

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1₍₂₀₎

Весна – лето

2014

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- «Послание Петра Филиппу» (*NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17*). Введение, перевод с коптского языка, комментарий *А.Л. Хосроева* 5
- Наказ Тодзю*. «Беседы со старцем». Предисловие, перевод фрагментов с японского языка, комментарий *К.Г. Маранджян* 31
- Т.А. Пан*. Маньчжуро-монгольский диплом, выданный жене монгольского аристократа (из коллекции ИВР РАН) 38

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Н.В. Козырева*. «Знатные и великие». Богатые семьи города Ларсы в XIX–XVIII вв. до н.э. 45
- Б.Б. Лаикарбеков**. Рефлексы древнеиранского *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и некоторых таджикских говорах 58
- И.В. Герасимов, Абд ал-Азиз Хасан, Сумейя*. Жилища и дома суданцев в «Табакат» Ибн Дайфаллаха 64
- В.М. Рыбаков*. Танские законы о насильственных видах присвоения чужого имущества 75
- И.С. Гуревич*. Грамматическая стилистика текстов *тинхуа* (на материале «Заново составленного *тинхуа* по истории Пяти династий») 89
- С.Л. Невелева*. Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики 100

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- С.М. Прозоров*. Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах (по материалам арабской рукописи сочинения по суфизму ‘Азизи Шайзалы, ум. в 494/1100 г.) 114
- Ю.А. Иоаннесян*. Комментарий Баба на суру «ал-Каусар» 126
- О.М. Чунакова*. Среднеперсидские манихейские фрагменты из Туяк-Мазара 143
- М.В. Фионин*. История изучения новозаветных лекционариев (краткий обзор) 148



Наука — Восточная литература
2014

<i>Е.П. Островская.</i> О значении термина bhagavān в составе религиозного титула Будда Бхагаван	160
<i>С.Л. Бурмистров.</i> Культ и мифология Ганеши (по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН)	168

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>К.К. Курдоев.</i> Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза. Предисловие и публикация текста <i>З.А. Юсуповой</i>	180
<i>С.С. Сабрукова.</i> Памятник буддийской архитектуры — Эркетеневский хурул (по материалам АВ ИВР РАН)	201
<i>К.В. Алексеев, А.А. Туранская, Н.В. Ямпольская.</i> Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИВР РАН	206
<i>И.Г. Алимбарашвили.</i> Из взаимоотношений Мари Броссе и Дмитрия Мегвинетухуцесишвили	225
<i>Е.О. Шухман.</i> Еврейские палеотипы в коллекции ИВР РАН (краткий обзор)	231

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>О.А. Воднева.</i> Ежегодная (годовая) научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения». К 195-летию (1818–2013) Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПб., 2–4.12.2013)	243
<i>М.М. Юнусов.</i> Петербургский институт нудайки. Третья ежегодная конференция по нудайке и востоковедению (СПб., 17.12.2013)	252
<i>И.В. Кульганек, Т.А. Пан.</i> Шестая научно-практическая конференция «Путешествия на Восток — 2013» (СПб., 26.03.2014)	257
<i>С.Х. Шомахмадов.</i> Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Первое заседание: доклад М.И. Воробьевой-Десятковской «Буддийские рукописи из коллекции М. Скоена (Martin Schøyen)» (СПб., 16.04.2014)	260
<i>Н.О. Чехович.</i> Конференция «Администрация и бюрократия на Древнем Востоке (к 125-летию со дня рождения Василия Васильевича Струве)» (СПб., 22–23.04.2014)	262
<i>Е.П. Островская.</i> Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Второе и третье заседания: доклад Т.В. Ермаковой «Собиратели рукописей индийского фонда Азиатского музея — ИВР РАН» (СПб., 12 и 21.05.2014)	265

РЕЦЕНЗИИ

На четвертой стороне обложки: Маньчжуро-китайский диплом из маньчжурской коллекции ИВР РАН, шифр С 30 mss (к статье Т.А. Пан)	
Над номером работали: Г.О. Ковтунович А.А. Ковалев О.В. Мажидова О.В. Волкова А.Е. Танчарова Е.А. Пронина	
The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I (1845–1851) / Ed. A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2005. — xxx+640 pp. and The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II (1852–1854) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2012. — x+732 pp. (<i>К.Г. Маранджян</i>)	267
<i>Пэн Сян-цян</i> 彭向前. Си Ся вэнь Мэн-цзы чжэнли яньзюо 西夏文《孟子》整理研究 (Комплексное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы»). — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. — 295 с. (<i>Тан Цзюнь, Ю.С. Мильникова</i>)	269
<i>Дмитрий Цолин.</i> Арамейский язык библейских тестов и Таргума Онкелоса. Учебное пособие. — Черкассы: Коллоквиум, 2013. — 359 с. (<i>В. Голенец</i>)	274
<i>Ю.В. Болтач.</i> Ханмун. Вводный курс. — СПб.: Гиперион, 2013. — 335 с. (<i>И.С. Гуревич, К.Г. Маранджян</i>)	275
«Второй» и «Третий» альбомы о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина). Вступит. ст. академика В.С. Мясникова и О.В. Васильевой. Подг. к изд. О.В. Васильевой. — СПб.: Российская национальная библиотека, 2012 (<i>И.Ф. Попова</i>)	276
© Российская академия наук, 2014 © Институт восточных рукописей РАН, 2014	

С.Л. Бурмистров

Культ и мифология Ганеши

(по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН)

Ганеша — это божество, стоящее на границе между сакральным и профанным мирами. Его задача двойственна: оберегать нерушимость этой границы и в то же время открывать человеку доступ к божествам. Его пограничный характер проявляется в мифах о его рождении (ни в одном из мифов он не рождается вполне естественным способом), в его месте в пантеоне и в ритуальных практиках, связанных с культом этого божества.

Ключевые слова: Ганеша, Шива, Парвати, пограничные божества, стражи богов.

