

‘देवासुर सङ्ग्राम’ महाकाव्यमा मिथकको ऐतिहासीकरण

नारायणप्रसाद गडतौला
नेपाली केन्द्रीय विभाग
ngadtaula26@gmail.com

लेखसार

मोदनाथ प्रश्रितद्वारा लिखित ‘देवासुर सङ्ग्राम’ महाकाव्य पुराणहरूमा वर्णित देवता र असुरहरूको मिथकीय वस्तुमा आधारित छ । देवासुर सङ्ग्राममा मिथकको ऐतिहासिकरण कसरी गरिएको छ भन्ने मुख्य समस्यामा केन्द्रित रही पाठ विश्लेषण विधिबाट निष्कर्ष निकालिएको छ । यसमा पुराणमा वर्णित देवासुर सङ्ग्रामसम्बन्धी मिथकलाई यसै भूगोलका विभिन्न सन्दर्भहरूसँग र मानव विकासमा देखिएका आर्य र आर्यइतर जातिको सन्दर्भ जोड्दै इतिहासमा घटित घटनाका रूपमा पौराणिक विषयवस्तुको पुनर्व्याख्या गरी निष्कर्ष निकालिएको छ । विभिन्न समय र सन्दर्भमा देव तथा असुरका बिच हुने युलाई ऐतिहासिक सन्दर्भ प्रदान गर्दै भिन्न भिन्न जातिबिच र विशेष गरेर आर्य र अनार्य जातिबिचको ऐतिहासिक युद्धका रूपमा चित्रण गरेर महाकाव्यकार प्रश्रितले मिथकको ऐतिहासीकरण गरेका छन् । पदार्थको द्वन्द्व, सत् र असत्को द्वन्द्व, दैवी र दानवी वृत्तिको द्वन्द्व आदि अनेक अर्थमा अर्थ्याइने देवासुर सङ्ग्रामलाई ऐतिहासिक स्वरूप प्रदान गर्दै अतिसाधारणीकृत रूपमा मिथकीय पात्रको लैनीकीकरण गर्नु यसमा निहित मिथकीय चेतना हो । यसमा देवासुर सङ्ग्राममा अभिव्यक्त मिथकको ऐतिहासीकरणमा सीमित रही महाकाव्यको मिथकीय विश्लेषण गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : मिथक, देवासुर सङ्ग्राम, मिथकीय दृष्टि, ऐतिहासीकरण ।

विषयपरिचय

नेपाली महाकाव्य परम्परामा ‘देवासुर सङ्ग्राम’ महाकाव्य (२०३१) को मौलिक एवं विशिष्ट स्थान रहेको छ । मोदनाथ प्रश्रितद्वारा लेखिएको यस महाकाव्यको वैशिष्ट्यको आधार भनेको मिथकलाई हेर्ने ऐतिहासिक दृष्टिकोण रहेको छ । विश्वमानव समाजमा आस्था र विश्वासका रूपमा रहेको देवासुर सङ्ग्रामको मिथकलाई इतिहासको विषय बनाएर मानवका विभिन्न जाति, गणकविला एवं क्षेत्रगत आधारमा मानवबिच भएको युद्ध र जयपराजयका रूपमा पनुराख्यान गर्नु यस महाकाव्यको विशिष्ट एवं नूतन वैचारिक दृष्टिकोण हो । नेपाली महाकाव्य परम्परामा पौराणिक विषयवस्तुमा आधारित ‘शाकुन्तल’, ‘आदर्शराघव’ जस्ता महाकाव्यमा यस किसिमको मिथकको ऐतिहासिक पुनराख्यान पाइँदैन । अतः यस प्रकारको नवीन दृष्टिकोणका साथमा पुनर्व्याख्या भएको हुँदा देवासुर सङ्ग्राम’ महाकाव्यको मौलिक पहिचान रहेको छ । हरेक काव्यको आफ्नो निजीपन हुन्छ नै तर त्यतिमा मात्र काव्यको विशिष्टता भल्किदैन किन्तु त्यस विषयवस्तुलाई उपस्थापन गरेर समाज एवं सभ्यता रूपान्तरण र निर्माणमा त्यसले खेलेको भूमिका पनि महत्त्वपूर्ण हुन्छ । हिन्दु समाजमा प्रचलित देवासुर सङ्ग्रामको मिथक उपयोग गरेर त्यसलाई मानव विकासको एउटा कालविशेषको घटनाका रूपमा ग्रहण गर्दै मानवशास्त्रीय व्याख्या गर्ने वैचारिक दृष्टिकोणले मिथकलाई हेर्ने वस्तुगत आधार पनि दिएको छ । कविका मौलिक कल्पनाले प्राक्कालीन वस्तु सत्यलाई कति यथार्थ रूपमा टिप्न सक्थो भन्ने कुरा विवेचनाको विषय हो तर समाजमा आस्था, विश्वास र भावगत सत्यका रूपमा रहेको आदिम वस्तुलाई ऐतिहासिक सत्यमा रूपान्तरण गरेर नयाँ दृष्टि प्रक्षेपण गर्ने सामर्थ्य

विवेच्य महाकाव्यको महनीय पक्ष हो । यहाँ 'देवासुर सङ्ग्राम' महाकाव्यमा मिथकको ऐतिहासीकरण के कसरी गरिएको छ भन्ने कुरालाई मिथक र इतिहासको तुलनात्मक विवेचनाद्वारा स्पष्ट गर्ने प्रयास गरिएको छ । यसका निम्ति प्राथमिक सामग्रीका रूपमा मोदनाथ प्रश्रितद्वारा लिखित 'देवासुर सङ्ग्राम' महाकाव्य रहेको छ र यसका साक्ष्यहरूलाई प्रमाणका रूपमा प्रस्तुत गरेर मिथकको ऐतिहासीकरण भएको कुरा पुष्टि गरिएको छ । यसलाई पुष्टि र प्रमाणित गर्ने द्वितीयक सामग्रीका रूपमा मिथक, इतिहास र विवेच्य कृतिसम्बन्धी पूर्वाध्ययनलाई लिइएको छ । वर्णनात्मक विधि अवलम्बन गरी व्याख्या, विश्लेषण तथा आवश्यकता अनुसार तुलनात्मक पद्धतिसमेत अङ्गीकार गरी निष्कर्षमा पुगिएको छ ।

अध्ययन विधि

मोदनाथ प्रश्रितद्वारा लिखित देवासुर सङ्ग्राम महाकाव्यलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा चयन गरी यसमा व्यक्त मिथकीय सञ्चेतनाको विश्लेषण गर्नु यस लेखको मुख्य ध्येय हो । यसका निम्ति मिथक सिद्धान्तको अपेक्षा गरेको इतिहासगर्भित मिथकीय अवधारणालाई विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधार मानिएको छ । मिथक छद्म इतिहास हुन् र यिनमा इतिहासको नै अभिव्यक्ति पाइन्छ भन्ने मान्यतालाई पुरस्कृत गर्दै यहाँ प्रश्रितको विवेच्य महाकाव्यमा व्यक्त मिथकलाई वर्णन, व्याख्या, विश्लेषणद्वारा निष्कर्षण गर्ने कार्य गरिएको छ ।

