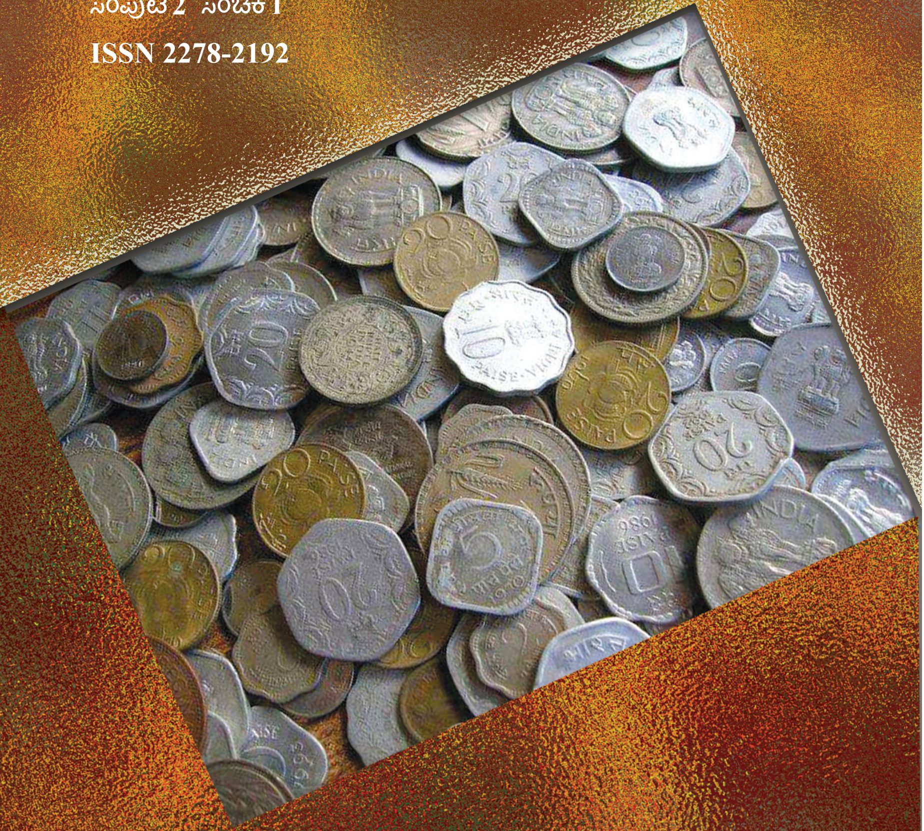
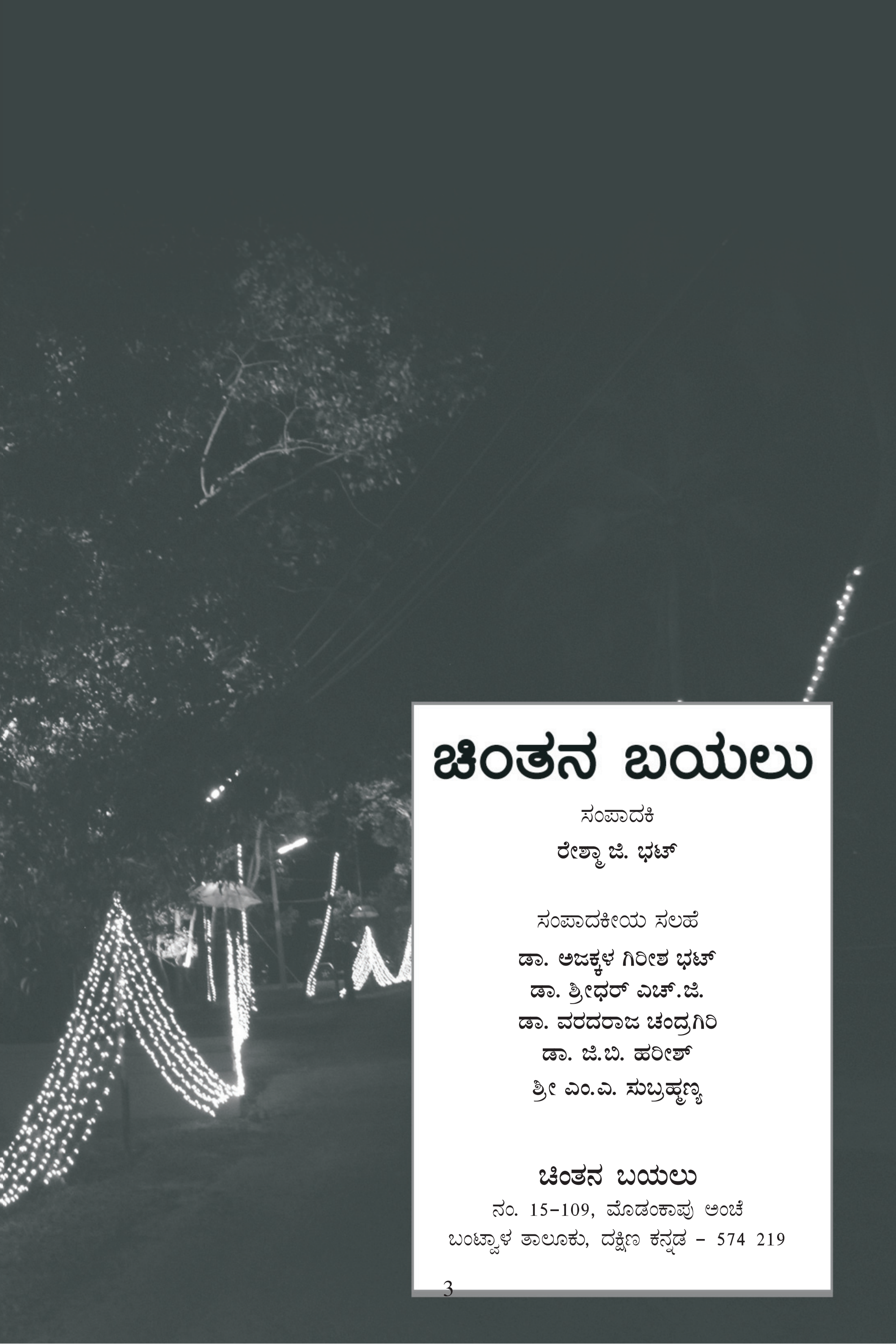
ಚಿಂತನ ಬಯಲು

ಸಂಪುಟ 2 ಸಂಚಿಕೆ 1
ISSN 2278-2192



ತ್ರೈಮಾಸಿಕ

Volume 2 Issue 1 April-June 2013



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 1, July-September 2013

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

© : Reserved

Price : Rs. 50

Pages : 80

Cover Design : **Kalloor 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 ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ.

ಪುಟನೋಟ

1. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು
ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನ
■ ಗಿರೀಶ್. ವಿ. ವಾಘ್ / 7

2. ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ
ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ
■ ರಮೇಶ್ ನಿಂಬೆಮರ್ದಳ್ಳಿ / 13

3. ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ
ಮಾತು–ಮೌನಗಳು
■ ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್ / 19

4. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜರ
ತೋಂಡಿ ಮಾರ್ಗ
■ ಡಾ ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ.ಬೇಗೂರು/ 25

5. ಬೆರ್ಮರು ಏನಾದರು?
■ ಡಾ. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್ / 41

6. ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಲ್ಲ ಬೆಮ್ಮೆರ್
■ ಡಾ। ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ /57

7. ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರ ಅವರ
ನೂತನ ಕವಿತಾಸಂಗ್ರಹ
‘ಕಲಾವಿದನ ಕೊಲೆ’
■ ಉದಯಕುಮಾರ ಹಬ್ಬು / 60

8. ‘ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ’
ಅರಾಜಕತೆಯ ಮೂಲದ
ಹುಡುಕಾಟ
■ ಟಿ.ಎ.ಎನ್. ಖಂಡಿಗೆ / 66

9. ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳನ್ನು
ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವ ‘ಒಡ್ಡೋಲಗ’
■ ಡಾ। ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್ / 72

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಸಾವಿರಾರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಎಂ.ಫಿಲ್., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಯಂಥ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಯು.ಜಿ.ಸಿ.ಯಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತದ ಯೋಜನೆಗಳು ಮಂಜೂರಾಗಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಇಂಥ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬದಿಗಿಡೋಣ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ, ಜನ ಜೀವನ ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಸರಳ ಉತ್ತರ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅಂಥ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಶೋಧಕರು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆಂದು ವೆಚ್ಚವಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ಹಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕಳೆದ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಗಿರೀಶ್ ವಾಘ್ ಅವರು ವಿಶೇಷ ಒಳನೋಟಗಳುಳ್ಳ ಲೇಖನವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಂದರ್ಶನವೂ ಇದೆ. ನಾಡುನುಡಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಮಾತು–ಮೌನಗಳ ಮೂಲಕ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶರ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಚಿಂತನೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ ಬೇಗೂರು ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಅವರ ಲೇಖನ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನೆಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಾದ–ಸಂವಾದಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದ ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಓದುಗರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತೇವೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಗ್ಗೆ ಜನಾರ್ಧನ ಭಟ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿ ಡಾ। ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವರು ನೀಡಿದ ಪೂರಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಎಂದಿನಂತೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳೂ ಚುಟುಕು ಪುಸ್ತಕಸಮೀಕ್ಷೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯೂ ತಡವಾಗಿಯೇ ಓದುಗರ ಕೈಸೇರುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕಾದರೂ ಹೀಗಾಗದಂತೆ ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಎಚ್ಚರ ನಮಗಿದೆ.

ಸಂ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನ

ಗಿರೀಶ್. ವಿ. ವಾಘ್
923, 7ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ಕೆಂಗೇರಿ ಉಪನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು – 560 060

ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಡಂಕಿನ್ ಝಳಕಿಯವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕುರಿತು ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ (ಬಾಲು) ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾ ತಂಡದ (ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ) ವಿಚಾರಗಳನ್ನು 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆಯೇ?' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದ (8.1, ಪುಟ 202–209) ಶೀರ್ಷಿಕೆ 'ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಗಳ ಕುರಿತು' ಎಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

"ನಮ್ಮ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಲವಾರು ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ನಿರಂತರ ನಿಂದನೆ, ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇವ್ಯಾವುವೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಅಥವಾ ಸವಾಲುಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಖೇದದ ವಿಚಾರವೋ ಅಷ್ಟೇ ಆಶ್ಚರ್ಯದಾಯಕವೂ ಸಹ. ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ವಿರೋಧ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದು ವಿಚಿತ್ರ ಭಾವನೆಗಳ ಒಂದು ಕಲಸುಮೇಲೋಗರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ : ತಮಗೆ ನೋವುಂಟು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ, ಸಿಟ್ಟು, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸಹ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೂಷಣೆ, ನಿಂದನೆ, ಅಪಮಾನದ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು. ಅಂತರ್ಜಾಲದ ನಮ್ಮ ಫೋರಂನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಡೆಬಿಡದ ಅಸಮಾಧಾನ ಮತ್ತು ಆಘಾತದ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವು".

ಈಗ 'ಚಿಂತನ ಬಯಲು'ವಿನ 4ನೇ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಎಪ್ರಿಲ್–ಜೂನ್ 2013) ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಡಾ। ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮುಳುವಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಧೋರಣೆಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಬಾಲು ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾ ತಂಡದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಈಗ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಸರ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ಹೇರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಎಸ್.ಎಲ್ ಭೈರಪ್ಪನವರ 'ಆವರಣ' ಮತ್ತು 'ಕವಲು' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಎಂದು ಖಂಡಿಸಿದ್ದರೂ ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಾಲು ಅವರ ತಂಡದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂತಹ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇರಲು ಹೊರಟು ಅವರು 'ಸೆಲ್ಫ್‌ಗೋಲ್' ಹೊಡೆಯಲು ತಯಾರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಿಜವಾಗಲೂ ಖೇದದ ಸಂಗತಿ.

ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸಂಶೋಧಕರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಬೇಡ ಎಂದರೆ ಏನರ್ಥ? ಒಂದೋ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯವು ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದು ಹೋಗಿದೆ ಅಷ್ಟೇ". ಹೆಗಡೆಯವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನನಗೆ ನನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿನ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಡಾ। ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದವು. ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರೆಂದೇ ಖ್ಯಾತರಾದ ರಹಮತ್ ತರೀಕರೆ ಅವರು 2005ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಅಧ್ಯಾಪಕರ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಆಶಯ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅದು ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ' (ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ, 2007) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಷಯದ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಇರಬೇಕಾದ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧದ ಅಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಮನನೀಯವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

"ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನಿಂದ, ಬಡ ಮತ್ತು ಕೆಳಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಬರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯ. ಅದುವೇ ಅವರ ಅನುಭವದ ಜತೆ ಪರಕೀಯವಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ನಾನು ಕಾಲೇಜು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾಠಗಳು ಸಹ, ಜಡವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅನುಭವವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಕುಟುಂಬ, ವಿವಾಹ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಪರಿಚಿತ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ, ಯಾವ್ಯಾವುದೋ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಅಮೂರ್ತವೂ ಬುದ್ಧಿಜನ್ಯವೂ ಕೃತಕವೂ ಆದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಮುಂದೆ ಜಾನಪದದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ನಾನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಕಲಿಯಬೇಕಾದಾಗಲೂ ತರಗತಿಗಳು ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಅನಿಸಿದವು. ಅವುಗಳಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಕಲಿಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವು ತರಗತಿಗಳನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಿಂಸೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಕಲಿಕೆಗೂ ಬಾಳಿಗೂ ಸುಸಂಗತವಾದ ನಂಟಿಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ತುಡಿತಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವಂತೆ ಹೊಸಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ (ಡಿಕಲೋನೈಜಿಂಗ್) ಸೆಣಸಾಟ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದು ಸಹಜ". (ಪುಟ : 168 ಮತ್ತು 169).

ಸುಮಾರು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಹಿತಿ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರು ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು, ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ನಿಧನರಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ಮುಂಚೆ ತಮ್ಮೊಡನೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ

ತಾವು ನಡೆಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು "ಎಲ್ಲಾ ವೇಸ್ಟ್" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದರು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ತಮ್ಮ ಬರಹ ಮತ್ತು ಸಾಮೂಹಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದವರಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಮುಖ್ಯರು. ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಹತಾಶರಾದವರಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಮೊದಲಿಗರೇನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟಗಳು ಹೀಗೆ ಸೋಲುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಏನೋ ತಪ್ಪಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ಹೋರಾಟಗಾರರ್‍ಯಾರೂ ಚಿಂತಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಇರಾವತಿ ಕರ್ವೆಯವರು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹೈಪಾಥಿಸಿಸ್‌ಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಒಳ್ಳೆಯ 'ಲ್ಯಾಬೊರೇಟರಿ ಕಂಡಿಷನ್ಸ್'ಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಒಂದು ದುಷ್ಟ ಅನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇದನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾರಮ್ಯದ ಮಿಥ್ ಅನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿನ ತಮಿಳುನಾಡು ರಾಜ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ತೊಂಬತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಚಳವಳಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಚಳವಳಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆಗಳ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಚಪ್ಪಲಿಗಳಿಂದ ಹೊಡೆಯಲಾಯಿತು, ಅವುಗಳನ್ನು ರಸ್ತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುಡಿಪುಡಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧರಿಸಿದ್ದ ಜನಿವಾರಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಲಾಯಿತು, ಅವರ ತಲೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಜುಟ್ಟನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಸುಡಲಾಯಿತು. ವೈದಿಕ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಂದಿಸುವ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷಣಗಳು, ನಾಟಕಗಳು, ಸಿನಿಮಾಗಳು ಆ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಸಬಲೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪೆರಿಯಾರ್ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ ಆತ್ಮಗೌರವದ ಪರವಾದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಆ ರಾಜ್ಯದ ಜನರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು. ಹೀಗೆ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳಿಂದ ನಡೆದ ಹೋರಾಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಆ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಎಂಬುದರ ಪ್ರಭಾವ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಿಚಾರವಂತರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ.

1967ರಲ್ಲಿ ಆ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಡಿ.ಎಂ.ಕೆ.ಪಕ್ಷ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಮಾರನೆ ವರ್ಷವೇ ಅಲ್ಲಿನ ಕಿಲ್ವೆಣ್ಣಾ ಮಲ್ಯೆ ಎಂಬ ಊರಿನ ಭೂಮಾಲಿಕರು (ಮೀರಸದಾರರು) ಅಲ್ಲಿನ ದಲಿತ ಕೇರಿಯ ನಲ್ವತ್ತೆರಡು ಜನರನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಸುಟ್ಟ ಘಟನೆ ನಡೆದು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಸಂಚಲನ ಮಾಡಿಸಿತು. 1983ರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಮೀನಾಕ್ಷಿಪುರಂ

ಎಂಬ ಊರಿನಲ್ಲಿನ ದಲಿತರು ಅಲ್ಲಿನ ಭೂಮಾಲಿಕರಿಂದ ತಮಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಇಸ್ಲಾಂ ರಿಲಿಜನ್‌ಗೆ ಮಾತಾಂತರಗೊಂಡು ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯಿತು. ಕಳೆದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ವರದಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ರಾಜ್ಯದ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸವರ್ಣೀಯರ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಕೇರಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅದು ಒಂದು ದಶಕದ ಕಾಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುದು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಸಲಾತಿಯಂತೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರ ಹುದ್ದೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮತದಾನ ಬಹಿಷ್ಕಾರವಾಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ.

ಕಳೆದ ಐದು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಚಳವಳಿ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಇಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲೇ ತಮಿಳು ಭಾಷಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ, ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಆಂದೋಲನಗಳು ನಡೆದದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ದಲಿತರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲೇ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ದಲಿತ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ತೊಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲೆ. ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿ ತಡವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ವಿದ್ಯಾವಂತ ದಲಿತರು ತಮ್ಮನ್ನು ದ್ರಾವಿಡ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕಾಲ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕಾಲ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರವೂ ಆ ರಾಜ್ಯದ ದಲಿತರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳದೆ ಹೋದ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿನ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿ ಎಂಬುದು ಭೂಮಾಲೀಕ ಜಾತಿಗಳ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚಳುವಳಿ ಎಂಬ ಸತ್ಯ ತಿಳಿಯಿತು. ಅವರು ಅದರಿಂದ ದೂರ ಸರಿದ ನಂತರವೇ ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ ದಲಿತರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು. ಈಗ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ, ದಲಿತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಲೇಖಕಿ ಬಾಮಾ ಅವರ 'ಕರುಕ್ಕು' ಎಂಬ ಆತ್ಮಕಥೆ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬಾಮಾ ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಡಿ.ಎಂ.ಕೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ 1967ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ತಮಿಳುನಾಡಿನ ದಲಿತರು ಅಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಜನರ ನಿಜವಾದ ಶೋಷಕರು ಯಾರೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತು ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ದಲಿತ ಚಿಂತಕ ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಕಳೆದ ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿ' (ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ: ಸಂ– ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿನ ಈ

ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "(ದಲಿತ) ಸಂಘಟನೆಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರು ಬಹುತೇಕ ನೌಕರರಾಗಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಜೀತ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಈ ಜೀವನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ, ಹೋಟೆಲ್ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದು, ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಇವರಿಗೆ ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಇದನ್ನೇ ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತಿನ ಮೇರುಶಿಖರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ತಾವು ಪಡೆದ ಶಿಕ್ಷಣ, ತಾವಿದ್ದ ನೌಕರಿ, ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಟ್ಟಣ ಪ್ರದೇಶ ಈ ಸೀಮಿತ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಸಮಾನ ಆಶಯ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು'.

"ಶಿಕ್ಷಣವೇ ದಲಿತರನ್ನು ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿದ್ದು ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಈ ಮಹಾನ್ ಸಂಶೋಧನೆ, ಮುಂದೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ನೌಕರಿ ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಜೀತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬ ಇವರ ವಿಚಾರಗಳು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮಹಾನ್ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದವು. ನೌಕರಿಯು ವಿಮೋಚನೆಯ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇವರಿಗೆ ಭೂಲೋಕದ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳಂತೆ ಕಂಡರು. ಈ ಹಿಂದೆ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಏಕೈಕ ಕಾರಣರೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಬಲವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ದಲಿತರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಲ್ಲ; ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೋಚಲು ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನಿಷೇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೇ ಕಾರಣರಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಫಲವೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು 'ಶತ್ರುಗಳು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಸಂಘಟನೆಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ".

"ಶತ್ರು ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೊರಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಶತ್ರು ಯಾರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅತ್ಯಂತ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದುದು. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಏಕೈಕ ಶತ್ರುಗಳು" ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಮೂಲಭೂತವಾಯ್ತು; ಅಂತಿಮವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ 'ಶತ್ರುಗಳು' ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ, ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಜನ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಲೆಕ್ಕ ಶುರುವಾಯಿತು. ಆಗೋ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಶೇ 70 ಜನ! ಆಗೋ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಶೇ 75 ಜನ! ಹಾಗಾದರೆ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆ? ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಶೇ 4. ಕೇವಲ ಇಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ? ಇದರಿಂದಲೇ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ – ಅಸ್ಪ್ರಶ್ಯತೆ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅವರು ನಾಶವಾಗದ ಹೊರತು ಜಾತಿ ನಾಶವಾಗದು. ಜಾತಿ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬರಲಾಯಿತು." (ಪುಟ 190)

ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಕೊಡುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಆ ವಿಚಾರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ

ಎಂಬುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಮಿಳುನಾಡು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅನಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರೆಂದು ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಆಂದೋಲನಗಳಿಂದ ಆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಜಾತಿ ಭಾವನೆಗಳೇನೂ ನಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದಲಿತ ಚಳವಳಿಯ ನೇತಾರರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಮ್ಮ ಏಕೈಕ ಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ಚಳವಳಿ ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದಂತಹ ಫಲವನ್ನೇನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವ ನನ್ನಂತಹವರಿಗೆ ಬಾಲು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಶೋದನಾ ತಂಡ ನಡೆಸಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಹನ್ನೊಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಬಾಲು ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಷ್ಟೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿದ್ದಾರೆ? ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೆ ಅದು ವಿದೇಶಗಳ ಇತರ ವಿ.ವಿ.ಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಮ್ಮದೇ ದೇಶದ ಖಾಸಗಿ ವಿ.ವಿ.ಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನನಗಂತೂ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರರು 'ಪ್ರಗತಿಪರ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟರು' ಎಂಬ ಹೊಸ ಲೇಬಲಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ.

ಎಂದೋ ಓದಿದ ಕಥೆಯ
ಇಂದೊಮ್ಮೆ ಓದಿದೆ
ಹಳೆಯ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ
ಹೊಸ ಪುಟಗಳು

ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ

ರಮೇಶ್ ನಿಂಬೆಮರ್ದಳ್ಳಿ
ನಂ. 22/2, 2ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ಎಂ.ಎಂ. ರಸ್ತೆ, ಬ್ಯಾಟರಾಯನಪುರ,
ಮೈಸೂರು ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು–26

ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ'ದ ವಿರುದ್ಧ ನಾಡಿನ ಚಿಂತಕರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಿದ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ। ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಲೇಖನ ಹಿಂದಿನ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕೇಂದ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವಿವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಇದ್ದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದಿತ್ತು ಎಂದು ಹಲವು ಓದುಗರು ತಿಳಿಸಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಈ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ, ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಿರು ಸಂದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

– ಸಂ.

ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಾಗತಿಕ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಹೆಸರು. ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು 'ಗತ' ಭಾರತದ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಭರವಸೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆ. ಇಡೀ ಭಾರತದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ'ಯಾಗಿರುವ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿರೋಧ ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತು ಇರುವ ನಿರೂಪಣೆ ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುತೇಕರಿಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ತೆರನಾದ ಅಸಮಾಧಾನ ಇದೆ. ಈಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಮಾರ್ಗಗಳು 'ನಮ್ಮ'ನ್ನು ನಾವು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕೊರಗು ಹಲವು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಕೊರಗಿಗೆ, ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಎಸ್.ಎನ್ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರೂಪ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ; ಮೊದಲನೆಯದು, ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಈವರೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ದೋಷ' ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಹಾಗೆ 'ದೋಷಪೂರಿತ' ವಿವರಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಯಾವುದು?, ಅದು ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಯಾಕೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ದೋಷಪೂರಿತ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅವರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೂಲತಃ ಬೆಂಗಳೂರಿನವರಾದ ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಬೆಲ್ಜಿಯಂ ದೇಶದ ಘೆಂಟ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಫಿಲಾಸಫಿ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಆಗಿದ್ದು, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ' ವಿಭಾಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ರಿಲಿಜನ್, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಇತಿಹಾಸ, ಭಾರತೀಯ ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

'ಹೀದನ್ ಇನ್ ಹಿಸ್ ಬ್ಲೈಂಡ್‌ನೆಸ್' (ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ; 'ಸ್ಮೃತಿ–ವಿಸ್ಮೃತಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'), 'ವಿ ಶಲ್ ನಾಟ್ ಸೀಸ್ ಫ್ರಮ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲೋರೆಶನ್' (ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ; 'ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸದಿರೋಣ'), 'ರಿ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಚುಯಲೈಸಿಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸ್ಟಡೀಸ್', 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆಯೇ?' ಹಾಗೂ 'ಪೂರ್ವಾವಲೋಕನ' ಇವುಗಳು ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಅವರ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು. ಇವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವೆಡೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ ಮತ್ತು ಹಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಗಳೂ ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಅವರ ಜೊತೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನ ಇಲ್ಲಿದೆ.

1. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು?

ಎರಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ (ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌರಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ) ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅಧಿಕಾರ, ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡು ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಸಾಹತು ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಧಿಕಾರ, ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತು ಸಂಬಂಧವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಕರೆಯುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಅಂತಹ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ *ವಸಾಹತುಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ* ಒಂದು. ಎರಡು ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ವಸಾಹತು ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ *ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು* ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಜೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ.

2. ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೀರಿರುವ ಪ್ರಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವೇನು?

ಇಬ್ಬರೂ *ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ* ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ *ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ* ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮುಂದಿನ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ: ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಭಾರತೀಯರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆಗಳಾಗಿಲ್ಲದ್ದಿದ್ದರೂ ಸಹ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆಗಳೆಂದು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕಥೆಗಳು ಯೂರೋಪಿನವರು ಭಾರತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯಗಳು(fact) ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳು ಈ ಮುಂದಿನಂತಿವೆ: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿವೆ; ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಇದು ಭಾರತದ ರಿಲಿಜನ್ನು; ಈ ರಿಲಿಜನ್ನು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ; ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ದಲಿತರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕುಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ; ಬುದ್ಧಿಸಂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂನ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದೆ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಿಂದೂಯಿಸಂನ ಪ್ರೀಸ್ಟ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ಇವರು ದಲಿತರನ್ನು ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಭಾರತೀಯರು 'ಅನೀತಿವಂತರು' ಮತ್ತು ಎಥಿಕ್ಸ್ ಇಲ್ಲದವರು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಭ್ರಷ್ಟರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಂದು, ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಸತ್ಯಗಳು (fact) ಎಂಬಂತೆ ಪಠಿಸುತ್ತಿದೆ.

3. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಸಾಹತು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಕೂಡ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೂಸುಗಳೇ ಆಗಿರಬಹುದಲ್ಲವೇ?

ಹೌದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನ ಬೇಡ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಯೂರೋಪಿನವರು ತಮ್ಮ (ಪಶ್ಚಿಮ) ಮತ್ತು ನಮ್ಮ (ಭಾರತ) ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಷ್ಟೂ ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ, ಈ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಥೆಗಳ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಿತ (empirical) ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ.

4. ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗಳು ನಿಜ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ, ಭಾರತೀಯರು ಈಗಲೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ 'ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯ'ದಲ್ಲೇ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಹೌದು, ನಾವು ಇನ್ನೂ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ: ನಾವು ಭಾರತವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತು ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ತೆಗೆಯುವವರೆಗೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

5. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಪಾಯಗಳೇನು? ಇದು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯದು?

ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಭಾರತದ ಕುರಿತ ಯೂರೋಪಿನವರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯೂರೋಪಿನವರ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ, ಭವ್ಯ ಭಾರತದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳು ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತಿವೆ, ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆಳವಾದ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದೆ, ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಧೋಗತಿಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಿದೆ, ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ಗಣ್ಯರು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯೂರೋಪಿನವರು ನಮಗೆ ಕಲಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಪಠಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

6. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಿಮ್ಮ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ?

ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ನಮಗಿರುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕಥೆಗಳ ಉಗಮ ಸ್ಥಾನವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ. ಅಲ್ಲದೇ ಆ ವಿಚಾರಗಳೇ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವ ತುರ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪುನರಾಲೋಚಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಇದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಳಜಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಹಲವಾರು ಜನರಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಮತ್ತು ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

7. *ಸ್ಮೃತಿ– ವಿಸ್ಮೃತಿ: ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸದಿರೋಣ, ಪೂರ್ವಾವಲೋಕನ* ಇವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ನಿಮ್ಮ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ನೀವು ಯಾವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೀರ?

