മുഖവുര

താരതമ്യപഠനസംഘത്തിന്റെ പത്താം വാർഷികത്തോടനുബന്ധിച്ചു താപസം ത്രൈമാസികം പ്രസിദ്ധീകരണം തുടങ്ങുന്നു. കേരളപഠനമാണു മുഖ്യ വിഷയം. മുതിർന്ന ഗവേഷകരുടെയും യുവഗവേഷകരുടെയും പഠനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തി സംവാദാത്മകമായി മുന്നോട്ടുപോകാനാണ് ആഗ്രഹം. പുതുമ യുള്ള വിഷയങ്ങളും പഠനരീതികളും പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളും മുൻഗണന നൽകി ചർച്ചാവിഷയമാക്കും. കേരളപഠനത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളും തലങ്ങളും ഉൾ ക്കൊള്ളാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതിനാൽ താപസം ഒരു മലയാളം-ഇംഗ്ലീഷ് പ്രസി ദ്ധീകരണമായിരിക്കും. അന്തർദേശീയതലത്തിൽ കേരളപഠനചർച്ചകൾ സാധ്യ മാക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യവും താപസത്തിനുണ്ട്.

മുതിർന്ന പണ്ഡിതരുടെ ഉപദേശകസമിതിയും യുവഗവേഷകർ ഉൾപ്പെട്ട പത്രാധിപസമിതിയും നൽകുന്ന നിർദേശോപദേശങ്ങളനുസരിച്ചായി രിക്കും എഡിറ്റിങ്ങും പ്രസാധനവും. വായനക്കാരുടെ പ്രതികരണങ്ങൾ പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു. ഇപ്പോൾ കൃത്യമായ ഒരു സ്റ്റൈൽഷീറ്റ് സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. ക്രമേണ ഒരു ചിട്ട വികസിപ്പിക്കുന്നതാണ്.

ഓരോ ലക്കത്തിലും ഒന്നോ രണ്ടോ പ്രത്യേക വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒന്നിലേറെ ലേഖനങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കും. ഒന്നാം വാല്യത്തിന്റെ വിവിധ ലക്ക ങ്ങളിൽ സാഹിത്യവും ചരിത്രവും, ജനകീയ/ജനപ്രിയസംസ്കാരം, സമകാ ലിക കേരളത്തിലെ അനുദിനജീവിതത്തിന്റെ സൗന്ദര്യവും രാഷ്ട്രീയവും, കേരളത്തിന്റെ ജൂതപാരമ്പര്യം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചു ലേഖനങ്ങൾ ശേഖരിച്ചവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ്. കേരളപഠനസംബന്ധമായ മറ്റു വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണലേഖനങ്ങളും പ്രതീക്ഷിക്കാം.

കേരളപഠനസംബന്ധമായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ, ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ, ഗവേഷണപദ്ധതികൾ, പഠനസമ്മേളനങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചു കുറിപ്പുകൾ ചേർക്കാൻ ആഗ്രഹമുണ്ട്. ഗവേഷണ സ്ഥാപനങ്ങളിൽ ഔപചാരികപഠനത്തിനു രജിസ്റ്റർ ചെയ്യുന്നവരുടെ പേരുവിവരങ്ങളും വിഷയങ്ങളും ഗവേഷണവാർത്ത യായി ചേർക്കാം. ഇക്കാര്യങ്ങളിലെല്ലാം കേരളപഠനരംഗത്തു പ്രവർത്തിക്കു ന്നവരുടെ സഹകരണം അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

ഒന്നാം ലക്കത്തിൽ രണ്ടു കേന്ദ്രവിഷയങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കു ന്നു - സാഹിത്യവും ചരിത്രവും, ആനന്ദിന്റെ രചനകൾ. സാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രമൂല്യവും ചരിത്രത്തിന്റെ സാഹിതീയതയും വിശദമായ ചർച്ച അർഹി ക്കുന്നു. താപസത്തിന്റെ വേദികളിൽ അവതരിപ്പിച്ചവയാണു മിക്ക പ്രബന്ധ

ങ്ങളും. ആനന്ദിന്റെ കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി താപസവേദിയിൽ നടന്ന ചർച്ചയും ചേർത്തിരിക്കുന്നു. സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ ഇന്നു നടക്കുന്ന ചർച്ചകൾ സമാഹരിച്ചവതരിപ്പിക്കാനല്ല അവയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ഉൾത്തെളിവുകൾ സമകാലിക പഠനങ്ങളിൽ എങ്ങനെ പ്രയോജനപ്പെടുത്താം എന്നു കാണിച്ചുതരാനാണു പ്രമുഖരായ എഴുത്തുകാർ തുനിയുന്നത്. ആനന്ദിന്റെ രചനകൾ ചരിത്രത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാനും ഭാഷയെ മെരുക്കാനുമുള്ള സാഹിത്യപരീക്ഷണങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ വിലയിരുത്തുന്ന പഠനങ്ങളും ചർച്ചകളും പ്രസക്തമാണ്.

താപസത്തിലെ മറ്റൊരു പംക്തിയാണ് Complementing the Books/ പുസ്തകപൂരണം. കേരളപഠനസംബന്ധമായ ഗവേഷണഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ചർച്ചയും പൂരണവും എന്ന മട്ടിലായിരിക്കും ഈ പംക്തിയിലെ ലേഖനങ്ങൾ. ഒന്നാം ലക്കത്തിൽ ഇത്തരം മൂന്നു ലേഖനങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷിൽ ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

സമീപകാലത്ത് ഉത്തരമലബാറിലെ ചുവർചിത്രങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഇംഗ്ലീഷ് ജർമ്മൻ ഭാഷകളിലായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ച മനോഹരഗ്രന്ഥമാണു സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ പഠനവിഷയം. വെറുമൊരു ഗ്രന്ഥാവലോകനമല്ല, പുസ്തകപഠനമാണ് ഈ ലേഖനം.

ഡോ. മാർഗരറ്റ് ഫ്രൻസിന്റെ ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള ലേഖനം ജർമ്മനിയിലെ ഹൈഡൽബർഗ് സർവകലാശാലയിൽ ജർമ്മൻഭാഷയിൽ സമർപ്പിച്ച ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക പശ്ചാത്തലത്തിലുള്ളതാണ്. മലയാളത്തിലുള്ള പഴശ്ശിരേഖകളെ ആധാരമാക്കിയായിരുന്നു മാർഗരറ്റിന്റെ ഗവേഷണപഠനം. ഗവേഷണപ്രബന്ധം പരിഷ്കരിച്ചു ഇംഗ്ലീഷിലാക്കി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ജൂതരുടെ മലയാളം പെൺപാട്ടുകളെക്കുറിച്ച് ഇസ്രായേലിലെ ഹീബ്രു സർവകലാശാല പ്രസിദ്ധീകരിച്ച രണ്ടു പുസ്തകങ്ങളും ഒരു സി.ഡി.യുമാണു മൂന്നാമത്തെ ലേഖനത്തിന്റെ വിഷയം.

From the Archives/രേഖാശേഖരത്തിൽനിന്ന് എന്ന പംക്തിയിൽ ചേർത്തിരിക്കുന്ന *മിലാൻ രേഖകൾ* ഭാഷാചരിത്രവിദ്യാർത്ഥികൾക്കും കേരള ചരിത്രകുതുകികൾക്കും താല്പര്യമുളവാക്കുന്നതായിരിക്കും.

കേരളപഠനത്തിൽ താല്പര്യമുള്ള എല്ലാവരുടെയും സഹകരണം അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

സ്കറിയാ സക്കറിയ
എഡിറ്റർ

ഇംഗ്ലീഷിൽ ചിരിക്കുന്ന ഇന്ദുലേഖ

ഡോ. എം.ജി.എസ്. നാരായണൻ

കർത്താവും കൃതിയും

ചന്തുമേനോന്റെ *ഇന്ദുലേഖ*(1889)യാണു മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ ഗൗരവമുള്ള സാമൂഹികനോവൽ. അപ്പു നെടുങ്ങാടിയുടെ *കുന്ദലത* (1887) അതിനു മുമ്പ് ഉണ്ടായതാണെങ്കിലും ഏതുകാലത്തും ഏതുരാജ്യത്തും സംഭവിക്കാവുന്ന കഥയാണ് അതിൽ. മറിച്ചു ചന്തുമേനോന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളെ നോക്കുക, ഇന്ദുലേഖയും കാമുകനായ മാധവനും ഒഴികെ മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിലെ തെക്കൻ മലബാറിലല്ലാതെ മറ്റെങ്ങും രൂപംകൊള്ളാനാവുമായിരുന്നില്ല. ഈ രണ്ടു കഥാപാത്രങ്ങളും ഏറെക്കുറെ ആദർശവത്കരിക്കപ്പെട്ടവരാണ്. മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങൾക്കുള്ളതു മിക്കവാറും റിയലിസ്റ്റിക് സ്വഭാവംതന്നെ. ബംഗാളി കഥാപാത്രങ്ങൾ കാല്പനീകരിക്കപ്പെട്ടവരാണ്. കോമാളിവില്ലൻ സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റേതാകട്ടെ തികഞ്ഞ ഹാസ്യചിത്രവും.

മലബാറിലെ നായർകുടുംബാംഗങ്ങൾ പലരും ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം നേടി സർക്കാർ സർവീസിൽ പ്രവേശിച്ചിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് അങ്ങനെ വന്നവരിൽ പെടുന്നയാളാണു ചന്തുമേനോൻ. അദ്ദേഹം ബുദ്ധിമാനും സമൂഹത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷകനുമായിരുന്നു. മുൻസിഫിന്റെ സ്ഥാനത്തിരുന്നു തറവാടു ഭാഗക്കേസുകളും പാട്ടക്കേസുകളും ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്ന ചന്തുമേനോൻ മരുമക്കത്തായക്കാരായ നായർ സമുദായത്തിലെ കഷ്ടാവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് ഏറെ ആകുലപ്പെട്ടിരിക്കണം. പ്രത്യേകിച്ചു നമ്പൂതിരിമാരുമായുള്ള നാണംകെട്ട സംബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച്. ഇന്ത്യയിലെ സകല മുക്കിലും മൂലയിലും പടർന്ന കോൺഗ്രസു ദേശീയത, പാശ്ചാത്യ പ്രയോജനവാദം, പരമ്പരാഗതമായ ഭാരതീയ വേദാന്തം തുടങ്ങി അക്കാലത്ത് ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന എല്ലാ ചിന്താധാരകളോടും ചന്തുമേനോന്റെ സംവേദനക്ഷമമായ മനസ്സു പ്രതികരിച്ചിരുന്നു.

ഇന്ദുലേഖ മഹത്തായ നോവലൊന്നുമല്ല. എങ്കിലും പാരായണക്ഷമമാണ്. അതിനൊപ്പം, നൂറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടും അക്കാലത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ ഒരു വിശ്വസനീയരേഖകൂടിയാണ് ഈ കൃതി. രസനീയതയ്ക്കൊപ്പം സാമൂഹികമാറ്റത്തിനാവശ്യമായ വിദ്യാഭ്യാസവുംകൂടി കൃതിയിലുണ്ടാവണമെന്നു ചന്തുമേനോൻ ആഗ്രഹിച്ചതിനാലാണ് അങ്ങനെയായത്. ഈ രണ്ട് ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും മുൻനിർത്തിയാണു, സൗന്ദര്യവും വിദ്യാഭ്യാസവും സംഗീതാഭിരുചിയും നർമ്മബോധവും തീവ്രപ്രണയവും അർപ്പണശേഷിയും എല്ലാമുള്ള ആദർശാത്മക നായർയുവതിയായി ഇന്ദുലേഖയെ അദ്ദേഹം സൃഷ്ടിച്ചത്. ഇതേ ഇരട്ടലക്ഷ്യങ്ങൾവച്ചുതന്നെയാണു സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാടിനെ ശുംഭനും ദുരഭിമാനിയും ഭോഗാസക്തനും അതിസമ്പന്നനും സമൂഹത്തിലെ പ്രമാണിയുമൊക്കെയായി ഹാസ്യവത്കരിച്ചതും. ചന്തുമേനോന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ നായർ സമുദായത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ സാമൂഹികതിന്മ നമ്പൂതിരിസംബന്ധമായിരുന്നു. ഈ വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെയുള്ള ഏകാഗ്രമായ ആക്രമണം നോവലിൽ കാണാം.

മരുമക്കത്തായ കമ്മിറ്റിയിൽ അംഗമായിരുന്ന ചന്തുമേനോൻ നായർ തറവാടുവ്യവസ്ഥയെയും മരുമക്കത്തായത്തെയും ശക്തമായി അനുകൂലിച്ചിരുന്നു. തറവാടുകളിൽ അംഗങ്ങൾക്കു ലഭിക്കുന്ന സുരക്ഷയും സ്ത്രീകൾ അനുഭവിച്ചിരുന്ന താരതമ്യേന മെച്ചപ്പെട്ട സ്വാതന്ത്ര്യവും പദവിയുമാണ് അതിനു കാരണം. മരുമക്കത്തായ തറവാടു വ്യവസ്ഥയോടല്ല ചന്തുമേനോൻ എതിർപ്പു പ്രകടിപ്പിച്ചത്. അതിന്റെ ആദ്യകാലപ്രയോജനവും സൗകര്യങ്ങളും നശിപ്പിച്ച നമ്പൂതിരി സംബന്ധത്തോടായിരുന്നു. സാമ്പ്രദായികവിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ അന്തസ് ഉയർന്ന സ്ത്രീകളോടു സംസ്കാരസമ്പന്നരായ നമ്പൂതിരിമാർക്കു കൂടുതൽ ആകർഷണം തോന്നിയിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് ഈ ധർമ്മം നിർവഹിക്കാനാവുമെന്നും അങ്ങനെ നായർ സ്ത്രീകൾ നായർ യുവാക്കൾക്കുതന്നെ സ്വീകാര്യരായിത്തീരുമെന്നും ചന്തുമേനോൻ ആഗ്രഹിച്ചു. അങ്ങനെ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം സ്ത്രീകളുടെ വിമോചനശക്തിയായി മാറുമെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു.

പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ ആധുനികത

ഇംഗ്ലീഷുവിദ്യാഭ്യാസമെന്ന പ്രശ്നമാണു വിപുലമായ ഭവിഷ്യത്തുകളോടുകൂടി പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിനു കളമൊരുക്കിയത്. കറുത്ത മേലാളരെ സൃഷ്ടിക്കുക എന്ന മെക്കാളെയുടെ ലക്ഷ്യം ഒന്നോ രണ്ടോ തലമുറകൾകൊണ്ടുതന്നെ വേണ്ടതിലേറെ ഫലവത്തായി. വിദ്യാസമ്പന്നർ ചിന്തയിലും സംസ്കാരത്തിലും ആംഗലവത്കരിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ടു മാത്രമല്ല അത്. ഭരണതലത്തിലെ ഉന്നതസ്ഥാനങ്ങളിൽ അവർ കടന്നെത്തിയതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. ഈ കറുത്ത സായിപ്പുമാരാണ് ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷു സാമ്രാജ്യത്വത്തെ നീതീകരിച്ചത്. അതിന് അവർ കനത്ത വിലപേശുകയും ചെയ്തു. ഇംഗ്ലീഷുവിദ്യാഭ്യാസം നൽകിയ ഈ സാഹചര്യവും പ്രചോദനവുമാണ് 1885-ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ രൂപീകരണത്തിനു വഴിയൊരുക്കിയത്.

സിവിൽ സർവീസിൽ ഇന്ത്യാക്കാർക്കു കൂടുതൽ പ്രാതിനിധ്യം ആവശ്യപ്പെടുന്ന സമ്മർദശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുകയായിരുന്നു അന്നു കോൺഗ്രസിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ഇന്ദുലേഖയിലെ വിഖ്യാതനായകനായ മാധവൻ താലോലിച്ച ലക്ഷ്യവും ജീവിതാഭിലാഷവും അതുതന്നെയായിരുന്നു. നായികയുടെയും നായകന്റെയും സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ കണക്കിലെടുത്താൽ നോവലിനെക്കുറിച്ചു രണ്ടുതരം കാഴ്ചപ്പാടുകൾ സാധ്യമാണെന്നുകാണാം. ഒന്നു സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും നമ്പൂതിരിസംബന്ധത്തിൽനിന്നുള്ള വിടുതലിനും വേണ്ടിയുള്ള പ്രേരണ. മറ്റൊന്ന് അന്നത്തെ കോൺഗ്രസ് ഇനം ദേശീയസംസ്കാരമായ കൊളോണിയൽ സംസ്കൃതിക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രചരണം.

നോവലിന് ഒരു അഖിലേന്ത്യാ പശ്ചാത്തലം നൽകാൻ ചന്തുമേനോൻ ബോധപൂർവം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഗിൽഹാം സായിപ്പിന്റെ കീഴിൽ മാധവൻ മദ്രാസിൽ നിയമപഠനം നടത്തുന്നതും അന്നത്തെ ദേശീയബോധത്തിന്റെ പ്രധാന പ്രവർത്തന കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്ന ബോംബെ, കൽക്കത്ത എന്നീ വൻനഗരങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തി മാധവൻ നടത്തിയ അഖിലേന്ത്യാപര്യടനവും ഈ ഉദ്ദേശ്യത്തിലുള്ളതാണ്. ബംഗാൾ വിഭജനത്തിനും (1905) കോൺഗ്രസിലെ സൂറത്തു പിളർപ്പിനും (1908) മുമ്പാണിത്. കോൺഗ്രസിൽ എതിരില്ലാത്ത മേധാവിത്തം നിലനിർത്തിയ ദേശീയവാദികൾക്കും മിതവാദികൾക്കും നല്ല സുഹൃത്തും ഒരു ദാർശനികനും വഴികാട്ടിയുമായി എ. ഒ. ഹ്യൂം നിൽക്കുന്ന കാലം. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസവും ഭാഷയും സംസ്കാരവും മൂലം ഉണ്ടായ ദേശീയബോധത്തെയും അതു മലബാറിലെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ വരുത്തിയ മാറ്റങ്ങളെയും തെളിച്ചു കാട്ടുക ചന്തുമേനോന്റെ ലക്ഷ്യമായിരുന്നു. പ്രബുദ്ധതയും പുരോഗതിയും നേടിയ വികസിതരാജ്യങ്ങളുടെ അന്താരാഷ്ട്രകൂട്ടായ്മയിൽ അംഗത്വം നേടാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഒരുക്കുന്നതായി അദ്ദേഹം കാണുന്ന ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ കൂട്ടത്തിൽ മലബാറിലെ നായർ സമുദായവും ഒത്തുചേരണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു.

കൊളോണിയലിസവും ദേശീയതയും

ഇതെന്തുതരം ദേശീയതയാണെന്നു നാം ചോദിച്ചേക്കാം. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം കിട്ടിയ നൂറോളം മാന്യവ്യക്തികളെ 1885-ൽ ബോംബെയിൽ ഒത്തുകൂടാൻ പ്രേരിപ്പിച്ച ദേശീയബോധം തന്നെയായിരുന്നു ഇത് എന്നു നാം തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. വിക്ടോറിയാ രാജ്ഞിയെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ട് ആരംഭിക്കുകയും അവസാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായിരുന്നു അവരുടെ സമ്മേളനങ്ങൾ. ഈ ഘട്ടത്തിലെ ദേശീയതയുടെ മുഖ്യസ്വഭാവങ്ങൾ നമുക്ക് ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം.

1. ഇന്ത്യയെയും ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യങ്ങളെയും ഇംഗ്ലീഷുകാർ അംഗീകരിച്ചിടത്തോളം മാത്രമേ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വക്താക്കൾക്കും അംഗീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നുള്ളൂ.

2. ഉന്നതസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഷയായി അവർ ഇംഗ്ലീഷിനെ കരുതി.

ഉന്നതസംസ്കാരത്തിന്റെ മുദ്ര എന്ന നിലയിൽ ഇംഗ്ലീഷു പറയാനും എഴുതാനുമുള്ള കഴിവ് അവർ നേടിയെടുത്തു.

3. ഇംഗ്ലീഷു സംസ്കാരവും ജീവിതരീതികളും മറ്റെന്തിനെക്കാളും മെച്ചമായി അവർ കരുതി. അതിനാൽ അനുദിനജീവിതത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാരെ കഴിയുന്നത്ര അനുകരിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായി.

4. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ നവീകരിച്ചും മെച്ചപ്പെടുത്തിയും അഭിവൃദ്ധിയിലേക്കും ക്ഷേമത്തിലേക്കും നയിക്കാനാണു ബ്രിട്ടീഷു ഭരണം ഇവിടെ വന്നതെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു.

5. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം എന്ന സങ്കൽപംപോലും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ദൈവനിയുക്തരായ ദേശീയതാധ്യാപകരായിരുന്നു ഇംഗ്ലീഷുകാർ. പഴയ ആനുകൂല്യങ്ങളിൽ കടിച്ചുതൂങ്ങിക്കിടന്ന സ്വദേശി പ്രഭുവർഗത്തോടാണു പോരാടേണ്ടതെന്ന് അവർ കരുതി.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ കാഴ്ചപ്പാട് ഇതായിരുന്നു. ഇതിൽ കൊളോണിയൽ, ദേശീയസംസ്കാരങ്ങൾ തമ്മിൽ ഒരു വൈരുധ്യവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഭരണാധികാരികളുടെ പ്രയോജനവാദസമീപനം നവവിദ്യാസമ്പന്നർ എളുപ്പം സ്വീകരിച്ചുപയോഗിച്ചു. പൊതുജനം ചിത്രത്തിലെങ്ങും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഗാന്ധിജിയുടെയും തിലകിന്റെയും കാലത്തിനുമുമ്പ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസു പ്രതിഫലിപ്പിച്ചിരുന്നത് ഇതേ ദേശീയതയാണെന്ന കാര്യത്തെ അഭിനന്ദിക്കാനെന്നല്ല അംഗീകരിക്കാൻപോലും നമുക്കു വിഷമമായിരിക്കും. നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെയും സംഭവങ്ങളിലൂടെയും അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന, ചന്തുമേനോന്റെ സാമൂഹികവീക്ഷണം വെളിപ്പെടുത്തുന്നതും കൊളോണിയൽ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് ഏറെ ഭിന്നമല്ലാത്ത ഈ ദേശീയതാസംസ്കാരം തന്നെയാണ്.

ആംഗലക്കമ്പം

ഇനി, ഈ അനുമാനങ്ങളുടെയും പ്രവണതകളുടെയും വെളിച്ചത്തിൽ നോവലിലെ സംഭവങ്ങളെയും കഥാപാത്രങ്ങളെയും പരിശോധിക്കാം.

ഇംഗ്ലീഷു രീതികളോടു ചന്തുമേനോനുള്ള ഭ്രമം സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാടിന് ഇന്ദുലേഖയോടുള്ള ഭ്രമത്തോളം തന്നെ ശക്തമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദർശനായകനായ മാധവൻ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഉൽപന്നമാണ്. എഫ്. എ.,ബി.എ. പരീക്ഷകൾ ഒന്നാം ക്ലാസിൽ ജയിച്ച ആൾ. പിന്നീട് അദ്ദേഹം ബി. എൽ പരീക്ഷ ജയിച്ചതും നാം അറിയുന്നു. ഗിൽഹാം സായിപ്പിന്റെ അനുഗ്രഹത്തോടെ മാധവൻ സെക്രട്ടേറിയറ്റിൽ നിയമിക്കപ്പെടുന്നു. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച ഇന്ദുലേഖയുമായുള്ള മാധവന്റെ പരിണയമല്ല നോവലിന്റെ ക്ലൈമാക്സ്. വിദ്യാസമ്പന്നരായ ഇന്ത്യാക്കാരുടെ പരമോന്നതവിജയമായ സിവിൽ സർവീസു പ്രവേശനം തന്നെയാണത്. പഴയ നാടൻകഥകളിലെ പാത്രങ്ങൾക്ക് ഒടുവിലുണ്ടാകുന്ന സ്വർഗപദപ്രാപ്തി പോലെ. മാധവനെ പരിചയമുള്ള സകല യൂറോപ്യ

ന്മാരും വെറും കാഴ്ചയിൽതന്നെ അതികൗതുകം തോന്നി മാധവന്റെ ഇഷ്ടന്മാരായിത്തീർന്നു എന്നു നോവലിന്റെ ആദ്യംതന്നെ (ജ.18) പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷു ഭാഷയിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതല്ല മാധവന്റെ പ്രാവീണ്യം. 'ലൊൻടെന്നീസ്, ക്രിക്കറ്റ് മുതലായ ഇംഗ്ലീഷു മാതിരി വ്യായാമവിനോദങ്ങളിലും' (ജ.19) മാധവൻ അതിനിപുണൻ തന്നെയായിരുന്നു. ശിന്നനെ തന്റെയൊപ്പം മദ്രാസിൽ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി വിട്ടില്ലെങ്കിൽ അവൻ 'മൂരിക്കുട്ടനെപ്പോലെയാകും' (ജ.19)എന്നാണു മാധവന്റെ പക്ഷം. യഥാർഥത്തിൽ ഇവിടെ മാധവനിലൂടെ സംസാരിക്കുന്നതു ചന്തുമേനോൻ തന്നെയാണ്. കാരണവരുടെ ഇഷ്ടത്തിനു വിരുദ്ധമായി ശിന്നനെ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കാനുള്ള മാധവന്റെ തീരുമാനമാണു നോവലിലെ എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളുടെയും തുടക്കം.

ഇന്ദുലേഖയുടെ അമ്മാവൻ കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോനു കിട്ടിയിരുന്ന ബഹുമാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഫലമായി അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ച, 800 രൂപ ശമ്പളമുള്ള ദിവാൻ പേഷ്കാർ പദവിയാണ്. ഈ അമ്മാവനാണ് ഇന്ദുലേഖയെ ഇംഗ്ലീഷു പഠിക്കാനും പെയിന്റിംഗ്, തയ്യൽ എന്നിവ പരിശീലിക്കാനും പ്രേരിപ്പിച്ചത്. 'മഹാനും അതിബുദ്ധിശാലിയും' ആയിരുന്ന ഈ അമ്മാവൻ 'ബിലാത്തിയിൽ ഒരു ഇംഗ്ലീഷു സ്ത്രീയെ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്ന വിധമുള്ള പഠിപ്പും അറിവുകളും സമ്പ്രദായങ്ങളും' (ജ.23) ഇന്ദുലേഖയ്ക്കു നേടിക്കൊടുത്തു എന്നാണു നോവലിസ്റ്റ് എഴുതിയിരിക്കുന്നത്. ബംഗ്ലാവിൽ ഇന്ദുലേഖയുടെ മുറി 'ഇംഗ്ലീഷു മാതിരി സാമാനങ്ങളാൽ' നിറഞ്ഞതാണ്. പിയാനോ വായിക്കാൻ പോലും ഇന്ദുലേഖയ്ക്ക് അറിയാം. സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടും മാധവനും മറ്റു ബന്ധുക്കളും ഉൾപ്പെടെ എല്ലാവരെയും വിഡ്ഢികളാക്കാൻ നോവലിസ്റ്റ് ഈ സങ്കേതം ഉപയോഗിക്കുന്നുമുണ്ട്.

'ഇങ്കിരിയസ്' വിദ്യാഭ്യാസത്തെ വിമർശിക്കുന്നവരെയെല്ലാം ചിത്രീകരിക്കുന്നതു വില്ലന്മാരോ കോമാളികളോ ആയിട്ടാണ് എന്നതു രസകരം തന്നെ. മരുമക്കൾ അനുസരണയില്ലാത്തവരായത് അവർ ഇംഗ്ലീഷു പഠിച്ചതുകൊണ്ടാണെന്നാണു വാൽസല്യവാനെങ്കിലും മുൻശുണ്ഠിക്കാരനായ യാഥാസ്ഥിതിക കാരണവർ പഞ്ചുമേനോൻ കരുതുന്നത്. കുട്ടികളെ ഇങ്കിരിയസു പഠിപ്പിക്കുന്നേടത്തോളം വിഡ്ഢിത്തം വേറെ ഒന്നുമില്ല (ജ.65) എന്നു കാരണവർ ഗോവിന്ദപ്പണിക്കരോടു തുറന്നു പറയുന്നുമുണ്ട്. 'ഈ ഇങ്കിരിയസു പഠിച്ചവരുടെ മാതിരി കണ്ടിട്ട് അതു പഠിക്കാത്തവരും ആ മാതിരി ആയിത്തുടങ്ങി' (ജ.79) എന്നും അദ്ദേഹത്തിന് അഭിപ്രായമുണ്ട്. 'ഇപ്പോഴത്തെ കുട്ടികൾക്കു കുറെ ഇങ്കിരിയസു പഠിക്കുമ്പോഴേയ്ക്ക് എന്തോ ഒരഹമ്മതി താനേ വന്നുകൂടുന്നു' (ജ.69) എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരാതി. 'ഇങ്കിരിയസു പഠിച്ചു പഠിച്ച് എനി ആ വേദത്തിൽ ഈ കുട്ടികൾ ചേരുമോ എന്നാണ് എനിക്കു ഭയം' എന്നും അദ്ദേഹം സങ്കടപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ കമ്പം തന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട കൊച്ചുമകൾ ഇന്ദുലേഖയെപ്പോലും ബാധിച്ചിട്ടുണ്ടോ എന്നും അദ്ദേഹം സംശയിക്കുന്നു. മാധവന്റെ അച്ഛൻ ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ഇതേ ചിന്താഗതിക്കാരനാണ്. മാധവൻ ഒളിച്ചോടിയ വാർത്ത

കേട്ട അദ്ദേഹം കരുതുന്നത് ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം കൊണ്ടുവന്ന കുഴപ്പങ്ങളാണിതെല്ലാം എന്നാണ്. 'തന്റെ മനസ്സിനു സംഗതിവശാൽ ഒരു സുഖക്കേടുതോന്നി അതിന്റെ നിവൃത്തിക്കു രാജ്യം വിട്ട് ഓടിപ്പോയി...അതിനു കാരണം ഇംഗ്ലീഷു പഠിച്ചത് എന്നു ഞാൻ പറയുന്നു'.

എല്ലാ സാമൂഹികതിന്മകളുടെയും മൂർത്തിയായി ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുള്ള സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടാണ് ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മറ്റൊരു ബദ്ധശത്രു. 'ഇന്ദുലേഖയ്ക്ക് ആചാരം പറവാനും മറ്റും അറിഞ്ഞുകൂടാ' എന്നു കേശവൻ നമ്പൂതിരി പറയുമ്പോൾ 'ഇത്രയൊക്കെ ഇങ്കിരിയസും മറ്റും പഠിച്ചിട്ട് ഇതു പഠിച്ചില്ലെ?' എന്നു സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാട് അത്ഭുതം കൂറുന്നു(ജ.122). ഒരു പരിഹാസമായാണ് നമ്പൂതിരിപ്പാട് ഇതുപറയുന്നതെങ്കിലും അത് അദ്ദേഹത്തിനുതന്നെ തിരിച്ചുകൊള്ളുന്നുണ്ട്. 'എന്നോടു മേഘദന്തൻ സായ്‌വുകൂടി ആചാരം പറയും' എന്നാണു സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ അവകാശവാദം. 'സ്ത്രീകൾ ഇങ്കിരിയസ്സു പഠിച്ചാൽ വൃത്തിയില്ലാതിരിക്കും' (ജ.87) എന്ന മുൻധാരണ സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിനുണ്ട്. ഇന്ദുലേഖ കസേരയിൽ ഇരിക്കുന്നതു കാണുമ്പോഴേ തന്റെ ധാരണ ശരിയായെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിക്കുന്നു. അഭിജാതകുടുംബങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ കസേരയിൽ ഇരിക്കരുതല്ലോ. ഇന്ദുലേഖയെ പരിഗ്രഹിക്കുന്നതിൽനിന്നു മോഹഭംഗത്തോടെ വിരണ്ടു പിന്മാറേണ്ടിവരുന്ന സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാട് അതേ കുടുംബത്തിലെ കല്യാണിക്കുട്ടിയെ സംബന്ധം ചെയ്യുന്നു. 'ഈ കുട്ടിക്ക് ഇങ്കിരിയസു തീരെ ഇല്ല നിശ്ചയം തന്നെ അല്ലെ' (ജ.150) എന്ന് ഉറപ്പാക്കിയിട്ടേ അദ്ദേഹം അതിനൊരുമ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ചവരുടെ ദു:സ്വഭാവത്തിന്റെ യഥാർത്ഥകാരണം അപ്പോഴേയ്ക്ക് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. 'ഗോമാംസം തിന്നുന്നവരുടെ ഭാഷ' സംസാരിക്കുന്നതാണ് അതിനു കാരണം (ജ.153). സംബന്ധം, ശൃംഗാരം എന്നിവയിൽ ഇന്ദുലേഖ പ്രകടിപ്പിച്ച അജ്ഞതയ്ക്കു കാരണവും ശ്ലോകം ചെല്ലുമ്പോൾ രസികത്വം തോന്നാത്തതിനു കാരണവും അതേ മഹാപാതകം തന്നെ - ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം.

തോട്ടങ്ങൾ, മില്ലുകൾ, റയിൽവേ

സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിനെപ്പോലെ ഒരു നാടൻ വിഡ്ഢിക്കുപോലും സായിപ്പന്മാരോടു കലശലായ ആരാധനയാണുള്ളതെന്നു ചന്തുമേനോൻ കൗശലപൂർവം തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. തനിക്കു സായിപ്പന്മാരായ ചില സുഹൃത്തുക്കളുണ്ടെന്നു സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടും അഭിമാനംകൊള്ളുന്നു. കോടതിക്കേസിൽ എതിർവാദക്കാരൻ ബാരിസ്റ്ററായി ഒരു സായിപ്പിനെയാണു നിയമിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നറിഞ്ഞപ്പോൾ, 'നമുക്കും ഒരു സായിപ്പിനെ ഏൽപ്പിക്കണം. ഏലമലക്കാരൻ മക്ഷാമൻ ആയാൽ മതി. അയാളും ഞാനും തമ്മിൽ വലിയ സ്നേഹമാണ്. അയാളുടെ അടുക്കെ പോയി വിവരം പറയൂ' എന്നായി സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാട് (ജ.86). 'മലവാരക്കാർ സായ്പന്മാർ ഈ വക കാര്യങ്ങൾ ഏല്ക്കുകയില്ല' എന്നു കാര്യസ്ഥൻ താശ്ശൻമേനോൻ അറിയിക്കുമ്പോൾ 'അധികപ്രസംഗം പറയേണ്ട - ആ കരാറുകാരൻ സായ്‌വ് എനിക്കുവേണ്ടി എന്തും ചെയ്യും' (ജ.86)

എന്നാണു നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ ശാഠ്യം. തുടർന്നു തോട്ടമുടമയായ മക്ഷാമൻ സായിപ്പിനെയും ഭാര്യയെയും അയാളുടെ വസതിയിൽ പോയി കണ്ട കാര്യം ഗൃഹാതുരത്വത്തോടെ നമ്പൂതിരിപ്പാട് അയവിറക്കുന്നു (ജ.89). 'മെതമ്മ സായ്‌വ് എന്റെ അടുക്കെ ഇരുന്നു. സായ്‌വു നീട്ടുംപോലെ കൈ എന്റെ സമീപത്തേക്കു നീട്ടി. ഞാനും കൈ നീട്ടി. മെതമ്മ സായ്‌വ് എന്റെ കൈ പിടിച്ചു-എന്റെ ശരീരം ആസകലം ഒരു രോമാഞ്ചം ഉണ്ടായി.' അപ്പോൾ സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാട് തന്റെ ചെറുവിരലിൽ ഇട്ടിരുന്ന വൈരമോതിരം ഊരി, മെതമ്മ സായ്‌വിന്റെ കൈയിൽ ഇട്ടു കൊടുത്തുവത്രേ: 'ഓ! നമ്മുടെ ഭാര്യയ്ക്കു താങ്കൾ ഒരു സമ്മാനം കൊടുക്കുവാൻ പോകുന്നുവോ? ഒരു വിരോധവും ഇല്ല-കൊടുക്കാം' എന്നു മക്ഷാമൻ സായ്‌വും സമ്മതിച്ചു. ഏലമലക്കാരൻ മക്ഷാമൻ സായ്‌വു തന്നെ കാണാൻ വരുന്നതുകൊണ്ടാണു പറഞ്ഞ ദിവസംതന്നെ എത്തിച്ചേരാൻ കഴിയാതെ പോയതെന്നു സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാട് ഇന്ദുലേഖയോടു കള്ളം പറയുന്നു. തന്റെ കൈവശമുള്ള പൊൻഗഡിയാൾ കഴിഞ്ഞ കൊല്ലം മേഘദന്തൻ സായ്‌വു സമ്മാനിച്ചതാണെന്നു പറയുന്നതും കള്ളം തന്നെ. ഈ വിവരണങ്ങളെല്ലാം സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ വിഡ്ഢിത്തം വെളിവാക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചുള്ളവയാണ്. പഴയ നാടൻ പ്രഭുവർഗം സ്ഥാനത്തും അസ്ഥാനത്തും എങ്ങനെയെല്ലാം സായിപ്പുമാരെ ആരാധിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ഇവ വായനക്കാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

ഇന്ദുലേഖയും സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടുമായി സംബന്ധം നടന്നതായുള്ള വ്യാജവാർത്ത പ്രചരിക്കുമ്പോൾ ഒരു വഴിപോക്കനെക്കൊണ്ടു പറയിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെ: 'ഇംഗ്ലീഷു പഠിക്കുന്നതും പണത്തിനുതന്നെ' (ജ.116). നോവലിസ്റ്റ് ഈ വിമർശനം ഉൾപ്പെടുത്തിയത് അതിന്റെ പൊള്ളത്തരം വെളിവാക്കാൻ മാത്രമാണ്. അതുപോലെ, ഇന്ദുലേഖയുടെ അമ്മയുടെ രണ്ടാം ഭർത്താവു കേശവൻ നമ്പൂതിരിയെക്കൊണ്ടു നോവലിസ്റ്റു, പഞ്ചുമേനോനെക്കുറിച്ചു പരിഹാസദ്യോതകമായ അഭിപ്രായം പറയിക്കുന്നു. 'പഞ്ചുമേനോൻ ഇത്രിഭുവനത്തിൽ ഒരാളെ പേടിയില്ലാത്താളാണ്. അയാൾ തന്റെ പൗത്രിയായ ഈ ചെറുപെങ്കിടാവിനെ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ചതിനാൽ പേടിച്ചു കിടുകിട വിറയ്ക്കുന്നു. ഇങ്കിരിയസു പഠിച്ച സ്ത്രീകളുടെ സ്വഭാവം നോക്കൊന്നും മനസ്സിലാവില്ല എന്ന് എനിക്ക് ഇപ്പോൾ ബോധ്യമായി' (ജ.145) എന്നും തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടു കേശവൻ നമ്പൂതിരി.

ഇംഗ്ലീഷു മായാജാലത്തിന്റെ ചില വശങ്ങൾ വെളിവാക്കാൻ കേശവൻ നമ്പൂതിരിയെയാണു നോവലിസ്റ്റു കരുവാക്കുന്നത്. കേശവൻ നമ്പൂതിരിയും ഭാര്യയും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണരൂപത്തിലാണു മേനോൻ ഇതു സാധിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ സ്പിന്നിങ് മില്ലിൽ ഓഹരിയെടുത്തു പണംനിക്ഷേപിച്ചത് അദ്ദേഹം ഭാര്യയോടു പറയുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ പ്രവൃത്തികളെക്കുറിച്ചു ചില രഹസ്യങ്ങളും ഭാര്യയുമായി പങ്കുവെയ്ക്കുന്നു. നൂൽക്കമ്പനിയുടെ പ്രവർത്തനത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം ഭാര്യയോടു വിവരിക്കുന്നതിങ്ങനെ: 'ഈ നൂർക്കമ്പിനി എന്ന് ഇത്ര ഘോഷമായി കേൾക്കുന്നത് എല്ലാം ഒരു ഇരിമ്പുചക്രമാണ്. ആ ചക്രം ഈ നൂൽ ഒക്കെയും ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആ ചക്രത്തെ തിരിക്കു

ന്നതു പൊകയാണ്. പൊക-പൊക-ശുദ്ധ പൊക. എന്നാലോ പൊക നമ്മുടെ അടുക്കളയിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്നതുപോലെ കണ്ണിലും മറ്റും ലേശം ഉപദ്രവിക്കയില്ല. ആ കമ്പനിക്ക് ഒരു വലിയ വാല് മേലോട്ടു വെച്ചിരിക്കുന്നു-ഒരു കൊടിമരം പോലെ വലിയ ഒരു വാല്. അതു പൊക പോവാനാണെന്നാണു പറയുന്നത്. എന്നാൽ എനിക്കു സംശയമുണ്ട്. അതിന്റെ ഉള്ളിൽ എന്തോ ചില വിദ്യകളുണ്ട്. അതു മിടുക്കന്മാരായ വെള്ളക്കാർ പുറത്തു പറയുകയില്ല' (ജ.75). ഈ രഹസ്യങ്ങൾ കണ്ടെത്തിയതു തന്റെ കഴിവും സാമർത്ഥ്യവുമായി നമ്പൂതിരി അവകാശപ്പെടുന്നു. ഈ വിവരണങ്ങൾ കേട്ടപ്പോൾ കേശവൻ നമ്പൂതിരിയുടെ ഭാര്യയും ഇന്ദുലേഖയുടെ അമ്മയുമായ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയമ്മയ്ക്ക് ആകാംക്ഷയുണർന്നു. ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയമ്മ ഇന്ദുലേഖയോട് ഇതിനെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിച്ചു.

ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി: 'ഇന്നാൾ ഇന്ദുലേഖ തീവണ്ടി ഓടിക്കുന്നതിന്റെ ക്രമത്തെക്കുറിച്ച് എത്ര വെടിപ്പായി പറഞ്ഞു. എനിക്കു നല്ലവണ്ണം മനസ്സിലായി. ഈ കുട്ടികൾക്ക് ഒക്കെ നൊമ്മെക്കാൾ വളരെ അധികം അറിവുണ്ട് എന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. അങ്ങിനെ അറിവുള്ളതുകൊണ്ടാണ് പക്ഷേ, നൊമ്മെ അവർക്കു പുച്ഛം തോന്നുന്നത്' (ജ.75).

