

DOI 10.31250/2618-8600-2022-1(15)-227-249

УДК 111.1:39

Н. А. Маничкин

Институт этнологии и антропологии

им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Москва, Российская Федерация

ORCID: 0000-0001-9308-0094

E-mail: nes.pilawa@gmail.com

Кровь — онтологический флюид афрокубинского колдовства*

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена значению крови в афрокубинских религиозно-магических культах, главным образом в *сантерии* и *пало монте*. В ней обзревается традиционные представления о крови, распространенные в названных культах и имеющие преимущественно африканское происхождение, а также ритуальные практики в их связи с феноменологией телесности. Автор выстраивает модель крови как агента метафизической непрерывности, позволяющего жрецам и колдунам осуществлять ритуальный транзит между различными онтологическими порядками: живых и мертвых, людей и животных. Полевые материалы, собранные в 2013 и 2019 гг. в Гаване, и обобщенные автором сведения из этнографических источников дают возможность увидеть в крови субстанцию, особым образом связанную с Калунгой — динамическим присутствием мертвых в телесном мире живых. В качестве коррелята Калунги кровь выступает главным агентом инициаций и жертвоприношений, объединенных общей логикой целостной телесно-духовной вовлеченности человека в бытие. Такая вовлеченность подразумевает особую сакральную разметку человеческой телесности, осуществляемую ритуально, в том числе при помощи шрамирования и объединения через кровь людей и сферы духов. Эта разметка одновременно индивидуальна и социальна. Кровь различных живых существ ранжируется по степени «теплоты», а человеческая считается самой «горячей», что определяет ритуальную последовательность и ряд запретов. Поскольку кровь позволяет осуществлять телесную интенсификацию сакральных сил, автор статьи прослеживает космологическое разделение между колдовскими и спиритическими практиками в соответствии с наличием или частотой кровавых жертвоприношений и использования крови.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Куба, *сантерия*, *пало монте*, магия, телесность, кровь, инициация

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:
Маничкин Н. А. Кровь — онтологический флюид афрокубинского колдовства. *Этнография*. 2022. 1 (15): 227–249. doi 10.31250/2618-8600-2022-1(15)-227-249

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

N. Manichkin

N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and
Anthropology of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation
ORCID: 0000-0001-9308-0094
E-mail: nes.pilawa@gmail.com

■ Blood as Ontological Fluid of the Afro-Cuban Witchcraft

ABSTRACT. The article explores the meaning of blood in the Afro-Cuban religious and magical cults, mainly Santeria and Palo Monte. It reviews traditional concepts of blood that exist in these cults and have a predominantly African origin as well as ritual practices in connection with the phenomenology of the body. The author argues that the blood model is an agent of metaphysical continuity which allows priests and sorcerers to carry out the ritual transition between different ontological orders: the living and the dead, humans and animals. Field materials collected during 2013 and 2019 in Havana and general ethnographic sources make it possible to consider blood as a substance mainly associated with the Kalunga, the dead dynamic presence in the corporeal existence of the living. As a correlate of the Kalunga, blood is the primary agent of initiations and sacrifices united by the common logic of the holistic bodily-spiritual involvement of man in being. Such involvement implies a special sacred marking of human corporeality, carried out ritually by scarifying and uniting people and the sphere of spirits through blood. This markup is both individual and social. The blood of various living beings is ranked according to the degree of “warmth”, and the human blood is considered the “hottest”, which determines the ritual sequence and a number of prohibitions. The author of the article traces the cosmological division between witchcraft and spiritualistic practices according to the presence or frequency of blood sacrifices and the use of blood.

KEYWORDS: Cuba, Santeria, Palo Monte, magic, embodiment, blood, initiation

FOR CITATION: Manichkin N. Blood as Ontological Fluid of the Afro-Cuban Witchcraft. *Etnografia*. 2022. 1 (15): 227–249. (In Russ.). doi 10.31250/2618-8600-2022-1(15)-227-249

РЕЛИГИОЗНОЕ И МАГИЧЕСКОЕ В АФРОКУБИНСКИХ КУЛЬТАХ

Магия — важная составляющая всех афрогенных традиций Кубы, как наиболее известных: кубинской *сантерии* и экспортированного вместе с мигрантами из соседнего Гаити вуду, так и менее изученных: *пало монте*, *арара*, *йесса*, *ганга*, *муэртера бембе де сао*. Все эти традиции, основу которых образует наследие той или иной африканской культуры, принято называть синкретическими из-за их смешения друг с другом, католицизмом и спиритизмом. В качестве разрозненных культов они зародились во время рабовладения, развивались в так называемых *кабильдо* (объединениях чернокожих невольников, действовавших под надзором колониальных властей), а также в поселениях беглых рабов, и получили свой оформленный вид уже после отмены рабства.

В данной статье речь идет преимущественно о двух афро-кубинских религиозных традициях или «правилах» (исп. *Las Reglas*), как их называют на острове. Во-первых, это *сантерия*, под которой обычно подразумевают тесно связанные друг с другом *La Regla de Ocha* (культ различных *оришей*, божеств нигерийского происхождения) и *La Regla de Ifa* (культ *ориши* мудрости по имени Ифа или Орумила). Во-вторых, *La Regla de Congo* (правило Конго) — традиция, которую чаще именуют *пало монте* или просто *пало*. Основной материал статьи касается именно *пало* как наиболее колдовского афрокубинского направления.

Жрецов *сантерии* называют *бабалоча*, а жриц — *иялоча*. В Ифа существуют только жрецы-мужчины — *бабалао*. Они отправляют культ не одного Орумилы, но и других *оришей*, а также *эггунов* — духов мертвых. Культ Ифа, в отличие от культа других *оришей*, был привезен на Кубу из Африки только в XIX в. первым *бабалао* Эулохио Гутьересом (Bolívar Aróstegui 2018: 134). *Сантеро*, адепты *сантерии*, и приверженцы Ифа действуют фактически в рамках одной религии — почитания *оришей*. Общины Ифа называются *иле*, они не имеют отдельных храмовых помещений, а церемонии обычно проходят в доме духовного лидера.

Религиозные общины *палеро* (адептов *пало монте*) устроены похожим образом: алтари культа расположены на территории жилища *тата нкиси* (жреца), здесь же члены общины (*мунансо* или *нсо*) проводят свои основные церемонии. *Палеро* почитают не *оришей*, а *нкиси*, но их практическая деятельность сосредоточена в большей степени на духах покойников, так называемых *нфумбе*, с которыми *палеро* заключают колдовские пакты (Cabrera 2018: 155; 1986: 126–127).

Если основа *сантерии* — культура *йоруба*, то *пало* выросло из культов и практик, имеющих корни в Конго и Анголе, среди народов банту. Как *сантеро*, так и *палеро* придают исключительное значение лесу, где устраивают различные обряды. Африканские божества, слившиеся в Латинской Америке с католическими святыми

(исп. *santos* — так последователи *сантерии* называют *оришей*, а последователи *пало* своих *нкиси*), продолжают обитать в недрах природы. *Эггуны* и *нфумбе*, то есть мертвецы (исп. *muertos*), в свою очередь, ассоциированы преимущественно с кладбищами, хотя не в меньшей степени и с лесом, исконной африканской обителью усопших (Cabrera 2018: 19). *Muertos* и *santos* напрямую взаимосвязаны, поскольку первые могут развиваться после своей земной жизни и входить в потоки (исп. *corrientes*) вторых. На это в значительной степени направлено почитание умерших. На Кубе говорят: «Мертвый рождает святого» (*El muerto parió al santo* — по-испански, *Ikú lobi Ocha* — на *анаго*, сакральном языке *сантерии*) (Bolívar Aróstegui 2017: 42).

