# සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධිය නිරූපණය කිරීම සඳහා ලක්දිව කලා ශිල්පීන් යොදාගත් සංකේත කිහිපයක් පිළිබඳ විමර්ශනයක්

දඹර අමිල හිමි

## හැඳින්වීම

මිනිසා විසින් සිය පරිණාමීය ගමනේ දී යුගයෙන් යුගයට වෙනස්කම් සහිතව දියුණු වූ තාක්ෂණය හා දැනුම මත පදනම්ව විවිධ සංවර්ධන අවධි පසු කොට තිබේ. එසේ සංවර්ධනය වීමත් සමඟ මානව සමාජය සංකීර්ණ වීම ද සිදුව තිබේ. එම සංකීර්ණ බව ලොව විවිධ භූමි ප්‍රදේශවල ජීවත් වූ සෑම මානව සමාජයකට ම පාහේ පොදු කරුණකි. එසේ සමාජය සංකීර්ණ වීම ආරම්භවීමත් සමඟ පුද්ගල අවශ්‍යතා ද විවිධාංගීකරණයට ලක්ව ඇත. විශේෂයෙන් මානව යැපුම් ක්‍රම වෙනස් වීමත් සමඟ එම අවශ්‍යතා තීව්‍ර වී තිබේ. මිනිසාගේ සියලු කටයුතු සිදු කරනු ලබන්නේ පරිසරය මත පදනම්ව ය. විශේෂයෙන් අතීත සමාජවල යැපුම් ක්‍රමවලට අදාළ සියලු ක්‍රියාකාරකම් රඳා පැවතියේ පරිසරය මත පදනම්ව ය. පරිසරය සොබා දහමේ නිර්මාණයක් වූ නිසා එහි සිදු වූ වෙනස්කම් පාලනය කිරීමට හෝ වටහා ගැනීමට දැනුමක් නොපැවති මිනිසා ඒ සඳහා විවිධාකාර වූ අධි විශ්වාස පද්ධතියක් එක් කිරීම ඇත අතීතයේ පටන් ම සිදුකොට ඇති සංසිද්ධියකි. මිනිසාට යහපත උදාකරලීමේ අරමුණින් ඇති වූ සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධි සංකල්පය ද එහි එක් පැතිකඩක් ලෙස සැලකිය හැකිය. මෙම සංකල්පය ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ දී ආරම්භ වී වර්තමානය දක්වා ම ලොව සෑම මානව සමාජයක ම ක්‍රියාත්මක වන්නකි. එය අනුගමනය කිරීමේ ක්‍රමවේධයන් ද විවිධාකාර බව විවිධ රටවලින් ලැබෙන සාධක ඇසුරින් තහවුරු වෙයි. මෙය ශ්‍රී ලංකාවට ද පොදු කරුණකි. ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයෙහි පටන් මෙරට තුළ ද සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධිය සංකේතවත් කිරීම සඳහා විවිධ ක්‍රම අනුගමනය කොට ඇත. මෙම අධ්‍යයනයේ දී සිදු කෙරෙනුයේ සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධිය නිරූපණය කිරීම සඳහා මෙරට කලාකරුවන් විසින් යොදා ඇති ඓතිහාසික සංකේත කිහිපයක් පිළිබඳ විමසා බැලීමකි.

**සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධිය නිරූපණය කිරීමේ දී මෙරට භාවිත සංකේත**

ගෞරවය පිණිස යම් පුද්ගලයෙකු හෝ වස්තුවක් මත ඡත්‍රයක් නැංවීම මෙන් ම උතුම් බව හා රාජකීයත්වය හැඟවීම පිණිස උලක් වැනි මුදුනකින් සමන්විත කිරීම පෙරදිග හා අපරදිග දෙකෙහි ම කලා ශිල්පවල දක්නට ඇති ලක්ෂණයකි. කොත් යන වචනය කුන්ත යන වචනයෙන් බිඳී අවුත් ඇති බව පෙනේ.[1] ඔටුන්නක උල් වූ මුදුන, ගොඩනැගිලිවල කොත් ආදිය පමණක් නොව බුද්ධ ශිර්ෂයෙහි ඇති සිරස්පත ද එබඳු ම ගෞරවාර්ථයක් දනවන්නේදැයි කෙනෙකුට කල්පනා කළ හැකිය. කෙසේ වුවත් මෙම සංකල්පය ඉතාමත් ප්‍රාථමික අවධියේ සිට ම කෙමෙන් කලා මාධ්‍ය තුළ සංවර්ධනය වූ බව පෙනේ. ඉන්දුනිම්න ශිෂ්ටාචාරය වැනි මුල් කාලයේ ගංගාධාර ශිෂ්ටාචාරවල පවා අං පැලඳීම සිදු වූ අන්දම පැහැදිලි වේ.

අං වැනි වූ කැටයම් රෝම කලාවේ ද සුලභ වූවකි.[2] එය සම්බන්ධ කර ඇත්තේ සෞභාග්‍යයේ හා ආඪ්‍ය බවේ දේවතාවිය වූ පෝචුනා ට ය. එබැවින් අඟ නිරූපණය කරන්නේ ආඪ්‍ය භාවය හා සෞභාග්‍යය යි.[3] ගුප්ත කාසිවල සලකුණු පිළිබඳ විමර්ශනය කරන ජෝන් ඇලන් ඉන්දිය කලාවට රෝම කලාවෙන් ලැබුණු බලපෑමක් වශයෙන් ඒවා හඳුන්වා ඇත.[4] ඔහු මෙන් ම හැරල්ඩ් ඉන්ගෝට් ද හින්දු කලාවේ අං සලකුණු නොගැළපෙන යෙදුමක් බව කියා සිටී.[5] එහෙත් හින්දු සමාජයේ සංකල්ප විකාශනය වී ඇති අන්දම පිළිබඳව ඔවුන්ට වැටහීමක් තිබුණේ නම් එය අන්ධානුකරණයෙන් ගත් නොගැළපෙන අනුකරණයකැ' යි නොසිතනු ඇත.

**අථර්ව වේදයේ** දී තුඩ හඳුන්වා ඇත්තේ ශෘංග හෙවත් අඟ වශයෙනි. විෂාණ[6] යනු අථර්ව වේද කාලයේ මෙන්ම පසුව ද සමානාර්ථ පදයක් වශයෙන් ව්‍යවහාර වූ බව පෙනේ. ඉන්ද්‍ර දෙවියාට තිබූ ස්වර්ණමය අඟක් පිළිබඳව **ඍග්වේද** ශ්ලෝකයක එයි.[7] ඇතැම් විට එම දෙවියන් පැලඳි ඔටුන්න හෝ හිස්වැස්මට එය අයත් වී ද නැතහොත් ශරීරාංගයක්ම වී දැයි පැහැදිලි නැත. පසුකාලයේ ශිව, විෂ්ණු, කුවේර යන දෙවිවරුන් ද අං ඇති අය ලෙස සළකා තිබේ.

අශ්වමේධ යාගයට ගන්නා අශ්වයාගේ අං ගැන කියවෙන **ඍග්වේද** ශ්ලෝකයෙන්[8] නිත්‍ය වශයෙන් අදහස් කරන්නට ඇත්තේ අශ්වයා සූර්ය සංකේතයක් වන බැවින් ඔහුගේ කිරණ කෙඳි නියෝජනය කරන්නේ අං යැයි කීමක් විය යුතු යැයි සිතේ. අශ්වයා අමතා "ඔබේ අං හැම අතටම විහිදී ඇත. කෲරත්වයට පහර දීමට ඒවා නොනැවත ගමන් කරයි".[9] යන යෙදීමේ ගත හැකි අන් තේරුමක් නැත. අශ්වමේධය කෙළින්ම සශ්‍රීකත්වය පිළිබඳ සංකල්පයට සම්බන්ධය. එයින් අයිතිවාසිකම් ආරාක්ෂා වීමත්, ධන ධාන්‍ය, පළතුරු ආදියෙන් ආඪ්‍ය වීමත්, වැස්ස ලබා දීමත්, සිදුවන බව සඳහන්ව තිබේ.[10]

අං ඇති මිනිසුන් ගැන (ශෘංගිනෝ නාරඃ) මහාභාරතයේ සඳහන් වී තිබේ.[11] අං ඔසවා ගත් ගැහැණු අලුත විවාහපත් කාන්තාව වෙත මුලින්ම ඒමක් ගැන **අථර්ව වේදයෙන්** කියවෙන්නේ ඉන් සාරවත් බව සංකේතවත් කිරීමට හෝ අමනුෂ්‍යයන් පළවා හැරීමට විය හැකිය.[12]

රෝග නිවාරණ කාර්යයෙහි අං ප්‍රයෝජනයට ගැනීම පිළිබඳව සඳහන්ව තිබේ. බ්ලූම් ෆීල්ඩ් **අථර්ව වේදය** පරිවර්තනයේ දී බෙහෙත් පැළෑටියක් වශයෙන් විෂාණකා යන පදයට අර්ථ දුන් නමුත් එහිදී ම එක් අවස්ථාවක අඟ යන තේරුම දී එම අඟට රෝග නිවාරණ ශක්තිය ඇතැයි විශ්වාසයක් මිනිසුන් අතර පවතින්නට ඇතැයි සලකයි.[13] රුද්‍ර (ශිව) ගේ මූත්‍රා යැයි ද අමෘතය පිළිබඳ කේන්ද්‍රස්ථානය වශයෙන් ද හඳුන්වා තිබීම නිසා[14] රුද්‍ර රෝග ව්‍යපසමනය කරන්නෙකු කොට අඟ, ඒ බලය නියෝජනය කරන්නක් ලෙස ද සැලකූ බව වටහා ගත හැකිය. රුද්‍ර හෙවත් ශිව ගොවිතැනට හා පලබරට අධිපති වූ හෙයින්[15] වෘෂභ නාමයෙන්[16] පසුකාලයේ හඳුන්වනු ලැබීමට අං සංකේත හේතු වන්නට ඇතැයි කල්පනා කිරීමට පුළුවන.

