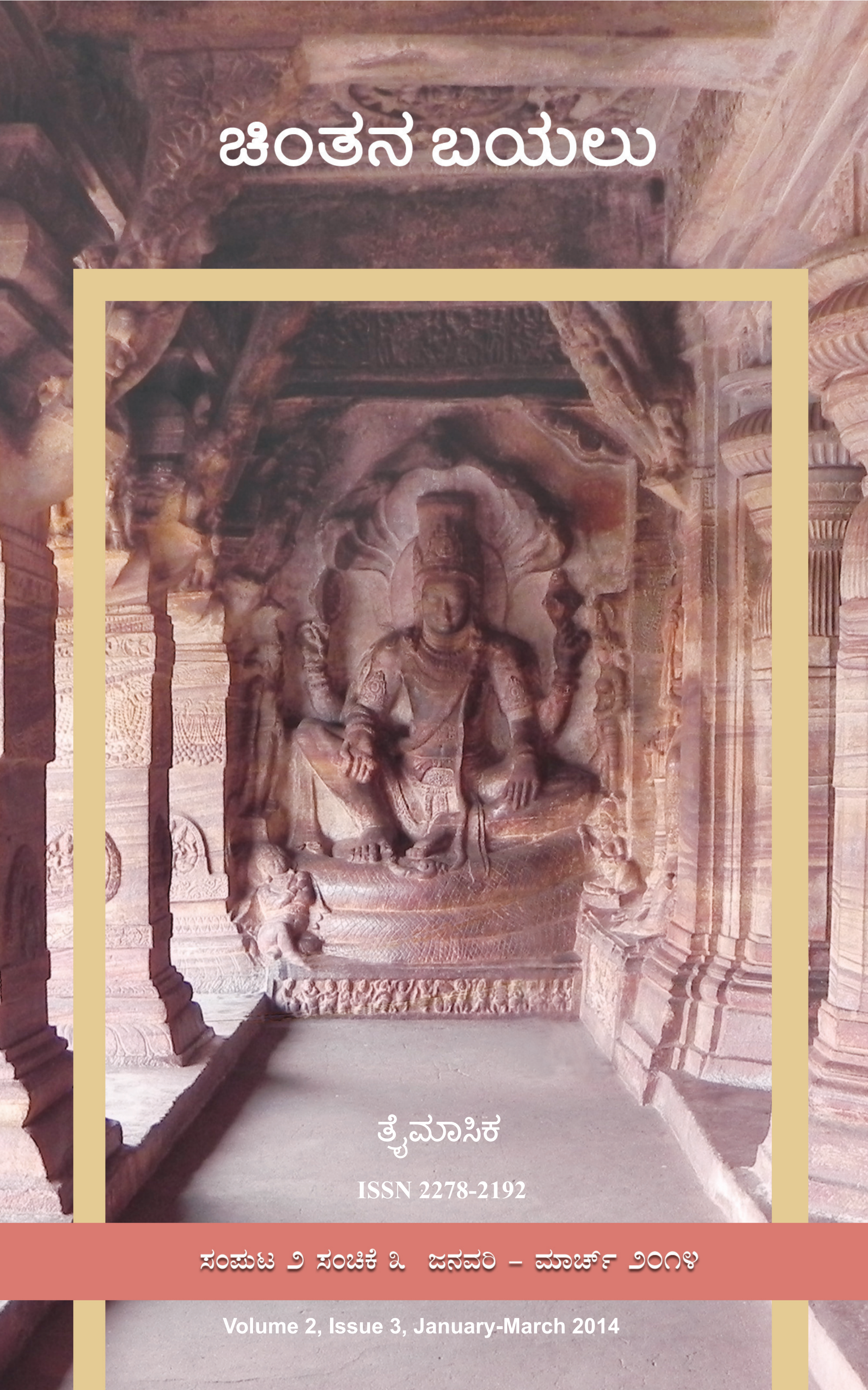
ಚಿಂತನ ಬಯಲು



ತ್ರೈಮಾಸಿಕ

ISSN 2278-2192

ಸಂಪುಟ ೨ ಸಂಚಿಕೆ ೩ ಜನವರಿ – ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೪

Volume 2, Issue 3, January-March 2014

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ :

ರೂಪಾಯಿ ಇನ್ನೂರು

(ಅಂಚೆ ವೆಚ್ಚ ಸೇರಿ)

ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ :

ರೂಪಾಯಿ ಆರು ನೂರು

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.

ಕರ್ನಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಬಂಟ್ವಾಳ ಮೂಡ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ

ಚಿಂತನ ಬಯಲು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ

ಕರೆಂಟ್ ಅಕೌಂಟ್ ಸಂಖ್ಯೆ :

0712000100041401 IFSC: KARB 0000071

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
Volume 2, Issue 3, January-March 2014

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

ಮುಖಚಿತ್ರ : ಬಾದಾಮಿ ಗುಹಾದೇವಾಲಯದ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿರುವ
ವಿಶಿಷ್ಟ ಸರ್ಪಾಸನನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮುರಶಿಲ್ಪ.
ಚಿತ್ರಕೃಪೆ : ಗುರುರಾಜ್ ಸನಿಲ್

© : Reserved

Price : Rs. 50

Pages : 64

Cover Design : **Kallur Nagesh**

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

ಸೂಚನೆ : ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೇಖನಗಳ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಲೇಖಕರದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳು ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ.

ಪುಟನೋಟ

1. ಎರಡು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

■ ಶತಾವಧಾನಿ ಡಾ. ಆರ್. ಗಣೇಶ್/ 5

2. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದರೆ ಯಾರು?

■ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ / 11

3. ಕನಕದಾಸರೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ

■ ಡಾ. ಜಿ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ / 23

4. ಭರತನಾಟ್ಯದ ಮೂಲಕ
ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ :
ಸವಾಲುಗಳು

■ ಮನೋರಮಾ ಬಿ.ಎನ್
ಪ್ರೊ. ಡಿ. ಎಸ್. ಪೂರ್ಣಾನಂದ/ 41

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ನಾಲ್ಕೇ ಲೇಖನಗಳಾದರೂ ಅವು ಕನ್ನಡದ ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವಂಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬಹಳ ಬಾರಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಜಾನಪದ-ವೈದಿಕ, ಜಾನಪದ-ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟು ಕೃತಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯಾದರೂ ಸತರ್ಕವಾಗಿ ಆರ್. ಗಣೇಶರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟನ್ನಾಧರಿಸಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತವು ಹೇಗೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಲೇಖನವನ್ನು ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕನಕದಾಸರ ಕುರಿತ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡುವ ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯರ ಲೇಖನವಿದೆ. ನೃತ್ಯದಂಥ ಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಪರೂಪದ ಲೇಖನವೂ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಓದುಗರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಸದಾ ಸ್ವಾಗತ.

– ಸಂಪಾದಕ

ಎರಡು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಶತಾವಧಾನಿ ಡಾ. ಆರ್. ಗಣೇಶ್
1250 (30) 4ನೇ ಮೇನ್
ಇ ಬ್ಲಾಕ್, 2ನೇ ಸ್ಟೇಜ್, ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಟಿಪ್ಪಣಿ ಒಂದು – ಗಣಪತಿ ಮೀಮಾಂಸೆ

ದೈವತ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂಬುದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಮೌಲ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಂದು ಅಂಗವೂ ಆಗುವ ಕಾರಣ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವ ವಿದ್ಯೆಯಿದು. ವಿಶೇಷತಃ ಭಾರತೀಯ ಅಥವಾ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಥ್ಯ-ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಮತ್ತೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಎಚ್ಚರ ಬೇಕಿರುತ್ತದೆ; ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ – ಅಂತಸ್ಸಂವೇದನೆಗಳೂ ಅಮಿತವಾಗಿರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಮತಗಳಾದ ಯೆಹೂದ್ಯ-ಕ್ರೈಸ್ತ-ಇಸ್ಲಾಂಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬದುಕಿರುವ ಮತಗಳ ಪೈಕಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಬಹುಸ್ತರೀಯವೂ ಆದ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದರೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವೇ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಶ್ರೀಮಂತವೂ ದಾರ್ಶನಿಕವೂ ಆಗಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ಧಾತುಗಳ ವಿಸ್ಮಯಾವಹವಿಕಾಸವಾಗಿ ಪ್ರಗಲ್ಭತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಯಾವುದೇ ಅಂಶವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸ ಬೇಕಾದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆ-ಪ್ರೀತಿ-ಪ್ರಜ್ಞೆ -ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಗಳ ಪರಿಪಾಕವು ತುಂಬ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರದೆ ಹೋದರೆ ಅನರ್ಥ-ಅನ್ಯಾಯಗಳೇ ಆದಾವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಬಗೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ಧೀಮಂತನಾದ ಅನುಷ್ಠಾತೃವು (Practicing Person) ಅರಿಯಬಲ್ಲನಲ್ಲದೆ, ವಿವೇಚಿಸಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲನಲ್ಲದೆ ಅನುದಾರನೂ ಅನನುಷ್ಠಾತೃವೂ ಆದ ಅಪ್ರಬುದ್ಧ ರಂಧ್ರಾನ್ವೇಷಿಯು ಸರ್ವಥಾ ಮಾಡಲಾರ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಯುಗದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಇಡಿಯ ಮಾನವಲೋಕವೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಭಾವ ಬುದ್ಧಿಸ್ತರಗಳ ಅವೆಷ್ಟೋ ವ್ಯಾಕೃತ-ಅವ್ಯಾಕೃತ ಅಂಶಗಳ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಜೀವದ್ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ಅಂತರಂಗದ ಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ದೈವತ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಚಿರಂತನವಾಗಿ ಹವಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಮವನ್ನೂ ವಿವೇಚನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೂ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಗಬೇಕಾದ ಬಾಧ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗಿದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಮಹಾಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಅಪಚಾರವಾಗಿ, ಜೀವಂತವಾದ ಸಂವೇದನಶೀಲ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಡದಿರದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ದೈವತಮೀಮಾಂಸೆಗೆಂದು ಹವಣಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದರೂ ಏನೆಂದು ಕುತೂಹಲ ಮೂಡದಿರದು. ಸುದೈವದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆರ್ಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರೂಪ-ಸ್ವರೂಪಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ನಿರ್ವಚನಗಳಿಗೆ ವೈಶ್ವಿಕವಾದ-ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅನುಭವನಿಷ್ಠವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವೂ ಆದ - ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬಳಸಿದೆ; ಬೆಳಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಅದು ಅಧಿದೈವಿಕವೆನಿಸಿದ ದೈವತಮೀಮಾಂಸೆ ಯೆಂಬ ಬಾನಾಡಿಯು ಹಾರಾಡಲು ಅಧಿಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಅಧಿಯಾಜ್ಞಿಕಗಳೆಂಬ ರೆಕ್ಕೆಗಳೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂಬ ಪುಕ್ಕವೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇವು ಮೂರರ ಪೈಕಿ ಯಾವೊಂದೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ವಿಶೇಷತಃ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂಬ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಆದ ಅನುಭವದ ಬೆಳಕನ್ನು ಪರಮಾಧಾರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಅಧಿಯಾಜ್ಞಿಕವೆಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಪ್ರೀತಿ-ವಿಶ್ವಾಸ-ಸಹಕಾರಗಳ ಬಾಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಅಧಿಭೌತಿಕವೆಂಬ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನೂ ಅಧಿದೈವಿಕವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಎಲ್ಲ ವಿವೇಕಿಗಳ ದರ್ಶನ. ಇಂಥವರನ್ನೇ ಋಷಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಆರ್ಷಪ್ರಜ್ಞೆ.

ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಗಣಪತಿಯೆಂಬ ದೇವತೆಯ ತತ್ತ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ತನ್ಮೂಲಕ ಸದ್ಯದ ಚಿಂತನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ದೊರೆತೀತು.

ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದ-ವೇದಾಂಗ-ಆಗಮ-ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ -ಪುರಾಣಾದಿಗಳ ಮಹಾವಿಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಲಿಖಿತ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಗಣೇಶನು ದೇವಗುರುವೂ ವಾಕ್ಪತಿಯೂ ಎನಿಸಿದ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ಸಂಕೇತ; ಮರುದ್ಗಣ ಅಥವಾ ರುದ್ರಗಣಗಳ ಒಡೆಯ; ಶಿವ-ಶಿವೆಯರ ಪುತ್ರ, ಪಾರ್ವತಿಯ ಅನನ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ, ಗಂಗೆ-ಗೌರಿಯರೆಂಬ ಇಬ್ಬರು ತಾಯಂದಿರ ಕಂದ, ಸಿದ್ಧಿ-ಬುದ್ಧಿಗಳ ಪತಿ, ಆಜನ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ, ಶುಭ-ಲಾಭರೆಂಬ ಪುತ್ರರ ತಂದೆ, ಸ್ಕಂದನ ಸಹೋದರ (ಅಣ್ಣನೂ ಹೌದು, ತಮ್ಮನೂ ಹೌದು), ಪ್ರಥಮ ಪೂಜೆಗೆ ಪಾತ್ರ, ಮೂಷಿಕಾಸುರನೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ-ದಾನವರ ಧ್ವಂಸಕ; ವಿನಾಯಕರೆಂಬ ಉಗ್ರದೇವತೆಗಳ ರೂಪತಾಳಿದವನು, ಸ್ವಯಂ ವಿಘ್ನವೇ ಆದವನು, ವಿಘ್ನನಿವಾರಕನೂ ಆಗಿ ಮೆರೆದವನು, ಯಕ್ಷರೆಂಬ ದೇವವರ್ಗದ ಗಣಗಳಿಗೆ ಸಂದವನು; ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಎನಿಸಿದವನು ಹಾಗೂ ಪರಮಸತ್ಯವೆನಿಸಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪಿಯೇ ಹೌದು. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸ್ಪರ್ಶವಿರುವ ಅಧಿದೈವ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಇಂಥ ಈ ಗಣಪತಿಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಕ್ಷತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಜೈನ-ಬೌದ್ಧಮತಗಳಿಗೂ ಮಾನ್ಯ. ಇವಲ್ಲದೆ ತಂತ್ರಾಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ವಿಶದವಾಗಿ ಗಣಪತಿಯ ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರ ಸ್ಥಾನೀಯತೆ (ಇದು ಪೃಥ್ವೀಭೂತದ ನೆಲೆ), ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳ ನಿಗ್ರಹಾನುಗ್ರಹತೆ, ಓಂಕಾರ ಸ್ವರೂಪ (ಇದೇ ವಾಕ್ ತತ್ತ್ವದ ಮೂಲ) ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳು ಕ್ರೋಡೀಕೃತವಾಗಿವೆ.

ಇವಿಷ್ಟೂ ಲಿಖಿತ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪರಿಯಾಯಿತು. ಅಲಿಖಿತವೆನಿಸಿದ್ದ ಜಾನಪದ-ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಯು ಕೃಷಿ-ವಾಣಿಜ್ಯಗಳ ದೇವತೆ, ರಕ್ಷೆ-ಶಿಕ್ಷೆಗಳ ದೇವತೆ, ಮಳೆ-ಬೆಳೆಗಳ ದೇವತೆ, ರೋಷ-ಶಕ್ತಿಗಳ ದೇವತೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಲಾಂಛನ ದೇವತೆಯೂ ಹೌದು; ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಮಾಹಾರತತ್ತ್ವವೂ ಹೌದು, ಬೇಟೆ-ಬೇಳ್ವೆಗಳ ದೈವವೂ ಹೌದು. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಭೌತ ಮತ್ತು ಅಧಿ ದೈವಗಳ ಮೇಳನವುಂಟು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವುದುಂಟು. ವಿಶೇಷತಃ ಈ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾವಿಶೇಷವೆನ್ನಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಗಣಪತಿಯು ಜಾನಪದರ ದೇವತೆ, ಆಟವಿಕರ ಆರಾಧ್ಯವಸ್ತು, ವೇದ-ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಹಿಂಬಾಗಿಲಿಂದ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದವನು, ಇವನನ್ನು ಕಾಳಿದಾಸನಂಥ ಕವಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಲ್ಲ. ಉಗ್ರನೂ ಪಾಪನೂ ಆದ ಇವನು ಅನಂತರ ಸುಮುಖನಾದ, ವಿಕಟನೂ ವಾಮನನೂ ಆದ ಇವನು ಆ ಬಳಿಕ ಸುಪ್ರಮೋದನೂ ವಿಶ್ವಂಭರನೂ ಎನಿಸಿದ ಎಂಬಿವೇ ನಿಗಮನಗಳು ಹೊರಟಿವೆ.

ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ದಿಟವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಯು ಮುಜುಗರಕ್ಕೋ ಮುನಿಸಿಗೋ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳು ಕೋಪ-ಸಂತಾಪಗಳಿಗೂ ತುತ್ತಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ. ವಿಚಾರವಾದಿಗಳೆಂದೋ ಸಂಶೋಧಕರೆಂದೋ ಹೆಸರಾಗಿ ಆಗೀಗ ಇಂಥ - ಎಂದೋ ದಶಕಗಳ ಮುನ್ನವೇ ಗಂಭೀರ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಆವಿಷ್ಕೃತವಾದ-ತಥ್ಯಗಳನ್ನು ಲೋಕೋಪಪ್ಲವಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವ ಜನರಿಗೆ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಅರಿವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಸನಾತನವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂವೇದನೆಯ ಆಂತರ್ಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಇವರು ಇದೀಗ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಂದು ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ ಆರ್ಯರ ಆಕ್ರಮಣ, ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಘರ್ಷ, ಅನಾರ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಆರ್ಯಕರಣ ಮುಂತಾದ ಅಬದ್ಧಗಳನ್ನೇ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುಶಃ ವೇದ-ಪುರಾಣಗಳೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಜಾನಪದ ದಾಖಲೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಬಲುಮಟ್ಟಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಆರಣ್ಯಕರಾದ ನಮ್ಮ ಋಷಿಗಳ ಕಾಣ್ಕೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದರ ಹರಹೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮತ್ತವುಗಳ ಲಾಂಛನಗಳ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟು-ಕಟ್ಟಲೆಗಳ ವಿವರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇವಾವುವೂ ಗಣಪತಿಯಂಥ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಮತ್ತಾವ ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ತತ್ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕಥೆ-ಲೀಲೆಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಮಮವಾಗಿ ಸತ್ಯವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಕೇತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಗತಿ-ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಸಂಕೀರ್ಣ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆರ್ಷವಿಧಾನ. ವಸ್ತುಃ ಹೇಗೆ ಯಾವುದೇ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೊದಲಿಗೆ ಮೌಖಿಕವೋ ಸಾಮುದಾಯಿಕವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದ-ವೇದಾಂಗ ವಾಙ್ಮಯವೂ ಪ್ರಥಮತಃ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ. ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಆರಣ್ಯಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಅಪೌರುಷೇಯ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಎರಡಲ್ಲ, ಒಂದೇ. ಜಾನಪದ ಜೀವನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವೈದಿಕವನ್ನೂ ವೈದಿಕದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಆರಣ್ಯಕವನ್ನೂ ಕಾಣಲೆಳಸುವ ಹುರುಡೇ ಹೊಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಆತನ ಅಧಿಭೌತಿಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳೆಲ್ಲವುಗಳೊಡನೆ ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ವೈದಿಕ-ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂತೋಷವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವೂ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯವೂ ಅದೊಂದು ಸಂಕೇತ ಭಾಷೆಯು ಬೆಳೆದು ಆದಿದೈವಿಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು; ಅಧಿಯಾಜ್ಞಿಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿತು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಭೂತದ ಕೃಷಿ-ವಾಣಿಜ್ಯ ಕರ್ಮವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ವಾಕ್ಕು- ವಿದ್ಯಾಧರ್ಮವಾಯಿತು; ಗಣಪತಿ ತತ್ತ್ವವು ಬೆಳೆಯಿತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಧಿಭೂತದ ಉಗ್ರ-ವಿಘ್ನರೂಪವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಶಾಂತ-ನಿರ್ವಿಘ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಯಿತು; ಬೌದ್ಧ-ಜೈನ-ಶೈವ-ಶಾಕ್ತ-ವೈಷ್ಣವಾದಿ ಮತಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಸರ್ವತ್ರ ಸಲ್ಲುವಂತಾಯಿತು.

ಟಿಪ್ಪಣಿ ಎರಡು – ಹಿಂದೂ ತತ್ತ್ವ

ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಇದರ
ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಈಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ವಾಚ್ಯವಾಗುವ ಸಮುದಾಯದ ಶಬ್ದನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಈ ಪದದ ಮೂಲಕ ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ –ರಾಜಕೀಯ ಮಿಗಿಲಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರೀತಿಯ ಪರ–ವಿರೋಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾರನ್ನೂ ದಿಕ್ಕೆಡಿಸುವಷ್ಟು ಅಳವಲ್ಲದ ಸಂಗತಿ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಾರಾಸಾರಮೀಮಾಂಸೆ ಸದ್ಯದ ಅಲ್ಪೋಪಕ್ರಮಕ್ಕಂತೂ ಆದರೂ ಇಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು:

ಪ್ರದೇಶಗಳ ವಾಚಕವಾಗಿ
'ಹಿಂದೂ' ಶಬ್ದವು ಸಿಂಧೂನದಿ ಮತ್ತದರ ಆಸುಪಾಸಿನ ಹೇಳಲಾಗದು. ದಿಟವೇ. ಬಂದದ್ದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪದವೆಂದು ಆದರೆ ಹಿಂದು (ದೂ) ಶಬ್ದ ಸಿಂಧು (ಧೂ) ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ್ದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಶಬ್ದ. ಮತ್ತಿದುವೇ ಗ್ರೀಕ್ ಅವೆಸ್ತಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದ ಸಿಂಧು (ಧೂ) ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದು>ಇಂದಸ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಇವೆಲ್ಲ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಂದು ಹಿಂದೂ–ಪದವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವೈದಿಕ–ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತದರ ಪುರಾತನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಅವೆಸ್ತಾ ಭಾಷೆಯ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹಿಂದೂ ಶಬ್ದವು ಸಿಂಧುಶಬ್ದದ ತದ್ಭವ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕೃತಚ್ಛಾಯೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಪ್ರಾಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಸೇರಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು. ಭಟ್ಟ, ಲಟಭ, ಜವನಿಕಾ, ಹೇವಾಕ, ಭಟ್ಟಾರಕ, ಭದಂತ, ಭಂತೇ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಜಾಡಿಗೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹಿಂದೂ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಲ್ಲ; ಭಾರತೀಯವಲ್ಲ ಎಂದೆಲ್ಲ ಚಂಡಿಸುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅಂತೆಯೇ ಹಿಂದು (ದೂ) ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಥಾ ತಥಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವೆಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪಣತೊಟ್ಟು ಧಾತುರೂಪಗಳ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳ ಜಗ್ಗಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದೂ ಅಸಾಧು.

