ಚಿಂತನ ಬಯಲು

ತ್ರೈಮಾಸಿಕ

ISSN 2278-2192

ಸಂಪುಟ 5 ಸಂಚಿಕೆ 4
ಏಪ್ರಿಲ್–ಜೂನ್ 2017

Volume 5, Issue 4
April - June 2017

ಚಿಂತನ ಬಯಲು

ಸಂಪಾದಕಿ
ರೇಶ್ಮಾ ಜಿ. ಭಟ್

ಸಂಪಾದಕೀಯ ಸಲಹೆ
ಡಾ. ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ ಭಟ್
ಡಾ. ಶ್ರೀಧರ್ ಎಚ್.ಜಿ.
ಡಾ. ವರದರಾಜ ಚಂದ್ರಗಿರಿ
ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್
ಶ್ರೀ ಎಂ.ಎ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ

ಚಿಂತನ ಬಯಲು
ನಂ. 15–109, ಮೊಡಂಕಾಪು ಅಂಚೆ
ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲೂಕು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ – 574 219

CHINTHANA BAYALU
Kannada Quarterly; A Peer Reviewed Journal
Volume 5, Issue 4, April - June 2017

Edited, Published, Printed & Owned by
Reshma G. Bhat
Door No. 15-109, Modankapu Post
Bantwal Taluk, Dakshina Kannada - 574 219
Karnataka
Phone : 9449772651
Email : chinthanabayalu@gmail.com

© : Reserved

Price : Rs. 50

Pages : 64

ಮುಖಪುಟ ಚಿತ್ರ : ಕಾರಿಂಜದ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು
Cover Photo by : **Atheetha Brahma**

Cover Design : **Kallur Nagesh**

Designed & Printed at :
Aakrithi Prints
Maximus Complex
Light House Hill Road
Mangaluru - 575 001
Tel. : 0824 2443002

ಸೂಚನೆ : ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೇಖನಗಳ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಲೇಖಕರದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ.

ಪುಟನೋಟ

1. ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ : ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ
❖ ವಿಜಯೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ್ ಜಿ.ಎಲ್. / 5

2. ದೇಶೀ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ನಿಜ ಚಹರೆಗಳು
❖ ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ / 9

3. ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಆಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪ
❖ ಡಾ. ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್ / 27

4. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆ
❖ ಗಾಯಿತ್ರಿ ಟಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ / 34

5. ಎರಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು
❖ ಎಚ್. ಆನಂದರಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರೀ / 44

6. ಪಾತಾಳದಿಂದ ಆಗಸದ ನಡುವೆ
ಹೊಸಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ : ಉಳಿರಂಪಿಗೆ
❖ ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ವಸಂತಕುಮಾರ್ / 46

7. ಉರಗತಜ್ಞನ ಬದುಕಿನ ರೋಚಕ ಪುಟಗಳು
❖ ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್ / 58

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಇದು ಕವಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಜನ್ಮ ಶತಮಾನೋತ್ಸವದ ವರ್ಷ. ಅಡಿಗರು ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಧೀಮಂತ ಕವಿ. ಬಹುಶಃ ನೇರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದವರು. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಲೀ ಸ್ವಂತ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಲೀ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಸಾಹಿತಿ ಅವರು. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನ್ಮರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂಬಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದ ಅಡಿಗರು ಸಾಹಿತ್ಯರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದವರಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ನಿಜರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ತಮ್ಮ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗುಟ್ಟು ಮಾಡಿದವರೂ ಅಲ್ಲ.

1960ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರು ಸಾಕ್ಷಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಈ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೆಳೆಯದ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಮರ್ಥರಾದವರು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಅಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬೇಕಾದ ನೈತಿಕ ಧೈರ್ಯ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ." ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದ ಮಾತು ಇಂದಿಗೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತನ್ನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವಾತಾವರಣ ನೀಡುತ್ತಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ನನ್ನ ನುಡಿ ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರ ನೆರವಿನಿಂದೆ ಬೆಳಗುವಳೀ ವ–
ಸುಂಧರೆಗದೆಂದು ಬಹುದೋ ಸ್ವಯಂದೀಪಕತೆ!
ಅವರಿವರ ನುಡಿಗಳನು ಕದ್ದು ಮರುನುಡಿಗೊಡುವ
ದೆಸೆಗಳೇ, ನಿಮಗೆಂದು ಬಹುದು, ಮೀಸಲು ನಿನದ?

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಬಿಡದೆ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಅಡಿಗರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮುಖ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿವು: "ಕ್ರಮೇಣ ಹೊರಗಡೆಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಶುದ್ಧ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಬಾರತೀಯತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಮೈತಳೆಯಬೇಕು. ಇದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಗುರಿ ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ." ಈ ಉಲ್ಲೇಖದ ಒಂದೊಂದು ಪದವೂ ಮನನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂತಾದ ಪದಪುಂಜಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಪದ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಲೇಖನವಿದೆ. ದೇಶೀ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿಜಚಹರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಲೇಖನವು ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವತ್ವಲಯದಲ್ಲಿ ಆಳ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಗೃಹೀತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದವುಗಳು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು.

ಸಂಪಾದಕಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ : ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ವಿಜಯೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ್ ಜಿ.ಎಲ್.
ಕನ್ನಡ ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಸರ್ಕಾರಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾಲೇಜು, ಚಿಂತಾಮಣಿ– 563 125.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಮೂಲತಃ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆ, ಜ್ಞಾನ, ನಂಬಿಕೆ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿರುವ ಕಾನೂನು, ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು.

ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಇದೆ, ಅದು 'ಖಚಿತ'ವಾದದ್ದು, 'ಸ್ಪಷ್ಟ'ವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನರ್ತನ, ಸದ್ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಲೋಕವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ವಿವರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಾವು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮ, ಬದುಕಿನ ರಿವಾಜು, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಳತೆಗೋಲು ಎಂಬುದು ಹೌದಾದರೆ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ಇಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ದುಡುಕುವ ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಪರಿಶೀಲನೆ ಎಂಬುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನ್ನಡಿ.

ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಹಳ ತುತ್ತತುದಿಗೆ ಹೋದದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್, ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್, ರಿಚರ್ಡ್ ಹೊಗಾರ್ಡ್, ಈಗಲ್‌ಟನ್ ಮೊದಲಾದ ಲೇಖಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ರಾಚನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮುನ್ನಲೆಗೆ ಬಂತು. ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಯಮ್ಸ್, ಚಾಮ್‌ಸ್ಕಿ, ರೋಲಾಂಡ್ ಬಾರ್ಥ್ ಇನ್ನೂ ಮೊದಲಾದ ಲೇಖಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದರು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಓದುಗನನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕ್ರಮ, ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕ್ರಮ, ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮ, ಕೇಳುಗ ಅಥವಾ ನೋಡುಗ ಓದುವ

ಪರಿಕರಗಳಾವುವು ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ Culture-1, Culture-2, Culture-3, ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

Culture-1: ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಉನ್ನತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನ್ನುವುದು ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟಿದೆ ಅನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ. ಉನ್ನತವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಡ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ಥಿರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ.

Culture-2: ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ/ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ/ನಿರ್ವಚನಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲ್ಪನೆ. ಮಾರ್ಕ್‌ಟೇಲರ್, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ ಮೊದಲಾದವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು.

Culture-3: ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ಥಿರವಾದದ್ದಲ್ಲ, ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲವಾದದ್ದು, ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವಂಥದ್ದು, ಬಹುಸ್ತರೀಯವಾದದ್ದು, ಬಹುಮುಖಿಯಾದದ್ದು, ಇಡೀ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತಾ ಇರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ–ಎಂದು ನಂಬುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲ್ಪನೆ Interaction ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖಿತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಅಂತೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಡಿವಿಜಿ, ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಪು.ತಿ.ನ, ಕಾರಂತ ಮುಂತಾದ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ ಲೇಖಕರೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮೂಲಕ, ಭಾಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ, ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ಪ್ರಸಾರದ ಬಗೆಗೆ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತರಾಗುವ ಬಗೆಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ, ನಾಡು–ನುಡಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ, ದೇವರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಗೆಗೆ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು, ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶಿ.ಶಿ.ಬಸವನಾಳರು ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ತೇಜಸ್ವಿ, ಲಂಕೇಶ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನಂತಹ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇನೂ ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ.ಯಂತಹ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಸಹ "ಕಲಾವಿದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಆ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ

ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಬೇಕು" ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು (ನೋಡಿ: ಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು.337). ತೇಜಸ್ವಿಯವರ 'ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ' ಲೇಖನವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಲೇಖಕನನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದ ಈ ನವ್ಯ–ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ "ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ"ದಲ್ಲಿನ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ,' 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ', 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಶೂದ್ರ', 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ' ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು 'ಪೂರ್ವಾಪರ' ಕೃತಿಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇವರ 'ಭಾರತೀಪುರ' ಮತ್ತು 'ಅವಸ್ಥೆ'ಯಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಲಂಕೇಶರ "ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ"ಯ ಎರಡೂ ಸಂಪುಟಗಳು ಭಾಷೆ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿನಿಮಾ, ಕ್ರೀಡೆ, ರೈತ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಮತ್ತು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆ– ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದಂತಹವು. ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದು, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ.

ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರಂತೂ ತಮ್ಮ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೇ. ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರಿಗೂ. ಬಹುಮುಖೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಆದ್ಯತೆಗಳೆಂದು ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಸಜೀವವಾಗಿದೆ. ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬದ್ಧತೆಯುಳ್ಳ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳಾದ ಇವರು ಪಂಚಾಯತ್‌ರಾಜ್ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಲವು ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳಿರುವ ಬಹುಮುಖೀ ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಗಮನ ನೀಡುತ್ತಾ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಅವರು ಅಭಿನಯ, ಸಂಗೀತ, ವರ್ಣಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ರಂಗಭೂಮಿ–ಚಲನಚಿತ್ರ ನಿರ್ದೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವವೋ ಅಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕ್ರಮಣಕಾರೀ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ, ರಂಗಭೂಮಿ, ಚಲನಚಿತ್ರ, ಸಂಗೀತ, ರಾಜಕೀಯ, ಪರಿಸರ, ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಬರೆದರೂ, ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬಗೆಯ 'Holistic' ದರ್ಶನ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನ' 'ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರಿಗೆ ಬಹಿರಂಗ ಪತ್ರ,' 'ಸರಕಾರಿ ಭೂಮಿ ಪಂಚಾಯತ್‌ಗಳ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ,' 'ಬ್ರೂಕ್ ಮಹಾಶಯನ ಆಧುನಿಕ ಅಶ್ವಮೇಧ', 'ನಾಟಕ–

ಹಾಗಂದರೇನು?' 'ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಬನ್ನಿ'–ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸೌಂದರ್ಯಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಅವರು ಬರೆದ ಲೇಖನವಂತೂ, ಸೌಂದರ್ಯಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಹೇಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಅದು ವ್ಯಾಪಾರದೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದರೆ, "ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬುದು ಕಣ್ಣಿನ ತುತ್ತಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೂ ಕಣ್ಣಾಗಿಹ ಮನಸಿನ ತುತ್ತು..." ಎಂಬ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವನದ ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ "ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಮೈಬಣ್ಣ" ಎಂಬ ಲೇಖನದ ವಿಚಾರಗಳು ನೆನಪಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. "ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯಂತೂ ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರು ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸು, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅರಿವು–ಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಆನಂತರದ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮೊದಲಾದ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್., ಪೂರ್ವಾಪರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1990
2. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್., ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1974
3. ಕುವೆಂಪು, ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ–1, ಕೆ.ಸಿ.ಶಿವಾರೆಡ್ಡಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ,2003
4. ಕುವೆಂಪು, ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ 2, ಕೆ.ಸಿ.ಶಿವಾರೆಡ್ಡಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ,2004
5. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎಂ.ಜಿ., ಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರುಜುವಾತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1994
6. ಗುಂಡಪ್ಪ ಡಿ.ವಿ., ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, 1966, (ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ1950)
7. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ., ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಸಂಪುಟ 1 ಮತ್ತು 2,ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ), ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998
8. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್.(ಸಂ), ಪಂಪ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1991
9. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್.(ಸಂ), ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1980
10. ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2006
11. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ., ಅರೆ ಶತಮಾನದ ಅಲೆ ಬರಹಗಳು, ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ (ಸಂ), ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, 2005
12. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ., ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು,ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, 2000
13. Edward S. Herman & Noam Chomsky, Manufacturing Consent, Vintage Books, United States, New York, 1994, (First published in 1988)
14. Matthew Arnold, Culture and Anarchy, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, South Australia, July 2015, (First published in 1869)
15. Raymond Williams, Culture and Society, Columbia University Press, New York, April 1983, (First published in 1958)

★

ದೇಶೀ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ನಿಜ ಚಹರೆಗಳು

ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ
ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ,
ಶಿವಮೊಗ್ಗ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಕಲ್ಚರ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಚರ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಭಾರತೀಕರಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ ಇದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಲ್ಚರ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ವಿನಹ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಲ್ಚರ್ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕೂಡ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವಾಗ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಅದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಬೇಕಾದ ಶಬ್ದ. ಅದರಲ್ಲೂ ಐರೋಪ್ಯೇತರ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆದಿಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಈ ಶಬ್ದವು ತೀರಾ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ನಾನೀಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನೀಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗೊತ್ತು ಗುರಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸಮಾಜಜೀವಿಯಾಗಿ ಕಲಿತು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಕ ಅಂಶಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ: ಸಮಾಜ, ರಾಜಕೀಯ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರಿಲಿಜನ್ನು, ಲೋಕಜ್ಞಾನ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ವೇಷಭೂಷಣ, ಆಹಾರ, ಮನೋರಂಜನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳವರೆಗೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಬ್ಬಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದು ಅವನು ಕಲಿತು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ನಡಾವಳಿಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಹುಟ್ಟಾ ಬರುವುದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇನ್ನೂ ನಡೆದೇ ಇವೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಈ ಶಬ್ದವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ತುಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಚರ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬಲ್ಲ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ದ್ವಿದಳ ವಿಭಜನೆಗಳ ವಂಶಾವಳಿ:

ಸಮಸ್ಯೆ ಬರುವುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶೀ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬೆರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೀರಾ ನಿರ್ಣಾಯಕವೋ ಎಂಬಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬಿಂಬಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚಿಂತಕರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ಅಥವಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮೂಲತಃ ಎರಡು ಪಕ್ಷವಾಗಿ ವಿಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇವರಲ್ಲಿದೆ. ದೇಶೀ/ದೇಶೀಯ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬೆರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದು ನಮ್ಮ ಶಬ್ದಭಾಂಡಾರಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಅವು ಕೂಡ ಆಧುನಿಕ ಶಬ್ದಕೋಶದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇಂದು ಈ ಚಿಂತಕರು ಬಳಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಭಾರತೀಯ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದಂಥವುಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು. ದೇಶೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೇಟಿವ್ (ಜನನ, ಮೂಲ) ಅಥವಾ ಫೋಕ್ (ಜನಪದ) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದರೆ, ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಎಲೀಟ್ (ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲ ಅರ್ಥವೇನು? ಅವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವು? ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರೇಕೆ ಅವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ? ಅವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಸ್ತವಗಳೊ ಅಲ್ಲವೊ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನನ್ನ ಲೇಖನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವು ಈ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಕಳೆದ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದೆ (ಉದಾ: ನಾಗರಾಜ, 2006; ತರಿಕೆರೆ 1993; ಹೆಗಡೆ 2001). ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇಶೀ ಮೂಲದ್ದು, ಇದಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ, ದಲಿತ–ಶೂದ್ರ, ದ್ರಾವಿಡ, ಕನ್ನಡ, ನೆಲಮೂಲ, ದಮನಿತ, ಕೆಳವರ್ಗ, ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದರೆ ಇದು ಈ ನೆಲದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಥವ ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಶಿಷ್ಟ, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ಯಾಜಮಾನ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ದಮನಕಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ದ್ವಿದಳ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಹಾಗೂ ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕನಿಗೂ ಉಪಯುಕ್ತವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾವು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅಥವಾ ಇತರ ಆಕರಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ರಾಶಿಮಾಡಿ ಇಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ನಡೆಸುವುದು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ನಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಪಡೆದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವೈರಿ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸದಾ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಈ ದ್ವಿದಳ ವಿಭಜನೆಯ ಅಸಂಗತತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದೆಂದರೆ ನನ್ನಂಥವನಿಗೆ ಅದೊಂದು ಸ್ವ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಲು ಹೆಣಗಿದ್ದೇನೆ(ಹೆಗಡೆ 2001, ಆ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಬಲಿ–ವಾಮನ, ರಂಗನಾಥ–ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.). ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಆಲೋಚನೆ ನಡೆಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪು ರೇಷೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇದುವರೆಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದವರೂ ಕೂಡ ಅಂಥ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಮೂಲತಃ ಇವೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರೀ ಗೊಂದಲ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರ ಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯೋಣವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದೂ ದುಃಸಾಧ್ಯ. ಆದರೂ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬೇರು ಇರುವುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಹುಡುಕಿದಾಗ ವಸಾಹತುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಗೊಂದಲಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಗಳ ಕಲ್ಪನೆ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ವರ್ಗವಿಭಜನೆಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೆಜೆಮೊನಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಕೌಂಟರ್ ಕಲ್ಚರ್ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಗ್ರೇಟ್ ಹಾಗೂ ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು.

ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಗಳು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಗಳು:

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ತುಂಬಾ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳವಳಿಗಳು ಇದನ್ನೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆಯಾದರೂ, ಮೂಲತಃ ಅವೆಲ್ಲ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಆರ್ಯಜನಾಂಗವು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿತು. ಈ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು ಆರ್ಯರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅನ್ಯವಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು

ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನತೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ತರತಮಗಳ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ವಿಲೀನವಾದವರು ಶೂದ್ರರಾದರೆ, ಅದರ ಹೊರಗೆ ಉಳಿದವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾದರು. ಇತಿಹಾಸ ಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪು ತಳೆದಿದೆ (ಇದರ ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ನೋಡಿ, ಕೆಪೆನ್ಸ್ 2016). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೇಶೀಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಅಳಿಸುವ, ಕೀಳುಗಳೆಯುವ ಕೆಲಸ ಕೂಡ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಮ್ಮೆ ನಡೆದು ಮುಗಿದದ್ದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಈ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಭಾರತೀಯರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ತುಲನೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಕೂಡ ನಡೆಸಿದರು. ಬಲಿ, ರಾವಣ, ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಮುಖಾಮುಖಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಈ ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಕಥೆಯು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗುವಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ನೀಟಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಾನವ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತೋರಿಸತೊಡಗಿದವು. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸದೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಅಂದರೆ ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸದಾ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಈ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಾರಂಭಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳು ಮಹತ್ವ ಪಡೆದವು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ಯೂಗ್ಲೆ ಎಂಬ ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಿಂದೂಯಿಸಂನಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಚರ್ಚಿನಂಥ ಸಂಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಿವರಣೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚರಣೆಗಳು ಪವಿತ್ರತೆಗೆ ಮಾನದಂಡಗಳಾಗಿದ್ದು ಉಳಿದವರು ಅವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ (ಬೂಗ್ಲೆ 2004). ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ಯೂಗ್ಲೆಯ ಶಿಷ್ಯ ಡ್ಯೂಮೋ ಅವರು ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದರು (ಡ್ಯೂಮೊ, 1960). ಡ್ಯೂಮೋ ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದವು.

ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸುದ್ದಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀನಿವಾಸ 1952). ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಭಾರತೀಯ

ಜಾತಿಗಳೊಳಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಂಡರು. ಈ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಕ್ರಮೇಣ ಜಾತಿಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅನುಕರಣೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಊಹೆಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತ ಸಾಗಿದರೂ ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರ ಅವರ ನಂತರ ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆ ಇರಬಹುದಾದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಏಕಮುಖೀ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಗಾಯಿತು. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗಿಂತ, ಅವು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳ ನಡುವಿನ ಕೊಡುಕೊಳೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿತು.

ಗ್ರೇಟ್–ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ಸ್

ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದವರೆಗೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಭಿನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂಬಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸೀಮಿತ ಪ್ರದೇಶದ ಹಾಗೂ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವಂತಿತ್ತು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಅವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕಗಳೆಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನ್ನು ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಲಿಟಲ್ ಎಂದರೆ ಸೀಮಿತ/ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಗ್ರೇಟ್ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕ/ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಆದರೆ ತದನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮಧ್ಯ ಅಮೇರಿಕಾ, ಭಾರತ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸ ತೊಡಗಿದಾಗ ಇಂಥ ಸರಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಂಡವು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಾಬರ್ಟ ರೆಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಎಂಬವರು ಮಧ್ಯ ಅಮೇರಿಕಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು(1955). ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಲಿಟಲ್ ಕಮ್ಯುನಿಟೀಸ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಗ್ರೇಟ್ ಹಾಗೂ ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್‌ಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ರೆಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಮೆಕ್ಸಿಕೋದ ಇಂಥ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಘಟಕವಾಗಿರದೇ ಭೌಗೋಲಿಕವಾಗಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತಃಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಈ ಗ್ರೇಟ್ ಹಾಗೂ ಲಿಟಲ್ ಎಂಬ ದ್ವಿದಳ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಮುಂದುವರಿಯಿತು.

ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದುದು, ದೇಶೀ ಮೂಲದ್ದು, ತನ್ನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ, ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ, ಅದರ ಸಂವಹನೆಯು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಎಂಬುದು ಹೊರಗಿನದು, ವಿಶಾಲ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ, ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗದವರದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೀಸ್ಟ್‌ಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು, ದಾರ್ಶನಿಕರು, ಶಿಕ್ಷಕರು, ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೇ ಅವರ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಐಡಿಯಾಲಜಿ. ಅದನ್ನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಎಂಬುದು ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂ.ಎನ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಸಂಸ್ಕೃಟೈಸೇಶನ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರೇಟ್ ಮತ್ತು ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್(ಅಥವಾ ಕಮ್ಯುನಿಟಿ)ಗಳ ಚೌಕಟ್ಟು ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯಿತು. ಅದನ್ನು ರೆಡ್‌ಫೀಲ್ಡ್ ರವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಮಿಲ್ಟನ್ ಸಿಂಗರ್ ಮತ್ತು ಮೆಕ್‌ಕಿಮ್ ಮ್ಯಾರಿಯಟ್ ಎಂಬವರು ಭಾರತೀಯ ಹಳ್ಳಿ ಸಮುದಾಯಗಳ (ಲಿಟಲ್ ಕಮ್ಯುನಿಟೀಸ್) ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ (ಮೆಕ್‌ಕಿಮ್ ಮ್ಯಾರಿಯಟ್ 1955). ಈ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ಪದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಂಸ್ಕೃಟೈಸೇಶನ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿಂತಲೂ ಇದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್‌ಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಭಾರತವ್ಯಾಪೀ (ಪಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿದೆ, ಅದೇ ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್. ಅದು ಆರ್ಯ ಮೂಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳ ನಡುವೆ ಸದಾ ಸಂಸರ್ಗವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೊಳಗೆ ಸೇರಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಜಾನಪದೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಸ್ಥಾನಿಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಎರಡು ನಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (1986).