පශ්චාත්කාලීන සංහිතා වශයෙන් සැලකෙන තෛත්තිරිය සංහිතා[17] ශතපථ බ්‍රාහ්මණ[18] ආදි ග්‍රන්ථවල එන වෘත්තාන්තවලින් ද ආගමික සංකේත වශයෙන් අංවල ඇති වැදගත්කම මූර්තිමත් වේ. සංඛ්‍යායන ආරණ්‍යකයේ සඳහන් වන මහාවෘත උත්සව සම්බන්ධයෙන් ද අං සංකේතාත්මකව ප්‍රයෝජනයට ගෙන ඇති අතර[19] කීත් කල්පනා

කරන්නේ එය සූර්ය සංකේතයක් වන බවයි. එකී උත්සවයේ දී සූර්යයා සංකේතවත් වන රථයක් යොදා ගැනීම හා පූජාසනයේ ස්වරූපය කල්පනා කිරීමෙන් ඔහු ඒ අදහස ගොඩනඟා ඇති බව කල්පනා කර තිබේ. උත්සවයට යොදා ගන්නා කථා ව්‍යවහාරය බ්‍රහ්මචාරියෙකු සහ වෛශ්‍යාවක අතර සංවාදයක ස්වරූපය ගනී.[20] නටමින් පැමිණෙන කාන්තාවක විසින් ගින්නට ජලය වත් කිරීමක් පිළිබඳව සඳහන්ව ඇති බැවින් ඉන් මූර්තිමත් කරන්නේ වැසි වැසීම යැයි සිතිය හැකිය. සත්ත්ව හමක් සිදුරු වන සේ ඊතලවලින් විදීමෙන් වළාකුළු පළා ගෙන වැහි බින්දු නැඟීම අදහස් කරතැ'යි කල්පනා කළ හැකිය.[21]

**ශතපථ බ්‍රාහ්මණයේ** දක්වා ඇති අන්දමට රාජසූය යාගයේ දී රජු විසින් කළුමුව අඟකින් ඉසින ලද ජලයෙන් **සිරුර අතුල්ලන** ලද්දේ ජලය, ධෛර්යය නියෝජනය කළ නිසාය.[22] ඕලු මුව අඟෙහි හා සමෙහි ඇති සංකේතාත්මක වැදගත්කම ද වෛදික යාග හෝමවලින් ප්‍රකට වේ. අග්නිස්තෝම යාගයේ දී අධ්වර්යු විසින් කළු ඕලු මුව සමක් හා එම අඟක් බිලි පූජකයා අතට දෙනු ලැබේ. අඟ ඔහුගේ ඇඳුමට යා කොට ගන්නා ප්‍රධාන පූජකයා පස්පිඩක් අතට ගෙන යහපත් අස්වැන්නක සංකේතයක් හැටියට සළකා අඟ අමතයි. එම යාගයේ දී ම අධ්වර්යු යාගයට ගන්නා අඟ මඟින් අත් ඔසවා වමේ සිට දකුණට සොළවයි. යක්ෂයන් කොටු කිරීම ද මේ යාගයේ තවත් පරමාර්ථයක් වූ බැවින් ආගමික හා ගුප්ත විද්‍යාත්මක වශයෙන් අඟ කෙබඳු වැදගත්කමක් දැරුවේ දැ යි යන්න තේරුම් ගැනීමට පුළුවන.[23] මෙහි අවසානයේ පැවැත්වෙන අං ඇදීමේ උත්සවයේ අඟ තැන්පත් කිරීමක් දක්නට ඇත. මෙහි යම් සමානකමක් ලංකාවේ ජනක්‍රීඩා අතර පැවැත්වුණු අං කෙළියට තිබෙන බව ද පෙනේ.

දකුණු පසට බෙදී ගිය අතු තුනක් හෝ පහක් ඇති අඟක් පූජකයා අතට දෙමින් කිව යුතු පාඨය වූයේ, ඔබ ඉන්ද්‍රගේ උත්පත්ති ස්ථානයයි. ඔබ මට අනතුරක් නොකළ මැනවි.[24] යනු යි. එවිට අත්පා කසමින් පූජකයා කියන පාඨයේ අදහස, මොහුගේ හදවතේ හැඟීම් ඉටුකර හිතේ ඇති ගැටලුව අඟ විසින් විසඳනු ඇත යනුයි.[25] මේ යාගය පවතිද්දී "ධනය අප වෙත ඒවා" යි කියමින් අධ්වර්යු විසින් කළුමුව අඟින් ඉරක් අඳිනු ලැබේ.[26]

සමස්තයක් වශයෙන් එකී කරුණු සළකා බැලුවහොත් ඇතැම් විට ගොවි කර්මාන්තයේ දී පස බුරුල් කිරීමට නගුලක මෙන් අඟ ප්‍රයෝජනයට ගත් බවත්, යහපත් අස්වැන්නක් මඟින් සෞභාග්‍ය ළඟා කර දෙන අමනුෂ්‍ය උපද්‍රව දුරු කරන ධනාඪ්‍ය බව ළඟා කරන ගුප්ත බලයක් ඇති වස්තුවක් වශයෙන් විශ්වාස කරන ලද බවක් තෙරුම් ගැනීමට පුළුවන. වැඩි වශයෙන් මුව අඟ ශුද්ධ හා ගුප්ත වස්තුවක් ලෙස සලකා ඇති බව පෙනේ. එහෙත් ඇත් දළ, ඇත් කෙඳි ආදිය ද මායාවී බලයෙන් පිරිපුන් වස්තුන් වශයෙන් සැලකූ අවස්ථා ද හමු වේ.[27] ගොනාගේ අඟත්, රයිනෝසිරස්ගේ අඟත්, ඇත් දළත් රාජාභිෂේකයේ දී අලංකාර කිරීම් ආදියට ප්‍රයෝජනයට ගත් බව වෛදික සාහිත්‍යයෙන් පෙනුනත් ගුප්ත විද්‍යාත්මක කාර්යය විෂයෙහි යොදාගත ඇත්තේ කලු මුව අඟ පමණි. රෝග සුව කිරීම්, යක්ෂ ප්‍රලය කිරීම සඳහා මන්ත්‍ර හඳුන්වා දී ඇති කෞෂික සූත්‍රයේ ඇතැම් අවස්ථාවක් සඳහා ගොන් අඟ ද නිර්දේශ කර ඇති බව පෙනේ.[28] අඟෙහි ජලය පුරවා මැතිරීමෙන් වින බන්ධන පුපුරුවා හැරීමට හැකි බලයක් ඇති බව කෞෂික සූත්‍රයේ එන මන්ත්‍රවල කියැවේ.