ಇನ್ನು ಹಿಂದೂ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆ–ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಕಾಸವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಕಾಲಮಾನವನ್ನೂ ಮೂಲ–ಆಗಂತುಕ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕ ಎಂದೆಲ್ಲ ವಿಭಾಗವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುವ ಉಪಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಹವಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಣ್ಮೆ ಮಾತ್ರ ಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ವ್ಯಪದಿಷ್ಟವಾಗುವ ಸನಾತನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಗಮ, ವಿಕಾಸ, ಮೌಲ ಹಾಗೂ ಆಗಂತುಕಾಂಶಗಳೆಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ಹೇಗೇ ಇದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಘನದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಸಮನ್ವಯವೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯ ನಿಶ್ರೇಣಿಕರಣ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಪಾರ್ಶ್ವೀಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಗೌಣ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳು ಹರಳುಗಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಹಿಂದೂಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಮೂಲದ ವೈದಿಕವನ್ನೆಲ್ಲಾದ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಬಲುದೂರ ಸಂದಿದೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇತ್ತ 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ'ರೂ ಅತ್ತ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'ಗಳೂ ಆಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಗುಂಪು ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಒಪ್ಪ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪು ಅದನ್ನು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವೆಂದೂ

ಅಬದ್ಧವೆಂದೂ ಹೀಯಾಳಿಸಿ ಹಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನ ಕೌಶಲವನ್ನು ವ್ಯಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲ ಗುಂಪಿನ ಕೋಲಾಹಲಕ್ಕಿಂತ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿನ ಅಬ್ಬರವೇ ಬಲುಮಿಗಿಲು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮದ ಹಾಗೂ ಸರ್ಕಾರೀ ವಲಯಗಳ ಬೆಂಬಲ ಹೆಚ್ಚು. ಮೊದಲ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಜನಾಂಗೀಯಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ತೌಲನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನಾದಿಗಳ ತರ್ಕ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಇನಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾಗದಂಥ ಶ್ರದ್ಧಾನಿಬದ್ಧವಾದ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಹಾಗೂ ತತ್ಫಲಿತವಾದ ಆಕ್ರೋಶಗಳಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಬಲದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಎಣೆಮೀರಿದ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಕುಹಕ ಹಾಗೂ ಆಗ್ರಹಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಮೊದಲ ವರ್ಗವು ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತನ್ನ ಇತಿ–ಮಿತಿಗಳೊಳಗೆ ಆಚರಿಸುತ್ತಲೂ ಅದರ ತತ್ತ್ವ–ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಲಕೆಲವನ್ನಾದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಕಾರಣ ತಟಸ್ಥರಿಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯುಂಟಾಗದಿರದು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಆಕ್ಷೇಪವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಸಂಕುಚಿತ ಧೋರಣೆ ಹಾಗೂ ತನ್ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯ–ಆಂದೋಲನಗಳೂ ಮೇಲ್ಮೆ–ಕೀಳ್ಮೆಗಳೂ ಇವುಗಳ ಫಲಿತವಾಗಿ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ತಲೆದೋರುವ ನೋವು–ನಷ್ಟಗಳೂ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವಲ್ಲದೆ ಇಡಿಯ ಆಚಾರ–ವಿಚಾರ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವು ತಾನು ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಯಾವೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಿಸದೆ, ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಅದರ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಹೊರಗಿನಿಂಲೇ ಕಲ್ಲು–ಕೆಸರುಗಳನ್ನೆಸೆಯುವ ಅವಿಶ್ರಾಂತೋದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಯಾವುದೇ ಮುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೌಲ್ಯಾನುಷ್ಠಾನದೃಷ್ಟ್ಯಾ ಕೀಳಾದ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ–ಸಮಾನತೆ–ವೈಚಾರಿಕತೆ–ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಗಳಿಗೆ ಎರವಾದ ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂಗಳನ್ನು) ಅವಿಮರ್ಶನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಂಡಾಡಿ, ಅವುಗಳೊಡನೆ, ಕಯ್ಗೂಡಿಸಿ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆದ್ಯಂತ ದ್ವೇಷಿಸುವ ವ್ರತದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು ತೀರಾ ಅನ್ಯಾಯವೆನ್ನದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಟಸ್ಥರಿಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹವಾಗುವುದು ಈ ಗುಂಪಿನ ಪಕ್ಷಪಾತ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅಹಂಕಾರದ ಅತಿರೇಕದಿಂದ ಯಾವುದೇ ಬಾಧ್ಯತೆ–ಗೌರವಗಳ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾನವ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಮೂಲಭೂತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯನಾಶಪ್ರವಣತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರಾಗ್ರಹದಿಂದ, ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಕಂಡವರಿಗೆ ಮೊದಲ ಗುಂಪಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ನ್ಯಾಯ ಸಲ್ಲಬೇಕೆನಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರ 'ವೈದಿಕ' ರೂಪದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷಿಸುವ ಗುಂಪಿಗೆ 'ಅವೈದಿಕ' ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಆಪ್ಯಾಯನವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆಸ್ಥೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿವಾಗಿರುವ ಆನುಭವಿಕ ಸಂವೇದನೆ.

ಚೋದ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಈ ಗುಂಪು ನಿರೀಶ್ವರವಾದ, ಅಪ್ರವಾದಿವಾದ, ಗೋಮಾಂಸಭಕ್ಷಣ, ಮುಕ್ತಕಾಮ, ಕುಂಕುಮ–ವಿಭೂತಿ–ನಾಮಗಳಂಥ ಲಾಂಛನಗಳ ರಾಹಿತ್ಯ, ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ನಿಯಮಿತವಾಗದ ಜಾತಿವಿಭಾಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು 'ವೈದಿಕ'ವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ತೋರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ್ಧತಿಗಳೆಂದು ಮತ್ತೆ

ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೀಗಿರುವ ಅದೇ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾನೂ ಅನುಷ್ಠಾನಿಸ ಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಆಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ, ಇಂಥ ಅದ್ಭುತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತು ಸೆಣಸುತ್ತಿರುವ ಇಸ್ಲಾಂ-ಕ್ರೈಸ್ತ-ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ತಾನು ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ನಿಲವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂದು ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ, ವಿಶೇಷತಃ ಹಿಂದೂ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ತಾವು ಪರಿಭಾವಿಸುವ 'ಅನಾರ್ಯ' ಅಥವಾ 'ದ್ರಾವಿಡ' ಮೂಲದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಎಂದು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಸಾರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೀಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯವು ತಮಗೆ ಪರಮಾತ್ಮೀಯವಾಗ ಬೇಕೆಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವೂ ಆದ ಅರಿವು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂಥ ಜಾಣುಗುರುಡು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ ನಮ್ಮ ತಥಾಕಥಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಎಡಬಿಡಂಗಿತನವು ಮಡಿವಂತರ ಆಗ್ರಹಗಳಿಗಿಂತ ಅದೆಷ್ಟು ಪ್ರಮಾದಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯದಿರದು.

('ಢುಂಢಿ' ಹಾಗೂ 'The Hindus - An Atternative History' ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪುಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.)

ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಅಧಿಭೂತ-ಅಧಿದೈವ-ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಭೌತವಸ್ತುಗಳ, ಶ್ರದ್ಧಾ(ನಂಬಿಕೆ)ಸತ್ತೆಗಳ ಹಾಗೂ ಭಾವಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇವು ಯಾವುವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳ ಅನ್ವಯವೇ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ: ಬಹುಮಹಡಿಮನೆಯೊಂದರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಂತಸ್ತುಗಳ ಹಾಗೆ. ಈ ಮೂರನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದರಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭೌತವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯು ಒಂದು ಊರ್ಜಾ(Energy)ವಿಶೇಷ, ಇದರ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಾದ ಶಾಖ, ಕಾಂತಿ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಭೌತ-ರಸಾಯನವಿಜ್ಞಾನಾನುಸಾರವೇ ಗ್ರಹಣೀಯ. ಈ ಊರ್ಜಾತತ್ತ್ವವು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ಬಗೆಬಗೆಯಾದುದು. ಅದೇ ಅಗ್ನಿಯು ದೈವ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಪಾಲಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೆಂದೂ ಏಳು ಕೈ, ಮೂರುಕಾಲು, ಎರಡು ತಲೆಗಳುಳ್ಳ ಆಕಾರದವನೆಂದೂ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ವೇದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನೇ ಶಿವನ ಸ್ವರೂಪ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ತತ್ತ್ವ, ಈತನ ವಾಹನ ಟಗರು, ಸ್ವಾಹಾ ಮತ್ತು ಸ್ವಧಾದೇವಿಯರು ಸತಿಯರು..ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವೆಲ್ಲ ನಂಬಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು. ಇವು ವಿವಿಧಮತ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ.ಇನ್ನು ಅಗ್ನಿಯೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥತಃ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗಿನ ಚೈತನ್ಯ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಜ್ಜೀವಿಸುವ, ಸಂಜೀವಿಸುವ ಕೇವಲ ಇರವು-ಅರಿವು-ನಲವುಗಳ ಸಾಕಾರ ಎಂಬ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದ ಸಂವೇದನೆಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ. ಇದು ಮಾತ್ರ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳ ತೊಡಕಿಲ್ಲದ, ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ, ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಲ್ಲುವ ತತ್ತ್ವ..

ಗಾಳಿಯಿರುವನು ಸಾರಿ
ತಲೆಯಾಡಿಸಲು ತಳಿರು
ಹಳೆಯೆಲೆಯ ಎದೆಯಲ್ಲಿ
ಪಲ್ಲವಿಸಿದೆ ತಲ್ಲಣ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದರೆ ಯಾರು?

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಜಾತಿ ಮೀಮಾಂಸೆ

ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ

ಇತಿಹಾಸ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ

ಪೀಠಿಕೆ

'ಗೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇಭ್ಯಃ ಶುಭಮಸ್ತು ನಿತ್ಯಂ ಲೋಕಾಃ ಸಮಸ್ತಾಃ ಸುಖಿನೋ ಭವಂತು' ಇದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀ ಪರ್ವದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲೂ ಬರುವ ಸ್ವಸ್ತಿವಾಚನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಪಂಚಮಹಾಪಾತಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಈ ಇತಿಹಾಸವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಾನಾಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಗುರುಃ ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಶೂದ್ರಾದಿ ವರ್ಣಗಳು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೌರವಿಸ ಬೇಕೆಂಬುದರ ಕುರಿತ ಉಪದೇಶಗಳೂ, ಗೌರವಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳೂ, ಗೌರವಿಸದೇ ಶಾಪಕ್ಕೆ, ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಂಥ ಎಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಗಳಿ ಗಿಂತಲೂ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಮಹಾಭಾರತವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೇನೂ ಹೊಸದು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇಂದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಅದೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಉಳಿದೆಲ್ಲರ ಗಿಂತಲೂ ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು, ಆ ಮೂಲಕ ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮಾಡಿದ್ದರು, ತಮಗೆ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಈ ಮಹಾಭಾರತಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಗಳು ದೃಷ್ಟಾಂತಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ ಪಂಥಗಳೂ ಪಂಚಮಹಾಪಾತಕಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಹಾಗೂ ಯಾರು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಚಳವಳಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅಥವ ಭ್ರಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು. ನಾನೂ ಕೂಡ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ಈ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಉಕ್ತವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎಂಬ ಒಂದು ರಿಲಿಜನ್ನೇ ಇಲ್ಲ, ಅಂದಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯೆಂಬುದು ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ವಾದವು ನನಗೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವೆನ್ನಿಸಿ ಮನದಟ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸವಾಲು ಏಳತೊಡಗಿತು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತ ವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯ ತನಕವೂ ಓದುವ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆಗ ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು. ಅದೆಂದರೆ 'ನಿಜವಾದ ಬಾಹ್ಮಣ ಯಾರು?'. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನನಗೆ ಅದಾಗಲೇ ಸುಪರಿಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನೂ ಇದನ್ನೇ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ, ವಚನಕಾರರೂ ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ತುಂಬ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಕೇಳಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು. ಅಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಯಾವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ?

1. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದರೆ ಯಾರು?

ಅಜಗರ ಪ್ರಶ್ನೆ:

ಮಹಾಭಾರತದ ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂರು ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಅಜಗರಪ್ರಶ್ನೆ (180–81 ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ), ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನ ವೃತ್ತಾಂತ (206–216ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ) ಹಾಗೂ ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆ(312–13ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ). ಅಜಗರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ನಹುಷ ರಾಜನು ಶಾಪಗ್ರಸ್ತನಾಗಿ ಅಜಗರದ (ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಹಾವಿನ) ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು, ಪಾಂಡವರು ವನದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಈ ಅಜಗರವು ಭೀಮಸೇನನನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಬಂದ ಧರ್ಮರಾಯನಿಗೆ ಅಜಗರವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಉತ್ತರದಿಂದ ಅಜಗರ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ನಹುಷನು ಶಾಪ ವಿಮೋಚನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದೇನೆ:

ಅಜಗರ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದರೆ ಯಾರು?

ಯುಧಿಷ್ಠಿರ: 'ಸತ್ಯ, ದಾನ, ಕ್ಷಮಾ, ಶೀಲ, ಉದಾರತೆ, ತಪಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದಯೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯಾವನಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ'

ಅಜಗರ: 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆಯಲ್ಲ? (ಆಗ ಆ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಶಂಸಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆ?)'

ಯುಧಿಷ್ಠಿರ: 'ಶೂದ್ರನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ ಅವನು ಶೂದ್ರನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಶೂದ್ರನಾದರೂ ಸರಿ'.

ಅಜಗರ: 'ನೀನು ಹೇಳಿದ್ದೇ ನಿಜವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ? (ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಅದು ತೊಡಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?)'

ಯುಧಿಷ್ಠಿರ: ನೀನು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳ ಪುರುಷರೂ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಜೊತೆಗೂ ಸಂಗಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಕರವೇರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮಾನವರಲ್ಲಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ಭಾಷೆ, ಮೈಥುನ, ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಸಾವುಗಳು. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ತತ್ವದರ್ಶಿಗಳು ಶೀಲವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಯನವಾಗುವವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಶೂದ್ರರೇ, ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಪಡೆದಮೇಲೂ ಸದ್ವೃತ್ತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವರ್ಣಸಂಕರ ಆಗಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆ:

ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಥೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಪಾಂಡವರು ದ್ವೈತವನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ತಮ್ಮಂದಿರೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿನ ಸರೋವರವೊಂದರ ನೀರು ಕುಡಿದು ಸತ್ತುಬಿದ್ದಿದ್ದಾಗ ಧರ್ಮರಾಜನು ಅದರ ಒಡೆಯನಾದ ಯಕ್ಷನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಮರಳಿ ಬದುಕಿಸಿದ ಕಥೆಯದು. ಯಕ್ಷನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲೊಂದು ಹೀಗಿದೆ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಕುಲವೋ, ನಡತೆಯೋ, ವೇದಾಧ್ಯಯನವೋ, ವಿದ್ಯೆಯೋ? ಅದಕ್ಕೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ: ನಡತೆಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಕುಲ, ವೇದಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತನ್ನ ನಡತೆಯನ್ನು ಧರ್ಮವಿಹಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನು ನಡತೆ ಕೆಟ್ಟರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹತನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಚತುರ್ವೇದಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವನು ದುರ್ವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದರೆ ಶೂದ್ರನಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಜಿತೇಂದ್ರಿಯನಾಗಿರುವವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕೌಶಿಕನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವೃತ್ತಾಂತ :

ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನ ಕಥೆಯನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಲ್ಲೇ ಓದಿರುತ್ತೇವೆ. ಕೌಶಿಕನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ತನ್ನ ತಪೋಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗರ್ವಿಷ್ಠನಾಗಿದ್ದಾಗ ಒಬ್ಬಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗೃಹಿಣಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮವ್ಯಾಧ ಎಂಬ ಬೇಡನು ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಿಗೂ ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನ ಕಥೆಗೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರವಾಗಿರದೇ ಶೂದ್ರರಾದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಕಥಾರೂಪದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರಾ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಅಹಂಕಾರ ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಅದರ ನಿಜ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಬ್ಬಳು ಗೃಹಿಣಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಧರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೌಶಿಕನು ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಮಾಂಸವನ್ನು ಮಾರಿ ಜೀವಿಸುವ ಆತನ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದೇನಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಧನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಧರ್ಮರಹಸ್ಯವನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಸರಳೀಕೃತ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಗಹನತೆಯನ್ನು ಈ ಕಥೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ಪೂಜನೀಯನಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಗುಣಗಳು ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಉಪದೇಶಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ಅವು ಶೂದ್ರನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅವನನ್ನೂ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದೇ ಗೌರವಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವನಿಗೆ ಎರಡು ಶೂದ್ರ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಇಂಥವೇ ಚರ್ಚೆಗಳು ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ, (43ನೇ ಅಧ್ಯಾಯ), ಶಾಂತಿ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ (19, 34, 48, 189, 296 ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು), ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವ(22, 143ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ) ಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದಿವೆ. ಶಾಂತಿಪರ್ವದ 48ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಶೀಲವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪೂಜೆಗೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ. ಶೂದ್ರನಾದರೂ ಸದ್ವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಪೂಜೆಗೆ ಅರ್ಹ' ಎಂದಿದೆ. ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದ 22ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಶೀಲವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳು, ಅದರ ಷಡಂಗಗಳು, ಸಾಂಖ್ಯ ಪುರಾಣ, ಕುಲ, ಜನ್ಮ ಇವು ಯಾವವೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. 143ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಡತೆಯಿಂದ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸದ್ವರ್ತನೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಶೂದ್ರನನ್ನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.' ಎಂದಿದೆ.

2. ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ?

ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ವೇದವೂ ಅಲ್ಲ, ಕುಲವೂ ಅಲ್ಲ, ಜಾತಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನು ಕೆಲವೊಂದು ಗುಣ ನಡತೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಷರತ್ತನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ಈ ಗುಣ ನಡತೆಗಳು ಏಕೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ? ವೇದ, ಕುಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಏಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನ್ನಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವೇದ, ಕುಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಬರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವೊಂದು ಗುಣ ನಡತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕು.

ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ (43ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ) ಸನತ್ಸುಜಾತರು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕುರಿತು ಉಪದೇಶಿಸುವ ವೃತ್ತಾಂತವೊಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಭಾಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ : "ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪಾಪ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಲೇಪವು ಅವನಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?"

ಸನತ್ಕುಮಾರ: "ವೇದಗಳು ಅವನ್ನು ಪಠಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಪಾಪಕರ್ಮದ ಫಲದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲಾರವು. ಪಾಪಕರ್ಮದಿಂದ ಅವನು ಪಾಪಭೂಯಿಷ್ಠನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ, ಇದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೆಕ್ಕೆಬಂದ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಗೂಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬರುವಂತೇ ಪಾಪಿಯನ್ನು ಅವು ತ್ಯಜಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ: ವೇದಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದವನನ್ನೇ ರಕ್ಷಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ವೇದಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೊಬ್ಬೆ ಹೊಡೆದು ಪ್ರಯೋಜನ ವೇನಾಯಿತು?

ಸನತ್ಕುಮಾರ: ವೇದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ವೇದವಿದನನ್ನು ವೇದಗಳು ರಕ್ಷಿಸಿಯೇ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಇದು ಸಾಧ್ಯ, ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಪುನಃ ಸಂಸಾರ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ವೇದವೇದ್ಯನಾದ

ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಕಾಣಲಾರನು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲರು. ಚಂದ್ರಾಂಶಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಲು ವೃಕ್ಷಶಾಖೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವೋ (ತೀರಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಪದೆಯ ಚಂದ್ರಬಿಂಬವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮರದ ಶಾಖೆಯ ಸಂದಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವೇದಗಳು ಕಾರಣ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ."

ಶಾಂತಿಪರ್ವದ 262, 263ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಜ್ಞ ಶ್ರೇಷ್ಠ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ಕಾಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಿದವರು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲೇ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲುಬ್ಧರಾದ ಋತ್ವಿಜರು ಆತ್ಮಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಅವರನ್ನು ದೇವತೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ದಾಂಭಿಕರ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಯಜ್ಞ ಎಂದೇ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವೇ ತೀರ್ಥ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶಾಟನೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಶಾಂತಿಪರ್ವ 19ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಸಕಾಮಕರ್ಮಿಗಳಾದ ಗ್ರಹಸ್ಥರು ಸ್ಮಶಾನಯಾತ್ರೆಯನ್ನು (ಜನನ-ಮರಣಗಳನ್ನು) ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥಿಗಳು ಹಿಡಿಯಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇಂಥಹುದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯ ಗಳನ್ನೂ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅರಣ್ಯಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೂ ಸಹ ಕಡಿದುಹಾಕಿರುವ ಬಾಳೆಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಸಾರವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವಂತೇ ಈ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾರವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಿಲ್ಲ." (ಶ್ಲೋಕ 14-17)

ಶಾಂತಿಪರ್ವದ 318ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಜನಕನಿಗೆ ವೇದಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿ ಸಾಂಖ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷ. ಜ್ಞಾನ ನಿಷ್ಠನಾದವನು ಯಾವ ವರ್ಣದವನೇ ಆಗಿರಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸಿಯೇ ತೀರುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸು ತ್ತಾನೆ. ಯಾರು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಕೇವಲ ವೇದಪಾರಂಗತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊರುವ ಮೂಢಮತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸ್ವಭಾವ ಹಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು? ಆತನಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕು. ಯಾರು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ದಾನ, ಕ್ಷಮಾ, ಶೀಲ, ಉದಾರತೆ, ತಪಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದಯೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮನೆಮಾಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವನನ್ನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನ್ನ ಬಹುದು. ಈ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಾದರೂ ಶೂದ್ರನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.

3. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಶೂದ್ರನಾಗಿ ಶೂದ್ರನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತವು ನೀಡುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಗುರಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸದೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬುದಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವನು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಶೂದ್ರನೇ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಂಥ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ಶೂದ್ರನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು.

ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಎಲ್ಲರೂ ಶೂದ್ರರಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ, ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ದ್ವಿಜರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಯನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಎರಡನೆಯ ಹುಟ್ಟಾಗಿದೆ. ಆ ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ತದನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹಾಗು ಕ್ರಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಸುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನೊಬ್ಬನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸನ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಗ್ರಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವು ಅವನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅವನು ಸಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ವರ್ಣ ಧರ್ಮವು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಲೌಕಿಕ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು, ಕರ್ಮಫಲವನ್ನೂ, ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಾದಿಗಳನ್ನೂ, ತದನಂತರ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೊಬ್ಬನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಉಪನಯನವಾದುದೂ ವ್ಯರ್ಥ, ಅವನು ದ್ವಿಜನಾದುದೂ ವ್ಯರ್ಥ. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಶೂದ್ರನೇ. ಅವನು ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿರಬಹುದು, ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರಬಹುದು, ಅವುಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಫಲ ಸಿಗದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಪಾಲನೆಯಾದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ತನಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗಲೀ, ಲೌಕಿಕ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಲೀ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯೂ ಇರಬೇಕು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ, ಆಮಿಷಕ್ಕೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವು ಸದಾ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತವೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಉಳಿದ ಜಾತಿಯವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನಿಜವಾದ ಆಚಾರದ ಕುರಿತು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಆಗಾಗ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನ ಕಥೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಶಾಂತಿಪರ್ವದ 141ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಚಂಡಾಲನ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಯಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಕದ್ದು ತಿನ್ನಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಚಂಡಾಲನಿಗೆ ಅದು

ತಿಳಿದು ಅವನನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ಎಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ಅದು ಪಾಪಕೃತ್ಯ ಎಂಬುದು ಚಂಡಾಲನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ತನ್ನ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನಗೊಂಡ ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪಾಪವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಂತಿಪರ್ವದ 261ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾಜಲಿ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ತುಲಾಧಾರ ಎಂಬ ವೈಶ್ಯನು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಕುರಿತು, ಆತ್ಮಯಜ್ಞದ ಕುರಿತು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ವರ್ಣಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಶೂದ್ರಾದಿ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಇದೇ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವರ್ಣಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಂದಿವೆ. ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ:

ಶಾಂತಿಪರ್ವ 296ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜನಕನಿಗೆ ಪರಾಶರರು ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳ ವಿಶೇಷಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಥೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿದ ನಂತರ ಪರಾಶರರು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಉಪನಯನಾದಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿರುವ ಈ ಮೇಲಿನ ದ್ವಿಜ ವರ್ಣಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪತಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಉಪನಯನಾದಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನೆಂದಿಗೂ ಪತಿತನಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಶ್ರುತಿವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸಿಲ್ಲ. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಸಂಪನ್ನರಾಗಿರುವವರು ಶೂದ್ರನನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿಗೆ ಸಮಾನನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ನಾನಂತೂ ಶೂದ್ರನನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೇ ಪ್ರಧಾನನಾದ ವಿಷ್ಣುಸ್ವರೂಪನೆಂಬಂತೇ ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ಇತರ ಜನರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸದಾಚಾರ ಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವರೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಶೂದ್ರರೂ (ತಮ್ಮ ಸದಾಚಾರಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿ) ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಇಹಪರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ"

ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಇಡೀ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ, ಹಾಗೂ ನನ್ನ ಮಿತವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಉಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ, ಶೂದ್ರ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷದ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿವಿಹಿತ ಕರ್ಮಗಳ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರವರ್ಣಕ್ಕೆ ವೇದಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಃ ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಅವಿನಾಭಾವೀ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಅದರತ್ತ ಒಯ್ಯುವ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮವು ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಷ್ಟೆ. ವೇದವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವೆಂದು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವೇದಾಧ್ಯಯನವೊಂದೇ ಅರ್ಹತೆಯಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಶೂದ್ರನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ದಾನ, ಕ್ಷಮಾ, ಶೀಲ, ಉದಾರತೆ, ತಪಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದಯೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇವೆ ಅಂತಾದರೆ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆತನು ವೇದಾಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ಪಡೆಯ ಬೇಕೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಗುರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಆತನು ತನ್ನ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿಯೇ ತಲುಪಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆತನು ದ್ವಿಜನಾಗದಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಸಂವಾದಗಳು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ವರ್ಣ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಸಲಿಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆಯೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು.