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೊಸ ಸಮಾಜೋ–ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅದೇ ಹಳೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡವು. ಅದೆಂದರೆ ಆರ್ಯರು ಹಾಗೂ ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಸರ್ಗ ಅಥವಾ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದರೂ ಕೂಡ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅಳಿಸಲಾಗದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತ ವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ಥಾನಿಕ, ಪ್ರಾದೇಶೀಕ ದೇಶೀ ಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜೀವಂತ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಪರಸ್ಪರ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಫಲವೋ, ಶೋಷಣೆಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೊ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಔದಾರ್ಯವೋ, ಬಂಡಾಯವೊ, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇರಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳು:

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಇಂಡಾಲಜಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರತೀಕಗಳೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಈ ಪರಿಪಾಠಕ್ಕೆ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂಲಾಧಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾ ಪಂಥಗಳ ದೇವತೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳು ಈ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ದಾಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದಾಟುವಿಕೆಯ ಕುರುಹು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯ ಇಂಡಾಲಜಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಗುಂಥೆರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್, ಹರ್ಮನ್ ಕುಲ್ಕೆ, ಮುಂತಾದವರಿದ್ದಾರೆ (ಸೊಂಥೈಮರ್ 1989; ಕುಲ್ಕೆ 1989, 1978). ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವು ದೇಶೀಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದರೆ ಶಿಷ್ಟವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ/ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದೀ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಆಳ್ವಿಕೆಯ (ಹೆಜೆಮೊನಿ) ರಚನೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ (ಕೊಸಾಂಬಿ 1965; ಚಕ್ರವರ್ತಿ 2001). ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವುದೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬಹುದು, ಅವೇ ಆರ್ಯ–ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳ ದಶಾವತಾರಗಳನ್ನೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣವು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತಳೆದು ಬಂದಿರುವ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳೂ ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. 1980ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಏಕೀಕರಣ ಯುಗದ ಚಿಂತಕರು ಆರ್ಯ–ಅನಾರ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. 1980ರ ನಂತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಚಳವವಳಿಗಳು, ಲೋಹಿಯಾ ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಪಾಠವು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದವು (ನಾಗರಾಜ 2006; ತರಿಕೆರೆ 1993). ಸಂಸ್ಕೃತ–ಕನ್ನಡ, ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕ, ಉಳ್ಳವರು–ಇಲ್ಲದವರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿ–ಕೆಳಜಾತಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ, ದಲಿತರು–ಸವರ್ಣೀಯರು, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಇವಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟೇ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆ ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ, ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ 1997; ಹಿರೇಮಠ 2000).

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾರತವ್ಯಾಪಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವು. ಅದರಲ್ಲೂ ವೇದ, ಪುರಾಣ, ಆಗಮ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ನಾಟಕ, ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ, ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳವಳಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾ ರಾಜ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಾದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ರುಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ಭಾಷಾ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಳಿಸಿತು. ಅದರಲ್ಲೂ ದೇಶೀ ಜನಾಂಗಗಳು ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

1970ರ ದಶಕದ ನಂತರ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಮೊದಲು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡತೊಡಗಿದವು. ಈ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಕೂಡ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಸಂಬಂಧ ಹೊರಟುಹೋಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಫೋಕ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎಲೀಟ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಫೋಕ್ ಎಂದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಸಮುದಾಯ.

ಎಲೀಟ್ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿವರ್ಗ. ಮೊದಲು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಚರ್ಚು ಎಲೀಟ್ ರಿಲಿಜನ್ನಾದರೆ, ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಫೋಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕಾರವು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ್ದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ. ಅದರಲ್ಲೂ ಈ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಪೇಗನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ತುಂಬಿದ್ದ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು.

ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಜನರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಅಧ್ಯಯನದ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಅವುಗಳ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಇದರ ಹಿಂದಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲೀಟ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವೀ ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಫೋಕ್ ಮತ್ತು ಎಲೀಟ್ ಎನ್ನುವ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಲಿಟಲ್ ಮತ್ತು ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್/ಕಮ್ಯುನಿಟಿ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೇ ವಿಭಾಗವನ್ನೇ ಜಾನಪದ-ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬುದಾಗಿ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೂ ಆರ್ಯ-ಅನಾರ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತೇತರ ಭಾಷೆಗಳು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ಅರ್ಥಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ದ್ವಿದಳ ವಿಭಜನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಕೂಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಜನಾಂಗದ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥೈಸಲಾಯಿತು.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭ: ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ದೇಶೀ, ಶಿಷ್ಟ, ಜಾನಪದ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲೇನೋ ತಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಒಗಟೇ ಆಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಾವು ಗಮನಿಸುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಥ ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಓದುಗರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಒಗಟುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಬಲ್ಲವು. ಈ ವಿಭಜನೆಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಒಟ್ಟಿಗೇ ತಂದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಲಕ್ಷಣಿಕರಿಸುತ್ತವೆ. ದೇಶೀ ಎಂದರೆ; ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು, ಹಳ್ಳಿ, ರೈತರು,

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು, ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸ್ಥಾನಿಕ ಆಡುಭಾಷೆ, ಆಳ್ವಿಕೆಗೊಳಪಟ್ಟದ್ದು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪಠ್ಯ ರಚನೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪರಕೀಯ, ನಗರ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತ ಸಾಗಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ವಿಭಾಗಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಸೂಚನೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೌಖಿಕತೆಯು ಜಾನಪದದ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಲಕ್ಷಣೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ವಾಸ್ತವವು ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣೀಕರಣದ ಅಸಂಗತತೆಯನ್ನು ಬಯಲುಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಈಚೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ಜಾನಪದವು ಮೌಖಿಕ ಎಂದಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು? ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಡೀ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯವೇ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದುಬಂದದ್ದು. ಇಂದೂ ಕೂಡ ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೇ ಕಲಿಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜಾನಪದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸ ಬಹುದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಬಾನುಲಿಯ ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದದ್ದಲ್ಲ, ರಚಿಸಿದ್ದು ಅಂತ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಕೆ ಏಳುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ. ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಒಂದು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ? ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಕೂಡ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾನಪದ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳ ಸಂಬಂಧವು ತೀರಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಒಂದುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಬಂದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಪುರಾಣಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದದ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ತಳೆದಿವೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವಿಷಯವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಕುರಿತ ಕಥೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಾಗಿ, ಆಗಮಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಅವೇ ಮತ್ತೆ ದೇಶೀ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಸರ್ವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ. ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಪೂಜಾ ಪಂಥಗಳಾದ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ, ರಂಗನಾಥ, ವಿಠಲ, ಮೈಲಾರ, ಜಗನ್ನಾಥ, ಐಯ್ಯಪ್ಪ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಮ್ಮಂದಿರು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮ, ಶಿವ, ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೊಳಪಟ್ಟೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೇರಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೂಡ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ

ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ವಿಠಲ ಎಂಬುದೇ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಪಭ್ರಂಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೆಸರಾಗಿರುವಾಗ ವಿಠಲನು ಕೃಷ್ಣನಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೇಸೀ–ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಭಜನೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡೇ ಕೆಲವು ಇಂಡಾಲಜಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ದೇಶೀ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಬದಲಾಗುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಭಾಷಾ ಪಲ್ಲಟ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲು ಕೂಡ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಹಿಂದೆ ದೇಶೀ–ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಚಹರೆಗಳುಳ್ಳ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಅವರು ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಕಥೆಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣವಾದರೆ, ಅಥವಾ ಕನ್ನಡ ಹೆಸರೊಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಮೀಕರಣವಾದರೆ, ಅದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶೀ–ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಯಾಜಮಾನ್ಯ

ಕೇವಲ ವಿಷಯವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಸರಿ–ತಪ್ಪು, ನೀತಿ ಅನೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ದ್ವಿದಳ ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಈ ಗೊಂದಲವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಾಣುವವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮದೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ: ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಳ್ವಿಕೆಯ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ದಮನಿತರಾದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳು ದ್ವಿದಳ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಪಸರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇಂಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಃ ಅದನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಅವರನ್ನು ಎಲೀಟ್ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ? ಅದಕ್ಕೇನಾದರೂ ಆಧಾರಗಳಿವೆಯೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಅಂತ ಒಂದು ರಿಲಿಜನ್ನು ಇದೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅದರ ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರದ್ದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಾಂಟ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು. ಈ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೆಜೆಮೊನಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ದೇಶೀ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕುರಿತು

ಮಾತನಾಡುವುದೂ ಅವಾಸ್ತವಿಕವಾದುದು. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಲೀಟ್ ವರ್ಗವಾಗಿದ್ದರು, ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದರು ಎನ್ನುವಾಗ ಹಾಗೆ ಹೇರುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು? ಆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ಭೌತಿಕ ಸಾಧನಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕವು? ಕಾನೂನಿನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದ ನಮ್ಮ ದೇಶೀ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ ವಿಧಾನಗಳು ಯಾವವು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಯಿಸಂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಳಿದರೆ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳ ಸರಣಿಯೇ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೋಲಾಕ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು: ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತವು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೆಜೆಮನಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತವು (ಲ್ಯಾಟಿನ್ನಿನ ಥರ) ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ, ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಇಡೀ ದಕ್ಷಿಣ ಏಶಿಯಾದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಪಸರಿಸುವ ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವರದೇ ಕೃತಿಯು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ! (2006). ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ದೇಶಭಾಷೆ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಧಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶೀ-ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲು ಬಾರದಂತೆ ಇವೆ ಎಂಬುದಂತೂ ವಾಸ್ತವ.

ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿ:

ಕಳೆದ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಈ ದೇಶೀ-ಶಿಷ್ಟ ವಿಭಜನೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಎಂಬಂತೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ದೇಸೀ-ಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸ ಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವು ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಹಳ್ಳಿಯವನು ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಯವನೂ ಕೂಡ ಮಾರ್ಗ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ನಗರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಕೂಡ ದೇಸೀ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಹಾಗೂ ಬೇಂದ್ರೆ ಇಬ್ಬರ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನನ್ನ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಧೃಡೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ದೇಶೀ-ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಕೃತಿಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತರ್ಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ವ್ಯರ್ಥ. ಭಾಷೆಗೂ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ತಳುಕು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಜನಾಂಗಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾಷೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಥಿಯಾಲಜಿಯು ನೀಡಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸಂಗತ ಎನ್ನಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲಿಕ್ಕೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದು. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅದರಿಂದ ದೇಶೀ–ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ – ಜಾನಪದ : ಯಕ್ಷಗಾನದ ಉದಾಹರಣೆ

ಇನ್ನು ಜಾನಪದ–ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಹಾಗೂ ಅನಗತ್ಯ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಂಥ ಕಲೆಯನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಜಾನಪದವೋ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೋ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಲಿತು ದಾಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಅದರ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಭಾಗವತ, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಆಡುವವರಿಗೆ ಅವುಗಳ ಕಥೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಕೂಡ ಉತ್ತಮ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಭಾಗವತರಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಕಮ್ಮಿ. ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆಂದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರು ಈ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಕೇವಲ ಶ್ರಮದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮೂಲೆಗುಂಪು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಅದರೊಳಗೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಇದುವರೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರೂ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ದೇಶೀ ಕಲೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದೆ? ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲೆ ಎನ್ನಬಹುದೆ?

ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಚಿಂತಕರು ನಂಬಿದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೇ ಶಿಷ್ಟತೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಕರಾವಳಿಯ ಜನರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಿಂದಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷು ಶಬ್ದಗಳೂ ಬರಬಹುದು!). ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗಗಳಿವೆ, ತಾಳಗಳಿವೆ. ಹಾಗಂತ ಅದನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ/ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿ ಸಂಗೀತ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅದರ ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂದು ಕಾಣುವ ಅನೇಕ ಮಟ್ಟುಗಳಿವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಭಾಗವತರಿಗೆ ರಾಗ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸುಧಾರಣೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಅದರ ಕುಣಿತವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಕೂಡ ಏನೋ ತೊಡಕು. ಬಹುಶಃ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಸದಾ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಜಾನಪದ ಕಲೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿದಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ತಾಳ, ಹೆಜ್ಜೆ, ಭಂಗಿ, ಮುದ್ರೆ, ಅಭಿನಯ, ಇವುಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರೇ ವಾದಿಸುವುದು ಕೂಡ ಇದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಾದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಇಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತ ನಾಟ್ಯ

ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅವೇ ಅಸಲು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲೆಗಳೋ, ಜಾನಪದಗಳೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ಇದೆಯೆ? ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ನಮಗಿನ್ನೂ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ದೇಶೀ ಶಬ್ದ ಭಾಂಡಾರಕ್ಕಂತೂ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿದೆ. ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಿಂದ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೊಂಡು ಒಂದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆಯನ್ನೂ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ರೂಪ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದವರು ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆ ರೂಪವನ್ನೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಎಂದು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಾಟ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಂದು ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಗಳಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಜೋಡಿಸುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಆಧುನಿಕರ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸಾಧಕರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಉಗಮಗಳು 20ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಾಟ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಅವು ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಇಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕೈಕ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೃತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಈ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲೆಗಳೂ ಕೂಡ ತುಂಬ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲ ಅಂತಾದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಏಕಲ್ಲ? ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆವು ಅಂತಾದರೆ ಇಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವು ದೇಶೀ ಏಕಲ್ಲ? ದೇಶೀಯ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದೇಕೆ ಅದನ್ನು ಕರೆಯಬಾರದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಉತ್ತರ ನೀಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳಂಥ ಕಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ-ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯೇ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ದೇಸೀ ಎಂದರೇನು?

ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಈ ಮೇಲಿನ ತೊಡಕುಗಳು ಇದ್ದರೆ ದೇಶೀ ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲೂ ಕೂಡ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ದೇಶೀ ಎಂಬುದು ಮೂಲ ಫೋಕ್ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಕೇವಲ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ದೇಶೀ ಮೂಲದ ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ. ಅದೇ

ರಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಟಲ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಅಥವಾ ಕಮ್ಯುನಿಟಿ ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದ ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್ನಿನ ಜೊತೆಗೆ ಕೊಡುಕೊಳೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಏನು ಕೊಡುಕೊಳೆಗಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ದೇಶೀ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕಾದರೆ ತಾನೆ ಏನು ಕೊಡುಕೊಳೆ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು?

ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ನಂತರವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಇದೆ, ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಹಾಗೂ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ರೂಪವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ವಿವರಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ(ಬ್ರಾಹ್ಮಣ/ಸಂಸ್ಕೃತ) ಹೊರತಾದ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಈ ಮುಂದಿನ ಉತ್ತರ ಬರಬಹುದು: ನಾವು ಹಳ್ಳಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾತಿಗಳ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಕಥೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು ಇವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶೀ ಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವುದು, ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು, ಅದು ಹೇಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಎಂಬುದು. ಈ ಕೆಲಸವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಭಾಗಗಳು ಎಂದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ವರ್ತುಲವಾದದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ನಿರ್ಣಯ: ದೇಶೀ–ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ/ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಇತ್ಯಾದಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕಥೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೆ, ಈ ಕಥೆಗಳು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಚ್ಚಾರವಾಗುವ ದೇಶೀ–ಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ? ಪ್ರದೇಶವನ್ನೆ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳು ನೆಲೆಸಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದರ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಜಾನಪದವೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೆ? ಜಾತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಮಸ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ದೇಶೀ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಿದರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಜಾತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಹಲವಾರು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಾದಿಸಿದರೆ ಕೂಡ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದೇಶೀಯಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ ಮಾತ್ರ ಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸದೇ ದೇಶೀ–ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬುದಾಗಿ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಧಾರರಹಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ಕೇವಲ ಅದೇ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನದೇ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ನನಗೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಘೆಂಟ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ (2010; 2012(A); 2012(B). ಬಹುಶಃ ಈ ಮೇಲಿನ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಂಡಿಸಿದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ರಿಲಿಜನ್, ಸ್ಟೇಟ್, ಲಾ, ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ಎಥಿಕ್ಸ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿರರ್ಥಕ. ಆದರೆ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಗುವುದೇ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ. ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಗೊಂದಲಗಳ ಮೂಲ ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಗೊಂದಲಗಳು ಎರಡು ಮೂಲಗಳಿಂದ ಏಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ನಾನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಓದುಗರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬಯಸುತ್ತೇನೆ:

1. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದರೋ ಅವು ಅವರ ಅನುಭವವಾಗಿದ್ದವು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅನುಭವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ನು ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆ ಮುಖ್ಯ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಂಡರು. ಒಂದೆಡೆ ಆರ್ಯಜನಾಂಗ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಉಚ್ಚವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಅದರ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ನುಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶೀ ಜನರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಅನಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ದೇಶ ಭಾಷೆಗಳು ಕಂಡವು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವೇ ಈ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ರೂಪುತಳೆದಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗಮದ ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿದರು. ಈ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು, ಒಳನೋಟವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಸಮರ್ಥ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ಪರೀಕ್ಷಿಸದೇ ನಂಬಿಕೊಂಡ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ.

2. ಎರಡನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಯತಾರ್ಥವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಐರೋಪ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಕಲು ಎಂಬಂತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಐರೋಪ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ರೂಪಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಸ್ತವ ಕೂಡ ಎಂಬಂತೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭಾರತದ ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅವರ ಧೋರಣೆಗಳು ಹಾಗೇ ಇರುವಂತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗೊಂದಲಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಅವು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ

ಗೊಂದಲಗಳೂ, ಅಸಂಗತತೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಬಾರದಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಕುರಿತು ಇಂಥ ಗೊಂದಲಗಳಿಲ್ಲದೇ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳದೇ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಗೆಹರಿಯಲಾರವು.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ:

ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಎಸ್, ಎನ್, 2010, ಸ್ಮೃತಿ–ವಿಸ್ಮೃತಿ: ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, (ಅನು. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ), ಸಾಗರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು,

ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಎಸ್, ಎನ್, 2012 (A), ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸದಿರೋಣ, (ಅನು. ಸದಾನಂದ ಜೆ.ಎಸ್.), ಸಾಗರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು,

Balagangadhara S. N., 2012 (B), Reconceptualising India Studies, New Delhi: Oxford University Press.

Boralingaiah H.C., 1997, Malemadesvara ed. K.Keshavan Prasad, Hampi,University, XIII- XVII.

Bougle C. 2004, “Essence and Reality of the Caste System” (Excerpt) in Gupta Dipankar, (ed.) Social Stratification, Oxferd University Press, New Delhi, pp.64-73.

Chakravarti Kunal, 2001, Religious Process: The Puranas and the Making of a Regional Tradition, New Delhi, OUP, Introduction p.1-43.

Dumont Louis, 1960, Homo Hierarchicus, The Caste System and its Implicatioins, Delhi, Oxford University Press.

Gunther Sontheimer, 1989, Pastoral Deities in Western India, Oxford University Press.

ಹೆಗಡೆ ರಾಜಾರಾಮ, 2001, ಲೌಕಿಕ –ಅಲೌಕಿಕ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ,

Hiremath S.S., 2000, Maleya Madesvara. Aravinda malagatti (ed), Mysore UniversityPrasaramga, p.7-32.

Keppens Marianne, 2015, "The Aryans and the Ancient System of Caste" Theatrum Historiae, No.17, Pardubice: University of Pardubice.

Kosambi D.D. 1962, Myth and Reality, Bombay, Popular Prakashan.

Kulke Herman and Sontheimer Gunther, 1989, Hinduism Reconsidered, Delhi, Manohar Publications.

Kulke Herman, A. Eschmann and G.C. Tripathi, 1978, The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa, Delhi, Manohar Publications.

Marriot McKim, 1955, Village India Studies in the Little Community, University of Chicago

ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. 2006, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ, ಸಾಗರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು,

Pollok Sheldon Gunther Sontheimer(Ed), Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharastrian Culture, New Delhi, Manohar Publications.

Pollock Sheldon, 2006, The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India. Berkeley: University of California Press.

Redfield Robert, 1955, The Little Community, Chicago, University of Chicago.

Ramanujan A.K. 1986, "Two Realms of Kannada Folklore" Another Harmony, Ed. Stuart H.Blackburn and A.K. Ramanujan, Oxford Unversity Press, pp.41-76

Srinivas M.N. 1952, Religion and Society among the Coorgs of South India, Delhi, Asia Publishing House.

ತರೀಕೆರೆ ರಹಮತ್, 1993, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು.

★

ಹಳೆಹುಲಿ ತಲೆಯನು
ನೆಲದಲಿ ಇರಿಸಿ
ಕಾಲನ ಬರವಿಗೆ ಕಾದಿರಲು
ಹುಲಿಮರಿ ತನ್ನಯ
ಎಳೆಯುಗುರುಗಳ
ಹಳೆಯ ಮರಕ್ಕೆ ಮಸೆಯುತಲಿತ್ತು ॥

ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಆಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪ

ಡಾ. ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಡಾ. ಡಿ ವಿ ಗುಂಡಪ್ಪ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಹಾಕವಿ ಜನ್ನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜೈನ ಧರ್ಮ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಸಂಗತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಜನ್ನ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರ; ಎರಡನೆಯದು ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಾಂಶಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪರಿಚಯ; ಮೂರನೆಯದು ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕಥಾಸಾರ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಯಶೋಧರ ಕೃತಿಯ ಕಥೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರ ಪೋಷಣೆ. ಇವಿಷ್ಟನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಆಕೃತಿಯ ರೂಪ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನ್ನನ ಕಾಲ 1190 ರಿಂದ 1230. ಹನ್ನೆರಡು ಮತ್ತು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಮತದ ಚಳವಳಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆದಿತ್ತು. ಜೈನ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ವಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತಾಳಿಕೋಟೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಪಗರಟಿಗೆ 300 ಹಾಗೂ ವಿರುಪರಸನ ಶಾಸನಗಳು) ಜೈನರ ರಕ್ತ ಕಕ್ಕಿಸಿದ, ನಾಲಗೆ ಕಿತ್ತ, ಚರ್ಮ ಸುಲಿದ, ಜೈನ ದೇಗುಲಗಳನ್ನು ನೆಲಸಮ ಮಾಡಿದ ವಿವರಗಳಿವೆ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹಂಪನಾ ಅವರ ಲೇಖನ ಗಮನಿಸಬಹುದು–ಜನ್ನ–ಒಂದು ಮರು ಚಿಂತನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2008, ಪುಟ 1–10)ವೀರಶೈವರ ದಾಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ತತ್ತರಿಸಿದ ಜೈನರು ಉತ್ತರ ಭಾಗವನ್ನು ತೊರೆದು ದಕ್ಷಿಣದ ಹೊಯ್ಸಳರ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಹಿಂಸೆ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈಜ ಹಿಂಸೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂಸೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜನ್ನ ರಚಿಸಿದ್ದು ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ.

ಅಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಕೂಡ ಅನ್ಯ ಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಸಾರ ನಡೆಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಖಂಡಿತ ಇತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಪೆಂಡತಿ ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಗಡ! ಗಂಡಂ ಜೈನಂ ಗಡ!" ಎಂಬ ಮಾತು ಹಾಗೂ ಸ್ವತಃ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಗಂಡ ಶಿವಲಿಂಗದೇವರ ಭಕ್ತ! ಹೆಂಡತಿ ಮಾರಿ ಮಸಣಿಯ ಭಕ್ತೆ" ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಈ ಮಾತನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಃ ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ತಂದೆ ಎರೆಯಂಗ, ತಾಯಿ ಏಚಲದೇವಿ. ತಮ್ಮ ಮೊದಲನೆಯ ಬಲ್ಲಾಳ. ಬಲ್ಲಾಳ ಪರಮ ಶಿವಭಕ್ತ, ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನ ಜೈನನಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ವೈಷ್ಣವನಾದನೆಂದೂ

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಪತ್ನಿ ಶಾಂತಲೆಯ ತಂದೆ ಮಾರಸಿಂಗ ಶೈವ, ತಾಯಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆ ಜೈನ ಮತಾವಲಂಬಿ. ಇವರೇನೂ ಪರಸ್ಪರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಇಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೀರಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಜೈನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಭೀಕರ ರಕ್ತಪಾತ ಜನ್ನನ ಮನನೋಯಿಸಿರಬೇಕು. ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪರಮ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಜೈನ ಧರ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ತರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಜನ್ನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನ, ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಜೈನಧರ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಠಿಣ ಸಾಧಕರಿಗೆ ವಿಧಿಸುವ ನಿಯಮಗಳೇ ಬೇರೆ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ಅನುಸರಿಸಲು ಹೇಳುವ ಸರಳ ನಿಯಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಣು ವ್ರತಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪರಿಗ್ರಹ. ಶ್ರಾವಕರಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದರೂ ಛೇದನ, ಬಂಧನ, ವಧೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅತಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಸಾಧಕರಿಗಂತೂ ಇಂಥ ವಿನಾಯ್ತಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇದ್ದ ಕಾರಣ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲಕ, ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಜನ್ನ ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ನಾಯಕ ಯಶೋಧರ ತೀರ್ಥಕರನಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆದರೂ ಜನ್ನ ಇದನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯದಂತೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿ ಅವತಾರದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲೂ "ಅಭಯರುಚಿಕುಮಾರಂ ಮಾರಿದತ್ತಂಗೆ ಹಿಂಸಾರಭಸಮತಿಗೆ ಸಯ್ಪಂ ಪೇಳ್ದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಂದೀ ಶುಭಕಥನಂ" ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಥೆ ಕೇಳಿದವರ ಪಾಪ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಧರ್ಮದಿಂದಾಗದುದೇಂ" ಎಂದೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಗೆ "ಜೀವದಯಾಷ್ಟಮಿಯ ನೋಂಪಿ ಕಥೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇರುವುದನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. "ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರಣಯ ಕಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದರೂ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದು" (ರಾ.ಯ ಧಾರವಾಡಕರ, ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, 1949, ಪುಟ 113) ಎಂಬ ಮಾತು ಹಾಗೂ "ಪ್ರಣಯ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೂ ಕವಿಯ ಇಚ್ಛೆ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಕಾಮವಿಕಾರ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದರೂ ಕಾಮವಿಕಾರ ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸಾರ ನಿಸ್ಸಾರ. ವೈರಾಗ್ಯವೇ ಜೀವನದ ಪರಮ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದೇ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶ" (ಕುವೆಂಪು, ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ, ಮೈಸೂರು, 1960, ಪುಟ 21) ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಧರ್ಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಜನ್ನ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾನೆ. "ನಿಯತಿಯನಾರ್ ಮೀರಿದಪರ್" "ಮನಸಿಜನ ಮಾಯೆ ವಿಧಿ ವಿಳಸನದ ನೆರಂಬಡೆಯೆ ಕೊಂದು ಕೂಗದೆ ನರರಂ" "ಬೆಂದ ಬಿದಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲಕ್ಕುಂ" ಆರರಿವರಯ್ಯ ವಿಧಿವಿಳಸನಮಂ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಯಶೋಧರ-ಅಮೃತಮತಿಯರು ಕೂಡಿದಾಗ ಹೇಳುವ

"ಮನೋಜನಾಡಿಸುವ ಜಂತ್ರದಂತಿರೆ ನೆರೆದರ್" ಎಂಬ ಮಾತಾಗಲಿ–ಇವೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕೇವಲ ಪಾತ್ರಗಳು. ಅವರು "ಮಾಡಿದಂತೆ" ಕಾಣುವ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲ "ಆಗುವಂಥವು" ಎಂಬ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜೈನಧರ್ಮ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಹಾಗೂ ಅಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು/ವಿಷಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸ್ಯಾದ್ವಾದ. ವಸ್ತುವಿನ ಅನೇಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಇದು ಅನೇಕಾಂತವಾದ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳು ಅಪೇಕ್ಷಾಭಾವದಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದೇ ಇರಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಮವೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮೂಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಜೈನ ಧರ್ಮ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮೃತಮತಿಯ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಜನ್ನ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು. ಇವೆರಡು ಅಂಶಗಳ ಸುತ್ತ ಇಡೀ ಕಥೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾತ್ರಗಳು "ಜೀವದಯೆ ಜೈನಧರ್ಮಂ" ಎಂಬುದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು/ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಕಥಾ ಹಂದರದಲ್ಲೇ ಕಾಣಬಹುದು.

ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಕಥಾ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: ರಾಜಪುರವೆಂಬ ಪಟ್ಟಣ. ಅದರ ದೊರೆ ಮಾರಿದತ್ತ. ಆ ಪುರದಲ್ಲಿ ಚಂಡಮಾರಿಯ ಆಲಯವಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಸಿ ಜನ ದೇವಿಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಮ್ಮೆ ವಸಂತಮಾಸದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯಿತು. ಮಾರಿಗೆ ನರಬಲಿ ಕೊಡಲು ಇಬ್ಬರನ್ನು ಹಿಡಿದು ತರಲು ಮಾರಿದತ್ತ ಚಂಡಕರ್ಮನೆಂಬ ತಳಾರನಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದ. ಆತ ಸುದತ್ತಾಚಾರ್ಯ ಯತಿಯೊಂದಿಗೆ ಆ ಪುರಕ್ಕೆ ಚರಿಗೆಗೆ ಬಂದ ಅಭಯರುಚಿ ಮತ್ತು ಅಭಯಮತಿ ಎಂಬ ಸಣ್ಣವಯಸ್ಸಿನ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಂದ. ಮಾರಿಯ ಮನೆ ಭಯಂಕರವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಅಂಜದ ಈ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಮಾರಿದತ್ತ ಬೆರಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಬಲಿಗೊಡದೇ ಅವರ ವೃತ್ತಾಂತ ತಿಳಿಯಬಯಸಿದ. ಅಭಯರುಚಿ ತಮ್ಮ ಕಥೆ ಹೇಳತೊಡಗಿದ.

ಉಜ್ಜಯಿನಿಯ ದೊರೆ ಯಶೌಘ. ಅವನ ಪತ್ನಿ ಚಂದ್ರಮತಿ. ಅವರ ಮಗ ಯಶೋಧರ. ಇವನ ಪತ್ನಿ ಅಮೃತಮತಿ. ಯಶೋಧರ ಮತ್ತು ಅಮೃತಮತಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿದ್ದರು. ಒಂದು ದಿನ ಅವರು ಶಯ್ಯಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಾವಶರಾಗಿದ್ದಾಗ ಅರಮನೆಯ ಪಟ್ಟದಾನೆಯ ಮಾವಟಿಗ ಹಾಡತೊಡಗಿದ. ಇದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವಾದ ಅಮೃತಮತಿ ಆ ಇನಿದನಿಗೆ ಮಾರುಹೋದಳು. ಆ ಗಾಯಕನನ್ನು ನೋಡುವ–ಕೂಡುವ ಬಯಕೆಯಾಯಿತು. ಬೆಳಗಾದೊಡನೆ ತನ್ನ ದೂತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದಳು. ಆ ಅಷ್ಟಾವಂಕನನ್ನು ಕಂಡು ಬಂದ ದೂತಿ ಅವನ ಕುರೂಪವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದಳು. ಆತ ನಿನಗೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಹೇಳಿದಳು. ಈ ಮಾತು ಕೇಳದ ಅಮೃತಮತಿ ದೂತಿಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಆತನನ್ನು ಕೂಡುದಳು. ಪತಿಗೆ ಅರಿವಾಗದಂತೆ ಅವನೊಂದಿಗೆ ರಮಿಸತೊಡಗಿದಳು. ಪತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪ್ರೀತಿ ಕ್ರಮೇಣ ಕ್ಷೀಣಿಸಿತು.

ಅವಳ ವರ್ತನೆ ಗಮನಿಸಿದ ಯಶೋಧರ ಅವಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಒಮ್ಮೆ ನಿದ್ರೆ ಹೋದವನಂತೆ ನಟಿಸಿದ. ತನ್ನ ತೋಳ್ಸೆರೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಅವಳನ್ನು

ಖಡ್ಗ ಹಿಡಿದು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದ. ತಡಮಾಡಿ ಬಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟಾವಂಕ ಮನಬಂದಂತೆ ಬಡಿದ. ಒದ್ದ. ಆಕೆ ಕೇರೆ ಹಾವಿನಂತೆ ಅವನ ಕಾಲಿನ ಬಳಿ ಬಿದ್ದು ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡತೊಡಗಿದಳು. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ರೋಷತಪ್ತನಾದ ಯಶೋಧರ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಲು ಖಡ್ಗ ಎತ್ತಿದ. ಮರುಕ್ಷಣ ಅಸಹ್ಯಹುಟ್ಟಿ ಅವರನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಮರಳಿ ಬಂದು ಮಲಗಿದ. ಬೆಳಗಾದ ನಂತರ ಅವನಾಡಿದ ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ರಹಸ್ಯ ಬಯಲಾದುದು ಅಮೃತಮತಿಗೆ ಅರಿವಾಯಿತು.

ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಮಗನ ಕಳೆಗುಂದಿದ ಮುಖವನ್ನು ಕಂಡ ಚಂದ್ರಮತಿ ಅವನ ವ್ಯಥೆಗೆ ಕಾರಣ ಕೇಳಿದಾಗ ರಾತ್ರಿ ದುಃಸ್ವಪ್ನ ಕಂಡದ್ದಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಯಶೋಧರ. ಆ ಸ್ವಪ್ನದ ದೋಷ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಕುರಿ ಬಲಿ ಕೊಡಲು ಹೇಳಿದಾಗ ಶಾಂತಂ ಪಾಪಂ ಎನ್ನುತ್ತಾ ಕಿವಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು "ಮೇಗಂ ಬಗೆವೊಡೆ ವಧೆ ಹಿತಮಾಗದು ಮರ್ತ್ಯಂಗೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಕೆ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕೋಳಿಯನ್ನಾದರೂ ಬಲಿಕೊಡು ಎಂದು ಹಟ ಹಿಡಿದಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸಿದ ಯಶೋಧರ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಕೊಯ್ದಾಗ ಅದರೊಳಗಿದ್ದ ಬೆಂತರವೊಂದು ಕೂಗುತ್ತಾ ಹೊರನೆಗೆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ, "ಅಮೃತಮತಿಯೆಂಬ ಪಾತಕಿಯ ಮಾಯೆ ಬನಮಾಯ್ತು, ಚಂದ್ರಮತಿಮಾತೆಯ ಮಾತೆಮಗೆ ಬಲೆಯಾಯ್ತು, ಹಿಂಸನ ಅಮೋಘ ಶರಮಾಯ್ತು, ಕಡೆದುದು ಆತ್ಮ ಕುರಗಂ" ಎನ್ನುತ್ತಾ ತನ್ನಿಂದಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇಸತ್ತು ಮಗ ಯಶೋಮತಿಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಟ. ಆಗ ಪತಿಯೂ ಅತ್ತೆಯೂ ಅರಮನೆಗೆ ತನ್ನ ಆತಿಥ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಅಮೃತಮತಿ ಬಿನ್ನವಿಸಿದಳು. ಅರೆಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ರಾಜ ಹೋದಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ವಿಷವಿಕ್ಕಿ ಅಮೃತಮತಿ ಕೊಂದುಬಿಟ್ಟಳು.

ಸತ್ತ ಯಶೋಧರ–ಚಂದ್ರಮತಿಯರು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನವಿಲು–ನಾಯಿಗಳಾಗಿ, ಹಾವು–ಮುಳ್ಳುಹಂದಿಗಳಾಗಿ, ಮೀನು–ಮೊಸಳೆಗಳಾಗಿ, ಆಡು–ಹೋತಗಳಾಗಿ, ಕೋಣ–ಹೋತಗಳಾಗಿ, ಕಡೆಗೆ ಹೊಲಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಪಿಳ್ಳೆಗಳಾಗಿ ಜನಿಸಿದರು. ಅಕಂಪನಮುನಿಗಳ ಉಪದೇಶ ಕೇಳಿದ ಕೋಳಿಗಳು ಜಾತಿಸ್ಮರಗಳಾಗಿ ವ್ರತಧರಿಸಿ ಹರ್ಷದಿಂದ ಕೆಲೆದಾಗ ವನವಿಹಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಯಶೋಮತಿ ಬಾಣದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಂದ. ಸಮಾಧಿ ಮರಣದಿಂದ ಅವು ಮಡಿದು ಯಶೋಮತಿಯ ಪತ್ನಿ ಕುಸುಮಾವಳಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವು. ಆ ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳೇ ಅಭಯರುಚಿ ಮತ್ತು ಅಭಯಮತಿ. ಮುಂದೆ ಅವರು ಸುದತ್ತಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯವೃತ್ತಿ ನಡೆಸಿದರು.

ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಕಥೆ ಕೇಳಿದ ಮಾರಿದತ್ತ ವಿಸ್ಮಿತನಾದ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಳಾದ ಚಂಡಮಾರಿ ತನಗೆ ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಪೂಜೆ ಸಾಕು, ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿ ನೀಡಿದರೆ ಮುನಿಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದಳು. ಮಾರಿದತ್ತ ದೀಕ್ಷೆ ಕೈಗೊಂಡು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ದೇವನಾದ. ಅಭಯರುಚಿ, ಅಭಯಮತಿಗಳು ತಪವೆಸಗಿ ಈಶಾನಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಾದರು. ಪಾತಕಿಯಾದ ಅಮೃತವತಿ ಧೂಮಪ್ರಭೆ ಎಂಬ ನರಕಕ್ಕೆ ಇಳಿದಳು.

ಕಥೆಯ ಆರಂಭವೇ ಭಯಾನಕ ಎನಿಸುವ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅಶೋಕ ವೃಕ್ಷ ಉರಿಯ ಉಯ್ಯಾಲೆಯಂತೆ, ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಮುತ್ತುಗದ ಹೂವುಗಳು ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕಿದ ಮಾಂಸದಂತೆ! ಕಮಲ ವನ ಕೆಂಡದಂತೆ! ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಸಂತ ಮಾಸದ ವರ್ಣನೆ ಮುಂಬರುವ ಹಿಂಸೆಯ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಪೀಠಿಕೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಚಂಡಮಾರಿಯ ದೇವಾಲಯದ ಬೀಭತ್ಸ ದೃಶ್ಯದ ವರ್ಣನೆಗಳು. "ಅಲ್ಲಿ ಎತ್ತ ನೋಡಿದರೂ

ಅಂಗೈ ಮುರಿದಿರಿಸುವ, ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನೇ ಕಿತ್ತು ಹೂವಿನಂತೆ ಏರಿಸುವ, ಕರುಳನ್ನು ಬಗೆದು ತೋರಣ ಕಟ್ಟುವ, ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಉರಿಸಿ ರಕ್ತದಿಂದ ಅನ್ನ ಬೇಯಿಸುವ ವೀರರು!"

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಭಯಾನಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಅಭಯರುಚಿ ಮತ್ತು ಅಭಯಮತಿಯರು ಹೆದರದೇ ನಸುನಗುತ್ತಾ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾರಿದತ್ತನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವಿಸ್ಮಯ ಮುಂದಿನ ಕಥೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅವತಾರದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಕಥೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅಮೃತಮತಿಗೆ ಅಷ್ಟಾವಂಕನ ಗಾಯನದಿಂದಾದ ಮರುಳು. ಯಶೋಧರ–ಅಮೃತಮತಿಯರದು ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಸಾರ ಎಂದಷ್ಟೇ ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ–ಅವರ ಶೃಂಗಾರದ ವಿವರದ ಮೂಲಕ. ಅಮೃತಮತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿವರ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ವಿವರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಕೆ ರಾಣಿ, ಸುಂದರಿ. ಸುಖವಾಗಿದ್ದಾಳೆ; ಯಶೋಧರ ರಾಜ, ಸುಂದರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅವರ ಸಂಸಾರದ ಸೂತ್ರ. ಅಷ್ಟಾವಂಕನ ಗಾಯನ ಅವಳನ್ನು ಮೋಡಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮ ಅವಳು ಗಾಯನಕ್ಕಲ್ಲ, ಅವಳ ದಾಸಿಯರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನೋಡಿದ ಯಾರಾದರೂ ಹೇಸುವಷ್ಟು ಕುರೂಪನೂ ದುರ್ಗಂಧನೂ ಆದ ಗಾಯಕನಿಗೆ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ಅವನ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವನಿಂದ ಹಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಳೋ ಏನೋ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆಕೆ ಅವನ ಸಂಗೀತ ಕೇಳಿ ಮನಸೋತ ನಿದರ್ಶನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಪಾಲಿಗೆ "ಪೊಲ್ಲಮೆಯೆ ಲೇಸು ನಲ್ಲರ ಮೆಯ್ಯೊಳ್" ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ಆಕೆ "ಒಲವಾದೊಡೆ ರೂಪಿನ ಕೋಟಲೆಯೇವುದೋ" ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇವಳ ಕುಟಿಲ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಯಶೋಧರನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈರಾಗ್ಯ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಜಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕೋಳಿಯ ಬಲಿ ನಡೆಯುವುದು, ಅದರಿಂದ ಬೆಂತರ ಬಂದು ಮತ್ತೆ ಯಶೋಧರನಿಗೆ ವ್ಯಥೆಯಾಗುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಮೃತಮತಿಯ ಈ ಕಾಮ ಪ್ರಸಂಗ ಇರದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಥೆಗೆ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಬಹುಶಃ ಲಭಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಶೋಧರ–ಅಮೃತಮತಿಯರು ಸುಖವಾಗಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೋ ಏನೋ. ಯಶೋಧರನ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ದುಃಸ್ವಪ್ನ, ನೆರೆಗೂದಲು ಇತ್ಯಾದಿ ತಥಾಕಥಿತ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಾರದೇ ಕಾಮವನ್ನೇ ಜನ್ನ ತರುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮದಿಂದ ಕ್ರೋಧ, ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಬುದ್ಧಿನಾಶ, ಬುದ್ಧಿನಾಶದಿಂದ ಆತ್ಮ ಪತನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿನಾಶದಿಂದಲೇ ಆಕೆ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯರನ್ನು ಹತ್ಯೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹತ್ಯೆ ಆಕೆ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪು. ಅಷ್ಟಾವಂಕನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದ್ದು ತಪ್ಪೆಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇಂದು ನಾವು ನೋಡುವ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಅಧೋಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಧೂಮಪ್ರಭೆ ಎಂಬ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋದಳು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿ ಮಾತ್ರ ಕಥೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯ ಆತ್ಮ ಪತನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಿರಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಅಷ್ಟಾವಂಕನೊಂದಿಗೆ ಸಲ್ಲಾಪದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ, ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಆಕೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದರೆ...? ಆಕೆ ಪುರುಷನಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಹಾರುತ್ತ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯದು ಅಷ್ಟಾವಂಕನಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆ. ಆಕೆಯಲ್ಲೂ ನೀತಿ ಇದೆ. ಆಕೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಜನ್ನ ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಥೆಯ ಓಟಕ್ಕೆ ಆಕೆಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಜನ್ನ.

ಅನಂತರ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಯಶೋಧರ–ಚಂದ್ರಮತಿಯರ ಭವಾವಳಿಗಳ ವಿವರ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಭಯರುಚಿ–ಅಭಯಮತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರಿದತ್ತನ ಮುಂದೆ ನಿಂತ ಸಂದರ್ಭ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕೋಳಿಯ ಬಲಿ! ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿದ್ದ ಬೆಂತರ!

ಕೇವಲ ಸಂಕಲ್ಪ ಹಿಂಸೆಯಿಂದಲೇ ತಾವು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಘೋರ ಯಾತನೆ ಪಟ್ಟಿರ ಬೇಕಾದರೆ... ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿದ/ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಿನಗೆ (ಮಾರಿದತ್ತ) ನರಕದಲ್ಲೇ ಪರಿಹಾರ ಎಂದು ಅಭಯರುಚಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಮಾರಿದತ್ತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದುವರೆಗೆ ಬಲಿನೀಡದಿದ್ದರೆ ಮುನಿವೆಂ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಪಕಳಾಪಂಡಿತೆಯಾದ ಸ್ವತಃ ಚಂಡಮಾರಿಯೇ "ಬಲಿಯನಿತ್ತೊಡೆ ಮುನಿವೆಂ" ಎನ್ನುವಂತಾಗುತ್ತದೆ!

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕಥನದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಅಮೃತಮತಿ ಮಾಡುವ ಹತ್ಯೆ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಕಥೆಗೆ ಭದ್ರ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಅಮೃತಮತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಜನ್ನ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಿಸಿ ಅವಳ ಕೃತ್ಯದಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲಕ ಓದುಗರ ಗಮನವನ್ನು ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕಡೆ ಸೆಳೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳೇ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯವು. ಪುಟ್ಟ ಕಾವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ತರಲೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಬಿಗುವಾಗಿ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಜನ್ನ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಂದ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕಂದಪದ್ಯ ಸೂಕ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲು ಎಷ್ಟು ಪಾತ್ರಗಳು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಒಟ್ಟು ಪಾತ್ರಗಳು ದೇವತೆ, ದೂತ, ದೂತಿಯರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು (ಮಾರಿದತ್ತ, ಚಂಡಮಾರಿ, ಚಂಡಕರ್ಮ, ಸುದತ್ತಾಚಾರ್ಯ, ಅಭಯರುಚಿ, ಅಭಯಮತಿ, ಯಶೌಘ, ಚಂದ್ರಮತಿ, ಯಶೋಧರ, ಅಮೃತಮತಿ, ಅಷ್ಟಾವಂಕ, ದೂತಿ, ಯಶೋಮತಿ ಮತ್ತು ಕುಸುಮಾವಳಿ). ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಮತಿಯರೇ ಅಭಯರುಚಿ, ಅಭಯಮತಿಯರು. ಇವರದು ಪುನರಾವರ್ತಿತ ಪಾತ್ರ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಹನ್ನೆರಡೇ ಪಾತ್ರಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಿದತ್ತ, ಚಂಡಮಾರಿ, ಅಭಯರುಚಿ, ಅಭಯಮತಿ, ನಾಯಕ ಯಶೋಧರ, ಚಂದ್ರಮತಿ, ಅಮೃತಮತಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಚಂಡಮಾರಿ, ಮಾರಿದತ್ತರು ಹಿಂಸೆ ಬೇಡುವ ಅನ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಯಶೋಧರ ಪಕ್ಕಾ ಜೈನ. ಹಾಗಾಗಿ ಆತ ಬಲಿ ನೀಡಲು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೂ ಸಂಕಲ್ಪ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಘೋರ ಯಾತನೆ ಪಟ್ಟ. ಚಂದ್ರಮತಿ ಬಹುಶಃ ಜೈನಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಕೆ ಕುರಿ ಬಲಿಯ ಸಲಹೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಅದು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕೆಲಸ. ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯೂ ಸಂಕಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸಿದಳು. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಸದ್ಗತಿ ಕಂಡಳು. ಅಷ್ಟಾವಂಕನೂ ಹಾಡಿನಿಂದ ಅಮೃತಮತಿಯ ಜೀವನದ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸಿ ಎಲ್ಲೋ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮತ್ತೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾರಿದತ್ತ, ಚಂಡಕರ್ಮರೂ ದೀಕ್ಷೆ ವಹಿಸಿ ಸದ್ಗತಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಮೃತವತಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸೇರಿದವಳಲ್ಲ. ಅವಳದು ಸ್ವೇಚ್ಛೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ನರಕವೇ "ಗತಿ".

