


KUVEMPU UNIVERSITY

POORNADRISHTI

Journal of Literary Studies

(A Bi-annual, Bi-lingual, Peer reviewed academic e-journal)

Volume - 2

Issue-2

June-2024

ISSN: 2583-7338



Prasaranga ,
Kuvempu University
Jnanasahyadri,
Shankaraghatta - 577 451
Shimoga District, Karnataka, India

POORNADRISHTI

Journal of Literary Studies

(A bi-annual, bi-lingual, peer reviewed academic e-journal)

ISSN: 2583-7338

Editorial Advisory Board

Dr. Ramaprasad B V

Professor,
Department of English,
Kuvempu University, Shankaraghatta, Karnataka, India.

Dr. Shweta Garg

Associate Professor,
DAIICT, Gandhinagar, Gujrat

Dr. Ishmeet Kaur

Assistant Professor,
CES, Central University of Gujrat, Gandhinagar, Gujrat

Dr. Krishna Manavalli

Professor,
Department of Studies in English, University of Mysore, Mysuru.

Dr. Vijay Sheshadri

Professor
Department of P G Studies and Research in English
University of Mysore

Dr. Shivalinga Swamy

Professor,
Department of English, Tumkur University, Tumkuru
Karnataka, India.

Dr. Robert Jose

Professor,
Department of English, VSK University, Jnana Sagara, Ballari.

Dr. Prashanth Nayaka G

Professor,
Department of Kannada Studies, Kuvempu University, Shankaraghatta.

Dr. Geetha Vasant

Assistant Professor,
Department of Kannada Studies, Tumkur University, Tumkuru.

Editorial Team

Chief Editor

Dr. Rachel Bari

Professor,
Department of P.G Studies and Research in English,
Kuvempu University, Shankaraghatta - 577 451,
Karnataka, India.
E-mail: rachel62@gmail.com

Guest Editor

Dr. Ramaprasad B V

Professor,
Department of P.G Studies and Research in English,
Kuvempu University, Shankaraghatta - 577 451,
Karnataka, India
E-mail: ram.prasad.u@gmail.com

Editorial Assistant

Dr. Prem Kumar G

Department of P.G Studies and Research in English,
Kuvempu University, Shankaraghatta - 577 451,
Karnataka, India.

Technical Assistants

Mr. Doreswamy S

Production Assistant, Audio - Visual Studio
Kuvempu University, Shankaraghatta - 577 451,
Karnataka, India.

Editor's Note

I am very glad to present the second issue of the volume II of the bilingual journal **Poornadrishti: Journal of Literary Studies** (PJLS). In this edition we have contribution from professors as well as from young scholars. The contribution deal with diverse issues connected with society, literature and language. We also have creative writing in the issue. As a guest editor I would like to thank all the contributors and also my senior and junior colleagues.

Prof. Ramaprasad B V

Guest Editor,

Poornadrishti, Journal of Literary Studies.

POORNADRISHTI

Journal of Literary Studies

(A bi-annual, bi-lingual, peer reviewed academic e-journal)

ISSN: 2583-7338

Volume-2
2024

Issue-2

June-

Contents

Sl. No	Title	Author	Page No
1	<i>Annihilation of Caste: Deconstructing the Realities of Caste</i>	Dr. Meti Mallikarjun	1-14
2	Re-presentation of Truth, Reality and Meaning: A Kannada Retelling	Dr. Avinash T	15-21
3	<i>The Legends of Pensam: "In-between" Juggling Life of the Adis (Book Review)</i>	Dr. Rajani C V	22-24
4	Rising Voices: Exploring the Lives of Rape Survivors Through <i>Fifty Years of Silence</i>	Miss. ShrungaShree T	25-31
Poetry			
5	1. Voyage of Self Discovery 2. The Mysterious Tomorrow	Dr. Alizehra Haider Raza	32-33
6	1. Guided by Hope	Mr. Narayanaswamy M M	34-34
Kannada Section			
7	ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ರಾಕ್ಷಸ-ತಂಗಡಿ ನಾಟಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ	Mr. Manjunatha. T	35-40
8	ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು	Mr. Obalesha T	41-44
9	ಮಠದ ಅರ್ಥ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ	Mr. Manjunathaiah Nagarajiah	45-51
10	ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು: ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಡಂಬನೆ	Miss. Gagana J	52-57

Annihilation of Caste: Deconstructing the Realities of Caste

Dr. Meti Mallikarjun

Professor

Sahyadri Arts College

Kuvempu University

Vidyanagara, Shivamogga

Part - 1

Introduction: Reshaping the Perception of Caste:

Ambedkar is one of the most influential and important thinkers of India, who initiated a very radical political debate on the annihilation of caste and the caste system in India in his groundbreaking text 'The Annihilation of Caste'. For Dr. B. R Ambedkar, every dialogue was fundamentally political and social; there is nothing outside sociopolitical contexts. He firmly believed that moral and ethical responsibilities are more important for intellectuals. Therefore, the self-reflective questions that are posed in The Annihilation of Caste are based on solid ethical grounds. The quest of this particular text is not only to underscore the hegemonic structures of Hinduism but also to address the larger questions of the struggle for the survival of the oppressed, depressed, and suppressed classes of India for millennia. The high quality of morality is very visible throughout the text that persuades and provides arguments and analysis towards annihilating caste. However, one would argue that several radical thinkers and bhakti movements have analyzed and dealt with the discourse of caste. Indeed, the critique of caste has a long history in India. Nevertheless, Dr. Ambedkar discussed the caste and caste system with a plethora of ethical questions with different theoretical and epistemic realities. The epistemic premises and objectives that Ambedkar provides in this text are explanatory. They are also substantiated with shreds of evidence from Hindu epistemic texts (Dharmashastras). One would obviously realize that Hindu epistemologies intrinsically legitimize the caste system and encourage the practice of violence through the Varna system. In fact, it is very significant to raise the question as to what a genuine method is to annihilate caste. Religious concepts are the buttresses of the Varna and Caste system in India. All these epistemic systems (Dharmashastras) of Hinduism validate caste practices. Hence, it is obligatory to eradicate religious concepts and practices, which pave the way to deconstruct the caste system. Therefore, The Annihilation of Caste is one of the painstaking yet significant texts of the 20th century for the following reasons:

1. Annihilation of Caste is a very fine and rigorous text, which deals with the caste system and its annihilation.
2. The very discourse of the annihilation of caste is not only a rational phenomenon but also a pragmatic reality.

Many a time, people have argued that this text dwells between the 'Self' and 'Other' dichotomy. Nevertheless, the fact is, this text engages with self-criticism, without which knowledge does not exist in any given society. In other words, self-criticism of course establishes the bedrock of self-knowledge. The phenomenon of self-criticism is vital, without which no self-knowledge can be generated in society; self-criticism is obviously the founding principle of self-knowledge. This particular reality also leads to the progress and refinement of a society. Dr. Ambedkar's critical perspectives on The Annihilation of Caste, in other words, are nothing but self-criticism (Xavier Mao & Subhash C Arya, 2015).

Dr. Ambedkar encountered social ostracism and all types of social humiliations in every walk of his life. This is still the routine for millions in India, although they are not responsible for such humiliation. Dr. Ambedkar undeniably was a great man and a great philosopher who devoted his life to the socio-political welfare of these millions. In addition, he never thought to extract "revenge" for all that agony and humiliations that he suffered in his life. Therefore, it is obvious that The Annihilation of Caste is not polemical in nature but radical. 'Among the numerous writings and speeches of Ambedkar that run into thousands of pages, The Annihilation of Caste is indeed his magnum opus. Judging by any criterion such as content, logic, argument, language, diction, exposition, urge and, above all, the force, it is a manifesto of social emancipation, and occupies a place similar to what The Communist Manifesto once did in the world communist movement' (Bhalchandra Mungekar, 2011). It is true that The Annihilation of Caste is a profound text in which Ambedkar raised many genuine questions regarding the Varna system and division of labor by contesting the legitimacy doctrine of Hindu Dharmashastras and Manusmruthi. The most important aspects of The Annihilation of Caste are the Hindu Dharmashastras and the concept of caste that destroy the ethics and morals of Indian societies. Ambedkar's critique of the Varna and caste system in India has appeared to be a challenge to the Hinduism. Gandhi explicitly pronounced in his Harijan paper that "Ambedkar is challenge to Hinduism". The letter correspondence that took place between Dr. Ambedkar and the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore and between Mahatma Gandhi and Dr. Ambedkar provides an indication that self-

proclaimed social reformists and progressives did want to annihilate caste; however, instead of annihilation of caste, they were in fact trapped in the caste system. This also reiterates the hegemonic and power relations, which are associated with caste and the Varna system in India. However, The Annihilation of caste was a speech, which Ambedkar prepared for Jat-Pat-Todak Mandal's annual lecture series in 1936 for a privileged caste audience. This speech was never delivered by Ambedkar for this privileged audience (Ananda, P.9).

This text is not only important in its historical context alone but in the present-day situation also, because it holds significance. In India, 'social efficiency' has not been accomplished so far. Ambedkar interpreted the idea of social efficiency that deals with the mode of living or 'social endosmosis' in the text, and he talks about the present-day caste system in India. 'It was at one time recognized that without social efficiency, no permanent progress in the other fields of activity was possible; that owing to mischief wrought by evil customs, Hindu society was not in a state of efficiency; and that ceaseless efforts must be made to eradicate these evils' (AOC, P11). In order to achieve political progress of a generation, the minds and souls of the suppressed people must be liberated from slavery. In other words, political reformists cannot simply get away from the social conflicts that arise within a social system and create constitution.

Part – II

Division of Labor VS Division of Laborers:

It is evident that the way that social reformists handled the caste system in India was neither theoretically nor politically justifiable. This is because there has consistently been a conflict between the mode of social reformation and social reformists in the process of annihilation of caste. Indian socialists blindly imitate their rational pursuit that is rooted in Europe. A person has the power or authority to control the freedom of another by religion, social status, and property. One of these three is a predominant phenomenon in a particular time; likewise, another may be prominent in another time. Indian socialists explain history based on economic views alone. History can also be explained contrary to this argument. The only real reformation is to make the property equilibrium equal to all the deprived communities. The arguments of the socialists as contested by Ambedkar is, 'If liberty is the ideal, if liberty means the destruction of the dominion which one man holds over another,

then obviously it cannot be insisted upon that economic reform must be the one kind of reform worthy of pursuit. If the source of power and dominion is, at any given time or in any given society, social and religious, then social reform and religious reform must be accepted as the necessary sort of reform. One can thus attack the doctrine of the Economic Interpretation of History adopted by the Socialists of India. But I recognize that the economic interpretation of history is not necessary for the validity of the Socialist contention that equalization of property is the only real reform and that it must precede everything else. However, what I would like to ask the Socialists is this: Can you have economic reform without first bringing about a reform of the social order? The Socialists of India do not seem to have considered this question' (AOC, P15). All in all, Ambedkar is trying to make this point: it is the painful truth that even today, there are plentiful people who justify the caste system in India. Such people generally argue that the caste system is an alternative name for the division of labor. They further continue their argument as follows: this division of labor is the characteristic feature of a reformed society and not a defect. However, the fact is that the caste system is not only a division of labor. In fact, it is a division of laborers. The caste system (process) submits to the traditional rules of a society by ignoring man's natural interests and abilities. Therefore, analyzing the caste system through economic perspectives alone is very dangerous.

Some people justify the caste system based on the principle of racial purity. It is also argued that the very purpose of the caste system is to preserve racial purity. According to ethnologists, there is no racial purity across the world. Racial hybridization is a common phenomenon throughout the globe. Dr. Ambedkar places this in a rational context: 'It is said that the object of caste was to preserve purity of race and purity of blood. Now, ethnologists are of the opinion that men of pure race exist nowhere and that there has been a mixture of all races in all parts of the world. Especially is this the case with the people of India. **Mr. D. R. Bhandarkar** in his paper on "Foreign Elements in the **Hindu** Population" has stated that "There is hardly a class or caste in India which has not a foreign strain in it. There is an admixture of alien blood not only among the warrior classes —the **Rajputs** and the Marathas—but also among the **Brahmins** who are under the happy delusion that they are free from all foreign elements." The caste system cannot be said to have grown as a means of preventing the admixture of races, or as a means of maintaining purity of blood' (AOC, P.17). In fact, the caste system came into being long after the different races of India had

commingled in blood and culture. The concepts such as 'purity of race' and 'purity of blood' are inconsiderate of the realities of a multicultural society. The caste system is not only a distinction of race but also a sociocultural distinction. This distinction is very much visible in Indian societies that demarcate within the racial affinity of caste system. Consequently, we find individual consciousness among the Hindu castes instead of the collective consciousness, which is absent among these Hindu castes. There is an intensive hierarchy in the caste system to protect the interest of a particular caste, which turns into antisocial reality. It is affirmed based that caste system does not demarcate within the race but it demarcates a social division of people of the same race. Many irrelevant discussions about heredity and eugenics have been in circulation for a long time in India in defense of the caste system. The sense of caste has been very strong throughout history. As a result, the memories of the caste and creed have remained permanently. These memories obviously hinder unification among the Hindu castes. The so-called upper castes in Hindus did not culturally raise the lower castes up to their level. The unequal structures that exist in Hindu castes reflect upon multilingual and multicultural fabrication of India. Dr. Ambedkar has explicated refractions of caste and sub-castes of Hinduism as 'If Caste is eugenic in origin, then the origin of **sub-castes** must also be eugenic. But can anyone seriously maintain that the origin of sub-castes is eugenic? I think it would be absurd to contend for such a proposition, and for a very obvious reason. If caste means race, then differences of sub-castes cannot mean differences of race, because sub-castes become *ex hypothesia* [= by hypothesis] sub-divisions of one and the same race. Consequently, the bar against intermarrying and inter-dining between sub-castes cannot be for the purpose of maintaining purity of race or of blood. If sub-castes cannot be eugenic in origin, there cannot be any substance in the contention that Caste is eugenic in origin' (AOC, P 18). This critique of Hinduism postulates some uncomfortable understandings regarding caste system and sub-castes within itself. Hinduism is no longer a missionary religion at present. Was the Hindu religion ever a missionary religion? This is a controversial question. The real question is that Hinduism has not continued as a missionary religion. This is because the **Hindu** religion ceased to be a missionary religion when the **Caste System** arose among the Hindus.

Part – III

Critique of Hinduism and Unresolved Questions:

Dr. Ambedkar critically examines the caste system and Varna practice in Hindu religion, which created cultural bias and an antisocial attitude amongst Hindus on the one hand. On the other, how communal animosity is being planted in India was elaborated with substantial evidence from Hindu Dharmashastras. Ambedkar decisively believes that a multicultural, multiethnic, and multireligious society must be a democratic space in which social cohesion is supposed to be the sociocultural reality. As far as Ambedkar conception of society, a society is not merely based on sociopolitical infrastructure but also a combination of an emotional and cultural unity. Religious diversity is not necessarily a structure of cultural unity in countries like India. It might even be a political chaos. Every sort of chaos is visible in present-day society in every sphere of our lives. Caste is one such chaotic reality of our present social milieu in India. Therefore, it is strongly felt that religion (Hinduism) has become the ultimate purpose of our lives. Be it nation, nationalism, political strategy, economic efficiency, education etc., in every walk of our lives we confront religion or caste. However, the question of untouchability has not yet been resolved due to Hinduism and caste system that has existed permanently in India. Caste is the major cause for sociocultural deterioration in India. It is appropriate to quote Arundhati Roy to understand the sociocultural deterioration in India: ‘What we call the caste system today is known in Hinduism’s founding texts as *varnashrama dharma* or *chaturvarna*, the system of four varnas. The approximately four thousand endogamous castes and sub-castes (*jatis*) in Hindu society, each with its own specified hereditary occupation, are divided into four varnas—Brahmins (priests), Kshatriyas (soldiers), Vaishyas (traders) and Shudras (servants). Outside of these varnas are the *avarna* castes, the Ati-Shudras, subhumans, arranged in hierarchies of their own—the Untouchables, the Unseeables, the Unapproachables—whose presence, whose touch, whose very shadow is considered to be polluting by privileged-caste Hindus. In some communities, to prevent inbreeding, each endogamous caste is divided into exogamous *gotras*. Exogamy is then policed with as much ferocity as endogamy—with beheadings and lynchings that have the approval of the community elders’ (P 15). These words endorse the reality of caste that we experience every day in India. The fissures and cracks that we experience in and around in our routine lives are caste related and caste centric alone. Caste appears implicitly in every form of our lives and every practice of our lives. Despite that, we survive in the Indian

(Hindu) social system expecting democratic values (liberty, equality, and fraternity) that Dr. Ambedkar proposed in *The Annihilation of Caste*. These values are not merely intended to bring revolutionary changes in our societies but to bring pragmatic changes in our lives through which we can accomplish these democratic values. However, it is more applicable to consider 'The Annihilation of Caste' as a pragmatic and rational text rather a polemical text. Therefore, this text inspires and motivates to denounce the Hinduism. Denouncing a religion means to reconfigure that religion according to our social fabrication and passions. Moreover, there is the aspiration for a good life and an enduring sociocultural and political atmosphere. The Khairlanji massacre is a notorious example that depicts the sociocultural animosity of India. Feelings of intercommunal hatred have not emerged from trivial issues like drawing water from public wells or building roads to Dalit lands; it arose from the religion of Hinduism. Hence, Dr. Ambedkar remarks, 'Hinduism is a veritable chamber of horrors. For a writer to have to use terms like 'Untouchable', 'Scheduled Caste', 'Backward Class' and 'Other Backward Classes' to describe fellow human beings is like living in a chamber of horrors. Since Ambedkar used the word 'Untouchable' with a cold rage, without flinching, so must I. Today, 'Untouchable' has been substituted with the Marathi word 'Dalit' (Broken People), which is in turn used interchangeably with 'Scheduled Caste' (Arundhati Roy, P.13). Of course, it is always possible to debate upon whether the term 'Dalit' is correct or incorrect for use as a substitute for untouchables.