Ганеша — одно из наиболее популярных божеств в индуизме, его изображения часто можно видеть в Индии, и даже рукописи, хранящиеся в Индийском фонде ИВР РАН, очень часто начинаются с формулы «om śṛṅgaṇeśāya namaḥ». Однако на русском языке, насколько удалось выяснить, нет пока специальных исследований, посвященных этому божеству и связанной с ним мифологии, которая, тем не менее, представляет особенный интерес в связи с тем, что (скажем, забегая вперед) сама фигура Ганеши — это фигура пограничная: это божество, охраняющее всевозможные границы, пределы, способное как чинить препятствия, так и устранять их (в связи с чем один из самых частых его эпитетов — *vighnaḥāja*, «царь препятствий»). Даже в западной литературе удалось найти всего одно исследование, где освещается эта тема, — книгу Пола Кортрайта «Ганеша: господин препятствий, господин начал» (Courtright, 2001), на которую мы здесь неоднократно будем ссылаться. Тем более пока не изучены рукописи из Индийского фонда ИВР РАН, содержащие гимны Ганеше или иные тексты, связанные с ним. Заполнить этот пробел — цель настоящей статьи.

Основной функцией этого божества является охрана границ и — как обратная сторона ее — обеспечение успеха, «беспрепятственного прохода» через границы; этим он в какой-то степени близок древнеримскому Янусу, основной ролью которого была также роль стража, берегущего нерушимость границ (в частности, межей на полях). В языке маратхи есть идиоматическое выражение «*śṛṅgaṇeśa kaṇṇe*», означающее «положить начало чему-либо» (Courtright, 2001, p. 6). Буквальный перевод его имени *gaṇa-īśa* — «повелитель *gaṇa*», и это слово тоже требует специального рассмотрения. Согласно санскритско-английскому словарю М. Моньер-Уильямса, значения слова таковы: «a flock, troop, multitude, number, tribe, series, class (of animate or inanimate beings), body of followers or attendants; troops or classes of inferior deities (especially certain troops of demi-gods considered as Śiva's attendants and under the special superintendence of the god Gaṇeśa; a company, any assemblage or association of men formed for the attainment of the same aims; a sect in philosophy or religion; a small body of troops; a series or group of asterisms or lunar mansions classed under three heads (that of the gods, that of the men, and that of the Rākshasas)» (Monier-Williams, 1899, p. 343). Иначе говоря, его имя можно перевести как «повелитель воинств или множеств», и в

виду имеются здесь множества (gaṇa) живых существ, сопровождающих бога Шиву — отца Ганеши.

В индуистском пантеоне Ганеша появляется сравнительно поздно — в эпоху ранних пуран (V в.) и многими воспринимается в самой Индии как божество совершенно «посюстороннее», повелевающее лишь мирским успехом и удачей в делах (Courtright, 2001, p. 7). Это, напомним, было время расцвета буддизма в Индии, и не исключено, что тогда же образ Ганеши проник и в буддийскую ритуалистику. Известно, например, что образ этого божества используется в буддийском тантрическом ритуале sāṅga ṛṭṭa, сопровождающем инициацию, суть которого в целом состоит, по описанию самих же адептов тантры, в том, чтобы преодолеть концептуальные препятствия, не позволяющие адепту видеть недвойственность реальности, и в ходе ритуала (и сопровождающего его сложного танца) сначала визуализировать Ваджрасаттву, а затем растворить его образ в пустоте (Ahmed, 2003, p. 165, 173–174). Иначе говоря, образ Ганеши оказался, пусть и в качестве второстепенного, адаптирован и к буддийским ритуальным практикам, причем в ритуалах, связанных с переходом в новый статус (инициация) и постижением высшей религиозной истины (осознание *sūnyatā* в буддийской тантре). Конечно, непальские буддисты, скорее всего, приняли образ Ганеши уже в «готовом» виде, таким, каким он сложился в индуизме, однако показательно, что и в тантрическом буддизме он играет роль, весьма сходную с той, которую он исполняет в индуизме, — роль божества границ, начал и переходов. Обращает на себя внимание также и поклонение Ганеше перед началом театрального представления в храмовых театрах Кералы: перед тем как открыть представление (по крайней мере, если исполняется драма в стиле *kūṭiyāṭṭam*, традиции исполнения которого сохраняются в Индии на протяжении по меньшей мере девяти веков), брахман непосредственно на сцене совершает поклонение Ганеше, а во время представления двери храма постоянно остаются открытыми, чтобы божество могло само насладиться спектаклем (Sullivan, Unni, 1996, p. 27–28). О связи образа Ганеши с тантрой свидетельствует и, например, одно из изображений богини Угра-Тары (*Ugra-Tārā*), которая играет заметную роль как в буддийском, так и в индуистском тантризме. Это скульптурное изображение найдено в западнобенгальской деревне Шикарпур, и на нем вокруг фигуры богини изображены Шива, Ганеша, Брахма и Карттикея, а в руке богиня держит меч — символ мудрости, отсекающей все заблуждения (Bühnemann, 1996, p. 479).

В литературе высказывалась гипотеза об аборигенном происхождении Ганеши, однако пока не найдено ни одного свидетельства существования у коренных народов Индостана какого-либо собственного культа слона или божеств со слоновьей головой, и можно сказать, что по тем археологическим данным, которые имеются в нашем распоряжении сейчас, это божество появляется в индуистском пантеоне именно в указанный период, так что, полагает Кортрайт, его можно считать плодом собственного развития брахманистской ритуалистики и мифологии от ведийской эпохи к религиозным практикам классического индуизма с его храмовыми ритуалами, причем основную роль в этом процессе сыграли политические процессы, а именно — становление централизованных государств (Кушаны и Гупты) в первые века нашей эры (Courtright, 2001, p. 11).