Все афроамериканские традиционные духовные практики в той или иной степени пронизаны магией. Великими колдунами в них считаются не только персонажи африканских легенд, но и христианские святые. И даже сам Иисус Христос, умеющий превращать воду в вино и оживлять мертвых, считается колдуном (Cabrera 2018: 20–22).

В афрогенных культурах религиозное и магическое измерения стремятся скорее к слиянию, чем к разделению. Вера в духов и в возможность при помощи различных субстанций регулировать трансцендентальную энергию *аче* до сих пор распространена на Кубе, в том числе в городах — ни католическая евангелизация, ни секулярная модернизация не смогли перебороть и устранить магические миры, доставшиеся кубинскому обществу от африканских рабов. Люди по-прежнему регулярно консультируются с медиумами и прорицателями, используют различные амулеты, принимают омовения с разнообразными, преимущественно растительными, составами, проходят всевозможные очистительные процедуры, «перекладывают» болезни на животных и других людей, приносят духам и божествам эббо (*ebbó*) — подношения, включающие кровь и части жертвенных животных.

Несмотря на постоянную взаимную смежность магического и религиозного, славой наиболее могущественных и опасных колдунов пользуются адепты *пало*, а не *сантерии*, ведь сама практика *пало* направлена не столько на почитание высших существей (*santos*), сколько на управление неуспокоенными мертвецами (*нфумбе*, *нфьюири*) и демонами (*ндокки*): *сантеро* просит и умоляет своих *оришей*, представленных красивыми фарфоровыми супницами, в которых лежат священные камни и атрибуты божеств, а *палеро* приказывает *нфумбе*, обитающему в почерневшем от кровавых жертвоприношений ритуальном котле. Если отношения между духами и людьми в *сантерии* характеризуются в целом взаимностью и направлены на установление высшей гармонии, то *пало* присущи образы господства и подчинения. Некоторые исследователи подчеркивают характер *сантерии* как «процесса цивилизации», противопоставляя ему «несоциальную» логику движения навстречу

к дикому и природному, которая свойственна *пало монте* (Espírito Santo 2008: 167; Palmié 2002: 167).

Главная святыня *палеро* — котел, называемый *нганга*. Он полон тревожных и даже зловещих вещей, таких как цепи, наручники, ножи, кости людей, разлагающиеся останки жертвенных животных. В нем также собрана почва (*ntoto*) с различных мест, включая могилу *нфумбе* и перекрестки. И хотя подобные атрибуты иногда встречаются в практиках *сантерии*, а святыни *ориши* Осаина, покровителя колдунов и целителей в *La Regla de Ocha*, отчасти напоминают *нганги*, все же вертикальные иерархии героических *оришей* и сложная организация проводимых в *иле* церемоний больше говорят о религиозном культе с проработанным вероучением и космологией, в то время как в *пало монте* даже необязательно во что-либо верить, поскольку главное — не вера, а практические результаты, эмпирически доказывающие силу *нкиси* и *нфумбе* (Kerestetzi 2016: 26–39). Поэтому в первую очередь *пало*, а не *сантерию* кубинцы называют *брухерией* (исп. *brujería*) — колдовством.

ТЕЛЕСНОСТЬ И РИТУАЛ

Афрокубинские ритуальные практики осуществляют особую разметку человеческой телесности: так, различные «очищающие» субстанции (сигарный дым, алкоголь) и предметы (растения, жертвенные животные) вводятся в соприкосновение с жизненно важными зонами и точками, «через которые может войти дух» — головой, плечами, тыльной стороной локтей и кистей, грудью, областью гениталий и стопами. Лоб и запястья иногда покрываются защитными символами, которые рисуют специальным мелом (*каскарийя*), причем нанесение символов соотносится с уровнем посвящения человека, который одновременно является уровнем его вовлеченности в религиозное сообщество и уровнем персонального подключения к пантеону духовных существей, что делает такую символическую разметку не только способом магической защиты, но и репрезентацией социального тела человека (Turner 1995).

Во время ритуалов очищения, особенно в спиритизме и *сантерии*, не рекомендуется скрещивать конечности, чтобы «не блокировать потоки». В *пало монте* скрещивание рук играет исключительную роль, и, напротив, предписывается во время передачи друг другу ритуальных предметов и во время распыления на *нгангу* ритуальных напитков: это делается для того, чтобы закрыть людям или духам возможность отобрать колдовскую силу у человека. Живая Вселенная вибрирует невидимыми силами и полнится невидимыми каналами, по которым эти силы текут. Вкупе со свойственной колдунам мнительностью такая картина мира заставляет некоторых *палеро* даже вне ритуалов, в быту, применять специальные

позы, например, скрещивать руки, когда они подкуривают друг друга сигареты, — чтобы товарищ специально или ненароком не похитил вашу силу и удачу (Kerestetzi 2016: 116, 119).

Наиважнейшее значение имеет голова, куда во время многодневной инициации в *сантерию* помещается тот или иной *ориша*, объявляющийся «хозяином головы» (исп. *dueño de la cabeza*) — это не бесплотная метафора: голову человека бреют, производят надрезы, втирают специальную массу, представляющую собой *аче*, вещественную силу *ориши*. Когда *ориша* входит в человека, неопит при помощи своего тела напитывает божество проливаемой на него кровью жертвенных животных. Аналогичная церемония существует и в других афроамериканских религиях, основанных на культуре *йоруба*, например в бразильском кандомбле (Fichte 1976: 26–27, 114–116). В *пало монте* ни *нкиси*, ни *нфумбе* не «усаживаются» в голову адепта, однако логика воплощения духовных сущностей в теле является основной и для инициаций в этот культ, они подразумевают нанесение шрамов и будут рассмотрены ниже.

Для всех афрогенных культов свойственно представление о целостной духовно-телесной конституции человека и мира. Оно в большей или меньшей степени определяет логику подобных традиций. Внутренняя индивидуальность человека, та его часть, которая продолжает жить и развиваться после смерти, не мыслится как нечто противоположное смертной плоти: это не два разных начала, а скорее — две силы, находящиеся в пластическом единстве. Такому взгляду отвечает метафизика одержимости, коренным образом характеризующая *сантерию*, *пало*, *вуду* и другие афроамериканские традиции: божества и духи мертвых входят в непосредственное соприкосновение с телом человека, временно вселяясь в него и пользуясь им на ритуалах как инструментом, способом передвижения, поэтому одержимых называют «лошадьми» духов (Hurston 2008). Рот одержимого человека слушит вселившемуся в него духу, чтобы говорить, курить, пить и есть. Его тело в целом — способ эпифании духа в ритуальном танце, часто костюмированном, с прилагающейся атрибутикой. Движения такого танца соответствуют характеру того или иного божества или описывают его историю. Например, танец старого *ориши* Бабалу Айе, властелина заразных заболеваний, демонстрирует немощность, отчаяние и скитания, которые этот *ориша* претерпел в своей жизни, а танец энергичного трикстера, владыки всех дорог Элеггуа, показывает, как он расчищает себе тропинку в лесу с помощью специального посоха *гарабато*. Танцует ли человек танец *ориши* в состоянии одержимости или нет, тело танцора является структурообразующим элементом перформативного ритуала.

