

Prospects of Promoting Festival Tourism: A Case study of Khame Jatra in Bhaktapur

Lok Nath Dulal, PhD.

Associate Prof. Department of Culture,
Padma Kanya Multiple Campus, TU.
dulaloknath@gmail.com

Abstract

Bhaktapur is one of the ancient and the most famous cultural tourist destinations of Nepal. One can observe and have a wonderful experience of tangible and intangible cultural tourism products such as historical, archeological, religious and secular monuments, treasures of arts and crafts and varied indigenous living cultural activities. As the mirrors of Bhaktapur; tangible and intangible cultural heritage reflect the folktales, music and dance, history and traditions, way of life, religious beliefs, costumes and customary laws, dress/ornaments, social harmony, joys and fears, dreams and sorrows, and the feeling of unity in the diversity of people. The people of Bhaktapur annually celebrate different colourful festivals and Jatras on the special auspicious days. Rest of them, Khame Jatra is a renowned cultural heritage and a very important cultural tourism product. Khame is a male buffalo which is taken out in Open Street for the procession during the ninth day of Dashain festival. It is an archetypal Jatra which is considered a hallmark of indigenous cultural identity and a popular cultural tourism product of Bhaktapur. But, this Jatra is still unexposed; hence it is a hidden or veiled festival. It is necessary recognizing the prominence of Khame Jatra as a prominent tourism product and a prodigious agent for preservation of traditional culture and an effective means of cultural renovation, national identity building and economic growth. The concerned stakeholders and the governing bodies should pay adequate attention for the protection and promotion of this Jatra as a prominent tourism product.

Keywords: Festival, Khame, Animal Sacrifice, Cultural Tourism, Tourism product

Introduction

The term festival has been used for hundreds of years that can be used to a multitude of events. The Policy Studies Institute (PSI, 1992, p. 1; in Bowdin, Glen, Allen, O' Toole, Harris & Macdonnel, 2011, p. 19) note that a festival is traditionally a time of celebration, relaxation and recuperation which is often followed by a period of hard physical labour, sowing or harvesting of crops. The essential feature of festival is the celebration of reaffirmation community or culture. The artistic content of such event varies and many have a religious or ritualistic aspect, but music, dance and drama are the important features of any celebration.

Falassi (1987, p. 2; in Page & Connel, 2014, pp. 27-46) says that in social science, festivals denote... a periodically recurrent, social occasion in which through a multiplicity of forms and a series of coordinated events, direct or indirect participation, and to various degree, all members of a whole community, united by ethnic, linguistic, religious, historical bonds, share a worldview. Both the social function and the symbolic meaning of the festivals are closely related to a series of overt activities that the community recognizes as essential to its ideology and worldview, to its social identity, its historical continuity, and to its physical survival, which is ultimately what festivals celebrate (Getz, 2012, p. 31; in Page & Connel, 2014, pp. 27-46).

Festivals celebrated in a particular location from small villages to large towns aims to bring people together to celebrate their local area. These festivals are subdivided into different groups viz. those run by voluntary groups and those run by local authorities. Today, although many festivals aim to cater primary for the local community, they succeed nevertheless in attracting tourists, and around 56 percent of all festivals are created with a tourist audience in mind. Festivals have a higher concentration of visitors in areas of the country that are already established as tourist destinations, and the majority of festival organizers therefore design the programme content with the attraction of tourists in mind (Smith, 2003, p. 140).

Festivals can provide the heart of a community (Wheatley & Kellner- Rogers, 1998, p. 14; in Derrett, 2003) as their celebratory nature provides residents with conditions of freedom and connectedness rather than a fixation on the forms and structure of the community (Derrett, 2003). Festivals reflect the dynamic value systems of individuals united by the same customs, images, collective memory, habits and experiences. Festivals can be replicated and each generation can pass on something of its content to the next (Derrett, 2003, p. 51). Because of the close association with culture, festival tourism is the subset of cultural tourism.

As suggested by Lips (cited in Wood, 1992; in Derrett, 2003, p. 52), cultural tourism is the art of participating in another culture, of relating to people and places that have a

strong sense of their own identity. It is an approach to tourism that gives tourists the credit for intelligence and promises them some depth of experiences and real-life layering that can be explored on many levels (p. 4; in Derrett, 2003). Festival tourism is an important element in 'event tourism', so much so that the term 'festivalization' has been coined to suggest an over-commodification of festivals exploited by tourism and place marketers (Quinn, Richards, 2006; in Getz, 2012, p.38). Indeed, a marked trend towards treating festivals as commodities has emerged. In this approach, drawing heavily upon consumer behaviour and other marketing concepts, motivations for attending festivals have been studied at length, and more recently the links between quality, satisfaction, and behaviour or future intentions have been modeled (Getz, 2012, p. 38).

Festivals, *Jatras and Mela* as the heritages of the nation can establish a separate identity of the countries of the world. Every year in certain auspicious day and time with certain mottos people venerated to the gods and goddesses they can observe different festivals and *Jatras or fair*. Falassi (1987, p. 2; in Getz, 2007, p. 31) said that festivals are a social phenomenon found in virtually all human culture. In modern English the term fair has several meanings: a sacred or profane time of celebration, marked by special observation; the annual celebration of a notable person or event, of the harvest of an important product; a cultural event consisting of a series of performances of works in the fine art, often devoted to a single artist or genre; a fair; generic gaiety, conviviality, cheerfulness. Rites and rituals are also full of cultural meaning and can also be viewed as building blocks (or programmic elements of style) for event programmers. Rituals and rites are 'patterned forms of behaviour' or prescribed ceremonies (Mitler et al. 2004, p. 293; in Getz, 2007, p. 52). Many rites or rituals have religious or mythological significance, while others relate to politics and group identity. The terms 'sacred' and profane, or religious and secular are therefore often used to distinguish rites and rituals (Getz, 2007, p. 52).

The *Durga Pooja* festival known as *Dashami*, is a Hindu festival in Nepal and India in which several animals are sacrificed every day to goddess *Durga* in different *Shaktipeeths*. Similarly, in *Bhaktapur*; on the ninth day or *nahami* of Dashain festival, male buffalo is sacrificed to *Brahmayani* one of the nine goddess. This *practice* is called the sacrifice of *Khame*. It is not only an event of sacrifice of animal but also an important procession of *Khame*. From the tourist and tourism perspectives, the procession of *jatra* of *Khame* is to be taken as one of the important product of festival tourism of *Bhaktapur*.

Problems and Objectives

There are several studies concerning festivals and *Jatras* but specific studies on the *Khame Jatra* of *Bhaktapur* as a new tourism product of *Bhaktapur*; has still not been conducted so far. In the dearth of proper studies and researches, several aspects of tourism product of this festival still remain unexplored. Obviously, the problems concerning this

subject always inspire the scholars to find out the facts. Consequently, the glitches entrenched with this festival, instigate the researcher to prepare this research paper with the following research question: Why *Khame Jatra* of *Bhaktapur* is known as the new cultural tourism product of the site? The motto of this study is to explore the different aspects embedded with *Khame Jatra*. The key objective of the paper is to analyze the significance of *Khame Jatra* as a new festival tourism product.

Review of Literature

The theoretical foundation is an important tool for any type of research work because it will be the lens through which a researcher evaluates the research problem and research questions as well. Reviewing the literature is only one approach of constructing solid theoretical foundation, thus in social science research it adopts as one of the major components which helps to determine what theories might be used to explore the questions in a scientific study. On the basis of above mentioned doctrine the following literatures have been reviewed in this paper.

Munakarmi's (1975) book *Hamra Saskritik Parva ra Jatraharu* (Our Cultural Festive Events and Procession) deals with different tangible and intangible cultural heritages including twenty-five festive events and *jatras* except *Khema* which have been celebrated by different communities in the special geographical regions of Nepal. Likewise, Joshi (1982) has conducted a study and published a book entitled *Hamro Chadparva* (Our Festivals) including sixteen different festive events of Nepal which are celebrated locally, regionally and nationally as well. Anderson (1988) wrote a book entitled *the festivals of Nepal* which is recognized as an important source concerning Nepalese festivals. She was the first foreign women scholar who carried out such type of scientific research. She included all together 36 festive events which are celebrated from April to March.

Chalise (2039) has written a book entitled *Hamra Chadparva* (Our Festivals) which deals with twelve festive events of different communities in Nepal except *Khema*. Similarly, Joshi (2060) has published a book *Nepalka Chadparva* (Festivals of Nepal) including different festive events of Nepal except *Khame Jatra*, which is celebrated locally only in Bhaktapur.

Levy (1990) wrote a book titled *Mesocosm, Hinduism and Organization of the Traditional Newar City in Nepal*. This book is based on field work which has conducted research on *Newar* community of *Bhaktapur* city. Levy has mentioned about socio-cultural, economic, religious belief, different deities, worshipping and priesthood system, *guthi* organization, music and dance as well as different types of festivals including *Khame*. His studies regarding the issue of *Khame Jatra* is very little, therefore it is not enough through the perspective of cultural tourism product.

Goodman (1994) has studied about Nepalese festivals and classified them into four different seasons such as winter, spring, monsoon and harvest. All together he has included fifty-five different festive events which are celebrated seasonally. As he mentioned sixteen celebrates during winter, fourteen in spring, thirteen in monsoon and remaining twelve during the harvesting seasons.

Kunwar's (2001) book entitled *Himalayan Heritage* shows several issues regarding the people of Himalayan region, their culture and available tangible and intangible cultural heritage. He has also mentioned different festive events such as *loshar*, *dumje*, *manirimdu*, *yartong* and so on. Beside it, Kunwar (1997) has also depicted some important tribal festivals like *Maghi* of the Dangaura Tharus and *Hori* (1998) of the *Rana Tharus* of mid-Western and Far-Western Terai region of Nepal.

District Development Committee (DDC) (2065/066) has published *Jilla Vikash Yojana* about the future plan and long-term strategies regarding to the development of the district and tourism as well. But there is no concrete reference of *Khame Jatra* festive event. In this respect, Pandey (2069) has coordinated and published *Bhaktapur ko Paryatan Vikash tatha Vyavasthapan Yojana 2069/ 70-2073/74* which includes available tangible and intangible heritages, but *Khame jatra* remains still untouched issue in his contribution.

Shrestha (2016) has written an article entitled *Bhaktapur ka Aitihāsika Jatra uttsabharu* (The Historical Festive Events of *Bhaktapur*) which has been published in *Ancient Nepal* no.193, a journal of Department of Archaeology. In this article researcher has described several festivals of *Bhaktapur* such as *Bisket Jatra*, *Bhoto Jatra*, *indrajatra*, *Dashain*, *Tihar*, *Yomahri Punhi*, *Gaijatra*, *Krishna janmashthami*, *Janai Purni*, *Naag Panchami*, *Gathemangal* and *Khame festival* as well.

Jadhari (2072) has published a book entitled *Mahakali Naach* (Dance of Goddess Mahakali) including different aspects associated with Mahakali dance and Kha Me Jatra as well. He has mentioned during the ninth evening of Dashain festival Kha Me Jatra is to be demonstrated and finally sacrificed it for the goddess Brahmayani in Brahmayani temple in Bhaktapur.

Kunwar & Chand (2017) have mentioned the natural disaster i.e. the earthquake of 2015 and its impacts on the cultural heritage in *Bhaktapur* core. It gives information about how the monuments fully collapsed and partially damaged due to the earthquake in the study area. Similarly, this book provides preventive measures for the safeguarding of the precious heritages by the concerned authorities. But still their contribution remains behind to explore and highlight an indigenous festival as an important cultural tourism product of *Bhaktapur*.

Silva (2015) and (2017b) has published two different articles entitled the “Spirits of Place of *Bhaktapur*, Nepal” and “*Bhaktapur*, Nepal Heritage Values and Conservation

Practices” in which he analyzed the situation of conservation and preservation of tangible and intangible cultural heritage of preventive measures for the safeguarding of valuable heritages. His contributions also seem to have missed the *Khame Jatra*.

Ulak (2012) has written an article entitled Heritage tourism in *Panauti* where he explored different tangible and intangible cultural heritage including *Khame Pooja* as well. He has mentioned this as being a practice in *Panauti* an ancient *Newar* heritage site of *Kavrepalanchok* district 15 Km southeast of *Bhaktapur*. According to him, unlike a *Jatra*, *Khame* is only offered a sacrifice in *puja* to the goddess in the evening of *asthami* i.e. the eight day of *Dashain* festival.

Dulal's (2019) doctoral study on cultural tourism of *Bhaktapur* explored and highlighted several tangible and intangible cultural tourism products such as royal palace, temples, *mathas*, Buddhist monuments, *Jame Masjid*, Church, dwelling house, *patis*, *pauwas* and *sattals*, *raths* and *khatas*, museums, water ponds, water spouts, *dabalis*, arts and crafts, musical instruments, dresses and ornaments, foods and drinks, oral traditions and expression, performing arts, social practices, rituals and festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe and traditional craftsmanship. His study has also analyzed the *Khame* festive event, but he still remains behind in exploration of this particular *Jatra* as a new festival tourism product.

Dulal (2021) has written an article entitled *Kha Me jatra of Bhaktapur: an intangible cultural heritage of Nepal* where he explored the concept of tangible and intangible heritage, historicity of festival and jatra, celebration process, rites and rituals and positive as well as negative impacts of Kha Me jatra. But he still remains behind in exploring it as the new festive tourism product in the destination.

Methodology

This study is based on qualitative approach because it deals with religious belief, deities, worship system, festivals and *Jatras*, socio-cultural, psychological as well as other features of individual, group, and the community as well. The qualitative data regarding *Khame Jatra* as the festival tourism product of *Bhaktapur* has been used more than the quantitative one.

The methods and procedures have been followed to explore its objectives and to generate valid data and information. Researchers have been used both primary and secondary data in this study. Field work is the main source for primary data. Primary data have been collected from the field by using observational and interview methods. The second researcher adopted participant observation approach on the particular event of *Khame* which inspired him to collect detail information about this *Jatra*. Similarly, for collecting primary data,

structured interviews were taken with the key informants. The essential secondary data were collected from journals, books and electronic versions of different sources.

Findings and Discussion

During the field survey, researchers have applied observation and an interview method for gathering primary data viz. What is *Khame*? How and when is it celebrated? Why the people of *Bhaktapur* celebrate it? Why it is considered as a new cultural tourism product of *Bhaktapur*? These are the major questions which have been asked to the local people during the field work. Similarly, during the field survey, the process, rites and rituals and participation of local and tourists have been observed.

Glimpses of Bhaktapur

Geographically, *Bhaktapura* smallest district of Nepal, is elevated from 1,372 to 2,166 meters above the sea level. In average it lies at 1401 m. above the sea level. It locates between 27°37' to 27°44' north latitude and 85°21' to 85°32' east longitude of an area of 119 square kilometers (Sharma, 1994, p. 630). The maximum temperature is 28 degree Celsius in April and the minimum reaches to 0.5 degree in January (Kunwar, 2016, p. 17). *Bhaktapur* is one of the oldest cities of Nepal. It was founded by King *Ananda Deva* in 889 CE. It is shaped like a conch shell-one of the emblems of the god Vishnu which dates back to the eighth century. During the 12th century, the King *Ananda Malla* gave *flying bird* shape to this historic city. It was the capital of the *Malla Kingdom* during 12th-15th century CE King *Yakshya Malla* heavily fortified this capital city in a bid to make it invulnerable (Dulal, 2019, p. 91).

Bhaktapur has been identified with different names throughout the ages. *Khopring*, *Khakampring*, *Makhopring*, *Khrupung*, *Bhaktagram*, *Bhaktpur*, *Bhaktpure*, *Bhaktapuri*, *Bhaktapuripattan*, *Bhaktapattan*, *Khwopa*, *Bhadagaon* are its locally known names through which *Bhaktapur* has been identified since the ancient period till today (Dhaubanjari, 2068, pp. 197-200). Out of the ten World Heritage Sites of Nepal, *Bhaktapur Durbar Square* is known as an important one which was enlisted in the list of UNESCO World Heritage Sites in 1979 (Dulal, 2019, p. 103). About the culture, traditions and touristic point view Kunwar & Chand (2016, pp. 16-17) state that:

Bhaktapur is said to be the “living heritage” with a strong ‘sense of sacrality’, a strong ‘sense of community’, a strong ‘sense of historicity’ and a strong ‘sense of serenity’ where the residents understand the symbolic importance and also the importance of preservation of their heritage. It is known from different names like, ‘Living Cultural Heritage’, ‘Walking Museum’ and an ‘Open Museum’, ‘City of Devotees’, ‘City of Culture’, ‘Centre of *Newar* Culture’, ‘Durbar Square’, ‘Nepal’s Cultural Gem’ and ‘Nepal’s Cultural Capital’ in the world.

There are plenty of tangible and intangible cultural heritages such as fifty-five windows palace, lion gate, golden gate, *mulchowk*, art gallery, statue of king *Bhupatendra Malla*, *Nyatapole* temple, *Pashupati* temple, *Batsaladevi* temple, big bell, *Yakshwor Mahadev* temple, living culture, festivals, traditional musical instruments, dress and ornaments, ponds and *Pokhari* in *Bhaktapur* core especially in Durbar Square, *Taumadi* Square, *Dattatreya* Square and Pottery Square. In totality, it is believed that *Bhaktapur* holds 1 royal palace, 172 temples and monasteries, 77 water tanks, 172 pilgrims' shelters and 152 wells within its core. Among these, some had already lost their beautiful structure, some are living in very dangerous situation and remaining well preserved heritages are continuously presenting fantastic historical, cultural and architectural values of this city (Dulal, 2019, p. 194).

Every year *Bhaktapur* hosts large number of tourists in its core. During the fiscal year 2072/073 BS and 2073/074 BS *Bhaktapur* received 95056 and 181350 total tourists from SAARC and non-SAARC countries respectively. *Bhaktapur* has been preserving several beautiful cultural tourism products of different test and experience which helps to attract the tourists with different purposes such as to observe art and architectural heritage, World Heritage Site, local culture and traditions, sightseeing, recreation and research and study of the heritages (Dulal, 2019, p. 291).

All the prevailing festivals are observed to celebrate annually some events in the scriptures, to pacify the gods, to thank them for the harvest, to honor their birth dates or to celebrate some miraculous performance attribute to them (Anderson, 1988, p. 27). As per the same doctrine, the people of *Bhaktapur* celebrate *Bisket Jatra*, *Bhoto Jatra*, *Indrajatra*, *Nepal Sambat*, *Buddha Jayanti*, *Dashain*, *Tihar*, *Yomahri Punhi*, *Tamu Lhochhar*, *Sahimanaa Punhi*, *Gaijatra*, *Krishna Janmashthami*, *Teej*, *Janai Purnima*, *Naag Panchami*, *Gathemangal*, *Ram Nawami*, *Chaite Dashain*, *Holi*, *Shivaratri*, *Shree Panchami*, *Pishach Chaturdashi*, *Byaja Chaturdashi* etc. each and every year (Kunwar & Chand, 2016, p. 18).

On the basis of structures, cultural heritage can be classified into tangible and intangible forms. These festivals have tangible and intangible connotations. Tangible cultural heritage has physical appearance whereas; intangible culture cannot be seen in the form of materials. It can only be observed by the inner feelings. The UNESCO convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage 2003 has classified intangible cultural heritage into five different domains such as (a) oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage (b) performing arts (c) social practices, rituals and festive events (d) knowledge and practices concerning nature and the universe (e) traditional craftsmanship (UNESCO, 2003, p. 8).

Among the five domains, *Jatras* and festivals are categorized under the social practices, rituals and festive events. Nepal is an exceptional country for the researchers to study colorful and meaningful festivals and *Jatras*. As whole, Nepal celebrates several

festivals and *Jatras* within a year as the national, regional, local and community level. This paper deals with *Khame Jatra*, which is celebrated during the ninth day of *Dashain* festival especially in the *Newar* community of *Bhaktapur*. It is one of the important intangible cultural heritages and an indigenous feature and identity of *Bhaktapur*.

The Concept of Festival Tourism

Literary sources inform that, in the Eastern culture and civilization, the tradition of celebrating festivals and *Jatras* began from the Vedic period where one can find an episode that the Emperors offer sacrifice of the horse at the festival of “*Ashomegha Yagna*” (Majapuria, 1981, p. 2). The words “*Maha*” and “*Jata*” were used as the synonyms of festival and “*Jatra*” respectively in the Vedic Period. According to *Haribanshapuran* Lord *Krishna* had lifted *Gobardhan* hill, the particular event is known as the “*Girimaha*” festival. A Jain literature ‘*Gayadhammakaha*’ mentions different *Mahas* and *Jatas* such as *Indramaha*, *Skandamaha*, *Rudaijata*, *Sivajata*, *Nagajata* (Agarawal, 1964, pp. 4-5). The tradition of celebrating festivals and *Jatras* can also be observed in India. The *Viswamitra* and *Indrajatra* are very popular festivals of New Delhi (Sharma, 1978, p. 27). Regarding the *Jatra*, Levy (1992, p. 420) mentions that:

While many cylindrical events are associated with movement of people to one or another temple or pilgrimage site in a more or less haphazard manner some cylindrical events are characterized systematic and formalized movements through some unit of space. Sometime a deity is moved through space, sometimes and more rarely devotees a deity is temple or shrine or to a series of them, in some prescribed order. Both the carrying of the deity and the more formalized movements of worshipers through the city is called as it is elsewhere in South Asia, a *Jatra* (from the *Sanskrit Yatra*, a journey, festive train, procession, pilgrimage).

Jatra is a kind of event performed, when the idol is decorated and carried about gala religious procession for a variety of reasons-to honor him, give him a pleasurable outing, present him to other gods and goddesses, take him for his annual bathing ceremony or simply to allow him, the opportunity of watching some festival or ceremony with the celebrating populace (Anderson, 1988, p.26). However, a festival is an event ordinarily celebrated by a community, centering on some characteristic aspect of that community and its religion and cultures. It is often marked as a local or national holiday. Festivals and *Jatras* are religious and cultural ceremonies which are celebrated for recalling of special events, keep patience to the gods and goddesses, protection of man and animals, and for the betterment of agro-farming. As cultural events, festivals are significant because they attract tourists. Festivals are important tourist assets of a given area; they are also tourist products sustaining the tourists’ needs. Tourist movement, in which the motivation to travel is the willingness to

attend festivals is referred to as festival tourism. In the context of event tourism research Page & Connel (2014, p. 38) state that:

Event tourism as a separate discourse takes an instrumentalist approach in which the dominant themes are the production and marketing of festivals for tourism and other forms of development with a heavy methodological emphasis on marketing and economic impact assessment. The roles of events in tourism include attracting tourist (to specific places, and to overcome seasonality), contributing to place marketing (including image formation and destination branding), amazing attractions and places, and acting as catalysts for other forms of development. Dominating this discourse has been the assessment of economic impacts of events and event tourism, planning and marketing event tourism at the destination level, and studies of event-tourism motivation and various segmentation approaches. The study of negative impacts of events and event tourism is a more recent line of research.

Most research in the Western world that focuses on festivals explains them as cultural events reinvented by communities to fulfill their desire and recreational needs, for construction of their identities, and for socioeconomic development (Derrett, 2003; in Shinde, 2010). The nature of festivals in two different contexts also leads to a difference in their academic studies: homothetic approach is common in the west, while idiosyncratic approaches the studies of non-Western festivals; that is researchers in the West often are interested in spotting features that are widely observable across a range of festivals while in the East festivals are studies for their intrinsic importance (Walmsely, 2008; in Shinde, 2010).

In the context of Nepal

As a multiethnic, multilingual, multi-religious country with diverse caste, religion and races, the tradition of celebrating festivals and *Jatras* seem very old and is deeply rooted in the Nepalese society. Most of the festivals are religious and related with the procession of the gods and goddesses venerated in Kathmandu Valley. Even in the past, festivals were strictly observed by the people (Pandey, 2008, p. 231). Inscriptional records suggest that these practices existed as the *Kailash* and *Varaha Jatras* during the *Lichchhavi* period (Vajracharya, 2030, pp. 275-278). With diversifying nature, several colorful festivals and *Jatras* in different territories can be found.

Therefore, it is said that Nepal is the only unique country in the world with more festivals and feasts than the working days. Though an exaggeration, Nepalese observe numerous festivals of different natures and categories. Some festivals are celebrated on a national scale, some regionally and some only by certain communities in certain areas and localities (Amatya, 2011, p. 39). Abided by the lunar calendar, different festivals

are celebrated all the year round. The celebration of these festivals may be nation-wide, regional or just confined to the village or city (Satyal, 2001, pp. 22-23). Grand festivals are occasionally observed which lasts four months, commencing in *Baisakh*, and ending in *Shrawan*. It consists in viding the shrines of the Gods in Nepal, which are said to be 2733 (Kirkpatrick, 2013, p. 196).

Bhaktapur is famous for its wonderful fairs and festivals which can be observed throughout the year. It was the cultural capital of Nepal from the thirteenth to sixteen century CE, for more than three hundred years (Amatya, 2011, p. 40). Nowaday, *Bhaktapur* is famous for the celebration of colourful festivals in and around the Durbar Square. Many festivals are celebrated throughout the year to mark the seasons, to pay tribute to gods, and in remembrance to the historical and legendary events (Dulal, 2021, p. 95). Among them, through the cultural, religious, tourist and tourism perspectives, *Kha Me Jatra* is considered important one.

As elsewhere *Bhaktapur* has been exploiting its festivals and *Jatras* as the cultural tourism products since three decades. Every season large numbers of tourists visit to observe its tangible and intangible cultural heritage including *Jatras* and festivals. Because of its prosperity in terms of *Jatras* and festivals, *Bhaktapur* is an enchanting tourism destination in the world. But, it has still not been successful in commoditization of its several festive events such as *Khame Jatra* in tourism markets as a significant tourism product.

Festival Tourism Product

The concept of tourism product is complex as it involves element of service, hospitality, free choice, consumer involvement, and consumption of experiences that must be actualized in some way (Hsu et al. 2008; in du Cros & McKercher, 2015, p. 153). Products can be natural, build, fixed of mobile, ongoing of temporary. At its core, though, a product has been defined as anything that can be offered to a market for attention, acquisition, use or consumption that might satisfy and need (Kotler & Turner, 1989, p. 435; in du Cros & McKercher, 2015, p. 153). Failte Ireland (2012) talks about the need to create memorable moments to make customers feel valued, by providing the right product, right quality, right quantity, right time, and right place (du Cros & McKercher, 2015, p. 153).

The tourist product is the total bundle of functionally interdependent tangible and intangible elements that are found in different geographical location and in different time periods (before, during and after the trip). These elements are considered as the recipes that enables the tourist on the one hand to engage in a specific activity at one or at several consecutive destinations and on the other hand to facilitate the transition to the destination(s) and the social reproduction during the trip (Koutoulas, 2004, pp. 9-10).

The tourist product is a composite product consisting of several components (Burkart & Medlik, 1981, p. 195). It is also labeled as a “package” (Jeffries, 1971, p. 4), an “amalgam” (Medlik & Middleton, 1973, p. 132) or a “bundle” (Middleton, 1988, p. 79) of tangible and intangible components. These components complement each other, i.e. they are functionally interdependent as each one provides only a part of the total sum of benefits sought by tourists (Mrnjavac, 1992, p. 122). Tourism product should not be seen from the point of view of the individual producer, but from the point of view of the consumer, thus equating the tourist product with his/her total travel experience. The tourist product should be perceived as including all the elements that are part of a trip (Koutoulas, 2004, p. 6). These types of elements can be found at the destinations of the trip, the transit routes and the places of residence (Leiper, 1990, p. 81).

Attraction is considered as one of the important components and motivating factors which attracts the attention of tourist and plays the leading role for the promotion of tourism activities in the destination. In the field of tourist and tourism, attraction is the pulling factor, which continuously inspires tourists in the destinations either that is accommodation or tourism products. Not all cultural tourists are the same hence it should be recognized that not all cultural tourism products are the same.

Attraction is an intrinsic part of a trip and a major motivator for selecting a destination, or they can be an optional, discretionary activity engaged in while at a destination (Mill & Morrison 1985; Jordan 1999; in du Cros & McKercher, 2015, p. 158). Attractions can be classified into three groups: primary, secondary and tertiary. Primary attractions are important to most destinations as they play a critical role in shaping their image and influencing visitation (Mill & Morrison 1985; in du Cros & McKercher, 2015, p. 158).

Khame Jatra

Khame Jatra as a primary tourism attraction and as a festival tourism product, the core attraction is the local 'culture', dependent on the particular *Bhaktapure Newari* culture and background, potential enough to promote the tourism development and driving the economic development of the region by attracting more and more number of tourists. Secondary attractions may be locally significant and worth going a little out of year way to visit while in the destination, but they will rarely be the reason why people visit the destination. Instead they complement the tourism experience and may be popular in their own right but they do not influence the decision to visit the destination. Most cultural tourism attractions fall into the category of secondary or tertiary attractions (du Cros & McKercher, 2015, p. 158-160).

Kunwar (2017, p 30) has categorized attraction into two major folds which are on the inventory as a core attraction and a supporting attraction. Core attractions represent the basic assets or attributes of the community. They form the main theme of the destination.

They may be natural or manmade, historical or cultural, recreational or spectator events. Further, attraction can be categorized into tourism products and available facilities or accommodations or as specific and multiple one. The destination which provides diverse features like cultural, historical, and natural is categorized in multiple attractions while the destination which provides only single attraction is called specific attraction viz. cultural or historical or natural. In this context Dulal (2019, pp. 315-316) mentions:

Bhaktapur is a traditional cultural destination which provides multiple attractions to the tourists that are ingrained in culture and heritage. Both tangible and intangible cultural heritages are the main tourist attractions and authenticities of *Bhaktapur*. Tourism development of *Bhaktapur* has utilized its tangible and intangible heritages as the authenticities of the destination. Durbar Square, National Art Museum, Wooden Work Museum, Metal Museum, Fifty-five Windows Palace, *Nyatapol*, *Yaksheswor*, *Vatsaladevi*, *Chyasindega*, *Phasingdga Charadham*, *Dattatreya* temples, *Pujari math*, *Chaturvarna Mahavihar* and other edifices are considered as the most important tangible authenticities of the destination. Likewise, *Bhaktapur* has been harnessing *Navadurga*, *Ghintaghisi*, *Asthamatrka*, *Lakhedance*, *Visketjatra*, *indrajatra*, *Gaijatra*, *Payajatra*, *Khamejatra*, *white horse Jatra*, *Ghantakarna Chaturdasi Gunla Puni*, *Dashain Tihar*, *Sithinakha*, *Mhapuja*, *Ghathemung* as the popular intangible cultural authenticities and images. Along with these, traditional knowledge and skills productions of different types of art objects concerning terracotta, wooden, metal, stone, garments, and paper works are also regarded wonderful and illustrative craftsmanship of *Bhaktapur* which also represents the authenticity of the destination. The *Jujudhau* (special curd), *Hakupatasi* (dress of women), *Bhatgaule topi* (special black cap) and several ornaments and the skills to make these ornaments are also the aspects of authenticity and destination image.

Anderson (1988, p. 150) confirms that on the ninth day of Hindu festival *Dashain* called *Mahani* in local dialect, the *Newars* perform animal sacrificing ceremony which is called *Syakkotyakko*. On the occasion of *Syakkotyakko* people of *Newar* community rush to the temple with gifts, animals and prayers for the Mother Goddess, with the belief ‘the more you kill, the more you gain’. The sacrifice of male goat in the absence of a fowl or duck has to be made with a sense of compulsion. Those who are habitual vegetarians and abstain from violence offer a pumpkin as *vali* to the Goddess. But animals are preferred to every other item. If it lies within the means of a devotee, he may offer one animal for each of the nine days, because it is said that the goddess resides in the house in different forms known under different names for all of these days (Regmi, 1966, p. 674).

As per the information provided by the priest of *Taleju* temple, during *Dashain* festival, in *Taleju* including *Dumaju* and *Kumari* and other *Saktipeeth* about 108 animals are sacrificed for the goddesses in *Bhaktapur* officially. Specially, the eighth or *Mahaastimi* and

ninth or *Mahanawami* are the most important days for animal's sacrifice in the names of such deities (Dulal, 2021, p.96). In this respect Levy (1992, p. 335) says that:

Mahaastami is also known as *Kalaratry*. On this night in the memory of killing the Buffalo demon, *Mahisasura*, twenty-five buffaloes are offered to the goddess. On the night between the eighth and ninth days' large numbers of goats and buffaloes are sacrificed to the Goddess *Taleju*. A flock of some thirty goats is first brought to the temple; the leading one is called *Nikhudugu*. *Nikhudugu* goat must be pure black in color without any physical imperfections. Similarly, the first male water buffalo called *Nikhuthu* all black and without blemish of defects, is kept in a special shelter in *Byansi* area of the *Kwache twa*.

It is a popular belief that animals are sacrificed to help mankind liberate themselves of their sins and grant them of their wishes. These ceremonies are accomplished in commemoration of the beliefs and traditions of fierce battles between the *divine* and *demonic* powers that are held within animals such as buffalo, goats etc. During the *Mahani*, the Newars of *Bhaktapur* offer animals to the goddess. During the ninth day of *Dashain* festival a male buffalo (*Kha Me*) is sacrificed to the goddess *Brahmayani* in *Bhaktapur* with the procession which is called *Kha Me Jatra* (Dulal, 2019, p. 260). *Khame* is a *Newari* term which is derived from the word 'Kha' and 'Me', in which 'Kha' means pure and 'Me' stands for male buffalo (Dulal, 2021, p. 97).

As per their local terminology *Khame* denotes a special male buffalo which does not have any wounds and also has no physical defects. Levy mentions that the buffalo is called *Kha(n) Me*; *Me* means water buffalo and *Kha(n)* is a term of uncertain meaning, although the same term is used as one name of the *Na: laswa(n)* room, where it is locally interpreted to mean "sword". The *Kha (n) Me* is kept in a special room on *chheli*, the ground floor of the *Nine Durga's* goddesses house (1992, pp. 546-547).

There is no particular custom regarding the places to bring the *Kha Me*. Generally, they brought from *Nala* of *Bhaktapur* till to last previous years where they can get easy way. But, now day they bring from elsewhere as well. In 2076 BS it was brought from *Gokarna* which was donated by *Krishnamaya Gaiju*, *Jela 8 Bhaktapur*, costing about Rs 1 lakh and 25 thousands. Similarly *Ram Bhakta Prajapati* of *Liwalini 8, Bhaktapur* and *Madhusudan Awal* of *Dagamana 16, Bhaktapur* in 2074 and 2075 respectively. There is no need of financial support from municipalities and other concerned authorities specially to manage *Khame*. Today there is *akchhya kosh* (renewable fund) which was established in 2070 for managing the *Kha Me* and overall *jatra*.

They use and rub oil, red and orange colour vermilion (*Sindur*) before starting the procession (*Jadhari*, 2072, p. 102). According to local people *bhuesi* and *chikkan* called

for *Sindur* and oil respectively. *Sindur* and oil represent symbol of power, sources for the beautification, will kill germs from the body and helps to make pure to the *Kha Me*. Therefore, due to these causes they rub oil, red and orange colour vermilion on the body of *Khame*.

The buffalo representing the mythic demon slain by goddess *Durga* known as *Khame* is chased from the house of *Navadurga* Goddess towards the shrine of *Bramhayani* east of the town, one of nine *peethas*. On this day the buffalo is given alcoholic liquids to drink and is made fully drunk. The liquids called *Nyaga* (Jadhari, 2072, p. 102). Thereafter, *Khame* is brought out from the house of goddess *Durga* into the *Dattatreya* Square in the evening. The buffalo is chased and the people watch its unusual behavior. This buffalo chasing procession is also known among the local inhabitants as *Khame Bwakegu Jatra* (Shrestha, 2016, p. 23).

There is a belief that donating, rearing, observing, touching, bathing, worshipping and sacrificing the *Khame* will fulfill their desire and gate emancipation through all kinds of sins. Due to this tradition, with the ongoing evening, the procession of *Khame* is demonstrated on the streets, pavilions and the roofs of the houses are packed with local people, tourists and devotees. Locals take part in the procession, except some senior citizens, children and healthily and physically unwell (Dulal, 2019, p. 260).

As per the expectation of local people, *Khame* performs his bizarre attitude in a huge crowd. Formally, about 5 to 6 PM, the *Jatra* starts from Navadurga temple (*Lanchhe*) and finally comes to an end after reaching the temple of goddess *Bramhayani* on the bank of *Hanumante* River. About 1 Km. distance has to be covered by the procession. The *jatra* starts from *Navadurga* temple (*Lanchhe*) via *Ganchhe*, *Dattatreya* Square, *Taulachhe*, *Suryamadi*, *Chyamasing chok*, *Hanumante* River and finally reaches into *Brahmayani* temple. While the procession of *Khame* reaches the *Hanumante* River and has to be taken into the waterhole for bathing. Thousands of people participate on the bathing occasion which takes about half an hour to complete. After the completion of bathing process, *Khame* is taken into the courtyard of goddess *Brahmayani* for sacrificing which is done in the midnight prohibited for the commoners (Dulal, 2021, p. 99).

With a bundle or package of tangible and intangible components, *Khame Jatra* as mainly an intangible cultural heritage and as a new festival tourism product with authenticity hold an immense socio-cultural and religious significance amongst the Newar community of Bhaktapur who celebrate this *Jatra* devoutly annually to mark the victory of divine over the evil demonic. Among the unexplored and unutilized cultural tourism heritages, *Khame Jatra* a hidden or veiled festival is considered a product of great importance. This *Jatra* is an essential festival where thousands of people including the tourists gather at the streets of Bhaktapur to watch the activities and ceremonies of *Khame*. It is a typical *Jatra* which is not observed in any part of Nepal except *Bhaktapur*. Thus, it is considered an indigenous identity of *Bhaktapure* culture. It is entrenched in mysterious, colourful and amusing procession and

rituals, mythological, religious and historical backgrounds of the ceremonies, and the wealth of delightful legends and folktales surrounding it.

One of the respondents interpreted that the sacrificing process is very different than any ordinary one. It is done by cutting the main vein of the throat and the blood is showered at the goddess. Therefore, it is very difficult to witness the process of sacrificing the *Khame*. It is believed that ordinary people cannot see the process of sacrifice. Anyone who sees this event will face death. Hence, the process of sacrificing is strictly prohibited to the female and people as well (Dulal, 2021, p.99). Next day morning, the body of dead *Khame* is cut into tiny pieces and distributed as the *prasada*.

Substantiated grace i.e. *prasada* is a metonym, a metonymic agent of divinity, and more broadly, of extraordinary personhood that takes on special significance in Hindu temple worship and pilgrimage (Pinkney, 2008). Grace can be conferred by visible means in a number of ways. Generally, and most commonly, food or flowers will be offered to the divinity in a temple or shrine; once the deity is partaken of and called *prasada*. Another way of receiving grace is from *arati* lamp or *puja* lamp that is waved before the divinity. One can put one's hands over the flame and then touch one's head and/or face to receive the blessing of the divinity. Things given to a person by a *guru* or other religious personage also can confer grace. In fact, any object placed before an icon in order to be placed may be given *prasada*, or grace (Jones& Ryan, 2007, p. 334).

Although, in this festival instead of accepting the *prasada* of goddess for substantiated grace, people will turn it into a ritual, under which people will burn it into light in the evening of *Laxmi puja* for the incense to goddess *Laxmi* (Dulal, 2019, p. 260). According to their belief, if the *prasada* is taken into the house, every member of the family remains safe and secured from the evils, and the smoke of incense will destroy the evil spirits through the power of goddess. This reveals that this *prasada* symbolizes the power of the goddess.

Khame can be observed in *Panauti* too, one of the ancient *Newar* town which is located about 15 Km southeast of *Bhaktapur*, but not like a *Jatra*, only in the form of a *puja* in which offering is made to the goddess. *Khame* is put in a dark room at the first day of *Dashami* with *Tantric Puja*. He is only fed *jand* (local beer) for 7 days considering him as the ghost. On the eighth day i.e. *Asthmi* he is killed and the meat is distributed to every household of *Panauti* (Ulak, 2012, p. 73). The residents of *Panauti* still celebrate the *Kha Me puja* and *Nalaswang* (barley plants *jamara*) *puja* in *Dasami* at the *Layaku* in a way identical to that of *Bhaktapur*. The custom of sacrificing *Kha Me* and numerous male goats for different goddess and seedling of the *Nalaswang* still continue at *Layaku* area. The custom of distributing meat of *Kha Me* and the male goats plus the *Nalaswang* to every household in *Panauti* has continued even after the *Layaku* Durbar has vanished (Ulak, 2012, p.73).

As per the information provided by the local informants, *Khame* of *Bhaktapur* is nurtured by the *Banamala* clan group of *Newar* community. They are also known as *Gatha*. All responsibilities such as feeding, protecting and health caring of *Khame* goes to the same family. The cost of rearing period is managed through the *Navadurga Guthi*. When asked about the management of this festival, the concerned authorities and key respondents explained that they do not need proper policy because they strongly believe that those who donate the *Khame*, their families will never be in any crisis and all their desires will be fulfilled. Because of this psychological assumption there is a healthy competition between local families those who are economically sound for providing the donation for the amount needed for managing the *Khame*. This reveals that it is an idiosyncratic festival which does not require any support from the organizations.

Khame Jatra as a New Tourism Product

Besides *Khame*, other several tasks associated with *Jatra* such as preparation of costumes and masks of *Navadurga*, managing of flowers and garlands, street management, sanitation etc. are accomplished during the *Jatra*, which needs some additional amount that is maintained by municipality and *Bramayani Guthi* as well.

However, it is deduced that if *Bhaktapur* can properly manage *Khame Jatra* as a new and an important intangible authentic festival tourism product, event-based cultural tourism will be further boosted in this destination. From the perspectives of culture, tourism and cultural tourism activities, *Bhaktapur* has varied tangible and intangible cultural heritages within the core and surroundings, which also makes *Bhaktapur* an extremely popular and interesting cultural tourism destination in the world.

As a festival tourism product, *Khame Jatra* has played a vital role in extending the fame of local culture and tradition and has helped in the propagation of *Bhaktapur's ancient cultural heritage at the international level that has helped engender a unique experience for tourists and the whole tourism industry hence contributing positively to nation's vanity, belief and traditional identity*. This tourism product comprises of a bundle or package of tangible and intangible components based on activities and ceremonies of various kinds. It is the range of experiences tourist get while travelling to *Bhaktapur* that satisfy their thirst of cultural attractions.

In broad-spectrum, this *Jatra* is not always associated with socio-cultural and religious aspects but an economic aspect of profit if utilized properly as tourism product. Further, it has to be analyzed in the local situational context. If *Bhaktapur* systematically markets *Khame Jatra* as a new festival tourism product, no doubt it can help to develop and enhance the present situation of cultural tourism in *Bhaktapur*. Culture and tourism have a mutually beneficial relationship which can strengthen the attractiveness and competitiveness

of places, regions and countries. Further, culture is an increasingly important element of the tourism product as it creates distinctiveness in a crowded global market place.

Conclusion

Festivals and *Jatras* are religious and cultural ceremonies celebrated for the recalling of special events, perseverance of belief on gods and goddesses, celebrating the incarnation or birth day of the protagonists, and for the protection of man and animals, and betterment of agro-farming. Festival tourism is that particular alternative form of tourism through which a tourist can get opportunity to observe festive events from very close. It plays a major role in the development of tourism hence travel to visit a festival is treated as a separate type of tourism. It has a substantial influence on the tourist space. If the impacts are positive, they are referred to as functions. Festive events have religious and cultural significance which are categorized under the intangible cultural heritage. They are celebrated with huge gathering of people on the special auspicious days and time for the fulfillment of certain desires. Consequently, festival tourism is considered an important source for exploring, highlighting and protecting of cultural heritages as the tourism product of the destination. The *Khame Jatra* of *Bhaktapur* is a popular tourism fascination like other attractions that embarks with the splashing water on sacrificial buffalo at *Hanumante* River of *Bramayani* Temple on the ninth day of the *Dashain* Festival that involves the chasing of intoxicated male-buffalo or *Mahisasur* demon on the streets of *Bhaktapur* and the consequent sacrifice of the animal which marks the victory of good over evil.

The individuality of *Khame Jatra* is expressed through its multifaceted impacts on different elements of tourist space that promote culture and make it possible to experience it, provide tourists with entertainment and offer them an opportunity to spend their free time in an interesting way. They offer an opportunity to exchange information and ideas, as well as to learn and promote tolerance and multiculturalism. However, the commercialization of culture can undermine its meaning and detract from tradition. The connotation of *Khame Jatra* is 'cultural' festival tourism with the potentiality to attract tourists, through the development of festival tourism space, to activate the tourism market, enrich tourism resources, and strengthen cultural communication between the people at a global scale. Despite the importance of this *Jatra* as a bundle of tangible and intangible components and heritages, its connotation as a prodigious tourism product, has been less realized, highlighted and utilized as a cultural tourism product. As an indigenous practice and the product of the *Newari* community, the local Newar ethnic community is a direct consumer of its benefit. Hence, first and foremost responsibility of preserving, practicing and commodification of this festival in tourism market also goes to the same community that can help *create an inimitable experience for tourists and the whole tourism industry hence contributing positively to local belief and customary identity.*

With both socio-cultural and economic significance, *Khame Jatra* is a cultural venture to develop, establish and vivid image of "catalyst" for systematic planning, develop and marketing to form a series of activities. Proper research planning for *Jatras* can better meet the demand of tourism consumers, improve the visibility of *Bhaktapur* and drive the development of regional economy. It will further promote the healthy development of festival tourism. *Khame Jatra* should not only consider the socio-cultural benefits but also consider the economic benefit. Although *Khame Jatra* as a domestic festival is in the lead, but relative to other famous brand foreign festival activities, it still has phenomenal gap. With the development of urban and leisure tourism, the *Khame Jatra* in *Bhaktapur* will continue to thrive. Through continuous research, systematic planning, internationalization, marketization and utilization of local unique culture as a breakthrough, this *Jatra* will further expand and thrive as a powerful tourism product of 21st century. The local people and community, governing bodies, local organizations and the concerned authorities should pay adequate attention for the protection and marketing of this *Jatra* as a new festival tourism product.

Acknowledgement

This paper deals with prospects of promoting festival tourism: a case study of Khame Jatra in Bhaktapur. During the field study researcher has got plenty of support and guidelines from different academician and the than chief and other office staffs of art museum of *Bhaktapur*, hence I would like to express my sincere acknowledgement to Siddhiveer Karmacharya, Om Prakash Daubhadel and the than chief of the art museum *Bhaktapur*, Saraswati Singh, officer Pratima Ranjit and other staffs for their cooperation.

References

- Agarawal, B.S. (1964). *Prachina Bharatiya Lokdarshan*, Ahamabad: Gyanodaya Trust.
- Amatya, S. (2011). *Archaeological & Cultural Heritages of Kathmandu Valley*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Anderson, M.M. (1988). *The Festivals of Nepal*. Calcutta: Rupa paperback.
- Bowdin, Glen, A.J., Allen, J., O' Toole, W., Harris, R. & Macdonnel, I. (2011). *Events Management*. London: Routledge.
- Burkart, A.J. & Slavoj M. (1981). *Tourism: Past, Present and Future*. Oxford: Butterworth-Heinemann, 2nd edi.
- Chalise, R. (2039). *Hamra Chadparva*. Kathmandu: HMG, Ministry of Communication, Department of Information.
- DDC (2065/066). *Jilla Vikash Yojana*. Bhaktapur: District Development Committee.

- Derrett, D. (2003). Making sense of how festivals demonstrate a community's sense of place. *Event Management* (8): 49-58.
- Dhaubanjari, G. (2006). *Kathmandau Upatyakaka Vastiharu*. Kathmandu: Shreemati Kalpana Shrestha.
- du Cros, H. & McKercher, B. (2015). *Cultural Tourism*. London: Routledge.
- Dulal, L.N. (2019). *Cultural Tourism in Bhaktapur*. Kirtipur: Ph.D dissertation, submitted to the faculty of humanities and social sciences, Tribhuvan University, Nepalese History, Culture and Archaeology.
- Dulal, L.N. (2021). Kha Me jatra of Bhaktapur: an intangible cultural heritage of Nepal. *Literary Studies* (A Peer Reviewed Research Journal of Language, Literature and Culture). Kathmandu: Literary Association of Nepal (LAN), Vol. 34: 87-107.
- Getz, D. (2007). *Event Studies Theory, Research and Policy for Planned Event*. London: Routledge.
- Getz, D. (2012). Event Studies. In Page, S.J. & Connell, J. (2014). *The Routledge Handbook of Events*. London: Routledge. (pp. 27-46).
- Goodman, A. (1994) *Nepalese Festival*. Kathmandu: Towari's pilgrims.
- Jadhari, M. K. (2072). *Mahakali Naach*. Bhaktapur: Mukti Sangeet Prasikshan Kendra.
- Jeffries, David J. (1971). Defining the tourist product and its importance in tourism marketing. *Revue de Tourisme* (No. 1) pp. 2-5.
- Jones, C.A. & Ryan, J.D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. NY: Facts on File.
- Joshi, H. R. (2060). *Nepalka chadparva*. Kathmandu: Sugam printing press.
- Joshi, S. M. (1982). *Hamro Chadparva*. Kathmandu: Royal Nepal Academy.
- Kirkpatrick, W. J. (2013). *An Account of the Kingdom of Nepal*, New Delhi: Rupa publications.
- Kunwar, R.R. (1998). The Tharus and Their Seven Day Holiday. *Voice of History*, Xiii (1), 45-56.
- Kunwar, R.R. (1997). Hori Festival of the Rana Tharus of Nepal. *Voice of History*, Xii, (1), 94-105.
- Kunwar R. R. (2001). *Himalayan Heritage*. Kathmandu: Laxmi Kunwar.
- Kunwar, R.R. (2017). *Tourists & Tourism*, Kathmandu: Ganga Sen (Kunwar), Revised and enlarged edition.

- Kunwar, R.R. & Chand, U. (2016). Natural disaster and heritage tourism: A study on the impacts of earthquake in *Bhaktapur* Nepal. *Journal of tourism and hospitality education*.(6): 1-39.
- Kunwar, R.R. & Chand, U. (2017). *Disaster and Heritage Tourism in Nepal*, Kathmandu: Lambert academic publishing.
- Koutoulas, D (2004). *Understanding the Tourist Product*. A seminar paper interim symposium of the research committee on international tourism (RC 50) of the International sociological association (ISA). 14-16 May 2004, University of the Aegean, Mytilini, Greece. pp. 1-22.
- Leiper, N. (1990). Tourism systems: an interdisciplinary approach. *Occasional paper No. 2*. Palmerston North: Massey University, business studies faculty, New Zealand.
- Levy, R. I. (1992). *Mesocosm, Hinduism and the Organization of a Traditional Newar city in Nepal*. New Delhi: Motilal Banarasidass publishers.
- Majupuria, T. (1981). *The festivals of Nepal*, New Delhi: S. Chand & Company.
- Medlik, S. & Middleton, T.C. (1973). The tourist product and its marketing implications. *International tourism quarterly* (No. 3). Reprinted in Burkart, A.J. & Slavoj Medlik (Eds.) (1975). *The Management of Tourism*. Heinemann, London.
- Middleton, Victor T.C. (1988). *Marketing in Travel and Tourism*. Oxford: Heinemann professional publishing.
- Mrnjavac, Z. (1992). Defining Tourist Product. *Acta Turistica* (Vol. 4, No. 2), pp. 114-124.
- Munakarmi (1975). *Hamra Saskritik Parva ra Jatraharu*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Page, S.J. & Connel, J. (2014). *The Routledge Handbook of Events*. London: Routledge.
- Pandey, R. J. (2069). *Bhaktapur ko Paryatan Vikash Tatha Vyavasthapan Yojana 2069/ 70-2073/74*. Bhaktapur: District Development Samiti. (Team Leader).
- Pandey, R.N. (2008). *Nepal Through the Ages*. New Delhi: Adroit publishers.
- Pinkney, A. M. (2008). *The Sacred Share: Prasada in South Asia*. Columbia: Unpublished Ph.D. Thesis Submitted to the Columbia University.
- Regmi, D.R. (1966). *Medieval Nepal* (Vol-II). Calcutta: Firma, K.L. Mukhopadya.
- Saty, Y.R. (2001). *Nepal an Exotic Tourist Destination*. Delhi: Adroit publisher.
- Sharma, B.N. (1978). *Festivals of India*. New Delhi: Abhinava publication.
- Sharma, H.B. (Eds.) (1994). *Nepal District Profile* (2nd Edi.). Kathmandu: National Research Associate.

- Shinde, K. D. (2010). Managing Hindu festivals in pilgrimage sites: Emerging trends, opportunities, and challenges. *Event Management*, 14,53-67.
- Shrestha, K. (2016). Bhaktapur ka aitihasika jatrauttsabharu, *Ancient Nepal* (193): 32-39.
- Silva, K. D. (2015). Spirits of place of *Bhaktapur*, Nepal. *International Journal of Heritage Studies*. 21(8). 820-841.
- Silva, K. D. (2017b). *Bhaktapur*, Nepal heritage values and conservation practices; In Silva, K. & Sinha, A. (Eds.). *Cultural Landscapes in South Asia* (pp. 185-210). London: Routledge.
- Smith, M. K. (2003). *Issues in Cultural Tourism Studies*. London: Routledge.
- Smith, M., Macleod, N.& Hart Robertson, M. (2010). *Key Concepts in Tourist Studies*, London: sage.
- Ulak, B.S. (2012). Heritage tourism in Panauti. *The Gaze, Journal of tourism and hospitality*. 4(1): 64 -82.
- UNESCO (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2003*. Kathmandu: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Kathmandu Office.
- Vajracharya, D.V. (2030). *Lichchhavi kalaka abhilekha*. Kirtipur: CNAS.
- www.quora.com (download on 25 August 2020).
- www.kullabs.com(download on 25 August 2020).
- www.kullabs.com(download on 25 August 2020).

Dialectics in Worshipping of Samai Mai Temple at Tilaurakot (Kapilvastu)

Poonam R L Rana, PhD

Associate Professor,
Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, TU
Email: poonamlrana3@gmail.com

Abstract

The aim of this paper is to explore the basic trend of dialectics in worshipping of Samai Mai temple at Tilaurkot, Kapilvastu. This cannot be denied that the dialectics or contradictory approaches might be thought to be the basic tenet of ameliorations. Dialectics here is used as debate/contradictions in behavioral patterns of the people in a specific culture. (People coming to worship Samai Mai) Dialectics is used as a gap between ideas and cultural beliefs and behavior of people in the Hindu cultural context. Celebrating worshipping is dialectic materialistic in nature it has great significance, bio-psychologically, socio-culturally, adaptive as well as perceived as religious. Religion is a 'social glue' that offers individuals purpose and meaning in their lives. That is why people believe in deities either for "Hope" or for "Fear". They perform religious rituals as an honour to the divine power. Both worshipping and offering devotions, beliefs in cultural context are determined by their dialectics in it.

Keywords: Samai-Mai, Dialectics, Bio-psychologically, Socio-Culturally, Tangible, Intangible

Introduction



Fig-1

Source: Researcher herself took the photo-March 2021

Situation of Tilaurakot

Tilaurakot lies within the Southern Terai of Nepal. It is taken into consideration to be the historic Republican nation of the Shakyas, where, Lord Siddhartha spent 29 years of his life. It is situated 27 km West of Lumbini on the East bank of river Banganga. It is positioned 3 km North of town Taulihawa on the Eastern bank of river Banganga. Today it lies in the Lumbini, Province 4. (WHS, with the aid of using Govt of Nepal, 1996)



Fig- 2



Fig 2b

View of Bana Ganga on the way to monumental Palace site (Source – Researcher herself)

Huien Tsang calls Kapilvastu as KIE-PI- LO-FA- SSE- TI. This country is 4000 li in circuit, there are 10 deserted cities in ruins. He has mentioned in his travel account a palace of Suddhodhana with an image of a King. There existed an image of a Queen inside the Palace of Mahamaya. Towards the left of the Eastern gate are the stupas. It was here prince Siddhartha practiced his sports. (Beal.1884, pp.14 –22). Tilaurakot (Kapilvastu) capital of the ancient Shakya kingdom, is located 27 West of Lumbini, the birth place of Buddha.

It was in 1896 (Fuhrer because of archaeological interest) noted that there has been a number of interesting Buddhist remains in its vicinity. (Fuhrer, 1887, p.22)

Fa-Hian visited Buddhist sites in-between 399 - 414 AD, whereas, Huien Tsang visited in 629– 645 AD. Fa-Hian describes Kapilvastu as the city that was 13 yojana East (nearly 100 East) of Sravasti. Huien Tsang places the town 516 li (86 miles) South East of Sravasti and also mentions 10 deserted cities. Fa-Hian also mentions of a few monks and few native families at the palace of King Suddhodhana and also image of the mother and the prince. He also mentions painting of a White Elephant that entered Maya Devi's womb and also of the incident of the sick man. He further adds of an incident where an elephant was thrown at Hastigarta . Huien Tsang narrates of ruins of the town that measured 14 – 15 li (China measuring unit). The surrounding walls were still strong and high during his visit. (Mishra, 2023-2029 VS, pp.12 – 13)

Attempts to locate Kapilvastu (Tilaurakot)

It was Dr. Lassen in 1858 who located Kapilvastu North West of Gorakhpur on the bank of Rohini nadi (river). This was accepted by M.S. Julien. Mr. Cunningham in 1863 regarded Nagar Khasa, in Basti district some 81 miles South East of Sahet –Mahet as the site of Kapilvastu.

Mr, Carlleyle (assistant of Cunningham) in 1875 – 76 argued that Bhvila-Tal, on the bank of Rawai nadi (river) as Kapilvastu. He viewed Kapilvastu as the home city of Kanakamuni. (Mishra, 2023-2029 VS, p.14).

Dr. Fuhrer, in 1896 located the Ashokan pillar at Niglihawa and Lumbini and tried to trace ruins of Kapilvastu extending over 7 miles in length and 4 miles in breadth; he said the villages of Amravli, Baidauli, Harnampur, Bikuli, Shivagarha, Tilaurakot, Ramghata, Ramura, Ahlrauli, Srinagara, Jagidispur, Sagrahawa etc. were all included in the ancient township of Kapilvastu.

P.C. Mukarjee in 1899 identified Tilaurakot as an ancient city of Kapilvastu. He excavated a sixteen-sided-stupa, within the kot and found the defense wall in the North East. A small trench measuring 20 x 20 ft was dug before Samai Mai temple. A plinth of the medieval temple and Lord Vishnu icon was found. (Mishra, 2023-2029 VS, p.15).

Devala Mitra excavated in 1962 and published a report in 1972; however, the document did not state that Kapilvastu was Tilaurakot. Based on Chinese annals, B. K. Risal and Mr. TaraNanda Mishra performed excavations using traditional methods and concluded that Kapilvastu was Tilaurakot.

UNESCO undertook a geophysical study, excavation, and dating of the excavated items in 1999, concluding that the relics were from the 6th century BC. Durham University, the Lumbini Development Trust, the Department of Archaeology, and manpower in the form of college students from the Central Department of Nepalese History, Culture, and Archaeology, as well as Buddhist Studies students, have all actively participated in such activities in the past and continue to do so now. (Coningham, Acharya, Christopher, Mark , 2021, pp.150-270)

Historicity of Tilaurakot

Tilaurkot has been commonly identified as Kapilvastu, the capital of the Shakya Kingdom, and the location where Lord Buddha spent his boyhood and youth up to the age of 29 years. Through several explorations, excavations, and discoveries we come to know that it was from here that Siddhartha Gautam left on his spiritual quest, abandoning his family and kingdom in order to break free from the cycle of life and death.



Fig – 3

It is the Best preserved Heritage site of South Asia (Source-The Researcher herself) ilaurakot is one of the well-preserved ancient monumental remains in South Asia, as per the Global standard. The excavated site was radiocarbon dated using charcoal samples, and the soil samples were optically luminescence dated, confirming the site's original date of 800 BCE. Tilaurkot is commonly identified as Kapilvastu, the Shakya Kingdom's capital, where Lord Buddha spent his childhood and youth.

The Western Gate, shops and temples, and the central pond are all part of the historical district. 4) The Rampart of the North, 5) Samai Mai Temple, 6) Central structural complex, 7) Central walled complex (CWC), 8) CWC The Northern Gate, 9) Central walled complex (CWC), 9) The Sangharama, CWC 10) Eastern Gate, 11) Eastern Rampart, 12) Eastern Gate's Central Structural Complex, 13) Southern Gate's CWC, 14) Western Gate's CWC, 15) City's Areas/Dwellings . Bana Ganga is located on the Northern side of Kapilvastu. The Shiva temple of Bana Babas (Siddha Babas) is located on the river's bank. On its bank, there is a massive image of Hanuman. It is a place where a large number of sadhus (saints) congregate and remain.

Statement of problem

There has been a lack of study on Samai Mai temple, while describing Tilaurakot only few a lines of Samai Mai have been added. This is the greatest problem of the study.

The objective of study

- To explore the basic trend of dialects in worshipping of Samai Mai temple of Tilaurakot.
- To bring to light the significance of Samai Mai temple Bio-psychologically & Socio-Culturally.
- To provide the tangible and intangible aspects associated with Samai Mai of Tilaurakot.

Methodology of Research

The study of Samai Mai temple of Tilaurakot is Historical based research, exploratory in nature based on qualitative approach. It focuses on dialects (dialectics here refers to the debate on worship of Samai Mai). It also studies the significance of Sami Mai bio-psychologically and socio-culturally on the behavior of the people and this research also brings to light the tangible and intangible aspects of the Samai Mai temple within the palace monumental zone. In course of the research, the research has utilized both primary sources and the secondary sources related to Tilaurakot, however there is hardly any material on Sami Mai temple hence primary source is the only alternative.

In primary sources, the researcher used interview and observation as its tool to collect information to fulfill the objective of study. The sample population chosen comprised of the locals dwelling around that area of the Historical site of Tilaurakot; pilgrims, devotees, archaeologists and those who were directly involved with Samai Mai temple. Observation of the area of study was done, photographs were taken and sketches developed on the area of study. The secondary sources include books articles, journals related to Tilaurakot,

Kapilvastu and Lumbini were reviewed, however, there exist very few material on Samai Mai temple of the monumental zone area of Tilaurakot (Kapilvastu).This research will fulfill that gap in knowledge.

The primary and secondary data collected have been analyzed and discussed and thereby fulfilled the objective of study. The study rests basically on primary source as there exists much material related to Samai Mai temple of Tilaurakot. This research has its limitations.

Note: (There are very few secondary sources, as the research is based mainly on primary data)

Limitation of the study

- It is limited to the dialectics in worshipping of Sami Mai temple within the Historical site of Tilaurakot.
- It focuses on the importance of Sami Mai temple Bio-psychologically and Socio-culturally
- It brings to light the tangible & some intangible aspects attached to Sami Mai temple of this Historical site only.

Findings



Fig 4



Fig 5

Side view of Samai Mai Temple Frontal view of Samai Mai Temple (Sketches by Researcher)



Fig 6

Side View (Photo) Front



Fig 7

View of Sami Mai (under reconstruction)

Source: Researcher herself) By Durham through Japanese Funding, DOA & LDT)

The Samai Mai temple is located at Ananda Bagh, in ward no. - 1, Taulihawa Bazaar the district headquarters of Kapilvastu. It lies inside the historical palace site of Tilaurakot, Kapilvastu. Just 200 steps away from the monumental remains of the palace area of King Suddhodhana on a slightly raise mound lies this temple

In 1899 P.C Mukarjee dug a small trench measuring 20ft x 20ft before Samai Mai temple was dug and a plinth of a temple and an Vishnu icon was found (Mukerji, 1901, p.45)

On March 28th 2021, Durham University, DOA, Lumbini Development trust have been involved in excavation and conservation of Sumai Mai temple. Durham University with the help of NeHCA students were excavating behind the Samai Mai temple. Prof Robert Coningham views that this site was earlier excavated by Devala Mitra and later excavators, hence, major evidences have been destroyed. However a wall has been discovered. Excavations are still on its way. The assumptions are that it may have been a part of Samai Mai temple.

To explore the basic trend of dialects in worshipping of Samai Mai temple of Tilaurakot

Through interviews with those who were directly associated with Samai Mai temple, dialectics (a kind of debate/ investigation/ argument) were generated. Yashodhara 82 years of age who comes here daily said that; where there exists a lot of money there will be priests, where there is little money the priests do not come. (Marxist would term this as capitalist role play). The researcher was there for nearly 2 weeks, and, every day three ladies Phool Mati Raja, Yashodhara, and Ram Ratan all in their early 80s came to Samai Mai temple by 6.30 am and cleans the premises and sit there the whole day. In the morning they offer flowers, burn incense to the Goddess and repeat the same process in the evening.

Phool Mati added that as a child she use to come and play around this area. In those days this area was a jungle. Very few people visited the Samai Mai temple. Later when she was married she accompanied her father-in-law daily to the temple and played the drum to the deity and burnt incense. Later after her father-in-law passed away; Phool Mati Raja comes everyday with two other ladies to clean the premises from 6 30 am to 7 pm. they offer prayers and collect what is offered by the devotees and with it, they buy incense and surplus she shares it among themselves. The researcher asked her, why she played the drum when people visited and the reason behind it. Phool Mati replied that the prayers offered would be heard much sooner by the deity if the drum was played.

Through an interview with Ram Ratan, the researcher came to know that there were two groups of pilgrims who come to worship the Samai Mai temple.

The first group comprises those who visit Samai Mai for blessing asking her to fulfill their wishes or those who keep 'mannat' or boon.

The second group comprises of those who had kept 'mannat' or boon and their boon had been fulfilled and were there to offer their devotion to the deity by offering her bells or a clay elephant to the Goddess.

Whilst, there are others (through interviews randomly at one's convenience with those who came on pilgrimage), who claim that they come to Samai Mai to ask for protection from all aspects of life. Yet, there were many who came asking for the birth of a son. Hence the dialectics is that worship of Sami Mai temple takes place for various reasons that may not be acceptable by the scientific world of today. However, the belief is so strong that science and its ideologies are nowhere when age-old religion and beliefs take over.

Every Friday, Monday, and Tuesday people from far and near come here for blessings of the Goddess Samai Mai either to ask for something or in fulfillment of a boon, and Phool Mati Raja continues to play the drum so that the Goddess grants their wishes as soon as possible.

This temple is visited by the local community of the surrounding area throughout the year. The numbers of pilgrims increase during festivities for the arrival of the spring in late January/ Early February. During the festival period family groups from the the local area come to venerate this shrine. They cook food and prepare to offer during their visit, each group prepare a temporary mud stove of loose bricks. The footprints of the pilgrims during the festival days are not permanent and the temporary stoves vanish with the growth of new vegetation. (World Archaeology, 2018, p.2).

Thus the primary sources collected has justified and fulfilled the objective to explore the basic trend of dialects in worshipping of Samai Mai temple of Tilaurakot can be generated as an interesting shrine as it is visited by pilgrims of different faith beside Hindus, challenging the notions of clear division between various religions of the region (Branfoot, 2006, p.62).

To bring to light the significance of Samai Mai temple Bio-psychologically & Socio-Culturally

Biopsychology is a discipline of psychology that studies how our brain and other neurotransmitters affect human behavior, including thoughts and feelings. Through observation and interviews, the researcher attempted to evaluate human behavior, ideas, and sentiments of devotees visiting Tilaurakot's Samai Mai Temple.

It was brought to light that majority of the pilgrims who visit here are not only Hindus or Buddhists, the researcher came across few Muslim couples who came to pray here. This was extremely interesting. When asked why they were here as their religion forbids idol worship; they said that someone suggested them that if they paid homage here their wish would be granted. They remained outside and bowed from the threshold, rather than entering the inner sanctum or 'Garvaghria.' These couples did not declare themselves to be Muslims. (This area is still open for further research.) Samai Mai is thought to be a divinity who bestows blessings, the majority of childless couples come here in the hopes of having a child. This highlights the relevance of biopsychology in shaping human behavior, regardless of caste, ethnicity, or faith.

There were also couples with small 3 to 5 months old children had come with number of bells and had brought lot of fruits and sweets as offering to the deity. The researcher questioned them and they confided that Samai Mai had granted them with a child after 7 years of married life. When all aspects of life and hope failed they had a year ago heard of Sami Mai from a friend and the couple had come here a year ago. As their boon had been granted they offered bells as well as sweets to the deity and we received it as 'Prasad' (offering). There are many things that seem dialectic to the concept of scientific ideology when religion and, belief is taken into consideration.



