



КУЛЬТ ОСАИНА: СВЯЩЕННЫЙ ЛЕС, КОЛДОВСТВО И «ЗЕЛЕНАЯ МЕДИЦИНА» НА КУБЕ

Нестор Александрович Маничкин

Институт этнологии и антропологии РАН
32А Ленинский пр., Москва, Россия
nes.pilawa@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена сакральным образам и практикам, связанным с почитанием леса на Кубе. Рассматривая преимущественно материал религиозно-магических традиций *сантерия* и *пало монте*, автор также обращается к другим африканским и афро-американским культурам, прослеживая их исторические и семантические взаимосвязи. На основе полевых исследований и этнографических данных воссоздается многосторонняя мифоритуальная реальность леса, охватывающая в себе сферы народной медицины, магии и этнокультурной памяти. Отдельное внимание уделяется метафизическим и практическим аспектам почитания оришей и, в частности, центральным понятиям, символам, святыням, ритуальным инструментам, запретам и нормам, которые присущи культуре Осаина, хозяина растительности и дикой природы.

Ключевые слова: Куба, сантерия, ориша, пало монте, лес, магия, народная медицина.

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

Для ссылок: Маничкин Н. Культ Осаина: священный лес, колдовство и «зеленая медицина» на Кубе // Антропологический форум. 2022. № 52. С. 193–218.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-52-193-218

URL: <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/052/manichkin.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2022, NO. 52

THE OSAIN CULT: THE SACRED FOREST, WITCHCRAFT, AND “GREEN MEDICINE” IN CUBA

Nestor Manichkin

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences
32A Leninsky Ave., Moscow, Russia
nes.pilawa@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the sacred images and practices associated with the veneration of the forest in Cuba. The author primarily examines the religious and magical traditions of Santeria and Palo Monte but also refers to other African and African American cults, tracing their historical and semantic relationships. The article restores the multifaceted myth-ritual reality of the forest, encompassing spheres of traditional medicine, magic, and ethnocultural memory. This article is based on field research and ethnographic data. Special attention is paid to the metaphysical and practical aspects of the veneration of Orishas and, specifically, to the central concepts of symbols, shrines, ritual instruments, prohibitions, and norms that are inherent in the cult of Osain, the master of vegetation and wildlife.

Keywords: Cuba, Santeria, Orisha, Palo Monte, forest, magic, indigenous medicine.

Acknowledgements: Published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology, RAS.

To cite: Manichkin N., ‘Kult Osaina: svyashchenny les, koldovstvo i “zelenaya meditsina” na Kube’ [The Osain Cult: The Sacred Forest, Witchcraft, and “Green Medicine” in Cuba], *Antropologicheskij forum*, 2022, no. 52, pp. 193–218.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-52-193-218

URL: <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/052/manichkin.pdf>

Нестор Маничкин

Культ Осаина: священный лес, колдовство и «зеленая медицина» на Кубе

Статья посвящена сакральным образам и практикам, связанным с почитанием леса на Кубе. Рассматривая преимущественно материал религиозно-магических традиций *сантерия* и *пало монте*, автор также обращается к другим африканским и афро-американским культам, прослеживая их исторические и семантические взаимосвязи. На основе полевых исследований и этнографических данных воссоздается многосторонняя мифоритуальная реальность леса, объемлющая в себе сферы народной медицины, магии и этнокультурной памяти. Отдельное внимание уделяется метафизическим и практическим аспектам почитания оришей и, в частности, центральным понятиям, символам, святыням, ритуальным инструментам, запретам и нормам, которые присущи культуре Осаина, хозяина растительности и дикой природы.

Ключевые слова: Куба, сантерия, ориша, пало монте, лес, магия, народная медицина.

Введение

Лес без преувеличения можно назвать самой почитаемой локацией афро-американских культов. В лесу обитают божества, объединившиеся в ходе синкретизации с христианскими святыми, духи предков, призраки, сакральные животные. В лесу растут целебные травы и проводятся наиболее важные церемонии и обряды.

Неслучайно последователи афро-кубинской религии *пало монте* обустраивают свои алтари если не под деревьями, то так, чтобы они были визуально связаны с лесом — украшены цветами, ветвями или панно с изображениями дикой природы [Dodson 2008: 99–100]. В *сантерии* во время многодневного обряда жреческой инициации пространство дома, украшенное растениями, делится на священную комнату, где пребывает и затем коронуется иницируемый (комната святых, на исп. *cuarto de santos* или *igbodún* на *анаго*, сакральном языке *сантерии*¹), и остальные помещения, включая двор дома, причем всё, что не является *igbodún*, называется зарослями или лесом (*nigbe* на *анаго*) [Madan 2005: 97] — таким образом инициация символически задействует лес.

Нестор Александрович Маничкин

Институт этнологии
и антропологии РАН,
Москва, Россия
nes.pilawa@gmail.com

¹ *Анаго* (*anagó*) — язык смешанного происхождения, пиджин, лексика которого берет начало преимущественно в йоруба, играет роль литургического языка в *сантерии* и культе Ифа.

Подобное отношение к лесу приверженцы афрогенных религий унаследовали от традиций субсахарской Африки, которые видят в лесной чаще сакральное пространство, своего рода природный храм, где человек может приобщиться к миру духов. В наше время это традиционное африканское отношение к лесу становится частью экологических программ и энвайронменталистских идеологий [Ikeke 2013].

Кубинские культы африканского происхождения, о которых пойдет речь, формировались в колониальное время, в основном внутри так называемых *кабильдо* — этнокультурных объединениях невольников, по сути землячеств, в той или иной степени подконтрольных властям [Cabrera 1986: 15–18; Reid 2005: 117–119; Кавыкин 2018: 83–85]. Большую роль в передаче традиции сыграли также *паленки симарронов* — поселения беглых рабов, где магия практиковалась без оглядки на католический колониальный режим [Dodson 2008: 86–92; Bolívar Aróstegui et al. 2013: 57–72]. Превращение разнообразных культовых практик в так называемые «правила» (исп. *las reglas*), своего рода религиозные течения, происходило уже в XIX–XX вв. [Reid 2005: 118–120].

Наиболее известной религией, вышедшей из африканских *кабильдо*, стала *сантерия* (самоназвание — *Regla de Ocha*), последователи которой почитают *оришей* — божественных существ из пантеона йоруба [Bolívar Aróstegui 2017]. Второй по значимости и распространенности на Кубе можно назвать *Regla de Congo*. Под этим названием понимается ряд религиозно-магических течений, в учении и литургии которых преобладают элементы *банту*: *пало майомбе*, *пало брийюмба*, *пало кимбиса* и др., совокупно зачастую именуемые *пало монте* (исп. *palo monte* — «лесная палка») или просто *пало* [Cabrera 1986; Bolívar Aróstegui et al. 2013]. Кроме этого, на острове существуют *арара*, *йесса*, *ганга*, гаитянское *вуду*, *муэартера бембе де сао*, а также *спиритизм крусадо*, в котором европейские спиритические практики скрестились с африканскими традиционными представлениями.

Всецело на культуре йоруба основана и *Regla de Ifa*: культ Ифа часто смешивают с *сантерией* — сами верующие различают его как отдельный, хотя и тесно связанный с почитанием других *оришей* культ *ориши* мудрости и предсказаний, которого зовут Ифа или Орумила (Орула). Его жрецы *бабалао* являются наиболее авторитетными предсказателями. В общины *сантерии* входят жрецы *бабалоча* (мужчины) и *иялоча* (женщины), а также многочисленные *алейо* — рядовые последователи или, если угодно, прихожане. Общины *Regla de Ifa* и *Regla de Ocha* обычно называются *иле* [Dornbach 1993: 108–111], а общины *Regla de Congo* — *мунансо* или *нсо* [Cabrera 1986: 134–134]. Посвящен-

ных в жречество почитателей *оришей* называют *сантеро*, а тех, кто практикует *пало монте*, — *палеро*.

В афро-кубинских культах большое значение имеют духи предков — *эггуны* в *сантерии*, *бакула* в *пало*. Но в большей степени *палеро* концентрируются на *нфумбе* — это особый класс духов мертвых, с которыми колдуны (*тата нганга* и *йайя нганга*) заключают договоры и которым приносят жертвоприношения («кормят») в обмен на покровительство и помощь. *Палеро* также обращаются к духам надчеловеческого порядка — *мпунгу*, управляющим природой, стихиями, различными сферами бытия [Cabrera 1986: 277–280; Dodson 2008: 83].

Пало и *сантерия* сильно влияют друг на друга и в настоящее время часто практикуются параллельно одними и теми же людьми, поэтому к «скрещиванию» духов с католическими святыми добавляется внутриафриканский синкретизм, например *ориша* Осаин, которому посвящена данная статья, отождествляется не только с христианским Святым Сильвестром, но и с *мпунгу* Нгурунфинда. Нгурунфинда также хозяин леса, но попал на Кубу не из культуры йоруба, а из культуры народов банту. Зачастую *оришей* (а также *мпунгу*, *водунов*, *лоа* и других духов афро-карибских культов) называют *los santos* — святыми, при этом с одним африканским по происхождению духом могут ассоциироваться несколько католических святых, и в зависимости от местности и культуры эти синкретические параллели разнятся. Синкретизм распространяется и за пределы африканского / христианского. Так, в Республике Тринидад и Тобаго, где сильна индуистская диаспора и где также существует культ африканского Осаина, этот *ориша* синкретизируется с ведическим Хануманом [Fichte 1976: 317].