Примечательно, что логика одержимости имеет гендерную составляющую, причем двоякую: среди спиритов Латинской Америки часто можно встретить мнение, что женщины, от природы более

сенситивные и податливые, лучше подходят на роль медиумов, в то время как в *пало монте* царит спиритуальный мачизм и господствует мнение, согласно которому правильно пережить овладение духом может только сильный мужчина. Поэтому ведущая роль в этой традиции принадлежит мужчинам, а женщины, следующие *пало* и имеющие свои *нганги*, часто ведут себя на церемониях маскулинно (Kerestetzi 2016: 87).

Важно понимать, что духи афрогенных культов всегда вовлечены в телесное и материальное. Они вселяются в тела своих медиумов, а когда этого не происходит, они все равно остаются соотнесенными с телесностью адептов: «Моя голова принадлежит Элегтуа» — это значит, что человек инициирован в *сантерию* как сын Элегтуа. В этом случае *ориша* Элегтуа — хозяин головы, священный родитель (исп. *santo padre*) и ангел-хранитель (исп. *angel de la guarda*) человека. Одновременно в голове же обитает *ориша* Ори — персонификация сознания человека, а с затылком и областью шеи связаны *ишу* — особые сущности, подчиненные Элегтуа.

Ориши сантериш и *кандомбле*, *нкиси*, грозные силы *пало*, водуны традиции *арара*, *лоа* из культа вуду — все они воплощаются в сакральных объектах и ассамбляжах, будь это супницы, горшки, свертки, бутылки, раковины, содержащие камни, растения и миниатюрные металлические инструменты, или статуэтки и куклы с внутренним «секретным составом». В *пало* такие предметы называют основами (исп. *fundamentos*), и главный из них — *нганга*. Божества и духи распределены и по цепочкам посвящения, состоящим из самих адептов, владеющих сакральными *fundamentos*. Эти цепочки отображаются в специальных молитвах общины (*моюббах*) и — в случае *пало монте* — в именах колдовских котлов *нганг*, которые так же, как и сами адепты, составляют длинные сакральные генеалогии, содержащие персонализированные и распределенные магические силы (Kerestetzi 2016: 95–96, 199). Духи, их ритуальные ассамбляжи *fundamento* и люди образуют круг, скрепленный клятвами и кровью (Sabrega 1986: 135). Уже на уровне метафор ясно проступает телесная акцентированность духов: так, свеча освещает тьму в глубине котла *нганги*, как гробницу с телом мертвеца, каковую котел и представляет, поскольку в нем находятся некоторые кости *нфумбе* (Kerestetzi 2016: 93).

Кроме этого, духи воплощены в различных феноменах окружающего мира: природных субстанциях, растениях, ландшафтах, погодных явлениях. Они могут являть себя и в событиях, знамениях, звуках, запахах, жизненных оборотах и сюжетах. Приближение (исп. *acercamiento*) сакральных сил может распознаваться человеком постфактум, когда то или иное явление истолковывается в качестве вмешательства или знамения духов. Также приближение духов может вызывать психофизиологические реакции, которые, хотя и не доводят

до одержимости, инкорпорирования духа, тем не менее остаются непосредственно телесными переживаниями: дрожь, зевание, глубокие вздохи могут свидетельствовать о приближении *нфумбе* и являются знаками его реальной близости — равно и вдохновенное говорение на ритуальном языке, таинственно соединяющем живых и мертвых (Kerestetzi 2016: 318).

РИТУАЛЬНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КРОВИ В АФРОГЕННЫХ ТРАДИЦИЯХ КУБЫ

Едва ли найдется культура, безразличная к крови. Кровь давно и повсеместно увязывается с витальным началом, здоровьем, священной жизненной силой, наделяющей плоть активностью и возможностью функционирования. Отсюда — распространенные метафоры крови как цены достижения цели, ее значение в клятвах, воинских, возрастных и гендерных инициациях. Отсюда же — символика крови в топике опасного и преступного: будучи жизненной силой, кровь оказывается одновременно и агентом смерти, преступления, порока, болезни. Кровь и символизирующий ее красный цвет, предупреждающий и возбуждающий, благородный и плотский, — амбивалентны (Тэрнер 1983: 80): живое неразрывно связано с мертвым, полнокровие выступает в связке с обескровливанием, кровь наследуется, что обеспечивает продолжение жизни, и проливается, что влечет за собой смерть. Кровь связана с властью и порядком, а также с войной и разрушением. В оккультизме и эзотерике кровь — неизменный атрибут жертвоприношений, договоров с демонами и клятв «на крови», а также магических манипуляций с субстанциями, наполненными жизненной силой: как и в образах размножения, кровь здесь находится в связке с семенем (Де Дананн 2012). Если в магии кровь проливается, чтобы проявились оккультные силы, то в религиозных ритуалах пролитие крови сопровождает святость, мученичество, приобщение к божественному. На войне кровь льется, порождая героизм, в обычаях кровной мести — удовлетворение, а в карнавалах — веселье (Савчук 1995: 31).

Не менее важно значение крови в тематике наследования: кровь обозначает родственные узы, род, происхождение, а также связанные с ним нормы — например, запрет на кровосмешение. В традиции *пало монте* кровь называют *tenga* — словом, происходящим из языка киконго. Если *tenga* — кровь, то однокоренное *kimenga* — ‘одна кровь, семья’ (Bolívar Aróstegui et al. 2013: 277). Поскольку ритуалы инициации в *пало* предусматривают шраммирование и заключение договора с духами на крови, новообращенный вступает в кровные, родственные отношения с членами общины: посвятившие его в культ — духовные родители, *padrino* (крестный отец) и *madrina* (крестная мать), а другие члены

общины — братья и сестры. Табу на инцест действует и в отношении между духовными родственниками: если кто-то из крестных вступит в сексуальные отношения с кем-то из крестников, это вызовет гнев духов или приведет к «смерти» *нфумбе*, то есть к потере магической силы (Kerestetzi 2016: 92, 102–103). По некоторым данным, слово *kimenga* означает жертвоприношение и пролитие крови (Megenny 2008: 55), что в контексте культа, основанного на логике жертвоприношений, в которую вписываются и инициации, не противоречит обозначению родственных уз.

Поскольку в крови заключается жизненная сила, кровь животных насыщает ритуальные ассамбляжи и святыни *fundamentos*. Питание святынь кровью жертвенных животных широко практикуется и в Африке, откуда описываемые традиции «переехали» в Новый Свет: часто кровью орошают фетиши, а тушки жертвенных животных съедают, что сообщает участникам ритуальной трапезы благословение духов и божеств, к которым они обращались (Оля 1974: 239–240). Адепты *сантерии* также убеждены, что, принимая в пищу мясо жертвенного животного, они получают энергию того или иного *ориши*, в то время как сами *ориши* интенсифицируют свое присутствие за счет пролитой на их святыни крови — так происходит обмен и циркуляция силы *аче* (Clark 2006).