मिथक र इतिहासको सम्बन्ध

मिथक र इतिहास अन्तर्सम्बन्धित छन् । इतिहास विगतसँग सम्बन्धित छ भने मिथक पनि प्राचीनतासँग सम्बन्धित छ । त्यसैले यी दुवैको सम्बन्धलाई विभिन्न ढङ्गले व्याख्या गरिएको पाइन्छ । मिथकलाई इतिहास नै हो भन्ने र यो इतिहास पटककै होइन भन्ने दुवै मतहरू पाइन्छन् । इ.पू. चौथो शताब्दीका युहेमेरस मिथकलाई इतिहास नै स्विकार्दछन् र देवताहरू पनि मानव नै थिए र समयको अन्तरालसँगै यी दैवी रूपमा देखा परेका हुन् भन्ने मान्यता यिनको रहेको छ (स्पेन्स, १९९४, पृ.४२) । युहेमेरसको मान्यता अनुसार मिथकहरू आफैँमा लुकेका इतिहास हुन् । यसरी ग्रीक मिथक र ग्रीक देवताहरूलाई ऐतिहासीकरण गर्दै मिथक र इतिहासको अभिन्नता देखाउने काम युहेमेरसबाट भएको छ भने पश्चवर्ती समयमा मिथक र इतिहासबिच दूरी बढ्दै गएको पाइन्छ । आर.जी. कलिंबुडका अनुसार मिथक अर्द्ध इतिहास हुन् । उनका अनुसार मिथकहरू मानवीय क्रियाकलापसँग सम्बन्धित नभए पनि मानवीय समाजमा शासन गर्ने अतिमानवका कार्यकलापसँग सम्बन्धित छन् जुन आंशिकरूपमा त्यस समाजसँग पनि सम्बन्धित छन् (कलिंबुड, २००७, पृ.१५) । मिथक दैवी वा अतिमानवीय क्रियाकलापसँग सम्बन्धित भए पनि त्यसबाट तत्कालीन समाजका विचार, भाव, क्रियाकलाप, जीवनसङ्घर्ष आदि व्यक्त हुने भएकाले मिथकमा ऐतिहासिक गुण रहेको हुन्छ भन्ने मान्यता पाइन्छ । इतिहास केवल विगतका घटनावलीमात्र नभएर मानवीय क्रियाकलापसँग सम्बन्धित छ त्यसैले कौलेश्वर रायद्वारा इतिहासको मर्म खोतल्दै के भनिएको छ भने इतिहास मानव सभ्यताको जन्म र विकासको इतिहास होइन अपितु मानवीय आवश्यकताहरूको जन्म र विकासको इतिहास हुनु पर्छ (राय, २००३, पृ. ५) । इतिहास सम्बन्धी यस भनाइलाई हेर्दा मिथक र इतिहासबिच नजिकको सम्बन्ध रहेको पाइन्छ । मिथक पनि मानवीय जीवनसङ्घर्षका क्रममा निर्मित मानवीय भाव, विचार र भोगाइकै अभिव्यक्ति हुन् । इतिहासमा जस्तो तिथिमिति र स्थानको स्थूल उल्लेख नभए पनि मानवसमाजमा घटित हुने सम्भाव्य घटना र मानवीय क्रियाकलापका सूक्ष्म पक्ष मिथकमा व्यक्त भएको पाइन्छ । मिथकमा मानवका व्यवहार व्यक्त भए पनि यी इतिहास नभएर कथामात्र हुन् भन्ने धारणा रिचार्ड क्याभेन्डिसद्वारा व्यक्त

गरिएको छ । उनका अनुसार मिथकहरू कथात्मक आवरण भएका देवताहरूका बारेमा लेखिएका कथा वा पवित्र कथाका रूपमा परिभाषित भए पनि वास्तवमा यी परिभाषा पर्याप्त छैनन् । निश्चय नै मिथकहरू देवता वा अतिमानवीय अस्तित्वका बारेमा व्यक्त भए पनि यी कथा हुन् तर इतिहास होइनन् भन्दै यिनमा गहिरो यथार्थ रहेको धारणा व्यक्त गरिएको छ (क्याभेन्डिस, १९८०, पृ. ८) । मिथक र इतिहासबिच केही समानता रहे पनि यिनमा पर्याप्त मात्रामा भिन्नता रहेको पाइन्छ । इतिहास विगतको तथ्यपरक सोभो अभिधेय अभिव्यक्ति हो भने मिथकीय सत्य-तथ्य लाक्षणिक, व्यञ्जनात्मक वा गूढार्थक भएर रहेको पाइन्छ । मिथक पनि विगत र अझ प्राक् इतिहासकालीन जीवन-जगतको दैवीकृत वर्णन हो । अझ मनोविज्ञानका अनुसार मानवीय मनोजगत्मा घटित हुने विभिन्न घटनाहरूको व्यञ्जनात्मक अभिव्यक्ति हो । त्यसैले मिथकमा विगतको वस्तुसत्यमात्र नभएर मनोगत सत्य पनि रहेको पाइन्छ । इतिहास मानवीय क्रियाकलापको वर्णन भएजस्तै मिथक पनि मान्छेका क्रियाकलापकै वर्णन हो तर दुवैमा वर्णनको शैली र स्वरूपमा भिन्नता रहेको छ । मिथक मानवीय जीवनका क्रियाकलापको नाटकीय एवं रहस्यात्मक प्रकाशन हो भने इतिहास तिथिमिति र कालक्रमिक अभिव्यक्ति हो । इतिहासमा मानवीय क्रियाकलापको मात्र लेखाजोखा हुन्छ भने मिथक मानवेतर जगत् जस्तो सूर्य, चन्द्र, धर्ती, आकाश, वनस्पतिजगत्, नदी-नाला आदि प्राकृतिक वस्तुको मानवीकृत अझ दैवीकृत वर्णन पनि हो । यद्यपि प्राकृतिक वस्तुको वर्णनमा मानवका क्रियाकलाप नै अभिव्यञ्जित हुन्छन् । मिथक यथार्थलाई काल्पनिक जलप दिएर व्यक्त हुने भएकाले यिनलाई काल्पनिक वा सत्यतथ्यहीन कथाका रूपमा व्यवहार गरिन्छ, त्यसैले कहिलेकाहीं यो इतिहासको विपरित अर्थमा पनि व्यवहृत भएको पाइन्छ । त्यसैले इतिहासको निर्णय गर्दा इतिहासको मूलभूत वस्तु सत्यतथ्यको वर्णन भएकाले तथ्यविहीन वर्णन मिथक, आख्यान वा दन्त्यकथा बन्न जाने धारणा रहेको पाइन्छ (राय, २००३, पृ.१) । यसरी मिथक र इतिहासलाई तुलना गर्दा दुवैमा केही सादृश्य र भिन्नता पाइन्छन् ।