Currently, discussing the notion of 'Dalit' is irrelevant. Nevertheless, the kind of cultural politics that occurs in such debates is very relevant for discussion. The text 'Annihilation of Caste' clearly embraces the interpretations of cultural politics that intrinsically exist in the Hinduism. In relation to any sort of sociocultural phenomenon, it is impossible to address cultural politics without the question of caste and its representation. The question of caste representation cannot be excluded from the caste circuit. The solid foundation for annihilating caste is very well developed theoretically in the text. With this spirit, Dr. Ambedkar has provided a very objective view of the annihilation of caste, claiming that caste prevents Hindus from forming a real society or nation. Dr. Ambedkar has very well explicated all these realities in the text 'Annihilation of Caste'. He says, 'The **Hindus** often complain of the isolation and exclusiveness of a gang or a clique and blame them for anti-social spirit. But they conveniently forget that this anti-social spirit is the worst feature of their own **Caste System**. One caste enjoys singing a hymn of hate against another caste as

much as the Germans enjoyed singing their hymn of hate against the English during the last war (=World War I). The literature of the Hindus is full of caste genealogies in which an attempt is made to give a noble origin to one caste and an ignoble origin to other castes. The **Sahyadrikhand** is an attempt is made to give a noble origin to one caste and an ignoble origin to other castes. The **Sahyadrikhand** is a notorious instance of this class of literature' (P.19-20).

Ambedkar's critique of Hinduism and its basic assumptions paved the way for annihilating caste and caste practice in India. Hinduism conspired to keep lower castes down (who are within the pale of Hinduism) from rising to the cultural level of the higher castes. Caste deprives Hindus of mutual help, trust, and a sense of fellow being. As a result, the sense of 'fraternity' has never been accomplished among the Hindus just because of caste system. Due to the implications of the caste system and as long as caste system persists, organization (Sanghatane) becomes impossible among Hindus. They do claim that they are 'tolerant' but this is not true. Correspondingly, in India, social reformation has not taken place significantly even after attainment of independence. When caste becomes a powerful weapon, it prevents all sorts of social reforms. Dr. Ambedkar states this very effectively: 'The assertion by the individual of his own opinions and beliefs, his own independence and interest—as over against group standards, group authority, and group interests—is the beginning of all reform. But whether the reform will continue depends upon what scope the group affords for such individual assertion. If the group is tolerant and fair-minded in dealing with such individuals, they will continue to assert [their beliefs], and in the end will succeed in converting their fellows. On the other hand, if the group is intolerant and does not bother about the means it adopts to stifle such individuals, they will perish, and the reform will die out' (AOC, P22). These words expound the present-day realities that Hindus ethics and morals are miserable because of persistence of caste system, since the caste destroys public opinion, public spirit, and public charity. The fact of the matter is that annihilating caste system is the only solution to liberate Hindus from this miserable condition. Hence, for Ambedkar, an ideal society should be based on democratic values such as liberty, equality, and fraternity, in which social cohesion is, underlies the new social order.

Part – IV

Contentions against Vicious system of ‘Chaturvarnya’:

Dr. Ambedkar was not merely interested in annihilating caste but wishing to establish a social democracy based upon the principles of liberty, equality, and fraternity. Ambedkar envisioned a new social order of India to eradicate the Varna or caste system of Hindus and untouchability. The theory of the Chaturvarnya system was the foundation for the degeneration of the present social system of India. As per Ambedkar's understanding goes, annihilation of caste is a devastation of unscientific, irrational, and inhuman Chaturvarnya system. Ambedkar constituted his arguments regarding the eradication of both caste and Varna system based upon scientific and democratic perceptions. In order to propose his ideal society (i.e., a new social order), he thoroughly studied ancient history and literature related to the Chaturvarnya system. He particularly concentrated on the Vedas, epics, Puranas, Smruthis, Dharmashastras, and Upanishads in order to disprove the very basis of Varna system. He also condemned and severally criticized this Varna and caste system of the Hindus because of its antisocial and inhuman values. He was also concerned about commentaries on these Vedas. Ambedkar did not simply criticize Chaturvarnya; he substantiated his critique of Varna system by quoting the hymns and references from the Vedas and Upanishads to prove that how these shastras are inhuman and disruptive.

Dr. Ambedkar raises a very genuine question regarding the evil practices of Chaturvarnya system of Hinduism: why have there not been social revolutions in India? It is very evident that there was no subaltern insurgency that emerged to protest the social evils of Chaturvarnya system. This system weakened the backward and marginalized communities of Hindus to the extent that they could not revolt against the Chaturvarnya practice. Shudras had no ideas to find their liberation from the evil practice of Hindus. They were confined to the bottom of the Hindu society forever. They could not understand the path for their liberation; there was not even scope for their liberation. They have adjusted permanently with slavery that is imposed by Hindus. Moreover, they firmly believed that this was their fate.

The Chaturvarnya system is not a new system. It is as old as Vedas. This is one of the reasons why we are asked by Aryasamajists to consider its claim (AOC, p28). Human

society has never been achieved as a unified organization because nowhere is human society one single whole. In this process, an individual is one limit and the society the other. Between these extremes, the social institutions, i.e., family and caste system prevailed throughout history. Without changing your social settings, I can undoubtedly say that you cannot achieve any progress.

Dr. Ambedkar always confronted a perennial question: what is the viable to reform the Hindu society and its system? How does it possible to annihilate caste? These are very important questions. It is very strongly felt that the first and foremost step in the process of annihilation of caste is to abolish the sub-caste system. This reality based upon the disparity that exists between castes, but this is more prominent among sub-caste groups. Ambedkar firmly believed that inter-caste marriage is the appropriate idea to eradicate caste system. Blood relation is a principal reality to raise bonding between castes among sub-castes of the Hindu fold. Ambedkar's analysis of caste practice is not an allegation but a social diagnosis through which he envisioned in bringing a new social order by replacing the Chaturvarnya system of Hindus. Nonetheless, he says, 'Caste may be bad. Caste may lead to conduct so gross as to be called man's inhumanity to man. All the same, it must be recognized that the **Hindus** observe Caste not because they are inhuman or wrong-headed. They observe Caste because they are deeply religious. People are not wrong in observing Caste. In my view, what is wrong is their religion, which has inculcated this notion of Caste. If this is correct, then obviously the enemy you must grapple with is not the people who observe Caste, but the **Shastras, which** teach them this religion of Caste. Criticizing and ridiculing people for not inter-dining or inter-marrying, or occasionally holding inter-caste dinners and celebrating inter-caste marriages, is a futile method of achieving the desired end. The real remedy is to destroy the belief in the sanctity of the **Shastras**' (AOC, p 31). This argument is not opinionated but objective adequacy. The beliefs and opinions of people are being molded by the Shastras in Hinduism. Ambedkar attempts in changing the whole paradigm of social order that comprises many evil practices to bring a new social order. All the same, Ambedkar postulates new social order to destroy Chaturvarnya system, that is, the vicious practices of the caste system. Questioning the authority of (Hindu) religion is of supreme importance in his analysis of the Shastras.

The Chaturvarnya system is irrational and inhuman because it is an incongruous way of carrying out social reform. Hence, Ambedkar was critical about Hindu reformers since they tend to reaffirm the Chaturvarnya system: 'How do you expect to succeed, if you allow the **Shastras** to continue to mold the beliefs and opinions of the people? Not to question the authority of the **Shastras**—to permit the people to believe in their sanctity and their sanctions, and then to blame the people and to criticize them for their acts as being irrational and inhuman—is an incongruous way of carrying on social reform. Reformers working for the removal of untouchability, including **Mahatma Gandhi**, do not seem to realize that the acts of the people are merely the results of their beliefs inculcated in their minds by the **Shastras**, and that people will not change their conduct until they cease to believe in the sanctity of the **Shastras** on which their conduct is founded' (ibid, p 31). Indeed, he has chosen a viable path to get rid of the Hindu Shastras, i.e. the Buddha's Path. Choosing Buddha's path means not just to dissent the Shastras but denial of the authority of these Shastras. Besides, it is important to note that Ambedkar finally took Buddha's path to pave the way to destroying the caste system and denying the authority of Hindu Shastras. He was very sure about the destruction of the caste system, without which internal reform is virtually impossible. There are no similarities within the same caste across India, for example, Brahmins of north India and Brahmins of Deccan and south India in terms of both power and social status. This difference reflects upon other sociocultural practices of the Brahmins of both north and south (regions). However, Ambedkar designed a plan of action to abolish the caste system. This plan of action includes: changing social order, reforming of Hindu social order, food practices, easy transition from one caste to another caste, and the fusion of the Kayastas of northern India and the other non-Brahmins of southern India. The very important objective of this plan of action of abolishing of caste is to begin the practices of inter-caste dinners and inter-caste marriage.

Part – V

Annihilation of Caste: What else?

All issues that Ambedkar dealt with in the annihilation of caste are directly related to untouchables, oppressed classes, and the issue of reconstruction of Hindu social order. Besides, he identified all sociopolitical issues in relation with the Hindu caste system and the question of untouchability. He has not only contested the philosophy of Hindus,

Chaturvarnya system, and the characterization of theory of caste and features of Hindu social order. His architecture of an ideal society is based on democratic values and ethics. He has also presented the model of a new social order based on Buddha's philosophy. He has advocated firmly in the 'Annihilation of Caste' that the real key to destroying caste is the rejection of the Shastras. A New Social Order is only possible by changing the present social order (i.e., Hinduism), which can lead to the progress of depressed, oppressed, and suppressed classes. Ambedkar has felt very strongly that unless the caste system is abolished and the Shastras are rejected, it is impossible to mobilize the community for either defense or offence.

An ideal society (New Social Order) cannot be built on the foundation of caste. Further, he emphasized that caste system can never promote either nation-building or morality. Caste cannot be the reinforcement for a society as a single whole. Ambedkar has highlighted how caste can be the vicious circle of a society: 'The **Hindus** hold to the sacredness of the social order. Caste has a divine basis. You must therefore destroy the sacredness and divinity with which Caste has become invested. In the last analysis, this means you must destroy the authority of the **Shastras** and the **Vedas**'. He further continues, 'I have emphasized this question of the ways and means of destroying Caste, because I think that knowing the proper ways and means is more important than knowing the ideal. If you do not know the real ways and means, all your shots are sure to be misfires. If my analysis is correct, then your task is herculean. You alone can say whether you are capable of achieving it' (ibid, p 32). Overall, Ambedkar has proved that how caste can be dominating and dominated simultaneously in terms of power relations and social positions. The question of Dharma and intellectualism are very prominent in the process of annihilation of caste. Both Dharma and intellectualism pose stereotypical hindrances in destroying the caste system and its immoral & unethical responsibilities. To justify this, I quote Ambedkar, 'You may think it a pity that the intellectual class in India is simply another name for the **Brahmin** caste. You may regret that the two are one; that the existence of the intellectual class should be bound up with one single caste; that this intellectual class should share the interest and the aspirations of that Brahmin caste and should be a class which has regarded itself as the custodian of the interest of that caste, rather than of the interests of the country. All this may be very regrettable. But the fact remains that the Brahmins form the intellectual class of the Hindus. It

is not only an intellectual class, but it is a class which is held in great reverence by the rest of the Hindus.

The **Hindus** are taught that the **Brahmins** are Bhudevas (Gods on earth)
ब्रह्मणो विद्मः । The Hindus are taught that Brahmins alone can be their teachers. Manu says, "If it be asked how, it should be with respect to points of the **Dharma** which have not been specially mentioned, the answer is, that which Brahmins who are **Shishthas** propound shall doubtless have legal force".

अनाम्नातोषु धर्मेषु कथं स्वास्तिति चेदसचेत् ।
यं शिष्या ब्राह्मणा ब्रूयुः स धर्मः एवादशङ्कितः ।"

When such an intellectual class, which holds the rest of the community in its grip, is opposed to the reform of Caste, the chances of success in a movement for the break-up of the **Caste system** appear to me very, very remote' (ibid, p 33). Ambedkar has also made a statement that 'destroying caste would not destroy the true principles of religion'. He justifies this statement by distinguishing between concepts, principles, and rules. Rules are practical and prescriptive; they are habitual ways of doing things according to prescription. Principles are intellectual, rational, and scientific; they are useful methods of judging things. The parametric conditions of principles and rules are important to understand the totality of arguments of The Annihilation of Caste.

Works Cited and Reference

- Ambedkar, B. R 1936, Annihilation of Caste, Columbia University, USA
- Anand, S 2014, The Doctor and the Saint (edited and annotated- Introduction by Arundhati Roy) Annihilation of Caste, Navayana Publishing Pvt Ltd.
- "A Vindication of Caste by Mahatma Gandhi". Columbia University. Harijan. Retrieved 23 March 2018.
- Deepak Mahadeo Rao Wankhede, 2009, Geographical Thought of Doctor B.R. Ambedkar. Gautam Book Center.
- Mungekar, Bhalchandra. 2007, 'Dr. Ambedkar's Interpretation of Buddhism and Its Contemporary Relevance.' In Buddhism and the Contemporary World: An

Ambedkarian Perspective, edited by Bhalchandra Mungekar and Aakash Singh Rathmore, 49–56. New Delhi: Bookwell.

Mungekar, Bhalchandra. 2011, Special Write Up on Annihilating caste in Frontline (Print edition July 29), Hindu Group Chennai.

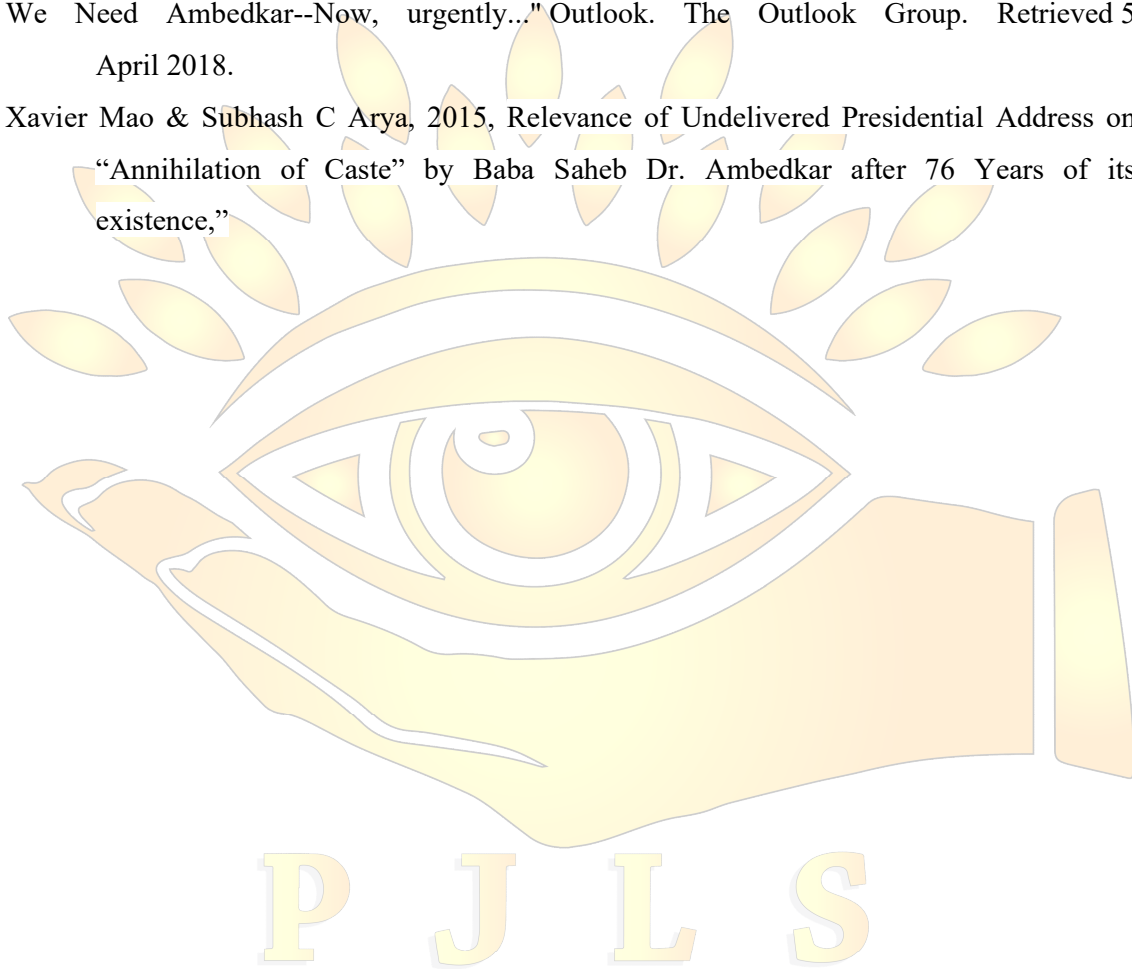
Rodrigues, Valerian, 2002. The Essential Writings of B.R. Ambedkar. New Delhi: OUP.