കേശവൻ നമ്പൂതിരി ഇക്കാര്യം സമ്മതിച്ചുകൊടുക്കാൻ തയ്യാറല്ല. 'സൂക്ഷ്മം വെള്ളക്കാർ ഒരിക്കലും പറഞ്ഞു കൊടുക്കുകയില്ല. അഥവാ സൂക്ഷ്മം അറിയണമെങ്കിൽ അവരുടെ വേദത്തിൽ ചേർന്ന് തൊപ്പി ഇടണം. എന്നാൽ പറയും' എന്നാണു കേശവൻ നമ്പൂതിരി കരുതുന്നത്. കൊടിമരത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ വിഗ്രഹങ്ങളോ ചക്രങ്ങളോ വെച്ചിട്ടുണ്ടെന്നതിൽ അയാൾക്കു സംശയമില്ല. അധ്യാപകർ ഇസ്കോളിൽ പഠിക്കുന്നത് ഈവക വിദ്യകൾ ഒന്നുമല്ല. വല്ല ഭോഷ്കുകളും പറഞ്ഞു ധരിപ്പിക്കുകയാണെന്നാണു(ജ.7677) കേശവൻ നമ്പൂതിരി പറയുന്നത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: 'അല്ലെങ്കിൽ ഇന്ദുലേഖ ഒരു തീവണ്ടി ഓടിക്കട്ടെ- എന്നാൽ ഇന്ദുലേഖ പറഞ്ഞതു സമ്മതിക്കാം'. പേരിനൊപ്പം ചില അക്ഷരങ്ങൾ ചേർക്കാനും സംസ്കാരനിന്ദയ്ക്കും മതംമാറ്റത്തിനും മാത്രമേ സ്കൂൾ വിദ്യാഭ്യാസം ഉതകൂ എന്നു കേശവൻ നമ്പൂതിരി വിശ്വസിക്കുന്നു. 'ഇസ്കോളിൽ പഠിപ്പിക്കുന്നത് എല്ലാം നമ്മുടെ കുട്ടികളെ വളഷാക്കിത്തീർക്കാനാണ്. യാതൊരു സംശയവുമില്ല. ഒന്നാമതു ക്ഷേത്രത്തിൽ പോവുന്നതും ശുദ്ധം മാറിയാൽ കുളിക്കുന്നതും ഭസ്മം ചന്ദനം തൊടുന്നതും ഗുരുകാരണവന്മാരെ ഉള്ള ഭയവും ബ്രാഹ്മണഭക്തിയും ഇല്ലാതെയാക്കും. പിന്നെ വേണ്ടാത്ത തോന്ന്യാസമായ കഥകളും മറ്റും പഠിപ്പിക്കും. എന്നിട്ടു ചില പരീക്ഷകൾ അവരെക്കൊണ്ടു കൊടുപ്പിച്ച് ചില അക്ഷരങ്ങൾ അവരുടെ പേരുകളോടു ചേർത്ത് പറയുന്ന ഒരു ബഹുമാനം കൊടുക്കും' (ജ.77).

ഈ സംഭാഷണം നൂൽക്കമ്പനികളും റെയിൽവേയും കേരളസമൂഹത്തിൽ ഉളവാക്കിയ ആവേശത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. അനുമാനങ്ങളിലൂടെയും ഊഹാപോഹങ്ങളിലൂടെയും ആളുകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന അത്ഭുതത്തെയാണു ചന്തുമേനോൻ കാണിച്ചുതരുന്നത്. ഭരണാധികാരികളോടുള്ള ആരാധന വർദ്ധിപ്പിക്കാൻ ഇത്തരം പുതുമകൾക്ക് എങ്ങനെ കഴിയുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനമാണ് ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ യഥാർത്ഥ ഉദ്ദേശ്യമെന്ന സംശയം ഇളക്കിവിടാനും ഇവയ്ക്കു കഴിയുന്നുണ്ട്. കേശവൻ നമ്പൂതിരി ആരോപിക്കുന്നു: 'വെള്ളക്കാരെ ഒരിക്കലും വിശ്വസിക്കരുതേ. ഇവർക്ക് മന്ത്രങ്ങളും തന്ത്രങ്ങളും ഇല്ലെന്ന് ഇവർ പുറത്തൊക്കെ പറയുന്നു..ശാക്തേയം അവർ ചെയ്തു ദേവീപ്രസാദം വരുത്തി ഈ രാജ്യം മുഴുവൻ ജയിച്ചു. നമ്മളുടെ രാജാക്കന്മാരെ വെറും ജീവശ്ശവങ്ങളാക്കി ഇട്ടു' (ജ.78). ഇവിടെയെല്ലാം പഴഞ്ചൻ പ്രഭുത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായ പഞ്ചുമേനോൻ, കേശവൻ നമ്പൂതിരി, സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാട് എന്നിവർക്കെതിരെ ചന്തുമേനോൻ സായിപ്പന്മാരുടെ പക്ഷം പിടിക്കുകയാണ്. യൂറോപ്പിൽ നടന്ന വ്യവസായവിപ്ലവത്തിന്റെ ഫലമായി റെയിൽവേ, ടെലിഗ്രാഫ്, ഫാക്ടറികൾ എന്നിവയിലൂടെയുണ്ടായ ഗതാഗത, വാർത്താവിനിമയ, ഉൽപാദനരംഗങ്ങളിലെ വൻ നേട്ടങ്ങളെയാണ് ഈ സംസാരത്തിലൂടെ ചന്തുമേനോൻ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

മാറുന്ന മൂല്യങ്ങൾ

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും മലബാറിലെ വിദ്യാസമ്പന്നരായ നായന്മാർ നമ്പൂതിരി ബ്രാഹ്മണർക്കു നിത്യജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന പരമ്പരാഗത നേതൃത്വത്തെ സമ്പൂർണ്ണമായി തള്ളിക്കളഞ്ഞിരുന്നു. അതിനുപകരം ശക്തമായ യന്ത്രങ്ങളും സുദൃഢമായ ഭരണകൂടവുമുള്ള ഇംഗ്ലീഷുകാരെ സ്വീകരിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായി. അധികാരത്തിലിരിക്കുന്നവരുടെ പാദസേവകരായിരിക്കാൻ എല്ലാക്കാലത്തും നായന്മാർ ഉത്സുകരായിരുന്നു എന്ന കാര്യം പരിഗണിക്കുമ്പോൾ ഇതിൽ അത്ഭുതത്തിനു വകയില്ല. വ്യവസായവിപ്ലവത്തിന്റെ ഏജന്റുമാരെന്ന നിലയിൽ സായിപ്പുമാർ തുടങ്ങി വച്ച വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങളുടെ സ്വഭാവം വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ചന്തുമേനോൻ ചാതുര്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നിത്യജീവിതത്തിൽ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാറ്റത്തിന്റെ ഇരകളും പങ്കാളികളും സാക്ഷികളുമായ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രതികരണങ്ങൾ പുനരുൽപാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണു ചന്തുമേനോൻ ഇതു സാധിച്ചെടുത്തത്. എതിരിട്ടു പരാജയപ്പെട്ട പഴയ സമൂഹത്തലവന്മാർ മാറ്റങ്ങൾ കണ്ട് അമ്പരന്നു. പുതിയ തലമുറ പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടു- ക്രൈസ്തവയിലേക്ക് എന്നല്ല ആധുനിക ജീവിതരീതികളിലേക്ക്.

ഈ സാഹചര്യത്തിൽ പഴയ മൂല്യങ്ങളിലും ആചാരങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങൾ വേണ്ടിവന്നു. ചന്തുമേനോൻ അതിനുള്ള കുരിശുയുദ്ധക്കാരനായി. പുതിയ കൊളോണിയൽ സംസ്കാരം ആളുകളുടെ ശരീരവും മനസ്സും കീഴടക്കി. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസവും പ്രേമവിവാഹവും ഉയർത്തിക്കാട്ടിയതിലൂടെ അക്കാലത്തെ വിദ്യാസമ്പന്നരായ നായന്മാർക്കിടയിലെ അഭിപ്രായങ്ങൾക്കു തികഞ്ഞ നാടകീയതയോടെ ശബ്ദമേകുകയായിരുന്നു ചന്തുമേനോൻ. ആധുനികതയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിലും ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി അംഗീകരിക്കുന്നതിലും ചന്തുമേനോൻ മറ്റാരെക്കാളും ഏറെ മുന്നിലായിരുന്നു. ആളുകൾ മാറ്റത്തിനു മുമ്പിൽ

ചിന്താശൂന്യരായി കീഴടങ്ങിയതും മറ്റുചിലർ സ്വന്തം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ ലോകത്തിലേക്കു സ്വയം പിൻവാങ്ങിയതും എല്ലാം ചന്തുമേനോൻ ഉദാഹരണ സഹിതം സ്പഷ്ടമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മാധവനെപ്പോലുള്ള ചുരുക്കം ചിലരാകട്ടെ സംഭവപരമ്പരകളെ പഠിക്കുകയും അപഗ്രഥിക്കുകയും യുക്തിപരമായ തെരഞ്ഞെടുപ്പു നടത്തുകയും ചെയ്തു. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണമായ പ്രതികരണങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇക്കാര്യങ്ങളെല്ലാം ചന്തുമേനോൻ വ്യക്തമാക്കിയത്. ജുഡീഷ്യറിയിലെ താഴ്ന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥനായിരുന്നെങ്കിലും ജീവിതത്തിലെ വിവിധങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ ഉൾക്കൊള്ളുവാൻ തക്കവിധം വിശാലമായിരുന്നു ചന്തുമേനോന്റെ മാനസികചക്രവാളം എന്ന് ഇതെല്ലാം തെളിയിക്കുന്നു.

ദേശീയസംവാദം

ഇന്ദുലേഖയിലെ 18-ാം അധ്യായം ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും തമ്മിൽ ഏറ്റുമുട്ടുന്ന ദീർഘചർച്ചയാണ്. മഹാഭാരതത്തിൽ കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ ഒഴുക്കു തടസപ്പെടുത്തിയാണു 18-ാം അധ്യായമായ ഭഗവദ്ഗീത പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. നോവലെഴുതുമ്പോൾ ചന്തുമേനോന്റെ മനസ്സിൽ ഇക്കാര്യം ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം. നോവലിൽ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നതിനപ്പുറം തന്റെ ആശയങ്ങളും മനോഭാവങ്ങളും കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്നദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുമുണ്ടാവണം. ഇവ പ്രത്യേകം അവതരിപ്പിക്കാൻ പറ്റിയ മാസികകളോ പത്രങ്ങളോ അക്കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നതുമില്ല. അതിനാൽ 1857-ലെ വിപ്ലവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതികരണങ്ങളും 1885-ലെ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ സമ്മേളനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗമായി അദ്ദേഹം 18-ാം അധ്യായം ഉൾപ്പെടുത്തി. അവ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിലേക്കു നേരിട്ടു പ്രവേശിച്ചിട്ടില്ല. പക്ഷേ അവരുടെ ജീവിതത്തിലെ ധർമസങ്കടങ്ങൾ പരിഹരിക്കാനുള്ള പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുന്നത് ഈ ചർച്ചകളും അഭിപ്രായങ്ങളുമാണ്. പഴയ ജീവിതക്രമത്തെയും മൂല്യങ്ങളെയും ഗുരുതരമായി ശല്യപ്പെടുത്തിയ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം വേണോ വേണ്ടയോ എന്നതായിരുന്നു പ്രധാന ചോദ്യം. കലാപരമായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ സാഹിത്യവിമർശകർ എന്തുതന്നെ പറഞ്ഞാലും ദേശീയതലത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചു പ്രബുദ്ധരായിരുന്ന കേരളീയരുടെ പ്രതികരണങ്ങളിലേക്കും വിദ്യാസമ്പന്നർക്കിടയിൽ നടന്നിരുന്ന രാഷ്ട്രീയവും തത്ത്വശാസ്ത്രപരവുമായ സംവാദങ്ങളിലേക്കും വെളിച്ചം വീശുന്ന വിലമതിയാത്ത സാമൂഹ്യരേഖയാണിത് എന്നു സമ്മതിച്ചേ തീരൂ.

കഥാഗതിയിൽ മാത്രം തല്പരനായ ഒരാൾക്കു 18-ാം അധ്യായം ഒഴിവാക്കാവുന്നതേ ഉള്ളൂ. എന്നാൽ ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹിക-ബൗദ്ധിക ചരിത്രം പഠിക്കുന്നയാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അക്കാലത്തെ ചിന്താഗതികളുടെ അപൂർവശേഖരമാണിത്. 40-ൽ അധികം പേജുകൾ വരുന്ന ഒരു സുദീർഘചർച്ചയാണിത് (ജ.218 261). മാധവന്റെ പിതാവായ ഗോവിന്ദപ്പണിക്കരാണു പൂർവ

പക്ഷം ഉന്നയിക്കുന്നത്. ഇതു പ്രധാനമായും ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിനെതിരായുള്ള ആരോപണങ്ങളാണ്. ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം ഉളവാക്കിയ ആശയക്കുഴപ്പങ്ങളാണു മാധവനെ രാജ്യം വിടാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചതെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. അത്തരം അന്യവിദ്യാഭ്യാസരീതി യുവാക്കളുടെ മനസ്സിൽ ഭയം, സ്നേഹം, വിശ്വാസം തുടങ്ങിയ സ്വാഭാവിക പ്രവണതകളെ ദുർബലപ്പെടുത്തുമെന്നും മുതിർന്നവരോടു പൊതുവെയും മാതാപിതാക്കളോടു പ്രത്യേകിച്ചും ഉള്ള സ്നേഹബഹുമാനങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം ഭയപ്പെടുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ ആചാരനിയമങ്ങളും മതനിയമങ്ങളും തെറ്റിച്ച് എന്തും പറയാനും പ്രവർത്തിക്കാനും ഇത് അവർക്കു ധൈര്യം നൽകും. ദൈവവിശ്വാസമില്ലാത്ത ഒരാൾക്കു മുതിർന്നവരിൽ വിശ്വാസമുണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ?കാലങ്ങളായി ഹിന്ദുക്കൾ അമൂല്യങ്ങളായി കരുതുന്ന എന്തിനെയും- ക്ഷേത്രാരാധന, ശുദ്ധം, പ്രാർത്ഥന, സന്ന്യാസികളുടെ അത്ഭുതങ്ങൾ- അവജ്ഞയോടെ വീക്ഷിക്കാൻ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം കാരണമാകും (ജ. 219).

ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസത്തിനെതിരെയുള്ള ഈ ആരോപണങ്ങളെല്ലാം മാധവൻ അംഗീകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവയോടു പുലർത്തേണ്ട കാഴ്ചപ്പാടിൽ വിയോജിപ്പാണ് ഉള്ളത്. ഈ ആരോപണങ്ങളെ നേട്ടങ്ങളായാണോ കോട്ടങ്ങളായാണോ കാണേണ്ടത് എന്നു മാധവൻ ചോദിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗതിക്ക് ഇവ നല്ല സംഭാവന നൽകിയിട്ടുണ്ട് എന്നതിൽ അദ്ദേഹം ഉറച്ചു നിൽക്കുന്നു. ഷഡ്ദർശനങ്ങളും സാംഖ്യരുടെ നിരീശ്വര തത്ത്വചിന്തകളും മാധവനറിയാം. യൂറോപ്പിൽ നിന്നു വന്ന ക്രിസ്തുമതം അതിനാൽത്തന്നെ മാധവനിൽ യാതൊരു പ്രതികരണവും ഉളവാക്കിയിട്ടില്ല. പുതിയ മതമായ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരാധകനാണു മാധവൻ. ചാൾസ് ബ്രാഡ്‌ലോ, വാലെസ്, ഡാർവിൻ, സ്പെൻസർ, ഹക്സ്‌ലി തുടങ്ങിയവരാണു മാധവന്റെ ഗുരുക്കന്മാർ. ബ്രിട്ടീഷു ഭരണാധികാരികൾ ഇന്ത്യയിൽ ഇറക്കുമതി ചെയ്ത ആധുനിക യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തെ മാധവൻ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നു. പുരോഗതിയിലേക്കുള്ള പാത തെളിച്ച ഈ കൊളോണിയൽ സംസ്കാരം 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മാധവനും ചന്തുമേനോനും മാത്രമല്ല ഇക്കാലത്തുപോലും പലരും സ്വാഭാവികമായി തെരഞ്ഞെടുക്കുകയാണു ചെയ്യാറ്. തങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ അവർക്ക് ഒരു ആകുലതയും ഉണ്ടായിരുന്നതുമില്ല. കൊളോണിയൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ പൂർണവിജയമാണ് ഇതു കാണിച്ചുതരുന്നത്.

പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തോടുള്ള പ്രതിരോധവും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പുനരുജ്ജീവനവും ആവശ്യപ്പെടുന്ന മറ്റൊരു പ്രവണത 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനവും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിലും മാത്രമാണു പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ, ഗാന്ധിജി, ടാഗോർ എന്നിവരാണ് ഈ പ്രവണതയുടെ വക്താക്കൾ. അതിനുമുമ്പു ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ മത പുനരുജ്ജീവനശ്രമങ്ങൾക്കിടയിലും രാജാറാംമോഹൻ റോയിയുടെ പാശ്ചാത്യ അനുകൂലനയങ്ങൾക്കായിരുന്നു പ്രാബല്യം കിട്ടിയിരുന്നത്. ഈ ചിന്തകൾ ഇന്ത്യ

യുടെ വടക്കു പടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗങ്ങളിലും വടക്കു കിഴക്കൻ ഭാഗങ്ങളിലുമാണു ശക്തമായിരുന്നത്.

ലോകവേദിയിൽ ഒരു നാടകീയരംഗപ്രവേശത്തിലൂടെ കടന്നുവന്നു സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പാശ്ചാത്യരുടെയും ഇന്ത്യാക്കാരുടെയും കണ്ണു തുറപ്പിക്കുന്നതിനു (1893) മൂന്നു വർഷം മുമ്പാണു ചന്തുമേനോൻ ഇന്ദുലേഖ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത്. അതുവരെ പാശ്ചാത്യചണ്ഡവാതം ഇന്ത്യയിൽ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളിലും ആഞ്ഞടിച്ചിരുന്നു. അതിനെ തടയാൻ പറ്റിയ ഒന്നും ഇന്ത്യാക്കാർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നതുമില്ല. കേരളത്തിലാകട്ടെ ശ്രീനാരായണയുഗം അപ്പോഴും ഭാവിയുടെ ഗർഭപാത്രത്തിൽ തന്നെയായിരുന്നുതാനും. അതുകൊണ്ട് ഇന്ദുലേഖയിൽ പഞ്ചുമേനോനും സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാടും ഉൾപ്പെടെയുള്ള നാടൻപ്രഭുത്വപ്രതിനിധികളെ പൂർണ്ണപരാജയത്തിലും നാണക്കേടിലും പരിഹാസ്യമായി ചിത്രീകരിച്ചതു സ്വാഭാവികം മാത്രമാണ്. സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിനു രാത്രിയിൽ ഒരു കള്ളനെപ്പോലെ പതുങ്ങിപ്പോകേണ്ടതായി വന്നു. പഞ്ചുമേനോനാകട്ടെ പ്രായശ്ചിത്തമായി പുരോഹിതർക്കു സ്വർണ്ണാക്ഷരങ്ങൾ വിതരണം ചെയ്യാൻ നിർബന്ധിതനായി. നായന്മാർക്കിടയിലെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ പുതിയ തലമുറയെ പ്രതീകവൽക്കരിക്കുന്ന മാധവനും ഇന്ദുലേഖയും ആകട്ടെ മഹത്വത്തിന്റെ കിരീടമണിയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മാധവൻ കുലീനനായ നായകനാണ്, ഇന്ദുലേഖ പരിപൂർണ്ണയായ നായികയും. കല്യാണിക്കുട്ടിയും ഇന്ദുലേഖയും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യത്തിലൂടെ ചന്തുമേനോൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസം പുരോഗതിയുടെ മുന്നോടിയാണെന്നുമാത്രമല്ല അതു കേരളത്തിലെ സ്ത്രീ സമൂഹത്തിന്റെ വിമോചനശക്തികൂടിയാണെന്നാണ്.

മഹാലക്ഷ്യം - സിവിൽ സർവീസ്

മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ മാധവനും ഇന്ദുലേഖയുമായുള്ള വിവാഹമല്ല കഥയുടെ പരമകാഷ്ഠ. സിവിൽ സർവീസിലേക്കുള്ള മാധവന്റെ രംഗപ്രവേശം തന്നെയാണത്. 'ഗിൽഹാം സായ്‌വി'ന്റെ അളവറ്റ ഔദാര്യം കൊണ്ടാണു മാധവൻ ഇതു നേടിയെടുക്കുന്നത്. കല്യാണം കഴിഞ്ഞ് ഒരു മാസത്തിനകം മാധവൻ സിവിൽ സർവീസിൽ നിയമിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ തന്റെ ജീവിതലക്ഷ്യം കൈവരിച്ചതിലൂടെ മാധവൻ യുഗധർമ്മം പൂർത്തിയാക്കിയെന്നു പറയാം. ദിവാൻ പേഷ്കാരായിരുന്ന കുഞ്ഞിക്കൃഷ്ണമേനോന്റെ ആത്മാവു സ്വർഗത്തിലിരുന്നു സന്തോഷിച്ചു കാണും. കൽക്കട്ടയിലെ മാധവന്റെ പുതിയ സുഹൃത്തു കേശവചന്ദ്രസെന്നും- ആ പേരിന്റെ പ്രാധാന്യം ഓർക്കുക- അതേ പറുദീസയിലെത്തി. സിവിൽ സർവീസിൽ ഇന്ത്യാക്കാർക്കു പ്രാതിനിധ്യം വേണമെന്നതായിരുന്നല്ലോ വളരെക്കാലം ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ പ്രധാന പ്രമേയം. അത് ഇത്തരുണത്തിൽ ഓർക്കുന്നതു നന്നായിരിക്കും. ഇവിടെയാണു കൊളോണിയൽ സംസ്കൃതിയും ദേശീയ സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള സംഗമം സംഭവിക്കുന്നത്. പുതുതായി രൂപം കൊണ്ട ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കും നയങ്ങൾക്കും പിന്തുണയേകാനായി

എ.ഒ.ഹ്യൂമിന്റെ നിർദ്ദേശാനുസരണമാണോ ചന്തുമേനോൻ നോവലെഴുതിയതെന്നുപോലും തോന്നിപ്പോകും. ഉപരിതലത്തിൽ അത്തരമൊരു ബന്ധത്തിന്റെ ഒരു സൂചനപോലും ഇല്ലെന്നതു ശരിതന്നെ. ഇതു കൊളോണിയൽ സംസ്കൃതിക്ക് ഏതാണ്ടു സമമായ ദേശീയസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്പഷ്ടചിത്രം മലബാറിന്റെ സവിശേഷ ഭാഷാശൈലിയിൽ അവതരിപ്പിച്ച ഇന്ദുലേഖയെ ആ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രധാന ചരിത്രരേഖകളിലൊന്നാക്കി മാറ്റുന്നു.

ഈ ചർച്ചകളുടെയെല്ലാം വെളിച്ചത്തിൽ ചന്തുമേനോനെ ബ്രിട്ടീഷു ഗവൺമെന്റിന്റെ വെറും പിണിയാളായി കാണുന്നതു തെറ്റാണെന്നു വരുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മഹാനായ നായകനായി അദ്ദേഹത്തെ കിരീടമണിയിക്കുന്നതും വിഡ്ഢിത്തമാണ്. ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തിൽ അഗാധമായ അറിവും അവബോധവും ചന്തുമേനോന് ഉണ്ടായിരുന്നു. പരമ്പരാഗത ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തോട് അല്പം ബഹുമാനവുമുണ്ടായിരുന്നു. അതുപോലെ നായർ പാരമ്പര്യത്തിൽ മഹത്തായ അഭിമാനവും ചന്തുമേനോന് ഉണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും ആധുനിക പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഔന്നത്യം അംഗീകരിക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം ഉറച്ചുതന്നെ നിന്നു. ▲

സൂചന :

ഇന്ദുലേഖ 1989 ഡി.സി. ബുക്സ് (ശതാബ്ദി പതിപ്പ്), കോട്ടയം

പെൺമലയാളത്തിന്റെ ആന്തരം പഴയ മണിപ്രവാളത്തിനു പുതിയൊരു അർത്ഥവാദം

ഡോ. എം. ആർ. രാഘവവാരിയർ

മലയാളത്തിനു മറുനാട്ടുകാരൻ ചാർത്തിത്തന്ന പേരാണു പെൺമലയാളം. "ഇമ്മറുനാട്ടുകാർ കേട്ടുകൊതിക്കട്ടെ - പെൺമലയാള സ്വതന്ത്രകലാരവം" എന്നു കേരളകവി പാതി കളിയായും പാതി കാര്യമായും അത് ഏറ്റുവാങ്ങുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പെൺമലയാളത്തിലെ പെൺമയ്ക്കു വ്യാപകമായ അർത്ഥമുണ്ട്. കുടുംബവിധാനത്തിൽ, ദായക്രമത്തിൽ, ദേവതാസങ്കല്പത്തിൽ എല്ലാം മലയാളിസമ്പ്രദായത്തിൽ പെൺവഴിക്ക് ആക്കം കൂടും. പഴയ പഴയ മലയാളത്തിലെ വാങ്മയങ്ങളിലുമുണ്ടു പെൺവഴിപ്പെരുമ. നമ്മുടെ പണ്ടത്തെ പാട്ടുകഥകളിൽ പലതിലും പെൺവഴിച്ചിറ്റങ്ങളാണ് ഇതിവൃത്തം. പാഠകം പറയുന്നവരുടെയും മറ്റും ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള മണിപ്രവാളം 'മഹിളാളിമഹാസ്പദ'യാണ്, അതായതു സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറയോടുകൂടിയതാണ് എന്നാണു പണ്ടേയുള്ള ചൊല്ല്. പെൺവഴിപ്പെരുമ തന്നെ :

മണിപ്രവാളവിദ്യേയം
പാഠകേഷ്വവതിഷ്ഠതേ
ലംബശിപ്രിപരീവാരാ
മഹിളാളിമഹാസ്പദാ

എന്നു പദ്യരത്നത്തിൽ കാണുന്നത് ഇക്കാര്യം തന്നെയാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മണിപ്രവാളത്തിന്റെ അസ്തിവാരപദവിയിലുള്ള നായികമാരശേഷം വേശ്യകളാണെന്നൊരു വിചാരം പരന്നതോടെ മണിപ്രവാളത്തിന്നു 'വേശ്യാപദാന സാഹിത്യം' എന്നൊരു പേരും കിട്ടി. 'മഹിളാളി മഹാസ്പദ'മെന്നും 'വേശ്യാപദാന'മെന്നുമൊക്കെ മണിപ്രവാളത്തിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നതു പുറമേക്കുള്ള അക്ഷരാർത്ഥം നോക്കിയാണ്. ആന്തരാർത്ഥം തേടിച്ചെല്ലുമ്പോഴാണ് ആ കൃതികൾ പറയാനുദ്ദേശിക്കുന്നതു ഗൗരവപ്പെട്ട വേറെ ചില വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചാണെന്നറിയുക; അത്തരത്തിലൊരന്വേഷണമാണിത്.

പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളെക്കുറിച്ചു ധാരാളം പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ചിലവ പാഠപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളാണ്; വേറെ ചിലവ സാഹിത്യപഠനങ്ങ

ളാണ്. സാമൂഹ്യസ്ഥിതി വിവരിക്കുന്നവയുണ്ട്.ചുരുക്കം ചിലവ സാഹിത്യരൂപസംബന്ധികളോ പ്രസ്ഥാനവിഷയകങ്ങളോ ആയിട്ടും ഉണ്ട്. ഈ പൂർവ്വപഠനങ്ങളുടെയെല്ലാം ഒരു പൊതുസ്വഭാവം അവയുടെ ആംശികവീക്ഷണമാണ്. അതായത്, ഒരു കൃതിയെക്കുറിച്ചോ ഒരു സാഹിത്യരൂപത്തെക്കുറിച്ചോ ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചോ അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ അതാതു പാഠ്യവസ്തുവിന്റെ നാലതിരുകൾക്കുള്ളിൽ നിഷ്കർഷയോടെ വ്യവഹരിക്കുന്നവയാണ് അവ എന്നർത്ഥം. അച്ചീചരിതങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുമ്പോൾ സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലേക്കു ശ്രദ്ധ 'പതറു'കയില്ല; ചമ്പൂകൃതികളുടെ പഠനത്തിൽ പദ്യരത്നത്തിലേതുപോലുള്ള നായികാവർണ്ണനകൾ പ്രസക്തങ്ങളല്ല; പദ്യരത്നത്തിലെ നായികാവർണ്ണന പഠിക്കുവാൻ അച്ചീചരിതങ്ങളോ സന്ദേശകാവ്യങ്ങളോ വേണമെന്നില്ല... അങ്ങിനെ, അങ്ങിനെ, പാഠാന്തരബന്ധങ്ങളിലല്ല, പാഠനിഷ്ഠതയിലാണു പഠനങ്ങൾ അഭിരമിക്കുന്നത് എന്ന് ഈ രീതിയിലുള്ള പഠനങ്ങളെ വിവരിക്കാം. പാഠനിഷ്ഠതയുടെ ഏകാഗ്രതയ്ക്കു ഗുണങ്ങളും പലതാണ്. കൃതികളുടെ ഭാഷാപരവും സാഹിത്യപരവുമായ പല വശങ്ങളെക്കുറിച്ചും നിഷ്കൃഷ്ടമായ അറിവു കിട്ടാൻ പാഠനിഷ്ഠമായ അപഗ്രഥനം വേണമെന്ന കാര്യത്തിൽ പക്ഷാന്തരമില്ല. എന്നാൽ, ഗുണങ്ങളെയെല്ലാം മറയത്താക്കുന്ന ഒരു വലിയ ദോഷം ആംശികപഠനത്തിനുണ്ട്. അതു സാഹിത്യത്തെ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ അന്തശ്ചൈതന്യം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന വാങ്മയസാകല്യമായി കാണാൻ സഹായിക്കുന്നില്ല. പുറമേയ്ക്കു പല പല സ്വരഭേദങ്ങൾ പ്രകടമാക്കുന്ന കൃതികൾ, - സാഹിത്യകൃതികളും സാഹിത്യേതര രചനകൾ പോലും - ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാമാന്യസ്വഭാവമുള്ള പ്രവണതകളോ ലക്ഷണങ്ങളോ ഉള്ളവയായി കാണാറുണ്ട്. കൃതി പിറന്ന കാലഘട്ടത്തിന്റെ സവിശേഷമുദ്രകൾ ഉള്ളിൽ ഒതുക്കുന്ന സാഹിത്യസ്വഭാവം ആസ്പദമാക്കിക്കൊണ്ട്, അർത്ഥപ്രമാണങ്ങളിൽ 'ലോക'ത്തിന്ന് - അതായതു നാട്ടുവഴക്കത്തിന്, ലോകാചാരത്തിനു പ്രഥമപ്രാധാന്യം കല്പിച്ച ഭാരതീയ സാഹിത്യചിന്ത, കൃതികൾക്കു കാലവുമായി ഏർപ്പെടുന്ന ഗാഢബന്ധത്തെ അടിവരയിട്ടു പറയുന്നു. സാഹിത്യകൃതികൾക്കു കാലവുമായി ഇങ്ങിനെയൊരു ബന്ധം ഉണ്ടെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ, ഒരേകാലത്തുണ്ടാവുന്ന ഒന്നിനൊന്നു ഭിന്നങ്ങൾ എന്നു തോന്നിക്കുന്ന കൃതികൾക്കു പോലും, ലോകബോധം, ജീവിതവീക്ഷണം, സാഹിതീയസംസ്കാരം, സൗന്ദര്യസങ്കല്പം എന്നിവ തുടങ്ങി, ആവിഷ്കാരരീതി, പ്രയോഗവിധി, പദരചന, ചൊല്ലുവഴികൾ എന്നിവയടക്കുമുള്ള വിഷയങ്ങളിൽ സഹഭാവങ്ങളും സമാനതകളും ധാരാളമായി കാണാനാവും. പ്രാചീനമണിപ്രവാളംപോലെ ഭാഷാമാധ്യമത്തെക്കുറിച്ചു നിഷ്കർഷയോടെ ചിന്തിച്ചു നിയമങ്ങൾ നിർണയിക്കുന്ന പ്രസ്ഥാനമാവുമ്പോൾ, പ്രതിപാദ്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ചു മാത്രമല്ല, മാധ്യമം, പ്രതിപാദനം എന്നവയെപ്പറ്റിയുള്ള ആത്മവിചാരപരമായ അധ്യാഖ്യാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആശയങ്ങൾ സ്വരൂപിക്കാനാവും. ഒന്നിലധികം കൃതികളെടുത്തു പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, ഒരു കൃതി കൂട്ടത്തിൽ കൂടാത്ത മട്ടിൽ പെരുമാറുന്നതു കാണുമ്പോൾ അതിന്റെ വേറുകൂറുകൾക്കു ഹേതുവായ എന്തു പരിവർത്തനമാണ് അതിന്റെ രചനാകാലത്തു സമൂഹത്തിൽ സംഭവിച്ചത് എന്ന അന്വേഷണത്തിലേക്കു

നയിക്കാനും കൂടി അത്തരം കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ളഅന്വേഷണപഠനങ്ങൾ സഹായിക്കും. ആംശികവീക്ഷണത്തിന്, അതായത് ഒറ്റയൊറ്റക്കൃതികളുടെ പഠനത്തിന്നു ചെന്നെത്താൻ കഴിയാത്ത ഒരു മേഖലയാണിത്.

സാഹിത്യസംബന്ധിയായ ആംശികവീക്ഷണം കൃതികളുടെ പഠനത്തെ മാത്രമല്ല, സാഹിത്യചരിത്രപഠനത്തെയും സാരമായി ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒരു കൃതി, വീണ്ടും ഒരു കൃതി, കൃതികൾ പിറകെ പിറകെ ഓരോന്നായി രചിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടു സാഹിത്യം സമ്പുഷ്ടമായി എന്നാണു സാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ പറയുന്നത്. സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ചരിത്രാംശത്തിനു തുല്യപ്രാധാന്യമുണ്ട് എന്നു സമ്മതിച്ചാൽ ചരിത്രത്തിന്നു കാലവുമായുണ്ടാകേണ്ട ബന്ധം സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചാവുമ്പോഴേക്ക് സ്വേച്ഛാപരമോ നിരാസ്പദമോ ഒക്കെ ആയിപ്പോവുന്നത് ആംശികവീക്ഷണത്തിലുള്ള പഠനരീതികൊണ്ടാണെന്നു പറയേണ്ടിവരും. കൃതികൾ ഓരോന്നോരോന്നുണ്ടാവുമ്പോൾ സാഹിത്യത്തിനു വളർച്ചയുണ്ടാവുന്നില്ലേ എന്നു ചോദിച്ചാൽ തീർച്ചയായും ഉണ്ട്. എന്നാൽ സമഗ്രശോഭമായ സാഹിത്യാഭിവൃദ്ധി എന്നത് ഒരേതരം കൃതികളുടെ എണ്ണപ്പെരുപ്പത്തെ ആധാരമാക്കിയല്ല കണക്കാക്കേണ്ടത്. വിവിധ രൂപത്തിലും ഭാവത്തിലും ജീവിതത്തിന്റെ നാനാ മേഖലകളെ സമഗ്രതയോടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന വാങ്മയസമ്പന്നതയാണു സാഹിത്യാഭിവൃദ്ധിയുടെ മാറ്റുരക്കല്ല്. കാലാനുബന്ധിയായ സാമൂഹികസന്ദർഭമാണ് അതിനു നിയാമകം.

സാഹിത്യചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചും സാഹിതീയസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചും കൃതികളും അവയുടെ കാലവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും ഉള്ള ഇത്തരം ചില കാഴ്ചപ്പാടുകളും തത്ത്വങ്ങളും മനസ്സിൽ വെച്ചുകൊണ്ടു മധ്യകാലമലയാളം എന്നു നാം സാധാരണയായി വിവരിച്ചുപോരുന്ന പ്രാചീനമണിപ്രവാള കൃതികളെ പരിശോധിക്കുന്നതു പല നിലയ്ക്കും പ്രയോജനകരമാണ്. വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിലെ സാഹിത്യങ്ങൾ തമ്മിലും ഒരേ കാലത്തെ വിവിധ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ തമ്മിലും ഉള്ള താരതമ്യാത്മക ചിന്തയ്ക്കു സഹായിക്കുമെന്നതു മാത്രമല്ല അതിന്റെ ഗുണം. സാഹിതീയത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കപ്പുറം ഒരു ജനതയുടെ വ്യത്യസ്ത ജീവിതവ്യവഹാരങ്ങളെക്കുറിച്ചറിയാനും അത്തരം പഠനം ഉതകും.

പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളായ ചമ്പുക്കൾ, സന്ദേശകാവ്യങ്ങൾ, വ്യാകരണഗ്രന്ഥങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ വിഷയംകൊണ്ടും ആവിഷ്കാരരീതികൊണ്ടും പുറമേക്കു തീർത്തും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിത്തോന്നുന്ന രചനകൾ പോലും മലയാളമൊഴിയുടെ തനിമയെക്കുറിച്ചും മറ്റുഭാഷകളുടെ അന്യത്വത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള ആശയങ്ങൾ സ്വരൂപിക്കുന്നതിൽ ഏതുവിധം ഏകമുഖമായി വർത്തിക്കുന്നു എന്നതിനെപ്പറ്റി അന്വേഷണങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. ഭാഷയുടെ വ്യതിരിക്തതയെപ്പറ്റിയുള്ള ഇത്തരം പരാമർശങ്ങൾ, കൃതികളിലെ പ്രതിപാദ്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽനിന്നു വേറിട്ട് ആത്മവിചാരപരമായ അധ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ്. ഇത്തരം അധ്യാഖ്യാനങ്ങൾവഴി ഭാഷാപരവും സാമൂഹികവുമായ പലതരം വ്യവഹാരങ്ങൾ കൃതികളിൽ രൂപംകൊള്ളുന്നുണ്ട്. ആ വിധത്തിലുള്ള വ്യവഹാര

ങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ പാഠാന്തരബന്ധങ്ങളിലേക്കുള്ള അന്വേഷണവ്യാപ്തി അനുപേക്ഷണീയമത്രേ.

ഒറ്റയൊറ്റക്കൃതികളിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ആംശികവീക്ഷണത്തിൽ നിന്നു മാറി സമാനതകളാൽ സമുച്ചയിക്കുന്ന പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളുടെ ആഖ്യാനഘടന പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ആദ്യമായി കാഴ്ചയിൽ പെടുന്നത് ആഖ്യാനാംശങ്ങളുടെ ആവർത്തനപ്രവണത തന്നെയാണ്. ഇത് അല്പം വിശദീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

'പദ്യരത്നം' സമാഹാരത്തിലേതുപോലുള്ള നായികാവർണനകൾ *'ഉണ്ണിയച്ചി'* തുടങ്ങിയ അച്ചീചരിതങ്ങൾ, *'ഉണ്ണുനീലീസന്ദേശം'* മുതലായ സന്ദേശകാവ്യങ്ങൾ, *'ചന്ദ്രോത്സവം'*, *'വൈശികതന്ത്രം'* തുടങ്ങിയ കൃതികൾ എന്നിങ്ങിനെ സാമാന്യം വിപുലമായ ഒരു സാഹിത്യസഞ്ചയമാണല്ലോ പ്രാചീനമണിപ്രവാളം. ഈ കൃതികളിൽ ഏറ്റവും ഹ്രസ്വവും സംക്ഷിപ്തവുമായവ *'പദ്യരത്ന'* മാതൃകയിലുള്ള നായികാവർണനകൾ ആണ്. മുക്തകങ്ങൾ മുതൽക്ക് എട്ടും പത്തും അതിലേറെയും ശ്ലോകങ്ങൾ ചേർന്ന ലഘുകവനങ്ങൾ വരെ, കുറുകിയും നീണ്ടുമുള്ള നായികാപ്രശംസകളുണ്ട്. ഒന്നുകിൽ സംയോഗം; അല്ലെങ്കിൽ വിപ്രയോഗം – നായികാ വർണനയിലെ മുഖ്യ ആഖ്യാനാംശം ഇവയിലേതെങ്കിലും ഒന്നായിരിക്കും. സമ്പത്ത്, സൗന്ദര്യം, സൗശീല്യം, വൈദഗ്ധ്യം ഇങ്ങനെ ഏതെങ്കിലുമൊന്നാവും പ്രതിപാദ്യം; ചിലപ്പോഴൊക്കെ കുലമഹിമയും വാഴ്ത്തപ്പെടും.

