанием для публикации множества работ о детстве и социализации, в частности.⁷¹

В 1909 г. вышла ставшая классической книга А. ван Геннепа «Обряды перехода».⁷² На пути от детства к взрослости ребенок в традиционном обществе проходит множество обрядов перехода (обрядов детского цикла). Ван Геннеп считал, что отдельная культурная система не сопоставима с

⁶⁸ *Le Vine R.A. Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview // American Anthropologist. 2007. Vol. 109. № 2. P. 251.*

⁶⁹ См., например, работы посвященные детству в Африке: *Barrington K. Bringing up Children in Ghana: an Impressionistic Survey. Crows Nest: George Allen & Unwin, 1962; Gibbs J.I. Peoples of Africa. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1965; Peshkin A. Kanuri Schoolchildren. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1972; Goody E.N. Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; и др.*

⁷⁰ *Whiting J.W.M., Child I.L., Lambert W.W. Field Guide for a Comparative Study of Socialisation. N.Y.: John Wiley and Sons, 1966.*

⁷¹ См., например: *Whiting J. W.M., Kluckhohn R., Anthony A. The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty // Readings in Social Psychology. Eds. by E.E. Maccoby, Y. Newcomb, E. Hartley. N.Y.: Henry Holt, 1958. P. 359-370.; Whiting B.B., Edwards C. Children of different Worlds. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988; Whiting B.B., Whiting J.W.M. Children of Six Cultures: A Psycho-Cultural Analysis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975; и др.*

⁷² *Ван Геннеп А. Обряды перехода. М.: Восточная литература, [1909] 1999.*

другой в целом, но ее элементы поддаются формальному анализу и классификации. Таким образом, он разработал систему, применяя которую можно определить внутреннюю связь между обычаями: каждый обряд перехода можно разделить на три этапа: сепарация (отделение), маргинальная фаза (промежуточная или лиминальная)⁷³ и агрегация (присоединение). Обучение новой роли индивида происходит во время промежуточного периода для подготовки к получению нового статуса в общине. Изучая трансформацию обряда перехода параллельно с историей школы у аватиме, автор рассматривает обряд в качестве механизма «передачи специализированного знания», таким образом, – прототипа всеобщего образования и предтечи формализованного института школы. Эти идеи были высказаны, например, в работах российского историка педагогики В.Г. Безрогова,⁷⁴ американского антрополога Д. Лэнси и британского антрополога Дж. Гуди.⁷⁵

Важной вехой в исследованиях детства служит публикация в 1960 г. книги историка-медиевиста Ф. Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке»,⁷⁶ в которой детство впервые становится предметом исторического анализа: автор исследует образы детства и трансформацию отношения к ребенку в XVI-XVIII вв.

С 1970-х гг. антрополог Р. Ронер практически 30 лет посвятил кросскультурному исследованию темы отношений между родителями и детьми. Он стал автором теории родительского принятия-отвержения и универсальности «шкалы родительского тепла»: оказалось, что в различных культурах родители проявляют любовь и строгость, но выражаются они

⁷³ *Turner V.W. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage // Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation. Illinois: S.e., 1988.*

⁷⁴ *Безрогов В.Г. Сравнительная педагогика: не институциональные формы обучения в образовательных традициях Африки, Азии и Европы. М.: ИТИП РАО, 2006.*

⁷⁵ *Lancy D.F. The Social Organization of Learning: Initiation Rituals and Public Schools // Human Organization. 1975. P. 376; Goody J. Alternative Paths to Knowledge in Oral and Literate Cultures // Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy. Ed. by D. Tannen. N.Y.: ALEX Publishing Corporation, 1982. P. 206.*

⁷⁶ *Арьес Ф. Указ. соч.*

разными формами поведения.⁷⁷ В это же время поворотным моментом в изучении детства становятся культурно-историческая теория Л.С. Выготского (разработанная еще в 1930-е гг.) и теория привязанности Дж. Боулби и М. Эйнсворт,⁷⁸ сфокусированные на социальных взаимодействиях детей с их родителями. Л.С. Выготский отмечал, что при изучении народной практики воспитания необходим дифференцированный подход, при котором «отправной точкой сравнительного исследования должна быть не отдельно взятая морально-психологическая черта или ценность, например, трудолюбие или самостоятельность, или конкретный психологический прием, а целостный образ жизни, в рамках которого формируется, функционирует и видоизменяется соответствующая система социализации и межпоколенной трансмиссии культуры».⁷⁹

В отечественной науке с 1970-х гг. исследования детства возобновились благодаря И.С. Кону⁸⁰: перевод на русский язык и издание вышеупомянутого классического труда Ф. Арьеса и издание монографии «Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива»⁸¹ ввели русскоязычного читателя в мир зарубежной научной литературы по истории детства, и показали сложный спектр всех проблем, связанных с его исследованием.⁸²

Первыми историко-этнографическими работами о детстве в отечественной истории стала серия сборников «Этнография детства»,

⁷⁷ Тендрякова М. Указ. соч. С. 9.

⁷⁸ Bowlby J. Attachment and loss, Vol. I: Attachment. N.Y.: Basic Books, [1969] 1982; Bretherton I. The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth // *Developmental Psychology*. 1992. Vol. 28. P. 759-775.

⁷⁹ Выготский Л.С. Проблемы речи и мышления ребенка в учении. Критическое исследование // Пиаже К. Речь и мышление ребенка. М.: Лабиринт, 1932.

⁸⁰ Комарова Г.А. Этнография детства: междисциплинарные исследования. М.: Институт Этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2014. С. 85-86.

⁸¹ Кон И.С. Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М.: Наука, 1988.

⁸² Работа представляет собой теоретико-методологический анализ состояния этнографии и истории детства в мире к моменту ее написания. И.С. Кон писал, что тот материал интересовал не только антропологов, но и социологов, педагогов, психологов, поэтому с целью облегчения междисциплинарной кооперации и была написана эта историографическая монография.

изданная также под редакцией И.С. Кона.⁸³ В них приводятся разнообразные материалы об институтах социализации, характерных для описываемых в статьях этих сборников народов: рассматриваются автохтонные системы социализации, а также появление школы и ее прообразов. В результате анализа полученного материала И.С. Кон выявил четкую зависимость характера социализации от социально-экономического уровня развития общества и выделил три главных этапа в развитии институтов социализации: «В обществах первичной формации [архаических доклассовых] социализация детей осуществляется совместными усилиями всей общины». На следующем этапе общественного устройства важнейшим институтом социализации становится большая семья, но наряду с ней сохраняются и трансформируются прежние формы общинной социализации (возрастные группы, обряды инициации и т. п.), и на их основе, а иногда и в противовес им возникают новые социально-образовательные институты: школы, особые формы ученичества и т.п. В дальнейшем «социализация становится общественным, общенациональным делом, требующим систематического государственного планирования, управления, координации усилий отдельных институтов (семья, школа, общество сверстников, средства массовой коммуникации и т.д.)».⁸⁴

В постсоветские годы проблемам детства и социализации посвящаются все больше работ.⁸⁵ Для междисциплинарного обсуждения проблем детства

⁸³ Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. Ред. *И.С. Кон*. М.: Наука, 1983; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. Ред. *И.С. Кон*. М.: Наука, 1983; Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. Ред. *И.С. Кон*. М.: Наука, 1992.

⁸⁴ Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. Ред. *И.С. Кон*. М.: Наука, 1983. С. 187, 188.

⁸⁵ См. например: *Гендрякова М.В.* Многообразие типичного. Очерки по культурно-исторической психологии народов. М.: ИД ЯСК, 2020; *Мое африканское детство: дети Африки в контексте культурной и исторической антропологии.* Отв. ред. *Т.М. Гавристова*. Ярославль: ООО Филигрань, 2018; *Детство в Африке: мемуары, автобиографии, интервью: сборник статей участников Всероссийской конференции «Мое африканское детство»: портреты и автопортреты.* Отв. ред. *Т.М. Гавристова*. Ярославль: Филигрань,

на ежегодной основе при РГГУ был организован научный семинар «Культура детства: нормы, ценности, практики».⁸⁶ В 2018 г. детству в Африке впервые была посвящена всероссийская научная конференция «Мое африканское детство: дети Африки в контексте культурной и исторической антропологии» в ЯрГУ.⁸⁷

Анализ историографической базы позволяет сделать вывод о том, что историческая динамика системы социализации детей и подростков является важной темой, которая рассматривалась на материалах разных народов. Однако на материалах аватиме не была изучена и не выступала в качестве предмета самостоятельного исследования.

Теоретико-методологическая база и основные методы исследования.

Данное исследование основывается прежде всего на принципе историзма,

2018; Грибанова В.В., Татаровская И.Г. Традиционное воспитание и образование у народов Африки: история и современность // Педагогика. 2018. №12. С. 108-117; Тендрякова М.В. Первобытные возрастные инициации в кругу "вечных" вопросов // Этнографическое обозрение. 2014. № 1. С. 91-101; Пономарев И.В. Возрастная социализация в традиционном обществе. М.: ИАФР РАН, 2009; Безрогов В.Г. Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. М.: Памятники исторической мысли, 2008; Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве взрослых. СПб.: Питер, 2008; Грибанова В.В. Три столетия развития образования в Южной Африке. М.: ИАФР РАН, 2008; Илюха О.П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX-начале XX в. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007; Борисов С.Б.^[1]^[SEP] Энциклопедический словарь русского детства. Щадринск: Исеть, 2006;^[1]^[SEP] Любарт М.К. Семья во французском обществе. XVIII–начало XX века. М.: Наука, ^[1]^[SEP]2005; Бутовская М.Л., Бойко Е.Ю. Родительский фаворитизм и особенности формирования стилей поведения у детей в зависимости от порядка рождения: биосоциальные аспекты // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 67-81; Белик А.А.^[1]^[SEP] Детство как феномен культуры // Культурология. Антропологические теории культур. М.: Открытое общество, 2000. С. 107-123; Байбурун А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Отв. ред. А.К. Байбурун, И.С. Кон. СПб.: Наука, 1991. С. 257–265.

⁸⁶ Онлайн страница семинара «Культура детства: нормы, ценности, практики» при РГГУ [Электронный ресурс] // URL: <http://childcult.rsu.ru/section.html?id=3717> (дата обращения 16.01.2021); Информация о семинаре в онлайн базе данных «Oxford Bibliographies» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791231/obo-9780199791231-0030.xml?rskey=bM3KTM&result=7&q=Institute+of+socialisation#firstMatch> (дата обращения 16.01.2021).

⁸⁷ Онлайн страница ЯрГУ с программой конференции [Электронный ресурс] // URL: <http://hist.uniyar.ac.ru/events/vserossiyskaya-nauchnaya-konferentsiya-moe-afrikanskoe-detstvo-deti-afriki-v-kontekste-kulturnoy-i-i/> (дата обращения 19.05.2022).

который позволяет оценивать и анализировать явления как целостный исторический процесс, понимать специфику культурного контекста африканского региона, выделять закономерности развития истории народа аватиме, выявлять связи трансформации практик социализации, включая педагогические, с широким кругом исторических и культурных явлений. В то же время специфика истории народов Африки южнее Сахары и ее источниковой базы таковы, что успешное решение научных задач исторического характера оказывается невозможным без даже не просто сочетания, но синтеза теоретических основ и методов исторической науки, разрабатывавшихся на протяжении столетий на материалах обществ с глубокой письменной традицией, с теоретико-методологическими подходами и методами социокультурной антропологии.

В теоретико-методологическом отношении исследование призвано способствовать давно назревшему восстановлению связи между собственно историей и антропологией как исторической в своей основе дисциплиной.⁸⁸ Его цель – выявление исторической динамики определенного феномена (системы и практик социализации) под воздействием исторического по своей сути фактора (деятельности миссионеров). Как указано в формуле специальности, всеобщая история является областью исторической науки, анализирующей многообразие общественно-политического, культурного развития народов мира в различные хронологические периоды, а также освещающей историческую реальность в междисциплинарных аспектах. В целом теоретико-методологические основания представляемой работы можно охарактеризовать как историко-культурные, позволяющие

⁸⁸ См. например: *Carneiro R.L.* The Muse of History and the Science of Culture. N.Y.: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2000; *Tagliacozzo E., Willford A.* History and Anthropology: Strange Bedfellows // *Clio/Anthropos: Exploring the Boundaries between History and Anthropology*. Ed. by A. Willford, E. Tagliacozzo. Stanford: Stanford University Press, 2009. P. 1–26; *Roque R., Traube E.G.* Crossing Histories and Ethnographies // *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste*. Ed. by R. Roque, E.G. Traube. N.Y.: Berghahn, 2019. P. 1–46; *Тишков В.А.* Избранные труды в пяти томах. Т. 2. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2021. С. 469-506.

рассматривать социокультурные явления, подобные практикам социализации, в их исторической динамике, то есть дающие возможность полноценно раскрыть тематику исследования в рамках исторической науки.

Теоретико-методологическим основанием исследования соответствует набор использованных основных методов. Это сравнительно-исторический метод, а также метод микроистории, в частности, метод парадигмы свидетельств (*evidential paradigm*).⁸⁹ Поскольку в академической литературе недостаточно данных о практиках социализации аватиме и особенно об их процессе трансформации, важнейшим методом исследования для нас стал полевой. Работа в поле предопределила использование качественных методов исследования, глубоко разработанных в близких истории дисциплинах — антропологии и социологии: метода включенного наблюдения, метода описания и интерпретации конкретного случая с целью анализа исторических процессов, протекающих в обществе (*case study*), а также использование формализованных и неформализованных интервью.⁹⁰

Научная новизна исследования заключается в том, что данная диссертация является первым историческим исследованием, в котором рассматривается проблема детства и юношества у аватиме в период колониализма как особой исторической ситуацией, влияющей на феномен детства. Междисциплинарная направленность исследования, касающаяся социализации, колониализма и религии, позволяет проследить их взаимодействие в сложном социоисторическом процессе, протекавшем у аватиме в 1870-е – 1957 г. В ходе него конструировались модернизированные значения антитез детства – взрослости, институционализированных и общественно-принятых социальных гендерных ролей, поддерживавшихся

⁸⁹ Sigurður Gylfi Magnússon, Szijártó I.M. What is Microhistory? Theory and Practice. Routledge: Taylor and Francis Group, 2013. P. 148.

⁹⁰ Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е., Левинсон А. Качественные методы. Полевые социологические исследования. М.: Алетейя, 2009; Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Методы полевых исследований в культурной (социальной) антропологии // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь. М., Киров: Академический проект, Культура, Константа, 2012. С. 405–427.

культурной традицией, с одной стороны, и изменявшихся в результате деятельности миссионеров и колониальной администрации – с другой. Этот процесс впервые детально исследован в данной диссертации.

Впервые в мировой науке на основе архивных данных и авторских полевых материалов была изучена система социализации детей и подростков у народа аватиме в ее исторической динамике; осуществлен комплексный анализ причин и следствий трансформации их автохтонной педагогики в связи с влиянием христианских миссионеров. Сами архивные данные и полевые материалы автора также впервые вводятся в научный оборот.

Основные положения, выносимые на защиту:

- Социокультурная трансформация в центральной части региона Вольта в период 1870-х – 1957 г. происходила в несколько этапов, которые во многом были заданы как событиями в мировой политике, так и локальной войной с ашанти. Последствия военной экспансии со стороны ашанти (1868 – 1871 гг.), которая повлекла за собой катастрофическое ухудшение социально-экономического положения народов региона Вольта, в особенности аватиме, сыграли важную роль в создании условий для проникновения новых мировоззрений, в частности христианства;
- Непродолжительный период Германского Тоголенда (1890 – 1914 гг.) оказался во многом основополагающим для социально-экономической трансформации региона Вольта, в частности, поселения аватиме стали центром европейского образования и христианского просвещения в регионе;
- Быстрая трансформация была неразрывно связана с успешной деятельностью миссии в регионе: будучи независимыми финансово и идеологически от Империи, протестанты из Бремена часто оказывали сопротивление колониальной администрации в интересах развития местных христианских общин;

- В результате поражения Германии в Первой Мировой войне немецкие миссионеры были вынуждены покинуть регион. Активный период развития европейских религиозных, образовательных и социокультурных институтов сменился переходом в режим самоуправления: в 1914 – 1923 гг. центральная часть региона Вольта фактически существовала без влияния и внешнего управления со стороны европейцев, в этот период произошел провал в образовании, повсеместно началось возрождение автохтонных африканских верований и институтов;
- Автохтонная система социализации и общественной жизни аватиме была сформирована задолго до миграции аватиме в регион Вольты. Собранные автором данные характеризуют автохтонную систему социализации детей и подростков аватиме как гармоничное включение человека в социальную группу;
- Появление и стремительное развитие европейских социально-образовательных институтов в конце XIX в. привело к расшатыванию автохтонного уклада жизни аватиме. Привнесенные институты не вытеснили традиционные практики передачи знаний, но образовали интегрированную систему вместе с доколониальными институтами социализации;
- Историческая динамика женского обряда инициации от *Ablebe* к *Kusakəkə* послужила примером влияния религиозных институтов на трансформацию общественной жизни аватиме;
- В период германского колониализма историческая динамика системы социализации детей и подростков аватиме происходила под влиянием привнесенных миссионерами социально-образовательных институтов: религиозных (церковь, духовная семинария) и светских (детский сад, школа); государственные социально-образовательные проекты начали осуществляться у

аватиме лишь в 1940-х гг. британской колониальной администрацией (1919 – 1957 гг.).

Теоретическая значимость работы. На основе анализа архивных данных и полевых материалов с привлечением существующей историографической базы был создан комплексный научный труд об исторической динамике социализации детей и подростков у народа аватиме в предколониальный и колониальный периоды. Выводы и оценки автора могут быть полезны для дальнейшего научного поиска в области изучения истории колониальной политики и культуры африканских народов. Они также могут быть использованы в сравнительном ключе при изучении схожих явлений и процессов у неафриканских народов, а также при создании общих и теоретических работ, связанных с проблематикой исследования.

Научно-практическая значимость работы. Содержащиеся в диссертационном исследовании исторические сведения и результаты их анализа могут найти применение в высших учебных заведениях при подготовке лекций и семинарских занятий по курсам «Всеобщая история», «История стран Азии и Африки», а также в специальных курсах по истории Африки, истории колониализма, истории христианских миссий, этнографии детства, теории социализации.

Данное исследование также может представлять интерес для специалистов в других сферах практической деятельности. В частности, для специалистов, занимающихся адаптацией и образованием детей беженцев. Например, в НКО «Такие же дети», где автор был волонтером на протяжении 4-х лет.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Содержание диссертации соответствует паспорту научной специальности ВАК Минобрнауки РФ 5.6.2. Всеобщая история, а именно областям исследования: п. 5 (Новая история (XVII – XIX вв.)), п. 6 (Новейшая история (XX – XXI вв.)), п. 8 (История цивилизации, стран, народов, регионов), п. 9 (Исторические традиции и инновационные преобразования), п. 12

(Социальная история. История социальных процессов, институтов, структур. Динамика исторической социальности. Социум и человек), п. 21 (История культуры и образования), п. 22 (История религии и церкви).

Апробация и внедрение результатов диссертационного исследования. Основные положения, промежуточные результаты и методики диссертационного исследования были представлены на научных форумах за рубежом и в России:

- *Международные научные форумы:* XV Международная конференция африканистов «Судьбы Африки в современном мире» (24-26.05.2021, (онлайн) Москва, Институт Африки РАН); международная конференция Европейской ассоциации социальных антропологов (EASA) «New anthropological horizons in and beyond Europe» (21-24.07.2020, (онлайн) Лиссабон, Лиссабонский университет); XIX ежегодная конференция «Идентичности» (29-31.03.2019, Остин, Техасский университет); VIII конференция Европейской ассоциации африканистов (ECAS) «Africa: Connections and Disruptions» (11-14.06.2019, Эдинбург, Эдинбургский университет); Международная научная конференция «Молодежь в социально-политической и культурной жизни Африки» (1.11.2018, Москва, Институт Африки РАН); XIV Международная конференция «Африка и африканцы в национальном, региональном и глобальном измерениях» (17-20.10.2017, Москва, Институт Африки РАН); биенальная конференция Ассоциации африканистов Великобритании (ASAUK) (7-9.09.2016, Кембридж, Кембриджский университет); ежегодная 39-я конференция Ассоциации африканистов Австралии и Тихоокеанского региона (AFSAAP) (5-7.12.2016, Перт, Университет Западной Австралии); VIII Международная научная конференция «Женщины и женское движение за мир без войн и военных конфликтов» (к 70-летию Победы в Великой Отечественной войне) (8-11.11.2015, Старый Оскол, Российская ассоциация исследователей женской истории и Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН);

конференция Ассоциации африканистов Италии (ASAI) (18-20.09.2012, Павия, Павийский университет);

- *Российские научные форумы*: конференция памяти В.Г. Безрогова «Дети и детство в истории культуры: современные междисциплинарные исследования» (27-28.11.2020, (онлайн) Москва, РГГУ); круглый стол «Новые тенденции в изучении истории и антропологии Африки» (1.10.2019, Москва, Институт Африки РАН); Всероссийская научная конференция «Школа молодого африканиста» (2011 г., 2015 г., 2018 г., Москва, Институт Африки РАН); Конференция молодых ученых «Социокультурное многообразие в современном мире» (11-13.12.2018, Москва, Институт Этнологии и антропологии РАН); Научно-практическая конференция молодых ученых «Этнокультурное развитие регионов: молодежный взгляд» (1-3.12.2015, Москва, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН); Научно-практический семинар «Методика полевых работ и архивация фольклорных и этнографических материалов» (21-22.03.2012, Петрозаводск, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН).

Помимо конференционных докладов, результаты исследования автора были представлены в рамках: *основного доклада* «Трансформация обряда инициации в культуре аватиме (Гана) XIX-XXI вв.» на заседании научного семинара Международного центра антропологии *Homo Sapiens Historicus* НИУ ВШЭ (28.05.2020 г.); *пленарного доклада* на V конференции молодых ученых «От детства к взрослости: вариации нормы и особенности развития», организованной кафедрой психологической антропологии Института детства МПГУ (16.05.2019); *руководства секцией* «Культурные маркеры социальных идентичностей» на конференции, организованной Техасским университетом (30.03.2019); *модерирования круглого стола*, организованного НИУ ВШЭ и международной гуманитарной организацией «Врачи без границ», на открытии «недели Африки» (23.11.2018).

Результаты исследования использовались автором *при подготовке учебных курсов* по предметам, которые автор преподавал в рамках майнора «Антропология» в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» в 2018-2019 академическом году.

Внедрение некоторых результатов исследования также осуществлялось в рамках *двух грантовых проектов*: «Православные и старообрядцы в Уганде: социокультурные процессы в африканских христианских общинах» (2017-2018 гг. (РФФИ 17-01-00148)); «Историческая память как фактор эволюции социально-политических систем (Субсахарская Африка и Мезоамерика)» (2018 г. – 2022 г. (РНФ 18-18-00454)). Также в рамках *научно-популярных проектов*: фестиваль «Афрофест» (2014 г., Москва); образовательный центр «Университет Детей», цикл лекций на тему: «ОГА! Или как стать другом народа аватиме? (Раскрытие понятия идентичности и малого народа на примере малочисленного африканского народа аватиме)» (2015 г., Москва); Научная лаборатория Политехнического музея, лекция на тему: «Чему учат в африканской школе» в рамках цикла «Необыкновенные путешествия по Африке» (2015 г., Москва); Библиосумерки в РГДБ, лекция «Однажды в Африке (по дневникам путешественника)» (2015 г., Москва); Центр фотографии имени братьев Люмьер в рамках выставки Антона Лялина «Исчезающая Африка», цикл лекций «Разговоры об Африке» (2016 г., Москва); образовательный центр «Графские пруды», цикл лекций «Что такое Африка?» (2015-2016 гг., Москва); фестиваль Африки в Этномире (2016 г., Боровск).

С 2020 г. автор является *участником* исторического проекта аватиме (*Avatime History Project*) и *консультантом* Традиционного совета (*Avatime Traditional Council*). Результатом проекта должна стать книга об истории аватиме.

По теме диссертации (как непосредственно по истории и культуре аватиме, так и по проблемным областям данного исследования – практики социализации и деятельности христиан в Африке на материалах разных

народов континента) опубликованы 17 научных работ (2 из которых в журналах, индексируемых в базах данных Web of Science и Scopus, 6 – в изданиях из перечня ВАК по специальности – 5.6.2. Всеобщая история).

Структура работы выстроена в соответствии с логикой исследования и состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы, приложений.

ГЛАВА 1. Аватиме в 1870-е – 1957 г.: взаимодействие с европейцами и новый вектор истории народа

*Душа народа заключена в его языке, как святыня – в храме,
и бесполезно ожидать, что душа любого ребенка
сможет пробудиться к Жизни иначе,
чем посредством родного языка.
Миссионер Бремена, 1890 г.⁹¹*

С середины XIX в. территория современной восточной Ганы находилась под влиянием разных европейских держав (Дании, Великобритании, Франции), а затем и колониальных правительств (Германии, Великобритании). Однако именно германское колониальное правление, хотя и относительно непродолжительное, а главное – деятельность Бременской миссии⁹², во многом определили историческую траекторию центральной части региона Вольта в доколониальный и колониальный периоды.

В исследовании Р. Клинье и П. Фостер⁹³ на примере Ганы и Кот-д'Ивуара было проведено сравнение французской и английской колониальных доктрин. Авторы сделали следующие выводы:

- французская система - ассимилятивная, восходящая к представлениям Великой французской революции, базировалась на принципах: французский как единственный язык преподавания, унифицированные учебные программы, централизованный контроль и полная зависимость от колониальных властей, прямая система управления;

⁹¹ Письмо сотрудника Бременской миссии, отправленное в центральный офис. 1890 г. // StAB 7, 1025 - 39/4. Оригинал письма находится в государственном архиве г. Бремен. К сожалению, данные об авторе письма не сохранились.

⁹² Более подробная информация о миссиях, в разной степени оказавших влияние на ход истории аватиме, приводится в гл. 1.2.

⁹³ Clignet R.P., Forster P.J. French and British colonial education in Africa // Comparative Education Review. 1964. Vol. 8. P. 191-198.

- английская система - адаптивная, исходящая из прагматических интересов, в ее рамках практиковались: использование родного языка по крайней мере на начальных ступенях образования, разные учебные программы в разных колониях, поверхностный контроль, например, через государственные дотации; косвенная система управления⁹⁴.

В чистом виде английский или французский вариант управления встречались редко. Германская колониальная практика в Тоголенде располагалась, скорее, между этими полюсами: в том числе включала в себя как прямое, так и косвенное (в центральной части региона Вольта) управление. Отечественные африканисты подчеркивали отсутствие четкой границы между системами и, в основном, отмечали, что они обе «представляли собой формы политического порабощения, которые закрепляли господство метрополий над африканскими колониями»⁹⁵. То есть, конечно, есть основания различать прямое и косвенное управление, но не стоит их при этом противопоставлять: например, одно из главных отличий непрямого управления И.И. Потехин усматривает в том, что в колониальную администрацию включается весь автохтонный «африканский государственный механизм, а не отдельные его элементы».⁹⁶ В то время как В.А. Субботин сделал обобщающий вывод по отношению к колониальным

⁹⁴ Управление колониями реализовывалось через систему сложившихся или заново созданных автохтонных институтов местной власти, которые были включены в общую административную схему в качестве «туземной» части администрации. Формирование системы колониального управления. См: Сайт «Научный словарь-справочник студенческий». [Электронный ресурс]. URL: https://spravochnick.ru/istoriya/formirovanie_sistemy_kolonialnogo_upravleniya/. (дата обращения 08.05.2021). С.Р. Смирнов считал, что особенностью непрямого управления было «использование в управлении колониями вождей племен и феодалов» и проведение «искусственной не только консервации, но и реконструкции самых отсталых форм докапиталистических общественных отношений». См.: *Смирнов С.Р.* Английская политика косвенного управления в Юго-Восточной Нигерии // Советская этнография. 1950. № 3. С. 137-153.

⁹⁵ *Зотова Ю.Н.* Традиционные политические институты Нигерии: первая половина XX в. М.: Наука, 1979. С. 21.

⁹⁶ *Потехин И.И.* Становление новой Ганы. М.: Наука, 1965. С. 81-82.

системам управления в целом, внедренным в Африке, предлагая свести их к «категории степени»: то есть разница лишь в том, что одно колониальное правительство в большей мере прибегало к административному вмешательству в жизнь колоний, чаще дробило территории ранее независимых государств и чаще смещало африканских правителей, чем другое.⁹⁷ Б.М. Туполев же приводит цитаты из документов и писем, говорящих о германском колониализме в той самой «большой категории степени» «угнетения и эксплуатации коренного населения».⁹⁸ В. Менерт с той же коннотацией определяет и германскую колониальную образовательную политику в Африке: «Покорность начальству, готовность к физическому труду в системе колониальной эксплуатации, и, на последнем месте, крайне фрагментарное интеллектуальное образование — вот три определяющих черты образовательных задач, назначенных колонизаторами-империалистами для африканского населения».⁹⁹ Эти задачи были вписаны в колониальную действительность с её противоречиями.

Кейсли Хейфорд иронично подчеркивал, что «для европейских государств является обычной практикой, когда Евангелие Иисуса Христа идет впереди флага. [...] Особое внимание он [миссионер] уделяет шестой заповеди “Не кради” [...]. Какое будет несчастье, воображает он, если придет европейский флаг, а эта заповедь не будет усвоена!».¹⁰⁰ Важным фактором европейского влияния в регионе, действительно, стала деятельность христианских миссионеров из Бремена, опережая на декады «германский флаг». Для них миссия в регионе Вольта стала наиболее успешной. Именно здесь они сосредоточили свои усилия с середины XIX в., а с 1870-х гг. начали вести

⁹⁷ Субботин В.А. Колонии Франции в 1870-1918 гг.: Тропическая Африка и острова Индийского океана. М.: Наука, 1973. С. 304-318.

⁹⁸ Пегушев А.М., Туполев Б.М. Восстание Маджи-Маджи: становление и кризис германского колониального правления в Восточной Африке. М.: Наука, 1991. С. 208-209.

⁹⁹ Mehnert W. Schulpolitik im Dienste der Kolonialherrschaft des deutschen Imperialismus in Africa (1884-1914). Leipzig: Univ. Leipzig, 1965. S. 35.

¹⁰⁰ Цит. по: Мазов С.В. Кейсли Хейфорд о колониальной политике европейских держав // Африка: история и историки. Отв. ред. А.С. Балезин, А.В. Воеводский, А.Б. Давидсон и др. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 63.

работу непосредственно на землях аватиме. Однако в этой работе автор хотел бы провести существенную грань между колониальной политикой и деятельностью миссий: исследуемый материал предоставляет возможность выйти за рамки сложившейся парадигмы представлений об обязательной кооперации этих двух акторов на основе, например, национальной принадлежности, общих мотивов и цвета кожи. С 1990-х гг. в научном сообществе ведется полемика о том, почему большинство потомков жителей Германского Тоголенда относятся к германской колонизации положительно, а не критически. Д.Йигбе утверждает, что в этих дискуссиях незаслуженно игнорируется деятельность независимой от Империи миссии Бремена, начавшаяся в регионе Вольта задолго до колонизации. На его взгляд, именно этот фактор, а затем косвенное колониальное управление привели к этому нетипичному для истории германского колониализма случаю.¹⁰¹

В данной главе рассматривается история центральной части региона Вольта, где проживают аватиме с момента активного проникновения европейцев в середине XIX в. до 1957 г., когда эти территории стали частью независимого государства Ганы. В этот период происходит трансформация системы социализации и образования у аватиме и группы народов эве в целом. В значительной степени на социальные процессы в регионе оказали влияние мировые войны и переход территории из-под германского протектората под управление британской и французской империй, что рассматривается в первом параграфе.

Выстроив общий «исторический каркас» всей последующей работе, со второго параграфа автор фокусируется непосредственно на территории и истории изучаемого народа (аватиме) в канун его сотрудничества с представителями миссии, а затем и колониальных властей. Процессы трансформации социальных институтов происходили при активном участии сотрудников Бременской миссии в жизни аватиме в 1890-1939 гг., в том

¹⁰¹ D. Yigbe. Is Togo a Permanent Model Colony? // *The Cultural Legacy of German Colonial Rule*. Ed. by Mühlhahn K. Oldenbourg: De Gruyter, 2017. P. 99 – 102.

числе поэтому истории христианизации аватиме уделено особое внимание во втором параграфе. Успех миссии во многом был предопределен независимой позицией церкви в регионе, которая была готова вступать в конфликты с колониальной администрацией и отстаивать свою позицию. Поэтому в третьем параграфе автор посчитал важным изложить концептуальные основы деятельности Бременской миссии, сформулированные одним из ее основателей М. Ф. Цаном, и обусловленные ими практические шаги, предпринятые миссией, с точки зрения их вклада в трансформацию общества аватиме – в частности системы социализации в нем.

1.1. История центральной части региона Вольта: европейские торговцы, христианские миссии и особенности колониального правления

До 1850-х гг. европейские державы, присутствовавшие на Золотом Береге, считали, что центральная часть региона Вольта находится под сюзеренитетом Дании, каким бы минимальным ее влияние ни было в действительности. Европейцы, прибывавшие торговать на побережье, обобщенно называли территорию проживания эве «Верхний Невольничий Берег» (*Upper Slave Coast*).¹⁰² Если с поселениями эве-анло, расположенными на береговой линии, в частности, на юге региона Вольта, европейцы были знакомы, то практически неизведанная территория во внутренних районах континента казалась им «менее развитой, разграбленной соседями»¹⁰³ и интересовала лишь в качестве источника слоновой кости и «самых лучших рабов..., называемых «криппс» (*Crippes*)».¹⁰⁴

Европейские торговцы чаще использовали термин «авуна» (*Awuna*) вместо современного «анло» (*Anlo*): слово было транскрибировано как

¹⁰² *Greene S.* Gender, Ethnicity and Social Change on the Upper Slave Coast: A History of Anlo-Ewe. Portsmouth: Heinemann, 1996. P. 32.

¹⁰³ *Fynn J.K.* Asante and its Neighbors 1700-1807. L.: Longman, 1971. P. 22-23.

¹⁰⁴ *Ibid.* P. 127.

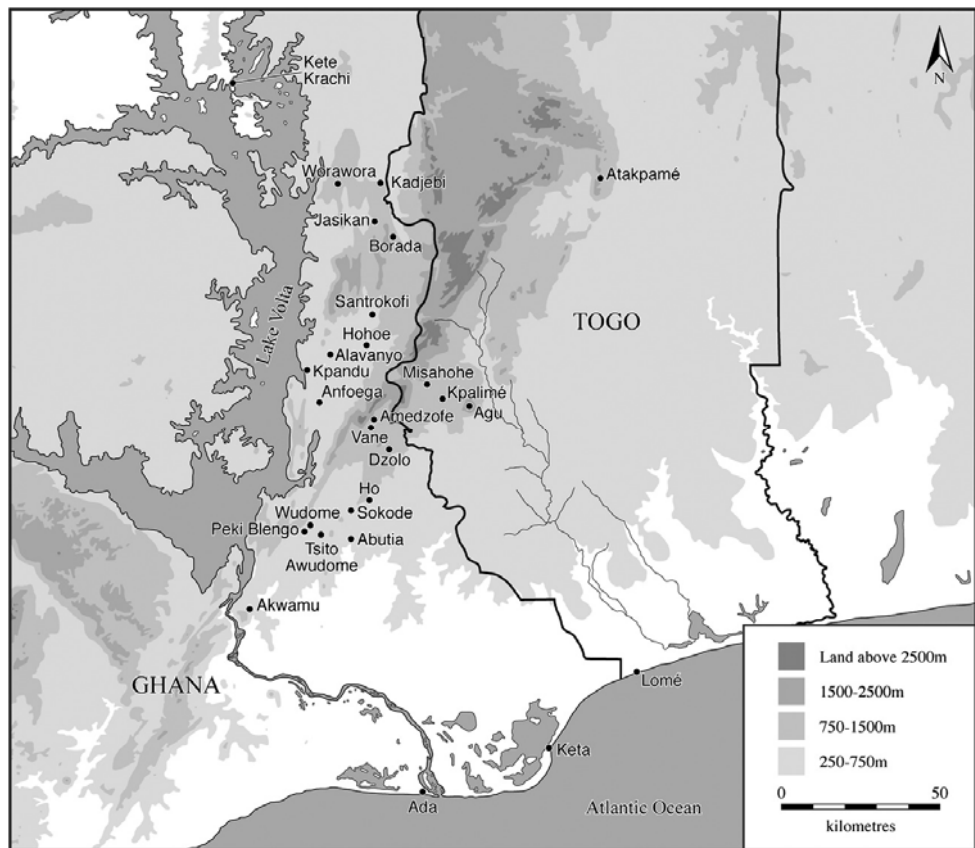
«анло» в стандартизированном языке эве, которое возникло в результате усилий бременских миссионеров в конце XIX в. Регион, откуда вывозили «самых лучших рабов», часто был обозначен ранними европейцами, как *Crippe*, *Crepe* или *Krepe*¹⁰⁵ (см. рис. 2) – он же центральная Вольта. Есть предположение, что это название пошло от датчан – первых европейцев, контактировавших с жителями этого региона с начала XVIII в.¹⁰⁶ Датские торговцы плавали вверх по течению реки Вольта для обмена ружей, пороха на соль и пальмовое масло. Основным местом встречи для обмена товарами было поселение Кпанду (*Kpandu* – см. рис. 1), расположенное вдоль реки. Записки торговцев свидетельствуют о том, что этот регион играл важную роль в торговле в доколониальный период. Торговля рабами, хлопком, слоновой костью, пальмовым маслом и другими товарами вносила существенный вклад в экономику бассейна Вольты.¹⁰⁷

Рис. 1. Карта с расположением населенных пунктов аватиме и других поселений Тоголенда на территории современных государств Ганы и Того

¹⁰⁵ *Skinner K.* The Fruits of Freedom in British Togoland: Literacy, Politics and Nationalism, 1914-2014. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 5.

¹⁰⁶ *Debrunner H.W.* A Church between Colonial Powers. L.: Lutterworth Press, 1965. P. 68.

¹⁰⁷ *Kea R.A.* Akwamu—Anlo Relations, c. 1750-1813 // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. № 10. P. 60; *Johnson M.* Ashanti East of the Volta // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1965. № 8. P. 48.



Источник: Skinner K. Op. cit. P. 4.

Рис. 2. Центральная часть региона Вольта (*Krepe*) на карте в 1850 г.



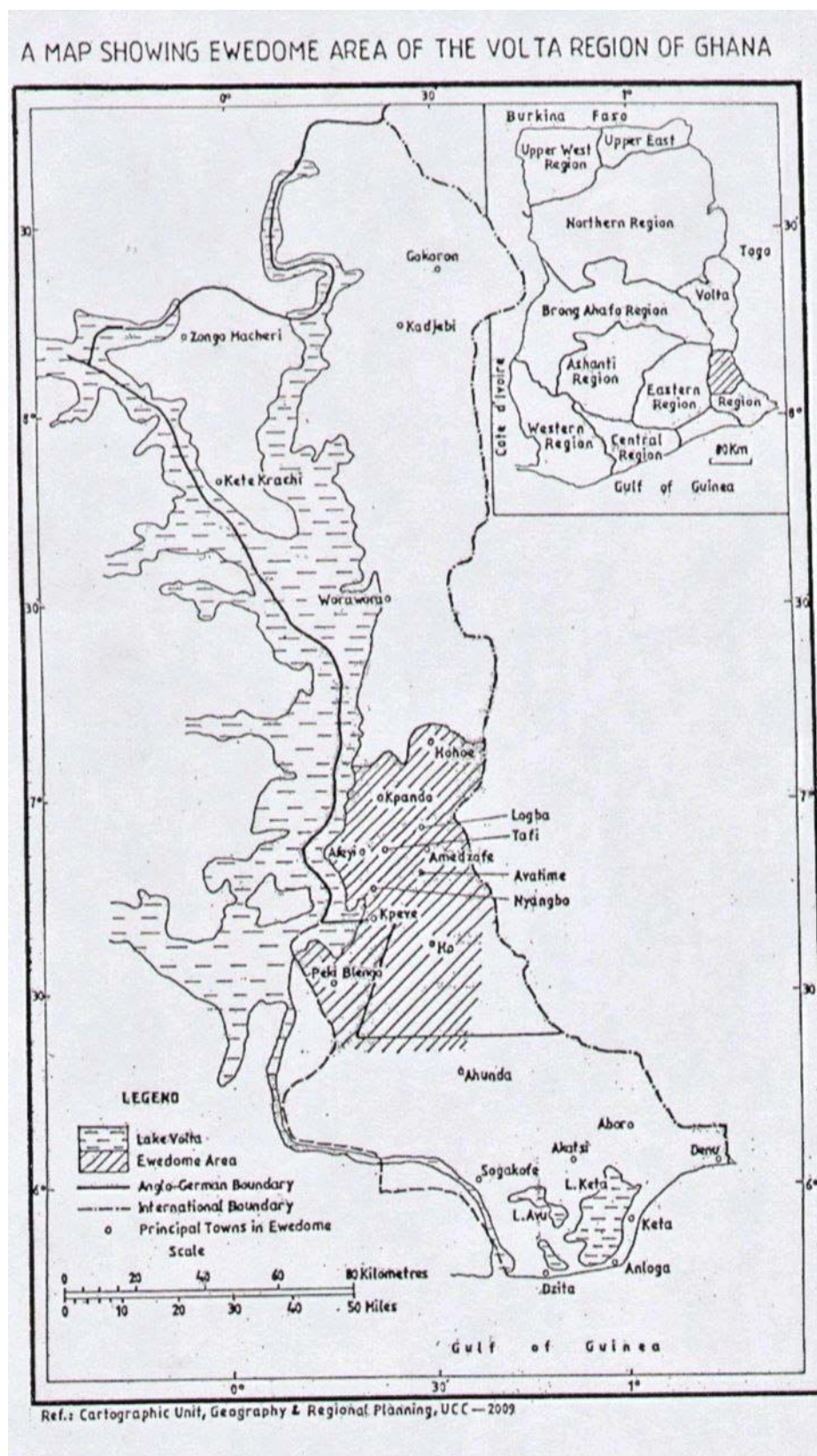
Источник: Skinner K. Op.cit. P. 7.

Тем не менее, В. Яйо в результате анализа литературы о значении центральной части региона Вольта для европейцев в доколониальный период так и не пришел к однозначному выводу: с одной стороны, европейцы воспринимали ее, как территорию, богатую ценными ресурсами, и видели в ней потенциал для экономического развития и превращения в экономически самодостаточную и приносящую прибыль зону под колониальным правлением; с другой стороны, возможно, что европейцы использовали маршруты через центральную часть региона Вольта лишь для того, чтобы добраться до самых значимых невольничьих рынков в эпоху работорговли.¹⁰⁸ Одним из самых больших рынков, к которому пролегал путь через регион Вольта, был Салага (*Salaga*, на севере современной Ганы).¹⁰⁹

¹⁰⁸ Например, невольничий рынок в центре одного из поселений аватиме (см. гл. 1.2.).

¹⁰⁹ *Yayoh W.K. German Rule in Colonial Ewedom (Ghana), 1890-1914 // African Notes. 2015. Vol. 39. № 1&2. P. 129-145.*

Рис. 3. Район Эведом (Ewedome) в регионе Вольта на карте



Источник: Cartographic Unit, Geography & Regional Planning, University of Cape Coast, cit. in: Yayoh W. Transformation in power Structures in Ewedome (Ghana) under Akan Influence, c.1670-1873 // International Journal of Research in Humanities. 2016. Vol. 5. № 2. P. 2.

Ф. Агбодека поднимал эту тему в 1930-ые гг., когда центральная часть региона Вольта находилась уже под британским правлением, и приводил цитату информанта, негодующего по поводу потребительского отношения британцев к региону, их нежелание вносить вклад в его экономическое развитие и человеческий потенциал: «До прихода белого человека мы усовершенствовали многие навыки – ткачество, использование табака и плавку железа. В результате тогда нам не нужны были товары европейского производства так, как они были нужны Золотому Берегу. Они [британцы] скорее приезжали в Тоголенд, чтобы покупать вещи, которые не могли найти в своем районе, например, ткань».¹¹⁰

Европейские торговцы в центральной части региона Вольта. Есть сведения о появлении европейских торговцев с 1830-х по 1870-е гг. в центральной части региона Вольта. В первой половине XIX в. в этом регионе расширялся ареал торговых сетей. Однако более постоянные траектории пути через центральную часть региона Вольта, производство товаров и налаженные контакты для торговли вырисовались к 1850-м гг.: на севере, вверх по реке Вольта пролегали транс-сахарские торговые пути¹¹¹; на северо-востоке - в города народа хауса в современной Северной Нигерии (через Атакпаме) и еще далее,¹¹² и на юг – в Золотой Берег.¹¹³ П. Бюлер также отмечает, что эве обладали прочными торговыми связями за пределами своего региона.¹¹⁴ Тем самым исследователь видит народы центральной части Вольты более самостоятельными, чем просто вассалами ашанти. Л. Брайдон пишет о самом раннем доступном документе, свидетельствующем о

¹¹⁰ *Agbodeka F.* Ghana in the Twentieth Century. Accra: Ghana Universities Press, 1972. P. 88.

¹¹¹ *Johnson M.* Op. cit.

¹¹² *Buhler P.* Volta Region of Ghana: Economic Change in Togoland, 1850-1914. L.A.: University of California Press, 1975.

¹¹³ *Johnson M.* Op.cit; *Bonnat M.-J.* Marie-Joseph Bonnat et les Ashanti: Journal 1869-1874. Ed. by C.-H. Perrot, A. van Dantzig. P.: Mémoires de la Société des Africanistes, 1995; *Buhler P.* Op. cit.; *Haengar P.* Slaves and Slave Holders on the Gold Coast: Towards an Understanding of Social Bondage in West Africa. Basel: Schlettwein, 2000.

¹¹⁴ *Buhler P.* Op. cit.

связи между приморскими городами и центральной частью региона Вольта¹¹⁵: на картах П. Тенинга¹¹⁶ отмечены первые запечатленные торговые маршруты из прибрежных районов вокруг Ады и Кеты (см. рис. 1) с названиями деревень, в которых находились рынки. Торговцы - местные, прибрежные и европейские – покупали ряд товаров у производителей региона Вольта (центральной и южной частей) и в обмен продавали то, что пользовалось спросом.

После Закона Британской империи об отмене работорговли¹¹⁷ с 1807 г. основные пункты работорговли сместились на восток, и рост населения в прибрежных районах Невольничьего Берега создал спрос на продукты питания. Такие поселения, как Аньяко в лагуне Кеты (*L. Keta* на рис. 3) и Вая (*Wayu* на пол пути от Аньяко к Хо, см. на рис. 3)¹¹⁸ приобретали все большее значение как ключевые пункты транспортировки продуктов питания и рабов, а затем, начиная с середины столетия, и пальмового масла, когда эве присоединились к экспортным потокам товаров в Европу. Если в начале XIX в. структура их торговых путей была диверсифицированной, то к 1850-м гг. сформировалось явно выраженное смещение торговой активности в южном, прибрежном направлении.

В 1850-х гг., когда датчане покинули побережье, центральная часть региона Вольта перешла под влияние Великобритании, которое в целом оставалось таким же незначительным, как при датчанах. Минимальное влияние, тем не менее, имело значение для исторического развития и

¹¹⁵ *Brydon L. Constructing Avatime: Questions of History and Identity in a West African polity, c. 1690s to the Twentieth century // The Journal of African History. 2008. Vol. 49. Is. 1. P. 23-42.*

¹¹⁶ *Thøning P. Kørt Over de Danske Besiddelser i Guinea, forfattet paa stedet af P Thøning i 1802. Køngelig Bibliothek, Copenhagen, 1802 (1838), cit. in: Brydon L. Constructing Avatime...P. 3.*

¹¹⁷ *An Act for the Abolition of the Slave Trade (digital copy), 1807. [Электронный ресурс] // Официальный сайт архивных актов Соединенного Королевства. URL: https://archives.parliament.uk/collections/getrecord/GB61_HL_PO_PU_1_1807_47G3s1n60?fbclid=IwAR0IyiD8ghGNj1AMkC0H9L_OvUbgqKhSEB9IgiYKXX0anLmRC_NAqK7xhY8 (дата обращения 05.05.2021).*

¹¹⁸ Вая (*Wayu*) был ближайшим рынком к аватиме на тот момент. Между Вая и рынком у аватиме в Дзопке было 60 км, то есть примерно 13 часов пути пешим ходом.

трансформации африканских обществ. Торговля основными продуктами питания связывала эве с прибрежными поселениями, а торговля хлопком, кофе и пальмовым маслом – с европейцами.

Если в начале XIX в. африканцы получали от европейцев в основном оружие, боеприпасы и спиртные напитки, то позже импорт стал включать одежду и к 1900 г. - регалии (знаки королевской власти), европейские предметы утвари.¹¹⁹

Бременские миссионеры, которые основали станцию в Хо в 1859 г., порой испытывали острую нехватку денег и добывали дополнительные средства за счет торговли, в том числе каучуком и – до 1869 г. – кофе.¹²⁰ Миссионеры и их жены также производили выпечку, сосиски и другие мясные продукты для продажи на местных рынках.¹²¹ К 1860-м гг. они стали выращивать хлопок и рассчитывали на него в качестве потенциального источника доходов. В отчете торговца М. Бонна за 1869 г. упомянуто, что он покупал хлопок в Хо даже в день захвата города войсками ашанти.¹²²

Регион проживания эве, сложившийся как этнокультурная общность соседних народов в первой половине XIX в., был зоной активных коммерческих сетей как в торговле рабами, так и широким ассортиментом товаров, изменчивым в зависимости от местного и международного спроса. Центральная часть региона Вольта служила перекрестком торговых путей: множество специализированных рынков, ограниченных с запада рекой Вольта, которая сама по себе была важным торговым маршрутом. Кажущаяся доступность этих земель на практике осложнялась их топографией. Народы региона говорили на разных языках, имели разное происхождение и традиции. Население формировалось волнами мигрантов, поглотивших или бывших поглощенными местными этническими группами. В целом таковым

¹¹⁹ *Buhler P.* Op. cit.

¹²⁰ *Debrunner H.W.* Op. cit.

¹²¹ *Ustorf W.* Bremen Missionaries in Togo and Ghana: 1847–1900. Legon: University of Ghana, 2002.

¹²² *Bonnat M.-J.* Op. cit. P. 600.

было состояние дел до конца 1860-х гг. В последующие годы до наступления колониализма центральная часть региона Вольта претерпела военную экспансию со стороны ашанти, которая повлекла за собой катастрофическое ухудшение социально-экономического положения народов этого региона. Особенно сильно последствия экспансии коснулись аватиме, так как решающее сражение происходило на горе Геми, где расположено большинство деревень аватиме, которые в ходе битв были разрушены.

Тоголенд в период германского правления (1884 – 1914 гг.). В ноябре 1884 г. состоялась Берлинская конференция, в которой участвовали представители стран Европы и Соединенных Штатов Америки. Целью конференции было «урегулировать политическое разделение Африки, ликвидировать существующее африканское самоуправление и ввести колониальное руководство».¹²³ В результате принятых решений были узаконены два германских протектората: Тоголенд и Камерун.

В феврале 1884 г. вожди прибрежного города Анехо были похищены немецкими солдатами и вынуждены подписать договор о защите.¹²⁴ 5 июля 1884 г. Г. Нахтигаль (немецкий исследователь, врач, имперский консул и комиссар по Западной Африке) подписал договор с вождем Млапа III, в котором он объявил территорию вдоль Невольничьего Берега германским протекторатом. Впервые на африканском континенте был поднят флаг имперской Германии – на небольшой канонерской лодке, пришвартованной к берегу. Консул Генрих Людвиг Рандад-младший, агент фирмы Гедельц (*Goedelts*), был назначен первым комиссаром.¹²⁵

Британцы были крайне заинтересованы в сохранении важного коммерческого маршрута от северных территорий Вольты к побережью

¹²³ *Knoll A.J.* Togo under Imperial Germany (1884-1914): A Case Study in Colonial Rule. Stanford: Hoover Inst. Press, 1978. P. 224.

¹²⁴ *Laumann D.* Remembering the Germans in Ghana. N.Y.: Peter Lang Inc., 2018. P. 195-211.

¹²⁵ *Washaussen H.* Hamburg und die Kolonialpolitik des Deutschen Reiches 1880 bis 1890. Hamburg: Hans Christians, 1968. P. 79.

Золотого Берега.¹²⁶ В результате 7 октября 1886 г. западная часть центральной Вольты (*Ewedome*) и весь южный регион анло стали территорией Британского протектората и были включены в колонию Золотой Берег.¹²⁷ Германия постепенно расширяла ареал своего влияния и двигалась на север, вглубь континента.

В 1890 г. Великобритания уступила настойчивому желанию Германии занять центральную часть региона Вольта.¹²⁸ После заключения Гельголандского договора, определившего точную восточную границу британской территории, большая часть центральной Вольты перешла под протекторат Германии.¹²⁹ Таким образом, Пеки Бленго (*Peki Blengo*) и Авудоме (*Awudome*), важные города с коммерческой точки зрения, особенно для аватиме (см. подробнее гл. 1.2.), остались на британской территории, в то время как вся остальная (восточная) часть территории стала германской (см.

¹²⁶ Напомним, что именно на севере находился самый большой рынок Салага (в том числе невольничий), куда торговцы по реке Вольта везли товары для продажи и обмена. В 1896 г. вожди множества земель севера современной Ганы заключили договора с Британской империей, в соответствии с которыми они не имели права сотрудничать с какой-либо другой державой, уступать территорию или принимать протектораты без согласия Ее Британского Величества. Северные территории были образованы как округ в 1897 г., в 1901 – 1957 гг. официально имели статус Британского протектората. См.: *Roberts-Wray K. Commonwealth and Colonial Law. L.: Stevens, 1966. P. 789.* На карте 1902 г. указаны маршруты от/к рынку Салага и граница между британским и германским протекторатами. См.: *Hertslet E., Brant R.W., Sherwood H.L. The map of Africa by treaty. L.: printed for H. M. Stationery off., by Harrison and sons, 1909.* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.loc.gov/item/99446110/> (дата обращения 15.03.2021).

¹²⁷ Edward A. Ulzen Memorial Foundation. Сайт «History for posterity». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.eaumf.org/ejm-blog/2017/10/7/on-october-7-1886-krepi-joined-the-british-colony-of-the-gold-coast> (дата обращения 03.08.2020).

¹²⁸ Togo-land, the German Protectorate on the Slave Coast. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. 1885. June. 9. P. 377. Сайт «Illinois Library». [Электронный ресурс]. URL: <https://digital.library.illinois.edu/items/4d9466f0-e946-0133-1d3d-0050569601ca-b#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-830%2C-1%2C5658%2C2585> (дата обращения 12.02.2021).

¹²⁹ Cit. in: *Yayoh W.K. Op. cit. P. 133.*

рис. 1).¹³⁰ К 1890 г. общее количество немецких чиновников в колонии составляло лишь 12 человек.¹³¹

Колонизация Тоголенда Германией была ответом на требования немецких торговцев о защите от «произвольных таможенных пошлин, взимаемых африканскими вождями» вдоль реки Вольта.¹³² Приезд Г. Нахтингалья в Ломе в 1884 г. изначально был призван решить проблему между местными вождями и немецкими торговцами.¹³³ В результате этот шаг привел к установлению первого германского протектората. Вероятно, именно поэтому политика германской администрации здесь носила смешанный характер. Колониальная практика в центральной части региона Вольта отличалась от того, что происходило на территории южного Тоголенда: на побережье прибегли к прямому управлению, а в центральной части – к косвенному.¹³⁴

Период германского колониального правления в центральной части региона Вольта был коротким: несмотря на то, что по договору Эведом стал подмандатной территорией в 1890 г., до 1897 г. (Кпандо) и 1899 г. (Хо) там не было построено ни одного аванпоста.¹³⁵ В 1898 г. Мисахое (*Misahohe* – см. рис. 1) был назначен германским административным районом, откуда велось управление центральной частью региона Вольта¹³⁶, и это не случайно – в Мисахое пролегал торговый маршрут, который через Кпандо и Кпалиме вел к важному рынку Салага. Политика децентрализации, в основе которой было разделение местной администрации по административным единицам,

¹³⁰ *Yayoh W.K.* Kɛpi states in the eighteenth and the nineteenth centuries // *Transactions of the Historical Society of Ghana*. 2002. № 6. P. 67-81.

¹³¹ *Amenumey D.E.K.* Ewe Unification Movement: a Political History. Accra: Ghana University Press, 1989. P. 623–639.

¹³² «Togo-land, the German Protectorate on the Slave Coast».

¹³³ Ibid.

¹³⁴ *Yayoh W.K.* German Rule. P. 141.

¹³⁵ *Fage J.D.* British and German Colonial Rule: a Synthesis and Summary // *Britain and Germany in Africa: Imperial Rivalry and Colonial rule*. Ed. by *L.Roger, W.M. Roger*. New Haven: Yale University Press, 1967. P. 701; 146. *Amenumey D.E.K.* German Administration in Southern Togo // *The Journal of African History*. 1969. Vol.10. № 4. P. 625.

¹³⁶ Германский Тоголенд был разделен на семь округов. См.: *Yayoh W.K.* Op. cit. P. 134.

каждую из которых составляла та или иная деревня, лежала в основе системы управления.¹³⁷ В результате практически каждая деревня становилась автономной политической единицей; каждый глава деревни после посещения Мисахое возвращался с немецким значком и стальным шлемом, как символами власти. Правда, их права и возможности были все же ограничены, особенно в судебных делах: для решения большинства вопросов формально им нужно было отправлять запрос на рассмотрение в колониальную администрацию, но на практике эту ответственность (своевольно) брал на себя комиссар округа (*Bezirksamtman*), который также должен был быть подотчетным во всех своих решениях перед столичным колониальным губернатором из Ломе.¹³⁸

А. Кнол утверждает, что Германия нецеленаправленно привела традиционное политическое устройство к раздробленности. Однако в отношении к нововведенному порядку у эве писал, что «возможно, немцы были более реалистичны в отношении акефальной [без руководителя] организации говорящих на [языке] эве и других народов южного Тоголенда».¹³⁹ Народы центральной части региона Вольта, действительно, никогда не были объединены в рамках одного политического образования. Тем не менее, германское влияние только закрепило раздробленность в регионе. В первую очередь была поставлена задача предотвратить развивавшуюся централизацию федераций поселений Кпандо, Аватиме, Анфоега и Асогли, действуя по обычному для властей Германии принципу «ослабить племенное единство и сломать племенное правительство».¹⁴⁰ Но парадоксальным образом в итоге брекенская миссионерская деятельность вкупе с германской колониальной политикой непреднамеренно привели к возвышению федераций поселений Аватиме, Кпандо и Хо над остальными.

¹³⁷ *Verdon M.* The Abutia Ewe of West Africa: A Chiefdom that Never Was. Berlin: Mouton, 1983. P. 77.

¹³⁸ Cit. in: *Yayoh W.K.* Op. cit. P. 134.

¹³⁹ *Knoll A.J.* Op.cit. P. 24.

¹⁴⁰ *Illife J.A.* Modern History of Tanganyika. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 323.

Амедзофе, одно из поселений аватиме, и вовсе становится цитаделью европейского образования с 1890-х гг., когда бременские миссионеры официально и на регулярной основе начали вести работу у аватиме (см. гл. 1.2.).

Германское колониальное правительство поддерживало миссионерские усилия по продвижению всеобщего образования в этом районе. Сотрудничество имело ценность в первую очередь потому, что первые немецкие чиновники нуждались в услугах миссионеров в качестве советников и переводчиков: с самого начала своего пребывания в центральной части региона Вольта невозможно было не заметить завидное положение Амедзофе, в итоге занявшее в региональной истории образования место первопроходца из-за деятельности бременских миссионеров.¹⁴¹ Амедзофе так и остался центром образования на протяжении всего германского колониального периода, привлекая студентов в том числе издалека.¹⁴²

В 1902 – 1904 гг. жители центральной части региона Вольта часто выражали свое недовольство политикой жесткого колониального правления. Якоб Спит, миссионер из Бремена, служил региональным адвокатом жителей, представляя их жалобы правительству Германии.¹⁴³ В этот период миссионерам стало особенно сложно поддерживать политический нейтралитет¹⁴⁴, и разногласий с администрацией у них становилось все больше.

В результате разделения региона Вольта миссионерские станции в Пеки Бленго, Кета, Аньяко и Анло официально оказались на территории Золотого Берега с 1890 г. Все остальные станции, включая Амедзофе, – на территории германской колонии, где статус немецкого языка постепенно повышался из-

¹⁴¹ *Henderson W.O.* The German Colonial Empire 1884-1919. L.: Cass, 1993. P. 75.

¹⁴² Формирование социально-образовательных институтов, первые адресаты, принятые законы и встреченные препятствия в связи с разногласиями с колониальной администрацией подробно описаны и проанализированы в гл. 3.2-3.3.

¹⁴³ *Knoll A.J.* Op. cit. P. 56.

¹⁴⁴ *Ibid.* P. 55.

за продиктованных условий колониальной администрации.¹⁴⁵ Однако сотрудники миссии Бремена, которые долгое время сотрудничали с британцами, а также работали над созданием письменности эве, были не готовы к ведению своей деятельности на другом европейском языке. Напомним, что эве – это группа народов, говорящая на разных диалектах, которые отчасти взаимопонятны, но не идентичны. Миссионеры задалась целью установить стандартизированный, универсальный язык эве как для всех групп народов эве, так и для остальных народов, проживающих в регионе.

Бернхард Шлегель – первый миссионер, который изучал культуру и диалекты эве на протяжении всей жизни систематически. Он прибыл в регион Вольта вскоре после Берлинской конференции. Результаты его длительных исследований стали основой для установления стандартизированной версии языка эве: из множества диалектов и языков народов Вольты был выбран именно прибрежный диалект анло, так как миссионеры к тому времени уже давно вели свою деятельность на прибрежной станции в Кета в районе проживания анло.¹⁴⁶ В итоге первый словарь был эве(анло)-немецким, и грамматика тоже основывалась именно на диалекте анло.¹⁴⁷ Постепенно стандартизированная версия языка эве стала распространяться за пределами Бременской миссии. Такой язык в качестве *lingua franca* был важным инструментом не только для миссионерской деятельности и институционализации образования: перевод Библии,

¹⁴⁵ Calvert A.F. Togoland. L.: Werner and Laurie, 1918. P. 84.

¹⁴⁶ В 1912 г. германские колониальные власти официально утвердили эве-анло в качестве основного языка в регионе Вольта. Это решение положило конец давнему конфликту между Бременской миссией и Католическим обществом «Божественное Слово», так как сотрудники католической миссии, в свою очередь, стандартизировали другой диалект эве – мина. Диалект мина был широко распространен в юго-восточной части Тоголенда. В итоге до 1940-х гг. католических церквей в регионе Вольта не было (подробнее см. гл. 3.1.).

¹⁴⁷ Schlegel J.B. Schlüssel zur Ewe-Sprache: Dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Anlo-Dialektes derselben, mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Valett, 1857. S. 328.

сборника религиозных гимнов и другой литературы, необходимой для богослужения, а также учебников, образовательной программы, словарей и т.п., но и для унификации, укрепления единства между разными группами народов региона Вольта. На стандартизированном диалекте эве велась вся работа как на станциях, так и в образовательных учреждениях, поэтому немецкий язык стал еще одним важным камнем преткновения между колониальной администрацией и миссией: миссионеры видели смысл в сохранении языка эве в качестве основного в регионе, в то время как немецкий язык был частью программы национализации колонии. Интересно, что миссионеры верили в силу как автохтонного языка народа, так и автохтонной веры, которую они считали лишь христианством. В общем, целью миссионера было побудить африканца к формированию «христианского сердца», то есть вернуться к «автохтонным» корням (как это интерпретировала миссия).¹⁴⁸

Напомним, что длительное время историки и антропологи относили аватиме к группе народов эве, поэтому их не выделяли в качестве отдельного объекта исследования. К. Скиннер приходит к выводу, что многочисленная группа народов эве – это социальный конструкт, построенный в конце XIX в. миссионерами Базельской и Бременской миссий в рамках политики унификации. Малые народы региона Вольта также были включены ими в состав эве.¹⁴⁹

В отношении развития инфраструктуры и сельского хозяйства Тоголенда – тех сфер, в которых колонизаторы были заинтересованы для получения прибыли и обеспечения условий работы немецких предпринимателей – можно говорить о достижении определенных высоких результатов. К 1904 г. Германский Тоголенд, в основном из-за введения прямых налогов и принудительного труда, стал настолько экономически

¹⁴⁸ Подробнее об идеологии миссии см. гл. 1.3.