Timothy Fitzgerald. The Ideology of Religious Studies. Oxford University Press.

Teltumbde, Anand. "An Ambedkar for our times". The Hindu. Retrieved 5 April 2014.

We Need Ambedkar--Now, urgently..." Outlook. The Outlook Group. Retrieved 5 April 2018.

Xavier Mao & Subhash C Arya, 2015, Relevance of Undelivered Presidential Address on "Annihilation of Caste" by Baba Saheb Dr. Ambedkar after 76 Years of its existence,"



Re-presentation of Truth, Reality and Meaning: A Kannada Retelling

Prof. Avinash T

Principal

Sahyadri Commerce and Management College,
Shivamogga

Introduction:

What constitutes truth and reality is always a problematic and highly contested area of study. During the period of enlightenment modernity in Europe, truth and reality were categories which could be produced and analysed with the tools of rationality and empirical science. That is why they thought that everything in this universe was 'explainable' with the help of tools of modernity. However, this notion of universal meaning and truth are conveniently challenged by postmodernists and new historicists. They argue that these constructions of solid truth and reality are artificial and they don't stand the logical scrutiny. Further, they argue that the construction of historiography and the formation literary canon are loaded with paradoxes, deliberate exclusions, silences, gaps and absences.

The traditional historians were interested in genealogical linear nature of history. They considered history as 'objectively' recorded events. However, the new historicists believe that we can at best only have access to facts of the past. How it is interpreted is loaded with subjectivity and depends upon lot of external pressures including the ideology of the interpreter. The 'facts' serve only as reference points and interpretation of these 'facts' are largely in the domain of author's understanding of these given facts. New historicism is interested in history-as-text i.e. history is also like fiction and largely depends upon subjective interpretation of events. In turn, this interpretation is also related to power politics and other contemporary socio-political pressures. As Michael Foucault puts it, "in every society, the production of discourse is controlled, organised and redistributed by certain number of procedures whose role is to construct number of possibilities. While forming discourses there are always exclusions, selection and domination." (Foucault, 1966, p42).

The above argument can be summed in another way. The new historicists deconstruct the traditional distinction between history which is thought to be factual and literature which is thought to be fictional. For them, history is another text or as Hayden White calls it, it is a meta text. They look at both the historicity of the text and textuality of history (White, 1973).

It can safely be argued that for post modernists and new historicists, reality, truth or meaning is a matter of subjective interpretation. They also argue that reality and truth are neither objective nor are they universal. For them, past and present are both artificial constructs.

With this background, this essay attempts to analyse a contemporary Kannada play which interrogates and reconstructs our notion of truth, meaning and reality. *Pampa Bharatha* by K Y Narayana Swamy (2005) deals with how truth and reality are quite subjective and there is always a gap between 'intension' of the author and the perception of the reader.

The literary world of K Y Narayana Swamy articulates the paradoxes of contemporary society by breaking many accepted codes of literary narration. He is a young playwright who has employed unique dramatic techniques to articulate the complexities of contemporary society. He is a multi-faceted writer who has experimented in multiple mediums. He has translated Kuvempu's play '*Shudra Tapaswi*' into Telugu, and is credited with adapting Kuvempu's magnum opus novel '*Malegalalli Madumagalu*' into a 9-hour play. Though theatre is his major area of specialisation, he has written poetry as well as literary criticism. His plays *Pampa Bharatha* (2005), *Anabhijna Shakuntala* (2009), *Chakraratna* (2010), display some of the major features of postmodernism by breaking the linear narration of myths, history and legends. All these plays are based on mythology, legends and history but considerably deviate from the 'original' storyline. They are the *retellings* of the epics like Mahabharatha. In this way, K Y Narayanaswamy continues the tradition of Girish Karnad who has employed history, myths and legends for exploring the complexities of contemporary society. His plays reject the notion of concrete history, truth and reality and prove that all these categories are the convenient constructions rather than hard realities. Searching for any solid evidence becomes a futile exercise in his plays. His narratives try to explore the silences and gaps in the narration of history and literature.

Writing an introduction to his first play 'Pampa Bharatha', the theatres activist Lingadevaru Halemane states that this indeed is a post-modern play (Introduction, p5). It is a play which deconstructs many accepted notions of history, time, and reality and thrives on retelling the known stories to gain new perspective. As the title suggests, the play is not based on Adikavi (first poet) Pampa's famous epic poem 'Vikramarjuna Vijaya'. Rather, the play is

a *retelling* of Pampa's notion of Mahabharatha- an epic which has enthralled the readers for thousands of years.

Interestingly, the epic poem 'Vikramarjuna Vijaya' itself is a reconstruction of Valmiki's 'Mahabharatha'. K Y Naraya Swamy breaks the story of Pampa's construction of Mahabharath and reconstructs his own vision of epic characters like Draupadi, Kunthi, Arjuna, Karna and the like. In this way, it can be said that the text is a reconstruction of a reconstruction.

The author explores the anxieties of present world by experimenting in the area of narration. The text is an amalgamation of episodes and incidents. There are stories within stories in this play. In other words, the play 'Pampabharatha' adopts a very complicated narration of using three different stories in a single design. The past and the present merge and submerge there by the author transcends the rigid notion of time and space. On the one hand, there is past where the relationship between the tenth century history of King Arikesari and the poet laureate Pampa is retold. The historical events show the ambition of Arikesari who wanted to become a monarch. The gaps left in the epic 'Vikramarjuna Vijaya' are exposed to highlight the essential transitory nature of history and reality. The characters created by Adikavi Pampa appear in this play and confess their dissatisfaction about the way the "original" author Pampa has represented them in his epic poem. There is confession of series of characters continually, who talk about the 'real' story behind the 'constructed' story. In this way, K Y Narayana Swamy complicates our notion of truth, originality, singular history and reality. The entire play exposes the politics of representation of the characters by showing the difference between how a particular character is represented and how it should have been narrated.

This gap between the real and the imaginary is exploited by the playwright to indicate the essential transitory nature of truth and reality. Representation is always intricately associated with subjectivity, power politics and is controlled by the author's personal ideology as well as the pulls and pressures of contemporary politics. For example, in this text the characterisation of the tragic hero Karna by Adikavi Pampa becomes an object of heated debate between the poet Pampa and the character Karna. Karna appears in this play on the stage in person and accuses the poet Pampa of bias and prejudice. According to his version of reality, the real story of the Draupadi's Swayamavara was that he was distracted by the

sensual eyes of Draupadi. In the course of hitting the eyes of the hanging fish he saw it through the glittering attractive eyes of Draupadi and succeeded. According to Karna, this real aspect is missed by everybody including the great poet Pampa.

This play is complicated for one more reason. The epic *Vikramarjuna Vijaya* itself is a reconstruction of the epic Valmiki's Mahabharath. The poet Pampa has attempted to explore the silences and the gaps in the epic Mahabharatha in his mammoth text. In particular, he was unhappy about the representation of the character of Karna in the 'original' text. The poet felt that injustice was meted out the character of Karna in Mahabharath because of his low caste/Kula. Pampa felt that it was his duty as a creative poet to 'correct' the historical wrongs and he wanted to make Karna the real hero of his poem *Vikramarjuna Vijaya*. But there was one more complication in this endeavour of Pampa. He was under the patronage of king Arikesari. Equating the character of royal Arikesari along with lowly born Karna was impossible during Pampa's time. Moreover, Karna was a 'Samantha' king (i.e. inferior ranked King). During that time, king Arikesari was trying to become a grand emperor of Chalukya dynasty. Therefore, equating a royal king with inferiorly ranked king was impossible during that time. Therefore, out of sheer necessity, and according to political compulsions, the poet Pampa equated Arikesari's character with another royal prince Arjuna. The playwright correctly shows how power equation controls the representation of a character. As stated above, there is always power politics associated with the style of representation.

The technique of distancing is subtly used in this play. In the context of this play, there is already one way distancing in the epic Mahabharatha. Pampa's poem *Vikramarjuna Vijaya* attempts to fill the gap present in the epic Mahabharatha and tries to provide 'true' representation of characters and incidents. K Y Narayana Swamy's play *Pampa Bharatha* becomes a reconstruction of a reconstruction. Thus, there is three-way distancing of characters, stories, history and representations. The entire play mocks at the idea of truth, authenticity, logical linear concept of history and the concept of authentic story. It rejects the very idea of originality, authenticity and truth by showing how there are deviations/gaps in every story narrated.

The play 'Pampabharatha' exhibits characteristic postmodern techniques in its narration. The real characters king Arikesari, the poet Pampa, the tragic hero Karna and the

victim of patriarchal system Draupadi appear in this play and talk about how their characters were not understood properly. Karna for example accuses the poet Pampa saying that what really happened in the war with Pandava's was not really represented correctly. He also speaks about the 'real' conversation he held with his real mother Kunthi just before the beginning of the War. He said that Pampa did not do justice to his character because he was unaware of the 'real' conversation he had with Kunthi. Now, the character Karna demands historical course correction in the representation of his character. Interestingly this play deals with the historical relationship between king Arikesari and the poet Pampa. It is stated that during his old age the poet Pampa in his disappointment left the royal court of the king Aarikesari and went to live in Agrahara. What happened to him after this incident is not recorded in 'real' history. Here in this text the character of Pampa appears on the stage and confesses the 'real' story behind his death. According to his version of reality, the Vaidic Brahmins had a violent relationship with the followers of rising Jain religion. Pampa was burnt by Brahmins in Agrahara because he had sympathy for the Jains. Similarly, king Arikesari confesses that because of pressures of Agrahara Brahmins that he had to leave Pampa unprotected. It is the power politics which destroys the personal harmonious relationship between king Arikesari and the poet Pampa. This murderous incident reminds us of Girish Karnad's play Tughaluk (1964) where every relationship is related to power politics. Tughaluk goes to the extent of murdering his step mother, friends and innocent subjects for protecting his Kingship. Ironically, he pardons two petty thieves Ajam and Aziz out of sheer necessity of safeguarding his position and power consolidation. During Pampa's period, the contemporary society witnessed tremendous violence between the traditional Brahmin groups and the upcoming influential Jain faith. This sectarian violence and power politics is cleverly recorded by Pampa. Continuing the true tradition of rebellion, K Y Narayana Swamy records the paradoxes of the present-day society by exposing the politics of power.

The post global society has witnessed the rise of right-wing communal forces creating disharmony in society. The intermixing of religion, politics and culture to gain political advantage is one of the hall marks of present day political and social set up. The consolidation of society on hard core communal forces has destroyed the harmonious social fabric of our society. The foundations of secular peaceful constitutional fabric of society are firmly shaken by the onset of communalism in India. Globalisation has brought glittering

economic opportunities in the form of huge malls, gigantic apartments, multinational companies, big economic zones in the form of share market, and so on. It also has brought communal politics to the forefront of the society. The resultant violence as a result of communal consolidation is strongly visible in contemporary society. The loss of autonomy and the private sphere of the citizens are strongly felt by the writers. The writers are also aware of this fragmentation and state control. As a creative writer, K Y Narayana Swamy records the process of the onset of communalism in Karnataka and the censorship imposed by fringe communal groups in this text. For example, the play opens with two researchers searching for the ancient Gangadhara Shasana (stone carving) in a remote densely forested village. They were not able to recognise the old shasana because a new poster stating that conversion is legally punishable was pasted on the stone. This artificial pasting on a very important historical document is loaded with political overtones. The self-righteous groups who protect Hindu religion and culture are unaware of the historical significance of the ancient document in the form of a *Shasana*. Along with their ignorance is their arrogance backed up by political parties. For the fringe right wing groups, conversion is an assault on Hindu culture by the foreign invaders. i.e. the Muslims and the Christians. They also threaten the researchers to chant 'Jai Shreeram' as confirmation of their Hindu identity. Here, the author reflects many political anxieties of post global India and records the great violence and the loss of freedom of the individuals. K Y Narayana Swamy continues the tradition of constructing resistance to the communal forces by exposing their arrogance, ignorance and unconstitutional possession of power. In the confusion created by right wing groups, the researcher's attempt to find truth about historical incident remains unfulfilled in this play.

It is not that communal politics is limited to post global India only. This text also exposes the political tussle on the lines of caste hierarchy during Pampa's period. The conflict between Brahmins and the upcoming Jains during tenth century leading to the burning of the whole Agrahara is retold. It is stated that the poet Pampa died as a result of this communal divide and caste superiority. Whether there is concrete historical evidence to come to such a conclusion is an unwanted question. This is because, as evident in the text, there are multiple realities and multiple truths. Every character think that its version of history is correct and true. It must be understood that there is no singular concept of history. As the new historicist Stephen Greenblatt has correctly put it, history is just like meta fiction (Greenblatt, 1982). In this play there are many characters who question the notion of other's

understanding of history. Draupadi for example at the end of this play, forces Arjuna to kill Karna not because she hated him but because she loved him too much. This unstated 'fact' is narrated with lot of vigour in this play. The entire narrative interrogates our notion of truth, history and authentic realities. The very vision of the play treats these categories as inconsistent, subjective, a-rational and transitory.

To sum up, K Y Narayana Swamy's play *Pampa Bharatha* forces us to understand historiography in a new light.

References

Greenblatt, Stephen, *The Power of Forms in English Renaissance*. Yale University Press, 1982.

Huliyar, Nataraj. *Shakespeare Manege Banda*. Pallava Prakashana, 2012.

Malpas, Simon. *The Postmodern*. Routledge, 2005.

Narayana Swamy K Y. *Pampa Bharatha*, Bhava Madhyama Prakashana, 2005.

-----, *Anabhijna Shakuntala*. Aviratha Books, 2009.

-----, *Chakra Rathna*, Ankita Books, 2010

Sardar, Ziauddin. 'Postmodernism' in *The Future of Knowledge and Culture: A Dictionary for 20th Century*. eds. Vinay Lal & Ashish Nandy, Viking-Penguin, 2005.

White, Hayden. *Meta History: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. The John Hopkins University Press, 1973.

The Legends of Pensam: “In-between” Juggling Life of the Adis

Book Review by

Dr. Rajani C V

Assistant Professor,
Govt. First Grade College, Banavara

The Legends of Pensam is a novel by Mamang Dai. She is one of the most popular and prominent literary voices from the northeast India. She is from Arunachal Pradesh. She belongs to the Adi tribe of the region; one of the two hundred and twenty ethnic groups of the northeast. This fictional work of Mamang Dai can be read as a bunch of inter-connected short stories. The novel is divided into four main parts and each part has several short stories which can be read independently. Each story is complete in itself. The book does not have a centre character or a centre and there is no chronological structure for the narration. The narrator narrates the stories in-between. Mamang Dai uses a lyrical style in the book. It would be difficult for readers to compartmentalize the language used by Dai as prose or poetic. She brings in a lot of folk tales and historical events into the book. The book can be placed in-between fiction and history. The book can be called a fictitious record of historical facts.

The novel can be seen as a travelogue. The narrator and her friend Mona, the proprietor of a glossy magazine “Diary of the World”, visit the narrator’s ancestral village. The first part of the book is named after Mona’s magazine. The writer records the life of three generations of the Adi tribe in the book. The novel begins with the story of “the boy who fell from the sky”. The first part of the book covers the life of the first generation of the story. The first part tells the story of Lutor, the chief of the clan, and his friend. Lutor and his friend are recruited by the migluns (the British) to work on a massive road project. After three years, they return to the village with a basket containing the child. Lutor’s friend tells the villagers that “there was a great noise and fire in the sky and our son fell to earth”. The boy is accepted by the wife and the tribe without asking any questions. Hoxo is one of the interconnections of the stories. The writer writes about the thinning jungle as she explains the life of the third generation and her visit to her ancestral village, Duyang.

