

ОЛЬГА ХРИСТОФОРОВА

Ориша в кубинской сантерии: от ритуальной площадки к музею и обратно

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-168-211>

Olga Khristoforova

Orisha in Cuban Santeria: From the Ritual Site to the Museum and Back Again

Olga Khristoforova — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). okhrist@yandex.ru

The paper is based on the author's field work in Cuba in 2013–2016. It discusses the methods of visualization and, more broadly, the materialization of orishas, the deities of the Afro-Cuban cult of Santeria (Regla Lucumi, Regla de Ocha-Ifa). After analyzing the contexts and models of the materialization of spiritual agents, as well as the practices of interaction with them, the author considers their historical dynamics and connection with certain discourses and ideological narratives. The focus is on the situation of the mid-2010s. This time is characterized by significant processes in Cuban culture and public life, in particular, the emergence of tangible results of the change in attitudes towards both religion and African heritage that began in the 1990s.

Keywords: Afro-Cuban cults, Santeria, Regla de Ocha-Ifa, orisha, Yoruba, Lucumi, visual models, museum, ritual.

Статья выполнена в рамках реализации государственного задания по проекту FSZG-2020-0019 (номер государственной регистрации АААА-А20-120070890028-5) «Этническая семиотика и семиотика культуры: историография и современные подходы».

ОРИША — божества йоруба, группы родственных народов Западной Африки (современных Нигерии, Бенина, Того и Ганы). В мифологии йоруба ориша — создания Олорунна (имеющего также имена Олодумаре и Олофи), творца всего сущего. После создания мира он отошел от дел (*deus otiosus*), наделив божественной энергией *аше*, необходимой для управления мирозданием, своего сына Обатала, создателя человека, и других ориша — своих детей и внуков. В Африке ориша ассоциируются с природными стихиями и локусами (грозой, горами, реками), сферами занятий (кузнечное дело, целительство, мантические практики и пр.). На юге современной Нигерии, где в основном живут йоруба, придерживающиеся традиционных верований («анимисты», как их называют, в том числе они сами), сохранились центры поклонения ориша (города Иле-Ифе, Ойо, Абекута, Ошогбо со священной рощей ориша Ошун на одноименной реке), культовые группы, индивидуальные и коллективные ритуалы.

Ориша вместе с другими элементами мифо-ритуальной системы йоруба попали в Новый Свет, где стали основой афро-атлантических культов — сантерии на Кубе и в США, кандомбле и умбанды в Бразилии. Во многом наследуя традициям йоруба, на новых землях мифологические представления и ритуальные практики (в том числе облик и функции ориша) в значительной степени изменились, вобрав в себя элементы иных традиций — африканских (конго, ква и других), индейских, европейских (от католицизма до спиритизма Алана Кардека), отчасти восточных (индуизма, буддизма). Близкие культы, также относимые к афро-атлантическим, возникли на основе других африканских традиций — ква (фон, эве) (вуду в Гаити, ара на Кубе), конго (пало монте на Кубе), эфик, ибибио (кубинская абакуа).

Проблемам происхождения, мифо-ритуального содержания и социальных функций афро-атлантических культов посвящены классические работы Фернандо Ортиса, Мелвилла Херсковица, Эдисона Карнейро, Роже Бастида, Альфреда Метро, Лидии Кабреры, Уильяма Баскома, Ромуло Лачатанере, Наталии Боливар-Аростеги¹; затрагивают эти темы и отечественные ав-

1. Ortiz, F. (1906) *Hampa afrocubana. Los negros brujos*. Madrid: Librería de Fernando Fe; Ortiz, F. (1950) *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Habana: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura; Ortiz, F. (1984) *Ensayos etnográficos*. Habana: Editorial de ciencias sociales; Herskovits, M. J. (1937) "African Gods and Catholic Saints

торы². С конца XX — начала XXI в. появляются работы, посвященные современным социальным и политическим аспектам культов³, их роли в национальной идентичности и культурной памяти — на Кубе⁴ и в Бразилии⁵. Кроме того, существуют пуб-

in New World Negro Belief”, *American Anthropologist. New Series* 39(4/1): 635–643; Herskovits, M. J. (1966) *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press; Carneiro, E. (1937) *The Structure of African cults in Bahia*. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira; Bastide, R. (1958) *Le candomblé de Bahia*. Paris: Mouton; Metraux, A. (1959) *Voodoo in Haiti*. Oxford University Press; Cabrera, L. (1974) *Yemaya i Ochun: Kariocha, iyalorichas y olorichas*. Madrid: Ediciones C. R.; Bascom, W. R. (1944) “The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group”, *American Anthropologist. New Series* 46(1/2): 1–75; Ediciones C. R., Bascom, W. R. (1950) “The Focus of Cuban Santeria”, *Southwestern Journal of Anthropology* 6(1): 64–68; Bascom, W. R. (1969) *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press; Bascom, W. R. (1972) *Shango in the New World*. Austin: University of Texas Press; Bascom, W. R. (1980) *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press; Lachatanere, R. (2007) *El sistema religioso de los afrocubanos*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales; Bolivar, N. (1990) *Los Orishas en Cuba*. Habana: Ediciones Unión.

2. Лаврецкий И. П. Боги в тропиках. Религиозные культы Антильских островов. М.: Наука, 1967; Александренков Э. Г. Статья кубинцем: Проблемы формирования этнического самосознания (XVI–XIX вв.). М.: ИЭА РАН, 1998; Александренков Э. Г. Присвоение элементов культуры (на примере колониальной Кубы) // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. М.: ИЭА РАН, 1999; Данненберг А. Н. Кубинская сантерия: опыт религиозного синкретизма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 150–160; Данненберг А. Н. Религии переходного типа (на материале афро-кубинского религиозного синкретизма) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 144–151; Данненберг А. Н. Религия на Кубе: философско-религиоведческий анализ. М.: ИД «Дело», 2014; Kristoforova, O. B. (2019) “All of Them Are Our Ancestors: African and European Elements in Cuban Religion”, in D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya (eds) *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*, pp. 339–368. Moscow: LRC Publishing House.
3. Wafer, J. (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press; Brown, D. D. (1994) *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Columbia University Press; Voeks, R. A. (1997) *Sacred leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press; Mann, K., Bay, E. G. (eds) (2001) *Rethinking the African diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London and Portland, OR: Frank Cass; Wedel, J. (2004) *Santeria Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida (Contemporary Cuba Series. Ed. by John M. Kirk); Wirtz, K. (2007) *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santeria*. Gainesville: University Press of Florida.
4. Brown, D. H. (2003) *Santeria Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press; Wirtz, K. (2014) *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History*. Chicago, London: University of Chicago Press.
5. Johnson, P. Ch. (2002) *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press; Matory, J. L. (2005) *Black Atlantic Religion: Tra-*

ликация адептов подобных культов, позволяющие, в дополнение к материалам полевых исследований, взглянуть на эти религиозные традиции «изнутри»⁶.

В данной статье будет рассмотрен один из аспектов кубинской сантерии (или, как предпочитают называть свою веру ее последователи, — *регла лукуми, регла де оча-ифа*⁷) — модели представления ориша в культуре Кубы, причем не только религиозной. Какие способы сенсорной (главным образом, визуальной) презентации этих духовных, невидимых сущностей можно обнаружить? Кто ее осуществляет? Какие материальные объекты для этого используются? Какие семиотические механизмы здесь работают? Какие цели преследует визуализация — как и ее отсутствие? В каких культурных контекстах то и другое происходит, какова их историческая динамика, с какими агентами, дискурсами и нарративами это связано? О каких важных моментах и процессах в кубинской истории, культурной памяти и национальной идентичности говорит нам все, что связано с материальной презентацией ориша? Подчеркну, что речь пойдет главным образом о публичных контекстах такой презентации; приватные контексты, связанные с внутренним опытом адептов — как ритуальной одержимости, так и подразумеваемого повседневного контакта с духовными агентами — предполагают более богатый сенсорный спектр и составляют, несомненно, отдельную тему исследования.

Статья написана на основе полевой работы автора на Кубе в 2013–2016 гг. Материалы, собранные в эти годы в нескольких

dition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton University Press; Omari-Tunkara, M. S. (2005) *Manipulating the Sacred: Yorùbá art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomblé*. Wayne State University Press; Sansi, R. (2009) *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*. New York, Oxford: Berghahn Books; Capone, S. (2010) *Searching for Africa in Brazil. Power and Tradition in Candomblé*. Duke University Press.

6. Nunes, L. M. (1992) *Santeria. A Practical Guide to Afro-Caribbean Magic*. Woodstock: Spring Publications; *Канизарес Р.* Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. М.: ГРАНД, ФАИР-ПРЕСС, 2005; Robaina, T. F. (2008) *Hablen paleros y santeros*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales; *Baïm B.* Путь Ифа. Книга 1. Основы традиционной африканской религиозно-магической традиции Йоруба Ифа и Ориша. М.: Велигор, 2013.
7. Словом *лукуми* на Кубе называли йоруба; *регла де оча* — исп./йоруб. (правило, порядок ориша); «ориша» кубинцы произносят обычно как «орича», «оча»; в научной литературе утвердилось написание «ориша», но «регла де оча»), *ифа* — мантическая система, тесно связанная с *регла де оча*: жрецы *бабалаво* (йоруб. 'отец тайн') не только с помощью системы *ифа* узнают волю ориша относительно человека, желающего стать сантеро, но и руководят ритуалами в *регла де оча*, и в целом являются главами ритуальных центров этой религии.

кубинских городах⁸ (интервью, наблюдения, фото и видео, артефакты), позволяют говорить и о более ранних временах — социалистических (с 1959 г.) и постсоциалистических (с 1990-х г.), а этнографические публикации дают возможность сопоставить эти данные с тем, что было до кубинской революции 1959 г. Тем не менее, в центре внимания будет ситуация середины 2010-х гг.: мне кажется важным рассмотреть сосуществование различных способов презентации ориша в это время, которое характеризуется значимыми процессами в кубинской культуре и общественной жизни — в частности, появлением ощутимых результатов начавшегося в 1990-е гг. изменения отношения и к религии, и к африканскому наследию.