¹⁴⁹ *Skinner K. Op. cit.*

жизнеспособным по мнению администрации, что Германия больше не считала необходимым предоставлять субсидии региону.¹⁵⁰

Образование в Германии Колониального сельскохозяйственного совета (*Kolonial Wirtschaftliches Komitee*) в 1896 г. поспособствовало интенсификации сельскохозяйственной деятельности в германских колониях в Африке.¹⁵¹ Немцы привнесли научный подход в культивирование основных экспортных культур Тоголенда (какао, кофе, хлопка). Инфраструктура колонии была развита до одного из самых высоких уровней в Африке.¹⁵² Были построены дороги и мосты к внутренним горным хребтам и три железнодорожные линии из столицы Ломе: вдоль побережья до Анехо в 1905 г., до Кпалиме в 1907 г. и самая длинная линия (*Hinterlandbahn*) до Атакпаме к 1911 г. – всего появилось около 1000 км дорог к 1914 г.¹⁵³

Сразу после начала Первой мировой войны в августе 1914 г. британский командующий подполковник Фредерик Каркет Брайант завоевал Тоголенд с войском в 1200 человек, большинство из которых были африканцами. Немецкий губернатор, барон Ганс Георг фон Деринг, без единого выстрела сдал Ломе британцам, судя по данным новостной хроники 1914 г., вызвав тем самым ликование во всем Ломе.¹⁵⁴

Тоголенд в период британского правления (1914 – 1956 гг.).
Центральная часть региона Вольта вместе с большей частью бывшей германской колонии, включая Ломе, была оккупирована британцами еще до капитуляции германских колониальных сил 14 августа 1914 г. Остальные районы Тоголенда, то есть районы, протянувшиеся вдоль границы с

¹⁵⁰ *Crabtree W.A.* Togoland // *Journal of the Royal African Society*. 1915. Vol. 14. № 54. P. 169.

¹⁵¹ *Hagberg W.C.T.* German Methods of Development in Africa // *Journal of the Royal African Society*. 1901. Vol.1. № 1. P. 32.

¹⁵² Togoland. Сайт «Encyclopedia Britannica». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/place/Togoland> (дата обращения 19.06.2021).

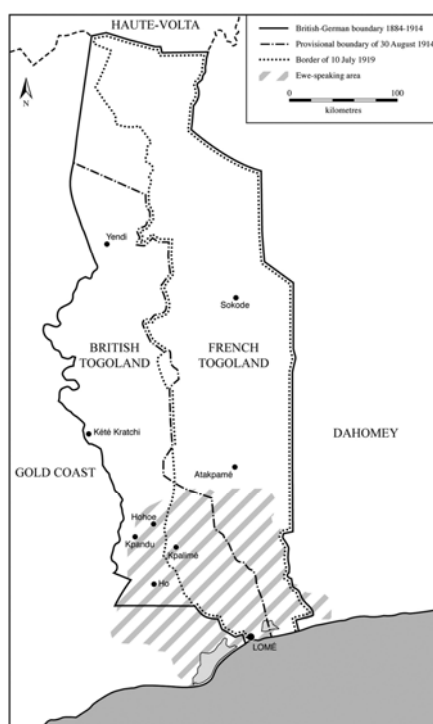
¹⁵³ *Haupt W.* Deutschlands Schutzgebiete Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884-1918: Berichte, Dokumente, Fotos und Karten. Friedberg: Podzun Pallas, 1984. S. 82.

¹⁵⁴ NA CO 96/742/20 Capture of Togoland in 1914, *News Chronicle*, 22 November 1937, P. 3, cit in: *Yayoh W.K.* Op. cit. P. 140.

Дагомеей, были захвачены французами (см. рис. 4). Предварительное соглашение, получившее название «Конвенция Ломе», было официально оформлено губернатором Золотого Берега Х. Клиффордом и М. Нуфлардом, вице-губернатором Дагомеи, на спешно организованной встрече 31 августа.¹⁵⁵

С 1914 г. на оккупированной британцами территории было введено военное положение. Несколько колониальных чиновников с Золотого Берега были переведены на бывшие германские станции в Хо, Кпанду и Мисахое, в то время как Ломе остался под управлением локальных военных командиров. Территории Тоголенда быстро были переданы под контроль Западно-африканской валютной коллегии (*Western African Currency Board*), учрежденной британскими имперскими властями в 1912 г.¹⁵⁶

Рис. 4. Район эве на карте после разделения Тоголенда между Францией и Британией после I Мировой войны



Источник: Skinner K. Op. cit. P. 9.

¹⁵⁵ Daketsey E.D. The Northern Ewe Under Mandatory Rule 1914-1946: Myth or Reality? Legon: University of Ghana, 1985. P. 57.

¹⁵⁶ Ibid. P. 59-60.

Постепенно германское присутствие в Тоголенде было ограничено, а затем и вовсе запрещено британцами. Сначала школам в Акпафу, Амедзофе и Кпанду разрешили продолжать обучение на немецком языке, но к 1917 г. большинство немецких миссионеров были вынуждены покинуть Тоголенд после того, как немецкие военные потопили британский корабль недалеко от Аккры. В январе 1918 г. использование немецкого языка в качестве языка обучения было запрещено.

В 1916 г. британская администрация также издала Постановление о закрытии и ликвидации германских фирм: в результате вся немецкая собственность была конфискована.¹⁵⁷

Для тех жителей Тоголенда, которые были связаны по долгу службы с германскими церквями, получили образование в немецкоязычных школах или занимали должности в немецких миссионерских, правительственных структурах, период после Первой мировой войны был полон неопределенности и разочарования. Например, несмотря на изначальное разрешение британских властей продолжать обучение на немецком языке, западное образование в центральной части региона Вольта было прервано¹⁵⁸. «Когда пришли англичане, в образовании произошел провал: долгое время учителей не было», – утверждает Клуце.¹⁵⁹ Тегбе Кулеке вспоминает, что, когда началась война, немецкие миссионеры в любом случае остались в Вайе, как будто государственные дела не имели ничего общего с их работой.¹⁶⁰ Бременские миссионеры, действительно, с самого начала присутствия в Африке не раз подчеркивали свою самостоятельную позицию, а также цели, отличные от заданных колониальными властями. Однако вскоре и эти миссионеры были отправлены обратно в Германию один за другим. В итоге 97 школ Бременских миссий были заброшены к 1915 г., а

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Напомним, что в этом регионе и расположены все деревни аватиме.

¹⁵⁹ Клуце – информант Д. Лауманна, хранитель устной исторической традиции. К сожалению, известно только его имя. *Laumann D. Op. cit. P. 102.*

¹⁶⁰ Ibid.

количество учащихся в миссионерских учреждениях сократилось до трети от довоенного уровня набора: начался общий упадок, и большинство школ практически перестали существовать. Некоторые ученики переходили в британские школы в Кета во время войны, а спрос на изучение английского языка неизменно рос.¹⁶¹

В результате руководство миссионерской деятельностью в основном было оставлено африканским сотрудникам, которые прежде работали под руководством немцев в школах и миссиях своего региона.¹⁶² Г. Дебрюннер утверждает, что «христианские кварталы пришли в запустение, потому что забота, установленный порядок и контроль со стороны миссионеров и учителей снизились». В то же время, можно сказать, началось пробуждение открытого язычества «в результате Первой мировой войны, поскольку африканские религиозные институты, подавленные бывшим германским режимом, были публично возрождены». Поток финансовой поддержки из-за границы также был прерван войной, поскольку деньги из штаб-квартиры Бремена были заблокированы для поступления в Тоголенд.¹⁶³

Оккупация этой территории новой имперской державой также изменила источник импорта товаров: «Когда немцы ушли, – объясняет Тегбе, – вещи, которые они импортировали, такие как сабли, ножи и тому подобное, также исчезли» и были заменены предметами из других мест.¹⁶⁴ Что еще более важно, британцы отменили запрет Германии на участие африканцев в экспорте и импорте товаров в Тоголенде. Соответственно, Асасе утверждает,

¹⁶¹ Подробнее об языковой политике в Германском Тоголенде см.: *Lawrance B.N. Most obedient servants. The politics of language in German colonial Togo // Cahiers d'études africaines. 2000. Vol. 40. Is. 159. P. 489-524.* Несмотря на приоритизацию немецкого языка в рамках колониального режима, английский язык оставался более предпочтительным среди учащихся и бременских миссионеров.

¹⁶² За исключением станции в Амедзофе, где продолжил миссионерскую деятельность швейцарец, сотрудник миссии Базеля, вместе с местными африканскими сотрудниками миссии. Подробнее про работу миссии и школ в Амедзофе см. гл. 3.

¹⁶³ *Debrunner H.W. Op. cit. P. 146-150.*

¹⁶⁴ *Laumann D. Op. cit. P. 105.*

что снова «торговлю ввели британцы».¹⁶⁵ Действительно, несмотря на войну, торговля в оккупированном британцами Тоголенде резко возросла, и период сразу после окончания войны Г. Дебрюннер называет «золотым веком для торговли в Того».¹⁶⁶ В сельском хозяйстве наиболее заметным изменением стало расширение объема выращивания какао. В то же время некоторые дискриминационные германские меры, такие как использование принудительного труда и введение прямых налогов, были запрещены, и некоторые непопулярные вожди, назначенные во время германского режима, были отстранены от должности.¹⁶⁷ С.В. Мазов писал, что в период становления британской колонии (Золотой Берег) «превращение традиционных властей в колониальных вождей, т.е. часть аппарата колониального управления, было длительным и сложным процессом, который определялся трансформацией местных институтов власти и эволюцией английской административной политики».¹⁶⁸ Учитывая тот факт, что вождество для аватиме было скорее нововведением XIX в.,¹⁶⁹ которое потребовалось в качестве временного консолидированного объединения для защиты от нападений ашанти (см. гл. 1.2.), а также продолжило свое существование благодаря поддержке германских колониальных властей до 1914 г., вряд ли результат этих процессов вписывался в британское понимание «колониальных вождей», которые были исполнителями «самых

¹⁶⁵ Тегбе и Асасе также являлись информантами Д. Лауманна, хранители устной исторической традиции. Ibid. P. 105.

¹⁶⁶ *Debrunner H.W.* Op. cit. P. 154.

¹⁶⁷ *Greene S.* Op. cit. P. 142.

¹⁶⁸ *Мазов С.В.* Парадоксы «образцовой» колонии: становление колониального общества Ганы 1900-1957 гг. М.: Наука, 1993. С. 17. Причем унифицированным термином «вождь» англичане (и не только) обозначали африканскую знать всех рангов: верховного правителя, правителя области, старейшину деревни и т.д. Подробнее см. работу одного из первых африканских юристов Золотого Берега. См.: *Hayford C.J.E.* *Gold Coast Native Institutions with Thoughts upon a Healthy Imperial Policy for the Gold Coast and Ashanti.* L.: Frank Cass, 1970.

¹⁶⁹ Л. Брайдон исследовала генеалогии семей аватиме из Амедзофе в 1970-е гг. В результате выяснилось, что линия вождей началась лишь в XIX в., а до XIX в. упоминаются лишь воины. См. *Brydon L.* *Constructing Avatime...*

непопулярных решений» колониальной администрации (сбор налогов, принудительный труд и т.д.).¹⁷⁰

Эве требуют объединения под «британским флагом», но не все. В результате последнего европейского раздела территорий большая часть населения эве, за исключением лишь меньшинства, перешедшего под французское правление, оказалась в границах одной колонии – режима британского Золотого Берега. Объединение всего населения эве под британской колониальной властью было давним намерением эве-анло, поэтому до присоединения Британского Тоголенда к Золотому Берегу в 1956 г.¹⁷¹ и получения Того независимости в 1960 г. эве-анло организовывали массу попыток обратить внимание Лиги Наций (затем и ООН) на несправедливую вынужденную разрозненность всей группы народов эве. Однако Р. Грин утверждает, что «это расширение – в том смысле, что анло [действительно] начали рассматривать себя как людей, которые имеют общие важные связи со всеми другими группами, говорящими на языке эве, а не только с акан, с которыми у них были религиозные, экономические отношения, военные и родственные связи – возникло [лишь] в середине 1930-х гг.».¹⁷² В это же время разрабатывается школьная программа Золотого Берега, которая распространяется и на Британский Тоголенд: история всех групп народов эве и остальных народов,

¹⁷⁰ Система, при которой традиционные вожди включались в колониальное управление в качестве подчиненных звеньев, получила название косвенного (непрямого) управления. Оно достигло своего максимального развития, в частности, в Золотом Береге, в период между двумя мировыми войнами и преследовало цель сокращения расходов на содержание колониальной администрации. См.: *Кочакова Н.Б.* Колониальный период // Гана. Справочник. Под ред. *Ю.Н. Винокурова* и др. М.: Восточная литература, 2001. С. 45.

¹⁷¹ Интересно, что по настоящее время периодически возрождаются организации, агитирующие за воссоединение всех эве и формирование отдельного независимого государства, однако сторонников у этого движения обычно не так много, и дальше непродолжительной деятельности в виде публичных заявлений это движение, как правило, не развивается. Объединительному движению эве, называемому *Ablade* («свобода» на яз. эве), посвящено множество исследований, в том числе: *Skinner K.* *Op. cit.*; *Kedem K.* *British Togoland: An Orphan or the Death of a Nation.* Accra: Stailof Services on behalf of Kosi Kedem, 2005.

¹⁷² *Ibid.* P. 144.

проживающих в центральной части региона Вольта, представлена, как история единого народа.¹⁷³

Оказалось, что намерения эве-анло несли практическую выгоду лишь им самим: исторически группа народов эве никогда не была единой. Тем не менее благодаря работе бременских миссионеров именно этот народ стал считаться элитой: напомним, что их язык получил статус локального *lingua franca*, а в силу того, что первые образовательные институты европейского образца появились в регионе проживания именно эве-анло (миссионерская станция в Кета¹⁷⁴), то они из всех народов региона проживания эве первыми имели возможность выучить европейские языки и получить необходимое образование для профессионального роста. Затем их фактически привилегированный статус был подкреплён полномочиями и выгодой, извлеченной из британской военной оккупации Тоголенда с точки зрения торговли. Таким образом, они были мотивированы желанием защитить свои экономические и политические интересы перед лицом возможной передачи этой территории под французское колониальное владычество.

Первая встреча делегации представителей образованных эве-анло с британской колониальной администрацией состоялась в 1918 г. Основной тезис их выступления заключался в том, что «эве никогда не смогут развиваться соответствующе, будучи снова под разными флагами».¹⁷⁵ В 1919 г. в Ломе эта же делегация организовала «Комитет от имени коренных жителей Тоголенда» (*A Committee on Behalf of Togoland Natives*), который характеризовал эве как «британцев по чувствам» и уже в марте обратился к Союзным державам¹⁷⁶ разрешить всем эве объединиться под защитой

¹⁷³ *Amenumev D.E.K.* Ewe Unification Movement. P. 119.

¹⁷⁴ Кета, расположенная на юге региона Вольта, была главной станцией Бременской миссии до того, как эта территория стала частью Золотого Берега, то есть в границах британского правления. Напомним, что именно языковой диалект эве-анло был выбран миссионерами для стандартизации языка обучения и распространения в качестве основного на территории всего Тоголенда.

¹⁷⁵ *Ibid.* P. 11.

¹⁷⁶ К Союзным державам относились как Великобритания, так и Франция (всего в состав союза входило 27 стран).

британского флага и защитить их от «несправедливой» политики французского режима: в частности, французами был введен новый подушный налог, что также послужило поводом эве-анло для составления жалобы. Д. Аменумей цитирует выступление перед Постоянной комиссией по мандатам (*Permanent Mandates Commission*) бывшего окружного комиссара в Британском Тоголенде, капитана К. Лилли, который поставил под сомнение единство эве под предводительством одного «племени», поскольку они долгое время составляли независимые родственные группы. Попытки Комитета также не увенчались успехом, потому что решение оставалось за британцами и французами, которые не планировали пересматривать границу между Тоголендами или разбираться в «несправедливой» политике соседей.¹⁷⁷

Однако Комитет не был единственной организацией, созданной образованной элитой эве-анло с целью проведения активной объединительной политики. В 1920-х гг. в Аккре была сформирована «Ассоциация немецких Тоголендцев» («*Bund der Deutschen Togolander*» или сокращенно «*Togobund*»). Ассоциация спекулировала на том, что уходит корнями во времена немецкого режима и учреждена еще немцами.¹⁷⁸ Однако это было не так: госслужащие эве-анло с немецким образованием, которое они не имели больше возможности применить в новых реалиях из-за возникшей необходимости изучать второй европейский язык, остались без работы и после окончания войны считали своей миссией «следить за благополучием нашей страны, поддерживать тесную связь с Германией и защищать интересы Того».¹⁷⁹ Несмотря на попытки Тогобунд (их многочисленные петиции, поданные в Лигу Наций), французские колониальные власти приложили усилия для прекращения его деятельности, объявив эту ассоциацию «революционной, подрывной [..], и после 1933 г. –

¹⁷⁷ Ibid. P. 23-29.

¹⁷⁸ Ibid. P. 27.

¹⁷⁹ Ibid.

пронацистской».¹⁸⁰ Дж. Коулман утверждает, что ассоциация, действительно, надеялась, что «при Гитлере немцы вернуться в воссоединенный Тоголенд, и члены ассоциации вернут себе прежние работу и статус».¹⁸¹

Жители центральной части региона Вольта до 1957 г. пытались отстаивать свое право на объединение территории бывшего Германского Тоголенда и сохранения контактов с немцами. В 1950-х гг. возродились движения за объединение как эве, снова возглавленное эве-анло, так и Германского Тоголенда, только уже в виде политических партий. Партия, выступавшая за восстановление Германского Тоголенда, называлась Тоголендский конгресс (ТК) (1951 г.). ТК удалось заручиться поддержкой северных, центральных эве, а также многих носителей «языков гор Гана и Того»¹⁸². Опасаясь господства анло, ТК обратился и к этим группам, не принадлежащим к эве, сделав упор на объединение бывшего Германского Тоголенда с Золотым Берегом, а не на объединении эве. После включения Британского Тоголенда в состав Золотого Берега (1956 г.), а затем и провозглашения независимой Ганы (1957 г.), ТК фактически был исключен из политической жизни.¹⁸³

У этой враждебности и разобщенности между группами эве, тем не менее, были как исторические корни, так и прецеденты из недавнего прошлого: в XIX в. эве-анло заключали союзы с ашанти против других групп эве (и не только с ашанти), а также принимали активное участие в работоторговле¹⁸⁴; Д. Аменумей утверждает, что северо-восточные эве были возмущены эве-анло, поскольку их долгая связь с британцами в рамках колонии Золотой Берег и, как следствие, хорошее знание многими из них английского языка позволили им занять большинство отводившихся

¹⁸⁰ *Lawrance B.N.* Locality, Mobility and “Nation”: Periurban Colonialism in Togo’s Eweland, 1900-1960. N.Y.: University Rochester Press, 2007. P. 139.

¹⁸¹ *Coleman J.S.* Togoland: International Conciliation. N.Y.: Carnegie Endowment for International Peace, 1956. P. 34.

¹⁸² Напомним, что аватиме входят в состав группы «народов гор Ганы и Того».

¹⁸³ *Laumann D.* Op. cit. P. 116-119, P. 185.

¹⁸⁴ *Coleman J.S.* Op. cit. P. 35.

африканцам позиций в администрации Британского Тоголенда при мандате.¹⁸⁵

Тоголенд – подмандатная территория. В 1919 г. Верховный совет Лиги Наций решил, что Великобритания и Франция должны сами определить, как они хотят разделить Тоголенд. Во время Версальской мирной конференции, на которой Союзные державы продиктовали условия мира в Европе и за ее пределами, Германия была вынуждена отказаться от своих претензий на Тоголенд, подписав Мирный договор в июне того же года. Было решено, что Союзные державы должны взять на себя контроль над всеми бывшими германскими колониями в качестве подмандатных территорий от имени Лиги Наций. Британцам и французам было поручено управлять территориями Тоголенда, считая это своим «священным долгом», и в соответствии с 22-й статьей Пакта Лиги Наций соблюдать нейтралитет, не использовать подмандатные территории в военных целях и вести на них открытую экономическую политику.¹⁸⁶

Декларация Симона-Милнера от 10 июля 1919 г. установила международную границу между мандатами Британского и Французского Тоголендов, которая на сегодняшний день является границей между Ганой и Того. Примерно две трети Германского Тоголенда было передано французам, в то время как оставшаяся территория перешла к британцам: северная часть подмандатной территории вошла в состав Северных территорий, в то время как южная часть Британского Тоголенда, в которую входила центральная часть региона Вольта, перешла под управление администрации Золотого Берега, став частью этой колонии.¹⁸⁷

Несмотря на то, что британцы получили мандат на управление своей частью Тоголенда в 1919 г., они начали обустривать его на основе мандатного права лишь с 1922 г. В 1919 – 1922 гг. Британский Тоголенд

¹⁸⁵ *Amenumey D.E.K.* Op. cit. P. 120.

¹⁸⁶ *Debrunner H.W.* Op. cit. P. 146.

¹⁸⁷ *Laumann D.* Op. cit.

находился в состоянии «временного мандатного периода», другими словами, эта территория до 1922 г. была по сути дела предоставлена сама себе. В 1923 г. она была фактически присоединена к Золотому Берегу: южные районы Британского Тоголенда были включены в административную систему собственно колонии.¹⁸⁸ Затем до 1928 г. последовал период «адаптации и ослабления напряженности»¹⁸⁹, когда Британский Тоголенд был постепенно интегрирован в колонию Золотой Берег: «Эта политика отразилась не только в конкретных мерах, принятых чтобы Британский Тоголенд стал неотличимой частью Золотого Берега, но и в общем нежелании создавать институты, которые каким-либо образом имели бы тенденцию наделять Британский Тоголенд отдельным статусом».¹⁹⁰

После девяти лет оккупации британцы попытались устранить беспорядок, который сложился в религиозной и образовательной сферах со времен Первой мировой войны. С 1923 г. был разрешен въезд немецких миссионеров на территорию Британского Тоголенда с условием, что вся их деятельность будет вестись только на английском языке.¹⁹¹ Стоит напомнить, что Бременские миссионеры и раньше отстаивали право на продолжение использования английского языка как единственного европейского на территории Германского Тоголенда насколько это было возможно, поэтому выдвинутые требования даже оказались на руку миссии. К тому времени миссионерские школы Бремена уже были переданы в ведение Департамента образования Золотого Берега, а посредниками между британским колониальным правительством и немецкими миссионерами

¹⁸⁸ Мазов С.В. Колониальное господство и становление новых социальных сил (1918-1939) // История Ганы в новое и новейшее время. Под ред. А.А. Громько и др. М.: Наука, 1985. С. 79.

¹⁸⁹ Coleman J.S. Op. cit. P. 15.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Debrunner H.W. Op. cit. P. 164.

вынуждена была выступить Шотландская свободная церковь (*United Free Church of Scotland, ШСЦ*).¹⁹²

В 1922 г. главой отделения Бременской миссии в Амедзофе стал африканский сотрудник Д. Бенса, а его помощником о. С. Квами; также от ШСЦ была прислана семья Бевериджей, которые пробыли у аватиме до приезда немецких миссионеров. Аналогичная ситуация произошла и в начале Второй мировой войны: в 1939 г. сотрудники немецкого происхождения снова были депортированы из страны, а Шотландская миссия была вынуждена отправить своих сотрудников на «осиротевшие» станции.¹⁹³

Датца утверждает, что шотландские миссионеры «были отправлены в этот район, чтобы выполнять своего рода надзорную роль над нашей церковью, пока немцы не вернулись»¹⁹⁴, однако ситуация не изменилась и после их возвращения: отделения ШСЦ базировались в колонии Золотой Берег, в Аккре, поэтому с 1923 г. работа велась дистанционно, а переписка между бременскими миссионерами и главным офисом миссии в 1920-х гг. свидетельствует об их негодовании по поводу нововведенного контроля извне, воспринимавшегося как «шпионский» по отношению к действиям немцев.¹⁹⁵

В этот девятилетний период «покинутости европейцами» начались процессы «африканизации» религиозной (христианской) и образовательной жизни народов Тоголенда, которые в том числе повлияли на появление новых направлений трансформации привнесенных институтов. Так, в мае 1922 г. в г. Кпалиме¹⁹⁶ собрались представители каждой миссионерской станции Бремена: как из Британского Тоголенда (станции Амедзофе, Акпафу и Хо), так и из Французского (Агу, Атакпаме, Кпалиме и Ломе) и даже из

¹⁹² Далее будет использоваться аббревиатура ШСЦ. Подробнее о миссии см. гл. 1.2. Ibid; *Amenutey D.E.K.* Op. cit. P. 28-29; *Agbodeka F.* Op. cit. P. 91.

¹⁹³ *Graham C.K.* The History of Education in Ghana. Tema: Ghana Publishing Corporation, 1976. P. 100.

¹⁹⁴ Датца – информант Д. Лауманна, хранитель устной исторической традиции. *Laumann D.* Op. cit. P. 115.

¹⁹⁵ Переписка между Бременской миссией и миссионерами // StAB 7, 1025 - 40/3, FB 3757.

¹⁹⁶ Напомним, что г. Кпалиме с 1916 г. находился на территории Французского Тоголенда.

Золотого Берега (Кета и Пеки). Все участники созванного основополагающего синода были африканцами. Главным итогом встречи стало создание «Евангельской церкви эве»¹⁹⁷, которая должна была заместить ранее объединявшую участников синода миссию Бремена. Однако прерывать связь с миссией Бремена они не намеревались. Было решено на регулярной основе отправлять в Бремен отчеты и консультироваться по доктринальным вопросам.¹⁹⁸ Д. Лауманн называет это событие «новой эрой в истории христианства этого региона».¹⁹⁹ В 2020 г. в Бремене автор брал интервью у главного секретаря Северогерманской миссии Хейке Якубайт (*Heike Jakubeit*). Она прокомментировала это событие как вступление церкви эве на самостоятельный путь, как и планировала миссия изначально.²⁰⁰

К. Скиннер пишет, что созывом своего собственного синода африканские пасторы выразили сопротивление новым актом европейского вмешательства. Однако несмотря на их обеспокоенность по поводу раскольнического потенциала французских и шотландских механизмов надзора, им не хватало финансирования для школ²⁰¹, поэтому речи о полной самостоятельности и независимости, конечно, не шло. Тем не менее, создание Евангельской церкви эве в любом случае имело важное значение: оно ознаменовало передачу полномочий в миссионерской деятельности от

¹⁹⁷ Использовались также названия «Церковь эве» (*Ewe Church*) или «Пресвитерианская церковь эве» (*Ewe Presbyterian Church*). См.: *Decalco S. The Historical Dictionary of Togo*. L.: The Scarecrow Press, 1996. P. 120.

¹⁹⁸ *Debrunner H.W.* Op. cit. P. 162.

¹⁹⁹ *Laumann D.* Op. cit. P. 117.

²⁰⁰ ПМА-2. Подробнее о Хейке см.: *Heike Jakubeit*. Сайт «Norddeutsche Mission». [Электронный ресурс]. URL <http://www.norddeutsche-mission.de/ueber-uns/mitarbeitende-und-vorstand/heike-jakubeit/?fbclid=IwAR2RhHNEuX0roaRCzuE7Mt3prZkiTLqZgaq0IuR8njwB2gov23OEknuYQ> (дата обращения 10.03.2021). Однако, как сообщила госпожа Якубайт, до 2001 г. церковь эве все же считалась «дочерней по отношению к миссии». С 1980-х гг. началась программа «Обмен восприятиями (мнениями)» (*Exchange of perceptions*), которая регулярно позволяла на протяжении трех месяцев немцам участвовать в жизни африканской церкви, а африканцам – в немецкой. В итоге, к 2001 г. четыре церкви Бремена, шесть церквей Того и все церкви эве в Гане стали «настоящими партнерами», которые обязались «как принимать, так и отдавать [идеи/помощь/сотрудников]». Со слов госпожи Якубайт, это и стало заключительным этапом деколонизации взаимоотношений.

²⁰¹ *Skinner K.* Op. cit.

миссии Бремена, базировавшимся в Германии, к африканским сотрудникам, работавшим на месте, в Тоголенде. При этом выбор церкви был сделан в пользу поддержания связи с Бременской миссией.²⁰²

Церковь проводила общий синод (называемый «великим синодом») с представителями двух Тоголендов каждые несколько лет, в то время как его подразделения («малые синоды») собирались отдельно на ежегодной основе.²⁰³ Две ветви церкви были независимы друг от друга, но поддерживали тесную связь и использовали одни и те же религиозные тексты на языке эве-анло. Д. Аменумей подчеркивает, что именно в это время идея о едином прошлом эве и народов, проживающих в центральной части региона Вольта (*Ewedome*), начинает активно транслироваться в школьных программах Британского и Французского Тоголендов, тем самым оказывая влияние на формирование национального самосознания у образованных людей.²⁰⁴

Невмешательство британцев: период «покинутости» белым человеком. Британский колониальный режим с расположением администрации в Аккре не смог значительно развить центральную часть региона Вольта в течение периода действия мандата. Обычно местные хранители исторических знаний об этом регионе характеризуют то время как эпоху полного пренебрежения со стороны британцев. Например, Клуце утверждает, что во время подмандатного правления «ни один из белых людей сюда не приходил».²⁰⁵ С 1921 по 1938 гг. в Британском Тоголенде проживали от 20 до 43 европейцев, в то время как во Французском за этот же период от

²⁰² Первый руководитель Евангельской церкви эве, Андреас Аку, был утвержден Бременской миссией. См.: *Debrunner H.W.* Op. cit. P. 163. В Британском Тоголенде члены малого синода с 1929 г. были более независимыми от Шотландской миссии, чем их братья через границу: во Французском Тоголенде с 1929 г. церковь становится подотчетной Парижскому миссионерскому обществу (*Société des Missions de Paris*) и аффилированной с ним. См.: *Amenumey D.E.K.* Op. cit. P. 29.

²⁰³ *Debrunner H.W.* Op. cit. P. 164.

²⁰⁴ *Amenumey D.E.K.* Op. cit. P. 23-29.

²⁰⁵ *Laumann D.* Op. cit. P. 120.

210 до 529 европейцев.²⁰⁶ Конечно, нельзя не учитывать прибрежную зону Невольничьего Берега, которая пользовалась большей популярностью у торговцев, чем внутриконтинентальные земли.

Британцы не проводили согласованной сельскохозяйственной политики в центральной части региона Вольта, за исключением попыток поощрять выращивание хлопка в районе Кпанду, но без особого успеха. Их основным приоритетом было расширение производства какао – основной товарной культуры Золотого Берега. Таким образом, какао продолжало широко распространяться и в регионе Вольта. Тем не менее в целом власти не инвестировали в сельскохозяйственное развитие региона; впрочем, как и в человеческий потенциал.

Британцам также не удалось существенно расширить строительство автомобильных и железных дорог в этом районе. Деревни, как отдельные административные единицы, собирали средства и сами организовали рабочих для строительства дорог в центральной части региона Вольта, хотя Ф. Агбодека утверждает, что британцы не одобряли общинный труд, поскольку это негативно сказывалось на установленной ими налоговой системе. В общем, были предоставлены минимальные ресурсы для улучшения и расширения сетей связи: их развитие ограничилось открытием еженедельного общественного автомобильного сообщения между Аккрой и центральной частью региона Вольта, открытием около десятка почтовых отделений в этом районе и налаживанием телефонной связи в нескольких городах.²⁰⁷

Д. Лауманн, посвятивший около двадцати лет изучению письменной и устной истории колониальной политики Великобритании и Франции в Тоголенде, пишет, что восприятие британской социальной политики в

²⁰⁶ League of Nations. The Mandates System: Origin – Principles – Application. Geneva: League of Nations, 1945 [Электронный ресурс]. // Официальный сайт ООН. URL: <https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/C61B138F4DBB08A0052565D00058EE1B> (дата обращения 18.06.2021).

²⁰⁷ *Agbodeka F.* Op. cit. P. 88-89.

регионе Вольта было неоднозначным. В отношении судебного делопроизводства британцы оказались менее жестокими, чем немцы при установлении наказаний за нарушения. Например, произвольные и чрезмерные наказания, характерные для германского периода, по большей части не сохранялись: «Пришли англичане, остановили все это и ввели судебную систему», – объясняет Клуце. Тем не менее, Аду утверждает, что «теперь взятки и коррупция практиковались в их судах».²⁰⁸

Британский режим также не способствовал существенному расширению доступа к западной медицине на юге Британского Тоголенда. По словам Ф. Агбодека, к 1927 г. единственными медицинскими учреждениями в этом районе были больница для лечения лепры в Хо, католический детский центр в Кпанду и городские амбулатории, которые время от времени посещали выездной врач и медсестра. Несколькими годами позже, к 1935 г., больницы уже были в городах Хо и Хохве, но все медицинские учреждения управлялись католическими и пресвитерианскими миссионерами.²⁰⁹ В целом западная медицина оставалась недоступной для большинства жителей центральной части региона Вольта.

Возможности получить западное образование увеличивались, но в основном тоже благодаря усилиям Пресвитерианской церкви эве. Хотя европейские миссионеры, а именно некоторые немцы, а также шотландцы, которые были выбраны для их замены во время Первой мировой войны, вели прозелитическую деятельность во время подмандатной оккупации, расширение христианского образования и контроль за ним в центральной части региона Вольта все же находились в руках африканцев. Британский вклад, а именно миссионерский, признается местными хранителями устной исторической традиции, но лишь как продолжателей начатого: «англичане пришли, чтобы продолжить эту [миссионерскую] работу».²¹⁰ В целом этот

²⁰⁸ *Laumann D.* Op. cit. P. 121.

²⁰⁹ *Agbodeka F.* Op. cit. P. 89-92.

²¹⁰ *Laumann D.* Op. cit. P. 120.

период хорошо характеризует сравнение ганским историком Коси Кедем Британского Тоголенда с «сиротой».²¹¹

Вторая мировая война и новый статус Тоголенда – подопечная территория. Французская администрация в Ломе непродолжительное время поддерживала пронацистский режим Виши, но это не привело к каким-либо военным кампаниям. В то же время по другую сторону границы военные ресурсы Британского Тоголенда были собраны для поддержки усилий Союзных держав, что стало нарушением упомянутой ранее 22-й статьи Пакта Лиги Наций – документа, определявшего порядок управления подмандатными территориями. В условиях мировой войны британская администрация проигнорировала положение о нейтралитете подмандатных территорий. Е. Дакетси утверждает, что во время войны «британский суверенитет стал более явным» на подмандатной территории.²¹² По-видимому, в этот период британцы впервые обратили серьезное внимание на ресурсы и людей Британского Тоголенда (см. гл. 3.3.).

Война между европейскими державами снова повлияла на жизнь людей в центральной части региона Вольта. К началу войны между немецкими миссионерами и британским правительством сложились достаточно лояльные взаимоотношения: британцам было даже выгодно не вникать в работу уже сформированных институтов и порядок, установленный сотрудниками миссий вдалеке от побережья Золотого Берега, в глубине континента. В 1938 г. конгрегацию посетил директор Бременской миссии во время своего тура по миссионерским станциям за пределами Германии. В 1939 г. сотрудники отметили пятидесятилетие миссии у аватиме, установив крест на горе, известной в народе как Гайито. На основании креста была выгравирована (и сохранилась до сих пор) аббревиатура *GEMI*. Аббревиатура расшифровывается, как «Германский институт евангелических

²¹¹ *Kedem K. Op. cit.*

²¹² *Daketsy E.D. Op. cit. P. ix.*

миссий» (*German Evangelical Mission Institute*) – название, которое немцы использовали для обозначения Педагогического колледжа в Амедзофе²¹³ (см. гл. 3.2.). Со временем гору стали называть Геми (*Gemi*).²¹⁴ Однако вскоре после начала войны распространились слухи о шпионаже со стороны немцев, что послужило отправной точкой для принятия решений о их депортации. Слухи о шпионаже и передаче информации в Германию во время Второй мировой войны сохранились у аватиме до сих пор – о чем всегда говорят тихо, под условием строжайшей секретности.²¹⁵

Как и в период Первой мировой войны, немецкие миссионеры вновь были арестованы британцами и изгнаны из Амедзофе, но школы при этом продолжали функционировать: большинство учителей были африканцами или шотландцами. 3 сентября 1939 г., в день объявления Великобританией войны Германии, все немецкие сотрудники миссии были интернированы и отправлены в г. Кумаси, где был организован временный лагерь на базе

²¹³ *Briggs P.* Ghana. Guilford: The Globe Pequot Press Inc., 1998. P. 325; *Black K.* Saints and Patriarchs: One Man's Journey from a Sunday School Boy in Wollongong to a Patriarch in Africa and the Saints and Sinners He Met Along the Way. Redding: Bethel Ministries, 2001. P. 195.

²¹⁴ Тем не менее, жители Амедзофе между собой продолжают называть гору Гайито – в переводе с сия, «Бог защиты», как они называют ее со времен войны с ашанти 1870-х гг. Аватиме верили, что «Бог защиты», который обитает в горе, помог им победить врагов. По сей день ежегодно проходит праздник, посвященный Гайито. Во время празднования на протяжении двух недель нельзя возделывать землю на горе и заниматься другими сельскохозяйственными работами в знак уважения к Гайито.

²¹⁵ Например, существует история о том, что после установления точки радиовещания в городе Хо, неподалеку от земель аватиме, вскоре после получения Ганой независимости обнаружили значительные помехи, которые не позволяли вести вещание. Поиски источника неполадки привели к горе Геми, и выяснилось, что бременские миссионеры во главе с Э. Форингером и кузнецом Аденьирой не просто установили железный памятник высотой пять метров, но и прикрепили к нему коммуникационный гаджет, предназначенный для передачи информации в Германию во время Второй мировой войны. После того, как коммуникатор был откреплен, радиостанция в Хо начала работать. См.: *Agbesi D.K.* A Comprehensive History of Amedzofe Township. 5th part. [Электронный ресурс] // <http://amedzofevillage.com/en/2016/09/28/a-comprehensive-history-of-amedzofe-township-part5-by-daniel/> (дата обращения 18.06.2021). Автором является хранитель устной исторической традиции аватиме Дэниэл Кафуи Агбеси, задавшийся целью создать запись традиционной истории своего поселения. Конечно, невозможно судить об истинности информации о встроенном коммуникаторе. Эту историю можно отнести к компрометирующим легендам, так как других источников об этом событии не было найдено. Тем не менее, эта информация продолжает распространяться среди аватиме до сих пор.

Методистского миссионерского колледжа. В октябре все немцы колонии были собраны в Аккре, откуда отправлены на корабле в Великобританию в январе 1940 г. Женщинам было разрешено вернуться в Германию через Нидерланды, а мужчины продолжили свой путь в Канаду в июле 1940 г.²¹⁶

Самым большим неудобством в военное время для жителей Британского Тоголенда стал разрыв торговых связей и невозможность официально пересечь британо-французскую границу, особенно после того, как режим в Ломе ассоциировал себя с режимом Вишистской Франции. Блокада последнего со стороны Союзных держав распространилась и на Западную Африку. В результате люди, жившие через границу, т.е. в центральной части региона Вольта, столкнулись с нехваткой товаров, в том числе соли, которой торговали к северу от Кеты в Золотом Береге. Вдобавок французская администрация ввела в Тоголенде принудительный труд, спровоцировав большой поток миграции: тысячи людей нелегально пересекли границу британской территории.²¹⁷

Ситуация несколько улучшилась, когда Французский Тоголенд снова присоединился к Союзным державам. Но и тогда население двух Тоголендов было обязано внести свою долю сырья, включая пальмовое масло и каучук, в качестве поддержки военных действий. В сентябре 1940 г. впервые за всю историю объединительного движения эве-анло каждый верховный вождь Британского Тоголенда выразил поддержку в пользу объединения всех групп эве и снятия границы между Тоголендами; правда, позже они заявили, что будут удовлетворены лишь снятием таможенных ограничений на границе.²¹⁸

В декабре 1946 г. Британская подмандатная территория Тоголенда официально стала Объединенной подопечной территорией: Генеральная Ассамблея Организации Объединенных Наций одобрила британо-французское соглашение по Тоголендам. Организация Объединенных Наций,

²¹⁶ StAB 7, 1025 – 119/3.

²¹⁷ *Amenumeu D.E.K.* Op. cit. P. 36.

²¹⁸ *Ibid.* P. 37.

созданная годом ранее, унаследовала проблему подмандатных территорий. В итоге Британский Тоголенд получил статус подопечной территории.

Помимо изменения терминологии, Дж. Коулман утверждает, что разница в политике управления британцами при «мандате» и при «подопечной территории» все-таки была: в то время как мандатные полномочия были предписаны лишь для обеспечения «справедливого обращения» с народами на их территориях, в соответствии с соглашением об опеке управляющим органам было поручено гарантировать «прогрессивное развитие», ведущее к самоуправлению или независимости.²¹⁹ Эту разницу можно проследить в истории взаимодействия аватиме с колониальными властями в рамках социально-образовательных проектов, реализации различных стратегий развития школьного образования при «подопечной территории» в сравнении с ситуацией времен мандата (см. гл. 3.3.).

Г. Таллен развивает этот тезис в более широком, глобальном, контексте конца 1940-х гг.: «... международная опека предполагала международный надзор за колониальной администрацией [...] и должна была обеспечить средства для мирного и упорядоченного достижения независимости подопечными территориями эволюционными, а не революционными методами».²²⁰ Совет по Опеке отправлял выездные миссии на подопечные территории, тем не менее он мог только давать рекомендации, поэтому его «правоприменительные полномочия были ограничены».²²¹

1957 г. – регион Вольта входит в состав независимой Ганы. В результате плебисцита 1956 г. выяснилось, что 58 процентов жителей Британского Тоголенда выступает за присоединение к колонии Золотой

²¹⁹ *Coleman J.S.* Op. cit. P. 3.

²²⁰ *Thullen G.* Problems of the Trusteeship System: A Study of Political Behavior in the United Nations. Geneve: Libraire Droz, 1964. P. 12.

²²¹ *Coleman J.S.* Op. cit. P. 43, 52. Всего было отправлено три миссии в Британский Тоголенд: в 1949 г., 1952 г. и 1955 г. Миссии также были уполномочены проводить опросы, получать жалобы от местного населения и проверять годовые отчеты, подготовленные колониальной администрацией.

Берег. Таким образом, в 1957 г. вся территория бывшего Британского Тоголенда стала частью независимой Ганы.²²² Однако значительная часть населения выразила недовольство в связи с этой инициативой: в особенности те, кто выступал за объединение двух Тоголендов.²²³ Впоследствии во всей центральной части региона Вольта жители разгромили здания государственных учреждений, в том числе почтовое отделение в Амедзофе (аватиме), и уничтожили ганские флаги. Администрация Аккры ответила силой, направив в этот район войска и полицию.²²⁴

Ф. Агбодека отмечает, что те вожди, которые не смогли воспользоваться «выгодным предложением»²²⁵ слияния с Золотым Берегом, еще при мандате стали критиками британского правления, в частности, критиками Указа об управлении коренными народами (*Native Administration Ordinance*), который предоставил губернатору Золотого Берега абсолютную власть над вождями. Эта политика также была нарушением мандатного соглашения, принятого Лигой Наций. Вожди часто сопротивлялись британской власти, отказываясь организовывать сбор налогов и создавать казначейства в своих общинах. Например, аватиме только с 1935 г. пошли на уступки и начали платить налог.²²⁶

В центральной части региона Вольта проживали, в основном, сторонники воссоединения Тоголендов, тем не менее, они были вынуждены признать поражение и принять новый порядок. Пресвитерианская церковь

²²² *Laumann D.* Op. cit. P. 130.

²²³ Во время Второй мировой войны ежегодно одна неделя в мае объявлялась «неделей войны бомбардировщиков «москито»» (*Mosquito Bombers*) – от каждого жителя центральной части региона Вольта требовалось внести свой вклад, а полученная сумма должна была быть использована для покупки этих самолетов и бомбардировки Берлина. В 1944 г. было собрано 1000 фунтов стерлингов. Однако после окончания войны – с 1951 г., когда стала распространяться информация о грядущем присоединении Тоголенда к Золотому Берегу, вектор общественных настроений снова сместился в прогерманскую сторону. См.: *Yayoh W.K.* Op. cit. P. 139.

²²⁴ *Austin D.* *Politics in Ghana: 1946-1960.* Oxford: Oxford University Press, 1964. P. 37, 372.

²²⁵ Чаще всего «выгодное предложение» заключалось в роли медиатора, по большей части, торгового посредника между населением и колониальными чиновниками.

²²⁶ *Agbodeka F.* Op. cit. P. 87.

эве продолжила свою деятельность как и прежде, однако постепенно из ее названия ушло отождествление с эве: то есть название со временем изменилось на «Евангельская-Пресвитерианская церковь». После Второй мировой войны бременцы так и не вернулись к прежней работе на станции на регулярной основе, как это произошло после Первой мировой войны. В 1951 г. последние проживавшие в Амедзофе европейские миссионеры (шотландцы) покинули регион из-за болезни жены пастора, но связь с бременскими миссионерами, в том числе в виде взаимных краткосрочных визитов, поддерживается аватиме и по сей день.

Д. Лауманн в работе «Память о немцах в Гане»²²⁷ делится противоречивыми, на его взгляд, и неожиданными наблюдениями по итогу многолетнего собирания устной истории о деятельности немецких сотрудников (миссии и администрации) и ее влиянии на жителей центрального Тоголенда. Перед началом работы Д. Лауманн изучил множество научных трудов, посвященных германской колониальной истории, анализу этих трудов автор также посвятил отдельную главу в своей книге. Однако результаты его собственного исследования не вписывались в общую парадигму о восприятии немцев в Африке: жители бывшего центрального Тоголенда скорее положительно отзывались о немцах и жизни при них. Основные гипотезы автора о возможных причинах такого отношения следующие²²⁸:

- Колониальные постройки в бывшем центральном Тоголенде, свидетельствующие о присутствии немцев, стали «старой», исторической частью городов (иногда – туристической, т.е., приносящей прибыль за счет иногородних и иностранцев) и до сих пор использовались по назначению – как материальное свидетельство положительных аспектов деятельности немецких миссионеров;

²²⁷ *Laumann D. Op. cit.*

²²⁸ *Ibid.* P. 144-145.

- Полученные знания в процессе образования и при профессиональной подготовке в период влияния Германии в регионе передавались затем из поколения в поколение вместе с уважительным отношением к немцам;
- Некоторые организации, созданные еще немцами, существуют до сих пор, при участии и под руководством местных, но сохранив исходные ролевые модели поведения членов организации.

Стоит добавить к списку возможных причин также регулярный выпуск юбилейных сборников Евангельской-Пресвитерианской церкви, который поддерживает память о хорошей репутации немцев в регионе.

Информанты для исследования Д. Лауманна были выбраны по совету жителей городов и деревень, т. е. ему рекомендовали «людей наиболее знакомых с германским периодом» в каждом городе или деревне, где он работал.²²⁹ Эти люди имели прямое (например, сами работали на предприятиях с немецким участием) или косвенное (их родители работали или получали образование) отношение к деятельности немцев. В интервью они, как правило, подчеркивали позитивные стороны общения с немцами. Интересно, что старейшины рекомендовали только мужчин, обозначая их «исследователями германского периода» (*German Scholars*)²³⁰, в то время как, если автор брал интервью у женщины, то мужчины называли ее «устным историком германской оккупации» (*Oral Historian of the German Occupation*) и позволяли себе перебивать или указывать на неправдоподобность ее слов.

Учитывая приведенные примеры, нельзя исключать и того, что представление о положительном германском влиянии является следствием, в том числе, ограниченной выборки: все информанты (или их предки) получили работу или образование благодаря немцам; а также, возможно, является результатом продвижения своего мнения о прошлом со стороны вождей центральной части региона Вольта. Однако собственные

²²⁹ Ibid. P. 144, 153.

²³⁰ Ibid. P. 145.

исследования автора в 2011-2013 гг., как и Л. Брайдон в 1970-х гг., также указывают на более «утилитарное» отношение к аватиме при британском режиме по сравнению с отношением бременских миссионеров, действовавших «ради благой цели» и заложивших основы школьной системы и профессионального образования (см. гл. 1.3.).

1.2. История христианства у аватиме и знакомство с «германским флагом» (1868 – 1895 гг.)

В 1989 г. народ аватиме в деревне Амедзофе отпраздновал столетие Евангельской-Пресвитерианской церкви. По этому поводу была составлена третья юбилейная брошюра²³¹ на языках эве и английском (своя письменность у аватиме появилась лишь в 2008 г.), чтобы увековечить память о первых служителях, основателях церкви и оставить потомкам в краткой форме изложенную историю о том, как зарождалась и развивалась христианская Церковь на землях аватиме. Брошюра была издана в срок благодаря участию Бременской миссии, профинансировавшей издание в качестве подарка. На праздник также прибыли несколько гостей из Германии. Тем не менее, некоторые старожилы христианской общины на основе сохранившихся семейных преданий до сих пор уверены, что церкви у аватиме возникли еще раньше.

В 1889 г. бременский миссионер приехал в Амедзофе с письмом из центрального офиса миссии города Бремена. Это случилось в результате длительных переговоров с главами миссии и получения их благословения на строительство церкви и новой миссионерской станции в африканской глубинке. Затем начались переговоры с местными представителями власти аватиме об аренде земли в Амедзофе, которые прошли успешно. Основы

231 A brief history of the Amedzofe E.P. Church 1889-1989. Ed. by S.K. Dzegblor, E.K. Datsa, O.K. Awurasie, C.M. Kumatse. Kumasi: Educational Press and Manufacturers Ltd, 1989.

постоянной христианской общины были заложены в 1889 г., и потому эта дата считается годом утверждения христианства на землях аватиме.

Однако переговоры состоялись, конечно, не сразу. Этому предшествовали более ранние события. В 1870-х гг. под руководством вернувшегося в родные края раба Джозефа Тавуйя у аватиме уже сложилась небольшая христианская община, которую на протяжении двадцати лет навещали как европейские, так и африканские миссионеры. У общины даже была своя церковь – небольшое помещение, напоминавшее хлев, где и проводились первые христианские богослужения на землях аватиме.

Тем не менее, празднование столетия христианства у аватиме состоялось в 1989 г., как и планировалось, а 1889 г., по-прежнему, считается официальным годом учреждения первой христианской церкви на их землях. В юбилейной брошюре появилось уточняющее дополнение: «Более важным, чем противоречивость мнений относительно даты основания церкви, является спасение, которое было даровано по милости Божьей народу Амедзофе, а затем аватиме и всем жителям соседних регионов».²³²

Рассмотрим, как появилась первая христианская община при отсутствии колониального владычества на землях аватиме и европейского миссионера. Для целостного ответа на этот вопрос необходимо начать повествование с событий, произошедших несколькими годами ранее.

Поход ашанти к востоку от реки Вольта 1868 – 1871 гг.: катастрофические последствия для аватиме. К концу XVIII в. ашанти претендовали на сюзеренитет над народами к востоку от реки Вольта. Дань ашанти уплачивалась через их союзников акваму у переправы через Вольту. Отказ эве выплатить дань в поддержку набега ашанти на Гьяяман (*Gyaaman* или современный *Jaman*) фактически послужил официальным поводом к нападению на земли эве, в том числе и аватиме. В 1822 г. эве потерпели поражение в первой битве с ашанти Яо Секьери (*Yao Sekyere*). Тем не менее,

²³² Ibid. P. 67.

в 1833 г. несколько групп народов эве объединились под номинальным руководством Пеки (также эве) и, скопировав подходы ашанти к организации военных действий, разгромили акваму. Несмотря на небольшую численность, аватиме, участвуя в коалиции, в тот момент ненадолго обрели политическое влияние в регионе.²³³

В 1868 г. ашанти оккупировали большую часть региона Вольты. В этот раз кровопролитные сражения продолжались около трех лет в 1868-1871 гг. и завершились катастрофой, в первую очередь, для аватиме. У подножия горы Геми, где были сосредоточены деревни аватиме, в 1870 г. эве потерпели поражение: деревни были разрушены, подавляющее большинство местного населения обращено в бегство, казнено или попало в плен для последующей продажи в рабство. М. Джонсон объяснила причины и последствия этой кампании с позиции ашанти как желание повторного установления контроля над местными народами и демонстрации силы против британцев, которые на тот момент имели номинальный сюзеренитет над эве.²³⁴

Л. Брайдон пишет, что во время ее экспедиций в 1970-х гг. истории о вторжении ашанти в 1868-1871 гг. все еще были широко известны в деревнях по всему региону Вольта.²³⁵ Во взятых ею интервью сражения и конфликты до и после 1868 г. предстают незначительными событиями в сравнении с историей о вторжении ашанти. Это событие, о котором в обязательном порядке рассказывали все, кому предлагалось рассказать об истории своего народа. Во время экспедиций в 2011-2013 гг., спустя почти половину столетия, автору удалось убедиться, что память о вторжении ашанти до сих пор играет первостепенную роль в устной традиции аватиме: как память о самом значительном – разрушительном и одновременно поворотном событии прошлого.²³⁶

²³³ *Brydon L. Op. cit. P. 5.*

²³⁴ *Johnson M. Op. cit. P. 33-59.*

²³⁵ *Brydon L. Op. cit. P. 23-42.*

²³⁶ ПМА-3; ПМА-4; ПМА-5. И др.

Ранние этнографические работы, описывавшие военное вторжение ашанти, принадлежат младшему колониальному чиновнику, которого отправили собирать «истории» всех народов бывшего Германского Тоголенда: Р.С. Раттрей, известный работами об ашанти, написал длинный отчет о воспоминаниях эве (включая аватиме).²³⁷ Также К. Велман, работа которого основана на исследовании британских документов об ашанти, выделяет особую значимость сражения при «Ободжани или Баджаме» (т.е. Гбаджаме – одной из деревень аватиме у горы Геми) вскоре после 1868 г.²³⁸

Ашанти оставили после себя малонаселенную местность и обедневшие сельскохозяйственные угодья: деревни и посеы аватиме были полностью уничтожены. Миссионер Я. Спит²³⁹ в 1892 г. писал, что не только значительное количество рабов было вывезено из этого региона в Анло (регион проживания эве-анло) и Кумаси (ашанти), но также группы людей бежали через Вольту самостоятельно в сторону Аккры.²⁴⁰

Помимо гибели и порабощения людей, были разрушены и социально-экономические сети, лежавшие в основе прежнего развития этого региона.²⁴¹

²³⁷ Regional Archives, Ho, Ser. C. 2073 (Rattray's account of the ethnic groups in the area), 1915-1916, cit. in: Brydon L. Op. cit. P. 33.

²³⁸ Welman C.W. The Native States of the Gold Coast: History and Constitution. In 2 parts, Peki. P. 1. L.: Dawsons of Pall Mall, 1969. P. 14.

²³⁹ Андреас Якоб Спит (*Rev. Spieth*) – (2 ноября 1856 г. в Хегенсберге – 28 мая 1914 г. в Гамбурге) – немецкий бременский миссионер, африканист и переводчик Библии. Он является автором различных монографий, посвященных эве на юге Того в XIX в. Относил народ аватиме к большой группе народов эве. В 1906 г. Якоб Спит опубликовал книгу «Племена эве: материал для изучения народов эве в Германском Тоголенде» (*Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*). Эта книга стала одним из наиболее полных трактатов по истории, религии, экономической жизни, традиционной социальной структуре и, по сути, всему спектру повседневной жизни народов эве. Изданная более 100 лет назад книга имела ограниченный тираж и становилась все более редким источником знаний о традициях. Кроме того, «Племена эве» была опубликована на старом немецком и эве, а затем и на английском языках (перевод на англ. яз., по мнению африканистов, не является удачным и отличается от оригинальных версий).

²⁴⁰ *Spieth J. Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: Walter de Gruyter, 1906.*

²⁴¹ Однако к концу 1870-х – началу 1880-х гг. миссионеры в Хо восстановили свои кофейные и фруктовые фермы; агенты европейских фирм также вернулись в этот регион ради продолжения экспорта кукурузы и хлопка. Поселения к югу от Хо также были достаточно быстро восстановлены, чего, конечно, не скажешь о землях аватиме. См.:

Когда миссионеры Бремена после войны вернулись в Хо к разрушенной станции в 1875 г., они сообщили: «Станция Бремен-Хо осталась на земле, лишенной людей».²⁴² Земли аватиме также «лишились людей» и своей истории: за последнюю четверть XIX в. – при вынужденном послевоенном расселении – аватиме заново составляли родословную, восстанавливали память о происхождении членов линиджей²⁴³, полигамных браках, серийной моногамии и традициях наследования вдов...

Однако спустя год, в 1876 г. в отчете этой же станции миссионеры писали следующее: «Война (экспедиция ашанти. – А.Л.), будучи в Божьих руках, принесла больше пользы, чем мы ожидали».²⁴⁴ С 1876 г. наладилось регулярное сообщение с небольшой новообразовавшейся христианской общиной неофитов аватиме во главе с Джозефом Тавуйя, обращенным в христианство после того, как миссия выкупила его из рабства в Аккре.

Благовестники из аватиме в доколониальный период и новая жизнь.

Первая христианская община и некий прообраз здания церкви у аватиме появились в 1870-е гг. в округе деревни Дзокпе. В записях миссионеров от 1876 г. есть сведения о восстановленных к тому времени всего лишь трех деревнях – Дзокпе, Амедзофе и Гбаджеме.²⁴⁵

О первой христианской общине «Иерусалим» (*Jerusalem*) представлена некоторая информация в юбилейном сборнике «100 лет провозглашения Евангелия в Дзокпе-Иерусалиме 1876-1976» (*Dzokpe-Jerusalem E.P. Name*

Spieth J. Einleitung (Aus dem Schutzgebiete Togo: Die politische Vergangenheit des westlichen Togo-Gebietes, Premierlieutenant Herold) // Mitteilungen aus dem deutschen Schutzgebieten. 1892. № 4. S. 113-127.

²⁴² Цитата из письма М. Цана к инспектору миссии Базеля (Йозенхансу), 12 августа 1875 г. См.: *Ustorf W.* Op. cit. P. 154.

²⁴³ В 1970-х гг. Л. Брайдон также начала лонгитюдное исследование социальной памяти аватиме (в частности, фокусируясь на населении д. Амедзофе). О трудностях послевоенного восстановления социальной памяти аватиме см.: *Brydon L.* Op. cit.

²⁴⁴ Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft. N.S. 1876. April. S. 60-63.

²⁴⁵ Ibid.; Afatime und Peki. Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft // MB. 1881. № 6. S. 166-172.

Dutinya 1876-1976).²⁴⁶ Интересно, что такие брошюры выпускаются по случаю юбилея в каждой Евангельской-Пресвитерианской церкви народа аватиме, но порой в них встречаются разногласия в отношении тех или иных событий. Например, аватиме из Гбаджеме не согласны с тем, что именно Дзокпе оказали поддержку первым христианам и дали согласие на строительство церкви. Гбаджеме - ближайшая деревня к Дзокпе, при этом жители этих деревень имеют множество родственных связей. Тем не менее, в юбилейном сборнике представители церкви Гбаджеме отстаивают свое первенство: «Если кто-то хочет попытаться узнать о зарождении христианства у аватиме, то Гбаджеме должно стать источником информации».²⁴⁷ В сборнике указано, что Евангельская-Пресвитерианская церковь в Гбаджеме появилась в 1873 г.²⁴⁸, то есть на три года раньше, чем в Дзокпе. При этом сборник Дзокпе был издан на 24 года раньше, чем сборник Гбаджеме. Возможно, дело не только в соперничестве за первенство между администрациями церквей. Не исключено, что представители Гбаджеме не хотели выглядеть противниками христианства в глазах европейцев, спонсировавших издание в тот момент, так как первые христиане были вынуждены переселиться из Гбаджеме в Дзокпе (см. ниже).

В источниках и интервью фигурировали три личности, связанные с зарождением христианства на землях аватиме: Дж. Тавуйя, Э. Тсикор и Я. Анку. Биографические сведения об этих первопроходцах запутанные, но стоит изложить наиболее повторяющуюся информацию о каждом из них.

В 1873 г. Джозеф Тавуйя и Эммануэль Тсикор, уроженцы Гбаджеме, вернулись в родные деревни после длительного отсутствия с Новым Заветом на немецком языке: «Они пришли к общему мнению, что никакой другой хороший город нельзя сравнить со своим родным и взяли с собой Евангелие, как когда-то (в библейской истории. – А.Л.) Рахиль прихватила идола своего

²⁴⁶ Dзокпе-Jerusalem E.P. Name Dutinya 1876-1976. S.l.: S.e., 1976.

²⁴⁷ Christianity in Gbadzeme: the Anniversary of 125 Years. Post Centenary Events and History of the E.P. Church 1974-2000. No: Yamens. P. 5.

²⁴⁸ Ibid. P. 1.

отца, покидая с мужем Месопотамию».²⁴⁹ В сборнике Дзюкпе²⁵⁰ их обращение в христианскую веру описано так: «Однажды, они услышали призыв Бога и попросили обучить их тому, как нести Евангелие в мир. Их просьбы были приняты, и после обучения их крестили в церкви. Во время крещения старшего прозвали Джозефом, а младшего – Эммануэлем. Так как в документах не зафиксированы точные даты их крещения, то мы не можем знать, когда именно это произошло».²⁵¹ Интересно, что ни в одном из церковных сборников не указано, что Джозеф и Эммануэль были проданы в рабство во время войны с ашанти, а затем выкуплены Базельской миссией и обучены на катехизаторов в школе при станции в пригороде Аккры.²⁵²

В другом источнике²⁵³ говорится, что одного из благовестников звали Анку. О нем информации еще меньше. Известно, что Анку был крещен и принял имя Якоб, впоследствии его стали называть Якоб Анку, используя его африканское имя в качестве фамилии, а христианское – в качестве имени.²⁵⁴ Якоб Анку женился на Ако, женщине из соседней деревни Фуме (в 45 минутах ходьбы от Гбаджеме). У них было четверо сыновей (возможно, помимо других детей): Рубен, Симон, Дан и Теодор, – в записях зафиксированы только христианские имена детей, данные при крещении.

Сложились особые христианские поселения, которые отделялись от «языческой среды». Так как первые христианские общины образовали аватиме, вернувшиеся после длительного отсутствия и социализации в

²⁴⁹ Dzokpe-Jerusalem E.P. P. 11.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid. P. 5. В 2011 г. автор слышал от духовного отца аватиме похожую историю о призыве традиционного верховного божества Ая (Aya). Он покинул пост католического священника ради службы Ая. ПМА-6. В 2013 г. кто-то из аватиме услышал призыв держать пост два дня всей деревней, и в результате все перестали работать и держали пост. «Услышать призыв» и действовать для аватиме – распространенная практика.

²⁵² О миссионерской практике выкупа рабов, обеспечения им защиты от повторной продажи в рабство и предоставления им проживания на станции, школьного обучения см. в гл. 3. Подробнее о людях из Гбаджеме, проданных в рабство (бежавших во время вторжения

ашанти) и освобожденных миссией Базеля, см. *Haengar P.* Op. cit.

²⁵³ A brief history of the Amedzofe E.P. Church.

²⁵⁴ Об автохтонной традиции имянаречения у аватиме см. гл.2.

другой социокультурной среде (например, в миссионерской), то их основной задачей после возвращения было скорее не влиться в знакомую с детства среду, а воссоздать аналогичную той, которая послужила спасением, как земной, так и духовной их жизни. Порой встречается версия²⁵⁵, что первые распространители благой вести покинули Гбаджеме, чтобы заниматься торговлей в Афрамплеинс и обосновались в Абокоби (или, например, в Аккре), чтобы переждать войну, а затем они приняли христианство и вернулись домой. Интересно, что представление о своих предках как о не очень успешных торговцах, избежавших войны, оказалось более распространенным и приемлемым у аватиме, чем прошлое, в котором произошла продажа предков в рабство. Основная точка пересечения все же заключается в пребывании всех троих героев на станции Базеля, получении ими христианского образования и возвращении на родину.

Неприятие в Гбаджеме. По возвращении Эммануэль и Джозеф стали собирать людей и рассказывать о новой вере в Гбаджеме. Для того, чтобы люди могли регулярно собираться вместе в определенное время и слушать проповеди, Джозеф принес с собой маленький колокол, размером с ладонь. Однако «духовные отцы» как их называют сами аватиме, будучи на службе у местных божеств, не позволили созывать людей на христианскую службу таким образом. Они посчитали, что использование медного колокола противоречит традициям аватиме: богиня деревни, Гаджу (*Gagyoe*), не позволяла использовать медные музыкальные инструменты в каких-либо целях, кроме служения ей самой, и кем-либо, помимо её служителя. Оказалось, что похожий медный инструмент аява (*ayawa*) находился и в храме Гаджу.