තවත් විශ්මයජනක හැකියාවක් අඟ හා සම්බන්ධ කළ තැනක් හිරණ්‍ය කේෂීන් ගෘහය සූත්‍රයේ[29] දක්නට ඇත. වශීකරණ කාර්යය සඳහා මූත්‍රවලට මතුරා අඟකින් ඉසීමක් එහි සඳහන් කර තිබේ. තම ශිෂ්‍යය අතවැසි හිතමිතුරු ආදි කවරෙකු වුව ද තමා කෙරෙහි වශී කොට අවනත කොට තබා ගැනීමට එම මන්ත්‍රකරණය ශක්තිමත් විය. එසේ ම එම මන්ත්‍රවල ආමන්ත්‍රණය ලබන්නේ ඉන්ද්‍ර දෙවියාය. ඉන්ද්‍ර දෙවියා අඟින් උපන්නෙකු වූ අතර එයින්[30] ඉන්ද්‍ර දෙවියන් සංකේතවත් වන්නට ඇත. පසුකාලයේ ලංකාවේ පැවති විශ්වාසය අනුව ශක්‍ර දෙවියා ද මේ ඉන්ද්‍ර දෙවියාමය.[31]

අභිෂේක සිරිත් විරිත්වලදී ද අඟට විශේෂ තැනක් ලැබුණු බව රාමගේ[32] හා සුග්‍රීව[33] අභිෂේකයන් පිළිබඳව රාමායණ විස්තරයේ එයි. එහි දී අඟ බලය පිළිබඳ සංකේතයක් වෙයි. ඇතැම් විට ජලය පිළිබඳ සංකේතයක් ද ආරක්ෂාව පිළිබඳ සංකේතයක් ද වූ බවට නිදසුන් කතා අපට මුණ ගැසේ. මනුගේ ජල යාත්‍රාව බේරාගත් මත්ස්‍යයා අං ඇති සතෙකි.[34] මනු සම්බන්ධ **මහාභාරතයේ** එන කතාවක අං සහිත මත්ස්‍යයෙකු ගැන සඳහන් වේ. මහා ජල ගැල්ම අවස්ථාවේ දී මනුගේ

ජල යාත්‍රාව එකී මාළුවාගේ අඟක ගැටගසා තිබිණ.[35] එබැවින් ජලය හා ආරක්ෂාව පිළිබඳ සංකේතය අඟයි.

ශිව, විෂ්ණු යන දෙදෙනා අං ඇති අය ලෙස හඳුන්වා ඇති බව පෙනේ.[36] ඍග් වෛදික යුගයේ විනාශකාරී දෙවියාව රුද්‍ර ද, අග්නි ද, දීප්ත ශෘංග නමින් හඳුන්වා ඇත. ශිව හැඳින්වීමට ද එම විශේෂණය ම යෙදී ඇති තැන් දක්නට ලැබේ.[37] ඔහු හැඳින්වීමට ඒක ශෘංග යනු ද යෙදී ඇති[38] බැවින් එක් අඟක් පමණක් ඇති දෙවියෙකු වශයෙන් සැලකිය යුතු වේ. එහෙත් ඔහු සතු ආයුධය ත්‍රිශූලයකි. එයින් ඉපදීම, විනාශ කිරීම, නැවත ඇති කිරීම අදහස් කරන බ්‍රහ්ම විෂ්ණු මහේෂ්වර දෙවිවරුන් පිළිබඳව මූර්තිමත්[39] වෙතැයි සමහරු සිතති. මුල දී රුද්‍ර නාමයෙන් ද පසුව ශිව නාමයෙන් ද ගැණෙන මේ දෙවියා විනාශ කිරීම මූර්තිමත් කරන අවස්ථාව සඳහන් කරන තැන්වල කාල යන නම ද, යම නම ද යෙදී ඇත. කාල යන්නෙන් කලු පාට යන්න අදහස් විය. ශිවගේ භාර්යාව සඳහා පසුව කාලි යනු යෙදුණා වන්නට ඇත.

බෞද්ධයන් අතර ව්‍යවහාර වන ත්‍රිරත්න[40] නම් වූ සංකේතය හඳුනා ගැනීමක් තවම සාර්ථකව කෙරී නැත. එහෙත් එය ද භාරතීය හින්දු අදහස් උදහස්වලින් අනුකරණය කරන ලද්දක් බවට සැක නැත. හරප්පා සභ්‍යත්වයේ චක්‍රය මත ත්‍රිශූලයක් ද දැක්වීමක් වැනි සලකුණු දක්නට ඇත.[41] එහෙත් එහි දී නියම අර්ථය හඳුනාගෙන නැත. කෙසේ වුවත් මෙය භාග්‍ය සහ වාසනාව හඳුන්වන සංකේතයක් වශයෙන් ජුන්නාර්, භාජ, බෙට්සා, කුඩා කාර්ලේ ගුහා ලිපිවල යෙදී ඇත.[42] මනස් හා පංච මූලධර්මයන් ඉන් අදහස් කෙරෙතැයි කනින්හැම් කියයි. ත්‍රිශූලය අදහස් කළේ නම් ඉන් ශිව මූර්තිමත් වේ. එහෙත් බෞද්ධයන් ශිව මූර්තිමත් කරන්නට ඇතැයි ගැනීම නොගැළපේ. ඔවුන්ගේ ම අදහසක් එයට ගැබ්කර ඇතැ යි කල්පනා කිරීම නිසා යෝග්‍ය බව සිතේ.

රුද්‍රට හා ශිවට මෙම සංකේතය සම්බන්ධ බව කෘෂ්ණ යජුර්වේද, තෛත්තිරිය සංහිතාවලින් පැහැදිලි වේ.[43] ශිව රාම මූර්ති, ත්‍රිරත්න කැටයම පිළිබඳව පළව ඇති අදහස් සම්පිණ්ඩනයේ දී අර්ථ හයක් ගෙනහැර දක්වයි.[44]

1. යම (රුද්‍ර හෝ ශිව සඳහා යෙදුණ අභිදානය)
2. මය (රුද්‍ර සඳහා යෙදුණ අභිධානය, ප්‍රීතිය)[45]
3. ශම (චිත්තේකග්‍රතාව)
4. ශම් (ප්‍රීතිය)
5. මන (මනස)
6. නම හෝ නමෝ (ප්‍රණාමය)

මේ අර්ථ දැක්වීමට උපයෝගී කොට ගෙන ඇත්තේ බ්‍රාහ්මී අක්ෂර මාලාවයි.[46]

ශිවගේ නමක් වශයෙන් අඟට කැමති යන අරුත් දෙන ශෘංගප්‍රිය යනු ද යෙදී ඇත.[47] එසේම ශිව එළුවෙකුගේ හා මුවෙකුගේ රූපාකාරය දනවන අවස්ථා ගැන ද **ලිංග පුරාණයේ** සඳහන්ව ඇත.[48] කුළු එළුවන් දඩයම් කරන්නෙකුගේ චරිතාකාරය දක්වන අතර පශ්චාත් වෛදික සාහිත්‍යයේ සතුන් හා අග්නි දෙවියා අතර සම්බන්ධය අවධාරණය වන බව ද අපට මෙහි දී සිහි වේ.[49] පුරාණ ග්‍රන්ථ යුගයේ ශිව දෙවියා කුවේරගේ චරිතාකරයට සමාන කොට දක්වනු අපට පෙනේ. ධනය ආරාක්ෂා කරන්නෙකු වශයෙන් **ලිංග පුරාණයේ** ශිව හඳුන්වන්නේ එබැවිනි.[50]

මකරා යනුවෙන් ද ශිව හඳුන්වා ඇත.[51] ජලයේ හැසිරෙන විශාල මත්ස්‍ය ගණයේ සතෙකු ලෙස මකරා පිළිබඳව සලකා ඇති බැවින් නිසැකවම කලා ශිල්ප අතර මකරා ද ශිව මෙන්ම ජලය පිළිබඳ සංකේතයක් බව කුමාරස්වාමි කියයි.[52] අං ඇති මකරා උගේ හකු අතර වටිනා මැණික් සඟවාගෙන ඇති බවත් ඒවා ලබා ගැනීම වනාහි ඉතා ධෛර්ය වික්‍රමාන්විත ක්‍රියාවකැයි සලකා ඇත.[53]

කුසතණ හා මල් ද, නෙළුම්පෙති ද,[54] සංඛ හා මුතු බෙලි කටු ද,[55] ලිංග පූජාව හා සම්බන්ධ වන ආකාරය හින්දු සාහිත්‍ය කෘතිවලින් වටහා ගත හැකිය. මේ අනුව පද්ම සංකේතය හා අං සංකේතය ද ශිව දේව විශ්වාසය පදනම් කරගත් බව අනුමාන කෙරේ. එහෙත් අඟ ශිවට පමණක්ම සීමා වූයේ ද නැත. විෂ්ණු පිළිබඳ සහශ්‍ර නාමාවලියේ මහාශෘංග, ඒකශෘංග, ශෘංගීන් යන විශේෂණ පද විෂ්ණුට යෙදී ඇති

බව අපට පෙනේ.[56] හින්දු ආගම ශිව ප්‍රධාන කරගත් වෙනම ඇදහිලි පරපුරක් ද (ශෛවාගම) විෂ්ණු ප්‍රධාන කරගත් වෙනම පරපුරක් ද, (වෛශ්නවාගම) ඇති වූ පසුව, මුල දී ශිව සතු වූ විශේෂණ විෂ්ණුට ද ආරෝපණය වීමෙන්, බලය සාරත්වය හා උත්පත්තිය සාධනය සංකේතය වූ අඟ විෂ්ණුට ද පැවරෙන්නට ඇත. ඇතැම් විට මෙය හුදු අනුකරණයක් වීමට ද පුළුවන.