Тем не менее, думается, вряд ли стоит совсем сбрасывать со счетов влияние автохтонных религиозных представлений и практик на становление образа этого божества. Довольно часто в бенгальском искусстве можно встретить изображение победы богини Дурги над демоном-буйволом Махишасурой, где рядом с богиней изображаются ее дочери Лакшми и Сарасвати и сыновья Ганеша и Карттикея (Bhattacharya,

2007, p. 926). Сам же образ Дурги явно имеет признаки аборигенного, неарийского происхождения. В ранних текстах, созданных до того, как ее образ был ассимилирован индуизмом и приобрел типично индуистские черты, она изображается как бесстрашная богиня-девственница, охотница, живущая в горах и пустынных местностях, со свитой из диких зверей и демонов, облаченная в одежды из павлиньих перьев, пьющая вино и питающаяся мясом; вряд ли в рамках брахманистской или индуистской религиозной идеологии мог возникнуть такой образ (Ibid., p. 925). Конечно, с течением времени он «брахманизируется», и результаты этого процесса вполне отражаются уже в «Маркандея-пуране», однако все же определенные — и весьма заметные — следы автохтонного происхождения богини сохраняются в ее иконографии и связанной с нею мифологии (Ibid.). У богини есть и другие имена, помимо имени *Durgā*, ее, как известно, называют также *Pārvatī* («горная», ибо она считается дочерью Химавата) и *Umā*, и именно с этого имени начинается один из гимнов Ганеше, рукопись которого хранится в Индийском фонде ИВР РАН. Это гимн «*Gaṇeśabhujāṅgarayāta*», авторство которого приписывается Шанкаре (788–820), и начинается он словами «*umāṅgaṃgajakaṇṇavakraṃgaṇeśaṃbhujānaṃkanamśobhitamdhumaketuṃ*» (*Gaṇeśabhujāṅgarayāta*, л. 1). Некоторые эпитеты в этом коротком фрагменте достаточно понятны (например, *gajakaṇṇavakra* — «имеющий искривленные, как у слона, уши», что для слоголового Ганеши неудивительно), а вот первое сложное слово невольно обращает на себя внимание: *umāṅga* можно понять как *umā-aṅga* (или, в более привычной санскритской форме, *umā-aṅga*) — «приближенный Уме» (или «тот, кто находится ближе всех к Уме»). Не вполне ясно, случаен ли тот факт, что имя матери Ганеши — Умы (Дурги, Парвати) поставлено здесь на первое место и лишь затем автор гимна пишет и об отце божества — Шиве (*Śaṃbhu*). Ганеша как *umāṅga* понимается в гимне как божество, не просто подчиненное Уме, но связанное с нею, можно сказать, глубоким органическим родством, — недаром для выражения этих отношений Шанкара выбрал слово *aṅga* — букв. «часть тела».

В отличие от арьев, у дравидских народов значительную роль в пантеоне играли женские божества. Даже в современных религиозных представлениях и практиках индуизма боги играют главную роль, богини же лишь сопровождают их. Совершенно иная картина открывается нам, если мы взглянем на пантеоны и мифологию дравидских народов, — боги играют ключевую роль, оттесняя богинь на второй план, только у тамиллов (Ibid., p. 284–285). Богини-матери, среди них выделяется *Dhartī* (или *Dharitrī*), связанная с землей и плодородием и почитаемая женщинами и представителями низших каст (Ibid., p. 285–286), свое происхождение ведут от локальных божеств (*grāmadevatā*), которые могут быть как гневными, так и благосклонными к людям — в зависимости от действий последних (Ibid., p. 297). Еще в конце XIX в. в гималайских предгорьях почитали богинь-матерей, причем начинался обряд с того, что на тщательно вымытую большую доску насыпалась ровным слоем рисовая мука и на ней рисовались богиня-мать, Ганеша справа от нее и изображение луны — слева (Ibid., p. 302).

Таким образом, связь образа Ганеши с мифологическими представлениями аборигенов Индостана совсем сбрасывать со счетов нельзя — о ней свидетельствует сам тот факт, что матерью этого бога считается Парвати, супруга Шивы, образ которого тоже заслуживает особого внимания в связи с ролью Ганеши в индийской мифологии. В ней Шива предстает как божество отверженное, как «неприкасаемый среди богов». В «Махабхарате» он изображен в виде обнаженного охотника, в «Скандапуране» он ставится ниже шудр, в других текстах описываются его сексуальные связи с женщинами из числа неприкасаемых, к ноге его, как у неприкасаемого, привязан

колокольчик, звоном своим предупреждающий прохожих об опасности ритуального осквернения, а сопровождает бога собака — «неприкасаемый среди животных» (O’Flaherty, 1971, p. 319–320). Это божество вне касты, и, как говорит Дакша в «Курма-пуране», оно не имеет своей доли в жертвоприношении (Ibid., 1971, p. 319). Иными словами, Шива, как и Дурга, — это божество, пребывающее за пределами мира ведийских богов, не связанное с ведийской ритуалистикой и не скованное определяемыми ею предписаниями и запретами.

Обстоятельства появления на свет Ганеши тоже примечательны. Есть несколько вариантов мифа о рождении Ганеши, но все они отличаются одной деталью: зачатие Ганеши не происходит обычным, естественным образом, и везде этот бог рождается либо только от одной Парвати без участия Шивы, либо только от Шивы без участия Парвати (что само по себе достойно внимания, ибо Шива выступает здесь фактически как андрогинное божество), либо зачатие происходит в результате того, что семья Шивы, извергнутое им в воду бассейна, где купается Парвати, попадает в ее лоно, либо же, наконец, Шива и Парвати принимают облик слона и слонихи и только после этого зачинают сына (Courtright, 2001, p. 42). Есть и еще один интересный вариант мифа, согласно которому небо, после того как боги научили людей аскетическим практикам, настолько переполнилось подвижниками, что Парвати пришлось создать Ганешу, чтобы не давать людям попадать на небеса и отвлекать их от аскезы, направляя их мысли к мирскому благополучию и успеху (O’Flaherty, 1971, p. 304). Уже в этом сюжете образ Ганеши со всей очевидностью предстает перед нами как образ не только *vighnaṅgā*, но и (если построить по этому образцу не встречавшийся нам пока в санскритских текстах эпитет) *kāmārthaṅgā* — «царя наслаждений и материального благополучия», однако вместе с тем видна здесь и перекличка (вряд ли случайная) с одной деталью мифов о Шиве: в «Девибхагавата-пуране» говорится, что те религиозные учения, которых придерживались шиваитские секты капаликов, каулов и пр., Шива проповедовал с одной-единственной целью — ввести людей в заблуждение (Ibid., p. 326). Такая роль становится более понятной, если учесть, что среди шиваитских школ далеко не все признавали ведийскую дхарму. Не случайно, видимо, и то, что неортодоксальная секта *ucchiṣṭa-gaṇapatī*, адепты которой поклонялись Ганеше как верховному божеству, ставя его на место Брахмы, и Девы как его *śakti* (божественной энергии, благодаря которой божество творит мир), тоже не признавала обязательные для индуизма ритуалы, кастовые различия (а значит, и принцип ритуальной чистоты, на котором они основаны) и семейные связи (Grierson, 1913, p. 178–179); и то, что воплощением Ганеши считался один из основателей вирашайвизма — Вишварадхья (Blake Michael, 1983, p. 314).