²⁵⁵ Например, такие источники, как: Dzokpe-Jerusalem. P. 3; интервью в Гбаджеме, март 2007, cit. in: Brydon L. Extensions of Extended Families: a Case Study from Avatime, Ghana. 2nd AEGIS Conference. Leiden, 11-14.07.2007. Not published. P. 5-6.

Второй причиной недовольства местных жителей оказался сам звук колокола, который, по их мнению, распугивал своим звоном всех животных вокруг. Однако и эта причина была не последней. В устной традиции говорится, что то время существовала музыкальная группа барабанщиков Обоконко (*Obokonko*) (некоторые звали их *Dzame*). Их уважали и приглашали на все мероприятия в общине. Сначала людям просто не нравилось, когда пение со службы перекрывало барабанщиков. Ситуация усугубилась, когда лидер группы по имени Нтумице принял христианство и отказался участвовать в деятельности группы.

Положение становилось тяжелым для первых христиан. Община относилась к ним все более нетерпимо, несмотря на то, что христиане были также родом из Гбаджеме. Вскоре Джозеф и Эммануэль приняли решение искать кров в другой деревне аватиме – Дзопке. Выбор не случайно пал именно на эту деревню: Джозеф и Эммануэль принадлежали родственной группе Обуама, проживавшей (по легенде) в Дзопке среди первых поселенцев, наименовавшихся бая.²⁵⁶ Старейшина из Обуама выделил земельный участок для своих гостей-христиан. Этим жестом он дал понять, что гости приняты и они могли оставаться.

После трех лет безрезультатного труда в Гбаджеме они поселились недалеко от Дзопке. Место, где христиане разместились тогда, сейчас называется «старая остановка» (*Kpodzikoko*), а название земли «Дзиковое» (*Dzikoe*) с сия переводится «поток воды, который питает эту землю». Однако тогда это и было тем самым историческим местом «Иерусалим», где сложилась первая регулярная христианская община аватиме. Там же было размещено и первое кладбище для христиан, и в 1876 г. построен первый прообраз христианской церкви, как уже упоминалось, напоминавший хлев.

²⁵⁶ Ни один из респондентов не отрицал мистического происхождения народа бая. По легенде, аватиме проживали среди великанов бая. В Амедзофе сохранилось больше всего родственных групп, берущих свое происхождение от бая. Основные достопримечательности региона Аватиме также связаны с проживанием бая в этих краях, и участием бая в войне с ашанти.

На тот момент Дзокпе был одним из важных торговых пунктов региона. Деревня располагалась вокруг большого рынка примерно в полутора километрах к западу от горы Геми, между горой и берегом реки Вольта: здесь торговали солью, рабами и рядом других товаров, которые со временем менялись в зависимости от спроса. Предположительно, Дзокпе в середине XIX в. была последней из семи деревень, основанных аватиме. На языке эве ее название означает «объединяться» или «собираться вместе», и это не случайно: устная традиция гласит, что после решающей битвы с ашанти Дзокпе строилась на средства, собранные «с миру по нитке». Аватиме из каждой деревни вносили свою лепту, а затем части разных линиджей аватиме и бая заселили ее. Благодаря проходящим торговым потокам информация об «Иерусалиме» широко распространялась по всему региону. Например, однажды в рамках богослужения провели поминальную службу по впервые появившемуся в тех краях торговцу Ричарду Квати. Они вместе с женой отправились на рынок из Абури, но по пути Ричард скончался. Так как его попутчики знали, что он был христианином, то они помогли его жене отнести тело Ричарда в «Иерусалим» для проведения именно христианской поминальной службы.²⁵⁷

Миссионерские свидетельства. Пастор миссии Бремена Гюстав Мюллер в книге 1904 г. «История миссии эве» (*Geschichte der Ewe-Mission*)²⁵⁸ посвятил одну из глав началу распространения христианства у аватиме. Сведения, приводимые в отрывке ниже, частично взяты Г. Мюллером из личного опыта, так как он был одним из тех миссионеров, кто участвовал в первой встрече с аватиме в 1876 г., и частично из «Ежемесячной газеты Северогерманского миссионерского общества» и других отчетов конца XIX

²⁵⁷ Отчет Питера Холла о путешествии в отдаленные миссионерские районы Анум 22.02.1887 // BMArchives. Coll. D-01. Aids 47.III.43.

²⁵⁸ Müller G. Geschichte der Ewe-Mission. Bremen: Norddeutschen Missionsgesellschaft, 1904.

в. Отрывок содержит интересные и важные исторические детали, поэтому стоит привести его в тексте практически целиком:

Люди аватиме, проживающие в горной местности в двух днях пути на северо-запад от Хо, и прежде контактировали с миссионерами. Уже в 1861 г. Штайнеманн и Хаупт с Иммануэлем Квистом предприняли длительное путешествие из Вегбе через Беки до Анфои и по пути туда и обратно проезжали через [земли] аватиме. Затем там побывали Хорнбергер и Вайе²⁵⁹; после этого посещения продолжались от случая к случаю. Нельзя было увидеть, упали ли семена, посеянные при этих встречах, на плодородную почву. Как и в Хо, так и в [землях] аватиме первые их всходы стали заметны лишь после войны [с ашанти]. Пребывание в плену на Золотом Берегу обернулось для некоторых из эве удачей. Они подтолкнули Северо-германское миссионерское общество к тому, чтобы распространить систематическую работу и на эти территории, расположенные ещё дальше от Хо, чем Беки.

Начало постоянной связи с аватиме было столь же неожиданным, сколь и ободряющим. Один эве, будучи рабом, освобожденным миссией принял крещение в Маджере, [пригород Аккры], на станции Базеля. После того как английское правительство упразднило рабство, он вернулся к себе на родину, к аватиме. 21 февраля 1876 г. этот человек, по имени Йозеф Давиа [он же Джозеф Тавуйя], прибыл в Хо [на станцию миссии Бремена] вместе с пятью другими, которые хотели стать христианами.

²⁵⁹ Штайнеманн, Хаупт, Квист, Хорнбергер и Вайе – сотрудники Северогерманского миссионерского общества (впоследствии называемого миссией Бремена). См.: Официальный сайт «Archivführer Deutsche Kolonialgeschichte». [Электронный ресурс]. URL: https://archivfuehrer-kolonialzeit.de/index.php/missionar-veyhe?fbclid=IwAR1EuxhNK4O64pu9NDYWxIy87kinjeNFU7ihKUleOn4_avX4GEwOn2Kh-wg (дата обращения 07.03.2021).

Они расспрашивали миссионеров Мюллера и Форстера, что им следует сделать и как бы устроить так, чтобы они получили образование. По их словам, всего было семеро молодых людей и один маленький мальчик, которые хотели бы принять крещение. Они вместе возвращались по вечерам домой к аватиме и слушали Слово Божье, которое проповедовал Йозеф. При звуках их песен Форстер пришел в восторг. Поскольку Йозеф в Маджере выучился чтению, Форстер дал ему несколько книг на языке эве. С их помощью он должен был возвращать эту горстку людей, пока не представилась бы возможность, чтобы миссионеры смогли принять на себя заботу об этих жаждущих душах.

Этим первым посещением дело не ограничилось, хотя миссионеры и не имели возможности отправиться в [земли] аватиме, как бы им того ни хотелось. Так что Йозеф снова и снова появлялся в Хо то с одним, то с другим желающим принять крещение.²⁶⁰

В одном из ежемесячных отчетов 1876 г. миссионеры писали, что многие эве оказались в Золотом Береге, будучи военными беженцами или рабами. В этом регионе работали сотрудники Базельского миссионерского общества: выкупали рабов и обучали потенциальных катехизаторов, – таким образом, пути аватиме из Гбаджеме и миссионеров Базеля пересекались. Миссионер Форстер, работавший на станции в Хо, писал, что 22 февраля 1876 г. к ним впервые пришел «эве из земель аватиме», Джозеф Тавуйя, и досадовал, что на тот момент миссионеры не могли никого отправить для постоянной работы у аватиме, но в то же время надеялись на христианскую деятельность Джозефа:

²⁶⁰ Müller G. Op. cit. S. 191-192.

Потому как Джозеф немного умеет читать и очень увлечен, я дал ему несколько наших книг на языке эве. Каждый вечер маленькая группа людей собирается вокруг него и слушает Слово Божье из уст Джозефа. Он производит впечатление непринтливогo, но увлеченного христианина. В Маджере он был бы одним из самых способных христиан.²⁶¹

В итоге «Иерусалим», расположенный между Гбаджеме и Дзокпе, стал считаться домом христианского Бога. Лишь спустя 13 лет европейцы приняли решение об основании постоянной станции на землях аватиме; тем не менее, задолго до этого среди миссионеров уже распространилась информация об этом «христианском месте».

В архиве Миссии Базеля хранится письмо, отправленное в 1887 г. одним из первых африканских сотрудников миссии – Питером Холлом. Не каждый сотрудник-африканец имел возможность и право писать отчеты из-за неумения писать, а также политики миссии. Однако Питер не только владел грамотой, но и был доверенным лицом комитета Базеля. Отчеты миссионеров регулярно отправлялись спонсорам-партнерам, печатались в журналах миссии и распространялись по всему миру.

В письме говорится о том, что все побережье Золотого Берега было занято другими миссиями (не миссиями Базеля). Необходимо было идти вглубь континента, чтобы найти новую землю для постройки станций и «недостигнутые народы» для евангелизации. На тот момент уже было организовано двести миссионерских станций Базеля в отдаленных местах. Пастор Питер повествует о путешествии в регион Нькоя Боэм (*Nkoia Boem*) под жарким солнцем по дороге «словно, извилистая змея»²⁶², которая 28 января привела Питера в Дзокпе. В месте «Иерусалим» Питер с парой

²⁶¹ Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft // Monatsblatt. 1876. April.

²⁶² Отчет Питера Холла о путешествии в отдаленные миссионерские районы Анум (22.02.1887) // ВМArchives, D-01.47.III..43.

помощников встречают «катехизатора Джошуа»²⁶³, т.е. Джозефа Тавуйя, который со всей своей семьей проводит два часа в пути, чтобы провести службу в Дзокпе. В письме говорится о неискушенности Джозефа и его преданности делу. Например, Питер предлагает им забраться в свой паланкин, понимая, что семья устала после долгой дороги пешком, но Джозеф отказывается. Встретившись за день до службы, все вместе ночуют, затем проводят утреннее богослужение, и Питер отправляется дальше, завершая свой рассказ словами: «мы останавливаемся на ночевку только там, где есть и другие христиане».²⁶⁴

В 1886 г. миссионеры Матео Зеегер и Якоб Спит пришли проведать христианскую общину аватиме и увидели холм²⁶⁵, на котором была расположена деревня Амедзофе²⁶⁶. По рассказам аватиме, именно эта деревня была наиболее благоприятной для жизни из-за прохлады от ветров, а значит и славилась меньшим количеством малярийных комаров. Миссионеры заинтересовались и решили добраться до этого места, несмотря на то, что путешествие в гору обещало быть изматывающим. По счастливой случайности на площади в Амедзофе они встретили бывшего повара, работавшего на немецкого торговца в Кета, по имени Сетсоафия. Он смог перевести обращение новоприбывших к вождю деревни и старейшинам. В итоге их пригласили остаться на ночь, что и сыграло первостепенную роль: крепкий сон, отсутствие москитов и прохлада привели миссионеров к мысли об основании христианской станции именно в Амедзофе. М. Зеегер и Я. Спит покинули деревню на следующий день, но переговоры с Бременом о возможном строительстве станции в Амедзофе начались²⁶⁷.

Прибытие немецких миссионеров и первая станция у аватиме – Амедзофе. Первыми миссионерами, которые официально начали регулярную

²⁶³ В источниках приводятся разные варианты написания имени «Джозеф». Автор постарался сохранить оригинальное написание, в зависимости от цитируемого источника.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Амедзофе располагается на горе Геми – одной из самых высоких точек Ганы.

²⁶⁶ A brief history of the Amedzofe E.P. Church. P. 69-70.

²⁶⁷ Ibid.

работу в землях аватиме, были священник Матео Зеегер и его супруга Еунике.²⁶⁸ Семья прибыла в Амедзофе 14 декабря 1889 г. Одной из первых записей в дневнике Еунике была заметка о сложном восхождении во время дождя на возвышенность, где находилось поселение: «Носильщик нашего “короля” держал меня за руку, время от времени подталкивая меня вверх по склону, а иногда медленно стаскивая меня вниз».²⁶⁹ Миссионеры прибыли в субботу, поэтому не удивительно, что следующая заметка уже касалась тоски по привычному воскресному богослужению: «Ох, какая досада! Сегодня воскресенье, а значит, дома уже звонят церковные колокола, и люди спешат в церковь. Мы здесь, к несчастью, среди людей, многие из которых сидят в тени деревьев в центре деревни [...]».²⁷⁰

Интересно, что и один из авторов сборника «Краткая история Евангельской-Пресвитерианской церкви в Амедзофе» (*A brief history of the Amedzofe E.P. Church*) сам аватиме писал о том, в каком «плачевном» состоянии застали миссионеры деревню Амедзофе из-за «язычества и препятствий со стороны традиционных духовных лидеров».²⁷¹ Вскоре у миссионеров появился помощник тоже из Гбаджеме – тот самый Нтумице. Анку, как оказалось, был родственником Нтумице, который помог ему пройти обучение в Аккре на катехизатора и преподавателя к моменту формирования миссионерской станции. Впоследствии Нтумице принял крещение под именем Пол и стал первым помощником-переводчиком на станции в Амедзофе. За это аватиме и прозвали его «апостолом Павлом».

Военная экспедиция 1895 г. Итоги Берлинской конференции не сказывались на образе жизни аватиме вплоть до 1895 г. Аватиме продолжали вести торговлю с англичанами под началом «короля» Пеки (эве), несмотря на то, что Пеки и земли аватиме уже стали частями разных

²⁶⁸ Ibid. P. 70.

²⁶⁹ Дневниковые записи Е. Зеегер, жены миссионера М. Зеегера // StAB 7, 1025 - 37/1.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ A brief history of the Amedzofe E.P. Church. P. 72.

колоний.²⁷² «Короля» Пеки интересовал английский рынок: он был подданным британской колонии, поэтому эве из Тэфи и аватиме, будучи под покровительством Пеки, тоже считались ее подданными. В отличие от аватиме, жители Тэфи отказались подчиняться Пеки, воспользовавшись случаем получить возможные блага от кооперации с германскими колонизаторами и заодно отделиться от Пеки. Они водрузили германский флаг на дом верховного вождя, вынудив тем самым аватиме заступиться за честь и права Пеки.²⁷³ Главный торговец из Тэфи отправил германским колониальным властям письмо с просьбой о защите от аватиме из Биакпы и Ванэ, так как те объявили Тэфи войну. Это и послужило причиной первой встречи представителей колонии с аватиме. В итоге при помощи бременских миссионеров из Амедзофе произошло мирное разрешение назревавшего конфликта. Возможно поэтому Д. Лауманн назвал эту экспедицию научной, а не военной.²⁷⁴

Подробное описание хода этой экспедиции встречается только в книге 1899 г., написанной очевидцем по горячим следам, – немецким исследователем, журналистом Г. Клозе.²⁷⁵ Задачей автора было продемонстрировать «культурное развитие, финансируемое Германией, а также освоение экономических ресурсов»²⁷⁶, но помимо этого, он пишет об обычаях и ценностях местного населения и описывает развернувшиеся события, в которых принимал непосредственное участие. В конце введения

²⁷² «Королевство» Пеки по-прежнему оставалось на территории британской колонии, когда земли аватиме к тому времени уже официально стали частью германской колонии.

²⁷³ Г. Клозе считал, что аватиме из деревень Биакпы и Ванэ давно чувствовали неприязнь к соседям из Тэфи, а случившееся предательство оказалось подходящим поводом разграбить территории Тэфи под эгидой английских военных. Однако жители Тэфи успели обратиться за помощью первыми.

²⁷⁴ *Laumann D.* A Historiography of German Togoland or the Rise and Fall of a "Model Colony" // *History in Africa.* 2003. Vol. 30. P. 195-211.

²⁷⁵ См. фото, карту и описание: Того под флагом Германии. Сайт «World Digital Library». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.wdl.org/ru/item/684/#contributors=Klose%2C+Heinrich%2C+1864-> (дата обращения 24.09.2020).

²⁷⁶ *Klose H.* Togo unter Deutscher Flagge: Reisebilder und Betrachtungen. Berlin: Sittenfeld, 1899.

автор выражает надежду, что книга сможет вызвать интерес немцев к африканским колониям, в частности к Тоголенду.

Военная экспедиция к аватиме через Кпандо²⁷⁷ началась в конце 1895 г. Военный отряд состоял примерно из 150 человек, разделенных на три группы. Первой деревней аватиме на их пути оказалась Дзокпе: население было разогнано, бывший ученик миссионерской школы, столяр, встал на колени перед Г. Клозе и просил милости; в итоге вышел к войску и сам вождь, чтобы «смирненно просить прощения и пощады».²⁷⁸ Следующей деревней аватиме была Фуме. Информация о захвате Дзокпе уже распространилась по всей округе, и в Фуме также без сопротивления подняли черно-бело-красный флаг Германии. Впереди оставались настоящие «центры восстания» – Биакпа и Ванэ. Путь к этим деревням был непростым из-за их географического положения, что, конечно, имело стратегическое значение. К приходу немецкого войска Биакпа была уже разгромлена воинами вождя Кпандо Дакаду. Оставшиеся в живых просили о пощаде и говорили, что виноват лишь вождь центральной деревни Ванэ, которого «король» Пеки настраивал против немцев. Под руководством Дакаду Биакпа была сожжена²⁷⁹, а заложники провели весь отряд в Ванэ.

На подходе к Ванэ уже виднелся простиравшийся флаг Германской Империи, что означало мир и покорность аватиме. В письме базельского миссионера Питера Холла, который также находился тогда в Ванэ, было сказано: «Люди шли в той же компании из Тэфи, но “король” аватиме был

²⁷⁷ Вождь Кпандо (эве), Дакаду, задолго до отправки письма эве из Тэфи искал возможность поставить своего соседа-соперника Пеки в затруднительное положение, поэтому предложил немцам помощь в виде 300-400 своих воинов в качестве поддержки их экспедиции к аватиме. Все воины надели фетишистские украшения для отваги и защиты. Впоследствии оказалось, что Дакаду запланировал ограбить и Тэфи по дороге – Г. Клозе негодовал по поводу скрытых умыслов Дакаду. См.: *Klose H. Op. cit. S. 232.*

²⁷⁸ *Ibid. S. 238.*

²⁷⁹ Автор пишет, что немцы не стали возражать против решения Дакаду разграбить оставшееся и поджечь дома, так как африканцы говорят: «в войну противник должен быть уничтожен, но если противник бежал, то сражение не считается выигранным и остается нанести наиболее возможный вред – ограбить и сжечь». См.: *Ibid. S. 245.*

достаточно умен: он быстро добрался до магазина при миссии и получил германский флаг. Затем установил его на своем доме».²⁸⁰

Г. Клозе писал, что они еще не успели ни с кем заговорить, как к войску подошли миссионеры из Амедзофе во главе с немецким руководителем миссионерской станции о. Матео Зеегером и предложили разрешить конфликт с народом аватиме мирно. По словам миссионеров, аватиме были воинственно настроены и готовы отстаивать свое право быть на стороне Пеки и англичан, преследуя свой интерес в торговых отношениях, так как гонец сообщил, что в Ванэ направляются лишь два белых немца и четыре черных солдата. Услышав это намерение, миссионеры указали вождю на дезинформацию. В итоге переговоры с вождем и миссионерами шли в окружении многочисленного войска Дакаду, которое стояло с ружьями наготове. Вождь аватиме пообещал «быть верным германской власти также, как он до сего момента подчинялся “королю” Пеки и его господам – англичанам».²⁸¹ Он утверждал, что к подчинению британцам его принуждал «король» Пеки, конечно, не раскрывая своих торговых интересов.

Войска Дакаду стали издеваться над заложниками: у женщин отрезать косички, а у мужчин – бороды, но немецкие командующие не присоединились к ним, а устроили им выговор, отпустив заложников. Автор пишет, что благодаря работе бременских миссионеров из Амедзофе военная кампания была мирно завершена: «Хотя кампания и прошла без пролития крови, она сыграла значительную роль в становлении германской власти в районах на западной границе страны [Тоголенд] и повлияла на общее состояние торговли немецких купцов».²⁸²

Далее германские представители колониальной власти отправились с визитом к миссионерам в Амедзофе, а возвращаясь назад узнали, что войска Дакаду на своем пути грабили все поселения, в которых не был

²⁸⁰ Отчет Питера Холла.

²⁸¹ Ibid. P. 244.

²⁸² Ibid. P. 254.

водружен флаг Германской Империи. Больше всего пострадала деревня Фуме, и вождь просил Г. Клозе наказать Дакаду, так как «теперь их очередь быть защищенными германскими властями». В связи с этим автор размышляет о быстрой результативности их кампании: «... германский флаг наконец обретает ценность для местного населения, и для них становится важным показывать свою принадлежность германской власти».²⁸³

Краткая характеристика миссий. *Миссия Базеля.* Протестантская неденоминационная миссионерская организация, которая базировалась в Швейцарии с 1815 по 2001 гг. Название миссии не всегда было таким: в 1815 г. организация была создана под названием Германское миссионерское общество, затем была переименована в Евангельское миссионерское общество Базеля. Возможно, члены миссии поменяли название, чтобы не ассоциироваться с Германией в 20-х гг. XX в., тем не менее большинство сотрудников на протяжении всей истории миссии были немецкого происхождения. В настоящее время миссия Базеля является частью организации «Миссия 21». Архив миссии остался независимым и частным²⁸⁴, в отличие от архива Шотландской миссии, который перешел в ведомство Национальной Библиотеки Шотландии.

В интервью архивариус-историк Андреа Рин рассказала автору, что «выбор Золотого Берега, как первого африканского поля для прозелитизма, был не случайным».²⁸⁵ Африка для миссии Базеля виделась более предсказуемым шансом достичь результата после длительной и безуспешной работы в Российской Империи²⁸⁶, а Золотой Берег тогда славился отзывчивостью африканцев.

²⁸³ Ibid. P. 248.

²⁸⁴ Официальный сайт «Basel Mission Archives» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bmarchives.org> (дата обращения 10.09.2020).

²⁸⁵ ПМА-7

²⁸⁶ С XVI в. протестанты стали появляться на территории современной России. Однако при правлении царя Алексея вышло «Уложение о совращении от православия», в противном случае – смертная казнь. С 1649 г. немцы и вовсе были вынуждены уехать.

В 30-е гг. XIX в. в Золотом Береге обосновались сотрудники первых протестантских миссий на побережье: Базельской (евангелисты) и Уэслианской (методисты).²⁸⁷ Их усилиями была создана первая сеть европейского образца школ, функционировавших на регулярной основе. Школьная программа была адаптирована для работы с людьми разного возраста и долгое время основными учащимися становились выкупленные миссиями рабы. В 1850 г. в 18 школах обучалось свыше одной тысячи детей.²⁸⁸ Уэслианская миссия со временем сместила свою деятельность на запад и посвятила ее работе с ашанти, когда базельцы продолжали строить миссионерские станции на востоке и продвигаться вглубь региона Вольта.

Специфика видения Базельской миссии заключалась в создании возможностей для трудоустройства жителей поселения, где была расположена та или иная их станция: миссионеры обычно обучали печати, изготовлению плитки, ткачеству и т.п.²⁸⁹ Порой миссия Базеля разделяла свои обязанности с миссией Бремена, а также видение, школу подготовки

Однако прозелитизм среди старообрядцев и мусульман наоборот поощрялся. См.: Протестантизм // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Под ред. проф. И.Е. Андреевского. Т. 25а. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1890-1907. С. 520-526. Условия работы и проживания в Российской Империи менялись в зависимости от политики императора: в 1821 г. при Александре I сотрудники миссии Базеля приступили к работе с мусульманами Кавказа, а к 1835 г. после выхода указа Николая I уже вынуждены были ее завершить. Логика официального постановления сводилась к следующему: «Базельская миссия за 13 лет привела в христианство только девять мусульман, тогда как духовные лица православной церкви за 17 лет приняли в свою церковь в результате крещения не менее 70 тыс. мусульман. Таким образом, Базельская миссия не проводила серьезной миссионерской деятельности». В итоге деятельность миссии была запрещена. Открытые миссией школы в Армении стали закрываться, а перевод книг Библии на vernacular языки приостановлен. См.: Осипов С.Н., Осипов Н.В., Фурсенко В.М. Протестанты Базеля: Евангельское движение в России. Екатеринбург: Ridero, 2016. С. 53-54; O'Flynn T. The Western Christian Presence in the Russias and Persia, 1760-1870. Leiden: Brill, 2017. P. 226-227.

²⁸⁷ Foster Ph. J. Education and Social Change in Ghana. Chicago: University of Chicago Press, 1965. P. 79.

²⁸⁸ Ibid. P. 80.

²⁸⁹ The Basel Mission bi-centenary celebration (1815 – 2015): Origin, Heritage, Birth of Presbyterian Church of Ghana. Сайт «Web Archive». [Электронный ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20180615025911/http://www.ghanaiantimes.com.gh/the-basel-mission-bi-centenary-celebration-1815-2015origin-heritage-birth-of-presbyterian-church-of-ghana/> (дата обращения 02.08.2020).

миссионеров и опыт, будучи более длительное время на африканском континенте .

Миссия Бремена. Северная германская миссия (*Norddeutsche Mission, NM*) была основана в 1836 г. лютеранской и пресвитерианской ассоциациями христианских миссий в Гамбурге. С 1851 г. миссия базировалась в городе Бремен, поэтому с тех пор она известна как «Миссия Бремена».²⁹⁰ После первых миссий в Новой Зеландии и Индии с 1847 г. ее работа была сосредоточена в регионе проживания группы народов эве.²⁹¹

5 мая 1847 г. Л. Вольф, Л. Бултман, Д. Графф и К. Флато прибыли в свой первый африканский пункт назначения – Кейп-Кост, где их ждал уэслианский миссионер пастор Т. Б. Фримен. Изначально миссионеры планировали начать работу в Габоне, но нежелание французских колониальных властей сотрудничать и смерть Л. Бултмана заставили остальных вернуться и обсудить возможное самостоятельное поприще для служения с миссионерами Базеля в Кристианборге (район Осу, Аккра). В Осу у миссии Базеля уже работала школа – та самая, где вскоре обучались благовестники из аватиме. Один выдающийся ученик был из народа эве – Ньянгамагу, сын вождя Квадзо Дей II Туту Яо из Пеки. Ньянгамагу пообещал познакомить бременцев с отцом, и вождю была отправлена телеграмма. После присланных в ответ двух носильщиков 10 ноября 1847 г. Л. Вольф отправился налаживать отношения и разведывать обстановку.²⁹²

К 1859 г. станции миссии Бремена были построены в четырех поселениях эве региона Вольта: Кета, Аньяко – в южной части региона, к

²⁹⁰ Официальный сайт Бременской миссии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.norddeutschemission.de/en/ueber-uns/history-of-bremen-mission-norddeutsche-mission/> (дата обращения 09.08.2020).

²⁹¹ См.: History of Bremen Mission (Norddeutsche Mission). Сайт «Norddeutsche Mission». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.norddeutschemission.de/en/ueber-uns/history-of-bremen-mission-norddeutsche-mission/> (дата обращения 02.12.2020); Agbeti J.K. West African Church History. Leiden: Brill Archive, 1986.

²⁹² *Tay D.C.K.* Mawuli School. The Early Years. Victoria: Friesen Press, 2017. P. 16-17.

востоку от Аккры; Вая и Хо – в центральной части. Число новообращенных и крещенных христиан росло, а вместе с ним и количество построенных школ. В Амедзофе станция появилась в 1890 г. после того, как в Хо была разрушена основная бременская станция войсками ашанти. Тем не менее, Амедзофе оставался главным христианским и образовательным центром в регионе даже после становления Ганы.

Шотландская миссия. Шотландское миссионерское движение развивалось отчасти как реакция в ответ на утверждение идей просвещения в Шотландии в XVIII в. Переосмысление религиозных установок в обществе и обмен идеями оказали заметное влияние на шотландские университеты и образованное общество. Его ведущие сторонники не сомневались в превосходстве своей эпохи в сравнении с предшествующими временами.²⁹³ Некоторые же историки считают, что миссионерское движение было естественным следствием домашних настроений – сомнения, посеянные в обществе, межконфессиональные распри – то есть неким поводом для переориентации своего влияния на заморские, не христианские общины.²⁹⁴

Шотландскую миссионерскую работу за рубежом в основном выполняли небольшие христианские организации, которые часто были межконфессиональными. Наиболее важными были Шотландское миссионерское общество (*Scottish Mission Society*)²⁹⁵ и Миссионерское общество Глазго (*Glasgow Mission Society*). Обе организации начали свою

²⁹³ Среди ключевых фигур шотландского Просвещения было разное отношение к религии: Д. Юм был агностиком, глубоко скептически относящимся к религии. В отличие от Юма, путь Ф. Хатчесона привел его сначала в пресвитерианство, и, позже, сфокусировавшись на академической карьере, он оставался христианином. Промежуточным звеном между этими крайностями были шотландские деисты, такие как Т. Эйкенхед и А. Смит. См. *The Scottish Enlightenment: An Anthology*. Ed. by A. Broadie. Edinburgh: Canongate books, 1997. P. 5-7; *Berry C.J. Enlightenment, Scottish // Routledge Encyclopedia of Philosophy*. L.: Routledge, 1998. P. 327-330.

²⁹⁴ *Hewat E.G.K. Vision and Achievement 1796-1956: A History of the Foreign Missions of the Churches United in the Church of Scotland*. Edinburgh: Thomas Nelson, 1960. P. Xii, 308.

²⁹⁵ Прежде известное как Эдинбургское миссионерское общество (*Edinburgh Mission Society*).

деятельность в Западной Африке со Сьерра-Леоне в 1797 г., но проект не увенчался успехом и был завершен. Тогда они работали как ассоциированные общества Лондонского миссионерского общества (*London Mission Society*), через которое большинство шотландских миссионеров, например, знаменитый миссионер Д. Ливингстон, получали спонсорскую поддержку до середины XIX в.²⁹⁶

Д. Шепперсон в своей рецензии на статью об истории и достижениях шотландских миссионеров за границей писал: «Шотландский иммигрант часто обвиняется в том, что он при переезде забирает с собой все, что есть в Шотландии, за исключением земли, пожалуй. Шотландский миссионер – не исключение. Следуя Божьему предписанию делать учеников всех народов, он раздавал в самых отдаленных местах не только Слово [Библию], но и его сопутствующее временное: медицинские навыки, инженерное мастерство, научное усердие; школы, колледжи, знания иностранных языков».²⁹⁷

Шотландские миссионеры, а именно семья Бевериджей, проработали непосредственно на землях аватиме в 1922-1923 гг. и 1939-1951 гг. – в то время, когда немецкие миссионеры еще не имели возможности вернуться или уже снова были депортированы. Как уже известно, все остальное время (1923-1938 гг.) Шотландская миссия дистанционно выполняла инспекторскую функцию – ко всеобщему негодованиему бременцев и базельцев – и располагалась лишь в Золотом Береге.²⁹⁸

²⁹⁶ *Erlank N. Civilising the African: the Scottish Mission to the Xhosa. Christian Missions and the Enlightenment. L.: Routledge, 2014. P. 146–149.*

²⁹⁷ *Shepperson G. Review: Scottish Missionaries // The Scottish Historical Review. 1962. Vol. 41. № 131. Part 1st. P. 51.*

²⁹⁸ Интересно, что, несмотря на неурядицы в первое время работы на континенте, протестантские миссии все же поддержали идею о кооперации, когда произошла «африканизация» кадров: руководство миссий и основная часть сотрудников были африканцами. 30 октября 1929 г. был основан Христианский совет Ганы (*Christian Council of Ghana*). В состав входили пять церковных союзов, в том числе: Пресвитерианская церковь эве и Уэслианская методистская церковь. Целью был поиск единства, решение социальных вопросов под лозунгом «быть голосом безмолвных в обществе». Католические союзы в совет не вошли. См.: Welcome to the Christian Council of Ghana. Сайт «Web Archive». [Электронный ресурс]. URL:

Автор посчитал важным уделить несколько абзацев описанию каждой из трех миссий: миссия Базеля выступила некоторым посредником и «старшим братом» для бременцев, поспособствовав их устремлению идти вглубь континента; шотландские миссионеры появлялись в жизни аватиме эпизодически, но в самые темные времена для немецких миссионеров – во время мировых войн – продолжала начатое ими. Однако миссия Бремена в XIX в. хоть и оказалась самой молодой христианской организацией в Золотом Береге, ее деятельность²⁹⁹ – самой продолжительной во времени и плодотворной в землях аватиме.

1.3. Роль Бременской миссии в трансформации общества аватиме в колониальный период (1895 – 1957 гг.)

Основным идеологом Бременской миссии был Франц Михаэль Цан (*Franz Michael Zahn*) (1833-1900 гг.).³⁰⁰ Он возглавлял миссию Бремена и посвятил ей свою жизнь, проработав в ней больше, чем кто-либо другой, с 1862 г. до самой смерти, при том, что в Африке он ни разу не был. Ф. М. Цан изначально не был противником германского колониального империализма, но ход событий и сравнение режимов в рамках двух колониальных систем (британской и германской) подтолкнули его к тому, чтобы изменить свою позицию. Напомним, что Бременская миссия работала на побережье Западной Африки с 1847 г. при толерантном отношении к ее деятельности в регионе со стороны Британской Империи, а иногда и под ее защитой; в результате британо-германских переговоров о границе в 1890 г. восточная часть миссионерского поля (в том числе все земли аватиме) перешла под колониальное управление Германского Тоголенда. Народы, говорящие

<https://web.archive.org/web/20110627005050/http://www.christiancouncilofghana.org/> (дата обращения 10.08.2020).

²⁹⁹ Напомним, что после Первой мировой войны бременские миссионеры работали под крылом новообразовавшегося союза Пресвитерианской церкви эве.

³⁰⁰ Официальный сайт «Dictionary of African Christian Biography». [Электронный ресурс]. URL: <https://dacb.org/stories/nonafricans/legacy-zahn/> (дата обращения 12.09.2020).

на языках эве, в течение десятилетий ориентировались на экономическое сотрудничество и торговлю с Британским Золотым Берегом и поэтому на своих территориях стремились распространять английский язык,³⁰¹ отчего впоследствии сопротивлялись переводу школьной программы на немецкий язык. Впрочем, в своем сопротивлении они оказались не одиноки: миссионеры Бремена также длительное время не поддерживали эту идею. Ф. М. Цан считал, что колониальное правительство должно способствовать развитию новых возможностей и самостоятельности у африканцев. В. Усторф же отмечает, что в торговых точках Золотого Берега, таких как Кейп-Кост и Аккра, были африканские врачи и, «что важно для процесса эмансипации, более или менее свободная черная пресса»³⁰², а в Германском Тоголенде в 1884-1914 гг. ничего этого не было³⁰³: «Для колонизированных народов Африки было очевидным различие, находились ли они под властью Великобритании или Германской империи. Таким образом, в интересах социального прогресса христиан Того, Цан должен был быть настороже в отношении германских колониальных притязаний».³⁰⁴ Ф. М. Цан был

³⁰¹ *Kalu O.U.* The History of Christianity in West Africa. Harlow/Essex: Longman, 1980. P.23; *Brydon L.* Constructing Avatime.

³⁰² *Ustorf W.* Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika: Eine missionsgeschichtliche Untersuchung. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1989. 31 июля 1935 г. в Золотом Береге появилась первая радиовещательная станция по инициативе британского колониального губернатора сэра Арнольда Ходсона. В 17:45 прозвучало первое сообщение А. Ходсона на радиостанции под названием ZOY: «Одной из основных причин внедрения службы ретрансляции является распространение новостей, развлечений и музыки в домах всех и каждого. Это покончит с барьерами изоляции и невежества на пути прогресса, а также позволит жителям Золотого Берега улучшить свою богатую традиционную музыку». Радиовещательная точка располагалась изначально в Аккре. Только после 1957 г. точки вещания стали распространяться по территории молодого государства: именно тогда и появилась первая радиовещательная станция и на территории бывшего Британского Тоголенда, то есть в современном регионе Вольта. Впоследствии ZOY была переименована в Радиовещательную систему Ганы (Ghana Broadcasting System – GBS). См.: Официальный сайт «About Ghana Broadcasting Corporation». [Электронный ресурс]. URL: <https://about.gbcbghana.com/home> (дата обращения 12.07.2020).

³⁰³ *Sebald P.* Eine Geschichte der Deutschen “Musterkolonie” auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag, 1988.

³⁰⁴ *Ustorf W.* Op. cit. P. 34.

заинтересован в прогрессе именно «христианских общин», а не немецкой нации – это объясняет наличие разногласий и разделения между немецкими миссионерами и германскими колониальными властями.

Личные политические убеждения Ф. М. Цана также повлияли на его скептицизм по отношению к германской колониальной идеологии. Он придерживался либеральных взглядов и не мог принять идею о том, что нация, заявляющая о себе, как о *Kulturvolk* («цивилизованный народ») у себя дома, имеет право применять политические и моральные стандарты *Herrenvolk* («господствующей расы») в Африке. В течение последнего десятилетия своего руководства Бременской миссией Ф. М. Цан открыто оказывал сопротивление нараставшим в стране тоталитарным тенденциям. В рамках идеологии империализма той эпохи все западные народы с их культурами, достижениями и ресурсами воспринимались как объекты прагматичного и утилитарного интереса. Колония со всем, что в ней было, включая миссионерскую деятельность, рассматривалась как структура, созданная с единственной целью - обслуживания интересов метрополии.

На основе исследования работ Ф. М. Цана, В. Усторф утверждает, что, по мнению главного идеолога миссии Бремена, свободе миссии все же угрожал не колониализм, как таковой, а именно германский: Ф. М. Цан в позитивном ключе оценивал опыт прошлых десятилетий, когда происходило сотрудничество между миссией, торговыми компаниями и британской колониальной администрацией. При британском правлении миссия Бремена имела возможность оставаться независимой благодаря наличию постоянного финансирования от крупного мецената и единомышленника – Фридриха Мартина Виетора, бременца, чья фирма занималась торговлей табаком и перевозками европейских эмигрантов в Соединенные Штаты. Его компания также начала вести торговлю с Западной Африкой в 1856 г. «исключительно в интересах миссии».³⁰⁵ На протяжении всего XIX в. члены семьи Виеторов

³⁰⁵ Articles of Association or Declaration of the Firma Fried. M. Vietor Söhne. 8.07.1856 // ВМАrchives. Schr.11/4. 21.B.I.

оставались жизненно важными спонсорами миссии. Кальвинистское благочестие, аристократическое самосознание и финансовая независимость, благодаря сторонникам-бизнесменам в XIX в., позволяли миссии сохранять независимую от колониальной администрации деятельность и порой оказывать сопротивление.

По мнению Ф. М. Цана, проблема скорее появилась на этапе перерастания колониализма в тоталитарный империализм, особенно в его утрированной германской версии. С 1866 г. Ф. М. Цан был соучредителем первой Континентальной конференции миссий, которая регулярно привлекала в Бремен ведущих миссиологов и руководителей миссий. В 1885 г. он стал секретарем Совета (*Ausschuss*) немецких протестантских миссионерских обществ. Однако в 1890 г. ушел в отставку, поскольку не желал поддерживать проколониальную линию своих коллег. Ф. М. Цан настаивал на том, что миссионерская работа не должна была использовать влияние правительства в виде «подарков, помощи и подстрекательства», и предупреждал своего друга Густава Варнека, который придерживался противоположных взглядов, не принимать финансовую помощь для миссии от правительства, поскольку это могло привести к «рабскому положению церкви». Ф. М. Цан боялся, что его друзья «продадут свободу за гроши».³⁰⁶ В частности, в 1888 г. в переписке с миссионером, другом и единомышленником Я. Спитом, Ф. М. Цан выразил свою позицию³⁰⁷ так: «Я все равно против колоний, и, естественно, сегодня этого достаточно, чтобы кого-то заклеямили предателем Отечества. Но если миссионер вступает в политику и своим влиянием поддерживает германские колониальные

³⁰⁶ Письмо Ф.М. Цана Г. Варнеку, 13.01.1894; Staatsarchiv Bremen, 7, 1025.

³⁰⁷ В статье о Бременской миссии также указана позиция Ф. М. Цана, не поддерживающая колониальную политику в целом. См.: History of Bremen Mission.

приобретения и мотивы – тогда, что бы он ни думал, я считаю это серьезной ошибкой, если не сказать преступлением».³⁰⁸

После смерти Ф. М. Цана в 1900 г. и основного спонсора миссии Ф. Виетора (1906 г.³⁰⁹) коллеги Цана постепенно отходят от изначально основополагающих принципов: в первую очередь соглашаются на зависимость от колониальных властей ради возможности получить финансирование на содержание работы школ и миссии в целом. Они готовы пойти на уступки и выполнить некоторые условия колониального правительства, которые в основном касаются немецкого языка.

Показательно, что к первому квартальному отчету о проделанной работе в 1912 г. бывший соратник Ф. М. Цана и друг по переписке Я. Спит приложил тексты пяти песен, восхвалявших Германскую Империю. Например, такую:

Германские усердие и обычай

Породили единство и мир среди наших народов

Вражда, которая ранее разделяла нас, была прекращена,

И теперь Божьи благословения

Разливаются вдоль и поперёк на нашей земле.

Мы хотим остаться немецкими парнями, подданными и преданными.

С радостью хотим предписать нам:

Кайзер Вильгельм – наш новый дом.

Если другие люди осмелятся подойти,

Мы будем твердо верны германскому флагу!³¹⁰

³⁰⁸ Из письма Ф.М. Цана для Я. Спита, 1888 г. (перевод с немецкого А.О. Лапушкиной). Цит. по: *Hahn E.J. Die Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Göttingen, 1943. S. 153.*

³⁰⁹ Friedrich Martin Vietor. Сайт «My Heritage Company». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.geni.com/people/Friedrich-Vietor/6000000024824181619> (дата обращения 02.12.2020).

³¹⁰ Третья и четвертая строфы одной из песен. Прочитировано в: *Alzheimer R. Bilder erzählen Geschichten: eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika (Volkskunde und Historische Anthropologie). Bremen: Universität Bremen, 2010. P. 155.*

Педагогические идеи и фундаментальная задача миссии.

Педагогические идеи Ф. М. Цан перенял у своего отца Людвига Цана. Апогеем реализации идеологического замысла и мечты у Л. Цана стало создание в 1832 г. «педагогической провинции» в немецком городе Мерс. Вдохновленные идеями реформатора образования И. Г. Песталоцци, семья Л. Цана и их коллеги были озадачены тем, как христианская истина может снова стать «матерью» всего образования. Ключевым образовательным понятием в их программе «национального образования» было «образовательное ограничение». Вместо того, чтобы высвободить поток социальных ожиданий за счет «чрезмерного образования», основной материал должен был быть сконцентрирован, интегрирован и направлен на созидание умственного, духовного и патриотического сознания учащегося, а также всегда подкрепляться Библией.³¹¹ Одна последовательная система толкования, а именно библейско-христианская, должна была быть представлена через церковь, школу и регулярно публикуемые печатные материалы. Благодаря этому сосредоточению и, в частности, путем «библизации» всего материала, учащиеся должны были обучиться независимости, самодостаточности и «формированию характера» в соответствии с нормами Евангелия.³¹² Эти же идеи стали педагогической основой и для миссионерских проектов, в частности у аватиме.

В 1863 г. Ф. М. Цан составил первый учебный план миссии – документ, который регулировал образовательную практику Бременской миссии до 1914 г.³¹³ и служил основой образовательных программ вплоть до 1950-х гг. Ключевым понятием его подхода была «самодостаточность». Хотя говорить об отдельной конгрегации тогда было еще рано, но для Ф. М. Цана выведение зарождающегося африканского христианства из-под

³¹¹ *Bloth H.G.* Der Pädagoge F.L. Zahn und seine Amtsenthebung durch F. Stiehl // Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes. 1975. Vol 24. S. 163-202.

³¹² Ibid.

³¹³ *Zahn F.M.* “Der Seminarplan von 1863”, cit. in Zahn F.M. Übersicht über unsere Schulen. 15.07.1886. S. 20-38 // StAB 7, 1025 - 39/2.

миссионерской опеки в состоянии «зрелости во Христе» было лишь вопросом времени. Этому должен был содействовать образовательный процесс, налаженный европейцами. Центральное место в этом процессе должны были занимать «язык эве, национальный дух и “душа народа”»³¹⁴ – в полном соответствии с принципами классической романтической филологии Вильгельма фон Гумбольдта.

Необходимо уточнить, о какой независимости и самодостаточности идет речь. Во-первых, с позиции христианства: Ф. М. Цан выступал за сохранение и защиту культурной идентичности африканских народов (*Persönlichkeit*), уникальности культуры и языка каждого народа и противостоял изменению чужих культурных ценностей под германский стандарт; тем не менее, он считал христианство истинным стержнем любого человека по его природе.³¹⁵ Традиционные верования африканцев, на его взгляд, говорили об их отходе от истинной природы человека (также могло произойти и с немцами, англичанами и с представителями других народов, отошедшими от церкви). Поэтому независимость в рамках идей Ф. М. Цана должна была выражаться в возможности свободы выбора в пользу христианских ценностей, по природе истинных и естественных. Во-вторых, свои особенности проявлялись и в сфере языковой политики: стандартизированный язык эве-анло, который начали распространять миссионеры в Тоголенде, составляя на нем литературу и программы, не был родным языком аватиме (как и всей группы «народов гор Ганы и Того»), поэтому через политику одного стандартизированного языка в регионе сложно усмотреть «защиту уникальности языка».

Фундаментальной задачей миссионерской работы, по мнению Ф. М. Цана, было не строительство церквей среди языческих народов и даже не создание христианской африканской общины. Миссия была более глобальной, отчего некоторые историки, например, В. Усторф, считали ее

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ *Ustorf W. Bremen Missionaries in Togo and Ghana. P. 194-195.*

утопической. Для Ф. М. Цана «земные» церкви – европейские или африканские – были не чем иным, как предварительными и имманентными структурами, которым предстоит однажды исчезнуть, в сравнении с трансцендентной Вселенской Церковью (Царством Божьим). Таким образом, видение миссии заключалось в «формировании сердца» христианина и, наконец, подготовки к «будущему, управляемому Богом»,³¹⁶ а не колонизаторами.

Трансформация социальных норм у аватиме. Философия основателей миссии реализовывалась на практике через методы работы миссионеров. «Формирование сердца» христианина начиналось с введения новых социальных (христианских) норм поведения и социализации детей и подростков. Для контроля и поддержания этих норм у аватиме появилась такая фигура, как мать общины³¹⁷ (*Gemeindemutter*): женщина, убежденная христианка, без помощи которой не обходился ни один священник из-за своего широкого поля обязанностей, а также гендерной принадлежности (проводить время мужчине наедине с девочкой или женщиной не разрешалось). В Амедзофе к 1895 г. было две матери общины.³¹⁸ В их обязанности входила душепопечительская и наставническая работа с женщинами и детьми (наиболее многочисленная часть паствы). В основном, с кандидатами на крещение: поговорить с ними, дать наставления, помочь, когда начинались трудности с родственниками-язычниками, а также они

³¹⁶ См.: Protokoll über die Verhandlungen der Kontinentalen Missionskonferenz zu Bremen (9.12.5.1893), Gütersloh (n.d.). S. 17, cit. in: *Ustorf W.* Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika: Eine missionsgeschichtliche Untersuchung. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1989.S. 31.

³¹⁷ Интересно, что в XXI в. королевы-матери считают своей основной обязанностью «следить за нравственностью женщин в общине»: см. ПМА-8; *Лапушкина А.О.* История *Kusakoko* (Гана): от традиции предков аватиме до практики XXI века // *Азия и Африка сегодня.* 2020. № 2. С. 70-75. По сути это очень напоминает образ матери общины. Возможно, после того, как миссионеры уехали и институт матерей общин исчез, постепенно королева-мать приняла на себя его обязанности.

³¹⁸ Работа сестер в деревне Амедзофе. Отчет. Ч. 4. // *StAB 7, 1025 - 39/25.* Для сравнения: в большом прибрежном городе Кета было 25 матерей общины.

могли «наблюдать за тем, куда девушки ходят, как они живут и работают, искать их, консультировать их родителей в случае болезни, размолвок и многое другое».³¹⁹ Если мать общины знала о плохом поведении девушки, она обсуждала это со священником, который затем мог наложить епитимью (наказание).

Ньягбе, одна из хранителей и рассказчиков устной исторической традиции, в интервью Д. Лауманну сказала: «В прошлые времена женщинам не было разрешено получать образование: боялись, что они забеременеют в процессе [...]».³²⁰ К 1940-м гг. проблема с беременностью незамужних девушек во время учебы или работы не сошла на нет: в письмах матерей общины это фактически краеугольная тема. Например, в письме 1938 г. сестры Аффенц³²¹ из Амедзофе говорится, что она дала согласие на работу своей ученицы-воспитательницы в дальней деревне; Джейн вела занятия девять месяцев, а затем священник сообщил сестре Аффенц, что занятия не могут продолжаться из-за беременности Джейн: «Лишь впоследствии я услышала, что Джейн мне не все рассказала, и ребенок все-таки родился [...] от католика из деревни неподалеку. Мы с ужасом смотрели, с каким безразличием она относится к ребенку [...] и позаботились о теплых рубашечках для него».³²² Внебрачная беременность, полигамия и брак с язычником были типичными проблемами, за разрешение которых отвечала мать общины, поэтому во время ученичества девочка могла остаться жить у нее (особенно, если уже были угрозы со стороны родственников выдать ее

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ *Laumann D.* Remembering the Germans in Ghana. P. 150.

³²¹ Сестра Аффенц (*Affolter Lillian*) – профессиональный воспитатель детского сада, христианка, мать общины. На основе ее уроков, пособия и текстов песен была издана книга «Библиейские наглядные уроки и песни для самых маленьких» (*Bible Object Lessons and Songs for Little Ones*). См.: *Olsen E.M.* Origin and Progress of Seventh-day Adventists. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1926. P. 327-328. [Электронный ресурс] // URL: <https://documents.adventistarchives.org/books/op1926.pdf?fbclid=IwAR1ZeEI3av9hiPrYJcUL42mC7FP7DegAJ7iVe6xeIVZKFpmeG8jgcCHwB1Q> (дата обращения 18.06.2021).

³²² Образование и работа наших воспитательниц в детских садах. 22.09.1938. Перевод с немецкого // StAB 7, 1025 - 37/72.

замуж за язычника). В истории аватиме известны случаи, когда матери общины оставляли как девочек, так и мальчиков, чтобы «обучать их европейскому домашнему хозяйству и европейским способам ведения дел [...]». В какой-то момент у жен миссионеров в Хо проживало более тридцати таких детей. Они были известны как домашние дети (*hauskinder*).³²³ Таким образом, немецкие миссионеры воспитывали потенциальных членов «нового общества аватиме», социализируя детей в новой для них среде «по-европейски», что в данном контексте означало «по-христиански», и влияли на формирование новых гендерных социальных ролей. Г. Клозе, посетив в 1896 г. аватиме, писал: «чтобы справиться с практиками “наложниц”, которые в этих землях распространены, созданы школы для девочек. В результате миссия способствует установлению христианского брака. Это важно, чтобы женщина в доме обладала властью и занималась лишь воспитанием ребенка, а мужчина занимался своей работой».³²⁴ У аватиме роль женщины распространяется как на воспитание детей, домашнюю работу, так и на содержание семьи в рамках культурной традиции, поэтому образ домашней «целомудренной протестантки» не совсем прижился, скорее наоборот: в германский период женщины начали обучаться профессиям, а также появился новый социальный институт для женщин – «женская молитвенная группа» или «женская группа по изучению Библии», распространению которого из земель аватиме по всей будущей Гане способствовали шотландские миссионеры.

Л. Брайдон утверждает, что еще с 1870-х гг. от первых христиан аватиме пошла новая практика заключения браков: по принципу единоверия (христианства), тем самым прерывая традицию предков. Интересно, что

³²³ Brydon L. *Women in the Family: Cultural Change in Avatime, Ghana, 1900–80 // Development and Change*. 2008. Vol. 18. Is. 2. P. 251-269.

³²⁴ Г. Клозе также писал, что «распространение фетишистских практик мешает распространению христианской идеи, поэтому такие практики должны облагаться штрафами». *Klose H. Op. cit. S. 73.*

левира³²⁵ по-прежнему практиковался, так как считалось, что женщина в детородном возрасте не должна оставаться незамужней. Однако и эта практика в христианском контексте была трансформирована - жена умершего брата переходила к неженатому «брату во Христе», чтобы оставаться в «христианской родственной группе».³²⁶ Родители-христиане боялись оставлять детей с родственниками-язычками – это послужило причиной формирования новой тенденции: созданию первых яслей при церкви и нуклеарной семье.

Сочинения первых учащихся в семинарии Амедзофе. Автором был проведен анализ хранящихся в архиве Бремена сочинений на тему «Моя биография», чтобы в деталях отразить начавшийся процесс трансформации в жизни африканской общины с появлением миссионерской станции и образовательных институтов.³²⁷ Сочинения принадлежали семинаристам Бременской миссии и были написаны за 1904-1912 гг.³²⁸ Как уже было показано ранее, языковая политика в регионе менялась со сменой колониальных властей, оказывавших влияние на то или иное поселение: до 1904 г. Бременские миссионеры еще могли следовать своим интересам, поэтому сочинения до 1904 г. на уже подмандатной германской территории были написаны на английском языке, а позднее – когда несогласие с колониальными властями стало чревато отказом в предоставлении учебного гранта – на немецком. В основном такие сочинения были адресованы спонсорам учащихся по указу главы станции Амедзофе – Э. Бюрджи, а затем и О. Флотмайера. В этой работе приведены для примера четыре текста

³²⁵ Левира – (лат. *levir* – деверь, брат мужа) обычай, по которому вдова обязана или имеет право выйти замуж за брата своего умершего мужа. См.: Левира. Сайт «Словари и энциклопедии на Академике». [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/seksolog/1545> (дата обращения 07.05.2021).

³²⁶ Дневниковые записи Л. Брайдон, цит.по: *Brydon L. Extensions of Extended Families*. P. 11.

³²⁷ Подробнее о социально-образовательных институтах см. гл. 3.

³²⁸ Сочинения на тему «Моя биография» семинаристов Бременской миссии за 1904-1912 гг. // StAB 7, 1025 - 37/56-57.

сочинений (в полном или сокращенном варианте) от авторов с разным «бэкграундом»: все авторы сочинений были крещены в христианстве, но семьи одних из них также были христианскими, а других – «языческими». Первое сочинение:

Моя родина – это Джогбефеме. Это город, который находится в регионе Аватиме. В этом городе нет ни одного христианина. Я родился в 1891 г. Мои родители – язычники, у меня есть трое братьев. Моего отца зовут Аглозо, мою мать звали Яуа, она умерла в 1910 г. Я пошел в школу в 1905 г. с учителем Себастьяном Комладже в Ванэ и проучился два года. В 1907 г. он женился и был переведен в Анфоеви в том же году, поэтому я продолжал учиться уже там в школе. Потом я приехал сюда. В четвертом классе у меня были библейская история, немецкий язык и география. В пятом классе инспектор Шлунк проверил наши знания. В шестом классе был катехизис и исследования Библии. Есть новые предметы, которые для меня были очень трудны.

17 декабря 1911 г. я был крещен под именем Матиас. В этом же году я сдал государственный экзамен в Палиме [современный Кпалиме]. После Рождества я также сдал экзамены для записи в семинарию. После каникул я начал учебу в 4 классе семинарии. Здесь тоже есть сложные предметы: язык эве, всеобщая история, но постепенно станет лучше. Я не могу выбрать ничего для себя, но что Бог хочет от меня, тем я и стану, Матиас Аглозо.³²⁹

В сочинениях семинаристы в основном используют свои христианские имена (Матиас), в то время как африканские имена отцов (Аглозо) становятся

³²⁹ Сочинение М. Аглозо, семинариста IV класса. На немецком языке. 1912 г. Гана. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/56, Part 40-23.

фамилиями.³³⁰ Учитель С. Комладже стал наставником Матиаса, за которым он в 16 лет последовал в другой город. Это ученичество с 14 лет в окружении христиан определило новый вектор жизненного пути Матиаса, отличный от пути его отца и братьев. В Джогбефеме к 1912 г. еще не было ни одного христианина по словам автора: это скорее говорит о том, что у христиан была своя траектория пути (школа – семинария – новое место для служения по распределению), поэтому они не селились среди иноверцев. Основным же христианским центром на землях аватиме, который продолжал расти в численности, благодаря также прибытию христиан из всего региона, был Амедзофе.

Во втором сочинении приводится более неоднозначный пример: в полигамном браке оказалась и христианка, поведшая за собой отца семейства – вождя; но и здесь ученику пришлось покинуть родной город:

Отец был вождем. Как это водится в наших краях, для богатого мужчины, вождя или старейшины за честь иметь больше, чем одну жену: у моего отца их было две. Одна из них стала христианкой (моя же мама была язычницей). Первая жена часто проповедовала отцу, поэтому он стал христианином тоже. В 1892 г. мы (трое сыновей и наш отец) крестились, после того, как отца научили читать Библию. В 1895 г. отец отправил меня учиться в школу, а затем и в семинарию в 1903 г. Сначала я отказывался идти, потому что считал, что мне нужно остаться и проповедовать язычникам на моей родине, но папа настоял на своем, за что я ему очень благодарен. Он захотел, чтобы я стал учителем. [...] В семинарии мы узнали, что у миссии есть друзья,

³³⁰ Или же «Эдвин Й. Атакума», где фамилия также является африканским именем отца. См. StAB 7, 1025 – 37/56, Part 40-21.

*которые и оплачивают наше обучение. Спасибо! Ваша помощь не будет тщетной, Андреас Агбо.*³³¹

Третье сочинение интересно тем, что отец Максимилиана, не будучи христианином, отдал сына в 12 лет в школу, чтобы тот «мог чему-то научиться». Максимилиан не был неугодным или ленивым ребенком, которого можно было бы отправить в «белую» школу, чтобы он не мешал, но имел пропитание – это следует из того, что отец брал мальчика с собой во время рабочих визитов в Золотой Берег. Возможно, отдав лучшего сына, свою правую руку, в христианскую школу отец желал дать ему шанс на лучшие перспективы в жизни.³³² Также интересно, что Максимилиан не использует африканское имя отца в качестве фамилии, но свое – Кофи, что значит «рожденный в пятницу»:

Меня зовут Максимилиан Кофи. Я родился в Воравора в 1892 г. Это моя родина, и находится она к северу от Амедзофе. Мои родители – земледельцы и язычники, поэтому я не знаю, в каком месяце был рожден. Моего отца звали Кобала [вторник], а мать – Адзоа [понедельник]. У меня пятеро братьев и одна сестра. Когда мне было 10 лет, мы с папой ходили в Золотой Берег, и вернулись только через один год. В 1904 г. папа отправил меня в школу, чтобы я мог чему-то научиться. С большой радостью я начал обучение в моей школе. Я очень хотел чему-то научиться, как и мои товарищи. Сначала я выучил язык эве, потому что в Воравора мы не говорим на эве.

³³¹ Сочинение А. Агбо, семинариста II класса. На английском языке. 19.12.1904. Гана. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/57, Part 40-25. StAB 7, 1025 - 37/56, Part 40-24.

³³² Такая ситуация была достаточно характерна для африканских народов колониального периода: понимая, что путь к повышению социального статуса в колониальном обществе лежит через овладение европейским образованием, даже не христиане порой отдавали своих детей на обучение в миссионерские школы. В частности, такая ситуация описана в исторически и этнографически достоверном романе нигерийского писателя Чинуа Ачебе «Стрела бога». См.: Ачебе Ч. Стрела бога. СПб.: Амфора, 2017. С. 14.

Три года я проучился в школе на родине. В 1908 г. я пришел в Акпафу и продолжил обучение в школе – там я и выучил немецкий язык. Сначала мне казалось, что говорить на немецком очень сложно. Проучился я в школе в Акпафу 4 года. На пятом году уже пришел инспектор Шлунк и проверил наши знания. В 1911 г. я был крещен и сдал государственный экзамен в Палиме за 3 часа. В том же году моя любимая бабушка умерла. Теперь я могу сказать, что мне 20 лет, поэтому я благодарю Господа за то, что Он защищает меня по сей день, Максимилиан Кофи.³³³

В четвертом сочинении речь идет о христианской семье и произошедших к 1906 г. исторических переменах – бременские миссионеры заняли станцию Базеля у реки Вольта (в 42 км. от Амедзофе), так как основное поле работы базельцев всегда сосредотачивалось в британских колониях. Селение Вусуте, из которого родом был автор четвертого сочинения, находилось на подмандатной германской территории и до 1906 г., но бременские миссионеры занимали станции базельских миссионеров по мере своих возможностей. Африканские имена родителей не указаны, лишь на месте фамилии семинариста – Яу, что значит «рожденный в четверг». Михаэль пошел в школу в 19 лет и был уверен, что станет учителем:

Я родился в Вусуте в 1885 г. Все члены моей семьи – христиане. Моего отца зовут Авраам, а мою маму – София. В 1904 г. я пошел в школу при миссии Базеля. Проучился там 2 года у учителя Корнелиуса Отту. Это длилось недолго, потому что нам сказали: «Школа находится на территории Эвелэнда, поэтому сюда должна приехать миссия Бремена. Нам это не нравится, но

³³³ Сочинение М. Кофи, семинариста IV класса. На немецком языке. 23.12.1912. Гана. Деревня Амедзофе. // StAB 7, 1025 - 37/57, Part 40-25. StAB 7, 1025 - 37/56, Part 40-24.

что мы можем поделаться». В 1906 г. приехали бременские миссионеры. Затем два года я проучился у учителя Соломона Уоллета и пришел в Амедзофе. В школе я учился с удовольствием. В 1911 г. в Палиме я сдал государственный экзамен и получил сертификат. Затем стал учеником 4 класса семинарии. [...] Руководителя семинарии зовут Флотмайер. Он нас очень любит, как и его жена. Теперь мне очень трудно это недооценивать. Поскольку мои родители бедны, мне очень трудно продолжать учебу. Но я хочу стать учителем. В 1904 г. я крестился в Базельской миссии, а 17 декабря 1911 г. прошел конфирмацию. Я буду учителем, но где же я найду помощников: “урожай большой, а работников мало” (Мат. 9:37), Михаэль Яу.³³⁴

Вождь Амедзофе позволил белым людям основать свою станцию на земле аватиме не только потому, что их сопровождали двое уважаемых людей из его народа. Совместное проживание в одной деревне, по мнению вождя, было наилучшим способом контролировать белого человека и быть осведомленным о его действиях и планах.³³⁵ Однако привнесенные институты, идеи белого человека задали новый вектор истории аватиме.

С этого момента постепенно аватиме стали инкорпорироваться в более широкое колониальное общество и выходить за рамки как традиционных ценностей, так и социальных, гендерных ролей мужчин и женщин, а следовательно, и традиционной системы социализации детей и подростков.

В этой главе автор постарался провести тонкую грань между колониальным и миссионерским влиянием. У аватиме, если вести речь о влиянии миссионеров, реализация идей Ф. М. Цана определила характер и направление развития событий в доколониальный и колониальный периоды.

³³⁴ Сочинение М. Яу, семинариста IV класса. На немецком языке. 1912 г. Гана. Деревня Амедзофе. // StAB 7, 1025 - 37/56, Part 40-22.

³³⁵ ПМА-9.

ГЛАВА 2. Система социализации детей и подростков у аватиме в доколониальный период

*У ребенка три имени:
а) то, что наделяет честью;
б) то, что покрывает больше, чем ткань;
в) то, что дает смелость говорить на собрании*
Пословица народа йоруба

Известная пословица народа йоруба в традиционном обществе будет понятна без дополнительных разъяснений, но вне контекста традиционной культуры ее смысл остается неясным. Чтобы раскрыть смысл во всей полноте, в каждую строчку после двоеточия стоило бы добавить еще одного героя – мать. Рождение ребенка в Западной Африке (в традиционной культуре) в большинстве своем придает новый статус женщине: ребенок «наделяет честью» мать; ребенок «покрывает больше», потому что ткань спасает от холода непогоды только тело, а ребенок – душу и репутацию женщины от «холода» общины; ребенок «дает» женщине голос в общине. Чаще всего в традиционной культуре за воспитание детей ответственны именно женщины.