කෙසේ වුව ද **මත්ස්‍ය පුරාණයේ** යඥවරාහ ගේ විස්තරයේ දී යඥවරාහ[57] ඔහුගේ ආර්යාව වූ ඡායා ද මැණික් අඟක් ද පිළිබඳව සඳහනක් දක්නට ඇත. ඌරාගේ උඩට නැමුණු දළය ද මෙහි පූජ්‍යත්වයෙන් සැලකුණා වන්නට ඇත. එය අඟ යන නාමයෙන් ගන්නට ඇති බව සිතිය හැකිය. ඇත් දළ හා ඌරු දල පොළොවෙහි ඇණීම සහ පොළොව හැරීම සම්බන්ධ කොට සලකා පොළව යට ඇති මැණික් වැනි ඛනිජ සම්පත් සමඟ එහි කිසියම් සම්බන්ධයක් ඇතැයි කල්පනා කළා වන්නට ද බැරි නැත.

**රඝුවංශයේ** සඳහන් වන දිලීප රජුගේ භාර්යාව වූ "සුදක්ෂිණා තොමෝ බත් හැළියක් අතින් ගෙන නන්දනී නම් සුරභි ධේනුව ප්‍රදක්ෂිණා කර පූජා ද්‍රව්‍ය අං අතරට පූජා කළාය."[58] එළදෙනගේ අං අතර ප්‍රදේශයේ සෞභාග්‍ය ලැබීමේ දොරටුව (ශෘංගාන්තරම් ද්වාරම්වාර්ත සිද්ධි :) ලෙස එහි හඳුන්වා ඇත.

**විෂ්ණු ධර්මෝත්තර පුරාණයේ** එක් තැනක[59] ගෙවල් පින්තාරු කර යුතු මංගල ලක්ෂණ සමූහයක් ගැන සඳහන්ව තිබේ. ධනය මූර්තිමත් කරන අඟ (නිධි ශෘංග) ධනය මූරිතිමත් කරන ඇත් දළ (මතාංගජාන්) අෂ්ඨ නිධි වීණා ධරයන්, සෘෂිවරුන් (සිද්ධ) ගරුඩයන්, පළල් හකු ඇති එවුන්, (හනුමාන්) සුන්දර ලලනාවන් (සුමංගල්‍යාඃ) හා ලොව මංගල වස්තු වශයෙන් සලකන අන්‍යතර වස්තූන් බිත්තිවල පින්තාරු කිරීම මෙහි අනුමතව ඇත. ඒ මංගල වස්තූන් අතරින් අඟ සහ ඇත්දළ ඇති බව අපට පෙනේ. නිධි ශෘංග යනුවෙන් අදහස් කළේ ශිව අං බවත්, එයට ඇති දළවලින් ආධාරකයන් තනා තිබූ බවත්, වී. ඇස් අග්‍රවාල් කියයි.[60]

ග්‍රීක අඟ සංකේතය (රෝම යුගයේ විශේෂයෙන්) භාවිත කර ඇත්තේ ද සෞභාග්‍ය පිළිබඳ මූර්තියක් වශයෙනි.[61] කුෂාණ හා

ගුප්ත කාසිවල දැක්වෙන ලක්ෂ්මී රූපය අඟක් අල්ලාගෙන සිටින ආකාරය නිරූපිතය.[62] අෂ්ට නිධි වශයෙන් හැඳින්වෙන්නේ පද්ම මහ පද්ම, මකර, කච්ඡප, මුකුණ්ඩක, නන්ද නීල හා ශංඛ යන කුවේර අනුගාමිකයෝ ය. එකී අෂ්ට නිධි ගුප්ත යුගයේ සුලභව දක්නට ඇත. ශංඛ හා පද්ම නිධි ලංකාවේ මුරගල් රූප අතර දක්නට ඇති සුලභ බහිරව රූප දෙකකි.

ඍෂි ශෘංග යන පදය වැස්ස හා සමග පවත්නා සම්බන්ධතාව කුමක්දැයි තේරුම් ගැනීමට **මහාභාරතයේ**[63] එන කථාවක් ප්‍රයෝජනයට ගත හැකිය. බ්‍රහ්ම දෙවියා විසින් මුව දෙනක බවට පත් කරනු ලැබූ දෙව්දුවකට යළි පළමු තත්ත්වයට පත් වී ශාපයෙන් මිදෙන්නට හැක්කේ ඇය ඍෂිවරයෙකු ජනිත කළොත් පමණකැයි කියා ඇත. විලක් අසල උග්‍ර තපත් රකිමින් සිටි විභාණ්ඩක කාශ්‍යප උකර්වෂි නම් කිඳුරිය දැක රාගයෙන් පිබිදීම නිසා ගලා ගිය ශුක්‍ර ධාතු විලේ ජලයට එක් විය. ඒ ජලය පානය කළ මුවදෙනකගේ කුස තුළ ඇති වූ පසුකළ ඍෂි ශෘංග නම් ලැබූ තවුසාගේ හිසේ අඟක් තිබිණ. මේ අසරණ අහිංසක තවුසා වනයේ තපස් රකිමින් ජීවත් වෙද්දී අංග රජුගේ සහ ඔහුගේ මිත්‍ර දශරථගේ පසල් දනව්වක් වූ ලෝමපාද ප්‍රදේශයට වැස්ස නැතිව ගියේ ඉන්ද්‍ර දෙවියාගේ ශාපයක් නිසාය. ඉන්ද්‍ර නොමනාපයට පත් වීමට හේතු වූ බ්‍රහ්මන් ක්ෂමා කර ගැනීමෙන් යළි වැස්ස ලබා දීමට මඟ හැටියට සලකා ඇත්තේ වැස්ස ලබා දීමේ බලය ඇති ඍෂි ශෘංග තාපසයා ගෙන්වා ගැනීමයි. රජුගේ මෙහෙයවීම පිට මේ කරුණු ඉටු කිරීමට ගිය අන්තඃපුර ස්ත්‍රීය ඍෂිවරයා අංග රටෙහි අගනුවර වූ චම්පාවට ගෙන ඒමට සමත් වූවාය. ඒ හේතුවෙන් වැසි ඇති වූයේන් සතුටු වූ රජු තම දියණිය වූ ශාන්තා ඍෂි ශෘංගට විවාහ කර දුන්නේය.

මේ වෘත්තාන්තය බෞද්ධයන් අතර කොපමණ ජනප්‍රිය වූයේ දැයි වටහා ගත හැක්කේ අලංබුසා,[64] නලිනි, යන නම්වලින් එන ජාතක කථා දෙකෙහිම එම වෘත්තාන්තයම නව මුහුණුවරක් දී ජාතක පොතට ඇතුළත් කරගෙන ඇති බැවිනි.[65] මේ වෘත්තාන්තවල පැවසෙන ඍෂි ශෘංග උපන්නේ මුවදෙනක කුස තුළ බැවින් ඔහුගේ අඟ ද මුව අඟක් ලෙස සැලකෙන්නට ඇත. ඉන්ද්‍ර නමැති වැස්ස පිළිබඳ දෙවියා ද, ජලය ද , සෞභාග්‍ය හා උත්පත්ති සාධනය ද, එම

අඟ පිළිබඳ සංකේතයෙන් මූර්තිමත් වන්නට ඇතැයි නිගමනය කිරීම සාධාරණ බව පෙනේ.

බුදු පිළිමයෙහි සිරසෙහි දක්නට ලැබෙන සිරස් පත 10වන සියවසෙන් මෙපිට ඇති වූවක් ලෙස වනරතන හිමියෝ අනුමාන කරති.[66] බුදුරදුන්ගේ අසීත්‍යනුබ්‍යඤ්ජනයට කේතුමාලා අයත් වූ බව දක්නට ලැබේ.[67] මහාවස්තු ලලිත විස්තර වැනි ග්‍රන්ථවල දක්නට ඇති ලැයිස්තුවල එම පදය නොයෙදී තිබීම හා **ධර්මප්‍රදීපිකාව**, කේතුමාලාරතනරඤ්ඣිතතා යනුවෙන් සඳහන් කර අනතුරුව "මෙබඳු අසීතිඅනුව්‍යංජනයෙන් බබළන විචිත්‍ර ලක්ෂණ සම්පත් හා ප්‍රජ්වලිත කේතුමාලා ජාලයෙන් සම්ජ්වලිත රූප සෝභා ඇතිය වූ හු බුදුහු" යනුවෙන් ද සඳහන් කර තිබීම අපගේ අවධානයට ලක් විය යුතුය. පොළොන්නරු යුගයේ පමණ ලියවිනැයි සැලකෙන[68] එම ග්‍රන්ථයට බුදු සිරුරේ හැඩරුව ගැන ඒ වන විට ද පැතිර පැවති අදහස් බලපාන්නට ඇතැයි තේරුම් ගැනීමට අපහසු නැත.