ನನ್ನ ಪ್ರಕಟಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದೇನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳೀಯ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನನ್ನ ಮೊದಲ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ, ಬುದ್ಧಿಸಂ, ಜೈನಿಸಂಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳನ್ನು 'ಸೃಷ್ಟಿಸುವ' ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು, ಹಾಗೂ ಈ ಒತ್ತಡವು ಹೇಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಕುರಿತು ಒಂದು ಊಹಾಸಿದ್ಧಾಂತ (ಹೈಪೋಥೀಸಿಸ್)ವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದೇನೆ. ಅದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಕೂಸು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವಿಚಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬುನಾದಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ನನ್ನ ಎರಡನೆಯ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, 'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯ ಹಲವಾರು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತಕರು ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ನಾನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಹಿಂಸೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದೇ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ತತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

8. ಅ)ಭಾರತೀಯರಾದ ನಾವು ದಿನನಿತ್ಯ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಇಡೀ ಬದುಕೇ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬುನಾದಿ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹುದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು 'ಧರ್ಮ'ವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯೇ?

ಬ) ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರೇ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿ ಕಚ್ಚಾಟಗಳು ಪ್ರತಿದಿನ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೀರಾ. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೀರಾ?

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, 'ರಿಲಿಜನ್' ಅನ್ನು 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ತಪ್ಪು ಎಂದು ನಾವು ಮೊದಲು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನಮಗೆ ರಿಲಿಜನ್ ಮತ್ತು 'Caste system' ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಹೈಪೋಥೀಸಿಸ್‌ನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಕೇವಲ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಇನ್ನೇನೋ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಕೊನೆರಹಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಕಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

(ಅ) ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ತೆರಳುವುದು, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇತರೆಡೆ ಪೂಜಾ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲೀ, ಅದೊಂದು ರಿಲಿಜನ್ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲೀ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

(ಬ) ಎರಡನೆಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ನಾವು ಏನನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ, ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಜಾತಿ'ಗಳು ಬೇರೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಇದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಿದೆ ಹಾಗೂ ಹಲವಾರು ಜಾತಿ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ವೈಷಮ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸಾಧ್ಯ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಇದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಈ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಉಪಮೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು: ನಾವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯನ್ನು 'ನೋಡುತ್ತೇವೆ' ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಹಗಲು ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯ ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೆಲವರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ; ಕೆಲವರು ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳು ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕಚ್ಚಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾವು ಏನನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದಷ್ಟೆ. ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ ಅಥವಾ caste system ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಈ 'ನಿಜಾಂಶ'ಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

9. ನಿಮ್ಮ 'ಪೂರ್ವಾವಲೋಕನ' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೀರ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿದೆ ಎನ್ನುತೀರ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಿರಾ?

ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಮುಂದಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನಂಬಿಕೆ

ಇದೆ. ಅಂತಹ ಘಟನೆಯು ಕೇವಲ ಭಾರತದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದಾದ್ಯಂತ ಭಾರೀ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಘಟನೆಯು ಜರುಗಲು ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಪೂರ್ವನಿಬಂಧನೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ವಸಾಹತುಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು. ಇಂತಹ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ಫೋಟವು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರುಶೋಧ ಮಾಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ: ನಾವು ಯಾರು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಾವೇನು ಕಲಿಯಬಹುದು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪದವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಲಿತು ಮರೆತಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಲಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

10. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಚಿಂತನೆ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಏನು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಭವಿಷ್ಯವು ಏನನ್ನು ತರಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದು ನನಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಏನೇ ಆದರೂ, ನನಗೆ ಇಷ್ಟಂತೂ ತಿಳಿದಿದೆ: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ಫೋಟವಾಗಿ ಹೊರಮುಖವಾಗಿ ಹಬ್ಬಲಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ, ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ (cultural movement of people)ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಅಂತಹ ಒಂದು ಧ್ವನಿ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಈ ಚಳವಳಿಯು ವಿಷಯ–ಆಧಾರಿತವಾದುದಲ್ಲ (ಭಾರತೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಅಥವಾ ಅಣ್ಣಾ ಹಜಾರೆಯವರ ಚಳವಳಿಗಳಂತೆ). ಆದರೆ ಇದು ಅನುಭವ ಮಂಟಪ ಅಥವಾ ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾದುದು. ಈ ಚಳವಳಿಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಧ್ವನಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮುಖಗಳು ಇವೆ. ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವವನ್ನು ಚುರುಕುಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಹೊಳೆಯ ನೀರಿನ
ಅಲೆ ಅಲೆಯ ಮೇಲೆ
ಹೊಳೆವ ಸೂರ್ಯನ ಮೂಡಿ
ಮುಳುಗುವ ಲೀಲೆ

ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಮಾತು–ಮೌನಗಳು

ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್
ಸರಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಬಂಟ್ವಾಳ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ – 574 219

ಮಾತನಾಡುವ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆ, ದೂರದರ್ಶನದಂಥ ಸುದ್ದಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ವಿವಿಧ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನೇ ಸಂಪರ್ಕಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಚಿಂತಕರು, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮಾತನಾಡಿದಾಗಲೂ ಸುದ್ದಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅವರ ಮೌನವೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಿಗೆ ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕುತೂಹಲವಿರುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದದಂಥ ವಿಚಾರಗಳ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮಾತಿನಿಂದ ಆದ ಉಪಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಮೌನದಿಂದ ಆದ ಹಾನಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.[1] ಮತ್ತೆಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವೈರುಧ್ಯವುಳ್ಳ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದೆ ಎಂಬುದು ಇಂಥವರಿಗೆ ಮರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ತಾವು ಮಾತನಾಡದೇ ಇರುವ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ; ಮಾತನಾಡಿದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮತ್ತು ಬೇಕಾದಷ್ಟೇ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವವರು. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವಂತೆಯೇ ಮೌನವಾಗಿ ಇರಲು ಕೂಡ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ.

ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂಬುದು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಎಂದರೆ 'ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ' ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮವನ್ನೂ, ಕೋಮುವಾದವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ದೇಶ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ, 'ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ' ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸುವುದೇ? ಎಂದು ಖ್ಯಾತ ಪತ್ರಕರ್ತ ಎಂ.ಜೆ. ಅಕ್ಬರ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, "ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದವನಿಗೆ ನವಿರು ಸ್ವಾಗತ

ನೀಡೋಣ. ಹಿಂದೂ ದೇಶ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ದೇಶ ನಿರ್ಮಾಣ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವರಿಸೋಣ". ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ಹಿಂದೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಭಾರತವು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದು, ಗಾಂಧೀಜಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿದ್ದರು ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ".(2)

'ಭಾರತ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯದ್ದಾಗಿ ಹಲವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತ ಎನ್ನುವ ಬದಲು 'ಇಂಡಿಯಾ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ "ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ 'ಇಂಡಿಯಾ' ಬೇರೆ. 'ಭಾರತ' ಬೇರೆ. ನನಗೆ 'ಇಂಡಿಯಾ' ಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಕಾಳಜಿ ಇದೆ; ಬಹುಧರ್ಮೀಯ, ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಬಹುಭಾಷಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವರು 'ಇಂಡಿಯಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ" ಮತ್ತು ಏಕಮುಖಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಭಾರತ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ".(3)

ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ದೇಶವನ್ನು 'ಭಾರತ' ಎಂದು ಕರೆದವನು ಏಕಮುಖಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ!

ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮಾತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ, ಯಾರು ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಬೇಕು? ಮಾತನಾಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಿರ್ದೇಶನಗಳು ಬಂದದ್ದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮತಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡ ಬೇಕಾದವರು ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರು ಅಥವಾ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹೊರತು ಬೇರೆಯವರಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರಾಗಲೀ ಆದಿವಾಸಿಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಎಂದಾದರೂ ತಮ್ಮ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುವಂತೆ ಇವರುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೇ?" ಎಂದು ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ವಾದ-ಸಂವಾದಗಳು ನಡೆದಾಗ ಮತಾಂತರದ ಹಿಂದಿನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವರನ್ನು ಇಂದೂಧರ ಹೊನ್ನಾಪುರ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದರು.(4) ಇದೇ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಗ್ಗೆ, ಅಂಥ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು ಮಾತ್ರ ಮಾತಾಡಲು ಅರ್ಹರು ಎನ್ನಲಾದೀತೆ? ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಎಂದಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಮತಾಂತರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಜನರಿಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಕನಕದಾಸರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಕುರಿತು ಪೇಜಾವರ ಶ್ರೀಗಳು ನೀಡಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ತುರ್ತಾಗಿಯೇ ಏರ್ಪಡಿಸಲಾದ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ.ಕೆ. ಗೋವಿಂದರಾವ್ ಮೊದಲಾದವರು ಬಾಗವಹಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರು. (ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, 30 ಅಕ್ಟೋಬರ್ 2013) ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನೀಡಬಲ್ಲೆ ಎಂದು ಪೇಜಾವರರು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನಕದಾಸರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯಲು ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪೇಜಾವರರು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದು ಇತರರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಹಾಗೂ ಉದ್ಧರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವರು ಮಾತ್ರ ಸ್ವರ್ಗ ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತಾಂತರವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಂತೆಯೇ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ನೀಡಿದ ಪೇಜಾವರರು, "ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ವಿಚಾರ ತಾನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಏನಲ್ಲ" ಎಂದರು. ಅಲ್ಲದೆ, "ಬಾಗಲಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದ ಸುದ್ದಿಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಕನಕದಾಸರು ವೈಷ್ಣವ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪತ್ರಕರ್ತರೊಬ್ಬರು ಹಾಗಾದರೆ ಕುರುಬರಿಗೆ

ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುತ್ತೀರಾ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಸಮಾನತೆ ಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಯಸಿ ಬಂದರೆ ಮಾತ್ರ ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. (ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಮತ್ತು ವಿಜಯವಾಣಿ, 31–10–2013). ಆದರೆ ಈ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಒಂದೆರಡು ದಿನಗಳ ಮೊದಲೇ ಅವರು ನೀಡಬೇಕಿತ್ತು. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಪೇಜಾವರರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಪ್ರಗತಿಪರರು ತೋರಿಸಿದ ತರಾತುರಿ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೇಜಾವರರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಮತಾಂತರದ ಹಿಂದಿನ ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನ ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅರ್ಹತೆಗಳಿವೆ, ಯಾವಾಗ ಮಾತನಾಡಬೇಕು, ಮಾತನಾಡಬಾರದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗದ ಮಾತು–ಮೌನಗಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾಡು ನುಡಿಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತಿರುವವರು, ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿರುವವರು, ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದು ಕೂಡ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅದು ಔದಾಸೀನ್ಯ, ಅವಕಾಶವಾದಿದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಹೇಡಿತನವಾಗುತ್ತದೆ.

*** *** ***

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ – "ಮಧುರ ಚೆನ್ನ, ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪ, ಶು.ಬಾ.ಜೋಶಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಪಂ. ತಾರನಾಥ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾವ್ ಇವರ ಆಲೋಚನೆ – ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಗಳು, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಳು, ಗೋವಿಂದ ಪೈಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ರೀತಿ, ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಡಿ.ಎಲ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿ ಶಿಸ್ತು, ಬಸವನಾಳರ ವಚನ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿ, ಬೆಟಗೇರಿ, ಅರ್ಚಕರ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಮಾಸ್ತಿ, ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಇವರೆಲ್ಲರ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ನವೋದಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಗಳೆ ಆಗಿವೆ. ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಅವರದಾಗಿತ್ತೇ ಎಂಬಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ... ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಅಸಂಗತ ಸಾಹಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊನೆಯಾಗಲೂಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಗೊಂದಲವೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಡಿದಿರುವ ಗರವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳ ಬಗೆಗೂ ಇದು ನಿಜವಿರಬಹುದು".(5) ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಧ್ಯಯನವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ

ಒಳಗಾದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ತೊಂದರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆ, ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನೂ, ಹುನ್ನಾರವನ್ನೂ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನೂ ಹುಡುಕುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟದ್ದೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿಯವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. "'ಭೂತದ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಕೂಡ ದೇವರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಭಾಗವೆನ್ನುವ ಅರಿವು ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡುವವರಿಗಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಭೂತ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಿಂತ ಎಷ್ಟು ಕೆಳಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಕೂಡ ಭೂತ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಭೂತದ ಸ್ಥಾನವೇ ಕೆಳಗಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅದನ್ನು ನಂಬುವವರ ಸ್ಥಾನ ಮೇಲೇರುವುದು ಹೇಗೆ?..."(6) ಇಲ್ಲಿರುವ ಭೂತವು ತುಳುನಾಡಿನ ಜನರು ನಂಬುವ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಭೂತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಚಂದ್ರ ಪೂಜಾರಿಯವರು ಗಮನ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, 'ಡೆವಿಲ್ ಕೋಟಿಂಗ್ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಚರ್ಸ್' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಹೇಳಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ತುಳುವರ ಭೂತವಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಗರ ಭೂತ. ಅಂದರೆ ದೆವ್ವದಂಥ ಕೆಟ್ಟ ಶಕ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೇವನೂರರ ಭೂತ ಯಾವುದೆಂದು ನೋಡಬಹುದು. "'ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದ್ಸಲ ನೋಡಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದ್ಸಲ ನೋಡಿ' ಅನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಬಿಜೆಪಿ ಅನ್ನುವ ಭೂತದ ಬಾಯ್ಗೆ, ಒಂದ್ಸಲ ನೋಡೇ ಬಿಡುವ ಅನ್ನುವ ಮತದಾರನ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಪಲಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕವು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಈಗ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಭೂತದ ಬಾಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಬಚಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ."(7) ದೇವನೂರರು ಭೂತವನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಬಹುಶ: ಚಂದ್ರ ಪೂಜಾರಿಯವರು ಆರೋಪಿಸಲಾರರು.

2006ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸುವರ್ಣ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ (ಸಂ: ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ) ಕನ್ನಡ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ನವ್ಯ ಹಾಗೂ ನಂತರದವರ ಬರಹಗಳೇ ಇವೆ. "ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತು" ಕೂಡ ಸಂಪಾದಕರ ಗಮನದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ತಪ್ಪೆನ್ನಲಾಗದು. ಹಾಗೆಂದು, ಕಾಲ ದೇಶಾತೀತವಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. 'ಕನ್ನಡ' ಸುವರ್ಣ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಒಟ್ಟು ನಲವತ್ತಾರು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಲೇಖನಗಳು ಅನುವಾದಿತವೇ ಆಗಿರುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬಡತನದ ಸೂಚಕವೂ ಇದ್ದೀತು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ನವ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಬರಹಗಳನ್ನು ಮಾವನಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕಾರದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಕಂದಾಚಾರಗಳ, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆದುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ವೈಚಾರಿಕ ಧೋರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಥೆ–ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಹೀಗಾಗುವುದು ಸಹಜ. ನಿಜವಾಗಿ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಬಗೆಯಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ಓದಿದರೆ, ಅದು ಆಚರಣೆಗಳ

ಕುರಿತ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತೊಳಲಾಟದ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಾಧಿಸಿದ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಮರೆಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈಚಿನ ಕಥೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಖರತೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಈಗ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ. ಕಿ.ರಂ. ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದೀಚಿನ ಲೇಖಕರ, ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಣುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು 'ನೈತಿಕತೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ.

ಪ್ರಸ್ತುತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಆಶಯಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಯೊಂದಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿ ವಿಮರ್ಶಕರ, ಚಿಂತಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿ ಅಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯಲು ಕೃತಿಕಾರರು ಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಈ ಹೊತ್ತು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಢುಂಢಿ' ಕೃತಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ, ಅದಿನ್ನೂ ವಿವಾದಿತವಾಗುವ ಮೊದಲು, ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ಸಿಕ್ಕಿದುದು ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ 'ವೈಚಾರಿಕತೆ'ಗೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡ ಬಂದಾಗ ನಿಷೇಧಿಸಬಾರದೆಂದು ದೊರೆತ ಬೆಂಬಲ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಇಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾನದಂಡ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮಾನದಂಡಗಳೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾನದಂಡಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾನದಂಡ ಗಳೂ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಅನುಭವದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ಹೇರಿಕೊಂಡ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೂಲಕ, ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರ, ಸಂಭಾಷಣೆ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಹೆಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಮುಗಿಯುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೂ ವಾದಿಸಬಹುದು ಹಾಗೂ ವಾದಿಸಬಹುದು.

ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಿಂತನೆ, ಮಾತು ಹಾಗೂ ಬರಹಗಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅಂಥ ಬರಹಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ದತ್ತಾಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗದೇ ಇದ್ದಾಗ, ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ದತ್ತಾಂಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪ್ರತಿಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಶ್ರಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಬೇಕಿದೆ ಎಂಬಂಥ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಸ್ವತ: ಸಂಶೋಧಕರೂ ಆದ ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ನೀಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂತು.(8) ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಕೂಡಾ ನಿಜವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವವರು. ಅವರೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, "ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, 'ಮುಚ್ಚಿಹೋದ' ಕಟು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು, 'ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿದ' ಕಟು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದರೆ

ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ..."[9] ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವರೇ ಒತ್ತಡ ಹೇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಲಾರದು. "...ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ, ಅಂಥ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವುದು ಕೆಡುಕಿನ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ವೈರತ್ವ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಹಾಕುವುದೂ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ..... ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ವಿಚಾರಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವು ನೈತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಸರಳ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಶೋಧಕರು ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಚಿಂತಕರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬಲ್ಲದು. ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ನೀವು ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ, ಅವರಿಗೆ ಬೇಡದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ನೀವು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ."[10] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಎಂಥವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಮುಂದಿನ ಸಂಚಿಕೆಗೆ)

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರಂಥ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನಾಡಿನ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: "ಕನ್ನಡನಾಡು ನುಡಿಯ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿರುವ ದೇಶದ ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು"– ವಾರ್ತಾಭಾರತಿ, ಮಂಗಳೂರು 19–09–2013. "ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ." – ಸನತ್‌ಕುಮಾರ್ ಬೆಳಗಲಿ, ಸಂವಾದ, ಅಕ್ಟೋಬರ್ 2013 ಪು. 27.
2. ನೋಡಿ: ಎಂ.ಜೆ. ಅಕ್ಬರ್ ಅಂಕಣ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರಭ, ಮಂಗಳೂರು, 23–07–2013.
3. ನೋಡಿ: ವಾರ್ತಾಭಾರತಿ, ಮಂಗಳೂರು, 19–09–2013.
4. "ಮತಾಂತರದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕಲು ಇವರ್‍ಯಾರು?" ವಿಜಯಕರ್ನಾಟಕ, ಮಂಗಳೂರು, 13–11–2008.
5. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, 'ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಸಂ: ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಲುಡಿ, ಸುವರ್ಣ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು 2006, ಪು. 149–150.
6. ನೋಡಿ: "ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ", ವಿಜಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಂಗಳೂರು, ದಿನಾಂಕ :14–06–2013.
7. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2013, ಪು. 125
8. ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಬೇಕು ಎಂದು ಎಂ.ಎಂ.ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಮಾರಂಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರ ವರದಿಯಾಗಿತ್ತು. ನೋಡಿ: ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಮಂಗಳೂರು, 20–05–2013.
9. ನೋಡಿ: "ಆಳ್ವಾಸ್ ನುಡಿಸಿರಿ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ" (ಸಂ) ಮೋಹನ ಆಳ್ವ, ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸು: ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಆಳ್ವಾಸ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೂಡಬಿದ್ರೆ, 2006, ಪು. 18–19
10. ನೋಡಿ: "ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮುಳುವಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಧೋರಣೆಗಳು", ಚಿಂತನ ಬಯಲು, ಸಂಪುಟ 1, ಸಂಚಿಕೆ 4, ಪುಟ 10.

ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜರ ತೋಂಡಿ ಮಾರ್ಗ

ಡಾ ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ.ಬೇಗೂರು
ಸಹಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಾರಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಕಲಾ ಕಾಲೇಜು
ಶೇಷಾದ್ರಿ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು–01

1

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 80ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ರೈತ ಚಳವಳಿಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಯುಗನಿರ್ಮಾಪಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಳವಳಿ ಎಂದೆ ನಾವು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 90ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಅನೇಕರು ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ.. ಅಮೇಲೇನು? ಓಹೋ ಆಮೇಲೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶೂನ್ಯ ಆವರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿತಲ್ಲ ಎಂದು ಕೂಗಿದರು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಳವಳಿ ತನ್ನ ಉಚ್ಛ್ರಾಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವಿದು. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಗದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನವಾಗಿ ಹೊರಳಿಕೊಂಡ ಕಾಲವಿದು. ಯಾವ ಕಾರ್ನಾಡ, ಕಂಬಾರರಿಗು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲದ ಆದರೆ 'ಜ್ಞಾನಪಿತ್ಥ' ಪಡೆಯದ ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ, ಎಂ.ಡಿ.ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿ, ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ, ಪುಣೇಕರ, ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ, ಚೆನ್ನಿ, ಗಿರಡ್ಡಿ, ಎಚ್ಚೆಸ್ಸಾರ್, ಬರಗೂರು, ಜಿ.ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಡಿ.ಎನ್.ಶಂಕರಭಟ್ ಮೊದಲಾದ ಹಲವರು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಈವರೆಗೆ ಈ ಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಂಪರೆ ಇಂದು ರಹಮತ್, ಹುಳಿಯಾರ್‌ರನ್ನೂ ದಾಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಚಳವಳಿಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೆ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೆಳೆದಿರುವ ನಮಗೆ ಬಂಡಾಯದ ನಂತರ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಕಥನ'ದ ಸಮೃದ್ಧ ಬೆಳೆಯನ್ನು (ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು) ಸೃಜನಶೀಲ ಎಂದು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು ನಮಗಿಂದು ಬೇಕಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಇಂಥ ದೊಡ್ಡ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ದಿಗ್ಗಜರಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಕೂಡ ಒಬ್ಬರು.

ಒಬ್ಬ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ ಒಬ್ಬ ನೀಲಗಾರ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಿ.ರಂ. ಇದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕವಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕವಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಿ ನೋಡಿ ನಾವು ಆಯಾಸಗೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೆ ಇವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರಿಗೆ ಕವಿಗಿಂತ ಕಾವ್ಯವೆ ಓದುಗನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರಂತರ ತಲುಪುತ್ತ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇವರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರ. ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನ

ಎಂದೇ ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಂದು ಪಡೆದಿರುವ ಅರ್ಥ-ಇಮೇಜುಗಳಿಂದ ಕಿ.ರಂ. ದೂರ ಇದ್ದವರು. ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಾಪಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಗಳು ಮುಖ್ಯ ಆಗದ ಆದರೆ ಅವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಅಲ್ಲದ ಒಂದು ನ್ಯೂ ಲರ್ನಿಂಗ್ ಆ್ಯಕ್ಟ್ ಅದು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಲುಪಿಸುವ, ಕೇಳುಗರನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭವಯಾನದೊಟ್ಟಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಕ್ರಿಯೆ.

ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಇಂತಹ ಅನುಸಂಧಾನದ ದೃಷ್ಟಿ, ಧೋರಣೆ, ಕ್ರಮ, ಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಾವುವು? ಅವರ ಅನುಸಂಧಾನದ ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರದ್ದೆ ಆದ ಭಾಷೆ-ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿವೆಯೊ? ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಾತು, ಬರೆಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಪಂಥ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆಯೋ? ಈ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

2

ಕಿರಂ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದುವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಕೇಳುವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬಂತೆ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಮ ಕೇಳುವಿಮರ್ಶೆ. ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಖಾಸಗಿ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ತೋಂಡಿ ಆಗಿಯೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಲೈವ್ ಆಗಿಯೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ನಿರಂತರ ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕ ಕಿರಂ ತಮ್ಮ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಓದನ್ನು ಅವರು ಎಂದೂ ಬರೆದಿಡಲು ತವಕಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಬಂಧಿತವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗಿಂತ ಹಾರುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೆ ಅವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಒಡೆತನವನ್ನು ಕ್ಲೇಮು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳಿಗು ಒಂದು ಸದ್ಯತನ ಮತ್ತು ಅವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಒದಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನೋಡೋಣ;

ಬಹುಶ್ರುತತೆ-ಅಖಂಡ ದೃಷ್ಟಿ

ಇವರ ಕೇಳುವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಮತ್ತು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ರಾಚುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವರ ಬಹುಶ್ರುತತೆ. ಬಹು ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಓದು. ಕೃತಿ, ಲೇಖಕ, ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಹೀಗೆ ಅವರು ಏನೇ ಮಾತನಾಡಲಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಶಿಖರಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಒಂದು ಶಿಖರದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತ ಮಾತನಾಡುವುದು ಅವರ ರೂಢಿ. ಮಂಟೆಕಾವ್ಯ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಗೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಕುವೆಂಪುಗೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಕನಕನಿಗೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಅಡಿಗರಿಗೆ, ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಅಕ್ಕ ಹೀಗೆ ಬರಿ ಕನ್ನಡವಲ್ಲ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಎಲಿಯೆಟ್, ಟ್ಯಾಗೋರ್, ಫ್ಯುಕೊ, ಗ್ರಾಂಶಿ, ಅಂಬರ್ಟೋ ಇಕೊ, ಸುಸಾನ್ ಸೊಂಟ್ಯಾಗ್, ಡೆರಿಡಾ, ಬಾರ್ತ್, ಫ್ರಾಂಕ್ ಕರ್ಮೋಡ್, ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಗೊ ಜಿಗಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು

ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದು ಮಾತಾಡುವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತುತ್ತ ಮಾತಾಡುವ ಎರಡೂ ಅನುಭವಗಳು ಆಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಂಗೀತ, ಸಿನೆಮಾ, ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವು ಕೂಡ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು. ದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಕಾಲ, ಶಿಸ್ತು ಈ ಯಾವ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದ ಜಿಗಿದಾಟ ಇದು. ಇದು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ತೂಗುವ ಕೆಲಸವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ರುಚಿಗಳನ್ನು ಉಣಬಡಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಸರಿಯಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಚಚ್ಚುವ ಕೆಲಸವೂ ಇದರ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಕಿರಂ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ದಾಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿ ಶಬರಿ ಮಹಾತಾಯಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಮೊದಲು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕೇಳುಗರಿಗೆ ದಾಟಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದು.

ಒಂದು ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಚಾರವನ್ನು ಕಿರಂ ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಸಹಸ್ಪಂದಿಯಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇಡಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದು ಎಳೆ ಹಿಡಿದು ಹೋದರೆ ಅದರ ಜಾಡನ್ನೆಲ್ಲ ಶೋಧಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕಿರಂ ಅವರದ್ದು. ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಛಾಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಬಹುಶ್ರುತ ಓದಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನ ಮೂಲಕವೆ ಜೇಡನಂತೆ ಕಿರಂ ಒಂದೆಡೆ ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಓದು ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಈಗ ಓದುವಾಗಲೂ ಈ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇವರ ಲಂಕೇಶ್ ಕುರಿತ ಲೇಖನ ನೋಡಿ; ಅಲ್ಲಿ ಇವರು ಲಂಕೇಶರ ಚಲನಚಿತ್ರ ಸಾಹಸವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಅವರ ಪ್ರಗತಿರಂಗವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅವರ ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇವರು ಲೇಖಕ, ಕಾಲಘಟ್ಟ, ಸಂವೇದನೆ, ಪರಂಪರೆ ಯಾವುದನ್ನೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಓದಿನ ನಂತರ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇವರು ಯಾವುದೆ ಕವಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಪರಂಪರೆಯ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಭಿತ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕವಿ–ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

“ಪುರಾಣದ ಪ್ರತೀಕಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ, ಅನ್ನಾವತಾರ, ನರಬಲಿ; ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಇಂದಿನ ದೇವರು, ಪಾಂಚಜನ್ಯದ ಕವನಗಳು; ಕೈಲಾಸಂ ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಂಗ ಅವರ ನಾಟಕಗಳು ಮೊದಲಾದುವು ದೇವರು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸಿದ್ಧ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತಿರುವು ಮುರುವು ಮಾಡಿ ತೋರಿದವು. ರಾಜರತ್ನಂ ಅವರ ಪುರುಷ ಸರಸ್ವತಿ, ರತ್ನನ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ನಾಗನ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ದೇವರು ವ್ಯತ್ಯಸ್ಥವಾದ ಇಲ್ಲವೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ” (270) ಇಲ್ಲಿ ಕಿರಂಗೆ ರಾಜರತ್ನಂ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಬೇಕಿದೆ. ಕುದುರೆಗೆ ಕಣ್ಣುಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಿರಂ ರಾಜರತ್ನಂ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಇಡಿ ನವೋದಯದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದಿಡೀ ಕಾಲಘಟ್ಟದ, ಸಂವೇದನಾ ಪರಂಪರೆಯ ಭಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದರೊಟ್ಟಿಗೇ ಕವಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕಿರಂ ಅವರದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಿನ್ನ ಕಾಲದ ಕವಿ, ಕೃತಿ, ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಜೀಕುತ್ತಾ; ಭಿನ್ನ ಬಣ್ಣ

ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತಾ ಒಳನೋಟಗಳ ಉಯ್ಯಾಲೆ ಆಡುವುದು ಕಿರಂ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಉಪಕ್ರಮ.

ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಓದು

ಕಿ.ರಂ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನೋಡುವ ಧೋರಣೆಯೊಂದೇ ಇಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.... ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ವಿಮರ್ಶಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಗಳ ಕಾಳಜಿಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಬೇಕಾಗದೆ ಅಥವಾ ಕಾಣಿಸದೆ ಕವಿಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ... ಕೇವಲ ಅಪ್ರಬುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ನಮ್ಮ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ' (112) '12ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇರದೆ; ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ' (114) ಹೀಗೆ ಕಿ.ರಂ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜನಮುಖಿ ಆದದ್ದು. ಲೋಗೋಸೆಂಟ್ರಿಕ್ ಆದದ್ದು. ಕವಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಆಯಾಸಗೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೇ ಕಿ.ರಂ. ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಸಮುದಾಯದ ಜೀವನದ ಮೂಲಕ, ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರ. ಹಾಗೆಯೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಲಿಟರೇಚರನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಮ್ಮ ಆಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಲೆ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಚಾರಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್, ದಾಸ್ತೊವಸ್ಕಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದವರು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

'ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ, ಶಂಬಾ ಜೋಷಿ, ಮುಳಿಯ, ಪಂಡಿತ ತಾರಾನಾಥ. ಕಾರಂತ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್., ಬಸವನಾಳ, ಬೆಟಗೇರಿ, ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಮಾಸ್ತಿ, ಗೊರೂರು ಇವರೆಲ್ಲರ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ನವೋದಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಗಳೇ ಆಗಿವೆ' (232) ಅಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಭಾಷಾಚಿಂತನೆ, ಸಂಪಾದನಾಶಾಸ್ತ್ರ, ನಾಡುನುಡಿ ಚಿಂತನೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೆ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚಿಂತನೆಗಳೇ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆ ತಂದು ಇಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಗಿಳಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಹಸಂಬಂಧಿ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಾನವಿಕಗಳ ಅನೇಕ ಹಾಸುಬೀಸುಗಳಿವೆ. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ದೃಷ್ಟಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರದ್ದು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ದೃಷ್ಟಿ ಕೂಡ.

ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ: ಅಸಮಾನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ

ಅಖಂಡ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಿರಂ ಬಳಸುವಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಓದಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಓದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲದ ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉಪಕ್ರಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ–ಆಧುನಿಕ, ಜಾನಪದ–ಶಿಷ್ಟ, ಜನಪ್ರಿಯ – ಗಂಭೀರ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದನ್ನು ಇವರು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ಪಂಪ ಆಧುನಿಕ ಕವಿ. ಅಲ್ಲಮ ಆಧುನಿಕ ಕವಿ. ಸಪ್ಪಣ್ಣಪ್ಪ, ಷರೀಫಜ್ಜ, ಕನಕರಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾವಗೀತೆಗಳಿವೆ. ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಸಂಗತಿಗಳು, ಸಾತತ್ಯಗಳು, ಅಂತಃಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ ಕಡೆಗೇ ಇವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು.

'ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಗೆರೆ ಬಲು ತೆಳುವು.. ಕನ್ನಡದ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ವಲಯಕ್ಕೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಈ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ' (230) ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಿರಂ ಜನಗಳತ್ತ ನಡೆಯಲು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತಲುಪುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾಳಜಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು. ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ, ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ಮೂರರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮುರಿಯದ ಅಂತಃಸಂಬಂಧವನ್ನು–ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಕಿರಂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾನೇರುವೆತ್ತರಕೆ ನೀನೇರಬಲ್ಲೆಯಾ? ನಾನಿಳಿಯುವಾಳಕ್ಕೆ ನೀನಿಳಿಯಬಲ್ಲೆಯಾ? ... ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳನಲ್ಲೆ ಇಟ್ಟು ಬಾ ಓ ಬಿಯದ ಇದು ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ... ಇಂತಹವೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಕಾವ್ಯ–ವಿಮರ್ಶೆ, ಕವಿ–ವಿಮರ್ಶಕ ಇವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಗಾಗಿ ಗುದ್ದಾಟ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಒಲವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾರೂ ದೊಡ್ಡವರಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಸಣ್ಣವರಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಭಾಗ. ಹಾಗೆಯೆ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ, ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಪಾರ. ಇದು ಕವಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಡುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅಪರಾಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಮರ್ಶಕ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವು ವಿಮರ್ಶಕನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಿರುವ ಕಚ್ಚಾಸಾಮಾಗ್ರಿಯಂತೂ ಅಲ್ಲವೆ ಅಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಸಮಾನ. ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಕಾವ್ಯವು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಾವ್ಯತತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಮರ್ಶಾತತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೆ ಆಗಿದೆ.

ಮುಕ್ತಮುಕ್ತಾಯ ದೃಷ್ಟಿ, ತೆರೆದ ಪಠ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಬಂಧನ–ಬಿಡುಗಡೆ ದೃಷ್ಟಿ

'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆಯೆ? ಮುಂದುವರಿಯತಕ್ಕ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಬಹುದು. ಇವು ಮುಕ್ತಮುಕ್ತಾಯ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಾಂದಿ, ಮಂಗಳಾಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಮುಕ್ತ ಮುಕ್ತಾಯ... ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' (178)

'ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಇರೋಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಪುನರ್‌ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ತಾ ಇರ್ತೀವಿ. ಆಗ ಅದು ಅವರವರ ಅನುಭವದಿಂದಾಗಿ ತಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಆಗುತ್ತೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದೊಂದು ಪ್ರಾಸೆಸ್' (195)

'ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಹಠವೇಕೆ? ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೆ? ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಏನು? ಕವಿತೆಯ ಸಿಗ್ನಿಫಿಕೆನ್ಸ್ ಎಂದು ನಾವು ಏನನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ' (365) 'ಕವಿಯಾದವನು ಶಬ್ದವನ್ನು ಅರ್ಥದ ಬಂಧನದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನಂತೆ. ಹಾಗೆ ಪಾರಾದಾಗಲೆ ಶಬ್ದವು ಭಾವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ನಾವಾದರೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅರ್ಥದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ' (370) 'ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಅಂಶವಲ್ಲ' (200) 'ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕಡೆ ಅರ್ಥ ಇದೆ ಅಂತ ಹೇಳೋಕೆ ಬರಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೊ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅರ್ಥ. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ ಆದ ತಕ್ಷಣ ಮತ್ತೊಂದು.... ಹೀಗಾಗಿ ಅರ್ಥ ಅನ್ನೋದು ಒಂದು ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದು ಸರಣಿ.... ಆದ್ದರಿಂದ ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಮಗೆ ಈ ಅರ್ಥದ ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿರುವಂಥ ನೆಲೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡ್ತಾ ಇರತ್ತೆ' (163)

ಕಿರಂ ಅವರದ್ದೆ ಮಾತುಗಳ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳು ಇವು. ಇವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಪಠ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದೆ. ಈ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸುವಾಗ ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಪಠ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ಬಗೆಗೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಪಠ್ಯಗಳು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಸದಾ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯಗಳು ಮುಚ್ಚಿದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲ, ಅವು ತೆರೆದ ಪಠ್ಯಗಳು. ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಮುಕ್ತ ಮುಕ್ತಾಯಗಳೇ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದಿ ಮುಗಿಸುವುದು ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲ. ಕೊನೆಯ ಓದು ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಓದುಗಳೂ ಕೂಡ ಮುಕ್ತ ಮುಕ್ತಾಯಗಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಓದು ಎನ್ನವುದು ಒಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸರಣಿ. ಒಂದು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಬಂಧನ. ಬಹುರೂಪಿ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಲವು ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಒದಗುವ ಬಿಡುಗಡೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಾಸೆಸ್. ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಪ್ರಾಸೆಸ್. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಅದು ಕೂಡ ಮುಕ್ತಾಯ ಅಲ್ಲ. ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಮುಗಿದಿಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಅಪೂರ್ಣಗಳು. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತುಣುಕುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಾತತ್ಯ, ಅಂತಃಸಂಬಂಧ ಒಂದು ಮುಂದುವರಿಕೆ ಇರುವಂತೆಯೆ ಒಂದು ಅಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಅವು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವು ಮುಕ್ತ ಮುಕ್ತಾಯಗಳು.

'ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯತತ್ವವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಶಿಸ್ತು. ಅಸಂಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ರಚನಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಘಟಿಸಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ' (137) ಎಂದು ಕಿ.ರಂ. ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಿ.ರಂ.

ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ – ಸಮಾಜದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಿ.ರಂ. ಅವರಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಾಸೆಸ್. ಅದು ಕಟ್ಟಿ ಮುಗಿದ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಕಾವ್ಯ ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲ, ಆ ಬದಲಾದ ಕಾವ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದಲೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಅದು. ಈಗಾಗಲೆ ಇರುವ ಸಿದ್ಧ ಸೂತ್ರಗಳು ನಿರರ್ಥಕ ಅಲ್ಲ, ಅವು ಕಾಲಬದ್ಧ ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವನ್ನು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಓದಿಗೆ ಬಳಸಬಹುದಾದರೂ ಅಂಥ ಓದಿನಿಂದ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಮಾಡಬಹುದಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಂತರ ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ತತ್ವ.

ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ, ತತ್ವದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕತೆ

ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕು ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ; ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಕಾವ್ಯತತ್ವ, ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶಾತತ್ವ ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ಜೀಕುವಿಕೆ ಇದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿತ್ಯ ಚಲನಶೀಲ ಆಗಿರಬೇಕು, ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಚಲನಶೀಲ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಿ.ರಂ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ನಾವು ಹಾಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಜಡ ಅಥವಾ ಆತ್ಯಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶಾಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ವಿಧಾನ ಎಂಬುದೊಂದು ಇಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿತ್ಯ ಗತಿಶೀಲ ಆದದ್ದು. ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಆದದ್ದು ಎಂದೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಡಿಗರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಕವಿತೆ ಎಂದರೆ ಏನು; ಕವಿತೆ ಎಂದರೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಕಿ.ರಂ. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (278) ಆದರೆ ಅದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಂದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ತತ್ವವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಕುವೆಂಪುವನ್ನು ಅಥವಾ ಬೇಂದ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಅಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಡೆ ಹುಟ್ಟಿದ ತತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅವರು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಕವಿಗೂ, ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕು ಒಂದೊಂದು ಓದಿಗೂ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಓದಿನ ಕ್ರಮ ಇರಬೇಕು (ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ರಮ ಇರಬೇಕು) ಎಂಬುದು ಕಿ.ರಂ. ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಕವಿಯೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯತತ್ವವನ್ನು (ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು) ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕೂಡ ಕಿ.ರಂ. ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುವು.

"ಅಡಿಗರಿಗೆ ಕವಿತೆ ಜೀವನದ ಶೋಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಜೀವನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ, ಈ ಸಮಾಜ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ರಾಜಕೀಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕವಿತೆಯ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ ಯಾವುದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವದ ಆಯ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿ ಬಂದರೂ ಕೂಡ ಅಡಿಗರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಿಮರ್ಶನಶೀಲ ವಾಗುತ್ತದೆ" (277) ಅಡಿಗರು ಜನಸಂಘದಿಂದ ಚುನಾವಣೆಗೆ ನಿಂತ ಕ್ರಮುವನ್ನು

ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಿ.ರಂ. ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಓದಿನ ಸಾಮಗ್ರಿ ಆಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಕ್ಕು ನೇರವಾಗಿ ತಳುಕು ಹಾಕಬಾರದು ಎಂಬುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಪಕ್ಷದ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಆಮೇಲೆ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಅಧ್ಯಕ್ಷಗಿರಿ ಪಡೆದಾಗ ಅವರ ಆ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗದಂತೆ ಬಳಸಬಾರದು ಎಂಬುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ನಿಲುವು ಆಗಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು ಆದರೆ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಡೆಗಳನ್ನು ಅವನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬಳಸಬಾರದು ಎಂಬುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದೆ ಇರಬಹುದು. ಒಬ್ಬನು ಬರೆದ ಕಾವ್ಯದಷ್ಟೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಬದುಕದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಎಷ್ಟೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದರೂ ಗೌರವಾರ್ಹ ಅಲ್ಲ; ಒಬ್ಬಾತನ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕು ಬಾಲಬಡುಕತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಕಾವ್ಯ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕೆ? ಒಬ್ಬನ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಆದರೂ ಅನುಕರಣೀಯ ಆಗಿರಬೇಡವೆ? ಎಂದೆಲ್ಲ ನಾವು ಭಾವಿಸಹುದು. ಕವಿ ಬದುಕಿರುವಾಗ ದಿ ಆಥರ್ ಈಸ್ ಡೆಡ್ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸದೆ ಇರಬಹುದು. (ದಿ ಆಥರ್ ಈಸ್ ಡೆಡ್ ಓನ್ಲಿ ಆಫ್ಟರ್ ಹಿಸ್ ಡೆತ್ ಎಂದೇ ನಾನಂತೂ ಬಲವಾಗಿ ನಂಬುವವನು) ಕವಿಯ ಜೀವನ ಕೂಡ ಅವನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ವದಂತೆಯೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖರ ಆಗಿಬೇಕು ಎಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಿ.ರಂ. ಕವಿಯ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ಆತನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯಕೂಡದು ಎಂದೆ ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಯಾರ ಕಾವ್ಯವು ಬಾಳು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೊ ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ಫೇಕ್ ಎಂದು ಕಿ.ರಂ. ಕೂಡ ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವರು ಸದಾ ಕಾವ್ಯದ ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಆಗಿದ್ದರು ಮಾತ್ರ.

ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಜಿ.ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಇಂಥವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ತುಂಬಾ ಅಸಮಾಧಾನ ಇತ್ತು. ತಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಗದ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಭೀತಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಕಿ.ರಂ. ಚಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತದ್ದೆಲ್ಲಕ್ಕು ಅವರಲ್ಲಿ ಬರಹದ ದಾಖಲೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ ಇತ್ತು. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಸೇವೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಕಿ.ರಂ. ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಅವರ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಅದು ಸಂಪಾದನೆ ಅಲ್ಲ, ಪಠ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ಗುರ್ತಿಸಿದವರೆ ಕಿರಂ.

ಫ್ರಾಂಕ್ ಕರ್ಮೋಡ್‌ನ ಸೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ಅನ್ ಎಂಡಿಗ್, ರೋಲಾ ಬಾರ್ತ್‌ನ ರೀಡರ್ಸ್ ರೆಸ್‌ಪಾನ್ಸ್ ಥಿಯರಿ, ದಿ ಆಥರ್ ಈಸ್ ಡೆಡ್ ಕಲ್ಪನೆ, ಡೆರಿಡಾನ ಎಟರ್ನಲ್ ಪೋಸ್ಟ್‌ಪೋನ್ ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಮೀನಿಂಗ್, ಫ್ಯುಕೋನ ನಾಲೆಜ್ ಅಂಡ್ ಪವರ್, ಸೈದನ ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂ, ಅಂಬರ್ಟೋ ಇಕೊನ ರೀಡಿಂಗ್ ಕಲ್ಪನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹತ್ತು ಹಲವು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಆಗಾಗ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಉನ್ನತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ 'ನಮ್ಮ–ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ಬೈನರಿ ಅಡ್ಡಗೋಡೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆ ಕತ್ತಿ ಮಚ್ಚುಗಳಂತೆ ಹಿಡಿದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೊಚ್ಚುವುದನ್ನು ಅವರು ಎಂದೂ ಸಹಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕೇವಲ ನೇಮ್‌ಡ್ರಾಪ್

ವಾಡುವುದನ್ನೂ ಅವರು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾರೋ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕದ್ದು ಇದನ್ನು ನಾನೆ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಪೋಸು ಕೊಡುವವರನ್ನೂ ಕಿ.ರಂ. ಸಹಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ., ನರಹಳ್ಳಿ, ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ್ ಇಂಥವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೂ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಸಮಾಧಾನ ಇತ್ತು. ಕಾವ್ಯದ ಸಾರಾಂಶೀಕರಣವನ್ನು ಅವರು ಎಂದೂ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣರ ಹಾಗೂ ಡಿ.ಎನ್.ಶಂಕರಭಟ್ಟರ ಚಿಂತನೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಸಹಮತ ಮತ್ತು ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಇತ್ತು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ತೋಂಡಿಯಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಲ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಕಗ್ಗದಂತಹ ಕಾವ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಮಾದರಿಯ ಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಒಲವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಾಚ್ಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಸಾಧಾರಣ ರಚನೆಗಳೆಂದು ಹಂಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕಿಂ.ರಂ.ಗೆ ಅಲ್ಲಮ, ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಅಡಿಗ, ಬೇಂದ್ರೆ ಕನ್ನಡದ ಮೆಚ್ಚಿನ ಕವಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಮಂಟೆಕಾವ್ಯ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾದೇವರ ಕಥನಗಳು ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದವಾಗಿದ್ದವು. ಇವರಿಗೆ ರೂಪಕ, ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವಿತ್ತು. ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆಯ ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಇವರಿಗೆ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚು. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕಿ.ರಂ. ತುಂಬಾ ಪ್ರಭಾವಿತ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಬಹು ಕಾಲದವರೆಗೆ 'ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಇರುವ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ರಚನೆಯೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿತೆ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿರಲೆ ಇಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ರಾಚನಿಕತೆ (ಫಾರವ್) ಬಗೆಗೂ ಮೊದಮೊದಲು ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ದ್ವಿತೀಯಾರ್ಧದ ನಂತರ ಅಡಿಗ ಕಾವ್ಯದ 'ಭೂತ'ದಿಂದಲೂ, ನವ್ಯ ಸ್ಕೂಲ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂನಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಕುವೆಂಪು ಕುರಿತ ಇವರ ಕೊನೆಕೊನೆಯ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲು ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೊದಮೊದಲು ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದ ಕಿ.ರಂ. ಆಮೇಲೆ ರೈತ ಚಳವಳಿ, ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಚಳವಳಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. ಆಮೇಲೆ ಅವರ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಫ್ಯಾಸಿನೇಶನ್ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ಮಂಟೇದಿನವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ತೊಡಗಿದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆ, ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವು ರಾಚನಿಕ 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ'ಯಿಂದ ದೂರ ಬಂದು ಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯವಾಗಿದ್ದವು.

ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬರೆದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ 70ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು 80ರ ದಶಕದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಇವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಿಗು ಅವರ ಇನ್ನಿತರ ಭಾಷಣಗಳಿಗು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲು ಒಂದು ನಿರಂತರ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬನ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣ.

ಅನ್ವಯೀಕರಣದ ನಿರಾಕರಣೆ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ

'ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ

ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆ ಅದೇ ಪರಿವಲಯ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದುರಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು' (136) ಎಂದು ಕಿ.ರಂ. ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಡಿ.ಎನ್.ಶಂಕರಭಟ್ಟರ ಭಾಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಸಮಾನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. (ಷೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಥಿಯರಿಯನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.) ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಂದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಗೆಯೆ ಇಂಗ್ಲಿಶಿನ ಅನ್ವಯವನ್ನೂ ಕಿಂ.ರಂ. ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ವಚನಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ಹೇಗೆ? ರಸಾನಂದವೆ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಅನುಭವವೇನು? ಎಂಬುದು ಅವರ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಭಾವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪರಂಪರೆ; ಸಮಾಜದ ಪುರಾಣಕೋಶ ಇವೆಲ್ಲ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ ತಾಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಿರಂ. ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನ್ಯಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಧರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಕಿರಂಗೆ ಒಲವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೆ ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿ ಸಮೂಹವನ್ನು ಓದುಗ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ನೋಡದೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ, ಭಾಷಾ, ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ನೋಡಬೇಕು ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರ ಕಿ.ರಂ. ಅವರದ್ದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಸ್ಥಳೀಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ, ಸ್ವಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

"ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೂತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ನಡೆಸುವ ವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುವ, ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದು" (272) ಹೀಗೆ ಕಿ.ರಂ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಪೆಡಗಾಗಿಕ್ ಆಗಕೂಡದು. ಕಡ ತಂದ ತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯೀಕರಣ ಆಗಕೂಡದು. ಅನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಾರದು ಎಂದೇನೂ ಇವರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು, ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡ ನಮ್ಮದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಬಿವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾಕಾಗಕೂಡದು ಎಂಬುದೆ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಶುದ್ಧ–ಮೂಲ–ಆದ್ಯಂತಿಕಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲೇಬೇಕು. ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಶುದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದೆ ಎಂದು ಕಿರಂ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. "ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಶುದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದೆ ಅಂತಾಗಲೀ, ಕಾಲಾತೀತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿವೆ ಅಂತಾಗಲೀ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಕ್ಟ್ ಆಫ್

ಕ್ರಿಯೇಶನ್ ಅನ್ನೋದು ಆಕ್ಟ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬೇಕು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ" (378) ಅಂದರೆ ಕಿರಂ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಶುದ್ಧ-ಪೂರಾ ಒರಿಜಿನಲ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದೆ ಎಂದೂ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೇ ನಮ್ಮದೇ ಮೂಲ ಒಂದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲ-ಮೂಲ ಎನ್ನುವವರನ್ನು ಅವರು ಮೂಲವ್ಯಾಧಿಯವರು ಎಂದೇ ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಒಂದು ಪಂಥ ಅಥವಾ ಮಾನದಂಡಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಿರಂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಹಾಗೆಯೇ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೂಡ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಾಗಿಯೆ ಅದು ನಿತ್ಯ ಸೃಜನಶೀಲವೂ ಹೊಸದೂ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಿ.ರಂ. ತತ್ವವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಮ್ಮದೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ತತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ; ಆದ್ಯಂತಿಕ ಅಲ್ಲ. (ಅಂದರೆ ಕಾಲಾತೀತವೂ ಅಲ್ಲ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೂ ಅಲ್ಲ) "ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳು ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಮುಕ್ತ ವಲಯವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಕ್ಕೇ ಬದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಲಯವನ್ನು, ಮುಕ್ತಾರ್ಥ ವಲಯವನ್ನು ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು. ಮುಕ್ತವಾದ ಭಾಷಾವಲಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ಕವಿಯು ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆ. ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷದ ಮುಖಾಮುಖಿಯೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣ" (374) ಹೀಗೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆ ಮೂಲಕವೆ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗತಿಯ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲೆ ತತ್ವಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ತತ್ವಗಳಿಗು (ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅವು ಭಾಷಾತೀತ, ದೇಶಾತೀತ, ಕಾಲಾತೀತ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತವೆಯಾದರೂ) ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣ. ಭಾಷಾನಿಷ್ಠತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯನಿಷ್ಠತೆ ಇವರ ತತ್ವಗಳ ಲಕ್ಷಣ. ಅವು ಆದ್ಯಂತಿಕ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತತ್ವಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣ.

ಆಚಾರದಿಂದ ತತ್ವದೆಡೆಗೆ

ತತ್ವಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಗುಣ ಬರುವಾಗಲೆ ಅವು ಮೊದಲು ಆಚಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಿ.ರಂ. ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವವನ್ನೆ ಹೇಳಲಿ ಆ ತತ್ವವನ್ನು ಮೊದಲು ಅವರು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ತತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ತತ್ವಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಚಾರಗಳೂ ಹೌದು ವಿಚಾರಗಳೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸಿನ ಮೂಲಕವೆ ತತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಆಚಾರವಿಲ್ಲದ ತತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲದ ತತ್ವವೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ತತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಸೆಯುವ ಅಥವಾ ತತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸೆಯುವ ಕ್ರಮ ಅವರದಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇವರ ತತ್ವಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುವು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ತತ್ವ-ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಇಷ್ಟಕ್ಕು ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೂ ಏನು?

ಮೀಮಾಂಸೆ ತತ್ವದ ಭಾಗ: ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸಿನ ಭಾಗ ಅಷ್ಟೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸನ್ನು ಥಿಯರೈಸು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದೇ ಮೀಮಾಂಸೆ.

ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕವಿತೆ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಮಂಡಿಸುವ ತತ್ವಕ್ಕು ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕವಿತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ತತ್ವಗಳಿಗು ಒಂದು ಅಂತಃಸಂಬಂಧ ಇರುವಂತೆಯೆ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವೈರುದ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವೈರುದ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕತೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ, ಬಹುರೂಪತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿ. ಅಂದರೆ ಇವರ ತತ್ವಗಳು ಆಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಆಚಾರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಅಲ್ಲ, ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ.

ಸಂವಾದ ವಾಗ್ವಾದ ಕ್ರಮ: ತೌಲನಿಕ ಕ್ರಮ

ಕಿ.ರಂ. ಅವರಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಕ್ರಮ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕವಿಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗಿಸುವ ಎರಡೂ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಕಿ.ರಂ. ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಜಕ್ಸ್‌ಸ್ಟಪೊಸಿಶನ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರ ತೌಲನಿಕತೆ ಈ ರೀತಿ ಜಕ್ಸ್‌ಸ್ಟಪೊಸಿಶನ್ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂವಾದ ವಾಗ್ವಾದದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಇವರಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಕ್ರಮ ಪ್ರಕಟ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ವಾಗ್ವಾದದ ಸಂವಾದದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂದೆ ಇವರು ಗುರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯನ್ನು ತೀನಂಶ್ರೀ ಪ್ರಣಯ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾಮವಿಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಹಾಗೆಯೆ ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ಅತಿ ಮಾತುಗಾರ ಎಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಮಾತೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅತಿ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಎಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ: ಇಂತಹ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಮುಸುಕಿನ ಗುದ್ದಾಟವನ್ನು ಕಿರಂ ಸಂವಾದ ಎಂದೆ ಗುರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈಗಾಗಲೆ ಚರ್ಚಿತ ಆಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಿ.ರಂ. ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಭಿನ್ನಮತಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಜಕ್ಸ್‌ಸ್ಟಪೋಸ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಮಂಡನೆ ತೌಲನಿಕ ಕ್ರಮದ್ದಲ್ಲ. ಸಂವಾದ–ವಾಗ್ವಾದ ಕ್ರಮದ್ದು. ಇವರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮಗೆ ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನಿಸಿದ ಇತರರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮರುನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಮಂಡಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣಗಳ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಲೈವ್ ಆಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಂಭವಿಸುವಾಗ ಇತರರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ತಕರಾರು ತೆಗೆಯುವುದು, ಜಗಳ ಹೂಡುವುದು, ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಸಹಜ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಿ.ರಂ. ಮಾತಿನ ರಭಸದಲ್ಲಿ ವೇದಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತುಂಬಾ ಲೌಡ್ ಆಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಮುದ್ರಿತ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ (ಕೇಳುವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ) ಇನ್ನೊಂದು ತೆರನ ಸಂವಾದ ಗುಣ ಇದೆ. ಅದು ಓದುಗರ ಮತ್ತು ಕೇಳುಗರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂವಾದ ಕ್ರಮ. ಕೆಲವೊಂದು ಮುನ್ನುಡಿ

ಬೆನ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಹುಪಾಲು ಲೈವ್ ಆಗಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಕಿ.ರಂ. ಏನೇ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅದರಾಚೆಗೂ ದಾಟಿ ಅವರು ಸಮಯಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ತೋಂಡಿಯಾಗಿ–ಎಕ್ಸ್‌ಟೆಂಪೋ ಆಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗೆಲ್ಲ ಅವರು ಕೇಳುಗರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೊಸ ಕೊಸ ನಗುತ್ತ, ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮೆಡರಿಸುತ್ತ, ಕೈಗಳನ್ನು ಹೊಸೆಯುತ್ತ, ಏನ್ರೀ ಏನ್ರೀ ಐಡಿಯಾ ಬಂತೇನ್ರೀ ಎನ್ನುತ್ತ ಡೈಲಾಗ್ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಹು ವೇಳೆ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಜಾರ್ಗನ್ನುಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಅತಿತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ, ಸಂವಹನಶೀಲ ಆಗಿ, ಲವಲವಿಕೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಕೇಳುಗರೊಂದಿಗೆ (ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ) ಮಾತಿಗಿಳಿಯುವುದೆ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತೋಂಡಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದೆ ಕರೆಯಬೇಕು.