В статье предпринята попытка исследовать культ Осаина и связанных с ним божеств и духов на Кубе с позиций культурной антропологии: обрисовать контуры религиозно-магических традиций, связанных с лесом, почитанием и использованием растений и деревьев, проследить историко-культурную связь этого синкретического культа с афро-американским и собственно африканским генетическим материалом, проанализировать образ и значение леса в качестве священной зоны, имеющей ценность как непосредственного, эмпирического характера (травничество), так и символического (использование леса и его образных реконструкций в мифоритуальном контексте). Главной моей задачей было показать, как в образе Осаина и подвластного ему леса объединяются значимые и обширные сферы жизни: народная медицина, отчасти интегрированная на Кубе в общественное здравоохранение, магия, религиозное воображение, этнокультурное наследие и даже политика.

При написании статьи я опирался, с одной стороны, на сведения, которые можно найти в трудах по этнографии, а с другой — на материалы, полученные в ходе полевых исследований. Таковые проводились преимущественно с помощью включенного наблюдения и серии неформализованных интервью, осуществленных во время экспедиций в кубинские города Гавана и Ринкон в декабре 2013 г. и июне-июле 2019 г. Мне удалось принять участие непосредственно в ряде церемоний *сантерии*, культа Ифа и *пало монте*, включая начальные и жреческие инициации в них, а также в обряде по созданию и усилению спиритических кукол в рамках креольского спиритизма (этот обряд был кратко описан в соответствующей статье: [Маничкин 2020]). Путь к участию в церемониях подразумевал посвящения в названные традиции, прохождение которых само по себе дало богатый исследовательский материал, позволило записать и частично расшифровать ритуальные песнопения, понаблюдать за особенностями проведения ритуалов и создания святынь. Последующее введение в научный оборот полученных сведений, однако, скорректировано профессиональной этикой, учитывающей запрет на публикацию отдельных элементов из сакральной практики, присущий афро-кубинским культам. Запрет касается главным образом ряда частных в обрядах инициаций и жертвоприношений, точной рецептуры магических составов, полных сакральных имен практиков и других «колдовских тайн» общины.

Мне удалось провести неформализованные интервью как со жрецами, так и с рядовыми последователями названных традиций, а также, что немаловажно в контексте данной статьи, с четырьмя мужчинами, задействованными в травничестве и практиках, связанных с лесом: двое из них идентифицируют себя в качестве посвященных последователей Осаина (*осаиниста*), третий является учеником и помощником *осаиниста*, а четвертый занимается духовно-магическими практиками и траволечением, не претендуя на какие-то конкретные сакральные «специализации» и статусы. Беседы подразумевали прояснение биографий информантов, установление их самоидентификации, особенностей их религиозной и/или целительской практики, уточнение сакральной терминологии. Отдельно стоит упомянуть о беседах с последователями афро-кубинских религий, живущими в РФ, включая двух *бабалао* (жрецов Ифа) кубинского происхождения (Москва, 2021 г., Калининград, 2013 г., 2019 г.). Пандемия нового коронавируса внесла свои коррективы в мои исследовательские планы, так что работу в данном направлении в 2020–2021 гг. пришлось проводить уже в электронном поле, при помощи средств коммуникации (телефонные интервью, электронная переписка), что, впрочем, расширило

охват, задействовав в качестве информантов также четырех жителей США — адептов *сантерии* и *пало монте*.

Отмечу, что публикация «живых наблюдений» за традиционными афро-кубинскими практиками, связанными с миром леса, занимает важное место в этнографии острова. Так, одна из первых книг, проливших свет на *сантерию* и *пало монте*, знаменитая «Пустошь» (“El Monte”) Лидии Кабреры, вышедшая в 1954 г. и постоянно переиздаваемая [Cabrera 2018: 85], иногда называемая самими последователями культов «Библией *сантерии*», выстроена вокруг акцентированного погружения в «поле». Значительный объем полевых материалов на данную тему вместе с их этнографической концептуализацией вводят уже современные исследователи, и если в публикациях о *сантерии* нет дефицита, то монографий, касающихся культа *пало монте*, а также «зеленой медицины» и связи *сантерии* с народными терапевтическими практиками, совсем немного. Наиболее заметными можно назвать труд Йохана Веделя, посвященный целительству в *сантерии* [Wedel 2004], а также книги Катерины Керестетци [Kerestetzi 2016] и Годда Рамона Очоа [Ochoa 2010], в которых авторы описывают свои этнографические путешествия в колдовские миры *пало монте*.

Пожалуй, ни один из авторов, пишущих об афро-кубинских (и шире — афроамериканских, африканских) культах, не может обойти тему леса и священных растений, в той или иной степени затрагивая ее, однако значимых, исчерпывающих научных публикаций о культе Осаина (и/или Нгурунфинда), которые освещали бы всю его совокупную сложность, пока нет. И хотя публикация этой статьи, разумеется, не может претендовать на осязаемое восполнение такой лакуны, некоторые сведения, изложенные в ней, возможно, внесут свой скромный вклад в описание явления, остающегося важной частью культурной эволюции. С тех пор как Кабрера подарила миру свою «Пустошь», прошло без малого семьдесят лет. За это время кубинские *осаиниста* пережили большие перемены, и даже само отношение к книге Кабреры менялось в официальной кубинской печати по мере того, как менялось отношение государства к религии. Эти вопросы также включены в настоящую статью.

Осаин — загадочное существо-половинка

Осаин — особенный *ориша*. Во-первых, он имеет необычное происхождение: у Осаина нет ни отца, ни матери, он возник из земли по воле Всевышнего Олодумаре, как возникают растения [Cabrera 2018: 85]. Во-вторых, он калека: у Осаина одна рука, одна нога и один глаз. Его также описывают как карлика, имеющего одно очень маленькое ухо, а другое непропорционально

больше, причем большим он ничего не слышит, а маленьким слышит всё, даже поступь муравья или стрекот крыльев колибри.

Осаин живет в лесной чаще. Он является патроном всех травников, которых на Кубе называют *осаиниста* (*osainista*).

Осаин незаменим: его сила присутствует на каждой важной церемонии *сантериии*, поскольку все они начинаются с омовения священных предметов (ритуальных инструментов, камней *отан*, в которых воплощены *ориши* и пр.) специальным составом *омиеро*, куда входят подвластные Осаину растения.

Каждое растение имеет своего хозяина, одного из *оришей* в *сантериии*, а в *пало монте* — одного из *мпунгу* [Cabrera 2018: 317–606]. То же — в бразильском *кандомбле* [Fichte 1976: 341–352] и других афро-американских традициях. Существует сказание, согласно которому Осаин содержал силу всех растений в своем магическом сосуде. Однажды из-за бури сосуд опрокинулся, и тогда *ориши* схватили и разделили «тайны растений» между собой. И все же Осаин остался хозяином леса, всех растений вообще, так что ни один из *оришей* не обладает той полнотой магических знаний, которой обладает Осаин. Ему подвластны самые разные элементы материи и природы, и это обстоятельство подчеркивает ритуальное ожерелье (*eleke*) Осаина, состоящее из бусин разных цветов: в отличие от других *оришей*, с которыми обычно ассоциируется один или два цвета, символика Осаина разноцветная. В то же время важным цветом для Осаина остается зеленый. Из дней недели ему посвящается пятница, а в жертву Осаин принимает коз, черепах, петухов.

О каждом из *оришей* имеются сказания (так называемые *патаки*), раскрывающие характер и роль божеств. *Патаки* обычно соотносятся с одним из 256 знаков *оду*, которые образуют корпус текстов Ифа и представляют собой одновременно священные знаки и космологические элементы [Bolívar Aróstegui 2018: 133–140]. Осаину принадлежат *оду* Оббара Одди и Одди Оббара [Bolívar Aróstegui 2017: 164], а *патаки*, рассказывающие о нем, демонстрируют не только мудрость, но и коварство и воинственность Осаина. Так, сохранилось предание о битве двух Осаинов¹, злого и доброго [Cabrera 2018: 85–86].

Согласно одному из сказаний, Осаин лишился руки, ноги и глаза вследствие удара молнии (явление, подвластное *ориша* Чанго) в ходе своего магического противостояния с Орулой. В другом сказании Осаин, также воюющий с *оришами*, попадает в пожар.

¹ Все *ориши* в *сантериии* имеют так называемые *сатинос* (исп. ‘дороги’), проявления или манифестации, в которых могут обладать разными характерами, атрибутами и судьбами. В упомянутом сказании борются Осаин Окини Гваво Элейо и Осаин Алаббио.

Еще одна легенда повествует о том, что Осаин пытался изнасиловать *оришу* Ойя, за что Чанго, супруг Ойя, отсек молнией половину его тела. Впрочем, существует и сюжет, в котором Чанго не враждует с Осаином, а, напротив, лечит его после падения с дерева, когда Осаин сломал свое тело [Dornbach 1993: 100–101]. Мифологическая связь Осаина с молнией и огнем, отмечают *бабалао*, говорит о том, что силу растений можно извлечь при помощи их термической обработки: огонь как бы доместифицирует Осаина, делает его силу полезной человеку (Карлос Р.С., *бабалао*, Ольгин, Куба, дистанционное интервьюирование в 2020 г.).