Fig 8

Offerings of bells, elephants a sketch by the researcher (March 2021)

The majority of the pilgrims who visited here seem to be very devoted and had a strong belief that Samai Mai would grant their wishes. The belief of offering bells and clay terracotta elephants all around the premises shows that their boons have been granted. Hence the researcher concluded that bio-psychologically Samai Mai played a significant role in providing a high level of life satisfaction both at the personal level and the psychological level by giving fewer places for traumatic situations. It helped in their well-being which may lead to happiness, and healthy. and stable family life, affecting strong bonds in a marriage that may result in well-behaved children. Such religiosity may also decrease domestic abuse and also addictions (This aspect is open for further research) Thus the Bio-psychological aspects were fulfilled



Fig 10

The Devotees come with various purposes, however belief is devotion to Sami Mai

Socio-Cultural aspects refer to factors such as common traditions, habits, patterns, beliefs gender roles and religious ideologies that play a significant role in individuals development. Here the researcher has tried to analyze the significance of Samai Mai temple of Tilaurakot socio-culturally. Through observation and interviews, it was brought to light that the traditional belief of Samai Mai as the deity who grants all wishes has worked miracle for many to such an extent that not only Hindus but also other religious sect groups visit here. This has had effect on their habits, patterns can be observed through the innumerable bells and clay elephants offered to the deity as the fulfillment of their boon or devotion. This brings to light that religious ideologies seem just an ideology when it comes to beliefs. This is another dialectics to consider. Thus it can be said that Sami Mai plays a significant role in providing positivity concerning livelihood thereby providing a purpose for life. Thus it can be said that socio-culturally Samai Mai plays significant role in promoting the feeling of well-being among all.

Thus it can be concluded that Samai Mai temple is of great significance both biopsychologically and Socio-culturally to the locals and all those who believe in her powers.

The Tangible & Intangible aspects attached to Sami Mai temple of this Historical site. The Tangible aspects outside the Sami Mai temple (source Researcher)



Fig 11

The Tangible aspects outside the Sami Mai temple (source Researcher)

The etymology of the word Samai in Sanskrit means time and ‘Mai’ comes from the root word Ma meaning creator and the Sanatani Dharmalambi or the Hindus also call her ‘Mother’. When the two words Samai + Mai are put together it means “Mother of Time” In Pauranic Grantha Kali is Goddess of ‘time’ ‘ Kal’. However, the dialectics here seems different. She is here termed as “ Samai Mai” she is famous among people around the area

and even across the border in the Indian territory. At Kapilvastu she is termed as 'Samai Mai' however, in other areas of hills and Terai region there exist goddess termed as 'Sansari Mai' who is regarded as 'Mother of all Creations' and people invoke her for timely rain and for abundance productivity and 'Sansari Puja' or worship is community celebration. However, at Kapilvastu, Samai Mai is basically worshipped as one who fulfills wishes and grants birth of a child as the belief persists that Mayadevi invoked 'Samai Mai' for birth of a heroic and valiant son and she begot 'Siddhartha Gautam' who became 'The Light of Asia'. Both Sansari Mai and Samai Mai are perhaps related (further research in this field is necessary). It can be said that both deities are functional for the maintenance of 'value-consensus' in society.

Samai Mai temple lies inside the historical palace site of Tilaurkot. It lies in the middle of the Tilaurkot forest. This is a small temple that has been covered by a big Pipal tree whose roots are entwined around the temple. If one observes carefully some of the bricks of the lower walls comprise of Gupta Period 4th to 7th century AD. (2015 excavation in the area revealed Gupta period bricks). (Coningham, Acharya, Mark, 2019, pp. 39-55)

The structure of the Samai Mai temple is not a magnificent site to cherish. There are walls on all sides entwined by the roots of the Pipal tree. This temple does not have a roof. It is a traditional belief that there are various Goddesses who are infinite and eternal and everywhere, for them the sky is the roof, the four directions (desa) are its walls, and the earth is its floor. The tradition follows that they should not have a roof overhead continues to this day. Samai Mai is one of such deities.

All around there are innumerable small, medium, large and extra-large size terracotta-colored elephants offered by thousands of devotees whose boons or 'Mannat' have been fulfilled by the deity. This brings to light the dialectics that there are beliefs that go beyond science and scientific ideology. There are few images of a lion also offered by devotees; as some locals worship her as Goddess Durga. Besides, this one can also see innumerable bronze bells hung everywhere that have been offered to the deity in fulfillment of one's boon.

In 1962 joint excavation was conducted by DOA, Government of Nepal and the Archaeological Survey of India under direction of Debala Mitra (Mitra, 1972). Only a small trench across the fortification was excavated (TLK-1 located NW side of the walled area and it measured 32 m. by 6m. and the excavated materials when analyzed and dated. Debala Mitra concluded it to be not more than the 2nd century BC. (Mitra, 1972, p.18). Since then lot of excavations have been conducted to by 2021 new findings have been generated.

Durham University archaeologists were interviewed and they are of the view that the temple premises goes back to the pre-Buddhist era up to the 4th / 5th century BCE. They further add that layers and layers of constructions were conducted as time passed and the

newest layer unearthed is from 17th century AD. And the oldest goes to the 4th 5th century BCE. On March 30th, 2021 Tuesday, when the researcher was there, excavation behind the Samai Mai temple was taking place and in front, the workers were conserving the temple. (The materials used were surkhi made up of crushed bricks (brick-powder), Chuna (pure one that was solid). They mixed surkhi powder with chuna add water and form a paste and leave for days. Then, it is used to join the bricks. This is an old technique of making the walls stronger than the cement.

Through observation and interview with the directly associated person Phool Mati who explained that the doorway is guarded by Elephants and lions, on the right side of Samai Mai is the temple of Saraswati, towards the left is Baag Devis and behind is Karyashwor Shivalinga and in front is a large empty square (like a courtyard) used for various ritualistic purpose.

In front of the Samai Mai temple, there are numerous elephants offered by devotees. One big elephant catches one's eyes of those who visit the temple. It is the biggest elephant there. It was offered by Mr. Deepak Kumar who had stood for an election, prior to that he had paid homage to Samai Mai. He won and in fulfillment, he offered the largest black elephant



Fig 12

Inside Samai Mai temple



Fig 13

The researcher inside Samai Mai temple

Inside the Samai Mai temple, one can see an elephant on the right side. As per the locals the central stone (Fetish) is the Samai Mai and towards her right is Goddess Saraswati and towards her left is Baag Devi. These deities are covered with red-colored clothes. During the festivity, they are extremely decorated. Even the temple takes a new look as it is decorated with colored torans or cloths. (Fig 14)



Fig 14

The decorated Samai Mai temple



Fig 14b

Phool Mati Raja beating the drum

Towards the left hanging from the tree trunks innumerable bells offered by devotees whose boons have been fulfilled by the Goddess. These are the tangible aspects of the temple.

The intangible is innumerable, only some important ones have been taken into considerations.

The Local Myth

This tale goes back to the time of King Suddhodhana and Maya Devis. It is believed by the locals that this temple was made during the time of Siddhartha (Buddha) or as the saying goes even before the birth of Buddha. This temple was constructed by King Suddhodhana and Mayadevi themselves. The locals say that both the King and Queen came to worship Samai Mai daily. It is a belief that Maya Devi asked the deity to bless her with a great son who would win the world. It was some months later that Mayadevi dreamt of a white elephant entering her womb and she was blessed with a son whom they named Siddhartha. The locals believe that all this happened and Siddhartha became Lord Buddha (The Light of Asia) it was all because of the blessings of Samai Mai. They further add that in fulfillment of her boon, Maya Devi offered a clay image of a white elephant to Samai Mai. Since then the belief that Samai Mai fulfills the boons of all devotees who believe in her and are devoted. Her fame as a “Wish Granter” spread far and wide as a result people across Nepal’s border, from India, come to pay homage. They offer bells and elephants as Queen Maya Devi mother of Prince Siddhartha (Gautam Buddha) did. Some locals believe Samai Mai to be the reincarnation of Goddess Durga.

Intangible aspects associated with Samai Mai

Interviews with the locals, devotees, pilgrims who shared the belief bring to light: Ramwati (nearly 80 years old) who dwells just outside the historical premises of Tilaurakot.



Fig 15

Sample : Ramwati's village just outside the Historical site.

Ramwati viewed that this area was earlier also known as Shiva Gad. Why it was known no one knows, however, as a researcher, the assumption is that Buddha became known only in the late 6th century BC, until then the place may have been a center for Hindu Gods and Goddesses. Even his mother and father worshipped Hindu deities. The local myth brings to light that it was King Suddhodhana and Queen Maya Devi who constructed the Samai Mai Temple for worship. Rewati added that in 2015 earthquake, her little mud hut collapsed she did not know what to do. Her eldest son had gone to India, Punjab for work for the last 2 years and she had not heard of him since then. Her younger grandson was with her. As the earthquake continued, she hurried to Samai Mai temple and wished for her eldest son to be back. It was unbelievable but just after a few, days her son returned and helped her in the construction of her house. He stayed for a week and then left for work. She said all things happen as per "Samai" or time, it is the wish of Samai Mai. As she did not possess the money to buy a clay elephant, she devotedly offered her deep thankful prayers to the goddesses and burnt incense of Rs.5.

Shri Rewati Ram Maya Raja had been married for more than 5 years, but could not conceive. Her in-laws were angry and wanted their son to marry someone else. She was emotionally disturbed. It was her mother who brought her to Samai Mai and ask for her blessing, and kept a 'mannat' or a boon to offer an elephant if her daughter gave birth to a son. Believe it or not, Rewati was there with her 3 months old son and her mother offered an elephant to Samai Mai, in front of the researcher; this is how this tale was collected through an interview.

There are innumerable elephants and bells offered by numerous devotees, for us it is just an image or a bell, but each one has a tale to tell associated with Samai Mai.

Festivities/Rituals & Practices

Samai Mai temple is a center of pilgrimage throughout the year but, during festivities there large crowds. Daily worship is done by beating drums and burning incense. Every Monday, Tuesday and Friday are special days when people from the local area come here to pay homage.



Fig 16

Devotees cooking food as offering for the deity

There are many festivities when the temple of Samai Mai is decorated and filled with devotees from far and wide. One of such festivity fall by the end of Magh (January) and the beginning of Falgun (February) with the arrival of spring. It is during this time the foot prints of pilgrims from various parts of Terai and even from India can be seen here. They all gather for the protection and blessings of Samai Mai. Families gather to venerate the deity and they build temporary stoves made from loose bricks and cook food as an offering to the Goddess. They conduct ritualistic worship amidst, the beating of drums, chanting hymns, singing, reciting holy scriptures, shaving the hair of the child and making offerings to the deity.

During the month of Dusherra (Dassain) for 9 days the temple is beautifully decorated (Fig 14). Many regard Samai Mai as the reincarnation of Goddess Durga, hence people from near and far come here to venerate the Goddess. The devotees come, chant from holy texts, offer their prayers, and burn incense amidst beating of drums they ask for blessings and protection from Samai Mai. Thus it can be said that the objective related to the tangible aspects has been fulfilled however, in relation to the intangible aspects only

some aspects has been brought to limelight related to Samai Mai. (This section on intangible aspects is open for further research)

Discussion & Conclusion

Through this research on Dialectics in Worshipping of Samai Mai Temple at Tilaurakot (Kapilvastu); the researcher was able to explore the various dialectics in worshipping of Samai Mai Temple. It was through observation and interviews with the locals, pilgrims, devotees and officials and archaeologists. The dialectics in the worship of Samai Mai varies among devotees. Some come for protection, others hope, fear and blessings. The innumerable offerings of the devotees in form of clay elephants and bronze bells in fulfillment of their boons are the greatest dialectics that goes against the scientific ideologies of today. It is seen that in the worship of Samai Mai the attached belief and devotion plays a significant role for the Terai people. Hence, Samai Mai is an interesting shrine that is visited by pilgrims of different religious faith beside the Hindus, challenging the notion of a clear division between various religions of the region is dialectic in itself.

In order to find the significance of Samai Mai Temple bio-psychologically the researcher took interviews and observation and generated that beliefs, age-old traditions, customs, rituals and practices do influence human behavior thoughts and feelings. Samai Mai is also believed to be known far and wide as a deity who grants boons as a result majority of childless couples and others come here with the hope of having a child and in fulfillment of other wishes as a blessing of the deity. The belief of offering of bells and clay terracotta elephants all around the premises brings to light that their boons have been granted. Hence the conclusion of the discussion is that bio-psychologically Samai Mai plays a significant role in providing a high level of life satisfaction both at the personal level and psychological level by giving fewer places for traumatic situations.

In order to find out the significance of Samai Mai temple of Tilaurakot socio-culturally. The researcher through observation and interviews brought to light that the traditional belief of Samai Mai as the deity who grants all wishes has worked miracles for many to such an extent that not only Hindus but also other religious sect groups visit here. This has had an effect on their habits, patterns can be observed through the innumerable bells and clay elephants offered to the deity as the fulfillment of their boon or devotion. It can be said that Sami Mai plays a significant role in providing positivity concerning livelihood thereby providing a purpose for life. Thus it can be discussed that both bio-psychologically as well as socio-culturally Samai Mai plays a significant role in promoting the feeling of well-being among all.

In order to provide both tangible and intangible aspects associated with Samai Mai the discussion is that the temple is an insignificant structure entwined by the roots of a

pipal tree. It has no roof; on its doorway are images of a lion and elephant on either side. All around the temples are innumerable images of elephants of all sizes and numerous bells offered by devotees. Inside there are three stones of which the center is considered as Samai Mai and the right one as Saraswati and left as Baag Devi and large numbers of bronze bells hung on the tree trunk. There are interesting intangible tales that goes back to the era of King Suddhodhan and Queen Mayadevi related to the origin of Samai Mai Temple. Each and every elephant and innumerable bells offered to the deity in form of fulfillment of their boons have a story to tell that comes under the intangible aspects. There are rituals, festivities and practices that enhance the significance of Sami Mai Temple. (Some intangible aspects are yet an area open for further research)

Thus it can be concluded that the research on the ‘Dialectics in Worshipping of Samai Mai Temple at Tilaurakot (Kapilvastu)’ has been able to explore the dialectics in the worship of Samai Mai Temples and has also brought to the limelight the significance of the Samai Mai both bio-psychologically and Socio-Culturally. The researcher has shown the tangible aspects of Samai Mai Temple and in relation to the intangible aspects some have been revealed but, a further research is still necessary. It can be said that Sami Mai temple plays a significant role in the lives of the Terai people of all caste races and religion.

Reference

- Beal, S. (1884). *Translated from travel account of Hiuen Tsang, SI-YU-KI Buddhist Record of The Western World. Vol.-II.* London: Trubner & Co. Ludgate Hill.
- Branfoot, C. (2006). *Pilgrimage in S. Asia: Crossing Boundaries of Space & Faith, In Pilgrimage The Sacred Journey, eds, R. Barnes & C. Branfoot, London: Oxford Ashmolean Museum.*
- Coningham, R. Acharya, K. P. and Mark. C. D. (2021). *Excavating conserving & Presenting Tilaurakot & Kapilvastu (Final Report).* UNESCO.
- Fuhrer, A. (1897). *Antiquity of Buddha Shakyamuni's birthplace in Nepalese Terai, Volume VI.* India: Simla Archaeological Survey of India.
- Mishra, T. N. (2023 -2029 VS). *Tilaurakot Excavation, The Sakya country & Kapilvastu in Literature.* Ancient Nepal, Vol –XI. DOA.
- Mitra, D. (1972). *Excavation at Tilaurakot & Kodan & Exploration in Nepalese Terai.* Kathmandu: Dept. of Archaeology.
- Mukerji, P. C. (1901). *A Report on tour of Exploration of the Antiquities in the Terai, Nepal, the Region of Kapilvastu, during February & March 1899.* Simla: Archaeological Survey of India, Volume VI.

The Temple having Multiple Names and Tantrik Images: Rani Pokhari

Sandhya Khanal Parajuli (Ph.D)

Associate Professor,
Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, T.U.
Email: sandhyakhana1999@gmail.com

Abstract

Rani pokhari lies at the heart of Kathmandu city. It was located at the north eastern boundary of Hanumandhoka royal palace during the medieval period. It was constructed by King Pratap Malla of Kathmandu in N.S. 789/790 (1668/69 C.E.). Its original name is Nhu: pukhu as the king constructed a new pond in the city, which later became famous by the name "Rani pokhari." Among hundreds of monuments of the Kathmandu valley, Rani pokhari is one, which along with its pleasant beauty, reflects marvelous art and architecture of medieval history. It is a monument dedicated to a deceased son by a parent with the wish of absolution of his soul. The granthakut styled deval established at the center of Rani pokhari is popular by several names as Balgopaleshwor, Yamaleshwor, Harishankari and Gaurishankar. A number of stone and terracotta images placed inside and outside the temple of Rani pokhari, and its premises reveals the essence of utmost tantrism mingled art of the medieval period. Detailed study about the naming of a deval, specific motive of placement of various images and their features have not been conducted yet. In this context, what is the temple actually named after? Which images are established in or around the temple and at the pond premises? What does the specific design of a pond and its iconographic features reveal? are the questions raised in this research and the answer is intended to be addressed. To find out the actual name of a temple, the identification of its images and the purpose of their placement along with their features is an objective of this research. This is mainly an explorative and qualitative research based upon the historical documents and monuments located at the site. Survey of site, collection of inscriptions, myths, legends, photography of images, interview with the concerned authorities and a review of related literature are the methodologies applied for the research. Through various references, it has been known in this article that the actual name of the deval of Rani Pokhari is Parameshwor Parameswori. King

Pratap Malla constructed the pond in swastika yantra or mandala design and established syaumya and raudra form of deities for the liberation and eternal peace of his deceased son Chakravertendra Malla, to protect his spirit from wandering, disclosing the fault of tantric symbols engraved in coins and for the protection and welfare of his clan.

Keywords: *Harishankari, Parameshwor Parameshwori, Swastika yantra, Vatuk Bhairav, Kichkanya.*

Introduction

Rani Pokhari, along with *deval* and several images within its sanctum and the pond premise was constructed by King Pratap Malla of Kathmandu in the name of his deceased son Chakravertendra Malla. Several monuments were established around Kathmandu valley by the kings of medieval period. Each monument expresses religious belief, devotion, the wish of salvation, a competition, enviousness with one's rivalry and also to decorate the city through marvelous craft. The gradual inclination of tantrism in religion since the 6th/7th century, its secret application on ritualistic practice and its implementation on images evoked more sublimated images embellished with theme, style and mystery during medieval period. Although the art of Kathmandu valley had already gained its height for its simplicity during the Licchavi period. The deities established at *Mohankali hiti, Tusa hiti, Bhairav chowk* of Kathmandu, Patan and Bhaktapur royal palaces respectively are the best examples of Hindu images of medieval character adorned with tantrism. They not only reveal the passion of medieval kings for the establishment of images mingled with tantrism, but also their role of its execution. Pratap Malla established hundreds of monuments like *Guheshwori, Dakshinkali, Narashima, Kotilingeshwor* and many more associated with tantric rituals in the valley. He constructed Rani pokhari and adorned it with several images. What images are enshrined and how is the temple named? What images are established in and around the temple or pond premises and what is its link with a deceased son? What does the specific design of the pond and iconography reveal? These statements are identified as problems in this article and it has been focused upon to find out the relevancy and specific symbolism.

Making of a pond for religious and social purposes can be traced back to 800 B.C.-200 B.C. through the findings made during the excavation of a pond located in Kapilvastu (Nakamura and others, 2000, p.135). Ponds were made during Kiranta period by collecting rain water from ridges of hill of Kathmandu valley, in order to fulfill people's basic needs. Its extended form, ponds of Naxal: word Naxal is derived from *nawasagar* or nine ponds fed through *rajkulo* during the Licchavi period (Marahatta, B.S.2072, p.4), *hiti pokhari*: pokhari in front of Narayan *hiti* built by King Dharmadev (Bhattarai, B.S.2041, p.20), *Kamal pokhari*: built by Tularani, the legendary queen of king Narendradeva of Bhaktapur (UNESCO, 2008, p.9) are the early few examples of ponds of the valley. "River water or flowing water is a thousand times pious than the water of *tadaga* (pond) and making of

water resource is an act of charity”, says Atri Samhita (Joshi, B.S.2070. p.967). Following the religious literature and *vastusastra*, many ponds: *Jawalakhel pokhari* (Patan), *Guhya pokhari*, *Ta: pokhari*, *Nhu: pokhari* (Bhaktapur) were constructed by the medieval kings. King Pratap Malla constructed Rani *pokhari*, a pious pond, by adding water of holy rivers and *kundas* for the absolution of his deceased son Chakravertendra Malla.

The origin of temple architecture can be traced back to 7th century B.C., through the finding of post holes at the excavation of Kapilvastu. Temples were known as *prasad*, *bhawan*, *devalaya*, *devakul* (*shivadevakul*, *matingdevkul*) (Bajracharya, B.S.2030, p.31,34,35,65,92,339) during the Licchavi period. Some stone architectures with short pillars and a flat roof slanted at four sides are found around Pashupatinath temple area. Except for these, earlier architectural remains are not in existence. Temples were known as *devgriha*, *math*, *deval*, *sadan*, *shivalaya*, *ratha*, *devagaar*, *ketan* etc during the medieval period (Regmi, 1966, IV. p. 8, 15, 26, 71, 79, 82, 96, 164). These temples were of various types; *shikhara* is one of them. It looks like the top of a mountain, and thus is named as *shikhara* and is also known as *granthakut*. Temple of Brahma made out of stone with various sculptures carved around at Pashupatinath temple, is the earliest and exemplary sample of *shikhara* or *granthakut* deval of 9th century C.E. Likewise, *shikhara* temple of contemporary period (smaller in size) of Brahma is found on the north eastern side of Pashupatinath temple with the shivalinga enshrined in it. In the inscription of *Narashima deval* of N.S.710 (1589 C.E.), Patan durbar, it has been named as *granthakut deval* (Bajracharya, B.S.2056, p.40). Mahaboudha temple of Patan, Pratappur, Anantapur of Swoyambhunath are a few examples of *granthakut* deval of the medieval period. Pratap Malla selected *granthakut* deval to establish the deities at the center of a pond.

Methodology

This research is an explorative as well as a qualitative one, and is based upon medieval history. Thus, facts related to this research is qualitative as well as historical, relying upon the documents and monuments of medieval period. For this, the essential facts have been collected from primary and secondary sources. As a basic tool of primary source, multiple surveys of site has been conducted. For the identification of images and the reason for their specific placement, experts related to iconography, tantrism, and the pujari of the *deval* were interviewed. All the epigraphic records related to the monument adjacent at the site and preserved elsewhere were collected. Likewise, detail photography of all images and the collection of myths, legends related to the monuments were listed.

In the same way, as a secondary source, collection and review of related literature like books, *vamsavalis*, articles, journals, newspapers related to Rani pokhari and the texts, Puranas defining the *pratima lakshan* for iconography were reviewed. In this way, on the basis of above mentioned tools the actual naming of the *deval*, identification of images, specific

symbolism of pond and images and the king Pratap Malla's intention for its installation has been drawn.

This research is delimited within the Rani pokhari area. Monuments established at deval located at the center of pond, around its premise and the monuments within the boundary of pond have been focused. The monuments related to medieval period, especially associated with King Pratap Malla has been focused. Also, the monuments associated with Rani pokhari, which are preserved or collected outside have been considered.

Main findings

The epigraphic records and historical documents published earlier about Rani pokhari provided a general vision towards its founder, the date of its construction and to whom it was dedicated. Yet, the designing of a pond, core theme and intention of images installed in and around have not been revealed yet. In this context, the finding of facts below helped in revealing the concrete theme about Rani pokhari, allowing to fill the gap.

Nhu: Pukhu: The Rani Pokhari

Chakravertendra Malla was the youngest son of king Pratap Malla. As per the suggestion of *Swami* Gyanananda, Pratap Malla declared his son the king of Kathmandu in N.S. 789 (1668 C.E.) and minted coins in his name. After a few days of his coronation, Chakravertendra died while he was playing with an elephant. It was assumed that the symbols (especially triangular *banastra*, bow and arrow) engraved in the coin caused his death (Lamsal, B.S.2023, p.89). A bow and arrow are ominous of death; later on those coins were used only for the speedy delivery of a child (Wright, 1972, p.220). Queen Anantapriya was inconsolable for the demise of her youngest born. Pratap Malla decided to construct a pond consulting *swami* Gyananda and several other sastras. The inscription dated N.S. 790 (1669 C.E.) *Aswin sukla Purnima* Monday of Rani pokhari premises describes that the pond was established in the name of Chakravertendra Malla (Rajvanshi, B.S.2027, p.101). During that time, it was famous as *Nhu: pukhu:* as it was a newly made pond. In the *Thyasafus* of N.S. 805 (1684 C.E.) (Regmi, 1966, III. 25) and N.S. 811 (1690 C.E.) (Tiwari, B.S.2040. p.25) the name of the pond has been mentioned as '*Nhurpukhuli*'. In *Bhasavamabali*, the pond is named *Nag Talau* (Lamsal, B.S. 2023, p.89). In the above mentioned inscription it has been described that water from fifty-one pious rivers, *kundas (tirthas)* of kingdoms including one thousand six hundred forty-one (*vari*) pots of water from Bagmati river, and famous *tirthas* of Varanasi, Vaidyanth of India were added to the Rani pokhari (Rajvamshi, B.S.2027, p.101). Stone spouts on the other hand, on four corners of the pond which existed during medieval period (*Tindhara* at north east, *bidhut pradhikaran hiti* at the south east, *Nehrahiti* at south west and *Jhangul thakku hiti* at north west) added a beauty to the pond along with its purpose as the source of water. King Pratap Malla spent a lot of money and put

in a lot of effort to make the pond pious and aesthetic. He had a wish that the pond be used only for pious purposes. Thus, he alluded in his inscription the *deva tarpan* or *pitri tarpan*, which if conducted in the pond is equivalent to the bath taken on the above mentioned *tirthas*, but committing any sins like digging the pond or its premises, or suicide in the pond would be considered a sin as entry into core forbidden places, eating of core forbidden food, killing of core Brahmans, cows, gurus, children, women respectively, destruction of shivalinga, as well as the destruction of Parameshwor Parameshwori that resides in the pond. Pratap Malla's another inscription of Madhav Narayan of N.S. 790 (1669 C.E.) in the Rani Pokhari premises compares Rani pokhari to *sansar ratnakar* or the gem of the world and having a bath or water of it would destroy heinous sins. It further explains that the great *yagnas* were performed after the completion of its construction so that it will forever be served by sages, gods and people (Bajracharya and Pantha, B.S.2018, p.25). In this way, the pond had its fame as *Nhu: pohku* during his reign but later on when Bhuvan Lakshmi, the wife of Bhupalendra Malla further completed new *sanskaras* of the pond, *Nhu:pukhu* slowly gained its popularity as Rani Pokhari (Regmi, B.S.2051. p.181). The addition of new ponds in Kathmandu valley later on eased the pupil to call it Rani pokhari.

The temple of Rani pokhari, its images and naming

The *granthakut* styled temple was established at the center of the Rani pokhari. *Thansafu* explains that *Agnihotra sanskara* for the *pratistha* of *devala* was conducted on N.S.789 (1668 C.E.) *Magha sukla trayodasi*. Four days earlier, the *agni* was established (Purnima.V.137. p.51). It must be noted that, after the completion of Rani pokhari and the *deval*, King Pratap Malla set up an inscription in N.S.790 (1669 C.E.) *Aswin sukla Purnima*, so that the news of construction of a pious *tirtha* and *deval* be spread all over the country. Indeed, he inscribed the inscription in Devanagari script (Rajvanshi, B.S.2027, p.101). In the inscription of Madhav Narayan, it has been mentioned that the sins attempted in the pond would be a sin as comparable as the destruction of the shivalinga and the *deval* of Parameshwori. (Bajracharya, Pantha, B.S.2018, p. 25). This proves that he had established a *deval* for Parameshwori. Further detail about the *deval* has not been found. Father Desidery who visited Nepal during 1722 A.D. mentioned in his diary that there is a large pond outside the main city gate with a flight of steps and banks sloping down water; there is a tall column at the center resting on a magnificent pedestal (Regmi, B.S.2051. p.190). Likewise, the sketch of the *deval* was sketched by an artist of Wald mar in 1845A.D. It supports to prove that the *deval* was constructed in *granthakuta* style. These days, the stone slabs found at the four doors of *deval* provides evidence of its presence. Later on, Janga Bahadur Rana during 1851 A.D. rebuilt the *deval* in *gumbaja* style which was demolished by the earthquake of 1935 A.D. Juddha Samsher renovated it in a *gumbaja* style which was further demolished by the earthquake of 2015 A.D. It has been newly reconstructed in its original *granthakut* style in 2021 A.D.

Several images have been enshrined in the *deval*. Pratap Malla's inscription of N.S 790 (1669 C.E.) describes that the pond belonged to Parameshwor Parameshwori. Likewise, his another inscription of Madhav Narayan states that Kasi Vishwanath leaving Kashi had arrived to Rani Pokhari (Bajracharya, Pantha, B.S.2018, p. 25). Bhasa vamsabali on the other hand explains that Pratap Malla had established his *esta devata* inside the *deval* (Lamsal, B.S.2023.p.89), while Devmala vamsabali states that his *esta devata* along with Mahadev were established (Yogi, B.S.2013.p.60). As mentioned in above vamsabalas, Regmi supports Parameshwor Parameshwori along with an image of Balgopal (Regmi, B.S.2051.p.190). Triratna saundarya gatha explains that Bhimeshwor shivalinga was enshrined in the *deval* (Bajracharya, B.S.2019. p.256). Parameshwor, Kasi Vishwanth, Bhimeshwor as mentioned in above documents, clearly indicate to the shivalinga that is enshrined at the sanctum. Regarding Parameshwori; it must be an image of Harishankari placed at the northern niche of the shrine. The tradition of establishment of shivalinga in *panchayatana* form (Shivalina, Ganesh, Vishnu, Surya, Devi) can be traced back to the Licchavi period. There are several *panchayatana* temples in the valley including Pashupatinath temple. Likewise, *deval* of Rani pokhari is established in *panchayatana* form, having enshrined the following images:

Shivalinga: Shivalinga is the symbolism of male and female, the intangible form of composition of lord Shiva and Uma. There are various types of shivalingas; Niskala without face and Shakala with face(s), Sahasra with thousand faces etc. The *Niskala* shivalinga has been enshrined at the center of the *deval* of Rani pokhari. It has been established on circular *vedi* with snake motive around it. Above the *vedi* is the *beshar* syled *jalahari* with a slim part in between the upper and lower portion.

Harishankari: Image of Harishankari is place at the northern niche of the *deval*. Harishankari is the conjoint form of Lakshmi and Shankari (Gauri). Like in the image of Harihara, Hara consists of the right part and Hari the left, with their specific emblems. Here, in Harishankari image, Lakshmi has been engraved at the right side with six hands; carrying *chakra, shanka, gada, padma, vajra-ghanta, varada mudra* resting her right foot on garuda. The left one is Shankari (Gauri) with six hands; carrying *trishul, utpala, khatawanga, naramunda, damaru* and *avaya mudra* resting her left foot on couchant *nandi*. Harishankari is standing in *alidhasana*. Her six heads are crowned with three-peaked *mukut*; each houses three eyes. She wears *chakrakundala, sarpahara* and *mundamala*. It is one of the most marvelous images of the medieval art; and a rare masterpiece of Nepal.

Garudasan Vishnu: Garudasana Vishnu is placed at the north-eastern side of the *deval*. Vishnu mounted on his vehicle Garuda is known as Garudasan Vishnu. Vishnu being pleased with the courage of Garuda in bringing *Amritghata* (immortal nectar) from the devloka in order to freed his mother Vinita from the slavery of his step mother Kadru was appointed as his vehicle (Khanal, B.S. 2075. p: 85). The text instructs that Garuda Vishnu is to be mounted on his vehicle Garuda with his emblems. Garuda should have beak and legs

that resemble a kite, round eyes with four hands; carrying an umbrella, *amrita ghata* and two in *anjali mudra* (Rao, V.I, P.I.1997. p. 284). Here, Vishnu is seated on Garuda carrying *shanka, chakra, gada, padma*. Garuda has lifted his hands, stretched apart as if he is flying. On its two sides are the images of Lakshmi and Saraswoti.

Ganesh with Shakti: Ganesh with his consort is placed at the south eastern corner of the *deval*. Ganesh the son of lord Shiva is worshiped first during the daily or special worship. Ganapati, as described in Puranas, is depicted with the head of an elephant. There are hundreds of image Ganesh around Kathmandu valley and almost in every *tole* of the town. He is depicted in a single or with his Shakti in several forms. Ganapati of red color is seated with his consort having ten hands, carrying *padma, puspa, anaar, kalash, gada*, broken *danta, ukhu* and *dhaan ko bala* has been described as Mahaganapati (Joshi, B.S.2040.p.16). Here, five headed Mahaganapati is seated on *nandi* with his shakti. He has ten hands which carry bowl of sweets, *chakra, mudgara, trisul, ankus, pasa, danta*, bowl of sweets, *parasu* and *alingan* of Shakti respectively. His Shakti is seated on *lalitasana* with four hands; two in *anjali mudra, avaya* and *alingan* of Ganapati.

Surya with shakti: The image of Surya with his shakti is placed at the south western corner of the *deval*. Surya which rises in the sky daily is worshiped as a powerful god since the beginning of civilization worldwide. He is worshiped as a god of light, wisdom, health directly or through an image. He is depicted in an image on a single wheeled chariot pulled by seven horses, with lotus flowers on two hands. There should be Dandi and Pingala to his right and left, and his wives Ragi and Nisprava flanking *chamar*. All the *dikpalas* should be at the eastern side of Surya (Agnipurana, B.S. 2060. P. 103). Here, Surya with his shakti is on chariot pulled by seven horses which is controlled by Arun. Surya has four hands; two carrying lotus flowers, *avaya* and *alingan* of shakti. His shakti is seated on his lap with four hands; two with flowers and two broken. Usha and Pratusa on their two sides are pointing arrows.

Balgopals: Two images of Balgopals are placed at the sanctum, both of similar size and iconographic features. Among various forms of lord Krishna like; Benugopal, Krishna with Rukmani and Satyabhama, Kaliyadaman, Radha Krishna etc. Balgopal is one of his childish forms which is often depicted crawling with a ball of butter or *laddu* in his hands. Here, both the Balgopals are crawling with *laddu* on their right hands.

The *deval* of Rani pokhari has several names. It is known as Balgopaleshwor, Yamaleshwor, Harishankari and Gaurishankar. The demarcation of Rani pokhari area is mentioned in his inscription of N.S. 790 (1669 C.E.) which explains the *Balmasanghat* at the eastern direction (Rajvanshi, B.S.2027, p.101), a burial site for deceased children. It is believed that the image of Balgopal was enshrined at *deval* for the salvation of deceased children, after which it got its name as Balgopaleshwor. It is also known as Yamaleshwor

deval. Kasi Nath Tamot presents his view that Pratap Malla constructed the pond at Jamal *Khwata* (field) and enshrined shivalinga. As it is established at Jamal area, the *deval* was known as Jamaleshwor and later on Yamaleshwor, as *Ja* and *Ya* are pronounced synonymously. The word Yamal in tantrism signifies the conjugal, twins or *yugal* form of gods or goddesses. "As the image of Harishankari is installed in a *raudra yamal* form, it might have been named as Yamaleshwor and later on should have gained its fame as Yamaleshwor *deval*," says tantra expert Madhav Lamichhane. It is also known as Harishankari *deval*, after an image of Harishankari. Likewise, in the *lalmohar* of 1871 B.S. (1818 C.E.) registered at *guthi adda* of Bhadrakali, the *deval* of Rani pokhari is named as Gaurishankar *devalaya*. Gaurishankar represents Uma Maheshwor. Since the image of Uma Maheswor is not present, it might have been dedicated to Harishankari and shivalinga.

The images of temple premise

At four corners of the premises of the *deval*, small four *devals* in *gumbaja* style are enshrined with marvelous terracotta images. Through the description of the tall column at the center of the pond for the main *deval* by Father Desidary in 1722 A.D. (Regmi, B.S.2051.p.190) and the sketch of the single *deval* by an artist of Wald mar of 1845 A.D. it can be assumed that there was only a presence of single *deval* during that time. On the other hand, *deval* of *gumbaja* architecture is the origination of Shah period. Likewise, terracotta images now being enshrined at the small *devals*, it no doubt reveals the prominent features and theme of medieval tantric art. From these facts, it can be assumed that the images were established by Pratap Malla earlier, for which Juddha Samser might have built *gumbaja devals* while renovating the main *deval* after the earthquake of 1934 A.D.

Terracotta art has been famous in Nepal since an early age. With the gradual changes in its characteristics since early times until the medieval period, it adopted its theme within. Terracotta arts during medieval period were established for various purposes. Images prepared through baking process were mainly used for *abhicharik* purpose (Rao, 1997. V.II. P.I.p.76). Outside the main temple premises of the pond, terracotta images are placed at four corners in a *swastika mandala* design facing specific directions as four ends of swastika. The images are as follows:

Mahakali: The image of Mahakali is placed at the south eastern shrine facing towards the west. In order to kill Madhu and Kaitava, Brahma meditated in devotion of goddess Mahakali. She had ten heads, ten feet and ten hands; each carrying *khadga*, *chakra*, *gada*, *bana*, *dhanus*, *paridha*, *sul*, *bhusundi*, *shanka* and *mastak* respectively (Vasista, B.S. 2057 p. 168). Here, Mahakali is standing in *birasana* on a lotus. She has ten heads adorned with *mukuta* with third eye in each face, ten legs, ten hands each carrying *khadga*, *bana*, *gada*, *trisul*, *khetaka*, *dhanu*, *pasa*, *parasu* with *trishul* and front main hands carrying *shanka* and *munda* as explained in purana. She is adorned with ornaments of snakes and *mundamala*.

Nataraj: The image of Nataraj is placed at south western shrine facing towards the north. According to Silparatna, the image of dancing Shiva should have *prabhamandal* resembling the sun. Purvakaranyagama states that his eyes should resemble the shape of *kurari* bird, and there should be *nakrakundala* and *patrakundala* in his right and left ears respectively, he should wear the skin of a tiger, should hold *agni* with three flames in his left hand. He should be on *apasmarapurush* and have three bends in his body (Rao,1997, V.II.P.I.p 228-229). Here Nataraj Shiva is dancing, resting his left foot on *kapalpatra* and raising his right foot. Dancing of shiva on *nandi* is the symbol of creation while on *kapal patra* is that of destruction. He has eighteen hands; carrying *bajra ghanta, khadga, trisul, mudgara, gada, padma, varada, damaru, vajra, khatawanga*, serpent, blue lotus, *shanka, pasa, ankus, khetaka* and his principal pair of hands *kapal patra* and *bindu mudra*. His *jatamukut* is flanked by flags which are usually associated with goddesses of medieval art. He wears *nakrakundala, patrakundala*, necklace and *mundamala* and has a third eye on his forehead.

Mahagauri: The image of Mahagauri is placed at north western shrine facing towards the east. Gauri is the consort of lord Shiva. Gauri should have four hands carrying *akshamala, padma, kamandalu and abhaya*. It is understood to be the aspect in which devas contemplates upon her (Rao, 1779.V.I.P.II.360). Here, Mahagauri is shown in *raudra* form; thus should be contemplated as a shakti of Mahashiva. She is standing on a corpse in *alidasana*, has three heads, six hands; carrying *khadga, trisul, katri, khetaka, darpan, kapalpatra*. She is adorned with *jatamukura, kundala*, necklace and *mundamala*. She is flanked by a parrot and a vulture on each side.

Bhairavbhairavi: The image of Bhairavbahiravi is placed at the north eastern shrine facing towards the south. Bhairav is the fierce form of lord Shiva, which is often depicted in a *raudra* or a fierce look. Bhairav should have a floppy belly, round yellowish eyes, complexion like a dark cloud, wide nostrils, garland of skulls, ornaments of snakes, several weapons and is supposed to be frightening Parvati with a snake according to Vishnudharmottarpurana (Rao,1997 V.II.P.I. p.177). Bhairavi, the consort of Bhairav should be having a red complexion and hold *pasa* and *ankusha* (Rao, 1997.V.I.P.II. p.366). Here, Bhairav is standing on *nagasana* in *alidasan* posture with his shakti Bhairavi. He is adorned with ornaments of snakes and *mundamala*. He has terrific bulging eyes with a third eye on his forehead and four hands; carrying *khadga, varada, vajra ghanta* and *alingan* of bhairavi on his waist with blue lotus. Bhairavi is with two hands; *varada* and *abhaya*.

Except these images, there are more than a dozens of terracotta images representing *Nagas, Nagkanyas*, Garuda, Varaha Vishnu, Narshima Vishnu and Vaikuntha Vishnu at the western wall of the premise. The images of *Nagas* and *Nagkanyas* represent their relation to pious water of the pond and might have been placed as *astha nagas* with their shaktis in their abode place.

Images at the four corners of Rani Pokhari

At the four corners of the extended Rani pokhari premises, four *devals* are enshrined with images. Father Desidary had mentioned in this diary that within around two miles of a circular diameter around Rani Pokhari, there are many temples (Regmi, B.S.2051.p.190). This proves that the images were enshrined along with *deval* during the reign of Pratap Malla. Like the images of small *devals* around the main *deval* premise, these images have also been placed in a swastika mandala design each facing specific directions. The images are as follows:

Durga: The image of Durga is placed at the south eastern boundary of pond facing towards the west. Durga, the sister of lord Vishnu is originated from *adhishakti*. She should have dark complexion, eight hands; each carrying *shanka, sul, dhanus, bana, khanga, khetak, pasa* and mounted on either lion or *padmasana* according to Supravedagam. Here, Durga has four hands; carrying *pasa, parasu, halo and kapalpatra*. She is adorned with *mukut* flanked by two flags, the common features of medieval art, *kundalas* and *mundamala*. She is standing on *pratyalidasana* resting her right foot on *padma* and left on a lion.

Ganesh with Shakti: Ganesh with shakti is placed at the south western boundary of pond facing towards north. The image is famous as *sorahate* ganesh within the city. Ganesh is standing on *alidhasana* resting his feet on a mouse; his vehicle. He is hooted by the fangs of twelve serpents. He has sixteen hands; carrying *khadga, trisul, parasu, damaru, chakra, akshaya mala, varad*, radish with *abhaya mudra*, broken weapon, *khatawanga, pasa, vajra-ghanta, pustak, kumba* and emrrassing shakti on her waist with *modaka patra*. He wears necklace, *yagyopabita* of serpant and a long garland of flower. Siddhi should be covered with *chandana*, seated upon white lotus and decorated with lotus (Rao, 1997.V.I.P.II.p.367). As the Shakti of Ganesh is standing on lotus pedestal with *varada, abhaya mudra* with a long garland of lotus, it can be assumed that his shakti is Siddhi.

Vatuk Bhairav: The image of Vatuk Bhairav is placed at the north eastern boundary of the pond facing towards the south. Vatuk Bhairab is the childish form of *raudra* shiva or a Bhairav. It is believed that Vatuk Bhairab was established in reminiscence of Chakravertendra Malla. Vatuk Bhairav should have eight arms each carrying *khatawanga, pas, sula, damaru, kapalapatra, snake, asi, and varada mudra* respectively. There should be a dog by his side or as his *vahana*. "He should be stark naked and surrounded on all sides by a host of demons," says Roopamandana (Shreevastav,1996. p.82). Here, Vatuk Bhairav has been shown with bulging eyes, wide nostrils, open mouth adorned with an ornaments of snakes and *mudnamala*. He has four hands; carrying *damaru, khadga, katawanga* and *kapalpatra*. Vatuk Bhairav is in *alidhasan* posture resting his right foot on a dog as instructed in *vidhana* and his left on *padmasana*.

Bhairav: The image of Bhairav is placed at the north western boundary of the pond facing towards the east. Bahirav is standing on a corpse in *alidhansan* posture. He has erect hair, bulging eyes, wide nostrils with a mild smile and *kundalas* of *nagas*. He has eight hands; each carrying *ankush*, *damaru*, *khadga*, *trishul*, *pasa*, *vajra-ghanta*, *kapalpatra* and *abhaya mudra* respectively.

The Image of Madhav Narayan

The image of Madhav Narayan is established at the northern bank of Rani Pokhari. It was established by Pratap Malla in N.S.790 (1669 C.E.) *Magh sukla Purnima* in the name of his deceased son Chakravertendra Malla after completing *Magha vrata* (Bajracharya and Pantha, B.S.2018, p.25). The accomplishment of *Magh vrata* by Pratap Malla signifies the worship of Madhav Narayan or Harihara which had gained utmost fame as well as faith during the medieval period. Harihara or Harishankari is worshiped as the consort of Shiva during the *Magh vrata*. Here, as a *purush* of Harishankari, Mahav Narayan is established with other forms of Vishnu at both sides. The rotation of four emblems of lord Vishnu in four hands makes Chaturvimshati forms of Vishnu each having a specific name. Among his twenty-four forms, Madhav is the one, which carries *gada*, *chakra*, *shanka*, *padma* in a clock wise form from his lower right hand (Shreevastav, 1996.p.134). Tradition of establishing twelve images of Vishnu as a representation of Chaturvimsati along with one principal image at the center has been popular since an early medieval period. Here, an image of Madhav Narayan is placed at the center of the stele with *gada*, *chakra*, *sankha*, *padma* in his four hands as specified by Roopmandana, while his twelve other forms are placed on a separate stele to his right and left in smaller sizes. Madhav Narayan is adorned with *kirit mukut*, *har*, *kundala*, *keyur* and is flanked by Lakshmi and Saraswoti.

The elephant of Rani Pokhari

There is a huge figure of an elephant at the southern bank of Rani pokhari along with the statues of royal personalities. Though the eroded script does not give clarification about the date of its establishment yet, it has come into recognition from inscriptions that the riders are Pratap Malla and his two sons Chakravertendra Malla and Mahipatendra Malla. A shivalinga was also established along with it (Bajracharya and Pantha, B.S.2018, p.26). There is an interesting legend related to the elephant and the figure that has been carried along with its trunk. King Pratap Malla visited Rani pokhari daily in order to take a bath and worship the deities established around. With time, his health gradually declined. Vaidyas, astrologers and *tantrics* were consulted but they failed to find out the mystery of his illness. When looked into properly, it was discovered that the king was in deep affair with a *kichkanya* that resided near the pond, and he made her pregnant. During the reign of Pratap Malla, a large numbers of Indian Muslims had arrived in Nepal who were experts in shamanistic treatment, and were also good in the trade of cosmetics and making of arms and

ammunitions (Acharya, 2020, p.35). As per the suggestion of tantric, an expert *maulavi* was searched for. The *maulavi* then brought the *kinchkanya* into his control, took the embryo out of her womb and made the elephant press it through its trunk and make it go beneath the earth. It is believed that Pratap Malla, being pleased with *maulavi*/muslims, granted the land of *Balmasanghat*, the eastern part of Rani pokhari in order to make a Jame masjid for them. Citing several references of scholars, Acharya states that the land granted by Pratap Malla close to Rani pokhari is the one upon which they established an earlier structure of Jame Masjid (Acharya, 2020, p.35). This statement helps to support the authenticity of legend.

Discussion and Conclusion

Pratap Malla constructed *Nhu: pokhu* in the name of his deceased son Chakravertendra Malla, which later on was named as Rani pokhari. It was built in a *Yantrakar* or *Mandala* form with double series of *swastik yantras* after consulting *swami* Gyananada and various *sastras* of *tantra* and *vastu*. The *deval* of Rani pokhari has been named as Harishankari, Yamaleshwor, Balgopaleshwor and Gaurishankar in reference to the images, the name of its location and the documents of *guthi*. However, it has been clearly mentioned in Pratap Malla's inscriptions of N.S.790 (1669 C.E.) as Parameshwor Parameshwori intended towards the *raudra yamal* form of goddesses Vishnu and Shiva, the Harishankari. Thus, the actual name of the *deval* is Parameshwor Parameshwori.

The establishment of *esta devi*, shivalinga along with *saumya* deities Garudasan vishnu, Surya in a *panchayatana* form by King Pratap Malla at the center of a main *deval*, and the image of Madhav Narayan at the premises of the pond after completing *Magh vrata* reveals his endeavor to liberate the deceased soul of his son Chakravertendra Malla.

Swastika yantra in tantrism is a symbol of peace and prosperity (*santi and swasti*). The double layers of *swastika yantras* in *Yantrakar* or *mandala* form, designed to place the gods at the pond, stipulates the eternal peace desired by King Pratap Malla for his deceased son Chakravertendra's soul. The placement of the images of Shiva and Shakti and their family deities, all in *raudra* form at the end of swastikas facing specific directions with *mundamala*, dancing on *kapal patra* (symbol of *samhara*) and powerful emblems reveals his attempt to disclose the fault of symbols engraved on the coin that caused the death of his son, as well as his deep intent of releasing the spirit of his son from wandering. The coins of Chakravertendra with *vanastra*, bow and arrow were used afterwards for the speedy delivery of a child. This proves the power of tantric symbolism, and also its implementation. Pratap Malla's establishment of several monuments associated with tantric rituals of Kathmandu valley proves his eagerness for the execution of *tantra* for various endeavors. Rani pokhari was established with images like Harishankari, Surya with his consort, Ganesh with his consort, Mahakali, Nataraj, Mahagauri, Bhairavbhairavi, Durga, Ganesh with Siddhi, Bhairav, Batuk Bhairav, all adorned with powerful emblems and mingled with tantrism,

signifies the king's deep devotion towards *raudra* deities for the protection and welfare of his clan. Installation of the image of Balgopal at the sanctum of main *deval* for the salvation of deceased children buried nearby, an elephant subsiding an object with its trunk at the southern (direction of *yama*) bank of the Rani pokhari and *kichkanya's* assassination by *maulavi* proves the shamanistic cultural tradition and privilege given to it by the kings for its practices and passion.

In this way, from the above discussed facts, it can be concluded that the original name of Rani pokhari is *Nhu: pokhari* and the actual name of the *deval* is Parameshwor Parameswori. Pratap Malla constructed the pond in *swastika yantra* or *mandala* form and established *syaumya* and many *raudra* form of deities for the liberation and eternal peace of his deceased son Chakravertendra Malla and to release his spirit from wandering, also disclosing the fault of symbols engraved in the coin and for the protection and welfare of his clan hoping for no mishaps to happen in the future.

References

- Acharya, M. (2020). Kathmandu Upatyakama Mushalman Samudayako Agaman. (The entry of Muslims in Kathmandu valley). *Voice of Teacher Research Journal. Vol.5. No.1.* pp. 29-43.
- Nakamura, Z. and others. (2000). *Tilaurakot. Vol. I.* Japan: Rissho University.
- Rao, G. (1997). *Elements of Hindu Iconography. Vol. I. Part. I.* Delhi: Motilal Banarsidas.
- Rao, G. (1997). *Elements of Hindu Iconography. Vol. I. Part. II.* Delhi: Motilal Banarsidas.
- Rao, G. (1997). *Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Part. I.* Delhi: Motilal Banarsidas.
- Regmi, D.R. (1966). *Medieval Nepal. Vol. III.* Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Regmi, D.R. (1966). *Medieval Nepal. Vol. IV.* Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Wright, D. (1972). *History of Nepal.* Kathmandu: Nepal Antiquated Book Publishers.
- UNESCO. (2008). Situation of traditional water spouts of Kathmandu valley. Kathmandu: ICON/UNESCO/RCUWM.
- जोशी, हरिराम (वि.सं. २०४०), *हिन्दु देवीदेवता*, काठमाडौं : सूचना विभाग ।
- तेवारी, रामजी (वि.सं. २०४०), न्हु पुखु वा रानीपोखरी, पूर्णिमा. *पूर्णाङ्क ५६.* वर्ष १४.सं.४. पृ. २२-२५ ।
- पुरातत्व विभाग (वि.सं. २०७४), रानीपोखरी जीर्णोद्धार सम्बन्धी अध्ययन प्रतिवेदन. काठमाडौं: पुरातत्व विभाग ।
- पोद्दार, हनुमानप्रसाद (वि.सं. २०६०), *अग्नीपुराण*, गोरखपुर : गीता प्रेस ।
- पौडेल, नयनाथ (वि.सं. २०२०), *भाषा वंशावली*, काठमाडौं : पुरातत्व विभाग ।

भट्टराई, गोविन्द (वि.सं. २०४१), *मूर्तिकला प्रतिमा लक्षणसहित प्राचीन नेपाली मूर्तिकला*, काठमाडौं : इल्या भट्टराई ।

मरहट्टा, पुण्यसागर (वि.सं. २०७२), नवनिर्माणको मौलिक बाटो, *नागरिक*, पृ.४ ।

राजवंशी, शंकरमान (वि.सं. २०२७), *कान्तिपुर शिलालेख सूची*, काठमाडौं : पुरातत्व विभाग ।

रेग्मी, जगदीशचन्द्र (वि.सं. २०५१), *काठमाण्डू शहर*, काठमाडौं : शिवप्रसाद उपाध्याय ।

लम्साल, देवीप्रसाद (वि.सं. २०२३), *भाषा वंशावली*, काठमाडौं : पुरातत्व विभाग ।

वज्राचार्य, गौतमवज्र र पन्त महेशराज (वि.सं. २०१८), *अभिलेख संग्रह*, काठमाडौं : संशोधन मण्डल ।

वज्राचार्य, धनवज्र (वि.सं. २०३०), *लिच्छविकालका अभिलेख*, कीर्तिपुर : नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।

वज्राचार्य, धनवज्र (वि.सं. २०५६), *मध्यकालका अभिलेख*, कीर्तिपुर : नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।

वज्राचार्य, धनवज्र(सं). (वि.सं. २०१९), *त्रिरत्न सौन्दर्य गाथा*, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत परिसद ।

वशिष्ठ, गौरीशंकर (सं). (वि.सं. २०५७), *श्रीदुर्गासप्तशती*, वाराणसी : दुर्गा साहित्य भण्डार ।



Shivalinga (Parameshwor) main *deval*



Harishankari (Parameshwori) main *deval*



Mahakali of sub *deval* (southeast)



Nataraj of sub *deval* (southwest)



Mahaguari of sub *deval* (northwest)



Bhairavbhairavi of sub *deval* (northeast)



Durga (southeast of pond)



Ganesh with Shakti (southwest of pond)



Bhairav (northwest of pond)



Vatuk Bhairav (Northeast of pond).

The *Sati* System in Nepal: Religious Conviction and Social Complications

Tina Manandhar, PhD

Lecturer

Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, T.U.

Email: nirmala.pokhrel@gmail.com

Abstract

The practice of widow burning 'Sati Pratha' was prevalent in Nepal from the ancient period up to its abolishment during the Rana regime by Prime Minister Chandra Shamsher. The practice was at its apex during the medieval period in Nepal when not only the widow but in some cases mother, slave girls, and even boys were immolated most probably against their wish. This was because most of the religious texts praised it and took it as one of the glorious acts one can perform to sanctify themselves and their lineage. Such religious conviction encouraged social complications and in some cases, such acts were performed to gain political advancements also. This paper tends to analyze the different factors which encouraged/forced innocent women to give up their life and how the cruel act of burning a person gained such popularity among the people. Along with its history to the actions taken in phase-wise for its abolishment in case of Nepal are discussed.

Keywords: Sati, Sati Vrata, Abolishment

Introduction

Sati, a word derived from the word *Sat*, means truth in Sanskrit. It can be inferred that *sati* means a virtuous woman or a woman who is faithful to her husband. There is also one mythological figure whose name was *Sati*, the daughter of Dakshya, who, against her parent's will, got married to Lord Shiva. Later on one occasion, when her father insulted Lord Shiva, she immolated herself in the *Yagya* (a sacrificial fire-pit) and died proving her loyalty to her husband. (Swasthani Vrata Katha unpublished Newari manuscript in personal collection) In the *sati* system, *sati* is the practice in which a widow sacrifices her life just as *Sati* did in *Yagya* but this time in the funeral pyre of her husband. In this paper, an attempt

has been made to analyze the religious and social implications that encouraged women to sacrifice their lives without any reason.

Methodology

This research is purely qualitative research. It is descriptive and analytical in nature. The research was carried out mainly using primary and secondary sources like the articles published in the journals and the books. As the custom of burning widows in the case of Nepal was abolished a long time ago and since then there has not been a single case of violence the researcher has to depend upon the written documents either primary or secondary sources for this research. Due acknowledgment is made and references are cited as per the rule of research methodology.

Scriptural Enforcement

It isn't easy to trace the history of *sati* system. There are two versions of whether widow burning was practiced in the Vedic period or not. Even there are examples of women popularly known as Sati who did not immolate themselves in the funeral pyre of their husbands. Vedic texts though explain the details of funeral procedures; it is silent about the custom of Sati. In such a case one can assume that the widow burning was unknown in the Vedic period. Yet a verse in the *Veda - Rig Veda*, is often interpreted as the one which talks about the Sati or widow immolation.

“Ima nariravidhavah sapatneeranjanena sarpisha samvishantu Anashravoanameevah suratna arohantu janayo yonim agre”

(Quoted in Narasimhan, 1990:14)

"Let these women whose husbands are worthy and are living, enter the house with ghee as collyrium (to their eyes). Let these wives first step into the pyre, tearless without any affliction and well adorned" this verse from the *Rig Veda* is still believed to be a reinterpreted one. People, who are trying to prove that the text is different from the original one, hold a view that there might be some replacement in the words eg. *agre* (which means just to come forward) by *agni*, meaning fire. (Basham, 1981:189).

Another accepted view is the hymn one in which the widow is asked to mount the funeral pyre and lay down beside the dead body holding bow in one hand. She is then called back to live in earth. People believe this hymn represents the symbolic representation of the custom which was then reduced to the symbolic act of lying down beside the dead body in the funeral pyre. In *Athrvya Veda*, widow marriage is mentioned which means that *sati* system was optional. (Altekar, 1999:118). It seems that the *sati* system was later developed during the later *Vedic* age because almost all of the Hindu texts which were written during that period not only mention the system but also praise it. So we can say that during that period

the system was at its peak, as people were religious-minded, and doing whatever is written in the text was their main duty.

Another notable Hindu scripture *Arthashastra* by Kautilya during the 3rd century B.C, not only mentions widow marriage but also *Niyoga* under which a widow was permitted to take a second husband just to give birth to a son. (Narasimhan, 1990:16) Although some Hindu texts are silent about the system, we can get enough examples in other Hindu scriptures that mention and praise the system, thus encouraging innocent women to give their life for no good reason.

The *Garuda Purana* mentions the immolation of a widow on the funeral pyre of her husband and also writes that a woman will be reborn again till she performs *sati*. But the system is not compulsory to those who are pregnant or have young child. (Narasimhan, 1990:22) Likewise, in another Hindu text, the system is praised as it says,

"A *sati* who dies on the funeral pyre of her husband enjoys an eternal bliss".

According to *Brahma Purana*, "It is the highest duty of a woman to immolate herself after her husband., She after being *sati* enjoys heavenly peace for as many years as there are pores in a human body i.e. for 35 million years". In Vasista's *Padama Purana*, *sati* system is taken as a compulsory act to women as it is written that a widow must, on the death of her husband, allow herself to burn alive on the same funeral pyre. These all Hindu texts mentioned the system with much importance and gave it the status of the most sacred act. (Narasimhan, 1990:22)

Women were forced to become *sati* as people thought that becoming a *sati*, she would sanctify her ancestors; both maternal, and paternal, and her husband. Hindus believe that the act of self-immolation by a widow facilitates the attainment of spiritual salvation for her dead husband. She is revered as a goddess as people admired their courage to sit on a funeral pyre with flames without any kind of fear.

Sati System in Ancient and Medieval Nepal

We don't find much substantial evidence that can suggest the history of *sati* system in ancient Nepal. After the *Gopals*, *Mahispalas*, and *Kiratas*, the *Licchavis* ruled this country during which we have plenty of inscriptions to know about their rule. From the *Changu* inscription of King Manadev I, dated 464 A.D. it is clear that the *sati* system existed in *Licchavi* period. It says that

King Dharma Dev, father of King Manadeva I, died rather mysteriously. Queen Rajyawati, then expressed her desire to become *sati*, but Manadeva I requested her to quit the idea as he was very young and needed her help. Hence the queen acknowledged to her son and instead of becoming a *sati*, observed *satibrata*. (Regmi, 1983:2-3). This reflects that *sati*,

during the *Licchavi* period, was not compulsory. Besides Rajyawati, there are also examples of several other women who took *satibrata* instead of becoming a *sati*. (Vajracharya, 2030 B.S.:22) Apart from that, an inscription dated 633 A D mentions about second marriage of a woman following the death of her first husband. (Vajracharya, 2030 B.S.: 439) Hence, it can be said that during the *Licchavi* period, a widow would basically have three options - to become a *sati*, observe *satibrata* or in a few cases, take a second husband.

After the fall of Licchavis, the Mallas ruled the country.

These Malla rulers were Hindus and so, this was the time when Hinduism was at its apex. During this period, laws were framed being based on Manu's code, which made all Hindu rites compulsory. (Maskey, 1996:65) So the burning of a widow in a funeral pyre (or *sati*) was strictly followed. Not only the queens but wives of royal priests, governors, and other high-class officers – all followed the system. The *sati* system was more strictly followed during the later medieval period, where no king's corpse was burnt without his wife's. (Regmi, 1996: 712)

For a woman, to burn herself on the funeral pyre of her dead husband was a religious duty. Not only the wife but in some cases we get examples of even sisters and mothers sacrificing their lives on the funeral pyre of their brothers or sons. Apart from his wives, King Mahendra Malla of Kantipur was followed by his sisters on his funeral pyre while the mother of King Biswajeet Malla of Patan allowed herself to burn on the funeral pyre of her son. The number of wives becoming *sati* kept on rising: as nine wives of King Pratap Malla, the same number in the case of King Nripendra Malla and Srinivas Malla went *sati*. The number increased to twenty-four when King Parthivendra Malla died and the highest one was thirty-three when King Yognarendra Malla died. Not only with the dead husband's body but also in some cases, wives immolated themselves holding just their husband's horoscope. (Regmi, 1996:713-14) Still then, *sati* was not compulsory among the common people, as widow marriage, divorce, and second marriage were legally accepted, and becoming a *sati* was rare. One instance of self-immolation is mentioned by Capuchin missionary Loro. He wrote that on 15th June 1743 when a noble died his wives showed interest to become *sati*, for which the missionary was surprised by the courage shown by those ladies. (Vaidya, 1993:287). We don't have many examples of widow marriages in the royal family but in the case of a minor child who would become a King following the death of his father, the queen was not forced to become a *sati*. Sometimes the widows who were forced to become *sati* used to run away from the funeral pyre. Earlier, in such cases, they were beaten to death and burnt again but later on, in those circumstances, they were allowed to live but were regarded as untouchables and were not accepted back to their former caste. (Regmi, 1979:168)

Modern Nepal

During the medieval period, Nepal was divided into small states which were unified into one single state by King Prithvi Narayan Shah of Gorkha. Though the political scenario of Nepal changed a lot, the social customs and religious practices remained the same. And so did the custom of burning widows. King Prithvi Narayan Shah was followed by nine women including his queen Narendra Laxmi on his funeral pyre. (Acharya, 2025 B.S.:633). The trend continued in case of his son King Pratap Singh.

In some cases, unwilling widow queens were also forced to be burnt for various royal conspiracies, but in most of the cases, they did it on their own wish as they thought that becoming a *sati* was the way to pay the highest devotion towards her husband whom they worshipped as a god. One another reason for widows to choose death instead of life might have been the worry of living a painful life after the death of her husband, because people, in most cases, would blame and curse the widow for the death of her husband. Hardly ever would she be allowed to get remarried and further less would she be given the same stance in a society where she could lead a normal life.

The practice of *sati* system was almost the same until the first half of the 19th century. Hamilton, who was in Nepal in the early 19th century writes that *sati* used to be a common practice. (Hamilton, 1971:23). Similarly, on November 5, 1845, Resident Henry Lawrence himself witnessed one such incident which was reported by Residency Surgeon as follows

Fully half an hour passed in preparations, and giving rice and money to the attendant priests, and marking their foreheads. Mounted on a man's back the victim (widow) then went seven times round the pile, distributing alms all the while to hungry yelling mendicants who were encircling her. She then dismounted, kissed her husband's feet, washed her hands, and leisurely ascended the pile, where she took off her tinsel crown, arm and leg ornaments, and upper clothing of yellow and scarlet silk, leaving only a close vest and petticoat. She then lay close behind the corpse and pulled the sheet that covered it over her, when she was thus lay down, four bamboos were pushed across the body and legs and held at either end by men, so as effectually to prevent the victim rising. The interval between the platforms were filled with dry wood, rosin and ghee and set on fire close under the victim's head. A strong flame instantly arose, and was fed by men throwing in rosin and ghee. So that in one minute, or perhaps less, life must have been extinct. (Wheeler, 1996: 112-13) Another British Resident wrote after a few years:

A Thakuri of proper Tanahu died after long illness at the age of sixty. His wife was determined to become *sati*. She was dressed like a new bride. The determination of the widow spread like wildfire in the neighbouring villages, and the villagers, mostly women gathered at the road to the cremation ground and at the cremation *ghat*. The funeral procession reached the *ghat* where a pyre was already prepared. After completing the ritual performance, the

widow went round the pyre of her husband three times, and then ascended the pyre and laid herself beside her husband's dead body. Two or three bamboo sticks were placed over them and up with a rope, so that the widow could not run away. A relative of the Thakuri lit the pyre and within hours everything was finished. (Maskey, 1996:76)

Social, Religious and Political Implications

“Accompanying her husband in the funeral pyre she shall reside in *Swarga* (heaven) for 35 million years or dying with her husband, she sanctifies her maternal, paternal and husband's ancestors”. The above quotes are only a few amongst many examples that are mentioned in the holy Hindu texts which describe how much religion can force a woman to sacrifice her life. These texts have created common thinking amongst the girls right from their childhood that to immolate herself in the funeral pyre of her husband is the greatest duty of a married woman as husband is being considered as a god to her on earth. On one hand, these texts glorify the widow burning system while on the other hand, they describe the way of life for a widow, which is much more difficult than facing the fire of a funeral pyre.

While observing a widow's life, she would not be allowed to eat meat, sweets, honey, liquor, and salt for one whole year. She had to sleep on the floor without any proper bedding. She should eat only roots and fruits. She could take meal just once in a day, had to wear plain white clothes, no ornaments, and no perfumes. Widows were not allowed to participate in any auspicious occasions. They were not permitted even to laugh. So in another way, it is quite clear that the Hindu texts have made a widow's life like a hell on earth. That is why a widow would choose to be burnt alive rather than living a most miserable life on earth. (Narasimhan, 1990:19) A woman who would commit *sati* was honored as a goddess and her blessings were taken. People used to bring their ornaments to be touched by the *sati* on her way to the cremating place as it was regarded auspicious. No one would oppose the decision or try convincing the women not to become *sati* as they had the strong belief or superstition that such an act would bring bad luck to them and their families as well. (Maskey, 1996:196). In some cases, in-law relatives used to force the widow to become *sati*, when the couple (widow) had no son, and so if she committed *sati*, the whole property would then be passed on to their in-law relatives.

The *sati* system in Nepal had an indirect but close connection with the political conspiracies especially in the royal family and among high-ranking officials. To mention a few – King Pratap Singh's second wife, who was not legally married, was pregnant during the death of her husband; she was forced to commit *sati* after the birth of the child, because she was more powerful in the palace than the legitimate queen of the King. (Acharya, 2022 B.S.:78)

Similarly, the senior wife of King Rana Bahadur who was not present at the capital when her husband was assassinated was immediately called upon the death of her husband and was forced to become *sati* following the order of Prime Minister Bhimsen Thapa who thought that the senior queen might create obstacles in his way. One folk song written during that time clearly describes the intention of Bhimsen Thapa and the helpless situation of the queen. (Acharya, 2022 B.S.:125-26)

Similarly, Jang Bahadur Rana, who himself discouraged the *sati* system a lot, told his wives to become *sati* after his death just because of the fear that his brothers might take political revenge against his wives.

Discouragement and abolition

Jang Bahadur was the first ruler to make efforts in discouraging the inhuman practice of burning a widow alive. Though he was not able to abolish it completely, his efforts minimized the rate to a large extent. He was able to discourage *sati* in some of his family relations and by doing that, he wanted to exemplify to the common people who would follow the higher classes.