Все это показывает, сколь тесна была связь между культом Шивы и образом Ганеши, выступающего везде именно как сын Шивы. Разные шиваитские культы эффективно ассимилировали различные местные верования, включая в мифологию Шивы локальные божества как потомков этого бога, что позволило некоторым из них — и в первую очередь Ганеше как богу материального благополучия — стать со временем общеиндийскими божествами (Nath, 2007, p. 35). Однако еще более важны те аспекты мифологического образа Ганеши, которые касаются его самой яркой особенности — слоновьей головы. Как известно из мифов (они тоже, надо сказать, описывают связанные с этим события столь же по-разному, что и само появление этого бога на свет), Парвати, сотворив Ганешу из грязи и благовоний, поставила его у входа в свои покои, велев никого к ней не пускать. Шива потребовал впустить его к супруге, Ганеша преградил ему дорогу, они вступили в схватку, и в конце концов Шива отрубил Ганеше голову. Парвати потребовала воскресить сына, и тогда Шива при-

ставил ему голову слоненка. По другой версии, на празднование рождения Ганеши забыли пригласить бога Шани, и тот в гневе испепелил голову младенца; Брахма посоветовал Парвати приставить ребенку голову первого же существа, которое ей встретится, и таким существом оказался слон (Дубянский, 1996, с. 138; Гринцер, 1991, с. 265).

Более всего важна здесь роль Ганеши как привратника: он стоит на страже покоя Парвати, не пуская к ней даже ее супруга, и чтобы попасть к ней, Шиве приходится его убить. Это, иначе говоря, бог, охраняющий любые границы от всех возможных нарушителей, будь то боги, люди или иные существа. Не исключено, что о такой пограничной его роли свидетельствует и сам его облик — человек с головой слона, который представляет собой одновременно и человеческое существо, и животное, в чем сходен с другим мифологическим героем — Нарасимхой, аватарой Вишну. Воплотившись в образе человека-льва (*Narasimha*), Вишну убивает демона Хираньякашипу, который суровой аскезой добился от Брахмы полной неуязвимости. Как повествует «Хари-вамша», демон потребовал, чтобы его невозможно было убить ни в небесах, ни на земле, ни в воздухе, ни днем, ни ночью и чтобы он был неуязвим ни для людей, ни для животных, ни для какого-либо оружия, и Брахма даровал ему это (Soifer, 1991, р. 86). Однако Нарасимха не был ни человеком, ни животным и убил Хираньякашипу вечером в сумерки (т.е. не днем и не ночью), держа его у себя на коленях (не на земле, не в воздухе и не на небе) и разорвав его живот своими когтями (а не оружием), и происходило это в дверях дворца Хираньякашипу (т.е. не внутри помещения и не вне его) (*The Bhāgavata-purāṇa*, 1976, pt III, p. 936) — словом, убийство демона стало возможно только потому, что и убийца был существом пограничным, и такими же были все обстоятельства убийства. Многозначительное сходство обоих мифов состоит, таким образом, в том, что и Ганеша, и Вишну-Нарасимха выступают здесь как пограничные существа, причем они являются таковыми изначально и различаются лишь в том, что пограничный характер первого приобретает какое-то телесное воплощение лишь благодаря действиям Шивы, тогда как у второго этот характер явлен с самого начала. Вместе с тем в мифе о Нарасимхе бог, воплощенный в пограничном существе, играет роль убийцы демона, в мифе же о Ганеше пограничное существо, напротив, оказывается убито богом и затем воскрешено уже в новом облике. Все это в сочетании с данными о связях Ганеши с автохтонными, доарийскими культурами наводит на мысль о том, что и Вишну-Нарасимхе противостояло в лице Хираньякашипу некое сверхъестественное существо, имеющее автохтонное происхождение. Аналогии этому можно найти и, например, в мифологии Индры — именно, в мифе о победе над вепрем *Āmukha*, имя которого имеет явно неарийское происхождение (скорее всего, австроазиатское); миф свидетельствует о тесных и далеко не всегда мирных контактах древнейших арьев с аборигенами Индостана, говорившими на австроазиатских языках (Kuiper, 1950).

Наконец, последнее — *last but not least*, — что еще следует сказать о происхождении Ганеши, — это то, что Парвати творит его не просто из благоволий, которыми умащается, но из тех излишков (или, вернее, из тех остатков), которые она соскабливает, умастившись, со своего тела (Courtright, 2001, p. 51). Важность этого факта становится яснее в свете роли понятия «остаток» в брахманистской системе идей. Секта *ucchiṣṭa-gaṇapatī*, о которой говорилось выше, неслучайно имела в своем названии слово *ucchiṣṭa* — «остаток». Остатки в высшей степени нечисты, оскверняют не только поедание, например, остатков пищи, но даже и прикосновение к ним, и только санньясин, поднявшийся выше норм брахманистского общества, может принимать в пищу остатки чужой трапезы: «Вишну-смрити» прямо предписывает ему питаться

подаванием, причем принять его он может лишь после того, как хозяева дома, к которому он пришел за милостыней, поели и посуда убрана (Вишну-смрити, 2007, с. 193). От остальных же требуется тщательно избавляться от остатков пищи, следов грязи на теле при совершении каких-либо физиологических отправления, грязной воды, оставшейся после мытья, и пр. (Маламуд, 2005, с. 38). Понятие *ucchiṣṭa* послужило основой для формирования в брахманизме представления о *карме*, которая с этой точки зрения представляет собой не что иное, как остаток прежних действий, от которого человек не смог (или не посчитал нужным) очиститься (там же, с. 54–55). Естественно, этот остаток оскверняет человека, и сама сансара оказывается результатом того, что в душе человека сохраняются следы либо благих, либо неблагих действий, которые не уравновешивают друг друга и приводят в итоге к новому рождению.