Патаки особенно подчеркивают опасную, колдовскую натуру Осаина, этого «колдуна среди святых» (*ogguni de los santos*). Так, в одной из легенд говорится не о вражде, а о сотрудничестве Орулы и Осаина, но Орула предстает там злокозненным магом, который при помощи Осаина наводит порчи на всех вокруг, из-за чего в ситуацию вмешивается *ориша* Обатала, желающий убить Орулу. Чтобы не допустить такого исхода, Чанго изменяет жизнь Орулы таким образом, что тот из злодея становится величайшим прорицателем, приносящим добро и пользу [Cabrera 2018: 118].

«Мы обращаемся к Осаину для любого колдовства. Если хотим связать людей любовью, то обращаемся к Очун и Осаину. Если хотим поссорить или навредить — к Эшу и Осаину. Если хотим исцелить, то тоже обращаемся к Осаину, потому что он — великий целитель и колдун», — говорит *бабалао* Карлос (тот же информант, интервьюирование проводилось в Гаване в 2019 г.). По его словам, в *сантерию* Осаин пришел «из другой земли»: святыни Осаина, в которых он обитает, по своему устройству напоминают колдовские сосуды *нганга* из культа *пало монте*. Возможно, версия «иноземного» происхождения Осаина призвана подчеркнуть его непохожесть на других *оришей* или его особенную колдовскую силу. Есть версия о том, что Осаин, как и хромающий на одну ногу *ориша* Бабалу Айе, происходит из культа *арара*, корни которого, как и корни *вуду*, уходят к народам *фон* [Cabrera 2018: 85–86]. Впрочем, в *арара* есть свое божество растительности, напоминающее Осаина, его зовут Арони [Bolívar Aróstegui 2017: 163]. По некоторым представлениям Арони является помощником Осаина, одновременно *оришей* в *сантерии* и *водуном* в *арара*, имеющим облик кинокефала с одной ногой. Отмечается, что в настоящее время культ Арони пришел в забвение и к нему редко обращаются (Наталия Б., *йайа нганга*, этнолог, Гавана, 2019 г.).

«Изначально Осаин почитался на Кубе как *ориша* растений, а главным целителем был *ориша* Инле. Но постепенно Осаин

вытеснил Инле, которого теперь еще почитают на Кубе, но уже не так много, как раньше», — продолжает Карлос. По его словам, это связано с тем, что главным лекарством являются растения: «Дело не только в том, что растения содержат полезные вещества. Растения содержат силу *аче*, которая помогает выровнять *ори* человека». *Ори* — это одновременно дух и материя, сознание и голова человека, искра Олодумаре, которая есть в каждом из нас. «Когда у человека ровное *ори*, он напрямую соединен со своим *эледой* (личным *оришей*-патроном, «хозяином головы»), и тогда *эледа* не обижен на человека, а помогает ему выполнять свое жизненное предназначение и идти вперед. Ифа указывает (через оракул. — Н.М.), сила какого именно *ориши* сейчас нужна человеку для выравнивания *ори* и исцеления человека, и тогда мы берем травы этого *ориши*, но все травы принадлежат Осаину и без его разрешения не работают. Вот почему хороший *бабалао* имеет своего Осаина».

Под тем, чтобы «иметь своего Осаина», подразумевается посвящение в его культ через получение определенной святыни или, как говорят на Кубе, «основы» (исп. *fundamento*), т.е. фетиша, в котором обитает Осаин. Такая «основа» изготавливается определенным способом, а затем, в ходе обрядов, ее «кормят» кровью жертвенных животных. В домах некоторых *бабалао* и *сантеро* можно видеть деревянную статуэтку, изображающую антропоморфную фигуру с одной рукой, одной ногой и одним глазом — это и есть «основа» Осана, а точнее — часть таковой. Обычно к статуэтке прилагается глиняный горшок и высушенная гуира (плод калебасового дерева), причем внутрь статуэтки, горшка и гуиры запечатывается секретная «загрузка» (исп. *carga*), представляющая собой набор субстанций, воплощающих и позволяющих материализовать Осаина. Также среди инструментов Осаина может задействоваться небольшой металлический трезубец [Cabrerá 2018: 119], либо же рядом с его «основой» располагается металлический конус, обрамленный подвесками в виде птиц — это *ориша* Осун, который в данном случае носит название *Опере* [Bourbon Galdiano Montenegro 2012: 9–10] и сопровождает Осаина и его армию духов.

Гуиру Осаина называют *титийеро* (*titillero*), ее часто украшают разноцветными бусинами. Хотя эта гуира — самый известный атрибут Осаина, для полноценного *fundamento* ее недостаточно. Если глиняный горшок, который в некоторых источниках носит название *кобелефо* или *окобелефо*, но чаще называется *икоко де Осаин* (горшок Осаина), представляет самого *оришу*, то статуэтка одноногого существа может являть собой его помощника Арони — духа из традиции *арара*, чей образ почти слился с Осаином.

Антрополог, практикующая *сантера* и *палера*, Н. Боливар, ставшая одним из моих информантов, среди ингредиентов для «загрузки» Осаина перечисляет камни из леса, птичьи перья, растертые в порошок травы, а также кость усопшего человека, дух которого соглашается «работать» для магических целей владельца описываемого *fundamento* [Bolívar Aróstegui 2017: 164]. Обычно в сакральные предметы, представляющие *оришей*, в *сантерии*, в отличие от *пало монте*, человеческие кости не кладутся, но святыня Осаина — исключение¹. Впрочем, информанты Л. Кабреры не были единодушны в том, «загружать» или нет в гуиру Осаина кость человека, а также спорили о том, чьи перья использовать: грифа, совы или нескольких птиц [Cabrera 2018: 85–86].

Осаин имеет особую связь с птицами, которые в культуре йоруба считаются посланцами так называемых *йами* — мстительных, отрицательно настроенных к человечеству ведьм, обитающих в своем мире. Эта связь Осаина с *йами* еще раз подчеркивает его близость к дикой природе и магии, которые в африканской культуре всегда неразрывны. Перья — неперменный атрибут «основы» Осаина, а в некоторых религиозных домах существуют традиции помещать внутрь его святыни высушенные головы или/и сердца различных птиц.

Близость Осаина к Чанго, с которым он часто сталкивается в легендах, обуславливает один из моментов в ходе изготовления его святыни: горшок с «загрузкой» на некоторое время закапывают («хоронят») под пальмой, священным деревом Чанго [Cabrera 2018: 119]. Также его на несколько дней закапывают в муравейнике и на перекрестке. Впитавший силы земли, накормленный кровью жертвенных животных, волшебный Осаин вносится в дом жреца и «живет» там, нередко рядом со святынями Чанго [Bolívar Aróstegui 2017: 164].

Впрочем, не все кубинские травники, называющие себя *осаиниста*, имеют посвящение в культ Осаина и обладают его *fundamento*. Согласно некоторым данным, в прошлом они не были *сантеро* [Cabrera 1984: 133], да и сейчас многие полагают, что дар Осаина можно получить без посвящения в иерархию *Regla de Ocha* [Wedel 2004: 45]. Однако те травники, которые сделали это, как правило, ценятся выше и вызывают больше доверия у последователей афро-кубинских культов.

«Есть у тебя Осаин или нет его, но, когда ты идешь в лес, чтобы что-то взять, ты должен оставить монету, воду, кокос или куку-

¹ Кости человека также могут использоваться при изготовлении «основы», представляющей одну из дорог (*caminos*) *ориши* Бабалу Айе.

рузу у большого дерева и попросить Осаина дать тебе его растения», — отмечает один из информантов (Флорентино Г., *бабалао, тата нганга*, Гавана, Куба, 2019 г.). Он также сообщает, что все традиционные кубинские травники придерживаются незыблемого правила: растения для лечебных процедур нужно собирать на восходе или до обеда, а после обеда нужно брать те растения, которые используются во вредоносной магии. После заката растения «спят и не стоит их беспокоить».

В культе Осаина участвуют преимущественно мужчины. Женщины могут получить его *fundamento* только после наступления менопаузы [Cabrera 2018: 87, 121–122]. У этого табу есть несколько объяснений, включая мифологическое: согласно преданию, одна женщина нашла некогда гуиру Осаина, но нечаянно осквернила ее, коснувшись во время менструации, и была тотчас уничтожена [Dornbach 1993: 102]. В другом сказании, которое относится к *оду* Ивори Ойекун, рассказывается о женщине, соблазнившей опытного *осаиниста*, чтобы выведать его тайны, и когда он раскрыл ей секреты Осаина, то *ориши* наказал его, сделав слепым и глухим, а женщину превратил в мужчину, своего нового последователя¹. Характерно, что женщин также не допускают до участия в церемониях *ориши* Орун и к отправлению культа *эггунов*. Как и культ Осаина, они подразумевают особенно тесное взаимодействие с миром мертвых предков и, возможно, уходят корнями в тайные мужские союзы Африки.

