МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИМЕНИ ПАТРИСА ЛУМУМБЫ» (РУДН)

На правах рукописи

Медушевский Николай Андреевич

ИСТОРИЯ НАРОДА ЭВЕ: ГЕНЕЗИС ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (XV-XXI ВВ.)

Специальность 5.6.2 «Всеобщая история»

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Том 1

Научный консультант
д.и.н., проф. Пономаренко Л.В.

Москва – 2026

Благодарности

Автор выражает искреннюю благодарность Йоне Кодзо Келеку (гражданину Республики Гана). Господин Йона Кодзо Келеку оказал мне неоценимую помощь в организации полевых исследований в рамках моей исследовательской деятельности в Гане в 2023-2025 гг. При его поддержке и непосредственном участии были организованы поездки и встречи с вождями и жрецами, а также общественными деятелями и мастерами традиционных ремесел в городах Анлога, Ада, Аккра, Кета, Кликор, Хо, Кпанду, Хохое и др. Господин Йона организовал для автора данной работы непосредственное присутствие на ритуальных церемониях, похоронах, свадьбах и фестивалях. Также Йона Кодзо Келеку оказал помощь в распространении анкеты исследования среди жителей региона Вольта в Гане (в результате чего было собрано более 150 анкет), а также организовал беседы с господином Амеевором, и лидерами общины эве в Кликоре. Без деятельного участия господина Келеку, данное исследование вряд ли было бы столь полным и подробным.

Автор выражает благодарность господину Филипу Эбенезеру Квабла Мегабуйё Амеевору и скорбит в связи с его смертью в 2025 г. Господин Амеевор являлся видным представителем интеллигенции сообщества анло народа эве, работал директором школы, учителем истории, государственным служащим, исполнял обязанности районного вождя, а также был автором целого ряда книг по истории эве на языке эве. В рамках общения с господином Амеевором, автор данной работы получил ценнейшую информацию о взглядах эве на собственную доколониальную историю, которая никогда не была формализована, но всегда жила в устном народном творчестве, которое господин Амеевор бережно сохранил для своего народа и исследователей истории эве, и которым поделился с автором данной работы

Автор выражает искреннюю благодарность Светлана Э. Рубайло-Кудоло за помощь в проведении исследования в Того. Являясь преподавателем-исследоавателем в департаменте антропологии факультета наук о человеке и обществе, университета Того в Ломе, Светлана Рубайло-Кудоло оказала неоценимую поддержку во взаимодействии с представителями университетского сообщества, а также позволила изучить защищенные под ее руководством диссертации, посвященные культуре, социальной и политической организации сообществ эве на территории Того.

Оглавление

Введение	**5**
Глава 1. Методология изучения этнической идентичности в контексте исторических детерминант	**65**
1.1 Суть термина и теории изучения этнической идентичности	**65**
1.2 Кросспарадигмальный (синтетический) подход к изучению этнической идентичности: на стыке примордиализма и конструктивизма	**79**
1.3 Территориальный фактор как историческая детерминанта сохранения этнической идентичности	**94**
1.4 Мифология как историческая детерминанта сохранения этнической идентичности	**98**
1.5 Символы как код этнической самоидентификации	**104**
1.6 Концепция колониального детерминизма исторического развития постколониальных обществ	**109**
1.7 Концепция когнитивной истории и ее применение в изучении культурного наследия этнического сообщества	**121**
Глава 2. История народа эве в доколониальный и колониальный периоды (XV – середина XX вв.): территориальный и социально-политический факторы этнической самоидентификации	**132**
2.1 Народ эве как объект изучения	**134**
2.2 Происхождение народа эве и его расселение	**141**
2.3 Протогосударственные политические образования эве	**146**
2.4 История Германского Тоголенда	**160**
2.5 Британский колониализм: колонии Золотой Берег и Британский Тоголенд	**196**
2.6 Французский колониализм: Французское Того	**209**
2.7 Период колонизации территорий проживания эве: свидетельства архивных фондов	**225**
Глава 3. Народ эве в постколониальный период через призму «колониального детерминизма» и историческая память о единстве народа	**255**
3.1 Народ эве в независимой Гане 1957-2000 гг.	**257**
3.2 Народ эве в независимой Гане после 2000 г. через призму текущего электорального цикла	**272**
3.3. Традиционная власть вождей в системе политического управления Ганы: от исторической практики к современному статусу	**284**
3.4. Народ эве в независимом Того 1960 – 2005 гг.	**303**
3.5. Народ эве в независимом Того на современном этапе	**320**
3.6 Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в период с 1960 г. по настоящее время	**335**
3.7 Авторское исследование этнической идентичности современных эве	**348**
Глава 4. Исторически обусловленные факторы этнического единства народа эве: аспекты культуры и историко-культурного наследия	**371**
4.1. Культурная идентичность народа эве	**371**
4.2. Общие традиционные метафизические представления народа эве	**380**
4.3. Традиционная религия как фактор этнической интеграции народа эве	**398**
4.4. Мифология народа эве	**428**
4.5. Традиции и обычаи племен эве	**445**
4.6. Символическое пространство народа эве: язык, знаки и образы, материальная культура (ритуальные и ремесленные предметы)	**479**
4.7. Христианство как фактор этнической интеграции народа эве	**515**
Заключение	**534**
Список источников и литературы	**545**

Том 2

Приложения…….1-151

Приложение 1§1.1……...7

Приложение 2 §2.2……15

Приложение 3 §2.3……17

Приложение 4 §2.4……22

Приложение 5 §2.5……29

Приложение 6 §2.6……30

Приложение 7 §3.1……31

Приложение 8 §3.2……33

Приложение 9 §3.3……35

Приложение 10 §3.4……..39

Приложение 11 §3.5……..40

Приложение 12 §3.6……..40

Приложение 13 §4.1..……46

Приложение 14 §4.2……..50

Приложение 15 §4.3……..61

Приложение 16 §4.4……..86

Приложение 17 §4.5……..89

Приложение 18 §4.6……108

Библиография к разделу «Приложения» ……..135

Введение

Актуальность. В современном мире большинство государств является многосоставными: на их территории проживает два и более народа (этнические группы), каждый из которых стремится к сохранению и укреплению собственной этнической идентичности. На этом пути интересы отдельных народов сталкиваются, так как вступают в конфликт с принципами государственного суверенитета и интересами других этнических групп, также претендующих на влияние в политике и социальной организации общества. Особенно остро данная проблема артикулирована в «молодых» государствах, получивших независимость лишь в XX в., и до сих пор не сформировавших у своего населения общего национального самосознания. Обозначенная проблема усугубляется в постколониальных странах, не имевших сильной государственности до момента колонизации. В них политические системы были смоделированы при активном участии метрополий, и в большинстве случаев не учитывали, а иногда и специально игнорировали интересы отдельных этнических групп, вводя принципы дискриминации и сегрегации и объединяя в государственных границах ранее конфликтовавшие сообщества, а также разделяя данными границами отдельные народы.

Именно такая ситуация оказалась характерна для народа эве, который будучи разделенным в период колонизации, так и не смог объединиться, оказавшись в ущемленном положении в Гане и в Того – двух странах, где проживает подавляющее большинство представителей народа.

Состояние разделенности, а также ущемление политических и социальных прав в странах компактного проживания сделало вопрос этнического воссоединения ключевым для эве и принципиальным для сохранения суверенитета Ганы и Того.

Основой для потенциального объединения, равно как и для политического противодействия объединению, начиная с 1875 г. (начало активной колонизации региона проживания эве), служит вопрос о наличии у эве общей этнической

идентичности, на основании которой эве могут считаться единым народом и претендовать на воссоединение.

Таким образом, исследование идентичности эве и степени ее универсализма для различных племенных сообществ эве является актуальным как с исторической, так и с социально-политической точки зрения, становясь ключевым аргументом в историческом споре.

Процесс формирования этнической идентичности народа обусловлен множеством факторов, влияющих на интеграцию сообщества в историческом контексте. В числе данных факторов следует отметить происхождение сообщества и его исторические корни, процесс прихода на территорию постоянного проживания в рамках исторической миграции, структуру территории исторического проживания, а также географический и климатический факторы, язык, культуру и религию данного сообщества, его контакты с другими народами, проживающими в регионе, и целый ряд иных факторов.

Все обозначенные факторы развиваются, видоизменяясь и формируя этническую идентичность, анализ которой возможен как в «историческом срезе», так и в динамике исторической трансформации, когда сообщество формирует историческую память и культурное наследие, свидетельствующие о высоком уровне интеграции членов группы и универсализме ценностей, вокруг которых строится этническая идентичность.

И в российской и в зарубежной историографии существует множество примеров изучения этнической идентичности отдельных народов, в том числе и тех случаев, когда единое этническое образование оказалось разделено в рамках исторического процесса между разными государствами.

В то же время следует отметить, что количество исследований исторического формирования единой этнической идентичности в условиях более чем векового разделения сообщества, произведенного еще до стадии интеграции исторически разобщенной этнической группы, практически не проводились, особенно в отношении народов Африки южнее Сахары. При этом

данное измерение проблемы является крайне актуальным для современной исторической науки, что обусловлено последствиями колониализма, дискуссии о которых до сих пор стоят на повестке ООН и др. международных организаций[1], а также присутствую в национальных политиках, в т.ч. внешней политике РФ[2].

На Берлинской конференции (также известной как Kongokonferenz) 1884-1885 гг. был произведен раздел Африки между колониальными империями для прекращения т.н. «драки за Африку». Данный раздел имел целью обозначить границы владений каждой из держав, но был реализован исключительно по политико-функциональному принципу, в результате чего границы колониальных владений не учли территории проживания большинства коренных

[1] Доклад A/80/80 Генерального секретаря «Четвертое Международном десятилетии за искоренение колониализма 80-я сессия (2025-2026 год)» URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о третьем Международном десятилетии за искоренение колониализма сессия 2020 года. A/AC.109/2020/18 URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2017 года по март 2018 года URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о третьем Международном десятилетии за искоренение колониализма сессия 2015 года A/AC.109/2015/18 URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2014 года по март 2015 года URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2013 года по март 2014 года URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2011 года по март 2012 года 66-я сессия (2011-2012 год). A/66/63 URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2008 года по март 2009 года 63-я сессия (2008-2009 год) A/63/61 URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о втором Международном десятилетии за искоренение колониализма 2 сессия 2005 года A/AC.109/2005/18 URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026);
Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с июня 2004 года по март 2005 года. 59-я сессия (2004-2005 год). A/59/64 URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026).

[2] Выступление Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на 45-м заседании Совета глав субъектов Российской Федерации при МИД России по вопросу укрепления взаимодействия с партнерами из Африки, Москва, 16 декабря 2025 года. 16.12.2025. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026);
Выступление Министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе Форума сторонников борьбы с современными практиками неоколониализма – «За свободу наций!», Москва, 16 февраля 2024 года. 16.02.2024. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026);
Выступление и ответы на вопросы Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на рабочей сессии «Мастер-класс» II Парижского форума мира, Париж, 12 ноября 2019 года. 12.11.2019. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026);
Выступление и ответы на вопросы СМИ Министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе совместной пресс-конференции по итогам переговоров с Министром иностранных дел Республики Гана Х. Тетте, Москва, 7 августа 2013 года. 07.08.2013. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026);
Выступление и ответы на вопросы СМИ Министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе пресс-конференции по итогам переговоров с Министром иностранных дел и региональной интеграции Республики Гана Ш.А. Ботчвей, Москва, 20 августа 2019 года. 20.08.2019. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026);
Интервью директора Департамента партнерства с Африкой МИД России Т.Е. Довгаленко французскому журналу «Jeune Afrique», 4 марта 2025 года. 07.03.2025. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026).

народов континента[3]. Многие этнические сообщества и даже традиционные государственные образования оказались разделены, и во многих случаях, данное территориальное разделение сохранилось вплоть до освобождения колоний во второй половине XX в., превратившись в разделение границами новых африканских государств, сохранившись до настоящего времени.

Кроме исторической несправедливости, противоречащей декларированному уставом ООН, праву народа на самоопределение[4], факт раздела многих этнических групп в Африке южнее Сахары, является латентным фактором дестабилизации ситуации во множестве приграничных регионов, т.к. идея и желание объединения в определенный момент могут получить актуализацию, выраженную в сепаратизме или стать поводом для военной агрессии одного государства против другого.

Изучение этнической идентичности народа эве в исторической ретроспективе является показательным примером. Данный народ, несмотря на длительную историю его существования, никогда не был политически единым, обладая при этом общим происхождением, языком и культурой. Историческое отсутствие политического единства и наличие нескольких региональных центров развития позволили по итогам Берлинской конференции разделить данный народ, воспрепятствовав исторически обусловленному процессу его постепенной интеграции. В дальнейшем, даже несмотря на упразднение одной из колоний на территории проживания эве – Германского Тоголенда, ситуация не изменилась, и контроль над двумя основными территориями проживания эве сохранили Британия и Франция, в дальнейшем трансформировавшие данные колониальные владения в независимые государства Гана и Того.

В итоге эве в Гане и в Того, начиная с 1885 г., жили рядом друг с другом и имели периодически нарушавшуюся возможность взаимодействия через границу, но в то же время жили в разных политических системах с разным

[3] Medushevskiy N.A., Shishkina A.R. Modern French Policy on The African Continent: Transformations of a Françafrique Model // Journal of Asian and African Studies. 2021. С. 1141-1157.

[4] Декларация о предоставлении независимости колониальным странам и народам. Принята резолюцией 1514 (XV) Генеральной Ассамблеи от 14 декабря 1960 года. URL: https://docs.un.org/ru/A/Res/1514(XV) (Дата обращения 08.01.2026) URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026).

официальным языком и различными специфическими стимулами к внутриэтнической мобилизации.

Тем не менее, как показывают статистические исследования, проведенные автором диссертации и рядом других исследователей[5], эве до сих пор осознают свою групповую идентичность, а в ряде случаев настаивают на необходимости воссоединения, создавая номинальную угрозу стабильности государственных систем Ганы и Того, которая в случае кризиса в одной из стран или в регионе в целом может стать катализатором сепаратизма.

Данная сложная ситуация обуславливает актуальность изучения процесса исторического формирования этнической идентичности народа эве и постулирует исследовательскую проблему.

Проблема исследования может быть сформулирована следующим образом: народ эве, представленный множеством племен, под влиянием исторических факторов оказался разделен на два сообщества, существующие в соседних странах – Гана и Того, однако этническая идентичность всегда позиционировалась обоими сообщества как фактор их единства, равно как и единства всех эве в принципе, так как небольшие общины также проживают в Бенине.

Данное утверждение ставит вопрос о реальности единой историко-культурной идентичности народа эве и о применении данной идентичности как фактора общенародной мобилизации в историческом прошлом, а также о возможной интеграции народа в будущем.

Обозначенная проблема распадается на ряд подпроблем, связанных с наличием у народа эве общих представлений о компонентах этнической идентичности, включая представления об исторической территории, миф о происхождении, знания о доколониальной истории народа, исторически сформировавшуюся систему религиозных верований, традиций и обычаев, исторически обусловленную метафизическую картину мира, исторически

[5]Например: Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL: https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026).

обусловленное единство языкового и символического пространства, а также социально-политическую идентичность.

Обратной стороной проблемы выступает исторический контекст, демонстрирующий попытки народа эве к консолидации в доколониальный период и требования к объединению как в период колониализма, так и после его завершения, нашедшие выражение, в т.ч. в практиках умеренного сепаратизма.

В рамках изучения исследовательской проблемы, наше предположение сводится к следующему утверждению. Исторически единое в своем происхождении, языке и культуре сообщество, представленное несколькими племенными группами, мигрировало на современные территории его проживания от р. Вольта на Западе до р. Моно на Востоке и образовало на этих территориях ряд слабо связанных прото-государственных образований[6], которые с началом колонизации[7] оказались заинтересованы в сближении и коллективном отстаивании своих общих политических интересов, чему способствовали создание письменного языка эве и популяризация мифа о происхождении народа, реализованные при активном участии немецких миссионеров[8].

Тем не менее, принцип единства эве как народа не был признан ни Лигой Наций[9], ни ООН[10], что обусловило разделенное существование народа эве вплоть до настоящего времени и привело дроблению общей идентичности в вопросах религии, культуры, политического участия при сохранении общего представления о едином происхождении, доколониальной истории и языке.

---

[6] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

[7] Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: возникновение и развитие колонии//Клио. 2025. № 5 (221). С. 47-52. Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации Того// Клио. 2025. № 6 (222). С. 51-57.
Медушевский Н.А. Французское Того: от колониализма к независимости// Клио. 2025. № 7 (223). С. 97-103.

[8] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

[9] Например: Report by His Britannic Majesty's Government to the Council of the League of Nations on the Administration of the British Sphere of Togoland for the year 1925 (Colonial No. 23/1926); 1926 (Colonial No. 28/1927)// Published by His Majesty’s Stationery Office 1926 and 1927. URL: https://archive.org/stream/report-togoland-1925/ReportTogoland1925_djvu.txt (Дата обращения 26.01.2026).

[10] The Ewe and Togoland Unification Problem. A/2605. New York: UN, 5 Dec. 1953. URL: https://digitallibrary.un.org/record/856347?ln=ru&v=pdf (Дата обращения 26.01.2026).

Сложившаяся ситуация ведет к формированию фантомной идентичности народа эве, хотя и сохраняет потенциал для ее кризисной консолидации.

Степень изученности

Изучению исторической идентичности как социокультурного феномена, посвящены теоретические и прикладные исследования многих российский и зарубежных антропологов, историков, философов, культурологов и фольклористов.

Философское осмысление идентичности проводилось во многих значимых трудах прошлого, в т.ч. в произведениях Геродота[11], Ш.Л. Монтескье[12], Г.В.Ф. Гегеля[13], Ж. Бодена[14], Ч. Дарвина[15], Ж. Кондорсе[16], Э.Б. Тайлора[17], В. Вундта[18], М. Вебера[19] и др., а также в работах многих ранних российских исследователей, включая Карла М. Бэра, Н.Н. Миклухо-Маклая, А.П. Богданова и его последователей, - Д.Н. Анучина, Д.Я. Самоквасова, Н.Ю. Зографа, А.А. Тихомирова, и др. Подробный анализ данных работ в ракурсе диссертационного исследования представлен в монографии автора «Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода» 2025 г.[20] Подходы данных авторов к изучению этнической идентичности, базирующиеся на примордиалистской парадигме, представляли ее как результат исторического генезиса, основанного на многопоколенческом опыте совместного проживания представителей группы,

[11] Геродот. История в 9 кн.: в 2 т. / Пер., предисл. и указатель Ф. Г. Мищенко. — Изд. 2-е, испр., доб. в предисл. и снабженное картами. Москва. 1888.
[12] Монтескье Шарль Луи. Избранные произведения / Общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина – М.: Гослитиздат, 1955.
[13] Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 57-480. 480 с.
[14] Боден Ж. Метод легкого чтения историй. Т. I. Что есть исторический жанр / перевод с латинского языка, научные статьи и комментарии И.В. Кривушина, Е.С. Кривушиной. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. 552 с
[15] Дарвин Ч. Сочинения / пер. С. Л. Соболя под ред. акад. В. Н. Сукачева. М.: Изд. АН СССР, 1959. — Т. 9.
[16] Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. Москва: Либроком, 2011. 280 с.
[17] Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
[18] Вундт В. Проблемы психологии народов. М.: Академический проект, 2010. 136 с.;
Georg Lamberti: Wilhelm Maximilian Wundt 1832–1920. Leben, Werk und Persönlichkeit in Bildern und Texten. Berlin: Deutscher Psychologen Verlag. 1995. 175 s.
[19] Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / Макс Вебер; [пер. с нем.]; сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016 — Перевод изд.: Weber Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5 revidierte Aufl. Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972. Т. I. Социология. 445 с.
[20] Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

обретении ими общего физического типа, основ культуры, религии и социально-политической организации.

В Научной традиции XX века, философские подходы к изучению этничности и национальности, все больше испытывали на себе влияниэ эмпирических знаний, что привело к их постепенному включению в научные школы этнографии, антропологии, социологии и психодогии. Зесь следует отметить работы таких русскоязычных авторов, как С. М. Широкогоров[21], Д.А. Ольдерогге[22], Ю.В. Бромлей[23], В. А. Тишков[24], Р.В. Филиппов[25], А. Г. Асмолов[26],

[21] Широкогоров С. М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанный в 1921-1922 году в Дальневосточном государственном университете. — Владивосток: Типо-литогр. т-ва. изд. "Свободная Россия", 1922. 22 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович. Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.).

[22] Ольдерогге Д.А. Основные черты развития систем родства / Д. А. Ольдерогге. - [Б. м.]: [б. и.], 1960. - 23 с.; Ольдерогге Д.А. Западный Судан в XV—XIX вв.: Очерки по истории и истории культуры. М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 266с.; Ольдерогге Д.А. Эпигамия: Изобр. ст. / Д. А. Ольдерогге. - Москва: Наука, 1983. - 280 с.

[23] Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 58; Бромлей Ю.В. Наука о народах мира // Наука и жизнь. 1968. № 8.С. 42.

[24] Примордиализм / В. А. Тишков // Полупроводники — Пустыня. — М.: Большая российская энциклопедия, 2015. С. 498-499. — (Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004—2017, т. 27).; Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.; Тишков В. А. Политическая антропология. New York: The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter, 2000. 338 с.;

Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.; Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., Наука, 2001. 240 с.// Этнос или этничность? Валерий Тишков - личный сайт. URL: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html (Дата обращения 08.01.2026); Sokolovskii S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of social and cultural anthropology / Alan Barnard, Jonathan Spencer (eds.). L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 290-295.

[25] Филиппов Р.В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М.: Институт Африки РАН. 2010. 185 с.

[26] Асмолов А. Г. Психология личности: Учебник. М.: Изд-во МГУ, 1990. — 367 с.

и др.[27], и работы иностранных авторов, в числе которых: К. Гирц[28], Б. Андерсон[29], М. Вебер[30], В. Момсен[31], Э. Тейлор[32], Э. Дюркгейм[33], М. Мосс[34], Л. Леви-Брюль[35],

[27] В т.ч.: Зельнов И. Культурных кругов теория // Культурология. XX век. Энциклопедия / Гл. ред., сост. и автор проекта С. Я. Левит. СПб.: Университетская книга; ООО “Алетейя”, 1998. — Т. Т. 1. 447 с.
Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: 1978 стр. 211—219
Зыбайлов Л. К., Шапинский В. А. Культура постсовременности: гносис и праксис URL: http://www.kulichki.net/moshkow/ISF/phil11.txt (Дата обращения 08.01.2026).
Касавин И. Т. Конструктивизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009. 1248 с.
Лебедев С. А. Конструктивизм // Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический Проект, 2004. 320 с.
Дискуссии вокруг понимания этничности. Что такое народ, этнос. // Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология: Уч. пос. для вузов. М.: Аспект Пресс, 1999. 271 с.
Тумаркин Д. Д. Белый папуас: Н. Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи. М.: Восточная литература, 2011. 623 с.
Кривошеина Г. Г. А. П. Богданов — историк и летописец московской науки // Вопросы истории естествознания и техники. 2007. № 3.
Левин М.Г. Дмитрий Николаевич Анучин (1843-1923) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Новаясерия. Т.I ПамятиД.Н.Анучина (1843-1923). М.-Л.: Изд-воАНСССР, 1947. URL: https://arheologija.ru/levin-m-g-dmitriy-nikolaevich-anuchin-1843-1923/
Белков П.А. О методе построения теории этноса // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 49.
Штроо В.А. Группа как субъект психологической защиты / В.А. Штроо // Ежегодник Российского психологического общества: Психология сегодня. М., 1996. - Т. 2. - Вып. 2. С. 14-15.;
Штроо В.А. Защитные механизмы: от личности к группе / В.А. Штроо // Вопросы психологии. 1998. № 4 С. 54-61.
Фадеичева М.А. 2006. Этнонационализм в политическом дискурсе российского постмодерна // ПОЛИТЭКС: полит. эксперт. Т. 2, № 2. С. 125-133.
Автономова Н. С. Постструктурализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль. 2010. 2816 с.
Дьяков А. В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: онтологический аспект. Москва: Курск. ин-т социал. образования (фил.) РГСУ, 2005. 600 с.

[28] Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books. 1973. 470 p.

[29] Андерсон Б. 2001. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. Москва: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле. 286 с.

[30] Weber M., Nippel W. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Die Stadt. (Bd. I/22,5.) Tubingen: Mohr. 2000. 170p.

[31] Mommsen W. J. ‘Max Weber’s ‘‘Grand Sociology’’: the origins and composition of Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie’ in Charles Camic, Philip S. Gorski and David M. Trubeck. Max Weber’s Economy and Society: a Critical Companion. Stanford, CA: Stanford University Press. 2005. pp. 70–97.

[32] Тэйлор, Э. Первобытная культура / Э. Тэйлор; переводчик Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под редакцией В. К. Никольского. — Москва: Издательство Юрайт, 2023. 742 с.

[33] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии = Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie / пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.; Элементарные формы религиозной жизни / пер. с франц. В. Земсковой; под науч. ред. Д. Куракина. — М.: «Элементарные формы», 2018. 808 с.;
Дюркгейм Э. Правила социологического метода. Москва: Издательство АСТ, 2021. 384 с.

[34] Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. СПб.: Евразия, 2000. 444 с.;
Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, комментарии А. Б. Гофмана. М: КДУ, 2011. 416 с.;
Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушённой мысли о смерти // Человек. — 1992. — № 6. URL: https://studfile.net/preview/4347481/ (Дата обращения 08.01.2026).
Mauss M. The gift; forms and functions of exchange in archaic societies. London: Cohen & West. 1966. 130p.

[35] Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Москва: Атеист. 1930. 337 с.
Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-пресс, 1994. - 602 с.
Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Москва: URSS: КРАСАНД. 2010. 249 с.

Б. Малиновский[36], А. Р.Рэдклифф-Браун[37], Ф. Боас[38], М. Херцковиц[39], Л. Уайт[40], К. Леви-Стросс[41] и др.

Изучение данных работ позволило автору диссертационного исследования проследить путь развития антропологической мысли от доминирования в ней примордиальных устоновок (например, работы Широкогорова и Бромлея), к постепенному утверждению как в российской, так и в западной науке конструктивистского, и в меньшей стемени инструменталистского подходов

Обозначая ракурс нашего исследовательского подхода в системе научного знания по проблеме исследования, следует отметить, что авторский подход неразрывно связан логикой познания с социологической, функционалистской и структуралистской школами антропологии и этнологии.

Французская социологическая школа во главе с Эмилем Дюркгеймом рассматривала этнологию и антропологию лишь как один из сегментов комплексного изучения общества, но, тем не менее, результаты, полученные в данном направлении представителями социологической школы, крайне важны для проводимого нами анализа.

---

[36] Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. Москва: Рефл-бук. 1998. 288 с.
Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. Москва: РОССПЭН. 2004. 584 с.
Малиновский Б. Научная теория культуры Москва: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство). 2005. 184с.

[37] Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2001. 304 с.
Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. Москва: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле. 2001. 414.

[38] Боас Ф. Методы этнологии / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. — Т.1. С. 519-527.
Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. Т.1. С. 499-508.

[39] Herskovits M. Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism. New York: Random House. 1972. 293 p
Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y.: Knopf. 1955. 569 p.

[40] Уайт Л. Концепция эволюции в культурной антропологии // Антология исследований культуры. Т.1: Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С.540.
White L.A. Ethnological Essays: Selected Essays New Mexico: University of New Mexico Press. 1987. 389p.
White L.A. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. New York: McGraw-Hill. 1959. 378 p
White L.A. The Science of Culture: A study of man and civilization. Farrar, Straus and Giroux, New York: Farrar, Straus. 1949. 444 p.
Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. О. Р. Газизова, П. В. Резвых. М.: РОССПЭН, 2004. 960 с.
Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 1064 с.

[41] Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris; La Haye: Mouton et Co.1949. 591 p.
Lévi-Strauss / Edmund Leach. - Rev. ed. - [London]: Fontana/Collins, 1974. - 128 с.

Отметим, что эволюционисты, развивая этнографию и этнологию, в центр своего изучения ставили человека, который, развиваясь, двигает развитие культуры и общества. Диффузионисты, в свою очередь, в центр своего изучения ставили культуру в различных ее проявлениях, которая, развиваясь, трансформирует общество и мышление отдельных людей. Сторонники же Социологической школы видели в центре развития само общество, как социальный организм, который таковым делает «коллективное представление». Примат общества и его роли в жизни человека в концепции Социологической школы, также позволяет отнести ее к примордиалистской парадигме.

«Коллективное представление» фактически означает типичное, мышление веру и чувства, характерные в среднем для каждого члена социума. Все эти «типичные» характеристики человек не приобретает посредством личного опыта, а заимствует в социальной среде в процесс социализации в течение жизни[42].

Исходя из общего понимания социума и социализации, Эмиль Дюркгейм создает самостоятельную этнографическую (этнологическую) школу[43], которую в последствии развил его ученик Марсель Мосс, предложивший выделять в качестве самостоятельного и определяющего социального явления акт материального и нематериального дарения[44]. Также Моссу принадлежала идея о

---

[42] Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: 1978. С. 211-219.

[43] Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, комментарии А. Б. Гофмана. М: КДУ. 2011. 416 с.;

Принципы 1789 года и социология. // Социологический ежегодник, 2012: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. Н. Е. Покровский, Ред.-сост. Д. В. Ефременко. М., 2013. С. 286-293;

Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии. (Введение, Глава 1.) (пер. А. Б. Гофмана) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр., сост. и общ. ред.: А. Н. Красникова. М. 1998. С. 174-230. 432 с.;

Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. (Заключение) // Социологическое обозрение. 2018, т. 17, № 2, С. 115-121;

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии = Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie / пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.; Элементарные формы религиозной жизни / пер. с франц. В. Земсковой; под науч. ред. Д. Куракина. — М.: «Элементарные формы», 2018. — 808 с.;

Дюркгейм Э. Правила социологического метода. Москва: Издательство АСТ, 2021. 384 с.

[44] Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия. 2000. 444 с.;

спецификации физических и физиологических проявлениях социализации — «техниках тела», которые выступают инструментом социального поведения[45].

Еще одним представителем этнографического ответвления социологической школы стал Люсьен Леви-Брюль, который предложил постулат одинаковости законов мышления для всех обществ[46]. Смысл данной теории заключался в том, что общества в своем развитии, на начальной стадии, существуют в до-логической системе мышления, которая позже сменяется логической системой, характерной для современных западных обществ.

В итоге «коллективное представление» в до-логическом обществе создает среду, в которой индивид воспринимает мир субъективно и через призму мистических представлений своего народа, не пытаясь найти рациональное объяснение наблюдаемым явлениям. Со временем данная модель трансформируется, и в ней начинает доминировать рациональное мышление индивидов, позволяющее им объективно оценивать окружающую действительность. Когда данная трансформация происходит, общество переходит к логической системе мышления, хотя, как признавал сам Леви-Брюль, элементы до-логического мышления продолжают сохраняться и в современных западных обществах, и представлены, например, суевериями[47]. Неоднозначность разделения стадий развития подверглась критики со стороны Ф. Боаса, Б. Малиновского, Р. Лоуи.

Все три данных автора были представителями «Функциональной школы» которая сформировалась в США в 1920-ые гг., но испытала на себе формирующее влияние концепции Э. Дюркгейма. Данная школа представляла культуру общества как целостную сущность, или, говоря современным языком, экосистему, которая сохраняет целостность и функционирует только при

Общества. Обмен. Личность: Тр. по соц. антропологии / М. Мосс; [Пер. с фр., послесл., с. 314-359, и коммент. А. Б. Гофмана; Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая]. - Москва: Изд. фирма "Вост. лит.", 1996. 359 с.

[45] Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушённой мысли о смерти // Человек. — 1992. — № 6. URL: https://studfile.net/preview/4347481/ (Дата обращения 08.01.2026).

[46] Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Москва: Атеист. 1930. 337 с.
Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-пресс, 1994. 602 с.
Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Москва: URSS: КРАСАНД. 2010. 249 с.

[47] Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: Высш. школа. 1978. стр. 226-228.

эффективной работе всех ее компонентов[48]. В данной связи важность представляет каждый элемент культуры, который подобен органу в теле человека, и задачей этнографа является выявление формата деятельности того или иного института культуры и его состояния, а также влияния на другие институты, в том числе социальные и экономические. Знание об этих институтах, в конечном итоге, помогает регулировать отношения в обществе и управлять им, в том числе из вне, что было особенно важно в контексте колониального управления. Большой вклад в развитие Функциональной школы внес Бронислав Малиновский[49], предложивший метод включенного наблюдения и использовавший его в рамках своих исследований в Папуа в 1914-1918 гг. Малиновский аргументированно доказывал, что в культуре вне зависимости от ее развития нет «пережитков»[50], о которых говорили эволюционисты, и в том числе Э. Тейлор. Он рассматривал культуру в качестве живого конгломерата, в котором все атрибуты имеют смысл и работают, поэтому, по его мнению, единственный путь антрополога – это полевые исследования. В противном случае антрополог неизбежно скатывается в теоретизацию, и создает теории, например, диффузионизм, оторванные от реальности и не имеющие практической полезности. Кроме того, Б. Малиновский категорировал этапы развития архаичных обществ, выделив три порядка – племенной, текущий африканский и колониальный.

Подход Малиновского отличался от подхода А. Рэдклиффа-Брауна[51] тем, что первый считал, что культура служит потребностям отдельного человека, и необходима для удовлетворения его потребностей (он выделял три типа потребностей: базовые, в том числе питание, безопасность, воспроизводство и др.; производные из базовых, в том числе распределение базовых благ;

[48] Белик А.А. Культурология: Антропол. теории культур: Учеб. пособие / А. А. Белик; Рос. гос. гуманит. ун-т. Москва: Рос. гос. гуманит. ун-т. 2000. 238 с.
[49] Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. Москва: Рефл-бук. 1998. 288 с.
Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. Москва: РОССПЭН. 2004. 584 с.
[50] Малиновский Б. Научная теория культуры Москва: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство). 2005. 184 с.
[51] Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2001. 304 с.
Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. Москва: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле. 2001. 414 с.

интегративные – потребности в константах социальной организации – законах, религии, обычиях), а второй, что потребностям общества в целом, что следовало из примата общественного порядка в концепции Дюркгейма. Таким образом, подход Малиновского можно считать отчасти инструменталистским, хотя сама парадигма инструментализма имеет иную природу.

Инструменталисты, в числе которых Джон Дьюи (основатель подхода), Г. Р. Кирхгоф, П. У. Бриджмен, Д. Белл, Д. Мойнихэн и др. развивая свой подход в этнологии и антропологии, предложили рассматривать этнос (этничность) как инструмент, необходимый для развития общества и его культуры[52], применение которого несет в себе выгоду для группы. В частности, Д. Белл[53], писавший свои работы уже в 1960-1980-ые гг. предлагал типологизацию обществ на доиндустриальные, индустриальные и постиндустриальные. Во всех трех уровнях присутствует этническая идентичность, которая используется для политических и экономических целей как ситуативный инструмент, имеющий значение в конкретном контексте и обусловленный конкретными целями[54].

Также данного подхода на западе придерживались такие авторы, как У. Коннор, Д. Миллер, Р. Ставенхаген, Э. Смит.

С позиции инструменталистов, этничность в большинстве случаев находится в латентном состоянии и вызывается из состояния «сна» к «пробуждению» в сложных (кризисных) ситуациях, когда для выживания и интенсивного развития требуется широкая социальная мобилизация. В таких случаях апелляция к этнической идентичности – это функциональный

---

[52] Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк.: Academia. 2000. 302 с.

[53] Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties / By Daniel Bell. - Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, Cop. 1960. 416 p.

Bell D. The coming of post-industrial society: A venture in social forecasting / Daniel Bell. - New York: Basic books, Cop. 1973. 507 p.

Bell D. The cultural contradictions of capitalism / Daniel Bell. New York: Basic books, cop. 1978. 301 p.

[54] Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности. — Социально-гуманитарные знания, 2005. № 4. С. 167-181.

Кудрин А. В. Гл. 19 Об основных подходах к пониманию этничности как категории общественных наук // Россия: социально-экономические и правовые проблемы трансформации общества. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С.287-300. 314 с.

Sokolovskii, S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of social and cultural anthropology / Alan Barnard, Jonathan Spencer (eds.). L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 290-295.

инструмент, обуславливающий солидарность членов группы. В данной связи, сам факт существования этнической общности, к которой можно апеллировать, мобилизуя людей, связан с существованием политических мифов, которые создаются и поддерживаются элитами, как основание для власти. В итоге возникают различные «мифологические» сообщества, которые интегрируются в противостоянии и конкуренции друг с другом, формируя устойчивые психологически обусловленные и подкрепленные реальным взаимодействием групп, границы, в которых этничность и поддерживается.

В современной российской антропологии и этнологии данный подход просматривается в работах Ю.В. Арутюнян, М.Н. Губогло и Л.М. Дробижевой[55]

Функционалистская школа развивалась, в том числе, в русле концепции культурного релятивизма, у истоков которого стоял Ф. Боас[56]. Тем не менее, отцом данного направления принято считать ученика Ф. Боаса, – Мелвилла Херсковица[57]. Культурный релятивизм, во многом, стал инновационной идеей, представлявшей ответ расистской идеологии, доминировавшей в нацистской Германии и популярной в Европе. Суть подхода заключалась в отрицании европоцентризма (этноцентризма), и тем более концепции избранной расы, в пользу равенства культур, вне зависимости от их уровня развития и специфики. Подход предложил ряд новых антропологических принципов, одним из которых стала «инкультурация». Данный термин обозначает вхождение человека в культуру. В результате приобщения человека к культуре, культура начинает определять основные черты личности человека, а человек начинает влиять на культуру, к которой он приобщился, поступая правильно (типично), с точки зрения носителей данной культуры. Инкультурация продолжительна и ведет к «воспитанию» человека в системе культурных ценностей.

---

[55] Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., Наука. 2001. 240 с.// Этнос или этничность? Валерий Тишков - личный сайт. URL: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html (Дата обращения 08.01.2026).

[56] Боас Ф. Методы этнологии / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. — Т.1. С. 519-527.

Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. Т.1. С. 499-508.

[57] Herskovits F. Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism. New York: Random House. 1972. 293 p.

Наряду с инкультурацией, Херсковиц выделил энкультурацию, т.е. погружение человека (с детства и до конца жизни) в конкретную форму культуры. Энкультурация предполагает не только приспособление к культуре, но и принятие ее логики – формирование типичного мышления и паттернов поведения[58].

Тем не менее, термин инкультурация гораздо более распространен и употребим. Инкультурированная личность является носителем ценностей, характерных для данного общества и способна проводить их в жизнь. Тем не менее, инкультурация относительна, так как ни один человек, существующий «в культуре», не способен воспринять все ее многообразие, занимая лишь определенную социальную нишу, и ориентируясь на собственный кругозор. Тем не менее, в данной «нише» он рассматривается другими носителями культуры как органичный ее (культуры) носитель.

Помимо инкультурации, сторонники культурного релятивизма выделяли т.н. «культурный фокус» конкретного общества, т.е. «существенную черту» культуры, которая доминирует над другими культурными практиками, как например идея социального статуса или культ воина.

Концепция культурного релятивизма получила широкое распространение и оказала влияние на обширный круг антропологических теорий второй половины XX в., дав дополнительную, и крайне мощную, аргументацию идее этнической идентичности. Тем не менее, существовала и критика данного подхода, которая была связана с его абсолютизацией принципа равенства народов и примата локальной морали, как самоценности конкретной культуры, происходившая со стороны школы структурной антропологии[59].

В Структурной антропологии самым видным представителем стал французский ученый Клод Леви-Стросс. Формирование своей теории Леви-Стросс начал с изучения фактического этнографического материала, на

[58] Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y.: Knopf. 1955. 569 p.
[59] Rachels J., Rachels S. The Challenge of Cultural Relativism/ chapter 2 of The Elements of Moral Philosophy, ninth edition. N.Y.: McGraw Hill. 2019. 224 p.

основании которого изучил переход общества от природы к культуре, которая представляет квинтэссенцию характеристик, отличающих человека от животного. В основе культуры Леви-Стросс обнаруживал символы, структурирующие мышление и поведение людей в постприродном состоянии. Факт символического мышления, доминирующий в данной теории, в том числе, связан с интерпретациями символов как основы культуры в работах Юнга и др. авторов психологической школы. Также теория Леви-Стросс опиралась на примат бессознательного в контексте формирования социального поведения, и как следствие, культуры. Символы, как основу культуры, трактовали и неоэволюционисты, в том числе Л. Уайт, с которыми Леви-Стросс активно полемизировал. Связь рассматриваемой теории с работами авторов психологической школы просматривается, например, в работе «Элементарные структуры родства»[60] 1949 г., в которой, автор, вслед за З. Фрейдом, обратился к универсальному принципу запрета инцеста, который, по мнению Леви-Стросса «одновременно находится на пороге культуры, внутри культуры и в некотором смысле… и есть культура»[61].

Леви-Стросс, формируя свою теорию и общую концепцию антропологии, как всеобъемлющей науки о человеке, заимствовал также идею Э. Дюркгейма и М. Мосса о «тотальном социальном факте». Эмиль Дюркгейм, который и ввел данное понятие, трактовал его следующим образом: «Социальный факт - это любой способ действия, фиксированный или нет, способный оказывать на индивида внешнее ограничение, или который является общим для всего данного общества и в то же время имеет собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений»[62]. Марсель Мосс рассматривал категорию тотального социального факта (fait social total) как способ действия, который имеет последствия для всего общества, в экономической, правовой, политической и религиозной сферах, объединяя их в систему влияния, так что

[60] Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris; La Haye: Mouton et Co.1949. 591 p.
[61] Там же
[62] Durkheim É. The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method. New York: Free Press. 1982. 264 p.

одно действие резонирует во всей социальной системе[63]. В отличие от Мосса и Дюркгейма, Леви-Стросс трактовал идею «тотального социального факта» еще шире, как комбинацию правил, на которых основаны человеческие общества и которые обусловлены бессознательным.

Столь обширный подход требовал применения универсального метода, которым должен был стать метод структурной лингвистики, универсальный для всех коммуникативных символических форм, будь то язык или культура, которая тоже является системой передачи информации, через демонстрацию символов с универсальными смыслами.

Символы в любой коммуникативной системе, по мнению Леви-Стросса, подчинены универсальным правилам и объединены во «врождённые структуры человеческого духа»[64]. Таким образом, акцент методологии был сделан исключительно на фонологии (по аналогии со структурной лингвистикой) – т.е. на том, как звук (символ) функционирует в языковой (социальной) системе, и исключал функциональный аспект, т.е. то, к какому ситуативному результату приводит данное использование. Применение данного подхода аргументировалось тем, что сущностные символы более реальны, чем то, что они символизируют, и воспринимаются в процессе коммуникации именно коды символов, которые в процессе коммуникации трансформируются в новые коды, по аналогии с кибернетикой и языками программирования. Символы являются выражением универсальных бессознательных структур, которые по своей природе неизменны и лежат в основе ключевых социальных институтов, культуры и мышления членов сообщества на первобытном этапе его развития. Выражением символов становятся различные формы культуры, в числе которых Леви-Стросс называл ритуалы, мифы, фетиши и т.п. Универсальная бессознательная структура первична по отношению ко всем другим социальным

[63] Mauss, Marcel. The gift; forms and functions of exchange in archaic societies. London: Cohen & West. 1966. 130p.
[64] Dekens O. Le Structuralisme. P.: Armand Colin, 2015. 128 p.

элементам и формам, и познав ее можно понять первичный смысл всех институтов и обычаев[65].

В контексте непрерывной передачи смыслов, прогресс, у Леви-Стросса, уже не может восприниматься в традиционном виде, как результат социальной эволюции, так как история, проживаемая обществом не объективна, а каждое ее значимое событие, в восприятии социума, предстает как миф, который передается во времени и пространстве членами социума, и фактически, живет своей собственной жизнью. Как следствие историческое развитие не имеет смысла направленного развития, а реализуется под воздействием различных случайных факторов, порождающих новые мифы о прошлом. Все мифы находятся в постоянном взаимодействии, создавая динамично меняющийся дизайн взаимозависимых форм восприятия мира в прошлом, будущем и настоящем, который в принципе не может быть полностью структурно описан, – познан.

Определенный прорыв в создании синтетической модели структурализма и истории произошел в конце 1960-ых гг., когда в рамках исторической антропологии, такими авторами, как А. Бюргьер, Э. Ле Руа Ладюри и Ж. Дюби был предложен подход к интерпретации история без событий и изменений, в рамках которого историческое описание презентовалось как анонимное и рутинное, происходящее в статичных обществах (история ментальностей)[66].

Еще одной удачной интерпретации, структурализм был подвергнут Жан-Пьером Вернаном, который отказался от формального взгляда на миф и в своем подходе учитывал культурный, социальный и политический контексты его создания и восприятия[67].

Закат теории структурализма и ее переход к постструктурализму оказался связан с концепцией Жака Деррида, который опроверг применимость бинарных оппозиций к описанию феноменов культуры в рамках принципа деконструкции.

---

[65] Там же.

[66] Dosse F. History of Structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945—1966. L., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. 492 p.

[67] Borgeaud P. Mythe et structuralisme // Résonances des structuralismes / Jean-François Bert, Jérôme Lamy (dir.). P.: Archives contemporaines, 2016. P. 67-84.

С его точки зрения, формирующее и центральное место логоса (слова или звука) неверно, так как логоцентризм исходит из того, что любые смысловые единицы самодостаточны, в то время как на практике, любой символ отсылает к другим символам, и символы имеют значение лишь во взаимодействии друг с другом, а значит ни один символ не может считаться стабильным и универсальным[68,69].

Параллельно с описанной трансформацией антропологической мысли, и в сочетании с ней, происходило развитие психологической школы антропологии. Данные работы крайне важны для нашего исследования, так как авторская теория этничности базируется на работах А. Адлера[70] и тесно связана с психологической школой антропологии. Раскрытию данного аспекта способствует обращение автора к работам Л.Г. Почебут[71]. Кроме того, автор также обращается к изучению мифологии народа эве как историко-культурной детерминанты, и здесь, как и при рассмотрении психологической школы антропологии, важность представляют идеи З. Фрейда[72] и К. Юнга[73].

Обращение к работам обозначенных авторов производится нами в рамках диалога с психологической школой антропологии. Хотя возникновение этнопсихологии обычно связывают с работами Зигмунда Фрейда, ее корни восходят к началу XIX в., когда была создана так называемая школа Иогана Гербарта. Гербарт является одним из родоначальников эмпирической психологии. Суть его концепции сводилась к тому, что в основе поведения

---

[68] Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

[69] Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 107 с.

[70] Adler A. The Individual Psychology of Alfred Adler. H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (Eds.). New York: Harper Torchbooks. 1964. 503p.

Adler A. Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings. H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (Eds.). New York, NY: W. W. Norton. 1979. 464 p.

Adler A. et al, Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings. New York: W. W. Norton & Company; 3rd Revised ed. Edition. 1979. 438 p.

[71] Почебут, Л. Г. Кросс-культурная и этническая психология: учебное пособие для вузов / Л. Г. Почебут. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва: Издательство Юрайт. 2024. 279 с.

[72] Фрейд З. Тотем и табу. Москва: Эксмо-Пресс. 2022. 224 с.

[73] Юнг К. Г. Душа и миф: Шесть архетипов: Пер. с англ. / Карл Густав Юнг. - Москва: ЗАО "Совершенство"; Киев: Порт-Рояль. 1997. 382 с.

Jung C. G. Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido = Wandlungen und Symbole der Libido. — 1st ed. N. Y.: Moffat, Yard and Company, 1916. 566 p.

Юнг К. Г. Символы трансформации. Москва: АСТ. 2008. 731 с.

Юнг К. Г. и др. Человек и его символы. Москва: Медков С. Б. 2006. 352 с.

человека лежит опыт, резонирующий в сознании. Разделив сознание на три области – ясность сознания, сознание и бессознательное, Гербарт предложил механизм «вытеснения», который обозначает переход представления из сознания в область бессознательного. Данный процесс, по его мнению, был связан с «силой представления» и «со связями представления с прошлым опытом»[74]. В то же время внутренние психологические процессы, происходящие в сознании индивида, в том числе и в аспекте обучения, которым он занимался, по мнению И. Гербарта, связаны с социальным воздействием, поэтому человек должен рассматриваться не абстрактно, а в социальном контексте[75]. Данный тезис фактически стал определяющим для дальнейшего развития социальной, в том числе и этнической, психологии, которая возникает во второй половине XIX в. и представлена идеями Г. Штейнталя и М. Лацаруса, которые поставили цель создать этническую психологию, аргументировав возникновение и существование всех социальных форм, в числе которых язык, религия, право, культура, быт и т.п. «психологией народа», где именно «народ» является коллективным носителем разума, воли, характера и темперамента, которые, в свою очередь, он экстраполирует в повседневную жизнь в виде устойчивых форм и практик. Как следствие Г. Штейнталь и М. Лацарус поставили общий вопрос этнической психологии о принципах функционирования данного механизма.

Данная трактовка этнической психологии встретила критику со стороны немецкого психолога Вильгельма Вундта, который констатировал, что психология народа не является прямой производной от психологии членов сообщества, и в своем функционировании подчиняется иным законам. Понимание психологии народа возможно через индикаторы, какими являются язык, мифы и обычаи, проанализировав закономерности которых, можно делать выводы о психологии народа[76,77].

---

[74] Смирнов К. А. Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта. Харьков: тип. "Мирный труд". 1910. 72 с.

[75] Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория / А. А. Белик; Российская АН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Москва: ИЭИА. 1993. 190 с.

[76] Вундт В. Проблемы психологии народов. Москва: Академический проект, 2010. 136 с.

[77] Lamberti G. Wilhelm Maximilian Wundt 1832–1920. Leben, Werk und Persönlichkeit in Bildern und Texten. Bonn: Deutscher Psychologen Verlag. 1995. 175 p.

Школа Вундта и его работа по психологии народов повлияли на формирование «понимающей психологии» В. Дильтея и Э. Шпрангера и социологической школы Э. Дюркгейма. Также к работам Вундта восходит формирование транскультуральной психиатрии. Тем не менее, базовые взгляды на психологию народов в начале XX в. оказались достаточно сильно переосмыслены, что привело к разделению дисциплины на психологическую антропологию и кросс-культурную психологию.

В нашем анализе мы уделяем основное внимание именно психологической антропологии (этнопсихологии) (само название психологическая антропология установилось только в 1961 г. и было предложено Ф. Сюй), на обособление которой повлияли Франц Боас, размышлявший о соотношении культуры и личности (например, работа The Mind of Primitive Man (1911)) и Грэнвилл Стэнли Холл, который был учеником Вундта и был редактором ведущих психологических журналов США (что во многом и предопределило интенсивное развитие дисциплины именно в США), а также популяризировал в США работы Зигмунда Фрейда, в том числе работу «Тотем и табу» 1913 г.

Психологическая школа имела большое количество последователей, например, Г. Рохейма[78], который полагал, что культура – это результат реакции людей на страх отделения от матери, приобретенный в младенческом возрасте, и как следствие общество подвержено коллективному неврозу, результатом которого становится формирование цивилизации. Здесь показательна также концепция Лешека Кочановича, рассматривавшего в качестве детерминанты культурного консерватизма культуру страха «современного»[79].

Рохейм, как и Фрейд, относятся к сторонникам т.н. ортодоксального подхода, который в дальнейшем получил интерпретацию в рамках неофрейдизма в работах Фромма, Ла Барре, Г. Салливана, К. Хорни и др. Неофрейдисты полагали, что общественно-культурные факторы детерминируют поведение

[78] Robinson P.A. The Freudian left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. N. Y.: Harper & Row, Publishers, Inc., 1969. 253 p.

[79] См. подробнее: Медушевский Н.А. Культура страха современного: в диалоге с книгой Лешека Кочановича «Anxiety and lucidity. Reflections on culture in times of unrest» // Власть. 2021. Т. 29. № 1. С. 347-350.

личности, в следствие чего, основной акцент изучения должен делаться на социальные и культурные процессы, формирующие среду, в которой индивид существует, и именно они провоцируют большинство внутриличностных конфликтов. Это обусловлено тем фактом, что по своей природе отношения личности и общества конфликтны.

К неофрейдизму близки и идеи Альфреда Адлера, который рассматривал в качестве основного поведенческого мотива – стремление человека к власти. Идеи А. Адлера выступают основой для авторского подхода и подробно рассмотрены в первой главе нашего исследования.

Акцент на работах западных исследователей не означает игнорирования работ российских авторов второй половины XX – начала XXI вв. Отметим, что в 1950 годы в СССР активно начинают проводиться этнографические исследования народов всего мира, и здесь особо следует отметить выделение «африканского» исследовательского вектора, представленного трудами Д.А. Ольдерогге и И.И. Потехина, которые, фактически, стали основателями советской и российской африканистики[80], а также создали новый подход к классификации африканских языков[81]. Ольдерогге, в данной связи, также ввел в научный оборот понятие «эпигамия»[82] (заключение брака между представителями определённых социальных общностей, при запрете на брак с представителями других общностей).

Тем не менее, в советской этнографии в 1950-1960-ые гг. существовал выраженный запрос на комплексное теоретическое обоснование дисциплины,

[80] Ольдерогге Д.А. Основные черты развития систем родства / Д. А. Ольдерогге. - [Б. м.]: [б. и.], 1960. 23 с.
Искусство народов Западной Африки в музеях СССР = Искусство Западной Африки. - Ленинград; Москва: Искусство, 1958. 94 с.
Ольдерогге Д.А. Западный Судан в XV—XIX вв.: Очерки по истории и истории культуры. М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 266 с.
[81] Ольдерогге Д.А. Язык хауса: Краткий очерк грамматики, хрестоматия и словарь / Ленингр. гос. ордена Ленина ун-т им. А. А. Жданова. - Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1954. 170 с.
Ольдерогге Д.А. Системы счета в языках народов Тропической и Южной Африки // Africana. Африканский этнографический сборник. XIII. Л.: 1982. С. 3-16.
Ольдерогге Д.А. История изучения африканских языков / Д. А. Ольдерогге; [Послесл. И. А. Осницкой; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая]. - Москва: Наука, 1990. 157 с.
[82] Ольдерогге Д.А. Эпигамия: Изобр. ст. / Д. А. Ольдерогге. - Москва: Наука, 1983. 280 с.

которое было сформировано работами Ю.В. Бромлея и целого ряда его последователей.

Главным достижением сформулированной теории стало возвращение в научный оборот концепции этноса, которая в значительной степени базировалась на идеях Широкогорова. Определение Бромлея, с момента его формулирования и до 1990-ых годов фактически стало определяющим в развитии этнографических исследований в СССР. В тоже время, следует отметить, и это признавал сам Ю.В. Бромлей, данное определение никогда не было безусловным, т.к. языковая общность может не совпадать с этнической, а культура, которая разбивается на компоненты, по мнению автора определения, является объединяющим этнос фактором только в тех своих аспектах, которые воспринимаются членами этнической общности как отличительные[83]. В итоге, ни один из элементов, объединяющих этнос, не является априорным этническим признаком, а безусловной является лишь этническая субстанция (вероятно, интерпретация духа народа), которую автор фактически не идентифицировал. В критике теории Бромлея, в связи с условностью определения этноса, П.А. Белков в 1993 году отмечал, что «Поскольку признаки, перечисленные в определении этноса, не являются ни отличительными, ни общими, они не могут считаться существенными, а, следовательно, это определение нельзя считать определением»[84].

Также, в своих работах, Ю.В. Бромлей представлял этнос в качестве целостной системы, объединяющей отдельные компоненты, и заставляющей их работать вместе на формирование комплексной идентичности[85], что, на наш взгляд, отдаленно напоминает идеи структуралистов, формировавшиеся в тот же период. Тем не менее, критики его концепции отмечали, что, называя этнос структурой, Бромлей не раскрыл ее содержания и рассматривал ее в качестве

[83] Там же.
[84] Белков П.А. О методе построения теории этноса // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 49.
[85] Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. Москва: Наука. 1973. С. 47.

априорной, не уточняя идет ли речь о системе взаимодействия носителей идентичности или о структурных элементах культуры этноса[86].

Критике подвергся и введенный Ю.В. Бромлеем термин «этническая общность», который в некоторых работах выступал как синоним этноса, а в других, как более широкое понятие, стоящее над этносом[87], а также термин «этнографическая общность», которая трактуется и как «этнографическая группа», и как «историко-этнографическая область».

В подробном варианте критика теории Ю.В. Бромлея представлена в работе Р.В. Филиппова «Советская теория этноса»[88], но, несмотря на критику, реализующуюся с позиций конструктивизма начиная с 1990-ых гг., нельзя не отметить, что теоретический подход Бромлея оказал формирующее влияние на развитие советской этнографии в 1960-1980 гг., и его определение этноса до сих пор является широко распространенным, не смотря на доминирование уже преимущественно конструктивистских а не примордиалистских подходов.

Развитие антропологии и этнографии уже в современной России, характеризуется дуализмом. С одной стороны, на фоне отказа от марксизма и исторического материализма в гуманитарных науках, в антропологии произошел разворот в сторону западных концепций, конструктивистского характера и идей Б. Андерсона. Здесь показательны работы Института антропологии и этнологии РАН, и особенно работы директора данного института В.А. Тишкова.

С другой стороны, сильные позиции, особенно в последние 15-20 лет получил евразийский подход (примордиалистский по своей сути), восходящий к идеям Н. Я. Данилевского, П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого и других авторов конца XIX начала XX века, а также к работам Л.Н. Гумилева 1970-80 гг.

Оба подхода, в силу своих платформ находятся в непримиримой идейной конфронтации, о чем, в том числе, пишет В.А. Тишков в статье 2020-го г[89].

---

[86] Филиппов Р.В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М.: Институт Африки РАН. 2010. 185 с.
[87] Бромлей Ю.В. Наука о народах мира // Наука и жизнь. 1968. № 8. С. 42.
[88] Филиппов Р.В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М.: Институт Африки РАН. 2010. 185 с.
[89] Тишков В.А., Артемова О.Ю., Андерсон Д.Д., Арзютов Д.В., Балзер М.М., Головнёв А.В., Филиппов В.Р., Швайцер П. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе//Этнографическое обозрение. №2. 2020. С. 72-137.

Именно его подход к интерпретации этничности с позиций конструктивизма становится приоритетным в нашем исследовании, в рамках моделирования авторской теоретической модели с опорой на исследования таких российских авторов, как О.Ю. Артемова, Д.В. Арзютов, М.М. Балзер, А.В. Головнёв, В.Р. Филиппов и др. Подробно о подходе В.А. Тишкова мы пишем в 1 главе диссертации.

Так как объектом нашего изучения выступает процесс исторической трансформации этнической идентичности конкретно народа эве, то определяющее значение в разработанности проблемы играют работы, посвященные данному африканскому народу.

Еще с XIX в. публиковались исследования по антропологии и этнологии народа эве, а уже начиная с 1960-ых гг. было написано множество работ по его колониальной и постколониальной истории, ориентированных, как правило, на изучение эве Того или эве Ганы. Также большое количество исследований, преимущественно зарубежных авторов было посвящено культуре и религии народа эве.

Отметим, что вклад российских исследователей в изучение исследовательской проблемы относительно небольшой. Ряд общих работ был опубликован в 1960 г. (например, работы В.Н. Вологдиной и Б.И. Шаревской[90]) и новый всплеск исследовательского интереса наблюдается нами в последние десятилетие. Здесь следует отметить публикации по культорологической проблематике, например, К.В. Бабаева, А.О. Лапушкиной, Н.А. Маничкина, С.Э. Рубайло-Кудоло[91] и публикации по новейшей истории и политическому

[90] Вологдина В. Н. Народ эве: историко-этнографический очерк: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00. Ленинград, 1953. 230 с.
Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.
Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.]; Редкол.: Ан. А. Громыко (отв. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т Африки. Москва: Наука, 1986. 588 с.
[91] Бабаев К. В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин) // Антропологический форум. 2012. № S17. С. 219-229.
Лапушкина А.О. Воспитание ребенка в Западной Африке (народ аватиме, Гана) // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2023. № 6. С. 73-85.
Лапушкина А.О. Сквозь призму традиции народа аватиме (Гана): от детства к взрослости // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2019. № 6. С. 381-393.
Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.

развитию Ганы и Того, в том числе работы таких авторов, как С.В. Мазов, В.В. Абрамов, А.М. Светланов, Э. Кодуах, А.В. Коротаев, Л.М. Исаев, А.Р. Шишкина, В.Р. Филиппов, Г.Г. Бабаян, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец, М.Л. Дау, Л.Л. Фитунии др.[92]

Работы В.Р. Филиппова и Г.Г. Бабаяна представляют особый интерес и имеют определяющее значение для представления политической истории Того во второй половине XX в. Отметим, что история данной страны, даже в западной историографии, описана крайне слабо. Указанные же авторы описывают ее подробно, с опорой на малоизвестные источники и литературу, и в контексте регионального развития.

Тем не менее, российская историография проблемы достаточно ограничена, что обусловлено исторически достаточно слабыми связями России и стран изучаемого региона, которые, тем не менее, стали интенсивно укрепляться после саммита Россия-Африка 2019 г. в контексте расширения присутствия России в Сахеле.

Рубайло-Кудоло С.Э. Матери и дети в структуре мультиполярной полигинийной семьи: на примере города Ломе, Того // Африканский сборник. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. 2009. С. 51-77.

[92] Мазов С.В. «Африканский Геркулес» и «колониальная гидра». Проблема колониализма в трудах Кваме Нкрумы / Африка: История и историки. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 143–171;
Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64 с.;
Денисова Т.С., Костелянец С.В. Президентские выборы 2020 года и политическая ситуация в Гане// Азия и Африка сегодня. 2021. № 3. С. 49-57;
Кодуах Э. Проблемы и тенденции голосования на всеобщих выборах в Гане // Вопросы политологии. 2024. Т. 14. № 2 (102). С. 696-703;
Коротаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.Р. Факторы социально-политической стабильности в Гане//Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2023. № 4-3. С. 316-331;
Ксенофонтова Н.А. Традиционная африканская культура в контексте современности: между архаикой и модернизацией // Азия и Африка сегодня. 2023. № 8. С. 79-82;
Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014-1025.
Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341 с.;
Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41;
Филиппов В.Р. Первое африканское турне Э. Макрона // Международные отношения. 2018. № 1. С. 75-89;
Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.;
Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47;
Дау М.Л. Эволюция политических режимов в Западной Африке в конце XX-начале XXI в. // Наукосфера. 2023. № 2-1. С. 132-138;
Фитуни Л.Л. Элиты и трансформационное лидерство в Африке (60 лет декларации ООН о деколонизации) // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 7-14;
Пильников Б. Президент Ганы Джерри Ролингс // Азия и Африка. 1996. № 11. С.22-24.

Характеризуя разработанность проблемы исследования иностранными авторами, в числе работ по истории эве доколониального периода следует выделить публикации А.К. Асамоа, Е.Г. Парриндера, Р.Ф. Томпсона, Б. Мейер, С. Грин, и особенно Д. Аменумея и Я. Шпита, изложившим доколониальную историю эве и представления данного народа о своей истории в комплексе[93].

Работы, посвященные колониальному периоду истории региона, представлены трудами Д. Аменумея, Ф. Феглестада, Ф. Бланше, И. Вилкса, В. Квамины, М. Манукян, Д. Лаумана, Х. Мёле и др.[94]

Группа работ по постколониальному историческому периоду представлена трудами Д. Аменумея, Р. Корневина, Л. Хаана, Б. Лоуренса, М. Адуайомы, А. Томанкока и др.[95]

---

[93] Asamoa A.K. The Ewe of Ghana and Togo on the eve of colonialism. Accra: Ghana Pub. Corp. 1989. 78 p.;
Parrinder E.G. The Story of Ketu: An ancient Yoruba kingdom. Ibadan, Nigeria, Ibadan University Press, 1956. 106 p.;
The States of the Nigerian Region in the 19th Century. U.S. Army Area Handbook for Nigeria. Second Edition. Washington: U.S. Govt. Print.1972. 485 p.;
Thompson R. F. Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy,. New York: Vintage Books 1984. 317p.;
Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture// Journal of Religion in Africa. 32 (2): 2002. P. 67-199;
Greene, S. E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa// South Atlantic Quarterly. 2002. №101 (4). P. 1015-1041;
Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary By Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana. URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/ (accessed: 18.04.2025);
Spieth J. Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen). 1906. 976 p.

[94] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.;
Fuglestad F. Slave Traders by Invitation: West Africa's Slave Coast in the Precolonial Era. Oxford University Press. 2018. P. 254–255. 500 p.;
Blanche F. Dahomey. New York: F. Watts. 1971. 60 p.;
Venkatachalam M. between the devil and the cross: religion, slavery, and the making of the Anlo-ewe//The Journal of African History. Vol.53 (1). 2012, P. 45-64;
Wilks I. The rise of the Akwamu empire, 1650-1710// Transactions of the Historical Society of Ghana. 1957. Vol. 3(2). P. 25-62;
Kwamina B. Dickson A Historical Geography of Ghana. London: Cambridge U.P. 1969. 379 p.;
Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: London: Routledge. 1952. 65 p.;
Laumann D. A Historiography of German Togoland, or the Rise and Fall of a "Model Colony"//History in Africa. №30. 2003. P. 195-211;
Moltmann B.H. Geschichte der deutschen Handelsschiffahrt. Berlin: Prentice Hall. 176 s.;
Möhle H. Branntwein, Bibeln und Bananen. Der Deutsche Kolonialismus in Afrika - eine Spurensuche. Berlin: Libertäre Assoziation. 168 s.;
Sebald P. Togo 1884–1914. Eine Geschichte der deutschen «Musterkolonie» auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag. 1988. 792 s.;
Gründer H. Geschichte der deutschen Kolonien. Berlin: Brill | Schöningh. 2004. 372 s.;
Morrow J.H. The Great War: An Imperial History. London; New York: Routledge. 2004. 352 p.;
Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.;
Gocking R. S. The History of Ghana. New York: Greenwood Press. 2005. 385 p.

[95] Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. P. 65-85;
Cornevin R. Histoire du Togo. Paris: Éditions Berger-Levrault. 1962. 432 p.

Научное творчество Д. Аменумея имеет определяющее значение для нашего исследования. Данный автор, ушедший из жизни в 2023 г., был одним из наиболее известных и авторитетных ганских ученых, посвятивших свою научную деятельность изучению истории народа эве и истории Ганы. Его труды, публиковавшиеся с 1960-ых гг. охватывают как колониальный, так и постколониальный периоды национальной истории, насыщены цитатами из источников, включая архивные документы, нормативные акты и речи политиков. До сих пор, работы Д. Аменумея не переводились на русский язык и не были известны широкому российскому сообществу, поэтому, обращение к его трудам и освещение содержащейся в них информации, не только способствует приращению научного знания об истории региона, но и формирует высокий уровень новизны нашего исследования в сравнительной научной перспективе.

Отдельно следует выделить категорию работ, посвященных истории культуры и верований народа эве. В их числе, например, публикации К. Атсу Адзея, В. Айетея, А. Бривио. С. Грин, С. Боду Зелмы, С. Блиер и др.[96] Наиболее

Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). P. 33-41;
Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33// African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. P. 43-67;
Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). P. 33–41;
Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. P. 39-50;
Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. P. 47-65;
Helm R. Politische Herrschaft in Togo: das Problem der Demokratisierung. Münster: LIT Verlag. 2004. 264 p.;
Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. P. 296;
Smith C.C. Nkrumaism as Utopianism // Utopian Studies. 1991. №1 (3). P. 31–36;
Ferrell 2015 – Ferrell T.H. What If There Were a Unitary Rather Than a Federal System? / What if the American Political System Were Different? London: Routledge, 2015. P. 23–44;
Ninsin K.A. The Nkrumah Government and Its Opposition / The Ghana Reader. Durham, North Carolina: Duke University Press. 2016. P. 303–306;
Wingo A.H. A Matter of Unbound Leaders in the Lives of Africans // Theoria: A Journal of Social and Political Theory. 2016. № 63 (148). P. 53–71;
Stockwell J. In Search of Enemies: A CIA Story. New York: W.W. Norton & Company. 1978. 201 p.;
Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348 p.;
Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56;
Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

[96] Atsu Adzei K.S. “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana. Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. P. 23-42;

фундаментальными из работ перечисленных авторов, являются книги А. Бривио. С. Грин и С. Блиер. Книга А. Бривио «Il Vodu in Africa: Metamorfosi Di Un Culto (Italian Edition)», отражает результаты многолетних полевых исследований антрополога, и, вероятно, впервые представила комплексный анализ формы вуду, до сих пор существующие в прибрежном регионе Того и Бенина, как в сельской местности, так и в крупных городах, где многочисленные культы играют важную роль религиозной жизни эве и влияют на социализацию населения, а также неразрывно связаны с практиками традиционной власти вождей. А. Бривио анализирует и описывает ритуальные практики культов, в т.ч. танцы, движения тела и украшения, явления одержимости, цвета, звуки, запахи, жертвоприношения и сакральную атрибутику, обобщая все основные элементы ритуальных церемоний, посредством которых последователи формируют чувство социальной принадлежности и устанавливают диалог с невидимым миром. В качестве респондентов исследования, выступают адепты культов, практикующие вуду, жрецы и жрицы. Также в работе А. Бривио «говорят» предметы культов, что, в полной мере, соотносимо с методологией когнитивной истории, применяемой автором данного исследования, как при его написании,

Ayettey B.O. Work in Progress: The Bamaya Dance Suite, a Tale of Dagbamba. Research Review of the Institute of African Studies. 2008. №24(2). P. 61-74;
Brivio A. Il Vodu in Africa. Metamorfosi di un Culto. Roma: Viella., 2012. 306 p. (In Italian);
Greene S. E. Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 2002. 200 p.;
Badu Zelma C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony: a foundation for the development of interactive multimedia educational materials: PhD Thesis. Mc Gill University, Montreal, Canada, 2002. Available at: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m (accessed: 18.04.2025);
Blier S.P. Vodun: West African Roots of Vodou. Sacred Arts of Haitian Vodou. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995, P. 61–87;
Forte J.R. Vodun Ancestry, Diaspora Homecoming, and the Ambiguities of Transnational Belongings in the Republic of Benin. Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora. Illinois: University of Illinois Press, 2010. P. 174–200;
Landry T.R. Incarnating Spirits, Composing Shrines, and Cooking Divine Power in Vodún. Material Religion. 2016. no.12. P. 50–73;
Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 65 p.;
Milligan R. H. The fetish folk of West Africa. New York, Chicago: Fleming H. Revell company, 1912. 383 p.;
MacGaffey W. African Objects and the Idea of Fetish. Anthropology and Aesthetics. no. 25. 1994. P. 123-131;
Nukunya G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review, 1969, Vol. 5, no. 2. P. 9-26;
Nukunya G.K. The Yewe cult among Southern Ewe-speaking people of Ghana. Ghana Journal of Sociology, 1968, no. 5, P.1-7;
Olsen W.C., Beek Van W.E.A. Evil in Africa: Encounters With The Everyday. Indiana: University Press, 2016, 402 p.;
Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. Anthropology and Aesthetics, no. 13, 1987, P. 23-45;
Rheenen Van G. Communicating Christ in Animistic Contexts. Grand Rapids. Miami: Baker Book House. 1991. 342 p.;
Wendl T. Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen. Münster/Hamburg: Lit-Verlag. 1991. 333 p. (In German).

так и в рамках полевых исследований. Отметим, что книга Бривио была опубликована на итальянском языке и практически не известна российским исследователям.

Книга Сюзанны Престон Блиер «Vodun: West African Roots of Vodou. Sacred Arts of Haitian Vodou» является еще одной фундаментальной работой в области изучения культов африканской религии водун. Хотя она была опубликована в 1995 г., данная работа не утратила своей актуальности, и более того, сегодня представляет собой фиксированное выражение африканских культов в сложный для обществ Западной Африки переходный период.

Блиер в данной работе изучает произведения искусства традиционных культур южного Бенина и Того в Западной Африке, а также родственные традиции вуду Гаити, Нового Орлеана и исторического Салема, штат Массачусетс.

Блиер использует множество теоретически сложных психологических, антропологических и искусствоведческих подходов для исследования ритуальных практик. Кроме того, она обращается к истории изучаемых обществ, оценивая, к примеру, влияние работорговли на развитие религиозных практик.

Книга С.П. Блиер формирует более высокий уровень культурного осознания социального и практического (ритуального) аспектов культов водун, интерпретируя эстетику и смыслы многообразия изучаемых объектов. Изучение данной работы позволило автору диссертационного исследования глубже изучить отдельные религиозные культы водун в регионе, и что еще более важно, способствовала выстраиванию логической связи культурно-религиозных практик с исторической трансформацией сообществ народа эве.

Отметим, что все перечисленные работы легли в основу нашего исследования, и их изучение позволило представить этническую идентичность «в объеме», отразив ее культурные, метафизические, социальные, политические и символические детерминанты в контексте их исторической трансформации.

Книга Сары Грин «Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana» посвящена изучению одного из самых крупных

и интегрированных сообществ эве – анло. Книга описывает, как анло столкнулись с западной мыслью и христианскими верованиями, и как, вследствие данного взаимодействия произошли стирания, перемещения, адаптации и изменения в их восприятии места, пространства и человек. Значение данной работы для диссертационного исследования принципиально, так как работа дает множество примеров и объясняет на примере одного племенного сообщества процесс трансформации этнической идентичности от традиционного уклада XIX в. в сторону современного порядка.

Исторически формировавшаяся идентичность народа эве глубоко пронизана паттернами духовной культуры. В данной связи принципиальным для проводимого исследования стало обращение к исследованиям мифологии и семиотики. Здесь следует особенно выделить таких авторов, как М. Элиаде [97] Д. Кэмпбелл[98] Я. Ассман[99] и А. Ф. Лосев[100]: каждый из них создал собственную модель и научную школу изучения мифов и содержащихся в них символов. Также значим и ряд других авторов[101]. Обращение к данным работам позволило автору диссертации реализовать комплексное изучение символов культуры, укорененных в представлениях эве о собственной идентичности и религии. Данный анализ был реализован нами с опорой на концепцию когнитивной истории О.М. Медушевской[102], интерпретированную также в публикациях И.В.

[97] Eliade M. Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities. Publisher New York: Harper & Row 1957. 256 p.;
Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2024. 235 с.
[98] Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1949. 416 p.;
Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythology, London: Secker & Warburg, 1960. 504 p.
[99] Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
[100] Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995. 320 с.
[101] Например: Арутюнова Н. Д. Образ, метафора, символ в контексте жизни и культуры // Res philologica. Филологические исследования. М.; Л.: Наука, 1990. 468 с.;
Флиер А.Я. 2024. О функциях символа в культуре// Культура культуры. №3. URL: http://www.cult-cult.ru/on-functions-of-symbol-in-culture/ (Дата обращения 08.01.2026);
Флиер А.Я. 2015. Культура как символическая деятельность: этап становления // Культура культуры. № 1. URL: http://cult-cult.ru/culture-as-a-symbolic-activity-the-stage-of-formation/ (Дата обращения 08.01.2026).
[102] Медушевская О.М. 2008. Теория и методология когнитивной истории. Москва: РГГУ. 361 с.;
Медушевская О.М. 2010. Теория исторического познания: избранные произведения. Санкт-Петербург: Университетская книга: Центр гуманитарных инициатив. 571с.;
Медушевская О.М. 2013. Пространство и время в науках о человеке: избранные труды / Ольга Медушевская. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив. 461с.;
О.М.Медушевская. Теория, история и метод источниковедения // Медушевская О.М. Собрание сочинений в 4 томах. Т.1 (Философия истории и теория исторического познания). М.: Директ-Медиа, 2017.

Сабенниковой[103], а также методику изучения материальных объектов культуры В. Пшетца[104], что отражено в 4 главе исследования.

В числе значимых работ по истории культуры народа эве, кроме уже отмеченных монографий С. Грин, Дж. Розенталь, С. Блиер, следует также подчеркнуть важность статей С.А. Токарева[105], К.В. Баева[106], С.Н. Осиповского[107], А.И. Долженкову[108] и ряда других отечественных авторов[109], а также таких зарубежных исследователей, как М. Херсковиц, А. Бривио и др[110].

---

[103] Сабенникова И. В. 2015. Теория когнитивной истории О.М. Медушевской и антропологический метод в современном гуманитарном познании//Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. №2. С. 17-27.

[104] Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. Anthropology and Aesthetics, no. 13, 1987, P. 23-45.

[105] Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Москва: Республика. 2005. 542 с.

[106] Бабаев К.В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин)// Антропологический форум. 2012. № S17. С. 219-229.

[107] Осиповский С.Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду // Вісник СевНТУ. 2012. № 126. С. 189-193.

[108] Долженкова А.И., Емельянова М.А. Социокультурная трансформация магических ритуалов вуду// Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология. Сборник научных трудов. Курск, 2015. С. 101-105.

[109]Долженкова А.И., Емельянова М.А. Социокультурная трансформация магических ритуалов вуду// Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология. Сборник научных трудов. Курск, 2015. С. 101-105.
Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях//Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.

[110] Herskovits M.J. Dahomey An Ancient West African Kingdom. 2 Bde., New York: Augustin. 1938. 376 p.;
Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/ (Дата обращения 08.01.2026);
Brivio A. Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto, Viella, Roma: Viella Libreria Editrice. 2012. 312 p.
Parrinder E.G. West African Religion. London: Epworth Press. 1969. 203 p.;
Geurts K.L. Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community. Berkeley . LosAngeles . London: University of California Press. 2002. 351 p.;
Opoku A. K. West African Traditional Religion. Accra, [Ghana]: FEP International Private Limited. 1978. 182 p.;
Reenen Van G. Christ in Animistic contexts. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991. 342 p.;
Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.;
Cudjoe-Calvocoressi D. A Preliminary Investigation into the Du-Legba Cult of the Volta Region Ewe. National Museum of Ghana Occasional Papers. 1974. №8. pp. 54–63.;
Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers, 1984. 106 p.;
Gnadjro E.-K. Église et le vodun: représentation et histoire. Paris: L'Harmattan. 2023. 205p.;
Adzei A. K.S. “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana // Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. pp. 23-42.;
Akyeampong E. K. Between the Sea & the Lagoon: An Eco-social History of the Anlo of Southeastern Ghana c. 1850 to Recent Times. Oxford: James Currey – Athens, Ohio: Ohio University Press, 2001. 256 p.;
Ametewee V.K., Christensen J.B. "Homtodzoe": Expiation by Cremation among Some Tongu-Ewe in Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 1977. Vol. 47. № 4. pp. 360-371.;
Atsu Adzei K.S. “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana. Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. pp. 23-42.;
Augé M. Il dio oggetto. Roma: Mimesis Edizioni. 2018. 170 p.;
Awasu W. Religion, Christianity and the powers in in the Ewe society. Michigan: University Microfilms International. 1988. 228 p.;
Ayettey B.O. Work in Progress: The Bamaya Dance Suite, a Tale of Dagbamba. Research Review of the Institute of African Studies. 2008. №24(2). P. 61-74.;
Baldwin K. The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa. Cambridge: Cambridge University Press. 2016. 253 p.;

Отдельного упоминания требуют и диссертационные исследования Э. Осея[111] и Д. Фиаву[112], а также ряд других работ[113].

Обобщая обзор литературы, используемой в данном исследовании, отметим, что более 65 % всех изданий были опубликованы до 1985 г., и не более 10 % публикаций увидели свет после 2015 г. Данное соотношение свидетельствует об ослаблении внимания, прежде всего, иностранных авторов к изучаемой проблеме этнической идентичности народа эве, которая перестала быть острой, но тем не менее так и не была решена, о чём свидетельствует также и отсутствие во всём многообразии приведённой литературы единого комплексного исследования идентичности народа эве с позиции исторической науки.

Объект исследования

Объектом исследования в диссертации выступает народ (этническая группа) эве, проживающий на территориях современных стран – Ганы и Того.

Предмет исследования

Предмет исследования представлен этнической идентичностью народа (этнической группы) эве, уровнем ее сформированности и интеграции – как в комплексе в исторической ретроспективе и на современном этапе, так и в

Bancroft E. H. Christian Theology. Grand Rapids. Michigan: Zondervan Publishing House. 1955. 413p.;
Beckmann D. M. Eden Revival: Spiritual Churches in Ghana. London: Concordia Publishing House, 1975. 144 p.;
Blyden E. W. Christianity, Islam and the Negro race. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967. 407 p.;
Herskovits M.J. Dahomey An Ancient West African Kingdom. 2 Bde., New York: Augustin. 1938. 376 p.;
Debrunner H.W. Witchcraft in Ghana. London: Brown, Knight & Truscott. 1961. 213 p.

[111] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. (1997). Professional Dissertations DMin. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/ (Дата обращения 08.01.2026).

[112] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

[113] Вологдина В. Н. Народ эве: историко-этнографический очерк: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00. Ленинград, 1953, 230 с.
Jackson M., Karp I., eds. Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures. Washington: [Uppsala University], distributed by Smithsonian Institution Press (U.S.A. and Canada). 1990. 162 p.
Hill R.T. Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. MA/M-PHIL Dissertation in African Studies. University of Ghana. 1981/ (Non published). URL: https://sites.ualberta.ca/~michaelf/African%20Music_Site/Bibliography4.htm (Дата обращения 08.01.2026).
Hale C.M. Asante Stools and the Matrilineage. A dissertation presented to The Department of History of Art and Architecture in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History of Art and Architecture. Harvard University. Cambridge, Massachusetts. 2013 URL: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/11004913/Hale_gsas.harvard_0084L_11004.pdf?sequence=3&isAllowed=y (Дата обращения 08.01.2026).

отдельных измерениях: политическом, социальном, культурном, религиозном, символическом и измерении материального наследия и исторической памяти.

Хронологические рамки исследования

В связи с отсутствием точных данных о времени происхождения народа эве, нижняя граница исследования обозначена XV, т.е. периодом интенсивной миграции различных племен, включая догбо – предшественников эве, с территории современной Нигерии под давлением народа Йоруба. Верхняя граница исследования относится к 2025 г., когда автором были получены последние данные о положении эве в Гане и Того.

Географические рамки исследования

Исследование охватывает регион проживания эве на территории современных Ганы и Того. Географически, данный регион охватывает полосу побережья глубиной 75-100 км. от реки Вольта на Западе (Гана) до реки Моно на Востоке (граница Того и Бенина). Отдельные сообщества эве, проживающие в Бенине в работе не рассматриваются по следующим причинам: они малочисленны, они никогда не претендовали на объединение с эве Того, и они, являясь частью населения королевства Дагомея, исторически испытали сильное влияние народа фон.

Цель исследования – структурный анализ этнической идентичности народа эве на ключевых этапах исторического развития народа, с постановкой исследовательского акцента на определении комплексности развития этнической идентичности и факторов, препятствующих ее комплексной интеграции как результата исторического генезиса.

Исследовательские задачи Обозначенная цель исследования предполагает постановку следующих исследовательских задач.

1. Сформулировать комплексный методологический подход к изучению этнической идентичности и ее компонентов, с опорой на синтез теоретических подходов примордиалистской и модернистской (конструктивистской) парадигм в вопросе изучения этноса, на авторскую

концепцию «колониального детерминизма» и методологический аппарат концепции «когнитивной истории».

2. Реализовать структурный анализ детерминант процесса исторического развития народа эве в доколониальный и колониальный периоды (XV – середина XX вв.) и их влияния на генезис общеэтнической политической идентичности.
3. Реализовать структурный анализ детерминант и моделей исторического развития народа эве в постколониальный период (с учетом изучения общественного мнения представителей народа по вопросу этнической идентичности на современном этапе) и их влияния на генезис общеэтнической политической идентичности.
4. Провести комплексный анализ исторически обусловленных факторов этнического единства народа эве в метафизическом/мифологическом, религиозном, культурном, языковом и символическом аспектах и изучить историко-культурное наследие народа эве как основы формирования (конструирования) локальной и комплексной этнической идентичности в исторической ретроспективе и на современном этапе.

Методология и методы исследования

В основе представленного исследования заложен авторский теоретический подход, представляющий синтез общенаучных подходов примордиализма и модернизма (конструктивизма). Подход базируется на идее А. Адлера о «социальном чувстве» или «социальном инстинкте»[114]. Подход основан на

[114] Adler A. Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings. H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (Eds.). New York: Norton. 1979. 438 p.

исследованиях Л.Г. Почебут[115], В.А. Тишкова[116], Дж. МакКарти и М. Залда[117]. Значимыми работами, привлеченными в рамках разработки теории, стали публикации К. Гирца[118], Дж. Хатчинсона[119], А. Смита[120], Дж. Сиапкиса[121], Б. Андерсона[122], а также работы самого автора исследования[123]

Суть данного подхода, именуемого автором «синтетическим», сводится к следующим основным положениям:

- В основе формирования этнической идентичности лежат базовые (примордиальные) установки исходного сообщества о территории, языке, себе, как группе с общим происхождением, социальных отношениях и культуре, включая религию, традиции и обычаи.
- Обозначенные установки находятся в состоянии развития и реконструирования в контексте исторического развития этнической группы, что при фундаментальном признании их базовой ценности, ведет к их постоянному переосмыслению, чему способствуют как внутренние, так и внешние вызовы (меняющиеся исторические условия). Этот процесс влияет на восприятие

[115] Почебут Л. Г. Психология социальных общностей: учебное пособие для вузов. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Издательство Юрайт. 2024. 246 с.

[116] Нация / В. А. Тишков. // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. 2023.URL: https://unis.shpl.ru/Pages/Search/BookInfo.aspx?Id=392095;

Тишков В. А. 2003. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. — М.: Наука. 544 с.

4.Тишков В. А. Политическая антропология. — New York: The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter. 2000. 338 с.;

Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН. 2015. 133 с.; Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. Москва: Наука. 2001. 240 с.

[117] McCarthy J. D., Zald M. N. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory// American Journal of Sociology. 82, 6. 1977. pp. 1212-1241

[118] Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books. 1973. 470 p.

[119] Hutchinson J., Smith A.D. (eds.) 1996. Ethnicity. Oxford: Oxford University Press.

[120] Smith A.D. 1999. Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press

[121] Siapkas J. 2014. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, P. 66–81.

[122] Андерсон Б. 2001. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. Москва: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле. 286 с.

[123] Например:

1.Медушевский Н.А. 2019 а. Мемориальная политика как элемент российского политического дискурса: от кейсов к концепции// Теории и проблемы политических исследований. Т. 8. № 2А. С. 5-14.

2.Медушевский Н.А. 2019 б. Историческая память в современном политологическом дискурсе// Теории и проблемы политических исследований. Т. 8. № 3А. С. 5-14.

3.Медушевский Н.А. 2019 в. От локальной истории и мест памяти к концепции "большой истории": российский опыт// Теории и проблемы политических исследований. Т. 8. № 2А. С. 15-26.

членами группы собственной идентичности, актуализируя и укрепляя отдельные ее элементы и ослабляя другие.

- Переосмысление базовых установок этнической общности в контексте исторического развития ведет к развитию культуры сообщества, в рамках которой можно выделить метафизические представления, религиозную систему, систему мифов, включая миф о происхождении народа, систему символов, кодирующих культурные паттерны, а также многообразные традиции, обычаи и аспекты бытовой культуры.

- Познание данных элементов, равно как и языка, представлений о территории, происхождении, общем будущем, общеэтнической солидарности и их типичности, а также укорененности в рамках разных групп одного этнического сообщества – позволяет говорить: а) об общей исторической памяти народа и б) об уровне интеграции этнического сообщества в рамках определенного временного исторического среза.

- Изучение истории этнической группы позволяет оценить процесс ее исторического генезиса и исторические тенденции, свидетельствующие об интеграции, или, наоборот, о дроблении сообщества под воздействие внутренних и внешних исторических вызовов

Методология исследования предполагает изучение этнической идентичности эве через декомпозицию ее формирующих элементов и рассмотрение каждого из них в исторической ретроспективе, что соответствует структурно-функциональному подходу, в рамках которого мы представляем этническую идентичность эве как комплекс ценностей, существующих в сознании членов группы и связанных друг с другом общей системой взаимовлияния. Соотношение и актуализированность определенного набора ценностей на конкретном историческом этапе позволяет говорить о текущем состоянии развития этнической идентичности, а изучение множества таких состояний открывает путь к изучению этнической идентичности эве в динамике ее трансформации на протяжении всего исторического пути народа.

Разнообразие и специфика ценностных элементов этнической идентичности требует применения особых подходов и методов к изучению каждого из них.

В работе используется три основных методологических подхода. В главах 2 и 3, посвященных анализу истории народа эве от момента возникновения и до настоящего времени, автор опирается на хронологический подход, позволяющий рассматривать исторический процесс в поступательном развитии.

В то же время нельзя обойти вниманием тот факт, что история народа эве тесно связана с процессом европейской колонизации, который определяющим образом повлиял на формирование этнической идентичности. В данной связи автором применяется сформулированный им подход «колониального детерминизма» как вариант гораздо более широкого и условного подхода исторического детерминизма.

В четвертой главе исследования применяется методология когнитивной истории. Она инкорпорирована в системный подход к изучению процесса формирования и интеграции этнической идентичности народа эве. В рамках применения подхода акцент делается на изучение практик мышления членов сообщества в контексте реализуемых ими культурных практик. Данный подход крайне важен для определения культурного фона этнической группы, так как ее сообщества характеризуются различными локальными религиозными, культурными и социальными практиками, многие из которых трансформировались под влиянием колонизации и христианизации, а значительная часть сообщества является христианами.

Аналогичным образом ситуация обстоит и с такими феноменами культуры, как мифология и символизм. В данном случае применение подхода когнитивной истории позволяет выявить общие корни различных форм культуры, отличающихся в разных сообществах, но выраженных вовне – в практиках ритуалов, традиций, обычаев, быта, фольклора и материальных объектах культурного значения. В данной связи в последней главе исследования акцент изучения делается на результатах деятельности членов сообщества как первичном источнике информации. Применение подхода когнитивной истории

в рамках проводимого исследования реализуется в соответствии с принципами данной теории, предложенными ее создателем О.М. Медушевской, и предполагает синтез результатов системного анализа фиксированных результатов, выраженных в созданном представителями изучаемой этнической группы интеллектуальных продуктов. Обозначенный системный анализ реализуется с опорой на методы истории, философии, антропологии, социологии и ряда других научных систем. Важно отметить, что в центре нашей идеи об интеграции этнической группы эве лежит универсальный принцип теории когнитивной истории об информационном обмене, где информация передается не только по социальному сетевому принципу, но и от поколения к поколению через вербальные и невербальные формы, где в числе последних следует выделить символы и материальные объекты, обладающие информационной культурной нагруженностью.

Методы исследования

В исследовании применяется широкий набор методов, адаптированных к решению отдельных исследовательских задач. В числе **исторических методов** следует особо выделить:

Нарративный метод, предполагающий описательное последовательное изложение исторических событий (нарратив) подчиненных общей методологической логике отдельных разделов. Метод позволяет выявить причинно-следственные связи, установить фактологию и контекст событий. Метод применяется для первичного анализа исторических событий и исторических периодов, в т.ч. доколониального, колониального и постколониального[124].

Историко-генетический метод, который предполагает применение в анализе принципа историзма. С данной позиции различные исторические явления и процессы рассматриваются в динамике развития от зарождения до отмирания. Данный принцип применим к таким процессам, как миграция народа

[124] Применяется в интерпретации: Riessman C. K. Narrative methods for the human sciences. Los Angeles: Sage Publications. 2008. 251 p.

эве, колонизация, христианизация, формирование и развитие политических элит, борьба за независимость и т.д. Применительно к данным процессам, историзм выступает как инструмент осмысления прошлого, как для его познания, так и с целью выявить влияние прошлого на современность и даже на будущие состояния. В этом проявляется применяемый нами диахронный или *структурно-диахронный метод*, одним из результатов применения которого становится возможность периодизации, необходимой при изучении продолжительных процессов, например модернизации или борьбы за независимость. Диахронный метод позволяет упорядочить исторические данные (факты), выявить причинно-следственные связи между событиями, отследить тенденции, в то же время сохраняя канву анализа[125].

Историко-сравнительный метод, применяется в контексте анализа исторического развития сообществ эве в Гане и Того, а также фрагментарно, в контексте сравнения колониальных практик Германии, Великобритании и Франции в исследуемом регионе. Сравнительный анализ применяется автором фрагментировано при выявлении схожих явлений и исторических контекстов. Применение данного метода способствует реализации принципа системности в анализе общего исторического контекста, так как сообщества эве на разных территориях никогда не существовали в изоляции друг от друга и испытывали взаимное влияние, обуславливающее сходство исторических процессов[126].

Историко-системный метод применяется автором для анализа комплексных явлений и многофакторных процессов, где компоненты связаны друг с другом и испытывают взаимовлияние, а также формируют синергетический эффект. Примером использования метода является анализ систем колониального контроля, или анализ религиозных культов и метафизической картины мира народа эве. Также системный метод применяется при изучении культурного наследия народа эве. Метод позволяет выделить и

[125] Применяется в интерпретации: Теория и методология истории / Отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. – Волгоград: Учитель, 2014 – 504 с.
[126] Применяется в интерпретации: Теория и методология истории / Отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. – Волгоград: Учитель, 2014 – 504 с.

дифференцировать элементы системы, наличие между ними горизонтальных и вертикальных связей, а также связь элементов и системы в целом с внешней средой[127].

В ряде случаев автором применяется структурный метод, а в отдельных параграфах и комплексный структурно-функциональный подход. В частности, данный подход показал высокий уровень аналитической результативности при рассмотрении институтов традиционной власти в сообществах эве.

Кроме исторических методов, в работе применяется ряд *методов смежных научных дисциплин.* Так, в главах 3 и 4 нами используется *статистический анализ,* на основе которого проводится изучение восприятия представителями народа эве собственной политической, культурной и исторической идентичности. Методология анализа раскрывается в главе 3. Данные опроса верифицируются проведенными автором *интервью* (беседами) с лидерами общественного мнения (жрецами и главами территориальных сообществ). Из-за многообразия тем бесед и большого числа интервьюируемых в работе приводятся лишь обобщенные ответы и не приводятся опросники и стенограммы. Также верификации приводимых данных служат результаты *эмпирического и включенного наблюдения* за жизнью и обрядами сообществ эве Ганы и Того, полученные автором в ходе полевых исследований с 2021 по 2024 гг.

Кроме того, в работе применяется *анализ нормативно-правовых документов* (например конституций Ганы и Того), *биографический метод* (применительно к биографиям лидеров Ганы и Того и значимых исторических фигур)[128], а также *институциональный анализ*[129], применительно к изучению структур самоуправления эве и государственных институтов и *структурно-*

[127] Применяется в интерпретации: Теория и методология истории / Отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. – Волгоград: Учитель, 2014 – 504 с.

[128]Применяется в интерпретации: Афанасьев В.В., Афанасьев И.В., Павленко А.А. Становление и развитие биографического метода исследования в системе гуманитарного знания: от антиномии до многофакторного анализа №4. 2023. С. 96-107.

[129] Применяется в интерпретации: Christian C. K., et al. A multi-institutional analysis of the socioeconomic determinants of breast reconstruction: A study of the National Comprehensive Cancer Network. Annals of Surgery. 2006. 243(2), 241–249.

акторный (применительно к обзору политических элит Ганы и Того в конце XX – начале XXI вв. в главе 3)[130].

Источники

Решение исследовательских задач диссертационного исследования проводилось с опорой на широкий круг источников, раскрывающих аспекты социальной, политической, культурной и религиозной жизни сообществ эве в Гане и в Того в исследуемый период.

В ходе подготовки диссертационного исследования были выявлены и проанализированы, а также введены в российское исследовательское пространство и научный оборот впервые, неопубликованные источники, представленные архивными фондами Национального архива Ганы - Public Records And Archives Administration Department (PRAAD (Accra)), Archives Nationales du Togo (Lome), The National Archives (TNA) (Великобритания), Staatsarchiv Bremen (StAB (Bremen), Cambridge University Library (CUL, (Cambridge). Фонды архивов Ганы и Того были изучены автором в 2024 г. во время пребывания в данных странах. Архивы города Бремена, а также Национальные архивы (The National Archives (TNA) и архив Университета Кэмбриджа были исследованы онлайн через их сайты «Startseite - Staatsarchiv Bremen» (https://www.staatsarchiv.bremen.de/), Cambridge University Library (https://www.lib.cam.ac.uk/) и The National Archives (TNA) (https://www.nationalarchives.gov.uk/).

[130] Hermans L.M., Thissen W. Actor analysis methods and their use for public policy analysts// European Journal of Operational Research. 2009. №196(2). P. 808-818.

Архивные документы из архивов Ганы[131], *Того*[132], *Германии*[133] *и Великобритании*[134]. Данные источники имеют высокую значимость для

[131] Например:
1. PRAAD (Accra), ADM 11/1/1624, Rattray, Report by Mr. R.S. Rattray (without number), without date, 21–2, 24, 28, 33–42, 46–7 pp.
2. PRAAD (Accra), ADM 11/1/1621, Furley, [Report of a Tour through the districts of Togoland] (without number), 17 April 1918, 14.
3. PRAAD (Accra), ADM 39/1/199, Jackson, Commissioner of the Eastern Province, Memorandum on Anglo -French Togoland Boundary (without number), without date, 1–2.
4. PRAAD (Accra), ADM 39/1/199, Adamah ii, Fia of Agbosome, to District Commissioner of Keta (№ 014/31), 26 Dec. 1930.
5. PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, Ellershaw, District Commissioner of Ho, to Commissioner of Eastern Province in Koforidua (№ 542/725/28.), 5 Sep. 1928, 1.
6.PRAAD (Ho Branch), DA/D/301, Memorandum on Kpandu Native Affairs. (without number), withou t date, 13.
7.PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 548/166./27.), 15 March 1927, 1.
8.PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 48/240/27.), 30 April 1927.
9.PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, Dalton, AssistANT District Commissioner of Ho, to Commissioner of the Eastern Province (№ 545/212/27.), 14 April 1927.
10.PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Gbogbi iii, Headchief of Adaklu, to District Comissioner of Ho (without number), 30 Sep. 1929.

[132] Например:
1.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), Fonds Allemand, FA3/3079, District ADMinistrator of Lome-Land, [Jahresbericht Lome-Land 1908/09] (without number), 3 Oct. 1909, 4–8.
2.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), Fonds Allemand, FA3/3079, District ADMinistrator of Lome-Land, Berichtsjahr 1909/10 (without number), 2a–f, 5
3.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), Fonds Allemand, FA3/3079, Bezirksamt Lome-Land to Von Zech, Governor of Togo, Berichtsjahr 1910/11 (№ 805/14), 10 May 1911, 2–2(1), 4–5.
4. THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), Fonds Allemand, FA3/3079, Bezirksamt Lome-Land to Brückner, Governor of Togo, Berichtsjahr 1910/11 [sic!] (№ 991/12), 19 May 1912, 2–2a, 5
5.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), Fonds Allemand, FA3/2123, Gruner, District ADMinistrator of Misahöhe, Jahresbericht 1907/08. (without number), without date, 4–5.
6.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), 8APA/3/37, District Commissioner of Klouto in Misahöhe, Rapport Trimestriel pour le 2èmeTrimestre 1922 (without number), without date, 1.
7.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), 2APA, Cercle de Tsévié, 2, Perret, Rapport de la tournée effectuée du 19–20 et 29 Février 1936 dans le canton de Dalavé par l'Adjoint des S.[ervices] C.[oloniaux] Perret. (without number), without date, 4–5.
8.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), Fonds Allemand, FA1/92, Schlettwein, Acting District ADMinistrator of Misahöhe, [Bereisung von Sokpe] (№527/12), 24 April 1912, 1–2.
9.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), 1APA/1, Monographie: Cercle de Klouto (without number), without date [1930], 7–8.
10.THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)), 2APA, Cercle de Tsévié, 2, Nativel, ADMinistrator of Subdivision of Lomé, Rapport de la tournée effectuée par l'ADMinistrateurAdjoint des Colonies Nativel, Chef de la Subdivision de Lomé dans les cantons d'Akoviépé et de Mission-Tové du 25 Janvier au 27 Janvier et du 5 Février au 8 Février 1934 (without number), without date.

[133] Например:
1.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo (Tübingen) to Mission Inspector A. W. Schreiber (Bremen). 2 November 1905.
2.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 14 November 1906.
3.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 18 July 1907.
4.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 8 April 1908.
5.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. Mein Besuch bei der Groß-Herzogin von Oldenburg. April 1907.
6.Staatsarchiv Bremen. StAB, 7.1025 Fotos Norddeutsche Missionsgesellschaft - Fotos1846 – 1965.

исследования. Архивные документы из государственных архивов Того и Ганы, а также The National Archives (TNA), были использованы автором в рамках изучения политического развития данных стран в 1880-1960-ые гг. Данный период крайне слабо охвачен научной литературой и характеризуется высокой интенсивностью событий и политической активности как на локальном уровне – создание союзов, блоков, движений и партий, так и на международном, включающим действия колониальных держав, Лиги Наций, ООН, а также ряда глобальных игроков, например США и СССР. Кроме того, данные архивные документы отражают и деятельность колониальных администраций, и их сотрудничество с институтами традиционной власти. В данной связи, архивные записи представляют информацию о контексте событий и их социальном и политическом резонансе.

Архивные документы из Великобритании (Архив Кембриджа) и Германии (Городской архив Бремена) были использованы автором данной работы в контексте изучения более раннего периода, к которому относится существование Германского Тоголенда (1880-1917гг.). Работа в этих архивах позволила изучить переписку Бременской миссии, собрать биографическую информацию и изучить деятельность христианских миссий в регионе как в аспекте распространения религии, так и в социальном и экономическом измерениях.

7.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 2 May 1907.
8.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 24 July 1906.
9.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 60/2 Personalakten zu Mitarbeitern der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Johannes Binder. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 31 December 1907.
10.Staatsarchiv Bremen. StAB, 7.1025, 119/2 Druck von Ewebüchern, insbesondere der Bibel (BFBS), Letter A. Hartkopf to Norddeutsche Missionsgesellschaft. 30 July 1915.
11.Staatsarchiv Bremen. StAB 106/19 (7.1025-0316). Hochzeitsbild vor 1914, Ludwig Adzaklo.
12.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 4 May 1908.
13.Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5, Jakob Spieth to A. W. Schreiber, 18 (?) May 1908.

[134] Например:
1.Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, Spieth to Superintendent of the TED. 18 April 1909.
2.Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, A. W. Schreiber to Secretary of the BFBS. 1 November 1910.
3.Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1. Rev. K. Freybürger to Dr. R. Kilgour, 7 February 1916.

Архивные документы из Великобритании (Архив Кембриджа) и Германии (Городской архив Бремена) были использованы автором данной работы в контексте изучения более раннего периода, к которому относится существование Германского Тоголенда (1880-1917гг.). Работа в этих архивах позволила изучить переписку Бременской миссии, собрать биографическую информацию и изучить деятельность христианских миссий в регионе как в аспекте распространения религии, так и в социальном и экономическом измерениях.

Изученные архивные документы соотносятся со следующими типами классфикации источников, предложенными В.П. Козловым[135]: директивному (приказы, постановления), организационному (протоколы), коммуникативному (переписка), информационному (докладные записки), учетно-отчетному (отчеты), репродуктивному (фотодокументы).

Для обеспечения комплексности проведения исследования и полноты раскрытия темы, автором был привлечен массив опубликованных источников.

Одним из видов исторических источников, использованных в исследовании, выступают картографические источники. Во второй главе работы приводятся карты, иллюстрирующие миграцию и территории проживания народа эве, а также колониальный раздел территорий современных Ганы и Того[136]. Изучение топографии сочетается с анализом политической организации различных племен эве на разных исторических этапах. Картографический анализ, с опорой, в т.ч. на исторические карты XIX- начала XX в. позволяет представить территориальный аспект формирования и трансформации этнической идентичности народа эве. Большинство карт для удобства перенесены в приложения к диссертационному исследованию.

---

[135] Козлов В.П. Документальная память в архивоведческом знании. Древлехранилище, Архив РАН. 2017.

[136] Например: The States of the Nigerian Region in the 19th Century. U.S. Army Area Handbook for Nigeria. Second Edition. Washington: U.S. Govt. Print.1972. 485 p.
Predominant tribe in the area: [Ghana]. Ghana. Census Office; Survey Of Ghana. 1966. URL: https://www.loc.gov/item/88692692/ (Дата обращения 08.01.2026).
States of the Lower Guinea Coast 1700 by A.A. Beaken. URL: https://avatars.mds.yandex.net/i?id=276868796f925940abc0711e9564a0a8a17d38b5-8803246-images-thumbs&n=13 (Дата обращения 08.01.2026).
The expansion of the Asante Kingdom. URL: https://www.lisapoyakama.org/wp-content/uploads/2018/07/the-expansion-of-the-asante-kingdom-ca-1700-1807-ashanti-1-1426x2048.jpg (Дата обращения 08.01.2026).

Для раскрытия задачи исследования социо-политической организации сообществ эве до XIX в., в качестве источников личного происхождения, автором привлекаются з*аписки путешественников и миссионеров*. Они являются первыми историческими источниками, содержащими информацию о народе эве, его культуре, обычаях, традициях, мифологии и религии[137]. Данные источники имеют принципиальное значение для исследования доколониального и начального колониального периодов (до 1880 гг.), так как не имеют иной альтернативы, – местные племенные сообщества не имели письменности, а колониальные державы не проводили системного мониторинга развития изучаемого региона.

Регуляторно-социальный вид источников представлен нормативно-правовыми актами, декларациями, программами партий и политических движений[138]. Данный вид источников использовался автором во второй и третьей главах диссертации для получения данных о правовом регулировании на территориях проживания народа эве. Отдельные разделы исследования включают профильные обзоры нормативных актов, например обзор конституции Республики Гана 1992 г[139]. Анализ источников позволил оценить правовое положение эве в Гане и Того на разных исторических этапах, а также

---

[137] Например: Spieth J. Die Eweer. Schilderung von Land und Leuten in Deutsch-Togo. Bremen: Sonderdruck. In Kommission bei der Norddeutschen Missions-Gesellschaft. 1906. 112 s.;
Spieth J. Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: Reimer. 1906. 1048 s.;
Spieth J. Das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewelande. Bremen: Norddeutsche Missions-Gesellschaft. 1914. 540 s.Spieth J. Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. 340 s.;
Schlegel J. B. Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Alo Dialekts derselben mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Verlag Valett. 1857. 119 s.

[138] Например: Verhandlungen des Reichstags. v.109. Berlin: Druck und Verlag der Norddeutschen Buchdruckerei und Verlags-Anstalt. 1907. 100 s.;
Schnee H. Deutsches kolonial-lexikon. Leipzig: Quelle & Meyer. 1920. 904 s.;
Report of the Trusteeship Council covering its 2nd and 3rd sessions, 29 April 1947-5 August 1948.;
Декларация о предоставлении независимости колониальным странам и народам. Резолюция 1514 (XV) ГА 14.12.1960. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/colonial.shtml (Дата обращения 08.01.2026);
Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp (Дата обращения 08.01.2026).

[139] The Constitution of The Republic of Ghana 1992. URL: https://judicial.gov.gh/index.php/the-constitution (Дата обращения 08.01.2026).

проанализировать уровень включенности традиционных правовых норм и институтов в колониальные и государственные системы.

Коммуникативный вид источников представлен интервью и беседами, проведенными автором в 2021-2024 гг. в Гане и Того среди лидеров общественного мнения. Данный вид источников представлен более чем 20 пунктами. Интервью были взяты у лидеров общественного мнения эве, в т.ч. вождей, старейшин, жрецов, представителей политических партий, учителей. Интервью на данный момент не опубликованы и находятся у автора в аудиоформате. Формализованные интервью, использованные в диссертации, представлены, например «Интервью с президентом Ганы Д. Мхамой»[140], или «Интервью с президентом Н. Акуфо-Аддо»[141].

Репродуктивный вид источников представлен фотографиями, видеозаписями и иными результатами полевых исследований автора, Дневник полевых исследований не публиковался. Материалы полевых исследований приводятся в работе ситуативно, для подтверждения исследовательских выводов. Также, в проведении исследования, автор опирался на опубликованные результаты полевых исследований других авторов[142].

Статистические источники, представлены результатами авторского опроса (главы 3,4) и опроса доктора Зормело[143] (глава 3), посвященным самовосприятию эве и их оценкам собственной идентичности. Материалы данных исследований были обобщены и опубликованы автором в рецензируемых журналах.

Источники личного происхождения представлены мемуарами. Ценность мемуаров для представленной диссертации определяется тем, что политика Ганы и Того крайне персонализирована и элитарна. Это обусловило высокую роль лидеров с момента обретения странами независимости. Как следствие,

---

[140] Exclusive Interview with Ghanaian President John Dramani Mahama - CGTN URL: https://news.cgtn.com/news/2025-12-07/Exclusive-Interview-with-Ghanaian-President-John-Dramani-Mahama-1IUh3T9J2ec/p.html

[141] Ghana as a Continental Model: Interview with President Nana Akufo-Addo - Harvard Political Review URL: https://theharvardpoliticalreview.com/ghana-as-a-continental-model-interview-with-president-nana-akufo-addo/

[142] Например: Agbele F., Stroh A. Manoeuvring the Complexities of Field Research in Africa: Experiences from Voter Turnout Research in Ghana // E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences 1, no.6 (2020): 213-219.

[143] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL: https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/

обращение к личным записям политиков об их жизни и деятельности востребовано и отражает аспекты формирования и трансформации политических элит на конкретных этапах. Кроме личных мемуаров, как например «Автобиография» Кваме Нкрумы[144], к данной категории можно отнести биографические обзоры, написанные в рамках общения биографа с конкретным политиком[145].

В числе вторичных информационных источников следует отметить значение информационных сайтов[146]. Данная категория источников представлена интернет-порталами, на которых содержатся первичные источники, включая аналитические отчеты, статистическую информацию, видеохроники и фотографии, иллюстрирующие жизнь эве и других народов в Гане и Того. Данные источники в равной степени применялись во всей диссертации.

Характеризуя источниковую базу в целом, следует отметить ее комплексность, так как фактически все разделы работы базируются на первичной информации, а различные виды опубликованных источников верифицируют как выводы исследователей проблемы, так и выводы самого автора диссертации.

Научная значимость исследования

Научная значимость исследования обусловлена:

А) Предложенной автором методологией, созданной как решение методологического конфликта между сторонниками примордиализма и

---

[144] Например: Нкрума К. Автобиография. Москва: Издательство иностранной литературы, 1961. 288 с.

[145] Ahwoi K. Working with Rawlings. Accra: Tema: Digibooks Ghana Limited. 2020. 319 p.
Nyaho-Tamakloe N. Never Say Die! The Autobiography Of A Ghanaian Statesman (Nyaho Nyaho-Tamakloe With Felix Odartey-Wellington). Accra: Ghana Universities Press. 2013. 365p.

[146]UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger URL: https://en. Например wal.unesco.org/en/discover/languages?page=68 (accessed: 08.01.2026);
Regions in Ghana with the highest and lowest Muslim population | The Ghanaian Minaret. URL: https://ghanaianminaret.com/regions-in-ghana-with-the-highest-and-lowest-muslim-population(accessed: 08.01.2026);
States of the Lower Guinea Coast 1700 by A.A. Beaken. URL: https://avatars.mds.yandex.net/i?id=276868796f925940abc0711e9564a0a8a17d38b5-8803246-images-thumbs&n=13 (accessed: 08.01.2026);
"Kurze Geschichte der NM". Norddeutsche Mission. URL: https://www.norddeutschemission.de/archiv/geschichte-der-nm; Freedom in the World – Togo. Freedomhouse. 2009. URL: https://web.archive.org/web/20110201073629/http://www.freedomhouse.org/inc/content/pubs/fiw/inc_country_detail.cfm?year=2009&country=7718&pf (accessed: 08.01.2026).

конструктивизма. Авторская «синтетическая» теория базируется на примордиальных установках, но рассматривает их в рамках динамического процесса реконструирования и переосмысления, что переводит этническую идентичность и сущность этноса как исторической формы социо-культурной организации из статического состояния в динамическое, что позволяет изучить этногенез как множество последовательно возникающих состояний. Данный подход может быть эффективно применен к изучению идентичности практически любой этнической группы и создает методологическкую систему анализа этничности, открытую для дискуссий и адаптивную по своей сути.

Б) Исследование предлагает аналитический подход с позиции исторического детерминизма, сфокусированного на историческом влиянии колониализма на колониальные и постколониальные общества. Будучи примененным, подход позволяет исследователю говорить о частичной исторической предопределенности развития того или иного общества, находившегося в колониальной зависимости. Данный подход совместим и сопряжен с концепцией неоколониализма, столь актуальной в современном мире, и позволяет изучать постколониальные общества по всему миру, выявляя в их развитии сходные паттерны колониального детерминизма.

В) Исследование развивает концепцию когнитивной истории О.М. Медушевской, адаптируя ее к различным формам историко-культурного наследия, создавая новый «мост» между исторической наукой и специальными культурологическими дисциплинами, отвечая на вопросы: почему феномен или артефакт культуры был создан, как он отражает быт, традиции, обычаи, ремесла и т.п. народа, его создавшего, в чем историческое значение (миссия) объекта (или категории объектов) культуры. Этот же подход, в нашей интерпретации, позволяет отразить историческую роль связанных между собой сущностей культуры и объектов культурного наследия, в т.ч. танца, музыки, ритуала, артефактов, одежды, инструментов, мифов, символов и т.д.

Г) Исследование дает новый взгляд на феномен исторической памяти с позиции традиционного африканского общества, что далеко отходит от

концепции исторической памяти, предложенной, к примеру, Пьером Нора. В данном измерении, едва ли не ключевым источником исторической памяти выступает устная история и фольклор, элементы которых превращаются в фундамент формализованного знания об истории, что, вероятно, характерно для любого общества, резко перешедшего от консервативного традиционализма к модернизации, основанной на европейских цивилизационных культурных паттернах.

Практическая значимость исследования

Практическая значимость исследования имеет ряд измерений.

Во-первых, исследование представляет модель исторической модернизации традиционного общества под влиянием колонизации и глобализации. Данный пример, во многом, типичен для большинства африканских обществ, и знакомство с ним позволяет концептуализировать основные проблемы данного типа развития. Кроме того, данная в работе методология адаптивна и позволяет изучить множество сходных кейсов, как для получения о них общих знаний, так и для выработки конкретных решений по купированию целого набора кризисных вызовов, например, сепаратизма или религиозной вражды.

Во-вторых, предложенная методология структурной систематизации артефактов культурного наследия может быть эффективно использована в музейной и выставочной деятельности, в том числе и в России, где интерес к африканскому традиционному искусству, в последние годы, резко вырос, что, вероятно, приведет к созданию новых тематических экспозиций.

В-третьих, подробное знакомство с историей, культурой, политикой и социальной системой народа эве, которое дает данная работа, может повлиять на сотрудничество российских и иностранных государственных и бизнес организаций как с государственными, городскими и муниципальными организациями Ганы и Того, так и с обществами данных стран, и прежде всего, сообществами эве. Здесь также следует отметить перспективы сотрудничества в сфере образования, культуры, археологических и исторических исследований, современных проектов по осмыслению наследия и последствий колониализма и

деколонизации и т.д. Все это особенно актуально в контексте интенсификации присутствия России в соседних странах – Нигер и Буркина-Фасо.

В-четвертых, исследование представляет ценнейший новый материал, популяризация которого, безусловно, востребована и необходима в системе российского высшего образования по таким направлениям подготовки, как Востоковедение и африканистика, Всеобщая история, Антропология этнология и этнография, Культурология и Искусствоведение. Также материалы исследования могут быть популяризированы в телепередачах по истории и культуре.

Соответствие работы научной специальности

Представленное исследование соответствует специальности ВАК «Всеобщая история» шифр 5.6.2. и представляет такие направления специальности, как:

- история цивилизаций, стран, народов, регионов (*объект изучения – народ эве*);
- исторические традиции и инновационные преобразования (*в работе исследуются исторические традиции народа эве и участие данного народа в процессе региональной модернизации (политической, социальной, культурной)*);
- социальная история (социальные процессы, институты, структуры, динамика исторической социальности) (*в работе проводится подробный анализ социальной и социально-политической структуры сообществ эве, а также анализируются процессы социальной трансформации данных обществ*);
- политическая власть в истории (история государства и его институтов, государство и общество, сфера политики и политических отношений и т. д.) (*в работе проводится подробный анализ властных отношений как в сообществах эве, так и в их взаимодействии с колониальными и государственными институтами*);
- человек в истории (культурно-антропологическая проблематика, в том числе история ментальности, история повседневности и т. п.) (*в работе*

рассматриваются быт, традиции и обычаи сообществ эве, а также привлекаются данные биографического характера);

- история культуры, науки и образования (*в работе проводится исследование истории развития культуры народа эве. Также дается обзор образовательных моделей, действующих в данном обществе*);
- история религии и церкви (*в работе анализируются культы традиционной религии водун и проводится анализ структуры христианских церквей и их роли в жизни народа эве*).

Апробация исследования

Основные положения исследования были представлены в форме докладов на конференциях, в т.ч.: Конференция «Восток и Африка в трансформации современной реальности. Сборник материалов 2 международной научной конференции» (Москва, 2025) – 2 доклада; Конференция «Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии» (Москва, 2025) – 3 доклада; Конференция «Восток и Африка в трансформации современной реальности. Сборник материалов международной научной конференции» (Москва, 2024) – 2 доклада; Конференции «Страны БРИКС: стратегии развития и механизмы сотрудничества в изменяющемся мире» (Москва, 2024) – 2 доклада; «Восток и Африка в трансформации современной реальности» (Москва, 2024); «Лидерство и власть в Африке в прошлом и настоящем: исследования ученых России, Танзании и других стран» (Танзания, 2022), «Современная Африка: риски и вызовы поступательного развития. материалы конференции» (Москва, 2021) – 3 доклада; и т.д.

Апробация результатов исследования была проведена в рамках авторских курсов, читавшихся автором в Российском государственном гуманитарном университете с 2021 по 2025 гг. В их числе: «Этнология и антропология африканских стран», «Культура народов Африки», «История философской и религиозной мысли изучаемого региона», «География стран Азии и Африки» «Политические партии африканских стран», «Этикет и традиции африканских стран», «Введение в африканистику», «Демография африканских стран»,

«Государственный строй африканских стран», «Современные политические процессы в африканских странах» и более 10 иных курсов для магистров- и бакалавров-африканистов, специальности востоковедение и африканистика. Также апробация проводилась в рамках курса «Сравнительная политология» в 2023-2025 гг. в Российском университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы и в рамках лекций по Африке в международной политике в Дипломатической академии им. Примакова при МИД РФ в 2025-2026 гг.

Апробация результатов исследования была проведена в ходе двух выставок авторской коллекции африканского искусства, прошедших в Москве и Южно-Сахалинске в 2023 г. и сопровождавших их открытых лекций, и экскурсий.

Диссертационное исследование было апробировано в 92 публикациях, из которых 3 проиндексированы в Scopus, 3 учебно-методических пособиях, 5 – в RSCI, 19 – в периодических изданиях из Перечня ВАК РФ, а также в 3 монографиях и 7 главах монографий. Общий объем публикаций составляет более 60 п.л.

Новизна работы

1. Предложена новая теория изучения этнической идентичности, обозначенная автором как синтетическая. Теория базируется на комбинации принципов примордиалистской и конструктивистской парадигм и представляет примордиальные основы этнической идентичности (в числе которых – территория, миф о происхождении, язык, традиции, обычаи, самоназвание и др.) в динамическом процессе трансформации, предполагающем переосмысление содержания данных компонентов под воздействием исторических факторов влияния. Данный подход позволяет рассмотреть этническую идентичность народа эве как в комплексе, так и в ракурсе структурных компонентов, а также в ракурсе исторических этапов её формирования (доколониальном, колониальном и постколониальном). Теория носит универсальный характер и может применяться для исследования этнической идентичности различных народов, проживающих как на территории Африканского континента, так и за его пределами.

2. Предложен вариант интерпретации концепции исторического детерминизма как принципа колониального детерминизма. С позиции данного принципа (подхода) в работе рассматриваются колониальный и постколониальный этапы существования этнической группы эве. Данный ракурс изучения вопроса позволяет выявить комплекс факторов «внешнего» по отношению к этнической группе влияния на её идентичность, оказывающих трансформационное воздействие, ограничивающих её развитие (прежде всего в политическом измерении) и сохраняющих состояние «искусственной разделённости» этнического сообщества.

3. Впервые в российской историографии представлен анализ исторического пути народа эве с момента его обособления от родственных сообществ пранарода догбо до настоящего времени. В рамках данного анализа следует особо выделить такие не изученные ранее российскими исследователями, но раскрытые в данном исследовании вопросы, как доколониальная история народа эве, период германской колонизации и деятельность Бременской миссии, связь колониальных политик Великобритании, Германии и Франции в изучаемом регионе, феномен традиционной власти племенных сообществ региона и его эволюция, а также процесс борьбы народа эве за объединение и независимость в XIX–XXI вв. и деятельность сепаратистской организации Толимо.

4. Представлены результаты комплексного социологического исследования политической самоидентификации эве, дополняющие и уточняющие близкое по проблематике социологическое исследование, проведённое доктором Д. Зормело. Результаты исследования позволили автору работы определить текущее состояние этнической самоидентификации и сделать вывод о значении политического фактора для сохранения и развития коллективной идентичности эве.

5. Представлены результаты социологического авторского исследования историко-культурной самоидентификации эве. Анализ результатов опроса позволил верифицировать данные эмпирических

наблюдений и полевых исследований, проведённых автором в 2021–2025 гг. в Гане и Того, а также сопоставить данные выводы с заключениями историков и антропологов, сделанными на основании их полевых исследований ранее – начиная с конца XIX в. и заканчивая 2010-ми гг.

6. Впервые в российской историографии был проведён структурный анализ традиционной метафизической картины мира, а также основных культов традиционной религии водун, в числе которых – гороводу, йэве, брекете, культы Афа, Легбы, Мами Уотер и Мамы Тчамбы. Результаты данного анализа позволили сделать выводы об общих и отличительных чертах религиозных культов, распространённых среди различных племенных групп эве, и охарактеризовать условное единство сакрального мировоззрения сторонников традиционализма.

7. Предложен принцип систематизации материального культурного наследия народа эве, представленного различными типами ритуальной атрибутики, с позиции концепции когнитивной истории. В рамках данного подхода изучаемые артефакты были систематизированы и представлены как комплекс объектов культурного наследия народа эве, в совокупности представляющих материальное выражение традиционного сегмента духовной идентичности народа.

8. Введены в научный оборот новые для российской историографии источники, представленные записками путешественников и миссионеров XVIII–XX вв., архивными документами, статистическими отчётами. В общемировую историографию введены источники, представленные результатами полевых исследований автора.

Положения, выносимые на защиту

1. Исторически народ эве никогда не существовал как единое целое. В момент формирования он представлял собой группу родственных племён, связанных общим происхождением, языком и районом проживания в районе города Кету в современной Нигерии. В процессе миграции на восток

сформировалась «ядерная» группа, мигрировавшая в район Нотси в Того. Меньшие группы, отколовшиеся в процессе данной миграции, осели преимущественно в Бенине и попали под влияние гораздо более крупного и родственного народа фон. В дальнейшем, уже в XVII в., район Нотси стал точкой исхода эве далее на восток, северо-восток и юг, превратившись в восприятии последующих поколений мигрировавших эве в точку, где народ эве существовал как единое целое, хотя данное утверждение не соответствует действительности, так как уже в момент исхода из Нотси народ эве был представлен несколькими крупными племенами, каждое из которых выбрало собственный путь миграции и заложило основу для собственной (племенной) исторической линии.

2. После исхода из Нотси и до начала активной колонизации во второй половине XIX в. эве сформировали три основных политических центра, два из которых – Анлога и Глидзи – были племенными, представляя соответственно племена анло и ге, а третий – Крепи – носил межплеменной характер и условно объединял сообщества Северо-Востока. Его центральным городом постепенно стал Пеки, а вождь племени пеки стал доминировать в племенном союзе. Несмотря на возникновение трёх политических центров, все три объединения не создали собственной государственности и были организованы исключительно вокруг племенной идентичности, в то время как такой атрибут этнической идентичности, как территория, оставался вторичным: территория контроля постоянно меняла свой контур через изменение вассальных отношений с другими племенами.

3. Основными факторами трансформации и укрепления этнической идентичности уже в XIX в. стали войны с империей Ашанти и развитие европейской колонизации. Война с ашанти привела к укреплению союза племён Крепи, против которых была направлена экспансия, и вызвала исторический конфликт между племенами Крепи и анло, так как последние стали союзниками ашанти и воевали против Крепи. Фактор колонизации начал сказываться на отношениях племён ещё в XVIII в., чему способствовало развитие торговли между европейцами (датчанами и британцами) и племенами эве – анло и ге,

проживавшими на побережье. Торговые отношения привели к обогащению прибрежных сообществ и получению ими огнестрельного оружия, которое активно использовалось в войнах с другими племенами эве, проживающими в отдалении от берега. Кроме того, фактором раскола эве на данном этапе стала работорговля, стимулировавшая межплеменные конфликты (в т. ч. между племенами эве) для получения рабов на продажу европейцам. Конфликт между анло-эве и другими племенными группами сохраняется до сих пор и препятствует укреплению общей идентичности эве.

4. Интенсивная колонизация конца XIX – начала XX в. привела к принудительному разделению территорий проживания эве: сначала между Великобританией и Германией, а после 1914 г. – между Великобританией и Францией. Положительное влияние на формирование общей этнической идентичности эве на данном этапе оказала деятельность миссионеров из Бременской миссии, которые создали и внедрили в образование и богослужение универсальный письменный язык эве, формализовали миф о происхождении народа и создали первые описания мифологии, религии и культуры эве. Отрицательное влияние на формирование общей этнической идентичности эве оказало принудительное разделение территории проживания народа между колониями, сменившееся в середине XX в. разделением между государствами Гана и Того.

5. В период колониального правления эве не смогли добиться объединения и признания себя одним народом, а их «этнические чувства» превратились в фактор политической спекуляции. Во многом именно благодаря риторике о воссоединении эве к власти в Гане и Того пришли первые политические элиты, возглавляемые К. Нкрумой и С. Олимпио. Однако неудовлетворение требований эве снизило политическую поддержку с их стороны, что отчасти имело следствием свержение обоих лидеров и установление в Гане и Того диктаторских режимов, ориентированных на другие этнические группы.

6. Вопрос воссоединения народа сохранил своё значение для эве, что привело к формированию в 1970-х гг. сепаратистского движения эве в Гане – Толимо – и серии попыток государственного переворота в Того. Если в Того протестная активность эве фактически была подавлена, а этническая оппозиция – рассеяна, то в Гане с приходом президента-эве Д. Роулингса эве включились в государственную политику и постепенно превратились в ядро электората одной из двух ведущих политических партий страны.

7. На сегодняшний день политическая идентичность эве как народа развита достаточно слабо, и идеи воссоединения народа, сецессии региона Вольта в Гане или создания единого государства эве ни в общественном, ни в политическом дискурсе практически не проявляются. Основной акцент в восприятии общеэтнической идентичности представители народа и в Гане, и в Того делают на общности языка, происхождения и культуры, а также на родственных связях.

8. Общность культуры – основа этнической идентичности эве, однако сама культура имеет целый ряд измерений, каждое из которых охватывает лишь часть сообщества. Универсальный охват имеют лишь язык и миф о происхождении народа, получивший статус «официальной истории». Характеризуя другие сферы культуры, можно констатировать следующее: а) традиционная религия и метафизика выступают объединяющим фактором примерно для 15-20 % эве в Гане и Того – независимо от района проживания, однако знания о традиционной религии есть у большинства представителей народа; б) традиционные ремесла (прежде всего ткачество) воспринимаются всеми эве как народное достояние и наследие, хотя сами ремесла имеют выраженную локализацию, в) традиции и обычаи эве (в т.ч. в отношении брака, похорон, почитания предков и др.) имеют общую платформу, но отличаются в процедурах у христиан и традиционалистов, а также у адептов разных традиционных культов или церквей, г) наиболее универсальными атрибутами культуры являются музыка, танцы, а также сказки. Представители всех сообществ знакомы с этими формами культурной традиции – независимо от

того, относят ли они себя к традиционалистам или христианам. При этом в разных сообществах возможны собственные интерпретации этих форм. Кроме того, музыка, танцы и сказки нередко распространены и за пределами народа эве – и фактически выступают как общерегиональное достояние.

9. Общество эве обладает исторической памятью, исходящей из устного народного творчества, которое на современном этапе записывается и обретает формализованный вид, представая неформальной (бездоказательной) историей народа, которая, тем не менее, изучается во многих школах, укрепляя этническую идентичность. Тем не менее такого феномена, как историко-культурное наследие, у эве фактически не существует, а материальные носители культуры, за редким исключением, не рассматриваются эве как носители исторической памяти, выполняя лишь утилитарные функции, для которых были изначально созданы.

Структура работы.

Диссертация включает два тома. Том 1 включает введение, четыре главы, заключение, библиографический список. Том 2 состоит из приложений.

Глава 1. Методология изучения этнической идентичности в контексте исторических детерминант

Данная глава представляет теоретическую платформу и методологические рамки представленного исследования. Как следует из проблемы исследования – объектом нашего изучения выступает народ эве, проживающий в современных странах Западной Африки – Гане, Того, и в небольшой степени, в Бенине. Народ эве разделен политическими границами, которые, во многом, повторяют границы раздела территории в колониальный период[147]. Разделенное существование отдельных частей данного народа ставит вопрос о сохранении им единой идентичности, который напрямую связан с более глубоким историческим вопросом – обладал ли народ эве в доколониальный период единой идентичностью, либо данная идентичность никогда не была комплексной и в равной степени характерной для различных племен, обобщенно называемых эве, но в реальности утвердивших комплексную групповую идентичность только на уровне субэтнических групп[148].

Поиск ответа на данные вопросы требует системного анализа этнической идентичности как явления.

1.1 Суть термина и теории изучения этнической идентичности[149]

Этнос, этничность, этническая идентичность – это понятия, обозначающие отношение человека к определенной группе, члены которой объединены общим восприятием себя как сообщества, имеющего единое происхождение, общую территорию проживания, коллективную историю, язык, традиции, обычаи, и в целом, культуру. Все эти атрибуты формируют коллективное самовосприятие членами группы себя, как сообщества, с характерными для него интересами, целями и устремлениями. Тем не менее, данная самоидентификация не является

[147] Ewe. Joshua Project - Ewe Ethnic People in all Countries. URL: https://web.archive.org/web/20130526131020/http://joshuaproject.net/peoples.php?peo3=11169 (Дата обращения 26.01.2026).

[148] Keese A. Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960. Studies in Global Social History. Leiden: Brill. 2015. 388 p

[149] Подробнее см.: Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

безусловной. Она может быть более или менее выраженной, фрагментарной, эклектичной, распадающейся или интегрирующейся. Она не статична, и является столь же живой, как общество, от которого она исходит, или отдельный человек, являющийся ее индивидуальным носителем. Как и человек, этнические сообщества могут рождаться, развиваться, деградировать, и умирать[150].

Вопрос критериев идентификации группы, как этнической, не является решенным, так как суть этничности постоянно ускользает от исследователя, рассыпаясь на множество компонентов, каждый из которых значим для идентификации этнической группы, но не может идентифицировать ее самостоятельно и автономно. Кроме того, нерешенной остается проблема сравнимости этнических сообществ и моделей их идентичности[151].

Данное обстоятельство ставит вопрос об идентификации этнической группы или этноса с позиции детализированного подбора атрибутивных характеристик[152], что в свою очередь, открывает пространство дискуссии[153].

Полемика о содержании понятий этническая идентичность и этнос берет свое начало еще во времена античности, когда философами впервые был поставлен вопрос о сути общества и его скрепах, а также о возможности изменения и развития данного общества. Поставленный вопрос породил дискуссию, которая в своем развитии охватывала все новые сферы научного познания, распространяясь на историю, психологию, изучение культуры, социологию, политические науки и лингвистику. Тем не менее, чем дальше развивалась данная дискуссия, тем меньше в ней постулировалось общепризнаваемых ответов, и тем больше возникало вопросов об основе идентичности, которую различные авторы видели в истории, культуре, обществе, отдельной личности, и даже в подсознании индивида[154].

---

[150] Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с

[151] Siapkas J. 2014. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, P. 66–81.

[152] Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books. 1973. 470 p.

[153] Geurts K.L. Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community. Berkeley. LosAngeles, London: University of California Press. 2002. 351 p.

[154] Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

Термины этнос и этничность

Необходимость выбора науковедческой парадигмы предполагает проведение общего анализа существующих подходов к анализу этноса, как явления, и этничности – как формы существования и развития единой идентичности этнической группы.

Первичным в данном анализе выступает термин «этнос» (О происхождении слова этнос – См. прил. 1.1. п.1).

Возникновение и распространение данного термина связано с работами немецкого социолога Макса Вебера. Подробно об этом пишет британский профессор М. Бэнтон, отметивший следующее: «Среди бумаг, найденных после смерти Вебера в 1920 г., был черновик без названия, который впоследствии был опубликован в Max Weber Gesamtausgabe и получил название Ethnische Gemeinschaften[155]. На английском это лучше переводится как «Ethnic relations of communities» (выражение, использованное Вебером в других местах)[156]. Также об этом говорится в работах В. Момсена[157]. В 1935 г. термин появляется в Оксфордском словаре[158]

Позже, уже в 1950-ые гг. в научный оборот входит слово «этничность», однако общепринятым оно становится только в 1970-ые, когда публикуется ряд знаковых англоязычных статей[159]. Автором же самого термина «этничность» обычно называют американского социолога Д. Рисмана.

Тем не менее, и после этого, англоязычный термин «ethnic» сохраняет неоднозначное толкование. Так, в Оксфордском словаре 1972 г. дословно

---

[155] Weber M., Nippel W. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Die Stadt. (Bd. I/22,5.) Tubingen: Mohr. 2000. 170p.

[156] Banton M. Max Weber on ‘ethnic communities: a critique// Nations and Nationalism. №13 (1), 2007. pp. 19–35.

[157] Mommsen W. J. ‘Max Weber’s ‘‘Grand Sociology’’: the origins and composition of Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie’ in Charles Camic, Philip S. Gorski and David M. Trubeck. Max Weber’s Economy and Society: a Critical Companion. Stanford, CA: Stanford University Press. 2005. pp. 70–97.

[158] Oxford English Dictionary Second edition, "ethnic, a. and n.". Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.

[159] Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology// Annual Review of Anthropology. №7. Palo Alto: Stanford University Press. 1978. pp. 379-403.;
Vincent J. The Structure of Ethnicity// Human Organization. 1974. №33(4). pp.375-379.;
Handleman D.The organization of ethnicity// Ethnic Groups. 1977. №1. pp.187-200.;
Noel D.L. A Theory of the Origin of Ethnic Stratification// Social Problems. 1968. №16 (2). pp.157–172.;
Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology//Ann. Rev. Anthropol. 1978. №7. pp.379-403;
Glazer N., Moynihan D.P. Ethnicity - Theory and Experience. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1995. 512p.

написано следующее: «*а. О расе; свойственный определенному племени, расе или нации; этнологический. Кроме того, о наличии общих племенных, расовых, культурных, религиозных или языковых характеристик, особенно. Обозначение расовой или другой группы внутри более крупной системы; отсюда (разговорный США) иностранный, экзотический. б. этническое меньшинство (группа), группа людей, отличающаяся от большинства сообщества расовым происхождением или культурным происхождением, и обычно. требующие или пользующиеся официальным признанием своей групповой идентичности. Также атрибут*»[160].

Подобная многозначность толкования, в дальнейшем привела к формированию на Западе оригинальной этно-расовой теории идентичности. В России термин «этнос» претерпел собственную трансформацию. В научный оборот термин был введен этнографом С. М. Широкогоровым в 1920-ые гг. В том числе широко известны его курс лекций «Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока» (1921-1922)[161] и работа «Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений»[162]. (Подробнее – См. прил. 1.1. п.2).

Таким образом, в российской, а до этого в советской историографии слово «этнос» характеризуется более «статичным» (примордиальным/эссенциальным) смыслом, который можно описать как неизменную и продолжительно существующую во времени корневую идентичность, вокруг которой развивается социализация членов группы и которой определяется их самосознание.

В то же время, западный термин этничность не предполагает наличия единого центрального стержня, а предстает в виде набора характеристик,

---

[160] Oxford English Dictionary Second edition, "ethnic, a. and n.". Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.

[161] Широкогоров С. М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанный в 1921-1922 году в Дальневосточном государственном университете. — Владивосток: Типо-литогр. т-ва. изд. "Свободная Россия", 1922. 22 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович. Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.)

[162] Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. — Шанхай: Отдельный оттиск из LXVII Известий Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета, 1923. — 134 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович. Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.)

количество и содержание которых могут трансформироваться в процессе развития группы, способствуя или препятствуя ее консолидации и направляя ее комплексную эволюцию. Определенная трансформация этничности может даже приводить к разрушению общей идентичности и исчезновению сообщества, его дроблению или ассимиляции. Это подтверждает, в том числе, определение этнической группы (ethnic group), трактуемой как «социальная группа или категория населения, которые в более крупном обществе обособлена и связана общими узами расы, языка, национальности или культуры»[163]. Заметим, что в данном определении нет исторического детерминизма, а язык, культура, восприятие национальности и даже расовая принадлежность могут в определенной степени трансформироваться под влиянием внутренних процессов и внешнего воздействия.

Также западная наука трактует и этническую принадлежность (ethnicity), которая является формой «идентификации группы на основе воспринимаемой культурной самобытности, которая превращает группу в “народ”. Считается, что эта самобытность выражается в языке, музыке, ценностях, искусстве, стилях, литературе, семейной жизни, религии, ритуалах, еде…»[164].

Различия российского и западного подходов к трактовке этноса и этнической идентичности, в широком смысле отражают конфликт (столкновение трактовок) примордиализма, инструментализма и конструктивизма.

Примордиалистский подход к трактовке этноса и этничности и истоки научного познания этничности

Примордиализм можно назвать исходной или базовой парадигмой антропологии и смежных дисциплин (primordium на латыни – основа)[165] так как он делает акцент на врожденном восприятии этничности и укорененности в

[163] Ethnic group / Definition, Characteristics & Examples / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnic-group
[164] Ethnicity /social differentiation / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnicity
[165] Примордиализм / В. А. Тишков // Полупроводники — Пустыня. — М.: Большая российская энциклопедия, 2015. С. 498—499. (Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004—2017, т. 27).

человеческом сознании с детства основных атрибутов этнической идентичности – представлений о своем народе, языке, территории проживания, культуре и т.д.

Его возникновение имело исторические предпосылки и своими корнями данная парадигма уходит в античность и связано с философскими взглядами древних мыслителей на природу общества. Позже, она была воспринята европейскими философами эпохи Возрождения и Нового Времени и получила раскрытие в работах И. Канта и Г. Гегеля[166]. (Подробнее См. прил. 1.1. п.2).

Влияние на формирование примордиалистской концепции оказало становление и развитие в конце XVIII – начале XIX вв. этнографии и этнологии, которые имели не только научную, но и практическую цель – узнать и понять неевропейские народы, проживающие на недавно присоединенных территориях (в том числе в колониях) (См. прил. 1.1. п.2).

Примордиализм XIX – XX вв. базируется на философии эссенциализма и романтизма. В числе философов и ученых, которые концептуализировали его основания, в западной традиции можно назвать И. Фихте, И. Гердера и А. де Гобино. В российской традиции это, в первую очередь Н. Данилевский. Расцвет примордиализма пришелся на XX в., и большая часть научных школ в антропологии, в том числе эволюционисты и неоэволюционисты, диффузионисты, и в меньшей степени Социологическая и психологическая школы, а также структуралисты, могут прямо или косвенно быть отнесены к примордиализму[167]. В российско-советской традиции примордиализм также доминировал. К нему относилась теория С. М. Широкогорова, которая стала платформой для развития советских школ, в том числе сформировавшихся в 1960-1970 гг. теории этноса Бромлея и теории пассионарности Гумилева. И несмотря на то, что в конце XX в. примордиализм теряет часть своих позиций в конкуренции с инструментализмом и конструктивизмом, а также

[166] Барбашин М. Ю. Современный западный примордиализм: методологические проблемы в изучении этничности. // Гуманитарный ежегодник, No. 10, 2011, С. 362—371

[167] Bayar M. Reconsidering Primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity (англ.) // Ethnic and Racial Studies, 32.9. 2009. P. 1–20.

постмодернизмом и деконструктивизмом[168], данный подход нельзя считать дискредитированным, и он все еще имеет достаточно сильные позиции, особенно за пределами западной научной традиции[169], и кроме того, именно в полемике новых подходов с примордиализмом рождаются новые теории антропологии, этнологии и этнографии.

Инструментализм

Инструменталисты, в числе которых Джон Дьюи (основатель подхода), Г. Р. Кирхгоф, П. У. Бриджмен, Д. Белл, Д. Мойнихэн и др. развивая свой подход в этнологии и антропологии, предложили рассматривать этнос (этничность) как инструмент, необходимый для развития общества и его культуры[170], применение которого несет в себе выгоду для группы. В частности, Д. Белл[171], писавший свои работы уже в 1960-1980-ые гг. предлагал типологизацию обществ на доиндустриальные, индустриальные и постиндустриальные. Во всех трех уровнях присутствует этническая идентичность, которая используется для политических и экономических целей как ситуативный инструмент, имеющий значение в конкретном контексте и обусловленный конкретными целями[172].

Также, данного подхода на западе придерживались такие авторы, как У. Коннор, Д. Миллер, Р. Ставенхаген, Э. Смит.

С позиции инструменталистов, этничность в большинстве случаев находится в латентном состоянии и вызывается из состояния «сна» к

---

[168] Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с

[169] Колосов В. А. Примордиализм» и современное национально-государственное строительство // Полис. — 1998. — № 3. — С. 95—106.

[170] Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк.: Academia. 2000. 302с.

[171] Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties / By Daniel Bell. - Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, Cop. 1960. 416 p.

Bell D. The coming of post-industrial society: A venture in social forecasting / Daniel Bell. - New York: Basic books, Cop. 1973. 507 p.

Bell D. The cultural contradictions of capitalism / Daniel Bell. New York: Basic books, cop. 1978. 301 p.

[172] Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности. — Социально-гуманитарные знания, 2005. № 4. С. 167-181.

Кудрин А. В. Гл. 19 Об основных подходах к пониманию этничности как категории общественных наук // Россия: социально-экономические и правовые проблемы трансформации общества. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С.287-300. 314 с.

Sokolovskii, S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of social and cultural anthropology / Alan Barnard, Jonathan Spencer (eds.). L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 290—295.

«пробуждению» в сложных (кризисных) ситуациях, когда для выживания и интенсивного развития требуется широкая социальная мобилизация. В таких случаях апелляция к этнической идентичности – это функциональный инструмент, обуславливающий солидарность членов группы (См. прил. 1.1. п.3).

Конструктивизм

Параллельно с постструктурализмом, и в значительной степени в диалоге с ним, с 1980-ых гг. начинает активно развиваться конструктивистский подход, представителями которого являются Н. Луман, Х. фон Ферстер, А. Шмидт и др. Сторонники данного подхода, возникшего в философии, предполагают, что субъект не просто воспринимает мир, как данность, а интерпретирует его с позиции субъективизма, и создает собственное видение/модель мира, несущее на себе отпечаток интересов, желаний, потребностей человека, и созданное с учетом его когнитивных способностей[173]. Как итог, познание человеком мира, имеет следствием конструирование субъективной реальности, которое включает как идентификацию отдельных понятий, явлений и форм, так и миропонимания (и собственной роли в нем) в целом.

С позиции конструктивизма реальность создается человеком, так как для человека объективно существует лишь то, что он способен воспринять. Здесь происходит разделение между конструктивизмом и радикальным конструктивизмом, т.к. если, сторонники первого признают объективную реальность, признаваемую многими, то радикалы утверждают, что объективной и одинаковой для всех реальности не существует, как не существует и универсальной истины.

При этом, с точки зрения конструктивизма в целом, субъективизм восприятия реальности характерен для всех живых объектов, обладающих органами чувств, но среди них положение человека уникально, т.к. человек не просто воспринимает и реагирует на вызовы, но конструирует реальность,

[173] Касавин И. Т. Конструктивизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009. 1248 с.

адаптируя ее под свои интересы, и конструирует себя – свое восприятие, под воздействием воспринимаемой им реальности[174].

Из этого вытекает принцип социального конструктивизма, в соответствии с которым, в рамках группы индивиды обладают сходными представлениями о реальности и воспринимают сходные ценности. В итоге, взаимодействуя друг с другом и имея сходные представления о реальности, индивиды создают общую для них социальную реальность, в которой, в т.ч., присутствует восприятие сообщества как этнической группы или нации[175]. При этом, осознание себя и своего окружения как этноса не предопределено (его может и не возникнуть), а возникает в результате конструирования знания о себе и своем окружении. (См. прил. 1.1. п.4).

*****

Развитие этнологии и антропологии в русле примордиалистской, инструменталистской и конструктивистской парадигм обусловило формирование трех основных «научных линии», в том числе:

- линию развития эволюционистской теории, где эволюционизм сменился неоэволюционизмом, и данный подход продолжает оставаться в русле примордиалистской парадигмы;
- антиэволюционистское направление, представленное диффузионистами, социологической школой, структуралистами, и в дальнейшем постструктурализмом, декоструктивистами и конструктивистами;
- психологическим направлением, основы которого были заложены З. Фрейдом[176], развиты К. Юнгом[177] и в дальнейшем получившие развитие в рамках дисциплины, получившей название психологической антропологии.

---

[174] Лебедев С. А. Конструктивизм // Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический Проект, 2004. 320 с.

[175] Келли Дж. Теория личности. Психология личных конструктов. СПб.: Речь. 2000. 249 с.
Raskin J. DConstructivist theories. In J. C. Thomas & D. L. Segal (Eds.), Comprehensive handbook of personality and psychopathology. Vol. 1: Personality and everyday functioning. New York, NY: John Wiley. 2006 P. 212—229.

[176] Фрейд З. Тотем и табу. Москва: Эксмо-Пресс. 2022. 224 с.

[177] Юнг К. Г. и др. Человек и его символы. Москва: Медков С. Б. 2006. 352 с.
Юнг К. Г. Символы трансформации. Москва: АСТ. 2008. 731 с.

Все три «линии» развития научной мысли в области этнологии и антропологии развивались в тесном взаимодействии и конкуренции друг с другом, часто выражаясь в создании «пограничных» школ и теорий, что сделало научно-исследовательское пространство крайне многообразным и «богатым» на вариативные концепты и подходы, многие из которых и сегодня существуют в научном дискурсе, находя своих сторонников и среди российских антропологов[178]. Тем не менее, общий анализ эволюции научных представлений об этносе и этничность не может игнорировать существование альтернативных подходов и парадигм, развивавшихся за рамками западной антропологии, и прежде всего в Советской России, т.к. после Октябрьской революции, советская наука пошла по самостоятельному пути развития, детерминированному, в большинстве случаев теорией марксизма. В дальнейшем уже в период Перестройки, советская этнографическая школа подверглась глубокой критике, и на смену примордиалистским подходам в российских исследованиях постепенно пришла конструктивисткая парадигма, наиболее полно представленная в работах В.А. Тишкова[179] (Отметим, что параллельно с данной школой продолжает существовать и развиваться Евразийская школа, представленная работами А.Г. Дугина и ряда других авторов).

Подход В.А. Тишкова

Конструктивистский подход в российской антропологии и этнологии, на современном этапе развития данных дисциплин представляется более аргументированным и носит универсальный характер, что позволяет через его призму рассматривать различные общества, в том числе и те, которые до сих пор были исследованы фрагментарно. Суть данного подхода наиболее подробно была представлена В.А. Тишковым в серии крупных работ, написанных за

[178] Коркмазов А. Ю. Проблема этноса и этничности в науке: в поисках парадигмы (недоступная ссылка) // Сборник научных трудов. Выпуск 1 (11). Серия «Гуманитарные науки» // Северо-Кавказский государственный технический университет. Ставрополь, 2004.

[179] Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.;

Тишков В. А. Политическая антропология. New York: The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter, 2000. 338 с.;

Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.

последние 35 лет. В них автор проводит последовательную критику советского подхода к пониманию этноса, в том виде, в котором он интерпретирован в работах Ю.В. Бромлея[180] и трактовки этноса как «биосоциального организма» у Гумилева, и осуществляет переход от «жесткой» или «формализованной» трактовки этноса к его интерпретации через этничность, т.е. свойства, придаваемые пониманию этноса самими его представителями[181], обладающими трансформирующейся идентичностью[182].

В теории В.А. Тишкова и его школы, этничность, а не этнос становится центральным понятием и трактуется с процессуальной точки зрения. Тишков констатирует, что единой точки зрения на содержание этничности в современной науке также не существует (и вряд ли это возможно ввиду ее конструируемой сущности – конструкт может быть крайне вариативен), но, тем не менее, идентификация этничности и ее наличия у общества возможна на основе ряда характеристик. К числу таких характеристик относятся разделяемые членами группы представления о «своих»: территории, языке, истории, происхождении, верованиях, обычаях, традициях, искусстве, иных аспектах материальной и духовной культуры.

Кроме того, этническая группа может обладать политической самоидентификацией, выраженной в представлениях о «родине» и в различных политических формах самоорганизации, высшей из которых является государственность, которую Тишков связывает с самоидентификацией группы как «народа».

Также фактором этнической идентичности выступает и «чувство отличительности», реализуемое по принципу «свой» – «чужой», что привносит в сообщество солидарность на основании принадлежности. Однако данное разделение («свой» – «чужой») отнюдь не является достаточным для обретения

[180] Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
[181]Тишков В. А. Политическая антропология. New York: The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter, 2000. 338 с.
[182] Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.

группой этничности (критика структурализма Леви-Стросса[183], где эта характеристика служила основной в рамках самоидентификации), так как наряду с этим противопоставлением существует глубинная связь с другими культурами, социумами и политическими структурами, в т.ч. государствами. Как следствие, этничность не строится исключительно на противопоставлении с другими этническими группам, а зависит от комплексного восприятия «себя» ее членами в контексте и на фоне других (См. прил. 1.1. п. 7).

На основании определения этничности, В.А. Тишков формулирует и определение термина «народ», который в «*смысле этнической общности понимается (как) группа людей, члены которой имеют одно или несколько общих названий и общие элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и тем самым обладают как бы общей исторической памятью, могут ассоциировать себя с особой географической территорией, а также демонстрировать чувство групповой солидарности»*[184].

Идентичность этнической группы/народа, в определенном смысле является синтезом личностных идентичностей, формируемых на основании знаний человека о культуре и истории (своей группы и других сообществ), и во взаимодействии с другими членами группы, которое позволяет сформировать частную интерпретацию знаний. Все это Тишков обобщенно именует «социальным опытом», который имеет индивидуальное и коллективное измерения. Несмотря на многообразие индивидуальных интерпретаций, тот факт, что они формируются в общей культурной среде, обуславливает возможность их интеграции. Тем не менее, интеграция не абсолютна и как «*во внутренних, так и во внешних определениях этнической группы (народа) присутствуют как объективные, так и субъективные критерии… (которые) образуются на разной основе, включая физический облик, географическое*

[183] Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris; La Haye: Mouton et Co. 1949. 591 p.
[184] Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.

происхождение, хозяйственную специализацию, религию, язык и даже такие характеристики, как одежда или пища»[185].

Единство антропологического научного контекста

Несмотря на коренные противоречия между подходами примордиалистов и конструктивистов в мировом и российском научном пространстве, равно как и во всем мире, следует отметить, что и в России, и за рубежом, существует большое количество промежуточных подходов, цель которых заключается в преодолении разрыва между теориями и поиске решений, учитывающих достижения различных научных школ[186] (См. прил. 1.1. п.8).

Необходимость поиска «среднего пути»[187] представляется нам верной, т.к., во-первых, этническое самосознание группы – это действительно конструкт, сформированный под воздействием различных факторов, и поэтому конструктивистский подход – это форма рационального анализа, и во-вторых, примордиалистские установки «имеют значение», так как такие факторы формирования этничности, такие как язык, культура, история, территория и наследственность, лишь интерпретируются индивидом в рамках формирования собственной идентичности, но в действительности существуют объективно, имеют носителей, и их передача (передача смыслов, образов, представлений), происходит из поколения в поколение, до того момента, пока не возникает тотального кризиса всей этнической группы, девальвирующего ценность ее существования. Стоит оговориться, что примордиалистские установки также не безусловны, т.е. подвержены трансформации и переоценке, но и то и другое происходит крайне медленно, на протяжении многих поколений[188]. Безусловно, и здесь возможны «революции», как например, переход с кириллического

[185] Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.
[186] Siapkas J. 2014. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, P. 66–81.
[187] Головнёв А.В. О напряжении и движении. Комм. к ст.: В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология. Этнографическое обозрение № 2. 2020. С. 109–112.
[188] Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» ЧАСТЬ 1//Власть. 2025. Т. 33. № 1. С. 228-233.;
Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» ЧАСТЬ 2//Власть. 2025. Т. 33. № 2. С. 196-208.

алфавита на латинский или проект «декоммунизации», реализуемый некоторыми постсоветскими странами. Тем не менее, и данные «революционные изменения» затрагивают лишь часть исходной сущности (никто не начинает одномоментно говорить на другом языке или полностью иначе воспринимать прошлое), сохраняя ее базис. В итоге, как справедливо отмечает Тишков, на современном этапе, в развитии антропологии и этнологии, актуальность приобретают гибридные, или в нашей терминологии, синтетические подходы, объединяющие элементы примордиализма, инструментализма и конструктивизма. Это, отчасти, характерно и для идей самого В.А. Тишкова, о чем пишет А.В. Головнёв[189] (См. прил 1.1. п.5), который видит решение существующего методологического кризиса в промежуточных подходах, и в качестве примера приводит работу Йоханися Сиапкаса 2014 г. «Ancient Ethnicity and Modern Identity»[190].

Автор данной работы полностью разделяет мнение А.В. Головнева о необходимости поиска «среднего пути» в вопросе интерпретации этнической идентичности[191]. Данная убежденность, равно как и анализ научных школ и подходов в области изучения этнической идентичности, побудили автора данной работы к созданию и представлению собственной научной модели анализа этнической идентичности с акцентом на процессе ее исторического развития, названной нами «синтетической», и созданной на основе комбинации наиболее значимых элементов созданных ранее аналитических систем.

В то же время, несмотря на доминирование указанной авторской теории, автор выстраивает данное исследование с опорой на еще два научных подхода, а именно концепцию колониального детерминизма[192], в соответствии с которой постколониальные общества Ганы и Того, как и многие другие

[189] Головнёв А.В. О напряжении и движении. Комм. к ст.: В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология. Этнографическое обозрение № 2, 2020. С. 109–112.
[190] Siapkas J. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, 2014. P. 66–81.
[191] Головнёв А.В. О напряжении и движении. Комм. к ст.: В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология. Этнографическое обозрение № 2, 2020. С. 109–112.
[192] Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

постколониальные общества, оказались заложниками колониального наследия и влияния метрополий, глубоко трансформировавшего изначальный традиционный порядок их жизни и развития[193], и теорию когнитивной истории, в соответствии которой, ключ к пониманию истории народа лежит глубоком анализе культурных смыслов многообразного наследия изучаемого народа, создававшихся в диалоге различных традиций, религий, метафизических систем и авторских интерпретаций[194].

Все перечисленные элементы авторского методологического подхода раскрываются нами далее и лежат в основе исследования истории трансформации идентичности народа эве.

1.2 Кросспарадигмальный (синтетический) подход к изучению этнической идентичности: на стыке примордиализма и конструктивизма[195]

Обзор антропологических и этнографических подходов и школ, представленный в монографии автора «Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода»[196] позволил выявить целый комплекс идей, которые, так или иначе, присутствуют во всех теориях. В числе данных базовых сущностей следует выделить (в т.ч. с опорой на работы В.А. Тишкова[197]):

- Этнос/этническая группа/этническое сообщество, который находится в тесной связке с терминами народ/народность/нация
- Территория/почва
- История

[193] Медушевский Н.А. Критика принципа деколонизации: в диалоге с книгой Олуфеме Тайво «Против деколонизации: серьезный подход к африканской акторности» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2025. Т. 25. № 1. С. 87-97.

[194] Медушевский Н.А. Синтетический подход к изучению этнической идентичности и концепция когнитивной истории: измерение источника и прочтение символических смыслов // Власть. 2025. Т. 33. № 4. С. 181-187.

[195] Тематика данного параграфа раскрыта в статьях автора: Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» часть 1// Власть. 2025. Т. 33. № 1. С. 228-233.
Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» часть 2 // Власть. 2025. Т. 33. № 2. С. 196-208.

[196] Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

[197] Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.; Тишков В. А. Политическая антропология. New York: The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter, 2000. 338 с.; Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.

- Историческая память
- Культура
- Язык
- Родственные связи
- Мифы/миф о происхождении
- Религия
- Солидарность членов группы/осознание принадлежности/патриотизм
- Эволюция/развитие/генезис
- Восприятие извне/дихотомия «мы-они»
- Границы
- Структура/социальная структура
- Личность/член сообщества
- Идентичность/микроидентичности/инстинкт/подсознание
- Носитель информации/объект культуры/символ

Каждая из школ, в силу идейной принадлежности и времени своего создания, в формировании концепта делала акцент на конкретный набор характеристик, по-разному трактуя их смысл и значение[198]. Закономерным итогом сформировавшегося за два столетия исследований многообразия, стал, по выражению Леви-Стросса[199], эффект бриколажа в самой антропологической науке, который особенно усилился под влиянием постмодернизма и деконструктивизма, открывшим дорогу многообразным частным подходам и теориям, дающим статус «уникального явления» каждому из множества изучаемых сообществ и каждому представителю отдельного сообщества с позиции формирования его идентичности.

Безусловно, нельзя отрицать, что детализация изучаемого пространства – это основа научного познания, однако, в то же время, все изучаемые явления, в нашем случае этнические группы, должны прямо или косвенно укладываться в

[198] Головнёв А.В. О напряжении и движении. Комм. к ст.: В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология. Этнографическое обозрение № 2, 2020. С. 109–112.
[199] Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris; La Haye: Mouton et Co.1949. 591 p.

общую логику познания, что необходимо для конечного решения проблемы сравнимости. Кроме того, нельзя отрицать того факта, что в центре рассмотрения любой антропологической теории стоит человек, а предметом изучения, в общем виде, является его социализация (антропогенез), и таким образом история, антропология и этнология изучают человека социализирующегося, признавая, что модели и типы социализации могут быть вариативными и зависят от уникального дизайна всех атрибутов социализации, обозначенных в списке выше.

Тем не менее, признавая вариативность конструкта этноса и этничности, мы не можем безоговорочно согласиться с принципом, изложенным Й. Сиапкисом в работе «Ancient Ethnicity and Modern Identity»[200]. Сиапкис (со ссылкой на А. Смита[201]) вполне логично констатирует, что «Этническая принадлежность, как и культура, является общеизвестно неуловимым и спорным понятием… и мы уточняем этническую принадлежность, интерпретируя такие культурные черты, как: (1) собирательное имя; (2) распространенный миф о происхождении; (3) общая история; (4) особая общая культура (которая может выражаться через язык, религию, обычаи, институты, законы, фольклор, архитектуру, одежду, еду, музыку или искусство); (5) привязка к определенной территории; и (6) чувство солидарности»[202]. Как следствие, каждая категория наделена собственным смыслом и не является универсальной. Однако по итогам он делает вывод (ссылаясь на дискуссию между Холлом[203] и Джонсом[204]) что «предложения об определениях этнической принадлежности легко признать недействительными. Следовательно, определение этнической принадлежности имеет очень

[200] Siapkas J. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, 2014. P. 66–81.
[201] Smith, Anthony D. 1986. The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell. P. 22-30
[202] Siapkas J. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, 2014. P. 66–81.
[203] Hall. J.M.. Discourse and Praxis: Ethnicity and Culture in Ancient Greece, in 'Review Feature of Ethnic Identity in Greek Antiquity'// Cambridge Archaeological Journal. 1998. №8 pp.266–269.
[204] Jones, Siân. Ethnic Identity as Discursive Strategy: The Case of the Ancient Greeks, in 'Review Feature of Ethnic Identity in Greek Antiquity'// Cambridge Archaeological Journal. 1998.№8. pp. 271–273.

ограниченную эвристическую ценность, а призывы к более точным определениям этнической принадлежности проблематичны»[205].

Данный вывод нам представляется не вполне корректным. Безусловно данный взгляд на этнос и этничность не позволяет вывести определение, подобное тому, которое предлагал Ю.В. Бромлей или Л.Н. Гумилев, из которого очевидно проистекает примордиалистская сущность этноса, но такой задачи перед современной антропологией и этнологией и не стоит. Вместо этого актуальным является создание определения-инструмента, используя которое исследователь мог бы «препарировать» любую общность на предмет выявления и оценки ее этнической идентичности, оставаясь в то же время в границах сравнимости своих результатов с результатами других исследователей.

Подобный подход к определению ставит вопрос о его стержне – той концептуальной сущности, на которую могут быть нанизаны уникальные формы культуры, истории, религии, понимания пространства, языка, родственных связей и т.д. На наш взгляд, данный «стержень» формирует умение и желание человека социализироваться и коренится в основе его психологии, – то, что можно обобщенно назвать *социальным инстинктом,* так как именно психология личности, в конечном итоге, оказывается первичной единицей, определяющей взгляд человека на реальность. Наличие же в восприятии всех людей доминирующего социального аспекта, таким образом, выступает общим знаменателем для любого элемента антропо- и социогенеза, кроме частных девиантных форм социопатии.

В определении социального инстинкта мы апеллируем к определению Альфреда Адлера, согласно которому: «Индивид становится личностью только в социальном контексте. Другие системы психологии проводят различие между тем, что они называют индивидуальной психологией и социальной психологией, но для нас такого различия не существует»[206].

---

[205] Siapkas J. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, 2014. P. 66–81.

[206] Adler A. The Individual Psychology of Alfred Adler. H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (Eds.). New York: Harper Torchbooks. 1964. 503p.

Основные взгляды Адлера на явление социального чувства или социального инстинкта были изложены им в работе «Superiority and Social Interest»[207] , на страницах которой он констатирует, что жизнь человека не может в полной мере, в соответствии с подходами З. Фрейда и К. Юнга, рассматриваться как неизбежная борьба между нашими эгоистичными побуждениями и требованиями общества, так как подобное поведение стало бы выраженным препятствием для развития социальных отношений. Последние, по мнению Адлера, обусловлены социальным интересом или чувством общности (*Gemeinschaftsgefühl*), которое является чем-то большим, чем просто членством в определенной группе. Оно коренится в чувстве родства с человечеством и позволяет нашему физически слабому виду выживать благодаря сотрудничеству.

Отметим, что такая постановка вопроса полностью соответствует нашей гипотезе о базовых примордиалистских установках и конструктивистском отношении индивида, и как следствие группы, к реальности и вопросу идентичности.

Социальное чувство, как детерминирующий фактор социализации, выделял не только А. Адлер, но и многие другие психологи, социологи и антропологи XX в. Дискуссию о биологических корнях социального поведения в разное время вели У.Г. Самнер, Т.Б. Веблен, У. Макдугалл, В. Троттер, В. Парето, Р.Д. Коллингвуд, А. Гелен, З. Фрейд, К.Г. Юнг, У. Шутц, Э. Гуссерль, Дж.Г. Мид, М. Вебер, Э. Дюркгейм, П. А. Сорокин, Ф. Теннис, Р. Будон и Ф. Буррико, Л. С. Выготский и многие другие.

В комплексном виде данная историческая дискуссия представлена в работе Л.Г. Почебут «Психология Социальных общностей»[208], где автор констатирует, что с биологической точки зрения на социальное поведение, оно

Adler A. Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings. H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (Eds.). New York, NY: W. W. Norton.1979. 464 p.

[207] Adler A. et al, Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings. New York: W. W. Norton & Company; 3rd Revised ed. Edition. 1979. 438p.

[208] Почебут, Л. Г. Психология социальных общностей: учебное пособие для вузов / Л. Г. Почебут. — 2-е изд., испр. и доп. Москва: Издательство Юрайт, 2024. 246 с.

детерминировано социальным инстинктом, который является биологической предпосылкой социального поведения, наличие которой доказано экспериментально[209].

Важным элементом социализации, в ее когнитивном измерении, по мнению Почебут (которое мы разделяем) является принцип категоризации «других», основанный на «тайных смыслах», и в нашем понимании, символах, несущих эти смыслы, которые считываются «другими» в разной степени. Вследствие этого, индивид получает возможность категорировать окружение по принципу уровня включенности в единое смысловое поле.

Соотношение объема форм социализации в контексте социального взаимодействия ведет к формированию специфических социальных форм. Так, доминирование социальных инстинктов создает толпу, и здесь можно говорить уже о стадном инстинкте и психологии толпы. Приоритет социального взаимодействия ведет к развитию социальных отношений и формированию общества как стабильной системы. Доминирование процессов социальной категоризации, по мнению Почебут, свойственно этнокультурным общностям, так как принцип диверсификации на «свой» – «чужой» для них оказывается основным и необходим для сохранения идентичности.

От «социального инстинкта» через идентичность к этносу

Социальный инстинкт, выраженный в побуждении к коллективному сосуществованию, предопределяет объединение людей в рамках социальной группы, следствием чего становится формирование коллективного самосознания, а в продолжительной перспективе ряда поколений и выраженной этнической идентичности, вбирающей в себя родовую, клановую, племенную идентичности в их ретроспективе, т.к. накопление знаний о группе, внутри групповых родственных связях, ее истории, правилах и нормах, со временем

[209] Подробнее: Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» часть 2//Власть. 2025. Т. 33. № 2. С. 196-208.
Медушевский Н.А. Территория как фактор этногенеза и принципы территориального разобщения и воссоединения этнической группы//Власть. 2025. Т. 33. № 3. С. 29-37.

начинают детерминировать мышление отдельного индивида, привнося в него социальные стереотипы – шаблоны восприятия группы и своего места в ней[210].

Примат социального инстинкта в развитии человека является абсолютным, но не безусловным, т.е. все индивиды никогда не будут взаимодействовать со всеми, максимально расширяя границы социальной группы.

Со временем, после обретения членами группы идентичности (социальной, а затем и этнической), она также становится многокомпонентным барьером для приобщения «других» и допускает их включение при условии целесообразности только через ассимиляцию (приобщение к идентичности и навязывание внутренних стереотипов), либо под воздействием внешнего принуждения (принцип «нельзя не включить»). Тем не менее, в обоих случая, органичность принятия другого оказывается связана с его способностью воспринимать смыслы и символы культуры, в которую он внедряется и чью идентичность он, в итоге, приобретает[211].

Отметим, что обособление этнического сообщества не происходит исключительно по принципу «свой-чужой», где «чужой» – это безусловный антагонист «своего», хотя подобное разделение и существует, ив в условиях «агрессивной концепции среды» может стать основным. Скорее, уместно говорить о разделении по принципу «свой-другой», где у «своего» набор характеристик типичен и стереотипен, а у другого – отличен и вариативен.

В итоге происходит обособление группы на основании сконструированной в ней групповой идентичности, которая является усредненной интерпретацией

---

[210] С момента образования социальной группы, и даже в момент ее создания, она одновременно является объектом конструирования и инструментом достижения целей, связанных, в первую очередь, с безопасностью от внешних угроз, голода, репродуктивных ограничений и т.д. Таким образом, инстинкт социализации способствует преодолению страха через удовлетворение первичных потребностей.
Особенностью инстинкта социализации, и причиной, по которой его, на наш взгляд, следует рассматривать в качестве стержня формирования и развития этнического сообщества, является его неизменность, т.к. он будет определять поведение людей столько, сколько будет существовать их род. Люди всегда будут испытывать потребность в социализации, а асоциальность неизбежно будет рассматриваться как маргинальность (См. прил. 1.2. п.3).

[211] Подробнее: Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» ЧАСТЬ 1//Власть. 2025. Т. 33. № 1. С. 228-233.
Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» ЧАСТЬ 2//Власть. 2025. Т. 33. № 2. С. 196-208.

индивидуальных трактовок «правильного» (морального, нравственного) общественного порядка.

Принципиальным вопросом в контексте формирования идентичности является вопрос о том, когда она становится этнической и можно ли говорить о существовании этноса. Фактически, описанный процесс, основанный на социальном инстинкте, характеризует создание любой стабильной социальной группы. Наше понимание этничности, в данной связи, находится в общем тренде ее конструктивистской трактовки. Ее атрибутами являются примордиальные сущности[212].

Вероятно, основную роль в распространении общего типа идентификации играют лидеры/социальные авторитеты, которые используют представления об общности происхождения и жизни как инструмент мобилизации. Здесь мы апеллируем к инструментализму и теории мобилизации ресурсов Джона Маккарти и Майера Залда[213], выделявших пять категорий ресурсов, которые стремятся мобилизовать лидеры, в том числе материальные, человеческие, социально-организационные, культурные и моральные ресурсы, и два принципа заинтересованности в мобилизации – прагматический (выгода) и моральный (приверженность идее).

Тем не менее, отталкиваясь от установок конструктивизма, мы констатируем, что все перечисленные атрибуты подвержены переосмыслению, и чем дольше существует общество, тем больше слоев осмысления примордиальных установок накладывается друг на друга, где каждый слой примерно соотносим с поколением, хотя в случае «социальных революций» или «сломов», на одно поколение, гипотетически, может приходиться и два слоя. В

[212] Примечание: в т.ч. территория (или идея «земли обетованной» на которую необходимо вернуться), родовая линия, представление о происхождении/ миф о происхождении, представление о границах, язык, самоназвание(я), представление о совместном прошлом (история совместного существования), общие духовные представления (духовное мировоззрение), и многообразная культура, представленная через обычаи, традиции, бытовые практики и предпочтения, искусство, сказки, песни, музыку, легенды, мифы и т.п.(См. прил. 1.2. п.4) К данному списку, на наш взгляд, следует также добавить представления об исторических врагах/антагонистах, которыми обычно выступают другие этнические сообщества, но могут выступать и силы природы (например, образ «великой засухи»).

[213] McCarthy J. D., Zald M. N. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory// American Journal of Sociology. Vol. 82. No. 6. 1977. pp. 1212-1241

итоге, возникает ситуация, когда ныне живущие базируют свое мировоззрение и практику социализации на примордиальных сущностях, возникших далеко в прошлом, но интерпретация данных сущностей вовсе не обязательно совпадает с их интерпретацией прошлыми поколениями, или даже живущим поколением до конкретного «слома» мировоззрения, причем речь идет не об индивидуальном восприятии, а о восприятии средне-социальном.

Существование этничности, как атрибута социальной самоидентификации, определенной исторически существующей и стабильной социальной группы можно считать объективным и эмпирически наблюдаемым фактом, т.к. подавляющее число представителей конкретной социальной группы имеют представление о своей этнической идентичности, выраженное в знании о коллективном «мы», включающем все атрибуты этничности, - территория, язык, происхождение, самоназвание и пр.

В то же время, наличие этнической идентичности у социальной группы еще не означает, автоматически, существования этноса как комплексной и оформленной сущности[214].

В данной связи следует обозначить аргумент в пользу применения самого термина «этнос»[215], так как данный термин не используется большинством западных антропологов, но является центральным понятием российской антропологии, этнологии и этнографии, даже несмотря на принятие большинством современных российских авторов конструктивистской (изначально западной) парадигмы исследований[216].

В нашем подходе этнос представляется термином, обозначающим консолидированную этничность (этническую идентичность) группы,

[214] Примечание: Иными словами, члены группы могут номинально (фоново) осознавать свою принадлежность к группе по принципу общего восприятия территории, культуры, языка, самоназвания, мифа о происхождении и т.п. но не иметь комплексного систематизированного представления о своей группе, т.е. их восприятие сообщества расплывчато и не мобилизовано идеей этноса, а принадлежность к этносу не является базовым аргументом в отстаивании коллективных интересов (ее может подменять, например, родовая, политическая, стратовая и иная идентичность).

[215] Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

[216] Головнёв А.В. О напряжении и движении. Комм. к ст.: В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология. Этнографическое обозрение № 2. 2020. С. 109–112.

основанную на принципе этнической солидарности, трактуемая нами как одинаковое восприятие коллективных целей.

Поводов, по которым возникает чувство этнической солидарности, формирующее этнос, может быть великое множество, однако причина, на наш взгляд, связана с формированием исторической памяти, т.е. упорядоченной системы знаний о победах и поражениях (достижениях и кризисах) в прошлом, которые ассоциируются со всей этнической группой и затрагивают суть компонентов этничности (приращение/потеря территории, принятие/подавление религии, истребление представителей общности, запрет языка, убийство почитаемых лидеров, разрушение/восстановление справедливого порядка и т.д.). Таким образом, историческая память символизирует путь, пройденный группой вместе в условиях, требовавших этнической мобилизации, и в конечном итоге подтвердивших ее ценность, т.е. историческую память можно трактовать как осознанный опыт, подтверждающий значимость этнической сплоченности / солидарности – этноса. Принципиальное значение в данной связи имеет наличие у этнической группы форм фиксации исторических событий в виде летописей, памятников, литературных произведений и т.д., которые обеспечивают сохранение в памяти сообщества знаковых событий и возможность ситуативной актуализации их значения, а также констатирую прямую связь действий этноса (а не только лидера/вождя) и конкретного свершения[217,218].

Говоря о том, что этничность, в определенных условиях позволяет сообществу создать этнос, мы рассматриваем этот процесс в рамках единого процесса социогенеза, который при дальнейшем развитии получает выражение в «нации» (См. прил. 1.2. п.5).

---

[217] Примечание: Формы фиксации исторических событий для этноса выполняют, в целом, функцию, аналогичную функции объектов материальной и духовной культуры для сохранения этничности. В данном случае, объект культуры – это хранилище / квинтэссенция комплекса символов, каждый из которых примерно одинаково считывается носителями этнической культуры.

[218] Подробнее про историческую память см. работы автора: Медушевский Н.А. Размышления о политике памяти. Сборник работ. Без места: Издательские решения. 2019.;
Медушевский Н.А. Реальность политики исторической памяти и столкновение взглядов/ Европейский союз. Риски и вызовы современного этапа политической эволюции. Медушевский Н.А., Гордеева М.А., Михалева Г.М., Кутырев Г.И. Москва, 2019. С. 248-262.

Существуя в данной культурной среде, с учетом ее широкой популяризации через просвещение, этническая группа движется по пути дальнейшей интеграции, а сам образ этноса, с присущими ему символами и формализованными смыслами, приобретает стабильность восприятия и интерпретации, особенно в том случае, когда накладывается на политическую систему, обладающую формализованными и постоянными институтами популяризации образа этноса и его символов, а также инструментами поощрения и наказание за, соответственно, укрепление данного образа или его дискредитацию[219]. В итоге, мы можем говорить о том, что на базе *исторической памяти* формируется *историческое культурное наследие*, содержащие уже не только позитивные образы мобилизации представителей этноса (или негативные, связанные с отсутствием мобилизации), но и целые многомерные поведенческие системы, связывающие значимые образы мобилизации с многообразием других исторических, литературных, мифологических и т.д. сюжетов, к которым члены этнической группы обращаются постоянно в повседневной жизни, фактически живя в этом информационном пространстве и ретранслируя его на последующие поколения и во вне системы. И именно здесь возникает этническая нация-культура.

В рамках анализа понятий этничность, этнос и нация, и их соотношения между собой, нельзя обойти внимание и термин «народ», который связан с восприятием сообщества людей, объединенных не только кровными узами. Фактором интеграции являются уже социальные признаки – язык, культура и др. Так как в сути данного термина образующим фактором является восприятие коллективной общности, то в нашей концепции народ равен этнической группе, но не уточняет степень ее интегрированности, и мы будем использовать его как синоним именно этнической группы (сообщества)[220].

[219] Нация / В. А. Тишков // Большая российская энциклопедия : [в 35 т.] [Электронный ресурс] / гл. ред. Ю. С. Осипов. — 2023.
[220] Подробнее: Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

Термин этническое самосознание в рамках синтетического подхода

Термин «этническое самосознание» включается в нашу концепцию в качестве аналога этничности и предопределяет этническую идентичность. В определении этнического самосознания мы опираемся на подход Г.У. Солдатовой[221], которая трактует этническое сознание как концентрированную форму идентичности, объединяющую в себе обще групповые установки, в т.ч. стереотипы, предубеждения, предрассудки, а также ценности и ценностные ориентации.[222] Установки и ценности формируются в контексте отождествления индивида с этнической группой, формировании представлений о других этнических группах и осознания отношений между своей группой и иными сообществами.

Факторами идентификации собственной этнической принадлежности выступают атрибуты этничности, которые представлены уникальными компонентами/ формами и комплексными сущностями материальной и духовной культуры сообщества, рассматриваемого как «свое». В основе выбора заложена базовая потребность индивида в категоризации[223], обусловленная необходимость постоянной расстановки оценочных приоритетов: «мы–они», «свое-чужое», «опасное-безопасное» и т.д.[224].

Этническое самосознание, как и этническая идентичность, существует в поступательном процессе трансформации сообщества, ориентируясь на необходимость адаптации к новым вызовам, тем не менее, адаптация всегда носит фрагментарный характер, так как культура сообщества, являясь его основой, блокирует радикальные изменения, способные привести к кризису самоидентификации на уровне личности и группы.

Принципиальным в вопросе преемственности этнического самосознания является принцип социализации. Социализация предполагает овладение индивидом опытом группы и встраивание в систему социальных связей в данном

[221] Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
[222] Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998 С. 43.
[223] Лузаков А.А. Проблема категоризации в социальном познании с позиций психологии личности// Южно-российский журнал социальных наук. №4. 2008. С. 5-15.
[224] Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999.320 с.

сообществе[225], но также и принятие общих ценностей и стереотипов поведения (реакции на вызовы) и интерпретации (восприятия). В итоге, культурные установки этнического сообщества, в случае успешной социализации и инкультурации, становятся мерилом восприятия индивидом социальной реальности.

Этногенез, как транзитный переход от до этнического состояния к этничности и далее к этносу

Этногенез, в рамках предлагаемого нами подхода является принципиальной категории. Вся суть этничности, на наш взгляд, заключается в ее развитии и трансформации, т.к. в статичном состоянии этничность в принципе существовать не может[226]. Как следствие, происходит несколько процессов: накапливается опыт сообщества, повышается его адаптивность, усиливаются внутренние связи, формируются типичные модели реакции на конкретные типы вызовов, формируется историческая память. Последняя является особенно важной, т.к. в соответствии с нашим подходом, именно историческая память позволяет сформироваться на базе этнической группы этносу. Тем не менее, на моменте формирования этноса, этногенез не заканчивается, а продолжает развиваться в рамках формирующегося историко-культурного наследия, которое в итоге переводит этногенез в нациогенез, представляющий собой тот же этногенез, но в уже более структурированном и формализованном виде[227].

Принцип психологической защиты этнической группы

Несмотря на то, что этническая идентичность, в соответствии с принципами этногенеза, находится в постоянном развитии и меняется со сменой поколений и под влиянием меняющегося набора вызовов, образ этнической группы в

[225] Асмолов А. Г. Психология личности: Учебник. М.: Изд-во МГУ, 1990. — 367 с.

[226] Примечание: Подтверждением данного тезиса служит природа этнической группы, которая предполагает постоянное обновление состава группы – смена поколений, поводов для самоидентификации – неповторяющийся дизайн (соотношение) вызовов внешней среды и внутригрупповая социальная, демографическая, политическая и иная повестка. В итоге, мы констатируем, что вызовы, требующие мобилизации этнической группы существуют всегда и постоянно видоизменяются, а этническая группа, в своем меняющемся составе, вынуждена постоянно реагировать на них.

[227] Roosens E. E. Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis//Frontiers of Anthropology.Vol.5. 1989. 168 p.; Fitzgerald T. K. Metaphors of Identity: A Culture-Communication Dialogue (Suny Series in Human Communication Processes). New York: State Univ of New York Pr. 1993. 264 p.

сознании ее членов характеризуется фундаментальностью и целостностью, что и позволяет отдельному индивиду идентифицировать себя с группой в любой конкретный момент времени при возникновении вызова и номинально постоянно, по принципу безусловной принадлежности. В итоге, этническое сообщество и принадлежность к нему, в сознании члена сообщества представляется как ценность, которую необходимо сохранять и защищать, чтобы она могла защитить тебя самого.

Причины, по которым реализуется психологическая защита этнического сообщества следующие: это потребность в этнической принадлежности (в нашем подходе – результат социального инстинкта), потребность в позитивной этнической идентичности (потребность самоидентификации) и потребность в безопасности[228]. Причины интерпретируются в мотивах, которые делятся н аффилиативные (мотивы привязанности), статусные (мотивы самоуважения и достоинства) и архетипические (мотивы безопасности)[229].

Типы этнической идентичности

Многообразие форм защиты этнической идентичности обусловлено вариативностью самой этнической идентичности и ее способностью мобилизовать к использованию конкретный защитный механизм. Возможно выделить семь основных типов этнической идентичности, которые мы представляем с опорой на работу А. П. Садохина[230]. В их числе:

1 «Нормальная»/позитивная идентичность характеризуется позитивным образом своей группы, ее происхождения, языка, культуры, религии и другим примордиальным атрибутам. Данный тип идентичности не ориентирован ни на экспансию (навязывание другим своих культурных форм) ни на самоуничижение.

[228] Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности / Г.У. Солдатова. - М.: «Смысл», 1998. - С. 28-29.
[229] Там же
[230] Садохин А.П. Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк.: Academia, 2000. – 302с.

2 Этноцентрическая идентичность может быть интерпретирована как зацикленная на себе и обособляющаяся от инокультурного влияния. Для группы характерна высокая степень мобилизации и готовность к самозащите

3 Этнодоминирующая идентичность ориентирована на экспансию своих установок, ценностей и влияния на другие этнические группы через дискриминацию их идентичности.

4 Этнический фанатизм – это вариант этнодоминируещей идентичности в агрессивной форме. В данной идентичности ее интересы имеют абсолютное значение как для самой группы, так и для других этнических групп, которые должны быть приобщены даже посредством силы.

5 Этническая индифферентность также представляется крайностью, так как предполагает, что члены группы равнодушны к своей этнической принадлежности и культуре, отказываются от языка, традиции, религии и иных примордиальных установок. В итоге это может результироваться вырождением и «смертью» этноса.

6 Этнонигилизм представляет систему взглядов, отрицающих ценность собственной этнической идентичности как неполноценной, отсталой, неактуальной, в пользу другой «правильной» идентичности, например, идентичности другой этнической группы или космополитизма

7 Амбивалентная идентичность, также называемая полиэтническая идентичность, предполагает самоидентификацию представителей этнического сообщества не только со своей культурой, но и с культурами другого/ других этнических сообществ, что обычно обусловлено размыванием границ между ними в связи длительным периодом совместного сосуществования и в связи с взаимопроникновением культур.

Определение конкретного типа этнической идентичности имеет определяющее значение при формулировании парадигмы развития того или иного этнического сообщества. *Определение типа идентичности возможно реализовать исходя из определения следующих установок: уровень мобилизации сообщества, интерпретации образа «они» в социальном, политическом и*

культурном дискурсе, статус объектов национальной культуры и историко-культурного наследия, уровня развития и сохранности традиционных институтов, наличия и качества функционирования институтов популяризации знаний о традициях, религии, истории, культуре сообщества, наличия практики популяризации языка сообщества, степени представлений о целостности сообщества и наличии в нем маргинальных подгрупп и т.д[231].

В итоге, определяя тип идентичности мы можем судить о том, насколько данная идентичность концентрирована, и как следствие, о том, произошло ли или происходит ли складывание этноса («Нормальная»/позитивная идентичность, Этноцентрическая идентичность, Этнодоминирующая идентичность, Этнический фанатизм), либо действует тенденция деградации и складывание этноса не происходит, или он разрушается (Этническая индифферентность, Этнонигилизм, Амбивалентная идентичность).

1.3 Территориальный фактор как историческая детерминанта сохранения этнической идентичности

Изучение принципов психологической защиты культурной группы и аккультурации, требует уделить внимание единству территории проживания носителей культуры. В работах примордиалистов, фактор территории всегда представляется как основа возникновения и развития этноса, так как проживание сообщества на определенном пространстве, – это фактор, обеспечивающий формирования единой системы коммуникации между членами сообщества, создания внутри сообщества иерархии, основанной на использовании земли и ее ресурсов, создания исторической памяти о событиях, привязанных к топографии и о предках, похороненных в данной земле. Кроме того, осознание территории имеет следствием и осознание ее границ, за пределами которых снижается или исчезает влияние сообщества, что автоматически, влечет за собой повышение рисков безопасности[232].

---

[231] Садохин А.П. Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк.: Academia, 2000. – 302с.

[232] Осипов А.Г. 2008. Эссенциалистские представления об этничности в системе преподавания правовых специальностей // Расизм в языке образования. СПб.: Але-тейя. С. 140-169.

С позиции конструктивизма, территория – это также «наиболее физическая» из всех воображаемых форм этничности, так как представления о себе, как о группе, восприятие своей истории и социального порядка, – все это коренится в физическом пространстве географии, на котором происходили определенные события[233], или применительно к которому относятся «воображаемые сообщества» как в статике, так и в динамике их существования[234].

Вне зависимости от парадигмы, с позиции которой мы изучаем этническую группу и ее идентичность, следует признать примат и безусловное значение территории в вопросе индивидуальной, и особенно групповой самоидентификации, в результате чего можно говорить об этно-территориальной идентичности которая «в определенном контексте может рассматриваться человеком как устойчивая и даже неизменная».[235,236]

В то же время даже в традиционных обществах, территория объективно далеко не всегда статична. Этническое сообщество подвержено миграции, которая в большинстве случаев является вынужденной и может быть обусловлена негативным внешним воздействием или резким демографическим ростом. Все эти причины приводят этнос в движение и заставляют его менять территорию своего проживания, параллельно создавая в коллективном сознании дуалистический образ территории, комбинирующий пространство исхода и пространство нахождения. Оба данных пространства выступают объектом нашего изучения как исторические детерминанты, формирующие этногенез.

Оба данные пространства связаны с самоидентификацией членов этноса, но если пространство нахождения подтверждается самим фактом жизни на нем этнической группы, а также накоплением исторически приобретаемых знаний о

[233] Тишков В.А. 2003. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 544 с.
[234] Андерсон Б. 2016. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле. 416 с.
[235] Мочалов А.Н. Территория, этничность и феномен «многонациональных» государств // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. Наук. 2017. Т. 17, вып. 4. С. 33-52.
[236] Примечание: Даже в условиях традиционного мировоззрения, совпадение желаемых, вынужденных и реальных локаций нахождения индивида присутствует далеко не всегда, и может быть обусловлено как временным перемещением, выраженным в ожидании возвращения и восстановления статуса quo, в виде совпадения исходной, реальной и желаемой локации, например в рамках какой-либо поездки, либо перемещением не предполагающим возвращение и восстановление статуса quo (См. прил. 1.2. п.10).

данной территории, то пространство исхода физически отдалено от визуального и хронометрического восприятия, что ведет к его мифологизации и сакрализации периода жизни в данной локации, становясь частью мифа[237] о происхождении народа.

Миф о происхождении выступает доминирующей категорией этногенеза, так как трактуется как «коренное основание»[238] для совместного существования членов этнической группы и является символом их первичного исторического единства[239], в рамках которого были заложены атрибуты других элементов этнической идентичности – родства, языка, религии, культуры и т.д. вопрос территории происхождения выступает лишь одной из частей мифа о происхождении, наряду с предками-основателями, историческим врагами, а также сакральными сущностями, сопричастными к возникновению народа[240].

Вторым фактором, влияющим на восприятие пространства исхода, является *время*, прошедшее с момента данного исхода[241]. Можно говорить о прямой зависимости между восприятием образа территории и времени, прошедшим с момента ее оставления.

Территория как фактор сплочения и разобщения этнической группы[242]

Констатировав приоритетное значение территории как фактора этногенеза, мы также должны отметить, что данный идентификационный признак не безусловен. Проживая на конкретной территории, этническое сообщество, во многом, подчинено ее характеристикам (ландшафту, климату, границам и др.)[243]. Данные характеристики влияют на расселение людей по отдельным локациям,

[237] Тишков В.А. 2003. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 544 с.
[238] Андерсон Б. 2016. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле. 416 с.
[239] Гулыга А.В. Искусство истории. М.: Современник. 1980. 287 с.
[240] Eliade M. Myth and Reality. Trans. Willard Trask. New York: Harper & Row. 1963. 204p.
[241] Там же
[242] Данная тема подробно раскрыта в статье автора: Медушевский Н.А. Территория как фактор этногенеза и принципы территориального разобщения и воссоединения этнической группы// Власть. 2025. Т. 33. № 3. С. 29-37.
[243] Тишков В.А. 2003. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 544 с.

способствуют или препятствуют связям между этими локациями, обеспечивают естественную защиту или угрозу проживанию людей, а также детерминируют их быт, ремесла, обычаи, традиции и в целом, культурное развитие. Вторичным по отношению к территории фактором, становится проживающее на ней народонаселение, с которым переместившейся этнической группе требуется взаимодействовать, бороться, ассимилировать, либо ассимилироваться. В итоге связка территория-этническая группа неизбежно приобретает уникальные характеристики с точки зрения территориально обусловленных социальных отношений и может как способствовать интеграции этнической группы, так и препятствовать интеграции, приводя, в конечном итоге, к полному разобщению локалитетов и их интерпретации местным населением как единственной территориальной детерминанты, а не как части общей многосоставной территории[244].

Наряду с границами, формирующими «свое» пространство, не менее важным фактором сохранения целостности территории и единства ее восприятия у членов этнической группы, являются внутренние связи и взаимозависимость локаций проживания представителей этнической группы[245].

Идея воссоединения и окончательный разрыв

Раздел территории и возникновение границы ведет к разделению этнического сообщества на два, или более, автономных сообщества, обладающих общим историческим корнем. Процесс сепаратизации основан на территориальном разделении и подкрепляется практиками автономного социокультурного развития, а также (в ряде случаев), враждой между частями

[244] Примечание: На наш взгляд, причиной территориального сплочения этнической группы (сплочения вокруг идеи единой территории), служит потребность в обеспечении безопасности, которая является базовой потребностью человека и от удовлетворения которой зависит удовлетворение всех остальных потребностей (См. прил. 1.2. п.13).

[245] Примечание: Нарушению связей способствует невозможность либо отсутствие потребности во внутритерриториальном сообщении, которое может проявляться в слишком большой удаленности локалитетов друг от друга, топографических особенностях (горы, реки, болота, леса и др.), самодостаточном развитии локалитета или его тесном взаимодействии с контрагентами за границей территории, превалирующим над внутритерриториальным взаимодействием (См. прил. 1.2. п. 14).

бывшего единого этнического сообщества на основе восстановления статуса quo, т.е. исходного единства с одной стороны и обособления с другой[246].

Несмотря на объективно существующий факт разделенности и автономного существования частей некогда единой этнической группы, важным фактором этнической интеграции продолжает оставаться идея исходного единства на основе представлений об общности культуры, языка, религии, и территории[247].

Статус данной идеи в общественном сознании по обе стороны границы может варьироваться от номинального (как общее воспоминание об историческом прошлом), до актуализированного, выраженного в идее воссоединения этнической группы через упразднение границы, т.е. слияние территорий. В данном контексте, исторически единая территория превращается в инструмент внутриэтнической мобилизации, способствующей воссоединению на основе исторической памяти[248]. Отдельно стоит обозначить, в качестве фактора территориального разобщения и принудительный раздел территории извне, например, в рамках колониализма. Это выводит территориальный вопрос в измерение колониального детерминизма и превращает его в хронический[249].

1.4 Мифология как историческая детерминанта сохранения этнической идентичности[250]

Этническая идентичность любого общества является результатом процесса конструирования, возникающего на стадии первичной интеграции и продолжающегося до момента дезинтеграции этнической группы и ее ассимиляции другими сообществами. В то же время, сам процесс конструирования идентичности основан на наборе примордиалистских установок членов сообщества о единстве собственных происхождения, языка,

---

[246] Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton: Princeton Univ. Press. 1994. 236 p.
[247] Horowitz D. Ethnic Groups in Conflict. Berlkey: Univ. of California Press. 1985. 707 p.
[248] Примечание: В то же время, нельзя не отметить, что основанием для воссоединения, как правило, выступают политические мотивы элит одной, или обеих частей этнической группы, в соответствии с которыми воссоединение несет в себе прагматическую выгоду, в свою очередь, подкрепленную идеей восстановления исторической справедливости и исторического единства разделенного сообщества (См. прил. 1.2. п 15).
[249] Ачигез М. Медушевский Н.А. Исторические и неоколониальные аспекты территориальных споров: влияние колониальных границ на современность. Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2025. №15 (4). С.42-48.
[250] Подробнее смотри: Медушевский Н.А. Мифология как основа коллективного самосознания// Власть. 2025. №5. С.262-272

традиций, территории, и других атрибутов этнического самосознания. Данные примордиальные установки, в восприятии членов этнической группы, существующих в одно и то же время в едином культурно-социальном пространстве, представляются фундаментальными и служат универсализации группового отношения к вопросу самоидентификации. В то же время, акцентируя внимание на примордиальных установках этнической самоидентификации, мы констатируем, что их восприятие и трактовка меняются (эволюционируют) от поколения к поколению, либо даже, в рамках одного поколения, под воздействием «революции взглядов»[251].

В целом, обозначенная динамика трансформации установок этнической идентичности демонстрирует высокую степень их волатильности и создает опасность их разрушения («неправильного переосмысления») под влиянием текущего контекста событий, что в свою очередь, ставит под угрозу идею единства этнического сообщества, которая, сама по себе, представляет высшую групповую ценность, так как является формирующей основой коллективного существования и достижения групповых целей[252].

Востребованность сохранения коллективного этнического самосознания и его укрепления, ставит вопрос о формализации примордиальных оснований этнической идентичности и привнесение в их восприятие членами группы статики восприятия через апелляцию к исторической памяти.

Значение исторической памяти как стабилизатора развития этнического сообщества, требует обращения к формам ее сохранения, основной из которых выступает миф, представляющий собой формализованное знание о прошлом этнической группы, акцентирующее внимание на наиболее значимых событиях истории и действиях носителей этнической идентичности, которыми данные события сопровождались. Также миф содержит и информацию о результате действий, которую можно рассматривать как отражение исторического опыта,

[251] Eliade M. Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities Publisher New York: Harper & Row 1957. 256 p.

[252] Примечание: Отметим, что ценность группового сознания особенно остро осознается не рядовыми членами, а политической (и любой иной групповой) элитой, для которой принцип интегрированности сообщества является основой мобилизации членов группы в достижении любой политической цели.

даже если миф предстает в виде аллегории и является, по своей сути, вымыслом[253].

Миф – интерпретация формы исторической памяти

Обращаясь к анализу мифа, как формы отражения прошлого мы исходим из подхода, представленного в работах М. Элиаде, в том числе в книге «Аспекты мифа»[254], где миф – это отображение «сакрального» в жизни «homo religiosus», так как человек обладает априорной религиозностью, т.е. по своей природе склонен к мифологизации прошлого и соотнесению отдаленных исторических событий, память о которых условна, с волей духовных сущностей[255].

В то же время возможна и другая трактовка мифа, не отрицающая первой, а представляющая второе измерение содержания. Миф представляет определенный «информационный кейс», т.е. событие, характеризующееся информационным резонансом, которое знают члены группы и которое они воспринимают как значимое, и вероятно, травмирующее, противоречащее их повседневному укладу.

В структуре мифа, наряду с контекстом события, центральное место занимает «герой» или «антигерой», либо несколько персонажей, представляющих сообщество, происходящих из него и олицетворяемых с ним. Данная «опосредованная» схема участия этнической группы призвана сфокусировать внимание на качествах «героя», его поступках и полученном результате предполагающих конкретизированное восприятия абстрактных явлений, таких как добро, зло, сила, доблесть, ум, хитрость, смекалка, подлость, аморальность и т.д.

---

[253] Eliade M. Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities Publisher New York: Harper & Row 1957. 256 p.

[254] Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2024. 235 с.

[255]Примечание: на наш взгляд, данный тезис представляется крайне значимым в контексте сакрализации основ этнической идентичности. И действительно, ни один из мифов о происхождении народа не является прозаичной констатацией факта создания сообщества. Он всегда содержит в себе сакральное основание, выраженное в апелляции к божественному поведению и/или роли «героев», заложивших основу будущего сообщества. Вне зависимости от художественного контекста мифа, его цель заключается в создании образа событий, принимаемых на веру, и признаваемых членами сообщества в качестве значимых в формировании их идентичности, т.е. предшествующих или сопутствующих развитию сообщества и обосновывающих значимость данного сообщества, выраженную в подвигах и свершениях (См. прил. 1.2. п. 16).

Чем дольше развивается мифологическая система, тем более многообразной и отдаленной от реальных событий она становится. В данном случае уместно говорить о «глубине мифологизации», пропорционально зависящей от времени, прошедшей с момента исходного мифологизированного события. Чем дольше миф присутствует в социальном дискурсе, тем больше к нему прирастает дополнительных смыслов и измерений интерпретации, вплоть до полной утраты изначального значения передачи информации о значимом для этнической группы историческом свершении в пользу нового центрального смысла.

Миф и табу

В вопросе анализа роли мифа в сплочении этнической группы, определяющую роль играет «сторона антагониста» или образ «антигероя», что связано с формированием мифа в системе морально-нравственных норм того общества, в котором он рождается. Это позволяет говорить о демонстрации мифом определенных запретов, ограничений или табу, характерных для общества происхождения мифа.

В данном случае, термин «табу» мы трактуем достаточно широко и не ограничиваемся лишь подходом Зигмунда Фрейда, считавшего основными и общеприменимыми запреты на инцест и отцеубийство[256]. Скорее, «табу» – это запрет членам этнической группы или ее социального сегмента, в принципе, реализовывать какой-либо конкретный тип действий, представляемый с моральной точки зрения как неприемлемый, угрожающий моральным основам социальной организации и часто представляемый как противоречащий религиозным, социальным и политическим нормам исторического уклада.

Миф представляет систему запретов, нарушаемых в рамках мифического контекста, что в свою очередь, требует свершения или подвига для преодоления последствий данного нарушения[257]. Подобная презентация табу в мифе через его нарушение, равно как и искушение нарушить табу, несет в себе

[256] Freud S. Totem and Taboo London WW Norton. 1989. 59 p.
[257] Kiell N. Freud Without Hindsight: Reviews of His Work, 1893-1939. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc. 1988. pp. 387–417.

демонстративную и обучающую функции, реализуемые в отношении всей этнической группы, воспринимающей миф как источник информации. В данном случае действует принцип, по которому история учит не совершать определенных действий в настоящем и будущем под страхом кары и конечной победы «правильного» порядка, либо под страхом всеобщей гибели[258]. Аналогичная точка зрения представлена, в т.ч., в работах Джозефа Кэмпбелла[259], предложившего концепцию *мономифа* (единого мифа), основанного на «элементарных идеях» А. Бастиана[260], формирующих его концептуальную сущность

Концепция мифа Д. Кэмпбэлла

Концепция Кэмпбелла представляется нам близкой к нашему собственному универсалистскому подходу, основанному на идее непрерывного конструирования этнической группой своей идентичности с опорой на примордиальные установки, одной из которых вполне может выступать «мономиф» в интерпретации Кемпбелла.