इतिहास र मिथक दुवै भिन्न भए पनि इतिहास र मिथकमा तुलनीय पक्ष पनि छन् । मिथक इतिहासभन्दा प्राचीन वस्तु हुन् । इतिहासको इतिहासका रूपमा मिथकलाई लिन सकिन्छ । इतिहासको आदिमोत मिथकमा पाइन्छ । देवी-देवताको वर्णनका माध्यमले मिथकहरूले महत्त्वपूर्ण इतिहास-ढाँचा निर्माण गरेका छन् । तिथि-मितिको अभाव भए पनि प्राक् इतिहासकालीन अवस्था बुझ्न मिथक इतिहाका सहायक बनेका छन् । कतिपय सन्दर्भमा वर्णनगत कलात्मकता र कल्पनागत दिवास्वप्नलाई हटाउने हो भने मिथक पनि इतिहास बन्न सक्छ । अझ इतिहासको सत्यतथ्यपरक व्याख्याभन्दा भिन्न व्याख्या गर्ने डिल्ये, क्रोचे आदिका मान्यता हेर्ने हो भने मिथकमा ऐतिहासिक गुण प्राप्त गर्न सकिन्छ । क्रोचेका अनुसार इतिहास मूलतः आधुनिक समस्याहरूको पृष्ठभूमिमा अतीतका घटनाहरूलाई हेर्दछ र इतिहासकारको काम चाहिँ घटनाहरूको अभिलेखन गर्नुको सट्टा तिनको मूल्याङ्कन गर्नु हो (राय, २००३, पृ. १) । यस अर्थमा मिथकले इतिहास र इतिहासकारलाई प्राचीन जगत्को विश्लेषण र मूल्याङ्कनका निमित्त महत्त्वपूर्ण र वास्तविक सामग्रीको काम गर्दछन् । इतिहास र मिथकको तुलना गर्दै यी दुवैलाई एक-आपसको परिपूरक पनि मानिएको पाइन्छ । यी दुवैले मानवीय जनजीवनको व्यवस्थालाई विश्लेषण गर्दछन् । प्राक् इतिहासकालीन अवस्थामा मिथकहरूले तत्कालीन जातीय क्रियाकलापका सत्यतथ्यलाई व्यक्त गरेको तर तिनमा आजको जस्तो वैज्ञानिकता नभएकाले इतिहास त्यही मिथकीय अनुशासनको वैज्ञानिक नयाँ भूमिका ठानिएको छ । यस तथ्यलाई स्पष्ट गर्दै शम्भुनाथद्वारा इतिहासलाई मिथकको विज्ञान स्विकारिएको छ (शम्भुनाथ, १९८५, पृ. ३३) । यसबाट मिथक इतिहासको पूर्ववर्ती र इतिहासस्थानिक विधाका रूपमा देखापर्दछ । यसबाट के पनि देखिन्छ भने मिथक इतिहासको स्रोत हो तर इतिहासजस्तो व्यवस्थित छैन । जसरी इतिहासले

मानवीय क्रियाकलापलाई व्यवस्थित, श्रृंखलित र वैज्ञानिक रूपमा व्याख्या गर्दछ, मिथकमा त्यसरी स्पष्टता साथ गरेको पाइँदैन । मानवीय विकासका क्रममा स्वाभाविक रूपमा अनेक विधाहरू एकीकृत अवस्थामा रहेको पाइन्छ । आदिम मानवीय मस्तिष्कमा अनेक विषयहरू अभेदरूपमा रहेको कुरा सी. जी. युडद्वारा मानवैज्ञानिक रूपमा पुष्टि गरिएको छ । उनका अनुसार मानवीय मस्तिष्कको इतिहासमा फर्केर हेर्दा कला, धर्म, विज्ञानजस्ता कुरा अविभाज्य भएर रहेका हुन्छन् (युड, १९९२, पृ. ६८४) । यस अर्थमा मिथकमा इतिहासको पनि बीज प्राप्त गर्न सकिन्छ ।

पूर्वमा पनि इतिहास र पुराण (मिथक) को अविभाज्य सम्बन्ध देखिन्छ । इतिहास र पुराणको अस्तित्व पृथक् भएर पनि कतै यी दुई अभेद भएको उल्लेख पाइन्छ । वायुपुराणमा यसलाई इतिहास शब्दले पनि पुकारिएको पाइन्छ (वायु. १०३, ४८ श्लो.) । यसबाट प्राचीन समयमा पूर्वीय परम्परामा पनि पुराण र इतिहासलाई पर्यायका रूपमा लिइएको पाइन्छ । शङ्कराचार्यले पुराण र इतिहासबिच भेद गर्दै प्राचीन आख्यान र आख्यायिकालाई देखाउने अंश इतिहास भएको र सृष्टि प्रकरणका अंशहरू पुराण भएको कुरा स्पष्ट पारेका छन् (उपाध्याय, २००२, पृ. ६) । पूर्वमा रामायण र महाभारतलाई इतिहासका रूपमा लिइएको छ भने पुराणहरूको अलग्गै अस्तित्व रहेको पाइन्छ । यद्यपि यी इतिहासात्मक कृति र पौराणिक कृतिबिच धेरै साम्य पाइन्छ । त्यसैले महाभारत स्वयं इतिहासमूलक कृति भएर पनि यसलाई महाभारतमा पुराण शब्दद्वारा पनि व्यवहार गरिएको पाइन्छ (उपाध्याय, २००२, पृ. ६) । यसरी इतिहास र पुराणको सम्बन्ध अत्यन्त अविभाज्य देखिए पनि यी दुईमा भिन्नता पनि रहेको छ । पुराणहरूमा इतिहास आश्रित कथाहरू पर्याप्त पाइन्छन् तर पुराणको आफ्नै निजी वैशिष्ट्य रहेको छ । पुराणलाई पञ्चलक्षणात्मक मानिन्छ, र यसको मूल लक्षण सृष्टि, पुनः सृष्टि र प्रलय नै हो । शङ्कराचार्यले पनि पुराणको मूल मर्म सृष्टिलाई नै मानेको पाइन्छ भने पश्चिमी मिथकशास्त्रमा मिथकको मर्म सृष्टिसन्दर्भ नै रहेको पाइन्छ ।

मिथक र इतिहासको तुलनाबाट के स्पष्ट हुन्छ भने प्राचीन समयमा यी दुईबिच अन्योन्याश्रित सम्बन्ध रहेको र दुवै शब्दले दुवै विधालाई सङ्केत गरेको देखिन्छ । विषयवस्तुगत प्राधान्यका दृष्टिले मिथकहरू मूलतः सृष्टि, स्थिति र प्रलय सम्बन्धी देखिन्छन् भने इतिहास राजामहाराजाका कथाहरू भएको आख्यानमूलक देखिन्छ । पछि क्रमशः यी दुईबिच भिन्नता हुँदै स्वतन्त्र अस्तित्वमा रहेको पाइन्छ भने कतिपय गाथाहरू मिथकका रूपमा नै स्थापित भएका छन् । जुन विषयलाई लोकले विश्वास र आस्थाका रूपमा ग्रहण गरेको र अतर्क्य भएर स्थापित भएको छ त्यो मिथक हो । इतिहासको आफ्नै मान्यता छ जुन कुरो ऐतिहासिकरूपमा प्रमाणित हुँदैन त्यो इतिहासका लागि ग्राह्य हुँदैन तथापि त्यसले इतिहासलाई अतीतको अँध्यारोमा हेर्न फिल्काफिल्कीको काम गर्दछ । इतिहासको स्पर्श पाएको मिथक मिथक नभएर अनुश्रुति हुन पुग्दछ । यसलाई मिथक र अनुश्रुति शीर्षकमा स्पष्ट गरिएको छ ।

देवासुर सङ्ग्रामको मिथक

देवताहरू र असुरहरू बिच भएको सङ्ग्राम पुराणहरूमा प्रसिद्ध छ । देवताहरू बिचमै पनि र असुरहरू बिचमा पनि भै भगडा भएका प्रसङ्गहरू पाइन्छन् । देवासुर युद्धका प्रसङ्ग भागवत महापुराण ८, १०, वायुपुराण, ९२, ७६ आदिमा पाइन्छन् । अमृतमन्थनको मूल प्रसङ्ग सहित १२ वटा युद्ध भएको प्रसङ्ग पाइन्छ (शर्मा, इ. २००८, पृ. २३७) । विष्णुपुराण, मत्स्य पुराण, महाभारत आदिमा पनि देवासुर सङ्ग्रामका प्रसङ्ग पाइन्छन् । कतै देवदानव, कतै सुरअसुर जस्ता शब्द प्रयोग