Культе Осаина по-разному воспринимался кубинским обществом. Долгое время его, как и вообще всю афрогенную духовность, считали проявлением варварства. Известны случаи ареста за травничество в начале XX в. [Wedel 2004: 32]. Вплоть до Специального периода², когда кубинские власти изменили свое отношение к религии, а также попытались вписать фитотерапию в арсенал национального здравоохранения, *осаиниста* действовали подпольно. Теперь же, зарегистрировавшись в органах государственного контроля, они могут легально вести свою деятельность по сбору и продаже целебных и священных растений и изготовленных из них препаратов [Gold 2014: 52–53]. На протяжении одного поколения из «мракобесия» и нелегального бизнеса травничество на Кубе превратилось в одобряемую, социально значимую профессию [Wedel 2004: 45]. Смена политического отношения к *сантерии* зашла так далеко, что пред-

¹ См.: Oshae Ifa. Iroso Meyi: Significado, lo que nace refranes, patakies y mas <<https://oshaeifa.com/signos-de-ifa/iroso/iroso-meyi/>>.

² Специальный период (исп. *El período especial*) — время особого экономического режима и многочисленных реформ, которые были предприняты правительством Кубы для преодоления глубокого внутреннего кризиса, наступившего в результате распада СССР и коммунистического блока, а также вследствие усиления эмбарго США, 1991–1995 гг.

ставители академического мира и «прорежимной» интеллигенции Кубы теперь не только признают ее в качестве важнейшей части кубинской идентичности, но и сам волшебный лес Осаина делают полем для идеологической работы. Так, в предисловии к новому изданию книги Л. Кабреры «Пустошь», которая ранее не публиковалась на Кубе из-за эмиграции ее автора в США после Кубинской революции, известный кубинский писатель и культурный деятель, бывший сотрудник партийной газеты “Granma” Р. Респаль Фина пишет о том, что священные деревья на Острове по-прежнему сохраняют свою силу (энергию *аче*), в то время как в США, во Флориде, где осели не принявшие режим Кастро мигранты, включая Л. Кабреру, священные сейбы «уже не сопротивляются ярости урагана и сдаются удару молнии, святые и души заброшены там, они потеряли *аче* в своем ложномудрии и языковом вырождении»¹. Таким образом, живая экология леса, включающая в себя не только растения, духов и атмосферные явления, но и сам язык, на котором говорит народ, может быть полем политических (или спиритуально-политических) претензий, в том числе со стороны марксистской идеологии, причем природные и стихийные процессы леса в таких претензиях согласуются с поведением и мировоззрением людей.

«Зеленая медицина»: амулеты, зелья, бальзамы

Самые разные магические предметы, выполняющие роль амулетов, называются *инче* (*ishe/inche*) Осаина — чаще всего это свертки из ткани, внутри которых имеется определенная «загрузка», замотанные нитками, украшенные раковинами каури и разноцветным бисером. Иногда *инче* Осаина делают внутри гуир, статуэток, сосудов, кукол, раковин и т.д. Выглядеть они могут по-разному, но суть сводится к тому, чтобы поместить в предмет «загрузку» из магических компонентов, а затем напитать *инче* с помощью жертвоприношения и поддерживать его силу регулярными окуриваниями, опрыскиваниями и другими ритуальными действиями. *Инче* изготавливают «у подножия Осаина» (т.е. перед его святынями, которые вместе с амулетом окропляются кровью жертвенных животных), порой привлекая для этого других *оришей*.

Назначение у таких *инче* может быть разное: для излечения, отведения дурного глаза, поддержки бизнеса, приворота, удачи в азартных играх, гармонизации духовной жизни и пр. Молодая жительница Гаваны Ареселис дважды в жизни прибегала к по-

¹ См. текст, использованный как предисловие в новом издании главного труда Л. Кабреры, — Respell Fina R. “Abriendo Monte” [Cabrera 2018: 10].

мощи *инче*: «Мне сделали *инче* для того, чтобы успешно прошло мое лечение в больнице. Он был со мной, пока я не выздоровела, а после этого я сделала, как сказала моя *мадрина* (крестная мать в *сантерии* или *пало*. — Н.М.), оставила этот *инче* в лесу. Другой у меня есть до сих пор, я иногда брызгаю его духами, а раз в полгода приношу к *мадрине*, чтобы она его кормила (кровью животных. — Н.М.). Этот *инче* помогает мне в учебе и в личной жизни. У него есть свое имя, которое я держу в секрете» (Ареселис П., Гавана, Куба, дистанционное интервьюирование в 2020 г.).

«Нельзя сделать хороший *инче* без *омиеро*, которым я омываю и некоторые входящие в него предметы, и самого человека, кому такой *инче* изготавливается», — объясняет *бабалао* Карлос. *Омиеро* — универсальная субстанция, необходимая для самых разных религиозно-магических манипуляций, своего рода святая вода *сантерии*. *Омиеро* готовят из воды, свежесобранных растений и некоторых дополнительных ингредиентов (ром, пальмовое масло, гвинейский перец, кукурузные зерна и пр.). После того как емкость наполнена водой из природных источников, морской, речной, колодезной и дождевой (часто добавляется и освященная вода из католической церкви), в воде замачиваются и части растений, предварительно пожеванные или слегка растертые. Все эти манипуляции сопровождаются специальными песнопениями, посвященными различным *оришам* и растениям. Для каждого *ориши* изготавливается свое *омиеро*, в которое входят те или иные растения, подвластные данному *орише*. Есть растения, которые «воюют» друг с другом или являются запрещенными для некоторых *оришей*. В то же время многие недостающие растения могут быть заменены другими¹. Кроме того, для приготовления *омиеро* важно количество используемых растений: одни практики настаивают на том, что оно должно соответствовать священному числу того или иного *ориша*, другие говорят, что растений должно быть 21 или 121. Все тонкости, связанные с изготовлением *омиеро*, известны только посвященным, причем рецептура разнится от одного практика к другому, и лишь немногие жрецы, как считается, способны приготовить по-настоящему чудодейственное *омиеро*, могущее исцелить человека от различных болезней [Canizares 1999: 98–100; Cabrera 2018: 122–128].

Впрочем, наиболее распространенной функцией *омиеро* является не лечение людей, а очищение святынь и пространства храма перед религиозными церемониями. Омывание камней *otan*, в которых воплощаются *ориши*, разбрызгивание *омиеро*

¹ Такая же практика бытует в гаитянском вуду [Fichte 1976: 161].

вокруг *fundamento* позволяет практикам отогнать зловредных и демонических духов, чтобы они не похитили частицы энергии *аче*, образующейся во время жертвоприношений, не выпили жертвенной крови, которая предназначена для *оришей*, и не помешали песнопениям, молитвам и просьбам верующих дойти до нужной инстанции. Среди *сантеро* бытует предание, согласно которому первые церемонии охраняли *ориши* Очоси и Элегуа, но им не удавалось отогнать все злые силы, и тогда Орунмила посоветовал обратиться к Осаину, который изготовил *омиеро*, непереносимое для злых духов и увеличивающее силу тех, кто с этим *омиеро* работает. В *пало монте* тоже существует *омиеро*, изготавливаемое похожим способом и, возможно, заимствованное из *сантерии*. Иногда этот состав, впрочем, обозначают с помощью конголезских терминов: *мбумба кимбиса* и *нфинда лоанго*¹.

Распространены на Кубе и различные настойки. Некоторые из них, такие как *чамба* (настойка на перце, специях и магических ингредиентах), одно из главных зелий *пало монте*, имеют исключительно ритуальное применение. Другие употребляются как в священнодействиях, так и в быту. К последним принадлежит гаитянский по происхождению напиток *тифей* (*tifey*), представляющий собой настойку на крепком алкоголе полыни горькой (*Artemisia absinthium*, кубинское название — *altamisa*) и некоторых других растений. В общинах *вуду тифей* иногда употребляют перед религиозно-магическими церемониями или во время них, но также он может использоваться для угощения гостей, на фестивалях и праздниках гаитийцев или в качестве медицинского средства, имеющего противовоспалительное действие [Volpato et al. 2009].

Для приготовления напитка *тифей* магия чисел также имеет значение: сроки приготовления и количество ингредиентов согласуются с числами духов. «Моя бабушка была гаитийкой и практиковала *вуду*, она часто готовила *тифей*. Мы, дети, пили его от глистов или во время простуды, а она пила, когда говорила со своими святыми. Теперь его можно найти в основном на востоке Кубы» — рассказывает житель Гаваны Юснер. Сам он также готовит *тифей*, но употребляет его только в качестве медицинского средства или аперитива, поскольку практикует не *вуду*, а спиритизм и *сантерию*. Впрочем, иногда мужчина преподносит рюмку с этим напитком духам, оставляя ее на спиритическом алтаре с куклой, символизирующей покровителя и коллективного предка гаитяян: «Я ставлю *тифей*

¹ Если сакральным языком сантерии является *анаго*, то для *палеро* аналогичную функцию выполняет *ленгуа конго*, представляющий смесь испанского и бантуизмов [Fuentes Guerra, Schwegler 2005].

перед Папой Кандело, чтобы моя бабушка на том свете порадовалась».