По данным статистики, 3 млн человек, почти четверть населения Кубы, являлись последователями сантерии в 1990-х гг.⁹ Лишь начиная с этого времени можно было провести такие подсчеты, поскольку в социалистические годы открыто исповедовать религию было невозможно. Заметим, что эти статистические данные имеют в виду главным образом инициированных адептов, а периодически к консультациям *бабалаво*, священнослужителям ифа, к проведению индивидуальных ритуалов и к участию в коллективных ритуалах для обеспечения благополучия прибегает гораздо большее число человек — до 80 % населения острова (по данным Доклада Госдепартамента США за 2010 г. о состоянии религиозной свободы в мире¹⁰). Впрочем, эти статистические данные следует признать довольно условными — так, в последующих докладах Госдепартамента начиная с 2011 г. уже не приводятся цифры, лишь говорится о том, что «многие люди, особенно афро-кубинцы, практикуют религии западно-африканского происхождения, известные как сантерия. Эти религиозные практики обычно смешаны с католицизмом, а в некоторых общинах для полной инициации требуется креститься в католичество, поэтому точное число последователей сантерии назвать трудно». При

8. Полевые исследования проводились в городах Матансас, Гавана, Карденас, Гуанабакоа, Регла, Санта Клара, Тринидад, Камагуэй, Ольгин, Банес, Гвардалавака. Выражаю благодарность А. С. Архиповой, К. Мартин Медина, а также многим жителям Кубы, поделившимся со мной своими знаниями и сделавшим это исследование возможным.

9. Народы и религии мира: Энциклопедия / гл. ред. В. А. Тишков. М.: БСЭ, 1998. С. 824.

10. International Religious Freedom Report, 17.11.2010 [<https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148748.htm>, accessed on 08.09.2022].

этом число католиков определяется в размере от 60 до 70 % населения Кубы¹¹. В марте того же 2015 г. американская компания *Bendixen & Amanti* провела по заказу *Univisión* опрос в 14 из 16 провинций Кубы среди 1200 человек. Один из вопросов касался религиозной принадлежности респондентов. Ответы распределились следующим образом: неверующие 44%, католики 27%, приверженцы сантерии / регла де оча 13%, евангелисты 5%, протестанты 2%, другие 2%, нет ответа 9%¹². Опрос был анонимным и проводился в домах респондентов, однако его осуществляла американская компания, а страх кубинцев перед органами госбезопасности был очень силен, учитывая ситуацию с правами человека в республике. Напомню, что отношения Кубы и США начали налаживаться лишь в 2014 г. (собственно, опрос проводился специально в преддверии первой официальной встречи Фиделя Кастро и Барака Обамы в Панаме в апреле 2015 г.). Поэтому, возможно, результаты этого исследования не вполне отражали реальную картину. Во всяком случае, мои интервью и наблюдения на улицах кубинских городов в те же годы дают основания сделать иные выводы, близкие к данным Госдепа о 80% приверженцев афро-атлантических культов. Дело в том, что кубинская религиозность буквально «выплескивается» на улицы — это и алтари в частных домах, скульптурные и живописные изображения ориша и амулеты в общественных пространствах, это и храмы — *иле* (йоруб. ‘дом’, по-исп. *casa del templo* ‘дом-храм’¹³), и магазинчики с атрибутами для ритуалов сантерии, это и оставленные на городских перекрестках и у корней сейбы остатки жертвоприношений, это и признаки принадлежности к регла де оча во внешности людей — белый цвет одежды неофитов-*ийяво*, ожерелья и браслеты¹⁴, обозначающие своей цветовой гаммой того или иного ори-

11. 2015 Report on International Religious Freedom, 10.08.2016 [https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2015/wha/256347.htm, accessed on 08.09.2022]. Это последний доклад Госдепартамента США на данную тему.
12. *Encuesta en Cuba. La Libertad de Opinion* [http://huelladigital.univisionnoticias.com/encuesta-cuba/la-libertad-de-opinion/, accessed on 08.09.2022].
13. В дальнейшем при переводе не будет указываться язык оригинала. Слова на йоруба написаны кириллицей, на испанском — латиницей. Курсивом иноязычные слова будут даваться лишь при первом упоминании.
14. Ожерелья (*элеке, collar*) и браслеты (*pulsera*) носят адепты культа как знак своей связи с божеством. Раньше они делались из семян растений и ракушек и специально окрашивались. Теперь их в основном изготавливают из бисера разных цветов.

ша¹⁵. Если знать этот предметный и хроматический код, улицы кубинских городов можно читать как чрезвычайно захватывающую книгу.

Ориша и индивидуальный чувственный опыт

Култ ориша, или *сантос*, сложился на Кубе к XIX в. на основе верований йоруба и элементов католицизма. Ориша — это божество, которое может «войти в голову» человека (от *ори* ‘голова’ и *оша* ‘божество’). На испанском тот же смысл передается выражениями *santo de cabecera* ‘главный святой’ или *dueño de la cabeza* ‘хозяин головы’. Божество «входит в голову» адепта по время специального ритуала *кариоча* (или *asiento*, от *asentar* ‘усаживать’) — центрального из всей серии инициационных обрядов. Он заключается в помещении («усаживании») ориша в голову неофита, либо же, по другой интерпретации, «вливании» аше (духовной энергии, благодати) ориша в голову посвящаемого. В дальнейшем ориша проявляет себя через тело адепта — во время ритуальной одержимости (тогда его видят и слышат окружающие) или повседневного присутствия внутри («в голове») адепта (тогда это лишь персональный сенсорный опыт). Доступ к персональному опыту сантеро у исследователей ограничен не только потому, что узнать о нем можно лишь из рассказов адептов, но и потому, что этот опыт считается тайным, говорить о нем им можно лишь с бабалаво или *оба ориате/италеро* — руководителем инициаций, и своим *радрино/бабатоби* или *мадрина/уйатоби* (‘крестным’/‘крестной’). Кроме того, этот опыт крайне субъективен: разнообразны и его проявления (физиологические и психологические ощущения и состояния адепта), и их значения. Относительно значений надо заметить, что хотя ориша приписываются определенные черты внешности и характера, атрибуты, особые цвета, календарные даты и дни недели, растения и животные, предпочитаемые им жертвы, личная история (известная по *патакин* — мифологической традиции йоруба, содержащей, в том

15. Так, белый — цвет Обатала, ориша духовной любви, чистоты и справедливости; сочетание красного и белого — цвета громовержца Шанго, красного и черного — трикстера Элегуа; зеленого и черного — Огуна, ориша гор и железа, покровителя кузнецов и воинов; зеленого и желтого — Орунмилы, ориша судьбы, предсказаний, патрона системы Ифа; желтый — цвет Ошун, ориша рек и покровительницы чувственной любви, голубой — Йемайи, ориша моря, покровительницы материнства, защитницы моряков и рыбаков; сиреневый и светло-коричневый — цвета ориша-целителя Бабалу-Айе.

числе, легенды об ориша¹⁶), каждый из них имеет много (до нескольких десятков) *samínos* ('дорога, путь') — лиц, или аспектов. В соответствии с разными патакин «пути» ориша различаются не только событиями, но и прозвищами, чертами характера, функциями божества. Так, Огун, покровитель воинов и кузнецов, ориша гор и железа, имеет 44 *samínos*: Огун Алагбо — покровитель кузнецов, трудолюбивый и необщительный; Огун Олоко — миролюбивый крестьянин, покровительствует обработке земли; Огун Аройе — импульсивный и гневный; Огун Олодэ — покровитель охотников, Огун Арере — «хозяин металла» и покровитель мясников, Огун Онира — распорядитель дождя и бури, и т. д. Следовательно, если *dueño de la cabeza* — Огун, его «поведение» и отношения с посвященным ему человеком, его «чадом», *омо ориша / hijo del santo*, будет зависеть от его «пути». Исходя из последнего, бабалаво или италеро дают при посвящении¹⁷ неофиту *ита* — набор предсказаний, правил и табу, как общих на время первого года после инициации (носить только белую одежду и аксессуары, не выходить под открытое небо в темноте и под дождь, не ездить на лошади и т. д.), так и индивидуальных постоянных (например, одному посвященному нельзя есть курицу, другому — плавать в море и т. п.). Индивидуальные запреты зависят от ориша и его «пути», но не все из них может определить бабалаво или италеро при инициации. Много неофит узнает после — по собственному физическому и психическому состоянию. Говоря семиотически, означающие и означаемые персонального опыта адепта *регла де оча* конвенциональны не только культурно, но и в значительной степени индивидуально. Так что все, что мне удалось узнать о персональном сенсорном опыте при взаимодействии человека и его ориша, — это спектр и характеристика ощущений: боль, тошнота, головокружение, чувство страха, определенные мысли и сновидения — вот тот язык, на котором ориша

16. См., например: García-Cortez, J. (1980) *Pataki: Leyendas y misterios de los orishas Africanos*. Miami: Ediciones Universal.

17. Предсказания ита даются неофиту, во-первых, во время обряда, называемого *аво-фака*, или *mano de Orula* 'рука Орула', для мужчин и *икофа* для женщин; он проводится до кариоча и на нем определяется, кто будет *dueño de la cabeza* будущего сантеро. Во-вторых, ита дается во время обряда кариоча, тогда определяется «путь» *dueño de la cabeza*, а также кто будет вторым «головным» ориша и его «путь» (второй ориша должен быть противоположного пола, чем первый «хозяин головы», в итоге сантеро получает мать и отца среди ориша). Ита записываются в специальную книгу — *santa libreta* — которой ийяво будет руководствоваться в течение периода *ийяворахе* — года и семи дней после ритуала кариоча.

сообщают своим «детям», что именно им неудобно в их поведении, дают знать свою волю и настроение¹⁸.

Обратимся к тем более простым ситуациям, когда ориша могут быть восприняты не «изнутри» тела и психики адепта, а людьми «снаружи»; здесь мы обнаруживаем и более «простые» чувства — зрение, слух, осязание — и материальную оболочку ориша, часто, но не всегда, рукотворную. Опишем вначале общие контексты материализации божеств сантерии, затем ее основные модели.