Паттерны воспитания младшего поколения в разных обществах вариативны. Более того, модели воспитания детей коррелируют с институтами взрослой жизни³³⁶, подготавливают к ним и в какой-то степени повторяют их, позволяя «отрепетировать» и «примерить» будущую роль в обществе. Закреплению будущей модели поведения в обществе способствуют такие обряды перехода, как инициации³³⁷.

Социализация в рамках традиционной автохтонной системы воспитания, как считал Р. Пиддингтон, - это «культурный механизм,

³³⁶ Kluckhohn C. Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life. L.: Routledge, 2017. P. 72.

³³⁷ The Anthropology of Learning in Childhood. Ed. by D.F. Lancy, J.C. Bock, S. Gaskins. Lanham: Altamira Press, 2010; См. также: Lancy D.F. The Social Organization of Learning: Initiation Rituals and Public Schools // Human Organization. 1975. Vol. 34. P. 371-380.

согласно которому, индивидуальный организм (индивид) обучен адаптироваться к своей культуре, и согласно которому культура передается из поколения в поколение, будучи модифицированной при этом или нет»³³⁸. Влияние, оказанное старшим поколением, заключается в том, чтобы пробудить и развить в ребенке физические, интеллектуальные и моральные навыки, необходимые его обществу в целом, а также его непосредственному окружению. Начинается социализация с самых первых семейных забот («контроль за сфинктером и уретрой»), а заканчивается, по мнению африканиста Д. Пирцио-Бироли, «культурным формированием на уровне сложных и абстрактных символических систем»³³⁹.

В отсутствии письменности особое значение в процессе социализации приобретает устная традиция: как её воспроизведение на торжественных мероприятиях (сохранение и передача памяти об истории народа, обоснование ее легитимированной традицией версии, как части истории народа и т.д.), так и пересказы легенд и сказаний, когда акцент ставится на межличностном взаимодействии. Такая манера повествования часто носит дидактический характер: социально приемлемое разрешение конфликта в финале, нравственный урок — например, пробуждение сострадания, отвращения от того, что считалось в общине «не добрым», чувства справедливости и т.д. Другая составляющая устной традиции — это пословицы и загадки: в основе устно передаваемого коллективного опыта лежат прежде всего повседневная жизнь и социальное поведение — особенно учитывая, что животные и растения часто выступают олицетворениями различных свойств и качеств человеческой личности; пословицы предлагают интерпретации и способы решения проблем³⁴⁰. Об этом свидетельствует,

338 *Piddington R.* An Anthropologist's Viewpoint // *The Year Book of Education*. Ed. by *J.A. Lauwerys, N. Hans*. L.: Evans Brothers, 1959. P. 34.

339 *Пирцио-Бироли Д.* Культурная антропология Тропической Африки. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 264.

340 *Shelton A.J.* Proverbs and education in West Africa // *Oversea Education*. 1963. Vol. 34. P. 181-186.

например, анализ сказок эве о животных Н.К. Агблеманьон³⁴¹. Подтверждает это и собранный автором фольклорный материал культурной традиции аватиме.³⁴²

Воспитание в детстве и подростковом возрасте направлено прежде всего на формирование модели поведения будущих взрослых мужчин и женщин, а также на усвоение ими идеалов своего общества³⁴³. Д. Пирцио-Бироли основную задачу воспитания видел в необходимости «снабдить человека культурными моделями для познания и действия так, чтобы он в своем собственном поведении мог осуществлять требования той социально-культурной системы, в которой он живет»³⁴⁴. Идеалы этой системы формируют устремления индивида, поэтому смена общественных идеалов, смыслов, картины мира влечет за собой и трансформацию процесса социализации, и культуры в целом.

В этой главе рассматривается система социализации детей и подростков аватиме в период, когда на нее не оказывал влияние фактор деятельности европейских миссионеров. В частности, автором рассматриваются системы воспитания детей и подростков, как инструменты социализации; этимология наименований детей и подростков в языке аватиме и их смыслы, роль устной традиции в социализации в бесписьменном обществе; закрепление новой социальной роли индивида в общине посредством обряда инициации.

³⁴¹ *Agblemagnon F.N'S. Sociologie des Sociétés Orales d'Afrique Noire: Les Eve du Sud-Togo. P.: La Haye, 1969. P. 216.*

³⁴² Например, интервью с Сэмюэлем Агану (фермер, в прошлом – католический священник). ПМА-10; ПМА-6; ПМА-11 и др.

³⁴³ *Kluckhohn C. Op. cit. P. 27.*

³⁴⁴ *Пирцио-Бироли Д. Указ. соч. С. 265.*

2.1. Картина мира, община, семья и основной принцип социализации

В картине мира представителя автохтонной западноафриканской культуры все сферы жизни являются взаимозависимыми частями единого и цельного коллективного бытия общины, в которое вовлечены как ее ныне живущие члены общины, так и духи их предков. Исходя из этого, рассмотрение принципов социализации у аватиме следует начать с исторической реконструкции картины мира, традиционных верований аватиме, структуры семьи и типа поселения. Эта реконструкция будет основываться на интерпретации устной традиции и записях первых миссионеров, работавших среди аватиме. Такая реконструкция вряд ли может претендовать на полную достоверность, однако, она может позволить нам составить хотя бы общее представление об указанных выше аспектах культуры аватиме.

Система общественного устройства и механизмов социализации аватиме способствовали сохранению и поддержанию нравственного баланса, заданного предками в прежние времена. Календарный год цикличен, а община, предки и божества находятся в одной упряжке под водительством верховного божества Ая для выполнения повторяющихся из года в год земных задач.

Предки, божества и рис: автохтонная картина мира аватиме. Как уже было сказано ранее, в основе представлений о мире в автохтонном обществе аватиме лежала убежденность во взаимосвязанности и взаимозависимости всех его сфер. Таким образом, едино было и представление о пространстве, времени и обитателях мироздания: в состав общины входили не только ныне живущие, но и духи предков. В мировосприятии аватиме не было жесткого разделения на эти миры, поэтому

считалось, что духи являются столь же активными деятелями в мире людей, как и сами люди – их потомки.³⁴⁵

До поселения аватиме у подножия горы Геми, как гласит поверье, на территории современных деревень уже обитали божества народа бая. Устная традиция говорит о том, что знаки свыше и принятие правил уже существовавших здесь законов позволило аватиме начать вести оседлый образ жизни, несмотря на междоусобицы с коренным населением.

Главой пантеона аватиме является верховное божество Ая. В 80-ые гг. XX в. Л. Брайдон определила это божество как «ненужное существо, которое не имеет прямого отношения к людям»,³⁴⁶ т.е., божество, которое все создало и удалилось от дел, перестав влиять на плоды своего творения. В ходе исследования автора в 2011 г. аватиме описывали Ая, сравнивая его с «христианским богом белых», считая, что разница только в названии – у аватиме Ая, а у белых – Иегова или Бог, но суть одна и та же. Считается, что Ая сам себе выбирает служителя: тот, кого призовет Ая на службу, будет впоследствии называться духовным отцом народа аватиме, т.е. духовным окормителем всего народа. Примечательно, что нынешний служитель Ая является бывшим священником католической церкви: «Ая пришел ко мне во сне и сказал, что теперь я должен служить ему. Мне ничего не оставалось делать, как только сложить свои полномочия священника и облечься в черную ткань».³⁴⁷ У Ая есть два помощника – Аяпо («рожденный от Ая») и Игбор («дух»). Неудивительно, что в XXI в. аватиме считают, что они «всегда верили в Троицу, как и белые», хотя в их традиции помимо Аяпо и Игбор, у Ая есть и другие помощники. Место поклонения Ая расположено на холме первой ночевки аватиме перед основанием деревни – Охулосу. Других

³⁴⁵ Более подробно о ключевых особенностях и характеристике мышления архаического человека см.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами. Человек. Общество. Власть. М.: Институт Африки РАН, 1995. С. 72-79.

³⁴⁶ *Brydon L. Rice, Yams and Chiefs in Avatime: Speculations on the Development of a Social Order // Journal of the International African Institute.* 1981. Vol. 51. № 2. P. 661.

³⁴⁷ ПМА-12. (Прим. автора: считается, что черная ткань наделена сверхъестественной силой).

же божеств почитают в деревнях и на горе Геми: в каждой деревне есть свое главное божество, подчиненное Ая, но нельзя забывать, что духи и другие божества наполняют леса, воды и горы.

Как отмечалось выше, по поверью аватиме, верховное божество создало мир и не влияет на жизни людей, поэтому аватиме обращаются к другим божествам, связанным с культом земледельческого цикла. Наиболее почитаемые среди них и приближенные к аватиме, словно медиаторы, являются Аяпо и его жена Гаджу. Храм Аяпо находится в старейшей деревне аватиме – Биакпе, там же расположен храм и ритуальный горшок с диким рисом Аму, принесенным, по разным версиям устной традиции аватиме, из самой Месопотамии, Аханты³⁴⁸ или «земель предков». Гаджу обитает в храме, расположенном в деревне неподалеку, – Гбаджеме. Время поклонения и совершения ритуалов этим божествам совпадает со временем осуществления основных ритуалов для посева риса и сбора урожая. Календарный год аватиме начинается с подготовки почвы для нового посева риса и в целом соответствует сезонности сельскохозяйственных работ на рисовых полях. В ритуалах, связанных с выращиванием риса, участвуют «хозяева земли»³⁴⁹ и служители Ая, Аяпо и Гаджу.

Три горшка нравственности. Перед сбором урожая риса в ноябре проходил недельный фестиваль благодарения, во время которого обычно в Охулосу проводился ритуал проверки нравственности и очищения всего народа аватиме. Ритуал проводился именно перед началом сбора урожая: аватиме должны были быть достойными урожая и благополучного завершения года, а духи предков должны были в этом убедиться. Таким образом, следующий год аватиме начинался без «долгов» за прошлые ошибки, и это выражалось в количестве воды в горшках.

³⁴⁸ Регион проживания народа нзима, расположенный на границе Ганы с Кот-д'Ивуаром.

³⁴⁹ «Хозяин земли» - глава рода /линиджа первопоселенцев.

Журналист-антрополог Дуглас Уорнер, будучи сотрудником журнала «Drum», находился по долгу службы в Гане в 1960 г. Он оказался первым европейцем, которому, благодаря своему любопытству, удалось увидеть ритуал; или же первым европейцем, который, по крайней мере, оставил записи об увиденном. В книге «Гана и новая Африка»³⁵⁰ Д. Уорнер посвятил одну из глав «трем горшкам нравственности». В 2011 г. автор последовал его примеру и получил разрешение на участие в ритуале.³⁵¹

Начинается ритуал с благодарения духов предков в храме Аяпо (д. Биакпа), где и хранится старейший, по поверьям аватиме, горшок с древним диким рисом. Далее группа мальчиков и девочек, не достигших пубертатного периода, во главе с духовным отцом аватиме несут наполненные водой калабаши³⁵² на Охулосу. За ними следуют вожди и старейшины, затем к ним присоединяются и другие. На холме хранятся еще два горшка, только уже с водой. Поверье гласит, что все три горшка были принесены давно из одного места. По количеству воды в горшках оценивается, кто грешил в этом году больше: в первом горшке вода отражает поведение мужчин аватиме, а во втором – женщин. Затем мальчики и девочки доливают воду, чтобы сравнялось ее количество в горшках. По традиции следующий визит должен был состояться лишь через год.

С одной стороны, это была воспитательная процедура для младших участников-водоносов: показательная церемония проверки взрослых. С другой стороны, социокультурная система аватиме была немыслима без категоричных правил, долга перед сверхъестественным и дозволенной разрядки. Д. Пирцио-Бироли описал процесс социализации в автохтонной культуре, используя емкое сравнение ожидаемой модели поведения с «всегда

³⁵⁰ Warner D. *Ghana and the New Africa*. L.: Frederick Muller Limited, 1961.

³⁵¹ В этой главе автор лишь касается описания ритуала, так как он (ритуал) имеет прямое отношение к сфере социализации, однако более подробную информацию о нем можно прочесть в статье: Ланушкина А.О. Народ аватиме: традиционные ритуалы и христианство // Азия и Африка сегодня. 2015. № 6. С. 61-64.

³⁵² Калабаш (от исп. calabaza – «тыква») - африканский плод в виде шара, полый внутри и растущий на дереве. Аватиме разрезают плод напополам, просушивают и используют в качестве посуды.

готовой одеждой, а не сшитой по [индивидуальным] меркам»³⁵³; это несет в себе определенную дозу подавления, которое «во всех обществах приводит к предусмотренным психологическим последствиям. Они отражаются в определенном проценте недовольства, что способно вызвать напряженные отношения или агрессивные проявления, которые грозят стать социально опасными»,³⁵⁴ поэтому общества располагают также социальными инструментами для дозволенной разрядки и регулярной проверки нравственности.

Тем не менее, не стоит считать, что в этой парадигме нет места индивидуалистическому началу. Российский историк и антрополог Д.М. Бондаренко, раскрывая принцип общинности как определяющий в значительной степени характер африканских культур, подчеркивает значение дуалистической природы общины.³⁵⁵ Он указывает на тонкую, но важную грань между европейским стереотипом восприятия человека в автохтонной общине как «поглощенного» и «растворенного» в коллективе и настоящим положением дел: отдельный человек в картине мира африканца, безусловно, имеет собственную ценность, но не по причине своей уникальности, а в силу занятого от рождения места во Вселенной и в общинном коллективе – в мире земном и в мире духов предков; там, где культ предков является сердцевиной картины мира, задает порядок всему внешнему и внутреннему и легитимирует преемственность.

Преемственность и взаимозависимость времени, пространства и деятельности человека являются основополагающими в мировоззренческой картине аватиме. Урожайность риса зависит от плодородия земли, а также в картине мира аватиме они неразрывно связаны с благосостоянием народа, в частности, с высоким уровнем рождаемости. Урожай зависит от правильного поведения членов общин на всем протяжении года. Можно сказать, что для

³⁵³ *Пирцио-Бироли Д.* Указ. соч. С. 265.

³⁵⁴ Там же. С. 256.

³⁵⁵ *Бондаренко Д.М.* Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток (ORIENTS). 2014. № 2. С. 16.

хорошего урожая каждый член общины должен выполнить свои обязанности, предписанные предками, а хороший урожай как результат – признак и залог хорошего благосостояния аватиме и высокой рождаемости в следующем году (который начинался, соответственно, после сбора урожая риса).

Божества установили порядок, нравственные законы, а предки были первыми, кто их узнали и стали медиаторами между мирами людей и высших сил, которые определяют их жизнь. Следуя доверенным им законам, предки выжили и передали жизнь потомкам, поэтому так важно эти законы беспрекословно соблюдать для сохранения рода, получения благословения предков и продолжения жизни.

Община, семья и основной принцип социализации. Каждая деревня аватиме состоит из группы линиджей, т.е. родственных объединений, члены которых (в рамках одного линиджа) могут проследить генеалогические связи друг с другом, ведущие к одному общему реальному предку³⁵⁶. Линиджи у аватиме патрилинейны: каждый член агностического десцента может проследить своего предка по мужской линии независимо от того, считают ли члены линиджа себя частью автохтонного поселения подножия горы Геми или же иммигрантами³⁵⁷. Члены одного линиджа обычно проживают только в одной деревне, и их не встретить в соседних. Группу линиджей мы можем назвать родом³⁵⁸ (*akpɔla*), из которых и состоит каждая деревня. Аватиме

³⁵⁶ *Артемова О.Ю.* Линидж // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. *В.А. Тишков*. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998.

³⁵⁷ Аватиме обычно прослеживают свой род либо от первых иммигрантов, пришедших в регион Вольта из Аханты (современная Западная Гана), либо из автохтонного поселения бая, которые не только сохранились после вторжения и поселения иммигрантов, но и ассимилировали их по предположениям лингвиста Д. Вестерманна (См. *Westermann D.H., Bryan M.A.* The languages of West Africa. N.Y.: Oxford University Press for International African Institute, 1952. P. 14).

³⁵⁸ Род – это коллектив, принадлежность к которому определяется униилинейно только по одной, материнской или отцовской линии, и внутри которого нормами экзогамии запрещены брачные связи. Члены этого коллектива ведут свое происхождение от мифического предка. (См. *Дрэгер Л., Периниц А.И.* Родовая организация // Свод этнографических понятий и терминов. Ред. *Ю.В. Бромлей* и др. Вып. 1. М.: Наука, 1986. С. 122; *Дрэгер Л.* Линидж // Указ. соч. С. 80.

называют такие группы агнотического десцента *ikune* (ед. число - *oku*). Главы каждого линиджа являются старейшинами рода (*Oku no ke*) и составляют совет старейшин деревни.

В каждой деревне вождь (*togbe*) избирается на основе определенных норм: либо из одного и того же линиджа, либо поочередно из двух линиджей в рамках одного рода. Во главе всех родственных групп, всего народа аватиме стоит верховный вождь (*Osie*), линидж которого проживал в центральной деревне Ванэ. Старейшины ответственны за морально-нравственное состояние членов рода и благосостояние как живых, так и мертвых: правильное выполнение ритуальных обязанностей, соблюдение традиций, а также разрешение конфликтов на уровне их линиджей, рода или деревень аватиме. Если же конфликт касался чужеземцев или выходил за пределы уровня локальной междоусобицы, то в решение проблемы были вовлечены и верховный вождь, и даже региональный союз вождей, в который входили вожди населявших эту область народов.

В каждой деревне выбирали не только вождя, но и главу женщин деревни (*tsiame* – в англоязычной литературе и современными аватиме именуемая *Queen-Mother* – «королева-мать»). Главная королева-мать (*Onetsitsi ye*) была и остается правой рукой верховного вождя, ответственная за соблюдение норм поведения всеми женщинами аватиме.

Чаще всего они были из разных семей, но из одного линиджа. Женщины, как члены линиджа и рода, также могли принимать участие в организационной, арбитражной и ритуальной деятельности на уровне своей деревни. Однако на уровне всего народа и за пределами своего региона могли принимать участие в общественной жизни только титулованные женщины, то есть *tsiame* и *Onetsitsi ye*.

В каждой деревне также выделяется родственная группа, которая, судя по устной традиции аватиме³⁵⁹, поселилась первой на современной территории проживания и таким образом основала деревню. Этот род в

³⁵⁹ ПМА-13.

первую очередь ассоциируется с землей, территорией, где располагается деревня; а также именно из этого рода выбирают «хозяина земли».

Воспитание детей не было сферой деятельности и ответственности отдельного института в общине: воспитание младших старшими, как процесс социализации, было неотъемлемой составной частью жизни в культуре аватиме. Однако в зависимости от возраста ребенок или подросток проводил больше времени в определенной компании. До прохождения обряда инициации дети чаще взаимодействовали с членами своей семьи и своего линиджа. Для аватиме была характерна расширенная семья, предполагающая проживание мужа, нескольких его жен и детей в отдельном домохозяйстве³⁶⁰, *kerēa tē* (мн.ч. *kirōtē*), расположенном неподалеку от домохозяйств ближайших родственников мужа (минимальная десцентная группа). Полигамный брак с патрилокальным поселением заключался на основе устного договора между линиджами одной деревни. После успешного прохождения обряда инициации молодому мужчине полагалось иметь один участок земли для проживания и другой – для возделывания сельскохозяйственных культур; символом же нового статуса молодой женщины был отдельный, собственный очаг в домохозяйстве мужа.

В зависимости от пола, ребенок обучался разным гендерно предопределенным социальным ролям в сфере сельского, домашнего хозяйства, военного дела, охоты или, например, управлению, если мальчик с детства был выбран вождем; или девочка – королевой-матерью.

Идеалы, к которым аватиме стремятся, воспитывая детей, отражены в самом языке аватиме: поступающего правильно, мудрого и уважаемого взрослого человека, а также послушного ребенка могут называть одним и тем же словом *onōtsitsi*, что в переводе с сия означает «человек со зрелыми

³⁶⁰ В отечественной традиции объединенные и расширенные семьи именуется большой семьей. Большая разделенная семья (или расширенная с.) подразумевает несколько нуклеарных семей, проживающих в соседствующих жилищах и состоящих из нескольких домохозяйств (См.: *Артемова О.Ю., Тишков В.А. Семья // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 898-899*). В этой работе используется термин «расширенная семья».

понятиями о принятом и не принятом, чье поведение общество одобряет». Приставка «о» в языке аватиме появляется, когда речь идет о взрослом человеке. Но стоит обратить внимание, что такая приставка может говорить как о социальном статусе, соответствующем возрасту члена общины, так и о сообразительности ребенка. Подытоживая, отметим, что состояние *onɔtsitsi* у ребенка является результатом успешно пройденного этапа социализации, а также правильного воспитания в линидже. Несмотря на нестабильность этого статуса, стремление линиджа поддерживать его достижение – залог продолжающейся преемственности и сохранения нравственного баланса в общине: «общинность требует согласованных действий по поддержанию вселенского равновесия и взаимной ответственности за правильность поведения»³⁶¹.

Бременский миссионер, а также специалист по культуре эве Якоб Спит с вниманием и уважением относился к среде, где он проводил длительную работу. В 1906 г. была опубликована книга «Племена эве: материал для изучения народов эве в Германском Тоголенде» (*Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*),³⁶² которая на сегодняшний день стала настольной для эве, судя по отзывам на сайте «Амазон»³⁶³. В этой книге небольшая глава посвящена и аватиме. Несмотря на то, что Я. Спит упоминает аватиме, как один из народов группы эве³⁶⁴, его наблюдения нельзя оставить без внимания:

³⁶¹ Бондаренко Д.М. Место человека в изобразительном искусстве // Околдованная реальность. Мир африканской ментальности. Ред. И.В. Следзевский, А.Н. Мосейко. М.: Наука, 1994. С. 24.

³⁶² Spieth J. Die Ewe-Stämme.

³⁶³ Эве считают своим долгом приобрести ее и передавать из поколения в поколение как настольную книгу – убедиться самим в этом можно, почитав отзывы эве при заказе этой книги на сайте Amazon. Комментарии покупателей из Того и Ганы см.: Spieth J. The Ewe People. A Study of the Ewe People in German Togo. Сайт «Amazon.com». URL: <https://www.amazon.com/People-Study-People-German-Togo/dp/9988647905#customerReviews> (дата обращения 25.11.2019).

³⁶⁴ Напомним, что некоторые представители аватиме считают, что их народ является одним из племен эве. Длительное время историки и антропологи, действительно, относили аватиме к группе народов эве, поэтому их (аватиме) не выделяли в качестве

Во многих племенах родители заботились о воспитании в детях трудолюбия и бережливости. Отсутствие послушания в повседневной жизни, вероятно, является главной слабостью детей народа эве. Многие послушны только там, где есть непосредственная польза для них самих. **Тем не менее послушный ребенок более любим** (выделено автором. – А.Л.). Хоть матери и жалуются часто на поведение детей, в чрезвычайных ситуациях дети готовы отдать жизнь за матерей. Во время войны с ашанти часть эве бежала от приближающихся противников к горам [Геми] аватиме, сыновья несли пожилых, больных матерей в паланкине или на спине по крутым горным склонам. Дети подчеркивают, что обязаны жизнью и здоровьем только своей матери. Она заботилась о них, кормила их, носила их на спине и могла бы что-то с ними сделать в раннем детстве, если бы не полюбила их.³⁶⁵

Воспитание для аватиме это прежде всего «лепка» из ребенка того, кого общество будет считать своим достойным членом. Любого, кто шел наперекор общественным правилам, могли называть просто животным: *édzo lā or ényue* («он животное» или «дурак»). Главная задача – это вырастить здорового ребенка, который будет хорошо себя вести. Непослушный ребенок – это позор для всей семьи и общины. Плохой (т.е. неугодный для общины) характер ребенка – это показатель воспитания: либо его плохо воспитали, либо плохой род, – «черепаша не рождает улитку».³⁶⁶ Воспитание хорошего поведения у детей позволяет сохранить хорошее имя семьи и всей общины в целом.

отдельного объекта исследования. Однако выяснилось, что в конце XIX в. миссионеры Базеля начали проводить политику унификации, следствием которой стал намеренно построенный социальный конструкт в виде многочисленной группы народов эве. Малые народы региона Вольта также были включены в состав эве - см.: *Skinner K. Op.cit.*

³⁶⁵ *Spieth J. Op. cit. Pp. 46-47* (перевод с немецкого языка).

³⁶⁶ Пословица аватиме.

В процессе взросления уровень ответственности у человека растет: ребенок всегда будет ответственен в первую очередь перед своей семьей и другими членами линиджа; пройдя обряд инициации, он начинает нести ответственность перед всей общиной и предками; община в свою очередь несет ответственность перед предками и божествами.

2.2. Системы воспитания

Воспитание в африканском традиционном обществе является инструментом гармоничного включения человека в социальную группу согласно статусу, который ему отводится на основе пола, возраста, положения и социального статуса родителей.³⁶⁷ В обществе аватиме не существовало специальных институтов воспитания; оно происходило в процессе повседневной жизни в общине, не выделяясь из него. Мейер Фортеc писал о воспитании как процессе социализации в традиционных африканских обществах, что оно есть «побочный продукт культурной повседневности» или «постепенное освоение совокупности интересов, обрядов и навыков».³⁶⁸

Несмотря на различия между воспитательными системами многочисленных этнических групп, по мнению профессора А. Мумуни Диоффо³⁶⁹ из Нигера, в автохтонной системе воспитания можно выделить следующие общие черты:

- 1) в воспитании детей придается большое значение коллективным, социально-ориентированным ценностям;
- 2) важнейшую роль в воспитании играет общественная жизнь с ее материальными и духовными ценностями;
- 3) особая роль отводится целеполаганию и практическому достижению поставленных целей;

³⁶⁷ *Пирцио-Биролли Д.* Указ. соч. С. 264-276.

³⁶⁸ *Fortes M.* Social and Psychological Aspects of Education in Taleland. L.: Oxford University Press, 1938. P. 44.

³⁶⁹ *Moumouni A.* L'education en Afrique. P.: Maspero, 1967. P. 245.

4) методы воспитания постоянно меняются в соответствии с естественными этапами физического, умственного и психологического развития ребенка.

Роль детей в африканской семье очень велика – в особенности в том, что касается преемственной связи между предками и живыми членами семьи: «Ребенок – это надежда семьи, это возвращение предка, непрерывность цепи родословной, которая не должна заканчиваться».³⁷⁰ Поэтому и беременность, и рождение, и детство окружены различными ритуалами, а «отказ от продления рода рассматривается как акт в основе своей социальный – как отказ выполнять общественный долг».³⁷¹ Вопрос продолжения рода находится на пересечении двух пластов – с одной стороны личный (индивидуальный), с другой – коллективный (общественный). Или же иначе говоря на пересечении социального и религиозного, однако, для представителя традиционной культуры Африки южнее Сахары это все же две грани одного социального пласта. Даруя путь новой жизни женщина одновременно расширяет родственную сеть и в то же время налаживает связь с предками: «для него [африканца] мертвые – не мертвые, но живые с полным обладанием всеми своими способностями, включая память, и наделенные большими дарованиями и возможностями, чем когда они были на земле».³⁷²

В основе воспитания лежит представление о непрерывной связи между этим и потусторонним миром: человек в своем жизненном цикле проходит через разные фазы этого континуума³⁷³.

Воспитание детей. Первая фаза. Первая фаза социализации ребенка длилась от рождения до (примерно) трех лет. С этой фазой обычно ассоциируется постоянный контакт ребенка с матерью, а также зависящие от

³⁷⁰ Ibid. P. 347.

³⁷¹ Бондаренко Д.М. Общинность. С. 16.

³⁷² Talbot P.A. The Peoples of Southern Nigeria: A Sketch of Their History, Ethnology and Languages. Vol. 2. L.: Oxford University Press, 1926. P. 298.

³⁷³ Erny P. L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire. P.: L'Harmattan, 1968. P. 112-130.

него психическое и физическое здоровье ребенка, безусловная любовь матери к нему. До трех лет ребенок находился на грудном вскармливании, постоянно находился с матерью, чем бы она ни занималась, будучи замотан и аккуратно подвязан к ее спине; лишь во время обрядов перехода или традиционных праздников ребенка прикармливали кашей *bimukor* из дикого коричневого риса. К слову, роженица в течение трех месяцев лиминального периода, будучи в изоляции после рождения ребенка, также могла питаться лишь *bimukor*³⁷⁴.

В культуре аватиме не было принципиально разного отношения к новорожденным мальчикам и девочкам. Однако рождению мальчика радовались особенно сильно, потому что мальчики становились продолжателями линиджа и преемственной связи между предками и живыми членами своей расширенной семьи, в то время как девочки после вступления в брак переходили в линидж супруга. При этом посмертно женщина «возвращалась» в линидж родителей: ее хоронили на землях линиджа, в котором она родилась. Но ее дети уже составляли часть линиджа супруга³⁷⁵.

На основе бесед с респондентами о детстве можно было заключить, что ребенок имеет высокую ценность в культуре аватиме, а бездетный брак всегда считается несчастным. Существует много пословиц и песен, в которых говорится о бесценном даре иметь ребенка. Американский историк ганского происхождения Кофи Асаре Опоку³⁷⁶ пишет, что с точки зрения африканца «целью брака является продолжение рода, и без него брак не полон». Он также цитирует популярные у народов группы акан пословицы: «воспитание – это добродетель» (*Awoɔ ʉɛ*) или «даже мертвые хотят

³⁷⁴ Интересно, что обряды, в которых используется дикий коричневый рис, в культуре аватиме совершаются на протяжении всей жизни человека. Например, в завершение женской инициации девушку будут выводить из промежуточного, лиминального периода изоляции по шелухе риса *paddi*, а также угощать рисовой кашей *bimukɔ*. Ни один обряд, посвященный божествам аватиме, не обходится без священных блюд из дикого риса.

³⁷⁵ Если одна из женщин в семье не могла родить мальчика, то ей можно было стать приемной матерью для сына родственников.

³⁷⁶ *Oporu K.A. West African Traditional Religion. Islamabad: FEP International Private Limited, 1978. Pp. 124-125.*

увеличения своей численности, тем паче живые» (*Awifo po pe wɛn dodow, na menne ateasefo*), – подчеркивая, что все возлияния³⁷⁷ (либации) обычно заканчиваются «просьбой к божествам и предкам позволить женщинам рожать больше детей». Или же пример иносказательного выражения, используемого дагааба: «жена станет человеком» (*Te pɔgɔ na paa leereɛ neɛ*), что означает «женщина беременна»³⁷⁸.

В регионе Вольта говорят: «лучше иметь плохого ребенка, чем быть бесплодным» (*vivɔ nuo wi kotsitsi*) или «человек лучше золота» (*Amewusika*).³⁷⁹ Женщина аватиме, у которой были только дочери, имела более высокий статус, чем бесплодная женщина. Стигма бесплодия сопровождала на протяжении всей жизни и влияла на репутацию даже после смерти. Обычно близкие родственники отдавали дань уважения доброжелательной женщине, но заканчивали фразой «хотя у нее не было своих детей». Поэтому женщина, успешно прошедшая через период девяти месяцев беременности – *kulele* (буквально означает «держат смерть»), – полна радости и гордости. Она ценит каждого ребенка, будь то мальчик или девочка.

Независимо от пола ребенка, новорожденного называли *obivigye*; в переводе с сия – «младенец, которого еще не называли»³⁸⁰.

Имянаречение. На восьмой день по традиции происходило имянаречение, сопровождавшееся ритуалами, которые совершала повитуха. Первое имя ребенок получал в зависимости от дня недели, в который он

³⁷⁷ Возлияния, или либации, – это традиционный африканский ритуал обращения к духам предков, выражающие благодарность или просьбу о чем-либо. Ритуал представляет собой пролитие небольшого количества спиртного напитка на землю перед употреблением остатка (в Гане для ритуала часто используются пальмовое вино и калабаш). В настоящее время жидкость иногда выплескивают вверх, поясняя это тем, что ритуал связан с обращением к ангелам, а не предкам.

³⁷⁸ *Kpiebaya G.E.* Dagaaba Customary Marriage and Traditional Family Life. Accra: Woeli Publishing Services, 2016. P.74.

³⁷⁹ *Adom B.* Cradle songs of Avatime women (Ghana) // Journal of Musical Arts in Africa. 2007. Vol. 3. P.18.

³⁸⁰ ПМА-14.

родился³⁸¹. Имена аватиме похожи на имена ашанти, но не совпадают полностью. Не исключено, что эта традиция была заимствована у других народов группы акан во время проживания в регионе Аханта или после захвата аватиме народом ашанти в XIX в. Эти имена считались сакральными, так как владельцы первых имен становились уязвимыми влиянию тех, кто обладал этим знанием. До недавнего времени чужеземцев не посвящали в это знание. На протяжении всей жизни аватиме получали несколько разных имен, в том числе те, которые можно было назвать европейцу без опасения быть подверженным неизвестному, возможно, опасному влиянию. Африканские имена делятся на женские и мужские:

Девочки:

Понедельник – Аджу

Вторник – Абана

Среда – Аку

Четверг – Яуа

Пятница – Афи

Суббота – Амма

Воскресенье – Акосия

Мальчики:

Понедельник – Куджо

Вторник – Кобала

Среда – Коаку

Четверг – Яу

Пятница – Кофи

Суббота – Коами

Воскресенье – Квэси

Традиция имянаречения на восьмой день сохранилась, но в наши дни, мало, кто помнит, с какой целью выжидалась эта пауза после рождения ребенка. Одно из распространенных объяснений связывает эту паузу с более высоким уровнем младенческой смертности в прошлом. В культурах, практиковавших инфантицид, ребенок мог длительное время оставаться без имени: считалось, что таким образом привязанность матери к ребенку была

³⁸¹ Можно было бы предположить, что семидневная неделя принесена европейцами, но вожди этого не подтвердили. Я связалась с верховным вождем аватиме по *WhatsApp* для уточнения этого вопроса и получила ответ: «Я поговорил со старейшинами об этом, но никто из них и не слышал о не семидневной неделе. Я обсужу этот вопрос на встрече вождей». В итоге, оказалось, что информации о потенциальной неделе состоящей из другого количества дней у аватиме нет: либо никогда и не было по-другому, либо устная традиция не сохранилась до наших дней (См.: ПМА-15).

сформирована меньше. В картине мира аватиме до обряда имянаречения ребенок не считался человеком в полном смысле слова, т.е. существовал физически, но не был рожден социально: он еще не занимал определенного места в системах мироздания и социуме; соответственно, в частности, его уход из жизни не сопровождался похоронными обрядами и не объявлялся траур.

Имянаречение – один из первых обрядов перехода в жизни человека, некий акт его признания, как члена социума важного для существования всего мироздания. Он нередко совпадал с первым постригом волос у новорожденного. Эти обряды символизировали переход в мир *kedezne* (самоназвание), то есть из духовного в материальный мир людей аватиме. В народе есть поверье, что предок, родившийся в этот же день, может перевоплотиться в нового члена семьи с таким же именем. По обычаю аватиме, это выявлялось в первые годы жизни ребенка: схожие с кем-то из предков вкусы, манера поведения, черты характера и т.п.

В течение всей жизни аватиме получали и другие, дополнительные, имена за свои заслуги или же, наоборот, в качестве осмеяния / пристыжения за содеянное. Полное имя пожилого члена общины, словно культурный код, могло сказать о дне его рождения, половой, родовой принадлежности, участии в обряде перехода или героическом подвиге (ко всем именам мужчине могли добавить имя народного героя после совершения чего-то выдающегося). Например, респондента дядюшку Сэма в том числе прозвали именем героя из традиционной сказки аватиме – Калулу (см. ниже).

После того, как у ребенка появлялось имя, он переходил из статуса «младенец, которого еще не назвали» в новый статус *obidze* (в переводе с сия – «маленькая девочка»): *obi* – ребенок, когда *dze* – составная часть слова, указывающая на женский пол; или *obinyime* («маленький мальчик»): *nyime* – соответственно, составная часть слова, указывающая на мужской пол.

Однако записи XIX века в книге секретаря верховного вождя³⁸² свидетельствуют об еще одном определении слова «мальчик» в языке сия: *otu*, что означает «следующий рожден, чтобы идти на войну». Напомним, что некоторые респонденты утверждали, что древнее название народа *Awatiume*³⁸³ как раз обозначает «уставшие от войны»; то есть регулярные войны на определенном этапе истории аватиме были нормой. На данный момент слово *otu* обозначает «ружье»³⁸⁴, а про прежнее значение помнят только старейшины, что говорит о возможном прерывании устной истории между поколениями.

Общее же слово для детей – *obi*. Дочь обозначается тем же словом, что и «маленькая девочка», а сын – «маленький мальчик» по отношению к родителям, независимо от возраста детей.

Также, после имянаречения маленькой девочке повязывали нить с семенами вокруг тела на уровне пупка. Считалось, что это было важно для здоровья ребенка, правда, мальчики оставались без этого оберега. По мере взросления повязывали нить все длиннее. Женщина продолжала носить ее и после инициации, на протяжении всей жизни.

Колыбельные песни. Ребенок аватиме рождается в атмосфере, наполненной традиционными верованиями и легендами. Колыбельные песни, пословицы, вечерние нравоучительные истории у костра, – все это является частью процесса инкультурации, посредством которого дети знакомятся с народной традицией и родным языком. Большинство песен, пословиц передается из поколения в поколение от старших родственников. Вместе с устной традицией будущему члену общины передаются и мировоззренческие особенности культуры³⁸⁵.

³⁸²Chief's secretary book from XIX century. Kept in Vane village, Volta Region, Ghana. Unpublished. P. 5.

³⁸³ *Awatiume* – одна из версий названия народа.

³⁸⁴ Более подробно эта тема будет раскрыта в разделе про обряд инициации.

³⁸⁵ *Завьялова О.Ю.* Фольклор как механизм обучения // Африканский сборник. 2007. Ред. В.Ф. Выдрин. СПб.: Наука, 2008. С. 230.

Посредством прямого взаимодействия, в основном с матерью, ребенок погружается в культуру своего народа и знакомится с социальными моделями поведения, начиная с колыбельных песен. Мотивы колыбельных песен схожи между собой в культурах Африки к югу от Сахары. Они включают отношения между матерью и ребенком, рассказы об отце, переживания матери и порой рассказы о еде, птицах, животных, любви и справедливости³⁸⁶. В одной из работ известный ганский этно-музыковед Джозеф Хансен Квабена Нкетия обращает внимание на неочевидную функцию колыбельных песен в полигамных семьях Западной Африки: по содержанию, ритму, манере исполнения могли судить о напряженных отношениях между женщинами одной семьи³⁸⁷.

Колыбельные у аватиме называются *inuvɔdzi* («детские песни» – в дословном переводе с сия). Эти песни часто содержат похожий сюжет от деревни к деревне, и в то же время они передают настроение матери или того, кто в данный момент присматривает за ребенком, и порой зависят от контекста – работает ли женщина в поле, готовит ли еду дома или успокаивает ребенка. Темп напевания, ритмы также зависят от контекста. Счастливого и довольного ребенка качают, подбрасывают вверх и вниз под песню в умеренном, веселом ритме, в то время как беспокойного ребенка будут укачивать отрывистыми движениями в быстром темпе. Однако если у ребенка проявляются признаки сонливости, его ласково поглаживают, поют медленно и мелодично, утешительно почесывают спину.

Берта Адом³⁸⁸ в своем исследовании текстов колыбельных песен аватиме раскрывает их основные темы: радость деторождения, восхищение

³⁸⁶ Egblewogbe E.Y. Games and Songs as Education Media: A Case Study among the Ewes of Ghana. Accra: Ghana Publishing Corporation, 1975. Pp. 43–46; Asimeng-Boahene L., Baffoe M. African Traditional and Oral Literature as Pedagogical Tools and Content Area Classrooms. Charlotte: Information Age Publishing, 2014. P. 184; Smithrim K., Upitis R. Listen to their Voices: Research and Practice in Early Childhood Music. Vol. 3. Toronto: Canadian Music Educator's Association, 2007. P. 163.

³⁸⁷ Nketia J.H.K. African music in Ghana. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 148.

³⁸⁸ Adom B. Op. cit. P. 5.

детьми, проявление заботы вопреки бытовым трудностям в жизни матери. Женщины аватиме привели несколько причин, по которым, на их взгляд, материнская песня всегда играла важную роль в социализации ребенка:

- средство для выражения радости и удовлетворения от рождения ребенка и продолжения жизни рода;
- способ восхищения детьми и успокоения детей любовью;
- колыбельные песни исполняются, чтобы ребенок не плакал;
- используются для мотивации детей выполнять определенные действия, которые необходимы для их развития и становления успешными взрослыми в обществе;
- средство общения со своими детьми;
- иногда используются, чтобы выразить чувства матери по отношению к своей семье и общине, а также средство выражения переживаний, проблем и нелегких задач матери³⁸⁹.

Для примера приведем тексты на языке сия (с переводом автора) двух колыбельных, которые поются и сегодня, а по утверждениям аватиме пелись еще в доевропейские времена:

«Твоя мама идет» (*Wone atraba*)

Твоя мама идет, сейчас подойдет

Wone atraba, atraba

И ты будешь кушать и кушать

Wamza poroporo

Ты будешь доволен, доволен,

Wake, wake, wakee!

Очень доволен!

Devi nyonyo nyoo nyo

Красивый, красивый малыш

Tode'ne

Мамы Тоды

Yee, yee!

Ура, ура!

«Ребенок» (*Obi*)

Obigba lie

³⁸⁹ Ibid. P. 9; ПМА-16; ПМА-17; ПМА-18 и др.

Хороший ребенок	^[L] _{SEP} Woazo bemi te? ^[L] _{SEP}
Зачем же ты так плачешь?	Aku, wazo bemi te?
Аку, зачем же ты так плачешь?	Nɔviɛmede! ^[L] _{SEP}
Кого-то сестра!	Gbɔviwo, miva leyi loo!
Дети, придите и заберите его!	Aɛviwo, kai! Kai! loo!
Ягнята, идите, идите отсюда!	Gbɔviwo, miva leyi loo!
Дети, придите и заберите его!	Aɛviwo, kai! Kai! loo!
Ягнята, идите, идите отсюда!	Aɛviwo, kai! Kai! loo!

Первая песня – словно ода жизненно необходимым отношениям между матерью и ребенком: повторения почти в каждой строчке подчеркивают важность этой связи. Без материнской заботы ребенок не выжил бы; в то же время без ребенка не состоялась бы женщина как полноценный член общины.

Вторую песню можно охарактеризовать как любование, восхищение своим ребенком и гордостью за свой статус матери. Для аватиме каждый ребенок *gba* – хороший (*Obigba* – «хороший ребенок»), поэтому в песне скорее идет речь не о характере этого ребенка, а о том, что он хороший по умолчанию. Такое обращение подчеркивает отношение к ребенку как к основному достижению женщины в автохтонной культуре. Из песни следует, что ребенок – девочка, которая родилась в среду – *Aku*, и у нее есть другие сиблинги – *Nɔviɛmede* («кого-то сестра»); тем самым, женщина подчеркивает, что ребенок не одинок, а она уже не в первый раз стала матерью. Следующая часть песни напоминает скорее заигрывание с ребенком: «*kai-kai*» – это междометие, которое используется для того, чтобы прогнать ягнят, забравшихся в дом; таким образом, женщина как бы приговаривает, что, если ребенок не уснет поскорее, то его заберут либо другие дети, либо ягнята, которые уже близко. Интересно, что порой «*kai-kai*» становилось первым словом, которое произносил ребенок.

Колыбельные играют важную роль в жизни ребенка. В первую очередь, ребенок воспринимает и запоминает тепло, исходящее от матери, дыхание, тембр голоса и мелодику родного языка. Позже, когда мать продолжает петь колыбельные, ребенок начинает распознавать слова и улавливать смысл некоторых из них. Старшие сестры, ухаживая за младшими, повторяют слова колыбельных своих матерей. Молодые матери уже пропускают текст колыбельных через себя, так как понимают, о чем их матери пели.

Ребенка восьми–двенадцати месяцев, который только начинал ходить, уже называли *ошувэ*: с первым шагом начинался его постепенный путь к самостоятельности.

Вторая фаза. Ко второй фазе социализации ребенка можно отнести возраст от трех до семи лет (примерно). В этом возрасте ребенка отлучали от груди и постепенно включали в жизнь его старших сестер и братьев³⁹⁰. Вместе с этим эмоциональная дистанция между ним и матерью резко (иногда травматично) возрастала³⁹¹. Уже с этой фазы, применительно к автохтонному африканскому воспитанию, ученые пишут об обучении путем подражания, в котором переплетались работа и игра: «игры-имитации были важной составляющей неформального образования»³⁹².

Профессор Бэррингтон Кайе отметил³⁹³, что наиболее распространенной игрой среди детей в деревнях на территории современной Ганы всегда была «дочки-матери» (*make-believe games*). Игра заключается в имитации моделей поведения взрослых. Родители

³⁹⁰ Мать все еще оставалась поблизости, но у ребенка в этом возрасте уже потенциально могли появиться младшие сиблинги. Лактация и традиционный способ кормления ребенка (по запросу) способствуют выработке гормонов, предохраняющих от зачатия. После достижения трехлетнего возраста ребенка и прекращения грудного вскармливания, женщина часто беременела снова. (См. например: *Yates S. Pregnancy and Childbirth. S.I.: Elsevier Health Sciences, E-Book, 2010. P. 100*).

³⁹¹ *Levine R.A., Levine B.B. Op. cit. P. 204.*

³⁹² *Castle E.B. Growing up in East Africa. L.: Oxford University Press, 1966. P. 14; Fortes M. Op. cit. P. 19. (Также см.: Röhrs H. Africa: Bildungsprobleme eines Kontinents. Stuttgart: Kohlhammer, 1971. S. 23.).*

³⁹³ *Kaye B. Bringing up children in Ghana. L.: Allen and Unwin, 1962. P. 244.*

поощряли эту игру, считая, что она помогала детям в адаптации к реалиям взрослой жизни в общине.

По мере взросления дети начинали больше тянуться к командным играм. По мнению К. Бэррингтона, ближе к пубертатному периоду дети в играх начинают делиться на команды по гендерному признаку.

С трёх–четырёх лет ребенку уже поручали небольшие, определённые задачи, и их круг постоянно расширялся. Таким образом, традиционное воспитание, будучи «естественной формой образования», исходило из «естественных отправных точек» и осуществлялось «без сознательной рефлексии и систематизации, но как органическая функция обеспечения жизни», «охватывало все области жизни» и предлагало «сохранение жизни в мире, близком к природе, который ещё не рационализирован и нуждается в практическом решении и магическо-мифической интерпретации»³⁹⁴.

Слово *kunivə te* обозначало раньше несамостоятельный статус ребенка, примерно, до семи лет – «ребенок, который еще не может принести воду» и подразумевалось – «который еще не знает, что хорошо, а что плохо»³⁹⁵. В этом возрасте ребенку позволялось отправиться за водой на реку только в сопровождении более старших сиблингов. Стоит отметить, что порой так называли и взрослых людей, чтобы подчеркнуть их инфантильность и бесполезность для общества; в то же время, как уже упоминалось выше, маленького, но сообразительного ребенка, наоборот, могли называть *onətsitsi*.

В языке сия приставка «o» формирует слова, обозначающие взрослого человека: *odze* – взрослая женщина, а *onyime* – взрослый мужчина. С такой же приставкой можно заметить некоторые определения в лексике аватиме, которые даются детям в зависимости не от физического, но от социального развития и возможности участвовать в жизни взрослых. Например, как уже

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Интересно, что значение *kunivə te* поменялось со временем: сегодня, после распространения культуры школы и формализованного образования, оно означает «ребенок дошкольного возраста».

упоминалось ранее, словом *onivɔ* называют ребенка восьми-двенадцати месяцев, который только начинал ходить, так как ребенок начинал с тех пор поступать самостоятельно. *Onɔtsitsi* – «ребенок со зрелыми понятиями о принятом и не принятом, чье поведение общество одобряет»³⁹⁶.

Традиционное «усыновление/удочерение». В доколониальное время в культуре аватиме не было принято отдавать детей на воспитание и содержание другим людям за пределами расширенной семьи. Это допускалось лишь в кризисной ситуации (если у родственницы не было детей или шла война) либо для оказания помощи людям в преклонном возрасте. Ребенка, достигшего (определенной зрелости), могли отправить к человеку преклонного возраста либо к бездетной паре, чтобы помогать им и ухаживать за ними. А они, в свою очередь, брали на себя ответственность за полное обеспечение ребенка³⁹⁷.

Данное взаимодействие между старшим и младшим поколениями в обществе раскрывает еще один аспект культуры аватиме – стремление к самостоятельности пожилых людей, особенно среди женщин. Будучи в преклонном возрасте женщине уже тяжело выполнять ежедневную работу по хозяйству: работа на ферме, поход на речку за водой, поиск хвороста для очага, уборка на территории дома, – за решение всех этих задач в какой-то степени может отвечать ребенок. Однако любая женщина будет стараться оставить за собой право на приготовление пищи (не только для себя, но и для других), так как именно «пока женщина способна помешивать соус, она способна поддерживать собственное достоинство и оставаться женщиной»³⁹⁸.

В доколониальный период, когда войны и взаимные набеги были частью жизни аватиме, не редкой была практика отправки некоторых детей родственникам, которые проживали как можно дальше. Таким образом,

³⁹⁶ ПМА-19.

³⁹⁷ *Brydon L. Women at Work: Some Changes in Family Structure in Amedzofe-Avatime, Ghana // Africa: Journal of International African Institute. 1979. Vol. 49. № 2. P. 97-111.*

³⁹⁸ ПМА-20.

семья сохраняла за собой потенциальную возможность продолжить род, если их деревня пострадает³⁹⁹. А.И. Мухлинов предложил типологию форм традиционного усыновления в зависимости от цели приемной семьи⁴⁰⁰: так называемое, гражданское (бытовое) усыновление включало в себя помощь по дому и уход за пожилыми, а религиозное (духовное) – обеспечение непрерывности культа предков и продолжение рода, поэтому потенциальным приемным ребенком мог стать только кандидат из одного и того же линиджа. У аватиме существовало усыновление обоих типов.

Истории у костра. По мере взросления в общине ребенка не покидают тексты, смыслы, переданные через мифы. Для детей самым таинственным и долгожданным временем всегда был вечер со старейшинами у костра. У родителей есть поверье на случай, если дети будут просить истории до заката солнца, то есть до окончания работ: «Истории обычно рассказывают по вечерам. Предки говорили, что у детей вырастут хвосты, если рассказывать истории в дневное время».

На закате, перед тем, как идти спать, время замедляется, а информация, переданная в поэтической форме, особенно запоминается и плавно, неосознанно, словно паззл, складывает внутренний стержень юного слушателя (поэтому сказки и ценности, переданные в них, имеют такое влияние на детей). Одну из таких историй членам экспедиции рассказал дядюшка Агану про неведомого зверька по имени Калулу:

*Однажды Лев повелел каждому убить своих предков.
Все животные так и поступили, а Калулу своего предка спрятал и
каждый раз приходил к нему просить совета.*

³⁹⁹ Alber E. Transfers of belonging: Child Fostering in West Africa in the 20th Century. Leiden, Boston: Brill, 2018. P. 157.

⁴⁰⁰ Мухлинов А.И. Культ предков и воспитание детей в дореволюционном Вьетнаме // Этнография детства: традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Ред. И.С. Кон. М.: Наука, 1983. С. 111.

Лев был очень жестоким, и все боялись его зубов. Однажды дед Калулу посоветовал: «Пусть лев станет у подножья горы, а ты скажи, что сейчас сахар с горы лететь будет. Сам же, тем временем, скинь с горы камень. Лев поймает его и останется без зубов». Так и проучил мудрый Калулу льва с помощью своего предка и стал главным.

С юности дядюшку Агану прозвали Калулу, и иногда он представляется этим именем вместо основного. Еще одну важную для аватиме историю про ленивого паука он рассказал нам позже:

Жил был ленивый паук. Ленивый настолько, что не хотел сам принимать пищу. Для этого он придумал такую конструкцию: привязал к своим четырем лапам веревки и отдал их концы своим детям, которые проживали в четырех деревьях. Когда он был голоден, он должен был потянуть за одну из веревок, а дети из той деревни должны были принести ему еды. Когда детям это надоело, они договорились, потянули за четыре веревки в одно время и разорвали паука на части.⁴⁰¹

Каждую историю Агану сопровождал воспоминаниями о том, как емугодились эти притчи, ведь уважение к своему роду и трудолюбие всегда были основой жизни. Эти принципы должны были передаваться из поколения в поколение, так как с их помощью предки выжили и передали жизнь следующим поколениям.

Воспитание подростков. В период социализации с семи лет до обряда инициации, служившего переходом от детства к взрослости, ребенок постепенно становился все более независимым исполнителем своих обязанностей, помощником в своем линидже.

⁴⁰¹ ПМА-10; ПМА-6; ПМА-11.

Чем ближе ребенок к периоду инициации, тем больше времени ему уделяет родственник соответствующего пола. Девочки повторяли образ жизни женщин в общине: следовали с матерью или другими женщинами своего линиджа на реку за водой – видимо, во время одного из таких процессов и появилась пословица у аватиме: «не разбивает горшков только тот, кто не носит воды»; помогает в сельскохозяйственных работах на отцовском земельном участке; участвует в приготовлении еды, наведении и сохранении порядка в компаунде; после начала менструального цикла девушка проходила обряд инициации, становилась женой и главой уже своего очага – таким образом, полностью перенимая женскую модель поведения в общине. Мальчики повторяли образ жизни мужчин аватиме: в мирное время учились обращаться с ружьем, помогать охотиться и также работать на земельном участке; а после инициации должны были построить свой компаунд, привести первую жену и принять по наследству земельный участок; в военное же время – готовиться отправиться в бой после инициации.

Как уже было сказано выше, большую роль в социализации играла важность преемственности традиции – все циклично и только повторяясь, все продолжает существовать – поэтому и наставления подростку по своей природе не были *ad hoc* (по случаю), но в виде проверенного предками варианта, например, пословиц.

Пословицы. К 2012 г. команда по переводу Библии на сия под руководством сотрудников миссии «Уиклифф» при участии ганской организации GILLBT собрала пословицы аватиме и составила сборник, посвященный этому разделу традиционного фольклора.⁴⁰² Пословицы, как и остальная устная традиция, не были зафиксированы ранее письменно, поэтому команда, состоящая из представителей аватиме, с большим интересом и трепетом взялась за работу над сбором и фиксацией пословиц в

⁴⁰²Avatime proverbs. Accra: Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2013.

рамках проекта *The Sideme Literacy and Bible Translation*. На заключительном этапе версия брошюры была направлена вождям каждой деревни, включая верховного вождя, для внесения правок и замечаний. В итоге было записано 44 пословицы на сия и английском языках с пояснением значений.

Наиболее часто используемые пословицы аватиме можно условно разделить на пять тематических групп: уважение к старшим, ценность общины, иерархия и четкая субординация в отношениях «взрослый-ребенок», незнакомец в общине, берегись сплетней. Каждая группа посвящена назиданию в определенной области жизни. В этой работе приведены только те пословицы, которые могут иметь отношение к социализации детей и подростков. В первую очередь, заметно преобладание пословиц, посвященных уважению к старшим, важности общины и получения ее совета, назидания:

- *You do not point to your home with your left hand.*

Значение: Левая рука считается нечистой или даже «злой», поэтому нельзя указывать на свой дом или поселение «злой» рукой, иначе этим жестом будет выражено твое неуважение по отношению к дому или всей общине.

- *You can not hold onto the horns of a buffalo with one hand.*

Значение: Никто не пытается решить очевидно большую проблему в одиночку.

- *I have hit a stone.*

Значение: Я неправ, посоветуйте мне.

- *One does not hide his hernia from the bath tub.*

Значение: Если ты попал в беду, то тебе надо попросить совет у старейшин.

- *A yarn of cotton says it is in a group that one can carry a stone.*

Значение: Что не сможет сделать один человек, сможет группа людей, собравшихся вместе.

- *Two deer can beat an antelope.*

Значение: Что не сможет сделать один человек, двое или трое смогут.

- *No matter how lean a cow is, one cannot carry it like an antelope.*

Значение: Не важно, насколько маленькая проблема у твоей семьи, в одиночку тебе не справиться.

- *You grow finger nails because your body will itch.*

Значение: Заводи друзей и тогда ты получишь помощь, когда будет нужно.

- *Without a strong chest you do not catch a porcupine.*

Значение: Не рискуй, если вокруг тебя нет людей, которые помогут тебе решить проблемы.

- *A strong animal deserves a strong gun.*

Значение: В решении сложной проблемы, необходимо принять участие множеству рук, чтобы решить ее.

Отношения между взрослым и ребенком характеризуются жесткой иерархичностью – субординацией и превосходством более старших над более младшими, что является следствием половозрастной стратификации общества, где принято поддерживать общение на уровне одного возраста (больше в социальном, чем в биологическом понимании) и одного гендера. Вследствие того, что все события цикличны «и нет ничего нового под солнцем», взрослый будет всегда носителем знания, а предок – источником знания, которое всегда будет актуальным.

Такой тип культуры, свойственный автохтонному африканскому обществу, американский антрополог М. Мид обозначила как постфигуративный;⁴⁰³ где дети прежде всего учатся у своих предшественников и никак не наоборот:

- *What a pot cannot cook a gourd cannot either.*

Значение: Если взрослый не может этого сделать, то и ребенок не должен утверждать, что он/она справится.

- *No matter how high the okro, it cannot beat the farmer.*

Значение: Не важно, насколько взрослый ребенок, он никогда не будет таким же опытным, как его отец.

- *A stone does not request the ground on which it is resting to shift.*

Значение: Ребенок не должен просить своего отца уступить ему место.

- *One does not put a hat on his knee when his head is uncovered.*

Значение: Ребенок не перенимает ответственность взрослого, когда отец жив.

⁴⁰³ Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.

- *A child can break the shell of a snail but not that of tortoise.*
Значение: Ребенок не должен задаваться вопросами взрослых.
- *Speeches are delivered in accordance with one's status.*
Значение: Некоторые вопросы должны решить только взрослые.
- *A child cannot lift his father to look into the depth.*
Значение: Ребенок не может учить взрослого.
- *A child who knows how to wash his hands eats with elders.*
Значение: Тот, кто смиряет себя, получает помощь.
- *A grinding stone will always have some flour left on it.*
Значение: Семейная черта никогда не будет потеряна.
- *A fish does not beget a mudfish.*
Значение: Ленивому человеку не достаются трудолюбивые дети.⁴⁰⁴

Сказки, песни, космогонические мифы, пословицы, игры и загадки выступают в качестве важного повседневного механизма социализации. Безусловно, с их помощью в бесписьменной культуре передаются жизненно необходимые навыки и установки. Историк Сэмюэль Коджо предположил, что сказки, легенды и мифы играют дидактическую роль и нужны для формирования характера будущих взрослых членов общины, пословицы и поговорки — для развития абстрактного мышления, игры на ловкость — для физического развития.⁴⁰⁵

В этническом фольклоре кристаллизуется коллективный опыт,⁴⁰⁶ о ценности которого говорит сакральное отношение к межпоколенной преемственности культуры и колоссальное значение культа предков: «Культе предков диктует как важнейшую задачу ныне живущих поддержание должных отношений с духами предков, которые могут либо вознаградить своих потомков всеми благами, либо погубить весь мир. Поэтому модели поведения, уже доказавшие свою безопасность с точки зрения реакции предков, т.е. те, которым следуют из поколения в поколение, всегда

⁴⁰⁴ Avatime Proverbs.

⁴⁰⁵ Kodjo S. Probleme der Akkulturation in Africa. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1973. S. 241.

⁴⁰⁶ Однако, предвосхищая главу о социокультурных трансформациях в связи с приходом миссионеров, автор хотел бы подчеркнуть, что пословицы «не только предписывают, но и описывают»: к примеру, загадка народа фон – «мастер, который учит без слов» («книга»), – свидетельствует о включении в традицию достаточно нового опыта взаимодействия с европейцами (См. Asimeng-Boahene L., Baffoe M. Op. cit.).

однозначно предпочитают любым новым». ⁴⁰⁷ В традиционной культуре новизна считается чем-то рискованным и, следовательно, нежелательным; обряды же перехода закрепляют и санкционируют прошлый опыт социализации и открывают дорогу к предписанному предками, всем известному следующему этапу жизни.

2.3. Инициации как обряды закрепления и санкционирования социализации подростков

Обряды инициации играют роль одного из важнейших институтов социализации и являются формой хранения, передачи общественно-исторического опыта в традиционных культурах. ⁴⁰⁸ Успешное прохождение обряда позволяло участнику закрепить гендерно детерминированную модель поведения, а также служило социальным маркером перехода от детства к взрослости. У аватиме с этого момента человек начинал нести ответственность не только перед своей расширенной семьей, но и перед общиной, духами предков, божествами.

Другими словами, после этого обряда перехода молодые люди считались взрослыми, признанными членами общины с правами и обязанностями, предписываемыми индивиду в той социокультурной системе, в которой они жили.

Мнение исследователей об обрядах инициации в традиционных культурах не было однозначным: восприятие обрядов менялось от взгляда на них как на часть «простой социализации» ⁴⁰⁹ до отношения к ним как к

⁴⁰⁷ Бондаренко Д.М. Общинность. С.16.

⁴⁰⁸ Тендрякова М.В. Первобытные возрастные инициации в кругу "вечных" вопросов // Этнографическое обозрение. 2014. № 1. С. 91-101. Об актуальности обрядов инициации и их схожести по воздействию с психотерапией см. Тендрякова М.В. Первобытные инициации и современная культура // Советская этнография. 1991. №6. С. 48-60.

⁴⁰⁹ Мид М. Указ. соч.; Raum O.F. Chaga Childhood: a Description of Indigenous Education in an African Tribe. L.: Oxford University Press for the International African Institute, 1940; Whiting J.W.M. Becoming a Kwoma. New Haven: Yale University Press, 1941.

механизму «передачи специализированного знания».⁴¹⁰ Последнее мнение и вовсе послужило основой восприятия обрядов как прототипа всеобщего образования и предтечи формализованного института школы. В исследованиях традиционной культуры часто выделяются такие признаки неформализованного обучения, в том числе в рамках обрядов инициации, как партикулярность (неотделимость содержания обучения от личности учителя), контекстуальность (применимость передаваемых знаний только в окружающем контексте), наблюдение и подражание.⁴¹¹ Однако историк педагогики В.Г. Безрогов писал⁴¹², что в случае обряда инициаций грань между формализованным образованием и неформализованным зыбкая. Деконтекстуализация знаний, передача теоретических знаний от старшего, наставника к ученику и др. – позволяют предположить более сложную структуру этого обряда. Антропологи Д. Лэнси и Дж. Гуди⁴¹³ рассматривали обряды перехода в качестве возможного аналога школе в традиционной культуре.⁴¹⁴

Истоки обрядов инициаций у аватиме. Согласно преданиям самих аватиме, они пришли из Аханты (современная Западная Гана) лишь в мужском составе. Этногенетические мифы повествуют о том, что аватиме брали в жены женщин из народа великанов – бая, от кого и пришел в культуру аватиме несвойственные им раннее обряды инициаций. Некоторые старейшины утверждают, что аватиме вели кочевой образ жизни до войны с

⁴¹⁰ См. например, *Lancy D.F.* Op. cit. P. 376.

⁴¹¹ *Муд М.* Указ. соч.; *Raum O.F.* Op. cit.; *Whiting J.W.M.* Op. cit.

⁴¹² *Безрогов В.Г.* Сравнительная педагогика: неинституциональные формы обучения в образовательных традициях Африки, Азии и Европы. М.: ИТИП РАО, 2006. С. 41.

⁴¹³ *Lancy D.F.* Op. cit.; *Goody J.* *Alternative Paths to Knowledge in Oral and Literate Cultures // Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy.* Ed. by *D. Tannen.* N.Y.: ABLEX Publishing Corporation, 1982. P. 206.

⁴¹⁴ Однако далее развивать эту мысль по существу не представляется возможным, так как «не имеет смысла обсуждать вопрос о том, могли ли лагеря «посвящения» послужить отправной точкой для становления самобытных африканских воспитательно-образовательных учреждений школьного типа, если бы нормальный ход исторического развития африканских народов не был бы нарушен» (*Борисенков В.П.* Народное образование и педагогическая мысль в странах Африки: традиции и современность. М.: Педагогика, 1987. С. 50).