ಇವರಲ್ಲಿ ಕವಿಸಂವಾದವೂ ಉಂಟು, ಆತ್ಮಸಂವಾದವೂ ಉಂಟು. ಒಂದು ದಿನ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಒಳ್ಳೆಯ ಜಾಲಿ ಮೂಡಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು. ಸಿಗರೇಟು ಸೇದುತ್ತ ಯಾವುದೋ ಸಂಗೀತ ಗುನುಗುತ್ತ ಮಗುವಿನಂತೆ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ನಗೆಯನ್ನು ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತ ಇದ್ದರು. 'ರೀ ಬೇಗೂರ್, ಇವತ್ತು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಜೊತೆ ತಿಂಡಿ ತಿಂದೆ ರೀ, ಆಂಞ್, ಹ್ಹಿಹ್ಹಿಹ್ಹಿ ಏನ್ರೀ ಹಂಗ್ ನೋಡ್ತೀರಾ ಇವತ್ತು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ನಮ್ಮನೇಗ್ ಬಂದಿದ್ದ ರೀ ಮ್ಹ್' ಅಂದರು. ಬ್ರೇಕ್ ಫಾಸ್ಟ್ ವಿತ್ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಂಡ್ ಅ ಪೆಗ್ ವಿತ್ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬುದು ಅವರ ಜೀವನಶೈಲಿಯೆ ಆಗಿತ್ತು. ಓದು ಅವರಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ಭಾಗ. ಯಾವ ಕವಿಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ತೀರಿಹೋದವರಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಾಗೆಲ್ಲ, ಕರೆದಾಗೆಲ್ಲ ಎದುರಿಗೆ ಬರಬಲ್ಲವರು. ಕಿ.ರಂ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಮಗೇ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, (ಕೇಳುಗರು ಎದುರು ಇದ್ದರೂ) ತಮಗೆ ತಾವೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕೂಡ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ಇವರ ಮುದ್ರಿತ (ಓದುವಿಮರ್ಶೆ) ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಂವಾದ, ಕವಿಸಂವಾದ, ಕೇಳುಗರೊಂದಿಗಿನ, ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂವಾದ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಸಂವಾದ–ಸಂಘರ್ಷ–ವಾಗ್ವಾದ ಗುಣಗಳಿವೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತಿ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಧಾಟಿ: ಸಂವಹನಶೀಲತೆ

"ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಗಳೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್‌ನಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗ ಕೂಡ ಆಗುತ್ತವೆ" (231) ಕಿ.ರಂ. ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್ ಕವಿಯ ಹೊಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜನರ ಹೊಣೆಯೂ, (ಓದುಗ)ವಿಮರ್ಶಕರ ಹೊಣೆಯೂ ಹೌದು. ಅವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೆ ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೂಡ. ಹಾಗೆಯೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಹೌದು. ಓದಿನ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್‌ಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಅದು ಸಾವಾಜಿಕ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್‌ಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್‌ಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕು. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ–ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೆಲ್ಲರಿಗು ಸಂವಹನ ಆಗುವಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ನಿಯೋಗ/ಕೆಲಸವನ್ನಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಕಾವ್ಯವು ಚಲಿಸಿ ಬರುವ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ

ಬಳಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಬಗೆಗೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಆಸಕ್ತಿ. ಅಂತಹ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯುದ್ದಕ್ಕು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಕಾವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅನುಸಂಧಾನ, ಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್, ಪರ್ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್, ಮಾತು, ಸಂವಾದ. ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಕೆಟ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇರುವ ತೂರುವ ಕೆಲಸದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವುದು, ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು, ನಿರೂಪಿಸುವುದು, ವಿವರಿಸುವುದು, ರುಚಿ ತೋರಿಸುವುದು, ರುಚಿ ಹತ್ತಿಸುವುದು. ಇದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಓದುಗನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಆಗಬೇಕು; ಬದುಕೂ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ನಂಬುಗೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ನೀಲಗಾರ ಎಂದಿರುವುದು.

ಕಿ.ರಂ. ಒಬ್ಬ ಸಮರ್ಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ. ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತೀರಾ ಸಾಹಿತ್ಯಬದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದುದು. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಆದುದು. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನಮುಖಿ ಆದುದು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾತಾಡಿದ್ದೆ ಇವತ್ತು ಬರಹ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಮಾತು ಸದಾ ಸದ್ಯದ ಕೇಳುಗರನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸದಾ ಒಂದು ಸಂವಹನಶೀಲತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೆಡಸುತನ ಇಲ್ಲದ ಪೆಡಗಾಗಿಕ್ಕಲ್ಲದ, ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲದ ಸಂವಹನಶೀಲತೆ. ಅವರು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಮಡಿವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಪದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಓದುಗರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ತಲುಪುತ್ತಿದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಸದಾ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತ ಅವರು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಕೇಳುವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ತೆರನ ಸಂವಹನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ತೋಂಡಿತನ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ತೋಂಡಿ ಕ್ರಮವು ಸದಾ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತಿ ಕ್ರಮ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ತೋಂಡಿ ಕ್ರಮ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು.

ನವೀನ ಭಾಷೆ–ಪರಿಭಾಷೆ: ತೋಂಡಿ ಕನ್ನಡ

ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಭಾಷೆ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಆದ ಜಾರ್ಗನ್ನುಗಳಿಂದ ನರಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೆ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಟವೂ ಅಲ್ಲದ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವೂ ಅಲ್ಲದ ತೋಂಡಿ ಕನ್ನಡ. ಇಂಗ್ಲಿಶೂ, ಸಂಸ್ಕೃತವೂ, ಪ್ರಮಾಣ ಕನ್ನಡವೂ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಇವರಲ್ಲಿ ತೋಂಡಿ ಕನ್ನಡ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವರದ್ದೆ ಆದ ಒಂದು ಭಾಷೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಆಗಿದೆ. ಇವರ ಕೊನೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಸದಲ್ಲಿ 'ಆಶ್ಚರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ' ಎಂದು ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಕೇಳುವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅವರ ತೋಂಡಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅವರದ್ದು ಬರಿ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಮತ್ತು ಪರ್ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಅನೇಕ ಆಂಗಿಕಗಳು–ಭಾವಾವೇಶ–ಸಿಟ್ಟು, ಮೌನ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು, ನಾನ್‌ವರ್ಬಲ್ ಮತ್ತು ಎಕ್ಸ್‌ಟ್ರಾವರ್ಬಲ್ ಆಕ್ಟ್‌ಗಳು ಬರೆಹದಲ್ಲಿ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಇವರ ಓದು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಭಾಷೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆ. (ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ವಿಡಿಯೋ ಪಠ್ಯದ ಎದುರು ಅವರ ಮುದ್ರಿತ ಓದುವಿಮರ್ಶೆ ಅರೆಕೊರೆಯದ್ದೆ ಹೌದು)

ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆ ಕೂಡ ಒಂದು. ಕಿ.ರಂ. ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ–ಪ್ರಭುತ್ವ–ಎಲಿಟಿಸಂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಸೆದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಎರಡನ್ನೂ ಬೆಸೆದು ಆದ್ಯಂತಿಕ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎಂದು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಮ, ಧಾಟಿ, ದೃಷ್ಟಿ, ಪರಿ, ರೀತಿ, ವಿನ್ಯಾಸ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವ ಉಪಕ್ರಮ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತತ್ವಪದಕಾರರು ಎನ್ನುವ ಬದಲು ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಪದಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನಶೀಲ ಕವಿತೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಜ್ಞ, ಷರೀಫ, ಅಲ್ಲಮ, ಕನಕಾದಿಗಳನ್ನು ಇವರು ಚಾರಣಕವಿಗಳು ಎಂದೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಓಪನ್ ಎಂಡೆಡ್ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಮುಕ್ತಮುಕ್ತಾಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಟರ್ನಲ್ ಪೋಸ್ಟ್‌ಪೋನ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಮೀನಿಂಗ್‌ನ್ನು ಅರ್ಥದ ಮುಂದೂಡಿಕೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಲೋಸ್ ರೀಡಿಂಗ್ ಇರುವಂತೆಯೆ ಕ್ಲೋಸ್‌ಲಿಸನಿಂಗ್ ಕೂಡ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಬದಲಿ ಮತ್ತು ನವೀನ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬಳಕೆ ಕೇವಲ ನವೀನತೆ ಅಥವಾ ತಾಜಾತನ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯು ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವೂ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಯ ನಡುವಿನ ಗೆರೆ ಬಲು ತೆಳುವು ಎಂಬುದು ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಬಹುರೂಪಿ ತೋಂಡಿ ಮಾರ್ಗ

70ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಿ.ರಂ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು; ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಮಾತೇ ಅವರ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ರೆಕಾರ್ಡು ಮಾಡಿದರೂ ಅವರು ರೇಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಿ.ರಂ. ಸದಾ ತಾವು ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಅಳಿಸುತ್ತಲೆ ಇದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಸದ್ಯತನದಲ್ಲಿಯೆ ನಂಬಿಕೆ. ಭಾಷಣಗಳ ಶಾಶ್ವತ ದಾಖಲೀಕರಣ ಅಥವಾ ಓದಿನ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ಇದ್ದವು. ವಾಚನ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಪಠಣ, ಪಾರಾಯಣ, ಅಧ್ಯಯನ, ಗಮಕ, ಹರಿಕಥಾ, ತಾಳಮದ್ದಲೆ, ಕೇಳಿಕೆ, ಸುಖಸಂಕಥಾ ವಿನೋದ, ಟೀಕು, ಸರಳೀಕರಣ ಇಂಥ ಹಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನವು ಬಹುಪಾಲು ತೋಂಡಿ ಆಗಿಯೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಕಿ.ರಂ. ಇಂಥ ತೋಂಡಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಆಧುನಿಕ ಕೊಂಡಿಯೆ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಬರೆಯದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಅವರ ಸೋಮಾರಿತನ ಅಥವಾ ಆಲಸ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆ ಆಗಿತ್ತು. ಅಕ್ಷರರೂಪಿ ಬರೆಹಕ್ಕಿಂತ ಬಹುರೂಪಿ ತೋಂಡಿ ಆಗಿಯೆ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅಂಥ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಬಾಳಿದರು ಕೂಡ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ

ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಂಡ ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಇವರದ್ದೆ ಆದ ತೋಂಡಿ ಮಾರ್ಗ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂಚೂರು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ; ಅರ್ಥದ ಬಂಧನದಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ, ನಿರಂತರ ಅರ್ಥದ ಮುಂದೂಡಿಕೆಯನ್ನು ನಂಬಿದ ಓದಿನ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಮಾರ್ಗವದು. ತೋಂಡಿಯನ್ನೆ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಪ್ರಸ್ತುತಿ (Presentation) ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ (Performance) ಎರಡೂ ಮಿಳಿತಗೊಂಡ; ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತೆರೆ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವ, ಕಾವ್ಯದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ, ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನದ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಣ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತೋಂಡಿ ಮಾರ್ಗ ಇದು. ಕಿರಂ ಕನ್ನಡದ್ದೆ ಆದ ಇಂಥ ಒಂದು ಹೊಸ ಓದಿನ ಪಂಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನಿತ್ಯ ಚಾರಣವಾದ, ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತೋಂಡಿ ಎಂದೆ ಅದನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವು ಇವರ ತೋಂಡಿ ಮಾರ್ಗದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ. ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ; ನಮ್ಮ ನಾಮಕರಣದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಭಾಸವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇದನ್ನು ಬಹುರೂಪಿ ತೋಂಡಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕು. ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ತೋಂಡಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತೋಂಡಿ, ಮುಕ್ತ ಮುಕ್ತಾಯ ತೋಂಡಿ, ಅರ್ಥದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ತೋಂಡಿ, ಸಂವಹನಶೀಲ ತೋಂಡಿ, ನಿತ್ಯಾಚಾರ ತೋಂಡಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತೋಂಡಿ, ಅಖಂಡ ತೋಂಡಿ, ಪ್ರಸ್ತುತಿ ತೋಂಡಿ, ಪ್ರದರ್ಶನ ತೋಂಡಿ, ವಿಲಕ್ಷಣ ತೋಂಡಿ, ಹೀಗೆ ಹಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಹುರೂಪಿ ತೋಂಡಿ ಇದು.

ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕಿರಂ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇವರ ಕಾಲಮಾನದ ಹಲವರಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಿರಂ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಅವರು ಇವನ್ನು ಕನ್ನಡದ್ದೆ ಆದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತೋಂಡಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮದೆ ಆದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಓದಿನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಗಂಧಗಾಳಿಯನ್ನು ಹೀರಿ ಈ ನೆಲದಲ್ಲೆ ನಿಂತು, ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಮಂಡಿಸುವ ಕಿರಂ ಮಾರ್ಗ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು.

ಆಕರ ವಿವರ : ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪುಟಗಳು ಡಾ.ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಕಿರಂ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಕಲನ 'ತೆರೆದ ಪಠ್ಯ' (2012, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು) ಕೃತಿಯ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಗಳು.

ಕಿ.ರಂ. ಒಬ್ಬ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮರ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ. ಅವರು ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತರೆ ನಿಜದ ನೀಲಾಂಜನೆ ಗಂಡುರೂಪ ತಾಳಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಾಟ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ, ಕಾವ್ಯಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ನಿಂತಂತೆ ಭಾಸ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂಥ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್ ಮೂಲಕವೆ ಕಿ.ರಂ. (ನೀಲಾಂಜನೆಯಂತೆಯೆ) ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾದರು. ಆದರೆ ಕಿ.ರಂ. ಅಕ್ಕನ ಜೊತೆ ವಾಕಿಂಗ್ ಹೋಗುವಂತೆ, ಬೇಂದ್ರೆಯ ಜೊತೆ ಬ್ರೇಕ್ ಫಾಸ್ಟ್ ಮಾಡುವಂತೆ ನಾವೂ ಕಿರಂ ಜೊತೆ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಸಂವಾದ ಮಾಡಬಹುದು.

ಬೆರ್ಮೆರು ಏನಾದರು?

ಡಾ. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್
'ಅಕ್ಷರ', ಬೆಳ್ಮಣ್ಣು, ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕು

ಡಾ। ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್ ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಸಾರರೂಪವಾಗಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಹಿರಿಯ ಲೇಖಕ ಡಾ। ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವರ ಬರಹವನ್ನು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ – ಸಂ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ **'ಬೆರ್ಮೆರ್'** ಎನ್ನುವ ದೇವರು ಅಥವಾ ದೈವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅನ್ನುವ ದೇವರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವೊಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಬೆರ್ಮೆರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ಗೊಂದಲ ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅನ್ನುವ ದೈವ ಅಥವಾ ದೇವರು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನವರು **'ಬ್ರಹ್ಮ'** ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ **'ನಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ', 'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ'** ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಬೆರ್ಮೆ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಬೆರ್ಮೆನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳು ಬೆರ್ಮೆರ್ ವೈದಿಕದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ತುಳು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ತುಳು ಬೆರ್ಮೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಇದುವರೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಗ ಬೆರ್ಮೆ ಮತ್ತು ಬೆರ್ಮೆ ಎಂಬ ಎರಡೆರಡು ದೇವರುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆ ಜತೆಜತೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ; ಕೆಲವು ಕಡೆ ಎರಡೆರಡು ಬೆರ್ಮೆರೇ ಇದ್ದಾರೆ (ದೊಡ್ಡ ಬೆರ್ಮೆ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕ ಬೆರ್ಮೆ); ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಶಿವಲಿಂಗ ರೂಪದ ಬೆರ್ಮೆರಿದ್ದಾರೆ – ಅವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆದು ಶಿವ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಮೀಸೆ ಹೊತ್ತ ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ಬೆರ್ಮೆರೂ ಇದ್ದಾರೆ; ವಿವಿಧ ಆಕಾರದ ಕಲ್ಲಿನ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಬೆರ್ಮೆರಿದ್ದಾರೆ; ಗುಂಡ ಅಥವಾ ಗೋರಿಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ನಿರಾಕಾರ ಬೆರ್ಮೆರಿದ್ದಾರೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು **'ತುಳುವರ ಮೂಲತಾನ ಆದಿ ಆಲಡೆ'** (ಪ್ರಕಾಶನ : ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ ಪ್ರೈ.ಲಿ. ಬೆಂಗಳೂರು. 2012) ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೊರತಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಆಕರಗಳನ್ನು

ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರೆ ಬೆರ್ಮರ ಕುರಿತಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ; ಗೊಂದಲಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗಿಲ್ಲ.

ಬೆರ್ಮರ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳು

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಂದರೆ – 'ಬ್ರಹ್ಮ', 'ಒಂದು ದೈವದ ಹೆಸರು, ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನಾದವನು' ಎಂದು ಡಾ. ಯು. ಪಿ. ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ತುಳು ನಿಘಂಟು (ಸಂಪುಟ 5 ಪುಟ 2381) ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ತಮ್ಮ ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪ : ನೆಲೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭೂತ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಭೂತಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಎಣಿಸುವುದಾಗದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಪ್ಪ, ಬೆರ್ಮ, ...ಇವರೆಲ್ಲ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯ ದೈವಗಳು." (ಪುಟ 16) ಮತ್ತು "ಇವೆಲ್ಲ ಗ್ರಾಮಭೂತಗಳಾದರೆ, ಕಾಡಿನ ನಡುವೆ ನೆಲೆಸಿರುವ ಬೆರ್ಮ (ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸ)ನೂ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ." (ಪುಟ 17).

ಬೆರ್ಮರ ಆರಾಧನೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಮೂಲಸ್ಥಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿರುವ ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬೆರ್ಮರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ :

ಇಂದಿರಾ ಹಗ್ಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ 'ಬಂಟರು ಒಂದು ಸಮಾಜೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 1. " ವೈದಿಕ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ತುಳು ಬಿರ್ಮೆರ್ ಕೂಡಾ ನಿರಾಕಾರ ನಿರ್ಗುಣ. ಭಕ್ತರು ಹೊರಿಸಿದ ಗುಣ, ಭಕ್ತರು ನೀಡಿದ ಆಕಾರ ಇವನದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಡೆ ಬನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕಾರ ನಿರ್ಗುಣ ಬೆರ್ಮ" (ಬಂಟರು, 363).

2. ಆಲಡೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಹುತ್ತವೇ ಬೆರ್ಮರಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. (ಬಂಟರು, ಪುಟ 363)

3. ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಡೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನ ತಿದ್ಯಂಬಳ ಗುತ್ತಿನ ಬನದಲ್ಲಿ 8 ಇಂಚು ವ್ಯಾಸದ ದೋಸೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಕೆತ್ತಿದ ಕಲ್ಲು ಇದೆ. 'ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ನನಗೆ ತೋರಿಸಿದರು. ಆದ್ಯಪಾಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಮುರಕಲ್ಲು' ಮೂಲ ಬಿರ್ಮೆರ್ ದೈವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ." (ಬಂಟರು, ಪುಟ 366)

4. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು "ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಮೂಲತಃ ರಾಜನಾಗಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ವನದೇವತೆ. ಆಅರೆ ಆತ ಲೌಕಿಕ ರಾಜನೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ರಾಜ್ಯದ ಜೀವಕಳೆ, ಸಂಪದಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ನಿಯಾಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೇರ್ಪುಗೊಳಿಸಲು ರಾಜನು ಬೆರ್ಮರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬೆರ್ಮರ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನ ಕಾಡು." (ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬಂಟರು, ಪುಟ 365).

5. "ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಎಣ್ಮೂರು ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಮ್ಮಲೆಯ ಭೂತದ ಸ್ಥಾನ ಕಂಡು ದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭೂತವು ಇವರಿಗೆ ಬಿಳಿಯ ಕುದುರೆ ಏರಿ, ಖಡ್ಗಧಾರಿಯಾಗಿ, ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕೊಡೆ ಹಿಡಿದ ರಾಜಯೋಧನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಚಿತ್ರವು ತುಳುವರ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ." (ಡಾ. ಎಸ್. ಡಿ. ಶೆಟ್ಟಿಯವರ 'ತುಳುನಾಡಿನ ಜೈನ ಧರ್ಮ'ದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿತ. ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 78).

6. 'ಕಪ್ಪೆಟ್ಟು ಗರೊಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಮೀಸೆ ಹೊತ್ತ ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬೆರ್ಮೆರ ಶಿಲ್ಪ ಇದೆ.... ಅನೇಕ ಗರೊಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಗದ ಮೇಲೆ ಮೀಸೆ ಇದ್ದರೂ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಲೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ." (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 95).

7. ಸಿರಿ ಆಲಡೆ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಯೂ 'ಬಿರ್ಮೆರ್' ಚಾವಡಿ ದೈವವಾಗಿ ಇದೆ. .... ಬಿರ್ಮೆರ್ ದೈವದ ಮೊಗ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳು ಇವೆ. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 68)

8. ಬೆರ್ಮೆರ್ ಉಲ್ಲಾಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮರಸು ದೈವ ಆಗಿ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಮೀಸೆ ಇರುವ ಉಭಯಲಿಂಗಿ. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷನ ಏಕತೆ. ಎದೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗ ಪುರುಷ! ಮೀಸೆ ಇದೆ. ಮೊಲೆ ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲ. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, 68) .

9. ಕಂಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರು ಏಳು ಗಂಗೆಯಿಂದ ಬಂದ ಧರ್ಮರಸು ಉಲ್ಲಾಯ! (ಆದಿ ಆಲಡೆ, 69)

10. ..... ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕ, ನಾಯಕಿಯರು ಅದರಲ್ಲೂ ಸಿರಿ ಬಳಗ, ಬೆರ್ಮರನ್ನು ಉಲ್ಲಾಯನೆಂದೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆಲಡೆಗಳ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಾಯ ಪ್ರಧಾನ ದೈವ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಉಲ್ಲಾಯನನ್ನು ಧರ್ಮರಸು, ಧರ್ಮದೇವತೆ ಎಂದು ಜನರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಲ್ಲಾಕುಲು, ನಾಗ ಬಿರ್ಮೆರ್, ಅರಸು ದೈವ, ನಾಲ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ, ನೇಲ್ಯನ್ನೇರ್, ಎಲ್ಯನ್ನೇರ್, ಬಲಾಂಡಿ ದೈವ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, 69)

11. ಗರೊಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ನಿರಾಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಕೇತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುಂಡದೊಳಗೆ ಇವೆ. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 70)

12. ಢಕ್ಕೆ ಬಲಿಯ ವೈದ್ಯ (ನಟರಾಜ)ರು ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆ ತಮ್ಮದಲ್ಲ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕಪಾಲ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ತುಳು ಬಿರ್ಮೆರ್ 'ಕಪಾಲ ಬ್ರಹ್ಮ'." (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 70)

13. ಮಾರಣಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೋರೆ ದಾಡೆಯುಳ್ಳ ಬೆರ್ಮರ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಉರು ಇರುವಲ್ಲಿ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನ (ಬೆರ್ಮ) 'ನಿರಾಕಾರ' ಶಿಲೆ ಇತ್ತು. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 76).

14. ಯೆಡ್ತಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನ ಚಿತ್ತೇರಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆರೂರಿನ ಬೆರ್ಮರ ಗುಡಿಯ ಒಳಗಿರುವಷ್ಟು ಪುಟ್ಟ ಲಿಂಗ. ಅದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ನಾಟಲಾಗಿದೆ. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 107).

15. ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ನಾಗರ ಜೋವು ಜಯ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬಾಲ ಪಾತಾಳದಲ್ಲಿ, ಜಡೆ (ಹೆಡೆ) ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 76).

16. ತುಳು ಜನಪದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅವರವರ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಪುತ್ತೂರು ಮುಂಡಾಲ ಗುತ್ತು – 'ಕಿರಾತ ಬೆರ್ಮ' ಹಂದಿಯ ಬೇಟೆಯ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸುರತ್ಕಲ್ ಕಂಡಿಗೆ ಆಲಡೆ – 'ಕಿರಾತ ಬೆರ್ಮ' ಮೀನಿನ ಬೇಟೆಯ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. .... ಮೂಡಂಗಲ ತಾನ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ – 'ತಿಂಗೊಲು' (ಚಂದಿರ) ಬೆರ್ಮ. (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 76)

17. ಹಲವಾರು ಪಾರ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ವೀಳೆಯದೆಲೆಯಷ್ಟು ತೆಳ್ಳಗೆ, ಅಡಕೆಯಷ್ಟು ಉರುಟಾಗಿ, ತಾಳೆ ಮರದಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಉದಿಸುತ್ತಾರೆಂದಿದೆ. ಎಡ ಭುಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಜನಿವಾರ, ಬಲ ಭುಜದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರದ ಜನಿವಾರ ಅವರಿಗೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ

ಏಳು ಹೆಡೆಯ ಸತ್ತಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಡ ಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಹುತ್ತ (ಅಥವಾ ನೂರಾರು ಹಾವುಗಳು) ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಹಾವುಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. – ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಬೆರ್ಮರೆಂದರೆ ತುಳುವಿನ ದೇವರು

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೈವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತುಳು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೈವ, ಆದರೆ ಅವನ ರೂಪ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಂದರೆ ಯಾರು ಅಥವಾ ಏನು?

ನನ್ನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎನ್ನುವುದು ಅಂಕಿತ ನಾಮವಲ್ಲ; ರೂಢ ನಾಮ. ಅಂದರೆ ಅದು ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ತುಳು ಶಬ್ದ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : 1. ದೇವತಾರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೇ ತುಳು ಶಬ್ದ ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಮೂರು – 1. ದೈವ, 2. ಭೂತ ಮತ್ತು 3. ಸತ್ಯ (ಸತ್ಯೊಲು – ಕೆಲವರ ಪ್ರಕಾರ ಇವು ಸತ್ಯಗಳು ಅಲ್ಲ, ಶಕ್ತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ಶಬ್ದ). ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಶಬ್ದಗಳು.

ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಬರುವ ಮುನ್ನವೂ ಇಲ್ಲಿ ದೇವಾರಾಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಎಲ್ಲ ತುಳು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತೀರ್ಮಾನವಲ್ಲವೆ? ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಷ್ಟೆ – ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ದೇವತಾ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ' ಒಂದು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಶಬ್ದ ಇರಬಹುದಲ್ಲವೇ, ಅಥವಾ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಅಂದರೆ ಆರಾಧನೆ ಮೊದಲೇ ಇತ್ತು. 'ದೈವ', 'ಭೂತ' ಮತ್ತು 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದಗಳು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ ಜನರು ನಂತರ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿರಲೂಬಹುದು.

ಹಾಗಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು : ಪೂಜಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದ ಆ ದೈವಿಕವಾದ, ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ತುಳುಮೂಲದ (ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ) ಹೆಸರೇನು?

ಅದೇ 'ಬೆರ್ಮೆರ್'. [ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದಾದ ಮಾತು – 'ಉಳ್ಳಾಯ' ಮತ್ತು 'ಉಳ್ಳಾಳ್ತಿ' ಎನ್ನುವುದು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ದೇವರು ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಎರಡು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ (ಲಿಂಗವಿವಕ್ಷೆ ಉಳ್ಳ) ಶಬ್ದಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿವ ಮತ್ತು ದುರ್ಗೆಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದೇವರುಗಳು ಕನ್ನರು ಮತ್ತು ತುರುವರು ತುಳುನಾಡಿಗೆ ತಂದ ದೇವರುಗಳು. ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ದೇವತಾ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಬ್ದವಾಗಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ವಿವೇಚನೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.]

2. ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದದಂತೆ ತುಳು ಮೂಲದ ಹಲವಾರು ಶಬ್ದಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಗಳು ನೆಲೆಯೂರಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಊರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಮರೆತು ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಕ್ಕಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಇವು : 1. ಬರ್ಸ (ಸಂಸ್ಕೃತ

ಮೂಲ 'ವರ್ಷ' – ತುಳು ಶಬ್ದ : ಮರೆ). 2. ಸೊಲ್ಮೆಲು (ಉರ್ದು ಮೂಲ 'ಸಲಾಮ್'. ತುಳು ಶಬ್ದ 'ಪುಡಾಡ್' / ಕನ್ನಡ ಜ್ಞಾತಿ ಶಬ್ದ 'ಪೊಡಮಡು').

ಬೆರ್ಮೆರು ಮತ್ತು ದೇವರು

ಸುಮಾರು 15 ಹಾಗೂ 16ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದೆನ್ನಲಾಗಿರವ ಪಾರ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವಲ್ಲದೆ, 'ದೇವೆರ್ ಬೆರ್ಮೆರ್' ಎಂಬ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಾವು ಕೇಳುವ ಪಾರ್ದನಗಳು ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ. ಪಾರ್ದನಗಳ ರಚನೆಯ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಮೊದಲೇ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ – ಪ್ರಾಕೃತಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದವು. ಕೆಲವರು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎನ್ನುತ್ತಾ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ದೈವ / ಭೂತ / ದೇವರು ಎನ್ನುತ್ತಾ ಇದ್ದಾಗ ಜನರಿಗೆ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಬ್ದಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಇರಬಹುದು.

ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಘಟ್ಟವಿಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು, 'ಭೂತಗಳನ್ನು' ಸೋಲಿಸಿರುವುದು, ಸುಬ್ರಾಯ ಅಥವಾ ನಾಗ ದೇವರು ಸ್ಕಂದನ ಜತೆಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ತಾಳಿ ಅವನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವುದು – ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಈ 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಮತ್ತು 'ದೇವೆರ್' ಎಂಬ ಎರಡೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನಿಂದ ಜನವರ್ಗಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಉಂಟಾದ ಮೂಲ ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ / ವೈದಿಕ ಈ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು (ಬೆರ್ಮೆರ್ ಮತ್ತು ದೇವೆರ್) ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು – 1) ದೇವೆರ್ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದದ ಜತೆಗೆ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ, (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ 'ಛಪ್ಪನ್ನೈವತ್ತಾರು ದೇಶಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ) 2) ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾಗ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಮತ್ತು ಸುಬ್ರಾಯ ದೇವೆರ್) ಬಳಸಲಾರಂಭಿಸಿರಬೇಕು.

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅನ್ನುವ ಹಲವಾರು ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಅವರದೇ ಆದ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಇದ್ದರು ಎಂದು ಕೂಡಾ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ, ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂಬ ತುಳು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಇರಬಹುದು? 1. ಅದು ಕುಲದ ಮೂಲ ಪುರುಷ – ಪೆರಿಯಮ್ಮೆ / ಪೆರಿಯಮ್ಮೆರ್ (ಗೌರವಾರ್ಥ ಬಹುವಚನ) ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದದ ರೂಪಾಂತರ ಇರಬಹುದು. 'ಪೆರಿಯ' ಅಂದರೆ ಹಿರಿಯ, ದೊಡ್ಡ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದ ಪೂರ್ವಪದಕ್ಕೆ 'ಅಮ್ಮೆ' ಅಂದರೆ 'ತಂದೆ' (ಗೌರವಾರ್ಥ ಬಹುವಚನ – ಅಮ್ಮೆರ್) ಎಂಬ ಪರ ಪದ ಸೇರಿ ಉಂಟಾದ ಶಬ್ದ 'ಬೆರ್ಮೆ' ಅಥವಾ 'ಹಿರಿಯ ತಂದೆ'; ಗೌರವಾರ್ಥ ಬಹುವಚನ – 'ಬೆರ್ಮೆರ್', ಅಂದರೆ 'ಹಿರಿಯ ತಂದೆಯವರು' ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. 'ಅಮ್ಮ' ಎಂದರೆ 'ತಂದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇದೆ.

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಬಳಕೆಯಿದೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ.

'ಪ'ಕಾರ 'ಬ'ಕಾರವಾಗುವ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ತುಳುವಿನಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಕಾರಗೊಳ್ಳದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಪೇಮೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ತಾಯಿಯ ಅಕ್ಕ – 'ಪೇಪಿ' (ಮೂಲ : ಪೆರಿಯ ಅಪ್ಪೆ – ಹಿರಿಯ ತಾಯಿ) ಅವರ ಗಂಡ 'ಪೇಮೆ'. (ಪೆರಿಯಮ್ಮೆ ಅಥವಾ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ).

2. ತಮಿಳಿನ ಜ್ಞಾತಿ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿರಬಹುದಾದ 'ಪೆರುಮ್ಮೈ / ಪೆರುಮಾನ್' ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತನ್ನು, ಹಿರಿತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ – ಕನ್ನಡದ 'ಹಿರಿಮೆ' / 'ಹಿರಿಯವನು' ಶಬ್ದಗಳಿಗಿರುವ ಹಾಗೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತುಳುವಿನ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ದೇವರು ಎಂಬ ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗಾಗಿ ಬೆರ್ಮಸ್ಥಾನಗಳು ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೊದಲು ದೂಪೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಂಡಗಳು ಮುಂದೆ ಗುಡಿಗಳಾದವು. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮರ ಗುಂಡಕ್ಕೆ ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಯ ಅಜ್ಜ ಒಂದು ಬೆರ್ಮರ ಗುಂಡವನ್ನು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ – ಎನ್ನುವ ಮಾಹಿತಿ ಪಾರ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ತಮಿಳಿನ ಪೆರುಮಾನ್

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಪೈಕಿ ತಮಿಳು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರಷ್ಟೆ? ಹಾಗಾಗಿ ದೇವರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಶಬ್ದಗಳು ಸಿಗಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಹುಡುಕಹೊರಟರೆ ಎರಡು ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. 'ಪೆರುಮಾನ್' / 'ಪೆರುಮಾಳ್' ('ಪೆರುಮ್ಮೈ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು) ಎನ್ನುವುದು ತುಳುವಿನ ಬೆರ್ಮೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೆರಡು ಶಬ್ದಗಳೆಂದರೆ, 'ಕಡವುಳ್' ಮತ್ತು 'ಇರೈವನ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು. (ತುಳುವಿನ 'ಉಳ್ಳಾಯ' ಶಬ್ದದಂತಿರುವ 'ಅಯ್ಯನಾರ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಇದೆ). ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಪೂರ್ವದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ.

ಪೆರುಮ್ಮೈ ಎನ್ನುವ ಗುಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ; ಅದರ ಜ್ಞಾತಿ ಶಬ್ದಗಳಾದ 'ಪೆರುಮಾಳ್' ಮತ್ತು 'ಪೆರುಮಾನ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿವೆ. ಪೆರುಮಾಳ್ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಈಗ ವಿಷ್ಣು – ವೈಷ್ಣವ ದೇವರು – ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಲ್ಲುವ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಣಪತಿ ಪೆರುಮಾಳ್, ಮುರುಗನ್ ಪೆರುಮಾಳ್ ಎಂದು ಕೂಡಾ ಹೇಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬೆರ್ಮೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ನೆನಪಾಗುವುದಲ್ಲವೆ?

ತೊಡಕು ನಿವಾರಣೆ

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದವನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನವರ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಬಳಸಿದಾಗ

ಇದುವರೆಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವಾರು ತೊಡಕುಗಳು ನಿವಾರಣೆ ಆಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು 'ಬೆರ್ಮೆರ್', 'ಬೆರ್ಮೆರ ಮಾಣಿ' (ಬೆರ್ಮೆರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ/ಅವತಾರ) ಎಂಬ ಸೂಚನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲು ತಡಕಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, "ದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರನನ್ನು ಸಿರಿಗಳು, ನರಾಯಿನಾ, ... ನರಾಯಿನಾ ಬಿರ್ಮೆರೇ, ಅನ್ನೇರ್ ಬಿರ್ಮೆರೇ ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ." "ಕುಮಾರ ಎಂದರೆ 'ಬಿರ್ಮೆರೆ ಮಾನಿ' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಂಬಿಕೆ." (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 53). ಇದು ಯಾಕೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಯಾರೂ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದರೆ ದೇವರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಮೇಲಿನ ಪಾಡ್ದನ ಭಾಗವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ : ನಾರಾಯಣ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಂದರೆ ನಾರಾಯಣ ದೇವರು; ಕುಮಾರನು ಬೆರ್ಮೆರ ಮಾಣಿ ಅಂದರೆ ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ.

ಹಾಗೆಯೇ, "ಆಟಿ ಕಲೆಂಜನನ್ನು 'ಬಿರ್ಮೆರೆ ಮಾನಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ" (ಆದಿ ಆಲಡೆ, ಪುಟ 301). ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಟಿ ಕಳಂಜನು ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಮತ್ತು 'ನಾಗ ಬೆರ್ಮೆರ್' ಎರಡೂ ಇರುವ ಪೂಜಾಸ್ಥಳಗಳಿದ್ದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ದೇವರು ಮತ್ತು 'ನಾಗ ದೇವರು' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ, ಬ್ರಹ್ಮಬೈದರ್ಕಳು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಂದರೆ 'ತುಳುವರ' ದೇವರು ಅಲ್ಲ; 'ತುಳುವಿನ' ದೇವರು.

•••

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅನ್ನುವ ಶಬ್ದ ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇವರು' ಎನ್ನುವ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು.

ಈ ಬೆರ್ಮರ ಆರಾಧನೆ ಈಗ ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಈಗಿನ ತುಳುವರಲ್ಲಿ ಹಲವರಿಗೆ 'ಬೆರ್ಮರು' ಅಥವಾ ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡ ರೂಪವಾದ 'ಬ್ರಹ್ಮರು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಪರಿಚಯ – ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ದೈವ ಅಥವಾ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ – ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮರ ಆರಾಧನೆಯ ನೇರ ಪರಿಚಯವೂ ಇಲ್ಲ. (ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಡುಬಿದ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ ಊರ ಪರವೂರ ಭಕ್ತರ ನಂಬಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರು 'ಬ್ರಹ್ಮರು', 'ಬ್ರಹ್ಮರ ಪಾತ್ರಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸಹಜವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅಪವಾದಗಳಷ್ಟೆ).

ಹಿಂದೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಕುಟುಂಬದ, ಕುಲದ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದ (ಪ್ರಧಾನವಾದ) ದೇವರಾಗಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಆ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ದೇವರಿಗೆ ಗುಡಿಗಳಿದ್ದುದು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪಾರ್ದನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೇವರನ್ನು ಆಗ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು. ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪಾರ್ದನಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

1. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವರಾದ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಬೆರ್ಮೆರನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದಾಗ ಬಾಗಿಲು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ತೆರೆದುದು ಮುಂತಾದ ಪವಾಡಗಳಾದುದು ಆ ವೀರರ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ಆಗ ಬೆರ್ಮೆರಿಗೆ ಗುಡಿಯಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು.

ಅಂತಹ ಗುಡಿಗಳು ಏನಾದವು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಲು ಮುಂದೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

2. (ಅ) ಸಿರಿ ಪಾರ್ದನದಲ್ಲಿ ಬಿರ್ಮಾಳ್ವರು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೊರಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಬೆರ್ಮೆರು (ಡಾ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮರು' – ನೋಡಿ: ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 1997, ಪುಟ 350) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಮೂಲದ ಬೆರ್ಮೆರನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬಡಗು ಲಂಕೆಲೋಕನಾಡಿಗೆ ಹೋಗಯ್ಯ ಬಿರ್ಮಾಳ್ವ; ಲಂಕೆ ಲೋಕನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಡಿಪೊದರು ಬೆಳೆದಿದೆ, ಮೇಲುಪೊದರು ಹಬ್ಬಿದೆ, ಕಲ್ಲ ಪಂಚಾಂಗಕ್ಕೆ ಹಾರೆ ತಾಗಿಸಬೇಕು; ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಗುಂಡ, ಭೂತಗಳಿಗೆ ಬದಿಮಾಡ, ನಂದಿಗೋಣನಿಗೆ ಕಲ್ಲಪೀಠ ಕಡಿಸಬೇಕು. ದೇಗುಲ ಕಟ್ಟಿಸಿ ದೇವರು ಬ್ರಹ್ಮರ ಬಲಿ ಉತ್ಸವ ಮಾಡಿಸು..." (ಸಂಗ್ರಹ, ಅನುವಾದ – ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ) ಎನ್ನುವುದು ಮಾರುವೇಷದ ಬೆರ್ಮೆರ ಸೂಚನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. 1. ಒಂದು, ಬೆರ್ಮೆರು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮರು ಆದಿ ಅಥವಾ ಮೂಲಸ್ಥಾನದ ಆರಾಧನಾ ಸಂಕೀರ್ಣದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ದೇವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೇಗುಲ – ಅಂದರೆ ಸಣ್ಣ ಗುಡಿ – ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಗುಡಿಯ ಸುತ್ತ ದೇವರ ಬಲಿ ಉತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಬಲಿ ಎನ್ನುವುದು ದೇವರ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು (ಮೂಲ ಲಿಂಗ ಅಥವಾ ವಿಗ್ರಹವಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಮೂರ್ತಿ ಬಲಿಮೂರ್ತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ) ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ನೃತ್ಯಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಸವ ಬಲಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕ ವರ್ಗದವರೊಬ್ಬರು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ದೇಗುಲದ ಸುತ್ತ ನರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ದೇವರ ಸೇವೆಗೆ ಇರುವ ಹೆಸರು. ಇಂತಹ ಬಲಿ ಸೇವೆ ದೇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಹೊರತು ದೈವಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೆರ್ಮೆರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೇವರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ : ಗುಡಿಯಿರುವ 'ದೇವರು' ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಲಿ ಸೇವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗುಡಿಯಿಲ್ಲದೆ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ದೈವ' ಬ್ರಹ್ಮರು ಮತ್ತು ಭೂತಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ಭೂತ' ಬ್ರಹ್ಮರು ಮಾಧ್ಯಮ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವೇಶವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಕೋಲದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನರ್ತನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ವಿವರಣೆಯಿದೆ.

2. (ಆ) ಬೆರ್ಮೆರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ನಂದಿಗೋಣ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳು ಪರಿವಾರ ದೈವಗಳಾಗಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಿರಿ ಕಥಾನಕದ ಮಾತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ದೈವಗಳಿಗೆ ಕೋಲಬಲಿ ನಡೆಯುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಅಂದರೆ ದೈವದ ವೇಷ ಧರಿಸಿದ ಮಾಧ್ಯಮ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ಆ ದೈವ ಆವಾಹನೆಗೊಂಡು ಆಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಜತೆಗೆ ಸಂವಹನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೈವದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ನರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ತುಳುನಾಡಿನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ದೇವರಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಸವ ಬಲಿ ಸೇವೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಬೇರೊಂದು ದಿನ ಪರಿವಾರ ದೈವಗಳಿಗೆ

ಕೋಲಬಲಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಿರಿ ಪಾರ್ದನದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರು ತನಗೆ ಬಲಿ ಉತ್ಸವ ನಡೆಸಬೇಕೆಂದು ಆದೇಶ ನೀಡಿದುದು ಕೋಲಬಲಿ ಮಾಡಿಸು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ, ದೇವರ ಬಲಿ ಮಾಡಿಸು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದ ಪರಿವಾರ ದೈವಗಳಿಗೆ ಕೂಡಾ ಸಲ್ಲತಕ್ಕ ಆರಾಧನಾಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಂಗಿತಾರ್ಥ.

2. (ಇ) ಸಿರಿ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಸಿರಿಯ ವಂಶದ ಕುಡಿಗಳಾದ ಅಬ್ಬಗ ಹಾಗೂ ದಾರಗ ಎಂಬ ಬಾಲಿಕೆಯರು ದುರಂತ ಮರಣವನ್ನು ಪಡೆದು ಬೆರ್ಮೆರ ಜತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬೆರ್ಮೆರು 'ದೇವರು' ಬೆರ್ಮೆರು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಿರಿ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಬೆರ್ಮೆರ ಆರಾಧನಾಸ್ಥಳಗಳು ಇಂದು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಅಥವಾ ಮಹಾಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳಾಗಿವೆ.

2. (ಈ) ಸಿರಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಳೆನ್ನಲಾದ ಬೋಳದ ಬೆರ್ಮೆರ ದೇವಸ್ಥಾನ ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ. (ಸಿರಿಯ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಬ್ಬನಡ್ಕ ಎಂಬ ಸ್ಥಳ ನನ್ನ ಮನೆಯಿಂದ ಒಂದು ಕಿ. ಮೀ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಳ. ಬೋಳದ ಪದವು ಅದರಾಚೆಗಿನ ಸ್ಥಳ. ಬೋಳ ನನ್ನೂರು ಬೆಳ್ಮಣ್ಣಿನ ನೆರೆಯ ಊರು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ತಾಗಿಕೊಂಡಂತೆ ನಂದಳಿಕೆ ಇದೆ. ಇದು ಸಿರಿ ಮರುಮದುವೆಯಾಗಿ ಇದ್ದ ಊರು. ಇಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ ಚಿಕ್ಕ ಗುಡಿ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವರು ಎಂದು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ನಂದಳಿಕೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಉರ್ಕಿದೊಟ್ಟು ಇರುವ ಕೆದಿಂಜೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಕಥಾನಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಯೊಂದಿದೆ.)

ಈಗ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬೆರ್ಮೆರಿಗೆ ದೈವಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವಂತಹ ಕೋಲ ಅಥವಾ ಕೋಲಬಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೂ ಉತ್ಸವ ಬಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಸಿರಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಗಳು ಏನಾದವು?

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಬೋಳದ ಬ್ರಹ್ಮರ ಗುಡಿ ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಉಳಿದವುಗಳೂ ಹಾಗಾಗಿವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ತುಳುವರ ಆದಿತಾನ ಆಲಡೆ ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಸಿರಿಯ ಕಥಾನಕದ ಮೂಲದೇಗುಲ ಈಗ ಎಲ್ಲಿದೆ ?

ಸಿರಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಉಳಿದ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಿರಿ ಕಥಾನಕದ ಮೂಲದ ದೇವರಾಗಿದ್ದ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಡಾ. ಎಸ್. ಆರ್. ಅರುಣ ಕುಮಾರ್ ಒಂದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತೃತ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಅದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪಿಎಚ್. ಡಿ. ಪದವಿ ಪಡೆದವರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಮಾರಣಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವರೇ ಸಿರಿಯ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ಬೆರ್ಮೆರು (ಬ್ರಹ್ಮರು).

ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ತುಳುವರು ಈಗಲೂ 'ಬಡಕಾಯಿ (ಬಡಗು)' ಎಂದು ಕರೆದು ಎಂದು ಬಹಳ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. (ಸಿರಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು

ಬಡಗುನಾಡು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು). ಕುಂದಾಪುರದಿಂದ 16 ಕಿ. ಮೀ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವಾಲಯದ ಈಗಿನ ಹೆಸರು ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮರ ಎಡಬಲದಲ್ಲಿ 'ಮಲಯಾಳ ಯಕ್ಷಿ' ಮತ್ತು 'ವಟ ಯಕ್ಷಿ' ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮತ್ತು ವೆಬ್ ಸೈಟುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ದೇವರ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರನು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೆರ್ಮೆರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೆನಪಿಸುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇಬ್ಬರು ಯಕ್ಷಿಯರ ಮೂಲದ ಕುರಿತು ಕೂಡಾ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ.

ಕೊಲ್ಲೂರಿಗೆ ಸಮೀಪವಿರುವ ಈ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಆದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬಂದಿದ್ದರೆಂದೂ, ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಭುವನೇಶ್ವರೀ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಆರಾಧನಾ ರೀತಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇದೊಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸಿರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ನಂದಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನ ದೇವಾಲಯದ ಮಹಾಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವರ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಒಳಗೆ ಅಬ್ಬಗ ದಾರಗೆಯರ ಮೂರ್ತಿಗಳಿವೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೈವಗಳ ಗುಡಿಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಡಿಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವರ ಗುಡಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮರ ಲಿಂಗವಿದ್ದು ಅಬ್ಬಗ ದಾರಗ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಬೆರ್ಮೆರ ಆರಾಧನೆ

ಬೆರ್ಮೆರ ಆರಾಧನೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಮತ್ತು ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಆರಾಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರೂ ಬೆರ್ಮೆರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಸಿರಿ ಪರಿವಾರದವರೂ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಬೆರ್ಮೆರು ಒಂದೇ ಶಕ್ತಿ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಹೊಂದಿವೆ. ಬೆರ್ಮೆರೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಿವನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಅಭಿನಂದನೀಯವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಬೆರ್ಮೆರನ್ನು ಶಿವನೆಂದು ಆರಾಧಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ.

ನನ್ನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಬೆರ್ಮೆರು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ದೈವ ಅಥವಾ ದೇವರ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಶಿವನನ್ನೂ ಆಗಿನ ಜನ ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆರ್ಮೆರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು; ನಾರಾಯಣನನ್ನೂ ಬೆರ್ಮೆರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು (ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಸಿರಿ ಪಾರ್ದನದಲ್ಲಿರುವ 'ನಾರಾಯಣ ಬೆರ್ಮೆರೇ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ). ದುರ್ಗೆಯನ್ನು ಬಹುಶಃ ಉಳ್ಳಾಳ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಮತ್ತು ಸಿರಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುರ್ಗೆ ಮತ್ತು ಶಿವನ ಆರಾಧನೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿತ್ತು. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಬಿಲ್ಲವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದರೆ ಸಿರಿ ಬಂಟ ಜನಾಂಗದವಳು. ಈ ಜನವರ್ಗದವರು ಮೂಲತಃ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಬಂದವರು. ಶಿವ

ಮತ್ತು ದುರ್ಗೆಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಇವರೇ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದವರು. ಡಾ. ಪಿ. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ :

"ಬಂಟ ನಾಡವ, ಬಿಲ್ಲವ, ಹಳೇಪೈಕ, ಮೊಗೇರ, ದೇವಾಡಿಗ, ಗಾಣಿಗ, ಕೆಲೆಸಿ – ಮೊದಲಾದ ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ, ಸವರ್ಣ ಹಿಂದುಗಳ ಹಿರಿಯರು ತುಳುವಕ್ಕೆ ಆರ್ಯ ವಂಶಜರ ಮೊದಲು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡ ದ್ರಾವಿಡ ವಂಶಜರು" ಎನ್ನುವ ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡುವರ ಮಾತನ್ನು ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ (ಪುಟ 38).

"ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೇವಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳು (ಗುಡಿಗಳು) ಶಿವ ಸಂಬಂಧವಾದ ಗುಡಿಗಳೂ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಕಾರಣ ತುರುಕಾರರ ಇಷ್ಟದೇವತೆಯು 'ದೇವಿ'. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನರ (ನಾಡವರ) ಇಷ್ಟದೈವತವು 'ಶಿವನು'. ಈ ದೇವರುಗಳನ್ನೆ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಉಳ್ಳಾಯ ಮತ್ತು ಉಳ್ಳಾಳ್ತಿ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು" (ಪುಟ 69). "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವದಂದಿನಿಂದ ಈ ಗುಡಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ, ಪೂಜಾವಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವರ ಆಗಮನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಈ ದೇವಿ ಮತ್ತು ಶಿವ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಲಯಗಳು ಇದ್ದವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ತುಳುನಾಡು, ಪುಟ 46)

ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಂಡಗಳು ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳಾಗಿವೆ. ಬೆರ್ಮೆರೆಂದರೆ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ; ದೇವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ತುಳು ಶಬ್ದವಷ್ಟೆ ; ಆ ದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವನೇ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಕಾರಣ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಿಂಜೂರು, ಬ್ರಹ್ಮಾವರ, ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆ, ಬೋಳ, ಕೆದಿಂಜೆ, ಪುನಾರು ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಹತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಈ ದೇವರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವಿರುವುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಡಿಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆದಿಂಜೆ ಮುಜಲೊಟ್ಟು (ಉರ್ಕಿದೊಟ್ಟು – ಅಬ್ಬಗ ದಾರಗೆಯರು ಮಾಯವಾದ ಸ್ಥಳ, ಸಿರಿಯ ಕಥಾನಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರಣಿಕದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಮೀಪವಿದೆ; ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಇಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ದೇವರನ್ನು ಸಮೀಪದ ಕೆಲವು ಭಕ್ತರು 'ಬ್ರಹ್ಮರು' (ಉರಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ – ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯದು) ಎಂದೇ ಹೇಳುವುದನ್ನೂ ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ.

ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಂತಗಳು

ಬೆರ್ಮೆ ಶಬ್ದವು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಶಬ್ದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಲ್ಲ ಜನವರ್ಗಗಳು ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆರ್ಮೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಿ ಬಳಸಲಾರಂಭಿಸಿರಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಕೇವಲ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದವಲ್ಲ. ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದವಾಗಿಯೂ ಅದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು

ಹೊರಿಸುವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಕಷ್ಟವೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮರು, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು.

ಬೆರ್ಮೆ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರನಾದ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

1. ಮೊದಲು ಬೆರ್ಮೆ ಎಂದಿದ್ದ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಆವರ್ಸೆ ಆಲೆಗೂಳಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಬಲ್ಲಾರಪಾಡಿ ಕಲಡ್ಕ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ದೇವಸ್ಥಾನ, ಹಾರಾಡಿ ಆಲಡ್ಕ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ದೇವಸ್ಥಾನ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಹೆಸರು ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಂದೇ ಇದೆ. (ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ದತ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾದಾಯ ಇಲಾಖೆಯ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಸರು).

2. ನಂತರ ಶಿವಲಿಂಗ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಲಿಂಗ ಎಂಬ ಕೂಡುನುಡಿಯ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗ ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಾರ್ಕೂರು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗ ವೀರಭದ್ರ ದೇವಸ್ಥಾನ.

3. ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮ ಲಿಂಗ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವೂ, ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ. (ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಕೇವಲ ಶಿವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲ). ಹೀಗೆ ಒಂದು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಾಡವಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಎರಡೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಸೇರಿದ ಕಾರಣ ಜನ ಬೆರ್ಮೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರನನ್ನು ಶಿವ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸತೊಡಗಿದರು.

4. ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಪದಸಮುಚ್ಚಯದ ಬದಲಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮೇಶಾಯ (ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಅಂಜಾರು ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಜ್ಯೂರಿ ಬ್ರಹ್ಮೇಶಾಯ ದೇವಸ್ಥಾನ) ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮೋದಯ (ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಬನ್ನಾಡಿಯ ಬ್ರಹ್ಮೋದಯ ದೇವಸ್ಥಾನ) ಎಂಬ ಕೂಡುನುಡಿಗಳೂ ಇವೆ. ಇನ್ನಂಜೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೇವಾಲಯದ ಹೆಸರು ಮಾಡಾವು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದೇವ ದೇವಸ್ಥಾನ; ಐರೋಡಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತಾವು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದೇವ ದೇವಸ್ಥಾನ!

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಶಿವ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೆರ್ಮೆರ (ದೇವರ) ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಎಂದು ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಯಿತೇ, ಬೇರೆ ಬೆರ್ಮೆರನ್ನೂ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದುರ್ಗೆ) ಶಿವನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆರಾಧನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರಣ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಈ ದೇವತಾ ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಬಹಳ ಕಾರಣಿಕದ ಸ್ಥಳಗಳೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರವೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿರಿ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಬಿರ್ಮಾಳ್ವರನ್ನು ಬೆರ್ಮೆರೇ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರೆಂದೇ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ದುರ್ಗಾ ದೇವಿಯ ಗುಡಿಗಳು ಕೂಡಾ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನನಗೆ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದುರ್ಗೆಯನ್ನು ಉಳ್ಳಾಳ್ದಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ದುರ್ಗಾಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಂದಿಗೋಣ, ಲೆಕ್ಕೆಸಿರಿ ಮುಂತಾದ ಪರಿವಾರ ದೈವಗಳಿಗೆ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ನೀಡಿ ಆರಾಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಉಳ್ಳಾಯ ಮತ್ತು ಉಳ್ಳಾಳ್ತಿ

ತುಳುನಾಡಿನ ಜನರು ಈಗಲೂ ಶಿವನನ್ನು ಉಳ್ಳಾಯ ಎಂದೂ ದುರ್ಗೆಯನ್ನು ಉಳ್ಳಾಳ್ತಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವರುಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರನೂ ಉಳ್ಳಾಯನೇ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರು ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ದೇವತಾಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವ ಪರಿಪಾಠ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಉಳ್ಳಾಯ ಉಳ್ಳಾಳ್ತಿ ಶಬ್ದಗಳು ಬೆರ್ಮೆ ಶಬ್ದದಂತೆ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಶಬ್ದಗಳು. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಇರವಾನ್, ಕಡವುಳ್, ಪೆರುಮಾಳ್, ಪೆರುಮಾನ್ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿರುವಂತೆ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮೂರು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಶಬ್ದಗಳು ದೇವರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಶಿವ ಮತ್ತು ದುರ್ಗೆಯರನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ದೇವರಾಗಿ ಆರಾಧಿಸುವ ಜನವರ್ಗದವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪುರೋಹಿತರು, ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಇದ್ದ ಆರಾಧ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಂದರೆ ಬೆರ್ಮೆರು ಮತ್ತು ಪರಿವಾರ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಭೂತ, ದೈವ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎಂಬ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದರ ಫಲ.

ಅದೇ ರೀತಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ (ಮತ್ತು ಭೂತ ಸ್ಥಾನ) ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಆಗಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರ ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಗರ್ಭಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಷಡಾಧಾರಪೂರ್ವಕ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನ (ದೇವಾಲಯ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ) ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆ ರೀತಿ ಮಾಡದೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕಾಡಿನ ಬನಗಳ ನಡುವೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿದ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಕರೆದರು.

ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೆರ್ಮೆರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೇವರಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆರಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಬೆರ್ಮೆರ ಗುಂಡಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆದುದೂ ಇದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ – ದೇವಸ್ಥಾನ

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ದೇವಸ್ಥಾನ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಹೊರತು 'ದೇವಾಲಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ದೇವಾಲಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಶಬ್ದ. ಆದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಶಬ್ದವಾಗಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಶಬ್ದ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು.

ಬೆರ್ಮೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಒಂದು ದೈವವಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೈವದ ಕಲ್ಲು (ಅಥವಾ ಲಿಂಗ) ಬನವೊಂದರ ನಡುವೆ, ಅಥವಾ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಊರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೈವ ಬೆರ್ಮೆರಾದರೆ ಬೆರ್ಮೆರಿಗೆ ಮನೆಯಂತಹ – ಒಂದು ಬಾಗಿಲಿರುವ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಊರು ಬೆಳ್ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನವಿದ್ದು ಬೆರ್ಮೆರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಮುರಕಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಂಚಿನ ಕಟ್ಟಡವೊಂದರ ಒಳಗೆ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಆಸಕ್ತರು ಸೇರಿ ಬೆರ್ಮೆರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಊಟಮಾಡಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ, ಅಡಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರದು. ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸ್ಥಳಗಳ ವಾರಸುದಾರರು ವಂತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬೆರ್ಮೆಸ್ಥಾನದ ಚಿತ್ರ ಇದು.

ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ನಂದಿಗೋಣ ಹಾಗೂ ಲೆಕ್ಕೆಸಿರಿ (ರಕ್ತೇಶ್ವರಿ) ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಡಿ ಎದುರಿಗೆ ನಾಗಬೆರ್ಮರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಇದೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದೈವ ಬೆರ್ಮರ ಲಿಂಗಗಳು ಸೂರಿಲ್ಲದೆ ಬನ ಅಥವಾ ಕಾಡಿನ ನಡುವೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮನೆತನದ ಬೆರ್ಮ ದೈವಗಳು ಮನೆತನದವರ ಆಸಕ್ತಿ, ಅನುಕೂಲ, ಭಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಾವಡಿ, ಗುಡಿ, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿವೆ, ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ದೈವ ಬೆರ್ಮರ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಡ್ದನಗಳಿವೆ. ಪಾರ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ವೀಳೆಯದೆಲೆಯಷ್ಟು ತೆಳ್ಳಗೆ, ಅಡಕೆಯಷ್ಟು ಉರುಟಾಗಿ, ತಾಳೆ ಮರದಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಉದಿಸುತ್ತಾರೆಂದಿದೆ. ಎಡ ಭುಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಜನಿವಾರ, ಬಲ ಭುಜದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರದ ಜನಿವಾರ ಅವರಿಗೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಏಳು ಹೆಡೆಯ ಸತ್ತಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಡ ಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಹುತ್ತ (ಅಥವಾ ನೂರಾರು ಹಾವುಗಳು) ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೈಯಲ್ಲ ಹಾವುಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಿಗೆ ಕೆಮ್ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ನೀಡಿದ ಬೆರ್ಮೆರ್ ದೈವವು ಇವರಿಗೆ ಬಿಳಿಯ ಕುದುರೆ ಏರಿ, ಖಡ್ಗಧಾರಿಯಾಗಿ, ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕೊಡೆ ಹಿಡಿದ ರಾಜಯೋಧನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ದೈವದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲವಿದೆ. ಬೆರ್ಮೆರ್ ದೈವವಾಗಿಯೂ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ.

ಚಿತ್ತಾರಿ ಬ್ರಹ್ಮ

ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮರೆಂದರೆ ಕುಲವೊಂದರ ಮೂಲಪುರುಷನಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಶಬ್ದವು 'ಭೂತ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಲದ ಮೂಲಪುರುಷನ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಹೆಸರು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮರೆತುಹೋದಾಗ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಥವಾ ಪೆರಿಯಮ್ಮೆರ್ (ಹಿರಿಯ ತಂದೆ – ಮೂಲಪುರುಷ) ಸಮಾಧಿಯಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ನಿಗ್ರಹಾನುಗ್ರಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಿತ್ತಾರಿ ಭೂತ, ಚಿತ್ತಾರಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚಿತ್ತಾರಿ ಎಂದರೆ ಸಮಾಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೆಂದು ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಚಿತ್ತಾರಿಗಳು ಮುಂದೆ ದೇಗುಲಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಚಿತ್ತಾರಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಂಬ ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಹೆಗ್ಗೊಂಜೆ ಕೊಟ್ಟಾರ ಚಿತ್ತಾರಿ ದೇವಸ್ಥಾನ, ಹಣ್ಣಿಹಳ್ಳಿ ಚಿತ್ತಾರಿ ದೇವಸ್ಥಾನ.

ಚಿತ್ತಾರಿ ಭೂತ ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಂಬ ಹಲವಾರು ದೇವಾಲಯಗಳ ಹೆಸರು ಧಾರ್ಮಿಕ ದತ್ತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆವರ್ಸೆ ಚಿತ್ತಾರಿ ಭೂತ ದೇವಸ್ಥಾನ, ಬೆಲ್ಲಾಡಿ ಚಿತ್ತಾರಿ ಭೂತ ದೇವಸ್ಥಾನ.

ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ತಾರಿ ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಾಂತಾರು ಚಿತ್ತಾರಿ ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವಸ್ಥಾನ.

ಚಿತ್ತಾರಿ ಭೂತ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತಾರಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರೆಂದರೆ ಭೂತಗಳು ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲಪುರುಷರ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂದರೆ ಆ ದೈವಗಳ ಯಾರಾದರೂ ಭಕ್ತರು ಅದೊಂದು ಅವಮಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ ಕೂಡಾ ಹೀಗೆಯೇ ಮಾನವರಾಗಿದ್ದು ಈಗ ದೇವರಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರು ತಾನೆ?

ಬೆರ್ಮೆರು : ದೇವರು, ದೈವ, ಭೂತ

ಬೆರ್ಮೆರು ಎನ್ನುವುದು ರೂಢ ನಾಮ (ಕಾಮನ್ ನೌನ್) ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ದೇವರು, ದೈವ ಮತ್ತು ಭೂತ ಎಂದು ನಾವು ಈಗ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಲ್ಲುವ ಶಬ್ದವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ತುಳುವಿನ ಬೆರ್ಮೆರು ಮುಂದೆ ದೇವರಾಗಿಯೂ, ದೈವವಾಗಿಯೂ, ಭೂತವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ದೈವ ಬೆರ್ಮೆರ ಗುರುತು ಮಾತ್ರ ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಉಳಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ದೈವವನ್ನು ಬೆರ್ಮೆ (ಬ್ರಹ್ಮ)ರೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದೈವ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳಾಗಿದ್ದ ಕೆಲವು ಬೆರ್ಮೆರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಇದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಎರಡು ಸಣ್ಣ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ:

1. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಮೂಲವಿಗ್ರಹವೊಂದಿರುತ್ತದೆ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಕಲ್ಲಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇರುವ ಅಥವಾ ಅದೇ ದೇವರ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಪಂಚಲೋಹದ ಅಥವಾ ಇತರ ಲೋಹದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಗರ್ಭಗುಡಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ತಂದು ನಿತ್ಯಬಲಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಸವಬಲಿಗಳಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಶಿವ ಅಥವಾ ಮಹಾಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಇರುತ್ತದೆ, ಬಲಿ ಮೂರ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಪಶುಪತಿ, ಚಂದ್ರಚೂಡ, ತ್ರಿಶೂಲಪಾಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಶಿವನ ಮನುಷ್ಯರೂಪದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪದ್ಧತಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕಿನ ಮಾಳದ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗವಿದ್ದರೂ, ಬಲಿಮೂರ್ತಿ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವ ದೈವ ಬೆರ್ಮೆರ ವಿಗ್ರಹವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದು ಬೆರ್ಮೆರ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿದೆ.

2. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ಬಲಿಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದವರು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ನರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸೇವೆಗೆ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ದೇವೆರ್ ತುಂಬುನ (ದೇವರು [ದೇವರನ್ನು] ಹೊರುವುದು) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವವರಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಛಾಯೆಯ ಹೆಸರು 'ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕ' ಎಂದು. (ಇತರ ಕೆಲವು ಚಾಕರಿಯವರ ಹೆಸರುಗಳು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಾಯೆಯುಳ್ಳ, ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ

ಹೆಸರುಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 1. ಮೇಲುಶಾಂತಿ = ಮುಖ್ಯ ಅರ್ಚಕರು. 2. ಕೀಳುಶಾಂತಿ = ಅವರ ಸಹಾಯಕರು. ಉಪಾಧಿಯವರು = ದೇವತಾರ್ಚನೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನವಕ ಪ್ರದಾನ ಹೋಮ, ಚಂಡಿಕಾಹೋಮದ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ, ಪಾರಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಭಾಗದ ನಿರ್ವಾಹಕರು.)

ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ದುರ್ಗೆ, ಸ್ಕಂದ ಹೀಗೆ ದೇವರು ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಅವರ ವಿಗ್ರಹ ಹೊರುವವನಿಗೆ 'ಬ್ರಹ್ಮ (ಅಂದರೆ 'ಬೆರ್ಮೆ') ವಾಹಕ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ :

1. ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆ : ತುಳುವರ ಮೂಲತಾನ ಆದಿ ಆಲಡೆ. ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ ಪ್ರೈ.ಲಿ. ಬೆಂಗಳೂರು. 2012.
2. ಡಾ. ಇಂದಿರಾ ಹೆಗ್ಗಡೆ. ಬಂಟರು : ಒಂದು ಸಮಾಜೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2009 (ದ್ವಿತೀಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆವೃತ್ತಿ).
3. ಡಾ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ : ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ. ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. 1997
4. ಡಾ. ಪಿ. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ : ತುಳುನಾಡು. ಡಾ. ಪಾದೂರು ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಉಡುಪಿ. 2009 (ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ 1963)
5. 'ಸಿರಿ' – ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ. ಸಂಪಾದಕರು : ಡಾ. ಬಿಳಿಮಲೆ, ಡಾ. ಎ. ವಿ. ನಾವಡ, ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಚ್ಚಿಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಡಾ. ಲೀಲಾ ಭಟ್ ಅವರ ಲೇಖನ – 'ತುಳುನಾಡ ಬೆರ್ಮೆರ್ : ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ' ಲೇಖನ. 1995.
6. ನಾಗೇಶ ಚಡಗ : ದೇಗುಲ ದರ್ಪಣ. ರೋಹಿತ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2012
7. ಮಾರಣಕಟ್ಟೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವೆಬ್‌ಸೈಟ್.

ಮಣ್ಣ ಹಣತೆಯ
ಎಣ್ಣೆ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಗುಣವೆ
ಹೊನ್ನ ದೀಪ್ತಿಗೆ ನಾಂದಿ

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅಲ್ಲ ಬೆಮ್ಮೆರ್

(ಡಾ। ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್ ಅವರು 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ)

ಡಾ। ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ
'ಸಾಕೇತ', ಮೊಡಂಕಾಪು, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ – 574 219

ಬೆರ್ಮೆರ್ ಕುರಿತಾದ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್ಟರು ಈ ಶಬ್ದದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಕುರಿತ ಸುದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆ ನಡಿಸಿ, ಅವರದೇ ಆದ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮೆರ್, ಬೆರ್ಮೆರ್, ನಾಗಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಹಲವು ಬಗೆಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ತುಳುವರ ಪ್ರಥಮ ಆರಾಧ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಸರಿಯಾದ ಉಚ್ಚಾರ 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಎಂದೂ, 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಎಂದರೆ ತುಳುವರು ಆರಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವಾರು ದೈವಗಳ ಹೆಸರುಗಳಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೈವದ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡದ 'ದೇವರು' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಅರ್ಥದ ತುಳುವಿನ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸೂತ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಬೆರ್ಮೆರ್ ತುಳುವರ ದೇವರಲ್ಲ. ತುಳುವಿನ ದೇವರು."

ಡಾ। ಭಟ್ಟರು ಬಂದಿರುವ ನಿರ್ಣಯ; ಬ್ರಹ್ಮೆರ್, ಬೆರ್ಮೆರ್, ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾಗನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ನಾಗಬ್ರಹ್ಮೆರ್ – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ, ಪದಗಳಲ್ಲಿ 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಇದೇ ಸರಿಯಾದುದು ಎಂಬುದು ಒಂದು. ಇನ್ನೊಂದು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದರೆ ತುಳುವರು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿರುವ ದೈವಗಳಲ್ಲೊ, ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೊ ಇದೊಂದು ಅಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ದೇವರು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥ ಪದ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದ, ಸರಿಯಾದುದು ಎಂದು ಭಟ್ಟರು ಹೇಳುತ್ತಾರೊ, ಆ 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸರಿಯಾದ ಪದ 'ಬೆಮ್ಮೆರ್' ಎನ್ನುವುದು ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆ ಒಂದು ಪದದ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ 'ಬೆಮ್ಮೆರ್ ತುಳುವರ ದೇವರಲ್ಲ; ತುಳುವಿನ ದೇವರು' ಅನ್ನುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಾನು ಸಹಮತಿ ಮತ್ತು ಅದೇ ಸರಿ ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವೈದಿಕರು ನಾಮ, ರೂಪ, ಕಾಲ, ದೇಶಾತೀತವಾದ, ತಾವು ನಂಬಿದ ದೇವರು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪರಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತುಳುವರೂ ಹಾಗೆಯೇ ತಾವು ಆರಾಧಿಸುವ ಪ್ರಥಮ ಶರಣು ಎನ್ನುವ ಪರಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಕರೆದರು.

ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಹಲವು ಆಕಾರಗಳಿಂದ–ಹುತ್ತ, ಲಿಂಗ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಲು, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ, ಮರ, ಹುತ್ತ ಈ ಬಗೆಯ ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಬೆಮ್ಮೆರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತುಳುವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು.

ಇದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ತುಳುವ ಬೆಮ್ಮೆರೆ ಯೋಚನೆಯೂ ವೈದಿಕ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ದಷ್ಟೆ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವೈದಿಕರಂತೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ತುಳುವರಿಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ.

ಮಂಗಳೂರು, ಬಂಟ್ವಾಳ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತುಳುವರು ತಂದೆಯನ್ನು 'ಅಮ್ಮೆರ್' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವರನ್ನು ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಎಳವೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನ ಹಿರಿಯರು 'ಬೆಮ್ಮೆ ಬರೆಯಿ ಬರವು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ನಿಶ್ಚಿತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕದ ಶಕ್ತಿ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಪದ 'ಅಮ್ಮೆ' ಮತ್ತು 'ಬೆಮ್ಮೆ'. ಗೌರವ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಈ ಮೂಲಪದಗಳಿಗೆ 'ರ್'. ಅಕ್ಷರ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಮ್ಮೆರ್, ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ದೈವಗಳಿಗೂ ನನಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲಿತು ಬಂದುದಲ್ಲ. ಕಲೆತು ಬಂದುದು. ನಮ್ಮ ಏರ್ಯ ಬೀಡಿನ ಮನೆಯ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲೇ ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಪರಿವಾರ ದೈವಗಳ ಭಂಡಾರ ಇದೆ. ನಿತ್ಯ ಹಾಲು, ನೀರು, ಧೂಪ ದೀಪಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹಲವಾರು ಸಲ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದೈವಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆರಾಧನೆಗಳಿವೆ. ಮನೆಯಂಗಳದಲ್ಲೇ ನೇಮ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೇಮ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದವರು ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ವಿಜೇತರೂ, ಪರಂಪರೆಯ ಭೂತ ನೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಬಲ್ಲ ಸಜೀಪ ಮಂಜುಪಂಬದರು. ಹತ್ತಾರು ಕಡೆ ರಾಜನ್ ದೈವಗಳಿಗೆ (ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಆರಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ದೈವಗಳಿಗೆ) ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದವರು. ಅವರು ಪಾರ್ದನ, ಆಯಬೀರ, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅವರು ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದು. ಆ ನಂತರ ಬಂದ ಅವರ ಮಗ ಲೋಕಯ ಪಂಬದರೂ ಆಯಬೀರ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ನನ್ನ ಗ್ರಾಮ ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲೂಕಿನ ಅಂಬಡಾಡಿ. (ಈಗ ಎಲ್ಲರೂ ಅಮ್ಟಾಡಿ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಆದ ಹಾಗೆ). ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲಿ ಜೈನ ಬಲ್ಲಾಳರು ಬೀಡಿನ ಮನೆತನದವರಾಗಿ ನುಡಿಯಿಪ ನಡೆಯಿಪ, ಗುರಿತೋರಿಪ ಗುರಿಕಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಬೀಡಿನ ಬಲ್ಲಾಳರು ನೆರೆಯ ಬಾರೆದಲ್ತ ಬೀಡಿನ (ಈಗ ಬಾಳ್ತಿಲ ಎಂದಾಗಿದೆ.) ನೇಮ ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ದೈವ ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಸ್ವಾಮಿ. ಅಲ್ಲಿನ ನೇಮದೆಚ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೂತಿದ್ದ ಅಂಬಡಾಡಿ ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೆ ದೈವ "ಜೋಡು ಬೊಂಡ ಬೊಕ್ಕ ಪಿಂಗಾರದ ಪುರ್ಪ" ಕೊಟ್ಟು "ನೀವಿದ್ದ ಊರಿಗೆ ನಾನು ಬರುತ್ತೇನೆ" ಎಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬಲ್ಲಾಳರು 'ಅಯ್ಯಯ್ಯೊ ಪಾಪನೇ! ಉಲೊಲೊ ದೋಸನೆ! ಯಾನಿತ್ತಿ ಊರುಡು ಬೆಮ್ಮೆರೆ ಚಿತ್ತ ಮಲ್ಲೆ, ಮಮ್ಮಾಯಿ ಮಯಿಮೆ ಮಲ್ಲೆ, ಆದಿ ದೈವೊಲೆ ಪುರಪು ಮಲ್ಲೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ದೈವ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಬೆಮ್ಮೆರೆ ಚಿತ್ತ ಅಂದ್‌ಮಲ್ತ್ ಕೊರ್ಪೆ. ಮಮ್ಮಾಯಿ ಮನಸ್‌ನ್ ಒಪ್ಪಿತ ಮಲ್ತ್ ಕೊರ್ಪೆ, ಆದಿದ ದೈವೊಲೆನ್ ದುಂಬು ದೀವೊಂದು ನಡಪುಡ್ಪಾವೆ' ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಆಯಬೀರ' ದ ಮಾತು ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಲ ಹತ್ತು ಅರುವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪಂಬದರಿಂದ 'ಬೆಮ್ಮೆರ್' ಎಂಬ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲೆ ಕೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ.

ಭಟ್ಟರ ಲೇಖನ ಓದಿದ ಬಳಿಕ ಈಗ ಭೂತಗಳ ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ, ತುಳು ಅಕಾಡೆಮಿ ಸದಸ್ಯರೂ, ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಪಿ.ಹೆಚ್.ಡಿ. ಮಾಡಲು ಆಕರವಾಗಿದ್ದ ಪಂಬದ ದಯಾನಂದ ಕತ್ತಲಸಾರು ಅವರನ್ನು ಕೇಳಿದೆ. ಅವರೂ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೂತಾಲಯಗಳ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೇಳಿದರು. ಒಂದೆಡೆ 'ನಾಡ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಬಿರಿಮಾನ ಬರುವಾದ್ ಬತ್ತೆರ್'; ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಮೂಡಾಯಿ ಕುಡ್ಮಡ್ ಒರಿ ಮಂಜುನಾಥೆ ಐವೆರ್ ಕಾರ್ನಿಕೆರೆ ದೈವಾದೀನಂದ್ ಪನ್ಪಾವೊಂಡೆ,

ಪಡ್ಡಾಯಿ ಕಿನ್ನಿಮಜಲ್ ಸಾನೊಡು ಒರಿ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಮೂವೆರ್ ದೈವೊಲೆ ದೈವಾದೀನಂದ್ ಪನ್ಪಾವೊಂಡೆ' ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದರು, 'ಈಗ ಕೆಲವರು ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ'.

ತಂದೆ ಅಮ್ಮೆರ್ ಆದ ತುಳುವರಿಗೆ ದೇವರು ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಆಗುವುದು ಅತೀ ಸಹಜ ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಎಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾನೂ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಉಚ್ಚಾರ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬೇರೆ ಒಂದೆರಡು ವಿಷಯಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ನನಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದುದೇನೆಂದರೆ ತುಳುವರ ಆರಾಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾದ ನಾಗ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ, ದೈವಾರಾಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆರಾಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಧಾನಗಳು ಹೆಸರುಗಳು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಗೊಂಡವು. ನೇಮವು ನೇಮೋತ್ಸವವಾಯಿತು. ಪಿಲಿಚಾಂಡಿ ದೈವವು, ವ್ಯಾಘ್ರ ಚಾಮುಂಡಿ, ಜುಮಾದಿಯು ಧೂಮಾವತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ತುಳುವರ ಬೆಮ್ಮೆರೆ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ಬೆರ್ಮೆರ್, ಬ್ರಹ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾವು ಒಪ್ಪಿ ಬಂದಿರುವ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹತ್ತಿರ ಸರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬೆಮ್ಮೆರ್, ಬೆರ್ಮೆರ್, ಬ್ರಹ್ಮೆರ್ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಜೈನರು ತುಳುನಾಡಿನ ಉದ್ದಗಲದಲ್ಲಿ ಅರಸರಾಗಿದ್ದುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬೀಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿ ದೈವಗಳ ಮತ್ತು ಬೆಮ್ಮೆರೆ ಆರಾಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನೂ ನಡೆಯಿಪ, ನುಡಿಯಿಪ. ಗುರಿ ತೋರಿಪ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುದೂ ಆಗಿರಬಹುದು; ಬ್ರಹ್ಮ ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಜೊತೆಯ ಒಂದು ಯಕ್ಷ. ತುಳುವರ ಬೆಮ್ಮೆರನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದುದನ್ನು ಅವರ ಆಡಳಿತದ ಕೆಳಗಿರುವವರು ಒಪ್ಪಿ ಬೆಮ್ಮೆರು ಹೆಸರಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್, ಬ್ರಹ್ಮೆರ್ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ವೈಭವೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಸಂತೋಷ ಪಡುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತುಳುವರ 'ಬೆಮ್ಮೆರ್', 'ಬೆರ್ಮೆರ್', 'ಬ್ರಹ್ಮೆರ್' ಆಗಿ ಮೆಲ್ಲನೆ ಪ್ರಸಾರಗೊಂಡಿರಬಹುದು.

ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ತುಳುವರು ತಂದೆಯನ್ನು ಅಮ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದಂತೆ ದೇವರನ್ನು ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದ ಮೂಲತಃ ಬೆಮ್ಮೆರ್ ಆಗಿದೆ. 'ಬೆಮ್ಮೆರ್' ತುಳುವರ ದೈವ ದೇವರಾಗಿರದೆ ತುಳುವಿನ ದೇವರಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ದೇವರು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥದ ತುಳುವಿನ ಪದವಾಗಿದೆ.

ತರಗು ಚಿಗುರುಗಳ
ತಿರುಗು ಚಕ್ರವು
ತೆರೆದು ತೋರಿದೆ
ಜಗದ ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯ.

ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರ ಅವರ ನೂತನ ಕವಿತಾಸಂಗ್ರಹ 'ಕಲಾವಿದನ ಕೊಲೆ'

ಉದಯಕುಮಾರ ಹಬ್ಬು
ಕಿನ್ನಿಗೋಳಿ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ – 574 150

ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಚಲಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ, ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳು ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಹಳವಂಡಗಳ ದ್ವಂದ್ವದಾಚೆಗಿನ ಅತೀತದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು, ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಣ್ಕೆಗಳಂತೆ ಕಂಡಬರತೊಡಗಿವೆ ಎಂದೆನಿಸದೆ ಇರಲಾರದು. ಅತೀತದ ಮೋಹ ಕವಿತೆಗಳ ಹೊರ ಮತ್ತು ಒಳ ಹೂರಣ ಮತ್ತು ಆವರಣಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅಂಥದ್ದೆ ಕವನಗಳ ಟ್ರೆಂಡ್ ಸೆಟ್ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತಗೊಂಡಿದ್ದು, ಝೆನ್ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೊ ಅಥವಾ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಎಸ್ಕೇಪ್ ಕವಿಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ದಿಂದ ಬೇಕಾಗಿದೆಯೊ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ.

ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಕಾವ್ಯಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಬಾಚಿಕೊಂಡ ಎಮ್. ಎಸ್. ರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಆ ತೀರದ ಮೋಹ' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಸಂತ ನಾಡಿಗೇರರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅನಿಸಿದ್ದು ಇಷ್ಟು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳ ನಡುವೆ ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕವಿತಾಸಂಗ್ರಹವಾದ 'ಕಲಾವಿದನ ಕೊಲೆ', ಇದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದನಿಯ ವಕ್ತಾರರಂತೆ, ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೊಸತೊಂದು ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು, ಹೊಸತೊಂದು ಕಾವ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಹೊಚ್ಚಹೊಸ ಬಗೆಯ ಕವಿಗಳಂತೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾರೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅವರ ಮೊದಲ ಕವನಸಂಕಲನದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ನವ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೊರೆದು, ಸರಳತೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಳೆಯಿಸುವ, ನಿತ್ಯ ಘಟನೆಗಳ ಅನುಭವಗಳ ಅನುಭಾವ ವನ್ನು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿ ಓದುಗರನ್ನು ಕೆಣಕುವ, ಕದಡುವ, ಚಿಂತನೆಗೀಡು ಮಾಡುವ ಕವಿತೆಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅತಾರ್ಕಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕದಡಿಸಿ. ಕವಿತೆ ಅಂದರೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಯನ್ನು ಹೊಳೆಯಿಸುವ, ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ರೂಪನಿಷ್ಠ, ಸಂಕೇತಪೂರ್ಣ, ಪ್ರತಿಮಾನಿಷ್ಠ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕವಿತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬರೆಯುವ ತುಡಿತ, ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಹಾಕುವ ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮೂರ್ತಿಭಂಜಕತನದ ಹುರುಪು ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರಿಗಾದಂತೆ 'ಬರೆದುದನೆ ಬರೆಬರೆದು ಬಿನ್ನಗಾಗಿದೆ ಮನವು' ಈ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹರಿಯಪ್ಪ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿ, ಭಿನ್ನ ಧಾಟಿಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.

ಈ ಕವನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿಯೆಡೆಗೆ, ಅರಾಜಕತೆಯಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಡೆಗೆ, ತುಡಿವ, ತಲ್ಲಣಗಳ ನಡುವೆಯೂ ನಿರಾಳತೆಯ ವಿಷಣ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಸರಳತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಹೊಳೆಯಿಸಿ, ನಿತ್ಯಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಜನರು ಹೇಗಿರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮಿಂದ ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ, ಯಾವ ಆದರ್ಶಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಅವರು ನಿರಾಳರಾಗುತ್ತಾರೆ, ನಮ್ಮನ್ನು

ಶಿಲುಬೆಗೇರಿಸುತ್ತಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಸಣ್ಣತನ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಾದಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಹೋಲಿಕೆಗಾಗಿ ಎಮ್. ರುದ್ರೇಶಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಅಪಮಾನ' ಕವಿತೆಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡಲಾಗಿದೆ:

ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು
ಲಂಗೋಟಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬಿಚ್ಚಿ
ನಿಲ್ಲುವುದು, ಗೊಮ್ಮಟನ ಹಾಗೆ
ಸುಲಭವಲ್ಲ; ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ
ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕಳಕೊಂಡು
ಬೀದಿಗೆ ಬಿದ್ದು, ಮಾನ ಮೂರಾ–
ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿ; ಘನತೆ ಮಣ್ಣಾಗಿ
ಯಾವ ಹಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದೆ
ಬೆಲೆ ತೆತ್ತ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಿಂದ
ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವುದು
ಸಣ್ಣ ಮಾತಲ್ಲ. ಬೇಕದಕ್ಕೆ ಬೆಂದು
ಹದಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸು; ಚಿಗುರುವ
ಕನಸು, ಒಣಗರುಕೆಯ ತಾಳ್ಮೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದಂತೆನಿಸಿದರೆ, ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಈ ಸಾಲುಗಳು:

'ಬೀಚಿನಲ್ಲಿ'
ಬತ್ತಲಾಗುವುದೆಂದರೆ ಆಗಿಬಿಡಬೇಕಪ್ಪ
ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯಂತೆ ಬಾಹುಬಲಿಯಂತೆ
ಒಂದು ಕ್ಷಣವಲ್ಲ; ಒಂದು ದಿನವಲ್ಲ.
ಅದಕೂ ಧೈರ್ಯ ಬೇಕು, ನಾಚುಗೆಯ ಭಾವ ಕಳೆದಿರಬೇಕು,
ಅಂದರೆ ಅರರೆ! ಯಾಕೆ ಓಡುತ್ತೀರಿ ಹೀಗೆ?
ಕೈ ಅಡ್ಡ ಹಿಡಿದು ನಿಮ್ಮ ಇದಕ್ಕೆ?