Контексты материализации ориша

Хронологически (и, очевидно, ценностно) первым будет контекст религиозных практик. Материальные облики ориша необходимы в ритуале — для взаимодействия с ними (омовения, кормления, украшения, преподнесения даров, общения). Вне ритуала они выполняют несколько функций — апотропея (охраняют пространство, в котором расположены) и социального маркера (сообщают окружающим, что это пространство — иле, храм регла де оча, или дом адепта, что этот человек — сантеро, что он посвящен такому-то ориша; такое знание определяет поведение окружающих).

Второй по значимости и времени появления контекст — музейный. Он возник в XIX в., стал общественно заметным во второй половине XX в. и активно развивается в постсоциалистическую эпоху. Материальные воплощения ориша использовались первоначально в единственном идеологическом нарративе — официальном историческом. Они были знаком ушедшего прошлого Кубы, символом рабовладения и борьбы с ним. Этот нарратив (как и соответствующие экспозиции в муниципальных музеях) сохраняется до сих пор, но с 1990-х гг. развивается его новый вариант, историко-культурный, предполагающий переоценку роли африканского наследия в культуре Кубы. В рамках этого наррати-

18. Здесь я лишь кратко обозначу эту тему и концептуальные рамки, в которых она может быть исследована. Речь о семиотических идеологиях — рефлексии над процессами производства и трансляции смыслов, важную роль в которой играют материальные объекты и сенсорные режимы, см.: Keane, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things", *Language & Communication* 23(3-4): 409-425; Engelke, M. (2007) "Clarity and Charisma: On the Uses of Ambiguity in Ritual Life", in M. Engelke, M. Tomlinson (eds) *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, pp. 63-83. Oxford: Berghahn Books; Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 23-39.

ва происходит окончательная дестигматизация этого наследия¹⁹, признается его культурная значимость, утверждается, что африканские элементы не являются «ушедшей натурой» или проявлением невежества и суеверия, что они значимы для повседневной жизни кубинцев в настоящем, а также важны для будущего — могут служить источником вдохновения для художественных и общественных проектов, для развития национальной культуры и ее брендинга, для коммерции и туризма. В рамках историко-культурного нарратива создаются новые пространства, совмещающие функции музея, сценической и ритуальной площадки (например, Музей ориша при Обществе культуры йоруба в Гаване); появляются новые практики в старых музеях.

Третий контекст материализации ориша, близкий к предыдущему, особенно его новым формам — художественный. Кубинская живопись, литература, театр и кино XIX–XX в. рассматривала африканское наследие в исторической, эволюционистской и секулярной перспективе. Так, например, в изображении ритуалов афро-атлантических культов фактически фигурировали не ориша, а люди, представляющие ориша; изображение ритуалов было способом говорить о других вещах — культурной экзотике, разнообразии антропологических типов и нравов, эксплуатации и социальном неравенстве и т. д. Новое кубинское искусство (примерно с 1980-х гг.) демонстрирует противоположную тенденцию, пытаясь в живописи, скульптуре, театре и кино через антропоморфные и предметные формы представить духовных агентов — подобно тому, что мы наблюдаем в ритуале. Видимо, поэтому такие арт-объекты можно встретить не только в художественных музеях, но и в музеях этнографических, в залах, посвященных кубинским религиям (сантерии, пало монте, абакуа, спиритизму²⁰). Сюда же можно отнести и сценическое исполне-

19. Несмотря на официальную позицию властей социалистической Кубы, чернокожее население (по данным официальной переписи 2002 г. это около 10% населения страны, еще около 25% — мулаты) и его культура были в достаточной степени стигматизированы на уровне повседневности, сужу об этом в том числе по моим полевым материалам середины 2010-х гг. — данным интервью и наблюдениям, зафиксировавшим и остатки такой стигматизации (бытового расизма) у белых кубинцев старшего и среднего возраста, и ее отсутствие у белой молодежи (среди них наблюдается своего рода мода на сантерию, а молодые художники часто черпают вдохновение для своих арт-проектов в африканском народном искусстве и религиозных практиках, см. об этом ниже).

20. Характерно, что в кубинских музеях и наши дни не представлены иные конфессии, существующие в религиозном пространстве острова — христианство разных направлений, иудаизм, ислам, буддизм, а также масонство (последователей Ве-

ние фольклорными коллективами афро-кубинского музыкально-танцевального культурного наследия, в том числе постановки на темы патакин, а также ритуальных сцен, вплоть до одержимости. Подчеркну, что подобные постановки в последние два десятилетия демонстрируют дрейф от фольклоризма, типичного для социалистического периода²¹, назад к аутентичному (хотя бы в отношении прагматики) фольклору. Соответственно, граница между сценической постановкой и религиозным ритуалом, а также фольклорным коллективом и ритуальной группой истончается и в некоторых перформансах вообще стирается.

Наконец, четвертый контекст, ставший общественно заметным позже остальных, в 1990-е гг. — коммерческий. В первую очередь к нему можно отнести многочисленные уличные лавочки и магазины при музеях и культурных центрах, торгующие не только сувенирами, но и необходимыми для алтарей и ритуалов сантерии атрибутами (сосудами, камнями-отан, куклами-уре или, по-испански, *тифесас*, скульптурными изображениями ориша, предметами одежды и аксессуарами — обо всем этом см. ниже). Сюда же относятся коммерческие выступления фольклорных групп на сценических площадках музеев и культурных центров для зарубежных туристов.

В социалистическое время открыто существовали второй и третий (музейный и художественный) контексты, в которых доминировал единственный идеологический (исторический, освободительный) нарратив. Начиная с 1990-х гг. выходит «из тени» контекст религиозных практик, появляется коммерческий контекст (тайно, «для своих», существовавший и в послереволюционную эпоху), а что еще более важно — происходит сближение и даже объединение контекстов вокруг того или иного перфор-

ликой Ложи, никогда не закрывавшейся на Кубе, в наши дни насчитывается более 24 тыс. человек, Information about Grand Lodges throughout the World [<http://bessel.org/glsinfo.htm>, accessed on 08.09.2022]). Очевидно, дезэкзотизация африканского культурного наследия запаздывает по сравнению с дестигматизацией.

21. Под фольклоризмом понимается перенос исполнения фольклора, в том числе ритуала, на сцену, что сопровождается, в частности, сменой прагматики действия. Секуляризация, последовавшая за социалистической революцией 1959 г., а также объявление кубинской музыки национальным достоянием привели к тому, что танцы и музицирование (игра на барабанах), бывшие частью ритуала, стали исполняться на сцене как фольклорное наследие и восприниматься как светское культурное мероприятие. В таком стиле работали разные музыкально-танцевальные коллективы, а элементы танцев ориша проникли в сальсу и румбу. В наши дни наблюдается обратный процесс — влияние «секуляризованных» танцев и музыки на ритуал.

манса или сообщества. Нередко одни и те же группы практикуют и реальные ритуалы, и их сценические имитации на фольклорных фестивалях или в рамках выступлений для туристов. Например, в Матансасе нам довелось общаться с представителями двух таких групп — “Muñequitas de Matanzas” (‘Куколки из Матансаса’) и “Afroatenas. Callejón de las tradiciones” (‘Африканские Афины. Переулочек традиций’²²). Глава “Muñequitas de Matanzas” — одновременно известная сантера, *ийалоча* (‘мать ориша’); организаторы «Переулочка традиций», молодые художники, белые и мулаты — одновременно и посвященные сантеро, в числе их творческой группы — бабалаво, устроители ритуалов²³.

Модели визуализации

Перечислим основные способы материальной презентации ориша.

I. Предметы: природные объекты и артефакты в интерьерах, которые мы расположим в примерном хронологическом порядке.

1. Традиционный алтарь: камни-отан и атрибуты ориша в глиняных или деревянных сосудах определенных цветов; африканская скульптура из дерева.
2. Городские интерьеры второй половины XIX в. — первой половины XX в.: фарфоровые и фаянсовые сосуды (*soreras* ‘супницы’) с камнями-отан и атрибутами ориша в застекленных шкафах (*canastillero*, букв. ‘корзина’), тумбочках и т. п.; статуэтки, изображающие Деву Марию и святых, ассоциированных с определенными ориша; деревянные куклы-ире, или *тиñecas*, в костюмах цветов ориша; другие предметы, изображающие ориша (железный лучок со стрелой как «тело» Ошоси, металлический петушок на перевернутом колокольчике — воплощение Осуна).
3. Современные интерьеры: сосуды (разные типы по форме и материалу) с отан и атрибутами ориша; пластиковые, глиняные, тряпичные куклы в костюмах цветов ориша в/на разных предметах мебели (некоторые из этих кукол представляют ориша, другие с ориша ассоциирова-

22. Использовано название г. Матансас — «Кубинские Афины», — данное ему в 1860 г.

23. Проект был задуман в 2009 г. жрецами иле Оша Они Шанго Обба Би Лоу с целью изучения афро-кубинских религий, участники проекта — адепты из разных иле г. Матансаса и г. Карденаса.

ны, но не являются их непосредственным воплощением, о чем будет сказано ниже).

- Музейные экспозиции второй пол. XX в.: воспроизведение ритуальных площадок и жилых интерьеров XIX–XX вв. (с *canastilleros*, сосудами ориша, статуэтками и т. п.), а также новые приемы: ростовые куклы-манекены в костюмах и с атрибутами ориша и сами костюмы цветов ориша в застекленных витринах.
- Музей ориша в г. Гавана (с 2010-х гг.): композиции-алтари с глиняными фигурами ориша в центре.
- Арт-объекты в разных общественных пространствах — музеях, культурных центрах, художественных мастерских (скульптура, картины и т. п.).

II. Люди.

- Адепт в ритуале (костюм, атрибуты, поведение), в том числе имитация одержимости в «сценических ритуалах».
- Адепт вне ритуала (двойное имя, включающее наименование ориша, ожерелья и браслеты цветовой гаммы соответствующего ориша, самосознание и восприятие окружающими).
- Адепт-неофит *ийяво* (белый цвет одежды, обуви, аксессуаров; ожерелья и браслеты определенных цветов).