Эта связь дополнительным образом аргументирует идею единства социального инстинкта, раскрытую нами с опорой на работы А. Адлера, и представленную в работах Адольфа Бастиана[261] в виде концепции «психического единства человечества» в соответствии с которой, все люди имеют общую психическую структуру, и в дальнейшем трансформировавшуюся в концепцию Карла Юнга о «коллективном бессознательном».

Возвращаясь к идее Кэмпбелла о существовании «мономифа», следует отметь акцент, который данный автор делал на вторичности феноменов (конкретных мифов), по сравнению с абстрактным первоисточником, познать который невозможно через восприятие слов, а лишь через восприятие смыслов, отраженных в метафорах мифа. По мнению Кемпбэлла, данные метафоры

[258] Hyman S. E. Myth, Ritual, and Nonsense//The Kenyon Review. 1949. 11 (3). 456p.
[259] Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1949. 416p.
[260] Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythology, London: Secker & Warburg, 1960. 504 p.
[261] Bastian A. Zur mythologie und psychologie der Nigritier in Guinea (einschliesslich des colonial-gebietes Togo) mit bezugnahme auf socialistische elementargedanken Berlin, D. Reimer (Hoefer & Vohsen).1894. 205 p.

отражают трансцендентные смыслы, выступающие основой мифологии в принципе и расколотые на множество отдельных мифологических концептов, представляющих собой маски, за которыми спрятаны осколки первичной истины – мономиф.

Интерес, в рамках нашего исследования, представляет не столько формула «мономифа», сколько функции мифа как такового, в числе которых Кэмпбелл выделял метафизическая, космогологическую, социальную и педагогическую функции.

Метафизическая функция должна быть представлена как базовая и первичная по отношению к остальным. Ее суть выражается в представлении «тайны бытия» и сопричастности человека к данной тайне[262].

Космологическая функция неразрывно связана с метафизической. Ее задача – объяснить мир и место в нем человека, дать ответ на вопрос о возникновении человека в соответствии с божественными волей и замыслом, что вытекает из метафизического основания.

Третьей, Д. Кэмпбелл выделяет социальную функцию мифа. Данная функция интерпретирует социальный порядок общества, выводя его из космогонического порядка, и таким образом, привнося в него аргументированную божественной волей стабильность. В то же время Кэмпбелл в своих работах усматривал дуализм социальной функции, так как часть мифов («путь правой руки») подтверждала социальный порядок, в то время как другая часть («путь левой руки») демонстрировала примеры нарушения «героем» социального порядка, и даже табу, для достижения высшей цели[263].

Четвертая функция, которую выделил Д. Кэмпбелл – это педагогическая или психологическая функция. Ее цель – научить человека реагировать на вызовы правильным образом, и тем самым, не вступить в противоречия ни с социальным порядком, ни с самим собой. По большому счету это множество «рецептов»

[262] Campbell J. Lectures II.1.1 The Function of Myth Archived June 23, 2011, at the Wayback Machine (given at The Esalen Institute in August 1969). 1969.
[263] Mythos I - Joseph Campbell: Joseph Campbell: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive URL: https://archive.org/details/Mythos1/1_Psyche_and_Symbol_1.AVI (Дата обращения 08.01.2026)

преодоления жизненных проблем, проиллюстрированных конкретными мифологизированными ситуациями. В данном контексте, педагогическая функция мифа является продолжением его социальной функции, как человек в традиционном обществе, является продолжением этого общества, а не самодостаточным индивидом.

Модернизация и прогресс, затрагивающий все развивающиеся общества, ведет разрушению традиционной мифологии и ее подмене современными мифами массовой культуры[264].

Ответом на их доминирование, в большинстве случаев становятся национальные и даже этнические мифологические системы, основанные на социальном и политическом консерватизме, религии, культуре, самобытном языке, и что особенно важно, исторической памяти. Именно историческая память выступала и выступает основным объектом локальной мифологизации, т.к. в ее основе заложен воспринимаемый этническим или национальным сообществом опыт прошлых поколений, вызывающий доверие и ностальгию. В столкновении «глобальных» и «национальных» / «этнических» мифов, мифологический образ «светлого будущего», противопоставляется образу «доброго прошлого».

1.5 Символы как код этнической самоидентификации

Важную, и возможно приоритетную роль а вопросе этнической самоидентификации, как проявлении этнической идентичности, играют символы, объединенные в систему и представляющие символическое измерение культуры сообщества[265]. Символ, в нашей трактовке данного понятия, представляет собой формализованный образ явления, процесса или комплексной системы знаний (информации), в содержательном (смысловом) плане обособленной от других систем, явлений и процессов. Символ является закодированным обозначением, простым и безусловно понятным членам сообщества (или группы) ярлыком, воспринимая который, член данного

[264] Александр Дугин: Консервативный поворот/ Изборский клуб. 20.06.2024. URL: https://izborsk-club.ru/25718
[265] Символ // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. — К.: Дух і Літера, 2001, с. 155—161.

сообщества воспринимает стоящую за ним совокупность смыслов и информации, как контекста содержания данных смыслов. Следует отметить, что символ характеризуется единством формы и содержания[266]. Являясь безусловно понятным членам сообщества ярлыком, символ упрощает коммуникацию, подменяя информационный массив формальным образом, который может в разных условиях транслироваться аудиально, визуально – через изображение, посредством языка тела, а также дескриптивно, через описание образа символа. Таким образом, символ является одновременно элементом и формой выражения культуры, из которой он происходит[267].

Применительно к отображению информационного массива, символ представляет, прежде всего идею или систему идей, которую условно можно представить, как «идеологическую систему». «Идеологическая система» в данном ракурсе лишена политической коннотации, хотя такая коннотация является одной из возможных. Мы интерпретируем «идеологическую систему» в большей степени как иерархию идей, отражающую иерархию смыслов, где каждый значимый смысл может быть представлен символом, необходимым для упрощения ориентации субъекта в системе[268].

Важно, что, представляя идею или систему идей, символ также может содержать образ, ассоциируемый с идеей и транслировать отношение (эмоциональную окрашенность) и образа и идеи[269].

При всей информационной нагруженности символа, его восприятие не является безусловным, как человек, не знакомый с чужой культурой, – не в состоянии воспринять даже самые значимые символы данной культуры[270].

Кроме того, следует отметить, что отдельный символ может иметь несколько уровней значений. Данный феномен обусловлен накоплением

---

[266] Символ // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. — К.: Дух і Літера, 2001, с. 155—161.
[267] Аверина О. Р., Байков Н. М. Экстремистская символика в интернет-пространстве как фактор угрозы социализации молодежи // Власть и управление на Востоке России. — 2017. — № 3 (80). — С. 79—86.
[268] Кремлёв Н. Т. Символика социальная // Социологический словарь / отв. ред. Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичёв. — М., 2014. — С. 413—414.
[269] Кремлёв Н. Т. Символика социальная // Социологический словарь / отв. ред. Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичёв. — М., 2014. — С. 413—414.
[270] Арутюнова Н. Д. Образ, метафора, символ в контексте жизни и культуры // Res philologica. Филологические исследования. — М.; Л.: Наука, 1990. — 468 с.

информационного содержания символа, а также взаимопроникновением культур, в которых сходные символы представляют разные информационные системы[271].

Вне зависимости от информационной нагруженности символа, – он является атрибутом культуры и возникает, как явление, вместе с культурой на самой ранней стадии формирования социальной коммуникации, в тот исторический момент, когда жест или комбинация звуков приобретают универсальную смысловую нагрузку в рамках первичной социальной группы, т.е. формирование символов языка, и в более широком смысле, культуры, является прямым следствием существования социального инстинкта или, по А. Адлеру, социального чувства[272], т.к. реализация социальности невозможна без внутригрупповой коммуникации, а сама коммуникация требует организации взаимодействия, элементы которого максимально понятны всем членам группы. В конечном итоге, организация коммуникации внутри сообщества является основой его координации для достижения базовой потребности в безопасности, и во вторую очередь, всех других базовых потребностей[273].

В условиях отсутствия письменной культуры, передача посланий «сквозь время» также возможна благодаря тому же культурному фону, но с использованием иных средств материального воплощения символов. К таковым средствам, в т.ч. относятся одежда, утварь, орнаменты и изобразительное искусство, архитектура, скульптура и т.п. то есть объекты, содержащие буквальный образ из прошлого. В то же время, следует отметить краткосрочность памяти о смысле конкретного объекта вне контекста традиции передачи информации о нем в устной форме, т.е., например, горшок определенной формы и с определенным орнаментом утратит свое символическое значение и превратиться в предмет быта без передачи знания о смыслах, которые несут форма и орнамент.

---

[271] Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — 2-е изд., испр. — М.: Искусство, 1995. — 320 с.

[272] Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос»// Власть. 2025. №2. С. 228-233.

[273] Гиренок Ф. И. Аутография языка и сознания. — М.: МГИУ, 2010. — С. 176.

Таким образом, в основе создания культуры лежат многообразные символы, но за сохранение культуры отвечает передача знания (информационного массива), стоящего за каждым конкретным символом, которая в традиционном обществе производится через обучение и передачу традиции в рамках обрядов, ритуалов и широкого набора практик бытового поведения (труда, общения, форм проведения досуга и т.п.).

Формирование этнической идентичности, и как следствие, этнического сообщества, основано на многообразии символических кодов, представленных как язык, и как духовная и материальная культура.

К вопросу символов-архетипов

В интерпретации символа, относимого к определенной культуре, базовым вопросом является вопрос о его происхождении. Можно ли считать, что символ в культуре – это просто удобный ярлык для отражения, скрытого за ним массива информации, адаптированный к расшифровке в данной конкретной культуре? С утилитарной точки зрения это, безусловно, так, и когда человек обобщает информацию, он подбирает подходящий символ, а после его популяризации он становится частью культурной традиции и воспроизводится. Однако без ответа остается вопрос, почему человек выбирает именно этот символ и на чем основана логика его выбора, а также всегда ли она осознана?

В данной связи мы обращаемся к подходу Карла Юнга, основанному на идее архетипа, т.е. врожденной модели мышления или поведения, которые человек воспроизводит в том или ином виде под воздействием окружающей среды, актуализируя их и воплощая в своей деятельности и поведении.

В процессе своей жизни и самореализации, человек актуализирует архетипы[274], которые влияют на формирование его идентичности, а в контексте социализации многих членов сообщества влияют на формирование уже идентичности коллективной, т.к. для всех членов группы характерно коллективное бессознательное, и все они сосуществуют в едином социальном

[274] Weiner, Michael O.; Gallo-Silver, Les Paul (2018). The Complete Father: Essential Concepts and Archetypes. Jefferson, NC: McFarland. p. 5.

контексте. В то же время, и на это указывает в своей работе И. Гудвин[275], социальная среда неоднородна, и чем более она развита (в плане иерархии, субкультур, страт), тем больше интерпретаций базовых архетипов может возникнуть (*наш комментарий*: и тем большее количество вариантов символов будет их иллюстрировать).

Таким образом среда становится активатором архетипа, трактуемого через призму культурного опыта, а символ представляет собой его осмысленное и закодированное представление в рамках культуры, как пространстве социального[276]. В данной связи, ценность символа заключается в его интегрированном и познаваемом содержании, так как он может быть дешифрован и осознан, в отличии от архетипа, лежащего в его основе и непознаваемого как сущность[277].

В то же время, в контексте интерпретации символов, интерес представляет трактовка Жака Лакана, который предположил, что символический порядок создает структуру воображаемого, в той же степени, в какой архетипы ориентируют человека на определенный вид деятельности[278]. Этот тезис вдвойне важен с точки зрения примата конструктивистской парадигмы, так как позволяет представить символы основой для конструирования, но сама их суть коренится в безусловных примордиальных архетипах.

Познавая символы

Изучение символов как феноменов культуры, позволяет рассуждать о них и как о системе упорядочивания информации о культуре и как о феноменологическом пространстве отдельной культуры, правомерно сопоставимом с аналогичными феноменологическими пространствами других культур. Этот потенциал важен как для сравнительных антропологических

[275] Goodwyn, E. (2010). Approaching archetypes: reconsidering innateness. Journal of Analytical Psychology, 55(4), 502–521.
[276] Stevens, Anthony in "The archetypes" (Chapter 3.) Ed. Papadopoulos, Renos. The Handbook of Jungian Psychology (2006)
[277] Packer, Sharon (2010). Superheroes and Superegos: Analyzing the Minds Behind the Masks: Analyzing the Minds Behind the Masks. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. p. 82.
[278] Lacan, "Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever". In The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy, ed. R. Macksey & E. Donato, Baltimore & London, Johns Hopkins University Press, 1970, 186–195

исследований, так и для исторического изучения культур через их систему символов. Здесь актуально отметить концепцию Пауля Тиллиха[279], который констатировал, что у символов есть срок их жизни, после чего они «умирают», утрачивая свою актуальность, что происходит, когда символ уже не отражает то информационное измерение, для представления которого он создан.

Также интересен тезис Тиллиха о том, что символ может стать «идолом», когда отождествляется уже не просто с информационным массивом, стоящим за ним, а с целой «реальностью» или эпохой. В таком случае символ продолжает существовать в культурном пространстве в новом, всеобъемлющем статусе.

В обоих описанных случаях символ становится атрибутом исторического контекста и объектом исторического познания, которое возможно через обращение к методологии когнитивной истории, концепция которой была сформулирована О.М. Медушевской[280] и представляет возможность изучения и интерпретации истории через изучение информационного содержания конкретного источника, в том числе, в сравнении со множеством других сходных источников, системное изучение которых предполагается не столько по форме и буквальному содержанию, сколько по общности идей и смыслов, многие из которых представлены как символы. Подобное изучение источников открывает путь к глубинному познанию смыслов исторически существовавших культур через восстановления структуры характерных для них на определенном этапе развития символов[281].

1.6 Концепция колониального детерминизма исторического развития постколониальных обществ

Формирование этнической идентичности является многоаспектным процессом, выраженным в коллективной психологии, социальных и культурных практиках и информационном пространстве.

[279] Tillich, Paul (1964). Theology of Culture. Oxford University Press. p. 59
[280] Медушевская О.М. 2008. Теория и методология когнитивной истории. Москва: РГГУ. 361 с.
[281] Rundblad, Gabriella; Kronenfeld, David B. (2003-01-01). "The inevitability of folk etymology: a case of collective reality and invisible hands". Journal of Pragmatics. 35 (1): 119–138.

В каждом из этих измерений, под влиянием географических, климатических, исторических и иных факторов постепенно происходит формирования общей системы ценностей, сходным образом воспринимаемых членами сообщества и являющимися базой для их коллективного и индивидуального самовосприятия как народа, – людей, принадлежащих к единому историческому корню. Во многом, именно история и память об истории выступает стержнем этнической идентичности, неотъемлемыми элементами которой становятся восприятие «своей территории», «своего языка» и «своей культуры» во всем многообразии ее проявлений. В то же время, процесс этногенеза практически всегда происходит в контексте влияния внешней среды. Для африканских обществ, включая народ эве, таким «внешним» фактором трансформации выступил европейский колониализм, относимый к XVI – XX вв.

Безусловно, колониализм – это вариативное явление. Он реализовывался в обозначенный период различными европейскими государствами с различными целями и вариативными способами, которые менялись в зависимости от изменения интересов и возможностей метрополий. Так, в зависимости от форм колонизации, колониализм, на наш взгляд, можно градировать от номинального (обозначение метрополией своего присутствия, например, фортеции на побережье Западной Африки XVI-XIX вв.), до трансформирующего, а в некоторых случаях и формирующего. Отметим, что все типы колониализма, даже номинальный его вариант, повлияли на общества, которые он затронул.

Номинальный колониализм

Номинальный колониализм подразумевает ограниченное присутствие европейцев в инокультурных регионах. Он был широко распространен до XIX в. в Африке и предполагал создание торговых фортеций и крепостей в прибрежной зоне для развития экономических отношений с коренным населением и обеспечения логистики и безопасности[282]. Несмотря на его умеренный характер

[282] Brown D. The state and ethnic politics in Southeast Asia. London: Routledge. 1994.
Gonzalez C.P. Internal Colonialism and National Development // Studies in Comparative International Development, 1 (4). 1965. P. 27–37.

с точки зрения контроля территории и намеренного влияния на социальный порядок коренного населения, он, тем не менее, приводил к трансформации обществ, которые затрагивал, и основными критериями трансформации становились изменение баланса сил в регионе и повышение конфликтности.

Действуя по принципу «разделяй и властвуй» европейцы поддерживали одни этнические группы против других, в том числе оказывая им военную помощь и продавая огнестрельное оружие и порох, что нарушало исторический баланс сил в регионе. Кроме того, торговля приводила к обогащению отдельных этнических сообществ, что трансформировало их статус в общем этнополитическом контексте. Наконец третьим, и, пожалуй, самым важным фактором в рамках номинального колониализма стала работорговля. Безусловно, многие общества, с которыми контактировали колонизаторы, были рабовладельческими, т.е. рабство существовало в них как элемент их социальной организации, экономики и культуры. Тем не менее, тысячекратный спрос на рабов, который создали европейские торговцы, привел эскалации межэтнического насилия, целью которого было не подчинение соседних общин и их территорий, а полное изъятие людей с их земли с целью дальнейшего перемещения на другие континенты как живого товара. Безусловно, в данном плане, даже номинальный колониализм детерминировал разрушение традиционного уклада многих этнических групп, вплоть до их уничтожения, и повысил ранг конфликтогенности в регионах своего присутствия.

Трансформирующий колониализм

Трансформирующий колониализм подразумевал форму колонизации, при которой метрополия подчиняла себе обширные территории, с проживающим на них населением, при трансформации социального порядка и культурного уклада местных жителей[283]. Данный тип колониализма, как правило, сопровождался мессианской ролью колонистов как носителей и популяризаторов более высокой

[283] Hechter M. Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, Berkeley: University of California Press. 1975.
Howe S. Empire: A Very Short Introduction, New York: Oxford University Press. 2002.

культуры и христианства. Основными элементами трансформирующего колониализма становились:

•обозначение границ колонии, как правило, не соотносимое с территорией исторического проживания местных этнических сообществ,

•создание системы управления территорией колонии европейского образца с ее подчинением метрополии (хотя на низшем уровне в данную систему могли быть встроены вожди отдельных, наиболее лояльных этнических сообществ, обладавшие на уровне данных сообществ ограниченной традиционной властью),

•христианизация, в отдельных случаях принимавшая всеобщий принудительный характер,

•создание школ европейского типа и обучение в них европейскому языку.

•создание на территории колонии новых форм сельского хозяйства (часто плантаций) и рудников, с привлечением к работе на них местного населения,

•включение части населения, как правило, представителей конкретных этнических групп, в процесс административного управления низшего уровня и полицейские и военные формирования под руководством офицеров-европейцев.

•в ряде случаев, в рамках трансформационного колониализма также практиковалось включение в состав населения колонии специально привезенных рабов или мигрантов. Данные практики использовались для усиления производственной базы колонии, но вели к формированию на ее территории искусственно созданных сообществ, постепенно обретавших черты этнических групп (в данном случае показательна перевозка рабов из Африки в Америку, из Индии в Африку из Китая в США).

Формирующий колониализм

Практика формирующего колониализма предполагала создание европейского общества за пределами метрополии, как ее фактическое продолжение[284]. Создание нового общества могло происходить как на мало заселенных землях, так и через вытеснение или истребление местного населения.

[284] Howe S. Empire: A Very Short Introduction, New York: Oxford University Press. 2002.
Marquard L. South Africa's Colonial Policy, Johannesburg: Institute of Race Relations. 1957.

Таковы практики Австралии, Канады, ЮАР, Новой Зеландии, частично 13 колоний Великобритании в Северной Америке и ряда других колоний. Основным принципом данной модели выступал принцип копирования системы метрополии, практическое исключение из социальных процессов любого коренного населения, и в ряде случаев, ограниченное использование рабов, специально завезенных для эксплуатации и абсолютно лишенных прав. Большинство примеров Формирующего колониализма продемонстрировали высокий уровень устойчивости и следование европейским политической, социальной и экономическим моделям, что предопределило их дальнейшее успешное политическое развитие и тесную партнерскую связь с Европой, прежде всего с Великобританией. Характерно, что в США произошло столкновение формирующего и трансформационного колониализма, вследствие объединения колоний с доминирующим европейским населением на Севере и смешанным населением на Юге, включившим в себя ряд штатов Мексики. Несмотря на то, что в результате гражданской войны победили северные штаты, и формально развивалась модель формирующего колониализма, ее реализация оказалась сопряжена с выраженной сегрегацией небелого населения, при его участии в социальных процессах. Аналогичная модель сложилась и в ЮАР, после присоединения англичанами республик Трансвааль и Оранжевая[285].

Рассмотрение трех, выделенных нами моделей колонизации позволяет говорить о историческом детерминизме колонизации, как явления, которое, вне зависимости от типа колониализма, повлияло на развитие обществ коренных народов колонизируемых территорий, там, где данные сообщества сохранились и не были истреблены или ассимилированы.

Также показательно, что в большинстве случаев номинальный колониализм постепенно перерастал в формирующий, чему способствовала растущая потребность метрополий в освоении колониальных территорий и переход от торговли с местным населением к производству колониальных товаров и добыче

[285] Nyden P. An Internal Colony: Labor Conflict and Capitalism in Appalachian Coal// Insurgent Sociologist. 1979. № 8 (4). P. 33–43.

полезных ископаемых, а также широкому включению местного населения в данные производственные процессы.

Фактор включения коренного населения в экономику, производственные цепочки и социальную практику метрополий вел к трансформации социального порядка внутри местных этнических групп, которые претендовали на расширение своего социального и политического участия сначала в колониальной системе, а позже и на создание собственных государств[286]. Общая практика сводилась к тому, что колониальные администрации и торговые компании, а также миссионеры обучали представителей местного населения, передавали им знания об отдельных технологических процессах, христианизировали их и в включали в системы обеспечения управления и безопасности колоний как чиновников, солдат и младших офицеров, священников, управляющих производствами, переводчиками и т.д. При этом, ставка в выборе «партнеров» из коренного населения делалась на представителей наиболее лояльных этнических групп, в то время как остальные оставались на периферии социального участия в колониальных системах из-за разных причин, в т.ч. вероисповедания, удаленности, уровня социальной мобилизации, воинственности и т.п.[287]

Включение в социальные и управленческие системы колоний, стимулировало желание коренного населения участвовать и в системе политического управления, что нашло выражение в создании таких форм участия как советы вождей или нотаблей, а позже различных форм ассамблей, постепенно принимавших вид парламентов колоний. Аналогичным образом шел процесс формирования колониальных систем права, которые постепенно обособлялись от правовых систем метрополий и углубляли уровень своего регулирования колониальных обществ, вытесняя или сильно ограничивая

[286] Marquard L. South Africa's Colonial Policy. Johannesburg: Institute of Race Relations. 1957.
[287] Peckham R. Internal Colonialism: Nation and Region in Nineteenth-Century Greece/ in Todorova, Maria Todorova (ed.), Balkan Identities: Nation and Memory. New York: New York University Press. 2004. pp. 41–59.

системы традиционного права, вплоть до создания прообразов конституций колоний, как, например, Статут 1958 г. в Того[288].

Колониальные администрации со своей стороны, стремились на поздних этапах колониализма, интегрировать колониальные общества в политическом и территориальном плане, создав потенциал для формирования национальных государств, которые после освобождения смогу стать лояльными партнерами бывших метрополий, сохраняя от них неформальную зависимость. В этом, по большому счету, и должен был проявиться колониальный детерминизм, который можно обозначить как органичное следование курсу развития общества, освободившегося от колонизации, по пути, определенному в колониальный период метрополией.

Составными элементами данного детерминизма, в разных сочетаниях, можно назвать сохранение в постколониальном обществе элиты, или сегмента элиты, ориентированных на развитие отношений с метрополией, конституционная, политическая и правовая модель европейского типа с формальными акцентами на правах человека, демократии, республиканизме, доминирование европейского языка, как языка общенационального, или, по крайней мере, международного общения, ориентация на европейские рынки сбыта продукции, и прежде всего рынок метрополии, ориентация на ресурсные потребности метрополии, ориентация на культурную и образовательную традицию метрополии, ориентация и зависимость систем безопасности от услуг и продукции метрополии, ориентация на общие идеологические принципы, проводимые метрополией и др[289].

В конечном итоге, обозначенный колониальный детерминизм обеспечил формирование неоколониальной системы влияния и контроля над молодыми государствами, примером чему является модель «Франсафрик», однако сам факт описанного детерминизма выходит далеко за рамки конкретных

[288] République du Togo, Statut de 1958, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1958.htm (Дата обращения 26.01.2026)
[289] Балацкий Е.В. Эволюция колониальных и неоколониальных моделей геополитического доминирования// Экономические и социальные перемены. Т.18 №1. С. 46-65

неоколониальных связей и обуславливает общую предопределенность развития постколониальных обществ.

Контекст колониального детерминизма

После обретения независимости, многие постколониальные государства претендовали на полное обособление от метрополий, и данный импульс шел, прежде всего от государственных элит и интеллигенции, значительная часть которых разделяли идеи социализма и национализма и видели для своих стран возможность автономного развития в рамках группы стран движения неприсоединения или в тесном сотрудничестве с социалистическими государствами[290].

Политика и общество

Не смотря на выбор данного альтернативного пути развития «сверху», его реализация оказалась серьезным вызовом для новых государств по ряду причин.

В первую очередь следует отметить состав и структуру населения. В новых государствах не сложились нации с их единой общегосударственной идентичностью. Территории колоний формировались по функциональному признаку, часто объединяя исторически враждующие народы и разделяя отдельные этнические группы на составные части. В случаях, когда население колоний было относительно гомогенным в этническом плане, аналогичное разделение часто происходило по клановому признаку, т.е. границы колоний разрезали исторически сформировавшиеся единые социокультурные пространства, а обретение колониями независимости фактически рушило надежды жителей приграничных территорий на перспективное воссоединение. Отметим также, что в целом ряде постколониальных обществ этническое многообразие и вовсе было создано искусственно, через ввоз большого

[290] Аджемоглу Д., Робинсон Дж. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты. М.: АСТ. 2015. 672 с.
Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. М.: Территория будущего. 2006. 472 с.

количества рабов, метисизацию части населения, присутствие трудовых диаспор и сохранение в этих обществах обособленного сегмента белого населения[291].

Этническое многообразие часто дополнялось религиозным, так как в период колониализма активно насаждались различные христианские традиции, причем охват христианизации, например, в странах Африки, оказался фрагментарным и затронул лишь некоторые этнические группы, иногда даже частично. С другой стороны, сохранялось многообразие традиционных верований, а в некоторых странах, например, в Центральной и Западной Африке, Южной и Юго-Восточной Азии происходила интенсивная исламизация.

Многообразие конфессий, накладывающееся на этническое, племенное и клановое разнообразие, свело потенциал национальной интеграции к минимуму, оставив пространством диалога лишь политическую сферу, однако и в ней, обретение компромисса оказалось скорее исключительным явлением.

Механизмы парламентаризма и демократии показали низкую эффективность в условиях патриархальных обществ, склонных участвовать в выборах поддерживая кандидатов на основании их идентичности, а не на основании политических программ, да и сама политика лидеров стран во многом носила этноориентированный характер, предполагая частичную или полную дискриминацию других сообществ[292].

Также следует отметить, что ставка колонизаторов в диалоге с коренным населением на конкретные этнические или клановые группы, привела к их возвышению в политических структурах независимых государств, что провоцировало протесты со стороны других сообществ.

В итоге, колониальный детерминизм в политическом измерении нашел свое выражение в создании острой политической и вооруженной борьбы между различными этническими и клановыми сообществами отдельных независимых государств, и между самими постколониальными государствами по вопросам

[291] Дубровин М.А. Глобальный неоколониализм: формулирование понятия // Вопросы экономики и права. № 4. 2019. С. 14-17.
[292] Кирдина-Чэндлер С.Г. Однополярность, многополярность и биполярные коалиции. XXI век // Социологические исследования. № 10. 2022. С. 3-16.

воссоединения территорий или народов. На национальном уровне это в большинстве случаев вело к гражданским войнам и установлению диктатуры, прекращение которой сменялось новыми периодами хаоса и войны, так как общества постколониальных государств, особенно в условиях диктатуры, практически не двигались по пути формирования национального самосознания, а конфликты между частями общества просто оставались «заморожены» посредством террора или угрозы применения силы.

Язык и культура

Другой видимый аспект колониального детерминизма связан с языком и западной культурой. Колониальные общества, получая независимость, неизбежно должны были определить для себя культурно-ценностные ориентиры, транслируемые, прежде всего, в образование и международное сотрудничество, а также общенациональный диалог[293].

В отдельных постколониальных государствах данный вопрос был решен через возвращение к доколониальной культурно-ценностной платформе, которая, безусловно, существовала в странах Арабского мира, Индии[294] и ряде стран Юго-Восточной Азии.

Отдельные молодые государства, подвергшиеся глубокой колонизации, христианизации и европеизации, как например, страны Латинской Америки, в качестве базовой культурно-ценностной платформы восприняли уже сложившуюся в них самих за 300 лет колониализма, адаптированную европейскую (испанизированную) культуру.

В то же время, большое количество постколониальных обществ, особенно в Африке южнее Сахары, оказались в своего рода «культурном тупике». Они не имели развитой и интегрированной культурно-религиозной системы в доколониальный период, чтобы иметь возможность взять ее в качестве основы национальной интеграции: их традиционная культура распадалась на множество

[293] Морозенская Е.В. «Новый регионализм» в Африке: форма приспособления к глобализации или попытка противодействия современному неоколониализму? // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 12. № 4. 2019. С. 209-227.
Най Дж. Мягкая мощь. Как я спорил с Бжезинским и Киссинджером. М.: Родина. 2023. 256 с.
[294] Bhagwati J.N., Desai P. India: Planning for Industrialization. London: Oxford University Press. 1970.

племенных традиций, а отсутствие в доколониальный период письменности, лишало их возможности опереться на исторические источники и культурное наследие в его интегрированной форме[295].

В равной степени и образовательная система на момент освобождения оставалась неразвитой. Во многих странах Африки школы действовали лишь при церквях и посольствах, уровень грамотности населения был предельно низок, отсутствовали университеты и научные организации. Все эти факторы, в сочетании с необходимостью использовать европейский язык для межэтнического диалога, предопределили путь некритического копирования европейской культурной традиции, который, во многих случаях стал нормой и сохраняется до сих пор, обеспечивая сохранение колониального детерминизма в сфере культуры, науки, искусства, языка и образования.

Международный статус

Еще одним аспектом колониального детерминизма можно считать статус постколониальных государств в системе международных отношений. Данный аспект, прежде всего, относится к странам, получившим независимость после 1945 г., когда был сформирован новый мировой порядок, получивший выражение в создании ООН, а также ряда других международных организаций, в т.ч. Всемирный банк и МВФ[296].

Можно сказать, что большая часть постколониальных стран опоздала к «дележу глобального пирога», и даже те страны, которые успели освободиться к этому моменту, как например, страны Латинской Америки, оказались крайне слабы и политически ангажированы, чтобы обеспечить себе значимую роль в новом миропорядке. В итоге, все постколониальные государства (кроме, безусловно, англо-саксонских, которые с начала XX в. уже фактически не рассматривались как таковые), оказались на периферии глобальной политики и обладали крайне низким уровнем влияния на мировые политические процессы.

[295] Kieh G.K. Neo-colonialism: American foreign policy and the first Liberian civil war. The Journal of Pan African Studies. № 5(1). 2012.164-184.
[296] Waltz K.N. Theory of International Politics. New Ybrk: Addison-Wisley Publishing Company. 1979.

Колониальный детерминизм в перспективе

Влияние колониального детерминизма начало сказываться уже сразу после получения колониями независимости. К последствиям колониализма, в равной степени, можно отнести и политические кризисы в условиях действующего парламентаризма, когда политическим силам сложно сформировать стабильное коалиционное правительство. Пожалуй, самыми разрушительными конфликтами, которые можно отнести к последствиям колониализма, стали Биафранская война в Нигерии и геноцид в Руанде[297].

Детерминированные колониализмом конфликты развиваются и сегодня, и одним из наиболее одиозных в их числе, вероятно, следует рассматривать Палестино-Израильский конфликт, ставший результатом геополитического инжиниринга, который Великобритания и Франция реализовали на территории Ближнего Востока в послевоенный период, а также конфликты в Субсахарской Африке, в т.ч. Западной Сахаре, Мали, Нигере, ЦАР, ДРК и Судане[298].

Все перечисленные конфликты, равно как и большое количество «замороженных» и «спящих» конфликтов в других бывших колониях (к которым можно отнести и конфликт вокруг статуса народа эве и вопроса его объединения) являются наследием колониализма, который переформатировал поступательное историческое развитие целых регионов, создав политические и социальные конструкты, которые, возможно, были удобны для эксплуатации, но оказались совершенно не готовы к устойчивому развитию, и их дальнейшее существование можно охарактеризовать как борьбу внутри себя и со своим геополитическим окружением, с целью сформировать собственную идентичность, способную объединить их многосоставное население и позволить населению принять те территориальные рамки, в которые оно оказалось заключено по воле колонизаторов.

[297] На переломе эпохи: мировая политика между прошлым и будущим. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К». 2024. 412 с.
[298] Сидорова Г.М. Россия–Африка: перспективы сотрудничества// Вести. Удм. Ун-та. Социология, МО. 2025. Т.9, вып. 1. С.77-82.

1.7 Концепция когнитивной истории и ее применение в изучении культурного наследия этнического сообщества[299]

В основе этнической идентичности лежит многообразная культура этнического сообщества, которая хранит в себе культурный код данной группы, представленный разнообразными, интуитивно понятными членам группы, символами. Как пишет Р. Клотар[300], культурный код можно представить как набор образов, определяющих конкретную группу в сознании воспринимающего ее субъекта. Данное восприятие, во многом, бессознательно и скрыто от понимания наблюдателя, но при этом реально и выражается в действиях, происходящих из восприятия культурного кода. Восприятие культурного кода обуславливает типичное культурное поведение представителей одной этнической группы, их схожую реакцию на определенные виды вызовов.

Единство культурного кода конкретной группы обеспечивается за счет универсальных символов, типично воспринимаемых (считываемых) носителями конкретной культуры или определенной категорией носителей культуры (речь идет о культурных фракциях в едином сообществе). В данном случае мы согласны с точкой зрения А.Я. Флиера[301] в его интерпретации символа как инструмента коммуникации, способствующего обмену информацией между людьми в пространстве и во времени в «отчужденном от источника и компактно «свернутом» виде»[302] с целью обучения членов сообщества и «сопричастных» к культуре индивидов и «психологического принуждения» к правильному, с точки зрения конкретной культуры, социальному поведению[303].

---

[299] Подробнее см. статью автора: Медушевский Н.А. Синтетический подход к изучению этнической идентичности и концепция когнитивной истории: измерение источника и прочтение символических смыслов // Власть. 2025. Т. 33. № 4. С. 181-187.

[300] Clotaire R. 2006. The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do. New York: Broadway. 214 p.

[301] Флиер А.Я. 2015. Культура как символическая деятельность: этап становления // Культура культуры. № 1. URL: http://cult-cult.ru/culture-as-a-symbolic-activity-the-stage-of-formation/ (Дата обращения 08.01.2026)

[302] Флиер А.Я. 2024. О функциях символа в культуре// Культура культуры. №3. URL: http://www.cult-cult.ru/on-functions-of-symbol-in-culture/ (Дата обращения 08.01.2026)

[303] Флиер А.Я. 2015. Культура как символическая деятельность: этап становления // Культура культуры. № 1. URL: http://cult-cult.ru/culture-as-a-symbolic-activity-the-stage-of-formation/ (Дата обращения 08.01.2026)

Говоря о символах, следует, в качестве их основной характеристики назвать их «типичность» в аспекте представления «свернутой» информации, что, однако, не сказывается на многообразии их форм, которые могут быть систематизированы. В систематизации Ч. Пирса символы, трактуемые как знаки, к примеру, делятся на «знаки-иконы», «знаки-индексы» и «знаки-символы»[304]. Ю.М. Лотман ввел разделение на «иконические» и «условные» знаки[305].

Изучение этнической идентичности требует от исследователя выявить многообразие данных символов и понять их значения, при том, что многие из них зашифрованы в объектах материальной культуры и считываются носителями культуры автоматически и подсознательно, т.е. сами они далеко не всегда могут сказать, что в данном объекте зашифрован конкретный смысл или идея. Также существуют и скрытые смыслы, в принципе не предполагавшиеся автором объекта к широкому познанию. Вследствие этого актуализируется важность для исследователя изучать как конкретные артефакты, так и условия, в которых они создаются и используются, т.е. быт, ритуалы, социальные практики и т.д. В данном аспекте, исследовательский инструментарий может дать концепция когнитивной истории, которая однозначно постулирует, что «Посредством созданного произведения человек «дает знать о себе другим людям», способным воспринять эту информацию независимо от разделяющей их временной дистанции»[306].

Данный тезис позволяет трактовать как источник исторического знания практически любой объект культуры, вне зависимости от времени его создания, с опорой на смыслы, который объект несет в своем образе, форме, содержании, следах технологий, применявшихся при его создании, типичных или нетипичных характеристик, авторского стиля и т.п. Отметим, что объектом может выступить и конкретное действо, например, артефакт, обряд или ритуал,

[304] Peirce C. S. 1994. Peirce on Signs: Writings on Semiotic/ James Hoopes, ed. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press. 294 pp.
[305] Лотман Ю.М. 1973. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 92 с.
[306] Сабенникова И. В. 2015. Теория когнитивной истории О.М. Медушевской и антропологический метод в современном гуманитарном познании//Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. №2. С. 17-27.

детально зафиксированный наблюдателем, который также предстает в виде единого комплексного источника.

Для их изучения и изучения системы традиций этнической группы в целом, мы обращаемся к концепции когнитивной истории, предложенной О.М Медушевской в целом ряде работ[307]. Данная концепция, а точнее, исследовательский подход, представляет научное видение истории через реализацию критического анализа информации, содержащейся в конкретном источнике, а также в множестве сходных источников, которые могут быть систематизированы и классифицированы, не только и не столько по форме и очевидному содержанию, сколько по общности смыслов информационных посланий, которые они транслируют. Восприятие такого рода посланий исследователем возможно через анализ характеристик источника, связанных с его созданием, применением, оформлением и даже погребением, если объект, выступающий для исследователя источником, например, стал частью погребального обряда. Информация об источнике может получаться посредством различных специальных методов, но обобщение частных результатов данных методов производится неизменно на основании логики и эмпирического наблюдения.

Наряду со значением частного объекта анализа, в рамках теории когнитивной истории также существует понятие макрообъекта исторической науки, который интерпретируется как общая совокупность интеллектуальных продуктов – результатов человеческой деятельности. Данный макрообъект или общая совокупность, как и частный объект – артефакт, несет в себе информацию о многомерной цели своего создания, раскрытие которой фактически должно означать расшифровку культурного кода этнического сообщества, актуального

[307] Медушевская О.М. 2008. Теория и методология когнитивной истории. Москва: РГГУ. 361 с.;
Медушевская О.М. 2010. Теория исторического познания: избранные произведения. Санкт-Петербург: Университетская книга: Центр гуманитарных инициатив. 571с.;
Медушевская О.М. 2013. Пространство и время в науках о человеке: избранные труды / Ольга Медушевская. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив. 461с.

для исследуемого периода, к которому относится совокупность объектов изучения[308].

Применение методологии источниковедения когнитивной истории к познанию символизма артефактов этнической культуры

Безусловно, прочтение информации по широкой совокупности физических источников, при всей информативности данного комплекса требует решения проблемы сравнимости объектов, т.е. они должны быть аргументированы как типичные по виду, форме, источнику и времени происхождения. Решение проблемы сравнимости, в свою очередь, открывает возможность сопоставления кодов информации, заключенных в источниках конкретной выборки. Коды информации ориентируют исследователя на язык символов, который может быть «переведен» с применение методов семиотики, когнитивная лингвистика и ряда других источниковедческих дисциплин. В данной связи показательна работа О.М. Медушевской «Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования»[309], где автор пишет о методологии системного изучения вещей. Вещь в данном контексте трактуется как «произведение материальной культуры общества в ее (вещи) разнообразных социальных функциях, которые она имела изначально или приобретала в процессе своего бытования у различных народов, в различные эпохи и в различной культурной среде»[310]. Как отмечает О.М. Медушевская, вещь, изъятая из обихода, обладала разными функциями, судить о которых невозможно, только лишь изучая данный физический объект. Необходимо также проводить изучение материальных свойств вещи и ее социальных функций «с позиций системного подхода с привлечением других типов исторических источников – письменных, устных, изобразительных и т.д.»[311]. В данной связи показателен подход Л.

[308] Медушевская О.М. 2010. Теория исторического познания: избранные произведения. Санкт-Петербург: Университетская книга: Центр гуманитарных инициатив. 571с.
[309] Медушевская О.М. 2000. Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования. Программа курса для студентов, обучающихся по специальности 02070 «История». Москва. URL: https://dl.libcats.org/genesis/373000/1e3a032b53258079d051ded519d900c9/_as/%5BMedushevskaya_O.M.%5D_Vesh_v_kulture_istochnikoved(libcats.org).pdf (Дата обращения 08.01.2026)
[310] Там же
[311] Там же

Февра[312], который констатировал необходимость расширения круга источников, которые должны включать не только традиционные – письменные источники, но и источники других типов, традиционно являющихся объектом изучения смежных дисциплин, например, музеологии, археологии, лингвистики и др. Также важен подход М. Блока, в котором он отмечает роль разнообразия источников структурированных под цель их создания[313].

Концепция когнитивной истории О.М. Медушевской значима в рамках изучения материальной культуры конкретного общества не только с точки зрения методологии, позволяющей расширить взгляд на этническую идентичность за счет изучения ее выражения в символах и смыслах новых типов источников, в том числе вещей/ артефактов, относимых к культуре изучаемой этнической группы. Значение также имеют методы и методические системы исследования артефактов. В основе применения данных методов, о которых будет сказано ниже, лежит решение двух задач:

1 «обзор и характеристика основных видов источников, содержащих информацию о вещевых реалиях»[314].

2 «разработка методов получения из них полной и надежной информации о создании и использовании вещей, материальных предметов в ту или иную эпоху» [315].

Решение данных задач позволяет выявить место артефакта или комплекса артефактов в культуре сообщества и определить роль, которую артефакт играл в системе социального взаимодействия, каким был его статус и практика применения (с каким социальным поведением он был связан), какие существовали и существуют аналоги данного артефакта.

---

[312] Февр Л. 1991. Бои за историю. Москва: Наука. 629 с.
[313] Блок М. 1986. Апология истории, или Ремесло историка. Москва: Наука. 254с.
[314] Медушевская О.М. 2000. Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования. Программа курса для студентов, обучающихся по специальности 02070 «История». Москва. URL: https://dl.libcats.org/genesis/373000/1e3a032b53258079d051ded519d900c9/_as/%5BMedushevskaya_O.M.%5D_Vesh_v_kulture_istochnikoved(libcats.org).pdf (Дата обращения 08.01.2026)
[315] Там же

Способом получения информации об артефакте выступает его комплексный сущностный анализ, дополняемый анализом различного рода письменных и художественных источников, а также свидетельствами из устной традиции, при наличии таковой. В конечном итоге, комплексное изучение артефактов создает измерение «мира вещей» (в нашей трактовке – «мира познанных вещей»), которое дополняет другие типы (измерения) исторической информации[316].

Анализ вещи/ артефакта как источника информации требует структурно-функционального подхода для реализации системного применения методов прикладных исследований. О.М. Медушевская предлагает алгоритм реализации такого подхода. Она отмечает, что на первом этапе анализа требуется определение места создания артефакта, выступающего источником, времени его создания и исторического (в нашей интерпретации социокультурного) контекста. Далее производится конкретизация контекста создания – предпринимается попытка установления автора-создателя, уточняются обстоятельства создания, цель создания, практическое назначение (и вероятный реципиент изделия – наше дополнение)[317].

Следующий этап – это характеристика источника. О.М. Медушевская в качестве такового рассматривает письменный источник, поэтому выделяет характеристику имеющихся текстов, способы фиксации текста, внешние особенности. В нашем случае, когда источником выступает не текст, а вещь, например, реликвия, уместно будет изучить ее состав – материал, оформление, технологию изготовления, последовательность компоновки и т.д. вплоть до, например, определения региона происхождения материалов, входящих в состав компонентов, а также частных смыслов, которыми данные компоненты наделены сами по себе.

Третий этап связан с информацией, которой пользовался создатель артефакта при его создании – чем он был вдохновлен, какую информацию

[316] Медушевская О.М. 2000. Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования. Программа курса для студентов, обучающихся по специальности 02070 «История». Москва. URL: https://dl.libcats.org/genesis/373000/1e3a032b53258079d051ded519d900c9/_as/%5BMedushevskaya_O.M.%5D_Vesh_v_kulture_istochnikoved(libcats.org).pdf (Дата обращения 08.01.2026)
[317] Там же

пытался отразить, сохранив в образе артефакта. (В трактовке О.М. Медушевской: воспоминания, личные наблюдения, устные, письменные документы)[318].

В итоге исследователь обобщает полученную информацию и оперируя знаниями об историческом контексте создания артефакта фиксирует суждения по интерпретации источника и суждения о степени достоверности оригинальности, физической полноты изучаемого источника. Как результат – исследователь получает комплексную характеристику изучаемого объекта, основываясь на которой может далее проводить детализированный анализ смыслового содержания источника.

Рассмотрение отдельных артефактов как источников информации об обществе, из которого они происходят, значительно расширяет пространство исследования, позволяет верифицировать письменные и эмпирические данные и дает дополнительную информацию о мировоззренческих, технологических, правовых, экономических и культурных особенностях изучаемого общества и исторического периода. Более того, применение данного подхода делает проницаемой границу между такими дисциплинами как этнология, этнография, археология, музеология и др. что позволяет эффективно проводить комплексные междисциплинарные исследования. Также отметим, что полученные знания позволяют частично восстановить менталитет эпохи или слабо изученной этнической группы.

Описанный метод, в нашей интерпретации, относится к сформулированной О. М. Медушевской комплексной парадигме гуманитарного познания[319], которая представляет «доказательную реконструкцию психологических основ мотивации поведения индивида в прошлом на основе раскрытия информации исторических источников – всей совокупности

[318] Медушевская О.М. 2000. Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования. Программа курса для студентов, обучающихся по специальности 02070 «История». Москва. URL: https://dl.libcats.org/genesis/373000/1e3a032b53258079d051ded519d900c9/_as/%5BMedushevskaya_O.M.%5D_Vesh_v_kulture_istochnikoved(libcats.org).pdf (Дата обращения 08.01.2026)

[319] Медушевская О. М. 2006. Интеллектуальная культура современной историографии: Точное гуманитарное знание. Москва: Изд-во Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). С. 85-97.

интеллектуальных продуктов целенаправленной человеческой деятельности». Применение парадигмы гуманитарного познания позволяет применить комплексную методологию доказательных исторических исследований, категорировать намеренных и ненамеренных свидетельств исторических источников и обеспечить связь между историческим познанием и такими дисциплинами как когнитивная психология, антропология (в т.ч. физическая), структурная лингвистика и др.[320] (Цитата дана в сокращенном виде с дополнениями автора).

Кроме того, представленный исследовательский подход предоставляет ценнейший ресурс в изучении архаичных обществ, где духовная культура превалирует над материальной и создание большинства предметов, вплоть до бытовой утвари, является результатом духовного осмысления и несет на себе отпечаток традиции и сакрального мировоззрения изготовителя, – т.е. физический объект переполнен смыслами культуры, транслируемыми через элементы материального воплощения.

Несмотря на то, что сам механизм прочтения смыслов, содержащихся в конкретном объекте и их типологизация на более широкую группу аналогичных объектов хорошо изучена, и более того, широко применяется, например, в археологии, когда орнамент утвари позволяет сделать обобщение целой культуры, когнитивно-исторический подход, определенно, позволяет масштабировать подобное исследование, объединив изучение элементов создания объекта с многообразием смыслов, заложенных в него творцом, и в более широком плане, с историческим и культурным контекстом создания. Последнее, в свою очередь, позволяет исследователю перейти на комплексное восприятие динамики этногенеза, включающей формирование историко-культурных паттернов, исторической памяти и исторического наследия.

[320] Сабенникова И. В. 2015. Теория когнитивной истории О.М. Медушевской и антропологический метод в современном гуманитарном познании//Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. №2. С. 17-27.

Вывод по главе 1

В данной главе мы представили методологию нашего исследования. Несмотря на многокомпонентность, она является целостной и строится вокруг авторского «синтетического» подхода к интерпретации этнической идентичности. Синтетический характер концепции обусловлен глубокой комбинацией фундаментальный идей-паттернов самоидентификации определенного сообщества, восходящих к примордиалистской парадигме, и принципа перманентного реконструирования идентичности, выраженного в непрекращающемся осмыслении членами сообщества данных идей-паттернов, восприятие которых трансформируется от поколения к поколению под воздействием многообразных культурных, социальных, политических, экономических процессов, происходящих как в самом сообществе, так и влияющих на него извне. В данном случае, предлагая обозначенную методологию мы руководствуемся принципом Гераклита Эфесского: «нельзя дважды войти в одну и ту же реку»[321], но при этом утверждаем, что «река» как сущность, как фундаментальная идея реки с ее признаками сохраняет свою неизменность, а значит составные элементы этнической идентичности могут быть изучены в контексте их исторической трансформации от первоидей, хранящихся в мифах и песнях, до современного восприятия, идентифицировать которое можно в рамках общения с ныне живущими носителями идентичности. Между этими двумя точками – условно «отправной» и условно «заключительной», лежит исторический контекст жизни этнического сообщества. Изучая данный исторический контекст, мы можем выявить «состояния» восприятия членами сообщества своей идентичности, которые сменяют друг друга в хронологическом порядке, но трансформация содержания, которых подчинена «логике жизни» сообщества, обусловленной условиями жизни поколений и историческими вызовами, влияющими на

[321] Платон. Кратил // Собрание сочинений в четырёх томах. — М.: АН СССР Институт философии. Мысль. 1990. — Т. 1. С. 636.

самоидентификацию, заставляющими снова и снова реконструировать идентичность своей группы в объективно действующих «границах».

В данной связи, изучение контекста исторических событий и отражение в нем самоидентификации народа эве становится объектом и предметом изучения третей и четвертой глав данной работы. В то же время, изучая исторический контекст и самоидентификацию сообщества и его отдельных подгрупп, мы не можем игнорировать фактор исторического детерминизма, переломным моментом в котором стал процесс активной колонизации территории проживания эве европейскими державами. Колониализм, являясь всеохватным явлением, затрагивающим все аспекты жизни народа, прервал естественный ход его развития и создал новую систему условий, своего рода «искусственное русло» дальнейшей жизни общества, повлияв на культуру, быт, формы и виды труда, рождаемость и смертность, технологии, отношения с соседними сообществами и самими колонистами, культуру, религию, и самое главное, нарушив условную историческую связь между этническими подгруппами народа эве через искусственные границы, разорвавшие историческую территорию и социальные связи на фрагменты[322].

Важно отметить, что колониальный детерминизм является таковым, так как продолжает оказывать влияние на колонизированные народы и десятилетия спустя после колонизации, так как дальнейшее формирование государств Гана и Того, де-факто стало продолжением логики развития колониальных обществ, сохранив разделение народа, и более того, стимулируя включение разделенных этнических подгрупп в моделируемые властью национальные государственные системы, что еще больше разрушало исторические и культурные связи между эве в Того и Гане[323].

Тем не менее, несмотря на укрепление системы разобщенности народа эве, «сила действия» имеет отражение в «силе противодействия», – т.е. номинальном

[322] Медушевский Н.А. Неоколониализм. учебное пособие / Без места, 2025.;
Медушевский Н.А. Колониализм. учебное пособие / Без места, 2025.
[323] Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

желании эве если не воссоединиться в будущем, то, по крайней мере, сохранить свою культурную общность, и здесь возникает вопрос о существовании у эве в разных странах и регионах единой культурной традиции, исторической памяти и историко-культурного наследия.

Решение данного вопроса реализуется нами в четвертой главе исследования, в том числе с опорой на методологию когнитивной истории, позволяющей выделить как факторы культурного единства, так и факторы культурного обособления в исторической ретроспективе, с опорой на изучение объектов культурного наследия, в числе которых мифы, символы религиозные и ритуальные практики, традиции, обычаи и т.д.

Глава 2. История народа эве в доколониальный и колониальный периоды (XV – середина XX вв.): территориальный и социально-политический факторы этнической самоидентификации

Данная глава посвящена рассмотрению истории народа эве в доколониальный и колониальный периоды. В главе дается описание народа на основании исторических источников и современных исследований, представлен процесс его обособления от более крупной этнокультурной группы и дальнейшей миграции, и расселения на занимаемых по н.в. территориях. Территория, как фактор этнической самоидентификации, во многом представляется основным атрибутом идентификации сообщества на раннем этапе его существования, ввиду небольшого количества данных по другим составляющим этнической идентичности[324]. Отметим, что в данной главе акцент делается на документально подтвержденных фактах и не рассматривается мифология происхождения, хотя во многих работах, на которые мы ссылаемся, миф о происхождении выступает одним из первичных источников (в нашей работе миф о происхождении рассматривается в 5 главе, как элемент общей мифологической системы народа эве).

Делая акцент на территориальном факторе формирования этнической идентичности, в своем исследовании мы также отмечаем и тенденции к сепарации и созданию субэтнических территориальных образований с собственными системами племенных и клановых иерархий и территориального подчинения.

Параллельно и в наложении на процесс формирования народом эве систем территориального контроля нами также рассматривается процесс ранней колонизации (начиная с VII в.), который с момента инициации, постепенно усиливал свою роль, влияя на распределение влияния в регионе между сообществами эве, а также на их взаимодействие с другими коренными народами

[324] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

региона. Колониализм на данном, раннем этапе, еще не приобрел характер детерминанты регионального развития и фактора трансформации этничности, но рассматривается нами как усиливающийся со временем аспект внешнего влияния, постепенно изменяющий баланс сил в регионе[325].

Колониализм, как детерминирующий региональное развитие фактор, рассматривается нами со второй половины XIX в., что связано с установлением системы колониального контроля над обширными территориями проживания народа эве, и постепенное подчинение жизни этнических сообществ эве политике колониальных администраций. Изучение данного исторического периода опирается, в т.ч. на архивные материалы из государственного архива в Аккре и в Ломе.

Характерно, что по мере роста колониального влияния и оформления колониальных границ, разделяющих территорию, во многом разрозненного, проживания народа эве, происходит актуализация и других атрибутов этнической идентичности, включая уже не только представления о территории, но также языке, родственных связях, происхождении, внутриэтнической солидарности и общем будущем. Данные элементы этнической самоидентификации представляются в главе как инструмент мобилизации сообщество, но также, и как элемент спекуляции в рамках взаимодействия с колониальными администрациями, метрополиями и даже Лигой Наций, а позже ООН. Глава завершается анализом ситуации накануне освобождения колоний, где на арене политического противостояния с колониальными администрациями, наряду с представителями традиционной племенной власти, и, опережая их, действуют представители новой этнической политической элиты, для которых этническая идентичность становится инструментом

[325] Медушевский Н.А. Этногенез эве и социально-политическое самоопределение в постколониальный период (с 1960 года по настоящее время) в Того и Гане/ В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 56-68.

политической борьбы и способом доказательства необходимости освобождения и воссоединения народа эве[326].

Построение главы обусловлено хронологией событий – от более ранних к более поздним, однако, период колониализма представлен параллельным представлением исторического контекста в рамках британского и французского колониализма, существовавших одновременно, но по-разному влиявших на подконтрольные части народа эве и территории их проживания. В данном контексте применяется диахронный метод[327], связанный с периодизацией отдельных исторических линий.

Исследование, представленное в данной главе, основано как на изучении литературы (ссылки в тексте), так и на анализе архивных документов из Public Records And Archives Administration Department (PRAAD Гана) и National Archives of Togo (ANT) Того), а также британские архивы THE NATIONAL ARCHIVES (TNA)[328]. Архивные документы послужили верификации исследовательских выводов, и полный список данных документов, для удобства читателя, приводится в списке источников на иностранных языках в разделе «Библиография».

2.1 Народ эве как объект изучения

Объект нашего изучения – народ эве, проживает к востоку от р. Вольта, которая стала естественной преградой в рамках исторической миграции народов региона с Запада на Восток. Исторический исток миграции эве доподлинно не известен, но, вероятно располагался на реке Нигер, к северо-востоку от их нынешнего местонахождения, на территории современной Нигерии. Если на Западе границей расселения стала река Вольта, то на Востоке естественным ограничением выступает река Моно на западных границах исторического

[326] Ачикгёз М., Медушевский Н.А. Исторические и неоколониальные аспекты территориальных споров: влияние колониальных границ на современность//Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2025. Т. 15. № 4. С. 42-48.
[327] Поршнева О.С. Л. Н. Мазур. Методы исторического исследования// Российская история. 2011. № 4. 220 с.
[328] Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 1)// Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 2-1. С. 225-235.;
Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 2)//Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 9-1. С. 94-110.

королевства Бенин (Дагомея). Расстояние между крайними точками проживания народа не превышает 130 км. Эве проживают преимущественно в прибрежной зоне, и в глубь континента их территория уходит не более чем на 70 км. на территории Ганы. Общая площадь расселения составляет около 26 000 кв., но характеризуется высокой плотностью населения, особенно в районе города Ломе, причем население представлено не только народом эве, но и целым рядом племен и городских сообществ иноэтничного происхождения.

На территории Бенина, где население эве крайне невелико (именно поэтому эве в Бенине не рассматриваются в данной работе), данный народ соседствует с многочисленным родственным народом фон, сходным с эве по языку и культуре. Существует предположение, которое будет раскрыто нами ниже, о том, что эве и фон происходят от одной исторической общности, расколовшейся между XIII и XV вв. на несколько этнических групп[329].

Количество представителей народа эве оценить достаточно сложно, так как политика государств Гана и Того в области перепеси населения не демонстрирует его этнический состав, однако, к примеру, можно констатировать, что в регионе Вольта в Гане, где преимущественно проживают именно эве, количество населения составляет около 1600 тыс. человек[330]. В то же время, сайт Live Ghana Population Clock, который публикует данные по этническим группам лишь за 2010 г. заявляет, что эве составляли на тот момент 13.9% от общего числа граждан страны, что равно 374 тысячам человек[331]. По Того также невозможно найти официальную статистику распределения населения по этнической принадлежности. Сайт Index mundi приводит

[329]Population of regions and districts report. Ghana. URL: https://www.statsghana.gov.gh/gssmain/fileUpload/pressrelease/2021%20PHC%20General%20Report%20Vol%203A_Population%20of%20Regions%20and%20Districts_181121.pdf (Дата обращения 08.01.2026);
Live Ghana Population Clock 2025 - Polulation of Ghana Today Live Ghana Population Clock 2025 - Polulation of Ghana Today URL: https://www.livepopulation.com/country/ghana.html (Дата обращения 08.01.2026);
Togo Ethnic groups – Demographics. URL: https://www.indexmundi.com/togo/ethnic_groups.html
Morrison D.G., Mitchell R.C., Paden J.N. Black Africa. A Comparative Handbook. New York: Paragon House. 1989. 967p.

[330] Population of regions and districts report. Ghana. URL: https://www.statsghana.gov.gh/gssmain/fileUpload/pressrelease/2021%20PHC%20General%20Report%20Vol%203A_Population%20of%20Regions%20and%20Districts_181121.pdf (Дата обращения 08.01.2026)

[331] Live Ghana Population Clock 2025 - Polulation of Ghana Today Live Ghana Population Clock 2025 - Polulation of Ghana Today URL: https://www.livepopulation.com/country/ghana.html (Дата обращения 08.01.2026)

следующие данные: Adja-Ewe/Mina 42.4%[332], что составляет около 3 млн. человек, однако их происхождение неизвестно, но они коррелируют в процентном отношении с данными справочника 1989 г[333], что свидетельствует об их относительной достоверности. В то же время А. Кобла Дотсе[334] в работе «The origins and brief history of the Ewe people» в 2011 г. писал, что эве в Того составляют лишь 21 % населения Того и 12 % населения Ганы, но при этом, в его работе отдельно приводятся данные по анло, представляющим одно из сообществ эве Ганы, чья численность составляет около 13 % населения страны. В тоге получается, что численность эве в Гане превышает 8 млн. человек. Данный расчёт не вызывает доверия автора, т.к. во многих современных статьях отмечается, что эве в Гане, в целом, составляют около 13 %. Этаже цифра подтверждается и сайтом Index mundi[335]. Таким образом, в Гане проживает около 4 млн. представителей народа эве, а общее их количество в двух странах около 6 млн. человек.

Основой идентификации эве как единого народа, в рамках демографических исследований, служит языковая общность. Язык эве (Ewegbe) по классификации языков ЮНЕСКО[336], относится к категории уязвимых, так как используется в основном его устная форма, и в странах его распространения – Гана, Того и Бенин, для носителей данного языка, его изучение, в том числе в письменном варианте, не является обязательным. Язык эве, по утверждению Вестермана и Брайана[337], относится к подгруппе ква в семье суданских языков. Позже трактовка изменилась и язык относили к группе гбе языковой семьи ква. На

[332] Togo Ethnic groups – Demographics. URL: https://www.indexmundi.com/togo/ethnic_groups.html
[333] Morrison D.G., Mitchell R.C., Paden J.N. Black Africa. A Comparative Handbook. New York: Paragon House. 1989. 967p.
[334] Kobla Dotse A. The origins and brief history of the Ewe people. 2011 URL: https://ferrusca.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/06/the-origins-and-brief-history-of-the-ewe-people.pdf (Дата обращения 08.01.2026)
[335] Ghana Ethnic groups – Demographics. URL: https://www.indexmundi.com/ghana/ethnic_groups.html (Дата обращения 08.01.2026)
[336] UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger URL: https://en.wal.unesco.org/en/discover/languages?page=68 (Дата обращения 08.01.2026)
[337] Westermann D., Bryan M.A. Languages of West Africa. (Handbook of African Languages, 2.) London, New York & Toronto: Oxford: Oxford University Press. 1952. 215p.

сегодняшний день подчиненность языка среди лингвистов связывается с группой вольта-нигерских языков, наряду с языками фон и аджа[338].

Несмотря на общность языка, объединяющего народ эве, в различных племенных сообществах до сих пор распространены многочисленные диалекты. Существование диалектов подтверждает относительный характер культурного единообразия эве, хотя Мэдлин Манукян в работе 1952 г.[339] констатировала, что степень культурного единообразия эве является высокой, обосновывая это осознанием самих представителей эве себя как единого народа. Этот тезис подтверждал и Д.К. Аменумей[340], который, однако, констатировал относительную номинальность этнического самосознания, не приведшую во второй половине XX в. к какой-либо выраженной внутриэтнической интеграции даже в рамках отдельных стран, хотя, в то же время он отмечал и рост единого этнического самосознания. Тем не менее, доминирует, все же племенная идентичность. Количество племен эве на сегодняшний день неизвестно, но в конце девятнадцатого века насчитывалось около 120, и каждое из них имело собственного вождя и было политически обособлено[341].

Давая общую характеристику народу эве, следует также обозначить его культурную и религиозную специфику. Традиционное общество эве является патриархальным, без глубокой внутренней стратификации. Структура представлена нуклеарными семьями, объединенными в «большие семьи». Те, в свою очередь объединены в кланы, из которых состоит племя. Каждый элемент структуры имеет своего лидера. На уровне племени таковым лидером выступает вождь, которому подчиняются вожди кланов. Вожди выбираются старейшинами и жрецами и традиционно обладали всей полнотой власти, однако на современном этапе преимущественно выполняют символическую и церемониальную функции, а также выступают в роли мировых судей и влияют

[338] Ameka F.K. 'Ewe'. In Garry and Rubino (eds.), Fact About the World's Languages: An Encyclopedia of the World's Major Languages, Past and Present. New York/Dublin: The H.W. Wilson Company. 2001. P. 207—213.
[339] Manoukian M., The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: London Routledge. 1952. 65 p.
[340] Amenumey D. E. K. The Ewe Unity Movement - A Political History. Accra: Ghana Universities Press. 1989. 374 p.
[341] Amenumey D. E. K. The Ewe Unity Movement - A Political History. Accra: Ghana Universities Press. 1989. 374 p.

на жизнь сообщества в неформальном ключе. Вождям также отводится роль верховных жрецов в тех сообществах, которые продолжают придерживаться традиционных верований.

Определить количество последователей традиционны культов религии водун среди эве проблематично, не только с точки зрения сбора статистической информации, но и вследствие того, что многие христианизированные эве возвращаются к традиционным культам, возвращаясь из крупных городов в родные селения. Принято считать, что последователей традиционной религии не более 20% от общего числа эве, однако от региона к региону данный показатель меняется. Наиболее широко традиционная религия распространена в сельской местности в отдалении от прибрежных районов. Наиболее христианизированными считаются эве-анло и эве, проживающие в столице Ломе – Того[342]. Ниже всего уровень христианизации у эве, проживающих в Того и Бенине по соседству с народом фон. Хотя больший процент эве христиане, они имеют разную конфессиональную принадлежность и более половины из них относятся к т.н. «духовным церквям» отдельных проповедников или сектам, например, «Свидетели Иеговы».

Исламское вероисповедание среди эве представлено крайне незначительно. В регионе Вольта в Гане проживает только 1,3% мусульманского населения страны что равно 77 тыс. человек[343], причем большинство из них не являются этническими эве. Исламизированным полностью является лишь одно из небольших племен эве – ватси, проживающее на севере региона Вольта в Гане. Незначительное количество мусульман среди эве, и преимущественное их обращение в ислам лишь в последние два десятилетия позволяет нам исключить

[342] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

[343]Regions in Ghana with the highest and lowest Muslim population / The Ghanaian Minaret. URL: https://ghanaianminaret.com/regions-in-ghana-with-the-highest-and-lowest-muslim-population (Дата обращения 08.01.2026)

данную категорию из проводимого исследования, как малозначительную и в исторической ретроспективе, и на современном этапе[344].

Гораздо больший интерес представляет изучение традиционной религии, так как, несмотря на христианизацию большинства эве, их культура, обычаи и традиции неразрывно связаны с традиционными культами, и происходящими из них ритуалами, верой в магию, мифологией, устной историей и символами культуры. Жрецы, гадатели, медиумы и знахари, по-прежнему остаются уважаемыми людьми в своих сообществах, и их решения оказывают прямое влияние на жизнь эве, даже в крупных городах, где урбанизация постепенно разрушает традиционные социальные структуры[345].

Характеризуя уровень урбанизации среди эве, следует констатировать его рост. В 2023 г. уровень урбанизации в регионе Вольта в Гане составлял около 40 % населения. Среди эве в Того показатель еще выше, так как большая часть сообществ эве сконцентрированы в районе столицы – Ломе. В то же время следует обозначить низкое качество урбанизации, так как большинство городов можно отнести к полу-сельскому типу с включением сельскохозяйственных участков, что соответсвует основным формам труда эве – сельское хозяйство и торговля. Население городов, в большинстве случаев сохраняет принадлежность к вождествам или образует этнические коммуны взаимопомощи со своими лидерами и старейшинами, в ряде случаев объединяющихся вокруг конкретных церквей, что было подтверждено автором в ходе полевых исследований в 2024 г. в регионе Кеты и Анлоги (Гана)[346].

Традиционализм эве выражен не только в сохранении социальных структур, но находит свое отражение в следовании историческим обычаям и обрядам. Так, свидетельством исторической преемственности являются обряды наречения ребенка, свадеб и похорон, которые даже в христианских сообществах содержат

[344] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra : Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

[345] Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

[346] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

элементы традиционной культуры, связаны с приготовлением традиционной пищи, традиционными танцами и музыкой, ношением традиционной одежды «кенте» и т.д.

Не менее важным является сохранение традиционных форм труда, в том числе в сельском хозяйстве, ткачестве, ремесленных производствах. Отдельно следует отметить торговлю, в которой ключевую роль играют женщины. Во многом, торговля является тем элементом социальной жизни эве, который связывает различные сообщества, в том числе, проживающие в соседних странах. Неслучайно, именно вопрос пограничного сообщения являлся основным поводом для стремления эве объединиться, сначала в рамках одной колонии, а позже в рамках одного государства, и многократно приводил к протестам эве по обе стороны границы против национального пограничного режима[347].

Таким образом, дав краткий обзор современного общества эве, охарактеризовав его территориальную привязку и культурные детерминанты, мы можем констатировать существование глубоких исторических корней и культурной традиции, изучение которых в данной работе позволит дать ответ на вопрос о том, в какой мере народ эве обладает общей этнической идентичностью и является ли он «историческим народом» или, как это утверждали колониальные администрации, представляет собой множество разрозненных племен, никогда не характеризовавшихся целостностью и культурно-исторической общностью.

В данной связи, изучение обозначенного вопроса мы начинаем с рассмотрения документально подтвержденной истории эве с того момента, когда данный народ впервые заявляет о себе как о самостоятельной этнической общности, обособленной от других сообществ.

[347] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra : Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.;
Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.

2.2 Происхождение народа эве и его расселение

Применение историко-генетического метода к изучению происхождения и ранней стадии формирования народа эве востребовано, но в то же время, затруднено отсутствием письменных источников об этом раннем периоде[348]. Отчасти, отсутствие письменных источников компенсируется данными археологических раскопок (которых в регионе проводилось крайне мало) и устной мифологизированной историей народа (подробно рассматриваемой нами в последней главе работы в рамках анализа мифологии эве).

Так, согласно устным преданиям, народ эве ранее был известен как догбо. Эве мигрировали из места, которое упоминается в их устной истории под названием Кету(а) *(Примечание: не путать с городом Кета в современной Гане)* или Амедзофе (также известно название или Мавуфе), – древний город на границе современной республики Бенин[349,350] и Нигерии, по легенде, основаный на месте жертвоприния одного из догбо[351]. В Кету жили также йоруба и предки нынешних народов аджа, фон, ада и га. Время первого «исхода» ряд исследователей относят к X в.[352], по другим данным к XII-XIII вв.[353] а достижение ареала современного обитания относится к XVII в[354].

Но археологические данные свидетельствуют о том, что народ эве, вероятно, присутствовал в Того и Гане и ранее, по крайней мере еще с XIII века[355], что может быть объяснено периферийным присутствием отдельных кланов.

Прародина эве – Кету – находилась на территории господства народа йоруба из Империи Ойо. По данным историков, Кету был основан народом йоруба не

[348] Appiah A., Gates H. Encyclopedia of Africa. Oxford. Oxford University Press. 2010. 690 p.
[349] Ama M., Molefi K. A. Encyclopedia of African Religion. 2009. California: SAGE. 897 p.
[350] Spieth J. Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo, Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen). 1906. 976p.
[351] Asamoa A.K. The Ewe of Ghana and Togo on the eve of colonialism. Accra: Ghana Pub. Corp. 1989. 78 p.
[352] Asamoa A.K. The Ewe of Ghana and Togo on the eve of colonialism. Accra: Ghana Pub. Corp. 1989. 78 p.
[353] Parrinder, E.G. The Story of Ketu: An ancient Yoruba kingdom. Ibadan, Nigeria, Ibadan University Press, 1956.106p.
[354] Minahan J.. Encyclopedia of the Stateless Nations: Ethnic and National Groups Around the World A-Z. Westport, Conn.: Greenwood Press. 4 v. 2002. P. 589–590 (xxii, 2241 p.)
[355] Appiah A., Gates H. (2010). Encyclopedia of Africa. Oxford. Oxford University Press. P. 454–455. 690 p.

позднее XIV в[356]. и представлял собой не только город, но королевство племенной подгруппы йоруба. (См. прил. 2.2. п.1)

Империя Ойо была государством народа йоруба в Западной Африке. Она располагалась на территории современного восточного Бенина и Западной Нигерии. Империя выросла и стала крупнейшим государством, говорящим на языке йоруба, благодаря организационным и административным усилиям монархов, торговле, работорговле и военному использованию кавалерии. Империя Ойо господствовала не только над большинством других королевств Йорубаленда, но и над близлежащими африканскими государствами, в частности над королевством Дагомея в современной Республике Бенин на западе. В империи существовало несколько зон подчиненности территорий: Метрополия Ойо, Йорубаленд, Коридор Эгбадо и Аджаленд. Для нас, в контексте рассмотрения народности эве интерес представляет именно четвертая зона, которая была добавлена к империи в XVII в.[357] (См. прил 2.2. п.2)

Аджаленд простиралась от районов, не относящихся к йоруба, к западу от коридора Эгбадо далеко до территории, контролируемой эве в современном Того[358]. Этой области, как и всем государствам-данникам, была предоставлена значительная степень автономии при условии уплаты дани[359], которая часто выплачивалась рабами, которыми становились в том числе и люди эве.

Развитие империи Ойо связано с исходом эве с территории исторического проживания, и не случайно данный исход начинается именно с XIII в., когда империя только образуется. Именно экспансия народа йоруба подтолкнула эве и родственные народы к перемещению на Запад в район города Тадо на территории современного Того, откуда позже рассеялись в разных направлениях,

[356] Law R. The Oyo Empire, 1600-1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade. Clarendon Press. 1977. 141 p.
[357] Asabere-Ameyaw A. Indigenist African Development and Related Issues: Towards a Transdisciplinary Perspective. Leiden: Brill Academic Pub. 2014. P.94. 236 p.
[358] Thompson R. F. Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy,
New York: Vintage Books 1984. 317 p
[359] Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture// Journal of Religion in Africa. 32 (2): 2002. 167–199 pp.

основав или соосновав королевства Аджа Аллада, Уида, Попо и Якин, а позже королевство народа фон – Дагомея в начале восемнадцатого века.

Основания для массового исхода уже из Того[360] возникли в XVII в. при правлении в региональном центре Нотси (Ноти, также известный как «Агбоме» или «Глайм», что означает «огороженный загон») тирана (предположительно наместника из народа йоруба) Тогбе Агорколи[361]. По легенде, которая будет рассмотрена нами в рамках изучения мифологии эве, данный правитель прославился своей жестокостью к эве (догбо), так как отдавал любого, кто выступал против него, под суд и неизбежно признавался виновным, что означало смертный приговор. Могущественный охотник по имени Тогбе Тсали вывел народ эве из города через пролом в глинобитной стене и указал путь на Запад, после чего началось расселение народа и образование современных малых этнических групп эве. Эве разделились на три группы[362]. В то же время есть версия, что Нотси был лишь одним из мест проживания эве в регионе, и исход из этого города создал, своего рода, цепную реакцию в дальнейшем перемещении.

Первая основала города Хохоэ, Маце, Пеки, Кпандо, Авудоме, Алаваньо, Кпалиме, Агу, Ве, Кпедзе и Водзе.

Вторая группа основала поселения Хо, Аковие, Такла, Кпеное, Ходзо, Клеви, Сокоде, Абутия и Адаклу.

Третья группа выбрала южный маршрут и отправилась селиться в прибрежный район. Она основала Цевье и Бе, от которых позже произошли поселения Агоеньиве, Багида и Ломе, Абобо, Вета, Анло, Кликор, Аве, Феньи, Афифе, Циаме, Гейм, Тавиа, Таньигбе и др.

Позже другие народы с Запада поселились рядом с эве. Га (из Аккры) поселились вокруг Глидзи, Ане или Мина из Эльмины поселились в Анексо, Дангме из Ладоку поселились в Адангбе.

---

[360] Greene, S. E. (2002).Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa// South Atlantic Quarterly. 101 (4). 1015–1041pp.

[361] Meyer B. (2002). Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture// Journal of Religion in Africa. 32 (2): 167–199pp.

[362] Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary By Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/ (Дата обращения 08.01.2026)

История миграции эве подтверждается свидетельствами в виде традиций других народов, а также идентифицируемыми местами, записанной в колониальный период историей и археологической реконструкцией, которая показывает, что эве перемещались на территории современного проживания в рамках нескольких волн миграции и дробились, основывая новые, часто частично изолированные поселения[363].

К этому же периоду относится и процесс формирования социальной структуры обществ эве. Предполагается, что до переселения эве в Нотси (первый этап миграции) у народа эве не было жесткой стратификации и власть реализовывалась внутри племен или кланов (точно не известно) по патримониальной линии на основании возраста и внутри родового авторитета. Процесс переселения и проживание в Нотси в подчиненном положении привели к усилению роли племенных вождей, что, возможно, стало следствием заимствования принципов социальной организации, либо было навязано доминирующим этносом для организации отношений вассалитета.

В любом случае в период исхода эве из Нотси у народа уже были вожди и власть передавалась по наследству.

Исход, и возможно, увеличение численного состава, привели к появлению новых лидеров, ставших вождями отдельных подгрупп этногруппы. В основном это были первооснователи новых деревень. Характерно, что власть вождей не была абсолютной, и они скорее царствовали, нежели управляли, так как их полномочия были ограничены советами старейшин, и жрецами, мнение которых нельзя было не учитывать.

Хотя должность вождя и передавалась по наследству, в рамках конкретной линии или клана она была выборной, по крайней мере в структуре правящей семьи. Выбор нового вождя также был обусловлен мнением старейшин, опиравшихся на общественное отношение к тому или иному кандидату. Данный принцип сохраняется в традиционных сообществах эве и сегодня.

[363] Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary By Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/ (Дата обращения 08.01.2026)

Власть вождей росла по мере обособления отдельных поселений и в связи с увеличением численности подданных, распространяясь уже на несколько поселений и городов, расположенных в одном районе проживания этнической подгруппы.

Названия первоначальных «ядерных» поселений стали применяться ко всей территории, занятой выходцами из них. Например, Анло произошло от ядерного поселения Анлога, а Ватси – от Нотси. Данные компактные территории проживания именовались дуково (ду – поселение на языке эве) и варьировались по размеру. К примеру, Водзе представлял собой отдельный город-государство, а Анло включал 36 городов. В 1906 г. германский миссионер Якоб Шпит насчитал 120 дуково[364].

Жители всех дуково признавали свою принадлежность к народу эве, но связь между ними поддерживалась слабая и была основана преимущественно на торговых отношениях, что обуславливало независимость территориальных образований друг от друга в отдельных районах и препятствовало формированию единой государственности эве. Кроме того, и типы хозяйствования в разных регионах были примерно общие, что формировало в них замкнутые циклы хозяйственной деятельности. Отличия хозяйствования были сильнее всего выражены в прибрежных районах, где население занималось рыболовством и обменивало рыбу на аграрную продукцию и мясо в сельскохозяйственных районах.

Тем не менее, история эве знает попытки принудительной интеграции, которые предпринимались наиболее крупными сообществами Анло и Ге. Попытки экспансии данных сообществ были обусловлены экономическими мотивами и были направлены на формирование границ, обеспечивающих экономическую самодостаточность, доступ к ресурсам и пространству торговли, а также количество населения, необходимого для реализации власти и укрепления обороноспособности.

[364] Spieth J. Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen). 1906. 976p.

2.3 Протогосударственные политические образования эве

Анло и Ге пытались реализовать свою экспансию одновременно в одном локальном пространстве, а именно в прибрежной зоне современной Ганы и Того. Доступ к морю стал особенно актуален для народа эве после начала активной работорговли с европейскими колонизаторами в XVII в[365].

Противостояние Анло и Ге породило целый ряд вооруженных конфликтов в период с середины XVII по конец XVIII вв. но ни одна из сторон не обладала абсолютным военным превосходством над другой, поэтому полная победа одного сообщества над другим оказалась невозможна, и конфликт между Анло и Ге сохранялся до тех пор, пока вследствие интенсивной колонизации обе стороны не лишились политической субъектности. При этом в рамках имевших место военных столкновений, стороны не присоединяли и значимых территорий, а если и устанавливали контроль, то только временный, сохранявшийся до следующего конфликта[366].

Борьба Анло и Ге не происходила в изоляции от остального региона и испытывало на себе влияние внешних сил, в числе которых были Гранд Попо, Акваму, Дагомея и Датская торговая компания, действовавшая от лица Королевства Дания.

Профессор Д. Э. К. Аменумей[367] указывает на то, что основное влияние на начальном этапе оказывало королевство Акваму, а затем, уже ближе к концу XVIII в. – Дания. Влияние двух других игроков можно обозначить как периферийное.

Народ акваму – это этническая группа акан, не родственная эве. С XVII в. они проживали на границе между современными регионами Большая Аккра и Вольта. В XVII-XVIII вв. народ акваму создал «империю», которая

---

[365] Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.

[366] Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary By Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/ (Дата обращения 08.01.2026)
Olson J. The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary Westport, Conn.: Greenwood Press. 1996. viii, 681 p.

[367] Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary By Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/ (Дата обращения 08.01.2026)

просуществовала до 1886 г. и была уничтожена британскими колонизаторами[368], хотя номинально королевская власть сохраняется до сих пор[369] (См. прил 2.3. пп.1,2)

Акваму начали поддерживать Анло в конце XVII в. против Ге, а также против Ада и других этно-территориальных образований к западу от реки Вольта, откуда постепенно расширялась экспансия другого народа акан – ашанти (См. прил. 2.3. п.3).

Отношения двух сообществ носили взаимовыгодный характер. Анло, вследствие их территориального положения и структуры хозяйствования обеспечивали Акваму доступ на побережье для торговли рабами с колонистами, а также поставляли соль и сушеную рыбу. В обмен на это Акваму, начиная с конца XVII в. (1682), поддерживали Анло в многочисленных конфликтах.

Д. Э. К. Аменумей[370] отмечал, что уровень союзнических отношений между двумя этно-группами был настолько велик, что некоторые версии традиций анло фактически утверждают, что акваму также произошли из Кету, как и эве.

Альянс анло и аквама дестабилизировал регион и угрожал другим этно-территориальным объединениям, следствием чего стало создание союза-антагониста, в который вошли ге, ада, га, аквапим и некоторые другие сообщества.

В противостоянии двух коалиций было много векторов противоборства, но для эве основной оставалась борьба анло и ге, которые так и не смогли включить друг друга в орбиту своего влияния, хотя перевес в силе был преимущественно на стороне ге которому удавалось успешно сдерживать территориальную экспансию не только анло, но также и двух региональных центров силы – государств Акваму и Ашанти.

---

[368] Olson J. The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary Westport, Conn.: Greenwood Press. 1996. viii, 681 p.
[369] Akwamu people: ghana`s Akan conquering warrior people that led slave revolt on united states virgin islands. Blogspot. 08.04.2013. URL: https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2013/04/akwamu-people-ghanas-akan-conquering.html (Дата обращения 08.01.2026)
[370] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

Анло, в то же время, помимо ге, конфликтовало с племенными сообществами адой, га и агава в связи с противоречием экономических интересов, представленных добычей соли, выловом рыбы в устье реки Вольта и захватом рабов.

В противостоянии можно выделить несколько крупных конфликтов, происходивших в 1750, 1769, 1776 и 1780 гг. Самое крупное поражение войско анло нанесло аде в 1780 г. Тогда аду были застигнуты врасплох и разгромлены, а их региональный центр был сожжен (См. прил. 2.3. п.4).

Разгром ада, бывших торговыми партнерами датчан, привел к вмешательству в конфликт уже датских войск, которые в 1784 г. выступили против анло. Для датчан это был принципиальный вопрос, так как они уже на протяжении 50 лет отчаянно пытались закрепиться на побережье. Их планам препятствовали природные условия, и прежде всего, сильный прибой у береговой линии, которого до определенного момента западные корабелы опасались, торгуя с местным населением на своих кораблях.

Позже (1720-ые гг.), когда эта проблема была решена, обострилась конкуренция с англичанами и голландцами, которые первые создали опорные пункты на берегу. В этот период были созданы торговые отделения в Анексо (Анехо/Анео), Афлао, Кета и Горе[371].

Датчане воспользовались войной Англии и Голландии и активизировали свою колониальную деятельность в регионе, установив свой контроль, в том числе, над Кетой (См. прил. 2.3. п. 5). Именно поэтому, внутренняя угроза экономической деятельности со стороны анло была для датчан неприемлемой и привела к конфликту.

Теоретически, Дании было все равно, кто является их партнером на континенте, и представителей какой этнической группы они покупают в виде рабов, но за четыре года, после победы над ада, анло сформулировали новую модель взаимодействия с европейцами, в соответствии с которой, контролируя

[371] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

прибрежный регион они могли диктовать условия европейским купцам и спекулировать предложением товара в рамках широкого спроса. Кроме того. вожди анло активно сотрудничали с Великобританией[372].

Подобная политика не могла устроить Данию, которая сама хотела управлять спросом и предложением на рабском рынке, и конфликт оказался неизбежен. Поводом послужило ограбление датского торгового агента в Кете в 1783 г[373].

После данного инцидента губернатор Кристиансборга (Аккра) создал коалицию с врагами анло – этническими группами га, ада, кробо, аквапим и сообществом эве – ге. В результате было сформировано войско в 4 тысячи человек, которое разгромило силы анло в рамках войны в Сагбадре и прекратило их территориальную гегемонию. В датской коалиции самих датчан было немного, но в их числе в кампании участвовал губернатор Кристиансборга - Кьеге и Пауль Эрдманн Изерт, который позже напишет о данной войне[374]. Анло был нанесен серьезный ущерб и несколько городов, включая столицу Анлога, а также Горе, Тегби и Поттебра, были разрушены, а жителям пришлось бежать во внутренние районы[375]. Командир анло Адагла после поражения утопился в реке[376].

По итогам конфликта датчане навязали анло договор, в соответствии с которым колонисты имели право построить форт в Кете и получали свободный проезд через территорию анло, а также могли иметь торговое представительство в столице Анлоге. Кроме того, Дания получала эксклюзивные права на торговлю на землях анло.

[372] Fuglestad F. Slave Traders by Invitation: West Africa's Slave Coast in the Precolonial Era. Oxford University Press. 2018. P. 254–255. 500 p.
[373] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.
[374] Isert P. E. Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes en Amérique. Tirés de sa correspondance avec ses amis. Paris: Maradin. 1793. 408p.
[375] Gbolonyo S. K. Want the History? Listen to the Music! Historical Evidence in Anlo Ewe Musical Practices: A Case Study of Traditional Song Texts. Pittsburg: University of Pittsburg. 2005. P. 58–60. 127p.
[376] Wilks I. The cloth of many colored silks: papers on history and society, ghanaian and islamic in honor of Ivor Wilks. Northwestern University Press. 1996. P. 106. 404 p.

Военный конфликт привел к серьезным последствиям для анло, так как значительная часть этнической подгруппы вынуждена была переселиться на территорию проживания других сообществ эве, настроенных к ней дружественно. Переселение было направлено в дуково Кликор, Дзодзе, Фени и Вета. Однако данное расселение не привело к ассимиляции анло, а наоборот распространило влияние анло на новые районы, которые стали ассоциировать себя с анло, т.к. это было обусловлено и борьбой анло с датскими колонистами, которые во многих сообществах воспринимались однозначно негативно, так как порабощали их соплеменников.

Расширение сферы влияния анло привело к созданию территории, получившей название «Конфедерация анло». Также военная операция против анло настроило местное население против датчан, и их позиция в Кете продержалась всего десять лет, после чего начался новый виток вооруженной борьбы, а население Кеты вынуждено было бежать на территорию племени эве - кликор, где стало именоваться соме[377].

Королевство этнической подгруппы эве – Ге

Параллельно с анло, процесс этно-племенной интеграции развивался и у этнической подгруппы эве – ге. На него повлияла миграция в район проживания ге населения из Аккры, Эльмины и Ладоку, которая началась в XVII в. и продолжалась до XIX-го в., причем не все мигранты относились к этносу эве, так что имело место смешение культур и обособления диалекта.

В целом в ареале проживания ге в XVII – XVIII вв. происходит формирование собственного королевства с центром в Глидзи. Государство включило 15 городов с востока от Багиды до Агуэ вдоль побережья и простираясь вглубь страны до широты Вога. Карт государства ге не сохранилось, поэтому представление о его территории может быть лишь условным.

Ключевым торгово-экономическим центром государства ге стал город Анео (Анексо, Анечо) (Маленькое Попо) на побережье. Государство было сильно

[377] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

децентрализовано, и у каждого города был свой вождь, который, в значительной степени, реализовывал собственную политику на подконтрольной территории, часто подчиняясь королю Глидзи лишь условно, в вопросах общей региональной политики. Тем не менее, о государственности все же можно говорить, так как король Глидзи собирал налоги со всей территории ге[378].

Практически с момента образования королевства оно становится двух полярным. Политическая и придворная жизнь процветают в Глидзи, а экономическая в Анео. Такое разделение предопределило грядущий раскол и обособление Анео, а его второе название – «Маленькое Попо» у европейцев, обеспечивавших торговлю, стало применяться ко всему королевству.

В конце XVII – начале XVIII вв. государство Ге предпринимало попытки расширения и на Запад, во владения анло и на Восток, в сторону владений народов аджа и фон. В XVIII в. на западном направлении ге присоединяли к своему королевству города Бе и Афлао, участвовали в войне с анло 1784 г., охраняли строительство датского форма Кета в 1784-1785 гг. а в 1792 г. они помогли бывшим жителям Кеты победить анло[379].

На восточном направлении успехов было меньше, чему препятствовало возникновение государства Догомея в 1730-ые гг., которая поставила под свой контроль город Агуэ[380].

Кроме того, Дагомея стала мощнейшим конкурентом для Анео и для королевства га в целом, так как имела несколько морских портов и выступала как основной поставщик рабов (См. прил. 2.3. п.6).

Тем не менее, город Анео имел свою торговую нишу, так как относился к другой зоне колониальной торговли. Экспансия Дагомеи и автономизация Анео негативно повлияли на королевство племени га и оно с середины XVIII в. стало

[378] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.
Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 1)// Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 2-1. С. 225-235.;
Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 2)//Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 9-1. С. 94-110.
[379] Там же
[380] Blanche F. Dahomey. New York: F. Watts. 1971.60p.

приходить в упадок. В то же время Анео развивался и к началу XIX в. составил уже полноценную конкуренцию Глизи. Несмотря на успешное развитие, в самом Анео также возник конфликт между правителем города и крупными торговцами, которые начали претендовать на власть в городе. Конфликт развивался между династией правителей Аджиго и кланом Лоусон, и в итоге в 1821 г. Лоусоны учредили в Анео конкурирующее правительство, фактически поделив город на две противоборствующие части. В 1835 г. соперничество Анео и Глидзи переросло в открытую войну и авторитет столицы Глидзи был окончательно подорван, а королевство племени эве – га фактически прекратило свое существование. Вместо него га оказались представлены несколькими крупными городами: Агуэ, Порту-Сегуру, Глидзи и Анео, которые дальше развивались автономно[381] (См. 2.3. п 7.)

Этническая подгруппа пеки (союз Крепи)

Эваленд (условное название территории проживания народа эве, распространенное в западной историографии) исторически оказался разделен на три географических пояса: прибрежный, средний и северный. «Эведоме» или «Авудоме» переводится как «Эве посередине» и строго ассоциируется со средним поясом проживания эве и дуково, расположенным вокруг Хо. «Крепи» или «Крипи» это название, которое относится к свободной конфедерации дуково с центром вокруг Пеки, связанной с северным поясом проживания эве. Хотя Крепи, как формализованного государства или союза никогда не существовало, название, и стоящая за ним территория активно использовались метрополиями в период колониального раздела и до конца колониального периода. Анло продолжают использовать термин Крепи в отношении своих северных соседей-эве и сегодня[382] (См. прил. 2.3. п.8)

Долгое время племена и кланы эве в этом регионе были децентрализованы, и Крепи с центром в городе Пеки возникает только в 1833 г. на Северо-Западе

[381] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.
[382] Venkatachalam M. between the devil and the cross: religion, slavery, and the making of the Anlo-ewe//The Journal of African History. Vol.53 (1). 2012, P. 45 – 64.

ареала проживания эве[383] (династия сохраняется до сих пор). Территория Крепи никогда не была четко определена, и под названием Крепи европейцы в восемнадцатом и девятнадцатом веках подразумевали северо-западную часть территории проживания эве. Идентификация, возможно, связана и с языком – диалектом языка эве, который местные жители называют «уэме».

До 1833 г. Крепи представлял собой сообщество городов, а включал в себя ряд агломераций, которые были независимы друг от друга. Пеки, ставший в последствии условной столицей, был самым известным и преуспевающим из них, но территория была представлена и другими крупными центрами, в том числе Хо, Кпандо(у), Алаваньо, Тавифе и Хохоэ.

Более ранняя интеграция региона была невозможна и вследствие того, что в первой половине восемнадцатого века Акваму, создавшая сильную «империю» в юго-восточной части Золотого Берега, поставила эту территорию под свой контроль, как данников[384].

Покорение региона Крепи началось в 1707 г., когда большая армия королевства Акваму пересекла Вольту и осадила города Хо, Кпандо и Пеки. Но полноценное присоединение и интеграция земель эве началась позже после 1730 г.. Экспансия была обусловлена поражением Акваму от Акьему на Западе королевства. Лишившись части территорий, король-регент Отумфуо Аконно Кума (1730–1744) решил компенсировать их за счет земель эве[385].

Присоединение и интеграция Крепи в государство Акваму сопровождалось переносом столицы в новый город Аквамуфие в ущелье Вольта, вблизи от территорий эве. Акваму установили контроль над большинством городов Крепи, хотя есть предположение, что часть городов на периферии сохранила независимость или автономию, т.к. документальные подтверждения их контроля отсутствуют[386] (См. прил. 2.3. п. 9).

---

[383] Ghana Traditional polities. URL: https://www.worldstatesmen.org/Ghana_native. html#Peki (Дата обращения 08.01.2026)
[384] Kwamina B. Dickson A Historical Geography of Ghana. London: Cambridge U.P. 1969. 379p.
[385] Wilks I. The rise of the Akwamu empire, 1650-1710// Transactions of the Historical Society of Ghana. 1957. Vol. 3(2). pp. 25-62
[386] Там же

Основания для присоединения городов Крепи к государству Акваму были сугубо экономические. Из-за потери земель на Западе, Акваму лишились значительного количества ресурсов и базы для своей основной деятельности – торговли рабами. Регион Крепи в данном контексте был густонаселен и имел доступ к более отдаленным районам внутри континента. Кроме того, через города Крепи, в частности Пеки и Хо, проходили сухопутные торговые пути из отдаленных районов Западного Судана, что делало контроль над ними стратегически выгодным. Помимо этого, акваму с территории Крепи могли реализовывать частичный контроль водных торговых путей и осуществлять набеги на территории других племен, в том числе и на западном берегу Вольты, в район проживания племен акан.

Еще один мотив контроля государства Акваму над городами Крепи был связан с установившейся в 1740-ые гг. вассальной зависимости самого государства Акваму от «империи» Ашанти, расположенной западнее. Зависимость, в том числе предполагала выплату дани, значительную часть которой акваму собирали, обложив данью уже своих вассалов – города Крепи. Дань взымалась сушеной рыбой, золотом и рабами, причем рабами становились как военнопленные из племен к северу и востоку от Крепи, так и сами эве.

Контролируя Крепи, акваму встроили данный район в разветвленную торгово-экономическую и военную систему, доходившую до побережья, чему способствовал союз акваму и анло, контролировавшими порты Кета и Анео. Отметим, что в этот период развивается внутриэтническая рознь между эве Крепи, выступающими данниками акваму и эве-анло, являвшимися их торговыми и военными партнерами, и часто продававшими европейцам в качестве рабов своих северных соплеменников[387].

Не смотря на контроль со стороны акваму, города Крепи фактически сохранили автономию, так как акваму не трансформировали в них административный аппарат и не присылали наместников. Городами и

[387] Manning P. «Migration of Africans to the Americas: The Impact of Africans, Africa, and the New World» in Slave Trades, 1500–1800: Globalization of Forced Labour, ed. Manning. Hampshire, UK: Variorum. 1996. 80p.

агломерациями правили местные вожди, которые должны были регулярно выплачивать дань, обеспечивать безопасный проезд купцам акваму и участвовать со своим войском в походах акваму на другие территории[388].

Несмотря на относительную свободу жители городов Крепи были недовольны игом акваму, как по экономическим причинам, так и в связи с высокомерным поведением последних. Контролировать население, акваму могли только делая ставку на самый мощный региональный центр – город Пеки, который занимал привилегированное положение в вассальной системе и проводил политику акваме в других городах Крепи.

Переодически отдельные вожди эве устраивали восстания против акваму (См. прил. 2.3. п. 10). К 1830-ым гг. ситуация изменилась и третье восстание в 1833 г. возглавил уже вождь Пеки Квадзо Дей, что в итоге привело к победе восставших и объединению разрозненных городов. Во время этой войны почти все города Крепи к северу от Адаклу и к западу от Палиме объединились под руководством Вождя Пеки[389].

Профессор Д. Э. К. Аменумей рассматривает две версии интеграции Крепи в данный период. В соответствии с одной из них это было просто соглашение военного времени, в то время как другая заключается в том, что был образован постоянный союз (конфедерация), причем вторая версия исходила от вождей Пеки, которые настаивали на том, что Квадзо Деи из Пеки стал после войны королем всех эве Крепи, а местные вожди подчинили ему свои престолы (в региональной традиции – церемониальные табуреты)[390].

На наш взгляд, наиболее вероятным представляется промежуточный вариант, который заключается в том, что Квадзо Деи присягнули ближайшие к Пеки небольшие города Анум, Босо, Авудоме, Абутия, Глефи, Аверме, Сокоде и Анфоэ, а остальные сохранили независимость, хотя и признавали лидерство

[388] Wilks I. The rise of the Akwamu empire, 1650-1710// Transactions of the Historical Society of Ghana. 1957. Vol. 3(2). pp. 25-62
[389] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.
[390] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra: Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

Пеки. Характерно, что Пеки создал постоянный союз с иноэтничными городами Босо, Анум и Авудоме, и при этом ни один из городов не платил дани и не являлся вассалом, а также равноправно участвовал в торговле. Это укрепило позиции Пеки и позволило вождям данного города долгое время выступать в качестве покровителя всех городов региона, развивая сеть политического и торгового влияния, но не проводя интеграции, в том числе внутриэтнической интеграции[391].

Обособление города Пеки от разрушавшейся «империи» Акваму и объединение вокруг него городов Крепи, а также Авудоме, Босо и Анум, к середине XIX в. создали относительно стабильное этно-территориальное образование, которое сосуществовало с государством Анло, находящимся южнее. При этом централизованного правительства, объединяющего народ эве так и не возникло, а попытки его создания силой оканчивались междоусобными войнами между крупными дуково.

Наряду с Пеки и Анло включившим всю прибрежную территорию примерно к востоку от Вольты до Афлао и вглубь страны вплоть до южной границы Адаклу, существовало еще 13 племенных городов эве, объединенных формальным сообществом Тонгу которые сохраняли самостоятельность и не были интегрированы, но постоянно подвергались конкурирующему влиянию Анло, а также «империи» Акваму и протогосударства племен Ада (как и акваму, не являются эве).

Между государствами Анло и Крепи лежал автономный район Адаклу, который не принадлежала ни к одной из групп городов, но превосходящая власть Анло и Акваму обычно склоняла ее на свою сторону. Бывшее государство Ге перестало существовать и в значительной степени попало под контроль Анло, а оставшиеся города не формировали территориального объединения.

Единственным относительно крупным территориальным образованием эве, не охваченным данной системой был Аве, включавшим восемь городов,

[391] Kwamina B. Dickson A Historical Geography of Ghana. London: Cambridge U.P. 1969. 379p.

подчинявшимся королю в Кебе, но это уже была периферия ареала проживания эве (См. прил. 2.3. п. 11).

В итоге, именно в таком раздробленном состоянии народ эве существовал до конца XIX в., когда начался активный период колонизации, и междоусобные войны были прекращены уже извне, путем принудительного создания колониальных провинций, управляемых европейскими чиновниками, поставленными над вождями[392].

*****

Обобщая результаты проведенного историко-генетического анализа, мы можем констатировать, что этническая группа (сообщество родственных племен) эве сформировался к началу XVII в. Возможно, интеграция и обособление от праэтноса догбо произошло и на несколько веков ранее, однако подтверждением этому может служить только устная история, к которой мы обратимся позднее. Интеграция стала результатом миграции с территории современной Нигерии и Бенина на территорию современного Того, и позднее – Ганы.

В рамках миграции сформировалось единое самоназвание этнической группы, трансформировался язык[393], возникло несколько вождистских родовых линий, неизвестных до исхода эве из Нотси, сформировалось самовосприятие эве как отдельного, независимого народа, была заложена основа исторической памяти народа, связанная с жизнью и исходом из Нотси. Кроме того, авторы, к которым мы обращались выше в данном разделе, в частности М. Манукян[394] предположили, что в период миграции обособилась культурная традиция. Так, например, система гадания ифа, существующая у йоруба, трансформировалась в характерную для эве систему гадания афа, возникли религиозные отличия от

[392] Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 1)// Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 2-1. С. 225-235.;
Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 2)//Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 9-1. С. 94-110.
[393] Westermann D., Bryan M.A. Languages of West Africa. (Handbook of African Languages, 2.) London, New York & Toronto: Oxford: Oxford University Press. 1952. 215p.
[394] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: London Routledge. 1952. 65 p.

интерпретации религии водун у народа фон, например, представление о младших богах «трово» (о чем будет сказано в 5 главе работы), и т.д.

В то же время, этническая интеграция народа эве, на данном раннем этапе их истории, не пошла дальше. Так, например, не возникло или было утрачено чувство внутриэтнической солидарности, чему способствовала продолжительная миграция, в ходе которой популяции и расселение привели к разветвлению племенной структуры и образованию трех основных племенных групп, объединенных общим происхождением, историей, языком и культурой, но живущих удаленно друг от друга, обладающих собственными центрами интеграции, собственной системой власти и подданства, собственной сетью и спецификой трудовой и экономической, а также торговой деятельности.

Дополнительным фактором, препятствующим этнической интеграции, стало наличие сильных иноэтнических соседей, активно спекулировавшим на внутренней раздробленности эве, заключая союзы с одними племенными группами эве против других, и создавая внутри архаичных «империй» различный статус для племенных сообществ эве, что несло внутреннюю рознь и вело к междоусобным войнам.

Еще одним фактором внутреннего противостояния следует считать взаимодействие с европейцами, и особенно, стимулируемую ими работорговлю, ведшей к осознанному уничтожению зачатков внутриэтнической солидарности и представлению своих соплеменников из других сообществ как товар, с продажи которого можно получить большую прибыль, необходимую для укрепления собственного племенного образования. Это подтверждают и данные ряда названных исследователей о распространении этнической солидарности на иноэтничные группы в целях локальной интеграции, при том, что родственные племена, наоборот представлялись как чужие и враждебные[395].

Вероятно, полное разобщение и разрушение основ единой идентичности эве не произошло, вследствие наличия интенсивных торгово-хозяйственных связей

[395] Медушевский Н.А. Культ водун Чамба в истории Западной Африки// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 12. С. 26-30.

между племенными сообществами эве, которые сложились сразу после расселения, и во многом были основаны на базовых потребностях получения пищевых продуктов и обмена рыбы и соли на мясо и растительную пищу.

Кроме того, в контексте переселения сформировалась структура обществ эве, соответствующая раннефеодальным отношениям и характеризующаяся патримониальным принципом передачи власти, что обеспечило племенным сообществам стабильность и выживаемость даже в условиях интенсивной конкуренции с иноэтничными группами[396].

Отдельный вопрос потенциальной интеграции этнического сообщества эве связан с принудительной интеграцией, через насильственное подчинение родственных племенных сообществ. Основа данного процесса наблюдается в борьбе Анлоги, Глидзи и Крепи и относится к первой четверти XVIII в. Тем не менее, изначальная густонаселенность ареала обитания эве и сосуществование с другими, часто более консолидированными этническими сообществами, не позволило одному из центров завоевать другие и интегрироваться в единое этно-территориальное образование самостоятельно

Вероятно, что интегративная система Анло была наиболее сильной, что обусловлено выгодным территориальным расположением в прибрежном районе и в устье реки Вольта и участием в торговых отношениях как с государством Акваму, так и с европейскими торговцами и колонизаторами.

Данное положение обеспечивало стабильные торговые отношения и уникальный торговый ресурс, которым сначала выступала соль, а позже рабы, и что гораздо важнее – удобный для кораблей берег в районе Кеты. Кроме того, прибрежные города меньше были затронуты работорговлей, так как их население обеспечивало транзитную функцию.

В то же время анло были привязаны к территории проживания и местным ресурсам, что, вероятно, влияло на масштаб экспансии. И ее направленность –

[396] Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 1)// Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 2-1. С. 225-235.;
Медушевский Н.А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX - первой половине XX вв. (часть 2)//Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 9-1. С. 94-110.

для анло гораздо важнее был контроль над прибрежной зоной, нежели приращение внутренних районов, в которых жила большая часть народа эве, т.е. имея ресурсы для интеграци этнической группы, анло использовали их в целях обеспечения собственной безопасности и автономии. Кроме того, активное взаимодействие с акан и европейцами, а также участие в захвате рабов на внутренних территориях, превратили анло во врагов, которым города Крепи противостояли особенно активно, и во многом, из-за которых они и объединились в «конфедерацию».

Негативная роль анло в региональных отношениях также вошла в историческую память народа, и как мы покажем дальше, когда эве в XX в. стали заявлять о необходимости объединения, они предполагали данное объединение без анло[397].

В итоге к концу XIX в., единство этноса эве так и не оформилось, и более того, наметилось разделение по признаку отдаления диалектов языка от корневой лингвистической культуры, а также воздействие на разные подгруппы этноса сопредельных этнических групп в плане материальной и духовной культуры.

По итогам начавшейся на данном этапе активной колонизации, которая охватила децентрализованный этнос эве, централизация начала проводиться «сверху» и искусственным образом, не учитывая традиционных границ проживания этнических подгрупп. Следствием этого стало дальнейшее разделение этногруппы, в том числе границей территорий колоний, что, в свою очередь, повлияло на продолжение этногенеза народа эве уже в XIX в.

2.4 История Германского Тоголенда[398]

Колониальная политика Германии XIX–XX вв. представляет большой исторический интерес, не только как часть общей колониальной практики

[397] Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). pp. 1015-1041;
Greene S.E. Religion, History and the Supreme Gods of Africa: a Contribution To the Debate \\ Journal of Religion in Africa. Brill Academic Publishers. 1996. №26 (2). pp. 122–138.
[398] Подробнее см. статьи автора: Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: возникновение и развитие колонии// Клио. 2025. № 5 (221). С. 47-52.

европейских держав, но и как фактор, повлиявший на становление колониальных обществ Африки, которые в дальнейшем трансформировались в независимые государства. Несмотря на кратковременность колониальной экспансии Германии, начавшейся в 70-е гг. XIX и оборвавшейся после Первой мировой войны, данная деятельность несла в себе трансформирующее влияние на те регионы, в которых реализовывалась. Она была сопряжена с созданием сельскохозяйственных и промышленных предприятий, формированием логистических систем, как на территории колоний, так и между колониями и метрополией, развитием почтовой и радиокоммуникаций. Кроме того, большое внимание колонизаторы уделяли формированию системы управленческих институтов, опиравшихся на институты традиционной власти коренного населения колоний. В данной связи, колония Германский Тоголенд и ее история являются крайне показательными, т.к. данная колония в очень короткие сроки приобрела статус «образцовой», что означало ее типичность в рамках колониальной политики метрополии и соответствие всем основным требованиям, предъявляемым Германией к колониальной деятельности. Также, пример Тоголенда представляет интерес и с точки зрения трансформационного влияния, выраженного, в том числе, в работе с местным населением и развитием образовательных практик, соответствующим интересам германской колонизации. Особое внимание обращает на себя вопрос христианизации, реализуемый параллельно с колонизацией и связанный с деятельностью Бременской миссией. Значение данной деятельности раскрывается не только через приобщение коренного населения к протестантизму, но и через создание школ и письменного языка эве, общего для множества разрозненных племенных групп данного сообщества (См. прил. 2.4. п. 1)[399].

Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации того// Клио. 2025. № 6 (222). С. 51-57.

[399] Подробнее см. публикации: История Того в новое и новейшее время [Текст] / Гайк Бабаян. - 2-е изд., испр. и доп. - Москва: Экон-Информ, 2010. 341с.

Луценко С.М. Мемуары немецких колонистов о боевых действиях в Африке в период Первой Мировой войны 1914-1918 гг.// В сборнике: Мир оружия: история, герои, коллекции. Сборник материалов VII Международной научно-практической конференции. 2020. С. 331-335.

Филин С.А., Пятунина А.А. Политика германского империализма в Африке// В сборнике: Язык и общество. Сборник статей по материалам студенческих научных семинаров. Москва, 2022. С. 93-106.

Германская колонизация

В XIX в., по итогам промышленной революции в Европе, начинает расти ценность сырья, и в том числе, древесины и полезных ископаемых, которые стало возможно эффективно разрабатывать за пределами Европы. Развитие аграрного сектора также позволяет организовывать на территории колоний плантации, производящие ценящиеся в Европе колониальные товары – табак, какао, кофе и др.

Следует отметить, что колонизация в Западной Африке и, например, в Новом Свете, развивалась с разными темпами, чему, в немалой степени, способствовали естественные ограничения, например, тропические болезни, которые были особенно распространены в отдалении от прибрежной зоны на всей территории Западной Африки. Только прорыв в западной медицине во второй половине XIX в. смог частично решить эту проблему, и сделать освоение внутренних районов менее опасным.

Тем не менее, колонизация внутренних районов все равно происходила со стороны моря, вследствие чего основные центры колоний были созданы в прибрежной зоне и выступали промежуточным звеном во взаимодействии метрополии и коренного населения. Данное обстоятельство повышало конкуренцию между метрополиями за контроль над приморскими торговыми центрами, которые многократно меняли хозяев. В числе стран, пытавшихся закрепиться на «Золотом берегу», до начала XIX в. именовавшимся «Берегом рабов» были португальцы, датчане, голландцы, британцы и французы. Во второй половине XIX в. к ним также добавляются немецкие колонисты, и хотя

Amenumey D. E. K. German Administration in Southern Togo//The Journal of African History. № 4 (10). 1969. pp. 623-639

Zimmerman A. A German Alabama in Africa: The Tuskegee Expedition to German Togo and the Transnational Origins of West African Cotton Growers // The American Historical Review. №5 (110). 2005. pp. 1362-1398.

Blackshire-Belay C.A. German Imperialism in Africa: The Distorted Images of Cameroon, Namibia, Tanzania, and Togo// Journal of Black Studies. №2 (23), Special Issue: The Image of Africa in German Society. 1992. pp. 235-246.

Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo (Des serviteurs très obéissants: la politique de la langue au Togo sous la colonisation allemande) // Cahiers d'Études Africaines. № 40. 2000. pp. 489-524.

Haan L.de Die Kolonialentwicklung des deutschen Schutzgebietes Togo in räumlicher Perspektive (The Colonial Development of the German Protectorat of Togo in a Spatial Perspective) // Erdkunde. №2 (32). 1983. pp. 127-137.

Laumann D. A Historiography of German Togoland, or the Rise and Fall of a "Model Colony"//History in Africa. №30. 2003. pp. 195-211.

Германское Того представляло собой достаточно небольшое колониальное владение, в сравнение, например, с французской Дагомеей, модель колониального управления Германии представляет интерес ввиду своей специфики, а также по причине того, что Германия активно применяла инструменты «мягкой силы» в процессе работы с коренным населением колонии, представленным преимущественно народностью эве. Так, именно Германия стала первой колониальной державой, установившей системный контроль над большей частью ареала проживания народа эве, куда вошли такие исторические центры как Анео (Маленькое Попо), Глидзи, Пеки, Хо, Хохое и частично земли анло, но без центров в Кете и Анлоге. Таким образом, Германия смогла впервые начать политику системной интеграции племенных сообществ эве в рамках одной системы административного управления, действуя «сверху» и вопреки интересам отдельных самостоятельных вождеств[400].

Становление колонии Германский Тоголенд

Протекторат Тоголенд, или на немецком Schutzgebiet Togo, был образован в 1884 г. и просуществовал до 1914 г., когда был захвачен англичанами. В 1916 г. После, колония была разделена между Англией и Францией на административные зоны. Официально Германия была лишена колонии в 1919 г. в результате поражения в Первой Мировой войне, а в 1922 г. были созданы колонии Британский и Французский Тоголенд.

Германский протекторат включал территорию современного государства Того и большую часть территории между границей современного Того и рекой Вольта (регион Вольта) (См. прил. 2.4. п 2).

Интерес к колонизации Того не был случайным. П**о**зднее объединение немецких земель в единое государство позволило Германии приступить к реализации ее колониальных амбиций только в 1880-ые гг., однако, к этому времени немецкие торговые компании уже много десятилетий участвовали в колониальной торговле и прочно закрепились на Африканском континенте, а

[400] Moltmann B.H. Geschichte der deutschen Handelsschiffahrt. Berlin: Prentice Hall. 1987. 176 s.

первые торговые представительства (плантации и фабрики) ганзейских торговых компаний были открыты на «Берегу рабов» (позднее «Золотой Берег») в 1857 г. (См. прил. 2.4. п. 3)[401].

С 1886 г. немцы перешли к расширению своих владений в глубине континента посредством захвата территорий и принуждения местного населения к заключению новых договоров. Так были основаны станции Бисмаркбург[402] (1988 г.) и Мисахеэ (1890 г.), которые служили для метеонаблюдений и выступали центрами экспериментального растениеводства и плантаций какао и орехов кола.

В 1891 г. Того превращается в самостоятельную колонию, а в 1894-1995 гг. под руководством Ганса Грюнера проводится крупнейшая германская экспедиция в Нижний Нигер с целью заключения договоров о защите с местными вождями. Экспедиция позволила присоединить обширные территории к северу от побережья до региона вокруг Сансане-Мангу, где в 1896 г. была построена новая станция. В 1897 г. центром колонии стал город Ломе.

Восточная и Западная границы Того были определены договорами с соседними колониальными державами Францией (1887, 1897 и 1912 гг.) и Великобританией (1886, 1890 и 1899 гг.).

Колонизация Того носила относительно мирный характер и реализовывалась через систему двухсторонних договоров с местными вождями. В Того не было воинского контингента Германии, а местные вооруженные силы были представлены полицией, набиравшейся из северной народности хауса, что делало возможным подавление беспорядков среди эве и других этнических сообществ. Так, в 2013 г. силы полиции были представлены всего 2 офицерами и 6 унтер-офицерами из числа немцев, а также 550 полицейскими хауса[403].

---

[401] Möhle H. Branntwein, Bibeln und Bananen. Der Deutsche Kolonialismus in Afrika - eine Spurensuche. Berlin: Libertäre Assoziation. 168 s.
Verhandlungen des Reichstags. v.109. Berlin: Druck und Verlag der Norddeutschen Buchdruckerei und Verlags-Anstalt. 1907. 100 s.

[402] Kalibani M. Zwischen "Bismarckburg" und "Nachtigalplatz". Die Kolonie als politisches Symbol des Kaiserreichs anhand der 'Musterkolonie' Togo. Munich: GRIN Verlag. 2019. 24s.

[403] Schnee H. Deutsches kolonial-lexikon. Leipzig: Quelle & Meyer. 1920. 904 s.

Несмотря на ограниченность полицейских сил, ряд инцидентов репрессивного характера в период германской колонизации имел место. Джулиан Штайнкрегер пишет о не менее чем 18 задокументированных инцидентах, и более чем 60 инцидентах, которым есть косвенные подтверждения в период с 1888 по 1902 гг. (См. прил. 2.4. п.4)[404]

Развитие колонии Германский Тоголенд и «образцовый статус» колонии

К началу XX в. Того получила вполне официальный статус «образцовой колонии». Статус присваивался метрополией и подразумевал, что с колонией установился положительный торговый баланс, она может обеспечивать себя за счет положительного торгового сальдо и излишков сельскохозяйственной деятельности, а также не требует дотаций от государства[405]. Кроме того, учитывалось отсутствие восстаний и развитие образовательной и медицинской инфраструктуры.

Вложения метрополии в Тоголенд действительно были весьма масштабными. С учетом того, что основная часть колонии уходила вглубь континента, торговые компании проложили целых три железнодорожные линии: прибрежную ветку (1905 г.), внутреннюю железную дорогу, именуемую какао-железной дорогой (1907 г.) и дублирующую внутреннюю железную дорогу (1913 г.)[406]. Данные дороги, сходящиеся в столице Ломе, используются в Того и сегодня. Помимо железных дорог, в Того активно развивалась и обычное дорожное строительство[407].

Дорожное сообщение делалось для удобства торговли и закрепления территории. В то же время, на начальном этапе колонизации статус местных жителей был довольно низким, и они фактически рассматривались как крайне

[404] Todzi K.S. Unternehmen Weltaneignung. Der Woermann-Konzern und der deutsche Kolonialismus 1837–1916. Göttingen: Wallstein Verlag GmbH. 2023. 503 s.
Amenumey, D. E. K. German Administration in Southern Togo// The Journal of African History. No. 4 (10). 1969. pp. 623–639.
[405] Westphal W. Geschichte der deutschen Kolonien. Gondrom: Bindlach.1991. 351s.
[406] Schnee H. Deutsches kolonial-lexikon. Leipzig: Quelle & Meyer. 1920. 904 s.
[407] Sebald P. Togo 1884–1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie“auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag. 1988. 792 s.
Billy J.B. Musterkolonie des Rassenstaats: Togo in der kolonialpolitischen Propaganda und Planung Deutschlands 1919-1943. Dettelbach: J.H. Röll. 2011. 363 s.

дешевая рабочая сила, могли подвергаться избиению и насилию. В данной связи показательно дело управляющего Г. А. Шмидта, которого обвинили в изнасиловании местных женщин и разорении деревень округа Атакпаме в 1900 - 1904 гг[408].

В то же время колониальное руководство, начиная с 1900 г. проводило местные реформы. Так, в 1902 г. было запрещено традиционное для региона домашнее рабство, с 1907 г. шла работа по разработке «закона о коренных народах», а в 1906 г. вступило в силу разрешение об обучении в школах на языке эве, который к этому моменту уже обрел грамматику и использовался миссионерами в христианизации и обучении.

Упорядочивание жизни в колонии предусматривало также и создание развитой системы налогообложения для местного населения и системы таможенных пошлин для крупных торговцев, причем доход от налогообложения рос пропорционально подчинению новых территорий, и если в 1907 г. он составил 57 тыс. марок, то в 1912 – уже 853 тыс[409]. Сложился также и баланс экспорта и импорта. Импорт к 1912 г. составлял 11,4 млн. золотых марок, а экспорт - 10 млн. Тем не менее, развитие германской экономикой перед Первой Мировой войной требовало кратного наращивания экспортируемых ресурсов, и особенно каучука, что привело к резкому повышению экспортной нагрузки на колонию и ухудшило положение коренного населения, выступавшего рабочей силой в добыче и создании ресурсов. Кроме того, был нанесен и экологический урон, например, на территории Того было практически уничтожено поголовье слонов.

Значение колонии Тоголенд для Германии сложно переоценить, так как ее территория стала одним из основных, наряду с Камеруном, центров распространения немецкой политики во всем африканском регионе (См. прил 2.4. п. 5).

[408] Habermas R. Skandal in Togo: Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft. Berlin: S.Fischer, 2016. 400 s.
[409] Gründer H. Geschichte der deutschen Kolonien. Berlin: Brill | Schöningh. 2004. 372 s.

Несмотря на глубокую интеграцию колонии в систему глобальных и региональных коммуникаций, развитие Тоголенда происходило достаточно медленно и во многом, экстенсивно, т.к., насаждение инноваций в сельском хозяйстве имело ограниченный эффект, и колония Тоголенд давала метрополии не более 7,8% от общей колониальной торговли[410] (См. прил. 2.4. п.6).

Причины ограниченного развития колонии Тоголенд были связаны не только со сложностями трансформации культуры труда коренного населения, но и с крайне небольшим числом колонистов и концентрацией административной системы колонии на побережье (См. прил. 2.4. п. 7)[411].

В целом, колонизация Того прошла достаточно успешно и характеризовалась относительно мягкой политикой метрополии, которая не претендовала на абсолютный контроль над территорией и не претендовала на переформатирование местных институтов власти и коренного населения (См. прил 2.4. п. 8). Тем не менее, несмотря на отсутствие широких практик трансформации местных коренных обществ со стороны колониальной администрации, процесс воздействия на местное население все же имел место и реализовывался силами миссионеров, проводивших христианизацию и обучение местного населения. Бременская миссия, доминировавшая в данном регионе, оказала определяющее влияние на перспективное развитие население будущих стран Того и Гана, и безусловно, действовала в интересах колониальной администрации, формируя более лояльную социальную среду (См. прил. 2.4. п. 9).

Миссионерская деятельность в Германском Тоголенде

Несмотря на то, что колонии не были напрямую включены в состав метрополии и рассматривались как сателлиты, метрополия, номинально, была заинтересована в развитии местного населения для создания системы культурного влияния. Обучение коренного населения на административном

[410] Gründer H. Geschichte der deutschen Kolonien. Berlin: Utb Gmbh. 2004. 336 s.
[411] Werner H. Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884–1918. [Germany's Overseas Protectorates 1884–1918]. Friedberg: Podzun-Pallas Verlag. 1984. 160 s.
Steinkröger J. Strafrecht und Strafrechtspflege in den deutschen Kolonien von 1884 bis 1914. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. 2019. 461 s.

уровне практически не реализовывалось, – в Того было создано всего три немецкие школы и один аграрный техникум, однако германское правительство и колониальная администрация поддерживали развитие в регионе миссионерской деятельности, которая, в свою очередь, включала строительство церквей, организацию приходских школ и обучение местных священников.

Миссионерская деятельность в регионе обеспечивалась *Северогерманским миссионерским обществом*, также известным как *Северогерманская миссия или Бременская миссия*, по региону ее происхождения.

Миссия представляла собой пресвитерианскую христианскую организацию (лютеранскую, реформистскую), которая была основана в 1836 г. и объединили миссионеров всей Северной Германии. Основной акцент в своей деятельности миссия делала на обращении в христианство язычников-африканцев, проживающих в Западной Африке, и особенно народности эве проживавшей на территории Германского Тоголенда и в соседней Дагомее[412]. Основателем миссионерской организации стал Преподобный Йохан Хартвиг Бауэр (См. прил. 2.4. п. 10)

Несмотря на возникновение на территории, охваченной влиянием миссии, германской колонии, это не привело к слиянию политической системы управления и миссионерской системы, несмотря на сотрудничество по отдельным вопросам. Самостоятельность миссионеров была обусловлена несколькими факторами.

Во-первых, миссия, к моменту создания Германской колонии Тоголенд, работала в регионе уже более 35 лет. Она создала сеть приходов и школ и реализовывала собственную политику взаимодействия с местным населением на основании «вовлечения», а не принуждения в то время, как колониальные власти, как германские, так и британские, и французские, исходили именно из принуждения.

[412] "Kurze Geschichte der NM". Norddeutsche Mission. URL: https://www.norddeutschemission.de/archiv/geschichte-der-nm (Дата обращения 08.01.2026)

Во-вторых, миссионерская деятельность изначально реализовывалась на территории, подконтрольной французам и британцам. Это привело миссионеров к представлению своей деятельности, как альтернативы колониальному подавлению, и когда часть территории была подчинена Германией, принцип альтернативности, в целом, сохранился.

В-третьих, территория проживания эве, выступавших объектом миссионерской деятельности, была разделена колониальными границами, и проведение общей прогерманской политики христианизации, неминуемо оказалось бы воспринято французской и британской администрациями как распространение политического влияния, что привело бы к запрету деятельности, который все равно в конечном итоге произошел, но уже в связи с Первой Мировой войной.

В-четвертых, для достижения своих целей, миссионеры выбрали достаточно специфический подход. В качестве языка просвещения и христианизации был выбран не немецкий язык, а язык коренного населения – эве, который для данной цели, фактически, был создан в виде универсального письменного языка, понятного всем разрозненным племенным группам, вне зависимости от того, в чьей колонии они проживали. Миссионеры также делали ставку на традиционные институты сообществ эве, чтобы максимально включиться в локальный социальный процесс.

Путь, избранный миссионерами, соответствовал общему подходу проводимым руководством миссии, и связанный, в том числе с личными взглядами главы миссии, инспектора Франца Михаэля Зана, занимавшего данный пост с 1862 по 1900 гг. Зан критически относился к колониализму и расизму и, в т.ч. представлял свои взгляды в германском парламенте. После того, как Зана сменил на этом посту Шрайбер, руководивший миссией с 1900 по 1924 гг., деятельность организации стала более прогерманской, однако общие подходы остались неизменными.[413]

[413] Wandusim M. F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland//Religions. 15(3). 2024. P. 314-326

Миссионерская деятельность в Тоголенде продлилась до 1914 г., когда, в связи с началом Первой Мировой Войны, Германское Того было аннексировано британцами и французами. Установив контроль над территорией, они задержали, а затем депортировали 52 сотрудника миссии, а после войны, установив официальный контроль, в принципе запретили деятельность миссии на своих территориях. Тем не менее, неформальная связь местных церквей, с Бременом сохранилась через местных священников и учителей. Так, на 1914 г., в системе, созданной Бременской миссией, работало 14 местных пасторов и 237 учителей. В 1922 г., местные приходы, до этого относившиеся к Бременской миссии, на синоде в Кпалиме объявили о своей самостоятельности и провозгласили создание собственной «Евангелической церкви эве», фактически прекратив связь с миссионерской организацией. Позже с 1923 по 1939 гг., опосредованная связь была восстановлена, но миссионеры больше не играли определяющей роли в развитии региона (См. прил 2.4. п. 11)[414].

Языковая и культурная политика германских миссионеров

Важную роль, в рамках процесса германской колонизации играла культурная и языковая политика (См. прил. 2.4. п. 12).

Основной проблемой миссионерской деятельности в регионе выступал языковой барьер. Местное население не только не владело немецким или другими европейскими языками, но и было разделено в языковом плане. У одной только народности эве, доминировавшей в регионе, существовало более десяти диалектов, ни один из которых не имел письменности. В таких условиях проведение универсальной политики по обучению населения и приобщению его к христианству было невозможно. Как следствие, миссионеры, на протяжении первых 10 лет присутствия в регионе, фактически концентрировались на работе лишь с населением побережья, и особенно территории проживания многочисленного сообщества эве – анло (города Кета и Анлога – современная

Everett J. Jr. Pan-African Chronology III: A Comprehensive Reference to the Black Quest for Freedom in Africa, the Americas, Europe and Asia, 1914-1929. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company. 2011. 640 p.

[414] Satzung der Norddeutschen Missions - Gesellschaft" (PDF). North German Missionary Society. 09.06.2017. URL: https://www.norddeutschemission.de

Гана). Изучение местного диалекта и подготовка ряда переводчиков из местного населения, позволили к 1860-ым гг. перейти к формированию словаря и грамматики языка эве, а также разработке письменности на базе латинского алфавита с добавлением фонетических символов (См. прил. 2.4. п. 13)[415].

Создание письменного языка эве позволило решить основную проблему миссионерской деятельности – устранить барьер понимания между пасторами и паствой, а также создать инструментарий для просвещения коренного населения в общем ключе, что позволило преодолеть межплеменные различия в плане языка. Тем не менее, население региона все еще оставалось крайне разрозненным по ряду причин. В их числе следует отметить низкий уровень контактов между племенными сообществами, слабость колониальной политики в вопросе интеграции населения и исторические конфликты между сообществами. Перечисленные проблемы ставили перед колониальной администрацией и особенно перед миссионерами вопрос о способах интеграции коренного населения не только через распространение универсального языка, но и через культуру. В данном вопросе основная заслуга принадлежит миссионеру Якобу Шпиту который, наряду с переводом религиозных текстов на язык эве, активно изучал культуру, историю и традиционную религию данного народа, опубликовав целый ряд фундаментальных работ[416], ставших основой для направленной политики формирования групповой идентичности эве. Основой для данной политики стал принцип общего происхождения данного народа, связанный с легендарным «Исходом из Нотси» в XVII в., после которого разные группы эве расселились по территории от реки Моно в Бенине до реки Вольта в Гане. Историческое «объединение» племен эве имело для колонистов и

[415] Schlegel J. B. Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Alo Dialekts derselben mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Verlag Valett. 1857. 119 s.
Wandusim M. F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland//Religions. 15(3). 2024. P. 314-326

[416] Spieth J. Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. 340 s.;
Spieth J. Die Eweer. Schilderung von Land und Leuten in Deutsch-Togo. Bremen: Sonderdruck. In Kommission bei der Norddeutschen Missions-Gesellschaft. 1906. 112 s.;
Spieth J. Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: Reimer. 1906. 1048 s.;
Spieth J. Das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewelande. Bremen: Norddeutsche Missions-Gesellschaft. 1914. 540 s.

миссионеров большое значение, так как в перспективе позволило бы консолидировать эве как на территории Германского Тоголенда, так и за его пределами, во Французском и Британском Того. Кроме того, центр исторического происхождения эве располагался на территории Германского Того – в 30 километрах от столицы Ломе. Объединение эве вокруг общего языка и общей истории, в перспективе могло сделать Германию «защитницей» интересов местного населения и обосновать претензии на соседние колониальные территории. Кроме того, факт наличия письменного языка (языка религии) и общей исторической идентичности должны были возвысить эве над другими многочисленными племенами, которые таким образом, оказались бы вынуждены интегрироваться в колониальное общество в зависимом положении.

Отчасти данные цели были достигнуты. Эве приняли идею об общей исторической идентичности, тем более что их устная история сохраняла вариации памяти об упомянутом «Исходе», откуда миссионеры и подчерпнули данную информацию. Небольшие племена, как например, адан или акан оказались вынуждены приобщиться к эве в рамках христианизации и обучения в приходских школах. Более того, трансграничная деятельность Бременской миссии, распространила описанные практики и на британские колониальные владения. Тем не менее, процесс формирования этнической идентичности эве при активном участии миссионеров продлился недостаточно долго. Так, основные работы Якоба Шпита были опубликованы в 1906 г., а уже в 1914 г. деятельность Бременской миссии в регионе была прекращена. В итоге основой этнической интеграции эве оказался только унифицированный письменный язык, обучение которому к 1914 продолжалось уже почти 50 лет[417]. В то же время, идеи общности происхождения, истории и культуры остались слабо укоренены и популяризированы. В итоге внимание на вопрос этнической идентичности эве начали обращать уже в рамках деколонизации в 1950-1960 гг., но и тогда политические ограничения оказались превалирующим фактором, и

[417] Amenumey, D. E. K. German Administration in Southern Togo// The Journal of African History. No. 4 (10). 1969. pp. 623–639.

эве, как этническая группа, до сих пор остается разделенной и государственными границами и представлениями о локальной племенной идентичности. Более того, если германские колонизаторы не ставили себе задачу германизировать местное население, то Великобритания и Франция в период мандатного управления с 1919 г. проводили направленную политику распространения европейских языков и смешения этнических групп, для преодоления сепаратистских настроений[418].

Завершение германской колонизации Того

Окончание германской колонизации Того, равно как и завершение германского колониализма в целом оказалось спонтанным и неожиданным, в том числе для колониальной администрации. Причиной послужило начало Первой Мировой войны, в которой Германия выступила против союза Антанты, включавшего Великобританию и Францию, владевших соседними с Германским Тоголендом колониями[419].

Война в Европе началась 28 июля 1914 г., а уже 6-го августа британские войска, зашедшие с территории Ганы, заняли столицу колонии – г. Ломе. На следующий день к ним присоединяются французы, оккупировавшие города Анечо (Анехо) и Порто-Сегуро (См. прил 2.4. п. 14)[420].

Ситуация изменилась в 1916 г., когда между Великобританией и Францией был заключен секретный договор[421] о разделе территории, в соответствии с которым английская часть составила 33 000 км^2, а французская - 54 000 км^2 включая столицу г. Ломе. Данный раздел был подтвержден Версальским договором, однако вызвал протесты среди коренного населения, не желавшего разделения, и в целом, выступавшего за освобождение от колониальной зависимости. В итоге, колониальные державы пошли на компромиссный шаг и в 1922 г. бывший Германский Тоголенд был утвержден Лигой наций в качестве

[418] Wandusim M. F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland//Religions. 15(3). 2024. P. 314-326

[419] Laumann D. A Historiography of German Togoland, or the Rise and Fall of a "Model Colony"// History in Africa. №30. 2003. C. 195–211.

[420] Everett J. Jr. Pan-African Chronology III: A Comprehensive Reference to the Black Quest for Freedom in Africa, the Americas, Europe and Asia, 1914-1929. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company. 2011. 640 p.
Werner H. Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884–1918. [Germany's Overseas Protectorates 1884–1918]. Friedberg: Podzun-Pallas Verlag. 1984. 160 s.

[421] Morrow J.H. The Great War: An Imperial History. London; New York: Routledge. 2004. 352 p.

двух мандатных территорий Лиги наций класса В, что означало фактическое сохранение колониального контроля[422].

Несмотря на то, что Того перестало быть колонией Германии, связь с бывшей метрополией сохранялась очень долго и рассматривалась местными лидерами мнений, как альтернатива, прежде всего, французскому колониализму (См. прил. 2.4. п. 15).

Влияние Германского колониализма на формирование новой интеллигенции среди эве: пример Людвига Адзакло[423]

Актуальной проблемой современной исторической науки является вопрос формирования новой интеллигенции, происходящей из коренного населения в колониальных обществах Африки. Африканская интеллигенция сыграла определяющую роль в развитии процесса модернизации африканских обществ и именно из ее рядов, уже в XX в. вышли борцы за независимость африканских народов, а также первые лидеры независимых африканских государств.

В темпоральном выражении процесс формирования африканской интеллигенции является достаточно растянутым и не является синхронным для различных колониальных владений. В случае с народом эве, формирование начального сообщества образованных людей тесно связано с деятельностью Бременской миссии, поставившей целью не только христианизацию коренного населения, но также, распространение образования и формирование в регионе самодостаточной религиозно-образовательной системы с активным включением местных пастеров[424].

---

[422] Там же

[423] Подробнее см. статьи автора: Медушевский Н.А. Людвиг Адзакло как представитель африканской интеллигенции конца XIX – начала XX вв: биографический анализ (Часть 1)// Клио. №11;
Медушевский Н.А. Людвиг Адзакло как представитель африканской интеллигенции конца XIX – начала XX вв: биографический анализ (Часть 2)// Клио. №12

[424] Подробнее см. Работы: Wandusim M.F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland. Religions. 2024. 15(3). pp. 314-326.
Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture. Journal of Religion in Africa. 2002. 32(2) pp. 167–199.
Hübner S. Spieth, Jakob Andreas. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Nordhausen: Traugott Bautz GmbH. Available at: https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/S/Sp-Sq/spieth-jakob-andreas-84087 (Accessed 01 October 2025).
Ustorf W. The Missionary's Progress. Evolving Images of "Self" and "Other" in the Career of Jakob Spieth (1856–1914). In Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Leiden: Brill. vol. 40. 2011. pp. 71–85.

Людвиг Адзакло, биография которого является объектом нашего изучения, относится к сообществу Sprachgehilfe – помощников в переводе или ассистентов-переводчиков, трудившихся вместе с миссионерами Бременской миссии над переводом библейских текстов и учебной литературы на язык эве.

Следует пояснить, что на момент начала миссионерской деятельности в регионе в 1850-ые гг. местные племена эве, относимые к сообществу анло-эве (города Кету и Анлога), уже на протяжении 150 лет взаимодействовали с европейскими колонистами, происходившими из Дании, Великобритании, Голландии и Германии, и сам город Кета был создан вокруг датского форта, одновременно являвшегося центром работорговли и торговым представительством. Тем не менее, ни одна из колониальных держав не проводила направленной деятельности по христианизации и обучению местного населения, ограничиваясь лишь форматом устного общения с местными представителями по торговым и военным вопросам.

Эве не имели собственного письменного языка, что сильно осложняло возможность как миссионерской деятельности, так и в целом колонизации, как процесса широкого социального взаимодействия. Кроме того, в традиционных сообществах эве отсутствовала мотивация к изучению европейских языков, так как европейцы не создавали для этого экономических стимулов и не могли развернуть систему принудительного обучения. В данной связи, миссионерская деятельность была возможна лишь с использованием местного языка, для чего требовалась его формализация и создание письменности, позволяющей переводить религиозные тексты.

Эта задача частично была решена миссионером Иоганном Бернхардом Шлегелем (годы жизни:1827–1859), который в 1856–1857 годах прообраз грамматики, называвшийся «Ключ к языку эве»[425], и перевел на эве четыре Евангелия. Очевидно, что уже на стадии изучения и систематизации языка эве,

Yigbe D. Jakob Spieth—Forscher und Übersetzer. In Zeitgemäß: Das ist unsere Mission. 175 Jahre Norddeutsche Mission 1836–2011. Bremen: Edition Temmen. 2011. S. 114–116.

[425] Schlegel J. B. Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Anlo-Dialekts derselben, mit Wörtersammlung: nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingebornen. Stuttgart: J.F. Steinkopf. 1857. 328 s.

Шлегель не мог не обращаться к помощи носителей языка, формируя терминологическую базу и изучая синтаксис. Как следствие, ассистенты-переводчики работали при миссии на постоянной основе уже с первых годов ее присутствия в регионе. Этот тезис находит подтверждение в работе Джона Экема[426]. Тем не менее, сегодня мы можем лишь предполагать какое именно количество эве было на разных этапах вовлечено в переводческую деятельность, так как большинство из них даже не имело официального статуса Sprachgehilfe, хотя вероятно, их количество за весь 60-ти летний период миссионерской деятельности в Тоголенде могло превышать сто человек. В данном контексте, изучение биографии Людвига Адзакло представляет не только частный интерес к истории жизни отдельного человека, но и является иллюстрацией достаточно широкой колониальной практики, повлиявшей на трансформацию и модернизацию африканского народа.

Жизнь и карьера Людвига Адзакло – ранние годы

Людвиг Адзакло является, пожалуй, самым известным представителем эве, работавших с миссионерами, что обусловлено тремя обстоятельствами.

Во-первых, важна сфера его деятельности. Адзакло работал над переводом на язык эве Ветхого Завета – ставшего центральной книгой в рамках процесса христианизации народов региона[427]. Столь высокий статус именно Ветхого, а не Нового Завета, переведенного ранее, связан с большим количеством параллелей и сходных сюжетов в религиозной картине мира традиционных сообществ эве. Кроме того, с позиции Ветхого Завета миссионерами трактовалась и разница между европейцами и африканцами, происходившими, по преданию, от разных сыновей Ноя. Этот подход актуален для эве до сих пор, и лег в основу мифической истории народа[428].

[426] Ekem, J.D.K. Early Scriptures of the Gold Coast (Ghana): The Historical, Linguistic, and Theological Settings of the Ga, Twi, Mfantse, and Ewe Bibles. Manchester: St. Jerome Publishing. 2011. 200 p.
[427] Wiegräbe P. Gott Spricht auch Ewe: Geschichte einer Bibelübersetzung // Breklumer Hefte 1. Breklum: Christian Jensen Verlag Breklum. 1970.
[428] Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture // Journal of Religion in Africa. 2002. 32(2) pp. 167–199.

Во-вторых, определяющим фактором известности Адзакло стало его подчинение миссионеру Якобу Шпиту, работы которого по истории, культуре и религии народа эве и сегодня считаются самым ранним и фундаментальным этнографическим источником[429].

В-третьих, Адзакло был одним из немногих Sprachgehilfe, которые в своей деятельности посещали Германию. Установлено, что Адзакло проживал в Тюбингене в период с 1904 по 1909 гг[430].

Начало жизни Адзакло – период его детства и юности, вряд ли можно считать типичным для молодежи анло-эве того периода. Людвиг родился в городе Аньяко, сегодня включенного в департамент Анло в Гане в 1882 г. К этому моменту Бременская миссия уже почти 30 лет вела свою деятельность в регионе, родители Адзакло были христианами, и сам он был крещен 29 декабря 1882 года[431]. Характерно, что его будущий наставник и соавтор переводов Якоб Шпит, работал в Гане с 1880 г.[432]. В воспитании Л. Адзакло определяющую роль играла его тетя, которая была жрицей одного из традиционных культов, что демонстрирует дуализм его воспитания, комбинирующего обучение в христианской школе и знание традиций, обычаев и обрядов традиционного общества. Подобный дуализм широко распространен в Гане и сегодня, что делает христианизацию местного населения, во многом, относительной, а принятие христианства и обучение в приходской школе рассматривается как социальный лифт, способный дать ребенку знания и возможность к трудоустройству (по наблюдениям автора. Гана. 2024). Вероятно, такой подход был характерен и для родителей Адзакло, которые поддержали его работу в Миссии и поездку в Германию, хотя его тетя возражала, считая, что юноше следует оставаться в сообществе[433].

---

[429] Wiegräbe P. Gott Spricht auch Ewe: Geschichte einer Bibelübersetzung // Breklumer Hefte 1. Breklum: Christian Jensen Verlag Breklum. 1970.
[430] Там же
[431] Wandusim M.F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland // Religions. 2024. 15(3). pp. 314-326.
[432] Ohly E. Andreas Jakob Spieth: Der Bibelübersetzer des Ewevolkes: Ein Lebensbild. Bremen: Norddeutschen Missionsgesellschaft. 1920.
[433] Adzaklo L. Abschiedsrede des Sprachgehilfen Ludwig Adzaklo // Quartalblatt der Norddeutschen Missionsgesellchaft IV. 4th ed. Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft. 1909.

Важной вехой в становлении Людвига Адзакло как специалиста в области богословия стало его обучение в Миссии, организовавшей приходские школы, в т.ч. в Аньяко. Данная ступень образования может рассматриваться как общая, в рамках которой дети изучали письмо, математику, новый завет и другие религиозные тексты. Позже, вероятно около 1898 г. Адзакло поступил на специальный курс специального образования в Амедзофе (сегодня также департамент Анло в Гане), называвшийся Lehrerseminar (педагогический семинар). Сегодня формат данного образования можно сопоставить с педагогическим колледжем. По итогам обучения в 1903 г. Адзакло получил квалификацию учителя с правом преподавания в школах Бременской миссии. Там же, в Амедзофе, в 1904 г. Адзакло приступил к преподавательской деятельности, которая продлилась совсем недолго, так как в том же году он получил приглашение от Якоба Шпита на работу в Германии[434].

Характеризуя систему образования в Lehrerseminar, следует отметить достаточно высокий уровень подготовки выпускников. Вероятно, что на тот момент это было лучшее образование, которое африканец мог получить в регионе. Обучение длилось 5 лет и включало два этапа – 3 года обучения в «средней школе» и два года в семинарии[435]. В числе базовых предметов студенты изучали родной язык – эве, английский язык (к 1890-ым гг. его сменил немецкий), религиозные тексты, историю Бременской миссии, всемирную историю, географию, логику, музыку, аграрные науки, а также ряд теологических дисциплин[436]. В задачи выпускников, наряду с работой в школах, входила также помощь миссионерам в подготовке проповедей, в т.ч. в виде перевода религиозных текстов и иной литературы с немецкого на язык эве. Наиболее талантливые выпускники привлекались к работе в Германии, но здесь речь идет о единичных случаях[437].

---

[434] Там же

[435] Alsheimer R. Zwischen Sklaverei und Christlicher Ethnogenese: Die Vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890). Münster: Waxmann. 2007. 225 s.

[436] Jones A. & Anne-Sophie A. Berichte einer Exkursion nach Süd-Ghana. Leipzig: University of Leipzig. 2003. URL: https://d-nb.info/125018648X/34 (дата обращения: 20.10.2025).

[437] Jones A. & Anne-Sophie A. Berichte einer Exkursion nach Süd-Ghana. Leipzig: University of Leipzig. 2003. URL: https://d-nb.info/125018648X/34 (дата обращения: 20.10.2025).

Бременская миссия ставила перед собой задачу распределить нагрузку на миссионеров, которых в регионе было всего несколько десятков, сосредоточив их деятельность именно на проповеди. В данном контексте, подготовка педагогических кадров из местного населения должна была обеспечить распределение функций. Кроме того, учителя, а позже и пастыри из местного населения вызывали больше доверия и способствовали привлечению новообращенных эве. В данном контексте статус учителей из эве в миссии, как помощников (Gehilfe), был вполне логичен, так как их деятельность способствовала достижению общих целей миссионерской деятельности.

Количество школ в регионе было достаточно ограничено. Все они действовали при миссионерских станциях[438], т.е. к 1914 г. в соответствии с количеством миссионеров, депортированных после захвата Германского Тоголенда Британией и Францией, их количество не превышало пятидесяти.

В итоге по окончанию Людвиг Адзакло обладал подготовкой необходимой в т.ч. и для его деятельности как Sprachgehilfe, а уровень его знаний и способности, а также знакомство с Якобом Шпитом, предопределили развитие его карьеры в качестве Gehilfe (помощника).

В иерархии Бременской миссии статус «помощника» соотносим с должностью ассистента в системе высшего образования, но в тоже время «помощники» могли иметь различные должностные обязанности и различный уровень оплаты труда. Практически всегда помощники закреплялись за конкретным миссионером, а их работа была связана с задачами его профессиональной деятельности[439]. В данной системе отдельную, более высокую по уровню, категорию «помощников» составляли ассистенты-переводчики или Sprachgehilfe, специализировавшиеся именно на подготовке переводов. Значение данной деятельности для миссии сложно переоценить, так как именно от качества перевода зависели успех проповедей и в целом результат

[438] Alsheimer R. Zwischen Sklaverei und Christlicher Ethnogenese: Die Vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890). Münster: Waxmann. 2007. 225 s.
[439] Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture // Journal of Religion in Africa. 2002. 32(2) pp. 167–199.

христианизации населения региона. Хотя основная деятельность миссионеров оставалась связана с «полевой работой» в Тоголенде, перевод и публикация больших текстов, и тем более Ветхого Завета, над которым работали Я. Шпит и Л. Адзакло, могли быть реализованы только в Германии, где был доступ к библиотекам и типографиям. Таким образом, поездка Адзакло в Тюбинген скорее стала исключительной практикой, и лишь немногие Sprachgehilfe повторили его путь.

Из прощальной речи, сказанной Адзакло при отъезде из Германии в 1909 г.[440] известно, что вместе с ним в Германию прибыл еще один африканец по имени Готфрид Анипатсе из Ломе, выступавший ассистентом-переводчиком миссионера Дитриха Вестерманна, являющегося одним из наиболее видных ранних специалистов в области лингвистики африканских языков[441]. Позднее Вестерман неоднократно упоминался в письмах Адзакло, как один из ключевых специалистов по языку эве, наравне с Якобом Шпитом, участвовавшим в работе над Ветхим Заветом и другими религиозными текстами. В тоже время, имя Готфрида Анипатсе история Бременской миссии не сохранила, и это еще раз подтверждает уникальность фигуры Людвига Адзакло, биография которого дает ценнейший материал как о работе Миссии и христианизации Германского Тоголенда, так и начальном этапе формирования африканской интеллигенции, позднее ставшей движущей силой развивающегося антиколониального движения.

Работа Людвига Адзакло в Германии

Людвиг Адзакло прибыл в Гамбург 2 мая 1904 года в возрасте двадцати двух лет. Столь молодой возраст не стал ограничением для его профессиональной деятельности по ряду причин. В первую очередь, стоит отметить, что Адзакло относился к одному из первых поколений эве-христиан, выросших в системе религиозного влияния Бременской миссии, а не обращенных в христианство в

[440] Adzaklo L. Abschiedsrede des Sprachgehilfen Ludwig Adzaklo // Quartalblatt der Norddeutschen Missionsgesellchaft IV. 4th ed. Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft. 1909.
[441] Pasch H. Westermann, Diedrich Hermann // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Nordhausen: Traugott Bautz GmbH. URL: https://kups.ub.uni-koeln.de/5196/1/WestermannUeberarbeitet3.pdf (дата обращения: 20.10.2025).

сознательном возрасте. Кроме того, Адзакло обладал основными навыками, востребованными в его деятельности, а именно знанием письменного языка эве и хорошим знанием немецкого языка, который он продолжил изучать в Германии, а также знаниями в области теологии, - т.е. владел специальной религиозной терминологией. Кроме того, его молодость и кругозор предполагали высокую степень адаптивности, что было крайне важно с учетом «культурной пропасти», которая разделяла общество эве и немецкое общество. Для более взрослого человека, такое погружение в чужую культуру неизбежно обернулось бы культурным шоком.

После прибытия в Гамбург, Адзакло добрался до Тюбингена, где оказался в прямом подчинении Якоба Шпита, и практически сразу включился в работу над переводом. Тем не менее, его погружение в жизнь в Германии не прошло безболезненно, так как, по его собственному признанию, его внешность привлекала внимания и первое время его сопровождали толпы людей и ему с его соплеменником «приходилось силой расчищать себе дорогу»[442]. Дальнейшей социализации Адзакло способствовало его сближение с лютеранской общиной Тюбингена, в которой было много сторонников распространения христианства среди языческих народов.

Несмотря на то, что Адзакло прибыл в Германию уже зная немецкий язык, для перевода Писания требовалось его более глубокое изучение. Как свидетельствует его переписка с инспектором миссии Шрайбером[443], Адзакло брал уроки языка у студента по фамилии Иммер, а также обращался за консультациями к Дитриху Вестерманну и посещал собрания Молодежной ассоциации Тюбингена (Jünglingsverein), где практиковал разговорный язык.

[442] Adzaklo L. Abschiedsrede des Sprachgehilfen Ludwig Adzaklo // Quartalblatt der Norddeutschen Missionsgesellchaft IV. 4th ed. Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft. 1909.

[443] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo (Tübingen) to Mission Inspector A. W. Schreiber (Bremen). 2 November 1905.;
Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 14 November 1906.;
Yigbe D. 2014. Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag Afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer Verschrifteten Kultur in Deutsch-Togo. In Mission Global: Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Edited by Rebekka Habermas and Richard Hölzl. Köln: Böhlau Verlag, pp. 159–75.

Молодежная ассоциация также способствовала дополнительному обучению Людвига Адзакло музыке (См. рис. 1) и стенографии[444].

Социальное взаимодействие Адзакло не ограничивалось церковной общиной и Молодежной ассоциацией. В своих письмах[445] он также упоминает отпуск и походы в Кирххайме-унтер-Текке, а также поддержку жителей Тюбингена, оказанную ему во время болезни в 1907 г.

Тем не менее, наиболее значимый социальный эффект, повлиявший на репутацию Бременской миссии, оказали публичные выступления Адзакло, первое из которых состоялось в 1905 г. на миссионерском фестивале в Тюрингии.

Данное выступление было посвящено традиционной религии эве и акцентировано на центральных в пантеоне анло-эве божествах Йэве (культ Йэве) и Ньигбла[446]. Другие публичные лекции Адзакло посвящал природе своего региона, сельскому хозяйству, обычаям и традициям своего народа. Точное количество выступлений Адзакло не известно, но вероятно, речь идет о десятках мероприятий, проведенных с 1904-го по 1909-ый гг.

Наиболее резонансные выступления Адзакло прошли в Оберхаузене и Ольденбурге. Выступление в Оберхаузене было отмечено как важное самим докладчиком в письме от 1908 г.[447], так как позволило собрать в пользу миссии 25 марок, что в современных ценах соответствует примерно 1 тыс. евро. Несмотря на то, что по современным меркам данная сумма относительно мала, она, нем не менее, в пять раз превышала месячное денежное довольствие самого Людвига, и более того, имела репутационное значение, выражавшееся в признании Адзакло и как оратора, и как выразителя позиции и интересов Бременской миссии.

[444] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 18 July 1907.
[445] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 8 April 1908.
[446] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo (Tübingen) to Mission Inspector A. W. Schreiber (Bremen). 2 November 1905.
[447] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 8 April 1908.

Выступление в Ольденбурге в 1907 г.[448], вероятно имело еще большее значение, так как было посвящено значению христианизации для жителей Того, и имело продолжение в виде аудиенции Адзакло с Великой герцогиней Елизавета Ольденбургская, на которой Людвига также попросили рассказать о Того и миссионерской деятельности. Можно констатировать, что столь высокое внимание к Адзакло сильно повысило престиж Бременской миссии и привело к повышению ее поддержки со стороны государства, а сам Адзакло стал примером эффективности миссионерской и колониальной деятельности в Германском Тоголенде, примерно в этот период получившем статус «образцовой колонии»[449].

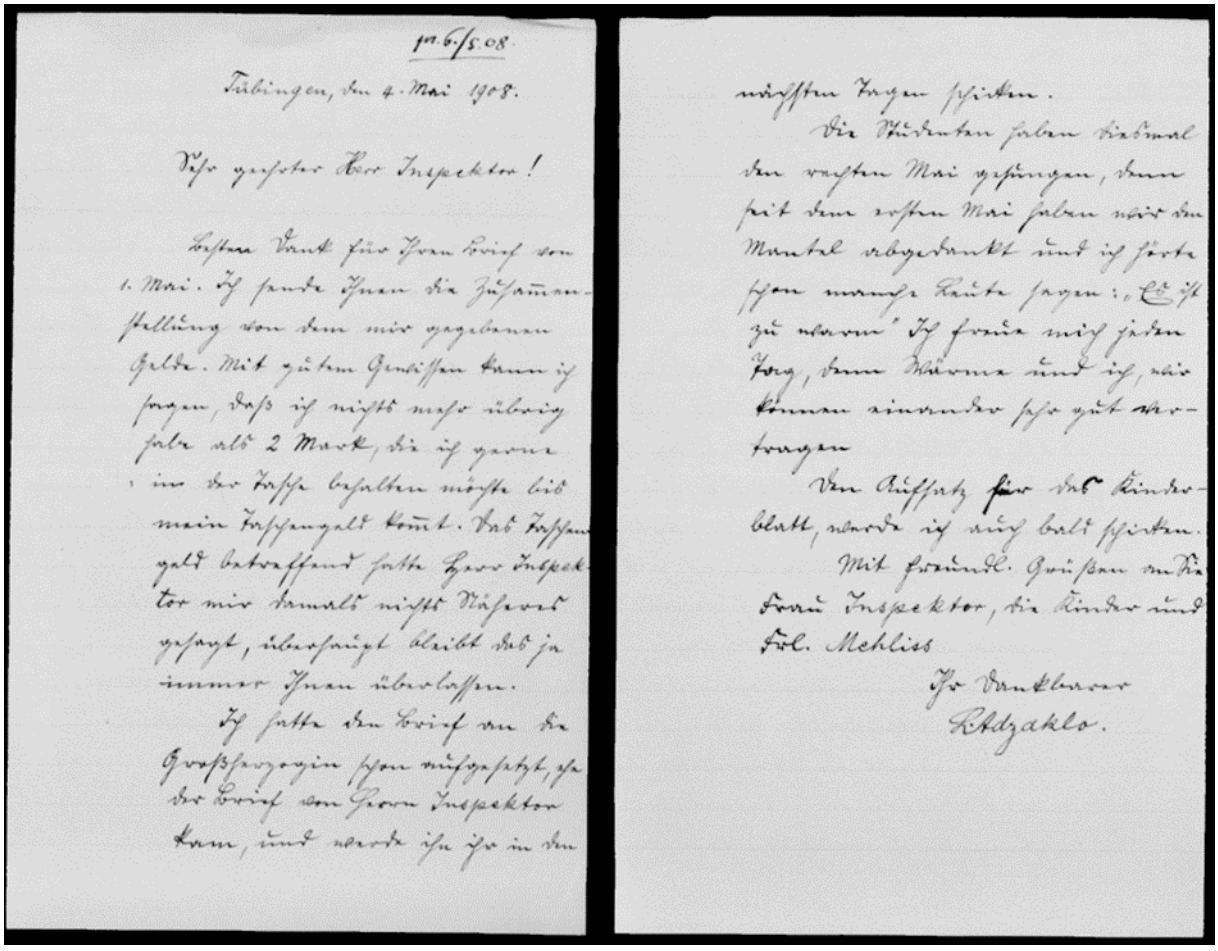


Рисунок 1. Письмо Л. Адзакло (Тюбинген, май 1908 г.) [450]

[448] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. Mein Besuch bei der Groß-Herzogin von Oldenburg. April 1907.
[449] Yigbe, Dotsé. 2017. Is Togo a Permanent Model Colony? In The Cultural Legacy of German Colonial Rule. Edited by Klaus Mühlhahn. Berlin and Boston: De Gruyter, pp. 97–112.
[450] Staatsarchiv Bremen. StAB, 7.1025 Fotos Norddeutsche Missionsgesellschaft – Fotos 1846 – 1965.

Наряду с публичными лекциями, период жизни Людвига Адзакло в Германии отмечен и публикацией ряда статей, в том числе в детском журнале Бременской миссии Kinderblatt в 1907 г, где было опубликовано несколько адаптированных басен народа эве[451].

В рамках деятельности в качестве ассистента-переводчика в задачи Адзакло входил и перевод не только церковных, но и учебных текстов, а также писем на языке эве из Того. Объем данной работы неизвестен, однако показательным примером является письмо от учеников миссионерской школы наследному принцу Рейха, которое Людвиг адаптировал в соответствии с «высоким стилем» немецкого языка[452].

За всей описанной разноплановой деятельностью Людвига Адзакло в Германии почти стирается основная его работа по переводу Ветхого Завета, хотя именно она является самой важной и масштабной. В данном вопросе Адзакло занимал принципиальную позицию, отмечая в своем заключительном выступлении значение созданного перевода, называя свою работу «великим делом» и говоря о том, что через перевод Священное писание открывается его народу[453].

Здесь следует отметить определенный конфликт желаний Адзакло, наблюдаемый в его переписке. Во многих письмах он вспоминает о доме, отце, и отмечает свое желание вернуться. Вероятно, от части, это связано с тем, что в Адзакло так и не сумел до конца интегрироваться в немецкое общество, и более того, пробыл в своей командировке гораздо больше, чем все остальные Sprachgehilfe. Тем не менее, окончание перевода становится для него делом принципа, о чем он говорит в письме инспектору Миссии Шрайберу в 1907 г.[454].

[451] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 2 May 1907.
[452] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 24 July 1906.
[453] Adzaklo, Ludwig. 1909. Abschiedsrede des Sprachgehilfen Ludwig Adzaklo. In Quartalblatt der Norddeutschen Missionsgesellchaft IV, 4th ed. Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft.
[454] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 60/2 Personalakten zu Mitarbeitern der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Johannes Binder. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 31 December 1907.

«Конечно, у меня нет другого выбора, кроме как завершить начатое (…). Я часто радуюсь тому, что всегда здоров, ведь это благословение от Бога. Тот, кто что-то получает, должен что-то отдавать»[455].

Характеризуя работу Адзакло над переводом Ветхого Завета, следует отметить ее масштаб и сложность. Речь шла не просто о формальном переводе текста с немецкого на язык эве – подобные переводы, хотя и не полные, уже были сделаны ранее. Шпит и Адзакло переводили текст заново, основываясь на историческом списке на иврите. Безусловно, Адзакло данным языком не владел, однако перевод заключался в интерпретации исходных смыслов писания, которые переводились в два этапа – с арамейского на немецкий и с немецкого на эве, с обсуждением смысловых конструкций каждого отрывка[456]. О сложности процесса говорит ряд комментариев, сохранившихся в переписке. Так, сам Якоб Шпит отмечал, что предыдущие переводы незакончены и ошибочны[457]. Также он описал подход к работе, отметив, что работа проводилась ежедневно с 8 до 12 и с 15 до 19 часов, причем в утренние часы осуществлялся сам перевод, а в вечерние – подготовка и обсуждение материала с поиском лучших выражений для перевода специфических терминов, аналогов которых в языке эве не было.

Отметим, что даже после окончания перевода у соавторов не было полной уверенности в том, что итоговый вариант полностью адаптирован к пониманию народом эве. Как следствие, Шпит настоял на проведении финального чтения в Того с участием целого ряда миссионеров из эве[458]. Характерно, что в данных записях, Шпит называет перевод текста «нашим переводом», подчеркивая равенство участия в переводе Людвига Адзакло, несмотря на его подчиненный статус. Это весьма важно в контексте трансформации общего подхода к миссионерской деятельности в Того, которая, изначально являясь колониальной

[455] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 60/2 Personalakten zu Mitarbeitern der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Johannes Binder. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 31 December 1907.
[456] Wandusim M.F. Ludwig Adzaklo (b. 1882): Pioneer Bible Translator, Teacher, and Catechist // Journal of African Christian Biography. 2024. vol. 9. no. 2/3. pp.21-29.
[457] Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, Spieth to Superintendent of the TED. 18 April 1909.
[458] Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, Spieth to Superintendent of the TED. 18 April 1909.

и патерналистской, постепенно перешла к активному включению представителей коренных народов в работу, а после 1918 г. (когда миссионеры-немцы были депортированы из Того) Миссия и вовсе передала пасторам и учителям из народа эве всю работу по поддержанию и развитию созданной церковной и образовательной систем в регионе.

Возвращение в Того, взлет и падение карьеры Людвига Адзакло

По итогам пяти лет работы над переводом Ветхого завета, миссия Людвига Адзакло наконец завершилась. Якоб Шпит оценивал преданность своего помощника делу перевода библии как выдающуюся и сравнимую с подвигом[459], так как Адзакло действительно все эти годы жертвовал личной жизнью, и не смотря на возможность уехать, передав свою работу новому ассистенту-переводчику, и просьбы отца о возвращении домой, остался в Германии и закончил перевод 23 июня 1909 года[460]. Накануне отъезда Адзакло, 3 сентября 1909 года, его наставник написал: «Итак, для Людвига и для нас настал великий момент, когда он может отправиться в обратный путь домой»[461]. Отъезд африканского переводчика сопровождался несколькими этапами прощания и его выступлениями, о значимости миссионерской деятельности, ценности сделанного перевода, воспоминаниях о годах в Германии и ожидании возвращения на родину. Речь Адзакло имела столь большое символическое значение и резонанс, что Бременская Миссия издала ее отдельной брошюрой «Прощальная речь ассистента-переводчика Людвига Азакло» в том же 1909 году[462], и сегодня данный документ является одним из наиболее ценных биографических источников по теме нашего исследования.

Тем не менее, не смотря на возвращение Адзакло на родину, его работа над переводом продолжилась. Вместе с миссионерами Шпитом и Добле, а также пастором-эве Аку старшим учителем -эве С. Квистом и двумя старостами

[459] Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, Spieth to Superintendent of the TED. 18 April 1909.
[460] Wiegräbe P. Gott Spricht auch Ewe: Geschichte einer Bibelübersetzung // Breklumer Hefte 1. Breklum: Christian Jensen Verlag Breklum. 1970.
[461] Там же
[462] Adzaklo, Ludwig. 1909. Abschiedsrede des Sprachgehilfen Ludwig Adzaklo. In Quartalblatt der Norddeutschen Missionsgesellchaft IV, 4th ed. Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft.

христианских общин анло-эве, Людвиг Адзакло участвовал в чтениях рукописи в течение всего 1911 г.[463]. По итогам чтений, перевод получил полное одобрение комиссии и был опубликован в Бадене в 1914 г, откуда в 1915 г. 200 экземпляров было направлено в г. Ломе[464]. В 1916 г. все экземпляры были распределены по приходам в городах Ломе, Агу, Амедзофе, Хо и Кета[465].

Карьера Людвига Адзакло после перевода Ветхого Завета продолжилась, и он, как того и желал, о чем неоднократно упоминал в своих письмах, вернулся к преподаванию, занялся просветительской деятельностью и в 1914 г. женился[466]

Просветительская деятельность Адзакло была связана с крайне актуальной для Того того времени темой алкоголизма. Еще находясь в Германии, Людвиг посвятил одну из своих статей вопросу употребления алкоголя его соплеменниками. Хотя саму статью автору исследования обнаружить не удалось, Адзакло упоминает о ней в письме 1906 г.[467], отмечая, что она вызвала определенный резонанс в Того. Причина актуальности данного направления просветительской деятельности обусловлена тем, что одним из ключевых товаров, импортируемых в Того, с 1880-ых гг. стал шнапс[468], употребление которого среди местного населения вошло в моду и стало символом успешной и богатой жизни. В своей агитационной деятельности Адзакло собирал огромные для региона аудитории. Так, например, в 1910 г. на его выступлении собралось более 600 человек[469], а в 1913 г. в ежемесячном журнале Бременской миссии им было опубликовано эссе «Macht mobil gegen den Alkohol!» («Восстаньте против

[463] Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, A. W. Schreiber to Secretary of the BFBS. 1 November 1910.
[464] Staatsarchiv Bremen. StAB, 7.1025, 119/2 Druck von Ewebüchern, insbesondere der Bibel (BFBS), Letter A. Hartkopf to Norddeutsche Missionsgesellschaft. 30 July 1915.
[465] 25. Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1. Rev. K. Freybürger to Dr. R. Kilgour, 7 February 1916.
[466] Staatsarchiv Bremen. StAB 106/19 (7.1025-0316). Hochzeitsbild vor 1914, Ludwig Adzaklo.
[467] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 14 November 1906.
[468] Moltmann B.H. Geschichte der deutschen Handelsschiffahrt. Berlin: Prentice Hall. 176 s.
[469] Jahres-Rechnung der Norddeutschen Missions-Gesellschaft. Vom 1. Januar bis 31. Dezember 1910 // Deutsche Digitale Bibliothek. URL: https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/XCP3YSCPWUVZ7BU6W5W7WOPJDR6H7HCR (дата обращения: 10.06.2025)

алкоголя!»)[470]. Вероятно, данная просветительская деятельность активно поддерживалась Миссией и была связана с проповедями и обучением, косвенным подтверждением чему являются те самые выпуски журнала, уделяющие большое внимание данной проблеме, а также информация о том, что Адзакло способствовал приходу в Того организации «Голубой крест», деятельность которой связана с противодействием распространению алкоголя.

Профессиональная деятельность Адзакло после возвращения на родину была связана с преподаванием сначала в миссионерской школе в Ломе, а позже в Амедзофе. В 1912 г. он стал учителем в семинарии, причем продолжал работать и в период Мировой войны, когда большинство учителей оставило свою работу и перебралось в колонию Золотой Берег[471]. Отказавшись покидать свой пост, Адзакло заявил: «Я учитель своих соплеменников не только в хорошие, но и в плохие времена»[472].

Приверженность делу миссии, а также высылка большинства немецких миссионеров привели к тому, что в 1916 году, Адзакло был посвящен в катехизаторы, что значило закрепление за Адзакло права толковать церковное учение в рамках семинарского обучения. Следующим уровнем после катехизатора был уровень пастора, однако Людвиг Адзакло так и не был рукоположен. В 1918 г., когда последние немецкие миссионеры были высланы из Того, Адзакло, как один из самых выдающихся преподавателей семинарии в Амедзофе был назначен директором данной семинарии. Он продержался на данном посту менее года и был снят с занимаемой должности по подозрению в финансовых хищениях пожертвований, после проверки деятельности семинарии суперинтендантом миссии Эрнстом Бюрги, о чем в своей переписке в 1918 и 1919 гг. упоминал пастор Амедзофе - Квами. После данного инцидента Людвиг

[470] Adzaklo L. Macht mobil gegen den Alkohol!// Monatsblatt der NMG. 1913. / 3.F. 74.1913: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft - Deutsche Digitale Bibliothek. URL: https://www.deutsche-digitale bibliothek.de/item/5NQTC57QGZAL3BDXRV4NYDDWET3NQON7 (дата обращения: 10.06.2025)
[471] Adzaklo L. Macht mobil gegen den Alkohol!// Monatsblatt der NMG. 1913. / 3.F. 74.1913: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft - Deutsche Digitale Bibliothek. URL: https://www.deutsche-digitale bibliothek.de/item/5NQTC57QGZAL3BDXRV4NYDDWET3NQON7 (дата обращения: 10.06.2025)
[472] Там же

Адзакло больше не упоминался в архивных документах Миссии, и вероятно, прекратил свою деятельность в качестве преподавателя и катехизатора.

Конец преподавательской карьеры Адзакло представляется достаточно странным, особенно в контексте его предыдущей деятельности. Как показало проведенное нами исследование, в отзывах Якоба Шпита и ряда других видных миссионеров, Адзакло предстает как аккуратный, исполнительный и увлеченный своей деятельностью человек, способный воодушевить слушателей и побудить их поддержать дело миссии, в том числе и финансово. Кроме того, его переписка по поводу оплаты его переводческой деятельности[473], а также письма Шпита[474], свидетельствуют о том, что Адзакло довольствовался очень скромным финансированием от 2.5 до 7 марок, и при этом не пытался присвоить пожертвования от своих лекций.

Все это представляет Людвига Адзакло как честного человека, и дает основания предполагать, что-либо он просто неправильно расходовал фонд миссии в статусе директора, либо снятие его с должности имело политические основания. На последнее указывают сразу несколько факторов. Во-первых, Адзакло был наиболее германизированным из оставшихся миссионеров, что не могло не привлечь внимания новой британской администрации, боровшейся с германским влиянием в Того, особенно с учетом того, что деятельность миссии спонсировалась Британским библейским обществом (British and Foreign Bible Society (BFBS) in London)[475]. Во-вторых, карьера Адзакло развивалась стремительно, и в скором времени он мог стать не только директором семинарии, но и пастором Амедзофе, что явно не устраивало действующего пастора – Квами. Правда по данному вопросу, вероятно, навсегда останется сокрытой, но тем не менее, за свою недолгую карьеру в Бременской Миссии, Людвиг Адзакло навсегда вписал себя в историю народа эве.

---

[473] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 14 November 1906.;
Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 4 May 1908.

[474] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5, Jakob Spieth to A. W. Schreiber, 18 (?) May 1908.

[475] Batalden S.K., Cann K. (eds.). Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004. Sheffield, South Yorkshire, England: Sheffield Phoenix. 2004. 381 p.

*****

Изучение биографии Людвига Адзакло актуально не только как способ создания исторического портрета отдельной личности, но и с позиции отражения целого комплекса исторических процессов.

В первую очередь следует охарактеризовать фактор колониализма и колониального детерминизма развития Того. Биография Адзакло вписана в историю Бременской миссии, а сама Бременская миссия, своей деятельностью в сферах христианизации и образования, навсегда изменила социальный ландшафт колонии. С этой точки зрения, Людвиг Адзакло выступает примером эффективности данного трансформационного воздействия, приведшего за 40 лет к формированию в Того христианской интеллигенции, обладавшей социальным авторитетом и способной выступать сначала младшим, а после 1918 г. и полноправным партнером как Бременской миссии, так и колониальных институтов. Вероятно, кроме достаточно широкой христианизации эве, этому в немалой степени способствовала и германизация ряда «посредников». В этом контексте фигура Адзакло особенно значима, так как он провел в Германии гораздо больше времени, чем его современники, м кроме того, его деятельность по переводу выполняла именно медиативную функцию, направленную на интерпретацию Ветхого Завета как одной из основ «Западной цивилизации», в форме, доступной населению Западной Африки, не имеющего представления о «Западной цивилизации» как таковой. Данный перевод не только создал культурный мост между двумя культурами, но и раскрыл потенциал языка эве, выведя его на новый теоретико-философский уровень, так как перевод сопровождался и трансформацией слов и лингвистических оборотов, создавая новый стиль литературного языка.

Второй актуальный вопрос, которому уделяют внимание многие современные западные авторы, в т.ч. М. Вандусим [476], Б. Мейер[477], С. Хюбнер[478], В.Усторф[479], Д. Йигбе[480], Р. Фон Хабермас[481], - это вопрос трансформации статуса Адзакло в контексте его деятельности, и сосуществование у него двух статусов: реального, обусловленного колониальной системой, и потенциального, сформированного благодаря его эффективности и успехам[482].

Реальный статус Адзакло можно охарактеризовать как типичный для системы колониализма. Бременская миссия воспитала и обучила целую категорию представителей коренных народов Африки, чтобы создать из них помощников в достижении своих целей. Эти люди, даже имея знания и образование находились на низшем уровне иерархии, обеспечивая поддержку отдельным проектам, однако их влияние на систему и их субъектность в системе, предусмотрены не были. Во многом, именно поэтому, не смотря на все заслуги Адзакло перед миссией, он до 1910 г. сохранял статус ассистента-переводчика, хотя формат его деятельности явно выходил за формальные рамки должности, представляя его как соавтора перевода, что признавалось его наставником - Якобом Шпитом. Кроме того, в рамках деятельности в Германии, Людвиг Адзакло стал своеобразным «лицом Миссии», так как пользовался высокой

[476] Wandusim M.F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland // Religions. 2024. 15(3). pp. 314-326.
[477] Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture // Journal of Religion in Africa. 2002. 32(2) pp. 167–199.
[478] Hübner S. Spieth, Jakob Andreas. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Nordhausen: Traugott Bautz GmbH. URL: https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/S/Sp-Sq/spieth-jakob-andreas-84087 (дата обращения: 01.10.2025).
[479]Ustorf W. The Missionary's Progress. Evolving Images of "Self" and "Other" in the Career of Jakob Spieth (1856–1914) // Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Leiden: Brill. vol. 40. 2011. pp. 71–85.
[480] Yigbe D. Jakob Spieth—Forscher und Übersetzer // Zeitgemäß: Das ist unsere Mission. 175 Jahre Norddeutsche Mission 1836–2011. Bremen: Edition Temmen. 2011. S. 114–116.
[481] Habermas R., Przyrembel A. (eds.). Einleitung // In Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2013. pp. 9–24.;
Habermas R. n.d. Home. Universität und Kolonialismus — Das Beispiel Göttingen. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.goettingenkolonial.uni-goettingen.de/index.php (дата обращения: 10.06.2025)
[482]Wandusim M.F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland // Religions. 2024. 15(3). pp. 314-326.
Habermas R., Przyrembel A. (eds.). Einleitung // In Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2013. pp. 9–24.
Habermas R. n.d. Home. Universität und Kolonialismus — Das Beispiel Göttingen. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.goettingenkolonial.uni-goettingen.de/index.php (дата обращения: 10.06.2025)

популярностью среди аудитории его лекций и читателей, и даже оказался удостоен высокой аудиенции герцогини Ольденбургской, что было уникальным явлением даже для видных немецких миссионеров. Безусловно, здесь сыграл роль фактор экзотики, так как Адзакло был африканцем, с иным цветом кожи и знаниями о культуре слабо изученного и «дикого» по мнению европейцев, народа. Кроме того, в Германии начала XX в. африканцев практически не было, и те немногие африканцы, которые приезжали, не могли не вызвать общественного резонанса. Несмотря на это, информации о том, что другие ассистенты-переводчики из эве или других африканских народов читали лекции и удостаивались высокой аудиенции нет, что говорит о действительно «особом случае» Адзакло[483]. Тем не менее, даже заслуги перед миссией и признание со стороны общества практически не повлияли на статус Людвига Адзакло в системе Миссии, и привели лишь к небольшому увеличению его зарплаты, которая оставалась непропорциональной финансированию проекта. Так, годовой грант на переводческую деятельность, выдававшийся на имя Якоба Шпита, составлял 4 тысячи марок[484], в то время как финансирование Адзакло даже с учетом повышения оклада, не превышало 90 марок в год[485].

В итоге, не смотря на роль Адзакло в деятельности Миссии, он, как и другие помощники-африканцы, оставался заложником системы и объектом дискриминации в рамках колониальной системы, о чем, в частности пишут многие современные немецкие авторы, в числе которых М. Вандусим Б. Мейер и Р. Фон Хабермас. Однако, даже в рамках такой ограничительной системы, Адзакло фактически превзошел ее границы, став одним из наиболее видных деятелей-просветителей, происходивших из народа эве и двигавших процесс его развития и модернизации в первой четверти XX в. Сегодня мы можем с полной уверенностью говорить о том, что благодаря Людвигу Адзакло и другим сподвижникам, к середине XX в. в Того и Гане сформировалась собственная

[483] Habermas R. n.d. Home. Universität und Kolonialismus — Das Beispiel Göttingen. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.goettingenkolonial.uni-goettingen.de/index.php (дата обращения: 10.06.2025)
[484]Habermas R. n.d. Home. Universität und Kolonialismus — Das Beispiel Göttingen. URL: https://www.goettingenkolonial.uni-goettingen.de/index.php (дата обращения: 10.06.2025)
[485] Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Spieth to A.W. Schreiber. 8 May 1908.

этническая интеллигенция, которая поставила своей целью борьбу с колониализмом и создание независимых государств, ориентированных в своей политики на интересы коренного населения. Тем не менее, и в этом заключается историческая проблема, в современных Гане и Того историческая роль Адзакло практически не известна, и история данных стран и их народов все еще делится на колониальную, связанную практически исключительно с европейцами, в т.ч. немецкими миссионерами, и постколониальную, в которой приход к власти местных политиков представляется едва ли не спонтанным, хотя за ним стоит длительный и сложный процесс формирования этнической социально-политической и религиозно-культурной элиты. Этот взгляд безусловно требует пересмотра и переоценки, чему и служит данный биографический обзор, включенный в наше исследование.

*****

Обзор истории колонии Германский Тоголенд позволяет сделать ряд выводов. В первую очередь следует отметить специфику колониальной политики Германии в данном регионе, которая обусловлена целями колонизации. Германская колонизация Тоголонда происходила из интересов национального торгового сообщества и была обусловлена желанием последнего получить прямой доступ к колониальным товарам. Данная цель сопоставима с целями колониальной политики других колониальных держав, действовавших в регионе. В то же время, германская политика в Тоголенде, в отличии, к примеру, от французской или британской, не предусматривала милитаризации региона, и в сравнении с французской, разрушения традиционных институтов власти в пользу переформатирования социально-политической системы на манер метрополии. Скорее наоборот, политика Германии предполагала, что колониальная администрация будет выступать своеобразной надстройкой над традиционной системой отношений в регионе, а фактором, связывающим ее с местными элитами выступят договоры защиты, заключенные с каждым крупным племенным вождем. Данный подход предполагал гораздо меньшее трансформирующее влияние на традиционные сообщества, хотя и

предусматривал возможность принуждения племенных вождей к согласию посредством силы.

Ориентация на получение и отъем ресурсов определила политику управления территориями Германского Того. Отметим, что для колонизаторов в регионе в целом было характерно потребительское отношение к природным ресурсам, которое, например, привело к истреблению отдельных видов животных. Тем не менее, для германской колонизации в Того был в гораздо большей степени характерен рациональный подход, предполагавший создание возобновляемых источников ресурсов – плантаций, в т.ч. хлопка, каучука, какао и др. В данной связи развивалось экспериментальное сельское хозяйство и проводилось обучение местных кадров в сельскохозяйственном техникуме. Подобный подход не был уникальным, однако в германском того он был эффективно организован и имел научное обоснование, что позволило создать производственную и технологическую базу, определившую дальнейшее развитие региона, в т.ч. уже после освобождения от колониализма. Перспективному развитию способствовало также и развитие инфраструктуры, в т.ч. строительство железных дорог и развитие колониального центра – города Ломе.

Несмотря на то, что колониальное владычество Германии в Того продлилось относительно недолго, метрополии удалось структурировать региональную экономику, хотя основным достижением, на наш взгляд, все же стала культурная консолидация коренного населения. Политика, проводимая Германией, а также реализуемая Бременской миссией позволили заложить основы будущей интеграции народности эве, выраженные в формировании единого письменного языка и общих представлений об историческом происхождении этноса, а также о единстве его исторической территории. Определяющую роль здесь сыграли работы Якоба Шпита, в которых культура, традиционные верования и история эве впервые были консолидированы. Кроме того, была описана легенда о происхождении народа и обозначен источник происхождения современных этнических подгрупп. Дополнительным фактором

стала христианизация региона, с одной стороны, обусловившая культурную связь с европейской традицией, но с другой, реализованная, в значительной степени, силами пасторов и учителей, происходящих из местного населения. Последнее обстоятельство является крайне важным, т.к. несмотря на краткосрочность германской колониальной политики, были созданы местные автономные религиозная и образовательная системы, выступающие ключевыми факторами интеграции местного населения и сегодня.

В итоге, резюмируя проведенный исторический обзор, мы можем констатировать что германская колонизация, не смотря на характерные для нее негативные явления колониальной политики в целом (в том числе эксплуатация, принуждение, ситуативные репрессии, сегрегация), имела и позитивное значение, оказавшее формирующее влияние на будущее региона и особенно народности эве[486]. Безусловно, история не приемлет сослагательного наклонения, но можно предположить, что продление германского колониализма могло бы еще больше изменить положение эве и сделать данный народ в гораздо большей степени самодостаточным, чем это произошло в контексте французского и британского колониализма, при которых искусственная граница между мандатами фактически разрезала единое историческое пространство, создав масштабную проблему воссоединения народа эве в рамках одного, возможно самостоятельного, государства, а также привела к власти в современных Гане и Того другие этнические группы, до сих пор препятствующие региональной этнической консолидации[487].

[486] Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации Того // Клио. №6. С. 51-58.

[487] Ачикгёз М., Медушевский Н.А. Исторические и неоколониальные аспекты территориальных споров: влияние колониальных границ на современность //Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2025. 15(4). С. 42-48.

2.5 Британский колониализм: колонии Золотой Берег и Британский Тоголенд[488]

Данный параграф посвящен анализу колониальной политики Великобритании в отношении народа эве во второй половине XIX – первой половине XX вв. эта политика повлияла не только на разделение этнической группы в рамках колониального раздела Западной Африки, но и привела к трансформации этнической идентичность народности эве. В контексте колонизации, сама этническая группа эве шла по пути осознания собственного единства, предпринимая локальные попытки интеграции вокруг крупных региональных центров, создавая племенные союзы и выстраивая отношения вассалитета. Несмотря на попытки интеграции, к моменту обретения Ганой независимости, интеграция эве даже в рамках данной страны оставалась условной, что оказалось препятствием в борьбе за доминирующий статус в новообразованном государстве.

Начало британской колонизации региона

Британская колония «Золотой берег» началась в 1821 г. и просуществовала до 1957 г., когда, одной из первых в Африке, получила независимость, превратившись в Республику Гану (См. прил. 2.5. п. 1). Несмотря на то, что в истории данная колония обычно представляется как единая территория, под управлением британского губернатора, в реальности, колония была образована четырьмя территориями, контроль над которыми метрополия устанавливала постепенно. В их числе следует выделить собственно «Золотой берег», включавший прибрежную территорию, откуда началась британская экспансия, королевство Ашанти – позже просто Ашанти (к Западу от р. Вольта) (с 1902 г.), протекторат Северных территорий (с 1901 г.[489]) и Британскую подопечную

[488] Подробнее см. статью автора: Медушевский Н.А. Британские колонии Золотой Берег и Тоголенд: политика метрополии в отношении народности эве// Вестник РГГУ//Серия «Евразийские исследования. История. Политология. Международные отношения». 2025. №3. С.85-100

[489] Roberts-Wray 1966 - Roberts-Wray K. Commonwealth and Colonial Law. London: Stevens. 1966. 789 p.

территорию Тоголенд (к Востоку от р. Вольта), контроль над которой Британия получила только по итогам I Мировой войны[490]

В рамках данного параграфа мы концентрируем внимание на рассмотрении двух колониальных владений, – Золотого берега и Британского Тоголенда, где проживали племенные сообщества этнической группы эве, и политика метрополии в отношении местного населения отличалась от политики, реализуемой, например, в отношении этнических групп акан (в т.ч. фанти и ашанти) и хауса. В то же время, так как исследуемые территории выступали частью британской колонии, в начале мы даем общий обзор колониальной политики метрополии в отношении всех четырех территорий (См. прил. 2.5. п. 2)[491].

Контекст британской колонизации Золотого берега

Британский колониализм берет свое начало в регионе в 1821 г., однако реализуется в форме преемственности колониальным практикам других европейских держав. В целом, колонизация региона началась еще в XV в. и была инициирована Португалией в 1471 г. В 1483 г. португальские колонисты строят в Эльмине первый в Западной Африке форт, через который начинает проходить

[490] Медушевский Н.А. Британские колонии Золотой Берег и Тоголенд: Политика метрополии в отношении народа эве. Вестник РГГУ, Серия Евразийские исследования, История, Политология, Международные отношения. 2025. №3. С.85-100.

[491] См. подробнее: Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.

Gocking R. S. The History of Ghana. New York: Greenwood Press. 2005. 385p.

Мижуев, П. Г. История колониальной империи и колониальной политики Англии. Москва: Юрайт, 2024. 200 с.

Wasserman B. The Ashanti War of 1900: A Study in Cultural Conflict // Africa: Journal of the International African Institute. 1961. Vol. 31, №2. pp. 167-179.

Tordoff W. Brandford griffith's offer of British protection to Ashanti (1891) // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1962. Vol. 6. pp. 31-49.

Addo-Fening R. Ghana under colonial rule: an outline of the early period and the interwar years // Transactions of the Historical Society of Ghana, New Series. 2013. №15. pp. 39-70.

Horton J. West African Countries and Peoples, British and Native. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 312 p.

Клям В.А. Политические установки народной партии конвента в контексте процесса деколонизации Золотого берега // Art of science. Материалы VII Всероссийской гуманитарной научно-практической конференции: Сб. ст. Пермь: Perm university press. 2024. С. 97-104.

Охотников Е.С. Деколонизация Золотого берега как пример кризиса английской колониальной системы // Мир Евразии: от древности к современности. Сб. ст. / Уфа: РИЦ БашГУ, 2020. С. 220-227.

Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.;

Amenumey D. E. K. The Extension of British Rule to Anlo (South-East Ghana), 1850-1890 // The Journal of African History. 1968. Vol. 9, № 1. pp. 99-117.

торговля, в том числе работорговля с регионом[492], в которой участвуют и английские купцы[493], а позже Африканская торговая компания, действовавшая с 1752 по 1821 и имевшая на Золотом берегу 9 частных фортеций[494]. Данный этап присутствия англичан в регионе не связан с территорией проживания эве, которая расположена восточнее. В 1821 г. деятельность Африканской торговой компании была прекращена, а ее фортеции оказались национализированы, что и положило начало колониальной экспансии Британии[495]. В 1850 г. Британия выкупила у Дании ее колонию Золотой берег, объединив зоны своего присутствия в регионе и расширив его на восток до города Кета (территория проживания подгруппы эве - анло). Полный контроль над побережьем был обретен после выкупа у Голландии в 1872 г. ее колониальных владений, включая Форт Эльмина[496].

Уже начиная с 1850 г. Британия начинает процесс расширения колониальной территории вглубь континента за счет установления косвенного, а позже прямого подчинения территорий королевства Ашанти и племен Фанти[497].

Победа над Ашанти[498], позволила Британии значительно расширить свои владения и объединить их в рамках единой системы управления в 1902 г., не смотря на то, что тип подчинения отличался – Золотой берег являлся колонией, а территория Ашанти – протекторатом[499]. Протекторатом также стали и Северные территории, присоединенные в 1901 г. В то же время, полная формальная интеграция колониальных территорий в рамках доминиона произошла только накануне освобождения Ганы от колониализма – в 1956 г.[500],

[492] Appiah A, Gates H.L.Jr. eds. Africana: the encyclopedia of the African and African American experience. v. 5. Oxford, New York: Oxford University Press. 2005. pp. 529-547.
[493] Sutton A. The Seventeenth-century Slave Trade in the Documents of the English, Dutch, Swedish, Danish and Prussian Royal Slave Trading Companies // Slavery & Abolition. 2015. №36 (3). pp.445–459.
[494] Der B. Edmund Burke and Africa, 1772-1792 // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1970. №11. pp. 9–26.
[495] Horton J. West African Countries and Peoples, British and Native. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 312 p.
[496] Feinberg H. M. An Incident in Elmina-Dutch Relations, The Gold Coast (Ghana), 1739–1740 // African Historical Studies. 1970. № 3 (2). pp. 359–372.
[497] Edgerton R.B. The fall of the Asante Empire. New York: The Free Press. 1995. 304 p.
[498] Armitage Sir C. H., Montanaro A. F. The Ashanti Campaign of 1900. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 335 p.
[499] Thompson L. Ashanti soll geheilt werden, Der Fall Ashanti. Basel: Birkhäuser Basel. 1995. pp. 12–50.
[500] Howe R.W. Gold Coast into Ghana // The Phylon Quarterly. 1957. №18 (2). pp. 155–161.

когда прошел и референдум по присоединению к Золотому Берегу подмандатной территории Британский Тоголенд, оказавшейся под контролем Британии еще в 1914 г. и населенный преимущественно этническими эве.

До этого момента, Золотой берег с 1850 г. был одной из британских колоний на территории современной Ганы, политика метрополии в отношении которой постепенно укреплялась. Укрепление началось с создания совета вождей при губернаторе колонии, который стал своего рода законодательным собранием в рамках местной политической системы, однако был лишен реальных полномочий в области принятия законов или налоговой политики[501]. Кроме того, вожди входили в совет по усмотрению губернатора и играли вторичную роль по отношению к британским чиновникам и коммерсантам, также включенным в состав совета.

Развитию управленческой системы и интеграции колоний Великобритании на территории Ганы, безусловно, способствовал конфликт с Ашанти, которые до 1900 г. представляли выраженную угрозу колониям и часто вступали с британскими силами в открытые столкновения. Для противостояния Ашанти, Британии требовался относительно надежный тыл, представленный лояльными племенными сообществами, с которыми колониальная администрация стремилась поддерживать благоприятные отношения. После присоединения королевства Ашанти к колониальным владениям (под руководством губернатора Золотого Берега), потребность поддержки со стороны других племен еще более возросла, т.к. усилился ашантийский сепаратизм, который в 1902 г. привел к восстанию под названием «Война за золотой трон»[502].

Практика управления колонии «Золотой берег»

Колониальная система Золотого берега была представлена губернатором, при котором действовали Исполнительный и Законодательный советы. Исполнительный совет выступал аналогом правительства и был

[501] Owusu-Ansah 1995 - Owusu-Ansah D. Historical Dictionary of Ghana Hardcover. Lanham (MD): Scarecrow Press. 1995. 477 p.
[502] Armitage 2011 Armitage Sir C. H., Montanaro A. F. The Ashanti Campaign of 1900. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 335 p.

представлен колониальными чиновниками, которые номинально участвовали в голосовании, выступая как члены Законодательного совета по вопросам колониальной политики, но в реальности поддерживали инициативы губернатора колонии.

В свою очередь Законодательный совет включал членов Исполнительного совета, как постоянных членов, но также имел категорию неофициальных членов, представленных коммерсантами и землевладельцами. После победы над ашанти, в целях укрепления общественной поддержки колониальной администрации, в Законодательный совет в качестве неофициальных членов вошли три вождя крупных племенных образований побережья и три представителя африканских общин городов Аккры, Кейп-Коста и Секонди. До 1925 г. все должности в Законодательном совете были назначаемые и число колониальных чиновников (официальных членов совета), превалировало на остальными (неофициальными членами)[503].

Необходимость включения в орган представительской власти лидеров туземных общин имела и прагматические цели, связанные с контролем территории. Британия располагала в колонии весьма ограниченным контингентом военных и служащих, поэтому важное значение имела традиционная система управления во главе с вождями племен и кланов. Традиционная власть обеспечивала соблюдение порядка, сбор налогов, а также способствовала проведению реформ, в числе которых, одной из наиболее болезненных стала отмена традиционного для местных племен рабства, инициированная в 1890-ых гг.

Включение основных вождей (королей) в систему законодательной власти, таким образом, создавало канал для проведения опосредованной колониальной политики, но в то же время давало возможность туземным общинам выдвигать собственные требования к колониальной администрации, что стало особенно актуально после 1914 г.

[503] Owusu-Ansah 1995 - Owusu-Ansah D. Historical Dictionary of Ghana Hardcover. Lanham (MD): Scarecrow Press. 1995. 477 p.

Система косвенного правления развивалась параллельно с развитием колониальной практики. Необходимость более выраженного контроля над территорией колонии привела к реформе самоуправления в 1925 г. В рамках реформы, на всех территориях колонии были созданы советы вождей провинций, создававшие пространство для диалога общин, часто конфликтовавших друг с другом. В 1927 г., новым указом, вожди племен были поставлены под прямой контроль Британской короны[504]. Очередная реформа, проведенная в 1935 г. Объединила колониальную администрацию и местные традиционные органы власти в единую систему, оставив прерогативу контроля бюджета за колониальной администрацией[505]. В целом, реформа способствовала окончательному определению местных властей как проводников политики, проводимой губернатором[506].

Формализация традиционной власти и ее полное встраивание в колониальную систему, с одной стороны укрепляла влияние колониальной администрации на население провинций, но с другой, - отдаляло самих вождей от обществ, что вело к формированию оппозиции системе в целом. Последняя оказалась представлена молодыми образованными африканцами, преимущественно проживающими в крупных городах и слабо подчиненных системе традиционных институтов[507]. Формируя первые политические организации, они фактически бросили вызов существующей системе заявив, что система опосредованного управления умышленно лишает коренное население права голоса в политических делах управления колонией Золотой берег[508].

В перспективе, данные движения заложили основу процесса обретения колонией независимости, но также поставили вопрос об объединении эве,

[504] Baldwin K. The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa. Cambridge: Cambridge University Press. 2016. 253 p.
[505] Ubink J.M. In The Land of the Chiefs: Customary Law, Land Conflicts, and the Role of the State in Peri-Urban Ghana. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008. 256 p.
[506] Owusu-Ansah D. Historical Dictionary of Ghana Hardcover. Lanham (MD): Scarecrow Press. 1995. 477 p.
[507] Osborn M. Chiefs, elders, and traditional authority // The Oxford Handbook of Kenyan Politics. Nic Cheeseman, Karuti Kanyinga, Gabrielle Lynch (eds.). Oxford: Oxford University Press. 2020. pp. 296–309.
[508] Reinsch P.S. Colonial Administration. New York: Macmillan Company. 1912. 428p.

проживающих в колониях Золотой берег, Британский Тоголенд и Французский Тоголенд.

Эве и Британская колонизация

К 1875 г. британцы поставили под свой контроль лишь часть территории проживания народности эве, прежде всего представляющей подгруппу анло, сконцентрированную вокруг городов Анлога и Кета. Другая, часть этнической группы в 1884 г. оказалась под контролем Германии[509].

С началом германской колонизации Того оказался связан первый передел территорий. Великобритания номинально объявила регион проживания своей территорией еще в 1850 г.. Тем не менее, только в 1886 г. все «государства» союза племен Крепи и протогосударство Анло подписали с Великобританией договор о защите и официально были включены в состав колонии Золотой берег. Лидером эве британцами был признан вождь Пеки Квадзо Дей.

Объединение эве в тот момент было достаточно искусственным, т.к. до разделения между колониями, эве не имели единого государства и даже не образовывали единого союза племен. Вместо этого их система территориально-политической организации представляла множество отдельных территориально-племенных образований. Наиболее интегрированным образованием было Анло, наряду с которым также существовали Крепи и Ге. Тем не менее, эве не имели единой идентичности или солидарности и часто воевали друг с другом, например, Анло поддержало королевство Ашанти в войне против сообществ Крепи, а само Крепи вне военного периода существовало лишь номинально.

Колониальный раздел привел к тому, что протогосударство Анло, а также сообщества Соме, Кликор, Пеки и Тонгу (последние номинально входили в Крепи) стали частью колонии Золотой Берег, а остальные сообщества эве вошли в состав Германского Тоголенда. При этом «Крепиленд», созданный британцами, был разделён колониальной границей, и значительная его часть была передана Германии, что привело к усилению раздробленности эве.

[509] Amenumey, D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch// Transactions of the Historical Society of Ghana, 1969. Vol. 10, pp. 65-85.

Принудительный раздел территории проживания эве привел к осознанию ими общности своих коллективных и территориальных интересов и имел следствием попытки добиться воссоединения[510]. Тем не менее, уже на начальном этапе, требования воссоединения не дали результатов, и колониальная граница между Золотым берегом и Германским Тоголендом была окончательно утверждена в 1890 г.

Несмотря на раздел, тенденция к сепаратизму была характерна в большей степени для эве оказавшихся в Германском Тоголенде, в то время как в британской колонии положение эве оказалось весьма благоприятным, что повлияло на консолидацию этнической группы вокруг двух основных центров - Пеки и Анло которые были включены в административную систему, а их вожди сохранили право проводить собственную местную политику.

Система косвенного управления сохранялась до 1940-ых гг., однако, начиная с 1914 г. со стороны сообществ эве стало исходить требование о территориальном воссоединении. Основанием для требования стала аннексия Великобританией и Францией территории Германского Тоголенда в связи с началом Первой мировой войны. Эве по обе стороны границы в основном поддержали действия Великобритании, предполагая, что аннексия соседней территории приведет к воссоединению[511].

По итогам войны, колониальные владения Германии оказались вновь поделены. Из их состава были образованы Британский и Французский Тоголенды, причем Британский Тоголенд не был присоединен к Золотому берегу, а получил собственную администрацию, что привело к разделу территории проживания эве уже на три части, границы которых просто поделили территории без учета расселения на них местных жителей.

Следствием нового раздела, осуществленного под патронажем Лиги Наций, стало развитие политической активности эве по обретению территориальной

[510] Brown D. Borderline Politics in Ghana: The National Liberation Movement of Western Togoland // The Journal of Modern African Studies. 1980. № 18 (4). pp.578–579.
[511] Brown D. Borderline Politics in Ghana: The National Liberation Movement of Western Togoland // The Journal of Modern African Studies. 1980. № 18 (4). pp.578–579.

целостности. К тому же, стимулирующим фактором стала фрустрация от несостоявшегося «правильного» раздела, образца 1914 г. Следует пояснить, что, когда Великобритания и Франция оккупировали Германский Тоголенд, они заключили временное соглашение о разделе территории по зонам оккупации, и большая часть колонии, включая столицу Ломе и ее внутренние районы, оказалась под контролем Великобритании, что почти на пять лет неформально объединило почти всю историческую территорию проживания эве, а присоединения оставшейся части эве ждали по итогам войны.

Несмотря на ожидания населения, процесс определения границы происходил без учета интересов коренного населения, хотя в декларации Милнера-Саймона от 10 июля 1919 г. было оговорено, что разделение территории должно учитывать демографический фактор[512]. В итоге, в 1920 г. две трети территории Германского Тоголенда отошли к Франции, а образованная граница осталась практически неизменной вплоть до настоящего времени.

Решение о разделе территорий было политическим и не учитывало в т.ч. и документ, подписанный самими метрополиями в 1919 г., а именно Совместный меморандума, представленный Лиге Наций относительно распоряжения Тоголендом, где говорилось о том, что раздел должен учитывать в первую очередь интересы коренного населения. Характерно, что применительно к другим народам, например, дагомба, данное требование было удовлетворено, что в глазах эве свидетельствовало об умышленной дискриминации.

Следствием «несправедливого раздела» стало сопротивление эве новому порядку по обе стороны границы, которое нашло свое выражение в депеше британскому государственному секретарю по делам колоний, в которой вожди эве выражали тревогу по поводу будущего народа. По итогам данного воззвания вопрос оказался на рассмотрении Конгресса Британской Западной Африки, который уже в 1920 г. закрыл дело. Пытаясь повлиять на решение

[512] British and Foreign State Papers 1922, vol. CXVI, London, H.M.S.O., 1925. p. 828

Великобритании, вожди эве также обращались с воззваниями к президентам США в 1922 и 1926 гг. но и в этом случае никаких решений не последовало[513].