The writer throws light on widowhood. Hoxo’s father, Lutor, the famous chief of the Ida clan, dies in a hunting accident. This is further discussed in the story “Pinyar the widow”. Some stories in the book voice the pain and loneliness of widows. In the story “the silence of adela and kepi”, the line of the prologue “anything can happen and everything can be lived”

is proved in the story. Mona's daughter Adela is diagnosed with the condition of autism. Hoxo tells the story of Kepi whose illness is taken as the curse of ancestors and his father has searched for shamans for a cure.

The life of the tribe is torn between myths and reality, fiction and facts, innocence and superstitions. They are leading a life in between tradition and modernity. The witer beautifully portrays this in between the condition of the people of Pensam. They believe in the story of Birbik, the water serpent and supernatural beings like the miti-mili. The story of Kamur, who slaughters the whole family, is seen as the result of incomplete rites in the past. The last story of the first part explains the construction of the mysterious Stillwell Road which connects three countries. Hoxo's father and his friend are recruited in the road construction.

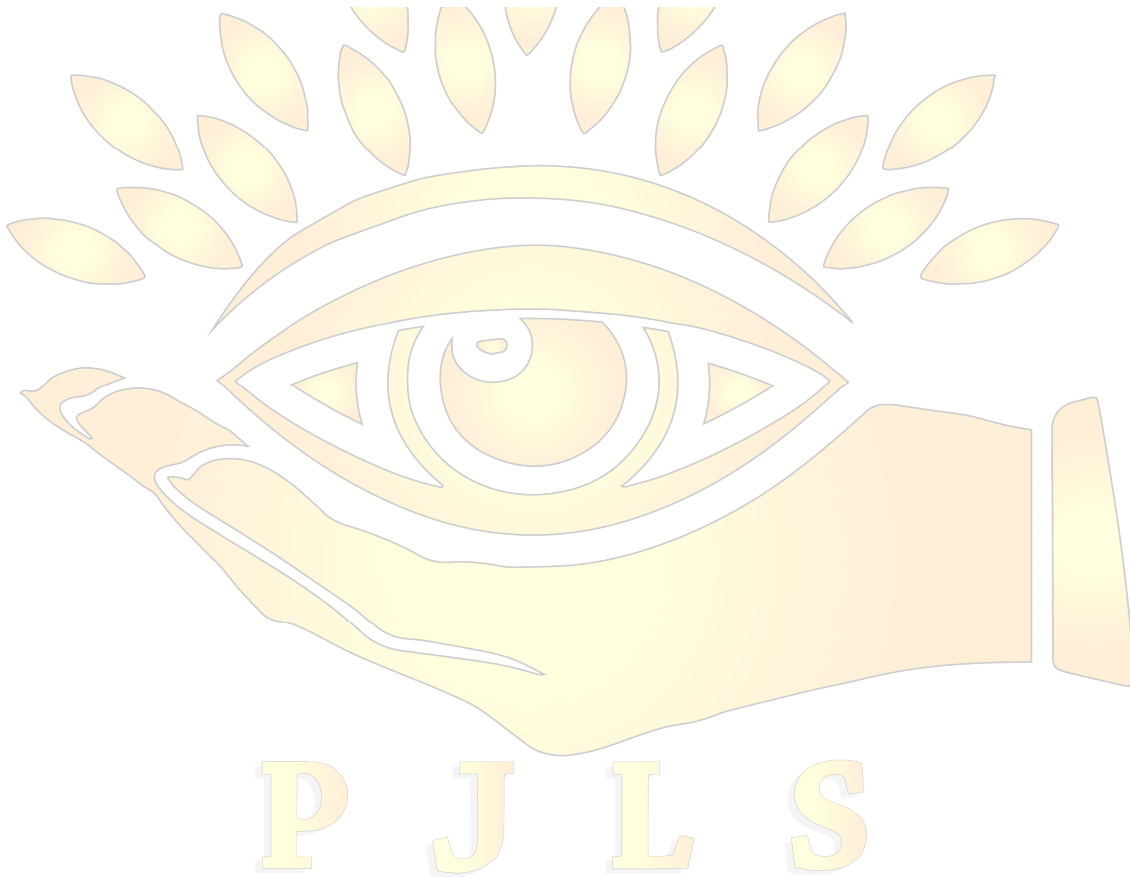
The second part of the book explains about the colonial expansion of the British in the northeast region in 1911. "travel the road" explains about a clash between the Adi tribe and British soldiers. Some more stories are heard by Mona and her husband Jules; those have been passed on from one generation to another. The narrator's friend Mona and her husband Jules take leave from the narrator's ancestral village.

The third part of the book, "daughters of the village" tells the stories of women who have lived a life of hardships; those who have struggled very hard to meet their ends in Rocky Mountains. Women like Arsi and the narrator's mother. The mother of the narrator is a strong-willed widow. She works as a traveling saleswoman. This part tells love stories of the first and the second generation. The love story between a British officer named David and a tribal woman named Nenem. Nenem is the mother of Losi; the wife of Hoxo. Hoxo tells the story of Nenem, and she seems to be the river: constant, nurturing, self- possessed. The third part also reveals love between Hoxo and Losi. Losi the daughter of Nenem and Kao. Kao is a tribal man who marries Nenem even after knowing her truth.

The fourth part of the novel, "a matter of time", tells the stories of an old man and an elected member Duan, son of Kedu. This shows the entry of politics and democracy. "the road" this story shows "civilization" and "modernity" in the life of Adis. Modern financial institutions, like a bank in "the golden chance", an independent, gambling woman in "a portrait of Sirsiri of gurdum. A group of youngsters sitting around the TV "on stage" shows a drastic change in the lives of Adis. For the first time in the book, people of the Adi compare themselves with others. They have been living a life of contentment, but the third generation

of the book is living a life of comparison. They are comparing their looks, appearance and life with the outer world. The question “Are you happy” is asked by Kasup to the narrator in the story “the golden chance” rings again and again in the stories of the fourth part. This shows that the life of Adis is once again disturbed by the outer world, just like the arrival of the British into Siang Valley.,

Mamang Dai’s enthralling writing style captures the attention of the readers. The readers will be spell bound by a description of the valley. Her writing can be described as picturesque. Her words have the power to create a realistic picture in the minds of the readers.



Rising Voices: Exploring the Lives of Rape Survivors Through *Fifty Years of Silence*

ShrungaShree T

Research Scholar

Department of PG Studies and Research in English

Kuvempu University

Abstract

From time immemorial all over the world women are always treated as second sex, second rate citizens and characterized as weak, gentle, shy, timid, fragile, submissive, soft, meek, emotional etc. Based on her sex and body she is always targeted and brutally oppressed. She is subjected to humiliation and domination by the male dominated society. All rights of women are curbed by the Patriarchal society.

In order to control all the actions of women, her body is used as a tool or weapon. Especially rape is the biggest crime of humanity and is used as a physical and psychological warfare in order to demean and frighten the enemy. Totally rape is a political tactic of war. The present article is an attempt to explore and analyze the journey of rape survivors and also aims to discover how literature acted as a tool of rebellion and how it helps in unmuting the mutilated voices. The analysis delves into how the fusion of personal story telling and their life becomes a transformative force, not only in the lives of survivors but also in shaping a more informed and compassionate societal response to sexual violence. The Present article aims to amplify the voices and lives of the rape survivors examining how their personal narratives contribute to larger conversations surrounding sexual assault, awareness, empowerment and social activism as portrayed in the selected autobiography “Fifty Years of Silence” by Jan Ruff O’ Herne.

Keywords: Rape, War, Weapon, Victims, Sexual Violence, Gang Rape, Atrocities, Genocide, Human Rights, Autobiographies, Transformative Force, Comfort Women.

In war we can see terrible death, pain, violence, the silence of the dead, the intense cry of the loved ones, the sufferings of the defeated and at the same time on other side we can see the victory of the victorious, the triumphant celebrations. But at the end of it all no matter what history you look at the most important victim for no reason is the woman. If we look at history of any war's women are used as a weapon in order to win the war.

Innocent women are the only creature on earth who always ended up in pain without doing any harm and destruction to the society. Most importantly gang rape of women has been used as a war winning strategy. Woman's body is the battlefield here, woman is the enemy, the dice, the path, the victim, and the weapon. Even if we look at the most famous mythological epics Ramayana and Mahabharata, interpretations are made that these two great wars were fought because of Sita and Draupadi and it is depicted as women are the only cause of all tragedies on earth.

Not only in mythological stories. Women were victims of world wars like World War I and World War II. Thousands and millions of girls have been brutally raped, harassed, humiliated and killed. War time sexual violence is considered as one of the greatest most barbaric extreme atrocities. It destroys human rights of the women, destroys the individual peace, freedom, peace of mind, personal growth and also it affects their families and entire communities.

It not only destroys women physically, but it also put her in a long psychological and emotional trauma and pain. It affects her body as well as her brain/ memories. She was physically injured she was suffered from unwanted pregnancies, miscarriages, sexually transmitted infections or venereal diseases like HIV. It totally shatters her personally, socially and culturally.

Major General (ret.) Patrick Commaert, former UN division Commander for Eastern DRC (MONUC) said that 'It is perhaps more dangerous to be a woman than a soldier in an armed conflict'.

The data available reflect levels of rape during wartime and its aftermath between 2,50,000 and 5,00,000 Tutsi women and girls were raped in the 1994 genocide in Rwanda. The Rwandan Genocide of 1994 is also known as Genocide against Tutsi. It is estimated that

between 2,15,000 and 2,57,000 victims were raped during the conflict between the Sierra Leone Civil War (1991-2002).

The Bosnian War was an international armed conflict that took place between 1992 and 1995 in Bosnia and Herzegovina. An estimated 12,000–50,000 women have been raped. At least 2,00,000 women were raped during the 1996 Democratic Republic of Congo war. The Nanjing Massacre or Rape of Nanjing involved the rape of 20,000 to 80,000 women were raped in the Nanjing Massacre or Rape of Nanjing.

According to historian Antony Beevor, Professor Oleg Rzheshovsky and some of the historians estimate. Rape during the occupation of Germany by soldiers from all advancing allied armies are likely in hundreds of thousands and possibly as many as two million.

But the world ignored these atrocities. Only very few rape survivors have told their sufferings, pain, their brutal experiences to the world through the genre of autobiographies. Autobiography places a vital and huge role in expressing an untold hidden stories and it helps to pour out all their sufferings and pain. It works as a transformative tool or weapon in order to fight against all the injustices in the world through words.

Autobiography is nothing but a voyage of discovery. It is an important literary form of personal prose writing in which the author writes the story of his or her own life and achievements. But writing about oneself is not as easy as it is thought to be. According to Aristotle: 'Writing about oneself is as difficult as 'Knowing Oneself' is the most difficulty in the world.

Fifty Years of Silence is the autobiography of a brutal life of a woman who burned herself without swallowing the fire of one such rape. It is the greatest autobiography of Jan Ruff O' Herne. She was a Dutch Australian of Irish ancestry and human rights activist who campaigning internationally against war rape. She was a war rape survivor.

Jan Ruff O' Herne was 19 years old when Japanese soldiers invaded Java. They have kidnapped thousands of women and children and interned in a Japanese prison camp for three and a half years.

It is an autobiographical story about the most inhumane incidents of Japanese soldiers in the Dutch colony of Indonesia in Ambarawa Prison Camps during the Second World War.

Despite crossing all the boundaries of all time, the condition of women is very miserable. It is very common for women and women's bodies always be used as dice. Similarly, during the Second World War, Japanese soldiers kidnapped thousands of innocent girls from the Dutch part of Indonesia, treated them like slaves in prison camps, separated the children from their mothers and imprisoned them in a damp barracks full of bugs, lice, rats, and cockroaches with rotten wood- work and a leaking roof. It is a story of inhumane acts that where women were treated as animals.

They were brutally harassed, humiliated, oppressed by the Japanese troops. Thousands of women and children died due to starvation. Many of the young virgin women were forcibly seized against their will to provide sexual services for the Japanese Imperial Army.

This was against their will, and they destroyed the human rights of Dutch women and forcibly made them as 'Comfort Women'. Comfort Women are nothing but Prostitutes who were made by Japanese soldiers. The duty of Comfort Women is to give sexual pleasure to Japanese army.

There is an unspeakable suffering behind the incident where a Dutch camp prisoner who was starving in a prison camp because of not being given water, rice and food. There are incidents of cooking snails, weeds and testicles which is a part of the body of bulls and preparing soups out of them for hunger.

All the girls there have to clean the very smelly sewerage pits one by one every day. In spite of all the violence of being beaten to death, left in the sun and tortured when they do not listen to the Japanese authorities, somehow some girls continue to teach the children of the camp to read and write. Indeed, the courage of all those women is to be admired and appreciated.

Seven girls are brought from Ambarawa camp to Semarang camps, the central capital of Java, after being imprisoned for several years. Even in different parts of the Dutch colonial city girls mainly virgins are arrested in prison camps and are called Comfort Women and subjected to continuous rape. The irony is that the names of all these Comfort Women are changed, and each one is named with the name of a flower. But it is a tragic situation that made their lives like thorns in the name of flowers.

Comfort Women were nothing more than sexual pleasure objects for Japanese soldiers. Among them was Jan Ruff O' Herne. Better to call it as Virgin Brothel than camp. But the Japanese soldiers called it 'The House of Seven Seas'.

We see the shocking facts that all these girls were raped by the Japanese soldiers every day, noon and night for an average of three months. It is a violence against women by curtailing all their rights.

It is a sad story of those seven girls who hides in every corner to save themselves from rape and beaten and tortured for it. The motive behind John Ruff O' Herne's plan to shave off all her hair and to protect herself from rape is to portray herself as very ugly and it shows her helpless state.

Another tragic story is described by John Ruff. Gynecological equipment is used in Virgin brothels to examine those susceptible to venereal disease. The doctor who comes to examine them rapes Jan every time. Also, there is no door to the examination room and the doctor, and the Japanese soldiers stand and watch and enjoy the perverted sensuality behind it.

When rape victims became pregnant, they were forced to swallow pills and have an abortion, and Jan was no exception. Even in all this dark life, Jan's life was given courage by the God she believed in Jesus.

From Semarang Camp they will all be transferred back to Bogor Camp. Even there they struggle for water and food. Happily, Jan Ruff joins his mother and sisters in another camp. She will be despised, hurted and called as Prostitute by other women.

Tom Ruff a handsome soldier in the British troops, eventually marries Jan Ruff on 14 August 1946, knowing all her dark history. They lived in a house that called 'Zonnehoek', meaning 'Sunny Corner'. After living in England for fourteen years in 1960 they migrated to Australia and settled in their new country.

Fifty years later, a Korean so-called 'Comfort Woman' named Mrs Kim Hak Sun after all her family had died, and no longer feeling ashamed, she decided to demand compensation from the Japanese Government. She asks compensation for all the cruel injustices done by the Japanese Government. She asks the Japanese soldiers to apologize.

Seeing her courage, including Jan Ruff and other 'Comfort Women' came forward and joined her in legal action against Japan. Jan Ruff exposed her almost fifty years of pain, suffering, despair, helplessness, misery, injustice and tragedy to the whole world.

Up to that time the Japanese government had not even apologised to the 'comfort women'. They had shown a total indifference to the problem and even denied the fact that Japan had forced thousands of women into prostitution in brothels for the Japanese army

Jan chooses not to become a bitter angry woman she chooses to become a woman of reconciliation. Jan Ruff called her fifty years of journey as journey of faith, a terrible shame, a feeling of being different of being dirty, of being solid. The world ignored these atrocities almost fifty years.

Women are always the innocent victims in war. Rape is part of war. Rape in war is a power game. It is used as a reward for the soldiers in countries like Bosnia and Rwanda Kosovo and more recently in East Timor. Rape was also used as a weapon and a means to genocide rape can never be regarded as an unfortunate by-product of war it is indeed a major violation of human rights.

John Ruff O' Herne was a brave heroine who kept the story of the burning truth hidden inside of her for almost fifty years and finally revealed it to the world. She is indeed a great power and a great Warrior.

The extraordinary life journey of the protagonist really influenced us. Book like *Fifty Years of Silence* if made popular among the younger generation will definitely give a true idea of women's liberty, identity and her real struggle for existence. Such literature will go a long way in motivating youngsters to give at least a fraction of their time and energy for the betterment of the society.

References

Bacan, Chandace. "The Genre of Autobiography: Definitions and Characteristics". Owlcation, May 11, 2016.

De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany Chevallier. New York: Vintage Books, 2010. Print.

Millett, Kate, *Sexual Politics*, NY: Doubleday, 1970.

O’Herne, Jan Ruff. *Fifty Years of Silence: The Extraordinary Memoir of a War Rape Survivor*. Sydney: Editions Tom Thomson, 1994.