Юснер не считает себя сыном Осаина или травником, хотя практикует приготовление целого ряда целебных зелий: «Травники сами ходят в лес и собирают растения или выращивают их, а я обычно покупаю у них нужные мне растения. Иногда я собираю что-то сам, и тогда приношу монеты, воду и свечи к священным деревьям сейба¹ и хагуэй², чтобы отблагодарить Осаина и Ироко». Информант говорит, что практикует «зеленую медицину» (исп. *medicina verde*), но только для себя, своих родственников и друзей: «Если ко мне обратятся за советом, я посоветую или дам лекарство. Например, от депрессии нужно принимать настойку аниса, а чтобы вылечить ревматизм, нужно растирать больное место простой настойкой полыни или нашим напитком *тифей*. Есть небезопасные растения, такие как молочай. Если употребить его много, то отравишься. Если нужную дозировку, то это хорошее средство от запоров и болезней кишечника» (Юснер Э., *сантеро, спиритист*, Гавана, Куба, 2019 г.). Все названные растения считаются магическими: полынь — главный ингредиент *тифея*, растение, соединяющее с миром духов, анис посвящен оришам Очоси и Очун, а молочай входит в составы амулетов, привлекающих удачу.

На Кубе часто можно услышать о том, что «травы лечат даже тогда, когда не могут вылечить врачи». Лекарственные растения и связанные с ними чрезвычайно распространенные верования считаются частью культурного достояния, а большинство врачей позитивно относятся к народной медицине [Enamorado Rodríguez 2013: 65]. Целебные травы знахарями и жрецами назначаются не только и не столько из знания о содержащихся в них веществах, сколько из магических соображений: поскольку все растения содержат силу того или иного *ориша*, то всякий раз используются те из них, которые призваны ее увеличить в организме человека. Юснер сообщает: «Можно исходить из того, какой *ориша* за какие органы отвечает: Очун за матку, мочеполовую систему, Обатала за голову и т.д. — и назначать растения этих *оришей* в случае того или иного симптома. Но все это требует большого опыта и обладания *витити*³». Такой подход позволяет практикам заменить одно недостающее другим, идет ли речь о целебном снадобье или об *омиере* (ил. 1).

Поскольку медицина и магия подчиняются одним и тем же силам, большинство растительных средств могут использоваться

¹ *Seiba speciosa*. Божеством дерева является ориша Ироко.

² *Ficus citrifolia*.

³ *Витити* на *ленгуа конго* — духовное видение, ясновидение.

не только в терапевтических целях, но и в колдовских манипуляциях. Красноречивый пример — так называемый *balsamo tranquilo* (исп. ‘успокоительный бальзам’). Он продается в большинстве лавок, где торгуют растениями и религиозно-магическими принадлежностями. *Balsamo tranquilo* — старинное средство, которое упоминается в европейских медицинских источниках XIX в. [Diccionario 1805: 32]. Однако рецепт этого средства на Кубе, по-видимому, совершенно отличается от старинного *balsamo tranquilo*, в который входили мандрагора, опийный мак и паслен черный. Информанты из числа *осаиниста* назвали мне два разных рецепта успокоительного бальзама. По словам первого (Педро С., *осаиниста*, *сантеро*, Гавана, Куба, 2019 г.), бальзам содержит экстракт розмарина и тимьяна. Другой информант (Раубэль С.В., помощник *осаиниста*, Гавана, Куба, 2019 г.) утверждает, что снадобье готовится из растения, называемого на Кубе *balsamillo* или *salvia marina* (*Tournefortia gnaphalodes*), части которого нагревают в подсолнечном масле.

Как бы то ни было, *balsamo tranquilo* — чрезвычайно популярное народное успокоительное, что, по-видимому, связано с высоким уровнем стресса, характерным для ситуации постоянного дефицита. Стресс, переутомление, психическое возбуждение или бессонницу, всё, что в народе называется нервами (исп. *nervios*) [Wedel 2004: 32], кубинцы (особенно женщины) лечат приемом нескольких капель *balsamo tranquilo* — маслянистой жидкости, которая считается сильнодействующим средством. Кроме того, *balsamo tranquilo* применяется в составе «очистительных ванн»: вместе с растениями и другими веществами его размешивают в воде, которую выливают на себя или в которой некоторое время сидят, — а также в магии, где успокоительный бальзам добавляют преимущественно в смеси, призванные подчинить волю человека, привязать его к себе или усыпить его бдительность. Такие составы не нужно подливать человеку, принцип их работы — симпатическая связь. Например в сосуд с бальзамом помещают бумагу с именем человека, на которого хотят воздействовать, добавляют туда сахар или патоку, а затем хранят в укромном месте или рядом с *fundamento* того *ориши*, который призывается на помощь для совершения этой магической операции.

Нфинда — обитель духов

Афро-кубинский лес — это одновременно храм, обитель духов и «аптека», где можно раздобыть целебные растения, чтобы поправить свое здоровье. «Мы ходим в лес, чтобы решать свои проблемы», — лаконично поясняет молодой кубинский *тата нганга* (Яриан Г., *тата нганга*, Гавана, Куба, 2019 г.), вторя

своим предшественникам — информантам Л. Кабреры, которые в середине прошлого века сравнивали свои посещения леса с тем, как «белые люди идут в церковь» [Cabrera 2018: 20–22].

Вместе с тем образ леса в афрогенных культурах далек от чего-то однозначно благостного — как от христианского понимания храма, наполненного умиротворяющей благодатью, так и от идиллических построений нью-эйдж, обращенных к «духовной экологии» мест силы. Если лес афрогенных культов — это «церковь», то «церковь» амбивалентная, представляющая собой опасное пространство, населенное не только благостными, но и злокозненными сущностями, зона, где властвует далеко не безобидная, а во многом чудовищная дочеловеческая реальность. Внутри его пугающей глубины растут ядовитые растения, водятся опасные животные, обитают неоднозначные или откровенно ужасные духи. Даже хагуэй, одно из самых почитаемых деревьев, которое помогает в исполнении желаний и исцелении, может задушить человека своими извилистыми корнями, отнять у него жизненную силу или похитить душу. Кубинский лес, населенный всевозможными монстрами, от гоблинов *гуихэ* и неприкаянных душ *нфуири* до зловредных порождений тьмы *йондо* [Cabrera 2018: 20], — это все тот же африканский священный лес, заросли которого скрывают магические мистерии, тайные общества оборотней и гибридных существ, агрессивное разнообразие живой природы, запутанные траектории взаимного соприкосновения человеческого и нечеловеческого. «Бездна природы» внушает ужас и сакральный трепет, поскольку ее «дикая материальность», как замечает феноменолог Д. Тригг, властвует над человеческой субъективностью, которую она порождает, чтобы вскоре поглотить и растворить в анонимности смерти [Тригг 2017: 84–93].

Лес, будучи обителью мертвецов, чудовищ и божеств, представляет собой мощную и жуткую сферу, в которой личностное измерение человеческого существа переживает распад на доличностные, свойственные природной стихии, сингулярности. Лес насыщен смертью с той же интенсивностью, с которой смертью насыщена сама жизнь: там, где жизнь и смерть образуют зоны неразличения, властвует не рассудок или концептуальное мышление, а миф и поэтика сакрального. Недаром для обозначения леса и кладбища афро-кубинцы используют одно и то же слово *нфинда* (*nfinda*, *enfinda*, *mfinda* на *ленгуа конго*), поясняя, что оба локуса подвластны чистому присутствию Калунги — сферы духов: если лес — это *nfinda*, то кладбище — *camponfinda* («поле *нфинды*», по аналогии с исп. *camposanto* — «кладбище», букв. «святое поле») или *nfinda Kalunga*, т.е. лес Калунги. *Nfinda* — бантуизм, пришедший на Кубу вместе с рабами из Конго и ставший частью сакральной лексики

пало монте. От него же образованы лексемы *kunanfinda* («по направлению к *нфинда*») и *tinanfinda* («внутри *нфинда*»), часто встречающиеся в песнопениях и речи *палеро* [Fuentes Guerra 2017: 30] и также могущие в зависимости от контекста обозначать кладбище.

Само слово *nfinda* в киконго означает «лес, джунгли» и «дикий», а имя *мпунгу* Нгурунфинда (от *ngúlu* и *nfinda*) — «дикая свинья» или «лесной кабан». Исследователи сакрального языка *пало монте* Х. Фуэнтес-Гуэрра и А. Шwegлер проводят параллель с функцией травников-целителей у банту, которые подобно диким кабанам извлекают в лесу (*nfinda*) лианы и корни из земли, кроме того, во многих африканских культурах дикий кабан тесно связан с практиками целительства и предсказания [Fuentes Guerra, Schwegler 2005: 109].

Афро-карибские традиции богаты различными, в том числе пугающими образами леса и его обитателей-духов. На Гаити с лесом и дикой природой связаны не только *лоа* (божества) Оссанкуэ и Папа Локо, аналогичные кубинским *оришам* Осаину и Локо [Fichte 1976: 175; Bolívar Aróstegui 2017: 163], но и Маринетт Буа Шеш и Ти Жан Петро, имеющие демонические черты и обладающие свирепым характером, причем последний предстает в образе одноногого карлика, что сближает его с образами Осаина в кубинской *сантерии* и Нгурунфинда, господина дикой природы и хозяина леса в *пало монте*.