Обращаясь к причинам игнорирования обращений эве, Великобританией и Францией, профессор Аменумей указывал, ссылаясь на бывшего окружного комиссара Тоголенда капитан Лилли, что, прежде всего, Великобритания не считала эве единым народом, а рассматривала его как множество племен, поэтому их раздел колониальной границей ничего не меняет в их жизни, а вопрос объединения является предметом политической спекуляции вождей, желающих расширить свою власть в рамках колониальной системы[514]. В дальнейшем эве оспаривали данную трактовку, заявляя, что, несмотря на внутреннюю разобщенность, для народа была характерна единая территория с интенсивными межплеменными связями, которые граница разрезала, и поэтому нужно вернуться к доколониальной территориальной организации. Обозначенное требование эве пытались продвигать в т.ч. через подачу обращений Постоянной мандатной комиссии, действующей при Лиги Наций[515]. В подаваемых петициях эве просили ослабить приграничный контроль и указывали на связанные с ним проблемы. Тем не менее, прошения остались не удовлетворены Лигой Наций и странами-мандатариями.

Единственным значимым результатом межвоенного периода стало решение колониальных администраций от 1928 г., гарантировавшее сохранение семейных и племенных прав на исторические земельные владения по другую сторону границы[516].

Новый и итоговый виток борьбы за объединение территорий проживания эве произошел сразу после Второй мировой войны. Обострение ситуации, как и прежде, было связано с ожиданиями эве от итогов конфликта, и самим конфликтом, который повлиял на жизнь населения по обе стороны границы.

---

[513] Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.
[514] Там же
[515] Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.
[516] Там же

Ухудшение произошло в 1941 г. когда Германия оккупировало Францию и к власти пришло правительство Виши, ставшее, фактически, союзником Германии. После прихода к власти, правительство Виши закрыло границу своего мандата и прервало торговые отношения с британскими колониями, что обернулось резким снижением уровня жизни населения по обе стороны.

Только в 1943 г., после смены колониальной власти в Того в пользу сторонников Де Голля, ситуация начала стабилизироваться. В итоге, после преодоления кризиса, эве вновь начали требовать объединения, мотивируя это нежеланием повторять ситуацию с запретом пропуска, а во многом эта борьба и не прекращалась, на что указывает, например обращение вождя пеки Квадзо Деи X к губернатору Золотого Берега, в котором он выразил надежду на объединение после окончания войны[517]. С аналогичной просьбой, но уже в 1943 г. выступил глава племени асогли[518].

Смягчение пограничного порядка произошло в том же году, а уже на следующий год старейшины племени асогли подали новое прошение на имя губернатору, в котором предложили дать им публичное обещание, что объединение территорий произойдет в течении 10-15 лет[519]. Данное прошение не получило удовлетворения.

Тем не менее, Вторая мировая война привела к смене международного порядка, и абсолютно лояльная Великобритании и Франции Лига Наций сменилась Организацией объединенных наций, в которой основные роли стали играть США и СССР, не заинтересованные в потакании колониальной политике метрополий. Эве, продолжая свою борьбу в 1946 г. обратились уже в ООН, причем на этот раз запрос исходил не только от вождей племен, но и от коалиции организаций гражданского общества. Отметим, что их количество и роль в общественной жизни в поствоенный период сильно выросли, во многом

[517] Report of the Trusteeship Council covering its 2nd and 3rd sessions, 29 April 1947-5 August 1948
[518] Там же
[519] Там же

благодаря повышению уровня образования среди городского населения. Этот же процесс способствовал и появлению новых лидеров общественного мнения.

В итоге, в 1946 г. Великобритания и Франция декларировали решение поместить обе части Того под опеку ООН. Эве, на уровне лидеров племен и социально-политических союзов поддержали данное решение, и обратились к сформированному Совету опеки с просьбой объединить территории под эгидой Великобритании. Тем не менее, Совет по опеке ООН принял решение оставить территорию разделенной.

Данное решение вызвало протест созданной незадолго до этого «Конференции всех эве», которая заявила о неприемлемости данного решения и выдвинула требование участия представителей народа на заседаниях Совета по опеке ООН. Несмотря на протест, предъявленное эве требование снова было проигнорировано, что юридически ознаменовало конец борьбы за объединение, так как все инстанции международных организаций и сами метрополии оказались в этом не заинтересованы.

*****

Следствием неспособности реализовать объединение стало изменение курса политической борьбы за этнические права в русле общеколониальной борьбы за независимость, так как, только в этом случае эве могли претендовать на воссоединение и удовлетворение своих требований. Этому способствовало развитие гражданского общества и образование в среде эве большого количества этнополитических блоков и союзов, а также собственных СМИ.

Фактором торможения борьбы за независимость стал и раскол в среде самих эве поддерживаемый колониальными властями, который выражался в том, что в процесс включились многие этнические группы, номинально ассоциированные с эве, как, например, акваму и эшем. Данные группы выступили против независимости и объединения эве под чьим-либо мандатом, так как они неизбежно оказались ассимилированы эве. Отметим, что французский мандат также вызывал опасения у эве, проживающих в британских колониях, т.к. во

французском Того традиционная власть подавлялась в гораздо большей степени, чем в британском.

В итоге, в конце 1940-ых гг. эве, проживающие в колониях Золотой Берег и Британский Тоголенд, постепенно переориентировались на внутреннюю политику, где новым актуальным для них вопросом стал вопрос об объединении данных двух колоний[520,521].

Несмотря на желание большинства эве объединиться, идея объединения Британского Тоголенда с Золотым берегом не находила широкой поддержки в Тоголенде, так как амбиции воссоединения относились в основном к Французскому Тоголенду, включавшего часть исторического сообщества Крепи. Объединение же с регионом Анло трактовалось совершенно иначе. Несмотря на то, что анло также были эве, они, тем не менее выступали для остальных эве историческими врагами и союзниками ашанти в войне. Объединение с ними неизбежно означало бы для жителей Крепи подавление более сильным и централизованным образованием. В итоге, когда в 1951 г. в Британском Тоголенде прошел референдум по объединению двух территорий Тоголенда и Золотого берега, жители Тоголенда в основном проголосовали против[522]. На итоговое решение также сильно повлияла и позиция Кваме Нкрумы,

[520] Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.
Gocking R. S. The History of Ghana. New York: Greenwood Press. 2005. 385p.
[521] Об этом свидетельствуют и архивные документы, например:
PRAAD (Accra), ADM 39/1/303, District Commissioner of Keta to Commissioner of the Eastern Province, Report on Keta – Ada District for Quarter ending 31st December, 1942. (without number), without date, 3.
PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Commissioner of the Eastern Province to Secretary for Native Affairs of Gold Coast, headman of the Ewe speaking People and the French Togoland Community in Accra. (№ 3916/2223/34), 21 Nov. 1934.
PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Gbekor to Commissioner of the Eastern Province (without number), 8 Aug. 1936.
PRAAD (Accra), ADM 39/1/668, J.C. Murphy, Medical Officer, Medical Department, Keta, to Turner, French Medical Authorities – Medical Treatment to Gold Coast Citizens. (№ Kl28/48–9.), 18 Aug. 1948.
PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Chief Commissioner of Gold Coast Colony, Note: [Situation in Southern Togoland] (without number), 30 April 1949.
PRAAD (Ho Branch), DA/D 307, Copy: Draft Statement by the Minister of Justice (without number), without date;
PRAAD (Accra), adm 39/1/120, President of Ewe Youth Movement in Keta, to Arden-Clarke, Governor of Gold Coast, The Shooting Incident at Suipe in Avenor, Anlo State (without number), 10 Nov. 1950, 1.
PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Michael Batse, Secretary-General of Togo Union, to Trygve Lie, Secretary-General of the United Nations, Togoland Affairs (without number), 11 May 1951,2;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Andrews S.K. Ekpey, Secretary of Togoland Youth Association, to Trygve Lie, Togoland Affairs and Urgent Demand. (without number), 31 July 1951, 1.
[522] PRAAD (Accra), adm 39/1/94, Michael Batse, Secretary-General of Togo Union, to Trygve Lie, Secretary-General of the United Nations, Togoland Affairs (without number), 11 May 1951, 2.

новообразованная партия которого агитировали против объединения колоний и создания государства эве, и в пользу независимости для Золотого Берега[523].

Недовольные референдумом эве из Тоголенда, в тот же период создали Конгресс Тоголенда, в которой ведущую роль стал играть доктор Рафаэль Арматтоу[524], выступавший за создание объединения Британского и Французского Тоголендов в единое государство, независимое от Золотого Берега. В 1953 г. Арматтоу обратился к Организации Объединённых Наций с вопросом о создании «Эвеланда». В том же году он, предположительно, был отравлен сторонниками Кваме Нкрумы, опасавшегося столь сильного и яркого конкурента.

Тем не менее, уже на закате своего владычества, в 1956 г., британцы все же провели успешный референдум в мандате Тоголенд (правда считается, что он был фальсифицирован), в результате которого Британский Тоголенд был объединен с колонией Голд-Кост. Вероятно, решение об объединении двух колоний было политическим и требовалось для дальнейшего комплексного влияния со стороны Великобритании уже на единое независимое государство.

С момента получения Ганой независимости, вопрос объединения эве постепенно превратился во второстепенный и оказался на периферии политической жизни Ганы.

2.6 Французский колониализм: Французское Того[525]

Данный параграф посвящен рассмотрению истории Того в период с 1916 по 1960 гг. На данном историческом этапе Того имеет статус французского протектората и в историографии именуется Французским Того, параллельно с которым существует также Британский Тоголенд. Обе данные подмандатные территории возникли в результате раздела колонии Германский Тоголенд по

[523] Nugent P. Smugglers, Secessionists and Loyal Citizens on the Ghana–Togo Frontier: The Lie of the Borderlands since 1914. Athens: Ohio University Press / Oxford: James Currey. 2002. 320 pp.
[524] Mapp R.E. Cross-National Dimensions of Ethnocentrism // Canadian Journal of African Studies. 1972. №6 (1). pp 73-96.
[525] Подробнее см статью автора: Медушевский Н.А. Французское Того: от колониализма к независимости// Клио. 2025. № 7 (223). С. 97-103.

итогам Первой мировой войны. Несмотря на общность причины возникновения двух протекторатов, история Французского Того требует отдельного рассмотрения, так как, во-первых, характеризовалась собственной специфической моделью колониального управления, и во-вторых, привела к формированию в 1960 г. независимого государства Того. Процесс исторической трансформации французского протектората рассматривается нами в контексте региональных и глобальных исторических событий, приоритетное значение, в числе которых имели раздел германской колонии и установление протективного режима под мандатом Лиги Наций, события Второй мировой войны, получение соседней Ганой независимости в 1955 г. и самого факта получения независимости Того в 1960 г. в числе других 16 колоний[526]. Один из основных акцентов параграфа связан с раскрытием роли этнического фактора, представленного сообществом эве, ставшего одним из стимулов борьбы коренного населения Французского Того за независимость. Как показало проведенное исследование, именно политическая мобилизация эве во Французском Того позволила в период колониализма сохранить относительную стабильность и обеспечить развитие данной территории, и в то же время, сформировать первичную политическую элиту, происходящую непосредственно из населения колонии и представленную такими видными политическими деятелями, как Сильванус Олимпио и Николас Груницкий.

Колониальный вопрос: Французское Того

14 декабря 1960 г. ООН была принята резолюция по освобождению 17 африканских колоний[527]. Одной из стран, получивших независимость в «год освобождения», стала французская подмандатная территория Того. Пример данного государства представляет большой исследовательский интерес, так как в данной колонии после Второй мировой войны сформировалась собственная

[526] Декларация о предоставлении независимости колониальным странам и народам. Принята резолюцией 1514 (XV) Генеральной Ассамблеи от 14 декабря 1960 года. URL: https://docs.un.org/ru/A/Res/1514(XV) (Дата обращения 08.01.2026)

[527] Декларация о предоставлении независимости колониальным странам и народам. Резолюция 1514 (XV) ГА 14.12.1960. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/colonial.shtml (Дата обращения 08.01.2026)

национальная интеллектуальная и политическая элита, тесно связанная с аналогичным сообществом в Гане через выраженную систему этнических связей на уровне народа эве, доминирующего на Юге региона Вольта. Единство данной элиты основанной на этническом единстве, до референдума о присоединении Британского Тоголенда к колонии Золотой Берег, предполагало создание единого государства эве после их общей деколонизации, однако объединения исторических территорий не произошло и эве Ганы оказались политически отделены от эве Того новой государственной границей. Тем не менее, данный принудительный раздел народа эве европейскими державами не лишил эве в Того политических амбиций и по итогам деколонизации именно лидер эве - Сильванус Олимпио пришел к власти, став главой молодой республики, однако его независимая политика не продлилась и 2 лет, - 13 января 1963 Олимпио был убит, а с 1967 г. в Того установилась власть бессменного про-французского диктатора Эйадемы, чей сын руководит страной до сих пор.

В рамках данного параграфа, при анализе изучаемых событий, мы отталкиваемся от интересов и действий этнической группы эве, как наиболее многочисленной социальной общности, мобилизованной в период колонизации и деколонизации, и политически «подавленной» после переворота 1963 г. Через политическую и социальную активность данной группы нами рассматривается процесс деколонизации Того в целом (См. прил. 2.6. п.1).

Французская колонизация Того и «Женская революция» 1933 г.

Связь развития Того с Францией и феномен, который мы условно называем «французским детерминизмом» развития страны, возникает в конце Первой мировой войны и связан с захватом и разделом Британией и Францией колонии Германии – Тоголенд.

Исторически, колониальный контроль над территорией Того был документально закреплен в 1884 г. на Берлинской конференции. С этого момента Того получает статус Протектората Германской империи, а в 1905 г. статус протектората сменяется статусом колонии. В 1914 г. войска Франции и Великобритании одновременно вошли в того с Востока (из Дагомеии) и Запада

(с Золотого Берега) и практически не встретив сопротивления, установили полный контроль над Тоголендом. Местное население, представленное преимущественно народом эве, приветствовало новую власть, т.к. надеялось на объединение Того и Золотого Берега под властью Британии, где также проживали этнические сообщества эве. Данные надежды были подкреплены фактом контроля британцев над столицей Того – Ломе и почти всем побережьем колонии. До 1916 г. колония управлялась Англо-Французским кондоминиумом. В 1916 г. кондоминиум распался и метрополии начали управлять подконтрольными территориями самостоятельно. В 1922 г. данный контроль был легитимизирован решением Лиги Наций, а в 1924 г. произошло перераспределение территорий, по итогам которого Франция получила контроль над двумя третями территории бывшей германской колонии, включая столицу – Ломе, и территория Французского Того стала фактически соответствовать границам современного государства.

Французский колониализм значительно отличался от германского. Основное различие заключалось в уровне подчинения населения и территории. Если германская администрация была заинтересована в получении от колонии ресурсов, развитии плантационного земледелия и добыче полезных ископаемых при высоком уровне самоуправления территории на основе традиционной власти вождей, то Франция поставила цель переформатирования социальных и политических отношений, а также насаждения французского языка при подавлении других языков, включая созданный миссионерами письменный язык эве.

В 1920 г. французы фактически проводят люстрацию, отстраняя от работы с колониальной администрацией всех местных жителей, включенных ранее в германскую систему. В колонии официально запрещается изучение немецкого (с 1915 г.), а затем и английского (с 1920 г.) языков. В 1922 г. французский становится обязательным языком во всех школах колонии[528]. При слабом уровне

[528] Panara M. Togo: une histoire mouvementée// Le Point. 27.04.2020. URL: https://www.lepoint.fr/afrique/togo-une-histoire-mouvementee-27-04-2020-2373004_3826.php#11 (Дата обращения 08.01.2026)

образования местного населения, данная политика в короткий период создает языковой барьер для письменного общения с жителями Британского Тоголенда, обеспечивая высокий уровень закрытости общества.

Подавление местного населения и принудительный разрыв с Британским Тоголендом привели к формированию выраженного национально-освободительного движения, хотя и ранее, при немцах, в Того возникали лишь локальные акции неповиновения. Основной силой формирующегося движения выступала крупнейшая этническая группа колонии – эве, что было обусловлено комплексом причин. Следует отметить, что эве, проживающие в прибрежной и наиболее развитой части Того, были богаче, более образованы и сильнее включены в общественную и политическую жизнь колонии. Кроме того, важную роль в мобилизации населения играли пасторы, получившие образование и сан еще при поддержке Бременской миссии до 1914 г. Основной причиной развития протестной активности именно среди эве, стал разрыв с Британским Тоголендом, где также проживали эве, связанные с эве из Того родственными и социальными отношениями. Фрустрация этнической группы усугубилась полным игнорированием их интересов со стороны Лиги Наций, в которую эве подавали петиции начиная с 1918 г.

Французская колониальная администрация, стремясь поставить население Того под свой контроль, с 1922 г. активно занималась реформированием управления. Формат управления подмандатной территорией предполагал следующую схему. Во главе системы стоял губернатор, исполнительная власть которого опиралась на Административный совет, в который входили четыре чиновника – по два европейского и местного происхождения, назначаемые губернатором[529].

[529] См. подробнее: Cornevin R. Histoire du Togo. Paris: Éditions Berger-Levrault. 1962. 432 p.
Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. pp. 47-65.
Panara M. Togo : une histoire mouvementée// Le Point. 27.04.2020 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.lepoint.fr/afrique/togo-une-histoire-mouvementee-27-04-2020-2373004_3826.php#11 (дата обращения: 10.06.2025)
Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). pp. 33–41.

Территория страны делилась на четыре округа, во главе каждого из которых стоял «Совет нотаблей», являющихся племенными вождями. Советы выполняли лишь совещательные функции и не могли принимать решений. Позже нотабли стали избираться двойной коллегией, представляющей как колониальную, так и традиционную власть[530].

С утверждением французской власти процесс протестной этнической политической интеграции стал проходить более активно, в том числе сформировалось две политические силы: Deutsche Togo Bund и Duawo.

Deutsche Togo Bund представлял собой реакционное политическое движение, представленное в основном образованными эве, работавшими с германской колониальной администрации, и люстрированными французской администрацией. Движение ставило своими целями воссоединение эве по обе стороны границы под властью восстановленной германской колониальной администрации. Для достижения поставленной цели, еще в начале 1930-ых гг. движение направляло петиции в Лигу Наций, а в 1955 г. направило делегацию в Бонн для установления контактов с Западной Германией[531]. Позже его представители влились в новые политические партии.

Duawo (Дуаво переводится с языка эве как «народ» или «население»), - представляло собой молодежное объединение и местный совет Ломе. Движение было создано в 1931 г. как реакция на социальные проблемы и отсутствие возможностей для развития у молодежи[532].

Протестные настроения и мобилизация этнических интересов проявили себя уже в 1933 г. Причиной стало резкое повышение налогообложения местного

Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. pp. 39-50.
Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33// African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. pp. 43–67.

[530] Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.

[531] Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). pp. 33–41.

[532] Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. pp. 39-50.

населения, обусловленное проблемами французской экономики, вызванными «Великой депрессией»[533].

Так как на рынках торговлей занимались преимущественно женщины, они и стали движущей силой массовых протестов, получивших название «Революции в Ломе». Поводом для беспорядков стало введение новых налогов и арест колониальными властями двух лидеров Дуаво, которые 18 декабря 1932 г. послали письмо напрямую министру по делам колоний Франции Жоржу Лейгу, в обход губернатора Того, о том, что повышение налогообложения спровоцирует гражданское восстание. Совет знати также подал петицию губернатору, но она была проигнорирована[534].

В итоге, 24 января 1933 г., женщины с рынков Ломе в сопровождении детей в количестве от 3 до 5 тыс. человек собрались на митинг у зданий ассамблеи и тюрьмы с требованиями освободить лидеров Дуаво и отменить новые налоги[535]. Митинг сопровождался беспорядками и грабежами домов знати в качестве мести за поддержку решений губернатора[536]. Несмотря на то, что арестованные лидеры Дуаво были освобождены, беспорядки не прекратились и на следующий день переросли в нападение на железнодорожный вокзал Ломе[537]. Для подавления беспорядков 25 января в Того прибыли 174 стрелка из Кот-д'Ивуара, которых в последствии обвиняли в расправах над мирным населением. Итогом беспорядков стал не только разгон восставших, но и тяжелые взыскания, наложенные на целые деревни, представленные в виде многотысячных штрафов и тысячах дней принудительного труда[538].

---

[533] Там же
[534] Там же
[535] Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. pp. 39-50.
[536] Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33// African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. pp. 43–67.
[537] Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. pp. 39-50.
[538] Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33// African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. pp. 43–67.

Хотя январские беспорядки 1933 г. были подавлены, недовольство коренного населения Того колониальным режимом лишь укрепилось, что повлияло на развитие протестной политической мобилизации эве.

Борьба с колониальным режимом 1933 – 1960 гг.

Период с 1933 по 1945 гг. характеризовался относительным политическим затишьем, но в 1941 г. политическое пространство Того начинает меняться, причиной чего становится создание Комитета единства Того (фр. Comité de l'unité togolaise, CUT). Данное движение, с момента создания претендовавшее на статус политической партии представляла собой ассоциацию видных деятелей из северного и южного Того, и в целом, демонстрировала лояльность к колониальной системе, в то же время выступая за ее трансформацию, вплоть до получения Того политической независимости. Лидером движения стал будущий первый президент страны Силванус Олимпио.

Следует отметить, что, несмотря на создание новой организации, политическая активность тоголезцев до 1945 г. оставалась достаточно умеренной, что было обусловлено жесткой колониальной политикой, и в целом, напряженностью в мире, связанным со Второй мировой войной и утверждением во Франции коллаборационистского правительства Виши.

В отношении Того, правительство Виши проводило политику удержания, опасаясь захвата колонии Британией. В данной связи Франция полностью закрыла границу своего мандата и прервала торговые отношения с британскими колониями. Данная мера обернулась экономическим кризисом по обе стороны границы и привела к дефициту продовольствия. Кризис продлился до 1943 г., когда в Того произошел переворот и к власти пришли сторонники генерала Де Голля, открывшие границу с Ганой[539].

Политический и экономический кризис 1941-1943 гг. еще больше подорвали доверие коренного населения к колониальной администрации и привели к активизации национальных протестных политических сил,

[539] Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. pp. 47-65.

выступавших за объединение с Британским Тоголендом под властью Британии с последующим созданием государства эве.

Данная антиколониальная деятельность тоголезцев породила ответную реакцию со стороны французской колониальной администрации, которая, с одной стороны, проводила либеральные реформы в сфере управления, а с другой, стремилась расколоть коренное население, усилив позиции сторонников колониального мандата и ослабив противников.

Реформирование было начато «сверху» и обусловлено принятием в 1946 г. по которой был образован Французский Союз, и где было декларировано, что все народы Союза имеют равные права и должны быть представлены в Национальном собрании Франции, в Собрании Французского Союза и в Совете республики. Того, как одна из заморских территорий также получило право посылать избранного представителя в данные институты[540].

Создание данной общеколониальной «демократической» модели предполагало развитие парламентаризма во всех заморских территориях. Как следствие, в Того в 1946 г. также было создано Собрание представителей, которое, тем не менее, в системе выборов своих членов, предполагало принцип количественной дискриминации. Так в Собрании существовало две палаты (курии) – французская и туземная. В первую избирались французы из метрополии по одному депутату от каждых ста человек. Во вторую – по одному депутату от каждых четырех тысяч коренных жителей. Собрание получило право одобрять бюджет, и принимать решения по вопросам местного административного регулирования. Данная модель действовала до 1952 г., и несмотря на выраженную ассиметрию в составе, в процессе выборов все равно подвергалось политическому манипулированию со стороны губернатора.

В итоге, проведенные реформы по созданию республиканских и демократических институтов стали удобной ширмой, скрывающей фактическое сохранение старого колониального порядка, т.к. в реальности Того по-прежнему

[540] Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.

рассматривалось как «ассоциированная территория», что юридически приравнивало его к обычной колонии, пускай и с символическим представительством[541].

Также, реформы, начатые в 1946 г. провели замену советов нобилей (знати), окружными советами, ставшими основой для развития регионального парламентаризма. При том, что мэры крупных городов и привязанных к ним провинций, по-прежнему назначались губернатором, окружные советы частично избирались прямым всеобщим голосованием, что открыло дорогу конкуренции политических партий[542].

При ограничении избирательного права, данная реформа также проводилась поступательно, и если в Ломе окружной совет был создан еще в 1932 г. (хотя действовал в урезанном виде), то в других провинциях советы начали действовать только в 1950-ые гг.[543].

Зачатки избирательной системы актуализировали формирование партий, первой из которых стал Комитета единства Того, выступавший за объединение эве и с 1947 г. за независимость Того. Партия показала высокую популярность в обществах и в 1946 г. Тем не менее, политическая повестка данного движения категорически не устраивала колониальную администрацию, которая пыталась всячески ослабить движение. Для этого в движении был спровоцирован раскол по этническому принципу, основанный на идее о том, что цель движения – объединение с Британским тоголендом, усилит эве и они поработят народы севера Того, которым данное объединение невыгодно. В итоге представители северных племен вышли из партии и создали – Союз вождей и народов Севера (Union des Chefs et des Populations du Nord Togo)[544],[545].

Еще одна линия раскола пролегла между самих эве. Основная идея движения была связана с воссоединением народа, однако народ эве никогда не был един, а между крупными протогосударственными образованиями Анло

[541] Tété-Adjalogo T.G. Histoire du Togo: la palpitante quête de l'ablodé (1940-1960). Paris: NM7 éditions. 2000. 734 p.
[542] Gayibor N.L. Le Togo sous domination coloniale (1884-1960). Lome: Presses de l'UB. 241p.
[543] Gayibor N.L. Le Togo sous domination coloniale (1884-1960). Lome: Presses de l'UB. 241p.
[544] Perrineau P., Reynié D. Dictionnaire du vote. Paris: PUF. 2001. p. 468.
[545] Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.

(Колония Британии Золотой берег), Крепи (Колония Британский Тоголенд) и Ге/Большое Попо (Анео, Цевье, Ломе), всегда существовали конфликты и даже велись воины[546], а также различался уровень экономического развития сообществ, что позволило колониальной администрации распространить мнение, о том, что эве из Французского Того пострадают от объединения и будут угнетаться[547].

Данные внутренние разногласия не только привели к расколу движения, но и стали аргументом для заявления Франции в ООН о том, что объединение народа эве невозможно и нет смысла отменять мандат и перераспределять территории мандатов Франции и Британии, о чем сами эве и их Британского и из Французского мандатов многократно просили и Лигу Наций и позже, ООН.

В итоге, в начале 1950-ых гг., в Того сложилась достаточно пестрая политическая палитра, разделенная на два условных лагеря. В одном из них оказались: Партия единства Того (Parti de l'unité togolaise, PUT), выросшая из Комитета единства Того; Движение «Жювенто» (Juvento: Mouvement de la Jeunesse Togolaise), созданное в 1951 г. и представлявшее национал-социалистическое молодежное крыло Комитета единства Того[548]; «Народное движение Того» (Mouvement Populaire Togolais), которое возникло в 1954 г. после раскола в Тоголезской партии прогресса (Partie Togolaise du Progres: См. далее) из-за исключения Джона Атайи[549].

Второй лагерь оказался представлен двумя политическими силами: «Партией прогресса Тоголезцев» (Partie Togolaise du Progres), созданной в 1946 г. и ставшей второй партией Того и «Союзом вождей и населения Северного Того» (Union des Chefs et des Populations du Nord Togo), образованным, как уже отмечалось выше, в 1951 г.

---

[546] Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. pp. 47-65.
[547] Там же
[548] Helm R. Politische Herrschaft in Togo: das Problem der Demokratisierung. Münster: LIT Verlag. 2004. 264 p.
[549] Nicoué Gayibor and other. Le refus de l'ordre colonial. Volume 4 / Histoire des togolais, des origines aux annees 1960. Paris: Karthala; Lomé: Presses de l'Université de Lomé. 2011. 582 p.

Обе партии второго лагеря представляли профранцузские интересы и их создание было одобрено колониальными властями. Поддержка Франции позволила лидеру Партии Прогресс Николя Груницкому победить на вторых выборах в Национальное собрание Франции в 1951 г., обойдя кандидата Партия единства Того, победившего перед этим в 1946 г[550].

Если деятельность про-французских партий поддерживалась из метрополии, то оппозиционные партии, и прежде всего Партия единства Того, укрепляли свою поддержку через развитие сотрудничества с эве из Британского Тоголенда, что позволяло им представлять на международной арене относительно общую концепцию объединения народа, и тем самым, зарабатывать политическую популярность среди населения[551].

Ставка С. Олимпио на трансграничную поддержку в конечном итоге себя не оправдала, так как по решению ООН в Британском Тоголенде и на Золотом Берегу был проведен референдум по их объединению после получения Ганой независимости, безотносительно объединения с Французским Того, что фактически означало конец дискуссии по объединению регионов, тем самым разрушая платформу Партии единства Того, в дальнейшем сосредоточившей свою деятельность на получении Французским Того независимости [552], [553].

Популярность националистических сил после Второй мировой войны несла в себе выраженную угрозу сохранению французского колониального порядка. Лишь посредством «вскармливания» антагонистических политических партий, данная угроза не могла быть эффективно преодолена, поэтому уже в 1951 г. колониальная администрация прибегла к практикам физического и правового подавления этнической оппозиции под руководством губернатора Л.И. Пешу[554]».

---

[550] Helm R. Politische Herrschaft in Togo: das Problem der Demokratisierung. Münster: LIT Verlag. 2004. 264 p.
[551] Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. vol. 16. no1. pp. 47-65.
[552] Elections in Togo. African elections database. Available at: https://africanelections.tripod.com/tg.html
[553] Nohlen D., Krennerich M., Thibaut B. Elections in Africa: A data handbook. Oxford: Oxford University Press. 1999. 1000 p.
[554] Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.

Самый болезненный удар по националистическим силам Того оказался связан с репрессиями против их лидера С. Олимпио, который был обвинен в уголовном преступлении и лишен гражданских прав, т.е. возможности баллотироваться в ассамблею и заниматься партийной работой.

Обращения политических организаций в ООН не изменили ситуации, однако на нее повлияло антиколониальное социалистическое движение, набиравшее силу в самой Франции[555]. В итоге, Л.И. Пешу был смещен с занимаемого поста в 1955 г. и его сменил более «мягкий» политик Жан Берар. Вероятно, если бы смены курса не произошло, то под влиянием освобождения Ганы, к 1957 г. в Того могло бы произойти антиколониальное восстание.

Критика политики Франции в колониях с национального уровня постепенно перешла на международный, где ее активно подхватили новые глобальные державы – СССР и США. В итоге, уже для мирового сообщества, Франции вновь пришлось продемонстрировать политическую демократизацию в колониях, для чего в Того был принят специальный статут.

Проект данного декрета должен был получить одобрение Совета по опеке ООН, однако Совет раскритиковал проект Франции и отказался контролировать референдум в Того по принятию нового политического порядка. Несмотря на критику Совета по опеке ООН, Франция пошла на смену политической системы, так как видела в реформе превентивную меру преодоления растущего сепаратизма в колонии 24 августа 1956 г.,

В итоге, 30 августа 1956 г. в Того была учреждена Автономная Республика, Создавая псевдо-независимое государство, Франция стремилась сохранить свой контроль как в правовом, так и в политическом измерениях[556]. Согласно Статуту, управление службами обороны, внешних сношений, судопроизводства, административной юстиции, сыскной полиции и общей безопасности, радио и телевидения, аэронавигации, таможенного контроля оставалось за Францией.

[555] Nicolas C., Riot T. Bance N. Dossier: René Vautier. Afrique 50: le cri anticolonialiste de René Vautier// Décadrages. 2015. № 29-30. p. 12-30

[556] République du Togo, Statut de 1958, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1958.htm (Дата обращения 08.01.2026)

При этом создавался пост Верховного комиссара Франции в Того, который занял бывший губернатор Жан Луи Берар. Чтобы максимально оградить власть от влияния сепаратистских партий, премьер-министром автономии с согласия профранцузского Союза вождей и населения Севера Того, назначается лидер Партии прогресса Того и бывший депутат Национального собрания Франции Николас Груницкий.

Практически с момента принятия Статута, документ стал объектом корректировки. Так, Указ № 57-359 от 22 марта 1957 г. расширил полномочия премьер-министра, а Указ 58-187 от 22 февраля 1958 г. фактически переформатировал документ, сделав его прообразом государственной конституции, в соответствии с которой, статус режима опеки со стороны Франции распространялся лишь на финансовую (валютную) систему, вопросы обороны и иностранные дела. Указ создал основания для того, чтобы министром иностранных дел Франции и премьер-министр Республики Того 25 февраля 1958 г. подписали 9 конвенций о дополнительном протективном сотрудничестве, в сферах выведенных из-под действия Статута[557].

Конвенции предусматривали сохранение со стороны Франции системного контроля над развитием новой республики в наиболее значимых сферах, что должно было обеспечить сохранение выраженной неоколониальной зависимости после окончательного «освобождения» Того[558] 27 апреля 1960 г.

Правовой контекст политической трансформации государственности Того от колонии к независимости, сопровождался активной политической борьбой оппозиции во главе с С. Олимпио.

Не желая терять контроль над Того, Франция в 1956 г. инициировала референдум, на котором избиратели были поставлены перед выбором - либо проголосовать за новый статут, по которому Того становилось автономной республикой, номинально опека завершалась, а страна входила во Французский

[557] République du Togo, Statut de 1958, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1958.htm (Дата обращения 08.01.2026)
[558] Там же

Союз, при этом не имея возможности проводить самостоятельную внутреннюю и внешнюю политику, либо сохранить опеку и оставить Того в старом статусе подмандатной территории, т.е. фактически, колонии. Таким образом, в голосовании на референдуме, любой выбор избирателей сохранял контроль Франции над Того, но в случае голосования за Статут (первый вариант), - статус контроля обновлялся, и страна номинально становилась независимой, что прекращало миссию опеки со стороны ООН и выводило действия Франции в отношении Того из-под контроля комиссии ООН по опеке, представляя их как сотрудничество двух независимых субъектов, один из которых, в реальности, оставался полностью зависим от второго.

Несмотря на правовую ловушку, население Того подавляющим большинством – 313 тыс. человек из 335 тыс. проголосовало за Статут и фиктивную независимость, хотя оппозиция призывала бойкотировать референдум[559].

После проведения референдума, оппозиция активизировала борьбу и начала кампанию противодействия принятия его решений ГА ООН. В итоге, ООН в 1957 г. не утвердила план Франции по немедленному снятию опеки и рекомендовала провести в 1958 г. всеобщие выборы в Законодательное собрание, которое, в свою очередь, должно было от лица народа Того принять окончательное решение о принятии автономии или сохранении опеки. Выборы стали условной точкой решения и одновременно апогеем конфликта между про-французскими силами и оппозицией. Не желая потерять контроль над страной, Франция вела подрывную работу, направленную на достижение «правильного голосования»[560].

Несмотря на массовые нарушения, выборы выиграла оппозиция. Из 46 в парламенте, партия Олимпио - Комитет единства Того получил 32 места, и еще 7 мандатов завоевала оппозиционная партия Жювенто, что позволило коалиции

[559] Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.
[560] Там же

националистических сил сформировать правительство во главе с Сильванусом Олимпио.

По итогам выборов ООН приняла резолюцию о том, что в 1960-ом г. Республика Того должна получить независимость. Именно к этому этапу относится окончательное принятие обновленного Статута (31 декабря 1958 г.), в соответствии с которым Того становилось независимым государством 27 апреля 1960 г.[561].

*****

Освобождение от колониализма и приход к власти С. Олимпио кардинальным образом изменили отношения Того с бывшей метрополией. В своей деятельности на посту премьер-министра, Олимпио уже с 1958 г. начинает постепенный и достаточно болезненный разрыв с Францией. Основной проблемой для нового правительства стала необходимость финансового освобождения, так как бюджет Того был дотационным, и его реализация зависела от финансовых субсидий из метрополии. Кроме того, метрополия контролировала финансовые резервы страны. Необходимость «финансового освобождения» была продиктована не только «вопросом принципа», но и необходимостью установить государственный контроль над экспортируемыми ресурсами, т.к. Франция выкупала все основные типы товаров по фиксированным ценам ниже рыночной стоимости. В итоге, отказ от дотаций привел к росту цен и повышению налогов, однако, поиск новых торговых партнеров в 1959-61 гг. позволил наполнить бюджет дополнительной прибылью. Развитию экономики также способствовали реформы Олимпио в аграрной сфере, промышленности, а также в сферах образования и здравоохранения[562].

Выход из сложной ситуации оказался возможен благодаря широкой социальной поддержки С. Олимпио со стороны населения, и прежде всего этнической группы эве, которая доминировала в экономических процессах.

[561] Энтин Л.М. Крушение империи. Москва: Международные отношения. 1965. 190с.
[562] Энтин Л.М. Крушение империи. Москва: Международные отношения. 1965. 190с.

В то же время, уже с 1961 г. Олимпио постепенно начинает трансформировать политическую власть в сторону диктатуры, инициируя репрессии против оппозиции, в том числе руководства ранее коалиционной партии «Жювенто». 30 января 1962 г. президентским декретом запрещается и основная оппозиционная сила Демократический союз населения Того, лидер которой – Николас Груницкий оказывается в эмиграции в Дагомее.

Наряду с противодействием оппозиции, С. Олимпио также отказывается от диалога с президентом Ганы Кваме Нкрумой по вопросу объединения народа эве, хотя данный вопрос, начиная с 1940-ых гг. был центральным в его политической программе и объединил вокруг Олимпио доминирующую в стране этническую группу. На предложение Нкрумы объединить эве через объединение двух стран, президент Олимпио ответил категорическим отказом[563].

Велика вероятность того, что развитие политики Олимпио в конечном итоге могло привести к формированию жесткого авторитарного режима, однако этого не произошло, т.к. с 12 на 13 января 1963 президент Того Сильванус Олимпио был убит группой ветеранов французской армии, вернувшихся в Того из Алжира. Более чем вероятно, что убийство Олимпио было организовано из Франции, на что указывает, во-первых, последовавшее приведение к власти заговорщиками про-французского политика Н. Груницкого, и во-вторых, приход к власти после Груницкого одного из лидеров заговора Этьена Эйадемы, представляющего этническую группу кабье, исторически противопоставлявшуюся Францией, этнической группе эве

2.7 Период колонизации территорий проживания эве: свидетельства архивных фондов

Представленный анализ колониального периода истории народа эве не мог бы считаться полным без обращения автора данного исследования к архивным документам, хранящимся в национальных архивах Великобритании (The

[563] Энтин Л.М. Крушение империи. Москва: Международные отношения. 1965. 190с.

National Archives (TNA)), Того (Archives Nationales du Togo (ANT)) и Ганы (Public Records And Archives Administration Department (PRAAD)), в которых автор проводил изыскания дистанционно (в случае с TNA) и в период посещения Ганы и Того в 2024 г. В основе работы с архивными документами были заложены подход и общая выборка, предложенные в работе Александра Кииза «Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960)»[564] а также в работах Д.Е.К. Аменумея и П. Нагента.

Характерно, что в отличии от периода второй половины XX века, архивные фонды по исследуемым странам (Гана и Того), относимые ко второй половине XIX – первой половине XX вв., характеризуются полнотой, чему способствовала колониальная политика, создание колониальных отделений архивов и перенос в архивное дело протекторатов, подхода к сбору и учету (каталогизации) документов, характерного для великобритании. В данной связи, приобщение к нашему исследованию выборочных архивных документов исследуемого периода, служит верификации данных, представленных в работах Д.Е.К. Аменумея, Л. ДЖ. Хаана, М.А. Адуайома, Б.М. Лоуренса, Т.Г. Тете-Аджалого, Н.Л. Гайибора, Д. Нолена и других историков, к которым мы обращались выше.

Как свидетельствуют архивные документы, политическая система до обретения Ганой и Того государственности не способствовала жесткому очерчиванию границ Эваленда, т.к. в 1930-1940 гг. местные общины управлялись регентами, назначаемыми общинами и они часто выступали реальной властью на местах, представляя кандидатов на пост Манкрадово, то есть ведущих политических советников, взаимодействовавших с колониальными администрациями[565]. Это создавало дополнительную мотивацию у отдельных обществ номинально приобщиться к сообществам эве, для повышения своего политического статуса, при сохранении локальной автономии. Сами сообщества

[564] Keese A. Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960. Studies in Global Social History. Leiden: Brill. 2015. 388 p

[565] PRAAD (Accra), ADM 39/1/569, Acting Senior District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province, Nkonya Native Affairs (№ S.0046/8.), 19 Dec. 1947, 2.

эве, в такой системе, были заинтересованы в сохранении своего обособленного представительства, дававшего право влиять на процесс принятия колониальных решений в свою пользу. В этом плане народность эве сильно отличается от других народов и племен, так как большинство иноэтничных групп развивается по пути интеграции и формирования вертикали власти. Люди эве действую иначе. В условиях кризисов они принимают на себя вассальные отношения с каким-либо вождем крупного города, но, когда кризис заканчивается, союз либо рассыпается, либо продолжает существовать номинально. *«Даже внутри этнических подгрупп (племен) люди будут называть себя названиями своих собственных городов и думать в первую очередь об интересах своих городов, прежде чем они подумают об интересах своего племени. И на этом дело не заканчивается; каждую неделю какой-нибудь заместитель вождя собирает своих людей, и они уезжают, чтобы основать новый город в другом месте; обосновавшись на новом месте, он будет называть себя наместником центрального лидера, но уже со своими помощниками – Асафогенами»*[566].

Начиная с 1930-ых гг., английская колониальная администрация оказывала на сообщества эве давление, чтобы они интегрировались в относительно единую систему для упрощения администрирования, но города эве начали активно сопротивляться такой политике, требуя вернуть «германскую модель» где сотни сообществ имели свою автономную юрисдикцию. В 1942 году 96 так называемых заместителей вождей даже подали петицию о восстановлении системы, существовавшей до 1931 года, при которой у каждой группы был свой собственный местный суд, привязанный к конкретному вождю конкретного города[567].

В данной связи демонстрация столь высокого уровня децентрализации вызывает вопрос о том, насколько вообще состоятельна этническая группа эве, если ее общий «литературный» язык был сформулирован германскими

[566] PRAAD (Accra), ADM 39/1/288, Mead, Acting District Commissioner of Kpandu, to Commissioner of the Eastern Province (№ 1755/165/1931), 27 Nov. 1942, 1–2.
[567] PRAAD (Accra), ADM 39/1/288, W.R. Goskell, Commissioner of the Eastern Province to Secretary of Native Affairs (without number), 1 Dec. 1942, 1.

миссионерами, а обобщение по этно-территориальному признаку произведено колониальными администрациями?

На отсутствие сформированной этничности эве еще в начале 19 века указывает тот факт, что в XVIII в датские и британские жители Аккры и Кеты имели ранние контакты с правителями Акваму, тогда доколониального государства во внутренних районах страны союзными подгруппе эве – анло, но они ничего не знали ни о какой этногруппе «эве»[568], вероятно представляя ее в многообразии местных самоназваний, и не испытывая, в тот момент, потребности в колонизации внутренних районов Вольтийского региона, где важно было бы иметь четкое представление о структуре покоряемого народа.

Сами эве, объединяясь вокруг центров Пеки и Анлога, также не имели потребности в поиске общей идентичности, т.к. относились к экономически и политически конкурирующим сообществам, ищущим союзников иноэтничного происхождения, друг против друга [569].

В немалой степени разобщенности способствовала и работорговля, которой занимались разные сообщества эве и соседствующие с ними племена. Рабами, в этой связи, становились все пленные, захваченные в набегах на соседей или перекупленные у племен, проживающих севернее.

Заключительный фактор территориальной спецификации эве связан с культурным влиянием народности Акваму, которая, в плане культуры доминировала над анло-эве, и влияла на жителей региона Крепи. Это, в свою очередь, приводило к фрагментации местной культуры, усилению одних и ослаблению других культурных акцентов, включая формирование диалектов[570].

---

[568] Harnaes P. African Power Struggle and European Opportunity: Danish Expansion on the Early 18th -Century Gold Coast
// Transactions of the Historical Society of Ghana. 2003. New Series 7.;
Wilson L.E. The Bloodless Conquest in Southeastern Ghana: the Huza and Territorial Expansion of the Krobo in the 19th Century // International Journal of African Historical Studies. 1990. 23 (2). P. 269-290.;
Rupp-Eisenreich B. L'ethnicité, critère descriptif au xviiie siècle: le cas de la traite danoise // Les eth nies ont une histoire. Paris: Karthala, 2003. P. 49-55.

[569] Rosenthal J. Religious Traditions of the Togo and Benin Ewe // A Handbook of Eweland: The Ewe of Togo and Benin. Accra: Woeli Publishing Services, 2005. P. 183-193.

[570] The National Archives (TNA), 2APA, Cercle de Klouto, 331, A Brief Ethnographic Account of the Ewes of the Anlo State. The Common 'Ewe' Origin and the Central Group of Royal Authority (without number), without date [dated by French Administration of Togo as '1918'

Представленное дробление культурных и политических форм самоидентификации эве в Западном Тоголенде, тем не менее, не может быть сведено лишь к существованию двух идентичностей – анло и Крепи с привязкой к Пеки. Об этом свибетельствует следующая ситуация, информация о которой сохранилась в архиве Ганы. В соответствии с документом[571] в 1946 году Адаи Кваси Адем IX из Авудоме, который в то время принадлежал административной власти коренного населения штата Пеки, потребовал отделения Авудоме от Пеки на том основании, что оба «государства» лишь однажды заключили военный союз против ашанти и что территория Авудоме намного превышала территорию Пеки. Британские окружные комиссары не смогли проверить этот аргумент: наследственные права казались неясными, так как реально задокументированного договора между вождями Пеки и Авудоме, заключенного в XIX в. не было, а присутствовало лишь устное соглашение, которое стороны могли трактовать в свою пользу. Все это демонстрирует доминанту феодальных отношений над отношениями социально-культурными, а также указывает на дробление идентичности по территориально-племенному признаку.

Не способствовала интеграции эве и насильственная языковая интеграция, предпринятая германскими миссионерами в начале XX века. Местное население периферии Эваленда, которое, благодаря усилиям миссионеров стало частью языкового сообщества, говорящего на эве, восприняло литературный (церковный) язык как второй, но в повседневном общении продолжило использовать свой диалект[572] , что стало очевидно уже в период существования государства Гана. Так, например, в 1967 году в регионе Вольта независимой Ганы, вождем Кудже Хед Акуамоа IV была инициирована кампания по отделению от традиционного района Буэм, несмотря на то, что формально, все

[571] PRAAD (Ho Branch), NA/47 (dossier not classified), S.G. Okraku, District ADMinistrative Officer in Jasikan, to Regional ADMinistration Officer, Ho, Buem Traditional Council (sa.1/164), 28 Sep. 1967, 1.
[572] Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture // Journal of Religion in Africa. 2002. № 32 (2). P. 167-176.;
Alsheimer R. Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese: Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890). Münster etc.: Waxmann, 2007. 300 p.

жители района говорили на эве и якобы принадлежали к «той же культуре», что и «традиционные правители» Буэма[573].

Наряду с языком и легендой о происхождении народа из Нотси, популяризированной миссионерами в конце XIX в, формирующим фактором этногенеза эве безусловно стала война с империей Ашанти, которая заставила сплотиться многие, разрозненные ранее, сообщества к востоку от Вольты. Военная кампания Ашанти 1860-х годов поляризовала весь регион[574]. Так, Ашанти заключили союз с акваму и с правителями анло-эве. Экспансия Ашанти преодолела языковые различия между группами и усложнила картину: например, эвеязычные общины Воло и Дуфор перешли на сторону Акваму и действовали в качестве пиратов на реке Вольта, грабя своих соплеменников выше по течению реки[575]; государство Анло осталось союзным Акваму, и вместе с Акваму установило союзные отношения с королевством Ашанти, изъявив готовность воевать с эве из Западного Тоголенда.

В тоже время возникла и обратная тенденция. Сообщества народа га, проживающие в районе Аккры и королевство Ады, опасаясь экспансии ашанти, вступили в союз с эва из Крепи[576]. Среди последних, сообщество Пеки оказалось наиболее сильным и смогло сплотить сообщества Конфедерации Крепи в военный союз. Именно консолидация Крепи, в дальнейшем позволила исследователям[577] заявлять о солидарности эве из разных племен, проживающих в Западном Тоголенде, однако в более поздних британских документах, вопрос солидарности эве не прослеживается. Напротив, два из конфликтов, в которые британские войска и вспомогательные силы из Аккры были наиболее вовлечены, конфликт между небольшим избирательным округом Батор и воинами Воло и

[573] PRAAD (Ho Branch), NA/47 (dossier not classified), Nana Akuamoa iv, Nifahene of Buem Traditional Area and Chief
of Kudje, to Clerk of Volta Region House of Chiefs, Buem Traditional Affairs (without number), 10 May 1965, 4.
[574] The National Archives (TNA), PRO, CO/96/88, Memo embracing a brief sketch of the facts connected with the existing disturbances in the Volta District from the commencement in March 1865 to the present date, drawn up for the information of His Excellency the Governor General.
[575] PRAAD (Accra), ADM 11/1/1624, Rattray, Report by Mr. R.S. Rattray (without number), without date, 46–47.
[576] PRAAD (Accra), ADM 11/1/1624, Rattray, Report by Mr. R.S. Rattray (without number), without date, 46–47.
[577] Например, Akyeampong E. K. Between the Sea & the Lagoon: An Eco-social History of the Anlo of Southeastern Ghana c. 1850 to Recent Times. Oxford: James Currey – Athens/oh: Ohio University Press, 2001. 244 p.

Дюфора, и второй, в котором участвовали вожди Крепи и правитель Анло – были именно военным конфликтом между различными общинами, говорящими на языке эве[578].

Внутренняя феодальная раздробленность и формирующее влияние королевства Ашанти, а позже, британской колониальной администрации, повлияли на дальнейшую самоидентификацию эве. Так, например, когда в 1940-ых гг. велась дискуссия о создании Конфедерации языков, в рамках развития племенного самоуправления, вожди эве из Воло и Батора заявили о желании включенить свои сообщества в Конфедерацию тонгу, таким образом обособившись от исторических связей с акваму[579].

Другим явно сложным случаем была роль прибрежной общины, говорящей на языке эве, к востоку от Кеты, которая создала в бухтах Ломе и Ве своего рода свободную гавань для транзита контрабанды в британскую колонию Золотой Берег[580]. В январе 1885 года помощник инспектора Стюварт был направлен в Кету и Анлогу для сбора информации о базе контрабандистов. Основываясь на устных сообщениях своих информаторов из анло, Стюварт выделил «авунахов» и «аньяко» (жителей двух прибрежных городов к востоку от Кеты), как основные группы, относимые к анло-эве, «со многими племенами, которые платят им феодальной верностью»[581]. В отношении «государства Анло», Стюарт употребил именно слово «государство», добавив к нему определение «доколониальное» (феодальное), хотя германские миссионеры описывали анло, как хаотичное «республиканское племя»[582]. Безусловно, позиция Стюварта представляется более правильной, о чем свидетельствует описанная в нашей

[578] The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Ussher to Kennedy (№ 80), 22 June 1870, 7;
The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Glover to Kennedy (without number), 22 June 1870, 5;
The National Archives (TNA), PRO, CO/96/84, Cleland to Lees (without number), 11 Dec. 1869, 1;
The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Kennedy to Granville (№ 71), 4 July 1870, 2–3.
[579] PRAAD (Accra), ADM 39/1/108, Togbe Kwasi Abliza iii to Senior District Commissioner of Ho (without number), 30 April 1949, 1.
[580] The National Archives (TNA), PRO, CO/96/166, Captain Brydon to Colonial Secretary of the Gold Coast (№ 190), 4 Oct. 1876, 2–3.
[581] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/21, African Confidential Print No. 268, Assistant Inspector Stewart to Colonial Secretary of the Gold Coast (without number, Enclosure 3 in № 86), 30 Jan. 1885, 1
[582]The National Archives (TNA), PRO, CO/96/88, Binder, Bremen missionary in Keta, to Kennedy (without number), 6 May 1871, 1;
The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Ussher to Kennedy (№ 90), 8 July 1870, 17–8.

работе клановая система правления племени Анло, а также историческая ситуация, описанная самим Стювартом, представляя которую, он отмечает, что после интенсивного британского обстрела побережья, вожди ии старейшины деревень, в районе Анео и Ломе, отказались от войны и предложили капитуляцию, каждый на своих условиях на индивидуальных условиях[583].

Другой принципиальный вопрос этнической интеграции связан с сутью такого регионального образования, как Крепи с центром в городе Пеки. В течение многих лет оставалось неясным, что именно означает «Крепи»[584]. Термин широко использовался в XIX веке, как эве, так и британцами, но само объединение прекратило свое существование в момент окончательного англо-германского раздела региона Вольта. Британцы утверждали, что они купили право защиты общины под названием «Крепи» у датской колониальной администрации в 1850 году, но ни границы, ни политическая идентичность Крепи, не были определены[585].

Позже, к 1858 г., когда британская администрация приступила к формированию системы налогообложения в Крепи, большинство вождей Конфедерации не признали власти короля Пеки – Квадзо Деи IV и представляли каждый свое сообщество[586].

Несмотря на отрицание вождями своего вассалитета по отношению к королю Пеки, т.е. номинальный характер Крепи как политического образования, сам термин Крипи утвердился как обозначение территории обширного района Западного Тоголенда, который можно встретить и сегодня. Использование термина оказалось удобно для британской колониальной администрации[587], и в дальнейшем, выступало аргументом единства территории в колониальных

[583] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/21, African Confidential Print No. 268, Chase Parr, Commander of hms Frolic, to Young (without number, Enclosure 1 in No. 86.), 5 Feb. 1885.
[584] The National Archives (TNA)), PRO, CO/96/166, Information collected from Mr. W.A. Blavo, about the police Station. (without number), without date, 1, 3.
[585] The National Archives (TNA), Fonds Allemand, FA1/196, no title (without number), 11 Feb. 1887, 1–2;
The National Archives (TNA), Fonds Allemand, FA1/196, British Embassy in Berlin, Memorandum on British and German Claims with Respect to the Crepee or Peki Country (№ 15585.), 18 Dec. 1887, 2–4.
[586] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, Freeman, Extract of Report of Mr. Freeman to Major H. Bird, dated 7th July 1858 (without number), without date, 1, 3.
[587] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, von Puttkammer, (Extract.) [Memorandum on Peki] (without number, Enclosure 2 in No. 44), 30 June 1888, 1–2.

спорах, сначала с Германией, а позже с Францией. Лидером власти на территории Крепи, Британия неизменно позиционировала короля Пеки[588]

Сам термин Крепи продолжал использоваться до середины XX века, но скорее, как обозначение географического района, на котором когда-то существовал военный союз эве[589]. Отметим, что, как показало общение автора с эве из Западного Тоголенда, термин «Крепи» знаком им и сегодня, но воспринимается как исторический.

Причина, по которой обозначение «Крепи» просуществовало столь долго, при этом не характеризуясь реальной политической системой организации, связана с колониальной политикой Великобритании, ориентированной на имитацию сохранения исторического единства традиционных государств региона, в рамках отстаивания колониальных границ, особенно после раздела Германского Тоголенда с Францией. Кроме того, для управления общирными территориями Западного Тоголенда, необходимо было представить их как, хотябы формально, централизованные политико-территориальные образования (в противном случае речь шла бы о необходимости взаимодействия с десятками вождей). Как следствие, колониальная администрация сделала ставку на исторический центр и крупный город Пеки и его короля – пекихине.

В 1888 году Британский инспектор Джон Скотт Далримпл определил Квадзо Де VI как законного короля «всего Крепи» с населением в 0.5 млн

---

[588] PRAAD (ACCRA), ADM 39/1/253, Griffith, District Commissioner of Keta, to Adzatekpor I of Vane, Avatime (as 'King Adjatekpor of Crepe' [sic]) (№ 462/413), 9 Nov. 1894.;
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Griffith; Evans, Colonial Secretary of the Gold Coast; Charles Pike, Treasurer, Minutes of the Proceedings of a Meeting of the Executive Council, held at Christiansborg Castle, on Monday the 28th day of May 1888 (without number, enclosure in No. 17), without date, 54.;
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple, Colonial Inspector, to Griffith (without number, enclosure in № 11), 30 April 1888, 46 (1 of 2);
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Kwadjo De VI, Pekihene, to Bennett, District Commissioner of Akuse (without number), 3 April 1888, 76 (1 of 1);
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Evans to Dalrymple (without number, Enclosure 3 in No. 18), 9 April 1888, 76bis (1 of 2);
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple to Evans (without number, Enclosure 8 in No. 18), 20 April 1888, 78 (1 of 2).;
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple, [Conversation with Kwadjo Dei in Savie, 18 April 1888] (without number), without date, 78bis (1 of 2);
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple to Evans (without number, Enclosure 12 in No. 18), 24 April 1888, 80bis (2 of 2).

[589] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, von Puttkammer, (Extract.)

человек, которому угрожают непокорные вассалы[590]. Для поддержки его власти был организован региональный альянс, позволивший поставить под контроль непокорные сообщества эве - Тавиеф и Маце[591]. Военная кампания повлияла на лояльность к королю Пеки других сообществ эве и даже племя аватиме, не являющееся эве и говорящее на языке анум, признало историческое вассальное подчинение пекихине Квадзо Де VI. Период данного военного противостояния в регионе Крепи, подробно отражен в документах колониального периода[592], выборку которых приводит в своей работе А. Киизе[593]. Это же стремление нашло отражение и в описании структуры традиционных вождеств колонии Золотой Берег в публикации Дж. И. Кесли 1903 г. «Gold Coast native institutions. With

[590] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, Williams, District Commissioner of Volta District, to Griffith, British Governor of the Gold Coast (№ 1), 2 January 1888, 451 (1 of 1).

[591] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Griffith; Evans, Colonial Secretary of the Gold Coast; Charles Pike, Treasurer, Minutes of the Proceedings of a Meeting of the Executive Council, held at Christiansborg Castle, on Monday the 28th day of May 1888 (without number, enclosure in No. 17), without date, 54;

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple, [Conversation with Kwadjo Dei in Savie, 18 April 1888] (without number), without date, 78bis (1 of 2).

[592] Например, показательны следующие архивные документы из Национального архива Великобритании (TNA): The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett, District Commissioner of Ho, to Evans (№ 277), 11 May 1888, 87bis (1 of 2);

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 280), 14 May 1888, 89 (1 of 2);

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Evans to Brennan, Assistant Inspector, Gold Coast Constabulary (№ 2406), 17 May 1888, 86 (2 of 2);

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers to Evans (without number, Enclosure in No. 22), 5 June 1888, 98 (2 of 3);

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 329), 6 June 1888, 110bis; TNA, PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers, Interview with Tavieve Messengers (without number), 23 June 1888;

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers to Evans, Report on Tavieve Expedition (without number, Enclosure 1 in No. 34), 29 June 1888, 135–6;

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Griffith to Knutsford (№ 237), 7 July 1888, 129bis;

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Agbovi, Head Chief of Potoi;Akakpwaley, Head Chief of Mawlu Agotime, and others, [Declaration] (without number), 3 July 1888, 143bis (1 of 1);

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Riby Williams, District Commissioner, to Akers (without number), 2 July 1888, 144 (1 of 2);

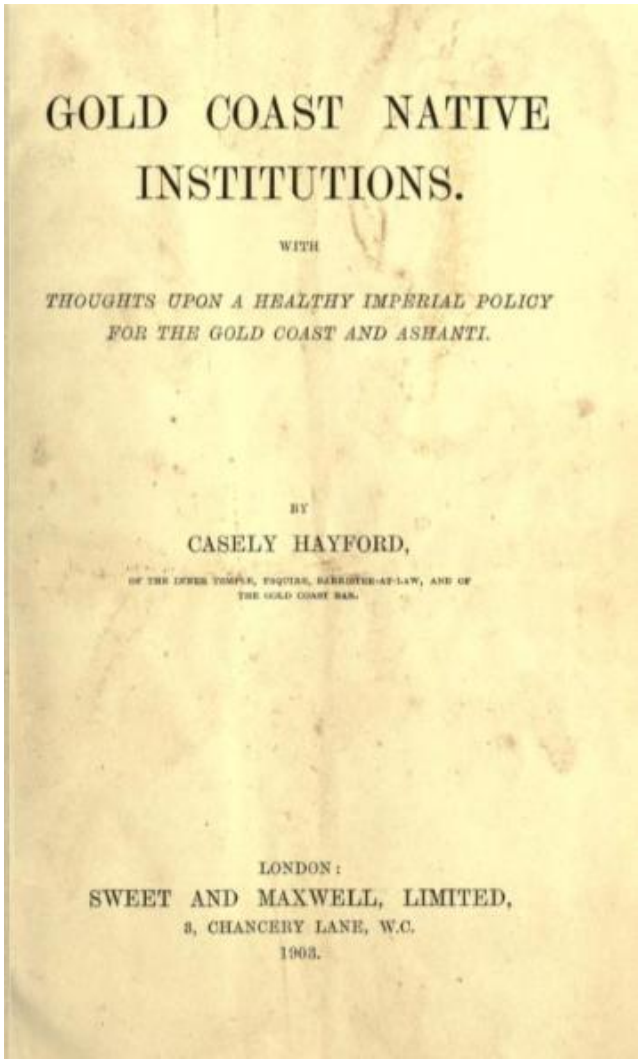
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Williams, Statement taken by C. Riby Williams, District Commissioner, Volta District (without number), 2 July 1888, 144bis (1 of 1);

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bogbi, Chief of Adaklu; Adzatekpor I, Chief of Avatime; Yaw Chei, Chief of Taviefe; and others, [Declaration] (without number), 3 July 1888, 143bis–144;

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Kumi, 'Chief of Anum and Head Chief of Buem', [Declaration] (without number), 3 July 1888, 144.

[593] Keese A. Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960. Studies in Global Social History. Leiden: Brill. 2015. 388 p.

thoughts upon a healthy imperial policy for the Gold Coast and Ashanti»by Hayford, J. E. Casely (Joseph Ephraim Casely), 1866-1930[594]


GOLD COAST NATIVE INSTITUTIONS.

WITH

THOUGHTS UPON A HEALTHY IMPERIAL POLICY FOR THE GOLD COAST AND ASHANTI.

BY

CASELY HAYFORD,

LONDON:
SWEET AND MAXWELL, LIMITED,
3, CHANCERY LANE, W.C.
1903.

Рисунок 2. Оригинальная обложка книги «Gold Coast native institutions» URL: https://archive.org/details/goldcoastnativei00hayfiala/page/n441/mode/2up (Дата обращения 26.01.2026)

В 1888 году претензии британцев на объединение всех сообществ эве Западного Тоголенда в рамках Крепи вышли за пределы колониальной границы и столкнулись с интересами Германской колониальной администрации, спровоцировав конфликт, на что указвает ряд архивных документов, в т.ч. писем представителей британской колониальной администрации[595]. Формально,

[594] Gold Coast native institutions. With thoughts upon a healthy imperial policy for the Gold Coast and Ashanti : Hayford, J. E. Casely (Joseph Ephraim Casely), 1866-1930 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. URL: https://archive.org/details/goldcoastnativei00hayfiala/page/n441/mode/2up (Дата обращения 26.01.2026)

[595] The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett, District Commissioner of Ho, to Evans (№ 277), 11 May 1888, 87bis (1 of 2);

процесс на воссоединение исторических территорий Крепи исходил от короля Пеки, что позволило избежать конфликта между метрополиями[596], однако претензия на германские колониальные территории была обозначена, и после 1914 г. послужила легитимирующим прецидентом в вопросе раздела Германской колонии между Великобританией и Францией.

В Германском Того также шел процесс постепенной интеграции этнической идентичности эве, однако данная интеграция находила слабое выражение в политическом измерении, так как колониальная администрация была ориентирована, в большей степени, на создание универсалистского подхода к управлению населением колонии налогообложению, без относительно этнической принадлежности того или иного человека[597]. С этой целью, в районах Ломе и Мисахоэ, была проведена перепись коренного населения[598].

Хотя британский подход был больше ориентирован на интересы коренного населения, желавшего сохранить традиционные институты самоуправления, идея регулирования данного самоуправления и его формализации, периодически вступала в конфликт с реальным положением вещей, как это произошло в Кпанду, о чем со ссылкой на неустановленный документ ришет А. Киизе[599]

После 1915 года, Колониальная система управления, действовавшая в районе Крепи, была распространена и на вновь присоединенные территории, однако, сам факт раздела Германского Тоголенда не учел особенностей

The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 280), 14 May 1888, 89 (1 of 2);
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Evans to Brennan, AssistANT Inspector, Gold Coast Constabulary (№ 2406), 17 May 1888, 86 (2 of 2).
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers to Evans (without number, Enclosure in No. 22), 5 June 1888, 98 (2 of 3);
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 329), 6 June 1888;
The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers, Interview with Tavieve Messengers (without number), 23 June 1888;

[596] Об этом, например: The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, Evans to Akers (without number, Enclosure 1 in No. 23), 13 July 1888, 459 (2 of 2).

[597] Archives Nationales du Togo (ANT), Fonds Allemand, FA3/3079, Jahresbericht Lome-Land 1908/09 (without number), 3 Oct. 1909, 4–8;
Archives Nationales du Togo (ANT), Fonds Allemand, FA3/3079, Jahresbericht Lome-Land 1909/10 (without number), 2a–f, 5

[598] Sebald P. Togo 1884-1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie" auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag 1988. 780 s.

[599] PRAAD (Ho Branch), DA/D/301, Memorandum on Kpandu Native Affairs. (without number), without date, 13

этнического состава населения и структуры региональной власти, что сделало проведенную границу формой искуственного раздела исторических обществ, и прежде всего, народа эве. Как пишет А. Киизе, исследовавший данный вопрос, общность языка, исторической и политической традиции эве в Западном Тогоденде и Французском Того, так и не стала предметом обсуждения на уровне Лиги Наций, хотя именно Лига Наций утвердила британский и французский протектораты. В данном контексте, показателен отчет Британии, направленный в Лигу Наций о работе британского мандата в Тоголенде в 1927 г., где эве-говорящее население упоминается лишь косвенно, и присутствует рекомендация заимствовать формат организации традиционной власти и сотрудничества с ней колониальной администрации, у народов акан, с которыми эве исторически враждовали, и от которых значительно отличались в культурном плане[600], - т.е. речь шла об унификации управленческих практик в соседних британских колониях.

Подобный подход к реализации регионального управления и ужесточение пограничного контроля с Французским Того, порождали массу локальных конфликтов, часть из которых нашла документальное подтверждение. Так, например, часть крупных городов в Британском Тоголенде, уже в 1918 г. оказалась выведена их подчинения короля Пеки[601], что означало снижение ценности данного политического образования в региональных отношениях, и позже привела к полной утрате городом Пеки своего регионального доминирования, которое перешло к городу Хо, который стал уже не центром королевской власти которой подчинялись вассальные вожди, а центром административного региона. Аналогичная практика применялась и во Французском Тоголенде.

[600] Report by His Britannic Majesty's Government to the Council of the League of Nations on the Administration of the British Sphere of Togoland for the year 1925 (Colonial No. 23/1926); 1926 (Colonial No. 28/1927)// Published by His Majesty’s Stationery Office 1926 and 1927. URL: https://archive.org/stream/report-togoland-1925/ReportTogoland1925_djvu.txt (Дата обращения 26.01.2026)

[601] PRAAD (Accra), ADM 11/1/1621, Furley, [Report of a Tour through the districts of Togoland] (without number), 17 April 1918, 14.

Перераспределению политической власти между традиционными вождями способствовала и проведенная между мандатами граница, которая разделила многие традиционные политические образования. В данной связи показателен пример города Кпетоэ, бывшего центром политико-административной системы из 30 поселений. После проведения границы, Кпетое оказался в Британском Тоголенде, а все зависимые населенные пункты – во Французском, что сделало дальнейшее функционирование данной административной и политической системы невозможным, что подтверждается как архивными документами[602], так и самостоятельным исследованием Пола Нагента «An abandoned project? The nuances of chieftaincy, development and history in Ghana's Volta Region»[603].

Трансформация традиционного порядка управления племенными структурами эве «сверху», изменило исторический баланс сил в регионе, и спровацировало интенсивную борьбу отдельных вождей эве за гегемонию, так как это давало возможность получить больше преференций от колониальной администрации. При этом, сами британская и французская колониальные администрации не были заинтересованы в междоусобных конфликтах, негативно отражавшихся на торговле, однако не имели действенных рычагов принуждения вождей к миру, о чем, к примеру, свидетельствует письмо вождя Адама II[604] к комиссару г. Кета[605] от 1930 г. Важно отметить, что сообщество эве – анло, наряду с традиционной династией г. Пеки, были основными агентами подчинения окружающих их сообществ. До 1915 г. такая активность пользовалась поддержкой британцев, так как была направлена на территории германской колонии и могла способствовать обоснованию территориальных

[602] PRAAD (Accra), ADM 39/1/199, Jackson, Commissioner of the Eastern Province, Memorandum on Anglo-French Togoland Boundary (without number), without date, 1–2

[603] Nugent P. An abandoned project? The nuances of chieftaincy, development and history in Ghana's Volta Region. 1996. URL: https://clp.thebestwebshop.org/system/commission-on-legal-pluralism/volumes/37-38/nugent-art.pdf (Дата обращения 26.01.2026)

[604] Фиа Адама II был вождем (Фиа) престола Агбосоме в колонии Золотого Берега (современная Гана) и упоминается как ключевая фигура в петициях и юридических спорах колониальной эпохи в 1929-1930 годах. Подразделение Агбосоме, связанное с народами эве и сомей, исторически действовало в пределах традиционной территории Анло.

[605] PRAAD (Accra), ADM 39/1/199, Adamah ii, Fia of Agbosome, to District Commissioner of Keta (№ 014/31), 26 Dec. 1930, 1

претензий, но после оккупации британцами большей части Германского Тоголенда, данная активность развивалась уже на подконтрольной им территории, и наоборот, ослабляла систему колониального управления, фактически порождая смуту и локальный сепаратизм, со стороны малых племенных сообществ эве, как, например, анфоэга, или аготиме. В регионе Крепи данные конфликты стали объектом обсуждения районных комиссаров британской администрации Западного Тоголенда, что отражено в их переписке 1927-1928 гг., представленной в национальном архиве Ганы[606].

Королевство Анло направило свою экспансию против племенного сообщества адаклу, которые в 1860-ых гг. были союзниками и выступали на стороне Ашанти против Крепи. Тем не менее, уже в 1870 гг. анло напали на адаклу и захватили ряд их поселений, а в й920-ые гг. приступили к интеграции исторических территорий адаклу в свою политическую систему с центром в Анлоге. Фактически, данный конфликт развивался с 1920-ых гг. и до получения Ганой независимости, о чем свидетельствуют отдельные архивные документы за разные годы[607]. Подробно данное противостояние и отражающие его документы рассматриваются в работах П. Нагента[608].

[606] PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, Dalton, AssistANT District Commissioner of Ho, to Commissioner of the Eastern Province (№ 545/212/27.), 14 April 1927.;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 548/166. / 27.), 15 March 1927, 1;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 48/240/27.), 30 April 1927;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, Ellershaw, District Commissioner of Ho, to Commissioner of Eastern Province in Koforidua (№ 542/725/28.), 5 Sep. 1928, 1.
[607] PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Gbogbi III, Headchief of Adaklu, to District Comissioner of Ho (without number), 30 Sep. 1929;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Assistant District Commissioner of Ho, Adaklu Affairs. (without number), 11 Feb. 1944.
PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, An Account of the Adaklus as from the Ancient Times – Our Origin and our Travels (without number, attached № 2), without date, 2–3.;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Gbogbi iii, Fiaga of Adaklu; Lablulu, Asafohenega of Waya; and others, to Commissioner of the Eastern Province (without number), 26 July 1946, 1.
[608] Nugent P. Borderland identities in comparative perspective: chieftaincy, religion and belonging along the Ghana-Togo and Senegal-Gambia borders / In book: The 'Traditional' and the 'Modern' in West African (Ghanaian) History: Case-Studies on Co-Existence and Interaction. Edinburgh: University of Edinburgh. 2005. P.9-34
Nugent P. Putting the History Back into Ethnicity: Enslavement, Religion, and Cultural Brokerage in the Construction of Mandinka/Jola and Ewe/Agotime Identities in West Africa, c. 1650-1930 // Comparative Studies in Society and History. 2008. Vol. 50, No. 4. pp. 920-948.

Важный вывод, который делает, в данной связи, П. Нагент, и его разделяет А. Киизе, сводится к тому, что единая этническая солидарность в данный период впринципе отсутствовала, и более того, разрушалась, так как те же адаклу изначально считали, что имеют общее с анло происхождение из Нотси, но после конфликта обособили свое происхождение и возвысили фигуру собственного отца-основателя Фоликумы[609], а позже и вовсе настаивали на собственной исторической независимости, что оспаривалось британской администрацией, не заинтересованной в дроблении региона по феодальному принципу[610]. Сходные процессы обособления, но уже в дистрикте Ада (к западу от Кеты), были характерны для исторически связанных с анло сообществ эве агава, сукпе, тефле, вуме, бакпа, батор и мепе. Отметим, что обособление трактовалось данными сообществами в политическом, а не культурно-языковом измерении, что было обусловлено выгодой, которую в системе колониального управления получали титульные группы отдельных районов[611]. Подробно данные процессы этнического разобщения в 1940-ые гг. описывает А.Б. Стал в статье 1991 г.[612], где отмечается, что одним из принципиальных препятствий для упорядочивания отношений между сообществами эве в британских мандатах выступало наличие границы между колонией Золотой Берег и подмандатной территорий Западный Тоголенд, формировавшей искуственное политическое разделение между исторически, тесно связанными территориями.

Во Французком мандате наблюдались аналогичные процессы, с той лишь разницей, что французская колониальная администрация вовсе не стремилась интегрировать сообщества эве, составлявшие большинство населения подмандатной территории, и позиционировала эве как группу, не имеющую общей идентичности, кроме языковой, чьи сообщества обособленны на уровне

[609] PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, An Account of the Adaklus as from the Ancient Times – Our Origin and our Travels (without number, attached № 2).
[610] PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Assistant District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 888/32/29.), 7 Oct. 1943
[611] PRAAD (Ho Branch), DA/D 311, Togbe Hlitabo ii, 'Fiaga of Agave', and others, Petition addressed to His Excellency Sir Charles Noble ArdenClarke K.C.M.G. (without number), without date, 2–3.
[612] Stahl A. B. Ethnic Style and Ethnic Boundaries: A Diachronic Case Study from West-Central Ghana // Ethnohistory. № 38(3), 1991

отдельных деревень, каждая из которых представляет собой автономное политическое образование со своим вождем[613]. Данная оценка французского колониального чиновника относится к 1930 г., однако уже к 1940-ым гг. ситуация начала постепенно меняться, и среди эве во французском и британском мандатах возникают признаки этнической солидарности, выраженной, прежде всего, в создании «Союза всех эве» в 1943 г. Данный союз объединял преимущественно представителей «новой интеллигенции», в т.ч. врачей, учителей и священников, а также колониальных служащих и зажиточных горожан. Фактически «Союз эве» противопоставил себя традиционной системе власти вождей и артикулировал цель создания единого «Эваленда» в рамках трансформации колониальной системы, через объединение территорий, контролируемых Британией и Францией. Поводом для данной активности, во многом послужил кризис на границе мандатов, связанный с приходом к власти во французском Того представителей правительства Виши.

Деятельность «Союза эве», развивавшаяся преимущественно в восточной части колонии Золотой Берег, столкнулась с противодействием традиционной власти анло, которая опасалась в результате интеграции утратить свой политический статус и полномочия[614]. Не имея административной поддержки, «Союз эве» оказался не в состоянии лоббировать интеграционный процесс на уровне колонии[615]. Кроме того, сама идея объединения эве по обе стороны границы, диссонировала с распространенной в регионе атмосферой ксенофобии, обусловленной дефицитом ресурсов и интенсивной миграцией эве из

[613] Archives Nationales du Togo (ANT), 1APA/1, Monographie: Cercle de Klouto (without number), without date [1930], 7–8;
Archives Nationales du Togo (ANT), 2APA, Cercle de Tsévié, 2, Nativel, ADMinistrator of Subdivision of Lomé, Rapport de la tournée effectuée par l'ADMinistrateur-Adjoint des Colonies Nativel, Chef de la Subdivision de Lomé dans les cantons d'Akoviépé et de Mission-Tové du 25 Janvier au 27 Janvier et du 5 Février au 8 Février 1934 (without number), without date.
[614] PRAAD (Accra), ADM 39/1/303, Mead, Report on Native Affairs – Keta District. Quarter Ending December 31st, 1945. (without number), without date, 3;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/469, Elder Seshie Zodanu Kwashie, 'Head of Chief James Ocloo III. of Keta Stool Family', to Commissioner of the Eastern Province, Petition of Elder Seshie Zodanu Kwashie, etc. (without number), without date.
[615] PRAAD (Accra), ADM 39/1/303, District Commissioner of Keta to Commissioner of the Eastern Province, Report on Keta – Ada District for Quarter ending 31st December, 1942. (without number), without date, 3.

Французского Того в колонию Золотой Берег, что подтверждается записями колониальных чиновников по обе стороны границы[616].

Конфронтация между группами эве на фоне ксенофобии, особенно четко прослеживалась на уровне крупных городов, в т.ч. Аккры, где приезжие из Французского Тоголенда эве, в 1934 г. настаивали на утверждении для них собственного старосты[617], мотивируя это тем, что они отличаются от эве из британского мандата, имеют свои обычаи и традиции, имеют отличающиеся имена, и не являются ни частью сообщества анло, ни представителями сообщества Пеки[618]

Как показывает анализ архавных документов за период 1930-1940 гг., апелляция к идентичности отдельного сообщества или народа в целом, у эве носила исключительно ситуативный характер и выступала в качестве инструмента лоббирования текущих интересов, когда нужно было продемонстрировать либо свою уникальность, либо, наоборот, массовость. При этом, апелляция к этнической идентичности, всеже, была больше распространена в крупных городах, и прежде всего в Аккре, где эве не составляли большинства населения[619].

Столь изменчивая позиция, эффективная в частных вопросах, в целом, девальвировала фактор коллективной идентичности, и позволяла колониальным администрациям его игнорировать, или наоборот, объединять районы вопреки

---

[616] PRAAD (Accra), ADM 39/1/212, Ellershaw, District Commissioner of Kpandu, to Commissioner of the Eastern Province, Krachi – Kpandu District Boundary. (№ 147/82A/1921.), 17 Feb. 1937, 2;
Archives Nationales du Togo (ANT), 8APA/3/37, District Commissioner of Klouto in Misahöhe, Rapport Trimestriel pour le 2èmeTrimestre 1922 (without number), without date, 1;
Archives Nationales du Togo (ANT), 2APA, Cercle de Tsévié, 2, Perret, Rapport de la tournée effectuée du 19–20 et 29 Février 1936 dans le CANTon de Dalavé par l'Adjoint des S.[ervices] C.[oloniaux] Perret. (without number), without date, 4–5.

[617] PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Rutherford, District Commissioner of Accra, to Johnson, known as Ansah (№ 1463/87/34.), 4 Oct. 1934, 1;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Ansah to Rutherford (without number), 6 Oct. 1934;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Commissioner of the Eastern Province to Secretary for Native Affairs of Gold Coast, headman of the Ewe speaking People and the French Togoland Community in Accra. (№ 3916/2223/34), 21 Nov. 1934;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, District Commissioner of Accra, to Commissioner of the Eastern Province (№ 1652/87/34.), 31 Oct. 1934, 1–3]

[618] PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, John Feliga Adeku and others…to Northcote (without number), 16 Oct. 1934, 5.

[619] PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Gbekor, Secretary of 'Ewe Community' of settlers in Nsawam; J.A. Darku, HeADMan of the 'Ewe Community'; and others, to District Commissioner of Kpandu (without number), 8 Aug. 1936, 1–2;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Gbekor to Commissioner of the Eastern Province (without number), 8 Aug. 1936.

интересам местного населения, как это, например, произошло перед деколонизации Ганы на референдуме по объединению Западного Тоголенда и Золотого Берега[620].

Несмотря на общую неопределенность и изменчивость позиции племенных сообществ эве, к окончанию Второй Мировой войны, политическая ситуация в колониях и в мире изменилась, а сообщества этнических активистов, включая «Союз эве», начали играть в региональной политике все более весомую роль. В значительной степени, данной трансформации способствовало сильное послевоенное ослабление Франции, а также, создание ООН, где Франция и Великобритания уже не имели подавляющего веса. Все это побудило сторонников объединения эве начать полномасштабную лоббистскую кампанию, о чем, например, пишет в своей работе Дж. Кент[621].

Централизация протестных настроений вывела на политическую арену новых лидеров-эве, одним из которых стал будущий президент Того Сильванус Олимпио, который, в борьбе с французским колониализмом, стремился получить поддержку со стороны Британии, что нашло отражение в «Резолюции по Эваленду» 1945 г.[622]. Апогеем интеграции этнической идеи эве стало создание Конференции всех эве, получившей большой (определяющий) вес в политики обоих мандатов в конце 1940-ых гг., о чем подробно, с опорой на архивные источники, пишет А. Киизе[623]. Интегративный подход к интересам эве имел относительный успех, и в 1948 г. позволил сформироваться во Французском Тоголенде политическим силам, отстаивающим именно интересы эве, предопределив начало политической карьеры С. Олимпио, однако позже, после вмешательства французской колониальной администрации вес данной партии уменьшился. В британских мандатах, роль «Конференции всех эве» была еще

[620] Espinosa y Prieto E. (5 September 1956). "Report of the United Nations Plebiscite Commissioner for the Trust Territory of Togoland under British Administration: The Togoland Unification Problem And The Future Of The Trust Territory Of Togoland Under British Administration". United Nations Digital Library System: 183–184.
[621] Kent J. The internationalization of colonialism: Britain, France, and Black Africa, 1939–1956. Oxford: Clarendon, 1992. 354 p. (см. стр.: 119–126, 239–262)
[622] PRAAD (Accra), ADM 39/1/339, A.K. Amegashie; A.K. Anku; D.A. Chapman; and others, A Resolution on Eweland (without number), 31 Dec. 1945;
[623] Keese A. Rigged elections? Democracy and manipulation in the late colonial state in French West Africa and Togo, 1944–1958 / in The French Colonial Mind. Vol. 1. Lincoln – London: University of Nebraska Press. 2011. P. 324-336.

меньше, так как вожди активно боролись с участием своих подданных в такого рода организациях. Тем не менее, консолидация фактора этнической идентичности все же происходила и нашла отражение в издании с 1945 г. «юнионистского» по своей идеологии, журнала «Ewe News-Letter»[624].

Общее продвижение идеи о том, что эве являются одним народом, вышло за пределы локальной политики и стало позиционироваться в докладах о Тоголенде комитету Организации Объединенных Наций. Так например, в докладе по мандату в Британском Тоголенда, авторы констатировали, что эве – это доминирующая в регионе этническая группа, при этом ее внутренней дифференциации не приводилось[625].

Также, следует отметить, что в повседневной жизни сами эве часто игнорировали не только границу между британскими мандатами, но и границу с Французским Тоголендом, к примеру, обращаясь в клиники Ломе за медицинской помощью, что даже находило поддержку у британской администрации[626]

Тем не менее, несмотря на расцвет в конце 1940-ых гг. идеи этнической консолидации эве, ее нельзя считать интегрированной и монолитной. В первую очередь, данное утверждение связано с нежеланием жителей Западного Тоголенда интегрироваться с Золотым Берегом, где проживало сообщество анло-эве, что показал референдум о Тоголенде 1956 г., в агитации к которому, еще в начале 1950-ых гг. многие сторонники объединения эве, заявили, что объединение эве не предполагает объединения с анло, а требует интеграции с Французским Тоголендом под французским мандатом[627].

---

[624] PRAAD (Accra), adm 39/1/339, Daniel A. Chapman; A.K. Mensah; G. Ameche, The Ewe News-Letter 1, 21 May 1945, 1–2;
PRAAD (Accra), adm 39/1/339, Daniel A. Chapman, The Ewe News-Letter 3, July 1945, 3.

[625] Colonial Office, Report to the General Assembly of the United Nations on the Administration of Togoland under United Kingdom Trusteeship for the Year 1948 (London: His Majesty's Stationary Office, 1949), 5, TNA, PRO, CO/96/790/3.

[626] PRAAD (Accra), ADM 39/1/668, Jas Turner, Director of Medical Services, Medical Department in Accra, to Colonial Secretary of the Gold Coast (№ 1560/13), 28 Aug. 1948;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/668, J.C. Murphy, Medical Officer, Medical Department, Keta, to Turner, French Medical Authorities – Medical Treatment to Gold Coast Citizens. (№ Kl28/48–9.), 18 Aug. 1948.

[627] Archives Nationales du Togo (ANT), 2APA, Cercle de Klouto, 350, District Commissioner of Klouto to Cédile, French Commissioner of Togo, a/s chefferie du Canton d'Agou-Nyongbo: examen des requêtes en date du 14 et du 21 Novembre 1949 du Chef Léléklélé, du village indépendant d'Agou-Agbétiko (№ 305.), 25 Feb. 1950, 3.

Еще одной отличительной чертой дискуссии об объединении всех эве стало явление, которое британские колониальные власти обозначили как «этнический шовинизм», предполагавший ассимиляцию малых племенных сообществ не являющихся эве, но сосуществующих с ними[628].

Отсутствие консенсуса среди эве и различные концепции предполагаемой интеграции этнической группы, в конечном итого привели к деградации идеи этнического объединения, которая оказалась вытеснена политическими целями. На британских колониальных территориях данные цели транслировались партией Кваие Нкрумы, который был заинтересован в интеграции территорий страны, безотносительно их этнического состава[629].

Во Французском Тоголенде, после победы на выборах 1958 г. партии С. Олимпио, том числе под лозунгами объединения с эве Ганы, повестка интеграции фактически исчезла из политической риторики и более практически не находила отражения в архивной документации Того, так как стала угрозой для получения мандатам государственности, и в целом, для сохранения власти в руках Олимпио[630].

*****

[628] PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Chief Commissioner of Gold Coast Colony, Note: [Situation in Southern Togoland] (without number), 30 April 1949.

[629] PRAAD (Ho Branch), DA/D 307, Copy: Draft Statement by the Minister of Justice (without number), without date; praad (Accra), adm 39/1/120, President of Ewe Youth Movement in Keta, to Arden-Clarke, Governor of Gold Coast, The Shooting Incident at Suipe in Avenor, Anlo State (without number), 10 Nov. 1950, 1.;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Michael Batse, Secretary-General of Togo Union, to Trygve Lie, Secretary-General of the United Nations, Togoland Affairs (without number), 11 May 1951,2;
PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Andrews S.K. Ekpey, Secretary of Togoland Youth Association, to Trygve Lie, Togoland Affairs and Urgent Demand. (without number), 31 July 1951, 1.

[630] Archives Nationales du Togo ANT, 2APA, Cercle de Klouto, 23, Kokevi to District Commissioner of Klouto-Kpalimé (without number), 22 Dec. 1958;
Archives Nationales du Togo ANT, 2APA, Cercle de Klouto, 23, Aff. Sowonou Antonio (without number), 27 Dec. 1958;
Archives Nationales du Togo ANT, 2APA, Cercle de Klouto, 23, Adjoint du Chef de Circonscription of Klouto, Etat des sommes perçues par les dirigeants du C.U.T. après les élections du 27-4-1958 et 9-4-61 dans les villages Agou Nyongbo Dalave et Agou Nyongbo Agbetiko (without number), 28 Oct. 1963.

Вывод по главе 2: Обобщение результатов с позиции синтетического подхода к трактовке этнической идентичности и концепции колониального детерминизма

Обобщая результаты проведенного историко-генетического анализа, мы можем констатировать, что этнос эве сформировался к началу XVII в. Это стало результатом миграции с территории современной Нигерии и Бенина на территорию современной Ганы и Того, длительного компактного проживания основной части сообщества в историческом центре Нотси, обособлением от других родственных этнических сообществ, прежде всего фон, в территориальном и языковом плане, а также созданием общей культурной платформы, учитывавшей заимствования у других народов региона в контексте миграции. Вероятно, что интеграции сообщества и формированию основ общей идентичности, способствовало подавление народа и его зависимое положение в контексте проживания в Нотси, апогеем которого стало правление Агорколи, спровоцировавшее исход. В то же время, клановая структура общества эве в период их проживания в Нотси и последующего исхода, привела к формированию не одного, а нескольких лидеров сообщества в разных кланах, что определило разделение этнической группы и выбор разными кланами отличных траекторий миграции и итоговых территорий расселения.

Миграция, увеличение популяции и расселение привели к разветвлению племенной структуры и образованию нескольких основных племенных групп, объединенных общим происхождением, историей, языком[631] и культурой, но не территорией или внутриэтнической солидарностью.

В дальнейшем сохранение языкового и культурного единства оказалось возможным в связи с развитием торговых отношений между племенными группами эве, а также попытками одних племенных сообществ установить контроль над другими, что в конечном итоге привело к фрагментированной

[631] Ameka F.K. 'Ewe'. In Garry and Rubino (eds.), Fact About the World's Languages: An Encyclopedia of the World's Major Languages, Past and Present. New York/Dublin: The H.W. Wilson Company. 2001. P. 207—213.

интеграции и выделению трех территориальных центров этнической интеграции, в т.ч. Анло, Крепи и Маленькое Попо (Ге)[632].

Кроме того, в контексте переселения сформировалась структура обществ эве, соответствующая раннефеодальным отношениям, с элементами рабовладельческого строя, и характеризующаяся патримониальным принципом передачи власти.

За весь исследуемый период истории эве до начала активной колонизации, нами было обнаружено три основных центра интеграции – Анло, Ге и Крепи, оформившихся во второй половине XVII – первой половине XVIII вв., а также два малых периферийных сообщества, возникших на заключительном этапе (первая половина XIX в.) – Адаклу и Аве. Ни один из центров локальной интеграции эве не смог установить гегемонию на всем этно-групповом пространстве, во многом из-за влияния государственных и протогосударственных образований других этнических групп, чему способствовала густонаселенность ареала обитания эве и сосуществование с другими, часто более консолидированными этносами. В итоге этно-территориальной интеграции до начала колонизации не произошло, хотя процесс интеграции, представленный попытками одних этнических центров подчинить и интегрировать другие – происходил, начиная с первой четверти XVIII в[633].

Вероятно, что интегративная система протогосударства Анло была наиболее сильной, что обусловлено выгодным территориальным расположением в прибрежном районе и в устье реки Вольта. Меленькое Попо также обладало выгодным расположением и торговым городом Анео, однако удаленное от побережья расположение административного центра Глидзи привело к ассиметричному развитию территории, что привело к ослаблению управленческой системы сообщества и расколу, оформившемуся к XIX в., когда,

[632] Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary by Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana. URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/

[633]Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). pp. 1015-1041

Greene S.E. Religion, History and the Supreme Gods of Africa: a Contribution To the Debate \\ Journal of Religion in Africa. Brill Academic Publishers. 1996. №26 (2). pp. 122–138.

благодаря торговле, кланы Анео разбогатели и отказались подчиняться вождю в Глидзи[634].

Прибрежное положение обеспечивало стабильные торговые отношения и хорошие урожаи сельскохозяйственных культур и Анло и Анео. Кроме того, прибрежные города меньше были затронуты работорговлей, так как их население обеспечивало транзитную функцию.

В то же время народ анло был привязан к территории проживания и местным ресурсам, что, вероятно, влияло на уровень экспансии, которая не распространялась далеко в глубину континента, и реализовывалась при соучастии иноэтничных групп, сотрудничество с которыми делало анло-эве предателями в глазах других эве. Большую роль во внутриэтническом расколе сыграла и работорговля, в которой анло выступали в качестве организаторов и захватчиков, а эве, проживающие севернее, часто выступали в качестве ресурсной базы – источника рабов.

В итоге к концу XIX в., единство этноса эве так и не оформилось, и более того, наметилось разделение по признаку отдаления диалектов языка от корневой лингвистической культуры, а также воздействие на разные подгруппы этноса сопредельных этнических групп и колонизаторов в плане материальной и духовной культуры[635].

По итогам начавшейся на данном этапе активной колонизации, которая постепенно охватила децентрализованный этнос эве, централизация начала проводиться «сверху» и искусственным образом, не учитывая традиционных границ проживания этнических подгрупп. Следствием этого стало дальнейшее разделение этногруппы, в том числе границей колоний. Кроме того, колонизация гораздо сильнее влияла на прибрежные районы, которые начали испытывать трансформирующее влияние европейской культуры еще в XVIII в. Европейское влияние усилило потенциал сообщества анло и анео, привело к накоплению

[634] Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary by Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana. URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/
[635] Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.

кланами капитала, развило военный потенциал, дав ограниченный доступ к огнестрельному оружию, но также привело во второй половине XIX в. к интенсивной христианизации и включению вождеств побережья в иерархию колониального управления.

Для вождеств эве, проживающих в глубине континента, угроза с побережья и с левого берега реки Вольта (экспансия ашанти и создание «империи» Ашанти[636]), а также с Востока, где укреплялось государство фон Дагомея[637], также стало стимулом к интеграции, примером чему служит формирование «Конфедерации» племен Крепи. Данная интегративная тенденция развила в данном районе представления об общности эве, сохранившиеся и после колониального раздела, и после образования независимых государств Гана и Того

Все перечисленные факторы вели к двузонной интеграции племен эве, создав горизонтальную линию разделения, противопоставившую прибрежные сообщества, сообществам, проживающим в глубине континента, и сохраняющуюся до сих пор.

В то же время, формирование данной условной линии не привело к абсолютному разделению, на что указывают более поздние исследования самоидентификации представителей народа эве, включая наше собственное исследование. Более того, распространение колонизации на внутренние районы привело к принудительному стиранию линии разграничения, стимулируя взаимодействи прибрежных и внутренних районов проживания эве.

В данном вопросе, особенно эффективным оказался период германской колонизации и миссионерства, т.к. именно колония Германский Тоголенд объединила большую часть территорий проживания эве, не охватив только центры Анло, хотя миссионерская деятельность реализовывалась и там, даже

[636] Busia K.A. The position of the chief in the modern political system of the Ashanti. London: Frank Cass and Company Limited. 1951. 233 p.
[637] Baldwin K. The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa. Cambridge: Cambridge University Press. 2016. 253 p.

делая акцент на работе с анло-эве, как наиболее контактной и европеизированной группой[638].

Миссионерская деятельность Бременской миссии представляется фактором, определившим перспективное развитие и укрепление единого этнического самосознания народа эве, несмотря на исторические конфликты между отдельными сообществами. Фактор данного влияния содержит три основных компонента, в т.ч. язык, история и религия, причем, несмотря на акцент миссионеров именно на распространении христианства, влияние религии в нашей иерархии занимает лишь третье место по степени влияния на консолидацию этнического сообщества.

Основанием для консолидации народа эве в трех обозначенных сферах стало, в первую очередь, создание и распространение универсального письменного языка, основанного на диалекте анло-эве. Эве, как и другие народы региона, не имели собственной письменности, вследствие чего их общества опирались исключительно на устную историко-мифологическую традицию, которая, с учетом разобщенности сообществ и активного взаимодействия с различными иноэтничными группами, развивалась по-разному, сильно отличаясь от племени к племени. В итоге, к середине XIX в. различные племенные сообщества сильно отдалились от изначальной религиозно-культурной общности, существовавшей до исхода из Нотси.

Созданный миссионерами письменный язык, конечно, не мог преодолеть исторически обусловленное расхождение культурных традиций отдельных племенных сообществ эве, но позволил в дальнейшем частично синхронизировать общеэтническое развитие, а также противостоять распространению универсальных англоязычной и франкоязычной традиций, претендовавших на доминирование в районах проживания западных и восточных племен эве соответственно. Более того, создание письменного языка эве и преподавание его в церковно-приходских школах повысило статус эве в

[638] Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации Того // Клио. №6. С. 51-58.

регионе, дав им образование, которого не имели соседние этнические группы, а также стимулировав отдельные иноэтничные сообщества к приобщению к народу эве и воспринятию их языка, и отчасти, культуры.

Проблема разобщенности племен эве, с которой столкнулись миссионеры на начальном этапе своей деятельности[639], через создание единого письменного языка могла быть решена лишь частично, а для целей христианизации и частично, колонизации, требовалось достижение более высокого уровня консолидации народа и формирование в его структуре сообщества посредников-медиаторов, способных укрепить контакт миссионеров с местным населением, обеспечить его стабильность и расширить охват христианизации. В данном контексте, обучение пасторов и управленцев для системы колониального управления заложило основу формированию новой интеллектуальной элиты эве, которая в будущем поставила перед собой политические цели независимости и объединения всего народа. В значительной степени, формированию будущих политических целей способствовала и популяризированное миссионерами историческое предание об общем происхождении эве и исходе из Нотси, легшее в основу постепенно формируемой общей истории народа и его исторической памяти. Отметим, что проведенное автором полевое исследование и опрос эве из разных племенных сообществ в Гане и Того подтверждает, что у современных эве сохраняется общее представление о данном комплексе исторических событий, напрямую влияющее на восприятие эве из разных сообществ, включая анло-эве, как единого народа имеющего общие исторические корни[640].

В данной связи, популяризация истории и общего письменного языка эве трактуется нами как фактор, определивший общегрупповое самовосприятие этнического сообщества как единого целого, временно разделенного на части, нуждающиеся в объединении. Вполне вероятно, что развитие представленной миссионерской деятельности в сочетании с универсализмом продвигаемого ими

[639] Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации Того // Клио. №6. С. 51-58.
[640] Медушевский Н.А. Исторические корни народа эве в современной мифологии: феномен «придуманной истории» // Вестник РГГУ. Серия «Евразийские исследования. История. Политология. Международные отношения». 2025 № 5 С. 79–92.

лютеранства, в перспективе могло привести к формированию у народа эве интегрированной идентичности и национального самосознания, однако данный процесс был умышленно прерван сменившими немцев британской и французской администрациями, чья политика была наоборот направлена на размывание этнической идентичности как эве, так и других крупных этнических групп, в целях их ослабления и большего подчинения политике метрополий. Во французской колониальной зоне, это, например, нашло выражение в запрете на обучение на языке эве и на немецком, люстрации административного персонала из коренного населения, работавшего при германской администрации, ослаблении вождеств эве в противовес усилению вождеств северных народов, попытках подавления политических организаций эве и усилении экономического контроля над их торговой деятельностью. В британской колониальной зоне, размывание этничности эве выражалось в сохранении колониальной границы между Золотым Берегом и Британским Тоголендом, поощрении вождей Анло в их желании интегрироваться в систему колониального управления наряду с вождями га, акан и других этнических групп, развитии межэтнического политического и экономического участия, насаждении в системе образования английского языка, и как и во французской колониальной зоне – полном разрыве преемственности с германским колониальным периодом[641].

Безусловно, основной проблемой этнической интеграции народа эве в англо-французский колониальный период стало разделение территории эве межколониальной границей, которая, в отдельные периоды полностью перекрывалась. Существование границы не препятствовало двухстороннему диалогу между сообществами эве, но полностью блокировало возможность территориальной интеграции, стимулируя новые политические силы, происходящие из этнического сообщества, опираться исключительно на эве,

[641] Медушевский Н.А. Британские колонии Золотой Берег и Тоголенд: Политика метрополии в отношении народа эве. Вестник РГГУ, Серия Евразийские исследования, История, Политология, Международные отношения. 2025. №3. С.85-100.

проживающих в конкретной колонии. В конечном итоге, данная сепарация территории и необходимость конкурировать с другими этническими группами в рамках отдельных колоний привела к смещению фокуса новых политических элит с идеи объединения всех эве в рамках одной колонии или одного государства, на внутриколониальную интеграцию, и далее борьбу за независимость колонии. Особенно явно это проявилось в политике и риторике Сильвануса Олимпио, который, получив власть и осознавая свою поддержку большинством населения, которое составляли эве в Того, в принципе отказался от идеи объединения народа эве, в т.ч. через объединение Того с Ганой, в пользу собственной власти, постепенно принимавшей диктаторский характер. Таким образом, личные властные амбиции вступили в конфликт с побуждением эве в Того к этнической интеграции и воссоединению.

В Гане ситуация сложилась иначе, и в независимом государстве эве оказались в меньшинстве, и кроме того, разделенными по «исторической линии» на анло и сообщества внутренних районов, и если жители городов Крепи все еще претендовали на воссоединение с эве в Того, то представители анло, наоборот, поддержали правительство Кваме Нкрумы, став опорой в его противостоянии с вождями акан. В итоге, и без того ограниченный интеграционный потенциал эве в Гане оказался разрушен, что, во многом, определило их дальнейший политический и социальный статус «меньшинства».

Таким образом, к концу колониального периода этническая интеграция народа эве не произошла, и более того, эве лишились значительной части интеграционного потенциала, который был сформирован в период германского колониализма, продемонстрировав неготовность к общеэтнической мобилизации и достижению коллективных целей[642]. Тем не менее, потенциал к интеграции сохранился в единстве языка и восприятии себя как народа с общим историческим происхождением, а также общей культурной традицией, и

[642] Медушевский Н.А. Всторико-генетический анализ этногенеза народа эве в конце xix - первой половине xx вв. (часть 1) // Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 2-1. С. 225-235.
Медушевский Н.А. Иторико-генетический анализ этногенеза н арода эве в конце xix - первой половине xx вв. (часть 2) // Культура и цивилизация. 2024. Т. 14. № 9-1. С. 94-110.

возможностью объединения в будущем, что делает актуальным рассмотрение дальнейшего пути трансформации на постколониальном историческом этапе.

Глава 3. Народ эве в постколониальный период через призму «колониального детерминизма» и историческая память о единстве народа

Данная глава посвящена анализу исторического развития народа эве в постколониальный период. Как было представлено ранее, народ эве подошел к моменту освобождения от колониальной зависимости разделенным на два крупных сообщество, одно из которых проживало во Французском Того и было относительно интегрированным, сумев выдвинуть на пост главы образовавшегося государства Того своего лидера – Сильвануса Олимпио. Вторая группа, проживавшая в Гане, подошла к моменту независимости разделенной. Только накануне получения независимости был проведен референдум об объединении колоний Золотой Берег и Британский Тоголенд, и до сих пор существует предположение, что положительное решение по вопросу объединения было фальсифицировано. Следует также отметить, что сообщества эве в Гане не имели единого лидера, а их влияние на общую политику было ограничено как в рамках новой политической элиты, возглавляемой Кваме Нкрумой, не принадлежавшим к эве и руководствовавшимся идеями создания ганской нации, так и в электоральной структуре, где все эве, включая анло-эве составляли не более 20%, – т.е. были в меньшинстве.

В итоге, после получения колониями независимости (Гана в 1957-м, а Того в 1960-м гг.)[643] сообщества эве в двух странах оказались разделены государственной границей, при этом в обеих политических элитах доминировали идеи сохранения и укрепления суверенитета и подавления этнических движений к трансграничной интеграции, объединению стран или сецессии[644]. Таким образом, вопрос об объединении народа эве оказался заблокирован национальной политикой и продолжал существовать лишь на периферии политического пространства, однако это не мешало правительствам двух стран использовать его для политической спекуляции, а также осуществлять

[643] Raymond F. Betts. Decolonization 2-ed. London: Routledge, 2004. 144 p.
[644] Amenumey D. E. K. The Ewe Unity Movement - A Political History. Accra: Ghana Universities Press. 1989. 374 p.

эпизодическую поддержку сепаратиствских настроений в соседнем государстве. Примерами такой провокативной поддержки могут служить движение Толимо в Гане, или политическая активность сына Сильвануса Олимпио – Гилкриста Олимпио в его противостоянии режиму Гнасингбе, а также поддержанные из Ганы попытки переворота в Того. Данные события, равно как и контекст существования эве в двух странах, являются подтверждением сохранения и актуальности этнического вопроса эве и служат основанием для более детального анализа исторического контекста в Гане и Того после получения данными странами независимости.

Характерно, что в данной главе анализ исторических событий реализуется нами с позиции, предложенного во второй главе исследования, подхода колониального детерминизма, который продолжает и усиливает примененный ранее историко-генетический подход. Данная методологическая комбинация представляется оправданной, так как развитие Того[645] и Ганы[646] в постколониальный период, во-первых, детерминировано колониальным прошлым, повлиявшим на формирование национальных политических элит и систем политических и социальных институтов, распространение европейских языков и культуры, выбор торговых партнеров и т.д., и во-вторых, связано с оформлением и развитием системы неоколониального влияния со стороны бывших метрополий, особенно Франции, когда речь идет о Того.

Колониальный детерминизм, в нашей интерпретации[647], повлиял также и на этническую идентичность народа эве, которая испытала влияние христианизации и европеизации, а также трансформировалась через включение значительного числа представителей народа эве в политическую и экономическую национальные системы, формировавшиеся колониальными

[645] Медушевский Н.А. Французское Того: от колониализма к независимости// Клио. 2025. № 7 (223). С. 97-103.
[646] Медушевский Н.А. Вопрос протестной идентичности эве Ганы и Того в постколониальный период (Французский и Британский Тоголенд) / В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 68-81
[647] Медушевский Н.А. Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

администрациями, и после получения странами независимости, подверженные влиянию бывших метрополий.

Еще один важный исследовательский акцент данной главы связан с исторической памятью народа эве. Несмотря на то, что историческая память народа становится объектом изучения лишь в последнем параграфе, она присутствует во всей главе как, своего рода, фон развития сообществ эве, так как политики, происходящие из эве, на протяжении всего рассматриваемого периода использовали историческую память как инструмент мобилизации своих соплеменников и как рычаг давления на политическую элиту, позволяющий требовать соблюдения межэтнического баланса в отдельных странах, и в ряде случаев (преимущественно в Гане), дотаций и преференций для своего этнического сообщества[648].

3.1 Народ эве в независимой Гане 1957-2000 гг.

Данный параграф представляет исторический анализ смены и трансформации политических режимов в Республике Гана. Цель данного раздела заключается в изучении хронологии и преемственности этапов политической трансформации с акцентом на роль лидеров государства. Для достижения обозначенной цели автором применяются метод ретроспекции и диахронный метод, позволяющие не только отразить этапы трансформации политических моделей конкретных режимов, но и преемственность идей, связанных с интеграцией многоэтничного ганского общества, неоколониальной зависимости, индустриализации и развития аграрного сектора, а также сохранения внутриполитической и социальной стабильности государства[649]. Изучение данных вопросов, объединенных проблемой постколониального перехода африканских обществ к демократии, обладает высокой степенью актуальности, т.к. Гана, с точки зрения динамики ее политического развития во второй

[648] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.
[649] Медушевский Н.А. Вопрос протестной идентичности эве Ганы и Того в постколониальный период (Французский и Британский Тоголенд)/ В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 68-81

половине XX в., с одной стороны, отражает общий для африканских государств тренд на силовое авторитарное управление, а с другой, является одним их немногих примеров реальной демократизации, ставшей возможной в результате направленной политики последнего авторитарного правителя страны – Джери Роулингса. Кроме того, изучаемый историко-политический процесс демонстрирует и идейную трансформацию власти от популистских по своей природе, идей панафриканизма и африканского социализма Кваме Нкрумы к идеям политического прагматизма и межэтнического баланса, получившими развитие после перехода страны к демократии в 1992 г. В данном контексте, изучаемая историческая проблема актуальна неразрывно связана с историей сообществ народа эве, проживающих в Гане. Являясь одним из наиболее крупных этнических этнических сообществ в стране, эве активно участвовали в политике, в периоды, когда данное участие не было ограничено авторитарной властью, и наоборот, испытывали выраженные ограничения и подавление этнических интересов в периоды, когда у власти находились правители, делающие ставку на поддержку племен акан и других этнических групп.

Контур независимости Ганы

Путь политического развития Ганы во второй половине XX в. – это путь борьбы за власть, государственных переворотов и диктатур, сменявшихся попытками установить демократическое управление, практика создания которого оказалась успешной только в 1992 г[650].

Причин, по которым политический процесс в Гане развивался столь сложным путем могут быть обобщены принципом колониального детерминизма, суть которого, заключается в том, что молодое независимое государство Гана было создано в заранее определенных колониальной политикой рамках. Границы страны были, во многом, искусственными и ограничивали территорию, на которой проживали народы, исторически конфликтовавшие друг с другом.

[650] Медушевский Н.А., Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2025. № 3. С. 11-15.

При этом, историческая политическая организация данных народов была разрушена, и множество этнических групп оказались вынуждены выстраивать диалог друг с другом в рамках политической системы, спроектированной британской администрацией.

Заключительным поводом для внутри-социального конфликта стал инициированный Британией референдум по объединению колонии Голден Кост (Золотой Берег) с протекторатом Британский Тоголенд, которое привело к объединению территорий исторического проживания народа эве, находившихся под британским правлением и позволило эве в дальнейшем формировать этническую оппозицию.

В итоге, ганское общество после деколонизации представляло собой «лоскутное одеяло» с большим количеством этнический и территориальных конфликтов, выраженных в амбициях этнических элит установить контроль над государственной властью.

В таком разрозненном обществе к власти пришел харизматичный лидер и борец за независимость Кваме Нкрума[651], который, руководствуясь идеями африканского социализма и панафриканизма запретил этнические партии и начал проводить политику, направленную на национальную интеграцию. В условиях постколониальной экономической зависимости от бывшей метрополии, аграрной экономики и нехватки кадров, а также высокого уровня этнического национализма, данная политика оказалась сложнейшей задачей, попытки решения которой вышли далеко за пределы правления Нкрумы и резонируют в ганском обществе по сегодняшний день (См. прил. 3.1. п. 1)[652].

---

[651] Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.
Rooney D. Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers. 1988. 392p.

[652] См. подробнее: Мазов С.В. «Африканский Геркулес» и «колониальная гидра». Проблема колониализма в трудах Кваме Нкрумы / Африка: История и историки. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 143–171.;
Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.
Мирский Г.И. Армия и политика в странах Азии и Африки. Москва: Наука, 1970. 349 с.
Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.
Медушевский Н.А. Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик // Современная наука. Серия «Гуманитарные науки» 2025. №3. С. 11-15.
Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.

Период Кваме Нкрумы

Кваме Нкрума реализовывал свою политическую карьеру в колониальной Гане, продвигая собственную идеологическую модель, получившую позже название нкруманизм. Суть данной идеологии сводилась к комбинации идей панафриканизма и социализма в его марксистско-ленинской интерпретации. Основной акцент подхода делался на идее адаптации марксизма к политической и социальной ситуации африканских стран, борющихся с колониализмом и империализмом[653].

На начальном этапе политической карьеры, ресурсом будущего президента Ганы было хорошее западное образование и тесные связи с другими видными африканскими политиками и борцами за освобождение своих стран под знаменем панафриканизма, а также тесные связи с африканскими диаспорами в Европе и США. Целостность идейной системы[654], а также способность «подняться» над местной этнической политикой, позволили Кваме Нкруме создать собственную партию - Народную партию Конвента, которая оказалась привлекательной для многих жителей Ганы из-за универсализма своей программы, умеренной оппозиции колониальной власти и отсутствия в программе идей доминирования конкретного этнического сообщества при дискриминации остальных[655].

Популярность Нкрумы и его партии привели к интенсификации сотрудничества с колониальными властями и в 1952 г. Кваме Нкрума становится премьер-министром колонии Золотой Берег, сохраняя этот пост до получения страной независимости в 1957 г.

Поддержка населения и «импульс освобождения» позволили Нкруме инициировать трансформацию постколониального режима и в 1960 г. принять

Ferrell T.H. What If There Were a Unitary Rather Than a Federal System? / What if the American Political System Were Different? London: Routledge, 2015. pp. 23–44.

Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.

Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. P. 296.

653 Smith C.C. Nkrumaism as Utopianism // Utopian Studies. 1991. №1 (3). P. 31–36.

654 Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.

655 Нкрума К. Автобиография. Москва: Издательство иностранной литературы, 1961. 288 с.

новую конституцию. В том же году Нкрума выиграл выборы и стал первым президентом Ганы, продемонстрировав уверенность в возможности проведения независимого от бывшей метрополии политического курса[656].

Тем не менее, уже на начальном этапе независимой политики, президент столкнулся с целым рядом вызовов. Первый из них был связан с отсутствием у президента и правительства опыта государственного управления, второй же, был обусловлен разобщенностью государства, искусственно собранного из двух колоний (изначально из четырех), с разным этническим и религиозным составом и междоусобными историческими конфликтами. Задачей Нкрумы стало объединение и конструирование нации в формализованных границах государства[657]. Решение было заранее запланировано и нашло свое выражение в диалоге Нкрумы как премьер-министра с губернатором Арден-Кларком[658], где последний поддержал программу премьер-министра, и позволил ему опереться в своей политике на административный аппарат колонии. В свою очередь, Нкрума принял план колониальной администрации по развитию, тем не менее, сократив его с десяти до пяти лет с целью ускоренного обретения реальной политической независимости, хотя в реальности, данная независимость была весьма относительной, т.к. экономика колонии, а позже страны оставалась ресурсной и зависела от закупок Великобританией какао, причем вырученные деньги оставались в британских банках[659].

Отдельной проблемой оставался кадровый голод, следствием чего стало решение 1953 г. сохранить в должностях сотрудников-европейцев на 10-летний период[660], что стало косвенной формой сохранения зависимости от метрополии.

Ценой независимости стал и продвигаемый метрополией диалог с этнической оппозицией, представленной вождями, в числе которых, наибольшее влияние имели вожди запада и севера страны. В свою очередь, большинство

[656] Rooney D. Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers. 1988. 392p.
[657] Мазов 2010 – Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.
[658] Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.
[659] Там же
[660] Bourret F.M. Ghana—The Road to Independence. Stanford: Stanford University Press. 1960. 246p.

вождей выступало против независимости, так как их власть и полномочия были гарантированы колониальной администрацией, а Нкрума продвигал идею централизации власти. В итоге, несмотря на поддержку Британией политической линии Нкрумы, вожди остались неформальным агентом влияния метрополии и участвовали в создании оппозиции, представленной Партией северных народов[661]. В 1957 г. партия объединилась с другими оппозиционными партиями, в т.ч. Национально-освободительным движением, в котором доминирующую роль играли вожди народа ашанти, образовав Объединённую партию[662]. Их требование сводилось к тому, что новое независимое государство, должно быть федеративным, а вожди племен должны заседать в парламенте[663]. Получив отказ, Национально-освободительное движение бойкотировало избирательный процесс, и фактически, под политику Нкрумы была заложена бомба замедленного действия, взрыв которой оказался вопросом времени.

Со своей стороны, Кваме Нкрума предпринимал попытки ослабить традиционную власть, нарушая субординацию вождей, однако полностью игнорировать традиционную власть было невозможно, и на этом настаивала метрополия. В итоге, в колонии было создано пять регионов, в каждом из которых было свое правительство, подчиненное национальному правительству, и в региональных правительствах вожди играли важную политическую роль. В таком политическом виде Гана получила независимость 6 марта 1957 г.[664] и практически сразу столкнулась с проявлениями этнического протеста народа га в Аккре, обвинившего власть в этнической дискриминации. Ответом на протесты стал закон «О дискриминации», в соответствии с которым были запрещены региональные или племенные политические партии. Тем не менее, борьба с проявлениями этнического сепаратизма имела скорее обратный эффект, т.к. все недовольные «этнические» политики, представляющие свои племенные

[661] Bourret F.M. Ghana—The Road to Independence. Stanford: Stanford University Press. 1960. 246p.
[662] McFarland D.M. Historical Dictionary of Ghana / African historical dictionaries. Metuchen, N.J: Scarecrow Press, 1985. 296 p.
[663] Ferrell 2015 – Ferrell T.H. What If There Were a Unitary Rather Than a Federal System? / What if the American Political System Were Different? London: Routledge, 2015. pp. 23–44.
[664] Owusu-Ansah D. Biographical Dictionary of Ghana. Lanham, Md.: Scarecrow Press. 2005. 332 p.

сообщества объединились в Объединённую партию, которую возглавил Кофи Абрефа Бусиа[665].

Кристаллизация этнической оппозиции запустила необратимый процесс борьбы с властью, в котором Кваме Нкрума очень быстро превратился в сторонника жестких мер и авторитарного управления. Так, уже в 1958 г. им было проведено решение «о превентивном аресте по подозрению в государственной измене на срок до 5 лет без решения суда»[666]. Данное решение подорвало авторитет президента и открыло путь к борьбе с оппозицией за пределами правового поля[667]. Можно констатировать, что выведение оппозиции из правового пространства, лишение ее каналов политического влияния и было реальной целью Нкрумы. Для этого, в т.ч. в 1959 г. он провел кампанию по ликвидации региональных ассамблей, где сильны были его противники. Тогда же был принят закон о внесении поправок в конституцию простым парламентским большинством[668].

Борясь с трайбализмом, и став президентом страны, Кваме Нкрума принимал все больше ограничений традиционной власти и все больше расширял свои собственные полномочия (См. прил. 3.1. п. 2). Узурпировав власть, Нкруме начал выраженную переориентацию на социалистические страны, что в условиях Холодной войны было недопустимо. В итоге, после множества покушений, Кваме Нкрума был свергнут во время поездки в Китай. В ходе переворота к власти пришел Национальный совет освобождения, однако за самим переворотом, с большой долей вероятности, стояло ЦРУ[669] (См. прил. 3.1. п. 3)

Период переворотов

За переворотом февраля 1966 г. стояла группа офицеров, получивших свое образование и начавших свою карьеру еще в колониальный период и

[665] Rooney D. Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers. 1988. 392p.
[666] Ninsin K.A. The Nkrumah Government and Its Opposition / The Ghana Reader. Durham, North Carolina: Duke University Press. 2016. pp. 303–306.
[667] Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.
[668] Rooney D. Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers. 1988. 392p.
[669] Stockwell J. In Search of Enemies: A CIA Story. New York: W.W. Norton & Company. 1978. 201p.

настроенных пробритански, а также придерживавшихся антимарксистских взглядов. Их лидером стал выходец из племени га, ущемленного в политическом плане властью Нкрумы – генерал Джозеф Артур Анкара. Он возглавлял страну с 1966 по 1969 г. в качестве председателя Национального совета освобождения. Вместе с ним к власти пришли офицеры Эммануэль Котока (по происхождению эве) и Аквази Африфа (ашанти). Таким образом, хунта оказалась межэтнической по составу, что временно обеспечило баланс этнических интересов. В то же время, все трое руководствовались государственными и общенациональными интересами, т.е. раскола по этнической линии не происходило.

Официальным объяснение переворота стали нарушение демократии и желание Кваме Нкрумы активно участвовать в африканской политике, поддерживая социалистические движения через отправку военных для участия в «освободительных войнах»[670].

Хотя переворот прошел относительно бескровно, после него прокатилась волна репрессий. Также была проведена люстрация ближайшего окружения и членов партии Кваме Нкрумы. Репрессии и люстрация стали следствием попытки контрпереворота, предпринятой в 1967 г. сторонниками Нкрумы, в ходе которого был убит член хунты и представитель народа эве, – генерал Котока (См. прил. 3.1. п. 4).

Преобразования Анкары разочаровали значительную часть населения, особенно в восточных и северо-восточных, наиболее бедных районах (в т.ч. представителей эве), которые до этого поддержали переворот[671]. Тем не менее, Анкара был настроен на легитимацию своей власти и в 1969 планировал баллотироваться на пост президента.

В преддверии выборов был издан декрет о запрете членам правительства Нкрумы и членам ЦК Народной партии конвента участвовать в работе партий, и одновременно было разрешено создавать политические партии[672], что привело к

[670] McLaughlin J.L, Owusu-Ansah D. Ch. 1. Historical Setting (and subchapters). In A Country Study: Ghana (La Verle Berry, editor). Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress. 1994. 349 p.
[671] Мирский Г.И. Армия и политика в странах Азии и Африки. Москва: Наука, 1970. 349 с.
[672] Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.

формированию пяти партий, наиболее влиятельными среди которых стали Прогрессивная партия, которую возглавил оппонент Нкрумы – Кофи Бусиа и партия Национальный союз либералов, которую возглавил бывший министр финансов К. А. Гбедема. Партия Бусиа опиралась на электорат из западного региона, населенного племенами акан, и особенно на ашанти, в то время как Гбедема нашел опору среди эве и множества небольших племен востока и юго-востока страны[673].

Несмотря на основную цель выборов – легитимировать власть Джозефа Анкры, фактически выборы привели к его дискредитации и вынудили уйти из политики, причиной чего стало расследование его коррупционной деятельности, инициированное его соратником Африфой, поддерживавшего кандидатуру соплеменника Кофи Бусиа[674]. В итоге, после отстранения Анкары 22 августа 1969 г. была принята новая конституция, а 29 августа состоялись выборы, на которых уверенную победу одержал Кофи Бусиа.

Отметим, что доминирование в политике представителей акан сильно снизило политическую активность представителей других этнических групп, которые, в значительной степени разочаровались в национальной политике, не видя возможностей для своих кандидатов и представителей получить реальное право на участие. В данной связи выборы 1969 г. стали последними выборами вплоть до 1992 г., характеризовавшимися высокой электоральной активностью всего общества Ганы.

Судьба правительства Бусиа очень напоминала судьбу правительства Николаса Груницкого в соседнем Того. Оно не справилось со взятыми на себя обязательствами вывести страну из экономического кризиса и побороть коррупцию, скорее наоборот, отсутствие жесткого контроля над силовыми институтами и либеральная, но этноцентричная (в пользу акан) политика, привели к еще большему разгулу коррупции и ослабили государство. Ухудшили

[673] Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.
[674] Ex-Head of State: 1966—1969 Lt. General Joseph A. Ankrah. Official Website For The 50th Independence Anniversary Celebration Of Ghana. URL: https://web.archive.org/web/20120101075646/http://www.ghana50.gov.gh/history/ (Дата обращения 08.01.2026)

ситуацию массовая депортация граждан Нигерии[675] (до 500 тыс. человек) и девальвация национальной валюты в 1971 г.[676].

В итоге, во время отъезда президента в Великобританию, в стране произошел государственный переворот под руководством подполковника Игнатиуса Ачампонга[677], возглавившего «Национальный совет по искуплению» под лозунгом передачи власти новому гражданскому правительству. Тем не менее, действия Ачампонга демонстрировали лишь его личное стремление к диктатуре, что стало поводом для других членов Национального совета, во главе с Фредом Акуффо, свергнуть нового главу государства и снова заявить о скорой передаче власти гражданскому правительству.

Общество Ганы, разоренной чередой военных переворотов и бесконтрольной коррупцией, было недовольно действиями хунты, не приводившими к улучшению. В то же время сильно выросли протестные настроения среди рядового состава армии, который ничего не приобрел от двух военных переворотов[678].

«Эпоха» Джери Роулингса

Джери Роулингс – встретил переворот Ачемпонга в чине лейтенанта ВВС. Недовольство системой и укреплением неоколониальной зависимости Ганы сделали Роулингса членом подпольного офицерского сообщества «Свободного африканского движения», стремившегося освободить Африку от колониальной и неоколониальной зависимости через государственные перевороты. В данном смысле Роулингс был панафриканистом и интернационалистом. Несмотря на свое этническое происхождение – его мать была из сообщества эве – анло (хотя отец был шотландцем), в своих взглядах Роулингс не был настроен на защиту этнических интересов, и как и Кваме Нкрума, воспринимал ганцев как нацию, которую нужно объединить вопреки трайбализму и этническому сепаратизму[679].

[675] Медушевский Н.А. Миграция в странах Африки к югу от Сахары (рецензия на работу К. Д'Орси "Поиск убежища и защита беженцев в странах Африки к югу от Сахары")// Власть. 2018. Т. 26. № 1. С. 186-188.
[676] Lentz H.M. Heads of States and Governments Since 1945. London: Routledge. 2014. 320 p.
[677] Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.
[678] Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.
[679] Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.

Данные взгляды и общая обстановка политической напряженности подтолкнули его к попытке совершить военный переворот за пять недель до назначенных выборов, которые, как он полагал, будут коррумпированы и ничего не изменят в жизни страны.

Плохо спланированный переворот провалился, а сам Роулингс был арестован и приговорен к расстрелу[680]. Суд и приговор были публичными, что позволило Роулингсу выступить с речью, которая воодушевила многих военных и гражданских лиц. В итоге, группа солдат освободила лейтенанта из-под стражи и поддержала его в проведении переворота[681]. Правительство Акуффо было свергнуто, а Джери Роулингс возглавил Революционный совет вооружённых сил, состоящий из младших офицеров[682]. Новый политический орган взял на себя репрессивную роль, и по его решению были казнены члены предыдущей хунты, в т.ч. генералы Котей, Амедуме, Фелли, Утуку, а также лидер хунты Акуффо и два его предшественника Ачемпонг и Африфа. Всед за расстрелом бывших лидеров страны последовали неофициальные репрессии, в ходе которых было убито еще около трехсот человек[683]. Репрессии расчистили политическое пространство от всех прямых и косвенных участников предшествующих узурпаторских правительств и позволили Революционному совету обеспечить проведение выборов, на которых победу одержал лидер Народной национальной партии последователей Нкрумы – Хилла Лиманн[684].

Приход к власти нкруманистов не дал ожидаемого результата, и экономика страны не смогла преодолеть кризис. В итоге Джери Роулингс в конце 1981 г. совершил новый переворот и в 1982 г. страна снова столкнулась с репрессиями. В социальной и экономической политике также наступил репрессивный период,

---

[680] May 15, 1979: Flt. Lt. Jerry Rawlings arrested after failed military uprising — Edward A. Ulzen Memorial Foundation. URL: https://www.eaumf.org/ejm-blog/2018/5/15/may-15-1979-flt-lt-jerry-rawlings-arrested-after-failed-military-uprising (Дата обращения 08.01.2026)

[681] Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

[682] Morrison M.K.C. Political Parties in Ghana through Four Republics: A Path to Democratic Consolidation // Comparative Politics. 2004. № 36 (4). P. 421–442.

[683] Nugent 2009 – Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

[684] Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

связанный с созданием и деятельностью квазигражданских институтов См. прил. 3.1. п.5).

Результатом жесткой и репрессивной экономической политики стал кризис 1983 г. Чтобы сохранить власть Роулингс инициировал новую политику реформ[685], а также объявил о будущем проведении выборов, которые состоялись только в 1992 г. (См. прил. 3.1. п. 6)

Стабилизация экономики страны и выход из затяжного кризиса позволили Джери Роулингсу остаться у власти и реализовать демократический переход, который он планировал еще с момента смещения президента Лиманна. Основанием для данного утверждения служит решение Роулингса в 1982 г. о создании Национальной комиссии по вопросам демократии, задачей которой была оценка общественного мнения и готовности населения к демократическим преобразованиям.

В рамках подготовки к выборам 1992 г. в стране на референдуме был отменен запрет на деятельность политических партий и принята новая конституция, однако административный ресурс партии Роулингса «Национальный демократический конгресс» оставался доминирующим фактором. Как следствие, партия Роулингса получила поддержку в 60% даже в «оппозиционных» регионах, населенных акан. В регионе Вольта, где проживают эве, поддержка и вовсе превысила 90%[686]. В то же время, следует отметить, что десятилетия авторитарного правления снизили интерес населения к электоральному участию, и общая явка избирателей составила не более 50%[687].

Несмотря на протест проигравших партий, международные наблюдатели признали президентские выборы честными и состоявшимися[688]. После этого большая часть оппозиционных партий бойкотировала выборы в Национальное собрание, однако данное решение лишь усилило доминирование Национального

[685] Horton R. Ghana: defining the African challenge // The Lancet. 2001. № 358 (9299). P. 2141–2149.
[686] Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.
[687] Lyons T. A Major Step Forward // Journal of Democracy. 1997. №8 (2). P. 65–77.
[688] Там же

демократического конгресса, который получил 189 из 200 мандатов в парламенте.

Победа на выборах позволила Роулигсу продолжить проведение своей политической линии, связанной со стабилизацией экономики во взаимодействии с международными финансовыми организациями. В то же время, президент оказался верен курсу на постепенную демократизацию, что нашло свое выражение в росте независимости судебной власти и в развитии независимых СМИ и институтов гражданского общества оппозиционной направленности[689].

Несмотря на активизацию оппозиции и формирование в стране уже реальной конкурентной политической среды, Роулингс вновь вышел победителем, набрав 57% голосов против 40% у его прямого конкурента Джона Куфуора, делавшего ставку на электорат акан[690]. Безусловно, и в этот раз Джери Роулингс опирался на административный ресурс, и его, как и в прошлый раз, поддержали восточные регионы, однако его победа стала следствием объективного успеха его политики на предшествующем сроке и была обусловлена ростом доходов населения[691].

*****

Несмотря на победу в 1996 г., в последующий электоральный цикл популярность Роулингса и его партии постепенно снижалась. Демократизация привела к ослаблению административного ресурса, а экономика страны чутко реагировала на международную экономическую нестабильность после кризиса 1998 г. Кроме того к 2000-му г. истекал второй президентский срок Роулингса и он по конституции более не мог баллотироваться.

Не желая нарушать созданную им же систему, показывающую высокий уровень политической стабильности, по истечении второго президентского срока Джери Роулингс ушел в отставку, а его партия выставила на выборах вице-

[689] Там же
[690] Lyons T. A Major Step Forward // Journal of Democracy. 1997. №8 (2). P. 65–77.
[691] Ghana. Parliamentary Chamber: Parliament elections held in 1996. URL: http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2123_96.htm (Дата обращения 08.01.2026)

президента Джона Атту Миллса, который уступил победу бывшему конкуренту Роулингса Джону Куфуору.

С этого момента партии «запада» – Новая патриотическая партия и «востока» – Национальный демократический конгресс, периодически чередовались, однако система, созданная Джери Роулингсом и получившая названия «Четвертая республика», до сих пор остается стабильной, а сам Роулингс остался в истории страны как лидер, обеспечивший нации Ганы будущее, хотя и отступился от принципов основателя государства – Кваме Нкрумы.

Что касается политической идентичности эве и ее трансформации в исследуемый в данном параграфе период, то следует отметить следующую динамику. В период Кваме Нкрумы, сообщества эве пользовались большей поддержкой со стороны власти, чем сообщества акан, и политики из эве имели больший политический вес и большее доверие президента. В то же время, Нкрума делал ставку на сторонников своей идеологической программы, предполагавшей переход к общенациональному мышлению и политической мотивации. Поддержка вождей эве интересовала его как временная мера, необходимая для достижения внутригосударственного баланса. В то же время политики-этноцентристы не допускались во власть, и более того, любой этноцентризм, даже на местах, подавлялся Нкрумой, вплоть до репрессий против отдельных активистов. Вопрос политического воссоединения эве с сообществами, проживающими в Того, также не имел реальной поддержки власти, особенно после обретения Того независимости и отказа Сильвануса Олимпио от идеи присоединения Того к Гане. Скорее, вопрос воссоединения эве на высшем политическом уровне рассматривался как инструмент политического спекулирования, который периодически возникал в дискурсе, но при этом не имел никакого влияния на реальную интеграцию этнического сообщества.

Период после Нкрумы и до прихода к власти Роулингса, стал для эве еще более сложным, так как практически не предполагал для эве реального политического участия, и в основном был ориентирован на протекционизм в

пользу этнических групп акан и усиление политического участия именно их представителей. Эве же, как потенциальная этническая оппозиция, подавлялись. Кроме того, основные программы национального развития Ганы затрагивали сельскохозяйственные и рыболовные районы проживания эве по остаточному принципу, и основные финансовые потоки оседали в Аккре и Кумаси. Это вело к обеднению населения и формированию протестных настроений, нашедших выражение, в т.ч. в создании в 1970-ые г. сепаратистского движения Толимо, про которое мы скажем отдельно, ниже в этой главе. Также следует отметить развитие торгово-экономических отношений эве Ганы и Того. Являясь крупным торговым центром, столица Того – Ломе, доминирующее население в которой составляют эве, стала центром притяжения для жителей региона Вольта. Возможно, при других обстоятельствах, трансграничное сотрудничество способствовало бы развитию интеграции эве, однако диктатура, оформившаяся в Того в 1967 г. и опирающаяся на этническую группу кабье, предпринимала все возможные меры для ослабления экономической активности эве, включая периоды полного закрытия границы, экспроприацию собственности у самых богатых представителей эве и депортацию эве, которые периодически обвинялись в подготовке переворотов против Эйадемы Гнассингбе.

Положение эве в Гане начало изменяться после прихода к власти Джери Роудингса, который сам был на половину эве, и, хотя его взгляды выражали преемственность идеям нкруманизма, т.е. были связаны, в т.ч. с консолидацией ганской нации, в борьбе с этническим влиянием акан он делал ставку на поддержку политиков из числа эве. В то же время, обозначенные политики были преимущественно политическими функционерами и не представляли этнические интересы этнической группы, хотя сама группа рассматривала Роулингса как «своего» лидера.

В итоге, до окончания правления Джери Роулингса выраженый процесс этнической интеграции эве не наблюдался, хотя, после возвращения системы выборов в 1992 г., эве стали политически активными, поддерживали действующего президента и его партию, что в свою очередь, заложило основу

развития конкурентной политики, в которой эве стали достаточно крупной, хотя все еще раздробленной по региональному признаку на анло и жителей бывшего Крепи, электоральной силой, способной повлиять на исход выборов и продвигать, в коалиции с другими этническими группами, лояльных кандидатов, не принадлежащих к этническим сообществам акан.

3.2 Народ эве в независимой Гане после 2000 г. через призму текущего электорального цикла[692]

В 1992 г. по решению лидера государства Джери Роулингса[693], в стране были проведены демократические выборы и с этого момента политика Ганы характеризовалась относительно стабильным демократическим процессом, сменяемостью политических элит и этническим компромиссом на уровне высшей власти. Последний является особенно актуальным, т.к. в стране проживает более 70 этнических групп[694]. Политическая стабильность была достигнута за счет запрета по конституции 1992 г.[695] этнических и региональных партий. В том числе к использованию в агитации запрещены названия этнических групп, их символы, цвета или традиционные артефакты.

Причина данного запрета кроется не только в количестве этнических групп, но и в их численном соотношении. Так, в составе 30-ти миллионного населениястраны, к настоящему моменту, более 47% составляют народности акан, среди которых доминируют ашанти и фанти. Другие три самостоятельные этнические сообщества – это: моле-дагбани, эве, га-дангбе. Они составляют 16,6%, 13,9% и 7,4% соответственно[696]. Таким образом, абсолютного

---

[692] Подробнее см.: Медушевский Н.А., Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2025. № 3. С. 11-15

[693] Consttitution of the Republic of Ghana. 1992. URL: https://www.wipo.int/wipolex/ru/legislation/details/9414

[694] Botchway T. P. Ghana elections: religion and ethnicity are key to voters – and political leaders know it. The Conversation. 06.12.2024 URL: https://theconversation.com/ghana-elections-religion-and-ethnicity-are-key-to-voters-and-political-leaders-know-it-245202 (Дата обращения 08.01.2026)

[695] Sefa-Nyarko C. Ghana elections: ethnicity is not allowed in the country's politics, yet it still helps shape outcomes. The Conversation. 01.08.2024 URL:https://theconversation.com/ghana-elections-ethnicity-is-not-allowed-in-the-countrys-politics-yet-it-still-helps-shape-outcomes-234818 (Дата обращения 08.01.2026)

[696] Там же

большинства нет ни у одной этнической группы, однако номинальное большинство акан в период с 1964 по 1979 г., становилось фактором легитимации диктатуры, действовавшей в пользу одних сообществ при дискриминации других.

Переворот, осуществленный в 1979 г. Джери Роулингсом переломил ситуацию доминирования акан в политике. Сам Роулингс происходи из группы эве и в своей политике стремился не дискриминировать акан в пользу эве и других групп, а достигнуть, даже принудительно, определенного этнического баланса в политике. В 1992 г. он сам выступил с инициативой о проведении свободных демократических выборов и смене конституции. С этого момента в Гане стартует демократический процесс, принципы функционирования которого, равно как и ориентиры социального участия в нем остаются неизменными по настоящее время и нашли отражение и в последних выборах президента 2024 г.

В рамках исследования, представленного в данном параграфе, мы, в первую очередь применяем метод логического анализа, позволяющий проанализировать исторические детерминанты политического участия граждан Ганы на современном историческом этапе. Кроме того, мы обращаемся к системному изучению факторов, влияющих на политическое участие граждан в рамках выборного процесса, начиная с 1992 г., и в завершении исследования рассматриваем характеристики выборов президента, имеющие историческую детерминированность, в чем выражается дедуктивный подход. В исследовании также применяются результаты включенного наблюдения, реализованного автором во время пребывания в Гане в 2024 г. (См. прил. 3.2. п.1)

Политические партии в электоральном процессе и этнический фактор. (См. прил. 3.2. п. 2) После возврата к демократическому процессу, в 1992 г. в Гане прошло уже 10 выборных циклов, в рамках которых этнический характер партий номинально отсутствовал, тем не менее, население, голосуя за ту или иную партию четко осознавало, какие этнические сообщества за ней стоят и какого этническое происхождение лидеров партий. Кроме того, в последние

годы внимание электората также оказалось сконцентрировано на религиозной принадлежности политиков.

В целом, политическая карта электоральных предпочтений в Гане выглядит достаточно простой. С 1992 г. у власти друг друга сменяли только две партии – Новая патриотическая партия и Национальный демократический конгресс. Новая патриотическая партия опирается на электоральную группу акан в то время, как Национальный демократический конгресс имеет более широкую электоральную платформу, так как все этнические группы кроме акан, находятся в меньшинстве и для победы требуется социальная коалиция. Тем не менее, лидирующие позиции в Национальном демократическом конгрессе играют выходцы из сообществ эве. В то же время, комплексный подход данной партии к работе с электоратом, позволяет ей привлекать на свою сторону даже небольшие региональные сообщества акан, которые, по тем или иным причинам не хотят голосовать за Новую патриотическую партию.

В итоге, можно констатировать, что обе партии делают ставку на доминирующие в их электорате группы и выдвигают на пост президента и вице-президента кандидатов, как правило, принадлежащих к одной и той же этнической группе или даже этнической общности.

Важно отметить, что вопрос этнизации политики затрагивает не только выборный процесс, и на уровне институтов исполнительной власти также формально насаждается деэтнизация, что находит свое выражение в избирании и назначении чиновников для управления городами и местными органами власти без учёта их принадлежности к политическим партиям[697]. Как показывает практика, данный принцип неплохо работает в районе Аккры и в регионах без титульного населения, представленного акан и эве (13 из 16), однако в последних доминируют проэтнические политические силы, и в то же время, данные регионы развиты экономически и густонаселены.

[697] Sefa-Nyarko C. Ghana elections: ethnicity is not allowed in the country's politics, yet it still helps shape outcomes. The Conversation. 01.08.2024 URL:https://theconversation.com/ghana-elections-ethnicity-is-not-allowed-in-the-countrys-politics-yet-it-still-helps-shape-outcomes-234818 (Дата обращения 08.01.2026)

Клемент Сефа-Ньярко провел в 2024 г. исследование электоральных предпочтений населения и выделил ряд факторов, оказывающих влияние на голосование. В их числе он выделил фактор этнической принадлежности кандидата, распределение ресурсов от центров доминирования каждой из партий и зону этно-территориального номинального контроля партий, а также этнические предрассудки ашанти и эве. При этом исследователь пришел к выводу, что ни один из факторов не является определяющим и роль играет их условная комбинация на момент электорального цикла. Кроме того, в целом, этническая идентичность лишь ограниченно влияет на исход выборов, что становится следствием развития многосоставного общества и действий малых этнических групп, которые голосуют в большей степени конъюнктурно, поддерживая партию не из-за этнической принадлежности лидера, а из-за его предвыборных обещаний, отвечающих их локальным интересам.

Борьба с этнизацией политики в Гане характеризуется еще одним, принципиальным именно для африканских обществ моментом. Чтобы снизить влияние этничности на партийную политику и заглушить этнические голоса в партийной политике, конституция 1992 г. ввела несколько альтернативных способов выражения этнической принадлежности, и в частности позволила традиционной племенной (вождистской) элите создавать местные органы власти, а также управлять традиционными землями. Данная мера отчасти ограничила интересы племенных королей их локалитетами, но в то же время привела к распространению этнического влияния на местные подразделения государственных служб, например, полиции, что демонстрирует неоднозначность обозначенной меры. В любом случае, на местах, особенно на территориях, населенных эве и акан, местные власти имеют возможность принимать решения по управлению своими территориями, не претендуя на прямой контроль над партиями и правительством. В то же время, наличие представителей в высших эшелонах власти дает местным элитам рычаг влияния на государственную политику в форме продвижения своей повестки, и особенно,

в форме претензий на расширение государственного финансирования своих территорий.

Клемент Сефа-Ньярко, по итогам своего исследования, считает, что описанная схема позитивна и лучше, чем ее отсутствие, т.к. «большинство жителей Ганы не рассматривают национальные выборы как игру с нулевой суммой»[698], в рамках которой проигравшие дискриминируются в пользу победителей.

В итоге, основываясь на результатах всех выборов, прошедших с 1992 г., в которых побеждали либо Новая патриотическая партия, либо Национальный демократический конгресс, можно констатировать, что схема голосования в перспективе вряд ли изменится в ближайшие годы, и выборы, прошедшие в декабре 2024 г. это подтверждают. В то же время, наметилась и новая тенденция, связанная с религиозным фактором. Так, популярный политик из Национального демократического конгресса Алан Кьерематен вышел из партии и сформировал свою собственную партию после того, как проиграл вице-президенту Махамаду Баумии на праймериз. Хотя оба политика представляют народ моле-дагбани, Алан Ктерематен является христианином в то время, как Махамад Баумуа - мусульманин.

Религиозный фактор

В предвыборной гонке 2024 г., впервые за более чем 30 лет, участвовало два кандидата от ведущих политических сил, представляющие разные религии. Махамуд Баумуа – представлявший Новую патриотическую партию – мусульманин, а его оппонент лидер Национального демократического конгресса Джон Махама – христианин. Обозначенная религиозная идентичность лидеров на современном политическом этапе важна по ряду причин. В первую очередь, население Ганы в целом очень религиозно и атеисты в нем составляют не более 2%. При этом распространены традиционные верования. Номинально, по

[698] Sefa-Nyarko C. Ghana elections: ethnicity is not allowed in the country's politics, yet it still helps shape outcomes. The Conversation. 01.08.2024 URL:https://theconversation.com/ghana-elections-ethnicity-is-not-allowed-in-the-countrys-politics-yet-it-still-helps-shape-outcomes-234818 (Дата обращения 08.01.2026)

современной оценке, они имеют всего 5,2% последователей, но в реальности, ганцы, относящие себя к христианам и мусульманам, также отправляют традиционные культы (из личных наблюдений. Н.А. Медушевский). Подавляющее большинство населения – около 70 % относят себя к христианам разных типов, преимущественно протестанты-лютеране и сторонники духовных церквей (частных христианских сект). Мусульмане составляют лишь 17,6%[699] (по другой оценке, 19%), но их количество интенсивно растет, особенно в северных районах страны. Исламское влияние идет из соседних стран – Буркина-Фасо и Нигера[700] (См. прил. 3.2. п. 3).

Несмотря на асимметрию политических предпочтений в пользу христиан, позиции мусульманского электората укрепляются, а сам фактор религии имеет неизменно высокое значение на выборах, т.к. в историческом прошлом религиозные сообщества выступали против жестоких военных режимов и стали символом демократического процесса и прав человека. Этот паттерн используется и сегодня, в контексте этнического раскола общества, когда победа одной из партий может обернуться этническими погромами. В целях обеспечения стабильности, обе политические партии ведут диалог с религиозными организациями продвигая через них идею отказа от политического насилия, особенно в молодежной среде.

Экономический фактор

Наряду с этнической и религиозной принадлежностью, важным фактором, влияющим на результаты выборов, является уровень финансового благополучия населения. Это особенно важно в крупных городах, где состав населения мультиэтничен, а сама этническая идентичность размыта. Такова, например, ситуация в столице Ганы – Аккре. В таких условиях, население голосует исходя из экономических соображений, причем актуальность данного аспекта крайне

[699] Sefa-Nyarko C. Ghana elections: ethnicity is not allowed in the country's politics, yet it still helps shape outcomes. The Conversation. 01.08.2024 URL:https://theconversation.com/ghana-elections-ethnicity-is-not-allowed-in-the-countrys-politics-yet-it-still-helps-shape-outcomes-234818 (Дата обращения 08.01.2026)

[700] Botchway T. P. Ghana elections: religion and ethnicity are key to voters – and political leaders know it. The Conversation. 06.12.2024 URL:https://theconversation.com/ghana-elections-religion-and-ethnicity-are-key-to-voters-and-political-leaders-know-it-245202 (Дата обращения 08.01.2026)

высока, так как высок уровень бедности, а также крайне низок уровень развития социальной инфраструктуры (наблюдения автора. Медушевский Н.А.).

Данные обстоятельства делают крупные города открытыми к агитации, а электорат, – крайне чувствительным к политической агитации и намеренью нового потенциального президента исправить ситуацию социального неравенства, сохранявшуюся при предыдущем. В очередной раз это ярко проявилось на выборах 2024 г. в результате негативного эффекта от экономической политики правящего правительства и обеднения населения крупных городов.

Выборы 2024 г. как продолжение исторической тенденции

7 декабря 2024 г. в Гане прошли очередные выборы президента. Как и на прошлых выборах конкуренция развернулась между двумя основными политическими силами, представленными Махамудом Баумуа – представлявшим Новую патриотическую партию и Джоном Махамой от Национального демократического конгресса. Интрига выборов заключалась в том, что на тот момент действующий президент Нана Акуфо-Аддо, правивший от НПП, больше не мог баллотироваться, так как уже находился у власти положенные по конституции два срока. Вместо него партия выдвинула вице-президента Махамуда Баумуа, однако уже в первом туре голосования 7 декабря Джон Махама набрал 56,6% голосов, обеспечив себе победу[701]. Важно, что Джон Махама уже становился президентом страны ранее, в 2012 г., но в 2016 проиграл выборы Нана Акуфо-Аддо.

Параллельно с победой президента Махамы, его партия (НДК), одержала убедительную победу на выборах в парламент, создав платформу для реализации президентской программы.

Программа Махамы ориентирована на преодоление экономической стагнации и низкого уровня жизни горожан, т.е. акцентирована, прежде всего, на

[701] Yeboah Boakye R. J.; Bchir M.; Missoh A. What Ghana's Presidential Election Means for the Country and West Africa. Usip. 19.12.2024. URL: https://www.usip.org/publications/2024/12/what-ghanas-presidential-election-means-country-and-west-africa (Дата обращения 08.01.2026)

третьем из обозначенных нами факторов. Причина падения поддержки НПП безусловно была связана с неоднозначностью личности конкурента Махамы – Баумуа и его исламской идентичностью, но роль госдолга страны, который начал расти в 2008 г. и к 2021 г. вырос до 79,2 процента ВВП, оказалась гораздо более существенной[702]. Экономическая стагнация привела к росту инфляции 31,5 % в 2022 г. до 40,3 % в 2023 г.[703], что начало напрямую влиять не только на экономическую, но и на социальную стабильность, особенно в северных и восточных сельскохозяйственных регионах. Фактором дестабилизации стала и происходящая от экономической стагнации безработица, поскольку только около 10% молодых людей находят работу в течение года после окончания учёбы[704]. В итоге, экономический кризис в стране стал всеобъемлющим и привел к тому, что более половины населения страны живет за чертой бедности. Таким образом, прошедшие выборы показали недоверие всего населения страны к правящей элите и выразили общенациональное желание к проведению экономических реформ и росту благополучия граждан. Сторонники НПП оказались, в данном контексте в худшей ситуации, так как и для них очевиден провал политики прошлой администрации, но по соображениям этнической солидарности, многие из них просто бойкотировали выборы и в голосовании участвовал всего 61% избирателей, что очень мало для исторически сложившейся в стране политической активности граждан[705] .

Еще одним следствием экономических интересов, превалирующих над этнической солидарностью, стало участие в выборах сразу 10 независимых

[702] Ghana External Debt. 2012 – 2024 URL: https://www.ceicdata.com/en/indicator/ghana/external-debt (Дата обращения 08.01.2026)
[703] Ghana Economic Outlook / African Development Bank Group URL: https://www.afdb.org/en/countries/west-africa/ghana/ghana-economic-outlook#:~:text=Recent%20macroeconomic%20and%20financial%20developments&text=Inflation%20worsened%20from%2031.5%25%20in,to%20adjustments%20in%20macroeconomic%20policies. (Дата обращения 08.01.2026)
[704] Yeboah Boakye R. J.; Bchir M.; Missoh A. What Ghana's Presidential Election Means for the Country and West Africa. Usip. 19.12.2024. URL: https://www.usip.org/publications/2024/12/what-ghanas-presidential-election-means-country-and-west-africa (Дата обращения 08.01.2026)
[705] Ambolley J. Voter Turnout: 60.9%. 10.12.2024 URL: https://thechronicle.com.gh/voter-turnout-60-9/

кандидатов[706] с разным этно-религиозным происхождением и политическими программами.

В целом, в Гане ощущается постепенный отход от привязки к этническому фактору в политике и росту общегражданской активности. В качестве примера можно привести движение «#FixTheCountry»[707], возникшее в 2021 г как протест против экономической политики президента Акуфо-Аддо, хотя и в данном движении можно усмотреть этнический протест, выраженный в несогласии с практикой «галамси», т.е. незаконной добычей полезных ископаемых, и в частности, золота. Практика широко распространена в западных провинциях Ганы, где доминируют акан, и, хотя президент еще в 2017 г. обещал покончить с галамси, практика сохраняется до сих пор, так как, вероятно, является формой нелегального обогащения местных элит акан и традиционных вождей, имеющих право распоряжаться землей своего племени.

Новый президент Махамы пришел к власти с программой, учитывающей все перечисленные проблемы и предусматривающей ответ в виде интенсивной «24-часовой экономики», которая обеспечит развитие страны и создаст новые места. Тем не менее, вероятность того, что президент сможет сдержать предвыборные обещания, достаточно мала, так как для радикальных реформ страна не имеет необходимого объема ресурсов. Вместо успеха, новая администрация может столкнуться с ростом регионального сепаратизма, который уже проявил себя сразу после выборов. Так, например, задержка объявления итогов голосования вызвала беспорядки по всей стране, в ряде случаев возникли перестрелки, в которых погибло 4 человека, а на севере Ганы в городе Дамонго неизвестные разгромили офис партии Национального

[706] Yeboah Boakye R. J.; Bchir M.; Missoh A. What Ghana's Presidential Election Means for the Country and West Africa. Usip. 19.12.2024. URL: https://www.usip.org/publications/2024/12/what-ghanas-presidential-election-means-country-and-west-africa (Дата обращения 08.01.2026)

[707] FixTheCountry – Transparency, Accountability & Democracy https://fixthecountrygh.com/ (Дата обращения 08.01.2026)

Демократического Конгресса, вступив в столкновение с силами безопасности. По итогам беспорядков, полиция Ганы арестовала более 100 человек[708].

Хотя оба кандидата осудили насилие, данные прецеденты являются символичными, так как свидетельствуют о готовности части населения, в случае ухудшения экономической и политической ситуации, перейти к насильственным действиям в пользу одной из политических сил.

*****

История демократии в Гане является достаточно короткой, – демократический процесс начал развиваться только в 1992 г. после принятия новой конституции. В то же время, демократические практики в стране можно назвать успешными, так как прошло уже 10 избирательных циклов, и ни одна из двух доминирующих партий не находилась у власти более двух сроков подряд.

Демократический процесс имеет выраженную страновую специфику, которая представлена во влиянии этнического фактора на политический процесс. Обе доминирующие силы имею этноориентированную электоральную базу, но в то же время существует и ряд колеблющихся регионов, чье голосование влияет на итоги выборов.

Несмотря на то, что конституция страны запрещает этническое влияние на избирательный процесс юридически, данное влияние неизбежно присутствует номинально. В то же время, в последние годы, к этнической детерминанте в политике стала добавляться и религиозная детерминанта, так как количество мусульманского населения в стране растет, и оно уже приближается к 20% электората. Тем не менее, данной электоральной поддержки все еще недостаточно для победы на президентских выборах мусульманского кандидата, что продемонстрировали выборы 2024 г., хотя послевыборные протесты, в частности в городе Дамонго на севере страны свидетельствуют о росте несистемной активности именно в регионе концентрации мусульман.

[708] Yeboah Boakye R. J.; Bchir M.; Missoh A. What Ghana's Presidential Election Means for the Country and West Africa. Usip. 19.12.2024. URL: https://www.usip.org/publications/2024/12/what-ghanas-presidential-election-means-country-and-west-africa (Дата обращения 08.01.2026)

В то же время, как показало исследование, в последние годы этническая детерминанта политики оказалась несколько оттеснена общей экономической детерминантой, особенно в крупных городах со смешанным этническим составом населения. Общее ухудшение жизни и галопирующая инфляция вызывают недовольство во всех регионах, и если в регионах востока и юга страны это расширяет поддержку не правившей последние 8 лет партии Национальный Демократический Конгресс, то на территории проживания акан сформировалась пассивная реакция, выраженная в низком уровне голосования за «своего» кандидата.

В итоге, общим трендом современной политической ситуации в Гане становится социальное напряжение как от общих негативных экономических условий, так и от ожидания реформ, объявленных новым президентом. Сохраняются общие высокие риски дестабилизации по этническому и религиозному признаку, которые могут привести к конфликту как в случае провала реформ, так и в случае, если данные реформы негативно скажутся на развитии оппозиционных сегодня регионов запада страны, населенных акан и являющихся регионами-донорами по отношению к преимущественно аграрным регионам востока Ганы.

Говоря о связи электорального процесса и этнической интеграции сообществ эве, следует выделить несколько тезисов.

Во-первых, политическая конкуренция и электоральное участие граждан демонстрируют стабильность, следствием которой становится осознание различными сообществами эве и ряда других небольших этнических групп общности своих политических интересов и необходимости коалиционного противостояния НПП, представляющей интересы акан, через поддержку НДК, даже если лидер НДК не является выходцем именно из их сообщества (например, представителем анло-эве).

Во-вторых, чем острее развивается политическая борьба между НПП и НДК, тем сильнее повышается уровень интеграции электората каждой из партий, несмотря на то, что внутри партийных электоральных платформ есть

собственные исторические, культурные, экономические и иные противоречия, как, например, между га и эве, или анло-эве и эве из района Крепи.

В-третьих, растущий уровень влияния исламского электората становится дополнительным фактором сплочения электората НДК, так как мусульманские общины среди эве практически отсутствуют, а христианство и традиционная религия, распространенные среди эве, противопоставляются исламу, который интерпретируется как чужеродная религия[709].

В-четвертых, в предвыборной агитации неизменно присутствует тема приграничного сообщения с Того, крайне актуальная для эве в силу сохранения и развития трансграничных социальных и экономических связей. Апелляция к данному вопросу демонстрирует не только учет кандидатом или партией актуальной проблемы, так как сообщение испытывает ряд ограничений, но и символизирует номинальное признание политиками того факта, что эве – это единый, хотя и разделенный народ, и для получения их поддержки необходимо реализовывать политику, развивающую трансграничные внутриэтнические связи.

В-пятых, обострение политической борьбы и намечающаяся поляризация электоральных интересов указывают на сверхвысокую значимость демократического процесса и ротации элит. В случае сбоя в данной системе, два сложившихся электоральных сообщества с высоким уровнем мобилизации и интеграции, с высокой долей вероятности переведут политическое противостояние в измерение межэтнической конфронтации, что чревато вспышками насилия, перерастающими в гражданскую войну, следствием которой может стать сецессия восточных регионов, и прежде всего, региона Вольта.

Этнизация политики представляет для современной Ганы реальную угрозу, так как, несмотря на то, что в стране уже прошло 10 электоральных циклов,

[709] Медушевский Н.А., Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2025. № 3. С. 11-15.

институты демократии все еще остаются слабыми, высок уровень коррупции, распространено кумовство и распространение родоплеменных связей на социальные, политические и экономические институты, а также силовые органы. Основная причина данных пороков развития демократического общества обусловлена высоким уровнем влияния традиционной власти, представленной вождями, на политический процесс. В данной связи, тема изучения роли вождей в политике Ганы требует отдельного изучения, в том числе и из-за того, что участие в политике и межплеменное взаимодействие народа эве также обусловлено влиянием традиционной власти. Данная тема будет подробно рассмотрена нами в следующем параграфе.

3.3. Традиционная власть вождей в системе политического управления Ганы: от исторической практики к современному статусу[710].

К постановке проблемы изучения вождеств в Гане

В данном параграфе автор представляет актуальный взгляд на институт традиционной власти – власть вождей, в современной Гане. Данный исследовательский вопрос неразрывно связан с изучением этнической идентичности эве, так как народ эве и сегодня делится на племенные группы, которые, в свою очередь, состоят из кланов. Разделение не является номинальным, и как показали опросы местного населения, проведенные автором в 2024 г. (См. заключительный параграф данной главы), доминирующая форма самоидентификации эве, проживающих в регионе Вольта, связана именно с племенем. Например, респондент, на вопрос о его идентичности говорит – «я анло, анло-эве» и только потом, что он ганец. Также, в разговоре незнакомых местных жителей первый вопрос звучит так: «откуда ты?/ где ты живешь». Исходя из ответа, спрашивающий формирует для себя схему идентификации контрагента по племенной принадлежность, и в ряде случаев, клановой принадлежности, так как кланы привязаны к поселениям. Если человек отвечает,

[710] См. подробнее: МедушевскийН.А. Эволюция традиционной власти вождей в политическом управлении Ганы: исторический опыт и современный контекст // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2025. Т. 27. No 4. С. 816–832.

что он из крупного города, то могут быть заданы уточняющие вопросы, хотя основной фактор идентификации – это язык народа эве, на котором продолжается разговор после первого вопроса на английском. С точки зрения языка, идентификация происходит и на основании говора (диалекта) контрагента.

В данной связи, структура этнической группы может быть представлена в виде множества пирамидальных систем, в каждой из которых есть верховный вождь (король), которому подчиняются вожди кланов племени, а также, в некоторых случаях, вожди менее крупных племен, признавших его верховенство. Количество верховных королей племен эве в Гане определить достаточно сложно, в т.ч. из-за неопределенности их иерархических связей и стремления каждого вождя племени позиционировать себя как верховного и независимого. Кроме того, внутри сообществ эве периодически происходят изменения подчиненности. По приблизительным подсчетам, количество верховных вождей, объективно стоящими на вершине иерархии колеблется в пределах 7-10 только в Гане[711]. В Того племена эве также возглавляются вождями, правящими в своих сообществах по типичной схеме, однако, их политическое участие вождей носит символический характер, так как существующий в стране авторитарный режим ограничивает не только политическое участие вождей, но и возможность политического влияния – выборы носят номинальный характер и мобилизационный ресурс вождей гораздо меньше влияет на продвижение кандидатов. Вследствие этого, в рамках нашего исследования мы акцентируем внимание именно на традиционной власти в Гане, как факторе реального влияния на государственную политику, электоральный процесс, мобилизацию племенных сообществ, и косвенно, как фактор, влияющий на политическую интеграцию эве, хотя и констатируем, что в

[711] Иванов А.Д. История развития местного самоуправления в республике Гана // Закон и пра-во. 2024. No 6. С. 77

Того, при условии демократизации режима, схема, характерная для Ганы, скорее всего, будет воспроизведена в аналогичном виде[712].

Несмотря на то, что политическое влияние вождей менялось с течением истории, вожди в Гане до сих пор являются политически авторитетными фигурами, влияют на избирательный процесс, распоряжаются землями племени и реализуют локальные, нормативно не урегулированные формы управления сообществом и судопроизводством в роли «мирового судьи».

Данная роль вождей в обществе ставит проблему об их политической включенности в систему управления разных уровней и их статусе как инфлуэнсеров в рамках избирательных кампаний. В данной связи целью параграфа становится изучение современной политической роли вождей в системе социально-политических отношений в Гане с акцентом на историческую трансформацию данной роли в постколониальный период, и интерпретацию данного механизма в сообществах эве. С этой целью автором применяется структурно-функциональный подход в анализе роли вождей в системе политической власти Ганы, нормативно-правовой анализ для представления правового измерения их деятельности и ретроспективный анализ для представления эволюции их полномочий, функций, и как следствие, политического влияния (См. прил. 3.3. п. 1)[713].

Пример Республики Гана отчетливо демонстрирует, что даже одна из самых развитых демократических систем Африки имеет выраженное традиционалистское политическое измерение. Несмотря на то, что конституция страны не допускает участия вождей в выборах всех уровней в качестве кандидатов, политическая реальность демонстрирует их глубокую включенность в политический процесс на неформальных основаниях. Авторитет

---

[712] Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana // African Land Reform Under Economic Liberalisation / Ed. by Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer, 2022. 199 p.
Ansa-Koi K. Walking a Political Tightrope: Chiefs, Chieftaincy and the 1996 Elections in Ghana //The 1996 General Elections and Democratic Consolidation in Ghana / J.R.A. Ayee (ed.). Accra: Gold-Type Ltd., 1998. P. 143–151.

[713] Wingo A.H. A Matter of Unbound Leaders in the Lives of Africans // Theoria: A Journal of Social and Political Theory. 2016. № 63 (148). P. 53–71.
Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.
Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

в племенных сообществах и право распоряжаться исторической землей племени, делает их приоритетными агентами политического влияния в национальной избирательной системе. Как показывает исследование, именно их поддержка, в значительной степени определяет победу не только депутатов парламента, но и президентов страны. В данной связи, политический процесс в Гане предстает как квазидемократический и основанный на традиционных формах власти, выступающих неформальной платформой политической борьбы партий и элит[714].

Сохранение связи политической системы с традиционными институтами власти, в том числе вождями, обусловлена спецификой организации самого ганского общества, которое лостаточно слабо интегрировано политически и разделено по этнокультурному, религиозному и территориальному признакам. В ннем сохраняется традиционная самоидентификация граждан по племенному, клановому и родовому признаку, которая, в свою очередь, закрепляет внутреннюю стратификацию и систему традиционной власти, представленной вождями (королями), родовой аристократией, старейшинами, племенными советами и др. институтами традиционной власти. Сохранение данных моделей локального управления вряд ли можно считать атавизмом, так как носители традиционной власти часто сохраняют реальные полномочия, пользуются авторитетом и почитаются как символ сообщества и хранитель его идентичности – традиции, культуры, кланового и родового баланса. Кроме того, в условиях часто возникающей национальной политической нестабильности, данные

[714] См. подробнее: Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana. In African Land Reform Under Economic Liberalisation. Ed. Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer. 2022. 199 p.

Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.

Owusu-Mensah I. Politics, chieftaincy and customary law in Ghana. In Tradition and justice. Ed. G. Wahlers. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung. 2013. P. 31–48.

Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. № 45 (1). P. 57–75.

Berry S. Questions of ownership: Proprietorship and control in a changing rural terrain – A case study from Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 2013. № 83 (1). P. 35–56.

Rathbone R. Nkrumah & the Chiefs: Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960 (Western African Studies). Athens, Ohio: Ohio University Press. 2000. 200 p.

традиционные лидеры мобилизуют возглавляемые ими сообщества для защиты, самообеспечения, а в некоторых случаях, и для войны.

Современным примером «мобилизации для войны» могут служить события 2000-ых гг. в департаменте Анло, которые мы подробно представляем в приложении[715] (См. прил. 3.3. п. 2)[716].

Законодательство Ганы, как источник политического порядка власти вождей

Высокий локальный авторитет вождей заставляет государственную власть считаться с их интересами под угрозой сепаратизма, но в то же время, проводить политику недопущения сращивания институтов традиционной и государственной власти, обратной стороной которого становится распространение этнизма и этнической, а также этно-религиозной дискриминации в государственной политике.

В итоге, диалог государственной и традиционной племенной властей превращается в сложную систему политического балансирования между обеспечением лояльности вождей и сдерживанием их политических амбиций.

В Гане, власть традиционных лидеров остается фактором политической напряженности и объектом дискуссий о роли, которую вожди должны играть в политической жизни страны.

Современная конституция Ганы, принятая в 1992 г.[717] в разделе 22, регулирует политический статус вождей. В соответствии со ст. 270, вождь – это лицо (мужчина или женщина (королева-мать)), происходящее из конкретного рода (племени), которое было должным образом избрано и короновано в данном сообществе на основе обычного права. Конституция гарантирует признание

---

[715] Источник: Litur N.O. Anlo clashes: Statement by Commonwealth Human Rights Initiative. Ghana web. 09.11. 2007. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Anlo-clashes-Statement-by-Commonwealth-Human-Rights-Initiative-133841

[716] Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. P. 296.

Arhin K. The Life and Work of Kwame Nkrumah. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1992. 364 p.

Wingo A.H. A Matter of Unbound Leaders in the Lives of Africans // Theoria: A Journal of Social and Political Theory. 2016. № 63 (148). P. 53–71.

[717] Chieftaincy / Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp (Дата обращения 08.01.2026)

института «вождей» и института «традиционных советов» (совет племени / сообщества) как органов локального самоуправления, но запрещает вождям участвовать в деятельности политических партий. Также есть набор ограничений, запрещающих лицу избираться вождем. В их числе государственная измена, тяжкое правонарушение, мошенничество или аморальное поведение. Отметим, что запрет носит очень размытый характер, что, вероятно, сделано специально, для того чтобы в случае необходимости не допустить к племенной власти слишком «неудобного» для государства кандидата, например, приверженного идеям сепаратизма или этноцентризма.

В основном законе Ганы, статус вождей защищен, и ст.270 ч.2. запрещает парламенту принимать законы, умаляющие честь и достоинство института вождей.

Согласно ст. 271, в Гане действует Национальная палата вождей, члены которой избираются региональными Палатами вождей, в каждой из которых заседает по пять вождей, избранных от региона, либо меньше, если в регионе нет пяти вождеств.

Полномочия Национальной палаты вождей закрепляются конституцией страны в ст. 272. (См. прил. 3.3. п. 3)[718].

Несмотря на то, что власть вождей регулируют локальные системы обычного права, данные системы вписаны в общенациональную правовую систему, через полномочия по апелляции, прописанные в ст. 273 конституции страны (См. прил 3.3. п.4)[719].

Кроме того, принципиальным вопросом, имеющим государственное значение, является вопрос об избрании вождя и регулировании споров, связанных с избранием (См. прил. 3.3. п.5).

[718] Art. 273. Chieftaincy / Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp (Дата обращения 26.01.2026)
[719] Там же

В целом, конституция Ганы в сфере регулирования власти вождей племен, является достаточно гибкой и может подразумевать множество толкований, что удобно для удержания контроля государства над традиционными сообществами.

Во-первых, следует отметить право государства лишать человека должности вождя, например, в связи с государственной изменой или аморальным поведением. Оба данные критерия являются крайне вариативными и могут быть задействованы даже при намеке на неподчинение государственной власти.

Во-вторых, обращает на себя внимание высокий уровень коллегиальности в политике вождей. Действия Регионального и Национального советов вождей, фактически, вынуждают отдельных вождей следовать общим для всех вождей принципам политического поведения несмотря на то, что сами эти принципы не регламентированы. Заседая в советах, вожди в своей политике вынуждены мимикрировать под общие для всех них неписанные правила, чтобы договариваться друг с другом в принятии коллегиальных решений.

В-третьих, вожди ограничены от партийной политики под страхом потери своей должности. Данное требование конституции обосновано запретом на создание и деятельность этнических партий, что должно препятствовать углублению этнической конфронтации в парламенте страны или региональных собраниях. В данной связи показательна ст. 276 конституции Ганы, которая сохраняет возможность выхода для вождей на более высокий политический уровень, т.к. у вождя есть право принять назначение «на любую государственную должность»[720], что открывает отдельным вождям дорогу в исполнительную власть.

[720] Art. 276. Chieftaincy / Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp (Дата обращения 08.01.2026)

Практика реализации политических ограничений на участие вождей в политике Ганы

(См. прил. 3.3. п. 6) Не смотря на принудительную деэтнизацию политики, начиная с правления К. Нкрумы, власть вождей в регионах сохраняла свое значение, и в условиях демократизации, начавшейся в 1992 г. вожди стали важными акторами политического влияния, а конституционные ограничения, во многих случаях, соблюдаются ими только в соответствии с буквой, но не духом закона[721].

Здесь показательны исследования таких авторов, как Анса-Кои[722] и Боафо-Артура[723], которые уже относительно вторых выборов в Республике в 1996 г. отмечали политическую активность вождей и игнорировании ими конституционного требования. Во многом это говорит об осовременивании вождей и нарушении ими традиций[724], т.к. согласно традиции, - вождь это одновременно политический, военный и духовный лидер, чья власть сакральна.

В данной связи, Боатенг отмечает, что вождь просто не может заниматься публичной политикой, т.к. это унизит его достоинство, с ним будут спорить, над ним могут насмехаться и его воля и власть перестанут быть абсолютными и авторитетными[725]. Исходя из этого, Анса Кои делает вывод, что конституционный запрет вождям участвовать в партийной политике представляет собой защиту статуса и традиции их почитания, ставя их выше политики[726].

Представленные основания для запрета вождям заниматься политикой безусловно защищают традицию, но не учитывают реального лишения вождей традиционной власти, что безусловно является контраргументом,

---

[721] Там же

[722] Ansa-Koi K. Walking a Political Tightrope: Chiefs, Chieftaincy and the 1996 Elections in Ghana. In The 1996 General Elections and Democratic Consolidation in Ghana. J.R.A. Ayee (ed.). Accra: Gold-Type Ltd. 1998. P. 143-151.

[723] Boafo-Arthur K. Chieftaincy and Politics in Ghana since 1982. 2001. URL: https://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/457 (Дата обращения 08.01.2026)

[724] Boateng K. Afranie S. Chieftaincy: An Anachronistic Institution within a Democratic Dispensation? The Case of a Traditional Political System in Ghana Ghana // Journal of Development Studies. 2020. № 17 (1). P. 25 – 47.

[725] Boateng K. Afranie S. Chieftaincy: An Anachronistic Institution within a Democratic Dispensation? The Case of a Traditional Political System in Ghana Ghana // Journal of Development Studies. 2020. № 17 (1). P. 25 – 47.

[726] Ansa-Koi K. Walking a Political Tightrope: Chiefs, Chieftaincy and the 1996 Elections in Ghana. In The 1996 General Elections and Democratic Consolidation in Ghana. J.R.A. Ayee (ed.). Accra: Gold-Type Ltd. 1998. P. 143-151.

стимулирующим их политическую активность. Так, после 1996 г. участие вождей в «большой политике» стремительно росло, чему способствовали как наличие «серой зоны» участия, так и амбиции самих вождей, чья локальная власть стала почти символической, а их «подданные», также «выходят из традиции», уезжая в крупные города. Данные проблемы ставят вопрос о сохранении авторитета их традиционного лидерства, следствием чего становится «скрытое включение» вождей в большую политику.

Включенность вождей в политику через реализацию официальных и полуофициальных полномочий

Несмотря на сокращение формальных полномочий, вожди в ганском обществе сохраняют авторитет среди населения, более 85% которого относит себя к определенным вождествам[727]. В связи с данным положением, вожди выполняют ряд функций[728], значимых для политики и стимулирующих их политическую включенность. В конституции закреплено две функции вождей. Первая – это консультативная, в соответствии с которой в рамках региональных палат и Национальной палаты вождей, вожди консультируют все органы власти. Данная деятельность связана с социальным и экономическим лоббизмом.

Вторая роль, отмеченная в конституции – это представительская (традиционная). Вождь не только представляет свое сообщество, но и является хранителем его традиций, являясь объектом широкого почитания и уважения «подданных». Подобный статус позволяет вождю мобилизовывать членов своего сообщества для решения определенных задач, как правило, неформального характера. Обладание данным ресурсом делает вождя ценным партнером политических сил в агитации и пропаганде.

Третья роль, не обозначенная в конституции, — это посредничество между государственной властью и сообществом племени. Данная роль выражается в транслировании вождем важной для государства информации напрямую

[727] Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.
[728] The role of chiefs in modern government in Ghana Chester Morton. Virtual Kollage. 30.06.2016. URL: https://www.virtualkollage.com/2016/06/the-role-of-chiefs-in-modern-government.html (Дата обращения 08.01.2026)

гражданам. Выполнению данной роли способствует глубокая включенность вождя в социальные отношения своего сообщества.

Четвертая роль (также неформальная) – продвижение региона и привлечение инвестиций. Выполнение данной роли обусловлено заботой о «подданых», которая находит выражение в деловой активности вождя, проводящего на многочисленных мероприятиях переговоры о реализации проектов и их финансировании. Во многом, данная роль связана и с личной экономической выгодой вождя, как правило, владеющего на подчиненной ему территории значимым имуществом.

Пятая роль[729], реализуемая вождем, связана с разрешением споров. как неформального, но авторитетного судьи, к которому «подданные» обращаются в первую очередь. Более того, даже органы полиции, при необходимости урегулирования локальных конфликтов обращаются к вождю, как к авторитетному арбитру. Данная роль вождя также имеет политическое измерение, так как она способствует наращиванию авторитета, и не исключает возможности решения споров в интересах самого вождя. Кроме того, данная функция, как и многие другие, требующие участия вождя, является прибыльной, так как за свое участие вождь получает благодарность в виде денег и иных материальных благ.

Шестая роль несмотря на то, что замыкает перечень, вероятно, является самой политизированной. Она также основана на национальном законодательстве и связана с управлением землей, которая находится в доверительном управлении вождя и действующего при нем совета. Вожди имеют право выделять землю для любого вида использования, что порождает крайне непрозрачную спекуляцию решениями, особенно, когда речь идет о строительстве коммерческого объекта, создании плантации или добыче полезных ископаемых (См. прил. 3.3. п. 7).

[729] Примечание: информация подтверждена интервью автора с представителями традиционной власти сообщества анло (Гана 2024).

Спекуляция землей и сращивание общественных функций и бизнеса, привели к росту политического статуса вождей и обеспечили окончательное возвращение к ним контроля над землями в 1979 г. В то же время, следствием возврата земли вождям на севере страны стали конфликты между племенными сообществами по вопросу раздела территорий, т.к. отдельные сообщества захотели земельного самоуправления[730]. Передел земель пробудил несколько этнических конфликтов, самым сильным, в числе которых, стал конфликт между племенами конкомба, нанумба и дагомба[731].

Возникшие конфликты продемонстрировали опасность социальной дестабилизации, и для управления земельными ресурсами в начале 2000-ых гг. были созданы секретариаты по управлению традиционными землями (CLS), включенные в состав института традиционной власти[732]. Новая система сделала систему более прозрачной, но фактически узаконила вождей в качестве организаторов распределения земли. Прозрачность и организованность системы повысила привлекательность земельных сделок для крупных компаний, чьи права в рамках купли-продажи оказались официально зафиксированы. В то же время вопрос обеспечения прав владельцев небольших наделов, остался нерешенным, и более того, право на утверждение геодезических планов, которое получили вожди, открыло дорогу к спекуляции границами наделов в пользу крупных землевладельцев[733]. Данное обстоятельство снизило доверие «подданных» к вождям, на что указывает интенсификация урбанизации, прогрессирующая до сих пор[734].

Кроме того, принятие вождями решений о распоряжении землей имело относительную легальность, т.к. сделки не являлись полноценной продажей, а предполагали механизм, трактуемый государством как аренда на срок до 90 лет.

---

730 Tsikata D., Seine W. Identities, inequalities and conflicts in Ghana. Oxford: University of Oxford. 2004. 52 p.

731 Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. №45 (1). P. 57–75.

732 Ubink J.M., Quan J.F. How to combine tradition and modernity? Regulating customary land management in Ghana // Land Use Policy 2008. № 25(2). P. 198–213.

733 Kasanga K., Kotey N.A. Land management in Ghana: Building on tradition and modernity. London: International Institute for Environment and Development. 2001. 34 p.

734 Yaro J.A. Re-inventing traditional land tenure in the era of land commoditization: Some consequences in periurban northern Ghana // Geografiska Annaler: Series B, Human Geography. 2012. № 94 (4). P. 351–368

Еще один механизм спекуляции землей связан с процессом урбанизации. В соответствии с ним, в случаях, когда город расширяется за счет сельскохозяйственных земель племенного сообщества, данные земли возвращаются в распоряжение вождя. Данный механизм позволил вождям наживаться на строительстве недвижимости. Особенно актуальна оказалась в окрестностях Кумаси[735].

Политическое влияние вождей и интерпретация запрета на политическое участие.

Высокий авторитет вождей, их экономическая значимость, а также неформальные судебные полномочия в племенных сообществах, формируют их потенциал политического влияния, а в некоторых случаях, и участия. При этом, данное влияние не формализовано, и как следствие, государство не может предъявить конкретному вождю обвинение в политической агитации или манипулировании мнением электората. Это обстоятельство открывает для вождей возможность к политической спекуляции[736], которая имеет две основные формы. Первая представляет патронаж кандидата от партии через ограничение конкурентов. В данной модели, вождь или группа вождей используют свое неформальное влияние для убеждения или принуждая альтернативных кандидатов отказаться от участия в выборах или участвовать номинально. Данная форма влияния направлена на продвижение во власть удобного для сообщества кандидата, обязанного своей должностью лично вождю и старейшинам[737].

Вторая модель – это патронаж через мобилизацию избирателей. В этой модели вождь призывает сообщество голосовать за «нужного» кандидата.

[735] Ubink J.M., Quan J.F. How to combine tradition and modernity? Regulating customary land management in Ghana // Land Use Policy 2008. №25(2). P. 198–213.
[736] Jonah K. The Electoral Response of Ghana's Traditional Rulers to their Subordination and Alienation in Local Governance. In Nicholas Amponsah and Kwame Boafo-Arthur (eds.) Local Government in Ghana: Grassroots Participation in the 2002 Local Government Elections. Accra: Livog Ltd. 2003. P. 213 -219.
[737] Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.

Данный механизм применяется при условии высокой популярности вождя среди населения[738].

Включенности вождей в политику нашла подтверждение в соцопросе И. Гьямпо, в соответствии с которым 46 из 50 опрошенных депутатов парламента страны подтвердили влияние вождей на их избрание, причем, в рамках предвыборной кампании к вождям обращались все 50[739]. Также делают и все кандидаты в президенты страны, однако это всегда представляется как визиты вежливости и демонстрация почтения к традиционной власти.

Исследование Гьямпо продемонстрировало «номинальность» факта почтения на фоне прагматических целей, на что указывает реальная мотивация опрошенных парламентариев, 26 из которых были заинтересованы в мобилизации электората, а 17 – в подавлении оппонентов. Несмотря на влияние вождей на избрание опрошенных депутатов, все они заявили, что вожди должны следовать закону и не участвовать в избирательном процессе. Этот дуализм является вполне логичным, так как для политиков, вожди выступают выгодным агрегатором электорального поведения, но их прямое участие неизбежно снизит возможности обычных кандидатов получить власть, так как вожди станут использовать подконтрольный электоральный ресурс для продвижения себя.

Исследование И. Гьямпо показало и обратную сторону электорального манипулироваания. Так, 75% опрошенных рядовых граждан заявили о том, что вожди должны участвовать в политике и иметь право избираться в рамках партийной системы.

*****

По итогам рассмотрения проблемы участия вождей в политике Ганы, мы приходим к следующим выводам.

[738] Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.
[739] Там же

Во-первых, согласно конституции, вожди не имеют полномочий к участию в электоральном процессе, хотя конституция закрепляет их номинальную традиционную власть в племенных сообществах.

Во-вторых, вожди обладают реальной, хотя и не всегда формализованной, властью над землей племени и над людьми племени, среди которых вождь может вершить правосудие по административным вопросам, выступая в качестве неформального мирового судьи. Данные неформальные или полуформальные полномочия определяют высокий социальный статус вождей и необходимость государственных институтов учитывать их мнение и интересы[740].

В-третьих, вожди проводят свою политику опосредованно, влияя на кандидатов и электорат в зоне своего контроля. Фактически, данное влияние является прямым вмешательством в избирательный процесс, однако формально, вожди остаются в зоне своих полномочий, т.к. работают с представителями своей группы, номинально, в интересах самой группы. Таким образом, участие вождей в политике соответствует букве, но не духу закона[741].

В-четвертых, сложившаяся ситуация неформального влияния на выборы, существующая еще с конца XX в., устраивает и политиков, и вождей, и само общество, воспринимаясь как часть политической культуры, и более того, значительная часть населения считает, что политическое участие вождей должно стать официальным.

Все перечисленные выводы подводят к мысли о том, что в Гане сложилась квази-демократическая система, основанная не на борьбе электоральных предпочтений, а на противостоянии интересов вождеств, а победа того или иного кандидата, даже на пост президента, зависит от того, какое количество вождей он смог склонить на свою сторону. В итоге, мы можем сделать вывод о частично

[740] Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana. In African Land Reform Under Economic Liberalisation. Ed. Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer. 2022. 199 p.
Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.
Owusu-Mensah I. Politics, chieftaincy and customary law in Ghana. In Tradition and justice. Ed. G. Wahlers. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung. 2013. P. 31–48.
[741] Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. № 45 (1). P. 57–75.

имитационном характере демократии, в реальности камуфлирующей сложную систему традиционалистских связей. Данная модель, безусловно, позволяет сохранять политический баланс между этническими группами, но не способствует формированию единой политической нации.

Что касается связи влияния вождей на политику и этнической идентичности, в т.ч. идентичности народа эве, – здесь также можно констатировать ряд выводов[742].

Во-первых, – вожди востребованы населением. Власть вождей пережила период диктатур и попыток принудительно сформировать ганскую нацию через ослабление вождеств и отъем в пользу государства ресурсов вождей. Это напрямую указывает на то, что даже без ресурсов в виде формальной политической власти и возможности распоряжаться землей и деньгами, власть вождей востребована у населения и служит для сохранения традиционной идентичности племенных сообществ, противопоставляемой институтам государственной власти в периоды кризисов. Так, вожди регулируют отношения внутри общин, администрируя механизмы взаимопомощи и коллективного отстаивания племенных интересов. Сохранению высокого статуса вождей способствует высокий уровень коллективизма в племенных сообществах, связанный с совместным хозяйством, развитой системой родственных связей, низким уровнем доходов населения, особенно в сельской местности, а также низким уровнем образования и традиционным воспитанием. Все это обуславливает крайне низкий уровень индивидуализма, отсутствие культуры потребления и ориентацию людей на интересы общины, которая в случае необходимости, может оказать семье поддержку и обеспечить ее ресурсами, которые позже нужно будет вернуть общине в виде встречной помощи. Весь этот порядок администрируется на разных уровнях авторитетными членами общины,

[742] Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana. In African Land Reform Under Economic Liberalisation. Ed. Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer. 2022. 199 p.
Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.
Owusu-Mensah I. Politics, chieftaincy and customary law in Ghana. In Tradition and justice. Ed. G. Wahlers. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung. 2013. P. 31–48.

где высшей инстанцией является король / вождь племени. Представленная система основана как на изучении материала, представленного в параграфе, так и на общении с представителями эве в Гане. Так, например, господин Йона К., с которым автор проводил беседы по данной проблеме, констатировал, что получил высшее образование только благодаря тому, что его род оплатил ему данное обучение, и получив образование и работая в колледже, он поддерживает других членов своего сообщества. Аналогичные примеры были обнаружены автором на различных мероприятиях – фестивали, свадьбы, похороны, на которые приглашаются сотни представителей племени. Проведение таких мероприятий непосильно для отдельной семьи, и община предоставляет помощь, выраженную, например, в участии музыкантов, водителей транспорта, хозяев площадок, владельцев магазинов, швейных мастерских, кладбищ и т.д., каждый из которых принимает участие безвозмездно или за небольшую плату (иногда за еду). Центром же данной системы, ее администратором и гарантом является вождь клана, и выше по уровню – вождь племени.

Во-вторых, – вожди автономны. Хотя ганское общество формально консолидировано, существует система общенациональных и региональных институтов, силовые структуры контролируются из центра, регионы связывают общее законодательство, экономика, логистика и т.д., муниципальная власть фактически контролируется вождями, вожди реализуют судебную функцию по большинству административных дел, которые просто не доходят до официальных судов, вожди распоряжаются землями, которые, хотя формально и принадлежат племенам, в реальности приносят прибыль именно вождям, которые могут спекулировать землей в своих интересах и в интересах традиционной племенной элиты, а также бизнесменов, происходящих из данного сообщества. Представленная автономность вождей поддерживается государством, так как позволяет проводить политику в отношении населения через племенных лидеров, которые находятся в постоянном диалоге с властью, причем обе стороны заинтересованы в сохранении канала коммуникации, так как вожди претендуют на государственное финансирование своих регионов, а власть

имеет достаточно мало рычагов влияния на население, – например, большинство школ и больниц являются частными, пенсионная система не развита, полиция комплектуется из местного населения, количество государственных служащих в регионах мало, и они тоже принадлежат, в основном, к местным сообществам. Сохранение диалога с вождями, в данном контексте, позволяет государству опосредованно влиять на население, но за свою роль вожди требуют сохранения и неприкосновенности своего статуса и своих полномочий.

В-третьих, – вожди нужны политической системе для воспроизводства. Этот вывод связан с электоральной политикой, которая также основана на диалоге потенциальных кандидатов и традиционной племенной власти. Чтобы получить поддержку электората, потенциальному кандидату необходимо заручиться поддержкой вождей, которые будут мобилизовать свои сообщества в его поддержку. В обмен на это, данный кандидат, в случае прихода к власти должен продвигать и защищать интересы сообществ, чьи лидеры его поддержали, и в этом заключается условие его переизбрания.

В-четвертых, вожди нужны государству для функционирования экономической модели. Данный тезис связан с контролем вождей над племенной территорией, при том, что большая часть ценных земель на побережье и в индустриальных районах является племенной. В данной связи вожди, распоряжаясь земельными ресурсами могут как поддержать экономические, добывающие или инфраструктурные проекты, либо заблокировать их реализацию, не дав возможности использовать ценные территории. В данном вопросе вожди являются партнерами государства и бизнеса или сами выступают как бизнесмены, меняя доступ к территории и право на ее использование на преференции для себя и своего сообщества. В то же время в данной схеме заложен и принцип неравенства племенных сообществ, так как племенные группы, чьи территории не привлекательны для бизнеса или государственных индустриальных и логистических проектов, живут гораздо беднее и имеют меньше ресурсов политического влияния, кроме того, данные сообщества

слабеют из-за экономической миграции своих членов в крупные города, где многие из уехавших утрачивают связи со своими общинами.

В-пятых, вожди — это гарант стабильности общества. Их организационная и администрирующая функции направлены на удержание сообществ в стабильности и традиционном порядке. В традиционных сообществах крайне низок уровень преступности, наркомании, алкоголизма, практически отсутствует попрошайничество и другие социальные проблемы, при том, что уровень жизни в некоторых сообщества крайне низок. В то же время в Аккре и других крупных городах и индустриальных районах, на которые власть вождей не распространяется, при более высоком уровне средних доходов, присутствует выраженное социальное расслоение и маргинализация малоимущих слоев населения. Таким образом, вожди своей властью контролируют стабильность, во многом связанную с консервацией сообществ в системе традиционных установок, общинностью и круговой порукой (что негативно связывается на развитии). В то же время, исчезновение традиционного лидера, как показал представленный в начале параграфа кейс, порождает в племенном сообществе хаос и насилие, направленное на восстановление традиционного порядка через силу, причем государственные институты, в т.ч. силовые, с большим трудом могут стабилизировать сообщество в подобной ситуации, т.к. не имеют рычагов влияния на местное население.

В-шестых, вожди — это препятствие к этнической консолидации, а точнее, это препятствие к изменению исторической данности социальной организации. В данном контексте следует отметить различие вождеств. Их можно классифицировать на три типа. К первому относятся высоко интегрированные малые племенные группы. В них действует принцип «одно племя = одному народу и имеет одного вождя», как правило, относимого к исторической династии. Данные племенные группы сохраняют автономию, пока у них есть ресурсы и необходимая для существования численность[743]. Если такое

[743] Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana. In African Land Reform Under Economic Liberalisation. Ed. Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer. 2022. 199 p.

сообщество слабеет, то оно постепенно ассоциируется, а затем ассимилируется более крупным иноэтничным сообществом, как это, например, происходит с сообществом ада, насчитывающим около 3 тыс. человек, которое почти поглощено окружающими его анло-эве. Второй тип представлен моноцентричными крупными этническими сообществами, которые интегрировались еще в доколониальный период. К таковым относится народ ашанти, у которого есть один король (верховный вождь), в подчинении к которому находятся все остальные племенные и клановые вожди ашанти. Столь высокая консолидация была достигнута за счет формирования собственной государственности (Империя Ашанти) еще в конце XVIII в. в результате борьбы племенных вождей, в которой победу одержал один единственный лидер. Централизация была укреплена военными кампаниями государства Ашанти против других народов региона, над которыми была создана централизованная система управления. Ни колонизация, ни авторитарный период управления страной не привели к децентрализации сообщества ашанти, хотя политика британской колониальной администрации, а позже политика Кваме Нкрумы и косвенно Джери Роулингса была направлена на ослабление данного этнополитического образования. И до сих пор, в политическом плане, ашанти представляют собой консолидированную политическую силу и костяк Новой Патриотической партии, а представители сообщества неоднократно становились лидерами страны. В то же время, несмотря на высокую централизацию ашанти, данный народ не интегрировал в свой состав другие племена общей группы акан, например, многочисленных фанти, чему способствовала обособленность вождеств фанти и их умеренная оппозиция ашанти в рамках национальной политики. Фанти, как и эве, га и другие этнические сообщества Ганы, относятся в нашей типологии к третьему типу и могут быть охарактеризованы как слабо интегрированные. Фактически, в рамках доколониального исторического

Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana’s Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.

Owusu-Mensah I. Politics, chieftaincy and customary law in Ghana. In Tradition and justice. Ed. G. Wahlers. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung. 2013. P. 31–48.

периода, данные народы не преодолели период внутренней раздробленности или процесс формирования их централизованной власти был нарушен извне. Колонизация застала их в разобщенном виде и интегрировала как «множество родственных вождеств», где каждый вождь, в определенный момент становился политическим партнером колониальной администрации и с ним заключался протективный договор. Хотя британцы стремились к иерархизации вождеств и выделению среди вождей основных партнеров, данная политика не предполагала этнической консолидации, и, например, партнерами администрации среди эве были вождь анло и вождь Пеки, представляющий Крепи. В определенном смысле это является примером британской политики по принципу «разделяй и властвуй», реализуемой для предотвращения этнической консолидации и возможного сепаратизма. Осознавая себя самостоятельными партнерами центральной власти, верховные вожди также не стремились к объединению, так как объединения всегда было возможно в пользу более сильного вождя. В итоге, этот же принцип действует и сегодня, и государство, диалогом с вождями поощряет консервирование разделения общества на крупные исторические вождества, и вероятно, только гражданская война против центральной власти может изменить данную ситуацию и привести к интеграции племенных сообществ в единую этно-политическую систему, однако оснований сегодня предполагать такие радикальные изменения нет, и эве в Гане так и останутся представлены несколькими племенными группами, имеющими лишь базовые общие политические интересы.

3.4. Народ эве в независимом Того 1960 – 2005 гг[744].

В данном параграфе автор раскрывает особенности политической трансформации страны после ее освобождения в 1960 г. в период действия Первой республики Сильвануса Олимпио и Второй Республики, пришедшейся на краткое правление Николаса Груницкого, а также периода диктатуры Эйадемы Гнассингбе, вплоть до его смерти в 2005 г. В основе методологии

[744] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

исследования лежит диахронный метод, позволяющий разделить процесс политического развития страны на условные этапы, которые исследуются с применением ретроспективного анализа. Также отметим, что данный параграф раскрывает практику колониального детерминизма, особенно актуального именно для Того, ставшего после освобождения частью системы Франсафрик. Вопрос идентичности эве в данном параграфе затрагивается косвенно в контексте участия эве, как сообщества, и лидеров данного сообщества в политической борьбе за власть и гражданские права (См. прил. 3.4. п. 1)[745].

Первые три года независимости Того

Освобождение Того от колониализма стало одним из символов освобождения Африканского континента и установления нового миропорядка, основанного на принципах устава Организации объединенных наций. Для Того данное событие было еще более знаковым. После 70 лет колониальной зависимости, эксплуатации и нарушения прав и свобод, население страны наконец могло само организовать тот политический порядок, в котором было заинтересовано[746].

Тем не менее, независимость еще сильнее обозначила социальный раскол по этническому признаку, при котором, доминирующая этническая группа эве получила контроль над политической системой, основными производствами, страны, рынками и ресурсами. Народы севера Того, исторически поддерживавшие колониальный режим и голосовавшие за партию «Союз вождей и народов севера», практически лишились своего представительства и оказались в зависимости от решений элиты, состоящей из эве.

---

[745] См. подробнее: Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.
Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.;
3Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.
Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47. .

[746] Haski P. Décolonisations africaines. Paris: Stock. 2025. 416 p.
Glaser A., Smith S. Ces messieurs Afrique – Le Paris-Village du continent noir. Paris: Calman Levy. 1992. 235 p.
Tshitenge L.M.K. La chute du président togolais Nicolas Grunitzky. Paris: Jeune Afrique. 2008. 110 p.
Tete T. Démocratisation à la Togolaise. Mandelieu-La Napoule: L'Harmattan. 2000. 224 p.
Wiyao E. 13 janvier 1963, 13 janvier 1967, pourquoi? (Afrikaans Edition). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines du Togo. 1997. 111p.

В то же время, и сами эве испытали выраженную фрустрацию. Для них, политическая борьба была исторически связана с идеей объединения с другой частью этнической группы, оказавшейся в составе Ганы. Обретение Того независимости не только не приблизило объединения, но наоборот, привело к ужесточению пограничного режима, а решение президента Того С. Олимпио прекратить переговоры об объединении эве, и вовсе лишило сообщества по обе стороны границы надежды на историческое воссоединение. Также свое значение сохраняли и девять конвенций между Того и Францией, ограничивавшие развитие страны учетом французских интересов.

В итоге, президент Сильванус Олимпио, пришедший к власти как победитель колониализма и борец за справедливость и свободу народа Того, очень быстро начал терять кредит общественного доверия, что побудило его пойти по пути авторизации власти и запрета любой оппозиционной деятельности. Консервация политической жизни и изгнание видных оппозиционных политиков, в т.ч. умеренного профранцузского оппонента Николаса Груницкого, также наполовину эве, открыли двери несистемной политической борьбе с участием военных, которые с 12 на 13 января 1963 осуществили переворот, убив президента Олимпио перед дипмиссией США, и тем самым, фактически перезапустили политический процесс в молодой республике, но уже при выраженном влиянии бывшей метрополии – Франции.

От независимости к перевороту

Смерть Сильвануса Олимпио от рук ветеранов французской армии вряд ли можно считать случайностью, равно как и тот факт, что силы полиции, возглавляемые французским жандармом Жоржем Мэтрье[747], занимавшим также должность военного советника президента, не охраняли главу государства.

Франция, еще в 1950-ые гг. стремилась исключить Олимпио из политики т.к. именно он стал лидером нового Того вопреки воле бывшей метрополии и

[747] Boisbouvier C. Invité Afrique. Assassinat de Sylvanus Olympio, ancien président du Togo: les archives françaises peuvent-elles parler? RFI. 13.01.2023. URL: https://francegenocidetutsi.org/AssassinatDeSylvanusOlympioRFI13Janvier2023.pdf (Дата обращения 08.01.2026)

четко осознавал необходимость полного с ней разрыва[748]. Так, накануне своей гибели Олимпио готовил проект создания тоголезского центрального банка и выход из зоны франка, который остался не реализован, и Того осталось в зоне франка.

Наряду с основаниями убить президента, Франция имела и необходимую агентуру, и политические связи. В состав агентов влияния входили и ветераны из Алжира[749], и глава полиции Жорже Мэтри[750].

Задача была не только в устранении законного главы государства, но и в практически мгновенной смене режима. На роль нового лидера, с подачи Франции в Того Анри Мазуэ 14 января 1963 г. был выбран находящийся в эмиграции политический оппонент и зять Олимпио – Николас Грюницкий, а 16-го января он уже вступил в должность Президента и главы правительства, в рамках действующего чрезвычайного положения[751]. Таким образом, приход Груницкого к власти в Того был заранее спланирован, и сам новый президент представлял собой компромиссную фигуру, которую Франция уже продвигала ранее – в 1956 г., но тогда, политическую инициативу перехватил более активный С. Олимпио.

Придя к власти, Н. Груницкий оказался в достаточно сложной ситуации, так как и внутри страны, и в международном сообществе, его не считали легитимным лидером, поэтому он мог найти опору своей политике лишь в поддержке северных племен, представители которых участвовали в заговоре, и Франции, - которая имела целью организовать в Того «марионеточный режим».

Тем не менее, Груницкий пытается активно налаживать демократический процесс, создавая своему режиму общественную поддержку. Одним из первых решений нового президента стала подготовка новой конституции страны, принятой на референдуме 5 мая 1963 г.[752] Данная конституция представляла

---

[748] Там же
[749] Haski P. Décolonisations africaines. Paris: Stock. 2025. 416 p.
[750] Boisbouvier C. Invité Afrique. Assassinat de Sylvanus Olympio, ancien président du Togo: les archives françaises peuvent-elles parler? RFI. 13.01.2023. URL: https://francegenocidetutsi.org/AssassinatDeSylvanusOlympioRFI13Janvier2023.pdf (Дата обращения 08.01.2026)
[751] Glaser A., Smith S. Ces messieurs Afrique – Le Paris-Village du continent noir. Paris: Calman Levy. 1992. 235 p.
[752] Togo, Constitution 1963, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1963.htm

комплекс демократических и либеральных норм, делая акцент на гражданских правах и свободах, плюрализме и парламентаризме. В ней также ничего не говорилось о внешнеполитическом детерминизме Франции, который, фактически, остался за скобками. Характерно, что за конституцию проголосовало 98% избирателей из 91% участвовавших в референдуме[753]. Конституция ознаменовало создание в Того «Второй республики».

При этом, во внутренней политике страны реализовывалась имитация интенсивного демократического процесса. Груницкий возвращает в политику все запрещенные при Олимпио, политические партии, и устраивает коллегиальную разработку конституции, результаты которой были представлены в виде рекомендаций 2 марта 1963 г., а 3 марта были проведены парламентские выборы, на которых победу одержала коалиция из 4 пропрезидентских партий (Примирение и национальный союз) – Партии единства Того, Жювенто, Демократического союза тоголезского народа и Движения тоголезского народа[754].

Процесс демократических реформ в краткосрочной перспективе принес результаты, позволив Груницкому начать индустриальные реформы, стимулировать развития частного сектора экономики и углубить отношения с Францией[755], которая закрепила свои права по приоритетному выкупу экспортируемых ресурсов.

Несмотря на общее повышение жизни населения страны, Того, в период правления Груницкого, де-факто вернулось к статусу автономии, а сам президент очень быстро превратился в «лишнюю» фигуру, так как пытался лавировать между интересами этнических и политических группировок.