කලින් කල බුද්ධ රූපය සංවර්ධනය වීගෙන පැමිණ ඇති අතර ගෞරවනීයත්වය වැඩි දියුණු කිරීමට කලින් කල යම් යම් අංග එකතු කිරීම ද සිදු වූ බව පිළිගත මනාය. නිදසුනක් ලෙස ධාතුසේන රජු (ක්‍රි.ව459- 477) මංගල මහ ශිලා ප්‍රතිමාවට සිලුමිණක් හා රැස් වළල්ලක් එකතු කළ බව කියන **මහාවංශ** සඳහන දැක්විය හැකිය.[69] සිළුමිණ බින්දුවක හැඩහුරුකමක් දරන්නා වූ වස්තුවක් බව **බාලාවතාරයෙන්** අසන්නට ලැබේ.[70] උෂ්ණීෂ ශීර්ෂ ලක්ෂණයට අමතරව සිරස්පතක එකතු කිරීම ද එබඳු තවත් අවස්ථාවක් වන්නට ඇත. කේතුමාලා යන වචනය පවා කොතක ස්වරූපයක් බව පැහැදිලි වේ. එය මැණික් ඔබ්බවීමෙන් හා ගිනි දැල්ලක හෝ ගස් කදම්භයක රූපයෙන් නිරූපණය කිරීමෙන් වඩ වඩා බුද්ධ ස්වරූපයට ගෞරවනීයත්වය ඇතුළත් කිරීමට ඒවා නිර්මාණය කළ වුන් උත්සාහ කළ බව ද වටහා ගත හැකිය.

බුදුන් වහන්සේ හා ගින්දර අතර සම්බන්ධය පිළිබඳ පිටකාගත විස්තර ගෙන හැර දක්වන අග්‍රියන් ස්නෝඩ්ග්‍රාස්[71] කේතුමාලාව ගිනිජාලාවක් ලෙස දක්නා අතර බුදුන් වහන්සේට සම කරනු ලබන ස්තූපයක කොතින් ද සමාන නිරූපණයක් කෙරෙන බව යෝජනා

කරයි.[72] ඔහු කරන සැසඳීමෙන් ස්තූපයේ කොතින් හා බුදු පිළිමයේ සිරස් පතින් සංකේතවත් වූයේ එකම සංකල්පයක් බව පැහැදිලි වේ.

විවිධ ජාතීන් අනාදිමත් කාලයක් තිස්සේ ගෞරවනීයත්වයේ සංකේතයක් වශයෙන් කේතුකාකාර හෝ ශූලාකාර මුදුන් අදහස් කළ අන්දම මෙහි සාකච්ඡා කර ඇත. ගෞරවය සෞභාග්‍ය සමෘද්ධිය රාජකීයත්වය යන විවිධ නිරූපණ එයින් වාච්‍ය වන බව කිව හැකිය.

ලංකාවේ පැරණි සමාජය කෘෂිකර්මාන්තය සඳහා අහසින් වැටෙන වැස්ස ගැන බලාපොරොත්තු තබා සිටි අතර ජනතාවගේ පාලකයා නිසි කල ලැබෙන වැස්ස පිළිබඳ යම් තරමක වගකිවයුත්තෙකු ලෙස සැලකුණු බව ද පෙනේ. "දේවෝ වස්සතු කාලේන සස්ස සම්පත්ති හේතුච පීතෝ භවතු ලෝකෝච රාජා භවතු ධම්මිකෝ" යන ජනප්‍රිය ප්‍රාර්ථනා ගාථාවෙන් ද කලට වැසි වැසීම ද, කෘෂි අස්වැන්න සරු වීම ද, සමඟ රජුගේ ධාර්මිකත්වය ද, ප්‍රාර්ථනා කළ බව පැහැදිලිය. වැසි නොවැසීම පිළිබඳව රජු දොස් ලැබිය යුත්තේ විය. මේ හේතුව නිසා රජුගේ තත්ත්වය හා බලය පවත්වා ගැනීම සඳහා ජනතාවගේ සුව පහසුව හා අභිමතාර්ථ සාධනය සැලැස්වීම අවශ්‍ය වූයේය. හැකිතාක් පෙහෙවස් සමාදන් වීම හා ධාර්මික ලෙස ජීවත් වීමෙන් ද ගුප්ත ශක්ති විෂයන් කෙරෙහි විශ්වාසය තැබීමෙන් ද කටයුතු කළේය.

**සිංහල පන්සිය පනස් ජාතක පොතේ හා ජාතකට්ඨ කථාවේ** එන වෙස්සන්තර ජාතකය එබඳු රජෙකු පිළිබඳ නිදසුනක් සපයයි.[73] සිවි රටේ ජේතුත්තර නගරයේ සිවි මහ රජු සතුව සිටි සුදු ඇතා වැස්ස ලබා දීමේ බලයක් ඇති සතෙකු වශයෙන් ජනතාව සැලකූ බව එම ජාතක කථාවේ සඳහන් වේ. එබැවින් රාජ්‍යය සතු ඉතාමත්ව වටිනා වස්තුව වශයෙන් ද සැලකෙන භාණ්ඩාගාරය විවෘත කර ඇති තාක් වස්තුව බෙදා දීම ගැන නොතැකූ ජනතාව එකී සුදු ඇතා කාලිංග යෙන් පැමිණි බමුණු යදියාට දීම ගැන දැක්වූයේ දැඩි විරෝධයකි. වැසි ලබා දීමේ බලයක් ඇති හස්තියා රටට සෞභාග්‍ය ලබා දෙන අමිල වස්තුවක් ලෙස සැලකූ අන්දම ජාතක කථාවේ ඉතා පැහැදිලිව දක්වා ඇත. කාලිංගයේ වැසියන්ට දැඩි නියඟයක් ඇති වූ අවස්ථාවේ කිසිඳු භෝගයක් වවා හදාගන්නට නොහැකි වූ තැන තම රජුට කියා සිටියේ වැස්ස ලබා දෙන ලෙසය. ඉල්ලීම පරිදි පෙහෙවස් සමාදන්

වූ රජු ඉතා හොඳින් ශීලය රක්ෂා කොට සත්‍යයක් ක්‍රියා කළ ද වැසි ලබාගන්නට අපොහොසත් විය. කළිඟු රජුට ඇමතියන් උපදෙස් දුන්නේ වැසි වස්වා ගැනීමට තරම් මහානුභාව ඇති[74] වෙස්සන්තර රජුගේ සුදු ඇතා ගෙනාවොත් අපගේ රට වැසි වැස දුර්භික්ෂ භය සංසිඳෙයි යනුවෙනි.

ශ්‍රී මහ බෝධීන් වහන්සේගේ දක්ෂිණ ශාඛා බෝධීන් වහන්සේ ලංකාවට ගෙන ඒම ලංකාවේ රජුන්ට තමන්ගේ ඉහත කී වගකීම ඉටු කිරීමට ගුප්තමය බලයක් පිහිටක් ලබාදෙන පූජ්‍ය වස්තුවක් ලැබීමක් ලෙස සැලකූ බව පෙනේ. බෝධීන් වහන්සේ වැඩමවාගෙන එන දිනයේ මහ වැසි වැස්ස නිසා මහාමේඝවන යනුවෙන් බෝධීන් වහන්සේ පිහිට වූ ස්ථානය නම් විය.[75] **ඍග් වේදයේ** සඳහන් වැහි වළාකුළට අධිපති පර්ජන්‍ය දෙවියන් පදොන, පෙසොන් යන වචනවලින් සැලකුණ බවත්, බෝධීන් වහන්සේ ලැබීමට පෙර වැසි ලබා ගැනීමේ[76] පරමාර්ථයෙන් ලංකාවේ රජුන් විසින් පර්ජන්‍ය පූජා පවත්වන්නට ඇති බවත් සී, ඊ ගොඩකුඹුර කියයි.[77] දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ රාජධානි මූලස්ථානය ලෙස අනුරාධපුරය සැලකෙන්නට හේතු භූත වූ ප්‍රධාන කාරණයක් ලෙස බෝධීන් වහන්සේ සැලකිය හැකි බවත්, දන්ත ධාතූන් වහන්සේ ලක්දිවට ගෙන ඒමෙන් පසු වර්ෂා උත්පාදක බලයක් එයට ඇති බවට ඇති වූ විශ්වාසය හේතු කොටගෙන පසුකල රාජධානි මූලස්ථානය සීඝ්‍රයෙන් වෙනස් වී යාමට කරුණු යෙදුණු බවත් සිතිය හැකිය.

අනුරාධපුරයේ ඉසුරුමුණි විහාරයේ දක්නට ඇති පර්ජන්‍ය කැටයම පොදු ජන විශ්වාසය නිසා වැසි ඉපිදවීමේ පරමාර්ථයෙන් කෙරුණු වතාවත් පිළිබඳ බලාපොරොත්තු තිබූ බව සනාථ කරන්නකි.