The civil code of 1854 imposed several restrictions on the system which are as follows: - The widow would not have to become/observe *sati*:

if she was below the age of 11. The age bar was later changed to 16 through an amendment in 1863.

if the widow had more than one husband.

if the widow had a son of less than twelve years which was changed to

16 through an amendment, and daughter of three years, this was changed to five years in the amendment.

if she was pregnant during the death of her husband.

if she was a widow of a Brahmin whose husband died outside the country. This was because once the dead body of a Brahmin is cremated another funeral pyre was not supposed to be created.

Besides, a mother was disallowed to become *sati* on the death of her son. Similarly, slave girls were not allowed to become *sati* upon the death of their masters.

And any person who burnt a widow forcibly by any means would be punished with confiscation of property and life imprisonment (The 1854 Code, 421-422)

Apart from the above-mentioned restrictions, the widow's relatives were also supposed to discourage the widow not to become *sati*, and failing to do so, they would be liable to punishment ranging from six years of imprisonment along with the confiscation of property to the death penalty (in rare cases). (The 1854 Code, 422)

According to the Hindu rituals, once a widow expressed her desire to become a *sati*, she would be disallowed to alter that decision. In case she jumped off the funeral pyre she would then be beaten to death on the spot by the relatives. The 1854 civil code forbade doing so, and it fixed punishment in such cases also. (The 1854 Code, 423-424)

As such, the above points make it clear that the 1854 code, though did not abolish the system completely, discouraged it a lot. However, the unawareness and illiteracy in the society and the lack of meticulous records of birth and mortality made it difficult for the government efficiency in successfully implement it.

Jang Bahadur succeeded in preventing a number of widows from becoming *sati* even before the enactment of the law. He knew that once the higher class families gave up such inhuman and unreasonable practice, the common people would follow them accordingly.

When his brother Bom Bahadur passed away, his wives were disallowed to become *sati*. Likewise, wives of General Krishna Bahadur and Badri Narshima (brothers of Jang Bahadur) were prohibited from becoming *sati*. In 1876, one of his sons-in-law died and his daughter poured water over her head showing her interest to become *sati*. Jang Bahadur tried to convince his daughter and prevent her from becoming a *sati* but the Brahmin priest, who was performing the funeral rites, opposed Jang Bahadur saying that nothing could be done as the widow (i.e. his daughter) had already showered water over her head. Jang Bahadur then had to take the help of the then British Resident to persuade the priest and his daughter to prevent her from becoming a *sati*. Convinced, his daughter altered her previous decision.

The restrictions on becoming a *sati* continued even after the death of Jang Bahadur. King Surendra, Crown Prince Trailokya, Commander in Chief Jagat Shamsher, Dhir Shamsher, and Rana Shamsher - all were cremated without their wives.

Bir Shamsher, the successor of Ranodip, made a provision which forbade a widow having a daughter below the age of twelve to commit *sati*. Before that, she could have committed *sati* if her daughter was just above five years old. The second provision he constituted was that the widow willing to commit *sati* would have to get permission from Prime Minister or higher- ranking government officials even though this process would have been lengthy and consumed a few days. The violation of this rule could be punished most heavily. So Bir Shamsher made more efforts to discourage the *sati* system and made a smooth path for its abolition. (Vaidya and Manandhar, 1985:277)

With the assumption of power by Chandra Shamsher, the Nepalese society saw some remarkable social changes. Though it was difficult to uproot the system which was blindly followed by the people from generation to generation in the name of religion, Chandra Shamsher consulted the matter with the royal priests and other noble scholars and put on the fact how innocent illiterate widows were forced by their relatives to become *sati* just to fulfill their interest which had made the practice as a curse to humanity. He suggested that instead of being burnt alive, a widow could choose a secondary path which is equivalent to being a *sati* i.e, to remain faithful to her husband even after his death for her whole life. Though the priests raised questions/opposition against it, the Prime minister was determined to abolish the system, and so on his 58th Birthday in 1920, he enforced the legislation abolishing the widow-burning custom. (Maskey, 1996:80). High-class government officials in remote districts were given strict orders to prevent this act at any cost. Anyone who tried to offend the law by allowing a widow to commit *sati* was punished just as a murderer. Since the enforcement of the Law in 1920, there has never been a single reported case of violation of the law to date.

Conclusion

Nepal was a Hindu state till May 2006, and as a Hindu State, sati system was in practice in Nepal from the earliest time. During the ancient period, the system was based on religious conviction and it was not compulsory. But in the medieval period, it became a part of social obligation. Among the rulers, the system became a question of prestige, and among the high authorities, it came as a part of social complications. The system continued after the unification of Nepal, but from 1839 onwards, the rulers discouraged the system through royal orders or legal codes. As a result of which the sati system was finally abolished in 1920. One striking aspect of the abolition of sati system was that there was not a single case of violation of the government decree. It explains how the sati system had already lost its religious and social values, and the people were greatly satisfied with its abolition.

References

- Acharya, B.R. (2025 B.S.). *Shree Panch Badamaharajadhiraj Prithivi Narayan Shah ko Sanchhipta Jivani* (A short life history of His Majesty King Prithvi Narayan Shah).
- Altekar, A.S. (1999). *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited.
- Hamilton, F. (1971). *An Account of the Kingdom of Nepal*. New Delhi: Manjushri Publishing House (Reprint).
- Hawley, J.S. (1994). *Sati: The Blessing or the Curse The Burning of Wives in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Maskey, G. (1996). *Social Life in Nepal*, New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd.

- Narasimhan, S. (1990). *Sati – A study of widow burning in India*, New Delhi: Viking.
- Regmi, D. R. (1996). *Medieval Nepal*, Vol. II, Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyaya.
- Regmi, D. R. (1983). *Inscriptions of Ancient Nepal*, Vol II, New Delhi: Abhinav Publications.
- Regmi, J. C. (1979). *Nepal Ko Baidhanik Parampara*, (Legal Traditions of Nepal), Kathmandu: Curriculum Development Centre.
- The 1854 Code*. (2022 B.S.). Kathmandu: Ministry of Information and Broadcasting
- The 1888 Code*. National Archives of Nepal (Unpublished).
- Vaidya, T.R. and T.R. Manandhar. (1985). *Crime and Punishment in Nepal*, Kathmandu: Bini and Purna Devi.
- Vaidya, T.R. (1993). *Prithvi Narayan Shah The Founder of Modern Nepal*. New Delhi: Anmol Publications.
- Wheeler, J.T. (1996). *Diary of Events in Nepal*, edited by B.R. Bajracharya, New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd.

कीर्तिपुर शहरको किल्ला एवं ढोकाहरू : उत्पत्ति, इतिहास र संस्कृति

डा. महेश कुमार आचार्य

सह-प्राध्यापक

नेपाली इतिहास संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि.

इमेल: mahesh.acharya@cdnhca.tu.edu.np

mk99_acharya@yahoo.com

लेखसार

पर्खालले घेरिएको मानव बस्ती किल्ला हो र यस्ता किल्ला भित्र प्रवेश गर्नका लागि बनाइएका प्रवेशद्वारहरू ढोका हुन् । यस आधारमा कीर्तिपुर एक मध्यकालीन किल्लाबन्द शहर हो । नेपालको एकीकरणको समयमा काठमाडौँ भ्रमण गर्ने फादर गुसेफले यो शहरको किल्ला र ढोकाको भब्यताको चर्चा गरेका छन् भने एकीकरणको केही पछि नेपालको भ्रमण गर्ने एच.ए.ओल्डफिल्डले यो शहरका किल्ला र ढोकाहरूको जीर्णताको चर्चा गरेका छन् । यी किल्ला र ढोका आरम्भमा सामरिक महत्त्वका कारणले बनाइएका थिए तर विस्तारै यी ढोकासँग कीर्तिपुरबासीहरूका विभिन्न सांस्कृतिक आस्था र विश्वासहरू जोडिदै गए । मध्यकालीन नेपाल र खासगरी कीर्तिपुरमा विशेष ढोका संस्कृतिको विकास हुन पुग्यो । कीर्तिपुर शहरको किल्ला र ढोकाहरूको ऐतिहासिकता के हो ?, यस किल्लामा कति ढोकाहरू रहेका थिए ? र यी ढोकासँग के कस्ता सांस्कृतिक अभ्यासहरू हुँदै आएका छन् ? भन्ने प्रश्नहरूलाई प्रमुख शोध प्रश्नहरू बनाई यिनको उत्तर खोज्नको लागि यो शोधकार्य गरिएको थियो । यसको ऐतिहासिक र गुणात्मक ढाँचाको अनुसन्धान योजना बनाई अवलोकन, तथा अन्तर्वार्ता जस्ता विधिबाट प्राथमिक तथ्यहरू सङ्कलन गरिएको थियो । कतिपय तथ्यहरू भने कीर्तिपुर शहरको ऐतिहासिकता, किल्ला वास्तुकला, नेपालको बस्ती विकास जस्ता विषय समेटेर प्रकाशित भएका द्वितीय स्रोत अन्तर्गतका पुस्तक तथा लेखहरूबाट पनि सङ्कलन गरिएको थियो । दुवै किसिमका स्रोतबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई वर्णनात्मक शैलीमा प्रस्तुत गरेर लेख तयार पारिएको छ । यस अध्ययनबाट सन् १२४२ मै कीर्तिपुर एक किल्लाबन्द शहरको रूपमा स्थापित भैसकेको देखिएको र सन् १३७० देखि यो किल्लामा निरन्तर रूपमा किल्ला नायक (कोट्ट नायक) जस्ता प्रशासकहरू नियुक्त भएको हुँदा यो निरन्तर किल्लाकै रूपमा विकसित भैरहेको थियो भन्ने तथ्य प्रकाशमा आएको छ । अठारौँ शताब्दीमा किल्ला र ढोकाहरू विकासको चरम उत्कर्षमा रहेको

यो किल्लामा त्यसवेला कम्तिमा ११ ढोकाहरू रहेको तथ्य पनि यसै अध्ययनबाट प्रकाशमा आएको छ । नेपाल एकीकरण पछि यसको सामरिक महत्त्व घटेपछि क्रमशः यी किल्ला र ढोका जीर्ण बन्दै भौतिक संरचना हराएको देखिन्छ । तर पनि लामो समय यस्तो किल्ला र ढोकाहरूबाट सुरक्षित शहरमा बसोबास गर्दै जादा विकसित भएको ढोका सम्बद्ध संस्कृति हालसम्म विद्यमान रहेको तथ्य र यस्तो ढोका संस्कृतिको रूपमा हाल खराब आत्माको पुतला र मृतकले मृत्यु अधि उपयोग गरेका र मृत्युपछि अशुद्ध हुन पुगेका वस्तुहरू ढोका बाहिर मात्र विसर्जन गर्नुपर्ने, मृतकको लास समल ढोकाबाट मात्र बाहिर लैजानु पर्ने, इन्द्रायणी देवीको खट देवढोकाबाट मात्र भित्राउनु पर्ने, जात्रा र देव नृत्य तोकिएका ढोकाहरूबाट मात्र शहरमा भित्राउनुपर्ने, मृत आत्मालाई ढोका बाहिर मात्र खाना अर्पण गर्नुपर्ने र सफाइ कर्मी समुदाय ढोका बाहिर मात्र बसोबास गर्नुपर्ने सांस्कृतिक अभ्यासहरू यहाँ विकसित हुन पुगेको जस्ता तथ्यहरू यस अध्ययनबाट प्रकाशमा आएका छन् ।

शब्दकुञ्जी : गढ पर्खाल, ढोका संस्कृति, देव ढोका, कीर्तिपुर किल्ला, वनदुर्ग ।

विषय परिचय

सामरिक सुरक्षाको लागि गढपर्खालले घेरिएका शहर वा बस्तीहरू किल्ला हुन् । यस्ता किल्लाभित्र प्रवेश गर्न बनाइएका ठूला प्रवेशद्वारहरू किल्लाका ढोकाहरू हुन् । यस्ता गढपर्खाल र ढोकाहरूले शहरलाई किल्लाबन्द गरी विभिन्न भागमा ढोकाहरू राख्ने परम्परा संसारमा निकै पुरानो हो । यस्ता सुरक्षा ढोकाहरू कालान्तरमा सुरक्षाका साथसाथै सांस्कृतिक अभ्याससँग पनि जोडिने गर्दछन् । भारतीय उपमहाद्वीपमा सबैभन्दा पुरानो सिन्धुघाटी सभ्यताको हरप्पा क्षेत्रमा पनि यस्ता जटिल प्रकृतिका ढोका सहितका चतुष्कोण आकारका किल्लाको अवशेष प्राप्त भएको छ (Kaur, 2018, p.15) । वैदिक साहित्यमा शहरको पर्यायवाची शब्दको रूपमा प्रयोग हुने पुर शब्दलाई पनि गढ वा किल्लाको रूपमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ र कसैले जित्न नसक्ने भन्ने अर्थ दिने दुर्ग वा दुर्गम शब्दलाई पनि वैदिक साहित्यमा गढ वा किल्लाकै अर्थमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ (Kaur, 2018, p.18) । सबैभन्दा पुरानो ऋग्वेदमा पनि यस्ता धेरै किल्लाहरूको प्रसङ्ग पाइएको छ । ऋग्वेदमा सुदश राजाले सप्त सिन्धु प्रदेशको प्रसून्ती नदी क्षेत्रका १० वटा किल्लाहरू नष्ट पारेको प्रसङ्ग र पुरन्दरले युद्धमा अनेकौ किल्लाहरू नष्ट गरेको प्रसङ्ग उल्लेख गरिएको छ (Sing, 2013, p.43) । ऋग्वेद र अन्य वैदिक साहित्यका यी प्रसङ्गहरूले ऋग्वेद कालदेखि निरन्तररूपले भारतीय हिन्दू समाजमा किल्ला र किल्ला भित्र प्रवेश गर्ने ढोकाहरू निर्माणको प्रचलन भएको संकेत गर्दछन् । प्रारम्भिक समयदेखि नै नेपालमा वैदिक साहित्यको गहिरो प्रभाव रहेको पाइन्छ । त्यसैले नेपालमा पनि यस प्रकारका ढोका सहितका पर्खालले घेरिएका मानव बस्तीको विकास गर्ने परम्परा निकै पुरानो देखिएको छ । सुरक्षाका लागि बनाइए तापनि यस्ता पर्खालका ढोकाहरूसँग बस्तीका मानिसहरूका अनेकौ आस्था विश्वास र प्रथाहरू जोडिदै जानु र यस्ता आस्था, विश्वास र परम्परा संस्कृतिकै रूपमा विकसित हुँदै जानु पनि स्वभाविकै हो । यसैले बस्तीका यी गढ पर्खाल र यी पर्खालमा बनाइएका ढोकाहरूसँग नेपाली समाजका अनेकौ सांस्कृतिक आस्था जोडिएको पाइन्छ ।

कीर्तिपुर नेपालको पुरानो मानव बस्ती मध्येको एक हो । कीर्तिपुरमा रहेको सागल(गाइगोठ)टोल र ग्वा:पुखू (गोठालाहरूको पोखरी) जस्ता स्थाननामका आधारमा यस क्षेत्रमा गोपालकालदेखि नै मानव बसोबास आरम्भ भएको परोक्ष संकेत पाइन्छ । किराँतकालीन मानव बस्तीहरूको प्रसङ्ग त्यति प्रकाशमा नआए

पनि लिच्छविकालदेखिका काठमाण्डौ उपत्यकाभित्रका मानव बस्तीहरूका बारेमा अभिलेखीय तथ्यहरूबाट केही जानकारी प्रकाशमा आउन सकेको छ । इतिहासकारहरू पाँचौँदेखि आठौँ शताब्दीको बीचमा काठमाडौँ * उपत्यकाभित्र कम्तीमा बलम्बु, बनेपा, बुङ्मती, चाँगु, चापागाउँ, देउपाटन, धुलिखेल, खोपासी, कीर्तिपुर, किसिपिडी, लेले, नक्साल, नाला, फर्पिङ, साँखु, सतुङ्गल, थानकोट र ठिमी क्षेत्रमा मानव बसोबास भैसकेको प्रमाण उल्लेख गर्दछन् (Korn, 1976, p.8) । यस आधारमा कम्तीमा लिच्छविकालदेखि नै कीर्तिपुरमा मानव बसोबास आरम्भ भएको प्रमाणित भएको छ । लिच्छविकालमा कीर्तिपुर क्षेत्रका बाघ भैरव, उमामहेश्वर, खाःसि बजार, चारघरे, चोभार तथा ट्याङ्गलाफाँट क्षेत्रमा मानव बसोबास रहेको देखिने पुरातात्विक आधारहरू पाइएको छ (आचार्य, २०२१, पृ.५५-६१) ।

कीर्तिपुरमा मानव बसोबासको ऐतिहासिकता कम्तीमा लिच्छविकालसम्म पुगे तापनि कीर्तिपुरका मानव बस्तीहरूलाई गढ पर्खालले घेरिएको र ती गढहरूमा ढोकाहरू निर्माण भएको कहिलेदेखि हो भन्ने तथ्य भने खोजीकै विषय रहेको छ । मध्यकालको आरम्भदेखि भने कीर्तिपुर किल्लाबन्द शहरको रूपमा विकास हुँदै गएको विभिन्न ऐतिहासिक विवरणहरू पाइएका छन् । गोपालराज वंशावली तथा कतिपय ऐतिहासिक अभिलेखहरूमा यस शहरलाई जंगलले घेरिएको (वन दुर्गको रूपमा रहेको) डाँडो वा बस्ती भन्ने अर्थमा गुँदे शब्द प्रयोग गरिएको छ । गोपालराज वंशावलीमा उल्लेख भए अनुसार ने.सं. २१९ मा शिवदेवले कीर्तिपुरमा व्यवस्थित शहर निर्माण गरेको बताइएको छ (Vajracharya & Malla, 1985, p.80) । बाह्रौँ शताब्दीदेखि निरन्तर मानव सभ्यता विकास हुँदै गएको कीर्तिपुर क्षेत्रमा सन् १६६१ मा श्रीनिवास मल्लले र सन् १६८४ मा योगनरेन्द्र मल्लले यसै शहरलाई राजधानी बनाएर शासन गरे । यस समयसम्म यो शहर व्यवस्थित किल्लाबन्द शहरको रूपमा विकास भएको हुनुपर्दछ । यो तथ्य फादर गुसेफको वर्णनबाट पनि पुष्टि हुन्छ (Father, 1799, p.308) । लामो समयसम्मको किल्लाबन्द शहरको रूपमा रहदा यस किल्लाभित्र प्रवेश गर्ने दर्जनौँ ढोकाहरू बनाइएको थियो । सयौँ वर्षसम्म यी किल्लाका ढोकाहरू उपयोग गर्ने क्रममा कीर्तिपुर किल्लाभित्र बस्ने बासिन्दाहरूले अनेकौँ सांस्कृतिक अभ्यासहरू विकसित गर्दै गे र यी ढोकाहरूमा अनेकौँ सांस्कृतिक मान्यताहरू विकसित हुँदै गएका थिए । यसरी ढोकासँग जोडिएर विकास भएका सांस्कृतिक पक्षहरूको भने यस अधिसम्म अध्ययन अनुसन्धान हुन सकेको थिएन ।

भारतको पंजाव क्षेत्रको किल्ला वास्तुसंरचनाको अध्ययन (Kaur, 2018) र भारतकै बुन्देलखण्डका किल्लाहरूको भौतिक संस्कृति र इतिहासको अध्ययन (Sing, 2013) गरेर भारतमा किल्ला सम्बन्धमा विद्यावारिधि तहकै अध्ययन भैसकेको छ । नेपालमा पनि डिल्लीराज शर्माले काठमाडौँ उपत्यका बाहिरका किल्ला वास्तुकलाको विषयमा अध्ययन गरी यसको आरम्भ गरेको पाइन्छ (शर्मा, वि.सं. २०५५) । काठमाडौँ उपत्यकाभित्र र आसपासका मध्यकालीन किल्ला र ढोकाहरूको विषयमा भने छुट्टै अध्ययन हुन सकेको थिएन । कीर्तिपुरको समकालीन बस्ती साँखु क्षेत्रको किल्ला र ढोका सम्बद्ध संस्कृतिलाई डिल्लीराज शर्मा, टेक बहादुर श्रेष्ठ (Sharma & Shrestha, 2019) तथा बाल गोपाल श्रेष्ठ (Shrestha, 2012) आदि लेखकहरूले संक्षेपमा प्रकाशमा ल्याएका छन् । ललितपुर तथा काठमाडौँ क्षेत्रका मध्यकालीन किल्ला र ढोकाहरूसँग सम्बन्धित संस्कृतिका बारेमा मेरी स्लसर (Slusser, 1982) तथा, उल्फग्याङ्ग कर्न (Korn, 1976) आदि लेखकहरूले सामान्य चर्चा गरेका छन् तर कीर्तिपुर शहरको गढ पर्खाल तथा यसका ढोकाहरू र ढोकासँग सम्बन्धित सांस्कृतिक पक्षको कुनै खोज हुन सकेको थिएन । यही अध्ययनको अभावलाई यस शोधकार्यको प्रमुख शोध समस्या मानिएको छ । यही

शोध समस्याको पृष्ठभूमिमा यस शोधकार्यका लागि कीर्तिपुर शहरको किल्ला र ढोकाहरूको ऐतिहासिकता खोजी गर्ने, यी ढोकाहरू कुन कुन टोलमा कतिवटा संख्यामा बनाइएका थिए भन्ने कुराको खोजी गर्ने र यी ढोकाहरूसँग सम्बन्धित सांस्कृतिक अभ्यासहरूको खोजी एवं विश्लेषण गरी कीर्तिपुरको ढोका संस्कृतिका विविध आयामहरूलाई प्रकाशमा ल्याउने उद्देश्यले यो खोजीकार्य गरिएको हो । यसर्थ यो लेख कीर्तिपुर शहरका ढोकाको इतिहास, अवस्था र संस्कृति विषयको अनुसन्धान प्रतिवेदनको रूपमा रहेको छ ।

अध्ययन विधि

कीर्तिपुर शहरको किल्लाको ऐतिहासिकता, यस किल्लाको ढोकाहरूको संख्या र अवस्थिति तथा ढोका सम्बद्ध सांस्कृतिक अभ्यासहरूको खोजी गर्ने यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य हो । यस्तो उद्देश्य प्राप्तिका लागि केन्द्रित रहेको हुदाँ यस प्रकृतिका अध्ययन, स्वरूपका दृष्टिले अन्वेषणात्मक र गुणात्मक अध्ययन हुनु उपयुक्त देखिन्छ । विषयका दृष्टिले भने यस्ता अध्ययनहरू ऐतिहासिक तथा अमूर्त संस्कृति उजागर गर्ने प्रकृतिका हुनु उपयुक्त हुन्छ । यस प्रकृतिका अध्ययनका लागि तथ्यहरू पनि गुणात्मक र ऐतिहासिक विशेषतायुक्त आवश्यक पर्दछन् । त्यसैले यस अध्ययनलाई पूर्णरूपले ऐतिहासिक र गुणात्मक अध्ययनको रूपमा अगाडि बढाइएको छ । ढोकाको इतिहासको खोजी ऐतिहासिक किसिमको र ढोका सम्बद्ध सांस्कृतिक अभ्यासहरूको खोजी गुणात्मक प्रकृतिको भएको छ । अध्ययनको यही विशेषताका आधारमा यस अध्ययनका लागि आवश्यक तथ्यहरू प्राथमिक र द्वितीय स्रोतहरूबाट सङ्कलन गरिएको छ । प्राथमिक स्रोत अन्तर्गत कतिपय तथ्यहरू यस क्षेत्रको समग्र प्राचीन बस्तीहरू तथा बस्तीको वरिपरि रहेका ढोका र गढ पर्खालका अवशेषहरूको स्थलगत अवलोकन गरेर सङ्कलन गरिएको छ । यस बाहेक अन्य केही तथ्यहरू कीर्तिपुर क्षेत्रको जानकार विज्ञहरूसँगको अन्तर्वाताबाट सङ्कलन गरिएको छ । ढोकाहरूको वर्तमान अवस्था सम्बन्धी तथ्यहरू फोटोग्राफी मार्फत् पनि सङ्कलन गरिएको छ ।

अवलोकन र फोटोग्राफी विधिबाट विशेषगरी हाल विद्यमान ढोकाहरूको भौतिक अवस्था र अवस्थिति सम्बन्धी तथ्यहरू सङ्कलन गरिएको छ । अवलोकनबाटै यी ढोकाहरूसँग हाल प्रचलनमा रहेको ढोका सम्बद्ध सांस्कृतिक अभ्यासहरू सम्बन्धी तथ्यहरू पनि सङ्कलन गरिएको छ । त्यस बाहेक विज्ञ व्यक्तिहरूसँगको अन्तर्वाताबाट यस क्षेत्रका गढ पर्खालको ऐतिहासिकता, ढोकाहरूको ऐतिहासिकता र ढोका सम्बद्ध सांस्कृतिक अभ्यासको अर्थ र प्रयोजन सम्बन्धी तथ्यहरू सङ्कलन गरिएको छ । अन्य कतिपय तथ्यहरू द्वितीय स्रोत अन्तर्गतका पूर्व प्रकाशित पुस्तक एवं पत्रिकाहरूबाट पनि सङ्कलन गरिएको छ । यस्ता द्वितीय स्रोतहरू विशेष गरी गढ पर्खाल र ढोकाहरूको इतिहास, नेपालमा यसको प्रयोग र विकास, कीर्तिपुरको मानव बसोबास र यहाँका गढ पर्खाल एवं ढोकाहरूसँग सम्बन्धित तथ्य खोजीमा उपयोग गरिएको छ । कतिपय तथ्यहरू भने आख्यान एवं किम्बदन्तीहरूबाट पनि सङ्कलन गरिएको छ । किम्बदन्तीहरूबाट यस क्षेत्रका ढोकाहरूसँग यहाँका बासिन्दाहरूको के कस्ता आस्था र विश्वासहरू जोडिएका छन् भन्ने विषयमा सूचना सङ्कलन गरिएको छ ।

यसरी प्राथमिक स्रोतहरूबाट र द्वितीय स्रोतहरूबाट संकलित तथ्यहरूको समग्र विश्लेषण र व्याख्याबाट यो अध्ययन कार्य सम्पन्न गरिएको छ । दुवै स्रोतहरूबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई उद्देश्यका आधारमा विषयगत शीर्षक अनुसार वर्णनात्मक शैलीमा प्रस्तुत गरेर यो आलेख तयार पारिएको छ । द्वितीय स्रोतका तथ्यहरूलाई अवलोकन

तथा अन्तरवार्ताबाट प्राप्त तथ्यसँग दाँजेर ती तथ्यहरूको सत्यता जाँचेर मात्र उचित सन्दर्भ सहित उपयोग गरिएको छ । अन्य व्यक्तिका विचारहरू उपयोग गर्दा अन्य लेखकको विचारको भाव वा आशय नबिग्रने गरी नियमानुसार उद्धरण गरिएको छ ।

यस अध्ययन कार्यलाई भौगोलिक रूपमा हाल विद्यमान कीर्तिपुर नगरपालिका अन्तरगतको चक्रपथ भित्रको प्राचीन कीर्तिपुर डाँडोको माथिल्लो मध्यकालीन बस्ती क्षेत्रमा मात्र सीमित (Delimit) गरिएको छ । अर्थात् प्राचीन कीर्तिपुर शहरभित्रका संभावित गढ पर्खाल र त्यसका ढोकाहरूको खोजीमा मात्र यो अध्ययन सीमित रहेको छ । कीर्तिपुर नगरपालिका भित्रका नगाउँ, पाँगा, तथा चोभार क्षेत्रका प्राचीन बस्तीहरूका गढ पर्खाल एवं ढोकाहरूको खोजीमा यो अध्ययन केन्द्रित रहेको छैन । विषयगत रूपमा यस क्षेत्रमा बनेका ढोकाहरू र ढोकाहरूसँग सम्बन्धित सांस्कृतिक अभ्यास बाहेक कीर्तिपुर क्षेत्रका नेवार समुदायमा प्रचलित अन्य कुनै भौतिक तथा अभौतिक संस्कृतिको खोजी यस अध्ययनमा गरिएको छैन । शहरका ढोका बाहेक शहर भित्रका सांस्कृतिक तथा धार्मिक स्मारकहरूमा तथा टोल वा व्यक्ति विशेषका घरमा बनाइएका ढोकाहरूसँग सम्बन्धित ढोकाहरूको विषयमा र यस्ता ढोकाहरूसँग जोडिएका सांस्कृतिक अभ्यासहरूमा पनि यस आलेखमा कुनै चर्चा गरिएको छैन ।

त्यसै गरेर यस अध्ययनबाट प्रकाशमा आएका तथ्यहरूका कतिपय सीमाहरू (Limitation) रहेका छन् । किल्ला र ढोकाहरूको ऐतिहासिकताको खोजी कार्यका लागि पुरातात्विक उत्खनन् र त्यस्ता उत्खनन्बाट प्राप्त भौतिक अवशेषहरूको निरपेक्ष तिथि निर्धारणबाट मात्र वास्तविकता प्रकाशमा आउन सक्दछ । समय, साधन र स्रोतको अभावले यस अध्ययनमा उत्खनन् र भौतिक अवशेषको निरपेक्ष तिथि निर्धारण गर्न सकिएको छैन । अन्वेषणको क्रममा जमिनको सतहमा पाइएका पर्खालको अवशेष र ढोकाहरूको अवशेषहरूको शैलीगत आधार र द्वितीय स्रोतबाट पाइएका आधारहरूको तुलना र विश्लेषणबाट मात्र ऐतिहासिकताको निष्कर्षमा पुग्न ज्यादै चुनौतीपूर्ण कार्य हो । अध्ययनको यही चुनौतीलाई अध्ययन कार्यको परिणाममा देखापर्न सक्ने सीमा (Limitation) मानिएको छ ।

कीर्तिपुर शहरको किल्ला एवं ढोकाहरू र यसको ऐतिहासिकता

मौसमी विषमताबाट र शत्रु एवं जीव जन्तुबाट बचाउने उद्देश्यले घर निर्माणको परम्परा सुरुवात भए जस्तै समाजलाई शत्रुहरूबाट जोगाउने प्रयोजनका लागि शहरका किल्ला वा गढहरू बनाउने र त्यस्ता गढहरूमा बलिया ढोकाहरू निर्माण गर्ने परम्परा आदिम मानिसले आरम्भ गरेको हो । यस्ता गढ पर्खाल र ढोकाहरूको इतिहास मानव सभ्यता जत्तिकै पुरानो रहेको छ । भारतीय उपमहाद्वीपमा र नेपालमा पनि मानव बस्तीहरूको विकास सँगसँगै यस्ता गढ पर्खालहरूको निर्माण र गढका ढोकाहरू बनाई बस्तीहरूलाई सुरक्षा प्रदान गर्ने अभ्यास हुँदै आएको थियो । कालान्तरमा यी गढ र ढोकाहरूसँग सामरिक सुरक्षा बाहेक धार्मिकता र सांस्कृतिक अभ्यासहरू पनि जोडिदै आएका छन् । यस अध्ययनको सिलसिलामा सङ्कलन गरिएका अनेकौ तथ्यहरूबाट भारतीय उपमहाद्वीपको किल्ला एवं ढोका निर्माणको इतिहास, नेपालका पुराना मानव बस्तीहरू र यी बस्तीहरूमा बनाइएका किल्लाहरू र कीर्तिपुर शहरको किल्ला र ढोकाहरूका विषयमा धेरै तथ्यहरू प्राप्त हुन आएका छन् । यी तथ्यहरूलाई अध्ययनको उद्देश्य अनुसार निम्न शीर्षकहरूमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

भारतीय उपमहाद्वीपमा किल्ला र ढोका निर्माणको इतिहास : संसारका सबै प्राचीन सभ्यताहरूमा बस्तीलाई गढ पर्खालले घेरेर ठूला ढोकाहरू निर्माण गरी सुरक्षित गर्ने परम्परा रहेको पाइन्छ । चिनिया पर्खाल ऐतिहासिक कालमा बनाइएका गढ पर्खालहरूको उत्कर्ष हो जहाँ त्यस समयको देशलाई नै पर्खालले घेरिएको छ । भारतीय उपमहाद्वीपमा पनि यो परम्परा प्राचीन सभ्यताको समयदेखिनै आरम्भ भयो । सिन्धुघाँटी सभ्यताको हरप्पा शहरको पर्खालको अवशेषको र ऋग्वैदिक साहित्यमा गढहरू बनाइएका र युद्धमा यस्ता पर्खालहरू नष्ट पारिएको प्रसङ्ग यस अधिनै चर्चा गरिसकिएको छ । उत्तर वैदिककालमा भारतमा साम्राज्य विस्तारको युग सुरु भयो । महाकाव्यकालमा भएका राज्य प्राप्ति र विस्तारका लागि भएका युद्धहरूले यस्ता गढ पर्खालहरू र ढोकाहरूको महत्त्व भन्नु बढ्दै गयो । फलस्वरूप बस्तीलाई किल्लाबन्दी गर्नु र ढोकाले सुरक्षित गर्नु एक भारतीय संस्कृति नै बन्न पुग्यो । इशापूर्व चौथो शताब्दीमा भारतमा भएको युनानी आक्रमणको प्रतिकारको सन्दर्भमा आचार्य कौटिल्यले आफ्नो पुस्तक अर्थशास्त्र (२:३:२) मा हरेक राज्यले जनपद सीमा क्षेत्रको चारैतिर युद्धोचित दुर्ग (किल्ला) बनाउनुपर्ने बताउँदै यस्ता किल्ला औदक, पार्वत, धान्वन तथा वनदुर्ग जस्ता चार किसिमका हुनसक्ने बताएका छन् (गैरोला, १९९१, पृ. ८५) । किल्लाको यही महत्त्वलाई प्रकाश पार्दै आचार्य मनुले मनुस्मृति (७:७०) मा राजाले चारैतिर धनुदुर्ग, महीदुर्ग, जलदुर्ग, वृक्षदुर्ग, नृदुर्ग, तथा गिरीदुर्ग जस्ता दुर्गहरू बनाइ त्यस्ता दुर्गले घेरिएको पुरमा निवास गर्नु पर्ने बताएका छन् (भट्ट, १९९०, पृ. १६१) । अर्थशास्त्र र स्मृतिका यी प्रसङ्गहरूले भारतीय हिन्दू समाजका बस्तीहरूमा किल्ला निर्माण गर्ने परम्परा अभै लोकप्रिय बन्दै गएको सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ । यसै कारणले समग्र भारतमा अहिलेसम्म पनि प्राचीन र मध्यकालीन राज्यहरूमा बनाइएका अनेकौ किल्लाहरूका अवशेषहरू विद्यमान रहेको पाइन्छ । मध्यकालमा बनेका राजस्थान किल्ला, अजमेर किल्ला, जुनागढ किल्ला, हैदरावादको गोल कोण्डा किल्ला, दिल्लीको लालकिल्ला, कर्नाटकको श्रीरङ्गपटना किल्ला, ग्वालियर किल्ला, तथा राइगढ एवं केरलाको वेकल किल्ला जस्ता चर्चित किल्लाहरूको अस्तित्व भारतमा अभैसम्म रहेको पाइन्छ ।

काठमाडौँ उपत्यकामा गढपर्खाल र ढोका निर्माणको परम्परा : नेपालमा पनि किल्ला र ढोका निर्माणको परम्परा निकै पुरानो देखिएको छ । लिच्छविकालका अभिलेखहरूमा कोट्ट तथा दुर्ग को चर्चा पाइन्छ । दुर्ग शब्दले पुग्न कठिन हुने गरी बनाइएको बस्ती भन्ने अर्थ हुन्छ भने कोट्ट (क्वाठ) तथा गढ शब्दले पर्खालले घेरिएको बस्ती भन्ने बुझाउँछ (Korn, 1996, p.13) । लिच्छविकालका अभिलेखमा यस्ता दुवै शब्दहरू पाइएका छन् । यस आधारमा लिच्छविकालमा राष्ट्र रक्षाका लागि यस्ता कोट्ट (किल्लाहरू) बनाइएका थिए भन्ने देखिन्छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०५३, पृ. २३८) । चाँगुनारायणको शिवदेव र अंशुवर्माको एक अभिलेखमा चार किल्ला छुट्टाइएको कोट्ट शब्दको प्रयोग भएको छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०५३, पृ. २३८) । यसबाट लिच्छविकालमा चाँगु क्षेत्रमा कुनै किल्लायुक्त बस्ती रहेको थियो भन्ने देखिएको छ । यी तथ्यहरूले लिच्छविकालमा किल्ला वा गढयुक्त मानव बस्तीहरूका साथसाथै दुर्गको रूपमा जंगलले घेरिएका (वनदुर्ग) धार्मिक स्मारक रहेका क्षेत्रहरू पनि हुने गर्दथे भन्ने स्पष्ट हुन आएको छ ।

मध्यकालमा पनि मानव बस्तीहरूलाई किल्लाबन्द गरी शहर प्रवेशका लागि ठूला ढोकाहरू बनाइएको धेरै तथ्यहरू प्रकाशमा आएका छन् । उपत्यकामा १४ औँ शताब्दीमा भएको मुसलमानहरूको सहज आक्रमण र त्यसबाट भएको क्षतिलाई हेर्दा उपत्यकाको सुरक्षा व्यवस्था (गढ संरचना) त्यति राम्रो नभएको देखिन्छ तर

सन् १४५३ को यक्ष मल्लको अभिलेखबाट भक्तपुरमा गढ पर्खाल निर्माण गरिएको र मर्मत सम्बन्धी नियमहरू पनि बनाइएको देखिएको छ (Korn, 1996, p.13) । “त्यसवेला भक्तपुर नगरका प्रवेशद्वारहरू जम्मा आठवटा थिए । भित्रका ढोका धेरै भए तापनि प्रत्येक दिशामा दुई दुईवटा ढोका रहेका थिए । साथै दरबारको चारैतिर वुर्जाहरू पनि बनाइएका थिए । यस्ता वुर्जा निकालिएका दरबारलाई चौक्वाठ दरबार भनिएको छ” (शर्मा, वि.सं. २०५५, पृ. २३) । यस आधारमा १५ औं शताब्दीको मध्यसम्ममा उपत्यकाको तत्कालीन राजधानी भक्तपुरलाई गढ पर्खालले घेरिएको देखिएको छ ।

यक्षमल्लको शासनकालपछि उपत्यका विभाजन भै काठमाडौं र ललितपुर अलग राज्य भएपछि यी दुई शहरमा पनि सुरक्षाको लागि गढ पर्खाल र ढोकाहरू निर्माण हुँदै गए । यी राजदरबार (लायकू) युक्त मुख्य तीन शहर बाहिर रहेका अन्य मध्यकालीन बस्तीहरूलाई पनि गढ पर्खालले घेर्ने र ढोकाहरू निर्माण गर्ने परम्परा विकसित हुँदै गएको देखिन्छ । यस प्रसङ्गमा पाटनका कवि कुनु शर्माले ने.सं. ७७२ मा लेखेको कीर्तिपताका प्रशस्ती काव्यमा पाटन शहरको सत्रौं शताब्दीको किल्ला र ढोकाको विषयमा गरेको वर्णन विशेष महत्त्वको देखिन्छ । यस काव्यको आठौं र नवौं श्लोकमा पाटन शहरको किल्लाभित्र शत्रुका वाणहरू प्रवेश गर्न नसक्ने, गरुडले समेत प्रवेश गर्न नसक्ने, असार महिनाको बादल पनि पर्खालको वुर्जामा चढ्न नसक्ने भनिएको छ । यसै गरी वुर्जामा बनाइएका सुनौला कलशलाई सुमेरु पर्वत वा राजाको प्रताप अग्नि ठानेर बादलहरू अग्नि निभाउन वर्षन्छन् भनिएको छ (शर्मा, ने.सं. ७७२, पृ.२) । यसै काव्यको दशौं श्लोकमा पाटन किल्लाको सुन्दर खापायुक्त विशाल ढोकाको पनि वर्णन गरिएको छ जसभित्र केवल पुण्यात्माले मात्र बस्न पाउँदछन् र जसको पुण्य क्षीण हुन्छ त्यो ढोका बाहिर निकालिन्छ जसरी धर्म सकिएकालाई स्वर्गबाट निकालिन्छ भनिएको छ (शर्मा, ने.सं. ७७२, पृ.३) ।

उत्तर मध्यकालतिरको काठमाडौं शहर पनि किल्लाबन्द र ढोकायुक्त शहर रहेको थाहा हुन्छ । नेपाल एकीकरण अभियानको समयमा नेपाल घुम्ने H.A. Oldfield ले त्यसवेला नेवार राजाहरूको समयमा उपत्यकाका चार राजधानी काठमाण्डौं, कीर्तिपुर, पाटन र भादगाउँ अग्ला पर्खालले घेरिएको र ठाउँठाउँमा ठूला ढोकाहरू बनाइएका थिए भन्ने उल्लेख गरेका छन् (Oldfield, 1880, p.95) । उनले यी पर्खालहरू एकीकरण पछि विस्तारै क्षय हुँदै गएको तथा गढका ढोकाहरू खण्डहर बन्दै गएको समेत बताएका छन् (P. 95) । Oldfield ले नेवार राजाको समयमा काठमाण्डौं शहरको गढ पर्खालमा ३२ ढोकाहरू रहेको बताए पनि आफूले आफ्नो अध्ययनको क्रममा १९ ढोकाहरू मात्र पहिचान गर्न सकेको कुरा Mary Shepherd slusser ले आफ्नो पुस्तकमा उल्लेख गरेकि छिन् (1982, p.92) । यी तथ्यहरूले मध्यकालको किल्लाबन्द काठमाडौं शहरको भ्रलक प्रस्तुत गरेका छन् । Slusser ले बताए अनुसार काठमाडौंको पुरानो शहरलाई दर्शाउने गढ पर्खालका भग्न अवशेषहरूलाई उन्नाइसौं शताब्दीतिर मात्र नष्ट पारिएका थिए (1982, p.92) ।

भक्तपुर शहरमा यक्ष मल्लको समयपछि पनि गढ पर्खाल र ढोकाहरूको अस्तित्व यथावत रहेको देखिन्छ । पर्खालको अवशेष पछिसम्म कायम नरहेको र शहर परिक्रमा गर्ने प्रदक्षिणा पथ स्पष्ट नभएको हुँदा पर्खालको स्पष्ट स्वरूप थाहा पाउन नसकिए पनि सुकुल ढोका, बारबाचो ढोका जस्ता ढोकाहरूले प्राचीन गढ पर्खालका ढोकाहरूको अस्तित्व बचाई राखेका छन् । मध्यकालमा उपत्यका भ्रमण गर्ने Father Giuseppe ले यस

वेलाको किल्लाबन्द शहरको रूपमा ठिमी क्षेत्रको पनि वर्णन गरेका छन् । उनले ठिमीलाई करिब ८००० घर रहेको किल्लाबन्द शहर भनेका छन् (Father, 1799, p.308) ।

भक्तपुर बाहेक उपत्यका नजिकै मध्यकालमा गढ पर्खाल र ढोकाले घेरिएको अर्को बस्ती साँखुक्षेत्र पनि थियो । साँखुको समग्र क्षेत्रलाई लिच्छविकालदेखि नै वनदुर्गको रूपमा विकसित गरिएको थियो । मध्यकालका राजाहरूले पनि यसै परम्परालाई निरन्तरता दिएका थिए र यस क्षेत्रलाई बलियो किल्लाकै रूपमा विकसित गर्ने कडा नियम बनाएका थिए (Sharma & Shrestha, 2016, p.8) । गोपाल राजवंशावली (पत्र ५४ख-५५क) अनुसार ने.सं. ४९० माघ शुक्ल ५ (सन् १३७०) मा जयार्जुन देव र जयस्थिति मल्लले साँखुको किल्ला तोडी लुटपाट गरी आगो लगाएको उल्लेख छ (Vajracarya & Malla, 1985, p. 62-63) । यस आधारमा साँखु शहर १४ औं शताब्दीमै सुरक्षित गढको रूपमा विकास भैसकेको देखिन्छ । यहाँको शहरलाई गढ पर्खालले घेरेर मुख्य चार दिशामा चार ढोकाहरू बनाइएको तथा यी चारमध्ये एक ढोकाबाट मृतकको लास बाहिर लैजान, अर्कोबाट बेहुली शहरमा भित्र्याउन, तेस्रो ढोका छोरी विवाह गरी बाहिर लैजान र चौथो ढोका वज्रयोगिनीको जात्राको अवसरमा देवता भित्र्याउन हाल उपयोग हुने गरेको छ (Shrestha, 2012, p.50) । मध्यकालमा उपत्यका बाहिर पनि यस्ता किल्ला र ढोकाहरू बनाइएको प्रशस्त संकेत पाइन्छ । मध्यकालको केही पछि मात्र काठमाडौं आएका Kirkpatric ले आफ्नो पुस्तकमा काठमाडौं आउने क्रममा राप्ती तरेर चिसापानी आउँदै गर्दा ढोकाफेद आएको उल्लेख गरेका छन् र त्यसपछि आउने बस्तीलाई चिसापानी किल्ला शब्दले सम्बोधन गरेका छन् (Kirkpatric, 1811, p.51-53) । नेपालका किल्ला वास्तुकलाको अन्वेषण गर्ने डिल्लीराज शर्माले मध्यकालमा बनेका उपत्यका बाहिरका यस्ता किल्लाबन्द ३५ दरबारहरू र युद्ध प्रयोजनका लागि बनेका १२ वटा किल्ला वास्तुकलाको चर्चा गरेका छन् (शर्मा, वि.सं. २०५५) यी प्रसङ्गहरूले मध्यकालमा उपत्यका बाहिर पनि ढोका युक्त किल्लाहरू बन्ने गरेको देखिन्छ । काठमाडौं उपत्यका र आसपासका क्षेत्रमा भने युद्ध प्रयोजन वा दरबार रक्षाका लागि मात्र नभै बस्तीको रक्षाका लागि पनि मानव बस्तीहरूमा बलिया गढपर्खालले घेरिएका हुन्थे र यी पर्खालमा ढोकाहरू निर्माण गरिएका हुन्थे भन्ने स्पष्ट हुन आएको छ ।

कीर्तिपुर शहरमा किल्ला तथा ढोकाहरूको इतिहास : कीर्तिपुरको पुरानो नाम गुँदेय् हो । नेवारी भाषामा गुँदेय्को अर्थ वनले घेरिएको बस्ती भन्ने हुन्छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.५) । आरम्भिक समयमा वनदुर्गको रूपमा रहेको हुँदा कीर्तिपुरलाई गुँदेय् भनिएको विश्वास गरिन्छ । वंशावलीहरूले शिवदेव तृतीयले (सन् १०९९-११२६) यस गुँदेय्लाई कीर्तिपुरको रूपमा विकास गरेको श्रेय दिएका छन् (श्रेष्ठ, वि.सं.२०५७, पृ.५) । गोपाल वंशावलीको पत्र २४-क मा सम्वत २१९ लाग्दा शिवदेव राजा भएको र उनले कीर्तिपुरमा बलवल देवीको तपस्या गरेको, पोखरी, नहर, इनार तथा ढुङ्गोधारा आदि बनाएको उल्लेख गरिएको छ (Vajracharya & Malla, 1985, p.80) । त्यसैले ११औं शताब्दीमा शिवदेवले यस शहरलाई पुनः व्यवस्थित र विकसित गरेको विश्वास गरिन्छ । यस वेलासम्म पनि प्राचीन गुँदेय् अर्थात् कीर्तिपुर शहरमा किल्ला र ढोकाहरू थिए वा थिएनन् भन्ने यकिन हुन सकेको छैन ।

गोपाल वंशावलीले अर्को एक प्रसङ्गमा ने.सं ३६२ (सन् १२४२) मा कीर्तिपुर एक किल्ला बनिसकेको भन्ने कुरा भने स्पष्टसँग उल्लेख गरेको छ । यस वंशावलीमा सं ३६२ दिराषाढ कृष्ण अष्टमीको दिन गुन्दे क्वाठ (कीर्तिपुर किल्ला) र गोछें क्वाठ खुले । क्वाछें का कीर्तिपाल भारोलाई पकडी ल्याइ कैद गरियो र श्रावण शुक्ल

प्रतिपदाको दिन कैद मुक्त गरियो भनिएको छ (Vajracarya & Malla, 1985, p. 94) । यहाँ गुँन्देलाई किल्ला भनिएको र किल्ला खुले भन्ने स्पष्ट वाक्य प्रयोग भएको हुँदा पुरानो गुँदे अर्थात् कीर्तिपुर शहरमा सन् १२४२ मा बलियो किल्ला र किल्लामा ढोकाहरू समेत निर्माण भैसकेको देखिन्छ । यसपछि यस शहरमा निरन्तर यस्तो किल्ला र ढोकाहरू बन्दै गएको देखिन्छ । यस क्षेत्रमा नियुक्त भारदारहरूलाई यहाँका अभिलेखहरूमा क्वाठ नायक भनिएको र कीर्तिपुरलाई कीर्तिपुर क्वाठ भनिएबाट पनि मध्यकाल भरी यो एक किल्ला नै रहेको स्पष्ट हुन्छ^१ । यस कीर्तिपुर किल्लाको रक्षा र प्रशासन संचालनका लागि पाटन राज्यका तर्फबाट ने.सं.४९१-१०११ (सन् १३७०-१८९०) को बीचमा नियुक्त भएका १७ जना क्वाठनायक (किल्ला प्रमुख) हरूको नामावली शुक्रसागर श्रेष्ठले विभिन्न अभिलेखहरूबाट सङ्कलन गरी प्रकाशित गर्नुभएको छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.१३) । यसरी सन् १३७० देखि कीर्तिपुर क्षेत्रका प्रशासकहरूलाई निरन्तर क्वाठ नायक अर्थात् किल्ला प्रमुख भनिएको हुँदा चौधौँ शताब्दीमा पनि यो क्षेत्र किल्लाकै रूपमा यथावत रहेको स्पष्ट हुन आएको छ । सत्रौँ शताब्दीको उत्तरार्धमा श्रीनिवास मल्ल र योगनरेन्द्र मल्लले कीर्तिपुरलाई राजधानी बनाएर केही समय राज्य गरेका थिए । सायद यही समयमा यो शहरको किल्ला तथा किल्लाका ढोकाहरू बढी मजबुत र व्यवस्थित पारिएको अनुमान गर्न सकिन्छ । किनभने उनीहरूको शासनकालको लगत्तै पछि काठमाण्डौँ आउने Father Giuseppe ले कीर्तिपुरको भव्य किल्ला र ढोकाको वर्णन गरेका छन् । यसबाट साधारण मानव बस्तीमा भन्दा राजधानी शहरका बस्तीहरूमा व्यवस्थित किल्ला बन्ने गरेको तथ्य स्पष्ट हुने देखिन्छ ।

अठारौँ शताब्दीको कीर्तिपुर किल्ला : अठारौँ शताब्दीको उत्तरार्ध, कीर्तिपुर शहरको किल्ला तथा ढोका विकासको चरम उत्कर्षको समय भएको ऐतिहासिक तथ्यहरूले पुष्टि गरेका छन् । इटलीका धर्म प्रचारक पादरी Father Giuseppe De Ravato ले सन् १७६८ मार्च १९ मा नेपालका लागि धर्म प्रचारक आयुक्तको नियुक्ति पाएका थिए र सोही प्रयोजनको लागि नेपाल भ्रमण गरेका थिए । उनले आफू नेपालमा सन् १७६९को आरम्भमा आइपुगेको बताएका छन् । उनले नेपालको भ्रमण गर्ने समयमा पृथ्वीनारायण शाहले उपत्यका आक्रमण गरिरहेका थिए । उनले यसवेला देखेको कीर्तिपुरको वर्णन एक लेख मार्फत् गरेका छन् । काठमाडौँ उपत्यका भित्रका किल्लाबन्द शहरहरूको वर्णन गर्ने क्रममा मुख्य तीन शहर बाहेक त्यस बेलाका किल्लाबन्द अन्य ठूला शहरमध्ये कियोली Cipoli (कीर्तिपुरको स्थानीय नाम) पनि एक हो भन्ने उल्लेख गरेका छन् (Father, 1799, p.308) । उनले (Cirtipur) कीर्तिपुर युद्धमा गोर्खालीले किल्ला कब्जा गर्न गरेको प्रयासको वर्णन गर्दै कतैबाट सहायता नपाए पछि लामो समयको प्रतिकार पछि मात्र गोर्खालीहरूले कीर्तिपुरको किल्लाहरू र सबै ढोकाहरू कब्जा गर्न सफल भएको विवरण उल्लेख गरेका छन् (Father, 1799, p.318) । उनले त्यसबेलाको कीर्तिपुर किल्ला भित्र ८००० घरहरू रहेको विवरण दिएका छन् (पृ.३०८) । यी पादरीले वर्णन गरे अनुसार त्यसवेला कीर्तिपुरमा अभेद्य किल्ला र धेरै संख्यामा मजबुत ढोकाहरू रहेको देखिन्छ ।

अठारौँ शताब्दीको उत्तरार्धदेखि उन्नाइसौँ शताब्दीको आरम्भतिरको कीर्तिपुर किल्लाको वर्णन गर्ने अर्का लेखक H.Ambrose Oldfield पनि हुन् । उनले आफ्नो पुस्तक Sketches from Nipal Vol.1 मा पनि कीर्तिपुर

१. बाघभैरव मन्दिरको मूल ढाकाको दाहिने तर्फको थाममा कुँदिएको ने.सं. ८१४ को सुवर्ण अभिलेख तथा सोही मितिको सोही स्थानको देब्रे तर्फको थाममा लेखिएका दुवै अभिलेखमा तत्कालीन प्रशासक विश्वनाथ भारोलाई क्वाठ नायक (किल्ला रक्षक) भनिएको छ (हेर्नुहोस्, श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.१२६) । यसै गरी उमामहेश्वर मन्दिर प्राङ्गणको लक्ष्मीनारायणको मूर्ति समिको अभिलेखमा पनि कीर्तिपुरलाई क्वाठ र यहाका प्रशासकलाई क्वाठ नायक भनिएको छ (हेर्नुहोस्, श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.१२६) ।

किल्लाको वर्णन गरेका छन् । उनी नेपाल एकीकरणको केही समयपछि, नेपाल आएका थिए । त्यसैले उनले कीर्तिपुर किल्लाको जीर्ण अवस्थाको वर्णन गरेका छन् । उनले एकीकरण पछि, कीर्तिपुर शहर तीव्ररूपले क्षय हुँदै गएको, पुराना मन्दिरहरू र सार्वजनिक भवनहरू पुनः निर्माण नगरिएको, पुराना गढ पर्खालहरू र ढोकाहरू अझै अस्तित्वमा रहेको तर ज्यादै जीर्ण अवस्थामा रहेको बताएका छन् (Oldfield, 1880, p.127) । माथि उल्लेखित दुई वर्णनबाट गोर्खाली सैनिकहरूको आक्रमण हुनुपूर्व विकासको चरम उत्कर्षमा रहेको कीर्तिपुर किल्ला गोर्खाली आक्रमणबाट ध्वस्त भयो । एकीकरण पछि, यस किल्लाको सामरिक महत्त्व घट्दै गएको हुँदा पछि मर्मत वा पुनः निर्माण भएन र क्रमशः हराउँदै गयो भन्ने स्पष्ट भएको छ । यस छलफलबाट के भन्न सकिन्छ भने कीर्तिपुर शहरको उत्कर्षकालमा यहाँ बलियो गढ पर्खाल र एक दर्जन ढोकाहरू बनेका थिए । तर यस शहरको राजनैतिक महत्त्व घट्दै जाँदा पर्खाल र ढोकाहरूको अस्तित्व पनि कमजोर बन्दै गयो र लोप हुँदै गए ।

कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाहरू : माथि उल्लेखित विदेशी लेखकहरूको वर्णनहरूमा कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाहरूको भौतिक संरचनाको वर्णन छैन । हालका अध्ययनबाट भने यस गढ पर्खालको भौतिक स्वरूप र ढोकाहरूको अवस्थिति तथा संख्या आकलन गरिएको छ । यो गढ पर्खाल आरम्भमा डाँडाको माथिल्लो भागको सानो घेरामा बनाइएको र जनसंख्या बढ्दै जाने क्रममा डाँडाको तल्लो घेरासम्म फैलिएको विश्वास गरिन्छ । कीर्तिपुर शहरको गढ पर्खालको पुरानै संरचना हालसम्म विद्यमान नरहे तापनि यसको मध्यकालीन संरचना यहाँका पुराना टोलहरू र कीर्तिपुर शहर परिक्रमा गर्ने सडक संरचनाका आधारमा अहिले पनि ठम्याउन सकिन्छ । किनभने धेरै जसो प्राचीन टोलहरू हाल देख्न सकिने पर्खालका अवशेषहरूको घेराभित्र नै बनेको पाइन्छ (Shokoohy, Shokoohy, & Shrestha, 2014, p.10) । कीर्तिपुर शहरका बासिन्दाहरूले विभिन्न धार्मिक तथा सांस्कृतिक अवसरमा बस्तीका सबै देवी देवताको परिक्रमा होस् भनी गर्ने देश दर्शन यही पुरानो गढ पर्खालसँग जोडिएको परिपथबाट गर्ने गर्दछन् । यही परिपथमा पर्ने प्रत्येक पुराना टोलहरूमा एक एक वटा ढोकाहरू बनाइएको स्पष्ट देखिन्छ । अधिकांश पुराना ढोकाहरूको संरचना नपाइए तापनि उक्त टोलहरूमा मध्यकालमा बनाइएका ढोकाहरूका काठका चौकोश अडाउन प्वाल खोपिएका Threshold आधार ढडुगो (ईलोहं) अहिलेसम्म देख्न सकिन्छ । यी ढोकाका चिन्ह, शहर घुम्ने परिपथ, टोलहरूको अवस्थिति तथा हाल पुरानै स्थानमा बनाइएका नयाँ प्रवेश द्वारहरूलाई आधार मानेर कीर्तिपुर किल्लामा मध्यकालमा ११ वटा ढोकाहरू रहेको थाहा हुन आएको छ ।

सन् 1988 मा Kirtipur पुस्तक प्रकाशित गर्ने लेखक Reinhard Herdic ले माथि उल्लेख गरिएका सकेतका आधारमा यस किल्लाका ११ वटा ढोकाहरूको उल्लेख गरेका छन् । जर्मन भाषामा प्रकाशित यस पुस्तकका कतिपय तथ्यहरू दुर्वोध्य रहे तापनि यस पुस्तकमा प्रकाशित कीर्तिपुर शहरको नक्सा र यहाँ विगतमा रहेका ढोकाहरूको विवरण अंग्रेजी भाषामा लेखिएको छ । यस पुस्तकमा उल्लेख भए अनुसार यस कीर्तिपुर किल्लाको उत्तर पश्चिम तर्फबाट घडी घुम्ने दिशातर्फ क्रमशः १) देउढोका (Deu Dhoka) २) गछें ढोका (Gache Dhoka) ३) बाघ भैरव ढोका (Bagh Bhairav Dhoka) ४) चीथु ढोका (Cithu Dhoka) ५) भर्या पुखु ढोका (Bharya Pukhu Dhoka) ६) मूल ढोका (Mul Dhoka) ७) बाहिरी गाउँ ढोका (Bahirigau Dhoka) ८) नायत्वा ढोका (Nayatvah Dhoka) ९) पालीफल ढोका (Paliphal Dhoka) १०) सागल ढोका (Sagal Dhoka) र ११) समल ढोका (Samal Dhoka) रहेका थिए (Hardick, 1988, p.49) । शुक्रसागर श्रेष्ठले भने यी ढोकाहरू

१२ वटा रहेको बताएका छन् । उनले पाटन शहर जाने मार्गमा बनाइएको मूल ढोका भनिने ढोकालाई पो त्वा नाम उल्लेख गरेका छन् र समल ढोकाको दक्षिण तर्फ बनाइएको एक नयाँ प्रवेशद्वार समेतलाई समल ढोका २ नाम राखेर १२ वटा ढोकाको सूची प्रकाशित गरेका छन् (श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.५) । उनले उल्लेख गरेको समल दोस्रो ढोका परिसरमा पुरानो ढोकाको आधार प्रस्तर (ईलोहं) हाल नदेखिने, हाल बनेको ढोकाको चौडाई ज्यादै ठूलो देखिने तथा यस ढोकासँग कुनै सांस्कृतिक प्रचलन नजोडिएको हुँदा यो १२ औं ढोकाको अस्तित्व केही शंकास्पद देखिन्छ । अन्य ११ ढोकाहरूमा भने पुराना ढोकामा प्रयोग भएका प्रस्तर आधार (इलोहं) हरू रहेको र हाल नयाँ ढोकाहरू पनि पुरानै स्थानमा बनाइएको देखिन्छ । यस आधारमा कीर्तिपुरमा मध्यकालमा ११ वटा ढोकाहरू रहेका थिए भन्ने तथ्य स्पष्ट हुन आएको छ । हाल यी ११ ढोकाहरूमध्ये देव ढोका मात्र पुरानै स्वरूपमा विद्यमान रहेको छ । त्यसैले यी ढोकाहरूको भौतिक संरचनाको यो एक मात्र साक्षी हो । यस ढोकाको समिपमा रहेको एक अभिलेखमा ने.सं.७९१ उल्लेख भएको हुँदा यस ढोकाको पछिल्लो मर्मत (सन् १६७०) सोही समय आसपासमा भएको देखिन्छ (श्रेष्ठ र शर्मा, ने.सं.११३९, पृ.११) । यो बाहेक अन्य ढोकाहरू नयाँ संरचनामा निर्माण भएका छन् ।

कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाहरू सम्बद्ध सांस्कृतिक पक्षहरू

माथि उल्लेख गरिएका तथ्यहरूबाट कीर्तिपुर शहर भित्रका बासिन्दाहरूले थोरैमा पनि ५०० वर्षसम्म किल्ला बन्द शहरमा जीवन यापन गरेको देखिन्छ । यति लामो किल्ला भित्रको बसोबासबाट यहाँको गढ पर्खाल तथा पर्खालका ढोकाहरूसँग मानिसका आस्था, विश्वास र परम्पराहरू जस्ता संस्कृति जोडिदै गए । यही अभ्यासलाई यहाँ ढोका संस्कृति भनिएको हो । यस अध्ययनको क्रममा यस्ता ढोका संस्कृतिका विविध पक्षहरू प्रकाशमा आएका छन् । यी कुराहरूलाई अध्ययनको प्राप्तिकै रूपमा निम्न बुँदाहरूमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

अनिष्टकारी शक्ति र अशुद्ध वस्तु विसर्जनको अन्तिम सीमाको रूपमा ढोका : कीर्तिपुर किल्ला भित्रका बासिन्दाहरूका लागि किल्लाको ढोका उनीहरूको बस्तीको सुरक्षा र शुद्धताको सीमाद्वार हो । ढोकाको सिमाना भित्र अशुभ वा अशुद्ध वस्तु विसर्जन गर्नु हुँदैन र यस्तो किल्ला भित्र देवी देवताहरूको मात्र बास हुने गर्दछ भन्ने उनीहरूको विश्वास रहेको पाइएको छ । यस बाहेक किल्लाको ढोकाभित्र अनिष्टकारी शक्तिलाई राख्नु पनि हुँदैन भन्ने उनीहरूको विश्वास रहेको छ । यसैले ढोका खराब आत्मा र अशुद्ध वस्तु निस्कासनको अन्तिम विन्दु हो । यस कुराको केही तथ्यहरू अध्ययनबाट प्रकाशमा आएका छन् । नेवार समुदायले श्रावण कृष्ण चतुर्दशीका दिन गठेमंगल चाड मनाउने गर्दछन् । यो चाडको अर्को नाम घण्टाकर्ण पनि हो । यो चाड राक्षसको पुतला दहन गरेर नेवार समुदायले मनाउने गर्दछन् । चाडको अवसरमा कानमा घण्ट भुण्डाएर हिड्ने र शहरका मानिसहरूलाई हत्या गर्ने, अपहरण गर्ने र दुख दिने घण्टाकर्ण राक्षसको पुतला बनाई साँभूपख यो पुतला दहन गर्ने प्रचलन रहेको छ । कतिपय नेवार बस्तीहरूमा राक्षसको जलाइएको पुतला नदीमा लगेर विसर्जन गर्ने परम्परा रहेको हुन्छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०४३, पृ.२३) । कीर्तिपुरमा भने यस्ता राक्षसको पुतला बस्तीको सीमा समाप्त हुने ढोका बाहिर केहि टाढा लगेर जलाउने परम्परा रहेको तथ्य यस अध्ययनको क्रममा प्रकाशमा आएको छ । कीर्तिपुर बस्तीका बासिन्दाहरूलाई दुख दिने राक्षसलाई विसर्जन गर्ने अन्तिम सीमा बस्ती छेउका यी ढोकाहरू हुने गर्दछन् ।

मानिसको मृत्यु हुनु अघि त्यस्ता मानिसले उपयोग गरेका र मृत्यु सँगै अशुद्ध हुन पुगेका वस्त्र एवं उपभोग्य भौतिक वस्तुहरू पनि घरबाट विसर्जन गर्ने परम्परा यहाँ रहेको छ । यी अशुद्ध वस्तु विसर्जन गर्ने सीमा विन्दु पनि किल्लाका ढोकाहरू नै हुन् । हरेक पुराना टोलहरूमा रहेका माथि उल्लेखित ११ ढोकाहरू बाहिर हालसम्म पनि मृतकले प्रयोग गरेका वस्त्र र व्यक्तिगत उपभोगका वस्तुहरू विसर्जन गर्ने परम्परा रहेको छ । त्यसैले किल्लाका ढोकाहरू अशुद्ध वस्तु र खराब आत्मा निस्कासन गर्ने अन्तिम विन्दुको रूपमा स्थापित भएका छन् । यस्ता वस्तुहरूको विसर्जन विन्दुकै आधारमा यस प्राचीन किल्लाहरूको अवस्थिति पहिचान गर्न सकिन्छ ।

मृतकलाई विदाई गर्ने लौकिक जीवनको अन्तिम द्वारको रूपमा ढोका : कीर्तिपुरका ढोकाहरूमध्ये कतिपय ढोका बस्तीबाट समाजको सदस्यलाई सधैँका लागि विदा गर्ने सीमा विन्दुको रूपमा पनि प्रयोग हुने गरेको पाइएको छ । किल्ला भित्रका मानिसहरूको मृत्यु भएपछि शहरको एक मात्र ढोकाबाट मृतकको लास निकाल्ने गरिन्छ । कीर्तिपुर शहरको जुन सुकै टोलको मानिसको मृत्युहुँदा पनि शहरको पश्चिमतर्फ रहेको समल ढोकाबाट मात्र मृतकको लास निकाल्ने गरिन्छ । बस्तीको यो एक मात्र त्यस्तो ढोका हो जहाँबाट यस शहर भित्र मर्ने हरेक मृतकलाई बस्तीबाट विदा गरिन्छ । यो प्रचलन हालसम्म पनि यथावत रहेको छ । हाल बस्तीको विस्तार सँगै कतिपय नेवारहरूका घरहरू ढोका बाहिर पनि बनेका छन् । लामो समयको सांस्कृतिक अभ्यासमा अभ्यस्त भएका बस्ती बाहिरका नेवारहरूले समेत मृतकलाई शहरभित्र प्रवेश गराई यही ढोकाबाट स्मसानमा लग्ने गर्दछन् । यसो गर्दा मृतआत्माको उद्धार हुने ठानेर बाहिरबाट ढोकाभित्र प्रवेश गराई यही ढोकाबाट पुनः बाहिर लग्ने गरेको तथ्य समेत थाह हुन आएको छ । यसबाट यस शहरका बासिन्दाहरूका लागि किल्लाको ढोका मृतक आफन्तलाई परलोक यात्राको लागि विदा गर्ने अन्तिम उत्तम द्वारको रूपमा स्थापित भएको पाइएको छ । यो अनुपम संस्कृति यहाँको ढोका संस्कृतिको उत्कृष्ट उदाहरणको रूपमा रहेको छ ।