Тот факт, что Ганеша сотворен из *остатка* (*ucchiṣṭa*), который оставила Парвати, умащаясь благовониями, ставит его в полную зависимость от нее, более того, делает его практически частью ее, и это хорошо показано в процитированном выше гимне, где Ганеша назван *umāṅga*, «частью богини Умы». Это проявляется и в отказе его брать себе жену — ни одна женщина, говорит он, не сравнится красотой с его матерью, и она — единственная среди людей и богов, с кем он никогда, ни в одном мифе не вступает в конфликт (Courtright, 2001, p. 59). Это видно и по гимнам из Индийского фонда ИВР РАН, в одном из которых — «*Gaṇeśa ustatih*», написанном на санскритизованном брадже, — автор обращается к Ганеше: *namogauriputraṅgaṇeśamnamaste*, «поклон сыну Гаури, Ганеше, поклон тебе» (*Gaṇeśa ustatih*, л. 6а). Такие же слова есть и в гимне «*Gaṇeśabhujāṅgaprayāta*» (л. 2а). Можно, конечно, задаться вопросом, по какой причине сначала дан эпитет «*gauriputra*» и только потом — собственное имя бога, но в любом случае важно, что автор подчеркивает связь божества с его матерью (*Gaurī*, как известно, это еще одно имя Парвати). Это прослеживается в известной мере даже в иконографии Ганеши, где он имеет, как открытым текстом пишет Кортрайт, «облик евнуха» («*the figure of the eunuch*» — Courtright, 2001, p. 111). В самом деле, изображается он обычно со сравнительно короткими и толстыми конечностями, толстым животом (что естественно для божества материального благополучия), а это черты, типичные скорее для ребенка — или для евнуха. Это тоже указывает на его промежуточную роль: он — страж на границе голода и насыщения, не позволяющий голоду стать частью жизни тех, кто поклоняется этому божеству; он — евнух (или, во всяком случае, существо, сексуальные способности которого остаются непроявленными), что делает его существом, стоящим на границе полов. Наконец, это видно и из тех мифов, в которых Парвати рождает Ганешу сама, без помощи Шивы, и особенно — из тех, в которых Ганеша рождается от слоноголовой демоницы Малини (*Mālinī*): она беременеет, выпив воды, оставшейся (*sic!*) после купания Парвати, и рождает ребенка с пятью слоновьими головами; затем Шива отрубает лишние головы, и Ганеша обретает тот облик, который имеет сейчас (*Ibid.*, p. 129).

Не так очевиден, как может показаться, и эпитет *ekadantaikavaṇṇa*, «с одним бивнем и одного цвета», которым величает этого бога безымянный автор «*Gaṇeśa ustatih*» (л. 5b). История о том, как Ганеша потерял один бивень, общеизвестна: по одной версии, у него, когда он записывал «Махабхарату» под диктовку Вьясы, сломалось перо, и он, чтобы не упустить ни слова, вырвал бивень и продолжил писать, используя его как калам (Дубянский, 1996, с. 139); по другой, он вступил в схватку с Парашурамой, и тот своим топором отсек ему бивень, причиной же конфликта было то, что Парашурама пришел к Шиве, а тот спал, и Ганеша никого не хотел пускать к нему; по третьей, наконец, Ганеша, сражаясь с демоном Гаджамукхой (имя коего —

Gajamukha — переводится как «Слоноликий»), отломал и бросил в него свой бивень, обладавший магической силой, и от удара Гаджамукха превратился в крысу (Гринцер, 1991, с. 265).

Интересны здесь первые два варианта мифа. Во втором Ганеша снова, как и в истории с Шивой и Парвати, выступает как бог-привратник и опять, выполняя свою службу, получает физическое увечье (хоть и не столь тяжкое). Возможно, в какой-то степени отражает эту роль и рисунок, помещенный в рукописи «Gaṇeśa ustatīḥ». На нем изображен четырехрукий Ганеша с двумя фигурами по обеим сторонам (не очень ясно, каких богов изображают эти фигуры), в нижней левой руке он держит топор, а в нижней правой — небольшой мешок, призванный, видимо, отразить роль его как бога материального благополучия (Gaṇeśa ustatīḥ, л. 4b). В первом же варианте мифа Ганеша выступает в той роли, которая отражена — пусть и очень кратко — во множестве санскритских рукописей, хранящихся в Индийском фонде ИВР РАН: очень значительная часть из них (может быть, даже большинство) начинается, как уже говорилось выше, формулой поклонения Ганеше.