При этом если животное использовалось для исцеления человека, на него переносили болезнь или несчастья либо жертвоприношение проводилось в деструктивных целях (насылание проклятия), то такое животное обычно в пищу не употребляют, а оставляют в местах, связанных с магией и духами. «Мы не подкупаем наших *ориша* и наших *эггунов*, когда даем им кровь животных или другие вещи. Мы не откупаемся от них. Мы просто поддерживаем баланс *аче* в мире», — говорит мой информант, *бабалао* Мигель С. Если же происходит «чистка» (исп. *limpieza*), разъясняет он, то животное, тушкой которого прикасаются к человеку, впитывает в себя «часть человеческой энергии» и проводит ее к оришам, которые рассеивают все плохое, что «скопилось» у человека (ПМА 2019). Во время ритуала Мигель С. просит людей вращаться вокруг своей оси, прикасаясь петухом к их телам, а затем с песнопениями режет петуху глотку и окропляет святыни. Поскольку этот петух еще сохраняет в себе негативные силы, от которых очищали человека, его не употребляют в пищу. Совершается бросок четырех долек кокоса (оракул оби) — и жрец выясняет, что тушку птицы нужно отнести в кустарник.

Кровь различных существ в афрокубинских культах ранжируется по степени «теплоты»: человек вписан в этот круг, его кровь считается самой «горячей» — то есть обладающей наибольшей силой. Хотя большинство *палеро* не признают человеческих жертвоприношений и однозначно осуждают их, в *пало монте* имеется представление о том, что некоторые *нганги* (обычно такие, в которых содержатся демонические силы *ндокки*) жаждут человеческой крови и могут склонять своих адептов

к ее пролитию либо похищать жизни домочадцев из семей тех колдунов, которые не смогли справиться со своими *нгангами* (Cabrerá 2016: 358–360). Известны случаи, впрочем, исключительные и вызывающие полемику среди самих *палеро*, когда колдуны афрокубинских традиций приносили в жертву людей (Ortiz 1917: 172–174; Ochoa 2010: 212–215; Palmié 2002: 211–246; Lindecker 1990). Подобная информация до этнографов доходила и в связи с другими афроамериканскими культами, например *кандомбле* (Fichte 1976: 112–113), однако вопреки культурным стереотипам, бытовавшим среди белого населения в XIX в., такие практики не являются ординарными. Специалисты по этнографии и истории Африки отмечают, в свою очередь, что человеческие жертвоприношения, некогда практиковавшиеся на этом континенте, со временем хотя и не исчезли совсем, но уступили место животным, и это связано не столько с действием закона, сколько с естественным историческим и социальным развитием (Оля 1976: 241).

Следует отметить, что тема человеческой крови и жертвоприношения в *пало монте* имеет космологические коннотации: зафиксирована легенда о первопредке по имени *Мамбе*, который добровольно отдал свою жизнь для умиловления духов, чем вернул людям мир и процветание, а после смерти тело Мамбе превратилось в скалу, частицы которой в виде камней *matari* вместе с другими ингредиентами помещаются в котлы *нганги* и «питаются» там кровью жертвенных животных и птиц (Martínez-Ruiz 2000: 88–90; Mattos Frisvold 2011: 76–78). Согласно другому сказанию, первые люди были лишены крови, но потом она была влита в них богом-творцом Нсамби и поэтому сохраняет особую связь с ним, являясь той субстанцией, которая делает людей теми, кто они есть (Cabrerá 1986: 124).

Различение крови живых существ по степени «теплоты» — общее для *сантерии* и *пало*. Кровь человека наиболее «жаркая», за ней следует кровь «четвероногих животных» (исп. *animales de cuatro patas*): коз, свиней, собак и других. К ним относят также черепах. Затем следует кровь птиц, которая, как говорят *палеро* и *сантеро*, несколько «прохладнее»; чаще всего в религиозно-магических церемониях в жертву приносятся петухи, куры, голуби. Если духи требуют крови животных разных категорий, то сначала жрецы режут тех, кто обладает наиболее «горячей» кровью, а потом тех, у кого она менее «горячая» (Ochoa 2010: 246–247). Поскольку в некоторых церемониях *пало монте* (посвящение в культ и создание *нганги*) используется кровь адепта, то ее затем «заглушают» кровью животных и птиц, иначе духи могут привязаться к человеку, чья кровь пролита, и негативным образом повлиять на него. Сама по себе любая кровь, будь это кровь человека, «четвероногих животных» или птиц, считается «горячей» субстанцией, которая пробуждает и раззадоривает духов, делает их присутствие более интенсивным.

К «горячим» субстанциям относят также порох и некоторые специальные зелья (Cabrera1986: 130). Вода, напротив, — «прохладное» вещество, которое успокаивает и умиротворяет духов.

Кровь связывает людей (членов общины *нсо*) и духов (*нфумбе*, *нкиси*) в единую сеть: когда во время инициации небольшое количество крови новообращенного помещается в *нгангу*, принадлежащую *падрино*, *нкиси*, обитающий в этой *нганге*, становится способным найти «по запаху крови» новоиспеченного адепта *пало* в любой точке мира — чтобы защитить его или наказать (Cabrera1986: 162). То же происходит и во время изготовления *нганги*: превращаясь из рядового *палеро* в *тата нкиси* (жреца и колдуна), человек оказывается связанным кровью со своей *нгангой*, и если он не будет выполнять условия договора, который произносится вслух или записывается на бумагу, то ему грозит кара со стороны колдовских сил. В *пало* осуждаются люди, переставшие «кормить» свои котлы, забросившие их по той или иной причине или избавляющиеся от них, например, в связи с переходом в протестантизм, враждебно настроенный по отношению к афрогенным культам. Однако это осуждение не столько догматическое, сколько прагматическое: *палеро*, отрекшийся от тех сил, с которыми он связан кровью, ставит себя и своих близких в опасное положение, ведь духи могут найти их «по запаху крови» и отомстить (ПМА 2013).

Поскольку одна *нганга* «родится» в присутствии другой, а инициации связывают людей в цепочки посвящения, восходящие к основателям общин, реальным или мифическим, колдуны, их священные фетиши и крестники составляют своего рода сакральные генеалогии. Эти генеалогии, скрепленные кровью, отображаются в названиях религиозных общин, инициатических именах адептов, а также уникальных именах священных предметов. Обычно в сложносоставных именах котлов *нганга* и амулетов *макуто*, как и в именах адептов, присутствуют имена *нкиси* с различными добавлениями к ним, уточняющими «дороги» (то есть манифестации или эманации) духов или их характеристику. К примеру, *нганга* может иметь имя *Sarabanda de Maníngo Batalla Sácara Empeño* (Bolívar Aróstegui 2013: 207), где *Sarabanda* — имя *нкиси*, которому посвящен данный котел, а *Batalla Sácara Empeño* — это «дорога» данного *нкиси*, особенно популярная в *мунансо*, который входит в линию *Palo Mayombe Batalla Sácara Empeño*, возникшую в одном из главных очагов *пало* на Кубе — г. Пинар-дель-Рио.

Некоторые *палеро* не раскрывают полного имени своей *нганги* посторонним людям, поскольку, зная имя, можно атаковать ее с помощью другой *нганги* (магические войны — обычное дело для кубинских колдунов), другие же не видят в этом никакой проблемы. Все *палеро* стремятся хранить в тайне так называемые подписи (исп. *firmas*) — особые графические символы, позволяющие связываться

с духами и являющиеся одним из материализованных проявлений *нкиси*. Если относительно секретности имени *нганги палеро* во мнениях расходятся (ПМА 2019), то относительно имени *нфумбе*, мертвеца, чьи кости покоятся в котле, они единодушны: это имя может быть известно только самому колдуну и его крестному.