ашанти у подножия горы Геми в XIX в., поэтому обряд был перенят у других народов в процессе частичной ассимиляции.

Народ аватиме до сих пор проживает по соседству с множеством других народов, хотя уже ведет оседлый образ жизни. В таком случае сохранение традиций, обычаев и институтов особо важно для поддержания этнической идентичности. Данные устной традиции в этом вопросе разнятся от старейшины к старейшине, от деревни к деревне. Источников, которые могли бы позволить прояснить, откуда на самом деле растут корни обрядов инициаций у аватиме, к сожалению, нет. Однако очевидно, что обряды инициаций у аватиме с давних пор составляют один из ключевых элементов обрядовой культуры и играют важную общественную роль, осуществляя социализацию молодого поколения.

В устной традиции аватиме сохранилась память как об обрядах, совершаемых над девочками, так и над мальчиками. Об обряде инициаций для девочек *Ablebe* помнят уже не все, так как впоследствии его место занял обряд *Kusakəkə*, которому посвящена часть следующей главы. Мужской обряд инициации сохранился в XXI в. лишь в памяти аватиме: он постепенно утратил свою актуальность в колониальное время.

Мужской обряд инициации. Как уже отмечалось выше «каждый мужчина становился солдатом в военное время, поэтому мальчиков называли “*Otu*”, что значит “следующий рожден, чтобы отправиться на войну”» (запись 1862 г.)⁴¹⁵. В рамках обряда мальчику, как правило, дарили ружье и учили им пользоваться. Импорт оружия в Западной Африке начал осуществляться еще в XVII в., в 1658 г. большая партия была распродана вождям на Золотом Берегу⁴¹⁶ и часть ее в дальнейшем попала аватиме. Об

⁴¹⁵ Chief's secretary book from XIX century. P. 23.

⁴¹⁶ Richards W.A. The Import of Firearms into West Africa in the Eighteenth Century // The Journal of African History. 1980. Vol. 21. № 1. P. 43-59.

использовании оружия также свидетельствует сохранившаяся пословица аватиме – «выносливое животное заслуживает мощного ружья»⁴¹⁷.

С детства мальчики могли играть с незаряженными ружьями своих отцов или дядь, приобретая при этом основные навыки правильного обращения с огнестрельным оружием. В подростковом возрасте старшие мужчины в линидже начинали брать мальчиков с собой на охоту. Когда мальчик приносил первое подстреленное им животное, старейшины делали выводы о его готовности стать мужчиной.

Затем назначался специальный день для проведения обряда инициации, который было необходимо пройти всем мальчикам одного социального возраста. В этот день старейшины совершали возлияния пальмового вина, взывая к духам предков для благословения мальчиков; наносили на плечи и головы мальчиков белую глину, торжественно посвящали их в члены родственной группы. А также преподносили каждому участнику обряда ружье и оповещали как о новом статусе взрослого члена общины, так и о новых правах и обязанностях. Если шла война, то новоиспеченные мужчины должны были принять в ней участие. Если же было мирное время, то следующими этапами возмужания были обустройство своего домохозяйства и выбор невесты (который должны были утвердить родители).

Женский обряд *Ablebe*. В переводе с языка сия *Ablebe* означает «поспевший ананас». По словам респондентов, в прошлом аватиме проводили аналогию между созреванием ананаса и взрослением девочки. «Как плод ананаса ты можешь заметить только тогда, когда он созрел, так и физиологическое созревание девочки ты замечаешь, когда она уже готова стать женой»⁴¹⁸.

⁴¹⁷Пословица используется в переносном значении: в решении сложной проблемы, необходимо принять участие множество рук.

⁴¹⁸ ПМА-21.

Как только у девочек одного линиджа начиналась менструация, сестры отцов, как правило, пожилые женщины с успешным жизненным опытом, отводили девочек в хижину на окраине деревни у священной реки. Каждая деревня аватиме должна была располагаться у трех водоемов, один из которых был священным. Его использовали исключительно при совершении ритуальных действий, поскольку, по поверью, в нем обитал дух этого водоема. Девочкам дарили лоскутки красной ткани. Их дарили не только для использования в гигиенических целях, но и на случай, если они когда-нибудь станут вдовами, как обереги, чтобы они не смогли забеременеть от духов умерших мужей. К слову, сам ритуал *Ablebe* по своей форме напоминает обряд горевания вдовы⁴¹⁹ в культуре аватиме, длительность которого составляла год. Затем женщине в любом случае необходимо было выйти замуж, даже если она была в пожилом возрасте⁴²⁰. В этой традиции был как практический смысл – обеспечить уход за пожилым человеком, так и духовный – дать возможность женщине быть включенной в жизнь рода, так как женщина после обряда инициации всегда должна была быть замужем.

В течение восьми дней девочку обучали всему, что необходимо было знать взрослой женщине: ведению домашнего хозяйства, заботе о будущих муже и детях, а также эзотерическим (тайным) женским знаниям⁴²¹, передававшимся из поколения в поколение. Каждый вечер девочек, увешанных большим количеством бус, вели к реке для ритуального омовения. Инициация девушки превращалась в обряд очищения: в культуре

⁴¹⁹ Martey E. Spiritual Challenges of Widowhood Symbolism in an African Religio-cultural Setting: A Christian Theological Perspective // Another World is Possible: Spiritualities and Religions of Global Darker Peoples. Ed. by D.N. Hopkins, M. Lewis. L., N.Y.: Routledge, 2009. P. 220.

⁴²⁰ ПМА-22.

⁴²¹ Передача эзотерических знаний играет важную роль в обрядах инициации в каждой культуре. Эзотерические знания обычно необходимы для перехода во взрослое сообщество уже посвященных членов общины и скрыты от непосвященных, т.е. еще не прошедших инициацию. Этими знаниями могут быть как космогонические мифы, так и мужские или женские секреты по обращению с противоположным полом и т.п. К сожалению в наши дни, аватиме помнят об *Ablebe* не так много, чтобы дать больше деталей, в то время как о разных формах *Kusakə̀kə* информации будет представлено больше.

аватиме с началом менструального цикла девушка считалась во многих аспектах опасной для общества.⁴²² После восьми дней изоляции и посвящения девушка аватиме получала в дар от своего рода всю необходимую утварь для приготовления пищи, что собственно и составляло ее приданное. Основная ценность для девушки участия в обряде заключалась в полученных в итоге нематериальных благах: статусе женщины, праве выйти замуж, родить ребенка и возможности быть в обществе женщин-предков после смерти.

Последнее больше всего тревожило общину: считалось, что душа умершей до прохождения инициации девушки не будет принята женским сообществом в мире предков, поэтому останется «тревожить души живых между небом и землей».⁴²³

У других народов языковой группы ква, в т.ч. крупнейшего из них – ашанти, также был распространен обряд перехода для девочек *Obra-ogori* (*obra* – менструация) с похожими элементами. Возможно, проживая по соседству с ашанти в регионе Аханта или же проиграв в войне им же у подножия горы Геми на современной границе с Того, аватиме и переняли данный обряд. Однако отечественный этнограф В.А. Попов считает *Obra-ogori* ритуальным пережитком инициальных обрядов не женщин, а возрастных групп.⁴²⁴ У аватиме в наше время нет системы возрастных групп и в источниках, включая устную традицию, не содержится сведений о ее существовании в прошлом. Но нельзя исключать, что заимствовав у ашанти обряд инициаций возрастных групп, аватиме превратили его в женский обряд инициаций.

Еще в начале XX в. фольклорист Арнольд ван Геннеп отметил, что каждый обряд перехода состоит из трех фаз: сепарация (отделение), маргинальная

⁴²²О ритуальной нечистоте в женской инициации см., например: *Уаттара В.* Жизнь в красном. М.: КомпасГид, 2012; *Ксенофонтова Н.А.* Африканки. Гендерный аспект общественного развития. М.: Институт Африки РАН, 1999. С. 111.

⁴²³ ПМА-23.

⁴²⁴ *Попов В.А.* Ашантийцы в XIX в.: опыт этносоциологического исследования. М.: Наука, 1982. С. 136.

фаза (промежуточная) и агрегация (присоединение)⁴²⁵. Во время первой фазы происходит отделение от своего нынешнего социального статуса для подготовки перехода индивида к промежуточной фазе или «», а затем и к следующему статусу; ритуалы символически это демонстрируют. Например, у аватиме регулярное омовение в реке во время *Ablebe* – «умерщвление» своего прежнего «я» и «зарождение» нового. Индивид пребывает в маргинальной фазе до тех пор, пока не произойдет «преобразование мотивационно-смысловых отношений личности к миру и к себе в этом мире»,⁴²⁶ а вместе с этим и закрепление его нового статуса в общине. Например, у аватиме финальное дарение бус символизировало переход к третьей фазе – агрегации неопита в члены общества, а также обретение им социальной зрелости для новых прав и обязанностей.

М. Элиаде отметил, что человек традиционной культуры не считал себя «завершенным» до тех пор, пока символически не умрет для возрождения к жизни на новом, более высоком (духовно) уровне: «Посвященный – это не только “новорожденный” или “воскресший”; он – человек, который знает; ему открыты тайны, известны откровения метафизического порядка».⁴²⁷

Не стоит забывать, что в культуре аватиме переход из фазы в фазу происходит не только в мире живых, но и в мире духов предков. Результатом обряда перехода для девушки становился новый статус в общине, а также присоединение души участницы инициации к женской общине предков.⁴²⁸ Чем древнее обряд, тем меньше сохраняется в устной традиции память о его структуре и связанных с ним табу. О последующей трансформации *Ablebe*,

⁴²⁵ Van Gennep A. The Rites of Passage. L.: Routledge, 2004.

⁴²⁶ О психологическом аспекте инициации и комплексном объяснении, для чего это нужно социокультурной системе и личности см. Тендрякова М.В. Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект. (По австралийским материалам): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. М.: Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН, 1992.

⁴²⁷ Элиаде М. Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. С. 343.

⁴²⁸ Об этом свидетельствуют многочисленные интервью с респондентами, например: ПМА-8; ПМА-24; ПМА-25; ПМА-26.

произошедшей после прихода европейцев к аватиме, старейшины помнят больше. Появление письменной фиксации и вовсе увековечивает память о традиции, которая вскоре может принять иную форму.

Задачей этой главы было раскрыть парадигму мировосприятия аватиме, чтобы понять как в нее вписывались основные принципы социализации детей и подростков в их культуре до прихода европейцев. Началу глубокой трансформации культуры аватиме положили события конца XIX века, однако, ее первоосновы, базовые принципы остались словно «вшитыми» в мировосприятие народа.

Мерой всех вещей в культуре аватиме были община и нравственные устои, оберегавшиеся старейшинами: божества, установившие эти порядки, по поверью, были далеки от людей, а духи предков служили медиаторами между их миром и миром людским; наместником же становился старейшина – знающий традиции представитель мира людей, но уже приближенный к духам предков.

Системы воспитания менялись в зависимости от фазы развития ребенка. Тем не менее, цель воспитания, естественно и интуитивно преследуемая с самого рождения ребенка, оставалась неизменной и заключалась в уподоблении индивида другим членам коллектива через формирование его поведения в рамках общепринятой модели. Продолжение рода – это общественный долг, поэтому ребенок занимает заготовленное для него место в линидже, роде, общине и, в конечном счете, мироздания.

Целостная идентичность и отлаженная система предсказуемых моделей поведения, свойственных культуре аватиме, были невозможны без жесткой половозрастной стратификации.

Общие формы социализации у девочек и мальчиков начинали расходиться по мере взросления детей и приближения к пубертатному периоду. Эта тенденция говорит о сакрализации гендерных ролей и их предопределенности. Социальные роли женщины, закрепленные обрядом

инициации, замыкались в рамках расширенной семьи: в процессе социализации девочка готовилась к уже предопределенным для нее ролям жены и матери. Социальная роль мужчины была шире внутрисемейной и более подвижной в зависимости от контекста, актуального для общины в тот или иной момент.

ГЛАВА 3. Процесс трансформации системы социализации и привнесенные социально-образовательные институты у аватиме в предколониальный и колониальный периоды

Умение читать и писать рассматривалось как важное посвящение...⁴²⁹

В третьей главе диссертационного исследования рассматривается трансформация системы социализации детей и подростков аватиме под влиянием привнесенных социально-образовательных институтов, сами эти институты – религиозные (церковь, духовная семинария) и светские (детский сад, школа) – привнесенные в культуру аватиме во время немецкой колонизации; а также государственные социально-образовательные проекты, осуществленные у аватиме во время британского правления. В продолжение второй главы будет проведен анализ трансформации обряда инициации в течение колониального периода и роли церкви в этой трансформации; также будут приведены учебные планы, программы и выявлены цели их внедрения, указанные в архивных документах бременской миссии, построившей первые школы, основавшей духовную семинарию у аватиме и продолжавшей влиять на работу социально-образовательных институтов практически до Второй мировой войны.

Рассматриваемые в этой главе явления охватывают период с конца XIX в., с момента появления первых европейских миссионеров у аватиме, до середины XX в. – времени отъезда последних европейских миссионеров, постоянно проживавших среди аватиме.

Колониальное воздействие из внешнего фактора социокультурной трансформации постепенно превращалось во внутренний и становилось его непосредственным источником: «колониальная эпоха характеризовалась интериоризацией прежде внешнего влияния и его превращением

⁴²⁹ *Agblemagnon F.N'S.* Myth et réalité de la classe sociale en Afrique Noire: Le cas du Togo // Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. 38. 1965. P. 160.

в первоисточник многих изменений».⁴³⁰ Как следствие, в XX в. некоторые внешние и внутренние факторы настолько переплетались и соединялись в единое целое, что порой становится сложно провести грань между автохтонным и привнесённым.

С колониальных времен началось расшатывание традиционных социальных ролей, стереотипов и социальных установок в культуре аватиме. Модели внутрисемейных отношений, прежде всего, власть отцов и мужей, стали подвергаться эрозии.⁴³¹ Выросли масштабы трудовой миграции, оказывающей значительное влияние на семейно-брачные отношения. Активная миграция началась и среди женщин: они стали покидать дома не в качестве спутниц мужей (обычный сценарий), а с целью самостоятельного заработка.⁴³² Новые образы жизни женщины и мужчины сказывались на системе воспитания детей и структуре семьи, а также отражали трансформацию социокультурной системы общества в целом.

В ретроспективе трансформация обрядов инициации аватиме под влиянием привнесённых европейцами институтов отражает то, насколько поведение по своей природе адаптивно.⁴³³ Структура обрядов изменяется под воздействием внешних вызовов в контексте исторических процессов, а функции инициации, завершающей период детства, – обряд перехода начинают разделяться между традиционным обрядом и новыми институтами – церковью и школой, что и привело впоследствии к формированию новых социальных ролей в общинах.

В африканских культурах колониализма и постколониализма подростки часто являются наиболее уязвимой частью общества. Они подвергаются воздействию противоположных тенденций: традиций и

⁴³⁰ В статье Д.М. Бондаренко приводится лаконичное и емкое определение каждой из трех основных эпох, выделяемых в истории Африки: доколониальный, колониальный и постколониальный. См.: *Бондаренко Д.М.* Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток (ORIENS). 2014. №2.

⁴³² *Brydon L.* Women in the Third World: Gender Issues in Rural and Urban Areas. L.: Cambridge University Press, 1989.

⁴³³ *Байбурина А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993.

модернизации, вовлеченности во взрослую жизнь родителей и необходимости совмещать это с обязанностями в школе, сохранения аутентичных верований и участия в религиозной жизни поместной церкви и т.д.⁴³⁴

Сложившееся к середине XX в. многообразие социокультурных тенденций, социальных институтов, норм в контексте культуры одного народа можно рассматривать как одну из важных предпосылок процесса общественных трансформаций. Это наслоение демонстрирует достаточный уровень социокультурного разнообразия, который обычно влечет за собой переход к качественно новой форме.⁴³⁵ Внутреннее многообразие является необходимым условием изменения социальных систем.

3.1. Трансформация обряда инициации и роль церкви

Под влиянием процессов, происходивших в колониальный период, аватиме постепенно перестали совершать мужской обряд перехода от детства к взрослости. В мирное время, после окончания последней войны (1871 г.) с ашанти и установления колониального режима, модель поведения воина постепенно перестала быть актуальной и привлекательной в культуре аватиме. При оседлом образе жизни, установившемся у аватиме к началу XIX в.⁴³⁶, развивались обусловленные им сферы домашнего хозяйства: земледелие (культивация ямса, маиса и др.; с приходом европейцев – какао-бобов,

⁴³⁴ См., например: *Adepoju A. The Impact of Structural Adjustment on the Population of Africa: The Implications for Education, Health, and Employment. Montreal: Montreal University, 1995. P. 145.*

⁴³⁵ *Bondarenko D.M., Grinin L.E., Korotayev A.V. Alternative Pathways of Social Evolution // Social Evolution & History. 2002. № 1. Vol. 1. P. 54-79.*

⁴³⁶ Благодаря картографическим свидетельствам – картам П. Тенинга 1802 г., – известно, что к началу XIX в. народ аватиме уже проживал на территории его современного расселения. См.: *Thoning P. Kort Over de Danske Besiddelser i Guinea, forfattet paa stedet af P. Thoning i 1802, 1802 (1838), Kongelig Bibliothek, Copenhagen, cit. in: Brydon L. Extensions of Extended Families. К сожалению, более ранних сведений о расселении аватиме не существует. Поэтому автор предполагает, что до XIX в. аватиме могли вести кочевой образ жизни, о котором идет речь в их устной традиции, а также в единственном сохранившемся неопубликованном источнике – книге секретаря вождя. См.: *Chief's secretary book.**

в качестве основного товара для экспорта), поддержание культуры традиционного дикого бурого риса (*oryza glaberrima*) – основа пропитания в прежние времена, ремесла (ручное ткачество) и др. Стали востребованными новые социальные роли и профессии, в которые в первую очередь вовлекалась мужская часть населения.

Вскоре достать ружье, которое было необходимым атрибутом мужского обряда инициации (см. гл. 2.3.), стало непростой задачей: в 1895 г. представители германских колониальных властей пришли к аватиме для переговоров с верховным вождем о прекращении взаимодействия аватиме с англичанами (подробнее см. гл. 1.2.), в том числе их участия в торговле и налаженном бартере под эгидой короля эве Пеки, оставшегося на территории британцев при разделении региона Вольта.⁴³⁷

В настоящее время молодой человек считается взрослым после достижения 18 лет, то есть возраст постепенно переходит из социальной категории в биологическую в картине восприятия мира аватиме, а обряд инициации как таковой исчез и был заменен небольшим торжеством (угощением старейшин)⁴³⁸, сопровождающим наступление совершеннолетия в соответствии с конституцией Ганы.⁴³⁹

Исторически у аватиме социальные контакты женщин были замкнутыми в пределах семейного круга, тогда как мужчины были социализированы в обществе в целом. Социум же трансформируется быстрее, чем внутрисемейные отношения в рамках расширенной семьи, поэтому гендерные роли мужчин менялись быстрее, чем гендерные роли женщин. Соответственно, менялись и обряды, которые служили оформлением социальных ролей. Женский обряд инициации сохранился и до сих пор актуален, хотя и прошел уже несколько стадий трансформации.

⁴³⁷ *Klose H.* Op.cit

⁴³⁸ ПМА-27.

⁴³⁹ Constitution of the Republic of Ghana // Сайт «Supporters Constitution Builders Globally». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.constitutionnet.org/vl/item/constitution-republic-ghana-amendment-act-1996> (дата обращения 20.10.2019).

Переход от *Ablebe* к *Kusakɔkɔ*. С приходом миссионеров в конце XIX в. обряд *Ablebe* начал постепенно претерпевать изменения. Обряд не был запрещен, но обнаженное тело девушки с бусами необходимо было прикрыть. Это стало считаться аморальным, что послужило предпосылкой для перехода к более «одетой» вариации серии ритуалов – *Kusakɔkɔ*, что в переводе с яз. сия означает (дословно) «дарованная ткань».⁴⁴⁰ Этот обряд перехода, действительно, был сфокусирован на ткани, также *Kusakɔkɔ* – это желательный комплекс из обряда перехода и заключения брака. В настоящее время название обряда имеет и символическое значение: «расширение прав и возможностей женщин» (*kededze* на яз. сия). Сложно проследить, когда именно обряд приобрел дополнительное значение, тем не менее, тенденция к *kededze* и изменениям социальных ролей женщин аватиме наблюдалась уже в начале XX в.⁴⁴¹ (см. гл. 1.3.).

***Kusakɔkɔ*.** Каждая мать должна была проявить особую внимательность по отношению к дочери, у которой по всем внешним признакам скоро мог начаться первый менструальный цикл (менархе)⁴⁴², а за ним и период, символизировавший переход из статуса девочки в статус молодой женщины, готовой к замужеству. Именно мать должна была заблаговременно подготовить необходимые для инициации атрибуты, главный из которых *liwalo le kusaa* – «ткань понедельника» (первое *kente*⁴⁴³ в жизни девочки). По

⁴⁴⁰ ПМА-28.

⁴⁴¹ Brydon L. Women at Work: Some Changes in Family Structure in Amedzofe-Avetime, Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 1979. Vol. 49. №2. P. 97-111.

⁴⁴² Данные о женском обряде инициации сохранились только в устной традиции. Отвечая на уточняющие вопросы автора о возрасте иницируемых до XXI в., информанты называли примерный возраст начала менструации в настоящее время (т.е. 10-12 лет). Однако ряд исследований указывает на взаимосвязь рациона питания, экологии, психоэмоционального развития (и др. факторов) и возраста полового созревания девочки: таким образом предполагается, что в прошлом чаще менструация начиналась в более старшем возрасте – (около 14 лет). О более позднем менархе в прошлом см. например: Wilson D.C., Sutherland I. The Age of Menarche // British Medical Journal. 1949. № 2 (4619). P. 130-132).

⁴⁴³ Подробнее об истории и значении *kente* можно прочесть в статье: Хохолькова Н., Воротилова Ю. Кенте как отражение эстетики афроцентричного стиля // Азия и Африка сегодня. 2019. № 3. С. 65-69.

обычаю, успешное прохождение инициации плавно переходило в процесс вступления в брак, и происходило это в понедельник.

Всех девочек, готовых к инициации, из одного линиджа сестры отцов приводили в хижину на окраине деревни. Основное обучение девочек длилось две недели, если девочка была самой старшей в семье, в то время как для остальных – только неделю. Затем в течение семи дней продолжались уже свадебные обряды в компаунде. Если же девушка была не помолвлена, то желательно было найти для нее пару во время чужой свадьбы или свадеб.

В хижине девушек обучали личной гигиене, ведению домашнего хозяйства и хлопкопрядению, давали половое воспитание. Важной задачей иницируемых было смастерить специальные мужские одежды: девочки пряли хлопковую пряжу, а затем ткали вручную отрезы полотна, которые сшивались; готовые хлопковые рубахи красили в коричневый цвет, и мужчины по традиции могли ходить в них на ферму, охоту или на войну. Оставшиеся небольшие куски полотен использовались в качестве полотенец и губок. Женские же одежды могли быть как белыми, так и разноцветными: чаще зеленого и желтого цветов. Аватиме старались, чтобы эти цвета не совпадали с цветовой гаммой тканей ашанти – народа, с которым они вели кровопролитные войны.

Девушек обучали использовать лимон, как дезинфицирующее средство гигиены, нанизывать бусины на нитку, носить их на талии или на бедрах, а во время менструации – прикреплять лоскуток красной ткани к этой нити. В дополнение ко всем советам, девушку учили правильному обращению со своим будущим мужем и этикету: правилам приема гостей в супружеском доме, даже если в семье не было достатка, тактичному ведению беседы и вежливости. По традиции матери становились для девушек наставницами не так часто, как более пожилые женщины или сестры отцов, известные в общине богатым жизненным опытом и успешными браками.

В течение всего уединения подруги девушки могли приходить и развлекать ее песнями, танцами, особенно по вечерам – «чем выше к тому

времени луна, тем лучше». ⁴⁴⁴ Родственники будущего мужа обоих полов также должны были приходиться к ней с пальмовым вином и едой «для придания девушке более пышных форм». ⁴⁴⁵

После обучения девушки возвращались в домохозяйства родителей. На этой стадии две самые пожилые женщины из линиджа девушек начинали обход всей общины. Женщины посещали каждую семью, угощая пальмовым вином и информируя других женщин о том, что инициация пройдена успешно, и можно присоединиться к празднеству. Все эти действия происходили за пару дней до понедельника. Как только женщины обходили общину, начиналась подготовка к празднику в семьях девочек. Неочищенный дикий рис *paddi* толкли в большом количестве, а ранним утром следующего дня друзья девушки помогали в заключительном этапе его приготовления.

В понедельник девушки, готовые скоро получить статус молодой женщины, должны были сначала пройти по рисовой шелухе. Затем заранее выбранная тетя со стороны отца каждой девушки повязывала *liwalɔ le kusaa*, «ткань понедельника», вокруг талии своей племянницы. В это же время девушка должна была скинуть свою прошлую одежду, которую по традиции подхватывала тетя и оставляла себе. Все это происходило опять же на шелухе риса.

По завершении этого этапа девушку укутывали в «ткань понедельника». Это действие служило символом перехода из маргинальной фазы ⁴⁴⁶ (промежуточной) иницируемой в последнюю фазу – агрегации ⁴⁴⁷ (присоединения) к общине в новом статусе взрослого человека, молодой женщины на выданье. По предположению автора, описанные выше обряды перехода относятся к первым декадам взаимодействия аватиме с миссионерами, так как трансформация ритуальной формы инициации произошла явно под внешним воздействием в результате установления

⁴⁴⁴ ПМА-29.

⁴⁴⁵ Там же.

⁴⁴⁶ Van Gennep A. Op. cit. P. 45. [SEP]

⁴⁴⁷ Ibid.

новых моральных ценностей (христианских). Тем не менее, внутреннее содержание инициации напоминает *Ablebe* и остается практически неизменным: девушкам, как и прежде, необходимо было стать членами как земной общины, так и общины предков.⁴⁴⁸

Свадебный обряд и продолжение Kusakəkə. С понедельника начинался период праздника, во время которого молодая женщина не должна была совершать никакой работы, включая даже приготовление еды. Причиной этому служило поверье, будто бы повреждения, полученные в этот период времени, невозможно излечить.

Вторник был днем праздника и веселья. Дяди участниц по материнской и отцовской линиям оповещались должным образом: ранним утром им приносили в дар бочонки пальмового вина. Новость о том, что группа молодых женщин теперь на выданье, распространялась по всей деревне.

Со среды начинались обряды для тех женщин, которых уже выбрали будущие мужья. Среда – день встречи: проводилось знакомство двух семей в доме жениха. Если будущий муж был готов жениться на тот момент, то молодая женщина участвовала в ряде церемоний в его доме: присаживалась на *stool* (ритуальный табурет) по направлению к новому домашнему очагу и новому горшочку для приготовления еды (основное приданое). За кухонную утварь, такую как ковш, ложки, глиняная посуда, тарелки и миски (калабаши), нес ответственность хозяин дома – жених.

В этот вечер среды тетя жениха застилала место для сна будущих молодоженов в его доме белой простыней и размещала поверх нее белый платок. На этом месте было положено провести ночь. Если утром четверга непорочность девушки была подтверждена, то тетя жениха с радостью объявляла: «невеста найдена дома», что оказывало большую честь семье молодой жены.

⁴⁴⁸ Более подробно трансформация отношения европейцев к содержательной части обряда будет проанализирована далее, после рассмотрения роли церкви в эволюции обряда.

С этого дня начиналась череда посещений молодоженами старейшин, которые могли продлиться до воскресной церковной службы. Первая встреча была посвящена признанию нового статуса молодой женщины – статуса жены. С этой поры она имела право носить два полотна, а не одно.⁴⁴⁹

В пятницу и субботу продолжался праздник в деревне. В пятницу уделялось особое внимание подношениям предкам и спрашиванию у них благословения на происходящие события в жизни молодоженов: родственники приносили бочонки с пальмовым вином, а старейшины обоих линиджей вместе проливали немного пальмового вина на землю, совершая либацию.

Традиционным угощением в это время выступала уже упомянутая ранее каша из коричневого риса (обязательное блюдо во время обрядов перехода), суп из пальмовых орехов и фасоли, а также копченое мясо (дичь). Пальмовое вино «разливалось без конца», а подарки молодой замужней женщине преподносились, в основном, в виде ракушек каури, выполнявших у аватиме функции обменного эквивалента.

После торжества в доме замужняя молодая женщина вовлекалась в процессию на улице, обозначая отныне свою зависимость от мужа: в субботу, выходя на улицу, она должна была держать жевательную палочку во рту, а в руках - палку немного выше своего роста. Это означало, что, став замужней, она теперь во всем полагается на мужа. В течение этого дня женщина постоянно меняла наряды, прошлые же могли подобрать себе ее незамужние подруги.

Кульминацией *Kusakəkə* служили посещение воскресной службы и получение благословения священника. После богослужения в доме

⁴⁴⁹ В то время, когда обряд *Kusakəkə* практиковался в вышеописанной форме, в культуре аватиме еще не было принято носить европейскую одежду. Мужчины, женщины и дети облачались в полотна традиционной ткани. Количество полотен (а также браслетов) обозначало статус человека. До вступления в брак не было разрешено носить больше одного полотна, а из бус девочки могли носить только набедренную нить. Поэтому возможность носить два полотна после участия в обряде перехода символизировала зрелость и новый статус в общине.

родителей девушки продолжались танцы и игра на барабанах в окружении друзей и родственников до рассвета. В первый день работы рынка молодую женщину приводили туда, как в место наибольшего скопления людей, и объявляли взрослой.

Последующие формы Kusakəkə. К более позднему колониальному периоду относятся следующие воспоминания респондентов о трансформации форм женского обряда инициации аватиме. Обряд *Kusakəkə* уже длился всего два дня и начинался в церкви. Описывая эту форму обряда, респонденты особенно акцентировали внимание на троекратном повторении действий со стороны иницируемых. Церковь как основное место проведения обряда и троекратное исполнение ритуалов – свидетельства того, что эта форма обряда, действительно, возникла позже, чем предыдущая.

Во время экспедиций автора в регион местные жители рассказывали о присутствии понятия триединства верховного божества в космологии аватиме до прихода европейцев: верховный бог *Aua*, сын *Auarə* и святой дух *Ibə* (подробнее см. гл. 2.1.). Хотя в каждой деревне (кроме последней, недавно отсоединенной от Джокпе деревни Нью Джокпе (*New Dzoekpe*) есть небольшое место поклонения, посвященное божеству аватиме. Чаще всего, действительно, обращаются к паре – *Auarə* (мужского пола) и *Gagyoe* (женского пола)⁴⁵⁰, но именно «Троица» упоминается, когда речь идет о привнесенных европейцами изменениях: «Наш Бог такой же, как и у вас, только мы его называем *Aua*, а вы – Иегова. И Троица у нас до прихода миссионеров была».⁴⁵¹ Этими фразами аватиме словно подчеркивали в общении с автором важное равенство между культурами и несущественность апроприации элементов культуры «белых».

⁴⁵⁰ Они помогают в культивации риса, а хороший урожай риса, как уже было упомянуто выше, означает для аватиме высокую фертильность женщин в этом году.

⁴⁵¹ ПМА-28.

После трансформации женского обряда инициации девочки могли принимать в нем участие не сразу после первой менструации, а в любое другое воскресенье в церкви. По мере готовности девочки и в зависимости от финансовых возможностей ее родственников иницируемая вместе с сестрой отца (либо другой женщиной из родственников) договаривалась заранее со священником о дате инициации. После участия в церковной службе сестра отца повязывала вокруг талии девочки ткань *kente* три раза. На третий раз девушка делала узел, что означало принятие своего нового статуса. На этом первая фаза обряда инициации была окончена.

Дома девушку ожидала подготовка к торжеству: женщины навешивали три ряда бус ей на шею, и сестра отца надевала ей браслет на левую руку (если сестра матери, то - на правую). В течение дня девушка должна была не меньше трех раз поменять наряд. Чтобы следовать этому правилу, матери должны были покупать по два метра ткани *kente* и по два метра трех других видов тканей для нарядов своих дочерей. Суммарная стоимость тканей была выше, чем средняя месячная заработная плата учителя (наиболее востребованной профессии на тот момент). К вечеру была готова еда в доме собраний - специальном месте, где обычно проводились все массовые мероприятия. Под звуки барабана на праздник собиралась вся деревня.

Следующий день считался днем благодарения предков. Снова готовилось большое количество еды. Девушку усаживали на стул (уже обычный стул), а сестра отца приносила калабаш, наполненный водой, зерном, «травой мира»⁴⁵² и монетами (уже не каури). Вода служила символом чистоты, зерно – богатого урожая, монеты - преуспевания, «травы мира» - способности мирно решать конфликты. Калабаш вместе со всем содержимым переворачивали на ноги девушке, после чего считалось, что она

⁴⁵² Аватиме верили, что, повязав запястье браслетом из определенной травы (той самой «травы мира», которую выбирал исключительно «духовный отец» народа), человек будет настроен на разрешение конфликтов мирным способом.

становилась полноправным членом женского сообщества в мире живых и, по мнению старейшин, в мире предков.

Письменное свидетельство. Единственное упоминание о женском обряде инициации было обнаружено в юбилейном сборнике Евангельской Пресвитерианской Церкви 1989 г., изданном по случаю столетия церкви в деревне Амедзофе⁴⁵³ – то есть первой церкви у аватиме. Особенность этого сборника заключается в том, что первый юбилейный сборник был выпущен на 50-летие церкви (1939 г.), второй – на 75-летие церкви (1964 г.), а третий (1989 г.) включает в себя предыдущие издания и дополнительную информацию о периоде 1964-1989 гг. Письменное свидетельство о женском обряде инициации по большей части зафиксировано во втором издании, таким образом, сведения относятся к рассматриваемому позднему колониальному периоду.

В разделе «Роль церкви в модернизации и адаптации некоторых традиций» несколько строк посвящены женской инициации, переходящей в свадебное торжество. Изложенная в сборнике форма инициации напоминает тезисное описание уже обрисованной выше формы этого же обряда. Также в этом свидетельстве проводится разделение фаз празднования: христианская и по автохтонному обычаю.

Церковь постановила, что каждая пара, планирующая вступить в брак, должна организовать холостяцкую вечеринку (Bachelor's night) в церкви за день до церемонии.

Ранним утром девушка должна прийти на утреннюю службу в церковь. Во время службы одна из Матерей Церкви⁴⁵⁴ накинет на нее ткань в присутствии пастора, старейшин и Матерей

⁴⁵³ Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989. Но: E.P. Church Head Office, 1989. P.84.

⁴⁵⁴ Напомним, что после вынужденного отъезда немецких миссионеров в 20-х гг. XX в. постепенно полномочия и обязанности матери общины (*Gemeindmutter*) перешли к королеве-матери, принявшей христианское вероисповедание.

*Церкви. После этой церемонии пара может отмечать событие вместе с родителями.*⁴⁵⁵

На этом этапе женский обряд инициации – это праздник для всей деревни, который требует финансовых затрат для близких родственников, в основном, родителей. Обряд перехода перестает быть связан с первой менструацией, а совершается в тот момент, когда родители иницируемой имеют возможность для финансового обеспечения всех надлежащих элементов инициации: угостить напитками старейшин, обеспечить угощением и пальмовым вином всю деревню, купить ткани для платьев, бусы и т.д. В прошлом, наоборот – у иницируемой была возможность получить все это в дар от своего линиджа.

В 2019 г. ушел из жизни Джейкоб Комладжи, старейшина, дед которого стоял у истоков Евангельской Пресвитерианской Церкви в регионе аватиме. В ходе экспедиции Джейкоб всегда с интересом относился к заданным вопросам и радовался, когда члены экспедиции с любопытством слушали известные ему истории. Он был одним из немногих, кто мог рассказать о традициях и объяснить их суть.

Среди большинства старейшин самым распространенным было следующее пояснение: «Потому что так делали предки». Многие уже не помнят сути того или иного обряда. Как говорится, в Африке со смертью старца из жизни уходит целая библиотека. Однако есть надежда, что письменная фиксация продлит жизнь традиции.

В 2016 г. были опубликованы две статьи, посвященные образовательной⁴⁵⁶ и творческой⁴⁵⁷ ценности женской инициации аватиме.

⁴⁵⁵ Ibid. P. 84.

⁴⁵⁶ Dedume V., Osei J., Dogbey R. Educational Values of Kusakokor Initiation Rites of Avatime in the Volta Region of Ghana // International Journal of Social Science and Humanities Research. 2016. Vol. 4. Is. 1. P. 626-647.

⁴⁵⁷ Dedume V., Ametorgbey A.A., Asimah S.A. Artistic Values of Kusakokor or “Cloth Giving” Initiation Rites of Avatime in the Volta Region // Arts and Design Studies. 2016. Vol. 23. P. 23-42.

Основной автор, указанный в двух работах, В. Дедуме, является сотрудником сектора моды политехнического университета Кофоридуа (*Kofoforidua*) в Гане. Специальность автора обуславливает и фокус работ: в обеих статьях транслируется идея о важности сохранения традиции с использованием тканей. В статье о творческой составляющей *Kusakɔkɔ* говорится об обилии разнообразных тканей, материалов для изготовления кухонной утвари и прочих атрибутах, необходимых для инициации. Во второй статье, об образовательных функциях ритуала, автор обращает внимание на то, как подготовка вышеописанных атрибутов для ритуала обогащает иницируемую девушку народным знанием, которое было бы уместным включить в школьную программу аватиме.

Других работ о *Kusakɔkɔ* нет, поэтому было важным детально описать регламент обряда перехода, этапы его трансформации и их последствия. В сборе данных была сделана опора на устную традицию, воспоминания представителей каждой деревни аватиме, однако, о некоторых моментах старейшины помнят уже совсем немного.

Роль Церкви. С приходом миссионеров традиция женского обряда инициации аватиме стала постепенно переходить под контроль церкви, а также территориально – под крышу здания церкви для своих прихожан. Сложившаяся структура обряда отражала тенденцию к органичному совмещению элементов традиции предков и христианского мировоззрения, поэтому определить тонкие границы фаз обряда перехода (сепарации, маргинального периода и агрегации) становится все сложнее.

Отношение к африканской традиции, в частности к обряду инициации аватиме, разнилось от одной христианской деноминации к другой. В 1889 г. на территории проживания аватиме появились европейские миссионеры. Вскоре была построена первая христианская церковь – евангельская пресвитерианская, основными служителями которой до 20-ых гг. XX в. были немецкие протестанты. При этом основным центром христианской

активности долгое время была деревня Амедзофе, поэтому будет уместным предположить, что нововведения миссионеров распространялись в землях аватиме неравномерно и постепенно. Именно в рамках этой «протестантской волны» деятельности миссионеров начались трансформации обряда инициации. После 1922 г. церковь возглавили африканские служители, что повлияло на постепенный переход к следующей форме трансформации обряда и привело к более значительным переменам. В том числе, в церквях стали разрешать игру на барабанах и ношение традиционных ярких тканей во время богослужения.

Римско-Католическая Церковь появилась лишь в 1940 г. на землях аватиме. С 1962 по 1965 гг. был проведен II Ватиканский собор, во время которого было принято решение о сохранении индигенных обрядов⁴⁵⁸, не препятствовавших вере в Бога. Если до этого момента в Католической Церкви и были разногласия по поводу женского обряда инициации, то после принятых постановлений Собора причины для критики обряда были устранены.

Апостольская (Пятидесятническая) Церковь появилась в регионе проживания аватиме в 1950 г.⁴⁵⁹ В скором времени количество протестантских церквей второй и третьей волн Реформации⁴⁶⁰ у аватиме

⁴⁵⁸ *Rasing T.* Passing on the rites of passage: girls' initiation rites in the context of an urban Roman Catholic community on the Zambian Copperbelt. Leiden: ASC, 1996. P. 93.

⁴⁵⁹ Даты появления той или иной церкви у аватиме зафиксированы на портале исследовательского проекта *Joshua Project*. Эта инициатива направлена на то, чтобы выделить этнические группы людей с наименьшим количеством христиан в мире. Данные были обновлены в 2015 г. На тот момент аватиме уже не входили в категорию «не достигнутых народов», т.е. среди аватиме христиан было больше 10 % (в точности – 92 %). Из 60 церквей большинство составляют различные протестантские церкви (второй и третьей волн Реформации). См.: Официальный сайт «Joshua Project». [Электронный ресурс]. URL: <https://joshuaproject.net/assets/media/profiles/text/t10496.pdf> (дата обращения 25.06.2020).

⁴⁶⁰ Спорное в религиоведении определение «непротестантизм» автор решил не использовать. Однако, чтобы подчеркнуть более юный возраст новых направлений протестантизма по отношению к «классическому» протестантизму XVI в. (например, лютеранство, приверженцами которого были миссионеры Бременской и Базельской миссий), было решено прибегнуть к терминам – протестантизм второй волны Реформации, т.е. деноминации, возникшие в XVII-XIX вв. (баптизм, адвентизм, методизм

превысило все остальные. Апостольские церкви категорически запрещали своим прихожанам участвовать в обрядах инициации, музыкальные инструменты в Доме Молитвы не приветствовались, в рамках дресс-кода позволялась только одежда белого цвета. Представители апостольских церквей, как и многих других протестантских церквей второй волны, считали, что христианки не должны соблюдать традицию, связанную с верой в духов предков, и убеждали прихожанок в наличии прямой связи между практикой обряда инициации и развитием женских болезней.⁴⁶¹

В третьем юбилейном сборнике «*Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989*»⁴⁶² написано, что «конгрегация Е.П. Церквей Амедзофе считает своей обязанностью быть выше осуждения и отвращения по отношению к традициям народа аватиме, но некоторым [традициям], особенно противоречащим христианским ценностям, необходимо дать христианское русло».⁴⁶³ В сборнике описывается достаточно мягкий, рациональный и даже педагогически выверенный подход к «направлению традиции в христианское русло». Чаще всего традиционный обряд продолжал существовать, но в измененной форме, соответствующей христианским ценностям, и будучи инкорпорирован в новую систему институтов (например, в церковь и в школу) в соответствии с колониальной парадигмой развития африканского общества. Таким образом, эта инкорпорация и позволяла обряду, пусть и трансформированной его версии, продолжать свое существование на легитимной основе, а не в тайне.

В исследовании Л. Брайдон⁴⁶⁴ описываются также следующие особенности проведения обряда. С середины XX в. старейшин (как мужчин,

и др.) и протестантизм третьей волны, т.е. пятидесятничество, появившееся в XX в. См.: Куропаткина О.В. Протестанты: во что они верят, и как в них разобраться? [Электронный ресурс] // URL: <https://refnews.ru/protestanty-vo-chto-oni-veryat-i-kak-v-ni/> (дата обращения 24.02.2021).

⁴⁶¹ ПМА-30.

⁴⁶² Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989.

⁴⁶³ Ibid. P.65.

⁴⁶⁴ Brydon L. Women in the Family. P. 251-269.

так и женщин) волновала ситуация с растущим количеством незамужних и не прошедших через обряд инициации беременных молодых женщин в христианских общинах аватиме.⁴⁶⁵ В итоге было принято неожиданное для христианской среды решение – независимо от своего возраста беременная молодая женщина должна была в срочном порядке совершить *Kusakəkə* для благополучного рождения младенца. Решение по поводу замужества оставалось же за женщиной и не было обязательным.

В ходе экспедиции автора 2011 г. – спустя сорок лет после интервьюирования Л. Брайдон – Даниэль поделился подытоживающим комментарием о практике совершения женского обряда инициации, не зависимо от согласия или даже присутствия девушки:

*Если девушка не успела совершить обряд инициации при жизни, то он обязательно должен быть совершен на ее похоронах в укороченном варианте. Затем ее ткани будут положены в гроб и похоронены вместе с ней. После этого она уже точно окажется среди женщин предков в загробной жизни. Никто не может знать, будет ли она в раю или в аду, но обряд поможет ей быть узнаваемой в женском сообществе предков. В противном случае дух женщины не сможет найти свое место и будет тревожить живых.*⁴⁶⁶

Нельзя не отметить, как христианские понятия «рай» и «ад» спустя сто двадцать лет миссионерской работы эклектично инкорпорированы в автохтонную мировоззренческую парадигму. Однако, несмотря на проникновение христианства, отношение к заповедям предков носит более глубокий характер: с привнесенными культурными практиками все же можно пойти на компромисс – молодая женщина остается членом общины и церкви,

⁴⁶⁵ Ibid. P. 260.

⁴⁶⁶ ПМА-31.

будучи беременной и незамужней; и в то же время будучи беременной она должна пройти обряд инициации – по своему согласию или нет – в обязательном порядке, чтобы не разгневать предков (и божеств) нелегитимным рождением нового члена общины и тем самым не вызвать гнев предков и «недоброе» для всего народа аватиме.

Таким образом, можно было пренебречь «аморальностью» в рамках христианского мировоззрения как усвоенного извне социального паттерна и отнестись к нарушению правил толерантно, но проявление безнравственности в рамках традиции было по-прежнему недопустимым.

3.2. Школа, семинария и детский сад (цели, учебные планы и программы): немецкий подход

Школы Бременской миссии в Тоголенде, в частности, в регионе Вольта, возникли и стали распространяться с середины 1850-х гг. К середине XX-го в. побережья Золотого Берега и Невольничьего Берега были заняты станциями Базельской миссии и Братьев-уэслианцев, поэтому Бременская миссия двинулась вглубь континента. В 1890-м г. открылась первая школа и у аватиме при миссионерской станции в деревне Амедзофе. В дальнейшем на территории региона Вольта появятся школы и станции с разными целями: «дальние», как называли их миссионеры – находящиеся вдали от основной миссионерской станции, с малочисленными классами и африканскими учителями; «при станции» – школы, которым уделяли больше внимания, классы были многочисленными, а учителя – европейцами. А также возникли и государственные школы, но аватиме государственные образовательные проекты затронут лишь в 1940-ых гг., а государственные школы появятся намного позже. Таким образом, к 1890-ым гг. на территории аватиме была одна главная школа в Амедзофе «при станции» и одна «дальняя» в Гбаджеме (где появилось первое христианское поселение «Новый Иерусалим» см. гл. 1.2.). Под управлением станции в Амедзофе находились еще три окружные

школы, расположенные в населенных пунктах вне земель аватиме – Леглеби (*Leglebi*), Анфое (*Anfoe*), Воадзе (*Woadse*).

Первый в истории школ аватиме класс состоял из пяти учеников, двое из которых были из «королевских» семей: «принц» Троготт Адобор (сын верховного вождя аватиме из Ванэ) и «принц» Лоуренс Атикпуй⁴⁶⁷ (сын вождя из Амедзофе⁴⁶⁸). Чинуа Ачебе в романе «Стрела бога»⁴⁶⁹ тонко подметил состояние африканского народа на грани встречи с европейской цивилизацией: жрец Эзеулу выжидал пять лет, прежде чем убедился, что белые люди пришли надолго и не собирались их покидать. Тогда он понял, что нельзя оставаться в стороне от неизбежных перемен и решил отдать одного из своих сыновей к ним в школу:

Мир меняется, – сказал ему отец. – Мне это не по душе. Но я уподобляюсь птице энеке-нти-оба. Когда друзья спрашивали ее, почему она все время в воздухе, она отвечала: «Люди сегодня научились стрелять без промаха, а я научилась летать без отдыха». Я хочу, чтобы один из моих сыновей присоединился к христианам и стал бы у них моими глазами. Если все это – пустое, ты вернешься. Но если в их вере что-то есть, ты принесешь домой мою долю. Жизнь подобна пляшущей маске: если хочешь разглядеть ее как следует, не стой на одном месте. Мой дух говорит мне, что те, кто не подружится с белым человеком сегодня, завтра станут твердить: «Если бы мы только знали!». Угойе, мать Одаче, была недовольна тем, что ее сына

⁴⁶⁷ Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989. P. 71.

⁴⁶⁸ Интересно, что на данный момент вождь Амедзофе является ответственным за качество образования у аватиме, а также проведение олимпиад и оснащение всем необходимым для учебы хороших учеников, не имеющих возможности продолжить платное обучение в средней школе. Эта ответственность, как утверждает сам вождь, передается из поколения в поколение с давних времен. См.: ПМА-32.

⁴⁶⁹ Ачебе Ч. Указ. соч.

*собираются принести в жертву белому человеку. Она пыталась отговорить мужа, но тот только сердился на нее.*⁴⁷⁰

Интересной была и реакция сына Эзеулу:

*Если после разговора с отцом Одаче и не до конца поборол в себе нежелание обучаться новой религии, оно полностью прошло, как только он начал ходить в церковь. Он обнаружил, что схватывает всё на лету, и уже мечтал научиться говорить на языке белого человека так же свободно, как говорил их учитель, мистер Молокву, с мистером Холтом, когда тот посетил их церковь. Но еще более сильное впечатление произвел на Одаче другой человек - миссионер из Вест-Индии по имени Блэкетт. Говорили, что знаний у этого черного еще больше, чем у белого человека. Одаче считал: если ему удастся узнать одну десятую часть того, что знал Блэкетт, он станет в Умуаро большим человеком.*⁴⁷¹

Наличие знаний в рассматриваемый период по-прежнему ассоциировалось со статусом «большого человека», как и раньше, когда «знающими» были только старейшины, получившие эту власть от своих предков со временем и опытом житейских премудростей; однако знания белого человека начинали конкурировать с традицией и постепенно ассоциироваться с перспективой более благополучного будущего или же появившейся альтернативой предопределенному традицией пути. О «присоединении к христианам» в конце XIX – начале XX вв. своего прадедушки, с чего и началась история христианской церкви в центральной деревне аватиме Ванэ, нам также рассказал Дж. Комладже:

Когда верховный вождь аватиме Осие III был у власти, население аватиме превосходило в числе соседей. В это время

⁴⁷⁰ Там же. С. 14.

⁴⁷¹ Там же. С. 15.

люди из других общин имели обыкновение просить совета у Осии для решения своих задач. Лингвист вождя (Okyiam),⁴⁷² Комладже, обладал даром улаживать конфликты, поэтому его отправили в соседний город из-за ситуации с мальчиком, которого кто-то избил.

В итоге Комладже обманули свидетели, и был наказан невиновный человек. За Комладже никто не заступился и по причине совершенной ошибки ему пришлось «продать свое хозяйство для оплаты пошлины». Затем к нему снова обратились за помощью:

После этого к Комладже снова пришли люди из-за больной женщины. Он предложил отвести женщину к врачу из Евангельской Пресвитерианской общины в Амедзофе, но врач пренебрег этой женщиной и сказал людям нести ее в больницу, которая находилась далеко от этого места, если идти пешком. Поскольку ее здоровье ухудшалось, она умерла по дороге, и Комладже рассердился на этого врача, но его опять никто не поддержал из его людей. Тогда он решил вступить в христианскую общину.⁴⁷³

Интересно, что Комладже рассердился на врача из христианской общины, но это не помешало ему принять решение стать ее частью, когда

⁴⁷² «Лингвист» (Okyiam) является глашатаем вождя: общаться с вождем часто (практически всегда) приходится через третье лицо – «лингвиста». Его обязанности включают в себя прием гостей и разрешение споров. В Гане церемониальная процессия вождей, каждый из которых либо едет в паланкине, либо идет под огромным зонтом, сопровождается «лингвистами»; как правило, «лингвист» идет впереди своего вождя и несет его посох. По своей значимости он уступает только вождю, и более того – профессор Э. Гловер утверждает, что «слава вождя зависит от мудрости его лингвиста». См. [Электронный ресурс] // URL: <https://languageolog.ldc.upenn.edu/nll/?p=1619> (дата обращения 18.01.2022).

⁴⁷³ ПМА-11.

его не поддержали те, кого он считал «своими». После первого случая Комладже остался без ежегодного урожая, а после второго – без права вернуться к своим должности и статусу, поэтому поиск альтернативного пути после второй ситуации, возможно, был вопросом выживания. Миссионерские школа и церковь были в определенной мере правовыми институтами, которые давали возможность маргинальным слоям населения подступиться к квалифицированным рабочим позициям.

После четырехгодичного курса начальной школы ученики продолжали обучение в Хо, а затем в средней школе неподалеку, в Кета. После того как первые ученики прошли этот долгий путь учебы с переездами, миссионеры решили организовать среднюю школу тоже в Амедзофе. Все еще не хватало кадров для расширения образовательных учреждений, поэтому в 1895 г. открылась первая духовная семинария. После первого выпуска учащихся в 1896 г. открылась и средняя школа. Учеников было тоже мало. Среди первопроходцев средней школы Амедзофе был и Дэниэл К. Аденийра, в будущем ставший первым назначенным министром религии (*ordained Minister of Religion*) Золотого Берега.⁴⁷⁴

В 1900-х гг. пионеры миссионерской работы у аватиме – управляющий миссионерской станцией М. Зеегер и его коллеги – вышли на пенсию, а должность управляющего станцией и по совместительству главой семинарии и школ стал О. Флотмайер. Он был офицером немецкой армии в отставке, поэтому привнес близкие ему милитаристские дух и дисциплину. В семинарии он вел занятия по музыке: пению и игре на гармонии. В 1910 г. были открыты первые детский сад и ясли.

Ф. М. Цан разработал уникальную для Германской Центральной Африки (*Deutsch Mittelafrika*⁴⁷⁵) программу отправки африканцев в

⁴⁷⁴ Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989. P. 71.

⁴⁷⁵ Германская Центральная Африка (*Deutsch Mittelafrika*) – обобщенное название немецких колоний в Африке (1884-1918 гг.), включавших в себя преимущественно территории в Центральной и Восточной Африки, а также небольшую часть Западной – Тоголенд.

Германию, где они могли получить образование для руководства церковью. Это было вызвано как острым недостатком европейских миссионеров для работы в Западной Африке, так и основным целеполаганием Бременской миссии – подготовить африканцев к «самостоятельности», то есть помочь им как укрепиться в христианской вере, так и наладить социально-образовательные процессы для формирования независимой от прямого Бременского влияния африканской церкви эве. Пребывание в Европе с перспективой повышения статуса было привлекательным для многих африканцев, как и миссионерское служение впоследствии. Располагалась школа для эве (и аватиме) в пиетистских деревнях Вюртемберга – в Оксенбахе, а затем в Вестхайме. В итоге трехлетняя программа, названная «школой эве», набрала 21 студента с 1884 по 1900 год, и была завершена в год смерти Ф. М. Цана.⁴⁷⁶ Трое из аватиме после окончания обучения в Германии вернулись в Амедзофе в качестве помощников О. Флотмайера и сотрудников семинарии: Тимотео Кофи Аметоубла⁴⁷⁷ преподавал каллиграфию, Людвиг Адзакло разрабатывал методику преподавания, Р.С. Квами также, как и О. Флотмайер, преподавал музыку и игру на гармонии.⁴⁷⁸

Вплоть до начала Первой мировой войны 1914 г., за период почти в 20 лет, эта команда заложила фундамент работы миссионерской станции на будущие десятилетия.

Этимология слов «школа» (*suku*) и учиться (*kpasi*). Происхождение слов «школа» и «учиться» позволяет предположить, как менялись формы образовательной системы у аватиме. В действительности в языке аватиме не было слова, обозначающего школу, и до сих пор используется слово *suku* из языка эве. Одной из целей Бременской миссии, помимо организации

⁴⁷⁶ *Ustorf W.* Die Missionsmethode. S. 257.

⁴⁷⁷ По Дебрюннеру Тимотео Аметоубла, действительно уехал учиться в Германию в 1897 г. В итоге он стал учителем и официальным представителем церкви, ответственным за школы и помощником миссии на протяжении всей своей жизни. Важно отметить, что Тимотео Аметоубла и Пол Нтумице, о котором написано в гл. 1.1 – это один и тот же человек. См. *Debrunner H.W.* Op. cit.

⁴⁷⁸ *Amedzofe E.P.* Name Dutinya 1889-1989.

христианской деятельности, было создание учебной литературы на языке эве вопреки установкам колониальных властей. Поэтому новые слова, такие как «школа», «ангел» или «детский дом», сначала появились в языке эве, а затем и в языках других народов региона, в том числе аватиме. Нетрудно заметить в слове *suki* очевидный корень английского слова *school* или немецкого *schule*. Однако со словом *suki* связано только место, куда приходят учиться, в то время как для обозначения глагола «учиться» со временем аватиме стали использовать слово на языке сия *krasi*, дословный перевод которого – «быть учеником». До появления первых школ *krasi* использовалось в ученичестве и продолжает использоваться по сей день.

Табл. 1: Трансформация смысла в некоторых словах, связанных с образованием и воспитанием с доколониальных времен до независимости, в языке сия:

Понятие:	Доколониальный период	Колониальный Период
<i>Школа</i>	—	<u>Suku</u> (заимствовано из языка эве)
<i>Учиться</i>	<u>Krasi</u> Ученичество	<u>Krasi</u> Учиться в школе
<i>Ребенок, еще не способный выполнять самостоятельную работу</i>	<i>Kinivɔ te</i> (см. гл. 2.2.) не способный принести воду	<u>Kinivɔ te</u> не готовый пойти в школу (дошкольник)
<i>Пубертатный обряд у девочек</i>	<u>Ablebe</u> (см. гл. 2.3.) (“зрелый ананас”)	<u>Kusakɔkɔ</u> (см. гл.3.1.) (“подаренная ткань”)

Источник: составлено автором.

Школа постепенно становилась институтом социализации и образования ребенка, прививая ему ценности немецкого протестантского мировоззрения, ставя перед ним новые задачи и тем самым выводя за границы аутентичного уклада, но не заменяя его.

Цели, учебные планы и программы. Первыми реципиентами школьного образования стали, в основном, выкупленные Бременской миссией рабы: с одной стороны, дети, которым угрожала продажа за океан, с другой стороны, те, кто находился в домашнем или долговом рабстве. После единичных случаев эта практика миссии стала официальной в 1859 г. Однако дети, формально выкупленные, фактически снова оказывались в зависимом положении: хотя трансатлантическая работорговля постепенно на протяжении XIX в. сходилась на нет, тем не менее домашнее рабство было еще в силе – в такой ситуации выкупленный на свободу человек оказывался в зависимом положении: либо перед миссией, либо оставался в домохозяйстве своего владельца, чтобы снова не попасть в рабство на пути домой. Освобожденные рабы оставались без поддержки и защиты своей родственной группы вплоть до 1874 г., когда рабство было отменено.⁴⁷⁹ К этому времени многие выкупленные рабы решали либо остаться при миссии, либо вернуться в родные края и организовать миссионерские станции; при этом за время взросления вдали от своего народа родственные и социокультурные связи с ним ослабевали.⁴⁸⁰

Миссионеры не всегда были довольны результатами, жаловались на отсутствие у детей желания учиться, и в 1867 г. выкуп рабов в качестве потенциальных учеников миссионерских школ был официально прекращен

⁴⁷⁹ *Opare-Akurang K.* The administration of the abolition laws, African responses, and post-proclamation slavery in the Gold Coast, 1874-1940 // *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies.* 1998. Vol. 19. P. 149-166.

⁴⁸⁰ *Brydon L.* Extensions of Extended Families.

как «выполнивший свою задачу по укоренению школы в народе эве».⁴⁸¹ К этому времени успели найти убежище и получить христианское образование два человека из аватиме, захваченные в плен во время очередной войны с ашанти. Они и послужили для миссионеров проводниками к аватиме, после возвращения организовав в регионе Вольта небольшое сообщество «Новый Иерусалим» (см. гл. 1.2.).

Африканское население проживало на миссионерских станциях небольшими анклавами для того, по мнению миссионеров, чтобы отгородиться от старой языческой среды.⁴⁸² Убедить африканские семьи добровольно отправлять в школу детей было проблематично: отчасти потому, что сложилось представление, что миссионеры покупают детей и, возможно, дальше продают их в рабство; отчасти потому, что преподаваемые в школе знания не находили применения на практике; а также африканцы боялись, что европейцы «извратят детей своим мировоззрением».⁴⁸³ Привлекать учеников приходилось, предоставляя им бесплатное обучение, жилье, одежду и даже регулярные выплаты.

Вскоре в школах стали жить в основном «пансионеры» — учащиеся, живущие в пансионе: «Ученики жили на станции и только каникулы проводили с родителями. Они получали деньги на питание, поскольку только таким способом можно было добиться регулярного посещения школы».⁴⁸⁴ Попытка сократить выплаты или ввести плату за обучение лишила бы

⁴⁸¹ Hahn J. Op.cit., cit. in: Adick C. *Bildung und Kolonialismus in Togo*. Basel: Beltz, 1981. S. 33.

⁴⁸² См. *Debrunner H.W.* Op. cit. Так, например, в 1860 г. недалеко от аватиме на станции Вайа проживало небольшое христианское сообщество: 3 миссионера, 12 взрослых африканцев, 5 из которых крестились, и 33 африканских ребенка, 19 из которых крестились. Из этих детей 10 мальчиков были «свободными», 9 были выкуплены от долгов, 6 — выкуплены из рабства; 2 девочки были дочерьми живших на станции христиан, 2 «свободных», 4 — бывшие рабыни. В 1864 г. выкупленных учеников в Вегбе и Вайе всё ещё было больше, чем «свободных» (*Debrunner H.W.* Op. cit. P. 12. См. также: *Zahn M.* *Die Arbeit der Norddeutschen Missionsgesellschaft*. Bremen: Bremen Mission Press, 1864).

⁴⁸³ Amedzofe E.P. *Hame Dutinya 1889-1989*. P. 54.

⁴⁸⁴ *Müller G.* Op. cit. S. 12.

миссию большинства учеников. С открытием школы в Амедзофе стали проживать не только аватиме, но и дети соседних народов во время учебы.

Институционализация школ. В 1869 г. Бременской миссией была разработана «Учебная программа миссионерских школ в Африке» — первая комплексная программа обучения на территории будущего Германского Тоголенда.⁴⁸⁵ Она послужила основой для последующих учебных программ Бременской миссии не только в период немецкого колониального владычества, но и в дальнейшем – в Британском Тоголенде. Программа предполагала 5–6 лет обучения, 4 класса,⁴⁸⁶ при участии одного европейского и одного африканского учителя, 22 урока занятий в неделю на каждом году обучения, из которых по крайней мере 13 должен по возможности провести европейский учитель (см. расписание в табл. 2).

Табл. 2: Количество часов в начальных школах Бременской миссии по учебной программе 1869 г., ставшей основой для дальнейших нововведений

Учебный предмет	Классы			
	I	II.	III.	IV.
Библейская история	5 ⁴⁸⁷	5	5	5
Счёт	4	4	4	4
Чтение на языке эве	3	3	3	4
Письмо	–	–	3	4
Чистописание	1	2	2	–
Правописание	1	1	–	–

⁴⁸⁵ Базельская миссия, более давний актор на африканском континенте и в то же время близкий союзник Бременской миссии, также приняла участие в составлении учебного плана, передав свои наработки и рекомендации. В основном территории работы двух миссий были уже поделены, и миссии не пересекались, однако порой они помогали друг другу.

⁴⁸⁶ Довольно часто ученики оставались на второй год, поэтому программу 4-х классов можно было пройти за 5-6 лет.

⁴⁸⁷ Количество занятий в неделю.

Английский: чтение, перевод	3	2	–	–
География	1	1	–	–
Рисование	2	2	–	–
Окружающий мир	–	–	2	2
Пение	4/2	4/2	4/2	4/2

Источник: Au seiner Sammlung von Schulverordnung usw. der Bremer Mission // StAB 7, 1025 - 39/21.

Образовательное предложение школ Бременской миссии. С 1890 г. работа Бременской миссии на территории немецкого Тоголенда затрагивала, прежде всего, внутреннюю часть страны: после того, как станция в Хо была разрушена во время набега ашанти, главным административным пунктом миссии стала станция в Амедзофе (около 4–5 дней пути пешком ходом от Ломе, т.е. от побережья).

Изначально Бременская миссия предлагала только четырехгодичные начальные школы и семинарию как возможность продолжить обучение и стать миссионером. К эпохе германского колониального владычества образовательная система Бременской миссии несколько расширилась и дифференцировалась:

- Начальные школы разделились на школы при миссионерских станциях, управлявшиеся европейцами, и «внешние» школы – под руководством африканцев;
- Семинария в Кета в 1895 г. была переведена с английской территории (Кета) на немецкую – станцию Амедзофе; средняя школа последовала за ней - так поселение Амедзофе стало центром более высоких ступеней образования в Тоголенде;
- Появились институты дошкольного образования, дословно называвшиеся «школы для маленьких детей» – т.е. ясли и детский сад;
- Была начата работа по распространению грамотности среди женщин (см. гл. 1.3.).