O’Herne, Jan Ruff. *Statement*. Friends of “Comfort Women” in Australia. Subcommittee on Asia, the Pacific, and the Global Environment. Committee on Foreign Affairs. U.S. House of Representatives. Hearing on Protecting the Human Rights of “Comfort Women,” 15 Feb. 2007,

<http://www.internationalrelations.house.gov/110/ohe021507.htm>.



Voyage of Self Discovery

Dr. Alizehra Haider Raza
Assistant Professor
Career Development Cell
Parul University, Vadodara, Gujarat.

I woke up with a strong poem on my tongue,
The song of my freedom should not remain unsung.

I have decided to choose growth over comfort,
Don't you see I am not afraid of getting hurt?

"She is alone," people come up with this summary,
They fail to realize I am on the voyage of self-discovery.

Hey, the voyage of self-discovery is not for the weak,
It takes courage and a heart that dares to seek.

I have fallen in love with my own sense of direction,
Admiring "Being me" away from societal perception.

The path I am on may seem winding and steep,
But I have faith, this journey is worth the keep.

Like a ray of sunshine, I will shine with all my might
And won't stop until I reach the farthest height.

The Mysterious Tomorrow

Dr. Alizehra Haider Raza
Assistant Professor
Career Development Cell
Parul University, Vadodara, Gujarat.

Tomorrow, hey tomorrow!

What mysteries do you have?

Will I be flying like a free bird

Or I will get trapped in an unknown cave

Will you bring joy, a lot of sorrow,

Or have you kept a mixture of both in your store?

Will I be running after my goals

Or I will get scared and explore no more?

Will the heart beats smile, will I find my love

Or the heart will keep longing, yearning in vain.

Will my prayers remain unheard, unanswered,

And I will be left to bear sorrow and pain?

Tomorrow, hey tomorrow! With open arms

I eagerly wait for what lies ahead.

I will make a new beginning, leaving the past

Though I know, my efforts may not be great.

Hey, tomorrow! You are beautiful the way you are,

I will see you tomorrow with a smile on my face.

You will come along with endless opportunities,

I will make my future with God's grace.

Guided by Hope

Narayanaswamy M M

2nd MA English

Kuvempu University

Caught between the waves and the shore,
Uncertain, I drift, seeking something more.

Stars above whisper tales of old,
Of dreams pursued, and souls bold.

Every step I take, a path unknown,
Every choice, a seed that's sown.
In the dance of night and day,
I search for light in shades of gray.

Will the tides bring fortune or woe?
Only time's gentle hand will show.
Yet in this silence, I find peace,
A fleeting moment, a sweet release.

Through the fog, I glimpse a spark,
A beacon bright in the endless dark.
No map, no guide, just faith to steer,
With hope as my compass, I persevere.

May my tale unfold with grace,
In every heart, a cherished place.
And as the final chapter nears,
May it bring joy, and banish fears

ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ರಾಕ್ಷಸ-ತಂಗಡಿ ನಾಟಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

Manjunatha. T
Research Scholar
Kannada Bharathi
Kuvempu University
manjunt94@gmail.com

ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳ ನಾವೀನ್ಯತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಾರ್ನಾಡರ ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸೇರಿದೆ. ಅವರು ಎಲ್ಲಾ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಅನಂತರ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಎಲ್ಲ ನಾಟಕಗಳು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಪಾತ್ರಗಳೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವುದು ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು. ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೊಸ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಡಂಬನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗಂಭೀರವಾದ ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಕಳಚಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರುವುದು ಅವರ ನಾಟಕಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರಂಗ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಅಂಶ. ಅವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚಿಕ, ಆಂಗಿಕ, ಸಾತ್ವಿಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಏಕಾಗ್ರತೆಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಜಾನಪದದ ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸತ್ವವನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಯವದನ, ನಾಗಮಂಡಲ ಮೊದಲಾದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಮುಖಗಳ ಚಿತ್ರಣವೇ ಆಗಿವೆ. ಬದುಕಿನ ನಾನಾ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನಾಗಿ, ಅನುಭವವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ತಾಕತ್ತು ಅವರ ನಾಟಕಗಳ ಅಂತಸ್ತವಾಗಿದೆ.

‘ರಾಕ್ಷಸ ತಂಗಡಿ’ ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ಕೊನೆಯ ನಾಟಕ ಅವರು ಯಾವುದೇ ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೊದಲು ಬಹಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಗಂಭೀರತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ‘ರಾಕ್ಷಸ ತಂಗಡಿ’ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಕಾರ್ನಾಡರು ‘ಕಳೆದ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಮೂರು ಘಟನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ಕುಕ್ಕುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ “ನಾನು ತಲೆದಂಡ ಹಾಗೂ ಟಿಪೂ ಸುಲ್ತಾನ

ಕಂಡ ಕನಸು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದರೊಳಗಿನ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ನಾಟಕಕಾರನಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದೇನೆ. ರಾಕ್ಷಸ ತಂಗಡಿ ನಾಟಕ ಮೂರನೆಯದನ್ನು ನನಸಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.” ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಳಿಯ ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರ್ನಾಡರು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಅಂತಹದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ನಾಟಕಗಳು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡಂತೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟು ೧೨ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ರಕ್ತಸತಂಗಡಿ ಅಥವಾ ತಾಳಿಕೋಟೆ ಕದನವನ್ನು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಕದನ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ನಾಡರು ಇವೆಲ್ಲದರ ಆಚೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನೋಟದೊಂದಿಗೆ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರದ ಅಳಿಯ ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಕಾರ್ನಾಡರು ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಳಿಯ ರಾಮರಾಯನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ವಂಶದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರಾಚೆಗೆ ಮಾನವೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥೆಯಾಗಿಯೂ ಇದು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ನಾಟಕ ಕಥೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಇರುವುದು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ. ಬಿಜಾಪುರದ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿ ರಾಮರಾಯರನ್ನು ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಅರಮನೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ, ಮಗನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಮಗನೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಂತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಮರಾಯನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಕುಮಾರ ಎಂದು ಕೂಡ ಸಂಬೋಧಿಸಿ ಮಮತೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಹತ್ತಿರ ಕೂಡ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾವು ಒಂದ್ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಡೆ-ತಡೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರ ಸಂಭಾಷಣೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ರಾಮರಾಯ ಅಹಮದ್ ನಗರದ ಸುಲ್ತಾನ್ ಹುಸೇನ್ ನಿಜಾಂಶಾ ಅವರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಕಲ್ಯಾಣ ಮತ್ತು ಸೊಲ್ಲಾಪುರದ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ನಿಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು ಅಂತ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದೀರಲ್ಲವೆ. (ರಕ್ತಸತಂಗಡಿ ನಾಟಕ ಪು.೨೨) ಆದಿಲ್ ಶಾಯಿನ ಜೊತೆ ರಾಮರಾಯ ತನ್ನ ತಮ್ಮನಾದ ವೆಂಕಟಾದ್ರಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಕೋಟೆಯನ್ನು ನಿಜಾಮನಿಂದ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಾಂಶಹನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಬೀದರಿನ ಬರಿದ ಸಹನ ಸೇನಾನಿಯಾದ ಜಹಂಗೀರ್ ಖಾನನನ್ನು ಶಿರಚ್ಛೇದನವನ್ನು ರಾಮರಾಯ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಾಂಶಹ ಎಷ್ಟೇ ಕೇಳಿಕೊಂಡರು ರಾಮರಾಯರು ಅವನ ಶಿರಚ್ಛೇದನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಾಂಶಹ ತನ್ನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಾರದ

ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮುಂದಿನ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜಾಂಶಹನು ಮೂರುಜನ ಸುಲ್ತಾನರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಾಂಶಹನ ಹೆಂಡತಿ ಬೇಗಮ್‌ಳ ವಿದಾಯದಂತೆ ತಮ್ಮ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಸುಲ್ತಾನರಾದ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹನಿಗೆ ರಾಮದಾಸ್ ಬೀಬಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕುತುಬನಿಗೆ ಬೀಬಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಿ, ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸುಲ್ತಾನರನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ರಕ್ತಸತಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವು ಸುಲ್ತಾನರ ಪರವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಜಹಾಂಗೀರನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಯ ಇದ್ದಾನೆ. ರಾಮರಾಯನು ಈ ಹಿಂದೆ ನಿಜಾಂಶಹನನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಕೈದಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಿಜಾಮ್ ಶಾಹನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ರಾಮರಾಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಕೈದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ರಾಜ ಸಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಮರಳಿಸಿದ್ದೇವು, ಈಗ ತಾವು ಅದೇ ಸಮಾನ ತೋರಿಸುತ್ತೀರಿ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೇನೂ ಸಂದೇಹ ಇಲ್ಲ.

ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸಿದ ನಿಜಾಂಶಾಹನಿಗೆ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲ. ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಯನಿಗೆ ನಿಜಾಮ್ ಶಾಹ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ತಮಗೊಂದು ಗುಟ್ಟು ಹಕೀಮಾ ಕಾಸಿಮ ಅವರು ನನ್ನ ಚೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತಾರೆ ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಒಳಗಡೆ ಒಂದು ಉಣ್ಣು ಬೆಳಿತಾ ಇದೆ. ನಾನು ಇನ್ನೊಂದು ವಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತೇನೆ, ಇನ್ನೊಂದು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುತ್ತೇನೋ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ" (ರಕ್ತಸತಂಗಡಿ ನಾಟಕ, ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ, ೮೭) ತಾನು ಸಾವಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ರಾಮರಾಯನ ಸಾವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇತ್ತು ರಾಮರಾಯ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಜಹಾಂಗೀರಖಾನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ಯುದ್ಧವು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಯಾಣ' ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ರಾಮರಾಯನಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹವಿದೆ. ರಾಮರಾಯನು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಿಲ್ ಶಾಹನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಲ್ಯಾಣ ನಮ್ಮ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶದ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ಕುಮಾರ. ಕಲ್ಯಾಣ ಕೋಟೆಯನ್ನು ನಿಜಾಂಶಾಹನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ತಾನೆ ಕೈಯಿಂದ ಕೀಲಿ ಕೈ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ರಾಮರಾಯ ಕೀಲಿ ಕೈಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, 'ಕಲ್ಯಾಣ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶದ ಮೂಲಸ್ಥಾನ, ನನ್ನ ರಕ್ತದ ಉಗಮಸ್ಥಾನ ಇದನ್ನು ನನ್ನ ಹಣೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ನಾನು ಇಂದು ಧನ್ಯನಾದೆ' ಅನ್ನುವಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಅವನ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮೇಲಿರುವ ಮೋಹ ಎಂಥದ್ದು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ರಕ್ಕಸತಂಗಡಿಯ ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಯ ಸತ್ಯಭಾಮಳಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, “ನಾಲ್ಕು ಸುಲ್ತಾನರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಇರೋದು ಇದೊಂದು ಶಕುನವು ಹೌದು, ಒಳ್ಳೆಯ ಶಕುನ ಹೊಸಯುಗ ಮೂಡುತ್ತಿದೆ ನೋಡುತ್ತಿರಿ ಚಾಲುಕ್ಯ ಯುಗ” (ಪುಟಸಂಖ್ಯೆ ೬೭). ಬಹುಶಃ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಯ ಗೆದ್ದಿದ್ದರೆ ಗೆಲುವು ವಿಜಯನಗರದ್ದು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ ಅದು ರಾಮರಾಯನ ವಂಶದ ಕುಲದ ಗೆಲುವು, ಕಲ್ಯಾಣದ ಗೆಲುವು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು ರಾಮರಾಯನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ತುಳುವ ವಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಕೋಪವಿದೆ. ಅದು ಸತ್ಯಭಾಮಳ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ೪೫ ವರ್ಷದ ಅವಮಾನ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ ಚುಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ತುಳುವ, ನಾನು ಅರವೀಡು ಬಂಟಿ. ಸಂಬಳಕ್ಕೆ ತಂದ ಹಾಗೆ ತಂದ ಅಳಿಯ ನಾನು. ವೆಂಕಟಾದ್ರಿ ತಿರುಮಲ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಂಗರಕ್ಷಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ಅವರ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಾವು ಎಂಥ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆ. ಎಂಥ ಕುಟಲತೆ. (ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೬೭)

ರಾಮರಾಯ ರಾಜಕೀಯ ಮುತ್ತದ್ದಿ, ಚಾಣಾಕ್ಷ, ಪರಾಕ್ರಮಿ ಅಂತೆಯೇ ಮಾನವೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದಿಲ್ ಶಾಹನನ್ನು ಮಗನಂತೆ ಕಂಡದ್ದು ‘ಕುಮಾರ’ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದಿಲ್ ಶಾಹನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾವು ಒಂದಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಡತಡೆಯಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಗೂಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ಕುಜನ ಸುಲ್ತಾನರು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸನ್ನದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದಾಗ ಬರೀದ್ ಶಾಹನಿಗೆ ಕುತುಬ್ ಶಾಹ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ನನ್ನ ಅಣ್ಣನೇ ನನ್ನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮರಾಯ ನನಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡದಿದ್ದರೆ. ಯುದ್ಧ ಕೈದಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ರಾಮರಾಯನ ಹತ್ತಿರ ಸುಲ್ತಾನ ನಿಜಾಂಶಹ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಒಳಗಡೆ ಹುಣ್ಣು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ, ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ರಾಮರಾಯನ ಹತ್ತಿರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. “ಸುಲ್ತಾನ ನಿಜಾಂಶಹ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದರೆ, ನಾನು ತಮಗೆ ಆಮಂತ್ರಣ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೆ ವಿಜಯನಗರಕ್ಕೆ ಬರಲಿಕ್ಕೆ, ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅತಿ ನಿಷ್ಣಾತ ವೈದ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಹಕೀಮರಿದ್ದಾರೆ ಈಗ ಕೂಡ, ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ತಾವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಬಹುದು ಶುಶ್ರೂಷೆಗೆ”. (ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೮೭) ಸಾವಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ರಾಮರಾಯ ಮಮತೆ ತೋರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ.

ಕೃಷ್ಣ ನದಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಹರಿದು ಯುದ್ಧವು ಮುಗಿದಿದೆ, ವೆಂಕಟಾದ್ರಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ತಿರುಮಲ ಗಾಯಗೊಂಡು ಅರಮನೆಗೆ ಬಂದು ರಾಣಿ ಹತ್ತಿರ ರಕ್ಕಸತಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಯಂಕರ ರಕ್ತಪಾತದ ಪ್ರಳಯದಂತ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಣ್ಣ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ರಾಣಿ -ಸತ್ಯಭಾಮ “ಯಜಮಾನರು ಕ್ಷೇಮವಾಗಿದ್ದಾರೆಯೇ, ತಿರುಮಲ- ನಾವೆಲ್ಲ ಅನಾಥರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ತಾಯಿ ಈ ಸುದ್ದಿ ತರೋ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ

ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಯಾಕೆ ಬರಬೇಕು”. (ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೧) ಹೊರಡಿ ನಾವು ಪೆನಕೊಂಡಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಖಾಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸದಾಶಿವನಿಗೆ ನರಸಿಂಹ ಇಲ್ಲಿದ್ದೇನು ಮಾಡುತ್ತೀರಾ ಹೊರಡು, ತಿರುಮಲ ರಾಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ನಾನು ಹಂಪಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರೋದಿಲ್ಲ, ನಾನು ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜ, ನನಗೆ ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನರಸಿಂಹ “ಏ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿ ಮೂರ್ಖ ನಿನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲೇ ಮುಗಿಸಿ, ಕೊಂದುಹಾಕಿದರು ಯಾರು ಮರುಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ನೀನು ನಮಗೆ ಪೆನುಗೊಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಕು. ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕುಂಡೆ ಊರಲಿಕ್ಕೆ” (ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೫) ಇವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರಿ ಆದರೆ ಅವನಿಗೇನು ಆಗಬಾರದು ತಿಳಿತೇನು, ಅರಮನೆಯ ಒಡವೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಒಡವೆ ಇದು.”(ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೫) ದೂತ ಬಂದು ನರಸಿಂಹನಿಗೆ “ರಾಜ ಮಾತೆಯವರು ಪ್ರಾಣ ಬಿಟ್ಟರು ಎಂದಾಗ ಒಂದು ಗಂಟು ಕಡಿಮೆ ಆಯ್ತು ಪೆನುಕೊಂಡಗೆ ಹೊರಲಿಕ್ಕೆ. ದೂತ ಮತ್ತೆ ರಾಣಿ ಸತ್ಯಭಾಮರೂ ಅವರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಣ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ನರಸಿಂಹ ಎರಡನೆಯ ಮೂಟೆ! ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಮಾಹುತರೆಲ್ಲಿ! ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಆನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೊರಡಿಸಿರಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಳಲ ಬಂಗಾರ, ಒಂದು ಮುತ್ತಿನ ದಂಡೆ ಉಳಿಯೋ ಕೂಡದು, ಮೂಲೆ ಮೂಲೆ ಗುಡಿಸಿರಿ” (ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೬) ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಂಪತ್ತಿನ ಮುಂದೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ನರಸಿಂಹನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಭೀಕರತೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂತಹುದು ಎಂಬುದು ರಕ್ಷಸತಂಗಡಿ ಯುದ್ಧವು ಸಾಕ್ಷಿ ಕಾರ್ನಾಡರು ರಾಕ್ಷಸತಂಗಡಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಫೀಮು ಇಂದು ಕೋಮುಗಲಭೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ತಲೆದಂಡ, ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನ ಕಂಡ ಕನಸು, ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ರಾಕ್ಷಸ ತಂಗಡಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕತೆಗೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