Нфумбе (nfumbe) — мертвец особого рода, тот, чья посмертная судьба позволяет привлечь его к земным делам. Чаще всего *нфумбе* — не так давно умерший человек (о времени в *пало* существуют разные мнения, называется срок от двух до десяти лет), причем тот человек, об упокоении которого никто не молится. Нуждающийся в заботе живых, но отринутый ими, *нфумбе* легко идет на контакт с колдуном и соглашается помогать ему. Лучшими *нфумбе* считаются самоубийцы и люди, умершие внезапной смертью, а также духи колдунов, преступников, сумасшедших. Сам термин *нфумбе* восходит к африканскому *mvúmbi* — в *киконго* часть человеческой личности, нечто вроде «астральной души» европейского оккультизма: *mvúmbi* после смерти человека остается активным и обитает рядом с трупом, пока в таковом не высохнут все физиологические жидкости, включая кровь, носитель жизненного начала (Jacobson-Widding 1979: 151).

Создание *нганги*, центральным элементом которой является именно *нфумбе*, подразумевает наделение объекта материализованной реальностью, вещественной активностью, для чего в котел загружаются множество предметов и ингредиентов, призванных помогать *нфумбе* в его действиях. А главное, после помещения в котел небольшого количества крови адепта туда щедро вливается кровь жертвенных животных, что помогает *нфумбе* вернуть жизненную активность (Espirito Santo etc. 2013: 201). Кровь, как считают *палеро*, способна «оживить мертвую материю» (Kerestetzi 2016: 209).

В дальнейшем *нфумбе* становится тем сильнее, а его роль в жизни *палеро* тем отчетливее, чем чаще *нгангу* «кормят», награждая за помощь, и чем чаще *нфумбе* захватывает во время одержимости тело своего колдуна. Эта логика телесной интенсификации, осуществляемая посредством манипуляций с костями и кровью, разграничивает сферу *пало* и креольского спиритизма, в котором общение с усопшими происходит без кровавых жертвоприношений и вне той разветвленной сети материальности, которую являют собой колдовские объекты и практики. При этом одержимость остается главным способом связи между духами и людьми и в спиритизме. Пересекаясь в пространстве мертвых, *пало* и спиритизм, имеют разнонаправленные логики: если *палеро* работают с мертвецами, удерживая их среди живых, то спириты, напротив, помогают духам эволюционировать, перерабатывать травмы, полученные при жизни или во время смерти, чтобы такие духи смогли восходить на более высокие и отдаленные от земного бытия

метафизические планы. Духи колдунов *пало* сильнее духов спиритизма, поскольку они приближены к миру материи. Они обитают в отчетливо материализованном пространстве колдовских алтарей, лиминальность которых подчеркнута разлагающимися останками жертвенных животных и влажной почвой, пропитанной алкоголем и кровью, почвой, имеющей особый, характерный запах — запах *нганги*.

Для *пало* (и для других афрогенных традиций) характерно магическое видение человеческой личности в качестве проницаемого и пористого существа, в которое можно встраивать новые «части», вселять в него духов, подсоединять к нему колдовские «включения», например, с целью нанесения вреда. Такие «включения» в мире колдовства зачастую создаются фабрикацией предметов, среди которых имеются элементы связи — это может быть просто имя человека, записанное на бумаге, а может быть его след: как буквально след ноги, извлеченный из почвы (или собранная с тротуара пыль), так и частица телесности человека — его ногти, волосы, кровь, пот, сперма и т. д. Обладая этими субстанциями, колдун делает объект своего колдовства уязвимым для манипуляций и вторжений. Причем кровь человека является его самой интимной и личностно насыщенной частью: колдун, который смог раздобыть одежду со следами крови, уверен, что ее использование поможет ему овладеть судьбой жертвы. В этом смысле *брухерия* предстает как набор сложных ритуальных техник, структурирующих повседневные отношения между людьми, с одной стороны, и отношения между людьми и духами — с другой, задействуя в продуцируемой магической упорядоченности элементы телесности человека и материальности природы (Espírito Santo et al. 2013: 197).

МЕНСТРУАЛЬНАЯ КРОВЬ В ПАЛО МОНТЕ

Кровь жертвы колдовства обеспечивает возможность магического воздействия, так же как кровь неофита обеспечивает заключение пакта с духами — через магическую *непрерывность*, пронизывающую время и пространство. По той же причине особое значение *палеро* придают менструальной крови: присутствие женщины во время менструального цикла в святилище, поблизости от *нганги* категорически возбраняется. Этот запрет нужно рассмотреть подробнее.

Табу, связанные с менструальной кровью, чрезвычайно распространены. Во многих культурах менструирующая женщина считается «нечистой» и временно отстраняется от сакральной или даже повседневной активности. Долгое время господствовало мнение, что запреты, связанные с менструацией, универсальны. Позднее исследования показали, что в целом ряде традиционных обществ этот физиологический процесс не связывается с какими-либо негативными контекстами либо

таковые снимаются в ходе творческой или ритуальной переработки (Gottlieb, Buckley 1988). В *пало* запрет на присутствие в ритуальном пространстве женщин во время цикла объясняют обычно тем, что *нфумбе*, почуяв запах крови, привяжется к женщине и станет преследовать ее. Тем более что *нфумбе*, получивший доступ к человеческой крови, как считается, может прекратить довольствоваться кровью животных и выйти из подчинения *тата нкиси* (ПМА 2013). Это прагматическое, инструментальное объяснение, отвечающее логике и технике колдовства. Реже можно встретить другое объяснение, близкое к религиозно-космологическому, моральному дискурсу: во время менструации женщина бесплодна, а это нарушает природную гармонию и вызывает искажения в области сил, задействованных в церемониях (ПМА 2019). Если женщина во время месячных все же попала в святилище, то его очищают пеплом (Cabrerá 2018: 298).

Статус женщины в *пало монте* несколько сниженный: существует не только запрет на участие в церемониях во время месячных, но и запрет на осуществление жертвоприношений животных до климакса. Женщина в ранге жрицы, *йайа нкиси*, может работать с *нгангой*, но для того, чтобы «накормить» ее, фертильной жрице требуется помощник-мужчина (Kerestetzi 2016: 104–105). Здесь очевидна образная связь между кровью, которая выходит из женщины во время менструаций, отмечающих жизненный период фертильности, и кровью, которая проливается из жертвенного животного в *нгангу*.

В *сантерии* женщин посвящают в культ *ориши* леса Осаина тоже после наступления климакса. Его служительницы — «уже не женщины» (Cabrerá 2018: 87, 121–122). Примечательно, что Осаин — наиболее колдовской ориша *сантерии*, лесной маг. Служители этого *ориши* — люди леса, травники и колдуны. Сами же святые Осаина отчасти напоминают *нганги* и также содержат кости усопших. Если добавить к этому, что женщины не допускаются до отправления культа *эггунов* (предков) в *сантерии* и Ифа, то очевидной становится связь гендерных ограничений и ритуально материализованной сферы мертвых. В то же время работа с духами мертвых в спиритизме, которые не питаются кровью, разрешается для женщин; более того, в креольском спиритизме женщины активнее мужчин.