Роль Ганеши как бога мудрости и знания отражена в обеих рассматриваемых рукописях: в «Gaṇeśa ustatīḥ» к богу обращаются, среди прочего, и с такой формулой: *namojjñānagūṛāṇāmosidhipatyam* — «поклон имеющему природу знания, поклон повелителю достижений», и те же слова обращает к нему Шанкара в своем гимне (Gaṇeśa ustatīḥ, л. 7a; Gaṇeśabhujāṅgarayāta, л. 2a). Объяснение такому статусу божества, думается, может состоять в том, что преодоление неведения, в которое, согласно представлениям большинства религиозных течений Индии, погружен человек, представляет собой тоже своего рода *siddhi*, «достижение»; знание же, ради которого бог жертвует бивнем, — это знание сакральное, знание о подвигах героев, которые были, как гласит сама «Махабхарата», сыновьями богов, и сам Кришна помогал им на поле битвы. Здесь Ганеша выступает одновременно и как привратник, и как «повелитель знания», ибо от него зависит, будет ли отодвинут перед глазами адепта покров неведения и получит ли человек доступ к священному знанию. Но так как доступ к знанию и к богам необходим и обязателен для человека, то роль Ганеши оказывается двойственной: с одной стороны, он должен предотвращать доступ к другим богам, как и поступает в мифах, не пуская Шиву к Парвати, а Парашураму — к Шиве; с другой же — он не должен препятствовать верующему обратиться к богу с молитвой, он должен отступить и тем самым отказаться от исполнения своих обязанностей стража границ (Courtright, 2001, p. 159). Поэтому многие рукописи начинаются с формулы поклонения Ганеше: он может отступить в сторону и пропустить адепта к божеству — позволить ему познать истину. По этой же причине он именуется и «дателем знания» — *jñānada* (Gaṇeśabhujāṅgarayāta, л. 1).

Другой же компонент вышеприведенного эпитета — *ekavarṇa* — более труден для толкования. Слово *varṇa* можно толковать здесь не только буквально — как «цвет», но и как варну в социологическом смысле. Если эта интерпретация справедлива, то из этого вытекает, что Ганеша как «принадлежащий к одной варне» символизирует собой конечное единство всех живых существ, ни одному из которых не может быть отказано в доступе к священному знанию, — хотя его далеко не все могут, как известно, получить напрямую из Вед, и многие вынуждены довольствоваться Махабхаратой (которую называют иногда «пятой Ведой») или находить иные пути к религиозно ценному знанию. Впрочем, ничто в рассмотренных рукописях, равно как и в других материалах, не позволяет уверенно утверждать, что такое толкование истинно, поэтому вопрос о смысле эпитета *ekavarṇa* остается в конечном счете открытым.

Другие эпитеты, которыми величает бога Шанкара, тоже достойны внимания. Это *dhūmaketu* — «дымнознаменный» и *hemavarṇa* — «златоцветный» (*Ṣaṇeśabhujāṅgarayāta*, л. 1). Второй из них в буддийских текстах («Лалитавистара») применяется к Будде, в индуистских так именуют сына Гаруды (Monier-Williams, 1899, p. 1304), первый же — обычный эпитет Агни (*Ibid.*, p. 518). При этом в другой рукописи — в гимне *Ṣaṇeśastotra* — тот же эпитет звучит немного иначе — *dhumraketu* (*Ṣaṇeśastotra*, л. 4а), что, насколько можно судить, представляет собой слегка искаженное *dhūmaketu* «с серым знаменем»; так в «Бхагавата-пуране» называют сына Бхараты (Monier-Williams, 1899, p. 518). Агни (если признать, что основной «версией» рассматриваемого эпитета является *dhūmaketu*) играет исключительно важную роль в ведийском жертвоприношении как посредник между богами и людьми: именно он переносит жертву на небо, чтобы боги могли вкусить ее. В эпосе богов в битву ведут Индра или Сканды, но ритуалами, которые совершают боги, всегда управляет Агни (Невелева, 1975, с. 85). Если бог огня выступает как связующее звено между людьми и богами в ведийских ритуалах, то аналогичную роль в индуизме начинает выполнять уже Ганеша. При этом, однако, перед Агни никогда не ставилась задача предотвращать нарушение границы между богами и людьми — напротив, его суть в том и состояла, чтобы способствовать их контакту. Ганеша же, в отличие от него, как было сказано выше, обеспечивает нерушимость границ между сакральным и профанным мирами; его можно представить на границе, отделяющей алтарь (*vedi*) от остального мира, но невозможно — в той роли, которую исполнял в ведийских ритуалах Агни. Таким образом, сходство это оказывается весьма ограниченным: оба божества связаны с представлением о границе, но очень по-разному — Агни устанавливает связь, преодолевающую границу между сакральным и профанным, Ганеша же обеспечивает ее относительно непроницаемость, допуская к божеству лишь тех, кто поистине достоин лицезреть его.

Эпитет *hemavarṇa* гораздо труднее интерпретировать. Неясно, каким образом связаны Ганеша и Гаруда или Ганеша и Будда (в последнем случае, думается, имеет место вообще случайное совпадение).

Еще один примечательный текст — это *Vakratuṅḍāṣṭaka*, авторство коего приписывается Ведавьясе. Здесь обращает на себя внимание уже сам эпитет, применяемый к божеству: *vakratuṅḍa* — «с изогнутым (или искривленным) хоботом». Кортрайт полагает, что это еще одно указание на статус Ганеши как ребенка или кастрата — словом, на то, что этот бог сексуально бессилен или, точнее сказать, незрел; об этом говорит и его общий облик, и его любовь к сладостям (*modaka*), о которой говорится, в частности, и в гимне Шанкары (*modakamṛṅyatevighnarājaṃ* — Courtright, 2001, p. 109; *Ṣaṇeśabhujāṅgarayāta*, л. 1). В этом гимне Ведавьяса (если считать автором именно его) обращается к Ганеше, помимо всего прочего, так: *bhavajalaparivāraṃ-duḥkḥodāridryahāraṃgaṇapatimabhivamdevakratuṅḍāvatāraṃ* — «[тому, кто] защищает от [страданий в] океане бытия, уносит страдания и нищету, повелителю множеств, аватаре с искривленным хоботом поклоняюсь» (*Vakratuṅḍāṣṭaka*, л. 2b). Иными словами, Ганеша выполняет здесь еще и роль защитника от страданий, которым подвергается живое существо в колесе перерождений, и если указание на то, что этот бог избавляет от нищеты, вполне понятно в общем контексте связанной с ним мифологии, то его роль спасителя достойна внимания. В самом деле, лишь он как *vighnarāja* — «царь препятствий» может не пропустить адепта к высшим божествам, от которых и зависит спасение, и он же может, пропустив к ним молящегося, тем самым открыть ему дорогу в сакральный мир, сыграв, таким образом, примерно ту же роль, которую в ведийском ритуале играет Агни.