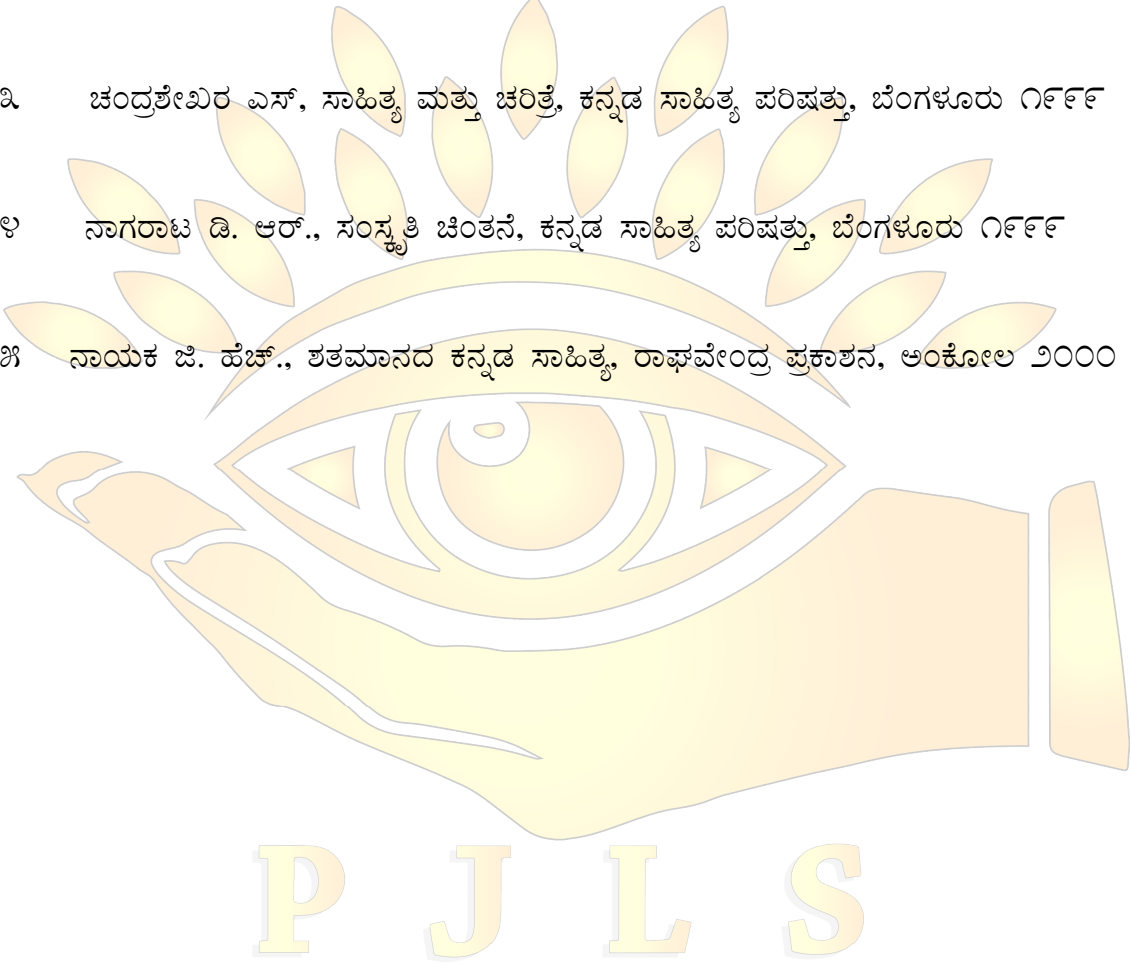
ಗ್ರಂಥಸೂಚನೆ

ಆಕರ ಗ್ರಂಥ:

೧ ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ: ರಾಕ್ಷಸತಂಗಡಿ: ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ ೨೦೧೮

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

- ೧ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೧
- ೨ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೧
- ೩ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎಸ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೯
- ೪ ನಾಗರಾಟ ಡಿ. ಆರ್., ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೯
- ೫ ನಾಯಕ ಜಿ. ಹೆಚ್., ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಅಂಕೋಲ ೨೦೦೦



ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು

Obalesha T

Kannada Bharathi

Kuvempu University

Gmail-tobalesha@gmail.com

Mobil-9535450208

ಮಾನವನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾಗರಿಕನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ಉಸಿರಾಟದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಜನಪದ ಕಲೆ. ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜನಪದ ಕಲೆಯನ್ನು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೂ ಅವಿನಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವು. ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಅರಿತುದನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ದಾಖಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಗುಣದಿಂದ ಇಂತಹ ಕಲೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಜನಪದ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾರತದ ತಾಯಿ ಬೇರುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಜನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಉನ್ನತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾರತದ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಯು ತುಂಬಾ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಬಯಲು ಸೀಮೆ, ಬಿಸಿಲು ಸೀಮೆ, ಬರಗಾಲದ ನಡುವೆಯೂ ಮೈ ನವಿರೇಳಿಸುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸದಾ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದು ಈ ನೆಲದ ವಿಶೇಷ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರು, ಕುರುಬರು, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ವರ್ಗದ ಜನಾಂಗಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆ, ನಡವಳಿಯನ್ನು ಹಾಡಾಗಿ, ಕುಣಿತವಾಗಿ, ಕಥೆಯಾಗಿ, ಗಾದೆ ಒಗಟುಗಳ ಮೂಲಕ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಯಥವತ್ತಾಗಿ, ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ನೆಲದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಿರಿವಂತಿಕೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡು, ಗಾದೆ, ಕಥೆಗಳು, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಹಿಂದುಳಿದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ಇರುವರು. ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಲಾವಿದರು ತಳಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟ, ಬಯಲಾಟ, ಉರುಮೆ, ಕಹಳೆ, ತಮಟೆ, ಬೇಡರ ಕುಣಿತ, ಚೌಡಕಿ, ಭಜನೆ, ಅಸಾದಿ. ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತ, ವೀರಗಾಸೆ, ಬುಡಬುಡಿಕೆ, ಸೋಬಾನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ಜನಾಂಗೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ದೃಶ್ಯ ಕಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರು ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನ ಜೀವನದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಂದಿಗೂ ಇವರು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಥಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಈ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವೆ.

ಭಾರತ ದೇಶದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದ 31 ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಒಂದಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ಜಿಲ್ಲೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಶೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಈ ನಗರಕ್ಕೆ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲುದುರ್ಗ, ಚಿನ್ನೂಲಾದ್ರಿ, ಚಿಂತಲಕಲದುರ್ಗ, ಚಿಂತಲ ಕಲ್ಲುದುರ್ಗ, ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಫದ್ರಶಾಬಾದ್ ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿಡಲು ಹುಗ್ ಎಂದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹಾಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೇರೆಗಳೆಂದರೆ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಬಳ್ಳಾರಿ, ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಅಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ, ಆಗ್ನಿಯ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತುಮಕೂರು. ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ದಾವಣಗೆರೆ ಮತ್ತು ನೈರುತ್ಯಕ್ಕೆ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಂದ ಸುತ್ತುವರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆ 2011ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ 16,59,456 ಇದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಸಹ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆಯು ಉತ್ತರ ಅಕ್ಷಾಂಶ 13.15 ರಿಂದ 15ಲಿ.20 ಮತ್ತು ರೇಖಾಂಶ 76ಲಿ.24 ರಿಂದ 7.20 ರಲ್ಲಿದೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ವಾರ್ಷಿಕ ಸರಾಸರಿ 486.6 ಮಿ.ಮಿ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜೋಗಿಮಟ್ಟಿ ಹೆಚ್ಚು ವೇಗದ ಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯು ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಂತಹ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹಲವಾರು ಹಬ್ಬ, ಹರಿದಿನ, ಜಾತ್ರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವಿಶೇಷ ಉಡುಗೆ, ತೊಡುಗೆ, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಆರಾಧನೆ, ಪಂಗಡ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಕರಣೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬದುಕು ಹೇಗೆ ಈ ಕಲಾ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು

ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸ್ಥಾನಗಳೇನು ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಾಗಿ ಹಲವರು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಿದ್ದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವಾರು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಗಂಡು ಕಲೆಯಾದ ಉರುಮೆಯು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ತಳ ಸಮುದಾಯವಾದ ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಹಳೆ ವಾದ್ಯ ಎಂದರೆ ಉದ್ದವಾಗಿ ಬಾಗಿರುವ ತುತ್ತೂರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಹಳೆಯು ದೇವರ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಬಳಸುವರು. ಇಂದಿಗೂ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಲಾವಿದರು ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಲೆ ಎಂದರೆ ತಮಟೆ. ಇದನ್ನು ಮೇಕೆ ಮತ್ತು ಕುರಿಗಳ ಚರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಾದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಹ ತಳ ಸಮುದಾಯದವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಕೆ ಮಾಡುವರು. ಈ ವಾದ್ಯವು ತುಂಬಾ ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವಾದ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಕಲೆ ಎನಿಸಿರುವ ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತವು ಪುರುಷರಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಕಲೆಯಾದರೂ ಇಂದು ಮಹಿಳೆಯರು ಸಹ ಬಳಸುವರು. ಈ ಕಲೆಗೆ ಮೈಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳ ಕಲಾವಿದರು ಮಾತ್ರ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬಲ್ಲರು. ಇದು ಮೂಲತಃ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ವಾದ್ಯವಾಗಿರುವ ಡೊಳ್ಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಮರಸವಾಗಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಎಲ್ಲ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲೂ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವರು, ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರು ಇರುವರು.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ಕುಣಿತ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಬೇಡವೇಷದಾರಿಯ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಹಗ್ಗ ಕಟ್ಟಿ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಜನ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಆತನ ವೇಷಭೂಷಣ, ಆವೇಶದಿಂದ ಅಬ್ಬರಿಸುವ ರೀತಿ, ಕೋಪದಿಂದ ದೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ, ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವ ಭಂಗಿ, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಬೇಡರಾಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಬುಡುಬುಡುಕೆಯವರು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಹಲವರು ಇರುವರು. ಬುಡುಬುಡುಕೆಯು ಶಿವನ ಪವಿತ್ರವಾದ ವಾದ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗೊರವರ ಕುಣಿತವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದೆ. ಗೊರವರು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಭಕ್ತರು. ಗೊರವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ವೇಷ ಭೂಷಣ ಮುರಗಿ-ಮುಂಡಾಸು ಇಲ್ಲವೇ ಕಂಬಳಿಯ ಕುಲಾವಿ, ಕವಡಸರ, ಹೆಗಲಲ್ಲಿ ಜೋಳಿಗೆ, ದೋಣಿ, ಭಂಡಾರ ಬಕ್ರ, ಗಂಟೆ, ತ್ರಿಶೂಲ, ನಾಗಬೆತ್ತ, ಡಮರು ಇವು ಗೊರವರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಲಕರಣೆಗಳು.

ಕೋಲಾಟವು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜನಪದ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಗಂಡು ಕಲೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಹ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವರು. ಕೋಲಾಟದ ವೇಷ ಭೂಷಣವು ತುಂಬಾ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ. ಬಿಳಿಯಂಗಿ, ತಲೆಗೆ ಮತ್ತು ನಡುವಿಗೆ ಬಣ್ಣದ ವಸ್ತ್ರ ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೋಲುಗಳ ಚಪ್ಪಾಳೆ ಹಾಡಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ತಾಳವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಬಳಸುವರು.

ಬಯಲಾಟವು ಸಹ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದೆ. ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಕರಿ ಬಂಟನ ಕಾಳಗ, ಇತ್ಯಾದಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವರು. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಗ್ರಾಮೀಣರಿಗೆ ಮನರಂಜನೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಹವ್ಯಾಸಿ ಕಲೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಅಡವಿ ಸುರನಾಯಕ, ಬೋಸಯ್ಯ, ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಹನುಮಂತಪ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೋಬಾನೆ ಕಲೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಸೋಬಾನೆ ಮದುವೆ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾತ್ರೆ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿರಿ ಅಜ್ಜಿ ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಹಂಪಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ನೀಡುವ ನಾಡೋಜ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಹಿರಿಮೆ ಇವರದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಜನೆಯು ಸಹ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಭಜನಾ ಮಂಡಳಿಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಜನೆಯು ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹಬ್ಬ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸತ್ತಾಗಲು ಭಜನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವರು.

ಅಸಾದಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯ ಆರಾಧಕರು. ಇವರು ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ಹಾಡುಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ ಆ ನಂತರವೇ ಅಸಾದಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರುವುದು. ಅಮ್ಮನ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಡಾ.ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಯಣ್ಣಿಕಟ್ಟೆ- ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ,2008
- 2.ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ - ಚಿತ್ರದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಬನ್ನಿ: ರವಿದಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ ಧಾರವಾಡ,
- 3.ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ - ದುರುಗದ ಜನಪದ. 1999
4. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪೂಜಾರಹಳ್ಳಿ, - ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ವೀರರು, 2012
- 5.ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ. - ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, 1982

ಮಠದ ಅರ್ಥ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ

ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ
(ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯ ದೇವರು ಕರೇವಾಡಿಮಠ)
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ
ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,
Email:manjunathdevaru@gmail.com

ಭಾರತದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಠ' ಪರಂಪರೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಹಸ್ರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುವ ಮನುಕುಲದ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವಾರು ಮಹನೀಯರು ಹಾಗೂ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನಾಗಲು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗದ ನೆಲೆಯ ಸೆಲೆಯಾಗಿಸುವುದೇ ಮಠ. ಇಂತಹ 'ಮಠ'ದ ಅರ್ಥ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಮಠದ ಅರ್ಥ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ:

ಮಠ ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಜನ್ಯಪದ. ಅಮರ ಸಿಂಹನು ತನ್ನ ಅಮರಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ಮಠಶ್ಚಾತ್ರಾದಿ ನಿಲಯೋ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳವೆಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.' ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಕ್ಕೂರ್ಮಠರವರು ತಮ್ಮ ಮಠಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು "ಮೊದಲು 'ಮಠ' ಶಬ್ದ ಮಂದಿರ, ದೇವಾಲಯಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದ್ದು ನಂತರ "ಮಠಾಯತನಮ್" ದಿಂದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ವಾಸಸ್ಥಳ, ವಿದ್ಯಾಲಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಮಠಗಳನ್ನು ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನೇಷ್ಟರಿಸ್ (Monasteries) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲ ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದು ಇದರ ಅರ್ಥ ಏಕಾಂತತೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ ಇದು ಸನ್ಯಾಸಿಯು ಏಕಾಂತತೆಯಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು "ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮೇಕ್ ಡೋನಾಲ್ಡ್ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಮಠದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭೈರಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ವಾಸಸ್ಥಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಅಥವಾ ಗುರುಕುಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ."(ಪಂಚಾಮೃತ ಪು.೧೯೨), ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯ

ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾವು 'ಮಠ' ಶಬ್ದ ಕುರಿತಂತೆ 'matha refers to cloister, institute or collage' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ಕಾಣೆ, ಸರ್ ಮೋನಿಯರ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್‌ರವರು 'ಸಹ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಕುಟೀರ, ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಠ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಠ ಎಂದರೆ 'ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ವಾಸಸ್ಥಾನ, ಸನ್ಯಾಸಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ವಾಸಸ್ಥಾನ, ಗುರುಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳ, ವಿದ್ಯಾಲಯ, ವಿಹಾರ, ಶಾಲೆ, ಕಾಲೇಜು, ಪಾಠಶಾಲೆ, ಜ್ಞಾನಪೀಠ, ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ'. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಇವು ಮಠದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲಾರವು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಘುರಿಯಾರವರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಮಠವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ "ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾದಾಗ ಅವನಿಗೆ ವಾಸಸ್ಥಾನ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಮಠದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸನ್ಯಾಸ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಮಗಳನ್ನು (ನಿರ್ವಹಿಸಲು) ಪಾಲಿಸಲು ಒಂದು ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮಠವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ." (ಅದೇ. ಪು.೧೯೦) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಕಾರಣ ಇದು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಚಲಿತ ಮಠದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಠದ ಸ್ವರೂಪ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು 'ಮಠ' ಶಬ್ದದ ಬಳಕೆಯ ಇತಿಹಾಸವೇನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಮೂಲ ಮಠದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಠಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕೂರುಮಠರವರು ಹಿಂದೂ ಮಠಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದಾಖಲೆಯೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ (Hindu religious Endowment Commission) ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಮಠಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಪಯುಕ್ತ ವರದಿಗಳಿವೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಮಠಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಹಿಂದೂ ಮಠಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಭೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವರದಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ನಂತರ ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ ಮತ್ತು ಶೈವ, ವೀರಶೈವ ಇತ್ಯಾದಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಠಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವೀರಶೈವವು ಇದೆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಮಠಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿತೆಂದು ವರದಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ."(ಅದೇ. ಪು.೧೯೫) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇದೇ

ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಠದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ. “ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಠಗಳ ಪರಂಪರೆ ಭಗವಾನ್ ಶಂಕರರಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜೈನರು ಮಠ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಸದಿ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು, ಬೌದ್ಧರು ವಿಹಾರ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಿಕ್ಕರು ಗುರುದ್ವಾರಾ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಠಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಆಶ್ರಮ್, ಸ್ಟಲ್, ಡೇರಾ, ಅಖಾಡ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. (ಸ. ವಿ. ಮ.ವಿ.ವಿ.ಅ. ಪು. XII) ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಮಠ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇರಿತೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ “ಮೂರುಸಾವಿರ ಮಠದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ರಚಿಸಿದ ಸಂಶೋಧಕರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ಥಾಪಕರೆಂದು ಭಾಗಶಃ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಠಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದ್ದವು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಅವರು ಹೋಗದೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಮಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ೭ರಿಂದ ೮ನೇ ಶತಮಾನವಾಗಿದೆ. ಇವರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವೀರಶೈವ ಪಂಚಪೀಠಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಮಠಗಳು ಅದಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಕ್ಷಾಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕಾಶಿ ಜಂಗಮವಾಡಿಮಠ (ಕಾಶಿಪೀಠ) ದ ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು (ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ-ಜಂಗಮ-ಶಿಂಗನೇಯವರು) ಇವರಿಗೆ ಶ್ರೀ ಜಯನಂದದೇವ ರಾಜನು ವಿಕ್ರಮನಾಮ ಸಂವತ್ಸರ ೬೩೧(ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೭೪) ರಲ್ಲಿ ಭೂದಾನ ಮಾಡಿ ದಾನಶಾಸನ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಜಂಗಮವಾಡಿಮಠವು ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೇಪಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. “ಶಂಕರರಿಗೆ ರೇವಣಸಿದ್ಧರು ರತ್ನಗರ್ಭ ಗಣಪತಿ ಸಹಿತ ‘ಇಷ್ಟಲಿಂಗ’ದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರಬಹುದಾದ ‘ಚಂದ್ರಮೌಳೇಶ್ವರಲಿಂಗ’ವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಶೃಂಗೇರಿ ಪೀಠದ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಆಸ್ಥಾನ್ ವಿದ್ವಾನ್ ಕಾಶಿಲಕ್ಷ್ಮಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ರಚಿಸಿರುವ “ಗುರುವಂಶಕಾವ್ಯ” ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಪೂರ್ವದ ರೇಣುಕ ವಿಜಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅವರು ರಚಿಸಿದ್ದು, ‘ಸುಸಿದ್ಧದತ್ತಂ’ ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗೋಬಿಂದಾಚಾರ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವ ತಿರುಚುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಸುಸಿದ್ಧದತ್ತಂ ಎಂದರೆ ರೇಣುಕರು ಅಥವಾ ರೇವಣಸಿದ್ಧರೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ಕಾಶಿನಾಥಶಾಸ್ತ್ರೀಗಳವರ ‘ಆದಿ ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ’ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಘಟನೆಗೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರರು ‘ಅಷ್ಟಾದಶಮಠ’ಗಳನ್ನು

ಕೊಲ್ಲಿಪಾಕಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾದಶಮಠಗಳನ್ನು ಇರುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಮಠ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೩ನೇ ಶತಮಾನದವನು ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಅಮರಸಿಂಹನು 'ಮಠ' ಶಬ್ದ ಬಳಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಮಠ' ಪರಂಪರೆಯು ಇತ್ತು ಎಂಬುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅಮರಸಿಂಹನಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧ನೇ ಅಥವಾ ೩ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಶ್ವಘೋಷನು ತನ್ನ 'ಬುದ್ಧ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ಮಠ' ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

“ಬ್ರಹ್ಮಘೋಷೋ ಭವೇತ್ ಯತ್ರ ಯತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಯೇ ಸ್ಥಿತಃ|

ದೇವಸ್ಯ ಪೂಜನಂ ದಾನಂ ಮಠಮಿತ್ಯಭಿದೀಯತೇ|| (ಬುದ್ಧ ಚರಿತ್ರೆ)” (ಪಂಚಾಮೃತ. ಪು.೧೯೧)

ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಕಂಡು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಹಾರಗಳು ಬೌದ್ಧರ ಮಠಗಳಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರಣ ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹಿಷಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಹಲವು ಬಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಬೌದ್ಧರ ವಿಹಾರಗಳೇ ಮಠಗಳಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾದ ಮಾತು. ಆಗಿನ್ನು ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳು ಇಂದಿನ ಮಠದ ಸ್ವರೂಪ ಹೊಂದಿದ್ದವೆ ಎಂಬುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಶ್ವಘೋಷನ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಹೊಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ದೇವಪೂಜೆ, ದಾನ, ಧರ್ಮಾದಿ ಪರೋಪಕಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆಯೋ, ಯಾವುದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ತಾಣವೋ ಅದೇ ಮಠವೆಂಬುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಿಹಾರಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದರೆ ಭಾಗಶಃ ಅದು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ವಿಚಾರವಾಗಲಾರದು. ಕಾರಣ ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ದೇವತೆ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೈನರ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಮಠಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಮಠದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅದು ವೀರಶೈವ ಪಂಚಪೀಠಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕೇದಾರಪೀಠದಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು 'ಉಷಾಮಠ, ಓಕಿಮಠ, ಊಖಿಮಠವೆಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.' ಈ ಮಠದ ಆನಂದಲಿಂಗ ಜಂಗಮರಿಗೆ ಜನಮೇಜಯ ರಾಜನು ಕೇದಾರವನ್ನು ದಾನಮಾಡಿ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟ ತಾಮ್ರಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ 'ಮಠ' ಶಬ್ದದ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನದ ಲಿಪ್ಯಂತರಣದ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ 'ವೀರಶೈವ ಪಂಚಪೀಠ ಪರಂಪರೆ' ಪುಸ್ತಕದ ೪೮ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ

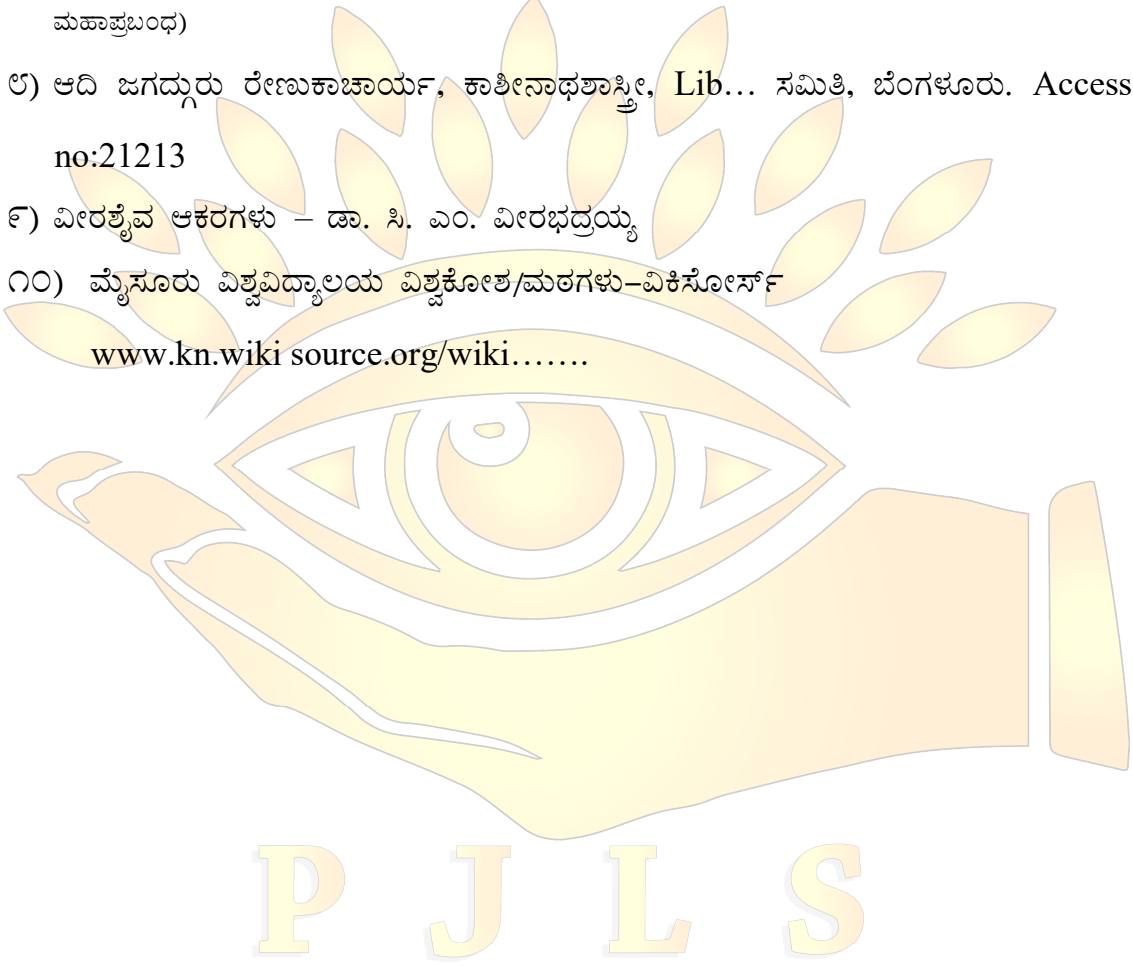
ನೀಡಲಾಗಿದ್ದು. ಈ ಶಾಸನದ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಈ ದಾನಶಾಸನದ ಕಾಲ ಸೂಚಿಸುವ 'ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀ ವಿಜಯಾಭ್ಯುದಯ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೇ ಪ್ಲವಂಗಾಖ್ಯೆ ಏಕೋನನವತಿಮವತ್ಸರೇ ಸಹಸಿಮಾಸೇ, ಶ್ರೀ ಜನಮೇಜಯ ಭೂಪಾಲಃ ಇಂದ್ರಪ್ರಸ್ಥ ನಗರೀ ಸಿಂಹಾಸನಸ್ಥಃ| ಉತ್ತರ ಹಿಮಾಲಯೇ ಶ್ರೀ ಕೇದಾರಕ್ಷೇತ್ರೇ ತತ್ರತ್ಯ ಮುನೇರುಷಾಮರಸ್ಯ ಶ್ರೀ ಗೋಸ್ವಾಮಿ ಆನಂದಲಿಂಗ ಜಂಗಮ..' ಇವಿಷ್ಟು ಪದಗಳು ಈ ಶಾಸನವು ಯಾರಿಂದ? ಯಾರಿಗೆ? ಯಾವಾಗ? ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ನೀಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂದಿ ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ "ಉತ್ತರ ದಿಶಾ ಮೇ ಬದರಿಕಾಶ್ರಮ್ ಮೇ ಜ್ಯೋತಿರ್ಪೀಠದ ಕಾಲಮಾನ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೇ ೨೬೪೧-೨೬೪೫ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಮಾನ ೭ನೇ ಶತಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು ಅವರಿಗಿಂತ ಕ್ರಿ.ಪೂ.೨೬೦೦ದಿಂದ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೇ ಆರಂಭಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ.ಪೂ ೨೫೦೦ರ ಹಿಂದೆಯೇ ಆಗಿ ಹೋದವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫೦೦೦ಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೇ ಆರಂಭಗೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೦೦೦ ವರ್ಷ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದರು ಜನಮೇಜಯ ರಾಜನು ದಾನಮಾಡಿ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟ ತಾಮ್ರಶಾಸನ 'ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೇ ಪ್ಲವಂಗಾಖ್ಯೆ ಏಕೋನನವತಿ' ಅಂದರೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೆಯ ಪ್ಲವಂಗನಾಮ ಸಂವತ್ಸರದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಂದರೇ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಶಕೇ ಆರಂಭವಾದ ಲೇಖನೇ ವರ್ಷ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ.೨೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಲೇ ಕಳೆದರೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೯೧೧ರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಜನಮೇಜಯನು ಉಷಾಮರದ ಆನಂದಲಿಂಗ ಜಂಗಮರಿಗೆ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಠಕ್ಕೆ ಉಷಾ ಮಠವೆಂದು ಬರಲು ಕಾರಣ ಬಾಣಾಸುರನ ಮಗಳಾದ ಉಷೆಯು, ಈಕೆ ಅನಿರುದ್ಧನ ಪತ್ನಿ (ಪ್ರದ್ಯಮ್ನನ ಮಗ) ಕೇದಾರದ ಆಗಿನ ಜಗದ್ಗುರುಗಳಿಗೆ ಸುಂದರ ಮಠವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಠ ಅಥವಾ ಪೀಠಕ್ಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಉಷಾಮಠ, ಊಖಿಮಠ, ಓಖಿಮಠ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಠದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೯೧೧ ಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಠಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹರಪ್ಪ ಮೆಹೆಂಜೋದಾರ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದವು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನಂತೆ ಸನ್ಯಾಸಿಮಠಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹೊಂದಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಜಂಗಮ(ವೀರ ಮಾಹೇಶ್ವರ)ರ ವಾಸಸ್ಥಳ(ಮನೆ)ಗಳನ್ನೇ ಮಠಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಜಂಗಮ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಹಿರೇಮಠ, ಮಠದಯ್ಯ(ಮನೆಮಠ), ಮಠಪತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ಮಠ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ 'ಗುರುಮನೆ' ಎಂಬ ಪದವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ವಯೋವೃದ್ಧರು, ಸದಾಚಾರಗುಣ ಸಂಪನ್ನರಾದ ಜಂಗಮ(ವೀರಮಾಹೇಶ್ವರ) ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ ಆತನಿಗೆ ಗದ್ದುಗೆ ಕಟ್ಟಿಸುವರು. ಅಂತಹ ಗದ್ದುಗೆಗಳಿರುವ ವಾಸಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಮಠಗಳೆಂದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಗದ್ದುಗೆಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಹರಪ್ಪ ಮೆಹೆಂಜೋದಾರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮಠಸ್ತರನ್ನು ಗುರುಗಳೆಂದೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕರೆಯುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರುಮನೆಗಳೇ ಅಂದು ಮಠಗಳಾಗಿದ್ದು, ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಅವು ಆಶ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಗುರುಕುಲಗಳೇ ಬುದ್ಧರಲ್ಲಿ ವಿಹಾರ ಅಥವಾ ಸಂಘರಾಮಗಳಾಗಿಯೂ, ಜೈನರಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳು ಎಂಬುವುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ/ಮಠಗಳು ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಕುಟೀರ, ಇದು ಜ್ಞಾನಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರ, ಇದು ಕ್ರಮೇಣ ಆಶ್ರಮ, ಗುರುಮನೆ, ಗುರುಕುಲಗಳಾಗಿ ಕಾಲ ಉರುಳಿದಂತೆ ಇದು ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸಾರ, ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರ, ಮತ ಪ್ರಸಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದಿವೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಈ ಮಠ ಶಬ್ದ ಜಂಗಮರ ಮನೆಯಿಂದ ಸನ್ಯಾಸಿ ಮಠದ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತೋ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಮಠ ಜಂಗಮ ಸಂಸಾರಿಗಳ ಮನೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡಿತೋ ಎಂಬುವುದರ ಕುರಿತು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

- ೧) ಪಂಚಾಮೃತ, ಪ್ರೊ. ಹೆಚ್.ಎ.ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ (ಪ್ರ.ಸಂ.), ಪ್ರಕಾಶಕರು ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಯುಗಮಾನೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ಹಿರೇಕಲ್ಮಠ-ಹೊನ್ನಳಿ, ೨೦೦೬
- ೨) ವೀರಶೈವ ಪಂಚಪೀಠ ಪರಂಪರೆ - ಲೇ. ಶ್ರೀ ಷ. ಬ್ರ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಮರೇಶ್ವರಮಠ. ಅ.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ.), ಪ್ರಕಾಶಕರು ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ಸದ್ಗುರ್ಮ ಸಿಂಹಾಸನ ಜ್ಞಾನಗುರು ವಿದ್ಯಾಪೀಠ, ಉಜ್ಜಯಿನಿ -೨೦೦೧ (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ)
- ೩) ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಾರಾಯಣಪುರ, ಗೆಳೆಯ ಪ್ರಕಾಶನ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು.
- ೪) ಅಮರಕೋಶ, ಸಂ. ವಿದ್ವಾನ್ ಎನ್. ರಂಗನಾಥಶರ್ಮ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಪಬ್ಲಿಷರ್ ಮೈಸೂರು, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ - ೧೯೭೫.