भए पनि मूलतः देवता र दानव बिचको लडाइँ नै देवासुर प्रसङ्ग हो । यस युद्धलाई सत्य र असत्य, न्याय र अन्याय, उज्यालो र अँध्यारो, भौतिक र आध्यात्मिक, ज्ञान र अज्ञान धर्म र अधर्म आदिको द्वन्द्वको प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति पनि मानिएको छ । देवासुर प्रसङ्ग मनोवैज्ञानिक व्याख्याका रूपमा काम, क्रोध, लोभ आदि असुर वा दानवमाथि दया, दान, सत्य आदि दैवी गुणको विजयका रूपमा पनि लिएको पाइन्छ । गीता (१६/२-४) मा अहिंसा, सत्य, अक्रोध, त्याग, शान्ति, अपैशुन, दया, अलोलुपता, लज्जा, अचञ्चल जस्तालाई दैवी गुण र दम्भ, दर्प, अभिमान, क्रोध, कठोरता, अज्ञान आदिलाई आसुरी गुण मानिएको छ ।

श्रीमद्भागवत (७/१/८) मा दैवी वृत्तिलाई सत्व गुण र आसुरीवृत्तिलाई रजोगुण र तमोगुणसँग तुलना गरिएको छ । देवासुर प्रसङ्ग प्रकृतिका गुणदेखि मानवीय मनोवृत्तिका सूक्ष्म पक्षलाई सङ्केत गर्ने प्रतीकात्मक रूपमा व्याख्यापित भएको पाइन्छ । यसबाट के बुझिन्छ भने देवासुर प्रसङ्ग केवल एउटा घटना, विचार वा सत्य होइन, यो बहुआयामिक सत्य हो । लामो समयखण्डमा देव र असुरका बारेमा अनेक ज्ञानमीमांसा भएको देखिन्छ । यस किसिमको मीमांसामा प्रकृतिका रहस्यदेखि समाजविकासका अनेक अवधारणा र मनोवैज्ञानिक सत्यतथ्य उद्घाटन भएका छन् । देवता केवल एककालिक मानवाकृतिमात्र होइन वा प्रकृतिको कुनै एक परिकल्पनामात्र होइन, यो त शाश्वत जीवनधारा हो र प्रकृतिको गूढ वा प्रच्छन्न सम्पदा हो । देवता र दानवलाई केन्द्रमा राखेर चिन्तन र ज्ञानका प्रतिमानहरू उत्परिवर्तन भएका देखिन्छन् ।

पश्चिमी परम्परामा देव र दानवका बारेमा अनौठा चिन्तन भएका छन् । इ.पू. ५२० तिरका थियोगिनिजले देवताका बारेमा र तिनका युद्धका बारेमा यस्तै धारणा प्रकट गरेका छन् । उनका दृष्टिमा यस्तो युद्ध भएको होइन बरु देवता आदिको युद्ध रूपकात्मक अभिव्यक्ति हो र प्रकृतिका तत्त्वहरूमा देखिने द्वन्द्वहरूलाई नै यस युद्धको रूपक बनाइएको हो (स्पेन्स, इ. १९९४, पृ. १५) । यस बनाइमा देवताहरू प्राकृतिक अस्तित्वका रूपमा देखिन्छन् ।

देवता, सुर, अमर आदि अनेक नामले चिनिने देव एउटा जाति भएको कुरा बालकृष्ण पोखरेलले बताएका छन् । उनका अनुसार सुर जातिको सम्बन्ध हुर्लेली जातिसँग छ जो मेसोपोटामियामा 'उर' र आर्मेनियामा 'उरार्नु' वा 'अरारत' भनिन्छन् (पोखरेल, २०७५, पृ.१३२) । देवता आदिम समयका कुनै जाति थिए र यिनका नामकरण प्रकृतिकै विभिन्न नामरूप अनुरूप थियो भन्ने मान्नु पर्ने देखिन्छ । वैदिक संहिताहरूमा 'वातो देवता चन्द्रमा देवता सूर्यो देवता' (ऋक्) मा प्रकृतिका वायु, चन्द्रमा, सूर्य आदिलाई देवता मानेको देखिन्छ । पाणिनीय धातु 'दिवु' बाट निष्पन्न हुने देव, देवता जस्ता शब्द बह्वर्थक देखिन्छन् । देवतालाई प्रकृतिकै परिकल्पना र मानव विकासका निश्चित चरणमा देखिने जातिविशेषका रूपमा चिनिन्छ, र प्रकृतिका भौतिक छटाका अधिपति वा आधार तत्त्वका रूपमा पनि देवताको परिचय रहेको छ । मैकडानल सुर र असुर शब्दका बारेमा विमर्श गर्दै सुर शब्दका आधार असुर शब्द बने पनि यो त्रुटिपूर्ण व्युत्पत्ति भएको ठान्दछन् (मैकडानल, इ. २००७, पृ. २३५) । यिनले अर्को एक ठाउँमा ब्राह्मण ग्रन्थको सन्दर्भ दिँदै असुरलाई अन्धकारका रूपमा लिएको बताएका छन् (पृ. २९७) । उनका अनुसार ऋग्वेदमा असुर देवताको उपाधि हो तर अथर्ववेद र त्यसपछिका ग्रन्थहरूमा असुर दानवका रूपमा नै चिनिन्छन् (पृ. २९७) । देवताका विपरीत दानव, असुर, राक्षस, दैत्य आदिको उपयोग पुराणहरूमा देख्न सकिन्छ ।

देवता र असुर वा दानव कुनै जाति हुन् भन्ने इतिहास स्पष्ट नभए पनि र यिनको मानवाकृति रूप पृथक् अस्तित्व सिद्ध गर्न नसकिए पनि यिनका बारेमा अनेक धारणा विकास भएका छन् । यी दुवै कश्यप ऋषिका सन्तान हुन्, दुवै दाजुभाइ हुन्, दुवै भिन्न जाति हुन्, दुवै प्रकृतिका विपरीत गुण हुन्, दुवै सत् र असत्का प्रतीक हुन्, दुवै उज्यालो र अन्धकारका बिम्ब हुन् आदि अनेक मीमांसाबाट यिनको पठन भएको देखिन्छ ।

देवासुर सङ्ग्राम' महाकाव्यमा मिथकको पुनराख्यान

मोदनाथ प्रश्रितले वेद, ब्राह्मण, पुराण आदि ग्रन्थमा रहेको देवासुरको प्रसङ्गलाई मुख्य विषय बनाएर त्यसको ऐतिहासिक विषयका रूपमा पुनराख्यान गरेका छन् । यस महाकाव्यमा सत्ययुग, देवासुर प्रसङ्ग, अमृत मन्थन, पितामह ब्रह्मा, बलिको यज्ञ, विष्णु र उनका वामन, मोहिनीरूप, रामरूप, परशुराम आदि अवतारलाई ऐतिहासिक विषय बनाइएको छ । यसरी नै चण्डीका प्रसङ्गमा रहेका देवीको प्राकट्य र महिषासुर आदिलाई पनि ऐतिहासिक घटनाका रूपमा लिइएको छ ।

युगको पुनराख्यान

कवि प्रश्रितले सत्ययुगलाई आदिम साम्य युगका रूपमा लिएका छन् जहाँ काममा सबै जुट्ने गर्दछन् र वस्तुमा सबैको साझा हक रहन्छ । जस्तो :

थियो अचम्मको हाम्रा युगको शुरुवात त्यो
त्यहाँ जङ्गलमा घुम्थे हाम्रा पुर्खा बथानमा
साथसाथै सबै हिँड्थे, खान्थे, बस्थे सँगैसँगै
आहारा बटुली बाँड्थे एकैनास बराबरै
त्यहाँ जे-जे छ, जसको सफा थ्यो सबकासब
बज्यै थीन् सबकी साझा, साझा बाजे बराजु थे
पति-पत्नी थिए, साझा, साझा सन्तान थे सब
आमा भने थिए छुट्टै तर साझा पिता थिए
साझा वननदीनाला घाम पानी बतास थे
ओढार सबका साझा, साझा भोग विलास थे (पृ. १७)