मृत आत्मालाई आमन्त्रण गर्न सकिने अन्तिम विन्दुको रूपमा ढोका : मानिसको मृत्यु पछि विधिपूर्वक मृतकलाई पितृ लोकमा नपठाउँदासम्म मानिसको आत्मा प्रेतको रूपमा रहन्छ भन्ने हिन्दू विश्वास रहिआएको छ । यस्तो प्रेत आत्मालाई पितृ आत्मामा रूपान्तरण गर्ने अनेकौँ विधिहरू हिन्दू अन्त्यष्टि पद्धतिका मूलभूत विधि विधानहरू हुन् । नेवार समुदायमा पनि मृत आत्मालाई निश्चित विधि विधान सम्पन्न गरी पितृ लोकमा पठाउने परम्परा रहेको छ । पितृलोकमा प्रवेश गर्नु पूर्व मृतकलाई खाना, पानी आदिको आवश्यकता पर्दछ भनी मृतकको नाममा खाना पानी अर्पण गर्ने परम्परा रहेको छ । यस क्रममा मृतकको आत्मा बस्तीको ढोकाभित्र प्रवेश गरेमा त्यस्तो आत्माबाट परिवार र समाजलाई अनिष्ट हुन सक्छ भन्ने विश्वासले गर्दा मृतकलाई पितृलोक प्रवेश नगर्दासम्म दिइने खाना तथा पानीहरू बस्तीका यस्ता ढोका बाहिर अर्पण गर्ने सांस्कृतिक अभ्यास विकसित भएको देखिन्छ । यसरी मृतआत्मालाई खाना पानी आदि अर्पण गर्ने प्रयोजनका लागि आमन्त्रण गर्न सकिने अन्तिम सीमा विन्दु पनि किल्लाका ढोकाहरूलाई नै मानिन्छ । यस अध्ययनबाट कीर्तिपुर किल्लाका ढोकासँग जोडिएको यस्तो विशेष सांस्कृतिक अभ्यास प्रकाशमा आएको छ ।

बस्तीका रक्षक देव देवीलाई बस्ती भित्र प्रवेश गराउने शुभ र मंगलद्वारको रूपमा ढोका : कीर्तिपुर किल्लाको रक्षक मुख्य देवी इन्द्रायणी हुन् भन्ने विश्वास रही आएको छ । कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाभित्रका बासिन्दाहरूको रक्षा गर्ने कार्य यी इन्द्रायणी देवी मार्फत् हुँदै आएको विश्वास गरिन्छ । इन्द्रायणी देवीको मुख्य देवगृह (देव छैं) बाघ भैरव परिसरमा रहेको छ । ढोका भित्रका बासिन्दाको सुरक्षा गर्ने क्रममा हरेक वर्ष उनको

शक्ति क्षीण हुँदै जाने हुँदा उनलाई हरेक वर्ष किल्ला बाहिरको स्मसान क्षेत्रमा रहेको उनैको पीठमा लगी स्मसानका भैरवको उर्जा तान्त्रिक विधिद्वारा पुनःसंचार गराई, उर्जा युक्त इन्द्रायणी देवीलाई विशेष जात्राका साथ पुन बाघ भैरव परिसरमा ल्याइने परम्परा छ । यसलाई कीर्तिपुरको इन्द्रायणीको जात्रा भनिन्छ । यसै अवसरमा कीर्तिपुर क्षेत्रका सातगाँउका आ-आफ्ना बस्तीका रक्षक देवीहरू (इन्द्रायणी, बालकुमारी, विष्णुदेवी) को यही प्रकृतिको खटयात्रा गराइने भएको हुँदा यसलाई सात गाउँले जात्रा पनि भनिन्छ । सत्रौं शताब्दीदेखि प्रचलनमा आएको देखिने यो जात्रा मंसिर शुक्ल अष्टमीबाट आरम्भ हुने र तीन दिनसम्म मनाइन्छ । जात्रा आरम्भको दिनका बारेमा कुनै द्विविधा भए कीर्तिपुरका थकालीले यसको दिन निश्चय गर्ने प्रचलन रहेको छ (Shrestha, 1994, p.30) ।

इन्द्रायणी जात्राको अवसरमा देवीलाई केही दिन पहिले कीर्तिपुर शहरको पश्चिमतर्फको देव ढोकाबाट उनको शक्ति पीठमा पुऱ्याइन्छ । उनलाई उक्त पीठमा तान्त्रिक पूजा विधिबाट पुन उर्जायुक्त शक्तिशाली तुल्याएपछि जात्राको मुख्य दिनमा यही ढोकाबाट मात्र किल्लाभित्र प्रवेश गराउनुपर्ने सांस्कृतिक मान्यता रहेको छ । यो ढोका देवता प्रवेश गराउने ढोका भन्ने अर्थमा हालसम्म पनि देवढोका भनिदै आएको छ ।

यस बाहेक यो देव ढोकासँग अर्को एक सांस्कृतिक पक्ष पनि जोडिएको पाइएको छ । कीर्तिपुर क्षेत्रमा नाचिने गथु प्याखं नाच हरेक १२ वर्षमा नाचिदै आएको पाइन्छ । यो नाचको अवसरमा भैरव, महादेव, गंगा, वैष्णवी, ब्रम्हायणी, इन्द्रायणी, कौमारी, कालिका, वाराही, सिंहिनी र व्यघ्रिनी जस्ता १२ वटा देव देवीको मुकुण्डो धारण गरी वर्ष भरी विभिन्न ठाउँहरूमा नाचिन्छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.८३) । इन्द्रायणी मन्दिर परिसरमा सुरु भएर वर्षदिन पछि सोही ठाउँमा अन्त्य हुने यो नाचको अवसरमा यी देव देवीहरूको तीन पटक मृत्यु हुन्छ । त्यसपछि गणेशले छोएर ब्यूताइन्छ र पुनः नाच सुरु गरिन्छ । अन्तिम पटकको इन्द्रायणी मन्दिर परिसरमा हुने मृत्युमा भने नर्तकहरूले देव देवीको साँच्चिकै मृत्यु भएको अनुभूति गर्दै हातमा देव देवीको लास स्वरूप मुकुण्डो लिएर रुदै यही देव ढोकाबाट निस्कन्छन् । दर्शकहरू पनि यस शवयात्राका मलामीको रूपमा यही ढोकाबाट बाहिरिन्छन् र विधिपूर्वक देव देवीहरूको अन्त्येष्टि गर्दछन् । यस अवसरमा देवताको लास स्वरूपका मुकुण्डोहरू अन्य ढोकाबाट नभै यही देव ढोकाबाट मात्र स्मसानतर्फ लैजानु पर्ने संस्कृति कीर्तिपुरमा विकसित भएको छ । बस्तीबाट मानिसको शव निकाल्न र देवताका शव निकाल्न फरक ढोका प्रयोग गर्ने सांस्कृतिक अभ्यास यस शहरमा विकसित ढोका संस्कृतिको अर्को विशेष पक्ष हो ।

राजाको तरवार भित्राउने राजकीयद्वारको रूपमा ढोका : कीर्तिपुरको इन्द्रायणी जात्राको अवसरमा सुरु सुरुमा राजाको सहभागिता हुने परम्परा रहेको थियो । यो अवस्था हाल विद्यमान नरहेको हुँदा अहिले यस जात्राको अवसरमा राजाको प्रतिक स्वरूप एक तरवार हनुमान ढोका दरवारबाट कीर्तिपुर भित्राइन्छ र जात्रामा तरवारलाई राजाको प्रतिनिधिको रूपमा सहभागी गराइन्छ । यो राजाको प्रतिनिधित्व गर्ने तरवार अन्य ढोकाबाट नभै यस किल्ला अन्तर्गतको चीथू ढोकाबाट मात्र शहर भित्राउने गरिन्छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०५७, पृ.८३) । यो परम्परा यस शहरमा संस्कृतिकै अंगको रूपमा विकसित भएको छ । यसरी एक विशेष ढोकबाट मात्र इन्द्रायणी जात्रामा सरिक गराइने तरवार भित्राउने सांस्कृतिक अभ्यास पनि यहाँको ढोका संस्कृतिको विशेष उल्लेखनीय पक्ष रहेको छ ।

सांस्कृतिक जात्राहरू र देव नृत्यहरू शहरमा प्रवेश गराउने मंगलद्वारको रूपमा ढोका : कीर्तिपुर बाहिरका शहरका कतिपय जात्राहरू कीर्तिपुर शहरभित्र पनि प्रवेश गराइन्छ। यस्ता जात्राहरूमा परिक्रमा गराइने देव देवीका खटहरू यस किल्ला भित्रका निश्चित ढोकाहरूबाट मात्र कीर्तिपुरमा भित्र्याउने परम्परा मध्यकालदेखि हालसम्म संस्कृतिकै रूपमा प्रचलनमा रहेको पाइएको छ। हरेक १२ वर्षमा काठमाण्डौंमा मनाइने नरदेवीको नाच कीर्तिपुरमा पनि ल्याइन्छ। शहरभित्र नरदेवीको नाच प्रवेश गराउदा सधैं चीथु ढोकाबाट मात्र प्रवेश गराउने सांस्कृतिक अभ्यास रहेको छ। यसै गरी पाटनका रातो मछिन्द्रनाथ र कीर्तिपुरकी युवती बीच प्रेम भएको लोक विश्वासका आधारमा हालसम्म पनि मछिन्द्रनाथका मूल पूजारी कीर्तिपुरकी अविवाहित युवतिलाई फूल प्रसाद दिन आउने प्रचलन रहेको छ। यस क्रममा यी पूजारी पनि चिथुढोकाबाट नै कीर्तिपुर प्रवेश गर्ने प्रचलन रहेको थियो। आधुनिक सडक निर्माण पछि यो परम्परामा लचिलोपन आएको छ। यसैगरी पाटनको हरिसिद्धि जात्रालाई कीर्तिपुर प्रवेश गराउदा अन्य ढोकाबाट नभै भरियां पुखू ढोकाबाट मात्र प्रवेश गराउने सांस्कृतिक प्रचलन रहेको छ। यसरी निश्चित ढोकाहरू मात्र देवदेवीका जात्रा प्रवेश गराउने मंगलद्वार हुन् भन्ने सांस्कृतिक प्रचलन पनि ढोका संस्कृतिको अर्को उल्लेखनीय पक्ष हो।

भित्र बस्ने र बाहिर बस्ने समुदाय बीचको सीमा विन्दुको रूपमा ढोका : भारतीय उपमहाद्वीप भित्रका शहर, नेपालका अधिकांश शहर र काठमाडौं उपत्यका भित्रका शहरहरूको बनावट कठोर जातीय व्यवस्थामा आधारित हुने र शहरी संरचनाको विभाजन पनि जातीय स्तरको आधारमा हुने गर्दछ (Shokoohy, 1994, p.36)। यो प्रभाव कीर्तिपुरको शहरी संरचनाको निर्माणमा पनि देखिएको छ। कीर्तिपुर किल्ला परिसरमा बसोबास गर्ने विभिन्न स्तरका जातीय समूह मध्ये तल्लो भनिएको जात बसोबास गर्ने र उपल्लो भनिएको जात बसोबास गर्ने सीमानाको रूपमा समेत ढोकाहरूलाई उपयोग गरिएको देखिन्छ। यस शहरको मूल ढोका भनिने पूर्वतर्फको पुरानो ढोका बाहिर मात्र सफाइकर्मी समुदायको बसोबास रहेको छ। उनीहरू शहरको ढोकाभित्र बस्न पाउँदैनथे। Oldfield ले समेत काठमाडौं शहरको यो प्रचलनको उल्लेख गरेका छन्। उनले आफ्नो पुस्तकमा “शहरको किल्ला र ढोकाभित्र बस्ने अनुमति उच्च जातलाई मात्र छ। मुसलमानलाई भने यो नियम लागू हुँदैन। मुसलमानहरू शहरको भित्र पनि बसोबास गरेका छन्। हिन्दु तल्लो जात पोडे, च्यामे आदिलाई भने ढोकाभित्र बस्न नपाउने कडा नियम रहेको छ। उनीहरू ढोका बाहिर बसोबास गर्दछन्” भन्ने विवरण आफ्नो पुस्तकमा उल्लेख गरेका छन् (1880, p.95)। किल्लाका ढोकाहरूले ढोकापिने (Outside the gate) र ढोकांदुने (Insite the Gate) हरूको बसोबास क्षेत्रको सीमाको काम गर्ने कुरा यस प्रसंगमा Mary Shepherd Slusser को पुस्तकमा पनि उल्लेख गरिएको छ (Slusser, 1982, p.93)। काठमाडौं शहरको प्रत्यक्ष प्रभाव यहाँ पनि देखिएको छ। कीर्तिपुरको पुरानो किल्ला र मूल ढोका सफाइकर्मी समुदायहरूको बसोबास स्थल निर्धारण गर्ने सीमाको रूपमा देखिएको छ। यो पनि ढोका संस्कृतिको उल्लेखनीय उदाहरण हो।

छलफल तथा निष्कर्ष

यस अध्ययनबाट कीर्तिपुर किल्लाका ढोका सम्बन्धमा प्राप्त हुन आएका विभिन्न तथ्य वा प्राप्तिहरूले यस संस्कृतिको विषयमा निकै महत्त्वपूर्ण सत्यतर्फ संकेत गरेका छन्। ढोका तथा पर्खालको उत्पत्ति राजनैतिक वा सामरिक सुरक्षाका लागि भएको हो। लामो समयसम्म किल्ला र ढोकाहरू भित्र बसोबास गर्ने क्रममा कीर्तिपुर शहरका किल्ला र ढोकाहरू सामरिक महत्त्वका वस्तु मात्र रहेनन्। यी संरचना शहरबासीका विभिन्न

संस्कृतिसँग आवद्ध हुन पुगे । सामरिक महत्त्व बाहेक ढोकासँग जोडिएका केही सांस्कृतिक सत्य यस अध्ययनबाट प्रकाशमा आएको छ । माथि उल्लेखित प्राप्तिहरूले संकेत गरेका नविन सत्यलाई यस छलफल तथा निष्कर्ष खण्डमा ठोस रूपमा औल्याउने प्रयास गरिएको छ । यी अध्ययनका नविन सत्यलाई निम्न बुँदाहरूमा चर्चा गर्न सकिन्छ ।

सामाजिक स्तर निर्धारक तत्वको रूपमा ढोका संस्कृति : कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाहरू त्यस समयको सामाजिक स्तर निर्धारण गर्ने एक आधारको रूपमा रहेका थिए । त्यसवेला किल्लाको मध्यभागमा राजाको दरबार रहन्थ्यो । दरबार आसपासमा भारदारहरू बसोबास गर्दथे । किल्लाको भित्री भागमा तर समग्र शहरको बाहिरी घेरामा किसानहरूको बसोबास हुने गर्दथ्यो । तल्लो सामाजिक स्तर भएका समुदायहरू ढोकाभित्र बस्न पाउँदैनथे । ढोकाभित्र बस्न पाउनु एक सामाजिक गौरवको विषय थियो । मध्यकालमा नेपाल आएका क्रिश्चियन पादरी फादर गुसेफलाई पाटन शहरको किल्ला बाहिर पर्ने मच्छिन्द्रनाथ मन्दिर परिसरमा बसाइएको कुरा उनकै आलेखमा उल्लेख छ । यस तथ्यले पनि त्यसवेला शहरको ढोका भित्र शुद्ध भनिएको जात मात्र बसोबास गर्न योग्य मानिने कुराको संकेत गर्दछ । गैर हिन्दू समुदायलाई पनि म्लेच्छ जातको रूपमा तल्लो सामाजिक स्तरको रूपमा व्यवहार गर्ने हिन्दू परम्परा थियो । सफाइको काम गर्ने पोडे च्यामे जस्ता समुदायलाई कीर्तिपुर किल्लाको सबैभन्दा तल्लो क्षेत्रमा रहेको मूल ढोका बाहिर बसोबास गराइएको थियो । अहिले पनि उक्त समुदायको बसोबास प्राचीन ढोका रहेको क्षेत्र बाहिर केन्द्रित रहेको तथ्यले यसै सांस्कृतिक परम्परालाई पुष्टि गरेको छ ।

दैवीय सुरक्षा सीमाको रूपमा ढोका संस्कृति : कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाहरू त्यसवेला शहरको सुरक्षामा रहेका देवी देवताको कार्य क्षेत्र निर्धारण गर्ने सीमा विन्दुको रूपमा रहेका थिए । बस्तीका ढोकाहरू भित्र बसोबास गर्नेहरूले आफूहरू इन्द्रायणी देवीको रक्षा घेराभित्र रहेको विश्वास गर्दथे । ढोका बाहिर घर बनाई (ढोकापिने बन्नु) सामाजिक स्तरका हिसाबले च्युत हुनु मात्र नभै देवी देवताको सुरक्षा घेरा बाहिर पर्नु पनि हो भन्ने मनोविज्ञान यस किल्ला भित्रका बासिन्दाहरूमा विकसित भएको पाइएको छ । कीर्तिपुर शहरको सुरक्षा गर्ने देवीको रूपमा इन्द्रायणीलाई शहरको मध्यभागमा स्थापित गरिनु, हरेक वर्ष देवीलाई पीठमा लगेर पुनः उर्जावान वा शक्तिशाली बनाइनु र उनलाई पुनः शहरकै मध्यभागमा जात्राका साथमा स्थापित गरिनु यही मनोविज्ञानबाट विकसित सांस्कृतिक अभ्यास हुन् । मृतआत्मालाई ढोका बाहिरै खाने कुरा दिनु, खराब आत्माको पुलता दहन ढोका बाहिर गरिनु, मृतकका उपभोग्य बस्तु ढोका बाहिर विसर्जन गर्नु जस्ता अभ्यासले पनि ढोकाभित्र देव देवीको प्रभुत्व रहने र ढोका बाहिर जुनसुकै खराब आत्मा वा मृत आत्मा विचरण गर्न सक्ने भन्ने विश्वासको प्रतिफल हो । त्यसैले ढोकाहरू सामरिक सुरक्षा बाहेक दैवीय रक्षाका प्रतिकात्मक द्वार पनि हुन् भन्ने सांस्कृतिक विश्वास ढोका संस्कृतिको अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष रहेको छ ।

विविध आयाम र उपयोगिता समेटिएको ढोका संस्कृति : यस अध्ययनबाट यहाँका बासिन्दाहरूमा मानव उपयोगका ढोका र दैवीय उपयोगका ढोकाहरू फरक फरक हुनु पर्दछ भन्ने सांस्कृतिक मनोविज्ञान विकसित भएको नविन सत्य उद्घाटित भएको छ । देव ढोकाबाट देवताको जात्रा गराइनु, यसै ढोकाबाट देवताको मृत्यु भएको विश्वासको साथमा शव यात्रा गराइनु, निश्चित ढोकाबाट मात्र जात्राका अवसरमा देव देवीका रथहरू र राज खड्ग शहरमा भित्राइनु जस्ता सांस्कृतिक अभ्यास देवताका लागि अलग ढोका छुट्टाउनु पर्दछ भन्ने

मनोविज्ञानको उपज हो । मृतक मानिसका लासहरू तोकिएको एउटा मात्र ढोकाबाट बाहिर लैजानुपर्ने अवधारणा किल्लाका ढोकासँग फरकफरक सामाजिक उपयोगिता जोडिएको हुन्छ भन्ने विशिष्ट सांस्कृतिक मान्यता हो ।

मानिसलाई किल्ला भित्र आबद्ध गराइ राख्ने मुख्य आधारको रूपमा ढोका संस्कृति : कीर्तिपुर किल्लाका ढोकाहरू त्यहाँका बासिन्दाहरूलाई बस्तीबाट बाहिर बसाइँसराई गर्नबाट रोक्ने मुख्य कडिको रूपमा रहेको तथ्य पनि यो अध्ययनले प्रकाशमा ल्याएको छ । यहाँका नेवारहरू साँघुरो क्षेत्रमा भए पनि ढोका भित्रै बसोबास गर्ने तर ढोका बाहिरका खुला क्षेत्रमा बसोबास गर्न तयार नहुने मुख्य कारक पनि यहाँका ढोकाहरू नै हुन् । सामरिक रूपले सुरक्षित रहेको, देवी देवताबाट सुरक्षा प्रदान गरिने, खराब आत्मा प्रवेश गर्न नसक्ने, अशुद्ध भनिएको जातीय समुदायबाट अलग गराउने र उनीहरूको सेवा सहजै पाइने उत्तम बसोबास ढोका भित्र मात्र हुन सक्छ भन्ने मनोविज्ञान यहाँको ढोका संस्कृतिले विकसित गरेको छ । त्यसैले विगतमा नेवारहरू किल्लाका ढोकाबाहिर बसोबास गर्न इच्छुक हुँदैनथे भन्ने तथ्य पनि यस अध्ययनबाट प्रकाशमा आएको छ ।

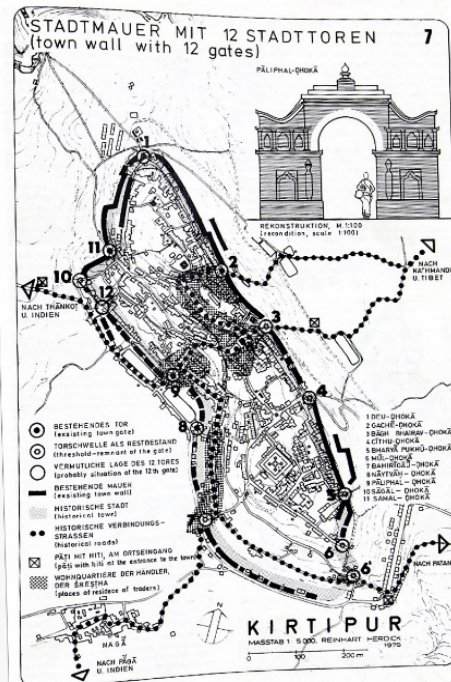
अन्त्यमा अध्ययनको निष्कर्ष प्रस्तुत गर्नुपर्दा सामरिक महत्त्व र सांस्कृतिक अनिवार्यताका आधारमा सन् १२४२ मै कीर्तिपुरलाई एक किल्लाबन्द सहरको रूपमा विकसित गरिएको थियो । सन् १३७० देखि किल्ला नायकहरू नियुक्त हुँदै गएको आधारमा पछिसम्म पनि यो निरन्तर किल्लाकै रूपमा विकसित हुँदै गएको थियो । कीर्तिपुर राजधानीमा परिणत भएपछि अर्थात् अठारौँ शताब्दी यो किल्लाको विकासको चरम उत्कर्ष काल थियो । त्यसवेला यहाँ कम्तीमा ११ वटा ढोकाहरू रहेका थिए । यी ढोकासँग खराब आत्माको पुतला र मृतकले मृत्यु अघि उपयोग गरेका र मृत्यु पछि अशुद्ध हुन पुगेका वस्तुहरू ढोका बाहिर मात्र विसर्जन गर्नु पर्ने, मृतकको लास समल ढोकाबाट मात्र बाहिर लैजानु पर्ने, इन्द्रायणी देवीको खट देवढोकाबाट मात्र भित्राउनु पर्ने, जान्ना र देव नृत्य तोकिएका ढोकाहरूबाट मात्र शहरमा भित्राउनु पर्ने, मृत आत्मालाई ढोका बाहिर मात्र खाना अर्पण गर्नुपर्ने र सफाई कर्मी समुदाय ढोका बाहिर मात्र बसोबास गर्नुपर्ने सांस्कृतिक अभ्यासहरू जोडिँदै गएर ढोका संस्कृतिकै रूपमा यहाँ विकसित हुन पुगेका थिए । सामरिक महत्त्व घट्दै गए पनि यी किल्ला र ढोकाको सांस्कृतिक महत्त्व पनि विकास भएको हुँदा हालसम्म पनि यी संरचनाको भौतिक अस्तित्व संकटमा परे तापनि सांस्कृतिक अस्तित्व विद्यमान नै रहेको छ । यसरी हेर्दा सुरक्षा र सांस्कृतिक कारणले किल्ला र ढोका संस्कृतिको जन्म हुन्छ । बस्तीको राजनैतिक महत्त्व बढ्दा किल्ला र ढोका संस्कृतिको विकास हुन्छ । सामरिक महत्त्व घट्दा किल्ला र ढोकाको भौतिक अस्तित्व संकटमा पर्दछ तर यससँग जोडिने किल्ला भित्रको समाजलाई बाँध्ने सामाजिक आवद्धता, ढोकाहरूको बहुआयामिक उपयोगिता, गढपखाल भित्र हुने दैवीय सुरक्षा र गढ पखाल भित्र र बाहिरको सामाजिक स्तर जस्ता सांस्कृतिक मुल्य मान्यताले यस्तो ढोका संस्कृतिलाई बचाई राख्दछ ।

कृतज्ञताज्ञापन : अध्ययनको क्रममा महत्त्वपूर्ण सूचना प्रदान गरेर, जानकार व्यक्तिहरूसँग सम्बन्ध स्थापित गराई अन्तर्वार्ताको सहज वातावरण बनाइदिएर तथा महत्त्वपूर्ण अध्ययन सामग्री उपलब्ध गराइ दिएर सहयोग गरेकोमा कीर्तिपुर निवासी भरत महर्जन प्रति विशेष कृतज्ञता ज्ञापन गर्दछु ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- Bajracharya, D. & Mall, K.P. (1985). *Gopalaraj Bansavali*. Kathmandu: Nepal Research Centre.
- Fathar, G. (1799). Account of the Kingdom of Nepal. *Asiatic Research*. Vol.2 pp.307-322. Retrived form <https://www.biodiversitylibrary.org/item/93171#page/328/mode/2up>
- Herdick, R. (1988). *Kirtipur: Stadtgestalt, Prinzipien der Raumordnung und gesellschaftliche Funktionen einer Newar-Stadt*. Weltforum-Verlag.
- Kaur, M.P. (2018). *The fort of Indian Panjab*. Unpublished PhD dissertation submitted in the department of art history, Panjab university. Retrieved form <http://hdl.handle.net/10603/224701>
- Kirkpatric, C. (1811). *An Account of the kingdom of Nepaul*. London: W. Bulmeb and co. Clevel ND-Bow, st. Jamell'b
- Korn, W. (1976). *The traditional architecture of the kathmandu valley*. Kathmandu: Ratnapustak Bhandar.
- Oldfield, H.A. (1880). *Sketches form Nipal*. London: W.H. Allen and Co.
- Sharma, D.R & Shrestha, T.B. (2016). *Sankhu: Historical and cultural heritage*. Kathmandu: Center for Nepal and Asian studies.T.U.
- Shokoohy, M. (1994). Urban fabric. N.H. (Eds.). *Kirtipur: An urban community in Nepal - Its people, town planning , architecture and arts*. London: Araxus Books.
- Shokoohy, M., Shokoohy, N.H. & Shrestha, S.S. (2014). *Street shrines of Kirtipur, Nepal : As long as the sun and moon endure*. London: Araxus books
- Shrestha, B. G. (2012). *The sacred town of Sankhu: The anthropology of Newar ritual, religion and society in Nepal*, Cambridge Scholars Publisher, 2012. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/tribhuvannp/detail.action?docID=1165750>.
- Shrestha, S.S. (1994). Social life and festivals. In Shokoohy, M. & Shokoohy, N.H. (Eds.). *Kirtipur: An urban community in Nepal - Its people, town planning, architecture and arts*. London: Araxus Books.
- Sing, K. (2013). *A Study of the fort of Bundelkhand rigion*. Unpublished PhD dissertation submitted to the department of Indian history, University of Madras, Chennai India . Retrived form <http://hdl.handle.net/10603/198587>.
- Slusser, M.S. (1982) *Nepal Mandala: A cultural study of Kathmandu valley*. New Jersey: Princeton university press.
- आचार्य, महेश कुमार (2021). कीर्तिपुर क्षेत्रका लिच्छविकालीन मानव बस्तीहरू. *Nepalese Culture: A peer review journals* vol XIV pp.51-66. DOI: <https://doi.org/10.3126/nc.v14i0.35425>.

- गैरोला, वाचस्पति (अनु.) (१९९१). *कौटिलीय अर्थशास्त्रम् चतुर्थ संस्करण*. वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
- भट्ट, रामेश्वर (अनु.) (१९९०). *मनुस्मृति*. दिल्ली : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान ।
- वज्राचार्य, धनवज्र (वि.सं.२०५३). *लिच्छविकालका अभिलेख (दोस्रो संस्करण)*. काठमाडौं : नेपाल तथा एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- वज्राचार्य, पुण्यरत्न (वि.सं.२०४३). *हाम्रा चाडपर्वहरू (पाँचौं संस्करण)*. काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार ।
- शर्मा, कुनु (ने.सं. ७७२). *कीर्तिपताका हस्तलिखित ग्रन्थ*. अनुवादक : योगी. नरहरिनाथ. (वि.सं. २०१८) *कुनु शर्माको कीर्तिपताका*. काठमाडौं : जगदम्बा प्रकाशन ।
- शर्मा, डिल्लीराज (वि.सं. २०५५). *नेपालको किल्ला वास्तुकला*. काठमाडौं : नेपाल तथा एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रि.वि. ।
- श्रेष्ठ, टेकबहादुर र शर्मा, डिल्लीराज (ने.सं.११३९). *किपू नगरपालिकाय ऐतिहासिक व सांस्कृतिक सम्पदा (कीर्तिपुर नगरपालिकाका ऐतिहासिक र सांस्कृतिक सम्पदा)*. कीर्तिपुर : नेपाल भाषा एकेडेमी ।
- श्रेष्ठ, शुक्रसागर (वि.सं.२०५७). *कीर्तिपुरको सांस्कृतिक र पुरातात्विक इतिहास*. कीर्तिपुर काठमाण्डौं : नेपाल तथा एशियाली अनुसन्धान केन्द्र त्रि.वि. ।



चित्र नम्बर १ : कीर्तिपुरका मध्यकालीन ढोकाहरूको अवस्थिती देखाउने रेखा चित्र । चित्र सौजन्य Herdick, R. (1988)।



चित्र नम्बर २ : कीर्तिपुर सहरको किल्लाहरूमा रहेका मध्यकालिन ढोकाहरू मध्ये हालसम्म अस्तित्वमा रहेको देवढोका ।

पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरूको सांस्कृतिक अध्ययन

डा. निर्मला पोखरेल

उपप्राध्यापक

नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि.

Email: nirmala.pokharel33@gmail.com

लेखसार

नेपाल पवित्र गुफाहरूको देश भनेर चिनिन्छ । यहाँ हजारौंका संख्यामा साना-ठूला गुफाहरू देशभरी छरिएर रहेका छन् । यी गुफाहरू विभिन्न कलाकृतिहरूले भरिभराउ हुनका साथै साधकहरूको साधनास्थल पनि हुन् । भारतका कतिपय प्राचीन गुफाहरू कलाकृति र साधनास्थलका दृष्टिले संसार प्रसिद्ध छन् । त्यहाँका गुफाका भित्तेचित्रहरू, मूर्तिहरूका माध्यमद्वारा प्रकट गरिएको प्रेम, लज्जा, हर्ष, उल्लास, शोक, उत्साह, घृणा, क्रोध, भय, आश्चर्य, चिन्ता, विरह, विरक्ति, शान्ति आदिको अभिव्यक्ति प्रकट गरिएका मूर्तिहरू उत्कृष्ट मानिन्छन् ।

काठमाडौं उपत्यकामा मात्रै पनि सयौंका संख्यामा गुफाहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् । चोभार गल्छीक्षेत्र, पशुपतिनाथको वागमतीतटक्षेत्रका गुफाहरू, स्वयम्भूको शान्तिपूरगुफा, नागार्जुन पर्वत क्षेत्रका गुफाहरू, भक्तपुरको हयगृवगुफा, फर्पिङको शिखरनारायण र असुर/ गोरखनाथ गुफा, साँखु वज्रयोगिनी, शिवपुरीआदि क्षेत्रका गुफाहरू उपत्यकाका केही प्रसिद्ध गुफाहरू हुन् । यी वाहेक उपत्यकाका अन्य क्षेत्रहरूमा पनि गुफाहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् जसको अभै अनुसन्धान हुन जरुरी छ । यी मध्ये दर्जनौंको संख्यामा रहेका पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरूको महत्त्व हिन्दू, बौद्ध लगायत सबै धर्म र सम्प्रदायका धर्मावलम्बीहरू, स्वदेशी र विदेशी सबैका लागि उत्तिकै रहेको पाइन्छ । यहाँका गुफाहरूमा प्रसिद्ध बौद्ध साधकहरूले पनि साधना गर्ने गरेका छन् । शिवजीको कूडाभूमि यो क्षेत्रमा शक्ति सहित भएर उनी रहन लागेपछि अरु देवीदेवताहरू पनि उनकै सामिप्यमा यहीं रहन लागे । यिनै कारणले सबै प्रकारका साधकहरूका लागि यो क्षेत्र आकर्षणको केन्द्र बन्यो । विशेषगरी ध्यान, योग र साधनाकालागि यहाँका गुफाहरूको प्रयोग हुँदै आएका छन् । पाण्डवहरूले समेत गुप्तवासको अवसरमा यस क्षेत्रका मृगस्थली, ध्रुवस्थली आदि स्थानका गुफाहरूमा केही समय ब्यतीत गरी तपश गरेको जनविश्वास रहँदै आएको छ ।

अधिकांश गुफाहरू अँध्यारा र एकान्तस्थलमा हुनेहुँदा त्यहाँ विविध प्रकृतिका व्यभिचार हरू हुने, दुर्व्यसनीहरूले अखडा जमाउने, अपराधीहरूले आश्रयस्थल बनाउने जस्ता कृयाकलापहरू पनि हुने गरेको पाइन्छ ।

पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरूमा पनि यस प्रकृतिका घटनाहरू वारम्बार घटिरहेका र हालसम्म पनि सो क्रम रहिनै रहेको महसुस गर्न सकिन्छ ।

प्राचीन र महत्वपूर्ण पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरू लगायत अरु केही गुफाहरूको बारेमा विशेषगरी प्रत्यक्ष अवलोकन गरेर गरिएको यस अध्ययनबाट आंशिकरूपमा मात्र भएपनि जानकारी गराईएको छ ।

शब्दकुञ्जी : गुफाहरू, तिलोपा, नारोपा, वासुकी, भागलभुगल गुफाहरू, अजन्ताका गुफाहरू, बौद्ध साधक, उपत्यकाका गुफाहरू

पृष्ठभूमि

भीर, पहरा, चट्टान तथा जमिनभित्रको ओडार वा सुरुङलाई गुफा भनिन्छ । यस्ता गुफाहरू प्राकृतिक, कृतिम (मानव निर्मित) र अर्ध-प्राकृतिक पनि हुन्छन् । प्राकृतिक रूपमा रहेका चट्टानका केही वस्नहुने स्वरूपलाई परिमार्जन गरेर अर्ध प्राकृतिक गुफाहरू निर्माण गरिएका हुन्छन् । मानवले प्रयोग गर्दै आएका अधिकांश गुफाहरू कुनै न कुनै स्तरमा स्तरोन्नति गरिएका छन् । आदिम युगदेखि नै प्राकृतिक गुफामा बसोवास गर्न थालेका मानवले पछि-पछि गएर चट्टानलाई ताछेर, काटेर, केही वस्तुले छोपेर, थपेर, ढाकेर, ओतलगाएर मिलाई अर्ध-कृतिम गुफा निर्माण गरेर पनि वस्न थाले । यस्ता गुफाहरू विशेष गरेर नदी, जङ्गल, एकान्तस्थल, सुरम्य वातावरण, उन्मुक्त आकाश भएका स्थानमा निर्माण गरिएका पाइन्छन् । आकृतिमा यिनीहरू मुख साना भएपनि लामा, फराकिला, अग्ला, गहिरा, तह-तह परेका, एक द्वारबाट प्रवेशगरी अर्कै द्वारबाट निस्कन सकिने, पस्ने र निस्कने मुख एकै र अलग-अलग भएका सयौं प्रकृतिका पाइन्छन् । यिनीहरू पस्ने र निस्कने मुख सँगसँगै भएका देखि सयौं देखि हजारौं किलोमीटर टाढासम्म निस्कन सकिने प्रकृतिका रहेका स्वरूपमा प्राप्त छन् । यतिमात्र नभै एक देशबाट पसेर अर्को देशमा निस्कन सकिने मान्यता सम्म रहेको पाइन्छ । तर हालका दिनमा यस्ता मान्यता भएका लामो दूरीमा निस्कन सकिने प्रकृतिका गुफाहरूको अनुसन्धानबाट पुष्टि गर्न जरुरी देखिन्छ ।

भारतका उत्तर तथा मध्यप्रदेशमा प्रागऐतिहासिक कालका मानवहरू बसोवास गरेका अनेकौं गुफाहरू प्राप्त भएका छन् । यी गुफाहरूमा तात्कालीन मानवले आफ्ना जीवनसँग सम्बन्धित विविध घटनाहरू समेटेर गुफाका भित्ताहरूमा चित्रहरू कुँदैका पाईएको छ । यिनीहरूमा मुख्य विषय वन्य पशुहरूको शिकार गर्दै गरेको, आपसमा युद्ध गर्दै गरेका मानिस, धार्मिक अनुष्ठान वा पूजाको, विभिन्न जनावरहरूको आकृतिआदि रहेका छन् (श्रीवास्तव, १९९० पृ.१६८) । पहाडी चट्टानलाई काटेर ताछेर आवासका लागि गुफा बनाउने चलन भारतमा मौर्यकालदेखि प्रारम्भ भएको मानिन्छ (उही, पृ.१४०) । नेपालमा पनि यस्ता प्राग-मानवहरू बसोवास गरेका गुफाहरू अवश्य हुन पर्ने संकेत मिल्दछ ।

मानवले वासस्थान निर्माण गर्ने कलाको विकास गरे सँगै विस्तारै उनीहरू इच्छित आवासहरू निर्माण गरेर त्यतै बसोवास गर्न थाले । अर्कातिर प्राकृतिक र कृतिम दुवै प्रकारका गुफाहरू भने साधक, योगी, भिक्षुहरूका लागि चिन्तन, मनन, ध्यान गर्ने प्रिय स्थलका रूपमा परिवर्तित हुँदै गए । यही क्रममा अनेक किसिमका कलाकारिताले भरिपूर्ण अति आकर्षक र भव्य गुफाहरू निर्माण हुने क्रम पनि बढ्दै गयो । सदियौं अघिदेखि निर्माण हुँदै आएका यस्ता सयौं गुफाहरू अत्यन्त कलात्मक भव्य विहार, चैत्य, मन्दिर, मूर्ति, भित्तेचित्र

आदिले सजिसजाउ भएर संसार प्रसिद्ध समेत रहेका छन् । यस्ता गुफाहरूमा भारतका अजन्ता, एलोरा, बाघ, बादामी लगायतका पर्दछन् । जहाँ सयौं मानिसहरू एकै पटक वसेर भेला, सम्मेलनआदि समेत गर्न सकिन्छ । नेपालमा पनि हजारौं गुफाहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् तर यस बारेमा खास अध्ययन हुन भने हुन सकेको छैन । यसै परिप्रेक्षमा सदियौं देखि अस्तित्वमा रहेका, हजारौं विशिष्ट साधकहरूले साधना गरेका, ज्यादै महत्त्वका पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरूको बारेमा पनि हालसम्म विशेष अध्ययन हुन सकेको छैन । तसर्थ यस अभावको आंशिक मात्र भएपनि परिपूर्तिका निम्ति गुफा संस्कृति र पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरू शीर्षकको प्रस्तुत लेख तयार गरिएको हो ।

अनुसन्धानका समस्या

नेपालका केही गुफाहरूको सामान्य अध्ययन भएतापनि अनेकौं महान् तपस्वीहरूले तपस्या गरेका पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरू बारेमा हालसम्म पर्याप्त अध्ययन हुन सकेको छैन । मूलतः यस अनुसन्धानमा पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरूको अध्ययन गरिएको भएतापनि सन्दर्भवस उपत्यकाका केही र भारतको अजन्ता गुफाहरूको समेत यहाँ चर्चा गरिएको छ । गुफा केहो र कस्ता प्रकृतिका हुन्छन् ? यहाँ भित्र कस्ता-कस्ता कलाकृति हुन्छन् ? पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरू कस्ता छन् ? भन्ने जस्ता जिज्ञासाहरूको समाधान र अनुसन्धान अभाव परिपूर्ति गर्ने उद्देश्यले प्रस्तुत लेख तयार पारिएको हो ।

अनुसन्धानका उद्देश्य

प्रस्तुत लेख गुफा सम्बन्धी विविध तथ्यहरूवारे जानकारीका लागि तयार पारिएको हो । सोही क्रममा यहाँ अजन्ताका गुफाहरू देखि लिएर नेपालका साथै उपत्यकाका गुफाहरूका बारेमा जानकारी गराइएको छ । यी सन्दर्भहरू सामान्य उद्देश्य अन्तर्गत पर्दछन् । लेखको विशिष्ट उद्देश्य भने पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरूका बारेमा अनुसन्धान गरी तिनीहरूको विविध पक्षहरूको अन्वेषण गर्नु हो । यसक्रममा यहाँस्थित गुफाहरूको अवस्थिति, यहाँ भित्र रहेका कलाकृति, हालको अवस्था, साधकहरूको आगमन सम्बन्धी पहिचान गर्नु हो ।

अनुसन्धान विधि

यो अध्ययन गुणात्मक शोध पद्धतिमा अनुबन्धित रहेको छ । सूचना प्राप्तिका लागि यहाँ प्राथमिक र द्वितीयक दुवै प्रकारका तथ्याङ्कहरूको विश्लेषण गरिएको छ । प्राथमिक तथ्याङ्क प्रत्यक्ष अवलोकन, गुफाहरूसँग सम्बन्धित साधक, दर्शनार्थी, भक्तजनसँग अन्तर्वार्ता, फोटोग्राफीबाट सङ्कलन गरिएका छन् । द्वितीयक तथ्याङ्क पत्रपत्रिका, पुस्तक, लेखरचनाआदिका पूर्वकार्य समीक्षाबाट लिइएका छन् ।

मुख्य प्राप्ति

प्रकृतिमा रहेका अनेकौं आश्चर्यजनक भौगोलिक वनावटहरू मध्ये गुफा पनि एक हो । यस्ता गुफाहरूलाई मानवले विभिन्न कालखण्डमा विविध प्रकारले प्रयोग गर्दै आएका छन् । प्रारम्भमा आफ्नो सुरक्षाको लागि गुफामा वस्न थालेको मानवले विस्तारै आफु आवास निर्माणगरी वस्न थालेपछि, यसलाई धार्मिक

प्रयोजनमा वढि प्रयोग गर्न थाल्यो । एउटै गुफामा के तान्त्रिक, के हिन्दू, के बौद्ध सबैले साधना गरेको पाइन्छ र हालका दिनसम्म आईपुग्दा पर्यटकीय दृष्टिले समेत गुफाको महत्त्व वढेको कुरा अध्ययनले पुष्टि गरेको छ ।

भारतका केही प्रमुख गुफाहरू

अजन्ताका गुफा

भारतको महाराष्ट्रको अजन्ता नामक गाउँमा बाघोरा नदीको किनारस्थित चट्टानलाई ताछेर र काटेर मिलाई ३० वटा गुफाहरू निर्माण गरिएका छन् । सन् १८२४मा जनरल सर जेम्सले यो गुफा पत्ता लगाएर संसारलाई जानकारी दिए । विभिन्न कालमा निर्मित यी गुफाहरूमा विभिन्न कालखण्डका कलाकृतिहरू रहेका छन् । ई.पू.दोश्रो शताब्दी देखि ईस्वीको सातौँ शताब्दीसम्मका कलाकृतिहरूले भरिएको यहाँका प्रमुख कलाहरूमा बौद्धधर्मसँग सम्बन्धित चैत्य, विहार, चित्र र मूर्तिहरू पर्दछन् । यी मध्ये यहाँ प्राप्त चित्रहरू विशेष प्रकृतिका र जातक कथामा आधारित बुद्ध तथा बोधिसत्वका रहेका छन् । ती बाहेक विविध वर्गका मानिस र तीनका भावनाहरूलाई यहाँ चित्रद्वारा उत्कृष्ट ढङ्गले प्रस्तुत गरिएको पाईएको छ । यहाँ भिक्षु, ब्राम्हण, राजा तथा राजपरिवार, परिचारक-परिचारिका, सिकारी, तपस्वी, अप्सराआदिका माध्यमद्वारा प्रेम, लज्जा, हर्ष, उल्लास, शोक, उत्साह, घृणा, क्रोध, भय, आश्चर्य, चिन्ता, विरह, विरक्ति, शान्ति आदिको यभिव्यक्ति सुन्दर ढङ्गले प्रकट गरिएको छ (श्रीवास्तव, १९९० पृ.१७४) । गुफा भ्रमणका लागि वर्षमा लाखौँ पर्यटकहरू यहाँ आउने गर्दछन् । यहाँ स्थित विभिन्न कलाकृतिहरू मध्ये चित्रकलाहरूका ख्याति संसारभर रहेको छ । यहाँका सबै चित्रहरू उत्तिकै महत्त्वका रहेतापनि गुप्तकालीन निम्न चित्रहरू संसारभर प्रसिद्ध छन् :

महाभिनिष्क्रमण : यसमा सिद्धार्थले पत्नी यशोधरा र पुत्र राहुललाई निद्राको अवस्थामा छोडेर निस्कनु अगाडि अन्तिम पटक मोहरहीत भावले हेरेको दृश्य अंकित गरिएको छ ।

मारविजय : गुफाको एक भित्तामा १२फीट अग्लो र ८ फीट लामो मार (कामदेव समान तपस्या भंग गर्न सक्ने बौद्ध देवता)का सेना, उसका परमसुन्दरी छोरीहरू चित्रित गरिएको छ ।

पद्मपाणी बोधिसत्व : त्रीभंग मुद्रामा रहेको दायँबाहुमा नीलकमलपुष्प धारण गरेको, पाखुरामा केयूर, नारीमा वाला, गलामा हार, कानमा कुण्डल, शीरमा भव्य मुकुट धारण गरेको, अर्धउन्मिलन नेत्रको यो चित्र अत्यन्त आकर्षक र करुणाले भरिएको सजीव रहेको छ ।

प्रेमिल जोडी : हातमा मधुपात्र धारण गरेको प्रेमीले उक्त पात्र प्रेमिकालाई दिदै गरेको, प्रेमपूर्ण भावमा एक-अर्कामा लपक्क टाँसिएर वसेका प्रेमिल जोडीको यो चित्र सजीव र आकर्षक रहेको छ ।

नन्दपत्नीको अत्यन्त दुखित चित्र : सिद्धार्थका भाई नन्द सुन्दर स्त्रीमा अत्यन्त लम्पट थिए । कालान्तरमा सिद्धार्थले दीक्षा दिएपछि उनी सांसारिक जीवन त्यागेर भिक्षु बने । यसबाट उनकी सुन्दर पत्नी विरह र वेदनाले मरणासन्न हुन पुगेको चित्र यहाँ मार्मिक ढङ्गले प्रस्तुत गरिएको छ । मरणासन्न राजकुमारीका नाममा यो चित्र प्रसिद्ध रहेको छ । यी बाहेक यहाँ अन्य चित्रहरू पनि प्रसस्त रहेका छन् ।

बाघगुफा

बाघ भारतको मध्यप्रदेशको ग्वालियर जिल्लामा विन्ध्य पर्वतको दक्षिणी ढलानमा रहेको छ । नर्मदा नदीको सहायक बाघ नदीको तटमा रहेकाले यी गुफालाई बाघगुफा भनिएको हो । यहाँ छैटौँ शताब्दीमा निर्माण गरिएका ९ गुफाहरू रहेका छन् (श्रीवास्तव, १९९० पृ.१७१) । यहाँ प्राप्त चित्रहरू तात्कालीन समयका अजन्ताका गुफाहरूमा प्राप्त चित्रहरूसँग मिल्दाजुल्दा रहेको मानिन्छ । यहाँ प्राप्त रूँदै गरेकी शोकाकुल स्त्री र उनलाई सान्त्वना दिँदै गरेकी उसकी साथीको चित्र अत्यन्त भावपूर्ण मानिन्छ । यहाँ चित्रण गरिएका हात्तीका दल, पद्मपाणी बोधिसत्वको मुखमुद्रा प्रसिद्ध छन् (उही पृ.१७१-७२) ।

बादामी गुफा

भारतको महाराष्ट्रस्थित बादामी नामको स्थानमा प्राप्त गुफाहरूमा विभिन्न मन्दिरहरू निर्माण गरिएका छन् तिनका भित्तामा विभिन्न भावका भाव-प्रधान चित्रहरू अंकन गरिएका छन् । जसमा राज-समाज, सिंहासनासिन राजा-रानी, नृत्य गर्दै गरेका नृत्यकारहरू, दायाँ हात खम्बामा लपेटेर आकाश तर्फ नियाली रहेकी स्त्री उल्लेखनीय छन् ।

पीतलखोरा

भारतको औरंगबादबाट चालिसगाँउ जाने बाटोमा रहेको शतमाला नामको पहाडमा १३ गुफाहरू रहेका छन् । यो स्थानको पुरानो नाम पीतंगल्य थियो । कालान्तरमा यो पीतलखोरा गुफा नामले प्रसिद्ध भयो । यहाँका गुफाहरूमा प्राप्त चैत्य र बिहारहरू, हाँसिरहेको यक्ष, किंकर, दुई हात्तीद्वारा सेवित गजलक्ष्मी लगायतका कलाकृतिहरू प्रसिद्ध छन् (अग्रवाल, २०१५ पृ.२०४-५) ।

भारतका विभिन्न क्षेत्रहरूमा रहेका हजारौँ-हजार गुफाहरू मध्ये कलाकृतिका दृष्टिले अजन्ता, एलोरा, बाघ, बादामी, औरंगाबाद, सित्तन्नवासल, पीतलखोरा, बेडसा, कार्ले, जुन्नार, कन्हेरी लगायत स्थानका गुफाहरू संसार प्रसिद्ध छन् ।

नेपालका गुफाहरू

नेपाल पवित्र गुफाहरूको देश भनेर चिनिन्छ । लेप्चा भाषामा 'ने' को अर्थ पवित्र र 'पाल' को अर्थ गुफा भन्ने हुन्छ र यो देश पवित्र गुफै-गुफाले भरिएको हुनाले यसलाई ने र पाल अर्थात् पवित्र गुफाको देश, 'नेपाल' भनिएको हो (पोखरेल, वि.सं. २०७२ पृ. ३१) । वास्तवमा नेपालमा हजारौँका संख्यामा ठूला-साना गुफाहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् । वन्दिपुरको सिद्ध गुफा नेपालको सबैभन्दा ठूलो र एशियाको दोश्रो ठूलो गुफा भित्र पर्दछ । यो गुफाको उचाई जमिनको सतहबाट ५० मीटर र गहिराई ३३७ मीटर रहेको कुरा गुफा परिसरमा टाँसिएको बोर्डबाट जानकारी हुन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । गोरखाको गोरखा दरवार क्षेत्रमा रहेको गोरखनाथ गुफा लिच्छविकालीन अभिलेख भएका कारणले प्रसिद्ध रहेको छ । यहाँ संवत् १२२ मा राजा शिवदेव द्वितीयले अभिलेख राखेका हुन् (वज्राचार्य, वि.सं. २०५३ पृ.५२५) । त्यसैगरी लगभग ३००० वर्ष पहिला निर्माण भएका मुस्ताडमा दशहजार अनौठा र रहस्यमय कृतिम गुफाहरू रहेका छन् । जमिनबाट ११५ फीट भन्दा माथि रहेका यी गुफाहरू कसले र किन बनाए, यहाँ मानिसहरू कसरी बसोवास गर्दथे आजसम्म त्यसको रहस्य खुल्न सकेको छैन । यहाँ

लगभग २००० वर्ष पूर्वका मानिसका हस्तीहाडहरू प्राप्त भएका छन् । जुन हाल मुस्ताङको ईकोम्युजियममा राखिएका छन् । संसारका रहस्यमय गुफाहरू मध्ये यो पनि एक मानिन्छ । प्रदेश नं. १ अन्तर्गत खोटाङ जिल्लामा रहेको हलेसी महादेवस्थान गुफामा रहेको छ । यो देवस्थलको एकैठाउँमा तल र माथि २ वटा ओढार स्वरूपमा गुफाहरू रहेका छन् । माथिल्लो गुफा विशाल खाडल जस्तो र तल्लो तेर्सो ओढार जस्तो रहेको छ । माथिल्लो महादेवको र तल्लो पार्वतीको गुफा मानिन्छ । ओसिलो र पानी तप-तप चुहिने यी गुफा प्राचीन प्राकृतिक गुफा हुन् । यहाँ हिन्दू र बौद्ध दुवै धर्मावलम्बीहरूको आस्था रहेको छ । बौद्ध गुरु पद्मसम्भवले यहाँ आएर तपस्या गरेको विश्वास गरिन्छ । त्यसैगरी पोखराको महेन्द्र, चमेरे, गुप्तेश्वर लगायतका गुफाहरू पनि पर्यटकीय दृष्टिले निकै आकर्षक मानिन्छन् । यी बाहेक पनि नेपालमा हजारौंको संख्यामा साना-ठूला गुफाहरू देशै भरी यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् । त्यसैले नै नेपाललाई गुफाहरूको देश भनिएको हो ।

काठमाडौं उपत्यकाका केही प्रमुख गुफाहरू

काठमाडौं उपत्यकामा सयौंका संख्यामा गुफाहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् । कीर्तिपुरस्थित चोभार गल्ली क्षेत्र, पशुपतिनाथको वागमती तट क्षेत्र, जहाँ एकै स्थानमा दर्जनौंको संख्यामा गुफाहरू रहेका छन् । चोभारको वागमती नदीको पानी निस्कने गल्ली क्षेत्रमा रहेका गुफाहरू उपत्यकाका प्रसिद्ध गुफाहरू मध्ये एक हुन् । यहाँस्थित गुफाबाट वागमती नदी वारपार गर्न सकिने र गुफामार्गबाट नै चोभार डाँडास्थित आदिनाथ मन्दिर सम्म पुग्न सकिने मान्यता रहँदै आएको छ । तर यो कुरालाई हालसम्म प्रमाणित भने गर्न सकिएको छैन । नदीमा पानी घटेको अवसरमा नदी भित्र छाम्दा सम्म खाटजस्तो भेटिने कुरा दशकौंदेखि त्यही क्षेत्रमा वसोवास गर्दै आएको हस्त कुमारी खड्का बताउँछिन् । गहिरो अनुसन्धान हुनसकेको खण्डमा यी तथ्यहरू प्रमाणित हुन सक्दछन् । गुफाभित्र यहाँ केही शिवलिङ्ग लगायतका मूर्तिहरू पाइनाले यी गुफामा कुनै समयमा योगी, साधकहरूले साधना गरेको हुनसक्ने देखिन्छ ।

स्वयम्भू स्तूप क्षेत्रमा रहेको शान्तिपूर भवन भित्र तह-तह परेको तान्त्रिक गुफा रहेको मान्यता छ । तन्त्रसाधकहरू मात्र यहाँ प्रवेश गर्न सक्ने जनविश्वास रहँदै आएको यस गुफामा राजा प्रताप मल्ल प्रवेश गरी उनको समयमा लागेको खडेरीबाट राष्ट्रलाई जोगाएको कुरा निकै प्रसिद्ध छ । पछि राजा रणवहादुर शाह पनि गुफामा प्रवेश गर्न खोज्दा असफल भई आत्तिदै चिच्याउँदै-कराउँदै गुफा बाहिर निस्किएको कथावत पनि उत्तिकै रोचक र प्रसिद्ध रहँदै आएको छ ।

नागार्जुन पर्वत क्षेत्र गुफाहरूको लागि चर्चित छ । यो पर्वतको चुचुरो, फेद र वरपर केही गुफाहरू रहेका छन् । पर्वतको चुचुरोमा सानो र ठूलो दुई, फेदमा एक, पश्चिमी दिशातर्फ एक लगायतका अरु गुफाहरू पनि यहाँ रहेका छन् । यो क्षेत्रको ख्याती विशेष गरेर बौद्ध तीर्थको रूपमा रहेको भएता पनि केही गुफाहरूमा हिन्दूहरूका पनि देवी देवता रहेका, ठूले एकादशीमा मेलालाग्ने गरेको स्थानीय वासिन्दाहरू बताउँछन् । यहाँका बौद्ध मूर्तिहरू, चैत्यका अवशेषहरू लिच्छवि र मल्लकालताकाका देखिन्छन् । भारतीय सिद्ध नागार्जुन (८४ सिद्ध मध्ये एक) काठमाडौं आउँदा यही डाँडाको गुफामा साधना गरी बसेका हुँदा उनैको सम्मानमा यो डाँडाको नाम नै नागार्जुन राखिएको मानिन्छ । काठमाडौंमा अनावृष्टि भएको अवसरमा स्वयम्भूका बुद्धाचार्यहरूले यहाँ विशेष पूजा गरेमा वर्षा हुने विश्वास रहँदै आएको छ । यो डाँडाको फेदमा रहेको एक गुफामा दुई मार्ग रहेको

र एक मार्गबाट स्वयम्भू स्तूप सम्म पुग्न सकिने र अघि यही मार्गबाट सिद्धपुरुषहरू आवत-जावत गर्ने गरेको कुरा बुढापाकाहरू बताउँछन् ।

भक्तपुर सालीनदी नजिकै पञ्चमहालक्ष्मी मन्दिर पछाडि हयगृव नामक गुफा रहेको छ । यो गुफालाई हय=घोडा, गृव=गर्धन अर्थात् घोडाको जस्तो गर्धन र मुखाकृति भएको स्वरूपमा लिईन्छ । केहीवर्ष अघिमात्र गुफालाई कलात्मक बनाएर विभिन्न मृग, वाघ, खरायो लगायतका जनावरहरू, लक्ष्मीलाई काखमा लिएका हयगृव; लक्ष्मी, विष्णु आदि देवीदेवताहरू ऋषीमुनी, भक्तहरूका सुन्दर मूर्तिहरूले सजाएर आकर्षित बनाईएको छ । यहीक्रममा गुफा-प्रवेशद्वारलाई सिंहको मुखाकृतिमा निर्माण गरिएको छ । पर्यटकीय स्थलका रूपमा विकसित भएको यो गुफा प्रवेशकालागि हाल (२०७८/ १२/१०) रु.१०० प्रवेश शुल्कलिई सञ्चालन गरिएको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । भक्तपुरकै सुडालस्थित ल्हासापाक्व नामको बौद्ध स्थलमा पनि अर्को गुफा रहेको छ । यस गुफामा चीनबाट आएका मञ्जुश्री, तिब्बतबाट आएका मिलरेपाले साधना गरेका थिए भन्ने जनविश्वास रहँदै आएको भएता पनि हाल त्यहाँ बसेर साधना गर्न सकिने प्रकृतिका गुफाहरू भने देखिदैनन् (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

फर्पिङक्षेत्र पनि गुफाकोलागि धेरै प्रसिद्ध रहेको छ । वज्रयानी महासिद्ध पद्मसम्भवले यो क्षेत्रका गुफाहरूमा रहेर साधना गरेकाले यो क्षेत्र बौद्ध तीर्थका रूपमा प्रसिद्ध हुन गएको हो । यहाँ रहेको असुरगुफा जसलाई गोरखनाथगुफा र ऋषितरगुफा पनि भनिन्छ त्यहाँ साधना गरेर उनले डाकिनीहरूलाई बस पारेको कुरा प्रसिद्ध रहेको छ । त्यस्तै उनले फर्पिङ कै अर्को शिखरनारायण /शेषनारायण गुफा जसलाई मङ्गलेश्वर वा गुरुरिम्पोचे गुफा पनि भनिन्छ त्यहाँ पनि साधना गरेका थिए । हाल यी दुबै गुफाहरूक्षेत्रमा भव्य विहारहरू सञ्चालित छन् । यीनै गुफाहरूका कारणले फर्पिङको प्रसिद्धी तिब्बत र चीनसम्म पनि फैलिएको छ । यी गुफाहरूमा दर्शन-पूजन र साधना गर्नकालागि तिब्बत देखि बौद्धसिद्धहरू आउने क्रम अझैपनि जारी नै छ । हाल यस साधना क्षेत्रमा पद्मसम्भवको नेपालकै ठूला मध्ये एक विशाल मूर्ति निर्माण गरिएको छ ।

नेपाल संवत् ५११ (वि.सं.१४४७)को गोरखनाथको पादुकासँगै रहेको अभिलेखमा श्रीशिखरापुरी (फर्पिङ) को ऋषितट पहाडको गुफामा असल जोगी श्रीअचिन्तनाथ जसराजले श्रीश्रीश्री गोरखनाथका दुङ्गाका पादुका बनाइ चढाए भनिएको छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०६८, पृ.१८०) । यो क्षेत्र हिन्दू र बौद्ध दुवै धर्मावलम्बीहरूको लागि उत्तिकै महत्त्वको रहेको छ । यहाँस्थित शिखरनारायण गुफाक्षेत्रमा हिन्दू देवीदेवताहरू पनि स्थापित छन् । यहाँ प्राचीन कालदेखि कै विष्णुका विविध स्वरूपका मूर्तिहरू, शिवलिङ्गहरू र अरु देवीदेवताहरूका मूर्तिहरू पनि रहेका छन् । यी मध्ये मध्यकालमा निर्मित विष्णुविक्रान्तको मूर्ति निकै प्रसिद्ध छ ।

काठमाडौंको टोखास्थित भोरमा रहेको सुन्दर भरनासहितको अर्को एक गुफाको हालका दिनमा पर्यटकीय दृष्टिले प्रसिद्धी बढ्दै गएको छ । गुफासँगै भरना भएकोले यसो हुन गएको हो (प्रत्यक्ष अवलोकन) । साँखु वज्रयोगिनी, शिवपुरी, ईचङ्गुनारायणआदि क्षेत्रका गुफाहरूको प्रसिद्धी पनि त्यत्तिकै रहेको छ । यी वाहेक उपत्यकाका अन्य क्षेत्रहरूमा पनि गुफाहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् जसको अझै अनुसन्धान हुन जरुरी छ ।

पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरू

पशुपतिक्षेत्र अनेकौं मठ, मण्डप, अखडा, आश्रम, मन्दिर, मुर्ति, सालिक, पाटी, सत्तल, पौवा, चःछें, डवली, द्वार, स्तम्भ, घण्टा, चौतारा, ढुङ्गेधारा, कुण्ड, यज्ञकुण्ड, अग्निहोत्र-शाला, अखण्डधुनी, विद्याआश्रम, इनार, जंगल, वगैँचा, अभिलेखहरू, घाट, चोक, पोखरी, पार्क, द्वीप, तीर्थ, समाधि, सतीस्थल (द्वार, वाटो, घाट, गहना, वश्र समर्पण गरिने मन्दिर), ध्यानस्थल, वृद्धआश्रम, कुकुर, साँढे आश्रयस्थल लगायतका अनेकौं मूर्त कलाकृतिहरूले भरिभराउ भएको क्षेत्र हो । विभिन्न युग र कालखण्डको प्रतिनिधित्व गर्ने यहाँका यीनै मूर्त कलाकृतिहरूमध्येमा दर्जनौंको संख्यामा गुफाहरू पनि रहेका छन् । मानव निर्मित अरु मूर्त कलाकृतिहरू समयको लामो कालखण्डमा निर्माण भए, नाश भए, पुननिर्माण भए तर यहाँस्थित अधिकांश चट्टाने गुफाहरू अनन्तकाल देखि साधनास्थलको रूपमा अविच्छिन्न रहिरहेका छन् ।

करीव १ दर्जन गुफाहरू रहेको पशुपतिक्षेत्र पशुका पति स्वरूपका महादेव र उनकी शक्ति उमाको लिला र कृडा भूमि हो । यो क्षेत्रको प्रसिद्धी हिन्दू धर्मावलम्बीहरूका लागिमात्र नभै बौद्धहरूका लागि पनि उत्तिकै रहेको छ । यहाँका गुफाहरूमा प्रसिद्ध बौद्ध साधकहरूले पनि साधना गर्ने गरेका छन् । यो क्षेत्र शिवजीले मृगका रूपमा विचरण गरी कृडा गरेको, देवताहरू लगायत उमाले समेत उनलाई कैलाश वा काशीमा फर्कन अनुरोध गर्दा पनि यसै क्षेत्रमा आफूले बस्न ईच्छा गरेको कुरा प्रसिद्ध रहँदै आएको छ । यसप्रकार शिवजी यहाँ रहन थालेपछि वत्सलेश्वरी, राजराजेश्वरी, कोटेश्वरी, गुह्येश्वरी, वज्रेश्वरी, भुवनेश्वरी, जयवागीश्वरी जस्ता शक्तिहरूको पनि यहाँ आविर्भाव भएको पाइन्छ । अरु देवीदेवताहरू पनि शिवकै सामिप्यमा रहन इच्छुक भएकाले यो क्षेत्रमा शिव, शक्ति र अरु सम्पूर्ण देवीदेवताहरूको निवास रहेको छ । यही क्षेत्रमा भगवान कृष्णले पशुपतिको दर्शन पुजन गरेको, केदारेश्वर ज्योतिर्लिङ्गको शिरोभाग पशुपतिमा विलय भएको र ज्योतिर्लिङ्गको स्वरूपमा पशुपतिनाथ यहाँ विराजमान भएका कुराहरू सर्वविदित छन् ।

शक्ति सहित पशुपतिनाथ र अरु सम्पूर्ण देवीदेवताहरू शिवजीको सामिप्यमा यहाँ रहनलागे पछि अत्यन्त पवित्र मानिएको यस भूमिमा योगी, ध्यानी, सिद्ध, तपस्वी, आचार्य, महात्माहरू योग, ध्यान, जप, पुरश्चरण एवं तपस्या गर्न लालायित भए । सोही कारण यसक्षेत्रमा उनीहरूले साधना, योग, ध्यान, जप, पुरश्चरण एवं तपस्या गर्दै आए र यो क्षेत्रलाई साधनामय, ध्यानमय र योगमय बनाए । कालक्रममा पशुपतिक्षेत्र तपश्चर्या, योग्याभास र ध्यान साधनाका लागि एक सिद्ध क्षेत्र बन्न गयो । पाटी, सत्तल, पौवा, अखडा, आश्रम, मठ आदिको निर्माण हुनु अगाडि देखि नै यहाँ साधकहरूले बृक्षको फेदमा, गुफाहरूमा, पर्णकुटीमा बसेर साधना गर्न थालिसकेका थिए । पछि माथि उल्लेखित विविध प्रकृतिका आश्रयस्थलहरूको निर्माण पश्चात पनि ठूला-ठूला साधकहरू गुफामा नै रहेर साधनागर्न लालायित हुने हुनाले यहाँ स्थित गुफाहरू सधैं भरिभराउ रहने गरेको देखिन्छ । कथन अनुसार पाण्डवहरूले समेत गुप्तवासको अवसरमा यस क्षेत्रको मृगस्थली, ध्रुवस्थली आदि स्थानका गुफाहरूमा केही समय व्यतीत गरी तपस गरेको मानिन्छ ।

पशुपतिक्षेत्रमा पूर्वी नेपाल भोजपुरका वालागुरु आवाल ब्रम्हचारी षडानन्द अधिकारीले पनि गुह्येश्वरी र वागमती बिचको घना जङ्गल (मृगस्थली बन क्षेत्र) भएको थुम्कोमा गुफा स्वरूपको सानु पर्णकुटी (स्याउला, घाँस, झारपात आदिवाट तयार पारिएको कुटी) निर्माण गरी पानी र हावा मात्र सेवन गरेर २०/२१ वर्षको

उमेरमा तपस्या आरम्भ गरेका थिए (अधिकारी, वि.सं. २०७३ पृ.१४) । पछिल्लो समय यस क्षेत्रलाई बासुकी बाबा, योगानन्द, श्यामचेतन बाबा, क्षिप्रनाथ बाबा, शिवपुरी बाबा, सिद्ध बाबा (बोल्ने पशुपति), तुलसीराम बाबा, रामनाथ अघोरी, त्रिकालदर्शी चुन्चुन बाबा, पगलानन्द बाबा, दुधधारी बाबा आदि जस्ता सिद्ध महात्माहरूले आफ्नो साधना र तपस्थल बनाएका थिए । स्वर्गद्वारी महाप्रभुकी शिष्या लक्ष्मी गिरी, उमाकुण्ड आश्रममा रहेर (वि.सं. २०१६ देखि २०५८ सम्म) लामो समयसम्म तपस्या गरी यही स्थलमा ब्रम्हलीन भईन् । यही क्षेत्रमा नागिनहरू (नाङ्गा साधुनीहरू)ले अखडा खडागरी साधना गरेका थिए (हाल छैनन्) । यहाँ राजा महाराजादेखि जनसाधारणसम्मले विभिन्न प्रकृतिका साधना गरेका ऐतिहासिक प्रमाणहरू प्राप्त छन् । केही वर्ष अघिसम्म ख्यातिप्राप्त विद्वान महात्माहरू योगी नरहरीनाथ, डा.स्वामी प्रपन्नाचार्य, डा.रामानन्द गिरी जस्ता व्यक्तित्वहरूले यसै क्षेत्रलाई आफ्नो साधनास्थल बनाएर ब्रम्हलीन भए । आश्रम, अखडा, विहारमा रहेर पनि कतिपय योगी-सन्यासीहरू विशेष तिथि मितिहरूमा केही दिन, महिना र वर्ष सम्म पनि एकान्त गुफामा बसी साधना गर्ने हुँदा प्रसिद्ध तीर्थ आसपासका गुफाहरू अधिकांश समय साधकहरूले भरिभराउ हुने गर्दछन् । पशुपतिक्षेत्रमा रहेका गुफाहरू विगतमा यस्तै साधकहरूले सधैं भरिभराउ रहने गरेकोमा केही वर्ष यता देखि भने पशुपतिविकास कोषले योग्य साधु सन्तको अभावमा केही गुफाहरू बन्द गरेको छ ।