Для женщин в *пало* есть еще одно важное правило: на церемонии они обычно носят под юбкой штаны, что обосновывается необходимостью соблюдать приличия во время одержимости, ведь после вселения духа контролировать положение своего тела и одежды на нем невозможно. Описанная гендерная специфика дает основание утверждать, что женщины в *пало* должны быть мужественными — именно мужественность позволяет контролировать сильных и опасных духов *нфумбе* (Kerestetzi 2016: 87). Все эти ограничения не мешают многим

женщинам реализовывать себя в *пало монте* и приобретать авторитет опытных и могущественных колдуний.

Отношение к менструальной крови в *пало монте* неоднозначное. Несмотря на то что присутствие менструирующих женщин табуировано, поскольку оскверняет сакральное пространство, менструальная кровь понимается как субстанция, желанная для *нфумбе*. Поэтому некоторые *палеро* воруют гигиенические средства с менструальными выделениями, чтобы кормить ими свои *нганги*, но женщины, чьи выделения попадают к *нфумбе*, должны умереть от анемии, поскольку их жизненная сила перетекает в котел колдуна (Sabrera 2018: 277). Это обстоятельство снова возвращает нас к неоднозначной теме человеческих жертвоприношений.

Амбивалентное отношение к менструальной крови и придание ей исключительного статуса зафиксированы и во многих культурах Африки, где менструальная кровь используется в самых мощных магических чарах как для очищения, так и для разрушения (Herbert 1993: 226). В то же время в ряде современных конголезских афрохристианских деноминаций женщинам во время месячных запрещено посещать церкви, входить в транс и призывать Святого Духа для целительских ритуалов «наложения рук» (Covington 2008: 189). Амбивалентность в восприятии менструальных выделений Б. Вудард расшифровывает как их принадлежность к субстанциям, «подрывающим твердость телесного», подмечая, что в соответствии с древними представлениями менструальная кровь может считаться «материей жизни», а также выполнять роль коммуникационной сущности между стихиями. Видение менструальных выделений как магической слизи или «базового остатка жизни» (Вудард 2016: 64) связывает ее с архетипическим первородным илом — первоначалом, из которого появилась жизнь: в ряде африканских и афрогенных культов (*сантерия*, *арара*, *кандомбле* и др.) таким илом управляет древняя праматерь, хозяйка болот, хтоническая старуха Нана Буруку, чье происхождение восходит к одноименному примордиальному божеству Западной Африки (Оля 1976: 34).

ЖИВЫЕ И МЕРТВЫЕ В ОРБИТЕ КАЛУНГИ: КРОВЬ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕПРЕРЫВНОСТЬ

Всех *палеро* можно разделить на два уровня: тех, кто прошел начальное посвящение в культ, ритуальное шрамирование, называемое по-испански *gayamiento* (или конголезским термином *nkimba*), но не имеет своей *нганги*, и тех, кто получил *нгангу* и другие сакральные предметы и магические инструменты. Рядовых *палеро*, вошедших в культ, называют *ngueyo*. Их можно сравнить с прихожанами церковью и сект. Те же, кто обрел *нгангу*, имеют статус жреца и один из соответствующих рангов, которые варьируются от *мунансо* к *мунансо* и зависят от

опыта, возраста и количества приобщенных данным жрецом крестников. В целом жрецов-мужчин именуют *tata* (*tata nganga*, *tata nkisi*, *tata nkisi malongo*), а жриц-женщин — *yaya* (*yaya nganga*, *yaya nkisi*, *yaya nkisi malongo*). Чтобы подчеркнуть связь адепта с колдовством и опасными потусторонними силами, его могут называть *tata ndoki*, или *yaya ndoki*, или просто колдуном (исп. *brujo*) и колдуньей (исп. *bruja*). Те, кто не имеет начального посвящения *rayamiento*, до церемоний *пало* обычно не допускаются, во всяком случае они не присутствуют во время жертвоприношений. Вместе с тем они могут прибегать к помощи *палеро* и посещать его святилище.

Обряд *rayamiento*, несомненно, восходит к распространенному в традиционных культурах Африки шрамиранию (рубцеванию), обеспечивающему инициацию человека в родо-племенные культы через телесную сопричастность с духами: например, шрамы могут считаться следами от зубов или когтей божества, которое «пожрало» новообращенного (Гэсо 1963: 99–100, 102). Шрамы, которые делают современные *палеро*, очень мелкие, совсем не сравнимые с бытующими у африканцев, но смысл самого рассечения плоти тот же: духи при посвящении входят через порезы и кровь, преобразая изнутри личность человека. Иногда новообращенного, только что прошедшего шрамирование, человека в *пало* называют *nkombo*, что значит «тело». Этим подчеркивается, что телесность адепта — уже иная, чем была до посвящения, ведь он через кровь соединился с *нкиси* (Kerestetzi 2016: 88).

Традиционные африканские яды, которыми проверяют, годится человек или нет для посвящения, способен ли он выдержать воздействие магических сил (Гэсо 1963: 105–106), тоже сохранились: посвящение включает питье некоего зелья, состав которого держится в секрете и которое «убивает собаку, но не *палеро*» (Kerestetzi 2016: 87–88). Кроме того, обряд подразумевает испытание небольшого количества крови жертвенного животного. Во время инициации желательно испытать транс одержимости, но даже если его нет, употребляющий жертвенную кровь человек мыслится вместилищем духа, с которым он заключает договор. Через человека кровь жертвенного животного вкушают *нкиси* и *нфумбе*.

Человек, прошедший *rayamiento* и отдавший немного своей крови в *нгангу падрино*, становится навсегда связанным и с духами, и с общиной единоверцев. Иногда *палеро* переходят из одного *мунансо* в другой, от одного учителя к другому. В некоторых религиозных общинах это требует проведения нового шрамирания, но в большинстве нет. *Палеро* Яриан И. говорит, что если обряд был сделан правильно, то проходить его заново не нужно: «Шрамы — это договор. У тебя ведь только одна душа и одно тело, только одно сердце и только одна кровь, поэтому ты не должен два раза заключать один и тот же договор» (ПИМА 2019). Переход из одной общины в другую — процесс зачастую скандальный:

если падрино сочтет, что крестник его предал, то он может пригрозить ему возмездием, ведь кровь каждого крестника находится в *нганге* жреца, а значит, его духи легко могут найти и покарать вышедшего из-под их опеки человека. В этом случае перебежчику остается только полагаться на свои магические силы или на силы своих новых друзей и учителей.

В *пало* выделяется несколько наиболее магически насыщенных стихий и субстанций: земля, вода, кровь — все они пронизаны излучениями мира мертвых, который носит название Калунга. Калунга — сложное понятие, это одновременно имя *нкиси*, божества, которое управляет водами, и название некоей сферы, в которой обитают духи усопших и *нкиси* (Маничкин 2020: 146). Кладбище, например, последователи *пало* могут называть лесом Калунги — *Nfinda Kalunga* (Cabrerá 2018: 143). Исследователи африканской спиритуальности, стремящиеся концептуализировать космологию банту в оккультно-мифологическом ключе, понимают Калунгу как поток сил, исходящий от самого зарождения Вселенной и наполняющий движение и жизнь людей (Mattos Frisvold 2011: 25; Bunseki Fu-Kiau 2001: 19–21). Принципиальную несводимость мистической Калунги к какой-либо конкретике хорошо объяснил Хуан Лара, один из информантов Л. Кабреры, давший образ имманентности, волны которой выносят различных духов — святых, то есть *оришей*, божественных существей *сантерии*, *нкиси*, с которыми контактируют *палеро*: «Калунга означает множество вещей: поэтому смерть — это Калунга. Странная вещь — Калунга. И кладбище — это Калунга, и ад, и иномирье. И король — это Калунга. И море — это Калунга. Когда вы услышите песню “на берег Калунги уносит меня, на берег”, это не про море, это про смерть. Калунга — это святой, мертвец» (Cabrerá 2018: 200–201).