നായികാവർണ്ണനയെ പെരുപ്പിച്ചുകൊണ്ടു നായികാഗൃഹവും നായികാഗ്രാമവും ഗ്രാമക്ഷേത്രവും നായികാനഗരവും കഥനാംശങ്ങളായി ചേരുന്ന കൃതികളുണ്ട്. ഉണ്ണിച്ചിരുതേവിചരിതത്തിലെ നായികയായ ഉണ്ണിച്ചിരുതേവിയുടെ വീടും വീടു നില്ക്കുന്ന തോട്ടുവായ്പള്ളി എന്ന സ്ഥലവും ആ സ്ഥലമുൾപ്പെട്ട ചോകിരം (ശുകപുരം) ഗ്രാമവുമെല്ലാം ആ കൃതിയിലെ ആഖ്യാനാംശങ്ങളായിത്തീരുന്നു. ഉണ്ണിയച്ചി, ഉണ്ണിയാടി എന്നീ ചരിതങ്ങളിൽ അതാതു നായികമാരുടെ വീടും ഗ്രാമവും നഗരവും പരിസരങ്ങളും ഇതേവിധം ആഖ്യാനംശങ്ങളായിത്തീരുന്നുണ്ട്. നായികാപരിസരത്തിന്റെ ആഖ്യാനാംശമായി അച്ചീചരിതങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല, സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലും ഏർപ്പെടുന്ന മറ്റൊരാഖ്യാനാംശം നഗരവർണനകളുടേതാണ്. നഗരവർണനകളുടെ ഉപഘടകങ്ങളായി അങ്ങാടിച്ചരക്കുകൾ, തെരുവുകൾ, തെരുവുകളിലെ ആളും കോളും, തെരുവുകളിൽ പലതരം ആളുകളുടെ പഴമൊഴികൾ എന്നിവയെല്ലാം നിരക്കുന്ന പതിവുണ്ട്. പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ അടിസ്ഥാന ആഖ്യാനാംശം സംയോഗവും വിപ്രയോഗവുമാണു പ്രതിപാദ്യമാക്കുന്നതെന്നു മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചു. വിപ്രയോഗമെന്ന ആഖ്യാനാംശത്തെ ആധാരമാക്കി നായകന്റെ വിപ്രവാസം, പ്രവാസകേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നു നായികാ ഗൃഹത്തിലേക്കുള്ള നീണ്ട വഴി, ആ വഴിയിലെ കാഴ്ചകൾ എന്നിവയടങ്ങുന്ന ബൃഹത്തായ ഒരു ആഖ്യാനാംശം വിപ്രയോഗമെന്ന ആഖ്യാനഘടകത്തിന്റെ ചുറ്റും സ്വരൂപിച്ചു വരുന്നതിന്നു *ഉണ്ണുനീലി സന്ദേശം*, *കോകസന്ദേശം* തുടങ്ങിയ സന്ദേശകാവ്യങ്ങൾ സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. മണി

പ്രവാളകൃതികളിൽ കാണുന്ന ഈ ആഖ്യാനാംശങ്ങൾ തന്നെ സമകാലികങ്ങളായ ശുകസന്ദേശം, മയൂരദൂത് മുതലായ സംസ്കൃതകൃതികളിലും കാണുന്നത് ഈ ആഖ്യാനാംശങ്ങളുടെ പ്രചുരപ്രചാരത്തെപ്പറ്റി മാത്രമല്ല, സർവാശ്ലേഷിയായ സാഹിതീയസംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയും സൂചനകൾ തരുന്നുണ്ട്. സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലെ വഴിവർണനയുടെ ചേരുവകൾ എന്ന നിലയിൽ വഴിയിലെ ഗ്രാമങ്ങളും പട്ടണങ്ങളും ജനാധിവാസകേന്ദ്രങ്ങളും അമ്പലങ്ങളും കാവുകളും വഴികളിലെ കാടുകളും പുഴകളും പാലങ്ങളും മറ്റും മറ്റും ആഖ്യാനഘടകങ്ങളായി ആവർത്തിച്ചുവരുന്നവയാണ്. ഇതിവൃത്തത്തിന്റെ സ്വഭാവമനുസരിച്ചു പല പല രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ ആഖ്യാനാംശങ്ങളുടെ ചേരുവയായ മഹാശൃംഖലയാണു സന്ദേശകാവ്യങ്ങൾ. തൊട്ടെണ്ണിക്കാണിച്ച ഈ ആഖ്യാനാംശങ്ങൾ വിപുലമായ ഒരു ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലയിൽ വിടർത്തി വിരിച്ചു കാണിച്ചുതരുന്ന രചനകളാണു പ്രാചീനമണിപ്രവാളസന്ദേശകാവ്യങ്ങൾ എന്നു മറ്റൊരു തരത്തിലും ഈ വസ്തുതയെക്കുറിച്ചു പറയാം.

ഇമ്മട്ടിൽ പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ ആഖ്യാനാംശങ്ങൾ മുഴുവൻ വേർപിരിച്ചെടുത്ത് അവയുടെ ആവർത്തനശീലങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ, ആ കൃതികളെല്ലാം കൂടി ഒരു ജീവിതഖണ്ഡത്തിന്റെ ബൃഹദാഖ്യാനം നിർവഹിക്കുകയാണെന്നു മനസിലാക്കാം.ആഖ്യാനാംശങ്ങൾ മുഴുവനും ഒരു വിപുലമായ ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലയിൽ ഔചിത്യപൂർവം വിന്യസിച്ചാൽ സന്ദേശകാവ്യങ്ങളുടെ രൂപമായി. ഇതൊരു ബൃഹദാഖ്യാന മാതൃകയാണെന്നും പറയാം.ഈ ബൃഹദാഖ്യാനത്തിലെ ഒരു ക്ഷേത്ര വർണന മാത്രമെടുത്തു ഭൂതക്കണ്ണാടിപോലുള്ള ഒരാഖ്യാനത്തിൽ കൂടി കാണിച്ചു തന്നാൽ അതിനു *അനന്തപുരവർണനം* എന്ന കൃതിയെപ്പോലുള്ള രൂപം സിദ്ധിക്കും. ഇപ്പറഞ്ഞ കാര്യം അങ്ങാടി വർണനം എന്ന ആഖ്യാനാംശത്തിനും പ്രസക്തംതന്നെ. ആഖ്യാനാംശങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉചിതമായവ തിരഞ്ഞെടുത്ത് ഒരു നായികയേയും അവളുടെ ഗ്രാമം, നഗരം, ക്ഷേത്രം തുടങ്ങിയ ജീവിതപരിസരങ്ങളും കൂടിച്ചേർത്ത് അച്ചീചരിതങ്ങളുടെ രൂപം നിർമ്മിക്കാം. ആട്ടക്കാരികളായ പല പല നായികമാരെ ഒരൊറ്റ ആഖ്യാനസൂത്രത്തിലിണക്കിയാൽ *ചന്ദ്രോത്സവം* പോലെ ഒരു കൃതിയായി. അച്ചീചരിതങ്ങളുടെ ആഖ്യാനരൂപത്തിൽ നിന്ന് അങ്ങാടി, അമ്പലം, ഗ്രാമം, നായികാഗൃഹം എന്നീ ആഖ്യാനാംശങ്ങളെല്ലാം നീക്കിയാൽ '*പദ്യരത്ന*'കൃതികളുടെ രൂപത്തിലുള്ള നായികാവർണനയുമായി.

ഈ മണിപ്രവാളരചനയുടെ കാലത്തുതന്നെ ഇവയ്ക്കു സമാന്തരമായി കേരളീയസമൂഹത്തിൽ പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്ന നാടൻ പാട്ടുകഥകളിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങൾ കാണാം. എന്നാൽ ഈ രണ്ടുതരം ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളും തമ്മിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ അന്തരമുണ്ട്. നാടോടിപ്പാട്ടുകഥകളിൽ ഒരുക്കിവച്ച പദങ്ങളും പാദങ്ങളും പ്രകരണങ്ങളും പ്രബന്ധങ്ങളും മറ്റുമാണ് ആവർത്തിച്ചാവർത്തിച്ചു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുക. മൊഴികളെ അണിയിച്ചൊരുക്കാനുള്ള അണിയലങ്ങളും പാദപൂരണത്തിന്നുള്ള ഘടകങ്ങളുമടക്കം നാടോടിപ്പാട്ടുകഥകളിലെ ഘടകങ്ങൾ ഒന്നൊഴിയാതെ എല്ലാം ആവർത്തനാം

ശങ്ങളാണ്. അതു വാമൊഴി വഴക്കത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ്. വരമൊഴി വഴക്കത്തിലുള്ള കാവ്യരചനാസമ്പ്രദായത്തിൽ വ്യക്തികളുടെ രചനാമൗലികതയ്ക്കു വിലമതിപ്പേറുന്നതിനാൽ ഓരോ രചനയിലും രചയിതാവിന്റെ മൗലികത്വം പ്രകടിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതു കാരണം ഒരുക്കിവെച്ച ശീലുകളും ശൈലികളും അവിടെ പ്രയോഗക്ഷമമല്ല. എന്നാൽ പ്രതിപാദ്യത്തെ ഇഴചേർത്തു പരിശോധിച്ചാലറിയാം, പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികളിലെയും വർണനകളും അവയുടെ ആസ്പദമായ രചനാ സങ്കേതങ്ങളിലെയും ഘടകങ്ങൾ ആവർത്തനപ്രവണങ്ങളാണെന്ന്. നായികയുടെ വദനകാന്തിയോടു തോറ്റുപോകുന്ന ചന്ദ്രൻ, കീർത്തികൊണ്ടും സൗന്ദര്യം കൊണ്ടും ലോകം കീഴടക്കിയ നായിക, വിരഹത്തിൽ ചുട്ടുപൊള്ളുന്ന ചന്ദ്രകിരണം, കവിതാരചനകൊണ്ടു പരക്കുന്ന ശുഭ്രകീർത്തി എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ഭാരതീയ കവിസങ്കേതങ്ങൾക്കു പുറമേ, ഉപമാനങ്ങളും ഉത്പ്രേക്ഷാസങ്കല്പങ്ങളും രൂപകചിന്തയുമെല്ലാം ആവർത്തിച്ചാവർത്തിച്ചു വരും, ഒന്നിനൊന്നു വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പദങ്ങളിലും പാദങ്ങളിലും പ്രകരണങ്ങളിലും പ്രബന്ധങ്ങളിലും.

ഈ ആഖ്യാനാംശങ്ങളും അവ ചേർന്നുണ്ടാവുന്ന ആഖ്യാനശൃംഖലയും ആ ആഖ്യാനങ്ങളിലെ ആവർത്തനപ്രകൃതികളായ പ്രതിപാദ്യങ്ങളും വിവരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് എന്താണ് ? അഥവാ, എന്താണ് ഈ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ അർത്ഥം ? അർത്ഥത്തിനു നിയാമകങ്ങളായി നാട്ടുവഴക്കം, പുസ്തകജ്ഞാനം, ഏല്പന എന്നിങ്ങിനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളുള്ളതായി ചില ഭാരതീയ അർത്ഥചിന്തകന്മാർ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. നാട്ടുവഴക്കമെന്നതു ലോകാചാരം അഥവാ അന്നന്നത്തെ നടപ്പുതന്നെ. ആഖ്യാനാംശങ്ങളിൽ പലതിനും അർത്ഥമുണ്ടാകുന്നത് അന്നത്തെ നാട്ടുനടപ്പുകളോടു ചേർത്തു പറയുമ്പോഴാണ്. പറഞ്ഞുവരുന്നതു പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളുടെ പൊരുളറിയാൻ അന്നത്തെ നാട്ടുനടപ്പ് അഥവാ ജീവിതവ്യവഹാരങ്ങളെക്കുറിച്ചറിയണമെന്നാണ്.

കാർഷിക ഗ്രാമങ്ങളും അവയിലെ അധിവാസമാത്രകളുമാണു ജീവിതത്തിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ ആസ്പദം. അച്ചീചരിതങ്ങളിലെ നായികാഗ്രാമവർണനകളുടെയും സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലെ വഴിവർണനകളിൽ തെളിയുന്ന ഗ്രാമചിത്രങ്ങളുടെയും സ്വഭാവം നിർണയിക്കുന്നതു ജീവിതാസ്പദമായ ഈ അധിവാസമാത്രകളത്രെ. കാർഷികാസ്പദമായ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും അതിൽത്തന്നെ ഭക്ഷ്യവിളകളേക്കാൾ നാണ്യവിളകൾക്കു സിദ്ധിച്ച പ്രിയവും പ്രചാരവും കാരണം നാടൊട്ടുക്കും വ്യാപിച്ച ചന്തകളും അങ്ങാടികളുമായ വിനിമയകേന്ദ്രങ്ങളും അവ കൊണ്ടുവന്ന ഒരു പുത്തൻ നാഗരികതയും മണിപ്രവാള കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളാണ്. കാർഷികവ്യാപനത്തിന്റേതായ ഇക്കാലത്തു വെട്ടിത്തെളിയിക്കാൻ പിന്നേയും കാടുകളുള്ള ഭൂപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചു *ശുകസന്ദേശ*വും *ഉണ്ണുനീലീസന്ദേശ*വും പരാമർശിക്കുന്നു. നായികാഗ്രാമവർണനയിൽ നെല്ലും കരിമ്പും വാഴയും നിറഞ്ഞ വയലുകളായും തെങ്ങും കവുങ്ങും അവയിൽ കയറിയ മുളകു വള്ളികളും തിങ്ങിയ പറമ്പുകളായും വർണിക്കപ്പെടുന്നതു കാർഷികവിളകളും നാണ്യവിളകളും അവയുടെ പ്രാധാന്യവുംതന്നെ. കാർഷികവിളകൾക്കു കേരളം എക്കാലത്തും ക്ഷാമം അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. കിഴക്കൻ കടൽത്തീ

രത്തുനിന്നെത്തുന്ന ധാന്യങ്ങളാണു കേരളത്തിന്റെ അരിക്ഷാമം എക്കാലത്തും തീർത്തുപോന്നിട്ടുള്ളതെന്നു പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികളുടെ സമകാലിക ങ്ങളായ വിദേശീയക്കുറിപ്പുകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ* ത്തിലെ മുച്ചന്തിക്കൽ ചന്തയുടെ വർണനയിലുള്ള 'കൂരൻ ചോഴൻ.....' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ശ്ലോകത്തിന് അർത്ഥസ്ഫൂർത്തി വരാൻ ഈ ഉൽപാദനരീതിയെ ക്കുറിച്ചറിഞ്ഞേ പറ്റൂ.

നിത്യോപയോഗവസ്തുക്കളുടെ പരിമിതിയും സുഗന്ധവിളകൾ, ഔഷ ധച്ചെടികൾ, മറ്റു നാണ്യവിളകൾ എന്നിവയുടെ ധാരാളിത്തവും കാരണമായി വികസിച്ചുവന്നവയാണ് ഇക്കാലത്തെ അങ്ങാടികൾ, ചന്തകൾ എന്നിവ. സന്ദേ ശകാവ്യങ്ങളിലും അച്ചീചരിതങ്ങളിലും അനന്തപുരവർണന പോലെയുള്ള സ്ഥല-തീർത്ഥ വർണനകളിലും കാണുന്ന അങ്ങാടികൾ, ആപണങ്ങൾ, നാള ങ്ങാടികൾ, അന്തിച്ചന്തകൾ എന്നിവയുടെ ആഖ്യാനാംശങ്ങൾക്ക് അക്കാലത്തെ ഉൽപാദനരീതിയോടും ഉപഭോഗമാതൃകയോടും നേരിട്ടുള്ള ബന്ധമാണുള്ള ത്. നായികാഗൃഹങ്ങളിലും അവയ്ക്കടുത്തുള്ള അങ്ങാടികളിലുമൊക്കെ എത്തി ച്ചേർന്നു പൊങ്ങച്ചം പറഞ്ഞു വിലസുന്ന വൈദ്യന്മാരുടെയും മന്ത്രവാദികളു ടെയും സാന്നിധ്യവും ഇപ്രകാരം അന്നത്തെ ജീവിതവ്യവഹാരങ്ങളുടെ, നാട്ടു നടപ്പുകളുടെ, പശ്ചാത്തലത്തിൽ മാത്രമേ തെളിവേല്ക്കുകയുള്ളൂ.

ലോകകമ്പോളങ്ങളിലെങ്ങും സുഗന്ധം പരത്തിയ കേരളീയോൽപന്ന ങ്ങളും തേടി പടിഞ്ഞാറൻ തീരത്തെത്തിയ വിദേശീയർ, അവർ കൊണ്ടുവന്ന ഉപഭോഗവസ്തുക്കളെപ്പോലെ തന്നെ കേരളീയ ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമായി ക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. 'ചൊങ്കും ചാമ്പ്രാണിയുമുടനുടൻ വന്ന ചോണാടനും' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഉണ്ണുനീലിപദ്യവും അച്ചീചരിതങ്ങളിലെ അങ്ങാടികളിൽ പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്ന 'ചീനർ തുലിക്ക പ്രഭൃതികൾ' തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങളും ഈ വിദേശ വാണിജ്യത്തിന്റെ ലോകാചാരസന്ദർഭത്തിലാണ് അർത്ഥവത്തായ പരാമർശങ്ങ ളായിത്തീരുന്നത്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളിലെ വർണ്ണ നകളുടെ സ്വഭാവം നിർണയിച്ചുകൊണ്ടും കൃതികളിലെ ആഖ്യാനശൃംഖല കൾക്കടിസ്ഥാനമായ ആഖ്യാനാംശങ്ങളുടെ പ്രതിപാദ്യം നിർണയിച്ചുകൊണ്ടും സാഹിത്യരചനയിൽ സജീവമായൊരു സാന്നിധ്യമായി വർത്തിക്കുന്നതാണ് ഇക്കാലത്തെ ചരിത്രഗതി.

ഉൽപാദന-വിനിമയ മേഖലയെപ്പോലെതന്നെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രവും കൃതി കളിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂടത്തിന്നു പഴയ 'ചക്രവർത്തി മാതൃക'യിലുള്ള രാജവംശസ്വഭാവം നഷ്ടപ്പെട്ടു പ്രാദേശിക കോയ്മകളുടെ 'സ്വരൂപ'മാതൃക പരക്കെ കൈവന്നതാണ് ഇക്കാലത്തു കേരളചരിത്രത്തിൽ സംഭവിച്ച മാറ്റം. സ്വരൂപങ്ങൾ സ്വാധികാരം നിലനിർത്താനും കഴിയുമെങ്കിൽ വ്യാപിപ്പിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്ന കാലമാണത്. അതിനു അവരെ പ്രാപ്തരും ശക്ത രുമാക്കിയതു മുഖ്യമായും വിദേശവാണിജ്യം കൊണ്ടു കൈവന്ന ഐശ്വര്യം തന്നെ. തീരദേശങ്ങളിലെ കൊല്ലം, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, കോഴിക്കോട് മുതലായ തുറമുഖനഗരികൾക്കു ലോകകമ്പോളങ്ങളിലെങ്ങും പ്രശസ്തിയുണ്ടായിരുന്ന

അക്കാലത്തു വേണാട്ടടികളെയും നെടുവിരിപ്പിൽ മൂത്ത ഏറാടിയായ സാമൂതി രിയെയും മറ്റും വർണിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന അംശങ്ങളിൽ ഈ വാണിജ്യവി ഭവങ്ങളുടെ സ്വാധീനം ധാരാളമുണ്ട്. കൂപകാധീശ്വരൻ,കോളംബാധിപതി, കുക്കുടക്രോസപുരാധീശൻ മുതലായ പേരുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് അതാതു രാജാക്കന്മാരുടെ നഗരാശ്രിതമായ പ്രതിച്ഛായയും പദവിയുംതന്നെ. പ്രചുരപ്ര ചാരമുള്ള സാഹിത്യകൃതികൾ വഴി നടപ്പാവുന്ന ഈ പ്രതിച്ഛായയ്ക്കൊത്താ ണു രാജാക്കന്മാരും അവരുടെ ആശ്രിതരും പരിവാരങ്ങളും സ്വയം അറിയു ന്നതും സമൂഹത്തിൽ പെരുമാറുന്നതും. ചരിത്രശക്തികൾ ഈ വിധത്തിൽ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചു തിരിയെ ചരിത്രത്തിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവന്ന് അതിന്റെ ധാരണകളെ ക്രമപ്പെടുത്തുകയാണ്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നിഷ്ക്രിയമായി ചരിത്രസ്വാധീനത്തിനു വിധേയമാവുകയല്ല മറിച്ചു, ചരിത്രത്തെ സ്വാധീനിക്കുക കൂടി ചെയ്യാൻ മണിപ്രവാളകൃതികൾക്കു കഴിവുണ്ട്.

ആട്ടക്കാരികളായ നായികമാരും അവരുടെ പരിവാരങ്ങളും കാമുകന്മാ രായ വിട ജളപ്രഭൃതികളും മറ്റുള്ള കക്ഷികളും അങ്ങാടികളിലെ കച്ചവടക്കാരും അമ്പലങ്ങളിലെ കൂട്ടായ്മകളും രാജാക്കന്മാരും അവരുടെ പരിവാരങ്ങളും എന്നി ങ്ങിനെ സമൂഹഖണ്ഡത്തിലെ ഒരു വിഭാഗം മുഴുവനും മുഖം കാണിക്കുന്ന ഈ കൃതികൾ ഒന്നിലധികം വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്; ആ വ്യവഹാ രങ്ങളാകട്ടെ, അതിന്റെ ഉടമകളുടെ സ്വത്വം നിർണയിക്കുകയും 'അപര'സംഘ ങ്ങളെയും അവരുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെയും തിരസ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള ആഖ്യാനാംശങ്ങളും അവ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ജീവിതചരി ത്രവും ചേർന്നു പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികളിൽ അങ്ങിനെ ഒരു ആഖ്യാനം രൂപപ്പെടുന്നു.

പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള ആഖ്യാനത്തിനു പുറമേ, പരോക്ഷമായി സൂചനാ രൂപത്തിലോ അന്തർഗതങ്ങളായോ ഉള്ള അധ്യാഖ്യാനങ്ങളും കൃതികളിൽ രൂപം കൊള്ളുന്നുണ്ട്. അധ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ അർത്ഥം ഗോചരമാകുന്നത് ഏല്പന യുടെ പിൻബലത്തോടെയാണെന്നു കൂടി പറയേണ്ടതുണ്ട്. ഇതൽപം വിശദീ കരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അർത്ഥം വാക്കിനു പുറത്തോ അകത്തോ എന്ന ചോദ്യ ത്തിനു വർത്തമാനകാലത്തെ ഭാഷാശാസ്ത്രം നൽകുന്ന ഉത്തരം'പുറത്ത്' എന്നാണല്ലോ. അർത്ഥം ഉൽപന്നമാകുന്നതു സന്ദർഭശക്തികൊണ്ടാണെന്ന കാര്യത്തിൽ പ്രാചീന ഭാരതീയാചാര്യന്മാരും വിസമ്മതിക്കുന്നില്ല. പാരായണ ത്തിന്റെയും പഠനത്തിന്റെയും ഒരു ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ ഉദിക്കാതിരുന്ന അർത്ഥം വേറൊരു സന്ദർഭത്തിൽ ഉദയംകൊണ്ടെന്നു വരാം. '...........അങ്ങാടിയിൽ വില്ക്കാൻ വെച്ചിരിക്കുന്ന സാമാനങ്ങളുടെ ലിസ്റ്റും കച്ചവടക്കാരുടെ ഭാഷാബ ന്ധങ്ങളും ചേടിമാരുടെ കാര്യം പറച്ചിലും നായികാഗൃഹത്തിന്റെ കൂരക്കണ ക്കുകളും മുണ്ടയ്ക്കൽപറമ്പിലെ കുഴിക്കൂർ ചമയങ്ങളും വിപ്രലംഭശൃംഗാരപ്ര ധാനമായ ഒരു സന്ദേശകാവ്യത്തിൽ കുത്തിത്തിരുകാൻ ഒരുമ്പെട്ടതു കവിയുടെ ഔചിത്യബോധത്തിന്റെ കുറവായിത്തന്നെ ഗണിക്കാം', എന്നിങ്ങനെ പൂർവസൂ രികളിലൊരു പ്രമുഖപണ്ഡിതൻ തള്ളിക്കളഞ്ഞ ആഖ്യാനാംശങ്ങൾക്കും അവ

യിലെ പ്രതിപാദ്യത്തിനും വേറൊരു കാലത്തു ഗൗരവം തികഞ്ഞ അർത്ഥം സ്ഫുരിക്കുന്നത് ഉദാഹരിക്കാം. പഠനത്തിന്റെ വീക്ഷണകോണിന്നനുസരിച്ചുള്ള ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾക്കു പുറമെ കാലഘട്ടം ആവശ്യപ്പെടുന്ന തരം അർത്ഥങ്ങളും കൃതികൾക്ക് ഉൽപന്നമാവാറുണ്ട്. മലയാളത്തിന്റെ തനിമയെക്കുറിച്ചും വ്യതിരിക്തതയെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള മണിപ്രവാളസൂചനകളും പരാമർശങ്ങളും പുതിയൊരർത്ഥത്തിനു വ്യുൽപാദകമായിച്ചമയുന്നത് ഇതിനു ദൃഷ്ടാന്തമായെടുക്കാം.

പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ അധ്യാഖ്യാനസ്വഭാവമുള്ള രചനയിൽ നിന്നു കാലത്താൽ പ്രചോദിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒരർത്ഥം ഉദയം കൊള്ളുന്നതിനു *ലീലാതിലക*മെന്ന ലക്ഷണഗ്രന്ഥത്തിന്ന് ഈയടുത്ത കാലത്തേർപ്പെട്ട അർത്ഥം, താൽപര്യം ദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു. പ്രാദേശികഭാഷകളും സംസ്കൃതികളും പലപാടു പുറന്തള്ളപ്പെടുകയോ അവഗണിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്ന സന്ദർഭത്തിലാണ് മലയാളത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ ക്രോഡീകരിക്കാനും കേരളത്തിന്റെ സ്വത്വം സ്വരൂപിക്കാനും ഉതകുമാറു ഭാഷാചിന്ത അവതരിപ്പിച്ച ലീലാതിലകകാരന്റെ കാരികകൾക്കും അവയുടെ വൃത്തികൾക്കും പുതിയ അർത്ഥം കൈവരുന്നത്. സ്വഭാഷ,പരഭാഷ എന്നിങ്ങനെ ഒരു ദ്വന്ദ്വം സ്ഥാപിച്ചു സ്വഭാഷയുടെ സ്വഭാവം നിർണയിക്കുകയും അതുവഴി മലയാളത്തിന്റെ സ്വത്വം നിരൂപിക്കുകയുമാണു ലീലാതിലകാചാര്യന്റെ കാര്യപരിപാടിയിലെ ഒന്നാമത്തെ ഇനം. സ്വഭാഷ/പരഭാഷ എന്നതുപോലെ തന്നെ സ്വദേശം/പരദേശം എന്നൊരു ദ്വന്ദ്വവും ലീലാതിലകത്തിലെ ഒരു പ്രാഥമികസൂചനാപദ്ധതിയാണ്. ഇത്തരം ആത്മവിചാരപരമായ അധ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സന്ദർഭാനുസാരികളും സാമൂഹ്യമേഖലകളുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമുള്ളവയും അങ്ങിനെ ഭാഷയേയും സാഹിത്യത്തേയും മറ്റും പുരസ്കരിച്ചുള്ള വ്യവഹാരങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നവയുമായിരിക്കും. അവ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രവണതകളുള്ളവയുമാണ്.

വ്യാകരണകാര്യങ്ങളും മറ്റും പ്രതിപാദിക്കുന്നതും സ്വതവേ അധ്യാഖ്യാനസ്വഭാവമുള്ളതുമായ *ലീലാതിലകം* പോലെയുള്ള ഒരു സാഹിത്യലക്ഷണഗ്രന്ഥത്തിൽ കാണുന്ന ഈ ആശയപ്രരൂപം ഏതാണ്ടിതേ തോതിൽ സമകാലികങ്ങളായ സാഹിത്യകൃതികളിലും കാണാം എന്നു ഈയിടെ നടന്ന അന്വേഷണങ്ങൾ വെളിവാക്കുന്നു. ലക്ഷ്യകൃതികളിലും ലക്ഷണഗ്രന്ഥത്തിലും ഒരുപോലെ വ്യാപിച്ചുകാണുന്ന ഈ ആശയ പ്രരൂപം, ആ കൃതിസമുച്ചയത്തെ ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാക്കുന്നു. ലീലാതിലകം വാർത്തികങ്ങളിലെ ഭാഷാചർച്ചകൾ വഴിയായും ലക്ഷണശ്ലോകങ്ങളിൽ ദേശപരാമർശങ്ങൾ വഴിയായും കേരളത്തെയും കേരളഭാഷയെയും വേർതിരിച്ചെടുക്കുന്നു. മണിപ്രവാളകൃതികളായ സന്ദേശകാവ്യങ്ങൾ, ചമ്പൂകാവ്യങ്ങൾ എന്നിവയിലും മലയാളത്തെ വേർതിരിക്കുന്ന പദ്ധതിയുണ്ട്, അതിനുള്ള ഉപാധികൾ വേറെ ആണെങ്കിലും. *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ*ത്തിൽ ലളിതവും സുഗ്രഹവുമായ മലയാളപദ്യങ്ങൾക്കിടയ്ക്ക് അർത്ഥമറിയാൻ കഴിയാത്ത പദങ്ങൾകൊണ്ടു രചിച്ച ശ്ലോകങ്ങൾ കാണാം. പദസ്വരൂപമുണ്ടെങ്കിലും അർത്ഥബന്ധമില്ലാത്ത കേവലം ശബ്ദവിഡംബനങ്ങൾ മാത്രമാണവ.

മായസ്സോദീ മലഹസകണക്കുണ്ടു
കോർജിട്ട കൈനേ

എന്നോ,

കുഹതുഹൻ വഹുകെളജ്ഝണദോ

എന്നോ പറയുന്ന ശ്ലോകഭാഗങ്ങളുടെ തൊട്ടപ്പുറത്തും ഇപ്പുറത്തും മലയാളത്തിന്റെ തെളിമൊഴികൾ തൊടുത്തു കാണിച്ചുതരുന്നതു സ്വഭാഷയുടെ സുഗ്രഹതയും പരഭാഷയുടെ അന്യത്വവും അപരിചിതത്വവും തന്നെ. ലക്ഷ്യകൃതികളായ സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലും മറ്റും കേരളത്തിന്റെ ആചാരസവിശേഷതകളെ ച്ചൊല്ലിയുള്ള തനിമയിലേക്കു സൂചനയുണ്ട്. കായംകുളത്തെ പരദേശിബ്രാഹ്മണരെ പരാമർശിക്കുന്നേടത്താണ് അത്തരമൊരു സൂചന. ആ പ്രകരണത്തിൽ കേരളത്തിലേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, തലേന്നത്തെ ചോറിൽ വെള്ളമൊഴിച്ചു വച്ചു പിറ്റേന്നു കാലത്തു ഭക്ഷിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണരെപ്പറ്റിയാണു പറയുന്നത്. ആചാരവിശേഷങ്ങളാൽ, അതായത് അനാചാരങ്ങളാലും തനിമ സ്വരൂപിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ഒരുദാഹരണം ആണിത്.

പരഭൃതിമൊഴി ചുറ്റും മറ്റു ഖണ്ഡങ്ങളെട്ടു-
ണ്ടതിലുമധികഹൃദ്യം ദക്ഷിണം ഭാരതാഖ്യം
വളർനില മലർമാതിന്നംഗജന്നും ത്രിലോകീ
ചെറുതൊടു കുറിപോലേ ചേരമാൻ നാടുയസ്മിൻ

എന്ന ചന്ദ്രോത്സവപദ്യത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ വ്യതിരിക്തതതന്നെയാണു വിഷയം.

സകലഫലസമൃദ്ധ്യൈകേരളാനാം പ്രതാപം
പെരിയ പരശുരാമസ്യാജ്ഞയാ യത്ര നിത്യം
കനിവൊടു മഴ കാലം പാർത്തു പാർഭകാനാം
ജനനി മുലകൊടുപ്പാനെന്നപോലെ വരുന്നു.

എന്ന പ്രകരണമാവുമ്പോഴേക്കു കാലാവസ്ഥയാലും ഭൂപ്രകൃതിയാലും കൂടി വ്യത്യസ്തമായ ഒരു കേരളദേശത്തെ സ്വരൂപിച്ചു കഴിഞ്ഞു. *ചന്ദ്രോത്സവം* പോലെ നായികാവർണനാപ്രധാനമായ കൃതികളിലെപ്പോലെയുള്ള ശുകസന്ദേശം പോലുള്ള സംസ്കൃതകൃതികളിലും കൂടി കാണാം :

യംമേദ്രന്യാം രുചിരമരിചോത്താഇതാംബൂലവല്ലീ
വേല്ലൽകേരക്രമുകനികരാൻ കേരളാനുൽഗൃണന്തി

രൂപഭാവങ്ങളിൽ ഇങ്ങനെ വളരെ വ്യത്യാസങ്ങളുള്ള കൃതികളിൽ ആശയപ്രരൂപത്തിന്നു വരുന്ന ഐക്യരൂപ്യം ശ്രദ്ധേയമാകുന്നത് ഒരു പ്രാദേശിക സംസ്കൃതിയുടെ ഉൽപത്തിവികാസങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചാസന്ദർഭത്തിലാണ്.

മണിപ്രവാളകൃതികൾ എന്നു പേരിട്ടു വിളിക്കുന്ന മധ്യകാലമലയാളത്തിലെ മുഖ്യരചനകളിലെല്ലാം നെടുകെ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന ഈ ആശയങ്ങൾ എന്താണു പ്രസ്താവിക്കുന്നത്? മലയാളത്തിന്റെ തനിമ, വ്യതിരിക്തത, മലയാളമണ്ണിന്റെ സവിശേഷത എന്നിവയെപ്പറ്റിത്തന്നെ. മണിപ്രവാളം മധുര

സാഹിത്യമാണെന്നു വിലമതിച്ചവർക്ക് ഈയൊരംശം കാണാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഈ കാഴ്ചയുടെ പ്രത്യേകതയോ, നഷ്ടപ്പെടുത്താൻ വയ്യാത്തതാണുതാനും.

പ്രാദേശികസംസ്കൃതിയുടെയും പ്രാദേശികഭാഷയുടെയും ഉദയം സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങൾ സംസ്കാരങ്ങളുടെ നവോത്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. ഭാരതീയനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയിൽ ഏതു കാലത്തും മുച്ചും കൈയും നേടിപ്പോന്നതു യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ഒരു വ്യാഖ്യാന രീതിയാണ്. ആ രീതിപ്രകാരം, ഇന്ത്യ ഉൾപ്പെടെയുള്ള പൗരസ്ത്യസംസ്കൃതികൾക്കു സ്വതന്ത്രമായി സ്വയം പരിവർത്തനത്തിന്നുള്ള ശേഷിയില്ലെന്നും പാശ്ചാത്യരുടെ സ്വാധീനപ്രേരണകൾ കൊണ്ടുമാത്രമേ ഭാരതത്തിന്നു പരിവർത്തനത്തിന്നും നവോത്ഥാനത്തിന്നും ശേഷി കൈവരൂ എന്നും ആണതു പഠിപ്പിക്കുന്നത്. യൂറോപ്പിൽ പ്രാദേശികഭാഷകളും സംസ്കൃതികളും രൂപപ്പെട്ടുവളർന്ന കാലത്തു തന്നെ ഭാരതഭൂമിയിലും അത്തരം പ്രക്രിയകൾ സംഭവിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു എന്നറിയുന്നതു യൂറോപ്പിന്റെ അപേക്ഷ കൂടാതെ തന്നെയുള്ള ഒരു ഭാരതീയനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം സ്വരൂപിക്കുന്നതിനു സഹായകമാണ്. വാസ്തവത്തിൽ, പഴയ കാലത്തെ അധീശഭാഷകളായിരുന്ന തമിഴിനോടും സംസ്കൃതത്തിനോടും പലമട്ടിൽ വേഴ്ചയേർപ്പെട്ട മലയാളം കാലാന്തരത്തിൽ സ്വശക്തി തെളിയിച്ചുകൊണ്ടു ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റതിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളാണു മണിപ്രവാളകൃതികൾ. മധുരസാഹിത്യരൂപം അതിന്നു മറ്റനേകം സാമൂഹികകാരണങ്ങളാൽ ചാർത്തിക്കിട്ടിയ ഒരു പുറംകുപ്പായം മാത്രം. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഒന്നോർക്കേണ്ടതുണ്ട്: യൂറോപ്പിൽ മധ്യയുഗങ്ങളിലുളവായ ചില പ്രാദേശിക ഭാഷാ കൃതികളിലുള്ളത്ര മധുരസ്വഭാവം മധ്യകാല മലയാളകൃതികളിലില്ല. ഈ പ്രസ്താവത്തിന്റെ സത്യാവസ്ഥ അറിയണമെങ്കിൽ ഡക്കാമറൺ കഥകളും ഫ്രഞ്ചുഭാഷയിലെ ട്രൂബഡോർ പ്രണയകാവ്യങ്ങളും മറ്റും ഒന്നെടുത്തു നോക്കിയാൽ മതി.

പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളെക്കുറിച്ച് ഇവിടെ പ്രസ്താവിച്ച വസ്തുതകൾ ഒന്നൊതുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, കാർഷികാസ്പദമായ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും അതിൽത്തന്നെ ഭക്ഷ്യവിളകളെക്കാൾ നാണ്യവിളകൾക്കു സിദ്ധിച്ച പ്രിയവും കാരണം വർദ്ധിച്ചുവന്ന വിനിമയകേന്ദ്രങ്ങളും അവയെ ആസ്പദിച്ചുള്ള പുതിയൊരു നാഗരികതയും പ്രാചീനമണിപ്രവാളകാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളാണ്. ആ നാഗരികതയുടെ ബഹുമുഖമായ ചൈതന്യം അക്കാലത്തെ കൃതികളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. മധ്യകാലമലയാളകൃതികളിലുടനീളം ഉത്സവാത്മകതയുടെ അന്തരീക്ഷം പ്രസരിപ്പിച്ചത് ഈ നാഗരികതയാണെന്നു വേണം പറയാൻ. അങ്ങാടികൾ, ആപണങ്ങൾ, അമ്പലങ്ങൾ, ആട്ടക്കാരികളുടെ ഭവനങ്ങൾ എന്നു വേണ്ട, ആളും കോളും ഒത്തു ചേരുന്നിടങ്ങളിലെല്ലാം ഉയരുന്ന ആരവാരങ്ങളും കോലാഹലങ്ങളും കൗതുകമുണർത്തുന്ന കാഴ്ചകളും അനുഭവങ്ങളും ചേർന്നാണ് ഉത്സവാന്തരീക്ഷം ഉളവാകുന്നത്. നഗരങ്ങൾ, മധ്യയുഗങ്ങളിൽ ലോകത്തെങ്ങും, അത്ഭുതമുണർത്തുന്ന ഐശ്വര്യകേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. രാഷ്ട്രാധികാരം, ആ നഗരങ്ങളുടെ രക്ഷകരായും വർദ്ധകരായും പ്രതിച്ഛായ നേടുന്നതിന്റെ പിന്നിൽ മധ്യകാലനഗരങ്ങളുടെ ഐശ്വര്യസമൃദ്ധിയാണു വർത്തിക്കുന്നത്. സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ ചൈതന്യസ്ഫുരണമായ ഉത്സവാത്മകത ലോകബോധത്തിലേക്കും ജീവിതവീക്ഷണത്തിലേക്കും വ്യാപിച്ച് ആശയലോകത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠ നേടിയതിന്റെ അടയാളങ്ങൾ മണിപ്രവാളകൃതികളിലുണ്ട്. ശൃംഗാരപ്രധാനമായ ആ കൃതികളിൽ രതോത്സവം, കാമോത്സവം മുതലായ ആശയങ്ങൾ സ്വാഭാവികമാണ്, വിശേഷിച്ചും നടീനായികമാരുടെ താമസസ്ഥലവർണനയുൾപ്പെട്ട സന്ദർഭങ്ങളിൽ. യുദ്ധവും ഉത്സവമായിക്കാണുന്ന മണിപ്രവാളകവികളുണ്ട്. മയ്യേൽക്കണ്ണാർക്കിവണ്ണം മുറ പുരളീമഹീപാല യുദ്ധോത്സവാന്തേ എന്ന വരി സൂചിപ്പിക്കുന്നത് അതാണ്. ഇതിന്റെ പരമകാഷ്ഠയിൽ മരണവും ഉത്സവം തന്നെ.

മാനം മേവിന നീകനം കനൽ ചൊരി-
ഞ്ഞിന്റേ വരുത്തേണമെൻ
പ്രാണാപായ മഹോത്സവം തവകരു-
ത്തുണ്ടാകിൽ വെൺതിങ്കളേ........

എന്നാണ് ഒരു കവിയുടെ പ്രാർത്ഥന.

പില്ക്കാലത്തു ധ്യാനാത്മകതയുടെ ഗൗരവം പ്രസരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു പ്രാമാണ്യത്തോടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റ മലയാളത്തിന്റെയും, മുമ്പു തമിഴു സംസ്കൃതങ്ങളുടെ ചൊല്പടിക്കുനിന്ന ഭാഷാരൂപത്തിന്റെയും ഇടയ്ക്കുള്ള ഈ കാലം രൂപത്തിലും ഭാവത്തിലും തനിമയും ഏകാഗ്രതയും പ്രകടിപ്പിച്ചു കൊണ്ടുള്ള കൃതികൾ വഴിയായി സാഹിത്യത്തിലും ഭാഷയിലും ഒരു വ്യത്യസ്ത പരിണാമദശയായി, സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ ഒരു വ്യത്യസ്ത ഘട്ടമായി തിരിഞ്ഞുനില്ക്കുന്നു. ഘട്ടവിഭജനത്തിന്നു നിയാമകമാക്കാവുന്ന ലക്ഷണങ്ങൾ തികഞ്ഞ ഈ ഘട്ടം പഴയ വഴക്കങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും വെല്ലുവിളിച്ചും വിമർശിച്ചും പുതിയ രൂപഭാവങ്ങൾ തേടിയും ഒരു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളിൽ പലതും പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നു. ഭൗതികമായ ഐശ്വര്യം, അതിനെ ആസ്പദിച്ചുള്ള ലോകബോധവും ജീവിതവീക്ഷണവും, അവയുടെ വിഹകങ്ങളായിത്തീർന്നു വാങ്മയങ്ങൾ എന്നിവ ചേർന്ന് ഈ ഘട്ടം പ്രാദേശിക ഭാഷാ സംസ്കൃതികളുടെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു മുൻപതനമായി കണക്കാക്കിയാൽ തുടർന്നുവന്ന ദശയെ ഇതിന്റെ കൂടുതൽ വ്യക്തവും ഉജ്ജ്വലവുമായ ഒരനന്തരവികാസമായി കാണാനാവും. ഭാരതീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു വംശാവലി, അഥവാ അനുസ്യൂതി തേടിക്കണ്ടെത്താൻ ഇത്തരത്തിലൊരന്വേഷണത്തിന്റെ ആവശ്യമുണ്ട്.

ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ അനുസ്യൂതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം, ബാഹ്യപ്രേരണകളെയും അവയുടെ സദ്ഫലങ്ങളെയും വിഗണിക്കുന്നില്ല. പഴയകാലത്തു തമിഴ്,സംസ്കൃതം എന്നീ ഭാഷകളോടെന്നപോലെ പുതിയ കാലത്തു പാശ്ചാത്യഭാഷാസമ്പർക്കം കൊണ്ടുണ്ടായ നേട്ടങ്ങൾ പലതുണ്ട്.

എന്നാൽ, ആ വൈദശികപ്രേരണയ്ക്ക് അമിതപ്രാധാന്യം കൊടുത്ത്, പ്രാദേശികപരിഷ്കൃതികളുടെ സമവായമായ ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വയം പരിവർത്തനക്ഷമതയെയും വികാസശേഷിയെയും പരിഗണിക്കാതിരിക്കാനാവില്ല എന്നു മാത്രം. ▲

ഈ പഠനത്തിലുപയോഗിച്ച പുതിയ പരികല്പനകൾ :

1. അധ്യാഖ്യാനം : ആഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ചു തന്നെയുള്ള ആഖ്യാനമെന്നർത്ഥം. ഇംഗ്ലീഷിൽ meta narrative എന്നതു കൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നതെന്തോ, അതുതന്നെ. പ്രത്യപാദ്യവസ്തുവിനെയല്ല, പ്രതിപാദനത്തെത്തന്നെയാണ് അധ്യാഖ്യാനം വിവരിക്കുന്നത്.