यहाँ सत्ययुगको विशेषता भनेको साझापन हो । कुनै पनि वस्तुमा स्वामित्व नभएको आदिम युगलाई सत्ययुगका रूपमा चित्रण गरिएको छ । सम्पत्तिमा व्यक्ति अधिकार नभएको, विवाह प्रथा चलिनसकेको, गणसङ्घ भएको, गणको नेतृत्व आमाले गर्ने गरेको, घर, खेती आदिको प्रारम्भ नभएको, मालिक र नोकरको विभेद सिर्जना नभएको, ईश्वर, देवता आदि जन्मिनसकेको गण समाजको युगलाई सत्ययुगका रूपमा चित्रण गरेर कवि प्रश्रितले युगलाई श्रमव्यवस्था र विकासको चरणका दृष्टिले हेरेका छन् । कार्ल मार्क्सको वर्गव्यवस्थाको सिद्धान्त र युगविकासलाई आधार मानेर तत्सादृश्यमा सत्ययुगको चरित्राङ्कन गर्नु प्रश्रितको युगदृष्टि देखिन्छ । पूर्वीय पौराणिक परम्परामा कतिपय दृष्टिकोण मिल्न जान्छन् तर सत्ययुग भौतिक स्वरूसँगै यसको गुणात्मक स्वरूपका दृष्टिले भिन्न किसिमको पनि छ । महाभारतमा हनुमानले भीमलाई सत्ययुगका बारेमा बताएका छन् जसअनुसार सत्ययुगमा मानिसहरू आफ्नो कर्तव्यमा संलग्न थिए त्यसैले त्यसलाई कृतयुग भनिन्थ्यो । त्यस समयमा देव, दानव, गन्धर्व, यक्ष, राक्षस, यन्नग जस्ता जातिगत भिन्नता थिएन । त्यस समयमा रोगव्याधि पनि थिएन, न त ईर्ष्या, रोदन (दुःख), घमण्ड र कुनै विकृति नै थियो ।

सत्ययुगमा ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य र शूद्र सबै जाति समभावले आफ्नो कर्ममा लाग्थे (महाभारत, वनपर्व, १४९/११-१८) । महाभारतमा वर्णित सत्ययुग सुन्दर, अभावरहित, क्रमबद्ध, कर्तव्यपरायण धर्मले युक्त देखिन्छ ।

पूर्वीय पौराणिक परम्परा सत्ययुगलाई १७२८००० वर्षको मान्दछ र यसलाई सबै दृष्टिले दिव्य युग मान्दछ । ब्रह्माण्डको प्रलयपछि सृष्टि हुने समय नै सत्ययुग हो जुन ४००० दिव्य वर्षको हुन्छ भनेर महाभारत, वनपर्व १८८ अध्यायमा मार्कण्डेयले बताएका छन् । जस्तो :

चत्वार्याहुः सहस्राणि वर्षाणतत् कृतं युगम् ।

तस्य तावच्छती सन्ध्या सन्ध्यांशश्च तथाविधः ॥

(वनपर्व, १८८/२२-२३)

चारहजार दिव्य वर्ष र त्यति नै सय वर्ष सन्ध्या र सन्ध्यांश भएको समय नै सत्य युग हो । यस किसिमको सत्ययुग चक्रका रूपमा आइरहने कुरा पनि बताइएको छ । करिब १७ लाख वर्षको चतुर्युगी चक्र र त्यस चक्रमा देखिने परिवर्तनको ढाँचालाई पूर्वीय युगचेतना मानिन्छ । यस किसिमको अनन्त युगचक्र र तदनुरूपको चेतनालाई कवि प्रश्रित अतिसाधारणी गरेर डार्विनीय विकासवादले सङ्केत गरेको र मार्क्सले बताएको आदिम जाङ्गल साम्यवादी युगसँग तादात्म्यीकृत गरेर प्रस्तुत गर्दछन् र यही नै यस काव्यमा युगको पुनराख्यान स्वरूप मानिएको छ । प्रश्रित त्यसलाई जङ्गली युग ठान्दछन् तर पूर्वीय परम्परा त्यसलाई जाग्रत, गतिशील एवं नैसर्गिक युग मान्दछ ।

तर त्यो फिर्न सक्दैन जङ्गली रूपमा अब
विकासको चक्र घुम्दा जो बित्यो त्यो बित्यो बित्यो
अब फेरि आउनेछ मान्छेका पुरुषार्थले
हिँडेर क्रान्तिको रातोबाटो विज्ञानको ध्वजा
बोकी नयाँ साम्यवाद सुनौला सत्यको युग

(पृ. १९)

प्रश्रित युगको नैसर्गिक विकासभन्दा मानवीय विकासमा विश्वास गर्दछन् र विज्ञानले मानवलाई निष्कण्टक उज्ज्वल भविष्य दिने कुरामा ढुक्क छन् । कार्ल मार्क्सले परिकल्पना गरेको वैज्ञानिक साम्यवादी सत्ययुगको आगमन हुने कुरा प्रश्रितका निम्ति अतर्क्य देखिन्छ । पूर्वीय परम्परा युगको आवर्तनमा मात्रवमात्र जिम्मेवार भएको ठान्दैन । यसका पछाडि प्रकृति र ईश्वर तत्त्वको भूमिका रहने स्विकार्दछ । सत्ययुगमा हंस अर्थात् स्वच्छ सत्यरूप परमात्मा, त्रेतामा रामरूप, द्वापरमा कृष्णरूप र कलिमा कल्कीरूप ईश्वरको अवतार हुने र युगको परिमार्जनसँगै परिवर्तन हुने ठानिन्छ ।

सत्ययुग धर्मको युग हो भन्ने कुरा महाभारतको शान्तिपर्व ४८/७१ मा “धर्मैव प्रजाः सर्वाः रक्षन्ति स्म परस्परम्” भनेर सबै प्रजा परस्पर धर्मले नै रक्षित छन् भनिएको छ । धर्ममूल सत्ययुगमा तपस्या, शौच, दया र सत्य चार पाउ हुन्छन् (भागवत्, १/१७/२४) । सत्ययुग जङ्गली युग हो भन्ने कुरा पुराणहरूले स्विकारेका छैनन् । तत्कालीन चेतना पनि ज्ञानविज्ञान सम्पन्न स्वशासित एवं उच्च देखिन्छ । युगको आवर्तनमा प्रकाशवर्ष (परार्ध) को कल्पना गरेर सभ्यताको पटकपटक आवृत्ति देख्ने पूर्वीय युगचिन्तन निकै गम्भीर र मन्थनीय देखिन्छ । यसलाई विकासवादको एउटा छोटो कालखण्डसँग तुलना गरेर सामान्यीकृत गर्दा पूर्वीय युगचेतनाप्रति न्याय नहुने देखिन्छ ।

देवासुर सङ्ग्रामको पुनर्व्याख्या

देव र असुरसम्बन्धी मान्यतामाथि नै प्रस्तुत भएको छ । प्राकृतिक, ऐतिहासिक, मनोवैज्ञानिक आदि अनेक परिकल्पनाहरूमा काव्यकार प्रश्रित देवासुरलाई ऐतिहासिक तथा मानवशास्त्रीय दृष्टिबाट हेर्दछन् । देवतालाई अदितिका सन्तानका रूपमा लिएर आदित्य वंश नै देवताका रूपमा परिचित भएको हो र यसलाई आर्य नश्लका रूपमा लिइएको छ । जस्तो :