В регла де оча-ифа божества йоруба имеют несколько вариантов предметного воплощения. Основной их символ — камнотан, в них «живут» ориша, или, иначе говоря, эти камни содержат их аше — божественную благодать (ил. 1). Эти камни вместе с атрибутами ориша составляют *secretos del santo* ‘тайны святого’ и хранятся в сосудах (глиняных, деревянных, фарфоровых, фаянсовых) определенных цветов, расположенных в святилищах или жилых домах. Эти сосуды адепт получает после инициации. Сосуды ранее могли быть вкопаны в землю под алтарем, теперь же расположены в жилище на полу, помещены внутрь застекленных или закрытых шкафов, могут храниться на открытых полках и столиках (ил. 2). В богатых городских интерьерах XIX в. место глиняных горшков заняли фарфоровые и фаянсовые *soperas* ‘супницы’ на полках буфетов с застекленными дверцами — *canastillero*²⁴: в этих сосудах помещались атрибуты ориша, а они сами ока-

24. Эта традиция идет от витрин, называемых *canastillero*, в святилищах при кабилдо (землячества, этнические «клубы», учреждаемые рабами для общения, взаимопомощи, организации праздников), там были выставлены изображения и символы ориша. *Canastillero* существовали в святилищах наряду с алтарями, см.:

зались на тех же полках в виде кукол (ире, или *tuñecas*), одетых в костюмы соответствующих цветов (ил. 3).

Деревянные статуэтки божеств были характерны для храмовой традиции Иле-Ифе, Ашанти, Дагомеи, откуда в Америку вместе с невольниками проникали элементы мифо-ритуальных систем йоруба, ашанти, фон, эве. В Новом свете эта традиция отчасти сохранилась (известны деревянные изображения Шанго, Ибейи и др., но сейчас они представлены лишь в музеях и практически не встречаются в актуальном бытовании), но в основном была принципиально заменена под влиянием синкретизации: место африканской скульптуры заняла христианская, деревянная и позже гипсовая.

В наши дни скульптурные изображения существуют прежде всего у тех ориша, которые синкретизированы с христианскими святыми (исп. *santos*): у Бабалу-Айе, отождествленного со св. Лазарем, у Шанго — со св. Варварой, Обатала — с Девой Марией Милосердной, Ошун — с Девой Марией де ла Каридад дель Кобре, покровительницей Кубы, у Йемайи — с Девой Марией де ла Регла, покровительницей Гаваны. На антропоморфный облик этих божеств по-разному повлияли изображения (статуи, иконы) их католических «аналогов». Так, Шанго, громовержец и легендарный царь (алафин) государства Ойо, опознается и в своем африканском облике (мужской персонаж с характерным атрибутом — двусторонним топориком на голове, ил. 4), и в христианском — св. Варвара, в короне и с мечом (ил. 5). Также Шанго может быть представлен только сосудами красно-белых цветов (с отан и атрибутами внутри) в домашних, храмовых или общественных пространствах (ил. 6). Ошун и Йемайя обычно представлены либо скульптурными и живописными изображениями Пресвятой Девы (в желтых и синих одеяниях соответственно), либо сосудами желтого и синего цвета. Наиболее распространенный облик Бабалу-Айе — католическая скульптура св. Лазаря (ил. 7) (африканское «лицо» этого ориша — посох, украшенный ракушками и перьями, и сосуд с сочетанием белого, коричневого и фиолетового цвета). Огун и Элегуа, хотя и синкретизированы с христианскими святыми (Огун — со св. Петром, св. Павлом, Иоанном Крестителем, св. Антонием, св. Георгием, арх. Михаи-

Кофман А. Ф. Африканский элемент в культуре Латинской Америки // Культуры Африки в мировом цивилизационном процессе / Отв. ред. Р. Н. Исмагилова. М: Изд. фирма «Вост. лит.», 1996.

лом и Рафаилом, Элегуа — св. Петром, св. Антонию Падуанским, Ниньо да Аточа, Анима сола), обычно представлены лишь своими африканскими «лицами»: Огун — железным котелком (*cazuela*) с атрибутами из железа, Элегуа — небольшой мисочкой с головой ориша из камня, глины, реже — деревянной статуэткой (ил. 8). Касик, ориша индейского происхождения, не имеет африканских или католических аналогов и представлен лишь статуэтками индейца в характерном головном уборе из перьев²⁵.

Концепты «ориша» и «санто» не полностью синонимичны, это два облика одной сущности, но различающиеся по месту и контексту поклонения — в католической церкви или храме регла де оча-ифа; при этом в домашнем алтаре могут быть представлены оба «лица» божества — и гипсовые статуэтки Пречистой Девы, св. Варвары, св. Лазаря и др., и окрашенные в разные цвета глиняные горшки или фарфоровые супницы, содержащие камни и атрибуты ориша.

Современный вариант ире, или *muñecas* — пластиковые куклы. Их можно разделить на три категории. Во-первых, они, вместо католической скульптуры (или вместе с ней) могут представлять ориша в домашнем алтаре (сосуды с отан и атрибутами, безусловно, находятся там же) (ил. 9); во-вторых, небольшие куклы (как правило, черного цвета) в одеждах разных цветов визуализируют не ориша, а безымянных духов умерших, *muertos*, посвященных тому или иному ориша и служащих духами-наставниками и личными хранителями (ил. 10); наконец, куклы в характерных синих и сине-белых платьях представляют одного из популярных на Кубе духов спиритизма — *Gitana* ('Цыганка') (ил. 11)²⁶.

25. Включение в пантеон сантерии образов индейцев несколько необычно. Учитывая, что их скульптурные изображения, наряду с изображениями других духов-наставников (не включаемых в число ориша), присутствуют на *boveda* ('склеп') — особых столиках-алтарях в домах спиритистов — можно предположить, что это произошло вследствие влияния американского спиритизма XIX в., ср. Канисарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. С. 52, 98.

26. Спиритизм проник на Кубу в XIX — начале XX в. с Ямайки, Канарских островов, из Флориды, Мексики и других районов Латинской Америки главным образом с белыми мигрантами. Первоначально он занимал иной, чем сантерия, социальный кластер, но постепенно проник и в среду афро-кубинцев. В наши дни на Кубе говорят: «Все сантеро — спириты, но не все спириты — сантеро» (Канисарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. С. 50). Куклу «Цыганку» в сине-белом наряде можно спутать с изображением Йемайи, если не учитывать контекст: она размещается обычно на стуле (обычно на специальном маленьком, но не обязательно), часто — возле *boveda* с атрибутами спиритизма, никогда — возле сосуда Йемайи.

Контексты, модели и практики

Рассмотрим выделенные модели визуализации ориша в соотношении с обозначенными выше контекстами, а также опишем типовые способы взаимодействия людей с материализованными божествами. На наш взгляд, эти способы взаимодействия, или практики, будут зависеть прежде всего от контекста и модели визуализации.

Религиозный контекст

Набор предметов культа зависит в первую очередь от места культа. В домашних алтарях можно увидеть различные формы сочетания африканских и католических элементов. Так, у *алейо* (приверженцев сантерии, не имеющих посвящения) могут быть статуэтки и репродукции католических «лиц» ориша. У *олориша*, или сантеро (того, кто прошел инициацию кариоча и может сам посвящать других), есть сосуды с «тайнами» ориша, а также христианская скульптура, пластиковые куклы, представляющие ориша либо *muertos*, также может быть *boveda* (с распятием, фотографиями умерших, наполненными водой стаканами) и *Gitana* возле нее (ил. 12). В честь праздника католического святого, ассоциированного с определенным ориша, в частных домах и общественных пространствах (культурных центрах, музеях, отелях и др.) возводятся *tronos* — престолы, на которые помещаются сосуды со священными камнями, накрытые тканями цветов ориша, тут же помещаются его атрибуты, а также скульптурное изображение святого и/или пластиковая кукла, одеяния которых также отражают цвета ориша. Перед престолом помещаются приношения ориша — свечи, цветы, фрукты, сладости, ром, сигары, деньги (ил. 13, 14).

В иле, храмах *регла де оча-ифа*, можно увидеть традиционный алтарь *лукуми* (сосуды, камни-отан, африканские деревянные статуэтки), католические «лица» ориша там, как правило, не представлены. Здесь стоит отметить, что негативно к кубинскому религиозному синкретизму относятся не только католические священники (как к «главному вызову» их церкви²⁷), но и жреческая верхушка *регла де оча-ифа*. То, что составляет предмет веры простых кубинцев, в том числе отождествление ориша с христи-

27. Данненберг А. Н. Религия на Кубе. С. 243.

анскими святыми, бабалаво считают «народной религией», «придуманной в диаспоре», и относятся к ней с презрением, как к набору суеверий. Опираются они в этих своих суждениях на мнения нигерийских жрецов ифа, с которыми ныне активно взаимодействуют. Так, Рауль Канисарес приводит одно из таких мнений: «Вы, кубинцы, сумасшедшие <...> Вы исковеркали мою религию! С чего вы взяли, что Иемонджа (Йемайя) и Осун (Ошун) кровные сестры? Вы говорите, что Орунмила (Орула) — младший брат Санго (Шанго). Это же суший бред! Вы что, не понимаете, что Орунмила присутствовал при сотворении мира, а Шанго — это обожествленный царь, историческая фигура, четвертый алафин (правитель. — О.Х.) Ойго? Как вас понять!»²⁸. Такое отношение к «народной религии» стало в последние десятилетия основанием для соответствующих действий. Один из ведущих кубинских бабалаво, Виктор Бетанкур Эстрада, организовал и возглавил общину под названием *Ifa Iṣanlṣwo*, цель которой — очищение традиции ифа от элементов католицизма и испанского колониального влияния, «восстановление кубинской системы веры, спасение древних традиций и культурных корней, искаженных синкретизмом»²⁹. Существует и другая община с подобными целями — *Pe Tuntun*. Бетанкур считает, что кубинская регла де оча (особенно с начала 1990-х гг., когда государство допустило бóльшую степень религиозной свободы и на остров стало приезжать много иностранцев в поисках недорогих консультаций и инициаций) превратилась в большой степени в коммерческий проект. Ритуалы лукуми стали «недостаточно эффективными», по мнению Бетанкура, и это вызвано и их коммерциализацией, и более ранними процессами — в частности, утратой в диаспоре неких «изначальных знаний» древней африканской традиции ифа, которые его организация планирует восстановить — прежде всего через общение с африканскими жрецами и визиты кубинских бабалаво в Нигерию для прохождения инициаций и получения опыта. То, что современная традиция ифа в Нигерии не тождественна «изначальной религии» государства Иле-Ифе, «прародины» йоруба, не представляет проблему для бабалаво — в их понимании, африканская традиция хранит «изначальное знание» (*ishese*) потому,

28. Канисарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции afroамериканцев. С. 39.