ಅಮೃತಮತಿಯನ್ನು ಜನ್ನ ಪಾತಕಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆಯೇ ವಿನಾ ಪತಿತೆ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಂಡನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯ ಪುರುಷನೊಡನೆ ಸರಸ ನಡೆಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆಕೆ ಮಾಡಿದ ಹತ್ಯೆ-ಹಿಂಸೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ. ಮಾರಿದತ್ತ ಮಾಡಿದ ಶ್ರದ್ಧೆ-ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿಂಸೆಗಿಂತಲೂ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಕಾಮಪರವಾದ ಅಮೃತಮತಿಯ ಹಿಂಸೆ ಘೋರವಾದುದು; ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಜನ್ನನ ಅಭಿಮತ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಚಿತ್ರೈಸುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಅಹಿಂಸೆಯತ್ತ. ಕೃತಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಸರ್ಗದ ವರ್ಣಮಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಸಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಜನ್ನ ಕೃತಿಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂಸೆ ತ್ಯಜಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ವಸಂತವನ್ನು ಕೋಗಿಲೆಯ ಇಂಚರ ಹಬ್ಬವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವದಯೆ ಇಲ್ಲದ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದಯಾರಸ ಮೆರೆಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬೀಭತ್ಸದಿಂದ ಶಾಂತದ ಕಡೆಗೆ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸು ಹರಿಯುವಂತೆ ಕಥೆಯ ಹಂದರ ರೂಪುತಾಳಿರುವುದು ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಸಫಲವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಘಟನೆಗಳ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಕಥಾಹಂದರವೂ ಲಯತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಫರ್ಡಿನಾಂಡ್ ಸಸೂರ್, ಕ್ಲಾಡ್ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್, ಜಾಕಸ್ ಲಕಾನ್, ರೋಮನ್ ಜಾಕಬ್‌ಸನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಾಚನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಅನೇಕ ದ್ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರಿದತ್ತನ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅಭಯರುಚಿ, ಅಭಯಮತಿಗಳ ಅಹಿಂಸೆ; ರೌದ್ರ, ಭೀಕರ ಚಂಡಮಾರಿ ದೇಗುಲ ಮತ್ತು ಶಾಂತ, ಸುಂದರ ವಸಂತಕಾಲ; ಅಮೃತಮತಿಯ ಕಾಮ-ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಯಶೋಧರನ ವೈರಾಗ್ಯ; ಸುಂದರ ಯಶೋಧರ ಮತ್ತು ಕುರೂಪಿ ಅಷ್ಟಾವಂಕ; ಚಂದ್ರಮತಿಯ ಬಲಿ ಸಲಹೆ ಮತ್ತು ಯಶೋಧರನ ನಿರಾಕರಣೆ; ಚಂಡಮಾರಿಯ ಬಲಿಬಯಕೆ ಮತ್ತು ತೀರ್ಥಂಕರನ ಸಾತ್ವಿಕತೆ; ಜೀವದಯೆ ಮತ್ತು ಜೀವಹಿಂಸೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇವು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. ಒಳಿತು ಕೆಡುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಕೃತಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಡೆರಿಡಾ ಆದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ರಾಚನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ, ಒಂದು ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಮೃತಮತಿಯ ಪ್ರಣಯ, ಮಾರಿಜಾತ್ರೆ, ಚಂದ್ರಮತಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಜೈನಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಅಥವಾ ಅನೇಕಾಂತವಾದ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟದಾಗಿದ್ದರೂ ಆಕೃತಿ-ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಬಿಗುವಾದ ಬಂಧದಿಂದ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಆಸಕ್ತರ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ ಅನ್ನಬಹುದು.

★

ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಗಾಯಿತ್ರಿ ಟಿ. ಪಾಂಚಜನ್ಯ
ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

1

ಪ್ರವೇಶ

ಕನ್ನಡದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಲವು ಮಜಲುಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಉದಾರವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಕಪ್ಪು ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಹೀಗೆ ಮೊದಲಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಲಿಂಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರಿವು, ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಂಧನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹರಿದು ಹೊರಗೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರು ಈ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಒಳಪಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿಂತಕಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾದರೆ, 'ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ' ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರಿವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಧೋರಣೆ ಹಾಗೂ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿ, ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ಅವರು ಮಾತನಾಡದಿದ್ದರೂ, ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವುವೂ ಇವರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯ ಹಲವರು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕನ ಹಾಗೆಯೇ ಉಗ್ರ ಅಥವಾ ಪ್ರಖರವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಾಗಿ ನಡೆ ನುಡಿಗಳ ಏಕೀಭವತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಚಿಂತಕರಾದ ವೀಣಾ ಅವರು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬರಹ, ಭಾಷಣ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆ ಮೊದಲಾದ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕಿ ಕನ್ನಡ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಹ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ದ್ವೈತ', ಕೃತಿಯು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂ.ಫಿಲ್ ಪದವಿಗಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ 'ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರದ ದಿನಗಳು', 'ಅಂತರ್ಮುಖ' 'ಲೋಕಾಂತ' ಎಂಬ ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಕಥಾನಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ

'ಅಕ್ಕನ ಹಾದಿ' ಎನ್ನುವ ಕವನ ಸಂಕಲನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೀಣಾ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

2

ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಹವು. ಸದಾ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವ ಇಲ್ಲವೇ ಆತ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ವೈದಿಕಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಮುಕ್ತಿಯಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಗ್ಗುವಂತಹವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದೆ. ಆದರೆ ವೀಣಾ ಅವರು ಇಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಅಪವಿತ್ರವೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತೋ ಆ ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಧನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ತುಳಿದವರು ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇಹ ಮನಸುಗಳ ವಿದ್ಯುದಾಲಿಂಗನವನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಣ್ಕೆ ಇವರ ಚಿಂತನೆಯ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹುಡುಕಾಟ, ತಾಯ್ತನ, ಹೆಣ್ತನ ಹುಡುಕಾಟವು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಹಾಗೂ ಮಗುವಾಗುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ದೇಹವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಜೈವಿಕವಾದ ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ದೇಹವನ್ನು ಮೀರುವ ಚಿಂತನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

1. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು: ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪುರುಷ ತಾಯಿ ಆಗುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಗವಿಲ್ಲದೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ಗಂಡಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ, ಜ್ಞಾನ ಅನುಭವಗಳ ವಿನಿಮಯ ಮಾತ್ರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೈಹಿಕ ಅನುಭವವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವೀಣಾ ಅವರು ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಎಂಬ ಲಿಂಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಎತ್ತುವಂತಹ ಮೀಸಲಾತಿ, ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೀಟುಗಳ ಕಾಯ್ದಿರಿಸುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ವೀಣಾ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವ್ಯಾವೂ ಸಮಾನತೆಯ ಪರಿಹಾರಗಳಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಒಂಟಿ ಇರುವಾಗಲೂ ಜೀವಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬೇಕೆ ವಿನಾ ಮೀಸಲಾತಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇವರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಅವರು ದೇಹವನ್ನು ಹರಿಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಂತಹ ವಿಷಯಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸುವ ವೀಣಾ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಸ್ವತಂತ್ರರಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ನಾವೀಗ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವತಂತ್ರಳಲ್ಲ, ಅವಳಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರವಿದೆ, ಬಂಧನವಿದೆ ಅವಲಂಬಿತಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಂಪ್ಯಾರಿಸನ್

ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿ... ಪುರುಷನೂ ಬಂಧಿತನೇ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬ ಯಾವ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಇದುವರೆಗೆ ನಾನು ನೋಡಿಲ್ಲ...ಅವನೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವನೇ."[1] ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಎದುರಾಳಿಯಲ್ಲ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪೂರಕವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಸಂಗಾತಿ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಜೈವಿಕ ಲಿಂಗಭೇದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಲಿಂಗಭೇದವನ್ನು ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

2. ತಾಯ್ತನದ ಹುಡುಕಾಟ : ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನೀಡಿರುವ ಗುಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾಯಾಗುವಿಕೆಗೆ ಲಿಂಗಭೇದ ವಯೋಭೇದ, ಯಾವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವರು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಭಾವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಎಂಬತ್ತರ ಮುದುಕನಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದರ ಯುವತಿ ತಾಯಿಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಎಂಬತ್ತರ ಮುದುಕ ಇಪ್ಪತ್ತೈದರ ಯುವತಿಗೆ ತಾಯಾಗುವುದು ಅನುಭವ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ತಾಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಲಿಂಗ, ದೇಹ, ಎನ್ನುವ ಗರ್ಭಪಾತ್ರೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇವರ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಮದುವೆಯೂ ಆಗದೆ, ಪುರುಷ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊರದೆ, ಹೆರದೆ ತಾಯಾಗುವ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾದ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ವೀಣಾ ಅವರನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವೀಣಾ ಅವರು ಸತ್ಯಕಾಮರ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಅಮ್ಮ ನಾನು ನಿನ್ನ ಔರಸನಲ್ಲವೇ ಬರೇ ಮಾಂಸದ ಮುದ್ದೆಗೆ ಹಾಲು ಕೊಡುವ ಸಣ್ಣ ತಾಯಿಯಾಗುತ್ತೀಯ? ಮಗುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆ ತಣಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ತಾಯಿಯ ಹಸಿವು ನಿನ್ನ ಎದೆಗಿಲ್ಲವೇ? ಒಮ್ಮೆ ಆ ಹಸಿವನ್ನು ನೂಕಿ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆ ತಾಯಿ. ಈ ಮಗನ ಹಸಿವು ತಣಿಸು..."[2] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಬಸಿರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಆಶಿಸದೇ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ತಾಯ್ತನದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀಣಾ ಅವರಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಜಾಗೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಅಂತರಂಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಮರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು-ಸ್ವತಃ ತಾಯಿ ಆಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಎರಡು-ತಾಯಿಯನ್ನು ಅರಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ವೀಣಾ ಅವರು ಸತ್ಯಕಾಮರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಒಟ್ಟು ಚಿಂತನೆಗಳ ಆಶಯವಾದ ಸಮರ್ಪಣಾಭಾವ ಅವರ ತಾಯ್ತನದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

3. ತನ್ನತನದ ಹುಡುಕಾಟ : ಪ್ರಸ್ತುತ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮವೆಂದರೆ ತನ್ನತನದ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ತನ್ನತನದ ಹುಡುಕಾಟವು ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ

ತನ್ನತನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲವೆ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸುವ ಮಾದರಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯದ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ವೀಣಾ ಅವರು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ಯಕಾಮರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೂ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. 'ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರ ದಿನಗಳು' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿ ಹಾಗೂ ಬೆನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದ ರವಿ ಬೆಳಗೆರೆಯವರು ಕೂಡ ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಇನ್ನು ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆಯವರ ಮನಸ್ಸು ಅದು ಸತ್ಯಕಾಮರಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತರ ಹುಡುಗಿ ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಎಂಬತ್ತರ ವೃದ್ಧನ ರಿಯಲೈಸೇಷನ್‌ಗಳನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾಳೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವುದು ಶುದ್ಧ ಆರಾಧನೆ."[3] ಎನ್ನುವುದು ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯಕಾಮರ ಮುಂದೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಣುವಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಇಷ್ಟು ಕೋಪ ಬೇಡ ಕರುಣೆ ಇರಲಿ ನನಗೆ ಆ ಪ್ರಹಾರವನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ನಾನು ತುಂಬಾ ದುರ್ಬಲಳಿದ್ದೇನೆ, ರಕ್ಷಿಸಿ"[4] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಒಂದು ಮಾಂಸದ ಮುದ್ದೆ. ತನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು ಮುರಾರಿ ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕಾಮ ಎನ್ನುವಂತೆ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಾನು ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವಳು ಎಂದು ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ನಾನು ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಕೆತ್ತಿದ್ದರು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು, 'ನಾನು ಯಾರಿಗೋ ಕಾಣಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇ ಮುರಾರಿಯಣ್ಣ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೋಂಡಿರುವುದು ಬೇರೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬೇರೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಮರಿಗಾಗಿ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೀಣಾ ಅವರು ತನ್ನನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಮರ ಹಿಂಬಾಲಕಿ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹಿಂಬಾಲಕತ್ವದಲ್ಲಿ ತನ್ನತನವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಕಿಯಾಗಿ, ನಟಿಯಾಗಿ, ತಂತ್ರಮಾರ್ಗದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧಕಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರು ತಂತ್ರ ಪಂಥದ ಮೂಲಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನತನದ ಹುಡುಕಾಟವು ಶುದ್ಧ ಆರಾಧನಾ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಅರ್ಪಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆ ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗಿದೆ.

4. ಮೀರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆ : ಬಟ್ಟೆಗೆಡದೆ ಬಟ್ಟೆದೊರಕುವುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ಅಕ್ಕನ ನಿಲುವಿನಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಳೆದು ಬಯಲಾಗುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ದೇಹ ಸಾಧನದ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮೀರುವ ಮತ್ತು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರಮಾರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಭೌತಿಕವಾದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಉದ್ದೇಶ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಲಿಂಗದ ಆನಂದವನ್ನು ಮೀರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಮೀರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು "ಏಯ್ ಚರ್ಮಾನಂದಿ, ಮುತ್ತಿಟ್ಟರೆ ಧರ್ಮ ಸುಖಪಡುವುದು ನಾಯಿ, ದನಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನೀನು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಾನು ಅಷ್ಟಕ್ಕಾಗಿ ಬರಬೇಕಿಲ್ಲ" ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮಿಲನದ ಹಿಂದೆ ಮಿಲನಕ್ಕಿಂತಲೂ

ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯು ಅಡಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಮ ಅವರು ವೀಣಾ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಮಿಲನವನ್ನು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದು ನಾಯಿ ದನ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸಹ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಿಲನದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ರತಿ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ, ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊ ಎನ್ನುವ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಮರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಂಥದೇ ಮತ್ತೊಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ, “ಏಯ್ ಚರ್ಮಾನಂದಿ, ಚುಂಬನಕ್ಕೆ ಲಿಂಗೋದ್ರೇಕ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ, ತುಟಿ ಚುಂಬಿಸಿದರೆ ಕಾಮೋದ್ರೇಕವಾಗಲು ನೀನು ಪಶುವಲ್ಲ. ಒಳಗಿರುವ ಇನ್ನಾವುದೋ ಕೂಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕೇಳು, ಏಳು, ಅದನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ, ಎಚ್ಚರಾಗು” “ಧರ್ಮ ಹರಿವ ವೇಳೆಗೆ ತುಟಿಯ ಚುಂಬನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಯಾಮದ ಪಾಠ ಮುಗಿಸಿದ್ದ.”[5] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ದೇಹ ಸಂಬಂಧದ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅವು ಕಾಮವನ್ನು ಮೀರಿದ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರದ ದಿನಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಸಾಲುಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. “ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೂಗಿಗೆ ಮೂಗು ಹಚ್ಚಿದ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ತಂದು ‘ಸೇರು ಕಣ್ಣಿನೊಳಗೆ ಸೇರು ಮಗಳೆ, ಕಳೆದು ಹೋಗಬೇಡ, ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಡ ಸೇರು’ ಎನ್ನುತ್ತಾ ನನ್ನ ಕಣ್ಣಗೋಲಿಗೆ ಅವರ ಕಣ್ಣಗೋಲಿಗಳು ತಾಕಬೇಕು. ಹಾಗೆ ರೆಪ್ಪೆಬಿಟ್ಟು ಕೂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಿವಿಯೊಳಗೆ ಕಿವಿಯ ರಂಧ್ರ. ಎಲ್ಲ ರಂಧ್ರಗಳ ಪ್ರವೇಶಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ, ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಚರ್ಮ ತಿಕ್ಕಿ, ‘ರಂಧ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರು ಮಗಳೆ, ಹೋಗಬೇಡ ಪೋಲು ಮಾಡಬೇಡ’ ಎಂಬ ಗಂಟೆ ಹೊಡೆದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಎದೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ‘ನನ್ನನ್ನು ತಿನ್ನು ಮಗಳೆ ಕುಡಿ, ನನ್ನ ರಕ್ತ ಹೀರು ಈ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನು’ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೂಗಿನ ಹೊಳ್ಳೆಯ ಒಳಗೆ ಅವರ ಮೂಗಿನ ಹೊಳ್ಳೆ ಸೇರಿಸಿ ‘ಕೊಡು ನಿನ್ನ ಉಸಿರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊ ನನ್ನ ಉಸಿರು’. ದೇಹದ ಒಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ ಚೇತನವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ದೇಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹವನ್ನು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮೀರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಗುವ ಅಥವಾ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರ ಪಂಥದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯುವ ಅಥವಾ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಕ್ತ ಪಂಥ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಆ ಮೂಲಕ ಹೊಸದೊಂದರ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವಳು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವೀಣಾ ಅವರು ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಸ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಮೀರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವೀಣಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

5. ವಿರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳು: ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ವಿರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು. ವಿರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ ತನ್ನ ಕರುಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ‘ನೆರೆ ಮನೆಯ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಅಳುವವರ ಮೆಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ದೇವ’ ಎನ್ನುವಂತೆ, ತನ್ನವರಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಸಂಕುಚಿತತೆಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ತನ್ನವರಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ

ತುಡಿಯುಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವೀಣಾ ಅವರಿಗೆ ಸತ್ಯಕಾಮ ಅವರು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸತ್ಯಕಾಮರ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, "ಅಳು ಮಗಳೆ, ಅಳು ನೀನು ಕರಗಬೇಕು, ಕರಗುತ್ತಾ, ಕರಗುತ್ತಾ, ಲಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು... 'ಮಗಳೆ ನಿನ್ನ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರಿಗೆ ನೀನು ಅಳುವುದೇನು ದೊಡ್ಡದು? ನಿನ್ನದಲ್ಲದ ಯಾರಿಗೋ ಅಳುತ್ತೀಯಲ್ಲ ಅದು ನನಗೆ ತುಂಬ ದೊಡ್ಡದು ರಘು ನಿನ್ನ ಅಬಾಂಧವ ಕೃತ ಸ್ನೇಹಿತನಲ್ಲವೇ? ಅವನಿಗಾಗಿ ಅಳು ದೊಡ್ಡವಳಾಗು' ಅಂದರು."[6] ಇಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ವಿರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಚಿಂತಕಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಿರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನಾಗಿ, ಗುರುವಾಗಿ, ತಂದೆಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಅಕ್ಕಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕಾಮ, ಮುರಾರಿ, ಶ್ಯಾಮಲಕ್ಕ, ಲತಾ ಅಕ್ಕ, ಗೀತಾ ಮಾಮಿ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಚಿಂತಕಿ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಅಥವಾ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಹ ವೀಣಾ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿರುವ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಬದಲಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

6. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾಮದ ಕುರಿತ ತಾರ್ಕಿಕ ಚರ್ಚೆ: ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ವೀಣಾ ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಸೀಮಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಹ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ರೂಪಿಸಿರುವ ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿದ್ದೂ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದನ್ನು ಮೀರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ವಿವಾಹವೆನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವೊಬ್ಬ ಚಿಂತಕಿಯೂ ಈ ಒಪ್ಪಿತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೀಣಾ ಅವರು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೂ ತಂತ್ರ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಮೀರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗಿನ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿದರ್ಶನವೆಂದರೆ 'ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರದ ದಿನಗಳು' ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರದ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕ ಲೆಕ್ಕದ ಮಾತು ಮಾತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಜೀವಂತವಾದ ದಿನಗಳು, ಸಾವಿಲ್ಲದ ದಿನಗಳು ಎನ್ನುವ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿಂತಕಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿತ ನೆಲೆಯ ವಿವಾಹ ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಸಾಧನೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಂತ್ರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ ವೀಣಾ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ ಅಂತಃಶ್ಚೇತನವನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವಾಗಬೇಕೆಂಬ ತಂತ್ರಮಾರ್ಗದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಜೀವಾಳವಾಗಿಸಿ

ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಬಂಧನದಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ದೇಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹದು. ಅದನ್ನು ಅನೈತಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಕಾಮವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಮದ ಮೂಲಕ ದೇಹದ ಒಳಗಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನವೆಂದು ಚಿಂತಕಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಸತ್ಯಕಾಮರ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. " ನನಗೆ ಗೊತ್ತು ಮಗಳೆ ನಿನ್ನ ದುರ್ಬಲ ಕೋಶದೊಳಗೊಂದು ಗಟ್ಟಿ ವಜ್ರದ ಕೂಸಿದೆ. ನಾನು ಅದನ್ನು ಹರಿಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯಾ....."[7] ದುರ್ಬಲ ಕೋಶ, ದೇಹ ಹರಿಯುವ ಕೆಲಸ, ಗಟ್ಟಿ ವಜ್ರದ ಕೂಸು, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಇವು ಕಾಯವನ್ನು ಕುರಿತ, ಲೈಂಗಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸದೆ, ಮತ್ತ್ಯಾವುದೋ ಅಗೋಚರವಾದ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ದೇಹ ಸಂಬಂಧದ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಅನೈತಿಕ ಕಾಮವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೈತಿಕತೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಮವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಆಲೋಚನೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ

7. **ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದ ಚಲನಶೀಲತೆ:** ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಹಾಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಚಿಂತಕಿಯು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಂತರಂಗಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ಯಕಾಮರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆದಂತಹ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೇ ವೀಣಾ ಅವರ ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ವಿವಾಹ, ಮತ್ತಿತರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಸಹ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯಕಾಮರನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸರ್, ಮಾಮ, ಅಪ್ಪ, ತಾಯಿ, ಸಂಗಾತಿ, ಸೇವಕ ಎಲ್ಲವೂ ದಾಟಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಗುವಾಗಿ ನೋಡುವವರೆಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವರ ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಚಿಂತಕಿ ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ರಿಯಲೈಸೇಷನ್ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ಯಕಾಮ ಅವರು 'ಮಗು ಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ಇಲ್ಲವೇ ಮಗುವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯಕಾಮರೇ ಮಗುವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವಂತೂ ವೀಣಾ ಅವರ ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಂತಿದೆ. "ಇವರು ಏನು ಮಗು ನಾನು ಏನು ತಾಯಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ; ಹಾಗಂತ ಇವರು ಎಲ್ಲರ ಹಾಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ, ಆ ಕೂಗು ಬೇರೇನೋ ಇದೆ ಅನಿಸುವ ಒಳಗಣ ಎಚ್ಚರ. ಒಳಗೆ ತಂಪು ಅರ್ಘ್ಯ ಹೊರಗೆ ಸುಡುವ ಉರಿ. ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಲಾಗದ ಘರ್ಷಣೆ ತುಂಬ ಕುದಿಯುತ್ತ ಎದ್ದೆ."[8] ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಗೊಂದಲ ಹಾಗೂ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಗೊಂದಲ

ಹಾಗೂ ತಳಮಳವು ಕೇವಲ ವೀಣಾ ಅವರ ಆಂತರಿಕ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಸತ್ಯಕಾಮರ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೆಂಡಕಾರಿದರೂ ನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ರಿಯಲೈಸೇಷನ್‌ಗೆ ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯಕಾಮರ ನಿಜವಾದ ತುಡಿತ ಯಾವುದು, ಅವರ ನಿಜವಾದ ಹಸಿವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದ ಆಲೋಚನಾ ಸರಣಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕಾಮರದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹುಚ್ಚಾಟವೆನ್ನುವ ಅಸಹನೆಯ ಧೋರಣೆಗೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಅವರ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಚಿಂತಕಿ ಆಂತರಂಗಿಕವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶರಣಾಗುತ್ತಾಳೆ ಇದು ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

3

ಕನ್ನಡ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು–ಪುರುಷನನ್ನು ಎದುರಾಳಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಗಾಗಿ ಪಣತೊಟ್ಟಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿ. ಎರಡನೆಯದು–ಪುರುಷ ಎದುರಾಳಿಯಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರೆಲ್ಲರೂ ಕೂಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ. ಬಹುತೇಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಈ ಎರಡರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಹವರು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮೂರನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ 'ಎನ್ನೊಡೆಯ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಂಗೆ ಜಗವೆಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಾ' ಎನ್ನುವ ಕಾಣ್ಕೆಯು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ, ತಂದೆ ತಾಯಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮವನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಸ್ತ್ರೀ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೊರತಾದ ಗಂಡಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಶೂನ್ಯ, ಇಲ್ಲವೆ ನಶ್ವರವೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಿವ ಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಶಿವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಶವಕ್ಕೆ ಸಮಾನ. ಅಂದರೆ ಶಿವನಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯೇ ಬಲವೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಈ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇವರಿಗೆ ಓದು, ಹೋರಾಟ, ಮಾತಿಗಿಂತಲೂ ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಧನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಲುಕದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಾದಿಯಾಗಿದ್ದು, ಕೇವಲ ಸಾಧಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುವ ಸಾಧನೆಯ ಫಲ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆಯವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಭಾವಿಸದೆ, ಗಂಡನ್ನು ಗಂಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸದೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಗಂಡನ್ನು ಕೂಸಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀ ಚಿಂತನೆ ಇವರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವೀಣಾ ಅವರ

ಬರಹಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಜೈವಿಕ ಲಿಂಗಭೇದವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇವರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯನ್ನು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಇಲ್ಲವೇ ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮೂಲಕ ಹೊರಟರೆ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕೇವಲ ದೇಹ ಆತ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವಂದ್ವವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ.