Характерно, что в Западной и Центральной Африке с лесом также ассоциируются карлики — как мифологические существа, так и пигмеи, истинные «люди леса», прирожденные колдуны, посвятившие скотоводческие племена завоевателей банту в таинства джунглей. Например, культ *бвити*, распространенный преимущественно в Габоне и Камеруне, содержит предание о получении сакральных знаний, касающихся психоактивного растения *ибога* (*Tabernanthe iboga*), от пигмеев [Fernandez 1982: 323–324; Bonhomme et al. 2012], да и в настоящее время жрецы *бвити* нередко обучаются у пигмеев знахарским и магическим искусствам (Поль Т., жрец (*нима*) культа *бвити*, живет в Габоне, интервьюирование в Москве, 2019 г.).

Еще один образ, важный для магии и целительства в субсахарской Африке, след которого можно найти в Новом Свете, это образ альбиноса. Согласно традиционным представлениям, альбиносы — перерожденцы древних духов, а их тела содержат в себе магическую силу (именно с этим связаны случаи ритуального расчленения альбиносов, отмечающиеся в Западной и Центральной Африке). В культурном ареале Конго альбиносов называют *ндунду*, а в кубинском *пало монте* это слово (*ndundu*, *endundo*, *dundu*) обозначает класс духов, которых можно

поймать и подчинить своей воле, вселить в магические предметы. Хотя в основном *ндунду* используются для исцеления, существует и представление об опасном карлике *ndundu ya mbaka*, который появляется ночью. Интересно, что *Ndundu Yambaka* — это также одно из имен *мпунгу* Нурунфинда, отождествляемого с Осаином. Образ карлика-альбиноса, по видимому, отсылает к тем же пигмеям, которые, равно как и альбиносы, наделяются в культуре баконго особым статусом. Другое имя афро-кубинского Нурунфинда звучит как *Sindaula Nfinda*, что, в созвучии с образом лесного кабана, связано с извлечением и собиранием диких растений: *sinda-ula* на киконго — ‘извлекать, брать’ [Fuentes Guerra, Schwegler 2005: 109–110].

Граньер, практикующий жрец *пало* и *сантерии*, рассказал, что посещает «дом *ндунду* в лесу» (“*casa de ndundu en cipayaya*”), и поделился своим мистическим опытом личной встречи с Осаином (Граньер А.П., *тата нганга*, *сантеро*, живет в Матансасе, Куба. Интервьюирование проводилось дистанционно, в переписке, в 2021 г.). Однажды он направился в лес, чтобы провести там обряд, а после того как закончил свои дела, обнаружил, что заплутал, и, когда заметил кружащего по небу грифа (эту птицу, сакральную для них, *палеро* называют *маимбе*), вспомнил, как *падрино*, посвятивший Граньера в *пало*, говорил ему, что «*маимбе* — ясновидящие, глядящие сверху на путь, они носят вести в лес, и Всевышний ждет *маимбе* с его вестями». В этот момент, по выражению информанта, «произошло нечто странное и курьезное» — из зарослей появился сам Осаин. Не конкретизируя физического облика явившегося божества и не уточняя никаких других деталей, информант сообщил, что Осаин показал ему дорогу и вручил палку (ветку) растения *equi mundele* (*Simarouba glauca*, также на Кубе его называют «белой палкой» — исп. *palo blanco*). Эта палка стала для информанта магическим инструментом, позволяющим выходить из трудных жизненных ситуаций и «всегда следовать своему пути». Она заняла почетное место в алтарном пространстве рядом с *fundamento*.

Fundamento хозяина леса Нгурунфинда в *пало монте* изготавливается в различных емкостях, включая горшки, гуиры и статуэтки. Иногда в качестве емкости, содержащей «секрет Нгурунфинда», используется панцирь черепахи. По мнению одного из практиков, «главное не форма, а “загрузка”, которая в ней находится» (Флорентино Г., *бабалао*, *тата нганга*, Гавана, Куба, дистанционное интервьюирование 2021 г.). Смысл этой «загрузки» — тот же, что и в случае Осаина: представить в святыне различные элементы и царства дикой природы. Информанты Л. Кабреры сообщали о том, что для изготовления такой святыни нужны голова, сердце и лапы черепахи, сушеная

тушка попугая, олени рога, различные лианы, зубы и волосы мертвеца, а также живые муравьи. Весь этот состав в сосуде, куда его помещают, после жертвоприношения покоится двадцать один день зарытым у корней сейбы. Если Нгурунфинда нужен для причинения вреда, то его изготавливают в понедельник или среду, дни, посвященные покровителю темных сил Кадиемпембе, а если он предназначен для магии, направленной на исцеление и процветание, то в пятницу или субботу [Cabreга 2018: 120]. В действительности состав этого *fundamento* намного сложнее, а процедуры и церемонии, связанные с культом лесного *мпунгу*, отличаются от одного *мунансо* к другому (ил. 3).

Джимми М., возглавляющий одно из религиозных сообществ в Гаване, отмечает, что «любой Осаин может работать и для хорошего, и для плохого, как и любое сильное дерево в лесу», и главное здесь — правильно провести обряд и использовать «нужную подпись» (*firma*). *Firma* — это графический символ, в котором содержится обращение к духу или божеству, такие «подписи» чаще всего наносятся специальным мелом, сделанным из перетертой яичной скорлупы, и активно используются как в ритуалах *сантериии*, связанных с Осаином, так и практически во всех ритуалах *пало монте*, к каким бы силам *палеро* ни прибегали. По словам жреца, Осаин и Нгурунфинда имеют множество разных «подписей», но, кроме этого, существуют специальные символы и для магической работы (*ensara*) у подножия священных деревьев. Некоторые такие «подписи» *тата нганга* предоставил для публикации, отметив, что дерево своими корнями и кроной соединяет землю и различные миры, и потому возле деревьев часто можно обнаружить духов (Джимми М., *тата нганга*, Гавана, Куба, дистанционное интервьюирование, 2020 г.). Примечательно, что, обустривая спиритические алтари, так называемые *боведы* (исп. *boveda* — ‘склеп, хранилище’), в квартирах, практики креольского *спиритизма крусато* иногда располагают их недалеко от водопроводных труб и канализации. По словам некоторых практиков, трубопровод, так же как и корни деревьев, соединяет подземный мир мертвых с миром живых.

Отсюда же практика оставлять в корнях «сильных деревьев» приношения для *оришей* и других духов. Для жителей Гаваны роль священного пространства *нфинда* играет обширная природоохранная зона, известная как парк Альмендарес, или Гаванский лес. Очень часто там можно увидеть различные обряды, исполняемые в одиночку или группами людей. Там и тут под сенью деревьев разложены различные фрукты, овощи, блюда с подношениями, а также тушки жертвенных животных: чаще всего это птицы, но в поле моего зрения попались также хутии (грызуны *Capromys pilorides*), козлята и собаки. Посред-

никами между миром жизни и смерти являются все те же *ма-имбе* — падальщики, поджидающие на деревьях новых приношений для африканских богов, и муравьи, довольно быстро поедающие жертвенную плоть. Животные, растения и люди предстают агентами общей экологии, охватывающей также сферу смерти (духов усопших) и Бога с его помощниками *оришами* или *мунгу*.

Поход в парк Альмендарес стал для меня еще одним небольшим актом включенного наблюдения: одно из растущих там деревьев, имеющее антропоморфный нарост, было сфотографировано, а впоследствии я показал снимок жрецам, участвовавшим в создании спиритической куклы Мамы Франсиски [Маничкин 2020]. Вид дерева произвел на них сильное впечатление, так что они послали меня к нему снова, чтобы собрать рядом с его корнями землю и несколько опавших веток (исп. *palos* — ‘палки’, слово, от которого образовано название культа *пало*), частицы которых стали элементом «загрузки» для спиритической куклы (ил. 2).

Заключение

Использование растений в народной медицине Кубы сегодня происходит легально и относительно упорядоченно. При этом оно имеет огромные масштабы. Нынешние *осаиниста* реализуют в одной только Гаване не менее 420 видов растений [Melander 2007], а в провинции Камагуэй — 184 вида [Godínez-Caraballo, Volpato 2008]. За этими цифрами стоит долгая традиция травничества, уходящая корнями в народную медицину рабов и завезенные вместе с ними африканские культы.

Афро-карибский лес, жилище духов и храм предков, находятся в ведении древних божеств, возможно связанных еще с пигмеями, низкорослыми «лесными людьми» Африки, чьи черты угадываются в образах Осаина, почитаемого в *сантерии*, Нгурунфинда (Ндунду Ямбака) из пантеона *пало монте*, вудуистского Ти Жана Петро. Культ этих божеств, как и сам лес, окутан атмосферой таинственности и опасности. С одной стороны, в ней опознаются образы деятельности традиционных африканских тайных обществ, оберегающих от профанов «тайны леса», а с другой стороны, эта атмосфера закономерно отмечает особое пространство лиминальности и «дикой материальности», каковым является лес — природа, превосходящая личностное измерение человека.

Лес конструирует связь социального и природного, поэтому его мифология оказывается поистине всеохватывающей, объединяющей сферы экологии, здоровья, религии, этнокультурной

и родовой памяти. Метафизический лес присутствует в ритуальном пространстве, обуславливая его устройство и топографию (*igbodún* в окружении *nigbe*), подчиняет своей мифологической логике и символически преобразует элементы урбанистического быта (трубопровод уподобляется корням дерева).