Не очень понятен эпитет *avatāra*. Так обычно называют богов, являющихся в наш мир для восстановления дхармы, т.е. аватара — это не самостоятельное божество, а чье-то «проявление». Проявлением какого бога является Ганеша? Можно только предположить, что это может быть, скорее всего, Парвати или Шива, отношения с которым, однако, у Ганеши, как было сказано выше, довольно неоднозначные. Парвати в этом смысле ближе Ганеше, которого Ведавьяса называет *yoginīcakrācāra* — «[тот, кто] вращается, [подобно] колесу, [вокруг] Йогини» (*Vakratuṅḍāṣṭaka*, л. 2b), а под нею, видимо, понимается Деви, супруга Шивы. Согласно этому гимну, Ганеша описывается как устранитель всевозможных загрязнений, живущий на золотой горе и сияющий, словно солнце: *akhilamalavināśaṃprāṇināthaṃsapāśaṃkanakagirinivāsaṃsūryakoṭiprakāśaṃ* (*Vakratuṅḍāṣṭaka*, л. 2b). Достоин внимания здесь то, что Ганеша описывается, помимо всего прочего, как божество, устраняющее все загрязнения (*akhilamalavināśa* — букв. «полное уничтожение [всякой] запятнанности»). Не нужно объяснять, какое значение для индийской культуры имеет даже и ныне принцип ритуальной чистоты. Ганеша здесь понимается как тот, кто дарует адепту чистоту, и вряд ли имеется в виду чистота только сугубо телесная. Это божество, дарующее тому, кто ему молится, чистоту ритуальную, очищение от осквернений — от тех самых *ucchiṣṭa*, из которых сотворено оно само.

Куль Ганеши глубоко связан с мифологическим образом этого божества. Он сам в рукописи, содержащей текст *Gaṇeśakathā*, устанавливает богам, в числе коих — Брахма и Чандра, как надлежит осуществлять поклонение ему и какие ему угодны приношения. Вполне естественно, учитывая сказанное выше, что он устанавливает в качестве одного из обязательных даров *modaka* — сладости; кроме того, ему следует приносить цветы (*Gaṇeśakathā*, л. 4b–5a). Речь идет об известном празднике в честь Ганеши — *Gaṇeśa saturday*, который имеет много сходств с праздниками, посвященными другим божествам. В течение нескольких дней божество чествуют, поднося ему (фактически, конечно, его изваяниям) цветы, плоды и чистую воду, а затем торжественно проносят по улицам города и погружают в реку. Домашние чествования проводятся аналогично — с той единственной разницей, что изваяние погружают, как правило, в обычный бассейн или пруд при доме (Courtright, 2001, p. 171–201).

Интерес с этой точки зрения представляет небольшой рукописный текст, занимающий всего десять строк в маленькой сборной рукописи, — *Gaṇapatipūjā*; вместе с ним здесь помещен небольшой безымянный астрологический текст. Уже в первой строке говорится о том, что совершать поклонение Ганapati следует после того, как совершены ритуалы, связанные с «матерью рода» — *amtecakulamātaraḥ*. Из того, что сказано выше, уже понятно, кто эта *kulamātā*, которую почитают перед тем, как почтить ритуалом Ганapati, и это еще одно свидетельство связи культа Ганеши с культом матерей-богинь. Осуществляется этот ритуал, по описанию *Gaṇapatipūjā*, так: прежде всего необходимо то, что в тексте названо *gaṇapatismarana* — «памятование Ганapati»; не вполне понятно, однако, в чем состоит эта *smarana* — в чисто мысленном ритуале, визуализации образа божества и его благих качеств или в произнесении неких мантр, — сам текст не позволяет судить об этом сколько-нибудь определенно. После совершения *gaṇapatismarana* жрец возглашает формулу поклонения божеству — «*gaṇapatauenamahaḥ*», а затем призывает Ганapati явиться перед верующими (*āvāhanaṃsamagrauāmi*), которые должны поднести ему приношения. Среди приношений первой называется вода-*arghya* (вода, которую подносят гостю в знак почтения — Monier-Williams, 1899, p. 89), за нею следуют ткани (*vastra*), благовония (*gaṇḍha*, *dhūpa*), цветы (*puṣpa*), светильники (*dīpa*), бетель (*tāmbūla*), причем перед

началом церемонии и после мантры «gaṇarataḥenamah» жрец ополаскивает рот (āsa-māna) и кропляет изваяние божества водой (snāna). Завершается церемония почтительным обходом вокруг изваяния посолонь (pradakṣiṇānamaskāra).

Как видим, Ганеша в индуистском пантеоне — божество весьма своеобразное, он как страж границ сам оказывается вполне пограничным божеством, и справедливо поэтому замечание Кортрайта (Courtright, 2001, p. 154), что образ этого бога имеет множество черт трикстера: он может создавать препятствия и разрушать их; он, в отличие от многих других божеств, обретает ту форму, в которой его почитают; в результате грубого и насильственного вмешательства других богов (Шивы и Шани) он создан из остатков, которые сами по себе безусловно нечисты; он способен устранить загрязнения и вернуть молящемуся ритуальную чистоту, без которой тот не сможет вступить в общение с другими богами. Он же вместе с тем воплощает в себе и детскую привязанность к родителям, которая в мифах о нем возведена до степени подлинной сыновней почтительности. В одном из мифов Парвати рассказала Сканде и Ганеше о свойствах сладких приношений modaka, делающих их подобными коме, и каждый из братьев захотел, естественно, чтобы Парвати дала их ему. Но она сказала, что даст их лишь тому, кто обойдет все три мира. Сканды взмолился на спине своей ваяны — павлина и отправился в путь, а Ганеша вместо этого обошел вокруг своих родителей, и modaka, разумеется, достались ему, ибо родители для ребенка заменяют весь мир (Ibid., p. 126–127). В отношениях Шивы и Парвати Ганеша тоже занимает промежуточное положение. Шива символизирует здесь мужское начало, Парвати — женское, Ганеша же — это посредник, медиатор, причастный в той или иной степени обоим началам, и это хорошо показывает Бана (VII в.), который в одной из своих поэм изображает Ганешу и его супругу андрогинами, существами, в которых совместились черты обоих полов (Ibid., p. 117, 124). Все это делает его, помимо всего прочего, идеальным брахмачарином (Ibid., p. 102–103), и с этой точки зрения интересно было бы подсчитать, сколько раз в мифах о нем встречается его супруга: если все, сказанное выше, верно, то эта фигура должна появляться крайне редко. Во всяком случае, в изобразительном искусстве изваяния богини Вайнаяки (Vaiṇāyākī) очень редки (Mundkur, 1975, p. 291), и имя ее впервые появляется в «Матсья-пуране» среди имен более чем двух сотен богинь — śakti бога Шивы (Ibid., p. 293). На то, что сама эта богиня понимается в текстах как śakti Ганеши, указывает уже ее имя — букв. «та, что принадлежит Винаяке»; иными словами, это фигура несамостоятельная.