4

1) ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಬೋಧೆಯ ಅಂಶಗಳಾಗಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳಾಗಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ತನ್ನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲವೇ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

2) ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಗಂಡಿನ ದರ್ಪ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆ ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ, ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

3) ತನ್ನ ಒಳಗನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹೊರಗಾಗುವ, ಬಯಲಾಗುವ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಸಿವು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನೋಡಬಹುದು. ತನ್ನ ದೇಹದ ಅರಿವನ್ನು ಮಿರುವ ಮೂಲಕ ದೇಹದ ಒಳಗಿನ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

4) ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಓದು, ಚಳುವಳಿ, ಹೋರಾಟಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ, ಸಾಧನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿವೆ. ನಡೆ ಮತ್ತು ನುಡಿ ಒಂದಾಗು ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇವರ ಬರಹಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆತ್ಮಕಥೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

5) ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ವೀಣಾ ಅವರನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಾದ ಚಿಂತಕಿಯರು ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಧಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾದರೂ, ಅಕ್ಕ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

6) ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾರೆ, ಸಂಭ್ರಮದ ಮನೋಭಾವ ಹಾಗೂ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧೇಯಕವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಗೋಚರ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.

7) ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲವೇ ಜನಾಂಗೀಯ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೋ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಿಂತ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಮಿತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೀಣಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮಾದರಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಕ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ವಾಸವಿ ಎ ಆರ್., ಒಳಗನ್ನಡಿ, ಲೇ, ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಮಹಿಳೆಯರ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಸ ಪು. 129
2. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ ಅಂತರ್ಮುಖ, ಪು. 55
3. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರದ ದಿನಗಳು, ರವಿಬೆಳಗೆರೆ, ಮುನ್ನುಡಿ.
4. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರ ದಿನಗಳು ಪು. 51
5. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಅಂತರ್ಮುಖ ಪು. 53
6. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರದ ದಿನಗಳು
7. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಅಂತರ್ಮುಖ ಪು. 51
8. ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರ ದಿನಗಳು ಪು. 50

ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು

1) ವಾಸವಿ ಎ.ಆರ್. ಒಳಗನ್ನಡಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, 2011
2) ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ದ್ವೈತ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 2007
3) ಅದೇ, ಸತ್ಯಕಾಮರೊಡನೆ ನನ್ನ ಸಾವಿರದ ದಿನಗಳು, ಬಿಬಿಸಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ ಬೆಂಗಳೂರು, 2013
4) ಅದೇ, ಅಂತರ್ಮುಖ, ಯಾಜಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, 2013
5) ಅದೇ, ಲೋಕಾಂತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, 2013

★

ಸಕ್ಕರೆಯ ಗುಣವನ್ನು
ನೆಕ್ಕಿ ತಿಳಿಯಲುಬೇಕು
ಸಿಕ್ಕ ಅನುಭವವಷ್ಟೇ
ಲೆಕ್ಕ ನಿನ್ನ ಪಾಲಿಗದು ॥

ಎರಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು

ಎಚ್. ಆನಂದರಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರೀ
1251, 4ಎ, ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, ಮೂರನೇ ಹಂತ, ಬಿ.ಇ.ಎಲ್. ಬಡಾವಣೆ,
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು – 560 097

1. 'ಅಸ್ಮಿತೆ; ಹರಹು ಅತಿ ವಿಶಾಲ

'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ, ಬಳಕೆ–ದುರ್ಬಳಕೆ(ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ) 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಪ್ರಸಕ್ತ ಸ್ವರೂಪ–ವಿರೂಪ, ಇವುಗಳ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದ ಲೇಖನವು (ಶಿವಕುಮಾರ, ವೀಣಾ, ಷಣ್ಮುಖ; ಜನವರಿ–ಮಾರ್ಚ್ 2017) 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ವಿಶಾಲ ಹರಹಿನ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸಿದೆಯಾದರೂ ಆ ಚರ್ಚೆಯು ಮನನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನನ್ನ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ('ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ'ದಲ್ಲಿ) ನಮ್ಮೀ ಭೂಮಿಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಅಸ್ಮಿತೆಯಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೊಂದು ಅಸ್ಮಿತೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಗುವ ಈ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯೆಂಬುದು, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದು, ಮಾನವ ಸಂತತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನ ಒಟ್ಟು ಅಸ್ಮಿತೆಯು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಈ ಭೂಗ್ರಹದ (ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ!) ಅಸ್ಮಿತೆಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳ ಸಮಷ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬಂಧು–ಮಿತ್ರ ಮೊದಲಾದವರು, ಪರಿಸರ, ಪ್ರಕೃತಿ... ಹೀಗೆ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೊಡನೆ/ ಪ್ರತಿಯೊಂದರೊಡನೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೂ ಆಗಿರುವಂತಹ ಅನೇಕ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳೂ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಟ್ಟು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಬಂಧದೊಳಗೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ, 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಹರಹು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ. (ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅಸ್ಮಿತೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರನಿಗಲ್ಲ, ಸಕಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯ!) ಜಾತಿ, ಪಂಗಡ, ಮತಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತು ದಲಿತ, ಶೋಷಿತ, ಹಿಂದುಳಿದ ಮೊದಲಾದ 'ಅನುಕೂಲಸಿಂಧು'ಗಳು 'ಅಸ್ಥಿತೆ'ಯ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯ. (ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ..ಗಳೂ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಹೇತುಗಳು.

ಆದರೆ, ಇಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲ ಸಿಂಧುಗಳೇ ಸರ್ವಾಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಚೋದ್ಯದ ಸಂಗತಿ! ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಪ್ರೇರಿತ ಸ್ವಾರ್ಥ/ ನ್ಯಾಯಾಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದು ಕಡೆ, ವೋಟ್ ಗಳಿಕೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಈ ಪರಸ್ಪರ ನಡೆಯೇ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಈ ಚೋದ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಶೋಷಿತ, ಪುರೋಹಿತ... ಎಂಬೆಲ್ಲ ಏಕತಾನದ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿರುವ ನಾವು ಈ ಬಂಧ(ನ)ವನ್ನು ದಾಟಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ, ದೇಶ... ಎಂದು ಮುಂದರಿದು (ಶ್ಲೇಷೆ ಉದ್ದೇಶಿತ)–'ಸಮಗ್ರ ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು, ಸಮುದಾಯವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿಯೂ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಜೀವನಾನುಭವ ಮತ್ತು ಜೀವನಾನಂದ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ.

2. ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃಷಿ; ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ

'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಕೃತಿಗಾಗಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಬಂದ ಹೊಸತು. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ನಗರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸನ್ಮಾನ. ಸನ್ಮಾನ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದರು, "ಎಲ್ಲರೂ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸಿನಕುರಿತೇ ಈ ಕಾರಂತನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತೀರಿ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಂತ ಅದೊಂದನ್ನೇ ಬರೆದದ್ದಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವು ನಿಮಗೆ ಗೋತ್ತೋ? ನಿನ್ನೆ ನನಗೊಂದು ಸನ್ಮಾನ ಆಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಇತರ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಕೆಲಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದರು. ಆ ಹುಡುಗ ಇಲ್ಲೇ ಕೂತಿದ್ದಾನೆ..."

ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದ ಹುಡುಗ(ಯುವಕ) ನಾನೇ. ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಕಾರಣ ಜನವರಿ–ಮಾರ್ಚ್ 2017ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ ಭಟ್ ಅವರ ಲೇಖನ 'ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಳು'. ಪಾ.ವೆಂ. ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಗೊತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತ ಯುವ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಬಹುತೇಕ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಪಾ.ವೆಂ. ಅವರ ವಿನೋದ–ವಿಡಂಬನೆಯ ಬರಹಗಳು. ಅದು ಬಿಟ್ಟರೆ 'ಕಸ್ತೂರಿ'ಯಿಂದಾಗಿ, ಪಾ.ವೆಂ. ಅವರ ಪತ್ರಿಕಾಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾಸಕ್ತಿಗಳು ಈ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರ ಕಲ್ಪಕತೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಪರತೆಯ ಅರಿವು ಈ ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದಷ್ಟು ಕೃಶವಾಗಿದೆ. ಪಾ.ವೆಂ.ಅವರ ವಿನೋದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು (ಹರಟೆ, ಪ್ರಬಂಧ, ವಿಡಂಬನೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಓದಿರುವಷ್ಟು, ಅವರ ಕಲ್ಪಕತೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಪರತೆಯ ಬರಹಗಳನ್ನು /ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆ ಓದಿಲ್ಲ.

ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಮಂಕುತಿಮ್ಮನ ಕಗ್ಗ, ಮಾಸ್ತಿ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಸಣ್ಣಕಥೆ, ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ನಿತ್ಯೋತ್ಸವ ಕವಿತೆ... ಹೀಗೆ, ಇಷಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಬಿಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಾತಾವರಣವು ಇಂದಿನ ಆಸಕ್ತ ಯುವ ಪೀಳಿಗೆಯ ಬಹುತೇಕರನ್ನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮಹನೀಯರ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಹಿರಿಯ ಲೇಖಕರ ಇತರ (ಪ್ರಕಾರಗಳ) ಮೌಲಿಕ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ದೂರವಾಗಿರುತ್ತಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಹಿತಿ ಸಂಕುಲವು ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿಚಾರ, ಪ್ರಬಂಧ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಚರಿತ್ರೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ನೆನಪಿನ ಚಿತ್ರಣ, ಅನುವಾದ, ಸಂಕೀರ್ಣ, ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಪಾದನೆ, ಆಂಗ್ಲಭಾಷಾ ಬರಹ... ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿಸಿರುವುದರ ಆಳ ಅಗಲಗಳು ಇಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಬಹುತೇಕ ಅರಿವಿಲ್ಲ. (ನನ್ನದೇ ಉದಾಹರಣೆ–ಹಾಸ್ಯ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಬಲ್ಲ ಬಹುಪಾಲು ಯುವಕರಿಗೆ, ಅಷ್ಟೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ–ಸುಮಾರು 750–ವಿಚಾರ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಬಂಧ, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಥೆ, ಕವನ, ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ–ಸಾಮಯಿಕ ಲೇಖನಗಳು, ಅಂಕಣ ಬರಹಗಳು ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯ ನನ್ನ ಪ್ರಕಟಿತ(ಹಾಸ್ಯೇತರ) ಲೇಖನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ! ಕೆಲ ಹಿರಿಯ ಗಣ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ/ ಲೇಖಕರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿ ಸಂಪುಟಗಳು (ಉದಾ:'ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಕೃತಿಶ್ರೇಣಿ') ಹೊರಬಂದಿವೆ ಯಾದರೂ, ಪ್ರತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಲಭ್ಯತೆ, ಪ್ರಚಾರ, ವಿತರಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇವುಗಳ ಕೊರತೆ ಯಿಂದಾಗಿ, ಈ ಸಂಪುಟಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರನ್ನು ತಲುಪಿಯೇ ಇಲ್ಲ!

ಇಂಥ 'ನಿರ್ವಾತ'ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಜಕ್ಕಳರ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಲೇಖನದಂತಹ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಕಮ್ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ತುಂಬ ತುಂಬ ಇದೆ.

ಪಾತಾಳದಿಂದ ಆಗಸದ ನಡುವೆ ಹೊಸಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ : ಉಳಿರಂಪಿಗೆ

ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ವಸಂತಕುಮಾರ್
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಾರಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಕಲಾ ಕಾಲೇಜು, ಮೈಸೂರು

'ದನಿ'ಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ 'ಆದಿಯ ಕನ್ಯೆ'ಯ ಮೂಲಕ 'ದೀಪವಂಶ' ಕಂಡ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು 'ಉಳಿರಂಪಿಗೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಪಾತಾಳದಿಂದ ಆಗಸದ ನಡುವೆ ಹೊಸದಾದ, ಪ್ರೀತಿ, ಆನಂದ, ಶಾಂತಿ ತುಂಬಿದ ನೋವಿಲ್ಲದ, ಸಾವಿಲ್ಲದ, ಅಸಮಾನತೆಯಿಲ್ಲದ, ಶೋಷಣೆಯಿಲ್ಲದ 'ಜೀವಕಾರುಣ್ಯ'ದ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಸ್ವರ್ಗವೆಂಬುದು ನರಕದ ಪಲ್ಲಟ। ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಕುಲಮದದಳಿವು' ಎನ್ನುವ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಕುಲಮದದ ಅಳಿವು. ನರಕ ಎಂದರೆ ಕುಲಮದ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನರಕಗಳನ್ನು 'ತಥಾಗತ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ 'ಸ್ವರ್ಗ' ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ನರಕ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ 'ಎಷ್ಟೊಂದು ಮಾರ್ಗಗಳು ಬೇಡ। ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗಗಳು ಸಾಕು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮಾರ್ಗದ ನಡಿಗೆ ಎಂಥದ್ದೆಂದರೆ–

"ಸದುವಿನಯ ಸಮ್ಮಾನ
ದುದುಕ ಕುಡಿದು ನಡೆದರೆ
ತಿಳಿಗೊಳಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲು ಎಸೆಯದೆ
ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣು ಎರಚದೆ
ನಡೆದರದು ಮಾನವ ಸಂಸರ್ಗ"

ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು. ಬುದ್ಧನ ಈ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ 'ಬೆವರು ಬೆಂದು ಬೆದರಿತು'. 'ಏಕೋ ಭಾವದಿ ಹರಿದ ನದಿ/ ತಂತಾನೆ ಬತ್ತುವುದಿಲ್ಲ ಬದುಕು' ಹೀಗೆ ನದಿ–ಬದುಕು ಎರಡೂ ಬತ್ತದಂಥ ಲೋಕ ಬುದ್ಧನ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದನ್ನೇ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಯಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಬುದ್ಧನೊಲುಮೆಯ ಜೀವಕಾವ್ಯ ಪ್ರೇಮಕಾವ್ಯ. ದಲಿತನನ್ನು ದಲಿತ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ, ಭೂತದ, ವರ್ತಮಾನದ ಬೇಗುದಿಯನ್ನು ಮರೆಯದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಿರಿಸುವ, ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಎದೆಗಪ್ಪಿಗೊಂಡು ಬೆಂಕಿಯನ್ನೇ ಬೆಳಕಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ 'ಉಳಿರಂಪಿಗೆ' ಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿ ದುಡಿದಿದೆ. ಹಂಪಣ್ಣ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ 'ಅರಿತವರು ಅರಿಯಲು/ ಬೆರೆತವರು ಬೆರಗಿಡಿದು ಬರಲೆಂದು' ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯ್ತನದ ಕಕ್ಕುಲಾತಿಯ ಹೆಂಗರುಳಿನ ಬಾವುಣಿಕೆಯ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರ ಕಾವ್ಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಖಡ್ಗವಾಗುವ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮರಸ್ಯದ ದೀಪವಾಗುವ ಕಾವ್ಯ.

'ಉಳಿರಂಪಿಗೆ' ಕವನ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು 36 ಕವಿತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಬಿಡಿ ಪದಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಧಾವಂತ, ಏಕಾಂತ, ಲೋಕಾಂತ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಾಸ್ತವ, ಕನಸು ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಅಂತರ್ಯ, ಎರಡು

ಹನಿ, ಮುಂಜಾವಿನ ಹರವು, ಕಪ್ಪು, ತಿಳಿಗೊಳ ಅದುಮಿಡಲಾಗಿದೆ, ಪರಿತಾಪ, ಸವಣೂರು, ಸುಗ್ಗಿ, ಸರಕು, ಜೀವಕಾರುಣ್ಯ, ಗೋಡೆ ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ದಲಿತಲೋಕದ, ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ದೀನರ ಬಡವರ ಬದುಕಿನ ಬೇಗುದಿ, ಧಾವಂತ, ಆತಂಕ, ತಲ್ಲಣಗಳ ಸುಡು ವಾಸ್ತವದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಲೇ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿ ಎ.ಕೆ. ಹಂಪಣ್ಣನವರು ನಿರಾಶಾವಾದದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ತಪ್ತ ಲೋಕದವರೆಗೆ ಉಯ್ಯಾಲೆ ಕಟ್ಟಿ ಜೀಕುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ಸಂಕಲನದ ಅಡಿಗಲ್ಲು, ಮೊಂಬತ್ತಿ ಮತ್ತು ಹುಡುಗಿ, ಏಕಾಂತ ಹಗಲು, ಜೀವವೆಂದರೆ, ತನ್ಮಯ, ಒಮ್ಮೆ ಬರುವುದಾದರೆ, ರಣಬಿಸಿಲು, ಇರುವೆಗೂಡು, ಸೊಪ್ಪಿನಜ್ಜಿ, ಬಂಧಮುಕ್ತಿ, ವರ್ತಮಾನ, ಸುಗತದಾರಿ, ನಂದನ, ಅಂತರತಮ ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಏಕಾಂತದ, ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಕವಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಕನಸಿನ ಪರ್ಯಾಯಲೋಕದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಕವಿತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಧ್ಯಾನದ ಕನಸಿನ ಏಕಾಂತದ ಮೂಲಕವೇ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣ ವಾಸ್ತವದ ಬೇಗುದಿಯ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಬೆಳಕಾಗಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರ ಭೂಮಿಪಾದ, ಸಾವಸೀಮೆ ದಾಟಿ, ಅಲ್ಲಮ, ಅರುಂಧತಿ, ಸ್ಯಾಷೇ, ಪಾಬ್ಲೊನೆರೂಡ, ಅಮೃತಮುಹೂರ್ತ, ತಥಾಗತ, ಹೆಸರು, ಏಸು, ಕವಿತೆಗಳು ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಹೊಸಲೋಕವನ್ನು ಸಮಾನತೆಯ ಒಲವಿನ, ಬಂಧುತ್ವದ, ಶಾಂತಿಯ ಲೋಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆ ಲೋಕದ ಬೇರುಗಳು ಪಾತಾಳದ ಕತ್ತಲೆಯ ಕಪ್ಪು ಅಮಾವಾಸೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದರ ತುದಿ ಆಕಾಶದ ತಾರೆ, ಚಂದ್ರ, ಸೂರ್ಯರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿದೆ. ಆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ನಾವು, ನೀವು, ಎಲ್ಲರೂ

"ಯಾವುದೋ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಧಾವಂತ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ
ಕಪ್ಪು ಕಂಬಳಿ ಹೊದೆದು ಅನಂತ ನೆಮ್ಮದಿ
ಕದಡಿ ಊರೂರು ಅಲೆದಾಡಿ
ಆನಂದಗಳ ಮೈದುಂಬಬೇಕು
ಹಾರಿಬಿಡಬೇಕು
ಶಾಂತಿ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಆಗಸಕ್ಕೆ"

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ತ ಕಣ್ಣೀರನೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಕಡಲಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಅನುಭವ ಕವಿಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಾಸ್ತವದ ನೋವು, ಸಂಕಟ, ಅಪಮಾನ, ಹಸಿವು, ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕೀಳರಿಮೆ ಎಲ್ಲದರ ಆತಂಕ ಧಾವಂತಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಲೇ ಏಕಾಂತದ ತನ್ಮಯತೆಯ ಒಲವಿನ ಮೂಲಕ ಬಂಧುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸದಾದ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ 'ಶಾಂತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರ 'ಹೆಸರು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ವಾಸ್ತವದ ಅಗ್ನಿಕುಂಡ: ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರಿಗೆ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ದಲಿತಲೋಕದ ದಟ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ಎಷ್ಟಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅವರೊಬ್ಬರದ್ದಲ್ಲ, ಅವರ ಕಾಲದ್ದು. ಅವರ ದೇಶದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಭೂತಕಾಲದ್ದು ಎಲ್ಲ ದೇಶದ್ದು ಆಗಬಹುದಾದಷ್ಟಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾರನ್ನೋ ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರದ್ದೂ ಕಡಿದು ಹಾಕಲಾಗದ ಬಂಧುತ್ವ ಎಂದು

ಭಾವಿಸಿಯೇ ಕೂಡುವುದಕ್ಕೆ, ಬೆರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದಲಿತ ಲೋಕದ ಬದುಕು ಬವಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನುಭವದ ಸಾಂದ್ರತೆ ವಾಚ್ಯವಾಗದೆ, ರೋಷವಾಗದೆ, ಭಾವೋನ್ಮಾದ, ಯುದ್ಧೋನ್ಮಾದವಾಗದೆ ಭಾವಲಯವಾಗಿ ಏಕತಾರಿಯ ನಾದಲಯದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಿರಂತನೆಯಿಂದ ಚೈತನ್ಯಮಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ, 'ಆಂತರ್ಯ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ

"ತುಂಬಿ ತೆರೆದರೆ ಮಾತು ಗೌಣವಾಗಿ
ಮೌನ ಎದೆ ಸೀಳಿತು ಚರ್ಮದ
ಅಕ್ಕಳಿಕೆ ಸುಲಿಯಿತು
ನಿದ್ದೆ ಕಾಣದೆ ರೆಪ್ಪೆಗಳು ನಲುಗಿದವು"

ಎಂದು ಬದುಕಿನ ದಾರುಣತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ದಾರಿಯಾಗಿ

"ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿದ್ದನಂತೆ
ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯಳೂ ಇದ್ದಳಂತೆ
ಇದ್ದವರು ಇಬ್ಬರೆಂದರೆ
ಬದುಕಿದ್ದ ಬಣವೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲು
ಪದ್ಯ ಗೀಚುತ್ತಿದ್ದರು
ಮದ್ಯ ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು
ಸಾವಿರ ಕಣ್ಣುಗಳ ನವಿಲು ನರ್ತಿಸಿದಂತೆ
ದೇವಾಲಯದ ಆನೆಯೊಂದು ನಡೆದಂತೆ"

ಎಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕನಸಿನ ಲೋಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ

"ಮುಗಿಲೆಂಬ ಮುಗಿಲು ದಿಗಿಲುಬಿದ್ದು
ಮಕಾಡೆ ಮಲಗಿದರೂ ಮುದ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ"

ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮುಂಜಾವಿನ ಹರವು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ತ ಲೋಕದವರೆಂದು ಅರಿದರಿದು ಅವರೆಡೆ ನಡೆದು ಬಂದರೆ –

"ಒಂಟಿಯಾದ ಜೀವಗಳ ಎಣೆಯಿಲ್ಲದೆ
ಎಡೆಮುರಿ ಕಟ್ಟಿ ಸುಬ್ಬರಂತಲ್ಲ
ಬಿಡುವಿರದ ದುಡಿತ ತಮಟೆ ಬಡಿತ
ಎದೆಗುದಿ ಬೆಂದವರು ಹಾಡು ಪಲುಕಿದರು"

ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಂದವರು ಹಾಡು ಪಲಕುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಿಂಕ, ಬಡಿವಾರ, ವೈಯ್ಯಾರದವರ ಕೊಂಕು ನುಡಿಯನ್ನು 'ವಿಷದ ಉಗುಳು', 'ಗುರಿಯಿರದ ಬಾಣ', 'ಗುರುವಿರದ ವಿದ್ಯೆ', 'ಮೂಷಕದಂಡು' ಎನ್ನುವ ಕವಿ "ಹರುಷ ಉಕ್ಕಲು ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ದೀಪ ಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತಲೇ ತೆವಳಿ ವಿಕಲಚೇತನರ ಎಡೆಗೆ ಬಂದು "ನಡೆಯಿರಿ ಬೆಳಕಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಏಣಿ ಹಾಕುವ" ಎಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದ ನಡಿಗೆ ವಿಕಲಚೇತನರೆಡೆಗೆ ಹಾಗೂ ಬೆಳಕಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ.