පස්වන කාශ්‍යප රජුගේ (ක්‍රි.ව 914-923) අනුරාධපුර පුවරු ලිපියේ සඳහන් වන රෝ බිය සමය "පොදෝනවුලු පුලුඩාවුලුයෙන් කෙත් කම් සුලබ්කොට් සිරිලක් ලොන් දුරුවලයි සා බිය නිවයි රට් සොයයි"[78] යන පාඨයේ ඇති පෙදොන් ශබ්දය පර්ජන්‍ය පූජාව සිහිගන්වයි. කුඹුරු ගොවිතැන සරු වී සාගතය නැති වී රට සශ්‍රීක වීම සමඟ පවත්නා සම්බන්ධය පැහැදිලි ලෙස පෙනේ. පරණවිතාන යෝජනා කරන්නේ[79] පර්ජන්‍ය හා අග්නි වෙනුවෙන් කෙරුණු පුද පූජා විශේෂයක් ගැන අදහස් කර ඇති බවය.

මච්ඡ ජාතකයේ ද පජ්ජුන්න හෙවත් වැස්ස වළාහක දේව රාජයාට ආරාධනා කොට වැසි වැස්සවීමක් ගැන සඳහන්ව තිබේ.[80] පජ්ජුන්න යනු වැහි වලාව යැයි ද අටුවාවේ විසතර වී ඇත.

ලංකාවේ යල හා මහ අස්වැන්න ගෙට ගත් කාලයන්හි ආදියෙහි පටන් උත්සව දෙකක් පැවති බව පෙනේ. අතමිට සරු වී උත්සව ශ්‍රීයෙන් ඇළලි ගිය ඒ වකවානුවේ රජුනට අය බදු ගෙන ගොස් දීම සිදු වූ බව **දළදා සිරිතේ** එන "අවුරුද්දේ කාර්තිකයේ රජ දරුවන්ට පඬුරු පානා නොයෙක් ධුරයෙන්" යන පාඨයෙන් තේරුම් ගත හැකිය. අවුරුදු උත්සවය හා ඇසළ උත්සවය යනු ඒ දෙකයි. අවුරුදු උත්සවය සූර්යයා මීන රාශියෙන් මේෂ රාශියට ගමන් කිරීමේ වකවානුව ලෙස සලකා ඇති බැවින් ඍජු ලෙසම සූර්යය පූජා අවධියකි. ගහ කොළ සත්ත්ව ප්‍රජාවට ජීවය සපයන මූලාශ්‍රය වශයෙන් සූර්යයාට කළගුණ සැලකීම සිදු වන කාලයයි. යල අස්වැන්න කාලයේ නියඟයට මුහුණ දී සිටි අනුරාධපුර ප්‍රදේශයේ ගොවීන් විසින් ජෙට්ඨමූලනක්ඛත්ත නමැති උත්සවය පවත්වන ලදි. ඒ ජලය සහ වැස්ස සඳහා කෙරුණු පුද පූජාවලට මූලිකත්වය දුන් අවධියයි.

පර්ජන්‍ය හා අග්නි ලෙස පරණවිතාන විසින් විස්තර කර දී ඇති[81] අශ්වයා සහ මිනිසාගේ කැටයම ආනන්ද කුමාරස්වාමි විස්තර කළේ කපිල මුනිවරයා ලෙසය.

මෙම මූර්තිය පිහිටුවා ඇත්තේ දේවානම්පියතිස්ස රජු විසින් කරන ලද අක්කර 396ක වර්ග ප්‍රමාණයක් ඇති කුඹුරු යායක් වගා කිරීමට ජලය සපයන තිසා වැවේ බැම්මේය. එනිසාම එය ඍෂිවරයෙකුගේ වැනි භාවනානුයෝගී ලක්ෂණ හා හිසකෙස් ගැටය හා දිග රැවුල නොතිබීම කුමාරස්වාමි මතය පිළිගැනීමට බාධාවක්ව ඇත.

**සංයුක්ත නිකායේ**[82] කෝකනදා (මානෙල්) චුල්ල කෝකනදා (කුඩා මානෙල්) යන නම්වලින් හඳුන්වා ඇති පර්ජන්‍යගේ දියණිවරුන් දෙදෙනා බුදුන්වහන්සේ හමුවීමට පැමිණි බව කියවේ.[83] මහාසමය සූත්‍රයේ ''යමෙක් දිශාවන් තෙමන්නේ ද ඒ පර්ජන්‍ය දෙවි ද අහස

ගුගුරුවමින් ආය''.[84] යනුවෙන් සඳහන් වේ. එක්තරා මැහැල්ලකගේ ආයාචනය පරිදි ශක්‍ර තෙම පජ්ජුන්න කැඳවා නියම සෘතුවට පමණක් වැස්ස තිබිය යුතු බව අණ කළ බව මහාවංශය කියයි.[85] සිංහල සාහිත්‍යයේ , මුල් කාලයට අයත් බ්‍රාහ්මීය සෙල්ලිපිවලත් පජ්ජුන්න (පර්ජන්‍ය, පචින, පෝචනී, පැදුම්රද) නාමය යෙදී ඇති අන්දම ඉහත සඳහන් පරණවිතානගේ ලිපියේ පෙන්නුම් කර තිබේ.

ඉන්ද්‍ර දෙවියාගේ ඓරාවණ ඇතා පාතාල ලෝකයෙන් ජලය ඇද දෙනු ලැබ ලෝකයට වැස්ස වශයෙන් ජලය බෙදා දීම කළ නිසා හස්තියා වැහි වළාවේ සලකුණ බවට පත් වූ බව ද පරණවිතාන විස්තර කර දී ඇත. ඒ අදහස සඳහා **මේඝදූතයේ** සඳහන් විස්තර ඔහු උපයෝගී කොට ගනී.

අටවන සියවසේ සිට දොළොස්වන සියවස පමණ තෙක් රජුන් හා කෝට්ටේ හයවන පැරකුම්බා (ක්‍රි.ව 1410-1467) සිලාමේඝවර්ණ යනු විරුද නාමයක් ලෙස භාවිත කළ ඇති බව ද මතක් කර ඇත. කෘෂිකාර්මික ජනතාව රජුගෙන් අපේක්ෂා කළ යුතුකම වූ වැස්ස ලබා දීම ඉටු කරන බව පෙන්වීමට වැසි ලබාදෙන දෙවියාගේ නමින් විරුදාවලි සහිතව පෙනී සිටීම යෝග්‍ය විය. කාශ්‍යප රජු තමන් අලකේශවර හෙවත් අලකාපති (කුවේර) ලෙස පෙනී සිටීම ද එම සංකල්පයට සනාථ කරන්නකි.

09 හෝ 10 සියවසට අයත් කලුදියපොකුණ ශිලා ලේඛනයේ[86] ''වැපැ අවඅටවකින් මෙම්බෙ ලෙකම් නොකොට් දිවෙල් නොගන්නා ඉසා" යනුවෙන් සඳහන් වේ. එයින් තේරුම් ගත හැක්කේ අවුරුද්දේ අය බදු වශයෙන් ධාන්‍ය ලබාගත් දින දෙකෙන් එකක් වප් මාසයට යෙදී තිබුණු බවයි. අලුත් සහල් මංගල්‍යය වූ කාර්තික උත්සව සමයයි. හින්දු වරුන්ගේ අලුත් අවුරුදු උත්සවය වූ දීපවාලී (පහන් දැල්වීමේ උත්සවය) උත්සවය ද ඔක්තෝබර් නොවැම්බර් මාසවලට යෙදී තිබේ. මේ කාලයටම ලංකාවේ පහන් දැල්වීමේ තවත් උත්සවයක් තිබෙන්නට ඇත. එය මිහිඳු මහරහතන්වහන්ගේ පිරිනිවීමට පත් වූ දිනයයි. **මහාවංශයේ** සඳහන් වන්නේ අස්සායුජ මාසයේ පුර පක්ෂයේ අටවැනි දින එය සිදු වූ බවයි.[87] අස්සායුජ යන පාලි පදයට යෙදී ඇති සිංහල වචනය වප් යන්නයි. එය ඔක්තෝබර් නොවැම්බර් මාස

දෙකෙන්ම අසුවන සේ යෙදුණු කාලයකි. පසුකාලයේ මිහිඳු මහරහතන් වහන්සේ වෙනුවෙන් පුණ්‍ය උත්සව පවත්වා ඇත්තේ ද මෙම කාලයේ ය.[88] මහින්ද මහ රහතන් වහන්සේගේ ජීව ප්‍රමාණ පිළිමයක් රනින් කරවා කාර්තික මාසයේ පුර පක්ෂයේ සත් වැනි අටවැනි හා නව වැනි අම්බස්ථල චෛත්‍යය අසළ පහන් පූජා කළ බන **මහාවංශයේ** කියවේ කාර්තික මාසයත් අස්සායුජ මාසයත් යන දෙකම ඔක්තෝබර් නොවැම්බර් කාලයට යෙදෙන බව රීස් ඩේවිඩ්ස් කියයි.[89] ධාතුසේන රජතුමා ද රහතුන් වහන්සේගේ ප්‍රතිමාවක් පිළියෙල කර දීප පූජාවක් කළ බව **මහාවංශයේ** සඳහන් වේ.