2. ഏല്പന : സന്ദർഭത്തിനനുസരിച്ചു വക്താവ് (അഥവാ ഗ്രന്ഥകർത്താവ്) വാക്കിലേക്ക് ഏല്പിക്കുന്ന, ചാർജ്ജുചെയ്യുന്ന അർത്ഥം. 'ചെത്ത്' എന്ന പദത്തിന് ഒരു കോശാർത്ഥമുണ്ടെങ്കിലും പ്രയോഗസന്ദർഭത്തിൽ അതിന് ആ കോശാർത്ഥം മാത്രമല്ല. ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന അർത്ഥമാണ് ഏല്പന.

സാഹിത്യവും ചരിത്രവും ധാരണയുടെ സാധ്യതകൾ

ഡോ. വെളുത്താട്ട് കേശവൻ

തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ പറയട്ടെ, ഞാൻ പറയാൻ പോകുന്നത് അധികവും ഒരു ചരിത്രവിദ്യാർത്ഥിയുടെ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്നാവും. സാഹിത്യാസ്വാദനത്തിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ വശങ്ങളൊന്നും ചരിത്രകാരന്റെ തലയിൽ എഴുതിയിട്ടില്ല. 'നാഹം ജാനാമി കേയൂരേ...' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഉള്ളിൽക്കൊള്ളുന്ന ആ രാമായണപദ്യം മുൻനിർത്തി പുരാതത്ത്വജ്ഞനായ എച്ച്.ഡി.സാങ്കലിയ, 'അതുകൊണ്ടു കേയൂരം, കങ്കണം മുതലായ ആഭരണങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയ രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനു ശേഷമാണു, രാമായണത്തിലെ ഈ ഭാഗങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയിരിക്കുക' എന്നു നിർണയിക്കുന്നു. അതേപോലെ, യുദ്ധത്തിൽ മരിച്ച ഭർത്താവിന്റെ ദേഹമടക്കാൻ നന്നങ്ങാടി തീർക്കുന്ന കുശവനോടു തനിക്കുകൂടി അടങ്ങാൻ പോന്നത്ര വലുപ്പത്തിൽ താഴി പണിയണമെന്ന് ഒരു യുവവിധവ ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഹൃദയസ്പൃക്കായ ഒരു പാട്ടു പുറനാനൂറിലുണ്ട്. അതിനെക്കുറിച്ചു ചരിത്രകാരനായ ഇളംകുളം പറയുന്നു: 'ഒരു താഴിയിൽത്തന്നെ രണ്ടുപേരെ അടക്കിയിരുന്നോ എന്നു നിശ്ചയമില്ല' – ഞങ്ങളുടെ സാഹിത്യാസ്വാദനപാരമ്പര്യം പൊതുവേ ഇതൊക്കെയാണ്. സാഹിത്യകൃതികളെ ഒരു ചരിത്രകാരൻ ഏതൊക്കെ തലങ്ങളിൽ മനസ്സിലാക്കാമെന്നാണു സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ സാഹിത്യാസ്വാദനപരിപാടിയെക്കുറിച്ചല്ല, ഞാനിവിടെ പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നർത്ഥം.

സർവകലാശാലാതലത്തിൽ ബിരുദ-ബിരുദാനന്തരവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മേഖലയിൽ സാഹിത്യവും ചരിത്രവും തമ്മിൽ പല നിലയ്ക്കും സാമ്യങ്ങളാരോപിക്കാറുണ്ട്. 'എളുപ്പ'മുള്ള വിഷയങ്ങൾ – സോഫ്റ്റ് ഓപ്ഷൻസ് – ആണ് രണ്ടും എന്നാണൊരു ധാരണയുള്ളത്. സാഹിത്യം പഠിക്കുന്നവരെ ശീലാവതിയെന്നു പുച്ഛിച്ചു വിളിക്കാറുള്ളതു നാം കേട്ടിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രത്തിലുമതേ, കുറേ കൊല്ലങ്ങളും രാജാക്കന്മാരുടെ പേരുകളും യുദ്ധങ്ങളുമൊക്കെ ഓർമ്മിച്ചാൽ, കുറച്ചു 'വാചക'മടിക്കാനുള്ള കഴിവുമുണ്ടെങ്കിൽ, ഒന്നാമനായി ജയിച്ചു ചാടാമെന്നു പലരും വിശ്വസിക്കുന്നു. ദൗർഭാഗ്യവശാൽ, നമ്മുടെ കോളജ്-യൂണിവേഴ്സിറ്റി തലങ്ങളിൽ ഇന്നു നടക്കുന്ന സാഹിത്യ-ചരിത്രാധ്യാപനങ്ങൾ

സഹായിക്കുന്നത് ഈ ധാരണയെ തിരുത്താനല്ലതാനും. ഫിസിക്സോ കെമിസ്ട്രിയോ പോലുള്ള ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങൾ പഠിക്കാൻ വേണ്ട അച്ചടക്കവും കെട്ടുറപ്പും ചരിത്രസാഹിത്യാദികൾ പഠിക്കാൻ വേണ്ട. നമ്മുടെ സർവകലാശാലകളിൽ സ്വകാര്യമായി പരീക്ഷയ്ക്കിരിക്കാവുന്ന വിഷയങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ഏതൊക്കെയുണ്ടെന്നു നോക്കിയാൽ ഇതു വ്യക്തമാവും. ഭാവനയും കഥ പറച്ചിലുമാണ്, ചരിത്രവും സാഹിത്യവുമൊക്കെ പഠിക്കുന്നവർക്കു വേണ്ടത്. നിശിതമായ രീതിശാസ്ത്രവും നിയതമായ പദ്ധതിയുമൊക്കെ ഈ വിഷയങ്ങൾക്കാവശ്യമില്ലാത്തതാണ്.

ഈ ധാരണ എത്രമാത്രം അബദ്ധമാണെന്നു രണ്ടിലും ഗൗരവമായി വ്യാപരിക്കുന്നവർക്കറിയാം. ഏറെ അച്ചടക്കവും ഏകതാനതയും രണ്ടിനും വേണം. നിങ്ങളുടെ ലൈബ്രറിയിലെ സാഹിത്യസംബന്ധിയായ ഷെൽഫുകളിലൂടെ ഒന്നോടിച്ചു നോക്കൂ: സർഗാത്മകസാഹിത്യകൃതികൾക്കൊപ്പം അവിടെ കാണാവുന്ന പുസ്തകങ്ങളുടെ വിഷയവ്യാപ്തി നമ്മെ അമ്പരപ്പിക്കും. സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ അത്ര വിപുലമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മാർക്സിസ്റ്റ്, ഫെമിനിസ്റ്റ് മുതലായ പാരായണഭേദങ്ങൾ ഡീകൺസ്ട്രക്ഷൻ, ഇന്റർ ടെക്സ്റ്റ്വാലിറ്റി, റിസെപ്ഷൻ തിയറി മുതലായ ആസ്വാദനപദ്ധതികൾ, ഫ്രോയിഡിയനും പോസ്റ്റ്-ഫ്രോയിഡിയനുമായ അപഗ്രഥനരീതികൾ, പോയറ്റിക്സ്, നറേറ്റോളജി, റെറ്ററിക്, മുതലായ വിജ്ഞാനശാഖകളിലെ മുന്നേറ്റങ്ങൾ - അതേ, സാഹിത്യം നേരാംവണ്ണം പഠിക്കാൻ തുടങ്ങിയാൽ അതു മറ്റേതൊരു ശാസ്ത്രത്തെയും പോലെ ശ്രമകരവും അച്ചടക്കമർഹിക്കുന്നതുമാണെന്നു കാണാം.

അതേപോലെ ചരിത്രവും. പണ്ടൊരു രാജ്യത്തുണ്ടായിരുന്ന ഒരു രാജാവിന്റെ കഥയിൽനിന്നു ബഹുദൂരം മുന്നോട്ടു പോയിരിക്കുന്നു, ചരിത്രം. മാർക്സിസത്തിന്റെ ഫലവത്തായ ഇടപെടലിനുശേഷം കൊട്ടാരക്കെട്ടുകളിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുപോന്ന ചരിത്രം കർഷകനെയും തൊഴിലാളിയെയും ആശ്രയിച്ചു. ഉൽപാദനോപാധികളുടെയും ബന്ധങ്ങളുടെയും ക്രമപ്രവൃദ്ധമായ വികാസത്തിന്റെ കഥയാണു ചരിത്രമെന്നു മാർക്സിസ്റ്റു പദ്ധതി വിശ്വസിച്ചു. സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിനു മാർക്സിസം കൊടുത്ത ഊന്നലിന് ഒരയവും വരുത്താതെയാണ്, ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ചരിത്രരചനയിൽ വിപ്ലവകരമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിത്തീർത്ത *ഫ്രെഞ്ച് അനാൽ* പദ്ധതി ഉദ്ഘാടനം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. മാർക് ബ്ലോക്കിന്റെ *ഫ്രെഞ്ച് റൂറൽ ഹിസ്റ്ററി*യിലും *ഫ്യൂഡൽ സൊസൈറ്റി*യിലും നിന്നു തുടങ്ങി ബ്രോദെയ്‌ലിന്റെ 'ദീർഘകാല'സങ്കൽപങ്ങളിലൂടെയും (logue duree) അവരെത്തുടർന്നു വന്നവരുടെ പല പുതിയ പദ്ധതികളിലൂടെയും ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ സാകല്യമായി ചരിത്രത്തെക്കണ്ട് (l'histoire integrale), ആ വിജ്ഞാനശാഖയ്ക്കു പുതിയ അർത്ഥവും മാനങ്ങളും നൽകിക്കൊണ്ട് ആ പദ്ധതി ബഹുദൂരം മുന്നേറിയിരിക്കുന്നു. അതിനു പുറത്തും മാനസികാവസ്ഥയുടെ ചരിത്രം, മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ വിശകലനം, സംഖ്യാശാസ്ത്രപരമായ അപഗ്രഥനങ്ങൾ എന്നീ വഴികളിലൂടെയും ഇതേവരെ ചരിത്രത്തിനന്യമാണെന്നു

കരുതിയിരുന്ന വിഷയങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധിച്ചുകൊണ്ടും ചരിത്രമെന്നാൽ പഴങ്കഥയാണെന്ന ധാരണയ്ക്കു വലിയ തിരുത്തലുകൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. സാഹിത്യവും ചരിത്രവും ഇവ്വിധം മാറിയിരിക്കുന്ന ഈ സന്ദർഭത്തിനു മറ്റൊരു വിശേഷത കൂടിയുണ്ട്. രണ്ടും ഒരുപോലെ അവകാശപ്പെടുന്ന - പങ്കിട്ടെടുക്കേണ്ട - ഭൂമി കൂടുതൽക്കൂടുതൽ വിശാലമായി വരുകയാണ്. അതീതാധുനികമായ (post-modern) പല പ്രശ്നങ്ങളും ചരിത്രത്തിനും പൊതുവാണ്. Ontology, Epistemology, Phenomenology എന്നീ തലങ്ങളിലൊക്കെ ഈ സമാനത നിലനിൽക്കുന്നു. Deconstruction, Discourse analysis മുതലായ പദ്ധതികളും ചരിത്രം പഠിക്കാനും സാഹിത്യം പഠിക്കാനും ഒരേപോലെ സഹായകമാണ്. New historicism ചരിത്രരചനയെക്കാളേറെ സാഹിത്യപഠനത്തെയാണു സഹായിക്കുക.

ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണു ചരിത്രകാരനു സാഹിത്യത്തെ എങ്ങനെയൊക്കെ മനസ്സിലാക്കാനാവുമെന്നാലോചിക്കാൻ ഞാൻ മുതിരുന്നത്. പ്രധാനമായും മൂന്നു തലങ്ങളിലാണു ചരിത്രകാരൻ സാഹിത്യകൃതികളെ മനസ്സിലാക്കാറുള്ളതെന്നു തോന്നുന്നു.

1. പ്രാഥമികമായ ഒരു തലത്തിൽ സാഹിത്യകൃതികൾ ചരിത്രരചനയ്ക്കുള്ള ഒരു ഉപാദാനം (source) ആയി ഉപയോഗിക്കാം. സാഹിത്യകൃതികളിൽ വർണ്ണിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു സംഭവത്തെയോ സന്ദർഭത്തെയോ വസ്തുതയായെടുക്കാനും ആ വസ്തുതയ്ക്കുള്ള തെളിവ് ആ വർണ്ണനകളിൽ കണ്ടെത്താനും ചരിത്രകാരന്മാർ മുതിരാറുണ്ട്. അത്തരം തെളിവുകളെ മറ്റു പ്രമാണങ്ങളുപയോഗിച്ചു സ്ഥിരീകരിക്കുകയോ നിരാകരിക്കകയോ ചെയ്യുന്നതാണ് അടുത്ത പടി. പ്രാചീന യവനേതിഹാസങ്ങളുപയോഗിച്ചു ഗ്രീക്കുചരിത്രം രചിച്ചതും അതിനെ ഷ്ളീമാനു ശേഷമുള്ള ആർക്കിയോളജി സഹായിച്ചതുമൊക്കെ ലോകപ്രസിദ്ധമായ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. വേദസാഹിത്യവും സംഘം കൃതികളുമൊക്കെ ഇന്ത്യാചരിത്രരചനയിലുപയോഗിച്ചുപോരുന്നതും നമുക്കോർക്കാം. സാഹിത്യകൃതികളുടെ കാലനിർണയം നടത്തുന്നതു പലപ്പോഴും അവയിലുള്ള ചരിത്രപരമായ സൂചനകൾ വെച്ചാണല്ലോ.

2. ഇതൊക്കെ നീതിയുക്തമായ അഭ്യാസം തന്നെ. എന്നാൽ ചരിത്രകാരനു സാഹിത്യം ഉപയോഗിക്കാവുന്നതായി ഇതിനെക്കാൾ അൽപം ഉയർന്ന ഒരു തലമുണ്ട്. ഒരു കാലഘട്ടത്തെ, അതിലെ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യസ്വഭാവങ്ങളെയും മറ്റു ഭാവുകത്വങ്ങളെയും, സാഹിത്യം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഉപയോഗമാണത്. ഇതിൽ സംഭവങ്ങളും തീയതികളും ചരിത്രകാരൻ സ്വീകരിക്കേണ്ടതില്ല. ഫ്രെഞ്ചു വിപ്ലവം ശരിക്കും മനസ്സിലാവാൻ ഡിക്കെൻസിന്റെ നോവലുകളും വേർഡ്സ് വർത്തിന്റെ കവിതകളുമാണു, ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളെക്കാളേറെ സഹായിക്കുകയെന്ന് എന്നെ ചരിത്രം പഠിപ്പിച്ച ഡോ. എം. ഗംഗാധരൻ പറയാറുണ്ടായിരുന്നു. അതേപോലെ, റഷ്യയെ നെപ്പോളിയൻ ആക്രമിച്ചതു ടോൾസ്റ്റോയിയുടെ നോവലിൽനിന്നു വ്യവസായ വിപ്ലവത്തെക്കുറിച്ച് എമിലി സോളയുടെയും വിക്ടർ യൂഗോവിന്റെയും നോവ

ലുകളിൽനിന്നും ഞങ്ങൾക്കദ്ദേഹം കൂടുതൽ ഉള്ളിൽത്തട്ടും വിധം കാണിച്ചു തരാറുണ്ടായിരുന്നു. മാളവത്തിലെയും ക്ഷുദ്രകത്തിലെയും ജനങ്ങളെ യഥാക്രമം മാളവ്യരെന്നും ക്ഷൗദ്രക്യരെന്നും പറയാമെന്നും എന്നാൽ അവിടങ്ങളിലെ ദാസന്മാരെയും കർമ്മകാരന്മാരെയും കുറിക്കാൻ അതു പറ്റില്ലെന്നും തദ്ധിതങ്ങളുടെ പ്രകരണത്തിൽ പതഞ്ജലി വിധിക്കുന്നുണ്ട്. കീഴ്നിലക്കാരുടെ സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിന് ഇതിനെ ഒരു തെളിവാക്കി എടുക്കുമ്പോൾ ഈ രണ്ടാമത്തെ തലത്തിലാണ് ആർ.എസ്.ശർമ്മ നിൽക്കുന്നത്.

മഹാശ്വേതാദേവിയുടെ 'സ്തനദായിനി'യെന്ന ചെറുകഥയെ മുൻനിർത്തി ഗായത്രിചക്രവർത്തി സ്പിവാക് നടത്തുന്ന പഠനമാണു ചരിത്രപഠനത്തിന് ഇത്തരത്തിൽ സാഹിത്യകൃതികളെ ഉപയോഗിക്കുന്നതിന്റെ ഏറ്റവും പരിഷ്കൃതമായ ഒരുദാഹരണം. വളരെ പ്രസിദ്ധമായ ആ കഥയുടെ ചുരുക്കം ഏതാണ്ടിങ്ങനെയാണ് : സമ്പന്നമായ ഒരു കായസ്ഥകുടുംബമാണു ഹൽദർബാബുവിന്റേത്. 'ആ വീടിന്റെ പടി കടന്നാൽ പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലെത്തിയ പോലെ തോന്നും'. അയൽപക്കത്ത് ഒരു ദരിദ്രബ്രാഹ്മണകുടുംബം താമസിച്ചിരുന്നു. കങ്കാളീചരണും ഭാര്യ യശോദയും മൂന്നു കുട്ടികളും. സമീപത്തുള്ള ക്ഷേത്രത്തിനടുത്തു മധുരപലഹാരമുണ്ടാക്കി വിൽക്കുന്നൊരു പീടികയിലെ ജോലിക്കാരനാണു കങ്കാളീചരൺ. അവിടുന്നു കൂലിയായി കിട്ടുന്നതും കട്ടെടുക്കുന്നതുമൊക്കെക്കൊണ്ട് ആ കുടുംബം ഒരുവിധം കഴിച്ചുകൂട്ടി. എന്നും രാത്രി കങ്കാളീചരൺ ഭാര്യ യശോദയുടെ വലിയ മുലകളിൽ ആശ്വാസം കണ്ടെത്തി.

ഒരു ദിവസം ഹൽദർബാബുവിന്റെ ജാമാതാവിന്റെ പുതിയ സ്റ്റുഡിബേക്കർ കാറ് അബദ്ധത്തിൽ കങ്കാളിയുടെ കാലിൽ കയറി. കങ്കാളിയുടെ കാൽ ഒടിഞ്ഞു. അയാൾക്കു പണിക്കു പോവാൻ പറ്റാതായി. തന്റെ വീട്ടുപടിക്കൽത്തന്നെ കങ്കാളിക്കൊരു പെട്ടിപ്പീടിക ഇട്ടുകൊടുക്കാമെന്നു ബ്രാഹ്മണഭക്തനായ ഹൽദർബാബു പറഞ്ഞെങ്കിലും അതു സാധിക്കും മുമ്പ് അദ്ദേഹം മരിച്ചുപോയി. കങ്കാളിയുടെ കുടുംബം നിരാധാരമായി. ആയിടെ ഒരു ദിവസം യശോദ ബാബുവിന്റെ വീട്ടിൽ പോയി. ബാബു പലതും പറഞ്ഞിരുന്നെങ്കിലും അവിടെ ഒരടുക്കളക്കാരിയുടെ ജോലിയെങ്കിലും കിട്ടുമോ? ബാബുവിന്റെ ഭാര്യ അപ്പോൾ മകന്റെ കുട്ടിയുടെ കരച്ചിലൊതുക്കാൻ പാടുപെടുകയായിരുന്നു. അതിന്റെ അമ്മയ്ക്കു സുഖമില്ല. കുട്ടിയാണെങ്കിൽ കുപ്പിപ്പാലു കുടിക്കുകയുമില്ല. യശോദ വന്ന ഉടനേ കുട്ടിക്കു കുറച്ചു മുലകൊടുക്കാൻ വീട്ടമ്മ ആവശ്യപ്പെട്ടു; യശോദ അതു കേട്ടു. അന്നു രാത്രി ഒമ്പതുമണിക്കേ യശോദ വീട്ടിൽ പോയുള്ളൂ - സഞ്ചി നിറയെ അരിയും കൂട്ടാൻ വെക്കാനുള്ളതുമായി.

ഹൽദർബാബുവിന്റെ വീട്ടിലെ പെണ്ണുങ്ങൾക്കു പേറൊഴിഞ്ഞ നേരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. യശോദയുടെ വരവിന് അവിടെ വലിയ സ്വീകരണമായിരുന്നു; പെണ്ണുങ്ങൾക്ക് ഇഷ്ടംപോലെ പെറാം. സ്വന്തം ശരീരാകൃതി നഷ്ടപ്പെടുകയുമില്ല. കുറച്ചു ഭക്ഷണം, ആണ്ടറുതിക്കൊക്കെ കോടി, മാസാമാസം ചെറിയൊരു ശമ്പളവും - യശോദ അവിടെ ധാത്രിയായി നിയമിക്കപ്പെട്ടു. കുട്ടികൾക്കു മുലകൊടുക്കുകയെന്ന ജോലി അവർക്കിഷ്ടമായി. തനിക്കും കുടുംബത്തിനും സുഖമായി കഴിഞ്ഞുകൂടാം. എന്നാൽ മുലയിൽ പാൽ വറ്റാതെ കഴിയണമെങ്കിൽ സ്വന്തമായി കുട്ടികൾ വേണം. അതിനായി യശോദ ഇടക്കിടെ സ്വയം പ്രസവിച്ചു. ആ കുട്ടികളേയും വളർത്തി. ആ മുലകൾ വറ്റാതെ ചുരന്നു. പത്തിരുപതു സ്വന്തം കുട്ടികളേയും പത്തുമുപ്പതു ബാബുക്കുട്ടികളേയും അവ പാലൂട്ടി വളർത്തി.

ഏതാണ്ടു മുപ്പതു കൊല്ലം കഴിഞ്ഞു. വലിയ വീട്ടിലെ അമ്മ മരിച്ചു. മാറ്റത്തിന്റെ കാറ്റ് ആ വീട്ടിലും വീശിയടിച്ചു. മൂന്നാം തലമുറയിലെ വധുക്കൾ പഴയപോലെ പെറ്റുകൂട്ടാൻ തയാറായില്ല. അവർ ഭർത്താക്കന്മാരുടെ ജോലിസ്ഥലത്തേക്കു മാറിത്താമസിച്ചു. യശോദയ്ക്കു പണിയില്ലാതെയായി. ഭർത്താവിന് അവരെ നോക്കാൻ വയ്യ. ഹൽദർ കുടുംബത്തിലെ അടുക്കളക്കാരിയായി അവർ തുടർന്നു. ഒരു ദിവസം അരി അടുപ്പത്തിട്ടു സാരിയുടെ ഒരു തല വിരിച്ച് അടുക്കളയിൽത്തന്നെ കിടന്നപ്പോഴാണ് അവരുടെ ഇടത്തെ മുലക്കണ്ണു വല്ലാതെ ചുവന്നു തടിച്ചു നിൽക്കുന്നതു കണ്ടത്. ഡോക്ടർ വന്നു: കാൻസർ!പത്തമ്പതു കുട്ടികൾ കുടിച്ച ആ മുലയിലെ കാൻസർ ക്രമേണ വർദ്ധിച്ചു. ആ വ്രണങ്ങൾ നൂറുനൂറു കണ്ണുകൾ പോലെ, നൂറു വായകൾ പോലെ, അവരെ പരിഹസിക്കുന്നതായി തോന്നി. ഒടുവിൽ ആസ്പത്രിയിലെ മോർച്ചറിയിൽ ഒരനാഥശവമായി 'യശോദാദേവി, ഹിന്ദു, സ്ത്രീ' കിടന്നു.

ഈ കഥയുടെ വിവിധങ്ങളായ വ്യാഖ്യാനസാദ്ധ്യതകളെ സ്പിവാക് ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഭാരതത്തിലെ പൗരന്മാർ അവരുടെ അമ്മയായ ഭാരതമാതാവിനോടുള്ള കടമ നിറവേറ്റാത്തതിന്റെ കഥയായി മഹാശ്വേതാദേവിതന്നെ ഈ കഥയെ കാണുന്നു. വീടുവിട്ടുപോവുന്ന മൂന്നാം തലമുറക്കാർ രാജ്യത്തോടുള്ള ചുമതല മറന്നു പുറത്തു പോകുന്ന ഭാഗ്യാന്വേഷികളാണ്. ഈയൊരു വ്യാഖ്യാനം അപൂർണമാണെന്നു സ്പിവാക് കരുതുന്നു. മൂന്നാം ലോകരാഷ്ട്രങ്ങളെയൊക്കെ 'ഏകവർണ്ണം ഒന്ന്' ആയി കാണുന്ന ആംഗ്ലോ-അമേരിക്കൻ മേൽക്കോയ്മ അകലത്തിരുന്നു നിയന്ത്രിക്കുന്ന പാരായണഭേദങ്ങളോടും സ്പിവാക് യോജിക്കുന്നില്ല.

സാഹിത്യകൃതികൾ വായിച്ചു 'സ്വാഭാവികമായും' 'അലിയാനും' അവയുടെ കർത്താവിന്റെ അധികാരത്തിന്നു മുമ്പിൽ 'നടുങ്ങാനു'മൊക്കെ പഴമയ്ക്കുള്ള അവകാശം നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ സ്പിവാക് മുന്നോട്ടു പോവുന്നു. സാഹിത്യമെന്നാൽ ഭാഷയുപയോഗിക്കുന്നതിന്റെ ഒരു വഴിയാണ്. അവിടെ വായനയുടെ വ്യവഹാരസ്വഭാവത്തിന് (transactional quality) സാമൂഹ്യമായ ഒരുറപ്പുണ്ട്. ഒരു സാഹിത്യകൃതി നിലനിൽക്കുന്നതു ലേഖകനും വായനക്കാരനും നടുക്കാണ്. ഇതു സാഹിത്യകൃതിക്കു സവിശേഷമായ ഒരു സോദ്ദേശ്യത നൽകുന്നു. ഇങ്ങനെ, സാഹിത്യം സോദ്ദേശ്യമായി ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അതു പ്രചാരണോപാധിയാവുന്നു. 'എല്ലാ കലാരൂപങ്ങളും പ്രചാരണമാണ്; എല്ലാ പ്രചാരണവും കലയല്ലെങ്കിലും' എന്നു ചിനുവാ അചേബെയുടെ പ്രസ്താവന ഈ സന്ദർഭത്തിൽ സ്പിവാക് ഉദ്ധരിക്കുന്നു. അതേ സമയം പല തരം വരേണ്യസമീപനങ്ങളും ഇവിടെ പ്രസക്തമാണെന്ന് അവർ വാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

മാർക്സിസ്റ്റ് ഫെമിനിസം, ലിബെറൽ ഫെമിനിസം, സ്ത്രീ ശരീരസിദ്ധാന്തം, ലിംഗപരമായ (gender-based) ചിന്തകൾ എന്നിങ്ങനെ നാലു ചട്ടക്കൂട്ടുകൾക്കുള്ളിൽ സ്പിവാക് ഈ കഥ പരിശോധിക്കുന്നു. 'ഒരു വർഗാധിഷ്ഠിത സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീയെ പുരുഷൻ കീഴൊതുക്കുന്നതു ലിംഗാനുശാസനപരമായ തൊഴിൽ വിഭജനം വഴി മാത്രമല്ല, പ്രജനനസമയത്ത് അവളെ നോക്കി രക്ഷിക്കുന്നതുവഴി കൂടിയാണ്' എന്ന മാർക്സിസ്റ്റ്-ഫെമിനിസ്റ്റു തത്ത്വത്തെ ഇവിടെ തലതിരിച്ചിട്ടു വായിക്കാം. യശോദയുടെ ശരീരത്തിൽ ഉണ്ടാവുന്ന പാൽ ഉപയോഗമൂല്യം (use value) ഉള്ളതാണ്. അതു ഹൽദാർ കുടുംബത്തിലെ കുട്ടികൾ കുടിക്കുമ്പോൾ അതിനു വിക്രയമൂല്യം (exchange value) കൈവരുന്നു. അതോടെ വീട്ടിലൊതുങ്ങിയ ഒരു ഉൽപാദനവ്യവസ്ഥ ഒരു കൈമാറ്റവ്യവസ്ഥയായി പരിണമിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ നീട്ടിക്കൊണ്ടുപോകാവുന്ന വ്യാഖ്യാനത്തിനു പല പരിമിതികളുമുണ്ട്. ആംഗ്ലോ-അമേരിക്കൻ സമൂഹത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളും ഇന്ത്യയെപ്പോലൊരു രാജ്യത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളും ഒരേപോലെ കാണാൻ കഴിയില്ലെന്നതാണ് അവയിൽ പ്രധാനമായ ഒന്ന്. കീഴാളസമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളെ വേറെ തന്നെ കാണേണ്ടതുണ്ട്.

ലിബെറൽ ഫെമിനിസത്തിന്റേതാണു മറ്റൊരു സമീപനം. കീഴാളനും വരേണ്യനും രണ്ടാണെന്ന ഓണ്ടൊളോജിക്കൽ യാഥാർഥ്യത്തിൽ നിന്നു പുറപ്പെട്ടു വരേണ്യനു കീഴാളനെ ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല എന്ന എപിസ്റ്റമോളജിക്കൽ നിലപാടിലേക്കു പോകുന്നതാണിത്. പുരുഷനു ഫെമിനിസം സിദ്ധാന്തവത്കരിക്കാനാവുമോ? വെള്ളക്കാരന് റേസിസം? ബൂർഷ്വയ്ക്കു വിപ്ലവം? 'മഹാശ്വേതാദേവി ഒരു പുരുഷനെപ്പോലെ എഴുതുന്നു' എന്ന വിമർശനം സ്പിവാക് ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഹൽദർ ബാബുവിന്റെ കുടുംബം ആൺകോയ്മയുടെ പ്രതീകമാണെന്നതു ശരിതന്നെ. അവിടെ സ്ത്രീകൾ വെറും പ്രത്യുൽപാദനോപകരണങ്ങളാണെന്നതും ശരിതന്നെ. എന്നാൽ മൂന്നാം തലമുറയിലെ വധുക്കൾ ഭർത്താക്കന്മാരോടൊപ്പം വീടു വിട്ടിറങ്ങിപ്പോവുന്നതോടെ ഈയവസ്ഥയിൽ നിന്നു മോചനം നേടുന്ന സ്ത്രീത്വത്തെയും അവിടെ കാണാം.

സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുപയോഗിച്ചും സ്തനദായിനിയെ സ്പിവാക് അപഗ്രഥിക്കുന്നു. സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികതയ്ക്കും അതിൽത്തന്നെ 'ആനന്ദം' എന്ന അവസ്ഥയ്ക്കുമുള്ള സ്ഥാനത്തെ അവർ എടുത്തുകാട്ടുന്നു. ലിംഗാനുശാസനപരമായ വിശേഷപരിഗണനയോടെയും ഈ കഥയെ പരിഗണിക്കാമെന്ന് അവർ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അവർ കഥയുടെ പേരിനെത്തന്നെ ഈ അപഗ്രഥനത്തിനു വിഷയമാക്കുന്നു. ശരിക്കും 'സ്തന്യദായിനി'യായ ധാത്രിയെ ഇവിടെ 'സ്തനദായിനി'യാക്കിയതെന്തേ? കഥാകൃത്തുദ്ദേശിക്കുന്നതു മുലപ്പാലല്ല, മുല തന്നെയാണെന്നു വാദം. മുലയെന്നാലിവിടെ അന്യവത്കൃതമായ ഉൽപാദനോപാധിയും (alienated means of production) സ്ത്രീയെ അമ്മയായി കാണിക്കുന്ന വിശേഷാവയവവുമൊക്കെയാവാം. സ്പിവാക്കിന്റെ നിപുണമായ കൈകളാൽ ഈ വിചാരങ്ങൾ അത്യുന്നതമായ തലങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. അതിന്റെ ഗുണദോഷങ്ങളന്വേഷിക്കാൻ നിന്നാൽ നാം മറുകണ്ടം ചാടും.

നമ്മുടെ വിഷയം ചരിത്രരചനയിൽ സാഹിത്യത്തെ ഏതൊക്കെ തലങ്ങളിൽ മനസ്സിലാക്കാമെന്നാണല്ലോ. നാമാദ്യം പറഞ്ഞുവെച്ച രണ്ടാമത്തെ തലത്തിൽ നിൽക്കുന്നു സ്പിവാക്കിന്റെ ഈ പദ്ധതി.

3. സാഹിത്യകൃതികളെ ചരിത്രബോധത്തോടെ വായിക്കുന്ന, ഇതിലും മേലേ നിൽക്കുന്ന, മറ്റൊരു തലമുണ്ട്. ആഖ്യാനമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഒരു സാഹിത്യകൃതി എങ്ങനെ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു ചരിത്രകാരൻ ഇവിടെ മനസ്സിലാക്കുന്നു. ആ കൃതിയിൽ പറയുന്നതങ്ങനെതന്നെ ചരിത്രവസ്തുതയായെടുത്തുകൊണ്ടല്ല, ഇതു ചെയ്യേണ്ടത്; അതിൽ ചരിത്രപരമായി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് എന്താണുള്ളതെന്നു നോക്കിക്കൊണ്ടാണ്. ഇതി വൃത്തം ഏതുതന്നെയായാലും അതിനെ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന വഴി ഇവിടെ പ്രധാനമാവുന്നു. കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരുടെ തുള്ളലുകൾ മഹാഭാരതകാലത്തെയല്ല, പതിനേഴും പതിനെട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ കേരളത്തെയാണു കൂടുതൽ ദീപ്തമാക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ചരിത്രകാരൻ സാഹിത്യത്തെ സമീപിക്കുന്നതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല ഒരുദാഹരണമായി എനിക്കു തോന്നിയിട്ടുള്ളതു ശകുന്തളാകഥകളെക്കുറിച്ചു റോമീലാ ഥാപർ എഴുതിയ പുതിയ പുസ്തകമാണ്.

ശകുന്തളാകഥയുടെ തുടക്കം വൈദികസാഹിത്യത്തിലാണ്. ശതപഥബ്രാഹ്മണത്തിലൊരിടത്തു ഭരതവംശവുമായി അവൾക്കുള്ള ബന്ധം സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ദീർഘതമസ്സ് ഭരതനെ അഭിഷേകം ചെയ്തതിനെക്കുറിച്ച് ഐതരേയബ്രാഹ്മണത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ചിരപ്രതിഷ്ഠ നേടിയ ഒരു വംശത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാപകനായ ഭരതന്റെ അമ്മയെന്ന പ്രാധാന്യമാണു ശകുന്തളയ്ക്ക് അവിടെയൊക്കെയുള്ളത്.

ശകുന്തളയുടെ കഥ ആദ്യമായി വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നതു മഹാഭാരതത്തിലാണ്. വിപുലമായൊരു നായാട്ടിനിടയിൽ ദുഷ്യന്തരാജാവു കണ്വാശ്രമത്തിൽ കയറുന്നു. അവിടെവെച്ചദ്ദേഹം ശകുന്തളയെ കാണുന്നു. അവളിൽ ആകൃഷ്ടനായ രാജാവ് അവളോടു ഗാന്ധർവവിവാഹാഭ്യർഥന നടത്തുന്നു. അതിലുണ്ടാകുന്ന മകനെ രാജാവാക്കാമെന്ന കരാറിൽ ശകുന്തള വഴങ്ങുന്നു. രാജാവു രാജധാനിയായ ഹസ്തിനപുരത്തേക്കു മടങ്ങിപ്പോകുന്നു. മൂന്നു കൊല്ലത്തിലേറെ ഗർഭത്തിൽ വഹിച്ചശേഷം ശകുന്തള ആശ്രമത്തിൽ വെച്ചുതന്നെ സർവദമനനെ പ്രസവിക്കുന്നു. കുമാരൻ ഏറെ വലുതായിട്ടും രാജാവിനെയോ രാജാവിന്റെ ആൾക്കാരെയോ കാണാഞ്ഞു ശകുന്തള മകനെയും കൂട്ടി കൊട്ടാരത്തിലേക്കുപുറപ്പെടുന്നു. രാജാവ് അവളെ നിരാകരിക്കുന്നു. അവിടെ വെച്ചു ശകുന്തള ആവേശകരമായ ഒരു പ്രസംഗം ചെയ്യുന്നു. ഒടുവിൽ ഒരു അശരീരി ഇടപെട്ടതിന്നു ശേഷം രാജാവു ശകുന്തളയെ സ്വീകരിക്കുന്നു.

മഹാഭാരതത്തിലെ ശകുന്തളോപാഖ്യാനത്തിന്റെ വിശേഷതകളെന്തൊക്കെയാണ്? ആദ്യമായിത്തന്നെ നമ്മെയാകർഷിക്കുന്നത് അതിലെ നായാട്ടിന്റെ ഭയാനകതയാണ്. കൊടുംകാട്ടിൽ നായാടുന്ന രാജാവു ശക്തമായ ഒരു പ്രതീകമാണ്. കാടിന്റെ ഈ കൊടുമയുടെ നടുവിലാണു കണ്വാശ്രമത്തിലെ ശാന്തിയെ

കാണേണ്ടത്. ആരണ്യവും ഗ്രാമവും തമ്മിൽ മഹാഭാരതകാലത്തും കണ്ടിരുന്ന വൈരുധ്യം ഇവിടെ ഓർമ്മയിൽ വരും. അടുത്തതു ശകുന്തളയും ദുഷ്യന്തനും തമ്മിലുള്ള ഇടപാടുകളിൽ ഇടനിലക്കാരില്ലെന്നുള്ളതാണ്. അനാവശ്യമായ ലജ്ജയോ കൃത്രിമമായ മറ്റു ഭാവങ്ങളോ അവർക്കിടയിൽ കടന്നുവരുന്നില്ല. ഗാന്ധർവവിവാഹത്തിന് സമ്മതിക്കും മുമ്പേ തന്റെ കരാറു ശകുന്തള ദുഷ്യന്തനെക്കൊണ്ട് അംഗീകരിപ്പിക്കുന്നു. അവർക്കുണ്ടാവുന്ന പുത്രനും സാധാരണനല്ല. മൂന്നു കൊല്ലക്കാലം ഗർഭത്തിൽ കഴിഞ്ഞാണു ജ്വലിക്കുന്ന അഗ്നിപോലെ തേജോമയനായ് ആ കുമാരൻ പിറക്കുന്നത്. ശകുന്തളയെ ഹസ്തിനപുരത്തെത്തിക്കുന്നതു പേർ പറഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ചില കണ്വശിഷ്യന്മാരാണെങ്കിലും കൊട്ടാരത്തിലോ രാജസദസ്സിലോ അവരെയാരെയും വ്യാസൻ കടത്തുന്നില്ല. രാജാവു 'ദുഷ്ടതാപസി' എന്നു വിളിച്ചു തിരസ്കരിക്കുമ്പോഴും ശകുന്തള അന്തസ്സു വിടുന്നില്ല. അവളവിടെ ചെയ്യുന്ന ദീർഘമായ പ്രസംഗം ഒട്ടും വികാരപരമല്ല. ഇവിടെയും ഒരു കാര്യം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കണം: ശകുന്തള ആത്യന്തികമായി ആവശ്യപ്പെടുന്നതു തന്റെ മകനെ സ്വീകരിക്കാനാണ് – തന്നെ കൈക്കൊള്ളാനല്ല. കുലത്തിന്റെയും വംശത്തിന്റെയും അടിക്കല്ലു മകനാണെന്ന ശക്തിയായ വാദം അവതരിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം സ്ത്രീയുടെ ശക്തിക്കു പിന്നിൽ മകനുണ്ടെന്ന ഒരു ബോധവുമുണ്ടോ?

കാളിദാസന്റെ അഭിജ്ഞാനശാകുന്തളത്തിലെത്തുമ്പോഴേക്കു ശകുന്തളയുടെ കഥ തീരേ മാറിപ്പോവുന്നു. ശരിക്കു പറഞ്ഞാൽ രണ്ടു ഘടകങ്ങളേ ഇവിടെ പുതുതായി ചേർത്തിട്ടുള്ളു. മോതിരവും ശാപവും. പക്ഷേ കവിതയിലെ കാൽപനികതയും സംഭവങ്ങൾ ചുരുളഴിയുന്നതിലെ നാടകീയതയുമൊക്കെ ഇവിടെ മറ്റൊരു തലത്തിലാണു വർത്തിക്കുന്നത്. കാളിദാസൻ കാട്ടിത്തരുന്ന ലോകം പേലവതയുടെയും വിചിത്രകൽപനയുടെയുമാണ്; ആതങ്കത്തിന്റെയും ശോകത്തിന്റെയുമാണ്; കരുണത്തിന്റെയും – ഏറ്റവുമൊടുവിൽ – സന്തോഷത്തിന്റെയുമാണ്. മഹാഭാരതത്തിലെ ഉപാഖ്യാനവുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കിയാൽ വിവിധരസങ്ങളുടെ നിസ്സീമമായൊരു രാജി തന്നെ ഇവിടെ കാണാം.

ഇവിടെ ശകുന്തള തീർത്തു വ്യത്യസ്തയാണ്. മേൽജ്ജാതിയിലെ പെണ്ണുങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കൽപനകൾക്കൊത്തുപോവുന്ന, അടക്കവുമൊതുക്കവുമുള്ള ലജ്ജാവതിയായ ഒരു പെണ്ണാണവൾ. അവൾ ഗാന്ധർവവിവാഹത്തിന് ഒരു നിബന്ധനയും വെക്കുന്നില്ല. രാജാവിനോട് എന്തെങ്കിലും ചോദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെ അതു തോഴിമാരായ അനസൂയയും പ്രിയംവദയുമാണ്. മഹാഭാരതത്തിലെ ശകുന്തളോപാഖ്യാനത്തിൽ കൊണ്ടുവരുന്ന വൈരുധ്യം ആരണ്യവും ഗ്രാമവും തമ്മിലാണെങ്കിൽ ഇവിടെയതു ഗ്രാമവും നഗരവും തമ്മിലാണ് – ശാർങ്ഗരവനും ശാരദ്വതനും ഹസ്തിനപുരത്തെക്കുറിച്ചു പുറപ്പെടുവിക്കുന്ന അഭിപ്രായങ്ങൾ നോക്കുക.