१) पशुपति आर्यघाट देखि सूर्यघाटसम्म रहेका गुफाहरू

पशुपति आर्यघाटबाट उत्तरतर्फ वागमतीको पश्चिमी किनार सूर्यघाटसम्ममा सँग-सँगै ९ प्राकृतिक गुफाहरू र जमिनको सतहबाट करीव ३ फीट उचाईमा २ लघु ओडारहरू रहेका छन् । एक दशक अघिसम्म कैलाश डाँडा तर्फबाट ओर्लिएर मात्र प्रवेश गर्न सकिने यी गुफाहरूमा हाल आर्यघाटतर्फबाट पनि जाने सहज बाटो निर्माण गरिएको छ । जसले गर्दा हाल गुफाहरूमा पुग्न सहज भएको छ । जमीनको सतह भन्दा करीव ३ फीट गहिराई देखि लिएर जमीनको सतहमा र सबै भन्दा अग्लो करीव २० फीट उचाई सम्ममा यहाँका गुफाहरू रहेका छन् । चिल्ला चट्टाने पहरामा रहेका यी गुफाहरूलाई कुनै न कुनै स्तरमा परिमार्जन गरेर विशेष सुविधायुक्त र सहज बनाइएको छ । हजारौं हजार वर्ष अगाडि देखि ऋषिमुनिहरू, हिन्दू तथा बौद्ध ख्यातिप्राप्त साधकहरूले तप गर्दै आएका यो क्षेत्रका गुफाहरू एउटा छुट्टै साधनास्थलको रूपमा विकसित भएको पाइन्छ । पशुपति विकास कोषले सूर्यघाट र यसैको पारिपट्टि रहेको मृगस्थली (सिद्धाचल) क्षेत्रलाई तपस्थलीका रूपमा विकसित गर्ने र यहाँका गुफा र पाटीहरूलाई तपस्चर्याका लागि सुविधायुक्त बनाउने लक्ष्य लिएको कुरा पशुपति विकास कोषको गुरुयोजनामा उल्लेखित छ (गुरुयोजना, वि.सं. २०७७ पृ. १२०) । सूर्यघाट परिसरमा निम्नानुसार गुफाहरू रहेका छन् जसको चर्चा तल गरिएको छ :

वासुकि गुफा :

वासुकि गुफा पशुपति परिसरमा रहेको वासुकि मन्दिरको पछाडितर्फ चट्टाने पहरामा वागमती नदीतर्फको जमिनबाट करीव २० फीटको उचाईमा अवस्थित छ (चित्र नं.३) । अग्लो स्थानमा रहेको यस गुफाको नाम वासुकि मन्दिरको नामबाट रहन गएको हो । गुफामा वागमती किनार र वासुकि मन्दिर दुईपट्टिबाट आउन सकिन्छ । प्रसिद्ध वासुकि बाबाले यही गुफामा बसेर साधना गरेका थिए । उनी सिद्ध योगी भएको र यही गुफामा रहेर साधना गरेको कारणले उनको वास्तविक नाम नै ओभ्नेलमा परेर उनी बसेको यही वासुकि गुफाको नाममा उनी वासुकि बाबा नामले प्रसिद्ध रहे । उनको समाधी पनि यहीं गुफा भित्र रहेकोले यो 'समाधी गुफा'

हो । उनी अधि यहाँ हजारौं र पछि पनि अनेकौं साधकहरूले साधना गरेको यो गुफामा विगत ६-७ वर्षदेखि कोही साधकहरू पनि लामो समयको लागि भने वसेका छैनन् (प्रत्यक्ष अवलोकन) । गुफाभित्र प्राचीन शिवलिङ्ग, त्रिशुल लगायतका वस्तुहरू रहेका छन् । हाल यस गुफामा पशुपति विकास कोषले ताला लगाएर बन्द गरेको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन (२०७८/१२/१७) ।

बंगालीबाबा गुफा

वासुकि गुफासँगै उत्तरतर्फ, जमिनबाट करीब ३ फीट उचाईमा रहेको यो गुफामा धेरै साधकहरूले साधना गरेका थिए । पछिल्लो समयमा यस गुफामा बंगालीबाबाले साधना गरेको हुँदा यसलाई बंगालीबाबा गुफा पनि भनिन्छ । हाल यस गुफामा पशुपति विकास कोषले ताला लगाएर बन्द गरेको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन (२०७८/१२/१७) ।

तिलोपा र नारोपा गुफा

एघारौं शताब्दी ताकाका अतिसा दिपंकर, तिलोपा र नारोपा (गुरु चेला) समकालीन हुन् । अतिसा दिपंकर र नारोपालाई मुख्य गुरु मानेर उत्तरी नेपालको लामाधर्ममा नयाँ सम्प्रदाय का-ग्यु-पा:को थालनी भएकी थियो (खत्री, वि.सं. २०६० पृ. १०३) । यी ३ मध्ये तिलोपा र नारोपाले भगवान पशुपतिको वासस्थल क्षेत्र अत्यन्त पवित्र र यो क्षेत्रमा बसेर गरेको साधना सीघ्र सिद्ध हुने ठानी यो क्षेत्रलाई आफ्नो साधना स्थल बनाए । एघारौं शताब्दी भन्दा धेरै अगाडि देखि नै यहाँ बौद्ध साधकहरू आएर साधना गर्ने गरेका थिए भन्ने विभिन्न तथ्यहरूले देखाउँछन् । यो भूमी प्राचीन समय देखि नै बौद्धधर्मावलम्बीहरूको लागि पनि उत्तिकै आस्थाको केन्द्र थियो । हालका दिनमा चीन, तिब्बत र भारतबाट समेत बौद्धतीर्थयात्रीहरू यहाँ बाक्लो रूपमा दर्शन-पूजन गर्न आउने गरेका छन् ।

नारोपा गुफा

बुद्धधर्मका अनुयायी, तात्कालीन समयमा बौद्ध धर्म र दर्शनका अतिरिक्त व्याकरण, तर्कशास्त्र, वेद-वेदान्त, धर्मशास्त्र, पुराण, ज्योतिष आदिको अध्यापन हुने नालन्दा विश्वविद्यालय (उही, पृ. १४८) मा अध्ययन गरेका, चौरासीसिद्ध मध्येका महासिद्ध नारोपाले यही गुफामा बसेर १२ वर्षसम्म साधना गरेको मानिन्छ । उनले आफु भन्दा बौद्ध शिक्षामा ज्यादा ज्ञान भएका तिलोपालाई गुरु बनाउन तीब्र इच्छा गरी सफल पनि भए र उनलाई तिलोपाले पनि मुख्य शिष्यको रूपमा स्वीकारेको मानिन्छ । यो गुफामा नारोपा र सँगै रहेको अर्को गुफा (चित्र नं.५)मा तिलोपाले साधना गरेका थिए । यहाँ गुफा भित्र बलिरहेको दियोको सन्दर्भमा केही वर्ष अगाडि देखि नारोपाको मूर्ति अगाडि अखण्ड वत्ती बालिदै आइएको कुरा गुफाका सेवक प्रेम विडारीले बताए (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

तिलोपा/तिलरोपा गुफा

नारोपाका गुरु तिलोपाले साधना गरेको यो गुफा नारोपा गुफासँगै उत्तरतर्फ रहेको छ । बाहिरबाट हेर्दा नारोपा र तिलोपा गुफा जोर गुफा जस्तो देखिन्छ । आफ्ना मुख्य शिष्य नारोपा सहित भएर यहाँ तिलोपाले

साधना गरेका थिए । हाल यहाँ गुफा भित्र तिलोपाको मूर्ति र यसको अगाडि लिच्छविकालीन भव्य शिवलिङ्ग पनि रहेको छ (चित्र नं.७) (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

भैरवगुफा

सूर्यगुफा कै समानन्तर दक्षिणपट्टि जमिनबाट करीव १५ फीट उचाईमा, बाहिरबाट हेर्दा दोश्रो तला स्वरूपमा यो गुफा रहेको छ । अनुसन्धानको क्रममा त्यहाँ अनुसन्धानकर्ता पुग्दा साधनारत तपस्वी अवस्थित थिए (प्रत्यक्ष अवलोकन) । जमिनको तहका गुफा भन्दा माथिल्लो तहको यो गुफा पनि वस्नकालागि ज्यादै सजिलो प्रकृतिको रहेको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । गुफा भित्र प्राचीन शिवलिङ्ग लगायत अरु देवीदेवताका मूर्तिहरू र सयौंको संख्यामा पुस्तकहरू राखिएको पुस्तकालय समेत रहेको छ ।

सूर्यगुफा/अघोरआश्रम

लहरै रहेका तिलोपा, नारोपा र सिद्धगुफाको माथिल्लो भाग नै सूर्यगुफा हो । यहाँ रहेका गुफाहरू मध्ये सवैभन्दा अग्लो स्थानमा रहेको यो गुफालाई अघोर आश्रम पनि भनिन्छ । जमिनबाट करीव १५ फीट उचाईमा यो गुफा रहेको छ । सयौं साधकहरूले साधना गरेको यो गुफा माथिल्लो तला स्वरूपमा उत्तर-दक्षिण फैलिएको लामो आकारमा वस्नकालागि ज्यादै सजिलो स्वरूपमा रहेको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । यस गुफामा सबै भन्दा पहिला घामलाग्ने हुनाले यसको सूर्यगुफा नामाकरण भएको कुरा लामो समयदेखि गुफाहरूको रेखदेख गर्दै आएका सेवक प्रेम विडारी बताउँछन् ।

सिद्ध गुफा (जमिनमुनि)

सूर्यगुफाको ठीकमुनि जमिनबाट करीव तीनफीटको गहिराईमा रहेको यो गुफामा सयौं साधकहरूले साधना गरेको भएतापनि करीव एक दशक अगाडि बोल्ने पशुपति भनिने सिद्धबाबा बस्दथे । यो गुफामा एकताका त्यता टहल्ने ट्यापेहरूले बाबाले पैसा नदिए पछि त्यतै घुमी हिंड्ने लुरी नामकी महिला र सिद्धबाबालाई यही गुफामा बाहिरबाट थुनेर केही समयका लागि राखिदिएका कारण बाबालाई लुरीको पोई पनि भन्ने गरिएको कुरा ओम गुरु बताउँछन् । हाल यो गुफा फोहोर मैलाले पुरिएको बेवारिसे अवस्थामा रहेको छ (चित्र नं.४) । जमिनको सतह भन्दा गहिराईमा गुफा भएकाले अघि यहाँ साधकहरू रहँदा काठ स्याउलाआदिको बाहिरबाट छाना हाली गुफालाई घाम-पानीबाट संरक्षण गरिएको बुझिन्छ ।

भगवतीगुफा

तिलोपा गुफासँगै भगवती गुफा रहेको छ । बाहिर र भित्र गरेर दुईखण्डमा रहेको यो गुफा अरु भन्दा केही फराकिलो र आकर्षक रहेको छ । जसमा भित्री खण्ड प्राकृतिरूपमा नै सुत्न वस्न मिल्ने केही ठूलो आकृतिको र यसको बाहिर तर्फ फराकिलो क्षेत्रलाई ताछेर काटेर मिलाई जस्ताको छाना हालेर अझ फराकिलो बनाईएको छ (चित्र नं.८) । भित्री गुफामा आठवाहुकी सिंहवाहिनी भगवती र यिनको दुईतर्फ दायाँ हनुमान र बायाँ गणेशको मूर्ति राखिएको छ । यहाँ विगत २ दशक देखि अखण्ड वती बालिदै आईएको कुरा गुफाका सेवक प्रेम विडारीले बताए (प्रत्यक्ष अवलोकन) । पछिल्लो समय यहाँ पगलानन्द बाबा र डा.रामनाथ अघोरी बाबाले पनि लामो समय रहेर साधना गरेकाले उनीहरूको तस्विर पनि गुफा भित्र राखिएको छ (चित्र नं.९) ।

गुफामा अनुसन्धानकर्ता पुग्दा गुरु भष्मेश्वरनाथ (४० वर्ष) सिकाउने र सिक्ने विद्यार्थी रामकृष्ण वि.क.(३६ वर्ष) ६ महिनादेखि हार्मोनियम सिक्ने र सिकाउने कार्यमा तल्लीन भेटिए (२०७५/०५/२६ दिउँसो दुईवजे) । हाल २०७८/१२/१७ मा गुफामा पुग्दा विगत १ वर्षदेखि कुनै वाद्यवादनको प्रशिक्षण नभएको तर १६ वर्ष देखि प्रत्येक आईतवार सम्पन्न गरिने भजनकीर्तनको कार्य अझ भीडका साथ सम्पन्न हुने गरेको गुफाका सेवक प्रेम विडारीले बताए । गुफा भित्र वाद्यवादनका सामग्रीहरू भने हाल पनि राखिएको छ (चित्र नं. ९) ।

साना ओडार आकृतिका गुफाहरू

बसेर ध्यानसम्म गर्न सकिने तर सुत्न नमिल्ने साना ओडार आकृतिका केही गुफाहरू पनि पशुपतिक्षेत्रमा रहेका छन् (चित्र नं.१०) । तिनीहरूलाई खोपेर, ताछेर माथिबाट केहीले छोपेर ठूलो बनाई वस्नयोग्य बनाउन सकिने देखिन्छ । विशेष तिथि र पर्वहरूमा यी लघु-ओडारहरूमा केही समयकालागि साधकहरू साधना गरेर जानेगरेको पनि पाइन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

सूर्यघाट परिसरका गुफाहरूको सन्दर्भमा तत्कालीन पशुपति क्षेत्र विकास कोषका सदस्य सचिव प्रदिप ढकाल यसो भन्नुहुन्छ- 'यस क्षेत्रको प्राचीन गरिमालाई पुनः जगाउनका लागि यहाँका गौरवमय इतिहास बोकेका गुफाहरू मरमत संभार गर्नुका अतिरिक्त ख्यातीप्राप्त साधकहरूको लागि उचित साधनास्थलको रूपमा स्तरउन्नती गरेर यो क्षेत्रलाई साधनामय, ध्यानमय र योगमय बनाउने योजना मुताविक यथाशिघ्र कार्य हुन गई रहेको छ ।'

२) मृगस्थली र भागलभुगल परिसरका गुफाहरू

पशुपतिनाथको ठीक पूर्वपट्टि मृगस्थलीको डाँडामा गोरखनाथवाट दक्षिण, विश्वरूपावाट पश्चिम हालको मृगवाटिकाभित्र सिद्धाचल क्षेत्रमा भागलभुगल स्थल रहेको छ र यहाँ भागलभुगल/कुरुक्षेत्रेश्वर नामक बेसर शैलीको लिच्छवीकालीन प्राचीन साधा शिवलिङ्ग पनि स्थापित छ ।

साधनाका लागि मृगस्थली क्षेत्रको विशेष महत्त्व रहेको छ । यो क्षेत्रमा बसेर गरेको साधना सीघ्र सिद्ध हुनेहुँदा यो क्षेत्रलाई सिद्धाचल पनि भनिन्छ । यो क्षेत्रमा रुखका फेदमा, पूर्णकुटी बनाएर, खुलास्थानमा, आश्रममा जतासुकै रहेर साधना गर्न साधकहरू लालायित रहन्छन् । हाल यहाँ गुफा रहेको भनिएको स्थानमा भने गुफाको स्पष्ट अस्तित्व भेटिँदैन । सम्म क्षेत्र भएकाले लामो समयको अन्तरालमा गुफा छोपिएको र पुरिएको हो कि भन्ने देखिन्छ । भाडी मात्र रहेको र जमिनको सतहमा गुफा जस्तो देखिने आकृति भने हालसम्म पनि रहेको छ । यो गुफा पाटनको मंगलबजार स्थित भिमसेन मन्दिर छेउमा खुलेको जनविश्वास रहेको पाइन्छ । यही स्थित गुफामा पाण्डुपुत्र युधिष्ठिरले गुप्तवासको अवसरमा केही समय व्यतीत गरी साधना गरेको मान्यता रहँदै आएको छ ।

३) राजराजेश्वरी चार शिवालय परिसरमा रहेको गुफा

राजराजेश्वरीस्थित चार शिवालय प्राङ्गणको उत्तरी छेउमा अग्निहोत्रशाला नजिकै गुफा रहेको मान्यता रहँदै आएको पाइन्छ । समतल भूमी रहेको यो परिसरमा हाल कुनै गुफाको प्रष्ट अस्तित्व नदेखिएतापनि त्यहाँ स्थित मन्दिर स्वरूपको लघु भवनको भित्र पट्टि गुफाको अस्तित्व रहेको कुरा त्यहाँका अग्निहोत्री पुजारी बताउँछन् । त्यहाँ गुफा रहेको कारणले नै लघु मन्दिर स्वरूप निर्माणगरि गुफाको संरक्षण गरिएको छ । हाल त्यहाँ स्पष्ट

महसुस गर्न सकिने गरी गुफाको चिन्हहरू केही पनि देखिदैन (प्रत्यक्ष अवलोकन) । उत्खनन गरेको खण्डमा गुफाको अस्तित्व भेट्न सकिने सम्भावना भने देखिन्छ ।

४) भुवनेश्वरी मन्दिर भित्रको गुफा

पशुपतिनाथ मन्दिर बाहिर पश्चिम तर्फ रहेको भुवनेश्वरी मन्दिर भित्रबाट भारतको कामरूप कामाक्ष सम्म पुग्ने गुफारूपी सुरुडमार्ग रहेको जनविश्वास रहँदै आएको छ । यही मार्ग प्रयोग गरेर प्राचीन समयमा उक्त मन्दिरका ठूला तान्त्रिक पुजारी वन्द्युदत्त आचाजु कामरूप कामाक्षसम्म आउने जाने गर्दथे भन्ने जनविश्वास रहँदै आएको छ । त्यहाँ गर्भगृहसम्म गएर हेर्न नपाईने हुनाले भित्रको अवस्था देख्न सकिदैन र बाहिरबाट गुफाको कुनै प्रष्ट चिन्ह देखिदैन ।

निष्कर्ष

मानव सभ्यताको शुरुवाती अवस्थामा सुरक्षाका खातिर मानिसहरू गुफामा रहनबस्न थाले । आवास निर्माण कलाको विकाससँगै मानिसले गुफा त्यागेर आवासगृहहरूमा बस्नथाले पनि गुफाहरू लाई साधकहरूले विभिन्न प्रयोजनमा धार्मिक कृयाकलापको स्थल बनाए । कलाकृति र प्राचीनताका दृष्टिले भारतका गुफाहरू संसार प्रसिद्ध छन् । नेपाल पनि पवित्र गुफाहरूको देश मानिन्छ र यहाँ हजारौंको संख्यामा यत्रतत्र छरिएर गुफाहरू रहेका छन् । काठमाडौं उपत्यकामा सयौं र पशुपतिक्षेत्रमा दर्जनौंका संख्यामा गुफाहरू रहेका छन् । पशुपतिक्षेत्रमा आश्रम, कुटी, मठ, अखडा, पाटी, सत्तल आदिमा रहेर साधकहरूले यो भूमिलाई साधनामय, ध्यानमय र योगमय बनाए तापनि ठूला-ठूला साधकहरूका लागि गुफा सर्वप्रीय रह्यो । यहाँ महात्माहरू नेपाल भित्रका कुनाकाप्चाबाट मात्र नभई भारत, चीन र तिब्बत देखि आएर आ-आफ्नै गुरूपरम्पराबाट प्राप्त ध्यान एवं योगविधि अवलम्बन गरी वर्षौं-वर्ष साधना गरेर आफ्नो जीवनलाई सार्थक र धन्य बनाए । यही क्रममा यहाँका गुफाहरूमा विविध धर्म र सम्प्रदायका लाखौं साधकहरूले विगत देखि वर्तमान सम्म साधना गरेको पाइन्छ । विशेष गरेर औंशी, पूर्णिमा, विशेष तिथि र पर्वमा अझै पनि यहाँ साधकहरूको भिड लाग्ने गर्दछ । हालका दिनमा यी गुफाहरू केही निष्कृत्य र अव्यवस्थित समेत हुन गएकाले भौतिक पूर्वाधारमा स्तरोन्नति गर्नुको साथै विशिष्ट साधकहरूलाई साधनाका लागि उचित सुरक्षा, सुविधा, शान्त वातावरण बनाएर आकर्षण गरी यो क्षेत्रलाई साधनामय, ध्यानमय र योगमय बनाउन जरुरी देखिन्छ । यसका लागि नेपाल सरकार, पशुपतिक्षेत्र विकास कोष, स्थानीय सरकार सबैको आवश्यकीय सहयोगमा कदम चाल्न ढिला भैसकेको देखिन्छ ।

पशुपतिक्षेत्रका गुफाहरू सम्बन्धि चित्रहरू



चित्र नं. १ गुफाहरू सहित सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. २ गुफाहरू तर्फ जाने मार्ग, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ३ वासुकी गुफा र अनुसन्धानकर्ता, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ४ सिद्धगुफा, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ५ नारोपा (दायाँ) र तिलोपा (बायाँ) गुफा, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ६ नारोपा मूर्ति र अखण्डवृत्ति, गुफा भित्र, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ७ तिलोपा मूर्ति र शिवलिङ्ग, गुफा भित्र, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ८ भगवती गुफा, सूर्यघाट परिसर



चित्र नं. ९ भगवती गुफा भित्र वाद्यवादन, सूर्यघाट परिसर चित्र नं. १० सानो ओडार, सूर्यघाट परिसर

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- अग्रवाल, वासुदेवशरण (२०१५), *भारतीय कला*, वाराणसी : पृथिवी प्रकाशन ।
- अधिकारी, एकराज (वि.सं. २०७३), *आवाल ब्रम्हचारी षडानन्दः बहुआयामिक व्यक्तित्व*. काठमाडौं : आवाल ब्रम्हचारी षडानन्द प्रतिष्ठान ।
- खत्री, प्रेम कुमार (वि.सं. २०६०), *नेपालका धार्मिक मत र सामाजिक संरचना*. काठमाडौं : एम.के. पब्लिशर्स एण्ड डिष्ट्रीब्युटर्स भोटाहिटी ।
- पशुपति क्षेत्र विकास कोषको गुरुयोजना* (वि.सं. २०७७), काठमाडौं : पशुपति क्षेत्र विकास कोष ।
- पोखरेल, निर्मला (वि.सं. २०७२), *नेपाल परिचय*. काठमाडौं : मकालु प्रकाशन गृह ।
- पोखरेल, निर्मला र खनाल सन्ध्या (वि.सं. २०७७), *पाशुपत क्षेत्रको साँस्कृतिक सम्पदा मूर्त अमूर्त*, काठमाडौं : पशुपतिक्षेत्र विकास कोष ।
- वज्राचार्य, धनवज्र (वि.सं. २०५३), *लिच्छविकालका अभिलेख*, काठमाडौं : नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- वज्राचार्य, धनवज्र (वि.सं. २०६८), *पूर्वमध्यकालका अभिलेख*, काठमाडौं : नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- श्रीवास्तव ए.एल. (१९९०), *भारतीय कला*, नई दिल्ली: के.एम.एजेन्सिज, प्राईवेट लि. ।
- अन्तर्वार्ता लिएका व्यक्तिहरूको नामावली ।*
- ओमप्रसाद दाहाल, वर्ष ६२, (ओम गुरु), पशुपति परिसरमा भक्तालुहरूको पूजापाठ सम्पन्न गर्ने पडित (२०७५/०५/२६) ।
- गुरु भष्मेश्वरनाथ, वर्ष ४०, भगवती गुफामा वस्दै आएका सन्त, (२०७७/०५/२० दिउँसो दुईवजे) ।
- प्रदिप ढकाल, वर्ष ४८, सदस्य-सचिव, पशुपति क्षेत्र विकास कोष (२०७७/१२/२) ।
- हस्त कुमारी खड्का, वर्ष ६६, स्थानीय खुद्रा-व्यापारी, चोभार गल्छीक्षेत्र (२०७७/१०/२) ।
- रामकृष्ण वि.क., वर्ष ३६, भगवती गुफामा बसेर वाद्यवाधन सिक्ने विद्यार्थी (२०७५/०५/२६ दिउँसो दुईवजे) ।
- प्रेम विडारी, वर्ष २९, सूर्यघाट परिसरका आश्रम र गुफाहरूका सेवक (२०७८/१२/१२) ।

हाम्रो संस्कृति : एक अध्ययन

सुन्दर गौतम

उप-प्राध्यापक,

म. ब. क्याम्पस, दाङ, त्रि.वि.

gsundar023@gmail.com

लेखसार

विद्यमान नेपाली समाजको गतिशीलतामा विज्ञान र प्रविधिले केही नयाँपन पक्कै दिएको छ । तर पनि प्रविधिलाई आत्मसात गर्दैगर्दा मानवीय प्रवृत्तिमा के र कस्ता अन्योन्याश्रित सम्बन्धहरूको प्रभाव परेको छ त ? त्यस विषयमा स्पष्ट हुन आवश्यक छ । यद्यपि संस्कृति संरक्षणको नाममा भोगिरहेका विकृतिहरूले वर्तमानमा पारेको प्रभावबाट भावि पुस्ताको दिनचर्यालाई कति मर्यादित बनाउने हो, त्यो हेर्न र बुझ्न बाँकी नै छ । मूलरूपमा नेपालको राष्ट्रिय संस्कृतिका विविध पक्षले हाम्रो सिङ्गो नेपाली समाजमा स्थापित गरेका मौलिक मूल्य र मान्यता नै हाम्रा सांस्कृतिक सम्पत्तिहरू हुन् भनेर आज हरेकले बुझ्न सक्नुपर्दछ र, त्यस अनुरूप नै हाम्रा दैनिकीहरू चल्नु पनि पर्दछ । यसो गर्न सकियो भने निश्चय पनि आउँदा दिनहरूमा मानवीय मूल्य मान्यताको संरक्षण सँगै संस्कृतिप्रति सबैको सदभाव र विश्वास रहन सक्छ । जसका लागि सरोकारवाला सबैको ध्यान जान आज जरुरी छ ।

संस्कृति हाम्रो समाजको अभिन्न अङ्ग हो । जुन अङ्गको संरक्षण, संवर्द्धन र विकास विना समाजरूपी शरीर गतिशील रहन अवश्य सक्दैन । संस्कृतिका आन्तरीक र वाह्य प्रभावबाट कुनै पनि व्यक्ती मुक्त रहन नसक्ने हुँदा नेपाली संस्कृतिभित्र विद्यमान विशिष्ट मौलिक पहिचानहरूको ज्ञान तर्फ आजको पुस्ताको ध्यान जान जरुरी छ । नेपालको बदलिँदो राजनैतिक तथा सामाजिक परिवेशमा त भन्नै संस्कृतिको महत्त्वलाई व्यवहारिकीरण तर्फ लैजानै पर्ने देखिएको छ । आधुनिक बन्ने बहानामा स्वीकार्न थालिएका नयाँ परिस्थितिहरूसङ्ग हाम्रा प्राचीन मूल्य र मान्यताहरू स्वलीत हुने प्रचुर सम्भावना देखिन थालेको हुँदा त्यस प्रवृत्तिको न्यूनीकरण गर्ने प्रयास तर्फ हरेक संस्कृति प्रेमीको ध्यान समयमै जान जरुरी छ । जसबाट हामी सुसंस्कृत पनि बन्न सक्छौं ।

शब्दकुञ्जी : रैथाने, बहुआयामिक, समन्वयात्मक, अपनत्व, परसंस्कृतिकरण

विषय परिचय

संसारकै सर्वश्रेष्ठ प्राणीको रूपमा चिनिएको मानव जसरी आफ्नो समुदाय र समाजभित्र वर्षौं देखि सङ्गसङ्गै छ, त्यसैगरी उसले निश्चित सामाजिक मूल्य र मान्यताहरूको पनि अनुसरण अवश्य गरिरहेको छ । नेपालको परिवेशमा भन्ने वेग्लै पारम्परिक विश्वास र धार्मिक आस्थाका कारण सामाजिक अनुशासन जे जस्तो अवस्थामा भएपनि कायम रहेको छ । रैथाने मौलिक परम्परा तथा रीती थिति एवं चालचलनको आडमा आ-आफ्ना सुखदुःखहरू सङ्ग दैनिकी चलाउँदै आएको नेपाली समाजका सदस्यहरूले मौलिक नेपाली संस्कृतिको पहिचानलाई आजका दिनसम्म संरक्षित गर्दै पनि आएको छ । कतिपय सन्दर्भमा हिजोको धर्मको आशमा र पापको त्रासमा समेत रहेर किन नहोस आ-आफ्ना सांस्कृतिक सम्पदाहरूलाई संरक्षण गरेरै आजको पुस्तालाई सुरक्षित संस्कृतिका बहुआयामिक पक्षहरू सुम्पन सफल भएको छ । त्यसैले आज हाम्रा वरिपरि जे जसता भौतिक उन्नतिका अवस्थाहरू विद्यमान रहेता पनि ती उन्नतिका पछाडिका आधार पक्कै पनि हाम्रो संस्कृतिप्रतिको निरन्तरताको लगाव र समर्पन नै हो ।

संस्कृति हाम्रो जीवन पद्धतिको एक अङ्ग मात्र नभएर अनिवार्य आवश्यक विषयको रूपमा समेत स्थापित भइरहँदा संस्कृतिको अर्थ र परिभाषाको समेत जानकारी राख्दै संस्कृतिसङ्ग सम्बन्धित जीवन र जिविकाका अन्य विषयवस्तु सँगको समेत केही जानकारीमूलक प्रसंगहरूको व्याख्या गर्ने प्रयास यस लेखमा गरिएको छ ।

उद्देश्य

यस लेखको उद्देश्य भनेकै सनातन परम्परामा आधारित हिन्दु संस्कृतिको संरक्षण गर्न अभिप्रेरित गर्नु हो । साथै नयाँ पुस्तालाई संस्कृतिको महत्त्व दर्शाएर त्यसप्रति आकर्षण गर्न सहयोग पुर्याउनु हो ।

समस्या

सनातन हिन्दु परम्परामा आधारित हाम्रो संस्कृति नै हाम्रो पहिचान हो । संस्कृति गुमेपछि अस्तित्व गुम्दछ । आजको परिवेशमा हाम्रो संस्कृति लोपोन्मुख अवस्थामा छ, यस तर्फ सरोकारवालाहरूको चासो देखिदैन । हाम्रो पुर्वीय संस्कृतिलाई जीवन्त राख्न पश्चिमाहरूको नक्कल होईन समयमा अक्कल पुर्याउनु पर्छ त्यसो गर्न सकिएको छैन । परसंस्कृतिकरणको प्रभावबाट हुन सक्ने संभावित दुर्घटनाबाट समयमै सुरक्षित हुनैपर्छ । मौलिक पहिचानयुक्त मूल्य र मान्यताको संरक्षणका लागि अध्ययन गरिनु पर्छ ।

संक्षिप्त पूर्वकार्यको समीक्षा

विज्ञान र प्रविधिको प्रयोगले व्यापकता पाएको वर्तमान परिवेशमा प्राचिन मुल्य र मान्यतामा आधारित संस्कृतिको संरक्षण र विकास तर्फ खासै अध्ययनहरू भएको पाईदैन । तथापी त्रिभुवन विश्व विद्यालय अन्तर्गतको संस्कृति केन्द्रीय विभागबाट प्रकाशित अनुसन्धानमूलक पत्रिका “नेप्लीज कल्चर” तथा नेपाल संस्कृत विश्व विद्यालयबाट प्रकाशित “मिलन बिन्दु” पत्रिकामा संस्कृति सम्बद्ध सीमित विषयमा केही अनुसन्धानात्मक लेखहरू मात्र प्रकाशन भएका छन् । यस लेखबाट संस्कृतिप्रतिको समय सापेक्ष थप अध्ययन गर्न चाहनेका लागि मद्दत पुग्नेछ ।

अध्ययन विधि

यो लेख तयार गर्ने क्रममा निश्चित विधिहरू अवलम्बन गरिएको छ। जसअन्तर्गत- विषय विश्लेषणका लागि पुस्तकालय अध्ययनविधिको उपयोग गर्दै तुलनात्मक अध्ययन विधि अपनाइएको छ। त्यसैगरी विषयको विस्तृत व्याख्याका लागि विश्लेषणत्मक विधिको समेत प्रयोग गरिएको छ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

यो लेख तयार गर्ने क्रममा संस्कृतिका प्रसारवाद, उद्बिकासवाद तथा पर्यावरणवाद लगायतका सिद्धान्तहरूमध्ये प्रसारवादको सिद्धान्तलाई अवलम्बन गरी विश्लेषण गरिएको छ। किनकी हाम्रो संस्कृति प्रसारवादकै आधारमा एक पिँढीबाट अर्को पिँढीमा हस्तान्तरित हुँदै आएर हालसम्म जीवन्त छ।

संस्कृति (छलफल र विश्लेषण)

भनिन्छ, “संसारको सार खोज्न अन्यत्र जानुपर्दैन त्यो सार आफूभित्रै छ।” त्यसै गरी संस्कृतिको अर्थ परिभाषा र क्षेत्र पनि तपाइ हामी भित्रै छस तपाई हाम्रा गतिविधि र अनुभूतिहरूसँगै छ। यद्यपि संस्कृतिको शाब्दिक अर्थ विशुद्ध कृति (परिस्कृत कर्म) हुन आउँछ। “सम्= विशेष ढङ्गले, कृति= गरिएको अर्थात् परिस्कृत ढङ्गले गरिएको मानवीय व्यवहार भन्ने अर्थमा पनि संस्कृति शब्दको प्रयोग भएको छ।” (जवाली, २०७१) तर आज संस्कृतिको चर्चा शुद्ध र अशुद्धको परिधि भन्दा पनि अगाडि बढेर समग्र मानविय भोगाइहरू र सामाजिक नीति नियमसँग यसको स्वीकार्यताको पक्षमा समेटिनु आवश्यक छ।

निश्चय पनि हाम्रा परिवेश र अवस्थाहरू हिंजोभन्दा आज परिमार्जित र परिस्कृत हुने नाममा फेरिदै वा बदलिँदै आइरहेका छन्। जसको प्रत्यक्ष प्रभाव हाम्रा पारम्परिक विश्वास, धारणा र प्रचलनहरूमा पर्ने गरेको छ। समय र परिस्थितिले मानव क्रिया प्रकृयाहरूको उचित व्यवस्थापन गर्न आफ्नै इतिहास, धर्म र प्राचीन परम्पराको पनि आधार लिनुपर्छ भन्ने मान्यतामा आज, सोच र व्यवहार दुवैतर्फ कमी आउँदै छ। यद्यपि सबैले सधैँसधैँ अपनाइ आएको सत्य पनि के हो भने हामी हाम्रो समाज र त्यही समाजमा स्थापित मूल्य र मान्यताहरूबाट एकाएक पन्छिएर टाढा भने अवस्थ जान सक्दैनौ र जान पनि हुँदैन। यो तागत वा शक्ति कसैभित्र छ भने त्यसलाई नै हामी मानव संस्कृति भन्न सक्छौं। जसका कारण नै हामीले संस्कृतिलाई एक “नियमवद्ध, समयवद्ध र प्रतिबद्ध व्यवहारको समष्टि हो” (खत्री, २०७०) भनेर बुझ्न पर्ने हुन्छ।

संस्कृतिको परिचय दिने क्रममा विभिन्न समयक्रममा विभिन्न विद्वानहरूले आ-आफ्नै प्रकारले व्याख्या गरेको पाइन्छ। जुन क्रममा प्रशिद्ध मानवशास्त्री एडवर्ड टेलर (E. B. Tylor) का अनुसार “संस्कृति त्यो संपूर्ण जटिलता हो, जसमा ज्ञान, विश्वास, कला, नैतिकता, कानून, प्रथा तथा त्यस्ता सम्पूर्ण क्षेपता एवं गुणहरू सम्मिलित हुन्छन्। जसलाई मानवले समाजको सदस्य हुनुको कारणले आर्जन गर्दछ” (अधिकारी र घिमिरे, २०५६)।

B. Malinowski का अनुसार “संस्कृति मानवको कृति तथा एक साधन हो। जसद्वारा उस्ले आफ्नो लक्ष प्राप्त गर्दछ।”

Linton का अनुसार “संस्कृतिलाई ज्ञान, धारणा एवं प्राकृतिक व्यवहार प्रकृत्याको कुल योगको रूपमा परिभाषित गर्न सकिन्छ । जसमा समाजका सम्पूर्ण सदस्यहरू सहभागी हुन्छन् ।”

माथि उल्लेखित विद्वानहरू वाहेक पनि अन्य विद्वानहरूले संस्कृतिका सम्बन्धमा समय समयमा सम्प्रेषण गरेका अलगअलग वा केही मिल्दाजुल्दा विचारहरूलाई संश्लेषणात्मक रूपले शूक्ष्म ढङ्गबाट अध्ययन गर्‍यौं भने हामीले संस्कृतिको मूलभूत अर्थ र परिभाषालाई निम्न प्रकारबाट केन्द्रित गर्न सक्छौं :

संस्कृति भनेको मानिसहरूले आफ्नो जीवनलाई सरल र सहज बनाउनका लागि गरिएको योजनावद्ध मान्यता हो । जसभित्र आ-आफ्नो भाषा, धर्म, खानपान, सामाजिक प्रचलन, लोक विश्वास तथा गीत सङ्गीत आदि संरक्षित हुन्छन् । ती सबै पक्षलाई भौगोलिक सीमा र जातीय मान्यताले निर्धारण गरेको फरक फरक समूह विचको फरक फरक पन नै संस्कृति हो भनेर पनि भन्न सकिन्छ । साथै उचनिचको भावना नभइ हरेकका आ-आफ्ना मूल्य र मान्यतालाई सम्मानपूर्ण ढङ्गबाट मापन गर्ने भावनात्मक एकता नै संस्कृति हो र “संस्कृति मानवद्वारा प्राप्त हुने यस्तो जीवन पद्धतिको नाम हो जो समाजको सदस्य भएको नाताले व्यक्तिले प्राप्त गर्न सक्दछ । यसैले पनि संस्कृतिलाई सामाजिक सदस्यताको निस्सा पनि भनिएको छ” (शर्मा, २०७३) ।

त्यसकारण संस्कृतिको विषयगत क्षेत्रको फैलावट र वस्तुगत अवस्था चित्रण गर्दा हामी के कुरामा निश्चित हुन जरुरी छ भने - मानवका शारीरिक र मानसिक आवश्यकता पूरा गराउन सिकेको व्यवहार र त्यस व्यवहारबाट उत्पन्न परिणामको एक समुच्च उपज नै संस्कृति हो । जो हिजो थियो, आज छ र भोलि पनि रहने नै छ । समाजद्वारा निर्मित र समाजभित्र रहेका प्रशस्तै हाम्रा मौलिक मूल्य र मान्यताहरूले नै संस्कृतिको परिचय पनि दिइरहेका हुन्छन् । तिनै परिचयको आधारमा हाम्रा वरिपरि छरिएका भौतिक तथा अभौतिक विषयवस्तु भित्र गहिरिएर अध्ययन गर्‍यौं भने संस्कृतिका निम्न विषय वा गुणहरू हामीले त्यसभित्र प्राप्त गर्दछौं । जस्तो कि- “संस्कृति मानवद्वारा निर्मित हुन्छ र यो कसैबाट सिकिएको व्यवहार हो । संस्कृति एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा हस्तान्तरित हुने हुँदा यो त्यस समूहको लागि आदर्श हुन्छ । संस्कृति गतिशील हुने हुँदा यसले मानविय आवश्यकताहरूको परिपूर्ति गर्दछ । साथै संस्कृतिमा सामाजिक गुण निहित हुने हुँदा यो एक एकिकृत प्रणाली पनि हो र प्रत्येक समाजको एक आफ्नै विशिष्ट संस्कृति हुन्छ र त्यसको मुख्य वाहक भाषा नै हो” (अधिकारी र घिमिरे, २०५६) ।

यसरी माथि उल्लेखित विविध विशेषताहरूले सिँगारिएका र अपनै विशिष्ट परिचय रहेको विशाल मानवीय सौँच: व्यवहार तथा कार्यहरूको समिश्रण नै संस्कृतिको मूल पक्ष हो ।

संस्कृतिका प्रकार

मानवीय क्रियाकलाप सौँच एवम् व्यवहारका दृष्टिले संस्कृतिलाई निम्न दुई प्रकारले व्याख्या गरिदै आएको पाइन्छ :

१. भौतिक (मूर्त) संस्कृति
२. अभौतिक (अमूर्त) संस्कृति

भौतिक (मूर्त) संस्कृति

मानिसले निर्माण गरेको- देख्न, छुन तथा प्रयोग गर्न सकिने र परापूर्व कालदेखि प्रचलनमा रहँदै आएका वस्तु तथा मानवीय क्रियाकलापहरू जस्तो कि घर, मन्दिर, मूर्ति, पुरातात्विक, धार्मिक तथा ऐतिहासिक स्थलहरू, बाजागाजा, भेषभूषा, गरगहना र खानाका परिकार तथा पुजा सामग्रीहरू आदि भौतिक संस्कृति अन्तर्गत पर्दछन् जसको जन्म अभौतिक संस्कृतिबाट नै हुन्छ ।

“भौतिक संस्कृति, प्रकृतिका नियम र वस्तुलाई मानवले आफ्नो अनुकूल प्रयोग गर्नका लागि श्रम, सिप, कलाद्वारा निर्माण गरिएका यावत सिर्जना, सामग्री आविस्कार संरचना आदिको समग्र मानविय साभा रूप हो” (ज्ञवाली, २०७१ : ९०) । अर्थात् ठोस वस्तुहरूसँग सम्बद्ध संस्कृति नै भौतिक वा मूर्त संस्कृति हो । “मूर्त संस्कृति मानिसको श्रृजनाशक्तिको भौतिक अभिव्यक्ति हो” (खत्री, २०७०) । जसलाई अध्ययनका दृष्टिले तुलनात्मक रूपमा सजिलो पनि मानिन्छ । किनकि यो संस्कृतिको महत्त्वपूर्ण पक्ष भनेको वस्तुगत आधार हो, न कि भावना । तिनै वस्तुगत प्रभावको आधारमा गरिएको सांस्कृतिक अध्ययनले नै आज मानव जातिले पृथ्वीमा मात्र नभई अन्तरीक्षमा समेत पाइला टेकेर आफ्नो आस्तित्वलाई उच्च राख्न सक्षम भएको छ । सारमा भन्नुपर्दा- मानव जीवनसँग जोडिएका ती वस्तुहरू मानवद्वारा नै उत्पादित आवश्यक सांस्कृतिक अङ्गहरू हुन् ।

नेपाल जसतो प्राचीन, धार्मिक इतिहाससँग सम्बन्धित देशमा विद्यमान जति पनि कला, वस्तुकलासँग सम्बद्ध यस्ता सांस्कृतिक नमुनाहरू हुन् जसलाई हामीले विश्व सम्पदा सूचीमा पनि सूचिकृत गर्न सफल भएका छौं । तिनै सांस्कृतिक धरोहरहरूको संरक्षण र संवर्द्धन गर्न सकियो भने मात्र पनि भावी पुस्तालाई हामीले भौतिक संस्कृतिको ज्ञान केही मात्रामा मात्र भए पनि दिलाउन सक्छौं ।

अभौतिक (अमूर्त) संस्कृति

भौतिक आकार नभए पनि सुन्न र अनुभव गर्न सकिने मानव व्यवहार तथा सोच नै अभौतिक संस्कृति हो । जस्तो कि भाषा, धर्म, आस्था, विश्वास, चालचलन, जात्रा, मेला, पर्व, संस्कार, गीत, सङ्गीत, नृत्य र नाटक एवं लोक साहित्य आदि अभौतिक संस्कृति अन्तर्गत पर्दछन् । जसबाट भौतिक संस्कृतिको जन्म पनि हुन्छ । “अभौतिक संस्कृति मानव सोच, दर्शन र व्यवहारको समष्टि हो । “जुन संस्कृति शुरुको अवस्थामा श्रुति र स्मृतिको आधारमा एक पिढीबाट अर्को पिढीमा हस्तान्तरित हुँदै आएर मानव मस्तिष्क भित्र स्थापित भएको मानिन्छ । अर्को अर्थमा भन्ने हो भने अभौतिक संस्कृति त्यस्तो संस्कृति हो जसले मानवलाई पशुबाट भिन्न बनाउनमा आफैमा गहन महत्त्व राख्दछ । साथै “भौतिक संस्कृतिका कतिपय वस्तुहरू एक ठाउँमा निर्माण गरी अर्को ठाउँमा प्रयोग गरिएका पनि हुन सक्दछन् तर अभौतिक संस्कृति जो जहाँ जससँग सम्बन्धित छ त्यही समुदायमा नै निर्माण र प्रयोग गरिन्छन् । त्यसैले कुनै पनि समुदाय वा क्षेत्रको अभौतिक संस्कृति आफैमा अझ बढी भरपर्दो मानिन्छ” (सुवेदी, २०७१) ।

नेपाल जस्तो बहुजातीय, बहुभाषिक एवं बहुधार्मिक मुलुकमा त भनै अभौतिक संस्कृतिले विविधतामा एकताको माला गाँस्न सहयोग पुऱ्याएको छ । मानवद्वारा नै श्रृजना गरिएको भएता पनि ठोसरूपमा देखा नपरी भावनात्मक अनुभूतिका साथ जीवन्त रहेको मानिने यो संस्कृतिको मूल पक्ष नै समुदायमा आधारित विश्वास

हो । यो मानसिक रूपमा गतिशील मानिन्छ र यसलाई जीवित संस्कृति पनि भन्ने गरिन्छ । जसका आधारमा यो संस्कृति एक अमूल्य निधि नै हो । बढ्दो शहरीकरण र वसाइसराई सँगै आधुनिकताको नाममा भित्रिएका प्रविधि मैत्री मानवीय रहरहरूको व्यवस्थापन गर्न नसक्नुले व्यस्तताको नाममा भैरहेका मानिसका अस्तव्यस्त गतिविधिहरू एवं विदेशीको नक्कलयुक्त आनीवानी तथा व्यवहारहरू आदिबाट आज यो संस्कृति प्रति उदासिनता देखिदैछ । यस्ता कार्यहरू बढ्दै गर्दा अभौतिक संस्कृति नै लोप हुँदै जान सक्ने खतरालाई महशुस गरी त्यस्को संरक्षण गर्ने उद्देश्यले १७ अक्टोबर सन् २००३ मा यूनेस्को (UNESCO) को साधारण सभाले अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि पारित गर्‍यो । जसलाई हाम्रो देशले सन् २०१०मा हस्ताक्षर पनि गरेको छ ।

उक्त पुनित कार्यबाट के आशा गर्न सकिन्छ भने, आज दिन प्रति दिन चुनौति बन्न थालेको आभास भइरहने राष्ट्रिय एकताको भावनालाई समयमै संरक्षण र विकास गर्न यो प्रयास सार्थक रहने छ । किनकि हामीलाई विश्वास छ, अभौतिक (अमूर्त) संस्कृतिको संरक्षणबाट नै हामी हामी विचका बैमनस्यता र मनमुटावहरू लाई न्यूनीकरण गरी एक मन र अर्को मन जोड्ने पुलको निर्माण पनि गर्न सकिन्छ ।

हाम्रा संस्कृतिका अन्य आयामहरू

भूवनोटको कारणले सानो भएता पनि हाम्रो देशमा विद्यमान प्राकृतिक, ऐतिहासिक धार्मिक तथा सांस्कृतिक क्षेत्रका विविध प्रकारका मौलिक आयामहरू आज पर्यन्त जीवन्त छन् । किनकि यहाँ वर्षौं देखि बस्दै आएका आदीवासी जनजातीहरूका आ-आफ्ना रैथाने कला संस्कृति एवं सामाजिक जनजीवनका थुप्रै फरक-फरक तर महत्त्वपूर्ण कृया र कर्महरूसँग वातावरणीय, जैविक तथा धरातलीय विविधताको पनि संगम छ । जहाँ विश्वमा कहीं नभएका र नभेटिएका अनुपम मौलिक मूल्य र मान्यताहरू संरक्षित छन् । त्यसकैकारण आज हाम्रो मुलुक विश्वकै प्रमुख पर्यटकीय गन्तव्य स्थल मध्यमा अग्र पङ्क्ति मै सूचिकृत भइरहेको छ । तसर्थ तिनै मौलिक परिवेश र परिस्थिति अनुकूलका सामाजिक व्यवहार तथा मूल्य र मान्यताहरू नै नेपालको सांस्कृतिक आयामको रूपमा यहाँ संरक्षित छन् ।

हाम्रो राष्ट्र र राष्ट्रियता

“जनता-जनता बिचको भावनात्मक एकता र मानसिक सम्मिलन राष्ट्र हो र त्यस भावनात्मक एकता र मानसिक सम्मिलनप्रतिको समर्पण, प्रतिबद्धता र निरन्तरता नै राष्ट्रियता हो” (गुरुड, २०७०) ।

राष्ट्र र राष्ट्रियताप्रतिको यो विचारलाई स्विकार्दा हाम्रो नेपाली समाजको प्रष्ट तस्वीर आफैमा स्पष्ट नै छ । तर पनि यूगौं देखि आजसम्म पनि परिचित हाम्रो राष्ट्रिय भावना, जो अनेकतामा एकताका विषय र भावले संरक्षित छ, त्यो पक्षलाई नै हामीले भावी पुस्तासम्म लैजानुपर्ने देखिन्छ । किनकि साभा र सहकारीमूलक भावना यहाँ आजको मात्र सांस्कृतिक पहिचान नभएर पुस्तौ अगाडिको मान्यता हो । जसको जीवन्त प्रमाणको रूपमा यहाँ स्थापित जात्रा, मेला पर्व जस्ता विविध प्रकारका सामुहिक कार्यहरू एकताकै सूत्रमा रहेर चल्दै गरिदै आएका छन् । जसबाट यहाँको राष्ट्रिय परिचय सांस्कृतिक रूपमा सुरक्षित छ । यसकारण पनि हामीले सहजै भन्न सक्छौं - हाम्रो संस्कृतिको बनोट या प्रकृति नै समन्वयात्मक खालको छ । मिलीजुली बस्ने, बाँडिचुडी खाने, सहयोगी भएर एकआपसमा दुःखसुख साट्ने यहाँको राष्ट्रिय संस्कृतिकै प्रमुख विशेषता पनि हो । तसर्थ राष्ट्र,

राष्ट्रियता र राष्ट्रिय संस्कृतिको संरक्षण, सम्बर्द्धत र विकासका लागि द्वन्द्व र सङ्घर्ष होइन सद्भावपूर्ण मेलमिलाप र सूत्रबद्ध एकताको उदाहरणीय स्वरूप नै हाम्रो राष्ट्रिय संस्कृतिको मूल परिचय हो ।

उत्पादनसँग हाम्रो सांस्कृतिक सम्बन्ध

राष्ट्र, राष्ट्रियता र संस्कृति विचको एकात्मकता कै कारण यहांको अर्थतन्त्रसँग प्रत्यक्ष सरोकार राख्ने विषय हो - सांस्कृतिक वस्तुहरूको निरन्तर उत्पादन । रैथाने संस्कृतिको संरक्षणका सन्दर्भमा यहाँ उत्पादित विविध वस्तुहरूको निर्माणमा देखिएको कलात्मक पक्ष र वस्तुगत यथार्थबाट त्यसकुराको प्रमाणित हुन्छ । जस्तो कि :- ढुङ्गा, माटो, काठ, धातु, ऊन, छाला तथा रेसायुक्त वस्तुहरूबाट निर्माण भएका वस्तुहरू र परम्परागत जातीय सांस्कृतिक उत्पादनको सन्दर्भमा चित्रकला, मूर्तिकला, वास्तुकला लगायत जडीबुटीहरूबाट बनेका सांस्कृतिक उत्पादनहरू नै त्यसका प्रत्यक्ष उदाहरणहरू हुन् भने अभौतिक सांस्कृतिक उत्पादनको सन्दर्भमा यहाँका मौलिक गीत, संगीत, कला, नृत्य, नाटक, प्रहसन आदिले पनि सांस्कृतिक उत्पादनसँग नै सरोकार राख्दछन् ।

माथि उल्लेखित विषय र प्रसङ्गबाट नै हामीले उत्पादनलाई क्षेत्रीय, जातीय र ऐतिहासिक परंपरामा आधारित सांस्कृतिक मूल्य र मान्यताको परिधिभित्र समेट्न सक्छौं । यसो गर्दा अवश्य पनि संस्कृतिको संरक्षणमा आवश्यक प्रक्रियाहरू सुरक्षित रहन सक्छन् । किनकि हाम्रा सांस्कृतिक उत्पादनहरूबाट पनि हामीले हाम्रो राष्ट्रिय पहिचानलाई बचाएका छौं र संस्कृतिसँगको निरन्तरको सम्बन्ध कै कारण हाम्रो राष्ट्रियता पनि संरक्षित रहेको छ ।

जीविकोपार्जनमा सहयोगी हुन सक्ने सांस्कृतिक उत्पादन

आ-आफ्नो सिप, कला तथा दक्षतामा आधारित रहेर सांस्कृतिक महत्त्व कायम गर्दै आय आर्जन बढाउनका लागि त्यसता वस्तुहरूसँग सम्बन्धित उद्योगधन्दा खोलेर गुणस्तरिय वस्तुहरू उत्पादन गरी व्यवसाय गर्न सकिन्छ । व्यक्ति, समाज तथा राष्ट्रिय स्तरबाटै सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण तथा सम्बर्द्धन गर्दा त्यस्ता स्थानहरू थप पर्यटकीय गन्तव्यहरू बन्न सक्छन् । त्यसपछि ती गन्तव्यका कारण विभिन्न व्यवसायहरू संचालन गर्न सकिन्छ । जसबाट जीविकोपार्जनमा मद्दत पुग्दछ । अन्तरसांस्कृतिक भाषा, सहित्य, पहिरण तथा खानपानका परिकारमा रुचि राख्दै त्यसतर्फ सबैको आकर्षण बढाउन सक्दा जीविकोपार्जनमा थप मद्दत पुग्दछ ।

अन्तरसांस्कृतिक सद्भावको आवश्यकता र विकास

एकआपसमा शान्ति, सहकार्य र सहअस्तित्वको भावनामा वृद्धि गर्दै जातीय विभेदको अन्त्यगरी आपसी भाइचाराको सम्बन्धको विकास तथा सामाजिक न्याय स्थापित गर्न सांस्कृतिक सद्भावको आवश्यकता पर्दछ । जसबाट आन्तरिक तथा बाह्य पर्यटनका गतिविधि वृद्धि गर्नमा सकारात्मक प्रयासको थालनी हुन्छ र राष्ट्रिय अर्थतन्त्र पनि बलियो हुन्छ । तसर्थ हामीले निम्न गतिविधिहरूको माध्यमबाट अन्तर सांस्कृतिक सद्भाव विकास गर्न जरुरी हुन्छ ।

- अन्तर सांस्कृतिक साहित्य र भाषामा रुचि राख्दै आनन्द लिएर,

- जाति तथा जनजातिहरूको परम्परागत खानाको परिकारहरूको महत्त्वको बारेमा जानकारी गराउँदै खाना खान प्रोत्साहन गरेर,
- व्यक्ति, समुदाय तथा राष्ट्रिय स्तरबाटै सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण, सम्बर्द्धन, विकास तथा प्रचार प्रसार गरेर,
- अन्तर सांस्कृतिक सहभोज तथा वनभोज कार्यक्रमहरूको आयोजना गरेर,
- सबैले आ-आफ्नो मौलिक संस्कृतिको पालना गर्दै अरुको संस्कृतिको सम्मान गरेर,
- समाजमा सबैजना मिलिजुली बस्दै एक अर्काको चाडपर्व, मेला तथा जात्रा एवं उत्सवहरूमा सहभागी भएर,
- सबैले आ-आफ्ना सांस्कृतिक सामग्रीहरूको प्रयोगमा वृद्धि गर्दै अन्यलाई प्रोत्साहित गरेर ।

सांस्कृतिक अधिकारहरू

हामीहरू त्यतिबेला सभ्य र सुसंस्कृत कहलिन योग्य हुन्छौं, जतिबेला हामीले सम्पूर्ण सांस्कृतिक अधिकारहरूको पालना, सम्मान, संरक्षण र सम्बर्द्धन गर्न सक्छौं । त्यसैले निम्न सांस्कृतिक अधिकारहरूप्रति हामी समयमै सचेत हुन जरुरी देखिन्छ ।

- सबैले आ-आफ्नो भाषामा बोल्न, लेख्न, पढ्न र पढाउन पाउने,
- स्वतन्त्र रूपमा आफ्ना परम्पराहरू मान्न पाउने, सामाजिक जीवनमा भाग लिन पाउने,
- कलाहरूको आनन्द लिदै आफ्नो योग्यता, सीप र क्षमता अनुसारको काम गर्न पाउने,
- आ-आफ्नो आस्था अनुसारको धर्म मान्न तथा अन्य धार्मिक गतिविधिहरू गर्न पाउने,
- मठ, मन्दिर, चैत्य, गुम्बा, विहार, चर्च, मस्जिद, मूर्ति आदि धार्मिक, पर्यटकीय, पौराणिक तथा ऐतिहासिक स्थल तथा वस्तुहरूको संरक्षण गर्न पाउने,
- परंपरागत सामग्रीहरूको नियमित उत्पादन तथा विक्री वितरण गर्न पाउने,
- आफ्नो अधिकारको प्रयोग गर्दा अरुको अधिकारको पनि सम्मान गर्ने ।

सांस्कृतिक सम्पदा र यिनको महत्त्व

नेपालमा भएका विभिन्न जात जातिले निश्चित समय देखि अपनाउँदै आएका भाषा, धर्म, परम्परा, चाडपर्व, रितिरीवाज, संस्कार, मूल्यमान्यता, जात्रा, खानपान, पहिरन, गरगहना, गीत, सँगीत, नृत्य, नाटक, साहित्य, वाजागाजा, कला कौशल, पूजाविधि, पूजासामग्री र त्यस्तै अन्य पक्षहरूमा मठ, मन्दिर, चैत्य, गुम्बा, विहार, चर्च, मस्जिद, खोला, नाला, तालतलैया आदि सबै सांस्कृतिक सम्पदाहरू हुन् । यी सम्पदाहरू हाम्रा अमूल्य सम्पत्तिहरू पनि हुन् । यिनीहरूको पहिचान, संरक्षण र सम्बर्द्धन गरिरहे मात्र हाम्रो राष्ट्रिय पहिचान र संस्कृति सधैँ जीवन्त रहन्छ । किनभने संस्कृतिले नै व्यक्ति तथा जातजातीहरूको पहिचानलाई जीवन्त राख्दछ । पूर्खाहरूको सम्झना गराउँछ । जसका कारण पनि ऐतिहासिक महत्त्व जीवन्त रहन्छ ।

संस्कृतिले सद्भावपूर्ण ढङ्गले समाजको व्यवस्थापन गर्न प्रेरित गर्नुका साथै राष्ट्रिय गौरव तथा अन्तर्राष्ट्रिय रूपमा समेत पहिचान गराउँछ । संस्कृति प्रकृतिसँग पनि गाँसिएको हुनाले वातावरण संरक्षणमा समेत यसको प्रमुख महत्त्व रहन्छ । संस्कृतिले सीप, कला तथा शिक्षामा विकास गर्न प्रोत्साहन मिल्छ र

आम्दानीको श्रोत बढाउनमा समेत भूमिका खेल्छ। किनकी संस्कृतिप्रतिको आकर्षणले पर्यटकहरूको मन लोभिने हुँदा पर्यटनसँग सम्बन्धित थप गतिविधिहरू पनि बढ्न सक्छन्।

संस्कृति संरक्षण गर्ने तरिकाहरू

प्रत्येक संस्कृतिको विस्तृतरूपमा अध्ययन अनुसन्धान गरी लिपिवद्धरूपमा प्रकाशन गर्दै सांस्कृतिक परम्परा र संस्कारगत क्रिया प्रक्रियाहरूका बारेमा चित्रहरू, नाटक आदि तयार गरेर प्रकाशन गर्न सकिन्छ। लोप हुन थालेका प्राचीन महत्त्वका वस्तुहरूलाई संकलन गरी सँग्रहालयका मार्फतबाट व्यवस्थापन गर्न सकिन्छ। सांस्कृतिक भेषभुषा, गरगहना आदिलाई राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय रूपमा प्रचार प्रसार गर्न सांस्कृतिक उत्सव तथा महोत्सवहरूको आयोजना गर्न सकिन्छ। विद्यालय तथा विश्वविद्यालय स्तरका पाठ्यक्रमहरूमा संस्कृतिका विविध आयामहरू संकलन गरी अध्ययन अध्यापन गर्न सकिन्छ। संस्कृतिको प्रचार प्रसार तथा प्रवर्द्धनमा लागि विभिन्न निकायबाट गोष्ठी, तालिम आदिको आयोजनाहरू राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा सम्पन्न गर्न सकिन्छ र, परम्परागत सीप, प्रविधि तथा ज्ञान आदिलाई समय अनुसार प्रयोगमा ल्याएर पनि संस्कृतिको संरक्षण गर्न सकिन्छ। साथै आज विकसित भइरहेका सूचना र प्रविधि अनुकुलका सामाजिक संजालका विविध पक्षहरूको माध्यमबाट पनि संस्कृतिको संरक्षण कार्यलाई अभू बढी प्रभावकारी बनाउन सकिन्छ।

“नेपालको सन्दर्भमा संस्कृति संरक्षणमा संलग्न मुख्य मुख्य सरोकारवाला निकायहरू:-

- संस्कृति मन्त्रालय
- पूरातत्व विभाग
- नेपाल प्रज्ञाप्रतिष्ठान
- नेपाल ललितकला प्रतिष्ठान
- नेपाल संस्कृति तथा नाट्य प्रतिष्ठान
- त्रिभुवन विश्वविद्यालय संस्कृति विभाग
- सांस्कृतिक संस्थान
- गुठी संस्थान
- राष्ट्रिय सँग्रहालय
- राष्ट्रिय नाचघर
- नेपाल चलचित्र विकास बोर्ड आदि” (World View, २०१२)

माथि उल्लेखित सरोकारवाला निकायहरूको साथै संस्कृतिको संरक्षण गर्ने जिम्मेवारी संस्कृतिप्रति रुचि राख्ने हामी सबै सचेत नागरिकका पनि हो। र यसको संरक्षणमा स्थानीय समूदायको ध्यान आकर्षण गर्ने वातावरण बनाउनु पनि हामी सबैको अर्को जिम्मेवारी हो। किनकि आज संस्कृतिको संरक्षण एकले मात्र होइन प्रत्येकले अपनत्व ग्रहण गर्ने गरी अगाडि सर्न जरुरी पनि छ।

उपसंहार

समग्रमा भौतिक र अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाबाट कुनैपनि राष्ट्रको निरन्तर सांस्कृतिक सम्पन्नता मापन गर्न सकिन्छ। अर्थात राष्ट्रको सम्पन्नताको मापन त्यस राष्ट्रको विभिन्न संस्कृति अङ्गाल्ने विभिन्न जात जाति र समुदायका गतिविधिबाट पनि गर्न सकिन्छ। नेपाल जस्तो बहुसांस्कृतिक विशेषता भएको राष्ट्रमा भौतिक तथा अभौतिक संस्कृतिका साना भन्दा पनि साना विषय वा क्षेत्रलाई कम मूल्याङ्कन गर्न सकिदैन। किनकि सबैको आ-आफ्नो क्षेत्रमा विशेष महत्त्व रहेको छ। आज विश्वनै एउटै गाँउ बनिरहेको परिवेशमा चर्चा गर्ने हो भने त नेपालमा विद्यमान भौतिक तथा अभौतिक दुवै संस्कृतिको समन्वयबाट निर्मित नेपाली संस्कृतिको मूल्याङ्कन इतिहासदेखि नै उच्च रूपमा सुरक्षित छ। त्यसलाई अभ्र बढी सुरक्षित गरी नेपाली मौलिकताकै रूपमा पछिल्लो पुस्तालाई हस्तान्तरण गर्नुपर्ने दायित्व आज तपाईं हामी सबैको रहन्छ।

भौतिक र अभौतिक संस्कृति भनेका मानवलाई उसको विगत देखि वर्तमान सम्मको अस्तित्व चिनाउने र बचाई राख्ने धरोहरहरू हुन्। समयको गति र प्रविधिको विकास सँगै हाम्रा सामाजिक व्यवहार र कार्यहरू, सोच र निर्माणहरू, संस्कार, चालचलन, रीतिरिवाज र प्रथाहरू आदिमा परिवर्तन आइरहेका छन्। जुन कुरालाई चाहेर पनि रोक्न सकिएको छैन। तसर्थ संस्कृतिनै आजको मानवको प्रमुख सम्पत्ति हो भन्ने विचारलाई हृदयदेखि नै मनन गरियो भने आज हामीहरूका बिच रहेको जीवनत संस्कृति भित्र महसुस गरिएका कुरीति र कुप्रथा हटाउँदै एवम् समय सापेक्ष परिस्कृत र परिमार्जित गर्दै गएमा संस्कृति अभ्र गतिशील बन्दछ। यसो गर्दा निश्चय पनि परसंस्कृतीकरणको सम्भावित खतराबाट समयमै सुरक्षित रहन सकिन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- अधिकारी, रेशराज र घिमिरे, हरिहर (२०५६), *नेपाली समाज र संस्कृति*. काठमाडौं : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
- खत्री, प्रेम (२०७०), *संस्कृति र अनुभूतिका आयामहरू*, काठमाडौं : सम्पदा संरक्षण, विपद व्यवस्थापन तथा सामुदायिक विकास समाज ।
- गुरुङ, जगमान (२०७०), *“नेपाली संस्कृति र राष्ट्रियता”*, मिलन बिन्दु वर्ष १ अङ्क १, पृष्ठ ७, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय. राष्ट्रिय सांस्कृतिक अध्ययन केन्द्र ।
- शर्मा, डिल्लीराज (२०७३), *“नेपालको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा : संरक्षण र संवर्द्धनको चुनौती”*, जमरा स्मारिका काठमाडौं: पृष्ठ ३, एकिकृत उपभोक्ता संघ ।
- सुवेदी, शिवकुमार (२०७१), *“दाङ उपत्यकाको अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा”*, मिलन बिन्दु वर्ष २ अङ्क २, पृष्ठ ४१ काठमाडौं नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, राष्ट्रिय सांस्कृतिक अध्ययन केन्द्र ।
- जवाली, इश्वरचन्द्र (२०७१), *“नेपालको संस्कृति राज्य पुनः संरचना र राष्ट्रियता”*, मिलन बिन्दु, वर्ष. २. अङ्क २, पृष्ठ ९०, काठमाडौं: नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, राष्ट्रिय सांस्कृतिक अध्ययन केन्द्र ।
- “संस्कृति एक संक्षिप्त चिनारी”*, World View Nepal २०१२, नेपाल सह अस्तित्व परियोजना ।

प्राचीन आर्य समाज एवं संस्कृतिमा पुरुषत्व

डा. शुक्रराज अधिकारी
सहप्राध्यापक
सोसल वर्क, केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि.
gshakragarib@gmail.com