Обозначенная ситуация привела к ряду попыток переворотов, в т.ч. 9 апреля 1963 г. при участии бывшего министра внутренних дел Теофиля Мальи[756] и в

[753] Sternberger D., Vogel B., Nohlen D., Landfried K. Die Wahl der Parlamente: Band II: Afrika, Zweiter Halbband. Berlin: De Gruyter. 1978. 2205 p.
[754] Nohlen D, Krennerich M, Thibaut B. Elections in Africa: A data handbook. Oxford: Oxford University Press. 1999. 1000 p.
[755] Того // Ежегодник Большой советской энциклопедии. — М., 1964. — С. 364.
[756] Там же

1964 г., когда попытку переворота пыталась организовать группа военных. Итоговый кризис разразился в ноябре 1966, когда против Груницкого выступил его соратник и вице-президент Антуан Меачи (при этом представитель севера страны). Во время поездки Груницкого во Францию, Меачи фактически узурпировал власть, опираясь на массовые волнения и поддержку армии. Кризис удалось преодолеть только после прямого вмешательства Франции, выраженного в том, что посол Франции предложил военным взятку в несколько миллионов африканских франков[757]. Получив деньги, военные переходят к поддержке президента, но действуют самостоятельно, и в т.ч. устраивают репрессии против протестующего населения, которое начало требовать суда над убийцами Сильвануса Олимпио.

Хотя Н. Груницкий номинально сохранил власть, в реальности она ему больше не принадлежала, а реальный контроль над политической ситуацией получили военные, во главе лидером армии Эйадемой. 12 января 1967 г. они осуществили новый переворот, принудив Николаса Грунитского публично уйти в отставку[758].

После переворота в стране было введено чрезвычайное положение, правительство и парламент были распущены, а Конституция Груницкого от 5 мая 1963 г. отменена[759]. Власть перешла в руки Комитета национального примирения, в который вошли 8 человек. Семь членов Комитета были гражданскими лицами, и, как ни парадоксально, четверо были сторонниками С. Олимпио, с которых сняли все обвинения. В то же время большинство членов комитета в этническом плане были уроженцами севера страны, в т.ч. происходили из этнической группы кабье, к которой принадлежал и Этьен Эйадема[760], хотя сам Эйадема не вошел в Комитет, оставшись начальником штаба вооруженных сил. Комитет возглавил другой военный и также кабье –

[757] Tshitenge L.M.K. La chute du président togolais Nicolas Grunitzky. Paris: Jeune Afrique. 2008. 110 p.
[758] Там же
[759] Tshitenge L.M.K. La chute du président togolais Nicolas Grunitzky. Paris: Jeune Afrique. 2008. 110 p.
[760] Tete T. Démocratisation à la Togolaise. Mandelieu-La Napoule: L'Harmattan. 2000. 224 p.

Клебер Даджо[761], который фактически представлял интересы Эйадемы без его прямого участия[762].

Комитета национального примирения должен был действовать до ближайших выборов, назначенных на 13 апреля 1967 г. однако ситуация в стране оставалась напряженной, партия Олимпио усиливала свои позиции, и велика была вероятность того, что про-французские силы вновь потерпят поражение. В данной ситуации, посланник Франции по африканским делам Жак Фоккар, открыто призывал Эйадему, как единственного сильного лидера, и кроме того, повязанного убийством С. Олимпио, взять власть в свои руки[763].

Диктатура Эйадемы

В итоге, на следующий день после несостоявшихся выборов – 14 апреля, Эйадема объявил себя президентом, фактически узурпировав власть в Того[764] и позже, к 1969 г. запретив все политические партии, кроме партии президента. Оказавшись удобным для бывшей метрополии диктатором, и уничтожив оппозицию[765] внутри страны, Эйадема фактически обеспечил себе монополию на власть[766]. при поддержке Франции[767]. В итоге, в 1972 г. Эйадема был переизбран на новый срок на всенародном референдуме[768], получив титул отца нации.

В 1974 г. Эйадема добавил к своему имени Гнассингбе и активно начал развивать культ личности. Основой для тирании служили вооруженные силы, набиравшиеся из племен кабье и родственных им северных этнических групп.

---

[761] Decalo S. Historical Dictionary of Togo.Third Edition. Lanham, MD: Scarecrow Press. 1996, 420 p.
[762] Wiyao E. 13 janvier 1963, 13 janvier 1967, pourquoi? (Afrikaans Edition). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines du Togo. 1997. 111p.
[763] Kuadjose L.C. La date du 13 janvier dans l'histoire du Togo. Diaspora Togolaise pour la Democratie. 12.012006. URL: https://www.diastode.org/Echos/invit8097.html (Дата обращения 08.01.2026)
[764] Того // Большая советская энциклопедия. — М., 1977. — Т. 26. — С. 27.
[765] Белаш В. Президент всего Того // Коммерсант-Власть. 2005. № 6. С. 54.
[766] Osei A. Like father, like son?: Power and influence across two Gnassingbé presidencies in Togo // Democratization. 2018. Vol.25, №8. pp. 1460—1480.
[767] Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.
[768] Того // Ежегодник Большой советской энциклопедии. — М., 1964. — С. 364.

Армия и полиция активно участвовали в репрессиях, и многие противники режима окончили свои дни в тюрьме или эмиграции[769].

Культ президента активно поддерживался через связь с традиционной религией и распространялись слухи, что Эйадема обладал могущественным талисманом, который помог ему пережить семь покушений и одну авиакатастрофу, в которой он оказался единственным выжившим[770], хотя другие авторы это опровергали и отмечали, что авиакатастрофа стала поводом для внедрения культа личности президента[771], и именно после нее он взял имя Гнассингбе, чтобы продемонстрировать изменение своей политики и своего статуса.

Общая трансформация режима привела к тому, что в 1979 г. в Того принимается новая конституция, по которой, председатель единственной партии утверждался в должности президента на референдуме без соперников. Данная практика позволила Эйадеме переизбраться президентом страны в 1979 г. и 1986 г.

Тем не менее, уже начиная с 1979 г., в того постепенно растет недовольство политикой президента со стороны эве, которое активно поддерживается из Ганы, где в 1981 г. к власти приходит Джери Роулингс – по происхождению – на половину эве. Роулингс, в проводимой им политике, повышает статус эве в Гане, и в социальном дискурсе, вновь появляется идея, если не объединения эве Ганы и Того, то по крайней мере, ослабления пограничного барьера.

Кроме того, улучшение положения эве в Гане ведет к интеграции в данной стране этнической оппозиции режиму Эйадемы, концентрирующейся вокруг Гилкриста Олимпио – сына убитого президента Того Сильвануса Олимпио.

Эйадема Гнассиингбе в данный период крайне опасается восстания, которое может поднять этническая оппозиция эве, поддержанная из Ганы, в связи с чем,

---

[769] Персик Д. Черный змей Он скармливал врагов крокодилам и останавливал летящие пули. Lenta.ru. 22.07.2018. URL: https://lenta.ru/articles/2018/07/22/togo/ (Дата обращения 08.01.2026)
[770] Там же
[771] Кусов В. Г. Гнассингбе Эйадема: президент Того, биография и правление // Правители Африки: XXI век. URL: https://web.archive.org/web/20180730203107/https://africanrulers.ru/main/biographies/togo_eyadema/ (Дата обращения 08.01.2026)

он через суд Того обвиняет Гилкриста Олимпио в подготовке государственного переворота, заочно приговаривая его к казни[772].

К несколько более раннему периоду – середины 1970-ых гг. относятся попытки Эйадемы перехватить идею протестной мобилизации эве в пользу отделения от Ганы и объединения в рамках Того. Глава Того полагал, что таким образом сумеет расширить свою социальную поддержку, и в то же время, развить политическое влияние на регион Вольта в Гане. Данная политика нашла свое выражение в формальной поддержке Движения за освобождение Того (Гана) и Национального освободительного движение Западного Того, которые выступали за отделение от Ганы и объединение с Того[773].

Олнако, уже с 1978 г. Эйадема заключил соглашение с правительством Ганы о противодействии сепаратизму и контрабанде. Причина отказа от поддержки сепаратистов носила экономический характер и была связана с энергетической зависимостью Того от Ганы и готовностью Ганы прекратить поставки электроэнергии[774].

В начале 1980-х гг., с приходом к власти в Гане Роулингса, Режим Эйадемы переходит к состоянию пассивной конфронтации с соседним государством. Причина конфликта имела как этнический, так и идеолого-политический мотивы. В этническом измерении, Роулингс пользовался большой популярностью среди эве и многими воспринимался как человек, способный улучшить жизнь данного народа, в т.ч. и на территории Того. В идеолого-политическом плане, Дж. Роулингс был сторонником социалистических реформ, и распространял т.н. «лихорадку Ролингса», т.е. революционную волну по свержению старых диктатур, действующих в интересах метрополий, какой, безусловно, было и Того.

В итоге, Эйадема Гнассингбе нанес первый удар в обозначенном противостоянии, в 1983 г., поддержав попытку свержения Временного совета

[772] Amouzou E. Gilchrist Olympio et la lutte pour la libération du Togo. Paris: L'Harmattan. 308p.
[773] Relations with Immediate African Neighbors (Ghana). URL: https://country-studies.com/ghana/relations-with-immediate-african-neighbors.html (Дата обращения 08.01.2026)
[774] Там же

национальной обороны (ВСНО/PNDC) Джери Роулингса, группой повстанцев, происходивших из Того[775]. Ответом на данную атаку стала серии взрывов бомб в Ломе в августе 1985, а затем и попытка переворота в Того за два месяца до очередного переизбрания Эйадемы Гнасингбе 23 сентября 1986 г.[776].

Конфликт привел к включению в него на стороне Того – Франции[777], под чьим надзором Эйадема Гнассингбе фактически устроил в стране репрессии. В 1988 г. из страны было депортировано 124 гражданина Ганы, а ряд политических активистов был помещен в тюрьму[778]. Тем не менее, к началу 1990-ых г. режим Эйадемы пошел на вынужденные реформы, с целью сдержать рост протестных настроений.

К попытке нового переворота

В 1990-ом г. на фоне вспыхнувших забастовок, в Того была восстановлена многопартийность, и 8 июля 1991 г. был инициирован созыв национальной конференции по образцу Бенина[779], а в 1991 г. был восстановлен ряд соглашений, в т.ч., по приграничному сообщению, с Ганой.

Смягчение режима и его условная демократизация позволили Гилкристу Олимпио вернуться в Того в 1991 г. и принять участие в Суверенной национальной конференции (Conférence Nationale Souveraine), которая объединила ряд оппозиционных партий и выдвинула в 1992 г. в качестве кандидата от Союз сил перемен U.F.C. на пост президента Г. Олимпио[780] .

Президент и военные представители в знак протеста покинули Конференцию, после чего Конференция приостановила действие Конституции

---

[775] Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.

[776] Bernstein R. France sending forces to Togo in wake of attack// The New York Times. 26.09.1986. URL: https://www.nytimes.com/1986/09/26/world/france-sending-forces-to-togo-in-wake-of-attack.html (Дата обращения 08.01.2026)

[777] Curfew in Togolese capital following coup attempt. UPI Archives. URL: https://www.upi.com/Archives/1986/09/24/Curfew-in-Togolese-capital-following-coup-attempt/9366527918400/ (Дата обращения 08.01.2026)

[778] Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.

[779] Togo, Acte de transition de 1991, Conférence nationale souveraine, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1991.htm (Дата обращения 08.01.2026)

[780] Haka A. Historique du mouvement patriotique togolais. Icilome. 01.02.2022. URL: https://icilome.com/2022/02/historique-du-mouvement-patriotique-togolais/ (Дата обращения 08.01.2026)

1980 г., а 26 августа Конференция избрала премьер-министром Коку Джозефа Коффиго. В тот же день делегатами были избраны члены Высшего совета Республики, а также их заместители, а партия президента была официально распущена.

Военные, во главе с Гнассингбе Эйадемой 3 декабря 1991 г. фактически устраивают переворот и захватывают премьера переходного правительства Коффиго, требуя от него сформировать новое правительство, в которое войдут сторонники Эйадемы[781]. В конечном итоге 27 августа 1992 г. между сторонами было заключено соглашение, позволяющее провести местные, законодательные и президентские выборы, а также конституционный референдум, назначенный на 27 сентября 1992 г.[782].

В преддверии выборов, Г. Олимпио начинает активно проводить свою избирательную компанию, однако, 5 мая 1992 г он становится жертвой покушения во время агитации на севере Того. В ходе атаки на кортеж погибло 12 членов штаба партии, а сам кандидат был сильно ранен, но спасся и на длительное время покинул страну[783].

Фактически, данные атаки символизировали начало будущих репрессий. 23 и 24 октября 1992 г. военнослужащие, близкие к генералу Эйадеме, взяли в заложники членов Переходного парламента, что, в конечном итоге, позволило Эйадеме провести контролируемые выборы и 25 августа 1993 г. победить, собрав 95,5% голосов избирателей[784].

Несмотря на победу, реальная поддержка Эйадемы была крайне низкой, а политические события, начиная с момента захвата Переходного парламента, сопровождались массовыми забастовками и протестами. В итоге, массовая забастовка граждан, начатая 16 ноября 1992, достигла своего апогея 25 января

[781] Там же
[782] Togo, Acte de transition de 1991, Conférence nationale souveraine, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1991.htm (Дата обращения 08.01.2026)
[783] Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.
[784] Tete T. Démocratisation à la Togolaise. Mandelieu-La Napoule: L'Harmattan. 2000. 224 p.

1993, когда на улицы Ломе вышло более 300 тыс. человек – т.е. половина населения столицы[785].

Беспорядки и общественный протест в Ломе привели к жесткой реакции президента и армии. С 25 по 31 января 1993 г. было убито несколько сотен демонстрантов, а более 350 тыс. граждан Того (около 20 % населения страны) вынуждены были бежать из страны в Гану и Бенин.

Заключительный этап правления Эйадемы Гнассингбе

После массового исхода оппозиции, преимущественно в Гану, отношения с соседней страной, где процесс демократизации развивался более успешно (в 1992 г. в Гане прошли первые за много лет свободные выборы), стремительно ухудшаются. Так, 6 января 1994 г. в Ломе снова происходит попытка вооруженного переворота, в котором Эйадема Гнассингбе, как и прежде, обвиняет Джери Роулингса. После инцидента в Того был арестован временный поверенный в делах Ганы, а армия Того атаковала погранпост, убив двенадцать граждан Ганы и осуществила бомбардировку лагеря для беженцев из Того на территории Ганы[786].

Несмотря на высокий уровень конфронтации двух стран в начале 1994 г., ранг конфликта достаточно быстро снизился, и уже к концу года были возобновлена работа комиссии по решению пограничных проблем, и восстановлено дипломатическое представительство Ганы в Того.

Причины смягчения политики Эйадемы Гнассингбе вероятно связаны с общим текущим кризисом его режима, который через репрессии продемонстрировал себя как диктатуру, не способную к диалогу с обществом. Особенно явно это проявилось на фоне процесса демократизации в соседней Гане. В данной связи, поддержка режима со стороны Франции осложнилась, испытывая критику со стороны международного сообщества [3], что требовало

[785] Haka A. Historique du mouvement patriotique togolais. Icilome. 01.02.2022. URL: https://icilome.com/2022/02/historique-du-mouvement-patriotique-togolais/ (Дата обращения 08.01.2026)
[786] *Owusu M.* Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.

поиска политического компромисса как на международной арене, так и во внутренней политике.

Во внутренней политике данный условный компромисс был достигнут через заключение Уагадугского соглашение между правительством Эйадемы Гнассингбе и так называемой «умеренной» оппозиции 11 июля 1993 г. [29]. В число партий, подписавших соглашение со стороны оппозиции, не вошла возглавляемая Г. Олимпио UFC. Данная политическая сила была образована 1 февраля 1992 г., когда правительством была разрешена многопартийность. Фактически, UFC представляла собой политический блок восьми оппозиционных партий (UTR, PFC, MTD, FCDDT, SDT, ATD, PDU, UDS), опирающихся, преимущественно, на электоральную поддержку народа эве, и наследующая партии С. Олимпио «Комитет тоголезского единства», действовавшей в 1941-1967 гг.[787].

С момента своего создания, партия отказалась от компромиссов с режимом Эйадемы, что привело к ее разрыву с Коллективной демократической оппозицией перед выборами 1993 г. Тогда же, в 1993 г. и сам блок частично распадается, и партии UDS, ATD и PDU покидают федерацию, начиная действовать самостоятельно, хотя значительная часть их членов переходят в другие партии блока. В 1994 г. блок, под руководством Олимпио бойкотирует парламентские выборы и с этого момента представляет внепарламентскую оппозицию, требующую создания в стране широкого демократического форума[788], при этом ведет свою работу в основном из Ганы.

В 1998 г. Г. Олимпио предпринимает еще одну попытку вступить в политическую борьбу с Эйадемой Гнассингбе. От партии UFC он участвует в президентских выборах, где набирает 34,10% голосов избирателей, занимая

[787] Haka A. Historique du mouvement patriotique togolais. Icilome. 01.02.2022. URL: https://icilome.com/2022/02/historique-du-mouvement-patriotique-togolais/ (Дата обращения 08.01.2026)
[788] Haka A. Historique du mouvement patriotique togolais. Icilome. 01.02.2022. URL: https://icilome.com/2022/02/historique-du-mouvement-patriotique-togolais/ (Дата обращения 08.01.2026)

второе место после действующего главы государства[789], что называет результатом фальсификации.

Также в 1999 г. в Того был собран общенациональный политический форум переговоров по национальному примирению «Inter-Togolese Dialogue», на котором планировалось взаимодействие всех политических сил Того. Изначально Г. Олимпио отказался от участия в данном форуме, но 26 июля прибыл в Того и потребовал прямых переговоров между возглавляемой им партией UFC и партией власти «Объединением тоголезского народа» (RPT), по итогам президентских выборов 1998 г. Получив отказ в организации подобного формата, Гилкрист Олимпио отказался от участия в Форуме и вернулся в Гану[790], тем самым фактически вычеркнув себя из публичной политики Того организуемой по правилам партии власти. В последующем электоральном цикле выборов президента 2002 г. и парламентских выборов 2003 г., Г. Олимпио было отказано в участии также по формальным основаниям[791]. В итоге, Эйадема Гнасингбе обошел кандидата от UFC Эммануэля Боба Акитани и выиграл свои третьи с 1993 г. выборы, набрав 57,78% голосов избирателей[792], оставшись президентом вплоть до своей смерти в 2005 г, несмотря на то, что даже международные наблюдатели признали факты фальсификации результатов[793].

*****

История независимого Того 1963-2005 гг. демонстрирует логику политического развития, сходную с развитием целого ряда других постколониальных государств региона, в т.ч. соседней Ганы. Высокая политическая активность начального периода, связанная с борьбой за освобождение страны от колониализма и возникновением харизматичных

[789] Consideration of reports submitted by states parties under article 40 of the covenant Togo. // Международные документы ООН. 19.04.2001. URL: https://hrlib.kz/document/212025 (Дата обращения 08.01.2026)
[790] IRIN Update 516 of events in West Africa. ReliefWeb. 27.07.1999. URL: https://reliefweb.int/report/guinea-bissau/irin-update-516-events-west-africa (Дата обращения 08.01.2026)
[791] Там же
[792] Eyadema réélu avec 57,78% des voix. Archives Politique. 2003. URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm (Дата обращения 08.01.2026)
[793] L'OIF juge le scrutin "globalement satisfaisant". Archives Politique. 2003. URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm (Дата обращения 08.01.2026)

национальных лидеров, преимущественно социалистических взглядов, уже в первое десятилетие независимости сменяется выраженной политической реакцией, уводящей страну в сторону диктатуры при наличии выраженной неоколониальной зависимости от бывшей метрополии. Вероятной причиной данной трансформации, что отчетливо демонстрирует пример Того, выступает нестабильность социально-политической системы начального этапа независимости, которая формируется на основе выраженного отрицания колониальной зависимости, но при этом не обладает устойчивой традицией внутрисоциального и внутриполитического диалога. Отсутствие данной традиции становится особенно критичным в условиях многосоставного общества с выраженными этническими группами влияния, рассматривающими собственное благополучие, как антитезу благополучию других этнических групп. При этом, территориальные границы молодого государства рассматриваются всеми противоборствующими сторонами как единое пространство контроля и универсальная ресурсная база, над которой требуется установить максимально жесткий контроль, чтобы с одной стороны, получить максимальную прибыль от контроля над территорией и ее ресурсами, а с другой, - лишить возможной ресурсной базы своих этнических оппонентов, предотвратив возможность захвата ими власти в стране или возможную сецессию[794].

Еще одной характерной чертой политики Того следует назвать клановость. У истоков независимости государства стояло две семьи, связанные между собой родственными узами – семья С. Олимпио и семья Н. Груницкого. Несмотря на то, что данные семьи представляли разные политические силы, они, тем не менее, находились в межличностном диалоге, формируя политическое ядро. Данная ситуация, на наш взгляд, во многом сужала политическое пространство молодого государства и сводила политический процесс до уровня традиционной

[794] Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.
Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.
Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41.;

клановой политики, что, в конечном итоге, привело к вытеснению одного политического клана – другим – более сильным и агрессивным, а также относящимся к иной этнической группе – кланом Эйадемы Гнассингбе, который, утвердившись в власти в 1967 г. сохраняет свой контроль над страной уже в лице сына Эйадемы – Фора Гнассингбе, а ключевым оппонентом данного клана долгое время оставался сын Сильвануса Олимпио – Гилкрист Олимпио. Обозначенное клановое измерение политики Того, во многом, также является отражением ее архаичной сути, представляя ее как борьбу вождей, но не общественных интересов и сил гражданского общества, т.к. этнические группы выступали исключительно как мобилизируемый в периоды кризисов ресурс, который остальное время оставался пассивным. Данная модель создает дополнительные возможность для внешнего политического манипулирования, и во многом объясняет, почему диктатура в Того не прекратилась со смертью Эйадемы Гнассингбе, а перешла по наследству к его сыну, находящемуся у власти по настоящее время.

Что касается политической и социо-политической идентичности народа эве, то здесь, как и в предыдущих параграфах, можно сделать ряд выводов[795].

Во-первых, к периоду национальной независимости, эве Того подошли как относительно консолидированное сообщество. Их уровень политической и групповой солидарности, вероятно, превышал аналогичный уровень среди эве в бывшем Британском Тоголенде, хотя был ниже, чем уровень консолидации анло-эве, так как последние являлись единым племенным образованием, в то время как эве в Того были представлены несколькими племенными сообществами. Консолидации эве в Того способствовал ряд факторов. В первую очередь следует отметить, что колониальная политика Франции ослабила традиционные вождества, что способствовало развитию внеплеменного сотрудничества, особенно в агломерации Ломе, примером чему стало первичное объединение

[795] Glasman J. Unruly agents: police reform, bureaucratization, and policemen's agency in interwar Togo // The Journal of African History. 2014. Vol. 55. No. 1. pp. 79-100.
Osei A. Elite Theory and Political Transitions: Networks of Power in Ghana and Togo // Comparative Politics. 2018. Vol. 51. No. 1. pp. 21-40.

Дуаво, включавшее как эве, так и представителей иных родственных сообществ, при доминировании первых.

Во-вторых, численное большинство в составе населения страны, высокий, по сравнению с другими группами уровень образования, глубокая интегрированность в торговые и производственные отношения, сделали эве политически доминирующей группой, и от их сплоченности и внутриэтнических связей, а также политической активности зависело сохранение их статуса после деколонизации, поэтому политическая активность и этническая солидарность были достаточно высоко развиты, и именно они обеспечили приход к власти президента-эве Сильвануса Олимпио.

В-третьих, не смотря на политизацию сообщества на уровне отдельной страны, для эве принципиальным оставался вопрос воссоединения с эве Ганы, и отказ Олимпио от этой цели вызвал фрустрацию, снизил интерес к политическому участию, и вероятно, уменьшил поддержку президента, что стало дополнительным основанием для его «тихого» свержения.

В-четвертых, лишившись этнического лидера, эве также лишились стимула к политической консолидации, и дальнейшая политика руководства Того была направлена на предотвращение воссоздания данной консолидации, в т.ч. насильственными средствами, через репрессии против политических активистов, сторонников контрпереворота и политиков, происходящих из сообщества. Особо опасной, в данном контексте, была фигура Гилкриста Олимпио, который был способен воссоздать политическую консолидацию эве Того, используя авторитет своего отца и общее недовольство эве своим ущемленным положением. Это сделало из Г. Олимпио врага режима Эйадемы, и весь путь диктатуры оказался связан с искоренением проявлений политической консолидации эве, включая влияние со стороны эве Ганы.

В-шестых, - противодействие властей политической консолидации эве привело к «замораживанию» процесса их этнической консолидации, хотя и не упразднило желания к ее продолжению и развитию, что стало очевидно уже после смерти Эйадемы Гнассингбе. В то же время, следует констатировать, что

уровень этнической консолидации эве в 2005 г. мало чем отличался от уровня консолидации в 1963-1967 гг. когда у сообщества не было единого лидера и общих политических целей. Фигура Гилкриста Олимпио, хотя и была привлекательна для многих представителей народа, не обладала столь же высоким статусом вождя народа и освободителя, как это было характерно для его отца. Кроме того, за прошедшее время сменилось поколение, и молодые эве уже иначе воспринимали политическую реальность, и осознавали, что режим применит против них репрессии, в случае если они создадут против него консолидированную этническую оппозицию. Кроме того, и ресурсная база сообщества за время диктатуры стала гораздо меньше, так как было проведено перераспределение ресурсов в пользу этнических сообществ, на которые опирался Эйадема Гнассингбе. Тем не менее, смерть диктатора все же стала стимулом к умеренной политической консолидации эве, надеявшихся на мягкую трансформацию режима в свою пользу, так как они до сих пор составляли в стране этническое большинство[796].

3.5. Народ эве в независимом Того на современном этапе

Данный параграф посвящен рассмотрению современного этапа истории Республики Того в период с 2005 г. по настоящее время. Исследуемый период рассматривается автором в ретроспективном контексте, так как неразрывно связан с предыдущим 38-летним периодом правления диктатора Эйадемы Гнассингбе, пришедшим к власти в 1967 г. В 2005 г., после смерти диктатора, на фоне международного осуждения и социальных протестов, его сменяет его сын – Фор Гнассингбе, который сохраняет модель имитационной демократии, адаптируя ее под влиянием требований демократизации, происходящим от ЕС и Африканского союза[797]. Реализуемая Фором Гнассингбе политическая модель предполагает политическое участие оппозиции, но не допускает ее реального

[796] Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.
[797] Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41.;
Филиппов В.Р. Первое африканское турне Э. Макрона // Международные отношения. 2018. № 1. С. 75-89.;
Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.

влияния на процесс принятия политических решений и экономические процессы. Тем не менее, исторический оппонент династии Гнассингбе – сын первого президента Того Гилкрист Олимпио, представляющий, преимущественно интересы этнического большинства эве, включается в политический процесс. Сначала он представляет выраженную оппозицию режиму нового президента, и, как и при его отце, критикует выборы за фальсификацию, однако позже идет на сделку с властью, что позволяет ему включиться в официальный политический процесс. Тем не менее, сделка с властью в корне противоречила идеям его оппозиционной партии, что, в конечном итоге, привело к расколу оппозиции и резкому ослаблению ее политических позиций и общественной популярности. Как следствие, номинальная либерализация политического процесса позволила Фору Гнассингбе разобщить исторических оппонентов и оставаться президентом вплоть до 2024 г., обеспечивая себе необходимую электоральную поддержку. 2025 г. в данной связи стал переломным, так как президентская система была трансформирована в парламентскую. Ключевую должность председателя Совета министров, который назначается партией парламентского большинства, снова занял Гнассингбе, лишившийся таким образом необходимости участвовать в выборах, и обеспечивший себе возможность неограниченного по срокам правления.

Исторический контекст смены лидера Того

(См. прил. 3.5. п. 1, 2)

Смерть Эйадемы и передача власти полнаследства

Эйадема Гнассингбе вступил в свой последний президентский срок в 2003 г. Согласно действующей конституции, по истечении своего второго срока, закончившегося в 2002 г. Эйадема более не мог баллотироваться, но парламент, полностью подконтрольный главе государства, отменил это ограничение, исключив количество сроков через внесение поправок, и обратился к диктатору с просьбой снова возглавить страну. В итоге, в 2003 г. Эйадема выиграл выборы

и принял присягу в присутствии французской делегации и лояльных Франции африканских лидеров[798].

Выборы сопровождались массовыми фальсификациями и погромами[799], которые президент проигнорировал, назвав их проявлениями взяточничества, фаворитизма, расточительства и коррупции, борьба с которыми «…остается главным приоритетом, чтобы ресурсы страны в полном объеме были направлены на развитие»[800].

В данной речи, переизбранный президент вновь выдавал желаемое за действительное, так как гарантом его переизбрания было сохранение французского контроля над промышленностью, логистикой и финансовой системой страны, а само Того оставалось одной из наиболее коррумпированных стран Западной Африки, в которой процветало местничество и клановые связи, что особенно четко продемонстрировала внезапная смерть Эйадемы в 2005 г. Умирая, Эйадема завещал свою власть Фору Гнассингбе, которого, как свидетельствуют косвенные признаки, специально готовил к этой должности.

Фор Гнассингбе получил финансовое образование во Франции, и уже в 1999 г. стал депутатом национальной ассамблеи Того, а в 2002 г. возглавил комитет парламента по приватизации и международным отношениям. Тогда же, в 2002 г. в конституцию Того были внесены поправки, снижающие минимальный возраст президента до 35, в то время как Фору Гнассингбе в этом году только исполнилось 36 лет. В 2003 г. Фор получил министерский портфель, став куратором горнодобывающей промышленности, в т.ч. стратегической добычи фосфатов, а также энергетики и телекоммуникаций. Также Фор управлял имуществом президента и в 2003 г. его состояние было признано вторым по

---

[798] Togo / Le Président Eyadema a prêté serment. URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm (Дата обращения 08.01.2026)

[799] Togo / Eyadema réélu avec 57,78% des voix. URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm (Дата обращения 08.01.2026)

[800] Togo / Eyadema parle d'une équipe "d'union nationale". URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm (Дата обращения 08.01.2026)

величине, после состояния Эйадемы[801]. В своей зоне ответственности он во многом превосходит своих братьев, в числе которых Эрнест Гнассингбе имел звание генерал-полковника армии и руководил спецназом, а также, вероятно, стоял за неудачным покушением на Гилкриста Олимпио – политического оппонента своего отца, в 1992 г.[802], Кпатча Гнасингбе администрировал зону свободной торговли SAZOF курируя сотрудничество Того с иностранными компаниями, и Рок Гнассингбе, имел военный чин и был президентом SAZOF[803].

По конституции, после смерти президента, государство должен был возглавить председатель парламента, которым в тот момент был Фамбаре Натчаба Уаттара, однако он в этот момент находился в Брюсселе и не смог вернуться в страну, т.к. военные, сразу после известия о смерти Эйадемы, закрыли границу и прервали авиасообщение[804].

В данном решении можно усмотреть две взаимодополняющие цели. С одной стороны, закрытие границы было необходимо для предотвращения проникновения в страну противников режима – этнических эве, из Ганы, а также прибытия основного политического противника режима – Гилкриста Олимпио, проживавшего за пределами Того. С другой стороны, возвращение председателя парламента также было нежелательно, так как неконституционная процедура передачи власти уже была предопределена военными, заставившими парламент «задним числом» снять Фамбаре Натчаба Уаттара с должности и избрать на его место Фора Гнассингбе с полномочиями закончить президентский срок отца, истекавший только через три года, что потребовало внесения срочной поправки в конституцию. Вероятно, реализованный военными план был разработан за несколько лет до этого и держался Эйадемой в секрете, так как ни между членами

[801] Кусов В.Г. Правители Африки: XXI век. URL: https://africanrulers.ru/main/biographies/togo_gnassingbe/(Дата обращения 08.01.2026)
[802] Olympio de passage au Togo. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/olympio-de-passage-au-togo (Дата обращения 08.01.2026)
[803] Faure Gnassingbé. Cobertura informativa hasta 01.08.2005. CIDOB. URL: https://www.cidob.org/lider-politico/faure-gnassingbe (Дата обращения 08.01.2026)
[804] Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.

семьи президента, ни ведущими политиками, не возникло каких бы то ни было конфликтов по вопросу передачи власти[805].

Несмотря на оправдания чиновников и парламентариев, а также свершившийся факт передачи власти, против «тихого переворота» выступили председатель Комиссии Африканского Союза и бывший президентом Мали Альфа Умаром Конаре, исполняющий обязанности президента панафриканской организации Олусегун Обасанджо, генеральный секретарь ООН Кофи Аннан, исполняющий обязанности председателя ЭКОВАС и президент Нигера Мамаду Танджа, и даже президент Франции Жак Ширак. Оппозиция вывела на улицы Того тысячи демонстрантов, проигнорировав действующий 60-дневный запрет на митинги[806].

Фор Гнассингбе не пошел на отказ от власти и 13-го февраля 2005 г. выступил с обращением, в котором осудил действия оппозиции, но в то же время пообещал в скором времени провести свободные выборы, не уточнив сроки их проведения.

Данные действия вызвали усиление негативной реакции со стороны международного сообщества и создали угрозу санкций со стороны ЕС, ООН, Африканского союз, ЭКОВАС и Международной организации франкоязычных стран, которая вообще приостановила членство Того[807].

В итоге, Фор Гнассингбе попытался пойти на компромисс, согласившись на проведение выборов через 60 дней, но без отказа от власти в обозначенный период. Подобный компромисс был истолкован международным сообществом, как сохранение ситуации узурпации власти, и 19 февраля ЭКОВАС приостановило членство Того, ввело эмбарго на поставки оружия и запретило лидерам режима посещать страны организации.

Санкции повлияли на Гнассингбе, и 25 февраля он передал власть новому спикеру парламента, но выдвинул свою кандидатуру на президентских выборах

[805] Faure Gnassingbé. Cobertura informativa hasta 01.08.2005. CIDOB. URL: https://www.cidob.org/lider-politico/faure-gnassingbe (Дата обращения 08.01.2026)
[806] Там же
[807] Кусов В.Г. Правители Африки: XXI век. URL: https://africanrulers.ru/main/biographies/togo_gnassingbe/ (Дата обращения 08.01.2026)

от партии власти RPT, в конечном итоге, победив с 60,2% голосов, обойдя кандидата от партии Г. Олимпио UFC - Эммануэля Акакпови Акитани, набравшего, по официальным подсчетам 38,2%.

Результаты выборов были оспорены оппозицией, которая объявила о своей досрочной победе с набором 70% голосов.

Сразу после выборов в того вспыхнули беспорядки, возглавленные партией UFC. За несколько дней столкновений протестующих с армией, на улицах Ломе погибло, по разным данным от 29 до 100 человек, и около 20 тысяч человек вынуждены были бежать в Бенин и Гану.

Характерно, что международное сообщество, до этого препятствующее узурпации власти, фактически приняло итоги фальсифицированных выборов и закрыло глаза на подавление протестов, а европейские наблюдатели и вовсе, почти не участвовали в выборном процессе. Тем не менее, ряд африканских лидеров, в т.ч. Обасанджо и Танджа попытались урегулировать политический конфликт, пригласив представителей новой власти и оппозиции на саммит в Абудже. Итогом саммита стало соглашение о создании правительства национального единства, а также решения об амнистии и безопасности для лидеров оппозиции и возвращении беженцев.

Тем не менее, Гнассингбе выполнил договоренности лишь частично, включив в правительство исключительно умеренных оппозиционеров. В то же время, лидеры радикальной оппозиции, и прежде всего партии Олимпио UFC остались вне правительства, и соответственно, доминирующая в стране этническая группа эве, по-прежнему осталась без прямого представительства, что способствовало сохранению как политического, так и социального напряжения.

Осознавая угрозу стабильности своего режима, Фор Гнассингбе сделал ставку на семейные связи, назначив на должность министра обороны своего брата – Кпачу Гнасингбе. Данное назначение во многом продемонстрировало ориентацию нового президента на решение социальных и политических проблем силовыми методами.

В то же время, политика Фора Гнассингбе имела и измерение компромисса. Стремясь снизить радикализм оппозиционной борьбы, в августе 2006 г. политические элиты Того заключили межпартийное «всеобщее политическое соглашение», в соответствии с которым предусматривалось, что в перспективе 10 лет будут проведены институциональные и конституционные реформы, в частности будет реализовано ограничение президентского мандата и установлено проведение президентских выборов в два тура[808].

Имитационная трансформация режима: 2007-2008 гг.

Начало трансформации режима положили парламентские выборы 2007 г. Данные выборы стали первыми с начала многопартийной политики, инициированной Эйадемой Гнассингбе в 1993, в которых смогла принять участие внесистемная оппозиция, и в т.ч. партия Г. Олимпио (UFC)[809]. В то же время, проведение свободных выборов вряд ли можно считать добровольным решением президента Фора Гнассингбе. Так, еще с 1993 г. Того существовало в относительной политической изоляции, т.к. отношения с Европейским Союзом были разорваны по причине «дефицита демократии», возникшего в Того после жестокого подавления оппозиции. После перехода власти от Эйадемы к Фору Гнассингбе ситуация только ухудшилась. Таким образом, «восстановление демократического процесса», а в реальности – его создание, стало необходимым условием развития страны, нуждавшейся в европейских инвестициях, а также создания «нового образа» страны, не связанного с диктатурой Эйадемы, так как это требование исходило от Африканского Союза, ЭКОВАС и др. международных организаций.

Кроме того, политика в самой Европе с 2001 г. становилась все более интегрированной и либеральной, что на идеологическом уровне препятствовало Франции в оказании безусловной поддержки режиму Гнассингбе. В итоге, либерализация политического процесса в Того оказалась вынужденной мерой,

[808] ‘Progress for the Few’ – a Retrospective of Democratisation and Development in Togo 03.04.2017. URL: https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2017/04/03/progress-for-the-few-a-retrospective-of-democratisation-and-development-in-togo/ (Дата обращения 08.01.2026)

[809] Les candidats s'y collent! République Togolaise. 30.09.2007. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/les-candidats-s-y-collent (Дата обращения 08.01.2026)

но принесла свои результаты международной арене – ЕС восстановил отношения с Того, так и во внутренней политике, стимулировав диалог власти и оппозиции. Внутри страны оппозицией особенно позитивно было воспринято применение нового избирательного кодекса, требовавшего провести переригистрацию избирателей по округам, повысив репрезентативность их участия.

Большую роль в подготовке проведения выборов 2007 г. сыграл Явови Маджи Агбойибо, Который стал компромиссным премьер-министром переходного правительства Того 2006 - 2007 гг., являясь при этом, лидером оппозиционной партии Комитет действий за обновление (CAR)[810].

Формат проведения новых выборов нашел отражение и в деятельности других оппозиционных партий, и прежде всего, партии Г. Олимпио (UFC). Гилкрист Олимпио начал избирательную компанию 18 августа и проводил агитацию даже в г. Кара – родном городе Эйадемы, населенном преимущественно этнической группой кабье. Для его партии эти выборы фактически стали первыми, на которых партия и ее делегаты не столкнулись с дискриминацией и преследованием.

Тем не менее, несмотря на активность оппозиции, основным победителем голосования стала партия власти – Объединение народа Того (RPT), которая получила контрольное большинство – 50 из 81 места. Союз сил перемен (UFC) Г. Олимпио завоевал 27 мест, а Комитет действий за обновление (CAR) Я. Агбойибо, только четыре места.

Хотя процедура голосования на данных выборах впервые оказалась прозрачной, оппозиция сразу же после их завершения выступила с критикой, которая была поддержана и независимыми наблюдателям. Было заявлено, что победа RPT оказалась возможна из-за некорректной избирательной системы, в соответствии с которой и крупные и густонаселенные регионы на юге страны, населенные преимущественно эве, и северные, иноэтничные и малонаселенные

[810] Yawovi Agboyibo: un homme de consensus. Republique Togolaise. 22.02.2007. URL: https://web.archive.org/web/20070226001018/http://www.republicoftogo.com/central.php?o=2&s=362&d=3&i=69 (Дата обращения 08.01.2026)

регионы, были поделены на равное количество избирательных округов, что привело к ситуации, когда от большинства населения было избрано меньшее количество депутатов, чем от меньшинства[811].

Доминирование в парламенте RPT позволило Фору Гнассингбе отказаться от соглашения с оппозицией 2006 г. и назначить лояльных партии депутатов на должности спикера и заместителя спикера, а также утвердить премьер-министром страны члена RPT Комлана Малли.

Характерно, что Фор Гнассингбе произвел перемены и в аппарате RPT, не включив в новый кабинет министров на пост министра обороны сводного брата Кпачу Гнассингбе. Вместо этого, он сам занял пост министра обороны, таким образом усилив безопасность своей власти и избавившись от опасного конкурента. В 2009 г. Кпача и вовсе был арестован по подозрению в подготовке государственного переворота и приговорен к 20 годам тюрьмы.

Таким образом, роль «свободных» выборов и «демократизации» политического процесса выполняла имитационную функцию. С одной стороны она позволила снизить уровень угрозы со стороны оппозиции, резко возросший после незаконной передачи власти в 2005 г., а с другой, продемонстрировать международному сообществу видимость демократизации, необходимую для восстановления экономической помощи ЕС (160 млн дол. С 2008 по 2011 гг.) и возобновления сотрудничества с ключевыми кредиторами - Всемирным банком и МВФ, долг перед которыми, на тот момент составлял 2 млрд дол[812].

Путь оппозиции

Несмотря на имитационный характер выборов 2007 г., они, тем не менее, продемонстрировали оппозиции возможность сосуществования с властью, что в свою очередь, повлияло на ее целостность. В данном контексте показателен путь партии UFC, которая долгие годы представляла политического антагониста

[811] Freedom in the World – Togo. Freedomhouse. 2009. URL: https://web.archive.org/web/20110201073629/http://www.freedomhouse.org/inc/content/pubs/fiw/inc_country_detail.cfm?year=2009&country=7718&pf (Дата обращения 08.01.2026)

[812] Freedom in the World – Togo. Freedomhouse. 2009. URL: https://web.archive.org/web/20110201073629/http://www.freedomhouse.org/inc/content/pubs/fiw/inc_country_detail.cfm?year=2009&country=7718&pf (Дата обращения 08.01.2026)

партии власти, а Гилкрист Олимпио выступал непримиримым борцом и даже «мстителем» за своего отца, убитого Эйадемой.

Тем не менее, после личной встречи Г. Олимпио и Фора Эйадемы в 2007 г., Олимпио в своей политике постепенно начал склоняться к диалогу с властью. Являясь председателем партии UFC, в 2010 г. он, как и прежде выдвинул свою кандидатуру на пост президента, однако позже снял ее по состоянию здоровья и от партии выдвинулся ее секретарь Жан-Пьер Фабр, занимавший гораздо более жесткую позицию в отношении диалога с властью

Тем не менее, властные круги приветствовали замену, о чем говорят слова Президент PRR Николаса Лоусона, заявившего, что Гилкрист Олимпио – это «главное препятствие, с которым столкнулось Того за последние 20 лет… Он всегда олицетворял насилие, подлость, месть, и я очень рад, что он не стал кандидатом, потому что его влияние на Того было пагубным»[813].

Фабр, сменивший Олимпио в списке кандидатов, дал прямо противоположную характеристику, заявив, что «Гилкрист Олимпио, национальный президент UFC и естественный кандидат от партии, которому помешала авария, вызвавшая волнения среди нас и расстроившая население, воплощает больше, чем кто-либо другой, идеалы и ценности нашей партии»[814].

В итоге, на предстоящих выборах, Олимпио должен был стать знаменем единой оппозиции, готовившей выставить общего кандидата от 6 партий, однако кандидаты от ЦАР – Агбойбо и ДПК – Аджамагбо-Джонсон сразу отказались от подобного союза. Оставшиеся кандидаты поддержали Фабра и договорились о создании коалиции под названием «Республиканский фронт перемен» и «Альтернатива»[815], но данная коалиция просуществовала всего несколько дней, и из-за разногласий в партии UFC, из нее вышел Бывший премьер-министр

[813] Nicolas Lawson: «La faute à Gilchrist». Republique Togolaise. 03.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/nicolas-lawson-la-faute-a-gilchrist (Дата обращения 08.01.2026)
[814] Там же
[815] La réunion de Paris se solde par un échec. République Togolaise. 11.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/la-reunion-de-paris-se-solde-par-un-echec (Дата обращения 08.01.2026)

Габриэль Агбейоме Коджо, пошедший на выборы как самостоятельный кандидат[816].

Тогда же глава партии власти PRR Николас Лоусон выступил с резкой критикой оппозиции в целом, заявив, что «Поведение тоголезской оппозиции нельзя отрицать; ее лидеры, сторонники бойкота, должны исчезнуть с политической арены… У нас самая тупая и преступная оппозиция в субрегионе. Почему она, претендующая на то, чтобы олицетворять народ, боится идти на эти выборы? ... Просто потому, что у этой банды головорезов нет национальной программы и видения… [они] предали чаяния тоголезского народа»[817].

Таким образом, неспособность оппозиции выдвинуть единого кандидата и частичный байкот выборов отдельными партиями, а также агрессивная программа партии власти, фактически предопределили итог выборов и очередную победу Фора Гнассингбе, а также постепенный закат оппозиционного движения, который начался с уже обозначившегося раскола в партии Г. Олимпио. Так, пока активисты целого ряда оппозиционных партий проводили демонстрации в поддержку проигравшего «единого» кандидата Жан-Пьера Фабра, глава партии UFC, от которой, в первую очередь и шел на выборы Фабр, - Гилкрист Олимпио подписал политическое соглашение с Фором Гнассингбой по разделу портфелей правительства. По соглашению, UFC получила семь министерских портфелей, но сторонники Фабра расценили это как предательство, и не имея возможности исключить Олимпио из партии, сами покинули ее, создав в 2010 г. партию Национальный альянс за перемены[818].

Фактически, не смотря на временный успех Олимпио, для эве, исторически голосовавших за символическую фигуру Олимпио, в том числе, в память о его отце, это означало конец борьбы с узурпацией власти династией Гнассингбе

---

[816] Il fera Front tout seul. République Togolaise. 15.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/il-fera-front-tout-seul (Дата обращения 08.01.2026)

[817] «Nous avons l'opposition la plus bête du monde». République Togolaise. 15.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/nous-avons-l-opposition-la-plus-bete-du-monde (Дата обращения 08.01.2026)

[818] Togo: The National Alliance for Change (Alliance nationale pour le changement, ANC). URL: https://webarchive.archive.unhcr.org/20230520213830/https://www.refworld.org/docid/53a15022a.html (Дата обращения 08.01.2026)

единым фронтом. Сам же Олимпио, после временного успеха, в 2015 г. проваливается на выборах и в 2017 г. завершает карьеру

После ухода Г. Олимпио из политики, идея политического равноправия для эве под лозунгом восстановления исторической справедливости еще некоторое время присутствовала в политическом дискурсе[819], однако постепенно, власть Фора Гнассингбе добилась своей основной цели – уничтожить стержень этнического сопротивления, рассеяв оппозиционные силы.

*****

Последние радикальные выступления оппозиции относятся к 2017 и 2018 гг., когда, после очередных выборов страну всколыхнули массовые протесты, сменившиеся расстрелом демонстрантов, отключением интернета и судебным преследованием активистов[820], тем не менее, после подавления данных протестов, власть снова продемонстрировала притворную гибкость, а в мае 2019 г. парламент Того согласовал конституционные изменения, которые позволили Гнассингбе оставаться у власти ещё десять лет.

Меняя сложившуюся кризисную модель электоральных циклов, практически после каждого из которых в стране вспыхивали беспорядки, в 2024 г. Фор Гнассингбе пошел на более глубокое преобразование политической системы, трансформировав ее в парламентскую республику. В соответствии с поправками от 2024 г. после единогласного голосования членов парламента страны, был установлен порядок, в соответствии с которым Президент Республики становится номинальной фигурой, а основная исполнительная власть сосредотачивается в руках председателя Совета министров, который назначается партией парламентского большинства. Председатель совета министров может избираться парламентом неограниченное число раз, и гарантией его правления становится лишь парламентское большинство.

---

[819] 13 janvier 1963: Assassinat par la France de Sylvanus Olympio (président élu du Togo). URL: https://gauchemip.org/spip.php?article17162 (Дата обращения 08.01.2026)

[820] Faure Gnassingbe: Togo leader treads in father's steps. Lome (AFP) 20.02.2020. URL: https://www.france24.com/en/20200220-faure-gnassingbe-togo-leader-treads-in-father-s-steps (Дата обращения 08.01.2026)

Неудивительно, что при уже рассмотренной структуре избирательных округов, таковой партией неизменно становилась партия власти RPT (с 2012 г. ЮНАЙТЕД)[821], а 3 мая 2025 г. Фор Гнассингбе был приведен к присяге в своей новой должности председателя Совета министров[32].

Безусловно, установление нового порядка не означает достижения межэтнического и национального примирения в стране. Скорее наоборот, режим Фора Гнассингбе становится все более изощренным. Он подавляет национальные СМИ, арестовывает иностранных журналистов, препятствует работе независимых наблюдателей на выборах.

Конечно, ответом на это становятся протесты. Так, в 2025 г. группа из 20 организаций гражданского общества Того призвала к протестам с целью защиты и восстановления конституции страны, заявив, что «Мы никогда не примем эту новую конституцию, даже после её обнародования. Народ Того должен решительно смотреть в будущее, в 2025 г.»[822], но, как показал личный опыт автора данной статьи, посетившего Того в 2024 г., большинство людей не хотят говорить о политике, они молчат или отводят глаза, понимая, что ситуация на долгие годы останется неизменной и значительная часть общества еще долго останется дискриминируема в своих социальных и политических правах, а со стен государственных учреждений на них сурово взирает с портретов бессменный Гнассингбе.

Характеризуя положение сообщества эве на современном историческом этапе, следует отметить следующие тенденции[823].

---

[821] Togo: Country File, Economic Risk Analysis. Coface. 2025. URL: https://www.coface.com/news-economy-and-insights/business-risk-dashboard/country-risk-files/togo (Дата обращения 08.01.2026);
Togo's president signs law expected to extend his decades-long rule. Africa news. 13.08.2025 2024. URL: https://www.africanews.com/2024/05/07/togos-presidents-signs-a-law-expected-to-extend-his-decades-long-rule/ (Дата обращения 08.01.2026)

[822] Togo's president signs law expected to extend his decades-long rule. Africa news. 13.08.2025 2024. URL: https://www.africanews.com/2024/05/07/togos-presidents-signs-a-law-expected-to-extend-his-decades-long-rule/ (Дата обращения 08.01.2026)

[823] Дау М.Л. Эволюция политических режимов в Западной Африке в конце XX-начале XXI в. // Наукосфера. 2023. № 2-1. С. 132-138.
Фитуни Л.Л. Элиты и трансформационное лидерство в Африке (60 лет декларации ООН о деколонизации) // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 7-14.

Во-первых, политическая интеграция сообщества снизилась. Оно лишилось этнического лидера, не смогло отстоять свои политические интересы, оказалось представлено сразу несколькими «декоративными» политическими партиями и не приобрело реальной возможности как для политического участия, так и для развития проэтнических институтов гражданского общества. Возникновение нового лидера сообщества в среднесрочной перспективе также представляется маловероятным, т.к. все оппозиционные этнические политики и большинство активистов находятся в эмиграции, а оставшиеся пошли на сделку с режимом, удовлетворившись номинальным участием в политике.

Во-вторых, эве в Того сегодня не обладают финансовыми, силовыми и другими ресурсами, которые могли бы обеспечить им доминирование, или, по крайней мере, прекратить политическую и правовую дискриминацию.

В-третьих, институты традиционной власти также слабы и политически ангажированы, т.е. благополучие и статус вождей эве напрямую зависит от недопущения ими протестной активности в своих сообществах.

В-четвертых, если до 1980-ых гг. эве доминировали в столичном регионе Ломе, то к настоящему моменту в регион мигрировало большое количество представителей других этнических сообществ, а сами эве, в значительной степени, уехали из города и даже из страны, после подавления государством нескольких волн протестов. Многие эве эмигрировали в Гану, где интегрировались в родственные племенные сообщества. Таким образом, даже в случае возникновения протестов в Ломе, они вряд ли смогут принять большой масштаб, способный заблокировать деятельность государственных институтов.

В-пятых, - внешняя поддержка сообщества эве, аналогичная той, которую реализовывал Джери Роулингс в 1980 гг. сегодня невозможна, т.к. политическая элита Ганы, даже в тех случаях, когда на выборах побеждают кандидаты, поддерживаемые регионом Вольта, не стремится распространять свое влияние на Того и вступать в конфликт с Францией, поддерживающей режим Фора Гнассингбе. Кроме того, ни одна действующая в Гане политическая администрация не заинтересована в интеграции народа эве, которая неизбежно

приведет к разрушению хрупкого политического баланса и поставит другие этнические сообщества, в т.ч. лояльные к эве, в положение меньшинства. На сегодняшний день, сообщества эве в Того получают внешнюю поддержку практически только от этнической диаспоры в ЕС и США, где осели многие оппозиционные режиму политические активисты, однако данная поддержка слаба и не может выступать определяющим фактором этнической интеграции эве как в Того, так и на трансграничном уровне.

В-шестых, режим Гнассингбе обладает ключевым инструментом влияния на эве в виде контроля границы с Ганой. Данный рычаг влияния особенно значим, так как политика властей Того, начиная с 1970 гг., привела к обеднению эве и углубила их зависимость от трансграничной торговли. В данной связи, даже временное закрытие границы может привести к экономическому кризису в сообществах эве по обе стороны границы и разрушить их экономическую базу.

В итоге, обобщая вышеизложенные положения, мы можем констатировать, что процесс политической интеграции эве в Того заблокирован властью, а существующая интеграция может быть обозначена как «рыхлая», что подразумевает отсутствие единого политического центра, лидера и вектора политического участия в интересах сообщества. Позиция вождей племен также не способствует развитию интеграции и каждое племенное сообщество ориентировано преимущественно на защиту собственных локальных интересов. В то же время представления о себе как о народе, с акцентом на территорию проживания именно в Того, сохраняется, и при благоприятных условиях в неопределенной перспективе эве как этническая группа могут быть мобилизованы общим лидером и общей этноцентрической программой политических действий. На сегодняшний день условия для этнической мобилизации и развития интеграции отсутствуют.

3.6 Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в период с 1960 г. по настоящее время

Данный заключительный параграф главы представляет дополнительное исследовательское измерение и посвящен вопросу самоидентификации народа эве, в т.ч. на основе статистических опросов. Параграф дополняет предыдущие разделы, которые были в большей степени ориентированы на политический контекст и политическое участие в нем эве (См. прил. 3.6 п. 1). Современный образ идентичности эве в Гане и Того анализируется на основе социологического исследования Д. Зормело 2020 г. и аналогичного исследования автора данной статьи 2024 г. Исследование строится на базе авторского синтетического подхода, лежащего в основе данной работы, с применением ретроспективного и историко-системного методов (См. прил. 3.6. п.2).

Возвращение к контексту формирования идентичности эве

Как мы отмечали в главе 2, процесс формирования политической идентичности эве в колониях наложился на общее формирование единой этнической идентичности, основой которой стал язык эве, в письменном виде созданный немецкими миссионерами только в начале XX в.[824] и легенда о происхождении народа, также популяризированная германской колониальной администрацией в 1900-ые гг.[825]. Религия также не стала объединяющим фактором, так как северные районы проживания эве характеризовались распространением различных культов традиционной религии водун, в то время как южные, 1850-ых гг. интенсивно христианизировались многочисленными протестантскими церквями и сектами[826].

Этногенез эве после 1960 г. был связан преимущественно с политической борьбой и участием в электоральном процессе с целью обеспечить свое

[824] Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo// Cahiers d'Études Africaines. 40 (159), 2000, pp. 490-514

[825] Akyeampong E. K. Between the Sea & the Lagoon: An Eco-social History of the Anlo of Southeastern Ghana c. 1850 to Recent Times. Oxford: James Currey – Athens, Ohio: Ohio University Press, 2001. 256 p.

[826] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. (1997). Professional Dissertations DMin. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)

доминирование на региональном, и по возможности на общенациональном уровне, причем подходы к политическому участию эве в Того и в Гане различались, что было связано с форматом созданных там политических систем и с количеством представителей этнической группы в общем национальном электорате. Не являясь доминирующей этнической группой и редко идя на компромисс, эве десятилетиями находились в подавленном положении, не имея возможности к эффективному политическому участию за пределами своих провинций и подвергаясь дискриминации. В 1970-ые гг. эта ситуация привела к формированию движения за независимость Тоголенда – Толимо, который должен был включить территории исторического проживания эве в Гане и в Того. Несмотря на наличие сепаратистских настроений среди эве, Толимо не добилось видимых результатов, а многие его участники были арестованы за государственную измену. Современные социологические исследования политической идентичности эве демонстрируют, что данная этническая группа и сегодня остается децентрализованной и не сформировала единой политической культуры, даже на уровне отдельных стран, а ее общность осознается лишь на культурном и языковом уровне, в то время как на политическом уровне, разобщенность сообществ продолжает расти, что ведет к снижению потенциала возможной интеграции на национальном уровне, и делает невозможной трансграничную интеграцию[827].

Эве в Того

Современные исторические события свидетельствуют о сохраняющемся этническом и социально-экономическом расколе в тоголезском обществе и неформальной дискриминации эве.

Пандемия COVID-19 ознаменовалась усилением насилия и дискриминации. 2 апреля 2020 г. правительство Того объявило чрезвычайное положение и ввело комендантский час, предположительно, чтобы остановить распространение

[827] 4. Медушевский Н.А. Этногенез эве и социально-политическое самоопределение в постколониальный период (с 1960 года по настоящее время) в Того и Гане/ В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 56-68.

COVID-19, но по факту это привело к актам насилия и вымогательства, что еще больше настроило общество, и особенно эве, против государства.

Обобщая современное положение эве в Того, следует отметить, что годы притеснений и дискриминации со стороны государства привели к сплочению группы и уменьшению значения территориальной привязки – фактор мобилизации в условиях кризисного развития. Идея воссоединения с эве из Ганы сохранилась, но отступила на второй план, сделав первичной потребность в реабилитации статуса эве в государстве Того. Более того, эве Того консолидировались и начали активно взаимодействовать в интернет пространстве и социальных сетях, которые государство не может эффективно контролировать. Это стало ответом на многолетний запрет на создание этнических организаций и этно-групповое участие в политике. Подтверждения таких настроений среди эве в Того были обнаружены автором статьи в беседах с сотрудниками Университета Того (этническими эве) в августе 2024 г., которые однозначно охарактеризовали режим власти как авторитарный, коррумпированный, репрессивный и препятствующий реализации политических и социальных прав эве[828].

В итоге, протестный потенциал эве Того растет в неформальном (виртуальном) измерении и активно поддерживается членами диаспоры за рубежом, прежде всего, в США. Рост сдерживается низким уровнем интернетизации Того, но на его развитии сказывается распространение мобильного интернета. В данном контексте ослабление власти, а также любой политический кризис неизбежно приведут к погромам и всплеску насилия против жителей севера страны, что в свою очередь, в случае успеха, может создать ситуацию обратной дискриминации, либо приведет к обособлению Южного Того при доминировании этнической группы эве. Тем не менее, фактором сохранения статуса-кво является жесткий контроль Франции над экономической системой Того и удовлетворенность Франции политикой клана

[828] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL: https://thebftonline. com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения: 14.09.2025).

Гнассингбе, который в случае необходимости может запросить военную помощь, как это уже было в середине 2000-ых гг.

Эве в Гане и Движение Толимо

В 1976 г. в бывшей британской провинции Ганы – Тоголенд, под руководством эве сформировалось движение, стремившееся к отделению и воссоединению с Того, под названием Национально-освободительное движение Западного Тоголенда, или Движение Толимо, которое возникло на Конгрессе Тоголенда. Хотя его сепаратистские настроения первоначально развились из-за плебисцита 1956 г., эта итерация была вызвана ужесточением приграничного сообщения с Того, а также в целом плохими условиями, которые были распространены среди эве в Гане в то время[829].

Движение получило номинальную поддержку от Гнассингбе Эйадемы в Того, которая стимулировала укрепление идеи интеграции эве и подтолкнула их к активным действиям.

После попытки государственного переворота 1975 г., в котором были замешаны эве как его предполагаемые основные покровители, правительство Ганы расправилось с Толимо с помощью плана «Operation Counterpoint», направленного на ограничение трансграничных поездок эве, и в конечном итоге организация была официально объявлена вне закона в 1976 г.[830].

Это сепаратистское движение было в значительной степени подавлено, особенно после того, как к власти, в качестве президента Ганы, пришел Джерри Роулингс – на половину эве[831]. Хотя сепаратистские группы продолжили свое существование, они крайне ослабли, во многом из-за политики Роулингса, боровшегося с влиянием Того, заинтересованного в его свержении[832,833]. А также

[829] Brown D. Borderline Politics in Ghana: The National Liberation Movement of Western Togoland// The Journal of Modern African Studies. 18 (4).1980. pp 575-609.
[830] Там же
[831] Chazan N. An Anatomy of Ghanaian Politics. Managing Political Recession, 1969-1982. Boulder, Colo.1983. xvii, 429 p.
[832] Пильников Б. Президент Ганы Джерри Ролингс // Азия и Африка. — 1996. — № 11. — С.22-24.
[833] "We have no militia - Western Togoland independence 'fighters'". Citi Newsroom. 05.07.2019. URL: https://citinewsroom.com/2019/05/we-have-no-militia-western-togoland-independence-fighters/ (Дата обращения 08.01.2026)

попыток переворота в Того, поддержанных из Ганы, о которых мы писали в начале данной главы.

Сегодня последователи Толимо также существуют. Сепаратистское движение в регионе Вольта, Фонд Группы изучения Родины (HSGF), представляет собой группу, призывающую к отделению региона Вольта от Ганы. Группа утверждает, что регион Вольта (Западный Тоголенд) был независимым государством до того, как его вынудили присоединиться к Гане в результате плебисцита (речь идет о колонии Британский Тоголенд, включивший большую часть конфедерации Крепи).

Широко о существовании и деятельности группы стало известно в 2017 г., когда лидер группы, Чарльз Корми Кудзодзи, известный как папа Хогбедетор, был арестован вместе с семью другими членами на одном из регулярных учебных собраний группы. Как рассказал один из участников встречи, на собрании они обсуждали «борьбу за независимость»[834] (См. прил. 3.6. п.3).

Тем не менее, вопрос о серьезности организации остается открытым. С одной стороны, полиция в 2017 г. арестовала руководство фонда Homeland Study Group Foundation за попытку провозгласить регион Вольта независимым государством. Им были предъявлены обвинения в государственной измене, но позже они были освобождены с предупреждением, т.е. серьезность их намерений не была очевидна, либо государство не решилось провоцировать население региона на протесты.

На наш взгляд более вероятно второе, так как уже в 2019 г. снова были арестованы восемь лидеров группировки, и в заявлении полиции говорится, что группа планировала провозгласить независимость Тоголенда в четверг, 9 мая 2019 г.

[834] Nyaborby J. Eight arrested for trying to declare Volta Region an independent state. Reading Time. 06.05.2019 URL: https://citinewsroom.com/2019/05/eight-arrested-for-trying-to-declare-volta-region-an-independent-state/ (Дата обращения 08.01.2026)

Полиция заявила, что нашла конституцию, эмблему и гимн, которые группа была намерена использовать после отделения[835]. После 2019 г. информации о деятельности Фонда в СМИ Ганы не появлялось.

Кроме того, вызывает вопросы и заявленное число последователей в 15 млн. человек, так как все население Ганы составляет не более 25 млн. человек, из которых 40% – это народности акан, которая точно не поддерживает проект Западного Тоголенда, а общее число представителей эве не превышает 4 млн, причем исходя из риторики сепаратистов – их будущее государство не должно включать сообщество анло-эве, т.е. реальная численность населения, которая могла бы быть охвачена сераратизмом не превышает двух млн. человек, а информированность данного населения о деятельности сепаратистов крайне низкая – как показал опрос местного наседления в районе Вольта, лишь 1 из 10 опрашиваемых слышал о Толимо, и никто не признал, что сотрудничал и поддерживает связь с сепаратистскими организациями.

Вопрос итоговой современной историко-политической идентичности эве

Ситуация с Толимо отчетливо показала, что проблема этнической идентичности эве, особенно на территории Северо-Востока Ганы стоит остро и пока никак не решена, а скорее подавляется государством. При этом эве постепенно все сильнее осознают свою общность и свои коллективные интересы, по крайней мере, на уровне региональной политической элиты, которая вступает в конфликт с государством по вопросам распределения доходов. Само же население региона менее активно и его сплочению скорее способствует совокупность социальных проблем, в числе которых проблема перехода через границу с Того, ограничения в экономической деятельности, неэффективность социальных лифтов, бедность, безработица и т.п., а также дискриминация и сегрегация в иноэтничных районах страны и в столице – Аккре. Кроме того,

[835] Nyaborby J. Eight arrested for trying to declare Volta Region an independent state. Reading Time. 06.05.2019 URL: https://citinewsroom.com/2019/05/eight-arrested-for-trying-to-declare-volta-region-an-independent-state/ (Дата обращения 08.01.2026)

интеграции эве способствуют социальные сети, сайты и небольшие электронные СМИ, локального происхождения. Все они создают виртуальное пространство для общения представителей сообществ эве Ганы и становятся площадками для обсуждения актуальных вопросов межплеменного и общеэтнического взаимодействия, хотя, как показывает практика опросов, местное население ориентируется в основном на телеграмм-каналы своего племени, церковной общины или города. Какие-либо каналы в социальных сетях или СМИ, общие для всех эве Ганы, и тем более, эве Ганы и Того, включая анло-эве, практически отсутствуют.

Тем не менее, несмотря на фрагментированность как племенных сообществ, так и информационного пространства, в данном разрозненном дискурсе присутствуют общие идеи, в числе которых интересы и права народа эве на национальном уровне и их ущемление другими этническими группами и властью, историческое единство, необходимость консолидации для достижения общих целей и защиты общих интересов.

Хотя обозначенные дискуссии редко выходят за пределы отдельных телеграмм-каналов и разговоров между отдельными людьми, они, тем не менее, создают общий фон социального поведения, которое, во многом, носит пассивно-протестный характер в отношении государственной политики, что является основанием для констатации базового уровня этнической интеграции.

Причины же данной этнической интеграции эве следует искать в прошлом региона, когда политика колониальных правительств заставила эве принимать решения о своей политико-географической принадлежности, и многие из этих решений оказались навязаны сверху и не учли территориальных интересов. Так, например, плебисцит 1956 г.[836], который в конечном итоге состоялся для разрешения этой проблемы, привел к тому, что 58% жителей Британского Тоголенда выбрали интеграцию с колонией Золотой Берег. При этом из пяти проголосовавших округов два – Хо и Кпанду – предпочли остаться отдельными

[836] Amenumey, D.E.K. (1975). The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', April 1958: Background and interpretation. Transactions of the Historical Society of Ghana. 16(1) 48, 431-460.

с перспективой объединения с французским Тоголендом в качестве единой страны, но их мнение было проигнорировано[837].

При этом показательно, и об этом пишет доктор Дуглас Зормело, Западный Тоголенд никогда не существовал как единое целое, не говоря об отсутствии там полноценной исторической государственности. Обособление региона по желанию местных жителей – это атавистический шаг, основанный на идее, которой никогда не существовало в реальности, так как никогда не существовало единого народа эве и общего государства[838].

Зормело описывает эве, как крупную и громоздкую социальную организацию, внутри которой находится пестрая совокупность более тесных территориальных, религиозных и политических сообществ, которые прислушиваются к мнению старейшин и вождей, до сих пор сохраняющих локальную власть (Данный тезис был подтвержден автором в ходе полевых исследований в Гане – август 2024 г.). В то же время современная политическая организация Ганы не предполагает взаимодействия государства с вождями, а предусматривает представительство народа в парламенте через депутатов, но последние не занимают в общественном сознании положения, аналогичного положению старейшин и вождей, так как они ангажированы не обществом, а партией, от которой избираются. На практике иногда встречается дублирование ролей, но в этом случае парламентарии отражают местную повестку, часто в ущерб общенациональным, а иногда и региональным интересам (Данный тезис был подтвержден автором в ходе полевых исследований в Гане – август 2024 г.).

Тем не менее, любой депутат должен избираться электоратом и обладать определенной группой поддержки, и в случае с депутатами-эве, они ищут свою опору в населении Тоголенда, обращаясь к нему в своей риторике как к чему-то единому. В практике же представителей других этнических групп это обуславливает негативное восприятие этнической группы эве, которая

[837] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)
[838] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)

представляется единой и сплоченной, что, далеко от истины. Отсутствие сплоченности и отстаивания общих интересов может показаться противоречивым и парадоксальным, но здесь нужно сказать о множественной идентичности. Так, представитель эве на национальном уровне позиционирует себя как эве – представитель многомилионной этнической группы, но в своем регионе – он, например, член сообщества анло (города Анлога, Кета и др.), и для жителей Хо и Кпанду – он чужак, и от ашанти, для них, его отличает только то, что он говорит на языке эве и имеет с ними общее далекое историческое происхождение.

Кроме того, наряду с этнической идентичностью развиваются и другие формы идентификации, например, социальный класс, религиозные группы, профсоюзы, партии и пр., которые имеют транс этническую природу формирования[839].

Еще одна характеристика этнической группы заключается в том, что она продвигает общественные интересы в противовес индивидуальным интересам своих членов, т.е. обобщает, но обобщает в пользу интересов политической элиты сообщества, которая в случае с эве очень отдалена от жителей небольших городов и деревень в плане обеспеченности, образования и других характеристик, и действует в интересах богатых представителей сообщества, способных платить за лоббизм. Характерный пример, это отъем вождями части земель у крестьян в пользу предпринимателей, например, для создания плантации[840].

Таким образом возникает ситуация, при которой элита проводит этническую политику в своих интересах и в силу своего понимания ситуации, что необязательно находит поддержку у рядовых членов этнической группы, и наоборот, чаяния этнической группы далеко не всегда продвигаются ее элитой. Сдерживающим фактором здесь выступает патриархальная культура сообществ,

[839] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)
[840] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

не предполагающая протестов власти местного вождя, а также низкий уровень доходов (более 50% населения региона живут менее чем на 5$ в день) и отсутствие образования выше школьного уровня, что является ограничением для поиска работы, получения социального статуса, переезда в город и т.д.

В данной связи, в большинстве случаев политические элиты этнических групп в Гане и Того настроены на компромисс с властью и ищут политические дивиденды от сотрудничества, в то время, как более радикальная социальная повестка используется ими сугубо в спекулятивных целях, как инструмент шантажа, в том случае, если правительство страны игнорирует интересы отдельной этнической группы и дискриминирует в распределении финансирования[841]. Таким образом на политику влияет этническая лояльность, которую правительство страны должно «покупать» у этнических групп для сохранения легитимности, либо принуждать к ней, как это произошло в вопросе границы Ганы и Того, или при подавлении многочисленных антиправительственных выступлений эве в Того[842].

В данной связи огромный интерес представляет статистическое исследование, проведенное доктором Зормело и его коллегами в Гане и в Того, с целью выявить доминирующую у эве идентичность и ответить на вопрос о правомерности предположения о том, что эве действительно хотят создать этническое государство на территориях локального проживания в Гане и Того, или, по крайней мере, стремятся к надплеменной интеграции[843].

Первый актуальный для нас вопрос исследования был адресован ганийским эве в Тоголенде и звучал следующим образом: «С кем вы идентифицируете себя больше, с тоголезскими эве или с представителями других племен в Гане?». На него 99 из 100 человек в возрастной группе от 40 до 65 лет ответили, что они идентифицируют себя с тоголезскими эве больше, чем с представителями других

[841] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)
[842] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.
[843] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

племен в Гане. Когда тот же вопрос был задан тоголезским эве той же возрастной группы, все они ответили, что идентифицируют себя с эве по ту сторону границы больше, чем с другими племенами Того. Таким образом была выявлена взаимная самоидентификация идентификация эве из Ганы и Того в указанной возрастной категории, что свидетельствует о том, что после клановой и племенной идентичности идет не межплеменная, а общеэтническая идентичность, не связанная с районом проживания и границами территории государства. Данный результат позволяет предположить что в случае возникновения универсального подхода к интеграции эве, различные племена эве и в Гане и в Того, воспримут его положительно, чего нельзя сказать о локальной интеграции, например, только в Западном Тоголенде, между племенами Западного Тоголенда и анло, или племен эве в Того[844].

Однако, когда данный вопрос был адресован молодому поколению в возрасте от 15 до 39 лет, ответ варьировался в зависимости от уровня образования, расстояния, на котором они жили от границы, знания языка эве и места обучения в школе. В исследовании, проведенным нами в Гане в 2024 г. было установлено, что 72% ганцев в возрасте до 40 лет считают эве единой этнической группы вне зависимости от принадлежности к племени и государству[845].

Д. Зормело было установлено, что чем дальше респондент жил от границы, чем выше уровень образования, если он обучался за пределами Тоголенда, если считал свои перспективы работы хорошими и им ничего не угрожало, и если он не говорил на языке эве, то уровень идентификации с теми, кто находится по ту сторону границы, был минимальным или вообще отсутствовал. В нашем исследовании таковых 28%[846].

Была также установлена и обратная закономерность. Те респонденты, которые жили ближе к границе или имел родственников в соседней стране, были

[844] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)
[845] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.
[846] Там же

менее образованны, не могли говорить на языках других племен и мало общались с представителями других племен, а также владели языком эве, почти всегда отождествляли себя со своими соплеменниками по другую сторону границы. В данном случае речь шла о культурной идентификации[847].

Следующий вопрос был связан с тем, почему респонденты идентифицируют себя друг с другом больше, чем с представителями других этнических групп из своих стран. Группа респондентов в возрасте от 40 до 65 лет, в своем подавляющем большинстве, заявила, что причина в общей культуре, языке, религиозных обрядах и наличии родственников по другую сторону границы (Это же подтвердило и проведенное нами исследование среди граждан Ганы (эве) до 40 лет). Язык был определяющим фактором единства для тех респондентов, которые не владели английским или французским[848].

Третий вопрос был связан с желанием политического единства в рамках Ганы, Того или в качестве самостоятельного государства. Практически все респонденты заявили, что не хотели бы такого объединения т.к. не увидели никаких преимуществ от объединения и заявили о проблемах. Так, например, «одной из причин предполагаемого негативного воздействия такого шага было то, что, поскольку официальные деловые переговоры в регионе велись на европейских языках, им пришлось бы принять либо французский, либо английский в качестве общего языка. Если бы был принят английский язык, ганские эве получили бы преимущество в плане трудоустройства и политических постов, и наоборот. Таким образом, фактор общего языка не дал бы никаких существенных преимуществ, за исключением социального общения»[849]. Более того, на один из вопросов ганские и тоголезские эве ответили, что готовы были бы сражаться друг с другом, если между армиями двух стран разразится война, так как к врагу из соседней страны относились бы коллективно, а не как к возможному члену собственного племени. В проведенном нами исследовании за

[847] Там же
[848] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)
[849] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)

создание государства эве выступило 36% и 82% заявили о необходимости режима свободного пересечения границы.

«Еще одной причиной, по которой не желали объединяться для образования отдельного государства, было внутри этническое соперничество. Было указано, что эве не составляли однородной группы, кроме как на расстоянии. Кроме того, ганские эве в целом чувствовали превосходство над своими соплеменниками в Того, в то время как тоголезские эве считали ганских эве «негодяями» (причина не уточняется)»[850]. Обе этнические подгруппы заявили, что слишком долго прожили в своих отдельных странах и поэтому политически отождествляли себя с государством и другими группами внутри него.

Безусловно, важным является и поколенческий фактор, т.к. вопрос об объединении и независимости возник на повестке и даже поднимался в ООН в начале 1960-ых гг. и тогда был актуален, так как не существовало государств с длительной историей. Но после возникновения независимых Ганы и Того возникла и набрала силу система государственной подчиненности и вопрос об обособлении утратил свою правомерность, а затем и актуальность. После этого родилось уже несколько поколений эве, которые данным вопросом по разным причинам практически не задавались, и как следствие, не сформировались как носители такой идеи.

В итоге, исследователи во главе с Зормело пришли к выводу, что политическая лояльность была скорее у государства, чем у этнической группы, а значит перспектив для формирования политической идентичности эве на трансграничном уровне нет, как нет и перспективы сплочения эве на национальном уровне по принципу единства языка, истории, культуры и т.д.: каждое племенное сообщество эве продолжает преследовать собственную выгоду даже в ущерб другим сообществам эве, проживающим в той же стране[851].

[850] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL:https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/ (Дата обращения 08.01.2026)

[851] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

Данные выводы были верифицированы нами в ходе собственного социологического исследования, проведенного среди эве в 2024 г.

3.7 Авторское исследование этнической идентичности современных эве

Исследование этнической самоидентификации народности эве было проведено в департаменте Анло в Гане, но респонденты представляли различные территории, в т.ч. Западный Тоголенд (города Хо, Хохое и др.), но все имели гражданство Ганы. Общее число респондентов составило 165 человек в возрасте от 18 лет. Все респонденты идентифицировали себя как эве. Из общего числа респондентов, доля женщин, прошедших опрос, составила 9.1%, против 90.9% мужчин. Обозначенное соотношение не случайно и свидетельствует о достаточно пассивном участии женщин в социальном дискурсе вокруг вопросов межплеменного и общеэтнического взаимодействия эве. Отметим, что среди эве Ганы уровень образования женщин, включая полное школьное образование, ниже, чем у мужчин, и структура гендерных отношений преимущественно традиционная. Так, например, женщины эве в Гане практически не водят автотранспорт и не занимаются технологически сложным трудом. К их сфере деятельности относятся домашняя работа, сельскохозяйственные работы и розничная торговля. Аналогичное разделение соответствует и структуре средне специального и высшего образования, и именно люди с высшим образованием проявили наибольший интерес к предложенному опросу (См. прил. 3.6. п. 4)

Также следует обозначить возрастную структуру респондентов, свидетельствующую о наибольшей активности и интересе к вопросам интервью, связанным с идентичностью, возрастной группы от 30 до 40 лет. Как правило, именно в этом возрасте представители эве уже имели образование, работу и проявляли интерес к вопросам жизни этнического сообщества, его интеграции и политическому участию, а также готовы были выразить свое индивидуальное мнение по задаваемым вопросам (См. прил. 3.6. п. 4)

В числе респондентов, участвовавших в исследовании, присутствуют исключительно горожане, что, однако не означает полное отсутствие связи с сельской местностью, т.к. мы уже отмечали в работе ранее, даже крупные города

с населением более 100 тыс. человек, как, например, Анлога или Хо, включают в свой состав большие сельские агломерации. Кроме того, значительная часть респондентов – более 50%, является горожанами лишь в первом поколении и происходит из сельской местности. В то же время, следует отметить, что опрос сельского населения сделал бы исследование менее релевантным, в силу низкого уровня образования у большинства деревенских жителей, отсутствия у них доступа к СМИ, крайне низкого уровня интернетизации и высокого уровня традиционализма, выраженного в их ориентации практически исключительно на интересы своего кланового и племенного сообщества (См. прил. 3.6. п. 4).

Переходя к анализу основной части нашего исследования, следует, в первую очередь, отметить владение этническим языком, который, как было показано ранее в работе, является основой общей самоидентификации эве (См. прил. 3.6. п. 4).

Как показало исследование, все респонденты владеют этническим языком, и подавляющее большинство может на нем писать, однако изучение языка происходило преимущественно в семьях, т.е. язык эве в регионе Вольта не входит в образовательные программы. Тем не менее, он является основным во внутриэтнической коммуникации, и в значительной степени, распространяется на трудовую деятельность, что указывает на доминирование этнического фактора в региональной социальной жизни и его устойчивости, демонстрируя прочный фундамент этнической общности (См. прил. 3.6. п. 4).

Причем, как показало наше исследование, ценность языка для его носителей в их социальной среде практически абсолютна, и 100% респондентов ответили, что язык эве должен быть официальным языком в Гане. Данная убежденность, на наш взгляд, свидетельствует, во-первых, о заинтересованности респондентов в признании их народа как одного из основных государствообразующих народов; во-вторых, о латентном осознании всех эве Ганы как единой общности и общей судьбой и интересами; в-третьих, о номинальном желании эве обособиться через использование языка от других крупных этнических групп, и прежде всего, ашанти и других акан, так как язык акан является вторым по

уровню использования (хотя и не официально) в стране после основного – английского языка, которым, как показали полевые исследования автора, многие сельские жители почти не владеют, общаясь исключительно на этническом языке (причем это характерно как для эве, так и для других этнических групп).

Также о значимости для эве их языка свидетельствует и заинтересованность почти 73% респондентов к обучению в школах на этническом языке (См. прил. 3.6. п. 4).

Данные ответы свидетельствуют уже не только о желании респондентов сохранять язык как основу этнической идентичности, но и о существовании в их сознании пассивного этноцентризма, так как в регионе Вольта и департаменте Анло проживают и другие небольшие этно-племенные группы, которые, в случае принятия подобного решения, оказались бы вынуждены изучать не общенациональный английский язык, а язык доминирующего этнического сообщества, что неизбежно привело бы к их постепенной ассимиляции.

Вопрос этноцентризма, и более широко, национализма эве, получил раскрытие в специальной группе вопросов (См. прил. 3.6. п. 5).

Ответы респондентов наглядно демонстрируют, что подавляющее большинство эве считают все племенные сообщества своей этнической группы в Гане и в Того единым народом, однако для большинства сторонников данного взгляда это не служит основанием для политического объединения, и тем более, независимости, как самостоятельного государства. Скорее, осознание этнического единства выступает основанием для поддержания комфортного существования, основанного на стабильных межплеменных и межклановых связях. В данном отношении показательно, что наиболее актуальным и востребованным респонденты видят вопрос государственной границы, которая на протяжении столетия была барьером, осложняющим взаимодействие, а иногда делающим его невозможным. Следующим шагом, вероятно, респонденты воспринимают возможность объединение эве в рамках одного государства, однако, это решение представляется вторичным и сложно реализуемым, поэтому его поддерживает всего 36% респондентов. Данный процент показателен сам по

себе, так как в период обретения Ганой и Того независимости, равно как и в колониальный период, подавляющее большинство эве, кроме сообщества анло-эве, считали объединение народа обязательным условием его существования и основной политической целью, а проницаемость границы была тем «минимумом», который уже был достигнут в рамках деколонизации. Однако, процесс политического противостояния Ганы и Того во второй половине XX в. сильно повлияли на уровень ожиданий эве по обе стороны границы, продемонстрировав, что гибкий пограничный режим является наиболее благоприятным из возможных результатов, и политическая интеграция не пойдет дальше этого умеренного компромиссного решения, поэтому и в современном опросе вопрос границы является основным и принципиальным, в то время как все остальные, более радикальные решения, интерпретируются как нереалистичные.

На это же указывает и отношение респондентов к движению Толимо, которое, казалось бы, ставило своей целью воссоединение разделенного народа, а его последователи до сих пор заявляют о том, что представляют интересы всех эве по обе стороны границы (См. прил. 3.6. п. 6).

Как показал опрос, большинство респондентов вовсе не знают о данном движении и его целях, а 9% расценивают его деятельность как исключительно вредную для народа. Такой же процент респондентов выразил поддержку идеям и действиям движения, что коррелирует с предыдущими ответами о необходимости создания государства эве или абсолютизации этнического языка. Здесь, исходя из данных опроса, мы можем констатировать, что не более 10% эве Ганы настроены радикально и хотели бы кардинально изменить статус и положение своего народа в пользу его комплексной политической, социальной и этнической интеграции, в т.ч., обострив противостояние с государством и другими этническими группами. Остальная же часть народа эве ориентирована на благополучие своего народа, обеспеченное мирными средствами. При этом, факт интеграции и физического объединения племен в единое целое, не представляет для них выраженного условия благополучия, и более того, как

показало общение с респондентами, ассоциируется у них с негативными явлениями, связанными как с взаимодействием с внешними контрагентами, вплоть до гражданской войны, так взаимодействием племенных сообществ между собой, т.к. большинство респондентов рассматривают племенные интересы как превалирующие над общеэтническими, что неизбежно породит межплеменные распри. Кроме того, уровень развития племенных сообществ и их культурно-историческая специфика, а также уровень экономической независимости, с точки зрения респондентов, сделают подобный союз ассиметричным, и часть народа окажется в зависимом и угнетенном положении. Еще одним аргументом против глубокой интеграции является вопрос единого лидера народа, которого нет ни в традиционной системе власти, ни в институтах государственной власти. Данный ответ подтверждается еще одним вопросом интервью (См. прил. 3.6. п.7).

Как следует из ответов респондентов, большинство считает, что подобная партия не нужна, и в качестве аргумента ссылаются на конституцию 1992 г., запрещающую создавать этнические партии. Кроме того, респонденты отмечали, что создание этнических партий расколет страну, и эве окажутся в меньшинстве, т.к. в процентном отношении их гораздо меньше, чем, например, ашанти. В то же время, более трети респондентов уверены, что такая партия нужна, и более того, существует (она нелегальна). Это свидетельствует о том, что данные 36% рассматривают национальную политику с этноцентристских позиций, а пассивный этноцентризм характерен уже более чем для 63% респондентов. (См. прил. 3.6. п. 7).

Таким образом, вопрос об обособлении и интеграции народа как самостоятельного независимого государства, хотя и оттеснен на периферию социального дискурса, и большая часть населения не хотела бы провоцировать государство провокациями и борьбой за независимость, при определенных обстоятельствах, большинство эве хотела бы жить самостоятельно, консолидировавшись, и реализуя политику в своих общих интересах. Во многом, данный дуализм восприятия собственной независимости является ответом на

исторический вопрос о том, почему эве, как некоторые другие народы Западной Африки, не применили силу для отстаивания собственной коллективной независимости. Как показало наше исследование, вопрос независимости представляется им лишь потенциально привлекательным, но объединение племен ради достижения такой цели представляется им опасным, ненужным или нереализуемым.

О привлекательности идеи независимого государства свидетельствуют и некоторые ответы на вопрос о причине выбора участия в потенциальном референдуме. Так, ряд респондентов указал в качестве причин следующе:

- Наши регионы слабо развиты по сравнению с другими регионами страны, они дискриминируются в распределении инвестиций и финансирования.
- Отсутствует развитие регионов проживания эве.
- Я понял, что во всех европейских странах есть только один или максимум два языка. Они развиваются из-за отсутствия племенного строя.
- Потому что мы не ганцы.
- Мы хотим иметь свою собственную страну.
- Это объединит народ Эве и поможет развитию.

Ряд респондентов просто указал, что им нравится идея независимости, дав эмоциональные ответы, например: Идея единого государства Эве просто потрясающая.

Респонденты, отрицающие необходимость референдума и не готовые в нем участвовать, привели контраргументы, выраженные в такого рода ответах:

- Потому что я хочу, чтобы народ Ганы объединился, независимо от того, к какой этнической группе вы принадлежите.
- Это регресс.
- Ради мира.

Ответы-контраргументы свидетельствуют о том, что данные респонденты, вероятно, придерживаются взглядов бывшего президента-эве Джери Роулингса, который занял третье место в открытом рейтинге известных политиков эве, хотя

вся его политика была связана с интеграцией ганской нации и подавлением этнического сепаратизма.

Самым популярным политиком эве, по мнению респондентов (его отметило более 40% респондентов), является Самуэль Окудзето Аблаква (Okudzato Ablakwa)[852] (См. прил. 3.6. п. 8).

Второе место в рейтинге, в размере 30% занял ответ «Я не знаю никого из политиков эве». Столь высокий процентный показатель данного ответа свидетельствует о значительной политической пассивности респондентов, представляющих эве Ганы, т.к. несмотря на то, что их немного, политики из сообществ эве все же есть (по приблизительной оценке, порядка 10% от общего размера политического истеблишмента) (См. прил. 3.6. п. 9).

Лица, занявшие в рейтинге с 4 по 8 места и отмеченные 15-10% респондентов, также являются крайне знаковыми фигурами, и в отличии от политического функционера Аблаквы, представляют более выраженную проэтническую позицию.

В их числе наиболее интересен Мавуменьё Кулевоси (Mawumenyo Kulewosi), который не является политиком, а известен как политический обозреватель, в т.ч. показательна его статья «Когда должны выступать вожди эве?»[853] (См. прил. 3.6. п. 10).

В итоге, следует констатировать, что около 15% голосов респондентов поддерживают радикального борца с системой, в которой большая политика и традиционная власть действуют, игнорируя интересы народа эве, что, в целом, является аргументом в пользу латентного сепаратизма и сплочения народа эве вопреки племенной или национальной принадлежности.

С другой стороны, аналогичное число респондентов нашего опроса – около 15%, указали имена Аблы Дзифа Гомаши (Dzifa Gomashie) и Тогбе Афеде XIV (Togbe Afede XIV), чей статус крайне неоднозначен. Так, например, Абла Дзифа

[852] Samuel Okudzeto Ablakwa Biography: Age, Political Career, Education. URL: https://ghanaeducation.org/samuel-okudzeto-ablakwa-biography-age-political-career-education-and-family/ (Дата обращения 08.01.2026)
[853] Kulewosi M. When should Ewe (Evhe) chiefs speak? Ghana web. 06.10.2020. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/When-should-Ewe-Evhe-chiefs-speak-1078819 (Дата обращения 08.01.2026)

Гомаши – бывшая актриса и депутат от Национального демократического конгресса в избирательном округе Южный Кету[854], но по совместительству имеет титул королевы-матери в традиционной области Афлао. В своей политической карьере, Гамаши успела побывать заместителем министра туризма с 2013 по 2017 гг.,[855] а в 2025 г. была назначена президентом Джоном Махамой министром туризма, культуры и творческих искусств Ганы. Формально она, видимо, не возглавляла племенное сообщество Афлао в период депутатства, хотя сам факт ее двойного статуса противоречит духу конституции, и именно об этом, в своей критике, и писал Мавуменьё Кулевоси.

В отличие от Гамаши, Тогбе Афеде XIV – вождь (титул – Агбогбомефия) племени Асогли. Он не комбинирует традиционную власть и политический мандат, однако в реальности, его власть гораздо более значима, т.к. с одной стороны, он является бывшим президентом Национальной палаты вождей[856], а с другой – ведущим бизнесменом Ганы (См. прил. 3.6. п. 11)[857].

Еще одной знаковой фигурой, которую выделили 15% респондентов, стал Нельсон Дефеамекпор (Nelson Defeamekpor) – умеренный депутат парламента, активно критиковавший в 2022 г. министра землепользования за нелегальную добычу полезных ископаемых и кражу экскаваторов, выступая с общенациональных позиций.

---

[854] Ketu-South: Dzifa Gomashie wins primary in NDC's 'World Bank'. Modern Ghana. 25.08.2019. URL: https://www.modernghana.com/news/951840/ketu-south-dzifa-gomashie-wins-primary-in-ndcs.html (Дата обращения 08.01.2026)

[855] What you should know about Dzifa Gomashie, Minister of Tourism-designate. Ghana web. 16.01.2025. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/entertainment/What-you-should-know-about-Dzifa-Gomashie-Minister-of-Tourism-designate-1967653 (Дата обращения 08.01.2026)

[856] Togbe Afede elected President of the National House of Chiefs. Citi 97.3 FM - Relevant Radio. 24.11.2016. URL: http://citifmonline.com/2016/11/togbe-afede-elected-president-of-the-national-house-of-chiefs/ (Дата обращения 08.01.2026)

[857] Togbe Afede XIV elected to serve on the board of World Trade Center. Graphic Online. 22.06.2018. URL: https://www.graphic.com.gh/news/general-news/togbe-afede-xiv-elected-to-serve-on-the-board-of-world-trade-center.html

Helping hand. The Business Year. 17.02.2022. URL: https://www.thebusinessyear.com/ghana-2016/helping-hand/interview

Togbe Afede - Biography. Marketscreener. 17.02.2022. URL: https://www.marketscreener.com/insider/TOGBE-AFEDE-A1ALTK/

Также интерес представляет отмеченный респондентами фигура Фиави Фифии Квети (Fiavi Fifii Kwetey), который занимал министерские посты при первом сроке Джона Махамы (См. прил. 3.6. п. 12)[858].

*****

На этом историко-политическая часть нашего опроса заканчивается и далее следует историко-культурная часть, которая будет проанализирована в следующей главе.

Характеризуя проведенный анализ, следует отметить достаточно низкий уровень комплексной политической идентичности эве, которая, как бы, существует номинально у подавляющего большинства этнической группы (примерно 55-65% в разной степени интенсивности). Тем не менее, она проявляется лишь в случае прямых вопросов и гипотетических ситуаций, как, например, референдум о самоопределении эве. В то же время, опросы и беседы с представителями эве не содержат никаких указаний на то, что хотя бы 10% респондентов готовы бороться за то, чтобы гипотетические ситуации существовали в реальности.

Как и следовало ожидать исходя из нашей гипотезы, политическая идентичность эве, особенно когда речь идет о единстве эве Ганы и Того или единстве эве из районов Крепи и Анло, крайне условна и базируется на общности языка и исторической памяти (что актуализирует изучение культурной составляющей их идентичности). В остальном же, политическая идентичность народа – это инструмент национальной, а в XX в. международной риторики политиков, происходящих из эве. Данный инструмент возникает в риторике, когда нужно мобилизовать представителей народа вокруг определенного политика, но, когда его цель достигнута, или он идет на сделку с национальным

[858] Hon. Fiifi Fiavi Kwetey/ MP for Ketu South constituency, Volta Region Region/ Members of Parliament. URL: https://web.archive.org/web/20131020075001/http://www.parliament.gh/members_details.php?ddt=364
List of Mahama's new ministers and deputy ministers. MyJoyOnline. 16.07.2014. URL: https://www.myjoyonline.com/news/list-of-mahamas-new-ministers-and-deputy-ministers/
Fifi's Journey: How Well Do You Know Hon Fifi Fiavi Franklin Kwetey?. Modern Ghana. 30.09.2019. URL: https://www.modernghana.com/news/958188/fis-journey-how-well-do-you-know-hon-fifi-fiavi.html
WikiLeaks: Muslims can't be President - Fiifi Kwetey. Statesman. 07.09.2011. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/artikel.php?ID=218080

правительством, как Гилкрист Олимпио, данный инструмент оказывается невостребованным и очень быстро прекращает свое существование, переходя в латентное состояние, до того момента, пока очередной популярный политик не решит им воспользоваться. При этом, отметим, что данный инструмент крайне опасен для того, кто решает им воспользоваться, т.к. одномоментно противопоставляет данного политика государства, превращая его в сепаратиста, националиста и шовиниста по отношению к другим этническим группам. Как следствие, использование идеи воссоединения народа эве, еще с 1950-ых гг. – это крайняя мера, актуализируемая в условиях кризиса и сильного притеснения сообществ эве со стороны государственной власти. Во всех остальных ситуациях, и это показывает пример движения Толимо, такого рода мобилизация – это маргинальная практика, преследуемая государством, и порицаемая традиционной властью и политиками эве, как вредная и опасная для сохранения общего благополучия народа и его сообществ, как в Гане, так и в Того.

Вывод по главе 3

Подводя итоги третьей главе, можно сделать следующий комплекс выводов:

Во-первых, рассуждая с позиции подхода концепции колониального детерминизма, следует отметить его влияние на политическую реальность в как в Гане, так и в Того, причем в Того его влияние проявилось гораздо сильнее. Суть детерминизма, в первую очередь, нашла свое выражение в политических моделях, которые были созданы колониальными администрациями, и через принятие конституционных актов, стали основой политико-правовых отношений уже в независимых государствах[859]. Можно было бы предположить, что активное участие европейцев в формировании новых политических систем было помощью местным элитам, не имевшим политического опыта, однако это

[859] Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: возникновение и развитие колонии//Клио. 2025. № 5 (221). С. 47-52.
Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации Того// Клио. 2025. № 6 (222). С. 51-57.
Медушевский Н.А. Французское Того: от колониализма к независимости// Клио. 2025. № 7 (223). С. 97-103.

Медушевский Н.А. Британские колонии Золотой Берег и Тоголенд: политика метрополии в отношении народности эве // Вестник РГГУ. Серия: Евразийские исследования. История. Политология. Международные отношения. 2025. № 3. С. 85-100.

было не так. В формируемые политико-правовые системы изначально были заложены механизмы ослабления и внешнего контроля. Так, в обеих странах инструментом внешнего влияния становились вожди и традиционные племенные элиты, особенно оппозиционные к центральной власти. Их благополучие было связано с колониальной администрацией, а позднее, их выживание и укрепление оказалось обусловлено неоколониальным патернализмом.

Кроме того, системы, созданные колонизаторами, были парламентскими, что в разделенных этническими границами обществах делало правительства заложниками социального баланса, формировавшегося под влиянием бывших метрополий.

Еще один принципиальный фактор неоколониального влияния оказался связан с экономической деятельностью. После освобождения, и Гана и Того оказались ресурсно-зависимыми государствами без промышленной базы, и в торговом плане, ключевыми покупателями ресурсов выступали именно бывшие метрополии (какао в Гане и хлопок в Того)[860].

Финансовая и военная составляющие суверенитета также оказались под контролем бывших метрополий, что особенно выражено проявилось в Того, которое оказалось связано с Францией системой договоров, действующих до сих пор, и делающих Того частью системы Франсафрики и фактическим неформальным доминионом.

В таких условиях у лидеров Ганы и Того – Нкрумы[861] и Олимпио[862] не могло не возникнуть стремление к разрушению схем неоколониального контроля и абсолютизации своей власти через авторитаризацию режима, однако данные

[860] Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: возникновение и развитие колонии//Клио. 2025. № 5 (221). С. 47-52.
Медушевский Н.А. Британские колонии Золотой Берег и Тоголенд: политика метрополии в отношении народности эве // Вестник РГГУ. Серия: Евразийские исследования. История. Политология. Международные отношения. 2025. № 3. С. 85-100.

[861] Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.
Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

[862] Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.

действия привели к запуску механизмов неоколониального контроля и обернулись свержением обоих лидеров при поддержке бывших метрополий и США, которые к этому моменту сильно влияли на политику Франции, и особенно, Великобритании.

Несмотря на свержение неподконтрольных метрополиям лидеров, возвращение к статусу quo оказалось невозможно и обе страны пришли к контролируемому из-вне авторетаризму, причем в Того данный контроль был практически абсолютным, и в виде квази-демократии сохраняется до сих пор, а в Гане, по причине ее гораздо большего населения и наличия нескольких крупных конкурирующих этнических групп, контроль оказался слабым, и в конечном итоге, к концу XX в. сошел на нет, позволив стране вернуться к демократическому процессу в 1992 г., хотя и сохранив выраженную экономическую ориентацию на торговлю с Великобританией и США.

Во-вторых, положение эве в политике менялось с течением времени в обеих странах, причем говорить о корреляции статуса эве в Гане и в Того практически невозможно, т.к. в каждой из стран присутствовала своя логика политического развития, лишь косвенно и эпизодически связанная со страной-соседом. В то же время, можно с уверенностью заявить, что эве, с течением времени, все больше утрачивали политическое влияние в странах проживания, и если в Гане данный процесс был остановлен приходом Джери Роулингса, то в Того он продолжается до сих пор. Далее мы дадим характеристику по каждой из стран в отдельности[863].

В Гане эве, в период обретения страной независимости, играли важную политическую роль. Да, к моменту обретения страной независимости они уже лишились своего этнического лидера Рафаэля Арматтоу, выступавшего за создание государства эве, но стали важной компонентой политической модели Кваме Нкрумы, который опирался на эве и ряд других племен, противопоставляя их племенам акан, и прежде всего ашанти, находившимся в этнической

[863] Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p. Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

оппозиции. В начале своего президентства Нкрума[864], стараясь заручится поддержкой эве, спекулировал на их этнических чувствах, заявляя, что народ эве должен объединиться, но не через отделение от Ганы, а в рамках Ганы, через присоединение территорий проживания эве во Французском Того, добившись, таким образом, исторической справедливости. Обозначенная риторика была востребована и во многом перекликалась с идеями объединения эве, которые продвигал лидер эве во Французском Того – Сильванус Олимпио. Тем не менее, после обретения Того независимости, риторика объединения эве прекратилась, так как властные амбиции Нкрумы и Олимпио не предполагали объединения государств или уступки территорий. Более того, осознавая опасность сепаратизма, оба вождя предприняли усилия по ограничению трансграничного сообщения и развитию пограничного контроля, что негативно сказалось на населении района проживания эве, ограничив социальные и экономические связи границами государств.

Также, риск потенциального сепаратизма и охлаждение отношений с Того в сочетании с постепенной авторитаризацией власти Нкрумы, постепенно привели к снижению влияния эве в политике Ганы, а курс на индустриализацию страны привел к уменьшению инвестиций в сельскохозяйственный регион Вольта.

После свержения Нкрумы, положение эве продолжило ухудшаться[865]. Сменяющие друг друга авторитарные режимы видели свою опору в поддержке племен акан, и эве практически лишились политического влияния, уйдя в «политическую самоизоляцию» и оппозицию к государственной власти. Основную политическую роль для эве Ганы в данный период играли племенные вожди, чей авторитет укрепился. В то же время, отсутствие политического участия на национальном уровне углубило племенную автономность и негативно сказалось на общей этнической идентичности. Данная ситуация сохранялась до 1970-х гг., когда диктатор Того Эйадема Гнассингбе начал

[864] Нкрума К. Автобиография. Москва: Издательство иностранной литературы. 1961. 288 с.
[865] Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p. Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

агитацию за сепаратизм эве в Гане с целью пересмотра границ в пользу Того. Хотя данная агитация носила популистский характер, она повлияла на рост сепаратистских настроений среди эве в Гане и привела к формированию в 1976 г. в Западном Тоголенде (бывший район Крепи) Национально-освободительного движения Западного Тоголенда – Толимо.

Возникновение Толимо, также отчасти, было связано с неудачной попыткой государственного переворота в 1975 г., в которой представители эве играли роль основных инициаторов. Провал переворота продемонстрировал неспособность путчистов получить контроль над государственной властью, следствием чего стала актуализация идеи выхода региона Вольта из состава Ганы. Как и переворот 1975 г., движение Толимо было жестко подавлено государством.

Ситуация для эве Ганы улучшилась после переворота Джери Роулингса, который также наполовину был этническим эве, однако, несмотря на этническую принадлежность, Роулингс[866], вдохновленный идеями Кваме Нкрумы, как и Нкрума, рассматривал эве как опору своей политики, но не как ее объект и доминирующую в политике и экономике группу. Как следствие, эве оказались включены в политические институты, и в том числе, заняли многие министерские мандаты, но при этом, национальные инвестиции направлялись Роулингсом в промышленно развитые регионы Большой Аккры и Кумаси, обходя анрарный регион Вольта.

Кроме того, в первое десятилетие правления Роулингса произошло обострение отношений с Того. Фактически Роулингс использовал эве для попытки свержения режима Эйадемы Гнассингбе, как за пять лет до этого, сам Эйадема пытался разжечь среди эве Ганы сепаратизм для свержения действовавшего тогда правительства.

Попытка переворота эве в Того провалилась и обернулась массовыми репрессиями, проводившимися в несколько этапов в 1980-1990 гг. Их

[866]Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.
Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

последствием стало бегство значительной части сообщества эве Того в Гану и закрытие границы, обернувшиеся гуманитарным кризисом в регионе Вольта.

После восстановления демократического процесса в Гане, политический статус эве вырос. Они превратились в значимый электоральный ресурс партии НДК, но в то же время осознали необходимость коалиционного участия в политике, совместно с другими этническими группами Востока и Юга страны. Таким образом, вопрос этнической консолидации оказался вторичным по отношению к вопросу создания широкой межэтнической политической коалиции.

Дополнительны разобщающим фактором стало возвращение значительных полномочий вождям племен. Восстановив контроль над племенными землями и возможность мобилизации своего племенного сообщества в поддержку конкретных кандидатов, вождя обрели неформальный политический потенциал и начали продвигать племенные и личные интересы, которые не всегда соотносятся с интересами всего сообщества эве Ганы. Таким образом, среди эве Ганы до сих пор сохраняется доминирование именно племенной идентичности, превалирующей над общеэтнической.

Также следует отметить выраженное снижение сепаратистских настроений после прихода к власти Джери Роулингса[867], и особенно, после восстановления демократических институтов в 1992 г. Хотя сепаратистские движения среди эве Ганы все еще существуют, они имеют крайне небольшое количество активных членов и находятся под контролем государства.

В Того, эве после обретения страной независимости, превратились в доминирующую этническую группу. Они контролировали торговлю и были основной политической силой режима С. Олимпио. Сам Олимпио, являясь наполовину эве, также рассматривал свою этническую группу, как опору режима, и до получения поста президента, активно играл на этнических

[867] Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.
Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

чувствах, предсказывая объединение эве Того и Ганы. Тем не менее, получив власть, первый президент, фактически, отказался от своих программных требований и не пошел по пути сближения с режимом Нкрумы, опасаясь поглощения Того соседним государством. Следствием данной политики стало ограничение трансграничного сообщения, являвшегося основным средством поддержания и развития связей между сообществами эве в двух странах.

Абсолютизация власти Сильвануса Олимпио привела к ослаблению политического участия эве, равно как и других этнических групп. В итоге, когда произошел переворот, Олимпио стал единственным политическим лидером эве, чья смерть фактически означала конец доминирования этнической группы в стране[868].

Несмотря на то, что власть после смерти Олимпио также перешла к представителю эве – Николасу Груницкому, он, находясь под выраженным влиянием Франции, приступил к реализации политики, не учитывающей интересы эве, и более того, противоречащей сохранению данной этнической группой ее доминирующей политической роли.

После второго государственного переворота, в результате которого к власти пришел Эйадема Гнассингбе, эве в принципе оказались исключены из политического процесса, и в дальнейшем, национальная политика Того реализовывалась в пользу этнических меньшинств, и прежде всего народа кабье, из которого происходил сам диктатор Эйадема.

Оказавшись исключены из политики, эве быстро лишились и экономического влияния. Выраженная дискриминация и периодические репрессии привели эве Того в глубокую оппозицию режиму. Неформальным лидером оппозиции к концу 1970-ых гг. стал сын первого президента – Гилкрист Олимпио, проживавший в соседней Гане. Мобилизуя этнический электорат, он неоднократно пытался участвовать в выборах, но каждый раз Эйадема

[868] Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.
Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41.;

Гнассингбе, используя административный и силовой ресурс, пресекал данные попытки (в т.ч. показательно покушение на Олимпио в начале 1990-ых гг.) и они оборачивались репрессиями против эве, и следовавшими за ними волнами беженцев, некоторые из которых измерялись сотнями тысяч человек.

Шанс на изменение положения эве представился только после смерти Эйадемы в 2005 г., однако внезапный «внутриполитический переворот» и приход к власти Фора Гнассингбе, фактически сохранили статус quo. Тем не менее, внешнее давление повлияло на политику нового лидера страны. Из диктатуры Того постепенно превратилось в квазипрезидентскую, а с 2025 г. в квазипарламентскую демократию. Приставка «квази» в данном случае обозначает существование номинального парламентаризма и имитационного выборного процесса, в которых фигура лидера – Фора Гнассингбе, остается неизменной, как и доминирование партии власти. Другие же партии, в т.ч. партия Г. Олимпио, оказались вынуждены смириться с номинальным участием, либо превратиться во внесистемную оппозицию.

Являясь лидером крупнейшей этнической группы страны, Гилкрист Олимпио до конца 2010-ых гг. активно боролся за власть легальными способами – через агитацию и участие в выборах, однако укрепление режима Фора Гнассингбе сделало данную борьбу безперспективной, а смягчение политики открыло возможность пускай и номинального, но участия представителей эве в политики. Как следствие, к 2015 г. Гилкрист Олимпио пошел на сделку с властью, необходимую для личного политического участия, но данным решением фактически предал интересы своего электората, ничего не получившего от данной сделки. В итоге, эве в того лишились своего лидера и оказались расколоты между несколькими политическими силами, по-разному рассматривающими возможность политического участия и сотрудничества с властью[869]. До сих пор, в Того, значительная часть эве находится в «глухой» оппозиции к режиму, бойкотирует выборы и не видит перспектив по улучшению

[869] Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41.;

собственного политического, социального и экономического статуса. При этом, внутри страны, эве достаточно пассивны и переходят к митингам и протестам только в период выборов. Причина такого поведения связана не столько с настроениями представителей народа, сколько с опытом участия в протестах, который свидетельствует об их бесперспективности и последующих репрессиях, вплоть до убийства активистов, изгнания из страны участников и их семей, и даже целых кланов, и ограничении приграничного сообщения (даже закрытии границы). Это возводит наказание за неподчинение властям в ранг общеэтнического, так как приграничная торговля является основой экономики сообщества. Как следствие, смягчение режима в сочетании с сохраняющейся угрозой возмездия, удерживают эве Того от радикальных протестов.

Обозначенная логика характерно лишь для эве внутри страны. Эмигрантские сообщества эве, где большинство составляют выходцы из Того, настроены гораздо более радикально. Действуя в сети интернет, они публикуют всевозможные декларации, воззвания, стать и др. агитационные материалы, направленные на дискредитацию режима Фора Гнассингбе, и на объединение всех эве в борьбе против диктатуры и за объединение народа. В этом плане, диаспора эве, особенно в США, характеризуется гораздо более выраженной политической идентичностью и сплочением, чем сообщества эве в Того и Гане.

Диаспора. Хотя диаспора эве в нашей работе не рассматривается, так как лишь косвенно связана с жизнью эве в Гане и в Того, следует отметить высокий уровень ее сплочения, мотивации, агитационной активности и этнической интеграции. Речь идет, прежде всего, о сообществах эве, проживающих в США и Западной Европе. Важно констатировать, что в США данная диаспора часто включает афроамериканцев, которые считают, что их предки в период рабства были вывезены с Золотого Берега и происходили из эве, хотя это не обязательно так. В данном контексте, идея этнической идентичности накладывается на современные идеологические течения, в том числе идеологию Black Lives Matter. Данный сплав идей, в отрыве от традиционной культуры эве, и особенно от

племенных и клановых связей, делает активистов эве из диаспор гораздо большими националистами и патриотами, чем эве, проживающих в Гане и Того.

Специфику диаспор можно было бы проигнорировать, если бы не их выраженное влияние на коренные сообщества. Первый аспект влияния связан с публикуемой в соцсетях информацией о народе, его истории и культуре (которая иногда является додуманной и приукрашенной), а также проблемах и несправедливости, включая диктатуру в Того.

Второй аспект связан с финансированием оппозиции и помощью в трудоустройстве бежавших оппозиционеров. Хотя данная помощь в реальных величинах невелика, она помогает диссидентам существовать за рубежом и сохранять потенциал для несистемного противостояния с властью.

Причина ограниченной поддержки со стороны диаспор связана с небольшим количеством их членов. Так, в ЕС и США, откуда исходит основная поддержка, проживает всего около 8 тыс. эве (См. прил. 3.6. п.13)[870].

В-третьих, как показало наше исследование, важной детерминантой трансформации и/или сохранения этнической идентичности выступают вождества. В Гане вождества играют гораздо большую роль, чем в Того. В главе мы практически не обращались к вождествам Того, так как они не обладают возможностью даже косвенного влияния на политическую жизнь страны (по крайней мере вождества эве). Также они не имеют права распоряжаться землями племен, и лишь номинально ассоциированы с политическим процессом. Кроме того, вожди и традиционная элита эве в Того гораздо беднее, чем в Гане, так как имеет меньшую ресурсную базу, а сами эве периодически подвергаются репрессиям и экспроприации собственности и бизнеса. Тем не менее, вожди племен эве в Того обладают внутренним авторитетом, управляют племенными социальными процессами, выступают в своих сообществах в роли мировых судей, и в то же время, крайне коррумпированы, что является следствием необходимости поиска ресурсов и финансирования из всех возможных

[870] Ewe people group in all countries / Joshua Project. URL: https://joshuaproject.net/people_groups/11169 (Дата обращения 26.01.2026)

источников. За плату они даже готовы встречаться с европейскими туристами, т.е. нарушать традиционные принципы своей власти, которые предполагают крайне ограниченный доступ к вождю, и даже общение с ним через специального посредника.

В Гане же ситуация обстоит гораздо лучше. Традиционные правители частично восстановили свою власть, имеют рычаги влияния на политиков, спекулируют поведением подконтрольного им электората, а также занимаются бизнесом и активно используют земельный ресурс своих племен в целях обогащения как себя, так и других представителей традиционной элиты.

В целом, и в Гане, и в Того, вожди являются гарантом сохранения общинности и взаимопомощи в рамках племени, что крайне актуально в условиях низкого уровня доходов и жизни населения. В то же время, вожди являются препятствием к трансформации идентичности своих подданных, и отхода от племенной самоидентификации.

С одной стороны, это можно рассматривать как благо, так как консервация идентичности не позволяет ее разрушить в пользу национальной идентичности – ганцы и тоголезцы, т.е. через племенную самоидентификацию сохраняется и этническая.

С другой стороны, консервация племенной идентичности является препятствием к укреплению общеэтнической идентичности, необходимой для устойчивой политической конкуренции на национальном уровне. В данном контексте власти сохраняют вождества и ведут диалог с вождями именно для того, чтобы этническая оппозиция эве как можно дольше оставалась децентрализованной по племенному принципу, а исторические противоречия между племенами сохранялись в исторической памяти племен и служили аргументом противостояния в межплеменном взаимодействии, препятствуя интеграции[871].

[871] Медушевский Н.А. Вопрос протестной идентичности эве Ганы и Того в постколониальный период (Французский и Британский Тоголенд)/В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 68-81.

В-четвертых, исследование показало, что в восприятии самих эве их единство является номинальным и связано, преимущественно, с исторической памятью и общностью культуры, а не с политическими, экономическими или социальными целями. При этом, граница выступает историческим фактором разобщения. Хотя ее существование и контроль прохождения негативно оценивается респондентами как в Того, так и в Гане, по обе стороны границы, фактически сформировались автономные сообщества, чьи политические интересы ориентированы исключительно на государство проживания. Социальные и экономические связи между эве по обе стороны границы сохраняются, но не служат основанием для требований о воссоединении, сецессии и т.д.

Чем дольше эве проживают в разделенном состоянии, и чем больше они удовлетворены своими правами, а улучшения в последние два десятилетия очевидны, тем ниже становится их протестный потенциал и риторика о будущем объединении в каком-либо варианте[872].

Дополнительным фактором является язык. Эве, по обе стороны границы, в бытовом общении с соплеменниками используют свой этнический язык, и уровень владения устным языком эве, безусловно, выше 90%. Тем не менее, потребность в более широкой социализации, системы образования, государственные услуги и наемная работа диктуют необходимость активного использования языков бывших колонизаторов, которые отличаются – в Гане – английский, в Того – французский. Общего наследия в виде немецкого языка, который в начале XX в. изучали по обе стороны границы, не сохранилось, а власти двух государств не только не признают язык эве как один из государственных, но и не создают возможности для его изучения в школах. Таким образом, эве в двух странах все больше превращаются в англо- и франкофонов, а разделение в виде государственной границы ведет и к

[872] Медушевский Н.А. Вопрос протестной идентичности эве Ганы и Того в постколониальный период (Французский и Британский Тоголенд)/В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 68-81.

разделению их быта и социальных систем. В итоге, эве по обе стороны границы все больше начинают воспринимать друг друга как чужих, что отражено в исследовании Зормело, демонстрирующим, что эве из двух стран даже готовы воевать друг с другом в случае конфликта их государств. Также следует отметить и встречный страх потенциального поглощения и подавления в случае потенциального объединения территорий проживания эве по обе стороны границы.

В-пятых, проведенное исследование продемонстрировало на примере эве Ганы, что представители сообщества рассматривают идею возможной интеграции народа по-разному, и оппозиция данной идее достаточно велика – около 40%, а симпатия данной идее в основном номинальна, что делает ее практически не реализуемой[873]. Кроме того, в вопросе политических предпочтений, эве выбирают политиков, как современных, так и прошлых, никак не связанных с идеями объединения этнической группы, и более того, как например, Джери Роулингс, отстаивавших примат национальных интересов над этническими[874].

В итоге, по результатам исследования, представленного в данной главе можно констатировать, что единая политическая идентичность эве в реальности фактически отсутствует, и представляет собой своего рода миф, который часто вызывает интерес и симпатию, так как позволяет гордиться своим народом и его прошлым, но ни в коем случае не является программой действий или формой целеполагания. В то же время, идеи сплочения народа и его условного исторического единства, теоретически, в контексте укрепления этнической идентичности и наличии общих угроз, могут привести к борьбе эве за объединение, хотя с течением времени подобное развитие представляется все менее вероятным. Кроме того, фактором, препятствующим интеграции эве и в

[873] Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL: https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/(Дата обращения 26.01.2026)

[874] Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.

Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

Гане, и в Того, является политика государств (а в Того еще и французское влияние), реализуемая по принципу «разделяй и властвуй», унаследованная еще с колониального периода. Цель данной политики сводится к недопущению этнической интеграции не только эве, но и других народов. В достижении данной цели, государства поддерживают вождей племен, и стараются подавлять любую националистическую риторику, исходящую от политиков и лидеров общественного мнения. Поддержка традиционной власти представляет народ эве как множество племен и кланов, взаимодействующих с властью, каждый через своего вождя. Для вождей же данная схема является выгодной, так как гарантирует их статус и доход, и как следствие, вожди не идут на объединение племенных сообществ в пользу их укрупнения. Как результат, общая политическая идентичность эве может быть охарактеризована как мифическая или мнимая, а реальная связь различных племен и сообществ реализуется на уровне социокультурного взаимодействия, где приоритетными элементами являются язык, религия, родственные связи, историческая память, традиции, обычаи, и отчасти, - экономическое взаимодействие. Что характерно, территория, как фактор сплочения этнической группы, играет второстепенную роль, т.к. она никогда не существовала как единое общее пространство проживания, эве, вследствие чего, любые идеи о создание «Эваленда» остаются лишь мечтами наиболее патриотичной части сообщества. Единственным фактором, где территориальный аспект имеет первостепенное значение, сегодня, как и сто лет назад, является граница между Ганой и Того, а точнее, вопрос ее проницаемости.

Глава 4. Исторически обусловленные факторы этнического единства народа эве: аспекты культуры и историко-культурного наследия

Данная глава посвящена рассмотрению культурного аспекта идентичности народа эве. Как показало предыдущее исследование, вопрос культурной близости племенных сообществ эве является фундаментом представлений народа о собственном единстве. При этом, данный фундамент является многосоставным. Он включает в себя **мифологию и легенды** о происхождении народа[875], **традиционную религию**[876], которая хотя и уступает место христианству, фрагментарно сохраняется и присутствует в обычаях и традициях, **этнический язык**, позволяющий поддерживать коммуникацию между племенами и публиковать небольшое количество востребованной литературы, включая учебники, детскую литературу, исторические сочинения и несколько газет, а также **культурное наследие**, представленное *многообразием бытовых и ритуальных вещей*, иллюстрирующими традиции, *песнями, танцами, фольклором* и рядом других элементов. Каждый из аспектов культурного фундамента этнической идентичности эве имеет историю развития, и в рамках данной работы рассматривается нами не только в своем современном виде, но и в проекции на свой генезис, что соответствует принципам методологического подхода концепции когнитивной истории. Кроме того, все элементы культурного фундамента рассматриваются во взаимовлиянии друг на друга, и в главе, хотя и рассматриваются в отдельных разделах, сопровождаются отступлениями и уточнениями, иллюстрирующими данную историческую связь.

4.1. Культурная идентичность народа эве

Вопрос правомерности констатации существования культурной идентичности народа эве решается нами на основании социологического опроса, методология которого была представлена в заключительном параграфе главы 4. Напомним, что данный опрос проводился автором данной работы среди эве Ганы

[875] Медушевский Н.А. Мифология как основа коллективного самосознания // Власть. 2025. Т. 33. № 5. С. 262-272.
[876] Медушевский Н.А. Фетиши эве - от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. № 4 (30). С. 225-241.

в 2024 г. Мнение эве Того было установлено в рамках бесед с более чем 20 респондентами, представляющими народ эве в Того и проживающими в районе Ломе и Нотси. *В целом, вопросы бесед совпадают с опросником статистического обследования, хотя задавались в более гибкой форме и не включены в представленные в приложениях в диаграммах*. Отметим, что ответы в рамках проведенных бесед и в смысловом, и в структурном плане близки к результатам соцопроса, поэтому не рассматриваются отдельно в представленном исследовании.

Переходя к анализу результатов опроса, отметим, что одной из центральных групп стал комплекс вопросов о знании истории своего народа. Здесь важно уточнить, что официального учебника по истории эве не существует (По крайней мере, автор исследования не обнаружил такового), хотя есть целый ряд монографий, к которым мы обращались в 3 и 4 главах нашего исследования, однако большинство данных работ неизвестно широкому читателю, особенно в Гане и Того, и сложно доступны из-за цены и отсутствия библиотек.

Согласно результатам опроса, 100 % респондентов имеют представления об истории своего народа, или думают, что знают ее. Наша оговорка неслучайна, т.к. в общении автора даже с магистрами или людьми со степенью доктора философии, многократно возникали ситуации, когда собеседник ничего не знал о важных событиях, которые, например, описаны в работах известного ганского историка Аменумея. Во многом это связано с плохим обучением истории в школе. Так, только 27.3 % респондентов заявило, что изучало историю эве в школе. Следует отметить, что обычная школьная программа не предполагает специальное изучение этнической истории, а учебники национальной истории написаны нейтрально, и в большинстве случаев не конкретизируют события истории в этническом измерении. Этническая история преподается либо как факультатив в платных школах или по инициативе учителей. Большинство респондентов – 63.6% получили знание истории своего народа дома, но при этом, многие из них не изучали ее специально и знают ее лишь в общих чертах, во многом благодаря песням – традиционной форме передачи знаний о прошлом в

дописьменный период. Стоит также отметить, что представления местного населения об истории часто вовсе не научны, и под историей подразумевается знание легенд, преданий, или выдуманной истории. Еще 9% респондентов отметили, что изучали историю через интернет. Вероятно, речь не идет о специальных образовательных программах, которых практически нет. Под обучением через интернет большинство респондентов предполагало общение в соцсетях, форумы и сайты. Отметим, что данные источники дают крайне скудную, формализованную и разрозненную информацию, часть которой также является вымышленной, и не содержат ссылок на источники и литературу

История, как объединяющий народ фактор, занимает третье место после общего языка и традиций. Объединяющим фактором ее считают 54.5% респондентов. Также, 36.4% считают объединяющим фактором общее историческое происхождение народа. В то же время, что показательно, никто из респондентов не указал, что эве объединяет политика, и только 9% сочли фактором объединения соседство территорий проживания отдельных племен (См. прил. 4.1. п.1).

Также история, наряду с традициями и происхождением заняла второе место после языка, как фактор объединения эве Ганы и Того, что свидетельствует о глубоких исторических корнях идентичности народа, и сохранении данной идентичности, несмотря на разделяющую сообщества эве двух стран политику (См. прил. 4.1. п.1).

Трансрегиональная и трансграничная историческая связь, общность языка и аспектов культурны выступает стимулом к развитию сообщения между племенными сообществами эве Ганы и Того. Как показал проведенный опрос, более 80% эве, проживающих в Гане, коммуницируют с эве из других районов страны и эве из Того. Отметим, что обратная трансграничная коммуникация, исходящая от эве в Того ниже, т.к. эве из Того реже пересекают границу, причиной чего является более жесткий политический режим, и отчасти, худшее финансовое положение. Кроме того, основной финансовый центр притяжения эве находится именно на территории Того в столице Ломе. Опрос также показал

отсутствие категории эве в Гане, не коммуницирующих с эве из других племенных сообществ в принципе. Вероятно, такая небольшая категория существует и представлена эве, проживающими за пределами региона Вольта, однако данные представители народа не участвовали в опросе (См. прил. 4.1. п.1).

Фактором историко-культурного сплочения любой этнической группы выступает также религия. Исторически, эве исповедовали традиционную религию водун[877], представленную различными культами, о чем речь пойдет в последующих параграфах, однако с середины XIX в. все большее число представителей народа переходило в христианство, причем миссионерами выступали представители различных христианских церквей. На сегодняшний день лишь 9% опрошенных заявило о том, что исповедует традиционную религию, что выше официального среднего уровня по стране, который составляет около 5%. 65% респондентов являются христианами различных конфессий. Также около 9% причислили себя к атеистам или заявили о своей низкой религиозности (См. прил. 4.1. п.1). Структура вероисповедания эве в Гане демонстрирует высокое разнообразие и позволяет заключить, что религия, как идея, не является фактором интеграции народа. Причина столь высокого конфессионального разнообразия, на наш взгляд, связана с отсутствием религиозного единства и в дохристианский период. Несмотря на то, что общей для эве изначально был религия водун – водун никогда не представляла собой формализованной и догматичной религиозной системы, и существовавшие в ней культы (в западной научной традиции – ордена), очень сильно отличались друг от друга. В итоге, среди эве духовное многообразие рассматривается как норма, и христианизированные эве не делают особого различия между сторонниками

[877] Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 1. история происхождения) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11. С. 45-49.
Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 2. обряды культа, социальная и историческая роль) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11-2. С. 17-23.
Медушевский Н.А. Культ водун Чамба в истории Западной Африки// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 12. С. 26-30.

разных конфессий, ориентируясь, прежде всего на «своих» (происходящих из их племени и поселения) пасторов и проповедников. Среди сторонников традиционализма в религии ситуация обстоит аналогичным образом. Между христианами и традиционалистами нет жесткого непроницаемого барьера, и обе традиции характеризуются глубоким взаимопроникновением, что отражается и на мировоззрении сторонников каждой из духовных традиций. Часто встречаются случаи параллельного вероисповедания или комбинации религий, что больше всего характерно для «духовных церквей»[878], т.е. сект отдельных проповедников. В итоге, несмотря на выявленное статистическим обследованием духовное разнообразие, можно говорить о том, что общим для большинства эве является приверженность общим духовным принципам, комбинирующим традиционные установки и христианские заповеди.

В то же время, для большинства эве, традиционные установки, связанные с исторической религией, являются латентными, что означает дистанцированность от каких бы то ни было ритуальных практик, кроме личных, например, широко распространено ношение талисманов, хранение дома фигурок Мами Уотер (богини воды) или кукол венави, символизирующих детей. Также почитаемыми являются фигуры предков, особенно видных деятелей клана и племени, хотя в христианских сообществах их все чаще заменяют фотографии. В ряде случаев, отдельно сохраняется почитание Легбы – божества, ответственного за защиту жилища и поселения от зла.

В то же время, как показал опрос, подавляющее большинство эве в крупных городах, особенно в прибрежном районе, не исповедующих водун, не посещают традиционалистские храмы, не обращаются к жрецам водун, и не прибегают к помощи гадателей афа, хотя гадание, все же, более распространено, чем иные традиционные религиозные практики (См. прил 4.1. п.1).

[878] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

Следует отметить, что подавляющее большинство респондентов опроса были жителями городов, и более половины – прибрежного, наиболее христианизированного района. Как показали полевые исследования, проведенные автором параллельно с опросом в районе Кликора, и далее, на север Ганы, в сторону городов Хо и Хохое, а также на север от Ломе, сельские жители являются либо традиционалистами, либо латентными христианами, например, посещая христианские школы для получения среднего и средне-специального образования[879]. Для них характерно скептическое отношение к христианизации, а лидеры таких поселений часто выступают за возвращение к корням и популяризацию традиционной религии (многие из них ведут страницы в социальных сетях, что помогает объединять сообщество, а иногда, и привлекать западных исследователей и туристов, как, например, в Кликоре, который считается одним из центров водуизма в регионе)[880].

Также, следует отметить, что ни один фестиваль не проходит без участия жрецов и традиционной религиозной атрибутики, а фигура вождя клана или племени, даже если большинство его членов – христиане, ассоциируется с выполнение высшей ритуальной функции, исходящей из традиционной религии[881].

Еще одним фактором интеграции, связанным с религией, является фольклор. Фольклор представлен, прежде всего песнями, и в меньшей степени мифами и сказками, рассказываемыми в прозе. Практически все фольклорные произведения, и особенно песни, имеют религиозное измерение, так как идут из дохристианского периода. Религиозное измерение, в первую очередь, связано с упоминанием верховного божества (бога-творца – демиурга Маву), в честь которого называют детей даже христиане-эве (например, Мавуле). Кроме того,

[879] Anane-Frimpong D. People and Places: Klikor Cultural Dance Group / GRAPHIC ONLINE. 11.10. 2025. URL: https://www.graphic.com.gh/features/opinion/ghana-news-people-places-klikor-cultural-dance-group.html (Дата обращения 26.01.2026)

[880] Anane-Frimpong D. People and Places: Klikor Cultural Dance Group / GRAPHIC ONLINE. 11.10. 2025. URL: https://www.graphic.com.gh/features/opinion/ghana-news-people-places-klikor-cultural-dance-group.html (Дата обращения 26.01.2026)

[881] Например: The Hogbetsotso festival of the Anlo people, ghana / Encyclopaedia Africana. https://encyclopaediaafricana.com/the-hogbetsotso-festival-of-the-anlo-people-ghana/ (Дата обращения 26.01.2026)

бог-отец в христианской традиции эве также часто именуется Маву, и данное имя ассоциируется со словом «бог».

Как показало наше исследование, – все опрошенные представители народа эве, и в Гане и в Того, знакомы с фольклором и песнями и знают тексты, по крайней мере, наиболее известных из них, и считают, что традиционная музыка, которая практически всегда имеет и песенное выражение, связывает эве из разных племен в единый народ (См. прил. 4.1. п.1).

Также значимым ресурсом интеграции народа большинство опрошенных респондентов считают традиционные ремесла, в числе которых наиболее известны и популярны ткачество и шитье традиционной одежды кенте, гончарное дело, в меньшей степени кузнечное дело и резьба по дереву (См. прил. 4.1. п.1).

В аспекте современной культуры эве Ганы также отмечают фактор интеграции, полагая, что деятельность общественных организаций и современное творчество, например, деятельность писателей, происходящих из эве, влияет на интеграцию народа, однако степень данного влияния определить достаточно сложно (См. прил. 4.1. п.2).

В целом, ответ на данный вопрос интервью продемонстрировал крайне слабый уровень развития и интереса к «высокой» письменной культуре, которая, очевидно, не может рассматриваться как фактор сплочения этнической культуры и интеграции носителей языка эве через общность литературы.

В то же время, сфера современного песенного творчества является гораздо более развитой, что соответствует высокому уровню песенной культуры эве и в исторической ретроспективе. Так, песни всегда были у эве элементом социального действия и атрибутом как отдыха, так и работы. Современные информационные технологии позволили песенной традиции трансформироваться, восприняв новые музыкальные стили и форматы (См. прид. 4.1. п.3)[882].

[882] Otchere E.D. In a world of their own: memory and identity in the fishing songs of a migrant Ewe community in Ghana. African Music: Journal of the International Library of African Music. 2017. № 10 (3). P. 7–22.

*****

Таким образом, исходя из совокупности рассмотренных вопросов, можно констатировать, что культурное и историческое единство эве существует в сознании представителей данного народа, но связано, преимущественно с представлениями об историческом прошлом, общем языке, традициях и обычаях. Все данные атрибуты этничности имеют интерпретацию в современной культуре эве и представлены не только сохранением традиционных форм культуры, в т.ч. ремесел, песен, мифов и сказок, музыки, ритуальных практик и праздников, но и созданием новых интерпретаций традиции, в т.ч. фестивалей, поп-музыки, адаптации традиционной одежды и посуды к новым стилям, адаптации христианской религии к традиционным формам ритуального почитания, адаптации сказок и мифов и т.д[883].

Следует отметить, что современному развитию в большей степени подвергаются традиционные формы культуры, в то время как направления, не характерные для традиционной культуры, например, литература западного типа, развиваются медленно, находятся на периферии общественного внимания и слабо влияют на связь сообществ эве друг с другом.

Отдельно следует обратить внимание на использование этнического языка, по мнению респондентов, являющегося приоритетным фактором сплочения народа эве. Язык эве является универсальным инструментом взаимодействия представителей народа друг с другом, однако это, прежде всего традиционное устное общение. Письменный язык выполняет второстепенную функцию, прежде всего в силу востребованности более широкой коммуникации и распространения информации, которая стремится не ограничивать себя границами понимания исключительно самих эве. Как следствие, этнический язык ограниченно используется для письменной коммуникации и форм накопления и передачи знаний, например художественной, и особенно, научной

[883] The Myths of the Ewe: Legends from Togo and Ghana / African Mythology. 10.02.2025. URL: https://african.mythologyworldwide.com/the-myths-of-the-ewe-legends-from-togo-and-ghana/(Дата обращения 26.01.2026)

литературы, а также Интернет-коммуникации. Данное отношение к письменному языку и приоритет языков «универсального общения» – английского и французского, разводит сообщества эве Ганы и Того, укрепляя между ними языковой барьер, постепенно распространяющийся на массовую культуру.

Тем не менее, в восприятии эве, их этническая культурно-историческая общность достаточно сильна, и в перспективе 10 лет респонденты ожидают продолжения ее укрепления, хотя с другой стороны, для сравнения, 45% респондентов считают, что логистическое сообщение между сообществами не требует улучшения, хотя оно находится в очень плохом состоянии и даже между многими крупными городами, где проживают эве, автобусное сообщение (единственно возможное) отсутствует, либо реализуется редко, что свидетельствует о слабых связях между регионами и невостребованностью такого рода поездок среди местного населения (См. прил. 4.1. п. 4). Отметим также, что значительная часть деревенского населения и вовсе никогда не выезжало дальше районного центра.

В итоге, рассмотрение ответов респондентов, позволило автору данной работы сделать вывод о том, что идентичность народа эве базируется именно на этнической культуре и восприятии собственной истории доколониального периода, в то время, как современная история (с начала XX в.) и современная культура, в значительной степени обособляют отдельные сообщества, так как акцентуализируются на их самобытности и представлены автономными культурными практиками, например, локально проводимыми фестивалями.

Обозначенная спецификация идеи единства народа требует дополнительной верификации, так как ставит вопрос о реальности существования единой истории и культуры эве. Ответы на данный вопрос автор находит в последующих параграфах исследования.

4.2. Общие традиционные метафизические представления народа эве

Изучения фундамента этнической культуры эве мы начинаем с анализа метафизических представлений народа, которые можно охарактеризовать как наиболее глубокие и фундаментальные. Данные представления сформировались еще до того, как эве обрели свою идентичность в XV-XVII вв., отделившись от родственных народов, прежде всего, народа фон[884]. Таким образом, метафизическая система эве корениться в архаичной традиции религии водун. Безусловно, современные эве отошли от древних представлений об устройстве мира через акт творения высшим духовным существом – демиургом Маву, но далеко не все (в сельских традиционных сообществах данный взгляд на космогонию до сих пор распространен), и если и отошли, то лишь частично (христианская ветхозаветная концепция во многом пересекается с традиционной, а практики христианской службы, особенно в духовных церквях, часто ритуализированы исходя из традиционалистских представлений). Кроме того, как мы отмечали ранее, даже среди христиан-эве часто встречается почитание отдельных традиционных культов, следование отдельным обрядам (пускай и модифицированным под воздействием христианства), выполнение отдельных ритуалов, вера в духов и магию, суеверия, и что самое главное, знание исторической духовной традиции, которое, во многом, определяет менталитет и мировоззрение[885].

Также следует отметить особое почитание среди эве предков и осознаваемая ими ценность семьи, рода, племени, происхождения в целом. В отличии от традиционной религии и веры в духов земли и природы (анимизма), которая постепенно уступает позиции христианству, почитание предков актуально и сегодня, и более того, лежит в основе традиционной власти вождей, распространенной на всей территории проживания эве. Так, вождь племени или клана – это не только светский лидер, но и духовный защитник и посредник с

[884] Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra : Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

[885] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

богом и духами (в первую очередь предков). Его власть сакрализирована, а сам он выполняет многие ритуальные функции, существующие как в традиционалистских, так и в христианских сообществах.

В итоге, следует констатировать, что традиционная метафизическая система до сих пор укоренена в мировоззрении большинства эве, что в свою очередь, актуализирует рассмотрение традиционных представлений о мире, богах, духах, природе, человеке, власти и других базовых мировоззренческих понятиях.

В рамках данного анализа, метафизика эве рассматривается нами через структурный подход с акцентом на контекстуализацию. Фрагментарно в параграфе приводится лингвистический анализ основных понятий и их значений. Кроме того, важное значение для изучения вопроса имеет научная литература и результаты полевых исследований автора, которые приводятся как в описательном, так и в сравнительном форматах.

Метафизика водун у эве

Метафизика водун у всех приверженцев данной религии является общей, но отличается по степени ее глубины и специфике интерпретаций, так как ортодоксальных канонов не существует. Среди эве наиболее глубокая метафизическая модель водун сложилась в сообществе анло, которое ближе всего подошло к созданию собственного протогосударства и испытало выраженные тенденции к централизации, но также было одним из первых христианизировано. В значительной степени, именно христианское влияние, которое распространялось достаточно медленно, привело к достаточно высокому уровню формализации духовных представлений анло в рамках традиционной религии, и несмотря на то, что сегодня большинство анло – христиане, их системное представление о традиционной религии перешло на другие сообщества эве. В то же время, следует отметить, что, как показали полевые исследования, проведенные автором, во многих более северных сообществах эве, система религиозных метафизических представлений остается достаточно размытой, и в интервью с духовными лидерами, их представления о

метафизической системе транслируются во фрагментированном и эклектичном виде, с акцентом на локальную интерпретацию конкретного культа[886].

В контексте развития социальных институтов анло была сформирована социально-духовная концепция личности, которая отражает близость к взаимности и взаимодействию сущностей во вселенной, а сама вселенная не является антропоцентрической, что говорит о глубине философского восприятия реальности. Кроме того, следует отметить, что именно в религиозном подходе анло верховные божества Маву и Лиза предстают как единое двуаспектное верховное божество, что говорит о наличии у этнической подгрупп сложной космогонической концепции с высокой долей философской абстракции. Отметим, что дуализм духовных сущностей, их мужское и женское начало присутствует в интерпретации многих богов и духов. Далее мы анализируем метафизические представления эве через их наиболее детализированную интерпретацию представителями сообщества анло-эве.

Наиболее показательной, в данной связи является религиозная практика анимизма, в соответствии с которой доминируют представления о том, что элементы природы обладают особыми способностями. В то же время, это не классический анимизм, так как уровень осознания взаимозависимости человека и природы очень высок и является мистифицированным. В их верованиях ни одна существующая сущность не освобождена от власти влиять и подвергаться ответному влиянию.

Безусловно у эве практикуются традиционные формы поклонения природе, но это не линейная причинность, а зависимое сосуществование духовного и недуховного.

Эве придерживаются пантеистической концепции мира, но боги и духи в их восприятии не равны, и некоторые из них обладают большей силой воздействия, чем другие. Мы находим подтверждение данного тезиса в отношении эве к

[886] Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.
Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

материальным и нематериальным объектам природы, которые обожествлялись или сакрализировались, исходя не только из прагматических соображений полезности, но и вследствие восприятия людьми определенных духовны сил, заключенных в данных объектах[887].

Данная философия лежит в основе религиозных практик эве, которые оказываются связаны со, своего рода, регулированием потоков всех жизненных сил[888]. Это отличает религиозную модель эве от аналогичных систем других приверженцев водун, т к. сфера причинно-следственных связей духовных сил в их трактовке не связана исключительно с феноменом «чуда» и распространяется на повседневную жизнь общины во всех сферах социализации. Таким образом, путь каждого человека связан с поддержанием взаимодействия физической и духовной сфер, для сохранения и защиты жизни и поддержания внутреннего баланса (См. прил. 4.2. п.1).

В метафизике эве еще одним приоритетом является принцип изменчивости – который говорит о том, что мир не статичен, а живет и развивается. Здесь показательна пословица: «Xexeame la agamagbale willye Etrona Yesiayi», что значит «мир подобен коже хамелеона». Она указывает на постоянный процесс трансформации мира, который человек должен улавливать, чтобы жить с миром в гармонии.

Центральное место в сакральной системе эве, безусловно, занимает бог-создатель. Данная роль отводится Маву, причем концепция единого божества у данного этноса появилась в период его формирования, и возможно, стала фактором становления коллективного группового сознания. Этимология имени Маву до конца не определена, но некоторые исследователи полагают, что имя значит «непревзойденный» (См. прил. 4.2. п.2).

[887] Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.
[888] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

Эве в ритуальных практиках и в молитвах обращаясь к верховному богу часто называют его Маву-Лиза, Сегбо-Лиза, Се-Лиза и Маву-Сегбо-Лиза[889]. Различные компоненты самого имени и нюансы значения, которые каждый из них получает, дают первоначальное представление о природе многокомпонентности данной сущности.

Два имени в андрогинном роде используются вместе, объединяя начала: Маву – женское начало, а Лиза – мужское начало. Таким образом образуется единство в двойственности[890] (См. прил. 4.2. п.3).

Причиной, по которой произошло разделение, на наш взгляд является взросление общества эве и усложнение характерной для него метафизической модели, которая перестала укладываться в традиционную схему. Кроме того для водун в принципе характерно использование, например, фетиша, до тех пор, пока он оправдывает ожидания, а с учетом того, что в XVIII в. на территории эве происходит большое количество воин и усиливается работорговля, можно предположить, что в данный период вера в Маву ослабла и потребовался новый прогрессивный символ сакрального объединения группы.

В итоге в мировоззрении эве, и особенно анло, утвердился подход, в соответствии с которым верховное божество является сотворцом жизни вместе с человеком, и причины и следствия его действий проистекают из этого сотрудничества (См. прил. 4.2. п.4).

Если бог, в определенной степени оказывался во власти людей, то, значит, бог нестабилен и постоянно меняется вместе с изменениями мира. Это привело к еще одному названию Маву – Маву Согболиса, что означало постоянно меняющийся хамелеон.

Еще один метафизический аспект – это всесильность верховного божества. Считается, что Маву создал все сущее и поэтому всесилен, а также вездесущ, т.к.

---

[889] Geurts K.L. Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community. Berkeley . LosAngeles . London: University of California Press. 2002. 351 p. URL: https://elearning.unito.it/dottorato/pluginfile.php/4114/mod_resource/content/1/Kathryn%20Linn%20Geurts%20-%20Culture%20and%20the%20Senses%20%282003%29.pdf (Дата обращения 08.01.2026)

[890] Dzobo, N.K. The Indigenous African Theory of Knowledge and Truth: Example of the Ewe and Akan of Ghana//The Conch. 1980. №7(1–2). P. 85–102.

присутствует в каждом своем творении через переданную ему при создании духовную силу.

После физической смерти человека или другого сотворенного Маву объекта, заключенная в нем духовная сила возвращается к создателю.

Кроме того, сам Маву, в отличии от младших богов, нематериален (является исключительно не воплощаемым духом), поэтому люди никогда его не изображают, а поклоняются ему через посредников – трово или младших водун в разных культах, духов земли и духов предков[891], так как все они ближе к Маву, чем человек и могут выступать посредниками, а их почитание – это опосредованное почитание Маву.

Метафизика эве имеет практическое выражение в рамках ритуалов водун. Эве, как и другие народы региона, считают, что трово или младших водун можно призвать и божество сразу выполнит твою волю, если пожелает, а для обеспечения его желания нужно принести жертву и ублажить его (См. прил. 4.2. п.5).

На наш взгляд, данные, достаточно глубокие моральные принципы, которые наиболее явно присутствуют у анло, сформировались в диалоге с идеями христианства о грехе и искуплении, которые были основными в миссионерских проповедях именно в период активного этногенеза эве и особенно этнической подгруппы анло, наиболее тесно взаимодействовавшей с европейцами, начиная еще с XVII в.

Анализ культурно-религиозной платформы эве, космогония и метафизика

Говоря о культуре этнической группы эве, как о факторе этно-групповой самоидентификации, следует обратиться к базовым сущностям данной культуры, которые, во многом, являются универсальными для широкого разнообразия архаичных культур западноафриканских народов и

[891] Opoku A. K. West African Traditional Religion. Accra, [Ghana]: FEP International Private Limited. 1978. 182 p.

демонстрируют единство культурной парадигмы их развития, при наличии вариативных контекстов последующей интерпретации.

Причина кроется, прежде всего, в психологии и идентичности представителей этнической группы. Для представителей этноса характерно очень «пористое» восприятие себя – человек существует только в контексте связи с другими существами (животными, людьми и божествами). Таким образом, у человека-эве возникает плюралистическая идентичность, в которой присутствует большое количество внешних символов и ориентиров, делающие его зависимым от семьи, племени, клана, природы, форм сакрального мышления, коллективного сознания и т.п[892].

В итоге для человека-эве характерно наличие общих интерпретаций и представлений о том, что реально, воспринимаемо, и том, что воображаемо, метафизично, сакрально, при этом это его личные интерпретации, не ограниченные канонами и основаны лишь на общих культурно-религиозных установках сообщества. Это делает обозначенное мировосприятие актуальным и в христианских сообществах (См. прил. 4.2. п.6), (См. прил. 4.2. п. 7). У каждого человека в сознании укоренена сакральная картина мира и каждый способен объяснить разницу между духовными сущностями и безличными духовными силами, которые взаимодействуют с живыми людьми. В представлениях эве к изначальным существам относятся верховный бог, младшие боги, предки, призраки, тотемические духи, духи природы, (а также ангелы, демоны и сатана влияние христианства). К безличным силам относятся силы, лежащие в основе использования магии, астрологии, колдовства, сглаза и других связанных с ними явлений[893]. В такой плотной религиозной атмосфере разнообразие и множественность божеств являются вполне естественным явлением. Обожествляется практически все, что составляет окружающий мир человека. Морю, лагуне, реке, ручьям, животным, птицам и рептилиям, рощам, а также земле с ее естественными и искусственными выступами поклоняются как

[892] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
[893] Tylor E.B. Religion in Primitive Culture. London: John Murray, 1958. 539 p.

божествам или обителям божеств. Косвенно, данное обожествление существует и в христианских общинах, где конкретные места ассоциируются с богом и считаются сакральными (См. прил. 4.2. п 8).

Веря в сверхъестественные силы, эве вводят в религиозную систему сложную модель стратификации духовных сил. Так выделяются 1. Всевышний Бог (Маву/ Лиза/ Маву сегбо Лиза) 2. Духи (трово/водун, Хотя Маву – тоже водун, только «старший») 3. Боги Земли (анвимавуво). 4. Духи предков (токбеноливо). Взаимосвязь этих сверхъестественных сил в схематичном виде представлена в Приложении 4.2. п.9.

В итоге, каждая ритуальная практика, обряд и молитва имеют конкретного адресата в иерархизированной системе, но для успешной практики требуется обращение и ко всем вышестоящим духам, так как все они связаны и в своих действиях зависят друг от друга. Недоброжелательные духи также почитаются, чтобы избежать их гнева.

Анимизм в метафизике эве

В основе нашего анализа находится ряд принципов организации культуры эве. Первым из них является анимизм, который, во многом, выступает основой мировоззрения и ключевым элементом метафизической картины мира эве. Данный термин впервые был использован британским антропологом Э.Б. Тейлором в статье 1866 г. и развит в последующих публикациях[894,895].

Концепция Тейлора для нас, во многом, является приоритетной. Сам термин «анимизм» происходит от латинского слова anima или душа. Сторонники концепции верят, что у каждого объекта, живого и неживого, есть душа, а материальное воплощение является ее пристанищем (домом).

Данная установка является исходной и лежит в основе, усложняющейся от поколения к поколению культуры социума. Анимистические представления постоянно расширяются на новые, востребованные обществом объекты, которые

[894] Teylor E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions. London: Harrison. 1889.269 p.; Applied to Laws of Marriage and Descent // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1889. Vol. 18. p. 248.

[895] Тайлор Э. Б. Антропология. (Введение к изучению человека и цивилизации). С.-Петербург: Издание И. И. Билибина и К. 1882. 436 с.

сакрализируются и мифологизируются в представлении носителей культуры. Как следствие, пространство культуры расширяется и усложняется (См. прил. 4.2. п. 10).

Исходное положение анимизма в сакральной модели обусловлено фактом признания существования души (духа или духовной составляющей), как неотъемлемого атрибута любого объекта (См. прил. 4.2. п. 11).

Вера в многообразие духовных сущностей открывает дорогу к их иерархизации в рамках религиозной системы, предполагающей многобожие (политеизм) и существование мира духов, существующего параллельно с реальным и связанного с ним на сакральном (мистическом) уровне. В данном случае важна фигура жреца или шамана, который может своим сознанием «проникать» в мир духов и взаимодействовать с его «обитателями», осуществляя связь двух миров, а также медиумов или «одержимых», через которых происходит обратная связь (См. прил. 4.2. п.12).

В связи с этим для эве космос воспринимался как обитаемый духами природы или пантеоном божеств (трово), духами предков, которые вели образцовую, богоподобную жизнь (обычно называемые тогбуйво и мамаво) и высшим существом (или существами?) Маву, или Маву-Лиза, или Сегбо-Лиза, или Маву-Сегбо-Лиза. Если Маву считался далеким и недоступным для человека, то трово витают близко к земле и постоянно взаимодействовали с людьми. Духи предков находятся где-то посередине: они ближе к Маву и дальше, чем трово, но они не так недоступны, как верховный бог(и) (См. прил. 4.2. п. 13).

Кроме обозначенных духовных категорий, традиционалисты-эве также верят в «мелкие» духовные и магические сущности, в числе которых духи отдельных объектов – деревьев, водоемов, скал и т.п., магические сущности, привидения (неупокоенные души) и др. Вера в данные сущности является более архаичной, и в основном, сегодня воплощена в суевериях.

Духи предков (тогбеноливо)

Связующим звеном между «миром людей» и «миром духов» выступаю духи предков, с которыми, как считается, есть связь у каждого члена социума. При

этом духов предков почитают, но не поклоняются им, т.е. божественной сущности у эве (и у большинства других народов региона) они не имеют[896].

Духи предков почитаются и в христианских, и даже мусульманских сообществах, хотя ритуальная практика почитания в монотеистических общинах упрощается и требует все меньшей визуализации.

Вопрос почитания предков у эве важен с точки зрения организации сакрального мировоззрения, но очень сложен в анализе, так как является, в значительной мере, интуитивной практикой, базирующейся на нескольких типов ритуалов (См. прил. 4.2. п.14).

Смерть у эве не является фактором, влекущим исключение из общины. Умершие продолжают оставаться членами сообщества, просто в новом статусе, и в данном случае обряд похорон, это своего рода, очередной этап инициации.

Память о предках выступает фактором внутриплеменной связи, и предки должны почитаться, а о могилах нужно постоянно заботиться, чтобы не утратить связь, а также, чтобы не навлечь гнев духов (у христиан данное требование выполняется в гораздо меньшем объеме) (См. прил. 4.2. п. 15)[897].

Связь с предками для эве это не только дань традиции и форма веры, но и основа сохранения социального порядка, т.к. существует вера в перерождение предка в рожденном ребенке (См. прил. 4.2. п. 16)[898].

Вопрос уникальности человека для эве имеет много измерений, которые говорят об очень высоком уровне развития духовной сферы. Так, например, существует понятие amEme: внутренний человек; человек внутри человека или сущность – аналога в европейских языках нет. AmEme сосуществует параллельно с amENume, то есть «внешним человеком, которого можно условно назвать «персона», т.е. то, что презентуется в общество. Обе ипостаси

[896] Opoku K. A. West African Traditional Religion. Accra: FIP. 1978. 182 p.
[897] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
[898] Blier S.P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. 476 p.; Boas F. Race Language and Culture. New York: The Macmillan Company. 1940. 647 p.

обусловлены zOzOme - характером человека, включающим природные качества, получаемые при рождении.

Также есть физическое измерение человека – Nutila alo gbOgbO fe nOnOme: буквально «форма тела и дыхания» человека, то, что мы называем «конституция человека».

Базой для всей данной конструкции становится luvo: тень или душа, которая пронизывает все существо. Luvo сосуществует с аклама: личный дух-хранитель, который, по разным оценкам, существует во «внутреннем» или во «внешнем» человеке. Вместе с душой в теле присутствует амезото - перевоплощенный предок, отвечающий, в том числе за *зицинья*, что условно можно обозначить как совесть или внутренний голос, где зи – сердце, ци – сказать, ня/нья – слово (См. прил. 4.2. п 17).

Ядром традиции почитания и поклонения предкам является вера в то, что душа умершего никогда не умирает, а живет в стране духов, где жизнь во многом похожа на жизнь в видимом мире. Как считается, предки находятся в тесной связи с живыми, а также влияют на дела живых. Они всегда присутствуют, поддерживая живой интерес к этому видимому миру и взаимодействуя в повседневной жизни с людьми, а также направляют их действия (См. прил. 4.2. п. 18).

У эве существует два вида предков: «родственные предки» и «обожествленные предки». Данную градацию приводит Томас Лоусон. Он писал: «Что отличает эти два типа предков друг от друга, так это то, что семейные предки почитаются исключительно в контексте родовой группы, тогда как обожествленные предки являются объектами поклонения специфического культа, привязанного не к семье, а к определенной группе»[899]. Данные культы являются своеобразной «надстройкой» над основным культом, например йэве ли гороводу, которые, в свою очередь, представляют интерпретацию религии водун, причем одни и те же культы в разных сообществах могут отличаться в

[899] Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers, 1984. 106 p.

ритуальных практиках, религиозных акцентах на разных божеств и даже названиях самих божеств, что делает религиозную палитру крайне пестрой (См. прил. 4.2. п. 19).

Считается, что через живых глав семей, родов и кланов, и племен, духи предков правят, одобряя или не одобряя поведение своих потомков. Любой акт неповиновения показывает неуважение и бесчестие не только к ныне живущему главе, но и к предкам. Вера в духов предков привила эве глубокое чувство сыновнего уважения, чести и послушания главам семей и родов. Слово руководителя не оспаривается и выполняется максимально точно, т.к. несоблюдение неминуемо повлечет гнев предков, который будет подкреплен общественным порицанием, или даже наказанием. Этим фактом, во многом, обусловлено и повседневное поведение эве, в чьем обществе практически нет воровства, разбоя и убийств.

Маву и трово (младшие боги)

(См. прил. 4.2. п. 20) Концепция Верховного Бога (Маву) традиционна для жителей Западной Африки[900]. Маву, — единственное Верховное Существо в божественной иерархии, что позволяет некоторым авторам усматривать в религии эве черты монотеизма (однако мы не согласны с данной точкой зрения). Маву — первопричина, творец вселенной и всего, что в ней, включая человека. Он не был создан никем другим[901][902][903] (хотя есть и другая трактовка). Этому Богу эве приписывают качества вездесущности, всеведения, всемогущества, непобедимости и невидимости. Его считают мудрым и вселюбящим творцом источника жизни и подателем всех благ. Эве не только признают верховенство и творение Бога, но и верят в Маву. Несмотря на то, что Маву очень близок к

[900] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
[901] Там же
[902] Sarpong P. Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture. Accra: Ghana Publishing Corporation, 1974. 65 p.
[903] Rattray R.S. Ashanti. Oxford, England: Claredon Press. 1923. 348 p.

людям и есть во всем, он живет далеко в невидимом небе, поэтому прямой контакт с ним невозможен[904].

Вера в Маву находит множество преломлений в культуре и верованиях народа. Например, широко распространены имена, произведенные от Маву (См. прил. 4.2. п. 21). Пословицы и мифы культурного наследия эве также дают четкое представление об их взглядах на Бога (Маву) (См. прил. 4.2. п.22).

Считается, что Маву управляет всей вселенной. Его руководящие принципы и законы поддерживают весь мир и обеспечивают кодекс поведения. Считается даже, что бог дал свои законы человеку, когда он завершил свое творение и запечатал свои законы кровью «СЭ», пятнистого четвероногого животного[905]-леопарда.

В связи с этим у эве существует табу на убийство этих животных, поскольку они охраняют порядок и закон. Нарушение этого табу, сознательно или несознательно, подразумевает отмену законов и последующее предоставление всем подданным жизни вне закона в анархии[906].

Хотя Маву является высшим божественным источником всей жизни и силы и постоянно присутствует в умах эве, у Него нет особого святилищ и культа[907]. Маву выступает объектом косвенного внимания, когда в центре ритуального действия находятся другие божества. Считается, что Маву — далекий, неприступный творец, который слишком возвышен и очень занят, чтобы быть озабоченным постоянным участием в повседневной жизни людей этого мира и многих других миров, которые Он создал. Поэтому он создал младших богов и духов, которым доверил надзор и управление людьми в их повседневных делах[908] (См. прил. 4.2. п. 23)

Согласно одной из трактовок, сам Маву не первичен и порожден сущностью, именуемой Нана Булуку, также известной как Нана Буруку, Нана

[904] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.
[905] Mamattah C.M.K. The Ewes of West Africa: Oral Traditions. Vol. 1. Accra, Ghana: Advent Press. 1976. 768 p.
[906] Там же
[907] Там же
[908] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

Буку или Нанан-буклу. Это «первичная мать» – верховное существо женского пола[909][910]. Еще в одном варианте она породила Маву (дочь) и Лизу (сына) (См. прил. 4.2. п. 24)

Следующий уровень иерархии (крайне размытый) представлен множеством трово (у анло-эве) или младшими вонун(ами) у других эве, статус которых отличается от сообщества к сообществу (См. прил. 4.2. п. 25).

Представляя космос в виде пирамиды, Маву-Сегбо-Лиза располагались бы на вершине, предки прямо под матерью-прородительницей, а духи земли (анвимавуво) и трово или «духи природы» внизу в пространстве сразу над человеческим миром. В каком-то смысле трово представляли собой пантеон божеств или богов-покровителей и в языке эве именуются Мавувиво, или «дети Маву» / «дети-боги» / «маленькие боги».

Трово участвуют в жизни людей постоянно предъявляют человеку требования, некоторые из которых могут быть противоречивыми (См. прил. 4.2. п. 26). Считается, что духи природы и другие божества (мавувиво) были созданы Маву для того, чтобы действовать как посредники между ним и человечеством, а также присматривать, защищать и обеспечивать жителей земли[911]. Хотя трово, — это, прежде всего защитники людей, они могут принести несчастья и бедствия, когда их оскорбляют неправильными ритуалами, или игнорируют, а также в тех случаях, когда человек замышляет или творит зло (аморальные поступки)[912] (См. прил. 4.2. п. 27).

Вера в своего тро широко распространена среди эве и к нему обращаются в молитвах на ежедневной основе. При этом тро также покровительствует семье

---

[909] Washington T.N. Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestations of Àjé in Africana Literature. Indiana University Press. 2005. pp. 63–64. 332 p.
Greene S.E. Religion, History and the Supreme Gods of Africa: a Contribution To the Debate \\ Journal of Religion in Africa. Brill Academic Publishers. 1996. №26 (2). P. 122–138.
Falola T., Amponsah N.A. Women's Roles in Sub-Saharan Africa. London: Greenwood. 2012. 256 p.

[910] Согласно Майе Дерен, некоторые водуисты верят, что Нанан-буклу - это одновременно мужчина и женщина. Deren M. Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti. McPherson, Kansas: McPherson. 1983. 350 p.

[911] Osei, Emmanuel, "A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana" (1997). Professional Dissertations DMin. 344.

[912] Fiawoo, Dzigbodi Kodzo
1959a The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organization of the Southern Ewe-Speaking

или клану (подтрибе [913]). Во многих сообществах поклонение личному тро для человека даже более важно, чем поклонение клановому или субплеменному тро, которое произошло от личного тро вождя или старейшины[914] (См. прил. 4.2. п. 28).

В традиционной религии эве, помимо личного тро, выделяется еще три типа. В их числе Регионально-политические трово – это трово, признанные, принятые и почитаемые людьми, независимо от их племенного происхождения в рамках одной провинции, например, Анло или Хо. Такие трово защищают данную провинцию и ее жителей предупреждая народ о надвигающихся бедствиях – будь то наводнение, засуха, война, эпидемия или иное бедствие. Они также дают знания о том, как избежать бедствия. Такие покровители существуют даже в наиболее христианизированных регионах, так как в любом сообществе эве сохраняется категория представителей, придерживающихся традиционализма и консолидирующихся вокруг вождя, выступающего в роли верховного жреца, вне зависимости от того, является он последователем водун или христианства, т.к. для вступления в должность он должен обязательно пройти традиционные обряды инициации в священных для традиционалистов местах и получить «согласие» у главного племенного божества-атрибута – священного табурета.

Второй тип – это субплеменные трово, т.е. те, которые распространяют свое влияние на подтрибу (группу кланов локальной принадлежности). Их функции аналогичны функциям региональных трово, но более локализованы.

Третий тип – это трово клана. Клан состоит из нескольких семей, которые происходят по отцовской линии от общего предка и подчиняются одному вождю. Данный тип защитников называется хлотрово (См. прил. 4.2. п 29).

[913] Подтриба — это ранг таксономической категории, который ниже ранга племени и выше рода.
[914] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.

Модель и принципы поклонения богам и духам в традиционной ритуальной практике эве

Водун, распространенный у эве в различных вариациях – эта живая, развивающаяся религия, основой которой является повседневная ритуальная практика. Религиозные практики защищают людей от злых духов, и ориентированы на почитание и поклонение духам предков, богам земли и духам природы – трово. Поклонение не всегда является прямым и в большинстве случаев требует посредника – жреца, знахаря, гадателя или медиума.

Хранители обычаев действуют в разных контекстах, но служат общей религиозной цели – посредничеству между человеком и миром духов и богов. Как пишет Осей[915], – низшим контекстом медиации является домашнее хозяйство (быт). В этой ситуации глава семьи является ключевой фигурой, поддерживающей ритуальные отношения с предками семьи. Он также действует как посредник между членами семьи и предками семьи и «представляет людей перед предками, принося жертвы предкам от имени сообщества»[916]. Следующий уровень иерархии – глава рода, который действует аналогично, но в большем масштабе. Деятельность главы семьи и главы рода также связана с поклонением семейному или родовому тро (духу природы), который для данной группы выступает покровителем. Глава семьи посещает его святилище (домашний алтарь), приносит ему жертвы и действует как жрец для членов своей семьи. Это сакрализирует авторитет главы семьи или рода.

Второй уровень посредничества – это святилище, построенное для поклонения духам природы и богам земли. Ритуалы в святилище проводит жрец и посвященные[917]. Храм относится ко всему поселению – дуково, и его прихожанами являются все члены сообщества.

Предполагается, что в общении с богами и духами, жрец получает знания об угрозах сообществу, которым, при поддержке высших сил, сообщество

[915] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.
[916] Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers, 1984. 106 p.
[917] Там же

должно противостоять. При этом, если происходит негативное событие, то оно трактуется как месть духа или божества, спровоцированная оскорблением или неправильным почитанием сакральной сущности.

Задачей жреца также является выявление ведьм и колдунов, борьба с их проклятьями и суд над ними. Аналогичные функции выполняет и вождь сообщества, который считается жрецом по праву престола. Однако вожди редко проводят общественные служения и ритуалы и берут на себя функции жреца в исключительных случаях. Тем не менее, вождь проводит ритуалы, направленные на благополучие сообщества во дворце, где обязательно есть собственное святилище или алтарь, развернутый вокруг ритуального табурета – трона духа-покровителя (См. прил. 4.2. п. 30)

Третий тип посредничества между духами и людьми – это прорицатели. Посредством гадания прорицатель находит причины проблем, их решения и способ, посредством которого можно отклонить или искоренить проблемы обратившегося. Люди верят, что прорицатель обладает сверхъестественной силой, позволяющей выслеживать колдунов и отслеживать проклятья и происки злых духов и лишать их злых сил, поэтому гадание очень распространено среди эве и применяется практически по любому поводу, что указывает на высокий уровень сакрального мышления среди традиционалистов – эве (См. прил. 4.2. п.31)[918].

*****

Таким образом, эве не верят в совпадения, удачу или случайность. Сверхъестественные причины возникают у каждого земного бедствия, постигшего сообщество или отдельного человека. Сверхъестественное пронизало всю их культурную систему, которая базируется на нескольких духовных тезисах[919].

---

[918] Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers, 1984. 106 p.

[919] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
Blier S.P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. 476 p.
Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.
Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

Во-первых, Мау-творец является всемогущим божеством, он создал духов, богов и все духовные силы, которые служат живым, но их главная цель - улучшение физического мира и человека. Последние достигается через праведное (моральное и нравственное) поведение человека, в основе которого лежит набожность и защита интересов своего сообщества (общинность, взаимопомощь, приоритет коллективных интересов над индивидуальными), а также уважения предков.

Во-вторых, человеческая жизнь состоит из трех фаз: нерожденного, живого и мертвого. Нерожденные и умершие живут в невидимом духовном мире, который считается таким же реальным, как и видимый физический мир. Тот, кто рождается в физическом мире, приходит из невидимого духовного мира, и когда он умирает, он возвращается в духовный мир, откуда пришел, чтобы родиться. Как следствие, каждый живущий связан с миром духов через собственную душу.

В-третьих, есть установка, что когда человек умирает, его душа не умирает, а блуждает, перемещаясь между духовным и материальным мирами, либо преследуя живых, либо помогая им.

В-четвертых, противостояние различных сил во вселенной, сосредоточено на человеческом роде, поэтому люди должны выбирать сторону и искать духовных покровителей[920].

В-пятых, существует зло, с которым человек должен бороться через собственное праведное поведение и посредством поиска защиты богов.

Возможно выделить и целый ряд других принципов, однако констатируя суть следует отметить, что метафизика эве обширна и очень развита, а также коррелирует с христианскими принципами и заповедями, что обуславливает преемственность установок и моральных норм. Кроме того, на основе метафизической системы, в сообществах эве формируется историческая система социальных принципов, связанных с общинностью, семейственностью, круговой

[920] Awasu W. Religion, Christianity and the powers in in the Ewe society. Michigan: University Microfilms International. 1988. 228 p.

порукой и коллективной ответственностью при очень низком уровне индивидуализма, что, в целом, характерно для архаичных традиционных обществ, так как является основой выживания племени. Все это делает уровень племенной интеграции крайне высоким и транслирует исторический тип социального поведения в современный социальный порядок. В то же время, следует отметить, что метафизическая картина мира ориентирована именно на племя, а не народ эве, так как религиозная модель, ориентация на предков, на духов природы и земли, исторически формировала фокус внимания именно на своей племенной территории и своем племенном сообществе, которому покровительствуют «свои» духи и божества. Подобная локализация веры автоматически делала другие сообщества чужими и находящимися в другой, собственной, сакральной системе со своими, пускай и схожими, правилами. В итоге, данная модель дробит не только религиозную принадлежность к общей религии и ослабляет фактор религиозной связи отдельных племен. В то же время, данная модель «множества автономных культов»[921], опосредованно является благоприятным фактором, так как допускает относительно гармоничное сосуществование традиционалистских и христианских сообществ, и даже двойное вероисповедание отдельными представителями народа эве. Кроме того, историческая религиозная модель воспроизводится в христианизированных сообществах, которые также склонны к автономизации своих церквей и создания вокруг них «автономных христианских культов» - духовных церквей или сект[922].

4.3. Традиционная религия как фактор этнической интеграции народа эве

Говоря о влиянии религии на идентичность народа эве, нельзя игнорировать вопрос традиционалистских культов, представляющих историческую религиозную традицию и являющихся «окном в прошлое» народа. Все культы,

[921] Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

[922] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

которые мы рассматриваем в данном параграфе, являются действующими и имеют большое количество последователей, особенно в сельской местности, причем данные культы трансграничны, т.е. их последователи, особенно гороводу, йэве, культов Легбы и Мами Уотер есть в Гане, Того, Бенине и Нигерии.

Условно, культы могут быть разделены на основные и дополнительные (параллельные), которые представляют почитание конкретного божества на фоне основной культовой системы. Основными базовыми культами, которые мы рассматриваем в данном параграфе, являются йэве, брекете и гороводу. К данным культам или их вариациям принадлежит не менее 70% традиционалистов-эве. В числе дополнительных культов, которые мы рассматриваем, следует отметить культы Легбы, Мами Уотер, Мамы Тчамбы/Чамбы[923]. Отметим также, что во многих сообществах, существуют дополнительные культы почитания духа предка-основателя, которые часто доминируют над остальными, как, например, в Кликоре.

В основе анализа, проводимого в данной главе, лежит структурно-функциональный подход, в рамках которого культы изучаются и с точки зрения их концепции и с точки зрения практик их отправления в комбинированном виде.

Культ гороводу / Кунде[924]

О методологии и историографии - см. прил. 4.3. п. 1 и п. 2

Культ гороводу, известный также как Кунде – по имени одного из божеств, сочетает в себе традицию воду и христианские заимствования. Культ называется в честь орехов колы (горо на языке хауса), которые являются ключевой

[923] Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (Часть 1. История происхождения) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11. С. 45-49.
Медушевский Н.А. Культ Легбы В Истории И Традиции Народов Западной Африки на примере народности эве. (Часть 2. Обряды культа, социальная и историческая роль) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11-2. С. 17-23.
Медушевский Н.А. Культ водун Чамба в истории Западной Африки// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 12. С. 26-30.
Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

[924] Подробнее о культе см. статью автора: Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина// Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

церемониальной пищей – едой богов. Считается, что гороводу имеет «внешнее» происхождение и возник среди народов «севера», говорящих на языке хауса. Культ происходит из региона Саванны на севере Золотого Берега на границе с нынешними Буркина-Фасо и Кот-д'Ивуаром. Также культ считается «современным», так как распространился на территории Ганы и Того только в XX в., смешавшись с водуистской традицией местных жителей.

Кунде/гороводу возник как движение против колдовства колониальный период, что было связано с ухудшением жизни местного населения, распространение болезней, воинами и рабством.

Подробный анализ происхождения и развития культа гороводу проводит итальянская исследовательница Алессандра Бривио[925]. Она пишет, что гороводу относится к семейству целительских культов воду, называемых атике (на языке эве означает травы, корни, лекарства). Сам культ не монолитен, и на современном этапе его развития делится на две традиции. В Того и Гане это трон кпето дека, а в Бенине трон кпето ве[926].

Эти два подкульта имеют общий пантеон, сформировавшийся в конце XIX в. на территории Золотого Берега, а также общую направленность - исцеление и борьба с колдовством. Божества пантеона тесно связаны с культами предков и культами земли[927].

Культ гороводу/Кунде возник не сразу и имел длительную историю становления, которая характеризовалась сменой нескольких культовых систем. Первый антиколдовской культ, пришедший на Золотой Берег, назывался сакрабунди[928], а позже преобразовался в культ аберева. Именно абрева первым стал популярен в северных районах Ганы и Того. Его центром стал город Эдвесо, откуда он проник на север в район Мампона и на юго-запад к озеру Босомтве[929].

---

[925] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/ (Дата обращения 08.01.2026)

[926] Banégas R. La démocratie à pas de caméléon: transition et imaginaires politiques au Benin. Paris: Karthala. 2003. 50 p.

[927] Parker J., Allman J. Tongnaab: The History of a West Africa God. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300p.

[928] Freeman A. R. T. Travels and Life in Ashanti and Jaman. London: Constable 1898. 559 p. – URL: https://archive.org/stream/travelsandlifei00freegoog/travelsandlifei00freegoog_djvu.txt (Дата обращения 08.01.2026)

[929] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/ (Дата обращения 08.01.2026)

Сразу после распространения, уже в 1908 г., культ был запрещен, однако это не привело к его исчезновению, в большинстве случаев культ просто изменил название, либо объединился с другими культами религиозной традиции воду. В 1920 гг. место абрева занимает культ хвемесо, что дословно переводится как «защити меня». Колониальные администрации также запрещают данный культ, и он также приспосабливается под запрет.

В период с 1920-го по 1940-й гг, традиция хвемесо претерпевает глубокие изменения, связанные с приходом в регион «новых божеств», заимствованных, вероятно, также у хауса. Главой нового пантеона выступает Кунде, а в числе других божеств выделялись Сеньякупо, Нана Тонго и Тигаре[930]. После Второй мировой войны, популярность уже сформировавшегося культа гороводу начала снижаться, однако параллельно с ним развился монокульт богини Тигаре[931].

Считается, что гороводу, равно как и его предшественники, а также параллельно существовавшие аналогичные культы, были направлены на борьбу с социальными проблемами, интерпретировавшимися как колдовство белого человека[932].

Автором, подробно изучавших формирование и распространение культа гороводу и его аналогов стал Д. Гуди[933]. На основании проведенных исследований, данный автор утверждал, что новые культы являлись продолжением локальной религиозной традиции, хотя и расширившейся в период кризиса, а увеличение количества алтарей, связанных с целительскими культами, не было однозначным следствием возросшей антиколдовской активности, т.к. колдовство выступало лишь одним из вызовов, наряду с общим ростом смертности и заболеваемости, а также общим снижением уровня жизни. Именно Д. Гуди, изучая данный тип культов, предложила считать их целительскими, а не антиколдовскими как это было принято с начала XX в.

---

[930] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/ (Дата обращения 08.01.2026)

[931] Vetter R. Tigare – Anomabu, Ghana: Musicking in a Fante Community. – URL: https://vetter.sites.grinnell.edu/ghana/uncategorized/tigare/ (Дата обращения 08.01.2026)

[932] Field M. Search for Security: an Ethno Psychiatric Study of Rural Ghana. London: Faber and Faber. 1970. 460 p.

[933] Goody J. Anomie in Ashanti // Africa. 27. 4. 1957. P. 356-363.

Популярность данного типа культов в период 1920-ых – 1950-ых гг. оказалась связана с «эпохой перемен» в социальном и политическом порядке. В условиях подавления со стороны колониальных администраций и в контексте борьбы туземных групп за независимость, традиционные культы уже не могли дать четких и востребованных ответов на общесоциальный запрос, а христианство, распространявшееся среди эве еще с 1880-ых гг., многими все еще рассматривалось как чужеродная «белая» религия, выступающая против исторических традиций.

В данном контексте, гороводу и аналогичные культы, предложили промежуточный вариант между политеистическими архаичными культами и монотеистическими религиями с их заповедями и канонами. Наблюдатели того времени сошлись во мнении, что особое внимание уделялось природе. В то же время, распространяясь с Севера на Юг, они заимствовали практики, символы и дискурсы как из ислама, так и из христианства.

Подобный промежуточный статус культов, несмотря на интерес к ним в традиционных сообществах, не мог не стать поводом для конфликта как с традиционалистами, так и с миссионерами и колониальными администрациями. Последние заняли особо непримиримую позицию и активно практиковали разрушение алтарей, сожжение и изъятие фетишей и ритуальных предметов. Причина активного противостояния, во многом коренилась в агрессивном поведении самих культистов, предпринимавших атаки на святилища традиционных культов[934].

На территории проживания эве, и особенно в сообществе анло, культ гороводу носил не только форму религиозного протеста, но и однозначно был направлен против колониальных администраций и миссионеров[935].

Бравио отмечает, что гороводу, зародившись как совокупность практик борьбы с колдовством, постепенно приобрел характер церкви или секты, а

[934] Morton, W. P. The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: a Sociological Analysis of a Witch-Finding Movement // Bulletin de l'Ifan 18, série B. 1956. P. 315-334. – URL: https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/ff62/documents/021

[935] Parker J., Allman J. Tongnaab: The History of a West Africa God. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300 p.

точнее множества сект, слабо связанных друг с другом, и при этом, патримониальных по своей сути[936].

Привлекательность культа для местного населения обусловлена его простотой. Адепты культа могут разместить алтарь в любом месте, в том числе и дома, ритуалы не предполагают шрамирования, а жертвы приносятся не на алтаре, а в другом месте, чтобы не допустить осквернения кровью и сохранить чистоту. Почитание крайне просто и включает, в качестве ритуальных принадлежностей орехи колы, духи, кусковое мыло, тальк и свечи. Традиция предполагает проведение воскресных месс, как в христианстве, которые позволяют мобилизовать верующих, а заодно, воспрепятствовать посещению ими церквей. При этом, адепты продолжают отмечать религиозные праздники, принятые у христиан и мусульман, например Рождество и Рамадан[937].

Заимствования присутствуют и в мифологии (См. прил. 4.3. п. 3). Не смотря на множество аллюзий на христианство, ислам, иудаизм и даже индуизм, большинство культов гороводу, особенно в Гане, остаются более традиционными, и могут быть рассмотрены в качестве аутентичных.

Пантеон гороводу/Кунде

В пантеоне гороводу, который подробно изучила Д.Розенталь[938], четко выделяются следующие божества: Хевьесо (гром); Агбуи (вода); Водун Да (змеиная радуга (Великий Питон)); Ахолу / Сакпата (земля); Эгу (железо); Анана / Нана Блуку (Булаку) (плодородие); Тогбуи Ньигбле (священный лес) (См. прил. 4.3. п 4).

В рамках культа гороводу существует также самостоятельный культ богини Тигаре. Тигаре впервые появилась в прибрежной зоне Ганы примерно в 1920-х гг. Считается, что этот западноафриканский культ возник в исламизированном регионе Западного Судана и постепенно распространился на юг, в Кот-д'Ивуар, Гану, Того, Бенин и некоторые районы Нигерии.

---

[936] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/

[937] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/ (Дата обращения 08.01.2026)

[938] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

В центре культа находится божество по имени Тигаре, которое защищает от черной магии, называемой джуджу (кукла), которая, как считается, накладывается на людей не духами, а другими людьми, обычно из окружения жертвы (См. прил. 4.3. п.5).

Центральное место в отправлении культа занимает жрец или жрецы, которые присягнули на верность божеству и приобщены к таинствам. В гороводу существует сложная иерархия жрецов в каждом отдельном храме.

Среди жрецов выделяются следующие роли[939]:

Поклоняющийся Гороводу (*гороводуви* или *тродуви*).	Он никогда не впадает в транс, имеет возможность стать проводником (*сентеруа*), смотрителем за воинствами духов, когда они «приходят» во время транса другого жреца. Сентеруа - человек, который заботится о трозиво (водузиво) или духах-хозяевах в состоянии транса, ведет их в дом Вуду и одевается в соответствующие костюмы.
певец-лидер (*эхадзито*).	Мужчина, – реже женщина.
барабанщик (*эхуфофото).*	почти всегда мужчина.
молящийся священник (кпедзига) или смотритель (*кпомега*) святилища и двора Воды.	Кпедзига – это помощник жреца с правом сидеть на священных табуретах, которому поручено возносить молитвы, будить гороводуса по утрам.
помощник священника-мясника (*босомфо*)	Забивает животных для церемоний. «Охотник» или «мясник» должен проводить церемонии, чтобы умиротворить дух убитых животных, иначе он сильно заболеет.
Этро Мать (*этроно*).	Жена священника или сестра женщины-жрицы, которая помогает в проведении ритуалов.

*****

По итогам рассмотрения культа гороводу и смежных культов, например, культа богини Тигаре, распространенных в Вольтийском регионе, а также на

[939] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

территории современных Того и Бенина, нам удалось прийти к целому ряду выводов. С точки зрения исторического генезиса формирования культа гороводу, следует отметить, что данный культ, оформившийся в начале XX в., наследовал более ранним культам абрева и хвемеса. Все они имеют базой религиозную систему водун, в основе которой находится поклонение богу-создателю Маву и порожденным им богам, в разных традициях, трактуемых как воду (боги) или трово (младшие боги). Преемственность выражается в приобщении исходной метафизической концепции водун с ее представлениями о единстве физического и духовного мира, а также магии, которой человек может пользоваться, если ему благоволят духовные сущности.

Тем не менее, культы абрева, хвемеса и горовуду следует рассматривать как специфические производные водун – своего рода секты. Основанием для их создания и развития послужили мощные социальные кризисы конца XIX – середины XX вв., связанные с эпидемиями, голодом, локальными войнами, ужесточением колонизации и последующим обретением странами региона независимости. Данные социальные проблемы трактовались местным населением как последствия злой магии, в том числе распространяемой европейцами. В данной связи, обозначенные культы обобщаются определением «целительские» и направлены на борьбу с колдовством и его производными, в том числе болезнями[940].

Автономность культов подтверждается существованием в них обособленного пантеона, который лишь отчасти пересекается с пантеоном водун, и центральной фигурой в котором, если говорить именно о гороводу, выступает обожествленный человек – Кунде. Также на обособленность и сектантский характер культов, указывает существующая в них автономная жреческая иерархия.

Также культ гороводу характеризуется синтезом принципов религии водун с элементами христианства и ислама. Показательно, что, например, среди

[940] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

адептов гороводу распространены христианские заповеди, а одного из наиболее значимых богов – мать Кунде, именуют Ал-лах, причем сам Кунде, по преданию, происходит из региона Верхней Вольты, где высок уровень исламизации.

В итоге, можно констатировать, что гороводу это «культ исторического транзита» ряда архаичных по своей организации сообществ региона, который помог им адаптироваться к сложным социальным и экономическим изменениям, сохранив при этом общую религиозно-мистическую систему водун, являющуюся платформой регионального традиционализма и трайбализма.

Культы йэве и брекете

В религиозной структуре водун особое место занимают еще два культа, объединенные общей метафизической платформой и музыкальной составляющей, лежащей в основе ритуальных практик отправления культов. Это культы Йэве и Брекете, распространенные в большей степени в Гане и на побережье Того и Бенине.

Культы йэве и брекете являются родственными, и если культ йэве уходит корнями в исторические религиозные практики водун, и может считаться наиболее классическим в данной религиозной системе, то культ брекете гораздо более гибкий, открытый, сформировался в XX в. и является упрощенной вариацией классического йэве с акцентом на музыку и танцы. Оба культа могут комбинироваться с другими культами водун, но для йэве совмещаемые с ним культы – это культы частного порядка, посвященные отдельным божествам – Легбе и Мами Уотер в то время, как брекете может быть комбинирован даже с христианскими взглядами человека (О методологии и историографии – см. прил. 4.3. п.6.1)[941]

[941] Hill R.T. Possession-Trance and the Music of the Blekete Cult of South-East Ghana. MA/M-PHIL. Thesis for the Institute of African Studies, University of Ghana, Legon. 1981/ (Non published). URL: https://sites.ualberta.ca/~michaelf/African%20Music_Site/Bibliography4.htm
Fiagbedzi N.S. Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana. 1966. 75 p.; Fiagbedzi N.S. An essay on the nature of the aesthetic in the African musical arts. Accra: [s.n.]. 2005. IX, 61 c.
Herskovits M.J. Dahomey. An Ancient West African Kingdom. New York: Augustin. 1938. 376 p.; Herskovits M.J. Dahomean Narrative. A Cross-cultural Narrative. Evanston: Northwestern University Press. 1958. xvi, 490 p
Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship in Klikor, Ghana. African Diaspora ISPs. Paper 13. 1999 URL: https://core.ac.uk/download/pdf/232732777.pdf

*****

Культ йэве

Считается, что Йэве — это «Камень или Бог Грома», который падает с неба во время или после ливня. Религиозное общество является одним из самых могущественных и скрытных среди культов на юго-восточных территориях эве в Западной Африке, при этом про его концепт известно достаточно мало, и основное внимание уделяется визуализированным практикам.

Одной из причин скрытности культа, вероятно, является защита знаний культа о джуджу, или магической силе. В последние десятилетия культ постепенно становится более открытым, так как его адептами становятся более образованные люди, настроенные на диалог, но это ведет и к девальвации сакрального магического знания, обретенного эве еще в период формирования народа в XV-XVII вв. Тем не менее, присутствие европейцев на церемониях – это все еще исключительная редкость, а привести такого гостя может лишь вождь или старейшина.

Среди анло-эве культ также известен как шебьесо, ху или тохоно. Йэве имеет прочные исторические связи с божеством йоруба Шанго в Нигерии и Хевьесо у фон в Бенине.

Музыка и танцы Йэве отличаются от других музыкальных стилей Ewe своей общей структурой. Считается, что они включают набор из семи-девяти танцевальных форм или движений. Каждое движение связано с определенными фазами богослужения.

Время происхождения культа точно не установлено, но он считается старейшим на юго-восточном побережье Ганы и предположительно пришел к эве из Дагомеи, возможно, еще в процессе миграции самих эве в XVI в.[942] Исследователь Херковиц считал, что о происхождении культа и времени его

Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

[942] Fiagbedzi, Nissio S.1966 Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana.

заимствования свидетельствует секретный язык еве, принадлежащих к культу, который похож на ранние дагомейские диалекты[943].

В рамках культа считается, что бог-громовержец открылся человеку через гром и молнию. Всемогущему Богу поклоняются разными способами, и сила бога грома исходит от Маву, сотворившего небо и землю.

Священное имя бога Тохонор — то-отец, хо-богатство, нор-мать. Бог одновременно мужчина и женщина, потому что всемогущий Бог создал все парами. Это и мать, и отец, как следует из названия. Ссылка на богатство подразумевает, что бог, может обеспечить духовное богатство. Бог грома – это бог справедливости, власти и защиты. Он будет гневаться на тех, кто несправедлив или нарушает закон (моральный). Его молнии покарают любого, кто поступил неправильно (Полное совпадение с богом Ньгбла, описанным ранее, и относимым к другим культам)

Все реликвии бога грома были явлены основателю культа Тогби Адалаку примерно 300 лет назад, когда Йеве (Тохонор) пришел сквозь гром и молнию. Круг реликвий составляет бога грома и без одной из них бог-громовержец не целый. Это относится и к божествам, связаным с Йеве.

В святилище Йэве входят посвященные, жрица храма Тохоно Софаци, жрец — Тогуи Адалаку (по имени основателя культа). Их обязанности, например, совершение ритуалов в святыни. Их основные обязанности – молиться за весь мир и выступать в роли глав святыни (О реликвиях культа См. прил. 4.3. п. 6.2).

Хотя акцент в культе делается на почитании бога-громовержца, религиозная модель предполагает существование и других богов-детей Маву и духов природы. Не менее важным является и классическая для эве модель почитания предков. Все это делает культ йэве типичным культом религиозной системы водун и обеспечивает его связь с другими – вторичными (параллельными культами), которые, находясь во взаимодействии с основным культом, находятся с ним в «симбиозе» и имеют трактовку, отличающуюся от их трактовок в других

[943] Dahomey. An Ancient West African Kingdom. 2 Bde., New York, 1938.

культовых системах, например, в гороводу. Об этом достаточно подробно пишет Колин Райт[944] – один из немногих современных европейцев, видевших и описавших церемонии культа йэве.

Культ Брекете

Брекете — это современный культ, который появился примерно в 1930 г. в юго-восточных прибрежных деревнях тогдашнего Золотого Берега и распространился по всей Западной Африке. Он присутствует и на территории Того, где сосуществует с горовуду и йэве.

Происходя из классических культов водун, данный культ, как и гороводу, испытал при своем формировании «северное» влияние, что можно увидеть в использовании адептами культа барабана брекете (основном инструменте культа), который производят на севере. В северном регионе Ганы существуют более старые святыни, называемые родительскими святынями, и туда часто отправляли барабанщиков с юга, чтобы изучить традиционный стиль (См. прил. 4.3. п.7).

Формирование культа стало ответом на экономический кризис 1930-х гг., обусловленный, в том числе, снижением спроса на какао бобы. Кризис заставил людей обратиться к религиозному спасению, т.к. они считали, что корень зла заключен в происках колдунов и их злых чарах[945], т.е., причины возникновения культа были аналогичны причинам возникновения культа гороводу, культу Тигаре и др., хотя первоисточником стал именно культ йэве.

Служение в системе брекете имеет иерархию. Члены культа принимают обеты и соблюдают правила культа. Во время инициации участники возносят молитвы богам. Происходят процедуры, аналогичные крещению, члены обливаются водой, освященной духами. Во многих случаях участникам делают татуировки или подвергают шрамированию как и в культе Йэве. Члены культа

[944] Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana. African Diaspora ISPs. Paper 13. 1999 URL: https://core.ac.uk/download/pdf/232732777.pdf (Дата обращения 08.01.2026)

[945] Herskovits M.J. Dahomean Narrative. A Cross-cultural Narrative. Evanston: Northwestern University Press. 1958. xvi, 490 p

часто принимают смеси для духовных целей и для поддержания здоровья – это называется «атикедуду»[946,947] (См. прил. 4.3. п. 8).

В культе брекете есть заповеди, а также аналог крещения, свидетельствующий о влиянии христианства. Присутствует и система табу, например, запрет на употребление в пищу свинины, вероятно, заимствованный в исламе.

Песнопения, являющиеся, наряду с музыкой, основой культа, также полны заимствований, прежде всего, на языковом уровне. Кроме языка эве, используются языки хауса и тви,[948], что подтверждает влияние северных народов на формирование культа.

Для культа характерна божественная иерархия во главе с Маву, при основном почитании богов младшего пантеона.

(Об обрядах культов йэве и брекете См. прил. 4.3. п.9)[949]

*****

Представленные описания культов йэве и брекете позволяют сделать ряд выводов.

Во-первых, мы констатируем, что историческая религиозная традиция жива и имеет множество последователей в сельской местности. Данные сообщества интегрированы, а их повседневная жизнь неразрывно связана с религиозным культом, причем отправление культа не является символическим и номинальным, – это реальная историческая практика, аналоги которой описывались исследователями и в середине XX в., – и в конце XIX в., а население деревень действительно является анимистами и истово верит в своих богов.

Во-вторых, мы констатируем выраженную дифференциацию культов, даже в тех случаях, когда один происходит из другого. Это является дополнительным

[946] Fiawoo, D.K., 1959 The Influence of Contemporary Social Change on the Magico-Religious Concepts and Organization of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. Thesis presented for the Degree of Ph.D. in the University of Edinburgh.
[947] Kwadwo M. Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp
[948] Hill, Richard T., 1981 Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. M.A. in African Studies. University of Ghana.
[949] Michael Kwadwo Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp

подтверждением высокого уровня фрагментации традиционной религиозной системы, и позволяет заключить, что связь между религиозными общинами в духовном измерении основана преимущественно на мировоззрении и духовных принципах, а не на единстве ритуальной практики, имеющей множество вариаций.

В-третьих, мы констатируем горизонтальный характер распространения культов, т.е. существование одного и того же культа или родственных культов в различных регионах проживания эве в Гане, Того и Бенине, что говорит, с одной стороны, о сохранении общего духовно-религиозного пространства народа, несмотря на национальные границы или историческую межплеменную вражду, а с другой, указывает на глубокие исторические корни существующих традиционных культов, которые возникли и распространились в доколониальный и колониальный периоды вопреки формальному зонированию территории проживания эве.

Малые «параллельные» культы водун у эве

Малые культы можно назвать «малыми» лишь условно. Такое название мы вводим специально для того, чтобы показать их отличие от более комплексных и многоаспектных религиозных систем гороводу, йэве, брекете и др., рассмотренных выше.

Суть малых культов заключается в развитой системе почитания конкретного божества (водуна), которая сосуществует с развитой системой почитания пантеона макро-культа, причем, малый культ может выступать как основной и приоритетный, в то время, как «большой» комплексный культ, в большей степени служит фоном для отправления малого. Так, например, жители прибрежных деревень делают акцент в почитании на поклонение богине вод – Мами Уотер, как наиболее значимой для них, но также почитают других божеств водун, в рамках разветвленной религиозной модели. Таким образом, малые культы далеко не всегда являются малыми, из-за небольшого количества последователей, и некоторые из них, и вовсе, повсеместно соседствуют с

крупными религиозными системами, являясь их обязательным дополнением, как, например, культ Легбы[950].

Также следует отметить специфику малых культов, связанную с визуализацией почитаемого божества – созданием фигурок или рисунков / фресок, чего нет в крупных религиозных культовых системах, где действует принцип, в соответствии с которым божество не может быть изображено, т.к. не имеет постоянной формы и может принимать разный облик или вселяться в различных животных и людей.

С точки зрения религиозного аспекта интеграции народа эве, малые культы, на наш взгляд, играют большую роль, чем большие, так как они имеют больший охват территорий проживания эве, они проще и могут соседствовать с христианством, они имеют гораздо более простые ритуалы, и часто не имеют собственных храмов и жрецов, – обряды могут выполняться рядовыми членами культа. Кроме того, данные культы, в гораздо большей степени связаны с суевериями, что повышает уровень их включенности в повседневную жизнь людей.

В контексте изучения малых культов, следует подчеркнуть особое значение двух из них, – культа Легбы и культа Мами Уотер, которые имеют повсеместное распространение среди традиционалистов-эве и соседствующих с ними этнических групп, а также являются наиболее историческими культами, возникшими до получения эве собственной этнической идентичности, и даже до того, как предки эве – догбо, начали миграцию с территории Западной Нигерии – города Кете в XV в. Говорить об этом позволяет существование аналогичных культов в регионе первичного исхода эве, например культа Йемайи/ Йеманжи (Yemoja, Yemaja, Iemanja, - с языка йоруба Yeye omo eja — «Мать Рыб»). Данная богиня, почитаемая в Йорубаленде, представляет богиня-мать, является

[950] Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 1. история происхождения) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11. С. 45-49.
Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 2. обряды культа, социальная и историческая роль) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11-2. С. 17-23.

покровительницей женщин и воплощением реки Огун[951], что практически полностью совпадает с характеристиками Маму Уотер.

Культ Легбы[952]

Начать рассмотрение «малых» культов следует с культа Легбы, который является неотъемлемой частью именно религиозной системы водун (вероятно не заимствован), и имеет очень глубокие исторически корни. Кроме того, почитание Легбы осуществляется практически повсеместно на территориях проживания эве, и данное божество, наряду с творцом – Маву, служит объектом почитания традиционалистов без относительно культа, к которому они принадлежат. (Об историографии вопроса См. прил. 4.3. п. 10)

Историчность культа

На историчность культа Легбы указывает ряд фактов. Первый из них – это исторические артефакты, в том числе «домашние» фетиши Легбы, собранные миссионерами Бременской миссии в 1850-1900 гг. Сегодня данные артефакты представлены в музее Бременской Миссии в г. Убервее, Германия и изучаются немецким антропологом Биргиттой Мейер[953] (См. прил. 4.3. п.11).

Второй факт связан с письменной фиксацией информации о культе и историческими фотографиями, относимыми к 1900-ым гг. Здесь показательны публикации самих миссионеров, например, Хенриха Шурца[954] и Якоба Шпита[955], которые впервые описали особенности культа и его атрибутику.

Третий факт связан с существованием родственного культа – культа Папы Легбы в странах Карибского бассейна и в США, куда данный культ был

---

[951] Johann Figl, Hans-Dieter Klein. Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft. — Königshausen & Neumann, 2002. — Т. 1. — С. 101-120. — 186 с.

[952] Подробнее о культе см. публикации автора: Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 1. история происхождения) //Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11. С. 45-49.
Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 2. обряды культа, социальная и историческая роль) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11-2. С. 17-23.

[953] Meyer B. Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1999. 265 p.;
Meyer B. What is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World// Journal of Religion in Africa. 50 (1-2). 2022. 156-181pp.

[954] Schurtz H. Zaubermittel der Evheer // Internationales Archiv für Ethnographie. XIV. 1901. 1-15 pp.

[955] Spieth J. Die Ewe-Stämme material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. D. Reimer. Berlin. 1906. 962p.

импортирован в процессе работорговли в XVII-XIX вв.[956] и где он получил собственную интерпретацию.

Четвертый факт связан с устным народным творчеством, которое до XX в. оставалось единственным для жителей региона источником знаний о прошлом и до сих пор в песенной форме передается от поколения к поколению. Во многих преданиях народов региона Легба упоминается, а в некоторых он выступает главным героем (См. прил. 4.3. п 12.1). (О легендах о происхождении культа см. прил. 4.3. п. 12.2)

Таким образом, в основе культа лежат смыслы, которые рядом исследователей трактуются с лингвистической точки зрения. С языковой точки зрения (современный общий смысловой перевод) слово «Легба» можно перевести как «идол, фигура, изображающая божество, демона»[957].

Лингвистический анализ частей слова Легба расшифровывает его как «захватывать и собрать в одно место» (le: схватить, поймать, удержать; gba: собрать или держать в). Причина такого названия связана с тем, что под или за поверхностью скульптур Легбаво, были захоронены «мощные лекарственные и священные травы (ама), а в некоторых случаях — люди.

Фигурки Легбы, называемые Легбаво, по-другому у эве Ганы и Того именуются bociO[958], что можно дословно перевести как «наделенный силой» (bo) и «труп» (ciO). Данное сочетание указывает, что за силой, приписываемой фигуре-фетишу, стоит человеческая жертва.

В то же время сущность Легба остается непонятной, и вероятно, присутствует факт обожествления изначального ритуального фетиша. Так, например, К. Журтс приводит мнение, что Легба – бог-покровитель, предлагающий защиту[959]. Это подтверждается изученной нами культурной практикой, а также коллекцией музея г. Уберзее, где представлены

[956] Осиповский С.Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду// Вісник СевНТУ. 2012. № 126. С. 189-193.
[957] Westermann D. Gbesela Yeye or English-Ewe Dictionary. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thompson Organization, Ltd., Kraus Reprint. Original edition, Berlin: Dietrich Reimer/Ernst Vohsen. 1973[1930]. vii+300pp.
[958] Blier S. P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. xii. 476 pp
[959] Geurts K. L. Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community. Berkeley. LosAngeles. London: University of California press. 2003. 330p.

индивидуальные (личные) фетиши Легбы, которые не выступают в качестве «привратников», а скорее символизируют удачу и благополучие, а также охрану от зла (функция оберега).

Такова и распространенная среди эве и других народов региона трактовка Легбы как духа, который связывает мир людей и богов, причем природа данного духа до конца не ясна, так как он находится вне иерархической системы, представленной высшими богами – водунами, младшими богами - трово и духами предков. Тем не менее, Легба, это все же бог, – бог перекрестков и размышлений, является посредником между миром богов и миром людей, а также бог порогов, входов и выходов, в отношении которых он решает, кого пропустить, а кого нет. Жрецы всегда призывают его первым, чтобы вступить в отношения с богами и духами. Его роль имеет решающее значение при выполнении ритуалов водун[960] и раскрывается через ритуальную практику, которая будет подробно описана во второй части данной статьи на основании результатов полевых исследований.

О практике отправления культа и его вариациях – См. прил 4.3. п. 13.)

Социальная миссия и историческое значение культа

Культ Легбы выполняет важную «рамочную» функцию в традиционном африканском обществе и связан с базовой потребностью человека в безопасности. Традиционный уклад предполагает общинность хозяйства и мировоззрения, которые необходимы для коллективного противостояния различным вызовам, будь то голод, эпидемия или агрессия со стороны другого сообщества. В данной связи принципиальным становится восприятие сообществом своих границ, как физическом, так и в духовном аспектах. В данном случае Легба – это символ границ, символизирующий безопасность внутри и уязвимость снаружи[961]. Здесь особенно показательна практика

[960] Chapeau bas, Legba! — Département de Biologie. URL: https://biologie.ens-lyon.fr/ressources/ue-museologie/magie/objets-vodun (Дата обращения 08.01.2026)

[961] О культе и его характеристиках писали: Blier S. P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. xii. 476 pp (Дата обращения 08.01.2026)
Brian M. Religion and Anthropology: A Critical Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 350p. (Дата обращения 08.01.2026)

жертвоприношения со стороны человека, собирающегося уйти от сообщества за его границы. Фактически, данная практика символизирует, что, уходя, человек остается с сообществом и по возвращении также будет находиться под его защитой. В смысловом значении здесь, безусловно, показательно разделение мира и проживающих в нем людей по принципу свой – чужой, когда одновременно обеспечивается консолидация внутри и мобилизация по отношению к внешним угрозам. Показателен также и механизм противодействия Легбы злым духам. Он убеждает их уйти, но не борется с ними, так как это задача сообщества, которое в случае проникновения уже физического воплощения зла, окажет ему физический же отпор. Здесь также просматривается выраженный символизм, представленный палками около Легбы, символизирующими потенциальное насилие применительно к агрессору и рассыпанная скорлупа, чтобы дух болезней Сакпата повредил ногу, – это также делают именно люди, защищаясь от угрозы эпидемии.