29. Betancourt, V. (1995) *El Babalawo: Medico tradicional*, p. 4. Habana: Pagina Regional.

что оно «правильно», в рамках сохраненной ритуальной системы, передавалось из поколения в поколение. Само слово «сантерия» бабалаво и те адепты, кто прошел несколько ступеней посвящения, не любят, предпочитая ему другие — *регла де оча-ифа*, *регла лукуми*.

Практики взаимодействия с материальными обликами ориша будут различны в разных пространствах. В домах это будут повседневные обращения к *santos* с молитвами на испанском, определенные угощения; в праздник — украшение *trono*, более значительные приношения. В храмах иле предполагаются контакты с камнями-отан: с ними «знакомятся» неофиты в процессе инициации (ил. 15), в дни праздника ориша его отан омывают в *омиеро* (настояе особых трав) и «кормят» (окропляют кровью жертвенных животных). В дни праздника адепты культа приносят из своих домов в иле материальные воплощения ориша (но только их африканские «лица») для такого кормления. Кроме того, в дни праздников ориша в иле или домах служителей культа, а иногда в общественных местах³⁰ проводятся *tambores* ('барабаны'): открытые собрания ритуальной группы, включающие в себя приветствие ориша (ил. 17), игру на барабанах *бата* и исполнение *rezo* ('молитва') — обращений к ориша (на лукуми с примесью испанского), жертвоприношения животных, общие танцы и, как кульминацию, «спускание» божества к людям — ритуальную одержимость, когда ориша 'оседлывает лошадь' — вселяется в своего омо ('дитя') и с ним становится возможным взаимодействовать несколько иначе. Здесь мы сталкиваемся с иным способом общения с ориша — не в предметном, а в человеческом облике. Адепт, которого посетило божество, начинает двигаться и танцевать более динамично и экспрессивно, демонстрируя присутствие нечеловеческого агента³¹. Участники ритуала одевают его в одежду предпочитаемых цветов, дают ему его любимые угощения, и распорядитель ритуала общается с ним: выражает почтение, передает просьбы, выслушивает советы и пророчества³².

30. Например, празднования в честь Йемайи проводятся на берегу моря; в честь Элегуа — на городском рынке, куда приносятся все домашние образы этого ориша для чествования. Их «кормят» кровью жертвенного козленка, а его мясо потом раздается бедным (ил. 16).

31. См. подробнее о ритуальных танцах: Chao, G. (2008) *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*. Playa, Cuba: Ediciones Adagio.

32. Из всех божеств йоруба на Кубе наиболее популярны так называемые *santos reglamentarios* 'стандартные святые', или *siete potencias* 'семь сил' — Обатала, Элегуа,

В этом взаимодействии присутствует не только визуальный канал связи — ориша, воплощенные в человеческом теле, доступны для других органов чувств присутствующих людей — слуха, осязания, обоняния.

Посвященный в регла де оча и вне ритуала некоторым образом воплощает собой ориша, или санто. Статус неофита *ийяво* (букв. ‘невеста’) в течение лиминального периода ийяворахе подчеркивается белым цветом одежды, обуви, головного убора и иных аксессуаров (сумки, зонта и пр.), а знаком духовного патрона, «головного» ориша, служат ожерелья *элеке* определенного цвета (ил. 18). По окончании этого периода, когда человек получает статус *олорича*, или *сантеро*, лишь ожерелья (и иногда браслеты) будут выделять адепта сантерии среди других людей. Кому предназначены эти знаки? С одной стороны, окружающим — это способ узнавать в социальном окружении «своих», а также «святых»: посвященный адепт культа уже не совсем человек, отчасти он и есть ориша, или санто (который всегда присутствует внутри головы адепта³³; имя последнего после инициации состоит из двух частей — вначале имя ориша, «хозяина головы», затем имя самого человека), и должен вести себя соответствующим образом, подавая окружающим пример высокой морали и духовности. Но эти визуальные маркеры предназначены не только людям: в интервью мне рассказывали, что в социалистические годы *hijos del santos* должны были прятать под одеждой знаки своей принадлежности культу — ожерелья и браслеты цветов ориша, которым они были посвящены. А ийяво, которые не могли в те годы одеваться во все белое, чтобы не привлечь к себе внимание, должны были носить хотя бы белое нательное белье.

Огун, Шанго, Ошун, Йемайя, Ойя (именно им посвящено больше всего адептов). По данным 1992–1995 гг., собранным в основном в Гаване и Матансасе, 100 опрошенных сантеро так распределялись по своим главным ориша: Шанго — 25 человек, Обатала — 22, Ошун — 16, Йемайя — 11, Огун — 6, Ойя и Элегуа — по 5, Агайу и Ошоси — по 2, Бабалу-Айе — 1 человек; 5 человек не ответили на этот вопрос (Menendez, L. (2002) *Rodar el coco: Proceso de cambio ea la santeria*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 338–343) (Агайу, Ошоси и Бабалу-Айе не относятся к *santo de cabecera*, т. е. их не «усаживают в голову», а приобретают как духовных наставников другим способом; впрочем, Бабалу-Айе и Агайу могут *montar el caballo* ‘ездить верхом на лошади’ — вселяться в человека во время ритуалов, делать его одержимым).

33. Голова (и все тело) адепта и сосуд, в котором хранятся «тайны святого», по сути являются синонимами — и там и там находится божественная энергия аше, помещенная во время ритуала.

Необходимо отметить и практики сантеро в пространстве католического храма. Они будут полностью соответствовать принятому в христианской церкви: молитвенные обращения, прикосновения, жесты адорации, возжигание свечей, преподнесение цветов³⁴. Различить оттенок регла де оча в этих практиках можно, во-первых, зная соответствие того или иного святого определенному ориша, и, во-вторых, отмечая внешние признаки поклоняющегося: ожерелья особых цветов, белый цвет одежды неопита, цветы и свечи определенного цвета, приносимые к почитаемому образу — желтые к Каридад дель Кобре, голубые к Деве де Регла или фиолетовые к св. Лазарю³⁵.

Наконец, отметим еще одну практику, относительно новую. В ходе полевой работы на Кубе в декабре 2016 г. мы обнаружили необычное явление: возле католического храма в г. Гуанабакоа лежали разбитые гипсовые статуэтки св. Варвары (Шанго) и св. Лазаря (Бабалу-Айе). Некоторые статуэтки, судя по потерностям, ранее были в пользовании, другие явно были новыми, на них даже сохранились обрывки бумаги, в какую их заворачивают в городских сатерийских лавочках. Там же лежали металлические изображения Осуна — ориша-герреро в виде петушка на перевернутом колокольчике. В г. Регла в том же декабре возле храма Девы де Регла — Черной Мадонны — на морском берегу мы увидели разбитые гипсовые статуэтки Черной Мадонны и голубые горшки, в которых в алтарях хранятся атрибуты ориша моря Йемайя. Что это означало? Какое сообщение и кому предназначали те, кто оставил здесь эти вещи? Однажды соединившись в практиках интерпретации и почитания, образы африканских божеств и христианских святых не могут быть разделены и при желании адептов выйти из этой системы верований. При этом возникает парадокс: в попытках избавления от «анимистических», «языческих» культов, бывший адепт, сменивший

34. Есть и особые формы поклонения. Так, каждый год 17 декабря, в день св. Лазаря (Бабалу-Айе) сотни паломников, одетых в фиолетовые и джутовые (светло-коричневые) одежды (цвет и материал этого ориша) направляются с верой в исцеление в Ринкон де Гуанабо, местечко возле Гаваны, где на территории первой больницы, построенной на Кубе (*Hospital de San Lasaro*), находится храм св. Лазаря. Те, кто не может отправиться в Ринкон, устраивают «духовное паломничество» — обращают свои молитвы к статуям, расположенным в иле, в католических храмах, даже в музеях. В этот день люди на улицах кубинских городов почти поголовно одеты в фиолетовое и светло-коричневое, сделанное из джута.

35. Любопытно, что в кубинских католических храмах даже четки продаются разных цветов.

деноминацию внутри христианства, отказывается и от вполне католических «лиц» божества. Так происходит с последователями протестантских церквей, которые ведут в последние три десятилетия активную прозелитскую деятельность на острове. По данным Доклада Госдепартамента США за 2010 г. о состоянии религиозной свободы в мире³⁶, на Кубе насчитывалось от 600 до 800 тыс. протестантов (против 7–8 млн католиков — впрочем, часто это лишь номинально крещеные люди, редко посещающие мессы и на практике являющиеся сторонниками различных афрокубинских религий). Обращение в протестантизм, находящийся в конфронтации с сантерией в гораздо большей степени, нежели католическая церковь, требует отказа от «служения идолам». Именно новообращенные протестанты, как показали наши исследования, оставляют на ступенях католических церквей разбитые статуэтки святых, а также другие атрибуты католическо-сантерийской принадлежности.