लेखसार

आर्यहरू प्राचीन मानव सभ्यताका निर्माताहरू मध्ये एक हुन् । प्राचीन आर्यहरूले विकास गरेको सामाजिक तथा सांस्कृतिक मानकहरूको सम्बन्ध तथा प्रभाव समकालीन समाज व्यवस्था सम्म पनि जोडिएको देखिन्छ । यसै सन्दर्भमा यो आलेखको मुख्य उद्देश्य आर्य सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिवेशमा पुरुषको अवस्था, भूमिका तथा संलग्नता कस्तो थियो ? भन्ने बारेमा खोजी गर्ने रहेको छ । प्राचीन आर्य समाज तथा संस्कृति प्राचीन मानव सभ्यता अन्तर्गतको एक सामाजिक समाज व्यवस्था हो । त्यो समाज तथा संस्कृतिलाई अहिले भौतिक रूपमा छुन, देख्न, भेट्न सम्भव छैन । त्यसैले उल्लिखित उद्देश्य प्राप्तिको लागि प्राचीन आर्यहरूद्वारा सृजित संसारकै सर्वप्राचीन मानिएको ग्रन्थ वेद तथा वेदका ऋचामा रहेको भाव, प्राचीन ऐतिहासिक व्याख्या एवं सन्दर्भहरूको अन्तरवस्तुलाई द्वितीय सूचनाका रूपमा सङ्कलन गरिएको छ । यसरी द्वितीय स्रोतबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई उद्देश्य अनुरूपको भावमा वर्गीकृत गरेर अन्तरवस्तु विश्लेषण विधिका माध्यमबाट गुणात्मक स्वरूपको ढाँचामा विश्लेषण गरिएको छ । प्राचीन आर्य सामाजिक तथा सांस्कृतिक संरचना पशुपालन स्वरूपको उत्पादनमा आधारित थियो जसले गर्दा परिवार एवम् राज्यको स्वरूपमा पुरुष वंश र नेतृत्व स्थापित हुँदै गएको थियो । त्यही वंश र नेतृत्वले साधन स्रोतको विस्तार गरेको देखिन्छ । त्यसैले गर्दा साधन स्रोतको विस्तार कार्यमा पुरुषको संलग्नता उच्च रूपमा देखिन्छ । साधन स्रोतको विस्तारको प्रक्रियामा हुने विभिन्न युद्ध तथा द्वन्द्वगत कार्यको लागि पुरुष सैन्य शक्तिको स्रोतको रूपमा रहनुको साथै यज्ञ, संस्कार, युद्ध एवम् राजनीतिक कार्यमा समेत पुरुषको सहभागिता र नेतृत्व, स्थापित हुन पुगेको देखिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : आर्य, पुरुषत्व, यज्ञ, युद्ध, संस्कृति

विषय परिचय

नेपाली समकालीन सामाजिक तथा सांस्कृतिक संरचनाका पक्षहरू आर्य परम्परासँग अहिले पनि सामिप्य राखेको देखिन्छ । त्यो सामिप्य पहिल्याउन प्राचीन आर्य समाज व्यवस्था सम्म पुग्न पर्दो रहेछ । शब्दकोशहरूमा आर्य शब्दको अर्थ खोज्ने हो भने आर्यलाई सर्वश्रेष्ठ, उच्च, उत्कृष्टको रूपमा चर्चा गरेको देखिन्छ (Apte, 2010) । शब्दकोशले आर्य शब्दको अर्थ हैसियतको रूपमा देखाए जस्तै गरी प्राचीन आर्यहरूको ज्ञान संग्रह वेदमा पनि आर्य उपल्लो हैसियतको मानव समूहको रूपमा प्रयोग भएको देखिन्छ । Thapar (2008 a) ले आर्यलाई एउटा निश्चित मानव समूहभन्दा पनि खास किसिमको भाषा (संस्कृत) बोल्ने मानिसको समूहको रूपमा बुझ्नु पर्ने तर्क गरेकी छन् । एउटा निश्चित क्षेत्रभित्र बस्ने मानिसहरू (तिनीहरू विभिन्न जाती प्रजाती विशेषका पनि हुन सक्दछन्) जस-जसले एउटै संस्कृत (आर्य) भाषा बोल्ने गर्दथे तिनीहरू नै आर्य समूहको रूपमा कहलिए । Thapar (2008 b) र सांकृत्यायन (२०६८) ले प्राचीन आर्यहरूलाई हिन्दू आर्य र वैदिक आर्यको रूपमा चर्चा गरेका छन् । यसबाट प्राचीन आर्यका पनि विभिन्न उप समूह भएको थाहा लाग्दछ । के ती सबै समूहको एउटै भाषा थियो त ? फेरि अर्को प्रश्न जन्मिन्छ । यदि एउटै भाषिक मूल स्रोत थियो भने सिन्धुक्षेत्रमा रहेका आर्यहरूको लिपि किन अहिलेसम्म पढ्न सकिएको छैन त ? वैदिक सभ्यताको आरम्भ हुनु पहिले नै सिन्धुक्षेत्रमा आर्यहरूको प्रवेश भैसकेको तथ्य विभिन्न सन्दर्भहरूमा पाइन्छ । आर्यहरूको मूल थलो कहाँ थियो ? उनीहरू कुन ठाउँ हुँदै यस क्षेत्र प्रवेश गरे ? कुन क्षेत्रमा रहदा वेदका ऋचा रचना भए रु सबै ऋचा एकै ठाउँमा भए वा भिन्न भिन्न ठाउँमा भए रु कुन कुन समयमा भए र ती ऋचाहरूले कुन समय र ठाउँको कालखण्डको प्रतिनिधित्व गर्दछन् भनी किटान गर्न निकै कठिन छ । किनभने आर्यहरूको थलो र आगमन बारेमा नै फरक-फरक विचार छन् । त्यसैगरी वेदको रचना समय बारे पनि भिन्दाभिन्दै धारणाहरू रहेका छन् । Thapar (1992) ले वैदिक काल ईशा पूर्व १४०० भन्दा पहिला भएको बताएकी छिन् । यसको सबै साङ्गोपाङ्गो चर्चा गर्नु यहाँ सम्भव छैन । तर सारमा हेर्दा आर्य एक प्राचीन मानव समूह हो । यसले निर्माण गरेको खास खालको सामाजिक तथा सांस्कृतिक संरचना विद्यमान थियो । त्यस प्राचीन परिवेशको सामाजिक तथा सांस्कृतिक स्वरूपमा विकसित भएको पुरुषत्व सँग सम्बन्धित पक्षहरूलाई पहिल्याउने हेतुले यस आलेखको संरचना तयार गरिएको छ ।

अध्ययनको उद्देश्य तथा विधि

यस आलेखको मुख्य उद्देश्य आर्य सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिवेशमा पुरुषको अवस्था, भूमिका तथा संलग्नता कस्तो थियो ? भन्ने बारेमा खोजी गर्ने रहेको छ । प्राचीन आर्य समाज तथा संस्कृति प्राचीन मानव सभ्यता अन्तर्गतको एक सामाजिक समाज व्यवस्था हो । त्यो समाज तथा संस्कृतिलाई अहिले भौतिक रूपमा छुन, देख्न, भेट्न सम्भव छैन । त्यस वेलाका सामाजिक, सांस्कृतिक सूचना प्राप्त गर्ने एक मात्र आधार भनेको त्यस समयमा निर्माण भएका लेखोटहरू नै हुन् । प्राचीन आर्यकालीन सामाजिक तथा सांस्कृतिक सूचनाको खोजी गर्न प्राचीन आर्य साहित्य एवं त्यससँग सम्बन्धित ऐतिहासिक व्याख्या, सन्दर्भलाई आधार मान्नु बाहेक अन्य उपायहरू भएनन् । त्यसैले उल्लिखित उद्देश्य प्राप्तीको लागि प्राचीन आर्यहरूद्वारा सृजित संसारकै सर्वप्राचीन मानिएको साहित्य वेद तथा वेदका (ऋग्वेद देखि अथर्ववेद सम्म) ऋचामा रहेको भाव, ऐतिहासिक व्याख्या एवं सन्दर्भहरूको अन्तरवस्तुलाई द्वितीय सूचनाका रूपमा सङ्कलन गरिएको छ । यसरी द्वितीय स्रोतबाट

प्राप्त तथ्यहरूलाई उद्देश्य अनुरूपको भावमा वर्गिकृत गरेर अन्तरवस्तु विश्लेषण विधिका माध्यमबाट गुणात्मक स्वरूपको ढाँचामा विश्लेषण गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक वहस

Coser (1996) ले कालमाक्सलाई उद्धृत गर्दै हरेक समाज व्यवस्थाको जग त्यस कालखण्डको उत्पादन पद्धतिको स्वरूपले निर्माण गर्दछ भनेका छन् । समाजव्यवस्था भित्रका हरेक एकाईहरूको सहसम्बन्ध, भूमिका तथा स्थान त्यही त्यही उत्पादन पद्धतिको स्वरूपका आधारमा विकसित हुँदै जान्छ । जस्तो तरीकाले वस्तु प्राप्त गर्ने विधि छ वा जस्तो खालको वितरण व्यवस्था छ सोही अनुसार सामाजिक मूल्य मान्यता तथा विधि विधान निर्माण हुँदै जान्छन् भन्ने मान्यता माक्सवादी सिद्धान्तले राख्दछ (Ritzer, 1996) । माक्सवादी दृष्टिकोणको यसै मान्यतालाई आधार मान्दा हरेक हरेक समाज व्यवस्था भित्र पुरुष वा महिलाको भूमिका वा स्थान तथा पुरुषत्व वा मातृत्व निर्माण पनि त्यसवेलाको उत्पादन पद्धतिको स्वरूपले निर्माण गर्दछ भन्ने बुझिन आउछ । प्रचीन आर्य समाज व्यवस्थाभित्रका मान्यता पनि माक्सवादी दृष्टिकोणले व्याख्या गरे अनुसार त्यसवेलाको उत्पादन पद्धतिको स्वरूपमा निर्माण भएका हो वा होईन भन्ने परीक्षण गर्ने हतुले यस आलेख संगठित गरिएको छ ।

प्राप्ति तथा छलफल

प्राचीन आर्य समाज एवं संस्कृतिमा पुरुष

परिवारभित्र

Basham (1991) ले प्राचीन आर्य सामाजिक संरचनामा परिवारको स्वरूप संयुक्त खालको रहेको र परिवारको नेतृत्व परिवारको ज्येष्ठ पुरुष सदस्यले गर्ने कुरा उल्लेख गरेका छन् । परिवारका सम्पूर्ण सदस्यहरूको कार्य विभाजन, रेखदेख र नियन्त्रण उसैले गर्ने बताएका छन् । ऋग्वेदको दशौं मण्डलको उन्नचालीसौं सूक्तान्तर्गत रहेको छैटौं ऋचामा ऋषिका घोषा काक्षीवतीले अश्विनी कुमार समक्ष स्तुति गर्दै “हे अश्विनीदेव हो ! यस पुकारले तिमीहरूलाई आह्वान गरेको छ । यस निवेदन माथि ध्यान देओ । पिताले पुत्रलाई मार्ग दर्शन गराए भैं तिमीहरू पनि हामीलाई परमार्श देओ । मेरो सहायक बन्धु अर्को कोही पनि छैन । म ज्ञान विनाअल्प र आफन्त परिवार विना छु । मैले दुर्मतिग्रस्त हुनु भन्दा पहिले नै मलाई यस दुर्दशाबाट छुटाओ” (ऋ-१०-३९-६, लुइटेल, वि.सं. २०६३ क, पृ. ८९२) भनेको सन्दर्भ देखिन्छ ।

त्यसैगरी ऋग्वेदको दशौं मण्डलको अट्चालीसौं सूक्तमा रहेको पहिलो ऋचामा इन्द्र बैकुण्ठ नामका ऋषिले म इन्द्रदेव नै ऐश्वर्यको अधिपति हूँ र असङ्ख्य शत्रुको धनमाथि एकैचोटी अधिपत्य जमाउनमा सक्षम छु । पुत्रले पितालाई बोलाएभैं सम्पूर्ण प्राणीले मलाई गुहारिन्छन् । दान गर्ने यजमानलाई म नै अन्न आदि सम्पदा प्रदान गर्दछु । (ऋ -१०-४८-१, लुइटेल, वि.सं.२०६३ क, पृ.९०३) भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । ऋग्वेदमा संग्रहित उल्लिखित ऋचा भावबाट यहाँ इन्द्र बैकुण्ठ ऋषिले शत्रु पराजय गर्नका लागि, अन्न प्राप्त गर्नको लागि, अन्य प्राणीले आफूलाई पुत्रले पितालाई गुहारिको उपमा दिएर चर्चा गरेको, पुत्रलाई मार्ग दर्शन गराए भैं पुत्रलाई केन्द्रमा राखेको सन्दर्भले वेदकालीन समयमा परिवारभित्रको सुरक्षा गर्न, परिवारका शत्रुको पराजय गर्न, परिवारमा चाहिने खाद्यन्न तथा अन्नवालीको व्यवस्था गर्नको लागि पितालाई अनुरोध गरिने गरेको

तथ्य देखिन्छ। ऋग्वेदको दोस्रो मण्डलको दशौं सूक्तको पहिलो ऋचामा शौनक ऋषिले अग्नि समक्ष स्तुति गर्दै यज्ञस्थलमा मानिसबाट प्रज्वलित हुने, पितासरीका पालक, प्रमुख तथा पुज्य अग्निदेव शोभायुक्त अमर, विभिन्न ज्ञानले सम्पन्न, अन्नका धनी, वलिष्ठ र सबै पदार्थलाई पवित्र बनाउने हुनाले सबैका निमित्त पुजनीय पनि छन् (ऋ-२-१०-१, लुइटेले, वि.सं २०६३क, पृ. २१५)। भनि सम्बोधन गरेको देखिन्छ। यस ऋचामा अग्निलाई स्तुति गर्ने क्रममा पिताको उपमा दिँदै पितासरीका पालक, प्रमुख तथा पूज्य भनी सम्बोधन गरेको सन्दर्भले वेदकालीन समयको परिवारमा पिताको कार्य परिवारको पालनपोषण गर्ने हुने गर्दथ्यो। परिवारमा उसको स्थान प्रमुख रूपमा पूज्य थियो भन्ने तथ्य प्राप्त हुन्छ। ऋग्वेदको तेस्रो मण्डलको बैसष्टीऔं सूक्तको आठौं मन्त्रमा विश्वामित्र गाथिन ऋषिले पूषादेवलाई हे पूषादेव तिमि हाम्रो यो असल भनाई सुन र शक्ति प्राप्त गर्ने रहर भएका बुद्धिलाई उसैगरी रक्षा गर, जसरी कुनै पुरुषले आफ्नी स्त्रीको सुरक्षा गर्दछ (ऋ-३-६२-८, लुइटेले, वि.सं. २०६३क, पृ. ३१७)। भनी सम्बोधन गरेको देखिन्छ। यहाँ पूषा देवलाई जसरी पुरुषले स्त्रीको रक्षा गर्दछ, भन्ने उपमा दिएर विश्वामित्रले स्तुति गरेको सन्दर्भले वेदकालीन समयमा पुरुषले परिवारभित्र रक्षकको भूमिका निर्वाह गरेको तथ्य देखाउँछ। त्यसै गरी ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको छैसष्टीऔं सूक्तअन्तर्गतको पहिलो ऋचामा पराशर नामक ऋषिले अग्नि समक्ष स्तुति गर्दै विलक्षण धनजस्तै स्मरणीय, सम्यक द्रष्टा ज्ञानीजस्तै, प्राण प्रदाता जीवनजस्तै, हतिकारी पुत्रजस्तै, द्रूतगामी अश्वजस्तै यी अग्निदेव गार्ग्यजस्तै उपकारी छन्। काठरूपी जीवन जलाएर यिनी विशेष प्रकाशयुक्त हुन्छन् (ऋ-१-६६-१, लुइटेले, वि.सं २०६३क, पृ. ६९)। भन्ने भाव देखिन्छ।

माथि उल्लेख भएका विभिन्न वैदिक ऋचा भावहरूले त्यस समयमा परिवारभित्र एउटा पुरुषले बाबुको रूपमा घर परिवार तथा परिवारका सदस्यहरूलाई सही मार्गमा हिँडाउने, पिताको रूपमा परिवारको सुरक्षा प्रदान गर्ने, खाद्यान्नको व्यवस्था गर्ने कार्य गर्दथ्यो भन्ने बताउँदछ। यस भावले प्राचीन आर्य परिवारमा पुत्र रूपी पुरुषको कार्य तथा भूमिका हितकारी मानिने गरेको तथ्य प्राप्त हुन्छ।

उत्पादनमूलक कार्यमा

प्राचीन आर्य परिवारभित्रको उत्पादनमूलक कार्यमा पुरुषको बढि संलग्नता रहने गरेको तथ्य पुरुषले हितकारी तथा पालन पोषणको कार्य गर्नुपर्दथ्यो भन्ने तथ्यबाट पनि प्रष्ट हुन्छ। तथ्यले वेदकालीन परिवारको मुख्य आम्दानी तथा उत्पादनको स्रोतको रूपमा रहेको गाईपालन र खेतीपातीको कार्यमा पुरुषको मुख्य भूमिका रहने गर्दथ्यो भन्ने बुझिन्छ (Adhikari, 2020)। अर्कोतर्फ वेदकालीन समाज द्वन्द्वग्रस्त भएकाले रथहरूको निर्माण गर्नुपर्ने, युद्ध जित्नुपर्ने, शत्रुपराजय गर्नु पर्ने भएकाले रथको निर्माण, घोडा पालन लगायत युद्धका सामग्रीको निर्माण कार्यमा पनि पुरुषको जिम्मेवारी रहेको पाइन्छ (Koshambi, 2002)। ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको बीसौं सूक्तअन्तर्गत तेस्रो ऋचामा मेधा तिथि नामक ऋषिले ऋभुदेवले अश्विनी कुमारका लागि सुविस्तासाथ चल्ने रथ बनाइदिए। त्यसपछि गाईलाई मिठो र पवित्र दूध दिन लायक बनाए (ऋ-१-२०-३, लुइटेले, वि.सं. २०६३क, पृ. १६)। भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन्। त्यसैगरी ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको तेईसौं सूक्तअन्तर्गत पन्ध्रौं ऋचामा मेघातिथि काण्ड नामका ऋषिले तिनै पूषादेव हाम्रो यज्ञका निमित्त बनेको सोमरससित वसन्त आदि छ, ऋतुहरू प्राप्त गर्दछन्। जसरी किसानले बारम्बार जोतेर जौ आदि खाद्यन्न फलाए पछि ती ऋतुहरू उसरी नै क्रमसँग फेला पर्दछन् (ऋ-१-२३-१५, लुइटेले, वि.सं. २०६३ पृ. २०)। भन्ने भाव व्यक्त गरेको छन्। ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको एक सय अठ्ठासीऔं सूक्तको नवौं ऋचामा अगस्त्य मैत्रावरुणि नामका ऋषि

(जुन पुरुष पत्र हुन) ले त्वष्टा देवलाई सम्बोधन गर्दै हे त्वष्टादेव ! स्वरूप प्रदान गर्नका लागि सक्षम तिमी नै पशुहरका निर्माता पनि हौं हाम्रा लागि पशुधन बृद्धि गराइदेऊ (ऋ-२-१८८-९, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ.२०२) । भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । उल्लिखित भावले ऋभु गणका मानिसहरू रथ बनाउने कार्यमा संलग्न हुन्थे, गाईको पालन गर्दथे । गाईको उचित स्याहार सुसार गरेर दुधालु बनाउने गर्दथे भन्ने तथ्य देखाउँछ । यसबाट वेदकालीन परिवारमा पुरुषको श्रम रथ निर्माण गर्नेदेखि गाईपालनको कार्यसम्म हुन्थ्यो भन्ने बुझिन्छ । वेदकालीन समयमा पुरुषहरू कृषि कार्यमा, कृषि कार्यअन्तर्गत पनि जमिन जोत्ने जो लगायतका विभिन्न अन्नवाली उत्पादन एवम् पशुपालन गर्ने काममा पुरुषहरू संलग्न हुन्थे र पशुसङ्ख्या विस्तारमा लाग्दथे भन्ने तथ्य प्राप्त हुन्छ । त्यसै गरी ऋग्वेदको नवौं मण्डलको एकसय बाह्रौं सूक्तको पहिलो ऋचामा शिशु अङ्गीरस ऋषिले सिकर्मीले काठको काम राम्रो गर्न खाजेभैं, वैद्यले रोगीको हित चिताएभैं, ज्ञानवान् याज्ञिकले यजमानको कामना गरेभैं, हाम्रो बुद्धि विभिन्न कुराको खोजी गर्दछ । मानिसको कर्म पनि विभिन्न खालको हुन्छ, हे सोमदेव इन्द्रदेव इन्द्रदेवका लागि तिमी प्रवाहित होऊ (ऋ-९-११२-१, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ.८४४) । भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् । यस भावले सिङ्गो प्राचीन आर्य समाजको श्रम विभाजनको दृष्टान्त प्रदान गरेको देखिन्छ । त्यस समयमा काठको काम प्रशस्त हुने गरेको, रोगीको उपचारका लागि वैद्यहरू रहने र उनीहरूले सधैं रोगीहरूको हित चिताउने गरेको तथ्य प्राप्त हुन्छ । यस मन्त्रका मन्त्र द्रष्टा ऋषि पुरुष पात्र शिशु अङ्गीरस रहेका र उनको मन्त्रभावमा प्रयोग गरिएको पेशागत विशेषणहरू पनि पुरुष सूचक भएकाले त्यस समयमा पुरुषहरूले काठको काम गर्ने, रोगीको उपचार गर्ने, यज्ञसम्बन्धी कार्य गर्ने गरेको तथ्य जाहेर हुन्छ ।

ऋग्वेदको नवौं मण्डलको एकसय बाह्रौं सूक्तको तेस्रो ऋचामा शिशु अङ्गीरस नामका ऋषिले पवमान सोमलाई सम्बोधन गर्दै हामी राम्रो सिप तयार गर्दछौं । हाम्रा पिता पुत्रका चिकित्सक हुन । माता र कन्याहरू पिस्ने काम गर्दछन् । हामी सबै भिन्न भिन्न कार्य गर्दछौं तापनि गोठालाले गाईको सेवा गरेजस्तै हामी सबैले तिम्रै सेवा गर्दछौं । हे सोमदेव इन्द्र देवका लागि प्रवाहित होऊ (ऋ-९-११२-३, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ.८४४) । भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् । यस भावले पनि वेदकालीन समयका मानिसको कार्य विभाजन र सीप कौशलको दृष्टान्त प्रदान गरेको देखिन्छ । त्यस समयमा मानिस विभिन्न सीपमूलक काममा संलग्न हुने गरेको पिता चिकित्सक भएको महिलाहरू खाद्यान्न पिसानी कुटानी काममा संलग्न हुने गरेको पुरुषहरू गाई गोठालो भएको देखिन्छ यसबाट वेदकालीन समयमा पुरुषहरू गाई गोठालोदेखि लिएर चिकित्सक र विभिन्न कार्य सिल्पी बन्ने गरेको तथ्य प्राप्त हुन्छ ।

यज्ञ कार्यमा

प्राचीन आर्य संस्कृतिमा यज्ञसम्बन्धी कार्यमा पुरुषको प्रमुख भूमिका रहन्थ्यो भन्ने कुरा अवगत हुन्छ । यज्ञलाई प्राचीन आर्य सामाजिक संरचनाभित्र एउटा सामाजिक तथा सांस्कृतिक संस्थाको रूपमा मानिन्थ्यो (Raja, 1993) । हरेक ज्ञानवान् व्यक्ति यज्ञमा सरिक हुन्थ्यो । विशेषगरी पुरोहित समूहका पुरुषहरूले यज्ञ कार्यको नेतृत्व लिएको देखिन्छ, (Thapar, 2010) । ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको पहिलो सूक्तको पहिलो ऋचामा नै मधुच्छन्दा विश्वामित्र ऋषिले अग्निलाई सम्बोधन गर्दै हामी विश्वमित्र आदि ऋषिहरू अग्नि स्तुति गर्दछौं । यज्ञ भनेको पुरोहितहरूले गर्ने कल्याणकारी कार्य हो । हाम्रा यज्ञमा अग्निदेव आऊन् । यज्ञमा सहयोग गर्नका लागि देवताहरूलाई अग्निको बोलाऊन् ऋत्विक्हरू समयअनुसार यज्ञ गर्न लागेका छन् । होताहरू यज्ञमा आहुति

चढाउँछन् । ऋत्विक्हरू अग्निलाई बोलाउँछन् । देवताहरूका लागि गर्न लागिएको यज्ञलाई अग्निले रत्नरूपी फलले सजाउँछन् (ऋ-१-१-१, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ.१) । भन्ने खालको भाव व्यक्त गरेका छन् ।

त्यसैगरी ऋग्वेदको तेस्रो मण्डलको बैसष्टीऔं सूक्तान्तर्गतको बाहौं ऋचामा विश्वामित्र गाथिन ऋषिले सविता देवलाई सम्बोधन गर्दै बुद्धिद्वारा प्रेरित ज्ञानी मानिसहरू यज्ञहरूद्वारा र सुन्दर स्तोत्राहरूद्वारा सवितादेवलाई पूजा गर्दछन् (ऋ-३-६२-१२, गौतम, वि.सं. २०६७ पृ.१०८२) भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको एकसय उतानब्बेऔं सूक्तको तेस्रो ऋचामा अगस्त्य मैत्रावरुणि ऋषिले अग्निदेवतालाई सम्बोधन गर्दै हे अग्नि तिमी रोगहरूलाई हामीबाट टाढा गर यसरी नै यज्ञ गर्ने दुष्ट प्रजाहरूलाई नाश गर हे पूज्य देवता हाम्रा लागि राम्रो फलका निमित्त सम्पूर्ण देवताहरूसँगै पृथ्वीमा फेरि आऊ (ऋ-१-१-८९-३, गौतम, वि.सं. २०६७ पृ.७०६) भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् । यजुर्वेदको तीसौं अध्यायको पहिलो ऋचामा सवितादेवलाई सम्बोधन गर्दै विश्वामित्र लगायतका ऋषिहरूले हे उत्पादक सविता देवता हामी सबैलाई तिमी शुभ कर्म गर्न प्रेरणा प्रदान गर र यज्ञ आदि श्रेष्ठ कर्मलाई संरक्षण गर्ने प्रेरणा प्रदान गर तिमी आफ्ना श्रेष्ठ ज्ञानले सबैलाई पवित्र गराउँछौं । त्यसैले हामी सबैको विचारलाई पवित्र गराऊ । तिमी दैवी गुणले सम्पन्न वाणीका पोषक हौं । त्यसैले हामी सबैको वाणीलाई सुमधुर बनाऊ (य-३०-१, लुइटेल, वि.सं. २०६३ख, पृ. ३१५) भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ ।

माथि उल्लेख भएका ऋग्वेद र यजुर्वेदमा संग्रहित भएका ऋचाहरूको भावले प्रचीन आर्य समाजमा यस यज्ञसम्बन्धी कार्यलाई श्रेष्ठ तथा उत्तम कार्य मानिन्थ्यो । मानिसहरू उच्चकोटीको बन्नका लागि यज्ञसम्बन्धी कार्यमा संलग्न हुन चाहन्थे भन्ने बुझिन्छ । माथि उल्लिखित ऋचा मन्त्रका मन्त्रद्रष्टा ऋषि एवं स्तुति कर्ता विश्वामित्र, नारायण पुरुष श्यामश्व र मेधातिथि रहेको र उनीहरू सबै पुरुषमात्र भएकाले त्यस स यज्ञकर्ताको रूपमा पुरुषको भूमिका प्रमुख रूपमा रहने गरेको तथ्य प्राप्त हुन्छ । ऋग्वेदको आठौं मण्डलको एकतीसौं सूक्तको ऋचामा ऋषि वैवश्वत मनुले देव यज्ञ गर्ने यजमानलाई कर्मद्वारा व्याप्त गर्न कोही सक्दैन, त्यो स्थान च्युत हुँदैन र छोराहरूबाट पनि पर हुँदैन । जो यजमान देवताहरूलाई स्त्रोतले पूजा गर्छ, त्यसले यज्ञ नगर्नेहरूलाई हराउन सक्छ । (ऋ-८-३१-७, दीक्षित, वि.सं. २०६५ पृ. १५९) भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् । यस भावबाट प्राचीन आर्य समाजमा यज्ञ गर्ने मानिसहरूलाई उत्तम मानिन्थ्या भन्ने बुझिन्छ । त्यसै गरी त्यस समयमा यज्ञ गर्ने मानिसले पारिवारिक सुख प्राप्त गर्ने शत्रुहरूलाई पराजय गर्न सक्ने आफ्नो ठाँऊ सुरक्षित भइरहने हुन्छ भन्ने ठानिन्थ्यो । ऋग्वेदको आठौं मण्डलको एकतीसौं सूक्तको अठारौं ऋचामा ऋषि वैवश्वत मनुले देवताहरूको मन अनुसार यज्ञको कामना गर्ने यजमानका सुन्दर छोरा हुन्छन् त्यसलाई घोडाहरू सहित धन प्राप्त हुन्छ । जो यजमान स्तुतिहरूद्वारा देवपूजनको कामना गर्दछ याज्ञिकहरूलाई हराउन त्यो समर्थ हुन्छ । (ऋ -८-३१-१८, दीक्षित, वि.सं. २०६५ पृ. १५९) भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् ।

उल्लिखित ऋग्वेदका अन्तर्गतका भावबाट यज्ञमा होताहरूले यज्ञमा आहुति चढाएको, ऋत्विक्हरू समयअनुसार यज्ञ गर्न लागेको, बुद्धिमानी तथा ज्ञानी मानिसहरू यज्ञसम्बन्धी कार्यमा संलग्न भई सविता देवलाई पूजा गरेको तथ्य प्राप्त हुन्छ । यसबाट त्यस समयमा असल मानिसका लागि यज्ञ अनिवार्य थियो । तथा यज्ञ कार्यमा संलग्न नहुने मानिसलाई दुष्ट मानिन्थ्यो भन्ने देखिन्छ र यज्ञ कार्यमा पुरुषको संलग्नता रहेको प्रष्टिन्छ । यसैले गर्दा वेदकालीन समयमा यज्ञ गर्नु उत्तम पुरुष कर्म हुन्थ्यो भन्ने तथ्य प्राप्त हुन्छ । वेदकालीन समयमा

सुन्दर घोडा हुनु, घोडा सहितको धन प्राप्त हुनुलाई उत्तम गुणको पुरुष मानिन्थ्यो । यसबाट त्यस समयमा पुरुषहरू यज्ञ कार्यमा बढी संलग्न र प्रेरित हुन्थे भन्ने बुझिन्छ ।

संस्कारजन्य कार्यमा

सामान्यतया विकृत वस्तुलाई विशेष प्रकारको धार्मिक प्रकृत्याद्वारा उत्तम बनाउँदै जाने क्रियालाई संस्कार भनिएको छ (Prabhu, 1961) । प्राचीन आर्य संस्कृतिमा गर्भाधान, पुंसवन, उपनयन, विवाह, मृत्यु लगायतका विभिन्न संस्कारहरूको प्रचलन रहेको तथ्य ऋग्वेद र अथर्ववेदका विवाह सूक्त, गर्भाधान सूक्त, पुंसवन सूक्तहरू लगायतका विभिन्न सूक्त अन्तर्गत रहेका ऋचाहरूका भावहरूले प्रस्ट्याएको देखिन्छ (Apte, 1993) । ती संस्कारजन्य कार्यहरूमा पुरुषहरूको संलग्नता तथा सहभागिता प्रमुख रूपमा रहने गरेको देखिन्छ । अथर्ववेदको पाँचौँ काण्डको पच्चिसौँ सूक्त (जसलाई गर्भाधान सूक्त भनिएको छ) को पहिलो ऋचामा पर्वतका औषधीहरूबाट स्वर्गलोकका पुण्यको सुक्ष्म प्रवाहबाट र अङ्ग प्रत्यङ्गबाट एकत्रित एवम् पुष्ट वीर्य धारणा गर्ने पुरुषहरूले जल प्रवाहमा पत्ता राखेभैं गरी गर्भस्थानमा गर्भ स्थापित गर्दछन् (अ.-५-२५-१, लुइटेल वि.सं २०६३ग, पृ. १४२) । भन्ने भाव व्यक्त भएको छ । अथर्व वेदको यस ऋचा भावले पनि त्यस समयमा गर्भ स्थापित गर्ने कार्यमा प्रमुख भूमिका पुरुषको रहने गरेको, पुरुषको वीर्यलाई मात्र पुष्ट रूपमा चर्चा गरिएको देखिन्छ । त्यसै गरी अथर्ववेदको पाँचौँ काण्डको पच्चीसौँ सूक्तअन्तर्गत (गर्भाधान सूक्त) को आठौँ ऋचामा हे वीर्यले सम्पन्न पुरुष ! तिमी बलवान छौ । तिमी उठ र पराक्रम गर्दै गर्भाशयमा गर्भलाई स्थापना गर । तिमीलाई हामी केवल सन्तानका लागि मात्रै लिएर आउँछौ (अ.-५-२५-८ लुइटेल, वि.सं २०६३ग, पृ. १४३) भन्ने भाव व्यक्त भएको छ । यस भावमा पुरुषलाई बलवान्, पराक्रमी, वीर्यवान भनेर सम्बोधन गर्दै गर्भाधानका लागि अनुरोध गरेको देखाएको छ । यस तथ्यबाट प्राचीन आर्य संस्कृतिमा गर्भाधान संस्कारमा पुरुषको प्रमुख भूमिका मानिन्थ्यो भन्ने देखिन्छ । अर्कातर्फ तिमीलाई हामी केवल सन्तानको लागि मात्रै लिएर आउँछौ भन्नुले पुरुषको काम मात्र सन्तानको लागि वीर्यदान गर्नुमात्र थियो त ? त्यस बाहेक पुरुषको कुनै अर्थ छैन त ? भन्ने प्रश्न गर्ने ठाउँ पनि जन्काएको देखिन्छ ।

युद्ध तथा सैन्य कार्यमा

प्राचीन आर्य समाज युद्ध ग्रस्त समाज थियो (Thapar, 1978) । पशु धन बढाउन पशुपालनका लागि आवश्यक जमिन, घाँसे क्षेत्र हडप्न, राज्यक्षेत्र विस्तार गर्न, साधन स्रोतको सुरक्षा गर्न लगायतका प्रायजसो काममा सफलता प्राप्त गर्न त्यस समयमा हरेक वंश समूह, वर्गीय समूह, जङ्गली समूह आदिका बीचमा आपसी युद्ध तथा द्वन्द्व हुने गर्दथ्यो (Thapar, 1992) । त्यस खालको युद्ध तथा द्वन्द्वबाट विजय प्राप्त गर्न हरेक गण तथा परिवारका पुरुष सदस्यहरूले युद्धमा सहभागिता जनाउँदथे, सेनामा सहभागी भएर सेनाको नेतृत्व लिने गर्दथे । वेदका प्रायजसो ऋचाहरूमा हामीलाई पराक्रमी बनाऊ, बल प्रदान गर, शत्रु पराजयी गर, विजयशील बनाऊ, शत्रुको बध गर भन्ने भावले स्तुति गरेका सन्दर्भहरू भेटिन्छन् । ऋग्वेदको तेस्रो मण्डलको सैतीसौँ सूक्तअन्तर्गतको पहिलो ऋचामा विश्वामित्र गाथिन ऋषिले इन्द्रदेव समक्ष स्तुति गर्दै हे इन्द्रदेव ! वृत्र नामको असुर मार्नको लागि र शत्रुको सेना पराजित गर्नका लागि शक्ति पाउ भन्ने निवेदन तिमीसित हामी गर्दछौ । (ऋ-३-३७-१, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ.२९२) । भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । उल्लिखित ऋचा भावमा विश्वामित्र गाथिन ऋषिले पुरुष पात्रको प्रतिनिधि गर्दै यस खालको भाव व्यक्त गरेकाले त्यस समयमा पुरुषहरू

युद्ध तथा सैन्य कार्यमा संलग्न हुन्थे र विजय प्राप्त गर्न सधैं देवता समक्ष स्तुति गर्दथे भन्ने तथ्य प्राप्त हुन्छ । ऋग्वेदको दोस्रो मण्डलको सातौं सूक्तान्तर्गत रहेको दोस्रो ऋचामा सोमाहुति भागर्व नामका ऋषिले अग्नि देवता समक्ष सम्बोधन गर्दै हे अग्निदेव ! देवता र मानिसहरूका शत्रुले हामीमाथि अधिकार जमाउन नपाउन त्यसका लागि शत्रुबाट हामीलाई जोगाऊ । (ऋ-२-७-२, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ.२१४) भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् । ऋग्वेदको दोस्रो मण्डलको सातौं सूक्तको तेस्रो ऋचामा ऋषि सोमाहुति भागर्वले अग्निदेवलाई स्तुति गर्दै हे अग्निदेव बलियो धारो भएका पानीले ठूलो ढुङ्गा काटेभै तिम्रो संरक्षण पाएर रिस गर्ने शत्रुहरूलाई हामी जित्न सकौं । (ऋ-२-७-३, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ. २१४) । भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । त्यसैगरी ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको त्रिसष्टीऔं सूक्तको पाँचौं ऋचामा नोधा गौतम नामक ऋषिले इन्द्रदेवलाई सम्बोधन गर्दै हे बज्रधारी इन्द्रदेव अरु मानिस माथि क्रोध गर्ने बलिया शत्रु पनि तिम्री माथि प्रहार गर्न सक्दैनन् । हे इन्द्रदेव धनले फलाम पिटेभै हाम्रा शत्रुमाथि प्रहार गरेर तिम्री उनीहरूलाई मारी देऊ । हाम्रा अश्वको मार्ग मुक्त गर र हाम्रो प्रगति निर्बाध होस । (ऋ-१-६३-५, लुइटेल, वि.सं. २०६३क, पृ. ६६) भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको त्रिसष्टीऔं सूक्तको छैठौं ऋचामा नोधा गौतम नामका ऋषिले इन्द्रदेवलाई सम्बोधन गर्दै हे इन्द्रदेव धन र सुख प्राप्तिका लागि गरिने युद्धमा मनिसले सहयता प्राप्त गर्नका लागि तिम्रीलाई गुहारदछन् । हे वलधारण गरेको इन्द्रदेव सङ्ग्राममा योद्धाहरूलाई तिम्रीबाट सामर्थ्य प्राप्त हुन्छ । (ऋ-१-६३-६, लुइटेल वि.सं. २०६३क, पृ. ६६) भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् । अथर्ववेदको बीसौं काण्डको एक सय अष्टाइसौं सूक्तको एघारौं ऋचामा महारानी प्रिय हुनु, स्वस्थ हुने बित्तिकै लडाईंमा जानु र उचित गतिले युक्त भएका घोडा हुनु यी सबै कुरा कल्पमा असल मानिन्छ । (अ-२०-१२८-११, लुइटेल, वि.सं. २०६३ग, पृ. ६६८) भन्ने भाव पनि रहेको छ ।

माथि चर्चा भएका ऋग्वेद अन्तर्गतका विभिन्न ऋचाभावहरूमा पुरुष ऋषिको प्रतिनिधित्व गर्ने भागर्व र नोधा गौतम ऋषिले शत्रुहरूलाई हामी जित्न सकौं भनेकाले वेदकालीन समयमा पुरुषहरू युद्ध कार्यमा संलग्न भएको देखिन्छ । पुरुष पात्रको प्रतिनिधित्व गर्ने ऋषि नोधाले युद्धमा मानिसले सहायता प्राप्त गर्नका लागि इन्द्रलाई गुहारदछन् भन्ने भावले प्राचीन समयमा पुरुषहरू युद्धमा हुन्थे भन्ने तथ्य देखिन्छ । यसबाट पुरुष स्वस्थ हुने बित्तिकै लडाईंमा जानुलाई उत्तम गुण मानिएको बुझिन्छ । यस बाट पनि प्राचीन आर्य समाजमा पुरुषहरूको कार्य लडाईं तथा युद्धमा सहभागी हुने खालको हुन्थ्यो भन्ने बुझिन्छ ।

राजनैतिक कार्यमा

वेदकालीन समयमा राजा, विशपति, जस्ता राजनैतिक नेतृत्व गर्ने पदाधिकारी, राज्य सभा, समिति, विश, जन, ग्रामजस्ता राजनैतिक कार्यहरू भएको सन्दर्भ ऋग्वेद र अथर्ववेदका विभिन्न ऋचाहरूमा प्रशस्तै रूपमा उल्लेख भएको देखिन्छ (Sharma, 2005) । राज्यको नेतृत्व गर्ने सङ्गठन निर्माण गर्ने सभा समितिमा सहभागी भएर वहस तथा अन्तरकृत्यामा भाग लिने, राज्य विस्तारको क्रममा युद्धमा सेना नायकको रूपमा कार्य सम्पादन गर्ने भूमिका पुरुषमा केन्द्रित भएको तथ्य विभिन्न ऋचाहरूको भावले अभिव्यक्त गरेको पाइन्छ । यस ऋचा भावले त्यस समयमा राजनैतिक सभामा पुरुषको सहभागिता एवं अभिव्यक्ति रहने गरेको सङ्केत गर्दछ । अथर्ववेदको सातौं काण्डको उन्नचालीसौं सूक्तको चौथो ऋचामा स्वामीलाई सम्बोधन गर्दै हे स्वामी ! सभामा तिम्री नै बोले पनि बोल तर घरमा म पनि बोल्दछु र त्यो सुनेर तिम्रीले समर्थन गर्नु पर्दछ । तिम्री सधैं मेरै हो, अरुको नाम पनि नलेऊ । (अ. ७-३९-४, लुइटेल, वि.सं. २०६३ग, पृ. २१८) भन्ने भाव व्यक्त भएको छ । ऋग्वे

दको नवौं मण्डलको बयानव्बेऔं सूक्तको छैटौं ऋचामा काश्यपमारीच नामका ऋषिले पशु आदिले समृद्ध घरमा होता गएभैं असल कर्म गर्ने राजा सभागृहमा गएभैं र भैसी पानीमा पसेभैं शोधित सोम कलशभिन्न पस्छ । (ऋ-९-९२-६, लुइटेले, वि.सं. २०६३क, पृ. ८२०) भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । यस भावले वेदकालीन समयमा राज्यको नेतृत्व लिने राजा पद हुन्थ्यो, राज्य सञ्चालनको एउटा एकाइको रूपमा सभाको व्यवस्था हुन्थ्यो । सभा सञ्चालन गर्ने तथा राजाको भूमिका निर्वाह गर्ने कार्य पुरुषको हुन्थ्यो । सभा सञ्चालन गर्ने राजाको भूमिका निर्वाह गर्ने कार्य पुरुषको हुन्थ्यो भन्ने तथ्य प्रदान गरेको देखिन्छ । अथर्ववेदको छैटौं काण्डको सतासीऔं सूक्त (जसलाई राज्ञः संवरणसूक्त भनिएको छ) को पहिलो ऋचामा अथर्व ऋषिले राजालाई सम्बोधन गर्दै हे राजा तिमिले यस राष्ट्रका सबै क्षेत्रको अधिपतिका रूपमा नियुक्त गरिएको छ । तिमि यसका स्वामी हौं । तिमि सधैं अविचल र स्थिर भएर बस । प्रजाले तिमिले रुचाउन तिम्रा कारणले राष्ट्रको गौरव क्षीण नहोस् । (अ-६-८७-१, लुइटेले, वि.सं. २०६३ग, पृ. १८४) । भन्ने भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । यस ऋचा भावमा पनि राजा, अधिपति, स्वामी भन्ने शब्दले पुरुषको पद र प्रतिष्ठालाई संकेत गरेको छ । अथर्ववेदको छैटौं काण्डको अठासीऔं सूक्त (जसलाई ध्रुवोराजा सूक्तको रूपमा उल्लेख गरिएको छ) को तेस्रो ऋचामा अथर्वा ऋषिले राजालाई सम्बोधन गर्दै हे राजा ! आफूलाई सुदृढ राखेर शत्रुलाई सखाप बनाऊ जसको आचरण शत्रुको जस्तै हुन्छ, त्यस्तालाई पनि ढालिदेऊ । शत्रु नाश भएपछि समस्त दिशाहरूमा रहेका प्रजालाई समान वृद्धि र समान मन भएका बनाउ र उनीहरूको सङ्गठन तिम्रो सुदृढताका लागि योजना बनाउनमा समर्थ होस । (अ-६-८८-३, लुइटेले, वि.सं. २०६३ग, पृ. १८५) भन्ने खालको भाव व्यक्त गरेको देखिन्छ । यस भावले प्राचीन आर्य समाजमा राजनैतिक सभामा सहभागी भएर अन्तरकृया तथा बहस गर्ने कार्यमा पुरुषको बढी संलग्नता रहने गर्दथ्यो र महिलाहरू घरभित्रै सीमित हुन्थे भन्ने तथ्य प्राप्त हुन्छ । वेदकालीन समयमा राजा जन्मजात नभएर नियुक्त गर्ने परम्परा थियो । त्यस समयमा राज्यको नेतृत्वदायी भूमिका सञ्चालन गर्ने जिम्मेवारी पुरुषमा निहित थियो भन्ने तथ्य प्राप्त हुन्छ । वेदकालीन समयमा पुरुषले राज्य र संगठनको नेतृत्व लिने आफ्नो राज्य तथा संगठन विरोधी शत्रुसँग युद्ध गरेर उनीहरूलाई सखाप पार्ने, प्रजाहरूको संरक्षण गर्ने कार्यमा संलग्न हुन्थे भन्ने तथ्य देखिन्छ ।

निष्कर्ष

माथि छलफल तथा विश्लेषण भएका तथ्यहरूका आधारमा प्राचीन आर्य समाजव्यवस्था पशुपालन तथा कृषियुक्त खालको उत्पादन पद्धतिमा आधारित भएको समाजव्यवस्था देखिन आएको छ । यस खालको उत्पादन पद्धतिमा जमिन एवं पशु धनको विस्तार गर्नु प्रमुख कार्य हुन आउछ । त्यस क्रममा विभिन्न युद्ध तथा द्वन्द्वगत परिवेश सामना गर्नुपर्दथ्यो । प्राचीन आर्य सामाजिक तथा सांस्कृतिक संरचनामा अन्तर्गत परिवार एवम् राज्यको स्वरूपमा पुरुष वंश र नेतृत्व स्थापित भैसकेको थियो । त्यही वंश र नेतृत्वले साधन स्रोतको विस्तार गर्दथ्यो । त्यसैले गर्दा साधन स्रोतको विस्तार कार्यमा पुरुषको संलग्नता बढि रहने गर्दथ्यो । उक्त प्रक्रियामा हुने विभिन्न युद्ध तथा द्वन्द्वगत कार्यको लागि पुरुष सैन्य शक्तिको स्रोतको रूपमा रहेको थियो । जसले गर्दा सन्तानवान, बलवान, धनवान, युद्धजयी, बहादुर एवं पराक्रमी पुरुषलाई उच्च कोटीको रूपमा मानिन्थ्यो । यज्ञ, संस्कार, युद्ध एवम् राजनीतिक कार्यमा महिला पुरुष दुवैको सहभागिता रहेपनि पुरुषको नेतृत्व, संलग्नता र सहभागिता बढी रहेको देखिएको छ । प्राचीन आर्य सामाजिक तथा सांस्कृतिक संरचना पशुपालन र पितृसत्तात्मक ढाँचाको स्वरूपमा विकसित हुँदै गएकाले उल्लिखित स्वरूपको पुरुष भूमिका तथा पुरुषत्व निर्माण भएको देखिएको हो । यसरी हेर्दा उल्लिखित तथ्यहरू माथि सैदान्तिक बहसमा चर्चा गरे भै माक्सवादी सैदान्तिक दृष्टिकोणले व्याख्या

गरेको हरेक समाज व्यवस्थाका विधि, चलन तथा अभ्यासहरू त्यसवेलाको उत्पादन पद्धतिले निर्धारण गर्दछ, भन्ने मान्यतासँग बढि सादृश्य हुन गएको देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- गौतम, प्रसन्नचन्द्र (अनु. सम्पा.) (वि.सं. २०६७), *ऋग्वेद संहिता*, काठमाडौँ : कुलचन्द्र गौतम स्मृति संस्था ।
- दीक्षित, मदनमणि (वि.सं. २०५९), *हिन्दू संस्कृतिको परिशीलन*, काठमाडौँ : महाराजगञ्ज, इल्या भट्टराई ।
- दीक्षित, मदनमणि (वि.सं. २०६५), *ऋग्वेदः केही प्रमुख सुक्त*, काठमाडौँ : पैरवी प्रकाशन ।
- लुईटेल, तिलकप्रसाद (अनु.) (वि.सं. २०६३ क), *ऋग्वेद*, काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
- लुईटेल, तिलकप्रसाद, (अनु.) (वि.सं. २०६३ ग), *अथर्ववेद*, दिल्ली : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान ।
- लुईटेल, तिलकप्रकाश (अनु.) (वि.सं. २०६३ ख), *यजुर्वेद*, काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
- सांकृत्यायन, राहुल (वि.सं. २०६८), भोलादेखि गंगा, (नारायणप्रसाद आचार्य, अनु.), नेपाल : नेपाली भाषा एवम् व्याकरण संरक्षण प्रतिष्ठान ।
- Adhikari, S.R.(2020). “VEDIC ARYAN SOCIETY AND PATTERN OF PRODUCTION SYSTEM” *Paramita: Historical Studies Journal*, 30(2), 2020, 228-235 ISSN: 0854-0039, E-ISSN: 2407-5825 DOI: <http://dx.doi.org/10.15294/10.15294/paramita.v30i2.24349>
- Apte, V. S. (2010). *Sanskrit English Dictionary*. Delhi: Motilal Vanarasi Das.
- Apte, V.M. (1993). "Vedic Rituals" *The Cultural Heritage of India*. Calcutta: Ramakrishna Mission, Institute of Culture.
- Basham, A.L. (1991). *The Wonder that was India*. Rupa Co-Calcutta.
- Coser, L. A. (1996). *Masters of Sociological Thought*. New Delhi: Rawat Publications.
- Kosambi, D.D. (2002). *Indian History*. Bombay: Popular Prakasan.
- Prabhu, P. H. (1961). *Hindu Social Organization*. Bombay: Papular Prakashan.
- Raja, C. K. (1993). “Vedic Culture” *The Cultural Heritage of India*. Calcutta: Ramakrishna Mission, Institute of culture.
- Ritzer, G. (1996). *Sociological Theory*. MC Graw Hill International Educations.
- Sharma, R.S. (2005). *Aspects of Political Ideas and Institutions in ancient India*. Delhi: Motilal Banarasidas Publishers.
- Thapar, R. (1978). *Ancient Indian Social History*. New Delhi: Orient Longman.
- Thapar, R. (1992). *Interpreting early India*. New York: Oxford University Press Oxford.
- Thapar, R. (2008 a). *The Aryan*. New Delhi: Three Essays Collective.
- Thapar, R. (2008 b). *From Lineage to State*. New Delhi: Oxford University Press.
- Thapar, R. (2010). *Cultural Pasts*. New Delhi: Oxford University Press.

हिलेपानी गाउँमा वाम्बुले पितृकार्य खाउमा

प्रदिपकुमार राई

लेखक विद्यावारिधि शोधार्थी, त्रि.वि.
mailabyakul@gmail.com

लेखसार

‘खाउमा’ किरात वाम्बुले राई समुदायले सम्पन्न गर्ने विभिन्न रीतिथितिहरूमध्ये एक मुख्य पितृकार्य तथा संस्कार हो। यो पितृकार्य परिवारका कुनै सदस्यको मृत्यु भएको वर्ष ‘बर्खान्त’को रूपमा ‘क्यामो खाउमा’ (अशुभ पितृकार्य) भनेर र घर-परिवारमा सुख-शान्ति छाओस् भनेर वा विवाह कर्म वा नयाँ घर निर्माण कार्य सम्पन्न भएको वर्ष वा घरपरिवारमा सुख-शान्ति छाओस् भनेर दुई/चार वर्षको अन्तरालमा ‘फूरी खाउमा’ (शुभ पितृकार्य) भनेर सम्पन्न गर्ने गरिन्छ। यो पितृकार्य मानव सभ्यता र सृष्टिको मिथकसँग जोडिएको परापूर्वकालदेखि मानिँदै आइएको एक पुरानो संस्कृति हो। यो सम्पन्न गर्न ठ्याक्कै तीन दिन समय लाग्दछ। निकै खर्चिलो पनि रहेको पाइन्छ। खाउमा वाम्बुले राई जातिको परिचय दिने एक मौलिक संस्कृति हुँदाहुँदै पनि मानिआएको धर्म तथा संस्कृति परिवर्तन गर्ने बढ्दो प्रवृत्ति र समयसँगै समाज तथा संस्कृतिमा आएको परिवर्तन जस्ता कारणले गर्दा अब कतै हराउने पो हो कि भन्ने स्थितिमा पुगेको छ। अलिखित मुन्धुम विधिमा आधारित यस संस्कारको वास्तविक स्थिति बुझ्न वाम्बुले राई समुदायको सघन बसोबास रहको ओखलढुङ्गा जिल्लाको हिलेपानी गाउँलाई अध्ययन-क्षेत्र बनाई यो अध्ययन गरियो। यस क्रममा यो निकै लोपोन्मुख अवस्थाबाट गुज्रिरहेको देखियो। मुख्य मुन्धुमी कुलगुरु (नाक्सो) नहुनु, कतिपय सामग्री प्राकृतिक रूपमै नपाइनु, चौतारो बनाउन र सुम्दी-सिली नाचलाई समेत अर्को गाउँको संस्कृतिकर्मी ल्याउनु पर्ने परिस्थिति आउनु जस्ता कारणले हिलेपानी गाउँमा खाउमा लगायत अन्य परम्परागत मुन्धुमी संस्कार-संस्कृतिहरू लोप हुने खतरामा रहेको सङ्केत गर्दछ।

शब्दकुञ्जी : खाक्चिलुम्पा, रिनुखा, जाउमा, खिलुमा, सुम्दी, सुम्दी-सिली, सुरिम, ची।

परिचय

किरात राई जातिभिन्न रहेको भन्डै तीन दर्जन थरहरू— बान्तावा, चाम्लिङ, बाहिङ, कुलुङ, थुलुङ, खालिङ, जेरुङ, तिलुङ, कोयू, नाछिरिङ, दुमी, पुमा, याम्फू, लोहोरुङ, मेवाहाङ, साम्पाङ, लिङ्खिम, आठपरे आदिजस्तै ‘वाम्बुले’ पनि एक थर एवं समुदाय हो। यस थरी राई जातिको बसोबास ओखलढुङ्गा, खोटाङ,

उदयपुर, सुनसरी, धनकुटा, इलाम, सोलुखुम्बु, मोरङ्ग, भ्र्पापा, पाँचथर, काठमाडौँ आदि विभिन्न ठाउँहरूमा रहेको पाइन्छ । मुख्य बसोबास थलो भने ओखलढुङ्गा जिल्लाको उँबु, वाक्सा, मानेभञ्ज्याङ्ग, उदैपुर, माधवपुर, हिलेपानी आदि गाउँहरू, खोटाङ जिल्लाको बाहुनीडाँडा, भ्र्पाप्पा, दाम्ली, बेता, तेम्टुकु, राजिमो, सिरिवान, स्वायुड, बाइटार आदि गाउँहरू, सिन्धुली जिल्लाको सोकु, दल्से, तीनखण्डे, रत्नावती आदि र उदयपुर जिल्लाको सोरुड, हर्देनी, बेतेनी, सल्लेरी, लेखानी आदि गाउँ/बस्तीहरू रहेका छन् ।

यस थरी वाम्बुले समुदायभित्र पनि क्याम्पाचो, गुर्भाचो/गुर्भा, द्वाञ्चाङ्चा (जोम्चोपाटा र नाक्सोपाटा), बिञ्चाङ्चा, राभोङ्चा, भावाचाचो (बुढाराई, मुखिया, कारबारी, गौरुड, थरी, बगाले आदि), नाक्सोचाचो, मुक्काचो, फुम्लाचो, बोडम, राब्धाचो, लुवारी, हाताचो आदि विभिन्न उपथर रहेका छन् । साथै यस समुदायमा पुस्तौँदेखि घुलमिल भएर बसेका कतिपय अन्य थरी राई समुदायलाई समेत वाम्बुले सरह मान्ने गरिएको छ । जस्तो— जेरो, रोके/बाहिड, थुलुड, चाम्लिड आदि । वाम्बुले समुदायको संस्कृति अन्य थरी राई समुदायकै जस्तो प्रकृति, पितृ र चुल्होको पूजामा आधारित पाइन्छ । यस समुदायलाई चिनाउने विशेष पक्ष भनेको भाषा हो । यस समुदायको आफ्नो अलग मातृभाषा रहेको छ, जसलाई 'राडु-योर'/'वाम्बुले-योर' भनिन्छ । मुख्य संस्कार-संस्कृतिमा जन्मदेखि मृत्युसम्मका सामाजिक संस्कारहरू, विभिन्न चाडपर्वहरू, लोकभाका र लोकनाचहरू रहेका छन् । त्यस्तै पितृकार्यहरूमा फेली, न्वागी, ल्योक्रो/ड्याक्रो, खाउमा आदि । यिनै पितृकार्यहरूमध्ये यहाँ 'खाउमा' को अध्ययन गरिएको छ ।

खाउमामा सांस्कृतिक परिवर्तनको के-कस्तो प्रभाव परेको छ भन्ने कुरा नै यस अध्ययनको मुख्य विषयवस्तु हो । यसबाट परम्परागत मौलिक संस्कार-संस्कृतिहरू लोप हुनबाट जोगाउने पक्षमा अलिकति नै भए पनि सचेतना जागृत गर्नमा मद्दत पुऱ्याउन सकियोस् भन्ने उद्देश्य राखिएको छ । वाम्बुले राई समुदायको बसोबास विभिन्न जिल्ला र गाउँ-बस्तीहरूमा रहेको कुरा भर्खरै भनिसकियो । यी सबै क्षेत्रमा पुगेर अध्ययन गर्न समय र साधन-स्रोतको सीमितताले असंभव हुने भएकोले यस अध्ययनको अध्ययन-क्षेत्र हिलेपानी गाउँ रोजियो । हिलेपानी गाउँ ओखलढुङ्गा जिल्लाको मानेभञ्ज्याङ्ग गाउँपालिकाको वडा नं. ६ अन्तर्गत साविक थाक्ले गाउँ विकास समितिको वडा नं. ५, ६, ७ र ८ मा पर्दछ । यस गाउँमा करिब ३ सय घर धुरी र १५ सय जनसङ्ख्या रहेको अनुमान गर्न सकिन्छ । यस गाउँको संस्कृतिको अध्ययनबाट सिङ्गो वाम्बुले संस्कृतिमा परेको सांस्कृतिक परिवर्तनको प्रभाव अनुमान गर्न सकिन्छ । किनभने यो गाउँ वाम्बुले समुदायको मात्र बसोबास रहेको एक ठूलो गाउँ हो । वाम्बुले मातृभाषा बोलिने गाउँ हो ।



तस्विर १ : हिलेपानी गाउँको भलक ।

अवलोकन विधि अपनाएर अध्ययन गरिएको छ । 'खाउमा' को स्थलगत अध्ययन गर्ने क्रममा हिलेपानी गाउँ अन्तर्गत थाक्ले गा.वि.स.को साविक वडा नं. ७ मा श्री रस्तमान राईको घरमा मिति २०७१ फागुन २१, २२ र २३ गते सम्पन्न 'फूरी खाउमा', ऐ. वडा नं. ८ गोकतालमा मिति २०७८ माघ १७, १८ र १९ गते श्री काशीराम राईको घरमा सम्पन्न 'क्यामो-खाउमा' र ऐ. वडा नं. ७ मा श्री मलमकुमार राईको घरमा मिति २०७८ फागुन २१, २२ र २३ गते सम्पन्न 'छियामो खाउमा' को अवलोकन गरिएको थियो । द्वितीयक स्रोतको पनि प्रयोग गरिएको छ । पूर्वअध्ययनको सन्दर्भमा भन्नुपर्दा वाम्बुले भाषा र संस्कृति प्रधान 'लिब्जु-भुम्जु' पत्रिका वि.सं. २०५० सालदेखि प्रकाशन हुन थालेदेखि वाम्बुले भाषा र संस्कृतिका बारेमा अध्ययन हुन थालेको हो । 'खाउमा' को बारेमा पनि यस पत्रिकामा यी विभिन्न लेखहरू प्रकाशित छन्- महाजीत राईको 'वाम्बुले राईको सामाजिक संस्कार खाउमा' वि.सं. २०५४, वर्ष-६, ६(१), पुष्पहरि राई (दिर्पा) को 'खाउमा रितुम' वि.सं. २०५८, वर्ष-१०, १८ (१), अष्ट जेरो राई र इन्द्र जाबा राईको 'वाम्बुले राडुङ् खाउमा-खासील्वाम स्वाम्दीखाडु (मुन्धुम)' वि.सं. २०६०, वर्ष-११, २३ (१), प्रदीप राईको 'वाम्बुले सामा-संस्कृति' वि.सं. वर्ष-१२, २५(१), मेडल राईको 'वाम्बुले राईको खाउमा' वि.सं. २०६२, वर्ष-११, २३(१), ऐ. अड्कमा प्रदीप राईको 'किरात वाम्बुले राई जातिको खाउमा-सिली', कमल किरातीको 'वाम्बुले राईहरूको पितृपूजा खाउमा र ची को प्रयोग' वि.सं. २०६२, वर्ष-१३, २५(१) र अविनाथ राईको 'वाम्बुले राईहरूको परम्परागत पितृकार्य : केही विवेचना' वि.सं. २०६०, वर्ष-११, २४(२) मा प्रकाशित छन् । किरात राई यायोक्खाको मुखपत्र *निप्लुङ* पत्रिकाको वि.सं. २०५७, वर्ष-७, अड्क-११ मा इन्द्र जाबा राईको- 'वाम्बुले राईका : खाउमा (साकेला) सिलीको संक्षिप्त परिचय' र वाम्बुले राई समाज (वाम्बुस) संस्थाको मुखपत्र 'सुरिम-शिलाख' रितुम-मुन्धुम विशेषाङ्क (मि.न.)मा 'मृत्यु कर्म' अन्तर्गत खाउमा सम्बन्धी जानकारी प्रस्तुत गरिएको छ । गणेश राई (वि.सं. २०७८) को 'वाम्बुले राईको फूरी खाउमा, क्यामो-खाउमा र छियामो खाउमा' लेख इक लिब्जु-भुम्जु वर्ष-८, ८८(१५) मा प्रकाशित छन् । यसैगरी

त्रि.वि.वि. को स्नातकोत्तर तहको शोधपत्रहरूमा पनि यस विषयवस्तुलाई समेटिएको छ, जसमा सीताकुमारी राई (वि.सं. २०७२) 'वाम्बुले राई जातिको मृत्यु संस्कार' र शुभराज राई (वि.सं. २०७७) 'किरात वाम्बुले राई जातिको मौलिक संस्कृति' विषयक शोधपत्रहरू उल्लेखनीय छन् । यी लेख तथा शोधपत्रहरू नै खाउमा सम्पन्न गरिने रीत बारे जानकारी प्राप्त गर्न सकिने हाल उपलब्ध मुख्य द्वितीयक स्रोत हुन् । यी स्रोतहरूको आधारमा के भन्न सकिन्छ भने खाउमा लगायत स्थानीय वाम्बुले संस्कार-संस्कृतिको सन्दर्भमा सांस्कृतिक परिवर्तनको प्रभाव सम्बन्धी विषयवस्तुमा भने शोध-अनुसन्धान हुन बाँकी नै रहेको छ । यही विषयवस्तु नै यस अध्ययनको प्रस्थान-विन्दु हो ।

खाउमाको नालीबेली

खाउमा के हो ?