Таким образом, была создана развитая система школ, ориентированная не только на набор новых приверженцев христианства (для этого было достаточно более скромных «внешних» школ), но и на воспроизводство уже сложившейся христианской общины и кадров сотрудников миссии (этой цели служили более развитые школы при станциях).

Табл. 3: Бременская миссия в Амедзофе по состоянию на 1900-й год

	Кол-во	Школы и семинария						Приходы				
		Кол-во учащихся										
		Мальчики	Девочки	Всего	Из них христиан			В штате		Члены общины	Оглашенные	Посещают богослужения
Мальчики	Девочки				Всего	Европейцы	Африканцы					
Округ Амедзофе	10	174	37	211	42	9	51	6	15	358	58	624
Школы при станции	1	24	18	42	6	1	7					
Средние школы	1	12	–	12	11	–	11					
Семинарии	1	11	–	11	11	–	11					
«Внешние» школы	7	127	19	146	15	8	23					

Источник: Zahn M. Regierung und Schule (bis 1901) // StAB 7, 1025 - 39/2.

Из сохранившихся данных, указанных в таблице 3, следует логичная закономерность: от учащихся во «внешних» школах до семинаристов возрастает число христиан и убывает количество учащихся женского пола. Среди учеников «внешних» школ из 146 человек всего 23 были христианами, что соответствует также соотношению нехристиан и христиан в школе при станции – 42 к 7; на следующей ступени образования – в средней школе – разница между одними и другими всего в одного человека; в то время как

среди семинаристов, естественно, 100% учащихся являлись христианами – их в первую очередь готовили как катехизаторов, а не учителей.

К. Скиннер утверждала, что строительство миссионерской станции в горной деревне Амедзофе породило ассоциацию между христианскими поселениями и новыми знаниями, которые, как оказалось, облегчили возвращение людей⁴⁸⁸, освобожденных из рабства или выживших после войн с ашанти (1870-е гг.) в родные земли аватиме.⁴⁸⁹ Навыки, полученные в семинарии, школах помогли новоприбывшим социализироваться в среду, вывели аватиме на новый рынок труда и подготовили переход к новым формам сельскохозяйственного производства, приносящим доход. Закрепившаяся ассоциация между христианским вероисповеданием и получением необходимых навыков для устройства своей жизни и улучшения ее качества в колониальном обществе постепенно преодолевала страх новизны и укоренялась в мировосприятии аватиме. Из 624 человек, посещавших богослужения, членами общины были 358, а готовых принять крещение и стать прихожанами (оглашенные) – 58, т.е. на тот момент 208 человек посещали воскресные службы, но еще не определились, принимать ли им крещение. Что касается женской половины учащихся и прихожан: интересно, что среди учащихся девочек было намного меньше, однако среди прихожанок и помощниц сотрудников миссии женщин было больше, чем мужчин (см. Гл. 1.3.).

«Внешние» школы, в которых, как правило, учился один класс, преподавали материал первых трёх лет учебной программы. «Кто хотел учиться больше, должны были после выпуска из внешней школы отправиться в четвертый класс школы при станции, чтобы там пройти завершающий двухгодичный курс».⁴⁹⁰ Начальное образование велось по учебной программе 1869 г. (см. табл. 2).

⁴⁸⁸ Skinner K. Op. cit. P. 44.

⁴⁸⁹ Более подробно об этих событиях см. гл. 1.1.

⁴⁹⁰ Ibid.

Табл. 4: Обзор учебных программ двух типов начальных школ

	Внешние школы	Школы при станциях
Организатор	Африканская христианская община	Миссионерское общество
Руководство	Африканцы	Европейские миссионеры
Объем	3 курса, 3–4 года	4 курса, 5–6 лет
Учебный план	Сообразно обстоятельствам	Обязательный
Цели	Чтение, письмо, начала арифметики, библейская история	«Полное» начальное образование, своего рода «образцовая школа»

Источник: Au seiner Sammlung.

Средняя школа продолжала начальное образование трёхгодичным курсом; она должна была стать «реальным училищем, дающим углубленные знания по географии, истории, математике, не пренебрегая при этом и религиозным образованием» - и, с одной стороны, способствовать появлению «образованного сословия»⁴⁹¹ эве, а с другой стороны, гарантировать общеобразовательную базу для последующей подготовки учителей и проповедников. Наконец, семинария предлагала двухгодичный курс обучения, углублявший богословские знания и подготавливавший к преподавательской и проповеднической деятельности.

Школьная система Бременской миссии подверглась первому незначительному пересмотру лишь на рубеже веков, когда усилился контроль колониальных властей над школами. Хотя миссии и пришлось повысить статус немецкого языка в учебных планах 1905 г., тем не менее колониальная администрация пошла на компромисс: немецкий язык предлагался к изучению лишь в третьем (последнем) классе «внешних» школ, а также получал статус второго (дополнительного) языка обучения в

⁴⁹¹ Ibid.

школах при станциях – для миссионеров было важно сохранять первостепенность языка эве-анло.⁴⁹²

Плата ученикам сменилась на плату учеников: введение платы за обучение. Плату за школьное обучение Бременской миссии пришлось вводить постепенно, в несколько этапов, на протяжении более чем 50-ти лет: изначально финансирование школ находилось исключительно в руках миссионерских обществ, а первым ученикам выплачивалось пособие на проживание. С точки зрения эве это означало, что ученики поступают на службу, за которую им платят; миссионеры же жаловались, что африканцы воспринимают школы как источник заработка. Идея отменить пособия высказывалась в 1870-х гг., но была отвергнута из-за того, что миссионеры опасались массового оттока учеников.⁴⁹³

Только осенью 1898 г., то есть в то время, когда образовательное предложение расширилось, пособия были упразднены. Со временем семьи школьников стали обязаны сами платить за содержание детей (проживание и обеспечение). Одновременно вступило в силу распоряжение предоставлять ученикам школ при станциях возможности для заработка (полевые и ремесленные работы, выполнение разного рода поручений).⁴⁹⁴

Когда же запрос аватиме на образование вырос так сильно, что существующих и вновь открывающихся школ стало недостаточно, была введена плата за обучение. «Развитие, начавшееся с выкупа домашних слуг, которым миссия должна была оплатить абсолютно всё, и продолжившееся учениками, которые получали пособие, пришло к самым настоящим немецким [точно таким же, как в Германии] начальным школам, в которых

⁴⁹² Бюрджи Е. (E.Burgi). Предисловие 1907 г. ко второму изданию учебной программы 1905 г. // StAB 7, 1025 - 39/1.

⁴⁹³ Письмо сотрудника Бременской миссии, отправленное в центральный офис. 1890 г. // StAB 7, 1025 - 39/4.

⁴⁹⁴ *Hahn J.* Op.cit.

само собой разумелось, что родители должны вносить плату за обучение».⁴⁹⁵ Как оказалось, эта мера была введена в 1913 г. не только из финансовых, но и из дисциплинирующих соображений: миссионеры были убеждены в том, что «африканец, как известно, ценит лишь то, что ему чего-то стоило».⁴⁹⁶ Младшие классы (1–4) оставались бесплатными (как во «внешних» школах, так и при станциях), но ученики 5–8 класса, т.е. старших классов школ при миссиях, платили 10–25 пфеннигов в месяц, а за 10 месяцев обучения в году – от 1 до 2,5 марок.⁴⁹⁷

Африканский учитель. Африканские учителя и помощники миссионеров должны были служить примерами успешной миссионерской работы для новых христианских общин. По численности местные помощники значительно превосходили европейских сотрудников, и без них миссионерская школьная система едва ли смогла бы функционировать. Однако их возможности повлиять на содержание образования далеко не соответствовали их многочисленности. Школьная политика регулировалась европейскими миссионерами, помощники должны были подчиняться миссионерской норме - и только в этом случае в качестве «образцового примера» могли добиться определенного влияния.

В качестве предохранительных мер, которые должны были «защитить» Бременскую миссию от «непригодных помощников», в 1884 г. был введен трехступенчатый экзамен для потенциальных учителей-африканцев: сначала вступительный экзамен в семинарии, потом выпускной экзамен, который давал квалификацию помощника учителя, и наконец, третий экзамен, после которого помощник учителя сам становился учителем.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ Учебная программа для народных школ охраняемой территории Того. 1912 // StAB 7, 1025 - 39/5. (А также об этом пишет: *Schlunk M.* Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten. Hamburg: Bremen Mission Press, 1914).

⁴⁹⁷ Ibid.

⁴⁹⁸ *Hahn J.* Op. cit.

Как далеко простиралась опека миссии, можно видеть из соответствующих инструкций, изданных в 1867 г. и дополненных впоследствии⁴⁹⁹: так, например, требовалось получать разрешение при вступлении в брак (нельзя было заключать брак с иноверцами), запрещалось «аморальное поведение» (т.е. участие в «языческих» обычаях, «обжорство и пьянство» и т.п.). Наказания семинаристов и административные взыскания с учителей были частью рутины - так же, как и побег воспитанников семинарии, и добровольный уход со службы в миссии. В итоге из 40 помощников, получавших образование с 1884 по 1890 год, к 1910 году на службе миссии состояло только 15 человек.⁵⁰⁰

Добровольный уход помощников миссионеров со службы был весьма невыгоден для миссии, поэтому в качестве превентивной дисциплинарной меры в конце концов было введено положение, которое обязывало каждого семинариста к пятилетней службе по окончании обучения. За это он получал бесплатное обучение и денежную помощь - однако в случае преждевременного ухода со службы пособие следовало вернуть.⁵⁰¹

При привлечении помощников из эве Бременская миссия исходила не только из количественных соображений, но и из социально-психологических: они должны были стать посредниками, медиаторами между африканской и христианско-европейской культурой: «Только абориген может преподавать так, чтобы это было понятно детям этой страны, и даже если он умеет в десять раз, в сто раз меньше, чем европеец, то преимущество, что он понимает образ мысли своих учеников, заменяет отсутствие педагогической подготовки».⁵⁰² Сами учителя, тем не менее, отчуждались от африканской культуры и своей общины: вместе со своими семьями они жили на миссионерских станциях, отдельно от «языческого» населения, их образ жизни тщательно контролировался, и контроль зачастую шёл вразрез

⁴⁹⁹ Aus einer Sammlung.

⁵⁰⁰ Hahn J. Op. cit.

⁵⁰¹ Контракт семинариста Бременской семинарии // StAB 7, 1025 - 36/2.

⁵⁰² Schlunk M. Op. cit.

с африканскими социальными нормами и обычаями – например, предписания «избегать общения с женщинами» и «[избегать] чрезмерного гостеприимства», запрет без разрешения покидать станцию более чем на один день и т.п.⁵⁰³ - так происходило прямое вмешательство в традиционное поведение аватиме.

Немецкий язык – якорь колониальных властей. Об исходной установке миссионеров по отношению к языкам эве уже шла речь в первой главе. Напомним, что ее суть заключалась в первую очередь в стандартизации языка эве-анло, а также в нежелании приоритизировать немецкий язык в качестве второго языка над английским из-за нецелесообразности, по мнению миссионеров. Тем не менее, к концу периода немецкого колониального господства немецкий язык не только вытеснил английский в практике преподавания неродного языка, но и стал фактически вторым языком преподавания. Учебные программы 1905 г. предполагали, что на третьем году обучения должно быть 2 урока в неделю чтения на немецком языке, и часть арифметики и пения также велась на немецком; использование немецкого языка в последующих классах было ещё значительнее (от трети до половины общего количества часов). Чтобы удовлетворять требованиям «Учебной программы для народных школ охраняемой территории Того» 1912 г. для получения финансовой поддержки, необходимо было следовать предписанным правилам, в том числе и в преподавании немецкого языка, а также сделать школу восьмилетней: в 1913 г. школьники в Амедзофе стали обучаться до восьмого класса (включительно).⁵⁰⁴

Таким образом миссионерско-педагогическая идея (см. гл. 1.3.), некогда основная (обеспечить образование на родном языке для народной церкви эве), оказалась отодвинута на второй план. Чтобы она совсем не

⁵⁰³ Au seiner Sammlung.

⁵⁰⁴ Учебная программа для народных школ охраняемой территории Того. 1912 // StAB 7, 1025 - 39/5.

исчезла, требовались соответствующие призывы к учителям: «Уже неоднократно подчеркивалось, что уроки религии не должны сводиться к упражнению в немецком языке. Я прошу уделить величайшее внимание урокам на эве, тем более, что количество [отведенных на них] часов очень ограничено...».⁵⁰⁵

Духовная семинария и колледж для подготовки учителей. Первая духовная семинария для подготовки в основном катехизаторов, но также учителей у аватиме была основана в 1895 г. в Амедзофе. При этом первая семинария в регионе эве появилась в Кета (станция была расположена ближе к Невольничьему Берегу), но в 1896 г. она была переведена со ставшей английской территории, Кета, на по-прежнему немецкую – станцию Амедзофе.

Первым директором семинарии стал один из европейских миссионеров – швейцарец Эрнест Бюрджи.⁵⁰⁶ Сначала семинария скромно располагалась в одной из небольших комнат миссионерской станции, но желающих получить профессию становилось все больше, и к концу года отдельное помещение для семинарии было уже достроено.⁵⁰⁷

Табл. 5: Программа семинарии для катехизаторов и учителей

Семинария Бременской миссии	Предмет	Количество занятий в неделю	Краткое описание
Программа: 2 года Составлена в 1890 г.	Толкование Библии	10	Толкование и составление плана проповедей по Ветхому и Новому Завету
	Изучение религии	6	Изучение догматики христианства (в частности, протестантизма)
	Церковная история,	8	Биографии, библейская история и география

⁵⁰⁵ Бюрджи Е. (*E.Burgi*). Предисловие 1907 г. ко второму изданию учебной программы 1905 г. // *StABr. Coll.7. Aids 1025. Part 39/1.*

⁵⁰⁶ Напомним, что Э. Бюрджи был первым, кто перевел книги по теологии с немецкого языка на язык эве-анло.

⁵⁰⁷ На сегодняшний день это помещение принадлежит Женскому педагогическому колледжу (*Female E.P. Training College*).

	изучение Библии		
	Сочинение на эве	4	Продолжение программы средней школы с повышенными требованиями
	Английский язык	10	Чтение, сочинение, грамматика
	Естествознание	4	Математика, история, география: только повторение и закрепление пройденного материала в средней школе
	Методика преподавания	4	Составление учебных планов, подготовка и реализация пробных уроков
	Пение	6	Хоровое и сольное пение
	Фисгармония	2	Обучение игре на музыкальном инструменте

Источник: Zahn M. Op. cit.

Первая дорога и колледж для учителей. В книге об истории образования в Гане «*The History of Education in Ghana*⁵⁰⁸» институт высшего образования в Амедзофе упоминается лишь с 1946 г., т.е. после депортации миссионеров Бремена и закрытия первой семинарии (1916 г.) 30 лет понадобилось для ее реорганизации и повторного открытия.

В 1944 г. произошло историческое событие для аватиме: впервые в Амедзофе приехал губернатор Золотого Берега на открытие первой дороги для мотоциклов, ведущей из центральной деревни Ванэ в Амедзофе. Основной причиной строительства дороги были планы на возведение стен колледжа. Через два года 10 февраля 1946 г., под руководством миссии там был построен Педагогический колледж (*E.P. Teacher Training College*).⁵⁰⁹ Первый выпуск после двухлетнего обучения составили 30 педагогов средней школы мужского пола со всей округи. Вскоре колледж прославился своей положительной репутацией во всем регионе Вольта. Директором колледжа был глава шотландской миссии у аватиме У. М. Беверидж.

Детский сад. Работу по созданию детских садов в регионах проживания эве начала гамбургская диакониса Хедвиг Ронс, которая

⁵⁰⁸ Graham C.K. Op. cit.

⁵⁰⁹ Ibid. P. 107.

отправилась на служение в Того в 1889 г. В отчете «Образование и работа наших воспитательниц в детских садах»⁵¹⁰ о сестре Хедвиг сказано: «Вскоре [речь идет о начале работы миссии у эве] оказалось необходимым создание детских садов. В этой сфере сестра Хедвиг, примеру которой затем последовали многие другие сестры, проявила незаурядное мастерство. Она сочиняла детские песенки, перекладывала библейские истории в песенную форму и умела так добродушно играть с малышами и вовлекать их в занятия гимнастикой, что её детский сад сделался лучшей рекламой для миссии. Но объем ее работы этим не ограничивался. Сестра Хедвиг проводила личное обучение тех, в ком видела будущих учительниц».⁵¹¹ Впоследствии этой работой занимались и другие сестры в разных общинах, а также жены миссионеров. К 1938 г. на землях эве было около 30 детских садов.⁵¹²

В 1910 г. были открыты первые детский сад и ясли у аватиме, чтобы с младшего возраста подготавливать детей к школе, а также давать возможность женщинам (матерям) иметь больше свободного времени для участия в христианской жизни и получения новой профессии. Женщины с самого начала возникновения миссии в Амедзофе составляли подавляющую часть прихожан и участников различных направлений деятельности миссии (см. гл. 1.3.).

Занятия в детском саду чаще всего проходили ежедневно с 9 до 11 часов и с 14 до 16 часов. Каждый урок включал в себя игры, христианские песни и рассказ библейских историй с использованием вспомогательных материалов: например, зёрнышек кукурузы, которыми выкладывали нарисованные на песке фигуры, буквы и цифры.

⁵¹⁰ Образование и работа наших воспитательниц в детских садах. 22.09.1938 // StAB 7, 1025 - 37/72.

⁵¹¹ Ibid. S. 1.

⁵¹² Ibid. S. 3.

В тетради 1936 г. бременской миссионерки Л. Функе «Библейские рассказы для детского сада»⁵¹³ записано много поучительных историй на языке эве. Приведем для примера резюме двух таких рассказов:

*№4: «Двое детей христианского вероисповедания посетили своих тетю и дядю. Когда им подали обед, они помолились перед приемом пищи. Их дядя обрадовался и научился у детей тому, как молиться».*⁵¹⁴

*№5: «Мальчик Сэмюэль жил в деревне со своими бедными родителями. Однажды папа сказал ему, что собирается отправиться на самый большой рынок в округе, в соседнем городе. Мальчик так хотел увидеть все своими глазами, что упросил отца взять его с собой. Отец не только согласился, но и дал Сэмюэлю первые деньги на карманные расходы. Когда они прибыли ко входу на рынок, мальчик увидел слепую девочку, которая просила милостыню в тени дерева. Он никогда не видел слепых, и ему стало очень жаль ее, поэтому Сэмюэль спросил разрешения у отца отдать свои первые деньги слепой девочке. Отец поддержал идею сына. Девочка хоть и не увидела жеста мальчика, но услышала звон монет перед собой и обрадовалась. Несмотря на то, что Сэмюэль так и не купил ничего во время своего первого посещения рынка, он был рад, что вызвал у слепой девочки улыбку и отдал деньги тому, кто в них больше нуждался».*⁵¹⁵

Эти небольшие рассказы скорее являются не детской интерпретацией библейских рассказов, как можно было предположить из названия «Библейские рассказы для детского сада», а адаптированными под

⁵¹³ Тетради бременской миссионерки Л. Функе «Библейские рассказы для детского сада» // StAB 7, 1025 - 55/4.

⁵¹⁴ Ibid. S. 4.

⁵¹⁵ Ibid. S. 5.

африканские реалии историями, в которых главные герои принимают правильные духовно-нравственные решения (в рамках христианского мировоззрения) и иногда побуждают к этому близких, демонстрируя пример для подражания. Таким образом, через косвенные наставления происходил воспитательный процесс по отношению к младшим представителям африканского сообщества. К тому же, этот способ «посева доброго зерна» европейцами был естественным для детей аватиме (см. гл. 2. «Истории у костра»), но в то же время взрослые от маленьких детей не требовали дисциплины и послушного поведения: «Если обратишься к отцу ребенка, чтобы он помог в воспитании собственного твердолобого сына, то, будь уверена, услышишь в ответ: «Как же ты хочешь его воспитывать, он ведь ещё совсем ничего не понимает!» Так что воспитательницы часто работают над своими нелегкими задачами в полном одиночестве».⁵¹⁶

Как уже было сказано, основными задачами миссии, по мнению Ф. М. Цана, были «формирование христианского сердца» и «самостоятельности». Привнесенные религиозные и образовательные институты способствовали реализации этих задач. Однако последующие события внесли свои коррективы: работа этих институтов стабилизируется вновь лишь к 1930-м гг.

3.3. Социально-образовательные проекты: британский подход

Во время Первой мировой войны британцы начали оккупацию западной половины немецкого Тоголенда (1914 г.). Ими не было предпринято никаких шагов для ликвидации миссионерских школ и церквей Бремена или же наоборот – предложений о прямом колониальном обеспечении этих школ также не поступило. Налаженные в прошлом социально-образовательные и религиозные процессы были фактически пущены на самотек. Проблема заключалась в отсутствии решения, как при этом режиме школы миссии должны были регулироваться и

⁵¹⁶ Отчет, дата: 22.09.1938. Op. cit. S. 5.

финансироваться: после оккупации денежные потоки из Бремена были приостановлены, а немецкие меценаты, хозяева компаний и магазинов в Ломе, вынуждены были вскоре покинуть территорию нового Французского Тоголенда.

Пять африканских пасторов, которые вместе с единственным оставшимся европейским миссионером, Э. Бюрджи (швейцарцем), боролись за выживание и содержание миссионерских станций после изгнания всех немецких сотрудников в 1916 г., не имели достаточных средств для выплаты зарплаты учителям. Стремясь остановить резкое снижение регулярности обучения и посещаемости школ, британское колониальное правительство назначило сотрудника по вопросам образования, который проводил опросы и определял, кому можно выделить государственный грант.⁵¹⁷

Правительство требовало, чтобы африканские пасторы и учителя находились под наблюдением британской миссионерской организации, и поэтому обратилось к Свободной церкви Шотландии (СЦШ). Сначала СЦШ настаивала на том, что у нее недостаточно средств для содержания всех бывших станций Бремена, и что она может работать только в районах, которые находятся в пределах Золотого Берега, где она уже согласилась контролировать школы, ранее созданные Базельской миссией. Правительство настояло на своем, и, наконец, в октябре 1921 г. СЦШ взяла на себя надзорные функции в Британском Тоголенде.⁵¹⁸ Точно так же во французской зоне новая администрация хотела, чтобы африканские пасторы и учителя находились под надзором французской миссионерской организации, и выбрала для этой цели миссионерскую организацию Общество евангелических миссий Парижа (*Société des Missions Evangélique de Paris*). Африканские пасторы сопротивлялись новому европейскому вмешательству и, таким образом, созвали свой собственный Синод в

⁵¹⁷ Cit. in: *Skinner K.* Op. cit. P.55.

⁵¹⁸ Главные станции бременской миссии на территории Золотого Берега оставались в Пеки и Кета; в то время как главными на территории Британского Тоголенда стали станции в Амедзофе (аватиме), Хо, Акпафу и Кпанду.

Кпалиме, во Французском Тоголенде. Итогом заседания стало решение о торжественном открытии церкви эве в мае 1922 г. Несмотря на обеспокоенность африканских пасторов по поводу раскольнического потенциала французских и шотландских надзорных механизмов, им не хватало финансирования для школ.

В январе 1920 г. миссионерские школы Бремена в Британском Тоголенде были закрыты, и учителям была выплачена заработная плата за период переподготовки для ведения программы отныне на английском языке. Не все учителя согласились на эту переподготовку, некоторые оставили профессию, что стало причиной задержки открытия школ. К. Скиннер приводит в своей книге⁵¹⁹ отрывки из интервью, взятых в 2000 г. в Гане у потомков преподавателей, продолживших свою карьеру в описываемое время: например, Юджен Адом из Хохвэ⁵²⁰ рассказывал, что его отец был учителем в Бременской миссии; после установления Британского господства в регионе Вольта отец Юджена прошел дополнительное обучение в Амедзофе (в рамках английской программы переподготовки) и в 1925 г. успешно сдал экзамен, что позволило ему снова получить работу. Подобную историю поведал и Матиас Агбодза про своего отца из соседнего региона Сантрокофи-Бенуа⁵²¹, тоже прошедшего обучение в Амедзофе.

В итоге в большинстве своем с 1920-го г. аватиме (в основном мужчины) активно покидали свой регион: одни уезжали по распределению после получения образования, другие, благодаря полученным навыкам, отправлялись на заработки в соседние регионы, кроме того их сопровождали члены семьи и (иногда) ученики.⁵²² Вдали от родного края аватиме старались заработать на участок для фермы какао, который обычно приобретался на севере региона Вольта. В течение всего года на ферме находиться было не

⁵¹⁹ Ibid. P. 53.

⁵²⁰ Город Хохвэ находится по соседству с регионом проживания аватиме, но не входит в него.

⁵²¹ Ibid. P.54.

⁵²² *Ward B.* Some notes on migration from Togoland // *African Affairs.* 1950. April. Vol. 49. Is. 195. P. 129–135.

нужно, поэтому после обработки земли можно было отправляться обратно домой. Путь уже не занимал столько времени, как раньше, так как к 1920 г. была налажена транспортная система. Как правило, кровельщики, строители и другие работники женились достаточно поздно при таком образе жизни. В эти годы 56 процентов вернувшихся после миграции женщин, опрошенных в 1970-е гг. Л. Брайдон, покинули регион в 1920-е гг., сопровождая мужей, и только 22 процента покинули свои деревни ради самостоятельного заработка.⁵²³ Тогда уже постепенно намечалась тенденция женской миграции, которая получила равное с мужской процентное соотношение лишь к 1970-м гг. В связи с этой тенденцией трансформировалась и система воспитания: в 1920-е гг. детей отправляли старшим родственникам в деревню из мест миграции в основном по причине смерти матерей или обоих родителей, а в 1970-е воспитание детей старшими родственниками в то время, как родители находились на заработках, стало распространенной практикой.⁵²⁴

В 1926 г. шотландская миссия передала свои полномочия церкви эве, оставив за собой право (по поручению британского колониального правительства) наносить визиты в ее приходы, получать регулярные отчеты о проделанной работе и контролировать принятие решений. С 1927 г. миссионеры Бремена продолжили посещение Амедзофе и работу на станции, а также над составлением книг для учащихся. Чаще всего это были книги с духовно-нравственным уклоном. В частности, учебники и детские книги на языке эве с использованием имен нарицательных и культурного контекста, близких народу аватиме, писал пастор П. Виграбе.⁵²⁵

Примечательно, что горная деревня аватиме Амедзофе продолжала поддерживать статус образовательного межэтнического центра, открытого

⁵²³ Brydon L. *Women at Work*.

⁵²⁴ Ibid. P. 100-102.

⁵²⁵ Пастор П. Виграбе писал детские книги и учебники на языке эве. В переводе с языка эве-анло названия учебников «*Akra Banto*», «*Evelie*», «*Enelie*» означает «Первая часть», «Вторая», «Четвертая». См.: Amedzofe E.P. 1889-1989. P. 22.

не столько для самих аватиме, сколько для желающих примкнуть сначала к христианскому, а затем и к профессиональному сообществу. Тем не менее, отношение к школе в основном не изменилось. В интервью 92-летний старейшина из Джокпе Генри Дотэ Клу, учеба которого пришлось на 1930-е гг., рассказывал о том, что во времена его детства обычно в школу отправляли только самых ленивых и непослушных детей в качестве наказания: «Никто из родителей не хотел, чтобы его ребенка били палкой, что было обычным и неминуемым в школе».⁵²⁶ Если же ребенок был трудолюбивым и добрым, то его участие нужно было семье; в этом случае он шел по стопам своих родителей: девочка ходила с мамой на рынок торговать, либо на речку за водой, а мальчик, например, учился у отца кровельному делу. Работа с родителями на ферме доставляла детям также больше удовольствия, чем учеба в школе.

Старшая школа Амедзофе была единственной в Британском Тоголенде,⁵²⁷ поэтому поток учеников рос: приезжали желающие получить образование из разных частей Эвелэнда, северных районов проживания акан, а также из регионов вдоль реки Вольта. В связи с этим в 1930-х гг. началось строительство новых школ в регионе аватиме.

В 1932 г. по поручению вождя Амедзофе Тогбе Акием Фоли III (*Togbe Akyem Foli III*)⁵²⁸ было начато возведение стен второй старшей школы-интерната. Школа была построена за год, так как каждый житель Амедзофе внес свою лепту – кто деньгами, кто трудом.

С 1937 г. девочкам в средней школе стали преподавать домоводство и шитье. Появилась должность главного преподавателя.⁵²⁹

⁵²⁶ ПМА-33.

⁵²⁷ Всего было три старшие школы миссии (Амедзофе, Пеки, Бленго, Кета), но последние две находились на территории французского Тоголенда.

⁵²⁸ К этому решению пришли консенсуально вождь Амедзофе, пастор и старейшины. *Togbe* – обозначение статуса вождя деревни на языке эве; до сих пор используется у аватиме. Для обозначения статуса верховного вождя всего народа аватиме используется слово на языке сия – *Osie*.

⁵²⁹ Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989. P. 77.

Когда Бременские миссионеры начали возвращаться в регион аватиме с декабря 1922 г., они были вынуждены согласиться с разделением их миссионерского поля, как это было предписано британской и французской администрациями. В Британском Тоголенде немецкие миссионеры должны были подчиниться надзору СЦШ во всех вопросах, касающихся образования. Тем самым взгляды Бременской миссии на христианизацию эве через школьную программу и специальную подготовку школьных учителей, так же, как и возможности руководства учебными заведениями, были резко ограничены.

Однако эти ограничения позволили некоторым из вернувшихся миссионеров обратить внимание на людей, раньше составлявших большой процент членов общины, но остававшихся практически не заметными – взрослых женщин. Л. Брайдон упоминает Луизу Функе, как жену миссионера, которая занималась просветительской деятельностью с местными женщинами, чтобы сформировать первый Женский библейский класс⁵³⁰ у аватиме в Британском Тоголенде (см. гл. 1.3.).

Миссионерские школы в Британском Тоголенде все больше вовлекались в сферу политики и установлений в области образования, принятых в Аккре, столице Золотого Берега, с ориентиром на Консультативный комитет колониальных педагогов, базировавшийся в Лондоне.⁵³¹ Поскольку администрация в Аккре в значительной степени полагалась на отчеты СЦШ в реализации своей политики, именно миссионеры СЦШ выступали посредниками в реформировании школ Британского Тоголенда в соответствии с системой Золотого Берега.

⁵³⁰ *Brydon L. Religious Encounter in Amedzofe: Women and Change through the Twentieth Century // Christianity and Social Change in Africa: Essays in honour of JDY Peel. Ed. by T. Falola. Durham: NC, 2005. P. 471-488.*

⁵³¹ Подробнее о колониальной образовательной политике в Африке см.: *Whitehead C. The Historiography of British Imperial Education Policy, Part II: Africa and the Rest of the Colonial Empire // History of Education. 2005. № 34 (4). P. 441-454.*

Руководство СЦШ одобрило образовательную этику, продвигавшуюся губернатором Г. Гуггисбергом⁵³², и правительственные гранты, которые могли бы облегчить финансовое давление на миссию и позволить ей работать над улучшением качества образования. Чтобы получить статус «школы с поддержкой» и, таким образом, получить гранты, покрывающие большую часть расходов на заработную плату учителей, школы в Британском Тоголенде должны были скорректировать свои учебные программы, включив в них больше предметов на английском языке, и подчиниться режиму инспекции, курировавшей школы Золотого Берега.⁵³³ Школы в Британском Тоголенде были постепенно реорганизованы соответственно общей структуре образования Золотого Берега: первые три года были классифицированы как «ясли»; вторые три года – как «младшие начальные» и подразделялись на I-III классы, в то время как последние четыре года определялись как «старшие классы начальной школы» и подразделялись на IV-VII классы. VII класс был предусмотрен в качестве окончательного квалификационного года для большинства учащихся.

Колониальное правительство выделило регулярное финансирование для нового колледжа по подготовке преподавателей: прежнее здание Базельской миссии в Акропонге было реорганизовано под новое профессиональное учебное заведение. В то время как аватиме остались без семинарии, построенной Бременской миссии в Амедзофе. Здание бывшей семинарии стало служить старшей начальной школой, в которую учащиеся переходили для обучения в IV классе. Здание семинарии не использовалось

⁵³² Бригадный генерал сэр Фредерик Гордон Гуггисберг назначен губернатором Золотого Берега в 1919 г. Был известен, как «народный губернатор», который считал образование «краеугольным камнем прогресса». Есть предположения, что националисты 1950-х гг. выдавали идеи Ф.Г. Гуггисберга о реформах экономического и социального развития за свои. См.: *Guggisberg F.G. The Keystone: Education is the Keystone of Progress. L.: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent&Company, 1924; Agbodeka F. Sir Gordon Guggisberg's Contribution to the Development of the Gold Coast, 1919-27 // Historical Society of Ghana. 1972. Vol.13. № 1. P.51-64.*

⁵³³Cit. in: *Skinner K. Op. cit. P.54.*

по назначению (для подготовки учителей и катехизаторов) до окончания Второй мировой войны.

В целом, ученики могли перейти из старшей начальной школы Амедзофе напрямую в среднюю школу, но для подавляющего большинства это не выглядело хорошей перспективой. Чаще всего те, кто успешно завершал VII (квалификационный) класс, могли либо попробовать свои силы на рынке труда, либо пройти конкурсные вступительные экзамены, чтобы получить одно из мест в Акропонге: часть мест была зарезервирована для мальчиков, направлявшихся на учебу Бременской миссией. В Акропонге молодые люди могли пройти либо четырехлетнюю программу, чтобы стать «учителем с сертификатом А» (которому разрешалось преподавать до VII класса включительно), либо укороченную – трехлетнюю, чтобы стать «учителем с сертификатом В» (который мог преподавать до III класса). Мальчики, прошедшие обучение в Акропонге под эгидой церкви эве, также должны были пройти год обучения в духовной семинарии, где они могли получить профессию катехизаторов.

В своем отчете об официальном открытии модернизированного колледжа (Акропонг) в 1928 г. преподобный Уилки изложил свое видение и подчеркнул, насколько оно согласуется с видением сэра Гордона Гуггисберга.⁵³⁴ Ссылаясь на поразительную скорость социальных изменений в Британских колониях Западной Африки, Уилки выразил обеспокоенность тем, что у африканцев прогресс все чаще измеряется изменениями в материальной, а не в духовной сфере. Гуггисберг упомянул об этом в личном послании Генеральной Ассамблее Шотландской церкви в 1926 г.: «Я искренне верю, – сказал он, – что образование без воспитания характера является серьезным злом в любой стране, а воспитание характера, которое не

⁵³⁴ Добавим, что сэр Фредерик Гордон Гуггисберг покинул Золотой Берег в 1927 г., вскоре после того, как 28 января 1927 г. официально открыл школу Ачимота. В общей сложности, в Британской колонии он занимал пост губернатора с 9 октября 1919 г. по 24 апреля 1927 г.

основано на реальной жизни и учении Иисуса Христа, вовсе не способствует формированию характера».⁵³⁵

Интересно, что и Б. Кайе пишет, что в целом отношение ганских родителей к формальному образованию было положительным, но в значительной степени оно проистекало из материалистических соображений. Деньги, потраченные на обучение, рассматриваются как форма инвестиций, которые, как ожидается, принесут дивиденды, когда ребенок будет работать по найму. Ожидается, что расходы на похороны, которые традиционно являются самой важной обязанностью ребенка в Гане перед своими родителями, будут большими, если родитель оплатил обучение своих сыновей или дочерей в школе. Другими мотивами отправки ребенка в школу являлись: 1) повышение социального статуса, связанное с получением образованного потомства; 2) присмотр в школе за непоседливыми детьми⁵³⁶: об таких случаях, нам и рассказывал в интервью Генри Дотэ Клу (см. выше).

Реформы в области образования. К. О. Хаган в монографии⁵³⁷, посвященной 25-летней работе Департамента социальной политики и развития местных сообществ⁵³⁸ на Золотом Берегу, отмечает 1940-е гг. как начало первой декады образовательных реформ в (будущей) Гане. В 1943-м г. в Великобритании был создан Консультативный комитет по социальному обеспечению, который рассматривал африканскую бедность как продолжение социальных проблем в Великобритании.⁵³⁹ В 1944 г. был принят закон, призванный заменить все предыдущее законодательство в

⁵³⁵ Cit. in: *Skinner K.* Op. cit. P. 56.

⁵³⁶ *Kaye B.* Op. cit. P. 180-189.

⁵³⁷ *Hagan K.O.* Mass Education and Community Development in Ghana – A Study in Retrospect 1943-1968. Accra: Institute of Adult Education University of Ghana, 1975.

⁵³⁸ Департамент социальной политики и развития местных сообществ (*Department of Social Welfare and Community Development*) занимался в том числе и вопросами образования. Министерство образования появилось уже в независимой Гане в 1957 г.

⁵³⁹ Более подробно о формировании колониального образовательного аппарата см.: *Smyth R.* The Roots of Community Development in Colonial Office Policy and Practice in Africa // *Social Policy & Administration.* 2004. Vol. 38. № 4. P. 418-436.

области колониального образования. В рамках нового политического курса «ни один человек, молодой или пожилой, не должен [был] считать себя исключенным [т.е. не имеющим возможности получить образование]». ⁵⁴⁰

Основной предпосылкой проведения реформ была высокая доля неграмотных среди взрослого населения. Однако образование не считалось колониальной администрацией самостоятельной ценностью: ликвидация неграмотности рассматривалась именно в качестве инструмента для улучшения жизни общества в целом. М. Рид ⁵⁴¹ в докладе о всеобщем образовании подчеркнула первостепенную важность популяризации образования среди взрослых на Золотом Берегу в послевоенное время: «Доказано, что достижение грамотности заставляет людей осознавать необходимость социальных и экономических улучшений, и поэтому они будут охотнее сотрудничать с социальными агентствами и другими агентствами, работающими в этом направлении». ⁵⁴² Основные образовательные тренды с 1940-х гг. – это всеобщее (*mass*) образование и вовлечение в образовательные процессы народов в удаленных местах.

Термин «массовое образование» (*mass education*) после войны был заменен термином «общественное развитие», при этом ЮНЕСКО предпочло оперировать термином «фундаментальное образование». Считалось, что массовое образование имело негативную политическую коннотацию, намекая на «второстепенный вид образования, специально предназначенный для примитивных народов». ⁵⁴³ По мнению Дж. Ли: «Развитие сообщества –

⁵⁴⁰ *Richmond W.K.* Education in England. L.: Middlesex, 1945. P. 148.

⁵⁴¹ Сотрудник Колониального департамента института образования в университете Лондона.

⁵⁴² *Lee J.M.* Colonial Development and Good Government: A Study of The Ideas Expressed By British Official Classes In Planning Decolonization 1939-1964. Oxford: Clarendon Press, 1967. P. 166. Более детальное описание колониальной образовательной политики после 1940-х гг. приведено в работе Маргарет Рид. См.: *Read M.* Education and Social Change in Tropical Areas. N.Y.: Thomas Nelson and Sons LTD, 1955.

⁵⁴³ Cit in: Smyth R. Op. cit.

это движение, направленное на улучшение жизни всего сообщества при активном участии и по инициативе сообщества».⁵⁴⁴

Несмотря на благие цели и намерения, система социального обеспечения на Золотом Берегу (впоследствии и в управлявшемся от него Британском Тоголенде) по-прежнему отражала как колониальную идеологию и практику косвенного управления, так и ход общественных процессов в самой Великобритании. События Второй мировой войны ускорили формирование запроса на социальные реформы Великобритании и ее колоний.⁵⁴⁵

Первые государственные образовательные проекты в регионе Вольта. С середины XIX в. образовательная колониальная политика тяготела к тому, чтобы через миссионерские школы образованное меньшинство в том числе удовлетворяло потребности в обеспечении кадрами низших административных должностей в округе и правительстве. Впоследствии местные общества начали делиться на «образованное меньшинство, обладающее экономической и политической властью, и неграмотный пролетариат, живущий в условиях, приближающихся к крепостному праву».⁵⁴⁶

В 1947 г. выходит книга Франка Лаубаха «Обучая мир читать», которую он называл кратким справочником, аккумулировавшим весь его опыт в организации «Кампаний по повышению уровня грамотности в племенах».⁵⁴⁷ В начале 1940-х гг. уже прославленный на весь мир профессор Ф. Лаубах был приглашен в будущую Гану для изучения ситуации и составления программы такой кампании. Впоследствии эта кампания (см. ниже) коснулась и непосредственно территории проживания аватиме.

⁵⁴⁴ Lee J.M. Op. cit. P. 95.

⁵⁴⁵ Asamoah Y.W., Beverly C.C. Collaboration between Western and African schools of social work: problems and possibilities // International Social Work. 1988. Vol. 31. P. 177-193.

⁵⁴⁶ Jeffries C. Illiteracy: A World Problem. Westport: Praeger Publishers, 1967. P. 52.

⁵⁴⁷ Laubach F.C. Teaching the World to Read: a Handbook for Literacy Campaigns. N.Y: Martino Publishing, 2013.

Его методы были направлены на то, чтобы предотвратить раскол «племенного сообщества» на образованных и необразованных, и тем самым повысить уровень образования в деревне в целом: «Несравненно лучше повысить уровень грамотности целой деревни, чем нескольких [людей, которые бы при этом стали бы жить обособленно]». ⁵⁴⁸ Эта проблема была представлена еще в работах М. Д. Филд еще 1940 г., например: «В настоящее время образование в Африке – это общепринятая тема для разговоров: существует большой и прискорбный раскол между грамотными и неграмотными слоями общества. Образованный человек лишен племени. Но неужели этот раскол необходим? Возможно ли сделать образование таким племенным, чтобы все сообщество могло стать грамотным без потери своей племенной сплоченности?». ⁵⁴⁹

Идеи Ф. Лаубаха и М.Д. Филд звучали бы новаторски для 1890-х гг., когда миссионеры только начинали проводить границу между аватиме-христианами, проживавшими при станции, и аватиме-язычниками. Затем эта граница подкреплялась зарубежным и местным образованием, новыми привнесенными профессиями, из-за которых одни аватиме стали считаться более привилегированными, чем другие. Долгое время идея о «племенной сплоченности» разбивалась о прочную связь между христианством, образованием и европеизацией, и только к 1940-м гг. в христианской обрядовой жизни стали допускать «племенные» элементы, например африканский барабан снова стал допустимым инструментом группы прославления в церкви – в общем, постепенно зарождался тренд на сохранение своей этнической уникальности, так как для того, чтобы быть образованным христианином необязательно было вести образ жизни, приближенный к европейскому. ⁵⁵⁰ С.В. Мазов в своей работе ⁵⁵¹ приводит

⁵⁴⁸ Ibid. P. 29.

⁵⁴⁹ *Field M.J. Towards Tribalized Literacy: a Suggestion // Overseas Education. 1940. XII/I. P.1.*

⁵⁵⁰ В первой главе эти идеи были рассмотрены и проанализированы более подробно. В частности, см. идеологию М. Zahn.

⁵⁵¹ *Мазов С.В. Парадоксы «образцовой» колонии.*

любопытные результаты исследования М. Филд, проведенные на Золотом Берегу: «среди “детрибализированных” африканцев больше психических расстройств, чем среди их неграмотных собратьев, но это не было результатом “духовной раздвоенности между установками племенных божеств и христианскими догматами”. [...] основной причиной психологического дискомфорта была незначительность благ от полученного с таким трудом образования, падение престижа грамотных по мере увеличения их числа».⁵⁵²

Кинематографический социально-образовательный проект. В отчетах исполнителей проекта говорится, что документальные фильмы должны были использоваться для расширения кругозора сельских жителей и помощи им, чтобы приспособиться «к изменяющимся политическим, экономическим и социальным условиям». Фильмы также должны были способствовать развитию национального самосознания и демонстрировать, пояснять механизмы функционирования новых типов как надэтнических организаций (профсоюзы, кооперативы), так и производственных процессов и методов (севооборот, санитария, производство кирпичных печей и т.д.).⁵⁵³

Фильм 1948 г. «Ткачество в Тоголенде»⁵⁵⁴ длительностью 23 мин. демонстрирует, как внедрение современных методов прядения и ткачества принесло «счастье и процветание» народу аватиме. Повествуется, как долгое время ткачество было занятием на неполный рабочий день, и люди использовали прежние методы своих предков; одни женщины пряли хлопок вручную, другие его красили; мужчины ткали на ткацких станках, которые могли ткать только узкую полосу ткани. По приглашению мудрого вождя к аватиме приезжают несколько студентов из колледжа Ачимото и знакомят

⁵⁵² *Field M.J.* Search for Security. An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana. L.: Faber and Faber, 1960. P. 53.

⁵⁵³ *Smyth R.* Op. cit. P. 431.

⁵⁵⁴ Weaving in Togoland, 1948. Сайт «Colonial Film Unit». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.colonialfilm.org.uk/node/1286> (дата обращения 15.10.2020).

жителей с более сложными методами: предложенное современное (на 1948-й г.) устройство прялки позволяет женщинам ускорить процесс прядения; в то время как мужчин учат пользоваться более широкими ткацкими станками для экономии времени. В результате прядение и ткачество становятся отраслью с полной занятостью, выращивается больше хлопка и появляется больше работы для красильщиков, расширяется местный рынок, предоставляя людям более качественное и разнообразное питание, расширяется деревенская школа и строятся лучшие каменные дома.

Фильм действительно мог бы вдохновить кого-либо на использование новых технологий: несмотря на то, что фильм – «немой» и черно-белый, в нем ярко выражены положительные эмоции и торжественный настрой. Правда, фильм не отражал положения дел по состоянию на 1948 г. когда он был снят. В течение Второй мировой войны регион Аватиме продолжал развиваться. Впервые в три деревни (Ванэ, Амедзофе и Гбадземе) были привезены три больших ткацких станка из Индии. Полотенца, скатерти (к которым старались приучать жены миссионеров женщин аватиме), школьную форму и другой текстиль увозили в Аккру на продажу. В 1943 г. 7 учениц старших школ аватиме выиграли конкурс по шитью платьев на всем Золотом Берегу. Однако в 1945 г. закрылся рынок, на котором реализовывали изделия в Аккре, и инструкторы по ткацкому делу перестали навещать аватиме.⁵⁵⁵ К моменту создания фильма ткацкое дело у аватиме уже прошло апогей своего развития.

Социальный эксперимент в регионе Вольта (включая земли аватиме). Также в 1948 г. был воплощен другой социальный проект (экспериментального характера) под руководством главного специалиста по социальному развитию (*Social Development Officer*⁵⁵⁶), Алека Г. Диксона,

⁵⁵⁵ Amedzofe E.P. Name Dutinya 1889-1989. P. 76.

⁵⁵⁶ Позже (после 1950-х гг.) название этой должности на Золотом Берегу будет заменено на *Mass Education Officer*.

организовавшего «Перемещающуюся команду социального развития» («*Wandering Social Development Team*»)⁵⁵⁷. Участниками кампании неслучайно стали именно эве⁵⁵⁸: группа народов эве в результате описанной работы миссионеров Бремена воспринималась колониальными властями «гомогенным племенным блоком» с «осознанием своего национального единства» и «интересом к своим языку и культуре».⁵⁵⁹ Некоторые церковные лидеры, задействованные в кампании, спонсированной государством, задолго до этого уже составили учебники для начинающих, вдохновившись идеями Ф. Лаубаха о технике работы с разговорным языком (вернакулярным). Во главе этой группы был пастор К. Дж. Баета.⁵⁶⁰

Основа эксперимента заключалась в приглашении всех учителей, клерков (и других образованных людей в сообществе) принять социальную ответственность и предложить себя в качестве учителей, лидеров для служения сообществу без гонорара, зарплаты или даже оплаты расходов. Лидеры должны были вести пять предметов в течение четырех месяцев: первая помощь и гигиена, техники обсуждения в группах, театральный кружок, пение, организация группы.⁵⁶¹

Впоследствии этот проект подвергся критике и его посчитали «красивым фасадом», специально подготовленным к приезду в Тоголенд в 1949 г. сотрудников миссии ООН.⁵⁶² При этом во многих малодоступных местах появились нововведения: впервые государственный проект социального обеспечения коснулся региона Вольты; фокус был направлен на

⁵⁵⁷ *Hagan K.O.* Op. cit. P.7.

⁵⁵⁸ Напомним, что на тот момент все еще считалось, что народ аватиме входит в состав группы народов эве.

⁵⁵⁹ *Ibid.* P. 8.

⁵⁶⁰ К. Дж. Баета – пастор в Бременской миссии, а затем и в Церкви эве (Ewe Church), которая впоследствии была переименована в Евангельскую Пресвитерианскую церковь. Он стал почетным профессором Университета Ганы и членом Законодательного Совета Золотого Берега. Интересно, что для сотрудников Бременской миссии деятельность Баета до сих пор на особом счету; это отношение подчеркивает даже сегодняшний пароль от wi-fi на территории миссии в Бремене – *BAETA*.

⁵⁶¹ *Hagan K.O.* Op. cit. P. 10

⁵⁶² См. *Welch E.* *Dream of Unity, Pan-Africanism and Political Unification in West Africa.* L.: Oxford University Press, 1967. P. 37-81.

взрослых и впервые на женщин; учителя открыли курсы по повышению уровня грамотности, которые продолжают работать и до сих пор; а также в этот период учителя перестали считаться единственными образованными людьми, которых регулярно привлекали к волонтерской работе (организация ежегодных фестивалей, скаутизм для мальчиков, служение при церкви и др.). Если к 1940 гг. часто использовался принцип «оставь это учителю» (*leave it to the teacher*), то уже в 1948 г. организаторы проекта осознанно подошли к расширению делегирования: клерки, владельцы небольших магазинов, торговцы чаще всего уже проходили обучение и также были привлечены к проекту в качестве лидеров.

Эллен Шарлотт Джолето. Весьма вероятно, что экспериментальные социально-образовательные проекты неслучайно выпали на долю региона Вольта и затронули аватиме. История этих проектов, возможно, связана с Эллен Шарлотт Джолето⁵⁶³, женщиной из народа аватиме, которую в том числе упоминает Л. Брайдон в своей практически детективной истории о генеалогических древах двух семей аватиме. Личность Э.Ш. Джолето нам интересна по двум причинам.

Во-первых, из-за ее статуса в сфере образования в 1950-х гг. Эллен была родом из аватиме, однако родилась к концу Первой мировой войны в христианском пригороде Аккры, Ософоаман. Начальную школу Эллен закончила в Ванэ (центральная деревня аватиме), проживая со своей бабушкой по линии матери, а старшую школу – в Ачимото, также в пригороде Аккры. Затем она окончила курсы медсестер и акушерок, и первым ее рабочим местом стал госпиталь Ачимото. Первый брак длился недолго, так как муж скоропостижно скончался. Однако спустя 8 лет Эллен вышла замуж за английского адвоката и переехала в Джеймстаун - английский район Аккры.

⁵⁶³ Brydon L. Extensions of Extended Families.

В 1940-х гг. она ушла из госпиталя и устроилась на работу в Департамент социального благополучия (*Social Welfare Department*), а уже в 1950-х гг. стала ключевой фигурой в сфере образования для взрослых (*Adult Education*) и общественного развития (*Mass Education*).⁵⁶⁴ К сожалению, больше информации о личности и деятельности Э. Ш. Джолето найти не удалось, однако, выглядит достаточно очевидной взаимосвязь между происхождением Э. Ш. Джолето и социально-образовательными проектами, организованными именно у аватиме в период 1940 – 1950 гг.

Во-вторых, прадедушкой Э. Ш. Джолето был тот самый Тимотео Аметоуобла, он же Пол Нтумице (см. гл. 1.1.). Напомним, что он был одним из первых христиан аватиме, освобожденных из рабства миссией и вернувшихся на родную землю с Библией в руках спустя года. Эти люди и организовали первое христианское поселение, что снова служит напоминанием о тонкой взаимосвязи между христианством и образованием. В мире достаточно быстрых перемен и регулярной миграции после 1920-х гг. принцип «все новое и лучшее, чему ты научился за пределами твоей земли, принеси обратно домой»⁵⁶⁵ получил распространение. Можно предположить, что аватиме и оказались в центре внимания колониальных властей благодаря следованию этому принципу Э. Ш. Джолето.

До 1920-х гг. катехизаторы и миссионеры обладали авторитетом и были примером благополучной жизни для тех аватиме, кто стремился воспользоваться новыми возможностями: особенно это касалось жителей Амедзофе, чья деревня постепенно стала центром притяжения для христиан. Перемена ориентиров произошла не в одночасье, однако, постепенно и надолго образ и профессия учителя стали считаться эталонными, а получение образования – важным фактором для социального продвижения. Это отразилось даже в новых критериях выбора вождя в конце 1940-х гг. Адзатекпор VI стал первым вождем аватиме с высшим образованием:

⁵⁶⁴ Ibid. P. 7.

⁵⁶⁵ Ibid. P. 12.

закончив Педагогический колледж в Амедзофе (*Amedzofe Training College*) он получил степень бакалавра в Университете Лондона (*University of London*).⁵⁶⁶

Во время экспедиции в регион аватиме один из информантов рассказал историю о том, что тогда (в конце 40-х гг.) его дядя должен был стать вождем, но у него не было образования, как и у всех предыдущих вождей.⁵⁶⁷ В последующие декады эта тенденция только усиливалась: «С 1960-х гг. трудности выражались не только в ухудшении экономических условий в Гане, но и во множестве новых обязанностей, которые мужчины изо всех сил старались ответственно взять на себя, и ожиданий, которые они пытались оправдать».⁵⁶⁸ Политика косвенного управления предполагала, что выборы вождя осуществлялись местным населением в соответствии с традиционными нормами, но под контролем и влиянием колониальной администрации. По мнению автора, в том, что в 1940 г. на выборы вождя у аватиме повлияло наличие у него образования, сказалась не только понятная предпочтительность кандидатуры европейски образованного человека для колонизаторов, но и осознание ценности образования местным населением.

Новые институты социализации сменяли и дополняли друг друга на протяжении всей колониальной истории аватиме, однако их статус и значимость в сознании людей только укреплялись за счет открывшихся профессиональных перспектив: к 1940-м гг. статус учителя был неоспоримо высок (см. с. 55 о принципе «*leave it to the teacher*»), некоторые стремились стать клерками при госучреждении, женщины, как и мужчины, получали образование и уезжали в большие города на заработки (в том числе и в Аккру из Британского Тоголенда), распространялись практики ведения малого бизнеса... Расширенные перспективы влияли на рост количества школ у аватиме и отношение к привнесенному образованию в целом.

⁵⁶⁶ *Arhin K.* Traditional rule in Ghana: past and present. Accra: Sedco, 1985. P.122.

⁵⁶⁷ ПМА-34.

⁵⁶⁸ *Miescher S.F.* Making Men in Ghana. Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 200.

До середины XIX в. через миссионерские школы при портах на побережье часто транслировалась идея воспитания рекламных агентов, помощников колониальных торговцев, которые смогли бы совершить путешествие вглубь континента и выгодно обменять товар у вождей.⁵⁶⁹ Затем школы становятся инструментом евангелизации, и постепенно появляется потребность в помощниках колониальной администрации (клерках) и в катехизаторах (сотрудниках миссий); как раз в связи с этим запросом образовательные институты появляются и у аватиме.

К 1920-м гг. миссия теряет свою независимость и становится все более зависимой от условий колониальных властей. Ближе к 1940-м гг. сформировался новый запрос колониальных властей, а за ним и новые задачи образовательной политики, которые К. Хаган кратко описал так: «Чтобы продвинуться к самоуправлению в современном мире, колониальные народы должны научиться читать и понимать не только свои местные дела, но и дела более широкого значения».⁵⁷⁰ Появляются государственные программы всеобщего образования, колониальные социально-образовательные проекты, реализованные сначала лишь в некоторых регионах Золотого Берега и Британского Тоголенда, – однако регион Вольта, в том числе земли аватиме, становится одной из первых экспериментальных площадок.

А. Лурия приходит к выводу, что «строение сознания изменяется с историей и что как по мере развития ребенка, так и по мере перехода от одной общественно-исторической формации (или уклада) к другой меняется не только содержание сознания, но и его строение».⁵⁷¹ Впервые эту идею еще в 1920-е гг. выдвинул Л. Н. Выготский, который был убежден в том, что «усвоение общественного опыта изменяет не только содержание психической жизни (круг представлений и знаний), но и создает новые

⁵⁶⁹ *Odamtten S.K. Missionary Factor in Ghana's Development (1820-1880). Accra: Waterville Pub. House, 1978. P. 43.*

⁵⁷⁰ *Hagan K.O. Op. cit. P. 3.*

⁵⁷¹ *Лурия А. Психология как историческая наука // История и психология. Под ред. Б.Ф. Поршневой. М.: Наука, 1971. С. 1036-1062.*

формы психических процессов...».⁵⁷² Оказалось, что образование понятий, логический вывод и умозаключение являются историческими категориями психологии, формируются в конкретных общественно-исторических условиях и имеют «принципиально различную структуру в условиях доминирования различных форм деятельности».⁵⁷³

Автохтонный уклад жизни и «накопленный общественный опыт» постепенно начали претерпевать изменения с появлением миссионеров в регионе проживания аватиме: начиная с Амедзофе и Гбаджеме, где были расположены христианские станции, и со временем распространившись в других поселениях, когда в 1950-х гг. строительство школ в каждой деревне аватиме стало одним из первостепенных приоритетов главного вождя народа.

В этой главе последовательно прослеживалось, как в изменениях обряда перехода отражается распространение новых практик социализации в обществе в результате культурных трансформаций у аватиме в колониальный период. Были описаны и проанализированы этапы трансформации обряда и выявлены основные причины трансформаций его внешней (ритуальной) и содержательной (функциональной) сторон. Присутствие и актуальность таких социальных институтов, как церковь и школа, способствовали расшатыванию автохтонного целостного восприятия себя, добавляя новые грани своей идентичности. Этот процесс выводит социальную роль не только мужчины, но и женщины на межродовой и межобщинный уровень: например, теперь в церквях девочки и мальчики участвовали в обрядах независимо от своей родовой или племенной принадлежности. Комплекс обрядов перехода утрачивает свою эксклюзивную и первоочередную образовательно-социализирующую функцию и постепенно начинает разделять ее с привнесенными социальными институтами, играющими с колониальных времен важную роль в формировании личности нового члена общества аватиме.

⁵⁷² Там же. С. 1037.

⁵⁷³ Там же.

Заметим, что привнесенные институты образования не заменили традиций передачи/закрепления знаний через обряды инициации, но тем не менее в значительной степени повлияли на отношение к ним. Проживание подростков под надзором матери общины или воспитание другими христианками (см. гл. 1.3.), пребывание в школах, семинариях не один год привело к формированию нового образа мышления и новому восприятию своей социальной роли в обществе, которые уже не вполне соответствовали автохтонному общественному укладу аватиме.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе был проведен подробный анализ исторической динамики системы социализации детей и подростков аватиме под влиянием деятельности миссионеров и колониционных процессов в 1870-е – 1957 г. Было проведено исследование роли христианских миссий в трансформации процессов социализации детей и подростков в рассматриваемый период с использованием архивных материалов трех основных миссий, работавших у аватиме, – германской (г. Бремен), шотландской (г. Эдинбург) и швейцарской (г. Базель). Описание автохтонной (доколониальной) системы социализации и анализ ее трансформации были проведены как на основе исторических данных, так и на основе полевых материалов автора, полученных в ходе экспедиций в регион аватиме. По результатам исследования автор пришел к следующим выводам:

1. Активный процесс европеизации и социальной трансформации в регионе Вольта во второй половине XIX в. происходил в условиях политической раздробленности и неопределенности. Аватиме и народы из группы эве оказались в центральной части региона Вольта в результате миграции. Регион обладал высоким потенциалом, так как находился на пересечении торговых путей и был интегрирован в деятельность коммерческих сетей, в торговле как рабами, так и другими товарами. Непосредственно перед основанием станции в Амедзофе европейскими миссионерами в 1890-х гг. аватиме и эве пережили военное вторжение ашанти в 1870-х гг., что привело к коллапсу в социально-экономической сфере.

В 1884 г. на Берлинской конференции, созванной для урегулирования вопросов колонизации Африки, Великобритания и Германия разделили зоны влияния в Западной Африке. Узаконив протекторат над Тоголендом на международном уровне, Германия начала распространять свое влияние на север, вглубь от побережья, включая и земли аватиме к 1895 г.

2. Несмотря на непродолжительность германского колониализма в Африке, почти 20-летний период аватиме под управлением германских властей оказался и во многом основополагающим для их социально-экономической трансформации, в частности, поселения аватиме стали центром европейского образования в регионе. Инвестиции в инфраструктуру, развитие образования, повышение производительности и создание экспортоориентированного сельского хозяйства, быстро адаптировавшегося к потребностям мирового рынка, привели к тому, что уже к 1904 г. регион стал настолько жизнеспособным и самодостаточным, что Германия перестала предоставлять ему субсидии.

Немцы осуществили внедрение современных технологий и способов возделывания новых культур (какао, кофе, хлопка) в сельское хозяйство Тоголенда. Уровень развития инфраструктуры в колонии был передовым по меркам Африки в начале XX в. Благодаря строительству дорог, мостов и трех железнодорожных линий из столицы Ломе произошло не только увеличение экономического потенциала, но также интенсификация связей между разными частями региона. По современным свидетельствам жителей аватиме, сохранившиеся школы, здания и инфраструктура до сих пор хранят память о германском вкладе в историю аватиме.

Развитие экономики и инфраструктуры вкупе с деятельностью миссионеров в социально-образовательной сфере создали предпосылки для быстрой трансформации общественной жизни аватиме и народов группы эве. На первых порах в школах учились, как правило, выкупленные миссией из рабства, и при этом миссия полностью оплачивала обучение и проживание учеников. Также семьи в Африке скорее отправляли в школы наиболее способные уже помогали родителям в полевых работах и других бытовых делах. Но уже к концу XIX в. ситуация кардинально изменилась: согласно сохранившимся письмам учащихся в 1904-1912 гг., обучение в семинарии проходили молодые люди как из богатых, так и из бедных, христианских и

нехристианских семей в ожидании получения новых знаний и открытия новых возможностей. При этом обучение уже оплачивалось немецкими спонсорами (друзьями миссии) или родственниками ученика.

Поселения аватиме стали одним из центров происходившей социокультурной трансформации, поскольку именно в их поселениях на базе христианских станций в 1890-х гг. развиваются ведущие в регионе школы и предоставляются возможности для получения европейского образования, в особенности в Амедзофе.

3. Быстрая трансформация в социально-экономической сфере в 1895-1914 гг. была неразрывно связана с успешностью христианской миссии в регионе: будучи независимыми финансово и идеологически от Империи, миссионеры из Бремена часто оказывали сопротивление колониальной администрации в интересах развития местных христианских общин. Для Бременской миссии деятельность у аватиме считается периодом расцвета и пика миссионерской активности после ряда неудачных попыток в других регионах мира. Они начали вести работу в основном регионе проживания эве в 1847 г., а в 1870-х гг. – непосредственно на землях аватиме. Независимая позиция бременских миссионеров во многом была следствием идеологии, которую продвигал основатель миссии Франц Михаэль Цан. Изначально он не был противником германской колониальной политики, однако, к моменту расширения масштабов деятельности миссии в центральной части региона Вольта в 1890-х гг. уже открыто выступал против усиления империалистических тенденций и позиционирования немцев как «господствующей расы» на африканском континенте.

Идеология Ф.М. Цана строилась на христианских ценностях, которые по его мнению, были универсальны для всех народов. Целью было не просто создание и поддержание церквей – они рассматривались как временные структуры, – но подготовка «сердца христиан» к «будущему, управляемому Богом», а отнюдь не колонизаторами. Поэтому Бременская миссия по ряду важных вопросов социокультурной политики оказывалась в оппозиции

к колониальным властям. В частности, Ф.М. Цан выступал за сохранение культурных идентичностей народов в регионах, где работала миссия, и против навязывания германских стандартов. Он считал христианство свойственным истинной природе человека, и потому к исповедованию христианства не следовало принуждать – необходимо было лишь предоставить свободу выбора. С этой точки зрения традиционные верования африканцев рассматривались как отхождение от истинной природы человека, на равных с отхождением от церкви людей в европейских странах.