Обозначенная связь с общинными принципами традиционного общества сделала культ Легбы крайне популярным и востребованным в религиозно-мистических системах большого числа африканских обществ. Также данный культ показал очень высокую степень устойчивости к процессу христианизации[962]. Как показали полевые исследования автора, христианство сегодня является доминирующей религией во всей прибрежной зоне Золотого Берега, однако, на примере провинции Анло в Гане, можно констатировать, что большое число христиан сохраняют верность самостоятельному культу Легбы и устанавливают уличные скульптуры на въезде в город, например столицу региона Анлога, у входа в Дом или у Дороги. Самым одиозным примером стала

Cudjoe-Calvocoressi D. A preliminary investigation into the Du-Legba of the Volta region Ewe. URL: http://tribalartreference.com/ghana/Ghana_8.pdf (Дата обращения 08.01.2026)
Cudjoe-Calvocoressi D. The Du-Legba Cult among the Ewe of Ghana//Baessler-Archiv. 19(2). 1971. 187–206 pp. (Дата обращения 08.01.2026)
Wigington P. Legba fetish from Benin. Who Is Papa Legba? History and Legends. Learnreligions. 28.09.2019. URL: https://www.learnreligions.com/papa-legba-4771384 (Дата обращения 08.01.2026)
Yarlagadda T. Who Is Papa Legba, the Vodou Link Between the Human and Spirit Worlds? Howstuffworks. 01.12.2021 URL: https://people.howstuffworks.com/papa-legba.htm (Дата обращения 08.01.2026)

[962] Cudjoe-Calvocoressi D. A preliminary investigation into the Du-Legba of the Volta region Ewe. URL: http://tribalartreference.com/ghana/Ghana_8.pdf (Дата обращения 08.01.2026)

скульптура Легбы у ворот дома, соседствующего с католической миссией в Анлоге.

Причины сохранения данного культа даже среди христиан имеют исторические корни. Когда в XIX в. западные страны приступили к активной колонизации континента, африканские общества столкнулись с целым рядом проблем, которым не могли противостоять. В том числе это была оспа, разрушение традиционной системы власти, эксплуатация на плантациях, принудительная христианизация, голод, вооруженные конфликты и т.д. Данные проблемы и их причины были плохо понятны местному населению, которое склонно было связывать их с колдовством, что привело, с одной стороны, к развитию тайных антиколдовских культов, например, гороводу или культа богини Тигаре, утвердившихся на периферии колониального влияния, а с другой к расширению инструментов пассивной защиты, которые могли сосуществовать с христианизацией и не требовали явного отправления культа, особых святилищ и жрецов, по которым христианизация могла нанести удар. Именно таким культом пассивной защиты и стал проанализированный нами культ Легбы.

Культ Мами Уотер

Культ Мами Уотер (также Mami Wata, и у других сообществ Mamba Muntu, Water Mother, La Sirene, Mama Glo, Mama de Agua and Watramama) — это культ богини и бога моря (и в целом, – вод), распространенный больше у подгруппы эве анло, и у ряда приморских сообществ, а также сообществ, проживающих ближе к реке Вольта.

Данный культ достаточно подробно изучался западными и африканскими авторами, хотя практически во всех работах информация о культе отличается, так как авторы обращаются к изучению конкретных примеров отправления культа, обладающим локальной спецификой. В числе авторов, писавших по

данной теме, следует отметить А. Ван Стиприаана[963], У. Фляйшмана[964], Х. Дж. Дривела[965] и Б. Франка[966].

В рамках данного подраздела мы придерживаемся преимущественно описательного подхода, основанного на материалах данных работ, а также на полевых исследованиях самого автора.

Дискуссия

Хотя Мами Уотер – это, прежде всего, женский образ, большинство исследователей сходятся во мнении, что он включает мужское, и женское начало. Мами Уотер считается покровителем моряков, рыбаков, торговли и ассоциируется с богатством и процветанием.

Для женщин она дарит плодовитость и защищает их самих и их детей. Мами Уотер питает слабость к женщинам, подвергшимся жестокому обращению. Божество также благословляет детей красотой. Считается, что она перевернула множество невольничьих кораблей, так как не любит насилия[967].

Мами Уотер не имеет фетишей, но ее образ присутствует на стенах святилищ как картины-фрески. Также изготавливаются скульптуры, которыми торгуют на рынках (См. прил. 4.3. п. 14).

Посвященные проходят процесс инициации и становятся «духовном мужем» или «духовной женой» божества. Избранник может вступать в обычный брак, но божество может этому воспрепятствовать и стать причиной развода, если сочтет почитание недостаточным

[963] Stipriaan Van A. Watramama / Mami Wata: Three Centuries of Creolization of a Water Spirit in West Africa, Suriname, and Europe // Matatu - Journal for African Culture and Society, Rodopi. 2003. Vol. 27, № 1. 2005. pp. 223-237.
[964] Fleischmann U. (eds.). A Pepper-pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean. Amsterdam, Netherlands: Rodopi. pp. 323–337. 600 p.
[965] Drewal H.J., Houlberg M., Jewsiewicki B., Nunley J.W., Salmons J. Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas//African Arts. 2008. 41 (2): 60–84.;
Drewal H.J. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa // Cambridge University Press. 1988. №32 (2). 160–185 pp.
[966] Frank B. Permitted and Prohibited Wealth: Commodity-Possessing Spirits, Economic Morals, and the Goddess Mami Wata in West Africa//University of Pittsburgh- of the Commonwealth System of Higher Education. 1995. №34 (4). 331–346 pp.
[967] African Water Spirit Mami Wata https://www.theafricangourmet.com/2019/04/african-water-spirit-mami-wata.html (Дата обращения 08.01.2026)

Мами Уотер схожа с христианским представлением об ангеле-хранителе. Она приходит во сне и советует, какие шаги предпринять в жизни, но при этом у нее есть целый набор специфических качеств, в том числе:[968]

1. Способность даровать огромное богатство и процветание тем, кто почитает и уважает ее.

2. Контроль над водоемами, так как Мами Уотер властвует над реками, озерами и океанами, способна управлять приливами и отливами, обеспечивая безопасность рыбаков и моряков, способна направить лодку или пригнать рыбу, но может и потопить человека.

3. Соблазнительные чары: может пленять и соблазнять людей, привлекая их к водоемам и иногда приводя к их гибели (символ уважения и опасливости перед водой).

4. Исцеление и плодородие – способна излечивать болезни и благословлять пары.

5. Защита от различных опасностей, связанных с водой, например, утопления, кораблекрушения и других бедствий, происходящих от воды.

6. Связь с царством духов – действует как посланник, передавая молитвы и просьбы другим божествам (Здесь мы видим сходство с посреднеческой функцией Легбы). (См. прил. 4.3. п.15)

В культе Мами Уотер существует иерархия жрецов для проведения церемоний, поддержания святынь, проведения ритуалов исцеления и посвящения новых жрецов и жриц в служение. Так, например, 15 февраля 2020 г. в городе Котону, Бенин, Хуннон Бехумбеза, верховный жрец водун и Мами Уотер, был официально назначен президентом Ассоциации последователей культа Мами-Дан (Вуоте) Бенина, сроком на семь 7 лет. В качестве свидетельства того, насколько почитаема Мами Уотер в регионе, транслировалась коронация Хуннона Бехумбезы в качестве нового лидера

[968] 6 Powers of Mami Water: Powers and Abilities https://smokeymystery.com/what-is-the-power-of-mami-water/ (Дата обращения 08.01.2026)

культа[969] в прямом эфире различных телевизионных новостных программ и в местных газетах. На коронации присутствовали сотни жрецов со всего региона, а также высшие сановники водун и традиции Мами Уотер. Также присутствовали министр культуры Республики Бенин и несколько чиновников местных органов власти.

В Гане и Того почитание не столь институционализировано, но богиня вод является одним из наиболее любимых и важных божеств пантеона, причем ее связь с другими божествами крайне условна. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что культ Мами Уотер был заимствован как дополнение к традиции водун из культуры других народов (вероятно, йоруба).

В итоге, мы можем констатировать, что культ Маму Уотер является еще одной «горизонтальной связью», объединяющей, хотя и частично, достаточно автономные культовые системы эве, а мифология, связанная с данной богиней выступает универсальным культурным феноменом, влияющим на общность культурных представлений эве, в том числе, и в христианизированных сообществах. Кроме того, образ Мами Уотер, изображаемой как русалка, соотносим с европейской культурной традицией, что делает знания о мифологии данного культа важной в системе кросс культурного обмена.

Культ Тчамба[970]

Вера в духов предков является историческим феноменом, который наблюдается во всех архаичных обществах и символизирует связь поколений. В то же время, внешнее воздействие на традиционные общества, в нашем случае с развитием практик колониализма XVII-XX вв., вносит в отправление культа свои коррективы, что выражается в формировании т.н. «кризисных культов», призванных сконцентрировать сакральное влияние на конкретных проблемах и привлечь помощь предков именно к их решению.

[969] Sêmèvo Bonaventure Association des adeptes du culte Mami-Dan du Bénin: Hounnon Behumbeza aux commandes - Bénin Intelligent https://www.beninintelligent.com/2020/02/16/association-des-adeptes-du-culte-mami-dan-du-benin-hounnon-behumbeza-aux-commandes/ (Дата обращения 08.01.2026)

[970] Подробнее о культе см. статью автора: Медушевский Н.А. Культ водун Чамба в истории Западной Африки// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 12. С. 26-30.

Отдельная проблема, сильно повлиявшая на развитие африканских обществ региона, была связана с рабством и работорговлей, организованной колониальными державами, в результате которой с Африканского континента за 300 лет было вывезено около 12 млн. человек, из которых около 5 млн с территории Ганы, Того, Бенина и Нигерии[971]. Кроме того, рабство исторически, задолго до колонизации, практиковалось и на территории самой Африки в традиционных обществах, например, в империи Ойо, королевстве Бенин, Дагомее или империи Мали и было стимулом к многочисленным военным кампаниям по захвату пленных и разорению поселений. В сообществах эве также существовало рабство. В итоге, уже в XX в., когда данные по работорговле стали широко известны и сама работорговля стала частью исторической памяти населения региона, наследие этого трагического периода оказалось включено в традиционную культуру и религиозную систему, как комплекс событий, требующих искупления и прощения предков.

Одной из форм подобного искупления выступает культ Мамы Чамба или Тчамба, практикуемый народностями эве и фон на территории от реки Вольта на Западе (Гана) до реки Моно на Востоке (Бенин), хотя в Гане он сегодня встречается крайне редко (О методологии и историографии – см. прил. 4.3. п. 16.1)[972].

История происхождения культа

Культ Тчамба сложился к середине XX в., на что повлияло развитие системы школьного образования в регионе. Его название происходит от этнической подгруппы чамба на севере Того, сильно пострадавшей от работорговли. Точная дата и место происхождения культа неизвестны, но, вероятно, он возник в 1960-ые гг. в южном Того среди народности эве. Данное предположение основано на словах жителей региона, практикующими данный культ, опрошенными автором в 2024 г. Хотя, можно предположить, что культ сформировался севернее, в том

[971] Gates H.L. Explore the origins and forced relocations of enslaved Africans across the Atlantic world. URL: https://www.slavevoyages.org/ (Дата обращения 08.01.2026)
[972] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

числе, среди самих чамба, и распространился на юг и юго-восток (Си. Прил. 4.3. п.16.1).

Культ Тчамба связан с исторической памятью народов, которые были рабовладельцами и выступали в качестве рабов. Тчамба, в данном смысле – это дух мужского или женского пола, причем последний именуется Мама Чамба и обычно считается женой или матерью мужчины-раба. Дух охраняет богатства семьи, владевшей рабами. Хотя сами духи представляют собой рабов прошлых поколений, их почитают как потомки тех, кто был порабощен, так и тех, кто владел рабами.

Практика почитания в культе Тчамба

Почитание реализуется через песни, которые содержат основные смыслы культа (См. прил. 4.3. п.16.2)

Важнейшим атрибутом почитания Тчамбы является трёхцветный металлический браслет. Человека, носящего такой браслет, можно признать связанным с культом Тчамба как потомка рабов, либо как рабовладельца (См. прил. 4.3. п.17). Д. Раш пишет, что, возможно, три цвета металла браслета (черный, белый и красный) представляют трех разных северных духов. Черный цвет, представленный железом, называется бублу (незнакомец) и известен как беспокойный, агрессивный, возбудимый дух, ассоциирующийся с железом, громом, и огнем. Белый цвет, представленный серебром (в реальности, любым белым металлом), называется анохи (предполагаемый дух народности хауса) и известен как источник спокойной духовности, связанный с радугой. Красный (желтый), представленный медью или бронзой, называется Йенди (современный город на северо-востоке Ганы) и известен своей силой исцеления и связью с землей. Эти три духа, вероятно, представляют собой современную смесь южного водуна — Хавьесо (гром), Дан Аида Ведо (радужный змей) и Сакпата (земля, исцеление и болезнь (традиционно оспа))[973].

[973] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan (Дата обращения 08.01.2026)

Согласно Т. Вендлу, если человек узнает посредством гадания афа, что у него/нее есть Дух Тчамба, он/она должен начать чтить дух, купив два чамбагана. Чамбаган приобретается и тогда, когда человек узнает о текущих духовных обязательствах. Тогда он/она обязан купить новый чамбаган, добавить его к старым браслетам, перемешав их, и выбрать замену из скопления, которую будет носить в знак признания своей недавно подтвержденной принадлежности к Тчамбе[974].

Могут быть и другие формы приобщения к культу. Так, например, если человек на своей земле нашел чамбаган, то это знак того, что его предки, жившие на данной земле, владели рабами, и человек должен провести гадание, и в ряде случаев устроить «праздник прощения».

Кроме чамбагана, ритуальным предметом также выступает чамбазикпе, или деревянный ритуальный табурет, цель которого – дать место духу Тчамбы. Кроме того, табурет – прямое указание на роль домашнего раба, который носит табурет за хозяином. Еще один атрибут – это раковины каури, символизирующие деньги на покупку раба[975], так как ранее именно каури выполняли в регионе функцию монет, а стоимость раба составляла от 1 до 3 раковин[976].

Поклонение духу Тчамба является не только индивидуальной ритуальной практикой. В регионе также встречаются храмы Тчамбы, которые украшаются фресками, где Тчамба изображен в виде человека, иногда вместе с женщиной - Мама Тчамба. (См. прил. 4.3. п. 17).

*****

Культ Тчамба, с точки зрения его организации и практики поклонения является типичным и напоминает другие монокульты, распространенные в регионе. В качестве близкого примера можно привести культ Мами Уотер/Ватер/Вата, в котором фигурируют аналогичные системы почитания и

[974] Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. pp.111-123

[975] Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. pp.111-123

[976] Информация была предоставлена автору смотрителем музея-форта в г. Кета, Гана. Август 2024.

схожие по своей стилистике храмы, и фрески. Также как и культ Тчамба имеет спецификацию в виде поклонения Мама Абехе, культ Мами Уотер имеет вариацию поклонение Папа Денсу – властителю озер, и также этот культ связан с покровительством и благополучием. Близким по своей сути является также культ богини Тигаре, который стал ответвлением культовой системы гороводу.

Тем не менее культ Тчамба по своему смыслу уникален и имеет выраженное социокультурное значение, так как основан на исторической памяти общества и посвящен ее переосмыслению. Это вдвойне значимо в контексте практик сохранения исторической памяти в регионе, которые, как показали наши полевые исследования, крайне слабы. Так, например, автор данной статьи в 2024 г. посетил ряд исторических мест в Гане и Того, связанных с историей работорговли и обнаружил, что они находятся в полуразрушенном состоянии и не вызывают у местного населения абсолютно никакого интереса (например, отсутствуют школьные уроки и экскурсии, связанные с этими местами), хотя одно из них – рынок рабов в Анлоге (Гана) находится в школьном дворе, но при этом разрушен и закрыт на замок.

В данной связи, бытовое повседневное почитание собственной истории становится, пожалуй, единственной формой сохранения исторической памяти, которая в рамках традиционалистского мировоззрения, сакрализуется и превращается в религиозный мистический культ, а сами рабы получают интерпретацию в виде духов-покровителей из прошлого.

Культ Афа (Гадательные практики)

Еще одним «малым» традиционным культом, распространенным среди эве является культ Афа. Хотя под названием «афа» обычно подразумевается система гадания, во многих сообществах «Афа» — это божество-водун, которое открывает сокрытое, позволяя посвященным узнать прошлое, настоящее и будущее. Без связи с данным божеством гадание не может произойти, так как результаты гадания и их правдивость исходят именно от духовной сущности, а не происходят из умения оракула читать послания. Таким образом, гадание это ритуал особого культа, а оракулы являются своеобразными жрецами.

Как следствие, культ предсказаний связан с религиозно-мистической системой водун, но в то же время существует параллельно с ней, так как его практики автономны, а гадатели составляют собственную жреческую «касту» и реализуют практику гадания в особых местах, которые, условно, можно уподобить храмам, хотя в реальности это обычно простое помещение с необходимой атрибутикой[977]. С учетом высокого уровня мистицизма и распространения суеверий среди местного населения, гадание носит всеохватный характер и иногда востребовано даже христианами и мусульманами, проживающими в регионе (См. прил. 4.3. п. 18).

Культ афа направлен на положительное влияние на «клиента» и не предусматривает нанесение вреда, а скорее подразумевает практику высвобождения положительной энергии, хотя если клиент соврал о себе или своих желаниях, предсказатель, читая знаки, узнает об этом и «может сообщить об этом Легбе, Сакпате или Минонан. Эти духи и другие силы всегда негласно присутствуют на сеансе предсказания»[978] (См. прил. 4.3. п.19)

Темы для гаданий в целом типичны. Например, это установление причины смерти, предупреждение отдельных лиц и группы о надвигающихся несчастьях и поиск средств для предотвращения, советы отдельным лицам и группам о возможных действиях, которые могут повлиять на процветание или здоровье, объяснения уже произошедшим несчастьям, таким как голод, смерть или болезнь, поиск предка, перевоплощенного в ребенке. Также больные часто обращаются к прорицателям за диагнозом и лечением[979].

---

[977] Herskovits M.J . Dahomey, an Ancient West African Kingdom (2 Vols.) New York City: J.J. Augustin. 1938. Vol. 2. 376 p.
Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.
Bascom W.R. The Sanctions of Ifa Divination// Journal of the Royal Anthropological Institute. 1941. Vol. 71.(1). pp. 43-54.
Ottenberg S., Ottenberg P. Cultures and Societies of Africa. New York: Random House. 1960. 598 p.
Maupoil B. La géomancie á l'ancienne Côte des Esclaves. Paris: Institut d'Ethnologie. 1961. 694 p.
Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
Massiasta D. Afa song about weaving. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/song_afa.htm
[978]Африканская традиция водун. URL: https://www.mamazondo.ru/africanvodoun
[979] Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.

Характерно, что афа не только мистическая, но и сакральная система, т.к. считается, что предсказание дает не человек, а дух, гадатель же выступает лишь проводником его воли. Кроме того, в процессе гадания читаются определенные молитвы и заклинания, которые направлены не только на призыв духа, дающего предсказание, но также и на призыв духов, способных рассеять негативное будущее «клиента» (См. прил. 4.3. п. 20)

Культ Афа встроен в водуистскую систему, и фактически, является своего рода обратной связью для человек в отношениях с духами, позволяя ему задавать вопросы о вещах, которые он не понимает (См. прил. 4.3. п. 21) и узнать свою дзогбе (судьбу-предназначение). Получить знания о первичной программе можно имея кполи. Это знание о судьбе позволяет человеку осознать, хочет ли он себе данную судьбу, и при необходимости, изменить ее, что непосредственно связано с социальной ролью человека в традиционном сообществе (См. прил. 4.3. п. 22)[980].

Рассмотрение культа Афа демонстрирует еще одно измерение «горизонтальной связи» сообществ эве через «малый» культ, причем данная связь не является институционализированной, т.к. в каждом традиционалистском сообществе действует собственная автономная культовая система. «Горизонтальная связь» выражена, прежде всего, в общьности культурного и ментального восприятия реальности и себя самого с позиции общих духовных принципов, конкретизируемых в понятиях «судьба», «предопределенность», «божественное покровительство» и др. Типичные трактовки данных категорий в рамках гадательных практик создают своеобразную «матрицу судеб» членов сообщества, и более широко, представителей народа, и народа как целого. Варианты гаданий типичны, и это обуславливает сохранение традиционного формата жизни и развития людей, которые в своем поведении опираются на решения предков, также использовавших гадание для решения повседневных аналогичных вопросов.

[980] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

Безусловно, христианизация ослабила данную цепочку преемственности традиций, и привела к тому, что многие современные эве не обращаются к традиционному гаданию, предпочитая принимать контекстные решения по собственному усмотрению, однако, до сих пор, в сознании большинства представителей народа сохраняются своего рода традиционные шаблоны, основанные на многовековой культурно-религиозной практике. Данные «шаблоны» уже косвенно определяют поведение людей и принятие ими решений. Вероятно, со временем данная детерминированность продолжит ослабевать, однако гарантом ее сохранение и воспроизведения было и остается сохранение общего традиционного порядка в быту, семейных и социальных отношениях, основанных на духовной культуре и культурном наследии народа.

*****

Обобщая анализ исторических культов эве, возможно сформулировать ряд выводов[981].

Во-первых, историческая традиция эве неразрывно связана с религиозными культами, и последние, во многом, являлись отражением исторического развития народа, трансформируясь под воздействием внешних вызовов и демонстрируя высокую степень адаптивности, что нашло отражение, например, в развитии т.н. кризисных культов в конце XIX – первой половине XX вв.

Во-вторых, система культов водун сохраняется до сих пор и представляет наиболее традиционный сегмент народа Эве, представленный, прежде всего, сельскими общинами. Несмотря на то, что христианизация эве в последние 70 лет значительно снизила количество адептов традиционных культов, влияние данных религиозных подсистем выходит далеко за пределы отдельных сообществ верующих, так как, даже в крупных городах, общины христиан и

[981] Выводы сделаны с опорой на работы: Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.
Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan
Ottenberg S., Ottenberg P. Cultures and Societies of Africa. New York: Random House. 1960. 598 p.
Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.

традиционалистов сосуществуют, и часто относятся к одному племени. Данная ситуация ведет к тесной связи моральных и духовных установок традиционалистов и христиан, преодолевая религиозный барьер, и создавая относительно гомогенное мировоззрение народа эве. Кроме того, часто традиционалистские духовные практики комбинируются с христианскими через деятельность христианских «духовных» церквей и сект, многочисленные случаи двойного поклонения или возвращение отдельных христианизированных эве к традиционализму.

В-третьих, многообразие культов представляет религиозную систему водун как достаточно рыхлую конгломерацию, которая не стремиться к интеграции и универсализму, а существует в историческом многообразии. Слабой стороной данной реальности является историческая невозможность использовать религию как фактор этнической интеграции. В то же время, подобная модель сильна своей адаптивностью, многообразием и «естественностью», так как культы основаны не на догматике, а на вере адептов в магию, приметы, духовный мир и его связь с миром людей, т.е. культы являются живым отражением традиционного мышления эве, которое актуально и сегодня.

В-четвертых, следует отметить социальный характер культов, так как все рассмотренные примеры верований направлены на защиту и помощь человеку, существующему в своем сообществе. Все они примеры коллективной веры и являются отражением общинности, сохраняя устойчивые социальные связи на уровне отдельных поселений.

В-пятых, рассмотренные нами культы «консервируют» традиционную культуру, представленную многочисленными обычаями и обрядами, пересекающимися в традициях многочисленных сообществ, т.е. эве связывают не столько религия и культы, сколько общность религиозных и ритуальных практик, а также сакрализированное мышление.

4.4. Мифология народа эве

Культура эве не может быть представлена без мифов и легенд, которых существует большое количество, и которые живут своей жизнью, со сменой

поколений, наполняясь все новыми деталями и подробностями, а также приобретая региональную специфику. Мифы, в условиях отсутствия у эве письменности до конца XIX в., сегодня являются ценным историческим источником[982].

Можно сказать, что мифология эве представляет собой коллаж сказаний, сочетающий духовность, историю и жизненные поучения, объединяя в себе все аспекты исторической памяти создавшего их общества. Как и в любом другом традиционном обществе, задача мифов у эве - преподать нравственные уроки и укрепить культурные ценности, сохранив память о прошлом и опыт предков. Так как до середины XX в. мифы существовали только в форме устного народного творчества, то важную роль в их изложении приобретали рассказчики – гриоты или толи, которые знали сказания наизусть и имели своих учеников.

Сегодня данная традиция сохраняется, но при этом подвержена разрушению, так как в крупных городах уже невозможно сохранять подобную традицию. Это ставит вопрос о необходимости собирания литературного наследия эве, но, к сожалению, примеров крупных работ на эту тему крайне мало. Одной из немногих книг по данной теме является публикация Анны Коттрелл и Тогби Кумассы «Once upon a time in Ghana: traditional Ewe stories retold in English»[983]. В этом издании представлены 24 истории в их оригинальной, но адаптированной форме[984].

Кроме того, большую роль в сохранении мифов играют учителя истории, происходящие из сообществ эве. Одним из таких людей был, скончавшийся в 2025 г. Филип Эбенезер Квабла Мегабуйё Амеевор, лично принимавший автора данной работы у себя в гостях в Кете в 2024 г. В общении с автором, господин Амеевор рассказал собранную им мифическую историю народа эве до XVII в. и

---

[982] The Myths of the Ewe: Legends from Togo and Ghana / African Mythology. 10.02.2025. URL: https://african.mythologyworldwide.com/the-myths-of-the-ewe-legends-from-togo-and-ghana/(Дата обращения 08.01.2026)

[983] Agbotadua T.K., Cottrell A. Once upon a time in Ghana: traditional Ewe stories retold in English. Accra, Ghana: Afram Publications Ghana Limited. 2013. 89 p.

[984] Некоторые из историй, представленные в книге, можно прочитать здесь: URL: https://books.google.ru/books?id=_8KIWd5CW54C&pg=PA1&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false (Дата обращения 08.01.2026)

продемонстрировал свои исторические работы на языке эве, используемые им в школьном обучении истории (См. прил. 4.4. п. 1).

Многие эве, занимающиеся традиционной историей, также входят в различные региональные советы по культуре, связанные с системой традиционной власти и вождями отдельных племен, как, например, Агботадуа Кумасса, являющийся членом Совет Анло по традициям (См. прил. 4.4. п.2.)

Несмотря на деятельность отдельных подвижников и публикацию ряда книг на языке эве и материалов в интернете на английском и французском языках, сегодня процесс передачи знания через легенды выглядит, как и столетия назад. Гриоты или старейшины делятся своим знанием на различных деревенских мероприятиях, кроме того, легенды излагаются в песенной форме на различных праздниках, посвящённых богам, или как Хобецотцо, знаковым событиям, например, историческому исходу эве из Нотси. Причем мифы передаются как среди членов традиционалистских культов (там они более аутентичные), так и среди христиан, и здесь наиболее сильна «историческая школа» сообщества анло (Мы ставим словосочетание «историческая школа» в кавычки, так как ее представителями популяризируется мифическая история, не имеющая научного подтверждения. Аргументом в ее защиту всегда называется присутствие описываемых событий в устном народном творчестве. Ее популяризаторы заявляют: мы всегда это знали и пели об этом)[985].

Своими историями сказители прививают молодому поколению мораль и такие добродетели, как честность, мужество, богобоязнь и уважение к старшим. Мифы часто изображают персонажей, которые сталкиваются с трудностями и делают трудный выбор, подчеркивая важность принятия этических решений и понимания последствий своих поступков.

[985] Parrinder G. West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. 2014. pp. 28–29. 197 p.
Selasi A. Discovering the Mysterious World of African Myths: A Ghanaian Journey into Ewe Mythology. Oriire.com. 02.08.2023. URL: https://www.oriire.com/article/discovering-the-mysterious-world-of-african-myths-a-ghanaian-journey-into-ewe-mythology
Там же.

Мифология эве объединяет рассказы о богах и сотворении мира и человека, о предках и основателях «государств», героях, мифических существах и просто людях и животных, чей опыт считается поучительным.

Основной смысл излагаемых легенд связан с единством всего сущего, начиная от богов и заканчивая человеком, а духовное и физическое начала предстают единой мир-системной моделью, в которой каждый может увидеть свое место.

В контексте нашего исторического исследования наибольший интерес представляют именно исторические мифы, интерпретирующие историческую память народа эве. О других мифах – см. прил. 4.4. п.1.

Мифы о происхождении народа

Данная категория мифов эве строится вокруг центрального предания об исходе из Нотси в XVII в. В то же время существует большое количество вариаций предания, исторически связанных с желанием отдельных сообществ обозначит в сказании собственную идентичность и вывести происхождение своего локального сообщества от главных героев легенды, тем самым подчеркнув легитимность правления конкретной династии вождей. Кроме того, расширение исторического кругозора рассказчиков эве ведет к углублению истории и связывает изначальное происхождение народности с ее проживанием в древнем Египте и даже с библейскими временами.

Работа по объединению преданий в единый мифологический комплекс была проведена Г. Квадво Амоако и А. Кобла Доце. В статье «Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos»[986] Квадво Амоако справедливо отмечает, что существует много теорий о происхождении эве. Самые смелые из них заявляют о том, что эве происходят из поселения Адзатоме, основанному Хамом, вторым сыном Ноя, упоминавшимся в Ветхом Завете. В

[986] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

данной традиции, эве как народ возникает после того, как Бог покарал строителей Вавилонской башни за их тщеславие и сделал так, что они начали говорить на разных языках и перестали понимать друг друга. После получения собственного языка эве ушли из Вавилона, чтобы обрести собственную землю.

Как пишет Квадво Амоако, ссылаясь на устную традицию, вождем народа был человек по имени Гу, который привел эве на их новые земли в дельте реки Нил, в современном Египте. Но вместе с эве поселились и другие народы, в том числе и евреи, вынужденные переселяться из-за засухи на свою землю Ханаан. В личной беседе, господин Амеевор поведал автору данноцй работы, что Гу – это Гильгамеш, т.к. в мифах народа эве он совершает деяния, аналогичные тем, что совершал герой Месопотамии.

Как отмечает Квадво Амоако, эве испытали сильное культурное влияние соседних народов, и сформированные тогда традиции сохраняются до сих пор. В их числе обрезание детей мужского пола, возлияния, которым научились благодаря поклонению Богу Солнца, вынос новорожденных младенцев наружу, обряды вдовства, царствования и погребения вождей с их личными вещами. Эве также научились у евреев сочинять длинные песни.

Эве покинули территорию Египта, как и евреи, спасаясь от рабства. Под предводительством вождя Ми они мигрировали на территорию Судана, где они жили недалеко от современного Хартума.

Пребывание в Судане было коротким из-за «засухи, голода и набегов арабских работорговцев, которые предпочитали черных рабов себе подобным из-за их телосложения и храбрости»[987].

Тем не менее, пребывание в Судане было полезно для эве, т.к. «в то время в Хартуме и его окрестностях существовало множество школ, и некоторые эве

[987] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

воспользовались этими школами, чтобы стать великими учеными, торговцами и фермерами»[988].

Следующий этап миграции эве в устных преданиях, записанных и обобщенных Квадво Амоако связан с Абиссинией, в которой эве оказались, выйдя из Судана, но и там они не смогли закрепиться, так как страдали от арабской работорговли, причем рабов, по легенде, отправляли в Индию, чтобы служить при дворах их королей и королев.

Все эти перемещения произошли между 500 и 1200 гг. н. э., после чего с территории Эфиопии народ эве двинулся на юго-запад, в регион между излучиной реки Нигер и средним течением реки Сенегал, и попал на территорию Империи Ганы столицей которой тогда была Валата, недалеко от Тимбукту. В Гане эве «внесли значительный вклад в расцвет старой империи»[989], а затем проживали на территории сменивших ее империй Сонгай и Мали, впоследствии мигрировав на территорию современной Нигерии, в земли империи Ойо. Там они поселились в Иль-Ифе на земле йоруба (Нигерийский штат Осун), но, когда империя начала распадаться, – двинулись дальше на территорию современной Республики Бенин.

Как пишет Квадво Амоако, «Именно в Иль-Ифе они возродили и усовершенствовали искусство гадания (афа кака), от которого отказались их предки в Месопотамии». Здесь, вероятно, идет речь о прямом заимствовании гадательных практик и культа гадания йоруба (ифа), который действительно очень схож с гадательными практиками эве.

После исхода из Иль-Ифе, эве обосновались в городе йоруба – Кету (он же Амедзорпе или Мавупе) в Бенине. Данный город был основан в XIV в., и вполне вероятно, что эве участвовали в его основании. Кроме йоруба и эве, согласно сказаниям, обобщенным Квадво Амоако и данным, приводимым Кодзо-Вордоагу[990] и Агбодеке[991], в поселении проживали предки нынешних аджа, фон

[988] Там же
[989] Там же
[990] Kodzo-Vordoagu, J. G. Anlo Hogbetsotso Festival. Accra: Domak Press Ltd. 1994. 33 p.
[991] Agbodeka F. ed. A Handbook of Eweland, vol. I: The Ewes of Southeastern Ghana. Accra: Woeli Publishing Services. 1997. 393 p.

и га-дангме. Когда эти народы оказались в Кете неизвестно, но их дальнейшее расселение совпало с расселением эве и было вызвано экспансией йоруба. Позже, но в пределах 100 лет, эве расселялись по территории будущего королевства Дагомея на современной территории стран Бенин и Того. Это привело к образованию трех центров расселения – на берегу реки Моно в Тадо (Тандо), между реками Моно и Хахо – поселение Нотси, и в «стране Адель», где они основали ядро того, что позже стало королевством Дагомея, но тогда называлось догбо-ньигбо. В этом районе сконцентрировались кланы народности фон, а также подгруппы эве – анло и бе, затем перебравшиеся в Нотси[992]. Миграция продолжалась, и многие эве переместились в Нотси из двух других центров, сделав Нотси самым крупным центром проживания эве[993].

Сам город Нотси был основан при участии эве около 1500 г. В других трактовках говорится, что его основали сами эве, но это порождает вопрос о том, почему король Агорколи, согласно легенде, запер эве в городе и мучил их, спровоцировав их на побег, о чем речь пойдет далее. Вероятно, что верховная власть в городе принадлежала отдельному племени, возможно не относящемуся к эве.

«Мигранты, покинувшие Тадо, пошли по пути охотника по имени Афотсе или Ндетси, или предка Ноина, или Да, в зависимости от изложенной версии. Хозяева города Нотси предоставили всем мигрантам землю в городе, чтобы они могли поселиться там в отдельных кварталах. По некоторым данным, в период своего наивысшего расцвета город Нотси состоял из тридцати шести кварталов. Однако всеми кварталами правил один великий король Нотси. В числе королей Нотси называются последовательно Адела Блебуа, Цамла, Адела Дзавое, Экпе, Адела Торбле, Агор и Агоркорли»[994].

---

[992] Анло и бе в Нотси были известны под общим названием догбоаво (догбо). Их лидерами были великий Амега Венья и его племянник Сроэ (Шри, сын сестры Амега Венья Асонго), который был сыном короля Тадо.
Шри бежал из Тадо, завладев священным табуретом короля после спора о престолонаследии со своими сводными братьями после смерти их отца.

[993] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.

[994] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult. URL:

Важное значение для понимания ситуации, в которой оказались эве при правлении короля-тирана Агорколи, имеет организация города Нотси. Квадво Амоако описывает ее следующим образом (и его слова подтверждаются археологией[995]):

«Вокруг Нотси были построены две стены. Первая, меньшая по размеру, известная как Агбогбови, была построена во времена вождя эве – Да, возможно, в XV в. Она была построена для того, чтобы огородить королевский двор от всех, кроме членов королевского клана. Как и в Кету, в городе Нотси также была вторая глинобитная стена протяженностью 14,5 км, остатки которой до сих пор сохранились[996]. Стена имитировала два полукруга. Жители отгородились стеной от набегов с Востока, со стороны королевства Тадо, защитив тем самым свои посевы. Сам город был разделен на отдельные кварталы, населенные представителями различных пришедших племенных групп, у каждой из которых был свой глава, осуществлявший всю полноту власти в сообществе, но подчиняющийся королю.

Процветание города было зафиксировано французским путешественником Франсуа Д'Эльби в 1669 г., когда он написал: «король этой земли могуществен и хорошо управляет ею; его великая политика посвящена разрешению конфликтов и справедливости; его соседи не решаются нападать из-за его могущества. Считается, что он может легко развернуть пять тысяч воинов и что город такой же населенный и большой, как Париж»[997].

Король Нотси носил несколько титулов, включая Анигбафия, Мавуфия и Гомефия. Особенно интересен титул Мавуфия т.е. верховный жрец Маву или избранный Маву. При этом Квадво Амоако пишет, что до определенного

---

https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

[995] Notse's Ancient Kingship: Some Archaeological and Art-Historical Considerations //African Archaeological Review. 1993. №11(1). pp.109-128.

[996] Lawrance B.N. Locality, mobility, and "nation": periurban colonialism in Togo's Eweland, 1900–1960 (Rochester studies in African history and the diaspora). Rochester: University Rochester Press. 2007. Vol. 31. p. 27. 307 p.

[997] d' Elbée F. Genre ou forme de la ressource: Ouvrages avant 1800 // Journal du voyage du Sr Delbée aux isles, dans la coste de Guinée [Reprod.]. Description matérielle: 4 microfiches de 60 images.: Paris: Hachette. 1973.

момента короли выполняли преимущественно церемониальные функции и сам тип организации власти был заимствован в королевстве Тадо, однако король Агоркорли узурпировал светскую и духовную власть и стал тираном.

«Конфликт в городе возник из-за желания короля покинуть свой традиционный двор вопреки воле своих советников. Конфликт также возник из-за строительства монументальных стен, что потребовало мобилизации большого количества рабочей силы и крайне тяжелых условий труда. Не подчинившихся король карал смертью»[998].

Данная история впервые была задокументирована немецкими миссионерами в конце XIX в. со слов жителей Германского Тоголенда, и популяризирована на французском языке в версии пастора Квакуме в 1948 г.[999].

Миф об исходе из Нотси

Центральным историческим событием, популяризированным в сказаниях, и ставшим поводом для ежегодных праздников в разных частях Эваленда, является исход из Нотси. Все легенды об исходе имеют общую суть, но различаются художественными подробностями и наличием в них упоминаний об основателях того или иного сообщества эве после исхода. В рамках данной работы мы приводим легенду об исходе эве из Нотси по работе Квадво Амоако[1000], но в сокращенном и адаптированном варианте.

Причина бегства эве из Нотси была связана с бесчеловечной политикой короля-тирана Агоркорли – исторической личности, существование которой подтверждено западными путешественниками XVII в.

---

[998] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

[999] Там же

[1000] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

В легенде, в разных ее интерпретациях, присутствуют имена лидеров сообщества эве, которым приписываются сила, хитрость, мужество и мистические способностями. В их числе Кугбоака, Тегли, Гемедзра, Сетси, Амега Венья, Торгбуи Такла, Кпоноэ Шри И, Адела Адзома и Цали Акпломада.

Считается, что до прихода Агорколи к власти, в Нотси царила гармония, и было развито клановое самоуправление, в том числе и у недавно присоединившихся кланов. Монарх же был главным жрецом и церемониальной фигурой, объединяющей сообщество на сакральном уровне. Но Агорколи пренебрег традицией, вышел за пределы королевского двора, обнесенного центральной стеной, и начал проводить репрессии среди кланов эве. Последние были особенно недовольны необходимостью строить городскую стену.

«Агорколи использовал принудительный труд народа эве-догбо, чтобы построить стену вокруг своего города, которая имела 24 фута (7.2 м.) в высоту и 18 (5.4 м.) футов в ширину, достаточно широкую, чтобы пропускать патрули с лошадьми. Существуют разные версии о причине строительства стены. Некоторые историки согласны с тем, что стены должны были препятствовать набегам работорговцев на жителей города, в то время как другие считают, что это было сделано для того, чтобы враги короля не сбежали, что позволило королю Агорколи свести счеты с кланами эве за убийство своего сына»[1001].

История с сыном короля крайне запутана. Квадво Амоако приводит следующую ее интерпретацию, ссылаясь на устную традицию. Согласно легенде, любимый сын короля Агорколи - Ацифоза и сын вождя догбо (эве) Шри I(го), которого звали Экпей (?), развлекались на реке и Ацифоза чуть не утонул. Воспользовавшись ситуацией, Торгбуи Шри I вступил в сговор со своими старейшинами, чтобы ложно обвинить Ацифозу в утоплении своего сына. Он послал сообщение королю Агорколи о предполагаемой смерти сына, чтобы сына Агорколи казнили за предполагаемое убийство. Для Вождя Шри это была месть

[1001] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

за жестокость по отношению к его народу. Сам Экпей был спрятан, в то время как кто-то, похожий на Экпея, был утоплен и представлен в качестве докозательства на суд Агорколи.

Агорколи, соблюдая свой же закон «око за око, – зуб за зуб» вынужден был казнить своего сына. Но позже тайна вскрылась, в одной из вариаций легенды, потому что Шри, будучи пьяным, заявил «Мы – дети Хама из земли Хама (Египет), мстители за живых мертвецов»[1002]. По другой версии старейшина Тогби Атсу Тсала и несколько других старейшин племени догбо были обеспокоены развитием событий и хотели, чтобы старейшины племени догбо пошли и извинились перед королем Агорколи, поскольку они считали, что догбо были неправы, однако их совет не был принят (Возможно они рассказали правду Агорколи). Это одна из причин, по которой Тогби Атсу Тсала и несколько других старейшин покинули Нотси до всеобщего исхода[1003].

Король Агоркорли пришел в ярость и приказал убить всех старейшин догбо, что и было выполнено (Согласно другой версии причина убийства всех пожилых людей заключалась в том, чтобы лишить догбо мудрости предков и сделать их покорными[1004]. Спасся только Торгбуи Тегли, который укрылся в лесу и оттуда направлял свой народ, а так как он остался единственным старейшиной, его решения имели абсолютный авторитет в племени.

В это время была достроена стена города, которая не должна была позволить эве сбежать. Кроме того, ее постройка была совмещена с пыткой, так как надсмотрщики по указанию короля Агорколи смешали глину с шипами, острыми режущими предметами и битым стеклом (стекло было доступно Агорколи, поскольку в регионе существовало Королевство Нупе (Бида), прославившееся

[1002] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

[1003] Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo . African Research Consult. 14.12.2020. URL: https:// african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/ (Дата обращения 08.01.2026)

[1004] Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo . African Research Consult. 14.12.2020. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/ (Дата обращения 08.01.2026)

своей стекольной мануфактурой[1005]). В легенде стена имела сакральную силу, так как при ее строительстве проливалась кровь, поэтому считалось, что физически ее невозможно преодолеть (магия крови – одна из самых сильных ритуальных практик у всех народов Западной Африки).

В то же время догбо (эве) также использовали магию. Их жрец магическим обрядом нейтрализовал режущее воздействие посторонних предметов в глине для строительных работ. Король Агоркорли был поражен тем, что догбо смогли закончить работу, но продолжил свою ужасную политику по уничтожению населения сообщества. Он выдвинул новое требование, согласно которому догбо должны были принести ему глиняную бечевку. В противном случае догбо ожидала массовая казнь.

Старейшина Торгбуи Тегли, прячущийся в лесу сказал посланникам своего народа потребовать у короля образец глиняной бечевки, чтобы сделать такую же. В итоге король отказался от своего требования, но продолжил жестокое угнетение догбо, что победило племя начать готовить побег из города. Их изначальный план предполагал убийство стражи на воротах, но Торгбуи Тегли предложил иной вариант[1006].

Он посоветовал найти наиболее тонкий участок стены, а женщинам выливать на него воду от стирки и воду, загрязненную менструальными выделениями (еще одно проявление магии крови). Это было сделано для нейтрализации мистических сил, которые, как предполагалось, сделали стену сверхтвердой из-за вливания человеческой крови при постройке и вмонтированных мертвых тел врагов короля во время ее строительства. Женщины догбо втайне в течение длительного периода ослабляли и оскверняли стену грязной водой[1007].

[1005] Nadel S. F. A black Byzantium: the kingdom of Nupe in Nigeria. London; New York: Published for the International Institute of African Languages & Cultures by the Oxford University Press. 1942. xiv, 420 p.

[1006] Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo . African Research Consult. 14.12.2020. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/ (Дата обращения 08.01.2026)

[1007] Там же

В священный день «Хохогбе» догбо отвлекли внимание стражи игрой на барабанах, а в полночь, в город вернулся Торгбуи Тегли с кинжалом (мечем) «Адекпуи». Сам Тогбуи Тегли был скрыт от врагов магией и ему помогали духи предков.

Он пронзил стену кинжалом, нанеся стене оккультную смерть, а мужчины племени разрушили стену, после чего Торгбуи Цали вывел людей на свободу и стал их вождем. (По другой версии Тогбуи Тегли (Адекпуи) передал меч в руки Тогбуи Асора, лидера одного из сообществ догбо, которому он доверил это после возлияния и молитвы ко всем известным богам и предкам[1008]).

«Говорят, что меч (Адекпуи), которым Тегли проделывал дыру в стене, сохранился до наших дней как часть регалий священного табурета Тогбуи Асора, лидера групп эве в Хо, городе на севере Западного Того. Здесь следует отметить, что в истории асогли из Хо упоминается также лидер по имени Торгбуи Каклу, который вывел их группу из Нотси»[1009] (См. прил. 4.4. п. 2)

После выхода из Нотси эве двинулись к городу Цевье (Цевиэ) на территории Того, недалеко от современной столицы Ломе, где произошло их разделение на три группы, двинувшиеся дальше на Восток в район реки Вольта (См. прил. 4.4. п. 3).

Из центральной и северной групп некоторые догбо откололись и основали поселения Хо, Аковия, Такла, Кпеное, Ходзо, Клеви, Сокоде, Абутия и Адаклу - все в центральной части западного берега Вольты.

Третья группа, состоящая из различных клановых сообществ догбо, двинулась на юг. Группа раскололась в Гафе, и в последствии основала поселения Бе, Того, Веата, Кликор, Аве, Фенви, Афифе, Дзодзе, Мафи, Агаве, Тавие, Токое, Танвингбе.

[1008] Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo . African Research Consult. 14.12.2020. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/ (Дата обращения 08.01.2026)
[1009] Там же

Значение мифа о Нотси

Значение легенды об исходе из Нотси для современных эве сложно переоценить. Наряду с комплексом мифов о сотворении мира, это одна из основных скреп их этнической идентичности, так как данная легенда содержит точное указание на корень происхождения и содержит информацию о том, что 400 лет назад эве были одним народом и подчинялись единому монарху. Однако современное значение легенды в качестве скрепляющего людей эве фактора существовало не всегда, о чем в своей статье 2002 г. пишет Сандра Грин[1010].

Она отмечает, что сегодня этот миф стал эффективным инструментом, который используют, например, как исторический источник, как моральный стабилизатор общественных отношений среди сообществ эве, как обоснование причины, почему эве после «исхода» так и не создали единого государства, или наоборот, как основание того, почему эве в конечном итоге должны объединиться.

Однако в XIX в. легенда о Нотси имела иной смысл. Она не была широко распространена среди эве и наиболее выраженным образом сохранялась лишь в сообществе анло, которое, в свою очередь, было наиболее организованным протогосударственным образованием. В данном сообществе легенда подчеркивала именно происхождение самих анло, пускай и в контексте общего происхождения эве.

В таком виде легенду восприняли немецкие миссионеры после 1847 г., которые ее впервые и зафиксировали, равно, как они сформировали «литературный» язык эве на базе диалекта анло. И легенда, и язык стали важными инструментами работы с разрозненными сообществами эве в Гане и в Того, позволявшими вести миссионерскую деятельность и навязывать новые административные границы колониальной системы (См. прил. 4.4. п.4).

[1010] Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). pp. 1015-1041.

Благодаря популяризации легенды о Нотси, статус данного города для эве стал знаковым, символичным, и остается таковым до сих пор, хотя поселение давно утратило свой былой политический и экономический статус.

Сандра Грин, объясняя данную метаморфозу в сознании эве, утверждает, что «Нотси существовал в воспоминаниях эве начала девятнадцатого века как ритуальный след, место религиозного значения, но имевшее ограниченное значение в повседневной жизни и воображении жителей региона». Именно это качество сделало легенду о Нотси привлекательной для постоянного пересмотра в колониальный и постколониальный периоды. «Колонизаторы, националисты и те, кто заинтересован в местном развитии, – все они нашли в Нотси оболочку, которую можно было выборочно присваивать, манипулировать ею и наполнять реконструированными воспоминаниями и смыслами, поскольку все стремились определить идентичность эве, которую затем можно было бы использовать в своих собственных целях»[1011].

В итоге, сегодня легенда о Нотси это уже не столько миф или легенда, сколько фундаментальная история эве, на базе которой разные локальные сообщества строят свою историю, возникшую после изначального «исхода».

Мифы о происхождении народа тесно связаны с группой мифов о героях. Герои выступают как промежуточное звено между богами и обычным человеком. Как правило, такие персонажи наделены определенными сверхспособностями, – силой, магией и т.д. На роль героев часто назначались вожди, воины, охотники или жрецы/травники, имевшие отношение к обособлению той или иной подгруппы эве после исхода, и здесь в качестве героев фигурируют самые уважаемые предки какого-либо конкретного сообщества.

В то же время в мифологии присутствуют и обще признаваемые знаковые фигуры. Такими, например, являются Тогби Тсе Тсали Акплормада и его брат-близнец Атсу Тсала. Тогби прославился тем, что во время исхода эве из Нотси

[1011] Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). pp. 1015-1041.

наложил усыпляющее заклинание на стражу. Это позволило эве беспрепятственно сломать стену, вывести через пролом женщин и детей, а затем запутать следы. Важную роль здесь сыграла барабанная музыка, которую можно трактовать, как часть проведенного ритуала.

Брат-близнец Тогби – Атсу Тсала покинул поселение Нотси ранее. Он отправился в Авукугуа, творил чудеса и исцелял травами. При дворе Авукугуахене его нашел Осей Туту, который пригласил Атсу в Кумаси, чтобы помочь ему занять трон Асантехене и объединить государство Ашанти.

Своей магией Атсу Тсала вызвал с неба золотой табурет (символ королевской власти), который по сей день воплощает душу народа Ашанти. Его также называли «Окомфо из Нотси» и «Комфо Аноркье»[1012].

Данная легенда крайне значима для эве, которые в XIX в. вели с ашанти ожесточенные воины и проиграли много битв, после чего стали воспринимать ашанти как исторического врага. Легенда, в данной связи, показывает историческое и сакральное превосходство эве над ашанти, так как именно герой из эве дал ашанти государственность в виде символического золотого табурета, вокруг которого веками строилась политика и сакральная система ашанти[1013].

Тем не менее, мифов об общих героях у эве существует относительно немного, что связано с практикой их сепаратного проживания после исхода из Нотси и вплоть до сегодняшнего дня. Это обстоятельство, в свою очередь, указывает на слабость обще этнической идентичности в ее историко-мифологическом измерении.

*****

Обобщая результаты краткого анализа мифологии эве, можно заключить, что данное этническое сообщество сформировало комплексную мифологическую картину мира, в которой есть представление о вселенной и земле – мифы о богах, о человеке – мифы о создании человека, о происхождении

[1012] Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo . African Research Consult. 14.12.2020. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/ (Дата обращения 08.01.2026)
[1013] Kyerematen A. The Royal Stools of Ashanti // Africa: Journal of the International African Institute. 1969. №39 (1). pp.1–10.

народа и народе как таковом, а также племени и клане – миф об исходе из Нотси и сопутствующая мифология, раскрывающая тему. Также пространство мифологии имеет объем – содержит представления о морали и нравственности, табу, законах и правилах. Мифы распространяются на быт и воспитание/обучение детей, образуя комплексную систему знаний.

Тем не менее, комплексность мифологии эве является относительной, ввиду высокой степени разобщенности сообщества. Выстраивается следующая схема. Мифы о Маву и миф об исходе из Нотси выступают как центральные и общеизвестные, правда первый мифологический комплекс является общим для ряда народов, исповедующих водун, а второй стал центральным в силу его искусственной популяризации миссионерами в конце XIXв. Вокруг двух данных мифов интегрируются мифы второстепенного характера о богах и героях с одной стороны, и о ранней истории народа с другой. Данные группы мифов также неоднозначны. Мифы о богах и героях в значительной степени локальны, т.е. отдельные сообщества эве развивают конкретные темы, соответствующие их мировосприятию и превалирующие над обще этнической, тем самым усиливая разночтения. Миф о истории народа до легенды о Нотси вызывает еще больше вопросов. О данном мифе пишут некоторые современные исследователи, узнавшие о нем в ходе полевых исследований, но ранее этот миф был неизвестен, тем более в записанных подробностях. Многие описания в данном мифе дают отсылки к Ветхому Завету, что само по себе сомнительно, так как он не был неизвестен в регионе до прихода миссионеров. Кроме того, ни народ эве, ни в ранней форме догбо, не упомянаются в хрониках тех стран, через которые данные народы якобы прошли, будь то Египет, Судан, Эфиопия или Империя Мали. Таким образом, можно предположить, что данный миф – это современный конструкт, порожденный националистическими тенденциями среди эве, который нацелен на повышение значимости народа в мировой истории, и в целом на доказательство наличия «сущности народа». Отчасти это напоминает

концепцию «черной истории» Маркуса Гарви[1014], в которой акцент делался на обретение чернокожими в США единой национальной идентичности, аналогичной английской, французской и прочим белым идентичностям. Еще одним фактором, указывающим на синтетический характер данного мифа, является деятельность современных христианских «духовных церквей» в Западной Африке, адепты которых свободно толкуют христианство, комбинируя его с другими религиями и местными культами[1015]. В итоге данное мифологическое направление оказывается весьма относительным и требует дополнительного изучения «в поле».

Наконец третий уровень системы мифов представлен притчами, сказками, а также поговорками, пословицами и т.д. Все перечисленные фольклорные формы, очевидно, являются естественно сформировавшимися и широко распространенными среди эве различных подгрупп. Тем не менее, вопросы вызывает наличие большого количества аналогий у соседних народов, например, акан, ашанти, фон и т.д. На наш взгляд, вполне вероятно, что данные фольклорные формы, как и сказки, в виду их универсализма и социальной значимости кочевали от народа к народу, формируя обще региональное фольклорное пространство, дифференцировать которое сегодня крайне сложно.

4.5. Традиции и обычаи племен эве

На фоне разнообразия религиозных культов, а также представлений о собственной истории у различных племен эве, важнейшим элементом, формирующим общую этническую идентичность народа эве, являются традиции и обычаи, уходящие своими корнями в глубину истории[1016].

[1014] Nelson E. S. African American Authors, 1745-1945: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook. Westport: Greenwood Press. 2000. 176 p.

[1015] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

[1016] Этому вопросу посвящены исследования:

Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.

Mbiti J.S. African Religions and Philosophy. New York: Doubleday and Company. 1970. 384 p.

Bob-Milliar G.M. Chieftaincy, diaspora and development: The institution of Nkosuohene in Ghana // African Affairs. 2009. №108/433. 541-558 pp.

Следует сразу отметить, что как и религиозные взгляды, традиции и обычаи также имеют племенную дифференциацию, выраженную в их тесной связи с культами, историческими представлениями и бытом отдельных сообществ, однако, в отличии от культов, разделявшихся с начала XIX в., большинство традиций сформировалось ранее, и несмотря на вариативность, имеет универсальные черты и общеэтническое признание. В то же время, следует отметить, что племенная обособленность, христианизация многих сообществ, а также их интенсивное взаимодействие с иноэтничными группами, наложили свой отпечаток на интерпретацию исторических традиций и обычаев, а также привели к возникновению ряда новых.

Общность исторических традиций, кроме их единого истока, формируется рядом дополнительных факторов. В первую очередь – это общий менталитет народа[1017], основанный на духовном, и часто, магическом восприятии мира, причем, как показали полевые исследования, проведенные автором данной работы, данное мировосприятие характерно и для христианизированных эве, которые, в своем большинстве, сохраняют суеверность и веру в магическое влияние. Кроме того, традиционная общность обусловлена сохраняющимся традиционным социальным порядком и традиционным бытом. Оба данные элемента изменяются крайне медленно, и жизнь в современных деревнях и малых поселениях, мало чем отличается от жизни в таких поселениях в середине XX в. В городах изменения более заметны, но в основном они касаются зажиточной части горожан, численность которых вряд ли превышает 30%. Все это делает традиционный уклад жизни востребованным и единственно возможным для большинства эве, и актуализирует изучение традиций народа в

Boateng E. A. Governmentand the people: Outlook for democracy in Ghana. Accra: Institute of Economic Affairs. 1996. 228 p.
Opoku K.A. West African traditional religion. Accra: FEP International Private Ltd. 1978. 182 p.
Akrong A.A. Religion and traditional leadership in Ghana / I. Odotei, & A. K. Awedoba (Eds.). Chieftaincy in Ghana: Culture, governance and development Accra: Sub-Saharan Publishers. 2006. 193-212 pp.
Gyekye K. African cultural values: An introduction. Accra: Sankofa Publishers. 1996. 194 p.
Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.

[1017] Akrong A.A. Religion and traditional leadership in Ghana / I. Odotei, & A. K. Awedoba (Eds.). Chieftaincy in Ghana: Culture, governance and development Accra: Sub-Saharan Publishers. 2006. 193-212 pp.

нашем намерении представить общие и различные аспекты его идентичности (См. прил. 4.5. п. 1).

Традиционное социально-политическое устройство сообществ эве

Социальный и духовный аспекты жизни для эве не разделимы, и это, пожалуй, основной фактор, позволяющий говорить об этнической идентичности эве. Оба аспекта влияют на процесс принятия решений в сообществе и детерминируют принятие решений отдельными лицами в их частной жизни. Термин «частная жизнь» применительно к эве можно использовать весьма условно, так как в традиционных сообществах человек практически неотделим от общества, а в городах поддерживает со своим сообществом устойчивую связь (См. прил. 4.5. п.2).

Третий элемент, это традиционное племенное устройство. Эве в своей традиционной среде являются общинно-ориентированным народом. Их ранний исторический опыт миграции и расселения, постоянные угрозы войн, а также их вера в божества и духов, повлияли на обретение групповой идентичности. Были образованы племенные сообщества с политической самоидентификацией (протогосударства). Наличие гибкой политической структуры позволяло объединяться в союзы, чтобы защищаться от вражеских нападений, вести экспансионистские войны, завоевывать и приобретать участки земли для поселения и ведения сельского хозяйства, а также коллективно обращаться к своим групповым богам и предкам за руководством и защитой в трудные времена. В этом плане порядок в отдельных поселениях-дуково напоминает коммуну, в которой благополучие сообщества всегда было заботой всех, кто живет в нем. Как писал Джон Мбити: «Человек осознает себя с точки зрения «я есть» уже после того, как осознает «мы есть»»»[1018]. Он имеет «незападный» менталитет и считает себя скорее социальным существом, которое рождается, воспитывается и умирает в сообществе, и вторично по отношению к нему. Традиционалист же эве, действуя на благо всех членов социальной группы,

[1018] Mbiti J.S. African Religions and Philosophy. New York: Doubleday and Company. 1970. 384 p.

подчиняет свои личные интересы и решения интересам и решениям своей непосредственной социальной группы. Высокая степень принадлежности, заботы и единения делает эве трайбалистическими, и шире, – этноцентричными.

Традиционная социальная структура эве строится по трем основным направлениям, а именно: домохозяйство как низшая социальная ячейка, клан, как социальная и родственная группа и подплемя (подтриб)/племя, как социальный блок. К отдельному человеку наиболее повседневно близок уровень домохозяйства, хотя все три уровня присутствуют в повседневной жизни[1019].

Домохозяйство можно определить, как группу близких родственников, которые ведут свое происхождение от непосредственного предка и живут вместе в двух, трех или четырех соседних домах, сгруппированных вместе в одном районе дуково или представляют собой аналог хутора на переферии дуково. Такие домохозяйства могут состоять из трех или четырех нуклеарных семей. Домохозяйство особенно важно в процессе социализации, так как в нем человек рождается и воспитывается, несмотря на нуклеарную семью. Также домохозяйство гарантирует человеку безопасность, обеспечивая члена семьи, который болен или не имеет еды[1020].

Также домохозяйство инвестирует в своих членов, давая им финансовую поддержку от семьи, чтобы получить образование, жениться, купить поле для ведения сельского хозяйства или организовать бизнес. Сегодня широко распространена практика, когда глава домохозяйства отправляет наиболее одаренного ребенка в город на обучение, а позже, на заработки. В каждом домохозяйстве есть глава домохозяйства, которым обычно является самый старший мужчина (старейшина). Глава большой семьи наделен политической, юридической и ритуальной властью. Он улаживает ссоры между членами семьи и руководит проведением церемоний и ритуалов, связанных с рождением в семье ребенка и свадьбой одного из мужчин семьи (женщина переходит в другую

[1019] Hiebert P.G. Social Structure and Church Growth / Perspectives on the world Christian movement: a reader. D Winter & S.C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library, 1981. 846 p.
[1020] Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.

семью). В случае смерти члена семьи именно глава домохозяйства выполняет необходимые ритуалы и руководит организацией похорон. При необходимости глава домохозяйства может делегировать свои полномочия пожилому уважаемому мужчине из домохозяйства, например, для проведения церемонии. В повседневной практике традиционалистов, глава домохозяйства выступает посредником между членами семьи и богами, а также предками семьи. В зону его ответственности входит контроль над соблюдением решений клана и племени, особенно в ритуальном аспекте. Контроль с его стороны должен предотвратить поступки младших членов семьи, которые способны оскорбить богов или предков сообщества, и он первый, кто несет ответственность в случае такого происшествия[1021].

Клан представляет собой совокупность ряда домохозяйств, ведущих свое происхождение по отцовской линии от какого-то отдаленного общего предка. Члены клана объединены общим предком и обязательным религиозным институтом, который представляет собой совокупность местных обычаев и верований (они могут быть и христианскими). Главы клана и подплемени выполняют те же функции, что и глава домохозяйства, но контролируют социальную группу на более широкой территории.

Традиционная социальная структура, наблюдаемая в этих трех уровнях, характеризуется однородным обществом. «В таких традиционных социальных структурах почти все люди участвуют в общей жизни более или менее одинаково. Такие группы могут иметь стратовые различия и различия в руководстве и властных позициях, но общество, тем не менее, представляет собой единое целое, разделяющее во многом одну и ту же систему ценностей»[1022]. При этом, жизнь в условиях традиционализм защищает человека от реализации его/ее личной свободы и индивидуализма, выраженного в спонтанных действиях и решениях.

[1021] Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.
[1022] Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.

Городская социальная структура весьма отличается от традиционной. Эммануэль Осей описывает ее следующим образом[1023]: «Это конгломерат людей разных субкультур, живущих вместе в новой гетерогенной социальной среде. Следовательно, люди в такой социальной среде более открыты для других взглядов на религиозные вопросы. На уровне городской социальной структуры управление городскими центрами и городами осуществляется не старшими руководителями-мужчинами, а образованным и квалифицированным административным персоналом. Таким образом, в городской социальной системе множество различных ассоциаций и классов людей... Присутствуют профессиональные ассоциации, ассоциации бизнесменов, союзы торговцев, студенческие ассоциации, молодежные ассоциации и многие другие подобные социальные группы. Благодаря влиянию христианских миссионеров и образовательной программе, которую они предоставляли людям, а также урбанизации, модернизации, высоким технологиям и знакомству с западной и другими культурами постепенно возникла городская социальная структура. Однако, несмотря на это, традиционная социальная система, вероятно, не будет уничтожена городской социальной системой. Две социальные системы будут сосуществовать. Первая будет наблюдаться в селениях и деревнях, тогда как вторая будет развиваться в городских центрах»[1024]. Отметим, что данная характеристика городской среды характерна лишь для крупных, и преимущественно, мультиэтничных городов, как, например, столица – Аккра. В большинстве городов компактного проживания эве, государственные административные учреждения сосуществуют с традиционными и опираются на них в принятии и исполнении решений, что делает радиционную власть реальной, как это было продемонстрировано в главе 4 нашего исследования, и это актуализирует обращение к рассмотрению традиционного политического (административного) устройства сообществ.

[1023] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

[1024] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

Традиционное политическое (административное) устройство эве

Традиционное политическое «государственное» устройство эве берет свое начало с исторического момента исхода народа из Нотси, где народ жил под контролем других этнических групп. Мы пишем «государственное» в кавычках, так как эве никогда не обладали собственным единым государством, и государственное управление для большинства эве-традиционалистов ассоциируется с политическим порядком, установленным на уровне племени или отдельного поселения – дуково, которое и является основной политической единицей, одновременно имеющей территориальное выражение (поселок с окрестными землями).

Несколько дуково образуют «государство», имеющее собственную столицу-фиаду. Таковой обычно становится самое старое поселение, где люди эве впервые осели, либо самый большой и экономически успешный город. Глава данного поселения становился верховным вождем или, в западной традиции, «королем» политической единицы. Р. Майерс писал в 1991 г., что «В штате Эве (в Гане) в целом имеется 120 политических единиц[1025]. Каждый дуково имеет традиционного главу, известного как Тогбе – что значит «старший» или «почтенный». При Тогбе действует совет старейшин, представляющих домохозяйства, либо, если поселение очень большое, то кланы. Каждый старейшина является «хозяином табурета», церемониального атрибута, демонстрирующего лидерство в домохозяйстве, клане, подтрибе, племени, дуково. «Таким образом, традиционное устройство эве характеризуется геронтократической системой руководства, при которой старейшины, в силу своего возраста, большого жизненного опыта и занятия наследственного табурета, пользуются высоким почитанием, что дает им уникальную возможность составлять руководящий орган городов, деревень поселений. Власть традиционных лидеров сакрализована, и получая табурет, они проходят своеобразный «обряд помазанья». Считается, что в их взаимодействии со

[1025] Myers R.A. World Bibliographical Series. Ghana. Vol.124. Oxford, England: Clio Press. 1991. 436 p.

сверхъестественным, традиционные лидеры наделены силой духов и божеств управлять людьми. Как следствие, Традиционные лидеры сильно влияют на процесс принятия решений сообществом и отдельными людьми внутри сообщества. Их официальные заявления относительно дома, клана или подплемени воспринимаются как послания богов. Этим традиционным главам подчиняются без колебаний»[1026].

Центральное и высшее место в системе традиционной организации обществ эве занимает верховный вождь, также часто именуемый королем на западный манер. История вождеств у эве берет свое начало в XVII в., когда лидеры исхода народа из Нотси возглавили разные общины и начали управлять ими автономно[1027] (Хотя можно предположить, и что и на более ранних этапах институт вождизма у эве существовал, но доказательства, подтверждающие или опровергающие это, отсутствуют, как отсутствуют и любые документальные подтверждения существования самих эве до XVII в.). Институт вождизма оказался очень устойчив к переменам и препятствовал ассимиляции эве с иноэтничными народами. Также, объединявшиеся вокруг вождей сообщества оказали выраженное сопротивление колонизации, что привело к их включению в колониальную систему в самобытном виде[1028]. «Во время колониального правления британские администраторы, выявив присущие этому институту положительные черты, эксплуатировали его в системе непрямого правления, проводя свою политику через вождей»[1029].

Такая роль сохранилась и после обретения Того и Ганой независимости. Причина этого кроется в сакральном статусе вождя как хранителя ритуального табурета – Трона.

[1026] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

[1027] Boateng E. A. Governmentand the people: Outlook for democracy in Ghana. Accra: Institute of Economic Affairs. 1996. 228 p.

[1028] Bob-Milliar, George M. 2009. Chieftaincy, diaspora and development: The institution of Nkosuohene in Ghana. African Affairs, 108/433, 541-558.

[1029] Bob-Milliar G.M. Chieftaincy, diaspora and development: The institution of Nkosuohene in Ghana // African Affairs. 2009. №108/433. 541-558 pp.

Фактически, власть вождя объединяет в себе оба начала – светское и духовное, и если светское начало может ограничиваться из вне, то духовное начало, наоборот, укрепляется, так как именно в духовной защите население видит путь к своему материальному благополучию и выживанию в целом[1030,1031,1032,1033].

Что характерно, для эве, как и многих других народов региона, сама фигура вождя во многом вторична. Первое же место в почитании занимает атрибут, с которым он связан, а именно ритуальный табурет (Трон), в котором заключена душа сообщества, и который служит каналом связи с богами-покровителями[1034]. Таким образом, Трон становится главным фетишем, а вождь – главным посвященным (жрецом), и именно в этом коренится его значимость и полезность для общества, и именно поэтому институт «вождя» сохраняется до сих пор: общества эве были и еще очень длительное время останутся фетишистскими (даже христианские в аспекте власти вождя и Трона), а, значит, ответ на вопрос об идентичности эве следует искать не в политическом или социальном измерении, а в измерении культуры и религии.

Примером устойчивой «государственной» системы является модель сообщества эве – анло, которое было и остается наиболее крупным и институционально оформленным. Описание данного сообщества и его, прежде всего, политического устройства, мы приводим по публикации Квадво Амоако[1035], рассматривающего его, в том числе, и с позиции устной истории сообщества (См. прил. 4.5. п. 3).

[1030] Opoku K.A. West African traditional religion. Accra: FEP International Private Ltd. 1978. 182 p.
[1031] Akrong A.A. Religion and traditional leadership in Ghana / I. Odotei, & A. K. Awedoba (Eds.). Chieftaincy in Ghana: Culture, governance and development Accra: Sub-Saharan Publishers. 2006. 193-212 pp.
[1032] Gyekye K. African cultural values: An introduction. Accra: Sankofa Publishers. 1996. 194 p.
[1033] Busia K.A. The position of the chief in the modern political system of the Ashanti. London: Frank Cass and Company Limited. 1951. 233 p.
[1034] Sarpong P. The sacred stools of the Akan. Tema: Ghana publishing Corporation. 1971. 83
[1035] Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos - African Research Consult. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities (Дата обращения 08.01.2026)

Стабильность социально-политической организации племенных сообществ эве достигается, в т.ч., через большое количество общественных мероприятий, в т.ч. призднико́в и фестивалей, выполняющих функцию духовного сплочения. К примеру, у анло-эве, таким широко известным мероприятием является праздник-фестиваль Хогбецоцо, подготовка к которому длится половину года (См. прил. 4.5 п. 4)

Музыкальный аспект традиционной системы эве

В основе реализации культов водун, в частности, йэве, гороводу, брекете, а также христианских служб, особенно в духовных церквей, и многочисленных традиционных праздников, включая свадьбы и похороны (а похороны у эве – это именно праздник), лежит музыка, которая типична для каждого конкретного мероприятия и часто имеет общенародное признание. Она объединяет людей в действии – игра на инструментах, танец, пение, хлопки ладонями, и создает уникальную атмосферу сопричастности к действу. Музыка также отвечает за доведение людей до состояния транса/одержимости, так как ее ритмы гасят сознание.

Состояние, которое порождает музыка, делает веру осязаемой и способствует образному духовному мышлению, помогая активировать молитву, лечение (через эффект плацебо) и контакт с духами. Члены культа верят, что сила культа безгранична, и благодаря этому верованию они чувствуют себя защищенными от злых духов и болезней, а музыка – это самый доступный и универсальный ресурс. Под действием ритмов, а также веществ, расширяющих сознание, например, алкоголя, люди впадают в одержимость духами и верят, что инородная сущность вселилась в их тело. Также музыка трактуется и как язык универсального общения с духами.

Музыку саму по себе можно рассматривать как механизм, функционирующий в рамках более сложного механизма религии. Благодаря использованию множества вспомогательных ритмов, мастер-партий барабанов, коммуникативным способностям и функциям в культовых ритуалах он работает как отдельный мозг у вдохновителя церемонии. Простой анализ музыки как нот,

ритмов и текстов может привести к разрушению того, что представляет собой музыка, и того, как она функционирует[1036].

Во время выступления барабанщик или певец, например, культа брекете, управляет музыкой, а песни служат формой вызова духа и ответа. Этот вызов и ответ могут происходить между ведущим и поддерживающими барабанщиками, а также между барабанщиками и певцами. Призыв и ответ могут быть импровизированы двумя и более участниками церемонии.

Таким образом, фигура барабанщиков, и особенно главного из них, в реализации ритуала становятся центральными. Они знают весь репертуар, обеспечивают основу для действий и взаимодействия адептов во время выступления. Иногда барабаны могут переходить из рук в руки, что усиливает синергию в сообществе музыкантов.

Импровизация в культовой музыке присутствует фрагментарно, т.к. ритм влияет и на танец, и на настрой участников, который часто ведет к трансу (См. прил. 4.5. п.5).

Танцы под аккомпанемент барабанов являются не только элементом культов, но и частью повседневной жизни эве, основой их отдыха и социализации. Повсеместное распространение барабанной музыки и песен – это заслуга многочисленных волонтеров, которые сочиняют мелодии и песни, в том числе и на злободневные темы, чтобы обеспечить психологическую разрядку. В музыкальных группах есть разные подгруппы барабанщиков, которые играют тематическую музыку под разные типы танцев. В том числе есть военные, любовные и развлекательные танцы (См. прил. 4.5. п. 6).

В целом можно сказать, что музыка и танец охватывают все аспекты жизни народа эве и формируют социализацию, популяризуя культурный код сообщества, причем данная «материя» является живой и служит своеобразным языком коммуникации, понятным практически всем представителям народа

[1036] Kwadwo M. Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music. URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp (Дата обращения 08.01.2026)

безотносительно их племенной и национальной принадлежности. Кроме того, музыкальные ритмы являются дополнительным маркером идентификации принадлежности того или иного человека к определенным культурным и религиозным сообществам, что было подтверждено и результатами проведенного автором опроса.

Магия и колдовство в традициях эве

В 1960-х гг., когда африканские страны активно получали независимость, строили государственность, а среди граждан были распространены идеи панафриканизма и социализма, считалось, что колдовство – это пережиток прошлого, который скоро должен исчезнуть, как это произошло в Европе. Однако, этого не произошло, и уже к 1980-ым гг. стало очевидно, что вера в магию прочно укоренена в социальном сознании, и не только не разрушается, но и укрепляет свои позиции, чему способствует низкий уровень образования граждан и многочисленные социальные, экономические и политические кризисы, в которых население склонно видеть злой умысел и результат проклятья могущественных колдунов[1037].

Многие ученые сообщают о том, как в последние десятилетия увеличивается количество преступлений, связанных с колдовством и противодействием его практикам, и данные прецеденты все чаще становятся объектом судебных разбирательств[1038], что говорит о том, что вера в колдовство по-прежнему определяет социальное поведение[1039].

Тем не менее, нельзя говорить о том, что колдовство и реакция на него в африканских обществах неизменно. Безусловно, колдовство связано с традиционными верованиями и имеет исторические корни[1040], однако и его ритуалы, и способы их реализации, адаптируются к изменениям сознания и

[1037] Simonicca A. ritorno della stregoneria / C. Grottanelli; P. Clemente, eds. Comparativamente. Vol.1. Firenze: Seid. 2009. pp.
[1038] Moore H.L., Sanders T. Magical interpretation, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa. London-New York: Routledge. 2001. 268 p.
[1039] Schirripa P. La stregoneria nelle aule di giustizia / Diritto e Religioni, Anno I. №1. 2008. pp. 13-25. 912 p. URL: https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni-anno-iii-n-1-2008/ (Дата обращения 08.01.2026)
[1040] Comaroff J., Comaroff Je. Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University Chicago Press. 1993. 233p.

мышления людей. Данный процесс адаптации колдовства к изменяющейся реальности был описан еще в 1937 г. в работе Эдварда Эванса-Притчарда[1041], который констатировал, что колдовство – обычное явление и понятно на уровне логики ситуации, а не науки. Он также отметил, что колдовство – это идиома, с помощью которой говорят о мире и о себе.

Показательно, что процессы разрушения локальных традиционных сообществ в процессе урбанизации и индустриализации в значительной степени привели к разрушению традиционных религиозных культов, так как разрушалась сообщество последователей и преемственность, однако колдовство и гадание, часто в искаженном виде, наоборот обрели популярность, так как вера в них не требовала сплоченного статичного коллектива культа, и в то же время давала объяснение любых проблем с которыми сталкивался человек в процессе жизнедеятельности[1042].

Это привело к тому, что вера в колдовство в Африке южнее Сахары стала социальным мейнстримом и даже была признана на государственном уровне в ряде стран (См. прил. 4.5. п.7). Таким образом, колдовство нельзя рассматривать как атавизм, противостоящий современности[1043], а следует воспринимать его как неотъемлемую часть идеи современности[1044], на что указывает множество примеров (См. прил. 4.5. п.7).

В сообществах эве колдовство также распространено и является порицаемой и запретной деятельностью. Само колдовство у эве бывает двух типов – ведьмовство и собственно колдовство. Оба данных вида магии именуются адзевово (adzewɔwɔ)[1045] (См. прил. 4.5. п. 8).

[1041] Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford: Oxford University Press. 1976 (1937, abridged edition). 265 p.

[1042] Schirripa P. La stregoneria nelle aule di giustizia / Diritto e Religioni, Anno I. №1. 2008. pp. 13-25. 912 p. URL: https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni-anno-iii-n-1-2008/ (Дата обращения 08.01.2026)

[1043] Geschiere P. La stregoneria e i limiti della legge in Camerun e in Sud Africa /Beneduce, R., (a cura di), Poteri e identità in Africa Subsahariana. Napoli: Liguori Editore. 2009. pp. 59-93.

[1044] Comaroff J., Comaroff Je. Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University Chicago Press. 1993. 233p.

[1045]Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.

О сути ведьмовства среди эве в разное время писали такие авторы, как Вильсон Авасу[1046], Ханс Дебрюннер[1047] и Томас Лоусон[1048]. Э. Томас Лоусон писал: «Колдовство представляет собой угрозу общественному порядку, невыносимое напряжение традиционной социальной организации, вызов почитаемой традиции» (См. прил. 4.5. п.9).

Единственным человеком, который может противостоять ведьме является жрец, который может изгонять демонов и колдовских духов (Мзе) из одержимых людей. Любой, кого местный священник-фетиш поймает как ведьму, подвергается публичному порицанию и вынужден рассказать обо всех злодеяниях, которые совершил. Невыполнение этого требования может привести к убийству ведьмы, поэтому случаи отрицания злодеяний крайне редки. Но даже после признаний, как считается, ведьма обречена, т.к. боги отнимут ее жизнь, когда сочтут нужным. В исторической традиции это происходило довольно быстро, т.к. ведьму подвергали остракизму, а без сообщества выжить было крайне трудно. Иногда также предпринимались попытки «лечить» ведьму, используя яд.

В качестве альтернативы существуют так называемые «лагеря ведьм» (См. прил. 4.5. п 10). На севере Ганы их шесть. По состоянию на 2018 г., до 1000 женщин жили в лагерях ведьм, которые служат для этих женщин убежищем[1049]. В изгнании ведьму может сопровождать ее ребенок (дети), так как считается, что ведьмовство передается по наследству (См. прил. 4.5. п.10).

Если ведьмы – это обычно женщины, то колдуны в основном мужчины, которые посредством магии наносят вред (См. прил. 4.5. п. 11). Колдун, в отличии от ведьмы, не использует «внутреннее зло», а заклинает существующих злых духов. Ван Риинен характеризует такие действия как «использование

[1046] Wilson À. Religion, Christianity and the Powers in gye Society. Ann Arbor, MI: University Microfilms International. 1988. 186 p.
[1047] Debrunner H.W. Witchcraft in Ghana. London: Brown, Knight & Truscott. 1961. pp. 52-87. 213 p.
[1048] Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer &Row Publishers. 1984. 106 p.
[1049] Там же

духовных сил для злонамеренного и умышленного причинения вреда другим людям посредством магических принадлежностей и ритуалов»[1050].

Считается, что колдуны вызывают смерть невинных, уничтожая многообещающих людей. Они мешают жизни общества и вызывают смуту. Основанием для колдовства служат ненависть, месть, злоба и жадность[1051]. В случае поимки колдуна заставляют раскаяться, а затем, обычно, убивают, что закономерно, так как его зло опаснее зла ведьмы.

Таким образом, колдовство среди эве распространено, а урбанизация делает его еще более востребованным, так как в больших городах у людей часто нет традиционной формы защиты в виде клановых и племенных жрецов, а традиционное сознание и менталитет сохраняются, даже если человек переходит в христианство. Государство же не может ничего противопоставить традиционным общинам, которые по своему усмотрению наказывают колдунов и ведьм, уничтожая их собственность, изгоняя или даже убивая их. В Гане в 2018 г. была предпринята попытка ликвидировать один из лагерей ведьм, но она привела лишь к тому, что десятки женщин с детьми были лишены своих домов и вынуждены были перебираться в другие лагеря[1052].

Вера в магию является крайне важным элементом этнической культуры и, по нашей оценке, будет сохранять свое влияние на социальную жизнь еще много десятилетий. Также, магическое мышление является культурным феноменом, который объединяет большинство представителей народа эве через их восприятие реальности, а также через страх перед возможным магическим вмешательством в их жизнь, что формирует дополнительную ценность принадлежности человека к общине, которая может его защитить перед магическим злом (азе). В связи с этим, человек, живущий вне общины вызывает

[1050] Rheenen Van G. Communicating Christ in Animistic contexts. Grand Rapids, MI: Baker Book House. 1991. 342.
[1051] Burnette D. Unearthly Powers. London: MARC. 1988. 286 p.
[1052] Turman L. 5 things to know about Witch Camps in Ghana. The Borgen Project URL: https://borgenproject.org/witch-camps-in-ghana/ (Дата обращения 08.01.2026)

опасения у «общинников», которые не могут его идентифицировать в социальном измерении[1053].

Жречество как социальный институт традиционного общества эве

Атрибутом традиционной общины эве является наличие своеобразной «касты» жречества. Жречество – это именно каста, а не страта, т.к. она имеет свои практики инициации, дистанцирована от других членов общины, а жрецы воспринимаются как носители сакрального знания и способности говорить с богами. При этом, «каста» неоднородна и имеет внутреннюю иерархию. Формирование «касты» жрецов является историческим феноменом, сформировавшимся задолго до того, как народ эве обрел этническую идентичность и обособился от других сообществ догбо. Так, жрецы неизменно упоминаются в мифе о Нотси и предстают там как ключевые действующие герои, так как именно благодаря примененной ими магии, народ эве смог вырваться из города, преодолев магическую защиту стен. Христианизация эве привела к уменьшению количества жрецов (причем во второй половине XIX – начале XX вв. жрецы многих культов часто подвергались гонениям, а храмы и ритуальные артефакты уничтожались колонистами и миссионерами), однако даже в сообществах, большинство членов которых было христианизировано, сохраняется определенный сегмент сторонников традиционализма, который объединяется вокруг жрецов и священных для сообщества традиционалистов мест (например святилище Ньигблы у анло-эве, где проходят важнейшие обряды коронации, хотя анло христианизированы более чем на 80%). Сохранение традиционного сегмента в христианских сообществах воспринимается как норма, т.к. именно традиционная религия является источником традиционной власти, и вождь выполняет также функцию верховного жреца[1054]. Кроме того, христианство и традиционная религия даже в современных сообществах эве

[1053] Gross E.S. In West Africa, the Adze Is an Insectoid Source of Misfortune Historians believe it originated with the fear of mosquito-borne illness. Atlasobscura.com. 26.10.2020. URL: https://www.atlasobscura.com/articles/monster-mythology-adze (Дата обращения 08.01.2026)

[1054] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p

тесно переплетены, и не редки ситуации, когда не только прихожане, но и пасторы обращаются к жрецам за советом и духовной помощью. Как показало полевое исследование, проведенное автором, в форте Кеты (г. Кета, регион Анло, Гана), которая служила тюрьмой для работорговли, обряды поминовения проводит именно жрец, а не христианский священник (См. прил. 4.5. п. 12.1).

Жрецы являются хранителями традиций и мудрости племени и их слово является решающим в большинстве важных социальных вопросов. Они также обеспечивают целительские практики, основанные на народной медицине и магических ритуалах, что крайне важно для населения в условиях слабого развития здравоохранения.

В то же время, жрецы поддерживают высокий уровень консерватизма в традиционных сообществах, и с ними связано сохранение целого ряда «культурных атавизмов», как например практика ритуального рабства трокоси в культе йэве (См. прил. 4.5. п.12.2)[1055].

Культ смерти и похоронные обряды у эве

Важным, и во многом, доминирующим элементом традиционной культуры эве являются обряды и традиции, связанные со смертью. Данные обряды сложились исторически, и вероятно, впервые были задокументированы немецкими миссионерами во второй половине XIX в. В том числе показательны исследования культуры эве миссионером Якобом Шпитом[1056]. Данные, которые он опубликовал в 1906 г., и собранные им и другими членами бременской

[1055] См. поробнее: Country Reports on Human Practices for 1995. United States Department of State. Washington, DC: United States Government Printing Office. 1996. 108 p.
Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 1996.
Robson A. Slavery in the Name of God; An Ancient Cult is Alive and Well in Ghana, Taking Girls as Young as Two and Offering Them as Wives to Appease Their Deities. London: The Independent. 2006. 26 p.
Aird S.C. Ghana's Slave to the Gods. Human Right's Brief. 2002. URL: http://wcl.american.edu/
Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 1996.
Pukas A. Village Children of Eight Forces into Life of Sex Slavery in Ghana. Sundays Times [London]. 30.10.1994. (NEXIS)
Robson A. Slavery in the Name of God; An Ancient Cult is Alive and Well in Ghana, Taking Girls as Young as Two and Offering Them as Wives to Appease Their Deities. London: The Independent. 2006. 26 p.
Martinez R. The Trokosi Tradition In Ghana: The Silencing of a Religion. 2011.URL: https://scholarworks.lib.csusb.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1190&context=history-in-the-making(Дата обращения 08.01.2026)
Saunders L Ghana: Africa's Sex Slaves Starting to Fight Back. The Ottawa Citizen, 11.11.1995

[1056] Spieth J. Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen). 1906. 976p.

миссии, начиная с 1870-ых гг., позволяют говорить о сохранении традиций отпевания, похорон, вдовства и др. вплоть до сегодняшнего дня, применительно к традиционалистским сообществам практически без изменений, а в отношении христианских общин – о сохранении исторического духа такого рода церемоний.

Основанием для сравнения исторической практики и современных церемоний послужили несколько исследований, написанных уже во второй половине XX в., а также полевые исследования автора данной работы, присутствовавшего на подобных церемониях в регионах Вольта и Анло в Гане в 2021 – 2024 гг.

В числе значимых для данного исследования работ следует отметить широко известную монографию Б. Мейер «Переводя Дьявола: Религия и современность среди эве Ганы»[1057], и не менее известную книгу Д. Розенталь[1058], а также статьи В. Аметевее и Д. Кристенсена[1059], и А. Мишели[1060].

*****

Все аспекты культов водун апеллируют, прямо или косвенно, к смерти и загробной жизни, так как именно после смерти душа оказывается в привычной для себя среде. Это относится и к христианским традициям, распространенным в регионе. В сакральной системе водун считается, что после смерти определенные аспекты личности, приобретенные при жизни, навсегда теряются в своей индивидуальной форме, тогда как другие аспекты, например, дж(з)ото (душа), при перевоплощении вернется в следующем ребенке, рожденном в роду. Сразу после смерти душа предстает как луво (душа смерти). Она может оставаться некоторое время после смерти в мире живых, выглядя точно так же, как человек при жизни, и пугать близких требованием внимания и своим страстным желанием оставаться с живыми.

[1057] Meyer B. Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1999. 265 p.
[1058] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
[1059] Ametewee V.K., Christensen J.B. "Homtodzoe": Expiation by Cremation among Some Tongu-Ewe in Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 1977. Vol. 47, № 4. pp. 360-371.
[1060] Micheli C.A. Animer les morts. Le portrait photographique funéraire chez les Éwé // Transbordeur. Photographie histoire société. №1. 2017. pp.182-195.

В большинстве случаев считается, что личность, в том виде, в каком она была создана при жизни, не переживает смерти, но части личности действительно могут сохраниться и даже соединиться с богом-создателем (Маву) как часть конгломерата энергии божества. В то же время на бытовом уровне распространено мнение, что царство духов отражает человеческую жизнь во всех аспектах, так что после смерти люди продолжают жить почти так же, как и раньше. С этим, в частности, связаны обряды жертвоприношений, в рамках которых духам преподносится пища, так как предполагается, что они едят как живые люди.

Смерть не прекращает жизнь, а скорее переводит ее в другой формат – в параллельный мир, отделенный от нашего рекой. Как и, например, в древнегреческой мифологии, в мифологии эве присутствует фигура лодочника, которого называют Куциами. Как и у древних греков, у эве есть традиция класть в гроб монету в качестве платы Куциами за переправу души в мир предков.

В данной связи, Б. Мейер отмечает, что «не все мертвые души достигают «циээ» (земля предков). Часть духов (н_оливо) остаются среди живых, чтобы пугать и беспокоить их. Обычно так ведут себя духи людей, умерших преждевременно и не утративших желания продолжать жить. Для того, чтобы умилостивить их, требуется проведение обрядов, соответствующих их воле, которую они транслируют через гадателей и медиумов[1061].

Кроме того, от живущих требуется постоянно поддерживать контакт с миром духов, совершая повседневные и праздничные ритуалы, так как именно во время ритуалов возникает «канал» для коммуникации.

В свою очередь, коммуникация с предками возможна лишь в том случае, когда люди ведут правильную жизнь и мирно сосуществуют друг с другом. В противном случае живые сталкиваются с бедствиями, которые могут затронуть как отдельную семью или деревню, так и общество в целом.

[1061] Meyer B. Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh, Edinburgh University Press. 1999. 265 p.

Плохой урожай, болезни и несчастья – это основные признаки того, что возник разрыв коммуникации между людьми и духами предков, и как следствие разрыв с Маву. Как следствие, жизнь людей эве насыщена многообразными ритуалами почитания предков, и опосредованно, смерти.

В данном контексте похороны традиционно выступают самым важным событием в жизни человека, что отражается в размахе мероприятия и его праздничном характере (См. прил. 4.5. п.15).

Сегодня, несмотря на трансформацию социальных отношений в обществах эве, похоронные ритуалы остаются одними из наиболее консервативных. Как и столетия назад – похороны – это не семейно, а общественное мероприятие. Их масштаб пропорционален социальной значимости умершего. Автор лично присутствовал на традиционной церемонии похорон в районе Кеты в 2024 г. Мероприятие собрало более 500 человек. Среди присутствовавших были делегация во главе с вождем клана и делегация от политической партии, в которой состоял умерший, а также родственники, недифференцированные гости, музыканты (более 40 человек) и «ритуальная команда» из «дружины» вождя клана, одетая в соответствии с традицией в одежду из мешковины и занятая отпугиванием духов в период прощания с покойным посредством громкой музыки и выстрелов.

Процедура данного мероприятия наглядно продемонстрировала его «контекстный» характер, в соответствии с которым, сами похороны представляются вторичными по отношению к презентационной роли делегаций и семьи, способной организовать такое мероприятие. Это в полной мере соответствует традиционной роли личности в обществе. Даже значимый человек – все равно, в первую очередь, представляет сообщество, и его смерть является еще одним поводом для того, чтобы укрепить социальные связи и продемонстрировать единство группы. В этом контексте, единство христианских общин представляется менее выраженным, что, в целом, соответствует формату христианской религии, и более высокому уровню индивидуализма членов христианской паствы по сравнению с традиционалистами.

Тем не менее, традиция похорон при ее консерватизме, также трансформируется в отдельных элементах, одним из которых является «ритуальная» фотография или иератический[1062] портрет умершего человека[1063]

Еще один важный атрибут похорон – это гроб. Он также отражает статус умершего и может делаться в виде символа клана, например, животного, или в форме машины/автобуса, если умерший, к примеру, был водителем.

Не менее важной и социально значимой традицией является комплекс обрядов вдовства[1064], трансформирующие статус женщины (статус мужчины-вдовца практически не меняется).

*****

Обобщая вышеизложенное, мы приходим к заключению, что традиции похорон и почитания смерти являются еще одной скрепой, объединяющей культуру народа эве в межплеменном измерении. Несмотря на различия данного типа обрядов в различных культах водун, а также в христианских сообществах, в культуре эве в целом распространен универсальный подход к интерпретации смерти в метафизическом плане. Обрядовость, в данной связи, является сходной и основана выраженных социальных практиках, объединяющих конкретное сообщество, и формируя его коллективную связь с духовным миром через усопшего, выступающего своеобразным «временным» медиатором.

Следует также отметить, что обозначенный формат связи с духовным миром не является эксклюзивным явлением, характерным лишь для прощания с видными членами сообщества. Таковыми становятся практически любые похороны пожилого или просто уважаемого человека, вне зависимости от его гендера. Обозначенная характеристика сплочения общества выражается в

[1062] Иератическим принято называть искусство, напрямую связанное с обслуживанием какого-либо религиозного культа. Иератическое искусство несёт в себе строгие требования по отношению к искусству. Одним из главных признаков иератического искусства является строго соблюдаемая иерархия изображаемого.

[1063] Micheli C.A. Animer les morts. Le portrait photographique funéraire chez les Éwé // Transbordeur. Photographie histoire société. №1. 2017. pp.182-195.

[1064] Sea E. Ewe Widowhood Rites: Navigating Grief and Healing Through Cultural Customs. Rymcitigh. 30.09.2023. URL: https://rymcitigh.com/2023/09/30/ewe-widowhood-rites-navigating-grief-and-healing-through-cultural-customs/ (Дата обращения 08.01.2026)

широкой массовой культуре. Так, для сообществ эве (как христиан, так и традиционалистов), характерно повсеместное размещение некрологов с обозначением даты и места проведения церемонии, на основной части которой может присутствовать любой желающий. Данная практика ведет к массовому посещению церемоний сторонними людьми, практически всегда относящихся к локальному сообществу, и превращению данных церемоний в массовые гуляния, представленные танцами, песнями, исполнением традиционной музыки. Аналогичным образом, хотя и в меньшем масштабе, проходят свадебные церемонии. Такого рода события представляют собой квинтэссенцию исторических культурных практик и дополнительно актуализируют их как комплекс средств невербальной коммуникации членов сообщества и представителей народа в целом.

Традиционное искусство

Наряду с историей, религией, обычаями, а также языком и территорией, этническая идентичность традиционного сообщества отражается в искусстве и ремесленных практиках народа, а также создании религиозных атрибутов, представляющих духовные смыслы в физическом измерении и наполняющим своим содержанием традиции и обычаи. Так, например, описанные выше обряды похорон неотделимы от специальной музыки и танцев, традиционной одежды и утвари. В данном разделе мы обращаемся к рассмотрению подобных форм культуры, имеющих исторические корни и общих для различных сообществ эве Ганы и Того.

Историзм данного вопроса объективен и подчеркивается целым рядом исследований африканских и европейских авторов, изучающих не только современные культурные практики (срез культуры), но и их хронологическую трансформацию и происхождение (См. прил. 4.5. п. 13).

С учетом того, что речь идет не об искусстве в целом, а именно о традиционном искусстве, следует обозначить его неразрывную связь с комплексом существующих в обществе традиций социального поведения, неразрывно связанных с ритуальными практиками. В данном случае следует

пояснить, что ритуал – это совокупность действий, сопровождающих религиозный акт или выработанный обычаем установленный порядок совершения чего-либо; церемониал[1065]. Ритуал предполагает формализацию практики церемонии и используемой атрибутики, которая отражает его явные и скрытые смыслы через символизм. Таким образом можно говорить о том, что традиционное искусство в большинстве проявлений типично и соответствует канону. Данный набор характеристик традиционного искусства делает его мощным инструментом социогенеза и этногенеза, так как в различных социальных и этнических подгруппах, при реализации типичных ритуалов, церемоний и обрядов оказываются востребованы типичные объекты искусства, вне зависимости от того, идет ли речь о материальных объектах, как например, музыкальные инструменты, одежда, посуда и т.п, или о нематериальных, например, танце, песне, ритме и др.

Изучая общность и отличия форм искусства в разных социальных и этнических подгруппах эве, можно сделать вывод об их близости, а также, что важно в ракурсе нашей работы, о том, что в представляемых культурных практиках народ эве является единым.

В случае же, когда формы искусства и результаты творчества отличны друг от друга в разных этнических подгруппах, когда очевиден барьер восприятия результатов творчества, можно говорить о фрагментарной вариативности традиций искусства, подчеркивающей ограничения единства народа эве.

При анализе данной вариативности направлений традиционного искусства в рамках этнической культурной традиции, нельзя не учитывать многообразия форм традиционного искусства, которые, будучи рассмотрены вместе, способны сформировать комплексную объемную картину культурной жизни этнического сообщества, представленную в ее многообразии.

[1065] Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. — СПб.: Норинт, 2008.

С учетом культурной специфики эве, особое внимание в изучении их традиционного искусства мы обращаем на наиболее типичные его формы, в числе которых музыка, танцы, и ремесла.

Танцы и музыка как формы традиционного искусства народности эве

Музыка для эве, равно как и для других народов Западной Африки, является ключевым элементом социализации. Изначально музыка, производимая традиционными музыкальными инструментами, и прежде всего, барабанами, выступала основой любого ритуального действия, создавая своего рода фон. Считается, что духи лучше всего воспринимают аудиальную информацию, поэтому любое обращение к ним связано со звуками музыки, песни, песенной молитвы, заговора (См. прил. 4.5. п. 14)[1066].

Общение с богами посредством игры на барабанах – это основа сакральной коммуникации, которая укоренена и в традиции, и в особенностях языка эве (См. прил. 4.5. п.15)[1067].

Повседневный характер музыкального сопровождения связан также с его выходом за формальные границы ритуала. Так, например, люди поют во время работы в полях, во время отдыха, в дороге, молодежь свободное время проводит, обучаясь игре на музыкальных инструментах. Это расширяет спектр использования музыки за границы ритуала, хотя ее ритмы и содержание песен остаются тематически формализованными – типичными.

Следует отметить, что барабанная музыка перешла и в христианское служение. В большинстве церквей, церковное пение реализуется под традиционные музыкальные инструменты и связано с традиционными музыкальными мотивами. В христианской практике также существует практика освящения барабанов пастырем, причем за освящением музыкального инструмента часто обращаются и обычные музыканты, так как в обществе

[1066] Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/19 (Дата обращения 08.01.2026)

[1067] Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/19 (Дата обращения 08.01.2026)

существует комплексное восприятие музыки и духовного мира, - барабан – это средство общения с богом даже у христиан. В практиках духовных церквей роль традиционной музыки еще выше, и часто она служит для достижения у прихожан состояния легкого транса и высокой внушаемости.

Если говорить о ритуальных практиках, то музыка применяется для того, чтобы создать у присутствующих особый настрой, способный привести к религиозному экстазу, у традиционалистов – часто к состоянию одержимости духом.

Вне зависимости от того, ориентирован ли тот или иной культ на достижение одержимости у адептов, любой культ использует музыку как инструмент сплочения сообщества. Исключением не являются и «духовные» христианские церкви.

В данной связи музыке приписывают магические свойства, и, например, считается, что она способна отпугивать зло и исцелять (См. прил. 4.5. п.16).

Общества эве воспитывают профессиональных барабанщиков, создавая четкую иерархию в условных ансамблях, которая существовала исторически и не менялась столетиями. Руководство осуществляется мастером-барабанщиком, который задает основные ритмы. Их поддерживает основной состав ансамбля, который может доходить до 2-3 десятков человек. Во второстепенных партиях активное внимание принимают дети и подростки, но основная часть музыкального сопровождения ритуалов реализуется профессиональными музыкантами. В данной логике можно усмотреть и элементы определенной инициации молодых людей, которых допускают к культовым церемониям после получения ими определенной квалификации[1068].

Чтобы получить признание в качестве барабанщика, молодому музыканту требуется выстоять в своего рода дуэли с музыкальным коллективом. В этой дуэли новичок не должен допустить подавления своего ритма чужими, хотя другие будут его намеренно сбивать (См. прил. 4.5. п. 22).

[1068] Hill R.T. Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. MA/M-PHIL Dissertation in African Studies. University of Ghana. 1981

Несмотря на универсальное значение музыки для культов эве, в различных культах она используется по разным схемам, при том, что всегда доминирует. Общая особенность заключается в том, что барабанщики – это всегда мужчины, а певцом, в том числе и ведущим, может быть женщина.

В молодых культах, например, брекете, импровизации гораздо больше, так как музыка – это основа церемонии, а пение и танцы вторичны по отношению к ней. Это привносит возможность значительных вариаций в рамках игры на инструменте[1069].

Вариативность культа брекете и других современных культов, распространенных преимущественно в крупных городах, ведет к его отдалению от традиционных форм исполнения и снижению квалификации исполнителей (в ее классическом понимании).

Так, например, Ричард Хилл в 1981 г. отмечал, что первоначально использовалось всего около 10 паттернов, но с течением времени появились и другие влияния. Такие инструменты, как дондон, были адаптированы в качестве основных и вспомогательных барабанов, а количество песен и ритмов меняется по мере появления новых инструментов. Темп также превратился из более медленного в очень быстрый[1070]

Здесь следует сказать отдельно и об инструментах исполнения музыки[1071]. У эве существует более 10 разных типов барабанов, большинство из которых прямо или косвенно были заимствованы у других народов региона и адаптированы (См. прил. 4.5. п. 18).

*****

Обобщая результаты анализа музыкальной культуры, в том числе в исторической ретроспективе, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, музыкальная культура народа эве является традиционной и исторической. В легендах, в том числе в легенде об исходе из Нотси, относимой

[1069] Там же
[1070] Hill, Richard T., 1981 Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. M.A. in African Studies. University of Ghana.
[1071] Fiagbedzi, Nissio S.1966 Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana.

к XVII в., говорится о том, что именно игра на барабанах позволила отвлечь внимание охраны города, когда народ эве бежал через пролом в стене.

Кроме того, во всем регионе Западной Африки барабан является традиционным музыкальным инструментом, что подтверждают и археологические изыскания и многие исторические исследования[1072]. Музыкальная традиция связана с влиянием сопредельных обществ, у которых эве заимствовали разные типы барабанов и иные музыкальные инструменты, а также исполняемые ритмы, что привело к диверсификации музыкальной традиции изучаемого народа и сформировало системную включенность музыкальных направлений у эве в общерегиональное развитие.

Во-вторых, музыкальная культура эве с XVII в. находилась в развитии в тесной зависимости с развитием религиозных культов и их ритуальных практик, и сегодня может быть разделена на более архаичную и традиционную, представленную, например, практиками культа йэве, и более современную, представленную культами, оформившимися уже в XX в. в контексте усиления внешнего культурного заимствования, например брекете, гороводу, Тигаре и др., а также христианскими практиками, которые продолжают возникать буквально ежегодно.

В-третьих, музыкальная традиция, в значительной степени, носит ритуальный характер, что обеспечивает высокий уровень ее консерватизма, хотя, чем более современным является культ, тем больше новых элементов включает конкретная музыкальная традиция.

В-четвертых, музыкальная традиция привязана к традиционным музыкальным инструментам, что способствует контекстной преемственности и снижает интенсивность трансформации.

В-пятых, музыка является универсальным средством коммуникации между сообществами, несмотря на вариативность культурной традиции и религиозную

[1072] Aranzadi I. A Drums Trans-Atlantic Journey from Africa to the Americas and Back after the end of Slavery: Annobonese and Fernandino musical cultures". African Sociological Review//Revue Africaine de Sociologie. 2010. № 14 (1). pp. 20-47.

диверсификацию. Люди-эве понимают культурные практики различных сообществ через ритмы, создающие определенное восприятие контекста и его динамики. это, в свою очередь снижает и барьер между традиционными культами и христианскими церковными службами, так как в обоих случаях используется схожее музыкальное сопровождение.

Танцевальная культура

Важным элементом культуры эве наряду и в связке с музыкой, являются танцы. Динамическая форма танца направлена на визуальное и кинестетическое усиление и дополняют эстетику, а также усиливает «...символическое воздействие других форм искусства, будь то вербальные или невербальные формы, раскрывая их полное значение»[1073].

Важная характеристика танца в африканских культурах заключается в его многокомпонентности. В рамках танца необходимо барабанить, петь, топать ногами или хлопать в ладоши, иногда одновременно.

Танец также является важной частью понимания социальной структуры африканской культуры. Выражение лица, динамика движений и пространственные предпочтения, поза тела, – все это невербальные формы самовыражения, которые каждый представитель сообщества учится считывать буквально с момента рождения, т.к. это путь к эффективной социализации[1074], и это же обеспечивает межпоколенческую и историческую преемственность.

Танцевальное образование так же важно для развития ребенка, как и умение ходить, и часто важнее школьного образования. Первые танцевальные и музыкальные знания ребенок получает от матери. Ребенок также учится выражать себя, участвуя в занятиях по рассказыванию историй (обычно в

[1073] Omofolabo A.S. Yoruba Dance: The Semiotics of Movement and Body Attitude in the Nigerian Culture. New Jersey: Africa World Press, Inc., 1998. 251 p.
[1074] Opoku A.M. Bell W. African Danees: A Ghanaian Profile. Legon: Institute of African Studies. University of Ghana. 1965.

песенной форме)[1075]. Таким образом «Танец – это один из атрибутов, который определяет человека и полностью интегрирует в качестве член общества»[1076].

Изначально все танцы народности эве носили ритуальный характер и были элементом сакральной культуры, выступая формой общения с богами и духами, а также элементом социализации членов общин, так как служили для выражения социальных ролей, например танец воинов, или танец почитания короля и т.п. Даже развлекательные танцы представляли собой форму ритуального почитания. С середины XX в., когда традиционное общество начинает трансформироваться и увеличивается его светская составляющая, а также набирает силу христианизация, многие танцы начинают приобретать более развлекательный, праздничный характер, а их глубинные смыслы игнорируются забываются. Кроме того, отдельные танцы, равно как и отдельные типы традиционной музыки, выходят на уровень высокой культуры и получают своих профессиональных исполнителей[1077]. Тем не менее, в рамках ритуальных мероприятий, танцы сохраняют свою сакральную функцию и остаются востребованы как фактор социальной мобилизации вокруг духовных ценностей.

У эве сегодня распространены десятки типов танца с соответствующим музыкальным сопровождением, и их изучение может выступать самостоятельным объектом полевого антропологического исследования, которое будет предполагать, в том числе, и их идентификацию, и определение происхождения (времени возникновения и источника заимствования). Подробнее о танцах эве. См. прил. 4.5. п. 19.

*****

В целом, в традиции эве существует до ста различных танцев и множество их вариаций. Около 70 – 80 % всех танцев были заимствованы эве у соседних

[1075] Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony: a foundation for the development of interactive multimedia educational materials URL: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m (Дата обращения 08.01.2026)
[1076] Omofolabo A.S. Yoruba Dance: The Semiotics of Movement and Body Attitude in the Nigerian Culture. New Jersey: Africa World Press, Inc., 1998. 251 p.
[1077] Например, Мустафа Тетти Адди (Mustapha Tettey Addy: International Ga Master Drummer - Ghana Goods. https://ghanagoods.co.uk/mustapha-tettey-addy-international-ga-master-drummer/) или Джон Коллинз (John Collins - Ghana Goods. https://ghanagoods.co.uk/john-collins/) (Дата обращения 08.01.2026)

народов, и не менее 50% были заимствованы начиная со второй половины XIX в. и до середины XX в. Данная динамика связана с менявшейся динамикой взаимодействия эве с другими регионами и проживающими в них народами. Отметим, что наибольшее влияние в танцевальной, равно как и в музыкальной культуре, оказали народы, проживающие севернее и восточнее. Заимствований от народов, проживающих западнее Аккры, практически не встречается, так как они исторически выступали в виде врагов. Отметим также трансрегиональную динамику распространения танцев, истоки некоторых из которых находятся на территории современной Нигерии.

Рассмотрев виды танцев, распространенных у народности эве, можно констатировать всеобщность и всеохватность данного явления без относительно пола, возраста или социального положения. Танец для эве является, своего рода, универсальным средством коммуникации и элементом, социальной жизни, связывающим традиционные ритуальные практики и массовую культуру.

Общение в танце является многоуровневым или многолинейным[1078]. У каждого движения есть интерпретация в общей позе, жестах, мимике, взгляде и использовании пространства. Затем к этому можно добавить музыку, которая, как считается, имитирует разговорный язык эве, а также является способом включения в танец новых участников действа.

Песни также используются для передачи чувств, общей информации и истории сообщества. Джон Блейкинг в данной связи также отмечает, что танец является своего рода посредником между природой и культурой[1079]. Это позволяет говорить об интеллекте чувств, которые должны определять все действия и опираться на интуицию. Как следствие, «художественный» опыт проникает в повседневную жизнь и повышает ее гармоничность.

Здесь же уместно сказать и о детской социализации. Сообщество несет ответственность за подготовку каждого ребенка к жизни в мире, и танец – это

[1078] Ajayi, Omofolabo, S. Yoruba Dance: The Semiotics ofMovement and Body Attitude in the Nigerian Culture. New Jersey: Africa World Press, Inc., 1998.
[1079] Blacking, John. The Performing Arts: Music and Dance. Hague: Mouton Publishers, 1979.

одно из основных средств обучения ребенка, в том числе обучения различным возможным социальным ролям. Это особенно важно ввиду развитости у эве форм коллективного поведения и низкого уровня индивидуализма. Социальное существование человека требует от него постоянного участия в коллективных действиях, а танец становится одной из форм такого институционализированного участия. В итоге, можно говорить, что танцы, равно как музыка и песни, являются одной из основ сохранения исторической идентичности народа эве, однако, данная идентичность в XIX – первой половине XX вв. претерпела дробление и сегодня имеет, в большей степени, племенную, нежели общенародную привязку.

Еще одним важным замечанием является достаточно слабый интерес эве к современным танцам европейского типа, чему, на наш взгляд, способствуют высокий уровень коллективизма – западные танцы чаще всего парные, слабое распространение массовой культуры, особенно западного типа (многие деревенские жители до сих пор не имеют интернета и телевиденья), и высокий уровень традиционализма, предполагающий социализацию через традиционные танцы[1080].

Народные ремесла эве

Важным идентификатором любой этнической группы в аспекте общности ее культуры являются традиционные ремесла. Особенно это показательно для традиционных обществ, каким, определенно, является общество эве, так как там ремесла все еще выполняют утилитарную функцию, и их продукция востребована широкими слоями населения. Таким образом, мышление людей о быте, а в ряде случаев, и о роскоши объединяется вокруг типичных для сообщества предметов, произведенным представителями самого этого сообщества. Проблема состоит в том, что в Западной Африке проживает большое количество этнических групп, оказывающих друг на друга взаимопроникающее

[1080] Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony : a foundation for the development of interactive multimedia educational materials URL: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m (Дата обращения 08.01.2026)

культурное влияние, поэтому разные этногруппы могут практиковать схожие ремесла и распространять их продукцию в кросс культурной среде. Тем не менее, у сообщества эве есть ряд традиционных ремесел, аутентичность которых группа отстаивает и которые считает частью своего единого исторического наследия. В их числе ткачество, гончарное дело, изготовление украшений и, в меньшей степени, фигурная резьба по дереву.

Керамика

(См. прил. 4.5. п. 20) Ряд авторов склонен усматривать в гончарном деле эве уникальную этническую специфику. Работы по этой теме написали, в частности Лиза Аронсон[1081] и Адам Позняк[1082].

Так, данные авторы считают, что ритуальная керамика имеет основополагающее значение для религиозных обычаев эве, т.к. она передает «духовную грамматику, визуальную, концептуальную и приятную духам»[1083], а сами горшки отражают понимание духовного мира их создателем. Важность ритуальной посуды, признает и Сюзанна Блиер[1084] Она пишет о том, что, как и тыквы, керамические сосуды связаны с рядом мирских и религиозных значений. Многие такие горшки связаны с культами воду из-за того, что занимают видное место в храмах и святилищах, причем каждое божество идентифицируется по отличительной форме или узору сосуда.

Также ряд авторов указывают, что во многих легендах эве говорится о том, что боги родились в глиняных горшках[1085], а один из опрошенных Блиер жрецов заявил, что «Гончарное дело делает вещи воду»[1086]. Вероятно, это заявление связано с тем, что в керамических горшках хранятся священные артефакты и ритуальные субстанции, связанные с божествами.

Несмотря на значимость данного «сакрального» аспекта гончарных изделий, на наш взгляд, не стоит переоценивать их ритуальное значение. На это

[1081] Aronson L Ewe Ceramics as the Visualization of Vodun// African Arts. 2007. 40 (1): 80–85.
[1082] Posnak A. Sacred Ceramics: Investigating the production and significance of Ewe ritual ceramics in Ghana // Journal of African Arts & Culture. 2018. 2(2). pp. 23- 31.
[1083] Там же
[1084] Blier S.P. African Vodun: Art, psychology, and power. Chicago IL: University of Chicago Press. 1995. p. 476.
[1085] Blier, S. P. (1995). African Vodun: Art, psychology, and power. Chicago IL: University of Chicago Press.
[1086] Там же

указывает, в том числе то обстоятельство, что в храмах и в повседневной жизни наравне используются предметы с символической формой и обычная глиняная посуда, и вне зависимости от формы, после того, как посуда приходит в негодность ее выбрасывают, а не захоранивают, как это происходит с ценной ритуальной атрибутикой, например фетишами. Таким образом, сосуд, даже с сакральными символами, не является формой фетиша, а ее назначение в религиозных церемониях, хотя иногда символично, но в целом утилитарно, равно как и использование калебасов (сосудов), сделанных из тыквы, которые очень распространены в регионе.

В любом случае, вопрос о сакральном значении керамики эве пока исследован недостаточно подробно и остается открытым, хотя следует признать, что эве считают гончарный промысел значимым в структуре своей культуры и производят несколько типов специфических «емкостей», которые широко используются разными народами от Мали до Нигерии.

Ткачество

В отличии от гончарного дела, которое в сходном виде присутствует у многих народов региона, ткачество у эве стоит на особом месте и считается достоянием народа, хотя этот статус оспаривают ашанти, считающие промысел частью своей традиции.

У эве и ашанти есть общая легенда про двух братьев, которые пошли в лес и увидели там красивую паутину. Паук Анансе согласился научить их ткачеству в обмен на помощь. После этого братья стали ткачами и придумали ткань кенте. В легенде ашанти братьев звали Ота Карабан и Кваку Амеяв, и, создав ткань, они преподнесли ее королю, после чего определенный тип кенте стал королевской мантией ашанти. У эве акта дарения не упоминается, а ткань кенте – это просто атрибут богатых и уважаемых людей. В современной Гане сосуществует два центра ткачества – это Бонвайр на территории проживания ашанти и Кликор на территории эве[1087].

[1087] AFEVO Home Handweave of the EWE. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/index.htm (Дата обращения 08.01.2026)

Вопреки легенде, историки утверждают, что ткань кенте выросла из различных традиций ткачества, существовавших в Западной Африке до образования Королевства Ашанти. Эти методы были заимствованы через обширные торговые сети, а в создании кенте изначально применялись хлопок и шерсть, а с XVIII в. – французский и итальянский шелк.

Об истории вопроса подробно пишет доктор Кортни Микотс, который отмечает, что «Ткань кенте также носят люди эве, которые находились под властью королевства Ашанти с конца XVIII в. Считается, что эве, у которых была предыдущая традиция горизонтального ткачества на ткацком станке, переняли стиль производства ткани кенте у асанте – с некоторыми важными отличиями. Поскольку эве не были централизованы, использование кенте не ограничивалось членами королевской семьи, хотя ткань по-прежнему ассоциировалась с престижем и особыми случаями. В эве кенте существует большее разнообразие узоров и функций, и символика узоров часто имеет больше отношения к повседневной жизни, чем к социальному положению или богатству»[1088] (См. прил. 4.5. п 21).

*****

Рассмотренные ремесла являются неотъемлемой частью исторической культуры эве и ее символами, определяющими принадлежность к культуре представителей различных племенных сообществ. Гончарное дело и, особенно, ткачество, имеют наиболее выраженную этническую специфику и выступают атрибутами самоидентификации эве как народа и предметом общеэтнической гордости. Важно, что подобный статус данных ремесел обусловлен востребованностью их продукции в современной жизни эве, как и столетия назад. Также стоит отметить, что формирование данных ремесел как характерного этнического атрибута, происходит в XVIII в. Это не означает, что до обозначенного периода данных ремесел не существовало, но их обособление

Klikor Icon > ASI – Hand. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/021asi.htm (Дата обращения 08.01.2026)

[1088] Kente cloth (Asante and Ewe peoples). Cour y Micots https://www.khanacademy.org/humanities/art-africa/west-africa/ghana/a/kente-cloth (Дата обращения 08.01.2026)

и спецификация от аналогичных ремесел других народов региона свидетельствовала о том, что именно с XVIII в. этническая идентичность получает дополнительную актуализацию и начинает укрепляться. Также, данные ремесла, и прежде всего ткачество, выступают современным символом этнической идентичности, вокруг которого происходит ее консолидация уже в цифровую эпоху, делая, например, ткань кенте атрибутом глобального самопозиционирования эве в информационном пространстве, чему способствует деятельность подвижников, многие из которых происходят из диаспоры эве в США.

Столь значимая роль связана не только с высокой техникой мастеров, но и с символизмом производимой продукции, что требует более детального изучения именно символического пространства традиционной культуры эве.

4.6. Символическое пространство народа эве: язык, знаки и образы, материальная культура (ритуальные и ремесленные предметы)

Культура любого сообщества является символическим пространством. В методологическом плане символы выступают «узловыми точками» восприятия человеком культуры. Каждый символ содержит широкую смысловую интерпретацию и сетевым образом связан с другими символами, что позволяет воспринимать культуру как систему, существующую в историческом контексте, и трансформирующуюся через приращение символического пространства[1089].

Символы культуры могут быть разных типов и форм и быть выражены в языке, духовной и материальной культуре, причем во многих случаях один и тот же символ имеет выражение (проявление) в различных измерениях культуры одновременно.

Подобная системность позволяет применить в исследовании символического пространства культуры эве методологию когнитивной истории,

[1089] Медушевский Н.А. Мифология как основа коллективного самосознания//Власть. 2025. № 05(33). С. 262-272.

раскрывающую различные символические образы этнической культуры во взаимосвязи и в многообразии их интерпретаций.

В данной работе, ценность такого подхода связана с возможностью через общность символов выйти на уровень комплексного суждения о историко-культурном измерении этнической идентичности народа эве, для которого общность символов является основой для коммуникации, сохранения общих установок морали и менталитета, ценностных представлений и смыслов исторической памяти.

При этом отметим, что комплексных исследований символического пространства культуры эве ранее не проводилось, и наше обращение к данному вопросу представляет высокий уровень новизны данного исследования.

В числе измерений символического пространства культуры, мы обращаемся к наиболее выраженным в культуре эве сферам. Их выбор обусловлен взглядами самих представителей народа, установленным в рамках соцопросов, интервью и частных бесед, как наиболее важных в вопросе сохранения общей идентичности. В том числе, респондентами и интервьюируемыми многократно упоминались язык, традиции, история и духовное пространство. Именно эти сферы культуры народа наиболее насыщены символами, воспринимаемыми сходным образом большинством представителей народа эве, и, согласно нашей исследовательской гипотезе, именно в них заключен фундамент общей этнической идентичности.

Язык «эве» как фактор этногенеза

Язык является ключевым фактором формирования культуры, так как дает средство передачи и накопления информации в любом сообществе без относительно его границ. «Язык хранит и передает культуру, от родителей к детям, от носителя к иностранцу, играет роль орудия культуры, учителя и наставника. Ребенок, начинающий говорить на родном языке, формирует его, определяет поведение, образ жизни, менталитет. Где бы ни родился человек, изначально он находится вне какого-либо этноса… он находится вне культуры.

Только научившись говорить, он становится ее носителем»[1090]. Таким образом язык скрепляет членов группы, обеспечивает глубокое понимание ими друг друга и позволяет выразить культурные ценности в описательной и иносказательной формах. Кроме того, общность языка обеспечивает общность мышления и, отчасти, стереотипизирует поведение представителей группы, позволяя образоваться развитой системе социальных отношений.

Наряду с функцией объединения членов одной культурно-лингвистической группы, язык также выполняет и функцию обособления группы от иноязычных групп, накапливая и стабилизируя самобытность сообщества.

Если следовать идеям Вильгельма фон Гумбольта, то следует также обозначить, что язык становится духовной реальностью, живой деятельностью человеческого духа, единой энергией сообщества, пронизывающей собой всё его бытие[1091].

«Гумбольдт указывал на то, что язык – это часть культуры. Язык активно участвует во всех важнейших моментах культурного творчества – выработке миропредставлений, их фиксировании и последующем осмыслении. Гумбольдт предполагал, что язык и культура настолько тесно связаны друг с другом, что если существует одно, то другое можно вывести из него, но он не смог разделить язык и культуру, на две равные друг другу аспекты человеческой жизни»[1092].

В контексте сказанного, важно, что язык эве это язык, сформировавшийся исторически на прауровне. Считается, что он, а точнее праязык гбе, существовал до XVI в., и был родным для народа, проживавшего в империи Ойо, в районе города Кету, а также западнее, до города Нотси в современном Того[1093]. Данный исходный язык стал одной из основ для формирования атлантическо-конголезской ветви нигеро-конголезской языковой семьи, к которой относится и язык эве или эвегбе.

[1090] Е.В.Томских, Е.В.Елашкина, Е.П.Игнатьева Взаимоотношение языка и культуры. URL: https://www.istu.edu/docs/science_periodical/mvestnik/tomskich_elaskina.rtf (Дата обращения 08.01.2026)

[1091] Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию / пер. Г.В. Рамишвили. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.

[1092] Е.В.Томских, Е.В.Елашкина, Е.П.Игнатьева Взаимоотношение языка и культуры. URL: https://www.istu.edu/docs/science_periodical/mvestnik/tomskich_elaskina.rtf

[1093] Éwé Language URL: https://www.mustgo.com/worldlanguages/ewe/ (Дата обращения 08.01.2026)

При этом сам язык эве в контексте своего исторического развития не был монолитен, а распался на три группы выраженных диалектов, большинство различий между которыми связано с фонологией. Выделяются западные диалекты, или собственно, эве, которые включают разновидности ало и хайленда, центральные диалекты, к которым относятся ватьи, gẽ и адья и восточные диалекты, которые включают gẽ, fõ и maxi[1094].

В числе поддиалектов эве выделяются прибрежные и южные диалекты эве (алɔ, тонгу (Tɔŋu), авенор, дзодзе и ватси) и внутренние диалекты, исконно характеризуемые как эведомегбе (хо, кпедзе, хохоэ, пеки, кпандо, аверне, лиати, фодоме, даньи и кпеле). Носителей разных диалектов иногда разделяет расстояние всего в несколько километров, и они схожи друг с другом более чем на 85%.

Таким образом язык эве на протяжении всего периода своего существования не был единым, и кроме того, его обособленность от соседних языков была относительной, т.е. не возникло абсолютной автономии и общей внутренней системы, объединяющей локальные модели.

Определяющим фактором в формировании языка стало внешнее воздействие, произведенное немецкими миссионерами в XIX в.[1095]

Бременское миссионерское общество в контексте германской колониальной политики, поставило перед собой цель христианизации эве. Основным препятствием в достижении цели стал языковой барьер и многообразие диалектов. Так как обучить местное население немецкому языку на тот момент не представлялось возможным, миссия взяла курс на популяризацию одного из диалектов языка эве – диалекта анло, в качестве единой платформы для просвещения и работы с населением. Выбор анло был обусловлен принципом прагматизма, так как миссионеры приступили к своей деятельности именно в районе проживания анло-эве, и сама эта группа контактировала с европейцами с

[1094] Там же
[1095] Missionaries and the Ewe Language URL: https://postcolonialexcavations.blogspot.com/2016/01/when-bremen-missionary-society-situated.html (Дата обращения 08.01.2026)

XVII в. и в ней было достаточно много людей, знающих европейские языки. Кроме того, анло были достаточно многочисленны. Однако в данном решении также была сокрыта проблема, т.к. диалект анло, равно как и другие диалекты, не имел письменности и был исключительно устным. В то же время письменный язык был необходим для распространения информации, популяризации религиозных текстов и, прежде всего, для создания грамматики и методологии преподавания, основанного на диалекте анло языка эве, который должен был стать универсальным средством общения в регионе.

Таким образом миссионеры взяли курс на формализацию конкретного диалекта и его дальнейшую популяризацию. Задача оказалась крайне сложной, т.к. сами миссионеры не владели языком эве на необходимом высоком уровне и популяризировать язык, особенно письменный, было возможно лишь с опорой на коренных эве, владеющих немецким, и воспринявшим грамматику и методологию «нового языка», коих было крайне мало.

В данной связи знаковой стала фигура Людвига Адзакло[1096], переводчика из числа эве, который под руководством миссионера Якоба Шпита внес большой вклад в перевод библии на язык эве[1097].

После перевода библии на язык эве диалекта анло и публикации грамматики языка, у миссионеров появился реальный инструмент обучения населения Эваленда и сопредельных территорий, и в целом, данный процесс продолжается по сей день, приводя к включению в «лингвистическое сообщество» все новых сообществ эве и других малых этнических групп, на которые эве распространяют свое культурное влияние, прежде всего, через язык (например, адан). Так, уже к

[1096] Содробнее о фигуре Л. Адзакло и новой африканской интеллигенции см статьи автора:
Медушевский Н.А. Людвиг Адзакло как представитель африканской интеллигенции конца XIX – начала XX вв: биографический анализ (Часть 1)// Клио. 2025. №11 (227). С. 247-251.;
Медушевский Н.А. Людвиг Адзакло как представитель африканской интеллигенции конца XIX – начала XX вв: биографический анализ (Часть 2)// Клио. 2025. №12 (228). С. 209-216.

[1097] Yigbe G.D. Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschrifteten Kultur in Deutsch-Togo. In: Rebekka Habermas, Richard Hölzl (Eds.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln: Böhlau, 2014. pp. 163.

началу XX в. многие местные жители, особенно в крупных городах, освоили эту письменную форму и, даже издавали газеты на языке эве[1098].

Процесс формирования общего «литературного» языка эве на этом не закончился, и его развитие по-прежнему было связано с развитием немецкой научной мысли, и особенно с работой африканиста Дидриха Германа Вестерманн. В начале XX в. он опубликовал множество словарей и грамматик Ewe и нескольких других языков группы Гбе, которые используются до сих пор. В числе его работ: Westermann, Diedrich, 1907. Gramatik der Ewe-Sprache. Berlin: Reimer.; Westermann, Diedrich, 1930. A study of the Ewe language. Oxford: Oxford University Press.; Westermann, Diedrich, 1973 [1928]. Ewefiala: Ewe -English dictionary. Nendeln: Kraus Thompson. В числе более поздних лингвистов, работавших в данном направлении следует назвать Гилберта Ансре (тон, синтаксис), Герберта Штальке (морфология, тон), Ника Клементса (тон, синтаксис), Роберто Пацци (антропология, лексикография), Феликса К. Амека (семантика, когнитивная лингвистика), Алан Стюарт Дати (семантика, фонетика), Хункпати Б. Капо (фонология, фонетика), Енох Або (синтаксис) и Крис Коллинз (синтаксис)[1099].

Формализация языка эве повлияла на формализацию метафизики и религии. Как мы писали ранее, наиболее глубокая, системная и четкая метафизическая модель сформировалась именно у анло-эве, и именно для них характерно наиболее четкое представление об истории эве, которое, хотя часто и не имеет научного подтверждения, выстроено логически и осмыслено концептуально. Также именно в метафизике анло присутствует наиболее четкое разделение духовных сущностей на триединого бога-творца, младших богов трово, также присутствуют оформленные представления об акте творения, душе, перерождении, сопряженности мира духов и мира людей и т.д. Все эти и многие

[1098] Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo // Cahiers d'Études Africaines. 200. №40 (159). pp. 490, 514.

[1099] Yigbe G.D. Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschrifteten Kultur in Deutsch-Togo. In: Rebekka Habermas, Richard Hölzl (Eds.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln: Böhlau, 2014. pp. 163.

Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo // Cahiers d'Études Africaines. 200. №40 (159). pp. 490, 514.

другие дефиниции представляют собой символы, объединенные у анло в системную картину, существование которой и позволило нам ранее, представить ее в схематичном виде. В других сообществах эве такая четкость не наблюдается, что можно увидеть, например, из нашего описания культа гороводу.

Несмотря на формализацию языка и его адаптацию к учебному процессу, а также выпуску литературы на языке, сам «литературный» язык эве имеет ограничения по использованию, связанные с ограниченным уровнем его изучения представителями этногруппы. До сих пор население во многих отдаленных населенных пунктах остается ограниченно грамотным, посещая только начальную школу, а в вопросах обучения приоритет отдается государственным языкам – английскому и французскому, которые гораздо важнее для социализации человека на государственном уровне. Именно эти языки открывают возможность устроиться на государственную службу или стать военным, они позволяют человеку реализовывать кросс этническое взаимодействие, и именно им обучают в школах в крупных городах, например, Аккре или Ломе. Кроме того, свою лепту вносят средства массовой информации и интернет, где эве могут ориентироваться, лишь используя один из европейских языков. В свою очередь, такая ориентация на французский и английский языки не только снижает использование этнического языка, но и наполняет его словами и их производными из европейских языков, негативно влияя на символическую функцию языка эве и все больше уподобляя его символизму языков бывших метрополий. С учетом того, что в Того и Гане распространены разные европейские языки, язык эве в двух странах также постепенно начинает разделяться на два диалекта[1100].

Письменный язык эве, также, во многом, является факультативным, а в отдельных поселениях эве сохраняются традиционные диалекты, что препятствует полномасштабной культурной интеграции эве и свидетельствует о сохранении внутри этнической культурной разобщенности.

[1100] Warburton, Irene; Kpotufe, Prosper; Glover, Roland Kori; Schneeberg, Nan Ewe Basic Course. Bloomington, Indiana: African Studies Program, Indiana University. 1968. p. 243.

Символизм в ремеслах

Символизм в произведениях ремесел, во многом является более устойчивым, чем символизм в языке, и наиболее показательно здесь ткачество. Как мы уже отмечали ранее, ткань кенте – это не просто элемент почетной одежды, но целый символический язык, который сформировался исторически и продолжает развиваться, т.к. спрос на ткань расширяется, и она покупается даже за границами региона. В данной связи, особенно ценится аутентичная ткань, что стимулирует сохранение традиции и поощряет ремесленников осмыслять символы своей культуры, зашифрованные в полотне.

В ткани присутствует два типа символов – цвет и узор, которые «читаются» в комбинации. Про язык цветов - См. прил. 4.6. п. 1[1101].

Язык символов сложнее и многообразнее. Если отсечь новые современные символы, то можно выявить условную традиционную категорию, в которой есть отсылки к мифам, религии, традициям, профессиям и т.д

Отсылки к мифам могут быть вариативны. Так, например, ткач изображает полумесяц и звезду на своей ткани. Полумесяц, окружающий звезду, показывает заботу о своих детях и стойкость перед лицом трудностей (См. прил 4.6. п.2).

Религия также имеет много форм отображения, таков, например, образ хамелеона – аватара бога Лизы, который олицетворяет терпение и перемены (См. прил. 4.6. п. 3).

Идея Бога также присутствует в сжатом кулаке или в руке, изображенной на ткани (См. прил. 4.6. п.4).

Символами на ткани также становятся различные статусные и политические атрибуты. Преобладают табурет (трон) и меч. Они символизируют стабильность и власть и являются атрибутами вождей (См прил. 4.6. п.5).

Властным символом является и корона, именуемая, в качестве символа фиакуку (Фиа = главный, куку = шляпа) (См. прил. 4.6. п. 6).

[1101] Kwashie J.A. Ewe symbols explained: Meaning, origin, spiritual significance, and style variations. 30.08.2021. URL: https://rymcitigh.com/2021/08/30/ewe-symbols-explained-meaning-origin-spiritual-significance-and-style-variations-read-more/ (Дата обращения 08.01.2026)

Символом религиозной власти часто выступает изображение священного топора, именуемого фиагбл (См. прил. 4.6. п. 7).

Символы на ткани важны не только сами по себе, но и из-за того, что за ними стоит очень большая культурная нагрузка. Так, почти все традиционные ткани с символами содержат своего рода инструкции к поведению или напоминают о санкциях за нарушение табу. Знания обычно выражены в пословицах и поговорках, которые раскрывают смысл изображения. В качестве примера можно привести ткань под названием биафеаматасе или «расспроси о доме». Ткань напоминает, что нужно проявлять осторожность при поиске жены или мужа. Прежде чем жениться или выйти замуж, человек должен быть в достаточной степени убежден или удовлетворен характером и историей семьи, из которой происходит жена или муж[1102].

Отдельный тип изображений – это изображения животных, которые либо символизируют тотемных животных клана, либо имеют символическое значение, как, например, скорпион (текпа) – символ неприкосновенности или краб – адресует к молитве «Дзо медзеа агадза (вид краба) те афе о» - «Да, домик краба не загорается... Краб живет в воде» (См. прил. 4.6. п. 8).

Ткани также могут изготавливаться на заказ с учетом символики работы отдельного человека или группы. «Например, дока (сеть) — это ткань, предназначенная для рыбаков. Ткани с изображениями мотыг и урожая могут быть изготовлены для фермеров, которые гордятся своей работой. Таким же образом механики, водители и кузнецы могут заказать ткани с изображениями своих рабочих инструментов - гаечных ключей, молотков, клещей и т.д. Аналогичным образом компетентный прорицатель может заказать ткань с гадательной цепью (кпеле). По тем же причинам травник может также предложить иметь изображения листьев на своей одежде»[1103]. Сегодня возможно вплетение практически любых социальных знаков по усмотрению заказчика, что свидетельствует об адаптивности ремесла к современным вызовам и

[1102] AFEVO > Symbols. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/symbol1.htm (Дата обращения 08.01.2026)
[1103] AFEVO. Symbols. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/symbol1.htm (Дата обращения 08.01.2026)

потребностям общества. В то же время ремесло ткача у эве остается традиционным и практикуется исключительно ручной труд. Это сказывается на стоимости кенте и делает ткань атрибутом социальной элиты. Особенно ценятся старые ткани, которые в последние годы стали предметом коллекционирования. Этому в немалой степени способствовало создание музея тканей кенте в Кликоре.

Таким образом, ткань кенте является символом всего сообщества эве и хранит историческую память сообщества, выраженную в символике и цветах. Следует отметить, что культура создания кенте у эве сохраняет элементы раздробленности, чего нет, к примеру, у ашанти. Раздробленности способствует территориальная разобщенность эве, которые занимаются ткачеством в отдельных локалитетах, эксплуатируют характерную для данных сообществ тематику, и так было исторически, с момента возникновения у эве данного типа ремесла. В то же время, на современном этапе, набирает силу процесс интеграции ремесла вокруг ткачества в регионе города Кликор, который и раньше считался столицей ткачества, а на современном этапе, живущие в нем ремесленники занялись популяризацией своей продукции, создав музей, многочисленные сайты и Интернет-магазины. Такая деятельность потребовала систематизации знаний и сегодня позволяет говорить об интеграции ремесленных практик и развитии культуры ткачества кенте «сверху».

Символы культуры эве

Когда мы описывали ткацкий промысел эве, то большое внимание уделили символам, изображающимся на ткани. Таковых символов (только традиционных) существует, вероятно, более сотни, и они используются в ткачестве по причине глубокого культурного значения, которое делает их использование актуальным и в других сферах, в т.ч. в других промыслах, украшении зданий, лодок, автомобилей, ритуальной атрибутике, и т.д. Считается, что культурные символы эве происходят из мифов. Эти мифы имеют

короткую смысловую интерпретацию в поговорках, баснях, и песнях[1104]. Символы используются традиционными правителями, старейшинами и людьми внутри сообщества, т.е. они общеупотребимы и формируют универсальный невербальный способ передачи информации, в т.ч. об индивидуальном и коллективном статусе, который свидетельствует о культурной интегрированности народа эве, так как символы понятны всем, вне зависимости от племенной, возрастной или гендерной принадлежности (См. прил. 4.6. п.9). Представленные в приложении символы являются традиционными. Их реальное количество не определено, однако оно превышает несколько сотен, если исходить их значков, используемых на тканях кенте, хотя число наиболее популярных и универсальных символов не превышает 50. Это говорит о существовании в культуре эве определенного компактного символического «ядра», вокруг которого сформировалась совокупность периферийных символов, используемых реже и популярных в отдельных сообществах, но не у народа эве в целом. Кроме того, крайне велико количество пословиц и поговорок, которые часто получают символическую интерпретацию. Данное исследование не ставит задачу провести глобальный фольклорный анализ, однако для общего ознакомления читателя с устным народным творчеством, в приложении 4.6. п. 10, мы приведем некоторые поговорки и пословицы в качестве примеров[1105].

Приведенные пословицы именуются у эве «лододово». Они представляют собой форму устного народного творчества, сложившуюся в условиях отсутствия письменного языка, и исторически служили для передачи опыта и мудрости от старших поколений к младшим. Другими словами, эти символические выражения являются средством передачи людям своих идей, ценностей, убеждений, чувств, установок и поведения. Пословицы передаются как на слух, так и визуально. На слух это передается через устную речь и песни. Использование нарисованных символов становится визуальным

[1104] Dzobo N. K. African Proverbs: The Moral Value of Ewe Proverbs: Guide to Conduct. Bureau of Ghana Languages 1997. 211p
[1105] Dzobo N. K. African Proverbs: The Moral Value of Ewe Proverbs: Guide to Conduct. Bureau of Ghana Languages 1997. 211p

средством передачи смыслов, заключенных в пословицах, а также более широких контекстуальных культурных смыслов. Характерно, что лододово имеют эстетическую и образовательную основу. Чтобы понимать и расшифровывать язык пословиц, требуются рациональные и критические рассуждения, а также знания быта и обычаев народности эве. Что важно, особенно в условиях выраженной раздробленности этногруппы эве, пословицы являются общим наследием народа и своими корнями уходят в исторический период условного единства племени, т.е. исторически многие из них сформировались до XV в. – что отражает наиболее архаичный пласт пракультуры эве. Таким образом, пословицы характеризуют общий для всех эве культурный фон, вне зависимости от различий в диалектах, обычаях и традициях. Также изучение пословиц и поговорок демонстрирует базовую важность языка, как основы, объединяющей вариативные племенные и клановые традиции и субкультуры.

Символизм в ритуальной атрибутике и артефактике эве[1106]

Все культы различных этнических подгрупп эве проникнуты символизмом, что в целом характерно для культурной среды региона и связано с форматом мышления местных жителей. Их жизнь тесно переплетена с духовным восприятием окружающего мира, и для доступности восприятия всех возможных явлений, требуется постоянная идентификация данных явлений через обращение к их сущности. Как следствие, сущность явления требует его визуализации в конкретном образе. Кроме того, сообщества эве до сих пор являются традиционными по своей структуре и менталитету. Это актуализирует процесс межпоколенческой передачи знаний и традиций в зашифрованном через символические объекты виде.

Классифицируя такого рода символические объекты, можно разделить их на две макрокатегории. К первой категории относятся предметы ритуальной

[1106] Данная тема подробно раскрыта автором в следующих публикациях: Медушевский Н.А. Фетиши эве – от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. №4(30). С. 225-241;
Медушевский Н.А. Фетиши aklama kpakpewo народа адан: традиция и интерпретация// Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 186-206

атрибутике, которые носят утилитарный характер. Они не наделяются духовной сущностью, но обладают типичной традиционной формой и изготавливаются в рамках духовной практики и для реализации данной духовной практики.

Вторая макрокатегория представлена объектами поклонения, которые, по вере эве, имеют духовную сущность (являются вместилищем духа), что соответствует исторической религиозно-мистической традиции фетишизма.

Далее мы рассмотрим данные категории подробнее и предпримем попытку их условной внутренней классификации.

Ритуальная атрибутика ее духовный и ритуальный контексты.

Ритуальная атрибутика – это широкая, и достаточно условная категория. Вряд ли возможно обозначить ее четкие границы, так как духовное мировосприятие, характерное для большинства представителей народа эве, предполагает ритуализацию создания и использования практически всех важных для человека предметов. Наиболее насыщена практика создания алтарных и храмовых предметов и облачений вождя, однако, ритуальное сопровождение имеют и строительство дома, создание лодки, пошив традиционной праздничной одежды и даже покупка нового автомобиля или мотоцикла. Все эти объекты, по итогам проведенных ритуалов, получают духовное значение, о котором человек продолжает помнить, используя их, и которое систематически актуализирует, обращаясь к богам с молитвами и жертвами (у христиан к богу с молитвой), перед началом использования – входе в дом, выходе в море, запуске двигателя авто и т.д.

Создание ритуальной атрибутики сопряжено с проведением определенных ритуалов, призванных привлечь благословение духовных сущностей. Одной из наиболее ритуализированных профессий исторически является кузнец, что характерно для большинства традиционных обществ, где обработка металлов исторически рассматривалась как продолжение магических практик.

У эве кузница считается своего рода храмом, т.к. там создаются ритуальные предметы и живет дух огня и металла И-Гу (в традиции региона Кликор) или Эгу/Гу в других сообществах эве. Так как кузница предстает храмом, поведение

в ней регламентировано. При начале работы кузнецу нужно призвать И-Гу и других богов и предков в помощь (См. прил 4.6. п. 11). Кузнецы создают многие предметы, используемые в святилищах, например: Fiagble, Gong Gong, Asie и Abla и др.

Создание ритуальной атрибутики из глины также имеет элементы сакрализации, хотя профессия гончара гораздо менее сакрализирована, чем профессия кузнеца. Так, например, гончар исполняет определенный ритуал, схожий с кузнечным при изготовлении гбака, - горшков из глины, которые ставятся на неподвижные столбы. В святилище имеется два столба Со (мужской и женский). Мужской гбака расположен в восточной части святилища, а женский – в западной. Их используют для снятия напряжения с человека в случае, например, болезни. Умываясь водой, человек проходит очищение и излечивается. Горшки делаются из глины, так как это материал бога Маву, а, значит, он священен.

Еще одно ритуальное ремесло – создание бус и браслетов. У эве существует символический язык на основе информации, закодированной в бусах. Он позволяет установить наличие у человека близнецов, социальный статус человека, его клановое происхождение, семейный статус и т.д. Создание бус, обладающих сакральными смыслами, сопровождается молитвой к богам покровителям (См. прил. 4.6. п.12)[1107].

Еще один аспект ритуальной культуры и исторической традиции эве связан с использованием дерева. Ремесло плотника, как и ремесло гончара или ткача имеет элементы сакразизации, раскрываемые в начале рабочего процесса через молитву и жертвенные возлияния, однако в гораздо большей степени сакрализирован сам материал. Дерево, как материал играет определяющую роль в формировании быта эве за пределами крупных городов. Дерево используется как топливо, из него строят дома, лодки и святилища, оно используется для

[1107] The Culture Of Ghana - WorldAtlas https://www.worldatlas.com/articles/the-culture-of-ghana.html
Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.]; Редкол.: Ан. А. Громыко (отв. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т Африки. Москва: Наука, 1986. 588 с.
Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.

создания посуды и вариативных культовых атрибутов, в том числе фетишей. В основе использования дерева стоит сакрализация леса, как источника материала, а исторического источника также пищи. Лес обожествляется и до сих пор, основные священные места сообществ эве расположены именно в лесах и рощах. У эве существует большое количество ритуалов почитания божеств и духов леса и получения природных богатств даже в самом простом виде, например, сборе хвороста, не говоря уже о вырубке деревьев или охоте.

Одной из наиболее культурно-значимых сфер, в которой широко используется дерево, является сфера традиционного и сакрального искусства. Из дерева создается подавляющее число ритуальных предметов, в том числе и предназначенных для вождей племен, и кланов. Таков, например, основной атрибут власти короля/вождя/верховного жреца – королевский табурет (престол) или культовые фетиши. Здесь мы переходим ко рассмотрению второй макрокатегории ритуальных атрибутов, представленной объектами поклонения, которые, по вере эве, имеют духовную сущность (являются вместилищем духа) и могут считаться артефактами культуры.

Резьба по дереву: сакральные смыслы ритуального искусства эве

Применительно к народу эве, данная тема достаточно подробно была раскрыта на конкретном примере в работе К. Вейта «Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana»[1108], опубликованной в 1999 г. Вейт изучал сообщество эве вокруг города Кликор в Гане, на границе с Того, исповедующее культ йэве. Культ йэве посвящен поклонению пантеону грома, в котором центральным божеством выступает Хевьесо[1109]. В своем исследовании Вейт основное внимание уделил категории «символа» как атрибута культа. Он отмечает универсализм символов, которые характерны для всех сообществ народа эве и воспринимаются «в общем ключе»,

[1108] Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana.10.01.1999. URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=african_diaspora_isp (Дата обращения 08.01.2026)

[1109] Nukunya G.K. The Yewe cult among Southern Ewe-speaking people of Ghana// Ghana Journal of Sociology. №5 pp.1-7

так как имеют общие исторические корни и укоренены как атрибуты единой этнической культуры. В данной связи, следует отметить, что символ – фетиш или атрибут, занимает центральное место в традиционных церемониях всех племенных сообществ, и по-своему типичен, но в то же время, вариативен и имеет множество локальных интерпретаций. Это ставит вопрос о сути фетиша, как историко-культурного, определение которой необходимо для дальнейшего анализа с позиции когнитивно-исторического подхода.

Восприятие мира через многообразие духовных сущностей требует их визуализации, и в связи с этим фетиш занимает центральное место в отправлении культа, т.к. служит посредником во взаимодействии жреца/колдуна с конкретным духом. Это ставит вопрос об исследовании и типологизации фетишей, которые позволили бы глубже изучить и систематизировать совокупность ритуальных практик эве и стать основой для аналогичных исследований близких этнических групп, например, фон (См. прил.4.6. п. 13).

Фетишизм

Центральное место в отправлении культов водун занимают фетиши, и в целом, водун включает в себя фетишизм как одну из основ ритуальной практики. Термин фетиш имеет португальское происхождение от слова «feitiço», что переводится как волшебство (производное – амулет/ магический предмет). Как следует из значения слова – фетиш, это материальная сущность, обладающая, приписываемыми ей, магическими свойствами.

Фетиш необходим для визуализации магии, поэтому им может стать практически любой предмет, или совокупность предметов, например, фрагмент дерева, фрагмент тела (зубы, клыки, часть шкуры, лапки, кости, например, череп или берцовая кость и др.). Более сложный вариант – это фигурка или маска.

Фетиш востребован, пока он действует, после чего он перестает быть нужен и уничтожается, либо «деактивируется» через удаление магической составляющей[1110].

[1110] Olsen W.C., Van Beek, Parkin D. Evil in Africa: Encounters with the Everyday. Indiana: Indiana University Press. 2016. 402 p.

Эве, как и другие народы региона создают фетиши, например, деревянные фигурки «bocio», а также статуэтки Легба (божества-хранители) и другие предметы, связанные с богом Воду. Также распространены «Earthen Legbas» - куклы из глины. Отдельными типами фетишей являются священные табуреты вождей и жрецов, а также куклы детей – венави и деревянные фигуры предков. «Некоторые божественные объекты, совершенно абстрактной формы, изготавливаются в виде скульптур-коллажей из множества ингредиентов, включая раковины каури, козьи рога, коровьи хвосты, птичьи когти, железные колокольчики и корни деревьев, все это соединено с красной глиной и покрыто патиной из крови жертвенных животных. Барабаны самых разных видов изготавливаются для особых церемоний. Костюмы водун для одержимости духом могут быть богато украшены каури, нашитыми по узорам»[1111].

В материальном аспекте фетиши, кажется, не принадлежат к какой-либо конкретной категории, но все они подпадают под определение objet trouvé (обретенный объект), объекты, которые повлияли на образы того, кто их нашел. В обретении фетиша важен момент нахождения, который в религии воду символизирует судьбу, которая дарит человеку что-то в качестве поддержки или поощрения[1112].

Обретение фетиша навсегда меняет человека и фетиш-объект, устанавливая между ними связь, в рамках которой человек распознает в объекте то, что, по его мнению, принадлежит ему, и поэтому объект начинает свой путь в качестве «магического магнита» или «магического ретранслятора», а возможно, оберега.

У эве, как и у многих других народов, есть представление о возможном сложении мощи фетишей. Для этого они хранятся вместе и часто «упакованы» - обернуты тканями и скрыты для того, чтобы не растрачивать магическую энергию. В данной связи возникают обряды активации фетишей и многочисленные табу на их использование. Ценность фетиша заключается

[1111] Olsen W.C., Van Beek, Parkin D. Evil in Africa: Encounters with the Everyday. Indiana: Indiana University Press. 2016. 402 p.
[1112] Brivio A. Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto, Viella, Roma: Viella Libreria Editrice. 2012. 312 p.

именно в противоречии быть доступным, но в то же время недоступным/скрытым (это, в частности, порождает сложность их изучения «в поле» так как действующие фетиши культа никогда не будут демонстрироваться стороннему человеку).

Фетиш выступает объектом поклонения обладателя, так как считается, что в нем живет дух или божество. При этом действует принцип взаимности, и человек поклоняется фетишу, только пока он выполняет свою функцию. Если фетиш перестает выполнять функцию, то считается, что дух его покинул, и фетиш уничтожается (иногда «перезагружается» через специальный ритуал). Может быть и иная трактовка, в соответствии с которой дух «невнимателен» к просьбам. Тогда фетиш тоже ликвидируется. Третий вариант связан со смертью обладателя фетиша. Если индивидуальный обладатель фетиша умер, то фетиш перестает быть нужен, и в таком случае его обычно почетно хоронят, либо добавляют на семейный алтарь как память[1113].

Так как действует принцип взаимности, то причина, по которой дух оставил фетиш может быть связана с нежелательными просьбами, или тем, что человек долгое время пренебрегал заботой о фетише, или тем фактом, что противник может быть наделен более мощным фетишем.

Духи, заключенные предметы, также могут «умереть» или «уйти», для этого достаточно отказать им в подношениях или спровоцировать их, дав им запрещенную еду и питье. Таким образом, фетишизм не стремится доминировать над силами природы в целом, но стремится обеспечить человеку защиту священной силы, исходящей от духа природы, заключенной в самом фетише. В основе фетишизма лежит не принуждение магических сущностей, а своеобразный диалог и обмен с ними.

Еще один важный вопрос, откуда берется фетиш? В ряде случаев человек может обрести талисман самостоятельно, например, найти камень, приносящий удачу, в котором обитает некий дух. Но так обычно обретаются самые простые

[1113] Brivio A. Il Vodu in Africa. Metamorfosi di un Culto. Roma: Viella. 2012. 306 p.

талисманы индивидуального использования. В большинстве же случаев фетиш создается жрецом, или человеком, с которым говорят духи, и именно духи, в лице этого человека, создают фетиш или иной магический атрибут. Вейт, в качестве примера, приводит резчика из Кликора – Блафо Менса Акпе, который создает разные реликвии божеств для индивидуального поклонения или для храмов. Он и его окружение считают, что весь его талант – это дар богов[1114].

Причина, по которой его деятельность востребована кроется в воспроизводстве ритуальных практик. Человек, который живет духовными принципами постоянно испытывает потребность в поддержке со стороны духов. В связи с этим ритуалы – это часть его повседневной жизни. При этом поводы для ритуалов постоянно меняются, и меняется физическое наполнение ритуалов, в том числе за счет приобретения новых ритуальных атрибутов и фетишей. Так, например, многие обращаются к гадателям, чтобы решить очередную проблему. Ответ на их вопрос связан с реализацией определенных сакральных практик – и это повод обратиться к мастеру для обретения нового фетиша.

Мастер вырезает фетиш, только когда у него есть духовный контакт, и дух дает ему образ нового фетиша. Для установления контакта нужна жертва со стороны заказчика, которая обычно приносится деньгами, алкоголем и едой.

Сам процесс создания тоже связан с определенными ритуалами. Важен и выбор материалов, поэтому необходимо выбирать конкретную древесину и подбор других обретенных заказчиком или мастером «ингридиентов». Когда фетиш создан, производится обряд его передачи новому владельцу и очередная жертва духу, чтобы он вселился в «новый дом».

Фетиши эве традиционно создаются из дерева с включением элементов естественного происхождения, а также бытовых предметов, связанных с человеком (его трудом), или выполняющих символическую функцию (например, замок). В то же время, отдельные типы фетишей создаются из глины (например, изображения Легбы или сосуды кронкронбали), строятся вокруг стеклянных

[1114] Brivio A. Il Vodu in Africa. Metamorfosi di un Culto. Roma: Viella. 2012. 306 p.
Milligan R. H. The fetish folk of West Africa. New York, Chicago: Fleming H. Revell company. 1912. 383 p.

сосудов (фетишизированные бутыли для возлияний) или ритуальных орудий (меч, топор, элементы одеяния жреца и т.д.).

Традиция создания фетишей формирует отдельное ритуальное измерение культуры эве, имеющее глубокие исторические корни. Для эве, равно как и для других народов региона, практически не характерно хранение артефактов, именно как культурного наследия, т.к. все объекты, которые могли бы быль к нему отнесены по принципу сохранения культуры народа, в реальной жизни ценятся исключительно за их полезность – материальную или духовную. Даже священные табуреты вождей эве, в один из которых, по преданию, встроен меч, использовавшийся для побега эве из Нотси (т.е. историческая реликвия), ценны не столько из-за того, что символизируют историческую преемственность власти, сколько из-за их духовно-магической сущности, так как трон – это своеобразный фетиш, в котором живет дух покровитель сообщества[1115].

Столь сакрализованный ракурс интерпретации наследия в русле не материальной культуры, а духовного мировосприятия, создает дополнительную актуализацию для применения нами подхода когнитивной истории, так как суть и ценность тех или иных артефактов неочевидна и требует их рассмотрения в рамках традиции создания и почитания, т.е. изучения историко-культурного контекста.

В целом, анализ данного сегмента культуры эве также принципиален в рамках изучения этнической идентичности народа по следующим причинам.

Во-первых, истоки традиции создания фетишей относятся к историческому период до обособления эве от праэтноса догбо и соотносимы с ритуальными традициями ряда других народов, в т.ч. фон.

Во-вторых, уже после обособления от других сообществ догбо, традиция фетишизма эве развивалась автономно, что привело к трансформации

[1115] Rio K. 10 The Fetish and its destruction: Spiritual control in Africa and Melanesia, 2021. 18p. URL: https://www.academia.edu/44837782/Ch_10_The_Fetish_and_its_destruction_Spiritual_control_in_Africa_and_Melanesia (Дата обращения 08.01.2026)
Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. // Anthropology and Aesthetics, № 13. 1987. pp. 23-45.

культурно-религиозных практик, в том числе, в рамках субтрадиций отдельных племен.

В-третьих, традиция фетишизма неразрывно связана мифологией и религиозными культами, создавая в сочетании с ними единую систему духовной жизни традиционного общества.

В-четвертых, фетишизм как традиция, существует и развивается у эве в сочетании трансформирующейся социальной традицией и менталитетом, т.е. к примеру, создание определенных фетишей и их ценность является отражением распространенных в обществе суеверий, и наоборот, социальные вызовы конкретного периода находят отражение в практике создания и использования магических артефактов.

В-пятых, сохранение популярности фетишей, либо снижение их социальной и духовной значимости, становится индикатором изменения в обществе эве уровня традиционализма.

В итоге, понимая культуру фетишизма эве и относительную динамику ее трансформации, мы можем сделать целый комплекс выводов об исторической трансформации общества эве и его современном состоянии, а также изменении (либо сохранении) структуры социально значимых ценностей, и частично, об их переходе уже в христианскую традицию народа.

Фетиши эве – от формы к содержанию

Данный раздел представляет результаты авторского исследования материального наследия духовной традиции народности эве, реализованного автором в период с 2021 по 2024 гг[1116]. Объектом изучения выступают артефакты, определяемые нами как «фетиши», т.е. материальные объекты, созданные представителями культуры эве, традиционно используемые в ритуалах и церемониях, обладающие приписываемой им «духовной сущностью». В качестве изучаемых объектов выступают артефакты, созданные с 1880-го по 2024 гг. и представленные в личной коллекции автора, а также

[1116] Медушевский Н.А. Фетиши эве - от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. № 4 (30). С. 225-241.

наблюдавшиеся им в ходе полевых исследований в Гане и Того в 2021-2024 гг., в музейных коллекциях и на аукционных площадках, подтверждающих происхождение объектов. Отличительной чертой фетиша является закрепление за ним духовной сущности (части души человека и/или духа божества), на которую возможно повлиять посредством физического воздействия на артефакт-носитель в рамках церемонии. Большинство подобных церемоний, равно как и сами фетиши, скрываются адептами от посторонних глаз, что значительно осложняет изучение. Тем не менее в колониальный период (примерно 1850-1950 гг.) традиционная культура и религия искусственно разрушались извне посредством принудительной христианизации. Основным требованием миссионеров был демонстративный отказ вновь обращенных от атрибутов традиционной религии, иными словами – передача миссионерам фетишей для последующего их уничтожения. Также изъятие предметов культа и параллельное изучение ритуальных практик данных культов практиковалось в борьбе колониальных администраций с т.н. «кризисными» или «целительскими» культами, например, сакрабунди, аберева, хвемесо, тигаре и гороводу, сменявшими друг друга с 1980-ых по 1950-ые гг. о чем автор подробно пишет в статье «Культ гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина».

Тем не менее фетиши уничтожались далеко не всегда и многие из них пополнили коллекции европейских музеев и частные коллекции, например коллекцию музея Уберзее, созданную на основе артефактов, изъятых миссионерами Бременской миссии в Германском Того в период 1880-1914 гг. После получения странами Западной Африки независимости фетиши религии водун также становятся ценным товаром на «сером рынке» в регионах их создания и могут быть изучены и приобретены (См. прил. 4.6. п.14)[1117].

*****

[1117] Rio K. 10 The Fetish and its destruction: Spiritual control in Africa and Melanesia, 2021. 18p. URL: https://www.academia.edu/44837782/Ch_10_The_Fetish_and_its_destruction_Spiritual_control_in_Africa_and_Melanesia (Дата обращения 08.01.2026)
Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. // Anthropology and Aesthetics, № 13. 1987. pp. 23-45.

Анализ традиции создания фетишей у эве предполагает их структурирование, основанное на дифференциации по культовой принадлежности и ритуальным функциям. Так можно отдельно выделить фетиши самостоятельных культов Легбы, Мами Уотер, а также культы почитания священного табурета, культ кукол венави и культ почитания предков. Особняком стоят магические фетиши общих культов водун (гороводу, йэве и др.), которые возможно дифференцировать по ритуальным практикам и их целям.

Фетиши самостоятельных культов (особенно Легбы, Мами Уотер, а также культы почитания священного табурета) более каноничны и их форма относительно типична по отношению к общей традиции их изготовления, причем данная традиция является общерегиональной, и данные типы фетишей создаются в едином ключе от Нигерии до Кот-д'Ивуара, что свидетельствует об историчности данных культов и их первичности ко отношению к культам водун, имеющим меньшее пространство распространения и иную культуру почитания фетишей (в водун – фетиши это не только объект почитания, но также и объект магической манипуляции в рамках ритуала, т.е. в большей степени не образ, а инструмент).

Далее мы рассмотрим фетиши самостоятельных культов, распространенных в сообществах эве подробнее.

Фетиши Легба

Фетиши Легба, вероятно, являются одними из наиболее древних в культуре эве и их почитание связано с почитанием земли. Исторически, они представляли собой рукотворные земляные холмики-курганы, создаваемые жрецами в честь божества Легбы[1118]. Часто ракушки каури используются для изображения глаз объекта. Их можно встретить почти перед каждым домом в традиционалистских сообществах, а также перед святилищами Со и на въездах п селение или город.

[1118] Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana.10.01.1999. URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=african_diaspora_isp (Дата обращения 08.01.2026)

Они охраняют вход и должны препятствовать проникновению в дом или святилище злых духов или носителей зла. Считается, что если они обнаружат зло во входящем в виде человека, то его тело рухнет на землю (См. прил. 4.6. п.15).

Фктиши Мами Уотер

Культ Мами Уотер – богини воды, представляемой в виде русалки, также проникнут символизмом. Так, например, символично, что божество на большинстве изображений обвивают змеи, что указывает на ее защиту от любого зла, и вероятно, на возможность карать отступников, т.к. змея в традиции эве – источник «плохой смерти». С Мами Уотер связаны многие образы животных, например рыбы – символ улова, крокодилы – жители рек (считается, что божество передвигается на крокодиле) и особенно питоны[1119]. В различных районах Западной Африки питонов почитают как богов и проводятся в их честь ритуалы, чтобы получить обильный урожай и рыбу. На территории современного Бенина был случай, когда мужчины были приговорены к смертной казни за убийство питона[1120].

Мами Уотер имеет белый цвет кожи, и иногда, изображается в белых одеяниях и с белой атрибутикой, что символизирует чистоту ее мыслей и деяний. На некоторых изображениях у Мами Уотер есть красная точка посередине лба, которая символизирует третий глаз, позволяющий ей видеть сокрытое. В данном случае можно предположить влияние индуизма, которое проявляется в некоторых культах на побережье Ганы и Того.

Еще один вариант изображения – это Мами Уотер с ребенком, причем считается, что богиня бесплодна, поэтому заботиться о матерях и их детях (См. прил. 4.6. п.16).

Ритуальный табурет (трон), в символической традиции эве

Непосредственное отношение к ритуальной практике всех подгрупп народности эве имеет так называемый «ритуальный табурет». Традиция

[1119] Drewal H.J. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa. // TDR. № 32.2. 1988. pp. 160–185.
[1120] Hambly W.D. Serpent worship in Africa // Publications of the Field Museum of Natural History. Anthropological Series. №21.1. 1931. pp. 1–85.

создавать ритуальные табуреты характерна для большинства народов побережья Западной Африки. Ритуальный табурет, он же Трон, он же Stool является символом власти и объектом почитания общества. Словосочетание «подчинить табурет» означает признать вассалитет. При этом ритуальный табурет это и алтарный элемент. Любое божество может изображаться (если изображается в принципе), сидящим на табурете, что символизирует его власть над людьми.

Наивысшую ценность для племени представляет табурет вождя/короля. Лидер проходит на нем помазание на власть, восседает на церемониях, но также табурет выполняет и функцию алтаря. Время начала изготовления ритуальных табуретов неизвестно, но объективно – это одна из самых ранних форм сидений. Табуреты вырезаны из цельного куска дерева, покрыты резьбой и могут быть украшены раковинами каури, золотом и иными ценными вещами и артефактами, для того, чтобы продемонстрировать символическое значение, которое является мощным средством установления прочных связей с предками и, следовательно, с духовным миром. Царственные табуреты часто отделаны золотом и слоновой костью, что демонстрирует могущество властителя. Ритуальные табуреты присутствуют также и в святилищах, в том числе домовых и являются символом власти главы семьи/клана/жреца. Термин “табуретки” может обозначать должность глава семьи[1121]. В данном случае украшение табурета может быть ограничено простой резьбой по дереву.

Табурет – это предмет, связанный с обрядами посвящения, священный сам по себе, но его ценность возрастает во взаимодействии с сидящим на нем посвященным, который, заняв данное место, может установить контакт с духовным миром, т.е. табурет имеет свойство портала между миром людей и миром духов. В данной связи, в повседневной практике необходимо предотвратить попадание в него духа другого человека. Для этого табурет часто кладут на бок, когда он не используется.

[1121] African Traditional Stool. Elicot Nana Kweku Okyere III oguaa archives June 28, 2018 https://elicotgroup.wordpress.com/2018/06/28/african-traditional-stool/(Дата обращения 08.01.2026)

Табурет для сообщества – это символ, который объединяет людей во времени и пространстве и поддерживает их веру в свое сообщество как в живое и органичное целое, семью с непрерывным прошлым, настоящим и будущим. В данной связи, утрата табурета – это страшное горе для тех кто его почитает, которое неизбежно повлечет за собой разные бедствия.

Традиции почитания ритуальных табуретов отличаются, в том числе даже на уровне отдельного племени. Так, например, некоторые ритуальные табуреты сокрыты, и к ним допускается лишь несколько посвященных жрецов и вождь (См. прил. 4.6. п.17)

Другие табуреты служат родовыми алтарями, через которые проводятся церемонии, связанные с предками. Они являются символами единства, родства, взаимной солидарности и поддержки членов клана. Они обеспечивают чувство принадлежности, страх перед обязательствами, правами, лояльностью и послушанием[1122]. В таких церемониях на табурете могут размещаться мясо, еда и напитки, в качестве сакральной жертвы.

Культ ритуальных табуретов распространен практически во всех сообществах эве, за исключением самых северных, в т.ч. принявших ислам, где вместо табурета используется священная шкура или особая циновка. В то же время, культ табурета не является достоянием исключительно этногруппы эве, и возможно, даже в большей степени, развит у ашанти, акан и других народов региона. Так, широкую известность получил Золотой Трон Ашанти, ставший одной из причин англо-ашантийских войн 1900-1902 гг.

Большинство традиций почитания Трона (значение престола) связано с вождествами и интерпретацией государственной власти.

Несмотря на попытки колониальных властей избавиться от вождеств, такая модель политического устройства у эве сохранилась, во многом благодаря духовной функции вождя, которую было ликвидировать гораздо сложнее, чем политическую. В итоге вождества оказались встроены в систему регионального

[1122] Okyere Elicot Nana Kweku III oguaa. African Traditional Stool. Elicot group. 28.07.2018. URL: https://elicotgroup.wordpress.com/2018/06/28/african-traditional-stool/(Дата обращения 08.01.2026)

политического администрирования, реализуя власть параллельно с муниципалитетов, а иногда и параллельно с областным управлением, причем доминируя над последними в восприятии местных жителей.

Сакральная природа власти вождя основана на мистическом восприятии власти в принципе, как воли духов и богов создать физическое воплощение собственной власти над людьми в лице избранного ими человека[1123].

Сакрализация власти требует символа, которым и стал ритуальный табурет, на котором оказалась завязана вся духовная составляющая власти, выраженная во множестве ритуалов. Следует отметить, что сакральное значение престола не исчезло даже под влиянием христианизации отдельных сообществ эве, а скорее наложилась на церковную традицию почитания святого престола и помазанья христианского монарха на трон.

Следует отметить, что сакральная функция табурета не только номинальная. Считается, что боги через него могут предупреждать об опасностях и через жертвоприношения к ним можно обращаться за советами. Таким образом формируется гадательная функция табурета, реализуемая с использованных «священных» жидкостей, прежде всего алкоголя и крови. Знание о будущем способны получить только хранители и сам вождь. Гадание традиционно реализуется перед крупными праздниками и важными начинаниями, особенно выходящими в своей реализации за пределы конкретного «государства».

«Консультации с табуретом» дают вождю основную легитимацию в глазах его народа. На некоторых церемониях обычные люди также допускаются в помещение, где установлен Трон, и это становится крайне важным аспектом социализации. В рамках данных мероприятий посетители возносят молитвы к Трону и дают перед ним клятвы. При этом прикосновение к трону и его осквернение любым образом запрещено и карается, если очевидно, изгнанием и даже казнью, а если неочевидно, то духами покровителями. Ритуалы Трона являются средством, с помощью которого люди выражают свои чувства к

[1123] Okyere Elicot Nana Kweku III oguaa. African Traditional Stool. Elicot group. 28.07.2018. URL: https://elicotgroup.wordpress.com/2018/06/28/african-traditional-stool/(Дата обращения 08.01.2026)

священному табурету и просят его защиты и благословений, поскольку считается, что он защищает их от всех опасностей, в числе которых безработица, бездетность, невозможность найти жениха или невесту, плохие сны, болезни, злые духовные атаки, упрямые дети, неестественная или случайная смерть членов клана, неудачи в торговле или неурожай.

Также Трон для эве – это символ стабильности, так как все церемонии привязаны к календарю и не пропускаются, т.е. человек может запланировать свое обращение. Кроме того, церемонии являются массовыми, что порождает чувство коллективной сопричастности. «Одно только это чувство способствует единству и позволяет избежать ненависти и ненужных распрей, поскольку считается, что священный стул не терпит вражды среди своих приверженцев. Поэтому он накажет любого преданного, который питает ненависть к другому подданному»[1124].

Следует отметить, что ритуалы служат сдерживающим фактором колдовства, так как вызывают страх ответственности за подобное преступное поведение, и в целом способствуют умеренности в выражении негативных чувств внутри сообщества. Считается, что каждому участнику ритуала надлежит покончить со всеми злыми планами, чтобы иметь возможность получить результат от жертв Трону.

Кроме того, отказ от участия в ритуалах Трона вызывает подозрения у других членов общины, и с их точки зрения свидетельствует о наличии у человека злых намерений против его окружения.

Еще одним фактором стабилизации общества являются табу. Универсальным табу является запрет женщинам в период менструации приближаться к Трону. В противном случае менструация не закончится. Этот же принцип может переноситься и на различные законы общества, которые люди не хотят соблюдать, но, не соблюдая их, неминуемо столкнуться с «проклятием трона» и будут страдать

[1124] Okyere Elicot Nana Kweku III oguaa. African Traditional Stool. Elicot group. 28.07.2018. URL: https://elicotgroup.wordpress.com/2018/06/28/african-traditional-stool/(Дата обращения 08.01.2026)

Резные куклы венави

Еще одним типом фетишей самостоятельных культов, распространенных среди традиционалистов-эве, являются куклы или фигурки венави. Они относятся к повседневной ритуальной практике и находятся в личном пользовании верующих-анимистов, не являясь при этом полноценным фетишем, а скорее выступая в качестве талисмана, о котором, тем не менее, владельцу нужно заботиться. Герберт Коул утверждает, что подобные фигурки, которые часто называют куклами, следует называть «детскими изображениями», которые не предназначены для детской игры, а служат для реализации взрослыми, прежде всего матерями, социальных ролей[1125].

Данные куклы несут в себе несколько смыслов. Базовый смысл связан с восприятием души в концепции религии водун. С точки зрения водун, каждый живущий человек является вместилищем души, которая приходит в тело при рождении и покидает его после смерти. В то же время акт рождения связывается с приходом в мир людей одной души, поэтому, когда рождаются близнецы, душа разделяется между ними, что делает их более уязвимыми, особенно если один из них болеет или умирает. В таком случае часть общей души, потерявшая физическую оболочку, оказывается привязана к миру людей до смерти второго близнеца, т.е. до момента воссоединения. Все это время часть души умершего близнеца обречена скитаться, и может причинять вред живым, и особенно близнецу, продолжающему жить. Кроме того, со смертью одного из близнецов, второй теряет душевное равновесие.

Для нейтрализации данного негативного влияния изготавливаются символы близнецов, которые размещаются в святилище, где семья заботится о деревянных куклах, кормит и омывает их, демонстрируя тем самым, что оба близнеца живы для родственников. Таким образом феномен «венави» можно трактовать как вместилище части души, особенно если речь идет об умершем ребенке. Фигурки венави, которые были созданы для изображения умершего

[1125] Cole H.M. Maternity: Mothers and Children in the Arts of Africa. Brussel: Mercatorfonds. 2017. 373p

близнеца, используются в церемониях и ритуалах для почитания духов умерших и общения с ними[1126]. Характерно, что кукла венави соответствует умершему близнецу по гендеру, а также изображает его во взрослом состоянии, что, вероятно, призвано продемонстрировать потенциальное взросление и жизнь умершего ребенка[1127].

Другое измерение верования связано с общим отношением к близнецам в сообществах эве. Рождение близнецов в большинстве сообществ эве приветствуется рассматривается как благословение и ответственность. Считается, что на такие рождения влияют духовные силы, и куклы венави создаются для воплощения близнецов – призыва их рождения (См. прил. 4.6. п.18).

Третье измерение смысла связано в целом с актом зачатия и сохранения плода. Для этой цели кукла венави приобретается женщиной, причем кукла может быть одиночной. Такую куклу обычно кладут под матрац. Иногда молодые женщины могут также носить куклу под одеждой, чтобы повысить свою фертильность[1128].

Происхождение культа венави у эве неизвестно, но определенно можно сказать, что данный культ существовал в доколониальную эпоху и распространен у многих народов региона, например, у ашанти, у которых фигурки имеют специфическую, отличную от венави форму, но наделяются аналогичным смыслом

Существует предположение, что традиция создавать фигурки близнецов возникла у эве в период их проживания рядом с йоруба в империи Ойо до XVI в., так как у йоруба есть традиция создавать аналогичные статуэтки, именуемые ибедзи/ибеджи, которая вполне может быть исходной[1129]

[1126]Frank B. Venavi Figure / Primitive Art Gallery. 10.06.2023. URL: https://brucefrankprimitiveart.com/gallery/bruce-frank-primitive-062023-10/ (Дата обращения 08.01.2026)

[1127]Ewe tweeling fetisj koppel (№ 23642) statiegeld verkoop URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Poppen/Ewe-poppen/23642(Дата обращения 08.01.2026)

[1128] Ewe Twin Figure Venavi – Götan maailma. URL: https://gotasworld.com/products/ewe-twin-figure-venavi-1#:~:text=The%20Ewé%20people%20consider%20the,twins%20have%20a%20joint%20soul. (Дата обращения 08.01.2026)

[1129] Ewe tweeling fetisj koppel (№ 23642) statiegeld verkoop / Afrikaanse kunst galerij. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Poppen/Ewe-poppen/23642(Дата обращения 08.01.2026)

Вне зависимости от происхождения, традиция создания венави является самодостаточной, а стилистика, в целом, типичной, хотя уровень вариативности скульптур гораздо выше, чем у йоруба или ашанти и не поддается типологизации.

Создание кукол венави не является сакральным. Куклу или парные куклы можно заказать для своих целей у резчика или купить уже готовые, однако после приобретения они должны быть активированы знахарем или жрецом в святилище, чтобы наполнить их духовной силой и сделать вместилищем частицы души ребенка или близнецов. Жрец может также что-то изменить в кукле, например, стереть лицо или добавить амулет в виде нитки бус по своему усмотрению.

Традиция создания венави является живой и характеризуется большим количеством интерпретаций, некоторые из которых отходят от канона.

Традиция создания венави является универсальной для эве и служит одним из важных примеров общности культуры данной этнической группы. Тем не менее отсутствие единства стиля и обилие локальных вариантов исполнения кукол говорит о достаточно низком уровне культурной интеграции сообщества и о доминировании локальных форм интерпретации общего верования, что в целом укладывается в общую идею раздробленности как материальной, так и духовной культуры эве. Следует особо отметить, что глубинных исследований феномена венави вероятно не производилось, хотя сама традиция обозначается многими авторами. В данной связи показательны работы Эрика Монтгомери[1130], Джорджа Симпсона[1131], Даны Раш[1132], и ряда других авторов.

Фетиши – предки

Духи предков — это сущности, почитаемые эве и родственными народами на повседневной основе, причем традиция их почитания выходит далеко за пределы пространства распространения религии водун, и в целом, характерна

[1130] Montgomery E.J. They Died in Blood: Morality and Communitas in Ewe Ritual // Journal of Ritual Studies. 2018. Vol. 32 №1. pp. 25-40; Montgomery E.J. Vodún/Vodu, Resistance, and North/South Relations in Undemocratic Togo // Journal of Religion in Africa. 2020. №50(3-4). pp. 224-248.
[1131] Simpson G.E. Four Vodun Ceremonies // The Journal of American Folklore. 1946.Vol.59, №232. pp. 154-167.
[1132]Rush D. Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin // African Arts. 2001. Vol.34, №4. pp. 32-47 + 94-96.

для традиционных обществ, однако у эве имеет статус культа, причем сочетающегося не только с традиционными верованиями, но и с христианством, что свидетельствует о единстве культурного контекста народа. Эве верят, что во взаимодействии с предками, живущие могут получить важные знание и опыт, а также предки могут выступать посредниками перед верховным божеством Маву. Кроме того, в представлениях эве, в каждом новорожденном присутствует частица души определенного предка, узнать о котором необходимо через практику гадания афа[1133].

Предки почитаются как в целом (например, в рамках ритуальных возлияний и песен-молитв, посвященных предкам), так и по отдельности, что предусматривает их персонализацию в виде статуэток-фетишей. Фетиши духов предков хранятся на домашних алтарях, либо в клановых и племенных святилищах в зависимости от того, насколько крупная социальная группа почитает того или иного предка (См. прил. 4.6. п.19).

При этом персонализируются в рамках обрядов далеко не все предки, а фигуры и вовсе создаются только для избранных, которыми, как правило, выступают родоначальники и основатели сообщества/клана/рода, или наиболее значимые лица, совершившие нечто экстраординарное. В данном смысле фетиши-предки – это символы исторической памяти конкретного сообщества.

Таким образом, фигуры духов-предков, с определенными оговорками, можно рассматривать как особый тип фетишей народа эве, относимых к самостоятельному «около религиозному» культу, значение которого с исторической точки зрения крайне важно, так как он обеспечивает связь поколений, символизирует «корень» сообщества и служит его мобилизации, и стимулирует сообщество помнить и передавать собственную историю младшим поколениям. Можно констатировать, что именно в культе предков заключается основа сохранения народом эве своего традиционного уклада жизни и

[1133] Nukunya G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report // Research Review. 1969. Vol. 5, №2. pp. 9-26.

социальной структуры, а фетиши предков – это символы, представляющие значимость традиции и опыта прошлого.

Магические фетиши эве – от формы к содержанию

Водун часто интерпретируется как практико-ориентированная религия, реализуемая через воздействие на дух природы, дух конкретного объекта/предмета или душу человека через заклинание, заговор, танец, песню или комплексный ритуал, связанный с жертвоприношением, что соответствует сути анимистических представлений адептов данной религиозной системы. С точки зрения анимизма, практически любой предмет, даже созданный человеком, является вместилищем определенного духа, и для воздействия на предмет, требуется заручиться поддержкой духа, либо блокировать его негативное влияние. В традиции водун, современным примером может служить обращение и жертва (обычно возлияние алкоголя) приносимые верующим божественному духу железа Эгу/Гу (в гороводу - Бангеле), когда, например, данный человек заводит или ремонтирует транспортное средство или работает с инструментами.

Практика магического воздействия на сакральную сущность раскрывается через ритуальное использование фетишей[1134].

Фетиши культов водун народности эве не могут быть типологизированы только по форме или только по функциям, которые выполняют в ритуальной практике, так как отсутствуют строгие каноны их создания, и они часто создаются под конкретную потребность человека или сообщества. В первую очередь, фетиш – это интуитивно понятный носителю культурной традиции образ, ассоциирующийся с определенным состоянием обладателя, например, благополучие, безопасность, достаток и т.п., и физическим воплощением данного состояния в виде объекта с логичной, в рамках традиции культа,

[1134] Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony : a foundation for the development of interactive multimedia educational materials: PhD Thesis. Mc Gill University, Montreal, Canada, 2002. Available at: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m

Wolfe P. Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell, 1999, 256 p.

интерпретацией. В то же время традиции создания фетишей в рамках отдельных культов, базируются на общей исторической традиции создания фетишей у родственных народов фон, эве, адан, аджа и др., что ведет к сходству создаваемых образов, вплоть до смешения (так, например, если не известно место происхождения анималистического фетиша, различить фетиши эве и фон часто невозможно).

В то же время, весь массив создаваемых сообществами эве фетишей может быть разделен на определенные категории, объекты которых обладают схожими признаками и ритуальной атрибуцией в вопросе применения фетиша в ритуальной практике вне зависимости от специфики конкретного культа. Это создает основания для реализации структурно функционального анализа в отношении фетишей народа эве как формы выражения религиозной и культурной идентичности[1135]. Кроме того, данное разделение является важным инструментом изучения общей религиозной традиции не только народа эве, но и всех сообществ, исповедующих водун, так как демонстрирует общность принципов религиозной практики всего многообразия культов, формируя своего рода материальное измерение религии. Также, подобный анализ способен отразить и исторический аспект создания фетишей, которые, хотя и создаются в соответствии с традицией, адаптируются создателями под конкретные запросы «клиентов», которые могут отражать и современные данным заказчикам условия среды, профессии, быт и др. Это, в свою очередь, делает актуальным изучение широкого многообразия артефактов, созданных в разные исторические периоды.

В соответствии с данной категоризацией можно выделить набор типичных форм и принципов создания фетишей. В числе форм нами выделяются три общие категории, имеющие внутреннюю дифференциацию:

[1135] Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony : a foundation for the development of interactive multimedia educational materials: PhD Thesis. Mc Gill University, Montreal, Canada, 2002. Available at: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m

Wolfe P. Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell, 1999, 256 p.

•Фетиши-амулеты (обереги, талисманы), которые содержат значимый символ или их комбинацию, и предназначены для ношения при себе, т.е. характеризующиеся компактностью;

•Фетиши, выражающие духовные сущности божества, духа (в т.ч. духа предка) или человека, а также их комбинации;

•Фетиши – атрибуты, представленные определенными ритуальными инструментами, чье значение было сакрализировано через постоянную связь с конкретной духовной сущностью, установленную в рамках ритуальной практики.

В числе принципов создания фетишей следует выделить уже упомянутый *принцип обретения*, сопровождаемый инициацией объекта как фетиша, представленный, например нанесением на объект пигмента или патины (хотя основная инициация происходит все-же в духовном измерении и может не оставлять физических следов), и *принцип сочетания элементов*, демонстрирующих сочетание смыслов[1136]. Последний представлен объединением в рамках одного фетиша разнообразных символических объектов, ассоциируемых с объектом магического влияния или магического воздействия. Таким образом фетиш формируется по принципу приращения смыслов, выраженному в буквальном привязывании/приклеивании/вбивании других элементов-символов, каждый из которых направленно усиливает магические свойства артефакта или расширяет их. «Приращение» может быть как разовым, так и повторятся многократно, в зависимости от ритуальной практики.

В итоге разные цели создания и практики применения фетиша определяют вариативный облик, который, тем не менее, типичен в ряду аналогичных магических объектов, что позволяет их категоризировать.

Самой простой формой является амулет, выполняющий функцию оберега или талисмана. Простой амулет (обычно талисман) не требует инициации

[1136] Ewe security fetishes. Fetiche-Ewe Art Africain. African Arts Gallery, the reference in african art and tribal art. URL: https://www.african-arts-gallery.com/african-art-picture/10980/a0e13328-a26f-4305-af5b-da87cf9fba02/Fetiche-Ewe_Art_Africain_img.jpg

жрецом и обретается по принципу «нашел/купил на удачу». Простой амулет (например, браслет, подвеска, резная фигурка) может быть также изготовлен, но не освящен. Сложный амулет предполагает освящение в рамках ритуала и создается по принципу сложения магических компонентов; такой амулет в значении оберега ориентирован на конкретный вопрос или угрозу и называется *джока*[1137].

Также простой формой фетиша выступает фетишизированный предмет. Мы выделили три категории таких предметов. Первая – это «тотемный символ», обычно представляющий собой череп животного, которое ассоциируется с божеством и является его аватаром. В отдельных сообществах, как правило, почитается конкретный тип животного и божество, которому животное соответствует (например, бог Кунде – собака). Вполне возможно, что в данной неопределенности просматривается глубокая трансформация тотемизма – вера в дух животного-покровителя.

Вторая категория фетишизированных предметов – это алтарные предметы, почитаемые как символы власти (ритуальный табурет), силы (меч), могущества (топор). В ряде случаев данные предметы фетишизируются, т.е. считается, что в них живет божество, и они становятся не инструментом ритуала, а его объектом. Почитание таких предметов может вести к расширению магической сущности за счет добавления к ним магических элементов. К данной категории относятся и сосуды-фетиши. Сосуд, как инструмент, используется жертвоприношение в виде алкоголя или применяется в знахарских практиках. Причина его фетишизации, как и в случае с алтарными предметами, связана с желанием подчеркнуть значимость жертвоприношения, предназначенного конкретному божеству – как отметил один из респондентов, «это его шнапс, и он принадлежит данному водуну (божеству), водун живет в этом предмете».

Наряду с простыми формами фетишей, к которым были отнесены амулеты и фетишизированные предметы, существуют сложные формы фетишей,

[1137] Подробнее см.: Медушевский Н.А. Фетиши эве – от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. №4(30). С. 225-241

отражающие образ «сущности»: человека, предка или бога (в некоторых случаях их взаимодействия). Данная сущность визуализируется посредством создания фигуры, которая становится «контрагентом» духовного взаимодействия в рамках ритуала и «посредником» в системе культа.

В создании данных фетишей большое значение имеет символизм. Например, обертывание или обвязывание символизирует защиту, соединение двух фигур – близость, замок или узел на конструкции – нерушимость и т.д. Магическое воздействие на данные фетиши также символично. Их часто обмазывают глиной, краской, кровью, кашей и иными снадобьями, влияние которых должно перейти на живого человека. В редких случаях встречается физическое воздействие, например вбивание в фигурку гвоздя или другого предмета, которое может символизировать лечение человека, или, наоборот, сопровождать проклятье физического ущерба, но в традиции эве – это скорее исключение и «разовый акт», в отличие, например, от *нкиси* баконго[1138].

В качестве самостоятельной подгруппы нами выделяются анималистические фетиши, построенные вокруг животного или его части. Раскрыть суть такого фетиша в ряде случаев невозможно в отрыве от ритуальной практики, т.к. часть животного может символизировать жертвенное животное (такой фетиш обычно не содержит фигуры человека), качество животного (например клык, или целый череп, прикрепленный к фигурке человека), а также помощь божества, чьим аватаром является животное – обычно предполагается комбинация с фигуркой человека (Подробнее см. прил. 4.6. п.20)[1139].

4.7. Христианство как фактор этнической интеграции народа эве[1140]

До прихода европейцев на территорию Ганы и Того, народность эве, равно как и другие этнические сообщества в регионе, оставалось традиционалистским

[1138] Vanhee H. Agents of Order and Disorder: Kongo Minkisi. Re-visions: New Perspectives on African Collections of the Horniman Museum, Coimbra: Horniman Museum & Gardens, 2000, pp. 89–106.
[1139] Подробнее см.: Медушевский Н.А. Фетиши эве – от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. №4(30). С. 225-241
[1140] Подробнее см статью автора: Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

и архаичным, т.е. этногенез и социогенез проходили в естественной среде, и при сохранении статуса кво, современная политическая и социальная жизнь эве вряд ли бы отличалась от аналогичной 200 лет назад. Однако с началом активной колонизации общество эве вступило на путь транзита и реформирования, нацеленного на индустриализацию и европеизацию[1141].

Сегодня данную трансформацию вряд ли можно считать состоявшейся в силу ее ограниченности – лишь крупные города подверглись этому выраженному влиянию, и синтетического характера – люди эве оказавшиеся под влиянием западных ценностей не приняли их полностью, а создали собственную интерпретацию, далекую от европейских стандартов, но в то же время дистанцированную от традиционных установок.

Тем не менее, обращение к рассмотрению данного сегмента общества эве представляет важность, так как именно он служит медиатором между западным влиянием и традиционной культурой, а также характеризуется национализмом и этноцентризмом, которые способствуют формированию общеэтнического самосознания сообществ эве, что приоритетно с точки зрения развития этногенеза и трансформации этнической идентичности в XX – XXI вв[1142].

Важное, и вероятно, определяющее значение в формировании нового взгляда на этническую идентичность эве сыграло проникновение в регион христианства и возникновение христианских миссий на территории проживания эве, которые создали систему социальных лифтов, ведущих в структуры политического, экономического и социального управления над регионального уровня, позволяющих эве приобщиться к государственной власти и взглянуть на свой народ не изнутри, с уровня локалитета – деревни или отдельного города, а

[1141] Кудряшова 2012 - Кудряшова Ю.А. Деятельность афро-христианских церквей во второй половине XIX - начале XX в. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 3 (32). С. 50-56.
Anthology 2016 - Anthology of African Christianity / Ed. by I. Apawo Phiri, D. Werner, C. Kaunda, K. Owino. Minniapolis: 1517 Media, Fortress Press, 2016. 1240 p.
[1142] Amenumey 1989 - Amenumey D.E.K. The Ewe unification movement. A political history. Accra: Assemblies of God literature. Center, 1989. 374 p.
Awasu 1988 - Awasu W. Religion, Christianity and the powers in in the Ewe society. Michigan: University Microfilms International, 1988. 228 p.

сверху, восприняв этническую и культурную общность многих сообществ эве, говорящих на одном языке и имеющих общую историю[1143].

Приход в регион миссионеров был связан с развитием процессов колонизации региона. Для успешного развития колоний требовалось создать на местах группы лояльных к власти белых, аборигенов, понимающих европейские ценности и мотивы поведения, а также знающих язык колонизаторов. Кроме того, для европейцев было характерно и мессианство, выраженное в приобщении язычников к учению Христа.

Первая попытка распространить религиозное влияние в регионе современной Ганы была предпринята португальцами в 1481 г. «Римо-католики были первыми. В 1481 г. король Португалии послал десять кораблей с 500 солдатами, 100 работниками и соответствующим набором священников в качестве миссионеров в город Эльмина (центр работорговли). Эти европейские миссионеры прибыли в рамках развития торговых отношений и развития колонизации «с целью христианизации африканских племен»»[1144]. Миссионеры начали распространять свое влияние на регион Золотого Берега, но постепенно их деятельность закончилась, и португальцы ушли из региона. Доподлинно неизвестно, велась ли миссионерская деятельность на территории Эваленда, но в любом случае, никакого видимого эффекта в данный период на территории проживания эве достигнуто не было[1145].

Новый этап миссионерской деятельности начался 5 мая 1847 г. Северогерманское миссионерское общество ((Norddeutsche Mission), также известное как Бременская миссия на Золотом Берегу, поручило четырем миссионерам во главе с Лоренцем Вольфом начать христианскую работу в Нигерии – британской колонии. Миссия имела и политический смысл, выраженный в желании Германии обзавестись колониями в Западной Африке, забрав территории у англичан и французов. Для этого требовалось заручиться

[1143] Osei 1997 - Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/ (дата обращения 12.08.2025).
[1144] Blyden E. W. Christianity, Islam and the Negro race. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967. 407 p.
[1145] Там же

лояльностью местного населения и изучить его. В случае с Нигерией, Германия столкнулась с противодействием британцев, и Бременская миссия передислоцировалась в Эльмину, а затем развернула свою деятельность на территории проживания эве к востоку от реки Вольта[1146], став первой в регионе постоянной христианской миссией.

Количество миссионеров увеличивалось и между 1847 г. и 1859 г. пять миссионерских станций были открыты в Пеки, Кете, Вая, Аньяко и Уэгбе (Кпалиме) недалеко от Хо[1147].

К 1854 г. работа миссии приняла системный характер, и в данном случае основная заслуга принадлежит миссионеру Бенхарду Шлегелю, который впервые занялся изучением языка эве и до 1859 г. выпустил первый букварь эве, грамматику эве, словарь эве и перевод некоторых библейских текстов[1148]. Это позволило миссионерам найти выход на сознание людей эве через их собственный язык. Кроме того, через публикацию словаря языка была проведена его унификация и был создан, так называемый, литературный язык эве, на котором начало вестись образование, читаться проповеди, публиковаться книги и газеты. Сегодня существует даже Гугл-переводчик языка эве, что выводит его на глобальный уровень использования.

Но тогда, во второй половине XIX в. перед миссионерами стояла другая проблема. Эве не хотели воспринимать христианство, более доверяя своей традиционной религии, и иногда действуя агрессивно по отношению к миссионерам. В данной связи Бременская миссия взяла курс на просвещение и стала создавать школы, чтобы «с нуля» вырастить паству.

Миссионеры начали программу общего образования для коренного населения, некоторых представителей которого периодически отправляли в Германию для дальнейшего обучения и изучения «на месте» европейской христианской жизни[1149]. В 1864 г. в Аньяко была открыта семинария, которая

[1146] Там же
[1147] Mamattah Ch. The Ewes of West Africa The Eves of West Africa (oral Traditions). Accra: Advent Press, 1976.768 p.
[1148] Там же
[1149] Там же

позже переехала в Кету – наиболее «европейский» город на побережье. Через двенадцать лет семинарию снова перевели в Хо[1150].

Помимо своей основной деятельности по христианизации эве, Бременская миссия, выросшая до «Пресвитерианской церкви эве» в начале XX в., работала над развитием концепции единства эве, для чего основала большое количество учебных заведений начального и среднего образования и ряд медицинских учреждения.

С периода Первой мировой войны до 1920-х гг., Бременская миссия помогала поддерживать традицию сотрудничества и играла значительную роль в объединении различных частей народа эве, разбросанных по трем странам (Гана, Того и Бенин), и разделенных на множество вождеств. «На ранних этапах Бременская миссия оставалась неделимым целым, делами которого руководил один глава и один руководящий орган, управляющий церквями Бременской миссии среди эве в Того и на Золотом берегу. Используя один и тот же перевод Библии и сборник гимнов, периодически собирая общий синод, а также проповедуя и обучая людей тому, что может принести единство эве, Бременская миссия внесла большой вклад в распространение духа единства эве, а также поддерживала здоровое сотрудничество на границе между Того и Золотым берегом. Поскольку эве были рассеяны по разным колониальным зонам, концепция единства эве, инициированная прибрежными эве - анло после Первой мировой войны, должна была объединить все разбросаны и разделены сообщества под единой администрацией. Так началось формирование движения объединения эве[1151]»[1152], которое, во многом, отвечало интересам британской колониальной администрации, так как объединение эве упростило бы их управление и позволило бы забрать часть Эваленда у французского Того, не говоря об интеграции бывшего Германского того в состав колонии Голден Кост.

[1150] Там же
[1151] Amenumey, D. E. K. The Ewe Unification Movement— A Political history. Accra: Assemblies of God literature. Center, 1989. 374p.
[1152] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)

Осознанию эве своей этнической идентичности способствовало расширение системы церковного образования и вовлечение все большего количества местных жителей в приходы Пресвитерианской церкви. В данной связи Эммануэль Осей приводит следующие данные.

Таблица 1. Прирост числа церквей на территории проживания эве по десятилетиям с 1847 по 1994 гг.[1153]

Years in decades	1847 to 1857	1858 to 1867	1868 to 1877	1878 to 1887	1888 to 1897	1898 to 1907	1908 to 1917	1918 to 1927
No. of churches planted	19	52	69	118	298	721	1141	36

Years in decades	1928 to 1937	1938 to 1947	1948 to 1957	1958 to 1967	1968 to 1977	1978 to 1987	1988 to 1994
No. of churches planted	61	57	84	72	87	118	44

Таблица 2 Прирост числа заведений на территории проживания эве созданных Пресвитерианской церковью[1154]

[1153] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)
[1154] Там же

Educational Institutions	Number
Kindergartens	185
Primary schools	464
Junior secondary schools	61
Senior secondary schools	3
Seminary	1
Teacher training college	1
Medical Institutions	**Number**
Hospitals	2
Clinics	1
Nazareth healing complex	1
Health post	1
Other Institutions	**Number**
Social service center	1
Church farms	2
E. P. Church Institutions Outside Eweland	**Number**
Teacher training college	1 (Bimbila)
Secondary school	1 (Saboba)
Agriculture station	2 (Saboba & Chereponi)
Children's hospital	1 (Sovie)

С учетом того, что церковное образование практически не имело конкуренции со стороны светского, можно говорить, что Пресвитерианская церковь фактически поставила систему социальных лифтов под свой контроль и прямым образом повлияла на формирование интеллектуальной элиты эве, пришедшей к власти в 1960-ые гг. (в т.ч. к ней принадлежали С. Олимпио и Н. Груницкий).

Тем не менее, охват населения образованием оставался достаточно низким и не превышал 10% от общего числа эве в 1994 г. составляя 118 418 прихожан.

Осей пишет, что с 1847 по 1994 г. в церковь приходило в среднем 85 новообращенных в год[1155], при этом многие из них присоединялись номинально.

Конечно, следует отметить, что параллельно с Пресвитерианской церковью действовали и другие церкви, в том числе Римско-католическая церковь,

[1155] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)

Сионская церковь АМЕ, Апостольская церковь, Церковь Армии спасения и Церковь адвентистов седьмого дня, однако масштаб их деятельности был гораздо ниже. Так, например, католическая церковь к 1994 г. поддерживала 162 начальные и 42 средние школы.

Состав паствы христианских миссионерских церквей весьма нестабилен, и по исследованию Осея, порядка 10% прихожан уходят от церкви, а еще 15% являются «мертвыми душами», т.е. лишь числятся в пастве, не посещая богослужений[1156]. Оставшиеся 75% в своем большинстве комбинируют церковную деятельность и традиционные ритуалы, праздники и/или гадание.

В данной связи нужно констатировать лишь частичный успех миссионеров в вопросах работы с населением эве. Их очевидный успех связан с функциональной стороной вопроса. Население, безусловно, стало более грамотно, начало идентифицировать себя, по крайней мере, в политике, как единую социальную группу, начало использовать при формальном общении универсальный язык. Но в то же время менталитет населения изменился слабо и традиционалистские культурные и религиозные установки сохранились. Во многом это оказалось связано с тем, что формат богослужений, заимствованный из Европы, не был соотнесен с местными представлениями об отправлении культов, предполагающими сверхвысокое персональное участие.

Осей выделил пять факторов способствовавших неуспеху миссионерских церквей и «побудивших многих из обращенных верующих, говорящих на языке эве, вернуться к своим традиционным богам»[1157].

Фактор №1 — Иностранное происхождение христианства. Церкви более или менее сохранили свой иностранный облик. Многие миссионеры использовали подход tabula rasa, который считал любую форму традиционного африканского богослужения языческой и злой[1158]. «Африканца заставляют

[1156] Там же

[1157] Awasu W. Religion, Christianity and the Powers in in the Ewe Society. Michigan: University Microfilms International, 1988. 228p.

[1158] Fiawo D. The Influence of Contemporary Social Changes on the magico-religios Concepts and Organization of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1959. Edinburgh Research Archive. URL: https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30191(Дата обращения 08.01.2026)

чувствовать, что он должен отказаться от сути своего африканского происхождения, чтобы стать настоящим христианином»[1159].

Фактор № 2 — Образовательный акцент. Основная привлекательность и преимущество миссионерских церквей рассматривалось прихожанами с точки зрения образования, присуждаемого им престижа, социальной власти и материальных благ, и если человек получал эти блага, то ценность нахождения в религиозной среде для него пропадала, и он возвращался к традиционной религии.

Как следствие, христианство принималось лишь поверхностно и по-настоящему не интегрировалось в жизнь эве.