ಈ ತರ್ಕದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು/ದ್ವಿಜರು ಪತಿತರಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಾಲುಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೇ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಶ್ರುತಿ ವಿಹಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವುದು. ಆಶ್ವಮೇಧಿಕ ಪರ್ವದ 92ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (164 ರಿಂದ 178ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು) ದಾನಕ್ಕೆ ಅಪಾತ್ರರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ತಮ್ಮ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದವರು ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಈ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವೇನೂ ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ವೃತ್ತಿಗಳ ಥರ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ದಾರಿಯ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬಯಸುವವನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡುವ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಾರದು. ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಗುಣನಡತೆಗಳು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪೂಜನೀಯನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇನೋ ನಿಜ, ಆದರೆ ಅಂಥವನು ಯಾವ ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನಾಗಲೀ, ಉಪಭೋಗವನ್ನಾಗಲೀ ಅನುಭವಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಹಾಭಾರತವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಳಸುವುದು ಇದೊಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬಂದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಸಾರ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಯೇ ವರ್ಣನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ವೇದಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾರು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಆಧರಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಅಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕರ್ತೃಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಒಂದೇ ಮಹತ್ವ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ.

4. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು

ವೇದ, ಜ್ಞಾನ, ಹುಟ್ಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರ ವಾದ. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ

ವಿರುದ್ಧವಾದುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ದಾರಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ವೇದವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಏಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಜಾತಿವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಏಕೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕರೆಯಲಿಲ್ಲ? ಒಂದು ಕಾರಣವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವರಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವೈದಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಭಾಷೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದಮೇಲೆ ಅಂಥ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಜಾತಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂಬ ತರ್ಕವೇ ಅದು ವೇದ ವಿರೋಧಿಯೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಜಾತ್ಯತೀತರಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಗ್ರಂಥದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಂತೇ ಈ ಓದುಗರನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವ ಚಿಂತಕರು ಮಹಾಭಾರತದ ಇಂಥ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರೂ ಇವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದ್ದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ನೀಡುತ್ತದೆ:

1) ಈ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಪಟ್ಟವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಭೀಷ್ಮನೋ, ಧರ್ಮರಾಯನೋ ಹಾಗೆ ಯೋಚಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅದು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಷ್ಟೇ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಅವರು ನಂಬಿಕೊಂಡ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕಥೆಯು ಅವರಿಗೆ ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಕಥೆಯಂಥ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಏಕಲವ್ಯನ ಬೆರಳನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದು ದ್ರೋಣರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗದೇ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಚಿಂತಕರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಘಟನೆಯೊಂದು ಯಾವಾಗ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಯಾವಾಗ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತರ್ಕವಿದ್ದಂತೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

2) ಇಲ್ಲವೇ, ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಅವನತಿಯ ಕಥೆ. ಅಂದರೆ ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಚ್ಚ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಾಂಟ್ ಅಥವಾ ಲಿಬರಲ್ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದವು. ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಭ್ರಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಆಗುತ್ತಾ, ಈ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೊದಲಿನ ಉದಾತ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ

ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾದ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಾಗಿ ಆ ಹೆಸರಿನ ದುರ್ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹೀಗೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ನಂಬಲಿಕ್ಕೆ ನೀವು ಪ್ರಗತಿಪರರೇ ಆಗಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಯಿಸಂನ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾಗಿಯೂ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ನಂಬಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಶುದ್ಧವಾಗಿತ್ತಲ್ಲ, ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿ ಈ ಕಥೆಗಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಶುದ್ಧ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ತರ್ಕ. ಆದರೆ ಈ ಕಥೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಎಷ್ಟನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಳಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು? ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹಾಳಾಯಿತು? ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಗೂಢವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಾಂಟ್ ಕಥೆಯು ಯಾವ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ವೇದಕಾಲದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಜಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಯಜ್ಞ, ವೇದಗಳ ಕುರಿತು ಭಾರತೀಯ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ, ಭಕ್ತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಟೀಕೆಗಳು ಬಂದರೂ ಅವು ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆ ಅವಸರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ವಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಥವಾ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಶುದ್ಧರೂಪದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು ಎಂಬ ಕಥೆಗಳೂ ಕೂಡ ತರ್ಕಬದ್ಧವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆಂದರೆ ಇದೇ ಚಿಂತಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧೀ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜಾತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳೇ ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಅರಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬುದೊಂದು ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ದಾರಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ವರ್ಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಹಾಗೂ ಗುಣಶೀಲಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗಗಳು. ಅವನ ಲೌಕಿಕ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅಂದರೆ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದ ಗುರಿಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಗೌರವಿಸಬೇಕು. ಕೇವಲ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅಥವಾ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ವೇದಜ್ಞಾನ, ಅನುಷ್ಠಾನಗಳಿಂದ ಈ ಗೌರವವು ಸಿಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹೇಳಿಕೆಗಳ

ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವರ್ಣದವನಿರಬಹುದು, ಆ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಅವನು ಕೂಡ ಆ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಷ್ಟೇ ಪೂಜನೀಯ ಎಂಬುದು ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಇಂಗಿತವಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ವೇದಾಧಿಕಾರವು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಪಾತ್ರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶಾಂತಿಪರ್ವದ 34ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಚಿತ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಭ್ರಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವಧೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯಾದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸ್ತುತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಭಾಗಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದು ನಾವು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರವಂತೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಏನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದು ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರವಂತೂ ಅಲ್ಲ.

ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ವರ್ಣಾನಾಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಗುರುಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ. ಇದು ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವಂತೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಆ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ಣಪಾಠವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ:

ಯತಿರ್ಗುರು ದ್ವಿಜಾತೀನಾಂ ವರ್ಣಾನಾಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಗುರುಃ/

ಪತಿರೇವ ಗುರುಸ್ತ್ರೀಣಾಂ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಪಾರ್ಥಿವೋ ಗುರುಃ/794// (ಆಶ್ವಮೇಧಿಕ ಪರ್ವ, 92ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ).

(ದ್ವಿಜಾತಿಗಳಿಗೆ(ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೂಡ) ಯತಿಯೇ ಗುರುವು. ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಗುರುವು, ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಪತಿಯೇ ಗುರುವು, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ರಾಜನೇ ಗುರುವು.)

ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜನೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗುರು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಂದಮೇಲೆ ಯತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೂ ಗುರು ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಎರಡು ಗುರುಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸನ್ಯಾಸಿ, ಮತ್ತೊಂದು ರಾಜ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಗುರುವಾಗಿರುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೂ, ಆ ಮೂಲಕ ರಾಜನಿಗೂ ಗುರುವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದರೆ ಆಯಾ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗುರು ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸರಳವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ನಿಯಮವನ್ನಂತೂ ಇದು ತಿಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥದ್ದೊಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಇದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೊರಟರೆ ಆ ನಿಯಮವು ಯಾವುದು ಎಂಬುದೇ ಒಗಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ, ಇದೊಂದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಗುರು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಸಂದರ್ಭ, ಯತಿಯ ಸಂದರ್ಭ, ಪತಿಯ ಸಂದರ್ಭ, ಪಾರ್ಥಿವನ ಸಂದರ್ಭ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರನ ವರ್ಣ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರ್ಥಿವ ಎಂದರೆ ರಾಜ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ರಾಜರು ಶೂದ್ರವರ್ಣದಿಂದಲೇ ಬಂದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇಂಥ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು

ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ವರ್ಣಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೂ ಎಷ್ಟು ಅಸಂಬದ್ಧ ಎಂಬುದೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ.

ವರ್ಣಧರ್ಮವು ಶೂದ್ರನಿಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮಹಾಪಾಪವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಈ ಒಂದು ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ವರ್ಣಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ, ಹಿಂದೂಯಿಸಂಅನ್ನು ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ವೇದಗಳನ್ನು ಆ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದಾಗ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಆಯಾಮಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಅದೇ ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರಿಗೆ ರಿಲಿಜನ್ನನ್ನು, ಉದ್ಧಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕೆಲಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ರಿಲಿಜನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದಂತೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ. ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅವು ಮೋಕ್ಷದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೌರವವನ್ನು ಅವು ವರ್ಣಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೇವಲ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲ, ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಋಷಿ-ಮುನಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಯಾವ್ಯಾವುದೋ ಜಾತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಿ ನಾವು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲದೇ ಅವರ ಕುಲಗಳ ಸಮೇತ ಆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿ ದಾಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅವನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಥೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಬೇಕಾದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಮರೆಮಾಚಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಥೆಗೆ ಒಗ್ಗುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದೆರಡು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯಘಟನೆಯೋ ಎಂಬಂತೇ ಬಿಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಬಹುದು. ಈ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಆಧಾರಗಳೇನೇ ಇರಬಹುದು, ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವೇದಾಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿರಬಹುದಲ್ಲ? ಆದರೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಥೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಒಂದೇ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಇಂಥ ಭಾಷಾ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಣ ಕಲ್ಪನೆ. ಇವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ವರ್ಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಕೇವಲ ಜಾತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾದವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತೂ ಅದರ ಕುರಿತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾಹಿತಿಯು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವೇಕೆ ಅವು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದೆವು? ಬಹುಶಃ ಅವು ವರ್ಣದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನೇ ನಾವು ಜಾತಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವೇದಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ರುತಿವಿಹಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ವರ್ಣದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮಾಡುವವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅದು ಹೇಳಬಲ್ಲದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯ, ದಾನ, ಕ್ಷಮಾ, ಶೀಲ, ಉದಾರತೆ, ತಪಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದಯೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯಾವನಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವನು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮಾಡಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಕನಕದಾಸರೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಡಾ. ಜಿ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ
'ಪ್ರಮಾ', ಗುಂಡ್ಮಿ, ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆ

ಭಾಗ – ೧

'ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದೊ ಅದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಅಂತೆಯೇ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೊ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು' (ಮನ್ಮಥನಾಥ ಗುಪ್ತ: ಪ್ರಗತಿವಾದ್ ಶ್ರೀ ರೂಪರೇಖಾ ಪು.6)

'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಿರವಾದ ಮತವಾದವಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ನಿರಂತರ ವಿಕಾಸಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯಧಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಕೂಡಾ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದಲ್ಲದೆ ಲೇಖಕನ ಸ್ವಯಂಭೂ ಅಂತಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಜನಿಸುವುದಲ್ಲ' (ನಾಮವರ ಸಿಂಹ್: ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಪುಟ.86)

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಪ್ರಗತಿಶೀಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದಷ್ಟೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದರೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವೂ ಇರಬೇಕು. ಸಾರ್ಥಕವೂ ಸಮರ್ಥವೂ ಆಗಿರಬೇಕು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ಆಳವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಒಂದು ಭೌತವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆ. ಆದರೆ ಭೌತವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿದೆ–ಒಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತವಾದ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದ ಬಹಳ ಮೊದಲಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಯತ ಪಂಥದ ಚಾರ್ವಾಕ, ಅಜಿತಕೇಶ ಕಂಬಳಿನ್, ಮಖ್ಖಲಿಗೋಶಾಲ, ಸಂಜಯ ವೇಲಟ್ಟಿ–ಅಂತೆಯೇ ಗ್ರೀಕ್ ಭೌತವಾದಿಗಳಾದ ಎನೆಕ್ಸಾಗೋರಸ್, ಪೆರಮನಿಡ್ಸ್, ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಭೌತವಾದಿಗಳಾದ ಹಾಬ್ಸ್, ಇಂಗರ್‌ಸಾಲ್, ಫ್ಯೂರ್‌ಬಾಕ್ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತವಾದವು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ರವರಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಉತ್ತರೋತ್ತರ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಾ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ನಾನಾ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ **ಯಾಂತ್ರಿಕಭೌತ** ವಾದವೇ ಹೊರತು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತವಾದವಲ್ಲ.

ಪ್ರಸ್ತುತ "ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ" ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನಕದಾಸನನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಶೀಲನೆಂದೂ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಮಹಾನ್ ಸಂತನೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ

ವಾಸ್ತವಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರಿಹೊಂದಬೇಕು. ಹೊಂದದಿದ್ದರೆ ಆ ತೀರ್ಮಾನ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಪ್ರಗತಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಾರೆವು. ಅಂತೆಯೇ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಅನುಸರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕೂಡಾ ನಾವು ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು.

ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಉಗಮದ ಕುರಿತು ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮಚಂದ್ರ ಶುಕ್ಲರು ಹೀಗೆಂದಿದ್ದರು:-

'ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯವು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಶಾಸನವು ಬೇರೂರಿದ ಪರಿಣಾಮ ಹಿಂದೂ ಜನತೆಯ ಗೌರವ, ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ನಾಶವಾಯಿತು. ಪೌರುಷ ಹೀನ' ಹತಾಶಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿರಲಿಲ್ಲ'. (ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮಚಂದ್ರ ಶುಕ್ಲ: ಹಿಂದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸ ಪುಟ 73)

ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮಚಂದ್ರ ಶುಕ್ಲರು ಕೊಟ್ಟ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ 70 ವರ್ಷಗಳೇ ಸಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಡಾ. ದಾದಾಪೀರ್ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಅಂತಹುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ:– 'ನಮ್ಮ ಪುರಂದರದಾಸ, ಕನಕದಾಸರಂತವರು ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕಬೀರ್, ಮೀರಾಬಾಯಿ, ಸಂತ ತುಕರಾಮರಂತವರು ಇಡೀ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡೇ ಇಲ್ಲ. ಮೊಘಲರನ್ನು ಇಡೀ ಭರತಖಂಡ ನೋಡಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ, ಅದೊಂದು ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಕಾರ, ಅವರು ಬರೀ ರಾಜರಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ, ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಡಿಗೋಪುರಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೋಭೆಗಳು ಶುರುವಾಗತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಇತಿಹಾಸ ಇದೆಯಲ್ಲ ಅದು ಕಲ್ಲು ಕರಗಿಸುವಂತಹ ಇತಿಹಾಸ. ಸ್ವಲ್ಪ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂವೇದನಶೀಲತೆಯುಳ್ಳವನು ಆ ಇತಿಹಾಸ ಓದಿದರೆ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನಡುಗಬೇಕು. ಜನ, ಅಂತಹದೊಂದು ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು, ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ತುಂಬ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲ ಅದು. ಆದರೆ ಇಡೀ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದ, ಪ್ರೊಜೆಕ್ಟ್ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಮನಸ್ಸಿದೆಯಲ್ಲ, ಆ ಮನಸ್ಸು ಅದೊಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನಸ್ಸು. ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ ತೀರಾ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ತರದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬರುತ್ತಾ ಇದೆ. ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಆಗಮನವನ್ನು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಬದಲಾಗಿ, ಹೊಸ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಬದಲಾಗಿ, ಅದು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಬರುತ್ತಿದೆ ಅನ್ನುವ ಅನುಮಾನದ, ಭಯದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಏನಾಗುತ್ತೆ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮೀಕರಣ ಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಶುರುವಾಯಿತು. ಅದರಿಂದಲೇ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಹಕ್ಕಬುಕ್ಕರ ಮೂಲಕ ವಿಜಯಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೋಭೆಗಳು ಎಂತಹ ಪರಿಣಾಮ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದವು ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕುಸಿಯುತ್ತಾ ಇದ್ದಾವೆ. ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಚ್ಯುತಿ ಬರುತ್ತಲಿವೆ. ಹಿಂಸೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ತಾಂಡವ ಆಡುತ್ತಾ ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು

ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅನ್ನುವಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ತುರ್ತು ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಯಿತು. ಸತ್ಯ ಏನಿದೆ? ಅಹಿಂಸೆ ಏನಿದೆ? ನಮ್ಮ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿರುವಂತಹ ಅಹಿಂಸೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರನ್ನು ನಾವು ಬಗ್ಗು ಬಡಿಯಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಂಘಟಿತರಾಗಬೇಕು. ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕು. ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುಗಳಾದವರು, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಾದವರು, ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿಸಿದರು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಏನಾಗುತ್ತೆ ಕನಕದಾಸರಂತವರಿಗೆ, ಪುರಂದರದಾಸರಂತವರಿಗೆ, ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾರು ಕಾಪಾಡಲಾರರು (ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನ) ಅನ್ನುವ ಅಂತಿಮ ಭೀತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ದೇವರು ಹೊರತಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನ ಇನ್ನಾರಿಗೂ ಕಾಪಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ". (ಪುಟ 27, ಕನಕ ಚಿಂತನ 2011–2012) ಇಷ್ಟೊಂದು ಬೊಗಳೆಯಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮಚಂದ್ರ ಶುಕ್ಲರೂ ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗಾಂಭೀರ್ಯವಾದರೂ ಇತ್ತು.

ಆದರೆ, ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮಚಂದ್ರ ಶುಕ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ತಪ್ಪು, ಅಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಅಂದೇ ಹಿಂದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ದಾದಾಪೀರ್ ಅಂತವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿಯ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ. ಅದೂ 7–8ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾರ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ದಾದಾಪೀರ್ ಹೇಳುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಶಾಸಕರು ಎಲ್ಲಿದ್ದರು?

ಆಚಾರ್ಯ ಶುಕ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯ ಹಜಾರೀಪ್ರಸಾದ ದ್ವಿವೇದಿಯವರು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಖಂಡಿಸಿದ್ದರು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಭಕ್ತಿಯ ಕಾರಂಜಿ ಪುಟಿಯುವುದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ಸಿಂಧ್‌ನಲ್ಲಿ ಪುಟಿಯಬೇಕಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ. ಇಸ್ಲಾಂ ಬಾರದೇ ಇದ್ದರೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈಗಿದ್ದ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. (ಆಚಾರ್ಯ ಹಜಾರಿಪ್ರಸಾದ್ ದ್ವಿವೇದಿ: ಹಿಂದೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೀ ಭೂಮಿಕಾ, ಪುಟ 14–15)

ಹಿಂದಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಮರ್ಶಕ ಡಾ. ರಾಮವಿಲಾಸ ಶರ್ಮಾ ಈ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ:–

"ಸಂತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಾರತೀಯ ಜೀವನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದರ ಉಗಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂಲವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಇಸ್ಲಾಂ ಯಾ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಅದರ ಮೇಲಿದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಇದರ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯವು ಲೋಕಜಾಗೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾವ್ಯ". (ಡಾ. ರಾಮ್‌ವಿಲಾಸ ಶರ್ಮಾ: ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೀ ಭೂಮಿಕಾ) ಡಾ. ರಾಮವಿಲಾಸ ಶರ್ಮಾ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲೋಕಜಾಗೃತಿಯ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾ ಅದನ್ನು 'ಲೋಕಧರ್ಮ'ದೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಾ. ನಾಮವರ್ ಸಿಂಹ್ ಅವರು 'ಲೋಕಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ದಂಗೆಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಲೋಕಧರ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕುರಿತು ಡಾ. ಮನೇಜರ್ ಪಾಂಡೇಯ ಹೀಗೆ ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಭಕ್ತಿ ಆಂದೋಲನದೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ಹೊಸ ಲೋಕಧರ್ಮವು ವಿಕಸಿತವಾಯಿತೋ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಶೇಷತೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಹಿಂದಿಯ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಕಬೀರ, ಜಾಯಸೀ, ಸೂರದಾಸ ಮತ್ತು ಮೀರಳ ಲೋಕಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದ್ದಲ್ಲ. ಡಾ. ಮೆನೇಜರ್ ಪಾಂಡೆಯ: ಭಕ್ತಿ ಆಂದೋಲನ್ ಔರ್ ಸೂರ್‌ದಾಸ್ ಕಾ ಕಾವ್ಯ ಪುಟ 23–24)

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇಂತಿವೆ: 1) ಸಗುಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣದ ನಡುವೆ 2) ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕತೆಯ ನಡುವೆ 3) ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರೀತಿಯ (ಶೃಂಗಾರ) ನಡುವೆ 4) ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಲೋಕದ ನಡುವೆ 5) ಪಾಳೇಗಾರಿ ಮತ್ತು ಪಾಳೇಗಾರಿ ವಿರೋಧೀ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯ.

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಬೀರ್, ಜಾಯಸೀ, ಅಲ್ಲಮರನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ ಪಂಥದ ಸಂತರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ತುಳಸಿ, ಸೂರದಾಸ, ಪುರಂದರದಾಸ, ಕನಕದಾಸರು ಸಗುಣ ಪಂಥದವರು. ನಿರ್ಗುಣ ಪಂಥದ ಸಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಚಾರವು ಸಗುಣಪಂಥದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇ ಪ್ರಗತಿಶೀಲವೆಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯ ದ್ವಿವೇದಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ರಾಮವಿಲಾಸ ಶರ್ಮಾರವರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಗುಣ ನಿರ್ಗುಣದ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ವೈರುಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಗಜಾನನ ಮಾಧವ ಮುಕ್ತಿಬೋಧ್ ಅವರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ನಿರ್ಗುಣ ಪಂಥದ ವಿರುದ್ಧ ಸಗುಣ ಪಂಥದ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮೂಹದ ವಿರುದ್ಧ ಮೇಲುಜಾತಿ ಸಮೂಹದ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ. 'ಅದ್ವೈತ' ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಂತರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. (ಕಬೀರ, ಅಲ್ಲಮ)

ಆದರೆ, ಮುಕ್ತಿ ಬೋಧರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕೃತವಾದುದು. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ನಮಗಿನ್ನೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬರಹಗಾರರ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಇಂತಹ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ಸಗುಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣದ ನಡುವೆ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಸಗುಣಕ್ಕೆ ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ, ಸ್ಥಾವರ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದುದು. ಆದರೆ, ನಿರ್ಗುಣಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾವರದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಪಂಥದ ಭಕ್ತರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾನತೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಬೀರ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ–ಇಂತವರಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಂಥ ವರ್ಗ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಧಾರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತುಳಸಿ, ಪುರಂದರ–ಕನಕರನ್ನು ನಾವು ಸಗುಣ ಪಂಥದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಅದುವೇ ಸಗುಣಕ್ಕೂ ನಿರ್ಗುಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಇದನ್ನು ಡಾ. ಮೆನೇಜರ್ ಪಾಂಡೆಯವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:–

'ಕಬೀರ, ದಾದೂ, ರೈದಾಸ ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳು ಭಾರತದ ಉಚ್ಚವರ್ಗೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪಂಥಾಹ್ವಾನವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದರು. ಉದಾರವಾದೀ, ಸುಧಾರವಾದೀ ಮತ್ತು ದಂಗೆಯೇಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಗುಣ ಭಕ್ತಿಯ ಪುರಾಣಮತವಾದೀ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸಂತಕವಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷವು ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲುವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂಥ ಪಾಳೇಗಾರಿ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಜಯಗಳಿಸಿತು. (ಡಾ. ಮೆನೇಜರ್ ಪಾಂಡೇಯ: ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಪುಟ 113)

ಭಕ್ತಿ ಆಂದೋಲನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಬಂಡವಾಳದಿಂದಾಗಿ ವರ್ಣಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶಿಥಿಲವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಂದು ಎಷ್ಟು ದೃಢವಾಗಿದೆಯೊ ಅಷ್ಟು ಅದು ನಾಮದೇವ ದರ್ಜಿ, ಸೇನಾನಾಯಿ, ಚೋಖಾ ಮಹಾರ್ ಮತ್ತು ನೇಕಾರ ಕಬೀರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿವಾದಿ ಸಣ್ಣತನ ಇಂದು ಶಿಕ್ಷಿತರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದೆಯೊ ಅಷ್ಟು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಕಬೀರನ, ತುಳಸಿಯ ಪದವನ್ನು ಹಾಡುವ ಅಶಿಕ್ಷಿತರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಡಾ. ರಾಮವಿಲಾಸ ಶರ್ಮಾ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲೋಕ ಜಾಗೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿಷಯವಸ್ತು, ಭಾವ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಾಳೇಗಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಜನತೆಯು ಅಸಂಗಟಿತರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷವು ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು'. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ.