Долгое время миссионеры сопротивлялись внедрению немецкого языка, что было запланировано в программе национализации колонии германскими властями. Во-первых, миссионеры создали стандартизированную версию языка эве, который в качестве *lingua franca* стал в итоге объединяющей основой для народов группы эве. На этот язык были переведены Библия, богослужение, образовательные программы, словари и другие материалы. При этом за основу для стандартизованного языка был выбран прибрежный диалект анло, скорее из соображений удобства для самих миссионеров, которые начали свою деятельность на прибрежной станции Кета. Во-вторых, бременские миссионеры выступали за сохранение и распространение английского языка у эве, которые в течение десятилетий уже использовали этот язык для ведения торговли и экономических связей с Золотым Берегом.

Развитие событий после смерти идеолога миссии Ф.М. Цана в 1900 г. и основного спонсора миссии Фридриха Мартина Виетора в 1906 г. также подтверждает значимость их вклада в успех миссии у аватиме. Перед коллегами Ф.М. Цана остро встали вопросы получения финансирования деятельности, и в результате миссионеры постепенно начали отказываться от своих первоначальных принципов: были готовы выполнять требования колониальной администрации, в том числе в сфере языковой политики.

4. В результате поражения Германии в Первой Мировой войне немецкие миссионеры были вынуждены покинуть регион. Активный период развития европейских религиозных, образовательных и

социокультурных институтов сменился переходом в режим самоуправления: с 1914 по 1923 гг. центральная часть региона Вольта фактически существовала без влияния и внешнего управления со стороны европейцев, в этот период произошел провал в образовании, повсеместно началось возрождение традиционных африканских верований и институтов. Из-за неактуальности немецкого языка снизился спрос на профессиональную деятельность, которую аватиме могли осуществлять в Золотом Береге. Показательно, что в 1923 г. британские колониальные власти для преодоления сложившегося «хаоса» разрешили Бременским миссионерам вернуться к аватиме и продолжить работу при соблюдении определенных правил. В результате капитуляции Германии в Первой Мировой войне Германский Тоголенд оказывается разделенным на два протектората - французский и британский. Земли аватиме вошли в состав Британского Тоголенда. Британская Империя получила мандат на управление своей частью Тоголенда в 1919 г., но обустройством региона Вольта занялась лишь с 1922 г. В 1923 г. были разрешены въезд немецких миссионеров на территорию Британского Тоголенда и их работа при посредничестве Шотландской свободной церкви, которая стала связующим звеном между ними и британским колониальным правительством. Тем не менее, период с 1923 по 1957 гг. классифицируется для центральной части региона Вольта как период «покинутости белым человеком».⁵⁷⁴ По имеющимся данным, в 1923-1938 гг. в Британском Тоголенде проживали лишь несколько десятков европейцев – на порядок ниже, чем в соседнем Французском Тоголенде. При этом в 1939 г. вновь происходит выдворение Бременских миссионеров, якобы заподозренных в работе на режим Гитлера. И после Второй Мировой войны немецкие миссионеры уже не возвращаются в регион. В 1951 г. и шотландская миссия окончательно покидает аватиме. В результате, более чем 30-летний период под управлением Британской Империи становится менее успешным для

⁵⁷⁴ *Debrunner H.W.* A Church between Colonial Powers. L.: Lutterworth Press, 1965. P. 68.

социально-экономического развития центральной части региона Вольта. Британский вклад рассматривается самими аватиме в лучшем случае как продолжение начатого в германский период.⁵⁷⁵

5. Автохтонная система социализации и общественной жизни аватиме была сформирована задолго до миграции аватиме в регион Вольты. Собранные автором данные характеризуют автохтонную систему социализации детей и подростков аватиме как гармоничное включение человека в социальную группу с учетом его пола, возраста и социального статуса родителей, культа предков и взаимосвязи живых и ушедших членов линиджа, свойственное традиционным африканским обществам. В этой системе не было долгосрочных образовательных институтов, обучение происходило в рамках повседневной жизни общины, изменения статуса члена общины отмечались посредством обрядов перехода.

В целом духовная жизнь аватиме в соответствии с доколониальным мировоззрением - до 1870-ых гг. - была синхронизирована с циклами сельскохозяйственных работ по возделыванию риса. Центральное место в культуре аватиме занимали община и общинные нравственные устои: в мировоззрении аватиме поступки членов общины влияли на благополучие как живых, так и умерших. Старейшины через духов предков выступали медиаторами между божественным и земным мирами и несли ответственность за нравственное состояние членов родственной группы через контроль за соблюдением традиций, за правильным исполнением обрядов и через разрешение конфликтов на уровне линиджей и отдельных членов общины.

Продолжение рода в социальной системе аватиме считалось общественным долгом. Высокую рождаемость, как и урожайность посевов, связывали с правильным нравственным состоянием женщин общины и следствием благополучия в духовной сфере. Статус семьи и женщины существенно возрастал с рождением ребенка. При этом в процессе

⁵⁷⁵ *Laumann D.* Remembering the Germans in Ghana. N.Y.: Peter Lang Inc., 2018. P. 195-211.

достижения зрелости уровень ответственности человека растет: до обряда инициации – перед родственниками в линидже, после обряда – перед общиной и духами предков.

Гендерные роли были predeterminedены и имели сакральный характер. В частности, сохранившиеся свидетельства о женском обряде инициации *Ablebe* и его новая версия *Kusakokɔ*, возникшая в конце XIX – начале XX века, предполагают, что без проведения обряда душа женщины после смерти будет тревожить духов предков-женщин из ее линиджа. Обряд инициации закрепляет социальные роли женщины как жены и матери, а также как члена линиджа. Свидетельств о мужском обряде сохранилось значительно меньше, но известно, что он существовал и претерпевал изменения. По сохранившимся свидетельствам известно также, что мальчику в ходе обряда дарили ружье - импорт оружия в регионе начал осуществляться еще в XVII в., в 1658 г. большая партия ружей была поставлена вождям на Золотом Берегу⁵⁷⁶. Мужские социальные роли не ограничивались внутрисемейным кругом (в отличие от женских) и были более гибкими в зависимости от актуальных потребностей общины.

6. Появление и стремительное развитие европейских социально-образовательных институтов в конце XIX – начале XX вв. привело к постепенному расшатыванию автохтонного уклада жизни и мировоззрения аватиме. Тем не менее, даже в успешном случае развития европейского образования, каким является история аватиме, привнесенные институты не вытеснили традиционные практики передачи знаний, но образовали интегрированную систему вместе с доколониальными институтами социализации. История аватиме отражает один из успешных вариантов трансформации африканского традиционного общества, направленный на адаптацию к реалиям колониализма, если

⁵⁷⁶Richards W.A. The Import of Firearms into West Africa in the Eighteenth Century // The Journal of African History, Vol. 21, N. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Pp. 43-59.

оценивать перемены с точки зрения достигнутого среднего уровня образования и полученных профессий у аватиме к моменту покидания региона немецкими миссионерами: к 1940-м гг. в регионе был самый высокий показатель грамотности в Британском Тоголенде и Золотом Береге (см. гл. 3.3.). Однако постепенное отделение христиан от остальных аватиме вплоть до создания ими собственных поселений, как по религиозным соображениям, так и в результате получения образования и новых возможностей, часто приводило к расколу общества и напрямую контрастировало с былой «племенной сплоченностью».

Согласно имеющимся свидетельствам, у аватиме эти процессы происходили без значительных потрясений. Образование относительно быстро стало ценностью. И уже к 1950-м гг. наличие школы в деревне являлось одним из основных приоритетов вождей. Более того, наличие образования стало одним из важных факторов при выборе вождя. В конце 1940-х гг. впервые был избран вождь, получивший высшее образование: Адзатекпор VI окончил не только педагогический колледж в Амедзофе, но также получил степень бакалавра в Лондонском университете.

Важную роль в «мягком» режиме вхождения новых институтов в жизнь аватиме сыграла деятельность Бременских миссионеров, которые проводили гибкую политику, независимую от колониальных властей, в интересах укрепления местных христианских общин. Тем не менее, при в целом снижающейся роли традиционной культуры у аватиме, их отношение к сохранившимся заповедям предков имело не менее глубокий и серьезный характер, чем к привнесенным европейцами.⁵⁷⁷

По результатам исследований современного состояния методов социализации у аватиме и в других африканских сообществах можно

⁵⁷⁷ Как пример: молодая женщина оставалась членом общины и церкви, будучи беременной и незамужней, но должна была пройти обряд инициации – по своему согласию или нет – в обязательном порядке, чтобы не вызвать гнев предков нелегитимным рождением нового члена общины и не накликают «недоброе» на весь народ аватиме. Подробнее см. гл. дисс. 3.1.

утверждать, что социокультурная «двойственность» институтов создает дополнительные проблемы для подростков.⁵⁷⁸ Они подвергаются влиянию как автохтонных традиций, так и привнесенных явлений – вовлечены в современную жизнь родителей, совмещают школьные обязанности с участием в поместной церкви и в сохранении аутентичных верований.

Продуктивность и востребованность миссионерских образовательных (и религиозных) учреждений чаще всего были обусловлены перспективой финансового благополучия и входа в сообщество так называемой элиты: школы и духовная семинария позволяли аватиме выучить европейский язык, обрести профессию, которая, в свою очередь, могла приносить денежный доход и порой ежедневное взаимодействие с европейцами, а также впоследствии и руководящую должность в христианской общине, школе или и вовсе в администрации за пределами региона проживания аватиме. Матери общины следили за соблюдением новых для школьников аватиме правил нравственного поведения, а иногда брали детей на воспитание в свои дома. Таким образом, «в рядах наиболее образованных африканцев были и самые отчужденные африканцы этого континента. Те, кто были европеизированы, в той же мере оказывались “деафриканизированы”». ⁵⁷⁹ Однако к 1950-м гг. образование становится ценностью для аватиме и более того легитимирует возможность получения традиционной должности - например, вождя. П. Бурдые и Ж.-К. Пассрон писали, что антиномия образования заключается в том, что оно «зависимая и независимая переменная», то есть «под видимостью нейтральности и независимости может восполнить внешние ему функции. Это означает, что оно скрывает свою социальную часть работы, чтобы лучше ее же реализовать», ⁵⁸⁰ ведь помимо подготовки кадров, система

⁵⁷⁸ См., например: *Adepoju A. The Impact of Structural Adjustment on the Population of Africa: The Implications for Education, Health, and Employment. Montreal: Montreal University, 1995. P. 145.*

⁵⁷⁹ *Rodney W. How Europe underdeveloped Africa. Baltimore: Black Classic Press, 2011. P. 235.*

⁵⁸⁰ *Bourdieu P., Passeron J.-C. Die Illusion der Chancengleichheit. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1971.*

образования ускоряет процесс легитимации социокультурного мировоззрения ее инициаторов. Показателем взрослости, помимо доколониальной традиции посвящения – обряда инициации, который трансформировался, но не исчез, – становится следующее последствие воздействия европеизации: «Очень быстро утвердился престиж письменности. Умение читать и писать рассматривалось как важное посвящение, которое открывало двери к прогрессу, высшему образованию, социальной мобильности».⁵⁸¹

На фоне общей социокультурной трансформации радикально развивались новые стратегии поведения женщин в эмансипированном ключе: в отличие от 1920-х гг., когда женщины, как правило, следовали за мигрантами-мужьями (см. гл. 3.3.), к 1970-м гг. лишь 13 процентов опрошенных Л. Брайдон женщин мигрировали в качестве сопровождающих жен, в то время как 51 процент – ради самостоятельного заработка.⁵⁸²

История аватиме в 1870-е – 1957 г. является успешным примером адаптации к привнесенным европейцами изменениям в субсахарской Африке. Не случайно к моменту обретения независимости странами Африки после Второй Мировой войны западные эксперты рассматривали Гану как одного из лидеров по уровню своего потенциала,⁵⁸³ в первую очередь благодаря уровню образования. **По совокупности вышеуказанных причин историческая динамика системы социализации детей и подростков аватиме представляет интерес в широком контексте исследований Африки и привнесения европейских институтов во времена колониализма.**

⁵⁸¹ *Agblemagnon F.N'S.* Myth et réalité de la classe sociale en Afrique Noire: Le cas du Togo // Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. 38. 1965. P. 160.

⁵⁸² *Brydon L.* Women at Work: Some Changes in Family Structure in Amedzofe-Avatime, Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 1979. Vol. 49. №2. P. 97-111.

⁵⁸³ *Истерли В.* В поисках роста: Приключения и злоключения экономистов в тропиках. М.: Институт комплексных стратегических исследований, 2006. С. 42.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Неопубликованные источники

а) Архивные материалы:

1. Бюрджи Е. (E.Burgi). Предисловие 1907 г. ко второму изданию учебной программы 1905 г. // StAB 7, 1025 - 39/1.
2. Дневниковые записи Е. Зеегер, жены миссионера М. Зеегера // StAB 7, 1025 - 37/1.
3. Контракт семинариста Бременской семинарии // StAB 7, 1025 - 36/2.
4. Образование и работа наших воспитательниц в детских садах. 22.09.1938. Перевод с немецкого // StAB 7, 1025 - 37/72.
5. Отчет Питера Холла о путешествии в отдаленные миссионерские районы Анум (22.02.1887) // BMArchives, D-01.47.III. 43.
6. Отчет шотландской миссии // United Free Church of Scotland Mission Archives, National Library of Scotland, Edinburgh. Acc. vol. 10231/16.
7. Отчет шотландской миссии, краткая биография миссионерок из семьи Беверидж // United Free Church of Scotland Mission Archives, National Library of Scotland, Edinburgh. Women for Mission, Candidates 2, MS. Vol. 7986.
8. Переписка между Бременской миссией и миссионерами // StAB 7, 1025 - 40/3.
9. Письмо Ф.М. Цана Г. Варнеку. 13.01.1894 // StAB 7, 1025 - 119/3.
10. Письмо сотрудника Бременской миссии, отправленное в центральный офис. 1890 г. // StAB 7, 1025 - 39/4.
11. Работа сестер в деревне Амедзофе. Отчет. Ч. 4. // StAB 7, 1025 - 39/25.
12. Сочинение А. Агбо, семинариста II класса. На английском языке. 19.12.1904. Гана. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-24.
13. Сочинение М. Аглозо, семинариста IV класса. 1912 г. Гана. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-23.

14. Сочинение М. Кофи, семинариста IV класса. На немецком языке. 23.12.1912. Гана. Деревня Амедзофе. // StAB 7, 1025 - 37/57; 37/56. Part 40-24.
15. Сочинение М. Яу, семинариста IV класса. На немецком языке. 1912 г. Гана. Деревня Амедзофе. // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-22.
16. Сочинения на тему «Моя биография» семинаристов Бременской миссии за 1904-1912 гг. // StAB 7, 1025 - 37/56-57.
17. Тетради бременской миссионерки Л. Функе «Библейские рассказы для детского сада» // StAB 7, 1025 - 55/4.
18. Учебная программа для народных школ охраняемой территории Того. 1912 // StAB 7, 1025 - 39/5.
19. Articles of Association or Declaration of the Firma Fried. M. Vietor Söhne. 8.07.1856 // BMArchives, Schr.11/4. 21.B.I.
20. Au seiner Sammlung von Schulverordnung usw. der Bremer Mission // StAB 7, 1025 - 39/21.
21. Ausbildung und Arbeit unserer Kindergärtnerinnen. 22.09.1938 // StAB 7, 1025 - 37/72.
22. Bericht von Peter Hall über die Reise in die abgelegenen Missionsgebiete von Anum. 22.02.1887 // BMArchives, D-01.47.III.43.
23. Söhne M.V. Articles of Association or Declaration of the Firma Fried. 8.07.1856 // BMArchives, 11/4.21.B.I.
24. Zahn M. Regierung und Schule (bis 1901) // StAB 7, 1025 - 39/2.
25. Zahn F.M. Übersicht über unsere Schulen. 15.07.1886. S. 20-38 // StAB 7, 1025 - 39/2.

б) Полевые материалы автора:

26. ПМА-1. Сообщение от Агиенква Тига. Приложение WhatsApp. Платформа «Avatime History channel» (общий чат, 210 участников проекта). 15.03.2021.

27. ПМА-2. Интервью с главным секретарем Северогерманской миссии (Бременской миссии) Х. Якубайт. Германия. Город Бремен. 16.03.2020.
28. ПМА-3. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 03.03.2011.
29. ПМА-4. Интервью с Д. Комладже. Гана. Деревня Ванэ. 24.02.2011.
30. ПМА-5. Интервью с группой старейшин Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 13.01.2013.
31. ПМА-6. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Ванэ. 14.02.2011.
32. ПМА-7. Интервью с А. Рин, историком и сотрудником архива Базеля. Швейцария. Город Базель. 15.06.2019.
33. ПМА-8. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 20.01.2013.
34. ПМА-9. Интервью со старейшиной Г.Д. Клу. Гана. Деревня Дзопе. 15.12.12.
35. ПМА-10. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Ванэ. 13.02.2011.
36. ПМА-11. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме, 05.12.2012.
37. ПМА-12. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 15.03.2011.
38. ПМА-13. Интервью с Окусие Оджагба Теттех (*Okusie Odjagba Tetteh*), «хозяином земли» народа аватиме. Гана. Деревня Дзогбефеме. 13.12.2012.
39. ПМА-14. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 23.01.2013.
40. ПМА-15. Личное сообщение от верховного вождя аватиме. Чат приложения WhatsApp. 22.06.2020.
41. ПМА-16. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 10.01.2013.
42. ПМА-17. Интервью с Иветт. Гана. Деревня Ванэ. 11.01.2013.
43. ПМА-18. Интервью с Хоуп. Гана. Деревня Биакпа. 23.01.2013.
44. ПМА-19. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 20.01.2013.
45. ПМА-20. Интервью с королевой-матерью аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 15.01.2013.

46. ПМА-21. Интервью с переводчиком GILLBT. Гана. Деревня Биакпа. 03.02.2011.
47. ПМА-22. Интервью онлайн с Б. Айраква, участницей проекта «The Avatime History». 19.06.2020.
48. ПМА-23. Интервью с преподавателем детского сада деревни Д. Агбенья. Гана. Деревня Дзогбефеме. 22.02.2011.
49. ПМА-24. Интервью с Дэниелем, старшим учителем средней школы и сыном вождя деревни Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 02.03.2011.
50. ПМА-25. Интервью с Дэниелем, старшим учителем средней школы и сыном вождя деревни Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 23.01.2013.
51. ПМА-26. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Биакпа. 08.12.2012.
52. ПМА-27. Интервью с преподавателем. Гана. Деревня Дзокпе. 15.02.2011.
53. ПМА-28. Интервью со старейшиной . Гана. Деревня Ванэ. 01.03.2011.
54. ПМА-29. Интервью с директором школы. Гана. Деревня Ванэ. 02.03.2011.
55. ПМА-30. Интервью с Флоренс, прихожанкой апостольской церкви. Гана. Деревня Биакпа. 13.01.2013.
56. ПМА-31. Интервью с Дэниэлем, старшим учителем средней школы и сыном вождя деревни Гбаджеме. Гана. Деревня Гбаджеме. 7.03.2011.
57. ПМА-32. Интервью с вождем, главным по образованию аватиме. Гана. Деревня Амедзофе. 07.03.2011.
58. ПМА-33. Интервью со старейшиной Г.Д. Клу. Гана. Деревня Дзокпе. 17.12.12.
59. ПМА-34. Интервью с Джозефом. Гана. Деревня Ванэ. 01.03.2013.
60. ПМА-35. Интервью с Д. Комладже. Гана. Деревня Ванэ. 15.02.2011.
61. ПМА-36. Личная переписка с Л. Брайдон по электронной почте. 04.03.2021.
62. ПМА-37. Интервью с Матиасом. Гана. Деревня Ванэ. 23.01.2013.
63. ПМА-38. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 02.01.2013.

64. ПМА-39. Интервью с С. Агану. Гана. Деревня Дзогбефеме. 05.01.2013.
65. ПМА-40. Интервью с верховным вождем аватиме. Гана. Деревня Ванэ. 13.01.2013.

в) Прочие источники:

66. *Brydon L.* Extensions of Extended Families: a Case Study from Avatime, Ghana. Report on 2nd AEGIS Conference. Leiden. 11-14.07.2007. Unpublished. 37 p.
67. Chief's secretary book from XIX century. Kept in Vane village, Volta Region, Ghana. Unpublished. 55 p.
68. Dzokpe-Jerusalem E.P. Hame Dutinya 1876-1976. S.l.: S.e., 1976. 93 p.

Опубликованные источники

69. A brief history of the Amedzofe E.P. Church 1889-1989. Kumasi: Educational Press and Manufacturers Ltd, 1989. 180 p.
70. Afatime und Peki. Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft // Monatsblatt. 1881. № 6. S. 13-44.
71. Afatime und Peki. Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft // Monatsblatt. 1881. № 6. S. 166-172.
72. Avatime Amu Festival – Avatime Amedzofe 2019. Celebrating the Uniqueness of Brown Rice to Promote Economic Empowerment, Eco-Tourism and Unity in Avatime. S.l.: S.e., 2019. 27 p.
73. Avatime proverbs. Accra: Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2013. 75 p.
74. Avatime Traditional Area: 3rd Avatime Amu (Rice) Festival – Biakpa 2012. Accelerating Socio Economic Growth and Employment Generation through Rice Culture and Eco-Tourism. S.l.: S.e., 2012. 22 p.
75. Bite kuwa ki isu. Health Book. S.l.: Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2012. 15 p.

76. *Bonnat M.-J.* Marie-Joseph Bonnat et les Ashanti: Journal 1869-1874. Ed. by C.-H. Perrot, A. van Dantzig. P.: Mémoires de la Société des Africanistes, 1995. 672 p.
77. Christianity in Gbadzeme: the Anniversary of 125 Years. Post Centenary Events and History of the E.P. Church 1974-2000. Ho: Yamens, 2000. 84 p.
78. *Klose H.* Togo unter Deutscher Flagge: Reisebilder und Betrachtungen. Berlin: Sittenfeld, 1899. 561 p.
79. *Kradolfer P.J., Osie Adza Tekpor VII.* Avatime Traditional Area. AMUFEST: Brown Rice Festival. In Commemoration of the 10th Anniversary of the Enstoolment of Osie Adza Tekpor VII. S.l. North Salt Lake: Ghana-Art Publications ltd., 2018. 120 p.
80. Kudzidzio ki. Sideme se. Baklakla ba 2. S.l.: Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2012. 22 p.
81. Kukpasi anui na kuklaklaa 1. S.l.: Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), 2012. 19 p.
82. *Laubach F.C.* Toward a Literate World. N.Y.: Columbia University Press for the World literacy committee of the Foreign missions conference of North America, 1938. 188 p.
83. *Laubach F.C.* Teaching the World to Read: a Handbook for Literacy Campaigns. N.Y.: Martino Publishing, 2013. 260 p.
84. Monatsblatt aus der Norddeutsche Missionsgesellschaft // Monatsblatt. 1876. April. S. 144 -150.
85. *Müller G.* Geschichte der Ewe-Mission. Bremen: Norddeutschen Missionsgesellschaft, 1904. 288 s.
86. *Schlegel J.B.* Schlüssel zur Ewe-Sprache: Dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Anlo-Dialektes derselben, mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Valett, 1857. 328 s.
87. *Schlunk M.* Die Norddeutsche Mission in Togo II: Probleme und Aufgaben. Bremen: Bremen Mission Press, 1912. 170 s.

88. *Schlunk M.* Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten. Hamburg: Bremen Mission Press, 1914. 381 s.
89. *Spieth J.* Einleitung (Aus dem Schutzgebiete Togo: Die politische Vergangenheit des westlichen Togo-Gebietes, Premierlieutenant Herold) // Mitteilungen aus dem deutschen Schutzgebieten. 1892. № 4. S. 113-127.
90. *Spieth J.* Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: Walter de Gruyter, 1906. 962 s.
91. *Warner D.* Ghana and the New Africa. L.: Frederick Muller Limited, 1961. 181 p.
92. *Zahn M.* Die Arbeit der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Bremen: Bremen Mission Press, 1864. 52 s.

**Нормативные правовые акты, официальные документы,
пресс-релизы**

93. Press release for immediate circulation for the attention of the general public «The take of HSGF on happenings regarding a so-called History of Ghana text-book». 16.03.2021 // State of Western Togoland. Bureau of National Communications State House, No. 2 p.
94. An Act for the Abolition of the Slave Trade (digital copy), 1807. [Электронный ресурс] // Официальный сайт архивных актов Соединенного Королевства. URL:
https://archives.parliament.uk/collections/getrecord/GB61_HL_PO_PU_1_1_807_47G3s1n60?fbclid=IwAR0IyiD8ghGNj1AMkC0H9L_OvUbgqKhSEB9IgIYKXX0anLmRC_NAqK7xhY8 (дата обращения 05.05.2021).
95. Constitution of the Republic of Ghana // Сайт «Supporters Constitution Builders Globally». [Электронный ресурс]. URL:
<http://www.constitutionnet.org/vl/item/constitution-republic-ghana-amendment-act-1996> (дата обращения 20.10.2019).

96. League of Nations. The Mandates System: Origin – Principles – Application. Geneva: League of Nations, 1945 [Электронный ресурс]. // Официальный сайт ООН. URL: <https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/C61B138F4DBB08A0052565D00058EE1B> (дата обращения 18.06.2021).

Карты

97. *Hertslet E., Brant R. W., Sherwood H.L.* The map of Africa by treaty. L.: printed for H. M. Stationery off., by Harrison and sons, 1909. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.loc.gov/item/99446110/> (дата обращения 15.03.2021).
98. Togoland, the German Protectorate on the Slave Coast. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. 09.06.1885. P. 377. Сайт «Illinois Library». [Электронный ресурс]. URL: <https://digital.library.illinois.edu/items/4d9466f0-e946-0133-1d3d-0050569601ca-b#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-830%2C-1%2C5658%2C2585> (дата обращения 12.02.2021).

Фильм

99. Weaving in Togoland, 1948. Сайт «Colonial Film Unit». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.colonialfilm.org.uk/node/1286> (дата обращения 15.10.2020).

Интернет-источники

100. Левират. Сайт «Словари и энциклопедии на Академике». [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/seksolog/1545> (дата обращения 07.05.2021).
101. Онлайн-страница семинара «Культура детства: нормы, ценности, практики» при РГГУ [Электронный ресурс] // URL:

- <http://childcult.rsu.ru/section.html?id=3717> (дата обращения 16.01.2021);
Информация о семинаре в онлайн базе данных «Oxford Bibliographies»
[Электронный ресурс] // URL:
<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791231/obo-9780199791231-0030.xml?rskey=bM3KTM&result=7&q=Institute+of+socialisation#firstMatch> (дата обращения 16.01.2021).
102. Онлайн страница ЯрГУ с программой конференции [Электронный ресурс] // URL: <http://hist.uniyar.ac.ru/events/vserossiyskaya-nauchnaya-konferentsiya-moe-afrikanskoe-detstvo-deti-afriki-v-kontekste-kulturnoy-i-i/> (дата обращения 19.05.2022).
103. Официальный сайт Бременской миссии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.norddeutschemission.de/en/ueber-uns/history-of-bremen-mission-norddeutsche-mission/> (дата обращения 09.08.2020).
104. Официальный сайт «About Ghana Broadcasting Corporation». [Электронный ресурс]. URL: <https://about.gbcghana.com/home> (дата обращения 12.07.2020).
105. Официальный сайт «Archivführer Deutsche Kolonialgeschichte». [Электронный ресурс]. URL: https://archivfuehrer-kolonialzeit.de/index.php/missionar-weyhe?fbclid=IwAR1EuxhNK4O64pu9NDYWxIy87kinjeNFU7ihKUleOn4_avX4GEwOn2Kh-wg (дата обращения 07.03.2021).
106. Официальный сайт «Basel Mission Archives» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bmarchives.org> (дата обращения 10.09.2020).
107. Официальный сайт «Dictionary of African Christian Biography». [Электронный ресурс]. URL: <https://dacb.org/stories/nonafricans/legacy-zahn/> (дата обращения 12.09.2020).
108. Официальный сайт «Joshua Project». [Электронный ресурс]. URL: <https://joshuaproject.net/assets/media/profiles/text/t10496.pdf> (дата обращения 25.06.2020).

109. Того под флагом Германии. Сайт «World Digital Library». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.wdl.org/ru/item/684/#contributors=Klose%2C+Heinrich%2C+1864-> (дата обращения 24.09.2020).
110. Формирование системы колониального управления. Сайт «Научный словарь-справочник студенческий». [Электронный ресурс]. URL: https://spravochnick.ru/istoriya/formirovanie_sistemy_kolonialnogo_upravleniya/. (дата обращения 8.05.2021).
111. *Agbesi D.K.* A Comprehensive History of Amedzofe Township. 5th part. [Электронный ресурс] // <http://amedzofevillage.com/en/2016/09/28/a-comprehensive-history-of-amedzofe-township-part5-by-daniel/> (дата обращения 18.06.2021).
112. Avatime. [Электронный ресурс] // People Groups. URL: <https://www.peoplegroups.org/explore/GroupDetails.aspx?peid=13269> (дата обращения 30.11.2021).
113. Avatime language. [Электронный ресурс] // Ethnologue. Languages of the world. URL: <https://www.ethnologue.com/language/avn> (дата обращения 22.09.2020).
114. Edward A. Ulzen Memorial Foundation. Сайт «History for posterity». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.eaumf.org/ejm-blog/2017/10/7/on-october-7-1886-krepi-joined-the-british-colony-of-the-gold-coast> (дата обращения 03.08.2020).
115. Ewe. [Электронный ресурс] // Официальный сайт «Joshua Project». [Электронный ресурс]. URL: https://joshuaproject.net/people_groups/11169?fbclid=IwAR0DHGCLpQdL2zuНасEWmmIZCGIA5LZt9hwPyIyvujYa4JSJskL0bVjX5PI (дата обращения 20.09.2021).
116. Friedrich Martin Vietor. Сайт «My Heritage Company». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.geni.com/people/Friedrich-Vietor/6000000024824181619> (дата обращения 02.12.2020).

117. Ghana Population 2021 (live). [Электронный ресурс] // World Population Review. URL: <https://worldpopulationreview.com/countries/ghana-population?fbclid=IwAR1A9NoCRhpGqEq-m8JJXf3SRDXBfyT5Is-Pt19uoFKJGKhBZ3CVfT-0Y78> (дата обращения 20.09.2021).
118. Heike Jakubeit. Сайт «Norddeutsche Mission». [Электронный ресурс]. URL <http://www.norddeutschemission.de/ueber-uns/mitarbeitende-und-vorstand/heike-jakubeit/?fbclid=IwAR2RhHHEuX0roaRCzuE7Mt3prZkiTLqZgaq0IuR8njjwB2gov23OЕКnkuYQ> (дата обращения 10.03.2021).
119. History of Bremen Mission (Norddeutsche Mission). Сайт «Norddeutsche Mission». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.norddeutschemission.de/en/ueber-uns/history-of-bremen-mission-norddeutsche-mission/> (дата обращения 02.12.2020).
120. *Olsen E.M.* Origin and Progress of Seventh-day Adventists. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1926. P. 327-328. [Электронный ресурс] // URL: <https://documents.adventistarchives.org/books/op1926.pdf?fbclid=IwAR1ZeEI3av9hiPrYJcUL42mC7FP7DegAJ7iVe6xelVZKFpmeG8jgcCHwB1Q> (дата обращения 18.06.2021).
121. *Spieth J.* The Ewe People. A Study of the Ewe People in German Togo. Сайт «Amazon.com». URL: <https://www.amazon.com/People-Study-People-German-Togo/dp/9988647905#customerReviews> (дата обращения 25.11.2019).
122. The Basel Mission bi-centenary celebration (1815 – 2015): Origin, Heritage, Birth of Presbyterian Church of Ghana. Сайт «Web Archive». [Электронный ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20180615025911/http://www.ghanaiantimes.com.gh/the-basel-mission-bi-centenary-celebration-1815-2015origin-heritage-birth-of-presbyterian-church-of-ghana/> (дата обращения 02.08.2020).

123. Togoland. Сайт «Encyclopedia Britannica». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/place/Togoland> (дата обращения 19.06.2021).
124. Togo Population 2021 (live). [Электронный ресурс] // World Population Review. URL: <https://worldpopulationreview.com/countries/togo-population?fbclid=IwAR2Ny4BnQclaxBhEuRzOeb8eaVo6T7bQUHKL3jmIztl3w5ltCLB0vqgx81w> (дата обращения 20.09.2021).
125. Welcome to the Christian Council of Ghana. Сайт «Web Archive». [Электронный ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20110627005050/http://www.christiancouncilofghana.org/> (дата обращения 10.08.2020).

Литература

1. *Артемова О.Ю.* Линидж // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 888.
2. *Артемова О.Ю., Тишков В.А.* Семья // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 898-899.
3. *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 1999. 416 с.
4. *Ачебе Ч.* Стрела бога. СПб.: Амфора, 2007. 352 с.
5. *Бабаев К.* Нигеро-конголезский праязык: личные местоимения. М.: Языки славянской культуры, 2013. 609 с.
6. *Байбурин А.К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб.: Наука, 1991. С. 257–265.
7. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских ритуалов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

8. *Безрогов В.Г.* Сравнительная педагогика: неинституциональные формы обучения в образовательных традициях Африки, Азии и Европы. М.: ИТИП РАО, 2006. 291 с.
9. *Безрогов В.Г.* Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. М.: Памятники исторической мысли, 2008. 458 с.
10. *Белик А.А.* Детство как феномен культуры // Культурология. Антропологические теории культур. М.: Открытое общество, 2000. С. 107-123.
11. *Болдырев Н.И.* Воспитание // Большая советская энциклопедия. В 66 т. Гл. ред. О.Ю. Шмидт. [Электронный ресурс] // Словари, энциклопедии и справочники. URL: <https://slovar.cc/enc/bse/1984889.html> (дата обращения 15.01.2022).
12. *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами. Человек. Общество. Власть. М.: Институт Африки РАН, 1995. 331 с.
13. *Бондаренко Д.М.* Место человека в изобразительном искусстве // Околдованная реальность. Мир африканской ментальности. Ред. И.В. Следзевский, А.Н. Мосейко. М.: Наука, 1994. С. 20-30.
14. *Бондаренко Д.М.* Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток (ORIENTS). 2014. № 2. С. 10-22.
15. *Борисенков В.П.* Народное образование и педагогическая мысль в странах Африки: традиции и современность. М.: Педагогика, 1987. 141 с.
16. *Бутовская М.Л., Бойко Е.Ю.* Родительский фаворитизм и особенности формирования стилей поведения у детей в зависимости от порядка рождения: биосоциальные аспекты // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 67-81.
17. *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
18. *Выготский Л.С.* Проблемы речи и мышления ребенка в учении Ж. Пиаже // Мышление и речь. Изд. 5, испр. М.: Лабиринт, [1934] 1999.

С. 20-73.

19. *Грибанова В.В.* Три столетия развития образования в Южной Африке. М.: Институт Африки РАН, 2008. 180 с.
20. *Грибанова В.В., Татаровская И.Г.* Традиционное воспитание и образование у народов Африки: история и современность // Педагогика. 2018. № 12. С. 108-117.
21. Детство в Африке: мемуары, автобиографии, интервью: сборник статей участников Всероссийской конференции «Мое африканское детство»: портреты и автопортреты». Отв. ред. *Т.М. Гавристова*. Ярославль: ООО Филигрань, 2018. 134 с.
22. *Дрэгер Л.* Линидж // Свод этнографических понятий и терминов. Ред. Ю.В. Бромлей и др. Вып. 1. М.: Наука, 1986. С. 80.
23. *Дрэгер Л., Першиц А.И.* Родовая организация // Свод этнографических понятий и терминов. Ред. Ю.В. Бромлей и др. Вып. 1. М.: Наука, 1986. С. 122.
24. *Завьялова О.Ю.* Фольклор как механизм обучения // Африканский сборник. 2007. Ред. В.Ф. Выдрин. СПб.: Наука, 2008. С. 230-238.
25. *Зотова Ю.Н.* Традиционные политические институты Нигерии: первая половина XX в. М.: Наука, 1979. 214 с.
26. *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX - начале XX в. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. 304 с.
27. *Истерли В.* В поисках роста: Приключения и злоключения экономистов в тропиках. М.: Институт комплексных стратегических исследований, 2006. 352 с.
28. *Комарова Г.А.* Этнография детства: междисциплинарные исследования. М.: Институт Этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2014. 158 с.
29. *Кон И.С.* Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М.: Наука, 1988. 336 с.

30. *Кочакова Н.Б.* Колониальный период // Гана. Справочник. Под ред. Ю.Н. Винокурова и др. М.: Восточная литература, 2001. С. 15-17.
31. *Ксенофонтова Н.А.* Африканки. Гендерный аспект общественного развития. М.: Институт Африки РАН, 1999. 183 с.
32. *Куропаткина О.В.* Протестанты: во что они верят, и как в них разобраться? [Электронный ресурс] // URL: <https://refnews.ru/protestanty-vo-chto-oni-veryat-i-kak-v-ni/> (дата обращения 24.02.2021).
33. *Лапушкина А.О.* История Kusakokor (Гана): от традиции предков аватиме до практики XXI века // Азия и Африка сегодня. 2020. № 2. С. 70-75.
34. *Лапушкина А.О.* Народ аватиме: традиционные ритуалы и христианство // Азия и Африка сегодня. 2015. № 6. С. 61-64.
35. *Лапушкина А.О.* Переводчики Библии и сохранение автохтонного языка: пример аватиме (Гана) в XXI в // Азия и Африка сегодня. 2022. №5. С. 55-60.
36. *Лурия А.* Психология как историческая наука // История и психология. Под ред. Б.Ф. Поршнева. М.: Наука, 1971. С. 1036-1062.
37. *Львова Э.С.* Культуры народов Тропической Африки вчера и сегодня: взаимодействие культур и тенденции развития. М.: Логос, 1996. 232 с.
38. *Любарт М.К.* Семья во французском обществе. XVIII– начало XX века. М.: Наука, 2005. 296 с.
39. *Мазов С.В.* Кейсли Хейфорд о колониальной политике европейских держав // Африка: история и историки. Отв. ред. А.С. Балезин, А.В. Воеводский, А.Б. Давидсон и др. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 62-68.
40. *Мазов С.В.* Колониальное господство и становление новых социальных сил (1918-1939) // История Ганы в новое и новейшее время. Под ред. А.А. Громыко и др. М.: Наука, 1985. С. 120-144.

41. *Мазов С.В.* Парадоксы «образцовой» колонии: становление колониального общества Ганы 1900-1957 гг. М.: Наука, 1993. 219 с.
42. *Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 430 с.
43. Мое африканское детство: дети Африки в контексте культурной и исторической антропологии. Отв. ред. *Т.М. Гавристова*. Ярославль: ООО Филигрань, 2018. 169 с.
44. *Мухлинов А.И.* Культ предков и воспитание детей в дореволюционном Вьетнаме // Этнография детства: традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Ред. *И.С. Кон*. М.: Наука, 1983. С. 111-127.
45. *Осипов С.Н., Осипов Н.В., Фурсенко В.М.* Евангельское движение в России 1814-1944 гг. Екатеринбург: Ridero, 2016. 82 с.
46. *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве взрослых. СПб.: Питер, 2008. 304 с.
47. *Пегушев А.М., Туполев Б.М.* Восстание Маджи-Маджи: становление и кризис германского колониального правления в Восточной Африке. М.: Наука, 1991. 262 с.
48. *Пирцио-Бироли Д.* Культурная антропология Тропической Африки. М.: Восточная литература РАН, 2001. 335 с.
49. *Пономарев И.В.* Возрастная социализация в традиционном обществе. М.: Институт Африки РАН, 2009. 201 с.
50. *Попов В.А.* Аанта // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. *В.А. Тишков*. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 19.
51. *Попов В.А.* Ашантийцы в XIX в.: опыт этносоциологического исследования. М.: Наука, 1982. 176 с.
52. *Попов В.А., Токарева З.И.* Того племена // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. *В.А. Тишков*. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 533-534.
53. *Потехин И.И.* Становление новой Ганы. М.: Наука, 1965. 352 с.

54. Протестантизм // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Под ред. проф. *И.Е. Андреевского*. Т. 25а. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1890-1907. С. 520-526.
55. *Рыбалкина И.Г.* Семья в Африке. М.: Институт Африки РАН, 2011. 234 с.
56. *Смирнов С.Р.* Английская политика косвенного управления в Юго-Восточной Нигерии // Советская этнография. 1950. № 3. С. 137-153.
57. *Субботин В.А.* Колонии Франции в 1870-1918 гг.: Тропическая Африка и острова Индийского океана. М.: Наука, 1973. 404 с.
58. *Тендрякова М.* Наука о детстве // Образовательная политика. 2016. № 2 (72). С. 1-11.
59. *Тендрякова М.В.* Многообразие типичного. Очерки по культурно-исторической психологии народов. М.: ИД ЯСК, 2020. 400 с.
60. *Тендрякова М.В.* Первобытные возрастные инициации в круге "вечных" вопросов // Этнографическое обозрение. 2014. № 1. С. 91-101.
61. *Тендрякова М.В.* Первобытные инициации и современная культура // Советская этнография. 1991. № 6. С. 48-60.
62. *Тишков В.А.* Избранные труды в пяти томах. Т. 2. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2021. 544 с.
63. *Токарева З.И.* Эве // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 648.
64. *Уаттара В.* Жизнь в красном. М.: КомпасГид, 2012. 128 с.
65. *Фрейд З.* Тотем и табу. Москва: Азбука, 2012. 256 с.
66. *Хохолькова Н., Воротилова Ю.* Кенте как отражение эстетики афроцентричного стиля // Азия и Африка сегодня. 2019. № 3. С. 65-69.
67. *Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е., Левинсон А.* Качественные методы. Полевые социологические исследования. М.: Алетейя, 2009.
68. *Элиаде М.* Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

69. Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. *Ред. И.С. Кон.* М.: Наука, 1992. 192 с.
70. Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. *Ред. И.С. Кон.* М.: Наука, 1983. 352 с.
71. Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. *Ред. И.С. Кон.* М.: Наука, 1983. 192 с.
72. *Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В.* Методы полевых исследований в культурной (социальной) антропологии // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь. М., Киров: Академический проект, Культура, Константа, 2012. С. 405–427.
73. *Adepoju A.* The Impact of Structural Adjustment on the Population of Africa: The Implications for Education, Health, and Employment. Montreal: Montreal University, 1995. 160 s.
74. *Adick C.* Bildung und Kolonialismus in Togo. Basel: Beltz, 1981. 364 p.
75. *Adjei F.* Adjectives in Siyase (Avatime): Proceedings of the annual colloquium of the Legon Trondheim Linguistics Project 18-20 January, 2005 // Studies of the Languages of the Volta Basin. Ed. by M.E. Kropp Dakubu, G. Ahanlig-Pare, E.K. Osam, K.K. Saah. Accra: University of Ghana Press, 2007. P. 127-139.
76. *Adom B.* Cradle songs of Avatime women (Ghana) // Journal of Musical Arts in Africa. 2007. Vol. 3. P. 1-15.
77. *Agbeti J.K.* West African Church History. Leiden: Brill Archive, 1986. 175 p.
78. *Agblemagnon F.N'S.* Myth et réalité de la classe sociale en Afrique Noire: Le cas du Togo // Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. 38. 1965. P. 155-168.

79. *Agblemagnon F.N'S.* Sociologie des Sociétés Orales d'Afrique Noire: Les Eve du Sud-Togo. P.: La Haye, 1969. 219 p.
80. *Agbodeka F.* Ghana in the Twentieth Century. Accra: Ghana Universities Press, 1972. 152 p.
81. *Agbodeka F.* Sir Gordon Guggisberg's Contribution to the Development of the Gold Coast, 1919-27 // Historical Society of Ghana. 1972. Vol. 13. № 1. P. 51-64.
82. *Alber E.* Transfers of belonging: Child Fostering in West Africa in the 20th Century. Leiden, Boston: Brill, 2018. 248 p.
83. *Alsheimer R.* Bilder erzählen Geschichten: eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika (Volkskunde und Historische Anthropologie). Bremen: Universität Bremen, 2010. 356 s.
84. *Amenumey D.E.K.* Ewe Unification Movement: a Political History. Accra: Ghana University Press, 1989. 374 p.
85. *Amenumey D.E.K.* German Administration in Southern Togo // The Journal of African History. 1969. Vol. 10. № 4. P. 623–639.
86. *Amenumey D.E.K.* The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. № 10. P. 66-85.
87. *Amselle J.-L.* Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique // Au Coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique. Ed. by J.-L. Amselle, E. M'Bokolo. Paris: La Découverte, 1985. P. 11-48.
88. *Arhin K.* Traditional rule in Ghana: past and present. Accra: Sedco, 1985. 163 p.
89. *Asamoah Y.W., Beverly C.C.* Collaboration between Western and African schools of social work: problems and possibilities // International Social Work. 1988. Vol. 31. P. 177-193.
90. *Asimeng-Boahene L., Baffoe M.* African Traditional and Oral Literature as Pedagogical Tools and Content Area Classrooms. Charlotte: Information Age Publishing, 2014. 283 p.

91. *Austin D.* Politics in Ghana: 1946-1960. Oxford: Oxford University Press, 1964. 459 p.
92. *Barrington K.* Bringing up Children in Ghana: an Impressionistic Survey. Crows Nest: George Allen & Unwin, 1962. 244 p.
93. *Berman B.J.* Ethnicity and Democracy in Africa. Tokyo: Japan International Cooperation Agency Research Institute, 2010 (Working Paper № 22). 40 p.
94. *Berman B.J.* Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism // African Affairs. 1998. Vol. 97. № 388. P. 312–323.
95. *Berry C.J.* Enlightenment, Scottish // Routledge Encyclopedia of Philosophy. L.: Routledge, 1998. P. 327-330.
96. *Black K.* Saints and Patriarchs: One Man's Journey from a Sunday School Boy in Wollongong to a Patriarch in Africa and the Saints and Sinners He Met Along the Way. Redding: Bethel Ministries, 2001. 261 p.
97. *Bloth H.G.* Der Pädagoge F.L. Zahn und seine Amtsenthebung durch F. Stiehl // Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes. 1975. Vol. 24. S. 163-202.
98. *Bondarenko D.M., Grinin L.E., Korotayev A.V.* Alternative Pathways of Social Evolution // Social Evolution & History. 2002. Vol. 1. № 1. P. 54-79.
99. *Bormann F.* Cultural Tourism and Sustainable Development: A Case Study of the Avatime Amu (Rice) Festival in Volta Region (Ghana) // Global Journal of Human-Social Science: Sociology & Culture. 2015. Vol. 15. Is. 1.
100. *Bourdieu P., Passeron J.-C.* Die Illusion der Chancengleichheit. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1971. 302 s.
101. *Bowlby J.* Attachment and loss. Vol. I: Attachment. N.Y.: Basic Books, 1982. 425 p.
102. *Bretherton I.* The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth // Developmental Psychology. 1992. Vol. 28. P. 759-775.
103. *Briggs P.* Ghana. Guilford: The Globe Pequot Press Inc., 1998. 528 p.

104. *Brydon L.* Constructing Avatime: Questions of History and Identity in a West African polity, c. 1690s to the twentieth century // *The Journal of African History*. 2008. Vol. 49. Is. 1. P. 23-42.
105. *Brydon L.* Religious Encounter in Amedzofe: Women and Change through the Twentieth Century // *Christianity and Social Change in Africa: Essays in honour of JDY Peel*. Ed. by *T. Falola*. Durham: NC, 2005. P. 471-488.
106. *Brydon L.* Rice, Yams and Chiefs in Avatime: Speculations on the Development of a Social Order // *Journal of the International African Institute*. 1981. Vol. 51. № 2. P. 659-677.
107. *Brydon L.* Women at Work: Some Changes in Family Structure in Amedzofe-Avatime, Ghana // *Africa: Journal of International African Insitute*. 1979. Vol. 49. № 2. P. 97-111.
108. *Brydon L.* Women in the Family: Cultural Change in Avatime, Ghana, 1900–80 // *Development and Change*. 1987. Vol. 18. Is. 2. P. 251-269.
109. *Brydon L.* Women in the Third World: Gender Issues in Rural and Urban Areas. L.: Cambridge University Press, 1989. 327 p.
110. *Buhler P.* Volta Region of Ghana: Economic Change in Togoland, 1850-1914. L.A.: University of California Press, 1975. 228 p.
111. *Calvert A.F.* Togoland. L.: Werner and Laurie, 1918. 86 p.
112. *Carneiro R.L.* The Muse of History and the Science of Culture. N.Y.: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2000. 353 p.
113. *Castle E.B.* Growing up in East Africa. L.: Oxford University Press, 1966. 272 p.
114. *Chelati Dirar U.* Colonialism and the Construction of National Identities: The Case of Eritrea // *Journal of Eastern African Studies*. 2007. Vol. 1. № 2. P. 256-276.
115. *Childs G.M.* Umbundu Kinship and Character. L.: Oxford University Press, 1949. 245 p.
116. *Clignet R.P., Forster P.J.* French and British colonial education in Africa // *Comparative Education Review*. 1964. Vol. 8. P. 191-198.

117. *Coleman J.S.* Togoland: International Conciliation. N.Y.: Carnegie Endowment for International Peace, 1956. 91 p.
118. *Crabtree W.A.* Togoland // Journal of the Royal African Society. 1915. Vol. 14. № 54. P. 168-184.
119. *Curkeet A.A.* Togo: a portrait of West African Francophone Republic in the 1980s. Jefferson: McFarla, 1993. 216 p.
120. *Daketsey D.E.K.* The Northern Ewe Under Mandatory Rule 1914-1946: Myth or Reality? Legon: University of Ghana, 1985. 240 p.
121. *Debrunner H.* The Church in Togo: A Church Between Two Powers. L.: Lutterworth Press, 1965. 353 p.
122. *Debrunner H.W.* A Church between Colonial Powers. L.: Lutterworth Press, 1965. 368 p.
123. *Decalco S.* The Historical Dictionary of Togo. L.: The Scarecrow Press, 1996. 420 p.
124. *Dedume V., Ametorgbey A.A., Asimah S.A.* Artistic Values of Kusakokor or «Cloth Giving» Initiation Rites of Avatime in the Volta Region // Arts and Design Studies. 2016. Vol. 23. P. 23-42.
125. *Dedume V., Osei J., Dogbey R.* Educational Values of Kusakokor Initiation Rites of Avatime in the Volta Region of Ghana // International Journal of Social Science and Humanities Research. 2016. Vol. 4. Is. 1. P. 626-647.
126. *Defina R.* Aspect and Modality in Avatime. Leiden: Leiden University Press, 2009. 110 p.
127. *Egblewogbe E.Y.* Games and Songs as Education Media: A Case Study among the Ewes of Ghana. Accra: Ghana Publishing Corporation, 1975. 111 p.
128. *Erlank N.* Civilising the African: the Scottish Mission to the Xhosa // Christian Missions and the Enlightenment. 2001. P. 141-168.
129. *Erny P.* L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire. P.: L'Harmattan, 1968. 199 p.

130. *Fage J.D.* British and German Colonial Rule: a Synthesis and Summary // Britain and Germany in Africa: Imperial Rivalry and Colonial rule. Ed. by L.Roger, W.M. Roger. New Haven: Yale University Press, 1967. P. 691-706.
131. *Field M.J.* Search for Security. An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana. L.: Faber and Faber, 1960. 480 p.
132. *Field M.J.* Towards Tribalized Literacy: a Suggestion // Overseas Education. 1940. XII/I. P. 23-35.
133. *Fortes M.* Social and Psychological Aspects of Education in Taleland. L.: Oxford University Press, 1938. 64 p.
134. *Foster Ph.J.* Education and Social Change in Ghana. Chicago: University of Chicago Press, 1965. 322 p.
135. *Fynn J.K.* Asante and its Neighbors 1700-1807. L.: Longman, 1971. 175 p.
136. *Gibbs J.I.* Peoples of Africa. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1965. 594 p.
137. *Gledhill J.* Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics. L., Chicago: Pluto Press, 1994. 272 p.
138. *Goody E.N.* Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 348 p.
139. *Goody J.* Alternative Paths to Knowledge in Oral and Literate Cultures // Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy. Ed. by D. Tannen. N.Y.: ALEX Publishing Corporation, 1982. 206 p.
140. *Graham C.K.* The History of Education in Ghana. Tema: Ghana Publishing Corporation, 1976. 232 p.
141. *Greene S.* Gender, Ethnicity and Social Change on the Upper Slave Coast: A History of Anlo-Ewe. Portsmouth: Heinemann, 1996. 209 p.
142. *Guggisberg F.G.* The Keystone: Education is the Keystone of Progress. L.: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent&Company, 1924. 72 p.

143. *Haengar P.* Slaves and Slave Holders on the Gold Coast: Towards an Understanding of Social Bondage in West Africa. Basel: Schlettwein, 2000. 213 p.
144. *Hagan K.O.* Mass Education and Community Development in Ghana – A Study in Retrospect 1943-1968. Accra: Institute of Adult Education University of Ghana, 1975. 36 p.
145. *Hagberg W.C.T.* German Methods of Development in Africa // Journal of the Royal African Society. 1901. Vol.1. № 1. P.23-38.
146. *Hahn E.J.* Die Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Göttingen, 1943. 107 s.
147. *Hall G.S.* Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education. V.1-2. N.Y.: Appleton, 1904. V.1 – 589 p., v.2 – 224 p.
148. *Haupt W.* Deutschlands Schutzgebiete Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884-1918: Berichte, Dokumente, Fotos und Karten. Friedberg: Podzun Pallas, 1984. 160 s.
149. *Hayford C.J.E.* Gold Coast Native Institutions with Thoughts upon a Healthy Imperial Policy for the Gold Coast and Ashanti. L.: Frank Cass, 1970. 418 p.
150. *Henderson W.O.* The German Colonial Empire 1884-1919. L.: Cass, 1993. 192 p.
151. *Hewat E.G.K.* Vision and Achievement 1796-1956: A History of the Foreign Missions of the Churches United in the Church of Scotland. Edinburgh: Thomas Nelson, 1960. 308 p.
152. *Hogbin H.I.* Education at Ontong Java, Solomon Islands // American Anthropologist. 1931. Vol. 33(4). P. 601-614.
153. *Hungrywolf A.* Tribal Childhood: Growing Up in Traditional Native America. Summertown: Native Voices, 2008. 233 p.
154. *Illife J.A.* Modern History of Tanganyika. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 616 p.

155. *Jeffries C.* Illiteracy: A World Problem. Westport: Praeger Publishers, 1967. 204 p.
156. *Johnson M.* Ashanti East of the Volta // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1965. № 8. P. 33-59.
157. *Junod H.* Life in South African Tribe. L.: Macmillan, 1927. 559 p.
158. *Kalu O.U.* The History of Christianity in West Africa. Harlow/Essex: Longman, 1980. 378 p.
159. *Kashoki M.E.* Nation Building in the Context of “One Zambia One Nation”. Lusaka: Gadsden Publishers, 2018. 89 p.
160. *Kea R.A.* Akwamu-Anlo Relations, c. 1750-1813 // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. № 10. P. 29-63.
161. *Kedem K.* British Togoland: An Orphan or the Death of a Nation. Accra: Stailof Services on behalf of Kosi Kedem, 2005. 43 p.
162. *Keese A.* Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850-1960). Leiden – Boston: Brill, 2015. 377 p.
163. *Kluckhohn C.* Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life. L.: Routledge, 2017. 214 p.
164. *Knoll A.J.* Togo under Imperial Germany (1884-1914): A Case Study in Colonial Rule. Stanford: Hoover Inst. Press, 1978. 235 p.
165. *Kodjo S.* Probleme der Akkulturation in Africa. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1973. 375 p.
166. *Kpiebaya G.E.* Dagaaba Customary Marriage and Traditional Family Life. Accra: Woeli Publishing Services, 2016. 143 p.
167. *Lancy D.F.* The Social Organization of Learning: Initiation Rituals and Public Schools // Human Organization. 1975. Vol. 34. P. 371-380.
168. *Laubach F.C.* Teaching the World to Read: a Handbook for Literacy Campaigns. N.Y.: Martino Publishing, 2013. 260 p.
169. *Laumann D.* A Historiography of German Togoland or the Rise and Fall of a "Model Colony" // History in Africa. 2003. Vol. 30. P. 195-211.

170. *Laumann D.* Remembering the Germans in Ghana. N.Y.: Peter Lang Inc., 2018. 180 p.
171. *Lawrance B.N.* Locality, Mobility and “Nation”: Periurban Colonialism in Togo’s Eweland, 1900-1960. N.Y.: University Rochester Press, 2007. 304 p.
172. *Lawrance B.N.* Most obedient servants. The politics of language in German colonial Togo // *Cahiers d’études africaines*. 2000. Vol. 40. Is. 159. P. 489-524.
173. *Le Vine R.A.* Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview // *American Anthropologist*. 2007. Vol. 109. № 2. P. 247-260.
174. *Lee J.M.* Colonial Development and Good Government: A Study of The Ideas Expressed by British Official Classes In Planning Decolonization 1939-1964. Oxford: Clarendon Press, 1967. 311 p.
175. *Levine R.A., Levine B.B.* Nyansongo: a Gusii Community in Kenya. N.Y.: Wiley, 1966. 204 p.
176. *Martey E.* Spiritual Challenges of Widowhood Symbolism in an African Religio-cultural Setting: A Christian Theological Perspective // *Another World is Possible: Spiritualities and Religions of Global Darker Peoples*. Ed. by D.N. Hopkins, M. Lewis. L., N.Y.: Routledge, 2009. P. 129-149.
177. *Mead M.* Coming of Age in Samoa. N.Y.: William Morrow, 1928. 256 p.
178. *Mehnert W.* Schulpolitik im Dienste der Kolonialherrschaft des deutschen Imperialismus in Africa (1884-1914). Leipzig: Karl-Marx-Universität Leipzig, 1965. 325 s.
179. *Miescher S.F.* Making Men in Ghana. Bloomington: Indiana University Press, 2005. 323 p.
180. *Moumouni A.* L’éducation en Afrique. P.: Maspero, 1967. 399 p.
181. *Nketia J.H.K.* African music in Ghana. Evanston: Northwestern University Press, 1972. 228 p.
182. *O’Flynn T.* The Western Christian Presence in the Russias and Persia, 1760-1870. Leiden: Brill, 2017. 1144 p.

183. *Odamtten S.K.* Missionary Factor in Ghana's Development (1820-1880). Accra: Waterville Pub. House, 1978. 230 p.
184. *Opore-Akurang K.* The administration of the abolition laws, African responses, and post-proclamation slavery in the Gold Coast, 1874-1940 // *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*. 1998. Vol. 19. P. 149-166.
185. *Opoku K.A.* West African Traditional Religion. Islamabad: FEP International Private Limited, 1978. 182 p.
186. *Peshkin A.* Kanuri Schoolchildren. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1972. 156 p.
187. *Piddington R.* An Anthropologist's Viewpoint // *The Yearbook of Education*. Ed. by J.A. Lauwarys, and N. Hans. L.: Evans Brothers, 1951. 235 p.
188. *Ranger T.* The invention of tradition in colonial Africa // *The Invention of Tradition*. Ed. by E. Hobsbawn, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 211-262.
189. *Rasing T.* Passing on the Rites of Passage: Girls' Initiation Rites in the Context of an Urban Roman Catholic Community on the Zambian Copperbelt. Leiden: African Studies Centre, 1996. 112 p.
190. *Rasing T.* The Bush Burnt, the Stones Remain: Female Initiation Rites in Urban Zambia. Leiden: LIT Verlag, 2001. 350 p.
191. *Raum O.F.* Chaga Childhood: A Description of Indigenous Education in an East African Tribe (Classics in African Anthropology). Münster: Lit Verlag, [1940] 1997. 422 p.
192. *Read M.* Education and Social Change in Tropical Areas. N.Y.: Thomas Nelson and Sons LTD, 1955. 130 p.
193. *Richards W.A.* The Import of Firearms into West Africa in the Eighteenth Century // *The Journal of African History*. 1980. Vol. 21. № 1. P. 43-59.
194. *Richmond W.K.* Education in England. L.: Middlesex, 1945. 220 p.

195. *Roberts-Wray K.* Commonwealth and Colonial Law. N.Y.: F.A. Praeger, 1966. 1008 p.
196. *Rodney W.* How Europe underdeveloped Africa. Baltimore: Black Classic Press, 2011. 453 p.
197. *Röhrs H.* Africa: Bildungsprobleme eines Kontinents. Stuttgart: Kohlhammer, 1971. 276 s.
198. *Roque R., Traube E.G.* Crossing Histories and Ethnographies // Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste. Ed. by R. Roque, E.G. Traube. N.Y.: Berghahn, 2019. P. 1-46.
199. *Sangmpam S.N.* Ethnicities and Tribes in Sub-Saharan Africa: Opening Old Wounds. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. 112 p.
200. *Schuh R.* Aspects of Avatime phonology. Studies in African Linguistics. 1995. № 24 (1). P. 31–67.
201. *Sebald P.* Eine Geschichte der Deutschen “Musterkolonie” auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag, 1988. 792 s.
202. *Shelton A.J.* Proverbs and education in West Africa // Oversea Education. 1963. Vol. 34. P. 181-186.
203. *Shepperson G.* Review: Scottish Missionaries // The Scottish Historical Review. 1962. Vol. 41. Iss. 131. Part 1. P. 51-54.
204. *Shilaho W.K.* Political Power and Tribalism in Kenya. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. 186 p.
205. *Shoup J.A.* Ethnic Groups of Africa and the Middle East: An Encyclopedia. Santa-Barbara: ABC-CLIO, 2011. 377 p.
206. *Sigurður Gylfi Magnússon, Szijártó I.M.* What is Microhistory? Theory and Practice. Routledge: Taylor and Francis Group, 2013. 192 p.
207. *Skinner K.* The Fruits of Freedom in British Togoland: Literacy, Politics and Nationalism, 1914-2014. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 319 p.

208. *Smithrim K., Upitis R.* Listen to their Voices: Research and Practice in Early Childhood Music. Vol. 3. Toronto: Canadian Music Educator's Association, 2007. 352 p.
209. *Smyth R.* The Roots of Community Development in Colonial Office Policy and Practice in Africa // *Social Policy & Administration*. 2004. Vol. 38. № 4. P. 418-436.
210. *Tagliacozzo E., Willford A.* History and Anthropology: Strange Bedfellows // *Clio/Anthropos: Exploring the Boundaries between History and Anthropology*. Ed. by A. Willford, E. Tagliacozzo. Stanford: Stanford University Press, 2009. P. 1-26.
211. *Talbot P.A.* The Peoples of Southern Nigeria: A Sketch of Their History, Ethnology and Languages. Vol. 2. L.: Oxford University Press, 1926. 423 p.
212. *Tay D.C.K.* Mawuli School. The Early Years. Victoria: Friesen Press, 2017. 156 p.
213. *The Anthropology of Learning in Childhood*. Ed. by *D.F. Lancy, J.C. Bock, S. Gaskins*. Lanham: Altamira Press, 2010. 410 p.
214. *The Scottish Enlightenment: An Anthology*. Ed. by *A. Broadie*. Edinburgh: Canongate books, 1997. 840 p.
215. *Thoonen L.* The Door to Heaven: Female Initiation, Christianity and Identity in West Papua. Nijmegen: Radboud University, 2005. 251 p.
216. *Thullen G.* Problems of the Trusteeship System: A Study of Political Behavior in the United Nations. Geneve: Libraire Droz, 1964. 217 p.
217. *Turner V.W.* Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage // *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*. Illinois: S.e., 1988. P. 234-243.
218. *Ustorf W.* Bremen Missionaries in Togo and Ghana: 1847-1900. Accra: Legon Theological Studies Series, 2001. 520 p.
219. *Ustorf W.* Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika: Eine missionsgeschichtliche Untersuchung. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1989. 337 s.

220. *Van Gennep A.* The Rites of Passage. L.: Routledge, 2004. 224 p.
221. *Van Putten S.* Discourse functions of focus marking in Avatime // *De Gruyter*. 2016. Vol. 37. №1. P. 91–130.
222. *Van Putten S.* Information structure in Avatime. Nijmegen: Radboud University Press, 2014. 286 p.
223. *Van Putten S.* Talking about Motion in Avatime. Leiden: Leiden University Press, 2009. 140 p.
224. *Verdon M.* The Abutia Ewe of West Africa: A Chiefdom that Never Was. Berlin: Mouton, 1983. 316 p.
225. *Ward B.* Some notes on migration from Togoland // *African Affairs*. 1950. April. Vol. 49. Is. 195. P. 129–135.
226. *Washausen H.* Hamburg und die Kolonialpolitik des Deutschen Reiches 1880 bis 1890. Hamburg: Hans Christians, 1968. 207 s.
227. *Welch E.* Dream of Unity, Pan-Africanism and Political Unification in West Africa. L.: Oxford University Press, 1967. 396 p.
228. *Welman C. W.* The Native States of the Gold Coast: History and Constitution. In 2 parts. Peki, L.: Dawsons of Pall Mall, 1969. 88 p.
229. *Westermann D. H.* Charakter und Einteilung der Sudansprachen // *Africa*. 1935. № 8. S. 129–148.
230. *Westermann D.H., Bryan M.A.* The languages of West Africa. N.Y.: Oxford University Press for International African Institute, 1952. 215 p.
231. *Whitehead C.* The Historiography of British Imperial Education Policy, Part II: Africa and the Rest of the Colonial Empire // *History of Education*. 2005. № 34 (4). P. 441-454.
232. *Whiting B.B., Edwards C.* Children of different Worlds. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. 337 p.
233. *Whiting B.B., Whiting J.W.M.* Children of Six Cultures: A Psycho-Cultural Analysis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. 237 p.
234. *Whiting J.W.M.* Becoming a Kwoma. New Haven: Yale University Press, 1941. 226 p.