Именно сфера Калунги сохраняет в себе следы и связи, возникающие благодаря колдовским договорам на крови, инициациям и жертвоприношениям. Через просторы Калунги одни существа осуществляют связь с другими существами, находя их «по запаху» или «по следу» крови. Кровь жертвенных животных передает силу Калунги, оживляет, «подогревает» и скрепляет колдовские конструкции и материалы: ей окропляют палки (исп. *palos*) — ветви растений, чью силу необходимо пробудить, чтобы успешно манипулировать ими. Миры растений, животных и людей сходятся в колдовском континууме *пало*, который питается жертвоприношениями. Животные, минералы, растения и люди, живые и мертвые объединены в динамике Калунги: одни могут входить в других, осуществляя метафизический обмен позициями или смешивая их. Кровь же выступает агентом и гарантом непрерывности этой связи.

Палеро из числа живых находятся в самых близких отношениях с Калунгой, ведь через шрамы, зелья и одержимость духи вошли в их

тела во время обряда посвящения, когда адепт сливается с мертвыми, претерпевая трансформацию своего онтологического статуса и телесно приобщаясь к Калунге (Kerestetzi 2016: 88–89). Поддерживающий тесные отношения с мертвыми адепт *пало* и сам становится в некотором смысле мертвецом (Sabrega 1986: 132). Если человек идет дальше после своего первоначального посвящения, делается колдуном, получает титул *тата* или *йаяйя*, а с ним личного *нфумбе*, то он еще глубже впускает в себя миры Калунги. Долго и много практикующие адепты *пало монте* настолько роднятся с *нфумбе*, что ощущают их присутствие не только во время церемоний с *нгангой*, но практически постоянно. Живущих в атмосфере Калунги колдунов *пало* на Кубе называют «ходячими мертвецами» (Kerestetzi 2016: 394), существует даже представление о том, что со временем *нфумбе* и *палеро* могут стать единым существом.

Американский этнограф Т. Р. Очоа отмечает, что образы, которые *палеро* используют для описания сферы мертвых, часто связаны с потоками, жидкостями, осадками, коагуляциями, посредством которых актуализирует себя и осуществляет свое движение сила Калунги. Калунга похожа на «огромное безразличное море мертвых», она является горизонтом, из которого приходят мертвые, захватывающие различные «версии» Калунги, и кровь выступает одной из таких версий: «Кровь — это прежде всего жидкость, как и Калунга в ее мутной, изменчивой форме. Она также переполняется потоком, коагулирующим и связывающим» (Ochoa 2010: 114–116). Кровь можно назвать онтологическим флюидом Калунги, тогда как сама Калунга — это имманентность бытия, динамика множественных сил жизни и смерти. Манифестация этих сил учреждает магию, а их интенсификация представляет предмет магической техники.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полевые материалы и этнографические источники позволяют по-новому взглянуть на агентность крови в афрокубинском колдовстве. Сакральность этой субстанции не ограничивается ролью носителя «жизненной силы», на что обычно обращают свое внимание исследователи. Кровь — это также катализатор или агент интенсивности, позволяющий «сгущать» и усиливать присутствие духов, а поэтому ее использование отгораживает воплощенных в колдовской телесности духов *брухерии* от «разряженных» или «бесплотных» духов спиритизма.

Еще важнее, что кровь есть агент непрерывности или связи между мирами: кровь человека связывает его неразрывными узами с духами и предметами, в которых те обитают, а кровь жертвенных животных поддерживает силу и жизнеспособность этих духов, как бы приобщая их к миру плоти и яви, делая *нфумбе* частью колдовских сообществ

и прописывая их в сакральных генеалогиях, объединяющих живых с мертвецами в общую онтологию колдовства. Можно сказать, что сила крови — это сила Калунги, сферы духов. Но верно и обратное: Калунга циркулирует в крови человека.

Калунга есть актуальное единство живых и мертвых, память, наследование, цепочки родства, предки, обряды и волшебство. Потоки Калунги образуют подвижную, живую сеть, в которой есть своего рода узлы или уплотнения — локусы наибольшей активности, используемые колдунами для «подключения» к магическим силам. Это могут быть определенные локации (кладбища, леса, алтари), где Калунга сгущается, а могут быть некоторые вещества и субстанции: почва, где распадаются и производят новую жизнь тела мертвецов, вода, подвластная духам *нкиси* и *симби*, и кровь, эта материализованная амбивалентность жизни и смерти. *Hay agua Kalunga, lango de océano, lango de río y lango de nfuiri. Tó lo bacula congo y tó lo muertos mundele tambien quenda Kalunga* («Есть вода Калунги, вода океана, вода реки и вода блуждающих душ. Все предки народа конго и все мертвецы белых тоже обитают в Калунге»), — говорит на смеси испанского с киконго пожилой жрец *пало монте* Ласаро (ПМА 2019).

Кровь питает жизнь, и Калунга, будучи сферой мертвых, тоже питает жизнь: она не противопоставляется ей, напротив: ведь «мы стоим на плечах предков», как любят повторять последователи *пало* и *сантерии*, мы исходим от рода, от людей, которые передали нам свою кровь, свою жизненную силу, а затем умерли, перешли в Калунгу. Но они не ушли от нас прочь, а обитают в нас или сквозь нас — такова Калунга, циркулирующая через миры с кровью людей и других живых существ. Кровь обеспечивает не только генетическую преемственность, но и онтологическую непрерывность — перетекание силы мертвых к живым.

Кровь для *палеро* — это не символ, а непосредственная, материализованная реальность духов, субстанция, с которой можно работать в колдовском ремесле, преобразовывая кровь и силы Калунги, обитающие в ней, так, чтобы это способствовало исцелению или нанесению вреда: кровь пропитывает почву, заполняющую котел *нганга*, гниет в магических бутылках, создает визуальные эффекты на поверхности ритуальных инструментов, пахнет, околдовывает, привлекает и питает *нкиси* (Ochoa 2010: 116–118).

Обряды инициации, включающие в себя рассечение телесной цельности, шрамирование и установление через кровь непосредственной связи духов с человеком, акцентируют его телесную принадлежность тем или иным силам. В этом отношении показательна диспозиция между *сантерией* и *пало*: если человек, инициированный в *сантерию*, посвящается затем в *пало монте*, то его голова, в отличие от других частей тела, не подвергается ритуальному шрамированию — эта голова уже