ಆದರೆ, ಕಬೀರ, ತುಳಸಿ, ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವ ಎಲ್ಲರೂ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಧಾರಗಳೂ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅಂತೆಯೇ ಅವರ ಕೃತಿಗಳೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ. ಕಬೀರ, ತುಳಸಿ, ಸೂರದಾಸ, ಬಸವಣ್ಣ, ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ–ಇಂಥವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಅವರದ್ದೇ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಒಟ್ಟು ಪ್ರವಾಹದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ Suitable ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಕನಕನ ಕತೆಯೇ ಬೇರೆ. ಆತನ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪಂಥವಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿಬ್ಬರು ಪಂಡಿತರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ:

(1) ಡಾ. ಶಶಿಕಾಂತ ಕೆ.

'ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನಕದಾಸನೆಂಬ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದ ದಾಸ ಹೇಗೆ ಕಂಡು ಬಂದರೆಂದರೆ, ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಭಾವೀ ಯತಿ ವ್ಯಾಸರಾಯರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ; ಎರಡನೆಯದು ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲೆ ಕನಕನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಲಭ್ಯತೆ.' (ಕನಕನದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ: ಸಂಕಲನಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಶಶಿಕಾಂತ ಕೆ. ಪು 86)

(2) ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ

'ಕನಕನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೂಲತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಅವತರಿಸಿತು. ನಂತರ ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ನಂತರ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸುಧಾರಣಾವಾದೀ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನವು ದಾಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಕನಕನನ್ನು ಶೂದ್ರನೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು

ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು.' (ಕನಕನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ: ಸಂಕಲನಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಪು 99)

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕನಕದಾಸರನ್ನು 'ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕನಕದಾಸರ ವರ್ಗಹಿನ್ನೆಲೆ ಕೆಳಸ್ತರದ್ದಲ್ಲ. ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಸಂಪಾದಕ ಸುಧಾಕರ ರೆನ್ನುವಂತೆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲೆ ಬಂಕಾಪುರದ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವರ ಬಳಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವಾಗಿ ತರ್ಕ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಹಸ್ತನಾದ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೂ ಪಾರಂಗತ ನಾದ. ತಂದೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯೋಚಿತ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದ' ಸ್ವತಃ ಕನಕದಾಸರು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾಂಡಲೀಕರಾಗಿದ್ದರು. ಕಾಗಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರು. ಇವನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟವರು ಕೂಡಾ ಶ್ರೀಮಂತ ಮನೆತನದವರು. ಅಂದ ಮೇಲೆ, ಕನಕದಾಸ ಹೇಗೆ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ? ಆದ್ದರಿಂದ, ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಕುರಿತು ಮಾಡಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಕನಕದಾಸರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ–೨

ಕನಕದಾಸರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಿತು. ರಾಮಾನುಜ ಪಂಥದ ಪಂಡಿತರು ಕನಕದಾಸರನ್ನು ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವನೆಂದರೆ, ಪೇಜಾವರಶ್ರೀಗಳು ಕನಕರನ್ನು ಮಾಧ್ವನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರಲ್ಲದೆ, ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆ ಬಯಸಿದವರಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿ ದೊಡ್ಡ ವಿವಾದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡರು. ದೂರದರ್ಶನದ ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಗಳಿಗೂ ಪೇಜಾವರ ಹಾಗೂ ಅವರ ಕೆಲವು ಸಮರ್ಥಕರಿಗೂ ನಡುವೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಿತು.

ನಾನಿಲ್ಲಿ, ಈ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಮೂದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ತಿಳಿಯಬಯಸುತ್ತೇನೆ:–

1. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಮುಂಡಿಗೆಗಳು" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಸುಧಾಕರ' ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ:

'ಕನಕದಾಸರಿಗೆ ದೊರಕಿದ್ದದ್ದು ರಾಮಾನುಜ ಮತದ ದೀಕ್ಷೆಯೇ ಹೊರತು ಮಾಧ್ವಮತದ ದೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರನ್ನೂ, ತಾತಾಚಾರ್ಯರನ್ನೂ ನೆನೆದಿದ್ದಾರೆಯೇ ವಿನಾ ಮಾಧ್ವಮತದ ವ್ಯಾಸರಾಯರನ್ನು ನೆನೆದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲೂ 'ರಾಮಾನುಜರೇ ನಮೋ ನಮೋ ಸ್ವಾಮಿ ಲಕ್ಷಣ ರೂಪ ನಮೋ ನಮೋ' 'ಮತವೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಭಾಗವತವು ನಮ್ಮ| ಯತಿ ರಾಮಾನುಜ ಎಂಬ ಬೇರೆ ಮನಸಿನ ಮತವೆ ಒಳ್ಳೆಯದು' 'ರಾಮಾನುಜ ಮತೋದ್ಧಾರಕ । ತಾಮಸಗುಣ ಪಾಶ ಗಿರಿವಜ್ರದಂಡ' ಎಂಬ ಮೂರು ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ತಿರುಮಂತ್ರ', 'ತಿರುಮಣಿ', 'ತಿರುಚೂರ್ಣ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ".

ಹೀಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸುಧಾಕರ ಅವರು 'ಕನಕದಾಸನಿಗೆ ವಾದಿರಾಜರೊಂದಿಗೆ (ಮಾಧ್ವ) ಸ್ನೇಹ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿಯಲ್ಲಿ 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ದಾಸಸ್ಯದಾಸ' ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮದೊಂದು ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ವಾದಿರಾಜ ರನ್ನು 'ಸುಗುಣವಾದಿರಾಜರೆ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕನಕದಾಸರು ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ 'ಕರ್ಮಠ'ರಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಉದಾರವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವರು' ಎಂದೂ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

2. ತ.ಸು. ಶ್ಯಾಮರಾಯರು 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದ ಕೆಳಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಹರಿದಾಸರು 'ವ್ಯಾಸಕೂಟ' ಮತ್ತು 'ದಾಸಕೂಟ'ಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಎರಡು ಕೂಟಗಳ ಹೆಗ್ಗುರಿಯೂ ದ್ವೈತಮತ ಪ್ರಚಾರವೇ. ವೈದಿಕ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಓದಿ, ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ 'ದಾಸಕೂಟ'ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕೇವಲ ಭಾಷೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತ.ಸು. ಶ್ಯಾಮರಾಯರು ಕನಕರನ್ನು ಮಾಧ್ವಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ, ಸುಧಾಕರರು ರಾಮಾನುಜ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನಕರ ಕೀರ್ತನೆಯ ಸರಕಾರಿ ಸಂಪಾದಕರು ಅಂದೇ ಹೀಗೆಂದಿದ್ದರು:

'ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನಕದಾಸರು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅವರೆಡನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದರು' ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪೇಜಾವರ ಶ್ರೀಯವರು ಕನಕನನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಮಾಧ್ವನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಕನಕದಾಸ 'ವಿಶ್ವಮಾನವ' 'ಮಾನವತಾವಾದಿ'. ಈತನನ್ನು ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ವ, ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಮತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುವುದು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ'ದ ಹುನ್ನಾರ ಎಂಬ ಆರೋಪಗಳು ಕೇಳಿ ಬಂದವು. ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಅದರ ವಿವರ ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ. ಆದರೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಕನಕರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ?

1) ಕನಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ–5ರ 82ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ, ಪುಟ 189

"ಅಂಧಂತಮಸು ಇನ್ನಾರಿಗೆ – ಗೋ
ವಿಂದನ ನಿಂದಿಸುವರಿಗೆ
ದಾಸರೊಡೆಯ ಮಧ್ವ ದ್ವೇಷಿಗಳಲ್ಲದೆ"

22 ಸಾಲುಗಳ ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ನಿಂದಿಸುವವರನ್ನು, ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವವರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತಾರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನಕದಾಸ ಅಂತವರನ್ನು 'ಕೆಟ್ಟ ಜಾತಿಗಳು' 'ಶೀಲಗೆಟ್ಟಂಥ ಖೂಳರು' 'ವಿಶ್ವಾಸ ಘಾತುಕತನ' ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಜರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇಂದಿನ ಹಲವಾರು ವಿಮರ್ಶಕರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಭೀಕ ಹೋರಾಟಗಾರರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಕನಕದಾಸರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಥ ಪದಗಳು ಅವರನ್ನು 'ಮನುಜ' ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತದೊ ಮಾಧ್ವ ಮತಕ್ಕೊ?

2) ವ್ಯಾಸರಾಯಮತದ ಸ್ವಾಮಿ ವ್ಯಾಸರಾಯ (ಮಾಧ್ವ)ರ ಕುರಿತು "ಕೂಸನು ಕಂಡೀರ್ಯಾ... (ಕೀರ್ತನೆ 15, ಪುಟ 73) ಎಂಬ ಇಡೀ ಕೀರ್ತನೆ ಅವರನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸ್ತುತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

3) 16ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ (ಪುಟ 75) ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಮೂರು ಅವತಾರಗಳನ್ನು (ಹನುಮ, ಭೀಮ, ಮಧ್ವ) ಸ್ತುತಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಚರಣ ನೋಡಿ:–

'ಕಲಿಯುಗದಲಿ ತುರೀಯಾಶ್ರಮವನೆ ಧರಿಸಿ
ಕಲುಷದ ಮಾಯಿಗಳನೆ ಸೋಲಿಸಿ ।
ಖಿಲವಾದ ಮಧ್ವ ಮತವನು ಬಲಿದೆನಿಸಿ ಕಾಗಿ
ನೆಲೆಯಾದಿ ಕೇಶವನೆ ಪರದೈವನೆಂದವನ ॥

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಮಾಯಿಗಳು (ರಾಕ್ಷಸರು). ಅದೇ

ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕನಕದಾಸರದ್ದೂ ಕೂಡಾ. ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

4) 17ನೆಯ ಮತ್ತು 18ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ (77–79) ಪುನಃ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 17ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವರ ಮೂರು ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹನುಮನಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ತುತಿ "ಧೀರತನದಲಿ ಅಕ್ಷ ಕುಮಾರನ ಪ್ರಾಣವ ಕೊಂಡವಗೆ", ಭೀಮನ ಅವತಾರವಾಗಿದ್ದಾಗ 'ರಾಜಸೂಯನ ರಚಿಸಬೇಕೆಂದು ರಾಜರ ಸೀಳಿದಾತನಿಗೆ' ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣವ ಕೊಂಡವನೂ, ರಾಜರ ಸೀಳಿದವನೂ ಆದ ಆಚಾರ್ಯ 'ಮಧ್ವರು' ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನು? ನೋಡಿ:-

'ಧಾರಿಣಿಯೊಳು ದುರ್ವಾದಿ ದೈತ್ಯರ ಗಂಟಲಗಾಳವಾದಗೆ
ಮೂರೇಳು ಮತವನೆಲ್ಲ ಮುರಿದ ಧೀರ ಮಧ್ವರಾಯಗೆ
ಸಾರ ತತ್ತ್ವಗಳನೆಲ್ಲ ಶೋಧಿಸಿ ಸೂರೆ ಮಾಡಿದಾತಗೆ
ಊರ್ವಿಯೊಳು ವರ ದೇವತಾದಿಕೇಶವ ದೊರೆ ದಾಸಗೆ'

ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಮತಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಪುಟಿಗಟ್ಟಿದ ಧೀರ ಮಧ್ವರಾಯರನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುವ ಕನಕದಾಸರು 'ಮಾಧ್ವ'ರಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇನ್ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದಿರಾಗುತ್ತದೆ.

5) 18ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಯೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಹನುಮ, ಭೀಮ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ಕೊನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ, ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ಮಾಯ್ಗಳ (ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರ) ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಜರಿದು ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ದಂತಹ, ಮುದ್ದು ಆದಿಕೇಶವನ ಭಜಕನಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

6) ಗುರುಸ್ತುತಿಯ 5 ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಮಾನುಜರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕೂ ಮಧ್ವರ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

7) 25ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಯು (113–115) ಶ್ರೀ ಹರಿಯ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ನಾಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರ್ಯಾಯ ನಾಮಗಳಾದ ಸಂಕರ್ಷಣ, ವಾಸುದೇವ (ವ್ಯೂಹ) ಪ್ರಧ್ಯುಮ್ನ, ಅನುರುದ್ಧ–ಇವು ಮಾಧ್ವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಾವಾಸುದೇವನ ನಾಮ ಗಳು. ಮಧ್ವರ ಬಿಂಬ ರೂಪದ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ.

8) 'ತಿದ್ದುವ ವಿಮಲ ವೈಷ್ಣವರು ಬರುವುದನು ಕಂ
ಡೆದ್ದು ಪದಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವನು ಮಾಡದಲೆ..... (69, 169)
(ಎಂಥ ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರಿ ಸ್ವಾಮಿ, ವೈಷ್ಣವರು ಬಂದರು, ದಾರಿ ಬಿಡಿ–ಕನಕದಾಸ!)

9) 'ನಂದ ತೀರ್ಥರ ಮತದೊಳಗೆ ಬಂದವರೆಲ್ಲ
ಎಂದಿಗಾದರು ಪರಮಾನಂದ ಪೊಂದುವರು' (73, 177)
ಮಧ್ವಮತದೊಳಗೆ ಬಂದವರೆಲ್ಲಾ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುವರು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕನಕದಾಸ. ಆದರೆ ಈ ಸತ್ಯ ತೇಜಸ್ವಿ, ಕೆ.ಎಸ್. ಭಗವಾನ್, ಬಂಜೆಗೆರೆಯಂಥ ಹಲವಾರು ಬಂಡಾಯಗಾರರಿಗೆ ಹೊಳೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ! ಆಶ್ಚರ್ಯ!

10) 'ಮೂರು ರೂಪವ ತಾಳಿ ಮಹಾಯೋಗ್ಯರಿಗಳಿಗೆ
ಸಾರತತ್ವವ ಪೇಳ್ದ (12, 64)' ಮತ್ತೆ ಮಧ್ವರ ಗುಣಗಾನ.

11) **'ಹರಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ'**ವನ್ನು ಸಾರಲು 124ರಿಂದ 161 ತನಕ ಕೀರ್ತನೆಗಳಿವೆ. (ಪುಟ 255 ರಿಂದ 313)

ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನಕದಾಸರ ಒಲವು ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆ ಮಾಧ್ವಮತಕ್ಕೇ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಹುಂಬನಿಗಾದರೂ ಅರ್ಥವಾದೀತು. ಆದರೆ, ಕನಕನನ್ನು ಕೇವಲ 'ಎಲ್ಲ ಮತದ ಕೊಟ್ಟ ತೂರಿದ' ಮಾನವತಾವಾದಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವವರಿಗೆ ಇದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಪಥ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು.

ಇನ್ನು ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಬಗೆಗೆ: ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ 'ಅಣುಭಾಷ್ಯ' ಹಾಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಉಪನಿಷತ್ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಭಾರತತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥ ರಚಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಋಗ್ವೇದದ ಮೊದಲ 40 ಋಕ್‌ಗಳಿಗೆ ಟೀಕೆ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಈ ದರ್ಶನದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ವಿವಾದಕ್ಕೆಡೆಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತೇನೆ:

1) ಪರಮಾತ್ಮ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಜೀವ, ಭೂತ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ, ವರ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ 20 ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳಿವೆ.
2) ಇವರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು 'ವಿಷ್ಣು'ವಿಗೆ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣವೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹರಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.
3) ವಿಷ್ಣು, ನಾರಾಯಣ, ಹರಿ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ ಮೊದಲಾದವರನ್ನಷ್ಟೇ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.
4) ಮಧ್ವರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವರಾಶಿಗಳೆಲ್ಲಾ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.
5) ಭೇದ ಸಿದ್ಧಾಂತ – 1. ಜೀವ ಬೇರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಬೇರೆ 2. ದೇವರು ಬೇರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಬೇರೆ 3. ಜೀವಾತ್ಮ ಬೇರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಬೇರೆ 4. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ 5. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗೇ ಭೇದ.
6) ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ. ಆಕೆ ಕೇವಲ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಗುಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಆಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನ್ಯೂನ.
7) ಜೀವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಭೇದ

1. **ಮುಕ್ತಿ ಯೋಗ್ಯ** – ದೇವ, ಋಷಿ, ಪಿತೃ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ ಎಂಬುದಾಗಿ 5 ಜನ.

2. **ನಿತ್ಯ ಸಂಸಾರಿ**ಯಾದ ಜೀವನು ಸರ್ವದಾ ಸುಖ–ದುಃಖಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರಿತನಾಗಿದ್ದು ತನ್ನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕ ಮತ್ತು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತವರು ಮಧ್ಯಮ ಪುರುಷರು. ಇವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

3. **ತಮೋಯೋಗ್ಯ**–ದೈತ್ಯ, ರಾಕ್ಷಸ, ಪಿಶಾಚಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಧಮ ಪುರುಷರು ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಮೊದಲ ವರ್ಗದ ಆತ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದಲು ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತರು, ಎರಡನೆಯವರು ನರಕಕ್ಕೇ ಹೋಗುವವರು ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗದವರು ಸದಾ ಸಂಸಾರಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುತ್ತಾ ಇರುವವರು. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಆತ್ಮಗಳು ಸ್ವರ್ಗ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ರಾಜಸ ಆತ್ಮಗಳು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತಮೋಗುಣದವು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

8) ಜೀವನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಸಹ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಪರತಂತ್ರನಾದ ಜೀವನು ಸಾಧಾರಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು

ಮಾಡಲೂ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಏನು? ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

9) ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ 4 ಭೇದಗಳಿವೆ – **ಸಾಲೋಕ್ಯ, ಸಾಮೀಪ್ಯ, ಸಾರೂಪ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಯುಜ್ಯ**

10) ಒಟ್ಟು 7 ನರಕಗಳು– 1. ಅನಿತ್ಯ 2. ರೌರವ 3. ಮಹಾರೌರವ 4. ವೈತರಣೀ 5. ವಹ್ನಿ 6. ಕುಂಭಿಪಾಕ ನಿತ್ಯ 7. ತಾಮಿಸ್ರ 8. ಅಂಧತಾಮಿಸ್ರ

ಮಧ್ವರನ್ನು ಬೈಯುವರು 7ನೆಯ ಭಯಾನಕ ನರಕ ಅಂಧತಾಮಿಸ್ರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆಂದು ಕನಕದಾಸರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು, ತೇಜಸ್ವಿ ಆದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಮಧ್ವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಕನಕದಾಸ ಮಧ್ವರನ್ನು ಬೈಯುವವರನ್ನು (ಅಂಧತಾಮಿಸ್ರ) ನಿತ್ಯ ನಾರಕಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಧ್ವಮತ ಅತ್ಯಂತ ಜೀವ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು. ಆದರೆ, ಅದರ ಕಟ್ಟಾ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಕನಕದಾಸರು 'ಮಹಾಮಾನವತಾವಾದಿ' ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇಂಥ 'ಬೆಡಗಿನ ವಚನ'ಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದು?

ಭಾಗ–೩

ಕನಕದಾಸರ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ

ಕನಕದಾಸರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು 'ಸುಧಾಕರ' ಅವರು 'ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಒಟ್ಟು 10 ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ (ಪುಟ 385 ರಿಂದ 403) ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧ

ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಹತ್ತು ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎರಡು ಮಾತ್ರ. ೧) 202 'ಕುಲಕುಲವೆನ್ನುತಿಹರು', ೨) 203 'ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ ನಿಮ್ಮ'–ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಹಳ ವಿಖ್ಯಾತವಾಗಿವೆ. ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಚಾರೋಪನ್ಯಾಸವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ:

1. ಕುಲಕುಲವೆನ್ನತಿಹರು: ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ:–

"ಎಲ್ಲರೂ ಕುಲಕುಲವೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಆದರೆ, ಸತ್ಯಸುಖವುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ಕುಲ (ಜಾತಿ?)ವಿದೆ?

ತಾವರೆಯು ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದನ್ನು ವಿಷ್ಣು (ಪರಮಾತ್ಮ)ನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ದನದ ಮಾಂಸದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಹಾಲನ್ನು ಈ ಭೂಮಿಯೊಳಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಉಣ್ಣುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಪ್ರಾಣಿಯ (ಮೃಗ–ಜಿಂಕೆ, ಕಸ್ತೂರಿ ಮೃಗ) ಮೈಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಸ್ತೂರಿಯನ್ನು ದ್ವಿಜರು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ) ತಮ್ಮ ಮೈಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ ಕುಲ ಯಾವುದು? ಪಾರ್ವತಿಯ ಗಂಡನಾದ ಶಿವನ ಕುಲ ಯಾವುದು? ಆತ್ಮದ ಕುಲದ ಯಾವುದು? 'ಜೀವ'ದ ಕುಲ ಯಾವುದು? ಇಂದ್ರಿಯ ತತ್ವಗಳ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಾಸನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ) ಯಾವ ಕುಲವೆಂದು ಹೇಳಿರಯ್ಯಾ. ಆತ್ಮದ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿರುವವನು 'ಆದಿಕೇಶವರಾಯ'. ಅವನು ಒಲಿದ ಮೇಲೆ ಎಂಥ ಕುಲ?"

ಇದು ಕೀರ್ತನೆಯ ಭಾವಾರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಕುಲ ಎಂಬ ಶಬ್ದ 'ಜಾತಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಲಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುಲ–'ಜಾತಿ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೇ?'

ಕವಲಿಯವರ **'ಕಸ್ತೂರಿ ಕೋಶ'**ದಲ್ಲಿ ಕುಲವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಗುಂಪು, ಜಾತಿ, ಕೂಟ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಕೋಶದ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಪದಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:– ಕುಲಕರಣಿ: ಗ್ರಾಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲೆಕ್ಕಿಗ, ಕುಲಕ್ಷಯ ವಂಶನಾಶ, ಕುಲಗೋತ್ರ (ಸಂ) ವಂಶ, ಮನೆತನ, ಕುಲದೇಶ–ಹುಟ್ಟುನಾಡು, ಕುಲವಧು (ಸಂ) ನಾ. ಕುಲೀನೆ, ಪತಿವ್ರತೆ, ಕುಲಸ್ತ್ರೀ–ಪತಿವ್ರತೆ.

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ:

ಕುಲ (ನಾ) 1. ಗುಂಪು; ಸಮೂಹ 2. ವಂಶ, ಮನೆತನ 3. ಜಾತಿ 4. ಮನೆ; ವಾಸಸ್ಥಳ 5. ಉದಾತ್ತವಾದ ವಂಶ.

ಕುಲಕೋಟಿ (ನಾ) ಅನೇಕ ಪೀಳಿಗೆ; ತಲೆಮಾರು

ಕುಲಟೆ (ನಾ) ಜಾರೆ, ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ

ಕುಲದೈವ (ನಾ) ಮನೆತನದ ದೇವತೆ, ಕುಲನಾಮ (ನಾ) ಮನೆತನದ ಹೆಸರು, ಅಡ್ಡ ಹೆಸರು, ಕುಲಪತಿ (ನಾ) ಮನೆತನದ ಯಜಮಾನ, ಪ್ರಧಾನ ಶಿಕ್ಷಾಚಾರ್ಯ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ, ಕುಲವಧು–ಹೆಂಡತಿ, ಕುಲವಾಡಿ (ನಾ) ಗ್ರಾಮಸ್ಥರ ಕೈಕೆಳಗಿನ ಸೇವಕ.

ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಕೌಸ್ತುಭ (ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗೋಪಾಲಾಚಾರ್ಯ) ಭಾಗ–2ರಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ:–

ಕುಲ (ನ) 1. ವಂಶ, ಪೀಳಿಗೆ 2. ಸಮಾನ ಜಾತಿಯ ಪಶುಗಳ ಸಮೂಹ 3. ಗೃಹ, ಮನೆ 4. ತನು, ಶರೀರ 5. ಜನಪದ, ದೇಶ 6. ನೇಗಿಲುಗಳಿಂದ ಉಳಲ್ಪಡುವ ಜಮೀನು 7. ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಸಂತೋಷವುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ, ಋಷಿತರ್ಪಣ 8. ಹೆಗ್ಗುಳ್ಳದ ಗಿಡ.