'ಕಪ್ಪು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ "ನಿಗಿ ನಿಗಿ ಹೊಳೆವ ಕೆಂಡದುಂಡೆಗಳು ನೀರ ಮೇಲೆ

ನೀರು ಸುರಿದ" ಕಾರಣ "ಸುಯ್ಯೆಂದು ಸೊರಗಿ ಮರ್ಮರ ಮರುಗಿ ಹೊಗೆಯಾಗಿ ಆವಿಯಾಗಿ ಮೋಡ ಸೇರಿತ್ತು" ಕಡುಗಪ್ಪು ಇದ್ದಿಲೆಂಬುದು ಹುಡಿ ಹುಡಿಯಾಗಿ ಮಡಿಯಾಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಕೆಂಡವೇ ಕಾಂತಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಇದ್ದಿಲಾಗಿ ಮಡಿಯಾದ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಕಪ್ಪು ಜನರ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೋಡ ಮಳೆಯಾಗಿ ಸುರಿದು 'ಗಾರಾದ ಭುವಿ'ಯ ಪುಲಕಗೊಳಿಸುವುದನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕವಿ ಶ್ರಾವಣ ಯಾರ ಉಸಾಬರಿಗೂ ಮಣೆ ಹಾಕಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ನಿಸರ್ಗದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಶ್ರಾವಣದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಳು ಕಡಿಯಿಲ್ಲದ ದಲಿತರ ಮನೆಗಳ ಬದುಕು

"ನೂತ ಸೀರೆಯಲಿ ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ಎಳೆಗಳು
ಕೈಬಳೆಗಳು ಒಡೆದಿವೆ ಬದುಕು ಒಡೆದ ದನಿಗಳು
ಸೀಮೆ ದಾಟಿ ಬಂದು ಈ ಸೀಮೆ ಸುತ್ತಿಯಾಯ್ತು
ಕಪ್ಪು ಸುಂದರವೆ ದಿವ್ಯ ಅಂಬರವೇ
ಅವ್ಯಕ್ತ ಲೋಕದೆದುರು ಅನಾಥರು"

ಎನ್ನುವ ಕವಿ "ನಾಥರಾಗಬೇಕೆಂಬ ಹುಯಿಲು ಜೀವಕ್ಕೆ । ಜೀವವೇ ಹೆಗಲಾಗಬೇಕು । ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿ ಹೂವಿನ ಕನಸು । ಕಂಡರೆ ಹೇಗಾದೀತು" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ತಿಳಿಗೊಳ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಕನಸುಗಳ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಉಲ್ಕೆಗಳಾಗಿ ಧರೆಗೆ ಉರುಳಿದವು ಎನ್ನುತ್ತಲೇ "ಎದೆಯ ಗೂಡು ಕ್ಷಯದ ಬೀಡು । ಸೇದಿ ಸೇದಿ ಬೀಡಿ ಹತ್ತಾರು ವಸಂತ । ಬೆಂಕಿ ತಗುಲಿದೆ ನೀರುಬಾವಿ ದೂರವಿದೆ । ರಂಧ್ರ ಕೊರೆದಂತೆ ಭಯಾನಕ ಲೋಕ । ಮಾಮರದಲ್ಲಿ ಕಾಗೆಯೊಂದು ಕಾಕಾ । ಬಂಧು ಬಳಗ ಕರೆಯುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ತಿಳಿಗೊಳದ ಮಧ್ಯೆ ಯಾರೋ ಕಲ್ಲನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಾಕಿ ಕದಡಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಕವಿ ದಲಿತರ ಎಡ–ಬಲದ ಒಳಮೀಸಲಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಹೋರಾಟಗಾರರು 'ಕನವರಿಸುತ್ತ ಬರೀದೆ ಮಲಗಿ'ರುವುದನ್ನು, ವಿಷಯಲಂಪಟರಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ಗತ್ತಿನಿಂದ ಹಿಂದೆ ಬಂದವರ ಝಾಡಿಸಿ ಹೊಡೆದ ನಾಯಕರನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ದಲಿತರ ಸಂಘಟನೆ, ಹೋರಾಟ, ಮನಸ್ಸುಗಳ 'ತಿಳಿಗೊಳ'ವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೊಡ್ಡಿದ್ದಾರೆ. ನ್ಯಾಯದ ತಕ್ಕಡಿ ಜೊಲ್ಲು ಸುರಿಸುತ ವಾಲುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗೆ ನೋವಿದೆ, ಬೇಸರವಿದೆ, ಆದರೆ ಸಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹಂಪಣ್ಣ ಸಿಟ್ಟಿನ ಕವಿ ಅಲ್ಲ. ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಗೆಳೆತನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಸುಗ್ಗಿ' ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. 'ಸುಗ್ಗಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು 'ಗೆಳೆಯಾ' ಎಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿ ಹಸಿವಿನ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ :

"ಆಷಾಢದ ಬರಗಾಳಿಗೆ ಎಡ ತಾಕಿರುವೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ
ಸೋರುತ್ತ ನಾರುತ್ತ ಬಿರುಕು ಬಿಟ್ಟಿದೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ
ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಾದವು ಕೂಲಿಗೆಂದು
ಹೋದ ಅವ್ವ ಅಪ್ಪರು ಬಂದಿಲ್ಲ ಸಂಜೆಗತ್ತಲಾಯ್ತು"

ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಲೇ ಗೆಳೆಯನನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾ–

"ನೆನೆದು ಬಿಸಿಯಾಗಿ ಗಾಳಿ ಹಗುರಾಗಿ ಮನೆಬಾಗಿಲು

ಬಡಿದು ಬಂದೆ ನೋಡು ನಿರಭ್ರ ಶುಭ್ರ ಪ್ರೀತಿ
ಅಂಕುರ ಬೆಳಕಿನಂದವ ನೋಡು ಬಾ ಗೆಳೆಯ
ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲೂದಿ ದುಂಬಿಗಳ ಸುತ್ತ ಗಿರಕಿ
ಹೊಡೆದಿವೆ ಉರಿದುರಿದು ಬಿಟ್ಟಿವೆ ನೆಲದ ಮೇಲೆಲ್ಲ
ಪಾಪಬೀರುಗಳು ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನರಕಯಾತನೆಯ
ಸಹಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯವಿರಬಹುದು ನೋಡದು ಧ್ರುವತಾರೆ
ಮೇಲೊಂದು ಗಗನಚುಕ್ಕಿ ಕಪ್ಪನೆಳಲು ತುದಿಯಂಚು"

ಎಂದು ಉಳ್ಳವರ ದುಂಬಿ ಗಿರಕಿಯ ಪಾಪಬೀರುಗಳ ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯ ನರಕಯಾತನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ–

"ಎಂದೋ ಬರಬೇಕಾದವ ಇಂದು ಬೆಂದು ಬಂದೆ
ಎಲ್ಲರೂ ಕಳೆದುಹೋಗಿದ್ದಾರೆ ಗುಳೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ
ಕಣ್ಣಂಚಲ್ಲಿ ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುವ ಬಿಸಿನೀರು ಕುಡಿ ಆರೋಗ್ಯ
ಭಾಗ್ಯ ಎರಡೂ ಉಂಟು ಇದರಿಂದ ಬೇಜಾರು ಬೇಡ"

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣ ಹಸಿವಿಗೆ, ನೋವಿಗೆ, ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ, ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ. ಇದು ಬಡಿದು ಕೊಲ್ಲುವ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ ಕರೆದು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗ. ಜೀವಕಾರುಣ್ಯದ ಮಾರ್ಗ. ದಲಿತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಬಡತನವಿದೆ ಅಂತೆಯೇ ಶುಭ್ರ ಪ್ರೀತಿ ಎದೆಯ ಸಂಪತ್ತು ಇದೆ. "ಕಣ್ಣಂಚಿನಲ್ಲಿ ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುವ ಬಿಸಿನೀರು ಕುಡಿ ಆರೋಗ್ಯ ಭಾಗ್ಯ ಎರಡೂ ಉಂಟು ಇದರಿಂದ ಬೇಜಾರು ಬೇಡ" ಎಂಬ ಮಾತಿಗಿಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಂದಿರಲಾರದು. 'ನಂದನ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯೆಂಬುದು ಪಾಪಬೀರು. ತವರಸಿರಿ । ಬರಿದಾದಂದು ಹಗಲುಕನಸುರಕ್ತದೋಕುಳಿ । ಮೇಲೆ ನೋಡದು ನೆನೆಗುದಿಗೊಂಡ ಧ್ರುವತಾರೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಬಾ ನಂದನ ಕಣ್ಣಂಚಲ್ಲಿ ತೊಟ್ಟಿಡುವ ನೀರು ಕುಡಿ" ಎನ್ನುವ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ "ಜೋಗುಳ ಹಾಡಿದ ತಾಯಿಗೆ ನಮನ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

'ಗೋಡೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನೆನಪುಗಳ ತಿದಿಯೊತ್ತಿ ಮೀಟುವ ಕವಿ ದಲಿತಲೋಕದ ದಾರುಣತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ–

"ಬಾಗಾಧಿಗಳು ಭಾಗವಿಲ್ಲ ಭೋಗವಿಲ್ಲ ಭಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ
ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಗಸ್ತು ತಿರುಗುತ್ತ ಸುಸ್ತು ಹೊಡೆಯುತ್ತ
ಬೇಸ್ತು ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ ಜಾಲೀಮರದಡಿ
ಎತ್ತ ತಿರುಗಿದರೂ ದಿಕ್ಕುಗಾಣದ ಗಾಣದ
ಎತ್ತುಗಳಂತೆ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಬಾರುಕೋಲುವದು
ರಕ್ತಸಿಕ್ತ ಗಾಯದಕ್ಕಳಿಕೆ ನೆಕ್ಕುತ್ತ
ನೊಗ ಹೊತ್ತ ಕತ್ತು ಉಳುಕಿದೆ
ನೀವುವವರಿಲ್ಲ ಮುಲಾಮು ಹಚ್ಚುವವರಿಲ್ಲ
ಮುಲಾಜಿಗೆ ಬಸುರಾಗಿ ಹಡೆಯಲು ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾವಿಲ್ಲ"

ಎನ್ನುವ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ನೆಲದ ಬಸಿರ ಬಿಗಿದು ತೆಗೆದ ಬೆಳೆ, ಕಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರಡಿ ನರಿ ನ್ಯಾಯ ಚಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಬಟ್ಟೆ ಸೊಂಟದ ಸುತ್ತ. ಮೂರು ದಿನದ ಕೂಳಿಗೆ ಕೈ, ಬಾಗಿದ

ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಸತ್ತಂತೆ ಮಲಗಿರುವೆ ನ್ಯಾಯಗಳು "ದೇವರಿರದ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ" ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಮುಂದುವರಿದು

"ಕಂಡ ಕಡೆ ಸೂತಕದ ಛಾಯೆ
ಬಂದೀತೆ, ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುವ ಕಾಲ"

ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತ, "ಬೂದಿಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಎದ್ದು ಬರಬೇಕು ನಮ್ಮವರಿಗಾಗಿ" ಎಂದು ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. "ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ । ಹೋಳಿಗೆ ತುಪ್ಪ ಮೆದ್ದು ಹೊಗಳಿ । ದಾಸ್ಯದ ನೊಗ ಹೊತ್ತು ಗಡ್ಡಕೆರೆ । ಯುತ್ತ ಗೂಟದ ಕಾರಲ್ಲಿ ಕಾರುಬಾರು" ನಡೆಸುವ ಅಪ್ರಮಾಣಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕವಿಗೆ ಬೇಸರವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ "ಒಂದು ಗೊಟಡಿಕೆ ಒಣಎಲೆ । ಹಸಿಸುಣ್ಣ ಸಾಕು ಕೆಂಪಾಗಲು । ಇನ್ನೇನು ಬೇಕು ತುಟಿರಂಗಿಗೆ । ಸೋತ ಅಜ್ಜಿ ಜೀವ ನಿರಾಳವಾಗಿತ್ತು" ಎಂಬ ಜೀವನಪ್ರೀತಿಯ ಕೆಂಪನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೆಂಪಿನ ರಂಗಿಗೆ ಆ ಗೂಟದ ಕಾರಿನ ಕಾರುಬಾರು ಸೋತ ಅಜ್ಜಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ನಿರಾಳ ತಾರದೇ ಹೋದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮನಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ದಲಿತ ಲೋಕದ ಬಾಳಿನ ದಾರುಣತೆಯ ಬೇಗುದಿಯನ್ನೂ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಾದ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನೂ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗೊಡ್ಡುವ ಕವಿ ಈ ಬಹಿರಂಗದ ಗದ್ದಲಗಳಿಂದ ಏಕಾಂತದ ಗರ್ಭಮೌನವನ್ನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕನಸಿನ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕನವರಿಕೆಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲೋಕಾಂತದ ಬೆರಗು ಏಕಾಂತದ ಆಕರ

"ದೇಶ ದೇಶಗಳ ಅಲೆದಾಡಿ
ಕನಸು ಕಣ್ಣಿಂದ ಬೆವರು ಮಾತಿಂದ
ನೋವಿದ್ದು ನಲಿವಿನಲಿ ಕೊರಗದೆ
ನೀರಲಿದ್ದು ನೀರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗದೆ
ಬೆಂಕಿಯೊಳಗಿದ್ದು ಸುಡದ
ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ಕವಿತೆಗಳ ಸಾಲುದೀಪ
ಲೋಕಾಂತದ ಬೆರಗು ಏಕಾಂತದ ಆಕರ
ಹಗಲು ಇರುಳು ಇರುಳು ಹಗಲು ಬಂದೆಂಬ
ಸೊಲ್ಲು, ಸೊಲ್ಲಿಗೂ ಮಾಣಿಕ್ಯದೀಪ್ತಿ
ಬಗೆಪುಳಕ ಬಗೆಬಗೆದು ನಿಂತಂತೆ
ಕವಿತೆಕನ್ಯೆಯ ತಬ್ಬಿಡಿದು ಮುದ್ದಾಡಿದವ"

ಎಂದು 'ಪಾಬ್ಲೊ ನೆರೂಡ' ಕುರಿತು ಆಡುವ ಕವಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಅವರೂ ಕೂಡ ಲೋಕಾಂತದ ಬೆರಗನ್ನು ಏಕಾಂತದ ಆಕರದಲ್ಲಿ ಕಂಡವರು. ಕವಿತೆಯ ಕನ್ಯೆಯ ತಬ್ಬಿಡಿದು ಮುದ್ದಾಡಿ ಸಾವಿರದ ಕವಿತೆಗಳ ದೀಪವಂಶವ ಹಚ್ಚಿಟ್ಟವರು. ಅವರ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿನ ಲೋಕದ ಕನವರಿಕೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ 'ಒಮ್ಮೆ ಬರುವುದಾದರೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಅನಾದರದ ಆಗಸದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆ ದಾರಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನು ಕವಿ ಜಂಬೂದ್ವೀಪದ ಒಂಭತ್ತು

ಖಂಡಗಳ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಮೃತವನು ಉಂಡವರು ಪರಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದುಳಿದವರು ಹಿಂದಾಗಿ ಕಾಡು ಸೇರಿ ದಾಸ್ಯದ ನೊಗ ಹೊತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಗಂಟಲೊಣಗಿದೆ. ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ನೀರಿಗೂ ಬರ. ಬೇಗುದಿ ಊರಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಗ್ನಿಪರ್ವತ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದಿದೆ.

"ತೆವಳುತ್ತ ಮಲಗಿದ್ದವರು ದಿಡಿಬಿಡಿ ಎದ್ದರು ಗಾಢ
ಅಂಧಕಾರ ಕವಿದಿತ್ತು ಬೆಂಕಿ ಯಾವುದು ಹೊಗೆ ಧಗೆ
ಯಾವುದು ತುದಿ ಮೊದಲು ಯಾವುದು ಬೆಪ್ಪುತಕ್ಕಡಿ
ಕೆಂಡ ಅಂಗೈಲಿಡಿದು ತಕತಕ ಕುಣಿದಾಡಿದೆ"

ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಬೆಪ್ಪುತಕ್ಕಡಿ ಕೆಂಡ ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿಡಿದು ಕುಣಿದಾಡುವುದರಿಂದ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ದೂರವಾಗಿದೆ. "ಮಧು ತಂದುಕೊಡುವೆಯ ಬಟ್ಟಲು ಖಾಲಿಯಾಗಿದೆ । ಬಟಾಬಯಲು ನೀರಗುಳ್ಳೆಯಂತೆ ಕಮರಿದೆ । ಜಂಬೂದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಇಂಬು ಕೊಡಬೇಕು ಮುತ್ತುಗದ । ಮರಗಳು ಜಾಲಿಮರಗಳಾಗಿ ಬಾಗಿಹೋಗಿವೆ ।" ಎಂಬ ಅರಿವು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಉದಯವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕವಿ

"ಕಾಣಬೇಕು ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವ ಮುನ್ನ, ಶಶಿ
ಉದಯಿಸುವ ಮುನ್ನ, ದಿನದ ದುಡಿಮೆ ಏಕಾಂತವ
ಅಡವಿಟ್ಟು ಬಯಸಿದ್ದು ಕನಸಲಿ ಬರಲಿ ಬಂದರೂ
ನಿಜವಾಗುವುದು ಬೇಡ ಆ ಜಗವೊಂದು ನನ್ನೊಳಗಿರಲಿ"

ಎಂದು ಏಕಾಂಕವ ಅಡವಿಟ್ಟು ಬಯಸಿದ್ದ ಕನವರಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮೊಳಗೇ 'ಆ ಜಗವೊಂದ'ನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ರಣಬಿಸಿಲು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ

"ಎಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲೆ ಇರು ಮತ್ತೆ ಇತ್ತ ಬಾರದಿರು
ಹುಣಿಸೆಮರದಡಿ ಮಲಗಿರುವ ರಣಬಿಸಿಲೆ
ಸಂಭವಿಸಿ ಸಂಭವಿಸುವತ್ತ ಹೊರಟಿರುವೆನಲ್ಲ
ಕಸುಬಿರದ ಕನಸುಗಳ ಮೂಟೆ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ"

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರಣಬಿಸಿಲು ಬೇಗೆಯನ್ನು ಬಿಸಾಕಿ ಕನಸುಗಳ ಮೂಟೆ ಹೊತ್ತು ಏಕಾಂತದ ಯಾತ್ರೆ ಹೊರಡುವ ಕವಿ ಎ.ಕೆ. ಹಂಪಣ್ಣ "ಹೊತ್ತು ಮುಳುಗುವ ಮುನ್ನ ದಿಟ್ಟಿ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು" ಎನ್ನುವ ಕವಿ, "ಜೀವಕ್ಕೊಂದು ಜೀವವಿದೆ ಭಾವಲಯ"ದಲಿ ಎಂಬ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಜೀವದ ಜೀವದಲಿ ಭಾವಲಯದಲಿ ನಾದಲಯವ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಲೋಕವನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕವಿ

"ಅಕ್ಕರೆಯ ಕೇಳದನಿ ಸಿಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕಾಗಿ ಬಿಕ್ಕಳಿಸುತ್ತೆ
ಸುಣ್ಣದ ನೀರಲ್ಲಿ ಮೈತೊಳೆದು ಅಗ್ನಿಕುಂಡದಲ್ಲಿ
ಇದ್ದವರು ನಸುನಗುತ್ತ ಎದ್ದು ಬಂದರು ಬಾಗಿನ
ತಂದು ಸಿಹಿ ಹಂಚಿದರು ಹುಡುಗಿ ಮೈನೆರೆದಳು"

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಹೊಸ ಲೋಕದ ಅಗತ್ಯವೇಕೆಂದರೆ ಇರುವ ಈ ಲೋಕದ ಜನ, ಬದುಕು ಎದೆಬಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತು, ದಾರಿಯ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ.

ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳ ಬೇಗುದಿಯ ಬಿಡುಗಡೆ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿ. ಅವರ 'ಪರಿತಾಪ' ಕವಿತೆ ವರ್ತಮಾನದ ತಾಪಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಲೇ ಎಲ್ಲ ನೋವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಲಿವಿನ ಒಲವಿನಿಂದ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ನೆಲದಿಂದ ಬನಿಯಾದ ಮಾನವರು ಉದಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ–

"ದುಃಖ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿವುದು ಒಂಟಿ ಪಯಣಿಗ
ನೀರ್ ತುಂಬಿಹವು ನಿಂತ ನಿಂತಲ್ಲೆ ಕಾಡುವುವು ಉರುಳು
ವುವು ಧರೆಗೆ ಎಂತಹ ಧಗೆಯೋ ಹೊಗೆಯೋ
ಕಂಡು ಕೇಳರಿಯದ ಎದೆಬಾವು ನೀಗುವುದೆಂದು
ದಿನದಿನವೂ ಪರಿತಾಪ ನಾನೆಂತೊ ಬಲ್ಲೆನದನು
ಸ್ವರ್ಗಸೀಮೆಯ ಝರಿ ಹಾಡು ನರಕವಾಗಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತ
ನಡೆವ ಎಡೆಗಳೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಡೆತಡೆ ಗೋಡೆಗಳು
ಎದುರು ಬಂದರೆ ಕತ್ತೆ ಕಿರುಬಗಳು ನಲವಿನಾಕಾರವಿಲ್ಲ"

ಎಂದು ವರ್ತಮಾನದ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತ ದುಃಖ, ಒಂಟಿತನ, ಧರೆಯ ಧಗೆ ಹೊಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಆದರೆ 'ಎದೆಬಾವು' ನೀಗುವುದೆಂದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೆ? ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಸಾಲಿನೊಡನೆ ಓದಿದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಎದೆಬಾವು' ನೀಗುವುದೆಂದು ದಿನ ದಿನವೂ ಸಂತಾಪ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಸೂಚನೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ದುಃಖ, ಒಂಟಿತನ, ದಿನ ದಿನದ ಪರಿತಾಪವೆಲ್ಲವೂ 'ಎದೆಬಾವು' ನೀಗಲು ಪಟ್ಟ ಪಾಡು ಪಡುತ್ತಿರುವಂಥವೇ ಆಗಿವೆ. 'ಸ್ವರ್ಗ ಸೀಮೆಯ ಹಾಡು ನರಕವಾಗಿ ಬಾಧಿಸು'ತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ, ಎದುರು ಬರುವವರು ಮನುಷ್ಯರಾಗದ ನಲವಿನಾಕಾರವಿಲ್ಲದ ಕತ್ತೆ ಕಿರುಬಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರ, ನೊಂದವರ, ಬೆಂದವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ದಲಿತಲೋಕದ ವರ್ತಮಾನ ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ವರ್ತಮಾನವಲ್ಲ ಪರಿತಾಪ! ಅದರಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮಗಳು ಕಮರಿ ಕನಲುತ್ತ ದಿನದ ತಾಪಮಾನ"ವಾಗಿ ಹವಾಮಾನದ ಬರಿಯಂತೆ "ದೇಹದ ಒಂಭತ್ತು ರಂಧ್ರಗಳು ಒಂಭತ್ತು ಕಮಾನು ಕಂಬಗಳು ಗುಂಭಗಳು ನಿಸ್ತೇಜ"ವಾಗಿವೆ. "ನಿಸರ್ಗದ ಉರಿಯಲ್ಲಿ ನೀರವ ಮೌನ ಕೇಳುವವರಿಲ್ಲ" ಇದು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನ. ಇಲ್ಲಿ "ಅಪರಿಮಿತ ಎದೆ ಸಂಪತ್ತು ಹೃದಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತೃಣಯಪಿ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ಕವಿಗಿರುವ ತೀವ್ರವಾದ ಕೊರಗಾಗಿದೆ. "ಒಲುಮೆಗಳು ಭೂತಗನ್ನಡಿಯ ಕುಲುಮೆ"ಗಳಾಗಿವೆ. "ನೈತಿಕತೆಯ ಸೋಗಲಾಡಿತನ ಅನೈತಿಕತೆಯ ಪರದಾಟ"ಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಕವಿ

"ಹಾ ಹಾ ಹಾತೊರೆಯಬೇಡ ಮನವೇ ಪ್ರೀತಿ ತೊರೆ
ಬಹು ಬಹು ದೂರವಿವುದು ನಿನ್ನೆಡೆಗೆ ಬರಲಾರದು"

ಎಂಬ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂತತನದಲಿ ಸಾಂತ್ವನ ಬಯಸುವವರೆಲ್ಲ ಎತ್ತಲೋ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬರುವ ಬಗ್ಗೆ ಭರವಸೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗಂತ ಸುಮ್ಮನೆಯೂ ಕೂರುವಂತಿಲ್ಲ. "ದೂರ ತೀರವ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ತನಗೆ ತಾನೇ" ಎಂಬಂತೆ ಭೂಮಿ ಮೇಲೆ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಈ ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಬೆಂಕಿಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಸಾಯಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಜೀವವಿದ್ದಂತೆ ಜೀವಿಸಬಹುದು ಎಂಬ