गौरो, अग्लो तथा शूरो हाम्रो जातीय गौरव
हामी संसारमा सारा जातिमा श्रेष्ठ आर्य हौं (पृ. २५)

यस किसिमको देव जाति वंशु नदी (.....) को तटमा रहेको बताइएको छ । यो नदी केतुमाल वर्ष (.....) मा पर्ने कुरा विभिन्न पुराणका सन्दर्भबाट बुझ्न सकिन्छ । यसको तात्पर्य देव वा आर्य एउटा जाति हो र त्यो आदिम समयमा वंशु नदीको किनारबाट पूर्व र पश्चिमतिर फैलिन पुगेको हो । पश्चिम अर्थात् युरोप भूमिमा पनि वंशु नदीबाट नै आर्यगण गएका हुन् र त्यहाँ विष्णुको प्रभाव रहेको कुरा कवि प्रश्रितले उल्लेख गरेका छन् । जस्तो :

महसूर बनी जो-जो गए उत्तर पश्चिम
खोलानालाहरू नाघी तरी कश्यप सागर
भल्ल, वाराह, यवन, नृगिट् गरुड, नागका
धपाई कविला सारा कैयौंलाई अधीनमा
पारेर हात पारे रे सम्पूर्ण हरिवर्ष नै
सुषामा भव्य वैकुण्ठ बन्यो रे नगरी महान्
अहिले विष्णुको हाँक चल्छ रे हरिवर्षमा (पृ. २७)

यहाँ हरि वर्ष भनेर युरोपलाई लिइएको छ र सम्पूर्ण हिन्दुहरूका आस्थाका प्रतीक विष्णुलाई एउटा व्यक्तिका रूपमा उभ्याइएको छ । वैष्णवजनले मानेको वैकुण्ठ धामलाई टाइग्रिस नदीको उत्तरमा पर्ने सुषा नगर भनिएको छ । वैकुण्ठलाई मृत्युपछि प्राप्त गरिने दिव्य, मणिमय, अलौकिक जरामरणरहित स्थानका रूपमा लिइन्छ, भने विष्णुलाई परंतत्त्व, ब्रह्म, प्रकृतिभन्दा भिन्न, सत्चित् आनन्द स्वरूप ईश्वर मानिन्छ । यस किसिमको आस्थाको मिथकलाई ऐतिहासिकरण गर्दै विवेच्य काव्यमा एक ऐतिहासिक पात्र, घटना र स्थानविशेषमा सीमित गरी मिथकको पुनर्व्याख्या गरिएको छ । विष्णुको लोकको बारेमा वैदिक संहितामा अनेक स्थानमा वर्णन गरिएको छ ।

तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः
दिवीव चक्षुराततम् (यजुर्वेद, ६/५)

ज्ञानी जनहरूले विष्णुको परं पदलाई सधैं देख्छन् जसरी आकाशमा छरिएका तारालाई हाम्रा आँखाहरूले देख्छन् । यस मन्त्रमा विष्णुपद अर्थात् वैकुण्ठलोक विद्वान्हरूका दिव्यदृष्टिद्वारा देखिने मानिएको छ । चर्यचक्षुले खुला आकाशमा ताराहरू देखे जस्तै ज्ञान चक्षु उघिँदा वैकुण्ठ देखिने सङ्केत गरेर कुण्ठारहित मनको आस्वादनीय विषयका रूपमा वैकुण्ठको अस्तित्व देखाइएको छ । ऋग्वेद (१/५/२२/२१) मा “तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः । विष्णोर्यत्परमं पदम्” जाग्रत् वा प्रबुद्ध व्यक्तिहरूले विष्णुको परं पदद्वारा आफ्नो हृदयलाई प्रकाशित गर्दछन् भनेर वैकुण्ठको सम्बन्ध हृदय वा मनसँग भएको देखाइएको छ । विष्णुको अर्थ व्यापक भन्ने हुन्छ भने वैकुण्ठ

भन्नाले कुण्ठारहित व्यक्ति वा स्थान भन्ने हुन्छ । जसले सम्पूर्ण संसारलाई विष्णुमय र आफ्नो मन वा हृदयलाई कुण्ठाहीन बनाउन सक्थ्यो भने त्यस्तो व्यक्ति जाग्रत् हो । चेतनाको उच्च तहमा पुगेर व्यक्तिगत कुण्ठा पखाली उदारमना दृष्टि निर्माण गरेका व्यक्तिको सामूहिक उदात्त भावभूमिलाई विष्णु र वैकुण्ठ भनेको देखिन्छ ।

मानव सभ्यताको विकासक्रममा आफ्नै चेतनाले पृथ्वी, अन्तरिक्ष र द्युलोक तथा त्यसभन्दा पनि पर नापन सक्ने त्रिविक्रमीय शक्तिलाई विष्णु र त्यसमा निहित अनन्त एवं अकृठ शक्तिस्थानलाई वैकुण्ठ ठान्दै अघि बढेको मानवले विष्णुलाई र वैकुण्ठलाई आस्थाको केन्द्र मानेको देखिन्छ । निश्चय नै धार्मिक प्रतीकवाद र साम्प्रदायिक चिन्तनले विष्णुको स्वरूपलाई अमूर्त र दुर्वोध्य बताएका हुन सक्छ तर समाज विकासकै उपजका रूपमा रहेको सर्वात्मवादी चिन्तन, विश्वात्मैक्यवाद, भ्रातृत्व जस्ता भूमण्डलीकृत चेतना विष्णु र वैष्णव चिन्तनमा निहित रहेको छ । “सर्वं विष्णुमयं जगत्” भनेर जगत्को ऐक्य देख्ने चिन्तन सामान्य होइन । मानवचेतनाले नै विकास गरेर विश्वमानवतावाद र अर्ध ब्रह्माण्डका कणकणमा विष्णु देख्ने वैष्णव चिन्तनलाई प्रश्रितको महाकाव्यमा अतिसरलीकरण गरी धज्जी उडाएको देखिन्छ । जस्तै :

सुरा-सागरमा माछा भैं घुम्ने प्रभु
विलासको सागरमा कछुवा भैं दुब्ने प्रभु
षोडशी रमणीहरूको ढावमा बनेल भैं आहाल खेल्ने प्रभु
असारको कामको बेला मस्त सुत्ने
कात्तिकमा आम्रदानी स्याहार्ने बेला उठ्ने
हे भगवान्

यसमा विष्णुको मिथकीय स्वरूपलाई र आस्थाको ज्ञानमीमांसालाई उपहासमात्र होइन तिरस्कारसमेत गरेको देखिन्छ । यस किसिमको मिथकीय पुनर्व्याख्याले सांस्कृतिक पुनर्जागरण लडाउने होइन कि संस्कृतिमा विचलन र घृणा उत्पन्न हुने देखिन्छ । मिथक र साहित्य दुवै मानवीय आवेगलाई संयमित एवं श्लील रूपमा व्यक्त गरेर मानवका आवेगलाई वा हीनतर संवेगलाई रूपान्तरण गर्ने साधन मानिन्छन् । त्यसैले यी दुवैको भाषा प्रत्यक्ष नभएर परोक्षात्मक हुने गर्दछ । प्रश्रितले सोभो वा अभिधेय भाषिक प्रयोगका माध्यमबाट सांस्कृतिक आस्थामा प्रहार गरेका छन् । जस्तो :