ಕುಲಕ–ಸ್ವರ್ಗ, ಹುತ್ತ, ಗುಂಪಿನ ಯಜಮಾನ

ಕುಲಕನ್ಯಕಾ – ಒಳ್ಳೆಯ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹುಡುಗಿ

ಕುಲಕುಣಿ – ಸೂಳೆ, ವೇಶ್ಯೆ

ಕುಲಜ – ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ, ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ (ಕುಲೇ ವಂಶೇ ಜಾಯತೆ)

ಕುಲಜನ – ಒಳ್ಳೆಯ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು

ಕುಲಾಟಾ – ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ

ಕುಲತಿಥಿ – ಬಿದಿಗೆ, ಷಷ್ಠಿ ಮತ್ತು ದಶಮಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಸಮತಿಥಿಗಳು.

ಕುಲನಾರೀ – ಒಳ್ಳೆಯ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೆಂಗಸು.

ಕುಲ ಪರಂಪರೆ – ವಂಶಪರಂಪರೆ

ಈ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಕೋಶಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಇನ್ನಾವುದೇ ಕೋಶಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಕುಲಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿ' (ಇಂದಿನ Caste) ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಕೊಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಕನಕದಾಸರು 'ಕುಲಕುಲವೆನ್ನುತಿಹರು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಇಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಕುಲ–ವಂಶ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳವರ ವರ್ಗದ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ

'ಸತ್ಯಸುಖ'ವುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ-ವಂಶ, ಜಾತಿ ಯಾವುದೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತವರಿಗೆ ಆದಿಕೇಶವನು ಒಲಿದಿರುತ್ತಾನೆ. (ಇಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯಸುಖ' ಎಂಬುದು ಅನುಭಾವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪರತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಪರತತ್ವವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ತುರೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಕುಲದ ಹಂಗಿಲ್ಲ.)

'ಹಸುವಿನ ಮಾಂಸ', 'ಮೃಗಗಳ ಮೈ' ಇವೆಲ್ಲಾ ಹೀನ ವಂಶವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ ಯೆಂದುಕೊಂಡರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷೀರ' ಹಾಗೂ 'ಕಸ್ತೂರಿ' ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದನ್ನು ಉತ್ತಮ ವಂಶದವರು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಹಾಗೆ, 'ಸತ್ಯ ಸುಖ'ವನ್ನು ಪಡೆದ ಒಬ್ಬ ಅನುಭಾವಿಯು ಅಥವಾ ಆದಿಕೇಶವನು ಒಲಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮನ್ನಣೆಗೆ, ಸನ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅರ್ಹತೆ ಅವನು ಗಳಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅವನು 'ಕುಲ' ಹೀನನೆ! ಹೀನತ್ವವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಬೇಕಾದ Criteria 'ಸತ್ಯಸುಖ' ಹಾಗೂ 'ಆದಿಕೇಶವನ ಒಲುಮೆ'. ಅಂತೆಯೇ, ಆತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ತರತಮ ಅಥವಾ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದವರು. ಅವರು ವರ್ಗಮುಕ್ತರು ಅಥವಾ ಕುಲಮುಕ್ತರು. ಈ ರೀತಿ ಕನಕದಾಸರ ಈ ಕೀರ್ತನೆಯು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ 'ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ'ವನ್ನು (ವರ್ಗಭೇದ) ಸಾಂಕೇತಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷ (ಜಾತಿಭೇದವನ್ನಲ್ಲ). ಆದರೆ, ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಸಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಧಕರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಔನತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

2. 'ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ' ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ಸರಳ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ:-

'ನೀವು ಕುಲಕುಲವೆಂದು ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ಹೊಡೆದಾಡುತ್ತಿರುವಿರಿ? ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಕುಲದ ಮೂಲವನ್ನೇನಾದರೂ ತಿಳಿದಿದ್ದೀರಾ?

ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಜೀವಿಗಳಿವೆ. ಅವು ಎಷ್ಟು ಏನು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದು. ಈ ಭೂಮಿ ಯಾವುದು ಎಷ್ಟು ಇವೆ-ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಇರಲಿ ಅದನ್ನು ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಉಣ್ಣಬಹುದು. ಯಾರಿಗೂ ಆಹಾರವಾಗದ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ "ಗುಟ್ಟು ಕಾಣಿಸಬಂತು". ಅಂದರೆ ಈ ವಿಶ್ವದ ರಹಸ್ಯ ಏನಿರಬಹುದೆಂದು ಭಾಸವಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನೆನೆ.

ಜಲ (ನೀರು)ಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾರೂ ಬದುಕಲಾರರು. ಅದು ಸಕಲ ಕುಲಕ್ಕೆ (ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಗಳಿಗೆ-ಬರೇ ಜಾತಿಗಳಿಗಲ್ಲ) ತಾಯಿ. ಅದರ ಕುಲವಾದರೂ ಯಾವುದು? ನೀರಿನ ಗುಳ್ಳೆಯಂತೆ ಈ ದೇಹ ಅಶಾಶ್ವತ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೀನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸು.

ಹರಿಯೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಹರಿಯೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಇರುವುದು ಬರೇ ಹರಿ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆದಿಕೇಶವರಾಯನ ಚರಣಕಮಲಗಳನ್ನು ನೀನು ಸ್ತುತಿ ಮಾಡು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವನೇ **"ಕುಲಜ"**.

ಈ ಕೀರ್ತನೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅರಿವು ಎಷ್ಟೊಂದು 'ಕಿರಿದು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನ 'ನೀರ ಮೇಲಣ ಗುಳ್ಳೆಯಂತೆ ನಶ್ವರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ 'ಹರಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ' ಎಂಬ ಮಾಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಕೀರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ? ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ (Particular) ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾದ ಕುಲಜನೆಂದರೆ ಆದಿಕೇಶವರಾಯನ ಚರಣಕಮಲವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವವನು ಮಾತ್ರ 'ಕುಲಜ' (ಉತ್ತಮ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು). ಹಾಗೆ ಮಾಡದವ ಕುಲಜನೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ(ಭೇದ)ದ ಸುಳಿವಾದರೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಅದೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಕೀರ್ತನೆ ಒಂದು ಪಾರ್ಶಜನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿತೆ. ಈ ಕೀರ್ತನೆ ಅತ್ಯಂತ ಧಾರುಣವಾಗಿ ತಪ್ಪಾದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

'ವೈಚಾರಿಕತೆ' ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಇನ್ನೆರಡು ಕವಿತೆಗಳು 22 ಮತ್ತು 23 ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ 'ಕುಲ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನದ್ದು ಸಾಧಕನಿಗೆ ಕುಲದ ಹಂಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕುಲವನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು 23ನೆಯ ಪದ್ಯ 'ನಾವು ಕುರುಬರು, ನಮ್ಮ ದೇವರು ಬೀರಯ್ಯ' ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಅನುಭಾವದ ನಿಗೂಢ ಮುಂಡಿಗೆಗಳ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಗೂಢ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಇಲ್ಲಿ ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣವೆಂತೆಂಬ ಶ್ವಾನಗಳು ಎಂಬ ಸಾಲನ್ನು ಕಂಡು ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಆಂದೋಲನದ ನೇತಾರರು, ಕನಕದಾಸರನ್ನು ಮಹಾನ್ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ! ಆದರೆ, ಕನಕದಾಸರು ಹೇಳುವ ಈ ಶ್ವಾನಗಳು ಕುರಿಹಿಂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತವೆ. ನರಕುರಿಯ ಹಿಂಡುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವವನು 'ನಮ್ಮಜ್ಜ' ಅಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣಗಳು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವವುಗಳು. ಕನಕದಾಸರು ಇಲ್ಲಿ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣಗಳ ಮಹಿಮೆಯ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಅಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಣ್ಣದ ಕನ್ನಡಕ ಹಾಕಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಅವರ ಕನ್ನಡಕದ ಬಣ್ಣದಂತೆ ಜಗತ್ತು ಕಾಣುವುದು. ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಂತೂ ಹೀಗಿದೆ:

"ಜಲಜಾಕ್ಷ ಕಾಗಿಲೆನೆಯಾದಿ ಕೇಶವನ
ವೊಲಿಸಿ ಭಜಿಸದ ಮನುಜ ಹುಚ್ಚು ಕುರುಬ"

ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಕದಾಸರು ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು "ಹುಚ್ಚರು" ಯಾರು ಬುದ್ಧಿ ನೆಟ್ಟಗಿರುವವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ!

ಈ ರೀತಿ ಕುಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಇರುವುದು ಕೇವಲ ನಾಲ್ಕು. (ಕನಕದಾಸರ ಒಟ್ಟು ಕೀರ್ತನೆಗಳು 316) ಇವಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಕನಕದಾಸರನ್ನು ಸುಧಾರಕರು, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರುದ್ಧ ಚಾಟಿ ಬೀಸಿದವರು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಇದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕುಲದ ಕುರಿತು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಕನಕದಾಸರ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

1. ಪುಟ 189ರಲ್ಲಿರುವ 83ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಯು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಪದ್ಯ. ಹರಿಯ ನಿಂದಿಸುವ **'ಕೆಟ್ಟ ಜಾತಿ'**ಗಳನ್ನು ಕನಕದಾಸರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕೆಟ್ಟ ಜಾತಿ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದು? ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಜಾತಿಗಳಿವೆಯೆಂದರೆ ಕನಕದಾಸರು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿ ಹೇಗಾಗುತ್ತಾರೆ?
2. 362ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿರುವ 189ನೆಯ "ದುರ್ಜನರ ಸಂಗ ಎಂದಿಗೂ ಒಲ್ಲೆ.." ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ:
'ಕುಲಹೀನರ ಕೂಡ ಸ್ನೇಹ ಬೆಳಿಪರ ಸಂಗ' ಎಂಬ ಸಾಲಿದೆ. ಕುಲಹೀನರ ಸಂಗ

ತಾನು ಮಾಡಲೊಲ್ಲೆ ಎನ್ನುವ ಕನಕದಾಸರು 'ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ' ಎಂದು ಹಾಡಿದಾಗ ನಾವು ಕನಕದಾಸರನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು? ಯಾವ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲಹೀನರ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೊ ಆತ ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ ಎಂದಾಗ ಸುಮ್ಮನೆ ಜಗಳವಾಡಬೇಡಿ ಎಂದಿದ್ದಾರಷ್ಟೇ ಹೊರತು, ಕುಲ ಆತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು Challenge ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲವೆ?

3. ಕನಕದಾಸರು ಕೆಳಜಾತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: 145ನೆಯ ಪುಟದ 53ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ "ಆವ ಸಿರಿಯಲಿ ನೀನು ಎನ್ನ ಮರೆತೆ" ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ "ಬಿನುಗು ದೈವಗಳು ನಿನಗೆಣೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿರಿಯೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕ್ಷುದ್ರ, ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದೈವಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರನ್ನು ಕನಕದಾಸರು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಂಗನಾಥನ ಎದಿರು "ಜಂಗುಳಿ ದೈವಗಳೇಕೆ?" (ಕಾಡು, ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆಗಳೇಕೆ?) ಎಂದು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೀರ್ತನೆ 133, ಪುಟ 265 (ಮರೆಯದಿರು ಮರೆಯದಿರು ಮನುಜಾ ನಾರಾಯಣನ ಸ್ಮರಣೆಯನು ಮಾಡು ಮನುಜಾ) ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇಂಥ ಅವಹೇಳನದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕನಕದಾಸರನ್ನು ಕುವೆಂಪುವಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಸಂಪಾದಕ ಸುಧಾಕರರೇ ಸ್ವತಃ "ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಹರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಗಳ ಮೊರೆ ಬೀಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಶಯವಿದೆ ಈ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ!

"ನಾರಾಯಣ ನಿನ್ನ ನಾಮವೊಂದಿರುತಿರೆ
ಬೇರೊಂದು ನಾಮವಿನ್ಯಾಕಯ್ಯ" (160ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ ಪುಟ 311)

ಈ ಇಡೀ ಕೀರ್ತನೆ ಕೂಡಾ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವದೈವರುಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಕೀರ್ತನೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

"ಚಿಲ್ಲರೆ ದೈವದ ಹಂಬಲ್ಯಾಕಯ್ಯ"

ಇದೇ ರೀತಿ 203ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಬಣಗು (ಕ್ಷುದ್ರ) ದೈವ, ನಾಥ ಪಂಥೀಯರು, ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರು, ಕಾಡುದೇವತೆ, ಮಾರಿ (ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ), ಚೌಡಿ (ಚಾಮುಂಡಿ) ಮಸಣಿ (ಸುಡುಗಾಡ ದೇವತೆ) ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕನಕದಾಸರು 'ಠಕ್ಕು ದೈವ' ಎಂದು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕನಕದಾಸರು ವೇದವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವವರು:

ಕನಕದಾಸರು ಕಲಿಯುಗದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ "ದೇವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಿರಿಯರನು ಜರಿದು" ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ದೇವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುರುಹಿರಿಯರ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೆ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವೇದವನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಕೀರ್ತನೆಯ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು:

1. ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರ ತರ್ಕ ಮೀಮಾಂಸಗಳ ಓದಿದವನಲ್ಲ.... (83, 191)
2. ಆದಿಕೇಶವನ ವರ್ಣನೆ:-
   ಸವಿನುಡಿ ವೇದ ಪುರಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ
   ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳುವ ಕಥೆ ನಿನ್ನದು (80, 187)
3. ತಿದ್ದುವ ವಿಮಲ ವೈಷ್ಣವರು ಬರುವುದನು ಕಂ

ಡೆದ್ದು ಪದಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವನು ಮಾಡವಲೆ (69, 169)

4. ವೇದವನೋದಬೇಕು ಮನದೊಳಗಿದ್ದ
ಭೇದವ ಕಳೆಯಬೇಕು (57, 151)

5. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವ ನೋಡಲಿಲ್ಲ ಜಪ ಹೋಮಾದಿ
ಸಾಧು ಕರ್ಮಗಳ ಸರಕು ಇಲ್ಲ

6. ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಬಗೆ:
ನೀನಪೇಕ್ಷೆಯ ಮಾಡೆ ಬೇರೆ ಗತಿಯಾಕೆನಗೆ
ನಿಗಮಗೋಚರ ಮುಕುಂದ (94, 207)
(ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವ ಭಗವಂತ)

7. ಗಾನರಸಲೋಲ ಆಗಮ (ಶಾಸ್ತ್ರ) ಶೀಲ ಭಕ್ತಪರಿಪಾಲ
ಸನ್ನುತ ಗೋಪಾಲ ಬಾಲ

8. ಹ್ಯಾಂಗೆ ನೀ ದಾಸನಾದೆ ಪ್ರಾಣಿ?
ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳನು ಮೋದದಿಂದೋದದೆ
ಬಾದರಾಯಣ ಕೃತ ಭಾಗವತ ಕೇಳದೆ (119, 245)

9. ಆಗಮ ಮಹಾತ್ಮೆಯನು ಅರಿಯದಾತನ ಸಂಗ
ಯೋಗಿಜನ ಗುರುಗಳನು ನಿಂದಿಪನ ಸಂಗ (189, 362)

10. ಕಲಿಯುಗದಿ ಮುರಹರನ ಸ್ಮರಣೆಯನು ಮಾಡದೆಯ
ಸಲೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವನೋದದೆ
ಲಲನೆಯರ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಡುವ ಹೊಲೆಯರನು ನಾ
ನೊಲಿದು ಹೊರಲಾರೆನೆಂದು ನಡುಗಿದೆಯಾ
ಏಕೆ ನಡುಗಿದೆ ತಾಯಿ (197, 380)

11. ನಿನ್ನನಾನೇನಂದೆ ನಿಗಮಗೋಚರ ಸ್ವಾಮಿ (229, 445)
ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುವ-ಕನಕದಾಸರು **'ಜಾತಿವಿರೋಧಿ'**, 'ಪ್ರಗತಿಪರ', 'ವೈಚಾರಿಕ' '೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕುವೆಂಪು'- ಹೇಗಾಗುತ್ತಾರೆ?

ಭಾಗ-೪

"ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ವಿರೋಧಿ" ವಿಧೇಯಕ ಮತ್ತು ಕನಕದಾಸರು

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಡಾ. ನರೇಂದ್ರ ದಾಬೋಲ್ಕರ್ ಅವರು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಕಾನೂನನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತರಲು 18 ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಿರತವಾದ ಜನಾಂದೋಲನವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಕೊನೆಗೂ ಅಗೋಸ್ತ್ 20, 2013ರಂದು ಹುತಾತ್ಮರಾದರು. ಕೊನೆಗಂತೂ ಡಿಸೆಂಬರ್ 9, 2014ರಂದು ಕಾನೂನು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರಕ್ಕೂ 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ವಿರೋಧಿ' ಮಸೂದೆಯ ಕರಡನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವಿರೋಧ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧ, ನಾಥ ಪಂಥಿಗಳು, ಚಾರ್ವಾಕರು (ಲೋಕಾಯತಿಕರು), ಸಾಂಖ್ಯರು-ಇತ್ಯಾದಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಸಮಾಜ ನಿಂತನೀರಲ್ಲ. ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಯಾವುದೇ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸ. (History is nothing but the history of class struggles - K.Marx) ಅಧಿರಚನೆ (Super structure). ಮತ್ತು ಆಧಾರ (Base)ದ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಒಂದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಇನ್ನೊಂದಲ್ಲ. ಈ ಕುರಿತು ಇ.ಎಮ್.ಎಸ್. 'ಸ್ಟಾಲಿನ್' ಅವರನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಮೇಲಂತಸ್ತು ಆಧಾರದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ, ಇದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಕೇವಲ ಆಧಾರದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಆಧಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ವರ್ಗಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅದು ಕೇವಲ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ, ತಟಸ್ಥ ಹಾಗೂ ಉದಾಸೀನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೂಡಲೇ, ಅದು ಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಆಧಾರಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡಲು, ಅದಕ್ಕೆ ದೃಢತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಹಳೆಯ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ವರ್ಗಗಳ ನಾಶಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ" (ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ)

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಗೂಢವಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 16ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನಕದಾಸರು ಇವತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು 'ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ ವಿರೋಧಿ ವಿಧೇಯಕ'ಕ್ಕೆ ಕನಕದಾಸರ ಕೊಡುಗೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಇದರರ್ಥ ಕನಕರು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕನಕರೇ ಮೂಲ ಪುರುಷನೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆತ ಆ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೊಂಡಿ, ಅಷ್ಟೇ.

ಆತನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಸುಧಾಕರ ಅವರು 'ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು ಕೀರ್ತನೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಚಾರಗಳು:

1. 199ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆಯು ಸತ್ತವನಿಗೆ ಎಳ್ಳು ದರ್ಭೆ, ಪಿತೃಗಳನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವುದು. ಪಿಂಡ ಹಾಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರ 3000 ವರ್ಷಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಳೆಯದು (ಲೋಕಾಯತ ಮಾರ್ಗ). ಆದರೆ, ಕನಕ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.
2. "ಅಪುತ್ರಸ್ಯ ಗತಿರ್ನಾಸ್ತಿ" ಎಂಬುದನ್ನು ಕನಕದಾಸರು ವಿರೋಧಿಸಿದ ವಿಚಾರ. ಇದು 200ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ (ಪುಟ 387). ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ'ಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಕ ಸುಧಾಕರರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

"ಪುತ್ರನಿಲ್ಲದೆ ಪರಗತಿಯಿಲ್ಲ (ಅಪುತ್ರಸ್ಯ ಗತಿರ್ನಾಸ್ತಿ) ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕನಕದಾಸರು ಈ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಲಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಯ ಬೇರನ್ನು ಜಗ್ಗಿಸಿ ಅಲುಗಾಡಿಸಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದವರಲ್ಲಿ ಇವರೇ ಅಗ್ರಗಣ್ಯರು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಉಸಿರಾಟ (ಉಚ್ಛ್ವಾಸ ನಿಶ್ವಾಸ) ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನಕದಾಸರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ". (ಪುಟ 388)

ಆದರೆ ಈ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

(1) ನಿಗಮಾರ್ಥ ತತ್ವ (ವೇದ)ದಿಂದ ಸದ್ಗತಿಯಲ್ಲದೆ ಮಗನಿಂದ ಸದ್ಗತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಲು ವೇದಗಳ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. 'ಸತ್ವರಜತಮೊಗುಣಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹಗಲಿರುಳೂ ನಿತ್ಯಾನಂದದಿಂದ ಧ್ಯಾನಿಸುವವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ 'ವಾಸನೆ'ಯೇ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಮಗನಿದ್ದರೇನು ಮಗನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೇನು?

(2) ಲಲನೆಯರು ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಮದಿಂದ ಕೂಡಿದಾಗ ಶೋಣಿತ ಶುಕ್ಲ ಮಿಳಿತವಾದ ಪಿಂಡ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಕರ್ಮದಿಂದ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆಯೆ? (ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡುವುದು ಅಸಹ್ಯ, ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಗ ಹುಟ್ಟುವುದು–ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕನಕರನ್ನು ಸುಧಾಕರ ಅವರು ಕುವೆಂಪುವಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ! ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿಯೆದ್ದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ!)

(3) 'ಸ್ವಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಮರೆತವ (ಮರೆತರೇನು ತೊಂದರೆ?) ಪರಮದುಷ್ಟ. ಆತ ಗುರುಹಿರಿಯರ ಸಾಧುಗಳ ನಿಂದಿಸಿ 'ಬೇರೆ ಜಾತಿ'ಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡಿ (ಕೂಡಿದರೆ ತಪ್ಪೇನು?) ಸುರೆ ಕುಡಿದು, ಜೂಜಾಡಿ ಹೆತ್ತರೂ ಒಂದೇ, ಹೆರದಿದ್ದರೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕನಕದಾಸರು.

ಹೀಗೆ ಇಹ ವಿರೋಧಿಯೂ, ಪರಮುಖಿಯೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸಂಗತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೀರ್ತನೆಯೊಂದು ಸುಧಾಕರಿಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ!

3. ದಾಸಪಟ್ಟವೋ, ಸನ್ಯಾಸಪಟ್ಟವೋ ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆ ಭಂಡ ಸ್ವಾಮಿಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟೇ.

4. 205ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ "ಕೌರವರ ನಾಶಕ್ಕೆ ಆ ಪಕ್ಷದವರು ಕಾರಣರೇ ವಿನಾ ಪಾಂಡವರಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೊಸ ನೋಟವನ್ನು ಈ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಕನಕದಾಸರು; ಅವರ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ವಿಚಾರದ ಆಲೋಢನೆಗೆ ಹೆಗ್ಗುರುತು ಇದು ಎನ್ನಬಹುದು" (ಸುಧಾಕರ). ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸನೋಟವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುವ ಸವಕಲು ಮಾತು.

5. 206ನೆಯ ಕೀರ್ತನೆ 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ವಿರೋಧಿ ವಿಧೇಯಕಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಹಲವಾರು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.
   (1) ಕುರಿಕೋಣಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವುದು.
   (2) ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಮೈಕೈಗೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ರಕ್ತ ಸುರಿಸುವ ಘೋರ ಕೃತ್ಯ.
   (3) ಗೆಂಡಸೇವೆ–ಬೆಂಕಿಯ ಕೆಂಡಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವ ಪದ್ಧತಿ.
   (4) ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ (ಟಿಪ್ಪಣಿ: ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಂಡರಂದದಿ ಬತ್ತಲೆಯೆ ಬರುವುದಾವಾಟ'

ಎಂಬ ಸಾಲಿದೆ. ಇದು ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆಯ ಆಚರಣೆಯೆಂದು ಸುಧಾಕರರೇ ಆದಿಯಾಗಿ ಹಲವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ನನಗನ್ನಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ "ಬತ್ತಲೆಯೆ ಬರುವುದಾವಾಟ" ಎಂದು ಕನಕದಾಸರು ಜೈನ ದಿಗಂಬರ ಮುನಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿರಬೇಕು ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಣಗು ದೈವಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ ಕನಕದಾಸರು ಜೈನ ದಿಗಂಬರರನ್ನೂ ಹೀಗಳೆದಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ).

ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಬಹುತೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಂದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ, ಡಿಸೆಂಬರ್ 9ರಂದು ಕಾನೂನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ನಿಷೇಧ ವಿಧೇಯಕ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾನೂನು ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಕರಡಿನಲ್ಲಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಸುಧಾಕರರೇ ಹೇಳುವಂತೆ (ಪುಟ 400): "ಕಣಿ ಹೇಳುವ ಕೊರವಂಜಿಯ ತಂತ್ರದ ಮುಖೇನ ಕನಕದಾಸರು ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಮಸ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಹೊರಬನ್ನಿ ಎಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಕರೆನೀಡಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಾರ್ಹ".

ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ತಾಮಸ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ವಿಭಾಜಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಈ 'ಮಾನದಂಡ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಂಬಿಕೆ, ಯಾವುದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಯಾವುದು ಸಾತ್ವಿಕ, ಯಾವುದು ತಾಮಸ–ಇವೆಲ್ಲಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಸಲಾಗದೆ (ಅಥವಾ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಡದೆ) ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ನೇತಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರೇತಾತ್ಮಶಬ್ದಗಳು.

ಉಪಸಂಹಾರ:

(1) ಕನಕದಾಸರು ತನ್ನ ಯುಗದ "ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ" ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಭೇದಕ್ಕೆ ದನಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದ ವಿಚಾರ.

(2) ಆತ ಮಾನವತಾವಾದಿಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ; ಅಂತೆಯೆ, ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವದ ಮಾಧ್ವಮತದ ಪರಮಭಕ್ತ ಯಾ ಅನುಯಾಯಿ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ.

(3) ಕನಕದಾಸರ ಮೇಲೆ ಇಂದಿನ ಯುಗದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಅಸಂಗತ.

(4) ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕನಕದಾಸರ ಕೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನವೀನತೆ ಅಥವಾ ಮೌಲಿಕತೆಯಿಲ್ಲ.

(5) ನನ್ನ ಇಡೀ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕನಕದಾಸರನ್ನು ಓರ್ವ 'ಕವಿ'ಯಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನಡು ನಡುವೆ ನಾನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕನಕದಾಸ ಓರ್ವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿ ಹಾಗೂ ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಕನಕರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಆಶಯ. ಈ ಧ್ಯೇಯಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಲೇಖನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬಹುದು ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಭರತನಾಟ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ : ಸವಾಲುಗಳು

ಮನೋರಮಾ ಬಿ.ಎನ್
ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿ, ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ವಿಭಾಗ,
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಪ್ರೊ. ಡಿ. ಎಸ್. ಪೂರ್ಣಾನಂದ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ- ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲ ಇಡಿಯ ಸಮಾಜದ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಇತಿಮಿತಿ, ಗುಣ-ದೋಷಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಮಾಧ್ಯಮವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಸಂವಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಡಬಹುದಾದರೂ; ಈವರೆಗೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಹಲವು ಗ್ರಂಥಾಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಅಥವಾ ತರುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂವಹನವೆಂಬ ಸಂವಹನದ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಖೆಗೂ ಇದರ ಕೊಂಡಿಯಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (http://www.peoi.org). ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇವೆರಡು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಅಧ್ಯಯನ, ಗುರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಲುಪಲು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂವಹನದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮಾಹಿತಿಯ ರೂಪ, ಗುಣ, ದೋಷಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾದರೆ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂವಹನವು ಮಾಹಿತಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವ, ಅರ್ಹತೆ ಇರುವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಸಂರಚನೆಯ ಹಾದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು, ವಸ್ತುವಿಶೇಷಗಳು ಮತ್ತು ಹಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನಕ್ಕೂ ಆಕರವಾಗಿ ಸಹಕಾರ ನೀಡುತ್ತವೆ.

ಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಅಧ್ಯಯನವು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಲಂಕಾರಿಕರ ವಾದಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರದ್ದೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವುದಾದರೂ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ಅದರಲ್ಲೂ ನೃತ್ಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಉತ್ಸುಕವಾದದ್ದು ಭಾರತೇತರ ದೇಶಗಳು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಆಯಾ

ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ರಷ್ಯಾದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಇತರ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲೇ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೋ ಎಂಬಂತೆ ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದಗಳು ಈ ವಿಭಾಗದ ರಚನೆಗೆ ಮಹತ್ತ್ವದ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನಿತ್ತಿದೆ (ತೀನಂಶ್ರೀ,2010; ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, 2010; ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, 2012). ಅದರಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಕಾಣುವ ಯತ್ನ ಕ್ರಮೇಣ ಭಾರತೀಯ ಕಲಾಪರಿಭಾಷೆಗೂ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿದ್ದು; ಕಲೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗನುಗುಣ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಗತ್ಯದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ–ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತಲಿರುವುದರಿಂದ, ಸಮಾಜೋದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಪೋಷಣೆಯೂ ಇದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾದವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಐಂದ್ರಿಯವಿಷಯವನ್ನು, ಪ್ರತೀಕಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು, ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. 'Aritistic value and significance of a work are determined by the depth and social significance of the central idea in it.'ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ. ಅಂತೆಯೇ ಶರೀರದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಸಾಹಚರ್ಯ, ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನ ಅನುಭವಗಳು, ಉಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ನಿರಾಶವಾದದ ಬಯಕೆಗಳೂ, ಅದುಮಿ ಹಿಡಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು, ಅಸಫಲ ಭಾವನಾವೇಗಗಳು, ..ಮೊದಲಾದ ಆಂತರ್ಯದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಸಫಲವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಕಲಾವಿದನ ಪರಮೋದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದು; ಜೀವನದ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ತೋರಿಸುವುದೇ ಕಲಾವಿದನ ಧ್ಯೇಯವೆನ್ನುತ್ತದೆ ಉಪವಾಸ್ತವವಾದ (ಭೈರಪ್ಪ, 2007, 157).

'ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ನೈತಿಕ, ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜನತೆಯೊಡನೆ ಬೆರೆತು ಅಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಮರ್ಥವಾದ ಕಲೆ/ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತತ್ತ್ವ ಜೀವನದ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಮುಖವಾಗಬಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವಂತಿರಬೇಕು' ಎಂಬುದು ಸೋವಿಯೆತ್ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿರ್ಧಾರ. 'ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ಆವೇಶದಿಂದಷ್ಟೇ ಕಲೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಕಲಾವಿದನಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಬೆಲಿನ್ಸ್ಕಿ. ಜೀವನ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು, ಅಂತಹ ಜೀವನದ ಪುನರೋದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಯಾವುದೋ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಚೆರ್ನಿಶ್ವಿಸ್ಕಿ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ The basic significance of Art is the reproduction of all that in which

man is interested in reality ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಅಭಿಮತ (ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, 2012: 536, 534, 535, 538, 540). ಪ್ರಯೋಜನವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವದ ಮೂಲಕ 'ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯವು(concept) ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಕಲೆಯೇ ಸುಂದರ' ಎನ್ನುವ ವಾದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಜಾನ್ ಡ್ಯೂಯಿ (ಭೈರಪ್ಪ, 2007: 61, 68).

ಕಲೆಯನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನ ಖ್ಯಾತ ಸಮಾಜವಾದಿ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪಿ.ಜೆ.ಪ್ರೌದನ್ ಮತ್ತು ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನ ಗೌ (Proudhan and Gyuau) ಎಂಬುವವರು ದೃಢವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ; ಕಲೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ನೆಲೆ ನಿಂತಿದೆ; ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಅನುಕಂಪ, ಕಳಕಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಕಲೆಯ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಜನತೆಯನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಾಗಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕಳಕಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಜಾಗೃತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಕಲೆಯು ನೀಡುವ ಆಸ್ವಾದನೆ, ಮತ್ತು ಸಂತಸ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

... the explanation of the facts of art lies in showing how they serve social purposes. Development of sympathy is whole duty of art and what pleasure art has is due to the moral and social sympathy it eveokes in the masses.(Rao, 1974, 29p).

ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿದ ಹಲವು ತತ್ತ್ವಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಲೆಯ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಹರಡಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಫಲವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಂತೀಯವಾಗಿ ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಆಪ್ತವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಹಿತಿ, ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಆಯಾಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕಗಳ ಮೂಲಕ ಸೆಳೆಯಬಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ದಿಟ್ಟಿಸುವ ಕಲಾವಿದರು, ಸಂಘಟಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಂದಾಗಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಸ್ವತಃ ಇಂದಿನ ಕಲಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲೆಗಳೆನಿಸಿದ ಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರ, ನಾಟಕ, ರಂಗಭೂಮಿ, ಯಕ್ಷಗಾನದಂತಹ ನಾಟ್ಯ/ರಂಗಪ್ರಕಾರಗಳು ತಮ್ಮ ಕಲೆಯ ಎಂದಿನ ಸಹಜಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಸ್ತು/ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕೊಡುಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮಗಳೆಂಬ ಸಂಘಟಿತ ವಲಯವನ್ನುಳಿದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆನಿಸಿದ ರಂಗಭೂಮಿ, ಜಾನಪದ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಸಂಘಟಿತ ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶ, ಅನುಕೂಲ ಹೊಂದಿರುವ ಹಲವು ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ (ಮನೋರಮಾ, 2013). ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ವಿಶಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗೊಂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲೆಗಳು ಈ ಆಯಾಮದೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

ಆದರೆ ಜಟಿಲವೆನಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–

ಧರ್ಮ-ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಯಶಸ್ಸು, ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಉಳಿದ ದೇಶಗಳಷ್ಟು ಇಲ್ಲ; ಇರುವುದಾದರೂ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಸಮನಾದ ಅವಕಾಶ, ಅನುಕೂಲ ಉಳಿದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜವಾದೀ ನಿಲುವುಗಳು ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರುದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರಿಂದ ನೃತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟು, ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭಾವವೊದಗಿತೇ ವಿನಾ ಆ ನಿಲುವುಗಳಡಿಯಲ್ಲೇ ಕಲಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹರಳುಗಟ್ಟದೇ ಹೋಯಿತು.

ಜೊತೆಗೆ ಕಲೆಗೂ, ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಅಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕರು ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಜೀವನೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೆಳೆಸುವ ಸರ್ವಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಇದು ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಥಮತಃ ಮತಪ್ರಭಾವ ಅಥವಾ ಚರ್ಚುಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಕಲಾವಿದರು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ವಾಸ್ತವವಾದವೇ ಕಲೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಎಂಬ ವಾದ ಪ್ರಭಾವಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು (ಭೈರಪ್ಪ, 2000).

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೋ ಎಂಬಂತೆ ಇಂತಹ ನೃತ್ಯಕಲೆಗಳ ಪಾತ್ರವು ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಾಂತಿಯೆಂಬಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಬ್ಬದೆ ಆಯಾಯ ಪ್ರದೇಶದ ಗುಣ-ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರಚೋದನೆಗಳನ್ನಷ್ಟನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತಾ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಗತಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಾಮರ್ಶೆಯಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ರೂಪ-ಸ್ವರೂಪ-ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ನೃತ್ಯಕಲಾನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಅಪರೂಪದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಮೂಲ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ, ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ವಾತಾವರಣ ಬಹುವಾಗಿ ಇದಿರಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಫಲವಾಗಿ ಸಮಾಜೋಪಯೋಗಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೇರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂಬ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದ್ದಾಗ ಯಾವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶನ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಈವರೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೈಗೆಟುಕದೆ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲೇ ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ; ಇಲ್ಲವೇ ಸಮಾಜೋಪಯೋಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ಆ ಮೂಲಕ ಕಲೆಯ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿ-ಚಲನೆ-ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಎರವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಘಟಿಸಿವೆ. ಫಲವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿ, ಮನರಂಜನೆ, ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಧಾನೋದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಪತ್ರಿಕೆ, ರೇಡಿಯೋ, ದೂರದರ್ಶನ, ಸಿನೆಮಾಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸಮ-ಸಮವೆಂಬಂತೆ ಸ್ಥೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದು.

ಹಾಗೆಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯಾವರಣಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ನೃತ್ಯಕಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ, ಉಪಯೋಗ, ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಉಳಿದ ಮಾಧ್ಯಮದೊಂದಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸಹಸಂಬಂಧ, ಪೂರಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿರಳವಾದರೂ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದು ; ತತ್ಫಲವಾಗಿ ನೃತ್ಯದಿಂದ ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲ ಆರೋಗ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಬಲ್ಲ ನೂತನ ದೃಷ್ಟಿ

ಚಿಕಿತ್ಸಕವೆಂಬುದು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಲಿತ. ಫಲವಾಗಿ ಮಾರ್ಗೀ, ದೇಶೀ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಜಾನಪದ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಿಂದಾಚೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವೆಂಬುದು ನಾಟ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿನ ಭಿನ್ನ ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನೃತ್ಯದ ವಿಶಾಲ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. 20ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯಗಳ ಪುನರುದ್ಧಾರ, ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯಸ್ಥಾಪನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮಾಜವಾದೀ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯಕಲೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಹನಶೀಲವೂ, ರಸನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಬಲ್ಲ ರೀತಿ ಕಲಾವರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಯಶಸ್ಸು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಲಾವಿದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ಕಲೆಯೊಂದು ಕಾಣಬೇಕಾದ ಮುನ್ನಡೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬಲ್ಲ ಸರಕು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಆಧಾರಸಹಿತವಾಗಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಾಗಬೇಕಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ನೃತ್ಯಕಲೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಭರತನಾಟ್ಯದಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಕಲೆಯು ಒಂದುವೇಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವು ದಾದರೆ ಆಗುವ ಔಚಿತ್ಯಾನೌಚಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಇತಿಮಿತಿಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ತಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನೋದ್ದೇಶದ ಭರತನಾಟ್ಯಾದಿ ನೃತ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳ ಯಶಸ್ಸು, ವೈಫಲ್ಯದ ಕುರಿತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮೂಡಿಬರುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಯನ ಉದ್ದೇಶಗಳು

1. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳ ಮನೋಧರ್ಮ, ಸಮಸ್ಯೆ, ಸವಾಲು ಹಾಗು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು
2. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆ ನೀಡುವ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಬಹುದಾದ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆ/ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗುಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯದ ಸವಾಲು–ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಆಳ ಸಂದರ್ಶನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 12ಮಂದಿ ತಜ್ಞರಿಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂದಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜುಲೈ 27,2013 ಮತ್ತು ಆಗಸ್ಟ್ 18, 2013ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರು ಹಾಗೂ ಪುತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಅನುಕೂಲತೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನೃತ್ಯಪ್ರಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಬೆಳಗ್ಗೆ 10 ಗಂಟೆಯಿಂದ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ 1.30 ಗಂಟೆಯ ವರೆಗೆ ನಡೆದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದವು. ಭರತನಾಟ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಣವನ್ನು ಈ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನೃತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಪ್ರಪ್ರಥಮವೆಂಬಂತೆ ಮೂಡಿಬಂತು. 'ಬಾಲಾಲಾಪ' ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ವರ್ಣದ ವಿನ್ಯಾಸ ಮಕ್ಕಳ ಶಿಕ್ಷಣ, ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಬಾಲ್ಯದ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ

ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭರತನಾಟ್ಯದ ಕಛೇರಿಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕೊಂಚ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಹಿತ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಬಹುಪಾಲು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತಗೊಳ್ಳುವ ವರ್ಣವನ್ನು ಸಮೂಹನೃತ್ಯವಾಗಿ, ಹಿಮ್ಮೇಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಯಿಕಾ ನಾಯಕಾ, ಭಕ್ತಿಭಾವಕೇಂದ್ರವಾದ ವರ್ಣವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದೇಶದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿವರು ಪುತ್ತೂರಿನ ಮೂಕಾಂಬಿಕಾ ಕಲ್ಚರಲ್ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ವಿದ್ವಾನ್ ಬಿ. ದೀಪಕ್ ಕುಮಾರ್ ಮತ್ತು ಬಳಗ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿ 'ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ನೃತ್ಯರೂಪಕವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದವರು ಡಾ. ಶೋಭಾ ಶಶಿಕುಮಾರ್. ಸ್ತ್ರೀ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅಂತರಗಳ ಕುರಿತ ಈ ವಸ್ತುವು ಸ್ತ್ರೀ ಸಬಲೀಕರಣದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮೂಹಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೊಪ್ಪುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಜಾಣ್ಮೆ, ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾರ್ಗಪರಂಪರೆಗೆ ನಿಷ್ಠವಾದ ಆಂಗಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಹಿಮ್ಮೇಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ತರುವಾಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದ್ಯಸಂಗೀತವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಆಡಿಯೋ ರೆಕಾರ್ಡೆಡ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ನೃತ್ಯನಾಟಕ 'ಪಾವನಗಂಗಾ ಪತಿತ ತರಂಗ'– ಗಂಗೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನೀರಿನ ಮಾಲಿನ್ಯ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂತು. 2013ರ ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಉತ್ತರಾಖಂಡ ದುರಂತದ ಕಥೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಈ ನೃತ್ಯನಾಟಕವು ದೀಪಕ್ ಕುಮಾರ್ ಅವರ ನೃತ್ಯನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿತ್ತು. ನೃತ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಳಕೆಯನ್ನೇ ಮಾಡದೇ ಸಂಭಾಷಣೆಸಹಿತವಾಗಿಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಭರತನಾಟ್ಯದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕೀಯ ಚಲನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿದ ಈ ಫ್ಯೂಷನ್‌ನ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಸರಳವಾಗಿದ್ದು ಭರತನಾಟ್ಯದ ಆಹಾರ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದವು. ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ನೃತ್ಯರೂಪಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜತಿ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಟುವನಾರ್ ಪ್ರಸನ್ನಕುಮಾರ್ ಮಾಡಿದ್ದರೆ; ಸಂಗೀತ ನಿರ್ದೇಶನ ಮತ್ತು ಗಾಯನ ವಿದ್ವಾನ್ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಶರ್ಮ ಅವರದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಮೃದಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗರಾಜು, ಕೊಳಲಿನಲ್ಲಿ ನಿತೀಶ್ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಎರಡೂ ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ 200ಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ನೃತ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆದ ಫೋಕಸ್ ಗ್ರೂಪ್ ಎಂಬ ಸಮೂಹ ಸಂದರ್ಶನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ತೌಲನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ನೃತ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಆಳಸಂದರ್ಶನಕ್ರಮದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಪೂರ್ವವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಷಯ ಪರಾಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯಭಾಗವಾದ ಮಾಡಲ್(ಮಾದರಿ)ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಸಂಬಂಧ

ನೃತ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಪ್ರಥಮರಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನೃತ್ಯ-ಸಂವಹನ ಸಂಶೋಧಕಿ ಜುಡಿತ್ ಲಿನ್ನೇ ಹನ್ನಾ ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. ಇವರ ಅಧ್ಯಯನ ಆಫ್ರಿಕಾದೇಶಗಳ ಬುಡಕಟ್ಟು, ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪದ ನೃತ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು; ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯದ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಾ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದು; ಅದು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿ ಚಲನೆಯಾಗಿದ್ದು ತನ್ಮೂಲಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ನಡಾವಳಿ, ಮಾಧ್ಯಮ, ವಸ್ತುಗಳೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಚಲನೆಯೇ ನೃತ್ಯದ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುವಾದರಂತೂ ನೃತ್ಯವು ಅರೆಸ್ವಾಯತ್ತವಾಗಿ ತೋರಿ, ತನ್ನ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ವಿಷಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೃತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬೃಹತ್ತಾದ ಸಮಾಜದ ಅಂಗಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನರ್ತಕರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ, ಸಂಬಂಧ, ಅಭಿನಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾದ ರೀತಿನೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅಂಶ-ಅಂಗಗಳು ಪ್ರಭಾವ ತೋರುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ನೃತ್ಯವು ಜನಸಮೂಹದ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದ್ದು; ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಜಾಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ನೃತ್ಯವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಚೋದಿಸಿ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಮುಖ ವಕ್ತೃವಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆ, ಭದ್ರತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹಲವು ಬಾರಿ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮನೋಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

'All dances have a purpose or intent. The purpose may be primarly movement, the creation of an ephemeral, kinetic design in which concept (ideas about dance), process (what leads to performance), medium (the body instrument), and product (the dance performance) merge. When movement is the focus, dance is viewed as semi autonomous system seperable conceptually and practically from its sociocultural context.

The purpose of dance can be understood also in terms of the larger social structure, the standardized social form through which conceptualization and action occurs. The social structure may dictate the criteria for participation and the dancers' relation to, and means of coping with the broader social structure. Dance is part of those networks of social stratification that organizes the interconnected activities of members of a society.

Affective functions of dance are to provide an immediate and sensous experience. The presence of dance may evoke a single emotional response or range of responses, sometimes for pleasure or well-being, sometimes to cope with problematic aspects of social involvement. Dance as a

psychological defence mechanism, embodying psychologically or socially unacceptable impulses, falls within this latter category. Such emotions as anxiety and fear, made sensorily perceptible, thereby become , according to certain psychological literature on the arts an play , accessible to purposive action by the individual, group or society.'(Hanna, 1987, 24,25, 26, 27p).

ಜುಡಿತ್ ಹನ್ನ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ನೃತ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ನೃತ್ಯವನ್ನು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಪ್ತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದು; ನೃತ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಹಂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ದೃಷ್ಟಿ ಬೀರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭ ಸಂಶೋಧಕಿ ಜುಡಿತ್ ಲಿನ್ನೇ ಹನ್ನ ಅವರು ನೃತ್ಯವನ್ನು ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಸಮಾಜವರ್ತನೆ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ರೂಪಕ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ಸಮಂಜಸ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ. ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮನೋಭಾವನೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲೂ, ಬದುಕಿನ ಬದಲಾವಣೆ, ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಕೋನಗಳಲ್ಲೂ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

Dance acts like a metaphor to life and society and its patterns in one or the other way. Like anarchy, revolution, violence, veiled threats, reminding authority to keep within its appropriate bounds.

...Dance is social behavior. Social life is necessary for human mastery of the environment; dance reflects and influences patterns of social organization (relationship b/w individuals in groups and among groups). As political behavior, dance is a forum for articulating political attitudes and values; it is an arena for training which carries over to important positions in other spheres of life, and a vehicle of control, adjudication and change. (Hanna, 1987, 2p).

ಸಮೂಹ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನದ ರೀತಿ ನೀತಿ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅದೆಷ್ಟೋ ಪ್ರಮೇಯ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದರೂ ನೃತ್ಯಕ್ಕೆಂದೇ ಅನ್ವಯವಾದ ಸಂವಹನಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಭರತನಮತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಟ್ಟತೌತ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದಂತಹ ಪ್ರಖರ ಸಂವಹನಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾವ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದ್ದು; ಭಾರತೀಯ ಸಹೃದಯ–ಕಲಾವಿದರ ನಡುವಿನ ರಸತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ (ತೀನಂಶ್ರೀ, 2010). ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವೆಂಬ ಹೊಸದೊಂದು ವಿಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಯೋಚಿಸಿದರೂ, ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಣ್ಣೆವೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಜುಡಿತ್ ಲಿನ್ನೇ ಹನ್ನಾ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವೇಳೆಯಲ್ಲಿ Communicative theory of Dance ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು; ನೃತ್ಯವು

ಯೋಚನೆ, ಅನುಭವ,ಭಾವ ಮತ್ತು ಚಲನೆಗಳ ಅಭಿನಯಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದು; ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಭುದು ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವಿಸಬಹುದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಸಂಶೋಧಕಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದೇಹಗಳಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು; ನೃತ್ಯದ ಈ ಸಂವಹನ ತತ್ತ್ವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆ, ಸಮಾಜ-ವರ್ತನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಾಗಲೇ ಜುಡಿತ್ ಹನ್ನಾ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ನೃತ್ಯದ ಒಂದು ಸಂವಿಧಾನ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವವನ್ನಷ್ಟೇ ಆಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ; ನೃತ್ಯಕ್ಕೆಂದೇ ಸಂವಹನಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು.

'Dance as an expressive form of thinking, sensing, feeling and moving which may reflect or influence the individual and society. Although this theory is derived from various axioms of the social and behavioural sciences, humanities and arts it recognizes a basic anthropological principle; significance resides in the whole.'(Hanna, 1987, 5p).