ದಿಟ್ಟತನದ ನಿಲುವು, ಹೊಸಲೋಕ ಹುಡುಕುವ, ಕಟ್ಟುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆ ಕವಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕವಿಯ ಕಣ್ಣೀರು ಹೇಡಿತನದ್ದಲ್ಲ. ಮಾನವನ ಘನತೆಯ ಪತನವ ಕಂಡ ಕಳಕಳಿಯದ್ದು. ಬನಿಯಾದ ಮಾನವ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಾವುಣಿಕೆ, ಕಕ್ಕಲಾತಿಯದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕವಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ತುಂಡರಿಸದೆ ಸೇರುವ, ಬೆರೆವ, ಒಂದಾಗುವ ಅಭಂಗ ಸಂಗದ ಸುಂದರವಾದ ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಮುದ್ರ ಮಂಥನದಲ್ಲಿ

"ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಎದೆ ಬಬ್ಬುತ್ತೆ ಅಮವಾಸೆಯ ರಾತ್ರಿ ಸಾಗರ
ದಂತೆ ಬೆಳಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತಡಿಕೆಯಾಗುತ್ತೆ ಒಣ
ರೊಟ್ಟಿಯಂತೆ ಏನಿದರ ಮರ್ಮ ಏನಿದರ ಸಮುದ್ರ ಜಾಲ
ಆ ಸಾಗರವೆಂಬ ಸಾಗರ ನನ್ನೆಡೆಗೆ ಬಂತು ಮುಳುಗಲಾರೆ"

ಎನ್ನುವ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ತೇಲುವ ಜೋಕಾಲಿಯ ಹುಡುಕಿ ಹಿಡಿದು ಜೀಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು

"ಅಂಥ ರಾತ್ರಿ ಹೆಬ್ಬಾವು ಸಿಂಬೆ ಮಾಡಿ ತಲೆಗಿಟ್ಟು
ಸರಾಗ ನಿದ್ರೆ ಬಯಸಿದೆ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸುಗಳಿರಲಿಲ್ಲ
ಆಗಸವು ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಮೋಡಗಳು ದುಪ್ಪಟಿಯಾಗಿ
ಬೆಳಗಾಗುವ ತನಕ ಜೋಕು ಜೋಕಾಲಿಯಾಡಿದೆ"

ಎಂದು 'ಜೋಕು'ಗಳಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಕಳೆದು ಬೆಳಗು ಮಾಡಿದ, ಆ ಜೋಕುಗಳನ್ನು ಹೆಬ್ಬಾವು ಸಿಂಬೆ ಮಾಡಿ ತಲೆಗಿಟ್ಟಿ ಸರಾಗ ನಿದ್ರೆ ಬಯಸಿ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸುಗಳಿರದಂತೆ ಆಗಸದ ಮೇಲೆ ದುಪ್ಪಟ ಹೊದ್ದು ಮಲಗಿದ ಮಾನಸಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತಲೋಕದ ತಲ್ಲಣಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ "ತನಗೆ ತಾನೇ" ಎಂಬಂತೆ ನಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿದೆ. "ಹೆಬ್ಬಾವು ಸಿಂಬೆ ಮಾಡಿ ತಲೆಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ" ಶಿವ, ಬೈರಾಗಿ, ಜೋಗಿ, ಜಂಗಮತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥದೇ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆ 'ಸಾವ ಸೀಮೆ ದಾಟಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಯತ ಆಕಾರದೆಡೆ ಮೊಗವೆತ್ತಿ ನೋಡುತ್ತ, ಚಂದ್ರನ ತುಣುಕು ಸಿಕ್ಕರೆ ಬೆರಳ ಕಿಂಡಿಯಲಿ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬಯಸುತ್ತ, ಕತ್ತಲಕೋಣೆಯಲಿ ಕಳೆದ ಬೆಳದಿಂಗಳ ನರುಗಂಪನ್ನು ಹೆಗಲಿಗೇರಿಸಿಕೊಂಡು ತಕತಕನೆ ಕುಣಿಯುವಾಸೆಯಲಿ, "ಹತ್ತರಲಿ ಹನ್ನೊಂದಾಗದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗದ । ವಿಗದ್ದ ಮನೋಧರ್ಮ ನಾನಾಗುವ ಏಗುವ ತವಕ ಅನೂಹ್ಯ ಬಯಕೆಗಳಲ್ಲಿ'' ಮೂರ್ತವಾದ ಏಕಾಂತದೊಳಗೊಂದು ಲೋಕಾಂತವನ್ನು ಅನುರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಕಾತರಿಸಿ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದು ಮಲಗುವಂತಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ಸಿಂಧೂವಿನಿಂದ ಜಂಭೂವಿನವರೆಗೆ "ದುಡಿದು ದುಕ್ಕಾದ"ದವರಿಗೆ

"ಅಂತೆಂಬ ಬಯಲನ್ನು ಸಿಂಬೆ ಮಾಡಿ ತಲೆಗಿಟ್ಟು
ಹಗ್ಗಮಗ್ಗವ ಹಾವಾಗಿಸಿ
ಕಲ್ಲುಬಂಡೆಯನೆ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿಸಿ ಆಲಿಸಿ
ಬತ್ತಿದ ತೊರೆಯಿಂದ ಸಿಹಿನೀರ ಹೊತ್ತು ತರಬೇಕು"

ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಚನಕಾರರ ಬೆಡಗಿನ ಬಲದಿಂದ ಏಕಾಂತಲೋಕಾಂತಗಳ ಮೀರಿ ಚಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಿಡುಗಡೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಲೌಕಿಕವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದದ್ದು, ಆನುಭಾವಿಕವಾದದ್ದು

ಕೂಡ ಹೌದು ಎಂಬುದು ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಕವಿತೆಗಳ ಕಸುವಾಗಿದೆ. ಕನಸಾಗಿದೆ, ನನಸಾಗಿದೆ! ಈ ಲೋಕಾಂತವನ್ನು ಹಡೆಯುವ ಏಕಾಂತದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನೋವಿದೆ. "ನನ್ನದಲ್ಲದ ನೋವೊಂದು ಎದೆಗುದಿಯ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿತ್ತು" ಎನ್ನುವ ಕವಿ ಕಿವಿಯ ತುಂಬಿದ ಕೆಂಡಸಂಪಿಗೆ, ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ತಗಾದೆ ಮೂಟೆ, ಬೆರಳ ಸಂದಿಯ ಅನಾದಿ ಕಾಲದ ಕಜ್ಜಿ, ತುರಿಕೆ, ಅಪ್ಪ ಅವ್ವರ ಬಳಿಗೆ ಬಂದ ಸಾವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೆನೆಯುತ್ತಲೇ "ಪ್ರೀತಿ ಜಗುಲಿಯ ಮೇಲೆ ಪವಡಿಸುವ" ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕನಸಿಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂಥದ್ದೆಂದರೆ "ಮಗ್ಗಲು ಮುಳ್ಳುಗಳು ಚುಚ್ಚಲಾರದೆ ಬಳಕುತ್ತವೆ" ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ "ವೇದನೆಯು ಬುಸುಗುಟ್ಟಿ ವರುಷ ವರುಷವು ಹರುಷದ ಕಳೆಯೇರು"ತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿ "ಏಕಾಂತ ಅನಂತದ ಲೋಕದೆದುರು । ಬಾನಿನ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದು ಈಡಾಡಿ ಓಡಾಡಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಏಕಾಂತವೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಅನಂತಲೋಕ. ಆ ಲೋಕದ ಬಾನಿನ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದು ಈಡಾಡಿ ಓಡಾಡುವ ಪ್ರತಿಮೆ ತಾಯಿಯ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದು ಸಲಿಗೆಯಿಂದ ಓಡಾಡುವ ತಾಯಿಮಕ್ಕಳ ಕಳ್ಳುಬಳ್ಳಿಯ ಬೆಸುಗೆಯ ಭೂಮರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರಿವರನ್ನು ಸದಾ ಬಯ್ಯುತ್ತ, ಶಪಿಸುತ್ತ, ತಾನೂ ಸಣ್ಣವನಾಗಿ ತನ್ನವರನ್ನೂ ಸಣ್ಣವರನ್ನಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಲೋಕವನ್ನೂ ಸಣ್ಣದಾಗಿಸುವ ಸಿನಿಕತನದ ಕಾವ್ಯ ಹಂಪಣ್ಣನವರದ್ದು. ಅದು ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿದ ನರಕವನ್ನೇ ಸ್ವರ್ಗವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ ಅವಿವೇಕಿಗಳನ್ನೂ ಕುಲಮದಿಗಳನ್ನೂ ತುಂಡರಿಸಲಾಗದ ಸಂಬಂಧದ ನೆಂಟಸ್ತನದಲ್ಲಿಯೇ ತಿದ್ದಿ, ತೀಡಿ, ದೀಪವಂಶದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾವ ಸೀಮೆಯ ದಾಟಿ ಹೋಗುವಾಗ "ನಾವು ನೀವೆಲ್ಲ ಯಾರೆಲ್ಲ ಸೇರಬೇಕು" ಎಂಬ ಅನಂತ ಅಲ್ಲಮನ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಪುರಾತನರ, ಹಿರೀಕರ, ಸರೀಕರ, ಬಂಧುಗಳ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯದ ನೋವಿನ ನೆನಪು ಏಕಾಂತದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಎದೆಗುದಿಯ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ "ಆತುಕೊಂಡರೆ ಎದೆಯ ತಬ್ಬಿದೆ ಬೆಂಕಿ". ಅದನ್ನು ಕವಿಗೆ "ನಂದಿಸಲಾಗದ ಬೆಳಕಾಗಿಸುವ" ಆಸೆಯಿದೆ. ಈ ಆಸೆಯನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಆ ಬೆಂಕಿ ಆಕಾಶದೆತ್ತರ ಚಿಮ್ಮುವ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಎದುರಿರುವ ಮುಖವಾಡದ ಕಿರಣಗಳು ಮುಖದ ತುಂಬಾ ತುಂಬಿವೆ. ಈ ಕೃತಕ, ಅಪ್ರಮಾಣಿಕ, ಬಿಂಕ, ಬಡಿವಾರ ವಯ್ಯಾರದ ಕೃತಕತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಸಹಜ ಬೆಳಕಿನ ಸಹಜ ಬದುಕಿನ ಅರಿವನ್ನೂ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಿಜದ ಮುಖ, ಮುಖವಾಡಗಳಿಂದ ಮುಖ, ನಿಜದ ಮನುಷ್ಯ, ನಿಜದ ಕಿರಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಂಥದ್ದೊಂದು ಲೋಕ, ನಿಜದ ಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕು. 'ಏನೊಂದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ಕವಿತೆ "ನಾವು ನೀವೆಲ್ಲ ಯಾರೆಲ್ಲ ಸೇರಬೇಕು ಸಾವ ಸೀಮೆಯ ದಾಟಿ ಹೋಗುವಾಗ" ಎಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಮೂಡಿಸುವ ಅರಿವು ಪ್ರೀತಿ ಮೂಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ 'ಐಕ್ಯ'ವ ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ 'ಐಕ್ಯ'ವ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಅಲ್ಲಮ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯೂ ಹಂಪಣ್ಣನವರ ಉತ್ತಮ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಕವಿತೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಕೂಡಿ ಕೂಡಿಕೆ ಮಾಡಿ ಮಾತಾಡುವ ಕವಿತೆಯಿದು. ಆ ಮಾತು ಕೂಡಿಕೆ ಅನೈತಿಕವಲ್ಲ, ಅಪರಾಧವಲ್ಲ, ವಿಷಾಧವಲ್ಲ. ಅದು ನಿಬ್ಬೆರಗು, ಸಂಭ್ರಮ, ಒಗಟು! ಅದು "ಅನಾತ್ಮ ಬಂಧುವಿನ ಬಿಂದು, ಅನುಭಾವದ ಸೆಳಕು, ಮಾತು ಮುಲುಕುಡುವ ಗರ್ಭಮೌನ". ಆ ಮಾತು ಅದು ಮೌನ. ಅದು ಮೌನದ ಮಾತು

ಗರ್ಭಮೌನದ ಮಾತು ಮುಲುಕು! ಇದು ಅಲ್ಲಮನು ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಬರೆವ 'ಮೂಗ ಕಂಡ ಕನಸು'. "ಕಪ್ಪೆ ಆಕಾಶವ ನುಂಗಿದಂತೆ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭಾವ ಕೇವಲ ಅಲೌಕಿಕವಾದದ್ದಲ್ಲ ಲೌಕಿಕವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಕವಿಯು

"ಸಿಡಿಲೆಂಬ ಒಡಲೊಳಗೆ ಸೇರಿ ಕುಂತೀತು ಬಂದು ಬಿಡು
ಪ್ರಭುವೇ ಬರುವಾತುರದಲಿ ಬಯಲಿರದ ಬೇಲಿಯಿಂದ
ಬಯಲಲ್ಲಿ ಬಯಲಾಗೋಣ ಕಾಯುತ್ತ ನಿಂತಾರವರು
ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಎಂಬಂತೆ ಜೋಗಿ ಜಂಗಮರು ಸಿದ್ಧರು
ಮಾದರರು ಹೊಲೆಯರು ಹಿಂಡುಗಟ್ಟಿ ಕಹಳೆಕೊಂಬು
ಕೈಲಿಡಿದು ಯೊಳಗಿ ಇಳೆಗೆ ಇಂಬು ನೀಡಿ ಮಾತು
ಮಾತಿನ ನಡುವೆ ಎಂಥ ಕಂಪನ ಕದಳಿಬನದ ಹಣ್ಣು"

ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಕವಿ ಮಾಗಿದ ರೂಪಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೋರಿ ಅಘೋರ ಗೋರಿ ದಾಟಿ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಬೇಕಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರೂರ, ಘೋರ ಬದುಕಿನ ಗೋರಿ ದಾಟಿ ಜೀವರಸಾಯನಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುವ ಜನರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ರಕ್ತಸಿಕ್ತ ಹನಿಗಳು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣೀರು ತೇವ ಒರೆಸಬೇಕು. ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ರಕ್ತಸಿಕ್ತ ಹನಿಗಳನ್ನು ಒರೆಸಬೇಕು. ಕಣ್ಣೀರನ್ನೂ ಒರೆಸಬೇಕು ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಆ ಮಹಾಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕವಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು "ಭವ್ಯ ದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬೆಳೆದು ನೀನಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ನಾನಾಗಬೇಕಾಗಿ ಕರ ನೀಡು ಕನಸಾಗು" ಎಂಬ ಮೊರೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಈ ಕವಿತೆಯ ನಡುವೆ "ಒಲೆ ಮುಂದಿನ ಬೆಂಕಿಜ್ವಾಲೆ"ಯಲ್ಲಿರುವ ಅವ್ವ, 'ಚಕ್ರಾಕಾರ' ರೊಟ್ಟಿ ಬಡಿಯುವ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು ರೊಟ್ಟಿಯ ಕಮಟು ವಾಸನೆಯ ಗಾಳಿಯಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುತ್ತ "ಬೆಂದ ಬೂದಿಯಲಿ ಬಂದು ಹೋಗು" ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನ ಕರೆದು 'ಅಲ್ಲಮನದೀಪಾತ್ರ'ದಂತೆ ಹಿಗ್ಗುತ್ತ ಕುಗ್ಗುತ್ತ ತಡವಿದತ್ತ ಉಕ್ಕುಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವ ಆಸೆ; "ದೇಶ ಭಾಷೆ ಮೀರಿ ಕಂಡಂತೆ ಕಾಣದಂತೆ ಬಿಕ್ಕಿ ಬಿಕ್ಕಿ ಅಳುವಾಸೆಯಾಗಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಇತ್ತ ಬಾ ಎಂದು ಕರೆಯದವ ಔತಣದ ಹಂಗು ಹಿರದು ಬಿಸಾಡುವ ಕವಿ "ಮುದ್ದುಗರೆವವರು । ಸತ್ತವರೆದೆಯ ಬಾಗಿಲು ಬಡಿದು ಮರುಜೇವಣಿ ನೀಡಿ । ಉದಕ ಕುಡಿಸಿ, ದನಿ ನೀಡಿ, ಬನಿಗೊಟ್ಟು ಮಂತ್ರದಂಡ । ಮಂತ್ರಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕನಾಗಿ ಮಾನವ ಸಂಸರ್ಗ ಸ್ಪರ್ಶ । ನೀಡು ಬೇವಿನ ಉಡುಗೆಗೆ ಹಾಹಾ ಎಂದುಕೊಂಡೆ" ಎಂದು 'ಅಸ್ಪರ್ಶ' ಕೊನೆಯಾದ 'ಮಾನವ ಸಂಸರ್ಗದ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇವಿನ ಉಡುಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆನುಭಾವಿಗೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರಗಿನೊಂದಿಗೆ ಬೆಡಗಿನೊಂದಿಗೆ ನಿಬ್ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಅರುಂಧತಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿದಿಡಲಾಗದ ಬಂಧ ಬಿಡದ ಬಾಂಧವ್ಯ ಕರುಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆನೆದು ದೇವಿ ಅರುಂಧತಿ ಕಣ್ಣೀರಿಡುವ ಅರಂಜ್ಯೋತಿಯವರು ನಡೆದು ಬಿಡುವ ಚಿತ್ರ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವ ಕವಿಯು 'ಅಡಿಗಲ್ಲು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಮ ಹದ ಮಾಡಿ ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವವನ ಉಳಿರಂಪಿಗೆಯ ಮೂಲಕ "ನಡೆದರೆಂದರೆ ಜೀಕು ಜೀಕೆಂಬ ಜೀರುಂಡೆ ನಾದ ಹರಳಯ್ಯ ನವರ ತೊಡೆ ಚರ್ಮದ ಮೆಟ್ಟು ಮೆಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತ

"ಜಂಗಮದ ಅನಂಗಕ್ಕೆ ಅಂದವಾಗುವ
ಉಳಿರಂಪಿಗೆಯ ಖದರು ಸೂಜಿದಾರ ಪೋಣಿಸಿದಂತೆ
ನಿಂತ ನೆಲೆಗಳು ಒಡ್ಡಿದ ಬಲೆಗಳು
ಪೋಣಿಸುವ ಪರಿಯಂತೆ ಪರಿತ್ಯಾಗಿ ನಿಯಮದಂತೆ

ಅಕೋ ಬಂದರು ಅವರು ದೂರವೇ ಇದ್ದವರು
ತಂತಮ್ಮ ಮೈಯ ಮೇಲೆ ಮನೆಯ ಕಟ್ಟಿ
ಅವರಿವರ ಕಾಲು ಒತ್ತಿ ಹೊಲ ಬಿತ್ತಿದವರು
ನಡೆದರೆ ನೆಲ ಅದುರಿ ಬಿಮ್ಮನೆ ಬೀಗಿತ್ತು"

ಎಂದು 'ದೂರವೇ ಇದ್ದವರು', 'ಪರಿತ್ಯಾಗಿ ನಿಯಮದಂತೆ ಬಂದವರು' 'ಮೈಯ ಮೇಲೆ ಮನೆಯ ಕಟ್ಟಿ', 'ನೆಲ ಅದುರಿ ಬಿಮ್ಮನೆ ಬೀಗು'ವಂತೆ ನಡೆಯುವ ಬನಿಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರ ಲೋಕ 'ಉಳಿರಂಪಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿ ಹಂಪಣ್ಣನವರು

"ಉನ್ಮತ್ತ ಲೋಕದ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಬೆಸ್ತುಬಿದ್ದು
ಯುದ್ಧೋನ್ಮತ್ತರ ನಡುವೆಯೂ
ಪ್ರೇಮೋನ್ಮಾದವ ಬೋಧಿಸಿದವ ಶಾಂತಿ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ

ಕವಿತೆಗಳ ತಂಬೂರಿ ಮೀಟಿದವ"ರು. ಪಾಬ್ಲೋ ನೆರೂಡಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹಂಪಣ್ಣನವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ಜೀವವೆಂದರೆ ಮುರುಕು ಮನೆಯ । ತೂಗು ತೊಟ್ಟಿಲು ಬಾಗುವ ಬಾಗಿಲು" "ಜೀವವೆಂದರೆ ಸಂಜೀವಿನಿ ಕಡ್ಡಿ"(ಜೀವವೆಂದರೆ) "ಮುತ್ತಿಡುವ ಸಂಭ್ರಮ ತಡೆಯದಾದಾಗ । ತಬ್ಬಿ ಮಲಗಿಸಿದ ಮಗು ಮೆಲ್ಲನೆ ಮಲಗಿದೆ । ಜೀವಿಗಳು ಬೆರಳ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆ । ಮಾಡಿ ತೂಗು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಸುಖನಿದ್ರೆ" (ತನ್ಮಯ). ಸೊಪ್ಪಿನಜ್ಜಿಯಲ್ಲಿ "ಬಿಂಕ ಬಡಿವಾರ ಒಂದು ಇರದ । ನೇರ ನುಡಿಕಟ್ಟು ಸೊಪ್ಪಿನ ಕಟ್ಟಂತೆ" "ಮಾತು ಅವರೆಕಾಯಿಯಂತೆ ಅವಧೂತ" "ಅಕ್ಕರಿಕೆ ಸೊಪ್ಪಿನಂತೆ ಸುವಾಸನೆ ಮಾತು" "ನಮ್ಮ ಬೀದಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸೊಪ್ಪಿನಜ್ಜಿಯದೆ । ಮಾಗು ಸೊಗಸು ನಡೆದಾಡುವ ನಡೆ" ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿಯಮಗಳಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವು ಹಂಪಣ್ಣನವರ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾತುಗಳೂ ಹೌದು. "ಕವಿ ಕವಿತೆ ಬರೆದು ವಾಚಿಸಿ । ನಿಸೂರಾದಂತಲ್ಲ ಅಳುವ ಮಗುವ । ಸಂತವಿಡುವುದ ಮನಸು ಬಿಚ್ಚಿ । ರವಿಕೆ ಗುಂಡಿ ತೆಗೆದು ಹಾಲುಣಿಸಬೇಕು । ಎದೆಯಾಳದಿಂದ ಕಕ್ಕುಲಾತಿ ತುಂಬಿ" ಇದು ಉಳಿರಂಪಿಗೆಯ ಕಾವ್ಯಧ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಕಕ್ಕುಲಾತಿಯ ಕಾವ್ಯ. ಇವರು ಕಕ್ಕುಲಾತಿಯ ಕವಿ!

★

ಉರಗತಜ್ಞನ ಬದುಕಿನ ರೋಚಕ ಪುಟಗಳು

ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್
ಬೆಳ್ಮಣ್ಣು, ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕು

ವಿಷಯಾಂತರ
ಲೇ.: ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್
ಪ್ರಕಾಶನ: ಗೀತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಉಡುಪಿ.

ಉಡುಪಿಯ ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್ ಖ್ಯಾತ ಉರಗತಜ್ಞ ಮತ್ತು ಪರಿಸರಪ್ರೇಮಿ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅವರ ಮನೆಮಠಗಳಿಗೆ ಬಂದು 'ಭಯಪಡಿಸುವ' ವಿಷದ ಹಾವುಗಳನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದು ದೂರದ ಅರಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಿಡುವ ಆಪದ್ಬಾಂಧವ. ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್ ಅವರು ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಬರಹಗಾರರೂ ಹೌದು. ಬದುಕಿನ ಕಡುಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾದುಬಂದು ಅದನ್ನು ರಸವತ್ತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಲ್ಲ ಸನಿಲ್ 'ವಿಷಯಾಂತರ' ಎಂಬ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಉರಗ ಸಾಹಚರ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳ ಜತೆಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿಸಿ 'ವಿಷಯಾಂತರ' ಮಾಡಿದರೂ ಒಂದರೊಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ರಸಪಾಕ ಮಾಡಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿರುವ ನಾಗೇಶ ಹೆಗಡೆ ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದು ಹೀಗೆ: "ಹಾವನ್ನು ಪಳಗಿಸಬಲ್ಲವರಿಗೆ 'ಗರುಡಮಚ್ಚೆ' ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ. ಗುರುರಾಜ ಸನಿಲರಿಗೆ ಗರುಡ ಅಲ್ಲ, ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಲಾಂಛನವಾದ ಗಂಡಭೇರುಂಡ ಮಚ್ಚೆಯೇ ಇದ್ದೀತು. ಆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪಕ್ಷಿಗೆ ಎರಡು ತಲೆ ಇರುತ್ತದಂತೆ. ಇವರ ಒಂದು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸರ್ಪಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಕನ್ನಡ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ, ಅವೆರಡರ ಸಮ್ಮಿಳನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಗುರುರಾಜ ಸನಿಲ್ ಅಲ್ಲ, ಕನ್ನಡದ ಸಲಿಲ."

ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲರ ಈ ಅನುಭವ ಕಥನ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂದರೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ (ವಿಷಸರ್ಪಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಅವುಗಳ ಶುಶ್ರೂಷೆ, ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ಮಾಹಿತಿ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಡುವುದು) ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದಿಂದ, ನಂತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ತಜ್ಞರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸರಸ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಮತ್ತು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಓದುಗರಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಬೇಟೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಮೃಗಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರಿಗೆ ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪರಿಸರಗಳ ನಾಶದಿಂದ ಉರಗಜೀವಿಗಳು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೊಲ್ಲದೆ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್ ಅವರ ಬಾಲ್ಯ ಹೆತ್ತವರಿದ್ದರೂ ಅವರ ಪ್ರೀತಿ, ಕಾಳಜಿ, ರಕ್ಷಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ

ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಅನಾಥ ಬಾಲಕನಂತಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಬಡತನವನ್ನು, ಹಸಿವನ್ನು, ತುಂಟಾಟಗಳನ್ನು ಸನಿಲ್ ಬಹಳ ಭಾವದೂರದಿಂದ ಹಾಸ್ಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಆವತ್ತು ಕಡಿಯಾಳಿ ಮಹಿಷಮರ್ದಿನಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ರಥೋತ್ಸವ. ನನ್ನ ಮನೆಗೆ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಕಿ.ಮೀ. ದೂರದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನವಿತ್ತು. ಶಾಲೆಯನ್ನು ಹಾದು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ನಾನೂ, ನೆರೆಮನೆಯ ಒಂದಿಬ್ಬರು ಹುಡುಗರೂ ಉತ್ಸವಕ್ಕೆ ಹೋದೆವು. ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಪಂಚಭಕ್ಷ್ಯ ಪರಮಾನ್ನ ಭೋಜನದ ಅದ್ಭುತ ರುಚಿಯ ಸೆಳೆತಕ್ಕೋ, ಅಂತಹ ವಿಶೇಷ ಊಟದಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅತ್ತ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಿತ್ತೋ ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆ ವಯಸ್ಸಲ್ಲಿ ಆಟ, ಕೋಲ, ಮುಂಜಿ, ಮದುವೆ ಅಥವಾ ತಿಥಿಯೂಟವೇ ಇರಲಿ ಕರೆಯೋಲೆ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಹೊಕ್ಕು ಪರಿಚಯದವರ ಕಣ್ಣುತಪ್ಪಿಸಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಿರಿಯುವಂತೆ ಆಪೋಷನಗೈಯುವುದು ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಹುಡುಗರ ಆಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದೆವು. ಹಾಗಾಗಿ ರಥೋತ್ಸವದಲ್ಲೂ ಅಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಎರಡೆರಡು ಬಾರಿ ಉಂಡೂ ಬಡಿಸುವವರ ಕೈಯಿಂದ ಒಂದಷ್ಟು ಬೈಸಿಯೂಕೊಂಡು ರಾತ್ರಿ ಮಹಿಷಮರ್ದಿನಿ ಅಮ್ಮನವರನ್ನು ಕೂರಿಸಿದ ರಥವನ್ನು ಮಹೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತಾ ಎಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಚಂದಗಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಹೊರಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ರಾತ್ರಿ ಹನ್ನೆರಡು ದಾಟಿತ್ತು."

"ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾ ರಸ್ತೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೋರಿಕರುಗಳಂತೆ ದೂಡಿಯಾಡಿ ಗುದ್ದಿಕೊಂಡು ತಿಂದದ್ದನ್ನು ಕರಗಿಸುತ್ತಾ ಶಾಲೆಯ ಮುಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬರುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಬೀದಿ ಕಂಬದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಸಾಧಾರಣ ಗಾತ್ರದ ಹಾವೊಂದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ರಸ್ತೆ ದಾಟುತ್ತಿತ್ತು. ದೂರದಿಂದಲೇ ನನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತದು. ತಾಳ ತಪ್ಪಿದ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಒಂದೇ ಉಸಿರಿಗೆ ಅದರತ್ತ ಧಾವಿಸಿದೆ. ನೋಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಹೆಬ್ಬಾವಿನ ಮರಿಯಂತೆಯೇ ಕಂಡಿತು. ಅಷ್ಟು ಅನಿಸಿದ್ದೇ ತಡ, ಹಾವನ್ನು ಬಲು ಮೆಲ್ಲನೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡೆ.... ಮುಷ್ಟಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಹಾವು ಗಾಬರಿ, ಭಯದಿಂದ ಕೊಸರಿ, ತೊನೆಯುತ್ತಾ ಕೈಮೇಲೆಲ್ಲಾ ಹರಿದಾಡಿದಾಗ ಮೇಳೈಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಯಾನಂದದ ರೋಮಾಂಚವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ತಡೆಹಿಡಿದು ಹಾವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದು ಈಗಲೂ ನೆನಪಿದೆ."

ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಅನ್ನುವುದೇನಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವರ ಅಜ್ಜಿಯಿಂದ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ರೇಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಡೆದಾಟ ಮಾಡಿ ಶಿಕ್ಷಕರಿಂದ ಬೆತ್ತದೇಟು ತಿನ್ನುವಾಗಲೂ ಅವಡುಗಚ್ಚಿ ನಿಂತಿರುತ್ತಿದ್ದ ಹಠಮಾರಿ ಹುಡುಗ ಒಮ್ಮೆ ಹೆಡ್‌ಮಾಸ್ಟರರ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಕರಗಿ ಬಿಕ್ಕಿಬಿಕ್ಕಿ ಅಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶ, ತಮ್ಮ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಕದ್ದು ಹಣ್ಣು ಕೀಳುತ್ತಿದ್ದ ತುಂಟಬಾಲಕ ಸನಿಲ್‌ರನ್ನು ತೋಟದ ಒಡತಿ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಮಗ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಹಗ್ಗ ಕಟ್ಟಿ ಆಳವಾದ ಬಾವಿಗೆ ಇಳಿಸಿ ಪದೇ ಪದೇ ನೀರಿನಾಳಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಎತ್ತಿ ಹಾಕಿದ ಶಿಕ್ಷೆ – ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳು ಅನನ್ಯವಾಗಿವೆ.

'ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿ ನಿಲ್ಲುವ ವಿವರಣೆಗಳು' ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾಗೇಶ್ ಹೆಗಡೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ''ಗದ್ಯರೂಪದ ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಇದು. ಕನ್ನಡದ ಭಾಗ್ಯ ಇದು" ಎಂದು ಶ್ಲಾಘಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲೇಖಕರ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರಳಾದ ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ನಾಗರಹಾವೊಂದು ಕಚ್ಚಿ ಆಕೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹಾವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ರೋಷ ಉಕ್ಕಿ ಒಂದು ಹಾವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದನ್ನು

ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಕೊಡಪಾನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅದರೆದುರು ನಿಂತಾಗ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ಮಯರಾಗಿ ರೋಷವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದಿ:

"ಕೊಲ್ಲಲೆಂದೇ ನಾಗರಹಾವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕತೊಡಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭ 'ಮನೆಯೊಳಗೊಂದು ನಾಗರಹಾವಿದೆ' ಎಂಬ ಕರೆಯೂ ಬಂತು. ವಿಕೃತಾನಂದ ಗರಿಕೆದರಿತು. ಧಾವಿಸಿದೆ. ಏನೇನೋ ಕಸರತ್ತು ಮಾಡಿ ಹಾವನ್ನು ಕೊಡಪಾನಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದೆ. ಸಂತುಷ್ಟರಾದ ಮನೆಮಂದಿ ಏನು ಕೊಟ್ಟರೋ, ಬಿಟ್ಟರೋ ಗಮನಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ನನ್ನದಲ್ಲ. ಗುರಿ ಒಂದೇ. ನನ್ನ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿದ್ದ ಮುಗ್ಧ ಜೀವವೊಂದನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ದುಷ್ಟ ನಾಗರಹಾವುಗಳ ವಂಶವನ್ನೇ ನಿರ್ವಂಶ ಮಾಡುವುದು! ಹಿಡಿದ ಹಾವನ್ನು ನಿರ್ಜನ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ ನೀಡಿ ಕೊಲ್ಲಬೇಕು ಎಂದುಕೊಂಡೆ. ಬೇಗಬೇಗನೇ ಮೀಸೇಭಟ್ರ ಕುರುಚಲು ಹಾಡಿ ಹೊಕ್ಕೆ. ನನ್ನೊಳಗಿನ ತೀವ್ರ ದ್ವೇಷದ ಕಂಪನ ಬಹುಶಃ ಹಾವಿಗೂ ಬಡಿದಿರಬೇಕು. ಅದೂ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಫೂತ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಕೊಡಪಾನಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಅವಸ್ಥೆ ಕಂಡು ಆನಂದಿಸಿದೆ."

"ಹಾಡಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವನೇ ಕೊಡಪಾನವನ್ನು ಕೆಳಗಿರಿಸಿದೆ. ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾದ ಒಣ ಬಡಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತಂದೆ. ಕೊಡಪಾನದ ಬಾಯಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಆತುರಾತುರವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಹಾವು ಹೊರಬರುವುದನ್ನೇ ಕಾದೆ. ಅದು ನನ್ನ ಮುಂದಿನ ಯೋಜನೆಯೇನೆಂದು ತಿಳಿದಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸಿತು. ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತಾದರೂ ಹೊರಬರದೆ ಮುದುಡಿ ಕುಳಿತುಬಿಟ್ಟಿತು. ಕೊಡಪಾನದೊಳಗೆಯೇ ಚಚ್ಚೋಣವೆಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಬಂತು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಜವಿಲ್ಲ. ಹೊರಗೆಳೆದು ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೆತ್ತಿಗೆ ಬಡಿದು ಕೊಲ್ಲಬೇಕು. ಧೈರ್ಯ ಮಾಡಿ ಕೊಡಪಾನ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಸುಮಾರು ಬಾರಿ ಕೊಡವಿದ ಮೇಲೆ ಹಾವು ಸರಕ್ಕನೇ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಿತ್ತು."

"ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಹಾವುಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಒಂದೇ ಉಸಿರಿಗೆ ಓಡುತ್ತವೆ. ಇದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ಬಡಿಗೆ ಎತ್ತಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಹಾವು ರಪ್ಪನೇ ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ ನಿಂತು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಭುಸುಗುಟ್ಟಿತು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ನೇರಾನೇರ ದೃಷ್ಟಿನೆಟ್ಟು ನೋಡಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಬಡಿಗೆ ಕಂಡ ಅದು ಬಹುಶಃ ಗಡಿಬಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಓಡಲೆತ್ನಿಸಿದರೆ ಈತ ಖಂಡಿತಾ ಬಡಿದು ಸುಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಾನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಮೃದುವಾಗಿ ಫೂತ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಅಚಲವಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿತು. ಅಚ್ಚರಿಯೆಂದರೆ ಆ ಕ್ಷಣ ಆ ಹಾವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೊಂಚಹೊತ್ತು ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದ್ದು! ನೋಡಿದೆ. ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೆ ಸುಮಾರು ಹೊತ್ತು. ಹಾವು ಒಂದು ಚೂರೂ ಮಿಸುಕಾಡಲಿಲ್ಲ. ನಾನೂ ಅಲುಗಾಡಲಿಲ್ಲ. ಬರೇ ಮೆಲ್ಲನೆ ಫೂತ್ಕರಿಸುವ ಉಸಿರಾಟದ ಚಲನೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಹಾವಿಗೆ ಪ್ರಾಣವಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಸೆಟೆದ ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತದು. ಹಾವು ಎವೆಯಿಕ್ಕದೇ ಸಂಮೋಹನಿಸುವಂತೆಯೇ ನೋಡುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾವೇ ಹಾಗೆ ನೋಡಿತೋ ಇಲ್ಲಾ ನಾನೇ ಆ ಹಾವಿಗೆ, ಅದರ ಸ್ನಿಗ್ಧ, ಮೋಹಕ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಮೈಮರೆತೆನೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ! ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಭೀತಿ ಅಥವಾ ಭಾವಾವೇಶಗಳ ಲವಲೇಶವೂ ಆ ಹೊತ್ತು ನನ್ನಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಯರಹಿತನಾಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ರುದ್ರರಮಣೀಯ ಸರ್ಪವೊಂದನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ವೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಆವತ್ತಿಗೆ ಅದೇ ಮೊದಲು. ಆ ಹಾವನ್ನು ಮನಸಾರೆ ವೀಕ್ಷಿಸಿದ ಆ

ಸಂದರ್ಭದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೋಮಲ ಭಾವವೊಂದು ಈವತ್ತಿಗೂ ಇತರ ಹಾವು, ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ, ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವಾಗೆಲ್ಲಾ ನನ್ನೊಳಗೆ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತದೆ." (ಪುಟ 75–76)

ನಾಗರಹಾವು, ಕಾಳಿಂಗ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಸರ್ಪಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಇತರರ ಅಚಾತುರ್ಯದಿಂದ, ತನ್ನದೇ ಏಕಾಗ್ರತೆ ತಪ್ಪಿದ ಕಾರಣ ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಹಾವಿನ ಕಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸಾವಿನದವಡೆಯೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಹದಿಮೂರನೆಯ ನಾಗರ ಕಡಿತ–ಸಾವು ಅವಾರಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ಷಣಗಳು', 'ಕಾಳಿಂಗನ ಕೋಪಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದಾಗ', 'ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿದ ನಾಗರ ಕಡಿತ' ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಾಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಕಥಾನಕ ಎಷ್ಟು ಗಹನವಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಓದುಗನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಹಾವಿನ ಕಡಿತಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮತ್ತು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮ' ಎನ್ನುವ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಜನೋಪಯೋಗಿಯಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಾಧಕನೊಬ್ಬನ ಜೀವನಗಾಥೆಯಿದು. ಕಥನ ಕೌಶಲದ ಕಾರಣ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯಂತೆ ಓದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ.

★

ಕೆಸರಿನ ನೆಲ
ಬಿಸಿಲ ಸೂರು
ಉಸಿರಾಡಿತು ಕಮಲ ।
ಹಸಿರಿನ ಬಲೆ
ಕುಸುರಿಯಲ್ಲಿ
ಪಿಸುನುಡಿಯಿತು ಕೋಕಿಲ ॥

ನವನಿಧಿ

ಸವೆಯದ ದಾರಿ (ಆತ್ಮ ವೃತ್ತಾಂತ) ಡಾ. ರಮಾನಂದ ಬನಾರಿ ತಾರಾ ಪ್ರಿಂಟ್ಸ್, ಮೈಸೂರು ರೂ. 250/–	**ಕಾರಂತ ದುಡಿಮೆ ಪ್ರಪಂಚ** ರೇಖಾ ವಿ ಬನ್ನಾಡಿ ಪ್ರೊಡಿಜಿ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್, ಉಡುಪಿ ರೂ. 150/–
ಲೋಕಸಂವಾದಿ (ಮೊಗಸಾಲೆಯವರ ಕುರಿತು) ದೀಪಾಫಡ್ಕೆ ಪಾಂಚಜನ್ಯ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ರೂ. 100/–	**ಬೆಳಕಿನೆಡೆಗೆ** (ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ) ಮಂಜುನಾಥ ಅಜ್ಜಂಪುರ ಮನು–ಮನೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ರೂ. 300/–
ಕನ್ನಡವೂ ಭಾರತವೂ ಜಗವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಡಾ.ರೋಹಿಣಾಕ್ಷ ಶಿರ್ಲಾಲು ಚಿಂತನ ಬಯಲು, ಬಂಟ್ವಾಳ ರೂ. 200/–	**ಋಗ್ವೇದ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ: ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ** ಡಾ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ನವಕರ್ನಾಟಕ, ಬೆಂಗಳೂರು ರೂ. 200/–
ಕಾಲಕ್ರಮ(ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬರಹಗಳು) ಡಿ. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ ರೂಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು ರೂ. 370/–	**ಯೋಗಪ್ರವೇಶ** ಡಾ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ನವಕರ್ನಾಟಕ, ಬೆಂಗಳೂರು ರೂ. 75/–
ನೀರೆಲ್ಲವೂ ತೀರ್ಥ (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು) ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ರೂ. 150/–	**ಯೋಗದೀಪ್ತಿ** ಎಂ. ಎಸ್. ನಾಗರಾಜರಾವ್ ಪ್ರ: ಕುಸುಮಾ ರಾವ್, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ರೂ. 60/–
ಅವಿಭಕ್ತ ಸಂಸಾರದ ನೆನಪುಗಳ ಸರಮಾಲೆ ಡಾ. ಸಿ. ಎಸ್. ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಪುತ್ತೂರು ರೂ. 160/–	**ಸತ್ಯಶೋಧಕ ಎಸ್. ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ** ಗ. ನಾ. ಭಟ್ಟ ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು ರೂ. 60/–
ಬೆಂಚಿಲ್ ರಸ್ತೆಯ ಕವಿತೆಗಳು ಆನಂದ ಝುಂಜರವಾಡ ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ ರೂ. 70/–	**ಅಪ್ರಮೇಯ (ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು)** ಎಸ್. ಆರ್. ವಿಜಯಶಂಕರ ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳುರು ರೂ. 275/–
ನುಣ್ಣನ್ನ ಬೆಟ್ಟ (ಅಂಕಣಗಳು) ರಾಜಾರಾಂ ತಲ್ಲೂರು ಪ್ರೊಡಿಜಿ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್, ಉಡುಪಿ ರೂ. 150/–	**ಅವ್ಯಕ್ತ (ಕವನ ಸಂಕಲನ)** ವಾದಿರಾಜೇಂದ್ರ ಕೃಷ್ಣ ಆಶಾ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ರಾಣಿಬೆನ್ನೂರು ರೂ. 100/–

ನವನಿಧಿ

ಮಮತೆಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ಸರೋಜ ಆರ್ ಆಚಾರ್ಯ ದುರ್ಗಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ರೂ. 80/–	**ಉದಿಪು (ತುಳು ಕವನ ಸಂಕಲನ)** ಹರೀಶ ಸುಲಾಯ ಒಡ್ಡಂಬೆಟ್ಟು ನಿಧಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಒಡ್ಡಂಬೆಟ್ಟು ರೂ. 50/–
ಮಾಂಬಾಡಿ ನಾರಾಯಣ ಭಾಗವತರು ಡಾ. ಪಾದೇಕಲ್ಲು ವಿಷ್ಣು ಭಟ್ ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕಾಂತಾವರ ರೂ. 45/–	**ಕನಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ** **ಡಾ. ಸುರೇಶ ನಾಗಲಮಡಿಕೆ** ರಾ.ಸಂ.ಕ.ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ರೂ. 60/–

ಪಥ ಉಲುಹಿದ
ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲ
ಪಥಿಕನದೇ ಆಗಿರುವಾಗ
ಕಥೆಯಲಿ ಪಥವೂ ಪಾತ್ರವೇ ॥

- ಚಿಂತನ ಬಯಲು ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷೆ.
- ಈ ಪತ್ರಿಕೆ ISSN ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ISSN 2278–2192
- ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಲೇಖನಗಳು, ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.
- ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಲೇಖನಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದವರಿಂದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಸಿ, ಅಂದರೆ, ಅನಾಮಿಕ ಸಂಪಾದಕರಿಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು. ತಜ್ಞರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಅವಶ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ, ಸೂಕ್ತ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕೋರಲಾಗುವುದು.
- ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಸಂಭಾವನೆ ನೀಡಲಾಗುವುದು.
- ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಪದಗಳ ಮಿತಿ ಇಲ್ಲ.
- ಯಾವುದೇ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಹೇಳಿಕೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪದ ಬರಹಗಳನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸುವುದು ಬೇಡ. ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಲೇಖನಗಳು ಹೊಂದಿರಲಿ.
- ಲೇಖನಗಳು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರಬಾರದು. ಜಾಲಲೇಖ (ಬ್ಲಾಗ್)ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳಾದರೆ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ಣ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಮೂಲಲೇಖಕರ ಅನುಮತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿರಬೇಕು. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನುಡಿ ತಂತ್ರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಂಚೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು. ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಲೇಖನದ ಕೊನೆಗೇ ಇರಬೇಕು.
- ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಕೋರಿಕೆ.
- ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ಣ ಅಂಚೆ ವಿಳಾಸ, ಮಿಂಚಂಚೆ ವಿಳಾಸ ಹಾಗೂ ದೂರವಾಣಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ನಮೂದಿಸಿರಬೇಕು.
- ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಮೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳನ್ನು ಮೀಸಲಿಡಲಾಗುವುದು. ಲೇಖಕರು, ಪ್ರಕಾಶಕರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಎರಡು ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡಬಹುದು.
- ಓದುಗರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತೇವೆ.
- ಚಂದಾದಾರರಿಗೆ ವಂಚನೆಯಾಗುವಂತೆ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಪರ್ಕ ವಿಳಾಸ : ಸಂಪಾದಕರು, ಚಿಂತನ ಬಯಲು, ನಂ. 15–109
ಮೊಡಂಕಾಪು ಅಂಚೆ, ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲೂಕು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ – 574 219.
ಮಿಂಚಂಚೆ : chinthanabaya0lu@gmail.com
ದೂರವಾಣಿ : 9449772651

RNI Reg No. : KARKAN /2012/49251

CHINTHANA BAYALU A Peer Reviewed Journal ISSN 2278-2192
Kannada Quarterly, Volume 5, Issue 4, April - June 2017
Edited, Published, Printed & Owned by
Reshma G. Bhat
Door No. 15-109, Modankapu Post,
Bantwal Taluk, Dakshina Kannada 574 219.
Printed at
Aakrithi Prints
Light House Hill Road, Mangalore - 575 001

Pages : 64

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂಪಾಯಿ ಇನ್ನೂರು
(ಅಂಚೆ ವೆಚ್ಚ ಸೇರಿ)
ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ : ರೂಪಾಯಿ ಆರುನೂರು
ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ : ರೂಪಾಯಿ ಒಂದು ಸಾವಿರ
ಆಜೀವ (ಪೋಷಕ) ಚಂದಾ : ರೂಪಾಯಿ ಐದು ಸಾವಿರ
ಮಹಾಪೋಷಕ ಚಂದಾ : ರೂಪಾಯಿ ಹತ್ತು ಸಾವಿರ
ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ : ರೂಪಾಯಿ ಐವತ್ತು

ದಯವಿಟ್ಟು ಡಿ.ಡಿ./ಎಂ.ಓ.ಗಳನ್ನು 'ಚಿಂತನ ಬಯಲು' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿ. ಚೆಕ್/ಡಿ.ಡಿ. ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಂದಾಯವಾಗುವಂತಿರಲಿ. ದಯವಿಟ್ಟು ಹೊರ ಊರಿನ ಚೆಕ್ ಕಳುಹಿಸಬೇಡಿ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಖಾತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂದಾಯ ಮಾಡಿ ಪೂರ್ಣವಿಳಾಸ ಹಾಗೂ ದೂರವಾಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂದಾಯದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು ಅಥವಾ ಮಿಂಚಂಚೆ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಬ್ಯಾಂಕ್ ಚಾರ್ಜನ್ನು ಚಂದಾದಾರರೇ ದಯವಿಟ್ಟು ಭರಿಸಬೇಕು.

ಕರ್ಣಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್
ಬಂಟ್ವಾಳ ಮೂಡ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ
ಚಿಂತನ ಬಯಲು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ

ಕರೆಂಟ್ ಅಕೌಂಟ್ ಸಂಖ್ಯೆ : 0712000100041401

IFSC: KARB 0000071

ಸುಲಭ ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್ ಸೇವೆಗಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಅಥವಾ 1800 425 1444ಗೆ ಕರೆ ಮಾಡಿರಿ

ಕರ್ಣಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಲಿ.
ನಿಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಬ್ಯಾಂಕ್. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ.
ನೋಂದಾಯಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಚೇರಿ: ಮಂಗಳೂರು - 575 002 ಇಮೇಲ್: info@ktkbank.com ವೆಬ್‌ಸೈಟ್: www.karnatakabank.com