ರುದ್ರೇಶ ಸ್ವಾಮಿಯವರ ಗಾಂಭೀರ್ಯಕ್ಕೂ, ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಶಾವರರ ತುಂಟುತನದ ಗಾಂಭೀರ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರರ ಕವನಕ್ಕೆ ರುದ್ರೇಶ ಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕವನವು ಪೂರಕವಾದಂತೆ, ಅಥವಾ ಇವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅವರ ಕವಿತೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ, ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರುದ್ರೇಶ ಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನೊಳಗಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಿದರೆ, ಪೇಜಾವರರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಚ್ಯಾಲೇಂಜು ಮಾಡಿ'ಯಾಕೆ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತೀರಾ ಹೀಗೆ?' ಎನ್ನುತ್ತ ಜನರನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಕವಿತೆಗಳ ಸಾರ ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. 'ಈ ದೇಹದ ಮೋಹ ಅಳಿಯುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ;

ಅದೊಂದು ಸಾಧನೆ.' ಇದನ್ನು ರುದ್ರೇಶ ಸ್ವಾಮಿಯವರು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ನಿವೇದಿಸಿದರೆ, ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರರು ಪೊಸೆಸ್ಸಿವ್ ಆಗಿ ಹಿರಿಯ ಬೋಧಕನಂತೆ, ಎಡವಿ ಬಿದ್ದವರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಾಣ್ಕೆಯೊಂದಿಗೆ, ತನ್ನೊಳಗಿನ ತನ್ನನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ದೂರದಿಂದ ನಿಂತು, ತನ್ನನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಮಾನವೀಯ, ರಾಜಕೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳ ಹೊರಗಣ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಟೀಕುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಶೈಲಿ, ಹೊಸ ಪದಪ್ರಯೋಗ ಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮಗೆ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಗ್ರಹೀತ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಒಳ ಹೊರಗಿನ ಟೊಳ್ಳುತನವನ್ನು, ತಣ್ಣನೆಯ ವಿಡಂಬನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ವಕ್ರೋಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸುವ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಕವಿತೆಗಳು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಕಾಣ್ಕೆಗಳು ಎಂಬ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕವಿತೆಗಳು ಅವುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯರ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ, ಮತಿಹೀನ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರೂರ ಚಿತ್ರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಮನಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

'ವಿಮರ್ಶಕ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಬರೆಯವುದು ಹೀಗೆ:

ಅನಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲ ಬರೆದರೆ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ
ಧ್ಯಾನಸ್ಥನಾಗಿ ಬರೆದರೆ ಕಾವ್ಯ
ಅನ್ನುತ್ತಿ.
ಸರಿ. ಒಪ್ಪಿದೆ. ನೀನೂ ಒಬ್ಬ ಕವಿ
ನಿನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ?
ಅಂದರೆ
ನನ್ನನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೂ
ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತಿ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತುಗಳಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲ ಕಸುಬಿನಂತೆ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು, ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನೂ ಬಯಸುವ ಕುಶಲ ಕಸುಬು. ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ವಿಮರ್ಶಕನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದೇಬರಬೇಕು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕವಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಕನೆಂದರೆ ಅಲರ್ಜಿ ಯಾಕೆ? ಬರಿ ಹೊಗಳಿಕೆಯೆ ವಿಮರ್ಶೆಯೆ? ಸಾಹಿತಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ? ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕು? ಈ ಹಗುರ ಭಾವನೆ ಏಕೆ ಎಂದು ಕವಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣದ, ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅಂತರಂಗದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟು, ಮನಸ್ಸಿನ ಅಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಯ ಪಾತಕ ಲೋಕದ ಪಾಪಗ್ರಸ್ಥ ಸಾಲುಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಕೂದಲು ಸೀಳಿದಂತೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಕ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಂತೆ, ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಯ ಪರಿಣಾಮ ನಮಗೆ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಕನವರಿಕೆ ಈ ಬಗೆಯದು:

ಡಿಕನಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್ ಥಿಯರಿಯ
ಡೆರಿಡಾನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ

ಡಿಕನ್ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್ ಮಾಡುತ್ತಲೆ
ಕನ್ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್ ಮಾಡುವ ಕನವರಿಕೆ.

ಕವಿಗೆ ಹೀಗೆಯೇ ಈವರೆಗೆ ನಡೆದುಬಂದ ಕಾವ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಲಯ, ಛಂದಸ್ಸು, ಮುಂತಾದ ಗ್ರಹೀತ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟನ್ನು ಡಿಕನಸ್ಟ್ರಕ್ಟ್ ಮಾಡಿ ಹೊಸ ಈಡಿಯಮ್‌ಗಳಿರುವ ಹೊಸಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕನಸ್ಟ್ರಕ್ಟ್ ಮಾಡುವ ಕನವರಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಆಶಾದಾಯಕ ಹೊರಳುದಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೇವಲ ನವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಡೊಂಬಲವಾದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಓದುಗನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಬಂಡಾಯ, ದಲಿತ ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾದವು. ಆ ನಂತರ ಬಂದಿರುವುದೆ ದಾರ್ಶನಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಕವಿತಾ ರಚನೆಗಳು; ಆಧುನಿಕ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳು. ಜಿ. ಕೆ ರವೀಂದ್ರಕುಮಾರ. ಮಂಜುನಾಥ, ನಾಡಿಗೇರ್, ಮಹಾಬಲಮೂರ್ತಿ ಕೊಡ್ಲೆಕೆರೆ, ರುದ್ರೇಶ ಸ್ವಾಮಿ, ಬಿ. ಎಮ್ ಗುರುಸ್ವಾಮಿ, ವಿಷ್ಣು ನ್ಯಾಕ್, ಆನಂದ ಜಂಝುರವಾಡ ಮುಂತಾದವರು ಈ ರೀತಿಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನ ಕಾಣ್ಕೆಗಳು' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ಕವನಗಳು ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನೂ, ಝೆನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಣ್ಕೆ ಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೀಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸೆಡ್ಡುಹೊಡೆದು, ಹೊಸತೊಂದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೆ ದೃಷ್ಟಾಂತೀಕರಿಸುವಂತಿವೆ, ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರರ ಗಪದ್ಯಗಳು.

ಕವಿತೆ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಮುರಿದು ಮುಕ್ಕಿ ಎಷ್ಟೋ ದಶಕಗಳು ಸಂದವು. ಅಡಿಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಪದ್ಯಗಳು ಬಂದವು. ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ಲಯ ಉಳಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ನವ್ಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಲಯ, ಛಂದಸ್ಸು ಇರಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಕವಿತೆ ಏನೋ ಹೊಸತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅದು ಶಾಕಾಗಿ, ಸರಪ್ರೈಸಾಗಿ, ಹೊಸ ಹೊಳಹುಗಳಾಗಿ, ಕಾಣ್ಕೆಗಳಾಗಿ ಓದುಗರಿಗೆ ದಕ್ಕಬೇಕು. ಓದುವಾಗ ರಸಾಸ್ವಾದನೆಗೆ ಅದರ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯು ತೊಡಕಾಗಬಾರದು. ಜನರಿಗೆ ಕಚಗುಳಿಯಿಡಬೇಕು. ನಕ್ಕು ಅಳಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕವಿತೆಗೆ ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನ ಹೊರತೂ ಹೊರಗಿನ ಫಾರ್ಮ್ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ಯಾರಾಗ್ರಾಫ್ ಕೂಡಾ ಕವಿತೆಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಒಂದು ಸುಂದರ ಕ್ವೊಟೇಶನ್, ಒಂದು ಎಪಿಗ್ರಾಮ್, ಒಂದು ಉಜ್ವಲ ಸಾಲು, ಒಂದು ಸಂಭಾಷಣೆ ಯಾವುದೂ ಕವಿತೆ ಎಂದಿನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕವಿತೆಗೆ ಆಶಯ, ಅಥವಾ ಧ್ವನಿ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೊಂದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಸತು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗ ಆಗಿರಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಕಾವ್ಯವೆ.

ಈ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾದ ಹರಿಯಪ್ಪ ಪಜಾವರರ ಕವಿತೆಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಓದುಗರಿಗೆ ಮುದನೀಡುತ್ತವೆ. ಕಚಗುಳಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ನೋಯಿಸುತ್ತವೆ; ಕಾಯಿಸುತ್ತವೆ; ಬೇಯಿಸುತ್ತವೆ. ಚಾಟಿಯೇಟು ಬೀಸುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ಣ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕವಿತೆಗಳು ಹಳಹಳಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ 'ಗೆಳೆಯನಿಗೆ ನೋವಾಗದಂತೆ ತಿಂಡಿ ತಿನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ?" ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಿಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ.

ಯಾವುದೇ ಕವನಗಳು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳು ಅರ್ಥಭಾರದಿಂದ ತೂಗಿ ತೊನೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಓದುಗರು ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಹೀಗೂ ಇದೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಬೆರಗನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹರಿಯಪ್ಪ ತನ್ನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ಬಗ್ಗೆ

ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ:" ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆ, ರೂಪಕಗಳ ಮುಳ್ಳುಕಂಟಿಗಳ ಕಗ್ಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗಳು ತೀರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಇಂಥ ಕಗ್ಗಾಡೇ ನಿಜವಾದ ಕವಿತೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಬಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜಿ ಬರೆದ ರಚನೆಗಳತ್ತ ನಾವು ಚಲಿಸಬೇಕಿದೆ."

"ಕವಿಯಾದವನು 'ತಮ್ಮ' ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಗುಣ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಣುಕುತ್ತಿರುವುದು ಭಯಾನಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಮಗೆ ಭಿನ್ನ ಅನಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲ ಅಸಹನೀಯವೂ, ಕಳಪೆಯೂ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಡುಕಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕವಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನನ್ನು ಬರಿಯಬೇಕು?" ಇಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಕರತ್ತ ಕವಿ ಬೆಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೆ? ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನಂತೆ ನೀವೆಲ್ಲ ಬರೆದರೆ ಒಳಿತು ಎಂದು ಕವಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೆ? ಏನೇ ಇರಲಿ. ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿತಾರಚನೆಗಳು ವಿಮರ್ಶಕರ ಹುಬ್ಬೇರಿಸುವುದಂತೂ ಗ್ಯಾರೆಂಟಿ! ಇವು ಕವಿತೆಗಳೆ? ಗಪದ್ಯಗಳೇ? ದಿಗಿಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಸವ್ಯಸಾಚಿಯಾದ ಶಿಮಂತೂರು ನಾರಾಯಣ ಶೆಟ್ಟರು 'ವಿಚಿತ್ರ ತ್ರಿಪದಿ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಅವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಚಿತ್ರ ಕವಿತೆಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಬಹುದೆ? ವಾಸ್ತವವು ಎಷ್ಟೊ ವಿಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ತಾನೆ? ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು.

"ಅರೆ! ಕರೆಂಟ್ ಹೋಯ್ತು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ! ಬೇನ್ನಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ಈಗ ವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಹತ್ತಿರವಾದವು. ಹೊತ್ತಿಸಿದ ಕ್ಯಾಂಡಲ್ ದೀಪದ ನಸುಕತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣ ದೀಪದ ಬೆಳಕು; ಹೊಳೆವ ಹಲ್ಲಿನ ಮಿನುಗು; ಮುಖದ ಹತ್ತಿರ ಬೆಚ್ಚಗಿನ ಬಿಸಿಯುಸಿರು; ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಮಾತುಗಳು ಕೇಳಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದವು."

ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಎಷ್ಟೊಂದು ದೂರವಾಗುತ್ತಾರೆ, ಆಗಿದ್ದಾರೆ, ಯಾಂತ್ರಿಕತೆ ಕೈದಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ವಿದ್ಯುತ್ ಕೈಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಮನೆ ಮಂದಿ ಎಲ್ಲ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಈ ಪದ್ಯದ ಫಾರ್ಮ್ ಗದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

'ಪೋಯೆಟ್ರಿ ಬಿಗಿನ್ಸ್ ವಿತ್ ಡಿಲೈಟ್, ಎಂಡ್ ಎಂಡ್ಸ್ ಇನ್ ವಿಸ್ಡಮ್' ಎಂದು ರೊಬರ್ಟ್ ಫ್ರೋಸ್ಟ್ ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕವಿತೆಯು ರಸಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ಗೊಂಡು ವಿವೇಕವನ್ನು ನೀಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕವನದ ಸಾಲುಗಳು ನಿಮಗೆ ತುಂಬ ಇಷ್ಟವಾದಾವು "ಜನ ನನ್ನಿಂದ ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ?" ಈ ಕವನದ ಸಾಲುಗಳು:

ಜನ ನಾನು ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ
ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಮಾಡಿ
ಜೈಲಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಥವಾ ಗುಂಡೇಟಿಗೆ
ಸಿಲುಕಿ ಬಲಿದಾನಗೈದು
ಮಹಾತ್ಮನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ.
ತಾವು ಮಾತ್ರ ಆಗಲೂ
ಈ ಎಲ್ಲದರಿಂದ ದೂರ ಕೂತು
ಚಳಿಗೆ ಬೆಚ್ಚಗೆ ಹೊದ್ದು
ಕುರುಕಲು ಮೆಲ್ಲುತ್ತ

ಬಿಸಿ ಬಿಸಿ ಚಹ ಹೀರುತ್ತ
ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಟಿ ವಿ ಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿ
ಪೇಪರಲ್ಲಿ ಓದಿ
'ಎಂಥ ಮಹಾತ್ಮಾ! ಎಂಥ ತ್ಯಾಗ! ಏನು ಕಥೆ!' ಎಂದು
ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸಿ
ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೇ ನನ್ನ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತ......'

ಬಹುಶಃ ಈ ಕವಿತೆಗೆ ಅರ್ಥಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ.

ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಧನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಳ್ಳ ಹರಿಯಪ್ಪರ ಕವಿತೆಗಳು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ'ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆಳಸುವ ಸಖನಿಗೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರೊಟಗೋನಿಸ್ಟ್ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವವನಿಗೆ ಹೇಳುವುದು ಇಷ್ಟು:

'ಅಕಾಲ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೈಯಲೆಳೆಸುವ ನಿನಗೆ
ಅಹಂಕಾರ. ನಿನ್ನ ಜೀವ ಇತರರಿಗೂ ಮಿಗಿಲು ಎಂದು
ಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದಾದರೆ ನಿನಗೆ ಬದುಕು
....ಬದುಕು, ಇತರರನ್ನೂ ಬದುಕಿಸು
ಸುಖದುಃಖದಲ್ಲಿ ಸಮಪಾಲು ನಮಗೆ
ಮನುಷ್ಯರು ನಾವೆಲ್ಲ ಸಮಾನರು.....'

'ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆಯ ಪದ್ಯ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಪದ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಬದುಕೆ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕವಿಯ ಜೀವನಪರ ನಿಲುವು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಪದ್ಯ ಮಾತ್ರ ಒಳ್ಳೆಯದು ಬರೆಯಬೇಕು ಅಂತೀರಾ
ಆದರೆ ಬದುಕು ಮಾತ್ರ ಹೇಗೂ ಇದ್ದರೆ ನಡೆದೀತು ಅಲ್ಲವೆ?

ತುಂಬ ಹೊಸತನ ಇರುವುದು ಈ ಕವಿತಾಸಂಗ್ರಹದ ಭಾಗ 3ರ 'ಕೆಲವು ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಸಾಲುಗಳು' ವಿಭಾಗದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ. ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವುದಾದರೆ

1. ಘಂಟೆ ಹನ್ನೆರಡಾಯ್ತು. ಜಾತ್ರೆ ಮುಗಿಯಿತು. ನೀನು ಹೋಗಿ ಮಲಗು ಬೆಚ್ಚಗೆ ಕಂಬಳಿ ಹೊದೆದು. ಪಾಪ ದೇವರು ಕೂಡ ತುಸು ಬೆವರೊರೆಸಿ ವಿಶ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ.

2. ಅತಿ ಸಿಹಿ ಹೊಟ್ಟೆ ನೋವು ತರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ಭಿಡೆಯ ನನ್ನ ಬರೆಹ ಕೂಡ ಕೆಲವರಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆ ನೋವು ತರಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅಲ್ಲ! ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಲಿ ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಯುಗದಲ್ಲಿ?

3. ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರದಿಂದ ನೋಡಬೇಕು
   ಕವಿಗಳನ್ನು ದೂರದಿಂದ.
   ಯಾಕೆಂದರೆ ನನಗೆ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಕವನ ಸಂಗ್ರಹದಾದ್ಯಂತ ಅನುಭವದ ನುಡಿಮುತ್ತುಗಳು ಜೀವನಪರ ನಿಲುವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಕವಿತಾಸಂಗ್ರಹ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

‘ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ’ ಅರಾಜಕತೆಯ ಮೂಲದ ಹುಡುಕಾಟ

ಟಿ.ಎ.ಎನ್. ಖಂಡಿಗೆ
ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ಆಳ್ವಾಸ್ ಕಾಲೇಜು, ಮೂಡಬಿದ್ರೆ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ

“ಅಂದಂದಿನ ನುಡಿಯ ಅಂದಂದೆ ಅರಿಯಬಾರದು.”

ನುಡಿದ ನುಡಿಯ ಅರ್ಥ ಕಾಲದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ನುಡಿದ ನುಡಿಯೊಂದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಕಾರಣ, ಅರ್ಥ ಶಬ್ದದೊಳಗಿರದೆ ಕಾಲದೊಳಗೆ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡಂತೆ ಅರ್ಥ ತನ್ನನ್ನು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಓದುಗ ಅಥವಾ ಕೇಳುಗ) ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮರು ಓದಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಓದು, ನವ್ಯದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಭವಕೇಂದ್ರಿತ (ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ) ಓದಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿತು.

ಕೃತಿಯೊಂದು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಹತ್ತೋ, ಇಪ್ಪತ್ತೋ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಬೇರೆಯೇ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಎಲ್ಲಿತ್ತು? ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತೇ? ಕೃತಿಯಲ್ಲಿತ್ತೇ? ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ಅದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮೊದಲ ಓದಿಗೆ ಆತನಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದ ದೊರೆಯದಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಹೊಸ ಅನುಭವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುಪ್ತವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಅನುಭವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಹಾಯ ಬೇಕಾಯಿತು. (ಕಾಲದ ಪಕ್ವತೆಗೆ ಕಾಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ‘ಸುಖ ಎಂದರೇನೆಂದು ನನಗೀಗ ಸರಿಯಾಗಿ ಅನುಭವವಾಯಿತು’, ‘ದುಃಖ ಎಂದರೇನೆಂದು ಈಗ ಗೊತ್ತಾಯಿತು’ ಎಂದು ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ). ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ‘ಮರು ಓದು’ಎಂಬುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಏನಾದರೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮರು ಓದು ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಒಳಗನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗೆ ಶೋಧಿಸಿದಾಗ ಮೊದಲ ಓದಿಗೆ ಕಂಡ ಸತ್ಯ, ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯ ಇದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮರು ಓದಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬೇರೆಯಾದ ಸತ್ಯ ತನ್ನಲ್ಲೇ ಇತ್ತು. ಆ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ‘ಮರು ಓದು’ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮರು ಒದು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರಂತರ ಶೋಧನೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಬದುಕೇ ಒಂದು ಓದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ತನ್ನ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗೆ ‘ನನ್ನ ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ಕಥೆ’ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕೃತಿಯೊಂದು ನಿರಂತರ ಶೋಧನೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಸದಾ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಮ, ಜೆ.ಕೆ, ಓಶೋ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾಲದವರಾದ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ತೋಳ್ಪಾಡಿ

ಯಂಥವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಶೋಧನೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನು ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಏನನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತೇವೋ, ಅಥವಾ ಅತಿಯಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದನ್ನೇ ಓದುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕೃತಿ ಓದುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಓದು' ಎಂಬುದು ಓದುಗ ತನ್ನನ್ನೇ ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. 'ಮರುಓದು' ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಹೊಸದಾಗಿ, ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಎಂ.ಎಸ್ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ 'ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ' ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು 1915ರಲ್ಲಿ. ಇಂದಿಗೆ 98 ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗಿವೆ. ಈಗ ಈ ಕೃತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂವೇದನೆಗಳೇನು? ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಅನುಭವಗಳೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಹೆಸರು. ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಇವರು ಉಪನ್ಯಾಸಕರಾಗಿ, ಭಾಷಾಂತರಕಾರರಾಗಿ, ಅಮಲ್ದಾರರಾಗಿ, ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರು. ಅವರು ಬರೆದ ಪ್ರಮುಖ ಮೂರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ, ಮಾಡಿದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ, ಮುಸುಗು ತೆಗೆಯೇ ಮಾಯಾಂಗನೆ ಮತ್ತು ಪೇಟೆಯ ಮಾತೇನಜ್ಜಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಇತಿಹಾಸ, ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ, ಅನುವಾದ, ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹುಟ್ಟು : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳು

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣಗಳು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ನಾವೆಲ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು 'ನಾಡುನುಡಿಯ ರೂಪಕ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ 'ನಾವೆಲ್' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಲು ಮತ್ತು ಅವು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಪ್ರೇರಣೆ ಆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮೂರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣವೂ ಅದರಲ್ಲೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

1) ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ – ಲುಕಾಚ್ಸ್

2) ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬುದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ – ಹೆಗೆಲ್

3) ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬುದು ದೇವರೇ ಕೈಬಿಟ್ಟ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ – ಲುಕಾಚ್ಸ್

ಈ ಮೂರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ 'ನಾವೆಲ್'ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದವುಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬಂತು ಎಂದು ಒಂದನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೇಳಿದರೆ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬಂತು ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಾವವನ್ನು ತುಂಬಲು ಕಾದಂಬರಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೂರನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ 'ನಾವೆಲ್'ನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ, ನಾಡು–ನುಡಿ–ರಾಷ್ಟ್ರದ

ಹುಡುಕಾಟದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂರು ಕಡೆಗಳಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ, ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಆಶಯವಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಇವು ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ ಬಗೆಗಿನ ಅದಮ್ಯ ಗೌರವ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿದಳನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಉತ್ತರಕನ್ನಡದಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೆಂದರೆ ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಗಳಗನಾಥರು. ಇವರು ಇತಿಹಾಸ, ರಮ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇವರೆಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನ ಆದರ್ಶವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲೆಲ್ಲ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಈ ಮೂರು ಕಡೆಗಳಿಂದ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳಿದ ನೆಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥಾಹಂದರ

'ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೊ ಮಹಾರಾಯ' ಕಾದಂಬರಿ 184 ಪುಟಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು 16 ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. 1915ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ ಕಂಡು, ಈವರೆಗೆ 4 ಮರು ಮುದ್ರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ (1) ಮೈಸೂರು ಅರಮನೆ (2) ಸಂಜನವಾಡಿ ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಮನೆ (3) ಊರಿನ ಮಾರಿಗುಡಿ.

1) ಮೈಸೂರು ಅರಮನೆ

ಮೈಸೂರು ಅರಸರಾಗಿದ್ದ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಭವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಉದಾರತೆ, ಸದ್ಗುಣಗಳು, ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ನೋಡುವ ಅವರ ತಾಯಿಗುಣ. ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆರೆ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವುದು, ಕಾಮಗಾರಿಯ ನೇರ ವೀಕ್ಷಣೆ. ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಮಗನಾದ ಮಹಾದೇವನ ಮದುವೆಗೆ ಆಗಮಿಸಿ ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹರಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರ ಮದುವೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸರ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದು, ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಅವರಿಗೆ 'ಸಿಡಿಲ ಮರಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ನೀಡುವುದು, ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಸೋದರ ಮಾವನಾದ ಪಶುಪತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಮಾವ ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರನ್ನು ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರೀತಿ, ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರು ತೀರಿಹೋದಾಗ ಅವರ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಬ್ರೌನ್‌ಸಾಬಿ ಎಂಬ ಅರಸರ ಗಾಡಿ ಹೊಡೆಯುವವನು ತನ್ನ ಕೌಶಲದಿಂದ ರಾಜರ ಪ್ರಾಣರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿದ ರಾಜರು ಬ್ರೌನ್‌ಸಾಬಿಗೆ ಭಾರಿಯಾದ ಇನಾಮನ್ನು ಕೊಟ್ಟು – 'ಈ ಬ್ರೌನ್ ಸಾಬಿಯು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವ ಚಾಕರಿಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ

ಖಾಸತಬೇಲಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು ವಿಚಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವನ ಸಂಬಳವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇರಲಿ' ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಅರಸರ ಗುಣಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಂಥ ಸದ್ಗುಣಸಂಪನ್ನರಾದ ಜನಾನುರಾಗಿಯಾದ ರಾಜರನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರು ದುರುಪಯೋಗ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆ ಅವರ ಅಧಿಕಾರದ ಹಿಡಿತ ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜರ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವೇ ಅವರ ದೊಡ್ಡ ದೋಷವಾಗಿ, ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೈಸೂರಿನ ಸುಬೇದಾರನಾದ ಮಾರಮಣರಾಯರು ಕಿಟ್ಟ ಜೋಯಿಸನಿಂದ ಪಂಚಾಂಗ ಶ್ರವಣ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ದಫೇದಾರನಾದ ವೀರನಾಯಕ ಬಂದು ಊರಿನ ಪಟೇಲ ನಿಂಗೇಗೌಡ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬಂದ ಪಟೇಲನಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ವಸೂಲು ಎಷ್ಟು ಬಂತು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ '100 ರೂಪಾಯಿ ಬಂತು' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದನ್ನು ಅತನ ಮೇಜಿನ ಮೇಲೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಸುಬೇದಾರ 'ಹಿಂದಿನ ದಿನ 200 ಹೇಳಿ ಇಂದು 100 ಕೊಡುತ್ತೀಯಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ನಾಚಿಕೆ ಆಗಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ನಿಮ್ಮ ಸೀಮೆ ಧರ್ಮ ಸೀಮೆ ಅಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮನೆಗೆ ಪಂಚಾಂಗ ಹೇಳಲು ಬಂದ ಕಿಟ್ಟ ಜೋಯಿಸನಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಕೊಡು ಎಂದು ಸುಬೇದಾರ ಹೇಳಿದಾಗ ಪಟೇಲ ಮೂರು ಕಾಸಿನ ಬಿಲ್ಲೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಸುಬೇದಾರನ ಹೆಂಡತಿ ಮನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಡುಗೆ ಸಾಮಾನು ತರಕಾರಿ ಕೊಡದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆತನನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಸುಬೇದಾರನ ಮಗಳು ಬಂದು 'ಗೌಡ ನನಗೆ ಕಾಶು ಕೊಡಾದಿಲ್ಲವಾ?' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಒಂದು ಪಾವಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಿಂದ ನಾಯಿಯೊಂದು ಆತನನ್ನು ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಅವರ ಅಡುಗೆಯವನು 'ಗೌಡ ನನಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತುಪ್ಪ ಕಳುಹಿಸು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಿದ ಗೌಡ ಸುಬೇದಾರರಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಮಾರಿಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ಕೇಳಿದಾಗ, ಆ ಅನುಮತಿಗೆ 50 ರೂಪಾಯಿ ಲಂಚ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಊರಿನ ಪಟೇಲನೊಬ್ಬನು ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಶಾಹಿಯಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದರ ಚಿತ್ರಣ. ಆದರೆ ಇದು ಅರಸರಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗ ರಾಜರಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಾತನಾಡಿ ಅವರ ಸ್ನೇಹ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಬೇಳೆಯನ್ನು ಬೇಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅರಾಜಕತೆಯ ಒಂದು ಚಿತ್ರಣ.

ಇಂಥ ದುರಾಡಳಿತ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸುಬೇದಾರನಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಂದು ದಿನ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಆತನೇ ಉಣ್ಣುತ್ತಾನೆ. ಸೀಮೆಯ ಉಪ್ಪಲಿಗರು ಮತ್ತು ತೊರೆಯವರು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ತೊರೆಯದವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧವಿತ್ತು. ಒಬ್ಬನು ಸುಬೇದಾರರಿಗೆ 120 ವರಹ ಕೊಟ್ಟು ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ತಡೆಯುವಂತೆ ಉಪ್ಪಲಿಗರು ಸುಬೇದಾರರಿಗೆ 150 ವರಹ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗ ಮದುವೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಂಗಡದವರಿಗೆ ಮಾರಾಮಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವರಿಗೆ ಗಾಯ ಮತ್ತು ಹಲವರ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸುಬೇದಾರ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಜನರೆಲ್ಲ ಆತನ ಕಚೇರಿಗೆ, ಮನೆಗೆ ದಾಳಿಮಾಡಿ ಪೀಠೋಪಕರಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮೈಸೂರಿನಿಂದ ಸೈನ್ಯ ಬಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾನೂನಿನ ಕೈಗೆ ಸುಬೇದಾರ ಸಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಸರು ಅತನು ಅಪರಾಧಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಆ ಊರಿನ ಮಾರಿಗುಡಿಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕಳ್ಳತನ, ಇಡೀ ಸಂಜನವಾಡಿಯೇ ಕಳ್ಳರ ಆವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವುದು ಅರಸರ ಅಧಿಕಾರದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಮಾಸ' ಎಂಬ 'ಧರ್ಮನಿಷ್ಠ' ಕಳ್ಳ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಊರು ಮತ್ತೆ ಕಳ್ಳರಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದರೂ ನಿರ್ಜನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರದ ಅರಾಜಕತೆಯ ಬಹುರೂಪಗಳು.