'खाउमा' वाम्बुले राई समुदायले सम्पन्न गर्ने विभिन्न रीतिथितिहरूमध्ये एक मुख्य पितृकार्य तथा संस्कार हो । परम्परागत मौलिक वाम्बुले मुन्धुम संस्कृतिलाई 'सामा-भेष' भनिन्छ । यस भेष मान्ने घर-परिवारले खाउमा समय-समयमा गर्दछन् । यसलाई 'खासी' वा 'सामा' पनि भनिन्छ । यो देवाली जस्तै पितृकार्य हो । यो पितृकार्य मुन्धुम विधि अनुसार सम्पन्न गर्ने गरिन्छ ।

"खाउमा वाम्बुले राईहरूको सबभन्दा ठूलो र उत्तिकै महत्त्वपूर्ण पितृकार्य हो । ...आर्थिक रूपले समेत अत्यन्त खर्चिलो हुने भएकोले कुनै एक वाम्बुले घरमूलीले आफ्नो जीवनकालमा बढीमा तीन पटकसम्म अन्यथा एक वा दुई पटक मात्रै खाउमा गर्न सक्दछ । कसैले त एक पटकसम्म पनि नगरेको वा गर्न नसकेको पनि पाइन्छ । ...खाउमालाई वाम्बुले राईहरूको आदिम इतिहास र संस्कृति बोकेको संस्कार हो भन्न सकिन्छ" (राई-शु, पृ.७५) । "वाम्बुले राई समुदायको प्रमुख चिनारी र महत्त्वपूर्ण संस्कार खाउमा हो ।...फूरी खाउमा भन्नाले सुख, शान्ति, समृद्धिका लागि गरिन्छ भने मृतकको वार्षिक अर्थात् अन्तिम संस्कारका रूपमा गरिने खाउमालाई क्युमो-खाउमा भनिन्छ" (राई-सी, पृ.६८) ।

खाउमाको उत्पत्ति कथा

वाम्बुले मुन्धुमअनुसार आदिमानव पुर्खा 'खाक्चिलुक्पा' हुन् । उनका दुई दिदी 'जाउमा' र 'खिलउमा' थिए । उनको दाम्पत्य सम्बन्ध भने 'रिनुखा' नामक कन्यासँग गाँसिन्छ । खाक्चिलुक्पा र रिनुखाको दाम्पत्य जीवन चल्ने क्रममा खाक्चिलुक्पाले कहिले मृग, कहिले ढुकुर जस्ता पशुपक्षीको शिकार गर्दछ । एक दिन आफ्नो बासस्थान वरपर मकै, कोदो, धान आदि अन्न फलेको पाउँछन् । शिकार गरी खाएको ढुकुरको गाँडभित्रका गेडागुडीबाट उम्रेको रहेछ । 'यो त हाम्रो सास अल्फाउने कुरा होला' भनेर खान थाल्दा बिरामी पर्छन् । के कारणले बिरामी भइयो भनेर जोखना हेराउँदा पितृपूजा नगरी अन्नबाली खाएकोले रहेछ भन्ने कुरा थाहा हुन्छ । त्यसपछि जानेसम्मको विधि पुऱ्याएर पितृकार्य गर्छन् । तर, पनि हालत उस्तै रहन्छ । आफ्नो पितृकार्य असफल हुनुको कारण जान्न फेरि जोखना हेराउँछन् । चेलीबेटीलाई दान-दक्षिणा नदिइ पितृकार्य सम्पन्न गरिएकोले हो भन्ने कुरा पत्ता लाग्छ । त्यसपछि चेलीबेटी खोज्छन् । सपना हो कि विपना हो भनेजस्तो गरी कसोकसो खाक्चिलुक्पाले आफ्नी दुई दिदीहरू भएको कुरा सम्झिन्छन् । उनीहरूलाई खोज्न विभिन्न जीवहरू पठाउँछन् ।

तिनले दिदीहरू कतै जीवितै रहेका कुरा पत्ता लगाउन सफल भए पनि खाक्चिलुक्या भए ठाउँसम्म ल्याइपुऱ्याउन असफल हुन्छन् । त्यसपछि अलि टाठोबाटो कुखुराको भालेलाई पठाउँछन् । त्यो गएर ती दिदीहरूको सामु घाँटी तन्काएर जोडले “क्वाँक्वाँरी...क्वाँ...खाक्चिलुक्या...रिनुखा...” भन्दै बास्छ । जाउमा र खिलउमा छक्क पर्छन् । “उहिलै मरिसक्यो भन्ठानेर हामीले छाडिआएको हाम्रो भाइको नाम यो पंक्षीले किन लियो ?” भन्दै लखेट्छन् । भाले भाग्दैजान्छ । उनीहरू पनि त्यसलाई लखेट्दैजान्छन् । यस दौरानमा उनीहरू खाक्चिलुक्या र रिनुखाको बासस्थान टुप्लुककै आइपुगछन् । अचानक भाइ-बुहारीलाई देखेर छक्क पर्छन् । हर्षविभोर हुन्छन् । उनीहरूको त्यो हर्ष शब्दमा व्यक्त गर्न सकिन्न । यता विलम्ब नगरी केही रीतहरू पूरा गरी आफ्ना प्रिय दिदीहरूलाई पितृकार्यमा सामेल गराउँदछन् । तब खाक्चिलुक्या र रिनुखाको पितृकार्य सफल हुन्छ । सबैको भलो र शुभ हुन्छ । हो, त्यही बेलादेखि खाउमा गर्ने चलन सुरु भयो । त्यही अवसरका कारण को-कता को-कता छरपष्ट भइसकेका माइती र चेलीहरूको पुनर्मिलन हुन्छ । सुख-शान्ति छाउँछ । त्यसै बेलादेखि कृषि र पशुपालन युगको प्रारम्भ भएको आभाष हुन्छ । मुन्धुमी सभ्यता र संस्कृतिको पनि शुभारम्भ हुन्छ ।

खाउमाको किसिम

खाउमा कुनै घर परिवारको सदस्य मरेको वर्ष दिनभित्र बर्खान्तको रूपमा ‘क्यामो खाउमा’ गरिन्छ भने कुनै घरपरिवारमा विवाह कर्म वा नयाँ घर निर्माण कार्य सम्पन्न भएको साल ‘फूरी-खाउमा’ गरिन्छ । क्यामोले ‘अशुभ’ र फूरीले ‘शुभ’ भन्ने सङ्केत गर्दछ । अतः खाउमा ‘क्यामो’ र ‘फूरी’ गरी मुख्यतः दुई किसिमका छन्, जसलाई संक्षेपमा निम्नानुसार चर्चा गर्न सकिन्छ—

फूरी-खाउमा

यो खाउमा सुखद् अवसरमा गरिने खाउमा हो । कुलपितृ सप्रियोस्, घरपरिवारमा कसैलाई पनि दोष-विमार नहोस्, उन्नति-प्रगति हओस् भन्ने कामनाले यो खाउमा गरिन्छ । वाम्बुले शब्द ‘फूरी’ को अर्थ ‘फूल’ हो । यसले सुन्दरता/सुवास/शुभ कुराको सङ्केत गर्दछ । अतः यो शुभ प्रकृतिको खाउमा हो । घर परिवारमा विवाह सम्पन्न भएमा, कुनै आफ्नो ठूलो मनोकामना पूरा भएमा गरिने खाउमा हो । यो खाउमा गर्नु भनेको पितृका सम्मान गर्नु एवं उनीहरूको भाग अर्पण गर्नु हो । यस खुसीयालीमा दाजु-भाइ, नाता-कुटुम्ब लगायतका सबै इष्टमित्रहरूलाई निम्तो गरिन्छ ।

क्यामो-खाउमा

क्यामो-खाउमा परिवारका कुनै सदस्य मरेको कारण परेको जुठो अर्थात् कालोमैलोबाट पूर्ण रूपमा शुद्ध हुन र मृतकको आत्मालाई पितृस्थानमा समावेश गर्नको लागि बर्खान्तको रूपमा यो खाउमा गर्ने गरिन्छ । “परिवारको कुनै सदस्यको मृत्युपछि बर्खी फुकाउन गरिने ठूलो पितृकार्यलाई क्यामो-खाउमा भनिन्छ । यसलाई वाम्बुले भाषामा बर्खान्त वा ‘डिअ फुक्याम’ (पितृको हारमा नाम उठाउने) भनिन्छ । योभन्दा सानो पितृकार्य, जसलाई पुसे/ल्याको भनिन्छ, गरेर पनि फुकाउन सकिन्छ । यदि पुसे/ल्याको नगरेको भएमा मात्र क्यामो-खाउमा गर्नु पर्दछ” (राई-शु, पृ.७५) । यस खाउमालाई अवस्था अनुसार थप निम्नानुसार वर्गीकरण गर्नुपर्ने देखिन्छ—

छियामो-खाउमा

शुद्धे गरेपछि वर्ष दिनमा क्यामो-खाउमा गर्न संभव नदेखिएमा ४५ औं दिनमा नदी वा खोलानाला किनारमा भेला भएर 'पैंतालीस' संस्कार गरिन्छ। मूलदानी र हाँगादानीद्वारा दुःखमा बसेका कृयापुत्रीहरूलाई चोख्याउने एवं शुद्ध पार्ने कर्म पूरा गरिन्छ। यस क्रममा दुःखमा बसेका छोराहरूको कपाल खौरिदिने, दुःखमा बसेका छोरा-बुहारीहरूलाई रुम्टोघुम्टो (टोपी, भोटो, दौरा, सुरुवाल, फरिया, चोली आदि नयाँ लुगा लगाइदिने) गरिन्छ। जुठो बार्नेहरूलाई दूध, दही, माछा, मासु, रक्सी आदि खुवाइन्छ। मृतकको नाममा दानदक्षिणा गरिन्छ। सम्पूर्ण बाधा फुकाइन्छ। "घरमूलीको मृत्युपछि ४५ दिनमा घरका छोराहरूले केस मुण्डन गर्दछन्। मूलदानीले नै दुःख बार्ने छोरा-बुहारीलाई रुम्टोघुम्टो गरिदिन्छन्। मृतकको सम्भनामा मूलदानीलाई गच्छे एवं रीत अनुसारको दानद्रव्य प्रदान गरिन्छ। त्यस दिनदेखि शुद्ध हुन्छन्। यति गरेपछि वर्ष दिनभित्र गरिने क्यामो-खाउमा गर्नु पर्दैन। बरु उपयुक्त समय-सालमा मृतक सदस्यको सम्भनामा 'छियामो खाउमा' गरिन्छ" (राई-ग, पृ.५)। पहिले पैंतालीस गर्दै चोखिने कर्म सम्पन्न भइसकेको हुनाले यस पटक कपाल मुण्डन, रुम्टोघुम्टो लगायतका चोखिने काम गर्नु पर्दैन। राँगा, सुँगुर, ची (जिर्मा) लगायतका रीतहरू भने फूरी खाउमा गर्दाकै जस्तो लाग्छ।

ल्याक्रो/ड्याक्रो/पुसे

शुद्धे गरेपछि पनि छोराहरूले वर्षदिनसम्म दुःख (जुठो/आशौच) बारिरहेका हुन्छन्। त्यसलाई क्यामो-खाउमा (बर्खान्त) गरी फुकाइन्छ। यदि वर्ष दिनमा क्यामो-खाउमा गर्न नसकिने भएमा पुसमा सानो पितृकार्य गरेर फुकाइन्छ। त्यसैलाई 'ल्याक्रो' अथवा 'ड्याक्रो' भनिन्छ। "ल्याक्रो पुस महिनामा मात्रै गरिने भएकोले यसलाई 'पुसे-न्वागी' पनि भनिन्छ। क्यामो-खाउमा आर्थिक रूपमा बोभिलो र भन्भटिलो मान्नेहरूले मृतकको बर्खान्त स्वरूप ल्याक्रो गर्ने गर्दछन्" (हाताचो, पृ.३३)।

खाउमामा चाहिने मुख्य सामग्री तथा परिकारहरू

खाउमाको लागि चाहिने सामग्री र परिकार भन्नाले रीतको लागि जुटाउनु पर्ने मुख्य भौतिक खर्चहरूलाई लिइएको छ। यो ठूलो पितृकार्य भएकोले अनगिन्ती सामग्रीहरू चाहिन्छ। तीमध्ये मुख्य रूपमा एउटा राँगा, एउटा माउ सुँगुर, एउटा पाठो सुँगुर र केही जोर कुखुरा सेवी (बलि)को लागि चाहिन्छ। यसैगरी नौ घैला ची (जिर्मा) र जाँड, सुम्दी (भ्याम्टा), सुरिम (आँगनमा गाडिने सालको मुड्को), धनुकाण, नाक्सोको पगरी, नाक्सोको पिका, नाक्सोको खुँडा, ठाँटी, रक्सी, चामल आदि उल्लेखनीय छन्। "खाउमा गर्दा चाहिने सामग्री- कम्तीमा २५ पाथी कोदो, ५५ पाथीभन्दा बढी मकै, १० पाथी जति चामल। यसैगरी एउटा राँगा, एउटा सुँगुर (ज्याँली), एउटा सानो बुचो (सुँगुरको पाठो), एक जोडी भाले र पोथी कुखुरा आदि" (राई-म, पृ. १२)। "पूजा सामग्रीहरू राँगो-१, सुँगुर-१, सुँगुरको पाठो-१ र कुखुरा। नौ प्रकारको ची (जिर्मा) र जाँड। च्याँख्ला वा चामलको भात, सालको मुड्को, धनुकाण आदि" (राई-लो, पृ. ६०)। "घरभित्र पुजिने पितृ (सामा)हरूको पूजा (सामा-पाचाम) गर्दा चाहिने सर्दाम (सामग्री) हरू नाड्लो र पाथीमा भात, कुखुरा, खारेवा (ठाँटी), काँसको भाँडो/बटुको, बटुकोमा ची, स्याल्मो सेउली, बाँसको कास्य, सिद्रा माछा आदि हुन्। ...घर बाहिर आँगनमा सुरिम-सिड, खासी-सिड र स्याल्मो गाडिन्छ। त्यसमा राँगा, सुँगुर, कुखुरा बाँधिन्छ।...यी सामग्रीहरू तयार भएपछि घरभित्र पितृ पुजे

कार्य नाक्सो र डाबुचोबाट मुन्धुम फलाकदै हुन्छ। भित्रको पहिलो चरण पूजा सकिएपछि सुरिम-नाक्सो आँगनमा निस्केर कुखुराको बलि चढाउँदै नयाँ सुरिमको पूजा गर्दछ” (राई-मे, पृ. १६)।

खाउमाका लागि आवश्यक मुख्य सामग्रीहरूलाई निम्नानुसार तालिकामा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ-

क्र.सं	सामग्री	प्रयोजन	परिमाण
०१.	रागा	धनुकाणले हानेर बलि दिन	१ वटा
०२.	माउ सुागुर	धनुकाणले हानेर बलि दिन	१ वटा
०३.	सुागुरको पाठो	धनुकाणले हानेर बलि दिन	१ वटा
०४.	कुखुरा	सहायक देवताहरू पुजन	४/५ वटा
०५.	चामल	भोज र रीतको लागि	१० पाथी
०६.	कोदो	जिर्मा बनाउन	२५ पाथी
०७.	मकै	जाड बनाउन	३ मुरी
०८.	ची (जिर्मा)	खाउमामा अनिवार्य	९ घैला
०९.	सालको मुढा	सुरिम (आगनमा स्तम्भ बनाई राखिन्छ)	करिब ४ फिट लाम्चो
१०.	खुँडा, पगरी, पिर्का, ठाटी	नाक्सोको सर्दाम/थपना	
११.	ठाटी	रीतको जिर्मा, रक्सी राख्न	
१२.	सेउली	आगनमा मुन्धुम फलकदा चाहिने	
१३.	भ्याम्टा/सुम्दी	खाउमामा भ्याम्टा बजाएर नाचिन्छ	दुई जोर
१४.	खासी सिड/सालको हागा	आगनमा गाड्न	एक दर्जन
१५.	धनुकाण	सेवी याक्चा (बलि चढाउन)	एक वटा
१६.	विविध	नाड्लो, कासको बटुका आदि	

खाउमाको प्रक्रिया

विस्तृत रूपमा खाउमाको रीत एवं प्रक्रिया लिपिबद्ध गर्न सजिलो छैन। यहाँ तीन-दिने खाउमाको हरेक दिनको प्रक्रियालाई संक्षेपमा प्रस्तुत गर्ने प्रयास गरिएको छ -

पहिलो दिन - पहिलो दिनलाई 'थाल्नी' भनिन्छ। यस दिन नाक्सो, डाबुचो, ड्वाप्सी (दाजु-भाइ), मोही (सामा भेष मान्ने छरछिमेकी), कुल-कुटुम्ब (दानी) हरू भेला हुने काम हुन्छ। कुल देवतामा चढाइने समानको बाँडफाँड गर्ने काम गरिन्छ। विशेष चोखो पूजा गरिन्छ। चिखेम (९ घैला जिर्मा) निकाल्ने काम हुन्छ। घर बाहिर पेटी वा कुलेसो छेउतिर बाँसको सानो टाँट तथा बेञ्च जस्तो बनाई ती घैलाहरू राखिन्छ। यस कामको लागि दुई जना (दाजु-भाइ/ड्वाप्सी र दानी पक्षबाट मिलाएर) चीच्चा (ची भान्से) राखिन्छ। नाक्सोले वाबुमो सेरा (चामल) डुब्लो (आँगन)मा छरेपछि आँगन सम्म्याउने काम गरिन्छ। डाबुचो र सुरिमचो (सुरिमको पूजा गर्ने पूजारी) ले सुरिमको लागि सालको मुढो र खासी-सिड (सालको हाँगा) खोज्न जाने काम गरिन्छ। सुम्दी/मानिमो (भ्याम्टा) खोजेर तयार पारिन्छ।

क्यामो-खाउमा हो भने यसै दिन चौतारो (ठाँटी फलैँचा) बनाइन्छ। बेलुकी/साँझ परेपछि नाक्सोले पितृहरूलाई 'ग्लेस्दै' (सुत है) भनेर पकाइएको चामल र केराको परिकार बाँडी खाएपछि चासुवा (मुख्य रीत/दान), चाटुम (सहायक रीत/दान) लैजाने जाउमा र खिलउमा (चेली-बेटी/कुटुम्ब) ले सोलीमा रक्सी, ची (जिर्मा), कोदोको जाँड (खिचुल डासी), ब्लो-लिखी (धनुकाण), स्याल्मो (पितृ बुझाउने एक किसिमको रुखको पात) आदि बोकी खाउमा-घरभित्र भित्रिन्छन्। यसपछि खाउमा गर्ने परिवार र मूलदानी दुवै पक्षका नाक्सो, डाबुचो मिली मुन्धुम फलाकदै पितृ बुझाउने कार्यको थालनी गरिन्छ। पाहुना अर्थात् दानीहरूको मुख्य कोसेली बाहेकका कोसेली बुझ्ने-बुझाउने काम हुन्छ। पाहुनालाई बिना मासु (सादा दालभात) भोजन गराई बास राख्ने व्यवस्था गरिन्छ।

दोस्रो दिन - दोस्रो दिनलाई 'सामा दिन' भनिन्छ। दाजु-भाइ, नाताकुटुम्ब, मोही आदि सम्बन्धित सबै भेला हुने काम हुन्छ। दाजुभाइले सघौं/अलोपालो सहयोग (जाँड, चामल/सामल र नगद सहयोग) लिई भेला हुन्छन्। यो परस्परमा चलिरहने रीत हो। खाउमा गर्दा वंशीय दाजु-भाइबीच मात्र नभइ कुटुम्बबीच समेत जिम्मेवारीको बाँडफाँड गरिएको हुन्छ। कसैले चौतारो बनाउने, कसैले सुरिम र खासी सिड (काठ) ल्याउने, कसैले मुढा ल्याउने, कसैले पात ल्याउने, कसैले आँगनमा सुरिम र खासीहरू गाड्ने। कसैले त्यसमा राँगा, सुँगुर, कुखुरा बाँध्ने, कसैले पूजाका अन्य सामग्रीहरू जुटाउने आदि कामहरू गरिन्छ। यी तयारी सकिएपछि नाक्सो, डाबुचो र सुरिमचोले घरभित्र 'सोचाम' (पितृ बुझाउन मुन्धुम फलाक्ने काम) प्रारंभ हुन्छ। यस क्रममा घरभित्रबाट आँगनमा सुरिमचो-नाक्सो (सुरिम पूजारी) आई "थेबिदे...थेबिदै..." भन्दै पूजा गर्छन्। यसपछि बलिको लागि बाँधिएका राँगा, सुँगुर र कुखुरालाई सबै नाक्सोहरूले जाँड, चामल, कालो मास आदिले छर्किन्छन्। मृतात्मालाई नभङ्किइकन पितृमा समावेश हुनलाई सम्झाइदै मुन्धुम फलाक्न थालिन्छ। मृतात्माको खुसीको लागि आँगनमा सुरिमको वरिपरि सुम्दी/भ्याम्टा बजाउँदै नाचन थालिन्छ। भ्याम्टा 'भ्वायुम मोयुम.... भ्वाम भ्वाम' बजाउँदै नृत्यको अगुवाइ गर्ने 'सिलिचो' र 'मासिमे' को पछिपछि मुख्यगरी दानीतर्फका सहभागीहरू नाचन थाल्दछन्।



तस्बिर २ : खाउमामा सुम्दी-सिली नाचदै।

आँगनमा सिली हेर्ने रमितेहरूको भिड लाग्छ। मुन्धुम फलाक्ने काम सकिएपछि बाँधिएका सुँगुर र राँगालाई पालैपालो धनुकाणले हान्ने काम गरिन्छ। यसलाई 'सेबी याक्चाम' अथवा 'ओब्ला पाचाम' भनिन्छ। ओब्ला गर्ने मान्छेलाई 'ओब्लाचो' भनिन्छ। यो काम मूलदानीका तर्फबाट गरिन्छ। निकै आँटिला, बलिया र अनुभवी निसानावाजले यो कार्य गर्दछ। यो रीत सकिएपछि मूलदानीतर्फका आफन्तहरूले ती शिकारलाई पोल्ने, सफा गर्ने काम गर्दछन्। त्यसलाई काटकुट पार्ने काम रीत छुट्टाई छुट्टाई गर्नु पर्दछ। शिकारका अङ्ग-प्रत्यङ्ग रीतमा जान्छ। जस्तो- पितृ र देवतालाई चढाउने रीत, मूलदानीको रीत, हाँगादानीको रीत, नाक्सोको रीत, डाबुचोको रीत, कजेरीको रीत, ओब्लाचोको रीत, सुम्दीचोको रीत, दर्जीको रीत आदि। रीतको अर्थ भाग अर्थात् बिलो हो। यी सबै रीत छुट्ट्याइसकेपछि बचेको अंश मात्र भोजको लागि पकाइन्छ। यस प्रकारको काम घरबाहिर भइरहेको बेला घरभित्र पनि मुन्धुम रीतका कामहरू निरन्तर भइरहेको हुन्छ।



तस्बिर ३ : धनुकाण चलाएर राँगा र सुँगुरको बलि दिइँदै।

क्यामो-खाउमा हो भने दुःख बार्नेहरूलाई चोख्याउने रीत सम्पन्न गरेपछि भोज चलाइन्छ। यसै दिन स्वाम्दीखाडु (मुन्धुम गाउने काम) सकिएपछि पाहुनाहरूको भाँडामा कोसेली (रीत अनुसारको मासु, जिर्मा, चामल आदि) भरिदिने र ती भाँडाहरू सबै पाहुनाले देख्ने र भेट्ने स्थान (घरको पिँढी) मा राखिदिने काम गरिन्छ। पाहुनाहरूले बेलुकीपखतिर आफ्नो भाँडा जिम्मा लिन्छन्। यसपछि खाउमाको मुख्य विधि सकिन्छ। मरौ परेर अशुद्ध मानिएको भए अब घर-परिवार शुद्ध भएको मानिन्छ। आँगनमा भ्याम्टा बजाएर घरिघरि नाच्ने, दर्जीले सनाही बजाउने, बाउ-माइतीको सम्झनामा लौलौ र सालमाया गी गाएर मनको बह पोख्दै खातिरदारी रक्स् गर्ने काम हुन्छ। मूलदानीका साथ पाहुनाहरू 'सह' भित्र्याउन भ्याम्टा बजाएर नाच्दै बाहिर आँगनदेखि घरभित्र पस्दछन्। यसलाई 'जी-हाम्चाम' भनिन्छ। त्यसबेला अँगोनामा खुर्साना, कुम्बीर (अँगोनामाथि जमेर बसेका कालो मोसोको जालो र पाप्रा) बालेर नाच्ने र कोसेली बोक्ने पाहुनाहरूलाई च्याल-सिँगानसरी बनाई ठट्टौली गर्ने चलन पनि रहेको छ। यस रातभरि गाउँदै, खाँदै-पिउँदै जाग्राम बसिन्छ, जसलाई 'जी-ग्लुम्चाम' भनिन्छ।

तेस्रो दिन - यस दिनलाई 'साङ्गे' पनि भनिन्छ। यस दिन पाहुना बिदा हुन्छ। बिदाइको ढोगभेट हुन्छ। चेलीबेटीलाई दान-दक्षिणा दिइन्छ। उनीहरूले ल्याएका कोसेली भाँडामा खाउमाको कोसेली भरिदिई अघिल्लो दिनै जिम्मा लाउने काम भइसकेको हुन्छ। क्यामो खाउमा हो भने मूलदानीलाई गौदान समेत दिइन्छ। यस अतिरिक्त मृतकको सम्झनामा गरिएका दानहरू जस्तै- ओढ्ने ओछ्याउने, लुगाफाटा, भाँडावर्तन, खानपान

आदि दान गरिन्छ । नाक्सो, डाबुचो, कजेरी (काममा खटिएका कन्या चेलीहरू) लाई पनि रीतपूर्वक बिदाइ गरिन्छ । कजेरीहरू यी ६/७ जना हुन्छन्, उनीहरूलाई जनही चामल, मासु र ची सारी (रीत) स्वरूप दिइन्छ । खाउमा-सिली नाच्ने मासिम (महिला नृत्यकार) लाई मासु र हरिया जाँड कोसेली दिएर बिदा गरिन्छ । भ्याम्टाको समेत रीत हुन्छ । जसको भ्याम्टा हो, उसलाई एक ठहर सिबेजाँड, मासु र दुवै भ्याम्टामा चामल भरी सुम्दी-रीत प्रदान गरिन्छ । नाक्सोको सिर-उभौनी एक चिन्डो ची र एक पाथी चामलको रीत दिइन्छ । उहाँलाई ससम्मान घरसम्म पुऱ्याउने काम गरिन्छ ।

खाउमाको मुख्य विशेषताहरू

खाउमाको उपर्युक्त चर्चापछि यसको मुख्य विशेषताहरूलाई निम्नअनुसार प्रस्तुत गर्न सकिन्छ -

शिकारी युगको फलक : खाउमा गर्दा राँगा, सुँगुर आदि चौपायाहरू धनुकाण चलाएर बध गरिन्छ । यसले आदिम शिकारी युगको फलक दिन्छ । खाउमा वास्तवमा त्यही सभ्यताको अवशेषजस्तो भएको देखिन्छ ।

मुन्धुम अनुरूप प्रक्रिया : कतिपय संस्कारहरू सामान्य विधि पूरा गरेर गर्न पनि सकिन्छ तर खाउमा भने पूर्णतः मुन्धुम विधि अनुरूप सम्पन्न गर्नुपर्ने हुन्छ । मुन्धुम फलाकनको लागि नाक्सो, डाबुचो लगायतका कुलगुरु र सह-कुलगुरुहरू आवश्यक हुन्छ ।

समय बढी लाग्ने रीत : खाउमा सम्पन्न गर्न पूर्व तयारीका समय बाहेक पनि तीन दिन समय लाग्दछ । अन्य रीत यति लामो छैनन् ।

बढी खर्चिलो : राँगा, सुँगुर, कुखुरा, अन्न, जाँड, जिर्मा, रक्सी, दान-दक्षिणा, भोजभतेर आदि सबै हिसाब गर्दा यो पितृकार्य बढी नै खर्चिलो रहेको पाइन्छ । यस कारणले गर्दा पनि यो संस्कार धान्न मुस्किल परेको हो ।

भ्याम्टा बजाएर नाचिने : वाम्बुले राईहरू यही खाउमा पितृकार्य सम्पन्न गर्ने बेलामा मात्र भ्याम्टा बजाएर नाचिन्छ । अरू बेला भ्याम्टा चोखोनितो साथ अलग स्थानमा सुरक्षित राखिन्छ । भ्याम्टालाई 'सुम्दी' / 'मानिमो' भनिन्छ । खाउमामा सुम्दी बजाएर विधिपूर्वक नाचिन्छ । यसको अगुवाइ गर्ने पुरुष नर्तकलाई 'सुम्दीचो' र महिला नर्तकीलाई 'मासिम' भनिन्छ । नाचलाई वाम्बुले भाषामा 'सिली' भनिन्छ । खाउमामा भ्याम्टा बजाएर नाचिने भएकोले यो नाचलाई 'सुम्दी-सिली' / 'खाउमा सिली' / 'मानिमो सिली' भनिन्छ । यो सिलीका किसिमहरू फूरी सिली, हाँस सिली, बट्टेउनी सिली, सायाटोल्चाम सिली आदि रहेका छन् । यसैगरी ब्रेइस्वाम, बेसारा, एङ्गाजाल, मकै ~वाचाम, द्यारी चाल्चाम, बुयुङ्गा, साकुमो, जारोम, व्याथोङ्ख्ली, सिफेकताफेक, चोचोवा, बाल्चीमोली आदि विभिन्न चालहरू रहेका छन् ।

सुरिम : खाउमा गर्दा आँगनमा सालको रुखको काठ (काँचो सखुवा)को केही कलात्मक मुड्को (स्तम्भ) गाडेर स्थापना गरिन्छ, त्यसलाई सुरिम भनिन्छ । यो पनि वाम्बुले राईहरूको एक मौलिक पहिचान हो । जुन घर-आँगनमा 'सुरिम' हुन्छ, त्यो घर वाम्बुले राईको हो भनेर चिन्न सकिन्छ । यस्तो सुरिम खाउमा गर्दा मात्र स्थापना गरिन्छ । घरको मूली मरेपछि गरिने कुरामो खाउमामा पुरानोलाई रीतपूर्वक बिसर्जन गरी नयाँ स्थापना गरिन्छ । जस्तो कि घरमूली हजुरबुबाको पालाका सुरिमहरू उहाँको देहान्तपछि उहाँको नाममा गरिने कुरामो

खाउमामा सबै फेरिन्छन् र बुबा (उहाँको जेठोपाको छोरा नयाँ घरमूली) को नामबाट नयाँ सुरिम स्थापना गर्न थालिन्छ । यस प्रक्रियालाई पुस्ता ढलेको मानिन्छ । पुरानो पुस्ता (घरमूली) ढलेसँगै पुरानो सुरिम पनि ढल्छ र नयाँ पुस्ता (नयाँ घरमूली) सँगै आँगनमा नयाँ सुरिम स्थापना गरिन्छ । उसले आफ्नो जीवनमा जति पल्ट खाउमा गर्न भ्याएका हुन्छ, त्यति नै वटा सुरिम आँगनमा थपिएको हुन्छ ।

ची (जिर्मा) को प्रयोग : खाउमा गर्नलाई अनिवार्य चाहिने पेय पदार्थ हो- 'ची' अर्थात् जिर्मा । वाम्बुले रीतभात सम्पन्न गर्ने क्रममा विवाहमा रक्सी र खाउमामा ची (जिर्मा) अनिवार्य मानिन्छ । 'ची' (जिर्मा) भनेको कोदोलाई नपिँधी डल्लै पकाएर मर्चा हालेर लिफु (माटोको ठूलो घ्याम्पो) मा ५/६ महिना वा वर्ष दिन राखी बनाइएको तोड्बा वा निगारजस्तो मादक पदार्थ हो । यो जति छिपिन्छ उति सुन्तले रङ्गको देखिनुको साथै गुलियो र स्वादिलो हुन्छ । खाँदा जिब्रो पररर... पादैँ गहिरो गरी विस्तारै रन्को छुटाउँछ । विशेषगरी खाउमा, बिहे आदि रीत सम्पन्न गर्ने बेलामा यसको प्रयोग गरिन्छ । खाउमा गर्ने टुङ्गो भएपछि त्यसको कम्तीमा ३ महिना पहिलेदेखि ची विधिवत् रूपमा पकाएर राख्न थालिन्छ । खाउमाको लागि ची बनाउँदा अत्यन्त चोखोनितो गरी कोदो पकाई मर्चा हालेर लिफुमा राखिन्छ । त्यसपछि हावा नपस्ने गरी लिफु बन्द गरिन्छ । यसलाई कुलबाहेकका अन्य मानिसले छुन हुँदैन । त्यसैले भँडारकुनामा राखिन्छ । लिफुको पिँध अडाउन बाबियो वा भोर्लाको लोक्ताबाट गोलाकार पिर्का (रिङ्ग) बुनिएको हुन्छ, जसलाई 'बुयुङ्गा' भनिन्छ । जिर्मा राखिने लिफुको पिँधमा सानो गोलो प्वाल पारिएको हुन्छ । त्यसलाई भोर्लाको पातको बेरुवा-ठेडी (किरुम) ले बन्द गरिएको हुन्छ । लिफुभित्रतिरबाट त्यस प्वालमाथि चोया र बाबियोले बुनिएको जालीदार छपनी 'ग्राक्सोम' (फिल्टर) राखिएको हुन्छ । लिफुको मुखमा भोर्लाको पातको कसिलो बुचो (बुकठेम) लगाई हावा नछिर्ने (एअरफुफ) बनाउन माटो र खरानीको बाक्लो लेपन लगाइन्छ । जिर्माका लिफुहरू जमिनको सतहदेखि २ फिट उचाइको बाँसको तख्तीहरू बनाई राखिएको हुन्छ । त्यसलाई 'चिखेम' भनिन्छ । जिर्मा सार्दा अर्थात् निकाल्दा बाहिरबाट ठेडी (किरुम) थुत्तिन्छ । खाउमा गर्दा नौ घँला ची चाहिन्छ । यो पनि वाम्बुले समुदायको पाछा र क्षेत्र अनुसार फरकफरक सङ्ख्या रहेको पाइन्छ । जस्तो- कतै सामा-ची, डुब्लो-ची, ग्लेसदै-ची, बुस्दै-ची, तोसदै-ची, स्वान्दोम-ची, घालाम-ची, सिबे-डासी गरी सात लिफु (घँला) प्रयोग हुने देखिन्छ भने कतै "डुब्लो-ची, सिबे-ची, सामा-ची, सित्ली-ची, दानी/स्वान्दवाम-ची, सुरिम-ची, बुलू-ची, माढाम-ची, र रूमी-ची" गरी नौ लिफु लिफु प्रयोग हुने देखिन्छ । चिखेममा नौ घँला राखिने भए पनि त्यसमध्ये सिबे र बुलुचाहिँ ची नभएर खिचुलडासी (हुरिया जाँड) भएको देखिन्छ ।

चेली-बेटीको अनिवार्यता : चेली-बेटीका अनिवार्यता खाउमाको महत्त्वपूर्ण विशेषता हो । खाउमा गर्नु भनेको घरपरिवारको शुद्धता वा सुख-शान्तिको लागि हो । खाउमा मार्फत् माइतीघरको कालोमैलो पखाल्ने, ग्रहदशालाई धकेलिदिने काम चेलीबेटीले गर्दछन् । उनीहरूले नै खाउमाको अधिकांश रीत सम्पन्न गर्नुपर्ने हुन्छ । जस्तो- चौतारो बनाउने, सुरिम गाड्ने, भ्याम्टा बजाएर नाच्ने, धनुकाण चलाएर बलि चढाउने, क्युमो हो भने क्युपुत्रीहरूलाई चोख्याउने लगायतका रीतहरू यस अन्तर्गत पर्दछन् । चेली-बेटीलाई 'दानी' भनिन्छ । दानी पनि दुई किसिमका हुन्छन्- (क) मूलदानी र (ख) हाँगादानी । मुन्धुमी बोलीमा मूललाई 'जाउमा' (दिदी) र सहायक दानीलाई 'खिलउमा' (बहिनी) भनिन्छ । कुनै पनि घरपरिवारको केही पुस्तासम्म एक निश्चित मूलदानी कायम रहेको हुन्छ । यसै मूलदानीको सक्रियतामा खाउमा सम्पन्न हुन्छ । ग्रहदशा शान्तिका लागि वा मृतकको नाममा गरिने सबै किसिमका दानद्रव्य मूलदानीलाई प्रदान गरिन्छ ।

मूल सांस्कृतिक विधि : वाम्बुले संस्कृतिमध्ये 'खाउमा' सबैभन्दा पुरानो परम्परा अन्तर्गत पर्दछ । यसलाई वाम्बुले राई समुदायको मूल संस्कृति मानिन्छ । यस पुरानो संस्कृतिलाई 'सामा-भेष/संस्कार' भनिन्छ । खाउमा गर्नुलाई 'सामा पाचाम' भनिन्छ । त्यसैले खाउमालाई पनि सामा भनिन्छ । खाउमा गरिने भएकोले नै वाम्बुले मूल संस्कारलाई 'सामा-भेष' भनिएको हो । यो बाहेक अन्य भेष तथा संस्कार मान्ने वाम्बुले समुदायले खाउमा गर्दैनन् ।

हिलेपानी गाउँमा खाउमाको अवलोकन

हिलेपानी गाउँ परिचय अधिल्लो सन्दर्भहरूमा चर्चा गरिसकिएको छ । यहाँ भने यस गाउँमा 'खाउमा' को अवस्थाको सम्बन्धमा सरसर्ती चर्चा गरिने छ । यस गाउँमा वि.सं. २०७८ सालमा जम्मा ४ वटा खाउमा सम्पन्न भयो । साविक वडा नं. ८ ग्रीक्तालमा श्री काशीराम राईको घरमा 'क्यामो-खाउमा', साविक वडा नं. ७ हिलेपानी श्री मलमकुमार राईको घरमा 'छियामो खाउमा', ऐ. श्री चेतन राईको घरमा 'क्यामो-खाउमा' र वडा नं. ६ श्री मंगलदर्शन राईको घरमा 'फूरी-खाउमा' सम्पन्न भयो ।

यस गाउँमा नातेदारी र सामाजिक-सांस्कृतिक अन्तर्सम्बन्ध प्रगाढ रहेकोले खाउमा लगायतका कुनै पनि संस्कार-संस्कृति तथा समारोह सम्पन्न गरिँदा आपसमा साथ-सहयोग प्रदान गर्ने र निम्तो मान्ने चलन छ । यो पद्धतिकार खाउमाको अध्ययनको क्रममा श्री रस्त मान राईको घरमा मिति २०७९ फागुन २९, २२ र २३ गते सम्पन्न 'फूरी खाउमा' को अवलोकन गर्न समेत पुगेको थियो । यस खाउमाको मूलदानी दाइ लंकबहादुर राई थिए । दोस्रो दिन अर्थात् मुख्य सामा-दिन मूलदानीले गर्नुपर्ने एक मुख्य भूमिका 'सेबी-याक्चाच' अर्थात् आँगनको सुरिममा बाँधिएका राँगा र सुँगुरलाई धनुकाणले हानेर बलि चढाउनु हो । त्यसरी धनुकाण चलाउने व्यक्तिलाई 'ओब्लाचो' भनिन्छ । यस्तो ओब्लाचो आँटिलो, बलियो र अनुभवी निसानावाज हुन आवश्यक हुन्छ, जुन तन्नेरी पुस्ताले गर्ने काम हो । किनभने सेबी (बलिको चौपाया)हरूलाई तीरले हानेर नै तिनको प्राणवायु छुटाइदिनु पर्ने हुन्छ । तर, त्यहाँ दानीले ओब्लाचो नै नपाएको अवस्था रहेछ । सेबी याक्चाम बेला भयो तर ओब्लाचो कोही भएनन् । कोही नभएपछि रीतमा मुन्धुम फलाकिरहेका करिब ७५ वर्षीय डाबुचो श्री बागधन राई (बाजे) उभिएर धनुमा ताँद हाले । जोडले जोस निकाल्दै राँगाको कोखा (मुटु सिधा) ताकेर तीर छाडे । त्यो तीर राँगाको बायाँ घुँडामा गएर रोपियो । अर्को पटक हानेको तीर भूँडीतिर गयो । एकातिर ती बयोवृद्ध बाजेको धमिलो आँखाले निसाना ठम्म्याउन नसकेको र अर्कोतिर बल नपुगेर तीर बलितेको स्थिति प्रष्ट देखिन्थ्यो । तैपनि धनु चलाउने त्यहाँ कसैको पनि हिम्मत थिएन । सायद रीतले दिँदैनथ्यो पनि । त्यसपछि दानी तर्फकै श्री अडम बहादुर राई (दाइ)ले बन्चरो खोजेर राँगाको पिन्याम/बिच्छी (टुपीनिर टाउकोको भाग) मा बजारे । राँगो पुर्लुक्क ढल्यो । अर्को सेबी माउ-सुँगुर भने बाजेले नै तह लगाए । खैलाबैला भयो 'किन राम्रो ओब्लाचो नखोजेको' भनेर । लंका दाइका छोरा भतिजो कृष्णधनले कारण बताए, "महिना दिन पहिले पल्लो टोल (साविक वडा नं.६) को एक जना युवा भाइ (नाम गोप्य) लाई भनेको थिएँ । 'हुन्छ' भने'थ्यो अनि म त ढुक्क भएर बसेँ । हिजो निधो गर्दा ऊ काठमाडौँमा रहेछ । मैले 'ओब्ला पानुम ?' (धनुकाण चलाउने काम गर्छौँ हैन ?) भनेर सोधेको, उसले त 'एप्लाइ पानुम ?' (एप्लाइ गर्नु ?) भन्ने पो सुनेछन् । वैदेशिक रोजगारीको लागि मलेसिया जानलाई 'भिसा एप्लाइ' गरेका रहेछन् । त्यही कुरा सोध्यो भन्ने बुझे 'हो' भनेका रहेछन् । उनले धोका दिएपछि अर्को खोज्ने भ्याइएन । गाउँमा ओब्लाचो पाउन मुस्किल रहेछ ।" यस घटनाबाट यो गाउँमा ओब्लाचोको अभाव खट्किन थालेको

जानकारी मिल्यो । त्यसैगरी मूलदानीको अर्को महत्वपूर्ण भूमिका भनेको 'सुम्दी-सिली'/'मानिमो सिली'/'खाउमा सिली' नाच्नु पनि हो । यो पक्ष पनि उक्त खाउमामा उत्तिकै रूपमा खट्किएको थियो । किनभने यस मूलदानी होम-भेषका अनुयायी हुन् ।

मिति २०७८ माघ १७, १८ र १९ गते श्री काशीराम राईको घरमा क्यामो-खाउमा सम्पन्न भएको थियो । यहाँ भने सुम्दी-सिली नाचको लागि छिमेकी गाउँ उदैपुरबाट वडा नं. ५ का वडाध्यक्ष श्री रामकुमार राईको अगुवाइमा जिम्मुवाल खालका ५/६ जना सिलिचो (नर्तक)हरू निम्ताइएको थियो । खाउमाको पहिलो दिन सुरिम्चो (सुरिमका लागि काठ काट्न जाने व्यक्तिहरू) ले सुरिमको लागि रीतपूर्वक साल/सखुवाको मुड्को जङ्गलमा लिन जानुपर्ने रहेछ । घर सामुन्ने गाउँभरिकै घाँस-गोठ गरिने बनपाखा छ । यस पहाडलाई 'थुम्का' भनिन्छ । तर यस थुम्कामा सुरिम बनाउन लायक सालको बोट रहेन छ । सुरिम्चोद्वय कितबहादुर राई र जबरधन राई अन्यत्र जानु पर्‍यो । त्यसैगरी खाउमामा सल्लाको मुढो लिनजानु पर्ने चलन रहेछ । यो पनि थुम्कामा नपाएर पानीमा रुम्दै निकै माथिको 'उर्खा' भन्ने पाखातिरबाट गएर ठिटाहरूले ट्याक्टरमा लोड गरेर ल्याएका थिए । अनि दुनो, टपरी गाँसन भोर्लाको पात पनि चाहिने रहेछ । बनपाखामा भोर्ला हराएकोले नाम मात्रको पात खोजिएछ । बरु भोर्लाको पातको टपरीको साटो गाउँघरमा कागज वा प्लास्टिकको प्लेट स्थान लिएको रहेछ । जाँड-रक्सीको अतिरिक्त बियर र कोल्डड्रिन्क्सको चलन बढ्दो रहेछ । पहिलापहिला पाहुनाले मटिया, घैटो आदिमा कोसेली भरी थुन्सेमा बोक्थे तर अहिले प्लास्टिकको ग्यालिन र बोटलमा भरेर जेब्राभोलामा राखी मोटरसाइकलमा ओसारने सुविधा विकास भएको रहेछ । यस्तो खाउमा लगायतका रीतभातमा सालमाया, लौ लौ गाएर बिलौना गर्ने चलन थियो तर अहिले डेक बजाएर उत्पात नाचिने रहेछ । यी परिदृष्यहरू सांस्कृतिक परिवर्तनका केही उदाहरणहरू हुन् ।

नयाँ पुस्ता यस किसिमका नौलो काममा अग्रसर भइरहेको देखिए तापनि परम्परा धान्नलाई मुन्धुम जान्ने काम गर्न भने पटककै नभ्याइरहेको अवस्था देखिन्छ । अवलोकन गरिएका सबै पितृकार्यमा उही डाबुचो (मुन्धुम फलाकने सह-कुलगुरु) हरू सोक्मटारका श्री बाघधन राई (७८ वर्ष), बिसौनाको श्री प्रसमान राई (७७ वर्ष) र सोक्मटारकै श्री बलाराम राई (७० वर्ष) हुनुहुन्थ्यो । नयाँ पुस्तामा एक जना श्री सपसिं राई (५२ वर्ष) ले मात्र मेसो पहिल्याउन खोजिरहेको देखियो । अग्रज पुस्ताका मुन्धुमीहरू अब राम्ररी कान नसुन्ने, कहर काट्न नसक्ने, रीत केलाउन नसक्ने अवस्थामा पुगेका देखिए । यो गाउँमा मुख्य मुन्धुमी कुलगुरु 'नाक्सो' नभएको प्रसङ्ग पनि उल्लेख भइसकेको छ । नाक्सोचाचो र नाक्सोपाटाका वाम्बुले राई वंशभिन्न समेत नाक्सो पाइएन । यहाँ नाक्सो मात्र होइन उसको 'थपना'को लागि चाहिने आसन (पिर्का) र खुँडा समेत भेट्न मुस्किल रहेछ ।

हिलेपानी गाउँमा सांस्कृतिक परिवर्तनको स्वरूप

हिलेपानी गाउँ वाम्बुले राईको सघन बसोबास रहेको गाउँ हो । वाम्बुले राईहरूको मौलिक संस्कृति भनेको मुन्धुम संस्कृति नै हो, जुन परापूर्वकालदेखि मानिँदै आइएको छ । त्यसलाई 'सामा-भेष/संस्कार' भनिन्छ । यही भेष अन्तर्गत खाउमा पितृकार्य गरिन्छ । तर, यो गाउँमा यस पुरानो भेष छाडी अरू नयाँनयाँ भेष मान्नेहरूको बाहुल्यता पाइन्छ । यसरी धर्म, संस्कार-संस्कृति परिवर्तन हुँदैजाँदा खाउमा लगायतका परम्परागत

मौलिक वाम्बुले संस्कृति/रीतिथिति पनि यस गाउँबाट हराउने निश्चित छ । परिवर्तन हुँदैजाने क्रममा हाल हिलेपानी गाउँमा मानिने धर्म, संस्कार-संस्कृतिको समग्र स्वरूप यस्तो देखिन्छ-

(क) **सामा-भेष** : परम्परागत रूपमा मुन्धुम दर्शन र विधिविधान अनुरूप परापूर्वकालदेखि मानिँदैआएको मौलिक संस्कार-संस्कृति नै 'सामा-भेष' हो । यसलाई 'सामा-पाचाम संस्कार', 'जगत्-भेष', 'पुरानो-भेष', 'खाउमा-भेष' आदि भनिन्छ । भूमे, सिमे, भीमसेन, शिकारी, पारू, देउराली आदि दर्जनौँ 'सामा' (देवीदेवता) लाई घरभित्र (कुनाकानी) र घरबाहिर (खेत, बारीका कान्ता आदि) तिर थान बनाई चाडपर्वहरू र विभिन्न तिथिमितिहरूमा बलि दिई पूजा तथा धूप-धवाँर गरिने भएकोले यसलाई 'सामा-भेष' भनिएको हो । 'सामा' भन्नाले 'देवता' भन्ने बुझिन्छ । यस अतिरिक्त पितृ, देवी, देउराली, भूमेशान, पितृकार्य आदि समेतलाई जनाउँदछ । फेली, न्वागी, खाउमा आदि पितृकार्यलाई पनि सामा भनिन्छ । यसरी विभिन्न पितृकार्यहरू गरिने भएकोले पनि यसलाई 'सामा-भेष' भनिएको हो । खाउमा गर्दा भ्रूयाम्टा बजाएर नाचिन्छ । यो संस्कृति मुन्धुम अनुसार सञ्चालित हुन्छ । 'नाक्सो', 'डाबुचो' जस्ता मुन्धुमी र धामी, भाँक्री जस्ता तान्त्रिक विद्या जान्ने व्यक्ति नै यस संस्कृतिका मियो हुन् । आजभन्दा पचास वर्ष अधिसम्म हिलेपानी गाउँका अधिकांश बासिन्दा यही भेषमा थिए । अहिले भने यो भेष मान्ने घरपरिवार सङ्ख्या औँलामा गन्न सकिने अवस्थामा आइपुगेको छ । यसमा पशु-बलिको प्रचलन छ । "सामा-पाचाम संस्कार वाम्बुले राईहरूको मौलिक र गरिमायुक्त परम्परागत संस्कार हो" (राई-अ, पृ. ३)। वाम्बुले राई समुदायको मूल संस्कार संस्कृति यसैलाई मानिन्छ ।

(ख) **साधु-भेष** : यो जोसमनी सम्प्रदाय हो । यसलाई 'सन्त-भेष' पनि भनिन्छ । यो भेषका अनुयायीले 'शिव' लाई मान्दछन् । बिहान र बेलुकी घरभित्र स्थापना गरिएको 'शिवधुनी'मा सरसफाइ गरी, फलफूल र जल चढाई, शङ्ख फुक्दै, बाना (डमरु) र घण्ट बजाउँदै नित्य आराधना गर्दछन् । मुख्य पितृकार्यको रूपमा 'बासन' लगाउँदछन् । कुनै पनि पितृकार्यका लागि पशु बलि चढाउँदैनन् । मारकाट गर्दैनन् । फलाहारको प्रयोग गर्दछन् । मद्यपान भने गर्दछन् । मुन्धुम गाउँदैनन् । बरु एकातारे र डमरु बजाएर भजन गाउँदछन् । यस अन्तर्गतका सम्पूर्ण कर्मकाण्ड गुरुले निर्देशित गर्दछ । गुरुको जीवन सात्विक र सादगी हुन्छ । सेतो बशत्र लगाउँदछन् । हातमा त्रिशूल र कमाण्डलु बोक्दछन् । निधारमा भागुत (विभूत/हवन गरिएको खरानीको सेता टिका) लगाउँदछन् । कुनै व्यक्ति गुरु हुने नहुने कुरा उसको कर्म (भाग्य)मा भर पर्दछ । गुरु हुने खालको जोग रहेको व्यक्तिलाई गुरु बनाउने विधिविधान गरिन्छ, जसलाई 'भोली ताक्चाम' (भोला-थाप्ने) भनिन्छ । गुरु भइसकेपछि हातमा कमाण्डलु र सेतो कपडाको एउटा भोला बोक्नु पर्ने भएकोले भोली-थाप्ने भनिएको हो । यो भेष हिलेपानी गाउँमा करिब डेढ/दुई सय वर्ष अगाडिदेखि अवलम्बन गर्न थालिएको अनुमान रहेको छ । साविक थाक्ले गा.स.स. अन्तर्गत वडा नं. ५ र ६ का अधिकांश घर-परिवार यो भेष मान्दछन् ।

(घ) **होम-भेष** : यो वि.सं. २०२७/०२८ सालदेखि अपनाइएको एक नयाँ भेष हो । यस भेषको थालनीपछि घरभित्र कुनाकानीमा थान बनाई राखिएका सामा -देउता)हरू फालियो । फेली, न्वागी, खाउमा आदि पितृकार्य गर्न छाडियो । राम-विष्णु भगवान् मान्न थालियो । घरको धुनी (अँगोना) लाई पितृ तथा देवस्थल बनाइयो । पितृकार्यमा पशु-बलि निषेध गरियो । फलाहारबाट पितृकार्य गर्न थालियो । यस भेषमा अँगोनामा 'होम' लगाइन्छ । होम लगाउँदा जल, फूलपाती, फलफूल, भेटी र केही मुठी धान चढाइन्छ । यसको प्रवर्तन स्थानीय गुरुआमा भालासरी राई (कासीलालकी आमा) बाट भएको थियो । "होम-संस्कार वि.सं. २०२० को

दशकको उत्तरार्द्धबाट भालासरी राई नामकी गुरुआमाबाट सुरु भएको हो । अँगोनामा होम लगाएर यो संस्कार अन्य संस्कारहरूभन्दा तुलनात्मक रूपले सरल मानिन्छ ।



तस्विर ४ : होम-भेषवालाहरू दूधकोसी किनारमा सामूहिक संसारी होम लगाउँदै ।

यस संस्कार गर्दा काटमार गरिन्छ र मादक पेय पदार्थ चढाइन्छ । सामान्यतया विभिन्न पर्वपातमा एक मुठीदेखि एक मानासम्म धान वा चामल चोखो जल, दीयो, फलफूल तयार गरी अगेनामा होम लगाएर पितृपूजा गरिन्छ” (राई-शु, पृ.१७) । वर्षमा एक पटक भने ठूलो-होम लगाइन्छ । यसको रीत केलाउने, लहविङ्गम (मुन्धुम गाउने) आदि विधिविधान गुरुले गर्दछन् । यस भेषमा पनि सिरमा देउता बसेका ‘चोखो देही’ भएका व्यक्ति ‘गुरु’ हुन्छन् । यस्ता व्यक्तिलाई ‘दीयो-बाती’ दिने विधि पूरा गरेपछि सार्वजनिक रूपले गुरु मानिन्छन् र गुरुको काम गर्ने जिम्मेवारी पाउँदछन् । यसरी नयाँ उत्तराधिकारी गुरुहरू उत्पन्न भइरहने हुँदा यो भेष भनभन फैलिँदो अवस्थामा छ । स्थानीय रूपमा उत्पत्ति भएको भेष भएकोले स्थानीयपन र परम्परागत पुरानो भेषको सुगन्ध पनि यसमा कायम रहेको पाइन्छ ।

(ङ) स्वर्गिक मार्गी धर्म : करिब डेढ/दुई दशकदेखि यो धर्म आएको देखिन्छ । यसका प्रवर्तक ओमनन्द राई नामक व्यक्ति भएकाले ‘ओमनन्द-भेष’ पनि भन्ने गरिन्छ । यस धर्ममा पनि पशु-बलि र मद्यपान निषेध छ । कुनै पनि पितृकार्य फलाहारको प्रयोग गरिन्छ । ‘निसुइ’ नामक कर्मकाण्डीय ग्रन्थ पनि तयार भएको पाइन्छ । यो धर्मले हिलेपानी गाउँमा पनि प्रवेश पाएको छ ।

(च) क्रिश्चियन धर्म : यशू क्राइष्टलाई परमेश्वर र बाइबललाई धर्मग्रन्थ मान्ने क्रिश्चियन धर्मालम्बी केही घरपरिवार हिलेपानी गाउँमा पनि रहेका छन् । आफ्नो परम्परागत धर्म-संस्कृति परिवर्तन गरी यता लाग्नुको कारण परम्परागत धर्म-संस्कृतिमा अन्धविश्वास र मद्यपानको गुञ्जायस रहनु मान्दछन् । त्यसैले आफ्नो परम्परागत धर्मलाई तुच्छ ठान्दछन् । आफ्नो सङ्गतीबाहेक अन्यसँगपानी बाराबारको अवस्थामा रहेका छन् । यस धर्मको प्रचार-प्रसार तथा विस्तार गर्ने मिशनरीहरू सक्रिय रहेका कारण यो धर्म मौलाउँदो अवस्थामा छ । अहिले यस गाउँमा समेत दुई/तीन वटा चर्च तथा मण्डली स्थापना भइसकेको छ, जुन कुरा केही दशक अघि कल्पनासम्म पनि गर्न मुस्किल थियो ।

निष्कर्ष

हिलेपानी गाउँ वाम्बुले समुदायको एक मुख्य रस्तीबस्ती हुँदाहुँदै पनि खाउमा लगायतका परम्परागत मौलिक संस्कृति यहाँ भुल्दै र त्यागै जाने प्रवृत्ति उच्च रहेको देखिन्छ। एक शताब्दी अधिसम्मै यस गाउँमा करिब सबै घरपरिवारले खाउमा गर्ने गरेकोमा हाल मुस्किलले वर्षभरिमा ३/४ वटा मात्र सम्पन्न हुने गरेको पाइयो। आफ्नो परम्परागत धर्म-संस्कृति त्यागेर अन्य धर्म-संस्कृतिमा लाग्ने प्रवृत्ति र विश्वव्यापी सांस्कृतिक परिवर्तनको प्रभावले गर्दा यसो भएको हो। यो सकारात्मक परिदृश्य होइन। केवल ठूला तथा आधुनिक ठानिएका धर्म-संस्कृतिहरूको अन्धानुकरण गर्दै आफ्नो परम्परागत मौलिक धर्म-संस्कृति परित्याग गर्दै र भुल्दै जाने विद्यमान प्रवृत्तिले हाम्रो धार्मिक र सांस्कृतिक विविधतायुक्त चिनारी बिलाउने छ। त्यसैले यसो हुन नदिनको लागि अब सचेतनाको विकास गर्नु पर्दछ। खाउमा लगायतका संस्कारहरूलाई सहजै धान्न सकिने अर्थात् न्यून व्ययभारमा सम्पन्न गर्न सकिने गरी छरितो बनाउनु पर्दछ। मद्यपानलाई रीतमा मात्र सीमित पार्नु पर्दछ। अनावश्यक जटिल रीत-प्रक्रियालाई समय सापेक्ष हुनेगरी सरलीकृत गर्नु पर्दछ। यसको सञ्चालन तथा व्यवस्थापनको लागि गुठीको गठन, खाउमा-सिली सिकाउने तालिम, नयाँ पुस्तालाई मुन्धुमको दीक्षा, नाक्सो/डाबुचोलाई स्थानीय सरकारबाट सहूलियतको व्यवस्था आदि कार्यहरू गर्नु पर्दछ। यी सांस्कृतिक सम्पदाका संरक्षण र विकासबाट समेत पर्यटन प्रबर्द्धनमा बल पुग्दछ। वास्तवमा हिलेपानी गाउँ एउटा दृष्टान्त मात्र हो। सांस्कृतिक परिवर्तनको अवस्था हरेक समाजमा यस्तै रहेको छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- किराती, कमल (वि.सं. २०७८), वाम्बुले राईहरूको पितृपूजा खाउमा र चीः को प्रयोग', *लिब्जु-भुम्जु*, वर्ष-८, ८५(१२)।
- राई, अविनाथ (वि.सं. २०६०), वाम्बुले राईहरूको परम्परागत पितृकार्य : केही विवेचना, *लिब्जु-भुम्जु*, वर्ष-११, २४(२), पृ. ३-१२।
- राई, गणेश वाम्बुले (वि.सं. २०७८), वाम्बुले राई फूरी खाउमा, क्यामो-खाउमा र छियामो, *लिब्जु-भुम्जु*, वर्ष-८, ८८(१५), पृ. ३-६।
- राई, महाजीत (वि.सं. २०५४), वाम्बुले राईको सामाजिक संस्कार खाउमा', *लिब्जु-भुम्जु*, वर्ष-६, ६(१), पृ. १२।
- राई, मेडल (वि.सं. २०६२), वाम्बुले राईको खाउमा'. *लिब्जु-भुम्जु*, वर्ष-१३, २८(१), पृ. २०-२१।
- राई, लोकेन्द्र ब. (वि.सं. २०७८), धिमिले गाउँमा बस्ने वाम्बुले राईको परम्परा', *इक लिब्जु-भुम्जु*, वर्ष-११, ८५(१२), पृ. ४९-६१।
- राई, शुभराज (वि.सं. २०७७), *किरात वाम्बुले राई जातिको मौलिक संस्कृतिको अध्ययन* [स्नातकोत्तर तहको अप्रकाशित शोधपत्र], समाजशास्त्र विभाग, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, सिराहा।
- राई, सीताकुमारी राई (वि.सं. २०७२), *वाम्बुले राई जातिको मृत्यु संस्कार* [स्नातकोत्तर तहको अप्रकाशित शोधपत्र], समाजशास्त्र/मानवशास्त्र विभाग, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, पाटन।
- हाताचो, जीवन र विकास सौगात (सं) (मि.न.), *सुरिम-शिलाखा* रितुम मुन्धुम विशेषाङ्क, काठमाडौं : वाम्बुले राई समाज।

टोखा क्षेत्रमा मानव बसोवासको इतिहास

श्याममदन के.सी

एमफिल/पीएच.डी.शोधार्थी

नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि.

Email: shyammadan626@gmail.com

लेखसार

काठमाडौंको प्रमुख केन्द्रका रूपमा रहेको रत्नपार्कबाट उत्तरमा पर्ने शिवपुरी आरक्षण क्षेत्रको डाँडाको काखमा टोखा सहर अवस्थित छ। स्थानीयले प्राचीन सहरको रूपमा लिने गरेको टोखा क्षेत्र पुरानो नेवार वस्ती हो। इतिहास र संस्कृतिको दृष्टिकोणले अध्ययन गर्दा यो सहर मानव बसोबास भएदेखि नै सम्पन्न छ। यस क्षेत्रको इतिहास र संस्कृतिका बारेमा स्पष्ट पार्ने प्रमाणको अभाव देखिन्छ। देवमाला वंशावलीमा मध्यकालमा राजा रत्नमल्ले ३ सय घरहरूको सहर बनाई प्रजा बसाइएको उल्लेख छ। यसले प्राचीन र मध्यकालमा टोखा प्रख्यात सहरका रूपमा विकसित भइसकेको तथ्यलाई प्राप्त सिलालेखले पृष्टि गरेको छ। यस क्षेत्रको अध्ययन-अनुसन्धानका लागि स्थलगत सर्वेक्षण गर्दा यो शहरको धेरै स्थानमा लिच्छविकालीन अभिलेखलगायत अन्य अवशेष पनि भेटिएका छन्। यसले टोखा क्षेत्रमा प्राचीनकालमा नै वस्ती बसिसकेको अवस्था देखिन्छ। तर वंशावलीमा मध्यकालमा टोखा सहरमा किन वस्ती बसाइयो? यसको स्पष्ट आधार पाउन सकिएको छैन। अझैसम्म यो सहरमा किराँतकाल वा लिच्छविकालमा नै मानव बसोबास रहेको थियो वा थिएन भन्ने विषयमा विस्तृत अध्ययन अनुसन्धान भएको छैन। यसै पृष्ठभूमिलाई दृष्टिगत गरी यस क्षेत्रमा लिच्छविकालमा बसोबास थियो वा थिएन? यो क्षेत्र कति पुरानो हो? भन्ने उत्तर खोज्ने अभिप्रायले यो अध्ययन गरिएको हो। यस आलेखमा टोखा स्थानमा मानव वस्तीको पहिचानलाई मूल उद्देश्य बनाइएको छ। यो अन्वेषणात्मक प्रकृतिको गुणात्मक र मूलतः ऐतिहासिक अध्ययन भएको हुँदा त्यसका लागि ऐतिहासिक तथा पुरातात्विक स्रोतबाट तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएका छन्। विशेषगरी मानव वस्तीको खोजी गर्न त्यसक्षेत्र र वरिपरि रहेका ढुङ्गा सिलालेख अवस्थिति वर्णित ठाउँ र संवतको विवरणबाट कतिपय तथ्य सङ्कलन गरिएको छ। यसका अतिरिक्त पूर्वप्रकाशित पुस्तक, लेख-रचनालगायत द्वितीय स्रोतहरूको आधारमा आवश्यक तथ्य सङ्कलन गरिएका छन्। त्यसरी प्राप्त तथ्यांकलाई व्याख्या विश्लेषण गरेर वर्तमान अवस्थामा टोखामा मानव वस्ती रहेको तथ्यलाई यस लेखको माध्यमबाट प्रकाशमा ल्याइएको छ। यस क्षेत्रमा मध्यकालमा राखिएका दर्जनौं अभिलेखको अध्ययन गर्दा प्राचीनकालमा यहाँको वस्ती विकसित भएको तथ्यलाई पुष्टि गरेको छ।

शब्दकुञ्जी : टोखा, मूर्त, अमूर्त, सम्पदा, अभिलेख, मूर्ति, वंशावली।

विषय परिचय

काठमाण्डौ उपत्यकाभित्र रहेका पुराना वस्तीहरूमा टोखालाई ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक महत्त्वको रूपमा लिइएको छ। यो नेपालको राजधानी काठमाण्डौको मुख्य केन्द्र मानिएको रत्नपाकबाट करिब १० कि.मी. उत्तर क्षेत्रमा अवस्थित छ। जुन स्थान प्राचीनकालदेखि नेवार समुदायले भरिएको एक सुन्दर सहरको रूपमा छ। काठमाण्डौको उत्तरी प्रवेशद्वारका रूपमा चिनिएको प्राचीन सहर टोखा तिब्बत जाने व्यापारिक मार्ग र चाकुले प्रसिद्ध छ। यो वस्ती उत्तरबाट दक्षिण भएर बग्ने दुई नदीहरूद्वारा क्रमशः पूर्व र दक्षिणमा विष्णुमती नदी, पश्चिममा सपनतीर्थ र साङ्ग्लो खोलाको बीचमा अवस्थित छ। यस स्थानलाई सांस्कृतिक रूपले स्वप्नतीर्थ नामले चिनिन्छ। यसलाई ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक रूपमा थनेलाछी र कोनेलाछी गरी दुई भागमा विभाजन गरी अध्ययन गर्न सकिन्छ। थनेलाछी भन्नाले माथिल्लो भागको चण्डेश्वरीलाई जनाउँछ। तल्लो भेगलाई टोखा सरस्वती नामकरण गरिएको छ। नेपाल सरकारको मिति २०७१ सालको निर्णयअनुसार साविका गाउँ विकास समिति गोङ्गबुँ, टोखा चण्डेश्वरी, टोखा सरस्वती, धापासी र भोरलाई एकीकृत गरी टोखा नगरपालिका बनाइएको छ। हाल यो क्षेत्र टोखा नगरपालिकाको वडा नं. २ टोखा चण्डेश्वरी र वडा नं. ३ टोखा सरस्वतीमा रहेको छ। यसरी विभाजन गरेको भएता पनि दुवैले टोखा नामलाई समावेश गरी आफ्नो ऐतिहासिक वस्तीको अस्तित्वलाई आजसम्म कायम राखिएका छन्। यसको उत्तरमा टोखा नगरपालिकाको वडा नं १ भोर र नुवाकोट जिल्लाको सिमानासँग जोडिएको छ। पूर्वमा बूढानीलकण्ठ नगरपालिका, दक्षिणमा विष्णुमती खोला र टोखा नगरपालिकाको वडा नं.८ र पश्चिमतर्फ सपनाखोलाले सिमाङ्कन गरिएको छ।

टोखा क्षेत्र बाक्लो नेवारी वस्ती भएकोले त्यहाँ रहेका स-साना टोलहरूको नाम पनि त्यस्तै किसिमका राखिएका छन्। त्यस्ता टोलहरूमा येलाग, थलाग, तपलाछि, थनेलाछि, क्वनेलाछी, गःछे, पखुसी, देमलाछी, पिठेदोल, इकुलाग, बाले, त्वापचा, यतफल, ताहालय आदि नाम गरेका छन्। टोखा विशेष गरी नेवार सम्प्रदायको बाहुल्यता रहेको क्षेत्र भएकाले अन्य जातिको बसोबास अत्यन्त कम छ। तर हाल अन्य जातजातिका मानिसहरूको बसोबास दिन प्रतिदिन बढ्दै गइरहेको छ। त्यस क्षेत्रमा बसोबास गर्ने नेवार जातिमा क्रमशः डङ्गोल, साई, नकर्मि, नापित, श्रेष्ठ, कुस्ले, पाँडे, प्रजापति, कर्माचार्य, जोशी लगायत छन्। ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक रूपले अनेक किसिमका जात्रा पर्वमा सम्पन्न गरिने गरिएको पाइन्छ। टोखाका महत्त्वपूर्ण जात्रामा विष्केटजात्रालाई प्रमुख रूपमा लिने गरेको देखिन्छ। त्यस जात्रामा यसैसँग सम्बन्धित सपनतीर्थ, कोटु गणेश, मसानकाली, सरस्वती तथा चण्डेश्वरीका जात्रामा सिठीनख, हिले जात्रा, तलेजुको खड्ग जात्रा, इन्द्रजात्रा, गठेमुँग चहे र सँकटामाईको जात्रा परम्परागत रूपमा सञ्चालन गर्दै आएका छन्।

त्यस क्षेत्रमा भौतिक तथा अभौतिक सम्पदाहरू प्रशस्त रहेका छन्। यस्ता साँस्कृतिसँग सम्बन्धित रहेर सम्पन्न गरिने मौलिक पूजा परम्परालगायत धार्मिक सांस्कृतिक नृत्यमा कुमारी पूजा, कुलपूजा, विशेष पूजा, थाःपूजा, चहेपूजा, पञ्चामृत पूजा, क्षमा पूजा, शुभकार्यको पूजा, पञ्चवलीको पूजा आदि गर्ने गरेको देखिन्छ। त्यहाँ प्रदर्शन गरिने विभिन्न सांस्कृतिक नाँचमा नागःख्याँख, याःप्याख, माकःप्याख, नबदुर्गा र लाखे नाँच रहेका छन्। यो क्षेत्र महत्त्वपूर्ण धार्मिक तीर्थस्थलको रूपमा रहेको कारणले गर्दा अनेक हिन्दु धर्मसँग सम्बन्धित मन्दिर छन्। त्यस क्षेत्रमा रहेका मठ-मन्दिरहरूमा विशेषगरी टोखा चण्डेश्वरी, चण्डिकेश्वर महादेवको मन्दिर, सपनतीर्थ, माथिल्लो गणेश, नारायण मन्दिर, संकटामाई र इन्द्रायणी रहेको छ। टोखामा प्राप्त देवप्रतिमाहरूमा गणेशका मूर्तिहरू, छत्र

विनायक, कार्यविनायक, सूर्य विनायक, भीमसेन, विष्णु, उमामहेश्वर, जोर महाकाल, भैरव, सरस्वती भगीरथ छन् । भौगोलिक हिसाबले सानो क्षेत्र ओगटेको भए पनि प्राचीनकाललाई सम्झना गराउने डबली, ढुङ्गेधारा, जलद्रोणी तथा विभिन्न पोखरी छन् । यो क्षेत्रमा थुप्रै अभिलेख प्राप्त भएका छन् । प्रकृतिका आधारमा नेपालका अभिलेखलाई राजकीय र व्यक्तिगत गरी दुई मुख्य भागमा वर्गीकरण गरिएको छ । राजाको नाममा तारिफमा लेखिएका प्रशस्ति, राजकीय घोषणा, प्रशासकीय नियम वा तिथिबन्देज वा निगाह, भूमिदान वा अनुदान वा संस्मरण र शासकहरूबीच भए गरिएका सन्धी जस्ता विषय राजकीय अभिलेखभित्र राखिएको पाइन्छ । शासकभन्दा भिन्न व्यक्तिले कुँदाएका अभिलेखलाई यहाँ व्यक्तिगत भनिएको छ । व्यक्तिगत अभिलेखमा मुख्य गरी दान र संस्मरण रहेका छन् (रेग्मी, २०६०, पृ. ४५) । यी दुवै किसिमका लिच्छवि र मध्यकालीन अभिलेख प्राप्त भएका छन् । टोखा क्षेत्रमा अभिलेख पाइने ढुङ्गाका सामग्रीमा मूर्ति, शिवलिङ्ग, ढुङ्गेधारा आदिमा पाइएको छ । विशेष गरी मूर्तिको तल्लो भाग वा पादपीठ, शिवलिङ्गको जलहरी, ढुङ्गेधाराको चारपाटे ढुङ्गाको दायाँ वा बायाँ पाटामा अभिलेखहरू लेखिएको पाइएका छन् । यस्तो महत्त्वपूर्ण सम्पदा रहेको विद्यमान यी पुरानो वस्तीको ऐतिहासिकता के हो ? लिच्छविकालमा यी वस्ती थिए वा थिएन ? भन्ने प्रश्न उत्तर खोजी गर्नु यस अध्ययनको प्रमुख उद्देश्य रहेको छ ।