Фактор №3 — Неудовлетворенные духовные потребности. Миссионерские церкви не удовлетворяли глубочайшие духовные потребности народа эве. «Миссионеры стремились изменить поведение на поверхностном уровне, не затрагивая более глубокий уровень убеждений и основных ценностей народа эве. Когда традиционные верования и обычаи обращенных людей были осуждены и отменены, миссионеры не предоставили никакой замены, кроме школ, чтобы дать людям полный и удовлетворительный духовный ответ. Обращенные верующие пели песни, чуждые им — песни, написанные за границей, с мелодиями и ритмами, соответствующими западному вкусу и культуре. Был создан своего рода религиозный вакуум, и новообращенные из числа коренного населения не могли найти ни удовлетворения в своей вновь обретенной вере, ни уверенности в безопасности от духовных сил. Неспособность миссионерских церквей решить проблемы, касающиеся мира духов и их влияния на живых, заставила среднего члена миссионерской церкви чувствовать себя в церкви совершенно незащищенным. Следовательно, хотя члены церкви сохранили свои имена в церковных записях, они ускользнули в поисках помощи и защиты от

[1159] Fiawo D. The Influence of Contemporary Social Changes on the magico-religios Concepts and Organization of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1959. Edinburgh Research Archive. URL: https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30191(Дата обращения 08.01.2026)

своих традиционных жрецов и участвовали в традиционных или наследственных религиозных практиках и ритуалах»[1160].

Фактор № 4. Синкретизм. Ранние миссионерские церкви проводили фрагментарное воздействие на паству, передавая эве сочетание разнородных теософских начал без их объединения в систему. В итоге местное население не сменило духовную картину мира, а просто дополнило свою собственную – традиционную. Поэтому многие новообращенные стали членами церкви, не изменив своего мировоззрения.

Также миссионеры пытались донести Евангелие до коренного населения на интеллектуальном уровне, не адаптируя его под уровень знаний и специфику восприятия местного населения. «Таким образом, концепция духовной силы, преобладающая в традиционной религии эве, осталась без внимания. Церковь избегала любых форм столкновения с властью. Вместо этого, в своей западной мысли, оно имело дело с природными силами, которые можно было проанализировать эмпирически, отрицая при этом любую силу, которую нельзя было воспринять, изучить и проанализировать с помощью пяти чувств. Пренебрежение церковью к решению духовных проблем и традиционных верований людей привело многих новообращенных в замешательство и страх. Многие … тайно вернулись к своим старым традиционным формам религии, смешивая таким образом два религиозных верования и отражая своего рода синкретизм»[1161] из которого возможно лишь два выхода - «возврат к традиционным практикам низкой религии или поверхностная аккомодация»[1162].

Фактор № 5. Противоречивая смесь христианских учений. Миссионеры проповедовали Святое писание, но не проводили параллели в аспекте святых и демонов с мифологией эве, хотя эти параллели очевидны[1163]. В итоге обращенные взяли символы христианской церкви и придали им анимистический

[1160] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)
[1161] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)
[1162] Reenen Van G. Communicating in Animistic contexts. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991. 342p.
[1163] Bancroft E. H. Christian Theology. Grand Rapids. Michigan: Zondervan Publishing House, 1955. 413p.

смысл. «Например, вода, которой римско-католический священник крестил лоб новообращенного (как метод римско-католического крещения), считалась означающей, что святая вода может исцелить болезнь и защитить человека от злых духов. Библия считалась волшебной книгой, которая могла защищать, исцелять и творят чудеса, особенно когда их кладут под подушку больным, обеспокоенным и напуганным злыми духами»[1164].

Перечисленные пять факторов привели к номинальному характеру христианизации эве в европейском ключе, однако обогатили ритуальную культуру эве. Так как данное влияние совпало с эпохой радикальных социальных перемен, например, обретением государственности Ганой и Того, то у населения возник запрос на создание «кризисных культов», адаптирующих традицию к современности. Следствием данного запроса стало создание большого количества местных этнических церквей, номинально являющихся христианскими, но на самом деле практикующих синтез христианской религии и местных традиционных обычаев и ритуалов. При этом их создателями, и костяком прихода, как правило, становились бывшие члены Пресвитерианской и Католической церквей. Данный тип церквей получил название «Духовные церкви»

«В отличие от миссионерских церквей, африканские независимые церкви уделяли больше внимания исцелению верой, молитвам в форме еженедельных ночных молитвенных собраний, а также раз в две недели или, в некоторых церквях, ежемесячным молитвам в течение всего дня и посту. Они громко молятся на своих богослужениях, кричат и плачут, ожидая ответа на свои молитвы»[1165].

Духовные церкви характеризуются многими видами деятельности, которые позволяют членам активно участвовать в церковном богослужении. Многие адепты впадают в транс, испытывают видения, начинают говорить на

[1164] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)
[1165] Beckmann D. M. Eden Revival: Spiritual Churches in Ghana. London: Concordia Publishing House, 1975. 144 p.

непонятных языках, и все это трактуется как присутствие Святого Духа в человеке и в церкви.

В случае одержимости «Они трясут всем телом, некоторые катаются по земле, а другие пророчествуют, обычно о бедствии или несчастье, которое должно постичь отдельного человека, группу людей или сообщество. Некоторые «духовные» верующие утверждают, что испытывают формы транса, видения и сны. Когда они рассказывают об этом опыте, другие интерпретируют сны и популяризируют знание. Многие лидеры духовных церквей заявляют, что являются пророками или особыми посланниками Бога. Эти лидеры заявляют, что обладают силой исцелять все виды болезней и способностью изгонять злой дух из ведьм. Они заявляют, что обладают духовной силой, чтобы обеспечить столь необходимую духовную защиту членам своей церкви и всем тем, кто приходит за советом по вопросам, которые их беспокоят. На богослужении пророк-лидер зажигает свечи и возжигает благовония, чтобы создать ауру духовной торжественности и отогнать злых духов, которые могут попытаться нарушить духовные программы церкви. Духовные руководители церкви также благословляют емкости с водой, которые приносят в церковь адепты. Освященная вода считается «святой» и, как полагают, излечивает все виды телесных недугов, если применять ее там, где возникает боль. Члены церкви верят, что проблемы повседневной жизни, которые приносят боль, печаль, разочарование, уныние и разочарования, — это происки дьявола и падших ангелов. Когда такие бедствия постигают кого-либо из членов, этому члену сообщают о молитвах и посте пророка-лидера от имени этого члена»[1166].

В итоге, можно констатировать, что культурная традиция эве оказалась устойчивой и адаптивной. Устойчивость демонстрируется незначительным количеством «искренних» последователей традиционных христианских церквей, большинство адептов которых стали членами паствы исходя из прагматических соображений о получении образования и карьере. В то же время сугубо

[1166] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/(Дата обращения 08.01.2026)

религиозный аспект оставался вторичным и номинальным, что приводило к последующему возвращению инициированных христиан к традиционным анимистическим верованиям, более соответствующих их мировоззрению и духовным потребностям.

В то же время изменение социальной реальности, индустриализация и урбанизация осложнили следование традиционным культам в городах, где традиционные домохозяйства, состоящие из нескольких нуклеарных семей, и тем более кланы, уже не могли существовать. От традиционных культов в крупных городах сохранились, прежде всего, отдельные ритуалы, которые начали отправляться в публичных святилищах и храмах, многие из которых создавались по аналогии формы с христианскими, но с иным, более традиционным содержанием. Эта тенденция нашла выражение в создании «духовных церквей»[1167] комбинирующих христианские и традиционные обряды и ритуалы, но имеющие целью своей деятельности не следование христианским заповедям и «жизнь в боге», а удовлетворение повседневных потребностей, прежде всего здоровья и борьбы с колдовством. В данной связи «духовные церкви» можно считать продолжательницами тенденции трансформации традиционных верований, берущей свое начало в первой четверти XX в. в виде культа гороводу – политеистического по своей природе, но также делающего акцент на оздоровлении человека и борьбе со сглазом и проклятиями ведьм и колдунов – азе (злом).

Доминирование «духовных церквей» и знахарских культов[1168], безусловно, является следствием «эпохи перемен» в жизни эве, но в то же время демонстрирует разрозненность духовного мировосприятия у жителей крупных городов, что препятствует этнической мобилизации.

Данный факт обусловлен целым рядом причин. Во-первых, «духовных церквей» и культов очень много, и несмотря на то, что они в основном похожи

[1167] Fiawo D. The Influence of Contemporary Social Changes on the magico-religios Concepts and Organization of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1959. Edinburgh Research Archive. URL: https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30191(Дата обращения 08.01.2026)

[1168] Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

друг на друга, они практически никак друг с другом не связаны и построены вокруг лидерства отдельных проповедников или жрецов, что ведет к атомизации сообществ верующих.

Во-вторых, у данных объединений обычно нет моральных стандартов, церковной дисциплины и доктринального направления. Поэтому не выполняется мессианская функция церкви, направленная на мобилизацию и духовное развитие паствы.

В-третьих, как пишет Осей[1169], духовные церкви часто представляют собой прибыльный бизнес, где весь финансовый доход, (часто это десятина доходов прихожан и сезонный процент)[1170] идет духовному лидеру. Деньги почти никогда не идут на создание учебных или медицинских учреждений как это принято у миссионерских церквей. В-четвертых, процветает манипуляция, выражающаяся в том, что лидер-пророк заявляет о видениях с участием прихожан, что позволяет ему наживаться за их счет и просто эксплуатировать.

В итоге, можно констатировать, что культурная традиция эве оказалась устойчивой и адаптивной. Устойчивость демонстрируется незначительным количеством «искренних» последователей традиционных христианских церквей, большинство адептов которых стали (или становятся сейчас) членами паствы (в первом поколении) исходя из прагматических соображений о получении образования и карьере. В то же время сугубо религиозный аспект оставался вторичным и номинальным, что приводило к последующему возвращению инициированных христиан к традиционным анимистическим верованиям, более соответствующих их мировоззрению и духовным потребностям.

В то же время изменение социальной реальности, индустриализация и урбанизация осложнили следование традиционным культам в городах, где традиционные домохозяйства, состоящие из нескольких нуклеарных семей, и тем более кланы, уже не могли существовать. От традиционных культов в

[1169] Osei E. A Strategy For Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/

[1170] Awasu W. Religion, Christianity and the Powers in in the Ewe Society. Michigan: University Microfilms International, 1988. 228p.

крупных городах сохранились, прежде всего, отдельные ритуалы, которые начали отправляться в публичных святилищах и храмах, многие из которых создавались по аналогии формы с христианскими, но с иным, более традиционным содержанием. Эта тенденция нашла выражение в создании «духовных церквей» комбинирующих христианские и традиционные обряды и ритуалы, но имеющие целью своей деятельности не следование христианским заповедям и «жизнь в боге», а удовлетворение повседневных потребностей, прежде всего здоровья и борьбы с колдовством. В данной связи «духовные церкви» можно считать продолжательницами тенденции трансформации традиционных верований, берущей свое начало в первой четверти XX в.

Вывод по главе 4

Анализ этнической идентичности народа эве продемонстрировал выраженное доминирование культурных компонентов над такими элементами идентичности как территория, социальное единство, этническая солидарность или общность политических целей, рассмотренных нами во второй и третьей главах данной работы[1171].

Так, социологический опрос, проведенный автором, продемонстрировал, что основными характеристиками этнической общности, представители народа эве видят единство или сходство традиций, обычаев, песен, танцев, сказаний и мифов, а также ранней истории народа до его разделения в XVII в. и общий язык. При этом, современный сегмент культуры, представленный литературой и «высоким искусством» у эве практически отсутствует и основной акцент делается на традициях, представляющих народные ремесла и ритуальные практики.

[1171] Медушевский Н.А. Синтетический подход к пониманию этноса, этничности и этногенеза / В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 10-25.
Медушевский Н.А. Этногенез эве и социально-политическое самоопределение в постколониальный период (с 1960 года по настоящее время) в Того и Гане/ В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 56-68.
Медушевский Н.А. Вопрос Протестной Идентичности Эве Ганы И Того в постколониальный период (Французский и Британский Тоголенд)/ В сборнике: Неоколониальные вызовы устойчивому развитию Африки и Азии. Москва, 2025. С. 68-81.

В данной связи нами были рассмотрены основные компоненты общекультурной идентичности, актуальные для всех племенных сообществ эве. В их числе мы выделили: метафизические представления, традиционные религиозные культы, традиционные ремесла, язык, мифы о происхождении народа, общность символов (представленных в фольклоре и ремеслах), музыку, танцы и песни, общность традиции создания ритуальных артефактов водун, а также общность христианского вероучения.

Метафизические представления формируют платформу культуры эве. Хотя сегодня большая часть эве в Гане и Того формально является христианами, практически все представители народа являются носителями знаний о традиционной концепции мироустройства, роли в ней верховного божества Маву, мире младших богов и духов, в т.ч. духов предков, магии и колдовстве. Общества эве нельзя в полной мере считать христианизированными и оторванными от водуистской традиции, так как а) среди христиан-эве не встречается резкого отрицания традиционной религии и наблюдается уважение к ней и страх перед традиционными формами магии; б) многие эве христианизированы лишь частично или номинально, - они пользуются талисманами, прибегают к традиционному гаданию и часто возвращаются к традиционным культам, особенно если переезжают из городов в сельскую местность; в) в социальной системе сильно влияние традиционализма: вождь считается верховным жрецом, его трон фетишизирован, он проходит обряды посвящения в традиционных святилищах; народная медицина, связанная с традиционной религией остается крайне популярна; г) богослужение в духовных церквях часто заимствует традиционные ритуальные практики; д) среди христиан эве распространено мнение о совпадении образов христианского бога и Маву, а также бытуют представления о наложении религиозных моделей[1172].

Традиционные культы водун все еще имеют широкое распространение. Они имеют транс-племенную привязку, т.е. объединяют в системе общих

[1172] Медушевский Н.А. Фетиши эве – от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. №4(30). С. 225-241

религиозных представлений многие племена, проживающие в Гане, Того и Бенине. Наиболее распространенными являются культы гороводу, йэве и брекете. Из них, культ йэве – наиболее традиционен и наследует классической водуистской традиции. Культ гороводу представляет группу «кризисных», «антиколдовских» или «целительских» культов, распространившихся в период активной колонизации региона в конце XIX в. Культ брекете является наиболее современным и содержит наибольшее число заимствований из христианства, а также адаптаций, включая более современные танцы и музыку (он менее формализован). Также он является наиболее социально открытым культом, предполагающим меньшую привязанность человека к сообществу. Все три культа имеют общий религиозный фундамент и схожие ритуальные практики.

Религиозные культы[1173] неразрывно связаны с различными типами традиционной атрибутики, представленной одеждой, гончарными и коваными изделиями народных промыслов, отражающих символы культуры эве. Наиболее показательна ткань кенте, представляющая изображения ключевых символов в виде узоров. Многообразие символов (около 100 традиционных) представляет народную мудрость, содержащуюся в пословицах, поговорках, песнях, сказках и мифах, что позволяет говорить о распространенном среди эве языке символов, понятных большинству представителей народа из разных племен. Традиционные символы являются историческим феноменом, причем язык символов постоянно развивается, включая новые изображения, отражающие изменения социальной жизни эве.

Одними из наиболее распространенных символов выступают атрибуты власти, в числе которых священный табурет (символ сообщества), меч и корона

[1173] Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (Часть 1. История происхождения) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11. С. 45-49.
Медушевский Н.А. Культ Легбы В Истории И Традиции Народов Западной Африки на примере народности эве. (Часть 2. Обряды культа, социальная и историческая роль) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11-2. С. 17-23.
Медушевский Н.А. Культ водун Чамба в истории Западной Африки// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 12. С. 26-30.
Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

– символы вождя, а также топор – символ духовной власти. Смысловое значение данных символов восходит к мифам, центральное место в числе которых занимает миф об исходе эве из Нотси в XVII в. Миф повествует о времени существования эве как единого народа под властью короля Нотси и о бегстве из Нотси от тирании короля Агорколи, которое привело к разделению народа на племенные сообщества, расселившиеся к Югу и к Западу от г. Нотси в Того. Хотя исторически, данный миф имел много форм изложения, в XIX в. он был записан и популяризирован немецкими миссионерами как основа историописания народа, и в дальнейшем превратился в исторический фундамент общеэтнической идентичности народа.

Вторым основанием общеэтнического единства эве с XIX в. становится письменный язык эве, также сконструированный миссионерами на базе диалекта одного из крупнейших племен эве – анло.

Общая письменность и общая история, а также интенсивная христианизация, позволили частично преодолеть широкое разнообразие культурных традиций отдельных племен и создать у эве устойчивое представление о себе, как о едином народе.

Тем не менее, изучение культуры племен эве, как в традиционном, так и в христианском ее выражении[1174], позволяет сделать вывод о высоком уровне фрагментации культурных практик, что особенно четко видно на примере анализа объектов материальной культуры (артефактов) традиционных культов, который позволяет выделить общие типы данных артефактов, но в то же время иллюстрирует полное отсутствие канонов и бесконечное разнообразие форм. Аналогичным образом разделена и христианская традиция, где наряду с католической и лютеранской церквями действует огромное количество сект и церквей одного проповедника (духовных церквей), к которым причисляется более половины прихожан.

[1174] Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

В итоге, мы можем констатировать, что историко-культурно-религиозная идентичность эве является условной и фантомной. При общей историко-культурной и языковой базе она имеет выраженную привязку к отдельным территориальным сообществам и духовным центрам (храмам или церквям), что ведет к доминированию локальной культурной идентичности над общеэтнической. В то же время, для развития и укрепления общеэтнической идентичности делается крайне мало, так как до сих пор отсутствуют центры изучения культуры и традиций эве, обучение языку производится по усмотрению отдельных школ и без универсальной программы, культурный обмен между регионами, и особенно странами, крайне ограничен.

Наиболее значимым достижением, свидетельствующим о развитии единой идентичности эве, становятся исследования по истории народа, число которых кратно возросло в последние три десятилетия. Тем не менее, следует отметить, что, во-первых, большая часть исторических исследований реализуется в Гане, где уровень общеэтнической идентичности и внимания к ней несоизмеримо выше, чем в Того, и во-вторых, многие работы по истории эве описывают вымышленную историю, пытаясь представить ее как древнюю и восходящую к библейским событиям. Это, с одной стороны, свидетельствует о некритическом восприятии собственного исторического прошлого и культурной идентичности, происходящим из мифологического мировоззрения, но с другой, - демонстрирует важность для эве осознания собственной историко-культурной идентичности, воспринимаемый как аргумент в конкуренции с другими этническими группами, и прежде всего ашанти, имеющими большой вес в ганской политике, и также использующими этническую идентичность как фактор этнического сплочения.

Заключение

Подводя итог представленному исследованию, мы констатируем подтверждение выдвинутой в начале работы гипотезы, в соответствии с которой, этническая идентичность народа эве, сформировавшаяся в процессе его исторического развития, предстает как фантомная, т.е. номинально обладающая большинством характеристик этнической идентичности, но в реальности демонстрирующая их фрагментацию, низкий уровень универсализма и слабую историческую укорененность. Доказательство обозначенной гипотезы строится на следующих аргументах.

В представленной в первой главе авторской методологии, констатируется, что в основе комплексной этнической идентичности лежит ряд общих представлений группы о себе и своих характеристиках, где каждая характеристика была проанализирована нами применительно к народу эве в Гане и Того.

Характеристика общей территории была рассмотрена нами в исторической ретроспективе. Был обозначен исторический исток миграции эве в XV в., расположенный в районе Кету в Нигерии, и представлен ареал расселения эве от р. Моно в Бенине до р. Вольта в Гане. Данная общая территория проживания эве никогда не воспринималась самими эве как единая общая территория, а память о месте проживания в Кету присутствует в коллективном сознании лишь номинально, а не как образ общей прародины.

Кроме того, даже среди эве, расселившихся в Того и Гане после второй волны миграции в XVII в. отсутствует восприятие общей территории от г. Нотси в Того до р. Вольта в Гане. Вместо этого распространены представления о трех условных территориях, соответствующих протогосударственным образованиям эве, существовавшим в XVIII – XIX вв. – Западный Тоголенд (союз городов Крепи с историческим центром в г. Пеки, а сегодня в г. Хо), Маленькое Попо (с историческим центром в Глидзи, позже в Афлао, а сегодня в Ломе), а Анло, с центром в Анлоге. Все три территории никогда не объединялись в одну, за

исключением периода захвата Германского Тоголенда Британией в 1914-1916 гг., и не имели общей структуры управления, и даже по своей структуре представляли рыхлые образования, с высокой автономией племенных (Крепи и Маленькое Попо) и клановых (Анло) вождей

Характеризуя общую историю народа, следует констатировать, что ее как таковой не существует. Общность исторического прошлого находит свое отражение в мифе об «Исходе эве из Нотси» но и в данном мифе эве уже предстают как несколько племен или кланов, которые после исхода обретают свою собственную историю. Так, отдельное историописание характерно для анло-эве, которые активно сотрудничали с колонизаторами и участвовали в работорговле, в т.ч. продавая пленников из других племен эве. Их интегрированность, поддержка колонизаторов и дипломатические отношения с ашанти, привели к обособлению анло-эве и враждебным отношениям с другими родственными сообществами. Самостоятельные исторические пути были характерны также для сообщества Крепи и Маленького Попо, с той лишь разницей, что их исторический путь был менее успешен и они оказались разделены колониальными, а позже государственными границами.

После получения независимости Ганой и Того, эве также не смогли выступить единым фронтом за создание собственного государства или этнической автономии. Первый президент Того – Сильванус Олимпио проигнорировал данные предвыборные обещания и не пошел на сближение с режимом Нкрумы, сделав ставку на власть в Того. После его смерти шансы на политическое объединение эве в принципе исчезли, хотя сама тема потенциального воссоединения сохранилась и превратилась в предмет политической спекуляции, продолжающейся и сегодня. Можно говорить о том, что у эве Ганы и Того, и даже между отдельными сообществами внутри стран, не сформировалось внутриэтнической солидарности и толерантности, которые

могли бы стать основой для этнической унификации, и в перспективе, повлиять на формирование относительно гомогенной группы[1175].

Характеризуя историческую память народа эве, следует отметить ее краткосрочность. Так, до конца XIX в. историческая память народа, как и сам народ, оставалась разрозненной. В отдельных протогосударственных образованиях существовали собственные традиции устной истории, содержавшие информацию о местных вождях, воинах, победах, поражениях и исходной миграции. В то же время, данные традиции не объединялись в единую систему и существовали отдельно друг от друга. Трансформация исторической памяти народа эве произошла под влиянием миссионерской деятельности. Так, Якоб Шпит на рубеже XIX-XX вв. записал вариант мифа об «Исходе из Нотси», существовавший у анло-эве, после чего данный миф был опубликован и включен в образовательные программы приходских школ, в результате чего стал восприниматься большинством эве в Гане и Того как миф о происхождении народа. Тем не менее, после событий данного мифа, относимых к XVII в., история эве все также распадается на племенную и приобретает относительно общий характер лишь в отношении истории XX в. в которой появляются борцы за объединение народа, и силы, не дающие народу эве признания и возможности к самоопределению.

Лишь в последние десятилетия происходит реконструирование исторической памяти, представленное трудами ряда ганских историков, а также лидеров общественного мнения, которые бездоказательно публикуют работы с описанием событий древней истории эве со времен ветхозаветного Хама.

Характеризуя фактор этнического языка, следует отметить его относительное значение. С одной стороны, письменный язык, созданный миссионерами Бременской миссии во второй половине XIX в. стал инструментом общеэтнической коммуникации, позволил преодолеть

[1175] О механизмах формирования социальной толерантности см. работы автора: Медушевский Н.А., Гордеева М.А. Социальная толерантность в экстрасоциальном контексте// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение. 2014. № 1 (123). С. 129-139; Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того//Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

разделенность племен по диалектам, дал эве возможность описывать собственную культуру и историю, в конечном итоге превратившись в символ народного единения. С другой стороны, значение языка для интеграции эве оказалось ограничено. Он фактически не выдержал конкуренции с колониальными языками и оказался вторичным по отношению к ним. Как следствие, на языке эве издается крайне мало художественной литературы и не издаются научные публикации. Специфический вариант латинского алфавита делает данный язык (в оригинальном, не адаптированном виде) неудобным и для переписки в мессенджерах. В итоге, язык эве лишь ограниченно преподается в школах и многие эве, особенно в Того, где проводилась политика франкоизации, им не владеют.

Характеризуя комплекс факторов культуры (к которым мы относим мировоззрение (метафизическое восприятие мира), религию, обычаи, традиции, народные промыслы, танцы, музыку, песни, сказки, мифы, и в целом, пространство символов культуры), следует отметить абсолютное доминирование традиционной «народной» культуры и практически полное отсутствие составляющей «высокой культуры».

Стержнем существующей у эве культурной традиции является историческая религия водун с характерной для нее метафизической картиной мира, отраженной в языке символов, который носит относительно универсальный характер. В то же время культурные практики, выходящие из общего корня, крайне вариативны и представлены десятками вариантов религиозных культов, более чем сотней типов танцев и соответствующей музыки, тысячами народных песен, отличающихся от сообщества к сообществу, многочисленными локальными вариациями традиций и обычаев, доминированием местных праздников и отсутствием общих, а также различной степенью интеграции христианской культурной традиции.

Безусловно, общий фундамент культуры, в восприятии самих эве, является атрибутом их единой идентичности, как народа, несмотря на различия культурных и ритуальных практик. В то же время нельзя не отметить, что

данный фундамент культуры, восходящий к традиционной религии, характерен не только для эве, но и для многих других народов региона, наиболее многочисленным в числе которых, является родственный эве и более многочисленный народ фон. Это позволяет говорить о культурных практиках эве, как о проявлениях и интерпретации общерегиональной культуры.

Вторым фактором раздробленности культуры является отсутствие попыток ее обобщения. Так, например, отсутствуют комплексные и систематизированные собрания фольклора эве, глубокие этнографические исследования традиционных промыслов, музеи или собрания артефактов религиозной культуры и ритуальных традиций, - т.е. все те обобщения, которые позволили бы систематизировать культурную традицию эве, показать ее историческое единство и сформировать историко-культурное наследие в измерении «народной культуры».

Фактором ослабления культуры народа эве также выступает урбанизация, так как в основе сохранения традиционной культуры заложена система общинных отношений. Уезжая в крупные города и приобщаясь к христианским мультиэтничным общинам, мигранты-эве теряют связь со своей традицией и культурой. В то же время, традиционные сельские общины, лишившиеся значительной части молодежи, также идут по пути упрощения традиционных культурных практик. В итоге мы констатируем, что для сохранения культуры приоритетным условием является сохранение сельской или городской общины, однако обратной стороной данного условия оказывается закрытость общины в вопросах культурного обмена с другими сообществами эве. Как следствие, этническая культура эве остается фрагментирована и представляет собой коллаж из широкого разнообразия близких, но отличающихся культурных практик, которые невозможно обобщенно представить в виде системы общеэтнической культуры.

Характеризуя социальную структуру сообществ эве, следует констатировать ряд исторически обусловленных особенностей. В первую очередь отметим ее традиционность. Приоритетное значение в жизни эве до сих пор играет община, представленная либо жителями отдельной деревни

(семейная/клановая), либо жителями одного городского района (соседская). Большинство общин соотносимы с кланами и племенами, где соответствующая принадлежность служит формой идентификации человека и основой его социального участия. В основе общинности лежит духовная принадлежность членов к определенному храму или церкви. Во главе общин стоят традиционные вожди, имеющие свою иерархию, причем системы вождеств существуют параллельно с муниципальной и региональной государственной властью, и вожди обладают реальной, хотя и неофициальной властью в подчиненных общинах, а также контролируют традиционные земли племени и активно интегрируются в местные бизнес-процессы. Все это закрепляет формат местничества вождей, и укрепляет традиционную власть, параллельно ограничивая межплеменное взаимодействие, интеграционные процессы и модернизацию, ориентируя традиционные сообщества на консерватизм и сохранение именно племенной, а не этнической идентичности. Этническая же идентичность возникает как часть политического дискурса, только когда многие племенные вожди или депутаты парламента от региона объединяются для лоббирования общерегиональных интересов, например, для привлечения государственных дотаций или аграрных реформ, предполагающих передачу техники, инвестиции и др. Как показало исследование, в данной традиционной модели, роль отдельного человека оказывается незначительной, и он обладает социальным статусом лишь в контексте традиционной системы социальных связей, что не предполагает роста его этнического самосознания.

Отдельным историческим вопросом, препятствующим развитию общеэтнической идентичности, является государственная граница, которая разделяет эве в Гане и Того. Хотя эве по обе стороны границы связаны семейными, клановыми и племенными связями, граница препятствует системному взаимодействию. Так, в принципе отсутствуют какие-либо проекты в экономике или культуре, объединяющие представителей народа из двух стран. Ситуация осложняется латентным конфликтом двух политических режимов, а также доминированием разных языков – английского и французского. В итоге,

как показало социологическое исследование доктора Зормело, эве Ганы и Того, хотя и считают себя одним народом, в случае конфликта между их странами, готовы даже воевать друг с другом.

Таким образом, племенная и государственная разобщенность демонстрируют низкий уровень этнической солидарности и связь солидарности, прежде всего, с этническим языком, как удобным средством общения, которое делает эве из различных племен более удобными контрагентами, чем представителей других народов. Исходя из этого, эве принадлежащие к разным племенным группам, осознают свою этническую общность, но не обладают общеэтническим патриотизмом и представлением об общих границах не только территории, но и этничности в целом. Этничность представляется как условная и может интерпретироваться по-разному, в зависимости от конкретных социальных, политических и иных целей, что находит свое отражение даже в подсчете количества эве. Так, с точки зрения радикалов их движения Толимо – число эве составляет до 15 млн. человек, государственная статистика Ганы и Того называет цифру в 2 млн, а независимые источники предполагают, что число представителей народа во всех странах проживания – около 4 млн. человек.

Столь разнородные оценки численности и явное ее занижение со стороны государств, ставят вопрос о восприятии эве извне. Характерно, что и в Того, и в Гане эве рассматриваются как народ, обладающий большим политическим потенциалом, что подтверждено исторически. В период деколонизации эве активно участвовали в политике, именно из эве происходил первый президент Того, и именно на эве, в своей политике опирались два наиболее значимых лидера Ганы – Кваме Нкрума и Джери Роулингс. Как следствие, в обеих странах за эве закрепился образ народа, обладающего политической идентичностью и политическими амбициями. В то же время, восприятие данного статуса политическими элитами двух стран имело следствием подавление эве, воспрепятствование политической и этнической интеграции и «рассеивание» их политического потенциала. В Гане данные процессы пришлись на 1970 гг. и имели конечным следствием конституционный запрет на создание этнических

партий, а также поддержку государством власти вождей, в противовес этническим политикам. В Того эве оказались в положении подчиненного большинства после установления власти Эйадемы Гнассингбе в 1960-ых и находятся в таком положении до сих пор. Как следствие, мы можем констатировать, что процесс укрепления этнической идентичности народа эве стагнирует не только из-за внутренней раздробленности сообщества и разделения его государственной границей, но и в результате внешних ограничений к политической интеграции. Это, во многом, ведет к развитию у эве латентной протестной идентичности, в составе которой вопрос этнического единства становится потенциальным катализатором возможной протестной активности в будущем.

Немаловажную роль в ограничении протестной активности и политической интеграции эве, применительно к Того играет колониальный детерминизм, в соответствии с которым государство, представленное элитой из племени кабье, опирается на помощь бывшей метрополии – Франции, в подавлении любых проявлений этнического сепаратизма. В Гане также присутствует особый политический контроль над регионом Вольта, где существует риск развития этнического сепаратизма. Тем не менее, современная политическая система Ганы достаточно демократична, что позволяет эве участвовать в политической конкуренции и формировать часть политической элиты страны.

Неоднородность этнического самосознания эве и его «фантомность», затрудняет идентификацию этнической идентичности эве по типологии А.П. Садохина, приведенной в первой главе работы.

В целом, автор склоняется к присутствию у представителей народа эве амбивалентной идентичности, в соответствии с которой, эве самоидентифицируют себя параллельно с племенем и с народом, причем данные формы самоидентификации существуют отдельно друг от друга и племенная идентичность не инкорпорирована в общую этническую идентичность. Данная форма самоидентификации размывает границы этнической идентичности, представляя ее как вторичную и мало востребованную.

В то же время, в отдельных ситуациях, и это в основном характерно для современных эве в Того, и особенно в столице – Ломе, идентичность эве приобретает характер этноцентрической, чему способствует внешнее подавление и частичная сегрегация со стороны кабье и других народов, контролирующих силовые, политические и экономические структуры. Данная идентичность актуализируется в ситуация кризисов и народных волнений и опирается на общность языка, социально-политических интересов и историческую память о репрессиях власти против эве во второй половине XX в.

По итогам проведенного исследования этнической идентичности народа эве в исторической ретроспективе и рассмотрения факторов ее становления и трансформации, мы можем констатировать, что этническая идентичность народа эве является фантомной, в разной степени развита в разных племенных сообществах и базируется в основном на общности языка и культуры. Отсутствие выраженной политической и социальной идентичности не позволяет нам сделать вывод о том, что народ эве является сформировавшимся этносом, обладающим целостной исторической памятью и историко-культурным наследием.

В то же время актуализация вопросов познания собственной истории и культуры, а также медленное, но постоянное развитие внутриэтнических связей, указывает на тенденцию развития общеэтнической идентичности по крайней мере на уровне отдельных государств – Гана и Того, что в перспективе, и особенно в условиях кризисного развития, способно привести к интеграции этнического самосознания.

Кроме того, следует отметить, что самосознание эве не трансформируется в изоляции. На его изменения влияют как диалог с другими этническими группами в Гане и в Того, о чем говорилось ранее, так и международный контекст. Данное влияние связано с преодолением колониального детерминизма и реформированием систем, изначально утвержденных метрополиями. В Гане данный процесс с 1955 г. идет гораздо активнее, чем в Того, которое остается

частью системы Франсафрики[1176]. Тем не менее, в обеих рассмотренных странах, вопрос культурной деколонизации является одинаково нерешенным. В них продолжают доминировать европейские языки, культура престижного потребления, образовательные модели. Сохраняется выраженная экономическая зависимость от бывших метрополий. Все это препятствует формированию естественного порядка диалога этнических групп внутри стран, хотя и служит основанием для сохранения у Ганы и Того колониальных границ, т.е. гарантирует их суверенитет, который вступает в конфликт с номинальным побуждением эве к этнической интеграции на национальном и транснациональном уровнях. В значительной степени доминирует западный подход к оценке колониализма, в соответствии с которым, колониализм кончился с получением странами независимости[1177]. В реальности это не так, и сегодня в международном сообществе актуализировалась борьба за пересмотр исторических паттернов и освобождение посколониальных обществ от колониального детерминизма и неоколониальной зависимости. Наиболее явно это просматривается в риторике российмкого МИДа[1178], хотя также находит выражение в заявлениях КНР, Индии[1179] и др. стран БРИКС[1180]. В тоже время, роль ООН, как организации, ответственной за национальную стабильность и межэтническое примирение остается крайне слабой. Как мы уже писали в третьей главе, ООН в 1950-ые гг.допустила создание государств Гана и Того по колониальным границам, полностью проигнорировав прошения эве об их объединении в рамках одного государства, и уже после создания данных

[1176] Medushevskiy N.A., Shishkina A.R. MODERN FRENCH POLICY ON THE AFRICAN CONTINENT: TRANSFORMATIONS OF A FRANÇAFRIQUE MODEL// Journal of Asian and African Studies. 2021. С. 1141-1157.
[1177] Медушевский Н.А. Критика принципа деколонизации: в диалоге с книгой Олуфеме Тайво «Против деколонизации: серьезный подход к африканской акторности»// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2025. Т. 25. № 1. С. 87-97.
[1178] См. список документы Министерства иностранных дел Российской Федерации. (Сайт МИД РФ. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026)) в Списке источников и литературы.
[1179] Медушевский Н.А., Печищева Л.А., Шишкина А.Р. Африканский вектор в индийской внешнеполитической стратегии в XXI в. (политический и экономический аспекты). Вестник РГГУ. Серия “Политология. История. Международные отношения.”. 2022;(3):46-59.
[1180] Медушевский Н.А. Расширение БРИКС – Африка/ В сборнике: Восток и Африка в трансформации современной реальности. Сборник материалов международной научной конференции. Москва, 2024. С. 131-138.; Медушевский Н.А. Страны Африки на пути вступления В БРИКС/ В сборнике: Страны БРИКС: стратегии развития и механизмы сотрудничества в изменяющемся мире. Материалы Второй международной научно-практической конференции. В 2-х частях. Москва, 2024. С. 180-184.

государств, практически вычеркнула вопрос реальной деколонизации из своей повестки, хотя номинально, тема деколонизации продолжает стабильно оставаться на повестке рассмотрения организации, о чем свидетельствует проведенный автором анализ резолюций и докладов[1181].

В итоге, сегодня мы можем констатировать, что вопрос исторически формировавшейся идентичности народа эве остается нерешенным. Он в значительной степени заморожен той политической ситуацией, которая сложилась в Гане, Того и регионе в целом. Тем не менее, как и любой замороженный конфликт, историческая несправедливость, не позволившая эве интегрироваться, может в перспективе привести к реальному геополитическому кризису, что требует от современных исследователей как мониторинга текущей ситуации, так и установления исторических детерминант.

[1181] См.: Документы Организации Объединенных Наций. ООН. URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026) в Списке источников и литературы.

Список источников и литературы

Источники на русском языке

Документы Министерства иностранных дел Российской Федерации. Сайт МИД РФ. URL: https://www.mid.ru/ (Дата обращения 08.01.2026)

1. «Африка имеет суверенное право на выбор партнеров». 26.09.2022.
2. Выступление Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на 45-м заседании Совета глав субъектов Российской Федерации при МИД России по вопросу укрепления взаимодействия с партнерами из Африки, Москва, 16 декабря 2025 года. 16.12.2025.
3. Выступление Министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе Форума сторонников борьбы с современными практиками неоколониализма – «За свободу наций!», Москва, 16 февраля 2024 года. 16.02.2024.
4. Вступительное слово Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на награждении президента Франко-российской торгово-промышленной палаты Э. Киде орденом Дружбы, Москва, 25 апреля 2025 года. 25.04.2025.
5. Выступление Министра иностранных дел России С.В. Лаврова на заседании Совета Безопасности ООН на тему: «Мир и безопасность в Африке: партнерство во имя укрепления регионального мира и безопасности», Нью-Йорк, 26 сентября 2019 года. 26.09.2019.
6. Выступление Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на приёме по случаю Дня Африки, Москва, 25 мая 2022 года. 25.05.2022.
7. Выступление представителя России Г.М. Гатилова в комитете Генеральной ассамблеи по специальным политическим вопросам и вопросам деколонизации по п.78 повестки дня «Всестороннее рассмотрение всего вопроса об операциях по поддержанию мира во всех их аспектах» 21 октября 2002 года. 25.10.2002.
8. Выступление и ответы на вопросы Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на рабочей сессии «Мастер-класс» II Парижского форума мира, Париж, 12 ноября 2019 года. 12.11.2019.
9. Выступление и ответы на вопросы СМИ Министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе совместной пресс-конференции по итогам переговоров с Министром иностранных дел Республики Гана Х. Тетте, Москва, 7 августа 2013 года. 07.08.2013.
10. Выступление и ответы на вопросы СМИ Министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе пресс-конференции по итогам переговоров с Министром иностранных дел и региональной интеграции Республики Гана Ш.А. Ботчвей, Москва, 20 августа 2019 года. 20.08.2019.
11. Интервью директора Департамента партнерства с Африкой МИД России Т.Е. Довгаленко французскому журналу «Jeune Afrique», 4 марта 2025 года. 07.03.2025.
12. Ответы на вопросы Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова в ходе церемонии закрытия министерской конференции Форума партнерства Россия-Африка, Сочи, 10 ноября 2024 года. 10.11.2024.
13. Стенограмма выступления Министра иностранных дел России С.В. Лаврова на приеме по случаю Дня Африки, Москва, 26 мая 2010 года. 26.05.2010.

14. Стенограмма выступления и ответов на вопросы СМИ Министра иностранных дел России С.В. Лаврова по итогам переговоров с Министром иностранных дел Республики Гана Н. Акуфо-Аддо, Москва, 12 июля 2007 года. 13.06.2007.

Документы Организации Объединенных Наций. ООН. URL: https://www.un.org/ (Дата обращения 08.01.2026)

15. Декларация о предоставлении независимости колониальным странам и народам. Принята резолюцией 1514 (XV) Генеральной Ассамблеи от 14 декабря 1960 года. URL: https://docs.un.org/ru/A/Res/1514(XV)

16. Доклад A/80/80 Генерального секретаря о Четвертое Международном десятилетии за искоренение колониализма 80-я сессия (2025-2026 год)

17. Доклад Генерального секретаря о третьем Международном десятилетии за искоренение колониализма сессия 2020 года. A/AC.109/2020/18

18. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2017 года по март 2018 года

19. Доклад Генерального секретаря о третьем Международном десятилетии за искоренение колониализма сессия 2015 года A/AC.109/2015/18

20. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2014 года по март 2015 года

21. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2013 года по март 2014 года

22. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2011 года по март 2012 года 66-я сессия (2011-2012 год). A/66/63

23. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с апреля 2008 года по март 2009 года 63-я сессия (2008-2009 год) A/63/61

24. Доклад Генерального секретаря о втором Международном десятилетии за искоренение колониализма 2 сессия 2005 года A/AC.109/2005/18

25. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с июня 2004 года по март 2005 года. 59-я сессия (2004-2005 год). A/59/64

26. Доклад Генерального секретаря о распространении информации о деколонизации в период с июня 2002 года по май 2003 года. 56-я сессия (2001-2002 год). A/56/23

27. Доклад Генерального секретаря о втором Международном десятилетии за искоренение колониализма 55-я сессия (2000-2001 год). A/55/497

28. Доклад Генерального секретаря о первом Международном десятилетии за искоренение колониализма. 46-я сессия (1991-1992 год). A/46/634/Rev.1

29. Резолюции 1654 (XVI) / Организация Объединенных Наций URL: https://docs.un.org/ru/A/Res/1654(XVI)

30. Резолюция A/RES/76/105 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам. 76-я сессия (2021–2022 годы) / Организация Объединенных Наций

31. Резолюция A/RES/76/104 о распространении информации о деколонизации 76-я сессия (2021–2022 годы) / Организация Объединенных Наций

32. Резолюция A/RES/76/87 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам специализированными

учреждениями и международными организациями, связанными с Организацией Объединенных Наций, 76-я сессия (2021–2022 годы)/ Организация Объединенных Наций

33. Резолюция A/RES/76/86 об экономической и иной деятельности, которая затрагивает интересы народов несамоуправляющихся территорий 76-я сессия (2021–2022 годы) / Организация Объединенных Наций

34. Резолюция A/RES/76/85 об информации о несамоуправляющихся территориях, передаваемая согласно статье 73 (e) Устава Организации Объединенных Наций. 76-я сессия (2021–2022 годы) / Организация Объединенных Наций

35. Резолюция A/RES/75/123 об Четвертое Международное десятилетие за искоренение колониализма 75-я сессия (2020–2021 годы)/ Организация Объединенных Наций

36. Резолюция A/RES/75/122 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 75-я сессия (2020–2021 годы) / Организация Объединенных Наций

37. Резолюция A/RES/75/121 о распространении информации о деколонизации 75-я сессия (2020–2021 годы) / Организация Объединенных Наций

38. Резолюция A/RES/75/104 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам специализированными учреждениями и международными организациями, связанными с Организацией Объединенных Наций, 75-я сессия (2020–2021 годы) / Организация Объединенных Наций

39. Резолюция A/RES/74/113 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 74-я сессия (2019–2020 годы)

40. Резолюция A/RES/74/112 о распространении информации о деколонизации 74-я сессия (2019–2020 годы) / Организация Объединенных Наций

41. Резолюция A/RES/73/123 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 73-я сессия (2018–2019 годы)

42. Резолюция A/RES/73/122 о распространении информации о деколонизации 73-я сессия (2018–2019 годы)

43. Резолюция A/RES/73/105 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам специализированными учреждениями и международными организациями, связанными с Организацией Объединенных Наций, 73-я сессия (2018–2019 годы)

44. Резолюция A/RES/72/110 о распространении информации о деколонизации 72-я сессия (2017–2018 годы)

45. Резолюция A/RES/71/122 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 71-я сессия (2016–2017 годы)

46. Резолюция A/RES/71/121 о распространении информации о деколонизации 71-я сессия (2016–2017 годы)

47. Резолюция A/RES/70/103 о распространении информации о деколонизации 70-я сессия (2015–2016 годы)

48. Резолюция A/RES/69/106 о распространении информации о деколонизации 69-я сессия (2014–2015 годы)

49. Резолюция A/RES/67/133 о распространении информации о деколонизации 67-я сессия (2012–2013 годы)
50. Резолюция A/RES/66/91 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 66-я сессия (2011–2012 годы)
51. Резолюция A/RES/66/90 о распространении информации о деколонизации 66-я сессия (2011–2012 годы)
52. Резолюция A/RES/65/119 об Третье Международное десятилетие за искоренение колониализма 65-я сессия (2010–2011 годы)
53. Резолюция A/RES/65/118 об Пятидесятая годовщина принятия Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 65-я сессия (2010–2011 годы)
54. Резолюция A/RES/65/117 об осуществлении Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам 65-я сессия (2010–2011 годы)
55. Резолюция A/RES/65/116 о распространении информации о деколонизации 65-я сессия (2010–2011 годы)
56. Резолюция A/RES/64/105 о распространении информации о деколонизации 64-я сессия (2009–2010 годы)
57. Резолюция A/RES/63/109 о распространении информации о деколонизации 63-я сессия (2008–2009 годы)
58. Устав ООН (полный текст) / Организация Объединенных Наций. URL: https://www.un.org/ru/about-us/un-charter/full-text

Источники на иностранных языках

59. AFEVO. Symbols. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/symbol1.htm
60. African Traditional Stool. Elicot Nana Kweku Okyere III oguaa archives June 28, 2018 https://elicotgroup.wordpress.com/2018/06/28/african-traditional-stool/
61. African Water Spirit Mami Wata https://www.theafricangourmet.com/2019/04/african-water-spirit-mami-wata.html
62. Akwamu people: ghana`s Akan conquering warrior people that led slave revolt on united states Virgin Islands. Blogspot. 08.04.2013. URL: https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2013/04/akwamu-people-ghanas-akan-conquering.html
63. Ama M., Molefi K. A. Encyclopedia of African Religion. 2009. California: SAGE. 897 p.
64. Ambolley J. Voter Turnout: 60.9%. 10.12.2024 URL: https://thechronicle.com.gh/voter-turnout-60-9/
65. Appiah A, Gates H.L.Jr. eds. Africana: the encyclopedia of the African and African American experience. v. 5. Oxford, New York: Oxford University Press. 2005. pp. 529-547.
66. Appiah A., Gates H. (2010). Encyclopedia of Africa. Oxford. Oxford University Press. P. 454–455. 690 p.
67. Archives Nationales du Togo (ANT), Fonds Allemand, FA3/3079, Jahresbericht Lome-Land 1908/09 (without number), 3 Oct. 1909, 4–8;
68. Archives Nationales du Togo (ANT), Fonds Allemand, FA3/3079, Jahresbericht Lome-Land 1909/10 (without number), 2a–f, 5
69. Archives Nationales du Togo (ANT), 1APA/1, Monographie: Cercle de Klouto (without number), without date [1930], 7–8.

70. Archives Nationales du Togo (ANT), 2APA, Cercle de Tsévié, 2, Nativel, ADMinistrator of Subdivision of Lomé, Rapport de la tournée effectuée par l'ADMinistrateur-Adjoint des Colonies Nativel, Chef de la Subdivision de Lomé dans les cantons d'Akoviépé et de Mission-Tové du 25 Janvier au 27 Janvier et du 5 Février au 8 Février 1934 (without number), without date.

71. Archives Nationales du Togo (ANT), 8APA/3/37, District Commissioner of Klouto in Misahöhe, Rapport Trimestriel pour le 2èmeTrimestre 1922 (without number), without date, 1.

72. Archives Nationales du Togo (ANT), 2APA, Cercle de Tsévié, 2, Perret, Rapport de la tournée effectuée du 19–20 et 29 Février 1936 dans le CANTon de Dalavé par l'Adjoint des S.[ervices] C.[oloniaux] Perret. (without number), without date, 4–5.

73. Archives Nationales du Togo (ANT), 2APA, Cercle de Klouto, 350, District Commissioner of Klouto to Cédile, French Commissioner of Togo, a/s chefferie du Canton d'Agou-Nyongbo: examen des requêtes en date du 14 et du 21 Novembre 1949 du Chef Léléklélé, du village indépendant d'Agou-Agbétiko (№ 305.), 25 Feb. 1950, 3.

74. Archives Nationales du Togo ANT, 2APA, Cercle de Klouto, 23, Kokevi to District Commissioner of Klouto-Kpalimé (without number), 22 Dec. 1958;

75. Archives Nationales du Togo ANT, 2APA, Cercle de Klouto, 23, Aff. Sowonou Antonio (without number), 27 Dec. 1958;

76. Archives Nationales du Togo ANT, 2APA, Cercle de Klouto, 23, Adjoint du Chef de Circonscription of Klouto, Etat des sommes perçues par les dirigeants du C.U.T. après les élections du 27-4-1958 et 9-4-61 dans les villages Agou Nyongbo Dalave et Agou Nyongbo Agbetiko (without number), 28 Oct. 1963.

77. British and Foreign State Papers 1922, vol. CXVI, London, H.M.S.O., 1925. p. 828

78. Chapeau bas, Legba! — Département de Biologie. URL: https://biologie.ens-lyon.fr/ressources/ue-museologie/magie/objets-vodun

79. Chieftaincy / Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp

80. Consideration of reports submitted by states parties under article 40 of the covenant Togo. // Международные документы ООН. 19.04.2001. URL: https://hrlib.kz/document/212025

81. Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp

82. Consttitution of the Republic of Ghana. 1992. URL: https://www.wipo.int/wipolex/ru/legislation/details/9414

83. Country Reports on Human Practices for 1995. United States Department of State. Washington, DC: United States Government Printing Office. 1996. 108 p.

84. Curfew in Togolese capital following coup attempt. UPI Archives. URL: https://www.upi.com/Archives/1986/09/24/Curfew-in-Togolese-capital-following-coup-attempt/9366527918400/

85. Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, Spieth to Superintendent of the TED. 18 April 1909.

86. Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1, A. W. Schreiber to Secretary of the BFBS. 1 November 1910.

87. Cambridge University Library (CUL). GBR/0374/BFBS/BSA/E3/3/144/1. Rev. K. Freybürger to Dr. R. Kilgour, 7 February 1916.
88. d' Elbée F. Genre ou forme de la ressource: Ouvrages avant 1800 // Journal du voyage du Sr Delbée aux isles, dans la coste de Guinée [Reprod.]. Description matérielle : 4 microfiches de 60 images.: Paris : Hachette. 1973.
89. Decalo S. Historical Dictionary of Togo. Third Edition. Lanham, MD: Scarecrow Press. 1996, 420 p.
90. Elections in Togo. African elections database. Available at: https://africanelections.tripod.com/tg.html
91. Ethnic group / Definition, Characteristics & Examples / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnic-group
92. Ethnicity /social differentiation / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnicity
93. Éwé Language URL: https://www.mustgo.com/worldlanguages/ewe/
94. Ewe tweeling fetisj koppel (N° 23642) statiegeld verkoop / Afrikaanse kunst galerij. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Poppen/Ewe-poppen/23642
95. Ewe tweeling fetisj koppel (N° 23642) statiegeld verkoop URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Poppen/Ewe-poppen/23642
96. Ewe Twin Figure Venavi – Götan maailma. URL: https://gotasworld.com/products/ewe-twin-figure-venavi-1#:~:text=The%20Ewé%20people%20consider%20the,twins%20have%20a%20joint%20soul
97. Espinosa y Prieto E. (5 September 1956). "Report of the United Nations Plebiscite Commissioner for the Trust Territory of Togoland under British Administration: The Togoland Unification Problem And The Future Of The Trust Territory Of Togoland Under British Administration". United Nations Digital Library System: 183–184.
98. Eyadema réélu avec 57,78% des voix. Archives Politique. 2003. URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm
99. Ex-Head of State: 1966—1969 Lt. General Joseph A. Ankrah. Official Website For The 50th Independence Anniversary Celebration Of Ghana. URL: https://web.archive.org/web/20120101075646/http://www.ghana50.gov.gh/history/.
100. Faure Gnassingbé. Cobertura informativa hasta 01.08.2005. CIDOB. URL: https://www.cidob.org/lider-politico/faure-gnassingbe
101. Faure Gnassingbe: Togo leader treads in father's steps. Lome (AFP) 20.02.2020. URL: https://www.france24.com/en/20200220-faure-gnassingbe-togo-leader-treads-in-father-s-steps
102. FixTheCountry – Transparency, Accountability & Democracy https://fixthecountrygh.com/
103. Freedom in the World – Togo. Freedomhouse. 2009. URL: https://web.archive.org/web/20110201073629/http://www.freedomhouse.org/inc/content/pubs/fiw/inc_country_detail.cfm?year=2009&country=7718&pf
104. Ghana Ethnic groups – Demographics. URL: https://www.indexmundi.com/ghana/ethnic_groups.html
105. Ghana External Debt. 2012 – 2024 URL: https://www.ceicdata.com/en/indicator/ghana/external-debt

106. Ghana Traditional polities. URL: https://www.worldstatesmen.org/Ghana_native. html#Peki
107. Gold Coast native institutions. With thoughts upon a healthy imperial policy for the Gold Coast and Ashanti : Hayford, J. E. Casely (Joseph Ephraim Casely), 1866-1930 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. URL: https://archive.org/details/goldcoastnativei00hayfiala/page/n441/mode/2up
108. Ghana. Parliamentary Chamber: Parliament elections held in 1996. URL: http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2123_96.htm
109. Il fera Front tout seul. République Togolaise. 15.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/il-fera-front-tout-seul
110. IRIN Update 516 of events in West Africa. ReliefWeb. 27.07.1999. URL: https://reliefweb.int/report/guinea-bissau/irin-update-516-events-west-africa
111. Isert P. E. Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes en Amérique. Tirés de sa correspondance avec ses amis. Paris: Maradin. 1793. 408p.
112. Janvier 1963: Assassinat par la France de Sylvanus Olympio (président élu du Togo). URL: https://gauchemip.org/spip.php?article17162
113. Kurze Geschichte der NM". Norddeutsche Mission. URL: https://www.norddeutschemission.de/archiv/geschichte-der-nm
114. Les candidats s'y collent! République Togolaise. 30.09.2007. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/les-candidats-s-y-collent
115. Live Ghana Population Clock 2025 - Polulation of Ghana Today Live Ghana Population Clock 2025 - Polulation of Ghana Today URL: https://www.livepopulation.com/country/ghana.html
116. L'OIF juge le scrutin "globalement satisfaisant". Archives Politique. 2003. URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm
117. Massiasta D. Afa song about weaving. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/song_afa.htm
118. May 15, 1979: Flt. Lt. Jerry Rawlings arrested after failed military uprising — Edward A. Ulzen Memorial Foundation. URL: https://www.eaumf.org/ejm-blog/2018/5/15/may-15-1979-flt-lt-jerry-rawlings-arrested-after-failed-military-uprising (дата обращения 12.06.2025).
119. McFarland D.M. Historical Dictionary of Ghana / African historical dictionaries. Metuchen, N.J: Scarecrow Press, 1985. 296 p.
120. McLaughlin J.L, Owusu-Ansah D. Ch. 1. Historical Setting (and subchapters). In A Country Study: Ghana (La Verle Berry, editor). Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress. 1994. 349 p.
121. Missionaries and the Ewe Language URL: https://postcolonialexcavations.blogspot.com/2016/01/when-bremen-missionary-society-situated.html
122. Nelson E.S. African American Authors, 1745-1945: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook. Westport: Greenwood Press. 2000. 176 p.
123. «Nous avons l'opposition la plus bête du monde». République Togolaise. 15.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/nous-avons-l-opposition-la-plus-bete-du-monde

124. Nyaborby J. Eight arrested for trying to declare Volta Region an independent state. Reading Time. 06.05.2019 URL: https://citinewsroom.com/2019/05/eight-arrested-for-trying-to-declare-volta-region-an-independent-state/

125. Olympio de passage au Togo. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/olympio-de-passage-au-togo

126. Olympio S.E. Togo: Problems and Progress of a New Nation //Africa Today. 1960. Vol.7. №2. pp. 5-7.

127. Owusu-Ansah D. Historical Dictionary of Ghana. Lanham (MD): Scarecrow Press. 1995. 477 p.

128. Owusu-Ansah D. Biographical Dictionary of Ghana. Lanham, Md.: Scarecrow Press. 2005. 332 p.

129. Oxford English Dictionary Second edition, "ethnic, a. and n.". Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.

130. Oxford English Dictionary Second edition. Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.

131. 'Progress for the Few' – a Retrospective of Democratisation and Development in Togo 03.04.2017. URL: https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2017/04/03/progress-for-the-few-a-retrospective-of-democratisation-and-development-in-togo/

132. Perrineau P., Reynié D. Dictionnaire du vote. Paris: PUF. 2001. p. 468.

133. Population of regions and districts report. Ghana. URL: https://www.statsghana.gov.gh/gssmain/fileUpload/pressrelease/2021%20PHC%20General%20Report%20Vol%203A_Population%20of%20Regions%20and%20Districts_181121.pdf

134. Possession Trance Music of Ghana URL: https://ghanatrancemusic.com/

135. Powers of Mami Water: Powers and Abilities https://smokeymystery.com/what-is-the-power-of-mami-water/

136. PRAAD (Accra), ADM 39/1/569, Acting Senior District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province, Nkonya Native Affairs (№ S.0046/8.), 19 Dec. 1947, 2.

137. PRAAD (Accra), ADM 39/1/288, Mead, Acting District Commissioner of Kpandu, to Commissioner of the Eastern Province (№ 1755/165/1931), 27 Nov. 1942, 1–2.

138. PRAAD (Accra), ADM 39/1/288, W.R. Goskell, Commissioner of the Eastern Province to Secretary of Native Affairs (without number), 1 Dec. 1942, 1. // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2003. New Series 7.

139. PRAAD (Ho Branch), NA/47 (dossier not classified), S.G. Okraku, District ADMinistrative Officer in Jasikan, to Regional ADMinistration Officer, Ho, Buem Traditional Council (sa.1/164), 28 Sep. 1967, 1.

140. PRAAD (Ho Branch), NA/47 (dossier not classified), Nana Akuamoa iv, Nifahene of Buem Traditional Area and Chief.

141. PRAAD (Accra), ADM 11/1/1624, Rattray, Report by Mr. R.S. Rattray (without number), without date, 46–47.

142. PRAAD (Accra), ADM 39/1/108, Togbe Kwasi Abliza iii to Senior District Commissioner of Ho (without number), 30 April 1949, 1.

143. PRAAD (ACCRA), ADM 39/1/253, Griffith, District Commissioner of Keta, to Adzatekpor I of Vane, Avatime (as 'King Adjatekpor of Crepe' [sic]) (№ 462/413), 9 Nov. 1894.

144. PRAAD (Ho Branch), DA/D/301, Memorandum on Kpandu Native Affairs. (without number), without date, 13

145. PRAAD (Accra), ADM 11/1/1621, Furley, [Report of a Tour through the districts of Togoland] (without number), 17 April 1918, 14.

146. PRAAD (Accra), ADM 39/1/199, Jackson, Commissioner of the Eastern Province, Memorandum on Anglo-French Togoland Boundary (without number), without date, 1–2.

147. PRAAD (Accra), ADM 39/1/199, Adamah ii, Fia of Agbosome, to District Commissioner of Keta (№ 014/31), 26 Dec. 1930, 1.

148. PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, Dalton, AssistANT District Commissioner of Ho, to Commissioner of the Eastern Province (№ 545/212/27.), 14 April 1927.

149. PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 548/166. / 27.), 15 March 1927, 1.

150. PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 48/240/27.), 30 April 1927.

151. PRAAD (Accra), ADM 39/1/238, Ellershaw, District Commissioner of Ho, to Commissioner of Eastern Province in Koforidua (№ 542/725/28.), 5 Sep. 1928, 1.

152. PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Gbogbi III, Headchief of Adaklu, to District Comissioner of Ho (without number), 30 Sep. 1929.

153. PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Assistant District Commissioner of Ho, Adaklu Affairs. (without number), 11 Feb. 1944.

154. PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, An Account of the Adaklus as from the Ancient Times – Our Origin and our Travels (without number, attached № 2), without date, 2–3.

155. PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Gbogbi iii, Fiaga of Adaklu; Lablulu, Asafohenega of Waya; and others, to Commissioner of the Eastern Province (without number), 26 July 1946, 1.

156. PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, An Account of the Adaklus as from the Ancient Times – Our Origin and our Travels (without number, attached № 2).

157. PRAAD (Accra), ADM 39/1/254, Assistant District Commissioner of Ho to Commissioner of the Eastern Province (№ 888/32/29.), 7 Oct. 1943.

158. PRAAD (Ho Branch), DA/D 311, Togbe Hlitabo ii, ‘Fiaga of Agave’, and others, Petition addressed to His Excellency Sir Charles Noble ArdenClarke K.C.M.G. (without number), without date, 2–3.

159. PRAAD (Accra), ADM 39/1/303, Mead, Report on Native Affairs – Keta District. Quarter Ending December 31st, 1945. (without number), without date, 3.

160. PRAAD (Accra), ADM 39/1/469, Elder Seshie Zodanu Kwashie, ‘Head of Chief James Ocloo III. of Keta Stool Family’, to Commissioner of the Eastern Province, Petition of Elder Seshie Zodanu Kwashie, etc. (without number), without date.

161. PRAAD (Accra), ADM 39/1/303, District Commissioner of Keta to Commissioner of the Eastern Province, Report on Keta – Ada District for Quarter ending 31st December, 1942. (without number), without date, 3.

162. PRAAD (Accra), ADM 39/1/212, Ellershaw, District Commissioner of Kpandu, to Commissioner of the Eastern Province, Krachi – Kpandu District Boundary. (№ 147/82A/1921.), 17 Feb. 1937, 2.

163. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Rutherford, District Commissioner of Accra, to Johnson, known as Ansah (№ 1463/87/34.), 4 Oct. 1934, 1.

164. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Ansah to Rutherford (without number), 6 Oct. 1934.

165. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Commissioner of the Eastern Province to Secretary for Native Affairs of Gold Coast, headman of the Ewe speaking People and the French Togoland Community in Accra. (№ 3916/2223/34), 21 Nov. 1934.

166. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, District Commissioner of Accra, to Commissioner of the Eastern Province (№ 1652/87/34.), 31 Oct. 1934, 1–3].

167. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, John Feliga Adeku and others…to Northcote (without number), 16 Oct. 1934, 5.

168. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Gbekor, Secretary of 'Ewe Community' of settlers in Nsawam; J.A. Darku, HeADMan of the 'Ewe Community'; and others, to District Commissioner of Kpandu (without number), 8 Aug. 1936, 1–2.

169. PRAAD (Accra), ADM 39/1/295, Gbekor to Commissioner of the Eastern Province (without number), 8 Aug. 1936.

170. PRAAD (Accra), ADM 39/1/339, A.K. Amegashie; A.K. Anku; D.A. Chapman; and others, A Resolution on Eweland (without number), 31 Dec. 1945.

171. PRAAD (Accra), adm 39/1/339, Daniel A. Chapman; A.K. Mensah; G. Ameche, The Ewe News-Letter 1, 21 May 1945, 1–2.

172. PRAAD (Accra), adm 39/1/339, Daniel A. Chapman, The Ewe News-Letter 3, July 1945, 3.

173. PRAAD (Accra), ADM 39/1/668, Jas Turner, Director of Medical Services, Medical Department in Accra, to Colonial Secretary of the Gold Coast (№ 1560/13), 28 Aug. 1948.

174. PRAAD (Accra), ADM 39/1/668, J.C. Murphy, Medical Officer, Medical Department, Keta, to Turner, French Medical Authorities – Medical Treatment to Gold Coast Citizens. (№ Kl28/48–9.), 18 Aug. 1948.

175. PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Chief Commissioner of Gold Coast Colony, Note: [Situation in Southern Togoland] (without number), 30 April 1949.

176. PRAAD (Ho Branch), DA/D 307, Copy: Draft Statement by the Minister of Justice (without number), without date; PRAAD (Accra), adm 39/1/120, President of Ewe Youth Movement in Keta, to Arden-Clarke, Governor of Gold Coast, The Shooting Incident at Suipe in Avenor, Anlo State (without number), 10 Nov. 1950, 1.

177. PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Michael Batse, Secretary-General of Togo Union, to Trygve Lie, Secretary-General of the United Nations, Togoland Affairs (without number), 11 May 1951,2;

178. PRAAD (Accra), ADM 39/1/94, Andrews S.K. Ekpey, Secretary of Togoland Youth Association, to Trygve Lie, Togoland Affairs and Urgent Demand. (without number), 31 July 1951, 1.

179. Regions in Ghana with the highest and lowest Muslim population | The Ghanaian Minaret. URL: https://ghanaianminaret.com/regions-in-ghana-with-the-highest-and-lowest-muslim-population

180. Relations with Immediate African Neighbors (Ghana). URL: https://country-studies.com/ghana/relations-with-immediate-african-neighbors.html

181. Report of the Trusteeship Council covering its 2nd and 3rd sessions, 29 April 1947-5 August 1948

182. République du Togo, Statut de 1958, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1958.htm

183. Report by His Britannic Majesty's Government to the Council of the League of Nations on the Administration of the British Sphere of Togoland for the year 1925 (Colonial No. 23/1926); 1926 (Colonial No. 28/1927)// Published by His Majesty's Stationery Office

1926 and 1927. URL: https://archive.org/stream/report-togoland-1925/ReportTogoland1925_djvu.txt (Дата обращения 26.01.2026)

184. Samuel Okudzeto Ablakwa Biography: Age, Political Career, Education. URL: https://ghanaeducation.org/samuel-okudzeto-ablakwa-biography-age-political-career-education-and-family/

185. Schlegel J. B. Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Alo Dialekts derselben mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Verlag Valett. 1857. 119 s.

186. Schnee H. Deutsches kolonial-lexikon. Leipzig: Quelle & Meyer. 1920. 904 s.

187. Schurtz H. Zaubermittel der Evheer // Internationales Archiv für Ethnographie. XIV. 1901. 1-15 pp.

188. Sea E. Ewe Widowhood Rites: Navigating Grief and Healing Through Cultural Customs. Rymcitigh. 30.09.2023. URL: https://rymcitigh.com/2023/09/30/ewe-widowhood-rites-navigating-grief-and-healing-through-cultural-customs/

189. Sebald P. Togo 1884–1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie“auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag. 1988. 792 s.

190. Sêmèvo B. Association des adeptes du culte Mami-Dan du Bénin: Hounnon Behumbeza aux commandes - Bénin Intelligent https://www.beninintelligent.com/2020/02/16/association-des-adeptes-du-culte-mami-dan-du-benin-hounnon-behumbeza-aux-commandes/

191. Sokolovskii S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of social and cultural anthropology / Alan Barnard, Jonathan Spencer (eds.). L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 290—295.

192. Spieth J. das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewelande. Bremen: Norddeutsche Missions-Gesellschaft. 1914. 540 s.

193. Spieth J. Die Eweer. Schilderung von Land und Leuten in Deutsch-Togo. Bremen: Sonderdruck. In Kommission bei der Norddeutschen Missions-Gesellschaft. 1906. 112 s.;

194. Spieth J. Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen). 1906. 976p.

195. Spieth J. Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. 340 s.;

196. States of the Lower Guinea Coast 1700 by A.A. Beaken. URL: https://avatars.mds.yandex.net/i?id=276868796f925940abc0711e9564a0a8a17d38b5-8803246-images-thumbs&n=13

197. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo (Tübingen) to Mission Inspector A. W. Schreiber (Bremen). 2 November 1905.

198. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 14 November 1906.

199. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 18 July 1907.

200. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 8 April 1908.

201. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. Mein Besuch bei der Groß-Herzogin von Oldenburg. April 1907.

202. Staatsarchiv Bremen. StAB, 7.1025 Fotos Norddeutsche Missionsgesellschaft - Fotos1846 – 1965.
203. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 2 May 1907.
204. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 24 July 1906.
205. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 60/2 Personalakten zu Mitarbeitern der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Johannes Binder. Letter Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 31 December 1907.
206. Staatsarchiv Bremen. StAB, 7.1025, 119/2 Druck von Ewebüchern, insbesondere der Bibel (BFBS), Letter A. Hartkopf to Norddeutsche Missionsgesellschaft. 30 July 1915.
207. Staatsarchiv Bremen. StAB 106/19 (7.1025-0316). Hochzeitsbild vor 1914, Ludwig Adzaklo.
208. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5 Ausbildung in Deutschland. Ludwig Adzaklo to Mission Inspector A. W. Schreiber. 4 May 1908.
209. Staatsarchiv Bremen. StAB 7. 1025 29/5, Jakob Spieth to A. W. Schreiber, 18 (?) May 1908.
210. The National Archives (TNA), PRO, 2APA, Cercle de Klouto, 331, A Brief Ethnographic Account of the Ewes of the Anlo
211. State. The Common ‘Ewe’ Origin and the Central Group of Royal Authority (without number), without date [dated by French Administration of Togo as ‘1918’ of Kudje, to Clerk of Volta Region House of Chiefs, Buem Traditional Affairs (without number), 10 May 1965, 4.
212. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/88, Memo embracing a brief sketch of the facts connected with the existing disturbances in the Volta District from the commencement in March 1865 to the present date, drawn up for the information of His Excellency the Governor General.
213. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Ussher to Kennedy (№ 80), 22 June 1870, 7;
214. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Glover to Kennedy (without number), 22 June 1870, 5;
215. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/84, Cleland to Lees (without number), 11 Dec. 1869, 1;
216. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Kennedy to Granville (№ 71), 4 July 1870, 2–3.
217. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/166, Captain Brydon to Colonial Secretary of the Gold Coast (№ 190), 4 Oct. 1876, 2–3.
218. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/21, African Confidential Print No. 268, Assistant Inspector Stewart to Colonial Secretary of the Gold Coast (without number, Enclosure 3 in № 86), 30 Jan. 1885, 1
219. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/88, Binder, Bremen missionary in Keta, to Kennedy (without number), 6 May 1871, 1;
220. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/85, Ussher to Kennedy (№ 90), 8 July 1870, 17–8.
221. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/21, African Confidential Print No. 268, Chase Parr, Commander of hms Frolic, to Young (without number, Enclosure 1 in No. 86.), 5 Feb. 1885.

222. The National Archives (TNA)), PRO, CO/96/166, Information collected from Mr. W.A. Blavo, about the police Station. (without number), without date, 1, 3.

223. The National Archives (TNA), Fonds Allemand, FA1/196, no title (without number), 11 Feb. 1887, 1–2;

224. The National Archives (TNA), Fonds Allemand, FA1/196, British Embassy in Berlin, Memorandum on British and German Claims with Respect to the Crepee or Peki Country (№ 15585.), 18 Dec. 1887, 2–4.

225. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, Freeman, Extract of Report of Mr. Freeman to Major H. Bird, dated 7th July 1858 (without number), without date, 1, 3.

226. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, von Puttkammer, (Extract.) [Memorandum on Peki] (without number, Enclosure 2 in No. 44), 30 June 1888, 1–2.

227. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Griffith; Evans, Colonial Secretary of the Gold Coast; Charles Pike, Treasurer, Minutes of the Proceedings of a Meeting of the Executive Council, held at Christiansborg Castle, on Monday the 28th day of May 1888 (without number, enclosure in No. 17), without date, 54.

228. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple, Colonial Inspector,to Griffith (without number, enclosure in № 11), 30 April 1888, 46 (1 of 2).

229. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Kwadjo De VI, Pekihene, to Bennett, District Commissioner of Akuse (without number), 3 April 1888, 76 (1 of 1).

230. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Evans to Dalrymple (without number, Enclosure 3 in No. 18), 9 April 1888, 76bis (1 of 2).

231. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple to Evans (without number, Enclosure 8 in No. 18), 20 April 1888, 78 (1 of 2).

232. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple, [Conversation with Kwadjo Dei in Savie, 18 April 1888] (without number), without date, 78bis (1 of 2).

233. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple to Evans (without number, Enclosure 12 in No. 18), 24 April 1888, 80bis (2 of 2).

234. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, von Puttkammer.

235. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, Williams, District Commissioner of Volta District, to Griffith, British Governor of the Gold Coast (№ 1), 2 January 1888, 451 (1 of 1).

236. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Griffith; Evans, Colonial Secretary of the Gold Coast; Charles Pike, Treasurer, Minutes of the Proceedings of a Meeting of the Executive Council, held at Christiansborg Castle, on Monday the 28th day of May 1888 (without number, enclosure in No. 17), without date, 54.

237. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Dalrymple.

238. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett, District Commissioner of Ho, to Evans (№ 277), 11 May 1888, 87bis (1 of 2).

239. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 280), 14 May 1888, 89 (1 of 2).

240. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Evans to Brennan, Assistant Inspector, Gold Coast Constabulary (№ 2406), 17 May 1888, 86 (2 of 2).

241. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers to Evans (without number, Enclosure in No. 22), 5 June 1888, 98 (2 of 3).

242. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 329), 6 June 1888, 110bis; TNA, PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers, Interview with Tavieve Messengers (without number), 23 June 1888.

243. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers to Evans, Report on Tavieve Expedition (without number, Enclosure 1 in No. 34), 29 June 1888, 135–136.

244. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Griffith to Knutsford (№ 237), 7 July 1888, 129.

245. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Agbovi, Head Chief of Potoi; Akakpwaley, Head Chief of Mawlu Agotime, and others, [Declaration] (without number), 3 July 1888, 143.

246. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Riby Williams, District Commissioner, to Akers (without number), 2 July 1888, 144 (1 of 2).

247. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Williams, Statement taken by C. Riby Williams, District Commissioner, Volta District (without number), 2 July 1888, 144bis (1 of 1).

248. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bogbi, Chief of Adaklu; Adzatekpor I, Chief of Avatime; Yaw Chei, Chief of Taviefe; and others, [Declaration] (without number), 3 July 1888, 143–144.

249. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Kumi, 'Chief of Anum and Head Chief of Buem', [Declaration] (without number), 3 July 1888, 144.

250. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett, District Commissioner of Ho, to Evans (№ 277), 11 May 1888, 87bis (1 of 2).

251. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 280), 14 May 1888, 89 (1 of 2).

252. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Evans to Brennan, AssistANT Inspector, Gold Coast Constabulary (№ 2406), 17 May 1888, 86 (2 of 2).

253. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers to Evans (without number, Enclosure in No. 22), 5 June 1888, 98 (2 of 3).

254. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Bennett to Evans (№ 329), 6 June 1888.

255. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 351, Akers, Interview with Tavieve Messengers (without number), 23 June 1888.

256. The National Archives (TNA), PRO, CO/879/28, African Confidential Print No. 356, Evans to Akers (without number, Enclosure 1 in No. 23), 13 July 1888, 459 (2 of 2).

257. The National Archives (TNA), PRO, CO/96/790/3.Colonial Office, Report to the General Assembly of the United Nations on the Administration of Togoland under United Kingdom Trusteeship for the Year 1948 (London: His Majesty's Stationary Office, 1949), 5.
258. The Conversation. 01.08.2024 URL:https://theconversation.com/ghana-elections-ethnicity-is-not-allowed-in-the-countrys-politics-yet-it-still-helps-shape-outcomes-234818
259. The origin of Ghana's Kweku Ananse Stories – Booksie. URL: https://www.mybooksiebox.com/blogs/blog/the-origin-of-ghana-s-kweku-ananse-stories
260. The Conversation. 06.12.2024 URL: https://theconversation.com/ghana-elections-religion-and-ethnicity-are-key-to-voters-and-political-leaders-know-it-245202
261. Togbe Afede elected President of the National House of Chiefs. Citi 97.3 FM - Relevant Radio. 24.11.2016. URL: http://citifmonline.com/2016/11/togbe-afede-elected-president-of-the-national-house-of-chiefs/
262. Togo / Eyadema parle d'une équipe "d'union nationale". URL: https://web.archive.org/web/20071030184036/http://www.presse-francophone.org/agence/archivesmois/politique/poljuin03.htm
263. Togo Ethnic groups – Demographics. URL: https://www.indexmundi.com/togo/ethnic_groups.html
264. Togo, Acte de transition de 1991, Conférence nationale souveraine, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1991.htm
265. Togo, Constitution 1963, Digithèque MJP. URL: https://mjp.univ-perp.fr/constit/tg1963.htm
266. Togo: Country File, Economic Risk Analysis. Coface. 2025. URL: https://www.coface.com/news-economy-and-insights/business-risk-dashboard/country-risk-files/togo;
267. Togo: The National Alliance for Change (Alliance nationale pour le changement, ANC). URL: https://webarchive.archive.unhcr.org/20230520213830/https://www.refworld.org/docid/53a15022a.html
268. Togo's president signs law expected to extend his decades-long rule. Africa news. 13.08.2025 2024. URL: https://www.africanews.com/2024/05/07/togos-presidents-signs-a-law-expected-to-extend-his-decades-long-rule/
269. Togo's president signs law expected to extend his decades-long rule. Africa news. 13.08.2025 2024. URL: https://www.africanews.com/2024/05/07/togos-presidents-signs-a-law-expected-to-extend-his-decades-long-rule/
270. UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger URL: https://en.wal.unesco.org/en/discover/languages?page=68
271. UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger URL: https://en.wal.unesco.org/en/discover/languages?page=68
272. Vetter R. Tigare – Anomabu, Ghana: Musicking in a Fante Community. – URL: https://vetter.sites.grinnell.edu/ghana/uncategorized/tigare/
273. "We have no militia - Western Togoland independence 'fighters'". Citi Newsroom. 05.07.2019. URL: https://citinewsroom.com/2019/05/we-have-no-militia-western-togoland-independence-fighters/
274. Westermann D. Ewefiala or Ewe-English Dictionary. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thompson Organization, Ltd., Kraus Reprint. Original edition. Berlin: Dietrich Reimer/Ernst Vohsen. 1973 [1928]. 347 p.

275. What you should know about Dzifa Gomashie, Minister of Tourism-designate. Ghana web. 16.01.2025. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/entertainment/What-you-should-know-about-Dzifa-Gomashie-Minister-of-Tourism-designate-1967653

276. Westermann D. Gbesela Yeye or English-Ewe Dictionary. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thompson Organization, Ltd., Kraus Reprint. Original edition, Berlin: Dietrich Reimer/Ernst Vohsen. 1973[1930]. vii+300pp.

277. Westermann D., Bryan M.A. Languages of West Africa. (Handbook of African Languages, 2.) London, New York & Toronto: Oxford: Oxford University Press. 1952. 215p.

278. Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana. African Diaspora ISPs. 10.01.1999. URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=african_diaspora_isp

279. Yawovi Agboyibo: un homme de consensus. Republique Togolaise. 22.02.2007. URL: https://web.archive.org/web/20070226001018/http://www.republicoftogo.com/central.php?o=2&s=362&d=3&i=69

280. Yeboah Boakye R. J.; Bchir M.; Missoh A. What Ghana's Presidential Election Means for the Country and West Africa. Usip. 19.12.2024. URL: https://www.usip.org/publications/2024/12/what-ghanas-presidential-election-means-country-and-west-africa

281. Zormelo D. Ethnicity and national cohesion. 09.10.2020. URL: https://thebftonline.com/2020/10/09/ethnicity-and-national-cohesion/

Диссертации на русском и иностранных языках

282. Вологдина В. Н. Народ эве: историко-этнографический очерк: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00. Ленинград, 1953, 230 с.

283. Badu Zelma C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony: a foundation for the development of interactive multimedia educational materials: PhD Thesis. Mc Gill University, Montreal, Canada, 2002. Available at: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m.

284. Fiagbedzi N.S. Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana. 1966. 75 p.

285. Fiawo D. The Influence of Contemporary Social Changes on the magico-religios Concepts and Organization of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1959. Edinburgh Research Archive. URL: https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30191

286. Hill R.T. Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. MA/M-PHIL Dissertation in African Studies. University of Ghana. 1981/ (Non published). URL: https://sites.ualberta.ca/~michaelf/African%20Music_Site/Bibliography4.htm

287. Osei E. A Strategy for Church Planting Among The Ewe-Speaking People Of The Volta Region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p. URL: https://digitalcommons.andrews.edu/dmin/344/

Литература на русском языке

288. Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.

289. Абрамова И.О. и др. Африка: неоплаченный долг колонизаторов. Москва: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт Африки Российской академии наук. 2023.122 с.

290. Аверина О. Р., Байков Н. М. Экстремистская символика в интернет-пространстве как фактор угрозы социализации молодежи // Власть и управление на Востоке России. 2017. № 3 (80). С. 79-86.

291. Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 107 с.

292. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. Москва: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле. 2001. 286 с.

293. Арутюнова Н. Д. Образ, метафора, символ в контексте жизни и культуры // Res pgica. Филологические исследования. Москва; Ленинград: Наука, 1990. 468 с.

294. Асмолов А. Г. Психология личности: Учебник. М.: Изд-во МГУ, 1990. 367 с.

295. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с.

296. Автономова Н. С. Постструктурализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль. 2010. 2816 с.

297. Африканская традиция водун. URL: https://www.mamazondo.ru/africanvodoun

298. Бабаев К. В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин) // Антропологический форум. 2012. № S17. С. 219–229.

299. Бабаян Г.Г. История Того в новое и новейшее время / Гайк Бабаян. - 2-е изд., испр. и доп. - Москва: Экон-Информ, 2010. - 341 с.

300. Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности. — Социально-гуманитарные знания, 2005. № 4. С. 167-181.

301. Белаш В. Президент всего Того // Коммерсант-Власть. 2005. № 6. С. 54.

302. Белков П.А. О методе построения теории этноса // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 49.

303. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Москва: Наука. 1986. 254с.

304. Блинова Е.В. Африканские рабы в Британской Империи в середине XVI - середине XVIII в. // Вестник Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 2012. № 3 (21). С. 42-45.

305. Боас Ф. Методы этнологии / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. — Т.1. С. 519-527.

306. Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга. 1997. Т.1. С. 499-508.

307. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 58; Бромлей Ю.В. Наука о народах мира // Наука и жизнь. 1968. № 8.С. 42.

308. Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.

309. Гиренок Ф. И. Аутография языка и сознания. М.: МГИУ. 2010. С. 176.

310. Головнёв А.В. О напряжении и движении. Комм. к ст.: В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология. Этнографическое обозрение № 2. 2020. С. 109–112.

311. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / пер. Г.В. Рамишвили. – М.: Прогресс. 1984. – 400 с.

312. Гулыга А.В. Искусство истории. М.: Современник. 1980. 287 с.

313. Дау М.Л. Эволюция политических режимов в Западной Африке в конце XX-начале XXI в. // Наукосфера. 2023. № 2-1. С. 132-138.

314. Денисова Т.С., Костелянец С.В. Президентские выборы 2020 года и политическая ситуация в Гане// Азия и Африка сегодня. 2021. № 3. С. 49-57.

315. Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47.

316. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

317. Дискуссии вокруг понимания этничности. Что такое народ, этнос. // Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология: Уч. пос. для вузов. М.: Аспект Пресс, 1999. 271 с.

318. Долженкова А.И., Емельянова М.А. Социокультурная трансформация магических ритуалов вуду// Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология. Сборник научных трудов. Курск, 2015. С. 101-105.

319. Дьяков А. В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: онтологический аспект. Москва: Курск. ин-т социал. образования (фил.) РГСУ. 2005. 600 с.

320. Дюркгейм Э. Правила социологического метода. Москва: Издательство АСТ. 2021. 384 с.

321. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии = Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie / пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.;

322. Елашкина Е.В., Томских Е.В., Игнатьева Е.П. Взаимоотношение языка и культуры. URL: https://www.istu.edu/docs/science_periodical/mvestnik/tomskich_elaskina.rtf

323. Зельнов И. Культурных кругов теория // Культурология. XX век. Энциклопедия / Гл. ред., сост. и автор проекта С. Я. Левит. — СПб.: Университетская книга; ООО “Алетейя”, 1998. Т. 1. 447 с.

324. Зыбайлов Л. К., Шапинский В. А. Культура постсовременности: гносис и праксис. URL: http://www.kulichki.net/moshkow/ISF/phil11.txt

325. Кальянова Т.П. Дискуссии о рабстве и работорговле в колониях Британии: слова и смыслы по публикациям в английских журналах первой трети XIX века// Цивилизация и варварство. 2016. № 5. С. 308-327.

326. Кодуах Э. Проблемы и тенденции голосования на всеобщих выборах в Гане// Вопросы политологии. 2024. Т. 14. № 2 (102). С. 696-703.

327. Коротаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.Р. Факторы социально-политической стабильности в Гане//Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2023. № 4-3. С. 316-331.

328. Кремлёв Н. Т. Символика социальная // Социологический словарь / отв. ред. Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичёв. М., 2014. С. 413-414.

329. Кривошеина Г. Г. А. П. Богданов - историк и летописец московской науки // Вопросы истории естествознания и техники. 2007. № 3.

330. Ксенофонтова Н.А. Традиционная африканская культура в контексте современности: между архаикой и модернизацией // Азия и Африка сегодня. 2023. № 8. С. 79-82.

331. Кудеярова Н.Ю. Межконтинентальные миграции в колониальный период//Латинская Америка. 2016. № 11. С. 81-96.

332. Кудрин А. В. Гл. 19 Об основных подходах к пониманию этничности как категории общественных наук / Россия: социально-экономические и правовые проблемы трансформации общества. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С.287-300. 314 с.

333. Кусов В. Г. Гнассингбе Эйадема: президент Того, биография и правление // Правители Африки: XXI век. URL: https://web.archive.org/web/20180730203107/https://africanrulers.ru/main/biographies/togo_eyadema/

334. Касавин И. Т. Конструктивизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009. 1248 с.

335. Лебедев С. А. Конструктивизм // Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический Проект, 2004. 320 с.

336. Лапушкина А.О. Воспитание ребенка в Западной Африке (народ аватиме, Гана) // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2023. № 6. С. 73-85.

337. Лапушкина А.О. Сквозь призму традиции народа аватиме (Гана): от детства к взрослости // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2019. № 6. С. 381-393.

338. Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Москва: URSS: КРАСАНД. 2010. 249 с.

339. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Москва: Атеист. 1930. 337 с.

340. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-пресс, 1994. - 602 с.

341. Левин М.Г. Дмитрий Николаевич Анучин (1843-1923) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Новаясерия. Т.I Памяти Д.Н. Анучина (1843-1923). М.-Л.: Изд-во АНСССР. 1947. URL: https://arheologija.ru/levin-m-g-dmitriy-nikolaevich-anuchin-1843-1923/

342. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — 2-е изд., испр. — М.: Искусство, 1995. — 320 с.

343. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат. 1973. 92 с.

344. Лузаков А.А. Проблема категоризации в социальном познании с позиций психологии личности// Южно-российский журнал социальных наук. №4. 2008. С. 5-15.

345. Мазов С.В. «Африканский Геркулес» и «колониальная гидра». Проблема колониализма в трудах Кваме Нкрумы / Африка: История и историки. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 143–171.

346. Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.

347. Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. Москва: РОССПЭН. 2004. 584 с.

348. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. Москва: Рефл-бук. 1998. 288 с.

349. Малиновский Б. Научная теория культуры Москва: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство). 2005. 184 с.

350. Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.

351. Медушевская О. М. 2006. Интеллектуальная культура современной историографии: Точное гуманитарное знание. Москва: Изд-во Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). С. 85-97.

352. Медушевская О.М. 2000. Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования. Программа курса для студентов, обучающихся по специальности 02070 «История». Москва. URL: https://dl.libcats.org/genesis/373000/1e3a032b53258079d051ded519d900c9/_as/%5BMedushevskaya_O.M.%5D_Vesh_v_kulture_istochnikoved(libcats.org).pdf

353. Медушевская О.М. 2008. Теория и методология когнитивной истории. Москва : РГГУ. 361 с.;

354. Медушевская О.М. 2010. Теория исторического познания: избранные произведения. Санкт-Петербург: Университетская книга: Центр гуманитарных инициатив. 571с.;

355. Медушевская О.М. 2013. Пространство и время в науках о человеке: избранные труды / Ольга Медушевская. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив. 461с.

356. Shishkina A., Medushevskiy N. CONTEMPORARY BRITISH POLICY IN AFRICA// Austral. 2024. Т. 12. № 24. P. 51–68.

357. Medushevskiy N.A., Shishkina A.R. MODERN FRENCH POLICY ON THE AFRICAN CONTINENT: TRANSFORMATIONS OF A FRANÇAFRIQUE MODEL// Journal of Asian and African Studies. 2021. С. 1141-1157.

358. Медушевский Н.А., Абрамова А.А. Анализ начального этапа становления Альянса государств Сахеля // Социально-гуманитарные знания. 2025. № 3. С. 310-315

359. Медушевский Н.А., Абрамова А.А. Проблемы и перспективы развития Альянса государств Сахеля // Социально-гуманитарные знания. 2025. № 4. С. 391-395.

360. Медушевский Н.А., Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2025. № 3. С. 11-15

361. Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 1. история происхождения)//Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11. С. 45-49.

362. Медушевский Н.А. Культ Легбы в истории и традиции народов Западной Африки на примере народности эве. (часть 2. обряды культа, социальная и историческая роль) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 11-2. С. 17-23.

363. Медушевский Н.А. Культ водун Чамба в истории Западной Африки// Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 12. С. 26-30.

364. Медушевский Н.А. Культ Гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина// Этническая культура. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-38.

365. Медушевский Н.А. Британские колонии Золотой Берег и Тоголенд:

366. политика метрополии в отношении народности эве// Вестник РГГУ//Серия «Евразийские исследования. История. Политология. Международные отношения». 2025. №3. С.85-100

367. Медушевский Н.А. Фактор христианизации и миссионерской деятельности в интеграции этнической идентичности эве// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2024. № 5. С. 111-124.

368. Медушевский Н.А. Фетиши aklama kpakpewo народа адан: традиция и интерпретация// Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 186-206

369. Медушевский Н.А. Критика принципа деколонизации: в диалоге с книгой Олуфеме Тайво «Против деколонизации: серьезный подход к африканской акторности»// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2025. Т. 25. № 1. С. 87-97.

370. Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» часть 1// Власть. 2025. Т. 33. № 1. С. 228-233.

371. Медушевский Н.А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос» часть 2 // Власть. 2025. Т. 33. № 2. С. 196-208.

372. Медушевский Н.А. Территория как фактор этногенеза и принципы территориального разобщения и воссоединения этнической группы// Власть. 2025. Т. 33. № 3. С. 29-37.

373. Медушевский Н.А. Синтетический подход к изучению этнической идентичности и концепция когнитивной истории: измерение источника и прочтение символических смыслов // Власть. 2025. Т. 33. № 4. С. 181-187.

374. Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: возникновение и развитие колонии// Клио. 2025. № 5 (221). С. 47-52.

375. Медушевский Н.А. Германский Тоголенд: миссионерская деятельность и завершение германской колонизации того// Клио. 2025. № 6 (222). С. 51-57.

376. Медушевский Н.А. Французское Того: от колониализма к независимости// Клио. 2025. № 7 (223). С. 97-103.

377. Медушевский Н.А. Мифология как основа коллективного самосознания// Власть. 2025. №5. С.262-272

378. Медушевский Н.А. Фетиши эве – от формы к содержанию // Кунсткамера. 2025. №4(30). С. 225-241

379. Ачигез М. Медушевский Н.А. Исторические и неоколониальные аспекты территориальных споров: влияние колониальных границ на современность. Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2025. №15 (4). С.42-48.

380. Медушевский Н.А. Людвиг Адзакло как представитель африканской интеллигенции конца XIX – начала XX вв: биографический анализ (Часть 1)// Клио. 2025. №11 (227). С. 247-251.

381. Медушевский Н.А. Людвиг Адзакло как представитель африканской интеллигенции конца XIX – начала XX вв: биографический анализ (Часть 2)// Клио. 2025. №12 (228). С. 209-216.

382. Медушевский Н.А. Культура страха современного: в диалоге с книгой Лешека Кочановича «Anxiety and lucidity. reflections on culture in times of unrest» // Власть. 2021. Т. 29. № 1. С. 347-350.

383. Медушевский Н.А.Этническая идентичность с позиции кросспарадигмального подхода. Екатеринбург: Издательские решения. 2025. 203 с.

384. Медушевский Н.А. Миграция в странах Африки к югу от Сахары (рецензия на работу К. Д'Орси "Поиск убежища и защита беженцев в странах Африки к югу от Сахары")// Власть. 2018. Т. 26. № 1. С. 186-188.

385. Медушевский Н.А. Размышления о политике памяти. сборник работ. Без места: Издательские решения. 2019.

386. Медушевский Н.А. Реальность политики исторической памяти и столкновение взглядов/ Европейский союз. Риски и вызовы современного этапа политической эволюции. Медушевский Н.А., Гордеева М.А., Михалева Г.М., Кутырев Г.И. Москва, 2019. С. 248-262.

387. Медушевский Н.А., Гордеева М.А. Социальная толерантность в экстрасоциальном контексте// Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение. 2014. № 1 (123). С. 129-139

388. Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того//Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

389. Медушевский Н.А., Печищева Л.А., Шишкина А.Р. Африканский вектор в индийской внешнеполитической стратегии в XXI в. (политический и экономический аспекты). Вестник РГГУ. Серия “Политология. История. Международные отношения.”. 2022;(3):46-59.

390. Медушевский Н.А. Расширение БРИКС – Африка/ В сборнике: Восток и Африка в трансформации современной реальности. Сборник материалов международной научной конференции. Москва, 2024. С. 131-138.

391. Медушевский Н.А. Страны Африки на пути вступления В БРИКС/ В сборнике: Страны БРИКС: стратегии развития и механизмы сотрудничества в изменяющемся мире. Материалы Второй международной научно-практической конференции. В 2-х частях. Москва, 2024. С. 180-184.

392. Медушевский Н.А. Историческая память в современном политологическом дискурсе// Теории и проблемы политических исследований. 2019. Т. 8. № 3А. С. 5-14.

393. Медушевский Н.А. От локальной истории и мест памяти к концепции "большой истории": российский опыт// Теории и проблемы политических исследований. 2019. Т. 8. № 2А. С. 15-26.

394. Мейжис И.А., Почебут Л.Г. Социальная психология общественного развития: учебное пособие / И.А. Мейжис, Л.Г. Почебут. Киев: Изд-во «Миллениум», 2007. Часть II. 310с.

395. Мирский Г.И. Армия и политика в странах Азии и Африки. Москва: Наука, 1970. 349 с.

396. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, комментарии А. Б. Гофмана. М: КДУ, 2011. 416 с.

397. Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000. 444 с.

398. Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушённой мысли о смерти // Человек. 1992. № 6. URL: https://studfile.net/preview/4347481/

399. Мочалов А.Н. Территория, этничность и феномен «многонациональных» государств // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. Наук. 2017. Т. 17, вып. 4. С. 33-52.

400. Налчаджян А.А. Этнопсихологическая самозащита и агрессия: учебное пособие для вузов / А.А. Налчаджян. Ереван: Изд-во «Огебан». 2000. 408 с.

401. Нкрума К. Автобиография. Москва: Издательство иностранной литературы. 1961. 288 с.

402. Нация / В. А. Тишков. // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. 2023.URL: https://unis.shpl.ru/Pages/Search/BookInfo.aspx?Id=392095

403. Ольдерогге Д.А. Западный Судан в XV-XIX вв.: Очерки по истории и истории культуры. М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 266с.

404. Ольдерогге Д.А. Эпигамия : Изобр. ст. / Д. А. Ольдерогге. Москва: Наука, 1983. 280 с.

405. Ольдерогге Д.А. Основные черты развития систем родства / Д. А. Ольдерогге. - [Б. м.] : [б. и.], 1960. 23 с.;

406. Осипов А.Г. Эссенциалистские представления об этничности в системе преподавания правовых специальностей // Расизм в языке образования. СПб.: Але-тейя. 2008. С. 140-169.

407. Осиповский С.Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду// Вісник СевНТУ. 2012. № 126. С. 189-193.

408. Панов П.В. Практики смены лидера в странах черной Африки// Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2014. № 2 (94). С. 54-62.

409. Персик Д. Черный змей Он скармливал врагов крокодилам и останавливал летящие пули. Lenta.ru. 22.07.2018. URL: https://lenta.ru/articles/2018/07/22/togo/

410. Пильников Б. Президент Ганы Джерри Ролингс // Азия и Африка. — 1996. № 11. С.22-24.

411. Почебут Л. Г. Психология социальных общностей. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Издательство Юрайт. 2024. 246 с.

412. Примордиализм / В. А. Тишков // Полупроводники — Пустыня. — М.: Большая российская энциклопедия, 2015. — С. 498—499. — (Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004—2017, т. 27).

413. Рубайло-Кудоло С.Э. Матери и дети в структуре мультиполярной полигинийной семьи: на примере города Ломе, Того // Африканский сборник. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 51-77.

414. Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. Москва: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле. 2001. 414.

415. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2001. 304 с.

416. Сабенникова И. В. 2015. Теория когнитивной истории О.М. Медушевской и антропологический метод в современном гуманитарном познании//Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. №2. С. 17-27.

417. Санакоев И. Б. Разделенные народы: к вопросу об определении природы феномена/ Аналитика/ Cominfo. 18.06.2018. URL: https://cominf.org/node/1166517038 https://cominf.org/node/1166517038

418. Сидорова Г.М. Тайная кухня французской дипломатии//Азия и Африка сегодня. 2024. № 8. С. 76-79.

419. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности / Г.У. Солдатова. - М.: «Смысл», 1998. - С. 28-29.

420. Садохин А.П. Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк. : Academia, 2000. – 302с.

421. Символ // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. — К.: Дух і Літера. 2001. С. 155—161.

422. Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров. М.: Академический Проект, 2003. 556 с.

423. Социология и психология национальных отношений: Учеб. пособие / Сикевич З. В. - СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 1999. - 203 с.;

424. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999.320 с.

425. Тайлор Э. Б. Антропология. (Введение к изучению человека и цивилизации). С.-Петербург: Издание И. И. Билибина и К. 1882. 436 с.

426. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.;

427. Тишков В. А. Политическая антропология. New York: The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter, 2000. 338 с.;

428. Тишков В. А. и др. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 133 с.;

429. Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., Наука, 2001. 240 с.// Этнос или этничность? Валерий Тишков - личный сайт. URL: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html

430. Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: 1978 стр. 211—219

431. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Москва: Республика. 2005. 542 с.

432. Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.]; Редкол.: Ан. А. Громыко (отв. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т Африки. Москва: Наука, 1986. 588 с.

433. Тумаркин Д. Д. Белый папуас: Н. Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи. — М.: Восточная литература, 2011. 623 с.

434. Тэйлор, Э. Первобытная культура / Э. Тэйлор; переводчик Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под редакцией В. К. Никольского. — Москва: Издательство Юрайт, 2023. 742 с.

435. Того // Большая советская энциклопедия. — М., 1977. — Т. 26. — С. 27.

436. Того // Ежегодник Большой советской энциклопедии Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. О. Р. Газизова, П. В. Резвых. М.: РОССПЭН, 2004. 960 с.

437. Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 1064 с.

438. Уайт Л. Концепция эволюции в культурной антропологии // Антология исследований культуры. Т.1: Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С.540.

439. Фадеичева М.А. 2006. Этнонационализм в политическом дискурсе российского постмодерна // ПОЛИТЭКС: полит. эксперт. Т. 2, № 2. С. 125-133.

440. Февр Л. Бои за историю. Москва: Наука. 1991. 629 с.

441. Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.

442. Филиппов В.Р. Первое африканское турне Э. Макрона // Международные отношения. 2018. № 1. С. 75-89.

443. Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.

444. Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41.;

445. Филиппов Р.В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М.: Институт Африки РАН. 2010. 185 с.

446. Фитуни Л.Л. Элиты и трансформационное лидерство в Африке (60 лет декларации ООН о деколонизации) // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 7-14.

447. Флиер А.Я. 2015. Культура как символическая деятельность: этап становления // Культура культуры. № 1. URL: http://cult-cult.ru/culture-as-a-symbolic-activity-the-stage-of-formation/

448. Флиер А.Я. 2024. О функциях символа в культуре// Культура культуры. №3. URL: http://www.cult-cult.ru/on-functions-of-symbol-in-culture/

449. Фрейд З. Тотем и табу. Москва: Эксмо-Пресс. 2022. 224 с.

450. Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.

451. Широкогоров С. М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанный в 1921-1922 году в Дальневосточном государственном университете. — Владивосток: Типо-литогр. т-ва. изд. "Свободная Россия", 1922. 22 с.

452. Штроо В.А. Группа как субъект психологической защиты / В.А. Штроо // Ежегодник Российского психологического общества: Психология сегодня. М., 1996. Т. 2. Вып. 2. С. 14-15.

453. Штроо В.А. Защитные механизмы: от личности к группе / В.А. Штроо // Вопросы психологии. 1998. - № 4- С. 54-61.

454. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2024. 235 с.

455. Энтин Л.М. Крушение империи. Москва: Международные отношения. 1965. 190с.

456. Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.)

457. Юнг К. Г. Душа и миф: Шесть архетипов: Пер. с англ. / Карл Густав Юнг. - Москва: ЗАО "Совершенство"; Киев: Порт-Рояль. 1997. 382с.

458. Юнг К. Г. и др. Человек и его символы. Москва: Медков С. Б. 2006. 352 с.

459. Юнг К. Г. Символы трансформации. Москва: АСТ. 2008. 731 с.

Литература на иностранных языках

460. Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.

461. Addo-Fening R. Ghana under colonial rule: an outline of the early period and the interwar years // Transactions of the Historical Society of Ghana, New Series. 2013. №15. pp. 39-70.

462. Adedeji J. The Legacy of J.J. Rawlings in Ghanaian Politics 1979–2000 // African Studies Quarterly. 2001. №5 (2) P.1–27.

463. Adler A. et al, Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings. New York: W. W. Norton & Company; 3rd Revised ed. Edition. 1979. 438p.

464. Adler A. The Individual Psychology of Alfred Adler. H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher (Eds.). New York: Harper Torchbooks. 1964. 503p.

465. Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. pp. 39-50.

466. Adzei A. K.S. “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana // Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. pp. 23-42.

467. Afele M. Fetish Priests in Ghana Under Attack for Enslaving Young Girls. Deutsche Presse-Agentur. 21.01.1996. BC Cycle. (NEXIS)

468. Agbodeka F. Ed. A Handbook of Eweland, vol. I: The Ewes of Southeastern Ghana. Accra: Woeli Publishing Services. 1997. 393 p.

469. Agbotadua T.K., Cottrell A. Once upon a time in Ghana: traditional Ewe stories retold in English. Accra, Ghana: Afram Publications Ghana Limited. 2013. 89 p.

470. Aird S.C. Ghana’s Slave to the Gods. Human Right’s Brief. 2002. URL: http://wcl.american.edu/

471. Ajayi Omofolabo S. Yoruba Dance: The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian culture. Trenton, New Jersey, U.S.: Africa World Press. 251p.

472. Akrong A.A. Religion and traditional leadership in Ghana / I. Odotei, & A. K. Awedoba (Eds.). Chieftaincy in Ghana: Culture, governance and development Accra: Sub-Saharan Publishers. 2006. 193-212 pp.

473. Akyeampong E. K. Between the Sea & the Lagoon: An Eco-social History of the Anlo of Southeastern Ghana c. 1850 to Recent Times. Oxford: James Currey – Athens, Ohio: Ohio University Press, 2001. 256 p.

474. Ameka F.K. 'Ewe'. In Garry and Rubino (eds.), Fact About the World’s Languages: An Encyclopedia of the World’s Major Languages, Past and Present. New York/Dublin: The H.W. Wilson Company. 2001. P. 207—213.

475. Amenumey D. E. K. History of the Ewes. A Short Summary by Prof. D. E. K. Amenumey Department of History – University of Cape Coast – Ghana. URL: https://ewaga.org/about-us/history-of-the-ewes/

476. Amenumey D. E. K. Ghana a concise history from pre-colonial times to the 20th century. Accra : Woeli Pub. Services. 2008. 281 p.

477. Amenumey D. E. K. The Ewe Unity Movement - A Political History. Accra: Ghana Universities Press. 1989. 374 p.

478. Amenumey D. E. K. The Extension of British Rule to Anlo (South-East Ghana), 1850-1890 // The Journal of African History. 1968. Vol. 9, № 1. pp. 99-117.

479. Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. pp. 47-65.

480. Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.

481. Ametewee V.K., Christensen J.B. "Homtodzoe": Expiation by Cremation among Some Tongu-Ewe in Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 1977. Vol. 47. № 4. pp. 360-371.

482. Amoah M. Nationalism in Africa: Ghana's Presidential Elections// Review of African Political Economy, Vol. 30. № 95. Africa, Imperialism & New Forms of Accumulation. 2003. pp. 149-156

483. Amoako H.K. Detailed History of The Ewes: Origin of The Great Amega Wenga Patriarch of the Anlos. African Research Consult. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-origin-of-the-great-amega-wenga-patriarch-of-the-

anlos/#:~:text=As%20a%20tradition%2C%20the%20Ewe,any%20interference%20from%20the%20authorities

484. Amouzou E. Gilchrist Olympio et la lutte pour la libération du Togo. Paris: L'Harmattan. 308p.

485. Ansa-Koi K. Walking a Political Tightrope: Chiefs, Chieftaincy and the 1996 Elections in Ghana. In The 1996 General Elections and Democratic Consolidation in Ghana. J.R.A. Ayee (ed.). Accra: Gold-Type Ltd. 1998. P. 143-151.

486. Aranzadi I. A Drums Trans-Atlantic Journey from Africa to the Americas and Back after the end of Slavery: Annobonese and Fernandino musical cultures". African Sociological Review//Revue Africaine de Sociologie. 2010. № 14 (1). pp. 20-47.

487. Armitage Sir C. H., Montanaro A. F. The Ashanti Campaign of 1900. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 335 p.

488. Aronson L Ewe Ceramics as the Visualization of Vodun// African Arts. 2007. №40 (1). pp. 80–85.

489. Asabere-Ameyaw A. Indigenist African Development and Related Issues: Towards a Transdisciplinary Perspective. Leiden: Brill Academic Pub. 2014. P.94. 236 p.

490. Asamoa A.K. The Ewe of Ghana and Togo on the eve of colonialism. Accra: Ghana Pub. Corp. 1989. 78 p.

491. Atsu Adzei K.S. "Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community": The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana. Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. pp. 23-42. (In English).

492. Augé M. Il dio oggetto. Roma: Mimesis Edizioni. 2018, 170 p.

493. Akyeampong E. K. Between the Sea & the Lagoon: An Eco-social History of the Anlo of Southeastern Ghana c. 1850 to Recent Times. Oxford: James Currey – Athens/oh: Ohio University Press, 2001. 244 p.

494. Alsheimer R. Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese: Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890). Münster etc.: Waxmann, 2007. 300 p.

495. Awasu W. Religion, Christianity and the powers in in the Ewe society. Michigan: University Microfilms International. 1988. 228 p.

496. Ayettey B.O. Work in Progress: The Bamaya Dance Suite, a Tale of Dagbamba. Research Review of the Institute of African Studies. 2008. №24(2). pp. 61-74.

497. Baldwin K. The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa. Cambridge: Cambridge University Press. 2016. 253 p.

498. Bancroft E. H. Christian Theology. Grand Rapids. Michigan: Zondervan Publishing House. 1955. 413p.

499. Banégas R. La démocratie à pas de caméléon: transition et imaginaires politiques au Benin. Paris: Karthala. 2003. 50 p.

500. Banton M. Max Weber on 'ethnic communities: a critique// Nations and Nationalism. 2007. №13 (1). pp. 19–35.

501. Bascom W.R. The Sanctions of Ifa Divination // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1941. Vol. 71. (1). pp. 43-54.

502. Bastian A. Zur mythologie und psychologie der Nigritier in Guinea (einschliesslich des colonial-gebietes Togo) mit bezugnahme auf socialistische elementargedanken Berlin, D. Reimer (Hoefer & Vohsen). 1894. 205 p.

503. Beckmann D. M. Eden Revival: Spiritual Churches in Ghana. London: Concordia Publishing House, 1975. 144 p.

504. Bell D. The coming of post-industrial society: A venture in social forecasting / Daniel Bell. - New York: Basic books, Cop. 1973. 507 p.
505. Bell D. The cultural contradictions of capitalism / Daniel Bell. New York: Basic books, cop. 1978. 301 p.
506. Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties / By Daniel Bell. - Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, Cop. 1960. 416 p.
507. Bernstein R. France sending forces to Togo in wake of attack // The New York Times. 26.09.1986. URL: https://www.nytimes.com/1986/09/26/world/france-sending-forces-to-togo-in-wake-of-attack.html
508. Billy J.B. Musterkolonie des Rassenstaats: Togo in der kolonialpolitischen Propaganda und Planung Deutschlands 1919-1943. Dettelbach: J.H. Röll. 2011. 363 s.
509. Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.
510. Blacking J. The Performing Arts: Music and Dance. Hague: Mouton Publishers, 1979. 344 p.
511. Blackshire-Belay C.A. German Imperialism in Africa: The Distorted Images of Cameroon, Namibia, Tanzania, and Togo // Journal of Black Studies. №2 (23), Special Issue: The Image of Africa in German Society. 1992. pp. 235-246.
512. Blanche F. Dahomey. New York: F. Watts. 1971.60p.
513. Blier S. P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. xii. 476 pp
514. Blier S.P. Vodun: West African Roots of Vodou. Sacred Arts of Haitian Vodou. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History. 1995. pp. 61–87.
515. Blyden E. W. Christianity, Islam and the Negro race. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967. 407 p.
516. Boafo-Arthur K. Chieftaincy and Politics in Ghana since 1982. 2001. URL: https://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/457
517. Boateng E. A. Governmentand the people: Outlook for democracy in Ghana. Accra: Institute of Economic Affairs. 1996. 228 p.
518. Boateng K. Afranie S. Chieftaincy: An Anachronistic Institution within a Democratic Dispensation? The Case of a Traditional Political System in Ghana Ghana // Journal of Development Studies. 2020. № 17 (1). P. 25 – 47.
519. Bob-Milliar G.M. Chieftaincy, diaspora and development: The institution of Nkosuohene in Ghana // African Affairs. 2009. №108/433. 541-558 pp.
520. Bob-Milliar G.M. Party factions and power blocs in Ghana: a case study of power politics in the National Democratic Congress // The Journal of Modern African Studies, Vol. 50. №4. 2012. pp. 573-601
521. Boisbouvier C. Invité Afrique. Assassinat de Sylvanus Olympio, ancien président du Togo: les archives françaises peuvent-elles parler? RFI. 13.01.2023. URL: https://francegenocidetutsi.org/AssassinatDeSylvanusOlympioRFI13Janvier2023.pdf
522. Borgeaud P. Mythe et structuralisme // Résonances des structuralismes / Jean-François Bert, Jérôme Lamy (dir.). P.: Archives contemporaines, 2016. P. 67-84.
523. Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.
524. Botchway T. P. Ghana elections: religion and ethnicity are key to voters – and political leaders know it. The conversation 06.12.2024. URL: https://theconversation.com/ghana-elections-religion-and-ethnicity-are-key-to-voters-and-political-leaders-know-it-245202

525. Bourret F.M. Ghana - The Road to Independence. Stanford: Stanford University Press. 1960. 246p.
526. Brivio A. Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto, Viella, Roma: Viella Libreria Editrice. 2012. 312 p.
527. Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/
528. Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 16.06.1996. URL: https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/slaves-of-the-fetish-1337314.html
529. Brown D. Borderline Politics in Ghana: The National Liberation Movement of Western Togoland // The Journal of Modern African Studies. 1980. № 18 (4). pp.578–579.
530. Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.
531. Bunson M. The Vampire Encyclopedia. London: Thames & Hudson Ltd. 1993. 303 p.
532. Burnette D. Unearthly Powers. London: MARC. 1988. 286 p.
533. Busia K.A. The position of the chief in the modern political system of the Ashanti. London: Frank Cass and Company Limited. 1951. 233 p.
534. Campbell J. Lectures II.1.1 The Function of Myth Archived June 23, 2011, at the Wayback Machine (given at The Esalen Institute in August 1969). 1969.
535. Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1949. 416p.
536. Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythology, London: Secker & Warburg, 1960. 504 p.
537. Chazan N. An Anatomy of Ghanaian Politics. Managing Political Recession, 1969-1982. Boulder, Colo.1983. xvii, 429 p.
538. Cliford J., Marcus G.E. (eds.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley:
539. Clotaire R. The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do. New York: Broadway. 2006.214 p.
540. Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology // Annual Review of Anthropology. №7. Palo Alto: Stanford University Press. 1978. pp. 379-403.;
541. Cole H.M. Maternity: Mothers and Children in the Arts of Africa. Brussel: Mercatorfonds. 2017. 373p
542. Comarof J. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline? // American Anthropologist. 2010. №112(4). pp. 524-538
543. Comaroff J., Comaroff Je. Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University Chicago Press. 1993. 233p.
544. Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton: Princeton Univ. Press. 1994. 236 p.
545. Cornevin R. Histoire du Togo. Paris: Éditions Berger-Levrault. 1962. 432 p.
546. Micots C. Kente cloth (Asante and Ewe peoples) (article) | Khan Academy. URL: https://www.khanacademy.org/humanities/art-africa/west-africa/ghana/a/kente-cloth
547. Cudjoe-Calvocoressi D. A Preliminary Investigation into the Du-Legba Cult of the Volta Region Ewe. National Museum of Ghana Occasional Papers. 1974. №8. pp. 54–63.
548. Cudjoe-Calvocoressi D. The Du-Legba Cult among the Ewe of Ghana//Baessler-Archiv. 19(2). 1971. pp.187–206

549. Herskovits Dahomey M.J. An Ancient West African Kingdom. 2 Bde., New York: Augustin. 1938. 376 p.
550. Debrunner H.W. Witchcraft in Ghana. London: Brown, Knight & Truscott. 1961. 213 p.
551. Dekens O. Le Structuralisme. P.: Armand Colin, 2015. 128 p.
552. Dela E. Politically Incorrect: The Creation Story and Cosmic World According to the Ewes. Blogspot.com. 11.2016. URL: http://brodela.blogspot.com/2016/11/the-creation-story-and-cosmic-world.html
553. Delafosse, M. Les frontiéres de la Cote d'Ivoire et du Soudan. Paris: Masson et C. Editeurs. 1908. 600p. URL: https://archive.org/stream/lesfrontiresdel00delagoog/lesfrontiresdel00delagoog_djvu.txt
554. Der B. Edmund Burke and Africa, 1772-1792 // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1970. №11. pp. 9–26.
555. Dosse F. History of Structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966. L., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. 492 p.
556. Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo. African Research Consult. 14.12.2020. URL: https:// african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/
557. Drewal H.J. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa. // TDR. № 32.2. 1988. pp. 160–185.
558. Drewal H.J., Houlberg M., Jewsiewicki B., Nunley J.W., Salmons J. Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas//African Arts. 2008. №41(2). pp. 60–84.;
559. Dzobo N. K. African Proverbs: The Moral Value of Ewe Proverbs: Guide to Conduct. Accra: Bureau of Ghana Languages 1997. 211p
560. Dzobo N.K. The Indigenous African Theory of Knowledge and Truth: Example of the Ewe and Akan of Ghana//The Conch. 1980. №7(1–2). pp. 85–102.
561. Edgerton R.B. The fall of the Asante Empire. New York: The Free Press. 1995. 304 p.
562. Eliade M. Myth and Reality. Trans. Willard Trask. New York: Harper & Row. 1963. 204p.
563. Eliade M. Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities. Publisher New York: Harper & Row 1957. 256 p.
564. Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford: Oxford University Press. 1976 (1937, abridged edition). 265 p.
565. Falola T., Amponsah N.A. Women's Roles in Sub-Saharan Africa. London: Greenwood. 2012. 256 p.
566. Feinberg H. M. An Incident in Elmina-Dutch Relations, The Gold Coast (Ghana), 1739–1740 // African Historical Studies. 1970. № 3 (2). pp. 359–372.
567. Ferrell T.H. What If There Were a Unitary Rather Than a Federal System? / What if the American Political System Were Different? London: Routledge, 2015. pp. 23–44.
568. Fiagbedzi N.S. An essay on the nature of the aesthetic in the African musical arts. Accra: [s.n.]. 2005. IX, 61 c.
569. Field M. Search for Security: an Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana. London: Faber and Faber. 1970. 460 p.

570. Figl J., Klein H.-D. Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft. — Königshausen & Neumann, 2002. Vol. 1. — ss. 101-120. — 186 s.

571. Fleischmann U. (eds.). A Pepper-pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean. Amsterdam, Netherlands: Rodopi. pp. 323–337. 600 p.

572. Forte J.R. Vodun Ancestry, Diaspora Homecoming, and the Ambiguities of Transnational Belongings in the Republic of Benin. Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora. Illinois: University of Illinois Press, 2010. pp. 174–200.

573. Frank B. Permitted and Prohibited Wealth: Commodity-Possessing Spirits, Economic Morals, and the Goddess Mami Wata in West Africa//University of Pittsburgh- of the Commonwealth System of Higher Education. 1995. №34 (4). pp. 331–346

574. Frank B. Venavi Figure / Primitive Art Gallery. 10.06.2023. URL: https://brucefrankprimitiveart.com/gallery/bruce-frank-primitive-062023-10/

575. Freeman A. R. T. Travels and Life in Ashanti and Jaman. London: Constable 1898. 559p. – URL: https://archive.org/stream/travelsandlifei00freegoog/travelsandlifei00freegoog_djvu.txt

576. Fuglestad F. Slave Traders by Invitation: West Africa's Slave Coast in the Precolonial Era. Oxford University Press. 2018. 500 p.

577. Gadzekpo A. Reflections on Ghana's Recent Elections// Review of African Political Economy, Vol. 28, № 88, Africa's Future: That Sinking Feeling. 2001. pp. 267-273

578. Gates H.L. Explore the origins and forced relocations of enslaved Africans across the Atlantic world. URL: https://www.slavevoyages.org/

579. Gayibor N.L. and other. Le refus de l'ordre colonial. Volume 4 / Histoire des togolais, des origines aux annees 1960. Paris: Karthala; Lomé: Presses de l'Université de Lomé. 2011. 582 p.

580. Gayibor N.L. Le Togo sous domination coloniale (1884-1960). Lome: Presses de l'UB. 1961. 241p.

581. Gbolonyo S.K. Want the History? Listen to the Music! Historical Evidence in Anlo Ewe Musical Practices: A Case Study of Traditional Song Texts. Pittsburg: University of Pittsburg. 2005. 127p.

582. Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books. 1973. 470 p.

583. Geschiere P. La stregoneria e i limiti della legge in Camerun e in Sud Africa /Beneduce, R., (a cura di), Poteri e identità in Africa Subsahariana. Napoli: Liguori Editore. 2009. pp. 59-93.

584. Geurts K.L. Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community. Berkeley. LosAngeles, London: University of California Press. 2002. 351 p.

585. Ghana Economic Outlook / African Development Bank Group URL: https://www.afdb.org/en/countries/west-africa/ghana/ghana-economic-outlook#:~:text=Recent%20macroeconomic%20and%20financial%20developments&text=Inflation%20worsened%20from%2031.5%25%20in,to%20adjustments%20in%20macroeconomic%20policies.

586. Giddens A. Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture // Social Theory Today / A. Giddens, J. H. Turner (eds.). Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 195—223.

587. Glaser A., Smith S. Ces messieurs Afrique – Le Paris-Village du continent noir. Paris: Calman Levy. 1992. 235 p.

588. Glazer N., Moynihan D.P. Ethnicity - Theory and Experience. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1995. 512p.

589. Gnadjro E.-K. Église et le vodun: représentation et histoire. Paris: L'Harmattan. 2023. 205p.
590. Gocking R. S. The History of Ghana. New York: Greenwood Press. 2005. 385p.
591. Goodwyn, E. Approaching archetypes: reconsidering innateness. Journal of Analytical Psychology. 2010. №55(4). pp. 502–521.
592. Goody J. Anomie in Ashanti // Africa. №27 4. 1957. pp. 356-363.
593. Greene S. E. Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press., 2002. 200 p.
594. Greene S.E. Modern Trokosi and the 1807 Abolition in Ghana: Connecting Past and Present // William and Mary Quarterly. №66(4). 2009. pp. 959-975
595. Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). pp. 1015-1041
596. Greene S.E. Religion, History and the Supreme Gods of Africa: a Contribution To the Debate \\ Journal of Religion in Africa. Brill Academic Publishers. 1996. №26 (2). pp. 122–138.
597. Gross E.S. In West Africa, the Adze Is an Insectoid Source of Misfortune Historians believe it originated with the fear of mosquito-borne illness. Atlasobscura.com. 26.10.2020. URL: https://www.atlasobscura.com/articles/monster-mythology-adze
598. Gründer H. Geschichte der deutschen Kolonien. Berlin: Brill, Schöningh. 2004. 372 s.
599. Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) pp. 1-23.
600. Gyekye K. African cultural values: An introduction. Accra: Sankofa Publishers. 1996. 194 p.
601. Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). pp. 33–41.
602. Harnaes P. African Power Struggle and European Opportunity: Danish Expansion on the Early 18th -Century Gold Coast. Princeton: Princeton Studies in International History and Politics. 2009. 408p.
603. Habermas R. Skandal in Togo: Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft. Berlin: S. Fischer. 2016. 400 s.
604. Haka A. Historique du mouvement patriotique togolais. Icilome. 01.02.2022. URL: https://icilome.com/2022/02/historique-du-mouvement-patriotique-togolais/
605. Hale C.M. Asante Stools and the Matrilineage. A dissertation presented to The Department of History of Art and Architecture in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History of Art and Architecture. Harvard University. Cambridge, Massachusetts. 2013. URL: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/11004913/Hale_gsas.harvard_0084L_11004.pdf?sequence=3&isAllowed=y
606. Hall. J.M. Discourse and Praxis: Ethnicity and Culture in Ancient Greece, in 'Review Feature of Ethnic Identity in Greek Antiquity'// Cambridge Archaeological Journal. 1998. №8 pp. 266–269.
607. Hambly W.D. Serpent worship in Africa // Publications of the Field Museum of Natural History. Anthropological Series. №21.1. 1931. pp. 1–85.
608. Handleman D. The organization of ethnicity // Ethnic Groups. 1977. №1. pp.187-200.
609. Haski P. Décolonisations africaines. Paris: Stock. 2025. 416 p.

610. Helm R. Politische Herrschaft in Togo: das Problem der Demokratisierung. Münster: LIT Verlag. 2004. 264 p.
611. Herskovits M.J. Dahomey, an Ancient West African Kingdom (2 Vols.) New York City: J.J. Augustin. 1938. Vol. 2. 376 p.
612. Herskovits M.J. Dahomean Narrative. A Cross-cultural Narrative. Evanston: Northwestern University Press. 1958. xvi, 490 p
613. Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y.: Knopf. 1955. 569 p.
614. Herskovits M. Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism. New York: Random House. 1972. 293 p
615. Hiebert P.G. Social Structure and Church Growth / Perspectives on the world Christian movement: a reader. D Winter & S.C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library, 1981. 846 p.
616. Horowitz D. Ethnic Groups in Conflict. Berlkey: Univ. of California Press. 1985. 707 p.
617. Horton J. West African Countries and Peoples, British and Native. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 312 p.
618. Horton R. Ghana: defining the African challenge // The Lancet. 2001. № 358 (9299). P. 2141–2149.
619. Howe R.W. Gold Coast into Ghana // The Phylon Quarterly. 1957. №18 (2). pp. 155–161.
620. Hutchinson J., Smith A.D. (eds.) 1996. Ethnicity. Oxford: Oxford University Press. 448 p.
621. Hyman S. E. Myth, Ritual, and Nonsense//The Kenyon Review. 1949. №11 (3). 456 p.
622. Jackson M., Karp I., eds. Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures. Washington: [Uppsala University], distributed by Smithsonian Institution Press (U.S.A. and Canada). 1990. 162 p.
623. Jonah K. The Electoral Response of Ghana's Traditional Rulers to their Subordination and Alienation in Local Governance. In Nicholas Amponsah and Kwame Boafo-Arthur (eds.) Local Government in Ghana: Grassroots Participation in the 2002 Local Government Elections. Accra: Livog Ltd. 2003. P. 213 -219.
624. Jung C. G. Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido = Wandlungen und Symbole der Libido. — 1st ed. N. Y.: Moffat, Yard and Company/ 1916. 566 p.
625. Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. №45 (1). pp. 57–75.
626. Kalibani M. Zwischen "Bismarckburg" und "Nachtigalplatz". Die Kolonie als politisches Symbol des Kaiserreichs anhand der 'Musterkolonie' Togo. Munich: GRIN Verlag. 2019. 24s.
627. Kasanga K., Kotey N.A. Land management in Ghana: Building on tradition and modernity. London: International Institute for Environment and Development. 2001. 34 p.
628. Ketu-South: Dzifa Gomashie wins primary in NDC's 'World Bank'. Modern Ghana. 25.08.2019. URL: https://www.modernghana.com/news/951840/ketu-south-dzifa-gomashie-wins-primary-in-ndcs.html
629. Kobla Dotse A. The origins and brief history of the Ewe people. 2011. URL: https://ferrusca.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/06/the-origins-and-brief-history-of-the-ewe-people.pdf

630. Kodzo-Vordoagu J. G. Anlo Hogbetsotso Festival. Accra: Domak Press Ltd. 1994. 33 p.

631. Keese A. Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960. Studies in Global Social History. Leiden: Brill. 2015. 388 p

632. Keese A. Rigged elections? Democracy and manipulation in the late colonial state in French West Africa and Togo, 1944–1958 / in The French Colonial Mind. Vol. 1. Lincoln – London: University of Nebraska Press. 2011. P. 324-336.

633. Kuadjose L.C. La date du 13 janvier dans l'histoire du Togo. Diaspora Togolaise pour la Democratie. 12.01.2006. URL: https://www.diastode.org/Echos/invit8097.html

634. Kent J. The internationalization of colonialism: Britain, France, and Black Africa, 1939–1956. Oxford: Clarendon, 1992. 354 p.

635. Kulewosi M. When should Ewe (Evhe) chiefs speak? Ghana web. 06.10.2020. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/When-should-Ewe-Evhe-chiefs-speak-1078819

636. Kurzweil E. The Age of Structuralism: From Levi-Strauss to Foucault / with a new introduction by the author. — L., New Brunswick: Transaction Publishers. 1996. 256 p.

637. Kwadwo M. Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp

638. Kwadwo M. Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp

639. Kwamina B. Dickson A Historical Geography of Ghana. London: Cambridge U.P. 1969. 379p.

640. Kyerematen A. The Royal Stools of Ashanti // Africa: Journal of the International African Institute. 1969. №39 (1). pp.1–10.

641. La réunion de Paris se solde par un échec. République Togolaise. 11.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/la-reunion-de-paris-se-solde-par-un-echec

642. Lacan J. Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever / The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy, ed. R. Macksey & E. Donato, Baltimore & London, Johns Hopkins University Press. 1970. pp.186–195

643. Landry T.R. Incarnating Spirits, Composing Shrines, and Cooking Divine Power in Vodún. Material Religion, 2016. №12, pp. 50–73.

644. Laumann D. A Historiography of German Togoland, or the Rise and Fall of a "Model Colony"// History in Africa. №30. 2003. С. 195–211.

645. Law R. On Pawning and Enslavement for Debt in the Precolonial Slave Coast in Pawnship, Slavery, and Colonialism in Africa, ed. Paul E Lovejoy, and Toyin Falola. Trenton, NJ: Africa World Press. 2003. 480 p.

646. Law R. The Oyo Empire, 1600-1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade. Clarendon Press. 1977. 141 p.

647. Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33 // African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. pp. 43–67.

648. Lawrance B.N. Locality, mobility, and "nation": periurban colonialism in Togo's Eweland, 1900–1960 (Rochester studies in African history and the diaspora). Rochester: University Rochester Press. 2007. Vol. 31. 307 p.

649. Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo // Cahiers d'Études Africaines. №40 (159). 2000. pp. 490-514

650. Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers. 1984. 106 p.

651. Le Hérissé A. L'ancien royaume du Dahomey, mœurs, religion, histoire. Paris: Émile Larose. 1911. 384 p. URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209284r/texteBrut

652. Lentz H.M. Heads of States and Governments Since 1945. London: Routledge. 2014. 320 p.

653. Lévi-Strauss / Edmund Leach. - Rev. ed. London: Fontana/Collins. 1974. 128 c.

654. Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris; La Haye: Mouton et Co.1949. 591 p.

655. Liddell H.G., Liddell R.S. Scott's Greek-English Lexicon (Greek and English Edition). Verlag: Simon Wallenburg Press. 2007. 812 p.

656. Lovejoy P. E. The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis// The Journal of African History. 23. №4, 1982. pp. 473-501

657. Lyons T. A Major Step Forward // Journal of Democracy. 1997. №8 (2). P. 65–77.

658. MacGaffey W. African Objects and the Idea of Fetish. Anthropology and Aesthetics. № 25. 1994. pp. 123-131.

659. Mamattah C.M.K. The Ewes of West Africa: Oral Traditions. Vol. 1. Accra, Ghana: Advent Press. 1976. 768 p.

660. Manning P. Migration of Africans to the Americas: The Impact of Africans, Africa, and the New World / Slave Trades, 1500–1800: Globalization of Forced Labour, ed. Manning. Hampshire, UK: Variorum. 1996. 80p.

661. Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.

662. Mapp R.E. Cross-National Dimensions of Ethnocentrism // Canadian Journal of African Studies. 1972. №6 (1). pp. 73-96.

663. Maupoil B. La géomancie á l'ancienne Côte des Esclaves. Paris: Institut d'Ethnologie. 1961. 694 p.

664. Mauss M. The gift; forms and functions of exchange in archaic societies. London: Cohen & West. 1966. 130p.

665. Mbiti J.S. African Religions and Philosophy. New York: Doubleday and Company. 1970. 384 p.

666. McCarthy J.D., Zald M.N. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory// American Journal of Sociology. 1977. №82(6). pp. 1212-1241.

667. Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture // Journal of Religion in Africa. 2002. 32 (2). pp.167–199

668. Meyer B. Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1999. 265 p.

669. Meyer B. What is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World // Journal of Religion in Africa. 2022. №50 (1-2). pp. 156-181.

670. Micheli C.A. Animer les morts. Le portrait photographique funéraire chez les Éwé // Transbordeur. Photographie histoire société. №1. 2017. pp.182-195.

671. Meyer B. Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture //Journal of Religion in Africa. 2002. № 32 (2). P. 167-176.

672. Milligan R. H. The fetish folk of West Africa. New York, Chicago: Fleming H. Revell company. 1912. 383 p.

673. Minahan J. Encyclopedia of the Stateless Nations: Ethnic and National Groups Around the World A-Z. Westport, Conn.: Greenwood Press. 4 v. 2002. xxii, 2241 p.

674. Möhle H. Branntwein, Bibeln und Bananen. Der Deutsche Kolonialismus in Afrika - eine Spurensuche. Berlin: Libertäre Assoziation. 168 s.

675. Moltmann B.H. Geschichte der deutschen Handelsschiffahrt. Berlin: Prentice Hall. 176 s.

676. Mommsen W. J. 'Max Weber's ''Grand Sociology'': the origins and composition of Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie' in Charles Camic, Philip S. Gorski and David M. Trubeck. Max Weber's Economy and Society: a Critical Companion. Stanford, CA: Stanford University Press. 2005. pp. 70–97.

677. Montgomery E.J. They Died in Blood: Morality and Communitas in Ewe Ritual // Journal of Ritual Studies. 2018. Vol. 32 №1. pp. 25-40.

678. Montgomery E.J. Vodún/Vodu, Resistance, and North/South Relations in Undemocratic Togo // Journal of Religion in Africa. 2020. №50(3-4). pp. 224-248.

679. Moore H.L., Sanders T. Magical interpretation, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa. London-New York: Routledge. 2001. 268 p.

680. Morrison D.G., Mitchell R.C., Paden J.N. Black Africa. A Comparative Handbook. New York: Paragon House. 1989. 716p.

681. Morrison M.K.C. Political Parties in Ghana through Four Republics: A Path to Democratic Consolidation // Comparative Politics. 2004. № 36 (4). P. 421–442.

682. Morrow J.H. The Great War: An Imperial History. London; New York: Routledge. 2004. 352 p.

683. Morton, W. P. The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: a Sociological Analysis of a Witch-Finding Movement // Bulletin de l'Ifan 18, série B. 1956. pp. 315-334. URL: https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/ff62/documents/021

684. Munslow A. Deconstructing History. New York NY: Routledge. 2006. 248 p.

685. Myers R.A. World Bibliographical Series. Ghana. Vol.124. Oxford, England: Clio Press. 1991. 436 p.

686. Mythos I - Joseph Campbell : Joseph Campbell : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive URL: https://archive.org/details/Mythos1/1_Psyche_and_Symbol_1.AVI

687. Nadel S. F. A black Byzantium: the kingdom of Nupe in Nigeria. London; New York: Published for the International Institute of African Languages & Cultures by the Oxford University Press. 1942. xiv, 420 p.

688. Nicolas C., Riot T. Bance N. Dossier: René Vautier. Afrique 50: le cri anticolonialiste de René Vautier// Décadrages. 2015. № 29-30. p. 12-30

689. Nicolas Lawson: «La faute à Gilchrist». Republique Togolaise. 03.02.2010. URL: https://www.republicoftogo.com/toutes-les-rubriques/politique/presidentielle/nicolas-lawson-la-faute-a-gilchrist

690. Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. Pasadena, Calif.: William Carey Library. 1981. 846 p.

691. Ninsin K.A. The Nkrumah Government and Its Opposition / The Ghana Reader. Durham, North Carolina: Duke University Press. 2016. pp. 303–306.

692. Noel D.L. A Theory of the Origin of Ethnic Stratification// Social Problems. 1968. №16 (2). pp.157–172.;

693. Nohlen D., Krennerich M., Thibaut B. Elections in Africa: A data handbook. Oxford: Oxford University Press. 1999. 1000 p.

694. Notse's Ancient Kingship: Some Archaeological and Art-Historical Considerations //African Archaeological Review. 1993. №11(1). pp.109-128.

695. Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

696. Nugent P. Smugglers, Secessionists and Loyal Citizens on the Ghana–Togo Frontier: The Lie of the Borderlands since 1914. Athens: Ohio University Press / Oxford: James Currey. 2002. 320 pp.

697. Nugent P. An abandoned project? The nuances of chieftaincy, development and history in Ghana's Volta Region. 1996. URL: https://clp.thebestwebshop.org/system/commission-on-legal-pluralism/volumes/37-38/nugent-art.pdf (Дата обращения 26.01.2026)

698. Nugent P. Borderland identities in comparative perspective: chieftaincy, religion and belonging along the Ghana-Togo and Senegal-Gambia borders / In book: The 'Traditional' and the 'Modern' in West African (Ghanaian) History: Case-Studies on Co-Existence and Interaction. Edinburgh: University of Edinburgh. 2005. P.9-34

699. Nugent P. Putting the History Back into Ethnicity: Enslavement, Religion, and Cultural Brokerage in the Construction of Mandinka/Jola and Ewe/Agotime Identities in West Africa, c. 1650-1930 // Comparative Studies in Society and History. 2008. Vol. 50, No. 4. pp. 920-948.

700. Nukunya G.K. The Yewe cult among Southern Ewe-speaking people of Ghana. Ghana Journal of Sociology, 1968, no. 5, pp.1-7.

701. Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.

702. Okyere Elicot Nana Kweku III oguaa. African Traditional Stool. Elicot group. 28.07.2018. URL: https://elicotgroup.wordpress.com/2018/06/28/african-traditional-stool/

703. Olsen W.C., Van Beek W.E.A., Parkin D. Evil in Africa: Encounters with the Everyday. Indiana: Indiana University Press. 2016. 402 p.

704. Olson J. The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary Westport, Conn.: Greenwood Press. 1996. viii, 681 p.

705. Omofolabo A.S. Yoruba Dance: The Semiotics of Movement and Body Attitude in Nigerian culture. Trenton, New Jersey, U.S.: Africa World Press. 1998. 251p.

706. Opoku A. K. West African Traditional Religion. Accra, [Ghana]: FEP International Private Limited. 1978. 182 p.

707. Opoku A.M. Bell W. African Danees: A Ghanaian Profile. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana, Legon.

708. Opoku K.A. West African traditional religion. Accra: FEP International Private Ltd. 1978. 182 p.

709. Osborn M. Chiefs, elders, and traditional authority // The Oxford Handbook of Kenyan Politics. Nic Cheeseman, Karuti Kanyinga, Gabrielle Lynch (eds.). Oxford: Oxford University Press. 2020. pp. 296–309.

710. Osei A. Like father, like son?: Power and influence across two Gnassingbé presidencies in Togo // Democratization. 2018. Vol.25, №8. pp. 1460—1480.
711. Ottenberg S., Ottenberg P. Cultures and Societies of Africa. New York: Random House. 1960. 598 p.
712. Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.
713. Packer S. Superheroes and Superegos: Analyzing the Minds Behind the Masks: Analyzing the Minds Behind the Masks. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. 2010. p. 82.
714. Panara M. Togo: une histoire mouvementée// Le Point. 27.04.2020 URL: https://www.lepoint.fr/afrique/togo-une-histoire-mouvementee-27-04-2020-2373004_3826.php#11
715. Parker J., Allman J. Tongnaab: The History of a West Africa God. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300p.
716. Parrinder E.G. West African Religion. London: Epworth Press. 1969. 203 p.
717. Parrinder, E.G. The Story of Ketu: An ancient Yoruba kingdom. Ibadan, Nigeria, Ibadan University Press, 1956. 106 p.
718. Peirce C. S. Peirce on Signs: Writings on Semiotic/ James Hoopes, ed. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press. 1994. 294 pp.
719. Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. Anthropology and Aesthetics, no. 13, 1987, pp. 23-45.
720. Posnak A. Sacred Ceramics: Investigating the production and significance of Ewe ritual ceramics in Ghana // Journal of African Arts & Culture. 2018. 2(2). pp. 23- 31.
721. Pukas A. Village Children of Eight Forces into Life of Sex Slavery in Ghana. Sundays Times [London]. 30.10.1994. (NEXIS)
722. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.
723. Rattray R.S. Ashanti. Oxford, England: Claredon Press. 1923. 348 p.
724. Reenen Van G. Christ in Animistic contexts. Grand Rapids, MI: Baker Book House. 1991. 342 p.
725. Reenen Van G. Communicating in Animistic contexts. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House. 1991. 342p.
726. Reinsch P.S. Colonial Administration. New York: Macmillan Company. 1912. 428p.
727. Rheenen Van G. Communicating Christ in Animistic contexts. Grand Rapids, MI: Baker Book House. 1991. 342.
728. Roberts-Wray K. Commonwealth and Colonial Law. London: Stevens. 1966. 789 p.
729. Rupp-Eisenreich B. L'ethnicité, critère descriptif au xviiie siècle: le cas de la traite danoise // Les eth nies ont une histoire. Paris: Karthala, 2003. P. 49-55.
730. Rosenthal J. Religious Traditions of the Togo and Benin Ewe // A Handbook of Eweland: The Ewe of Togo and Benin.
731. Accra: Woeli Publishing Services, 2005. P. 183-193.Robson A. Slavery in the Name of God; An Ancient Cult is Alive and Well in Ghana, Taking Girls as Young as Two and Offering Them as Wives to Appease Their Deities." The Independent, 26 October 2006, p. 26.
732. Rooney D. Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers. 1988. 392p.

733. Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

734. Rundblad G., Kronenfeld D.B. The inevitability of folk etymology: a case of collective reality and invisible hands // Journal of Pragmatics. 2003. 35 (1). pp. 119–138.

735. Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun // African Diaspora Archaeology Newsletter 2011. Vol. 14. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

736. Rush D. Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin // African Arts. 2001. Vol.34. №4. pp. 32-47 + 94-96.

737. Samarin W.J. Determining the Meanings of Ideophones // Journal of West African Languages.1967. №4(2) P. 35–41.

738. Sarpong P. Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture. Accra: Ghana Publishing Corporation. 1974. 134 p.

739. Sarpong P. The sacred stools of the Akan. Tema: Ghana publishing Corporation. 1971. 83p.

740. Schirripa P. La stregoneria nelle aule di giustizia / Diritto e Religioni, Anno I. №1. 2008. 912 p. URL: https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni-anno-iii-n-1-2008/

741. Sefa-Nyarko C. Ghana elections: ethnicity is not allowed in the country's politics, yet it still helps shape outcomes. The Conversation. 01.08.2024 URL: https://theconversation.com/ghana-elections-ethnicity-is-not-allowed-in-the-countrys-politics-yet-it-still-helps-shape-outcomes-234818

742. Selasi A. Discovering the Mysterious World of African Myths: A Ghanaian Journey into Ewe Mythology. Oriire.com. 02.08.2023. URL: https://www.oriire.com/article/discovering-the-mysterious-world-of-african-myths-a-ghanaian-journey-into-ewe-mythology

743. Siapkas J. 2014. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, P. 66–81.

744. Sebald P. Togo 1884-1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie" auf der Grundlage amtlicher Quellen. Berlin: Akademie-Verlag 1988. 780 s.

745. Stahl A. B. Ethnic Style and Ethnic Boundaries: A Diachronic Case Study from West-Central Ghana // Ethnohistory. 1991. № 38(3). P. 250-275.

746. Simonicca A. ritorno della stregoneria / C. Grottanelli; P. Clemente, eds. Comparativamente. Vol.1. Firenze: Seid. 2009. pp. 189-222.

747. Simpson G.E. Four Vodun Ceremonies // The Journal of American Folklore. 1946.Vol.59, №232. pp. 154-167.

748. Smith A.D. Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press. 1999. 298 p.

749. Smith C.C. Nkrumaism as Utopianism // Utopian Studies. 1991. №1 (3). pp. 31–36.

750. Smith A.D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell. 1986. pp. 22-30.

751. Sternberger D., Vogel B., Nohlen D., Landfried K. Die Wahl der Parlamente: Band II: Afrika, Zweiter Halbband. Berlin: De Gruyter. 1978. 2205 p.

752. Stevens A. "The archetypes" (Chapter 3.) Ed. Papadopoulos, Renos. The Handbook of Jungian Psychology. 2006. 409 p.

753. Stipriaan Van A. Watramama / Mami Wata: Three Centuries of Creolization of a Water Spirit in West Africa, Suriname, and Europe // Matatu - Journal for African Culture and Society, Rodopi. 2003. Vol. 27, № 1. 2005. pp. 223-237.
754. Stockwell J. In Search of Enemies: A CIA Story. New York: W.W. Norton & Company. 1978. 201p.
755. Sutton A. The Seventeenth-century Slave Trade in the Documents of the English, Dutch, Swedish, Danish and Prussian Royal Slave Trading Companies // Slavery & Abolition. 2015. №36 (3). pp.445–459.
756. Tete T. Démocratisation à la Togolaise. Mandelieu-La Napoule: L'Harmattan. 2000. 224 p.
757. Tété-Adjalogo T.G. Histoire du Togo: la palpitante quête de l'ablodé (1940-1960). Paris: NM7 éditions. 2000. 734 p.
758. Teylor E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions. London: Harrison. 1889.269 p.
759. The role of chiefs in modern government in Ghana Chester Morton. Virtual Kollage. 30.06.2016. URL: https://www.virtualkollage.com/2016/06/the-role-of-chiefs-in-modern-government.html
760. The States of the Nigerian Region in the 19th Century. U.S. Army Area Handbook for Nigeria. Second Edition. Washington: U.S. Govt. Print.1972. 485 p.
761. Thompson L. Ashanti soll geheilt werden, Der Fall Ashanti. Basel: Birkhäuser Basel. 1995. pp. 12–50.
762. Thompson R. F. Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy. New York City: Vintage Books. 1984. 317 p.
763. Tillich P. Theology of Culture. Oxford: Oxford University Press. 1964. p. 59
764. Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. 296 p.
765. Tshitenge L.M.K. La chute du président togolais Nicolas Grunitzky. Paris: Jeune Afrique. 2008. 110 p.
766. Tsikata D., Seine W. Identities, inequalities and conflicts in Ghana. Oxford: University of Oxford. 2004. 52 p.
767. Tylor E.B. Religion in Primitive Culture. London: John Murray, 1958. 539 p.
768. Ubink J.M. In The Land of the Chiefs: Customary Law, Land Conflicts, and the Role of the State in Peri-Urban Ghana. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008. 256 p.
769. Ubink J.M. In The Land of the Chiefs: Customary Law, Land Conflicts, and the Role of the State in Peri-Urban Ghana. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008. 256 p.
770. Ubink J.M., Quan J.F. How to combine tradition and modernity? Regulating customary land management in Ghana // Land Use Policy 2008. № 25(2). P. 198–213.
771. Vanhee H. Agents of Order and Disorder: Kongo Minkisi. Re-visions: New Perspectives on African Collections of the Horniman Museum, Coimbra: Horniman Museum & Gardens, 2000, pp. 89–106.
772. Venkatachalam M. Between the devil and the cross: religion, slavery, and the making of the Anlo-ewe//The Journal of African History. Vol.53 (1). 2012, P. 45 – 64.
773. Vincent J. The Structure of Ethnicity// Human Organization. 1974. №33(4). pp.375-379.;
774. Washington T.N. Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestations of Àjé in Africana Literature. Indiana University Press. 2005. pp. 63–64. 332 p.

775. Weber M., Nippel W. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Die Stadt. (Bd. I/22,5.) Tubingen: Mohr. 2000. 170p.

776. Wilson L.E. The Bloodless Conquest in Southeastern Ghana: the Huza and Territorial Expansion of the Krobo in the 19th Century // International Journal of African Historical Studies. 1990. 23 (2). P. 269-290.

777. Weiner, Michael O.; Gallo-Silver, Les Paul (2018). The Complete Father: Essential Concepts and Archetypes. Jefferson, NC: McFarland. p. 5.

778. Wendl T. Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen. Münster/Hamburg: Lit-Verlag. 1991. 333 p.

779. Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. pp.111-123.

780. Westermann D., Bryan M.A. Languages of West Africa. (Handbook of African Languages, 2.) London, New York & Toronto: Oxford: Oxford University Press. 1952. 215p.;

781. Westphal W. Geschichte der deutschen Kolonien. Gondrom: Bindlach.1991. 351s.

782. White L.A. Ethnological Essays: Selected Essays New Mexico: University of New Mexico Press. 1987. 389p.

783. White L.A. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. New York: McGraw-Hill. 1959. 378 p

784. White L.A. The Science of Culture: A study of man and civilization. Farrar, Straus and Giroux, New York: Farrar, Straus. 1949. 444p.

785. Wilks I. The cloth of many-colored silks: papers on history and society, ghanaian and islamic in honor of Ivor Wilks. Northwestern University Press. 1996. P. 106. 404 p.

786. Wilks I. The rise of the Akwamu empire, 1650-1710// Transactions of the Historical Society of Ghana. 1957. Vol. 3(2). pp. 25-62

787. Wilson À. Religion, Christianity and the Powers in gye Society. Ann Arbor, MI: University Microfilms International. 1988. 186 p.

788. Wingo A.H. A Matter of Unbound Leaders in the Lives of Africans // Theoria: A Journal of Social and Political Theory. 2016. № 63 (148). pp. 53–71.

789. Wiyao E. 13 janvier 1963, 13 janvier 1967, pourquoi? (Afrikaans Edition). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines du Togo. 1997. 111p.

790. Wolfe P. Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell. 1999. 256 p.

791. Yaro J.A. Re-inventing traditional land tenure in the era of land commoditization: Some consequences in periurban northern Ghana // Geografiska Annaler: Series B, Human Geography. 2012. № 94 (4). pp. 351–368

792. Yigbe G.D. Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschrifteten Kultur in Deutsch-Togo. In: Rebekka Habermas, Richard Hölzl (Eds.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln: Böhlau, 2014. pp. 163.

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИМЕНИ ПАТРИСА ЛУМУМБЫ» (РУДН)

На правах рукописи

Медушевский Николай Андреевич

ИСТОРИЯ НАРОДА ЭВЕ: ГЕНЕЗИС ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (XV-XXI ВВ.)

Специальность 5.6.2 «Всеобщая история»

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Том 2

Приложения

Научный консультант
д.и.н., проф. Пономаренко Л.В.

Москва – 2026

Оглавление

Приложение 1§1.1 7
Пункт 1 7
Пункт 2 9
Пункт 3 12
Пункт 4 12
Пункт 5 14
Приложение 2 §2.2 15
Пункт 1 15
Пункт 2 16
Приложение 3 §2.3 17
Пункт 1 17
Пункт 2 18
Пункт 3 19
Пункт 4 19
Пункт 5 20
Пункт 6 20
Пункт 7 20
Пункт 8 21
Пункт 9 21
Пункт 10 22
Пункт 11 22
Приложение 4 §2.4 22
Пункт 1 22
Пункт 2 24
Пункт 3 24
Пункт 4 25
Пункт 5 25
Пункт 6 25
Пункт 7 26
Пункт 8 26
Пункт 9 26
Пункт 10 27
Пункт 11 27
Пункт 12 27
Пункт 13 27
Пункт 14 28
Пункт 15 28
Приложение 5 §2.5 29
Пункт 1 29

Пункт 2. 29
Приложение 6 §2.6 30
Пункт 1 30
Приложение 7 §3.1 31
Пункт 1 31
Пункт 2 31
Пункт 3 32
Пункт 4 32
Пункт 5 32
Пункт 6 33
Приложение 8 §3.2 33
Пункт 1 33
Пункт 2 34
Пункт 3 34
Приложение 9 §3.3. 35
Пункт 1 35
Пункт 2 35
Пункт 3 37
Пункт 4 37
Пункт 5 37
Пункт 6 38
Пункт 7 38
Приложение 10 §3.4 39
Пункт 1 39
Приложение 11 §3.5 40
Пункт 1 40
Пункт 2 40
Приложение 12 §3.6 40
Пункт 1 40
Пункт 2 41
Пункт 3 41
Пункт 5 43
Пункт 6 43
Пункт 7 43
Пункт 8 43
Пункт 9 44
Пункт 10 44
Пункт 11 45
Пункт 12 45
Пункт 13 46
Приложение 13 §4.1. 46

Пункт 1 46
Пункт 2 49
Пункт 3 50
Пункт 4 50
Приложение 14 §4.2 50
Пункт 1 50
Пункт 2 51
Пункт 3 51
Пункт 4 52
Пункт 5 52
Пункт 6 53
Пункт 7 53
Пункт 8 53
Пункт 9 55
Пункт 10 55
Пункт 11 55
Пункт 12 56
Пункт 13 56
Пункт 14 56
Пункт 15 57
Пункт 16 57
Пункт 17 57
Пункт 18 58
Пункт 19 58
Пункт 20 58
Пункт 21 59
Пункт 22 59
Пункт 23 59
Пункт 24 59
Пункт 25 59
Пункт 26 60
Пункт 27 60
Пункт 28 60
Пункт 29 61
Пункт 30 61
Пункт 31 61
Приложение 15 §4.3 61
Пункт 1 61
Пункт 2 62
Пункт 3 63
Пункт 4 63

Пункт 5 64
Пункт 5.1 64
Пункт 6.1 64
Пункт 6.2 65
Пункт 7 66
Пункт 8 66
Пункт 9 66
Пункт 10 69
Пункт 11 70
Пункт 12.1 70
Пункт 12.2 70
Пункт 13 71
Пункт 14 76
Пункт 15 76
Пункт 16.1 77
Пункт 17 80
Пункт 18 81
Пункт 19 82
Пункт 20 83
Пункт 21 85
Пункт 22 85
Приложение 16 §4.4. 86
Пункт 1 86
Пункт 2 88
Пункт 4 89
Приложение 17 §4.5. 89
Пункт 1 89
Пункт 3 90
Пункт 4 91
Пункт 5 93
Пункт 6 93
Пункт 7 94
Пункт 8 94
Пункт 9 95
Пункт 10 95
Пункт 11 96
Пункт 12.1 96
Пункт 12.2 98
Пункт 13 100
Пункт 14 100
Пункт 15 100

Пункт 16 101
Пункт 17 102
Пункт 18 104
Пункт 19 106
Пункт 20 107
Приложение 18 §4.6 108
Пункт 1 108
Пункт 2 108
Пункт 3 108
Пункт 4 109
Пункт 5 109
Пункт 6 109
Пункт 7 110
Пункт 8 110
Пункт 9 110
Пункт 10 113
Пункт 11 114
Пункт 12 115
Пункт 13 116
Пункт 14 117
Пункт 15 118
Пункт 16 118
Пункт 17 119
Пункт 18 124
Пункт 19 126
Пункт 20 127
Библиография к разделу «Приложения» 135

Приложение 1

Пункт 1

В современных гуманитарных науках слово «этнос» и производное от него слово «этничность», широко употребимы, однако, в тоже время, характеризуются различными формами интерпретации, которые часто сильно отличаются друг от друга. Данное разнообразие требует от исследователя не просто заимствовать определенную терминологию, но и выбрать конкретную парадигму научной трактовки, которая способна выступить базой конкретного исследования, утвердив терминологию и смыслы понятий конкретной научной работы.

Необходимость выбора науковедческой парадигмы предполагает проведение общего анализа существующих подходов к анализу этноса, как явления, и этничности – как формы существования и развития единой идентичности этнической группы.

Первичным в данном анализе выступает термин «этнос». Термин имеет греческое происхождение (ἔθνος). В древнегреческом языке данное слово использовалось достаточно вариативно и могло означать некую общность или большую группу, причем не только людей (мужчин), но и животных (аналог стада). В тоже время, древнегреческий историк Геродот использовал данный термин для обозначения не эллинов, как синоним сообществ варваров[1], так что уже на начальном этапе слово этнос, а точнее, производное от него прилагательное этникос (ἐθνικός), использовалось для обозначения «народа», хотя содержание термина не раскрывалось через определение[2].

Ранняя дефиниция слова этнос формируется позже, через религиозные тексты, примером чему может выступать Септуагинта (Сокращенное название на латыни «Interpretatio Septuaginta Seniorum» в России известное как Перевод семидесяти толковников/старцев). Данная рукопись представляет собой собрание переводов Ветхого Завета на древнегреческий язык и датируется приблизительно III—I веках до н. э. Для нас данный текст интересен тем, что в нем слово «этнос» используется применительно ко всем не иудеям, и как следствие, становится синонимом любого народа язычников (гоев), - т.е. возникает религиозная дефиниция, объединяющая людей в народ по принципу принадлежности к определенному типу религии.

В дальнейшем слово «этнос» переходит в латынь, где начинает звучать как этникус, откуда переходит в различные романо-германские языки, где до конца XIX века применяется для обозначения язычников – нехристиан. С этим, в том числе, связано и использование данного термина в вариации «этничность» (англ.: ethnicity) в ранних этнографических и страноведческих работах западноевропейских исследователей, которые использовали его применительно к народонаселению открытых заморских территорий. В данной связи значение термина вновь приобретает размытость. Во второй половине XIX века им обозначается племенная, расовая, культурная или национальная специфика «компактной» группы. В данном смысловом контексте термин этничность можно встретить, например, в работах сэра Дэниэла Вильсена[3] и других его современников.

В тоже время, развитие научной расовой теории и создание Фрэнсисом Гальтоном в 1863 году теории евгеники[4][5], приводят к тому, что этничность уже не ассоциируется напрямую с расой, и все больше связывается с локальной групповой идентичностью, что в итоге приводит к введению в научный оборот в 1930-ых гг. термина «этническая группа».

[1] Геродот. История в девяти книгах. под общ. ред. С. Л. Утченко. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение. 1972. 600 с.

[2] Примечание «number of people living together, company, body of men» Liddell H.G., Liddell R.S. Scott's Greek-English Lexicon (Greek and English Edition). Verlag: Simon Wallenburg Press. 2007. 812p

[3] Wilson Sir D. Prehistoric Man: Researches Into the Origin of Civilisation in the Old and the New World, Vol. 1. Michigan:Macmillan and Company. 1876. 400p

[4] Stoddard L. The Revolt Against Civilization. — New York: Charles Scribner's Sons. 1922. 296 p.

[5] Канаев И. Фрэнсис Гальтон. Ленинград: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1972. 136 с.

Возникновение и распространение данного термина связано с работами немецкого социолога Макса Вебера. Подробно об этом пишет британский профессор М. Бэнтон, отметивший следующее: «Среди бумаг, найденных после смерти Вебера в 1920 году, был черновик без названия, который впоследствии был опубликован в Max Weber Gesamtausgabe и получил название Ethnische Gemeinschaften[6]. На английском это лучше переводится как «Ethnic relations of communities» (выражение, использованное Вебером в других местах)[7]. Также об этом говорится в работах В. Момсена[8]. В 1935 году термин появляется в Оксфордском словаре[9]

Позже, уже в 1950-ые гг. в научный оборот входит слово «этничность», однако общепринятым оно становится только в 1970-ые, когда публикуется ряд знаковых англоязычных статей[10]. Автором же самого термина «этничность» обычно называют американского социолога Д. Рисмана.

Тем не менее, и после этого, англоязычный термин «ethnic» сохраняет неоднозначное толкование. Так, в Оксфордском словаре 1972 года дословно написано следующее:

«a. О расе; свойственный определенному племени, расе или нации; этнологический. Кроме того, о наличии общих племенных, расовых, культурных, религиозных или языковых характеристик, особенно. Обозначение расовой или другой группы внутри более крупной системы; отсюда (разговорный США) иностранный, экзотический.

б. этническое меньшинство (группа), группа людей, отличающаяся от большинства сообщества расовым происхождением или культурным происхождением, и обычно. требующие или пользующиеся официальным признанием своей групповой идентичности. Также атрибут»[11].

Подобная многозначность толкования, в дальнейшем привела к формированию на Западе оригинальной этно-расовой теории идентичности, о которой речь пойдет ниже.

В России термин «этнос» претерпел собственную трансформацию. В научный оборот термин был введен этнографом С. М. Широкогоровым в 1920-ые гг. В том числе широко известны его курс лекций «Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока» (1921-1922)[12] и работа «Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений»[13]

В русском языке также синонимом термина «этнос» с 1926 года оставалось и остаётся понятие «национальность». Российские словари трактуют слово этнос следующим образом. Согласно Большому толковому словарю русского языка под редакцией С. А.

---

[6] Weber M., Nippel W. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Die Stadt. (Bd. I/22,5.) Tubingen: Mohr. 2000. 170p.

[7] Banton M. Max Weber on ‘ethnic communities: a critique// Nations and Nationalism. №13 (1), 2007. pp. 19–35.

[8] Mommsen W. J. ‘Max Weber’s ‘‘Grand Sociology’’: the origins and composition of Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie’ in Charles Camic, Philip S. Gorski and David M. Trubeck. Max Weber’s Economy and Society: a Critical Companion. Stanford, CA: Stanford University Press. 2005. pp. 70–97.

[9] Oxford English Dictionary Second edition, "ethnic, a. and n.". Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.

[10] Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology// Annual Review of Anthropology. №7. Palo Alto: Stanford University Press. 1978. pp. 379-403.;

Vincent J. The Structure of Ethnicity// Human Organization. 1974. №33(4). pp.375-379.;

Handleman D.The organization of ethnicity// Ethnic Groups. 1977. №1. pp.187-200.;

Noel D.L. A Theory of the Origin of Ethnic Stratification// Social Problems. 1968. №16 (2). pp.157–172.;

Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology//Ann. Rev. Anthropol. 1978. №7. pp.379-403;

Glazer N., Moynihan D.P. Ethnicity - Theory and Experience. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1995. 512p.

[11] Oxford English Dictionary Second edition, "ethnic, a. and n.". Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.

[12] Широкогоров С. М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанный в 1921-1922 году в Дальневосточном государственном университете. — Владивосток: Типо-литогр. т-ва. изд. "Свободная Россия", 1922. 22 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович.

Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.)

[13] Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. — Шанхай: Отдельный оттиск из LXVII Известий Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета, 1923. — 134 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович.

Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.)

Кузнецова, этнос – это «Исторически сложившаяся общность людей, имеющая социальную целостность и оригинальный стереотип поведения»[14].

Большой толковый словарь русских существительных Л. Г. Бабенко[15], также трактует этнос, как «Исторически сложившуюся устойчивая общность людей», но уточняет, что данная общность характеризуется общностью территории и языка, а также приобретаемым в ходе своего развития этническим самосознанием и общими чертами в материальной и духовной культуре.

Таким образом, в российской, а до этого в советской историографии слово «этнос» характеризуется более «статичным» (примордиальным/эссенциальным) смыслом, который можно охарактеризовать как неизменную и продолжительно существующую во времени корневую идентичность, вокруг которой развивается социализация членов группы и которой определяется их самосознание.

В тоже время, западный термин этничность не предполагает наличия единого центрального стержня, а предстает в виде набора характеристик, количество и содержание которых могут трансформироваться в процессе развития группы, способствуя или препятствуя ее консолидации и направляя ее комплексную эволюцию. Определенная трансформация этничности может даже приводить к разрушению общей идентичности и исчезновению сообщества, его дроблению и ассимиляции. Это подтверждает, в том числе, определение этнической группы (ethnic group), трактуемой как «социальная группа или категория населения, которые в более крупном обществе обособлена и связана общими узами расы, языка, национальности или культуры»[16]. Заметим, что в данном определении нет исторического детерминизма, а язык, культура, восприятие национальности и даже расовая принадлежность могут в определенной степени трансформироваться под влиянием внутренних процессов и внешнего воздействия.

Также западная наука трактует и этническую принадлежность (ethnicity), которая является формой «идентификации группы на основе воспринимаемой культурной самобытности, которая превращает группу в “народ”. Считается, что эта самобытность выражается в языке, музыке, ценностях, искусстве, стилях, литературе, семейной жизни, религии, ритуалах, еде…»[17].

Различия российского и западного подходов к трактовке этноса и этнической идентичности, в широком смысле отражают конфликт (столкновение трактовок) примордиализма, инструментализма и конструктивизма.

Пункт 2

Примордиализм можно назвать исходной или базовой парадигмой антропологии и смежных дисциплин (primordium на латыни – основа)[18]. Его возникновение имело исторические предпосылки и своими корнями данная парадигма уходит в античность и связано с философскими взглядами древних мыслителей на природу общества. Так, например, такие мыслители, как Геродот, Страбон, Полибий, Гиппократ и Аристотель, акцентировали внимание на изучении территорий, на которых проживает тот или иной народ. К примеру, показательна идея Аристотеля, который констатировал, что северные народы более прямолинейны и менее изобретательны, чем южные[19]. Более подробно о

[14] Новейший большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. — СПб., М.: Норинт; Рипол классик. 2008. 1534с.
[15] Бабенко Л. Большой толковый словарь русских существительных: Идеографическое описание. Синонимы. Антонимы. Москва: АСТ-Пресс. 2008. 864с.
[16] Ethnic group / Definition, Characteristics & Examples / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnic-group
[17] Ethnicity /social differentiation / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnicity
[18] Примордиализм / В. А. Тишков // Полупроводники — Пустыня. — М.: Большая российская энциклопедия, 2015. — С. 498—499. — (Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов ; 2004—2017, т. 27).
[19] Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров. М.: Академический Проект, 2003. 556 с.

географической детерминации культуры народа, на примере скифов, пишет греческий философ и историк Геродот (V в. до н. э.)[20].

Позднее, уже в эпоху Возрождения, географический аспект также рассматривался как фактор, определяющий развитие народа. В дальнейшем данный принцип перешел и в философию Нового Времени и получил достаточно глубокую аргументацию, например, в работе Жана Бодена «Метод облегченного чтения истории» 1566 г.[21], где автор описывает влияние климата и географии на социально-политическое устройство государств. Следует отметь, что социально-политический аспект развития общества, в работах авторов Нового времени, постепенно начинает доминировать над культурным и превращается в самостоятельный объект изучения, в котором этническая идентичность постепенно отходит на второй план, уступая место групповой классификации сначала народов, а затем государств и их политических систем. Такова, к примеру работа Ш.Л. Монтескье «О духе законов»[22], в которой автор рассматривает условия (в том числе климат и географию), при которых возникает та или иная форма правления. В данной работе Монтескье пишет, что народы севера энергичны, воинственны, храбры и свободолюбивы, а южные народы ленивы, робки, изнежены, покорны и порочны[23].

Несколько отличные аспекты географической и климатической обусловленности социального развития предлагали такие авторы Нового времени, как Анн Роберт Тюрго, Адам Фергюссон, Антуан Барнав и Жан Кондорсе. Так, например, Фергюссон[24] вводит переодизацию развития человеческих обществ, разделяя процесс социогенеза на этапы дикости, варварства и цивилизации, а Анн Роберт Тюрго пишет о том, что география обуславливает возникновение определенных типов ремесел, которые направляют развитие общества в оригинальном ключе[25].

В контексте нашего исследования, ориентированного на вопрос трансформации этнической идентичности, больший интерес представляют идеи Ж. Кондорсе и Д. Вико, так как оба эти автора делали акцент на культурной составляющей идентичности народов. В частности, в своей работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе не проводит разделения между категориями «народ» и «нация», а сосредотачивает внимание на процессах культурной коммуникации обществ, приводящей к слиянию, или поглощению одних - другими[26].

Работа Д. Вико «Основания новой науки об общей природе наций»[27] Также представляет для нас большой интерес, так как в ней, в качестве основного источника о прошлом народа, автор предлагает рассматривать миф, который считает наиболее подлинным реликтом времени, который, хотя и является метафоричным, тем не менее не искажен предрассудками историков и философов более позднего времени. Таким образом, фактически вводя в науку метод филологической реконструкции, Вико доказывает, что народы различных культур отличаются друг от друга характером и способами духовного освоения мира.

---

[20] Геродот. История в девяти книгах. под общ. ред. С. Л. Утченко. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение. 1972. 600 с.

[21] Боден Ж. Метод легкого чтения историй. Т. I. Что есть исторический жанр / перевод с латинского языка, научные статьи и комментарии И.В. Кривушина, Е.С. Кривушиной. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. 552 с.;
Боден Ж. Метод легкого чтения историй. Т. II. Об устройстве государств / перевод с латинского языка, комментарии И.В. Кривушина, Е.С. Кривушиной. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. 560 с.

[22] Монтескье Шарль Луи. Избранные произведения / Общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина — М.: Гослитиздат, 1955. 800 с.

[23] Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров. М.: Академический Проект, 2003. 556 с.

[24] М. А. Абрамов. Фергюсон // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. Москва: Мысль, 2010. 2816 с.

[25] Аникин А. В. Глава девятая. Мыслитель, министр, человек: Тюрго // Юность науки: Жизнь и идеи мыслителей-экономистов до Маркса. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1975. С. 170—182.

[26] Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. Москва: Либроком, 2011. 280 с.

[27] Д. Антисери, Дж. Реале. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. От Возрождения до Канта. Под ред. и в переводе С. А. Мальцевой. СПб, 2002. 880 с.

Более поздний исторический период XVIII -XIX веков, характеризуется рядом попыток систематизации научного знания о человеческих сообществах, народах и нациях. Здесь показателен цикл лекций Иммануилла Канта «О различных расах людей»[28] в котором он сделал акцент на биологическое единство всех рас, не смотря на их внешние отличия. С его точки зрения, первичным в развитии человечества выступал «основной род», который был представлен исходной «человеческой формы», давшей развитие всему многообразию человеческого вида.

Глубокое философское обоснование многообразию человеческих обществ дал и Г.В.Ф. Гегель, который констатировал, что каждая нация обладает «Духом народа», который, в свою очередь, является формой проявления (уникальной интерпретацией) «мирового духа»[29].

Работы Канта и Гегеля фактически подытожили длительный процесс философского изучения уникальной природы общества и ее трансформации через основные атрибуты народа, в т.ч. язык, нематериальную культуру, религию, ремесла (материальную культуру), а также территорию и климат. Подобные обобщения, хотя и были ориентированы на отражение преимущественно константной сущности народа, заложили основу для последующего предметного изучения этничности через призму парадигмы примордиализма.

Влияние на формирование примордиалистской концепции оказало становление и развитие в конце XVIII – начале XIX вв. этнографии и этнологии, которые имели не только научную, но и практическую цель – узнать и понять неевропейские народы, проживающие на недавно присоединенных территориях (в том числе в колониях). В данной связи этнографию можно обозначить, согласно определению Н.Н. Харузина, как науку, «которая, изучая быт отдельных племён и народов, стремится отыскать законы, согласно которым шло развитие человечества на низших ступенях культуры»[30]. В российской науке этнография и этнология в значительной степени синонимичны, в то время как западная школа разделяет их на две дисциплины, следуя принципу Андре-Мари Ампера, который разделил этнографию (народоописание) и этнологию (народоизучение)[31].

Примордиализм XIX – XX вв. базируется на философии эссенциализма и романтизма. В числе философов и ученых, которые концептуализировали его основания, в западной традиции можно назвать И. Фихте, И. Гердера и А. де Гобино. В российской традиции это, в первую очередь Н. Данилевский. Расцвет примордиализма пришелся на XX век, и большая часть научных школ в антропологии, в том числе эволюционисты и неоэволюционисты, диффузионисты, и в меньшей степени Социологическая и психологическая школы, а также структуралисты, могут прямо или косвенно быть отнесены к примордиализму. В российско-советской традиции примордиализм также доминировал. К нему относилась теория С. М. Широкогорова, которая стала платформой для развития советских школ, в том числе сформировавшихся в 1960-1970 гг. теории этноса Бромлея и теории пассионарности Гумилева. И не смотря на то, что в конце XX века примордиализм теряет часть своих позиций в конкуренции с инструментализмом и конструктивизмом, а также постмодернизмом и деконструктивизмом, данный подход нельзя считать дискредитированным, и он все еще имеет достаточно сильные позиции, особенно за пределами западной научной традиции, и кроме того, именно в полемике с примордиализмом рождаются новые теории антропологии, этнологии и этнографии. Все эти факторы делают целесообразным проведение обзора различных научных школ, в том числе, базировавшихся именно на примордиалистском подходе.

---

[28] Клепикова Л.В. Расовая теория и. Канта в контексте колониального дискурса эпохи просвещения// Журнал «KANT». 2022. №3(44). С.140-145

[29] Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993. — С. 57—480. — 480 с.

[30] Харузин Н.Н. Права народов // Парадоксы народоведения. 20.09.2010. URL: https://web.archive.org/web/20120724040851/http://www.peoples-rights.info/2010/09/paradoksy-narodovedeniya/

[31] Там же

Пункт 3

Инструменталисты, в числе которых Джон Дьюи (основатель подхода), Г. Р. Кирхгоф, П. У. Бриджмен, Д. Белл, Д. Мойнихэн и др. развивая свой подход в этнологии и антропологии, предложили рассматривать этнос (этничность) как инструмент, необходимый для развития общества и его культуры[32], применение которого несет в себе выгоду для группы. В частности, Д. Белл[33], писавший свои работы уже в 1960-1980-ые гг. предлагал типологизацию обществ на доиндустриальные, индустриальные и постиндустриальные. Во всех трех уровнях присутствует этническая идентичность, которая используется для политических и экономических целей как ситуативный инструмент, имеющий значение в конкретном контексте и обусловленный конкретными целями[34].

Также, данного подхода на западе придерживались такие авторы, как У. Коннор, Д. Миллер, Р. Ставенхаген, Э. Смит.

С позиции инструменталистов, этничность в большинстве случаев находится в латентном состоянии и вызывается из состояния «сна» к «пробуждению» в сложных (кризисных) ситуациях, когда для выживания и интенсивного развития требуется широкая социальная мобилизация. В таких случаях апелляция к этнической идентичности – это функциональный инструмент, обуславливающий солидарность членов группы. В данной связи, сам факт существования этнической общности, к которой можно апеллировать, мобилизуя людей, связан с существованием политических мифов, которые создаются и поддерживаются элитами, как основание для власти. В итоге возникают различные «мифологические» сообщества, которые интегрируются в противостоянии и конкуренции друг с другом, формируя устойчивые психологически обусловленные и подкрепленные реальным взаимодействием групп, границы, в которых этничность и поддерживается.

В современной российской антропологии и этнологии данный подход просматривается в работах Ю.В. Арутюнян, М.Н. Губогло и Л.М. Дробижевой[35]

Тем не менее, основное внимание инструменталисты уделяли индустриальным и постиндустриальным обществам, поэтому их вклад в изучение архаичных обществ гораздо меньше, чем у примордиалистов. В тоже время, инструменталистский подход сосуществовал с примордиалистским и нашел косвенное выражение в деятельности многих научных школ, а также может быть усмотрен во многих теориях, объективно относимым к примордиализму, как, например, теориях «Психологической школы».

Пункт 4

В тоже время, параллельно с постструктурализмом, и в значительной степени в диалоге с ним, с 1980-ых гг. начинает активно развиваться конструктивистский подход, представителями которого являются Н. Луман, Х. фон Ферстер, А. Шмидт и др. Сторонники данного подхода, возникшего в философии, предполагают, что субъект не просто воспринимает мир, как данность, а интерпретирует его с позиции субъективизма, и

---

[32] Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк.: Academia. 2000. 302с.

[33] Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties / By Daniel Bell. - Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, Cop. 1960. 416 p.

Bell D. The coming of post-industrial society: A venture in social forecasting / Daniel Bell. - New York: Basic books, Cop. 1973. 507 p.

Bell D. The cultural contradictions of capitalism / Daniel Bell. New York: Basic books, cop. 1978. 301 p.

[34] Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности. — Социально-гуманитарные знания, 2005. № 4. С. 167-181.

Кудрин А. В. Гл. 19 Об основных подходах к пониманию этничности как категории общественных наук // Россия: социально-экономические и правовые проблемы трансформации общества. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С.287-300. 314 с.

Sokolovskii, S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of social and cultural anthropology / Alan Barnard, Jonathan Spencer (eds.). L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 290—295.

[35] Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., Наука. 2001. 240 с.// Этнос или этничность? Валерий Тишков - личный сайт. URL: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html

создает собственное видение/модель мира, несущее на себе отпечаток интересов, желаний, потребностей человека, и созданное с учетом его когнитивных способностей[36]. Как итог, познание человеком мира, имеет следствием конструирование субъективной реальности, которое включает как идентификацию отдельных понятий, явлений и форм, так и миропонимания (и собственной роли в нем) в целом.

С позиции конструктивизма реальность создается человеком, так как для человека объективно существует лишь то, что он способен воспринять. Здесь происходит разделение между конструктивизмом и радикальным конструктивизмом, т.к. если, сторонники первого признают объективную реальность, признаваемую многими, то радикалы утверждают, что объективной и одинаковой для всех реальности не существует, как не существует и универсальной истины. В данной связи познать реальность можно только на эмпирическом уровне, наблюдая за действиями отдельных индивидов, которые в данной деятельности раскрывают свое видение реальности.

При этом, с точки зрения конструктивизма в целом, субъективизм восприятия реальности характерен для всех живых объектов, обладающих органами чувств, но среди них положение человека уникально, т.к. человек не просто воспринимает и реагирует на вызовы, но конструирует реальность, адаптируя ее под свои интересы, и конструирует себя – свое восприятие, под воздействием воспринимаемой им реальности[37].

Из этого вытекает принцип социального конструктивизма, в соответствии с которым, в рамках группы индивиды обладают сходными представлениями о реальности и воспринимают сходные ценности. В итоге, взаимодействуя друг с другом и имея сходные представления о реальности, индивиды создают общую для них социальную реальность, в которой, например, присутствует восприятие сообщества как этнической группы или нации. При этом, осознание себя и своего окружения как этноса не предопределено (его может и не возникнуть), а возникает в результате конструирования знания о себе и своем окружении. Это же происходит и в процессе воспитания – отсутствует примордиалистская установка на исходную (от рождения) данность, и приобретение знаний/идентичности за счет пассивной включенности, т.к. индивид с раннего возраста постоянно конструирует свое восприятие реальности и корректирует свое место в этой системе. В тоже время, индивид не подвержен каким-либо априорным естественным законам социальной, экономической и политической предопределенности, т.е. имеет потенциальную возможность сформировать альтернативный распространенному в группе конструкт мировосприятия.

В данной связи, и этнос, и нация предстают воображаемыми сообществами, которые существуют исключительно благодаря мировоззрению членов сообщества, в котором они – это часть целого – абстрактной для них группы, большинство членов которой они не знают, но в тоже время уверены, что у них присутствует аналогичное восприятие сообщества и его ценности. Таким образом, по мнению Б. Андерсона, - нация – это результат воображения и творчества людей[38]. Данный тезис позволил ряду исследователей, например, Э. Геллнеру, заявлять о том, что нация – это искусственный и нереальный конструкт. Тем не менее, большинство конструктивистов, в том числе российский антрополог В. А. Тишков, рассматривают нацию и этнос, как реально существующую сконструированную форму. Тишков, характеризуя этнос, пишет о том, что это «группа людей, члены которой разделяют общее название и элементы культуры, имеют общее

[36] Касавин И. Т. Конструктивизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009. 1248 с.

[37] Лебедев С. А. Конструктивизм // Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический Проект, 2004. 320 с.

[38] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. — М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.

происхождение и историческую память, обладают чувством солидарности, и все эти признаки — результат особых усилий, особенно процесса нациостроительства»[39].

Пункт 5

Также показательно и внимание Головнева к сути конструктивизма, который иногда встречается в «пространстве примордиализма», как, например, в случае конструирования социалистических наций, а иногда «пускает примордиализм в себя», как например, в случае обоснования прав на этнический сепаратизм, - суть которого «право крови и почвы». В итоге, как пишет А.В. Головнев, разделение между примордиализмом и конструктивизмом условно. «Примордиализм рассеивается на натурализм, органицизм, перенниализм, соседствует или сливается с эссенциализмом, традиционализмом, модернизмом[40]. Столь же расплывчат фланг конструктивизма, где соседствуют инструментализм, рационализм, трансакционизм, циркумстанционизм[41], оттенки которых перемешаны настолько, что порой обнаруживаются на противоположном берегу».

А.В. Головнев также видит решение существующего методологического кризиса в промежуточных подходах, и в качестве примера приводит работу Йоханися Сиапкаса 2014 г. «Ancient Ethnicity and Modern Identity»[42]. Данная работа, на наш взгляд, действительно представляет исследовательский интерес. В ней автор, который стоит на позициях конструктивизма, сравнивает примордиалистский и инструменталистский подходы в контексте их идейного противостояния, и приходит к заключению, что дихотомия подходов во многом иллюзорна, а решение их противостояния кроется в диалоге эссенциалистского и динамичного дискурсов, характерных для данных подходов, в результате чего в рамках одной теории могут быть объединены представления о том, что в чем-то этничность – это коренное и неизменное явление (база этничности), а в чем-то изменчивое и адаптивное (контекст этничности). Данное утверждение представляется нам верным, и в процессе представления нашего собственного подхода мы будем руководствоваться именно им.

[39] Дискуссии вокруг понимания этничности. Что такое народ, этнос. // Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология: Уч. пос. для вузов. М.: Аспект Пресс, 1999. 271 с.
[40] Smith A.D. Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press, 1999. 298 p.
[41] Hutchinson J., Smith A.D. (eds.) Ethnicity. Oxford: Oxford University Press, 1996. 472 p.
[42] Siapkas J. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. Mclnerney. Malden: Wiley Blackwell, 2014. P. 66–81.

Приложение 2.2

Пункт 1

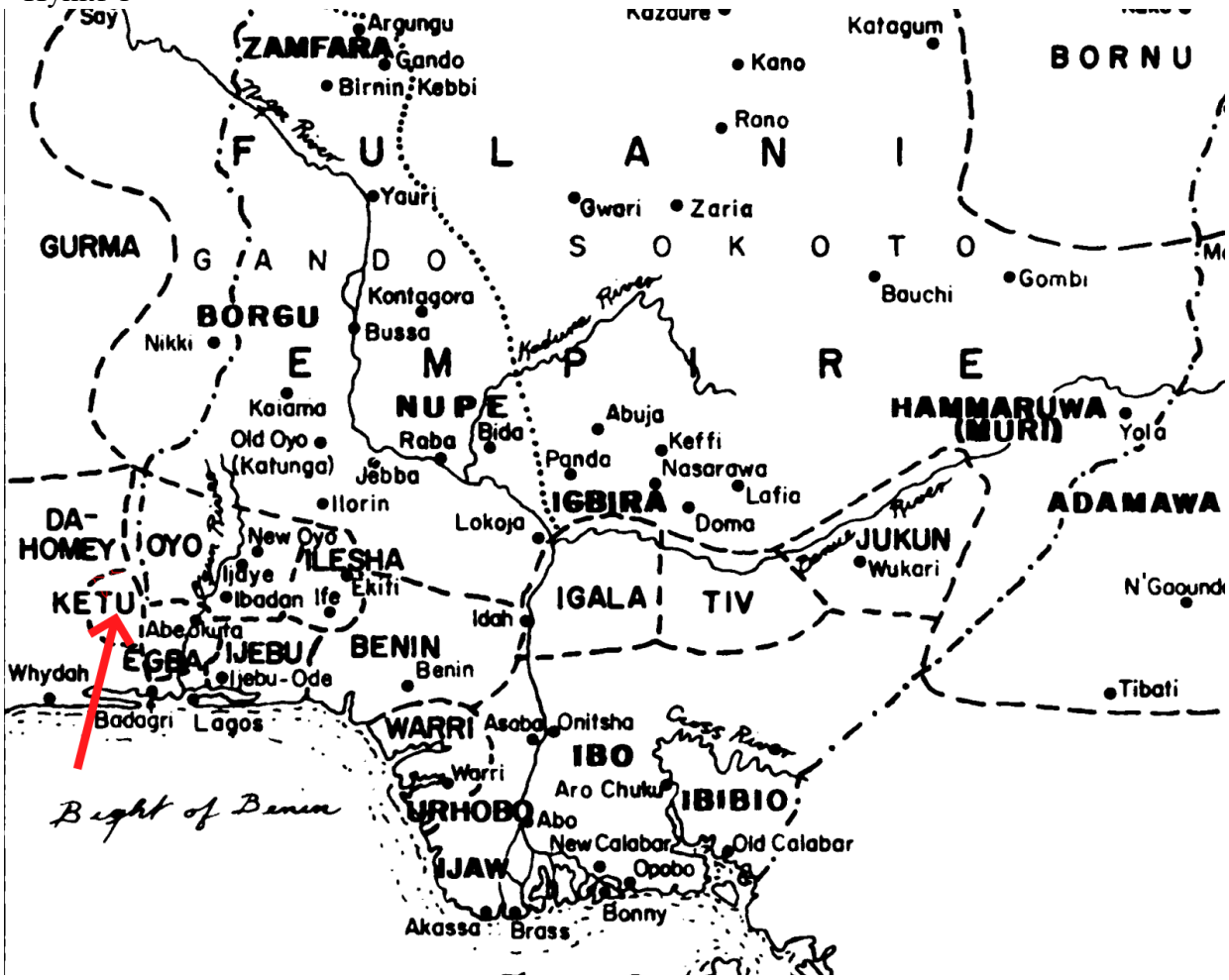


Рисунок 1 Государства нигерийского региона к XIX веку. Стрелка указывает на район Кету[43].

[43] The States of the Nigerian Region in the 19th Century. U.S. Army Area Handbook for Nigeria. Second Edition. Washington: U.S. Govt. Print.1972. 485 p.

Пункт 2



Рисунок 2 Империя Ойо в XVIII веке.

Приложение 2.3

Пункт 1

На представленной карте можно видеть ограниченную включенность территории Анло в зону влияния Акваму, хотя это не совсем верно, так как два народа связывали союзнические отношения, но они не входили в единое государство.

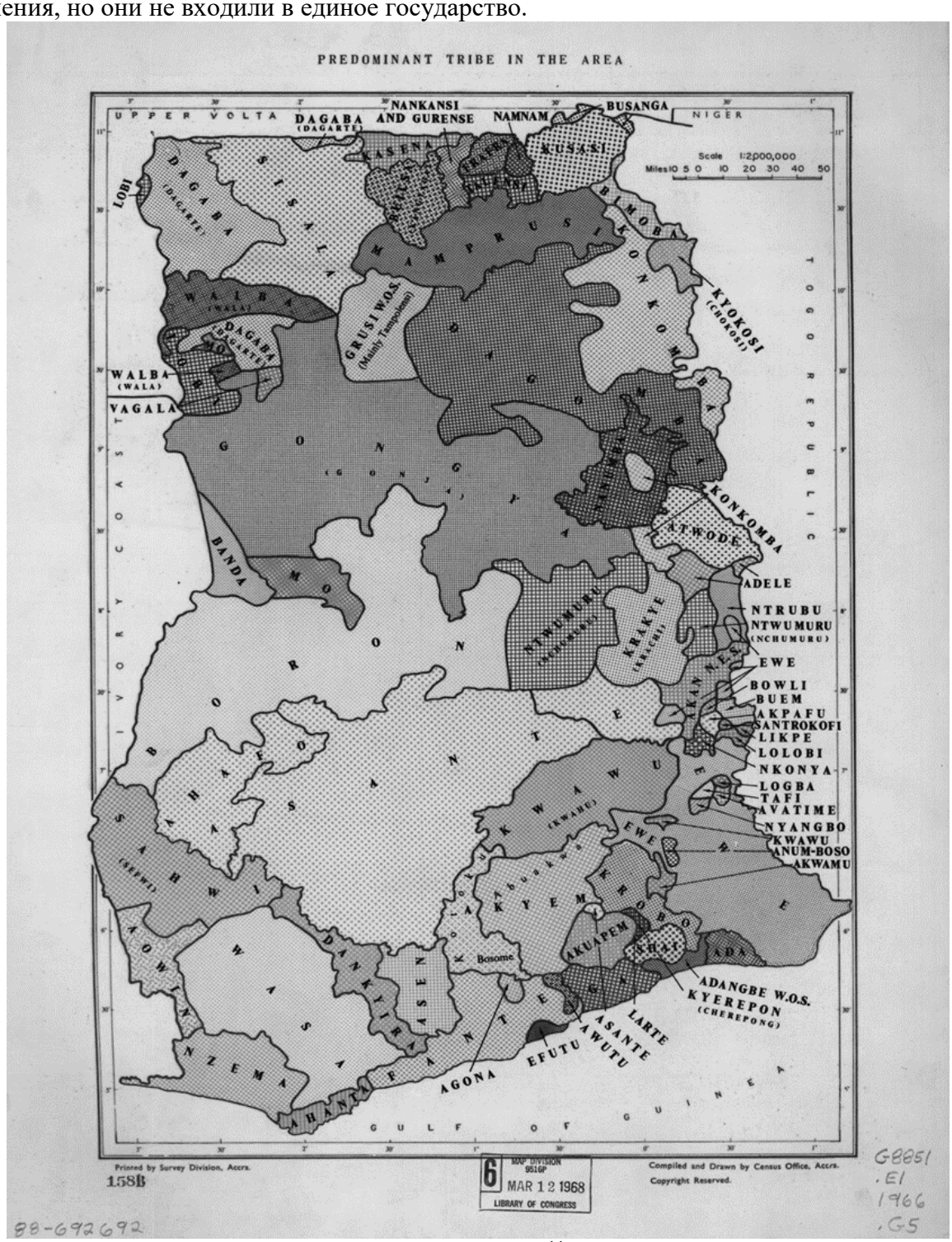


Рисунок 3. Расселение этнических групп в Гане[44]

[44] Predominant tribe in the area: [Ghana]. Ghana. Census Office; Survey of Ghana. 1966. URL: https://www.loc.gov/item/88692692/.

Пункт 2



Рисунок 4. Территория проживания Акваму[45].

[45] States of the Lower Guinea Coast 1700 by A.A. Beaken. URL: https://avatars.mds.yandex.net/i?id=276868796f925940abc0711e9564a0a8a17d38b5-8803246-images-thumbs&n=13

Пункт 3

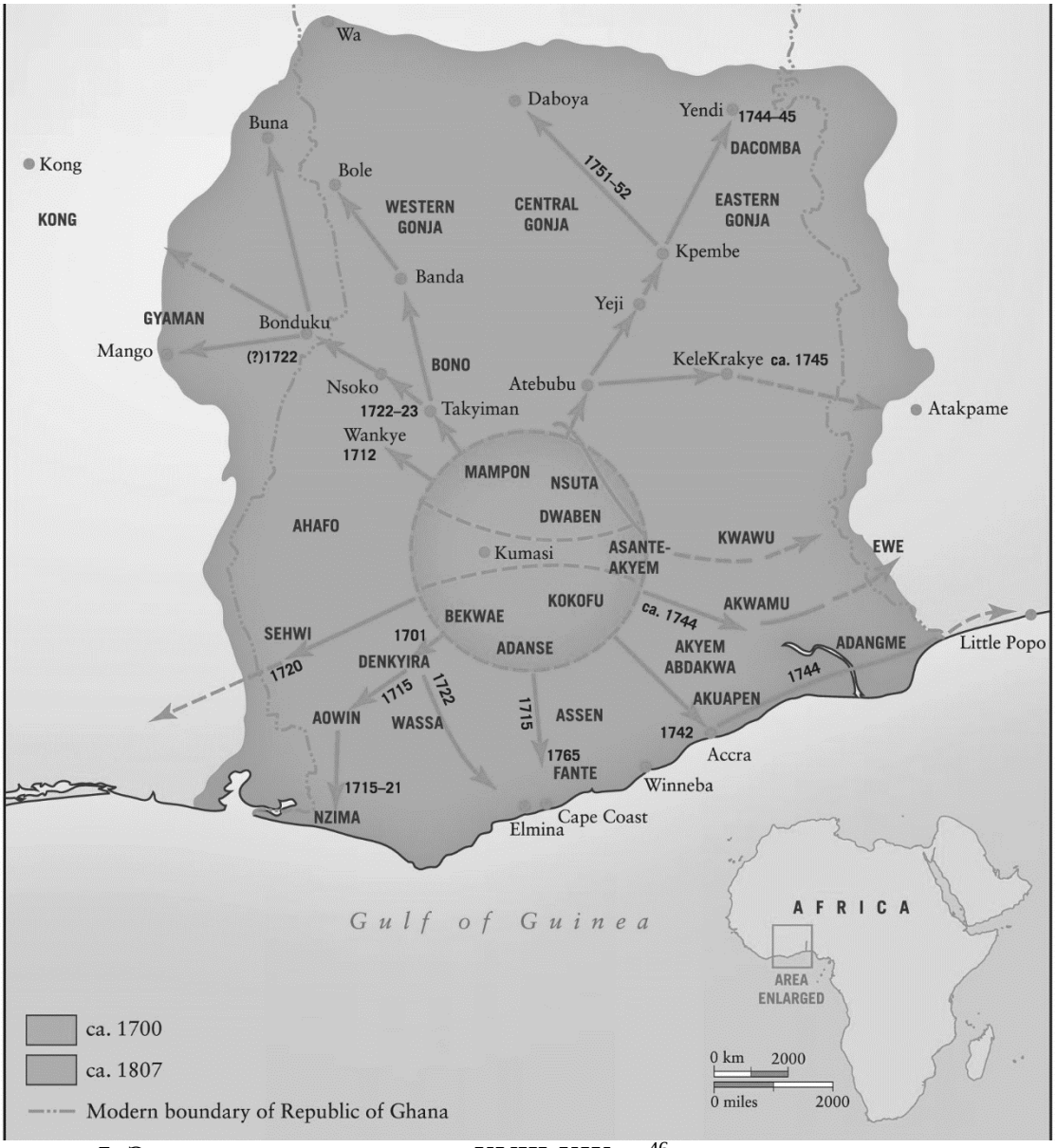


Рисунок 5. Экспансия народа ашанти XVIII-XIX вв[46].

Пункт 4

Следует уточнить, что этногруппа ада проживает в восточной части региона Большая Аккра. На юге находится Гвинейский залив, который простирается более чем на 45 километров[47]. Это важно, так как побережье, контролируемое ада, служило территорией доступа европейцев, и прежде всего датчан, на Золотой берег, и через эту территорию реализовывались торговые отношения, в том числе работорговля в вольтийском регионе. Там же располагалось отделение Датской торговой компании.

[46] The expansion of the Asante Kingdom. URL: https://www.lisapoyakama.org/wp-content/uploads/2018/07/the-expansion-of-the-asante-kingdom-ca-1700-1807-ashanti-1-1426x2048.jpg.

[47] Ada people: the traditionalist dangme people and their unique asafotufiami festival. Blogspot. 17.09.2013. URL: https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2013/09/ada-people-traditionalist-dangme-people.html.

Пункт 5



Рисунок 6. Центры территорий ада и анло и город Кета. (Карта составлена автором на основе Google maps).

Пункт 6

Дагомея с XVII по XIX век продала европейским купцам около двух миллионов рабов (одна пятая часть всей трансатлантической работорговли и 1,5 – 2% населения Африки в XIX веке)[48].

Пункт 7



Рисунок 7. Фрагмент карты[49] Дагомеи и Германского Того с указанием городов Анео (Маленькое Попо) и Агуэ (восточная граница королевства га).

[48] Manning P. «Migration of Africans to the Americas: The Impact of Africans, Africa, and the New World» in Slave Trades, 1500–1800: Globalization of Forced Labour, ed. Manning. Hampshire, UK: Variorum. 1996. 80p.

[49] Gustave F. Bibliothèque nationale de France. Dahomey & pays limitrophes / carte dressée d'après les plus récentes explorations par J. Hansen. 1892. URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7759087p/

Пункт 8



Рисунок 8. Зонирование территорий проживания эве[50].

Пункт 9



Рисунок 9. Примерные территории расположения государств и сообществ Акваму, Анло и Крепи на карте региона.

[50] Ghana Traditional polities. URL: https://www.worldstatesmen.org/Ghana_native.html#Peki

Пункт 10

Такие попытки были предприняты вождем авудоме в 1829 году и вождем найве в 1831, что указывает на рост напряженности межэтнических отношений в этот период. Но ни авудому, ни найве не удалось собрать вокруг себя коалицию городов Крепи, поэтому оба восстания были подавлены. Причина неспособности создать коалицию, на наш взгляд демонстрирует низкий уровень этнической солидарности и автономность отдельных вождеств в вопросах политики и дипломатии. Кроме того, внутренний центр Крепи в городе Пеки работал против усиления интеграции, так как это обеспечивало вождю Пеки лояльность акваму и возможность самому собирать дань для акваму, богатея и усиливая свое влияние над соседними племенами эве. Кроме того, Пеки заключил союз с двумя городами, не относящимися к сообществу Крепи народности эве (иноэтничными) – Босо и Анум. В итоге вожди Пеки даже проводили карательные операции против своих соплеменников в интересах акваму, пополняя число рабов из народа эве[51].

Пункт 11

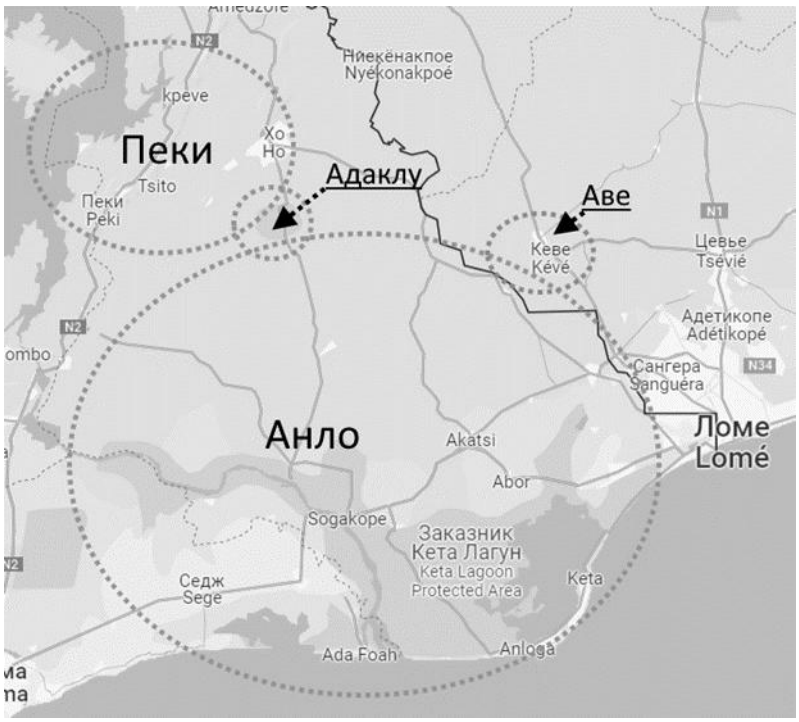


Рисунок 10. Примерные границы ареалов влияния Пеки (сверху) и Анло (внизу), а также независимые города

Приложение 2.4

Пункт 1

Методология данного раздела строится на применении двух исторических методов. Процесс колонизации, реализованный в Германском Того, рассматривается нами через применение диахронного метода, который предполагает чёткую периодизацию процесса колонизации региона, и ориентирован на изучение различных изменений и явлений процесса колонизации в исследуемый период.

Второй, идеографический или наРативный метод применяется нами в рамках изучения миссионерской деятельностью, реализовывавшейся группой мессионеров Бременской миссии, в том числе Я. Шписом, и их помощниками из коренного населения региона. В применении данного метода мы делаем акцент как на конкретных исторических событиях,

[51] Manning P. «Migration of Africans to the Americas: The Impact of Africans, Africa, and the New World» in Slave Trades, 1500–1800: Globalization of Forced Labour, ed. Manning. Hampshire, UK: Variorum. 1996. 80p.

например создании письменного языка народности эве, так и на роле личностей, активно реализовывавших миссионерскую деятельность.

Историографию проблемы раздела, которая сформулирована нами как «многомерность политики Германии в отношении колонии Германский Тоголенд», можно охарактеризовать как фрагментарную. Обзорные советские работы по колониализму в Африке, преимущественно ограничивались упоминанием периода владения Германией колонией Тоголенд, но основное внимание уделяли последующему периоду, когда территория, по итогам Первой Мировой войны была разделена между Британией и Францией. Современных русскоязычных работ также крайне мало. Самой значимой в их числе является монография Бабаяна Г.Г. «История Того в Новое и Новейшее время»[52], а также несколько статей, например Луценко С.М.[53], а также Филина С.А. и Пятуниной А.А.[54].

Зарубежная историография проблемы является гораздо более обширной. Так, интерес, например, представляет, работа ганского историка Д.Е.К. Аменумея (Германская администрация в Южном Того)[55], а также статьи А. Зиммермана[56], К.А. Блекшир-Белай[57], Б.Н. Лоуренса[58], Л. Хаат[59] и Д.А. Лаумана[60].

Отметим, что многие из перечисленных работ носят комплексный характер, описывают практики колонизации и деколонизации, а также механизмы, которые реализовывала колониальная администрация для повышения управляемости коренного населения. В тоже время, мы, в данном разделе, учитываем в анализе такие факторы как язык и религия, ставшие основными в контексте перспективного развития коренного населения Того, и влияющие на общую идентичность народности эве вплоть до настоящего времени.