കാളിദാസശാകുന്തളത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യംതന്നെ ശകുന്തളോപാഖ്യാനത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. വംശാധിപത്യത്തിന്റേതായ (lineage society) ആ മഹാഭാരതകാലത്തെ രാഷ്ട്രീയനീതീകരണത്തിനു ഭരതവംശത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കഥ ആവശ്യമായിരുന്നു. കാളിദാസന്റെ കാലമാവുമ്പോഴേക്കു രാജാവ് അധ്യക്ഷനായ ഭരണകൂടം സുശക്തമായി നിലവിൽ വന്നിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിലേതുപോലുള്ള ഒരു നീതീകരണത്തിന് അവിടെ രാഷ്ട്രീയമായി പ്രസക്തിയില്ല. സംഭോഗശൃംഗാരത്തിന്റെയും വിപ്രലംഭശൃംഗാരത്തിന്റെയും ഉന്മീലനമാണ് ശുദ്ധമായ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഇവിടെ ലക്ഷ്യം. മോതിരവും ശാപവും ഒന്നിൽ നിന്നു മറ്റൊന്നിലേക്കുള്ള പ്രയാണം മൃദുവാക്കുന്നു.

നാടകത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ ശകുന്തള അടക്കവുമൊതുക്കവുമുള്ള ഒരു ലജ്ജാവതിയാണല്ലോ. അഞ്ചാമങ്കത്തിൽ തേങ്ങിത്തേങ്ങിക്കരയുന്ന ഒരു നിസ്സഹായയാണവൾ. മഹാഭാരതത്തിലെ ഓജോമയിയായ ആ സ്ത്രീയിൽ നിന്ന് ഇവൾക്ക് എന്തൊരന്തരം! ഒരു സമൂഹം പരിവർത്തനത്തിനു വിധേയമായി മറ്റൊന്നായിത്തീർന്നപ്പോൾ അതിൽ സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനത്തിനു അതോടെ സ്ത്രീസങ്കൽപത്തിനുതന്നെയും വന്ന മാറ്റവും ഇവിടെ കാണാം. ഏഴാമങ്കവും ശ്രദ്ധിക്കുക. ശകുന്തളയുടെയും ദുഷ്യന്തന്റെയും പുനഃസമാഗമം. രണ്ടുപേരും ദീർഘമായ വിരഹത്താൽ പതം വന്നവരാണ്. ഇവിടെയും ദുഷ്യന്തൻ മകനെ തിരിച്ചറിയുന്നതുകൊണ്ടാണു പുനഃസമാഗമം സാധിക്കുന്നത്. ഭർത്താവിനെ സ്വീകരിക്കാൻ ശകുന്തളക്ക് ഒരു വിഷമവുമില്ല. ദുഷ്യന്തനെ വിളിക്കാൻ ആര്യപുത്ര എന്ന സംബുദ്ധിയാണ് അവളുപയോഗിക്കുന്നത്. കഴിഞ്ഞ കഥ മുഴുവൻ വിവരിച്ചു കൊടുക്കുന്നതു മാരീചമഹർഷിയാണ്. ഇവിടെയും നല്ല രസമുള്ളൊരു താരതമ്യം നടത്താം – കണ്വാശ്രമവും മാരീചാശ്രമവും തമ്മിൽ.

ഇത്തരത്തിൽ വ്യാസന്റെയും കാളിദാസന്റെയും ആഖ്യാനങ്ങൾ താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നതു സാഹിത്യവിമർശകനു മാത്രമല്ല, ചരിത്രകാരനും സഹായകമാവും. പത്രാധിപത്യത്തിന്റെ ശക്തി വർദ്ധിച്ചതും മേൽജ്ജാതിക്കാരുടെ സ്ത്രീസങ്കല്പവുമൊക്കെ ഇവിടെ ചർച്ചക്കെടുക്കാം. മറ്റുതലങ്ങളിലേക്കും ഈ താരതമ്യ പഠനം വ്യാപിപ്പിക്കാം. കള്ളനെപ്പിടിക്കുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരിലൂടെയും കപ്പൽ പൊളിഞ്ഞു മരിച്ച കച്ചവടക്കാരനിലൂടെയുമൊക്കെ കാളിദാസൻ അന്നത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഒരു പരിച്ഛേദം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വെച്ചുതരുന്നു. ശാകുന്തളത്തെയല്ല, ഏതു കൃതിയേയും ചരിത്രബോധത്തോടെ വായിക്കണമെന്നു പറയുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്.

ശകുന്തളാചരിത്രത്തിന്റെ മറ്റവതാരങ്ങളും ഥാപർ ചർച്ചക്കെടുക്കുന്നുണ്ട്. പത്മപുരാണത്തിൽ ഈ കഥ വരുന്നുണ്ട്. അതേപോലെ മധ്യകാലത്തെ അനേകം വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ ശകുന്തളയും ശാകുന്തളകഥയും പല രൂപവുമെടുക്കുന്നു – വിശേഷിച്ചും വാരണാസിക്കാരനായ രാഘവഭട്ടന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ. വ്രജഭാഷയിലും ഉർദുവിൽപ്പോലും ഇതിന് അവതാരങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഉർദുവിലേത് ഏതാണ്ടു ലൈലാ-മജ്നു കഥ പോലിരിക്കും.

ശകുന്തളാകഥ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ പുനരവതാരമെടുക്കുന്നതു പതിനെട്ടും പത്തൊമ്പതും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ കാളിദാസനാടകം യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടതോടെയാണ്. ഒരു ആഖ്യാനത്തിന്റെ

സാംസ്കാരികസന്ദർഭം തന്നെ വിവർത്തനം മാറ്റിയെടുക്കുന്നു. ഓറിയന്റലിസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയസന്ദർഭത്തിലാണു ശാകുന്തളം പാശ്ചാത്യഭാഷകളിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടതെന്നോർക്കുക. യൂറോപ്യൻ രീതിയിൽ പൗരസ്ത്യ സംസ്കാരത്തെ നിർവചിച്ചു മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമായിരുന്നുവല്ലോ ഓറിയന്റലിസം. സർ വില്യം ജോൺസാണു കാളിദാസനെ 'ഇന്ത്യൻ ഷേക്സ്പിയർ' എന്നു വിളിച്ചതും ആദ്യമായി ഒരു പാശ്ചാത്യഭാഷയിലേക്കു ശാകുന്തളം വിവർത്തനം ചെയ്തതും. ആദ്യം ലത്തീനിലേക്കും അവിടുന്ന് ഇംഗ്ലീഷിലേക്കുമാണു സർ വില്യം വിവർത്തനം നിർവഹിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോട്ടത്തിൽ ശകുന്തള ഒരു 'ഗ്രാമീണകന്യക'യായിരുന്നു. പലപ്പോഴും ലൈംഗിക കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സമകാലിക യൂറോപ്യൻ ചിന്തകളെ ഉൾക്കൊള്ളത്തക്കവിധം ഭാഷാന്തരം ഒരു പുനർനിർമ്മാണമായി. ഒരൊറ്റ ഉദാഹരണം: കാളിദാസന്റെ 'ജഘനഗൗരവം' ജോൺസിന്റെ കയ്യിൽ 'elegant limbs' ഉം മോണിയർ വില്യംസിന്റെ കയ്യിൽ 'graceful undulation of her gait' ഉം ആവുന്നു.

വില്യം ജോൺസിന്റെ ശാകുന്തളവിവർത്തനം യൂറോപ്പിൽ ഒരു കൊടുങ്കാറ്റു തന്നെ അഴിച്ചുവിട്ടു. ഏതാണ്ടെല്ലാ യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലും ഒരു ശാകുന്തളവിവർത്തനമുണ്ടായി. ലത്തീനിൽനിന്ന് ഇംഗ്ലീഷിലേക്കും ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്നു ഫ്രെഞ്ചിലേക്കും ഫ്രെഞ്ചിൽനിന്ന് ഇറ്റാലിയനിലേക്കും എന്നവണ്ണം പലതും തോട്ടിയിന്മേൽ കെട്ടി നീട്ടിയവയായിരുന്നു. ഈ ശൃംഖല യൂറോപ്പിൽ, വിശേഷിച്ചു ജർമ്മനിയിൽ, റൊമാന്റിസിസത്തെ കാര്യമായി സ്വാധീനിച്ചു. Scientific Revolution, Enlightenment എന്നിവയ്ക്കു ശക്തമായ ഒരു പ്രതികരണമായിരുന്നുവല്ലോ റൊമാന്റിസിസം. അതുതന്നെ വ്യവസായാധിഷ്ഠിതമായ മുതലാളിത്തത്തോടും നിയോക്ലാസിസിസത്തോടും ഉള്ള ഒരു പ്രതികരണമായിത്തീർന്നു. ഗൊയ്ഥേ, ഹേർഡർ, ഷ്ലഗൽ, ഷോപ്പനോവർ എന്നിവർ അതിന്റെ വക്താക്കളായിരുന്നു. ഗൊയ്ഥേ ശാകുന്തളത്തെക്കുറിച്ചു പാടിയ ആ ചതുഷ്പദി പ്രസിദ്ധമാണല്ലോ. ഈ നാലുവരി യൂറോപ്യൻ റൊമാന്റിസിസം ശാകന്തളത്തോടു പ്രതികരിച്ചതിന്റെ ആവിഷ്കാരമായി പൊതുവേ എടുക്കാം. സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ സൗന്ദര്യം മുഴുവൻ ഉൾക്കൊണ്ട ഭാരതീയനാരിയുടെ പ്രതീകമായിത്തീർന്നു ശകുന്തള. അതിലുപരി, പ്രകൃതിയുടെ പുത്രിയായി അവളെ ചിത്രീകരിച്ചതായിരുന്നു ജെർമ്മൻ റൊമാന്റിസിസത്തെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചത്. നിയോക്ലാസിസിസത്തിലെ കൗശലക്കാരിയായ പെണ്ണിനു പറ്റിയ മറുപടിയായിരുന്നു, ഇവിടുത്തെ നായികയെ പ്രകൃതിയുടെ പുത്രിയായി കണ്ടത്. ജർമ്മൻ റൊമാന്റിസിസത്തിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല രണ്ടു പ്രതിനിധികളെ ഉദാഹരണമായെടുക്കാം. ഹെർഡർ പറഞ്ഞു:

> Sakunthala represents the fairy tale atmosphere of the childlike Indians, the flower-fantasy which, like the Indians themselves, breathes the blissful peace of paradise. Sakunthala is compared to a flower unfolding its innocence in a holy retreat'.

അതേപോലെ, നോവാലിസ് എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഫോൺ

ഹാർഡെൻബെർഗ് തന്റെ കാമുകിയെ ശകുന്തളയെന്നാണു വിളിച്ചത്. ഇതൊക്കെ ജർമ്മൻ റൊമാന്റിസിസത്തിന്റെ ഒരാരാധനാവിഗ്രഹമായി ശകുന്തള എതു വിധത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവെന്നു കാണിക്കുന്നു. ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതൊന്നാണ്: പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രകൃതി/സംസ്കൃതി വാദം ശക്തമായിത്തീർന്ന യൂറോപ്പിൽ ശാകുന്തളം പ്രകൃതിവാദക്കാരുടെ കയ്യിൽ നല്ലൊരായുധമായി. പൂപോലെ നിഷ്കളങ്കയായ ആ പ്രകൃതിയുടെ പുത്രിയെ ശരിക്കും മനസ്സിലാവാൻ ശാകുന്തളം വായിക്കുകയും യൂറോപ്പിന്റെ സമകാലികബൗദ്ധികചരിത്രം അറിയുകയുമാണു വേണ്ടത്.

ഇന്ത്യയിലെ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിനുതകും വിധം ശാകുന്തളത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയതിന്റെ ഉദാഹരണം മോണിയർ വില്യംസിന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ കാണാം. വിവർത്തനത്തിൽ താനെടുത്ത സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ അദ്ദേഹം ന്യായീകരിക്കുന്നതു നോക്കുക:

> A literal translation might have commended itself to the Orientalist student; but would not have given a true idea of the beauty of India's most cherished drama to general readers, whose minds are cast in a European mind and who require a translator to clothe Oriental ideas, as far practicable, in a dress comfortable to Europeans canons of taste.

ഇതനുസരിച്ചു ശൃംഗാരമെന്നാൽ അഴിഞ്ഞാട്ടമാണെന്നു വന്നു. സ്ത്രീയുടെയും അവളുടെ ലൈംഗികതയുടെയും മേൽ നിയന്ത്രണമേർപ്പെടുത്തുന്ന വിക്ടോറിയൻ സദാചാരബോധമാണ് ഇവിടെ നമുക്കു കാണാൻ കഴിയുക. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കും ശാകുന്തളം കൊണ്ടു ചില ആവശ്യങ്ങളൊക്കെയുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദേശീയത സ്വയം നിർവചിച്ചതു തന്നെ ഒരു പ്രത്യേക തരത്തിൽ സ്ത്രീയെ നിർവചിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നുവല്ലോ. അതിൻവണ്ണം 'ഭാരതസ്ത്രീ'യെന്നാൽ അടക്കം, ഒതുക്കം, പാതിവ്രത്യം, ആത്മത്യാഗം, സ്വയം സമർപ്പണം, ഭയഭക്തിബഹുമാനങ്ങൾ, ക്ഷമ എന്നീ ഗുണങ്ങളുടെയൊക്കെ പര്യായമായി. ഇതിഹാസത്തിലെ ശകുന്തളയെക്കാൾ നാടകത്തിലെ ശകുന്തളയ്ക്ക് ഈ ഗുണങ്ങളൊക്കെ ഒത്തുകാണാം.

പ്രാക് കൊളോണിയൽ ഭാരതത്തിൽ സ്ത്രീകളെ ഒതുക്കിയാണു നിർത്തിയിരുന്നതെന്നു സമ്മതിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത കൂട്ടാക്കിയില്ല. ലൈംഗികതയും സ്ത്രീകളെ ഒതുക്കലുമൊക്കെ ആധ്യാത്മികമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് എല്ലാവരും ശ്രമിച്ചത്. സ്ത്രീകൾ പൂജാമൂർത്തികളായിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീസമത്വമെന്ന വാദം പരിഹാസ്യവും പിൻതിരിപ്പൻ പോലുമായിത്തീർന്നു. ജർമ്മൻ റൊമാന്റിസിസം പ്രകൃതിയുടെ പുത്രിയായ കണ്വാശ്രമത്തിലെ ശകുന്തളയിലാണ് ആകൃഷ്ടമായതെങ്കിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത അതിന്റെ ആദർശവനിതയെക്കണ്ടെത്തിയതു മാരീചാശ്രമത്തിലെ ശകുന്തളയിലാണ്. ഒരു നല്ല ഹിന്ദുസ്ത്രീക്കു വേണ്ട എല്ലാ ഗുണങ്ങളും അവിടെ കാണാം. ഇവിടെ ശകുന്തളയും ദുഷ്യന്തനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ ലൈംഗികതയുടെ നിഴൽ വീഴുന്നില്ലെന്നു

പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കുക. കണ്വാശ്രമത്തിലെ ശകുന്തള ഒതുക്കമുള്ളവൾ തന്നെ. എന്നാൽ ആ ഒതുക്കം ഒരൊറ്റ തവണ വാങ്ങിനിന്നു. തന്റെ ഇണയെ തെരഞ്ഞെടുത്തതിൽ അവൾ അൽപം സ്വാതന്ത്ര്യം കാണിച്ചു. ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതെന്തും സദാചാരവുമായും ബന്ധപ്പെടുമല്ലോ. അങ്ങനെ, ശകുന്തള ചെയ്തത് അധഃപതനത്തിനു കാരണമായി രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ഈ പാതിത്യത്തിൽനിന്നു സ്വയം കരകേറാൻ വേണ്ടി ഇരുവരും അനുഷ്ഠിച്ച തപസ്യയായി അഞ്ചും ആറും അങ്കങ്ങളെ അദ്ദേഹം കാണുന്നു. വിക്ടോറിയൻ സദാചാരത്തിന്റെയും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെയും സംയുക്തദർശനമാണു ടാഗോറിൽ നാം കാണുക.

ശകുന്തളയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഈ വിവിധപ്രകരണങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്തു ചരിത്രകാരൻ കാണുന്നതെന്താണ്? കാലാകാലങ്ങളിൽ ശകുന്തള പല വേഷങ്ങളിലായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു.

വൈദികസാഹിത്യത്തിലെ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ വീരപ്രസുവായ ഒരു മാതാവായി,
മഹാഭാരതത്തിൽ തനിക്കു താൻ പോന്ന ഒരു പെണ്ണായി,
കാളിദാസനാടകത്തിൽ മേൽജ്ജാതിസംസ്കാരത്തിന്റെ ആദർശകല്പനക്കിണങ്ങുന്ന ഒരു സ്ത്രീയായി,
ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ ഒരു ഗ്രാമീണകന്യകയായി,
ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിൽ ആദർശവതിയായ ഒരു ഹിന്ദു പത്നിയായി.

അതാതു കാലത്തെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സന്ദർഭത്തിനനുഗുണമാണ് ഈ മാറ്റങ്ങളെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ഥാപറുടെ ഈ പഠനം ഉദാഹരിക്കുന്നതെന്താണ്? ചരിത്രകാരൻ സാഹിത്യകൃതികളെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഒരുമ്പെടുമ്പോൾ അയാൾ അല്പമൊരു ചരിത്രബോധം കൂടി കാണിച്ചാൽ നന്നായിരിക്കും. ഒരു സാഹിത്യകൃതി പരാവർത്തനം ചെയ്തുവെച്ച് അതിലെ 'ചരിത്രവസ്തുതകൾ' പെറുക്കി വയ്ക്കുന്നതിൽനിന്നു മറ്റൊരു സാഹിത്യകൃതിയെ അതുണ്ടായ കാലത്തെ സ്ഥിതികൾ പ്രതിഫലിക്കുന്ന ഒരു കണ്ണാടിയായി കാണുന്നതിനും അപ്പുറം പോയി നിൽക്കുന്നു ഈ സമീപനം. ഇതു ചരിത്രരചനാപദ്ധതിയുടെ മുമ്പിൽ തുറന്നിടുന്ന സാധ്യതകൾ അനന്തമാണ്. എന്നാണു നാം അതൊക്കെ ഉപയോഗിക്കുക? ▲

ജാതിയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും: സരസ്വതീവിജയം വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ

ഡോ. ദിലീപ് എം. മേനോൻ

കൊളോണിയലിസം അതിനു വിധേയമാവുന്ന സമൂഹങ്ങളിലെ വരേണ്യവർഗത്തിൽ അസന്തുഷ്ടിയുണ്ടാക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യ നാഗരികതയുടെ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളിലേക്കു കടന്നുകൂടി ആധുനികതാപദ്ധതിയിലെ നിയമവിരുദ്ധ കുടിയേറ്റക്കാരായി ചിലപ്പോഴെങ്കിലും ഈ വർഗം ഇടംപിടിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികത കടന്നുവരുന്നതു തദ്ദേശ ആചാരപാരമ്പര്യങ്ങളുടെ വിമർശനവുമായിട്ടാണ്. വരേണ്യരുടെ ഭദ്രമായിരുന്ന നിലപാടുതറ അതോടെ ആവിയായിപ്പോകുന്നു. പാശ്ചാത്യജ്ഞാനമെന്ന വിലക്കപ്പെട്ട കനി തിന്നുകഴിഞ്ഞാൽ പാരമ്പര്യത്തിലേക്കുള്ള മടക്കയാത്ര അസാധ്യമായേക്കാം. എന്നാൽ, ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ, കടത്തിപ്പറഞ്ഞാൽ സ്കീസോഫ്രിനിക്കായ, ഒരു തരം അവബോധമുണ്ടാക്കുന്നതിലൂടെ തന്ത്രപരമായ ഒരു അനുരഞ്ജനം സാധ്യമായേക്കും. പാർഥാ ചാറ്റർജി സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ഈ വക്രസഞ്ചാരപഥം ഭൗതികമായ ബാഹ്യ(outer)മണ്ഡലത്തിൽ പാശ്ചാത്യനാഗരികതയുടെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും കോയ്മ അംഗീകരിക്കുന്നു. എന്നാലതേസമയം കൊളോണിയൽ അധികാരത്തിനു പ്രവേശനം ലഭിക്കാത്ത ഒരു ആന്തര (inner) ആത്മീയ മണ്ഡലത്തിലേക്കു പലായനം ചെയ്തു സ്വന്തം മുഖം(ആത്മാവും)രക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ദേശീയസംസ്കൃതിയുടേതായ ഈ ആന്തര മണ്ഡലത്തിൽനിന്നാണു സുശക്തവും സർഗാത്മകവും ചരിത്രപരമായി സുപ്രധാനവുമായ ഒരു പദ്ധതി -പാശ്ചാത്യമല്ലാത്തതും ആധുനികവുമായ ദേശീയസംസ്കാരം പടുക്കുന്ന പദ്ധതി - ദേശീയത തുടങ്ങിവയ്ക്കുന്നത്.[1] കൊളോണിയലിസത്തിനു കീഴിൽ വരേണ്യവർഗം ഏറ്റെടുത്ത പാരമ്പര്യ പുനർനിർമ്മാണം- ഒരു 'വിമർശനാത്മക പാരമ്പര്യവാദം' (critical traditionalism) - അങ്ങനെ ഒരു ദേശീയ അജണ്ടയായി രൂപപ്പെടുന്നു.[2] കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണത്തിൽ ഒരു ആയുധമായി പാരമ്പര്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഒപ്പം അതൊരു സാന്ത്വനവും കൃപയുമായിത്തീരുന്നു. പത്തൊൻപതാം ശതകത്തിന്റെ അവസാനത്തോടെ ബംഗാളിൽ ഉയർന്നുവന്ന മധ്യവർഗഭക്തിയെക്കുറിച്ചു സുമിത് സർക്കാർ നടത്തിയ പഠനത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ,

അലസവിശ്രമമാളികയിൽനിന്നു വെറും കൊളോണിയൽ ഉദ്യോഗത്തിന്റെ ഇരുണ്ട ഇടനാഴികളിലേക്കു നിപതിച്ച 'ഭദ്രലോക' മധ്യവർഗം, സ്വന്തം മാനസികാവസ്ഥയുടെ ദൃഷ്ടാന്തകഥകളായി ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തെ കാണുന്ന രാമകൃഷ്ണപാരമ്പര്യത്തിലേക്കു ശ്രദ്ധതിരിച്ചു.[3] ഈ വാദങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന പാരമ്പര്യസങ്കല്പം യഥേഷ്ടം മാറ്റിമറിക്കാവുന്ന ഒന്നാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിനെതിരായുള്ള പോരാട്ടത്തിലും സ്വത്വപുനർനിർമിതിയിലും പല രീതിയിലും രൂപത്തിലും ഇതിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താനാവും.

കൊളോണിയലിസത്തിൽ മേൽജാതി വിഭാഗങ്ങൾക്കുണ്ടായ ധർമ്മസങ്കട(dilemma)മാണ് ഇപ്പറഞ്ഞ പഠനങ്ങളുടെ വിഷയം. 'ആത്മീയ മണ്ഡലം', 'പാരമ്പര്യം' തുടങ്ങിയ വാക്കുകളുടെ ഉപയോഗം നോക്കിയാൽ അവ്യക്തവും ഏകശിലാത്മകവുമായ അത്തരം ലോകങ്ങളിലേക്ക് എല്ലാവർക്കും തുല്യനിലയിൽ കടന്നുകയറി ചെല്ലാമായിരുന്നു എന്നൊരു പരോക്ഷസൂചന ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാതെ നിലനിൽക്കുന്നതായിക്കാണാം. കൃത്യമായി ചോദിച്ചാൽ, പരിവർത്തനത്തിന്റെ കൊളോണിയൽ കാറ്റ് ആഞ്ഞടിക്കുമ്പോൾ എന്ത് ആശ്വാസമാണു തീണ്ടിക്കൂടാത്തവർക്കു ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിനുള്ളിൽ കണ്ടെത്താനാകുമായിരുന്നത്? ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പേരിൽ സംസാരിക്കുവാൻ ഒരു കീഴ്ജാതിക്കാരനു കഴിയുമായിരുന്നോ? തനിക്കു പ്രയോജനകരമായി അതിനെ ഉപയോഗിക്കുന്ന കാര്യം മറന്നുകളയുക! മറിച്ചു കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പഞ്ചാരവാക്കുകൾ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ദാക്ഷിണ്യവചനങ്ങളെക്കാൾ ആകർഷകങ്ങളായിരുന്നില്ലേ? സർക്കാരിന്റെ ലേഖനത്തിലൊഴികെ, പാർഥാ ചാറ്റർജി പോലുള്ളവരുടെ പഠനങ്ങളിൽ ഇത്തരം ജാതീയത തമസ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. ജാതീയവിവേചനം ഉൾപ്പെടെയുള്ള അടിച്ചമർത്തലുകളെ അവർ തീർത്തും അവഗണിക്കുന്നില്ല എന്നു വാദിച്ചേക്കാം.[4] എന്റെ വിമർശനം അതല്ല, കീഴാളാനുഭവങ്ങളോടു പക്ഷപാതപരമായ ചായ്‌വു പ്രകടിപ്പിക്കുമ്പോൾപോലും തന്റെ പഠനത്തിന്റെ മർമ്മമായി അതിനെ പാർഥാ ചാറ്റർജി കാണുന്നില്ല എന്നതാണ്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനയിൽ കീഴ്ജാതിക്കാരുടെ അനുഭവങ്ങളെ വിളുമ്പിൽനിന്നു കേന്ദ്രത്തിലേക്കു മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിക്കുമ്പോൾ സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിലും തുടരുന്ന ഉൾപ്പെടലിന്റെ (belonging) പ്രശ്നം കടന്നുവരുന്നു. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആന്തരസ്ഥലത്തിനുള്ളിൽത്തന്നെ കീഴ്ജാതീയർ അനുഭവിക്കുന്ന സ്ഥാനഭ്രംശ(displacement)ത്തിനു മുമ്പിൽ പാർഥാ ചാറ്റർജി പിന്തുണയ്ക്കുന്ന ബാഹ്യം/ആന്തരം, ആധുനികത/പാരമ്പര്യം എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ തകർന്നുവീഴുന്നു. ആധുനികതയിലേക്ക് അവർ കടന്നുവരുന്നതു പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഇടനാഴിയിലൂടെയാണ്. ആ ഇടനാഴിയിലാകട്ടെ അവർ കീഴാളരോ പുറജാതിക്കാരോ ആണ്. പാരമ്പര്യമെന്ന അനുഭവം ഇവർക്കു ദുർലഭം മാത്രമല്ല, അപ്രാപ്യവുമാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ മാധ്യസ്ഥത്വത്തിലൂടെയാണു തങ്ങളെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്ന ജ്ഞാനത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്താമെന്ന തോന്നൽ അവർക്കുണ്ടാകുന്നത്. ഫൂലെ മുതൽ അംബേദ്കർ വരെയു

ള്ളവർ കൊളോണിയലിസത്തോടു പുലർത്തിയിരുന്ന ശങ്ക (ambivalence), നിലപാടിലെ സങ്കീർണത ഇത്തരമൊരു അസ്തിത്വപരമായ ധർമ്മസങ്കടത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത കീഴ്ജാതിക്കാർക്കു മുമ്പിൽ തുറന്നിട്ട ബഹുവിധസാധ്യതകളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിനുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാവണം കീഴാളത്തത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനമാർഗ്ഗമായി ആംഗലേയവിദ്യാഭ്യാസത്തെ അദ്ദേഹം കൊണ്ടാടുന്നത്. സുദീപ്തോ കവിരാജിന്റെ നിലപാടിനു വിപരീതമായി 'ആത്മീയമണ്ഡല'ത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും കെണികളിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രരായവരുടെ സന്തോഷാവബോധമാണു കുഞ്ഞമ്പുവിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നു നമുക്കു പറയാനാവുമോ?

റിയലിസം: മൗലികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്കണ്ഠ

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ആദ്യകാലമലയാള നോവലുകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടപ്പോൾ അവ പ്രതിഫലിപ്പിച്ചതു കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിനു കീഴിൽ ദ്രുതഗതിയിൽ സംഭവിച്ച സാമൂഹ്യപരിണതികളുടെയും ഭാവുകത്വവ്യതിയാനങ്ങളുടെയും അനുഭവങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ പരമ്പരാഗതമായ ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ അപര്യാപ്തമാണെന്ന തിരിച്ചറിവാണ്. അതേസമയം, പഴയ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രസമസ്യകളെ പുതിയ രൂപവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമവുമുണ്ടായി. ഇത്തരം ഉത്കണ്ഠയിൽനിന്നു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിൽ മാപ്പപേക്ഷ മുതൽ മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കനപ്പെട്ട മാനിഫെസ്റ്റോകൾ വരെയുള്ള വ്യത്യസ്ത പ്രതികരണങ്ങൾ ഉണ്ടായി. 1887-ൽ ടി.എം. അപ്പു നെടുങ്ങാടി മലയാളത്തിന്റെ ആദ്യനോവലായ *കുന്ദലത* പ്രസിദ്ധീകരിക്കുമ്പോൾ, പ്രസ്തുതരൂപത്തിന്റെ പുതുമയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം ബോധവാനായിരുന്നു. ഒരു 'പുതുമാതിരി കഥ'. ചുരുക്കത്തിൽ, ആശ്രയിക്കാൻ മാതൃകകൾ ഒന്നും ഇല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ടു പുതുരൂപത്തെ അദ്ദേഹത്തിനു ന്യായീകരിക്കേണ്ടിവന്നു. പുതുരൂപത്തിന്റെ കണ്ടെത്തലിനെക്കുറിച്ചുതന്നെ ഉത്കണ്ഠ ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. നോവലിസ്റ്റിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾക്കും സംഭവങ്ങൾക്കും വായനക്കാരുടെ പരിചയമണ്ഡലവുമായി അടുപ്പമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്ഥലവും പേരുകളും അപരിചിതമാക്കാൻ നോവലിസ്റ്റു ബോധപൂർവ്വം ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. കലിംഗ, കുന്തളം, കുന്ദലത തുടങ്ങിയവ ഉദാഹരണങ്ങൾ. അങ്ങനെ ചെയ്തത്, 'ഈ കഥ കേരളത്തിൽനിന്നു വളരെ ദൂരെയുള്ള ഒരു അന്യദേശത്തു സംഭവിച്ചതായിട്ടാണു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് എന്നും, ആയവ ആ ദേശത്തെ നടപ്പുകൾക്കനുസരിച്ചതായിരിക്കാമെന്നും വായനക്കാർ ഓർമ്മവയ്ക്കുവാൻ വേണ്ടി മാത്രമാണ്.'[5] എങ്കിലും യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചോ അതിന്റെ പ്രതിനിധാനത്തെക്കുറിച്ചോ അല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോവൽ. പിന്നെ എന്തിനദ്ദേഹം എഴുതി? നെടുങ്ങാടി തന്റെ പൊതുവായ ക്ഷമാപണരീതിയിൽ പറയുന്നത്, 'ഇംഗ്ലീഷ് പരിജ്ഞാനമില്ലാത്ത ബഹുജനങ്ങൾക്കും, പ്രത്യേകിച്ചു പിടിപ്പതു പണിയില്ലാത്തതിനാൽ, നേരം പോകാതെ ബുദ്ധിമുട്ടുന്നവരായ സ്ത്രീകൾക്കും ദോഷരഹിത

മായ ഒരു വിനോദത്തിനു ഹേതുവായിത്തീർന്നേക്കാമെന്നു ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു' എന്നാണ്. ഇതനുസരിച്ചു നോവലെഴുത്തും വായനയും വെറും സമയം കൊല്ലലാണ്. കഴമ്പില്ലാത്തവർ അലസർക്കുവേണ്ടി എഴുതുന്ന ചവറ്. എന്നാൽ 'വിനോദം' എന്നത് ഒരു അടയാളവാക്കാണ്. നെടുങ്ങാടിയുടെ നോവൽ കണ്ടറിയാനുള്ള താക്കോൽ. 'മലയാള ഭാഷയിൽ അതുപോലുള്ള (നോവൽ) പുസ്തകങ്ങൾ ഇല്ലായ്കയാൽ മലയാളക്കാരിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിജ്ഞാനമില്ലാത്തവരായ അധികപക്ഷക്കാർക്ക് ആവക പുസ്തകങ്ങളിലെ കഥാരസത്തെയും ഭാഷാചാതുര്യത്തെയും ലേശംപോലും അറിവാൻ കഴിയാതെ ചെറുപ്പകാലങ്ങളിൽ മാതാപിതാക്കന്മാർ പറഞ്ഞ് അറിയാൻ സംഗതിയുള്ള ചില പുരാണകഥകൾ അവർ രാമായണം, ഭാരതം, നളചരിതം മുതലായ ചുരുക്കം ചില പുസ്തകങ്ങളിൽനിന്നു വായിച്ചറിഞ്ഞ് അവയെത്തന്നെ പിഷ്ടപേഷണംപോലെ ഒട്ടും രസംകൂടാതെ പിന്നെയും പിന്നെയും പലവുരു ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ടു കാലം കഴിച്ചുവളരുന്നതു വളരെ കഷ്ടംതന്നെ' എന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു.[6]

ഇതു ധാരാളം പ്രശ്നങ്ങൾ ഉയർത്തുന്നുണ്ട്. ഒന്നാമതായി കടന്നുവരുന്നത്, പുതുമയും പാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ്. പാരമ്പര്യം വായനക്കാരെ ശിശുക്കളാക്കുന്നു. കുട്ടികളെപ്പോലെ അവർ വായന തുടരുന്നു. സർവ്വോപരി അതു തികഞ്ഞ ബോറായിമാറുന്നു. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ചെകിടിപ്പിനു പുതുരൂപത്തിന്റെ സന്തോഷം ആശ്വാസം ആകുന്നു. രണ്ടാമത്, പുതുമയുടെ ആനന്ദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവകാശവാദങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ വിചിത്രസ്ഥലങ്ങളും വിചിത്രവ്യക്തികളും ചേർന്നുണ്ടാക്കുന്ന അങ്കലാപ്പിൽ ചെറിയൊരാശ്വാസമാകുന്നു. ആഖ്യാനാസ്വാദനത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന അനുഭവജ്ഞാനപരമായ മാനദണ്ഡം – ഈ നോവൽ കേരളത്തെക്കുറിച്ച് എന്താണു നമ്മോടു പറയുന്നത് എന്ന ചോദ്യം – ഒരു സൗന്ദര്യശാസ്ത്ര പ്രമാണവുമായി – ഈ സൃഷ്ടി നമ്മെ ആനന്ദിപ്പിക്കുന്നുവോ എന്ന ചോദ്യവുമായി – സൂക്ഷ്മതയോടെ ചേർത്തുവച്ചിരിക്കുന്നു. മൂന്നാമതായി, ഒരു മേന്മാവാദവും ഇതിലുണ്ട്. പാരമ്പര്യത്തിലുള്ളതു പരിമിതവും ശുഷ്കവുമായ (ബൗദ്ധികമായും ശുഷ്കമായ) കാര്യങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെ ലംഘിക്കുവാനും പുതിയ നോവലുകൾ എഴുതാൻ മറ്റുള്ളവരെ 'ഉദ്ബാഹുക്കളാക്കു'വാനും കഴിയുമെന്നു നെടുങ്ങാടി കരുതുന്നു.

1889-ൽ തന്റെ *ഇന്ദുലേഖ* പ്രസിദ്ധീകരിക്കുമ്പോൾ ഒ. ചന്തുമേനോൻ റിയലിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചോദ്യം വീണ്ടും ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. അതൊരു ഉൽപ്പത്തി പ്രശ്നമായാണ് ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നത്. തുടക്കത്തിൽ സുഹൃത്തുക്കളുടെ നിർബന്ധങ്ങൾക്കു വഴങ്ങി ബിക്കൻസ്ഫീൽഡി(Beaconsfield)ന്റെ *ഹെൻറിയെറ്റ ടെമ്പിൾ* (Henrietta Temple) എന്ന നോവൽ വിവർത്തനം ചെയ്യാൻ അദ്ദേഹം തീരുമാനിക്കുന്നു. വിവർത്തനം മൂലത്തിന്റെ ദുർബലവും നിറംകെട്ടതുമായ പാഠഭേദം മാത്രമാണ് എന്ന ചിന്തയിൽ അകപ്പെട്ടതോടെ വിവർത്തനത്തെ അപര്യാപ്തമായ പുനഃസൃഷ്ടിയായി മേനോൻ പരിഗണിച്ചു.

> തർജ്ജമയായി എഴുതിയതു വായിക്കുമ്പോൾ ആ എഴുതിയതു മാത്രമേ മനസ്സിലാവുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടു മതിയാകയില്ല. ഇംഗ്ലീഷിന്റെ ശരിയായ അർത്ഥം അപ്പപ്പോൾ തർജ്ജമയായി പറഞ്ഞു മനസ്സിലാക്കുന്നതാണെങ്കിൽ ഓരോ സംഗതി തർജ്ജമ ചെയ്തു പറയുന്നതോടുകൂടി അതിന്റെ വിവരണങ്ങൾ പലേ ഉപസംഗതികളെക്കൊണ്ട് ഉദാഹരിച്ചും വാക്കുകളുടെ ഉച്ചാരണഭേദങ്ങൾ കൊണ്ടും ഭാവംകൊണ്ടും മറ്റും കഥയുടെ സാരം ഒരുവിധം ശരിയായി അറിയിപ്പാൻ സാധിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങനെയുള്ള വിവരണങ്ങളും പരിഭാഷകളും ഉപസംഗതികളെ മറ്റും നേർ തർജ്ജമയായി എഴുതുന്നതിൽ ചേർത്താൽ ആകപ്പാടെ തർജ്ജമ വഷളായിവരുമെന്നുള്ളതിനും സംശയമില്ലാത്തതാകുന്നു.[7]

അതിനാൽ 'ഒരു നോവൽ ബുക്ക് ഏകദേശം ഇംഗ്ലീഷ് നോവൽ ബുക്കുകളുടെ മാതിരിയിൽ' എഴുതാമെന്ന നിശ്ചയത്തിലെത്തുന്നു. മൂലത്തിന്റെ സത്യാത്മകമായ പകർപ്പിൽ വിവർത്തനം ഊന്നം വയ്ക്കുകയും അതിൽ പരാജയമടയുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ പുതുസൃഷ്ടിയാകട്ടെ സർഗാത്മകമായ സ്വതന്ത്രലീലയ്ക്ക് ഇടം നൽകുന്നു. അത് ഇംഗ്ലീഷ് നോവൽ ബുക്കുകളുടെ മാതിരിയിൽ ആയിരിക്കണമെന്നേയുള്ളൂ. എന്നാൽ കാതലായ പ്രശ്നം എന്തിനെക്കുറിച്ചാണ് എഴുതുന്നത് എന്ന വിഷമം പിടിച്ച ചോദ്യത്തിലാണ്. ചന്തുമേനോന്റെ സിനിക്കുകളായ സുഹൃത്തുക്കൾ അയാളോടു പറയുന്നു:

> ഇതെന്തു സാരം – ഇതിന്നാണ് ഇത്ര ബുദ്ധിമുട്ടുന്നത് – യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉണ്ടാവാത്ത ഒരു കഥയെഴുതുന്നതുകൊണ്ട് എന്തു പ്രയോജനം![8]

ചന്തുമേനോൻ ഈ ചോദ്യത്തെ രണ്ടുതരത്തിൽ നേരിട്ടിരിക്കുന്നു. പ്രതിനിധാനപ്രശ്നങ്ങളെ കൈകാര്യം ചെയ്യുകയും അതിനെ ചരിത്രവത്കരിക്കുകയുമാണ് ഒന്നാമത്തെ സമ്പ്രദായം. യഥാർത്ഥമാറ്റങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇവിടെ വിഷയം. കലയിൽനിന്നുള്ള ദൃഷ്ടാന്തം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടു നരസിംഹമൂർത്തി, വ്യാളൻ മുതലായ, അസാധ്യവും അമാനുഷികവുമായ രൂപങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ ആസ്വദിക്കാൻ ഒരുകാലത്തു മലയാളിക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നു ചന്തുമേനോൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

> എണ്ണച്ചായചിത്രങ്ങൾ യൂറോപ്പിൽ എഴുതുന്ന മാതിരി ഈ ദിക്കിൽ കണ്ടു രസിച്ചു തുടങ്ങിയതിന് മുമ്പ് ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ലാത്തവിധമുള്ള ആകൃതിയിൽ എഴുതിയിട്ടുള്ള നരസിംഹമൂർത്തിയുടെ ചിത്രം, വേട്ടയ്ക്കൊരുമകന്റെ ചിത്രം, ചില വ്യാളമുഖചിത്രം, ശ്രീകൃഷ്ണൻ സാധാരണ രണ്ടുകാൽ ഉള്ളവർക്കു നിൽക്കാൻ ഒരുവിധവും പാടില്ലാത്തവിധം കാൽ പിണച്ചുവെച്ച് ഓടക്കുഴൽ ഊതുന്നമാതിരി കാണിക്കുന്ന ചിത്രം, ആയിരം ഫണമുള്ള അനന്തന്റെ ചിത്രം, വലിയ രാക്ഷസന്മാരുടെ ചിത്രം ഇതുകളെ നിഴലും വെളിച്ചവും നിമ്നോന്നതസ്വഭാവങ്ങളും സ്ഫുരിക്കപ്പെടാത്ത മാതിരിയിൽ രൂക്ഷങ്ങളായ ചായങ്ങൾകൊണ്ട് എഴുതിയതു കണ്ടു രസിച്ച ആവക എഴുത്തുകാർക്കു പലവിധ സാധനങ്ങൾ കൊടു

> ത്തുവന്നിരുന്ന പലർക്കും ഇപ്പോൾ അതുകളിൽ വിരക്തിവന്നു മനുഷ്യന്റെയോ മൃഗത്തിന്റെയോ വേറെ വസ്തുക്കളുടെയോ സാധാരണസ്വഭാവങ്ങൾ കാണിക്കുന്ന എണ്ണച്ചായചിത്രം, വെള്ളച്ചായചിത്രം ഇതുകളെക്കുറിച്ചു കൗതുകപ്പെട്ട് എത്രണ്ടു സൃഷ്ടിസ്വഭാവങ്ങൾക്കു ചിത്രങ്ങൾ ഒത്തുവരുന്നുവോ അത്രണ്ട് ആ ചിത്രകർത്താക്കന്മാരെ ബഹുമാനിച്ചു വരുന്നതു കാണുന്നില്ലയോ, അതുപ്രകാരംതന്നെ കഥകൾ സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ള വൃത്താന്തങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ ഭംഗിയായി ചമച്ചാൽ കാലക്രമേണ ആവക കഥകളെ അസംഭവ്യസംഗതികളെക്കൊണ്ട് ചമയ്ക്കപ്പെട്ട പഴയ കഥകളെക്കാൾ രുചിക്കുമെന്നാകുന്നു.[9]

നെടുങ്ങാടിയിൽ എന്നപോലെ ഇവിടെയും പുതുരൂപത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം പ്രതിനിധാനസമ്പ്രദായങ്ങളിൽനിന്നും മതവിഭവങ്ങളിൽനിന്നുമുള്ള വ്യതിയാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. റിയലിസത്തിലേക്കുള്ള നീക്കം ഒരു സെക്കുലർ സൃഷ്ടിയിലേക്കുള്ള ചുവടുമാറ്റമാണ്, അനുദിനജീവിതത്തിന്റെ ലോകവുമായുള്ള ഇടപെടൽതന്നെ. അത്ഭുതങ്ങളോടും അസാധ്യതകളോടുമുള്ള അലോസരമായിട്ടായിരുന്നു ചന്തുമേനോൻ ഇതിനെ കണ്ടത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുഹൃത്തുക്കളാകട്ടെ പാരമ്പര്യപ്രതാപത്തിൽനിന്നുള്ള വ്യതിയാനമായും. അതുകൊണ്ടു 'യഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ഉണ്ടാവാത്തതിനെ'ക്കുറിച്ചു രചന നിർവ്വഹിക്കുന്നതു കഥയും കാര്യവും തമ്മിലുള്ള വിടവിന്റെ പ്രശ്നം മാത്രമല്ല. രാമായണവും മഹാഭാരതവും സംഭവിച്ച കാര്യം, നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളും സംഭവങ്ങളും ഉണ്ടാകാത്തത്- എന്നു നിരൂപിക്കുന്നിടത്തു വിചിത്രമെന്നു പറയട്ടെ വിഷയം മിത്തിന്റെ ചരിത്രപരതയാണ്. രാമന്റെ കുലീനത, സീതയുടെ പാതിവ്രത്യം, പാണ്ഡവരുടെ സഹനം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുന്നതു ബാല്യം മുതലുള്ള പരിചയം വൈകാരികമായ ഉൾപ്പെടലിൽ കലാശിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. നെടുങ്ങാടിയുടെ കാര്യത്തിലെന്നപോലെ ആവർത്തനത്തിലൂടെയും ചർച്ചയിലൂടെയും ഉണ്ടായിവന്ന ഇത്തരമൊരു സുപരിചിതത്വത്തെയാണു പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വൈരസ്യമെന്ന് അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്.