принадлежит кому-то из *оришей*, и пометать ее разрезами, сквозь которые входят *нкиси* и *нфумбе*, не следует. Похожая логика обосновывает и традиционный запрет на одержимость для *бабалао*, чьи жизни и тела должны служить прежде всего *орише* Орумиле и не должны подвергаться даже временной апроприации мертвыми или другими духами. Надо сказать, что некоторые *палеро* выступают против инициации в *пало* людей, прошедших жреческое посвящение в *сантерию* (*кариоча*), и считают, что таковая должна следовать за *rayamiento*, а не предшествовать ему. Тело кубинца, в котором находится место духам и божествам из пантеонов различного происхождения, размечено синкретическими культами, как и сама кубинская культура. Эта разметка порождает как конфликты, так и примирения: существуют возможности наложения и распределения состава духовной реальности в теле адепта. Различные культы, как можно видеть, образуют сборку смыслов непосредственно в телесности человека, через его кровь и телесную конституцию.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Полевые материалы автора, Гавана, 2013.
 Полевые материалы автора, Гавана, 2019.
Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 124 с.
Де Дананн А. Память крови. Москва; Воронеж: Terra Foliateda, 2012. 276 с.
Маничкин Н. А. Мама Франсиска: этнокультурная память в кубинском культе спиритических кукол // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 132–152.
Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1995. 180 с.
Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
Bolívar Aróstegui N. Los Orishas en Cuba. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí, 2017. 354 p.
Bolívar Aróstegui N., González Díaz de Villegas C., del Río Bolívar N. Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2013. 239 p.
Bunseki Fu-Kiau K. K. African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot, Principles of Life & Living. New York: Athelia Henrietta Press, Pub. in the name of Orunmila, 2001. 159 p.
Cabrera L. El monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018. 641 p.
Cabrera L. Reglas de Congo Palo Monte Mayombe. Miami: Ediciones Universal, 1986. 226 p.
Clark M. A. Santería Sacrificial Rituals: A Reconsideration of Religious Violence // Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies. 2006. № 2. P. 133–145.
Covington J. D. Embodied Histories, Danced Religions, Performed Politics: Kongo Cultural Performance and the Production of History and Authority. PhD diss. The University of Michigan, 2008.

Espirito Santo D. The Power of the Dead: Spirits, Socialism, and Selves in an Afro-Cuban Universe // *Fieldwork in Religion*. 2008. № 3 (2). P. 161–177.

Espirito Santo D., Kerestetzi K., Panagiotopoulos A. Human substances and ontological transformations in the African-inspired ritual complex of Palo Monte in Cuba // *Critical African Studies*. 2013. № 5 (3). P. 195–219.

Fichte H. Xango. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976. 355 S.

Gottlieb A., Buckley T. Blood Magic: The Anthropology of Menstruation. Oakland: University of California Press, 1988. 275 p.

Herbert E. W. Iron, Gender, and Power: Rituals of Transformation in African Societies. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 296 p.

Hurston Z. N. Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica. New York: Harper Collins, 2008. 336 p.

Jacobson-Widding A. Red-White-Black as a Mode of Thought: a Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979. 396 p.

Kerestetzi K. Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte. Paris: Karthala, 2016. 431 p.

Linedecker C. L. Hell Ranch: The Nightmare Tale of Voodoo, Drugs and Death in Matamoros. London; Sydney: Futura Publication, 1990. 221 p.

Martínez-Ruiz B. Mambo Comes from the Soul // Call and Response, Journeys in African Art / Eds. by S. Adams, B. Martínez-Ruiz, J. Weber, L. Williams, R. F. Thompson. Yale: Yale University Art Gallery, 2000. P. 79–120.

Mattos Frisvold N. Palo Mayombe — The Garden of Blood and Bones. London: Scarlet Imprint, 2011. 225 p.

Megenney W. W. Bantu Survival in the Cuban “Lengua de Mayombe” // *ISLAS*. 2008. № 3. P. 51–63.

Ochoa T. R. Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2010. 312 p.

Ortiz F. Hampa afro-cubana: Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal). Madrid: Editorial América, 1917. 406 p.

Palmié S. Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition. Durham; London: Duke University Press, 2002. 416 p.

Turner T. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo // *Cultural Anthropology*. 1995. № 10. P. 143–170.

REFERENCES

Bolívar Aróstegui N. *Los Orishas en Cuba* [Orishas in Cuba]. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí, 2017. (In Spanish).

Bolívar Aróstegui N., González Díaz de Villegas C., del Río Bolívar N. *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo* [Ta Makuende Yaya and Palo Monte Rules: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo]. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2013. (In Spanish).

Bunseki Fu-Kiau K. K. *African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot, Principles of Life & Living*. New York: Athelia Henrietta Press, Pub. in the name of Orunmila, 2001. (In English).

Cabrera L. *El monte* [The Bush]. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018. (In Spanish).

Cabrera L. *Reglas de Congo Palo Monte Mayombe*. Miami: Ediciones Universal, 1986. (In Spanish).

Clark M. A. Santería Sacrificial Rituals: A Reconsideration of Religious Violence. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 2006, no. 2, pp. 133–145. (In English).

Covington J. D. *Embodied Histories, Danced Religions, Performed Politics: Kongo Cultural Performance and the Production of History and Authority*. PhD diss. The University of Michigan, 2008. (In English).

De Danann A. *Pamiat' krovi* [Memory of blood]. Moscow; Voronezh: Terra Foliata Publ., 2012. (In Russian).

Espírito Santo D. The Power of the Dead: Spirits, Socialism, and Selves in an Afro-Cuban Universe. *Fieldwork in Religion*, 2008, no. 3 (2), pp. 161–177. (In English).

Espírito Santo D., Kerestetzi K., Panagiotopoulos A. Human substances and ontological transformations in the African-inspired ritual complex of Palo Monte in Cuba. *Critical African Studies*, 2013, no. 5 (3), pp. 195–219. (In English).

Fichte H. *Xango* [Shango]. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976. (In German).

Gottlieb A., Buckley T. *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Oakland: University of California Press, 1988. (In English).

Herbert E. W. *Iron, Gender, and Power: Rituals of Transformation in African Societies*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. (In English).

Hurston Z. N. *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper Collins, 2008. (In English).

Jacobson-Widding A. *Red-White-Black as a Mode of Thought: a Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979. (In English).

Kerestetzi K. *Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte* [Living with the dead in Cuba. Reinvention and religious transmission in Palo Monte]. Paris: Karthala, 2016. (In French).

Linedecker C. L. *Hell Ranch: The Nightmare Tale of Voodoo, Drugs and Death in Matamoros*. London; Sydney: Futura Publication, 1990. (In English).

Manichkin N. A. [Ethnic-Cultural Memory in the Cuban cult of spiritual dolls]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Etnograficheskoe obozrenie], 2020, no. 1, pp. 132–152. (In Russian).

Martínez-Ruiz B. Mambo Comes from the Soul. *Call and Response, Journeys in African Art*. Eds. by Adams S., Martínez-Ruiz B., Weber J., Williams L., Thompson R. F. Yale: Yale University Art Gallery, 2000, pp. 79–120. (In English).

Mattos Frisvold N. *Palo Mayombe — The Garden of Blood and Bones*. London: Scarlet Imprint, 2011. (In English).

Megenney W. W. Bantu Survival in the Cuban “Lengua de Mayombe”. *ISLAS*, 2008, no. 3, pp. 51–63. (In English).

Ochoa T. R. *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2010. (In English).

Palmié S. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham; London: Duke University Press, 2002. (In English).

Savchuk V. V. *Krov' i kul'tura* [Blood and culture]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1995. (In Russian).

Turner T. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, 1995, no. 10, pp. 143–170. (In English).

Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. Moscow: Nauka, 1983. 277 p. (In Russian).

Woodard B. *Dinamika slizi. Zarozhdenie, mutatsiia i polzuchest' zhizni* [Slime Dynamics. Generation, Mutation, and the Creep of Life]. Perm': Gile Press Publ., 2016. 124 p. (In Russian).

Submitted: 09.04.2021

Accepted: 25.12.2021

Article published: 01.04.2022