2. ಸಂಜನವಾಡಿ ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ಮನೆ :

ಸಂಜನವಾಡಿ ಮೈಸೂರಿನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಹಳ್ಳಿ. ದೀಕ್ಷಿತರದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಪುರೋಹಿತವಂಶ. ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರ ತಾಯಿ ಪಾರ್ವತಮ್ಮ, ಮಗ ಮಹಾದೇವ ಇವರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಸಾರ ಅವರದ್ದು. ಇವರು ತನ್ನ ಮೂವತ್ತನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಗು ಅಜ್ಜಿಯ ಆರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೀಕ್ಷಿತರ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರಮನೆಯ ಪಂಡಿತ ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರ ಮಗಳು ತಿಮ್ಮಮ್ಮನ ಜೊತೆ ಅವರ ಮದುವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರ ಮಗ ಮಂದಬುದ್ಧಿಯ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅವರ ಅಕ್ಕ ವೆಂಕಮ್ಮ ಇವರನ್ನೂ ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರಿಗೆ ತನ್ನ ಸಾವು ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಿರುವುದರ ಸೂಚನೆ ಬಂದು ಅಳಿಯ ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರನ್ನು ಕರೆದು ತನ್ನ ಮನೆ ಮತ್ತು ಮನೆಯವರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವರು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರ ಅಂತಿಮ ಬಯಕೆಯಂತೆ ಸದಾಶಿವ ದೀಕ್ಷಿತರು ತನ್ನ ಸಂಸಾರ ಸಮೇತ ನೀಲಕಂಠ ಜೋಯಿಸರ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ತಿಮ್ಮಮ್ಮನಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾವಿತ್ರಿ ಎಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷಿತರ ಮಗ ಮಹಾದೇವನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಹಾದೇವನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ವೇದಪಾಠ ಶಾಲೆಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗುರು ಪಂತೋಜಿ ನಾರಪ್ಪಯ್ಯನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿದ್ದ. ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಾರೀ ಗೌರವ. ನಾರಪ್ಪಯ್ಯನಿಗೆ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಮಠದಲ್ಲಿ ಭಯಂಕರವಾದ ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ ಗುರುಸೇವೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ಶಿಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆ ಗುರು ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಆ ಪಂತೋಜಿ ಮಹಾದೇವನಿಗೂ ವಿಪರೀತ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಾದೇವ ಮಠಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೂ ಹೆದರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ದುಷ್ಟನಾದ ಗುರುವಿಗೆ ಬಸವ ಎಂಬ ಹಳೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಪಾಠ ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನಂತರ ಮಠದ ಶಾಲೆಯ ಪ್ರಾರಂಭೋತ್ಸವದ ದಿನ ಗುರುವನ್ನು ಗಾಜಿನಚೂರು, ಕಬ್ಬಿಣದ ಮುಳ್ಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಹೊಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಗುರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಆತನೇ ಉಣ್ಣುತ್ತಾನೆ.

ಮಹಾದೇವನಿಗೆ 'ಸೀತಾ' ಎಂಬ ಹುಡುಗಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಆಕೆಯ ಅತ್ತೆಯಾದ ತಿಮ್ಮಮ್ಮ ಕೊಡುವ ಭಯಂಕರ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆಕೆ ಪತಿಪಾರಾಯಣಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸೀತಮ್ಮ ನಾನಾ ವಿಧದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಗಂಡ, ಮಾವ, ಅಜ್ಜಿಯಂದಿರು ಏನೂ ಮಾಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರಿಗುಡಿಯ ಪೂಜಾರಿಯಾದ ಸಿದ್ದಾಪ್ಪಾಜಿಯ ಕಾಮುಕ ದೃಷ್ಟಿ ಸೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಾರಲ್ಲೂ

ಹೇಳಲಾಗದ ಆಕೆಯ ಧರ್ಮ ಸಂಕಟ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

3) ಮಾರಿಗುಡಿ

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂರನೆಯ ಕ್ರಿಯಾ ಕೇಂದ್ರ ಮಾರಿಗುಡಿ. ಮಾರಿಗುಡಿಯ ಪೂಜಾರಿ ಸಿದ್ಧಾಪ್ಪಾಜಿ ಧರ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಬೇಕಾದವನು ಅಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಜೊತೆಗೆ ಕಿಟ್ಟ ಜೋಯಿಸನೂ, ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ನಾರ್ಣಪ್ಪಯ್ಯನೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜಾರಿಯು ಸೀತಮ್ಮನನ್ನು ವಶೀಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಊರಿಂದ ಬೇರೆ ಊರಿಗೆ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವ ಗುಂಪಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿ, ಅವರಿಂದ ಪಾಲು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಅಪ್ಪಾಜಿಯೇ ಸೀತಮ್ಮನ ಮನೆಗೆ ಕನ್ನ ಹಾಕಿ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಗುಡಿಯ ಪೂಜಾರಿ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅರಾಜಕತೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅರಾಜಕತೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರಾಜಕತೆಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಧ್ವನಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಅರಾಜಕತೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಅಧಿಕಾರದ ಅರಾಜಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತಾಗ ಮತ್ತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಸುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸೀತಮ್ಮನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಪ್ಪಾಜಿ ಮಾಡಿದ ಮಾಟದಿಂದ ಗಿರಯಣ್ಣ ಮತ್ತು ಭಟಜಿ ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸುವುದು ಅವರ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ. 'ಅಮಾಸ' ಎಂಬ ಕಳ್ಳರ ತಂಡದ ಹುಡುಗನಿಂದ ಕಳ್ಳರ ತಂಡವೇ ಸಿಕ್ಕಿ ಬೀಳುವುದು, ಅನಂತರ ಸಂಜನವಾಡಿಯ ಇಡೀ ಊರೇ ಜೈಲು ಸೇರುವುದು, ಇದೆಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದ. ಸೀತೆಯು ದುರಂತದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ ಬಳಿಕ ದೀಕ್ಷಿತರ ಕುಟುಂಬದ ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಮುಗಿದು ಸುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು : ಅದೇನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಅರಾಜಕತೆಯ ಮೂಲ ಅಧಿಕಾರ ಅರಾಜಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು. ರಾಜತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಸುಸ್ಥಿರವಾದಾಗ ಕುಟುಂಬ ಧರ್ಮ ಸುಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಕ್ರೂರಿಯಾದ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಪಂತೋಜಿಗೆ ಮಕ್ಕಳು ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಿಸುವುದು, ಲಂಚಕೋರ ನಾದ ಮಾರಮಣರಾಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಾಮಕ ಸ್ವಾಮಿ ಅಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಅವರವರು ಮಾಡಿದ ಪಾಪವನ್ನು ಅವರವರೇ ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದುವೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿವ್ರತೆಯಾದ ಸೀತಮ್ಮನಿಗೆ ಬದುಕು ಸುಖಾಂತ್ಯವಾಗುವುದು, 'ಧರ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ' ಕಳ್ಳರ ಹುಡುಗ ಅಮಾಸನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವುದು, ಇದೆಲ್ಲಾ ಋತ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಋತ ಮಹಾತ್ಮೆಯ ಎಳೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಯಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೈಸೂರು ಅರಸರ ಆಡಳಿತದ ವೈಫಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮರು ಓದಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದರೆ ಮಹತ್ವದ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಶೈಲಿ ಸರಳ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಕನ್ನಡದ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೃದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಅನುಭವದಿಂದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಬರುವ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಭಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಋತ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಸಾರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅರಾಜಕತೆಯ ಮೂಲದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವ 'ಒಡ್ಡೋಲಗ'

ಡಾ। ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್
'ಸುರಗಂಗಾ', ಬಸ್ರೂರು ಕ್ರಾಸ್ ರಸ್ತೆ, ಕುಂದಾಪುರ – 576 201

ಒಡ್ಡೋಲಗ (ಕವನ ಸಂಕಲನ)
ಕವಿ : ಡಾ. ವಸಂತಕುಮಾರ ಪೆರ್ಲ
ಪ್ರ : ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು–4
ಮೊ.ಮು : 2013, ಬೆಲೆ : 40/–

ತಮ್ಮ ಬಹುಮುಖಿ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರಿಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತ ರಾಗಿರುವ ಡಾ. ವಸಂತಕುಮಾರ ಪೆರ್ಲ ಅವರ ಐದನೆಯ ಕವನಸಂಕಲನ 'ಒಡ್ಡೋಲಗ'. ಈ ಹಿಂದಿನ 'ಮಾತಿನಾಚೆಯ ಮೌನ' (1984) 'ಹುತ್ತದೊಳಗಿನ ಹಾವು' (1991), 'ಕೋಟಿಲಿಂಗ' (1996) ಮತ್ತು 'ರಂಗಸ್ಥಳ' (2007) ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ತಟ್ಟಿದ ಡಾ. ಪೆರ್ಲರು ತಮ್ಮ ರೂಪಕಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಹೃದ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಓದುಗರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾದವರು. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಈ ಕವಿ 'ಒಡ್ಡೋಲಗ'ದ ಮೂಲಕ ಬೇರೆಯೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯನೆಲೆಗೆ ತಲಪಿದ್ದನ್ನು ಈ ಸಂಕಲನ ಆಪ್ತವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗದೆ ತನ್ನದೇ ಗಟ್ಟಿ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಮನೋಭಾವ ಡಾ. ಪೆರ್ಲರ ಇತರ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನವ್ಯ ರಚನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಗೇಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿತ ನೀಡುವ ಸುಂದರ ಭಾವಗೀತೆಗಳನ್ನು ಡಾ. ಪೆರ್ಲರು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಗ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ನವ್ಯ ಕವನಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಗ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಸುಂದರ ಭಾವಗೀತೆಗಳಿವೆ. ಚಿಂತನೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಗಂಭೀರ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕವನಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಕವನಗಳಲ್ಲೂ ಅಂತರ್‌ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೊದಲ ಕವನ 'ಒಡ್ಡೋಲಗ'ವೇ ಯುದ್ಧದ ಭೀಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಜ–ಮಹಾರಾಜರುಗಳ ಅಧಿಕಾರ ಲಾಲಸೆಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಡ್ಡೋಲಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ 'ಧರ್ಮರಾಯ'ರುಗಳ ಗತ್ತು, ಗಾಂಭೀರ್ಯ, ಅಹಂಕಾರಗಳ ಹಿಂದೆ ಅದೆಷ್ಟು ಜೀವನಗಳು ಬಲಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಈ ಕವನದ ಸಾಲುಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಭಯಾನಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

"ಮಸೆದ ಕತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ನೆಲಕಚ್ಚಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾವೆ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ
ಹಸಿಹಸೀ ಕೆನ್ನೀರ ಕೆಸರಲದ್ದಿದ ತುಂಡು
ಕೈಕಾಲುಗಳ ಅರೆಬರೆ ಸೈನ್ಯ, ದೈನೇಸಿ ಗೆದ್ದರೂ
ಗೆಲುವಿರದ ಕಡುರವದ ಹೊರೆಹೊತ್ತು......"

ವಿಜಯೋತ್ಸಾಹದ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆರತಿ ತಟ್ಟೆ ಹಿಡಿದ ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಂದ ಮಂಗಳ ವಾದ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮಾನಿಸಲ್ಪಡುವ ರಾಜರ ಅಧಿಕಾರದಾಹದ ಹಿಂದಿನ ಹೃದಯಹೀನತೆ ಯನ್ನು ಇದು ನಗ್ನವಾಗಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶದ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಯೂ ಧೀರ ಗಂಭೀರವಾಗಿರುವುದು ಈ ಕವನದ ವಿಶೇಷತೆಯಾಗಿದೆ.

'ದಂಡೆಯಾತ್ರೆ' ಕವನ ಜಗದೇಕವೀರನೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರನ ಅಹಂಕಾರ —ದರ್ಪಗಳು ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ಪದತಲದಲ್ಲಿ ಜರ್‍ರನೆ ಇಳಿದು ಹೋದ ಕಥೆಯನ್ನು ಪುನರಭಿನಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಬಾಹುಬಲಿ' ಕವನದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಗಳನ್ನು ಮೀರಿನಿಂತು ಜಗವ ಜಯಸಿ, ನಿರಾಯುಧನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಗೆದ್ದುಕೊಂಡ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಹಿರಿಮೆಯ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ.

'ಊರು', ಕವಿಯ ಹಳೆಯ ನೆನಪುಗಳ ಗಂಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕವನ. ಇದರ ಶಿಲ್ಪವು ವಸ್ತುವಿನ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇದೆ. ಊರಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಬಾಲ್ಯದ ಸವಿನೆನಪು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಸುಂದರ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ; ಬದುಕು ಯಾಂತ್ರಿಕ ವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನೋವೂ ಅಲ್ಲಿದೆ.

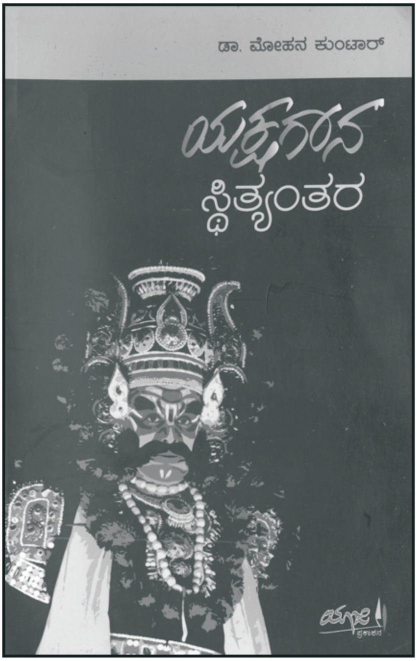
"ಇಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಈ ನಗರಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕೇ ಇಲ್ಲದ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ
ಮಾತಿರದ ನಿರ್ಭಾವುಕ ಯಂತ್ರ ಕುಟುಕುಟು ಕುಟ್ಟುವುದೊಂದೆ ಇಲ್ಲಿನ ಮಂತ್ರ"

ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರ ಜೀವನದ ಎರಡು ಕೊನೆಗಳನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಭೋಜರಾಜನ ಸಿಂಹಾಸನ, ಮಾರ್ಕೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಾಂಬ್‌ಸ್ಫೋಟ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಪ್ರಲಾಪ, ಸ್ವರ್ಗದ ಹಾದಿ, ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನ, ಎಲ್ಲ ರಸ್ತೆಗಳೂ ನಗರದ ಕಡೆಗೆ — ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳೂ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷ, ವಿಪರ್ಯಾಸ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ಇರ್ಬುಳೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದ್ವಂದ್ವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ– ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕವನ 'ಅದ್ವೈತ'. ಎರಡಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಇರ್ಬುಳೆಯ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ಕವನ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ.

"ದ್ವಂದ್ವವೆಂದು ತೋರುತ್ತೆ ಬರಿಗಣ್ಣಿಗೆ ಆದರದು ಏಕಬಗೆಗಣ್ಣಿಗೆ
ನೆಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಮರ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಎಲೆ ಕೂಡ
ನೆಲ್ಲಿಯದೇ ಒಂದು ಭಾಗ ಒಳಗಿನಂತಸ್ಸತ್ವ ತುಂಬಿ
ನಿಂತಾಗ ತಡೆಯಲಾರದೆ ಮೂಡುತ್ತೆ ಬೆಳಕ ಬೀಜದಂತೆ"

ಭಾವಗೀತೆಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕವನಗಳಲ್ಲೂ ಕವಿ ಕೇವಲ ಭಾವುಕತೆಯ ಹಿಂದೆ ಹೋಗದೆ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೌಷ್ಠವವಾಗಿ ಪಡಿಮೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನ, ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಮಗುವಿನ ಮುಗ್ಧತೆ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಣ ಪ್ರೀತಿ, ಯುಗಾದಿ, ವರ್ಷವೈಭವ ಹೀಗೆ ಭಾವಗೀತೆಗಳ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ.

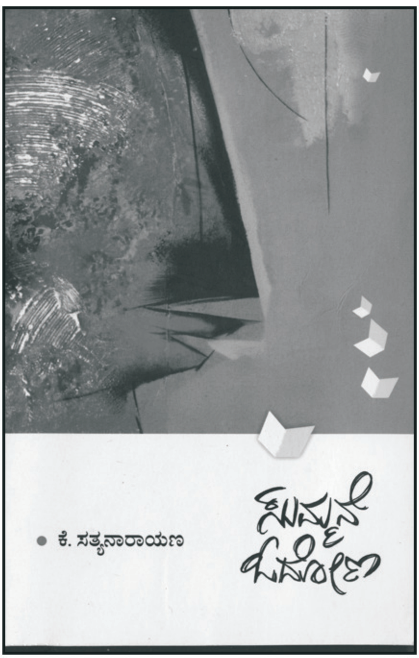
ಡಾ. ಪೆರ್ಲರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಸುಂದರ ಪದಪುಂಜಗಳಿವೆ. ಮನಮುಟ್ಟುವ ಚಿತ್ರಕಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ರೂಪಕಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆಲದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ಬಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಮಿಸುವ ಓಜೋಗುಣವಿದೆ. ಈ ಸತ್ವಪೂರ್ಣ ಕೃತಿಗೆ 2012ರ ಸಾಲಿನ 'ಮುದ್ದಣ ಸ್ಮಾರಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ' ಅರ್ಹವಾಗಿಯೇ ಸಂದಿದೆ. ಹಲವು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂಥ ಕವನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು 'ಒಡ್ಡೋಲಗ'ದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯೇ ಸರಿ.



ಯಕ್ಷಗಾನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ

ಡಾ। ಮೋಹನ ಕುಂಟಾರ್
ಯಾಜಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ,
ಬೆಲೆ ರೂ. 200

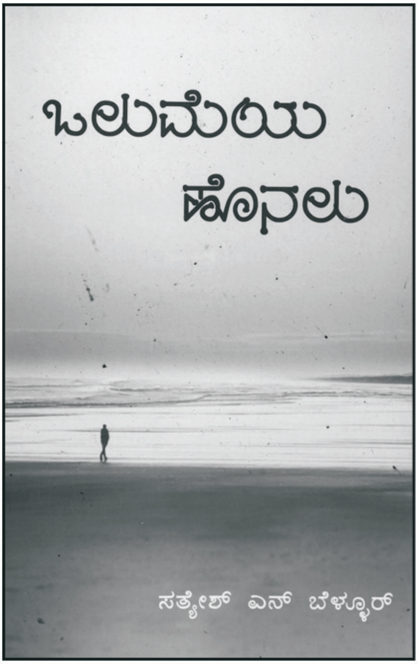
ಕರ್ನಾಟಕ ಕರಾವಳಿಯ ಕಲೆಯಾದ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಕುಂಟಾರ್ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನಾಸಕ್ತರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.



ಸುಮ್ಮನೆ ಓದೋಣ

ಕೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ
ಐ.ಬಿ.ಹೆಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 95

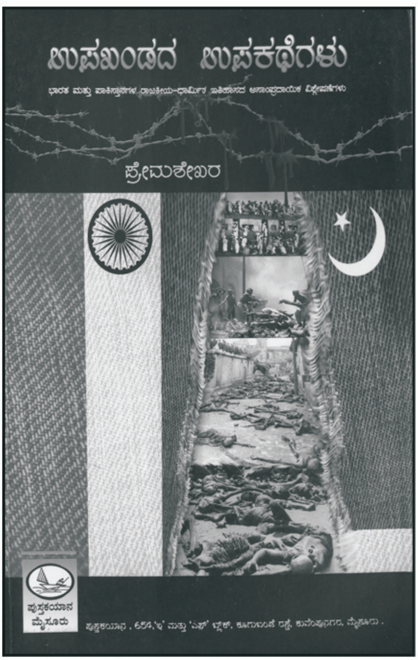
'ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆ ಯೋಚನೆಗಳು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ವಾದರೂ ಸುಮ್ಮನೆ ಓದೋಣ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಲೇಖಕರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧರ ಓದುವ ರೀತಿ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಏಕೆ ಓದುತ್ತಾರೆ, ಹೇಗೆ ಓದುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಲೇಖಕರ ನಿರಂತರ ಚಿಂತನೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಈ ಸಂಕಲನ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.



ಒಲುಮೆಯ ಹೊನಲು

ಸತ್ಯೇಶ್ ಎನ್. ಬೆಳ್ಳೂರು
ವ್ಯಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 100

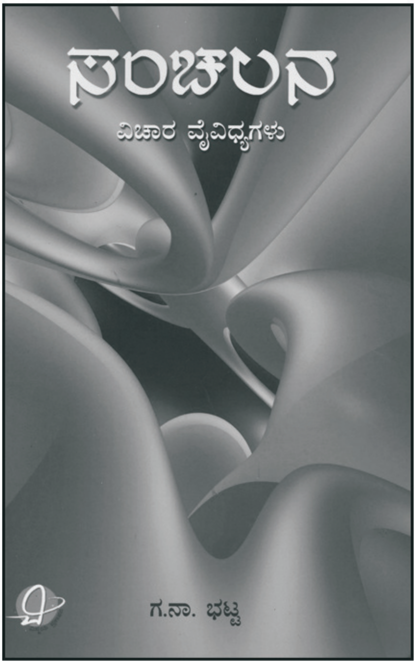
ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರ 'ಕಗ್ಗ'ದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದ ಚೌಪದಿಗಳ ಸಂಕಲನ ಇದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸದೊಂದಿಗೆ ರಚಿಸಿದ ರಚನೆಗಳಿವು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನ–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಈ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅಪರೂಪದ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದೂ ವಿಶೇಷ. ಅಂಥ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ.



ಉಪಖಂಡದ ಉಪಕಥೆಗಳು

ಪ್ರೇಮಶೇಖರ
ಪುಸ್ತಕಯಾನ, ಮೈಸೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 120

ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ನಡುವೆ ನಾವಿಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿವೆ. ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸರಿತನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಲೇಖಕರಿಲ್ಲಿ ಮುಂಡಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಭದ್ರತಾಪಡೆಗಳ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಂತೆ, ಭಯೋತ್ಪಾದಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸದ ಪತ್ರಕರ್ತರ 'ಜಾಣತನ' ವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.



ಸಂಚಲನ

ಗ.ನಾ. ಭಟ್ಟ
ವಿಸ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 100

ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸಂಚಲನ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಹಂಬಲದಿಂದ ಲೇಖಕರು ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ವಿವಿಧ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳ ಹಿಂದಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಡುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕರಿಗಿರುವ ಪ್ರೀತಿ ಅಭಿಮಾನಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಚಂದ ಚಂದ ಆಡು

ವಿ.ಗ. ನಾಯಕ
ಆಕೃತಿಆಶಯ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್
ಮಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 40

ಕವಿಯಾಗಿ, ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ನಿವೃತ್ತ ಶಿಕ್ಷಕ ವಿ.ಗ. ನಾಯಕರು ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಬರೆದ ಪದ್ಯಗಳಿವು. 'ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಕವಿಗಳು, ಹೀಗೆ ಇನ್ನು ತನ್ನ ಮೊಣಕಾಲ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವವರ ಪುಟ್ಟ ಕೈಗಳನ್ನು ಬಾಗಿ ಮೃದುವಾಗಿ ಒತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಮಹತ್ವದ್ದು" ಎಂದು ಕಲ್ಲೂರು ನಾಗೇಶರು ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಸತ್ಯ.

(1) **ಬಿಟ್ಟೇನೆಂದರೂ ಬಿಡದೀ ಮಾಯೆ . . .**
ಉದಯ್ ಕುಮಾರ್ ಹಬ್ಬು
ಜಾಗೃತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 200/–

(2) **ಮುಸ್ಸಂಜೆ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಸಂಗ**
ವಿದ್ಯಾ ಅರಮನೆ
ಕಮಲ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 100/–

(3) **ಕಲಾವಿದನ ಕೊಲೆ**
ಹರಿಯಪ್ಪ ಪೇಜಾವರ
ತಿಂಗಳ ಬೆಳಕು ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುಂದಾಪುರ
ಬೆಲೆ ರೂ. 75/–

(4) **ಮೃತ ಸಂಜೀವಿನಿ**
ತೀರ್ಥರಾಮ ವಳಲಂಬೆ
ಯಾನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 120/–

(5) **ಮುಂದಣ ಅನಂತ**
ಕೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ
ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 130/–

(6) ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗದ ಧ್ವನಿಕಂದ
ಯಲ್ಲಾಪುರ ಕೃಷ್ಣ ಶರ್ಮಾ
ಉದಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 50/–

(7) **ಶ್ರೀ ವಿಜಯಧ್ವನಿ:**
ಶ್ರೀ ಅರೆಯರ್ ಶ್ರೀರಾಮ ಶರ್ಮಾ
ಉದಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 25/–

(8) **ಹ್ವಾಯ್ ಬಸ್ ಬಂತು ಕಾಣಿ**
ಡಾ। ಶ್ರೀಕಾಂತ್ ಸಿದ್ಧಾಪುರ,
ಪುಸ್ತಕನಿಧಿ, ಕುಂದಾಪುರ
ಬೆಲೆ ರೂ. 50/–

(9) **ಉತ್ತರಾಯಣ**
ಗಂಗಾಧರ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ನಾಜಗಾರ
ಚಿನ್ಮಯ ಕೀರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊನ್ನಾವರ
ಬೆಲೆ ರೂ. 30/–

(10) **ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್**
ಡಾ। ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್
ಸೀತಾ ಬುಕ್ ಸೆಂಟರ್, ಉಡುಪಿ,
ಬೆಲೆ ರೂ. 100/–

(11) **ನುಡಿ ಚಿತ್ತಾರ**
ಗ.ನಾ. ಭಟ್ಟ
ವಿಸ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 100/–

(12) **ಸುಂದರ ಹೂಗಳು**
ಗ.ನಾ. ಭಟ್ಟ
ವಿಸ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 60/–

(13) **ಅಪರಿಚಿತ**
ಪಾರ್ವತಿ ಪಿಟಗಿ
ಪುಸ್ತಕಯಾನ, ಮೈಸೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 120/–

(14) **ಲೊಳ ಲೊಳಾಯೀ**
ಕು.ಗೋ.
ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು
ಬೆಲೆ ರೂ. 80/–

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: 30 September 2013

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

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 ಪೂರ್ಣ ವಿಳಾಸ 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

ದ್ವಿಗುಣ ಸಂಭ್ರಮ

ಕರ್ಣಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಲಿ.

ವಿಶೇಷ ಅಭಿಯಾನ

ಗೃಹ ಮತ್ತು ವಾಹನ ಸಾಲ

07-10-2013 ರಿಂದ 31-01-2014

ಕೆಬಿಎಲ್ ಅಪ್ನಾ ಘರ್

- 20 ವರ್ಷಗಳವರೆಗಿನ ಸಾಲದ ಅವಧಿ
- 24 ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಮರುಪಾವತಿ ರಜಾ ಸೌಲಭ್ಯ
- 7 ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣಾ ದಿನಗಳೊಳಗಾಗಿ ಸಾಲ ಮಂಜೂರಾತಿ

ಕೆಬಿಎಲ್ ಕಾರು ಲೋನ್

- ಆನ್‌ರೋಡ್ ಬೆಲೆಯ ಶೇ. 85ರವರೆಗೆ ಸಾಲ
- ಅತೀ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಲ - ₹50 ಲಕ್ಷ
- ಶೂನ್ಯ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಶುಲ್ಕ
- 2 ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣಾ ದಿನಗಳೊಳಗಾಗಿ ಸಾಲ ಮಂಜೂರಾತಿ

ತ್ವರೆ ಮಾಡಿ!
ಈ ಕೊಡುಗೆ ಸೀಮಿತ ಅವಧಿಗೆ ಮಾತ್ರ

ನಿರ್ವಹಣಾ ಶುಲ್ಕ ಇಲ್ಲ

ಆಕರ್ಷಕ ಬಡ್ಡಿ ದರ

ಷರತ್ತುಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

SCAN THIS QR CODE FOR MORE DETAILS

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 1 April - June 2013.
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 : 88

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.

ಕರ್ನಾಟಕ 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

ಕರ್ನಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಲಿ.
ನಿಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಬ್ಯಾಂಕ್. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ.

ನೋಂದಾಯಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಚೇರಿ: ಮಂಗಳೂರು - 575 002 ಇಮೇಲ್: info@ktkbank.com ವೆಬ್‌ಸೈಟ್: www.karnatakabank.com