[52] История Того в новое и новейшее время [Текст] / Гайк Бабаян. - 2-е изд., испр. и доп. - Москва: Экон-Информ, 2010. 341с.
[53] Луценко С.М. Мемуары немецких колонистов о боевых действиях в Африке в период Первой Мировой войны 1914-1918 гг.// В сборнике: Мир оружия: история, герои, коллекции. Сборник материалов VII Международной научно-практической конференции. 2020. С. 331-335.
[54] Филин С.А., Пятунина А.А. Политика германского империализма в Африке// В сборнике: Язык и общество. Сборник статей по материалам студенческих научных семинаров. Москва, 2022. С. 93-106.
[55] Amenumey D. E. K. German Administration in Southern Togo//The Journal of African History. № 4 (10). 1969. pp. 623-639
[56] Zimmerman A. A German Alabama in Africa: The Tuskegee Expedition to German Togo and the Transnational Origins of West African Cotton Growers // The American Historical Review. №5 (110). 2005. pp. 1362-1398.
[57] Blackshire-Belay C.A. German Imperialism in Africa: The Distorted Images of Cameroon, Namibia, Tanzania, and Togo// Journal of Black Studies. №2 (23), Special Issue: The Image of Africa in German Society. 1992. pp. 235-246.
[58] Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo (Des serviteurs très obéissants: la politique de la langue au Togo sous la colonisation allemande) // Cahiers d'Études Africaines. № 40. 2000. pp. 489-524.
[59] Haan L.de Die Kolonialentwicklung des deutschen Schutzgebietes Togo in räumlicher Perspektive (The Colonial Development of the German Protectorat of Togo in a Spatial Perspective) // Erdkunde. №2 (32). 1983. pp. 127-137.
[60] Laumann D. A Historiography of German Togoland, or the Rise and Fall of a "Model Colony"//History in Africa. №30. 2003. pp. 195-211.

Пункт 2



Рисунок 11. Карта территории Германского Того и ее раздела между Великобританией и Францией в 1919 г. [61]

Пункт 3

Особую роль в доколониальном освоении Африки немцами сыграла компания Woermann под руководством Адольфа Верманна. В 1950-60-е гг. компания торговала в Африке вестфальским льном, но в последующий период переквалифицировалась на такие товары, как бренди, оружие и порох, которые менялись на каучук и другие колониальные товары[62]. Развитие ганзейской торговли и успехи компании Верманна привели его к

[61] Источник рисунка: Файл: Togoland. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Файл:Togoland.svg
[62] Moltmann B.H. Geschichte der deutschen Handelsschiffahrt. Berlin: Prentice Hall. 176 s.

политическому лоббизму и в 1883 г. Адольф Верманн выступил с меморандумом, в котором требовал от германского правительства защитить торговые интересы компании в Африке от английской и французской конкуренции и развития внутриконтинентальной торговли между колониями[63]. В меморандуме Верманн также предложил рейхсканцлеру Отто фон Бисмарку, чьим советником он стал в том же году, создать колонию на побережье современного Камеруна или Юго-восточной Нигерии, которая должна была стать центром германской торговли в Африке[64]. Данное решение было принято, и при протекции государства в Камеруне, через договор с местным королем Беллом, была создана первая германская колония-протекторат[65]. Из Камеруна Германия начала проводить политику принуждения других африканских королей (вождей) к подписанию аналогичных договоров. Таким стал и договор с представителем короля Порту-Сегуро (сегодня Агбодрафо, Того) Млапы III, который с германской стороны был завизирован Густавом Нахтигалем в 1884 г. Позже, пространство контроля расширилось за счет договора с Францией о передаче Германии района «Маленькое Попо» и города Анео (или иначе Анехо) – одного из крупнейших торговых центров на территории проживания народности эве.

Пункт 4

Особенно крупные операции проводились полицейской ротой в 1894 г. в контексте распространения колониальной зависимости вглубь континента в городе Кпанду и ряде других городов в центральной части Того. Ганский историк Аменумей, приводит данные, по которым «несколько городов были разрушены до основания, имущество жителей конфисковано, а население оштрафованы на сумму от 200 до 1110 марок»[66]. Также он приводит данные о том, что в последующие 6 лет колониальное правительство санкционировало ещё 35 экспедиций.

Пункт 5

Этому способствовало создание в колонии развитой системы коммуникаций, включавшей телеграфное сообщение напрямую с Европой через Монровию с 1894 года, деятельность крупной радиостанции в Камине с 1914 г.[67] и небольшой радиостанции Тогблекове, а также систематическое морское сообщение с Европой. Центральное почтовое отделение в Ломе также выступало административным центром немецко-южноамериканской кабельной компании, которая соединяла Ломе телеграфным кабелем с Европой и Южной Америкой[68].

Пункт 6

Основными экспортными товарами были биологические ресурсы, в т.ч. пальмовое масло, пальмовые плоды, кукуруза, каучук и хлопок, и в меньшей степени слоновая кость, какао, кофе, арахис, копра, кокосы, перец, экзотические животные и шкуры. Экспортируемые продукты получались в рамках плантационного земледелия и охоты. Наряду с каучуком, стратегическое значение должен был приобрести экспорт хлопка, необходимого, среди прочего, и в военной промышленности. Конфликт между инновациями

[63] Möhle H. Branntwein, Bibeln und Bananen. Der Deutsche Kolonialismus in Afrika - eine Spurensuche. Berlin: Libertäre Assoziation. 168 s.

[64]Verhandlungen des Reichstags. v.109. Berlin: Druck und Verlag der Norddeutschen Buchdruckerei und Verlags-Anstalt. 1907. 100 s.

[65] Todzi K.S. Unternehmen Weltaneignung. Der Woermann-Konzern und der deutsche Kolonialismus 1837–1916. Göttingen: Wallstein Verlag GmbH. 2023. 503 s.

[66] Amenumey, D. E. K. German Administration in Southern Togo// The Journal of African History. No. 4 (10). 1969. pp. 623–639.

[67] Klein-Arendt R. „Kamina ruft Nauen!“ Die Funkstellen in den deutschen Kolonien 1904–1918. Köln: Wilhelm Herbst Verlag, 1995. 335 s.

[68] Reidegeld K. Das Kaiserliche Postamt in Lomé, in: Das Archiv – Magazin für Kommunikationsgeschichte. Ausg. 2, 2017. Frankfurt am Main: Selbstverlag des Herausgebers. 2017. S. 36–41.

и традиционным укладом решался преимущественно через принуждение коренного населения к труду, что вызывало его недовольство и неприятие колониальных практик[69].

Пункт 7

Причины ограниченного развития колонии Тоголенд были связаны не только со сложностями трансформации культуры труда коренного населения, но и с крайне небольшим числом колонистов, в процентном соотношении с числом местных жителей. Так, во всей колонии, в 1913 г. проживало всего 316 немцев, в том числе 61 женщина и 14 детей[70], причем две трети колонистов проживало в столице – Ломе, и еще не менее 20 человек были миссионерами. Коренное же население территории составляло около 2,5 млн. человек[71].

Ограниченное присутствие колонистов должна была уравновесить эффективная административная структура. Колония управлялась губернатором, а с 1912 года еще и четырьмя региональными управляющими. Действовал Окружной суд в Ломе, а апелляционной инстанцией выступал Верховный суд колонии Камерун. Судопроизводство затрагивало преимущественно европейцев, в то время как в традиционных сообществах судопроизводство по нетяжким преступлениям осуществлял местный король. Решение вождей можно было обжаловать в Верховном суде. Существовала и смертная казнь, решение о которой принимал губернатор колонии[72]. В целом, колониальная администрация управляла большей частью территории лишь косвенно, опираясь на существующие там традиционные институты власти.

Пункт 8

Колонию можно охарактеризовать как ресурсную, что означает приоритетную ориентацию метрополии на получение определенных типов продукции, без трансформации местного общества по образцу немецкого. Ресурсный характер колониализма носил не только потребительский, но и созидательный характер, - Германия создала в Тоголенде целую систему по формированию и развитию ресурсной базы, в частности производства хлопка, экспорт которого доминирует в структуре экспорта Того и сегодня. Во многом, данный подход был связан с отсутствием в колонии большого объема природных ресурсов, например, полезных ископаемых, которые можно было бы просто изымать на безвозмездной основе. С этим же связана и достаточно ограниченная включенность коренного населения в колониальную экономику, и отсутствие практик разрушения традиционных институтов власти: у колониальной экономики просто отсутствовал запрос на большие объемы вовлечения рабочей силы, которую необходимо было бы принудительно эксплуатировать, изымая из традиционного общества.

Кроме того, экономический потенциал колонии и ее прибыльность обеспечивались и самим фактом присутствия Германии в Тоголенде, так как столица Ломе стала важным пунктом транзита для торговых судов, что приносило дополнительную прибыль колониальной администрации и позволяло метрополии строить планы по перспективному расширению колониальной зоны влияния.

Пункт 9

Германская колонизация Тоголенда по историческим меркам была кратковременной и продолжалась около тридцати лет. Тем не менее, факт данной колонизации во многом предопределил развитие данной территории, как с точки зрения формирования ее экспортного потенциала, так и сточки зрения культурной интеграции проживающего в Тоголенде

[69] Eckert A. Schatzsuche in Afrika// ZEIT Geschichte. № 4. 2019, S.48–51

[70] Werner H. Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884–1918. [Germany's Overseas Protectorates 1884–1918]. Friedberg: Podzun-Pallas Verlag. 1984. 160 s.

[71] Там же.

[72] Steinkröger J. Strafrecht und Strafrechtspflege in den deutschen Kolonien von 1884 bis 1914. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. 2019. 461 s.

населения, представленного преимущественно народностью эве. Определяющее значение в вопросе культурной интеграции имели христианизация и создание системы школьного образования. Оба процесса реализовывались при активном формирующем влиянии Северогерманской миссии Пресвитерианской церкви, также известной как Бременская миссия. Влияние миссионерской деятельности можно охарактеризовать как определяющее в развитии региона и его народонаселения. Самым крупным достижением в данной системе следует считать создание письменного языка эве, его грамматики и публикация на данном языке религиозной литературы и учебников. Характерно, что миссионеры впервые в истории региона, обратились к изучению местных верований и традиций, сохранив для нас информацию о жизни местного населения, фактически, в доколониальный период. Наконец, еще одной заслугой распространения германского влияния и миссионерской деятельности стало формирование местной интеллектуальной, преимущественно религиозной элиты, которая в дальнейшем, уже после окончания германской колонизации, сыграла важную роль в борьбе обществ Того и Ганы за независимость.

Пункт 10

Изначально, Бременская миссия не была связана с государственной политикой и ориентировалась, в целом, на христианизацию язычников. Миссия сосредоточила свои усилия на христианизации отдельной, но достаточно многочисленной этнической группы – эве, проживавшей в стратегически важном для европейцев регионе Золотой берег, где действовали германские торговые компании и отдельные предприниматели.

Пункт 11

Распространение в Германии нацистской идеологии постепенно разрушило и без того слабые партнерские отношения с африканскими пасторами и учителями. Очередное восстановление отношений произошло уже в 1961 году, после обретения Того и Ганой независимости[73].

Пункт 12

Мы уже отмечали, что колониальная администрация создала всего три школы и один сельскохозяйственный техникум. В данных учреждениях образование велось на немецком, и в целом, количества подготовленных учеников хватало для удовлетворения достаточно небольших потребностей немецкой администрации в местных кадрах. Задачи германизировать местное население не стояло, а взаимодействие с ним в рамках административной системы было крайне ограничено. В тоже время, колониальная администрация была заинтересована в работе Бременской миссии, создавшей десятки школ и церквей, т.к. это обеспечивало культурную и духовную связь с метрополией.

Пункт 13

Заслуга в создании письменного языка эве принадлежит миссионеру Иоганну Бернхарду Шлегелю (годы жизни:1827–1859). В 1856–1857 годах Шлегель опубликовал прообраз грамматики, называвшийся «Ключ к языку эве»[74]. Также им были сделаны переводы на язык эве четырех Евангелие, опубликованные после его смерти в 1861 г. В последующие годы, бременскими миссионерами был переведен весь Новый Завет и многие другие церковные тексты. Важную роль в их переводе сыграли переводчики-эве, изучавшие немецкий язык в приходских и духовных школах, и приглашенные в Германию для переводческой практики.

[73] Satzung der Norddeutschen Missions - Gesellschaft" (PDF). North German Missionary Society. 09.06.2017. URL: https://www.norddeutschemission.de

[74] Schlegel J. B. Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Alo Dialekts derselben mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Verlag Valett. 1857. 119 s.

В данном контексте показательна статья «Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland» Мишеля Вандусима[75], в которой автор доказывает, что переводчике-эве, в том числе Людвиг Адзакло, играли определяющую роль в создании языка эве в его литературной форме.

Пункт 14

Колониальная администрация Германского Того не была готова к военному противостоянию и даже пыталась его избежать. Так, после объявления войны в Европе, заместитель губернатора майор Ханс Георг фон Деринг (Губернатор Адольф Фидрих цу Макленбург-Шверин находился в отпуске в Германии), понимая неизбежность скорого захвата соседями, объявил о нейтралитете Того, однако данное решение было проигнорировано британцами и французами. Для них Того оставался Германской территорией, которая, с одной стороны, могла представлять опасность в ходе войны, а с другой, должна была стать ценным и символическим трофеем. Кроме того, в того действовала радиостанция в Камине, позволявшая поддерживать связь с Европой[76].

На момент начала оккупации, колониальная администрация располагала всего 660 полицейскими-хауса под руководством 10 белых сержантов и двух офицеров, к которым присоединилось около 20 немцев. Данные силы были сконцентрированы у побережья, и после приближения англичан отступили вглубь страны. 8 августа колониальные полицейские вступили в столкновение при Агбелувоэ, а 22 августа англичане атаковали отряд у реки Чра на тыловой железной дороге к югу от Камина. К этому моменты германские силы, под руководством капитана Пфелера, были представлены лишь 200 полицейскими и 25 немцами[77]. В итоге, наступление противника заставило отряд отступить г. Камину, где располагалась радиостанция. 26 августа оставшиеся члены отряда уничтожили радиостанцию и 27 августа сдались в плен англичанам[78]. С этого момента колония оказалась под полным контролем союзников, однако юридически все еще признавалась германской.

Пункт 15

Уже после деколонизации, созданное правительство независимого Того во главе с Сильванусом Олимпио даже обратилось к последнему германскому губернатору Мекленбургу-Шверину с просьбой помочь в создании новой администрации Того при участии немецких специалистов, однако данная просьба была проигнорирована правительством ФРГ во главе с канцлером Аденауэром.

[75] Wandusim M. F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland//Religions. 15(3). 2024. P. 314-326

[76] Everett J. Jr. Pan-African Chronology III: A Comprehensive Reference to the Black Quest for Freedom in Africa, the Americas, Europe and Asia, 1914-1929. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company. 2011. 640 p.

[77] Werner H. Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884–1918. [Germany's Overseas Protectorates 1884–1918]. Friedberg: Podzun-Pallas Verlag. 1984. 160 s.

[78] Там же

Приложение 2.5
Пункт 1

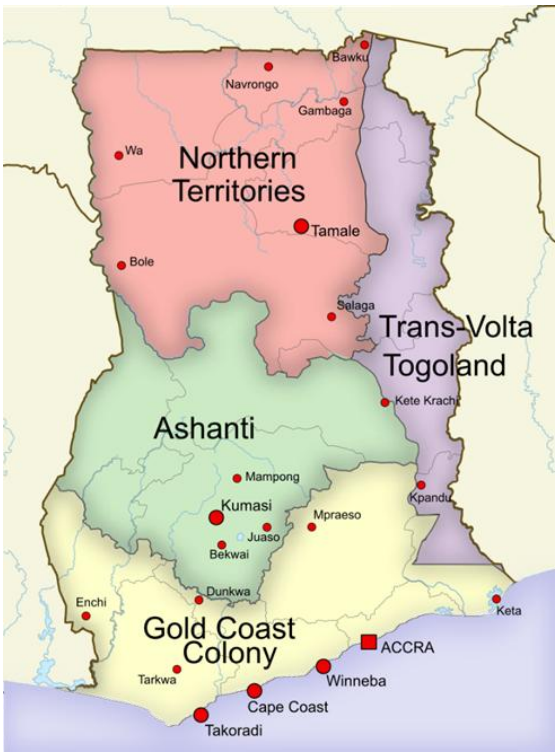


Рисунок 12. Карта колониальных владений Великобритании на территории современной Ганы[79].

Пункт 2.

Методология, применяемая в данном параграфе основана на использовании автором диахронного метода и ретроспективного анализа.

Историография проблемы раздела, сформулированной нами, как «контекстуальность подхода Великобритании к колониальному управлению территорий проживания этнической группы эве», может быть охарактеризована как фрагментарная. Данная оценка обусловлена проблематикой работ, опубликованных по теме исследования. К первой группе исследований следует отнести комплексные исследования по колониальной истории Ганы, в т.ч. монографии Ф. Буа[80] и Р. Гоклинга[81], а также монографию П.Г. Мижуева[82].

Вторая группа представлена исследованиями отдельных периодов и событий британского колониализма в регионе. Большинство таких работ было опубликовано до 1980 г. и посвящено колонизации территорий королевства Ашанти и системе колониального управления колонии Золотой берег в целом. В их числе статьи Б. Вассермана[83], В. Тордоффа[84], и более современные статьи Р. Аддо-Феннинга[85], и Дж.Хортона[86]. В числе российских работ

[79] Карта: Pre-independence regions of Ghana. Источник: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pre-independence_regions_of_Ghana.svg#
[80] Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.
[81] Gocking R. S. The History of Ghana. New York: Greenwood Press. 2005. 385p.
[82] Мижуев, П. Г. История колониальной империи и колониальной политики Англии. Москва: Юрайт, 2024. 200 с.
[83] Wasserman B. The Ashanti War of 1900: A Study in Cultural Conflict // Africa: Journal of the International African Institute. 1961. Vol. 31, №2. pp. 167-179.
[84] Tordoff W. Brandford griffith's offer of British protection to Ashanti (1891) // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1962. Vol. 6. pp. 31-49.
[85] Addo-Fening R. Ghana under colonial rule: an outline of the early period and the interwar years // Transactions of the Historical Society of Ghana, New Series. 2013. №15. pp. 39-70.
[86] Horton J. West African Countries and Peoples, British and Native. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 312 p.

аналогичной проблематики следует назвать публикации В.А. Кляма[87] и Е.С. Охотникова[88]. В тоже время, публикаций, посвященных колонизации и колониальному управлению территорий проживания эве, написано гораздо меньше. Знаковой является работа ганского историка Д. Аменумея, посвященная колонизации территории проживания этнической подгруппы эве – анло[89], а также работы российского исследователя А.О. Лапушкиной[90].

Представленный обзор историографии демонстрирует фрагментарное, и во многом косвенное, изучение исследовательской проблемы.

Приложение 2.6

Пункт 1

Методология нашего исследования, как и в предыдущем разделе, базируется на использовании диахронного метода и ретроспективного анализа.

Историография проблемы исследования, которую мы обозначаем, как «детерминизм французских интересов в историческом развитии Того с 1918 г. по 1963г», представляется фрагментарной. Одни из первых работ по эве и политической трансформации Того в российской историографии принадлежат В.Н. Вологдиной и были написаны в 1950 -1960 гг.[91]. После переворота 1963 г. в Того, интерес советских авторов к изучению данной страны снизился, и следующая комплексная работа по данной стране на русском языке была опубликована только в 1989 г. африканским автором Саба Кподзо[92]. В современной России к исследованию вопроса обращались такие авторы, как З.И. Токарева[93], Г.Г. Бабаян[94], В.Р. Филиппов[95], Т.С. Денисова и С.В. Костелянец[96], а также автор данной работы[97], при этом, следует отметить, что интерес к проблеме последние годы растет, что связано с трансформационными политическими и социальными процессами, набирающими силу в Западной Африке.

Зарубежная историография гораздо более многообразна. В качестве одной из первых фундаментальных работ по проблеме следует назвать книгу Р. Корневина «История Того» 1962 г.[98] Также большой исследовательский интерес представляет статья первого президента Того С. Олимпио[99] и статья известного ганского историка Д. Аменумея[100], а также работы М.

---

[87] Клям В.А. Политические установки народной партии конвента в контексте процесса деколонизации Золотого берега // Art of science. Материалы VII Всероссийской гуманитарной научно-практической конференции: Сб. ст. Пермь: Perm university press. 2024. С. 97-104.

[88] Охотников Е.С. Деколонизация Золотого берега как пример кризиса английской колониальной системы // Мир Евразии: от древности к современности. Сб. ст. / Уфа: РИЦ БашГУ, 2020. С. 220-227.

[89] Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. pp. 65-85.;

Amenumey D. E. K. The Extension of British Rule to Anlo (South-East Ghana), 1850-1890 // The Journal of African History. 1968. Vol. 9, № 1. pp. 99-117.

[90] Лапушкина А.О. История Тоголенда в период британского правления (1914-1956 гг.) // Ученые записки Института Африки РАН. 2024. № 1 (66). С. 93-109.;

Лапушкина А.О. История центральной части региона Вольта (Гана) 1870-1914 гг.: европейские торговцы, христианские миссии и особенности германского колониального правления // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2023. № 6. С. 91-103.

[91] Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.

[92] Кподзо С.К.В. Внешняя политика республики Того, 1960-е-1980-е гг.: дис ... канд. ист. наук: 07.00.03. Ленинград, 1989.141 с.

[93] Токарева З.И. Тоголезская Республика: справочник / Токарева З. И., Витлухина Г. О. ; РАН, Институт Африки. Москва: "Вост. лит." РАН. 1997. 287 с.

[94] Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.

[95] Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.

[96] Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47.

[97] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

[98] Cornevin R. Histoire du Togo. Paris: Éditions Berger-Levrault. 1962. 432 p.

[99] Olympio S.E. Togo: Problems and Progress of a New Nation //Africa Today. 1960. Vol.7. №2. pp. 5-7.

[100] Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. pp. 47-65.

Панара[101]. Ранний период истории Того, также рассматриваемый в данной статье, нашел отражение в работах современников, в т.ч. Л.Дж. Хаана[102], М.А. Адуайома[103], Б.Н. Лоуренса[104] и ряда других авторов, упоминаемых в данном параграфе далее.

Приложение 3.1

Пункт 1

Историография проблемы эволюции политических режимов Ганы с 1957 по 1992 гг. представлена работами как российских, так и зарубежных исследователей. В числе русскоязычных публикаций следует отметить работы С.В. Мазова[105], Г.И. Мирского[106], В.В. Абрамова и А.М. Светланова[107], а также работы автора данной статьи[108]. В исследовании автор опирается на монографии таких зарубежных авторов, как Д. Бермингем[109], Т. ФеРел[110], Ван ден Бош[111], А-С Томманкок[112] и др.

Пункт 2

В 1958 г. был принят закон о запрете расовой, этнической и религиозной розни и дискриминации, но дискриминация трактовалась крайне широко, и в т.ч. была запрещена племенная символика и флаги[113]. В тот же период правительство получило полномочия для отстранения племенных вождей от власти, а исторические земли племен были выведены из подчинения вождей[114]. Таким образом была подорвана финансовая самостоятельность вождеств, а сами вожди превратились в номинальные политические фигуры без реальных полномочий, но тем не менее сохранили авторитет в своих обществах продолжая агитацию против политики президента и его партии. Основной идейный оппонент Нкрумы и лидер Объединенной партии Кофи Абрефа Бусиа в итоге вынужден был эмигрировать.

Сам же Нкрума в итоге пришел к узурпации власти и созданию культа личности, взяв титул «*осагьефо»* или «искупитель». В 1962 г. им были инициированы поправки в конституцию о праве президента отстранять судей всех уровней, а в 1964 г. через поправки в конституцию партия президента получила статус единственной легальной партии, а сам Нкрума приобрел титул пожизненного президента[115].

---

[101] Panara M. Togo: une histoire mouvementée// Le Point. 27.04.2020 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.lepoint.fr/afrique/togo-une-histoire-mouvementee-27-04-2020-2373004_3826.php#11

[102] Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). pp. 33–41.

[103] Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. pp. 39-50.

[104] Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33// African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. pp. 43–67.

[105] Мазов С.В. «Африканский Геркулес» и «колониальная гидра». Проблема колониализма в трудах Кваме Нкрумы / Африка: История и историки. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 143–171.;
Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.

[106] Мирский Г.И. Армия и политика в странах Азии и Африки. Москва: Наука, 1970. 349 с.

[107] Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.

[108] Медушевский Н.А. Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик // Современная наука. Серия «Гуманитарные науки» 2025. №3. С. 11-15.

[109] Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.

[110] Ferrell T.H. What If There Were a Unitary Rather Than a Federal System? / What if the American Political System Were Different? London: Routledge, 2015. pp. 23–44.

[111] Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.

[112] Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. P. 296.

[113] Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. P. 296.

[114] Arhin K. The Life and Work of Kwame Nkrumah. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1992. 364 p.

[115] Wingo A.H. A Matter of Unbound Leaders in the Lives of Africans // Theoria: A Journal of Social and Political Theory. 2016. № 63 (148). P. 53–71.

Пункт 3

Переворот стал следствием целого комплекса проблем, возникших за неполных пять лет президентства Нкрумы. В стремлении индустриализировать страну, он инициировал множество строительных, административных, логистических и иных проектов, на которые отводилось большое финансирование, что породило расцвет коРупции, а также кратно увеличило инфляцию. Спекуляция землей и отъем ее из традиционного управления, а также фиксация цен на продовольствие привели к обнищанию крестьян и фермеров. Кроме того, государство использовало силу для подавления инакомыслия и протестов, создав категорию политических заключенных, и приведя в исполнение ряд резонансных смертных приговоров. В итоге, к 1965 г. Гана подошла в предбанкротном состоянии и кризисом в экономике и социальной системе[116].

Осознавая угрозу переворота, и пережив несколько покушений, Нкрума начал реформу силовых ведомств и армии, представленной набором из беднейших этнических сообществ страны, в т.ч. эве и га, причем эве, во многом составляли опору режима, входили в правительство, поддерживали разрушение сильных вождеств племен акан, с которыми у них был исторический конфликт. Но попытки реформирования армии и полиции спровоцировали уже недовольство лояльных ранее офицеров, и именно они стали основной силой, уничтожившей режим первого президента[117].

Пункт 4

Данное событие послужило стимулом к централизации власти в руках генерала Анкары, который активно приступил к «борьбе» с наследием Нкрумы. Он сократил бюджет, остановил индустриализацию, отменил бесплатное образование и здравоохранение, заморозил зарплаты и пенсии, распродал государственные сельскохозяйственные кооперативы и национализировал большую часть предприятий[118]. Кроме того, останавливая социалистическое развитие, Анкара разорвал отношения с СССР и Кубой, а все специалисты из социалистических стран, участвовавшие в индустриализации страны вынуждены были уехать[119]. Его преобразования означали выраженный регресс и отбросили страну в развитии к колониальному периоду оставив ее сырьевым придатком британской экономики.

Пункт 5

Роль правительства после переворота 1981 г. взял на себя Временный совет национальной обороны[120]. В тоже время, Джери Роулингс был крайне заинтересован в том, чтобы его правление не представляло собой военную хунту, как правление его предшественников. В данной связи пятнадцать министерских портфелей были отданы гражданским представителям. Несмотря на это, временному совету не хватало кадровой подготовки для проведения действительно эффективных реформ, а политика главы государства оставалась популистской и единственным инструментом исправления ситуации был выбран путь ограничений, в том числе ограничений на ценообразование, которые привели к ухудшению положения предпринимателей и резкому снижению деловой активности[121]. Также данная реформа и создание таких организаций, как комитеты защиты рабочих и комитеты народной обороны, необходимых, в т.ч. для контроля цен, ударили по сельхоз

[116] Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.
[117] Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.
[118] Африка. Энциклопедический справочник т.2 /Москва.1987. С.420.
[119] Killick T. Development Economics in Action: Economic Policies in Ghana. London: Heinemann. 1978. 392 p
[120] Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.
[121] Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.

производителям, которые вынуждены были продавать продукцию ниже ее реальной стоимости, что в свою очередь, вело к обнищанию сельского населения[122].

Пункт 6

Новая политика реформ предполагала реализацию «Программы экономического восстановления», фактически созданной Всемирным банком и МВФ. Данная программа была связана с «шоковой терапией» экономики и предполагала девальвацию национальной валюты, отказ от регулирования цен, создание открытого рынка, субсидии фермерам и снижение поддержки низкоэффективной индустриальной составляющей, приватизации крупных государственных предприятий и ограничение расходов на социальную систему, оборону и некоторые другие сферы[123].

Второй компонентой стала кадровая реформа. Министерские портфели получили чиновники-технократы, в числе которых Д. Фримпонг-Анса, К. Ботчвей, Ц. Чиката и др. Отметим, что большинство правительственных должностей занимали представители народа эве, что, несмотря на общенациональные взгляды самого Роулингса, было связано с необходимостью этнической поддержки в условиях экономического кризиса[124].

В итоге, в период с 1987 по 1989 гг. Гана получила поддержку фондов на более чем 1.7 млрд долларов, что позволило стране наконец выйти из затяжного кризиса, длившегося с 1960-ых гг. В тоже время, ценой преодоления кризиса стало сохранение аграрной направленности экономики, ориентация на европейские закупки и откат в сфере индустриализации. Таким образом, идея экономического прорыва, которой руководствовался и Нкрума и Роулингс, не была воплощена в жизнь[125].

Приложение 3.2

Пункт 1

Характеризуя историографию проблемы, следует отметить внимание научного сообщества (российского и зарубежного) к проблемам демократии и выборов в Гане, причем среди работ по теме доминируют публикации, изданные в последние пять лет. В числе российских публикаций следует отметить работы Денисовой Т.С. и Костелянец С.В.[126], Элеза А.Й.[127,128], Попова В.А.[129], Кудах Э.[130] а также Коротаева А.В., Исаева Л.М. и Шишкиной А.Р.[131]. Иностранная историография гораздо обширнее. Интерес вызывают как относительно старые работы, например, Гадзекпо А.[132] Амоа М.[133], так и работы последних лет, в т.ч.: Боб-

[122] Herbst J. Chapter 2 - Ghana in Economic Crisis / The Politics of Reform in Ghana, 1982–1991. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California press. 1993. 181p.
[123] Lyons T. A Major Step Forward // Journal of Democracy. 1997. №8 (2). P. 65–77.
[124] Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.
[125] Lyons T. A Major Step Forward // Journal of Democracy. 1997. №8 (2). P. 65–77.
[126] Денисова Т.С., Костелянец С.В. Президентские выборы 2020 года и политическая ситуация в Гане//Азия и Африка сегодня. 2021. № 3. С. 49-57.
[127] Элез А.Й. Выборы как один из показателей уровня политической культуры в странах Тропической Африки//Вестник Института мировых цивилизаций. 2020. Т. 11. № 4 (29). С. 67-77.
[128] Элез А.Й. Республика Гана: политическая культура общества и деятельность политических партий//Вестник Института мировых цивилизаций. 2021. Т. 12. № 3 (32). С. 58-65.
[129] Popov V.A. Akan potestarian-cultural region in the political system of Ghana (on the problem of the formation of political cultures of the liberated countries of Africa)/ В сборнике: Proceedings of the 32nd International Congresson Source Studies and Historiography of Asia and Africa "Russia and the East. Commemorating 300th anniversary of St. Petersburg State University". Selected reports. 2024. С. 288-294.
[130] Кодуах Э. Проблемы и тенденции голосования на всеобщих выборах в Гане//Вопросы политологии. 2024. Т. 14. № 2 (102). С. 696-703.
[131] Коротаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.Р. Факторы социально-политической стабильности в Гане//Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2023. № 4-3. С. 316-331.
[132] Gadzekpo A. Reflections on Ghana's Recent Elections// Review of African Political Economy, Vol. 28, № 88, Africa's Future: That Sinking Feeling. 2001. pp. 267-273.
[133] Amoah M. Nationalism in Africa: Ghana's Presidential Elections// Review of African Political Economy, Vol. 30, № 95, Africa, Imperialism & New Forms of Accumulation. 2003. pp. 149-156.

Милара Г.М.[134] и Лаутербах К.[135], Норманда Н.[136] и др. Отдельно следует обозначить и монографии по проблеме, вышедшие в 2024 г.[137]

Пункт 2

Этническая разобщенность народа Ганы всегда, еще до момента образования государства, оказывала негативное влияние на политическую консолидацию общества. Проблема разделенности общества сохранилась и после получения страной независимости. Первому национальному лидеру - Кваме Нкруме пришлось вступить в активную борьбу с регионализмом, и прежде всего с обособленностью региона проживания ашанти, которые имели свою историческую государственность, и до колонизации претендовали на подчинение территорий соседних этнических групп, включая территории региона Вольта, где проживали эве сообщества Крепи. В новой Гане, сепаратизм ашанти оформился вокруг Национально-освободительного движения, выступавшего за автономию региона ашанти и придание ему автономии.

В итоге, Нкрума настоял на создании в Гане унитарного государства, без приоритета какого-либо региона. Несмотря на принцип унитаризма, внутренняя диспропорция и в этническом составе, и в уровне экономического развития регионов (в пользу западных провинций) сохранилась, что привело, в конечном итоге, к свержению Нкрумы и доминированию ашанти в политике. Более того, все пять государственных переворотов в Гане с 1966 года оказались связаны с этническим расколом и попытками преодолеть его посредством реформирования системы. Так, Кваме Нкрума в 1956 году принял Закон о недопущении дискриминации, в соответствии с которым этнические и региональные политические партии были запрещены. Ашанти, получившие власть после свержения Нкрумы, также опасались этнического сепаратизма, и в 1972 г. диктатор Игнатиус Куту Ачеампонг запретил этнические символы и выражения в официальных документах. Эти же идеи провел в конституцию 1992 г. и последний автократический правитель Джери Роулингс.

Пункт 3

Рост количественного состава мусульман влияет на их политическое участие и ведет к появлению в партиях, особенно Новой патриотической партии, сильных политиков, представляющих данную религиозную группу. Кроме того, мусульманский электорат лучше мобилизируется вокруг религиозной идентичности, так как в отличие от разнообразных христианских общин, мусульмане гораздо сильнее осознают свою общую идентичность. Тем не менее, и мусульманские и христианские политики используют религиозные учреждения и мероприятия в целях агитации и даже проплачивают проведение соответствующих «политических» проповедей религиозными лидерами и священнослужителями (из личных наблюдений. Медушеский Н.А.). В тоже время, доминирование христиан в составе населения Ганы, до сих пор являлось условием победы кандидата, и до выборов 2024 г. исламские кандидаты не выдвигались на выборы президента. На выборах же 2024 г. исламская идентичность Махамуд Баумуа, вероятно помешала ему добиться расположения христианского электората[138].

---

[134] Bob-Milliar G.M. Party factions and power blocs in Ghana: a case study of power politics in the National Democratic Congress//The Journal of Modern African Studies, Vol. 50. №4. 2012. pp. 573-601.

[135] Bob-Milliar G. M., Lauterbach K. The Generation of Trust in Political Parties in Ghana//Africa Today. Vol. 68. №2. 2021. pp. 81-100.

[136] Normand N. Le Ghana: un modèle pour l'Afrique de l'Ouest//Diplomatie. №102. 2020. pp. 22-26.

[137] Gyampo E. Van. The Voluntary Code of Conduct for Elections in Ghana/ In book: Dialogues on Voluntary Codes of Conduct for Political Parties. Stromsborg: International IDEA. pp. 99-102;

Communication and Electoral Politics in Ghana. Interrogating Transnational Technology, Discourse and Multimodalities. Eds.: E.Mumuni, M. Nartey, R. Pappoe, N. Henaku, G. E. Agbozo. New York.:Palgrave Macmillan Cham. 2024 XVII, 187p.

[138] Botchway T. P. Ghana elections: religion and ethnicity are key to voters – and political leaders know it.

The Conversation. 06.12.2024 URL: https://theconversation.com/ghana-elections-religion-and-ethnicity-are-key-to-voters-and-political-leaders-know-it-245202

Приложение 3.3.

Пункт 1

В современной российской историографии власть вождей в африканских обществах, в т.ч. в Гане, рассматривалась фрагментарно, например, в работах Н.А. Ксенофонтовой[139], Г.М. Сидоровой[140], А.Д. Иванова[141], а также в статье А.В. Коротаева, Л.М. Исаева и А.Р. Шишкиной[142] и в нашей статье о выборах в Гане 2024 г.[143].

В иностранной историографии, особенно среди Ганских исследователей, количество публикаций значительно выше, в т.ч. показательны работы К.С. Аманора[144], И. Гьямпо[145], И. Овуса-Менса[146], Дж. У. Качима[147], С. БеРи[148], Р. Ресбона[149] и др.

Пункт 2

Кейс. Конфликт вокруг выбора вождя сообщества анло-эве[150]

Предыстория конфликта

В сообществе анло-эве, в отличии от других сообществ эве Ганы и Того, существует жесткая иерархия кланов, в соответствии с которой, только лидеры двух кланов могут претендовать на королевский табурет (престол верховного вождя). Как и в других сообществах эве, будущий король выбирается при участии жрецов и старейшин и проходит обряд ритуальной коронации. С 1996 г. престол пустовал, т.к. не было принято коллегиального решения о том, кто займет место короля, однако, существовал временный регент - Фрэнсис Ньоньо Агбоада, также известный как регент Тогбуи Шри III, который не принадлежал к основному правящему клану. К 2007 г. его клан стал требовать его коронации, чему препятствовал клан «Адзорвиа». Отметим, что основные события конфликта развернулись в городе Кета, где проживают представители обоих кланов.

1 ноября 2007 года, в общине Анлога в районе Кета региона Вольта вспыхнул конфликт из-за выбора вождя, который привёл к жестокому столкновению между членами общины друг с другом, а позже с полицией.

Контекст конфликта

Тогбуи Шри III, заявил о своих правах на трон и обнародовал планы по его занятию. Однако этому воспротивились некоторые кланы общины, которые настаивали на том, что регент не может быть законным наследником престола, поскольку он не принадлежит к правящему клану «Адзорвиа». Этот спор привёл к судебным разбирательствам, в ходе которых стороны, оспаривающие возведение регента на престол, добивались вынесения судебного решения о том, является ли г-н Агбоада законным наследником престола. Суд

---

[139] Ксенофонтова Н.А. Традиционная африканская культура в контексте современности: между архаикой и модернизацией // Азия и Африка сегодня. 2023. № 8. С. 79-82.

[140] Сидорова Г.М. Традиционная власть в политическом процессе демократической республики Конго // Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир. 2015. № 1 (3). С. 55-67.

[141] Иванов А.Д. История развития местного самоуправления в республике Гана // Закон и право. 2024. № 6. С. 77-80.

[142] Коротаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.Р. Факторы социально-политической стабильности в Гане // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2023. № 4(3). С. 316-331.

[143] Медушевский Н.А., Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики». Серия «Гуманитарные науки». № 3. 2025. С. 11-15.

[144] Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana. In African Land Reform Under Economic Liberalisation. Ed. Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer. 2022. 199 p.

[145] Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.

[146] Owusu-Mensah I. Politics, chieftaincy and customary law in Ghana. In Tradition and justice. Ed. G. Wahlers. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung. 2013. P. 31–48.

[147] Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. № 45 (1). P. 57–75.

[148]Berry S. Questions of ownership: Proprietorship and control in a changing rural terrain – A case study from Ghana // Africa: Journal of the International African Institute. 2013. № 83 (1). P. 35–56.

[149] Rathbone R. Nkrumah & the Chiefs: Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960 (Western African Studies). Athens, Ohio: Ohio University Press. 2000. 200 p.

[150] Источник: Litur N.O. Anlo clashes: Statement by Commonwealth Human Rights Initiative. Ghana web. 09.11. 2007. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Anlo-clashes-Statement-by-Commonwealth-Human-Rights-Initiative-133841

также вынес временное предписание, запрещающее возведение вождя на престол до вынесения окончательного решения по этому вопросу. Конфликт между двумя фракциями обострился, когда 1 ноября 2007 года сторонники регента попытались подойти к традиционному святилищу, чтобы провести культурные ритуалы, связанные с его вступлением в должность. Их перехватила молодёжь из противоборствующей фракции, которая забаРикадировала святилище, чтобы помешать проведению мероприятия. Столкновение, начавшееся у храма Вуорнигу, произошло во время драки между членами лагеря регента, один из которых ударил ножом другого члена противоборствующей группы.

После вмешательства полиции, участники конфликта устроили перестрелку, в ходе которой несколько человек были убиты, а один из полицейских похищен вместе с табельным оружием и позже убит. Отметим, что полицейский также был этническим эве, но из города Хо, т.е. представлял другое сообщество. Конфликт привел к погромам и массовым арестам, сопровождавшимся насилием со стороны полицейских, как при задержании, так и при содержании арестованных. Характерно, что часть заключенных была отправлена под стражу в Хо, где полиция, выражая месть за убийство своего соплеменника, действовала особенно жестоко. Сами же представители кланов анло-эве продолжали латентный конфликт, периодически устраивая вооруженные нападения. Конфликт закончился лишь в 2011 г., став самой продолжительной «междоусобной войной» за престол в истории независимой Ганы, не только среди эве, но и среди всех племенных сообществ.

Вывод

*Описанный конфликт позволяет сделать ряд актуальных для нашего исследования выводов. **Во-первых**, он демонстрирует высокую ценность верховной власти в племенном сообществе. Власть, в данном случае, не просто является символической, а должность короля/ верховного вождя «декоративной». Речь идет о реальной власти, которая открывает доступ к ресурсам и влиянию на многотысячное сообщество, позволяя представлять его интересы и мобилизовывать людей для целей как развития сообщества, так и своих личных целей. Это также авторитет и возможнось получать деньги и ресурсы в виде благодарности, пожертвований и платы, например, за выполнение судейской функции. Это также возможность распоряжаться землями сообщества и его неформальной казной, распределяя данные ресурсы по своему усмотрению, т.е. осуществляя неформальную политику в сообществе и во взаимодействии сообщества с другими племенными группами и институтами государственной власти.*

***Во-вторых**, кейс продемонстрировал низкий уровень интеграции самого крупного племенного сообщества эве – анло, который сосредоточен даже не на племенном, а на клановом уровне, хотя применительно к анло, кланы ближе по своей сути к племенным сообществам и имеют высокий уровень автономии. Конфликт стал подтверждением отсутствия глубокой внутри этнической солидарности эве и их высокую фрагментацию, как народа – наличие своеобразной племенной (в широком смысле – феодальной) раздробленности.*

***В-третьих**, конфликт продемонстрировал высокий уровень традиционализма и исторический детерминизм межплеменных отношений (ситуация с заключенными анло в Хо), где историческая вражда между анло и жителями Крепи – обозначенная нами в 3 главе как линия исторического противостояния, препятствующая интеграции, актуальна до сих пор, и в кризисных ситуациях определяет поведение представителей народа.*

***В-четвертых**, кейс продемонстрировал высокий уровень радикализма и насилия, который, несмотря на то, что эве в Гане считаются неконфликтным сообществом, в отличие, к примеру, от ашанти (мнение автора, основанное на общении с жителями Ганы разной этнической принадлежности), латентно присутствует в сообществе и может быть спровоцирован ситуацией, угрожающей традиционному укладу жизни.*

***В-пятых**, кейс продемонстрировал, что этноцентризм, племенная и клановая идентичность сильны и играют определяющую роль не только в сельской местности, но и в достаточно крупных городах, где, казалось бы, урбанизация должна размывать данные*

границы. Так, Кета – это достаточно крупный город, с населением более 100 тыс. человек, а Хо имеет еще большее население. В тоже время следует отметить, что оба города включают большие полу-сельские районы и сельские агломерации, и не являются индустриальными центрами. Они также, в значительной степени, моноэтничны, т.е. там проживают преимущественно эве, принадлежащие к локальным племенным сообществам. Это позволяет сделать вывод о том, что несмотря на процессы индустриализации и развития национальной ганской идентичности, стимулируемое «сверху», этнический и племенной факторы сохраняются и латентно присутствуют в жизни населения, актуализируясь в период кризисов под влиянием вождей и лидеров общественного мнения, т.е. этническая и племенная идентичность – это реальный политический ресурс, применяемый в случае его актуализации.

Пункт 3

Согласно данной статье, Национальная палата вождей должна консультировать любые органы государственной власти по любому вопросу, связанному с властью вождей; проводить толкование и кодификацию обычного права для создания свода норм обычного права и линий наследования, применимых к племени, которое представляет вождь; проводить оценку обычаев и обрядов с целью устранения «устаревших и социально вредных» из них (не конкретизировано); выполнять другие функции, не противоречащие функциям, возложенным на Палату вождей региона.

Пункт 4

Согласно статье, если вопрос не решается Региональной палатой вождей, он переходит на рассмотрение в Национальную палату вождей, и далее, при необходимости, может быть передан Верховный суд Ганы[151]. В региональной и Национальной палатах, для работы с апелляциями действуют собственные судебные комитеты, действующие при поддержке генерального прокурора страны.

Институт апелляции и судебных разбирательств в отношении власти вождей является основной системой решения споров не уголовного характера, т.к. правовая связь системы внутриплеменного обычного права и государственного законодательства относительна. В данной связи, политика государства в отношении вождей и советов вождей двух уровней направлена на формализацию связей. Так, принципиальное внимание конституция уделяет принципу кодификации норм обычного права в каждом племени, за что отвечает не только каждый вождь, но и Региональные советы вождей.

Пункт 5

В ст. 274 конституции закреплено, что Региональная палата вождей не только консультирует органы власти по вопросам власти вождей, но и рассматривает обращения традиционных советов в своем регионе по поводу назначения, избрания, выбора, утверждения или отстранения человека от должности вождя, а также обладает юрисдикцией первой инстанции по всем вопросам, связанным с престолом (верховным табуретом или шкурой, чей статус является священным, и которые, по вере местных племен, в рамках систем гадания, сами определяют достойного стать вождем).

Причина, по которой, столь большое внимание уделяется спорам о престолонаследии, связаны с непрозрачностью процедур и существованием в племенных сообществах собственных клановых «партий», продвигающих кандидатуры своих лидеров. В критических ситуациях подобные споры имеют тенденции перерастать в клановые междоусобицы или раскол племени.

[151] Art. 273. Chieftaincy / Constitution of Ghana. Ghana Official Portal. URL: https://web.archive.org/web/20080416045924/http://www.ghana.gov.gh/ghana/chieftaincy.jsp

С этой точки зрения, требования к региональным советам по арбитражу, а также кодификации норм обычного права, правил престолонаследия и атрибутов культуры, являются обоснованными и востребованными, как инструменты преодоления конфликтов в племенах «сверху».

Пункт 6

Исторически, статус вождей в политике племен на территории современной Ганы был близок к абсолютному и ограничивался только традиционной системой властных отношений раннефеодальных обществ. Колониализм трансформировал власть вождей в низовой элемент административной системы. Начало политики регулирования власти вождей относится к 1878 году, и представлено «Указом о местной юрисдикции». Указ создал иерархию, по которой лидеры племен были назначены главными вождями (chiefs), имевшими в подчинении вождей более низкого уровня (sub-chiefs). Вожди сохраняли определенную судебную власть над населением[152], но высшей инстанцией выступали колониальные суды[153]. Также вожди осуществляли законосовещательную власть в колонии, с 1916 г. являясь членами Законодательного совета (в него вошли вожди Аким Абуаквы, Аномабо и Анлоги)[154]. В 1927 г. локальные полномочия вождей были расширены[155] и в таком положении оставались до избрания первого правительства Ганы в 1951 г.

Избрание правительства было связано с реорганизацией исполнительной власти и созданием государственной системы местного самоуправления и земельного контроля, которая отняла у вождей большую часть исполнительных полномочий в пользу «народа Ганы»[156]. В период диктатуры, продлившейся до 1992 г. ситуация оставалась практически неизменной.

И. Гьямпу высказывает в своей статье мнение, что политическая роль вождей к 1992 г. настолько снизилась, что конституция 1992 г. и Закон № 574 «О политических партиях» 2000 г. не ограничили право вождей на власть (так как ограничение уже было и раньше), а наоборот, гарантировали, что правительство не вмешиваются в дела вождей в сфере их сохранившихся компетенций[157].

Пункт 7

Племенные земли, полномочия вождей и политика

Современная роль вождей в управлении земельными ресурсами требует отдельного раскрытия, т.к. является основой ресурсной базы вождеств и определяет сохранение и расширение их политического влияния.

Право вождя распоряжаться землями племени является историческим. В колониальный период вожди имели право распоряжаться историческими землями по своему усмотрению, но при условии преференций для колониальной администрации. Колониальная гарантия власти вождей повышала их лояльность администрации, но подрывала их авторитет в глазах молодых реформаторов, выступавших за деколонизацию и видевших в вождях реакционную силу[158]. В ряде регионов в период с 1949 по 1952 гг. против вождей даже вспыхивали народные протесты, требовавшие упразднить систему вождеств[159].

Кваме Нкрума, пришедший к власти в 1955 г., постепенно установил контроль над оборотом племенных земель и передал земли вождеств севера страны под управление

[152] Elias T.O. Ghana and Sierra Leone. London: Stevens and Son Ltd. 1962. 334 p.
[153] Benion F.A.R. The constitutional law of Ghana. London: Butterworths. 1962. 527p.
[154] Kimble D. A Political History of Ghana. Clarendon: Oxford University Press. 1965. 587 p.
[155] Apter D. Ghana in Transition. Princeton: Princeton University Press. 1963. 463 p.
[156] Rathbone R. Nkrumah & the Chiefs: Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960 (Western African Studies). Athens, Ohio: Ohio University Press. 2000. 200 p.
[157] Gyampo E. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.
[158] Asiamah E.A.E. The mass factor in rural politics: The case of the Asafo revolution in Kwahu political history. Accra: Ghana Universities Press. 2000. 204 p.
[159] Amamoo J.G. The new Ghana: The birth of a nation. London: Pan Books. 1958. 145 p.

государства[160]. В тоже время, вожди южных районов сохранили контроль над традиционными землями, что было обусловлено фактором политической лояльности. Установление государственного контроля фактически заблокировало социальное развитие в сельской местности, основанное именно на деятельности вождей по управлению землями.

После переворота 1966 г. полномочия вождей начали возвращаться как в сфере местного самоуправления, так и в сфере контроля над природными ресурсами и землёй. Данное включение в политический процесс привело к активному участию вождей в земельной политике, которую они вели от лица государства.

Во время реформ 1990-ых гг., направленных на повышение эффективности управления землей, вожди окончательно приняли на себя роль медиаторов государственной политики в вопросах управления земельными ресурсами племенных сообществ. Также, еще с 1970-ых гг. институт вождей начал активно срастаться с политической и бизнес элитой страны на уровне семейных связей. На должности вождей выбирались представители бизнеса, происходящие из конкретного клана, и сами бизнесмены искали возможность избраться вождями. Тенденция привела к укрупнению вождеств, так как сообщества отдельных кланов стремились приобщиться к успешным лидерам[161].

Росту влияния вождей способствовала проводимая ими при сотрудничестве с государством в 1970-1980 гг. политика по развитию коммерческого фермерства, в рамках которой сельскохозяйственные угодья передавались отдельным аграриям под выращивание торговых культур, например, риса. В данных проектах роль государства сводилась к поощрению аграрного предпринимательства через предоставление льготных кредитов, что получило особенно широкое развитие на севере страны[162]. В реализацию данного типа проектов включились, в качестве участников, и сами вожди, за счет кредитов государства, осваивавшие земли племени[163].

Приложение 3.4

Пункт 1

Российская историография проблемы исследования представлена работами, Г.Г. Бабаяна[164], В.Р. Филиппова[165], Т.С. Денисовой и С.В. Костелянца[166], а также автор данной работы[167].

Зарубежная историография представлена работами П Хаски[168], А. Глассера и С. Смитта[169], Л. Тшитенде[170], Т. Тете[171], И. Вийяо[172], М. Овусу[173] и др. Большое значение для исследования имеет справочная литература, публикации СМИ и отдельные сайты.

---

[160] Rathbone R. Nkrumah & the Chiefs: Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960 (Western African Studies). Athens, Ohio: Ohio University Press. 2000. 200 p.

[161] Arhin K. Transformations in traditional rule in Ghana (1951–1996). Accra: Sedco. 2001. 149 p.

[162] Konings, P. The state and rural class formation in Ghana: A comparative analysis. London: Routledge and Kegan Paul. 1986. 391 p.

[163] Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. №45 (1). P. 57–75.

[164] Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.

[165] Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.; 3Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.

[166] Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47.

[167] Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.

[168] Haski P. Décolonisations africaines. Paris: Stock. 2025. 416 p.

[169] Glaser A., Smith S. Ces messieurs Afrique – Le Paris-Village du continent noir. Paris: Calman Levy. 1992. 235 p.

[170] Tshitenge L.M.K. La chute du président togolais Nicolas Grunitzky. Paris: Jeune Afrique. 2008. 110 p.

[171] Tete T. Démocratisation à la Togolaise. Mandelieu-La Napoule: L'Harmattan. 2000. 224 p.

[172] Wiyao E. 13 janvier 1963, 13 janvier 1967, pourquoi? (Afrikaans Edition). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines du Togo. 1997. 111p.

[173] Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.

Приложение 3.5

Пункт 1

На протяжении 38 лет Того ассоциировалось с безраздельной властью про-французского диктатора Эйадемы Гнассингбе, пришедшего после убийства основателя и первого президента страны Сильвануса Олимпио в 1963 г. и разгона правительства в 1967 г. Данное правление экономически, политически и в военном плане - законсервировало страну, жестко подчинив ее интересам бывшей метрополии – Франции, через систему кабальных договоров созданной при Де Голле модели «Франсафрик». Несмотря на попытки переворотов, предпринимавшиеся при участии оппозиции в 1980-ые и 1990-ые гг., Гнассингбе сохранил свою власть, лишь после 1994 г. допустив создание в стране имитационной многопартийности. Основные же оппозиционные партии, и прежде всего партия сына Сильвануса Олимпио – Гилкриста, - UFC, оставались во внесистемной оппозиции.

В своей власти, Эйадема Гнассингбе опирался прежде всего на этническую группу кабье, из который происходил сам, и представители которой занимали ключевые посты в государстве и формировали вооруженные силы страны. В тоже время, наиболее многочисленная этническая группа – эве, с приходом Гнассингбе к власти, фактически лишилась своего политического представительства, а также, постепенно, утратила рычаги экономического влияния. В 2005 г. правление Гнассингбе наконец завершилось его смертью, и данное событие породило надежду многих эве на изменение политической ситуации и демократизацию, но трансформации не произошло.

Пункт 2

В методологическом плане данный параграф опирается на диахронный метод, применение которого позволяет ввести в изучение исторического процесса принцип периодизации.

Историография проблемы представлена работами как российских, так и зарубежных исследователей. В числе российских работ следует отметить публикации Г.Г. Бабаяна[174], В.Р. Филиппова[175], Т.С. Денисовой и С.В. Костелянца[176], М.Л. Дау[177], Л.Л. Фитуни[178] и др. Зарубежная историография представлена работами Т. Ивата[179], А. Банжо[180], Ж. Гласмана[181], А. Осея[182] и С. Анденги[183].

Приложение 3.6

Пункт 1

Вопрос политической идентичности эве является крайне актуальным для стран их проживания, т.к. обе страны имеют пестрый этнический состав населения и автономия, либо отделение крупной этнической группы способны дестабилизировать политическую ситуацию,

---

[174] Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.

[175] Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41.;

Филиппов В.Р. Первое африканское турне Э. Макрона // Международные отношения. 2018. № 1. С. 75-89.;

Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.

[176] Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47.

[177] Дау М.Л. Эволюция политических режимов в Западной Африке в конце XX-начале XXI в. // Наукосфера. 2023. № 2-1. С. 132-138.

[178] Фитуни Л.Л. Элиты и трансформационное лидерство в Африке (60 лет декларации ООН о деколонизации) // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 7-14.

[179] Iwata T. La conférence nationale souveraine et la démocratisation au Togo du point de vue de la société civile // Africa Development / Afrique et Développement. 2000. Vol. 25. No. 3/4. pp. 135-160.

[180] Banjo A. The politics of succession crisis in West Africa: the case of Togo // International Journal on World Peace. 2008. Vol. 25, No. 2. pp. 33-55.

[181] Glasman J. Unruly agents: police reform, bureaucratization, and policemen's agency in interwar Togo // The Journal of African History. 2014. Vol. 55. No. 1. pp. 79-100.

[182] Osei A. Elite Theory and Political Transitions: Networks of Power in Ghana and Togo // Comparative Politics. 2018. Vol. 51. No. 1. pp. 21-40.

[183] Andenga S. Togo: le pays reste sous la coupe de Faure Gnassingbé // Diplomatie. 2020. No. 103. pp. 28-32.

подтолкнуть иные этнические группы к самоопределению, и в целом, поставить вопрос о правомерности постколониальных государственных границ, актуальный для большинства стран Западной Африки.

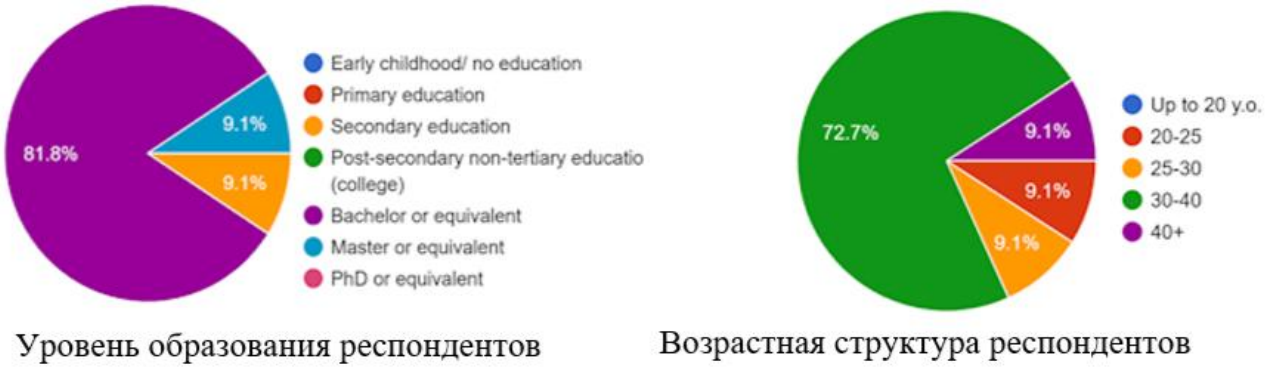
Пункт 2

В рамках исследования, автор констатирует, что проблема формирования этнической идентичности эве имеет исторические корни, т.к. эве, не смотря на наличие у них общего языка и культурной традиции, всегда были разрознены и до сих пор характеризуются клановo-племенной структурой самоуправления, которая существует параллельно с государственной вертикалью власти. В тоже время, обретение Ганой и Того независимости вовлекло эве в конкурентную борьбу с другими этническими сообществами, претендовавшими на государственную власть и ресурсы.

Пункт 3

По данным полиции, из своих разведданных она узнала, что группа обучала нескольких молодых людей, чтобы сформировать ядро милиции и вооруженных сил предполагаемой новой страны, но представитель движения Эммануэль Агбавор в интервью прессе опроверг заявление полиции[184], и в тоже время раскрыл цели движения: «Мы хотим создать совершенно новую страну. Мы занимаемся этим делом уже около 24 лет, мы боремся за освобождение этой земли. Людей, проявивших интерес к своей стране, сейчас более 15 миллионов. Мы зарегистрировали их всех. У нас есть список»[185].

Пункт 4



Уровень образования респондентов

Возрастная структура респондентов

Рисунок 13.

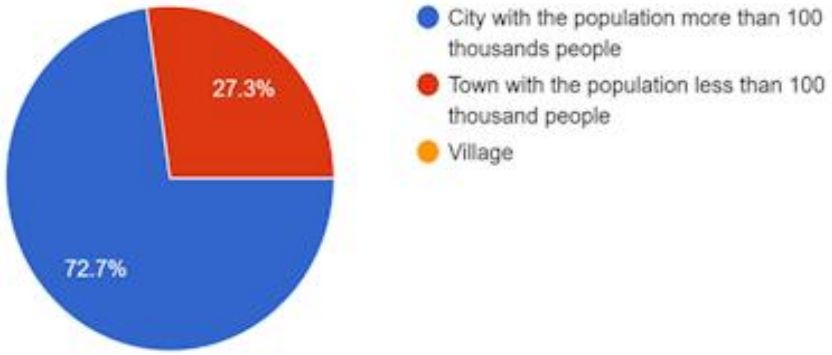


Рисунок 14. Место жительства респондентов

[184] "We have no militia - Western Togoland independence 'fighters'". Citi Newsroom. .05.07.2019. URL: https://citinewsroom.com/2019/05/we-have-no-militia-western-togoland-independence-fighters/

[185] Там же.

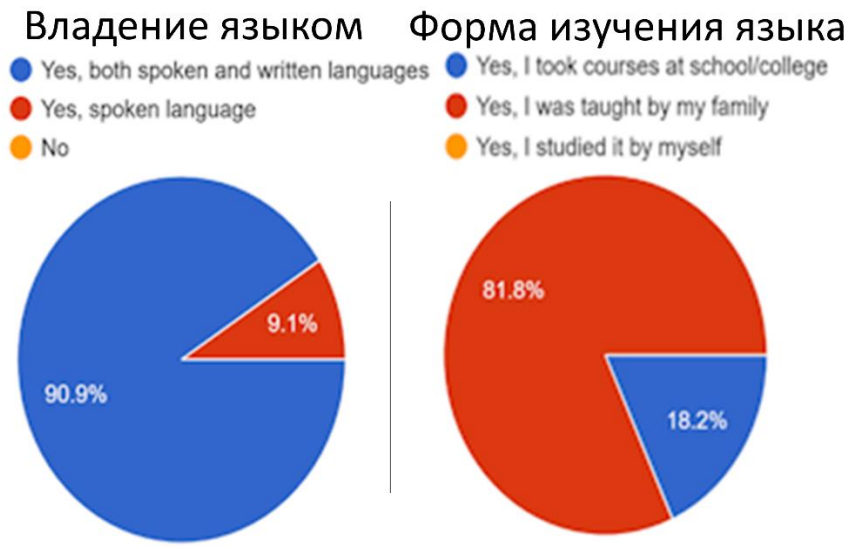


Рисунок 15. Владение языком эве и место изучения языка.

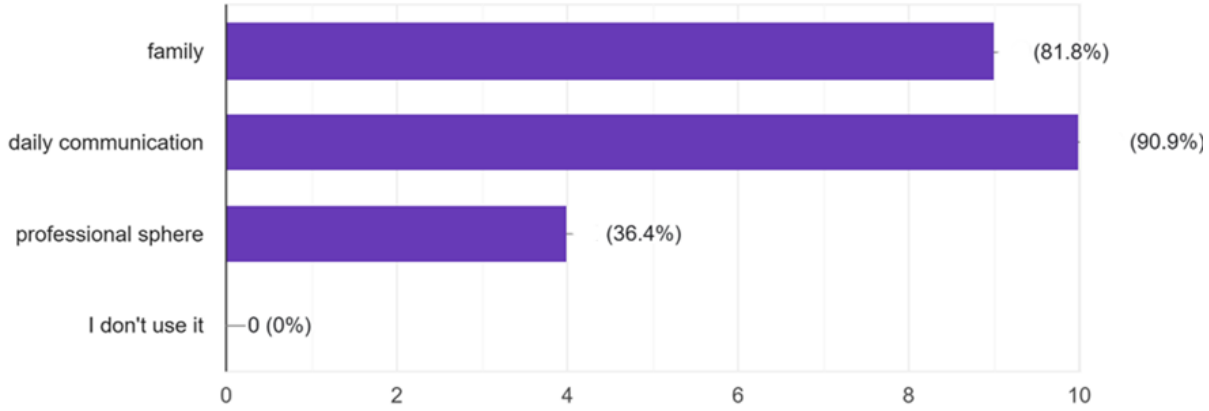


Рисунок 16. Где вы используете язык эве?

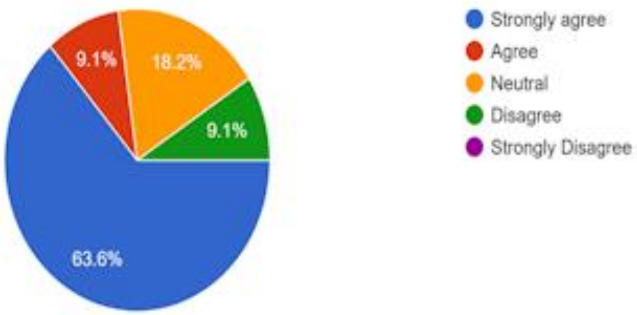


Рисунок 17. Согласны ли вы с утверждением, что все учебники в школах на территории проживания эве должны быть на языке эве?

Пункт 5

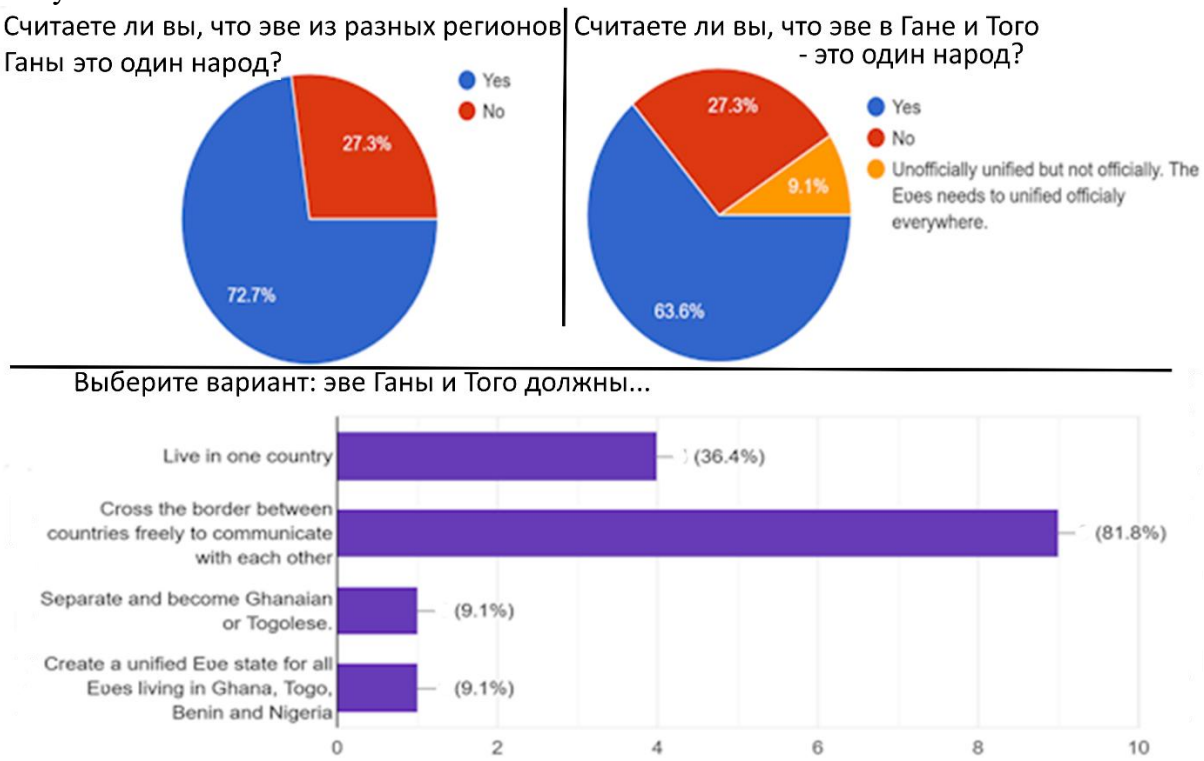


Рисунок 18. Самовосприятие эве себя как народа.

Пункт 6

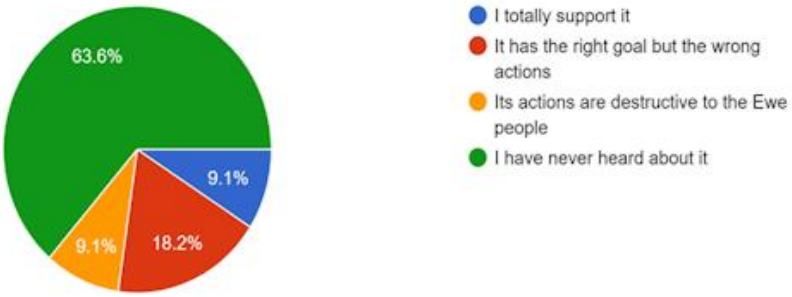


Рисунок 19. Что вы думаете о движении Толимо?

Пункт 7

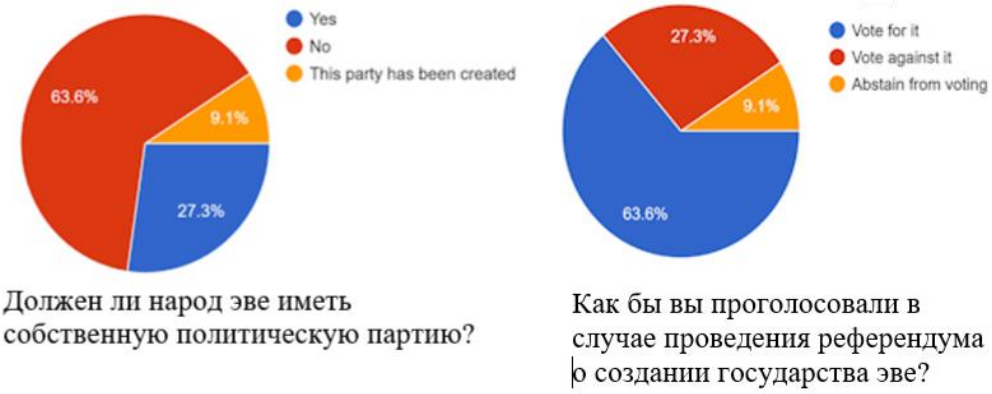


Рисунок 20.

Пункт 8

Аблаква – урожденный эве, чья политическая карьера началась в 2013 г., когда он был избран от партии Национальный демократический конгресс (НДК) депутатом в парламент от

Северного Тонгу в регионе Вольта. В период первого президентства Драмани Махамы, а также президентства Джоне Атте Миллса он занимал посты замминистра информации и замминистра образования. Уже после нашего опроса, в администрации вновь избранного в декабре 2024 Драмани Махамы, Аблаква занял пост министром иностранных дел Ганы. Первое место данного политика в рейтинге респондентов, вероятно, обусловлено тем, что Аблаква является медийной персоной и представителем эве с самым высоким государственным постом. В тоже время Аблаква зарекомендовал себя как политический функционер, действующий в интересах Ганы и ганского народа, и практически никак не лоббирующий интересы именно своей этнической группы, что, на наш взгляд, свидетельствует о желании большинства эве иметь собственное сильное и авторитетное представительство в действующей политической системе, а не пытаться ее разрушить в пользу этноцентризма и сецессии.

Пункт 9

Причины данной пассивности следует трактовать как убежденность многих эве в оторванности политики от общественной жизни, вне зависимости от того, какова этническая принадлежность того или иного политика, а также как ориентацию многих эве на традиционную систему власти именно в их племенном сообществе. Основанием для подобной оценки служат утверждения респондентов о том, что власть в Аккре, вне зависимости от результатов выборов, не стремиться развивать регион проживания эве, считая его аграрной провинцией, слабо населением, слабо интегрированным в национальный порядок и потенциально склонный к сепаратизму и связям с эве из Того.

Пункт 10

В данной статье Кулевоси задается вопросом о том, что на самом деле означает активная партийная политика для традиционных вождей и могут ли они по конституции (статья 276) в принципе выражать поддержку ведущим политическим партиям, и тем более, избираться на политические должности (Как мы писали ранее – поддержка оказывается практически всеми вождями), либо они являются марионетками политиков и не действуют в интересах своих сообществ. Как пишет далее сам Кулевоси: «*Я задаю этот вопрос, потому что за последние несколько дней я прочитал заявления вождей из Анло, Пеки и даже президента Национальной палаты вождей, в которых они выступают против одного политического движения в пользу другого. Да, вы угадали. Я имею в виду Движение за Западный Тоголенд, некоторые даже категорично упомянули Фонд «Группа по изучению родины». Я помню, что примерно в ноябре 2019 года в этой стране весь регион Вольта был исключён из распределения средств национального бюджета. Я помню, как молодёжь в регионе возмущалась, говорила о том, что их игнорируют, и рассказывала о том, как тяжело жить в регионе, где нет достойной работы, и как после окончания учёбы им приходится собирать вещи и уезжать в другие регионы в поисках работы. Я также помню, как Министерство транспорта объявило о рассмотрении проекта строительства канатной дороги вдоль побережья. Проект должен был охватывать территорию от Аккры до Такоради. Опять же, о побережье региона Вольта не упоминалось... Я помню… комментарий К. Т. Хэммонда, который заявил, что значительная часть тех, кто голосует в регионе Вольта, не являются гражданами Ганы… Я помню, как народ эве в округе Банда внезапно стал чужаками в Гане. И последнее, но не менее важное: я помню своё путешествие по пыльным, полным выбоин дорогам Пеки. Я не хочу говорить о референдуме, который разделил регион Вольта, и о том, как жителей эве в некоторых случаях проклинают и избивают за то, что они пытались обеспечить, чтобы голосование отражало волю народа. Я не хочу упоминать извечную проблему с полицейскими, иммиграционными и военными контрольно-пропускными пунктами, которых только между Афлао и Адой на пути в Аккру более десяти. Из-за них кажется, что мы живём в двух разных странах. Всё то время, что мы находились в этих ситуациях, жители региона Вольта явно ждали вестей от своих вождей… Но обычно*

в таких ситуациях то, что мы получаем как народ, либо приходит слишком поздно, либо не приходит вовсе. До скандала в Западном Тоголенде, всего несколько недель назад, в социальных сетях были популярны печальные истории о народе эве в Гане. Истории о том, как их неспособность говорить на языке тви воспринималась как тоголезская. Истории о том, как сложно снять жильё в Аккре или Кумаси только потому, что ты эве… Возможно, наши руководители принадлежат к привилегированному классу и поэтому не могут понять наших проблем. Но мы, граждане, через многое прошли и продолжаем проходить. И мы бы хотели, чтобы наши лидеры всегда прислушивались к нам и говорили от нашего имени, а не только тогда, когда мы чувствуем, что с нас хватит, и начинаем реагировать на постоянную несправедливость по отношению к нам. Если вожди не могли высказаться, когда регион был исключён из государственного бюджета по политическим причинам, не могли высказаться об очевидном мошенничестве, происходящем под видом строительства порта Кета, потому что это политика, и не могут высказаться об ужасной дороге Пеки и заброшенном аэропорту Хо, потому что это политика, то я также ожидал, что они поймут, что движение «Западное Тоголендское движение» — это политика… Но если лидеры продолжат публично осуждать различные движения, призывающие к отделению, я хотел бы заявить, что в случае необходимости переговоров они также не должны выступать на стороне сепаратистов, потому что до сих пор они не выступали на стороне народа, а наши мудрые лидеры не придерживались нейтральной позиции»[186].

Пункт 11

Исполнительный председатель Всемирного торгового центра в Аккре[187], основал SAS Finance Group Ltd, в состав которой входят Strategic African Securities Ltd, брокерская компания и консалтинговая фирма по корпоративным финансам, и компания по управлению активами SAS Investment Management Ltd[188]. Он также основал инвестиционную компанию Strategic Initiatives Ltd (SIL) и стал соучредителем Sunon Asogli Power Ghana Ltd, Databank Financial Services и Africa World Airlines Ltd[189].

Пункт 12

Его политическая карьера началась еще в 1990-ые, когда он был секретарем президента Роулингса. В 2013 г. он был назначен министром финансовых и смежных учреждений[190]. В 2014 г. он был переведен на должность министра продовольствия и сельского хозяйства[191]. На данной должности Квети стремился переориентировать аграрный сектор с производства продуктов питания на агробизнес и вторичные производства[192], что было крайне важно для сельскохозяйственных регионов, и прежде всего региона Вольта. Позже Квети занял должность министра транспорта. Параллельно он также занимал пост секретаря по пропаганде (официальное название) в партии Национальном демократическом конгрессе (НДК). Вероятно, именно эта деятельность и глубокая политическая связь с регионом Вольта, обеспечили ему узнаваемость и популярность среди народа эве в Гане

В политическом дискурсе страны Квети запомнился антимусульманской риторикой. Так, в 2007 г. он заявил следующее: *««Хотя большинство жителей Ганы не признаются в этом открыто, мусульманин не мог бы быть избран президентом Ганы»… [Он] заявил, что*

[186] Kulewosi M. When should Ewe (Evhe) chiefs speak? Ghana web. 06.10.2020. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/When-should-Ewe-Evhe-chiefs-speak-1078819

[187] Togbe Afede XIV elected to serve on the board of World Trade Center. Graphic Online. 22.06.2018. URL: https://www.graphic.com.gh/news/general-news/togbe-afede-xiv-elected-to-serve-on-the-board-of-world-trade-center.html

[188] Helping hand. The Business Year. 17.02.2022. URL: https://www.thebusinessyear.com/ghana-2016/helping-hand/interview

[189]Togbe Afede - Biography. Marketscreener. 17.02.2022. URL: https://www.marketscreener.com/insider/TOGBE-AFEDE-A1ALTK/

[190]Hon. Fiifi Fiavi Kwetey/ MP for Ketu South constituency, Volta Region Region/ Members of Parliament. URL: https://web.archive.org/web/20131020075001/http://www.parliament.gh/members_details.php?ddt=364

[191] List of Mahama's new ministers and deputy ministers. MyJoyOnline. 16.07.2014. URL: https://www.myjoyonline.com/news/list-of-mahamas-new-ministers-and-deputy-ministers/

[192] Fifi's Journey: How Well Do You Know Hon Fifi Fiavi Franklin Kwetey?. Modern Ghana. 30.09.2019. URL: https://www.modernghana.com/news/958188/fis-journey-how-well-do-you-know-hon-fifi-fiavi.html

Национальный демократический конгресс воспользуется неизбранием Альхаджи Алиу Махамы в пропагандистских целях в северном регионе, а также в мусульманском сообществе. «Некоторые жители Ганы, особенно северяне и мусульмане, будут считать, что вице-президент Махама заслуживает выдвижения своей кандидатуры и что его партия неуважительно относится к нему после того, как он преданно служил в качестве заместителя Куфуора. НДК воспользуется этими негативными настроениями, чтобы заручиться поддержкой нашего кандидата»»[193].

Характерно, что данные слова были сказаны на международной трибуне во время встречи с послом США в качестве секретаря по пропаганде и советника бывшего президента Ролингса. Само данное заявление стало провокацией и было направлено на разобщение конкурирующей партии, чей электорат – около 20-25% и представлен мусульманами, в то время как остальной электорат – это христиане и традиционалисты, и это было фактором раскола оппонентов уже в 2007 г. – а сегодня этот раскол очевиден и используется партией НДК для пропаганды практически на каждых выборах. Отметим, что политизация мусульманства создает угрозу обособления и радикализации данных сообществ, что, как показали последние выборы, уже происходит и нашло выражение в погромах избирательных участков и отделений НДК в северных районах сразу после выборов президента 2024 г. на которых кандидат-мусульманин потерпел поражение, а к власти пришел Джон Махам, в правительстве которого Квети был министром с 2013 г.

Пункт 13

Country ▲	Population	Indigenous	Primary Language	Primary Religion	Progress Scale	% Christian Adherents
Benin	191,000	●	Ewe	Christianity	●	72.70 %
Burkina Faso	46,000		Ewe	Christianity	●	80.00 %
Canada	2,100		Ewe	Christianity	●	82.00 %
Côte d'Ivoire	22,000		Ewe	Christianity	●	75.00 %
Ghana	4,586,000	●	Ewe	Christianity	●	93.00 %
Italy	4,500		Ewe	Christianity	●	84.00 %
Liberia	3,900		Ewe	Christianity	●	75.00 %
Nigeria	13,000		Ewe	Christianity	●	96.00 %
Togo	2,071,000	●	Ewe	Christianity	●	87.00 %
United States	3,500		Ewe	Christianity	●	93.00 %
Totals: 10 ●	**6,943,000**			**Christianity**	**0** ●	**90.49 %**

Рисунок 21. Диаспора эве – количественный состав[194]

Приложение 4.1.

Пункт 1

[193] WikiLeaks: Muslims can't be President - Fiifi Kwetey. Statesman. 07.09.2011. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/artikel.php?ID=218080

[194] Ewe people group in all countries / Joshua Project. URL: https://joshuaproject.net/people_groups/11169

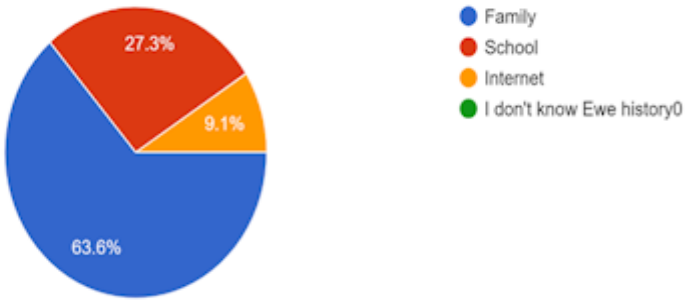


Рисунок 22. Где вы получили знания об истории своего народа?

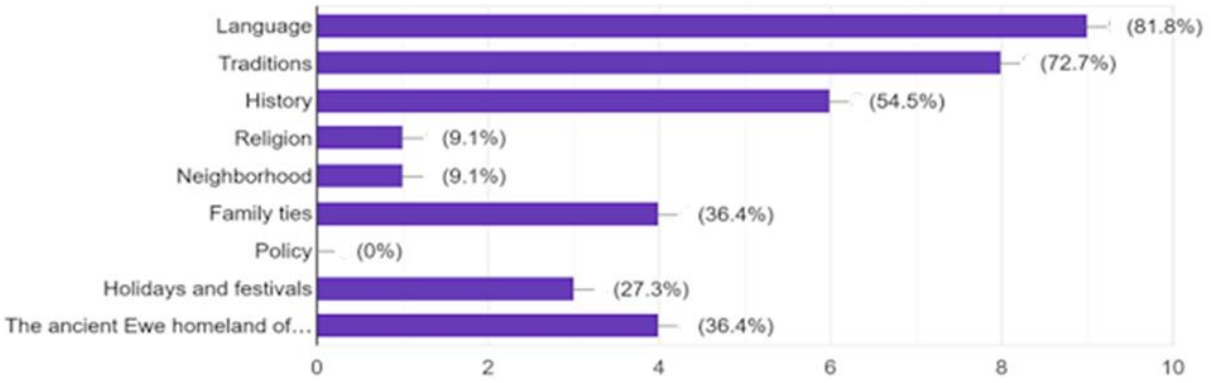


Рисунок 23. Что, на ваш взгляд, объединяет народ эве?

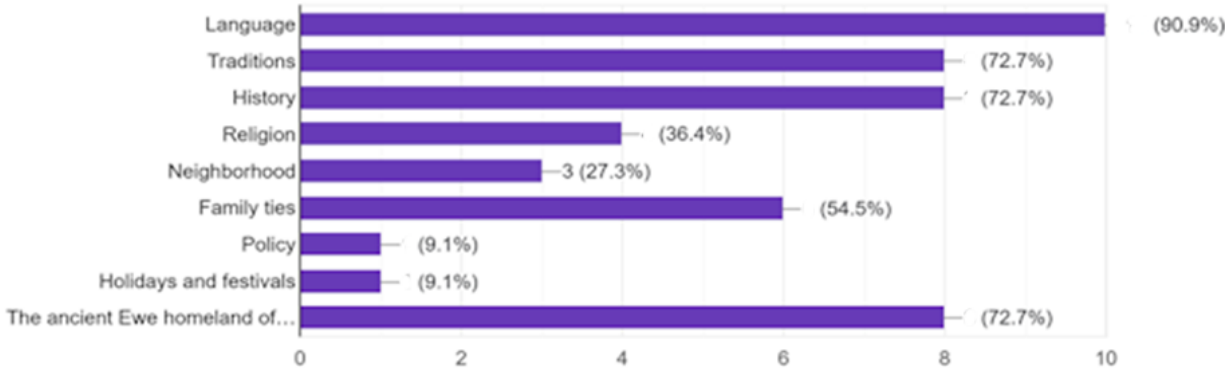


Рисунок 24. Что, на ваш взгляд, объединяет народ эве в Гане и Того?

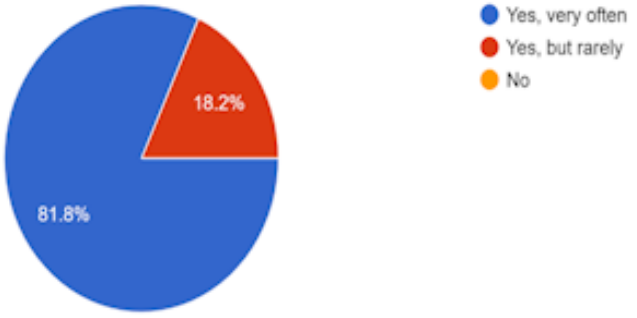


Рисунок 25. Коммуницируете ли вы с эве из других сообществ, включая эве в Того?

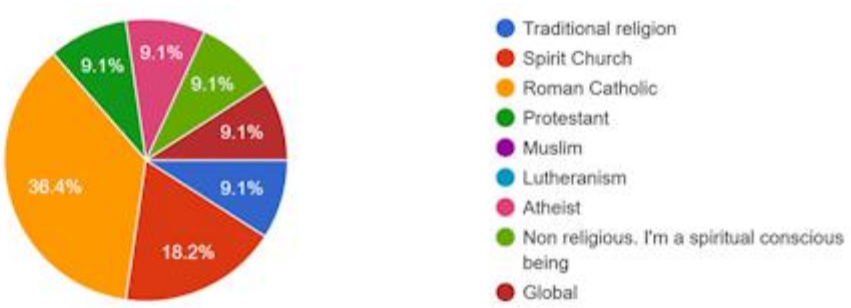


Рисунок 26. Каких религиозных взглядов вы придерживаетесь?

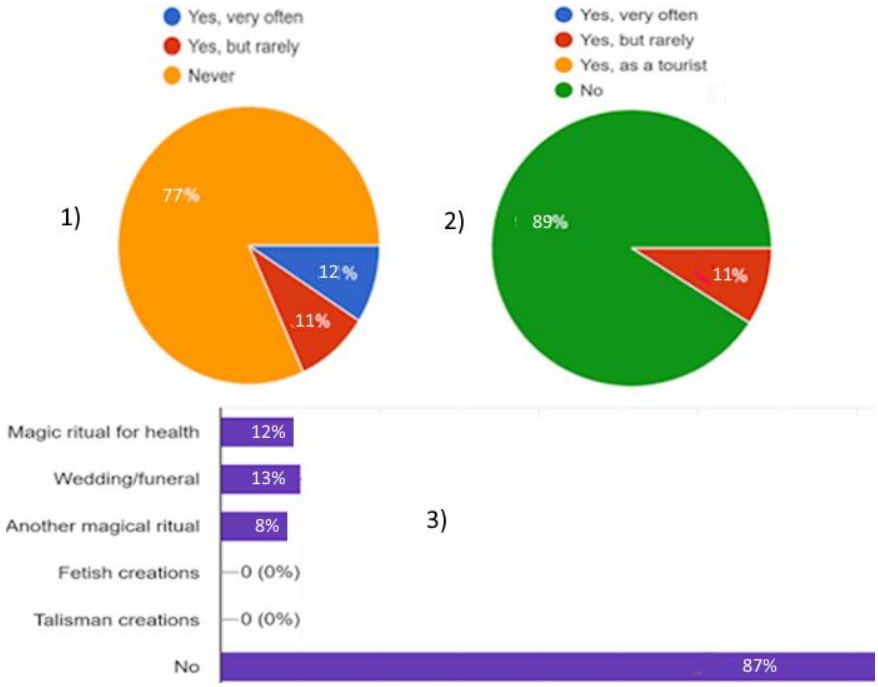


Рисунок 27. 1) Пользуетесь ли вы услугами гадателей афа? / 2) Посещаете ли вы священные места водун? / 3) Обращаетесь ли вы к жрецам водун; если да, то с какой целью?

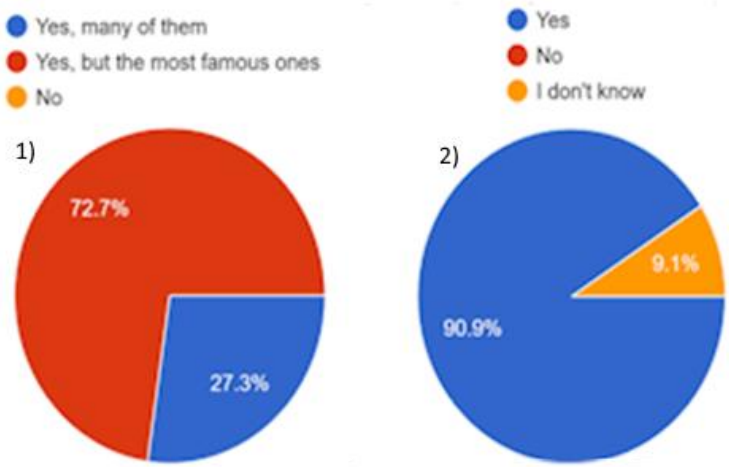


Рисунок 28. 1) Знаете ли вы традиционный фольклор и песни эве? / 2) Считаете ли вы, что музыка (песни) связывает всех эве вместе, представляя их как народ?

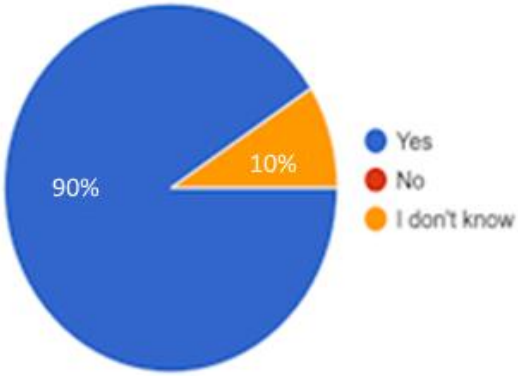


Рисунок 29. Считаете ли вы, что народные промыслы важны для сплочения народа эве?

Пункт 2

Так, например, организации, объединяющее представителей эве, не только в Гане, но и в Того, и в других странах, представлены только в социальных сетях, и даже не имеют собственных сайтов. Такова, например, широко известная среди эве Ганы организация, зарегистрированная как юридическое объединение под названием 1-UNITED EUES+VOLTARIANS, целью которого является объединение всех эве в четырех странах - Того, Бенине, Нигерии и Гане[195].

Также респонденты отметили организацию «Keta Vibes», представляющую информацию о культурных и социальных мероприятиях и туризме, Edem Fest, Yoekpor и др., присутствующие в основном в соцсетях.

Отметим, что про существование и деятельность такого рода организаций знают не более 20% респондентов, причем каждый из ответивших респондентов называл не более двух организаций, относимых преимущественно к региону его проживания, что говорит о слабой институциональнализации культурной и социальной жизни на межрайонном и межгородском уровне и ориентации эве Ганы на жизнь именно своего сообщества или района.

Вопрос о современной литературе, представленной писателями-эве, поставил большинство респондентов в тупик. Это обусловлено крайне низким уровнем чтения книг (и образования в целом) среди рядовых членов сообщества, не имеющих высшего образования. Книги в быту являются редкостью – книжных магазинов даже в крупных городах, практически нет, либо они торгуют канцелярией, и в лучшем случае, учебной и детской литературой. Также редкостью являются библиотеки. Основным источником информации для большинства членов сообщества являются телевиденье и интернет, представленный местными электронными СМИ и каналами в соцсетях.

В числе отмеченных респондентами современных выделяется автор достаточно известной книги «Однажды в Гане»[196] Агботадуа Тогби Кумасса (перевод на английский язык и адаптация в соавторстве с Анной Коттрелл). Изначально книга была написана на языке эве и получила звание лучшей детской книги на африканском языке в 2014 году. Книга представляет собой 24 истории, записанные в 2006–2007 годах в регионе Вольта в Гане.

Остальные имена, названные респондентами, принадлежат не писателям, а медийным личностям. В их числе, например, популярный медийный деятель и телеведущий Кафуи Дей, являющийся также преподавателем Института журналистики Ганы (GIJ). Его узнаваемость во многом связана с тем, что 2009-2011 гг. он вел ганское телешоу «Кто хочет стать богатым?», основанное на оригинальном британском формате «Кто хочет стать миллионером».

Также респонденты отметили политического публициста Мавуменье Кулевоси (Mawumenyo Kulewosi), про которого мы писали в предыдущей главе, и Нутифафу Яо Думона. Последний, вероятно, это – учёный-энциклопедист, специализирующийся на физике,

[195] Подробнее об этом объединении можно узнать по прилагаемой ссылке https://www.facebook.com/Voltarians?mibextid=ZbWKwL (Социальная сеть Facebook запрещена на территории РФ).
[196] Cottrell A., Kumassah A.T. Once Upon A Time In Ghana. Accra: Afram Publications. 2013. 96 p.

нанотехнологиях и лидерстве, который работает Пенсильванском университете и ряде других вузов США и Канады, но при этом сотрудничает с проектами по развитию лидерства и науки в странах Африки[197]. Ряд названных имен (например, Desmond Pomary) автору не удалось точно идентифицировать.

Пункт 3

В числе популярных этнических певцов, респондентами были названы такие исполнители, как Jah Phinga, Israel Nanevi Maw(u)eta, Chief one, Seyram, и др., поющие песни как на языке эве, так и на английском. Во многом, уверенные ответы по данному вопросу свидетельствуют о том, что историческая музыкальная традиция в ее современной интерпретации, доминирует над другими аспектами массовой культуры, и действительно является объединяющим фактором для эве. В тоже время, следует отметить, что современные певцы эве все больше ориентируются на исполнение песен на английском языке в Гане и на французском – в Того. Это обусловлено их прагматизмом и желанием получить известность на национальном уровне и за рубежом, однако снижает их популярность и узнаваемость в заграничных сообществах эве, говорящих, соответственно, на другом, чем исполнители, европейском языке. Данное языковое разделение и отход от исполнения песен на языке эве, формирует выраженный барьер для формирования общей для всех эве современной музыкальной и поп-культуры.

Пункт 4

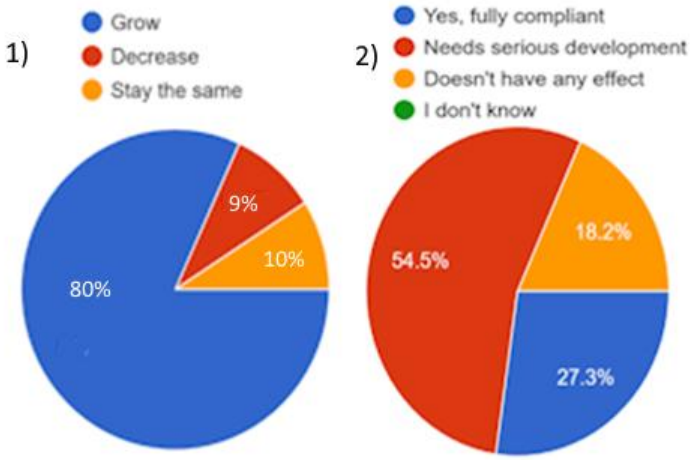


Рисунок 30. 1) Считаете ли вы, что интеграция народа эве в ближайшие 10 лет будет расти, снижаться, или останется на прежнем уровне? / 2) Как вы оцениваете адекватность логистического сообщения между районами проживания эве?

Приложение 4.2

Пункт 1

В противовес подходу эве, в родственных африканских сообществах вера в природу духовных сил часто ограничивалась моральной и/или духовной сферой и была дуальна: поступок ведет либо к каре, либо к вознаграждению.

Природа духовного диалога со средой привела эве к различным изменениям в их идентификации и созданию выраженных связей с объектами природы, и особенно, со священными местами, причем эту связь не смогли разрушить даже европейская религия и

[197] Nutifafa Yao Doumon | Penn State Department of Materials Science and Engineering https://www.matse.psu.edu/directory/nutifafa-yao-doumon

наука[198]. Сам факт сакрализации «места» говорит о высоком уровне религиозного мировоззрения группы[199].

Пункт 2

Родиной Маву у эве считается регион их происхождения вокруг города Нотси, откуда в XV веке началась их миграция на Восток[200]. Имя Маву в языке эве часто сопровождается разными эпитетами, например, blemave (древний) или magblẽmagblẽ (нетленный).

В тоже время, у эве есть и другое имя бога – Се, которое начинает использоваться в конце 18 века, и Се, это, вероятно, не Маву, или не совсем Маву. Однозначного ответа на этот вопрос нет. Есть подход, предложенный Д.К. Фиаву[201], который указывает, что два имени присущи одной сущности, но этот подход относится к середине XX века. В более поздний период ряд авторов, например, Сара Грин[202], предполагали, что это две сущности, причем Маву был заменен в конце XVIII века на Се. Грин отмечает, что замена могла быть связана с влиянием народа йоруба, однако нами не было выявлено прямых заимствований[203].

Наиболее обоснованную современную версию предложила Розалин Адзогбле, которая констатировала двухаспектную теорию природы высшего существа у эве, где Се это активная и перформативная ипостась верховного бога[204]. «Похоже, что Маву представлял собой неперформативный аспект Бога — воплощение творческой силы, тогда как Се был воплощением исполнительной силы. Эта интерпретация раскрывает Се, как понятие судьбы, служащее, таким образом, аргументативной основой для теории двойственности божественной сущности[205]. Иными словами, различие между Маву и Се можно обозначить как различие судьбы и воли человека, которые сосуществуют применительно к отдельной личности.

На установлении соотношения Маву и Се сложность идентификации верховного бога у эве не заканчивается, т.к. эве широко используют другие комбинации, связанные не только с Маву, но и с ее братом близнецом Лиза, который тоже водун (высший бог), т.е. равное (?) по значению высшее существо.

Пункт 3

Но и это не всегда столь однозначно, так как в некоторых оценках местных жителей, приводимых Катрин Джуртс «Маву — это комбинация Маву-Сегбо, мужского рода, и Маву-Лиза, женского рода. Сегбо: это тепло, солнце, сила и энергичность. Лиза: это ночная прохлада и аристократизм. Когда говорят Маву-Сегбо-Лиза, тогда они называют Маву бесполым богом или Маву, сочетающим в себе мужское и женское начала»[206]. Таким образом приоритетной становится применяемая логика религии водун[207].

В комбинации Маву с Сегбо и Лиза возникает и множество лингвистических особенностей, о которых пишет Вестерманн. Се (Se) переводится как «божество», но оно также может толковаться как «судьба» или даже «траектория», тогда как gbo означает

[198] Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.
[199] Там же.
[200] Там же.
[201] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
[202] Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.
[203] Там же.
[204] Adzogble R.E. Metaphysical doctrines of the Anlo of Ghana and Process philosophy// Process Studies. 51(1). 2021. P. 25-45
[205] Parrinder E.G. West African Religion. London: Epworth Press. 1969. 203 p.
[206] Geurts K.L. Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community. Berkeley . LosAngeles . London: University of California Press. 2002. 351 p. URL: https://elearning.unito.it/dottorato/pluginfile.php/4114/mod_resource/content/1/Kathryn%20Linn%20Geurts%20-%20Culture%20and%20the%20Senses%20%282003%29.pdf
[207] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.; Samarin W.J. Determining the Meanings of Ideophones // Journal of West African Languages.1967. №4(2) P. 35–41.

«сильный, энергичный, мощный, жестокий, упрямый»[208]. Имя Лиза также имеет смысл с точки зрения лингвистики. Значение «ли» - «существовать» (и относится к экзистенциальному существованию в целом), а «за/са» можно интерпретировать как «связать, соединить, объединить, запутать, непроницаемый и неразрывный»[209]. Таким образом, Сегбо можно представить, как энергичную и мощную силу, мужское измерение универсальной энергии, тепла и солнца, а также высшей силы и энергии, в то время как Лиза – это неразрывные узы, которые связывают переплетающиеся аспекты бытия, и проникнуты женственностью и прохладой ночи, их освещает луна[210].

Имя Маву, к которому мы уже обращались, означает в трактовке Вестермана «тот» (ма) и ву/у «превзойти, преодолеть» или «быть более чем»[211]. Таким образом этимология Маву-Сегбо-Лиза такова: «Тот, кто превосходит судьбу и полную силу и существует запутанно и переплетенно».

Таким образом высшее состояние бытия, состояние бога, является высшим образцом целостности, благополучия, и здоровья. Высшее (благополучное) существо достигает слияния ночи и дня, прохлады и жары, и других антагонизмов.

Пункт 4

Здесь показательно выражение на языке эве: «Ame si ya ƒe se me se», которое можно перевести как: «этот человек обладает сильным проявлением Се (божественного)», т.е. действия данного человека направляются богом.

Также в языке используется слово дзэгбесе, означающее «рожденное от Се». Слово является синонимом судьбы. «Будучи объективной основой личности, она охватывает элементы мира человека, включенные в причинно-следственную цепь событий. Некоторые из таких элементов включают предпочтение или презрение человека к определенным вещам, что считается общим свойством людей, родившихся в один и тот же день недели»[212].

Обе данные составляющие присутствуют в человеке и взаимно влияют друг на друга в соответствии с уровнем проявления человеком воли. Во многом это напоминает существующую в христианстве модель соотношения свободы воли и предопределенности, и возможно, христианство повлияло на развитие данной идеи у эве, и особенно анло.

В итоге в метафизической системе эве сложилась установка, в соответствии с которой «се», которое представляло силу и характер, подразумевало как телесную, так и умственную силу, а «дзэгбесе» представляло пространственно-временные условия, которые влияют на события, а также прямое участие бога в судьбе человека. «Таким образом, сосуществование с Богом подразумевало, что он также определялся действиями людей, хотя и не в той же мере, что люди предопределялись его действиями, но ему требовались существующие вещи, чтобы поддерживать свою физическую власть над вселенной»[213].

Пункт 5

Розалин Адзогбле пишет в своей работе, что такая традиция прямых просьб прослеживается с этапа формирования этноса эве, когда в момент исхода эве из Нотси вождь племени воззвал к Маву, чтобы он помог их побегу[214]. В этом примере видна глубина проблемы народа, так как воззвание к Маву – это исключительный случай.

Эве считают, что основным атрибутом трово является власть по своей воле в одностороннем порядке влиять на ход событий. Обладание такой властью связано с доктриной

[208] Westermann D. Ewefiala or Ewe-English Dictionary. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thompson Organization, Ltd., Kraus Reprint. Original edition. Berlin: Dietrich Reimer/Ernst Vohsen. 1973 [1928]. 347 p.
[209] Там же.
[210] Там же.
[211] Там же.
[212] Adzogble R.E. Metaphysical doctrines of the Anlo of Ghana and Process philosophy// Process Studies. 51(1). 2021. P. 25-45
[213] Adzogble R.E. Metaphysical doctrines of the Anlo of Ghana and Process philosophy// Process Studies. 51(1). 2021. P. 25-45
[214] Там же.

вознаграждения и наказания, так как любое действие божества или духа по просьбе человека имеет цену для этого человека и его окружения.

Отсюда же проистекает и мораль сообщества, одним из принципов которой является идея о том, что плохая жизнь ведет к плохой смерти (агбе бада, ку бада). В первую очередь это выражается в использовании магии, которая также реализуется через использование силы духов, - принцип: используешь силу духов – плати, используя их силу во зло, - плати душой.

Но данная система работает и в обратном направлении. Через почитание богов и жертвы можно отвадить зло, отвести сглаз и искупить вину.

Пункт 6

В субъективном сознании возникает «интенциональный мир», содержащий сложные субъективные представления о мире и мироздании[215]. Это в свою очередь ставит вопрос о предпосылках формирования индивидуального мировосприятия на широком социальном уровне и базовой сущности религиозных и метафизических форм, воспринятым обществом эве.

Таким образом люди эве смотрят на повседневную реальность жизни с духовной точки зрения, считая, что добрые или злые духи и божества своей деятельностью формируют каждое происходящее событие, т.к. духовные существа и безличные духовные силы имеют власть над человеческими делами.

Отсюда проистекает потребность постоянного взаимодействия с миром духов через гадания, молитвы и ритуалы, которые должны позволить обнаружить, какие сущности и силы влияют на конкретного человека или сообщество, чтобы определять свои будущие действия и, если возможно, манипулировать духовной силой сакральных сущностей[216][217]. В христианских сообществах это выражается в активном почитании не только Христа, но и ангелов, святых, проповедников, и борьбе с демоническими сущностями.

Пункт 7

В свете этой системы убеждений традиционную религию эве можно охарактеризовать как анимистическую по своей сути. Как писал Эдвард Б. Тайлор «анимизм в своем полном развитии включает веру в душу и в будущее состояние, в контролирующих божеств и подчиненных им духов, что приводит к своего рода активному поклонению»[218]. Что важно, религия в отдельных сообществах настолько разветвлена, что проникает в интимную сферу. Почти каждая семья или домохозяйство имеет собственное святилище, где присутствует алтарь для поклонения конкретному божеству покровителю и духам предков (у христиан обязательно присутствует аналог «красного угла» с изображениями Христа, ангелов и святых. Иногда тамже присутствуют изображения «важных людей», например политиков). Всепроникающая роль культов ведет к тому, что среди эве почти нет ни атеистов, ни агностиков[219].

Пункт 8

Стремление к поклонению божествам, множество святилищ, включая домашние алтари, проистекают из самого факта, что народ эве использует все возможные средства, чтобы искать защиты от любых угрожающих событий, с которыми сталкивается, будь то войны и бедствия, с которыми людям эве пришлось столкнуться в процессе миграции, расселения, воин и

[215] Shweder R.A. Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1991. 404 p.
[216] Reenen Van G. Christ in Animistic contexts. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991. 342 p.
[217] Parrinder E. «Theistic Beliefs of the Yoruba and Ewe Peoples of West Africa» in African Ideas of Godr ed. Edwin Smith. London: Edinburgh House Press. 1950. P. 224-240.
[218] Tylor E.B. Religion in Primitive Culture. London: John Murray, 1958. 539 p.
[219] Fiawoo D.K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

колонизации. Таким образом, перед лицом опасных ситуаций, когда природная среда представляла угрозу жизни отдельного человека и сообщества и когда их окружали воинственные племена и соседи, эве находили помощь в «скрытых» силах природы и в помощи духов предков[220].

Д. Вестерман отмечает, что жизнь, с точки зрения эве, сверх значима. «Сохранение жизни – настоящая цель религиозных практик… Жизнь в африканском смысле включает в себя здоровье, изобилие еды и благополучную окружающую среду»[221]. Таким образом, в сознании людей эве вся жизнь, общественная и частная, пронизана поклонением духам и преодолению слабостей через поиск духовной помощи и средств поддержания и укрепления жизни среди тысячи опасностей, причем данный поиск, и у традиционалистов и у христиан, - коллективный, т.к. человек практически никогда не остается с бедой один на один. В данной связи, религиозные практики проистекают из глубоко скрытого уровня сформированных мнений, которые составляют глубинную систему ценностей, обычно называемую «мировоззрением». В соответствии с мировоззрением Эве, духовный мир во многом взаимодействует с физическим миром, и как следствие, рождается устойчивая вера в сверхъестественное, в том числе в магию[222,223], причем в магию и колдовство верит и большинство христиан (Это, в том числе, является основанием для религиозной толерантности, как среди эве, так и в отношении других этнических сообществ с их религиями, кроме, пожалуй, мусульман).

[220] African Ideas of God: A Symposium by Edwin W. Smith// Africa: Journal of the International African Institute, 1951. Vol. 21, №1. p. 76; Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

[221] Westermann D. Africa and Christianity. London: Oxford University Press. 1937. 221 p.;
Westermann D. The Africa Today and Tomorrow London: Published for the International African Institute by the Oxford University Press. 1949. 174 p.

[222] Westermann, D. Africa and Christianity. London: Oxford University Press. 1937. 221 p.

[223] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.

Пункт 9

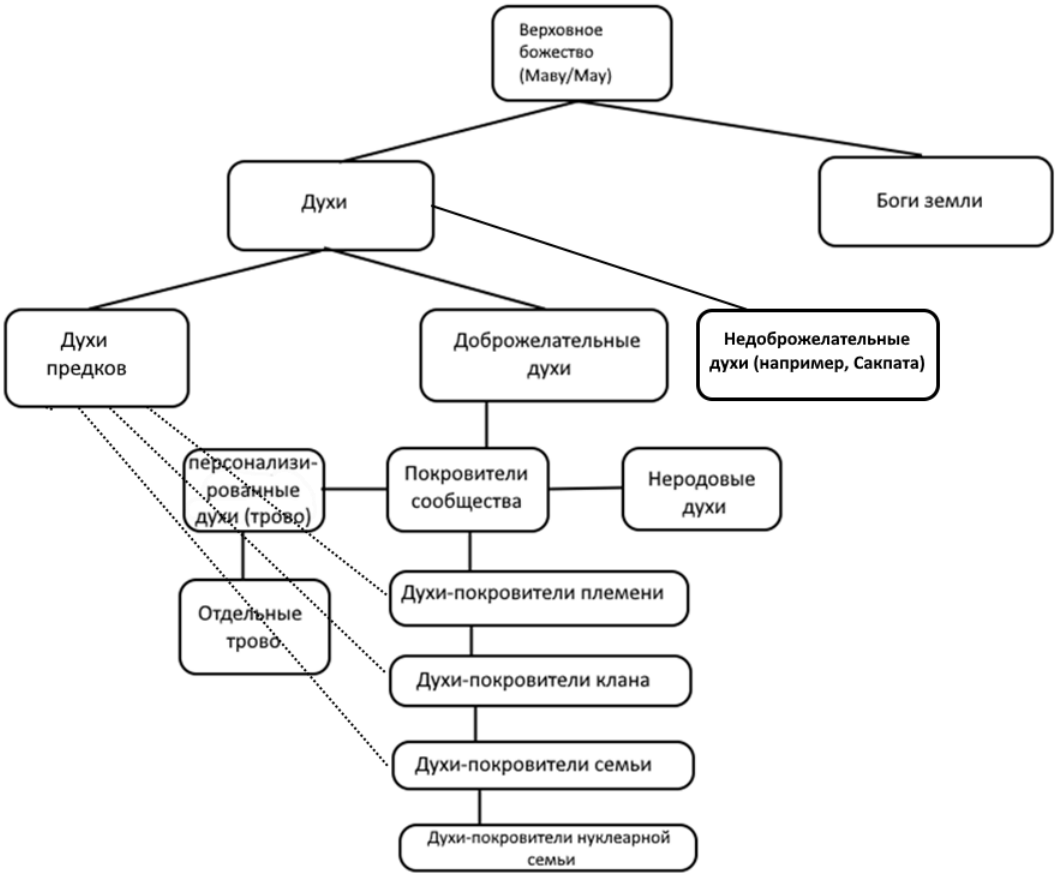


Рисунок 31. Структура традиционного пантеона эве.

Пункт 10

В данной связи Тейлор предполагал необходимость декомпозиции культуры на составные части, каждая из которых имеет свой генетический ряд, т.е. развивается во времени и пространстве (выход на теорию эволюционизма).

Пространственное измерение является вторичным, но оно важно с точки зрения передачи культурных смыслов между различными культурными традициями, которые могут сталкиваться в контексте географического перемещения носителей. Здесь можно усмотреть влияние диффузионизма. В данной связи, комплексная культура, это сумма многих видов проявления традиций, обычаев, ритуалов и т.п., которые эволюционируют под действием механизма проб и ошибок и в контексте подражания, а также под воздействием внушения.

В данной связи принципиальна связь культуры и верований, где вторые интерпретируются первой. С этой точки зрения анимизм, т.е. обожествление многих объектов, помимо человека, испытывает потребность в систематизации в целях создания иерархии.

В результате возникает сакрально-религиозная модель, причем анимизм оказывается заложен в основу любой религиозной системы, включая самые сложные монотеистические формы.

Пункт 11

Тейлор предположил, что причиной появления представлений о «душе» еще у древних людей, стала тяга к познанию сущности объекта, которая не могла быть удовлетворена простым познанием через наблюдение. Здесь же кроется и ответ на базовый вопрос о различии между живым и мертвым, ответ на который можно получить лишь в рамках сакрального мышления и оперируя понятием «душа», которая не равна «телу», хотя и представляет его.

В данной связи эволюция мышления общества, по мнению Тейлора, сходна с эволюцией мышления человека в процессе взросления, в рамках которого для детского уровня развития важность представляет буквальность восприятия и допущение того факта, что у любого объекта есть воля и намерения, а также, своего рода, разумность, которую нужно учитывать во взаимодействии с объектами.

Пункт 12

Религия водун, распространенная у эве и другие древние концепции и практики (например, дзосаса) отражают философию о том, как внешним миром можно манипулировать для того, чтобы повлиять на внутреннюю среду общества или человека, и наоборот, измениться самому, чтобы расширить пространство мировой гармонии.

В итоге, в человеке оказывается сокрыт «сенсориум», находящийся за пределами тела, но непрерывно с ним связанный. Данным внутренним сенсориумом можно управлять и чувства играют жизненно важную роль в поддержании связей между человеком и его миром и миром предков, богов и высших существ.

Пункт 13

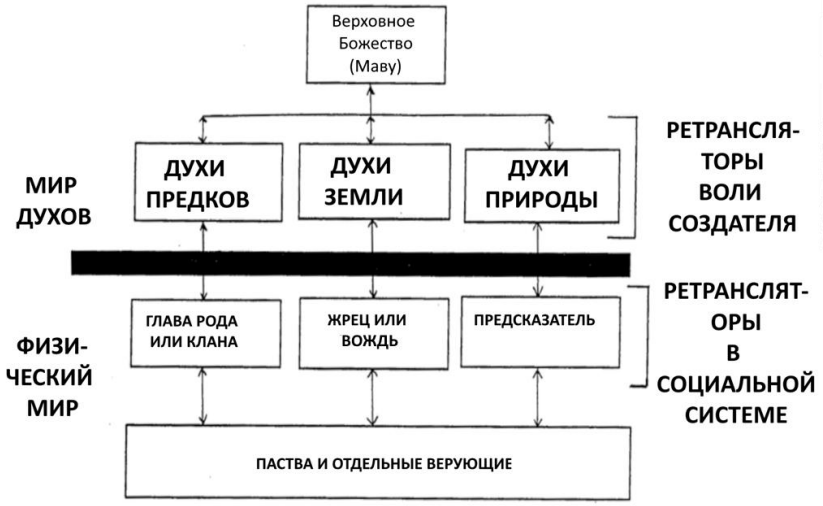


Рисунок 32. Структура медиации в системе духовного взаимодействия в рамках традиционной религии водун у народа эве.

Пункт 14

В целом, у эве присутствует вера в загробный мир, который является обширной частью мира духов. В данном загробном мире оказываются все умершие, но предки сообщества живут в нем «компактно», поблизости от реально существующего сообщества, чтобы поддерживать с ним связь и оберегать живущих (покровительствовать им). У христиан, измерение жизни духов предков накладывается на идею рая.

В данной связи, крайне важное значение имеют места упокоения усопших. Они служат точкой связи между двумя мирами, и по вере эве, духи предков присутствуют там постоянно. Данный факт во многом обуславливает привязанность эве к территории проживания и устойчивость этнической традиции[224].

У эве, как и у большинства народов региона, духи предков ассоциируются со стихией огня, и в данной связи центром притяжения выступает домашний очаг, хранителем которого выступает старшая женщина дома, выполняющая роль домашнего жреца.

[224] Предки / О. Ю. Бессмертная, А. Л. Рябинин // Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. — 2-е изд. — Москва: Советская энциклопедия, 1988. — Т. 2: К—Я. 719 с.

Пункт 15

Продолжительность заботы о могиле зависит от статуса покойного и от его роли в жизни семьи, клана, племени. Могилы вождей и старейшин, как правило, сохраняются бессрочно.

Для преодоления гнева предков постоянно проводятся церемонии умиротворения и жертвоприношения, которые должны позволить племени заручиться поддержкой предков[225].

У эве предки покровительствуют не всей этнической группе, а только тому сообществу, из которого они происходили. Доминирует почитание предков, прежде всего по отцовской линии. Особое значение для сообщества имеет дух прародителя, от которого считается происхождение сообщества и рода. Также почитаются предки последних трех поколений, воспоминания о которых живы в памяти людей. Остальные предки выступают обезличенными и символизируют преемственность родовой линии.

Пункт 16

Предков, находящихся в «астральном состоянии» принято называть тогбуйво и мамаво (производные термины от слов «дедушка» и «бабушка»). Также их именуют словом togbenoliwo, что можно перевести как «души предков»[226].

Связь с предками для эве крайне важна из-за их опыта и близости к верховному божеству Маву, поэтому предков не только просят о чем-то, но и открывают им путь в мир людей через жрецов, способных входить в транс. Также эве и фон верят в то, что живущие люди способны воплотить дух предка сохраняя при этом свою личность и формируя двойную идентичность[227]. Субличность предка, в данном случае, становится помощником и руководителем ребенка. Такая субличность именуется на языке эве амЭзОто, что означает «доверенное лицо рождения человека»[228], причем, как считается, у каждого живущего есть такой предок-покровитель, и считается что «все новые дети напоминают умершего человека»[229], чьи черты раскрываются через способности ребенка.

Пункт 17

Все перечисленные сущности порождают такие явления, как тамэбубу, тамэсусу, нунья, ламенусезе, сеселеламе, гомезе, сизэну, ламесезе и т. д., т.е.: тамебубу – мышление, ламенусезе - чувство, сеселеламе – ощущение и гомезезе - интуиция.

Все перечисленные сущности имеют различные трактовки их соотношения в традициях различных сообществ эве, и если, например, северные эве, - последователи культа гороводу, выводят их из «внутреннего человека»[230], то анло усматривают их связь с внешним человеком[231]

Роль предка, вне зависимости от традиции является определяющей, и например, в слове jijO - характер или поведение, основой является слово jO – рождение, но оно же используется в другом родственном термине – jOtO (хозяин рождения), т.е. дух предка, понимание которого влияет на воспитание и формирование поведения ребенка[232], т.к. окружающие постоянно говорят ребенку о его амЭзОто, что придает ребенку нравственные, психологические, духовные, а иногда и физические атрибуты предка, формируя судьбу ребенка[233].

---

[225] Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. Москва: Наука. 1964. 399 с.

[226] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

[227] Blier S.P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. 476 p.;
Boas F. Race Language and Culture. New York: The Macmillan Company. 1940. 647 p.

[228] Там же.

[229] Там же.

[230] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

[231] Geurts K.L. Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community. Berkeley. Los Angeles. London: University of California Press. 2002. 351 p. URL: https://elearning.unito.it/dottorato/pluginfile.php/4114/mod_resource/content/1/Kathryn%20Linn%20Geurts%20-%20Culture%20and%20the%20Senses%20%282003%29.pdf

[232] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

[233] Blier S.P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. 476 p.

Пункт 18

При этом, как пишет Фиаву: «Не всех умерших можно считать квалифицированными или достойными получить титул «предков» в традиционной религии эве. Скорее это те первичные личности, от которых можно проследить линию происхождения, или те, к кому перешло наследственное главенство и власть в силу того, что они унаследовали лидерство в семье, роде, клане или племени. Таким образом, предками обычно являются короли или королевы-матери, основатель деревни или города, или сильный и отважный лидер, который участвовал во многих битвах и успешно вел свой народ через невзгоды и/или сражения»[234].

Пункт 19

Вторая категория предков имеет святыни, расположенные на окраинах города, но не на территории частных владений. Как пишет Манукян «…имеется бесчисленное множество упоминаний об авторитете прямых предков, трактуемых как «истинные хозяева земли», как защитники, как источник добра и как орудие наказания врагов...»[235]. Живые просят у предков физической и духовной безопасности, удачи, силы, успехов в работе и учебе, победы. Считается также, что духи предков обладают силой отражать злые бедствия и злые последствия, которые могут постичь потомков. Их рассматривают как духовную силу, осуществляющую руководство соответствующих семей и кланов.

Пункт 20

Духи предков – это низший уровень духовной иерархии, и они находятся в подчиненном положении к старшим богам, в первую очередь Маву и косвенно к духам природы, которые неизменны[236]. Но в тоже время предки могут влиять на другие сакральные сущности, поэтому в ритуалах доминируют просьбы к предкам по широкому кругу вопросов, значимых для сообщества.

Формирование такой сакральной иерархии у эве и других народов региона служит основанием для признания водун, или водзу на языке эве, - религией.

В христианской традиции водун воспринимается исключительно негативно, т.к. считается, что она основана на черной магии и взаимодействии с духовными сущностями, которые принято считать демоническими. В тоже время, водун сформировалась как религия, во много благодаря влиянию христианства, которое начало распространяться в регионе в XVII веке и привнесло многие стержневые ритуальные практики и образы, например, образ Христа-искупителя, образ рая, более четкую дифференциацию добра и зла, заповеди и т.д. Все эти элементы можно косвенно обнаружить в традиционной религиозной системе эве, и именно фактом взаимовлияния двух религиозных систем обусловлено их гармоничное сосуществование в современном обществе.

Само название религии происходит от двух слов: «во» закончить полностью; сделать свободным или комфортным и, «du» - город, сообщество. Таким образом, смысл слова, примерно следующий: «поклонения, которые улучшит жизнь сообщества». И соответственно, отсутствие поклонения нанесет вред городу и сообществу.

Различные этнические группы в регионе создали свои религиозные традиции, происходящие от общего корня, чему способствовала миграция и отсутствие в водун догматических канонов и общего священства, а также слабая связь между сообществами верующих и отсутствие исторической централизованной политической системы. Отметим,

[234] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
[235] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 63 p.
[236] Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Москва: Республика. 2005. 542 с.

что среди родственных фон распространена более однородная трактовка религиозной системы, чему способствовала историческая государственность Дагомеи.

Пункт 21

Например, Мавуто (Божий), Мавуэна (Бог дал), Мавуньо (Бог милостив), Воману (почитай Бога), Мавунега (Бог велик), Мавуле (Бог здесь), Мавуко (только Бог) и Мавудинам (да поможет мне Бог). Имя Маву присутствует и в названиях учебных и медицинских учреждений, и даже в наклейках на автомобилях.

Пункт 22

При возлиянии к любому божеству, сначала со словами обращаются к Маву, выражающими хвалу и честь, которые Ему причитаются. Молитвы о возлиянии обычно произносятся такими словами, как: МАвУ СОГБИЛЛИСА (Отец), МАвУ КИТИКАТА (источник жизни через лучи Солнца), МАвУ АДАНГУВОТО (благословенная Троица), который всемогущ, вездесущ и всеведущ[237].

Пункт 23

Другая традиция говорит о том, что Маву настолько велик, что люди в своей немощи и греховности вовсе не достойны непосредственного обращения к нему. Предстать перед Маву без посредника считается неуважением, позором и достойно смерти.

Это отражается на отношениях, существующих между вождями и подданными соответствующих общин. Ни к вождям эве, ни к людям, которые имеют высокий социальный статус в традиционном сообществе, нельзя обращаться напрямую. Подданные, предстающие перед вождём и старостами дуково (поселения) всегда обращаются к церемониймейстеру вождя, и он, в свою очередь, перефразирует слова говорящего и передает послание в более уважительной и скромной форме начальнику[238].

Пункт 24

Нана Булуку имеет наивысшую духовную мощь, но дистанцировалась от мира после того, как породила Маву (духа луны), Лизу (духа солнца) и всю вселенную. Показательно, что Нана Буруку присутствует в религиозной системе многих народов региона, в числе которых фон, йоруба, игбо и эве, но во многих традициях, как например, у эве, молитвы принято обращать к детям ее детей, так как сама Нана Булуку после рождения первых воду – Маву и Лиза, перестала участвовать в управлении миром[239].

В отношении Маву и Лизы также существует множество трактовок. У эве это две сущности, а у народа фон – одна (божество-гермафродит женского пола (Маву) и мужского пола (Лиза)). В тоже время следует отметить, что хотя в традиции анло-эве Маву и Лиза — это близнецы, но также в этой традиции считается, что близнецы имеют одну душу на двоих. Кроме того, у многих этносов бытует мнение, что Нана-Булуку, Маву и Лиза являются коллективными создателями мира, что возможно, отражает заимствованную идею христианства о триединстве Бога.

Пункт 25

Так, например, для эве (включая подгруппу анло) основным трово является Ньигбла, - бог «Священного Леса», а также Хевьессо, бог грома и молнии (Причем Ньигбла часто и есть Хевьессо и наоборот), и Авле, богиня, которая иногда выдает себя за мужчин[240]. Жизнь в

---

[237] Там же.

[238] Bọlaji Idowu E. African Traditional Religion — A Definition. London: SCM Press. 1973. 228 p.

[239] Parrinder G. West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples. London: The Epworth Press. 1963. pp. 28–29. 203 p.

[240] Ewe and Fon - Religion and Expressive Culture. Everyculture.com. URL: https://www.everyculture.com/Africa-Middle-East/Ewe-and-Fon-Religion-and-Expressive-Culture.html#ixzz8PeYs0PtM

лесной полосе наложила на эве свой отпечаток, вследствие которого особо почитается трово Гу или Эгу, - железный бог-воин и охотник. Существует ряд других культов тро и воду, в том числе Гороводу, который популярен среди эве и других народов в Гане, Того и Бенине и связан, в первую очередь, с лечением (о нем подробно рассказывается в следующих параграфах).

Пункт 26

Считается, что духи и даже земные боги могут быть мужчинами или женщинами и способны вступать в брак и порождать новых духов или новых земных богов. Пример, приведенный в племенном сообществе пеки, состоит в том, что бог неба (Дзинбе) женат на боге земли (Аньигба).

Трово играют определяющую роль в повседневных бедах и судьбах, болезнях и реабилитации, они вмешиваются в жизнь и влияют на благополучие и здоровье людей и целых сообществ. Они даровали такие блага, как дождь, плодородие, предотвращение опасностей, болезней и эпидемий. Таким образом, взаимодействие с трово в основном было сосредоточено на вопросах здравоохранения, защиты, питания и общих вопросах благополучия

Иногда существ или объекты (дерево, роща, озеро, река, ритуальный предмет или фетиш и т.д.) ассоциируемые с трово называют водусами или трос. Также их могут называть кожей, телом или домом воду[241]. Таковым телом может стать и человек, когда он впадает в транс (состояние одержимости).

Трово считаются чувственными существами, и это восприятие или вера определяла то, как люди обращались к ним и взаимодействовали с ними. Так, например, существует практика, когда еженедельно (по четвергам) старейшины рода собираются в афедоме (родовом доме) и совершают ряд обрядов. В первую очередь это хвала и жертвы путем возлияний (обычно используется крепкий алкоголь – джин и т.п.) и подношений еды из калебаса (традиционный таз из тыквы или металла)[242].

Пункт 27

В традиционной религии эве несколько типов трово, распространенных в общинах, подразделяются на две большие группы: личное трово и общественное трово. Личные трово — это особые божества или духи, которым поклоняются отдельные люди. Они могут быть как широко известными и параллельно быть общественными, а могут представлять каких-либо «частных» духов. Считается, что они обеспечивают богатство и хорошее здоровье человека, а также успех и продвижение по службе, помогают человеку получить политическую власть, признание и положение[243].

Пункт 28

Личное тро в большинстве случаев становится доминантой не только для человека, который его приобрел (узнал и установил связь), но и для всей нуклеарной семьи (хотя возможны и исключения[244]). Чем выше подтвержденная практикой духовная сила личного тро в предсказании будущего и обеспечении духовных потребностей семьи, тем больше людей из нуклеарной семьи, расширенной семьи, клана и, даже, племени, подключается к культу[245].

[241] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
[242] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
[243] Asamoa, Ansa K; The Ewe of South-Eastern Ghana and Togo on the Eve Colonialism. Tema, Ghana: Ghana Publishing, 1986
[244] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
[245] Там же.

Пункт 29

Говоря об отдельных трово, следует отметить, что хотя они персонализированы, содержание данных образов размыто, и в ряде случаев происходит наложение сфер ответственности двух и более трово, что связано, на наш взгляд, с почитанием отдельными сообществами конкретных трово, в рамках которого происходит усиление их влияния в сознании людей. Кроме того, у каждого сообщества модель пантеона разная, и отличаться могут и имена трово, и приписываемая им сфера влияния[246].

Пункт 30

Вождь эве совершает ритуалы и приносит жертвы предку – основателю династии или поселения, а также трово – покровителям дуково. Вождь может выполнять и другие посреднические функции, например, возглавлять процессию во время фестивалей, или вести переговоры с властями, бизнесом, СМИ и другими вождями, представляя интересы племени



Рисунок 33. Вождь с супругой (королева-мать) и его свита во главе процессии (Того)[247].

Пункт 31

Религиозные деятели (пророки, жрецы и целители) в рамках отправления культа, создают свои собственные гадания и заклинания, которые необходимы для создания наиболее действенного канала связи с духами. Популярность духовного лидера зависит от успешности его практики: от того скольким людям он смог помочь. От этого же зависит и его благосостояние, складывающееся из пожертвований. При этом «клиенты» могут переходить от одного прорицателя или жреца к другому, на основании доверия или недоверия к его способности говорить с духами, хотя стоимость услуг также является определяющим фактором.

Лоусон приводит следующее определение прорицания: прорицание – это «ритуальные действия, совершаемые с целью диагностировать причины несчастья или средства решения проблемы»[248]. Внимание к ритуальной стороне жизни обусловлено мировоззрением людей эве. Суть мировоззрения заключается в том, что мир материальный и мир духовный – это одно целое, при этом духовный мир доминирует над миром людей и определяет его развитие. Эта зависимость особенно явно проявляется в аспекте поклонения духам предков.

Приложение 4.3

Пункт 1

В рамках религии водун, распространенной в Западной Африке, при наличии общей, хотя и размытой метафизической системы, существует большое количество специфических культов, в западной литературе именуемых «орденами», причем данные культы имеют свой ареал распространения, который включает фрагменты разных этнических сообществ.

Вариации водун (культы) можно разделить на различные типы по их происхождению: царские, древние местные, а также заимствованные у соседних племен – «приобретенные».

Попытки систематизации религии водун предпринимались антропологами с конца XIX века. Так, например, Август Ле Эриссе ввел понятие «семья» и Пантеон воду, выделив девять

[246] Gilbert M.V. Mystical Protection among the Anlo-Ewe // African Arts. 1982. №15(4). pp. 60–66.
[247] Traditional Kings of Togo // Rois traditionnels du Togo - The African Royal Families. URL: https://theafricanroyalfamilies.com/2022/03/27/traditional-kings-of-togo/
[248] Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers, 1984. 106 p.

основных воду и четыре категории священников[249]. Антрополог Марк Ауге отметил тесные отношения между астральным телом богов и телом людей, особенно телом короля[250]. Из данного утверждения он вывел соответствие одного воду всей социальной группе, которая представляет «семью» божества[251]. Также вопрос иерархии в культах водун, и в том числе, в культе гороводу, поднимала антрополог Д. Розенталь[252]

В западной историографии и в настоящее время публикуется большое количество работ по теме нашего исследования. В т.ч. стоит отметить издание под редакцией Мартина Тсанга[253], а также работы Валери Перле[254], Эммануэля-Коффи Гнаджиро[255], Бертрана Ананоу[256], и такие монографии, как «Spirit service: Vodún and Vodou in the African Atlantic world»[257] и «Vodùn dans un monde en mutation: de la prétention cartésienne a la rationalité mantique : actes du Colloque : Université d'Abomey-Calavi, les 19, 20 et 21 Janvier»[258].

В Российской историографии вопроса также присутствуют отдельные работы, авторы которых изучали западноафриканские религии и культы водун. В их числе следует назвать статьи К.В. Бабаева[259], С.Н. Осиповского[260], А.И. Долженковой и М.А.Емельяновой[261], а также Н.А. Маничкина[262]. Тем не менее, культы водун у эве, в российской историографии практически не исследовались.

Пункт 2

Материал и методы исследования

Проведенное нами исследование носит комплексный характер. Оно основано на анализе зарубежной литературы, представленной исследованиями культов водун, в том числе наиболее фундаментальной работы Джуди Розенталь[263], а также публикаций Дж. Паркера и Дж Алмона[264], А. Бравио[265] и ряда других авторов, записок путешественников конца XIX – начала XX веков, наблюдавших формирование культа гороводу и смежных культов, и их практическую реализацию, в том числе Оскара Фримена[266] и Мориса Делафосса[267], а также личных наблюдений автора данной статьи в ходе его поездок в исследуемый регион в 2021-2023 гг.

---

[249] Le Hérissé A. L'ancien royaume du Dahomey, mœurs, religion, histoire. Paris: Émile Larose. 1911, 384 p. – URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209284r/texteBrut

[250] Augé, M. Il dio oggetto. Roma: Mimesis Edizioni. 2018, 170 p.

[251] Там же.

[252] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282p.

[253] Spirited diasporas: personal narratives and global futures of Afro-Atlantic religions / edited by Martin Tsang. Gainesville: University of Florida Press. 2023. 220p.

[254] Perlès V. Roman dahoméen: Francis Aupiais & Bernard Maupoil, deux ethnologues en terrain colonial. Montreuil: Éditions B42, 2023. 199 p.

[255] Gnadjro E.-K. Église et le vodun: représentation et histoire. Paris: L'Harmattan. 2023. 205p.

[256] Ananou B. Mystique du dieu Xèvioso: une théologie vodun: essai. Abomey, Benin: Les Éditions Naguézé, 2020. 194 p.

[257] Spirit service: Vodún and Vodou in the African Atlantic world / Eric J. Montgomery, Timothy R. Landry, Christian N. Vannier, editors. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 2022. 360p.

[258] Vodùn dans un monde en mutation: de la prétention cartésienne a la rationalité mantique: actes du Colloque: Université d'Abomey-Calavi, les 19, 20 et 21 Janvier 2022 / Laboratoire de Boologie et de L'Intégral du Développement (LaBooID). Abomey-Calavi, Bénin: Laboratoire de Boologie et de L'Intégral du Développement, Université d'Abomey-Calavi. 2022. 630 p.

[259] Бабаев К.В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин)// Антропологический форум. 2012. № S17. С. 219-229.

[260] Осиповский С.Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду // Вісник СевНТУ. 2012. № 126. С. 189-193.

[261] Долженкова А.И., Емельянова М.А. Социокультурная трансформация магических ритуалов вуду// Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология. Сборник научных трудов. Курск, 2015. С. 101-105.

[262] Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в аффогенных традициях//Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.

[263] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

[264] Parker J., Allman J. Tongnaab: The History of a West Africa God. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300p.

[265] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/

[266] Freeman A. R. T. Travels and Life in Ashanti and Jaman. London: Constable 1898. 559 p. – URL: https://archive.org/stream/travelsandlifei00freegoog/travelsandlifei00freegoog_djvu.txt

[267] Delafosse, M. Les frontiéres de la Cote d'Ivoire et du Soudan. Paris: Masson et C. Editeurs. 1908. 600p. – URL: https://archive.org/stream/lesfrontiresdel00delagoog/lesfrontiresdel00delagoog_djvu.txt

В числе методов исследования следует отметить непосредственно методы этнической антропологии, в том числе работа с результатами полевых исследований различных авторов с начала XX века, а также описание и обобщение антропологических материалов, представленных в ряде исследовательских работ по проблеме. В основе представления информации заложен структурный анализ культа гороводу, представляющий компоненты культа, описание пантеона и практик, а также историко-генетический анализ, позволяющий отследить эволюцию культа и его практик в исторической ретроспективе.

Пункт 3

По одной из легенд, как ее транслируют жрецы культа, Кпето (ключевая фигура культа) «изначально был человеком и жил в Медине задолго до прибытия Мухаммеда. Медина тогда была городом, полным колдовства и злодеев, и раз в году жители приносили в жертву барана пытаясь бороться с этими негативными силами. […] Он там ел орехи кола. Спустя много лет Кпето вновь появился в Гане, в деревне, рядом с большой рекой. Там у жителей была та же проблема, что и в Медине [...]»[268].

Присутствуют и иные аллюзии, например, заявляющие, что золотой телец иудеев был первым воду, и традиция почитания идет именно оттуда. Или традиция, введенная самопровозглашенным пророком «святым» Ахмедом, - жрецом из Гбангнито на границе Бенина и Нигерии, который во главе всех ангелов поставил Метатрона, «белокожего ангела, иконографически представленного как Индуистское божество Шива»[269].

Пункт 4

При этом у ряда божеств отличаются имена, так, например:

Гороводу	*Общий водун в смежных культах*
Бангеле	Egu (бог железа)
Нана Ванго	Мами Вата (прибрежная русалка)
Сакра	Сакпата (Ахолу)
Кунде	Адела (дух-охотник)
Суния Компо	Лиза (муж/брат/аватар богини/бога луны Маву – бог солнца/дня)

Бог Кунде особенно важен в гороводу, и по его имени данный культ также известен в регионе.

Кунде – старый человек хауса (хауса - общий термин для северян, происходит из нигерийско-бенинской традиции, как и культ в целом). Он человек, одновременно лев и наездник на львах. Он поедает собак и носит шкуры животных.

Кунде имеет жену – Аблеву (пантера). Она ест белых овец и одевается в белое. Иногда Аблева ведет себя как очень старая женщина, и это заставляет людей смеяться. Аблева также продавец (даритель) орехов кола – блюда богов и ключевого ритуального элемента. Все молитвы Кунде и Аблеве сопровождаются подношениями орехов кола или поеданием орехов, которые уже были предложены воду (помещены на божественные объекты) и, таким образом, съев такую пищу, адепт съедает саму тро (богиню) и приобщается к богам.

Всем богам соответствуют животные для жертвы (не всегда умерщвленные)[270].

[268] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/

[269] Там же.

[270] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

Пункт 5

Считается, что жрецы и жрицы Тигаре способны раскрыть источник и нейтрализовать неблагоприятные последствия заклинания джуджу, постигшего человека. Жрецы (акомфо) служат сообществу в целом и любому, кто приходит к ним за помощью в решении проблем. Предположительно, популярности культа Тигаре способствовала возросшая неопределенность в жизни многих африканцев. Эта неопределенность была вызвана изменениями, вызванными процессом активизации социогенеза, урбанизацией и разрушением консервативных устоев. Для многих Тигаре является надеждой, поскольку считается, что эта сила способна раскрыть источники несчастий человека.

Пример текста песни культа Тигаре[271]:

Osee yaa yee. Aye a mma wonnsu. Eee. Obarima Kwaa Takyi yennhu no nsuro gya. Yenam asaase [yennsuro hwee.] Nobody should fear anybody. Our backbone, Kwaa Takyi, is a strong man. [We don't fear anything.] [Nyame dzi m'asem ma me.] Moroko a meba e Nyame dzi m'asem ma me. [God should come to my aid.] In all my endeavors, God should come to my aid.	[Yennsuro ogya], yoo yee. Mennsuro ogya. [We don't fear fire], yoo ee. I don't fear fire. [Yeabo ngua o.] [We have gathered gether.]

Пункт 5.1

Начало приобщения к касте жрецов начинается с детства. Так, уже в возрасте десяти лет могут стать одержимыми гороводу, хотя одержимость чаще встречается примерно с пятнадцатилетнего возраста. Девочки чаще становятся одержимыми, чем мальчики. Тем не менее среди жрецов преобладают мужчины[272].

Пункт 6.1

В данном разделе мы изучаем обозначенные культы преимущественно через их ритуальные практики и атрибутику. Структура культов рассматривается нами фрагментарно, в силу отсутствия достаточного количества информации полевых исследований. Проводя анализ, мы опираемся на работы таких авторов, как Р.Т. Хилл[273], Н.С. Фиагбедзи[274], М.Дж. Херсковица[275], К. Райта[276], Д.К. Фиаву[277], и М. Квадво[278], а также сайт Possession trance music of Ghana[279] - ставший одним из основных источников раздела.

Отметим, что большая часть литературы, привлеченной к решению исследовательской задачи была написана до 1960 г., причиной чего является высокий уровень закрытости культа йэве от исследователей, которая укрепилась после освобождения от колониализма Ганы и

[271] Musicking in a Fante Community. Tigare. URL: https://vetter.sites.grinnell.edu/ghana/uncategorized/tigare/

[272] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/

[273] Hill R.T. Possession-Trance and the Music of the Blekete Cult of South-East Ghana. MA/M-PHIL. Thesis for the Institute of African Studies, University of Ghana, Legon. 1981/ (Non published). URL: https://sites.ualberta.ca/~michaelf/African%20Music_Site/Bibliography4.htm

[274] Fiagbedzi N.S. Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana. 1966. 75 p.;
Fiagbedzi N.S. An essay on the nature of the aesthetic in the African musical arts. Accra: [s.n.]. 2005. IX, 61 с.

[275] Herskovits M.J. Dahomey. An Ancient West African Kingdom. New York: Augustin. 1938. 376 p.;
Herskovits M.J. Dahomean Narrative. A Cross-cultural Narrative. Evanston: Northwestern University Press. 1958. xvi, 490 p

[276] Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship in Klikor, Ghana. African Diaspora ISPs. Paper 13. 1999 URL: https://core.ac.uk/download/pdf/232732777.pdf

[277] Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.

[278] Kwadwo M. Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp

[279] Possession Trance Music of Ghana URL: https://ghanatrancemusic.com/

Того. Как следствие, проникновение в сообщество йэве современного стороннего наблюдателя и его участие в ритуалах культа может считаться исключительной и крайне редкой ситуацией.

Пункт 6.2

«Посвященные» это те, кого призывает Йэве, чтобы прийти в храм на один год. Есть два типа посвященных – Соши, которые представляют собой мужскую часть Йеве и Агроши, которые представляют женскую часть бога. Когда кто-то становится посвященным, жрецы узнают об этом по тайным знакам, которые также демонстрируют мужскую или женскую принадлежность к божеству. Будучи посвященным, человек должен соблюдать определенные табу и законы, действующие на данный момент. Посвящение женщин Йэву празднуется так, как если бы это был брак между богом и его невестой.

Некоторых участников культа можно узнать по трем шрамам на щеках под каждым глазом. Также делаются вариативные татуировки, которые обычно состоят из имени человека, места его происхождения и символов культа. Они располагаются на предплечьях адептов.

Реликвии Йэве[280]

В рамках культа Йэве есть много типов реликвий, необходимых для отправления культа (подробно о них смотри в разделе «Символизм в культах эве»). В числе реликвий присутствует Асе - жертвенник для приема приношений, из которых извлекается пища и другие вещи, Ахла — это погремушка с набором колокольчиков на каждом конце. Фиагбле — это металлический клинок в форме рога, похожий на знак зодиака Овен. Он обозначает власть и мудрость Йэве. Гбака – это глиняные горшки, которые ставятся на неподвижные столбы. В святилище их два, и они представляют два столпа Со (мужской и женский). Алегба (аналог Легбы) — это рукотворные земляные курганы, которые выступают защитниками святынь. домохозяйства и даже кварталов. Согбо - состоит из маленьких красных стеклянных бусин, скрепленных вместе и перекрученных. Посвященные и жрицы носят его в знак величия Бога Грома. Бегле — это ожерелье, состоящее из разных видов бус, которые носят Соши (мужская часть бога) в качестве инициации. Худзе – это ожерелье из бус, которое носят женщины посвященные (Аблоши). Диагбла — это длинная цепочка ракушек, связанных вместе. Он на плечо и идет к бедру. Все элементы расположены попарно, чтобы обозначать двойную природу во всем[281].

[280] Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana. African Diaspora ISPs. Paper 13. 1999 URL: https://core.ac.uk/download/pdf/232732777.pdf

[281] Fiagbedzi N.S. Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana. 1966. 75 p.

Пункт 7



Рисунок 34. Барабанщик брекете в традиционной одежде [282].

Пункт 8

В культе Йэве участники церемонии берут напиток левой рукой (хотя бывают и исключения). В Брекете используют правую руку[283]. В ритуальной практике приветствие жреца осуществляется падением на четвереньки и прикосновением лба и подбородка к земле. У танцоров есть подобные ритуалы, когда они завершают процессию. Они останавливаются, наклоняются, касаются земли, затем выпрямляются и касаются лба и груди обеими руками (ритуал имеет вариации в разных сообществах).

Пункт 9

Обряды и ритуалы брекете

Лидером культа является жрец «софо». Второй уровень – это кпедзига, который может провести любую церемонию и действовать в отсутствие софо. Следующим идет мастер-барабанщик - аваку, который, если он опытен, может выступать в роли кпедзиги. Барабанщиков второго плана называют авукувиво. Следующий уровень – это певцы, называемые цалеба. Отдельно выделяются одержимые медиумы, называемые комфу, которые также могут быть певцами. Они помогают адептам войти в транс[284]. Данная система четко формализована, однако, лица, выполняющие все обозначенные функции есть практически во всех традиционалистских культах.

Ритуальная еда брекете – это орехи кола (как в гороводу) и палочки из белой глины, обладающей духовной силой.

В рамках культа брекете существует большое количество различных обрядов, в т.ч.:

Поминальный обряд

Утренняя молитва, называемая Сала, начинается примерно в 4 часа утра с барабанного боя и возлияний. Барабанная дробь продолжалается до 7:00 утра, после чего до 13 часов следует перерыв на отдых. Барабанная дробь возобновляется в 13:00 и продолжается всю ночь. Место церемонии обычно находится рядом со святилищем, где собираются адепты культа.

[282] Brekete drummers in action / YouTube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=1yPXOiykDno

[283] Там же.

[284] Michael Kwadwo Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp

Центральное место отводится жрецу – софо, рядом с которым сидят медиумы, периодически обмениваясь ритуальными рукопожатиями справа налево, начиная с софо. Тип рукопожатия зависит от духа, к которому обращаются, но в целом представляет собой сильный начальный шлепок правой рукой по левой руке соседа, сопровождаемый громким голосовым воплем. Медиумы-комфу одеваются в соответствии с духами, которые должны в них войти, а их лица покрыты белой глиной.

Внутри святилища находятся алтари для всех богов культа, которых можно призвать. Внутри алтарей расположены квадратные отверстия, в которых хранятся символы божеств и магической силы, такие как ракушки каури, фрагменты глины и т.п. На стене могут располагаться маски, но их роль скорее символическая. Также святилище украшается тематическими фресками, символизирующими богов. В самом храме также присутствуют различные фетиши, ценные для культа.

Церемония продолжается всю ночь, до ухода духов. В конце следует ритуальная трапеза блюдом Дзенкпле, которое представлено солеными комками (вероятно, из кукурузы), которые подаются с курицей.

Иные обряды

В разных храмах обряды проводятся по-разному и имеют различные циклы. Апогеем обряда часто является жертвоприношение коров, козлов, собак (кобелей), чьи головы размещаются на алтаре, который, вероятно, тоже обожествлен, а мясо раздают адептам как освященную пищу (своеобразный обряд причастия). Процесс заклания часто сопровождается вхождением адептов в транс, так как именно в этот момент музыка и общая атмосфера, а также алкоголь, доводят их психоэмоциональное состояние до предела.

Когда дух овладевает медиумом, тот теряет над собой контроль, начинает издавать нечленораздельные звуки, биться в конвульсиях, трясется или выражает агрессию. Некоторые одержимые начинают хаотично перемещаться, тем не менее обходя препятствия. Другие медиумы выливают к их ногам воду для возлияний, а лица смазывают глиной. Данные практики присутствуют и в культе Йэве

Духовные медиумы — это люди, которые, как считается, являются каналами, по которым боги, духи или предки могут спуститься в живой мир (показать себя и свою волю). В традиционной африканской религии дух-медиум используется для многих целей, включая исцеление, гадание (разговор с богами) или руководство – наставление.

Духи овладевают только в условиях контролируемой церемонии, которая включает в себя множество ритуалов. После посвящения в культ медиум должен выполнять такие ритуалы, как молитва, прием лекарств и трав, а также традиционные обряды.

Медиумами могут быть мужчины и женщины, певцы, танцоры, барабанщики и даже старшие барабанщики. Как считается, дух выбирать подходящее тело и часто возвращается к одному и тому же человеку. Когда человек одержим духом, его личность исчезает. Медиумы приносят в святилище атрибуты, приманивающие духов. Такими элементами могут быть одежда, шапки, метлы, пучки волос, оглобли, поделки из трав, пояса, бусы и белая глина, которой мажут лица. Они поют песни, которые хотят услышать духи, и танцуют на протяжении всего времени одержимости. Танцы варьируются от плавных, изящных движений и шагов до судорожного топанья и вращения.

Некоторые ритуалы, которые происходят во время одержимости духами, включают: снятие одежды после вхождения духа, возлияние, обливание водой и джином, зажигание пороха на земле и в руках медиумов[285]. Характерно, что дух могут вселиться в маленького ребенка, но не совсем маленького, что, вероятно, связано с необходимостью наличия у объекта относительно сформированного сознания и восприимчивости к внешнему влиянию.

[285] Michael Kwadwo Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp

Автор лично присутствовал на подобной церемонии в Кликоре в 2024 г. Подобные церемонии строго запрещается снимать на камеру или фотографировать. Запрет легко обеспечивается отсутствием у участника одежды, кроме традиционной набедренной повязки.

Ритуалы, проводившиеся в священный день, включали несколько этапов. В первую очередь, следует отметить, что был исключительно «мужской день», хотя также бывают «женские» и «смешанные» дни. В мужской день женщины не допускаются в святилище, в данном случае «Священную Рощу» и толпятся на входе в ожидании церемонии у стены храма – там они могут присутствовать. В «Священной Роще» мужчины приобщаются к духовному состоянию – сидят на земле, тихо беседуют и вкушают некую «пудру», напоминающую смесь муки, крахмала и сахара, которую готовит посвященный жрец в соответствии с «рецептом», который он получил от богов. «Пудру» раздают помощники и доверенные лица жреца щепотками. Смесь едят сухой, а остатки размазывают по лицу и шее – ритуал символизируют привлечение благодати божеств. Важным элементом ритуала является атмосфера, которая создается природой. В роще растут деревья, похожие на магнолии. Они имеют гладкие стволы и смыкающиеся на высоте 4-5 метров густые кроны из больших кожистых листьев. Деревья создают ощущение, что человек находится в полутемном помещении с колоннами, что ведет к возникновению ощущения собственной незначительности перед лицом богов, обитающих в этом лесном храме. В Роще также было два храма, частично естественного, частично рукотворного происхождения, закрытых для непосвященных. Ближе к основной части ритуала, мужчины начинают постепенно покидать рощу и, смешиваясь с женщинами у входа, по улочне, шириной не более метра, на которой также сидят и лежат люди, двигаются к площади перед основным храмом. Снаружи храм примыкает к роще. Он имеет округлую форму, диаметром около 10 метров с маленькой дверью для посвященных. На площади собирается почти весь ду – поселок, т.е. около 1000 человек. В жуткой давке люди кричат, общаются и даже деруться за хорошие места. Параллельно играют барабаны, но барабанщиков не видно. Перед храмом в два ряда слева от входа стоит несколько лавочек и табуретов, на которых размещаются важные гости (включая автора) и самые пожилые адепты. После 15 минут ожидания появляется процессия из четырех человек. Ее возглавляет жрец с метелкой в рваной мешковатой одежде и бесформенном головном уборе. Помощники жреца также имеют на одежде и в руках различную атрибутику и символы, нанесенные краской.

Жрец осуществляет возлияния на землю из находящихся рядом бутылок виски, а затем, вся группа духовных лиц заходит в храм и закрывает дверь. Там происходят определенные ритуальные манипуляции по призыву божеств. Через 5 минут, все находящиеся в храме выходят, и помощник жреца выносит мачете. Практически сразу к группе подводят черного козла, которого связывают. Присутствующие страшно кричат, предвкушая значимое для них «большое» жертвоприношение (обычно жертвуют домашнюю птицу).

Жрец бросает козла на землю, поднимает и снова бросает – 3 раза, после чего «выбрасывает» его за пределы жертвенной площадки. Операция повторяется трижды (священные цифры 3 и 9). После третьего раза окружающие забили козла розданными им палками, после чего помощник жреца, около кровостока перед храмом, вскрыл козлу горло. Затем животное оттащили к центру площади и разделали, раздав мясо окружающим. Голову животного разместили на почетном месте.

Отметим, что в исторической практике, в кризисные периоды, жертвой мог выступать и человек, однако, по заверениям старейшин деревни, подобное давно уже не происходит.

Пункт 10

Среди российских работ последних лет следует отметить труды таких авторов, как Котляр Е.С.[286],[287], Черепанова А.К.[288], Осиповский С.Н[289], Платицына Т.В.[290], Сапожникова Ю.Л.[291] и др. Во всех данных работах авторы обращаются к образу Легбы, но, тем не менее, он не выступает в них как объект комплексного изучения. Зарубежные работы по данной проблематике гораздо более многообразны. В рамках нашего обзора мы обозначим лишь основные и наиболее полные из них. Это работы Херсковица М.Д. [292], Гилберта М.В.[293], Куджо-Кальвокоресси Д.[294], Гуртс К.Л.[295], Пелтон Р.Д.[296], а также работы более широкой направленности Джуди Розенталь[297], Дж. Паркера и Дж Алмона[298], А. Бривио[299] и ряда других авторов.

Несмотря на разработанность проблемы исследования, выраженной в изучении исторической, религиозной и социальной сущности культа Легбы, исследования данного культа, равно как и анализ его историчности, во многом, остаются фрагментарными и эклектичными, что требует более комплексного и многомерного рассмотрения. В свою очередь, наше исследование базируется не только и не столько на вторичной информации из обозначенной литературы, сколько на материалах полевых исследований, проведенных автором в Гане и Того в 2021-2024 гг. а также интервью, взятых у представителей народности эве, исповедующих водун.

[286] Котляр Е.С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. - Москва: Восточная литература РАН, 2009. – 301с.

[287] Котляр Е.С. Фольклор народов Тропической и Южной Африки// Фольклор: структура, типология, семиотика. 2018. Т. 1. № 1-2. С. 177-201.

[288] Черепанова А.К. Миф как основа культуры: классификация мифов//В сборнике: Сборник материалов VIII всероссийской, научно-практической конференции молодых ученых с международным участием "Россия молодая". Кузбасский государственный технический университет им. Т.Ф. Горбачева; Ответственный редактор О.В. Тайлаков. 2016. С. 707.

[289] Осиповский С.Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду// Вісник СевНТУ. 2012. № 126. С. 189-193.

[290] Платицына Т.В. Архетип трикстера в зарубежных исследованиях//Вестник Бурятского государственного университета. 2013. № 10. С. 151-154.

[291] Сапожникова Ю.Л. Зарождение афроамериканской литературы: необходимость возникновения и истоки//Вестник Университета Российской академии образования. 2009. № 1. С. 40-43.

[292] Херсковиц М.Д. Африканские боги и католические святые в верованиях негров нового света// Личность. Культура. Общество. 2011. Т. 13. № 4 (67-68). С. 29-36.

[293] Gilbert M.V. Mystical Protection among the Anlo-Ewe// African Arts. 15(4). 1982. 60-90 pp.

[294] Cudjoe-Calvocoressi D. A preliminary investigation into the Du-Legba of the Volta region Ewe. URL: http://tribalartreference.com/ghana/Ghana_8.pdf

[295] Geurts K. L. Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community. Berkeley. LosAngeles. London: University of California press. 2003. 330p.

[296] Pelton R.D. The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight. Berkeley: University of California Press. 1980. 324p.

[297] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

[298] Parker J., Allman J. Tongnaab: The History of a West Africa God. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300p.

[299] Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/

Пункт 11



Рисунок 35. Фигурки Легбы в музее Бременской миссии в Уберзее. Фото: Биргит Майер [300].

Пункт 12.1

Такова, например, легенда про сотворение обезьян и людей. В ней рассказывается, что творец Маву вылепил две первые пары людей, но прежде, чем он/она вдохнул в них жизнь, это попытался сделать Легба (дух посланник Маву и, вероятно, его сын). Поскольку он не имел таких сил, как Маву, он превратил двух глиняных големов в обезьян. Маву обнаружил это и из другой пары сотворил первых людей.

В другой истории, в центре повествования уже находится Легба, которому Маву поручил путешествовать по земле один раз в год от восхода до заката. В своем путешествии Легба встретил смертного человека, который стал его другом. Они посетили Аджалу, где познакомились с гостеприимной семьей, которая пригласила их к себе. В семье был больной ребенок, поэтому Легба провел магический ритуал. На следующее утро ребенок умер, и им пришлось бежать от убитых горем родителей. В Савалу им предоставила кров семья. Дом семьи Легба сжег дотла на следующее утро. В Бадахведжи они встретили старика, готовящегося переплыть реку, которого посланник столкнул в воду и наблюдал, как он тонет. Смертный был напуган и сбит с толку всем этим, поэтому он заявил о своем желании сбежать. Посланник раскрыл свою божественную природу и сказал смертному, что все это ему поручил Маву. Если бы ребенок родился, его родители умерли бы вскоре после его первых шагов, оставив сиротами многочисленных братьев и сестер. Семья в Савалу была бедной, поэтому посланник спрятал богатства их жадных родственников под домом, чтобы они нашли их позже. Старик же был следующим в очереди на трон, и, если бы он стал королем вместо более молодого претендента, катастрофы разрушили бы королевство[301].

Пункт 12.2

Легенды о происхождении культа и этимология названия

Каждое племенное сообщество и каждый отдельный жрец имеют собственную трактовку происхождения культа с позиции общей сакральной модели мироустройства, но

[300] Meyer B. Legba-figures and dzokawo. Unpacking a missionary collection from the Übersee-Museum Bremen. Boasblogs 07.09.2021. URL: https://boasblogs.org/dcntr/legba-figures-and-dzokawo/

[301] Gbe Mythology / Myth - TV Tropes. URL: https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Myth/GbeMythology

есть сюжет, который встречается чаще остальных, что было установлено автором в ходе общения с представителями народности эве в Юго-Восточной Гане и Того.

Согласно мифу, в селении Кедзи (частная вариация) жил очень свирепый человек по имени АкОли (частная вариация), которого все боялись (возможно колдун?). Жители деревни смогли его поймать и связать прочной веревкой, после чего закопали живым. Над ямой жители деревни установили глиняную фигурку в виде человека. Избавившись от мучителя люди с облегчением говорили: ele egbea (сегодня он ушел). Так возникла традиция создавать фетиши Легба из глины, которые ограждают от зла силой изначальной жертвы. Причем захоронение за фигурой или под ней практиковались и далее, и возможно, практикуются до сих пор (Ритуал создания фетиша обычно скрыт от посторонних).

Наряду с мифом об АкОли, есть и другие мифы об обретении Ду-Легбы. Например, легенда из Адидоме гласит, что была некая пара, которая все время ссорилась, и никто не мог их примерить, только придя в Эвеленд они наконец наладили отношения и примирились. При этом люди никогда не видели их ссор, а только слышали по ночам. Постепенно людям стало ясно, что эта пара была сверхъестественными существами, и они сделали их изображения – фетиши[302].

В районе Анло дается третье объяснение, в соответствии с которым у человека воровали овец, и он сделал фигуру из глины, которая отпугнула воров, после чего она начала почитаться.

Пункт 13

Практика отправления культа и вариация Ду-Легба

Культ Ду-Легба (мн. Легбаво), практикуемый эве вольтийского региона в Гане, является одним из многочисленных культов Легба обнаруженных среди эве Ганы и Того. В его названии приставка «ду» означает город/поселение. Он отличается от других культов Легба. не столько по внешнему виду статуэток Легба и иной атрибутике, сколько по широте охвата, т.к. направлен на благосостояние всего общества.

Курганы Легба отмечают вход в деревню в Уиде, Бенин. *"Легба" действует как привратник, отгоняющий злых духов от деревни. Уида - сердце бенинского Вуду, и считается духовным*



местом рождения Вуду или Водуна, который был признан официальной религией в Бенине в 1989 году.[303]

Рисунок 36.

[302] Cudjoe-Calvocoressi D. The Du-Legba Cult among the Ewe of Ghana//Baessler-Archiv. 19(2). 1971. 187–206 pp.

[303] Yarlagadda T. Who Is Papa Legba, the Vodou Link Between the Human and Spirit Worlds? Howstuffworks. 01.12.2021 URL: https://people.howstuffworks.com/papa-legba.htm

Основная сфера применения культа – это защита села или города от несчастья, зла, болезни и прочего негатива. Легба, в данном случае выступает посредником между людьми и трово (младшими богами), а также богом творцом Маву.

Место расположения фетиша Ду-Легба определяется гаданием Афа, т.е. считается, что дух сам решает, где ему быть. Тем не менее типичным местом являются ворота в город, а если их несколько, то на каждых воротах (чтобы ограждать от проникновения зла), либо место, где жил основатель поселения (можно трактовать как первичный вход).

Согласно представлениям эве, человек не может общаться напрямую с Ду-Легба, а должен установить контакт через гадание.

Внешность фетиша Ду-Легба вариативна. В большинстве случаев фетиш выполнен примитивно, без проработки деталей, например грубо смоделированная голова и тело конической формы. В других случаях фигуры имеют форму сидящей фигуры с массивными и вытянутыми вперед руками (символизм защиты и ограждения, способность поймать зло).

Легба около дома. *Сделан из бетона и украшен раковинами каури, символизирующими власть*



и магию. Рисунок 37. *Фигура имеет нетипичную цилиндрическую форму (Гана). Фото автора.*

Ноги при этом вытянуты и вторичны. Другой вариант предполагает лишь рудиментарное изображение рук и ног[304]. Обычно предполагается, что Легба – это дух мужского пола, и в ряде случаев на фигуре может присутствовать обозначение пениса, но оно вторично по отношению к общему смыслу фигуры. В некоторых районах Ду-Легба имеет женские черты, но располагается недалеко от «мужских» вариантов. Они изображены с грудью и женскими гениталиями. Обычно нет детальной проработки черт лица. В большинстве дуково считается, что Легба это исключительно мужчина, но там, где создаются женщины-Легба, местные жители утверждают, что это жена Ду-Легбы, и такая фигура обязательно имеет пару – мужчину, который находится в той же деревне[305]. По аналогии с другими божествами, включая Маву, можно предположить, что создание мужских и женских Легба, призвано показать дуальность сущности божества.

Несмотря на примитивность исполнения, Легба может иметь дополнительные атрибуты, так, например, раковины каури образуют глаза, и фигура часто задрапирована от шеи вниз белой тканью или имеет ожерелье. Возможен вариант, когда Ду-Легба снабжена палкой/прутьями (имитация копья), которой дух угрожает злу, хотя в большинстве традиционных моделей, Легба воздействует на злых духов, через убеждение и не применяет к ним силу, так что здесь просматривается разделение традиции почитания.

[304] Wigington P. Legba fetish from Benin. Who Is Papa Legba? History and Legends. Learnreligions. 28.09.2019. URL: https://www.learnreligions.com/papa-legba-4771384

[305] Cudjoe-Calvocoressi D. A preliminary investigation into the Du-Legba of the Volta region Ewe. URL: http://tribalartreference.com/ghana/Ghana_8.pdf

Высота фигур примерно 50 – 70 сантиметров, хотя бывают и исключения, превышающие в высоту 1 метр. Если фигура находится на открытом месте, то делается небольшой навес из соломы, защищающий ее от дождя, и это не только дань уважения, но и прагматизм, так как дождь может размыть глину, из которой она сделана. В современной



практике, ближе к городам,

Рисунок 38.

происходит отступление от канонов, и, например,, навес может быть сделан из листа гофрированного железа и иных
промышленных материалов. Перед фигурой обычно находится жертвенник, куда кладут монеты, в том числе, вышедшие из обращения, раковины каури, кусочки мела, пальмовые орехи и орехи колы.

Фигуры Легба при входе в деревню. Гана. Фото автора

Создание Ду-Легбы – это отдельный ритуал. Только высокопоставленному жрецу разрешено строить Ду-Легба, хотя решение о строительстве принимает сообщество племени. При начале строительства жрецу необходимо получить духовное разрешение у Маву. Фигура Ду-Легба всегда создается из глины или цемента, как современного аналога, которая не обязательно сглаживается или полируется. Основные ритуальные компоненты помещаются в небольшой горшок, который затем закапывают под фигуру и строят фетиш Ду-Легба, который является вторичным по отношению к магическим ингредиентам, хранящимся под ним.

Считается, что глиняная фигурка создавалась, чтобы напугать людей и напомнить им о мощных охранных амулетах, захороненных в этом конкретном месте. В числе компонентов могут быть кожа и кровь диких животных, волосы человека, части змей, листья, травы, кукуруза, бобы, фрукты и имбирь. Однако самое важное — это ама (трава), которая дает Ду-Легба свою силу (вдыхает жизнь). В более ранние времена встречались случаи принесения человеческих жертв и компонентов человека (кости, кровь) при строительстве фетиша.



Рисунок 39. *Придорожная статуя Легбы с подношениями. Функция – защита путников. Гана. Фото автора.*

Статуя Ду-Легбы и есть алтарь божества, но отдельных храмов и жертвенников в культе не существует, т.к. считается, что Легба перемещается повсюду. В тоже время считается, что Ду-Легба не имеет власти за пределами деревни или места, где установлен фетиш (См. Рис.), так как он связан с теми, кто находится на территории, и именно территория (земля), является объектом защиты В деревне же Ду-Легба заботится о всеобщем благополучии, символизирует непрерывность рода правителя и сплоченность сообщества. Если общество считает, что Ду-Легба стал хуже выполнять свои функции, то проводится церемония по оживлению фетиша, в рамках которой в специально предусмотренное отверстие в теле или голове фигуры, жрец закладывает свежие травы.

Есть также традиция создания домашнего или частного Легбы, который обычно делается на тарелке или в виде отдельной глиняной пирамиды, однако особенности данной традиции пока не изучены, и она встречается достаточно редко, в основном в Того и Бенине, являясь частным проявлением основной традиции.

Функции Легбы

Ду-Легба включается в отдельные ритуалы, например, закрепляет клятвы. В рамках церемонии для ублажения духа применяется напиток Акпетеши (местный джин). Также у фетиша можно попросить наказать врага. Для этого Ду-Легбе предлагается пальмовое вино или еда с перцем – и то и другое Ду Легба не любит, что должно настроить дух негативно. После этого называется имя человека, которого следует подвергнуть наказанию. Эта процедура считается моральным предостережением, т.к. Ду-эгба наказывает смертью, и по этой причине церемония проводится в исключительных случаях.

Кроме того, Ду-Легба способен вызвать ссору между друзьями, например, если при проведении ритуальных возлияний жидкость попадает на фигуру, что провоцирует ее гнев.Также с Легбой связывают и различные несчастья, которые рассматриваются как его злые шутки, поэтому он часто называется трикстером (проказником, обманщиком).

Самый важный аспект деятельности Ду-Легбы – это роль защитника и охрана города или деревни. Когда злые духи желают войти в дуково, Ду-Легба пригласит их стать его гостями и отговорит их от выполнения злых планов. С этим связана и функция защиты от болезней, которые также проникают в город в виде духов. Ду-Легба встречает этих духов и противостоит им. Для этого пространство вокруг фетиша очищено, а перед ним размещается



небольшая куча мусора (назначение неочевидно, вероятна ассоциация с болезнями).

Рисунок 40. *Статуя Легбы у входа во двор (справа). Рядом голова другого божества водун (возможно Кунде?). Гана, Кета. Фото автора*.

Особенно важна защита от оспы, для чего приносятся особые жертвы, например пальмовое масло и орехи. В данном случае Ду-Легба противостоит духу Сакпата, распространяющего оспу. Отличительная особенность Сапаты – язва под пяткой, и в рамках ритуала кусочки ореховой скорлупы рассыпают по земле, чтобы он повредил больную ногу.

Несмотря на то, что Ду-Легба хранитель от зла, в большинстве трактовок, он не имеет власти над колдовством, и может только уговорить зло пройти мимо.

Отдельный ритуал, связанный с Ду-Легбой – это путешествие. Человек, который уходит, приносит жертву в виде кукурузной муки, смешанной с маслом и водой. Затем он вытирает ноги о землю, имитируя движение (как вытереть ноги перед порогом), и высказывает просьбу приглядывать за ним в путешествии в обмен на жертву по возвращении.

Жертвы божеству приносят все желающие, а за фетишем ухаживают и совершают обряды – старейшины, обладающие специальными знаниями, и жрецы водун. Ду-Легба не везде имеет особенный день недели для подношений, но время для особых подношений всегда определено. Если день определен, то это понедельник. «Считается что понедельник несет в себе энергии начала, нового начинания. В ритуальной практике Легба всегда кормится первым, и первым же приветствуется, без этого обращения другие божества не услышат молящегося, не примут жертвы, не примут молитв и не смогут ответить вам и помочь в решении вашего вопроса»[306].

В качестве жертвоприношений Легба принимает петухов, овсянку, бобы, маис, кукурузу, ямс, рис, дзенкпле (кукурузная каша, смешанная с пальмовым маслом) и мубеке (пюре из ямса и пальмового масла). Только животные мужского пола могут быть предложены в качестве жертвы. К жертвоприношениям не допускаются женщины во время менструации.

У Ду-Легбы нет ни специальных праздников, ни танцев. Также нет и специальных молитв, но зато присутствует постоянное восхваление во всех ритуалах, посвященных всем духам. Песен, посвященных Ду-Легбо тоже мало, хотя во многих он упоминается. Наиболее распространена песня: Legbe medua nukukuo; vu tsre tsre (Легба не ест плохое, но ест свежую текущую кровь).

Дзагбе Куджо-Калвокоресси в своей работе соглашается с идеей о неопределенном статусе Ду-Легбы[307], который не является трово (младшим богом) и не имеет своего культа, а выступает частью других культов, и вероятно, является водуном – божеством высшего порядка и ребенком Маву (в некоторых мифах – младшим сыном).

Любопытная интерпретация предлагается в статье «Водун Легба. Он же Эшу. Божественный Вестник», где автор утверждает, что Легба *«…вестник, переводчик, носитель информации. Он тот, кто трансформирует молитвы и передает их духам или Маву. …Живет он на перекрестках. Любых: лесных, речных, дорожных... В теле человека - позвоночник, кровеносная система. Может проявиться в порезе на коже, когда человек зашел в тупик своих мыслей или ситуаций… Он большой обманщик. Если вы дружите с ним, он обманет ваших врагов, запутает их мысли, и враги не смогут навредить вам. Он может обмануть саму судьбу. Фа… Если Легба входит в конфликт с вами, для вас он представляет огромную опасность - начиная с запутывание мыслей и ситуаций… до закрытия дорог к благополучию, здоровью и долго жизни и открытия дорог к Ку(смерти) и пропасти. Стоит понимать, что Легба это не один конкретный дух. Легба это скорее [название] целого клана духов. И каждый дух этого клана заведует своими дорогами. Например, есть личный Легба, Легба местности, у каждого клана духов Водун так же есть свой Легба-привратник...»*[308].

Отметим, что данная информация не подтверждена источниками, и вероятно, частично основана на представлениях из гаитянского вуду, где одна из центральных фигур – это Папа Легба[309], однако в целом, слова автора данной статьи лежат в русле научных исследований, подтвержденных антропологическими изысканиями, которые мы приводили выше и результатов наших полевых исследований.

---

[306] Там же.

[307] Cudjoe-Calvocoressi D. A preliminary investigation into the Du-Legba of the Volta region Ewe. URL: http://tribalartreference.com/ghana/Ghana_8.pdf

[308] Водун Легба. Он же Эшу. Божественный Вестник. Основы Африканской Традиции Вуду. 23.06.2023. URL: https://dzen.ru/a/ZLwue6VIDkfTMXOS

[309] Brian M. Religion and Anthropology: A Critical Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 350p.

Пункт 14

Подобную скульптуру размещают на личном или храмовом алтаре как символ почитания, но он не используется в ритуалах. К скульптуре приносят подношения, и иногда украшают ее.

Мами Уотер изображается как белая женщина с темными густыми волосами. Также ее можно узнать по разным атрибутам, например, серебряные, коралловые и синие бусы. Ее часто изображают в виде русалки с рыбьим хвостом вместо ног и обнаженной. На изображениях ее обвивают змеи.

Считается, что Мами Уотер способная полностью трансформироваться в человека или в рыбу. Божество также может принимать форму получеловека-полузмеи.

Мами Уотер не любит грязь, и ее почитатели должны быть чистыми и хорошо пахнуть, поэтому адепты используют духи и пудру.

Когда богиня призывает конкретного человека, чтобы он стал духом-хранителем, она очень настойчива и конкретна. Нельзя отказывать ее желаниям, иначе она отомстит. Обычно своим избранникам Мами Уотер является во сне. Также она может подойти сзади и ласкать когда человек спит.

Ниже на рисунке представлена Мами Уотер и ее «муж» или мужское начало – Папа Дэнс, поклонение которому представляет собой разновидность культа. Обычно Папа Денс представляется как мужчина с тремя головами или тремя лицами (иногда с шестью руками). «Зона его ответственности» — это, обычно, озера и болота. Он также изображается в виде статуэток, и часто держит в руках горшок, трезубец или копье.

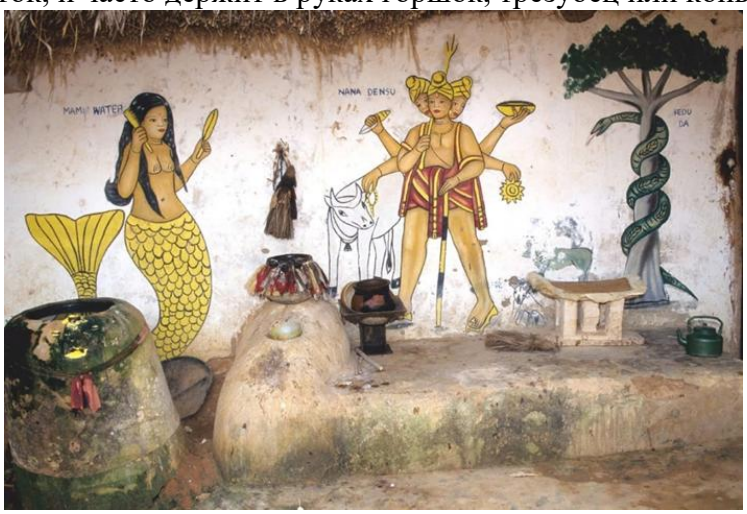


Рисунок 41. Изображение Мами Уотер и Папы Дэнса в Гане (Залив Кеты) [310].

Пункт 15

С Мами Уотер связано большое количество мифов, в том числе миф о рыбаке Кваме, которому сложно было прокормить свою семью. Однажды, забрасывая свою сеть в море, он заметил сияющую фигуру, выходящую из воды. Мами Уотер впечатленная его усердием решила ему помочь, и сети Кваме больше никогда не были пустыми.

[310] 6 Powers of Mami Water: Powers and Abilities https://smokeymystery.com/what-is-the-power-of-mami-water/



Рисунок 42. *Мами Уотер в святилище в Того*[311].

Другой миф посвящен запретной лагуне, к которой жителям деревни было строго запрещено приближаться, поскольку считалось, что любой, кто ослушается, будет пленен соблазнительными чарами Мами Утер и потерян навсегда.

Любопытный молодой человек пренебрег предупреждениями и приблизился к запретной лагуне. В воде он увидел Мами Уотер которая стала его манить. Завороженный ее красотой, он шагнул в воду и исчез без следа. Деревня оплакивала его потерю, предупреждая будущие поколения об опасностях, связанных с нарушением священных границ, установленных Мами Уотер.

У Мами Уотер есть свой дух-посланник с ножом, которого называют Кофи Джабако. Он посылает различные сообщения другим духам. Нож ему нужен, чтобы защитить себя в своих путешествиях. Он также носит перо попугая, именуемое «Се» на голове, как символ закона и власти, поэтому, когда он приходит в святилища, Легба его не останавливает. Его изображают сидящим на ритуальном табурете, как символ отдыха перед дорогой.

Колин Райт в своей работе отмечает, что культ Мами Уотер может иметь локальные интерпретации. В качестве пример он приводит культ, существующий в Тогбуи, где божество именуют Куин Элизабет[312]. Данное имя Мами Уотер получила, когда явилась жрецу во сне и сказала, что ее так зовут. Она приезжает из Англии по воде. Она изображена в окружении слуг, которые помогут ей в этом мире. Перед изображением размещены подношения, в числе которых тальк, духи, алкоголь и цветы.

Пункт 16.1

Сегодня, для российских исследователей, культ Мама Чамба остается практически неизвестным и в российской историографии нет работ, авторы которых обращались к рассмотрению данного культа даже в сравнении с другими религиозными практиками Западной Африки. В тоже время, в России достаточно подробно изучался вопрос истории работорговли на Африканском Континенте, в том числе в районе Западной Африки. Здесь можно отметить статьи Н.Ю.Кудеяровой[313], Т.П.Кальяновой[314], Е.В. Блиновой[315] и многих других авторов. В западной историографии работы по культу Чамба также немногочисленны.

[311] 6 Powers of Mami Water: Powers and Abilities https://smokeymystery.com/what-is-the-power-of-mami-water/
[312]Wright, Coleen, "Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana" (1999).
[313] Кудеярова Н.Ю. Межконтинентальные миграции в колониальный период//Латинская Америка. 2016. № 11. С. 81-96.
[314] Кальянова Т.П. Дискуссии о рабстве и работорговле в колониях Британии: слова и смыслы по публикациям в английских журналах первой трети XIX века// Цивилизация и варварство. 2016. № 5. С. 308-327.
[315] Блинова Е.В. Африканские рабы в Британской Империи в середине XVI - середине XVIII в.// Вестник Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 2012. № 3 (21). С. 42-45.

В первую очередь следует отметить статьи Даны Раш[316], Тобиаса Вендла[317] и Робина Лоу[318], которые достаточно подробно рассматривают данный культ, а также классические работы, например книга М. Херковица[319] по истории региона, в которой автор изучает практики социальных отношений коренных народов и, в том числе, провоцируемый работорговлей социальный эффект, а также религиозную практику.

Ограниченная изученность темы обуславливает новизну исследования культа Тчамба. Также новизна формируется за счет опоры исследования на результаты полевых исследований автора, проведенных в 2021-2024 гг. в регионе Восточной Ганы и Того, на территории проживания народности эве. В рамках полевых исследований автор данной статьи брал интервью у носителей языка и культуры эве, информированных о культе Тчамба, а также изучал материальную составляющую культа поклонения, в т.ч. фрески, браслеты и иная атрибутика. Также, в рамках полевых исследований автор посетил ряд знаковых мест, связанных с работорговлей, и взял интервью у смотрителя форта в г. Кета (Гана), бывшего одним из центров работорговли.

Работорговля в регионе существовала исторически и архаичные общества Западной Африки Задолго до прихода европейцев активно использовали «домашних» рабов, однако с XVIII века работорговля приобрела грандиозный размах и рабы стали экспортироваться в американские колонии. Подсчитано, что с XV по XIX вв из Африки было вывезено от одиннадцати до двенадцати миллионов рабов, а основным пунктом посадки рабов с 1670-х по 1860-е годы был город Уида, через который прошло боле 1 млн человек[320][321]. На экспорт в колонии отправлялись рабы всех этнических групп региона[322], захваченные в результате набегов, а в качестве «домашних» рабов использовались преимущественно народы чамба и кабре (кабье) из северной части центрального Того[323]. (С этим связан еще один повод для подавления эве со стороны власти, представленной кабье в Того)

«Домашнее» рабство было наследственным и существовали разные категории рабов, например: «внутренние рабы», «рабы на экспорт», «рабы в цепях», «пешки» и другие. Также рабство было временным, либо постоянным в зависимости от причин попадания в рабство[324]. В данном случае на языке эве уместно слово amekplekple, что буквально переводится как «купленный человек».

Пункт 16.2

Песня, посвященная Тчамбе (песня приводится в оригинале по «*Tchamba Vodun songs, collected in Vogan, Togo, February 8, 1999*»[325]):

№1	№2
Tchamba me so gbenye me nya senao Tchamba me so gbenye bu.	Mia mamawo kpo hotsui wo fle agbeto kodi. Amekle nya ne noanyi na ye looo. Elava kplom yi afiadi. Bada bada nenoanyi nam looo.

[316] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

[317] Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. pp.111-123.

[318] Law R. On Pawning and Enslavement for Debt in the Precolonial Slave Coast in Pawnship, Slavery, and Colonialism in Africa, ed. Paul E Lovejoy, and Toyin Falola. Trenton, NJ: Africa World Press. 2003. 480 p.

[319] Herskovits M. J. Dahomey: An Ancient West African Kingdom. IL: Northwestern University. 1967 (1938). 101p.

[320] Lovejoy P. E. The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis// The Journal of African History. 23, no. 4, 1982. pp. 473-501

[321] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

[322] Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. pp.111-123.

[323] Law R. On Pawning and Enslavement for Debt in the Precolonial Slave Coast, in Pawnship, Slavery, and Colonialism in Africa, ed. Paul E Lovejoy, and Toyin Falola. Trenton, NJ: Africa.

[324] Herskovits M. J. Dahomey: An Ancient West African Kingdom. IL: Northwestern University. 1967 (1938). 101p.

[325] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

Я родом из Тчамбы, никто не понимает моего языка.	Наши бабушки и дедушки были богаты, и они покупали людей.
Я родом из Тчамбы, мой язык утерян.	Я горжусь тем, кто я есть, хотя это и грозит мне неприятностями.
	Пусть неудача обойдет меня стороной.

Как пишет Д. Раш, первая песня передает чувства раба, который оказался в чужой стране, где его родной язык тчамба не является понятным. Вторая песня поется от потомка богатого рабовладельца, который признает правду о своем происхождении, но надеется, что почитание Тчамбы принесет прощение.

Обе позиции почитания призывают духов-рабов давать советы и помогать решать современные проблемы. Тобиас Вендел пишет о том, что особенно духами рабов одержимы потомки бывших рабовладельцев, на котрых лежит долг искупления[326].



Рисунок 43. Браслеты Тчамба (чамбаганы) на рынке в Ломе, Того[327].

Однако в практике Водун тот же трехцветный металлический браслет может представлять собой совершенно иной дух, далекий от почитания Тчамбы духа железа Эгу (именуется эгунгун – распространен в Западном Тоголенде). Из-за этого контекст и связанные с ними символы имеют решающее значение при чтении иконографии Тчамбы. Браслет, называемый чамбаган, имеет метонимическое отношение к кандалам, которые использовались при перевозке рабов. Само слово чамбаган переводится как «металл Чамбы». Браслет одевался на раба, чтобы продемонстрировать его статус, а после смерти раба, хозяин снимал браслет и добавлял его в святилище, посвященное бывшим рабам семьи в благодарность за их службу.

[326] Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. pp.111-123.

[327] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

Пункт 17



Рисунок 44. *Мама Чамба и Чамба*[328]

На представленной фреске Мама Тчамба кормит сына орехами кола[329,330] – ритуальная пища, используемая во всех церемониях культа. Фреска изобилует атрибутами северных народов, ассоциируемых с народом Тчамба, в том числе шрамы на лицах, посуда, распространенная у хауса и других северных племен.

В современной духовной практике культа Тчамба, когда человек охвачен духом Тчамбы, он/она может рисовать на себе или других отметки мелом на лице, чтобы имитировать северную скарификацию. Некоторые адепты доходят до того, что наносят себе настоящие шрамы[331].

Некоторыми жрецами, Тчамба причисляется к водун, т.е. божеству высшего ранга. В связи с этим сформировалась система подношений и жертв. Основным подношениями, кроме орехов кола, являются чукуту, высокоферментированный напиток на основе северного тоголезского проса, или чапкало - неферментированный, подслащенный сахаром, напиток на основе северного тоголезского проса. Также подношения представлены джином, пальмовым вином или лина, - кукурузный напиток, который должна приготовить женщина в постменопаузе. Из пищи преподносятся приготовленные рис, фасоль, ямс и маниока, продукты из кукурузы, проса или маниоки и животные - черный цыпленок, черный голубь и козел[332].

Иногда в святилище есть контейнер с маслом карите, потому что считается, что им нужно смазать ритуальный табурет и чамбаган. В ряде храмов присутствует также жернов, как символ труда рабов. В исключительных случаях фигура Тчамба может быть вырезана из дерева и также размещаться на алтаре.

В святилищах, содержащихся исключительно бывшими рабовладельцами, часто имеется «мешок для духов», называемый абехе, который, как говорят, функционировал как своего рода банковский счет, на котором в процессе ритуалов накапливались раковины каури. В данной связи формировалось представление о специализированном духе Тчамба – Мама Абехе, которая является матриархом, охраняющим семейное богатство.

---

[328] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

[329] Орех кола — содержащее кофеин семя вечнозеленых деревьев рода Cola, прежде всего видов Cola acuminata, Кола заострённая (Cola acuminata) и Cola nitida.

[330] Burdock, G. A.; Carabin, I. G.; Crincoli, C. M.. Safety Assessment of Kola Nut Extract as a Food Ingredient// Food and Chemical Toxicology. 47 (8). 2009. 1725—1732 pp.

[331] Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan

[332] Там же.

Пункт 18

Историография вопроса достаточно обширна. К изучению культа Афа и культов-аналогов, существующих в регионе, в разное время обращались такие авторы, как М. Херсковиц[333], Г. Нукунья[334], В. Баском[335], С. и П. Оттенберги[336], Б. Маупоил[337] и Д. Розенталь[338].

Также важность представляют материалы информационного характера, например, публикация Д. Массиаты[339]

Обратим внимание, что большинство работ по исследуемой проблематике были написаны в XX в., когда система гадания афа была более популярна. Напомним, что сегодня, как показал проведенный нами социологический опрос, не более 20% респондентов хотя бы однократно обращались к оракулам.

Исследование гадательных практик в данном разделе реализуется нами с опорой на структурно-функциональный подход и описательный метод, а также на основе полевых исследований автора, позволивших узнать у представителей традиционных сообществ эве их интерпретацию роли и практики гадания в повседневной жизни.

*****

Основная система гаданий у эве называется Афа по имени божества, дающего знания. Оценить соотношение Афа с другими богами пантеона водун затруднительно, т.к. Афа почитают отдельно в рамках обособленного культа, и данное почитание не является массовым и постоянным для адептов водун. У Афа есть свои жрецы, которые проводят ритуалы на постоянной основе, однако рядовые члены общин участвуют в ритуалах в основном, когда обращаются за гаданием, и тогда же преподносят божеству жертвы.

Культ Афа является общерегиональным и у народностей фон и мина в Бенине называется Фа, а у народностей наго и йоруба в Нигерии - Ифа. Вероятно, и эве и фон приобщились к данному культу еще в XV в. или ранее, в период проживания на территории современной Нигерии рядом с Йоруба, хотя народ фон приписывает создание культа себе. Все тривариации культа – Ифа, Фа и Афа, имеют отличия друг от друга, т.е. заимствование было адаптивным.

Считается, что Афа позволяет услышать глас Маву, а также узнать о трово, которые помогают или вредят человеку и в конкретном деле, и в жизни в целом, причем гадание охватывает все сферы и все время - прошлое, настоящее и будущее. Также система гадания применима не только к отдельной личности, но и к сообществу в целом.

Афа можно считать культом, а не просто практикой гадания, также и из-за сложившейся внутренней иерархии, практики посвящения и сложной системы обучения и подтверждения знаний адептами.

Гадателей Афа сдавших «экзамен» называют боконо, ученики именуются боконви, а старших среди боконо называют боконган. Человек, получивший предсказание и прошедший церемонию, в которой ему раскрывается его афа (судьба), именуется фави

Человек, который решил стать прорицателем должен пройти обучение продолжительностью не менее трех месяцев, но период может быть продлен почти до трех лет, если новичок медленно осваивает техники гадания. В течение периода ученичества новичок остается в послушниках своего мастера до тех пор, пока его не выведут на улицу для проведения ритуала. Обучение включает в себя запоминание всех фигур и их стихов, содержательных высказываний, пословиц и притч, а также сопутствующих им

[333] Herskovits M.J . Dahomey, an Ancient West African Kingdom (2 Vols.) New York City: J.J. Augustin. 1938. Vol. 2. 376 p.
[334]Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.
[335] Bascom W.R. The Sanctions of Ifa Divination// Journal of the Royal Anthropological Institute. 1941. Vol. 71.(1). pp. 43-54.
[336] Ottenberg S., Ottenberg P. Cultures and Societies of Africa. New York: Random House. 1960. 598 p.
[337] Maupoil B. La géomancie á l'ancienne Côte des Esclaves. Paris: Institut d'Ethnologie. 1961. 694 p.
[338] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
[339] Massiasta D. Afa song about weaving. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/song_afa.htm

жертвоприношений и трав. Также каждый изучает технику изготовления атрибута гадания - цепи гумаги, т.к. практикующий боконо должен приготовить свою собственную гумагу[340].

Прорицатели афа делятся на четыре категории: анаго, дзиса, майехо/зеви и ацяке. Анаго запрещено заниматься любой формой колдовства или магии, в то время как три другие категории тесно связаны с этими практиками. При забросе гумаги анаго бросает ее так, чтобы средняя ручка опускалась в сторону клиента, в то время как остальные бросают ее в противоположном направлении, то есть с ручкой, падающей в сторону божества. Чтение знаков в обоих случаях одинаково, - сверху вниз и справа налево. Но, несмотря на различия, практики культа типичны и включают танцы и игру на барабанах, а также проведение общих мероприятий. Главами сообществ являются: Анаго Дзиса (Майехо, Ацьяк), Баба (Олуаво), Дзогбана, Астаба, Селикпаво. Обычный прорицатель Баба или Олуаво является номинальным главой, но Дзогбана является верховным лидером. Акаба помогает Дзогбану, в то время как Селикпаво служит посланником, и эта должность имеет большое влияние среди прорицателей[341].

Пункт 19

При гадании используется ряд ритуальных предметов, среди которых основные – это кпон – доска, икин - священные орехи кола, гумаги – цепь и кори - ракушки каури.

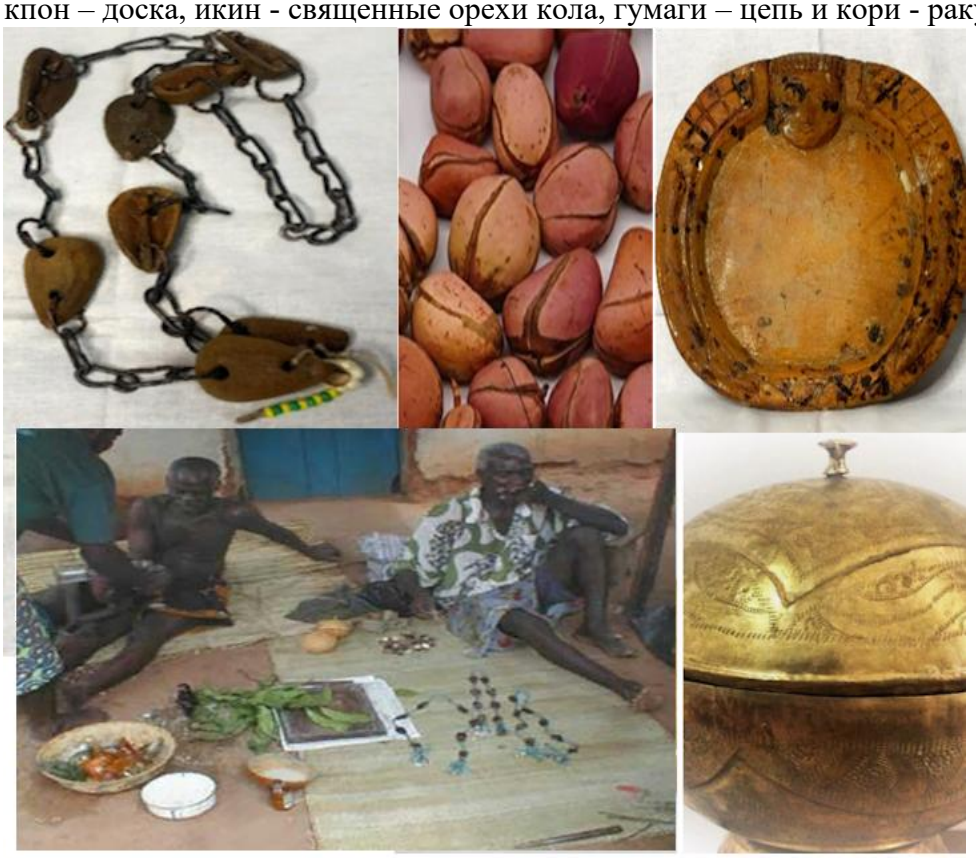


Рисунок 45. *Гадательная цепь культа Афа – гумаги[342], орехи кола[343] и доска кпон[344], калебас, Гадание Афа на цепях. Кликор. Гана. 2001.*

«Гадание может быть выполнено на священных орехах или цепи. Человек должен взять в левую руку две монетки и три раза прошептать на них свой вопрос. (Обычно предсказатель не слышит этого вопроса). После чего бросить на циновку или землю. Тогда боконо возьмет свою цепь, прочтет молитву и опустит ее на брошенные монетки, а потом, накрыв все белой

[340] Herskovits M .J . Dahomey, an Ancient West African Kingdom(2 Vols.) New York City: J.J. Augustin. 1938. Vol. 2. 376 p.
[341]Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.
[342]Voodoo shop URL: https://www.mamazondo.ru/voodooshop
[343] Там же.
[344] Voodoo shop URL: https://www.mamazondo.ru/voodooshop

тканью или мешочком, в котором хранится цепь, пропоет еще молитвы. После чего боконо возьмет цепь в правую руку и качнет цепь от себя три раза. На третий раз, когда цепь окажется на земле, боконо скажет, какой знак выпал. После этого боконо может бросить рядом еще две цепи, чтобы определить направление, выпавшего знака – положительное или отрицательное.

После этого, он начнет свой рассказ о том, на что указывает выпавший знак, о чем он предупреждает, и что советует. Знак не только расскажет о том, с чем человек пришел, но также может показать, насколько он честен перед боконо, насколько чисты его намерения.

Если предсказание выполняется на священных орехах, то знак будет записан на кпон – доске, в виде вертикальных черточек»[345].

Знаки, получаемые при гадании четко определены. В системе культа Афа существует 16 Старших Ду и 240 Младших. Их значение может быть положительным и отрицательным. Каждый знак несет гадателю послание и учитывает пол человека, стихию и направление света. Каждый Ду привязан к определенному трово или водуну, который и влияет на судьбу человека. Каждый код определяется семью или более историями, интерпретируемыми жрецами Афа для определения духовной жизни человека. Каждая история содержит песню, содержащую метафорические нравственные поучения. Код, который устанавливает гадатель, дает инструкции о диете, характере, работе, взаимоотношениях, жертвоприношениях, духовном происхождении, религии, прошлой, настоящей и будущей жизни и т.д.

В качестве примера гадания можно привести следующую историю[346]: *Выпавший код (знаку туладогбе) указывает на притчу, в которой говорится о ткацком станке и ее братьях и сестрах - Бобине, Челноке и т.д. Все эти приспособления помогали ткацкому станку в производстве ткани. Однако роль Катушки никогда не признавалась. Заслуга в создании хорошей ткани всегда принадлежала другим, которых хвалили за их роль в создании ткани. Однако без Катушки (аналогия с человеком-«трудягой») ткани бы не появилось. При толковании, человек, подобный Катушке, играет главную роль в предприятии, но ему никогда не воздается должное.*

Таблица 1. *Пример песни по знаку туладогбе (один из мистических кодов или обозначений в системе гадания Афа)*

Коды, которые они разыгрывают для людей, Это туладогбе, который я разыгрываю Вся работа, проделанная катушкой, Это тростник, волокна, которые становятся тканью, Коды, которые они разыгрывают для людей, Это туладогбе, которые я разыгрываю, Вся работа, проделанная катушкой, Это тростник, волокна, которые становятся тканью Вся работа, вся работа Вся работа, которую проделала катушка, Это тростник, волокна, которые становятся тканью, Коды, которые они разыгрывают для людей, Это туладогбе, который я разыгрываю, Вся работа, которую проделала катушка, Это тростник, волокна, которые становятся тканью

Пункт 20

Само предсказание «идет моментально с момента броска, а то и еще раньше, с момента, когда человек шепчет свой вопрос. Вот почему очень важно приносить жертвы, иногда во

[345]Древняя африканская предсказательная система URL: https://proza.ru/2017/08/02/1425?ysclid=ls7881s9i3119238986
[346] Massiasta D. Afa song about weaving URL: http://www.hypertextile.net/afevo/song_afa.htm

время самого предсказания. Знаки могут быть очень опасны и нести разрушение не только клиенту, но и самому предсказателю»[347].

Жертвы могут иметь разный смысл. Так, если знак положительный, то жертва закрепляет его смысл, делает его устойчивым, а если знак отрицательный, то жертва препятствует его материализации.

Важным является не только факт жертвы, но и ее тип. Тип жертвоприношения, которое должно быть совершено в каждом случае, определяет кполи – природа предзнаменования, соответствующими стихами и интерпретациями божества. Если «клиент» не совершит жертвоприношение, когда предзнаменования хорошие его ждет несчастье. Камаса, или гадание без жертвоприношений, и его последствия, — это причина, которая удерживает некоторых людей от прорицаний, поскольку жертвоприношения иногда очень дороги, и, прежде чем посоветоваться с прорицателем, невозможно узнать, сколько будет стоить жертва.

Точность и детальность предсказания могут быть достигнуты путем дальнейшего бросания цепи или манипулирования орехами, что также может включать в себя дальнейшее жертвоприношение[348]. Задаются наводящие вопросы, и клиента могут даже попросить рассказать что-нибудь об истории своей жизни и опыте. Например, кполи Фумедзи связано с беременностью. Если это обнаруживается, первый вопрос, который задают женщине детородного возраста, звучит так: «Вы беременны?» Если ответ отрицательный, ее могут спросить, беременна ли кто-нибудь из ее близких родственников. Если ответ снова будет отрицательным, прорицатель скажет, что клиентка скоро забеременеет. Если предзнаменования хорошие, следует принести жертву, чтобы подтвердить благополучные роды. Если предзнаменования плохие, то беременность принесет несчастье, если не будет принесено жертвоприношение Фумедзи.

Клиент-мужчина с кодом Фумедзи также сталкивается с аналогичными вопросами о своей жене или родственницах-женщинах. Гадатель, после рассказа историй о кполи клиента выбирает ту трактовку смысла гадания, которую он считает наиболее подходящим для ситуации[349].

Гадатель, в данном случае, руководствуется в своем выборе такими соображениями, как цвет лица своего клиента, его вес, телосложение и другие физические характеристики, а также иную информацию, которую он может получить от клиента. В этом отношении практика эве в значительной степени соответствует практике народа фон, где требуется «полная откровенность» между прорицателем и его клиентом, с той лишь разницей, что клиент-эве не раскрывает природу своей проблемы гадателю до заброса цепи - гумаги и определения кполи.

Предсказания Афа не всегда сбываются, но считается, что духи контролируют все элементы процедуры, поэтому ничто не происходит случайно. Молитвы, предшествующие гаданию, как утверждают боконо, помогают клиенту добиться участия божеств в решении его проблемы. Еще одним источником уверенности для клиента являются притчи, стихи, пословицы и поговорки, объясняющие выпавший код. Они без исключения относятся к легендарным персонажам, которые обратились к Гаданию Афе с теми же проблемами, что и клиент, пожертвовали вещами, которые прорицатель теперь требует в жертву, и преуспели. Таким образом используется аналогия, лежащая в основе любого суеверия.

Боко подтверждают свой неоспоримый статус и через атрибутику, например, носят белую одежду, которая призвана отражать их моральную чистоту. Существует также ряд табу, регулирующих их поведение, например, им запрещается ссориться в публичных местах и прелюбодействовать. Более того, знания, проявляемые в запоминании сотен стихов, притч и пословиц, повышает их интеллектуальный и социальный статус[350].

---

[347]Древняя африканская предсказательная система URL: https://proza.ru/2017/08/02/1425?ysclid=ls7881s9i3119238986

[348] Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.

[349] Bascom W.R. The Sanctions of Ifa Divination// Journal of the Royal Anthropological Institute. 1941. Vol. 71.(1). pp. 43-54.