लिच्छविकालीन समयमा राजकीय आम्दानीको मुख्य स्रोत करव्यवस्था रहेको देखिन्छ । जसको पुष्टि थानकोट आदिनारायणमा रहेको वसन्तदेवको संवत् ४२८ को अभिलेखमा भाग, भोग र करको उल्लेख गरिएको छ । त्यस बाहेक आम्दानीको स्रोतको रूपमा कृषि, पाशुपाल्य र वाणिज्य आम्दानीको स्रोत भएको पाइन्छ । राज्यले राजस्व उठाउने काममा कुथेर अधिकरणअन्तर्गत गरिएको पाइन्छ (वज्राचार्य २०३०, पृ. ९९-१०९) । लिच्छविकालमा राजाका मुख्य सहायक र स्थानीय शासकलाई सामन्त वा महासामन्त भन्ने गरिन्थ्यो । सर्वदण्डनायक, महाप्रतिहार र वलाध्यक्ष मुख्य केन्द्रीय अधिकृतका रूपमा रहेका हुन्थे । त्यस बेलाको ग्रामहरूको प्रशासनमा पाञ्चालीको व्यवस्था रहेको थियो । कुथेर, लिडवल, माप्चोक र शुल्लीसहित अनेकौं महत्त्वका कार्यालय रहेको अभिलेखबाट देखिन्छ । त्यस युगमा तल्लो तहलाई ग्राम त्यो भन्दा अलि विकसित सानो सहर तल र सबभन्दा विकसित सहर गरी तीन तहमा विभाजन गरिएको देखिन्छ (रेग्मी, २०६०, पृ. ३५) । लिच्छविकालमा सर्वसाधारण जनताहरूलाई जानकारी दिनका लागि विभिन्न स्थानमा सरकारी महत्त्वपूर्ण सूचनालाई अभिलेख मार्फत सार्वजनिक स्थानमा राख्ने परम्परा वसेको देखिन्छ । त्यस्तै खालको लिच्छविकालीन अभिलेख टोखामा रहेको छ । तर उपत्यका भित्रै पर्ने प्राचीन शहरको रूपमा चिनिने टोखामा गोपाल, महिषपाल, किराँत र लिच्छविको शासनकालमा मानव वस्ती थियो वा थिएन ? भन्ने विषयमा आजसम्म गहन अध्ययन-अनुसन्धानको अभाव देखिन्छ । यो आलेखको मुख्य ध्येय यही उत्तरको खोजी गर्नमा केन्द्रित रहनेछ ।

टोखामा रहेको चण्डेश्वरी मन्दिरमा पाइएको नेपाल संवत् ७९३ अभिलेखमा काठमाडौं वा बाहिर रहेका वासुदेव र उनका सन्तानले चण्डेश्वरीथानमा सिंह स्थापना गरेको चर्चा गरिएको छ । नेपाल संवत् ७९५ को नृपेन्द्र मल्लको राज्यकालमा टोखा निवासी विश्वभारोले चण्डेश्वरीमा गहना, पोशाक चढाएको, पञ्चमुखी महादेव, नृत्यनाथको श्री ३ चण्डेश्वरी प्रीतिन मन्दिरसमेत बनाइ दिएको भन्ने विवरण छ । नेपाल संवत् ८०८ को शिलालेखमा चण्डेश्वरी प्रीतिन शिवमान र उनका सन्तान मिलेर स्तम्भ राखेको प्रमाण पाइन्छ । नेपाल संवत् ८३६ को शिलालेखबाट देवीको मूर्ति स्थापना गरेको जनाएको छ । नेपाल संवत् ८२० मा दुवुरामजुले चण्डेश्वरीको अधिको मूर्ति बिग्रेकोले नयाँ मूर्ति राखेको व्यहोरा छ । नेपाल संवत् ६२४ सालमा निर्मित

देवस्थलको थप व्यवस्थित गरी निर्माण कार्य सु-सम्पन्न भएको उल्लेख छ। नेपाल संवत् ९१५ मा आंगल टोल (हाल इन्द्रचोक) को दक्षिणघरको कृष्ण नारायण भारो, रामकृष्ण भारो यी दुई जना भलादमीहरूले चण्डेश्वरीको स्थानमा पाटी बनाई दुई रोपनी खेत राखी दिएको र त्यही खेतको आयस्ताले वर्षवन्धन बुसाधन (वार्षिकोत्सव) मनाउनुपर्ने उल्लेख गरिएको छ। नेपाल संवत् ९२७ मा चण्डेश्वरी स्थानमा पाटी बनाई टोखाको दत्तु खेत रोपनी २ राखि त्यसको आयस्ताले प्रत्येक वर्ष मेष संक्रान्तिको दिनमा चण्डेश्वरीमा कलजोलन (विशेष पूजामा प्रयोग गरिने पूर्ण सामग्रीको पूजा सेट) र कृष्णाष्टमीको दिन पंचामृत पूजा गरी ब्राह्मण भोजन गराउनु पर्ने उल्लेख छ। टोखा तपलाछि टोलस्थित गणेशको पादपीठमा प्राप्त अभिलेखमा यक्षमल्लको विजय राज्य भनी उल्लेख छ (राजवंशी, २०२३.पृ.१२)। उपत्यकाको राजनैतिक विभाजन पश्चात् यो ठाउँ कान्तिपुर राज्यको अधिनमा रहन गयो। त्यस्तैगरी चण्डेश्वरी मन्दिरको पर्खालमा रहेको नेपाल संवत् ७९४ र तपलाछि टोलको नेपाल संवत् ४८१ को दुवै अभिलेखमा यस ठाउँलाई कान्तिपुरका राजाको विजयराज्य भनी स्पष्ट गरेको छ। टोखा वस्ती उच्च स्थानमा रहिआएको हुँदा मध्यकालमा यसलाई सामरिक दृष्टिकोणबाट ठूलो महत्त्व दिइएको देखिन्छ। गोपालराज वंशावलीमा हरिशचन्द्रदेवका भाइ गोपालदेव टोखा किल्लामा पसेको वर्णन गरिएको छ (वज्राचार्य र मल्ल, पृ. २८-३८)। माथिका विभिन्न समयमा राखिएका शिलालेखले टोखा क्षेत्र प्राचीनकालदेखि नै रहेको हुँदा मध्यकालमा अझ व्यवस्थित र प्रख्यात रहेको तथ्यलाई यी तथ्यहरूले स्पष्ट पारेको छ। यो स्थान यसरी प्रख्यात हुनका लागि धेरै समय लागेको अनुमान सहजै गर्न सकिन्छ। किराँतकाल र लिच्छविकालमा यहाँ मानव बसोबास थियो वा थिएन ? भन्ने ऐतिहासिक तथ्यको अन्वेषणमा यो अध्ययन कार्य केन्द्रित छ।

अध्ययन विधि

यो अध्ययन विषयका दृष्टिले ऐतिहासिक भएपनि अनुसन्धानका स्वरूपमा दृष्टिले यो अध्ययन कार्य अन्वेषणात्मक प्रकृतिको एक गुणात्मक अध्ययन हो। त्यसैले यस अध्ययनका लागि तथ्य पनि ऐतिहासिक र गुणात्मक विशेषता युक्त हुनु आवश्यक पर्दछ। यस कुरालाई आधार मानेर यो अध्ययन-अनुसन्धानका लागि आवश्यक पर्ने तथ्य प्राथमिक र द्वितीय स्रोतअन्तर्गत कतिपय तथ्य यस क्षेत्रका पुरातात्विक स्थल र पुराना स्मारक एवम् कलाकृतिको विषयमा स्थलगत अन्वेषण गरेर, केही तथ्य टोखा क्षेत्रका जानकार विज्ञसँगको अन्तर्वार्ताबाट, यहाँ रहेका पुराना भौतिक संस्कृतिको अवलोकन आदिबाट सङ्कलन गरिएको छ। त्यसरी नै द्वितीय स्रोतहरूमा पूर्व प्रकाशित लिच्छवि अभिलेख, पुस्तक, पत्र-पत्रिकाबाट, कतिपय तथ्य पात्रहरू भने प्रकाशित अप्रकाशित आख्यान, एवम् किंवदन्तीबाट पनि सङ्कलन गरिएको छ। यी स्रोतले सङ्केत गरेका पुरानो मानव वस्ती हुन सक्ने सम्भावित स्थलमा स्थलगत अन्वेषण गरेर त्यहाँ मानव वस्ती रहेको तथ्यलाई पुष्टि गर्नलाई के कस्ता किराँत तथा लिच्छविकालीन भौतिक प्रमाण रहेका छन् ? भन्ने तथ्यलाई खोजी गरिएको छ। अन्वेषणबाट प्राप्त भौतिक अवशेष किराँत वा लिच्छविकालीन हुन् वा होइनन् भन्ने यकिन गर्न पूर्व प्रकाशित पुस्तकलगायत संस्कृति विषयमा लेखिएका आलेख पुरातत्त्व विषयका विज्ञसँग अन्तर्वार्ता, छलफलको माध्यमबाट तथ्यलाई सङ्कलन गरिएको छ। किराँतको भाषा र लिच्छविकालीन भौतिक अवशेष पाइएका ठाउँलाई आधार कुन बेला वस्ती वसेको थियो भन्ने तथ्यलाई पुष्टि गरिएको छ। त्यस क्षेत्रमा रहेका मौखिक परम्परा, लिच्छवि अभिलेख, लिच्छविकालीन भौतिक अवशेषलगायत पूर्व प्रकाशित सामग्रीका आधारमा मानव वस्तीको पहिचान गर्ने विधि अवलम्बन गरिएको छ।

यस अध्ययन कार्यलाई भौगोलिक रूपमा टोखा नगरपालिकाअन्तर्गत वडा नं. २ टोखा चण्डेश्वरी र वडा नं. ३ टोखा सरस्वतीमा मात्र सीमित गरिएको छ । हालको टोखा सरस्वती र चण्डेश्वरी क्षेत्र भित्रका सम्भावित किराँतकाल वा लिच्छविकालका मानव वस्तीको खोजीमा मात्र यो अध्ययन सीमित छ । विषयगत रूपमा चण्डेश्वरी र सरस्वती क्षेत्रमा मानव वस्ती रहेको खोजीमा मात्र केन्द्रित गरिएको छ । मानवको वस्तीवाहेक अन्य पक्षको अध्ययनमा यसमा गरिएको छैन । त्यसैगरी यस अध्ययनबाट प्रकाशमा आएका तथ्यका कतिपय सीमा छन् । यस क्षेत्रको मानव वस्तीको खोजीकार्यका लागि पुरातात्विक उत्खनन र त्यस्ता उत्खननबाट प्राप्त भौतिक अवशेषरुको निरपेक्ष तिथि निर्धारणबाट मात्र त्यसको वास्तविक तथ्य बाहिर आउन सक्दछ । समय, साधन र स्रोतको अभावले यस अध्ययनमा उत्खनन र भौतिक अवशेषको निरपेक्ष तिथि निर्धारण गर्न सकिएको छैन । अन्वेषणको क्रममा जमिनको सतहमा पाइएका भौतिक अवशेषको प्राप्तिमा आधारमा सो क्षेत्रमा मानव बसोबास थियो भन्ने निष्कर्षमा पुग्दा कहिले काहीं त्यस्ता अवशेष पछिल्लो समयमा मानव वस्तीको काल तलामाथि हुन सक्दछ । यस्तो अवस्थामा प्राप्त निष्कर्षमा केही फरक पर्ने हुन सक्छ, यी कुरालाई यो अध्ययन कार्यको परिमाणमा देखापर्न सक्ने सीमा मानिएको छ ।

मुख्य प्राप्ति

प्राचीनकालमा मानव वस्तीको विस्तृत जानकारी दिने प्रमुख आधारमा लिच्छविकालमा राखिएका अभिलेख नै हुन् । टोखालगायत त्यस आसपासका फुटुङ्ग, धर्मस्थली, बूढानीलकण्ठ, धापासी, टुसाल, धर्मपुर, साँखुमा अभिलेख पाइएका छन् । यसका आधारमा लिच्छविकालमा टोखा क्षेत्रमा लिच्छविकालमा नै वस्ती रहेको देखिन्छ । टोखा क्षेत्रमा नै लिच्छविकालीन अभिलेख प्राप्त भएकोले अभिलेखका अतिरिक्त यस अध्ययनका क्रममा प्राप्त अन्य पुरातात्विक वस्तु, लोक विश्वास, तथा पूर्वप्रकाशित अध्ययन सामग्रीका आधारमा टोखामा मानव वस्ती वसेको तिथि निर्धारण गर्नु पर्ने देखिन्छ । यस अध्ययनको क्रममा प्राप्त भएका विभिन्न तथ्यले टोखा क्षेत्रमा लिच्छविकालमा मानव वस्ती बसी सहरको रूप लिईसकेको कुरालाई सङ्केत गरेका छन् । काठमाण्डौं उपत्यकाको उत्तरी भेगको टोखा वरिपरि राखिएका अभिलेखीय तथा अन्य प्रमाणलाई आधार मानिएको छ ।

उत्तरीक्षेत्रका प्राप्ति

टोखा कहिलेदेखि मानव बसोबास भयो भन्ने सम्बन्धमा त्यस क्षेत्रमा रहेका विभिन्न किसिमका प्राथमिक तथा द्वितीय स्रोतलगायत यस क्षेत्रको वरिपरि अर्थात् उत्तरी क्षेत्रमा रहेका अन्य अभिलेखको अध्ययनबाट पनि टोखाको मानव वस्तीको प्रमाणित आधार लिन सकिने भएकाले अन्य अभिलेखको पनि तुलना गरिएको छ ।

धर्मस्थली : काठमाडौं उपत्यकाको उत्तरी भागमा टोखाका हाराहारीमा धर्मस्थली भन्ने वस्ती रहेको धर्मस्थलीको शिवदेश र अंशुवर्माको संवत् ५१७ को अभिलेखमा छ । त्यहाँ वस्ती बाहिर उत्तरतिर सानो देवस्थल छ । त्यही यो अभिलेख कुँदिएको शिलापत्र रहेको छ । त्यसमा धर्मस्थलीका बासिन्दालाई लेख्यदान र पञ्चापराधसम्बन्धी कामको अधिकार सुम्पी सनदपत्र गरिदिएको उल्लेख गरिदिएको छ । यस अभिलेखीय प्रमाणले धर्मस्थलीमा लिच्छविकालदेखि नै वस्ती रहेको स्पष्ट भएको छ । यस समयदेखि यहाँ मानव बसोबासको आजसम्म निरन्तरता देखिन्छ ।

धापासी : काठमाडौंको डेढकोश उत्तरतिर धापासी गाउँ पर्दछ। त्यसको नजीकै चुनदेवी भन्ने ठाउँमा पीपलको बोटमुनि चौरमा संवत् ५२६ को शिवदेव र अंशुवर्माको अभिलेख छ। त्यसमा धापासी भेगको वस्तीमा कुथेर, लिडवल आदि सरकारी अधीकरणले पञ्चअपराधको तहकीकात जस्तो ठूला-ठूला काममा समेत नपस्नु, खाली साविक कर (भाग, भोग, कर) उठाउन मात्र समृद्ध अधीकरण (कुथेर) ले पस्नु भन्ने व्यवस्था यसमा परेको छ। यस अभिलेखको आधारमा धापासी क्षेत्रमा पनि लिच्छविकालदेखि नै मानव बसोबासको रहेको पाइन्छ। यसपछि पनि यहाँ मानव बसोबासको इतिहास आजसम्म निरन्तर रहेको छ।

विष्णुपादुका : बूढानीलकण्ठ नारायणस्थानदेखि पश्चिम-उत्तरतिर विष्णुपादुका डाँडाको फेदीमा विष्णुमती तीरैमा एउटा पीपलको बोट रहेकोछ। यो बोटसँगै कुँदिएको संवत् ५१२ को शिवदेवको अभिलेख रहेको छ। विष्णुपादुकाको फेदीमा लिच्छविकालमा विकसित वस्ती थियो भन्ने कुरा यस अभिलेखबाट थाहा पाइन्छ। विष्णुमतीको तीरमा हावापानी स्वच्छ हुँदा यताभेकमा बढी सकेको बुझिन्छ। यो भेग थतुरी द्वङ्ग कहलाएको थियो। अलि उच्च जग्गामा वस्ती हुँदा थतुरी नामकरण भएको बुझिन्छ। त्यस्तैगरी अभिलेखमा थंतुरीद्वङ्गका बासिन्दासँग मल्लकर एक कार्षापणभन्दा बढी नलिने व्यवस्था मिलाइदिएको छ।

फुटुङ : बालाज्यूबाट एक कोश जति उत्तरपट्टि फुटुङ गाउँ रहेको छ। यस अभिलेखको सम्पूर्ण भाग खिइसकेको छ। तर पनि माथिल्लो भागमा पनि फाटफुट एक दुई अक्षर देखिन्छन्। यो अभिलेख अंशुवर्माको हो भन्ने देखिन्छ। अभिलेख अस्पष्ट भइसकेको छ, तापनि लिच्छविकालका वस्तीबारे विचार गर्न यसबाट पनि केही मद्दत पाइन्छ।

टुसाल : बूढानीलकण्ठ नारायणस्थानबाट केही पूर्व-दक्षिणपट्टि टुसाल गाउँ रहेको छ। त्यहाँ बाटोमा एउटा शिलापत्र त्यसै पल्टाएर राखिएको छ। यसको पनि प्रायः सम्पूर्ण भाग खिइसकेको छ। अक्षर कुदाईको आधारमा यो अभिलेख अंशुवर्माको हो भन्ने देखिएको छ। ऊखु पेल्ले आदि कामबाट यो गाउँको नाउँ टुसाल रहेको हो। पछिसम्म पनि यस भेकमा ऊखुको खेती प्रशस्त हुन्थ्यो भन्ने बिच बिचमा रहेको फाँटफुट अक्षर हरूबाट देखिन्छ।

विष्णुपादुक : विष्णु पादुकाको फेदीमा रहेको संवत् ३९६ मानदेवले राखेको अभिलेखमा शिला स्तम्भ बनाउने काममा नियुक्त अधिकारीको नाम केटुम्बा भन्ने रहेको छ। केटुम्बाट यो किराती भाषाको शब्द हो। किराँती भाषामा बलियो वा माहिलो भन्ने अर्थमा केटुम्बा शब्द अहिलेसम्म प्रचलित छ, भन्ने किराभाषा विशेषज्ञ श्री ईमानसिंह चेमजोङको भनाई रहेका छ। अहिले जेठो माहिलो भन्ने नाम रहेजस्तै माहिलो भन्ने अर्थमा किराँतीभाषामा केटुम्बाट नाम रहेको देखिन्छ। यसबाट राजा मानदेवको दरवारमा किराँतीहरू उनका विश्वास प्राप्त अधिकारीका रूपमा रहेका थिए भन्ने देखिन्छ।

बूढानीलकण्ठ : बूढानीलकण्ठ नारायणस्थान भन्दा अलिकति उत्तरतिर गैरीगाउँ भन्ने स्थानमा राजा मनुदेवको पालामा कुनै धनी व्यक्तिले महादेवको भव्य प्रतिमा (शिवलिङ्ग) स्थापना गरेको यस अभिलेखमा परेको छ।

धर्मपुर : बाँसवारीबाट उत्तर-पश्चिमपट्टि लागेपछि धरमपुर पुगिन्छ । त्यहाँ संवत् ५२० को शिलालेख कुँदिएको शिलापत्र रहेको छ । अभिलेखबाट त्यहाँको वस्तीलाई कोट्टको दर्जामा राखी कोट्टले पाउने सवै सुविधा दिएको देखिन्छ । त्यहाँ चाटभाट नपस्नु भनिएकोले मालपोत मिनाहा गरिदिएको यियो भन्ने देखिन्छ ।

साँखु : साँखुको यस अभिलेखमा महासाडधिक भिक्षुसंघको उल्लेख गरिएको छ । लिच्छविकालमा बौद्ध विहारमा सबभन्दा विशिष्ट विहार साँखुमै थियो । जसको नाम गविहार थियो । यसको नामकरण किराँत परिवारको भाषाबाट भएको छ । यसबाट यो विहार किराँतकाल मै कायम भएको देखिन्छ ।

वंशावली : नेपालका भाषा वंशावली साहित्य र केही स्थानीय पुराणमा पनि बूढानीलकण्ठदेखि कोटेश्वरसम्म फैलिएको विशालनगर नामको ९९ हजार घरको सहर रहेको वर्णन गरिएको छ । सो सहरको स्थापना कोसी (काञ्ची ?) बाट आएका धर्मदत्त राजाले गरेको भन्ने वर्णन पनि पाइन्छ (रेग्म, २०५१.पृ.५) ।

विष्णुमती नदी : काठमाडौँ उपत्यकाको उत्तरी क्षेत्र बूढानीलकण्ठमा प्राप्त नवपाषाणकालिक बञ्चरो विशेष उल्लेखनीय छ । यसको निर्माण जेनसिक ग्रेनाइट ढुङ्गाबाट भएको छ । यो उपकरण विष्णुमती नदीको मुहानमा प्राप्त भएको हो (पाण्डेय र रेग्मी, २०६२ पृ.६६) ।

बूढानीलकण्ठ स्थानको शिवदेव र अंशुवर्मा : बूढानीलकण्ठ नारायणस्थानमा देवदर्शन गर्न ओर्लन पश्चिम ढोकाको सामुन्ने सानो वेदीका जस्तोमा शिवदेव र अंशुवर्मा ले राखेको संवत् ५१७ को अभिलेख कुँदिएको शिलापत्र टाँसिएको छ । त्यसमा तिमीहरूको ग्राममा कुथेर अधिकरणका अधिकृतले त्रिकर (भाग, भोग, कर) उठाउनको लागि मात्र पस्नु योग्य छ । लेख्यदान र पञ्चापराधको तहकीकात गर्ने आदि कामको निमित्तचाहिँ नपस्नु भन्ने उल्लेख छ ।

चाँगुनारायणको अभिलेख : चाँगुनारायणस्थानको मानदेवको अभिलेखमा संवत् ३८६ मा थतुरी द्रङ्ग (बूढानीलकण्ठ नजिकै विष्णुपादुकाको फेदीमा मानदेवले शिवलिङ्ग स्थापना गरेको स्पष्ट लेखिएको छ (वज्राचार्य, २०३० पृ.२८६) ।

दूतक : राजाको आज्ञा जनतासम्म पुऱ्याउनेलाई लिच्छविकालका अभिलेखमा दूतक भनिएको छ । यो कुनै सरकारी पद होइन राजाका विश्वासिला व्यक्ति जोसुकै पनि हुन सक्तथे । अभिलेखको समाप्ति सूचक वाक्यमा दूतकका नाम लेखिएका अभिलेख पाइएका छन् । धर्मस्थली, टोखा, बूढानीलकण्ठको अभिलेखमा विप्रवमा गोमी र धापासीको अभिलेखमा लच्छा गोमी र विष्णुपादुकाको फेदीको अभिलेखमा महावलाध्यक्ष कुलप्रवीरको उल्लेख गरिएको छ । यी दूतकहरूको उल्लेख हरेक लिच्छविकालका अभिलेखमा उल्लेख गरिएका छन् ।

टोखा क्षेत्रका मुख्य प्राप्ति

टोखामा शिवदेव र अंशुवर्माको संवत् ५१९ को अभिलेखमा काठमाण्डौँ धर्मस्थलीको हाराहारीमा टोखा नामक प्रसिद्ध वस्ती छ, भन्ने उल्लेख गरिएको छ । सो अभिलेखमा तिलमक र गुल्म शब्दको प्रयोग गरिएको छ । यसमा वस्तीको बारेमा प्रष्ट उल्लेख छ । तर अन्यत्र जस्तो यो क्षेत्रका मानिसलाई कुनै सुविधा सरकारीतर्फबाट

दिएको देखिदैन । सायद यसको १ देखि ७ सम्मका पङ्क्ति पढ्न नसक्ने भएको कारणले गर्दा उल्लेख नभएको हुन सक्छ ?

टोखाकै शिवदेव र अंशुवमाले राखेको अभिलेखको व्याख्या गर्दै हरिराम जोशीले सम्पदान गरेको नेपालका प्राचीन अभिलेख नाम पुस्तकमा संक्षिप्त विवरणमा उनले हाम्रो निगाहबाट जीविका गर्ने तथा अरुले पनि कुनै पीडा नगर्नु, गरेमा म कदापि सहने छैन भन्ने उल्लेख गरेको विश्लेषण गर्नु भएको छ (जोशी, २०३० पृ.२४६) ।

चण्डिकेश्वर शिवलिङ्ग : काठमाडौं जिल्लाको हाल टोखा नगरपालिकाको वडा नं २ अन्तर्गत चण्डेश्वरीमा चण्डेश्वर शिवलिङ्ग रहेको छ । यसलाई पिण्डारक तीर्थस्थलको नामले पनि चिनिन्छ । चण्डेश्वर महादेवलाई जनजीव्रोले मुस्कानेश्वर महादेव पनि भन्छन् । यस मन्दिर परिसरमा रहेको भव्य कालीको मूर्ति अन्य देवी-देवताका मूर्तिहरूले यसलाई ऐतिहासिक महत्त्वको बनाएको छ । त्यसैले कुनै समयमा यो मन्दिर निकै वै भवशाली थियो भन्दै यो मन्दिर निकै पुरानो भएको स्वामीले उल्लेख गर्नु भएको छ (स्वामी, २०६८. पृ.२४७) ।

धर्मेश्वर शिवलिङ्ग : काठमाण्डौं जिल्लाको चण्डेश्वरी टोखा नजिक धर्मतीर्थमा धर्मेश्वर शिवलिङ्ग छ । त्यसै धर्मेश्वरलाई जनजीव्रोले बालेश्वर भन्ने नामकारण गरेका छन् । यसलाई मृगेन्द्र पर्वत धर्मतीर्थ भनिएको छ । स्वामी प्रपन्नाचार्यले चौसठ्ठी शिवलिङ्गको विश्लेषणात्मक अनुसन्धानमा ५१ औं स्थानमा राख्नु भएको छ । यसलाई निकै पुरानो मान्नु भएको छ ।

हिमवत्खण्ड : विरूपाक्ष नेमुनिलाई साथमा लिएर धर्मतीर्थको उत्तम तटमा जानुभयो । त्यहाँ धर्मेश्वर भगवान बस्नु भएको थियो । विरूपाक्षले धर्मेश्वर भगवानको पूजा गरे । विरूपाक्षलाई नेमुनिले अधिल्लो युगमा धर्मराजले यस लिङ्गको आराधनाबाट अघि कुनै पापी किराँत मुक्त भएको थियो भन्ने उल्लेख छ (ढकाल, २०७५.पृ.९५८) ।

गोपालराज वंशावली : गोपालराज वंशावलीको पत्र २८ मा विहार किल्लामा वसेका गोगराम मूल्मीलाई साथ लिई विहार किल्लाका भारदारलाई एक गठ पारी टोखा किल्लामा पसे । त्यसको भोलिपल्ट राति श्री गोपालदेवलाई छोडी जोगराम भागे भन्ने उल्लेख छ (वज्राचार्य र मल्ल, १९८५. पृ.८४) ।

भाषा वंशावली : भाषा वंशावलीमा चौसठ्ठी शिवलिङ्गको वर्णन गरिएको छ । त्यसमा टोखाको पिण्डारकतीर्थ श्री चण्डिकेश्वरको नाम उल्लेख छ (पौडेल, २०२०.पृ.७) ।

देवमाला वंशावली : देवमाला वंशावलीमा टोखा सहरबारे उल्लेख गर्दै राजा रत्नमल्लको पालामा नेपाल संवत् ६२९/३० सालमा कुकु नाम गरेका भोते देवानहरूका रखवारीको निमित्त ३ सय घरको सहर बनाइ प्रजा बसाएका हुन् । यो सहरको मुख्य देवता चण्डेश्वरी हुन भन्ने उल्लेख छ (योगी, २०१३, पृ.१२६) ।

प्राचीन गणेशमूर्ति : टोखाको उत्तरी द्वारको ठीक भित्र एउटा गणेश मन्दिर छ । दक्षिणाभिमुख दुई तले यो मन्दिर तीन वर्ष जति पुरानो भएपनि यसभित्रको सानो मन्दिर अत्यन्त प्राचीन भएको उल्लेख पुरातत्त्वविदले गरेका छन् ।

पञ्चमुखी शिवलिङ्ग : टोखा क्षेत्रमा रहेको सपनतीर्थ मन्दिरमा एक पञ्चमुखी शिवलिङ्ग रहेको छ । सामान्य अंलकरण भएको ठूलो मुखलिङ्ग नेपालका थोरै संख्यामा रहेका पुराना मुखलिङ्ग मध्ये एक हो । यसलाई पनि प्राचीन मूर्तिको रूपमा पुरातत्त्वविदले लिएका छन् । यस्तै एक प्राचीन मुखलिङ्ग टोखा क्षेत्रको भूतखेल चौरमा रहेको थियो जुन अहिले हराई सकेको छ ।

छलफल

काठमाण्डौ उपत्यकामा धेरै पहिलेदेखि मानिसको बसोबास हुँदै आएको पाइन्छ । प्रारम्भमा यो ठाउँ ठूलो तलाउको रूपमा रहेको थियो । त्यही समयमा टोखा क्षेत्रमा पहिलो पटक मानव वस्ती बसेको भन्ने तथ्यलाई जनश्रुतिको आधारमा ऐतिहासकारहरूले उल्लेख गरेका छन् । तर त्यसका आधिकारीक प्रमाणहरू पाउन सकिएको छैन । कतिपयले जुन तलाउ त्यसैलाई नागदह भनिएको उल्लेख गरिएको पाइन्छ । त्यस तलाउको पानी बाहिर गएपछि विस्तारै जमिन सुकेर मानव वस्ती योग्य ठाउँको रूपमा विकसित भएपछि उपत्यकाको वरिपरि उच्च स्थानमा भू-भागमा बसोबास गर्ने मानिस नै समतल उपत्यकामा बसोबास आरम्भ गरेको हुन सक्ने विश्वास इतिहासकारले गरेका छन् । वंशावलीका अनुसार उपत्यकाभित्र आवादी गर्ने पहिलो समूह ग्वाला (गोपाल) जातिलाई मानिएको छ । बुढानिलकण्ठ वरिपरि क्षेत्रमा गरिएको पुरातात्विक अनुसन्धानबाट उपत्यकामा प्राग ऐतिहासिककालदेखि नै मानव अस्तित्व भएको तथ्यलाई प्राप्त गरेको हाते औजारहरूले पृष्टि गरेको छ । तर मानवहरू व्यवस्थित रूपबाट कहिलेदेखि बसोबास प्रारम्भ भयो यकिनसाथ भन्ने सक्ने आधारहरू पाउन सकिएको छैन । उपत्यका भित्रका सबैजसो पुराना वस्ती उच्चस्थानमा बस्दै आएकोले तिनीहरूले स्थान परिवर्तन गरी तल सरेको अनुमान गरिएको छ (धौवन्जार, २०६८. पृ.१३-१५) । उनको यस तर्कलाई पृष्टि गर्ने तत्कालीन पुरातात्विक स्रोतहरू उपलब्ध हुन सकेका छैनन् । समाजशास्त्री किङ्गस्ले मानव बसोबासका लागि ओवानो जलवायु स्वस्थकर हावापानी, पर्याप्त सूर्यको किरण, स्वच्छ प्राकृतिक वनस्पति, ज्यादा वर्षा नहुने, राम्रो र बाक्लो माटो भएको ठाउँ उपयुक्त हुने र त्यस्तो किसिमको वातावरण प्रार्थजसो पानीको छलले जमाएको माटो भएको उपत्यका हुने वर्णन गरेका छन् (किङ्गस्ले, १९५४. पृ.३१९) । यस्तो खालको पूर्वाधार उपत्यकामा प्रारम्भिक कालदेखि नै भएकोले यस स्थानमा बसोबास गर्न मानिसलाई पूवाधारले आकर्षित गरेको हुनुपर्छ ।

इतिहासकारले भारतमा राजतन्त्रअन्तर्गत चलेका राज्य र जनतन्त्रअन्तर्गत चलेका राज्यहरूबिचमा प्रतिस्पर्धा चल्दा गणतन्त्रात्मक राज्यहरू लोप हुँदै गएकाले त्यसरी राज्य गुमाउने जातिहरूमा वैशालीका लिच्छवि, कपिलवस्तुका शाक्य, कुशीनगरका मल्ल र रामग्रामका कोलिय थिए । यिनीहरूमा एक आपसमा भएको लडाइ भगडाले गर्दा त्यहाँका मानिस शारणार्थीका रूपमा नेपालको पहाडी भागतिर प्रवेश गरे । यी सबै समूहलाई किराँतीहरूले आफ्नो राज्य क्षेत्रमा बसोबास गर्ने व्यवस्था मिलाई दिए भन्ने उल्लेख गरिएको पाइन्छ (दाहाल, २०७६.पृ.४०) । दक्षिणतिरबाट आएका यिनीहरूले नै गोपाल, महिषपाल वंशीय शासकका रूपमा राज्य आरम्भ गरेको सङ्केत वंशावलीले गरेको देखिन्छ । लिच्छविकालसम्म आइपुग्दा उपत्यकामा गोपाल, महिषपाल, किराँत, शाक्य, बृज्जिक, कोली, लिच्छवि, मल्ल आदि धेरै जातिका मानिसको आगमन भइसकेको देखिन्छ (दाहाल, २०७६.पृ.४०) ।

टोखामा गोपाल तथा महिषपालहरूले बसोबास गरेको आधार आजसम्म पाउन सकिएको छैन । त्यसपछि उपत्यकामा करिब ३२ पुस्तासम्म शासन गर्ने किराँतीको अस्तित्व त्यहाँ रहेको अनुमान गर्न सकिन्छ । कतिपय विद्वानहरूले यहाँको वस्तीलाई किराँतकाल अगाडिको मानेका छन् । बाग्मतीको प्रमुख पश्चिमी सहायक नदी विष्णुमती शिवपुरी पर्वतको दक्षिण-पश्चिमी लङ्स्थित विष्णाप भनिने शिखरबाट, टोखा (जहाँ उपत्यका दह भइरहेको बेलामै, किराँतराज्य स्थापित हुनु अगाडि नै सर्वप्रथम वस्ती बसालिएको थियो) दोस्रो वस्ती सुप्रभानगर (थानकोटमा भनिएको र तेस्रो वस्ती विशालनगर तचोभार छेडोबाट दहको पानी निखारिएपछि मात्र बसालिएका हुन भनिन्छ (प्रधान, २०७५ पृ.११०) । टोखामा लिच्छवियुगका राजा शिवदेव र अंशुवर्माले राखेको संवत् ५१९ को अभिलेख प्राप्त भएको छ । त्यसमा जग्गाको चारकिल्ला खोल्दा धेरै पटक तिलमक शब्दको उल्लेख गरिएको पाइन्छ । एक ठाउँमा तिलमकसंगम पद भन्ने शब्द रहेको छ । तिलमक भनेको कूलो हो र यसले टोखा क्षेत्रमा अनेक खालका कुला थिए भन्ने कुरालाई ईङ्गित गरेको छ (वज्राचार्य, २०३० पृ.२६६-२६७) । तिलमक भन्नाले कुलोलाई जनाउँछ भन्ने तथ्यलाई स्पष्ट गर्न अन्यत्र यस्तै शब्दको प्रयोग गरिएको देखिन्छ । पाटन मीननाथको अभिलेख विभिन्न पाञ्चालीका बासिन्दाले भाग शान्ति मिलाई तिलमकको उपयोग गर्ने उल्लेख गरेको छ । त्यस्तै पाटनको छिन्नमष्टाको अभिलेखमा अंशुवर्माले तिलमक बनाइदिएको र पछि बिग्रेको हुनाले सामन्त चन्द्रवर्माको रेखदेखमा जीर्णोद्धार गरेको उल्लेख छ । यी अभिलेखहरूको आधारमा तिलमक भन्नाले कुलो हो भन्ने निश्चित भएको छ । तिलमक शब्द संस्कृति भाषाको होइन । किराँत परिवारको जनभाषाबाट यो प्रचलनमा आएको धनवज्रले उल्लेख गर्नु भएको छ (वज्राचार्य, २०३०.पृ.२६६-२६७) । उनले धेरै अधिदेखि यो शब्द प्रचलित भइसकेको हुँदा लिच्छविकालका अभिलेखमा कुल्या शब्दको प्रयोग नगरी तिलमक शब्दकै प्रयोग गरिएको भन्ने तर्क गरेका छन् । त्यस्तै गरी तिलमकको शब्दको उल्लेख नक्साल नारायण चौरको अभिलेख, पशुपति बज्रघरको अभिलेखमा यसको उल्लेख गरिएको देखिएबाट लिच्छविकालभन्दा अघि नै अर्थात् किराँतकालमै टोखा क्षेत्रमा खेतीका लागि कुलोको वन्दोवस्त थियो भन्ने देखाउँछ । उपत्यकामा धेरै ठाउँमा रहेका अभिलेखमा तिलमकको चर्चाले किराँती कुलो निर्माणमा दक्ष रहेको अनुमान गर्न सकिन्छ ।

नेपालमा निकै लामो समय किराँतीहरूले शासन गरे पश्चायत लिच्छविले गरे । लिच्छविहरू कहाँबाट आए भन्ने बारेमा विवादीत अवस्थामा रहेको छ । तर कतिपय ऐतिहासकारहरूले लिच्छविहरू नेपालमा आउनु भन्दा पहिले वैशालीमा गणतन्त्रात्मक राज्यका बासिन्दा भएको उल्लेख गरेका छन् । राज्य एकीकृत गर्ने प्रक्रिया अगाडि बढेपछि गणतन्त्रात्मक राज्य लोप हुँदै जानथाले पछि यिनीहरू पहाडकोबाटोबाट नेपाल प्रवेश गरे । जुन समयमा यहाँ किराँतीहरूको शासन रहेको थियो । लिच्छविहरूलाई किराँतीले आफ्नो क्षेत्रमा बसोबास गर्ने व्यवस्था मिलाइदिएका थिए । यहाँ वस्ता रहँदा यिनीहरूले किराँतीलाई हटाएर नेपालमा आफ्नो शासन व्यवस्था कायम गरे (दाहाल, २०७६ पृ.४०) । भारत गणतन्त्रात्मक राज्य रूपमा रहेको प्राचीनकाली वैशाली विशाल महानगरको रूपमा थियो । ललित विस्तारमा वैशालीको वर्णन समृद्ध एवम् वैभवशाली नगरका रूपमा व्याख्या गरिएको पाइन्छ (चौधरी, १९८९ पृ.९७) । नेपालको इतिहासमा ऐतिहासिक युग नै लिच्छविको शासनकाल आरम्भ भएपछि सुरु भएको देखिन्छ । पहिलोपटक अभिलेख राख्ने, मुद्रा निकाल्नेदेखि लिएर नेपालको राजनीतिक व्यवस्था, भाषा, साहित्य, कला, वास्तुकला तथा बाह्य जगतसँगको सम्बन्ध विस्तारलगायत सबै क्षेत्रको विकासमा लिच्छवि युगको भूमिका उल्लेखनीय छ । यिनीहरूले गरेको चौतर्फी विकासको आधारमा लिच्छवि युग नेपालको इतिहासमा स्वर्ण युगका रूपमा अङ्कित छ (दाहाल, २०७६.प.४०) । राज्य सञ्चालनलगायत क्षेत्रमा

गहन अनुभव बटुलेका लिच्छविले काठमाडौं उपत्यकामा मानव सभ्यताको विकास गरेका हुन् । उनीहरूले उपत्यकामा राखेका विभिन्न किसिमका अभिलेखबाट कलात्मक चेत, संगठित राज्य व्यवस्था, शैक्षिक उन्नति, कृषि, पशुपालन उद्योग एवम् व्यापार व्यवसायमार्फत् आधिकारउन्नति गर्ने सामर्थ्य रहेको देखिन्छ (आचार्य, २०७६.पृ.५२) ।

धर्मस्थलीका वासिन्दालाई लेख्यदान र पञ्चापराधसम्बन्धी कामको अधिकार दिएका अभिलेखमा नै उल्लेख गरेको हुँदा यस क्षेत्रमा लिच्छविकालदेखि मानव बसोबास गरेको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ । त्यस्तैगरी धापासी भेगको वस्तीमा कुथेर, लिङ्गुल आदि सरकारी अधीकरणले पञ्चपराधको तहकीकात जस्ता ठूला-ठूला काममा समेत नपस्नु, खाली साविक कर(भाग,भोग,कर) उठाउन मात्र सम्बृद्ध अधीकरण (कुथेर) ले पस्नु भन्ने व्यवस्था यसमा परेको छ । यस अभिलेखको आधारमा धापासी क्षेत्रमा पनि लिच्छविकालदेखि नै मानव बसोबासको रहेको पाइन्छ । विष्णुपादुकाको फेदीमा रहेको अभिलेखमा शिवदेवको अगाडि लिच्छविकुलकेतु भन्ने विशेषण पनि लगाइएको छ । त्यस स्थानलाई थतुरी द्रङ्ग नाम राखिएको पाइन्छ । त्यस स्थान अति उच्च स्थानमा वस्ती बसेकोले थंतुरी नामकरण भएको बुझिन्छ । भने द्रङ्ग भन्नाले शहर बुझिन्छ । लिच्छविकालका अभिलेखमा ग्राम, तलसहितको विकसित वस्तीले लिच्छविकालमा द्रङ्गको संज्ञा पाएको देखिन्छ ।

यसले बन्द-व्यापार चली गुलजार भएको प्रशासनको दृष्टिले विशिष्ट दर्जा दिइएको भन्सार अड्डा रहेको निश्चित इलाका भएको एक किसिमको सहरको विकसित वस्ती द्रङ्ग रूपमा लिएको देखिन्छ । त्यसैले यो एउटा विकसित वस्तीका रूपमा रहेको तथ्यलाई यसले पुष्टि गरेको छ । लिच्छविकालीन समयमा यस्ता द्रङ्ग अन्यत्र पनि रहेको देखिन्छ । शीताटिका द्रङ्ग, यूपग्राम द्रङ्ग, लेम्बटी द्रङ्ग, माखोप द्रङ्ग आदि रहेको पाइन्छ भने शीताटीका द्रङ्गमा सतुङ्गल, किसिपिडी थानकोट, भेल्बू, मालटार, चौकिटार आदि अनेक वस्ती भएको देखिन्छ । यस अभिलेखमा थंतुरी द्रङ्गका वासिन्दालाई मल्लकर एक कार्षापणभन्दा बढी नलिने व्यवस्था मिलाइदिएको छ । टोखा पनि लिच्छविकालमा थतुरीद्रङ्गअन्तर्गत रहेका सानो सरको रूपमा हुन सक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । फुटुड गाउँमा रहेको अभिलेखको सम्पूर्ण भाग खिइसकेको छ । तर पनि माथिल्लो भागमा पनि फाटफुट एक दुई अक्षर देखिन्छन् । यो अभिलेख अंशुवर्माको हो भन्ने देखिन्छ । अभिलेख अस्पष्ट भइसकेको छ तापनि लिच्छविकालका वस्ती रहेको तथ्यलाई यसले स्पष्ट संकेत गरेको छ ।

टुसाल गाउँको बाटोमा एउटा शिलापत्र त्यसै पल्टाएर राखिएको छ । यसको पनि प्रायः सम्पूर्ण भाग खिइसकेको छ । अक्षर कुँदाइको आधारमा यो अभिलेख अंशुवर्माको हो भन्ने छ । उखु पेल्नेलगायत कामबाट यो गाउँको नाउँ टुसाल रहेको हो । पछिसम्म पनि यस भेकमा उखुखेती प्रशस्त हुन्थ्यो भन्ने बीचबीचमा रहेको फाटफुट अक्षरबाट देखिन्छ । टोखामा पनि प्रशस्त उखुखेती गरी चाकुसमेत वनाउने गरेको देखिन्छ । आजसम्म टोखामा वनाएको चाकु प्रख्यात रहेको छ । विशेषगरी चाकुलाई माघेसँक्रान्तिका दिन तरुल, घिउ, र चाकु खाने सांस्कृतिक परम्परा रहेको छ । विभिन्न ग्रन्थमा चाकु वनाउनको लागि स्थानीय रूपमा मात्र नभएर भएबाट अन्यत्रबाट उखु टोखा ल्याउने गरेको संकेत पाइन्छ । त्यसले लिच्छविकालमा टोखामा उद्योगधन्दा समेत रहेको हुँदा यो क्षेत्र बजारको रूपमा विकसित भएको अनुमान गर्न सकिन्छ । विष्णु पादुकाको फेदीमा मानदेवले राखेको अभिलेखमा शिला स्तम्भ बनाउने काममा नियुक्त अधिकारीको नाम केटुम्बा भन्ने रहेको छ । केटुम्बाटो यो किराँती भाषाको शब्द हो । किराँती भाषामा बलियो वा माहिलो भन्ने अर्थमा केटुम्बा शब्द अहिलेसम्म प्रचलित

छ भन्ने किराँत भाषा विशेषज्ञ श्री इमानसिंह चेमजोडको छ । अहिले जेठो माहिलो भन्ने नाम रहेजस्तै माहिलो भन्ने अर्थमा किराँती भाषामा केटुम्बाट नाम रहेका देखिन्छ । टोखा पनि उच्च भागमा पर्ने भएको र यसबाट थंतुरी द्रङ्गमा किराँतीको वसोबास थियो भन्ने देखिन्छ । गैरीगाउँ भन्ने स्थानमा राजा मनुदेवको पालामा कुनै धनि व्यक्तिले महादेवको भव्य प्रतिमा (शिवलिङ्ग) स्थापना गरेको यस अभिलेखमा छ । यसले पनि यो उत्तरी क्षेत्र लिच्छविकालमा प्रख्यात रहेको प्रष्ट्याउँछ । धरमपुर वस्तीलाई कोट्टको दर्जामा राखी कोट्टले पाउने सबै सुविधा दिएको पाइन्छ । त्यस क्षेत्रमा चाटभाटलाई जान रोक लगाई मालपोत मिनाहा गरिदिएको देखिन्छ । यो क्षेत्र सानो बस्तीबाट ठुलो वस्तीमा विकसित भएको सङ्केत गरेको छ ।

साँखुको यस अभिलेखमा महासाङ्घिक भिक्षुसंघको उल्लेख छ । यसले लिच्छविकालमा बौद्ध विहार हरूमा सबैभन्दा विशिष्ट विहार साँखुमै रहेको देखिन्छ । यसको नामकरण किराँती परिवारको भाषाबाट भएकाले यो विहार किराँतकालमै कायम भएको सङ्केत पाइन्छ । वंशावली साहित्य र केही स्थानीय पुराणमा पनि बूढानीलकण्ठदेखि कोटेश्वरसम्म फैलिएको विशालनगर नामको ९९ हजार घरको सहर रहेको वर्णन गरिएको छ । सो सहरको स्थापना काशी (काञ्ची ?) बाट आएका धर्मदत्त राजाले गरेको भन्ने बर्णन पनि पाइन्छ (रेग्मी, २०५१.पृ.५) । यसले टोखा क्षेत्र पनि यसै अन्तर्गत रहेको थियो कि भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । बूढानीलकण्ठ नारायणस्थानमा शिवदेव र अंशुवर्माले अभिलेखमा तिमीहरूको ग्राममा कुथेर अधीकरणका अधिकृतहरूले त्रिकर (भाग, भोग, कर) उठाउन मात्र पस्नु योग्य छ । लेख्यदान र पञ्चापराधको तहकीकात गर्ने आदि कामको निमित्तचाहिँ नपस्नु भन्ने उल्लेख गरिएबाट यो पहिलो गाउँको रूपमा रहेको र पछि सहर हुन गएको देखिन्छ । त्यसरी सहर हुँदा टोखालाई पनि त्यसै शहरमा राखिएको हो कि भन्ने देखिन्छ ।

चाँगुनारायणस्थानको मानदेवको अभिलेखमा थतुरी द्रङ्ग (बूढानीलकण्ठ नजिकै विष्णु पादुकाको फेदीमा मानदेवले शिवलिङ्ग स्थापना गरेको लेखिएको छ (वज्राचार्य, २०३०.पृ.२८६) । यसले यो क्षेत्र सांस्कृतिक रूपले पनि विशिष्ट स्थान रहेको अनुमान गर्न सकिन्छ । राजाको आज्ञा जनतासम्म पुऱ्याउनेलाई लिच्छविकालका अभिलेखमा दूतक भनिएको छ । राजाका विश्वासिला जोसुकै व्यक्ति दूतक हुन्थे । धर्मस्थली, टोखा, बूढानीलकण्ठको अभिलेखमा विप्रवर्मा गोमी र धापासीको अभिलेखमा लच्छा गोमी र विष्णु पादुकाको फेदीको अभिलेखमा महावलाध्यक्ष कुलप्रवीरको उल्लेख पाइन्छ ।

टोखामा शिवदेव र अंशुवर्माको अभिलेखमा टोखा नामक प्रसिद्ध वस्ती उल्लेख छ । यसमा जग्गाको चारकिल्ला खोल्दा धेरै पटक तिलमक, तिलमकसंगम र गुल्म शब्दको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । यहाँ मानव वस्ती कहिलेदेखि रहेको थियो भन्ने तथ्यलाई उजागर गर्न तिलमक र गुल्म शब्दको बारेमा विश्लेषण गर्नु पर्ने हुन्छ । तिलमक भनेको कुलो रहेको तथ्यलाई स्थितिमल्लको पालामा लेखिएको नेवारी अनुवादसहितको एउटा अमरकोशमा कल्या स्यात, कृत्रिमा नदीको अनुवाद कल्या भन्नाले तिलमक भनी लेखिएको पाइन्छ । त्यसलाई पाटन मीननाथ, नक्साल नारायणचौर आदिमा रहेको अभिलेखमा तिलमक भनेको कुलो भन्ने उल्लेख तथ्यलाई पुष्टि गरेको छ । यसरी तिलमक भनेको कुलो हो भन्ने निश्चित भएपछि लिच्छविकालको कृषि व्यवसाय फस्टाएको तथ्यलाई प्रकाशमा ल्याएको छ । त्यसबेला आकाशखेतीको भर नपरी उब्जनी बढाउनका लागि कुलोको वन्दोवस्त गरिएको देखिन्छ । यसले टोखा क्षेत्रमा लिच्छविकालमा नै वस्ती बसी खेतीकिसानी गर्ने गरेको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ । तिलमक शब्दलाई संस्कृत भाषा होइन किराँत परिवारको जनभावनाबाट यो प्रचलनमा

आएको इतिहासविद्हरूले उल्लेख गरेका छन् । धेरै अधिदेखि यो शब्द प्रचलित भइसकेको हुँदा लिच्छविकालका अभिलेखमा कुल्य शब्दको प्रयोग नगरी लितमक शब्दकै प्रयोग गरिएको हो। कुलोलाई लितमक भन्ने शब्द किराँत परिवारको भाषाबाट रहेकोले लिच्छविकालभन्दा अधि नै अर्थात् किराँतकालमै यहाँ खेतीका लागि कुलोको बन्दोबस्त थियो भन्ने देखाउँछ । यसरी किराँतकालमा नेपाल उपत्यकामा कृषि व्यवसाय चलि सकेको पाइन्छ । यसले टोखामा किराँत कालमा नै बसोबास रहिसकेको अनुमान गर्न सकिन्छ तर किराँतकालमा यस क्षेत्रमा मानव बसोबास प्रमाणित गर्ने आधार प्राप्त हुन सकेको छैन । यो भविष्यका लागि खोजको विषय पनि हुन सक्छ ? त्यसैले यस विषयमा थप कुरा गर्न सकिने स्थिति छैन ।

टोखाको यसै अभिलेखमा गुल्म शब्दको पनि उल्लेख गरिएको पाइन्छ । गुल्म भन्नाले सुरक्षाचौकी भनिएको छ । लिच्छविकालमा नेपाल उपत्यकाभित्र निकै वन थिए । तिनमा केही वन राष्ट्ररक्षाका लागि वनदुर्गाका रूपमा परिणत गरी राखिएका थिए । जथाभावी दाउरा काट्ने गरे वन पातलो भई किल्लाको काम नदिने हुनाले यस विषयमा नियम-कानून लागू गरिएका थिए । वस्तीका मानिसले जथाभावी गरेमा वनजङ्गलको सुरक्षाको गर्न खटिएका सरकारी अधिकारीहरूले काठपात ल्याउने उपर कारवाही गर्दथे । कानुनी दण्डको स्वरूप उनीहरूको बच्चो लगायत काठ-पात खोसेर लिने गरिन्थ्यो । कहिले काहीँ ग्रामीण बासिन्दाहरूलाई छेकथुन समेत गरिन्थ्यो । सर्वसाधारण जनाताका लागि सतुङ्गल भेकको काबुङ्ग ग्राममा बस्नेलाई जङ्गलबाट काठपाट ल्याउने विशेष सुविधा दिएको उल्लेख गरिएको छ (वज्राचार्य, २०३०.पृ. २६५) । चाँगुको शिवदेव र अंशुवर्माको अभिलेखमा राष्ट्ररक्षाका लागि दुर्ग (किल्ला) को आवश्यकता हुन्छ भन्ने उल्लेख गरिएको पाइन्छ । लिच्छविकालमा पनि राष्ट्ररक्षाका लागि ठाउँठाउँमा किल्ला बनाइएका थिए (वज्राचार्य, २०३०. पृ.२३८) ।

यसले लिच्छविकालका कोट्ट (किल्ला) बारे प्रष्ट पारेको छ । यस्ता किल्ला बाटामा पायक पर्ने ठाउँमा बनाइएको हुन्थे । यसको उपयोगिता राष्ट्रको सुरक्षा र नियम-कानून नमान्नेलाई छेकथुन गर्ने काममा पनि कोट्टका अधिकारी (कोट्टनायक) सूचित गरेर अपराधीलाई पक्रने काम गरिन्थ्यो । टोखा क्षेत्रमा गुल्म रहेकोबाट तत्कालीन समयमा व्यापारीहरू यही स्थान भएर काठमाण्डौ, नुवाकोट हुँदै तिब्बत आवतजातव गर्दथे (धौवन्जार, २०६८ पृ.८२) त्यसबेला नै काठमाण्डौ उपत्यका प्रवेश गर्ने एउटा महत्त्वपूर्ण नाकाको रूपमा किल्लाको राखिएको हुन सक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । टोखाकै शिवदेव र अंशुवर्माले राखेको अभिलेखको व्याख्या गर्दै हरिराम जोशीले सम्पादन गरेको नेपालका प्राचीन अभिलेख नाम पुस्तकमा संक्षिप्त विवरणमा उनले हाम्रो निगाहबाट जीविका गर्नेहरू तथा अरुहरूले कुनै पीडा नगर्नु, गरेमा म कदापि सहने छैन भन्ने उल्लेख गरेको विश्लेषण गर्नु भएको छ (जोशी, २०३०.पृ.२४६) । त्यस्ता सुरक्षा चौकीहरू प्रायःजसो मानव वस्ती भएको वा सानो सहरको रूपमा विकसित भएको क्षेत्रमा रहने गरेको हुँदा लिच्छविकालमा टोखा क्षेत्र पनि ठूलै मानव बसोबास क्षेत्रको रूपमा विकसित भएको पुष्टि गरेको छ ।

सँस्कृति

टोखा चण्डेश्वरी मन्दिरको दक्षिणतर्फ चण्डिकेश्वरको मन्दिर रहेको छ । यसलाई चौसठ्ठी लिङ्ग स्वरूपमध्ये एक मानिन्छ । मातृकागणसहित चण्डिका देवीले दैत्यहरूलाई मारेर महारुद्र ध्यान गरी बस्ने क्रममा आश्विन शुक्ल चर्तुदशीका दिन लिङ्ग उत्पत्ति भएकोदेखि चण्डिकाले हर्षित भई पूजा गरिएको जनविश्वास रहेको

पाइन्छ । चण्डिका देवीले पूजा गरेको लिङ्ग स्वरूप भएको हुनाले चण्डिकेश्वर भनियो । टोखामा रहेको चौसठ्ठी लिङ्गमध्ये एक चण्डिकेश्वर महादेवको नामले ख्याति प्राप्त मन्दिर यो हो । यसलाई अभैसम्म महत्त्वपूर्ण प्राचीन तीर्थस्थलको रूपमा लिने गरिएको छ । जसलाई पिण्डारक तीर्थस्थलको नामले समेत स्थानीय रूपमा परिचित रहेको छ । यस मन्दिर परिसरमा रहेको भव्य कालीको मूर्ति लगायत अन्य देवी-देवताका मूर्तिहरूले यसलाई ऐतिहासिक महत्त्वको बनाएको छ । कुनै समयमा यो मन्दिर निकै वैभवशाली थियो भन्दै यो मन्दिर निकै पुरानो भएको उल्लेख स्वामीले गर्नु भएको छ (स्वामी, २०६८.पृ.२४७) । चण्डेश्वरी टोखा नजिक धर्मतीर्थमा धर्मेश्वर शिवलिङ्ग अवस्थित रहेको छ । त्यसै धर्मेश्वरलाई जनजीब्रोले बालेश्वर भन्ने नामाकरण गरेका छन् । यसलाई मृगेन्द्र पर्वत धर्मतीर्थ भनिएको छ । यसलाई प्राचीन शिवलिङ्गको रूपमा लिने गरेको हिमवत्खण्डमा उल्लेख छ । विरूपाक्ष नेमुनिलाई साथमा लिएर धर्मतीर्थको उत्तम तटमा जानुभयो । त्यहाँ धर्मेश्वर भगवान वस्तु भएको थियो । विरूपाक्षले धर्मेश्वर भगवानको पूजा गरे । विरूपाक्षलाई नेमुनिले अधिल्लो युगमा धर्मराजले यस लिङ्गको आराधनाबाट अधि कुनै पापी किराँत मुक्त भएको थियो भन्ने उल्लेख छ (ढकाल, २०७५.पृ.९५८) ।

गोपालराज वंशावलीको पत्र २८ मा विहार किल्लामा बसेका गोगराम मुलमीलाई साथ लिई विहार किल्लाका भारदारलाई एक गठ पारी टोखा किल्लामा पसेको चर्चा रहेको छ । त्यसको भोलिपल्ट राति श्री गोपालदेवलाई छोडी जोगराम भागे भन्ने परिचर्चा गरिएको छ (वज्राचार्य र मल्ल, १९८५.पृ.८४) । भाषा वंशावलीमा चौसठ्ठी शिवलिङ्गको वर्णन गरिएको छ । त्यसमा टोखाको पिण्डारकतीर्थ श्री चण्डिकेश्वरको नाम उल्लेख पाइन्छ । (पौडेल, २०२०.पृ.७) । देवमाला वंशावलीमा राजा रत्नपल्लको पालामा नेपाल संवत् ६२९/३० सालमा कुकु नाम गरेका भोटे देवानहरूका रखवारीको निमित्त ३०० घरको सहर बनाई प्रजा बसाएका वंशावलीहरूमा उल्लेख गरिएको छ । यो सहरको मुख्य देवता चण्डेश्वरी हुन भनेर किटान गरिएको छ (योगी, २०१३, पृ.१२६) । यसले अघि नै मानव बसोबास भएको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ । टोखाको उत्तरी द्वारको ठीक भित्र एक गणेश मन्दिर रहेको छ । दक्षिणाभिमूख दुई तले यो मन्दिर तीन वर्ष जति पुरानो भएपनि यस भित्रको सानो मन्दिर अत्यन्त प्राचीन भएको उल्लेख पुरातत्त्वविद्वले गरेका छन् । टोखा क्षेत्रमा रहेको सपनतीर्थ मन्दिरमा एक पंचमुखी शिवलिङ्ग छ । सामान्य अलंकरण भएको ठूलो मुखलिङ्ग नेपालका थोरै संख्यामा रहेका पुराना मुखलिङ्ग मध्ये एक हो । यसलाई प्राचीन मूर्तिको रूपमा विज्ञहरूले लिएका छन् ।

निष्कर्ष

प्राचीनकालका मानव वस्तीको विस्तृत जानकारी दिने आधारहरूमध्ये लिच्छविकालमा राखिएका अभिलेख र साहित्यक ग्रन्थ नै प्रमुख हुन् । टोखा सहरको मध्य भागमा प्राप्त भएको लिच्छविकालिन अभिलेखले यो क्षेत्र प्राचीन बस्तीको रूपमा रहेको आधार सवन्त ५१९ को अभिलेखले दिएको छ । टोखा वरिपरिका छिमेकी ग्रामीण वस्तीहरूमा समेत प्राचीनकालमा राखिएका विभिन्न अभिलेखहरू प्राप्त भएको कारणले गर्दा टोखाको मानव वस्तीको समय किराँतकालमै मानव बसोबास भएको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ । तर लिखित प्रमाणहरूको आधारमा हेर्दा धर्मस्थलीको हाराहारीमा टोखा नाम गरेको प्रसिद्ध बस्ती थियो भन्ने अभिलेखीय प्रमाण पाइएको छ । विभिन्न साहित्यक ग्रन्थहरूमा लिच्छविकालमा टोखा क्षेत्रमा व्यापक रूपमा उखु खेती हुने गरेको विवरणहरू पाइएका छन् । नेवारी भाषामा उखु पाउने फाँटलाई टुख्या भनिने हुँदा त्यसैशब्दको अपभ्रंस भई टोखा नाम रहन गएको धारणाहरू रहेको पाइन्छ । त्यसैले टोखा नाम नै प्राचीन रहेको देखिन्छ । त्यस समयमा उखु उत्पादन

गरी त्यसको स्थानीय स्तरमा घरेलु उद्योगको स्थापना गरी चाकु बनाउने गरेको देखिन्छ। नेपालीहरूले मनाउने माघे संक्रान्ति चाँडमा चाकु खाने परम्परा कायम रहेको छ। यसरी उखुबाट बनेको चाकु खादा जाडो याममा स्वास्थ्यको लागि राम्रो हुने जनविश्वास रहेको छ। राणकालमा जँग बहादुर राणा वेलायत भ्रमणमा जादा समेत टोखाको चाकु उपहारको रूपमा लिएर गएको प्रमाणहरू फेला परेका छन्। यो चाकु बनाउने परम्पराले निरन्तर पाइरहेको छ। उपत्यकामा भक्तपुरको जु जु धौ दही, खोकनाको तेल र टोखाको चाकु प्रसिद्ध छन्। हालसम्म टोखा क्षेत्रमा एक मात्र लिच्छविकालीन र धेरै संख्यामा मध्यकालिन अभिलेख पाइएको छ। यस अभिलेखकै आधारमा पनि टोखामा लिच्छविकालमा मानव बसोबास भएको तथ्य स्पष्ट हुन्छ। हाल विद्यमान बूढानीलकण्ठ, चपलीगाउँ, धर्मस्थली, धापासी, फुटुङ, साँखु, टुसाल जस्ता पुराना बस्तीमा लिच्छविकाल अभिलेखहरू प्राप्त भएकोले कारणले गर्दा उत्तरी क्षेत्रमा लिच्छविकालमा नै मानव बसोबास भएको देखिन्छ। यसपछि लगातार यस क्षेत्रमा मानव बसोबासको इतिहास निरन्तर चलिरहेको छ। टोखामा प्राप्त भएको लिच्छविकालीन अभिलेखमा किराँती शब्दको प्रयोग भएको देखिन्छ। त्यसले किराँतकालमा यस क्षेत्रमा मानव बसोबास रहेको प्रमाणित गरेको छ। माथिका प्रमाणबाट टोखा क्षेत्रको उच्च भागमा किराँतहरूको बसोबास रहेको निष्कर्षमा पुग्न सकिन्छ। किराँतीहरू थिए भन्ने तथ्यलाई कृषिको विकासका लागि तिलमकको निर्माणले थप पुष्टि गरेको छ। इतिहासकारहरूले किराँतीहरू कुलो बनाउन सिपालु भएको धारणाहरू विभिन्न साहित्यिक ग्रन्थहरूमा उल्लेख गरेको पाइन्छ। कतिपयले लिच्छविकालभन्दा अगाडि नै टोखामा सुरक्षा चौकी र कुलो विकास भएको अनुमान लगाएका छन्। कुलोको विकास भएपछि किराँतहरू कृषिका लागि तल्लो भेगतिर भरेको हुन सक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ। यो लिच्छविकालमा प्रख्यात क्षेत्रका रूपमा विकसित भएको देखिन्छ। यसै स्थानबाट काठमाण्डौँ सहरबाट टोखा - नुवाकोट हुँदै रसुवाबाट तिब्बत जाने मुख्य व्यापारिक मार्गको रूपमा प्राचीन कालमा रहेको देखिन्छ। वर्तमान अवस्थामा समेत बाटोले निरन्तरता पाइरहेको छ। विभिन्न अभिलेख र प्रमाणका आधारमा लिच्छविकालीन समयभन्दा अगाडि देखिनै त्यस क्षेत्रमा मानिसको बसोबासको बारेमा विविध जनश्रुतिहरू बताएतापनि अभिलेखीय प्रमाणहरूले लिच्छविकालदेखि टोखामा मानिसको बसोबास भई व्यवस्थित सहरको रूपमा विकास भएको निष्कर्षमा पुग्न सकिन्छ। वर्तमान अवस्थामा लिच्छविकालिन भौतिक तथा अबैतिक साँस्कृतिक सम्पदाहरूको निरन्तरताका कारणले टोखाको प्राचीन बस्तीको इतिहासलाई प्रष्ट गरेको छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- आचार्य, महेश (वि.सं. २०७७), कीर्तिपुर क्षेत्रका लिच्छविकालीन मानव बस्तीहरू, *Nepalese Culture. Vol. ५१-६६*: नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व विभाग, केन्द्रीय विभाग।
- श्रेष्ठ, टेकबहादुर (१९९६), टोखा : एक ऐतिहासिक चर्चा, *कन्ट्रीब्यूसन अफ नेपालिज स्टडिज भोलम २३*, पृ. २८५-२९४ : ने.ए.अ.क., त्रि.वि।
- किङ्गस्ले, डेभिड (१९५४), *ट्युमन सोसाईटी*, दि माकमिलन कम्पनी।
- चौधरी, राधाकृष्ण (१९८९), *प्राचीन भारतका राजनीतिक एवं साँस्कृतिक इतिहास*; भारतीय भवन पब्लिशर्स एण्ड डिष्ट्रिब्यूट।
- जोशी, हरिराम (वि.सं.२०३०), *नेपालका प्राचीन अभिलेख*; नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

ढकाल, वेणीमाधव (सं) (वि.सं.२०७५), *हिमवत्खण्ड* ।

दाहाल, पेशल (वि.सं.२०७७), *नेपालको इतिहास र संस्कृति*, एम.के. पब्लिशर्स एण्ड डिष्ट्रीब्यूटर्स ।

वज्राचार्य, धनवज्र मल्ल कमलप्रसाद (१९८५), *गोपालराज वंशावली*, नेपाल रिसर्च सेण्टर पब्लिकेशनस ।

धौबन्जार, गोपाल (वि.सं. २०६८), *काठमाडौं उपत्यकाका वस्तीहरू*, श्रीमती कल्पना श्रेष्ठ ।

पाण्डेय, रामनिवास र रेग्मी दिनेशचन्द्र (वि.सं.२०६८), नेपालको प्रागऐतिहासि, शिव प्रसाद उपाध्याय ।

पौडेल, नयनाथ (सं) (वि.सं.२०२०), *भाषा वंशावली भाग १, श्री ५ को सरकार पुरातत्व विभाग, नेपाल राष्ट्रिय पुस्तकालय* ।

मानन्धर, जीतवहादुर (वि.सं.२०५०), *श्री गणेशायनम*, श्रीमति तारादेवी मानन्धर ।

प्रधान, भुवनलाल (वि.सं.२०७६), *नेपालको इतिहास र संस्कृतिका केही पक्ष*, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

वज्राचार्य, धनवज्र (वि.सं.२०३०), *लिच्छविकालका अभिलेख*, नेपाल र एसियाली अध्ययन केन्द्र ।

राजवंशी, शङ्करमान (वि.सं.२०७६), *यक्षमल्लको समयका निश्चित संवत र तिथिमितिहरू*, पूर्णिमा: संशोधन मण्डल (९).पृ.१२ ।

रेग्मी, दिनेशचन्द्र (वि.सं.२०६०), *पुरालेखन र अभिलेख*, हिमालय बुक स्टल

स्वामी, प्रपन्नाचार्य (वि.सं.२०६८), *चौसठ्ठी शिवलिङ्गको विश्लेषणात्मक अनुसन्धान*, नरनारायण बाबा आश्रम सेवा संस्था ।