235. *Whiting J.W.M., Child I.L., Lambert W.W.* Field Guide for a Comparative Study of Socialisation. N.Y.: John Wiley and Sons, 1966. 176 p.
236. *Whiting J.W.M., Kluckhohn R., Anthony A.* The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty // Readings in Social Psychology. Ed. by E.E. Maccoby, Y. Newcomb, E. Hartley. N.Y.: Henry Holt, 1958. P. 359-370.
237. *Williamson K., Blench R.* Niger-Congo // African Languages: an introduction. Ed. by B. Heine, D. Nurse. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 11-42.
238. *Wilson D.C., Sutherland I.* The Age of Menarche // British Medical Journal. 1949. № 2 (4619). P. 43-56.
239. *Yates S.* Pregnancy and Childbirth. S.l.: Elsevier Health Sciences, E-Book, 2010. 45 p.
240. *Yayoh W.K.* German Rule in Colonial Ewedome (Ghana), 1890-1914 // African Notes. 2015. Vol. 39. № 1&2. P. 129-145.
241. *Yayoh W.K.* Krepí states in the eighteenth and the nineteenth centuries // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2002. № 6. P. 67-81.
242. *Yayoh W.K.* Transformation in power Structures in Ewedome (Ghana) under Akan Influence, c.1670-1873 // International Journal of Research in Humanities. 2016. Vol. 5. № 2. P. 185-206.
243. *Yigbe D.* Is Togo a permanent Model Colony? // The Cultural Legacy of German Colonial Rule. Ed. by Mühlhahn K. Oldenbourg: De Gruyter, 2017. 191 p.

Справочное издание

244. *Борисов С.Б.* Энциклопедический словарь русского детства. Шадринск: Исеть, 2006. 548 с.

Диссертации

245. *Тендрякова М.В.* Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект. (По австралийским материалам): дис. ... канд.

ист. наук: 07.00.07. М.: Институт этнологии и антропологии им.
Миклухо-Маклая РАН, 1992. 173 с.

246. *Brydon L.* Status Ambiguity in Amedzofe Avatime: Women and Men in a Changing Patrilineal Society. Thesis, 1976. Haddon Library Cambridge. Unpublished. 329 p.

Приложение I. Аватиме: очерк истории и культуры

Историко-культурный портрет народа аватиме. Аватиме (самоназвание – *kedezne*) – малочисленный народ, населяющий восемь деревень на юго-востоке современной Республики Гана в Западной Африке: Ванэ⁵⁸⁴ (*Vane*), Амедзофе (*Amedzofe*), Дзогбэфеме (*Dzogbefeme*), Биакпа (*Biakpa*), Фуме (*Fume*), Гбадземе (*Gbadzeme*), Дзокпе (*Dzokpe*), Нью-Дзокпе (*New Dzokpe*), если двигаться с юга на север. Общая численность населения этих деревень – 32,5 тыс. человек (2021 г.).⁵⁸⁵ Язык аватиме – сия (*siya*) (иначе называемый *sideme*, *siyase*) – он относится к подгруппе ква нигеро-конголезской группы нигеро-кордофанской языковой семьи, по классификации Дж. Гринберга.⁵⁸⁶ Ответвление подгруппы ква, состоящее из 14 языков (включая сия) народов горного хребта Аквапим-Того, который разделяет Гану и Того, с 1990-х гг. называется «языки гор Ганы и Того» (*Ghana-Togo Mountain languages, GTM*).⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ Ванэ – это центральная деревня. В ней проживает верховный вождь аватиме.

⁵⁸⁵ Avatime. [Электронный ресурс] // People Groups. URL: <https://www.peoplegroups.org/explore/GroupDetails.aspx?peid=13269> (дата обращения 30.11.2021). В 2013 г. численность аватиме составляла 27 тыс. Avatime language. [Электронный ресурс] // Ethnologue. Languages of the world. URL: <https://www.ethnologue.com/language/avn> (дата обращения 22.09.2020).

⁵⁸⁶ Williamson K., Blench R. Niger-Congo // African Languages: an introduction. Ed. by B. Heine, D. Nurse. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 11–12; Schuh R. Aspects of Avatime phonology. Studies in African Linguistics. 1995. № 24 (1). P. 31–67.

⁵⁸⁷ «Языки гор Ганы и Того» (*Ghana-Togo Mountain languages, GTM*) – лингвистический термин, современное название группы языков народов горного хребта Аквапим-Того, принятое в 1990-е гг. взамен устаревшим названиям «остаточные языки Того» (*Togorestsprachen*) из-за его негативной коннотации и «языки центрального Того» (*Central Togo languages, CT*) из-за его территориальной ограниченности. Термин «народы гор Ганы и Того» также пришел из исторической лингвистики языков Африки и по аналогии с названием группы «языки гор Ганы и Того» стал использоваться во избежание прежнего названия «остаточные народы» (*Restvölker*). Термин «остаточные народы» суммировал все те этнические группы бывшей германской колонии Тоголенд, которые с лингвистической точки зрения нельзя было причислить ни к гуруговорящим группам севера, ни к эве, акан, йоруба, га или гуан. Они сформировали более древний класс населения, который, предположительно, уже обосновался в этих горах, в основном, в XVII – XVIII вв. Термины «остаточные языки Того» и «остаточные народы» принадлежат Д. Вестерманну (германскому африканисту, лингвисту и миссионеру), который включал язык аватиме и сам народ в эти группы. Важно обратить внимание на то, что лингвистическое сходство народов этой группы, тем не менее, не связано ни с социальным или политическим устройством обществ, ни с общей этнической принадлежностью, поэтому термин «народы

Основные занятия аватиме – ручное земледелие (ямс, кофе, какао, бананы, кукуруза, маниок), охота, ткачество, торговля. Традиционная пища – растительная (фуфу – толченые в ступе вареные ямс и плантан, кенке – ферментированная кукурузная мука в банановых листьях на пару, акпле – каша из вареного перетертого дикого риса и др.) и острые соусы. Жилища в наше время – прямоугольные хижины⁵⁸⁸ из бамбука, глины, камней с двускатными крышами из соломы или гофрированного железа и кирпичные дома – в зависимости от финансового благополучия. Современная традиционная одежда мужчин – свободные брюки и рубашка из хлопчатобумажной ткани местного производства; у женщин – длинное, узкое платье либо длинная юбка, поверх которой оборачиваются несколько слоев той же ткани и блузка. В системе управления аватиме есть верховный вождь (*Osie Adzatekpɔ*) и главная королева-мать (*Onetsitsi ye*)⁵⁸⁹ народа, а также вожди (*togbe*) и королевы-матери каждой деревни (*tsiame*).

В колониальный период земли аватиме сначала входили в состав германских владений (1890 – 1914 гг.), а затем стали частью мандатной территории Лиги Наций под управлением Великобритании (1919 – 1956 гг.). Британский Тоголенд был присоединен к Золотому Берегу 13-го декабря 1956-го г., а шестого марта 1957-го г. вошел в состав независимой Ганы.

В 1884 г. на Берлинской конференции было узаконено образование двух германских протекторатов: Тоголенд и Камерун. Однако итоги Берлинской конференции не сказывались на образе жизни аватиме вплоть до 1895 г. В 1890 г. Великобритания уступила настойчивому желанию Германии занять

гор Ганы и Того» может ввести в заблуждение и используется реже. См. например: *Westermann D. H. Charakter und Einteilung der Sudansprachen // Africa. 1935. № 8. S. 129–148*; *Бабаев К. Нигеро-конголезский праязык: личные местоимения. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 74.*

⁵⁸⁸ Место приготовления пищи обычно находится во дворе: отдельная мазанка и очаг на открытом воздухе.

⁵⁸⁹ Обычно вожди и королевы-матери – это главы общества по убеждению аватиме, «избранные провидением»; и обязательно из разных родственных групп.

центральную часть региона Вольта,⁵⁹⁰ и после заключения Гельголандского договора, определившего восточную границу британской территории, большая часть центральной Вольты перешла под протекторат Германии. Однако де-факто земли аватиме стали частью протектората лишь в 1895 г. Тогда германской колониальной администрацией был послан воинский отряд, однако миссионеры Бремена посодействовали мирному разрешению конфликта в пользу Германии. К 1895 г. они уже успели закрепить свои позиции и авторитет у аватиме.

Этничность аватиме, их этногенетические мифы и путь к центральному региону Вольты. Земли аватиме входят в состав центральной части региона Вольта, где этническим большинством являются эве. Долгое время народ аватиме ошибочно признавался представителями европейских религиозных миссий и колониальных властей одним из группы народов эве, поэтому сбору и сохранению информации об истории и культуре собственно аватиме не предавалось большого значения. Тем не менее именно с деревни аватиме началась религиозная и образовательная революция в регионе, которая сказалась на системах социализации и воспитании детей и подростков. По словам старейшины Д. Комладже:

Каждая деревня хранит свой вариант всей истории народа аватиме. И каждый расскажет вам ту версию, которая более приемлема и удобна для его общины, потому как никто не знает точной правды. Хотя даже в одной и той же общине, например в Ванэ, где две семьи когда-то боролись за власть и право назначить вождя из своего клана, в настоящее время каждая семья

⁵⁹⁰ Togoland, the German Protectorate on the Slave Coast. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. 09.06.1885. P. 377. Сайт «Illinois Library». [Электронный ресурс]. URL: <https://digital.library.illinois.edu/items/4d9466f0-e946-0133-1d3d-0050569601ca-b#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-830%2C-1%2C5658%2C2585> (дата обращения 12.02.2021).

*рассказывает детям «свою» историю.*⁵⁹¹

На самом же деле народам региона Вольта амальгамация в принципе не была свойственна. Исполняющий обязанности комиссара района Кпанду писал в отчете 1942 г., что «патриотизм здесь выражен локально: естественная психологическая тенденция народов Тоголенда – не объединяться в большие группы, но, наоборот, делиться на маленькие сообщества»⁵⁹². Однако такая раздробленность не была удобна колониальным властям. К. Скиннер приходит к выводу, что современная многочисленная группа эве, в которую миссионеры⁵⁹³ и представители колониальной власти исторически включали и группу малочисленных народов гор Того и Ганы, – это социальный конструкт, построенный в конце XIX в. миссионерами из Базельской и Бременской миссий в рамках политики этнокультурной унификации (см. гл. 3).⁵⁹⁴ В целом практика создания «этнических категорий» для бюрократической идентификации населения широко использовалась колониальными властями в Африке южнее Сахары.⁵⁹⁵ При этом основной целью институционализации этничности в первую очередь было создание удобства для бюрократии, что приводило к драматическим ошибкам «классификации» – объединению различных

⁵⁹¹ ПМА-35. Семья Комладже внесла судьбоносную лепту в историю аватиме, расширив границы христианства в регионе: дедушка Д. Комладже повлиял на строительство второй церкви (после Амедзофе) у аватиме в Ванэ, о чем свидетельствует памятная табличка у входа в Евангельский Пресвитерианский храм.

⁵⁹² Keese A. *Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960)*. Leiden – Boston: Brill, 2015. P. 229.

⁵⁹³ См. например: Spieth J. *Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin: Walter de Gruyter, 1906. Автор посвятил по одной главе нескольким народам группы Того и Ганы (в том числе и аватиме), описывая культуру и традиции эве.

⁵⁹⁴ Skinner K. *The Fruits of Freedom in British Togoland: Literacy, Politics and Nationalism, 1914-2014*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

⁵⁹⁵ Berman B.J. *Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism // African Affairs*. 1998. Vol. 97. № 388. P. 312–323; Berman B.J. *Ethnicity and Democracy in Africa*. Tokyo: Japan International Cooperation Agency Research Institute, 2010 (Working Paper № 22). P. 2-10; Gledhill J. *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. L., Chicago: Pluto Press, 1994. P. 80.

этнических групп в одну категорию на основе якобы выделенных жестких границ между народами.⁵⁹⁶

Необходимо отметить, что в колониальный период аватиме пользовались двойственностью своего положения: в зависимости от ситуации они могли проявлять свою идентичность то как аватиме, то как эве.

Эве – это «институт с древними корнями и единой этнической принадлежностью»,⁵⁹⁷ тем не менее «взаимосвязи между народами в этой группе сложные»⁵⁹⁸ не только из-за искусственно причисленных к ней малочисленных этнических групп. В колониальное время локальные политические союзы стали иметь большую ценность для народов Тоголенда, чем этническая солидарность: в зависимости от потенциально более выгодного положения, народы либо примыкали к более крупным этническим группам, либо наоборот провозглашали свою этническую обособленность.⁵⁹⁹ А. Кеезе⁶⁰⁰ в главе «“Этническая принадлежность” в качестве оружия против колониальной власти. Мобилизация эве с конца XIX в. до 1960-х гг.» разобрал как раз кейс инструменталистского подхода к своей этнической принадлежности народа аватиме⁶⁰¹: например, вторжение ашанти (1868 –

⁵⁹⁶ *Amselle J.-L.* *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique.* Ed. by J.-L. Amselle, E. M'Bokolo. Au Coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique. Paris: La Découverte, 1985. P. 11–48, 23; *Ranger T.* *The invention of tradition in colonial Africa.* Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 211–262, 247–250; *Ranger T.* *Missionaries, migrants and the Manyika: the Invention of ethnicity in Zimbabwe* // *Ibid.* P. 122–123; *Chelati Dirar U.* *Colonialism and the Construction of National Identities: The Case of Eritrea* // *Journal of Eastern African Studies.* 2007. Vol. 1. № 2. P. 256–276; *Kashoki M.E.* *Nation Building in the Context of “One Zambia One Nation”.* Lusaka: Gadsden Publishers, 2018. P. 49–58; *Keese A.* *Op. cit.*; *Sangmpam S.N.* *Ethnicities and Tribes in Sub-Saharan Africa: Opening Old Wounds.* Cham: Palgrave Macmillan, 2017; *Shilaho W.K.* *Political Power and Tribalism in Kenya.* Cham: Palgrave Macmillan, 2018. P. 35–38.

⁵⁹⁷ *Amenumeey D.E.K.* *The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch* // *Transactions of the Historical Society of Ghana.* 1969. № 10. P. 65–85.

⁵⁹⁸ *Keese A.* *Op. cit.* P. 220.

⁵⁹⁹ *Ibid.* А. Кеезе называет это «продажей» своей этнической принадлежности европейцам.

⁶⁰⁰ *Keese A.* *Op. cit.* P. 220 – 292.

⁶⁰¹ Автор книги А. Кеезе (*A. Keese*) проводит тщательное расследование двойного репертуара этнической принадлежности аватиме до 1940-х гг., используя данные государственного архива Аккры. В диссертационной работе автор приводит лишь основные вехи этого исследования для подтверждения актуальности темы диссертационной работы.

1871 гг.) послужило первым поводом для аватиме объявить о своем родстве с самым сильным соседом в регионе (эве Пеки), назвав эту связь «военным братством»⁶⁰². Однако с конца 1950-х гг. аватиме уже называли себя не имевшими с эве никакой связи «жертвами “политики против эве”» режима К. Нкрумы.⁶⁰³ В переписке же с Л. Брайдон⁶⁰⁴, антропологом, проводившим исследования у аватиме в 1970-е гг., удалось выяснить, что в 1973-1974 гг. аватиме категорически отрицали свою близость к эве. Возможно это все еще были отголоски «политики против эве». Тем не менее в 1920-е гг. в опросе Р.С. Рэттрэя⁶⁰⁵ информантов из аватиме также лишь меньшинство отметило, что аватиме пришли из Нотче, а остальные – из Аханты, подчеркивая тем самым, что у них с эве нет ничего общего.⁶⁰⁶

Во время германского правления у аватиме были попытки заявить о себе, как о независимых от эве правителях «потерянного государства Крепи», но европейцы продолжали идентифицировать аватиме как «одно из племен эве». Немецкий губернатор Йеско фон Путткамер (*Jesko von Puttkamer*) отметил в отчете 1888 г., что в отличие от других эве «аватиме говорят на чистейшем диалекте эве».⁶⁰⁷ С 1900-х гг. увеличивавшаяся группа людей, обращенных в христианскую веру на землях аватиме, все больше подвергалась ассимиляции с «всеобъемлющей культурой эве».⁶⁰⁸ Например,

⁶⁰² Keese A. Op. cit. P. 221.

⁶⁰³ Ibid.

⁶⁰⁴ ПМА-36. Лин Брайдон – единственный социальный антрополог, изучавший аватиме в последней четверти XX в. В 2012 г. после выступления на международной конференции ECAS, проходившей тогда в городе Павии, автор познакомился с антропологами Кейт Скиннер (антрополог, изучающий эве) и Томом МакКаски (исследователем ашанти), которые и поделились контактами своей коллеги профессора Брайдон. Получить действующий адрес электронной почты профессора, которая ушла на пенсию и редко выходила на связь – было большой удачей.

⁶⁰⁵ Keese A. Op. cit. P. 284.

⁶⁰⁶ Аханта (*Ahanta*) – это территория, которая в настоящее время является частью одного из 14 округов Ганы: Западный муниципальный округ Аханта (*Ahanta West Municipal District*). В отличие от Нотче, расположенного к востоку от региона проживания аватиме, Аханта находится к западу от него. Утверждение «Мы пришли из Аханты» можно считать категоричным противопоставлением принадлежности к группе народов эве.

⁶⁰⁷ Ibid. P. 284.

⁶⁰⁸ Schosser to Härtter. 05.08.1904 // StAB 7, 1025 - 6/2; Schröder, missionary at Amedzofe, to Ohly, Mission Inspector // StAB 7, 1025 - 6/3.

легенда о происхождении аватиме из Нотче⁶⁰⁹, как и остальных эве, вновь становится популярной: Х. Дебрюннер писал, что нарративы о миграции из Нотче служили дополнительной пропагандой, через которую как бы выводилось на поверхность якобы монотеистическое прошлое народа и возрождалось «дремлющее общинное национальное самосознание эве».⁶¹⁰

После Первой мировой войны аватиме уже были настроены против идеи о родстве с эве, а также и вовсе против возвращения германского влияния. В 1920-е гг. британские колониальные власти ускорили процессы амальгамации политических единиц региона Вольта и, отказавшись признавать исторически главенствующую роль Пеки, назначили верховного вождя аватиме судьей, чьей обязанностью стало разбирать династические споры за власть у эве. В 1931 г. аватиме были избавлены британской администрацией от конфискации части имущества для обеспечения выплаты долгов. Затем британцы и вовсе объявили земли аватиме частью Британского Тоголенда и включили в него в том числе близлежащие поселения эве, население которых верховный вождь аватиме называл «племенем незнакомцев, проживающих с нами, но не похожих на нас».⁶¹¹

Этногенетические предания аватиме содержат упоминания о различных местах, как якобы прародине народа: Месопотамия, город Нотче (в современном Того), некий таинственный город, расположенный «недалеко от Эфиопии»,⁶¹² но уже не существующий, небосвод и др. Аватиме противопоставляют себя как людей с небосвода своим злейшим историческим врагам ашанти, как людям из «черной дыры на земле, откуда и вышли демоны».⁶¹³ Тем не менее, устная традиция сходится в одном: аватиме пришли из «священной земли» под водительством своего покровителя, божества Ая, символически обитающего в глиняном горшке с диким рисом.

⁶⁰⁹ Город в современном Того.

⁶¹⁰ *Debrunner H.* The Church in Togo: A Church Between Two Powers. L.: Lutterworth Press, 1965. P. 122.

⁶¹¹ *Keese A.* Op. cit. P. 286.

⁶¹² ПМА-37; ПМА-38.

⁶¹³ ПМА-39.

По рассказам местных жителей, когда аватиме покинули свою землю, впереди всей колонны шел мужчина с уже упомянутым горшком, а замыкали процессию две женщины с горшками воды. До сих пор якобы тот самый принесенный рис из «священной земли» используется во время ритуалов в святилище, который довелось наблюдать членам экспедиции.

Самым продолжительным местом проживания аватиме до переселения в центральную часть региона Вольта была земля Аханта, расположенная западнее, на границе с современным Кот-д'Ивуаром. На земле Аханта аватиме длительное время проживали среди народов группы акан, в частности нзима.⁶¹⁴ Эта территория получила свое название от народа аанта, также из группы акан, создавшее вождество Аанта (называемое также Аханта, Анта), входившее в 1745 – 1826 гг. в Конфедерацию Ашанти.⁶¹⁵ В Аханте с 1954 г. проводила исследование итальянская этнографическая миссия. Однако ее сотрудники не зафиксировали свидетельств проживания аватиме на этих землях в прошлом. Таким образом устная традиция аватиме остается единственным свидетельством этого.

Одна из версий, почему аватиме покинули Аханту, описана в сохранившейся книге секретаря главного вождя аватиме: «Группа людей вышла к реке и обнаружила золото. Затем завязалась драка между аватиме и другими за права обладать этим золотом. В результате аватиме были вынуждены покинуть территорию».⁶¹⁶ В каком веке это произошло – неизвестно, так как в то время «люди не знали дней, недель и годов»,⁶¹⁷ однако, по предположению автора, это был XVI в. Миграция аватиме произошла до того, как некоторые группы народов эве покинули территории Нотче и поселились в Гане.⁶¹⁸

⁶¹⁴ Второе название – ава. Из народа нземе был первый президент Ганы К. Нкрума.

⁶¹⁵ *Попов В.А.* Аанта // Народы и религии мира: Энциклопедия. Ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 19.

⁶¹⁶ Chief's secretary book from XIX century. Unpublished. Kept in Vane village, Volta Region, Ghana.

⁶¹⁷ Ibid. P. 31.

⁶¹⁸ Большинство источников указывают на Нотче как последнюю длительную остановку

На протяжении всего пути аватиме вынужденно покидали территории из-за споров, драк и ссор с местным населением. Одной из самых распространенных легенд среди старейшин, повествующих о причине смены локации, была история про беременную женщину: «В то время, когда они [аватиме] отдыхали, прошла мимо беременная женщина. Молодые люди решили поспорить о том, кого же родит женщина: мальчика или девочку. Люди настолько вошли в азарт, что решили убить женщину ради того, чтобы узнать, кто же был из них прав. Этот поступок возмутил местных жителей, и аватиме вынуждены были покинуть территорию»⁶¹⁹. После Аханты одной из известных остановок аватиме был город Нинго (*Ningo*, на берегу океана недалеко от Аккры), а затем они прошли на север через города Аготиме (*Agotime*), Маце (*Matse*), Тавьефе (*Taviefe*), Луме (*Lume*), Таньигбе (*Tanyigbe*), Авэ (*Ave*), Додоме (*Dodome*).

В итоге место постоянного поселения аватиме определилось после того, как они переночевали на равнине Охулосу (*Oxulosu*), что в переводе с эве означает место «рядом с горой».⁶²⁰

Этимология этнонима и формирование деревень аватиме. В ходе экспедиций автором было записано несколько версий интерпретации названия народа, однако наиболее часто повторявшимися из них были следующие:

народа эве в XV в. на пути к восточной территории современной Ганы. В настоящее время в Того еще можно увидеть остатки крепости *Agbogbo*, которая была построена под руководством вождя эве для защиты населения от нападений ашанти. На языке эве название города переводится как «Мы остаемся здесь». *Nuatja* – немецкая версия (искажение) названия, использовавшаяся первыми европейцами во времена существования Германского Того, а *Notse* – английская. Миграция на запад произошла в XVII в. Однако часть эве осталась, и их потомки сейчас проживают в Республике Того. См. *Amenumey D.E.K. The Ewe Unification Movement: a Political History*. Accra: Ghana University Press, 1989; *Curkeet A.A. Togo: a portrait of West African Francophone Republic in the 1980s*. Jefferson: McFarla, 1993.

⁶¹⁹ Chief's secretary book. Op. cit. P. 45.

⁶²⁰ Равнина в горах Аквапим-Того, граничащих с современным Того. До сих пор аватиме считают это место священным.

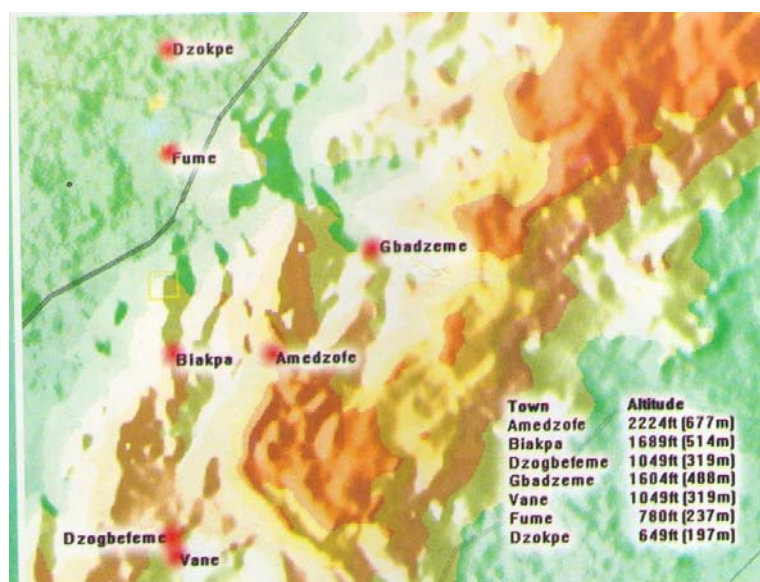
- 1) Согласно устной традиции, лидера, который привел своих людей из Аханты в Охулосу звали Авати. Поэтому народ и стали называть аватиме, то есть «люди Авати».
- 2) Так как аватиме были воинственным народом, который постоянно за что-то боролся и с кем-то ссорился, то, возможно, его название происходит от слова *Awatiume* (на яз. сия), что означает «никогда не устанут бороться».
- 3) Некоторые респонденты утверждали то, что *Awatiume* обозначает, наоборот, «уставшие от войны». На их взгляд, именно так называли народ, когда аватиме начали вести оседлый образ жизни.
- 4) В то время большое количество людей начало свой путь из земли Аханта, однако далеко не все добрались до региона Вольта. Когда группа тех, кто все-таки добрался, решила обосноваться на новом месте, они поделили территорию: одни заселили землю в лесу, а другие – на равнине с высокой травой. *Awatiume*, по мнению придерживающихся этой версии респондентов, значило «люди леса» из-за места, выбранного для проживания.

Среди аватиме все же превалирует первая версия. По легенде, после продолжительного путешествия Авати со своим народом добрался до Охулосу и сложил охапку банановых листьев для ночлега. На утро Авати проснулся невредимым, несмотря на мертвого питона, обнаруженного в листьях, на которых он спал, – он принял это за знак благоволения местных духов к их пребыванию на этой земле. Численность аватиме росла, поэтому народ стал делиться на группы и осваивать новые близлежащие территории, порой отвоевывая их и заставляя соседние народы переселяться на другие земли. По ходу этих событий аватиме породнились с легендарным полумифическим народом – людьми-великанами бая (*Baya*), проживавшими в этой местности еще до прихода аватиме. Немало хитрости было применено

для истребления мужчин бая, сила которых была настолько велика, по легенде⁶²¹, что аватиме не могли пойти на них войной: войдя в доверие, они отравили мужчин бая приготовленными угощениями, а женщин взяли в жены. До сих пор в каждой деревне кто-нибудь из доверяющих вам может отвести в сторону и нашептать, какая из появившихся на горизонте женщин из этнической группы бая, обязательно отметив ее высокий рост.

Формирование каждой деревни отражено в легендах, поведанных автору старейшинами. Общим в этих легендах был образ некоего храбреца, отправившегося на охоту, обнаружившего по дороге источник воды и получившего в итоге разрешение местного божества на заселение этой территории. Так постепенно сформировались шесть деревень региона аватиме: Ванэ, Дзогбефеме, Гбадземе, Фуме, Амедзофе и Биакпа (см. рис. 5), – в каждой деревне по сей день сохранилось место поклонения божеству этой земли.

Рис. 5. Карта с расположением деревень аватиме.



Источник: Ежегодный журнал аватиме, который выпускается к каждому фестивалю риса «Аму» в ноябре – Avatime Traditional Area: 3rd Avatime Amu (Rice) Festival – Biakpa 2012. S.l.: S.e., 2012. P. 4. Совсем недавно, в 2010-е гг., от Дзопке отделилась восьмая деревня аватиме – Нью-Дзопке.

⁶²¹ Между деревнями Биакпа и Гбадземе на горе Геми сохранился памятник *Bayalekle*. Камень, который, по поверью аватиме, мужчина из бая мог сдвинуть одной рукой: аватиме рассказывали, что бая защищали деревни от ашанти, скидывая такие камни с горы.

Биакпа расположена ближе остальных деревень к Охулосу: у подножия холма, где и расположено священное место. Считается, что именно она была первой деревней, основанной аватиме. Об этом свидетельствуют «камень мира» и святилище покровителя народа аватиме – божества Ая – на территории этой деревни.

Однако выделяется своим происхождением образовавшаяся позже остальных деревня Дзокпе. В XVIII и XIX вв. к западу от современного региона Вольта располагалась Конфедерация ашанти, а к востоку – Дагомея. Река Вольта обеспечивала защиту от вторжений ашанти, а также предоставляла быстрый доступ к побережью на крайнем западе бывшего Невольничьего Берега. Аватиме выбрали этот регион для оседлого образа жизни неслучайно: гористая местность, реки и водопады, прохлада и ветреность – все это, с одной стороны, способствовало благополучной жизни народа, но с другой – не давало покоя соседним державам. Устная традиция, а также некоторые записи из книги секретаря вождя свидетельствуют о «катастрофическом» или «кровавом времени» для аватиме из-за череды вторжений войск ашанти в XIX в.,⁶²² кульминационным из которых стала битва у священной для аватиме горы Геми⁶²³ в 1871 г.⁶²⁴ (см. гл. 1.2.). Примерно в это время, по преданию, на месте современного Дзокпе был организован один из самых больших рынков рабов. Рынки располагались у дороги, ведущей из северной части современной Ганы к побережью. Работоторговля настолько была распространена в регионе, что название занимающего его большую часть горного хребта Аквапим-Того с языка чви (тви) переводится как «тысяча невольников». Ближайшими населенными пунктами к рынку были поселения аватиме. В связи с этим для самозащиты они выделили людей из каждой деревни, которые образовали новую деревню и стали жить ближе к рынку, чтобы способствовать предотвращению

⁶²² Chief's secretary book. Op. cit. P. 23.

⁶²³ Гора горной цепи Аквапим-Того.

⁶²⁴ Brydon L. *Constructing Avatime: questions of History and Identity in a West African Polity*. L.: Cambridge University Press, 2008.

проникновения непрошенных гостей на свою территорию. Отсюда и одна из версий названия деревни *Dzokpe*, что в переводе с сия значит «пожертвованные» (для создания новой деревни) или «воссоединение [людей]». Об основании деревни аватиме Дзокпе в книге секретаря вождя написано: «В старые времена Дзокпе был центром работорговли, и многие люди в [этом] городке были куплены [имеется в виду, что жители Дзокпе также могли продаваться в рабство и покидать родную деревню. – прим. А.Л.]. Люди из других шести городков аватиме объединились, чтобы построить этот городок».⁶²⁵

Вторая слава пришла к Дзокпе в 1870-х гг. из-за появления в окрестностях деревни первого христианского места поклонения – «Иерусалима». До возведения первого здания церкви в деревне Амедзофе в 1890 г. «Иерусалим» оставался единственным местом отправления христианского культа во всем регионе проживания народа аватиме. Когда от Дзокпе отделился Нью-Дзокпе памятник, посвященный проданным в рабство жителям деревни, остался на территории Дзокпе.

Дохристианские верования аватиме зиждутся на представлениях о божествах земледельческого цикла (см. гл. 2.1.). Первые христиане (протестанты) из народа аватиме появились в регионе в конце XIX в. На протяжении XX в. были возведены католические церкви, а также появились протестанты второй и третьей волн. На момент проведения автором полевых исследований в регионе аватиме насчитывалось 57 церквей на семь деревень. Обилие церквей различных христианских течений и участие в еженедельном богослужении гармонично сочетается в мировоззрении аватиме с посещением мест поклонения дохристианских божеств.⁶²⁶ Примером двоеверия служит и верховный вождь аватиме. Каждый раз он встречал нас в своей гостиной, разместившись под большим распятием и, помолившись, рассказывал о важности передачи стула всевластия, помощи традиционного

⁶²⁵ Chief's secretary book. Op. cit. P. 20.

⁶²⁶ ПМА-40.

духовного отца народа и др. – элементах современных традиционных верований аватиме.

Приложение II. Глоссарий основных понятий на языке сия, употребляемых в диссертации

В большинстве случаев произношение звуков, обозначаемых буквами латинского алфавита, соответствует их произношению в латинском языке. Открытая буква *ə* произносится практически как [o], *kp* – как взрывной звук [п], *gy* – [джи], *ɛ* - [э], *ts* – [ч], *ky* – [чи].

Ablebe – «поспевший ананас»; название женского обряда инициации у аватиме в доколониальный период

Akpɔla – род

Aya – верховное божество аватиме

Ayarɔ – «рожденный от *Aya*»; покровитель первой деревни аватиме – Биакпа

Vimukɔ – каша из дикого коричневого риса. Прикорм ребенка, а также пища матери на протяжении первого месяца после родов

Gagyoe – жена *Ayarɔ*, покровительница деревни Гбаджеме

Ibɔ – «дух»

Inuvɔdzi – «детские песни», колыбельные

Kedeɔne – самоназвание народа аватиме

Kepɛa mɛ – домохозяйство (мн.ч. *kipome*), дом

Kpasi – «ученичество, быть учеником» (значение в доколониальный период); «учиться в школе» (колониальный и постколониальный периоды)

Kulele – женщина, успешно выносившая ребенка (эве)

Kunuvɔ me – характеризует человека, «который еще не знает, что хорошо, а что плохо». В доколониальный период обозначало несамостоятельный статус ребенка, примерно, до семи лет – «ребенок, который еще не может принести воду». С колониальных времен – «ребенок дошкольного возраста», детство

Kusakɔkɔ – «дарованная ткань»; название женского обряда инициации у аватиме начиная с колониального периода. Инициация включала в себя

желательный комплекс из обряда перехода и заключения брака. В настоящее время название обряда имеет и символическое значение *kededze*: «расширение прав и возможностей женщин»

Liwalɔ le kusaa – «ткань понедельника»; полотно – главный атрибут женской инициации аватиме

Obivigye – «младенец, которого еще не назвали», новорожденный

Obidzɛ – «маленькая девочка»

Obigbã – «хороший ребенок», то есть соблюдающий общинные традиции

Obinyime – «маленький мальчик»

Oku – линидж; (мн.ч. *ikune*)

Oku no ɛke – старейшина

Onetsitsi ye – главная королева-мать

Onɔtsitsi – характеризует человека «со зрелыми понятиями о принятом и не принятом, чье поведение общество одобряет», чаще используется по отношению к хорошо воспитанным, способным детям

Onuvɔ – ребенок, который только начинает ходить

Osie Adzatekpɔ – верховный вождь

Otu – «следующий рожден, чтобы отправиться на войну», «мальчик» (значение в доколониальный период); с колониальных времен реже используется в значении «мальчик», чаще – «ружье»

Oxylosu – «рядом с горой»; равнина в горах Аквапим-Того, основное место для традиционных африканских священнодействий аватиме

Suku – «школа»; аватиме заимствовали это слово из яз. эве, тем не менее есть предположение, что оно берет начало от употребляемых миссионерами *Schule* и *School*

Togbe – вождь деревни (эве)

Tsiame – королева-мать деревни (эве)

Okyiami – лингвист при вожде

Приложение III. Избранные архивные материалы (оригиналы и переводы на русский язык)

В данном приложении приведены некоторые из архивных материалов, с которыми автору довелось работать. В них нашли отражение значимые события истории и явления общественной жизни аватиме, результаты деятельности европейских миссионеров среди аватиме в рассматриваемый в работе период с точки зрения ее тематики. К каждой копии оригинального текста прилагаются перевод на русский язык и комментарий автора.

а) Описание о. Густава Мюллера, сотрудника Бременской миссии, того, как христианство распространилось у аватиме: на основе свидетельств миссионеров. Книга была опубликована спустя 14 лет после появления миссионерской станции в Амедзофе в 1890 г. (оригинальный текст и его перевод):

s. Die Anfänge des Christentums in Avatime.

Avatime, eine zwei Tagereisen nach Nordwesten zu von Ho entfernte Berglandschaft, war schon in mannigfache Berührungen mit den Missionaren gekommen. Bereits 1861 machten Steinemann und Haupt von Wegbe aus mit Immanuel Kwist eine längere Reise über Beki hin nach Anfoi und berührten auf dem Hin- und Rückwege auch Avatime. Weiter waren Hornberger und Weyhe dort; auch nachher sind gelegentliche Besuche gemacht worden. Ob der bei diesen Gelegenheiten ausgestreute Same guten Boden fand, konnte kein Auge erkennen. Wie in Ho, so ist auch in Avatime erst nach dem Kriege eine keimende Saat sichtbar geworden. Die Gefangenschaft auf der Goldküste war einigen Eweern zum Segen geworden. Sie gaben den Anstoß, daß die Norddeutsche Mission dies noch weiter als Beki entfernte Gebiet von Ho aus in geordnete Arbeit genommen hat.

Die Anfänge dauernder Verbindung mit Avatime waren ebenso überraschend wie herzerquickend. Ein Eweer war als Sklave in Majera, einer Basler Goldküsten-Station, Christ geworden. Nach Aufhebung der Sklaverei durch die englische Regierung war er in seine Heimat Avatime zurückgekehrt. Am 21. Februar 1876 kam dieser Mann, namens Josef Davia, mit fünf anderen, die Christen werden wollten, nach Ho. Sie fragten die Missionare Müller und Forster, was sie tun sollten und wie es zu machen wäre, daß sie Unterricht erhielten. Sie erzählten, im ganzen seien es sieben jüngere Männer und ein kleiner Knabe, die getauft zu werden wünschten. Sie kämen zu Hause abends zusammen und hörten von Josef Gottes Wort. An dem Gesang ihrer Lieder hatte Forster seine helle Freude. Da nun Josef in Majera lesen gelernt hatte, so gab ihm Forster einige Ewebücher. Damit sollte er das kleine Häuflein einstweilen weiter erbauen, bis sich ein Weg zeigen würde, auf dem es den Missionaren möglich wäre, selbst der verlangenden Seelen sich anzunehmen.

Источник: Müller G. Geschichte der Ewe-Mission. Bremen: Norddeutschen Missionsgesellschaft, 1904. S. 191-192.

[Глава] 8. Начало [распространения] христианства в [землях] аватиме.

Люди аватиме, [живущие в] горной местности в двух днях пути на северо-запад от Хо, и прежде контактировали с миссионерами. Уже в 1861 г. Штайнеманн и Хаупт с Иммануэлем Квистом предприняли длительное путешествие из Вегбе через Беки до Анфои и по пути туда и обратно проезжали через [земли] аватиме. Затем там побывали Хорнбергер и Вайе; после этого посещения продолжались от случая к случаю. Нельзя было увидеть, упали ли семена, посеянные при этих встречах, на плодородную почву. Как и в Хо, так и в [землях] аватиме первые их всходы стали заметны лишь после войны [аватиме с ашанти]. Пребывание в плену в Золотом Береге обернулось для некоторых из эве удачей. Они подтолкнули Северогерманское миссионерское общество [Бременская миссия] к тому, чтобы распространить систематическую работу и на эти территории, расположенные ещё дальше от Хо, чем Беки.

Начало постоянной связи с аватиме было столь же неожиданным, сколь и ободряющим. Один эве, будучи освобожденным миссией рабом, принял крещение в Маджере, на станции Базеля. После того как английское правительство упразднило рабство, он вернулся к себе на родину, в [земли] аватиме. 21 февраля 1876 г. этот человек, по имени Йозеф Давиа, прибыл в Хо [на станцию миссии Бремена] вместе с пятью другими, которые хотели стать христианами. Они расспрашивали миссионеров Мюллера и Форстера, что им следует сделать и как бы устроить так, чтобы они получили образование. По их словам, всего было семеро молодых людей и один маленький мальчик, которые хотели бы принять крещение. Они вместе возвращались по вечерам домой к аватиме и слушали Слово Божье, которое проповедовал Йозеф. При звуках их песен Форстер пришел в восторг. Поскольку Йозеф в Маджере выучился читать, Форстер дал ему несколько книг на языке эве. С их помощью он пока что должен был возвращать эту

горстку людей, пока не представилась бы возможность, чтобы миссионеры смогли принять на себя заботу об этих жаждущих душах.

Этим первым посещением дело не ограничилось, хотя миссионеры и не имели возможности отправиться в [земли] аватиме, как бы им того ни хотелось. Так что Йозеф снова и снова появлялся в Хо то с одним, то с другим желающим принять крещение.

б) Учебная программа духовной семинарии, составленная миссионером о. Францем Флотмайером для Амедзофе в 1912 г. и предложенная германским колониальным властям в качестве компромиссного решения между их постановлением перевести все программы обучения на немецкий язык и возможностью миссии сохранить язык эве в качестве *lingua-franca* для работы на станциях в тогда еще Германском Тоголенде. Программа подразумевала как религиозную, так и светскую подготовку: была рассчитана на обучение будущих катехизаторов и школьных учителей. Под каждым классом указано количество преподаваемых часов в неделю, а также стоит уточнить, что начальным классом являлся IV, когда выпускным – I (оригинальный текст и его перевод):

Seiner Abdruck

E n t w u r f
eines 4 Klassigen Seminar-Lehrplans von
Missionar Fr. Flothmayer.
Amedsove, Januar 1912

Lehrfächer.

	Kl. IV	III	II	I
Bibelkunde	2	2	3	-
Bibelerklärung	-	-	2	4
Glaubenslehre (Religionsgesch.)	-	-	2	3
Katechismus	2	2	-	-
Kirchengeschichte	2	2	2	2
Homiletik	-	-	1	1
Predigt	-	-	1	1
Lehrproben	-	-	1	5
Unterrichtsmethodik	-	-	1	1
Erziehungslehre (.Geschichte der Pädagogik)	-	-	1	1
Rechnen	4	3	2	2
Raumlehre	-	1	1	1
Lesen	1	-	-	-
" Aufsatz	1	1	1	-
" Grammatik	1	1	1	-
" Lesen u. Literatur ..	3	4	3	2
" Grammatik	1	1	1	1
" Sprechübungen	1	1	1	1
" Aufsatz	1	1	1	1
" Diktat	1	1	1	1
Übersetzungen	2	2	1	1
Geschichte	2	2	1	1
Erdkunde (u. Sternkunde)	2	2	1	1
Naturgeschichte	2	2	-	-
Naturlehre	-	-	1	1
Anleitung zur Anteführung ..	-	-	-	1
Schreiben	1	1	1	1
Zeichnen	1	1	2	1
Singen	4	4	4	3
Harmonium	2	2	2	1
Blasen	1	1	1	1
Türnen	1	1	1	1
Landerbeit	6	6	6	6

Total 43 43 45 45				

Источник: Учебная программа духовной семинарии в Амедзофе.1912 г. // StAB 7, 1025 - 39/5(b).

Проект
Учебной программы семинарии
миссионера о. Франца Флотмайера
Амедзофе, январь 1912 г.

Предметы

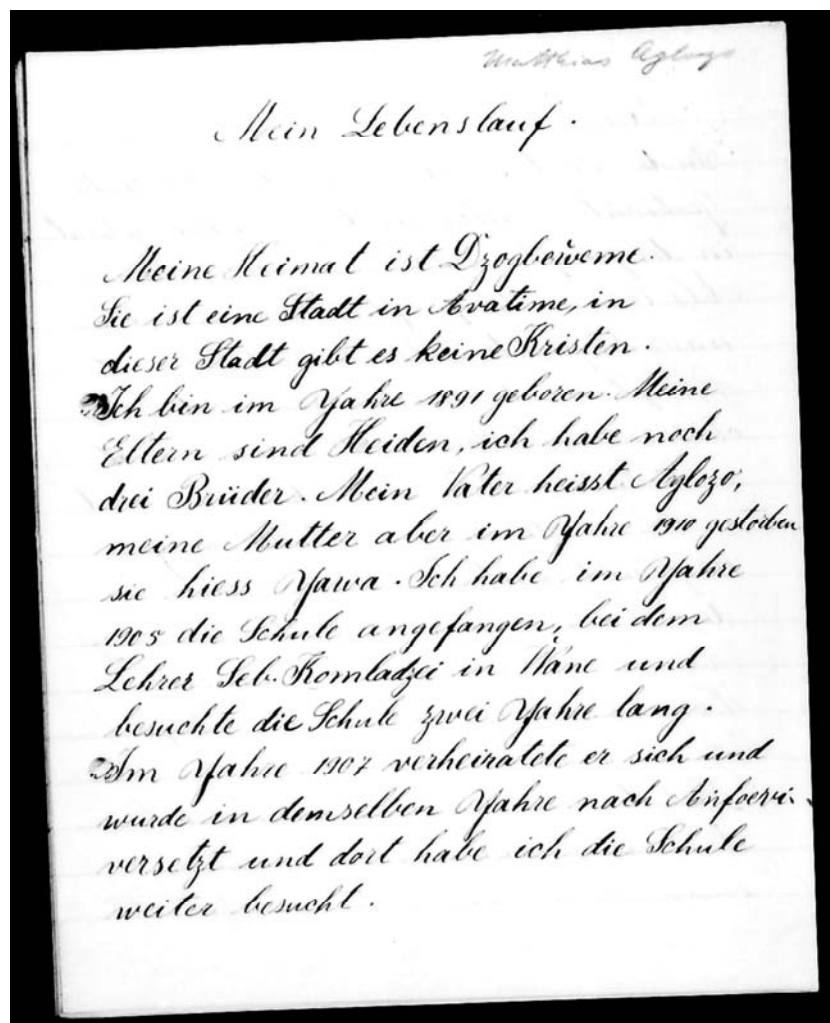
Классы

	IV	III	II	I
Изучение Библии	2	2	3	-
Толкование Библии	-	-	2	4
Вероучение	-	-	2	3
Катехизис	2	2	-	-
История Церкви	2	2	2	2
Гомилетика ⁶²⁷	-	-	1	1

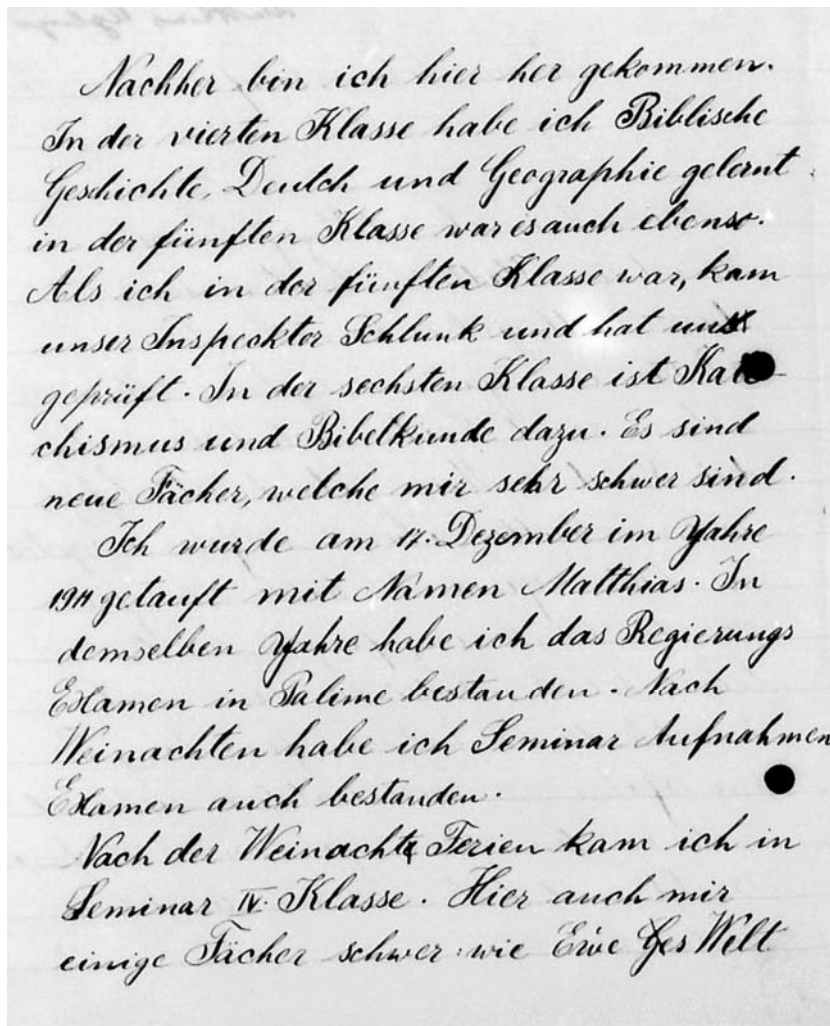
⁶²⁷ Раздел богословия, рассматривающий вопросы теории и практики церковной проповеди (прим. автора диссертации. – А.Л.).

Проповедь	-	-	1	1
Практика ведения занятий	-	-	1	5
Методика [теория] преподавания	-	-	1	1
Педагогическая теория, история педагогики	-	-	1	1
Счёт	4	3	2	2
Геометрия	-	1	1	1
Чтение на эве	1	-	-	-
• Сочинение	1	1	1	-
• Грамматика	1	-	-	-
Чтение на немецком	3	4	3	2
• Грамматика	1	1	1	1
• Языковая практика	-	1	1	-
• Сочинение	1	1	1	1
• Диктант	1	1	1	1
Переводы	2	2	1	1
История	2	2	1	1
География (астрономия)	2	2	1	1
Естествознание (для младших)	2	2	-	-
Естествознание (для старших)	-	-	1	1
Введение в делопроизводство	-	-	-	1
Письмо [на эве и немецком языках]	1	1	1	1
Рисование	1	1	1	1
Пение	4	4	4	3
Игра на фисгармонии	2	2	2	1
Игра на трубе	1	1	1	1
Гимнастика	1	1	1	1
Земледелие	6	6	6	6
<u>Всего:</u>	43	43	45	45

в) Сочинение на тему «Моя биография» семинариста IV класса из Дзогбефеме (аватиме), 1912 г. (оригинальный текст и его перевод).



Моя Биография. Моя родина – это Дзогбефеме. Это город, который находится в регионе [проживания] аватиме. В этом городе нет ни одного христианина. Я родился в 1891 г. Мои родители – язычники, у меня есть трое братьев. Моего отца зовут Аглозо, мою мать звали Яуа, она умерла в 1910 г. Я пошел в школу в 1905 г. с учителем Себастьяном Комладже в Ванэ и проучился два года. В 1907 г. он женился и был переведен в Анфоеви в том же году, поэтому я продолжал учиться уже там в школе.



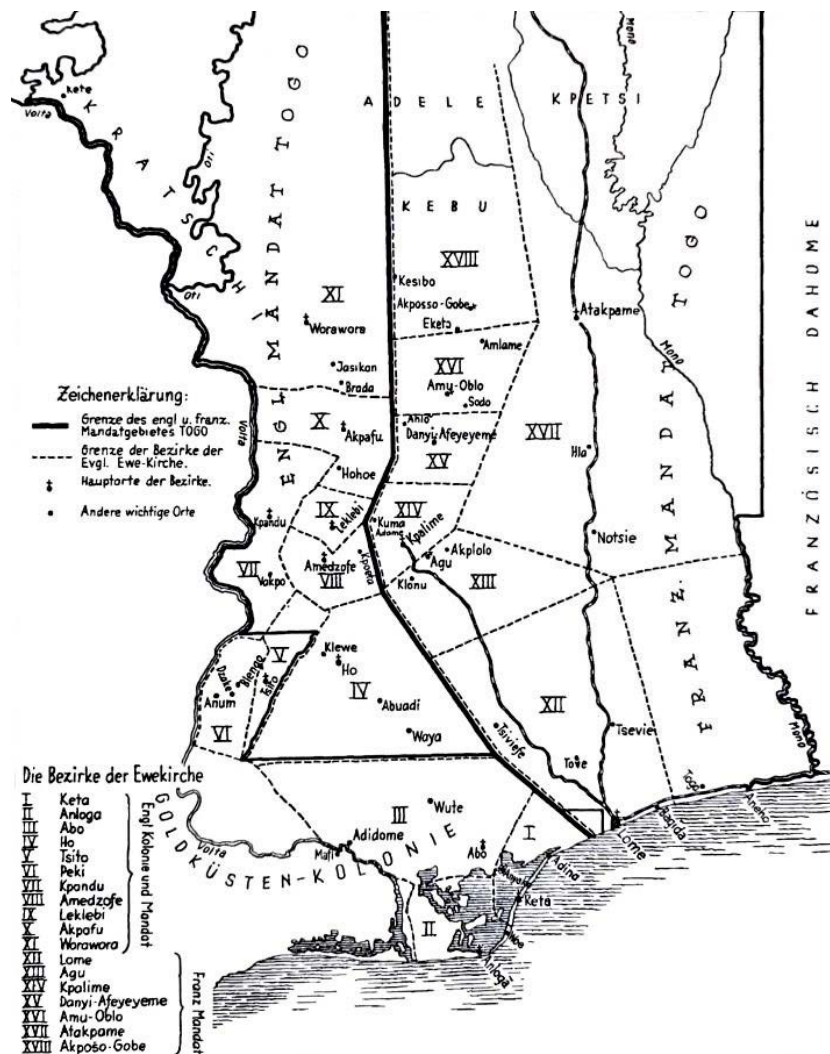
Источник: Сочинение М. Аглозо, семинариста IV класса. 1912 г. Деревня Амедзофе // StAB 7, 1025 - 37/56. Part 40-23.

Потом я приехал сюда. В четвертом классе [школы при станции]⁶²⁸ у меня были библейская история, немецкий язык и география. В пятом классе инспектор Шлунк проверил наши знания. В шестом классе был катехизис и изучение Библии. Есть новые предметы, которые для меня очень трудны. 17 декабря 1911 г. я был крещен с именем Матиас. В этом же году я сдал государственный экзамен в Палиме.

После Рождества я также сдал экзамены для записи в семинарию. После каникул я начал учебу в IV классе семинарии. Здесь тоже есть сложные предметы, [такие] как язык эве, всеобщая история, но постепенно станет лучше. Я не могу выбрать ничего для себя, но что Бог хочет от меня, тем я и стану. Матиас Аглозо, Семинария, IV класс.

⁶²⁸ Программу обучения в школах при миссионерских станциях см. гл. 3.2. диссертационной работы.

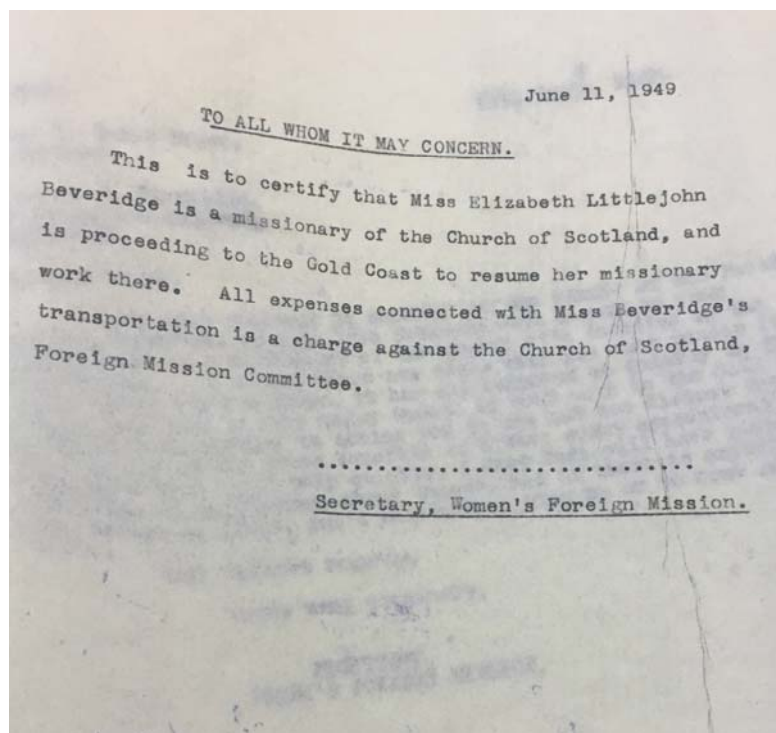
г) **Карта.** География распространения Евангельских церквей эве вглубь континента в Британском и Французском Тоголендах, а также на территории Золотого Берега, 1936 г. К концу XIX в. большинство церквей находились на побережье, к 1936 г. заметна обратная тенденция. Амедзофе располагается под номером VIII.



Источник: Schlunk D.M. Die Geschichte der Norddeutschen Mission im Lichte der Bibel. Bremen: Verlag der Norddeutschen Missionsgesellschaft. S. 57 // StAB 7, 1025 – 37. Part 41.

д) **Справка.** Миссионеры получали такие справки в офисах миссий и использовали, например, для посадки на корабль, отправлявшийся в Африку. С 1920-х гг. шотландские миссионеры должны были контролировать деятельность Бременской миссии на территории Британского Тоголенда. В основном контроль осуществлялся дистанционно из главного офиса Свободной шотландской церкви (*Free Scotland Church*) в Золотом Береге посредством отчетов и временных визитов, однако перед Второй мировой

войной Бременские миссионеры были депортированы, а семья Беверидж обосновалась в Амедзофе: в 1946 г. директором Педагогического колледжа (бывшей Духовной семинарии) стал глава шотландской миссии в регионе Вольта У.М. Беверидж. Каждый год миссионеры могли отправиться в отпуск в Шотландию, а обратный путь в Амедзофе лежал через Золотой Берег (оригинальный текст и перевод):



Источник: Отчет шотландской миссии, краткая биография миссионерок из семьи Беверидж // United Free Church of Scotland Mission Archives, National Library of Scotland, Edinburgh. Women for Mission, Candidates 2, MS. Vol. 7986.

11 июня 1949 г.

Всем, кого это может касаться

Настоящим удостоверяю, что мисс Элизабет Литтлджон Беверидж [сестра У.М. Беверидж] является миссионеркой Церкви Шотландии и направляется в Золотой Берег, чтобы возобновить там свою миссионерскую работу. Все расходы, связанные с дорогой мисс Беверидж, покрывает Комитет зарубежной миссии церкви Шотландии.

Секретарь, Женская зарубежная миссия

Приложение IV. Избранные фотографии: архивные и экспедиционные

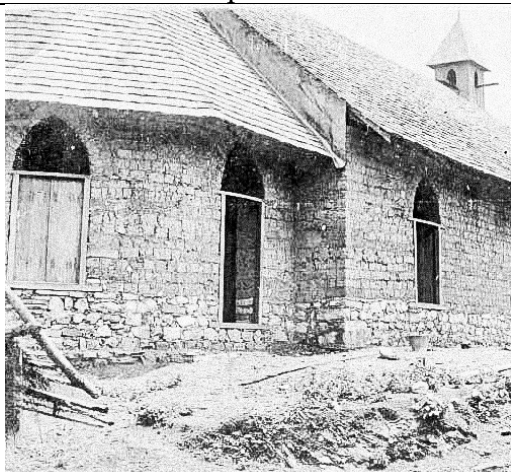
Архивные фотографии XIX-XX вв. свидетельствуют о событиях и явлениях у аватиме и эве, исследуемых в диссертации, а также, как и экспедиционные фотографии XXI в., демонстрируют сосуществование традиционных и привнесенных институтов.



1. Архив: StAB 7, 1025 - 40. Франц Михаэль Цан (*F. M. Zahn*) (1833-1900 гг.) – глава и основной идеолог Бременской миссии.



2. Архив: BMArchives, D-30.51.55. Дата: неизвестно. Миссионерская станция в Амедзофе.



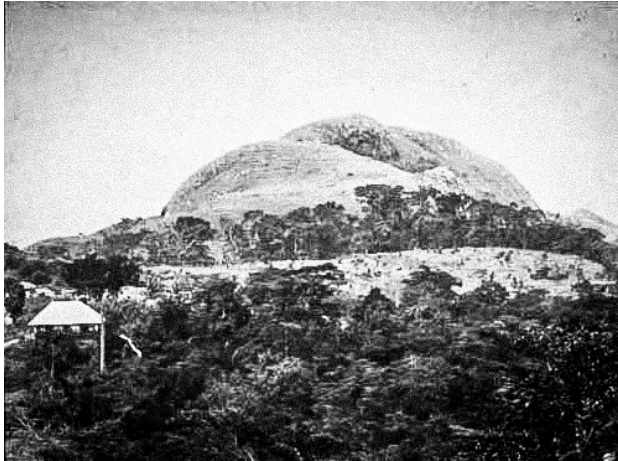
3. Архив: BMArchives, D-30.51.56. Дата: неизвестно. Строительство первой Евангельской Пресвитерианской церкви в Амедзофе.



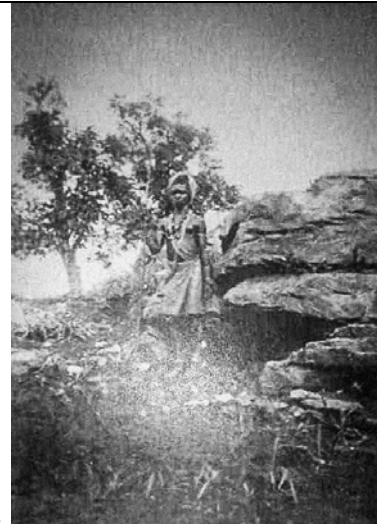
4. Фото из офиса Бременской миссии, Бремен, Германия. Дата: неизвестно. Эрнест Бюрджи (*E. Bürgi*) с супругой во время пребывания на служении в Африке 1880-1921 гг. Первый директор духовной семинарии в Амедзофе.



5. Архив: BMArchives, D-30.51.15. Дата: неизвестно. Besuch des Häuptlings von Avatime («визит вождей аватиме»).



6. Архив: ВМArchives, D-30.51.11. Дата: неизвестно. Гора Геми, у подножия которой аватиме воевали с ашанти (1868 -1871 гг.).



7. Архив: StAB 7, 1025 – 0521. Дата: до 1900 г. A young priestess in Amedzofe («юная жрица в Амедзофе»).



8. Архив: StAB 7, 1025 – 2105. Дата: до 1905 г. Sewing school in Amedzofe, Mrs Schosser and Mrs Schröder and students («швейная школа в Амедзофе, госпожа Шоссер и госпожа Шрёдер с ученицами»).



9. Архив: StAB 7, 1025 – 0390. Дата: 1893-1911 гг. Queen of Amedzofe, General Conference («королева [мать] Амедзофе, Генеральная конференция»).



10. Архив: StAB 7, 1025 – 0143. Дата: около 1932 г. A representative of the Avatime chief, receiving Pastor Kwami back after his trip to Europe (Vane) («представитель вождя аватиме принимает пастора Квами после его поездки в Европу (д. Ванэ)»).

Фотографии автора, сделанные во время экспедиций к аватиме в 2011, 2012-2013 гг.



1. Деревня Дзокпе, 2013 г. Старейшины во время интервьюирования.



2. Деревня Дзогбегеме, 2013 г. Начальная школа при Евангельской Пресвитерианской церкви.



3. Деревня Гбадземе, 2011 г. Евангельская Пресвитерианская церковь у входа в деревню.



4. Дорога в деревню Ванэ, 2011 г. Женщины аватиме с детьми и товарами идут на пятничный рынок.



5. Деревня Ванэ, 2011 г. Главная Королева-мать аватиме (*Onetsitsi ye Yawa*) в своем магазине канцелярских товаров и автор диссертации.



6,7. Деревня Биакпа, 2013 г. Традиционное место поклонения аватиме. Слева: «Духовный отец» аватиме – служитель божества Ауа. Справа: атрибуты для совершения ритуала.