അലംഭാവത്തെ ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്ന സുപരിചിതത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണു ചന്തുമേനോന്റെ രണ്ടാമത്തെ വിഷയം. പുരാണ നായികാ-നായകരുടെ പ്രവൃത്തികൾ അവയുമായുള്ള സുപരിചിതത്വം വഴി, ഒരാളിൽ ഭയഭക്തിബഹുമാനങ്ങളും അനുകമ്പയും ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അതു സാധ്യമാകുന്നത് ആഖ്യാനത്തിലൂടെയാണ്. ആര്, എന്തിനെക്കുറിച്ച് എഴുതി എന്നതല്ല, എങ്ങനെ എഴുതി എന്നതാണു പ്രശ്നം. 'കഥ നന്നായി എഴുതിയിട്ടുണ്ടോ എന്നു നോക്കിയാൽ മതി.' വിവരിച്ചിരിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ സംഭവിച്ചിരിക്കണമെന്നില്ല. വായനക്കാരുടെ വികാരങ്ങളെ അതു തൊട്ടുണർത്തിയോ എന്നതാണു പ്രസക്തം. ഗദ്യം വൈകാരിക പ്രതികരണങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയോ? ഇവിടെ റിയലിസം കൃതി ഉണർത്തുന്ന വികാരങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യം ആണ്. ചന്തുമേനോൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതു തികച്ചും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ പ്രതിവിധിയാണ്. സാംസ്കാരിക - ചരിത്ര ഇടങ്ങളിൽ സ്ഥാനം നേടുന്നതുകൊണ്ടല്ല നോവൽ സഫലമായിത്തീരുന്നത്. രചനയുടെ ഇടത്തിൽ അതു സ്ഥാനം കണ്ടെത്തണം. ഇവിടെ

യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനവും പ്രതിനിധാനവും പഴയ സൗന്ദര്യവിചാരത്തിലെ രസനിഷ്പത്തിയും ഒരുതരത്തിൽ അടുത്തുവരുന്നു.

ചന്തുമേനോൻ യാഥാർത്ഥ്യം, സത്യം, പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പെരുമ മുതലായ ചോദ്യങ്ങളെ നേരിടുന്നതു രസത്തെ വായനാനുഭവത്തിന്റെ ചുറ്റുവട്ടത്തു പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടാണ്. എന്നാലതു 'മൂല്യ'ത്തിന്റെ പ്രശ്നത്തെ (the question of value) കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. നേർനെറികളുടെ ഉദാത്ത മാതൃകകളായാണ് ഇതിഹാസങ്ങളിലെ നായകർ കടന്നുവരുന്നത്. നോവൽ, അത് എത്രതന്നെ രസകരമാണെങ്കിലും ഉദാത്തമോ പ്രബോധനപരമോ ആയ എന്തെങ്കിലും ധർമ്മം നിർവ്വഹിക്കുന്നില്ല. അക്കാലത്തെ അഗ്രഗണ്യനായ ആക്ഷേപഹാസ്യ സാഹിത്യകാരനായ വേങ്ങയിൽ കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ തന്റെ ചില കടുത്ത രചനകൾ നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത് ഈ പുതിയ രൂപങ്ങളെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ കളപോലുള്ള വളർച്ചയെക്കുറിച്ചും പ്രതിപാദിച്ചു കൊണ്ടാണ്. വായനക്കാരെ രസിപ്പിക്കുകയാണു നോവലിന്റെ പ്രാഥമികലക്ഷ്യം എന്നു സമ്മതിക്കുമ്പോഴും നന്മതിന്മകളെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവു നൽകാൻ നോവലിനു കഴിയണം എന്നു നായനാർക്കു നിർബന്ധമുണ്ട്. രസിപ്പിക്കുക മാത്രം ചെയ്യുന്ന ഒരു കലാസൃഷ്ടിയുടെ നിസ്സാരത നോവലിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഉപന്യാസത്തിൽ അദ്ദേഹം എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. വെറുമയെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനമായി നോവലിനെ നിർവചിക്കുന്ന നായനാർ 'പറങ്ങോടി പരിണയം' എന്നൊരു നോവലിന്റെ രൂപരേഖയും ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഒരു നിസ്സാരസംഭവത്തെ നാടോടിപ്പേരിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയാണതിൽ. ചേലും ചേർച്ചയുമില്ലാത്ത സംഭവപരമ്പരകളിലൂടെ കടന്നുവന്നു പാങ്ങനും പറങ്ങോടിയും പ്രേമവും വിവാഹവും പിന്നിട്ടു വെറുതെയങ്ങു സന്തോഷമായി ജീവിക്കുന്നതാണ് ഇതിവൃത്തം. നായനാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ അധ്യായങ്ങൾ തമ്മിൽ വലിയ ബന്ധമൊന്നും വേണ്ട. ശീർഷകങ്ങൾ തമ്മിലും ചേർച്ച വേണ്ട. ആകെക്കൂടി ഭ്രാന്തൻ പറയുന്ന പിച്ചും പേയും പോലെ ആയിരുന്നാൽ മതി.[10]

പാങ്ങനും പറങ്ങോടിയും പ്രകടമായും കീഴ്ജാതിപ്പേരുകളാണ്. (നോവലിൽ ഇവർ കീഴ്ജാതിക്കാരല്ല). അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ ആക്ഷേപഹാസ്യത്തിന് ഒരു വരേണ്യ അടിയൊഴുക്കും ഉണ്ട്. ഇത്തരം കഥാപാത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായിക്കാൻ താൽപര്യമുള്ള ഒരു വായനാസമൂഹത്തിന്റെ സാന്നിധ്യമാണ് ഇവിടെ സൂചിതമാകുന്നത്. തത്ത്വത്തിൽ എല്ലാവർക്കും കടന്നുചെല്ലാവുന്ന ഒരു വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ഉദയത്തോടെ രൂപപ്പെട്ട ഈ വായനാസമൂഹത്തിനു വീരപുരുഷന്മാരോടായിരുന്നില്ല, ഇത്തരം കഥാപാത്രങ്ങളോടായിരുന്നു കമ്പം. പാരമ്പര്യവും സാംസ്കാരികമൂലധനവും ഉള്ളവർ സംസ്കൃതവും മഹാപാരമ്പര്യവും കൂടുതൽ ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നു വ്യംഗ്യം. അവർക്കു നോവൽ വായനയുടെ സാധാരണ രസത്തിൽ താൽപര്യമുണ്ടായിരുന്നിരിക്കില്ല.

വിവർത്തനത്തിൽനിന്നു സൃഷ്ടിയിലേക്കു നീങ്ങുമ്പോൾ ചന്തുമേനോനു നേരിടേണ്ടിവന്ന ധർമ്മസങ്കടത്തിന്റെ ഒരു വശം പകർപ്പെഴുത്തും പുസ്തകരൂപത്തിലുള്ള ഒരു പുതുലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയും തമ്മിലുള്ള അകലമായി

രുന്നു. വെറും 'അതോ ഇതോ' എന്ന ചോദ്യമല്ല അത്. ചന്തുമേനോൻ *ഹെൻറി യെറ്റ ടെമ്പിൾ* മലയാളത്തിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തിരുന്നെങ്കിൽ അദ്ദേഹം രൂപത്തിലും ഉള്ളടക്കത്തിലും കലാത്മകമായ ഒരു നോവൽ സൃഷ്ടിക്കുമായിരുന്നു. മതപരവും പുരാണപരവുമായ ആഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്ന് അതു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നേനെ. *ഇന്ദുലേഖ* 'സൃഷ്ടി' ഒരുതരം വിവർത്തനം തന്നെയായിരുന്നു. ഒരു യൂറോപ്യൻ രൂപത്തെ ഭാരതീയകലാസൃഷ്ടിയാക്കി, മലയാളികളെ അവിടെ കുടി പാർപ്പിച്ചു. മാത്രമല്ല, പ്രാദേശികസൗന്ദര്യപരിഗണനകൾകൊണ്ട് അതിനെ അനുരൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. കൃതിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം കൃതിയുണർത്തുന്ന വികാരങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്ന് ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്. നോവൽ കൃത്യമായും നോവലായിരുന്നു. അതായത്, തദ്ദേശീയ സാഹിതീയചക്രവാളത്തിലതു പുതുമയായിരുന്നു. പുതുമയുടെ പ്രതിസന്ധി പരിഹരിച്ചതു ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനരൂപങ്ങളുടെ നാമരൂപാവലികളിലേക്ക് അതിനെ വലിച്ചിഴയ്ക്കാതെ നോവൽ എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് സംജ്ഞതന്നെ അപ്പാടെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ്.[11]

നോവലിനു പുതുമയുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും അതു സ്വായത്തമാക്കിയതു പാരമ്പര്യ ആധുനികരൂപങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള ഒരന്തരാളസ്ഥലമാണ്, അവയുടെ സ്രഷ്ടാക്കൾക്കു തദ്ദേശീയസമൂഹത്തിനുള്ളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതുപോലെ. മലയാളനോവൽ സമ്പൂർണ്ണമായൊരു ഇംഗ്ലീഷു മാതൃകയോ മലയാളിരൂപമോ ആയിരുന്നില്ല. അതുപോലെതന്നെ, എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ചന്തുമേനോൻ, നെടുങ്ങാടി തുടങ്ങിയവരും 'ഉഭയജീവികൾ' (amphibious) ആയിരുന്നു. അവരെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പാരമ്പര്യത്തിനും യൂറോപ്യൻ വൈജ്ഞാനികതയ്ക്കും പങ്കുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ അവരുടെ ബുദ്ധി രണ്ടു ലോകങ്ങളിലും കയറിയിറങ്ങി നടന്നു. മലയാളി കഥാപാത്രങ്ങളെയും മലയാളികളുടെ സൗന്ദര്യബോധത്തെയും ഉത്കണ്ഠകളെയും യൂറോപ്യൻ മാതൃകയിലാക്കിയ നോവൽ ഒരു ഉഭയജീവി സ്വഭാവമുള്ള കലാസൃഷ്ടിയാണ്. നോവൽ സ്രഷ്ടാക്കൾക്കോ സൃഷ്ടികൾക്കോ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രമാണികതയോ 'ആധുനികത'യുടെ പുതുമയോ പൂർണ്ണമായി അവകാശപ്പെടാനാവില്ല.

കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാരുടെ *ദ്വാരക* എന്ന ചെറുകഥ ഈ ഉഭയജീവി സ്വഭാവം ഉജ്ജ്വലമായി കോറിയിടുന്നു. കഥയിൽ മാർട്ടിൻ ജെയിംസ് എന്ന വിഖ്യാതനായ ഇംഗ്ലീഷു ശാസ്ത്രജ്ഞനൊപ്പം ബോംബേയ്ക്കും ഏദനുമിടയിൽ സമുദ്രത്തിൽ കേബിളുകൾ ഇട്ടുകൊണ്ടു സഞ്ചരിക്കുകയാണ് കഥാകൃത്ത്. ബോംബെ തീരം വിട്ട് എൽഫന്റാ ദ്വീപിനടുത്ത് എത്തിയപ്പോൾ കേബിൾ കൂർത്ത പാറകളിൽ തട്ടി മുറിയുന്നു. ചെയ്ത ജോലികളെല്ലാം പാഴായതോർത്തു നായനാർ ദു:ഖിക്കുന്നു. മാർട്ടിൻ ജെയിംസ് ആകട്ടെ അമേരിക്കയെന്ന പുതിയ ലോകത്തിലെ പ്രശസ്ത ശാസ്ത്രജ്ഞൻ കണ്ടുപിടിച്ച ഒരുതരം വാട്ടർ ജാക്കറ്റു നായനാർക്കു പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ ജാക്കറ്റു ധരിച്ചുകൊണ്ടു വെള്ളത്തിനടിയിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാം. ഒരു ഹെൽമെറ്റും കൂടെ ധരിച്ചാൽ ശ്വാസോച്ഛ്വാസവും സുഗമമാകും. അറേബ്യൻ സമുദ്രത്തിൽ ഇരുനൂറടി താഴ്ചയിലേക്ക് ഊളിയിട്ടു

കേബിളിനെ പാറകളിൽനിന്നു വിടർത്തിയെടുക്കാൻ അവർ തീരുമാനിക്കുന്നു. അന്നു വൈകുന്നേരം സിഗാർ പുകച്ചുകൊണ്ടു കപ്പലിന്റെ മേൽത്തട്ടിലിരിക്കുമ്പോൾ മാർട്ടിൻ നായനാരോടു ദ്വാരകയെക്കുറിച്ചു സംസാരിച്ചു. തങ്ങൾ നങ്കൂരമിട്ടിരിക്കുന്നിടത്തുനിന്ന് ഏറെ അകലെയായിരിക്കില്ല കൃഷ്ണന്റെ പട്ടണമായ ദ്വാരക മുങ്ങിക്കിടക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതരും ഭാരതീയകൃതികളായ മഹാഭാരതവും ശിശുപാലവധവും ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെന്നും മാർട്ടിൻ പറഞ്ഞു. ആ രാത്രി നായനാരുടെ മനസ്സുനിറയെ ദ്വാരകയെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകളായിരുന്നു. രാത്രിയിലവർ ശാസ്ത്രസംഭാവനയായ ജാക്കറ്റുകൾ ധരിച്ച് ആഴങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങി. ബഹുവർണ്ണങ്ങളിലുള്ള പവിഴവും ചിപ്പികളും കല്ലുകളും വിസ്മയപൂർവ്വം നോക്കിക്കാണുന്നതിനിടയിൽ അവർ ഒരു കരിങ്കൽ കഷണം ശ്രദ്ധിച്ചു. അതിൽ നാഗരി ലിപിയിലുള്ള ഒരു ലിഖിതം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഏതാനും ചുവടുകൾ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ അവർ കാലിടറി ഒരു തുരങ്കത്തിലേക്കു വീണു. അത് അർദ്ധഗോളാകൃതിയിലുള്ള ഭീമാകാരമായ ഒരു ഹാളിൽ അവരെ എത്തിച്ചു. തറ പവിഴം കൊണ്ടു മോടിപിടിപ്പിച്ചത്. അതിൽ വള്ളികളും പൂക്കളും പക്ഷികളും കൊണ്ടു ചിത്രപ്പണി ചെയ്തിരിക്കുന്നു. അവിടെ നിരനിരയായി രത്നങ്ങൾ പതിച്ച തൂണുകൾ. സ്വർണ്ണസിംഹാസനങ്ങൾ, എല്ലാം പ്രതാപപൂർണ്ണം. താഴത്തെ ഹാളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെന്നപ്പോൾ അവിടെ തറ മിനുസമുള്ള കറുത്ത കല്ലുകൾകൊണ്ട്. അവിടെയൊരു വിശിഷ്ടസ്വർണ്ണകുംഭം. അതിൽ രത്നങ്ങൾ പതിച്ചിരിക്കുന്നു; ഭയാനകരൂപങ്ങൾ കോറിയിട്ടിരിക്കുന്നു. നായനാർ ആ കുംഭത്തിൽ തൊടാൻ ഒരുമ്പെട്ടപ്പോൾ അതു പെട്ടെന്നു പൊടിഞ്ഞില്ലാതെയായി. അതു പൊടിഞ്ഞു പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ നിലത്തു വെള്ളം നിറഞ്ഞു. മുറിയാകെ പുക പരന്നു. രണ്ടു ഭീകരഭൂതങ്ങൾ വന്നു നായനാരുടെ കഴുത്തിൽ പിടികൂടി. അയാൾ പേടിച്ചു നിലവിളിച്ചു. പരിഷ്കാരിയായ സുഹൃത്തു യൂറോപ്പിലെ കപ്പലുകളെക്കുറിച്ചും ശാസ്ത്രീയ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളെക്കുറിച്ചും സംസാരിക്കുന്നതിനിടയിൽ താൻ സ്വപ്നം കാണുകയായിരുന്നുവെന്ന് അപ്പോൾ നായനാർ തിരിച്ചറിഞ്ഞു.[12]

കപ്പലിലും വെള്ളത്തിനടിയിലുമായുള്ള കഥാപാത്രത്തിന്റെ സാഹിതീയ ഉഭയസ്വത്വത്തിനു പുറമേ കോളനിവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട തദ്ദേശീയബുദ്ധിജീവിയുടെ ചില പ്രധാനപ്പെട്ട ധർമ്മസങ്കടങ്ങളിലേക്കും ഈ കഥ നമ്മെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടുപോകുന്നു. ദ്വാരകയെന്ന ഐതിഹാസികനഗരത്തിന്റെ അയഥാർത്ഥമായ കണ്ടുപിടുത്തമാണു കഥാതന്തുവെങ്കിലും പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും വിസ്മയങ്ങളിലൂടെയാണ് – ആവിക്കപ്പൽ, ആധുനിക ജലാന്തരവാർത്താവിനിമയം തുടങ്ങിയവ– ആഖ്യാന നിർമ്മിതി. ആധുനിക സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ അത്ഭുതത്തിലൂടെയാണു നായനാർ ദ്വാരക വീണ്ടും കണ്ടെത്തുന്നത്. അതുപോലെ കേബിൾ കുരുങ്ങി മുറിഞ്ഞ സ്ഥലത്താണു ദ്വാരക മുങ്ങിപ്പോയിട്ടുണ്ടാവുകയെന്ന സംശയം ഉന്നയിക്കുന്നതു മാർട്ടിൻ ജെയിംസ് ആണ്. അത്യധികം പരമ്പരാഗതവും മിത്തിക്കലുമായൊരു സ്ഥലത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ നായനാർ നടത്തുന്നതു പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യ

ശാസ്ത്രകാരന്റെയും മധ്യസ്ഥതയിലൂടെയാണ്. ആധുനികമായ, ചിലപ്പോൾ അതി-ആധുനികമായ ഇടത്തിലാണു തീർച്ചയായും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ സാധ്യമായിത്തീരുക. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ന്യായീകരണവും ആധുനികത അനുവദിക്കുന്നു. ദ്വാരകയെ മുക്കിയ വരുണ ക്രോധകഥ ദുരന്തം വിതയ്ക്കുന്ന ഭൗമചലനങ്ങളുടെ കലാപരമായ ആവിഷ്കാരമാണെന്നു നായനാർ വിചാരിക്കുന്നു. എന്നാൽ കഥയിലൊരു തിരിവുണ്ട്. കൊത്തുപണികളുള്ള സുവർണ്ണ കുംഭത്തിൽ നായനാർ തൊടുമ്പോൾ അതു പൊടിഞ്ഞുപോവുകയും പുരാണ നഗരം കാക്കുന്ന ഭൂതങ്ങൾ അതോടെ അയാളുടെ നേർക്കു പാഞ്ഞടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ സ്പർശം താൻ അതിയായി മോഹിച്ചതിനെ തകർക്കുന്നു. തന്റേതെന്നു താൻ കരുതിയിരുന്നതിൽ അദ്ദേഹം അത്യന്തം വൈരിയുമായിരിക്കുന്നു. ആധുനികതയോട് ഉറ്റബന്ധം പുലർത്തി മെരുങ്ങി വഴങ്ങിപ്പോയ കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവിക്കു സ്വന്തമെന്നു കരുതാൻ സാംസ്കാരികപൈതൃകമില്ല, വീണ്ടെടുക്കാൻ അകളങ്കിതമായ ഇടവുമില്ല. ഇതിനൊക്കെ പുറമെ, ഒടുവിൽ എല്ലാം സ്വപ്നമായിരുന്നു എന്ന തിരിച്ചറിവ്. ഇതേ സ്വപ്നാനുഭവത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് അയാളുടെ അധുനികതാപ്രവേശം- ആവിക്കപ്പലിലെ സഞ്ചാരം, പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ ഉപയോഗം, വെള്ളക്കാരനുമൊത്തുള്ള സിഗാർവലി തുടങ്ങിയവ. ഇതിന്റെതന്നെ മറ്റൊരുഭാഗമാണു തന്റെ പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള എപ്പിഫെനിക് എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന കണ്ടെത്തൽ. യഥാർത്ഥത്തിൽ അയാൾ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നത് ഒരു ഉഭയജീവിയെപ്പോലെ ഇരു ലോകങ്ങളിലാണ്. ആധുനികതയുടെ വേഷമണിഞ്ഞു പാരമ്പര്യത്തെ ലളിതമായി കണ്ടെത്താനാകില്ല.

വിളുമ്പിലെ മനുഷ്യൻ: പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു (1857–1919)

ഒരു തീയ്യ വക്കീലായിരുന്ന പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു 1892-ൽ *സരസ്വതീ വിജയം* എന്ന നോവൽ എഴുതുമ്പോൾ റിയലിസം, നോവലെന്ന സാഹിത്യരൂപത്തിന്റെ വൈദേശികത്വം, അതിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവയൊന്നും അയാളെ അലോസരപ്പെടുത്തിയിരിക്കില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ കഴിയുമോ എന്നതിനെക്കാൾ യാഥാർത്ഥ്യം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്ന ഉത്കണ്ഠയായിരിക്കാം പ്രബോധനപരമായ നോവൽ രചിച്ച അദ്ദേഹത്തിൽ മുന്നിട്ടുനിന്നത്. 'മലയാളത്തിലെ പുലയന്മാരുടെ സങ്കടാവസ്ഥ'യായിരുന്നു പ്രവർത്തനത്തിനുള്ള ആഹ്വാനമെന്ന നിലയിൽ ഇങ്ങനെയൊരു കൃതി എഴുതുവാനുണ്ടായ പ്രകോപനം. 'ഈ കഥ വായിക്കുന്ന ഏതൊരു മലയാളിയും മേൽപ്രകാരം കഷ്ടസ്ഥിതിയിൽ ഉള്ള ജീവികളുടെ (പുലയരുടെ) നേരെ ആർദ്രത തോന്നി ആവക നിരാശ്രയന്മാരെ അവരുടെ സങ്കടസ്ഥിതിയിൽനിന്നു മാത്രയെങ്കിലും ഉദ്ധരിപ്പാൻ എന്റെ ഈ ചെറുതായ പ്രയത്നം ഇടവരുത്തുന്നുവെങ്കിൽ അതുതന്നെ എന്റെ ഈ പരിശ്രമത്തിന്റെ ഫലസിദ്ധിയാകുമായിരുന്നു' എന്നു കുഞ്ഞമ്പു കരുതി. ചന്തുമേനോനെപ്പോലെയോ നെടുങ്ങാടിയെപ്പോലെയോ സാഹിത്യരൂപസംബന്ധിയായ നിർബന്ധിതവിചിന്തനങ്ങൾ കുഞ്ഞമ്പുവിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. നോവൽ തരക്കേടില്ലാത്ത സാഹിത്യരൂ

പമാണ്. അദ്ദേഹമതിനെ പരിഷ്കാരത്തിനുള്ള ആയുധമാക്കി. മറ്റൊരു വ്യത്യാസം കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ പ്രകൃതത്തിലെ ഉഭയത്വമാണ്. അതു മറ്റൊരു തലത്തിലെ സ്ഥാനമാറ്റംകൊണ്ടു സംഭവിച്ചതുമാണ്. മറ്റുള്ളവരെപ്പോലെ അയാളും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ഭിന്നലോകങ്ങൾക്കിടയിൽ, എന്നാൽ പൂർണ്ണമായി ഒന്നിന്റെയും ഭാഗമല്ലാതെ, ചാഞ്ചാടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. കീഴ്ജാതിക്കാരനായതുകൊണ്ടുതന്നെ ഹൈന്ദവ പാരമ്പര്യത്തിലേക്കുള്ള സംസ്കൃതജ്ഞാനപാതകൾ കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ മുമ്പിൽ അടഞ്ഞുകിടന്നു. കീഴാളത്തം കൊണ്ട് അയാളതിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രലോഭനങ്ങൾ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സംശയാസ്പദമായ ആശ്വാസങ്ങളെക്കാൾ അദ്ദേഹത്തിന് അർത്ഥമുള്ളതായി തോന്നി.

'വിദ്യാധനം സർവ്വധനാൽ പ്രധാനം' എന്ന നോവലിന്റെ തലക്കുറി (epigraph) മുഖ്യസന്ദേശം വിളിച്ചറിയിക്കുന്നു. കുഞ്ഞമ്പുവിനതു കേവലം അമൂർത്തമായ പ്രമാണം ആയിരുന്നില്ല. അറിവിലൂടെയുള്ള പ്രയാണത്തിന്റെ (mobility) പ്രതീക്ഷ ആയിരുന്നു. വ്യക്തിജീവിതത്തിൽ അദ്ദേഹം വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം തൊട്ടറിഞ്ഞിരിന്നു. അച്ഛൻ നടത്തിയിരുന്ന പാരമ്പര്യ പാഠശാലയിൽനിന്നു മാറി കണ്ണൂർ ഗവൺമെന്റു ഹൈസ്കൂളിൽ ചേർന്നതോടെയാണു കുഞ്ഞമ്പുവിന് ഇംഗ്ളീഷു വിദ്യാഭ്യാസം കിട്ടിത്തുടങ്ങിയത്. ഭാരിച്ച ചെലവുകൾ കാരണം മെട്രിക്കുലേഷനുശേഷം അദ്ദേഹത്തെ ഉപരിപഠനത്തിനയയ്ക്കാൻ കുടുംബത്തിനു നിവൃത്തിയില്ലാതെ പോയതുമൂലം പഠനം തടസ്സപ്പെട്ടു. ഒരു പോസ്റ്റുമാസ്റ്ററായി മലപ്പുറത്തു ജോലിയാരംഭിച്ച കുഞ്ഞമ്പു പിന്നീടു തളിപ്പറമ്പിലെ മജിസ്ട്രേററു കോടതിയിൽ പകർത്തു ഗുമസ്തനായി ചേർന്നു. വക്കീൽ പരീക്ഷ ജയിച്ചു തളിപ്പറമ്പു മുൻസിഫു കോടതിയിൽ വക്കീലായി. അവിടെനിന്നു പിന്നീടു കണ്ണൂരിലേക്കു മാറി, അവിടെ നേരും പഠിപ്പുമുള്ള വക്കീലെന്ന നിലയിൽ പ്രശസ്തി നേടി. ഒരു മകൻ, പോത്തേരി മാധവൻ, മദ്രാസ് ലെജിസ്ലേറ്റീവ് അസംബ്ലിയിൽ അംഗമായി. ഒരു മകൾ, പാറുമ്മ, യു.എസ്.എ.യിൽനിന്നു വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിൽ ഉന്നതബിരുദം നേടി. സർവധനത്തിലും മഹത്തരമായ ധനം വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്ന് ഇങ്ങനെയെല്ലാം കുഞ്ഞമ്പു അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞു. കണ്ണൂരിൽ എഡ്വേർഡ് പ്രസ് സ്ഥാപിച്ച് അവിടെനിന്നു താൻ അനിശ്ചിതാവസ്ഥയിൽ അകപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യവുമായുള്ള ഇടപെടലുകൾ വിഷയമാക്കി ഒരു പുസ്തകപരമ്പര അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. മലബാറിലെ പുലയരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും ഉന്നമനത്തിനുമായി പ്രവർത്തിച്ച കുഞ്ഞമ്പുവിനു തീണ്ടൽജാതിക്കാരുമായുള്ള അടുപ്പംമൂലം 'പുലയൻ കുഞ്ഞമ്പു' എന്നു പേരായി. മറ്റു വഴികളിലൂടെ സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹം നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി വേണം *സരസ്വതീവിജയ*മെന്ന നോവലിനെ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തനത്തെ കാണാൻ.

താൻ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നതും എന്നാൽ തനിക്ക് ഇടം നിഷേധിച്ചതുമായ ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യവുമായുള്ള കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ നിരന്തരവും യാതനാപൂരിത

വുമായ ഇടപെടലുകളുടെ ഭാഗമായി ഈ നോവലിനെ മനസ്സിലാക്കാം. *കേരള പത്രിക, കേരളസഞ്ചാരി, ഭാഷാപോഷിണി* തുടങ്ങിയ അന്നത്തെ പ്രധാന പത്രികകളിലെല്ലാം തന്റെ ജാതിക്കാരുടെ അവശതകളെക്കുറിച്ചു കുഞ്ഞമ്പു എഴുതിയിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യകാലകൃതികളിലൊന്നു *രാമകൃഷ്ണസംവാദം* എന്ന തലക്കെട്ടിലുള്ള രാമകൃഷ്ണപരമഹംസന്റെ ജീവചരിത്രമാണ്. ഹിന്ദുമതത്തെ ഭൗതികവും ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളിലൂടെ സുഗമവുമാക്കി ആവാസയോഗ്യമായ മതമാക്കുന്നതിന് ഈ ബംഗാളി സന്ന്യാസി നടത്തിയ ആഹ്വാനത്തോടു കുഞ്ഞമ്പു അനുകൂലമായി പ്രതികരിച്ചു എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. ബംഗാളിൽ രാമകൃഷ്ണന്റെ അനുയായികളിലേറെയും ഈശ്വരകൃപയിൽനിന്ന് ഐഹികതയുടെ ഇരുട്ടിലേക്കും സർക്കാരിന്റെ ഇടനാഴികളിലേക്കും മടുപ്പിക്കുന്ന ജോലികളിലേക്കും വീണുപോയ 'ഭദ്രലോക'ക്കാരായിരുന്നു. രാമകൃഷ്ണന്റെ പഠിപ്പിക്കലുകളിലെ യാഥാസ്ഥിതികവും ശ്രേണീബദ്ധവുമായ അംശങ്ങളോടു കുഞ്ഞമ്പു എങ്ങനെ പ്രതികരിച്ചുവെന്നു തീർച്ചയില്ല. എന്നാൽ ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യം എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാക്കണമെന്ന ഒരുതരം പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ഉത്സാഹം രചനകളിലുണ്ട്. കുഞ്ഞമ്പുവിനെ ആകർഷിച്ചതും അതുതന്നെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടുത്ത ഗ്രന്ഥമായ *രാമായണസാരശോധന* (1893) ബ്രാഹ്മണ വഞ്ചനയെയും ഉപജാപത്തെയും തുറന്നുകാട്ടുന്ന രാമായണ പുനരാഖ്യാനമാണ്. ആഖ്യാനത്തിലെ നിർണ്ണായക മുഹൂർത്തങ്ങൾ - രാമനെ കാട്ടിലയയ്ക്കുന്നതും ലങ്കയിൽനിന്നു മടങ്ങിയെത്തിയതിനു ശേഷം സീതയെ കാട്ടിലുപേക്ഷിക്കുന്നതും ഗൂഢാലോചനകളായിട്ടാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്തം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാനുള്ള പരശുരാമന്റെ പരിശ്രമത്തെ രാമൻ എതിർത്തതിനുള്ള പ്രതികാരം. അവസാനം ഇനിയൊന്നും നേടാനാവില്ല എന്നായപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണർ രാമനെ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമായി അഭിഷേകിച്ചു.

*സരസ്വതീവിജയ*വും ഈ കൃതിയും ഏതാണ്ടൊരേ സമയത്താണു രചിക്കപ്പെടുന്നത് . ബ്രാഹ്മണർ ഹിന്ദുയിസത്തിന്റെ ദോഷബുദ്ധികളായ രക്ഷാകർത്താക്കളാണെന്ന പ്രമേയം രണ്ടിലും തുടരുന്നുവെന്നതും ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിക്കുന്നു.[13] എന്നിരുന്നാലും, കുഞ്ഞമ്പു വെറുത്തിരുന്നതു ഹിന്ദുയിസത്തെ അല്ലായിരുന്നുവെന്നും 'ബ്രാഹ്മണമതത്തെ' ആയിരുന്നുവെന്നും മൂർക്കോത്തു കുമാരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. *സരസ്വതീവിജയ*ത്തിൽ കീഴ്ജാതീയരുടെ ക്രിസ്തുമതപരിവർത്തനം വിമോചനത്തിനുള്ള മുഖ്യപ്രമേയങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ്. എന്നാൽ 1904 -ൽ എഴുതിയ കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ അടുത്ത പ്രധാനകൃതിയായ *തീയ്യരി*ൽ ക്രൈസ്തവമതത്തിലേക്കുള്ള തീയ്യരുടെ മൊത്തമായ പരിവർത്തനത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ആഹ്വാനം എന്നതും വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. ഹിന്ദുയിസശക്തികളുമായുള്ള യാതനാനിർഭരമായ അഭിമുഖീകരണങ്ങളിൽനിന്ന് അതിന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ നിരാസത്തിലേക്കും കയ്യൊഴിയലിലേക്കുമുള്ള പരിണതിയാണ് ഇതിൽനിന്ന് അനുമാനിക്കാനാവുക. കുഞ്ഞമ്പു ഒരിക്കലും മതപരിവർത്തനത്തിന് ഒരുമ്പെട്ടില്ലായെന്നതും, തുടർന്ന് ഈ ലേഖനത്തിൽ ഞാൻ വാദിക്കും പോലെ, തന്റെ ഉറ്റവൈരിയായ ഹിന്ദുയിസത്തോടുള്ള അഭിമുഖീകരണം

തുടർന്നുവെന്നതും പ്രത്യേകം ഓർമ്മിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അദ്ദേഹം പേറിയിരുന്ന തീവ്രമായ യാതനാദണ്ഡങ്ങൾ *തീയ്യർ*ക്കുള്ള മുഖവുരയിൽ മൂർക്കോത്തു കുമാരൻ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുസ്തകം എഴുതിയിരിക്കുന്ന ആളും തീയനായതിനാൽ അവരിൽ ഒരാളായി തന്നെ കണക്കാക്കണമെന്നാണു കുഞ്ഞമ്പു ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. മലയാളി സമൂഹത്തിലെ തീയരുടെ അവസ്ഥ അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ വേദന അദ്ദേഹത്തിനുണ്ട്. ഭീകരവും യാതനാനിർഭരവുമായ അവസ്ഥയിൽനിന്നു തീയരെ മോചിപ്പിക്കുവാൻ സഹാനുഭൂതിയുള്ള വ്യക്തിയോ പ്രസ്ഥാനമോ മുമ്പോട്ടു വരാത്തതെന്തെന്ന് അദ്ദേഹം അത്ഭുതപ്പെടുന്നു. സകലജീവിവർഗങ്ങളുടെയും സ്രഷ്ടാവായ തമ്പുരാന്റെ കൃപയാൽ തന്റെ മുമ്പിൽ ഒരു വഴി തെളിഞ്ഞുവരുന്നുണ്ട് എന്നു കുഞ്ഞമ്പു പറയുന്നു.[14] ഇത്തരമൊരു പരിതോവസ്ഥയിൽ മുന്നോട്ടുള്ള വഴി ഹിന്ദുയിസത്തിൽനിന്നു പുറത്തുകടക്കലാണെന്നു തോന്നാമെങ്കിലും കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് അത്ര ലളിതമായ പരിഹാരങ്ങൾ അനുവദിക്കുന്നില്ല. *സരസ്വതീവിജയം* അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒത്തുതീർപ്പിനെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു-ഹിന്ദുയിസത്തിനുള്ളിലുള്ള ആന്തരവിമർശന സാധ്യതയ്ക്കും കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ കരുത്താർജ്ജിക്കാനുള്ള പ്രായോഗികവും വിവേകപൂർവവുമായ മറുമാർഗവും തമ്മിൽ സർഗാത്മകമായൊരു സംഘർഷം നിലനിർത്തുക എന്ന ഒത്തുതീർപ്പ്. കൊളോണിയലിസവും ക്രിസ്തുമതവും വെട്ടിത്തുറന്ന സാധ്യതകളുടെ രൂപകമായിത്തീരുന്നു ആ അർത്ഥത്തിൽ മതപരിവർത്തനം.

അറിവിന്റെ വിജയം

നോവൽ ആരംഭിക്കുന്നത് ഒരു ഘോഷയാത്രയോടെയാണ്. രത്നശേഖരയില്ലത്തു കുബേരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാടു തന്റെ മകൾ, പേരക്കുട്ടികൾ, കാര്യസ്ഥൻ രാമൻകുട്ടി നമ്പ്യാർ എന്നിവരോടൊന്നിച്ചു മരുമകന്റെ വീട്ടിൽനിന്നു മടങ്ങുകയാണ്. പരലോകവ്യഗ്രനും പണ്ഡിതനുമായിരിക്കേണ്ട ബ്രാഹ്മണനു നൽകിയിരിക്കുന്ന പേരിൽ വല്ലാത്ത പൊരുത്തക്കേടുണ്ട്. ഘോഷയാത്രയെ അധികാരശ്രേണിയുടെ ബിംബമായി കാണാം- സുന്ദരനും പ്രസന്നവദനനുമായ നമ്പൂതിരി മുമ്പിൽ, പിന്നാലെ മകൾ, കുട്ടികൾ, നായർ കാര്യസ്ഥൻ, ഏറ്റവുമൊടുവിൽ കീഴ്ജാതിക്കാരായ വേലക്കാർ. കാര്യങ്ങളുടെ ക്രമം ഈവിധം വ്യക്തമായിരുന്നുവെങ്കിലും ദൂരത്തുനിന്നും ഒഴുകിയെത്തിയ ഒരു പാട്ടിന്റെ- എള്ളിലുള്ളെണ്ണകണക്കെ ദേഹങ്ങടെ ഉള്ളിലുള്ളീശ്വരൻ താനിരിപ്പൂ - ശബ്ദം അന്തരീക്ഷത്തിൽ ഇണക്കമില്ലായ്മയുണ്ടാക്കുന്നു. ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രാരംഭത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ജാതീയവും ലിംഗപരവും കാലപരവുമായ ശ്രേണിയിൽനിന്നു വിരുദ്ധമായി, അങ്ങനെയൊന്നിന്റെ പ്രഭാവത്തെ നിരാകരിക്കുന്നതും ഭക്തിപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നു വരുന്നതുമായ ഈ വൈകാരിക ഭാവന എല്ലാ വ്യക്തികളുടേയും ദൈവികത്വം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു.

പാട്ടുകാരനെ തേടിപ്പോയ കാര്യസ്ഥൻ രാമൻകുട്ടി നമ്പ്യാർ പുലയൻ മരത്തനാണ് ഒരു ബ്രാഹ്മണൻ സമീപപ്രദേശത്തൂകൂടി കടന്നുപോകുമ്പോൾ

പാടി അന്തരീക്ഷത്തെ മലീമസമാക്കാൻ ഒരുമ്പെട്ടതെന്നു കണ്ടെത്തുകയും അതിൽ ക്രുദ്ധനാവുകയും ചെയ്യുന്നു. നമ്പ്യാരുടെ നടപടി ധിക്കാരപരവും കിരാതവുമായിരുന്നു. അപരാധിയായ പുലയനെ തൊഴിച്ചുകൊന്നശേഷം മടങ്ങിവന്ന നമ്പ്യാർ ശ്രേഷ്ഠമായ ശ്രേണീക്രമത്തെ (great chain of being) നിലനിർത്തിയതിനു യജമാനന്റെ പ്രശംസയ്ക്കു പാത്രമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടും തൃപ്തനാകാതെ, കുപിതനായ നമ്പൂതിരി പുലയന്റെ കുടുംബത്തെ തന്റെ ഭൂമിയിൽനിന്നു കുടിയൊഴിപ്പിക്കുകയും ഗ്രാമത്തിൽനിന്നുതന്നെ നാടുകടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ, ഒരു പരമ്പരാഗതഗ്രാമത്തിൽ സാധാരണമായിരുന്ന ഈ നിതീനിർവഹണത്തിന് രണ്ടു സംഭവങ്ങൾ ഭംഗം വരുത്തുന്നു. ഒന്നാമതായി, മരിച്ച പുലയൻ ഒരു ഇംഗ്ലീഷുകാരന്റെ തോട്ടം തൊഴിലാളിയായിരുന്നതുകൊണ്ട് അയാൾ ഒരു പോലീസന്വേഷണത്തിന് ഏർപ്പാടുണ്ടാക്കി. രണ്ടാമതായി, ഒരു പുലയന്റെ മൃതദേഹം പുഴയിൽനിന്നു കണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്നതു നമ്പൂതിരിയുടെ ശത്രുക്കൾക്ക് അയാൾക്കെതിരെ ഗൂഢാലോന ചെയ്യാൻ അവസരമൊരുക്കി. എന്നാൽ കാര്യങ്ങൾ ഒതുക്കിതീർക്കാൻ വില്ലേജധികാരിയുടെ മകളും തന്റെ സഹോദരനും തമ്മിലുള്ള രഹസ്യബാന്ധവം അംഗീകരിക്കാമെന്ന പരോക്ഷസൂചന അധികാരിക്കു നൽകിക്കൊണ്ട് അന്വേഷണത്തെ താല്ക്കാലികമായി നിർത്തിവെപ്പിക്കാൻ നമ്പൂതിരിക്കു കഴിഞ്ഞു.