त्यसै के टेर्दथे विष्णु युवतिको अरण्यमा
सुरा रगत धोकेर मातेका नरसिंह छन् (पृ. ५७)

निश्चय नै कवि प्रश्रित विष्णुका माध्यमबाट युगीन सामन्तहरू जो सुरासुन्दरीमा रमाएका छन्, तीप्रति व्यङ्ग्य गर्न चाहन्छन् तर त्यसका निमित्त चयन गरिएको सांस्कृतिक बिम्ब उपयुक्त देखिँदैन । प्राक् इतिहासको विषयलाई जाति र स्थानको रङ लगाएर प्रस्तुत गर्नु जातीय विद्वेषको वृक्ष रोपेभैं नै देखिन्छ ।

पक्डिएका थिए जो-जो युद्धमा शत्रुसैनिक
बाँधी थुनेर राखेका जो-जो नारीहरू थिए
“हाम्रा विलासको निमित्त सुन्दरीहरू राखनू
काम छैन अरू सारा काटी होम गराउनू
अग्निलाई छ जो बाचा मान्छेको मासु ख्वाउने
पूरा गर्नु छिटो” भन्ने आदेश इन्द्रले दिए (पृ. ६७)

आर्य जातिका नाइकेका रूपमा चित्रण गरिएका इन्द्रका यी भनाइहरू युगयुगसम्मका लागि मानव कलङ्कका रूपमा रहेका छन् । त्याग, गोग, यम, नियम आदि ज्ञान धारा प्रवाहित गर्ने वैदिक वाङ्मय, पौराणिक ग्रन्थ एवं स्मृतिहरू त्याज्य र घृणाका विषय बन्ने देखिन्छन् । ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र जस्ता देवता लुटेरा, फाटाहा, जङ्गली जस्ता नकारात्मक गुणले युक्त देखिन्छन् । जस्तो :

ए गौरा, जङ्गली डाँका लुच्चा आदित्य दुर्मति
गरिखानेहरूलाई सताइराख्छौ कति ?
कहिले आउँछन् ब्रह्मा, कहिले विष्णु भिड्दछन्
कहिले इन्द्र आएर लूटपटा मचाउँछन् (पृ. ४३)

यस्ता पात्रलाई देवासुर सङ्ग्रामको देव पक्षका रूपमा उभ्याएर दानव वा असुर पक्षका बारेमा कवि उदार एवं टिप्पणीरहित देखिन्छन् । जहाँ देवपक्ष जङ्गली, असभ्य, लुटेरा छन् त्यहीं दानव सभ्य, सम्पन्न, सुखी देखिन्छन् । जस्तो :

त्यहाँको के कुरा गर्नु आँखा नै तिरमिराउँछ
भव्य ऐश्वर्य सम्भेर जिउ नै सर्सराउँछ
अनेकौँ गाउँ बस्ती छन् खेतीको जुगमा त्यहाँ
सम्पन्न छन् सुखी सारा, उधुमै छ रमाइलो
ती दैत्यहरूको सीप देखी दङ्दास नै म छु
खुट्टामा पनि स्वाउन्नन् राखलाई अनार्यको

विकासको सिद्धान्त र व्यवहारले कुनै जाति विकासै विकासले सम्पन्न, ज्ञानी, सज्जन, धनवान्, शिक्षित र कुनै जाति यसको विपरीत हुँदैन । कुनै गण, समूह, जातिले आर्थिक उन्नति र शैक्षिक विकास गरे पनि त्यही जातिको अर्को गण वा समूह अवन्ततिमा पनि रहन सक्छ । कुनै जाति लुटेरा हुने र कुनै जाति लुट्टै नलुट्टे भन्ने कुरा आज पनि सिद्ध हुँदैन । अतः वैज्ञानिक समाजवाद र द्वन्द्वात्मक ऐतिहासिक सत्यलाई स्विकार्ने सिद्धान्तले यस्तो एकाङ्गी चिन्तन मान्न सक्दैन । देवासुर सङ्ग्रामको मिथक हेर्दा देवताले दानवमाथि छलकपट गरेका छन् र अमृत आफ्नो हात पारेका छन् । जस्तो :

यात दानवदैतेयैस्तावत् सन्धिर्विधीयताम् ।
कालेनानुगृहीनैस्तैर्यावद् वो भव आत्मनः ॥
(भागवत, ८/६/१९)

अहिले समय दानवहरूको पक्षमा छ त्यसैले गएर सन्धि गर, आफ्नो कार्यसिद्धिका निम्ति शत्रुसँग पनि सन्धि गर्नु पर्छ भन्ने भागवतकारले भगवान् विष्णुका मुखबाट व्यक्त गरेका छन् । दानव र देवताबिच भेदभावपूर्ण अमृतमन्थन भए पनि र छलपूर्वक देवताले अमृत पान गरे पनि दानव मानिएको स्वर्भानु (राहु) ले देवताको भेसमा अमृत पान गरेका छन् । राहु र केतु आज पनि देवताका रूपमा नवग्रहमा पूजित छन् ।

पूर्वीय पुराणकारहरूले देव र दानवको स्वभावको चित्रण गरेपनि कसैलाई होच्याउने काम गरेको देखिँदैन । राजा बलिलाई महाराजका रूपमा प्रस्तुत गर्दै उनी सत्यापरायण, धर्मभीरु, प्रतिज्ञावान्

जस्ता गुणले युक्त चित्रण गरिएको छ (भागवत, ८/२०/४) । दानव कुलमै अर्थात् बलिका हजुरबुवा प्रह्लादको चरित्र महान् भक्तहरूको गणनाभिन्न नै लिने गरिन्छ । जस्तो :

प्रह्लाद, नारद पराशर पुण्डरीक
व्यासाम्बरीष शुक शौनक भीष्म दालभ्यान्

यी नामहरूमा दानवराज प्रह्लादलाई नारद, पराशर, व्यास जस्ता ऋषिहरूको अग्रगण्य स्थानमा राखिएको छ । गुणको पारखी गर्ने पूर्वीय सभ्यतामा जाति, धर्म, वर्ण आदि भन्दा उदात्त चरित्रलाई उच्च सम्मान गरेको देखिन्छ । यस्तो सहिष्णु एवं सामञ्जस्यपूर्ण सनातन सामाजिक व्यवस्थामा प्रश्रितले जुन जातीय इतिहास दृष्टिकोणका साथ काव्य प्रस्तुत गरेका छन् यो एकाङ्गी र अपव्याख्यातर्फ अभिमुख भएको देखिन्छ । निश्चय नै समाज विकासको इतिहासमा समाज, जाति, रङ, वर्ग, क्षेत्र आदिमा विभक्त छ, नै तर समाजचेत भएका ऋषि, मुनि, लेखक, कलाकार आदि प्रतिभाले समाजको वैपरीत्यलाई आफ्नो उच्च चेतनाले जोड्ने प्रयास गरेको देखिन्छ । शक्ति र सत्ताको उपयोग गर्नेहरूले सधैं फुट र गुटमा स्वार्थ देखे होला तर प्रज्ञावानहरूकै कारण समाजमा सामञ्जस्य छ र ज्ञानविज्ञानको निरन्तर विकास भएको छ । अतः देवासुर सङ्ग्रामको सन्दर्भलाई लिएर प्रश्रितले जुन जातीकरण गरेका छन् त्यसमा उनको युवाजन्य एकाङ्गी दृष्टि र युगीन निरङ्कुश शासन पद्धतिप्रति गरिएको आक्रोशको परिणाम नै देखिन्छ ।