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಕಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದು; ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಯೋಚನೆ-ಯೋಜನೆಗಳು ನೃತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ನೃತ್ಯಕಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ವಾದಿಸಿರುವ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನ ಹೊಸಯುಗದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಿತಾಮಹನೆಂದೇ ಖ್ಯಾತನಾದ ಕ್ಲಾಡ್ ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ರವರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಸಮಾಜಜೀವಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೃತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೇ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ಚಹರೆ ಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದೆ. ಕಲೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದ್ದು ಸಮಾಜದ ನಮ್ಮತನವೆಂಬ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ನೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಚಲನೆಯ ರೂಪ ತಾಳಿ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹನ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ, ಸಮೂಹವನ್ನು ಚೋದಿಸುವಲ್ಲಿ, ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯವು ಭಾಷೆ, ಮಾತಿನಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ, ಸಸ್ಯ ಸಸ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂವಹನದಂತೆಯೇ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪಾತ್ರವಿದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

'...Human groups create social taxonomies by using signs already in existence, producing new ones, and/or destroying old ones. In this context aesthetic expressions are often part of culture's inventory of signs and demarcate and convey we/they social groupings. Mental categorization may be transformed into dance, signs of visual motional configurations, to transmit information about and for social interactions. Such signs may

promote self identity, prescribe and assert social values and roles, and meditate between persons and their situations; they may also evoke emotions and rally people to action, as did the twelfth century heraldic forms. Dance may function in the same way as speech, concepts of plants and animals in totemism, and economic products in caste social organization' (Hanna, 1987, 83p. [told by Levi Strauss 1967])

ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನೇ ಕಲೆಯ ಪ್ರಧಾನಲಕ್ಷ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಭಾರತೀಯ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಪರಂಪರೆಯದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ನೇರವಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದಾಗಿ ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಆಂತರಿಕ ಕೊಡು ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತಲಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ನೃತ್ಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಆದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ನೃತ್ಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಭರತನಾಟ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದಾದರೆ; ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯನೃತ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಗಟ್ಟುವಂತಹ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯದ ಪುನರುದ್ಧಾರದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಸುಮಾರು 1920–40ರೊಳಗಿನ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ನೃತ್ಯನಿಷೇಧ ಕಾಯ್ದೆಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ರುಕ್ಮಿಣಿದೇವಿ ಅರುಂಡೇಲ್, ಇ.ಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ ಮತ್ತು ಅವರ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಸದಿರ್ ನೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಸದಿರ್ ನೃತ್ಯವು 'ಭರತನಾಟ್ಯ'ವೆಂಬುದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ರಷ್ಯನ್ ಬ್ಯಾಲೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ರುಕ್ಮಿಣೀ ಅವರಿಗೆ ದಕ್ಕಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಲೋಕವಿದಿತ (ಮನೋರಮಾ, 2010 ಮತ್ತು 2012 ಡಿಸೆಂಬರ್ ಸಂಚಿಕೆ ನೂಪುರ ಭ್ರಮರಿ).

ಹೀಗಾಗಿ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಮೂಲವಾದ ಸದಿರ್ ಅಥವಾ ದಾಸೀಆಟ್ಟಂನಲ್ಲಿದ್ದ ಅದೆಷ್ಟೋ ಪರಂಪರೆ–ಕ್ರಮಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಕೈಬಿಡುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೆನಿಸಿದ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಅರುಂಡೇಲ್ ಅವರು ಏಕಾಹಾರ್ಯವಾದ ಸದಿರ್ ನೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಭರತನಾಟ್ಯವೆಂದು ಪುನರ್ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೊಸತಾದ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಅಭಿನಯಗಳ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು; ವಾಚಿಕದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೇಳದಿಂದ ಪಕ್ಕವಾದ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದ್ದು; ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ನಿರಂತರತೆ ಕೊಡುವ ನೃತ್ಯನಾಟಕ/ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಬಹ್ವಾಹಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಯೋಗ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಹೀಗೆ ನೃತ್ಯಪದ್ಧತಿಯೊಂದರ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಬ್ಯಾಲೆನೃತ್ಯದ ಒತ್ತಾಸೆ, ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಅವರನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರುಕ್ಮಿಣಿದೇವಿಯವರ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಖ್ಯಾತ ನೃತ್ಯ ಕಲಾವಿದ ಉದಯ್‌ಶಂಕರ್ ಅವರ ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ವಿನೂತನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಲತಃ ನಾಟ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ಋಣಿಯಾದರೂ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಅಭಿನಯ

ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಲೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ನೃತ್ಯನಾಟಕಗಳು, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನೃತ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡವು (ಮನೋರಮಾ, 2011).

ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯಗಳೆಡೆಗೆ ಸುಧಾರಕರು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಆಯಾಮಗಳು ಎಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಭರತನಾಟ್ಯದ ನಂತರ 70 ವರ್ಷಗಳ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ಯಾಲೆಗೆ ದೊರಕಿದ ಮಟ್ಟದ ವಿಶ್ವಮಾನ್ಯತೆ ಭರತನಾಟ್ಯಕ್ಕೂ ದಕ್ಕಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವ ನೆರಳಿನಂತೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಉಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ (ಕಥಕ್ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಭರತನಾಟ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ, ಪ್ರಯೋಜನದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿವೆ.

ಸವಾಲು–ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಮಜೋದ್ಧಾರದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಭರತನಾಟ್ಯ ಸುಲಭವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಯಶಸ್ಸಿನ ಮಟ್ಟ ತೀರಾ ಕಡಮೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸೂಕ್ತ ಕ್ರಮ, ಮಾನದಂಡ, ಕಲೆಯೊಂದನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾದ ರೀತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ನೆಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗ–ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ತಿಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಹೊಯ್ದಾಟವನ್ನು ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು.

'ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಅಂಗವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾವಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆ ಶುದ್ಧಕಲೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಅವಧಾರಣೆ ಹಾಗೂ ಅದೇ ಯುಕ್ತವೆಂಬ ನಿಲುವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ವಲಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆಗಳು ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಭಾವಪರಿಣಾಮಗಳು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಭಾವಾನುಭವದ ಸ್ತರವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಆಯಾ ಕಲಾತತ್ತ್ವಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾದುದು.' (ನಾರಾಯಣ, 2009, 282)

ಕಾಲದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆಳೆಸುವಾಗ ಭಾರತೀಯ ಕಲಾಮೌಲ್ಯದ ಸ್ಪರ್ಶವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕಲೆಗಳಿಗೂ ಇಂತಹ ಸಾಕಷ್ಟು ಸವಾಲು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಎಡತಾಕಿವೆ. ಆದರೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ತಕ್ಕ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ವಿಳಂಬದಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಯೋಜನೆಗಳು ಹಳ್ಳಹಿಡಿಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ತಕ್ಕ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಪರಂಪರೆ ರಕ್ಷಣೆ–

ರಸೌಚಿತ್ಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ-ಪ್ರಯೋಗ ಸಾಫಲ್ಯತೆ-ಗುಣಮಟ್ಟದ ಸಂವಹನ..ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಕ್ರಮ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು ಅವು ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನೃತ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಷಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಆಳಸಂದರ್ಶನದ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿದೆ.

1. ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ ಭರತನಾಟ್ಯದಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಅಭಿನಯದ ಬಯಕೆಯು ಲೋಕಧರ್ಮಿ (ಮನುಷ್ಯಸಹಜ ಭಾವನೆಗಳ ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ) ಅಥವಾ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ತತ್ಕ್ಷಣದ ನರ್ತನಸಂದರ್ಭವೋ ಆಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಲೋಕಧರ್ಮಿ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೊರಗುಳಿದು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಾಟ್ಯಧರ್ಮಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಯಾಮದಡಿಯ ಕಲಿಕೆ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವತಯಾರಿಗಳ ಒಟ್ಟಂದವಾಗಿದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಲೋಕಸಹಜವಾದ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವರೂಪ, ಶಿಸ್ತು, ನಡೆವಳಿಕೆಗಳು ಇಂತಹ ಕಲೆಗಳಿಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಾಟ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇಂದಿನ ಭರತನಾಟ್ಯಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯಗಳು ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತವಿಶೇಷತೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ದೇಶೀನೃತ್ಯಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿದ್ದವೇ ಆಗಿವೆ. ನಂತರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯವಾತಾವರಣದ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆ'ಯ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹೊತ್ತಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಸ್ವಭಾವನಿಷ್ಠವಾದ ಕೆಲವು ವಿಧಿಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಇತಿಮಿತಿ-ಚೌಕಟ್ಟು-ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ.

ಈ ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿರುವ ಶತಾವಧಾನಿ ಡಾ.ಆರ್.ಗಣೇಶ್ ಅವರು ತಥಾಕಥಿತ ಜಾನಪದ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟ್ಯಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದ ದಿಸೆಗೆ ಸೂಕ್ತಕ್ರಮವನ್ನೊದಗಿಸಿದ್ದು ಜಾನಪದ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂಬ ಅಂಥ ವಿಭಾಗಗಳಿಂದಚೆಗಿನ ನೃತ್ತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟ್ಯದ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮದೆಡೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ನಾವು ಸದಿರ್, ಕೂಚಿಪೂಡಿ, ಮೋಹಿನಿಯಾಟ್ಟಂ, ಕಥಕ್, ಸತ್ರೀಯಾ ಮುಂತಾದವನ್ನು ತಥಾಕಥಿತ 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ತಥಾಕಥಿತ 'ಜಾನಪದ'ದಲ್ಲಿ ನೃತ್ತಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಈಹೊತ್ತಿನ ತಥಾಕಥಿತ 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ' ನೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೃತ್ತದೊಂದಿಗೆ ನೃತ್ಯಕ್ಕೂ ಬೆಲೆ ಬಂದಿರುವುದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಥಾತ್ಮಕವಾದ ಇತಿವೃತ್ತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಾತ್ತ್ವಿಕಾಭಿನಯಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂಥ, ಸಂಗೀತ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೇಲಾಪನವಿರುವ ನೃತ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಪ್ರಾಂತೀಯಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯಶೈಲಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತಥಾಕಥಿತ ಜಾನಪದ ನರ್ತನಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕಥಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗೀತ-ಸಾಹಿತ್ಯಸಮನ್ವಿತವಾದ ಬೆಳೆವಳಿಗೆಗಳು ಕಡಮೆ. ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಸೊಲ್ಲುಗಳು, ಕೆಲವೊಂದು ಸ್ತೋಭ ಅಥವಾ ಪಾಟಾಕ್ಷರಗಳು, ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವಾದ ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನಗೊಳ್ಳುವ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತಥಾಕಥಿತ ಜಾನಪದನರ್ತನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಚಲನೆಗಳನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೇ ನರ್ತಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಇಲ್ಲವೇ ನರ್ತಕರೆಲ್ಲ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ

ನಡೆಯುವಂಥ, ಅನ್ಯಪ್ರೇಕ್ಷಕನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದಿರುವ ನೃತ್ಯಪದ್ಧತಿ. ಇದಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರದ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲದೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಾಂತೀಯಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯಪದ್ಧತಿಗಳಾದ ಸದಿರ್, ಕೂಚಿಪೂಡಿ ಮೊದಲಾದವು ಗಳಿಗೂ ಬಿಹು, ತುಳ್ಳಲ್, ಸೋಮನಕುಣಿತ, ಕಂಸಾಳೆ ಕುಣಿತಗಳಿಗೂ ಬೇರಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾನಪದನರ್ತನಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರ ಅಥವಾ ವಿಸ್ಮಯಾಸ್ಪದವಾದ (ಆಕ್ರೋಬ್ಯಾಟಿಕ್ ತಂತ್ರಗಳು) ವಿಫುಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ನಿಬ್ಬೆರಗಾಗಿಸುವ ಹಲಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳೂ, ಚಲನೆಗಳನ್ನೂ ಮಾರ್ಗನೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವಾದರೂ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಮೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ದೇಶೀ ಎನ್ನುವುದು ಒಟ್ಟಂದದ ರೂಪವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನೃತ್ತೈಕಪ್ರವಣತೆಯ ಆಯಾಮ ಒಂದು; ನೃತ್ತ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯಗಳ ಆಯಾಮ ಮತ್ತೊಂದು; ನೃತ್ತ–ನೃತ್ಯ–ನಾಟ್ಯಗಳ ಆಯಾಮ ಮಗದೊಂದು. ನೃತ್ತಮಾತ್ರವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾನಪದನರ್ತನಗಳೂ; ನೃತ್ಯ–ನೃತ್ತಗಳೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸದಿರ್, ಕೂಚಿಪೂಡಿ, ಒಡಿಸ್ಸಿ, ಕಥಕ್ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವಾರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕನೃತ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ನೃತ್ಯ–ನೃತ್ತ–ನಾಟ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರಂಗಭೂಮಿಗಳಾದ ಯಕ್ಷಗಾನ, ತೆರಕ್ಕೂತ್ತು, ಭವಾಯ್, ಚಿಂದು, ರಾಮನಾಟ್ಟಂ, ಕೃಷ್ಣನಾಟ್ಟಂ, ಕಥಕಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡಾಗ ಯಾವುದು ಯಾವ ಹದದಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಯಾವುದು ಯಾವ ಹದದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಘನೀಕರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೇ ಒಂದು ಸಾಹಸೋದ್ಯಮ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತಹ ವಿಭಾಗವಿರುವುದಿಲ್ಲ. It is shade and not a demarcating line.' (ಮನೋರಮಾ(ಸಂ.), 2013)

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಥಾಕಥಿತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳು ಉಳಿದ ದೇಶೀನೃತ್ಯಗಳಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಸಹಜಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಇಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ನೃತ್ಯಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ನೃತ್ಯಪದ್ಧತಿಗಳ ಸಂಕರವನ್ನೋ ಅಥವಾ ನಾಟಕ, ರಂಗಭೂಮಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ವಿಶಾಲ, ಮುಕ್ತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ, ವೃತ್ತಿ–ಧರ್ಮಿಗಳ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದೊಳಗೆ ಇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಎಡತಾಕುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲೊಂದು.

2. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿಷಯಗಳು ಆಗಿನ ಭಾರತೇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬಂದುದಾಗಿದ್ದು; ಅದು ಮೂಲತಃ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯದ್ದಲ್ಲ. ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೇ ಯಾವುದೇ ಅಲಂಕರವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲದೇ ಹೇಳುವ 'ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿ' ಕ್ರಮವು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಯಲ್ಲಿರುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾವಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲೇ ಇದೆ (ತೀನಂಶ್ರೀ,2010; ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ 2010). ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ; ಲೌಕಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಕಲಾಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲ ಬಾಳಿ ಅಳಿದುಹೋಗುವ ಗುಣವಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಲೀ, ನಾಟಕವಾಗಲೀ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತ ಗಂಭೀರವಾದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಒಳಿತುಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು, ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ, ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಎಲ್ಲ

ಬಗೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ಸಹೃದಯನ/ಕಲಾವಿದನ ಮುಂದೆ ಪದರಪದರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಡುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಘಟನೆಗಳಿಂದಲೇ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೂ ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಿಬರದೆ; ಒಟ್ಟಾರೆ ನೃತ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದಂಶವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವೇ ಜೀವಾಳವಾಗಿರುವ ಕಲೆಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕ/ರಂಗಕರ್ಮಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಕೊರ್ಗಿ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

'ಆಯಾಯ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟನೆ/ವಿಘಟನೆ/ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಧಾರದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಹೊತ್ತ ಕಲಾಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ/ನಿವಾರಣೆಯಾದಲ್ಲಿಗೆ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ತತ್ಕ್ಷಣದ ನೀರಿನ ಗುಳ್ಳೆಯಂತಹ ಕಲಾವಿಕಾಸದಿಂದ ಕಲೆಗಾಗಲೀ, ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಲೀ ದೀರ್ಘಕಾಲಿಕ ಪ್ರಯೋಜನ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದಾದಿಗಳು ತಿಳಿಸುವ 8 ಪ್ರಧಾನ ಜೀವನಮೌಲ್ಯದ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯೇ ಜೀವನದ, ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಮಾನವ ವಿಕಾಸದ ಹಂತದಿಂದಲೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಶಾಶ್ವತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ/ಸಾಹಿತ್ಯ/ಗೀತ-ನೃತ್ಯಾದಿಗಳು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ರಸಸ್ಥಾಪನೆಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೂವಿನೊಂದಿಗೆ ನಾರೂ ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರಿದಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗದ ಹೊರತು ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಧಾರ, ಸಂವಹನದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸ್ಥಿರತ್ತ್ವ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ಕ್ಷಣದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆಳೆಸುವ ಕಲಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಆಯುಷ್ಯದ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಲೀ, ಕ್ರಾಂತಿಯೆನಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' (ಸಂದರ್ಶನ, ಮೇ 19, 2013 ಸಂಜೆ 4ಗಂಟೆ)

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆನಂದದ ಅಲೌಕಿಕತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ-ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾಸಂವಹನವನ್ನು ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅಳೆಯುವ ಮಾಪಕ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಒದಗುವುದು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ರವಾನಿಸುವ ಆನಂದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ವಿನಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯೇ ಕಲೆಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವಲ್ಲ (Hiriyanna, 2000; ಅಧ್ಯಯನದ ಆಳ ಸಂದರ್ಶನದ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತಾಂಶ) ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ರಸಪರಂಪರೆಗೆ ನಿಷ್ಠವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಂದ ಹಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೇಳಿಬಂದಿದೆ.

ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವದ ಭಾವಪರಿಣಾಮಗಳು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಭಾವಾನುಭವದ ಸ್ತರವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಾಗಿ ರಸತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಆನಂದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ 'ಧ್ವನಿ, 'ರಸ' ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಭಾಗಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಜನವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಜಾನ್ ಡ್ಯೂಯಿಯೂ ಕೂಡ 'Aesthetic ಪದವನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರತಾತ್ತ್ವಿಕಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ

ನೋಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು 'ರಸ'ಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸ್ವಾದನೆ– ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತಹ ಶಬ್ದ ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, 2012). ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಆನಂದವರ್ಧನ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನದ ಗುರಿಯನ್ನೇ ಲಕ್ಷಿಸುವ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಕಲಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯು ಆದಷ್ಟೂ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಅಲೌಕಿಕ' ಅಥವಾ 'ಲೋಕೋತ್ತರ'ವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಬರಿಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ–ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆಂದೇ ಬೇರೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಾಧನಗಳಿವೆ, ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

3. ಹೀಗೆ, ಭಿನ್ನ ನೆಲೆ, ಕಾಲ–ದೇಶಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗದಿರುವುದು ; ಫಲವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನೃತ್ಯಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ನೃತ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದದೇ ಹೋಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಚತುರ್ವಿಧಾಭಿನಯಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಬೇಕಾಗುವ ಅನುರೂಪವೆನಿಸುವ ಕಥೆಗಳಿಲ್ಲ. ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೆಣೆದರೂ ಅದನ್ನು ಜನಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಸಂವಹಿಸಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರಮ, ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು; ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಪುರಾಣಾದಿ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಂತೆ ಬಹುಮೌಲ್ಯಸಂಪತ್ತು, ಸುಲಭ ಸಂವಹನಗಳಿರದೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಸೀಮಿತವಾಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆಳೆಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಎಂದಿನ ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ (ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರತಿಭೆ, ಅನುಕೂಲ) ತೋರಿಬರದೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ.

4. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ನೃತ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇನ್ನುಳಿದ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಕುಶಲಕಲೆ (Decorative arts) ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಯೋಜನಮೋಹಿತ ದೃಷ್ಟಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನದ್ದಲ್ಲ. ಕುಶಲಗೆಲಸವು ಒಂದು ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಇಂತಹ ವಿನಿಯೋಗಿತ (applied arts) ಕಲೆಗೂ, ಸಂಗೀತ–ನೃತ್ಯಗಳಂತಹ ಶುದ್ಧ ಕಲೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಆರ್. ಈ. ಕಾಲಿಂಗ್‌ವುಡ್‌ನಂತಹ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಶುದ್ಧಕಲೆಯೂ ಕುಶಲಕಲೆಯಂತೆ ಗುರುತಿಸಿ ತನ್ನನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪಾಠಗಳಲ್ಲೊಂದು (ಭೈರಪ್ಪ, 2007: 46,47).

5. ನೃತ್ಯವು ಚಲನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರಿಂದ ಆಂಗಿಕದ ಆಯಾಮವೇ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಸೆಳೆದಿದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಅಭಿನಯಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಗೌಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ರಸಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ದರ್ಶಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಫಲವಾಗಿ ಸಮಾಜಚಿಂತನೆಯ ಕಲಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನೆಚ್ಚಿದ

ಆಂಗಿಕವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ; ವಾಚಿಕ,
ಸಹಜಹಾದಿಯೆಂದರೆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳು
ಆಹಾರ್ಯವನ್ನು ನಂತರದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳು
ವಂತಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ಚತುರ್ವಿಧ ಅಭಿನಯಗಳಲ್ಲೂ ಉಳಿದ ದೇಶಿ ನೃತ್ಯಗಳ ಅಥವಾ
ಭರತನಾಟ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೆಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡು
ವಂತ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಎಲ್ಲ ಅಭಿನಯಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಪಾತ ಸರಿಯಾಗಿ
ವಿಭಾಗಗೊಳ್ಳದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಒಡಕುಗಳು
ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ.

6. ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ/ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಂವಹನದ ಬಲಾಬಲದ ನಿರ್ಧರಿತ ಅಂಶ. ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಸಹೃದಯತೆ ಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಳವಾದ ವಿವೇಚನೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭಾವಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ, ಒಂದುವೇಳೆ ಭಾವಪರಿಣಾಮವು ಉದ್ದೇಶಿತವೇ ಆದರೂ ಸಹೃದಯನು ಭಾಗಿಯಾದರಷ್ಟೇ ಅದು ಪೂರ್ಣಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ (ನಾರಾಯಣ, 2009).

ಕಲಾವಿದನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನಸ್ಪಂಧನವಿರುವವನೇ ಸಹೃದಯ. ಈತನೇ ಆದರ್ಶರೂಪದ ಕಲಾಸ್ವಾದಕ. ಸಂವಹನವೆಂದರೆ ಈರ್ವರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವ ಸಾಮ್ಯ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಅಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಲಾವಿದ ಸಹೃದಯನಾಗಿರುವಷ್ಟೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೂ ಸಹೃದಯನಾಗಿರಬೇಕು, ಸುಶಿಕ್ಷಿತನಾಗಿರಬೇಕು. ಕಲಾಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ, ರತ್ಯಾದಿಸ್ಥಯಿಭಾವಗಳ ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನೆ ಆತನಿಗಿರಬೇಕು. ಆಗಲೇ ಆತನಿಗೆ ಆ ಕಲಾವಸ್ತುವಿನ ಆಳ-ಅಗಲ-ರಸ-ಭಾವಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಆನಂದಿಸಲು, ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಇಳಿದು ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅನುಭವ ಕೇವಲ ಭಾವದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲದೆ ರಸದ ವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ನಾರಾಯಣ, 2009, ಮತ್ತು ಗಣೇಶ್, 2000). ಇಂತಹ ಸಹೃದಯನು ಸರ್ವದಾ ರಸಾಸ್ವಾದದಿಂದ ಪರಿಪಾಕಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸಿನವನಾಗಿದ್ದು ಕಲಾವಿದನು ವರ್ಣಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲವನಾಗಿರಬೇಕು. ಕಲೆಯ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥ(ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ) ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರತನಾಗಿರುವನೋ ಅದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯನೂ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದು ಕಾವ್ಯದ ತತ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ಭಾವನೆ ಯಾರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥ ಸ್ಫುರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆನಂದವರ್ಧನ (ನಾರಾಯಣ, 2009, ಗಣೇಶ್, 2000).

ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆನಂದವರ್ಧನನ ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕಕ್ಕೆ ಲೋಚನವೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನಿತ್ತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಅಭಿಮತವೂ ಇವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಕಲಾವಿದನಿಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಭೆ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ (ರಚನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ), ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಇರುತ್ತವೆ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಸಹೃದಯನ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಕಲಾವಿದನ ಪ್ರತಿಭೆಯಂತೆ ಕಾರಯತ್ರೀ(creative) ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಕೇವಲ ಭಾವಯತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆ (appreciative) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಪ್ರತಿಭಾಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಕವಿ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯರಿಬ್ಬರ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಸೇರದೆ ರಸಾನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕವಿ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯರೀರ್ವರೂ ಸರಸ್ವತಿಯ ರಸತತ್ವದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಎಂದೇ

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾನೆ (ನಾರಾಯಣ, 2009. ಮತ್ತು ಗಣೇಶ್, 2000).