എന്നാൽ കൊളോണിയൽ നിയമവ്യവസ്ഥയും ചട്ടങ്ങളും, ഗ്രാമത്തിലെ പ്രമാണിവർഗ്ഗത്തിന്റെ തന്ത്രപൂർവ്വമായ നീക്കങ്ങളും കേസിനെ സജീവമായി നിലനിർത്തി. രാമൻകുട്ടി നമ്പ്യാർ അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുകയും നമ്പൂതിരി മലബാറിൽനിന്ന് ഓടിപ്പോകാൻ നിർബന്ധിതനാവുകയും ചെയ്തു. ശക്തനും സമ്പന്നനും അഹങ്കാരിയുമായ ഒരു ഭൂപ്രഭുസ്ഥാനത്തുനിന്നു നിയമത്തിൽനിന്ന് ഒളിച്ചുനടക്കുന്ന ഒരു പിടികിട്ടാപ്പുള്ളിയായി അയാൾ മാറുന്നു. തിരുവനന്തപുരം, ബോംബെ, മദിരാശി, ശ്രീരംഗം, രാമേശ്വരം മുതലായ പുണ്യസ്ഥലങ്ങളിലൂടെയും നഗരങ്ങളിലൂടെയും തികച്ചും വിഭിന്നമായ പ്രദേശങ്ങളിലൂടെയും വൈവിധ്യമാർന്ന സാമൂഹ്യാചാരാനുഭവങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങിക്കൊണ്ട് അയാൾ കാശിയിലേക്കു രക്ഷപ്പെടുന്നു. നീണ്ട പതിനഞ്ചുവർഷം അവിടെ ഒരു പണ്ഡിതനായി കഴിഞ്ഞ നമ്പൂതിരി വിശേഷാധികാരവും സമ്പത്തും ഉണ്ടാക്കുന്ന ധിക്കാരത്തെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിൽ പര്യാലോചിക്കുന്നു. അതേസമയം, നാട്ടിൽ നമ്പൂതിരിയുടെ മകളെ പരപുരുഷബന്ധവും അധാർമ്മികതയും ചുമത്തി സമുദായത്തിൽനിന്നു പുറത്താക്കുകയും അവരേയും മകൾ സരസ്വതിയെയും ഒരു ജർമ്മൻ പാതിരി ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കു സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

പതിനഞ്ചു വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം തോട്ടമുടമയായ ജോസഫ് തന്റെ പരിചാരകനൊപ്പം ബിസിനസ്സ് ആവശ്യങ്ങൾക്കായി കാശിയിൽ പോകുന്നു. പരിചാരകൻ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെ തിരിച്ചറിയുന്നതോടെ നിയമവും ചട്ടങ്ങളും അതിന്റെ വഴിക്കു നീങ്ങിത്തുടങ്ങി. പതിനഞ്ചു ദിവസങ്ങൾക്കുള്ളിൽ കൊലപാതക കുറ്റത്തിനു വിചാരണ നേരിടാനായി നമ്പൂതിരിയെ മലബാറിലേക്കു മടക്കിക്കൊണ്ടുവന്നു. യേശുദാസൻ എന്ന ക്രിസ്ത്യാനി ജഡ്ജി അധ്യക്ഷത

വഹിച്ച കോടതിമുറിയിൽ ഹതഭാഗ്യനായ നമ്പൂതിരിക്കെതിരായി തെളിവുകൾ കുന്നുകൂടി; നമ്പൂതിരിയുടെ ശത്രുക്കൾ അയാളിൽ കുറ്റം ചുമത്തുന്നതിനായി അണിനിരന്നു. എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ടുവെന്നു തോന്നിച്ച നിമിഷത്തിൽ ഒരു ഫോട്ടോഗ്രാഫ് ഹാജരാക്കിക്കൊണ്ട് ഒരു ജർമ്മൻ പാതിരി ഇടപെടുന്നു. ചിത്രം പുലയൻ മരത്തന്റേതാണെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നു. തിങ്ങിനിറഞ്ഞ കോടതിമുറിയെ മുഴുവൻ വിസ്മയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു മരത്തൻ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നും, അതു മറ്റാരുമല്ല ജഡ്ജി യേശുദാസനാണെന്നും പാതിരി വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. എല്ലാം കീഴ്മേൽ മറിയുന്നതാണു നോവലിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ നാം കാണുന്നത്. തുടക്കത്തിൽ പാട്ടുപാടി എന്ന കുറ്റത്തിനു പുലയനെ നമ്പൂതിരി ന്യായം വിധിക്കുകയും ദയാരഹിതമായി വധശിക്ഷ തീർപ്പാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവസാനമാകട്ടെ പുലയൻ നമ്പൂതിരിയെ ന്യായം വിധിക്കുകയും സഹാനുഭൂതിയാൽ അയാൾക്കു മാപ്പുകൊടുത്തു വെറുതെ വിടുകയും ചെയ്യുന്നു.

കഥാസംക്ഷിപ്തം ഇങ്ങനെയാണ്. മരത്തനെ തത്സമയത്തുതന്നെ ഒരു മിഷനറി രക്ഷിച്ച് ഏറ്റെടുക്കുകയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി മദിരാശിയിലേക്ക് അയയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പതിനഞ്ചുവർഷമെന്ന നിസ്സാരകാലയളവിനുള്ളിൽതന്നെ, അസാമാന്യമായ അക്കാദമിക പ്രാഗത്ഭ്യം പ്രദർശിപ്പിച്ച മരത്തൻ മദിരാശിയിൽവച്ചു ബി.എ.യും നിയമബിരുദവും ജയിക്കുകയും സെഷൻസ് കോടതി ജഡ്ജിയാവുകയും ചെയ്തു. കഥയുടെ മറ്റൊരു തിരിവിൽ മരത്തൻ/ യേശുദാസൻ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ പേരക്കുട്ടിയായ സരസ്വതിയെ, സുഭദ്രയുടെ മകളെ, വിവാഹം ചെയ്യുന്നതായും രണ്ടുപേരും ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കു പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതായും അവിടംമുതൽ ഭാര്യാഭർത്താക്കന്മാർ തുല്യനിലയിൽ ജീവിക്കുന്നതായും നാം അറിയുന്നു. നോവലിന്റെ ഒടുക്കം നമ്പൂതിരിക്കു തന്റെ മുൻവിധികളും അഹങ്കാരവും കൈമോശം വരുമ്പോൾ പുലയൻ ആർജ്ജിക്കുന്നത് അവസരങ്ങളുടെ വിശാലലോകമാണ്.

ജാതീയ അനീതിക്കെതിരെ കടുത്ത വിമർശനവും വിദ്യാഭ്യാസം കീഴ്ജാതീയരുടെ വിമോചനത്തിന് എന്ന സന്ദേശവും സംവഹിക്കുന്ന, അന്നത്തെ നിലയിൽ തീവ്രവാദപരമായ (radical) നോവലായിരുന്നു *സരസ്വതീവിജയം.* പാരമ്പര്യ സമൂഹത്തിന്റെ അസമത്വവും നിശ്ചലതയും കൊളോണിയലിസവും മിഷനറി സാന്നിധ്യവും കൂട്ടിക്കൊണ്ടുവന്ന സമത്വ-സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളുടെ വാഗ്ദാനവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തി അവയുടെ വിപരീതത്വം ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നു. എന്നിരുന്നാലും നോവലിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു വർത്തിക്കുന്നതു നടന്നിട്ടില്ലാത്ത ഒരു സംഭവമാണ് – നമ്പൂതിരി യാഥാർഥത്തിൽ പുലയനെ കൊന്നിട്ടില്ല. ഇതും, എല്ലാവർക്കും അവരവർ ആഗ്രഹിച്ചതുതന്നെ ലഭിക്കുന്ന മട്ടിലുള്ള കഥയുടെ ശുഭപര്യവസാനവും യഥാർത്ഥത്തിൽ മിതപ്രകൃതിയായ ഒരു നോവലാണിതെന്ന ചിന്തയിലേക്കു നമ്മെ നയിച്ചേക്കാം. ബ്രാഹ്മണ്യ വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ വിമർശനയുദ്ധത്തിൽ കുഞ്ഞമ്പുവിനു നെഞ്ചുറപ്പു നഷ്ടപ്പെടുന്നുവെന്നു തോന്നാം. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ വിശാല മനുഷ്യപ്രകൃതിക്കായുള്ള ഇത്തരമൊരു അന്വേഷണമാണു നോവലിനെ ഒരു മതലേഖനത്തിന്റെ നിലവാരത്തിൽനിന്ന്

ഉയർത്തുന്നത്. നമ്പൂതിരിയും പുലയനും ഒരുപോലെ വിമോചനം/വീണ്ടെടുപ്പു നേടുന്നുണ്ടങ്കിലും അതിനായി അവർക്കു വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ പിന്തുടരേണ്ടിവന്നു. അവരുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്ക് ഒന്നാകാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. അഴിമതി, മദ്യാസക്തി തുടങ്ങിയ സമകാലീനതിന്മകളിലേക്കും ഗ്രന്ഥകർത്താവു നമ്മെ ആനയിക്കുന്നുണ്ട്. ദരിദ്രരും അലസരുമായ ബ്രാഹ്മണരെ പോറ്റുന്ന ഊട്ടുപുരകളുടെ സ്വഭാവത്തിലേക്കും അമിതമദ്യപാനത്തിലൂടെ സ്വഭാവവും കീർത്തിയും നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്ന ഇക്കപ്പമേനോനെപ്പോലെയുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളിലേക്കും അഴിമതിയുടെ തെന്നുന്ന നിലത്തിലേക്കു വഴുതിനീങ്ങുന്ന കൈക്കൂലിവീരനായ ഒരു മുൻസിഫിന്റെ കഥയിലേക്കും ഒക്കെ ആഖ്യാനം ഇടയ്ക്കിടെ വ്യതിചലിച്ചു സഞ്ചരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യാക്കാരുടെയും യൂറോപ്യന്മാരുടെയും ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും മേൽജാതീയരുടെയും കീഴ്ജാതീയരുടെയും വ്യതിരിക്തങ്ങളായ ആചാരങ്ങളും സാന്ദർഭികമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. മരുമക്കത്തായം, പന്നിയിറച്ചിയും ഗോമാംസവും ഭക്ഷിക്കൽ, തലമുടിക്ഷൗരംചെയ്യൽ, മീശ വെയ്ക്കൽ തുടങ്ങിയവയോടുള്ള മനോഭാവങ്ങളും ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നു. ഹൈന്ദവ കാനോനികഗ്രന്ഥങ്ങളായ രാമായണം, മഹാഭാരതം, കൃഷ്ണചരിതം എന്നിവയിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികളാണു കുഞ്ഞമ്പു അധ്യായങ്ങൾക്കു തലക്കുറിപ്പായി ചേർത്തിരിക്കുന്നത്. നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാടിനു വിപുലമായ രീതിയിൽ നൽകിയിരിക്കുന്നതാകട്ടെ മനുസ്മൃതിയിൽ നിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികളാണ്. വ്യത്യസ്ത ആഖ്യാനശൈലികൾ നോവലിലുണ്ട് – പത്രലേഖന രചന, ഉപന്യാസം, മതബോധനം, നാടകീയസംഭാഷണങ്ങൾ ഇതിനൊക്കെ പുറമേ ഹൈന്ദവക്ഷേത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു കൊളോണിയൽ കമ്മീഷനു കൊടുക്കുന്ന സത്യവാങ്മൂലവും. കുഞ്ഞമ്പുവിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നോവലെഴുത്തു തന്റെ മറ്റു സാഹിതീയ-പത്രപ്രവർത്തനസംരംഭങ്ങളുടെ കൂടെയുള്ളൊരു പ്രവർത്തനമായിരുന്നു. അദ്ദേഹം അതിനെ ഒരു സവിശേഷ കലാരൂപമായി പരിഗണിച്ചിരുന്നില്ല. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ജാതീയ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒരു ചരിത്രകൃതിയോ ഇതിഹാസകാവ്യമോ രചിക്കുന്നതിനു പകരം ഒരു നോവൽ പടുക്കാൻ അദ്ദേഹം തീരുമാനിച്ചതെന്ത്? ഇതിന് രണ്ടു രീതിയിൽ ഉത്തരം ആകാം. ഒന്നാമത്തേതു, ദൈർഘ്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന നിയമങ്ങളോ രൂപപരമോ ശൈലീപരമോ ആയ നിബന്ധനകളോ ഇല്ലാത്ത നോവലിന്റെ അയവുള്ള (protean) സ്വഭാവം. ആദരവർഹിക്കുന്ന തദ്ദേശീയമാതൃകകളുടെ അഭാവം വലിയയളവിൽ ആവിഷ്കാരസ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടാമതായി, പലതരത്തിലുള്ള ആഖ്യാനരൂപങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ നോവലിനു സാധിക്കുമെന്നുള്ള സംഗതി. ആദ്യകാല നോവലുകളുടെ സ്വഭാവം തന്നെ അവയുണ്ടാക്കുന്ന ഒട്ടിച്ചു ചേർത്തതെന്ന പ്രതീതിയാണല്ലോ.

നോവൽ അന്നെങ്ങനെ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടുവെന്നതിനെക്കുറിച്ച് ഏറെ അറിവില്ല. നോവലുകളോടു പൊതുവായി വൈര്യം കാണിച്ച കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ കുഞ്ഞമ്പുവിനോടു സാമാന്യത്തിൽ കവിഞ്ഞ കാർക്കശ്യം പുലർത്തി. *സരസ്വതീവിജയ*ത്തെ സംബന്ധിച്ചു പരോക്ഷമായൊരു പരാമർശം അദ്ദേഹം നടത്തുന്നുണ്ട്. ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ബുദ്ധിവൈഭവത്തെക്കുറിച്ചറിയാൻ അയാൾക്കുണ്ടായ ഓരോ ചിന്തയെക്കുറിച്ചും എഴുതേണ്ടിയിരിക്കുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ജാതിസമ്പ്രദായം, ജന്മികളുടെ പീഡനം, അധികാരികളുടെ വഞ്ചന, നമ്പൂതിരിമാരുടെ വിഡ്ഢിത്തങ്ങൾ – കുളത്തിലെ കുളി, മാറുമറയ്ക്കായ്ക, മരുമക്കത്തായം, പോലീസന്വേഷണം, ജ്യോതിഷം, സദ്യകൾ – ഇവയെല്ലാം ഇല്ലാതാക്കണമെന്ന ശാഠ്യക്കാരനായിരുന്നു കുഞ്ഞമ്പുവെന്നും അദ്ദേഹം എഴുതി.

നവോത്ഥാന മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കവിത്രയത്തിൽപ്പെട്ട ഉള്ളൂർ എസ്. പരമേശ്വര അയ്യർ സരസ്വതീവിജയ നിരൂപണത്തിൽ ആവേശമോ ഉത്സാഹമോ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നില്ല. തന്റെ മലയാളസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ കഥ സംഗ്രഹിച്ചതിനുശേഷം അനുസ്യൂതം ഉദ്ധരണികളുപയോഗിക്കാനുള്ള രചയിതാവിന്റെ പ്രവണത നോവലിന്റെ പാരായണക്ഷമതയെ ദോഷകരമായി ബാധിച്ചുവെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[16] എന്നാൽ 1937-ൽ നോവലിന്റെ രണ്ടാംപതിപ്പു പുറത്തുവന്നപ്പോഴേക്കും വലിയ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചിരുന്നു. അപ്പോഴേക്കും തീയ്യർ കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും പുരോഗമനസ്വഭാവമുള്ള സമുദായങ്ങളിലൊന്നായി ഉയർന്നു. ജാതീയ വിഷയങ്ങൾ അവഗണിച്ചിരുന്നതുകൊണ്ടു ദേശീയതയിൽനിന്നു തുടക്കത്തിൽ തത്വദീക്ഷയോടെ അകലം പാലിച്ചിരുന്ന അവരിലെ നല്ലൊരു വിഭാഗം 1935-ഓടെ കോൺഗ്രസ്സിനെ പിൻതുണച്ചു തുടങ്ങി. സോഷ്യലിസ്റ്റു പാർട്ടിയുടെ വളർച്ചയും സ്ഥിതിസമത്വം മുതലായ ആശയങ്ങളുടെ പ്രചാരവും സാഹിത്യലോകത്തിലും ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കി. സംസ്കൃത സ്വാധീനത്തിൽനിന്നും രാജകീയവും ദൈവികവുമായ വിഷയങ്ങളിൽ നിന്നും വെട്ടിമാറ്റപ്പെട്ട സാധാരണക്കാരുടെ ജീവിതത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന, അവരുടെ ഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട പുതിയൊരു സാഹിത്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മുറവിളികൾ ഉയർന്നുവന്നു. പുലയരുടെ ജീവിതത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതും സുഗ്രഹമായ ഗദ്യത്തിൽരചിക്കപ്പെട്ടതും സ്പഷ്ടമായ സന്ദേശം പകരുന്നതുമായ കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ നോവൽ ഏറെ പ്രകീർത്തിക്കപ്പെട്ടു. തീയ്യ പരിഷ്കർത്താവും അക്കാലഘട്ടത്തിലെ മലബാറിലെ പ്രമുഖ സാഹിത്യകാരനുമായിരുന്ന മൂർക്കോത്തു കുമാരൻ *സരസ്വതീവിജയത്തി*നുള്ള അവതാരികയിൽ എഴുതുന്നത് ആ നോവൽ മർദ്ദിതരുടെയും പാവപ്പെട്ടവരുടെയും ജീവിതങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ജീവൽസാഹിത്യത്തിനുള്ള ഉത്തമ ഉദാഹരണമായിരുന്നു എന്നാണ്.[17]

ക്ലാസിക്കൽ കാനോൻ (Classical Can(n)on)

നോവലിലുടനീളം, പുലയനും നമ്പൂതിരിയുടെ സമുദായത്തിൽനിന്നു പുറന്തള്ളപ്പെട്ട സുഭദ്രയ്ക്കും പുതുജീവിതം നൽകുന്ന വിമോചനപ്രത്യയശാസ്ത്രമായാണു ക്രിസ്തുമതധർമ്മം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. പുലയന്റെ മാറ്റം, ശവം ജഡ്ജിയായി മാറുന്നതു, തീർച്ചയായും മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെയാണ്. ആഖ്യാനത്തിലെ നിർണായകമായ മുഹൂർത്തങ്ങളിൽ വിമോചനത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളായും അഭയസ്ഥാനങ്ങളായും പാതിരിമാർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു.

എന്നിട്ടും ക്രിസ്തുമതം ഒരു അസ്പഷ്ടസാന്നിധ്യമായി നിലകൊള്ളുന്നു- അതിന്റെ സിദ്ധികൾക്കപ്പുറം അതിന്റെ വിശ്വാസങ്ങളോ പ്രത്യയശാസ്ത്രമോ വിസ്തരിക്കപ്പെടുന്നില്ല. മാത്രവുമല്ല, വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയുള്ള ചലനക്ഷമത കാണിക്കുന്ന മരത്തന്റെ സഞ്ചാരപഥം ഇതിവൃത്തത്തെ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്നു. നമ്പൂതിരിയാണു നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രം. മതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് ഉദ്ധരണികൾ വിളമ്പുന്ന ധിക്കാരിയും നിഷ്ഠുരനുമായൊരു ഭൂപ്രഭുവിൽനിന്നു ദാരിദ്ര്യമറിയുന്ന ഒരു അഭയാർത്ഥിയായും ആത്യന്തികമായി മാനവശ്രേണീകരണ പരിഗണനകൾക്ക് അതീതനായ പണ്ഡിതനായും നമ്പൂതിരി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതു കാണുന്നു. ലളിതമായ വായനയിൽ ഒരു മതപരിവർത്തന പ്രബന്ധമായി തോന്നാമെങ്കിലും ഹിന്ദുയിസവുമായും ക്ലാസിക്കൽ കാനോനുമായും ഉള്ള കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ പോരാട്ടമാണു സൂക്ഷ്മമായനോട്ടത്തിൽ നോവലിൽ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത്. ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിൽ പ്രാവീണ്യമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അതിൽ സ്വൈര്യമായി കഴിഞ്ഞുകൂടാൻ കുഞ്ഞമ്പുവിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. *സരസ്വതീവിജയം* പാരമ്പര്യമായുള്ള അഭിമുഖീകരണത്തിൽ കുഞ്ഞമ്പുവിനുണ്ടായിരുന്ന പരിമിതി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. ഹിന്ദുയിസത്തിന്റെ പൊളിച്ചെഴുത്തിലുള്ള പരിമിതികൾ അതു വെളിവാക്കുന്നു എന്നാണ് എന്റെ തോന്നൽ.

ക്ലാസിക്കൽ ഗ്രന്ഥങ്ങളായ *മഹാഭാരതം*, *കൃഷ്ണചരിതം* മുതലായ കൃതികളിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികൾ എല്ലാ അധ്യായങ്ങളുടെയും പ്രാരംഭത്തിലും അന്ത്യത്തിലും ചേർത്തിരിക്കുന്നു. മറ്റു പല കീഴ്ജാതിക്കാരെയും പോലെ കുഞ്ഞമ്പുവിനും പരമ്പരാഗതവിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഇത്തരം ഗ്രന്ഥങ്ങളും പഞ്ചതന്ത്രകഥകളും മറ്റും പഠിക്കാൻ അവസരമുണ്ടായിരുന്നു. മർദ്ദകമായ ഹൈന്ദവ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നുള്ള വിച്ഛേദം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരാഖ്യാനത്തിൽ ഇത്തരം പാഠങ്ങളുടെ പ്രയോഗം എങ്ങനെ വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയും? അനുചിതമായ പാണ്ഡിത്യപ്രകടനമെന്നു നായനാർ ഇതിനെ പരിഹസിക്കുന്നു. ഉള്ളൂരാകട്ടെ കുറെക്കൂടി മാർദ്ദവം പുലർത്തി നോവലിന്റെ പൊതുധാരയ്ക്കു നിരക്കാത്തതാണിതെന്ന് എഴുതി. എന്നാൽ ഈ ഉദ്ധരണികൾ എങ്ങനെ വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നു, ആഖ്യാനത്തിൽ അവയുടെ പങ്കെന്ത് എന്നൊന്നും അന്വേഷിക്കാൻ അവർക്കു താത്പര്യമില്ല. ഒരു തലത്തിൽ ഓരോ അധ്യായത്തിന്റെയും സരസസംഗ്രഹമായി അവയെ പരിഗണിക്കാം. നമ്പൂതിരിയുടെ കാശിയാത്ര പ്രതിപാദിക്കുന്ന അധ്യായത്തിനു തലക്കുറിയായി എടുത്തുചേർത്തിരിക്കുന്നതു പാണ്ഡവൻമാർ തങ്ങളുടെ വനവാസത്തിന്റെ അവസാനവർഷം വിരാടന്റെ കൊട്ടാരത്തിൽ ചിലവഴിക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്ന മഹാഭാരതത്തിലെ ഭാഗമാണ്. ഏറ്റവും ആദ്യത്തെ ഉദ്ധരണിയാകട്ടെ മുഴുവൻ നോവലിന്റെയും സമർത്ഥവും ഗൂഢവുമായ രത്നച്ചുരുക്കമാണ്. ശ്രീകൃഷ്ണചരിതം മണിപ്രവാളത്തിലെ കൃഷ്ണനും സ്യമന്തകരത്നവും എന്ന ഉപാഖ്യാനത്തിൽനിന്ന് എടുത്തിട്ടുള്ളതാണ്. സ്യമന്തകരത്നത്തിന്റെ ഉടമയായ പ്രസേനൻ കാട്ടിൽ മരിച്ചുകിടക്കുന്നതു കണ്ടപ്പോൾ ഏവരും അനുമാനിക്കുന്നതു വിചിത്രവും മനോഹരവുമായ പ്രസ്തുത രത്നത്തിൽ ആഗ്രഹം പ്രകടിപ്പിച്ച കൃഷ്ണനാണതു ചെയ്തത്

എന്നാണ്. പ്രസേനനെ കൊന്നത് ഒരു വന്യമൃഗമാണെന്നു പിന്നീടു വ്യക്തമായി. കഥ പറയുമ്പോൾ പുലയന്റെ മരണത്തിനുത്തരവാദി നമ്പൂതിരിയാണെന്നു നാം കരുതുന്നു. എന്നാൽ കഥാന്ത്യത്തിൽ അങ്ങനെയൊരു കൊലപാതകം തന്നെ അരങ്ങേറിയിട്ടില്ലെന്നും നമ്പൂതിരി കുറ്റക്കാരനല്ലെന്നും വെളിപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം സൂത്രവിദ്യകളെ തുച്ഛമായ മിടുക്കായി കണ്ടുകൊണ്ടു പ്രധാനപ്പെട്ട ചോദ്യങ്ങളെ ഉത്തരങ്ങൾ തേടാതെ വിട്ടുകളയാം. കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ ഉദ്ധരണികൾ താൻ ആക്രമിക്കുന്ന പാരമ്പര്യത്തിൽ ഏതുവിധം അദ്ദേഹം സ്വയം പങ്കാളിയായിരിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം എങ്ങനെ അനുരഞ്ജനപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും കാണിക്കുന്നവയാണോ? അതോ, കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ സാഹിതീയ ഭാവനയ്ക്കുമേൽ ഹിന്ദുയിസം ചെലുത്തിയ ധൈഷണികാധീശത്വത്തിന്റെ തെളിവാകുമോ അത്?

അത്തരമൊരു ലളിത വായനക്കെതിരെ കലഹിക്കുന്നവയാണു മിക്ക ഉദ്ധരണികളും. ആഖ്യാനത്തിന്റെ സഞ്ചാരപഥം സൂചിപ്പിക്കാൻ ഉദ്ധരണികൾ സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിനുപുറമെ കഥാപാത്രങ്ങളെയും സംഭവങ്ങളെയും നിശിതമായി വെളിപ്പെടുത്താൻ ക്ലാസിക്കൽ കാനോൻ കുഞ്ഞമ്പു പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുകയാണ്. ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ മരത്തൻ തൊഴികൊണ്ടു മരിച്ചതായി കരുതപ്പെടുന്നു. ഈ അകൃത്യത്തിനുള്ള പ്രതിഫലം രാമൻകുട്ടി നമ്പ്യാർക്കു ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ക്രൂരന്മാരെ പരിപോഷിപ്പിച്ചു സംരക്ഷിക്കുകയും സദ്ഗുണസമ്പന്നരെ അടിച്ചൊതുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു അധാർമ്മികനായ രാജാവിന്റെ പ്രജകൾ ദാരിദ്ര്യം, പകർച്ചവ്യാധികൾ എന്നിവയാൽ ദണ്ഡിക്കപ്പെടും എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള ഒരു രാമായണ ഉദ്ധരണിയോടെയാണു പ്രസ്തുത അധ്യായം അവസാനിക്കുന്നത്. മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ അന്വേഷണങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും നമ്പൂതിരി ഒളിച്ചോടുന്നതിനെക്കുറിച്ചു ചർച്ച നടത്തുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ പ്രാരംഭോദ്ധരണിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു രക്തച്ചൊരിച്ചിലും കലഹവും ഒഴിവാക്കാൻ അർദ്ധരാജ്യം നൽകുക എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള മഹാഭാരതഭാഗമാണ്. മരത്തൻ യേശുദാസനെന്ന ജഡ്ജിയായി ക്ഷേമമായി ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നു വെളിപ്പെടുത്തുന്ന അവസാന അധ്യായത്തിന്റെ ആരംഭ ഉദ്ധരണി ഒരേസമയം കഥാസംഗ്രഹവും കണിശമായ അഭിപ്രായ പ്രകടനവുമാണ്. പ്രശസ്തരായ ആളുകളുടെ വംശപരമ്പരയെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കേണ്ടതില്ലെന്നും ഉൽപത്തിയുടെ അവലക്ഷണങ്ങളിൽനിന്ന് അവർ സ്വതന്ത്രരാണെന്നും അതു പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

> താപസന്മാരുടെയും വാഹിനിമാരുടേയും
> ശോഭതേടീടും മഹാത്മാക്കൾ വംശത്തിന്റെയും
> ഉദ്ഭവസ്ഥാനമന്വേഷിക്കേണ്ട; ദിവ്യാന്മാർക്കി-
> ല്ലുത്പത്തിദോഷമെന്നതോർക്കേണം നരപതേ[18]

ഇത്തരം ഉദ്ധരണികൾ നമ്പൂതിരിയുടെ ദുഷ്പ്രവൃത്തികളെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളായി വികസിക്കുകയും അങ്ങനെ അവയുടെ പ്രഭവസാഹചര്യത്തെ തന്നെ അട്ടിമറിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽനിന്നു കടമെ

ടുത്ത ഈ ഉദ്ധരണികൾ അതേ പാരമ്പര്യത്തിലെ അതിക്രമങ്ങൾക്കു നേരേ തിരിച്ചുപിടിക്കുകയാണു കഥാകാരൻ. ഈ അർത്ഥത്തിലാണു ക്ലാസിക്കൽ കാനോൻ എന്ന ഉപശീർഷകം ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. മഹാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പട്ടികപ്പെടുത്തിയ കൃതികൾതന്നെ ആ പാരമ്പര്യത്തെ തകർക്കുന്ന പീരങ്കികളായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. ഗ്രന്ഥകാരന്റെ തന്ത്രം വെളിവാകുന്നതു വിശുദ്ധ പരാമർശങ്ങളെ അവയുടെ വിഷയമായ മ്ലേച്ഛപ്രവൃത്തികൾ നിഷ്പ്രഭമാക്കുന്നിടത്താണ്. മ്ലേച്ഛപ്രവൃത്തികളും വിശുദ്ധപരാമർശങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സമാന്തര ബന്ധം മൂർച്ചയേറിയ ഐറണിയായി കലാശിക്കുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഈ ഉദ്ധരണികൾ ക്ലാസിക്കൽ നാടകങ്ങളിലെ സൂത്രധാരനെപ്പോലെയാണ്. അയാൾ ഇതിവൃത്തത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നുകൊണ്ടു കഥ അവതരിപ്പിക്കുകയും അഭിപ്രായപ്രകടനം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. എങ്കിലും തന്ത്രപൂർവ്വം വിരുദ്ധോക്തിക്കുവേണ്ടുന്ന അകലം പാലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മറ്റൊരു തരത്തിൽ, നോവലിന്റെ വെറുമയെക്കുറിച്ചും ഐതിഹ്യ പരിവേഷത്തിന്റെ അഭാവത്തെക്കുറിച്ചും നായനാർ നടത്തിയ അഭിപ്രായപ്രകടനത്തെ ഐതിഹാസികമായ വ്യാഖ്യാനവും അനുദിനജീവിതവും തമ്മിലുള്ള സമാന്തരത്വം അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു കുഞ്ഞമ്പു തകർക്കുകയാണ്.

ഗ്രന്ഥത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങളിലും ഐറണികളിലും മാത്രം ഭ്രമിച്ചുപോയാൽ കഥാമർമ്മം നഷ്ടപ്പെടാൻ ഇടയുണ്ട്. മഹാപാരമ്പര്യത്താൽ ഉരുവാക്കപ്പെടുന്നെങ്കിലും അതിനുള്ളിൽ ഇടം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്ന വെറുമൊരു കീഴാളന്റെ ധർമ്മസങ്കടമാണു കൂടുതൽ പ്രധാനം. ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിനുള്ളിൽ സാധ്യമായ വിമർശനവും വിയോജിപ്പും ഗ്രന്ഥകർത്താവ് എങ്ങനെ നോക്കികാണുന്നു, പാരമ്പര്യത്തിനുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു മൗലിക സാധ്യതകൾ എങ്ങനെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു, തുടങ്ങിയ പ്രശ്നങ്ങൾ ഇവിടെ കടന്നുവരുന്നു. ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിന്റെ (Tradition) മർദ്ദകസ്വഭാവം തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ടെങ്കിലും കുഞ്ഞമ്പു ഇവിടെ ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യങ്ങളുടെ (traditions) ബഹുഭാവം ശ്രദ്ധിക്കുന്നു. ഒരുതരം സംവാദാത്മകമായ ആഭ്യന്തരവിമർശനത്തിന്റെ തലം. എന്നാൽ കുഞ്ഞമ്പുവിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇത് അപരിഹരണീയമായ സമ്മർദ്ദമാണ്. മൗലികപരിഹാരങ്ങളില്ലാത്ത സ്ഥായിയായ പ്രശ്നം. കീഴ്ജാതിക്കാർക്കു പാരമ്പര്യത്തിനുള്ളിൽനിന്നു മോചനം സാധ്യമാണ്. കോളോണിയൽ സാന്നിധ്യത്തിനും ക്രിസ്തുമതത്തിനും ഇതു നൽകാൻ ആവും. കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രതീകാത്മകമായ മരണം (കാശിയിൽ എത്തുന്നത്) അദ്ദേഹത്തെ ഹിന്ദുമതത്തിനുള്ളിൽത്തന്നെ ഒരു പുനർജന്മത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. അവിടെ അയാൾക്കു കാരുണ്യം എന്തെന്നറിയാനും അധികാരത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധിയെ ജ്ഞാനഭക്തികൊണ്ടു മറികടക്കാനും കഴിയുന്നു. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ ഒരു വഴി ഹിന്ദുമതത്തിലെ ഇടത്തിനുള്ളിൽ പുലയന്റെ മരണംകൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അയാൾക്കു സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കു പുനർജനിക്കാൻ കഴിയുന്നതു ക്രൈസ്തവമതത്തിനുള്ളിലാണ്. ധ്യാനവും ആത്മവിചിന്തനവും വിമർശനാത്മക പാരമ്പര്യവും പുലയനുള്ള വഴികളല്ല. പാരമ്പര്യത്തെ വ്യാഖ്യാനവിധേയമാക്കിക്കൊണ്ടു പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ വിപരീതോക്തിയെക്കുറിച്ചു ബോധവാനാ

കാമെങ്കിലും അതിനെ സ്വന്തം വീണ്ടെടുപ്പിനായി ഉപയോഗിക്കാൻ അയാൾക്കു സാധിക്കുന്നില്ല. ഒന്നുകിൽ, ഹിന്ദുയിസത്തിനുള്ളിൽ ശാശ്വതമായൊരു ഉഭയസ്വത്വത്തിലേക്ക് അയാൾ നീക്കിനിർത്തപ്പെടുന്നു, അതല്ലെങ്കിൽ അതിൽ നിന്നു പുറത്തുകടന്നു കൊളോണിയൽ ആധുനികതയിൽ കൂടുതൽ തികവുറ്റ ഒരു ചാർച്ചയിലേക്ക് അയാൾക്കു വരാം. മരത്തന്റെ മതപരിവർത്തനം അയാൾക്കു വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്കും അധികാരത്തിലേക്കും വർണസങ്കരസാധ്യതയിലേക്കും (സരസ്വതിയുമായുള്ള വിവാഹം) പ്രവേശനമൊരുക്കി. ഈ നോവലിൽ ഹിന്ദുയിസവുമായുള്ള തന്റെ വിമർശനാത്മക അഭിമുഖീകരണം (engagement) കുഞ്ഞമ്പു മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകുന്നു. *തീയ്യർ* (1904) എന്ന നോവലിലാകട്ടെ മോചനമാർഗമായി തീയ്യർക്കു മതപരിവർത്തനം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

പാരമ്പര്യങ്ങളും (traditions) പാരമ്പര്യവും (Tradition) തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മക ബലപ്രയോഗത്തെ കുഞ്ഞമ്പു പരമാവധി പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. രാമായണവും മഹാഭാരതവും പോലുള്ള കൃതികൾ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന മലയാള പ്രാദേശികരൂപാന്തരങ്ങൾ കീഴ്ജാതിക്കാരായ ബുദ്ധിജീവികൾക്കു പടക്കോപ്പുകളാക്കാൻ കഴിയും. എന്നാൽ വിലക്കു കൽപ്പനകളുള്ള മനുസ്മൃതിയാകട്ടെ ജാതിശ്രേണിയുടെ പിടിച്ചെടുക്കേണ്ട കോട്ടയാണ്. ആദ്യാവതാരത്തിൽ വാചാലനായ കുബേരൻ നമ്പൂതിരി തന്റെ കൊള്ളരുതായ്മകളെ സാധൂകരിക്കാനും കീഴ്മര്യാദകളെ ന്യായീകരിക്കാനും മനുസ്മൃതിയിൽനിന്നു തുടരെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. മരത്തന്റെ കൊലപാതകത്തിനുശേഷം തന്റെ പ്രവൃത്തി എന്തുകൊണ്ടു പാപമാകുന്നില്ലായെന്ന് ഉറ്റചങ്ങാതിയായ കുപ്പൻ പട്ടരോട് അയാൾ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

വേദാഭ്യാസോസ്വഹം ശക്ത്യാ
മഹായജ്ഞക്രിയാ ക്ഷമാ
നാശയന്ത്യാശു പാപാനി
മഹാപാതകജാന്യപി [19]

മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ മലബാറിലെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് അയാൾ സാക്ഷ്യം നൽകുന്നു. ബ്രാഹ്മണരുടെ അടിമയായിരിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതുകൊണ്ടു ശൂദ്രർക്കു വിദ്യാഭ്യാസം അനാവശ്യമാണെന്നു പ്രാമാണീകരിച്ചു വാദിക്കുന്നു.

ശൂദ്രന്തു കാരയേദ്ദാസ്യം
ക്രീതമക്രീതമേവ വാ
ദാസ്യാ യൈവ ഹി സൃഷ്ടോസന
ബ്രാഹ്മണസ്യ സ്വയംഭൂവാ
ന സ്വാമിനാ നിസൃഷ്ടോപി
ശൂദ്രോ ദാസ്യാദ്വിമുച്യതേ
നിസർഗ്ഗജം ഹി തത്തസ്യ
കസ്തസ്മാത്തദപോഹതി [20]

അതിഭാഷകനായ നമ്പൂതിരി വായ തുറക്കുമ്പോഴൊക്കെ പദവിയെക്കുറിച്ചും സമ്പത്തിനെക്കുറിച്ചും നീതിയെക്കുറിച്ചുമുള്ള മനുവചനങ്ങൾ ഇടതടവില്ലാതെ

ഒഴുകുന്നു. ശൈലീപരമായി ഇതു കഥയിൽനിന്നു ശ്രദ്ധ പതറിച്ചേക്കാമെങ്കിലും കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ ഊന്നം പ്രബോധനപരമാണെന്നതു മറന്നുകൂടാ. ഓരോ ഉദ്ധരണി വഴിയും ഹിന്ദുയിസത്തിൽ അന്തർലീനമായ അസമത്വങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം നഗ്നമായി വെളിപ്പെടുത്തുകയാണു കുഞ്ഞമ്പു. വികലജ്ഞാനവും ഹൈന്ദവവേദഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ അപ്രാപ്യതയും ആണു ശ്രേണീകരണം നിലനിർത്തുന്ന മുഖ്യകാരണങ്ങൾ എന്നാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷ. ആളുകൾക്കു കാര്യജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നാൽ സ്ഥിതി മാറും എന്നാണു കുഞ്ഞമ്പു തരുന്ന സൂചന.

'വിദ്യാധനം സർവധനാൽ പ്രധാനം' എന്ന തലക്കുറിയുടെ സൂക്ഷ്മാർത്ഥങ്ങളിലേക്ക് ഇവിടെ നാം പ്രവേശിക്കുന്നു. വിദ്യ ചലനാത്മകത നൽകുന്നു – മരത്തൻ ദൃഷ്ടാന്തം – എന്നാൽ വിദ്യ അധികാരവുമാണ്. അസമത്വത്തിന്റെ ചട്ടത്തെയാണു സംസ്കൃതത്തിൽ ഗൂഢഭാഷയിലാക്കിയിരിക്കുന്നത്. കാര്യങ്ങളുടെ സ്വാഭാവികമായ കിടപ്പെന്നു കരുതിപ്പോരുന്നതിനെ അപഗൂഢവത്ക്കരിക്കാൻ ഈ ഗൂഢഭാഷയിലേക്കു കടക്കണം. മൃതവും അപ്രാപ്യവുമായ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഉദാത്തതാഛായയുള്ള മുഖംമൂടിക്കുള്ളിൽ മേൽജാതിക്കാരന്റെ മേൽക്കോയ്മയ്ക്കുള്ള കാടൻ മോഹമാണുള്ളത്. ലൗകികനിയമങ്ങൾക്ക് അതീതരായ ബ്രാഹ്മണരെ സംരക്ഷിക്കുകയാണു ശൂദ്രധർമ്മമെന്നു കുബേരൻ അധികാരി കോത്തു നമ്പ്യാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു രംഗമുണ്ടു നോവലിൽ. മലയാളരാമായണം നമ്പ്യാർക്കു വായിക്കാൻ കിട്ടിയിരുന്നെങ്കിലും അതിൽ ഒരക്ഷരംപോലും അയാൾക്കു മനസ്സിലായില്ല എന്നാണു കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ തീക്ഷ്ണമായ നിരീക്ഷണം. കുബേരൻ മനുവിൽനിന്ന് ഉദ്ധരിച്ചു തുടങ്ങിയതോടെ നിഗൂഢമായ ആ ശബ്ദഗർജനങ്ങളിൽ നമ്പ്യാർ സ്തബ്ധനാകുന്നു. വാക്കുകളുടെ അർത്ഥം അറിവുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ അയാൾ ഒരിക്കലുമത് അംഗീകരിക്കില്ലായിരുന്നു. സംസ്കൃതപാരമ്പര്യം ഇവിടെ അവതരിക്കപ്പെടുന്നതു തട്ടിപ്പായോ കള്ളനാണയമായോ കൃത്രിമപ്പകിട്ടുള്ള പ്രകടനമായോ ആണ്. കുഞ്ഞമ്പു എഴുതുന്നു:

> അത് ഏതുപോലെ എന്നുവെച്ചാൽ മാണിക്യം, മുത്ത്, വൈഡൂര്യം മുതലായ വിലയേറിയ രത്നക്കല്ലുകൾ വിൽക്കുന്ന കച്ചവടക്കാർ അവയെ ഓരോന്നായി നല്ല ചീനപ്പട്ടിൽ പൊതിഞ്ഞു പിന്നെ അവസ്ഥപോലെ സ്വർണ്ണത്തിന്റെയോ വെള്ളിയുടെയോ അളുക്കിൽവെച്ച് ആ അളുക്കു നല്ല ചന്ദനപ്പെട്ടിയിലും വെച്ചു സൂക്ഷിക്കും. ആ സൂക്ഷിക്കുന്ന പാത്രം കണ്ടാൽ തന്നെ അതിൽ അടക്കം ചെയ്ത വസ്തുവിന്റെ മാഹാത്മ്യം ഏകദേശം ഗണിക്കാവുന്നതാണ്. ഈ വക കച്ചവടക്കാരുടെ അടുക്കെ കേവലം ആവക ദിവ്യരത്നങ്ങൾ മാത്രമല്ല ഉണ്ടാകാറ്. അരക്കാശിന്ന് അൻപതുവെച്ചു വിൽക്കുന്ന നിസ്സാരമായ കല്ലുകൾകൂടി അവരുടെ കൈക്കൽ ഉണ്ടാകും. സമർത്ഥന്മാരും മനഃസാക്ഷിയില്ലാത്തവരുമായ ചില കച്ചവടക്കാർ ആവക വില പിടിയാത്ത കല്ലുകളും നല്ല മോടിയിലുള്ള പാത്രങ്ങളിൽത്തന്നെ സൂക്ഷിക്കും. വാങ്ങാൻ വരുന്നവർ അവരെപ്പോലെ അത്ര വിദഗ്ദ്ധതയുള്ളവരാണെങ്കിൽ നല്ലതു തിരഞ്ഞെടുക്കും. എന്നാലും ചിലപ്പോൾ ഈ കച്ചവടക്കാരന്റെ വലിയ നിലയെ ഓർത്തു പിഴച്ചുപോകും. ആൾവില കല്ലുവില എന്നുണ്ടല്ലോ.[21]

ആരെയും എന്തിനെയും കണ്ണുംപൂട്ടി വിശ്വസിക്കുന്നവർ ഈ പ്രദർശനത്തിൽ വീണുപോകുന്നു. കഥകളിലൂടെയും കെട്ടിച്ചമച്ച മൊഴികളിലൂടെയും ശൂദ്രരുടെ അജ്ഞത വളർത്തുകയാണു ബ്രാഹ്മണരുടെ തന്ത്രം. വിശാലമാനവികതയാണു നിശിതമായ വിമർശനത്തിന് ഇവിടെയും മൂർച്ച പകർന്നിരിക്കുന്നത്.