यसरी हेर्दा महाकाव्यकार प्रीतले देवासुर सङ्ग्रामको पौराणिक सन्दर्भलाई मुख्य विषय बनाएर मानव जातिको विकासलाई डार्विनीय विकासवादी दृष्टिबाट पर्यालोचन गर्दै कार्ल मार्क्सले प्रतिपादन गरेको आदिम जाङ्गल युग, सामन्त युग र त्यसबाट विकसित हुने पूँजीवादी युग तथा साम्यवादी युगतर्फको अभिसङ्क्रमणलाई यहाँ प्रस्तुत गरेका छन् । सोभा, साधा गाउँलेहरूलाई शिक्षक पात्रका माध्यमबाट चेतनाको विस्तार गर्ने समकालीन अवस्थामा कवि प्रश्रित स्वयं शिक्षकका रूपमा प्रतिबिम्बित देखिन्छन् । आधुनिक शिक्षाले सम्पन्न शिक्षक पूर्णरूपमा पश्चिमाभिमुख छ भने पूर्वीय ज्ञान, विज्ञान र सभ्यताप्रति अत्यन्त पूर्वाग्रहित देखिन्छ ।

मिथकको ऐतिहासिक दृष्टिले ज्यादै महत्वपूर्ण छन् तर ती इतिहासमात्र होइनन् लामो कालखण्डमा विकसित मिथकहरू घनीभूत बिम्ब हुन् जसमा ज्ञान, विज्ञान र समाज विकासका गम्भीर पक्ष निहित देखिन्छन् । भौतिक विकाससँगै मानवीय चेतनाको विकासलाई आन्तरिक व्यवस्थापनका निमित्त विकास भएको आदर्शवाद र त्यसको आध्यात्मिक पद्धति समाजविकासकै परिणति है । आदर्शवाद र त्यसको आध्यात्मिक चिन्तनपद्धति भुइँफुट्टा र अवैज्ञानिक होइन किन्तु मनोविज्ञानको सूक्ष्म र चिन्तनधाराको परिणाम हो । चेतनाको आयामलाई भौतिक दृष्टिले मात्र मापन गर्न नसकिने हुँदा क्रान्तदर्शी ऋषिमेधाले मनोविज्ञानको गूढतम आध्यात्मिक पद्धतिको खोजी गरेको देखिन्छ । त्यस विज्ञानलाई केवल राजनीतिक आँखाले मात्र हेर्नु उपयुक्त देखिँदैन । जस्तो :

यसरी कल्पनाबाट जन्मेको शून्य ईश्वर
बसेर हाम्रो मुठीमा जनता हाँक्न सक्तछ
बनेर मूर्ख जनता पर्छन् ईश्वरकै भर
अनि हाम्रो लूटलाई रहनेछैन क्यै डर (पृ. १४४) ।

समाजमा स्वनिर्मित ईश्वर र त्यसका नाममा गरिने शासनप्रति कटाक्ष गर्न प्रश्रितले ईश्वरप्रति जुन दृष्टि राखेका छन् त्यो सीमित उद्देश्यपूर्ति गर्ने किसिमको देखिन्छ । यसले मिथकीय सन्दृष्टिलाई

समुचित रूपमा प्रकाश पार्न सकेको देखिँदैन र यसले सामाजिक सद्भावलाई दृढ गर्न सकेको देखिँदैन । यति हुँदा हुँदै पनि मिथकलाई ऐतिहासिक दृष्टि दिने काममा प्रश्रितको योगदान महत्वपूर्ण नै रहेको छ ।

निष्कर्ष

‘देवासुर सङ्ग्राम’ मानव सभ्यताकै महत्वपूर्ण मिथक हो र त्यसलाई विषय बनाएर लेखिएको मोहनाथ प्रश्रितको ‘देवासुर सङ्ग्राम’ महाकाव्य मिथकको पुनर्व्याख्या सहितको नवीन दृष्टिकोण हो । मिथकलाई आस्था र अतर्क्य कथनका रूपमा लिने परम्परित दृष्टिमा परिवर्तन गरेर महाकाव्यकार प्रश्रितले यसमा ऐतिहासिक दृष्टि सन्धान गरेका छन् । प्रीतका दृष्टिमा देवासुर सङ्ग्राम आर्य र अनार्य जातिको ऐतिहासिक युद्ध हो जसमा आर्य जातिले छलकपटपूर्ण ढङ्गले अनार्य जातिमाथि आक्रमण गरेको थियो र आफ्नो आधिपत्य कायम गरेको थियो । उनी आर्य जातिलाई असभ्य र अनार्यलाई सभ्य ठान्दछन् । सुर-असुर, देव-दानव, आर्य-अनार्य जस्ता मिथकीय वस्तुलाई मिथकशास्त्रले सत्य र असत्य, न्याय र अन्याय, उज्यालो र अँध्यारो जस्ता मानसिक पक्ष र सामाजिक सद्भावको आस्थाका रूपमा स्थापित गरिसकेको विषयलाई ऐतिहासिक दृष्टि प्रक्षेपका साथ त्यसलाई सीमित गर्नु मिथकको पुनर्व्याख्या भए पनि एकाङ्गी देखिन्छ । विवेचित महाकाव्यमा पूर्वीय मिथक देवासुर सङ्ग्राम, अमृतमन्थन, ब्रह्माविष्णुमहेश्वरको त्रिदेवत्व, इन्द्र हिरण्यकशिपु, प्रह्लाद आदि अनेक मिथकको पुनर्व्याख्या गरी तिनलाई सामन्त, शोषणमूलक राज्य र शासकसँग समीकरण गर्ने कार्य भएको छ ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- कलिङ्गवुड, आर.जे. (इ. २००७), *द आइडिया अफ हिस्ट्री*, पाँचौँ सं., दिल्ली : अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।
- क्याभोन्डिस, रिचार्डस् (इ. १९८०), *माइथोलोजी, एन इल्युस्ट्रेटेड इन्साइक्लोपिडिया*, न्यु योर्क : रिजोली इन्टरनेसनल पब्लिकेसन ।
- पोखरेल, बालकृष्ण (२०७५), *खसजातिको इतिहास*, दोस्रो सं., काठमाडौँ : फिनिक्स बुक्स ।
- प्रश्रित, मोदनाथ (२०६६), *देवासुर सङ्ग्राम*, दोस्रो सं., काठमाडौँ : एसिया पब्लिकेसनस प्रा.लि. ।
- मैकडानल, ए.ए. (इ. २००७), *वैदिक माइथोलोजी*, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
- यड, सि.जी. (इ. १९९२), *अन द रिलेसन अफ एनालिटिकल साइकोलोजी टु पोइट्री, क्रिटिकल थ्योरी सिन्स प्लेटो*, सम्पा. ह्याजर्ड एडमस, न्यु योर्क : हाकोट प्रेस ।
- वेदव्यास (इ. २००४), *वायुपुराण*, तेस्रो सं., सम्पा. श्रीकृष्णदास, दिल्ली : नाग पब्लिसर्स ।
- वेदव्यास (इ. २००६), *श्रीमद्भागवतमहापुराण*, गोरखपुर : गीता प्रेस ।
- वेदव्यास (२०६५), *महाभारत*, एघारौँ सं., गोरखपुर : गीता प्रेस ।
- शम्भुनाथ (इ. १९८५), *मिथक और आधुनिक कविता*, नयी दिल्ली : नेशनल पब्लिशिङ हाउस ।
- शर्मा, राणाप्रसाद (इ. २००८), *पौराणिक कोश*, वाराणसी : ज्ञानमण्डल लिमिटेड ।
- स्पेन्स, लेविस (इ. १९९४), *इन्ट्रोडक्सन टु मिथोलोजी*, इङ्ग्लेन्ड : सिनेट ।