බක් මාසයේ තිබුණේ මහා අස්වැන්න ලැබීමෙන් පසු පැවැත්වෙන අලුත් සහල් මංගල්‍යයි. එහිදී නව සඳ දැකීම මහා වාසනාවක් කොට සලකන ලද බව පෙනේ. ''නව බක් ලසන්ද් දුට් මිනිසක්හු නොව ජන්නේය''[90] යන සීගිරි කුරුටු ගීය ශුභ අශුභ විශ්වාස පිළිබඳ කදිම නිදසුනකි.

අලුත් අවුරුද්ද සඳහා අය වැය ගණන් හැදීම ඇරඹුණ බව **පස්වන කාශ්‍යපගේ පුවරු ලිපිය,**[91] **සිව්වන මිහිඳුගේ මිහින්තලා පුවරු ලිපිය,**[92] හා **කලුදියපොකුණ ශිලා ලිපිය**[93] අනුව වටහා ගත හැකිය. "හවුරුදු පතා දෙකරිලින් බදු දෙසිය පනස් කළන්ඳක් ඉසා"[94] යන්නෙන් ද දෙකන්නයක් අස්වැන්න ලබාගත් බව හා බදු අය කිරීම එම අස්වැන්න ලබාගත් කාලයේ දීම සිදු වූ බව පැහැදිලි වේ.

මිහින්තලේ මහේන්ද්‍රගිරි යනුවෙන්ද හැඳින්වී ඇත. මහේන්ද්‍ර යනු ඉන්ද්‍ර දෙවියාට නමකි. වැස්ස ලබා දීමේ බලය ඔහුට ද තිබුණායි සැලකිණි. දුටුගැමුණු එළාර යුද්ධයේ අවස්ථාවක කසාගල ප්‍රදේශයට පැමිණි දුටුගැමුණු ජෙට්ඨමූල නම් වැවක් කරවූ බවත් ජල ක්‍රීඩා පවත්වා පජ්ජෝත නමින් නගරයක් ඉදි කළ බවත්[95] **මහාවංශය** කියා සිටි. ඇතැම් පිටපත්වල පොසොන නගර යනුවෙන් ද එය සඳහන්ව තිබේ. පොසොන යනු සහ පජ්ජෝත යනු සමානාර්ථ බව ඉන් පැහැදිලි වේ. මෙම වර්ෂා උත්පාදක බලය පිළිබඳ කලා කෘතිවල වැඩි වශයෙන් සුභ සංකේත මඟින් පිළිබිඹු කිරීමේ දී මකරා, හස්තියා, සිංහයා වැනි සංකේත බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වූ බව පෙනේ.

## සමාලෝචනය

සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධි සංකල්පය මූර්තිමත් කිරීම සඳහා විවිධ අවස්ථාන්හි දී මෙරට අතීත කලා ශිල්පීන් විසින් විවිධ සංකේත යොදා ඇති බව මෙම විග්‍රහට අනුව පැහැදිලි කොටගත හැකිය. ඉන් ඇතැම් සංකේත සඳහා භාරතීය හින්දු දහමේ හා මහායාන දහමේ ආභාෂය ලැබී ඇති බව ද එයින් ගම්‍ය වෙයි.

මෙරට කලා ශිල්පීන් විසින් ආගමික, දේශපාලනික, සංස්කෘතික, කෘෂිකාර්මික යනාදී වන විවිධ අංශ නියෝජනය වන පරිදි මෙවැනි ආකාරයේ සුබ සංතේක භාවිත කොට තිබේ. සංස්කාතික අංශය නියෝජනය කෙරෙන බෞද්ධ කලාශිල්පවල දී විශේෂයෙන් බුදු පිළිම, ස්තූප ආදාය නිර්මාණයේ දී මෙවැනි සංකේත යොදා තිබේ. බුදු පිළිමවල ඇති සිරස්පත, කේතුමාලා හා ස්තූපවල ඇති කොත ඒ සඳහා උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය.

මෙරට කලා ශිල්පීන් විසින් සෞභාග්‍ය හා සමෘද්ධිය නිරූපණය කෙරෙන සංකේත වැඩි වශයෙන් යොදා ඇත්තේ කෘෂිකර්මාන්තය පදනම් කොටගෙනය. ඈත අතීතයේ පටන් ම මෙරට කෘෂි කර්මාන්තය මත පදනම්ව ගොඩනැගුණ අර්ථ ක්‍රමයකින් යුක්ත වූවකි. එනිසාම කෘෂි කර්මාන්තය නිසි පරිදි සිදු කිරීමට ජලය අවශ්‍ය වූ නිසා එම අදහස කෘෂි කර්මානතය හා වැඩි වශයෙන් බද්ධ වී තිබේ. හස්තියා, පර්ජන්‍ය, ශ්‍රී මහා බෝධිය, දළදා වහන්සේ, සූර්යයා, පහන, මකරා, සිංහයා, මත්සයා වැනි සංකේතවලින් ඒ බව පැහැදිලි වෙයි.

## ආන්තික සටහන්

01. **JRASCB,(NS.)**, Vol. xxxvi, (1991-92),pp. 13-27.
02. **The Myths of Greeze and Rome** (1948), by H.A.Guerber. London: p.132.
03. Fortune යනු වාසනාව හා ධනය අදහස් කරන පදයකි.
04. **Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties**, (1914) by J. Allan, London: p.LXXII.
05. **Gandharan Art in Pakistan**, (1957), by Herald Ingholt, New York: p.148.

06. V**edic Index of Names and Subjects**, (1958), Vol. II, by A.A Macdonel and A.B Keith , Delhi: p.393

07. **Rig Veda Samhitha and pada text with Sayana's Commentary**, (1982), Edited by, F.Max Muller, (2nd edition), Oxford: Vol. I, Sukta 163, Verse 9 ' hiranyasringah'.

08. I**bid, i,163**, ii.

09. තවශෘංගානි විෂ්ඨීතා, පුරුන්නාරණ්‍යෙෂු පර්ශුරාණාධරන්ති.

10. **Mahabharata**, (1994), vol, ii, Sabbhaparven, edited by, F. E dgerton, Puna, 47, verse 26; අථර්වවේදයේ ශෘංග යනු සත්ත්ව අං හැඳින්වීම සඳහා යෙදේ. **Atharveda,** (1895), Edit. W.I.T Sayana's Commentary, by S.P. Pandith, Bombay: Vol. viii, 6, Verse 14.

11. **Mahabharata**, (1994), vol, ii, Sabbhaparven, edited by, F. E dgerton, Puna, 47, verse 26; අථර්වවේදයේ ශෘංග යනු සත්ත්ව අං හැඳින්වීම සඳහා යෙදේ. **Atharveda,** (1895), Edit. W.I.T Sayana's Commentary, by S.P. Pandith, Bombay: Vol. viii, 6, Verse 14.

12. **Atharveda**, (1895), Edit. by S.P. Pandith, Bombay,: Vol. viii, 6, Verse 14. යෙ පූර්වේ වධවො යන්ති හස්තෙ ශෘංගානිබ්‍රිත්‍රතඃ, ආපාකෙණ්ඩාං ප්‍රභාසීනස්ථම්හෙ යෙ කුර්වතෙ ජ්‍යෝතිෂ්ථානිතො නාශයකි.

13. **Hymns of the Atharveda**, (1964), (Re Print by M. Blumfield, Delhi, pp.481-482.

14. **Atharveda**, Edit. by S.P. Pandith, Bombay: (1895), Vol. vi, 44, Verse. රුද්‍රශ්‍ය මෘතමශ්‍ය මෘතස්‍යනාභිඃ විෂාණකා නාම වා අසි පිතෘෘ ණාං මූලාද්‍රර්තාවාති කෘත නාශනී.

15. **Rigveda**, Edited by, F. Max Muller, Vol. I, Sukta 143, Verse 6, ibid, Vol. II, Sukta 33 Verse 7.

16. ibid Vol. ii 33, 6-8.

17. T**aittiriya Samhita, with commentary of Madhava** (1899), Edited by A.Webber, Calcutta: VI, I 3 Verse 1-2.

18. **Satapata Brahmana**, (1885), Edit by. A. Webber, London: III,3 1,28.

19. **Sankhayana aranyaka**, (1900), Edited by Friedlander Berlin: pp 73.