[350] Ottenberg S., Ottenberg P. Cultures and Societies of Africa. New York: Random House. 1960. 598 p.

Пункт 21

Человек имеет возможность для такой коммуникации из-за наличия у него кполи, котрый помогает духам его идентифицировать. Примеры текстов, составляющих кполи, можно найти в работе Бернарда Мопойла[351]. Кполи трактуется как знак жизни, который человек получает при рождении от Дзогбе - бога судьбы, которого также можно трактовать как божественное провидение. Тогда же создается и материальная судьба человека. «Все, что мы сказали или сделали в дзогбе, сбывается в этой жизни. ... Если ты в дзогбе и не хочешь жить в этом мире, ты говоришь это, и в тот день, когда твоя мать рожает, ты умираешь. Мы сами заранее говорим обо всем, что с нами произойдет в этой жизни, но мы не помним, что мы говорили в дзогбе, поэтому, когда что-то начинает происходить в этой жизни, мы даже не осознаем, что именно этого мы хотели тогда[352]».

Пункт 22

Когда афави (прошедшие гадание на кполи) узнают свое кполи, они могут приступить к изменению судьбы. Тогда они должны нарушить кполи, точно так же, как они должны нарушить свое дзото. Это нельзя делать самостоятельно, так как результатом станет болезнь или смерть. Кполи должно быть нарушено во время специальной церемонии – кполигбагба.

Любая работа адепта Афа с кполи человека связана с дзото – частью души человека, представляющей его предка.

Для ребенка, по убеждению эве, дзото - самая сильная часть личности. Новорожденный — это буквально конкретный предок, который завещал дзото своему потомку. Но иногда желания предка, идущие из дзото, эгоистичны и реализуются вопреки интересам носителя, что делает его жизнь невыносимой. В данном случае необходимо избавиться от детского дзото, проводя церемонию гбесиксексе в течение трех дней. Проведение таких ритуалов большая редкость и о том, как ее проводить знают только самые опытные гадатели-боко[353].

В большинстве же случаев для человека достаточно просто знать о своем кполи и учитывать в жизни его специфику, например, в течение жизни соблюдать табу, и не есть продукты, связанные с кполи, а также не употреблять в пищу растения и животных, принадлежащих кполи, которые появляются как признак конкретной проблемы или ситуации, по поводу которой человек обращается к гаданию (это табу часто действует только в течение шестнадцати дней после сеанса гадания)[354].

[351] Maupoil B. La géomancie á l'ancienne Côte des Esclaves. Paris: Institut d'Ethnologie. 1961. 694 p.
[352] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
[353] Там же.
[354] Там же.

Приложение 4.4.
Пункт 1

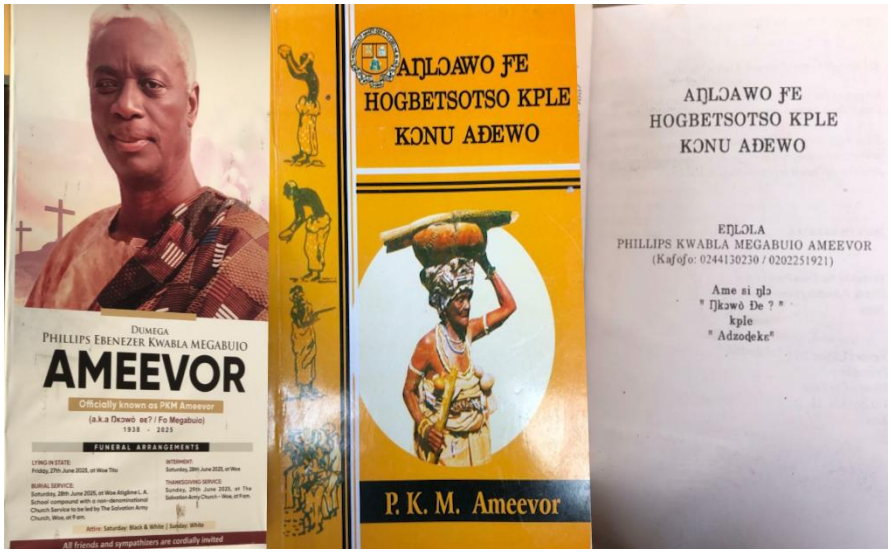


Рисунок 46. *П.К.М. Амеевор и его книга по истории эве.*

Мифы о богах и духах

Говоря о тематических направлениях мифологии, на первое место, безусловно, следует поставить категорию мифов о богах. В их числе особенно выделяются сказания о сотворении мира и человека. Основным действующим лицом в данной группе мифов является бог-творец Маву. В одних трактовках над Маву стоит мать прародительница Нана Булуку, которая имеет наивысшую духовную мощь, но она дистанцировалась от мира после того, как породила Маву (духа луны), Лизу (духа солнца) и всю вселенную. При этом, в данной трактовке Маву – это женская сущность, а Лиза – мужская, или это одна сущность, но с двумя началами[355]. В других трактовках создатель – это Маву являющийся бесполым существом, воплощающим как мужские, так и женские качества[356]. (Есть также мнение, что гендерный аспект в отношении Маву возник с приходом христианства). В данном случае Маву двуедин, так как представляет гармонию вселенной и баланс начал.

Маву, являясь символом гармонии и равновесия, ассоциируется с созиданием, плодородием, мудростью, справедливостью и вселенной. Именно Маву создал(а) мир и все что в нем есть, включая людей.

В этой трактовке Маву создал(а) двух божественных духов, известных как Лиза Гблем (олицетворяющая солнце-мужчину) и Лиза Вала (олицетворяющая луну-женщину)[357].

Маву нейтрален(а) и очень далек от человека, поэтому связь с ним возможна только через посредников – младших богов (трово) и духов, которые созданы Маву и действуют по его воле.

Мифы о сотворении мира строятся вокруг образа демиурга – Маву. Четкое и систематизированное описание данных мифов (структурированная мифологическая система) отсутствует, но имеется большое количество вариативных народных трактовок, одну из которых мы представим в качестве примера. Она представлена в блоге Эфо Делы – выходца из сообщества эве в городе Хо.

В системе мироустройства эве важное значение играет и загробный мир или мир духов, т.е. мир, альтернативный человеческому. В данном мире, называемом Боме (иногда называемом амудзофе, что означает происхождение людей), обитают души как умерших, так

[355] Parrinder G. West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. 2014. pp. 28–29. 197 p.
[356] Selasi A. Discovering the Mysterious World of African Myths: A Ghanaian Journey into Ewe Mythology. Oriire.com. 02.08.2023. URL: https://www.oriire.com/article/discovering-the-mysterious-world-of-african-myths-a-ghanaian-journey-into-ewe-mythology
[357] Там же.

и не рожденных людей. Это место блаженного невежества и невинности, которым правит женское божество по имени Бомано. Когда Маву закончила создавать мужчину и женщину из глины, он взял две души из Боме и поместил их в глиняные фигуры, и они стали людьми.

Дела пишет, что «все знания и мудрость были созданы и помещены Маву на землю. Долг человека - искать знания, находясь на земле. Нельзя принести знания из духовного мира в физический мир, и, кроме того, в рождении нет ни знаний, ни мудрости. Дурака иногда называют Бомцила, что означает «тот, кто застрял в рождении»[358].

Для умерших в загробном мире есть особое пространство, где души живут, как и люди на земле. Оно именуется «Тсиэфе», и для того, чтобы в него попасть, душа должна переправиться через реку с помощью лодочника Куциами, который переправляет не всех, а при принятии решения смотрит на то, какую жизнь человек прожил. Души, которые не переправляются называются «ньоли» (призраки), и они обречены скитаться и могут вредить живым. И духи предков, и призраки часто присутствуют в мифах эве, демонстрируя определенный духовный опыт и призывая живущих к ответственности за свои поступки.

Эве также глубоко почитают духов природы, известных как водун или ло, которые, как считается, обитают в священных местах – озерах, заводях, реках, рощах, горах и т.п. Считается, что эти духи обладают огромной силой и влиянием на человеческие дела и могут помочь или навредить, в зависимости от того, как человек к ним относится. Чтобы обеспечить гармонию с этими духами, люди участвуют в ритуалах и церемониях, принося жертвы. Одной из наиболее почитаемых сущностей является, к примеру, Мами Уотер (Мами Вата) – богиня воды, рек, моря, изображаемая как русалка с белой кожей.

В данной связи нужно отметить, что многие предания посвящены нарушению человеком табу, в результате чего он подвергается страданиям и обычно гибнет.

Мифы о бытовых вещах и еде

Для любого архаичного общества вопрос пропитания и орудий труда является крайне важным. Питание обуславливает выживание и процветание общества, а основные кризисы неизбежно ассоциируются с голодом. В данной связи основные продукты питания получают определенный знаковый статус, а иногда даже сакрализуются и становятся объектами ритуалов. Так, например, у некоторых сообществ эве высоко ценится батат, который перед посевной кампанией или в праздник урожая возлагают на священный табурет – трон вождя, сопровождая процедуру молитвой-пением. Такое отношение к некоторым продуктам не могло не сделать их объектами фольклора, примером чему может служить легенда эве об обретении маниоки, описанная в работе Френсиса Агбодеки[359].

Наряду с питанием, важным элементом социальной культуры является одежда – это и атрибут статуса, и фактор идентификации, а также средство защиты от зноя и холода. В данной связи мифологизации подверглось ремесло ткача. По легенде, двуе юных друзей (братьев), проверяли ловушки на зверей в лесу и увидели красивейшую паутину. Они наблюдали за пауком, который ее плел и попросили его научить их. Паука звали Анансе (Паук), и он согласился обучить их в обмен на помощь. Так братья научились ткать и создали первую ткань Кенте, которую преподнесли своему королю.

Характерно, что эта же история приписывается народу ашанти и народу акан, поэтому она является скорее элементом регионального фольклора.

Показательно, что героем легенды выступает паук Анансе, который является героем многочисленных сказок народов Западной Африки, а эве рассказывают эти сказки в своем изложении.

Сказки народа эве

[358] Dela E. Politically Incorrect: The Creation Story and Cosmic World According to the Ewes. Blogspot.com. 11.2016. URL: http://brodela.blogspot.com/2016/11/the-creation-story-and-cosmic-world.html

[359] Agbodeka F. Ed. A Handbook of Eweland, vol. I: The Ewes of Southeastern Ghana. Accra: Woeli Publishing Services. 1997. 393 p.

Многие сказки народа эве остаются до сих пор не записанными и рассказываются в разных вариациях в разных частях территории проживания эве. Особую популярность приобрели сказки о Кваку Анансе. Эти истории вышли за пределы Западной Африки и стали достоянием негритянской культуры в Южной и Северной Америке. На их создание претендуют многие народы Западной Африки, и особенно ашанти, которые заявляют, что придумали их еще в XVI веке[360]. Тем не менее, эве считают данные сказки частью своего фольклора[361]. В центре данного цикла сказок - персонаж Кваку Анансе, или просто Анансе (Паук). Анансе – хитрец и обманщик, который учит слушателей сообразительности. Кваку Анансе часто изображают в виде паука или паукоподобной фигуры, хотя во многих сказках он предстает в человеческом образе. Он обладает человеческими качествами, такими как речь и интеллект.

Также в некоторых историях у него есть жена и дети. Анансе использует хитрые стратегии и хитроумные схемы для достижения своих целей или преодоления трудностей. Несмотря на доминирование в его характере хитрости, большинство сказок представляют Анансе героем, который восстанавливает справедливость и наказывает тщеславие. В других сказках он эгоистичен и использует свои знания, чтобы получить преимущество над другими животными, которые обычно крупнее и сильнее его. Есть истории, которые заканчиваются тем, что он терпит поражение от человека или животного, которых пытался обмануть. В значительной степени образ Анансе пересекается с мифологическим образом Легбы, для которого характерны аналогичные качества и деяния. Отметим, что истории об Анансе, как и некоторые мифы о Легбе относятся к категории сказаний о «трикстерах» - шутниках-провокаторах, которые являются важным элементом общерегионального фольклора.

Пункт 2

Побег, по легенде, происходил следующим образом: «Первыми вывели женщин, больных и детей, за ними последовали пожилые люди, в то время как энергичная молодежь и мужчины среднего возраста остались, чтобы продолжить играть на барабанах, петь и танцевать (отвлекая внимание). После того, как все остальные ушли, барабанщики и несколько оставшихся певцов и танцоров последовали за ними. Последняя часть группы прошла задом наперед по точным следам предыдущих групп около двух миль, чтобы следы не могли выдать их местонахождение»[362].

Торгбуи Тегли был слишком слаб, чтобы отправиться в долгое путешествие, но устная традиция гласит, что он исчез и переселился в далекую страну, где присоединился к предкам. Сам же народ догбо, ставший называть себя эве (а возможно это самоназвание было и ранее), расселился по Юго-Западному Того и Восточной Гане, основав шесть первых «государств» - Анло, Асогли, Гби, Акпини, Торну и Хокпе.

Пункт 3

Устная традиция, которую приводит А. Кобла Дотсе[363], гласит, что центральные и северные группы догбо были выведены из Цевье лидерами, среди которых были Акото, Кодзо Де, Амега Ли, Асор и Бисиаку, и они привели различные кланы к заселению таких мест, как Хохоэ, Маце, Пеки, Асоргли, Авудоме, Ве, Гби, Кпандо, Логба, Алаваньо, Кпалиме, Агу, Кпедзе, Водзе и др.

[360] The origin of Ghana's Kweku Ananse Stories – Booksie. URL: https://www.mybooksiebox.com/blogs/blog/the-origin-of-ghana-s-kweku-ananse-stories

[361] Selasi A. Discovering the Mysterious World of African Myths: A Ghanaian Journey into Ewe Mythology. 02.08.2023. URL: https://www.oriire.com/article/discovering-the-mysterious-world-of-african-myths-a-ghanaian-journey-into-ewe-mythology

[362] Там же.

[363] Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo. African Research Consult. 14.12.2020. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/

Однако вождь Амега Ли покинул группу и отправился самостоятельно с несколькими семьями на юг, пока не основал поселение недалеко от Аккры, которое называется Легон и до сих пор носит его имя. Позже он ушел, чтобы отправиться на поиски основной группы догбо, которая обосновалась в Аланге.

Пункт 4

«Тем эве девятнадцатого века и не-эве в регионе, которым приходилось сталкиваться с этими немецкими концепциями, это немецкое понимание Нотси было знакомо лишь смутно. Поскольку у них было собственное понимание своей индивидуальной истории, языков, культур и происхождения. Большинство признавало, что город был важен исторически, особенно как религиозный центр, но это был лишь один из многих таких центров. Не менее важным является тот факт, что эти местные представления девятнадцатого века заслоняли более раннюю историю, которая определяла Нотси как крупный экономический центр региона не только местными жителями, но и европейскими торговцами, работавшими на побережье в середине шестнадцатого века»[364].

Приложение 4.5.

Пункт 1

Методология и историография

В методологическом плане данный раздел исследования основан на структурно-функциональном и системном подходах, в соответствии с которыми отдельные традиции представляются как комплекс идей, смыслов, символов и практик, чье формирование и интеграция были обусловлены процессом исторического генезиса племенных сообществ эве и народа эве в целом. Важную роль в изучении традиций и обычаев народа эве сыграли полевые исследования, проведенные в 2021-2024 гг. и представленные интервью, опросами, сторонним и включенным наблюдением. Элементы сравнения и компаративистики, а также смыслового анализа включены в анализ через привлечение работы многочисленных западных и африканских исследователей. В числе авторов следует выделить Э. Осея[365], Э. Ниду[366], Дж. Мбити[367], Г Боб-Милльяра[368], И. Боатенга[369], К. Опоку[370], А. Акронга[371], К. Гиекье[372], С. Грин[373] и целый ряд других авторов, ссылки на работы которых приводятся далее в тексте.

Пункт 2

«Эти две области формируют и охраняют веру людей в духов и божеств. Эве управляют собой и поддерживают свой статус-кво и традиционные отношения между собой как один народ»[374]. Юджин А. Нида отмечает: «Этот аспект общения внутри социальной структуры особенно важен с религиозной точки зрения, ибо везде, где есть племенные или национальные боги, эти божества неизбежно занимают особые важные позиции в социальной структуре либо

[364] Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). pp. 1015-1041.
[365] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.
[366] Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.
[367] Mbiti J.S. African Religions and Philosophy. New York: Doubleday and Company. 1970. 384 p.
[368] Bob-Milliar G.M. Chieftaincy, diaspora and development: The institution of Nkosuohene in Ghana // African Affairs. 2009. №108/433. 541-558 pp.
[369] Boateng E. A. Governmentand the people: Outlook for democracy in Ghana. Accra: Institute of Economic Affairs. 1996. 228 p.
[370] Opoku K.A. West African traditional religion. Accra: FEP International Private Ltd. 1978. 182 p.
[371] Akrong A.A. Religion and traditional leadership in Ghana / I. Odotei, & A. K. Awedoba (Eds.). Chieftaincy in Ghana: Culture, governance and development Accra: Sub-Saharan Publishers. 2006. 193-212 pp.
[372] Gyekye K. African cultural values: An introduction. Accra: Sankofa Publishers. 1996. 194 p.
[373] Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.
[374] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.

как мифические предки, либо как хранители социального уклада и нравов народа. Одно можно сказать наверняка: на эти божества обычно можно положиться, они сохранят статус-кво и, таким образом, помогут регулировать традиционные отношения между людьми»[375].

Пункт 3

Квадво Амоако пишет, что основателем «государства» Анло был вождь по имени Дутор Венья, который построил центральный город (столицу) Анлога, после миграции эве с территории Того (исторический исход из Нотси).

В основе политической организации была заложена клановая структура сообщества, которая сложилась исторически. Каждый анло принадлежит к одному из пятнадцати патрилинейных кланов. Подтриб авенор, который изначально был частью анло, имеет свою собственную систему, которая совершенно обособлена и отличается по организации от клановой системы анло.

В числе пятнадцати кланов анло - лафе, амладе, адзовия, батэ, лайк, бами, клеви, тови, циаме, агава, аме, дзеви, вифеме, ксестофе и блу. Согласно народным преданиям, кланы восходят корнями к первичным кланам, которые существовали еще в Нотси, откуда и произошел исход. Первичными кланами были клевиаво, амеао, лофеаво, амладеаво, батеаво, вифемеаво, блуаво и адзовьяво.

Все кланы анло связаны духовно и имеют свои родовые святилища в Анлоге, за исключением ксетсофе, у которых есть свое святилище в Циаме через лагуну Кета. У каждого клана есть тотемы, табу и клановые культы, т.е. их культура отчасти развивается автономно, что в миниатюре повторяет развитие всех многочисленных сообществ эве, и при этом, большинство анло - христиане.

«Государство» Анло установило централизованную традиционную политическую систему с исполнительной властью, административными и судебными институтами, которыми управляют вожди и старейшины, и во главе которого стоит авомефия – верховный вождь/король, наделенный божественными способностями и живущий в священном месте «абоме», освященном присутствием богов и духов предков.

Королю подчиняются три старших вождя, которые в прошлом командовали тремя военными подразделениями государства. Власть номинально принадлежит двум королевским кланам, адзовия и батэ, представители которых в Анлоге назначают короля по принципу ротации.

Согласно практике Анло, когда наступает очередь клана назначить короля, старейшины клана собираются, чтобы выбрать кандидата на основе внешности, интеллекта и хорошего характера, и родословной. Подгруппы клана (большие семьи) представляют собственных кандидатов, из которых старейшины выбирают самого достойного.

Правило чередования было установлено в результате исторического инцидента. Священный табурет (Трон анло) изначально принадлежал клану Адзовия. Клан Батэ получил права наследования в награду за услугу, оказанную Тогбуи Аделадзеа - основателю клана Адзовия.

Согласно истории исхода из Нотси, догбо (эве) спасаясь от короля Агорколи, не смогли забрать с собой священный табурет из слоновой кости (Ньидузи), который считается душой народа, и еще одну реликвию - камень Цикпе, вызывающий дождь.

Утрата этих предметов привела к бедствию в «государстве» Анло в период его становления, а гадания афа подтвердили, что пока эти предметы не будут возвращены, мир для людей анло не наступит.

Король Анло отказался отправить на поиски артефактов своего сына, и вместо него вызвался пойти племянник короля по имени Аделедзеа, относившийся к клану батэ. После двух экспедиций (вероятно набегов) в Нотси, предметы были возвращены в Анлогу, и в

[375] Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.

качестве награды король Торгбуи Шри I постановил, что после его смерти его племянник Аделадзеа должен стать следующим королем, а далее должно происходить чередование представителей двух кланов.

Представленная традиция, аналоги которой есть во всех племенах эве, и сегодня определяет сохранение традиционной власти и социальный порядок в сообществах, и в тоже время, является барьером к общеэтнической интеграции, так как такая интеграция противоречит традиции, и любое племя эве, слившееся с другим, неизбежно потеряет свою традиционную историческую идентичность и лишиться своего главного духовного атрибута – Трона.

Пункт 4

Ритуалы Хогбецоцо

Еще одним аутентичным ритуальным комплексом, распространенным среди подгруппы эве – анло (аналоги есть и у других подгрупп[376]) является ритуал Хогбецоцо, посвященный исходу народа из Нотси в XVII веке. Согласно легенде, народу эве удалось чудесным образом бежать из заточения в крепости злобного тирана Агорколи и открыть для себя новые земли. Эве верят, что данный ритуалы смывает сглаз и негативные мысли, угрожающие гармонии сообщества Анло, а его проведение ведет к процветанию.

Эве-анло отмечают праздник хогбетсоцо каждый ноябрь в Анлоге, традиционной и ритуальной столице региона Анло. Мероприятие собирает всех вождей и старейшин анло. Само название «Хогбецоцо» происходит от слова «Хогбе» или «Хохогбе», обозначающего день исхода, момент времени, когда эве из квартала «Догбо» города-крепости Нотси бежали к на новые восточные земли.

Ритуал имеет несколько компонентов, реализуемых в течении длительного периода времени на ежегодной основе. Первый из них - «Додедье», или физическое удаление грязи в обществе. Данный ритуал один из самых масштабных и продолжительных. Он начинается задолго до проведения праздника. В начале старейшины встречаются, чтобы спланировать уборку во всех провинциях и городах, находящихся в подчинении вождей, священников и старейшин (в провинции Анло тридцать шесть городов. Города расположены в округах, во главе каждого из которых стоит вождь или младший вождь. Генеральная уборка начинается в августе и заканчивается в октябре. Чистота имеет духовное измерение, и именно поэтому уборка ритуализирована и имеет сакральный смысл.

«Народ подметает везде, в том числе святыни и рынки, чтобы убрать все ненужные материалы. Люди чистят лес вокруг поселений, очищают стоки от ила и сливают застоявшуюся воду из желобов. Все ненужное вывозят на окраины города»[377] за статую идола-привратника Легба, который защищает поселение от злых духов и духов болезней. Эве верят, что духи, вызывающие болезни, обычно спрашивают разрешения у Легбы, чтобы войти, и Легба может пропустить их если видит, что жители города неопрятны и заслуживают наказания. Однако, когда ритуалы выполняются по расписанию, духи болезней будут остановлены на границе города, и вынуждены будут искать себе иное пристанище.

Второй элемент - «афекпопло», или психологическое (ментальное) очищение для содействия единству «государства». Эве верят, что государство сохраняет стабильность, когда народ мыслит позитивно, и люди не имеют злых мыслей. По их мнению, позитивное мышление влечет позитивные вибрации/ ответ богов и духов. Считается, что если король обидел людей, и они ненавидят его, то это к «болезни» вождя и общества.

Исследователь К. Янка в данной связи приводит следующую легенду: «В восемнадцатом веке король Нана Амейо был тираном, который не давал людям свободно говорить об их проблемах. В отместку люди не поддержали короля в войне. Король проиграл войну с ашанти и был схвачен; после освобождения он покончил жизнь самоубийством. Клан

[376] Kodzo-Vordoagu J. G. Anlo Hogbetsotso Festival. Accra, Domak Press Ltd. 1994. 30 p.

[377] Greene S. Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of meaning and memory in Ghana. Bloomington: Indiana University Press. 2002. 200 p.

анло - Боно, в память об этом событии устроили праздник, на котором могли открыто критиковать своих вождей и старейшин»[378]. Агови пишет, что во время таких праздников, как, например, Кундум Нзема, люди используют песни, чтобы высмеивать власть имущих. Песни – это своего рода сигнал или обратная связь общества с властью. Такой формат взаимодействия позволяет вынести на уровень политических решений злободневные вопросы, и вожди сообщества получают возможность урегулировать острые вопросы «на месте», тем самым укрепив свою легитимность.

Ментальное очищение «афекпопло» проводится ежегодно перед фестивалем Хогбецоцо. Помощники священника уполномочены посетить все провинции и кварталы. Они несут с собой тыкву-калебас, которая содержит травы, необходимые для психического (ментального) очищения. Любой, у кого есть обида на кого-либо должен произнести соответствующую очищающую молитву и положить в калебас монету. Также любой человек, у которого есть жалоба может обратиться к жрецу, используя описанную ритуальную формулу. Калебас, в данном случае, становится контейнером для собранного зла. По вере эве, проведение данной процедуры способно уберечь «государство» от зла и междоусобной розни.

После афекпопло наступает время для церемонии «нугбидодо», или акт очищения для примирения людей. Нугбуидодо реализуется через опрыскивание людей водой, смешанной с травами. Эта церемония призвана принести мир на землю анло. Церемония проводится в четверг перед фестивалем. В этот день все жители столицы Анлоги приходят к агововону – дому, где проходит «церемония основания поселения»[379]. Считается, что это место является обителью богов и предков, и поэтому свято. Процессия, во главе с вождем и жрецом, проходит в агововону из святилища, распевая песнопения, посвященные всем богам-покровителям Анлоги, а площадь вокруг агововону украшается фигурами и символами божеств.

Еще одно ритуальное действие, которое производится и на празднике Хогбецоцо и по другим поводам – это «тсифофодьи» - ритуальная молитва и возлияние тем членам общины, которые перед смертью вели образцовую жизнь и могут заступиться за сообщество перед богами. Молитва может иметь следующее содержание:

Tɔgbuiwo, Mamawo	Предки,
Mia ƒe ahae nye si	Это ваш напиток
Mia va x ɔe keŋkeŋ	Я молюсь, чтобы вы взяли все и взамен
Alebe susu nava miato gli na ɖeviwo	Даруйте нам знания, чтобы рассказывать истории
Woadze fiato adze gato	
Ne ɖeviwo	Детям как следует
Woazɔ ɖe eŋu estɔ	Служить проводником в их жизни
	В ближайшем будущем

На празднике, перед молитвой жрец выходит вперед, оставляя позади себя двух помощников. Члены семей усопших сидят вокруг и внемлют. Жрец держит калабас, наполненный водой, смешанной с кукурузной мукой. Он призывает Бога, а затем произносит имена предков, благодарит их за заступничество и защиту земли. Затем он просит небывалого урожая в ближайшем будущем и здоровья людям. Помощники подтверждают слова жреца.

Вода, смешанная с кукурузной мукой в калебасе, выливается на землю, а затем выливается алкогольный напиток, обычно джин/шнапс.

После этого жрец направляется к семьям, сидящим вокруг, и старшие семей приветствуют его особыми поздравлениями, словно он вернулся из далекой страны — мира предков и духов. Он отвечает, говоря, что видел предков и что они приняли подношение и согласились продолжать защищать их. При этом, все действо не предполагает транса, т.е. «путешествие» жреца номинально и носит церемониальный характер.

Близок к «тсифофоди» и другой ритуал, именуемый «абадьодьо». Это ритуал поминовения ушедших душ общины, когда называются имена умерших людей и

[378] Yankah K. Free Speech as Therapeutic Discourse: Ethnography / New Directions in Ghanaian Linguistics, Ameka F. K. and Cantoments K. Osam (eds.). Accra: Black Mask Ltd. 1999. 425–447 pp.
[379] Kodzo-Vordoagu J. G. Anlo Hogbetsotso Festival. Accra, Domak Press Ltd. 1994. 30 p.

рассказываются связанные с ними дела. В конце абадьодьо высказывается просьба о заступничестве духов усопших за живых соплеменников. Церемония исполняется после смерти членов клана. Эти ритуалы обычно исполняют перед Хогбетцоцо, то есть в первую неделю ноября.

Ритуал нужен, чтобы убедиться, что духи умерших правильно приняты в мире предков перед праздником. Члены клана собираются на деревенском дворе, и старейшина передает церемониальную циновку жрецу. Он кладет ее в центр полукруга и произносит имена ушедших предков. Члены клана слушают задумчиво, узнавая о происхождении тех, кто ушел. Они также услышат прозвища усопшего, которые указывают на важный вклад, который предок внес в сообщество при жизни.

В ритуальной практике вода смешивается с кукурузной мукой в калебасе, и во время ритуала жрец опускает руку в смесь, называя предков по именам. Их смиренно просят принять смесь и внять мольбам. Жрец молится, чтобы недавно ушедшие, чьи души, как полагают, лодочник перевез через реку забвенья в свой мир, стали членами мира духов. Когда их имена повторяются снова, из горшков на землю выливают воду. После наливается джин, и жрец просит предков продолжать ходатайствовать за живых перед Маву, а также бороться со злыми духами, которые действуют против членов клана. Он также молится за благополучие «государства» и сообщества. Затем жрец отступает назад, и его встречают, как будто он вернулся из далекого путешествия в страну духов.

Далее следует подача напитков всем присутствующим. Затем, пока играют королевские боевые барабаны Атрикпуи, вокруг пустых горшков, где прежде была вода, исполняются танцы. Часто действо сопровождается взрывами петард и стрельбой из самодельных мушкетов[380]. После мероприятия люди общаются по социально важным вопросам, связанным, в том числе со вступлением молодежи в брак.

Пункт 5

Культы йэве и брекете в плане музыки, схожи, но йэве в гораздо меньшей степени допускает отступление от канонов, однако и там, и там ритуальное собрание ищет общения и взаимодействия с богами через музыку. Считается, что богов привлекает музыка, которую они любят, и иногда, когда человек одержим, он может петь песню, под которую дух хочет танцевать[381].

В вопросе установления связи с духом важна не только музыка, но и сам инструмент. Так, к примеру, у йэве и брекете разные барабаны, хотя периодически и происходит наложение традиций, с учетом того, что культы приходили на новые территории, где уже были распространены определенные типы инструментов. Эти же барабаны часто можно увидеть в церкви и на праздниках.

Сами барабанщики также должны иметь связь с духами, не в форме транса, а скорее в виде вдохновения, и считается, что дух должен дать разрешение мастеру-барабанщику играть, а если разрешения нет, то человек не сможет исполнить ритм.

Пункт 6

Военный танец относится к семье и клану верховного вождя. Песни изображают боевые подвиги, а танцы изображают величие лидера. Песни и танцы о любви превозносят гармонию, отношения между мужчиной и женщиной. Другие песни затрагивают аспекты жизни, включая мораль, осуществление власти правителями и социально-экономическую жизнь народа. Фиагбедзи классифицирует виды музыки в зависимости от типа песни, типа игры на барабанах и используемого инструмента[382]. Он отмечает, что есть также танцы для

[380] Nutsuakor R.K. Blema kɔnuwo lododowo kple adaganawo. Accra-Tema: Publishing Division of the Ghana Publishing Corporation. 1977.
[381] Там же
[382] Fiagbedzi N. Anlo-Ewe Music and Dance / Agbodeka F. (ed.) A Handbook of Anlo-Eweland: The Northern Ewes in Ghana. Accra: Woeli Publishing Services. 1997. pp. 153–176.

досуга или от скуки (modzakaɖeʊuwo). Эти танцы исполняются для развлечения во время сбора урожая и в праздники. Примерами таких танцев являются агбадза, волеке и акпесе.

В повествовании зрителю разрешается сочинять мелодию к песне, связаннай с темой рассказа (глихаво). Во время рыбной ловли, люди тоже поют (оутахаво). Когда люди скорбят, они поют, чтобы отогнать свои печали (авихаво). Люди также исполняют танцы функциональной классификации на праздновании своих богов - трɔʊу, и для войны, - аадеу.

Ритуальные танцы предназначены только для членов культов. Культы имеют особые танцы. Военные танцы исполняются как форма отдыха, имитирующая войну. Примеры таких танцев: гадзо, ациагбеко и атрикпуи.

Пункт 7

Так, например, в ЮАР в 1990-х годах режим Африканского национального конгресса (АНК) создал официальную комиссию, которая рекомендовала в конце своего расследования в 1996 году изменить законы и судить любого, причастного к колдовским практикам. Строгие законы о борьбе с колдовством существуют в Кении, где наказание для колдуна – 5 лет тюрьмы, а для заказчика – 3 года. В Нигерии и соседних с ней странах – Бенин, Того, Гана, специального законодальства нет, но есть широкая судебная практика[383]. Таким образом, колдовство нельзя рассматривать как атавизм, противостоящий современности[384], а следует воспринимать его как неотъемлемую частью идеи современности[385], на что указывает множество примеров. Так, в Камеруне смерти членов семьи и близких соратников президента Бии были связаны с оккультными силами: жертвы, согласно распространенным слухам, приносились в жертву, чтобы президент смог укрепить свою власть[386]. Также показателен пример президента Бокассы. «По словам бывшего кремлёвского врача Чазова, когда Жан Бокасса проходил лечение в Москве, он полюбил русскую кухню и попросил откомандировать с ним советского повара. Однажды кремлёвский повар обнаружил в холодильнике диктатора человеческое мясо и в ужасе сбежал. Существует легенда, что Бокасса, пытаясь его успокоить, заявил, что ест только… лидеров оппозиции. По его словам, сердце и печень оппонента делают его сильнее»[387] , Также культовый каннибализм приписывается и президенту Уганды Иди Амину.

В современной социальной и политической практике колдовство в африканских обществах продолжает сохранять свою актуальность и является их естественным атрибутом, понять который можно лишь дистанцировавшись от западных представлений ом морали. «Внутри, где разница между добром и злом не является само собой разумеющейся, можно понять двусмысленность представлений и постоянство в новых отношениях производства и власти. Верования и обычаи, относящиеся сегодня к колдовству, отражают борьбу вокруг проблем, присущих всем человеческим обществам»[388], а колдовство или его восприятие окружающими дает ответ на ключевые социальные вызовы[389].

Пункт 8

Адзе — это злой дух, который, как полагают, человек передает близким родственникам, являясь его носителем, а способность творить колдовство передается по наследству. Носитель может не знать о передаче духа/порче. Чаще всего передача осуществляется через еду или

[383] Onyango B. Witchcraft, sorcery, magic, and social order among the Ibibio of Nigeria. Enugu, Nigeria: Fourth Dimension Pub. Co. 1991. 146 p.

[384] Geschiere P. La stregoneria e i limiti della legge in Camerun e in Sud Africa /Beneduce, R., (a cura di), Poteri e identità in Africa Subsahariana. Napoli: Liguori Editore. 2009. pp. 59-93.

[385] Comaroff J., Comaroff Je. Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University Chicago Press. 1993. 233p.

[386] Schirripa P. La stregoneria nelle aule di giustizia / Diritto e Religioni, Anno I. №1. 2008. pp. 13-25. 912 p. URL: https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni-anno-iii-n-1-2008/

[387] Жуков Е. Вкус власти: 5 самых известных политиков-людоедов, некоторые из которых гостили в СССР. Life.ru. 23.06.2023. URL: https://life.ru/p/1588037?ysclid=lt31xiyx5m287505718

[388] Geschiere P. Sorcellerie et politique en Afrique. Paris: Kerthala. 1995. 300 p.

[389] Schirripa P. La stregoneria nelle aule di giustizia / Diritto e Religioni, Anno I. №1. 2008. pp. 13-25. 912 p. URL: https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni-anno-iii-n-1-2008/

подарок получателю от родственника-ведьмы. Ведьма обычно выбирает того, кого она/он любит больше всего в семье. Говорят, что после того, как подарок передан и принят получателем, дух ведьмы проникает внутрь объекта, а затем порабощает его, заставляя творить зло.

Ведьмы почти всегда женщины в возрасте от шести лет и старше. Они прикрываются добротой, чтобы войти в доверие к жертве. Эве верят, что ведьмы умеют летать, и сообщают, что видели, как они летали ночью в большом огненном шаре, испуская пламя с образующимися вокруг них каплями огня, когда они летят на шабаш, где планируют зло и замышляют смерть родственников с целью употребления в пищу плоти. Ведьмы очень алчны, всегда стремятся разрушить общество и навредить успешным людям.

Считается, что они способны причинить материальный ущерб, заставляя человека потерять деньги, работу и положение. Их действия могут привести к тому, что человек напьется, заболеет или даже сойдет с ума. Считается, что они призывают несчастные случаи, загадочные и преждевременные смерти, бесплодие, импотенцию и вызывают множество других, в том числе сельскохозяйственных, бедствий.

Эве верят, что ведьмы вредят осознано, а также обладают способностью превращаться в различные виды растений и животных, чтобы скрыться [390].

Пункт 9

Считается, что сам человек своими силами не может противостоять адзе, поэтому он должен обратиться к высшим силам, способным на это. С этой целью создаются амулеты и обереги, которые носят на шее, руках, на талии и на ногах. Также для выявления колдовства потенциальные жертвы обращаются к прорицателям и знахарям. Среди африканцев бытует мнение, что у прорицателей есть “вторая пара глаз” — дополнительное чувство, позволяющее им «видеть» ведьм[391].

Пункт 10

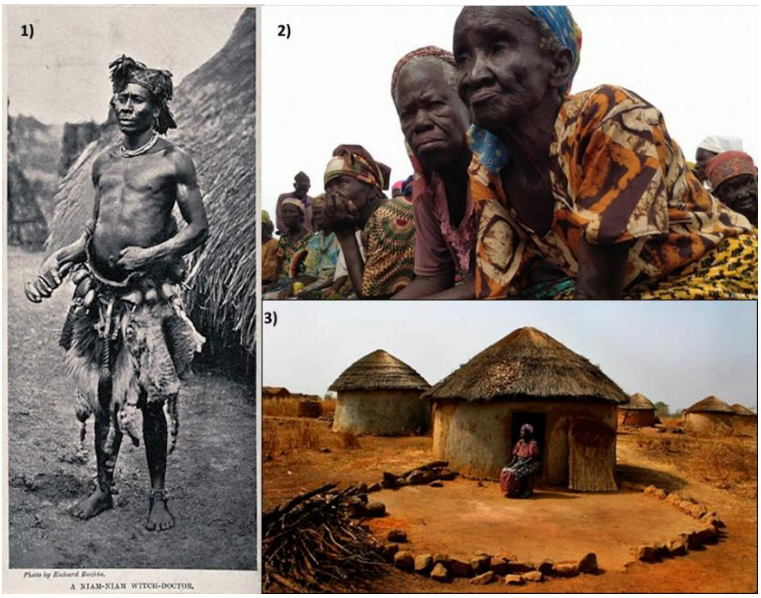


Рисунок 47. *1) Знахарь Азанде, 2) Женщины, признанные ведьмами, 3) Лагерь ведьм (Гана).*

«В лагерях нет доступа к образованию, мало воды и недостаточно еды. Большинство детей ведьм всю свою жизнь не получают образования и тратят время на выполнение

[390] Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.
[391] Africa: Witchcraft and Sorcery URL: https://geography.name/witchcraft-and-sorcery/

домашней работы. Хотя условия жизни в лагерях могут быть не самыми лучшими, жители считают, что это лучше, чем сталкиваться с дискриминацией и возможным насилием»[392].

Пункт 11

В африканских обществах бытует мнение, что успешные люди, которые разбогатели, сделали это, используя магию, чтобы забрать деньги у других и сделать их бедными. «В некоторых случаях богатых обвиняют в превращении своих жертв в зомби или живые трупы, которых отправляют работать на невидимые плантации». Данные воззрения оправдывают нападения на недавно разбогатевших людей и подспудно могут служить оправданием грабежей.

Колдовство в сознании эве подкрепляется верованиями и мифами. Одним из них является миф «о тесле». Тесло — это кровососущий светлячок, который, как считается является воплощением зла - «адзе» (См. прил. 4.5. п.11).

Эве считают, что тесло овладевает женщинами чаще, чем мужчинами, так как они более открыты злу из-за своей эмоциональности. Колдуны иногда специально позволяют светлячку вселяться в них, чтобы они могли использовать его силу и способности. Так, впустив в себя тесло, колдуны получают способность принимать форму любого объекта, который они пожелают, но в основном превращаются именно в такое же насекомое. В форме светлячка они могут проникать ночью через замочные скважины, трещины в стенах или под закрытые двери[393]. Оказавшись в доме, злое существо высасывает кровь из людей, пока они спят, заставляя их заболевать и умирать. Рассказы об этом существе и его воздействии, вероятно, были попыткой описать потенциально смертельные эффекты от укусов насекомых, распространяющих малярию[394].

Пункт 12.1

Согласно традиции, жрецы культов водун — это обычно мужчины, но женщины в постменопаузе также могут стать жрицами. Если женщина решает стать жрицей в более молодом возрасте, ее родственницы женского пола, у которых нет менструации, должны кормить божественные объекты и иным образом заботиться о них, пока у нее не прекратится кровотечение[395].

При этом есть и исключительно женские роли, например роль «жены» божества или хозяйки очага в доме. Женщины-жрицы обычно не практикуют транс и следуют ритуальным практикам. Прорицателями афа почти всегда являются мужчины, хотя прямого запрета на данную деятельность для женщин нет. Ограничение женщин на жречество связано со страхом «магии крови», которая считается самым сильным негативным колдовством. В связи с этим вводятся многочисленные ограничения на любые проявления кровотечения, например, если во время менструации женщина наблюдает за изготовлением божественных предметов гороводу, то необходимо принять особые меры предосторожности: провести толстую меловую линию, отделяющую женщину от воды. Также человек с кровоточащей раной должен дождаться, пока прекратится кровотечение, чтобы войти в святилище гороводу[396].

Табу существуют и для жрецов. Например, ни один жрец гороводу не может есть свинину в любом виде или козлятину, запеченную с кожей. Также, уже не только жрецы, но и все верующие должны есть пищу в тот же день, когда она была приготовлена[397].

Жреца водун называют боконо (у эве и у фон). Он создает магические предметы, в обмен на которые получает кровь для выполнения своей миссии. Ритуалы водун, обладающие

[392] Turman L. 5 things to know about Witch Camps in Ghana. The Borgen Project URL: https://borgenproject.org/witch-camps-in-ghana/
[393] Gross E.S. In West Africa, the Adze Is an Insectoid Source of Misfortune Historians believe it originated with the fear of mosquito-borne illness. Atlasobscura.com. 26.10.2020. URL: https://www.atlasobscura.com/articles/monster-mythology-adze
[394] Bunson M. The Vampire Encyclopedia. London: Thames & Hudson Ltd. p. 2. 1993. 303 p.
[395] Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p
[396] Там же.
[397] Там же.

большим разнообразием и сложностью, тем не менее имеют некоторые общие черты: например, необходимо использовать пение, музыку (особенно барабаны) для призыва божеств и их благословения. Ритуалы проходят между двумя главными действующими лицами: жрецом и человеком, который, околдованный во время ритуала, иногда впадает в транс. Одержимый божеством человек теряет контроль над своим телом и сознанием. Тогда само божество обращается к аудитории голосом одержимого. Эта церемония, в зависимости от степени посвящения главных героев и присутствия духа, может быть более или менее контролируемой. В этих ритуалах используется множество предметов, предметов одежды, аксессуаров или нарядов в зависимости от типа выполняемых заклинаний или церемоний. Эти предметы чрезвычайно разнообразны и могут принимать разные формы: маски для молодежи, фетиши, фартуки или ожерелья для священников или даже головные уборы для зрителей. Аксессуары, используемые во время ритуалов, состоят из самых разных предметов, таких как свистки, колокольчики, висячие замки, веревки, бусы, флаконы и т. д. Последние выполняют определенные функции, хотя и довольно разнообразные. Некоторые функции хорошо перечислены и описаны, таким образом, останки животных, такие как кости людей или животных, встречаются довольно часто и относятся к предкам и смерти. Некоторые предметы выполняют неизвестные непосвященным функции.

Далее приведены примеры ритуальной атрибутики жреца

Головной убор Легбаза[398] *представляет собой подобие бесформенной шляпы из ткани, декорированной деревом, бусинами из дерева или пластика, каури, керамикой, зеркалом, статуэткой и сушеной тыквой. Головной убор Легбаза или Легбакун относится к культу Легба.*

Фартук жреца водун[399] *из Бенина, украшенный разнообразными предметами (дерево, кость, пластиковые бусины, ракушки, металлические кольца, земля, свисток, стеклянные флаконы, висячие замки, керамика, останки животных, веревка, калебаса, кожаные амулеты)*

Этот фартук сшит из ткани красного цвета (цвет крови и цвет Легбы) покрыт толстым слоем засохшей земли. Он используется боконо во время церемоний и может служить инструментом гадания. На него нашиты различные предметы, демонстрирующие контроль боконо над магическими силами. Способ сшивания предметов может предполагать добавление аксессуаров по мере продвижения и их модификацию в зависимости от заклинаний, которые священник хочет практиковать. С другой стороны, следует отметить стремление к симметрии и эстетике в композиции фартука.

[398] P.Castagne, A.Guingand, E.Dufourd, " Tablier de prêtre vodoun ", accessed Feb 22, 2024. https://biologie.ens-lyon.fr/ressources/ue-museologie/magie/objets-vodun/tablier-de-pretre-vodun

[399] Там же..

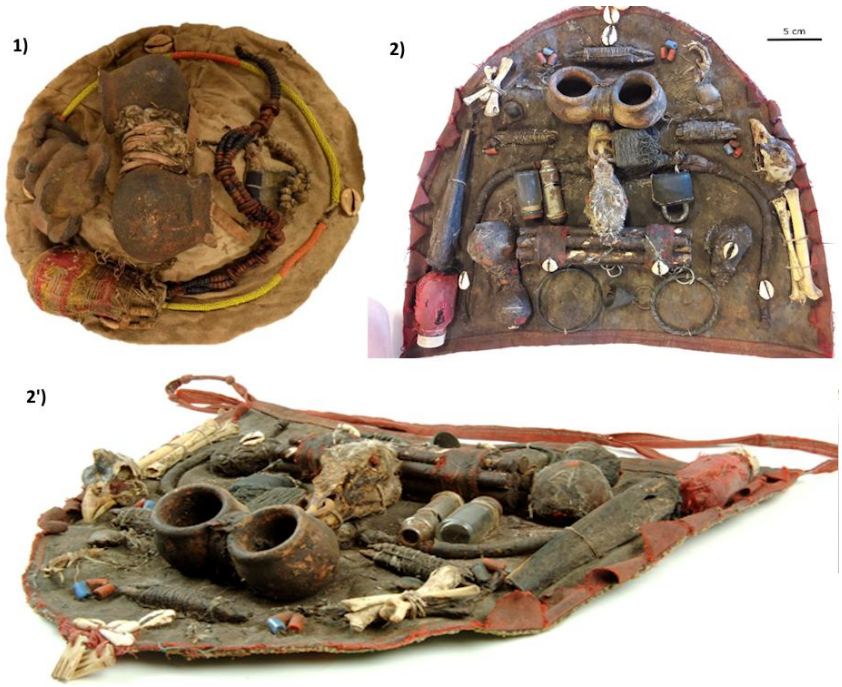


Рисунок 48. *1) шляпа жреца (относится к культу Легбы), Бенин. 2) фартук жреца, Бенин*

Пункт 12.2

В культе йэве – одном из направлений водун у эве (и в ряде других культов) существует также практика Трокоси[400], напрямую связанная с жречеством. Она встречается среди этнических групп эве и ада[401]. Трокоси означает «весталка» или «рабыня-фетиш»[402 403]. Слово «трокоси» происходит от слов на языке эвэ «тро» - божество, и «коси» - рабыня[404]. Их также именуют женами богов, и все трокоси считаются женами жрецов.

Практика трокоси возникла на территории проживания эве и фон еще в 1600-х годах, и выражалась в том, что воины жертвовали святилищам молодых женщин в обмен на удачу в битвах[405]. В рамках более современной интерпретации данной традиции (начиная с XIX в.) «девочка в возрасте от 5 до 10 лет, становится рабыней фетиш-святыни за преступления, предположительно совершенные членом ее семьи[406, 407]. Родители отдают дочерей в святыню в качестве компенсации за свои преступления в качестве искупления. Совершенные преступления, требующие принесения в жертву молодой девственницы в храм различаются и могут заключаться в убийстве, воровстве, изнасиловании и различных действиях, порочащих семью, род, клан и племя. Те, кто практикует трокоси, верят, что члены семьи будут страдать от несчастий, таких как болезни и смерть, если они не принесут в жертву святыне своих дочерей-девственниц[408]. Иногда, в традиционных сельских общинах, это действительно так, из-за того, что человек, нарушивший законы сообщества, лишается доверия и помощи сообщества, что ведет к его «социальному падению» и чревато голодом, болезнями и возможной гибелью.

[400] Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 1996.
[401] Afele M. Fetish Priests in Ghana Under Attack for Enslaving Young Girls. Deutsche Presse-Agentur. 21.01.1996. BC Cycle. (NEXIS)
[402] Country Reports on Human Practices for 1995. United States Department of State. Washington, DC: United States Government Printing Office. 1996. 108 p.
[403] Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 1996.
[404] Robson A. Slavery in the Name of God; An Ancient Cult is Alive and Well in Ghana, Taking Girls as Young as Two and Offering Them as Wives to Appease Their Deities. London: The Independent. 2006. 26 p.
[405] Aird S.C. Ghana's Slave to the Gods. Human Right's Brief. 2002. URL: http://wcl.american.edu/
[406] Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 1996.
[407] Pukas A. Village Children of Eight Forces into Life of Sex Slavery in Ghana. Sundays Times [London]. 30.10.1994. (NEXIS)
[408] Robson A. Slavery in the Name of God; An Ancient Cult is Alive and Well in Ghana, Taking Girls as Young as Two and Offering Them as Wives to Appease Their Deities. London: The Independent. 2006. 26 p.

Если речь идет об убийстве, то семья может несколько поколений подряд отправлять своих дочерей в святилище[409].

Девочек принуждают к тяжелым физическим работам на несколько лет, а иногда и на всю жизнь в зависимости от тяжести преступления, совершенного ее родственником (причем, не обязательно родителями). Рабочий день трокоси может длиться до 15 часов и включает уборку, приготовление пищи, доставку воды и сельское хозяйство. Трокоси не получают вознаграждения за свою работу и все заработанное отдают жрецу, что делает данный вид рабства крайне выгодным в материальном плане. Единственное, что получают трокоси – это кров, а едой их должны обеспечивать родственники. Однако в большинстве случаев родители слишком боятся навещать своих дочерей из-за злых духов, которые, по их мнению, окружают святыню, или живут в крайней бедности и не в состоянии обеспечить необходимую еду и одежду для дочери. Это ведет к истощению и болезням девочки, и провоцирует раннюю смерть. В случае смерти девочки до истечения срока ее пребывания в святилище, родители несут ответственность за предоставление другой девочки, иначе проклятие семьи сохранится.

Трокоси также обязаны вступать в сексуальные отношения со жрецами после достижения половой зрелости. Девочки, которых отдают в святилище должны быть девственницами, т.к. считается, что иначе боги их не примут. Жрец вступает в сексуальные отношения с трокоси по своему усмотрению. В случае беременности, рабыни не получают медицинской помощи, а родившийся ребенок любого пола также становится рабом. Один фетиш-священник признался, что у него 64 жены и 300 детей[410], и это делало его уважаемым человеком, так как статус определяется количеством детей и скота.

Если рабыня попытается сбежать и будет поймана, она подвергается телесным наказаниям, но попытки бегства происходят редко, так как, во-первых, у трокоси формируется психологическая зависимость от жреца, и во-вторых ей некуда бежать, так как ее родственники отдадут ее обратно, а другие люди ее не примут. Это касается и освобожденных трокоси, которых общество избегает. Бывшие рабыни прокляты на протяжении всей жизни после освобождения, что делает их изгоями своего сообщества. Они не могут выйти замуж, поскольку ни мужчина, ни женщина не хотят приближаться к ним[411].

*****

При всей своей аморальности, данная традиция сохраняется и государство ей не препятствует, называя ее частью национальной культуры. Кроме того, официальный запрет не в силах что-то изменить, так как люди в деревнях живут не по законам государства, а в соответствии с исторической традицией, соблюдение которой контролируются жрецами и вождями, т.е. практика трокоси воспроизводится автоматически.

В рамках полевых исследований, проведенных автором в регионе Вольта, сопровождающие неоднократно указывали на женщин, для которых характерен статус трокоси, что позволяет констатировать сохранение данного культа и сегодня.

За пределами традиционных сообществ, особенно в христианских общинах эве, данная практика порицается, хотя и не приравнивается к рабству. Скорее она трактуется как атавизм, но попыток преодолеть ее, равно как и преодолеть практику изгнания «ведьм» не представляется возможности, так как обе данные практики связаны со статусом и авторитетом жрецов, являющихся, после вождей, наиболее уважаемыми членами традиционных общин, и попытки принудить их к отказу неизбежно повлекут к конфликту со всей общиной, и далее, с племенной группой, лидеры которой будут делать акцент на попытках дискриминации и разрушения традиционного уклада. Таким образом, критика практики трокоси внутри Ганы номинальна (в Того и Бенине про нее ничего не известно), и исходит в основном из вне, со

[409] Martinez R. The Trokosi Tradition In Ghana: The Silencing of a Religion. 2011.URL: https://scholarworks.lib.csusb.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1190&context=history-in-the-making

[410] Saunders L Ghana: Africa's Sex Slaves Starting to Fight Back. The Ottawa Citizen, 11.11.1995

[411] Greene S.E. Modern Trokosi and the 1807 Abolition in Ghana: Connecting Past and Present // William and Mary Quarterly. №66(4). 2009. 959-975 pp.

стороны международных правозащитных организаций, которые не имеют рычагов влияния на традиционные сообщества.

Пункт 13

В данной связи показательны работы таких исследователей, как Р. Хилл[412], А. Неер[413], М. Спайкер[414], Н. Фиагбедзи[415], А. Опоку и В. Белл[416], А. Поснак[417], Л. Аронсон[418] и С. Блиер[419]. Работы всех перечисленных авторов являются по-своему уникальными, т.к. написаны на достаточно «редкие» темы и представляют взгляды на искусство эве с различных исторических точек, начиная с 1960 г. Кроме того, большинство из них написаны именно африканскими авторами. Все это позволяет судить как о сохранении традиций народного искусства, так и о их контекстности и адаптивности.

Отметим также, что обобщающий термин «искусство» применяется нами в достаточно широком смысле, в его интерпретации словарем Merriam-Webster[420], который констатирует, что искусство – это «сознательное использование навыков и творческого воображения, особенно в производстве эстетических объектов». Аналогично и определение, данное в толковом словаре Ожегова: «искусство – это творческое отражение, воспроизведение действительности в художественных образах»[421].

Пункт 14

Ведущим церемонии является мастер-барабанщик. Он управляет танцем, пением и вызывает духов посредством барабанной связи. Люди верят, что в рамках ритуалов все ключевые роли сакрализированы, т.е. у каждого человека, выполняющего ритуальную функцию есть связь с богами и духами. Считается, что такая связь есть и у мастера-барабанщика, на котором лежит основная задача установления коммуникации с миром духов. Эве верят, что духи наделяют мастера-барабанщика способностью хорошо играть на барабанах, и если духи благоволят, то барабанщик не собьется с ритма. В противном случае он не сможет сыграть, будет сбиваться и делать ошибки.

Для установления контакта с духами у барабанщиков есть свои ритуалы. Так, например, барабаны и палки можно благословить, совершая возлияния духам и принося жертву, например, птицу[422]. Также возможно совмещение ролей и в отдельных случаях (необязательно) мастер-барабанщик может выступать помощником жреца или его учеником. В таких случаях мастер-барабанщик не только «наполняет» церемонию ритмами, но может и руководить ею.

Пункт 15

В данном случае мы говорим об игре на барабанах в речевом режиме, когда каждый ритм воспроизводит имя духа. Возможность такого рода музыкального послания обусловлена тем, что язык эве, как и большинство других языков региона, является тональным и использует

---

412 Hill R.T. Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. MA/M-PHIL Dissertation in African Studies. University of Ghana. 1981/ (Non published). URL: https://sites.ualberta.ca/~michaelf/African%20Music_Site/Bibliography4.htm

413 Neher A. A Physiological Explanation of Unusual Behaviors in Ceremonies Involving Drums // Human Biology. №34. 1962. pp.151-160.

414 Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/19

415 Fiagbedzi N.S. Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music. Thesis in African Music. Accra: University of Ghana. 1966. 75 p.

416 Opoku A.M., Bell W. African Danees: A Ghanaian Profile. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana. 1965.

417 Posnak A. Sacred Ceramics: Investigating the production and significance of Ewe ritual ceramics in Ghana // Journal of African Arts & Culture. 2018 № 2(2). pp. 23- 31.

418 Aronson L. Ewe Ceramics as the Visualization of Vodun Lisa Aronson Author and Article Information // African Arts. 2007. №40(1). pp. 80–85.

419 Blier S.P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. 476 p.

420 Webster's Dictionary of English Usage. Merriam-Webster Inc., Publishers Springfield, Massachusetts. 1989. p. 974

421 Ожегов, С.И., Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - 3 изд., стер. - Москва: Азъ, 1996. - 907 с.

422 Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/19

три уровня тона: низкий, высокий и средний. Как следствие, слова и целые фразы легко раскладываются в 8-тональные удары главного барабана. «Игра на барабанах в речевом режиме представляет собой продуманную систему построения игры вокруг ее коммуникативной цели. Одна из конечных целей — вызывать духов и удерживать их на церемонии, заставляя их слушать»[423].

Наряду с игрой в речевом режиме, существует также игра, именуемая «барабанным текстом». Отличие заключается в том, что игра интерпретируется в песне. Такой формат ориентирован уже не на духов, а на людей, и нужен для их самовыражения. «Барабанный текст» медленнее по своему темпу, чем «речевой режим», что нужно для того, чтобы певцы успевали выполнять свою функцию, а до слушателей доходила не столько эмоциональная экспрессия, сколько озвучиваемый смысл.

С учетом сверх высокой сакрализации повседневной бытовой жизни, музыка сопровождает человека постоянно, и в том числе, является формой ритуального самовыражения. Даже если человек не является профессиональным барабанщиком, которого приглашают для музыкального сопровождения всех типов мероприятий от свадьбы до похорон, человек, мужчина или женщина, выражает свое участие пением, отбиванием ритма, ритмичным танцем.

Пункт 16

В применении музыки в ритуальных целях есть несколько психологических мотивов. Так, например, один удар барабана содержит множество разных частот. Различные частоты передаются по разным нервным путям в головном мозге. Следовательно, звук барабана стимулирует обширную область мозга, чего нельзя добиться применением других, например, щипковых инструментов. Кроме того, барабанный бой содержит много низких частот, которые хорошо воспринимаются человеческим ухом (лучше, чем высокие). Как следствие увеличивается поток аудиальной информации, воспринимаемой слушателем, и как следствие, повышается его включенность в процесс[424].

«В экспериментах Эндрю Неера по звуковому вождению[425] средняя частота волн человеческого мозга составляет от восьми до тринадцати циклов в секунду, и он обнаружил высокий отклик в этом диапазоне. При более низких частотах более медленные ритмы показали высокие результаты. В анализе Брекете, проведенном Ричардом Хиллом, медленные ритмы оцениваются в 7,5 ударов в секунду, а высокие - до 10,5 ударов в секунду, при среднем значении около девяти ударов в секунду. Часто музыка начинается медленно и по мере продвижения набирает темп, параллельно с изменениями частоты мозговых волн человека. Переход от медленной музыки Брекете к быстрой коРелирует с открытиями Неера о возникновении симптомов транса у лабораторных испытуемых. Неер также экспериментировал с ритмической стимуляцией с помощью световых вспышек. Он обнаружил, что по мере смещения ритма света ритм мозга меняется параллельно новому ритму. Его выводы заключались в том, что благодаря связи со стимуляцией сенсорных областей ритмическая стимуляция влияет на многие части мозга, которые обычно не затрагиваются»[426].

Таким образом ритмичная и барабанная музыка, в случае концентрации на ней, способна изменять состояния сознания и вводить человека в транс. Особенное влияние оказывают такие факторы, как полиритмия, низкие тона звука в сочетании с высокой громкостью.

---

[423] Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/19

[424] Hill R.T. Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. MA/M-PHIL Dissertation in African Studies. University of Ghana. 1981.

[425] Neher A. A Physiological Explanation of Unusual Behaviors in Ceremonies Involving Drums // Human Biology. №34. 1962. pp.151-160.

[426] Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/19

Пункт 17

Так, например, главный барабан брекете, называемый аналогичным образом, пришел с севера и был адаптирован под влиянием времени и имеющихся ресурсов. Если изначально он имел деревянный корпус, то сегодня все чаще при его изготовлении используется металл. Мембраны делаются одна из коровьей, а другая из козьей шкур, по которым, соответственно бьют рукой и специальной загнутой палочкой. Мембраны притягиваются к корпусу веревкой [427].



Наряду с основным барабаном Брекета в церемониях используются вспомогательные барабаны традиционного набора Агбадза создаваемые подгруппой эве - анло. (См. Рис. [428])



Рисунок 49. Типы барабанов, распространенных у анло-эве.

Традиционные барабаны отличаются от современных долбленых барабанов (как на рисунке). Они состоят из деревянных панелей, соединенных вместе и поддерживаемых тремя металлическими полосами, как бочка, но с той же формой, как на рисунке. Система настройки состоит из примерно дюжины деревянных колышков, которые удерживают кожу над краем барабана. Для создания барабанов обычно применяется шкура антилопы (редко козы). Каган снизу открыт, остальные закрыты, за счет чего каган издает высокие звуки, а киди и сого относительно низкие.

[427] Ghana Archives - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/category/ghana/
[428] Ghana Archives - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/category/ghana/

Кроме барабанов широко распространены металлические колокольчики атоке, имеющие форму банана, по которым ударяют металлической колотушкой. Также используются погремушки, сделанные из тыквы и покрытые сеткой деревянных бус, которые именуются аксаце. На церемонии может быть много аксаце и их количество не регламентировано. На похоронах, на которых присутствовал автор данной работы, в некоторых случаях это приводит к тому, что шум погремушек заглушает певцов, особенно когда усиливается за счет хлопанья в ладоши. Тем не менее это не воспринимается как негатив, так как считается, что духи любят громкие звуки (Рисунок: некоторые типы барабанов эве[429]).

Еще один тип барабана – это аде(о)ву, происходящий из региона Северной Вольты. В некоторых культах он используется вместо или вместе с барабанами типов киди или каган (См. Рис 1[430]). В церемониях брекете также встречается «северный дон-дон» (См. Рис. 2[431]), который может даже применятся как основной барабан, хотя это отступление от традиции и в большинстве случаев они используются как вспомогательные.



Рисунок 50. 1) Барабан адеву. 2) Барабан дун-дун

В культе йэве вспомогательные инструменты схожи с культом брекете, хотя основной барабан отличается. Главный барабан йеве называется вуга, его мембрана делается из шкуры антилопы и настраивается с помощью системы колков. Играют на таком инструменте палками и руками. Музыканты йеве также используют различные колокольчики, называемые гакогуи, которые представляют собой два спаренных колокольчика с высоким и низким звуком соответственно (См. Рис. 2[432]). Также применяется адодо – двухсторонний колокольчик или аналогичная погремушка, который держат посередине и встряхивают, и другие инструменты (См. Рис. 1[433]).



Рисунок 51. 1) Музыкальные инструменты эве. 2) Двойной колокольчик гакогуи.

[429] Ghana Archives - Ghana Goods . URL: https://ghanagoods.co.uk/category/ghana/
[430] Там же.
[431] Там же.
[432] Там же.
[433] Ghana Archives - Ghana Goods . URL: https://ghanagoods.co.uk/category/ghana/

Пункт 18

Танец бамайя

Бамайя, это изначально ритуальный танец, посвященный плодородию. Он аналогичен танцам Тира и Тикай, распространенным в регионе. Танец происходит из северных районов и распространен среди жителей Дагбона на севере Ганы, хотя этот же танец в несколько измененных формах присутствует и южнее, в том числе на землях эве. Само слово бамайя (язык дагбани) означает «Река (долина) мокрая». Название связано с историей возникновения танца.

Впервые танец наблюдался в начале 19 века и исполнялся в ознаменование окончания затяжной засухи, поразившей большую часть поселений Дагбон в Северном регионе Ганы.

Страдая от засухи, вождь и старейшины обратились к оракулу, чтобы узнать, что делать, чтобы вызвать дождь. Оракул сказал, что для прекращения засухи нужно принести жертвы, а также мужчины должны умилостивить богов, надев женскую одежду, так как считалось, что молитвы женщин обычно получают более быстрый отклик, чем молитвы мужчин. Молитвы переодетых мужчин были услышаны богами и пошел дождь. Событие было отмечено танцем переодетых мужчин, который стал, своего рода, выражением благодарности и радости от спасения урожая.

Другой вариант истории происхождения говорит о том, что танец придумали дети, которых в период засухи удалось накормить фасолью тубани (аналог нута). Дети были сыты и танцевали, а взрослые стали подыгрывать им на барабанах. Позже, когда прошел дождь и урожай был собран, творческие взрослые превратили детскую игру в полноценный танец под названием бамайя.

С течением времени ритуал танца приобрел некоторые культовые черты, что нашло выражение в совершенствовании костюмов.

Механизм танца заключается в следующем: танцоры выходят на сцену и образуют круг в такт относительно медленной музыке Naa Daa. После прохождения более динамичных секций танцоры уходят со сцены, возвращаясь к музыке бамая. В бамайе танцоры маже и ньягболи демонстрируют свою креативность и стиль; все они используют один и тот же словарь движений, но каждый играет свою роль. Отдельный интерес представляет движение, когда танцоры ударяются бедрами о своих соседей по кругу. Считается, что это высмеивает неженатых мужчин, и заявляет, что: Холостяки не могут заниматься сельским хозяйством, и человеку нужна большая семья[434](435).

Сегодня бамайя в большей степени является развлекательным танцем, в котором происходит социализация молодежи. Его исполняют во время похорон, фестивалей и празднования национального дня. Из процессионного танца с барабанным боем, который начинался медленно, а затем сменился быстрым темпом, бамайя превратился в церемонию, состоящую по меньшей мере из девяти отдельных этапов, включая баамайя соченди, сиколо, кондолию, даколикутооко, абалимбее и другие. Каждый из этапов имеет уникальный набор танцевальных номеров, движений и хореографии. Используемые инструменты включают главный барабан гангон (двуглавый цилиндрический барабан), лунну - вспомогательный барабан (барабаны) в форме песочных часов, погремушки сийялим и флейту с надрезом - виа.

Ансамбль бамайя состоит из ведущего танцора, других танцоров и барабанщиков, которые также выступают в качестве солистов хора и поют вместе с танцорами. Движения в танце очень символичны по смыслу. Танцоры быстро двигают ногами и много раз поворачивают талию, танцуя вокруг барабанщиков. Талия и подбородок танцоров могут быть обвязаны бусами и колокольчиками, звучащими в унисон движениям. Ведущий танцор выбирает тип движения и сообщает его остальным танцорам. В конце танца каждый танцор по очереди демонстрирует сольный танец.

Танец адзогбо

[434] Bamaaya - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/bamaaya/
[435] Bamaaya dance URL: https://youtu.be/qUDbkQPkzpE

Танец адзогбо происходит из Бенина (Дагомея, народность фон), где он именовался дзову (что указывает на тесную историческую связь народов эве и фон), поскольку во время представления участники-мужчины демонстрировали свои дзока (джуджу/амулеты), особенно «любовные амулеты», предназначение которых - соблазнение женщин. Когда в конце 19 века эта музыка была завезена в Того, а затем и в Гану, ее назначение изменилось. Сегодня эве в Того и Гане исполняют ее в развлекательных целях во время фестивалей и праздников. Женская часть танца называется кадодо.

Зелма Баду характеризует танец следующим образом: «адзогбо, родом из Дагомеи (ныне Бенин), был привезен в Гану в конце 19 века и официально исполнялся для дагомейских богов войны, чтобы передать соответствующую информацию воинам, готовящимся к битве. Адзогбо по-прежнему считается одной из самых сложных танцевальных и музыкальных систем, имеющей сложную полиритмическую структуру и особую взаимосвязь между главным барабанщиком и энергичными и артикулированными движениями танцоров, которые подчеркиваются их тщательно продуманными костюмами. В настоящее время танец функционирует как развлекательная церемония и исполняется по особым случаям. Он используется для демонстрации умственной, физической и духовной силы и до сих пор несет в себе некоторые оригинальные черты военного танца»[436].

Танец агбадза

Агбадза - один из старейших танцев, исполняемых эве в Гане, Того и Бенине. Танец, вероятно, зародился на территории Нигерии и пришел к эве в XIX веке. Танец продолжает традицию более древнего военного танца, известного как атрикпуи. Существуют и другие разновидности этого музыкального типа, которые имеют названия: кини, акпока, агеши и агба. Отличие данных танцев связано с регионом их исполнения и темпом исполнения, который вариативен.

На сегодняшний день агбадза – это преимущественно развлекательный танец, который могут исполнять все желающие, независимо от возраста, пола и религии.

В исполнении агбадза есть пять разделов или движений: баньи - короткое вступительное произведение, которое исполняется как молитва богам и предкам, вуцорцор - главная танцевальная секция (может длиться несколько часов), адзо - менее энергичная танцевальная секция, во время которой используется только главный барабан типа сого, в сопровождении ганкогуи и аксатсе, хацаца - песенный цикл, в ходе которого исполняются актуальные, исторические, философские и размышляющие песни в сопровождении ганкогуи и атоке[437,438,439].

Танец атсиагбекор

Атсиагбекор - один из старейших традиционных танцев народа эве на юге Ганы, Того и Бенина. Первоначально это был военный танец, исполнявшийся после битвы, когда воины возвращались в деревню, теперь он исполняется на многих общественных мероприятиях.

Одной из выдающихся особенностей танца является взаимодействие между главным барабанщиком и танцорами: каждая ритмическая тема, исполняемая на главном барабане, имеет соответствующую последовательность танцевальных движений, которая рассчитана так, чтобы точно соответствовать ритмам барабана.

Песни, сопровождающие танец атсиагбекор, составляют наследие устной традиции племени эве. Большинство песен содержат исторические упоминания об их вождях,

[436] Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony: a foundation for the development of interactive multimedia educational materials URL: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m
[437] Agbadza - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/agbadza/
[438] Agbadza URL: https://www.youtube.com/watch?v=vq35XWgzZFE
[439] Agbadza URL: https://www.youtube.com/watch?v=BDdj1CseWzE

военачальниках, истории миграции, темы, касающиеся непобедимости эве перед их врагами, темы верности, храбрости и смерти и т.д.[440]

Танец бабасико

Бабасико – это развлекательный танец подгруппы анло-эве в Гане, исполняемый в основном на общественных мероприятиях, фестивалях и похоронах. Бабасико по характеру кокетлив. Характерной формой танца является горделивая походка и покачивание вверх-вниз, а также демонстрация наигранной элегантности. Танцоры изображают ухаживание движениями рук, глаз и общим выражением лица. Предложения об интимной близости можно увидеть принятыми или отклоненными с помощью жестов тела[441].

Танец боборбор

Боборбор – это танец, возникший в период 1947-1957 годов, когда страна обретала независимость. Он также известен как Agbeyeye или Akpese. боборбор возник из Кпандо в регионе Вольта в Гане и имеет автора. Им стал Фрэнсис Куджо Нуатро, которого в народе называют Бобубо. В настоящее время боборбор является самым популярным социальным танцем в центральных и северных районах Ганы и Того, где проживают эве. Танец обычно исполняется на похоронах и других общественных мероприятиях. Музыкально-танцевальная церемония боборбора синкретична по своему характеру и выполняется в основном по кругу[442].

Танец гоме

Гоме - один из старейших танцев, исполняемых жителями Ганы, проживающими на побережье. Танец был распространен у рыбаков Аккры, а они, в свою очередь, завезли его с островов Фернандо-По в начале XVIIIв. Первоначально гоме исполняли исключительно рыбаки после возвращения на берег, чтобы отпраздновать улов. Со временем танец переняли другие профессиональные группы, особенно ремесленники. В настоящее время гоме это развлекательный социальный танец[443].

Танец гота

Гота – это еще один развлекательный танец эве. Он зародился в племени кабье / кабре в Бенине и был завезен на Юго-восток Ганы в начале девятнадцатого века через торговлю. Первоначально гота исполнялась в Бенине для местного бога войны, но у эве такой привязки нет, и ритуальная функция танца размыта[444].

Пункт 19

Наименее этнически специфичным, на наш взгляд, является гончарное дело. Традиционная керамика, создаваемая эве проста и функциональна. Глазурь практически не применяется, а цвет горшков во многом зависит от типа используемой глины. Некоторые

[440] Atsiagbekor - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/atsiagbekor/
Atsiagbekor URL: https://www.youtube.com/watch?v=8_lLD7aKFls
Atsiagbekor URL: https://www.youtube.com/watch?v=OMRQ8_P1u_U
Atsiagbekor URL: https://www.youtube.com/watch?v=xHDvwWBJ0NQ&index=3&list=PL60AC2A77353FB85F
[441] Babasiko - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/babasiko/
[442] Boborbor - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/boborbor/
Boborbor URL: https://www.youtube.com/watch?v=VjRhMlerw9k
Boborbor URL: https://www.youtube.com/watch?v=y3g15n9qCdc
Boborbor URL: https://www.youtube.com/v/vnbL9kQd-wY
Boborbor URL: http://www.youtube.com/v/y3g15n9qCdc
[443] Gome - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/gome/
Gome. URL:https://www.youtube.com/watch?v=RWYV405rDjc
Gome. URL:https://www.youtube.com/watch?v=_ivHumis5so
Gome. URL: https://www.youtube.com/watch?v=3CjJf7740xs
[444] Gota - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/gota/
Gota. URL:https://www.youtube.com/watch?v=7Jo2YnSDL_o
Gota. URL: https://www.youtube.com/watch?v=2NJw6Hnpfyo

горшки черные из-за дыма, образующегося во время обжига. Основная функция горшков – утилитарная. Они используются для приготовления и хранения продуктов питания. В большинстве случаев горшки плохо обжигаются, поэтому хрупкие, но недорогие и продаются на каждом рынке, а часто и на обочине дороги. (См. Рис.[445]).

Традиционно керамику делают женщины, но многие мужчины являются гончарами-дизайнерами. Они специализируются на создании более сложной посуды, часто ритуального назначения (См. Рис.[446]), а также скульптур, например образов богини воды Мами Уотер, хотя в основном фигуры и фетиши вырезаются из дерева.



Figure 1. Pottery at Kuli Village, Volta Region, photographed by Adam Posnak, 2016



Pottery at Dzodze market, Volta Region, photographed by Adam Posnak, 2016



Pottery at Dzodze market, Volta Region, photographed by Adam Posnak, 2016

Рисунок 52. Ритуальные горшки.

Пункт 20

Ткань кенте создается на горизонтальном ленточном ткацком станке, который производит узкую полоску ткани шириной около 11 сантиметров[447].



Рисунок 53. *Ткач Солакпа А. Фьямавор Азаметн с изготовленной тканью. Кликор, 2001 г.*

[445] Ewe ceramics as the visualization of Vodun. - Document - Gale Literature Resource Center https://www.google.ru/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fgo.gale.com%2Fps%2Fi.do%3Fid%3DGALE%257CA160331990%26sid%3DgoogleScholar%26v%3D2.1%26it%3Dr%26linkaccess%3Dabs%26issn%3D00019933%26p%3DLitRC%26sw%3Dw&psig=AOvVaw3KMr5Ow-o7mPAxTjyNJc0j&ust=1713016048234000&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CBIQjhxqFwoTCJiw-tvvvIUDFQAAAAAdAAAAABAI

[446] Posnak, A. (2018). Sacred Ceramics: Investigating the production and significance of Ewe ritual ceramics in Ghana. Journal of African Arts & Culture, 2(2), 23- 31.

[447] AFEVO > Forewords http://www.hypertextile.net/afevo/foreword.htm

Несколько таких полосок сшиваются вручную для получения ткани нужного размера. Иногда количество полосок может достигать 50. Ткачеством занимаются преимущественно мужчины, хотя табу на работу женщин ткачихами у эве нет.

Технология ткачества позволяет создавать достаточно сложные узоры и символы, имеющие смысл и значение. В целом у каждого узора есть название, как и у каждой ткани в целом. «Названия иногда дают ткачи, которые получают их во сне или в моменты созерцания, когда, как говорят, они находятся в общении с духовным миром. В качестве альтернативы вожди и старейшины могут присваивать названия тканям, которые они специально заказывают. Названия могут быть навеяны историческими событиями, пословицами, философскими концепциями, устной литературой, моральными ценностями, поведением людей и животных, индивидуальными достижениями или даже персонажами поп-культуры. В прошлом при покупке ткани эстетическая и социальная привлекательность ткани была важнее ее визуального рисунка или цвета»[448].

Само название ткани «кенте» также оспаривается в принадлежности между эве и ашанти. На языке эве название происходит от сочетания слов «ке» и «те», т.е. «открывать» и «нажимать» (термины, связанные с ткачеством). На языке ашанти слово означает «корзина».

Приложение 4.6

Пункт 1

В ткани присутствует два типа символов – цвет и узор, которые «читаются» в комбинации.

Язык цвета расшифровывается следующим образом[449]:

- Розовый: Связан с женской жизненной силой.
- Красный: политический и духовный; смерть и ритуалы жертвоприношения.
- Фиолетовый: женская сила, которую часто носят женщины.
- Темно-бордовый: Земля и исцеление.
- Желтый: Богатство, плодородие, королевская власть и красота.
- Синий: Гармония, мир и любовь.
- Зелень: посадка, сбор урожая и духовный рост.
- Золото: Царственность, слава и чистота.
- Серый: ритуалы очищения и исцеления.
- Серебро: Луна, безмятежность, радость и чистота.
- Белый: Освящение и очищение. белые, зеленые или синие ткани используются в случаях счастья или успеха.
- Черный: Духовная энергия и взросление. Черные или красные ткани также используются для похорон или других несчастливых случаев, и вместе с белым, считаются цветами религии водун.

Пункт 2

«Миф эве повествует о Солнце, Луне и их детях, звездах. Был большой голод, и Сан предложила Мун, чтобы они убили своих детей ради еды. Мун готовила еду Сан только из его детей. Это продолжалось до тех пор, пока у Сан не осталось детей и голод не кончился. Так что, когда светит солнце, не видно звезд»[450].

Пункт 3

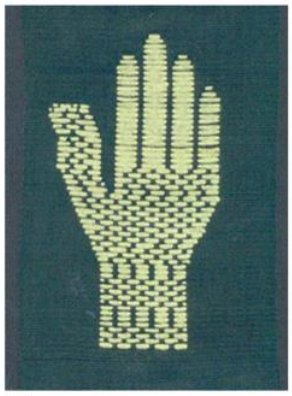
«Эти качества проявляются в его аккуратной походке и имитации множества оттенков цвета. Когда эве говорит, что «ксексеа меа агама гбали», он подчеркивает, что ни одно состояние не является постоянным. Мир — это место перемен. Говорят, что из-за своей

[448] Там же.
[449] AFEVO. Home Handweave of the EWE. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/index.htm
[450] Там же.

природы имитировать различные оттенки цвета хамелеон олицетворяет Бога, который всемогущ, универсален и обладает всем»[451].

Пункт 4

На приведенном рисунке изображен традиционный вариант символа «руки»[452].



Символ на ткани кенте

Символ является иллюстрацией многих поговорок, в том числе: «Аси фоди кпекпе магбе нугбо» - «Грязная рука все равно друг рта». Полезные вещи все равно будут полезны, несмотря на некоторые недостатки. Голодный человек даже съест яд.

«Маву во аси гаке асибидво ката месо о» - «Бог создает руку, но пальцы неодинаковы». Бог создает людей по-разному.

«Маву дека коэ ниа» - «Только Бог знает, что со мной происходит». У меня достаточно невысказанных страданий. Бог - Мой спутник.

«Ву ну е Аси Ваци Авоба на ну» - «То, что рука должна стать рабыней рта, не поддается объяснению». Именно рука работает на рот, сражается за него и платит за него. Некоторые родятся рабами и слугами.

Пункт 5



Знак ZIKPUI + YI - Табурет + Меч / Знак «королевский меч»

Например, показательно изображение, именуемое ZIKPUI + YI - Табурет + Меч (См. Рис.) [453].

На изображении табурет означает стабильность, а меч – власть, поэтому меч является незаменимой реликвией королевского табурета. Но бве данные фигуры могут присутствовать на ткане и по отдельности. Например, известно изображение «королевского меча» - ФИАЙИ (См. Рис.)[454]. Он символизирует власть и справедливость. Изображению соответствует пословица «Нукое ву аме воцо фиайи сеа атие» - «Обстоятельства вынуждают рубить дерево королевским мечом».

Пункт 6

Основное название короны - дзегбе что означает «груз соли» и подразумевает большую ответственность[455].



Символ Фиакуку (корона)

[451] AFEVO Home Handweave of the EWE. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/index.htm
[452]Klikor Icon > ASI – Hand. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/021asi.htm
[453] Klikor Icon > ZIKPUI + YI - Stool + Sword. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/056zik-y.htm
[454] Klikor Icon > FIAYI - Royal sword. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/082fiayi.htm
[455] Klikor Icon > FIAKUKU – Crown. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/083fiayi.htm

Пункт 7

Фиагбл — это посох в форме топора из святилища культа йэве. Он используется посвященными и жрецами / жрицами святилища как символ власти и священства. Лезвие напоминает рога барана, также являющиеся символом святилища[456].



Символ Фиагбл (свящ. топор)

Пункт 8



Скорпион – символ на ткани кенте

Рисунок[457]

Пункт 9

Тематика символов различна и каждый имеет сложную интерпретацию. Далее опираясь на статью «Ewe symbols explained: Meaning, origin, spiritual significance, and style variations»[458], в которой представлены основные символы, обработанные с использованием компьютерной графики, мы опишем некоторые из них и приведем расшифровку их значения.

Символ	Описание
 *Image of fiayi symbol*	«Фиайи» - символ вождей, власти и справедливости, который означает «королевский меч» и рассматривается как символ. Этот символ иллюстрирует пословицу «Нукое ву амэ воцɔ фьяи сẽ атие». Ее перевод звучит следующим образом «обстоятельства вынуждают человека рубить дерево королевским мечом». Пословица показывает, что в жизни есть определенные обстоятельства, которые требуют новых решений. Кроме того, речь идет о работе короля, который не должен просто выполнять церемониальную функцию (меч не для красоты).
	«Кавуву», что значит «опора для виноградной лозы». Это иллюстрация поговорки «Ати но агбе нути ка вун до», которую можно перевести как «Виноградная лоза растет на живом дереве». Поговорка расшифровывается как поддержка слабого сильным в сообществе.

[456] Klikor Icon > FIAGBLE - sort of Staff. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/112atsik.htm
[457] TEKPA – Scorpion. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/185tekpa.htm
[458] Kwashie J.A. Ewe symbols explained: Meaning, origin, spiritual significance, and style variations. 30.08.2021. URL: https://rymcitigh.com/2021/08/30/ewe-symbols-explained-meaning-origin-spiritual-significance-and-style-variations-read-more/

	«Зегбагба» - разбитый горшок, который идентифицируется как символ несовершенства. Символ иллюстрирует пословицу «тɔмеделае гбаа зɔ» или «разбивает горшок тот, кто приносит воду». Пословица учит терпимости к несовершенствам других, если они полезны и работают в сообществе.
	«Ну кпле ге» - рот и борода, который является символом обмена. В основе лежит пословица «Не ньио на нуа ийае вогбана де ге ме» - «когда рот полон еды, часть попадает в бороду». Этот символ подчеркивает необходимость того, чтобы люди в обществе помогали друг другу, потому что, когда человек становится очень успешным, выигрывают не только члены семьи, но и другие жители сообщества.
	«Атамагуи» - табакерка (символ доброты). Происходит от пословицы «Атамагуи бе амк си ньио доме на аме ла де вокслеа ефе та де ати» - «табакерка говорит о том, что это голова благодетеля, которую бьют о дерево. Ее смысл таков: даже если делаешь добро, остерегайся людей, которые могут обменять вашу доброту на зло.
	«Гомекаи» - фонарь. Исходит из пословицы «Кекели» - «есть свет». Пословица означает, что там, где есть свет, всегда есть и тьма (невежество, глупость, злоба).
	«Нку кпле ало» - «глаз и сон». Это символ терпимости и сотрудничества, взят из пословицы «Дзре мелехку кп-ле-алɔ дом о» - «между глазом и сном нет ссоры». Интерпретировать пословицу можно следующим образом: «Трудно спать с открытыми глазами, поэтому глаза должны закрыться». Иными словами, пословица символизирует идею компромисса или уступки в споре.
	7. «Гуй» - тыква. Символ полезности из пословицы «Гуй мэй нанеке о, гакɛ ŋудɔвану ле эу» - «тыква выглядит неважной, но имеет свою полезность». Ее смысл в том, что каждый человек играет важную роль в обществе, вне зависимости от его особенностей. Пословица также применима и к вещам.
	8. «Коклози ле кпе дзи» - яйцо на камне. Символ обозначает осторожность и происходит из пословицы: «Коклози меуа ле кпе дзи о» - «яйцо не танцует на камне». Эта пословица – предостережение человека от серьезных действий, выходящих за рамки их возможностей.
	9. «Ахлиха» - латеритовая скала[459]. Символ происходит из пословицы «Та гбло мецха хлиха о» - «непокрытой головой латеритовый камень не унести». Поговорка означает, что как человеку нужна подкладка для переноски грубого камня на голове, также ему нужна помощь других в реализации сложных дел.

[459] Латерит – порода/почва, которая состоит в основном из каолинита, гётита, гематита и гиббсита, образующихся в процессе выветривания. Кроме этого, многие латериты содержат кварц — относительно стабильный минерал реликтовых пород. Оксиды железа гётитов и гематитов придают латеритам характерный красно-коричневый цвет.

	10. «Аткула» - Петух. Происходит от поговорки «Ньу йейе ке на ми» - «к нам пришел новый рассвет». Символизирует новое начало и новые возможности.
	11. «Кптимакпа» - растение джетроп (сорняк). Происходит из поговорки «Меле те ксийийи сиа ксийийи» - «мы стабильны в любых ситуациях». Поговорка означает, что человек должен проявлять настойчивость и терпеть все жизненные неопределенности (стойкость).
	12. «Коклоксɔ» - (курятник). Происходит из пословицы «коклоксɔ мекпеа ŋу на кокло о» - «птица не стесняется своего курятника». Пословица иллюстрирует довольство и смирение перед тем, что имеешь.
	13. «Ати алɔ этɔ» - «три руки». Этот символ произошел от пословицы «Ну иɔ яе вɔ агбе» - «жизнь состоит из трех вещей». Поговорка символизирует трехстороннюю природу Бога и его защиту жизни человека. Символ используется, чтобы напоминать людям о существовании Бога и его защите.
	14. «Дети» - пальма. Происходит от пословицы «двану ле нюи ле ме гееево ну» - «человек либо динамичен, либо разносторонен во всех аспектах жизни». Считается, что пальма – это универсальный ресурс, поэтому символ используется для мотивации молодежи раскрыть свой потенциал.
	15. «Афоксодзо» - горячие ноги. Происходит от поговорки «Не аньигба хɔ дзо ла, афɔе ньяна» - «только нога знает, когда земля горячая». Поговорка трактуется таким образом, что человек, совершивший неправильный поступок почувствует на себе плату за него.
	16. «Агага лоло» - большая каури. Символ происходит от поговорки «Агага лоло ме ле на агага ева» - «одним большим каури нельзя заплатить за два каури». Пословица символизирует уникальность человека и значимость каждого вне зависимости от его потенциала.
	17. «Анйигба сесье» - твердая земля. Происходит их поговорки «Аныигба сесẽ гаке агам ɖо на афɔ аныи блевуу» - «хотя земля твердая, хамелеон ступает по ней осторожно». Поговорка символизирует осмотрительность.
	«Коклококо» - курица в фарше. Происходит от поговорки «ду сиа ду кпле ефе коклококо» - «в каждом городе / стране курицу готовят по-своему». Поговорка говорит об уважении взглядов и привычек других. Равноценно пословице «Со своим уставом в чужой монастырь не ходят».
	«Лɔлɔсакɔ» - любовный узел. Происходит от поговорки «не лɔлɔсакɔ ла меня туна о» - «когда любовные узлы трудно развязать». Поговорка учит супругов быть преданными друг другу в доверии и верности.

	«Да куэдзи» - змея умирает. Происходит от поговорки «да куэ дзи, ме ця дзи» - «змея, которая умирает, никогда не остается». Поговорка значит, что зло не остается безнаказанным.
	«ДменМеньйо тае» - из-за щедрости. Происходит из поговорки «ДɔМенё тае та меле агаласи о» - «из-за щедрости у краба нет головы». Поговорка означает, что щедрость должна иметь пределы.
	«Афиаее кпɔкпɔ» - смотрящий куда-то. Этот символ, основанный на пословице «Афиа ɖе кпɔкпɔ нё ву я ме кпɔкпɔ» - «Увидеть знак лучше, чем увидеть воздух». Ее смысл можно определить как «нужно работать, а не «считать ворон»».
	Символ пословицы «Адехица кпле ляйица йе ду на го» - «очень опытный охотник обязательно встретит опытного дикого зверя». Пословица эквивалентна русскому аналогу – «и на старуху бывает проруха» или «нашла коса на камень».

Пункт 10

Пословицы приводятся по публикации «Ewe proverbs (lododowo) and their english translations»[460].

1. «АɖАта cɔ хã, Мɔ ле еме». Буквальный перевод: хотя трава выглядит ровной, между стеблями есть тропинки.
2. «Афанкпа точкаɔ меся нудза о» Буквальный перевод: Тот, кто носит обувь, никогда не устанет от шипов.
3. «Афɔ ме ыи на нугбе еые атагба тси на аѐе о». Дословный перевод: Нога не отправляется на задание, а оставляет бедро дома.
4. «Акпакпахе мекпɔ зи о вɔбе ыеаду фиа». Дословный перевод: У утки даже нет трона, но она хочет быть королем.
5. «Амагбале гбе нути ха ные аме на еѐе фометово» Дословный перевод: Лист кустарника - часть куста.
6. «Амедзро нкугаа, менья хедом мɔ о». Буквальный перевод: Незнакомец с большими глазами не может знать тайных путей сообщества.
7. «Амекуку о трɔ мегбеа йме йи о». Буквальный перевод: Мертвец, который продолжает мучить людей, несущих его труп, в конце концов сойдет в могилу.
8. «АменɔВи менɔа ёкути дзи воɖуа гбогбоа о». Дословный перевод: Твой родной брат не может быть на фруктовом дереве, а ты ешь зеленые плоды.
9. «Азиека мелеа тодзо о». Буквальный перевод: Одной рукой буйвола не поймать.
10. «Ати ɖека ме вɔа еве ове». Дословный перевод: Из одного дерева не вырастет лес.
11. «ÐЕ тситсиме аха нɔ на». Буквальный перевод: Чем старше пальмы, тем больше вина.
12. «Ðе вотана хафи дзеа азɔли». Дословный перевод: Человек должен сначала ползти, прежде чем ходить.
13. «Деви ка Акплẽ га мекаа нья гао». Буквальный перевод: Ребенок режет большие мидии из ”акплẽ", но не режет большие материи.
14. «Деви масетоуу аŋɔкае куа то нɛ». Дословный перевод: Ребенка, который не слушает советов, терновый куст хватает за уши.
15. «Деви си нья асикклɔ ньюи лаэхуа ŋу кпле Фиаво». Дословный перевод: Ребенок, который знает, как правильно мыть руки, ест вместе со старшими.

[460] Ewe proverbs (lododowo) and their english translations._READ. URL: https://rymcitigh.com/2023/08/13/ewe-proverbs-and-their-english-translations_read/

16. «Дɔ бу ме ɖу на ну еые дɔ бу де на аси о». Дословный перевод: У пустого желудка не может быть запора вместо того, кто получил пищу.
17. «Из-за гбагба яэ нье из-за туту». Буквальный перевод: Падение одних наций — это подъем других наций.
18. «Дзигби хочетɔ кэа аньиди хафи кпɔа и дэкавиво». Дословный перевод: чтобы препарировать муравья и увидеть его внутренности, требуется терпение.
19. «Ге ме ту на хона аба о». Буквальный перевод: Борода не строит домик для бровей.
20. «Гбɔ токпо мефиа нья ви о». Дословный перевод: Коза с обрезанными ушами не может давать советы своим детям.
21. «Акпакпави медоа акɔлɔе о». Дословный перевод: Птенец голубки не должен дремать.
22. «Кпо менча ньи воцуа аси гбело авуа да о». Буквальный перевод: Когда у тебя есть дубинка, ты не убьешь змею голыми руками.
23. «Мавуе вɔ аси гаке асибидево катã месɔ о». Дословный перевод: Бог создал руки, но пальцы неодинаковы.
24. «Не начинай понимать, что ты делаешь, муму яе ле дзром». Буквальный перевод: Дерево, которое провоцирует топор, хочет, чтобы его срубили.
25. «Не ло лоло хã ла ази ме ви кое во ные». Дословный перевод: Каким бы большим ни был крокодил, он все равно вылупляется из яйца.
26. «Ныɔну гбе а атсу мегбеа аыиɸа о» Дословный перевод: Женщина может развестись с мужчиной, но никогда не разведется с гребнем.
27. «Сафуи сесѐе ʊуа га ʊɔ» Буквальный перевод: Это надежный ключ, который открывает дверь богатства.
28. «Та менɔа аныи кло ɖɔа куку о». Дословный перевод: При наличии головы на коленях шляпу не носят.
29. «Медела яе гбаа зе». Буквальный перевод: Горшок случайно разбивает только тот, кто идет за водой.
30. «Хехи меноа кекеа ыи зу о» Дословный перевод: Раскрытый зонт не берут с собой в рощу.
31. «Зе мабимаби мейя тɔ гбо то» Дословный перевод: Недопеченный горшок не пускают в пруд.
32. «Зего ыибɔ мее акатса ɣи ла до го тсо». Буквальный перевод: белая каша получается из черного горшка.
33. «Зигã меные фиа о». Дословный перевод: Обладатель большого табурета не обязательно король

Пункт 11

Так как кузница предстает храмом, поведение в ней регламентировано. При начале работы кузнецу нужно призвать И-Гу и других богов и предков в помощь.

В данном ритуале крепкий алкогольный напиток из джина, смешанного с кукурузным порошком и водой, выливается на землю. Смесь также выливают на наковальню, точило и другие инструменты в мастерской. Причина этого в том, что все инструменты наделены полномочиями работать от лица духа и их нужно накормить, прежде чем они начнут работать. В процессе создания предмета также существуют специальные обряды. Кузнец, как и резчик воспринимается как посредник, через которого духовные объекты попадают в мир, и считается, что он наделен даром от бога.

Одним из наиболее важных храмовых атрибутов является Асе. Он служит жертвенником для приема приношений – пищи и др.

Когда жрице нужно покинуть храм, чтобы совершить ритуал, она берет асе с собой, чтобы все божества пошли вместе с ней. Благодаря этому им можно поклоняться вне храма.

Также кузнец создает абла - погремушка с набором колокольчиков на каждом конце. Его используют во многих обрядах и церемониях, например, для вызова духа Громовержца через музыку и ликование.

Семь колоколов — три с одной стороны и четыре с другой — символизируют семь дней, которые понадобились Всемогущему Богу, чтобы сотворить мир, и семь дней недели, которые

существуют из-за этого. Две пары колокольчиков по обе стороны символизируют «парность», т.к. бог сотворил все попарно. Это также означает сочетание многих духовных сил, которые работают вместе, создавая общий звук. Есть еще одна разновидность аблы, которая напоминает гантель. Она воплощает ту же идею дуализма и единства.

Фиабле — это металлический церемониальный клинок в форме рога, похожий на знак зодиака Овен. Баран — священное животное для последователей местного культа. Барана приносят в жертву Йэве и, следовательно, его образ составляет основу поклонения в культе.

Объект является фетишем и символизирует мудрость Йэве. Когда жрец носит фиабле во время церемонии или фестиваля, он демонстрирует свою власть.

Пункт 12

Одним из примеров данного типа атрибутики является согбо, - большое ожерелье, состоящее из маленьких красных стеклянных бусин удлиненной формы, скрепленных вместе. Ожерелье соединено большой бусиной. Жрицы носят его в честь бога Грома. В слове Согбо, Со- означает небо или бога-громовержца; гбо- значит великий. Это означает, что Громовержец контролирует все, что есть в мире.

Для мужчин предусмотрено ожерелье соши, которое они получают после прохождения обряда инициации. Соши сплетено из разных видов бус, которые перекручены между собой. Ожерелье обозначает согласие посвященного повиноваться, а используемая смесь цветов означает, что бог грома только один, но ему поклоняются по-разному (разнообразие). Красный цвет символизирует агрессию, желтый - справедливость, а синий - мир. Эти цвета также свидетельствуют о многообразии природы единственного бога-громовержца.

Третий вариант ожерелья – это худзе. Его носят посвященные женщины (аблоши). Оно желто-красное, где красный символизирует агрессию, а желтый - справедливость.

Еще один атрибут посвященных – диагбла. Это длинная цепочка ракушек каури, связанных вместе. Он вешается по диагонали от плеча к бедру и имеет двойное плетение, что символизирует двойное начало всего в природе. Посвященные Соши и Аблоши имеют разные диагбла. Посвященных Соши можно отличить от Аблоши по черной бусине, нанизанной между каждой чередующейся парой ракушек каури. Черный и белый вместе символизирует зависимость ночи и дня друг от друга.

Раковины каури являются очень важными объектами в обществах Западной Африки. Они служат множеству целей - магических, лечебных, гадательных или сакральных. Они выступают символом материального или духовного богатства, поскольку когда-то использовались в качестве денег на территории всего региона. Кроме того, они также символизируют плодородие и процветание, поскольку напоминают женское влагалище.

Атрибутом Соши является также се — красное перо попугая, которое носят в своего рода чалме на голове во время культовых мероприятий. Се – это символ закона, власти и статуса, поэтому носящий его должен вести себя солидно и важно, не смеяться и даже не говорить.

Аблоши, напротив, носят повязку без пера, и им положено быть которая не расслабленными и веселиться.

Наряду с украшениями, символическую функцию выполняет и одежда, особенно аулая – особая повязка на бедра – аналог юбки для мужчин, которая сшита из более чем 50 полос

ткани. Данная одежда демонстрирует богатство носящего. (См. Рис.[461]).



Рисунок 54. Короли Канте в традиционной одежде на фестивале Odwira в Абури, Гана.

Те, кто не может позволить себе аулаю носят чаку – повязку-трусы. Костюмы могут включать и другие формы одежды, обязательно самой дорогой, которой обладает человек. Также могут одеваться золотые украшения. Еще один вариант праздничной одежды – это платье-цина. Данная одежда также отражает статус, но более низкого уровня, чем аулая.

Пункт 13

Отметим, что в таком ракурсе данный вопрос не изучался ни в отечественной, ни в зарубежной историографии, хотя было реализовано большое количество смежных исследований. В числе российских работ следует выделить, монографии по религиям народов Африки, например, «Традиционные и синкретические религии Африки» (1986)[462] и монографию Б. И. Шаревской[463], публикации В. Н. Вологдиной[464], а также более современные статьи, например, С. Э. Рубайло-Кудоло[465], К. Бабаева «Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин)»[466], работы Лапушкиной[467], и ряда других авторов[468]. Также ряд вопросов интерпретации африканских фетишей раскрыт в нашей статье «Фетиши Aklama Kpakpewo народа адан: традиция и интерпретация»[469].

Западная и африканская историография представлена гораздо большим количеством трудов, некоторые из которых носят фундаментальный характер и посвящены именно

[461] The Culture Of Ghana - WorldAtlas https://www.worldatlas.com/articles/the-culture-of-ghana.html

[462] Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.]; Редкол: Ан. А. Громыко (отв. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т Африки. Москва: Наука, 1986. 588 с.

[463] Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.

[464] Вологдина В. Н. Народ эве: историко-этнографический очерк: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00. Ленинград, 1953, 230 с.

[465] Рубайло-Кудоло С.Э. Матери и дети в структуре мультиполярной полигинийной семьи: на примере города Ломе, Того // Африканский сборник. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 51-77.

[466] Бабаев К. В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин) // Антропологический форум. 2012. № S17. С. 219–229.

[467] Лапушкина А.О. Воспитание ребенка в Западной Африке (народ аватиме, Гана) // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2023. № 6. С. 73-85.

Лапушкина А.О. Сквозь призму традиции народа аватиме (Гана): от детства к взрослости // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2019. № 6. С. 381-393.

[468] Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.

[469] Медушевский Н. А. Фетиши Aklama Kpakpewo народа адан: традиция и интерпретация // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 186–206.

культуре эве, как, например, публикации М. Манукян[470], Г. Ван Риина[471], С. Грин[472], так и более современные издания, например, В. Олсена[473] и А. Бривио[474], а также многочисленные узко специализированные статьи, например, Г. Нукунья[475]. Кроме того, ряд работ посвящен именно анализу африканских фетишей, например, работы Р. Милигана[476], В. Мак Гафи[477] или К. Рио[478].

Однако ни один из авторов не рассматривал религиозно-мистическую систему водун в ее интерпретации именно народностью эве с позиции систематизации ритуальной атрибутики в форме фетишей на результатах эмпирического анализа, включенного наблюдения и интервью, что подтверждает высокий уровень новизны данной темы исследования. В то же время применяемый нами подход к анализу объектов культа не является абсолютно инновационным и был апробирован, например, в работе В. Пьетца[479], хотя данный автор формально и не исходил из подхода когнитивной истории.

Пункт 14

Предметом исследования является интерпретация сакральной функции фетиша, например, защита, сохранение семьи, материнство и т.д., и ее передача через «типичную» форму артефакта. Подобный ракурс проблемы позволяет сформулировать цель исследования как создание типологии фетишей религиозной системы водун у народности эве.

Отправной точкой исследования фетишей в данной статье послужила личная коллекция автора, собранная им в 2018–2024 гг. через приобретение фетишей на аукционах, гарантирующих подлинность изделий, и в рамках полевых исследований в Гане и в Того в 2021-2024 гг.

В основе авторского исследования заложен структурно-функциональный подход, позволивший применить метод категоризации – выделения типов фетишей, обособленных по форме, принципу создания; и метод интервью, позволивший получить комментарии от носителей традиционной культуры эве по содержанию сакральной функции (сущности) артефактов. Интервью были взяты автором статьи у духовных лидеров и жрецов традиционных сообществ эве в Гане (города Хо, Кпанду, Кликор, Хохое, Анлога, Ада и др.) в 2024 г. при посредничестве Йоны Калеку, которому автор выражает большую благодарность, а также у ряда представителей эве в Ломе (Того). Респонденты просили остаться анонимными, так как в сообществах эве не поощряется раскрытие информации о фетишах, и особенно их демонстрация. Полученные результаты верифицировались посредством эмпирического анализа (наблюдение отдельных ритуалов и мест торговли фетишами и их компонентами) и консультаций с рядовыми представителями традиционной культуры эве (культы водун) в городах Кликор, Кпанду, Хо, Хохое, Ломе, Нотси и др, а также через обращение к коллекциям музеев, в том числе Британского музея (Лондон), музея Метрополитен (Нью Йорк), Кунсткамеры (Санкт-Петербург), Музея антропологии в университете Британской Колумбии (Канада), Музея антропологии при университете Миссури (Миссури), Музея человека (Париж).

По итогам проведенного исследования нами была сформулирована общая типология фетишей водун народности эве, которая опирается на типичные формы объектов с типичными видами целевого магического воздействия. В то же время мы признаем, что трансформация

[470] Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African Institute. 1952. 65 p.
[471] Rheenen Van G. Communicating Christ in Animistic Contexts. Grand Rapids. Miami: Baker Book House.1991э 342 p.
[472] Greene S. E. Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 2002. 200 p.
[473] Olsen W.C., Beek Van W.E.A. Evil in Africa: Encounters With The Everyday. Indiana: University Press. 2016. 402 p.
[474] Brivio A. Il Vodu in Africa. Metamorfosi di un Culto. Roma: Viella. 2012. 306 p.
[475] Nukunya G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report // Research Review. 1969. Vol. 5, № 2. pp. 9-26.
[476] Milligan R. H. The fetish folk of West Africa. New York, Chicago: Fleming H. Revell company. 1912. 383 p.
[477] MacGaffey W. African Objects and the Idea of Fetish // Anthropology and Aesthetics. № 25. 1994. pp. 123-131.
[478] Rio K. 10 The Fetish and its destruction: Spiritual control in Africa and Melanesia, 2021. 18p. URL: https://www.academia.edu/44837782/Ch_10_The_Fetish_and_its_destruction_Spiritual_control_in_Africa_and_Melanesia
[479] Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. // Anthropology and Aesthetics, № 13. 1987. pp. 23-45.

традиционного мировоззрения людей эве и доступность современных материалов, а также влияние христианской и исламской традиций, в отдельных случаях способствуют созданию «уникальных» объектов, хотя принципы их создания и их назначение в целом остаются типичными.

Пункт 15

Колин Райт, исходя из своих наблюдений приводит следующее описание фетишей Легбы - алегба: *«Перед храмом Софаци стоят три алегба. Двое мужских и один женский (обычно легба трактуются как мужские или гендерно нейтральные). Опять же, это представители двух начал, встречающихся во всех творениях Бога. Есть семь палок перед самым высоким из мужчин — это символ семи дней недели. Поскольку у него больше всего палок, и он самый высокий, это делает его хозяином или лидером всех остальных. Палочки окрашены в красный и бело-красный цвета.*

Красный – это агрессия, а белый означает мир. Это символизирует двойную природу алегбы, который может и помогать, и наказывать. Все их действия будут зависеть от того, что вы принесете в святилище (зло или добро). Их черно-белая одежда символизирует симбиоз (вероятно, имеется ввиду скорее дихотомия) ночи и дня, света и тьмы. Пальмы (аза - на языке эве) располагаются вокруг них, чтобы отогнать любые признаки смерти, приходящие к святыне. Перед ними находится глиняный горшок с водой. Это символизирует порядок: принести мир (воду) тому, кто принесет войну (огонь). Божество алегба помогает сделать Громовержца Йэве цельным. С помощью алегбы он будет выступать защитником и миротворцем. Они служат посредником между Йэве и человеком. Прежде чем войти, нужно пройти их испытания»[480]*.(См. Рис.)*



Рисунок 55. Фетиши Легбы (Фотографии автора. Гана, Того 2024 г.)

Пункт 16

Мами Уотер часто изображают с зеркалом в руке. Ее зеркало представляет движение через настоящее и будущее[481]. Зеркала можно также рассматривать как символику воды. Зеркало представляет порог, который Мами Уотер пересекает из своего подводного царства на сушу. Точно так же последователи верят, что зеркало символизирует переход Мами Уотер в их тела и отражает их взаимоотношения с божеством (См. Рис.).

[480] Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana.10.01.1999. URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=african_diaspora_isp

[481] Drewal H.J. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa. // TDR. № 32.2. 1988. pp. 160–185.



Рисунок 56. Статуэтки Мами Уотер на продажу (Рынок в Ломе, Того. Фото автора. 2024 г.)

Святилища часто возникают спонтанно с подношений Мами Уотер. По мере того, как последователи продолжают пополнять святилище, оно превращается в хранилище множества фигур и символики. Последователь пытается поощрить дух чувствовать себя непринужденно в святилище и позволить духу отдохнуть в нем. Чем богаче святилище Мами Уотер, тем безопаснее будут чувствовать себя адепты[482]. Подношения духу также важны. Мами Уотер предпочитает подарки в виде вкусной еды и напитков, алкоголя, ароматных предметов (таких как помада, пудра, благовония и мыло) и дорогих товаров, например, украшений, солнечных очков, блестящей посуды и др (См. Рис.[483]).

Подкультом связанным с почитанием Мами Уотер - богини воды, моря, рек и озер; и ее мужской сущности - Папы Денса, обычно ассоциируемого с болотами и прудами. Мами Уотер широко почитается во многих сообществах эве и считается покровительницей моряков, рыбаков и в целом жителей побережья, а также матерей и фертильности[484]



Рисунок 57. Святилище Мами Уотер с подношениями

Пункт 17

Человека, являющийся хозяином табурета, особенно в случае с вождем, получает от табурета священный статус и ряд табу. Такой властитель не может бить или быть кем-либо ударен, никогда не должен ходить босиком. Он должен ходить осторожно, чтобы не упасть.

[482] Wendl T. Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen. Münster/Hamburg: Lit-Verlag. 1991. 333 p.
[483] Drewal H.J. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa. // TDR. № 32.2. 1988. pp. 160–185.
[484] Wendl T. Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen. Münster/Hamburg: Lit-Verlag. 1991. 333 p.

Его ягодицы не должны касаться земли. Он должен быть хранителем обычаев и культуры королевства. Он должен уважать старших, а также своих подданных. Он не должен бросать табурет и игнорировать его в течение длительного времени. Когда кто-то освобождает табурет, его следует наклонить набок, чтобы другой дух, особенно злой, не смог войти и занять его[485].

Табуреты из семейных алтарей также могут использовать на традиционных праздниках, как например праздник Хагбецоцо в сообществе эве – анло (Рисунок Ритуальный табурет – форма почитания[486]).

Об изготовлении ритуальных табуретов известно не очень много. Вероятно, они создаются плотниками и резчиками при соблюдении определенных ритуалов и жертвоприношений, как это происходит с другими ритуальными предметами и утварью для святилищ. Однако изготовление табуретов вождей может быть значительно сложнее и к нему могут привлекаться кузнецы, делающие металлическую отделку и другие ремесленники.

Для изготовления традиционно используется древесина сесе, которая имеет белый оттенок, однако ритуальные табуреты могут изготавливаться и из других пород деревьев, например, бодаа. Дерево для изделия рубиться специально. Далее заготовка из ствола сушится на солнце около двух недель[487]. Само изготовление занимает от полутра до трех месяцев, в том числе потому, что используются только традиционные ручные инструменты. Готовое изделие ничем не пропитывается, но, в некоторых случаях, коптится на печной трубе, чтобы защитить его от вредителей. Так как табурет используется для возлияний и жертвоприношений, его цвет может темнеть, поэтому хранители поддерживают чистоту изделия, протирая его смесью песка и воды, которые втираются в поверхность грубым листом растения. Также используется сок лайма, а иногда белая глина, чтобы вернуть исходную белизну[488]. В отношении прокопчённых изделий, которые более ценны, покрытие глиной не применяется. Форма изделий может отличаться, но они всегда имеют прямоугольное основание и изогнутое сидение, обычно соединенные вертикальным столбом, через которое часто проходит отверстие по всей длине. Также, обычно присутствуют четыре/две дополнительные опоры по углам.

Ритуалы, связанные с табуретом, делятся на повседневные и специальные. Повседневные ритуалы выполняются всегда, когда нужно просто приблизиться к трону. В основе данной ритуальной практики лежит применение «святой воды» - состава, включающего воду, яйца и определенные травы. «Святая вода» служит для очищения через омовение головы, лица и рук каждого, кто приближается к Трону. На языке эве данная жидкость именуется дани, что переводится как «средство для удаления пятен/грязи»[489].

Состав необходим для очищения визитеров от любой формы ритуальной «нечистоты», которая может повлиять на проведение ритуалов и оскорбить богов-покровителей. «Нечистым», в данном случае, является человек, который вступал в интимные отношения накануне, или вступал в интимные отношения с менструирующей женщиной за неделю до приближения к Трону, или побывал на похоронах в день совершения ритуала. Если человек не прошел обряда очищения, то считается, что Трон его не примет и ритуал не принесет пользы, а возможно и разозлит богов.

---

[485] Там же

[486] Degue J. Hogbetsotso Festival: Celebrating the epic migration journey of the Ewe people. Ghana web. 08.08.2023. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/Hogbetsotso-Festival-Celebrating-the-epic-migration-journey-of-the-Ewe-people-1820750

[487] Zadok K.G. Asesegua the forgotten royal stool. Graphic.com. 30.05.2016. https://www.graphic.com.gh/features/features/asesegua-the-forgotten-royal-stool.html

[488] Hale C.M. Asante Stools and the Matrilineage. A dissertation presented to The Department of History of Art and Architecture in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History of Art and Architecture. Harvard University. Cambridge, Massachusetts. 2013 URL: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/11004913/Hale_gsas.harvard_0084L_11004.pdf?sequence=3&isAllowed=y

[489] Дани также используется в качестве защитной жидкости от злых чар, поэтому участники ритуала у Трона забирают часть ее домой и используют для личного ритуального омовения.

Наряду с омовением предполагается проведение еще одного ритуала. Он заключается в том, что каждый раз, когда в комнату нужно войти для проведения ритуала, требуется узнать желание Трона и духов предков помогать людям и допустить их к Трону. Получить данную информацию можно разбив яйцо. Этот ритуал выполняется хранителем священного стула, который также является представителем вождя и называется Циами. «Держа яйцо в правой руке, он призывает внимание священного стула получить разрешение войти, сообщая ему, что его дети ищут входа в комнату. Он говорит такие слова: «Тогбеагуа[490], твои дети идут к тебе». Циами произносит эти слова три раза, а затем бьет яйцо об землю, прося разрешения войти[491]. Яйцо (коклози) считается среди людей символом жизненной силы, порождающей жизнь, и символом непрерывности жизни или природы. Оно также символизирует непрерывность питающих жизнь отношений между живым и сверхъестественным. Питер Сарпонг писал о том, что яйца являются очень деликатными объектами, их использование предполагает аккуратность и уважение. Вторая причина заключается в том, что, поскольку яйца не состоят из костей или каких-либо твердых материалов, они считаются мирными, не несущими агрессию. Поэтому их используют в церемонии как символ мира[492]. Третья и самая очевидная причина – это устойчивая традиция гадания, которая может быть реализована моментально, т.е. принцип утилитарности.

Гадание проходит следующим образом. Яйцо бросается об землю, разбивается, и если яичная скорлупа не покрывает белок и желток, а находиться либо под ними, либо рядом с ними, то разрешение на вход получено. Такая конфигурация именуется азиаке, что можно перевести как: «яйцо открылось должным образом». Сам ритуал разбивания яиц называется Кпаби, и он является обязательным для доступа к трону.

«Иногда яйца приходится много раз ударять по земле, прежде чем будет получено разрешение. Такая ситуация является признаком того, что в клане или сообществе что-то не так, и поэтому сразу после совершения ритуала в комнате необходимо проконсультироваться с божествами священного табурета, чтобы выяснить, что пошло не так. В случаях, когда многие разбитые яйца (количество попыток не известно) не дают разрешения, призывается Блабу (главный эксперт по ритуалам штата), который должен выполнить ритуалы очищения, после чего могут быть предприняты новые попытки получить разрешение, разбив яйцо»[493].

Считается, что для удара Циамидо по яйцу не требуется какой-то особый стиль броска, потому что результат определяется только богами и духами Трона.

Наряду с омовением «святой водой» и ритуалом яйца, реализуется также ритуал окропления Трона, который имеет два варианта – повседневный и праздничный. Для повседневного ритуала используется шнапс или джин. В праздничные дни, например, при представлении верховного вождя к Трону или при проведении ритуала, посвященному сбору урожая, используется пальмовое вино (деха). Вино должно быть принесено прямо из леса, где оно готовится, а доставщик не должен ни с кем разговаривать по пути к лесу и обратно, чтобы избежать сглаза и не принести к Трону скверну. Также он не должен вступать в интимные отношения неделю до проведения церемонии. Если доставщик проигнорировал требования, то считается, что сам священный табурет заявит об этом узорами разлитого по его поверхности напитка.

---

[490] Агуа — местное слово, произносимое человеком, входящим в дом или комнату, чтобы сообщить находящимся в нем людям о своем входе.

[491] Atsu Adzei K.S. View of “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega- Ewe of Ghana // Ojorhvoguaa journal of religion and human values. A publication of the Department of Religion andHuman Values University of Cape Coast, Ghana. 2018. Vol.4. pp. 23–42.

[492] Sarpong P. The sacred stools of the Akan. Accra. Tema: Ghana publishing Corporation. 1971. 83 p.

[493] Atsu Adzei K.S. View of “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega- Ewe of Ghana // Ojorhvoguaa journal of religion and human values. A publication of the Department of Religion andHuman Values University of Cape Coast, Ghana. 2018. Vol.4. pp. 23–42.

После возлияния проводится ритуал нудодо, в рамках которого все присутствующие смазывают лицо, голову, грудь, руки и другие части тела напитком с поверхности Трона, что необходимо для возобновления духовной связи между участником и Тогбе[494].

Ритуал считается также и исцеляющим болезни и действует как защитная мера от злых сил и злых людей.

Специальные ритуалы привязаны к определенным дням и периодам. В течение каждого аде (ритуального дня) с ранних часов дня слышен звук королевского барабана и рога животного. Таким образом производится оповещение народа о приходе конкретного дня (праздника) и сообщается о начале ритуальной практики. Выделяется пять типов специальных ритуалов. В их числе ритуал оживления, ритуал самопредставления, ритуалы сбора урожая, жертвенный ритуал и ритуал очищения Трона от скверны/грязи.

Ритуал оживления (адэ) проводится каждые двадцать восемь дней и в «день рождения» священного табурета. Он предполагает возлияние на Трон большого количества шнапса как жертвы богам и духам хранителям. После жертвенного орошения хранитель читает молитву священному табурету, в которой приносится благодарность за его защиту и высказываются просьбы продолжать защищать людей от нападений зла, а также помогать им добиваться прогресса в различных аспектах их жизни. Данный ритуал призван активизировать и оживить священный табурет, а также обновить существующую связь между ним и хранителями.

Кофи Саманту приводит следующий тип молитвы, записанный в районе Анфоега, где проводилось исследование данных типов ритуалов[495]:

Oh! Oh!! Oh!!
Three is Life[496]
Supreme God, this is your drink
Oh! TɔgbeGablui Kofi,
The Anfoega State as well as all your children at home and abroad
Are thanking you for your care and protection of their lives.
Today is your day of feasting;
So this is your drink.
We ask that you protect the whole community against evil forces and persons.
We also ask for peace and progress for the people and the community.
Peace, peace, peace

Второй тип ритуала – это ритуал самопрезентации, именуемый зикруиксоме-деде, который проводится для представления нового Фиаги (Верховного вождя) к Трону. Трон является символом власти вождя и защиты, которую он предоставляет народу, выступая медиатором между богами и людьми. В рамках проводимого ритуала будущий Верховный вождь впервые видит церемониальный табурет, и цель ритуала в том, чтобы Трон его принял. В рамках ритуала вождь осуществляет возлияние на Трон, символически садится на него и приносит ему в жертву барана.

Третий тип ритуала – это нуненеконуво или ритуал сбора урожая, предназначенный для информирования населения о начале жатвы. «В ходе этого ритуала свежий клубень батата

[494] Adzei, Kofi. S. A. 2011. The rituals associated with the sacred paramount stool of Anfoega traditional area. A Master of Philosophy Thesis presented to the University of Ghana, Legon.

[495] Atsu Adzei K.S. View of "Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community": The Value of Stool Rituals among the Anfoega- Ewe of Ghana // Ojorhvoguaa journal of religion and human values. A publication of the Department of Religion andHuman Values University of Cape Coast, Ghana. 2018. Vol.4. pp. 23–42.

[496] Как пишет Дзобо (Dzobo, Noah K. 2008.The traditional religion and philosophy of the Ewe of West Africa.Ho: Maxvin Pub. Ent. Ltd.): Среди эве число три является священным и символическим из-за веры в три ипостаси Маву. Число три постоянно используется в ритуалах и молитвах. При проведении ритуалов для отдельных лиц их имена упоминаются трижды, чтобы познакомить их с важнейшими сверхъестественными существами. В молитвах цифра три используется на вступительном этапе. На завершающем этапе возлияния молитвенный напиток выпивается и извергается трижды.

нарезают и кладут на священный табурет, а затем берут и прикладывают к телу хранителей Трона, чтобы показать, что людям теперь разрешено собирать и есть новый батат»[497].

Четвертый тип ритуала – жертвоприношение или дзододо. Он проводится для «оживления» Трона через нанесение на него крови жертвенных животных. Кровь считается символом жизни и драгоценным даром и через помазание трона она как бы возвращается богам.

Пятый тип – это ритуал очищения Трона от скверны/грязи. Он называется цилеле-назикпуи. В рамках проведения ритуала священный табурет омывается мылом местного производства и деревянной губкой.

Все пять типов праздничных ритуалов, а также повседневные ритуалы, имеют ряд общих смыслов. Первый смысл – это благодарность богам в лице Трона за защиту и покровительство[498]. Второй смысл связан с ублажением и задабриванием через разные типы жертвоприношений: вино, шнапс, кровь, батат, мыльная вода. Третий смысл – это интеграция политической и религиозной составляющих при доминировании именно религиозной (мистической). С этим связаны и все обозначенные механизмы ублажения Трона, так как по вере эве у священного табурета есть душа, и вождь должен заручиться ее покровительством, чтобы преодолеть все политические вызовы.

«Ритуалы поддерживают силу священного табурета как духовной сущности, защищающей его обитателя, Фиагу, который отвечает за обеспечение, посредством выполнения своих функций, благополучия своего народа. Трон также просят защитить Фиагу от человеческих и духовных врагов и дать ему долгую жизнь для правления. Кроме того, требуется мудрость, чтобы Трон позволил ему эффективно выполнять свои обязанности и заручиться поддержкой всех своих подданных, чтобы в единстве вся страна процветала»[499].

«Наш табурет и его ритуалы являются основой защиты нашего вождя и общества. Пожертвования, в том числе ткани, которыми прикрывают табурет, или деньги, которые должны были пойти на покупку адехези (буквально «яйца признательности») освобождают людей от стресса и дают им чувство защищенности. Это происходит потому, что люди верят в ритуальные представления и ожидают получить от них пользу, поэтому у них есть спокойный ум, позволяющий заниматься своей продуктивной деятельностью без какого-либо психического стресса. Кроме того, поскольку они ставят свои многочисленные проблемы перед священным табуретом, они преисполняются надежды и, таким образом, меньше беспокоятся об этих проблемах, поскольку уверены, что проблемы будут решены»[500].

[497] Atsu Adzei K.S. View of "Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community": The Value of Stool Rituals among the Anfoega- Ewe of Ghana // Ojorhvoguaa journal of religion and human values. A publication of the Department of Religion andHuman Values University of Cape Coast, Ghana. 2018. Vol.4. pp. 23–42.

[498] Atsu Adzei K.S. The rituals associated with the sacred paramount stool of Anfoega traditional area. A Master of Philosophy Thesis presented to the University of Ghana, Legon. 2011.

[499] Atsu Adzei K.S. View of "Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community": The Value of Stool Rituals among the Anfoega- Ewe of Ghana // Ojorhvoguaa journal of religion and human values. A publication of the Department of Religion andHuman Values University of Cape Coast, Ghana. 2018. Vol.4. pp. 23–42.

[500] Там же



Рисунок 58. Ритуальные табуреты эве

Пункт 18

Также считается, что рождение близнецов является результатом духовного влияния – «подарок богов».

После рождения, куклы либо хранятся в местных святилищах, либо дома, где о них заботятся, кормят и моют[501], причем считается, что каждая кукла, как и каждый ребенок должна «питаться» отдельно и одеваться в уникальную одежду, чтобы не возбудить капризный характер.[502]

Фигурки венави всегда вырезаны из дерева и могут изображать одного близнеца, пару близнецов или (очень редко) тройню. Обычно их заказывает резчику мать близнецов, чтобы в случае смерти близнеца у родителей была маленькая фигурка, имитирующая ребенка. Именно мать в первую очередь заботится об изображениях близнецов, а затем другие родственники, если она умирает. Куклы венави никогда не делаются похожими на детей, и обладают чертами взрослых, (соответствующие половые признаки, замысловатые прически). В наборе фигурок-близнецов к каждой из них должно быть одинаковое отношение, независимо от пола. Их одинаково кормят, купают в одно и то же время и одинаково одевают. Уход за фигурками продолжается, пока дети, которых они изображают не достигнут (либо достигли бы, если бы были живы) половой зрелости[503].

У венави нет типичной формы, если не считать общей антропоморфности изображений. Отсутствуют также типичные изображения причесок или иная атрибутика. Формы могут быть как сглаженные, так и резкие «рубленные». Размер также вариативен, но колеблется в диапазоне от 13 до 25 сантиметров. Некоторые фигурки имеют украшения, выполненные из бисера. Это могут быть ожерелья или пояса. Единого мнения по значению украшений нет, но существует предположение, что они могу отражать статус семьи, которая приобретает

[501] Ewe Twin Figure Venavi – Götan maailma https://gotasworld.com/products/ewe-twin-figure-venavi-1#:~:text=The%20Ewé%20people%20consider%20the,twins%20have%20a%20joint%20soul.

[502] Herbert M. Cole Maternity: Mothers and Children in the Arts of Africa. Mercatorfonds, 2017. 373p

[503] Cameron E. “Ewe Peoples,” in Isn’t S/he a Doll? Play and Ritual in African Sculpture. LA: University of California. 1996. 67 p.

куклу[504] или ее индивидуальность[505]. Другой вариант – украшения и кусочки ткани – это символ заботы семьи[506].

Тело венави практически всегда вытянуто по вертикальной оси и симметрично относительно нее, хотя в отдельных случаях руки могут быть слегка согнуты.

Так как фигуры венави постоянно протираются, то в большинстве случаев их поверхность отполирована. Иногда поверхность протирается белой глиной и цвет фигурки становится белесым. При этом фигуры также редко раскрашиваются, хотя бывают и исключения. Так, могут быть раскрашены волосы, в редких случаях нарисованы глаза, в особо редких – одежда, но многие куклы в принципе создаются без лица или со слегка обозначенными чертами (См. Рис. [507])



Рисунок 59. Венави женская, покрыта белой глиной, волосы пигментированы.

Стертые черты лица сделаны намеренно и, вероятно, служат защитной мерой. Эве верят, что черты лица духов могут быть опасны и могут причинить вред живым, если изображены полностью, т.к. через глаза куклы в душу может пройти зло. (См. Рис. вариант 1[508], вариант 2[509])



Рисунок 60. Куклы венави со стертыми чертами лица

[504] Ewe Tribe, Togo Venavi Carved Doll for Protection [80374] / Caravan Gallery, A Global Collection of Unique Exotic Gifts & Jewelery. URL:https://www.caravangallery.com/ewe-tribe-togo-venavi-carved-doll-for-protection-p-3087.html

[505] Vrouwelijke figuur Ewe Venovi (N° 14826)/ Afrikaanse kunst galerij. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Beelden/Ewe-Doll/14826

[506] Venavi Ewe beeldje / Afrikaanse kunst galerij. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst?Search=ewe

[507] Ewe Tribe, Togo Venavi Carved Doll for Protection [80374] / Caravan Gallery, A Global Collection of Unique Exotic Gifts & Jewelery. URL: https://www.caravangallery.com/ewe-tribe-togo-venavi-carved-doll-for-protection-p-3087.html

[508] Venavi Figure | Bruce Frank Primitive Art Gallery. URL: https://brucefrankprimitiveart.com/gallery/bruce-frank-primitive-062023-10/

[509] Couple of statuettes / Venavi Culture Ewe, Togo F... | Antikeo. URL: https://www.antikeo.com/en/catalog/collectibles/tribal-art/african-tribal-art/african-statues/couple-of-statuettes-venavi-culture-ewe-togo-first-half-of-the-20th-century-6677

Создание кукол венави не является сакральным. Куклу или парные куклы можно заказать для своих целей у резчика или купить уже готовые, однако после приобретения они должны быть активированы знахарем или жрецом в святилище, чтобы наполнить их духовной силой и сделать вместилищем частицы души ребенка или близнецов. Жрец может также что-то изменить в кукле, например, стереть лицо или добавить амулет в виде нитки бус по своему усмотрению.

Традиция создания венави является живой и характеризуется большим количеством интерпретаций, некоторые из которых отходят от канона. В качестве примера вариации можно привести статуэтку венави, изображающую женщину с ребенком, которая является символом материнства и предполагалась к хранению как символ зачатия и родов[510].

Пункт 19



Рисунок 61. Статуи почитаемых предков племени, выставленные на фестивале перед шатром вождя. (Фото автора. Вольта, Гана, 2024.)

В ряде случаев фигуры предков сложно отличить от кукол *венави* – статуэтки ребенка или близнецов. Различие, как правило, заключается в том, что стандартная высота *венави* редко превышает 23 см, в то время как фигуры предков обычно имеют высоту 30-70 см. Второй момент связан с позой. У *венави* руки всегда опущены и прямые, у фетишей предков они могут быть согнуты. В редких случаях фигура предка может иметь сидячую позу (См.Рис.)[511].

[510] Ewe maternity figure - Rand African art/ URL: https://www.randafricanart.com/Ewe_maternity_figure_wood.html

[511] Fetishes of ancestors. Search: 58 results found for "ewe". Tribalspace. URL: https://tribalspace.co.uk/search?options%5Bprefix%5D=last&page=1&q=ewe



Рисунок 62. Примеры скульптур-фетишей предков

В целом же фетиши предков крайне вариативны и не всегда поддаются однозначной идентификации, если оказываются изъяты из святилища, в котором их можно идентифицировать по месту расположения и контексту ритуальной практики. Вопрос об отнесении фигур предков, равно как и кукол венави к категории фетишей остается открытым. С одной стороны, данные фигуры отличаются от многокомпонентных фетишей, которые будут рассмотрены далее, по целям и методам изготовления и модели почитания. Так, к данным фигурам не предусмотрено значимых магических добавлений, они не включаются в композицию с магическими артефактами, на них не влияют посредством заклинаний и заговоров, по крайней мере после их изготовления (только молитвы), - они просто присутствуют на алтаре. Но в тоже время они выступают объектами определенных манипуляций. Так им преподносят еду («кормят»), их могут чистить и даже мыть (особенно это актуально в отношении кукол венави), и что самое важное, - их выносят на праздники, чтобы «показать им как живут их потомки». Все эти манипуляции делаются с целью сохранить благожелательность и заступничество предков, т.е. их духовное влияние, что вполне сопоставимо, по своему смыслу, с духовным расположением иных духов и божеств, которое привлекается через «типичные» фетиши.

Пункт 20

Амулеты и талисманы

Можно предположить, что первичными по отношению к фетишу были амулеты и талисманы, т.е. некие предметы, в том числе и самые простые – камень, ракушка, клык животного и т.п, в отношении которых возникла устойчивая вера в их магическую силу. С расширением сакрального мировоззрения амулеты и талисманы усложняются и начинают включать уже комбинацию составляющих и рукотворные элементы, магические символы, которые в соответствии с верой повышают могущество и дают дополнительную защиту, основанную на проведении соответствующих ритуалов, связывающих человека и амулет. У эве они именуются *джока* (См.Рис.).

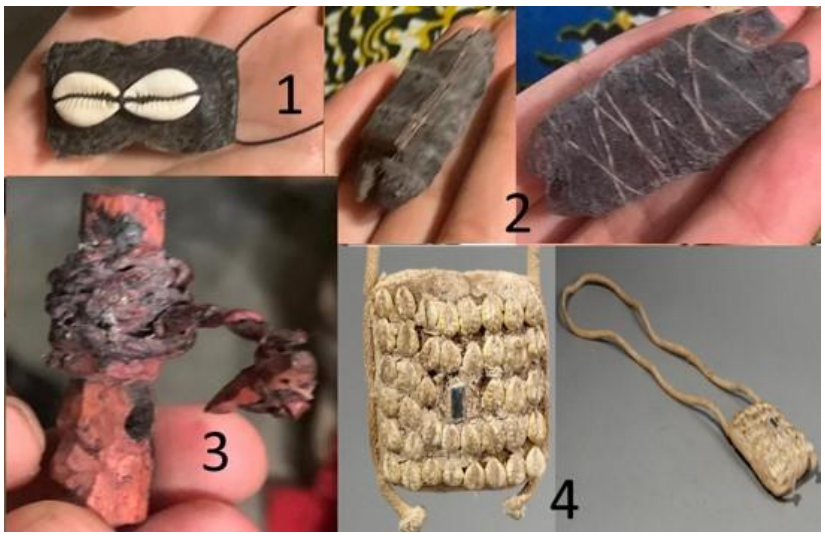


Рисунок 63. Амулеты эве. 1 – амулет власти/силы, 2 – Любовный амулет, 3 – амулет на успех в деле, 4 -сложный амулет со скрытым смыслом (джока) (Фото автора. Того, Ломе. 2024)

Магическое действие амулетов и талисманов преимущественно пассивное, хотя и очень сильное (например, духовный лидер сообщества эве в Кликоре (Гана), в интервью заявил, что джока может остановить пулю или «переместить» человека в случае автокатастрофы, но для этого амулет должен быть «запрограммирован» жрецом на данное конкретное действие.

Обычно джока носится хозяином скрытно под одеждой или в специальном ковчеге, однако, отдельные типы талисманов предназначены для демонстрации как символ силы хозяина. Так, джока демонстрируются в рамках танца «адзогбо», пришедшего к эве от фон, и известного у них, как «дзову»[512].

Амулеты являются наиболее широко распространенной среди эве формой фетишей и широко используются даже христианами, не участвующими постоянно в традиционных обрядах. Причиной популярности амулетов являются многочисленные суеверия местного населения и высокий уровень доверия к магии в решении бытовых проблем и в вопросах здоровья, особенно мужской потенции.

Тотемные символы

Тотемы – это символы покровителей, преимущественно из мира животных (хотя встречаются и тотемы деревья) что характерно для обществ охотников и собирателей[513]. В современной культуре эве, которые, в значительной степени, ушли от собирательства не позднее XVII в. (хотя элементы сохраняются до сих пор), когда осели на современной территории, не встречаются тотемные символы, однако, исторически существовавшие тотемы

[512] Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony: a foundation for the development of interactive multimedia educational materials: PhD Thesis. Mc Gill University, Montreal, Canada, 2002. Available at: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m

[513] Wolfe P. Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell, 1999, 256 p.

трансформировались в мистический символизм и привели к тому, что животные и растения могут считаться аватаром божества. 

Рисунок 64. Тотемный фетиш (череп), 2 – головы животных на рынке в Ломе (Фото автора. Того, Ломе. 2024)

Отметим, также, что фрагменты тел животных широко применяются и в целительской практике, где они так же могут быть включены в фетиши, создаваемые для изгнания из человека болезни, но гораздо чаще используются при приготовлении различных снадобий, и в данном случае перечень животных гораздо шире и включает, например, слона, различных змей, ящериц и даже рыб.

Фетиши – отражение души

Центральное место в водун занимает идея человеческой души. Общая идея сводится к тому, что душа дуалистична и состоит из двух основных частей: *се*/*сей* (божественной части/ искры создателя) и *йе*/*йей* (части, отражающей предка). Обе части души подвержены внешнему воздействию, которое может быть позитивным, укрепляющим, оздоравливающим, и негативным, проклинающим и уничтожающим. Оба типа предполагают визуализацию души человека в фетише, магическом артефакте, который, как правило, дополняется другими магическими элементами, усиливающими «контакт», например, перья, раковины, травы и т.п.

Другой вариант дополнений представлен «ингредиентами», принадлежащими человеку, на которого направлено действие. Это могут быть волосы, ногти, зубы или личные вещи, которые «приобщаются» к фетишу.

Также, в рамках ритуалов, фетиши подвергаются воздействию различных «магических веществ», позволяющих спиритуалисту привлечь силу духа или божества в реализации заклятья или проклятья.

В итоге процесс создания (обретения) фетиша всегда уникален. Вариативна как исходная скульптура, так и форма ее дальнейшей трансформации в зависимости от желания «клиента», навыков спиритуалиста и объективно имеющихся ресурсов. Чем дольше фетиш используется в ритуалах, тем большим количеством деталей и элементов он «обрастает».

Далее мы приведем различные изображения фетишей народности эве и обозначим их специфику.

Первый тип условно можно обозначить как «оберегающий». На нем присутствует большое количество талисманов, которые должны притягивать положительное влияние и отталкивать негативное. «Закрытость» тела фигуры тканью или сплетением нитей и обилие символов, выступающих защищающими оберегами, указывают на оберегающую функцию. Часто голова фигуры также символически защищена. Варианты фетишей-оберегов сообществ эве представлены далее (См.Рис.).



Рисунок 65. Защитные фетиши эве. 1 – коллекция автора, происхождение – Того, 2,3,4 [514]

Второй условный тип фетишей можно обозначить как «притягивающие». Данные фетиши представляют одиночные, иногда парные фигуры, к которым примотаны определенные вещи, символизирующие успех в каком-либо деле или профессии. Привязанные предметы могут быть любыми, и единственный критерий отбора – их небольшой размер. В ряде случаев значение предметов вовсе непонятно стороннему наблюдателю, и они имеют очевидное значение только для «заказчика» фетиша. Аналогичные фетиши создаются для лечения или насылания порчи колдуном (См.Рис.).


Рисунок 66. «Притягивающий» фетиш. Коллекция автора - происхождение – Того.

Третий условный тип фетишей народности эве символизирует материнство. В таких фетишах в центре композиции находится женская фигура, к которой «притянуты» дети в количестве, соответствующем их реальному числу. Этот тип относится к категории семейных и хранится на домашнем алтаре. Фетиш может быть дополнен разными компонентами, символизирующими защиту матери и детей от болезней, сглаза, голода и т.д. Отличительная особенность в том, что мать часто изображается сидящей, что, с одной стороны, символизирует благополучие, а с другой, является выражением почтения к материнству, культ которого распространен среди эве. (См.Рис.).

[514] Ewe security fetishes. Fetiche-Ewe Art Africain. African Arts Gallery, the reference in african art and tribal art. URL: https://www.african-arts-gallery.com/african-art-picture/10980/a0e13328-a26f-4305-af5b-da87cf9fba02/Fetiche-Ewe_Art_Africain_img.jpg



Рисунок 67. «Материнский» фетиш[515]

Четвертый тип фетишей можно обозначить как «любовные» или «чета». Данные фетиши, равно как «материнские» и «притягивающие», основаны на связывании двух фигур – мужской и женской. Это символизирует удачу в браке, любовь и гармонию. Фетиш «чета» может содержать различные типы оберегов для духовного покровительства, защиты и талисманы на рождение детей (См.Рис.).



Рисунок 68. Фетиш «чета» - коллекция автора - происхождение – Того.

Наряду с фетишами четы, у эве существуют также фетиши «пары», аналогичные по виду, но принципиально отличающиеся по смыслу. Если в «чете» — это муж и жена, то в «паре» это могут быть близнецы, партнеры и в целом люди, которые в жизни зависят друг от друга. В таких скульптурных композициях не всегда возможно установить гендерную принадлежность фигур. Встречаются также варианты, где фигур три, что является большой редкостью.

Далее приводятся примеры фетишей «пар», созданных в обществах эве (См.Рис.).

[515] Maternal fetish. Ewe Fetish, Togo. Eve Begalli Gallery. URL: https://evebegalli.com/en/product/ewe-fetiche-togo/



Рисунок 69. Фетиши пар[516]

Практика изготовления данных типов фетишей обычно сокрыта от наблюдателя. В проведенных интервью в сообществах эве в районе Кликора, Хо и Ломе, опрошенные жрецы описывали процесс создания фетишей следующим образом. Член сообщества приходит к жрецу с просьбой в определенном деле, например, хочет получить удачу в работе или уберечь здоровье жены и детей после трудных родов. Жрец проводит с ним беседу и получив полную информацию о проблеме создает фигуру/фигуры, предварительно принеся жертвы, полученные от просителя (алкоголь, пища, в ряде случаев жертвенные животные, иные подношения). Проситель также может давать жрецу денежное пожертвование, которое не интерпретируется как плата. Вопрос о том, сам ди жрец вырезает фигуры, или обращается к резчику остается открытым, и вероятно, возможны варианты, однако ритуальная составляющая реализуется жрецом самостоятельно. Так, именно он связывает элементы фетиша, читая соответствующие заклинания, и именно жрец инициирует новый фетиш, обмазывая его магическими снадобьями, завязывая узелки или замыкая замок. После изготовления фетиша, жрец передает его хозяину, и передача также связана с жертвоприношением, посвященным духам, с которыми данный фетиш связывает человека.

Анималистические фетиши

Эве практически никогда не создают изображения божеств (кроме специальных культов, см. ниже), опасаясь их оскорбить, однако часто используют символы разных духовных сущностей, в том числе анималистического характера. В данной связи создаются фетиши, представляющие крокодила, черепаху, хамелеона, обезьяну и некоторых других животных. Это могут быть как деревянные фигуры-изображения, так и части этих животных, прежде всего черепа или мумии, которые комбинируются с ритуальными сосудами, ковчегами с магическими ингредиентами и деревянными фигурами, изображающими человека, на которого предполагается привлечь благоволение духовных сущностей. Шире всего такой тип фетишей распространен среди эве в Того и Бенине, а еще больше представлен у народности фон. Анималистических фетиши изображены на следующем рисунке (См. Рис.)[517].

[516] Fetishes of couples. Fetish Couple Ewe, Togo. Galerie Eve Begalli. URL: https://evebegalli.com/en/product/ewe-fetiche-couple-togo-2/

[517] Animalistic fetishes. Fig..1 Fon- Benin Powerful protection fetish, monkey skull on… Drouot.com. URL: https://drouot.com/en/l/16845825-fon-benin-powerful-protection; Fig.. 2 Ewe Charme (23961) - De Fetisj, Dit Emblematische Voorwerp Fon. Afrikaanse Kunst Galeri. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Fetiches/Ewe-charme/23961]. Fig.. 3 Background Fetish. Afrikaanse Kunst Galeri. URL: https://www.google.ru/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.stephensonafricanart.com%2Ffon-fetish%2F&psig=AOvVaw1Ky8dEc7m8ltRGTtmgAwag&ust=1714055704058000&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CBIQjhxqFwoTCJit_aKJ24UDFQAAAAAdAAAAABAI; Fig. 4 Adjakpa Fetish - Bone - Vaudou Vodun - Ewe – Togo. Catawiki. URL: https://www.catawiki.com/en/l/49051739-adjakpa-fetish-bone-vaudou-vodun-ewe-togo]



Рисунок 70. Анималистические фетиши

Фетиши-сосуды и фетишизированные алтарные предметы

Комбинированные фетиши могут быть не только антропоцентричными, но и скафоцентричными (ориентированными на определенную ритуальную деятельность). В ритуалах могут использоваться различные предметы, в т.ч. сосуды, калебас, инструменты – нож, топор, меч/мачете, метла; музыкальные инструменты – погремушка, барабан, традиционный табурет и т.п. Несмотря на использование в ритуалах, данные предметы не выполняют магической функции. Тем не менее, среди эве и фон распространена практика фетишизации отдельных предметов через посвящение их богам и духам. Как правило, такие предметы становятся алтарными и постоянно находятся в храме. Считается что в них живет водун (божество), или они сами являются водуном. Самым ярким примером данной практики выступает трон – священный табурет, являющийся символом власти вождя, используемый в отдельных церемониях как алтарь и выступающий объектом поклонения сообщества[518]. Кроме священного табурета, который нельзя однозначно трактовать как фетиш, и который является центральным артефактом собственного культа, возможна сакрализация и других предметов, которые становятся объектами почитания, но не поклонения. Для этого данные предметы должны стать объектом ритуала посвящения божеству или духу, с которым они ассоциируются (например, ножи и мечи в культе гороводу ассоциируются с божеством Бангеле и используются в соответствующих танцах[519]. В рамках ритуала предметы приобретают свойства фетиша – материального посредника во взаимодействии человека и духа, и могут быть подвергнуты трансформации, через приобщение к ним различных магических элементов, усиливающих их магический потенциал.

[518] Adzei A. K.S. “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana. Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. pp. 23-42.
[519] Медушевский Н. А. Культ гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 27–38.



Рисунок 71. Сосуд-фетиш[520]

[520] Fetish is a vessel. A Deeply Encrusted Power Figure, Ewe Tribe Of Ghana (NO 1715). Tribalspace. URL: https://tribalspace.co.uk/products/no-1715?_pos=16&_sid=368447844&_ss=r

Библиография к разделу «Приложения»

1. Абрамов М. А. Фергюсон // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. Москва: Мысль, 2010. 2816 с.
2. Абрамов В.В. Светланов А.М. Гана: поиски путей развития Москва: Знание, 1981. 64с.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. — М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.
4. Аникин А. В. Глава девятая. Мыслитель, министр, человек: Тюрго // Юность науки: Жизнь и идеи мыслителей-экономистов до Маркса. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1975. С. 170—182.
5. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. От Возрождения до Канта. Под ред. и в переводе С. А. Мальцевой. СПб, 2002. 880 с.
6. Африка. Энциклопедический справочник т.2 /Москва.1987. С.420.
7. Бабаев К. В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин) // Антропологический форум. 2012. № S17. С. 219–229.
8. Бабаян Г. История Того в новое и новейшее время. Москва: Экон-Информ. 2010. 341с.
9. Бабенко Л. Большой толковый словарь русских существительных: Идеографическое описание. Синонимы. Антонимы. Москва: АСТ-Пресс. 2008. 864с.
10. Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности. — Социально-гуманитарные знания, 2005. № 4. С. 167-181.
11. Блинова Е.В. Африканские рабы в Британской Империи в середине XVI - середине XVIII в.// Вестник Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 2012. № 3 (21). С. 42-45.
12. Боден Ж. Метод легкого чтения историй. Т. I. Что есть исторический жанр / перевод с латинского языка, научные статьи и комментарии И.В. Кривушина, Е.С. Кривушиной. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. 552 с.;
13. Водун Легба. Он же Эшу. Божественный Вестник. Основы Африканской Традиции Вуду. 23.06.2023. URL: https://dzen.ru/a/ZLwue6VIDkfTMXOS
14. Вологдина В. Н. Народ эве: историко-этнографический очерк: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00. Ленинград, 1953, 230 с.
15. Вологдина В.Н. Республика Того // СЭ. 1960. № 6. С. 129-132.
16. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993. — С. 57—480. — 480 с.
17. Геродот. История в девяти книгах. под общ. ред. С. Л. Утченко. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение. 1972. 600 с.
18. Дау М.Л. Эволюция политических режимов в Западной Африке в конце XX-начале XXI в. // Наукосфера. 2023. № 2-1. С. 132-138.
19. Денисова Т.С., Костелянец С.В. Президентские выборы 2020 года и политическая ситуация в Гане//Азия и Африка сегодня. 2021. № 3. С. 49-57.
20. Денисова Т.С., Костелянец С.В. Того: "династия Гнассингбе" и президентские выборы 2020г // Азия и Африка сегодня. 2020. № 7. С. 41-47.
21. Древняя африканская предсказательная система URL: https://proza.ru/2017/08/02/1425?ysclid=ls7881s9i3119238986
22. Дискуссии вокруг понимания этничности. Что такое народ, этнос. // Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология: Уч. пос. для вузов. М.: Аспект Пресс, 1999. 271 с.
23. Долженкова А.И., Емельянова М.А. Социокультурная трансформация магических ритуалов вуду// Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология. Сборник научных трудов. Курск, 2015. С. 101-105.

24. Жуков Е. Вкус власти: 5 самых известных политиков-людоедов, некоторые из которых гостили в СССР. Life.ru. 23.06.2023. URL: https://life.ru/p/1588037?ysclid=lt31xiyx5m287505718
25. Иванов А.Д. История развития местного самоуправления в республике Гана // Закон и право. 2024. № 6. С. 77-80.
26. Кальянова Т.П. Дискуссии о рабстве и работорговле в колониях Британии: слова и смыслы по публикациям в английских журналах первой трети XIX века// Цивилизация и варварство. 2016. № 5. С. 308-327.
27. Канаев И. Фрэнсис Гальтон. Ленинград: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1972. 136 с.
28. Касавин И. Т. Конструктивизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009. 1248 с.
29. Клепикова Л.В. Расовая теория и. Канта в контексте колониального дискурса эпохи просвещения// Журнал «KANT». 2022. №3(44). С.140-145
30. Клям В.А. Политические установки народной партии конвента в контексте процесса деколонизации Золотого берега // Art of science. Материалы VII Всероссийской гуманитарной научно-практической конференции: Сб. ст. Пермь: Perm university press. 2024. С. 97-104.
31. Кодуах Э. Проблемы и тенденции голосования на всеобщих выборах в Гане//Вопросы политологии. 2024. Т. 14. № 2 (102). С. 696-703.
32. Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. Москва: Либроком, 2011. 280 с.
33. Коротаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.Р. Факторы социально-политической стабильности в Гане//Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2023. № 4-3. С. 316-331.
34. Котляр Е.С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. - Москва: Восточная литература РАН, 2009. – 301с.
35. Котляр Е.С. Фольклор народов Тропической и Южной Африки// Фольклор: структура, типология, семиотика. 2018. Т. 1. № 1-2. С. 177-201.
36. Кподзо С.К.В. Внешняя политика республики Того, 1960-е-1980-е гг.: дис ... канд. ист. наук: 07.00.03. Ленинград, 1989.141 с.
37. Ксенофонтова Н.А. Традиционная африканская культура в контексте современности: между архаикой и модернизацией // Азия и Африка сегодня. 2023. № 8. С. 79-82.
38. Кудеярова Н.Ю. Межконтинентальные миграции в колониальный период//Латинская Америка. 2016. № 11. С. 81-96.
39. Кудрин А. В. Гл. 19 Об основных подходах к пониманию этничности как категории общественных наук // Россия: социально-экономические и правовые проблемы трансформации общества. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С.287-300. 314 с.
40. Лапушкина А.О. Воспитание ребенка в Западной Африке (народ аватиме, Гана) // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2023. № 6. С. 73-85.
41. Лапушкина А.О. История Тоголенда в период британского правления (1914-1956 гг.) // Ученые записки Института Африки РАН. 2024. № 1 (66). С. 93-109.
42. Лапушкина А.О. История центральной части региона Вольта (Гана) 1870-1914 гг.: европейские торговцы, христианские миссии и особенности германского колониального правления // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2023. № 6. С. 91-103.
43. Лапушкина А.О. Сквозь призму традиции народа аватиме (Гана): от детства к взрослости // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2019. № 6. С. 381-393.
44. Лебедев С. А. Конструктивизм // Философия науки: Словарь основных терминов. М.: Академический Проект, 2004. 320 с.

45. Луценко С.М. Мемуары немецких колонистов о боевых действиях в Африке в период Первой Мировой войны 1914-1918 гг.// В сборнике: Мир оружия: история, герои, коллекции. Сборник материалов VII Международной научно-практической конференции. 2020. С. 331-335.
46. Мазов С.В. «Африканский Геркулес» и «колониальная гидра». Проблема колониализма в трудах Кваме Нкрумы / Африка: История и историки. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 143–171.;
47. Мазов С.В. «Царство» Кваме Нкрумы // Восток: Афро-азиатские общества. 2010. № 1. С. 62—70.
48. Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях//Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.
49. Медушевский Н. А. Культ гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 27–38.
50. Медушевский Н. А. Фетиши Aklama Kpakpewo народа адан: традиция и интерпретация // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 186–206.
51. Медушевский Н.А. Вишняков М.Д. Президентские выборы 2024 г. в Гане с позиции исторической преемственности национальных политических практик // Современная наука. Серия «Гуманитарные науки» 2025. №3. С. 11-15.
52. Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.
53. Медушевский Н.А. Идентичность и социально-политическое самоопределение народности эве в Гане и Того // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2024. Т. 26. № 4. С. 753-767.
54. Мижуев, П. Г. История колониальной империи и колониальной политики Англии. Москва: Юрайт, 2024. 200 с.
55. Мирский Г.И. Армия и политика в странах Азии и Африки. Москва: Наука, 1970. 349 с.
56. Монтескье Шарль Луи. Избранные произведения / Общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина — М.: Гослитиздат, 1955. 800 с.
57. Новейший большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. — СПб, М.: Норинт; Рипол классик. 2008. 1534с.
58. Ожегов, С.И., Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - 3 изд., стер. - Москва: Азъ, 1996. - 907 с.
59. Осиповский С.Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду // Вісник СевНТУ. 2012. № 126. С. 189-193.
60. Охотников Е.С. Деколонизация Золотого берега как пример кризиса английской колониальной системы // Мир Евразии: от древности к современности. Сб. ст. / Уфа: РИЦ БашГУ, 2020. С. 220-227.
61. Платицына Т.В. Архетип трикстера в зарубежных исследованиях//Вестник Бурятского государственного университета. 2013. № 10. С. 151-154.
62. Предки / О. Ю. Бессмертная, А. Л. Рябинин // Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. — 2-е изд. — Москва: Советская энциклопедия, 1988. — Т. 2: К—Я. 719 с.
63. Примордиализм / В. А. Тишков // Полупроводники — Пустыня. — М.: Большая российская энциклопедия, 2015. — С. 498—499. — (Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004—2017, т. 27).
64. Рубайло-Кудоло С.Э. Матери и дети в структуре мультиполярной полигинийной семьи: на примере города Ломе, Того // Африканский сборник. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 51-77.

65. Сапожникова Ю.Л. Зарождение афроамериканской литературы: необходимость возникновения и истоки//Вестник Университета Российской академии образования. 2009. № 1. С. 40-43.
66. Сидорова Г.М. Традиционная власть в политическом процессе демократической республики Конго // Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир. 2015. № 1 (3). С. 55-67.
67. Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров. М.: Академический Проект, 2003. 556 с.
68. Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., Наука. 2001. 240 с.// Этнос или этничность? Валерий Тишков - личный сайт. URL: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html
69. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. Москва: Наука. 1964. 399 с.
70. Токарева З.И. Тоголезская Республика: справочник / Токарева З. И., Витлухина Г. О.; РАН, Институт Африки. Москва: "Вост. лит." РАН. 1997. 287 с.
71. Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.]; Редкол: Ан. А. Громыко (отв. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т Африки. Москва: Наука, 1986. 588 с.
72. Филин С.А., Пятунина А.А. Политика германского империализма в Африке// В сборнике: Язык и общество. Сборник статей по материалам студенческих научных семинаров. Москва, 2022. С. 93-106.
73. Филиппов В.Р. Сильванус Олимпио — первая жертва «Франсафрик» // Политика и общество. 2015. №8. С.1014 – 1025.
74. Филиппов В.Р. Тоголезский кризис: французский гамбит // Ученые записки Института Африки РАН. 2018. № 3 (44). С. 28-41. 36.
75. Филиппов В.Р. "Франсафрик": тень Елисейского дворца над Черным континентом. Москва: Горячая линия-Телеком. 2016. 376 с.
76. Филиппов В.Р. Первое африканское турне Э. Макрона // Международные отношения. 2018. № 1. С. 75-89.;
77. Фитуни Л.Л. Элиты и трансформационное лидерство в Африке (60 лет декларации ООН о деколонизации) // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 7-14.
78. Харузин Н.Н. Права народов // Парадоксы народоведения. 20.09.2010. URL: https://web.archive.org/web/20120724040851/http://www.peoples-rights.info/2010/09/paradoksy-narodovedeniya/
79. Херсковиц М.Д. Африканские боги и католические святые в верованиях негров нового света// Личность. Культура. Общество. 2011. Т. 13. № 4 (67-68). С. 29-36.
80. Черепанова А.К. Миф как основа культуры: классификация мифов//В сборнике: Сборник материалов VIII всероссийской, научно-практической конференции молодых ученых с международным участием "Россия молодая". Кузбасский государственный технический университет им. Т.Ф. Горбачева; Ответственный редактор О.В. Тайлаков. 2016. С. 707.
81. Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.
82. Широкогоров С. М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. Введение в курс этнографии Дальнего Востока, прочитанный в 1921-1922 году в Дальневосточном государственном университете. — Владивосток: Типо-литогр. т-ва. изд. "Свободная Россия", 1922. 22 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович.
83. Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. — Шанхай: Отдельный оттиск из LXVII Известий Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета, 1923. — 134 с. (Широкогоров, Сергей Михайлович.

84. Элез А.Й. Выборы как один из показателей уровня политической культуры в странах Тропической Африки//Вестник Института мировых цивилизаций. 2020. Т. 11. № 4 (29). С. 67-77.
85. Элез А.Й. Республика Гана: политическая культура общества и деятельность политических партий//Вестник Института мировых цивилизаций. 2021. Т. 12. № 3 (32). С. 58-65.
86. Этнология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям и направлениям / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. Москва: Высш. шк.: Academia. 2000. 302с.
87. Этнографические исследования: Избр. работы и материалы / С.М. Широкогоров. - Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.
88. 6 Powers of Mami Water: Powers and Abilities https://smokeymystery.com/what-is-the-power-of-mami-water/
89. Abdulai D. Rawlings "Wins" Ghana's Presidential Elections: Establishing a New Constitutional Order // Africa Today. 1992. №39 (4). P. 66–71.
90. Ada people: the traditionalist dangme people and their unique asafotufiami festival. Blogspot. 17.09.2013. URL: https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2013/09/ada-people-traditionalist-dangme-people.html.
91. Addo-Fening R. Ghana under colonial rule: an outline of the early period and the interwar years // Transactions of the Historical Society of Ghana, New Series. 2013. №15. P. 39-70.
92. Aduayom M.A. Un prélude au nationalisme togolais: la révolte de Lomé, 24-25 janvier 1933// Cahiers d'Études africaines. 1984. № 93. P. 39-50.
93. Adzei A. K.S. “Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community”: The Value of Stool Rituals among the Anfoega - Ewe of Ghana. Oguaa journal of religion and human values. 2018. Vol. 4. P. 23-42.
94. Adzei K.S.A. The rituals associated with the sacred paramount stool of Anfoega traditional area. A Master of Philosophy Thesis presented to the University of Ghana, Legon. 2011.
95. Adzogble R.E. Metaphysical doctrines of the Anlo of Ghana and Process philosophy// Process Studies. 51(1). 2021. P. 25-45
96. Afele M. Fetish Priests in Ghana Under Attack for Enslaving Young Girls. Deutsche Presse-Agentur. 21.01.1996. BC Cycle. (NEXIS)
97. AFEVO / Forewords URL: http://www.hypertextile.net/afevo/foreword.htm
98. AFEVO / Home Handweave of the EWE. URL: http://www.hypertextile.net/afevo/index.htm
99. Africa: Witchcraft and Sorcery URL: https://geography.name/witchcraft-and-sorcery/
100. African Ideas of God: A Symposium by Edwin W. Smith// Africa: Journal of the International African Institute, 1951. Vol. 21, №1. p. 76; Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
101. Agbadza - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/agbadza/
102. Agbodeka F. Ed. A Handbook of Eweland, vol. I: The Ewes of Southeastern Ghana. Accra: Woeli Publishing Services. 1997. 393 p.
103. Aird S.C. Ghana’s Slave to the Gods. Human Right’s Brief. 2002. URL: http://wcl.american.edu/
104. Akrong A.A. Religion and traditional leadership in Ghana / I. Odotei, & A. K. Awedoba (Eds.). Chieftaincy in Ghana: Culture, governance and development Accra: Sub-Saharan Publishers. 2006. 193-212 P.
105. Amamoo J.G. The new Ghana: The birth of a nation. London: Pan Books. 1958. 145 p.
106. Amanor K.S. Land Administration, Chiefs, and Governance in Ghana. In African Land Reform Under Economic Liberalisation. Ed. Shinichi Takeuchi. Singapor: Springer. 2022. 199 p.

107. Amenumey D. E. K. German Administration in Southern Togo//The Journal of African History. № 4 (10). 1969. P. 623-639
108. Amenumey D. E. K. The general elections in the 'Autonomous Republic of Togo', april 1958: background and interpretation //Transactions of the Historical Society of Ghana. 1975. Vol. 16. №1. P. 47-65.
109. Amenumey D. E. K. The pre-1947 background to the Ewe unification question: a preliminary sketch // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1969. Vol. 10. P. 65-85.
110. Amoah M. Nationalism in Africa: Ghana's Presidential Elections// Review of African Political Economy, Vol. 30, № 95, Africa, Imperialism & New Forms of Accumulation. 2003. P. 149-156.
111. Ananou B. Mystique du dieu Xèvioso: une théologie vodun: essai. Abomey, Benin: Les Éditions Naguézé, 2020. 194 p.
112. Andenga S. Togo: le pays reste sous la coupe de Faure Gnassingbé // Diplomatie. 2020. No. 103. P. 28-32.
113. Animalistic fetishes. Fig..1 Fon- Benin Powerful protection fetish, monkey skull on… Drouot.com. URL: https://drouot.com/en/l/16845825-fon-benin-powerful-protection; Fig.. 2 Ewe Charme (23961) - De Fetisj, Dit Emblematische Voorwerp Fon. Afrikaanse Kunst Galeri. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Fetiches/Ewe-charme/23961]. Fig.. 3 Background Fetish. Afrikaanse Kunst Galeri. URL: https://www.google.ru/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.stephensonafricanart.com%2Ffon-fetish%2F&psig=AOvVaw1Ky8dEc7m8ltRGTtmgAwag&ust=1714055704058000&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CBIQjhxqFwoTCJit_aKJ24UDFQAAAAAdAAAAABAI; Fig. 4 Adjakpa Fetish - Bone - Vaudou Vodun - Ewe – Togo. Catawiki. URL: https://www.catawiki.com/en/l/49051739-adjakpa-fetish-bone-vaudou-vodun-ewe-togo]
114. Apter D. Ghana in Transition. Princeton: Princeton University Press. 1963. 463 p.
115. Arhin K. The Life and Work of Kwame Nkrumah. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1992. 364 p.
116. Arhin K. Transformations in traditional rule in Ghana (1951–1996). Accra: Sedco. 2001. 149 p.
117. Aronson L. Ewe Ceramics as the Visualization of Vodun Lisa Aronson Author and Article Information // African Arts. 2007. №40(1). P. 80–85.
118. Asamoa, A. K The Ewe of South-Eastern Ghana and Togo on the Eve Colonialism. Tema, Ghana: Ghana Publishing, 1986
119. Asiamah E.A.E. The mass factor in rural politics: The case of the Asafo revolution in Kwahu political history. Accra: Ghana Universities Press. 2000. 204 p.
120. Atsiagbekor - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/atsiagbekor/
121. Atsu A.K.S. The rituals associated with the sacred paramount stool of Anfoega traditional area. A Master of Philosophy Thesis presented to the University of Ghana, Legon. 2011.
122. Atsu A.K.S. View of "Our Stool and its Rituals are the basis of Protection for our Chieftaincy and Community": The Value of Stool Rituals among the Anfoega- Ewe of Ghana // Ojorhvoguaa journal of religion and human values. A publication of the Department of Religion andHuman Values University of Cape Coast, Ghana. 2018. Vol.4. P. 23–42.
123. Augé, M. Il dio oggetto. Roma: Mimesis Edizioni. 2018, 170 p.
124. Babasiko - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/babasiko/
125. Badu Z. C. M. Ewe culture as expressed in Ghana West Africa through Adzogbo dance ceremony: a foundation for the development of interactive multimedia educational materials URL: https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/fx719m90m
126. Bamaaya - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/bamaaya/

127. Banjo A. The politics of succession crisis in West Africa: the case of Togo // International Journal on World Peace. 2008. Vol. 25, No. 2. P. 33-55.
128. Banton M. Max Weber on 'ethnic communities: a critique// Nations and Nationalism. №13 (1), 2007. P. 19–35.
129. Bascom W.R. The Sanctions of Ifa Divination// Journal of the Royal Anthropological Institute. 1941. Vol. 71.(1). pp. 43-54.
130. Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties / By Daniel Bell. - Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, Cop. 1960. 416 p.
131. Benion F.A.R. The constitutional law of Ghana. London: Butterworths. 1962. 527p.
132. Birmingham D. Kwame Nkrumah: The Father of African Nationalism. Athens: Ohio University Press. 1998. 142 p.
133. Blackshire-Belay C.A. German Imperialism in Africa: The Distorted Images of Cameroon, Namibia, Tanzania, and Togo// Journal of Black Studies. №2 (23), Special Issue: The Image of Africa in German Society. 1992. P. 235-246.
134. Blier S.P. African Vodun: Art, Psychology, and Power. Chicago: University of Chicago Press. 1995. 476 p.;
135. Boateng E. A. Governmentand the people: Outlook for democracy in Ghana. Accra: Institute of Economic Affairs. 1996. 228 p.
136. Bob-Milliar G.M. Chieftaincy, diaspora and development: The institution of Nkosuohene in Ghana // African Affairs. 2009. №108/433. 541-558 P.
137. Bob-Milliar G. M., Lauterbach K. The Generation of Trust in Political Parties in Ghana//Africa Today. Vol. 68. №2. 2021. P. 81-100.
138. Bob-Milliar G.M. Party factions and power blocs in Ghana: a case study of power politics in the National Democratic Congress//The Journal of Modern African Studies, Vol. 50. №4. 2012. P. 573-601.
139. Boborbor - Ghana Goods URL: https://ghanagoods.co.uk/boborbor/
140. Bọlaji I.E. African Traditional Religion — A Definition. London: SCM Press. 1973. 228 p.
141. Bosch Van den J.J.J. Personalist Rule in Africa and Other World Regions. London: Routledge. 2021. 348p.
142. Botchway T. P. Ghana elections: religion and ethnicity are key to voters – and political leaders know it.
143. Brekete drummers in action / YouTube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=1yPXOiykDno
144. Brian M. Religion and Anthropology: A Critical Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 350p.
145. Brivio A. Il Vodu in Africa. Metamorfosi di un Culto. Roma: Viella. 2012. 306 p.
146. Brivio A. La dinamica Vodu in Benin: politica e pratica religiosa. Università di Milano Bicocca. 2011. – URL: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952/
147. Brooker E. Slaves of the Fetish. London: The Independent (NEXIS). 1996.
148. Buah F. K. A history of Ghana. London: Macmillan. 1998. 229 p.
149. Bunson M. The Vampire Encyclopedia. London: Thames & Hudson Ltd. p. 2. 1993. 303 p.
150. Burdock, G. A.; Carabin, I. G.; Crincoli, C. M. Safety Assessment of Kola Nut Extract as a Food Ingredient// Food and Chemical Toxicology. 47 (8). 2009. 1725—1732 P.
151. Cameron E. "Ewe Peoples," in Isn't S/he a Doll? Play and Ritual in African Sculpture. LA: University of California. 1996. 67 p.
152. Cohen R. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology// Annual Review of Anthropology. №7. Palo Alto: Stanford University Press. 1978. P. 379-403.;
153. Comaroff J., Comaroff Je. Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University Chicago Press. 1993. 233p.
154. Cornevin R. Histoire du Togo. Paris: Éditions Berger-Levrault. 1962. 432 p.

155. Cottrell A., Kumassah A.T. Once Upon A Time In Ghana. Accra: Afram Publications. 2013. 96 p.
156. Country Reports on Human Practices for 1995. United States Department of State. Washington, DC: United States Government Printing Office. 1996. 108 p.
157. Couple of statuettes / Venavi Culture Ewe, Togo F... | Antikeo. URL: https://www.antikeo.com/en/catalog/collectibles/tribal-art/african-tribal-art/african-statues/couple-of-statuettes-venavi-culture-ewe-togo-first-half-of-the-20th-century-6677
158. Cudjoe-Calvocoressi D. The Du-Legba Cult among the Ewe of Ghana//Baessler-Archiv. 19(2). 1971. 187–206 P.
159. Degue J. Hogbetsotso Festival: Celebrating the epic migration journey of the Ewe people. Ghana web. 08.08.2023. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/Hogbetsotso-Festival-Celebrating-the-epic-migration-journey-of-the-Ewe-people-1820750
160. Dela E. Politically Incorrect: The Creation Story and Cosmic World According to the Ewes. Blogspot.com. 11.2016. URL: http://brodela.blogspot.com/2016/11/the-creation-story-and-cosmic-world.html
161. Delafosse, M. Les frontiéres de la Cote d'Ivoire et du Soudan. Paris: Masson et C. Editeurs. 1908. 600p. – URL: https://archive.org/stream/lesfrontiresdel00delagoog/lesfrontiresdel00delagoog_djvu.txt
162. Dotse A.K. Detailed History of The Ewes: The Founding of Agavedzi, Klikor and Bomigo . African Research Consult. 14.12.2020. URL: https://african-research.com/research/african-countries/african-tribes/detailed-history-of-the-ewes-the-founding-of-agavedzi-klikor-and-bomigo/
163. Drewal H.J. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa. // TDR. № 32.2. 1988. P. 160–185.
164. Eckert A. Schatzsuche in Afrika// ZEIT Geschichte. № 4. 2019, S.48–51
165. Elias T.O. Ghana and Sierra Leone. London: Stevens and Son Ltd. 1962. 334 p.
166. Ethnic group / Definition, Characteristics & Examples / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnic-group
167. Ethnicity /social differentiation / Britannica URL: https://www.britannica.com/topic/ethnicity
168. Everett J. Jr. Pan-African Chronology III: A Comprehensive Reference to the Black Quest for Freedom in Africa, the Americas, Europe and Asia, 1914-1929. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company. 2011. 640 p.
169. Ewe and Fon - Religion and Expressive Culture. Everyculture.com. URL: https://www.everyculture.com/Africa-Middle-East/Ewe-and-Fon-Religion-and-Expressive-Culture.html#ixzz8PeYs0PtM
170. Ewe ceramics as the visualization of Vodun. - Document - Gale Literature Resource Center https://www.google.ru/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fgo.gale.com%2Fps%2Fi.do%3Fid%3DGALE%257CA160331990%26sid%3DgoogleScholar%26v%3D2.1%26it%3Dr%26linkaccess%3Dabs%26issn%3D00019933%26p%3DLitRC%26sw%3Dw&psig=AOvVaw3KMr5Ow-o7mPAxTjyNJc0j&ust=1713016048234000&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CBIQjhxqFwoTCJiw-tvvvIUDFQAAAAAdAAAAABAI
171. Ewe maternity figure - Rand African art/ URL: https://www.randafricanart.com/Ewe_maternity_figure_wood.html
172. Ewe people group in all countries / Joshua Project. URL: https://joshuaproject.net/people_groups/11169
173. Ewe proverbs (lododowo) and their english translations._READ. URL: https://rymcitigh.com/2023/08/13/ewe-proverbs-and-their-english-translations_read/

174. Ewe security fetishes. Fetiche-Ewe Art Africain. African Arts Gallery, the reference in african art and tribal art. URL: https://www.african-arts-gallery.com/african-art-picture/10980/a0e13328-a26f-4305-af5b-da87cf9fba02/Fetiche-Ewe_Art_Africain_img.jpg
175. Ewe Tribe, Togo Venavi Carved Doll for Protection [80374] / Caravan Gallery, A Global Collection of Unique Exotic Gifts & Jewelery. URL: https://www.caravangallery.com/ewe-tribe-togo-venavi-carved-doll-for-protection-p-3087.html
176. Ewe Twin Figure Venavi – Götan maailma https://gotasworld.com/products/ewe-twin-figure-venavi-1#:~:text=The%20Ewé%20people%20consider%20the,twins%20have%20a%20joint%20soul.
177. Ferrell T.H. What If There Were a Unitary Rather Than a Federal System? / What if the American Political System Were Different? London: Routledge, 2015. P. 23–44.
178. Fetish is a vessel. A Deeply Encrusted Power Figure, Ewe Tribe Of Ghana (NO 1715). Tribalspace. URL: https://tribalspace.co.uk/products/no-1715?_pos=16&_sid=368447844&_ss=r
179. Fetishes of ancestors. Search: 58 results found for "ewe". Tribalspace. URL: https://tribalspace.co.uk/search?options%5Bprefix%5D=last&page=1&q=ewe
180. Fetishes of couples. Fetish Couple Ewe, Togo. Galerie Eve Begalli. URL: https://evebegalli.com/en/product/ewe-fetiche-couple-togo-2/
181. Fiagbedzi N. Anlo-Ewe Music and Dance / Agbodeka F. (ed.) A Handbook of Anlo-Eweland: The Northern Ewes in Ghana. Accra: Woeli Publishing Services. 1997. P. 153–176.
182. Fiagbedzi N.S. Sogbadzi Songs: A Study of Yeve Music, Thesis in African Music, University of Ghana. 1966. 75 p.;
183. Fiawoo D. K. The Influence of Contemporary Social Changes on the MagicoReligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-Speaking People of Ghana. (Doctoral dissertation). University of Edinburgh. 1959. 377 p.
184. Fifi's Journey: How Well Do You Know Hon Fifi Fiavi Franklin Kwetey?. Modern Ghana. 30.09.2019. URL: https://www.modernghana.com/news/958188/fis-journey-how-well-do-you-know-hon-fifi-fiavi.html
185. Freeman A. R. T. Travels and Life in Ashanti and Jaman. London: Constable 1898. 559 p. – URL: https://archive.org/stream/travelsandlifei00freegoog/travelsandlifei00freegoog_djvu.txt
186. Gadzekpo A. Reflections on Ghana's Recent Elections// Review of African Political Economy, Vol. 28, № 88, Africa's Future: That Sinking Feeling. 2001. P. 267-273.
187. Gbe Mythology / Myth - TV Tropes. URL: https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Myth/GbeMythology
188. Geschiere P. La stregoneria e i limiti della legge in Camerun e in Sud Africa /Beneduce, R., (a cura di), Poteri e identità in Africa Subsahariana. Napoli: Liguori Editore. 2009. P. 59-93.
189. Geschiere P. Sorcellerie et politique en Afrique. Paris: Kerthala. 1995. 300 p.
190. Geurts K. L. Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community. Berkeley. LosAngeles. London: University of California press. 2003. 330p.
191. Ghana Archives - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/category/ghana/
192. Ghana Traditional polities. URL: https://www.worldstatesmen.org/Ghana_native.html#Peki
193. Gilbert M.V. Mystical Protection among the Anlo-Ewe // African Arts. 1982. №15(4). P. 60–66.
194. Glaser A., Smith S. Ces messieurs Afrique – Le Paris-Village du continent noir. Paris: Calman Levy. 1992. 235 p.
195. Glasman J. Unruly agents: police reform, bureaucratization, and policemen's agency in interwar Togo // The Journal of African History. 2014. Vol. 55. No. 1. P. 79-100.

196. Gnadjro E.-K. Église et le vodun: représentation et histoire. Paris: L'Harmattan. 2023. 205p.
197. Gocking R. S. The History of Ghana. New York: Greenwood Press. 2005. 385p.
198. Gome - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/gome/
199. Gota - Ghana Goods. URL: https://ghanagoods.co.uk/gota/
200. Greene S. E. Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 2002. 200 p.
201. Greene S.E. Modern Trokosi and the 1807 Abolition in Ghana: Connecting Past and Present // William and Mary Quarterly. №66(4). 2009. 959-975 P.
202. Greene S.E. Notsie Narratives: History, Memory, and Meaning in West Africa // South Atlantic Quarterly. 2002. № 101(4). P. 1015-1041.
203. Gross E.S. In West Africa, the Adze Is an Insectoid Source of Misfortune Historians believe it originated with the fear of mosquito-borne illness. Atlasobscura.com. 26.10.2020. URL: https://www.atlasobscura.com/articles/monster-mythology-adze
204. Gustave F. Bibliothèque nationale de France. Dahomey & pays limitrophes / carte dressée d'après les plus récentes explorations par J. Hansen. 1892. URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7759087p/
205. Gyampo E. Van. Chiefs and electoral politics in Ghana's Fourth Republic // Ransford humanities review journal. 2011. № 8(1) P. 1-23.
206. Gyampo E. Van. The Voluntary Code of Conduct for Elections in Ghana/ In book: Dialogues on Voluntary Codes of Conduct for Political Parties. Stromsborg: International IDEA. P. 99-102;
207. Gyekye K. African cultural values: An introduction. Accra: Sankofa Publishers. 1996. 194 p.
208. Haan de L.J. Partition of the German Togo colony: economic and political consequences// Canadian Journal of Studies in Nationalism. 1988. №15 (1-2). P. 33–41.
209. Haan de L.J. Die Kolonialentwicklung des deutschen Schutzgebietes Togo in räumlicher Perspektive (The Colonial Development of the German Protectorat of Togo in a Spatial Perspective) // Erdkunde. №2 (32). 1983. P. 127-137.
210. Hale C.M. Asante Stools and the Matrilineage. A dissertation presented to The Department of History of Art and Architecture in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History of Art and Architecture. Harvard University. Cambridge, Massachusetts. 2013 URL: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/11004913/Hale_gsas.harvard_0084L_11004.pdf?sequence=3&isAllowed=y
211. Haski P. Décolonisations africaines. Paris: Stock. 2025. 416 p.
212. Helping hand. The Business Year. 17.02.2022. URL: https://www.thebusinessyear.com/ghana-2016/helping-hand/interview
213. Herbert M. Cole Maternity: Mothers and Children in the Arts of Africa. Mercatorfonds, 2017. 373p
214. Herbst J. Chapter 2 - Ghana in Economic Crisis / The Politics of Reform in Ghana, 1982–1991. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California press. 1993. 181p.
215. Herskovits M.J . Dahomey, an Ancient West African Kingdom (2 Vols.) New York City: J.J. Augustin. 1938. Vol. 2. 376 p.
216. Hill R.T. Possession/Trance and the Music of the Blekete Cult of south-eastern Ghana. MA/M-PHIL Dissertation in African Studies. University of Ghana. 1981/ (Non published). URL: https://sites.ualberta.ca/~michaelf/African%20Music_Site/Bibliography4.htm
217. Horton J. West African Countries and Peoples, British and Native. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 312 p.
218. Hutchinson J., Smith A.D. (eds.) Ethnicity. Oxford: Oxford University Press, 1996. 472 p.

219. Iwata T. La conférence nationale souveraine et la démocratisation au Togo du point de vue de la société civile // Africa Development / Afrique et DéveloPement. 2000. Vol. 25. No. 3/4. P. 135-160.
220. Kachim J.U. The paradox of democratization in Africa: Chieftaincy, land rights and Konkomba exclusion in northern Ghana in the 1990s // Southern Journal of Contemporary History 2020. № 45 (1). P. 57–75.
221. Killick T. Development Economics in Action: Economic Policies in Ghana. London: Heinemann. 1978. 392 p
222. Kimble D. A Political History of Ghana. Clarendon: Oxford University Press. 1965. 587 p.
223. Klein-Arendt R. „Kamina ruft Nauen!“ Die Funkstellen in den deutschen Kolonien 1904–1918. Köln: Wilhelm Herbst Verlag, 1995. 335 s.
224. Klikor Icon / FIAGBLE - sort of Staff. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/112atsik.htm
225. Klikor Icon / FIAKUKU – Crown. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/083fiayi.htm
226. Klikor Icon / FIAYI - Royal sword. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/082fiayi.htm
227. Klikor Icon / ZIKPUI + YI - Stool + Sword. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/056zik-y.htm
228. Kodzo-Vordoagu J. G. Anlo Hogbetsotso Festival. Accra, Domak Press Ltd. 1994. 30 p.
229. Konings, P. The state and rural class formation in Ghana: A comparative analysis. London: Routledge and Kegan Paul. 1986. 391 p.
230. Kulewosi M. When should Ewe (Evhe) chiefs speak? Ghana web. 06.10.2020. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/When-should-Ewe-Evhe-chiefs-speak-1078819
231. Kwadwo M. Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp
232. Kwashie J.A. Ewe symbols explained: Meaning, origin, spiritual significance, and style variations. 30.08.2021. URL:
233. Laumann D. A Historiography of German Togoland, or the Rise and Fall of a "Model Colony"//History in Africa. №30. 2003. P. 195-211.
234. Law R. On Pawning and Enslavement for Debt in the Precolonial Slave Coast in Pawnship, Slavery, and Colonialism in Africa, ed. Paul E Lovejoy, and Toyin Falola. Trenton, NJ: Africa World Press. 2003. 480 p.
235. Lawrance B.N. La Révolte des Femmes: Economic Upheaval and the Gender of Political Authority in Lomé, Togo, 1931–33// African Studies Review. 2003. Vol. 46. №1. pp. 43–67.
236. Lawrance B.N. Most Obedient Servants: The Politics of Language in German Colonial Togo (Des serviteurs très obéissants: la politique de la langue au Togo sous la colonisation allemande) // Cahiers d'Études Africaines. № 40. 2000. P. 489-524.
237. Lawson E.T. Religions of Africa. New York: Haroer & Row Publishers, 1984. 106 p.
238. Le Hérissé A. L'ancien royaume du Dahomey, mœurs, religion, histoire. Paris: Émile Larose. 1911, 384 p. – URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209284r/texteBrut
239. List of Mahama's new ministers and deputy ministers. MyJoyOnline. 16.07.2014. URL: https://www.myjoyonline.com/news/list-of-mahamas-new-ministers-and-deputy-ministers/
240. Lovejoy P. E. The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis// The Journal of African History. 23, no. 4, 1982. P. 473-501
241. Litur N.O. Anlo clashes: Statement by Commonwealth Human Rights Initiative. Ghana web. 09.11. 2007. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Anlo-clashes-Statement-by-Commonwealth-Human-Rights-Initiative-133841

242. Lyons T. A Major Step Forward // Journal of Democracy. 1997. №8 (2). P. 65–77.
243. MacGaffey W. African Objects and the Idea of Fetish // Anthropology and Aesthetics. № 25. 1994. P. 123-131.
244. Manning P. «Migration of Africans to the Americas: The Impact of Africans, Africa, and the New World» in Slave Trades, 1500–1800: Globalization of Forced Labour, ed. Manning. Hampshire, UK: Variorum. 1996. 80p.
245. Manoukian M. The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. London: International African
246. Martinez R. The Trokosi Tradition In Ghana: The Silencing of a Religion. 2011.URL:
247. Massiasta D. Afa song about weaving URL: http://www.hypertextile.net/afevo/song_afa.htm
248. Maternal fetish. Ewe Fetish, Togo. Eve Begalli Gallery. URL: https://evebegalli.com/en/product/ewe-fetiche-togo/
249. Maupoil B. La géomancie á l'ancienne Côte des Esclaves. Paris: Institut d'Ethnologie. 1961. 694 p.
250. Mbiti J.S. African Religions and Philosophy. New York: Doubleday and Company. 1970. 384 p.
251. Meyer B. Legba-figures and dzokawo. Unpacking a missionary collection from the Übersee-Museum Bremen. Boasblogs 07.09.2021. URL: https://boasblogs.org/dcntr/legba-figures-and-dzokawo/
252. Michael Kwadwo Descending Through Drums: A Field-Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=african_diaspora_isp
253. Milligan R. H. The fetish folk of West Africa. New York, Chicago: Fleming H. Revell company. 1912. 383 p.
254. Möhle H. Branntwein, Bibeln und Bananen. Der Deutsche Kolonialismus in Afrika - eine Spurensuche. Berlin: Libertäre Assoziation. 168 s.
255. Moltmann B.H. Geschichte der deutschen Handelsschiffahrt. Berlin: Prentice Hall. 176 s.
256. Mommsen W. J. 'Max Weber's ''Grand Sociology'': the origins and composition of Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie' in Charles Camic, Philip S. Gorski and David M. Trubeck. Max Weber's Economy and Society: a Critical Companion. Stanford, CA: Stanford University Press. 2005. P. 70–97.
257. Musicking in a Fante Community. Tigare. URL: https://vetter.sites.grinnell.edu/ghana/uncategorized/tigare/
258. Neher A. A Physiological Explanation of Unusual Behaviors in Ceremonies Involving Drums // Human Biology. №34. 1962. P.151-160.
259. Nida E.A. Communication and Social Structure / Perspectives on World Christian Movement. ed. Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library. 1981. 846 p.
260. Normand N. Le Ghana: un modèle pour l'Afrique de l'Ouest//Diplomatie. №102. 2020. P. 22-26.
261. Nugent P. Nkrumah and Rawlings: Political Lives in Parallel? // Transactions of the Historical Society of Ghana. 2009. №12. P. 35–56.
262. Nukunya, G. K. Afa divination in Anlo: a preliminary report. Research Review // Legon: University of Ghana. 1969. Vol. 5, № 2. P. 9-26.
263. Nutifafa Yao Doumon | Penn State Department of Materials Science and Engineering https://www.matse.psu.edu/directory/nutifafa-yao-doumon
264. Nutsuakor R.K. Blema kɔnuwo lododowo kple adaganawo. Accra-Tema: Publishing Division of the Ghana Publishing Corporation. 1977.
265. Olsen W.C., Beek Van W.E.A. Evil in Africa: Encounters with The Everyday. Indiana: University Press. 2016. 402 p.

266. Olympio S.E. Togo: Problems and Progress of a New Nation //Africa Today. 1960. Vol.7. №2. P. 5-7.
267. Onyango B. Witchcraft, sorcery, magic, and social order among the Ibibio of Nigeria. Enugu, Nigeria: Fourth Dimension Pub. Co. 1991. 146 p.
268. Opoku A.M., Bell W. African Danees: A Ghanaian Profile. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana. 1965.
269. Opoku K.A. West African traditional religion. Accra: FEP International Private Ltd. 1978. 182 p.
270. Osei A. Elite Theory and Political Transitions: Networks of Power in Ghana and Togo // Comparative Politics. 2018. Vol. 51. No. 1. P. 21-40.
271. Osei E. A strategy for church planting among the Ewe-speaking people of the Volta region, Ghana. Professional Dissertations DMin. 1997. 344 p.
272. Ottenberg S., Ottenberg P. Cultures and Societies of Africa. New York: Random House. 1960. 598 p.
273. Owusu M. Relations with Immediate African Neighbors. A Country Study: Ghana. New York: Library of Congress Federal Research Division. 1994. 382p.
274. Owusu-Mensah I. Politics, chieftaincy and customary law in Ghana. In Tradition and justice. Ed. G. Wahlers. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung. 2013. P. 31–48.
275. Oxford English Dictionary Second edition, "ethnic, a. and n.". Oxford University Press España, S.A. 2005. 2112 p.
276. Castagne P., Guingand A., Dufourd E., Tablier de prêtre vodoun. 22.02.2024. URL: https://biologie.ens-lyon.fr/ressources/ue-museologie/magie/objets-vodun/tablier-de-pretre-vodun
277. Panara M. Togo: une histoire mouvementée // Le Point. 27.04.2020. URL: https://www.lepoint.fr/afrique/togo-une-histoire-mouvementee-27-04-2020-2373004_3826.php#11
278. Parker J., Allman J. Tongnaab: The History of a West Africa God. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300p.
279. Parrinder E. «Theistic Beliefs of the Yoruba and Ewe Peoples of West Africa» in African Ideas of Godr ed. Edwin
280. Parrinder E.G. West African Religion. London: Epworth Press. 1969. 203 p.
281. Parrinder G. West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. 2014. P. 28–29. 197 p.
282. Pelton R.D. The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight. Berkeley: University of California Press. 1980. 324p.
283. Perlès V. Roman dahoméen: Francis Aupiais & Bernard Maupoil, deux ethnologues en terrain colonial. Montreuil: Éditions B42, 2023. 199 p.
284. Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. // Anthropology and Aesthetics, № 13. 1987. P. 23-45.
285. Popov V.A. Akan potestarian-cultural region in the political system of Ghana (on the problem of the formation of political cultures of the liberated countries of Africa)/ В сборнике: Proceedings of the 32nd International Congresson Source Studies and Historiography of Asia and Africa "Russia and the East. Commemorating 300th anniversary of St. Petersburg State University". Selected reports. 2024. С. 288-294.
286. Posnak A. Sacred Ceramics: Investigating the production and significance of Ewe ritual ceramics in Ghana // Journal of African Arts & Culture. 2018 № 2(2). P. 23- 31.
287. Possession Trance Music of Ghana URL: https://ghanatrancemusic.com/
288. Predominant tribe in the area: [Ghana]. Ghana. Census Office; Survey of Ghana. 1966. URL: https://www.loc.gov/item/88692692/.
289. Pukas A. Village Children of Eight Forces into Life of Sex Slavery in Ghana / Sundays Times [London]. 30.10.1994. (NEXIS)

290. Rathbone R. Nkrumah & the Chiefs: Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960 (Western African Studies). Athens, Ohio: Ohio University Press. 2000. 200 p.
291. Reenen Van G. Christ in Animistic contexts. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991. 342 p.
292. Reidegeld K. Das Kaiserliche Postamt in Lomé, in: Das Archiv – Magazin für Kommunikationsgeschichte. Ausg. 2, 2017. Frankfurt am Main: Selbstverlag des Herausgebers. 2017. S. 36–41.
293. Rheenen Van G. Communicating Christ in Animistic Contexts. Grand Rapids. Miami: Baker Book House.1991ɔ 342 p.
294. Rio K. 10 The Fetish and its destruction: Spiritual control in Africa and Melanesia, 2021. 18p. URL: https://www.academia.edu/44837782/Ch_10_The_Fetish_and_its_destruction_Spiritual_control_in_Africa_and_Melanesia
295. Robson A. Slavery in the Name of God; An Ancient Cult is Alive and Well in Ghana, Taking Girls as Young. 26.10.2006. URL: https://www.independent.co.uk/news/world/africa/the-chosen-ones-slavery-in-the-name-of-god-5331034.html
296. Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.
297. Rush D. In Remembrance of Slavery: Tchamba Vodun// African Diaspora Archaeology Newsletter Vol. 14. 2011. URL: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=adan
298. Sarpong P. The sacred stools of the Akan. Accra. Tema: Ghana publishing Corporation. 1971. 83 p.
299. Satzung der Norddeutschen Missions - Gesellschaft" (PDF). North German Missionary Society. 09.06.2017. URL: https://www.norddeutschemission.de
300. Saunders L Ghana: Africa's Sex Slaves Starting to Fight Back. The Ottawa Citizen, 11.11.1995
301. Schirripa P. La stregoneria nelle aule di giustizia / Diritto e Religioni, Anno I. №1. 2008. P. 13-25. 912 p. URL: https://www.pellegrinieditore.it/diritto-e-religioni-anno-iii-n-1-2008/
302. Schlegel J. B. Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Alo Dialekts derselben mit Wörtersammlung nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen. Bremen: Verlag Valett. 1857. 119 s.
303. Selasi A. Discovering the Mysterious World of African Myths: A Ghanaian Journey into Ewe Mythology. Oriire.com. 02.08.2023. URL: https://www.oriire.com/article/discovering-the-mysterious-world-of-african-myths-a-ghanaian-journey-into-ewe-mythology
304. Shweder R.A. Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1991. 404 p.
305. Siapkas J. Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Medi-
306. Smith A.D. Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press, 1999. 298 p.
307. Spiker M.C. Descending Through Drums: A Field Based Study of the Yeve and Brekete Religions and their Music // African Diaspora ISPs. 1998. №19. 41p. URL:
308. Spirit service: Vodún and Vodou in the African Atlantic world / Eric J. Montgomery, Timothy R. Landry, Christian N. Vannier, editors. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 2022. 360p.
309. Spirited diasporas: personal narratives and global futures of Afro-Atlantic religions / edited by Martin Tsang. Gainesville: University of Florida Press. 2023. 220p.
310. States of the Lower Guinea Coast 1700 by A.A. Beaken. URL: https://avatars.mds.yandex.net/i?id=276868796f925940abc0711e9564a0a8a17d38b5-8803246-images-thumbs&n=13

311. Steinkröger J. Strafrecht und Strafrechtspflege in den deutschen Kolonien von 1884 bis 1914. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. 2019. 461 s.
312. Stoddard L. The Revolt Against Civilization. — New York: Charles Scribner's Sons. 1922. 296 p.
313. TEKPA – Scorpion. URL: http://www.hypertextile.net/klikoricon/k_pages/185tekpa.htm
314. Tete T. Démocratisation à la Togolaise. Mandelieu-La Napoule: L'Harmattan. 2000. 224 p.
315. The Culture of Ghana - WorldAtlas https://www.worldatlas.com/articles/the-culture-of-ghana.html
316. The expansion of the Asante Kingdom. URL: https://www.lisapoyakama.org/wp-content/uploads/2018/07/the-expansion-of-the-asante-kingdom-ca-1700-1807-ashanti-1-1426x2048.jpg.
317. The origin of Ghana's Kweku Ananse Stories – Booksie. URL: https://www.mybooksiebox.com/blogs/blog/the-origin-of-ghana-s-kweku-ananse-stories
318. The States of the Nigerian Region in the 19th Century. U.S. Army Area Handbook for Nigeria. Second Edition. Washington: U.S. Govt. Print.1972. 485 p.
319. Todzi K.S. Unternehmen Weltaneignung. Der Woermann-Konzern und der deutsche Kolonialismus 1837–1916. Göttingen: Wallstein Verlag GmbH. 2023. 503 s.
320. Togbe Afede XIV elected to serve on the board of World Trade Center. Graphic Online. 22.06.2018. URL: https://www.graphic.com.gh/news/general-news/togbe-afede-xiv-elected-to-serve-on-the-board-of-world-trade-center.html
321. Tomancok A.-S. Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism by Harcourt Fuller. New York: Palgrave Macmillan. 2014. P. 296.
322. Tordoff W. Brandford griffith's offer of British protection to Ashanti (1891) // Transactions of the Historical Society of Ghana. 1962. Vol. 6. P. 31-49.
323. Togbe Afede - Biography. Marketscreener. 17.02.2022. URL: https://www.marketscreener.com/insider/TOGBE-AFEDE-A1ALTK/
324. Traditional Kings of Togo // Rois traditionnels du Togo - The African Royal Families. URL: https://theafricanroyalfamilies.com/2022/03/27/traditional-kings-of-togo/
325. Tshitenge L.M.K. La chute du président togolais Nicolas Grunitzky. Paris: Jeune Afrique. 2008. 110 p.
326. Turman L. 5 things to know about Witch Camps in Ghana. The Borgen Project URL: https://borgenproject.org/witch-camps-in-ghana/
327. Tylor E.B. Religion in Primitive Culture. London: John Murray, 1958. 539 p.
328. Venavi Ewe beeldje / Afrikaanse kunst galerij. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst?Search=ewe
329. Venavi Figure / Bruce Frank Primitive Art Gallery. URL: https://brucefrankprimitiveart.com/gallery/bruce-frank-primitive-062023-10/
330. Vodùn dans un monde en mutation: de la prétention cartésienne a la rationalité mantique: actes du Colloque: Université d'Abomey-Calavi, les 19, 20 et 21 Janvier 2022 / Laboratoire de Boologie et de L'Intégral du DéveloPement (LaBooID). Abomey-Calavi, Bénin: Laboratoire de Boologie et de L'Intégral du DéveloPement, Université d'Abomey-Calavi. 2022. 630 p.
331. Voodoo shop URL: https://www.mamazondo.ru/voodooshop
332. Verhandlungen des Reichstags. v.109. Berlin: Druck und Verlag der Norddeutschen Buchdruckerei und Verlags-Anstalt. 1907. 100 s.
333. Vincent J. The Structure of Ethnicity// Human Organization. 1974. №33(4). P.375-379.
334. Vrouwelijke figuur Ewe Venovi (N° 14826)/ Afrikaanse kunst galerij. URL: https://www.afrikaanse-kunst-galerij.be/Afrikaanse-kunst/Beelden/Ewe-Doll/14826
335. Wandusim M. F. Unsung Heroes of Mission Bible Translation in Colonial West Africa: Ludwig Adzaklo of the Bremen Mission in German Togoland//Religions. 15(3). 2024. P. 314-326

336. Wasserman B. The Ashanti War of 1900: A Study in Cultural Conflict // Africa: Journal of the International African Institute. 1961. Vol. 31, №2. P. 167-179.
337. Weber M., NiPel W. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Die Stadt. (Bd. I/22,5.) Tubingen: Mohr. 2000. 170p.
338. Webster's Dictionary of English Usage. Merriam-Webster Inc., Publishers Springfield, Massachusetts. 1989. p. 974
339. Wendl T. Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen. Münster/Hamburg: Lit-Verlag. 1991. 333 p.
340. "We have no militia - Western Togoland independence 'fighters'". Citi Newsroom. .05.07.2019. URL: https://citinewsroom.com/2019/05/we-have-no-militia-western-togoland-independence-fighters/
341. Wendl T. Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen. Münster/Hamburg: Lit-Verlag. 1991. 333 p.
342. Wendl T. Slavery, spirit possession and ritual consciousness: the Tchamba cult among the Mina in Togo, in H. Behrend and U. Luig (eds.), Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Slavery, Spirit Possession & Ritual. 1999. P.111-123.
343. Werner H. Deutschlands Schutzgebiete in Übersee 1884–1918. [Germany's Overseas Protectorates 1884–1918]. Friedberg: Podzun-Pallas Verlag. 1984. 160 s.
344. Westermann D. Africa and Christianity. London: Oxford University Press. 1937. 221 p.;
345. Westermann D. Ewefiala or Ewe-English Dictionary. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thompson Organization, Ltd., Kraus Reprint. Original edition. Berlin: Dietrich Reimer/Ernst Vohsen. 1973 [1928]. 347 p.
346. Westermann D. The Africa Today and Tomorrow London: Published for the International African Institute by the Oxford University Press. 1949. 174 p.
347. Wigington P. Legba fetish from Benin. Who Is Papa Legba? History and Legends. Learnreligions. 28.09.2019. URL: https://www.learnreligions.com/papa-legba-4771384
348. WikiLeaks: Muslims can't be President - Fiifi Kwetey. Statesman. 07.09.2011. URL: https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/artikel.php?ID=218080
349. Wilson Sir D. Prehistoric Man: Researches into the Origin of Civilisation in the Old and the New World, Vol. 1. Michigan:Macmillan and Company. 1876. 400p
350. Wingo A.H. A Matter of Unbound Leaders in the Lives of Africans // Theoria: A Journal of Social and Political Theory. 2016. № 63 (148). P. 53–71.
351. Wiyao E. 13 janvier 1963, 13 janvier 1967, pourquoi? (Afrikaans Edition). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines du Togo. 1997. 111p.
352. Wright, C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship In Klikor, Ghana. 1999. URL: https://digitalcollections.sit.edu/african_diaspora_isp/13/
353. Wolfe P. Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell, 1999, 256 p.
354. Wright C. Art and Symbolism in Ewe Religion: Ritual Objects of the Yewe and Tro Mami Worship in Klikor, Ghana. African Diaspora ISPs. Paper 13. 1999 URL: https://core.ac.uk/download/pdf/232732777.pdf
355. Yankah K. Free Speech as Therapeutic Discourse: Ethnography / New Directions in Ghanaian Linguistics, Ameka F. K. and Cantoments K. Osam (eds.). Accra: Black Mask Ltd. 1999. 425–447 P.
356. Yarlagadda T. Who Is Papa Legba, the Vodou Link Between the Human and Spirit Worlds? Howstuffworks. 01.12.2021 URL: https://people.howstuffworks.com/papa-legba.htm
357. Zimmerman A. A German Alabama in Africa: The Tuskegee Expedition to German Togo and the Transnational Origins of West African Cotton Growers // The American Historical Review. №5 (110). 2005. P. 1362-1398.

358. Zadok K.G. Asesegua the forgotten royal stool. Graphic.com. URL: 30.05.2016. https://www.graphic.com.gh/features/features/asesegua-the-forgotten-royal-stool.html