Музейный контекст

Кубинские музеи социалистического периода, существующие и в наши дни, воспроизводят ритуальные площадки регла де оча-ифа (с сосудами ориша, их престолами *tronos*, африканской деревянной скульптурой) и жилых интерьеров XIX–XX вв. (с *canastilleros*, *soperas*, католическими статуэтками и *muñecas*, столиками *bovedas*). Эти экспонаты могут находиться в экспозициях двух типов — исторических, где маркируют культуру и быт чернокожих невольников и бывших рабов после отмены в 1886 г. рабства на Кубе, и этнографических, где представляют культуру и религию афро-кубинцев. Практики по отношению к предметам в данном контексте — обычные музейные: смотреть, читать этикетки, не трогать руками. Кроме указанных экспонатов, в этнографических залах представлены костюмы и атрибуты, которые носили люди в ритуалах, воплощая ориша. Эти костюмы могут быть помещены на витринах за стеклом (ил. 19), но также могут быть надеты на ростовые манекены, стоящие на специальных постаментах как, например, в Зале рабства в музее Сан-Северино г. Матансаса (ил. 20). Здесь экспозиция, посвященная религии — не случайность: на Кубе, как и на соседнем о. Гаити, сантерия

36. International Religious Freedom Report, 17.11. 2010 [<https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148748.htm>, accessed on 08.09.2022].

и другие афро-атлантические культы играли большую роль в объединении рабов в ходе освободительного движения. На такой способ визуализации — ростовые манекены — повлияли тенденции в построении музейной экспозиции конца XIX — первой половины XX в. Однако в данном случае создается впечатление, что это презентация не людей в ритуальном одеянии, а самих ориша. Оно подкрепляется и этикетками, на которых говорится, какое божество здесь представлено, и особыми практиками: рядом с манекенами находятся небольшие плетеные корзиночки, где посетители оставляют монеты, для Йемайи — также и морские ракушки, для Элегуа — стеклянные шарики, сигареты, а для близнецов Ибейи, детей Шанго и Ошун — конфеты, игрушки. Практика приношений божествам появилась здесь в 2000-е гг.³⁷, каких-либо еще ритуальных практик в обычных музейных залах не совершается.

Музей ориша в Гаване, основанный в начале 2010-х гг. при Обществе культуры йоруба, представляет иную идеологию и совсем другое музейное пространство. В огромном зале по периметру расположены особые «отсеки» для каждого ориша. Вместо сосудов с камнями-отан или статуэток мы видим в них огромные антропоморфные фигуры, сделанные из глины (их автор Лазаро Вальдес вдохновлялся образами божеств йоруба в африканской религиозной скульптуре). Облик, позы, атрибуты ориша соответствуют представлениям об их статусе и характере, отраженным в мифологической истории патакин. Фоном для фигур служат живописные изображения африканских пейзажей. Католических элементов сантерии мы в этом зале, подчеркивающим африканское происхождение регла де оча-ифа, не встретим (впрочем, в магазине при музее они все же есть). О том, что это музей, напоминают растяжки, ограничивающие подход к фигурам, а также этикетки с пояснениями. О том, что это не только музей, говорят следы ритуальной деятельности возле отсеков-алтарей (обгоревшие свечи, посуда для приношений и т. п.)³⁸. Ритуалы *tamboges* дважды в месяц, а также особые ритуалы почитания ориша (закрытые для туристов), включающие жертвоприношения животных, проводит в этом зале Общество культуры йоруба, при котором существует музей. Кроме того, в этом музее, непосредственно в зале ориша, а также в Доме Африки в Гаване

37. Та же практика есть и в других музеях, например, муниципальном музее г. Гуанабакоа.

38. Фотографировать в этом музее, к сожалению, запрещено.

и на других площадках бывают и сценические представления. Их специально для туристов проводят фольклорные коллективы (иногда они же и ритуальные группы). Эти представления лишены сюжета; фактически это индивидуальные «номера» отдельных ориша: под музыку барабанов выходит человек в костюме и с атрибутами того или иного ориша и танцует под его личный барабанный ритм и мелодию (*toque*), демонстрируя пением, рисунком танца, жестами и мимикой характер божества в соответствии с патакин. Здесь возможно наложение двух концепций сценических представлений: в одном случае актеры представляют непосредственно ориша (такovým было, в частности, выступление детского фольклорного коллектива, которое я наблюдала в Музее ориша в 2013 г.), в другом к такой идее добавляются элементы имитации ритуальной одержимости: человек, изображая ориша, в какой-то момент начинает вести себя так, как ведет себя в ритуале человек, которого «оседлало» божество; делается это, как можно заключить, для большего сценического эффекта (например, таким было выступление в Доме Африки в 2013 г.³⁹). Любопытно, что это различие противоположно тому, что мы видим в ритуале: там танец адепта для ориша менее экспрессивен, чем танец вошедшего в него ориша⁴⁰. Следовательно, получается, что самих ориша на сцене показывают все же не актеры, изображающие их, а актеры, демонстрирующие состояние одержимости (изображающие людей, в которых вселились ориша). В этой точке религиозный контекст прямо противоположен следующему, контексту искусства.

Художественный контекст

Кубинское искусство двух последних десятилетий активно использует африканское наследие, в том числе образы и смыслы афро-кубинских религиозных практик. Эта тенденция восходит еще к идеологии и художественной практике афрокубанизма 1920–1940-х гг., но сейчас развивается более интенсивно и мас-

39. Ср. также эту тенденцию в выступлениях фольклорных коллективов “Yoruba Andabo” [<https://www.youtube.com/watch?v=6KnBAqtR7Qo>, accessed on 08.09.2022], “Abbilona” [<https://www.youtube.com/watch?v=MrJQhgJyMS8>, accessed on 08.09.2022], “Obini Bata” [<https://www.youtube.com/watch?v=gotTCAutuk>, accessed on 08.09.2022] и др.

40. Chao, G. *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*.

сово. Картины и инсталляции, использующие предметы и идеи регла де оча-ифа, можно наблюдать в Национальном музее изобразительного искусства Кубы в Гаване, в частных мастерских и арт-проектах. В коридорах Дома Африки и Общества культуры йоруба, в отдельных залах этнографических музеев можно видеть картины современных кубинских художников, в том числе изображающие афро-кубинских божеств (так, популярна серия «портретов» ориша художника из Гаваны Эрика Оливера Рубио, ил. 21). В стрит-арте и скульптуре кубинских городов часты сюжеты и образы сантерии (ил. 22). В гаванском районе Хайманитас несколько кварталов были художественно оформлены живущим там известным художником Хосе Фустером; в оформлении заметны элементы сантерии. В других публичных арт-пространствах, созданных в 2000-х гг., расположены вдохновленные афро-кубинской мифологией изображения (живописные и скульптурные), а также площадки для проведения и ритуалов, и сценических представлений с танцами ориша. Например, это “Callejon de Hamel” (Переулок Амель) в Гаване⁴¹, а также уже упоминавшийся “Callejón de las tradiciones” (Переулок традиций) в Матансасе (ил. 23).

Музыкально-танцевальное искусство на Кубе XX в. возникло из ритуальных действ. Начавшись в 1920-х гг. в рамках движения афрокубанизма, в 1960-е гг. этот процесс получил мощный стимул к развитию и дальнейшей десакрализации музыки и танца: в 1962 г. был создан Национальный фольклорный ансамбль Кубы (Conjunto Folklórico Nacional de Cuba), в задачи которого входили сбор и обработка музыкальных и танцевальных фольклорных материалов и их дальнейшая художественная интерпретация. Большая роль в изучении и сохранении афро-кубинского музыкального наследия принадлежит также Институту этнологии и фольклора Академии наук Республики (отметим здесь огромный вклад кубинского этнолога Фернандо Ортиса).

В социалистическую эпоху при Домах культуры и Школах искусств появилось множество ансамблей, исполнявших «фольклор на сцене» (“Cutumba”, “Yoruba Andabo” и др.). Проникли эти тенденции и в кино: один из первых примеров такого рода — фильм Мануэля Октавио Гомеса “¡Patakín! quiere decir ifábulas!” (Пата-

41. Основан художником Сальвадором Гонсалесом Эскалоном, который живет в этом переулке и имеет там свою живописную мастерскую.

кин — это значит басня) (1985), считающийся первой социалистической музыкальной комедией. Фильм основан на патакин, в нем изображается мифологическая история, перенесенная в настоящее время; соответственно, актеры играют (поют и танцуют) самих ориша.

Начиная с 1990-х гг. проявились новые тенденции. С одной стороны, происходит дальнейшее развитие элементов афро-кубинских традиций в танцевальном искусстве (сальса, румба) и в музыке. Так, с середины 1990-х гг. существуют музыкальные группы, исполняющие фольклорную музыку с использованием ритуальных барабанов батá, например, “Abbilona”, “Obini Bata”, “Niños en la Frontera Buscando Raices”; в 2015 г. был организован международный проект “Sintesis de Cuba” под патронажем посольств Республики Куба в России и Украине. В рамках этого проекта профессиональные танцоры исполняют танцы ориша, поставленные кубинским хореографом Паулем Ренальдо, под музыку современных композиторов. В 2002 г. кубинская группа “Olorum” была номинирована на премию «Грэмми» в номинации «Лучший фольклорный альбом» за диск “Orisha Ayé. Shangó” (входящий в коллекцию из 13 дисков музыки и песнопений различных ориша). Назову также ансамбль барабанов бата Армадо Диаса (“Conjunto de Tambores Batá de Amado Díaz Alfonso”), группу “Orishas”, сочетающую афро-кубинские мотивы с ритмами хип-хопа, джаза и электроакустики, группы “Sintesis”, “Mezcla”, исполнителей Lazaro Ross, Olnides Ribeaux и Gisell Valdez и др. Издание афро-кубинской музыки осуществляет лейбл “Academy of Cuban Folklore & Dance”. Фольклорные ансамбли (Национальный фольклорный ансамбль Кубы, “Danza Folklórica” из г. Сантьяго да Куба, фольклорный балет “Cutumba” и др.) выпускают видеокурсы танцев ориша.

С другой стороны, в этот же период сценические действия возвращаются на ритуальную площадку, границы между фольклорной и культовой группой, а также между перформансом для публики и *fiesta de tambores* в честь ориша начинают стираться. Соответственно, мы можем говорить о двух типах восприятия материальных образов ориша: как религии и как искусства. Как только действие или объект выходят за рамки художественного контекста в сторону религиозного, меняются и практики по отношению к ним — исчезает ограждение, отделяющее объект искусства от зрителя, появляется возможность контакта и участия, но дистанция при этом не обязательно исчезает: настороженность

и даже страх по отношению к чужим экзотическим ритуалам действуют не хуже музейного ограждения и отделения сцены от зрительного зала.