Лес с самого начала сопровождал драматическую историю становления и развития афро-американских сообществ. Он служил не только святилищем для отправления культа, но и пристанищем для беглых рабов. С вудуистской церемонии в Каймановом лесу 14 августа 1791 г., как это отмечается в официальной историографии острова, началось восстание рабов на Гаити, приведшее к независимости страны [Geggus 2002: 72]. В Бразилии, гордящейся своими амазонскими лесами, которые принято называть «легкими планеты», десятки синкретических культов объединяют сакральные знания индейцев и чернокожих вокруг духов *кабокло* и *журема*, тесно связанных с растительностью [Carnero 1991: 130–133]. Борьба за лес стала важной частью антиколониального движения Латинской Америки, имеющего особую экологическую и духовную повестку, и в этой борьбе участвуют не только представители коренных народов, но и потомки завезенных из Африки рабов. Так, на Кубе во время рабовладения и уже после его отмены не раз происходили акции сопротивления вырубке лесов под плантации, афро-кубинцы указывали при этом, что лес дорог им как источник природных лекарств и как священное место [Cabrera 1984: 137]. Уже в наше время мифопоэтика леса вписывается в политически заряженную публицистику, в том числе со стороны социалистической интеллигенции Кубы, многие представители которой сочетают в своих взглядах политический марксизм и вдохновенную древними африканскими культурами духовность.

Осаиниста, служители *ориши* леса, проделали большой и тернистый исторический путь, чтобы передать нашему веку свое видение мира, в котором любая жизнь, человеческая или нечеловеческая, является частью единой духовно-материальной реальности леса, *нфинда* — первозданной чащи, насыщенной динамическими сакральными силами. Космологическое и этическое измерение леса может быть раскрыто фразой одного из моих информантов: «Основа всего — это религия, а основа религии — это лес» (Яриан Г., *тата нганга*, Гавана, Куба, 2019 г.).

Будучи стержневым сакральным образом афро-карибских культов, лес остается пограничной сферой, где человек вступает в диалог с бытием мира и его разнообразными манифестациями, которые могут быть полезны или же содержать в себе угрозу, представлять ясными и прирученными либо, напротив,

неопределенными и гибридными, осуществляться как в эмпирической плоскости, так и в сфере мистического. Ярким отражением этой сложности стал *ориша* Осаин, могущественный карлик-калека, «колдун среди святых», почитаемый в африканских диаспорах и религиозно-магических традициях, которые из них вышли.

Благодарности

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

Список информантов

- Наталия Б.А. — *йайа нганга*, этнолог, художница, Гавана, Куба.
Раубэль С.В. — помощник *осаиниста*, Гавана, Куба.
Флорентино Г. — *бабалао*, *тата нганга*, Гавана, Куба.
Яриан Г. — *тата нганга*, *спиритист*, Гавана, Куба.
Джимми М. — *тата нганга*, Гавана, Куба.
Ареселис П. — педагог, жительница Гаваны, Куба.
Граньер А.П. — *тата нганга*, *сантеро*, Матансас, Куба.
Карлос Р.С. — *бабалао*, Ольгин, Гавана, Куба.
Педро С. — *осаиниста*, *сантеро*, Гавана, Куба.
Поль Т.М. — жрец (*нима*) культа *бвити*, Либревиль, Габон.
Юснер Э. — *сантеро*, *спиритист*, практик «зеленой медицины», Гавана, Куба.

Библиография

- Кавыкин О.И. (отв. ред.). Антропология Африки: новые объекты исследования. М.: Институт Африки РАН, 2018. 206 с.
- Маничкин Н.А. Мама Франсиска: этнокультурная память в кубинском культе спиритических кукол // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 132–152.
- Тригг Д. Нечто: феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 174 с.
- Bolívar Aróstegui N. Los Orishas en Cuba. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí, 2017. 359 p.
- Bolívar Aróstegui N. La sabiduría de los oráculos: ifá, los caracoles y el coco. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2018. 320 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. 240 p.
- Bonhomme J., de Ruyter M., Moussavou G.-M. Blurring the Lines. Ritual and Relationships between Babongo Pygmies and their Neighbours (Gabon) // Anthropos. 2012. Vol. 107. No. 2. P. 387–406.

- Bourbon Galdiano Montenegro C.A., de.* Ozain, The Secrets of Congo Initiations and Magic Spells, Palo Mayombe — Palo Monte — Kimbiza. Los Angeles: American Camndoble Church Publications, 2012. 90 p.
- Cabrera L.* La medicina popular de Cuba: médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño. Miami: Ultra Graphics Corp., 1984. 272 p.
- Cabrera L.* Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe. Miami: Ediciones Universal, 1986. 225 p.
- Cabrera L.* El Monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018. 644 p.
- Canizares R.* Cuban Santeria. Walking with the Night. Rochester, VT: Destiny Books, 1999. 152 p.
- Diccionario de medicina y cirugía, ó, Biblioteca manual médico-quirúrgica. Madrid: En la Imprenta Real, 1805. Vol. A–B. 516 p.
- Dodson J.E.* Sacred Spaces and Religious Traditions in Oriente Cuba. New Mexico: University of New Mexico Press, 2008. 216 p.
- Dornbach M.* Orishas en soperas: los cultos de origen yoruba en Cuba. Szeged: Centro de Estudios Históricos de America Latina, Universidad Attila Jozsef, 1993. 228 p.
- Enamorado Rodríguez A.* Los mitos terapéuticos dentro de la regla conga o palo monte: significación social y aportes a la cultura popular en el municipio Holguín. Tesis en Opción al Título Académico de Master en Historia y Cultura en Cuba. Holguín: Departamento de Estudios Socio-culturales y Sociología. 2013. 110 p. <<https://repositorio.uho.edu.cu/bitstream/handle/uho/4069/Tesis%20Maestría%20Aldo%20.pdf>>.
- Fernandez J.W.* Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa. Princeton: Princeton University Press, 1982. 732 p.
- Fichte H.* Xango. Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia, Haiti, Trinidad. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976. 353 S.
- Fuentes Guerra J.* Los negros congos de Cuba. La Habana: Ediciones Unión, 2017. 171 p.
- Fuentes Guerra J., Schwegler A.* Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes africanas. Frankfurt am Main: Vervuert, 2005. 258 p.
- Geggus D.P.* Haitian Revolutionary Studies. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2002. 352 p.
- Godínez-Caraballo D., Volpato G.* Plantas medicinales que se venden en el mercado El Río, Camagüey, Cuba // Revista Mexicana de Biodiversidad. 2008. No. 79. P. 243–259.
- Gold M.* Healing Practices and Revolution in Socialist Cuba // Social Analysis. 2014. Vol. 2. No. 58. P. 42–59. doi: 10.3167/sa.2014.580203.
- Ikeke M.O.* The Forest in African Traditional Thought and Practice: An Eco-philosophical Discourse // Open Journal of Philosophy. 2013. Vol. 3. No. 2. P. 345–350. doi: 10.4236/ojpp.2013.32052.
- Kerestetzi K.* Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte. P.: Éditions Karthala, 2016. 431 p.
- Madan M.* Manual de bolsillo para santeros. Caracas: Ediciones Òrúnmilà, 2005. 506 p.

- Melander M.* Endangered Plants on the Market in Havana City, Cuba // Minor Field Study. Biology Education Center, Department of Systematic Botany, Uppsala University, Sweden. 2007. Vol. 127. 29 p. <<http://files.webb.uu.se/uploader/858/MFS-127melander-marie.pdf>>.
- Ochoa T.R.* Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2010. 313 p.
- Reid M.* The Yoruba in Cuba: Origins, Identities, and Transformations // Falola T., Childs M. (eds.). The Yoruba Diaspora in the Atlantic World. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005. P. 111–129.
- Volpato G., Godínez D., Beyra A.* Migration and Ethnobotanical Practices: The Case of Tifey among Haitian Immigrants in Cuba // Human Ecology. 2009. Vol. 37. No. 1. P. 43–53. doi: 10.1007/s10745-008-9211-4.
- Wedel J.* Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery. Gainesville: University Press of Florida, 2004. 209 p.

The Osain Cult: The Sacred Forest, Witchcraft, and “Green Medicine” in Cuba

Nestor Manichkin

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences
32A Leninsky Ave., Moscow, Russia
nes.pilawa@gmail.com

The article is devoted to the sacred images and practices associated with the veneration of the forest in Cuba. The author primarily examines the religious and magical traditions of Santería and Palo Monte but also refers to other African and African American cults, tracing their historical and semantic relationships. The article restores the multifaceted myth-ritual reality of the forest, encompassing spheres of traditional medicine, magic, and ethnocultural memory. This article is based on field research and ethnographic data. Special attention is paid to the metaphysical and practical aspects of the veneration of Orishas and, specifically, to the central concepts of symbols, shrines, ritual instruments, prohibitions, and norms that are inherent in the cult of Osain, the master of vegetation and wildlife.

Keywords: Cuba, Santería, Orisha, Palo Monte, forest, magic, indigenous medicine.

Acknowledgements

Published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology, RAS.