ಆದರೆ ಸಮಾಜದಂತಹ ಸಮೂಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಡೆಸಲೋಸುಗ ಎಂಬಂತೆ ನೃತ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಸಹೃದಯ ಆಸಕ್ತವರ್ಗ ಎಂದೆನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೂ ಅವನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಆ ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು 1929ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿ, ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ (ನಾರಾಯಣ, 2009). ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಂವಹನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಗುರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ವೇದಿಕೆ, ಸ್ಥಳಾವಕಾಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಸಹೃದಯತ್ವದ್ದು ಹೌದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದು. ಉದಾ : ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲಾವಿದರ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಮೋಡಿಗಳೇ ಸೆಳೆಯುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ರಸವಿಘ್ನಗಳು ಸಮೂಹದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನೋವೃತ್ತಿ (ಉದಾ: ಎಲ್ಲರೂ ಚಪ್ಪಾಳೆ ತಟ್ಟಿದಾಗ ಅರಿತೋ/ಅರಿಯದೆಯೋ ಅಯಾಚಿತವಾಗಿ ಕರತಾಡನ ಮಾಡುವಂತದ್ದು) ಪ್ರೇಕ್ಷಕನನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಉಳಿದ ರಂಗಕಲೆಗಳಂತೆ ಮುಕ್ತವಾದವು ಅಲ್ಲ (ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಆಳಸಂದರ್ಶನದ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತಾಂಶ).

ಒಂದುವೇಳೆ ಸಹೃದಯನೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕರೂ ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದು; ಅದು ಆತನ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಯೋಚನೆ, ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇಡಬಹುದು. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ತಲುಪಬಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆ ನೃತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಇದ್ದರೂ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನದ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮೌಖಿಕಭಾಷೆಯ ಅನುಕೂಲ ಇರುವ ರಂಗಪ್ರಯೋಗಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಪರಿಣಾಮರಮಣೀಯತೆ ನೃತ್ಯದಂತಹ ವಾಚಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂಶ ಕಡಿಮೆಯಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒದಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಬರಬೇಕೆಂದರೂ ಸೂಚಿತ ರಂಗಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ, ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ವಾಚಕತ್ತ್ವಕ್ಕೆಳೆಸಬೇಕಾದ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನಕ್ಕೆಳೆಸುವ ನೃತ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಸವಾಲೂ ಇದೆ. ಮನರಂಜನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಲಾಸ್ವಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಲೌಕಿಕ ಜಂಜಡಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಬೇಡುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಬಯಸುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಮಾನಸಿಕ ವಿಶ್ರಾಂತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಾಗೃತಿಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಬದುಕಿನ ಬಂಧನಗಳು ಪುನಾ ಕಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಒದಗಿ ಆತನಿಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಂತೆ ಪರೋಕ್ಷದಾರಿ ಹಿಡಿಯದೆ ನೇರದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವೇಕ ಹೇಳಿಸುವ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರುದ್ಧನಾಗುವ ಸಂಭವಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ (ಆಳಸಂದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಮೂಹಸಂದರ್ಶನ ಫಲಿತಾಂಶ).

7. ಭರತನಾಟ್ಯದಂತಹ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳು ನಾಟಕ, ಯಕ್ಷಗಾನಗಳಂತೆ ಇಡಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಪದರಪದರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಥಾವಿಸ್ತರಣೆಯ ಅನುಕೂಲಗಳಾಗಲೀ ಮತ್ತು ಬಹ್ವಾಹಾರ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಾಗಲೀ ನೃತ್ಯದ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಏನಿದ್ದರೂ ಸೂಚಿತ ಹಾಡು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ

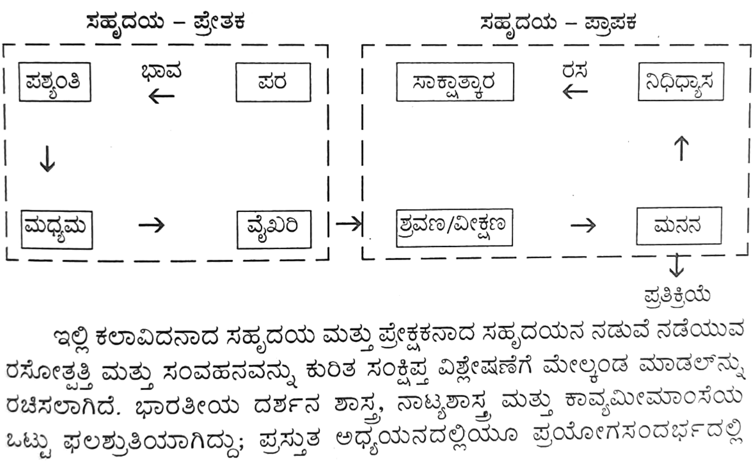
ಭಾವಾಭಿನಯಗಳನ್ನು, ಕಥಾವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕಲಾವಿದನು ಕೆಲವೊಂದು ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಲಾವಿದನು ಪಾತ್ರವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಕಥೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ರಸಿಕರಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನಬಗೆಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ನರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನ–ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ–ಸಂಶಯಜ್ಞಾನ–ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಯಾವಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರದೆ ಆಹಾರ್ಯಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ಶಂಕುಕನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಂತರದ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರೂ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದ್ದು willing suspension of disbelief ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. (ಗಣೇಶ್, 2000, 172;55) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ/ಪ್ರಜೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಆಸ್ವಾದನೆಗೆ ಬರುವ ಸಂಭವಗಳು ತೀರಾ ವಿರಳ. ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿನಯಪ್ರಧಾನವಾದ ನೃತ್ಯಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚಕತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ, ಧ್ವನಿ ಪರಿಣಾಮ, ವ್ಯಂಜನಾವ್ಯಾಪಾರ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿ(ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನತೆ)ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವ ಹೆಚ್ಚು (ನಾರಾಯಣ, 2009). ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಕಲಾವಿದರು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಸವಾಲು.

8. ಫಲವಾಗಿ ಅಭಿಜಾತಕಲಾಸ್ಪರ್ಶ ಪಡೆದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲೆಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನೃತ್ಯಕಲೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗುಣವೂ ಮತ್ತು ದೋಷವೂ ಆಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಸುಲಭಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕೈಗೆಟುಕುವಂತಿರುವ ಕಲೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಾರಿ ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾಗ, ವೇದಿಕೆ, ಸಮಯ, ಮಡಿವಂತಿಕೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸಂಗೀತ, ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ, ಭಾಷೆಯ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟವು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅಂತೆಯೇ ವಸ್ತು–ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಒಲವು ಸಹಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂವಹನದ ತಾಕತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ (ಆಳಸಂದರ್ಶನ, ಸಮೀಕ್ಷೆ ಅಧ್ಯಯನ ಫಲಶ್ರುತಿ). ಹೀಗಿರಲಾಗಿ ಬೀದಿನಾಟಕದಂತೆ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಬೇಕುಬೇಕೆಂದಾಗ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವ ಸಂವಹನಾನುಕೂಲಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಾಡಿದರೂ ನಗೆಪಾಟಲಿಗೀಡಾಗುವ, ಕೀಳೆನಿಸುವ ಸಂಭವವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಧುವೂ ಆಗಲಾರದು.

9. ಕ್ರಮ–ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ನಿಗದಿತ ರಾಗ/ತಾಳ/ಭಾವಾದಿಗಳ ನೆಲೆಯಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಗಳಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಆಯ್ದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೇ ಹಾಜರಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶಿಷ್ಟವೆಂದು ವರ್ಗೀಕೃತವಾಗದ ಜಾನಪದ, ಬುಡಕಟ್ಟು ನೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ರಂಗಭೂಮಿ ಚಲನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಮತ್ತು ನಟನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರವಾಗಲೀ, ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಬಾರಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ನಟನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ನಟನು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೆಂಬಂತೆ ನಿಲ್ಲಲೂಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಗುಣ ರಂಗಭೂಮಿ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿದ್ದು; ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಜನರೊಳಗೊಂದಾಗಿ ಬೆರೆಯುವ ಮುಖಾಮುಖಿ ಗುಣ, ವಸ್ತುವಿಶೇಷ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಪಂದನೆ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಆಶುವಾಗಿಯೇ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ ಸಂಭವನೀಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶವು ಸ್ವಯಂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಿಕೊಂಡ ಮೋಡಿ/ಜಾಲ/ಬೆರಗಿನ ಅಂಶ ಕಡಿಮೆಯಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ತ್ರಾಸದಾಯಕ (ಗಣೇಶ್ ಅವರ ಲೇಖನ ಮನೋರಮಾ,

2013ರಲ್ಲಿ). ಇಲ್ಲಿ ನೋಡುಗನ ನಿರಂತರ ವೀಕ್ಷಣೆಯ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನೃತ್ಯಗಳು ಆಸ್ವಾದನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಫಲಪ್ರದವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯಗಳಂತೆ ತತ್ಕ್ಷಣದ ಅನುಕೂಲಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ಉದ್ಗಾರ, ಚಪ್ಪಾಳೆ, ಶಿಳ್ಳುಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ ಸಂವಹನದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ, ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುವ ವೇಳೆ ಎಲ್ಲವೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನೃತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ, ಮತ್ತು ನಿರ್ಧರಿತ.

10. ಇವಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೃತ್ಯಕಲೆಯಂತಹ ಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಾತಾವರಣದ ಬಿಗು, ಪ್ರದರ್ಶಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ಪುರಾಣ-ಇತಿಹಾಸ-ಧಾರ್ಮಿಕ-ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿನಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನೇರನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸದೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕ್ಷಣಕ್ಕಷ್ಟೇ ಮೀಸಲಾಗುವ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಗಾಢ ರಸೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ನೆನಪಲ್ಲುಳಿಯುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಉದ್ಗಾರ, ಚಪ್ಪಾಳೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮೌನವಾಗಿ ತನ್ನ ರೋಮಾಂಚ ಮತ್ತು ಆನಂದಭಾಷ್ಪಗಳಿಂದ ಕಲಾವಿದನಿಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಸೂಚಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಮಾಹಿತಿಯೊಂದರ ಸಂವಹನಕ್ಕಷ್ಟೇ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ವಾದನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾದ ಆನಂದದ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನೋಡುಗನ ಮನದಲ್ಲೇಳುವ ಭಾವನೆಗಳು, ಪ್ರಚೋದನೆಗಳು, ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ತುಸು ಕಷ್ಟಕರ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಯುವ ವೇದಿಕೆಗೂ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ನೋಟಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಅವಕಾಶವು ಮಾತಿಗೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸುಲಭಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ.



ಇಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದನಾದ ಸಹೃದಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಾದ ಸಹೃದಯನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ರಸೋತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂವಹನವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮಾಡಲ್‌ನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರ, ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಟ್ಟು ಫಲಶ್ರುತಿಯಾಗಿದ್ದು; ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ/ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವ, ಔಚಿತ್ಯ, ರಸಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಬೆಲೆಯೇ ವಿನಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿಗೋ ಅಥವಾ ಸಂವಹನ ವಕ್ತೃವಿಗೋ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಚೋದನೆ ಯೆಂಬುದು ಎಂಬುದು ಮಗು ಮನುಷ್ಯನಾಗುವಂತೆ ಸಹಜ ಮತ್ತು ದೀರ್ಘ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿಂದಲ್ಲಿಗೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡು, ಪ್ರಚೋದಿಸಿ, ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಟ್ಟಿನ ತತ್ಕ್ಷಣದ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಂತೆ ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಮಾಪಕವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ದರ್ಶನಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇನಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಪಕನ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಲೆಯೊಂದು ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಕಲೆ/ಕಲಾವಿದನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಶಿವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆನಂದ, ಸತ್ಯ, ಸುಂದರ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಗಣೇಶ್, ರಾ, ಶ (2002). ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರ. ಬೆಂಗಳೂರು : ಭವನದ ಗಾಂಧೀ ಕೇಂದ್ರ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಪೀಠ.

ಗಣೇಶ್, ರಾ, ಶ (2006). ಕಲಾಕೌತುಕ. ಬೆಂಗಳೂರು : ವಸಂತಪ್ರಕಾಶನ.

ಗಣೇಶ್, ರಾ, ಶ (2009). ಹಾಸುಬೀಸು. ಬೆಂಗಳೂರು : ವಸಂತಪ್ರಕಾಶನ

ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ (2012). ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ. ಮೈಸೂರು : ಡಿ.ವಿ.ಕೆ ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ (2010). ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ. ಮೈಸೂರು : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ,ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ.

ನಾರಾಯಣ, ಕೆ.ವಿ (2009). ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕದ ಓದು. ಬೆಂಗಳೂರು : ಅಭಿನವ.

ಭೈರಪ್ಪ, ಎಸ್, ಎಲ್ (2007). ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ. ಬೆಂಗಳೂರು : ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ.

ಮನೋರಮಾ ಬಿ.ಎನ್ (2011). ನೃತ್ಯಮಾರ್ಗಮುಕುರ. ಮಡಿಕೇರಿ : ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಮನೋರಮಾ ಬಿ.ಎನ್ (ಸಂ) (2010). ನೂಪುರ ಭ್ರಮರಿ– ನೃತ್ಯ ದ್ವೈಮಾಸಿಕ. ಮಡಿಕೇರಿ : ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಮನೋರಮಾ ಬಿ.ಎನ್ (ಸಂ) (2013). ನೂಪುರಾಗಮ. ಮಡಿಕೇರಿ, ಬೆಂಗಳೂರು : ನೂಪುರ ಭ್ರಮರಿ ನೃತ್ಯ ಸಂಶೋಧಕರ ಚಾವಡಿ.

ರಂಗಾಚಾರ್ಯ, ಆ (2003). ಭರತಮುನಿ ವಿರಚಿತ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ. ಹೆಗ್ಗೋಡು : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

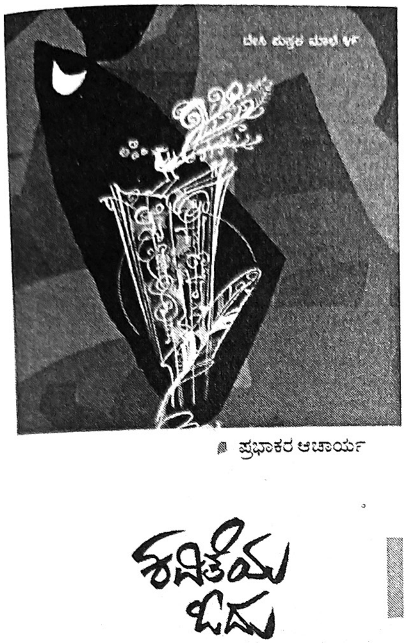
ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ.ಎಸ್ (2010) ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಚಿಂತನ. ಬೆಂಗಳೂರು : ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

Hanna, J, L (1987). To dance is human - a theory of Non-verbal communication. Chicago: University of Chicago press.

Hiriyanna, M (2000). Art experience. Mysore: Kavyalaya Publishers.

Rao, G, H (1974). Comparitive aestitics - study of Indain and western aesthetics. Mysore : DVK Murthy.

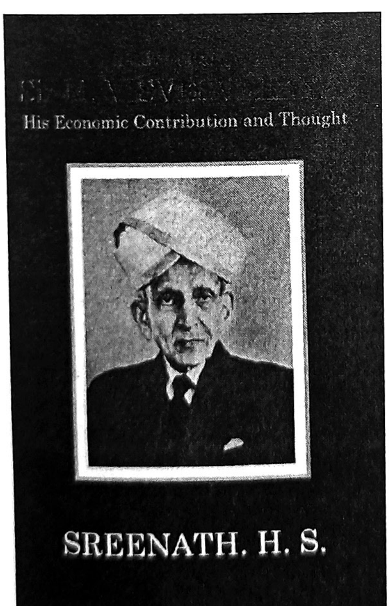
Theories of Communication http://www.peoi.org/Courses/Coursesar/mass/mass2.html



ಕವಿತೆಯ ಓದು

ಪ್ರಭಾಕರ ಆಚಾರ್ಯ
ದೇಸಿ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 150

ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಂಕಣ ಬರಹಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿ, ಹೆಣೆದು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿ ಇದು ಎಂದು ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಓದಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಕವಿತೆ ನಮಗೆ ಏನನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ, ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವಿಧ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಬೋಧಕರಿಗೂ ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತ.



Bharata Ratna Sir M. Visvesvaraya

By Sreenath H.S.
Select Book, Bangalore
Price : Rs. 650

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿವೆ. ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯವರ ವಿವಿಧ ಸಾಧನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕೊಡುಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಬಂದಿವೆಯಾದರೂ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕಡೆಗೆ ನೀಡಬೇಕಾದಷ್ಟು ಗಮನವನ್ನು ನಾವು ನೀಡಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದವಾದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು.

(1) **ಇದು ಬರ್ಲಿನ್! ಇದು ಜರ್ಮೇನಿಯ!**
ಆಗುಂಬೆ ಎಸ್. ನಟರಾಜ್
ಹಂಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ: ರೂ.300/-

(2) **ದೇಶ ಸಾಹಿತ್ಯ**
ಡಾ. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್
ರಜತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ
ಬೆಲೆ : ರೂ. 85/-

(3) **'ಜೀವಿ' ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಮಗ್ರದರ್ಶನ**
ಡಾ. ಜಿ.ಎನ್. ಉಪಾಧ್ಯ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಮುಂಬಯಿ ವಿವಿ
ಬೆಲೆ: ರೂ. 300/-

(4) **ಕೂಸಪ್ಪನ ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಸಂದೇಶಗಳು**
ರಾಘವೇಂದ್ರ ಉಡುಪಿ
ಕೌಸ್ತುಭ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 80/-

(5) **ಮುದ್ರಾಮಂಜೂಷ: ಒಂದು ಸಮಗ್ರಅಧ್ಯಯನ**
ಡಾ. ಕೆ.ಎಸ್.ಎನ್. ಉಡುಪ
ಸುದರ್ಶನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ
ಬೆಲೆ : ರೂ. 195/-

(6) **ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರ**
ಡಾ. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್
ಹೇಮಾವತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 150/-

(7) **ಅರಸೀಕೆರೆ ಸಹಸ್ರಕೂಟ ಜಿನಾಲಯ**
ನಾಡೋಜ ಪ್ರೊ. ಹಂಪನಾ
ಶ್ರೀ ದಿಗಂಬರ ಜೈನ ಸಹಸ್ರಕೂಟ
ಜಿನಾಲಯ ಸೇವಾ ಮಂಡಳಿ
ಅರಸೀಕೆರೆ
ಬೆಲೆ : ರೂ. 200/-

(8) **ಬೆಸುಗೆ**
ಯು.ಎಂ. ಕಾಸಿಂ ಉಳ್ಳಾಲ
ಸಹನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 154/-

(9) **ಹೊಸಮಾರ್ದನಿ**
ಪ್ರೊ. ವಿ.ಬಿ. ಅರ್ತಿಕಜೆ
ಜಾಗೃತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 150/-

(10) **ಹವಿಗನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳು**
ಡಾ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ ಅರ್ತಿಕಜೆ
ಚಿತ್ತ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 150/-

(11) **ಜೀವನದಿ**
ಸಂ: ಟಿ. ದೇವಿದಾಸ್
ಪುಸ್ತಕ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ,ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 200/-

(12) **ದಗಲೆ**
ನಾ. ಕಾರಂತ ಪೆರಾಜೆ
ಶ್ರೀ ಜ್ಞಾನಗಂಗಾ, ಪುತ್ತೂರು
ಬೆಲೆ : ರೂ. 85/-

ಚಂದಾದಾರರಿಗೆ ಸೂಚನೆ

ಚಂದಾಹಣವನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಖಾತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಜಮೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಕ್ಷಣ ದಯವಿಟ್ಟು ಬರೆದು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿ ಕೋರಿಕೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ಯಾಂಕಿನವರು ವಹಿವಾಟನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ಬಹಳ ಬಾರಿ ಹಣ ಜಮೆ ಮಾಡಿದವರ ಹೆಸರನ್ನು ಸಹ ನಮೂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದೆರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಖಾತೆಗೆ ಹಣ ಜಮಾ ಮಾಡಿದವರು ಯಾರೆಂದೇ ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಪತ್ರಿಕೆ ಕಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ನಮಗೆ ತುಂಬ ಮುಜುಗರ ಹಾಗೂ ಬೇಸರದ ಸಂಗತಿ. ದಯವಿಟ್ಟು ಚಂದಾದಾರರು ಸಹಕರಿಸಬೇಕು. ಪತ್ರಿಕೆ ಸಿಗದವರು ಕಾರ್ಡ್ ಅಥವಾ ದೂರವಾಣಿ ಅಥವಾ ಕಿರುಸಂದೇಶದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಪುನಃ ಕಳುಹಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

Form IV

Statement about ownership and other particulars about CHINTHANA BAYALU (Quarterly)

1.	Place of Publication	:	Bantwal, Dakshina Kannada
2.	Periodicity of its publication	:	Quarterly
3.	Printers Name	:	Reshma G. Bhat
	Nationality	:	Indian
	Address	:	No. 15-109, Modankapu Bantwal Taluk, D.K. - 574 219
4.	Publishers Name	:	Reshma G. Bhat
	Nationality	:	Indian
	Address	:	No. 15-109, Modankapu Bantwal Taluk, D.K. - 574 219
5.	Editors Name	:	Reshma G. Bhat
	Nationality	:	Indian
	Address	:	No. 15-109, Modankapu Bantwal Taluk, D.K. - 574 219
6.	Names and address of individuals who own the newspaper and partners or sharesholders holding more than one percent of the total capital	}	Reshma G. Bhat No. 15-109, Modankapu, Bantwala Taluk D.K. - 574 219

I, Reshma G. Bhat, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Date: 31 March 2014

Reshma G. Bhat
(Publisher)

★ 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 ಕೈಬರಹ ಅಥವಾ ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿ ಕಳುಹಿಸುವುದಾದರೆ ಒಂದೇ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಇರಲಿ. ಮಿಂಚಂಚೆಯ ಮೂಲಕ ಕಳುಹಿಸಿದರೆ ಉತ್ತಮ. 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 : chinthanabayalu@gmail.com
ದೂರವಾಣಿ : 9449772651

ಕೆಬಿಎಲ್
ಕೃಷಿಕ್ ಸಿಂಚನ

ನೀರಾವರಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಲ ಯೋಜನೆ

ಉದ್ದೇಶ:

ಹೊಸ ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್ / ಡೀಸಿಲ್ ಇಂಜಿನ್ ಖರೀದಿ/ ತುಂತುರು ಹನಿ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಳವಡಿಕೆ/ ಬಾವಿ/ ಕೆರೆ/ ಜಲಾಶಯ / ತಡೆಗೋಡೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಇತ್ಯಾದಿ ನೀರಾವರಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು.

ಕೆಬಿಎಲ್
ಕೃಷಿಕ್ ಸಾರಥಿ

ಕೃಷಿ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣ ಮತ್ತು ಸಾಗಾಣಿಕೆ ವಾಹನ ಖರೀದಿ ಯೋಜನೆ

ಷರತ್ತುಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ

SCAN THIS QR CODE FOR MORE DETAILS

ಉದ್ದೇಶ:

ಟ್ರಾಕ್ಟರ್ / ಪವರ್ ಟಿಲ್ಲರ್ / ಟ್ರೈಲರ್ / ಇತರ ಕೃಷಿ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣ / ಬೆಳೆ ಕಟಾವು ಯಂತ್ರ / ಸಿಂಪರಣಾ ಯಂತ್ರಗಳು / ಕೃಷಿ ಸಾಮಾಗ್ರಿ ಸಾಗಾಣಿಕೆ ವಾಹನ ಇತ್ಯಾದಿ ಖರೀದಿಗೆ.

ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ಟೋಲ್ ಫ್ರೀ ಸಂಖ್ಯೆ 1800 425 1444ಗೆ ಕರೆ ಮಾಡಿ ಅಥವಾ ನಿಮ್ಮ ಸಮೀಪದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ

ಕರ್ಣಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಲಿ.

ನಿಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಬ್ಯಾಂಕ್. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ.

ನೋಂದಾಯಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಚೇರಿ: ಮಂಗಳೂರು - 575 002

ಇಮೇಲ್: info@ktkbank.com ವೆಬ್‌ಸೈಟ್: www.karnatakabank.com

RNI Reg No. : KARKAN /2012/49251

CHINTHANA BAYALU ISSN 2278-2192

Kannada Quarterly, Volume 2, Issue 3, January-March 2014

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 ಪೂರ್ಣ ವಿಳಾಸ 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