Ганеша играет в индуистском пантеоне важную и своеобразную роль — это бог границ, бог, помогающий преодолевать препятствия, но так как одно из главных препятствий для общения человека с богами — это ритуальная нечистота, то Ганеша — это еще и божество ритуальной чистоты. Могло бы дать интересные результаты сравнение его с мифологическими персонажами иных народов, игравшими в своих мифологических системах ту же роль, — например, с упоминавшимся выше римским Янусом. Андрогинность самого Ганеши (у Баны), Шивы и Парвати (в других текстах) заставляет вспомнить еще одного очень неоднозначного бога, который был в своей мифологической системе классическим трикстером, — скандинавского Локи, который, обратившись кобылицей, родил Одну чудесного коня Слейпнира. Вместе с тем требует более глубокого анализа происхождение этого божества, явно имеющего корни в мифологии аборигенов Индостана (чем объясняется тесная связь Ганеши с Парвати), но не меньше укорененного и в культуре ведийских арьев. Это фигура, стоящая на границе не только между сакральным и профанным мирами, но также между голодом и благополучием, которое символизирует толстый живот

божества, но и между культурами арьев с одной стороны и дравидов и мунда — с другой.

Литература

- Gaṇapatīrūjā — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 132 (Ind. 116), л. 2а.
- Gaṇeśa ustatīḥ — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр I, 41 (Хаса Джас, 1).
- Gaṇeśabhujāṅgarayāta — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 131 (Ind. 63). Л. 1–2а.
- Gaṇeśakathā — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр VI, 10 (St. v. H. 28).
- Gaṇeśastotra — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр I, 21 (St. v. H. 164).
- Vakratuṅḍāṣṭaka — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 131 (Ind. 63).
- Вишну-смрити / Пер. с санскр., предисл., коммент. и приложения Н.А. Корнеевой. М.: Восточная литература, 2007.
- Гринцер П.А. Ганеша // Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 265.
- Дубянский А.М. Ганеша (Ганapati) // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 138–139.
- Маламуд Ш. Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.
- Невелова С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: Наука, ГРВЛ, 1975.
- Ahmed S.J. Cārya Nṛtya of Nepal: When “Becoming the Character” in Asian Performance is Nonduality in “Quintessence of Void” // The Drama Review. 2003. Vol. 47. No. 3. P. 159–182.
- The Bhāgavata-purāṇa / Transl. by G.V. Tagare. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- Bhattacharya T. Tracking the Goddess: Religion, Community and Identity in the Durga Puja Ceremonies of Nineteenth-Century Calcutta // The Journal of Asian Studies. 2007. Vol. 66. No. 4. P. 919–962.
- Blake Michael R. Foundation Myths of the Two Denominations of Vīraśaivism: Viraktas and Gurusthalins // The Journal of Asian Studies. 1983. Vol. 42. No. 2. P. 309–322.
- Bühnemann G. The Goddess Mahācīnakrama-Tārā (Ugra-Tārā) in Buddhist and Hindu Tantrism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1996. Vol. 59. No. 3. P. 472–493.
- Courtright P.B. Gaṇeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- Crooke W. The Cults of the Mother Goddesses in India // Folklore. 1919. Vol. 30. No. 4. P. 282–308.
- Grierson G.A. Gāṇapatyas // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. Vol. VI. Edinburgh: T. & T. Clark., 1913. P. 178–179.
- Kuiper F.B.J. An Austro-Asiatic Myth in the Rīgveda. Amsterdam: Noord-Hollandsche uitgevers, 1950.
- Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1899.
- Mundkur B. The Enigma of Vaināyakī // Artibus Asiae. 1975. Vol. 37. No. 4. P. 291–302.
- Nath V. Purāṇic Tīrthas: a Study of Their Indigenous Origins and Transformation (Based Mainly on the Skanda Purāṇa) // Indian Historical Review. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 1–46.
- O’Flaherty W.D. The Origin of Heresy in Hindu Mythology // History of Religions. 1971. Vol. 10. No. 4. P. 271–333.
- Soifer D.A. The Myths of Narasiṃha and Vāmana: Two Avatars in Cosmological Perspective. Albany: State University of New York Press, 1991. P. 86.
- Sullivan B.M., Unni N.P. Tapatī-Saṃvaraṇam: A Kūṭiyāṭṭam Drama by Kulaśekhara Varman // Asian Theatre Journal. 1996. Vol. 13. No. 1. P. 26–53.

Summary

S.L. Burmistrov

The Cult and Mythology of Gaṇeśa

(Based on Manuscripts of the Indian Collection of IOM RAS)

Gaṇeśa is a god standing on the borderline between sacral and profane worlds. His nature is of a double character: he must keep the border intact, but in the same time he must let a worshipper access gods. His borderline character is manifested in myths about his birth (in none of them the god is given birth in a natural way), in his place in the Hindu pantheon and in the ritual practices connected with the cult of this deity.