Коммерческий контекст

Элементы коммерции всегда были связаны с религиозной деятельностью (покупка необходимых атрибутов, плата за ритуалы и консультации), но с 1990-х гг. эта сфера значительно расширяется. Появилось множество уличных лавочек и магазинов при культурных центрах, где можно видеть костюмы цветов ориша, демонстрируемые на манекенах, там же можно купить кукол-ире, камни-отан, а также сосуды — вместилища ориша и другие их атрибуты. Эти предметы не являются полноценными в религиозном смысле, до специального освящения в ритуале они являются лишь формой, профанной визуализацией ориша. Соответственно, практики взаимодействия с такими предметами не ограничены религиозными запретами и предписаниями, а приобрести их может любой человек.

Коммерческий контекст пересекается и с художественным: арт-пространства, выставки и мастерские, сценические площадки — одновременно и места торговли, предназначенные не столько для адептов, сколько для туристов, интересующихся афро-кубинским искусством. Усилившийся с 1990-х гг. внешний спрос на экзотику и духовность вызвал коммерциализацию кубинского фольклорного движения и афро-кубинских религиозных практик. В последние 30 лет Куба стала местом и религиозного туризма — гости из разных стран Латинской Америки, Канады, Европы приезжают на остров ради недорогих инициаций в регла де оча-ифа. Нам довелось присутствовать во время одной из инициаций в г. Матансасе в 2014 г. По словам наших собеседников-сантеро в г. Матансасе, стоимость инициации (всего периода ийяворахе) на Кубе — около 1 тыс. американских долларов, в США — 10 тыс. По данным Р. Канисареса, цена всех положенных инициационных ритуалов в США может быть от 5 до 50 тыс. долларов⁴².

42. Канисарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. С. 25.

Семиотические механизмы

Вышеприведенные описания позволяют сделать выводы о семиотических механизмах, на основе которых осуществляется материализация духовных агентов сантерии. Используются два типа знаков — иконические (метафора) и индексальные (метонимия). К первым относятся сосуды, содержащие «тайны ориша», наполненные аше; головы и тела посвященных, также вмещающие эту божественную энергию; скульптурные и живописные изображения божеств (деревянная африканская скульптура, гипсовые фигурки христианских святых, современные «портреты» ориша); участники ритуала, в которых вселилось божество («танцы ориша», в терминологии Грасиэлы Чао⁴³); артисты на сцене, изображающие ориша. Второй тип знаков — ожерелья элеке и белые одежды на адептах; костюмы и атрибуты ориша в витринах музейных экспозиций; «танцы для ориша» в ритуале и на сцене.

Еще одно семиотическое разделение — между «пустым» и «наполненным» знаком. Здесь можно было бы использовать дюркгеймианскую терминологию сакрального и профанного, но я предпочту различать знаки, в которых есть означающее и означаемое (освященные камни-отан в сосуде ориша, фигурка Пречистой Девы в домашнем алтаре, тело сантеро, актер в образе ориша) и есть только означающее, а на месте означаемого — его декларируемое отсутствие, ожидание появления (отан или фигурки святых в магазине, до освящения; элеке на алейо или туристах — «пустых» носителях; «танцы для ориша» в ожидании прихода божества). Как видим, нулевое (или потенциальное) означаемое не делает знак профанным, и, наоборот, присутствие — сакральным (как у актера в образе ориша). Нулевое означаемое в религиозном контексте — временное состояние, предполагающее наполнение формы (так, танцы для ориша в ритуале — это подготовка «посадочной площадки» для божества, предполагается, что оно вселится в человека, танцующего его танец). Таким образом метонимический знак, наполняясь, заменяется на метафорический, а пустой метафорический путем наполнения (например, освящения или инициации) обретает ритуальную значимость (в терминах А. Рэдклифф-Брауна⁴⁴).

43. Chao, G. *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*.

44. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 164.

Заключение

В статье мы сосредоточили внимание на том, как на протяжении XIX–XXI вв. менялись модели материальной презентации ориша, в каких контекстах и идеологических нарративах они существовали и существуют, с какими практиками связаны. Данный фокус важен для понимания роли и значения афро-кубинских культов в социально-политических и экономических процессах на Кубе, в идентичности кубинцев.

В кубинской культуре второй половины XX — начала XXI в. сантерия, или регла де оча-ифа, играла и продолжает играть двойную роль — это и религиозный культ, сохраняющий актуальность для значительного числа кубинцев и ныне переживающий возрождение, и знак кубинской идентичности, мощный символ борьбы против рабства и в целом — кубинской независимости. Сантерийские общины-иле оказывали поддержку революции — в частности, собирали средства на проведение аграрных реформ. Этим, а не только интересом к этнографии, можно объяснить школьные экскурсии в музеи, посвященные сантерии.

Бывший «в подполье» несколько последних десятилетий, этот культ, тем не менее, не исчез, а в настоящее время даже заметно увеличивается число его приверженцев — от представителей афро-кубинских низов, которые всегда традиционно составляли основную часть адептов сантерии, до белой богемной молодежи, которая находится в духовном поиске. Этому в немалой степени способствует и духовный вакуум в кубинском обществе, вызванный некоторым ослаблением коммунистической идеологии, и предоставление в последние два-три десятилетия экономических и религиозных свобод⁴⁵. К этим

45. Дело в том, что, хотя конституция Республики гарантирует свободу вероисповедания, на деле члены кубинской коммунистической партии с 1960-х гг. не могли открыто исповедовать религию. Крестить детей, посещать католические храмы, носить атрибуты сантеро или консультироваться у бабалаво приходилось тайно, при этом опасаясь доносов. С начала 1990-х гг. этот негласный запрет был снят, более того, стали открываться храмы и молитвенные дома различных конфессий, в том числе православный Казанский собор в Гаване (строительство начато в 2004 г. по инициативе Фиделя Кастро, предложившего основать православный храм как знак российско-кубинской дружбы; собор был освящен в 2008 г. митрополитом Смоленским Кириллом, будущим патриархом, в присутствии главы государства Рауля Кастро). В 1998 г. Кубу посетил Папа Римский Иоанн Павел II, в 2004 г. на острове побывал Вселенский Патриарх Варфоломей, а в 2016 г. — Папа Римский Франциск и Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл (тогда же состоялась их встреча в аэропорту Гаваны).

факторам добавилось и значительное ухудшение (и без того крайне низкого) уровня жизни кубинцев, наступившее в 1990-е гг., так называемый *periodo especial* (особый период). В такие времена магические практики могут давать человеку возможность действовать, изменяют его субъектность, трансформируя деструктивные эмоции, и дают надежду на будущее (о России 1990-х гг. в этом ключе писала Галина Линдквист⁴⁶)⁴⁷. Добавим к этому и поиск новых форм идентичности, актуализацию африканского наследия, развитие на его основе современного кубинского искусства, новых форм брендинга культуры — для внутреннего и внешнего пользователя. В «особый период» то, что ранее было подавляемым, оказалось активно востребованным на рынке туристических и религиозных услуг. Для многочисленных иностранных гостей в это время маркерами «кубинскости» и предметом спроса стали не только ром, кофе, сигары и черные кораллы, но и более экзотические вещи — приметы социалистического строя и религиозные практики (гадальщицы-спириты, заполнившие площади Гаваны, концерты фольклорных групп, имитирующих ритуалы сантерии, и сами эти ритуалы, ставшие более доступными для посторонних). Внешний спрос на экзотику в значительной степени повлиял на то, что африканская культура (и сантерия в том числе) стала частью постсоциалистической идентичности кубинцев, направленной и вовне, и внутрь страны. И это привлекло к афро-кубинским религиозным практикам белых жителей острова, ранее (и в «католические», и в «атеистические» времена) относившихся к верованиям и ритуалам социальных низов с опаской и безразличием⁴⁸. В XXI в. число последователей регла де оча-ифа увеличивается не только за счет бедных жителей городских

46. Lindquist, G. (2006) *Conjuring hope: Magic and healing in contemporary Russia*. New York; Oxford: Berghahn Books (Epistemologies of healing. Vol. 1.).

47. По данным интервью, экономические трудности 1990-х гг., наряду с ослаблением преследования за религию, привлекали людей в регла де оча-ифа. Так, ритуалы в честь Олокуна, ориша океана и покровителя путешествий («ориша эмиграции», как о нем говорили) совершались теми, кто пытался уехать из страны. По данным А. Н. Данненберга, увеличение числа адептов сантерии в 1990-е гг. было связано и с ростом преступности: «воры и бандиты» пытались с помощью ориша решить проблемы с законом (*Данненберг А. Н. Религия на Кубе. С. 240*) (по моим данным, за эту сферу отвечает ориша Ошоси).

48. Добавлю, что и до революции 1959 г., и после — хотя и по формально разным причинам — принадлежность к афро-кубинским «подпольным» практикам была препятствием для продвижения по социальной лестнице.

окраин, ищущих мистической поддержки в решении своих жизненных проблем, но и за счет образованной молодежи, находящейся в духовном поиске.

В этих обстоятельствах ориша «возвращаются» из музейного и художественного контекста, куда они были помещены социалистической властью, обратно на ритуальную площадку. Одновременно меняются и эти контексты — под влиянием религиозного ренессанса и новых вызовов (поиск постсоциалистической национальной идентичности, развитие международного туризма). Мы можем наблюдать пересечение и взаимоналожение контекстов материализации ориша, возникновение новых ее моделей, изменение старых и появление новых практик взаимодействия с духовными агентами. Меняются формы их презентации, меняется и содержание. Не будет преувеличением заключить, что ориша на Кубе в настоящий момент — уже не столько пантеон «низовых» культов, сколько важные символы кубинской культуры и национальной идентичности.

Иллюстрации (фотографии автора)



Ил. 1. Камни-отан и горшки для их размещения в сантерийской лавочке. Матансас, 2013.