References

- Bolívar Arystegui N., *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí, 2017, 359 pp.
- Bolívar Arystegui N., *La sabiduría de los oráculos: ifa, los caracoles y el coco*. La Habana: Editorial José Julián Martí, 2018, 320 pp.
- Bolívar Arystegui 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, 240 pp.
- Bonhomme J., de Ruyter M., Moussavou G.-M., 'Blurring the Lines. Ritual and Relationships between Babongo Pygmies and their Neighbours (Gabon)', *Anthropos*, 2012, vol. 107, no. 2., pp. 387–406.
- Bourbon Galdiano Montenegro C. A. de, *Ozain, The Secrets of Congo Initiations and Magic Spells, Palo Mayombe — Palo Monte — Kimbiza*. Los Angeles: American Camndomble Church Publications, 2012, 90 pp.
- Cabrera L., *La medicina popular de Cuba: médicos de antaco, curanderos, santeiros y paleros de hogaco*. Miami: Ultra Graphics Corp., 1984, 272 pp.
- Cabrera L., *Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*. Miami: Ediciones Universal, 1986, 225 pp.
- Cabrera L., *El Monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018, 644 pp.
- Canizares R., *Cuban Santeria. Walking with the Night*. Vermont: Destiny Books, Rochester, VT, 1999, 152 pp.
- Diccionario de medicina y cirugía, ó, Biblioteca manual médico-quirúrgica*, vol. A–B. Madrid: En la Imprenta Real, 1805, 516 pp.
- Dodson J. E., *Sacred Spaces and Religious Traditions in Oriente Cuba*. New Mexico: University of New Mexico Press, 2008, 216 pp.
- Dornbach M., *Orishas en soperas: los cultos de origen yoruba en Cuba*. Szeged: Centro de Estudios Histyricos de America Latina, Universidad Attila Jozsef, 1993, 228 pp.
- Enamorado Rodríguez A., *Los mitos terapéuticos dentro de la regla conga o palo monte: significaciyn social y aportes a la cultura popular en el municipio Holguín*. Tesis en Opciyn al Título Académico de Master en Historia y Cultura en Cuba. Holguín: Departamento de Estudios Socioculturales y Sociología, 2013, 110 pp. <<https://repositorio.uho.edu.cu/bitstream/handle/uho/4069/Tesis%20Maestría%20Aldo%20pd>>.
- Fernandez J. W., *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1982, 732 pp.
- Fichte H., *Xango. Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976, 353 pp.
- Fuentes Guerra J., *Los negros congos de Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, 2017, 171 pp.
- Fuentes Guerra J., Schwegler A., *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2005, 258 pp.
- Geggus D. P., *Haitian Revolutionary Studies*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2002, 352 pp.

- Godínez-Caraballo D., Volpato G., 'Plantas medicinales que se venden en el mercado El Río, Camagüey, Cuba', *Revista Mexicana de Biodiversidad*, 2008, no. 79, 243–259 pp.
- Gold M., 'Healing Practices and Revolution in Socialist Cuba', *Social Analysis*, 2014, vol. 2, no. 58, pp. 42–59. doi: 10.3167/sa.2014.580203. doi: 10.3167/sa.2014.580203.
- Ikeke M. O., 'The Forest in African Traditional Thought and Practice: An Ecophilosophical Discourse', *Open Journal of Philosophy*, 2013, vol. 3, no. 2, pp. 345–350. doi: 10.4236/ojpp.2013.32052.
- Kavykin O. I. (ed.), *Antropologiya Afriki: novye obyekty issledovaniya* [Anthropology of Africa: New Objects of Study]. Moscow: The Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences, 2018, 206 pp. (In Russian).
- Kerestetzi K., *Vivre avec les morts a Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte*. P.: Éditions Karthala, 2016, 431 pp.
- Madan M., *Manual de bolsillo para santeros*. Caracas: Ediciones Òrúnmilá, 2005, 506 pp.
- Manichkin N. A., 'Mama Fransiska: etnokulturnaya pamyat v kubinskom kulte spiriticheskikh kukol' [Mama Francisca: Ethnic-Cultural Memory in the Cuban Cult of Spiritual Dolls], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 132–152. (In Russian).
- Melander M., 'Endangered Plants on the Market in Havana City, Cuba', *Minor Field Study*, vol. 127, Biology Education Center, Department of Systematic Botany, Uppsala University, Sweden, 2007, 29 pp. <<http://files.webb.uu.se/uploader/858/MFS-127melander-marie.pdf>>.
- Ochoa T. R., *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 2010, 313 pp.
- Reid M., 'The Yoruba in Cuba: Origins, Identities, and Transformations', Falola T., Childs M. (eds.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005, pp. 111–129.
- Trigg D., *The Thing: A Phenomenology of Horror*. Alresford: Zero Books: 2014, 165 pp.
- Volpato G., Godínez D., Beyra A., 'Migration and Ethnobotanical Practices: The Case of Tifey among Haitian Immigrants in Cuba', *Human Ecology*, 2009, vol. 37, no 1, pp. 43–53. doi: 10.1007/s10745-008-9211-4.
- Wedel J., *Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida, 2004, 209 pp.

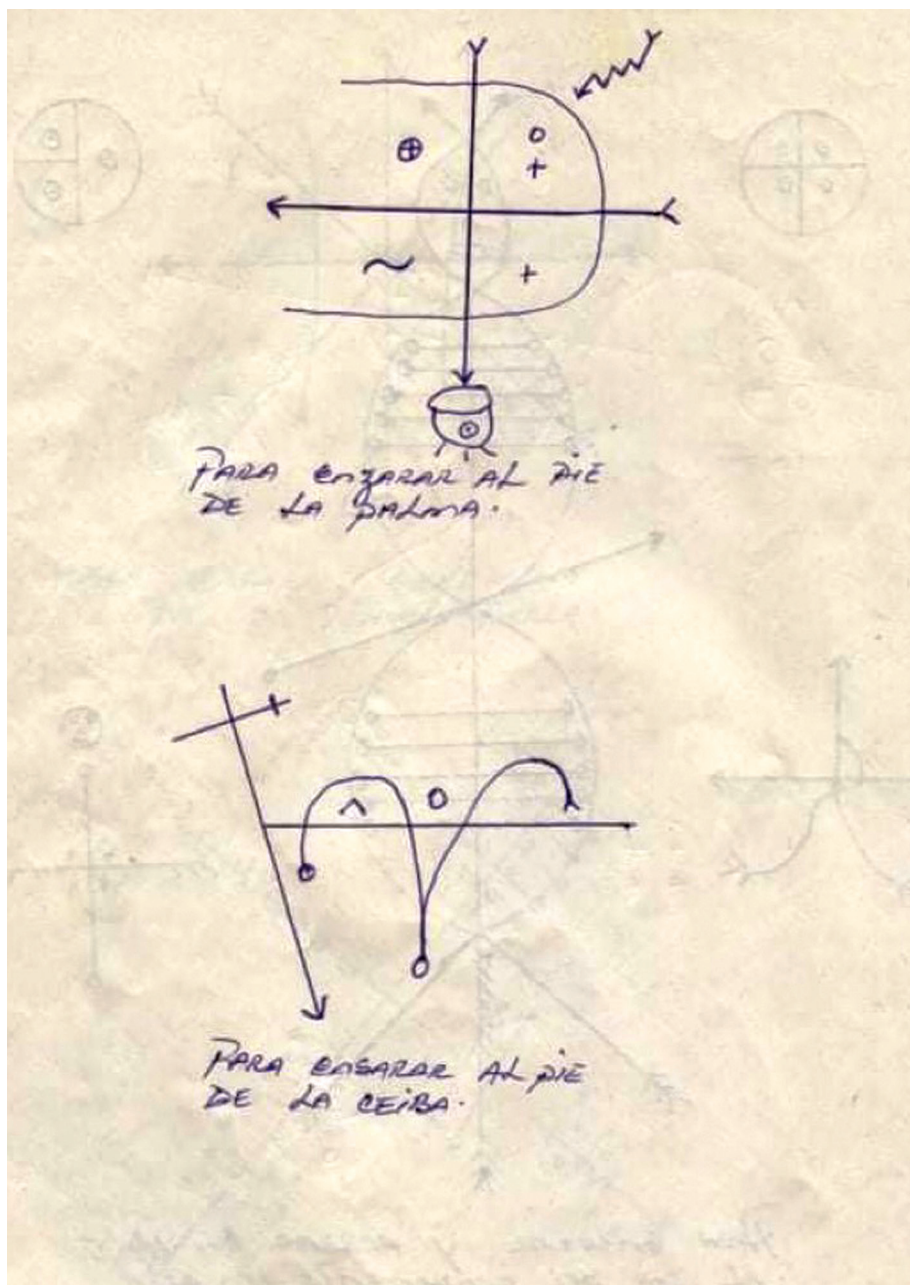
Иллюстрации к статье Нестора Маничкина



Ил. 1. Юснер Э. у корней священного дерева хагуэй. Гавана, 2019 г.
Фото автора



Ил. 2. Тыквы и другие подношения в парке Альмендарес. Гавана, 2019 г.
Фото автора



Ил. 3. Символы пало монте для магических действий у подножия пальмы (сверху) и сейбы (снизу). Из записной книги гаванского жреца (тата нганга) Джимми М.