20. බ්‍රහ්මහචාරී ප්‍රංශ්වලෝයෝ සමප්‍රවාදා. ibid, V, 1,5,13.
21. **Taittiria Aranyaka**, V,1,5,13. වෛශ්‍යාව හැටියටත් බහසර රක්නා තවුසෙතු හැටියටත් රඟපාන්නේ මිනිසුන් දෙදෙනෙකි. දෙදෙනො අතර ඇතිවන අසභ්‍ය විවාදයකින් පසු ලිංගික සම්බන්ධතාවයක් ද ඇති වේ. සෞභාග්‍ය පිළිබඳ සංකේතයක් වශයෙන් එය සැලකිණ.
22. **Satapata Brahmana**, (1886), Edit by. A. Webber, London: Vol. v 4,2,1.
23. **Taittiria Aranyaka**, Vol i,1,2,5.
24. **Taittiriya Samhita**, (1872), with commentary of Madhava Edited by A.Webber, Berlin: 1,2 ,3.
25. **Maitrayani Samhita**, (1886), Edited by Vion Schroeder, Leipzig: 1,2.
26. **Taittiriya Samhita**, **with commentary of Madhava** (1872), Edited by A.Webber, Berlin: 1,2 ,5,2.
27. **Kaushika Sutra**, (1890), Edit by Maurice Bloomfield, New Havan Publication, xiii. 1.3.
28. **ibid,**xxxi ,6.
29. **Hiranyakesin Grihyasutra**, 1,4,14, Verses 2-4.
30. **Baradhvaga Sutra**, x.6,13. Taittiriya Samhita ,1,2, verse 3.
31. **සුමංගල විලාසිනි නාම දීඝ නිකායට්ඨ කථා දුතියො භාගො**, (1925), බෝරුක්ගමුවේ රේවත හිමි සංස්කරණය, ත්‍රිපිටක මුද්‍රණාලය, 703 පිට.
32. **The Ramayana**, (1936), by P.P.S. Sastri, Krishnasvami Aiyngar Volume, **ii,16**,21.
33. **ibid** IV,26 Verse 33-34.
34. **Satapata Brahmana**, (1885), Edit by. A. Webber, London: 1,8,1,6,37 verses 1-6.
35. **Mahabharata**, (1942), Edit by V.S.Sukthankar, Puna: iii Aranyaka Parvan, verse 85.
36. ibid, edites by S.K. Belvalkar, (1950), Puna, xiii, Santi Parvan, 1263. ibid, Vishnusahasranama, 57,81,85.
37. **The Vedic Mythology** (1963), by A.A.Macdonel (Re Print) Varanasi: pp. 74-75.

38. **Linga Purana**, (1885), Edited by J. Vidyasagara, Calcutta: xxi,25.

39. **ibid.**

40. **Sanskrit English Dictionary**, by M.Williams, Vide “ Shiva ‘’.

41. **Mohenjodaro and Indus Civilization**, by Sir John Marshall, London: (1931) Vol. ii pp.437,449 nos ,80,237.

42. BPWMWI, No 9, (1964-66).

43. **Mohenjodaro and Indus Civilization**, (1931), by Sir John Marshall, London: Vol. ii pp.437,449 nos ,80,237.

44. BMGM, (NS) vol . iv p.61.

45. **Bhilsa Tops**, (1854), by A. Cunnigham, London: p.356.

46. BMGM, (NS) vol . iv p.61.

47. **ibid,** p.62.

48. **Linga Purana**, (1885), Edited by J. Vidyasagara, Calcutta: lxv,65.

49. **ibid, LXV** 67.

50. **Linga Purana**, (1885), Edited by J. Vidyasagara, Calcutta: lxv,65.

51. **Linga Purana**, (1885),Edited by J. Vidyasagara, Calcutta: LXV,60.

52. **Yaksas**, (1931), by A.K. Coomaraswamy, pt, ii Washington: p.47.

53. **Yaksas**, (1931), by A.K. Coomaraswamy, pt, ii Washington: p.47.

54. **ibid**, LXV 16.

55. **Yaksas**, (1931), by A.K. Coomaraswamy, pt, ii Washington: p.47.

56. **හර්තෘහරීන්ගේ නීති ශතකය**, (1981), ආරියපාල ගුණසේන (අනුවාදය), මොඩන්, නුගේගොඩ, පද්‍ය 4.

57. **Linga Purana**, (1885), Edited by J. Vidyasagara, Calcutta: XXV, 22.

58. **රඝුවංශ සන්නය**, (1958), 1,2,සර්ග, කටුකුරුන්දේ දේවානන්ද හිමි (සංස්කරණය), මාතරඃ 104 පිට, 11 සර්ග 21 ශ්ලෝක.

59. **Vishnu Dhamottara Purana**, (1950), Edit by Priyabala sha, Barada: 43,15-16.

60. **Matsaya Text Relating to Yagna Varaha**, Purana, by V.Raghavan: Vol. v,2,p.241.

61. **රඝුවංශ සන්නය**, (1958), 1,2,සර්ග, කටුකුරුන්දේ දේවානන්ද හිමි (සංස්කරණය), මාතර, 104 පිට, 11 සර්ග 21 ශ්ලෝක.

62. **Vishnu Dhamottara Purana**, (1950), Edit by Priyabala sha, Barada: 43,15-16.

63. **Mahabaratha Edited** (1944), by Edgerton, Poona, ii, Sabha Parvan,110-112 verses.

64. **සිංහල ජාතක පොත**, 1169 පිට ජාතක නො.523.

65. එම ජාතක නො.526.

66. **ලක්දිව බුදු පිළිමය**, (1985), ක.වනරතන හිමි, මාතර වෙළෙන්දෝ, මාතරඃ 108,109 පිටු.

67. **ධර්මප්‍රදීපිකාව**, (1959), වේරගොඩ අමරමෝලි හිමි (සංස්කරණය), ශ්‍රී ලංකා ප්‍රකාශන, කොළඹ 17 පිටුව.

68. **ධර්මප්‍රදීපිකාව**, (1959), වේරගොඩ අමරමෝලි හිමි (සංස්කරණය), ශ්‍රී ලංකා ප්‍රකාශන, කොළඹඃ සංඥාපනය, 3 පිටුව.

69. **ම.වං**, 38 පරි.

70. **බාලාවතාරය**, (1927), රත්මලානේ ධර්මාරාම හිමි (සංස්කරණය) කොළඹඃ 12 පිට.

71. **The Symobilism of the Stupa**, (1992), by Adrian Snodgrass, Mothilalal Banarasidas Publishers, Delhi: p.355.

72. **ධර්මප්‍රදීපිකාව**, (1959), වේරගොඩ අමරමෝලි හිමි (සංස්කරණය), ශ්‍රී ලංකා ප්‍රකාශන, කොළඹඃ 17 පිටුව.

73. **ජාතකට්ඨ කථා**, (1930), හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය 527 පිටු.

**පන්සිය පනස් ජාතක පොත**, (1959), වතුවත්තේ ධම්මානන්ද හිමි (සංස්කරණය), 2586 පිට.

74. **පන්සිය පනස් ජාතක පොත**, (1959), වතුවත්තේ ධම්මානන්ද හිමි (සංස්කරණය), 2595 පිට.

75. **ම.වං.**, 19 පරි,49 ගාථාව.

76. **බාලාවතාරය**, (1927), රත්මලානේ ධර්මාරාම හිමි (සංස්කරණය) කොළඹ: 12 පිට.
77. **The Symobilism of the Stupa**, (1992), by Adrian Snodgrass, Mothilalal Banarasidas Publishers, Delhi: p.355.
78. **EZ**, Vol.1,43 lines 8-9.
79. **JRASCB**, (1970), (NS.), VOL XIV P.101.
80. **ජාතකට්ඨ කථා**, (1926), හේවාවිතාරණ මුද්‍රණය 1 භාග, 279-281 පිටු.
81. **පන්සිය පනස් ජාතක පොත**, (1959), වතුවත්තේ ධම්මානන්ද හිමි (සංස්කරණය), 2595 පිට.
82. **Samyutta Nikaya**, (PTS), pt, I , PP.20-30.
83. **The Hymns of Rigvada**, (1963), edited by R.T.H.Graffith, Benares: book V, verse , (1963) book v. verse 83.
84. **දීඝ නිකාය**, (1976), ද්විතීය භාගය, (බු.ජ.ත්‍රි.මු) , 393 පිට.
85. **ම.වං**, 21 පරි, 21-33 ගාථා.
86. **Ez**, Vol iii plate, 31.
87. **ම.වං**, 21 පරි, 21-33 ගාථා.
88. අස්සායුජස්ස මාසස්ස ශෘංබ පක්ඛට්ඨමෙ දිනෙ, පරිනිබ්බායිණෙ නේතං දිනං තණ්ණාමකං අහු. **ම.වං**, 20 පරි, 33 ගාථා.
89. **එම**, 37 පරි 66-69 ගාථා.
90. **Spolia Zeyalanica**, Vol. vi, p.132.
91. **EZ**, Vol. i, p.4.
92. **ibid**, vol i,p.75.
93. **ibid**,vol. iii, plate 31.
94. **ibid** vol. iii, p. 298.
95. **ම.වං**. 25 පරි, 51.