Ил. 2. Домашний алтарь: сосуд «с секретами», короной и ожерельем Ойя («головным» ориша хозяйки дома), ориша Касик. Матансас, 2013.



Ил. 3. Canastillero в Доме Африки, XIX в. На верхней полке — сосуд и фигурка Обатала, на средней — Ошун и Йемайи, на нижней — Ойя. Гавана, 2013.



**Ил. 4. Деревянные фигурки Шанго в Доме Африки.
Гавана, 2013.**



Ил. 5. Св. Варвара в католической церкви. Камагуэй, 2015.



Ил. 6. Шанго (справа) в домашнем алтаре. Матансас, 2016.



Ил. 7. Фигурка св. Лазаря в сантерийской лавочке.
Гавана, 2013.



**Ил. 8. Огун и Элегуа в иле — храме регла де оча-ифа.
Матансас, 2015.**



Ил. 9. Шанго в домашнем алтаре. Матансас, 2014.



Ил. 10. Хозяйка дома показывает фигурку el muerto в своем алтаре. Матансас, 2016.



Ил. 11. La Gitana в в доме сантеро. Матансас, 2016.



Ил. 12. La boveda в частном доме, г. Матансас, 2016.



Ил. 13. El trono для Бабалу-Айе / св. Лазаря в частном доме. Матансас, 2016.



**Ил. 14. El trono для Шанго /св. Варвары в отеле.
Гуардалавака, 2015.**



**Ил. 15. Неофит и камни-отан в иле — храме регла де оча-ифа.
Матансас, 2015.**



**Ил. 16. Los tambores в честь Элегуа на городском рынке.
Матансас, 2014.**



**Ил. 17. Адепт приветствует ориша на Los tambores в частном
доме. Матансас, 2016.**



Ил. 18. Ийяво на улице Гаваны, 2015.



Ил. 19. Обатала в витрине музея. Карденас, 2016.



Ил. 20. Элегуа в музее Сан-Северино. Матансас, 2013.



Ил. 21. Э. Оливер Рубио «Шанго». Музей ориша. Гавана, 2015.



Ил. 22. Скульптура, изображающая посвященную в регла де оча-ифа верхом на петухе — символе Элегуа. Гавана, 2015.



Ил. 23. Артист в образе Элегуа в «Переулке традиций». Матансас, 2016.

Библиография / References

- Александренков Э. Г. Статья кубинцем: Проблемы формирования этнического самосознания (XVI–XIX вв.). М.: ИЭА РАН, 1998.
- Александренков Э. Г. Присвоение элементов культуры (на примере колониальной Кубы) // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития / Отв. ред. А. А. Истомин. М.: ИЭА РАН, 1999.
- Вайт В. Путь Ифа. Книга 1. Основы традиционной африканской религиозно-магической традиции Йоруба Ифа и Ориша. М.: Велигор, 2013.
- Данненберг А. Н. Кубинская сантерия: опыт религиозного синкретизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 150–160.
- Данненберг А. Н. Религии переходного типа (на материале афро-кубинского религиозного синкретизма) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3-4. С. 144–151.
- Данненберг А. Н. Религия на Кубе: философско-религиоведческий анализ. М.: ИД «Дело», 2014.
- Канизарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. М.: ГРАНД, ФАИР-ПРЕСС, 2005.
- Кофман А. Ф. Африканский элемент в культуре Латинской Америки // Культуры Африки в мировом цивилизационном процессе / Отв. ред. Р. Н. Исмагилова. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1996. С. 254–281.
- Лаврецкий И. П. Боги в тропиках. Религиозные культы Антильских островов. М.: Наука, 1967.
- Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М.: БСЭ, 1998.
- Рэдклифф-Браун А. П. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Восточная литература РАН, 2001.
- Aleksandrenkov, E. G. (1998) *Stat' kubintsem: Problemy formirovaniia etnicheskogo samosoznaniia (XVI–XIX vv.)* [Becoming a Cuban: Problems in the formation of ethnic self-consciousness (16th–19th centuries)]. Moscow: IEA RAN.
- Aleksandrenkov, E. G. (1999) "Prisvoenie elementov kul'tury (na primere kolonial'noi Kuby)" [Appropriation of elements of culture (on the example of colonial Cuba)], in A. A. Istomin (ed.) *Naselenie Novogo Sveta: problemy formirovaniia i sotsiokul'turnogo razvitiia*. Moscow: IEA RAN.
- Bascom, W. R. (1944) "The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group", *American Anthropologist. New Series* 46(1/2): 1–75.
- Bascom, W. R. (1950) "The Focus of Cuban Santeria", *Southwestern Journal of Anthropology* 6(1): 64–68.
- Bascom, W. R. (1969) *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press.
- Bascom, W. R. (1972) *Shango in the New World*. Austin: University of Texas Press.
- Bascom, W. R. (1980) *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press.
- Bastide, R. (1958) *Le candomblé de Bahia*. Paris: Mouton.
- Betancourt, V. (1995) *El Babalawo: Medico tradicional*. Habana: Pagina Regional.
- Bolivar, N. (1990) *Los Orishas en Cuba*. Habana: Ediciones Unión.
- Brown, D. D. (1994) *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Columbia University Press.

- Brown, D. H. (2003) *Santeria Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. University of Chicago Press.
- Cabrera, L. (1974) *Yemaya i Ochun: Kariocha, iyalorichas y olorichas*. Madrid: Ediciones C. R.
- Capone, S. (2010) *Searching for Africa in Brazil. Power and Tradition in Candomblé*. Duke University Press.
- Carneiro, E. (1937) *The Structure of African Cults in Bahia*. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira.
- Chao G. (2008) *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*. Playa, Cuba: Ediciones Adagio.
- Dannenberg, A. N. (2011) “Kubinskaia santerii: opyt religioznogo sinkretizma” [Cuban Santeria: Experience of Religious Syncretism], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 150–160.
- Dannenberg, A. N. (2011) “Religii perekhodnogo tipa (na materiale afro-kubinskogo religioznogo sinkretizma)” [Religions of the transitional type (based on the Afro-Cuban religious syncretism)], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3- 4: 144–151.
- Dannenberg, A. N. (2014) *Religiia na Kube: filosofsko-religiovedcheskii analiz* [Religion in Cuba: A philosophical and religious analysis]. Moscow.: ID «Delo».
- Engelke, M. (2007) “Clarity and Charisma: On the Uses of Ambiguity in Ritual Life”, in M. Engelke, M. Tomlinson (eds) *The limits of meaning: Case studies in the anthropology of Christianity*, pp. 63–83. Oxford: Berghahn Books.
- Herskovits, M. J. (1937) “African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief”, *American Anthropologist. New Series* 39(4/1): 635–643.
- Herskovits, M. J. (196) *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press.
- Garcia-Cortez, J. (1980) *Pataki: Leyendas y misterios de los orishas Africanos*. Miami: Ediciones Universal.
- Johnson, P. Ch. (2002) *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press.
- Kanizares, R. (2005) *Kubinskaia santerii. Zhizn' i dukhovnye traditsii afroamerikantsev* [Cuban Santeria. Life and spiritual traditions of Afro-Americans]. Moscow: GRAND, FAIR-PRESS.
- Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis of Material Things”, *Language & Communication* 23(3–4): 409–425.
- Khristoforova, O. B. (2019) “All of Them Are Our Ancestors: African and European Elements in Cuban Religion”, in D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya (eds) *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*. Moscow: LRC Publishing House, pp. 339–368.
- Kofman, A. F. (1996) *Afrikanskii element v kul'ture Latinskoj Ameriki* [African element in the culture of Latin America], in R. N. Ismagilova (ed) *Kul'tury Afriki v mirovom tsivilizatsionnom protsesse*, pp. 254–281. Moscow: Izd. firma «Vost. lit.».
- Lachatanere, R. (2007) *El sistema religioso de los afrocubanos*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Lavretskii, I. R. (1967) *Bogi v tropikakh. Religioznye kul'ty Antil'skikh ostrovov* [Gods in the tropics Religious cults of the Antilles]. Moscow: Nauka.
- Lindquist, G. (2006) *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Mann, K., Bay, E. G. (eds) (2001) *Rethinking the African diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London and Portland, OR: Frank Cass.

- Matory, J. L. (2005) *Black Atlantic Religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton University Press.
- Menendez L. (2002) *Rodar el coco: Proceso de cambio ea la santería*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Metraux, A. (1959) *Voodoo in Haiti*. Oxford University Press.
- Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 23–39.
- Nunes, L. M. (1992) *Santería. A Practical Guide to Afro-Caribbean Magic*. Woodstock: Spring Publications.
- Omari-Tunkara, M. S. (2005) *Manipulating the Sacred: Yorùbá Art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomblé*. Wayne State University Press.
- Ortiz, F. (1906) *Hampa afrocubana. Los negros brujos*. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- Ortiz, F. (1950) *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Habana: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.
- Ortiz, F. (1984) *Ensayos etnográficos*. Habana: Editorial de ciencias sociales.
- Radcliffe-Brown, A. R. (2001) *Struktura i funktsiia v primitivnom obshchestve. Ocherki i lektsii*. [Structure and function in primitive society. Essays and lectures]. Moscow: Vostochnaia literatura RAN.
- Robaina, T. F. (2008) *Hablen paleros y santeros*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Sansi, R. (2009) *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th century*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tishkov, V. A. (ed) (1998) *Narody i religii mira: Entsiklopediia* [Peoples and Religions of the World: An Encyclopedia]. Moscow: BSE.
- Voeks, R. A. (1997) *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Wafer, J. (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press.
- Wedel, J. (2004) *Santería Healing: A Lourney into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida.
- White, V. (2013) *Put' Ifa. Kniga 1. Osnovy traditsionnoi afrikanskoi religiozno-magicheskoi traditsii Ioruba Ifa i Orisha* [Ifa path. Book 1. Fundamentals of the traditional African religious and magical tradition of Yoruba Ifa and Orishas]. Moscow: Veligor.
- Wirtz, K. (2007) *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santería*. Gainesville: University Press of Florida.
- Wirtz, K. (2014) *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History*. Chicago, London: University of Chicago Press.