- ೫) ಅಮರಕೋಶ, ಸಂ. ವಿದ್ವಾನ್ ಎನ್. ರಂಗನಾಥಶರ್ಮ, ಹರ್ಷ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ೧೫ನೇ ತಿರುವು ಬಸವೇಶ್ವರ ರಸ್ತೆ ಮೈಸೂರು-೫೭೦೦೦೪, ೨೦೦೫
- ೬) ಗುರುವಂಶಕಾವ್ಯ, ಕಾಶೀಲಕ್ಷಣಶಸ್ತ್ರೀ, ಸಂ. ಕುಣಿಗಲ್ ರಾಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಗಳು, ಶ್ರೀರಂಗಮ್, ಶ್ರೀ ವಾಣಿವಿಲಾಸ ಪ್ರೆಸ್.
- ೭) ಸಮಾಜ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮಠಗಳ ಪಾತ್ರ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ- ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾವ್ ಎಸ್. ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ, (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)
- ೮) ಆದಿ ಜಗದ್ಗುರು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ, ಕಾಶೀನಾಥಶಾಸ್ತ್ರೀ, Lib... ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. Access no:21213
- ೯) ವೀರಶೈವ ಆಕರಗಳು - ಡಾ. ಸಿ. ಎಂ. ವೀರಭದ್ರಯ್ಯ
- ೧೦) ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ/ಮಠಗಳು-ವಿಕಿಸೋರ್ಸ್
www.kn.wiki source.org/wiki.....



ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು: ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಡಂಬನೆ

ಗಗನ ಜಿ.

ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ

ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಜ್ಞಾನಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ

ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಲುಪಿದ, ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿದ್ದಿವನೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಈತನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ 'ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುವನು ಗರ್ವದಿಂದಾವನಿ ಸರ್ವರೊಳಗೊಂದೊಂದು ನುಡಿಗಲಿತು| ವಿದ್ಯದ ಪರ್ವತವೇ ಆದ ಸರ್ವಜ್ಞ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಶಿಷ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜಾನಪದವೇ ತಾಯಿ ಬೇರು ಆಗಿರುವಂತೆ, ಸರ್ವಜ್ಞನ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರೊಂದಿಗಿನ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು ತಾನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆತು ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಿರುವ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮೌಢ್ಯತೆ, ಧಾಂಬಿಕತೆ, ಜಾತಿಯತೆ, ಲೋಭತನ, ಸೋಮಾರಿತನ, ದುರಾಸೆ, ವ್ಯಾಮೋಹ, ಮೈಗಳ್ಳತನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕುರಿತು ತನ್ನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಕಂದಕವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಡಂಬನೆಗಳು ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅಂಕುಡೊಂಕುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿ ಎನಿಸಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಜಾತಿ ಮತ ಕುಲಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ನೇರವಾದ ಮತ್ತು ಕಠೋವಾದ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

“ನಡೆವುದೊಂದೇ ಭೂಮಿ ಕುಡಿಯುವುದೊಂದೆ ನೀರು
ಸುಡುವಗ್ನಿಯೊಂದೆ ಇರುತಿರಲು ಕುಲಗೋತ್ರ
ನಡುವೆಯತ್ತಣದು ಸರ್ವಜ್ಞ”

“ಜಾತಿ ಹೀನನ ಮನೆಯ ಜ್ಯೋತಿತಾ ಹೀನವೇ?
ಜಾತಿ-ವಿಜಾತಿ ಎನಬೇಡ ದೇವನೊಲಿ
ದಾತನೇ ಜಾತಾ ಸರ್ವಜ್ಞ”

ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಕುಲಗೋತ್ರಗಳ ಸಂಕುಲಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕು ನರಳಾಡುವ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಜನರ ಮನದ ಮಲೀನತೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಈ ಜಗದಲ್ಲಿರುವ ಮಾನವ ಸಂಕುಲವೊಂದೆ ಆಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿರುವ ಭೂಮಿಯಾಗಲಿ, ನೀರಾಗಲಿ, ಸುಡುವ ಅಗ್ನಿಯಾಗಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಾಗ ನಡುವೆ ಕುಲಗೋತ್ರಗಳು ಎತ್ತಣದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಜಾತಿ ಹೀನನ ಮನೆಯ ಜ್ಯೋತಿ ತಾ ಹಿನವೇ ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲು ಆತನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯವನಾದರೂ ಅವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರ ಮನೆಯಂತೆಯೇ ಬೇಳಗುತ್ತದೆ ಅಂದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿ ವಿಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ದೇವನೊಲಿದಾತನೆ ಜಾತಾ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಶಿವಾಗಮಗಳಲ್ಲಿ, ಶಿವಯೋಗಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ರಚಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಶರಣೆ ಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನ ಈ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಮೇಲಿನವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಿವಯೋಗಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ರಚಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. “ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಕ್ತಿಯೋವ್ಯಾಪಿ ವೈಶೋ ಶೂದ್ರ ಏವ ವಾ| ಅಂತ್ಯಜೋ ವಾ ಶಿವಭಕ್ತಿಃ ಶಿವನ್ಮಾನ್ಯ ಏವಸಃ||” ಇಲ್ಲಿರುವ ಶ್ಲೋಕವು ಸಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾದಿಯಾಗಿ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಯಾರಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತಿ ನೆಲೆಸುವುದೋ ಆತನು ಶಿವನಂತೆ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಬಗೆಗಿನ ಕಲಿಕೆಯ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ‘ಮಾನವ ಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವೊಲಂ’ ಎಂಬ ಪಂಪನ ಮಾತಿನಂತೆ ಒಂದೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಕುಲದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಭಾವನೆಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು ಛಾಟಿ ಏಟನ್ನು ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಿಡುಗು ಅದು ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು. ಇವತ್ತಿನ ದಿವಸ ಹಸುಗೂಸಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಯೋವೃದ್ಧಿಯರವರೆಗೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೆ ಇವೆ. ಈ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಇಂದಿನದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವುದು ಗಣನೀಯ ಅಂಶ ಅದನ್ನೆ ಸರ್ವಜ್ಞನು ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

“ಎಂಟೆರಡು ತಲೆಯುಳ್ಳ ಭಂಟರಾವಣ ಕೆಟ್ಟ
ತುಂತ ಕೀಚಕನು ಹೊರ ಹೊಂಟ ಪರಸತಿಯ
ನಂಟು ಬೇಡೆಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ”

ಇಲ್ಲಿ ಸಿತೆಯ ಅಪಹರಿಸಿದ ಹತ್ತು ತಲೆಯ ರಾವಣ, ದೌಪದಿಯ ಮೋಹಿಸಿದ ಕೀಚಕ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರಾಮ, ಮತ್ತು ಭೀಮರಿಂದ ವದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ ಗಣನೀಯ. ಈ ಇಬ್ಬರ ಸಾವಿನ ಹಿಂದೆಯು ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ, ಪರಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅನ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣದೆ, ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಾಣದೆ ಆಕೆಯನ್ನು ತಾಯಿಯಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

“ಅನ್ಯ ಸತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನ ಹೆತ್ತವಳೆಂದು
ಮನ್ನಿಸಿ ನಡೆವ ಪುರುಷಂಗೆ ಇಹಪರದಿ
ಮುನ್ನ ಭಯವಿಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞ”

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಮಗಳನ್ನೇ ಕುಡಿದ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಚಾರಗೈದು ಕೊಲೆಗೈಯುವ, ಕೆಲಸಕ್ಕಿಂದು ಬರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಕಿರುಕುಳ ಕೊಡುವ ಮನಸ್ಥಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇವತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪೋಷಕರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವರಿಗೆ ಗೌರವ ನೀಡುವಂತಹ ಸಂಸ್ಕಾರ ನೀಡಬೇಕಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಪುರುಷರ ಮನದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ತ್ರೀಯು ತನ್ನ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಮೂಡುವುದೋ ಆಗಲಾದರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಬಹುದು.

ಹೆಣ್ಣು ಹೊನ್ನು ಮಣ್ಣಿಗಾಗಿಯೇ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಯುದ್ಧಗಳು ಸಂಭವಿಸಿ ಅನೇಕ ಸಾವುನೋವುಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿವೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೊರಟವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೊನ್ನು ಮಣ್ಣಿಗಾಗಿಯು ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಕೊಲೆ ಸುಲುಗೆಗಳು, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ತಮಗೆ ಸಾಲದು ಎಂಬಂತೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಮೋಮ್ಮಕ್ಕಳು ಮರಿಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಆಗುವಷ್ಟು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೃಷಿಕರಿಸುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಗೇನು ಕಮ್ಮಿಯಿಲ್ಲ. ಅಂತಹವರನ್ನು ಕಂಡೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಈ ರೀತಿ ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ.

“ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ತನಗೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದು ಪರರಿಗೆ

ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಕಿಟ್ಟಿತನ ಬೇಡ ಮುಂದೆ
ಕಟ್ಟಿಹುದು ಬುತ್ತಿ ಸರ್ವಜ್ಞ”

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಣದ ಕ್ರೋಧಿಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ, ದೀನ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅವರ ಏಳಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಹಸ್ತ

ಚಾಚಿದಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇವತ್ತು ಹಣದ ಕ್ರೋಡಿಕರಣದ ಆಸೆಯಿಂದ ಉಳ್ಳವರು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಮತ್ತು ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ನಲುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರು ಸರ್ವಜ್ಞನ ಮಾತಿನಂತೆ ದಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಸಮಾಜಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯ. ಇದರ ನಡುವೆಯೂ ಹಲವಾರು ಜನಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಮೋಸ ವಂಚನೆ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂಟಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಅಂತಹ ಜನಗಳ ಆಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೆಗೂ ಬಹಳ ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಟಿಕ್ಕಿಸುವ ಪರಿ ಹೀಗಿದೆ.

“ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚಿತ್ತು ನಡೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿದಡೆ
ಹಿಡಿದಿದ್ ಲಿಂಗ ಹೊಡೆ ಮರಳಿ ಕಟ್ಟುವ
ಹೆಡೆನಾಗ ನೋಡ ಸರ್ವಜ್ಞ”

ಪ್ರಸ್ತುತ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ಯರು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಯಾವರೀತಿ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ತಪ್ಪನ್ನು ತಾನು ಅಥವಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದವರು ಮಾಡಿದಾಗ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನವರಿಗೊಂದು ನ್ಯಾಯ ಪರರಿಗೆ ಒಂದು ನ್ಯಾಯ, ಒಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೆಣ್ಣೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸುಣ್ಣ ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಂತೆ ಅವನ ವರ್ತನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದವರು ನೀಡುವ ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹವರು ಏನುಬೇಕಾದರು ಹೇಳಿದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಈತರಹದ ಮನೋಭಾವವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟು ಬುತ್ತಿ ಎಂಬ ಉಕ್ತಿ ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೇ ಸರ್ವಜ್ಞ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಜನರಲ್ಲಿ ಡಾಂಭಿಕ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

“ಕೊಲುವ ಕೈಯೊಳು ಪೂಜೆ ಮೆಲುವ ಬಾಯೊಳು ಮಂತ್ರ
ಸಲೆ ಪಾಪವೆರದ ಮನದೊಳಗೆ ಪೂಜೆಪನೆ
ಹೊಲೆಯನಿಂ ಕಷ್ಟ ಸರ್ವಜ್ಞ”

ಭರುಶಟಗನ ದೃಢಭಕ್ತಿ ದಿಟವೆಂದು ನೆಚ್ಚಲುಬೇಡ ಎಂಬ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಿಕತೆಯ ಇರದೆ ಡಾಂಭಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಅದು ವೃಥಾ ಎಂದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೊಲೆಯನಿಂ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಎಂಬುವವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. “ ‘ಹೊಲೆಯ ನಿಂ’ ಎಂಬ ಪದ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ನೀತಿಯಿಂದ ಅಧಃಪತನಕಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸತ್ತಿರುವ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೊಲೆಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಕೇಶಿ ಎಂಬ ಲೇಖಕರು ‘ಕರ್ನಾಟ ಬಲ’ ಬ್ಲಾಗಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.” ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಕೇವಲ ಜಾತಿ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ.

ಇದಿಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೇ ಸಮಾಜದ ಡೊಂಕನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಸುಲಬವಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಕೋಣನ ಮುಂದೆ ಕಿನ್ನಾರಿ ಬಾರಿಸಿದಂತೆ ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜನರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡಂತಹ ಸರ್ವಜ್ಞನು ‘ಮೂರ್ಖರಿಗೆ ನೂರ್ಕಾಲ ಪೇಳಿದರೇನು | ಗೋರ್ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ ನೀರು ಸುರಿದಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞ’ ಎಂದಿರುವವನು. ಇದಿಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೇ ‘ಮುನಿದಂಗೆ ಮುನಿಯದಿರು’, ‘ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಜಗಳ ಉಂಡು ಮಲಗುವ ತನಕ ಅಥವಾ ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಜಗಳ ಗಂಧ ತಿಡಿದಾಂಗ’, ‘ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗೆ ಅಕ್ಕನ ಬಂಗಾರವನ್ನು ಬಿಡ’, ‘ತಾಗಿ ಭಾಗುವುದರಿಂ ತಾಗದೇ ಭಾಗುವುದು’, ‘ಇತ್ತುದನೀಯದನ ಮೃತ್ಯುವೊಯ್ಯದೆ ಬಿಡದು’, ‘ಸಾಲವನು ಕೊಂಬಾಗ ಹಾಲೊಗರುಂಡಂತೆ’, ಹೀಗೆ ಅವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಯ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ನೀತಿಬೋಧೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವೆನಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ನೈತಿಕಮೌಲ್ಯಗಳು, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಅರಿವಿನ ವಿಸ್ತಾರತೆ, ಮೌಢ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ, ಧಾಂಬಿಕತೆಯ ವಿರೋಧ, ಮಾನವತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಆಕರ/ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು/ಲೇಖನಗಳು:

- 1) ಸಂ. ಡಾ. ಜಯರಾಮಯ್ಯ, ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು: ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಉಷಾಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 2021
- 2) ಪ್ರ. ಸಂ. ಎಚ್.ಎಚ್.ವರ್ಧಮಠ, ಪಂಚಾಮೃತ, ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಯುಗಮಾನೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ಹಿರೇಕಲ್ಕುರ ಹೊನ್ನಾಳಿ - 577217, ದಾವಣಗೆರೆ ಜಿಲ್ಲೆ. 2006

- 3) ಸಂ. ಡಾ. ಜಯರಾಮಯ್ಯ ವಿ, ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು: ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಉಷಾ ಪ್ರಕಾಶನ, 2021
- 4) ಸಂ. ಡಾ. ರಾಗೌ, ಸರ್ವಜ್ಞನ ಸಮಗ್ರ ತ್ರಿಪದಿಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 2013
- 5) <http://karnatabala.blogspot.com/2016/08/?m=1>