> എന്നാൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ആദായത്തിനും പ്രഭാവത്തിനും വേണ്ടി ഉണ്ടാക്കി അന്യജാതികളിൽ നിലനിർത്തിയ അജ്ഞാന സമ്പ്രദായങ്ങൾ അവർ ഒരിക്കലും ഉപേക്ഷിക്കാതിരിപ്പാനും അവരുടെ വിശ്വാസം അവയിൽ ഉറപ്പിക്കാനും വേണ്ടി ബാഹ്യമായി പലപ്പോഴും ബ്രാഹ്മണർതന്നെ ആവക അജ്ഞാനസമ്പ്രദായങ്ങളെ ആചരിച്ചുവരുകയും അവ കാലക്രമേണ, ദൈവശിക്ഷയാൽ എന്നു തോന്നുമാറ്, ഈ ബ്രാഹ്മണരുടെയും ഉള്ളിൽ കടന്ന് അവരുടെ മനസ്സിനെ ചുറ്റിപ്പിടിച്ച് ഇരുട്ടാക്കി അവരെ മഹാ അജ്ഞാനികളാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ആത്മവഞ്ചന അതികഠിനമായ പാപമാണല്ലോ. അജ്ഞാനം കൊണ്ടോ മന:പൂർവമോ വേദശാസ്ത്രാദികളുടെ അർത്ഥത്തെ തെറ്റായി വ്യാഖ്യാനിച്ച് അവരുടെ അനാചാരത്തെ നീതീകരിച്ചു പറയുന്നത് അപൂർവ്വമല്ല. നിത്യമായി ചെയ്തുവരുന്ന ഗായത്രിജപം കൊണ്ടു സകലപാപവും അറ്റുപോകുമെന്ന തെറ്റായ ധാരണയാൽ എത്ര ബ്രാഹ്മണർ ദിവസേന അതികഠോരമായ പാപങ്ങൾ ചെയ്യുന്നു. [22]

യജമാനനും അടിമയും ഒരുപോലെ ഇരുട്ടിൽ കുടുങ്ങിപ്പോകുന്ന – അനിയന്ത്രിതമായ അധികാരവും കേവലമായ അജ്ഞതയും കെട്ടുപിണയുന്ന കുരുക്ക് – തരത്തിലുള്ള ഒരു പൊതുധർമ്മസങ്കടമാണു *സരസ്വതീവിജയ*ത്തെ ഒരസാധാരണ നോവലാക്കുന്നത്. കീഴ്ജാതീയരെ വിദ്യ സഹായിക്കുന്നതു സംസ്കൃതപഠനത്തിലൂടെ നഗ്നമായ അധികാരത്തിന്റെ അകത്തളത്തിലേക്കു നുഴഞ്ഞുകയറാനാണ്. ഹിന്ദുയിസം എന്താണെന്നറിയാനും അതവരെ പ്രാപ്തരാക്കുന്നു. പാരമ്പര്യം പാരമ്പര്യങ്ങളാൽ ആക്രമിക്കപ്പെടുന്ന ഹിന്ദുയിസം.

സ്ഥലപരമായ ഭാവന

നോവലിലുടനീളം അധികാരം, ശ്രേണീകരണം, അസമത്വം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളുടെ സ്ഥലപരമായ ചിത്രീകരണം ഉണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും കണക്കുകൾകൊണ്ടു വേർതിരിച്ച മേഖലകളിലൂടെ കഥാപാത്രങ്ങൾ അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും കടന്നുപോകുന്നു. ഒരു ഘോഷയാത്രയോടെ സംഭവപരമ്പര ആരംഭിക്കുന്നു. തുടർന്നു പുറത്താക്കൽ, ഭ്രഷ്ട്, സ്വീകരണം, സംതൃപ്തി മുതലായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ മുഖ്യ കഥാപാത്രങ്ങൾ ചലിക്കുന്നു. ഒരു മേഖലയിൽനിന്നു മറ്റൊരിടത്തേക്കുള്ള ഈ ചലനമാണു വ്യക്തമായും ഗുണപരമായ അവസ്ഥാപരിണതികൾ ഉണ്ടാക്കുന്നത്. സഞ്ചാരം – കാശിയിലേക്കു നമ്പൂതിരി, മദിരാശിയിലേക്കു മരത്തൻ, കണ്ണൂരിലേക്കു നമ്പൂതിരിയുടെ

മകൾ – വൈയക്തിക മോചനത്തിന്റെ രൂപകമായി മാറുന്നു. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ ഇടങ്ങൾക്കു പുറമെ വിരുദ്ധധ്രുവങ്ങളും ഉണ്ട് – മതപരവും മതേതരവുമായ ഇടങ്ങൾ, ഗ്രാമവും നഗരവും, ഹിന്ദുയിസവും ക്രിസ്തുമതവും. ഇവിടെ വിരുദ്ധജോഡികളായി വരുന്നതു ശ്രേണിത അയവുള്ള സ്വത്വം, സ്ഥാവരം ത ജംഗമം, അടിമത്തം ത സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വങ്ങളാണ്. സ്ഥലത്തെ അധികാരത്തിന്റെയും ധാർമ്മികതയുടെയും ക്ഷേത്രമായും സഞ്ചാരത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യമായും നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാനാകുമോ?

തെയ്യം പോലുള്ള ഒരു പരമ്പരാഗത അനുഷ്ഠാനകലാരൂപത്തിനുള്ളിൽ ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ വിശദമായി കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. മലബാറിലുടനീളമുള്ള കാവുകളിൽ തെയ്യം ആടുന്നതു വണ്ണാൻ ജാതിയിൽപ്പെട്ടവരും മലയർപോലുള്ള ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെടുന്നവരുമായ അനുഷ്ഠാനനർത്തകരാണ്. കീഴ്ജാതീയരും മേൽജാതീയരും ഉൾപ്പെടുന്ന സമൂഹാരാധനയുടെ ഇടങ്ങളായാണ് ഈ കാവുകളെ പരിഗണിക്കുന്നത്. ഉത്സവങ്ങളിൽ നർത്തകനിലേക്ക് ഒരു കീഴ്ജാതീയ ദൈവത്തിന്റ ആത്മാവു പ്രവേശിക്കുന്നു. ആ ദൈവം മേൽജാതിക്കാരനായ ഭൂവുടമകളുടെ അനീതിക്കിരയായിത്തീർന്ന വ്യക്തിയായിരിക്കും. അയാളുടെ രക്തസാക്ഷിത്വത്തിന്റെ കഥ ചൊല്ലിപ്പാടുന്നതിന്റെ അകമ്പടിയോടെയാണു തെയ്യാട്ടം[23]. തെയ്യാട്ടം ആരംഭിക്കുന്നത് അതിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്ന സംഭവങ്ങളുടെ ഭൂമിശാസ്ത്രപശ്ചാത്തലം അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ്. പർവതങ്ങളും നദികളും സമുദ്രവുംകൊണ്ടു വലയം ചെയ്യപ്പെട്ടതാണ് അനീതി നടന്ന സ്ഥലം. സ്ഥലസ്മരണയിൽ ഉണരുന്നതു മേല്ക്കോയ്മയുടെയും അനീതിയുടെയും അതിക്രമത്തിന്റെയും ചരിത്രമാണ്. എല്ലാ തെയ്യങ്ങൾക്കും ഒരുപ്രത്യേകതരം സഞ്ചാരപഥമുണ്ട്; അസമത്വത്തിന്റെ ഇടത്തിലെ ഒരു സ്ഥാനം, അതിക്രമം, മരണം അല്ലെങ്കിൽ മരണത്തിൽ കലാശിക്കുന്ന ബഹിഷ്കരണം, പിന്നെ ദൈവമാക്കൽ. ദൃഷ്ടാന്തമായി വിഷ്ണുമൂർത്തി പാലൻതായി കണ്ണൻ തെയ്യക്കഥ ആരംഭിക്കുന്നത് ഒരു തീയ്യ യുവാവു മേൽജാതിക്കാരനായ ഒരു കുറുപ്പിന്റെ മകളുമായി പ്രണയത്തിലാകുന്നതോടുകൂടിയാണ്. കണ്ണൻ നാടുകടത്തപ്പെടുന്നു. വടക്കോട്ടു സഞ്ചരിക്കുന്നു. ഒരു ക്ഷേത്രത്തിലെ കോമരമാകുന്നു. കുറുപ്പിനാൽ കൊല്ലപ്പെടാനായി മാത്രം സ്വഗ്രാമത്തിലേക്കു മടങ്ങിവരുന്നു. കുറുപ്പ് കഠിനമായ ദാരിദ്ര്യം അനുഭവിക്കുകയും തന്റെ പാപപ്പരിഹാരാർത്ഥം കണ്ണനു ദിവ്യത്വം കൽപ്പിക്കുകയും ദൈവമായി ആരാധിക്കുവാൻ വേണ്ട ഏർപ്പാടുകൾ ഉണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[24] *സരസ്വതീവിജയ*വുമായി ഈ കഥയ്ക്കുള്ള സമാന്തരങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഒരു ബ്രാഹ്മണ ഭൂപ്രഭുവിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ സമത്വത്തെക്കുറിച്ചു പാടുകയെന്ന അതിക്രമം മരത്തൻ ചെയ്യുന്നു, കൊല്ലപ്പെടുന്നു, നമ്പൂതിരിക്കു വീടും പദവിയും നഷ്ടപ്പെടുന്നു, ഒടുവിൽ മരത്തൻ കൊളോണിയൽ അധികാരഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ ജഡ്ജിയായി പുനർജനിക്കുകയും നമ്പൂതിരിക്ക് അയാളെ നമസ്കരിക്കേണ്ടിവരുകയും ചെയ്യുന്നു.

തെയ്യത്തിൽ മരണത്തോടെ കീഴ്ജാതീയർ ദൈവങ്ങളായി മാറുന്നു. ലൗകികമായ അഭ്യുദയം സംഭവിക്കുന്നതും ശ്രേണീകരിക്കപ്പെട്ട സ്ഥലംവിട്ടു

സഞ്ചരിക്കുമ്പോഴാണ്. കതിവന്നൂർ വീരനു നാടുവിട്ടു പോകേണ്ടിവന്നു. അയാൾ വടക്കു കൂർഗുവരെ എത്തി. അവിടെ വീരപോരാളി എന്ന നിലയിൽ കീർത്തി നേടി. ഒടുവിൽ തന്നെ സ്വീകരിച്ച ഗ്രാമത്തിനുവേണ്ടി പോരാടി മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[25] സഞ്ചാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ അജ്ഞാതത്വം, സ്വാതന്ത്ര്യം, മാന്യത തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളായി രൂപപ്പെടുന്നു. കുബേരനും മരത്തനും തങ്ങളുടെ വിദേശസഞ്ചാരത്തിലൂടെ സദൃശ്യാനുഭവത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നു. കുബേരന്റെ നിർബന്ധിത അജ്ഞാതത്വം, ആത്യന്തികമായി, വിദൂരദേശത്തുവെച്ചു തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യം തിരിച്ചറിയാൻ അയാളെ സഹായിക്കുന്നു. മരത്തനാകട്ടെ മാന്യത കണ്ടെത്തുന്നു. നോവലിൽ, യാത്രകൊണ്ടു ശ്രേണിയിൽനിന്നു രക്ഷപെടാം. പഴയ സ്വത്വത്തിന്റെ കുരുക്കുകളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമാകാനും കഴിയുന്നു. ചന്തുമേനോന്റെ *ഇന്ദുലേഖ*യിലും സഞ്ചാരം നിർണായകമായൊരു പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ട്. കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ മാധവൻ മലബാറിൽനിന്നു ബോംബെ, മദിരാശി, കൽക്കത്ത മുതലായ പട്ടണങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്നു. അതിലൂടെയാണ് അയാൾ സ്വയം കണ്ടെത്തുന്നതും നാട്, ദേശം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യാപകമായ അറിവു നേടുന്നതും. ബംഗാളിൽവച്ചു മാധവൻ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിനെക്കുറിച്ചു കേൾക്കുന്നു. ഒരു ദേശീയസ്ഥലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തിപരമായ അവബോധത്തിന്റെ വിവരണം കാണാം നോവലിൽ. സരസ്വതീവിജയത്തിൽ കുഞ്ഞമ്പുവിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള മധുരഭാഷണങ്ങൾക്ക് ഏറെ പ്രസക്തി ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അവിടെയുള്ളതു വ്യക്തിയുടെ തനിമ തേടുന്ന ഹൃദയയാത്രയാണ്. അവിടെ വ്യക്തികളുടെ തനിമ കണ്ടെത്താനും വ്യക്തിപരമായ സാധ്യതകൾ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനുമാണു യാത്ര.

ദേശീയതയെപ്പറ്റിയുള്ള ബെനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സന്റെ സിദ്ധാന്തം വന്നതോടെ ദേശ(nation)വും നോവലിന്റെ ഉദയവും തമ്മിലുള്ള സമകാലികത (coevalness) ഒരു പൊതുസത്യമായിതീർന്നിട്ടുണ്ട്.[26] ദേശസങ്കൽപ്പനത്തിലൂടെ നിർവചിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ഇടത്തിൽ വസിക്കുന്ന അജ്ഞാതരോടുണ്ടാകുന്ന ഭാവനാപരമായ ചാർച്ചയും നോവലിന്റെ പുറങ്ങളിലൂടെ ഉല്ലാസയാത്രയ്ക്ക് ഒരുമ്പെടുന്ന വായനക്കാരന്റെ ചിത്രവും ചിന്തോദ്ദീപകങ്ങളാണ്. എന്നാൽ മറുനാടൻ യാത്രകൾ എപ്പോഴും ദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളായി ആലേഖനം ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ അതു കാലാനുസൃതമായിരുന്നില്ല. അതു സ്വത്വത്തെ കണ്ടുപിടിക്കുന്നതോടൊപ്പം സാമൂഹികവ്യത്യാസങ്ങളെയും അസമത്വങ്ങളെയും തിരിച്ചറിയുന്നു. അപരകീഴാളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവു തന്നെയാണിത്. വിധവാവിവാഹത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുന്ന ബാബ പദ്മാൻജിയുടെ *യമുന പര്യടൻ* (1857) എന്ന മറാത്തി നോവലിലെ നായികയായ യമുനയും അവരുടെ ഭർത്താവും മഹാരാഷ്ട്രയിലുടനീളം സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ വിധവമാരുടെ പരമദാരിദ്ര്യവും ഇല്ലായ്മകളും നേരിൽ കാണുവാനിടയാകുന്നു. യമുന തന്നെ പിന്നീടു വിധവയാകുമ്പോൾ അവൾ കടന്നു

പോയ ദുരിതങ്ങളുടെ ഭൂപടം ഭാവിസൂചകമായിത്തീരുന്നു.[27] ബങ്കിമിന്റെ നോവലുകളിലെ സഞ്ചാരാനുഭവം, വിശിഷ്യാ അടഞ്ഞ ഇടങ്ങളിൽ വസിക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, സാമൂഹികഘടനകളിൽനിന്നുള്ള ചലനവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമാണെന്നു മീനാക്ഷി മുഖർജി നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[28] വിലക്കുകളില്ലാത്ത സ്വയം അജ്ഞരായിക്കഴിയാവുന്ന ഒരിടത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മാനസികവ്യഗ്രതയാണ് ഒരു കീഴാളത്തപ്രചോദനമായി സഞ്ചാരരൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അസന്തുഷ്ടികൾപോലെ തന്നെ പ്രധാനമാണു വ്യക്തിപരമായ അസന്തുഷ്ടികളും. മരുമക്കത്തായ സമൂഹത്തിന്റെ പരിതാപകരമായ സ്ഥിതിയാണു മാധവന്റെ സഞ്ചാരത്തിനു പ്രചോദനമായത്. മരത്തന്റെ കാര്യത്തിലത് അസമത്വമാണ്. യമുനയുടെ കാര്യത്തിൽ വിധവമാരുടെ ദുരിതവും. ഇവിടെ കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെയും ചന്തുമേനോന്റെയും സമകാലികനായി തിരുവിതാംകൂറിലുണ്ടായിരുന്ന സി.വി. രാമൻപിള്ളയുടെ നോവലുകളുമായി താരതമ്യം ആകാം. *മാർത്താണ്ഡവർമ്മ* (1891) മുതൽ *രാമരാജാബഹദൂർ* (1919) വരെയുള്ള തന്റെ നോവലുകളിൽ രാജകീയപ്രൗഢികളെ കൊണ്ടാടിയ സാഹിത്യകാരനാണ് സി.വി. സംഭവസ്ഥലങ്ങളുടെ മാറ്റത്തിലല്ല, ഭാഷാഭേദങ്ങളുടെ (accents) വ്യതിയാനങ്ങളിലാണ് ഊന്നൽ. സി.വി.യുടെ കഥാപാത്രങ്ങൾക്കെല്ലാം വ്യത്യസ്ത സാമൂഹികപ്രകരണങ്ങളുണ്ട്. അവർ സംസാരിക്കുന്ന വാക്കും വഴക്കവും ഓരോ തരത്തിലാണ്. കൃത്യമായി ചിട്ടപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ശ്രേണീകരണത്തെ പ്രീതികരമായി കോറിയിടുന്ന ഒരു ഭൂമിശാസ്ത്രം, ഒരു സ്ഥലബോധം ഇവിടെയുണ്ട്. കുബേരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ മ്ലേച്ഛരാജാവു ഭരിക്കുകയും ബ്രാഹ്മണനും ചണ്ഡാളനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം കല്പിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യയുടെ ഇതരഭാഗങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നമായി തിരുവിതാംകൂർ സമൂഹം മെച്ചപ്പെട്ട രീതിയിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്വസ്ഥതയുള്ള ഒരു സമൂഹമാണത്. മലബാറിലാകട്ടെ സ്വന്തം ചുറ്റുപാടുകളോടു കലഹിച്ചുകൊണ്ടു വ്യക്തികൾ നിരന്തരമായി ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

*സരസ്വതീവിജയ*ത്തിലെ സഞ്ചാരം ദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനയ്ക്കു മറ്റൊരു ഭാഷ്യം നൽകുന്നുണ്ടെന്നു വാദിക്കാം. നോവലിലെ നമ്പൂതിരിയും പുലയനും വ്യത്യസ്തഭൂപ്രദേശങ്ങളിലൂടെയാണു സഞ്ചരിക്കുന്നത്. ആ പ്രദേശങ്ങൾക്കാകട്ടെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അർത്ഥങ്ങളുമുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്തസ്ഥലങ്ങളിൽ പാർക്കുക മാത്രമല്ല ഭാവനയിലൂടെ അവർ വ്യത്യസ്തമായി സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നമ്പൂതിരിയുടെയും മരത്തന്റെയും കല്പനകൾ തമ്മിൽ മൗലികമായ വ്യത്യാസമുണ്ട്. നമ്പൂതിരിയുടെ സഞ്ചാരം മലബാർ മുതൽ കാശിവരെ പരന്നുകിടക്കുന്ന വിശുദ്ധമായൊരു ഭൂമേഖലയിലൂടെയാണ്. മരത്തനാകട്ടെ സാമൂഹികചലനത്തിന്റെ സഞ്ചാരസൗകര്യങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചു മതേതരമായൊരു ഭൂവിഭാഗത്തിലൂടെ കൊളോണിയൽ പട്ടണങ്ങളെ കടന്നുപോകുന്നു. തിടുക്കത്തിൽ കടന്നുപോകുന്ന തീർത്ഥാടകർ കൊളോണിയൽ ശൃംഖലകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതുകൊണ്ടു വിശുദ്ധമേഖലകൾ, മതേതരമേഖലകൾ എന്ന ഭേദം മങ്ങിപ്പോകുന്നുണ്ട്. മതേതരതീർത്ഥാടകരുടെ പ്രയാണത്തിൽ ക്രമേണ ഒരു മതേ

തരമേഖല പവിത്രീകരിക്കപ്പെടുകയും വളച്ചുകെട്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യും. 1872-ൽ കെ. ഗോവിന്ദമേനോൻ തീവണ്ടിമാർഗം കാശിയിലേക്ക് ഒരു യാത്ര നടത്തുകയും പിന്നീടു തന്റെ പര്യടനപരിപാടികൾ, ചെലവുകൾ, സഞ്ചാരസമയം മുതലായ സംഗതികളുടെ വിശദാംശങ്ങൾ നിരത്തികൊണ്ട് ഒരു ലഘുലേഖ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. റെയ്ച്ചൂർ പോലുള്ള ഇടത്താവളങ്ങൾക്കുപോലും അതിൽ മതപരമായ പ്രാധാന്യം കല്പിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നതാണു ശ്രദ്ധേയമായ സംഗതി. റെയ്ച്ചൂരിൽ പട്ടണത്തിൽനിന്ന് 25 കി.മീ. മാറിയാണ് ഒരു വിഷ്ണുക്ഷേത്രമുള്ളത്![29] ഇന്ത്യയുടെ ഭൂപടം ഇവിടെ വിശുദ്ധസ്ഥലങ്ങളുടെ മാത്രം ഭൂപടമായി മാറുന്നു. ഒരു മേൽജാതീയ തീർഥാടകനു തീണ്ടലേൽക്കാത്ത ഭക്ഷണപാനീയങ്ങൾ ലഭ്യമായിരുന്ന ബ്രാഹ്മണാധിവാസകേന്ദ്രങ്ങൾ മാത്രം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതിലും മേനോൻ ശുഷ്കാന്തി കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കുബേരന്റെ കാശിയാത്രപോലെതന്നെ ഇവിടെയും ആദ്യദർശനത്തിന്റെ ഹർഷാനുഭവം എന്നതിലുപരി സഞ്ചാരം ഒരു പുനരാവിഷ്കരണം (rediscovery) ആണെന്ന് ഒരാൾക്കു വാദിക്കാനാകും. മേൽജാതീയഹൈന്ദവരുടെ മനോലോകത്തിന്റെ ഭാഗമായ തീർഥാടകഭൂപടത്തിലെ കാശി, ശങ്കരാചാര്യർ സ്ഥാപിച്ച മഠങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഇപ്പോഴവർക്കു തീർഥാടനത്തിലൂടെ ഒരു ഭൗതികാനുഭവമായി മാറുന്നു. കീഴ്ജാതിക്കാരനാകട്ടെ സഞ്ചാരമെന്നതു പുതിയൊരു ഇടത്തിലും വിസ്മയത്തിലും അപരിചിതത്വത്തിലുമുള്ള അധിവാസമാണെന്നു വാദിക്കാം.

അഭയാർത്ഥിയെന്ന നിലയിലുള്ള കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ സഞ്ചാരം ഒരു വിശുദ്ധഭൂമേഖലയിലൂടെയാണ്. ക്ഷേത്രത്തിൽനിന്നുക്ഷേത്രത്തിലേക്കുള്ള - രാമേശ്വരവും ശ്രീരംഗവും - ഒരു പരമ്പരാഗത മേൽജാതീയ തീർത്ഥാടനസഞ്ചാരപഥം. ഹൈന്ദവബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിന്റെ കേന്ദ്രവും മൃതിയടഞ്ഞവർ വീണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്ന ഇടവുമായ കാശിയിൽ പഴയ നമ്പൂതിരി മരിക്കുകയും- അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഐഹികമായ സെക്യുലർ സ്വത്വം മരിക്കുന്നു -ഒരു പണ്ഡിതനെന്നുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥബ്രാഹ്മണ സ്വത്വം വീണ്ടെടുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ആത്മാവിലെ അന്ധകാരത്തിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനത്തേക്കു നടത്തിയ പ്രായശ്ചിത്തയാത്രയായിരുന്നു നമ്പൂതിരിക്കത്. കൊടുങ്കാറ്റിൽ സ്വന്തം പ്രജകൾക്കിടയിൽ ചുരുണ്ടുകൂടിയ ലിയറിനെപ്പോലെ, പെട്ടെന്നു തങ്ങളുടെ പരമദാരിദ്ര്യത്തെക്കുറിച്ചു ബോധവാന്മാരായ കുബേരനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചങ്ങാതിയും കടത്തിണ്ണകളിൽ ഉറങ്ങുകയും നായ്ക്കളുടെയും മൂങ്ങകളുടെയും ഭയപ്പെടുത്തുന്ന മോങ്ങലുകളാൽ ഉണർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. സാധുക്കളുടെ പരിതാപങ്ങളെക്കുറിച്ച് അറിവില്ലാതെ ജീവിക്കുകയും അവരുടെ ഇല്ലായ്മകളെ പരിഹസിക്കുകയും ചെയ്ത അയാൾ പൊടുന്നനെ അവരിലൊരാളായി മാറുന്നു. പാണ്ഡവരുടെ നാടുകടത്തലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മഹാഭാരത ഉദ്ധരണി ഒട്ടിച്ചുചേർത്തു തുടങ്ങുന്ന അധ്യായത്തിൽ പാണ്ഡവന്മാർക്കും കുബേരനുമിടയിൽ സമാന്തരം രൂപപ്പെടുന്നതോടെ നമ്പൂതിരി തന്റെ രാജ്യത്തുതന്നെ മടങ്ങിയെത്തുമെന്നു നമുക്കു സൂചന ലഭിക്കുന്നു. സ്വയം പുനർനിർമിക്കാൻ ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മകളിലൂടെ കടന്നുപോകേണ്ടിയിരുന്നു. കാശിയിൽവെച്ചു കണ്ടു

മുട്ടിയ ബ്രഹ്മസമാജക്കാരും ആര്യസമാജക്കാരും ഹിന്ദുയിസത്തെക്കുറിച്ച് അഗാധമായ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ അയാൾക്കു നൽകി. ഹിന്ദുയിസത്തിനുള്ളിലൂടെയുള്ള കുബേരന്റെ യാത്രകൾ അദ്ദേഹത്തിനു തുറന്നുകൊടുത്തതു പാരമ്പര്യത്തിനുള്ളിലെ സാധ്യതകളുടെ മുഴുവൻ വ്യാപ്തിയുമാണ്. മഹത്തായ ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ ഉന്നതപാരമ്പര്യം, പുതിയ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, പ്രത്യേകാവകാശങ്ങളുടെ കളങ്കം കഴുകിമാറ്റി ഹിന്ദുയിസത്തിനുള്ളിൽ പുനർജനിക്കാനുള്ള സാധ്യത തുടങ്ങിയവ.

ധ്യാനത്തിന്റെയും ചാർച്ചയുടെയും (belonging) ഈ മാർഗ്ഗം മരത്തനു തുറന്നുകിട്ടുന്നില്ല. അയാൾക്കു സാധ്യമാകുന്നതു ഹിന്ദുയിസത്തിനും ശ്രേണീകൃതമായ പാരമ്പര്യമണ്ഡലത്തിനും പുറത്തേക്കുള്ള യാത്രയാണ്. പാരമ്പര്യത്തിനുള്ളിൽ ഒരു വാസസ്ഥാനം കണ്ടെത്താൻ കുബേരനെപ്പോലെ അയാൾക്കു സാധിക്കുന്നില്ല. കുബേരന്റെ പ്രതീകാത്മകമരണം കാശിയിലാണെങ്കിൽ മരത്തന്റേതു മലബാറിലാണ്. പിന്നീടയാൾ മദരാശിയിൽ പുനരവതരിക്കുന്നു. താൻ കീഴാളനായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന മേഖലയ്ക്കും പഴയ മതത്തിനും പുറത്തുവച്ചാണ് ഇതു സംഭവിക്കുന്നത്. അയാളുടെ പുനർജന്മം സെക്കുലർ കൊളോണിയൽ പട്ടണങ്ങളായ കണ്ണൂരിലും തലശ്ശേരിയിലും കൊളോണിയൽ സംരംഭങ്ങളായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും നിയമത്തിലും ആണ്. അയാളുടെ പുനരവതാരം ഹിന്ദുയിസത്തിൽ സാധ്യമായിരുന്നില്ല. അവിടെ അയാളുടെ യഥാർത്ഥ സത്ത കീഴാളത്തമാണ്. മാത്രവുമല്ല, മരത്തന്റെ പുനർജന്മം നമ്പൂതിരിക്കു മാപ്പേകാനും മാത്രം ജ്ഞാനമുള്ള ആർദ്രചിത്തനായ ക്രിസ്ത്യാനി യേശുദാസനായാണ്. ഒരർത്ഥത്തിൽ കുബേരനും മരത്തനും കടന്നുപോകുന്നതു സമാനമായ സഞ്ചാരപഥത്തിലൂടെയാണ്- ഇരുവരുടെയും മരണത്തിനും വീണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട വ്യക്തികളായുള്ള പുനർജന്മത്തിനുമിടയിൽ പാലം തീർക്കുന്നതു വിദ്യയാണ്. നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിന്റെ ചട്ടങ്ങളാൽ പുറത്താക്കപ്പെട്ട നമ്പൂതിരിയുടെ മകൾ സുഭദ്രയ്ക്കും അതിനുശേഷം ഹൈന്ദവധാരയിലേക്കു തിരിച്ചെത്താൻ കഴിയുന്നില്ല. മരത്തനെപ്പോലെ അവർക്കും വീണ്ടെടുപ്പു ലഭിക്കുന്നതു ക്രിസ്തുമതസ്ഥലത്തിനുള്ളിലാണ്. കീഴ്സ്ഥാനീയരായ ഈ രണ്ടുവിഭാഗങ്ങൾക്കും സ്വയം പുന:സംവിധാനം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള വിഭവമായി പാരമ്പര്യസ്ഥലം ലഭ്യമാകുന്നില്ല. കൊളോണിയലിസത്തിലെ അകപ്പെടൽ, ലിംഗജാതിഭേദങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്താതെ, വ്യക്തികളെന്ന നിലയിൽ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവേശിക്കാൻ അവർക്ക് അവസരം നൽകുന്നു. ശൂദ്രർക്കു മേൽജാതീയരുടേതുപോലെ ഉചിതമായ പേരുകൾ ഉണ്ടാകാൻ പാടില്ലെന്ന് മനുസ്മൃതിയെ ഉദ്ധരിച്ച് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ കുബേരൻ വാദിക്കുന്നുണ്ട്. പേരിന്റെ ആദ്യഭാഗം അവരുടെ സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനം ധ്വനിപ്പിക്കുന്നതും രണ്ടാംഭാഗം അവരുടെ കീഴ്സ്ഥാനീയത്വത്തിൽ ഊന്നുന്നതും ആയിരിക്കണം. നമ്പൂതിരിസ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരിക്കൽ ഭ്രഷ്ടു കല്പിക്കപ്പെട്ടാൽ പിന്നീടവൾ വ്യക്തിയല്ലാതാവുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മതപരിവർത്തനമാണു താന്താങ്ങളുടെ നിലയിൽ വ്യക്തികളാകാൻ അവരിരുവരെയും അനുവദിക്കുന്നത്. പാരമ്പര്യം അവർക്കു

സാന്ത്വനമാകുന്നില്ല. ആധുനികതയുടെ ഇടമാകട്ടെ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ തീർക്കുന്നുമില്ല.

മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെ മരത്തൻ പ്രവേശിക്കുന്നതു നിയമവാഴ്ചയാലും വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹിക ചലനാത്മകസാധ്യതകളാലും അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ട കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഇടത്തിലേക്കാണ്. കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ കൊളോണിയലിസവുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണം ഇവിടെ പ്രശ്നവിമുക്തമാകുന്നു. കൊളോണിയൽ നിയമവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ മരത്തന്റെ വിസ്മയകരമായ ഉയർച്ച ഉട്ടോപ്യൻ സ്വഭാവമുള്ളതാണ്. മരത്തൻ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന കോടതിമുറിയിലെ അത്ഭുതാവഹമായ വെളിപ്പെടുത്തലിന്റെ നിമിഷത്തിനും ആശ്ചര്യസ്പർശമുണ്ട്. കാണാതായ തൊഴിലാളിയെ തേടിപ്പോകുന്ന ജോസഫ് അതീവശ്രദ്ധാലുവായ തോട്ടമുടമതന്നെ. കുബേരനും കലക്ടറും തമ്മിലുള്ള ഒരു സംഭാഷണത്തിൽ പുലയന്മാരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചും പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസവും മതവിദ്യാഭ്യാസവും നല്കുന്നതിൽ ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കുള്ള പങ്കിനെക്കുറിച്ചും ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കുഞ്ഞമ്പുവിനെ ഏറ്റവുമധികം ഉത്കണ്ഠപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന ചോദ്യം കലക്ടർ കുബേരനു നേരെ ഉന്നയിക്കുന്നു: 'താങ്കളുടെ മതത്തിന്റെ അറിവില്ലാത്തതുകൊണ്ടല്ലയോ ഹീനജാതിക്കാർ അനേകംപേർ അന്യമതത്തിൽ ചേരുന്നത്?' കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ഈ ആഘോഷവും അതു പ്രോദ്ഘാടനം ചെയ്ത ആധുനികതയുടെ സവിശേഷരൂപവും ധാരാളം കീഴ്ജാതീയ എഴുത്തുകളിൽ കിനിഞ്ഞിറങ്ങിയിട്ടുണ്ട്.

കടൽ കടന്നു തെക്കുകിഴക്കനേഷ്യയിലെ തോട്ടങ്ങളിൽ തൊഴിൽ തേടിപ്പോയ കീഴ്ജാതീയ കുടിയേറ്റക്കാർ രചിച്ച ലഘുലേഖകൾ വിശദമായ പഠനം അർഹിക്കുന്നു. സിലോണിലെ നാഗരികതയുടെയും ആധുനികതയുടെയും സമൃദ്ധി യെക്കുറിച്ചു രചയിതാവു ഭാര്യക്കെഴുതുന്ന വിവരണത്തിന്റെ രൂപത്തിലുള്ള *കുളമ്പുയാത്ര* (1924) മാതൃകയായി സ്വീകരിക്കാവുന്ന ഒരു ഉദാഹരണമാണ്.[30] കടങ്ങൾ പെരുകിയപ്പോഴാണ് അയാൾ കൊളൊമ്പോയിലേക്കു പോകാൻ തീരുമാനിക്കുന്നത്; എന്നാൽ കപ്പലിൽ കയറുന്നതോടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു ഭക്ഷണമേശയിലെ സമൃദ്ധിയാണ് -പോർട്ട്, ബ്രാണ്ടി, വൈൻ, ടോണിക്..., തദ്ദേശീയ വിഭവങ്ങളായ വട, മുറുക്ക്, ഇടിയപ്പം. കൊളൊമ്പോയിലെത്തുന്നതോടെ കൊളോണിയൽ വാസ്തുവിദ്യയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണങ്ങൾ കടന്നു വരുന്നു- വിക്ടോറിയ രാജ്ഞിയുടെ പ്രതിമ, ട്രഷറി, ബാങ്കുകൾ നിയമനിർമ്മാണസഭാമന്ദിരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ളവ.

സമൃദ്ധികളുടെ ബിംബങ്ങളാലും ജാതീയ അസമത്വത്തിന്റെ അഭാവത്താലും 'സഹാനുഭൂതി കലർന്ന അധികാര വാഴ്ച'യാലും തൊഴിലിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന സ്മരണകൾ മായ്ക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇവിടെയും ദേശീയതയുടെ പ്രലോഭനങ്ങളോ അല്ലെങ്കിൽ ദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനപോലുമോ ഏറെയകലെയാണ്. എന്തെങ്കിലുമുണ്ടെങ്കിൽ അതു ചലനാത്മകതയെക്കുറിച്ചും സമ്പത്തിനെക്കുറിച്ചുമുള്ള കൊളോണിയൽ സ്വപ്നവും സാധ്യതകളുടെ സാഗരസമാനമായ ഒരു ലോകത്തിന്റെ നിർമാണവുമാണ്. അന്തസ്സിന്റെയും ചലനാത്മക

തയുടെയും കാര്യത്തിൽ ദേശീയതയോ പാരമ്പര്യമോ കീഴ്ജാതിയർക്ക് ഏറെ യൊന്നും നൽകുന്നില്ല. ▲

കുറിപ്പുകൾ

1. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post colonial Histories* (New Delhi, 1994), P. 6
2. വിശദമായ ചർച്ചയ്ക്കു കാണുക. As his Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonisation* (New Delhi 1983)
3. Sumit Sarkar, 'Kaliyuga, Chakri and Bhakti: Ramakrishna and his times', (EPW, 1992.)
4. ഉദാഹരണത്തിനു കാണുക Partha Chatterjee, 'Caste and Subaltern Consciousness' in Ranajit Guha (ed) *Subaltern Studies VI* (New Delhi, 1992)
   എന്നാൽ ഇവിടെ കീഴ്ജാതീയ വിസമ്മതം (dissent) ഹിന്ദുയിസത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിലുള്ള ഗൂഢ പ്രയോഗങ്ങളാലും തുച്ഛമായ ആത്മവിദ്യാ ഒഴികഴിവുകളായുമാണു പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.
5. ടി.എം. അപ്പു നെടുങ്ങാടി, *കുന്ദലത* (തൃശൂർ, 1987) പുറം 15
6. അതേപുസ്തകം, പുറം 15
7. ഒ. ചന്ദുമേനോൻ, *ഇന്ദുലേഖ* (കോട്ടയം, 1993) പുറം 9
8. അതേ പുസ്തകം, പുറം 11
9. അതേ പുറം.
10. വി. കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ, ആഖ്യായിക അഥവാ നോവൽ, പി. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ (എഡി) *കേസരി നായനാരുടെ കൃതികൾ* (കോഴിക്കോട്, 1987) പുറം 47
11. ഇന്ത്യയുടെ ഇതരഭാഗങ്ങളിൽ ഇതിഹാസം, ചരിതം, ഉപന്യാസം, കാദംബരി തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അവ പാരമ്പര്യസാഹിതിയ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവുമായി അവകൾക്കുള്ള സുഖകരമായ പൊരുത്തപ്പെടൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. കാണുക Meenakshi Mukherjee, *Realism and Reality : The Novel and Society in India* (New Delhi, 1994), pp. 11-13
12. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ (എഡി), *കേസരി നായനാരുടെ കൃതികൾ*, പുറങ്ങൾ 14–20.
13. കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ ആദ്യകാല രചനകൾ കണ്ടെത്താൻ സാധിക്കാത്തതുമൂലം 1937–ൽ കോഴിക്കോട്ടെ വെസ്റ്റ് കോസ്റ്റ് പ്രസ്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച സരസ്വതീവിജയത്തിന്റെ രണ്ടാം പതിപ്പിനുള്ള മുഖവുരയിൽ മൂർക്കോത്തു കുമാരൻ നൽകിയിരിക്കുന്ന കഥാസംഗ്രഹങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുകയാണു ഞാൻ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്.
14. കുമാരന്റെ മുഖവുരയിൽ ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പുറം VIII
15. കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ, നോവൽ, *കേസരി നായനാരുടെ കൃതികൾ*
16. ഉള്ളൂർ പരമേശ്വരഅയ്യർ, *കേരളസാഹിത്യചരിത്രം,* വാല്യം 5, തിരുവനന്തപുരം. പുറം 309.
17. *സരസ്വതീവിജയ*ത്തിനുള്ള മുഖവുര (1937) പുറം XXII

18. *സരസ്വതീവിജയം,* സി.ഐ.സി.സി. പതിപ്പ്, 2001, പുറം 99
19. *സരസ്വതീവിജയം,* 2001 പുറം 38
20. അതേ പുസ്തകം, പുറം 48
21. *സരസ്വതീവിജയം,* സി.ഐ.സി.സി. പതിപ്പ്, 2001, പുറം 39
22. അതേ പുസ്തകം, പുറം 40
23. തെയ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദമായ ചർച്ചയ്ക്കു കാണുക. Dilip Menon, 'The moral community of Teyyattam: Popular Culture in the Late Colonial Malabar', *Studies in History,* IX 2 (1993), PP 187-218.
24. എം. വി. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, *ഉത്തരകേരളത്തിലെ തോറ്റംപാട്ടുകൾ,*(തൃശൂർ, 1981), പുറങ്ങൾ 270–333.
25. സി. ററി. ബാലകൃഷ്ണൻ നായർ, *കേരള ഭാഷാഗാനങ്ങൾ,* (തൃശൂർ, 1979) വാല്യം 1, പുറങ്ങൾ 446–70
26. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* (London, 1983), pp. 28-40. Also see, Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (London)
27. See, Mukherjee, *Realism and Reality*, pp. 28-30
28. അതേ പുസ്തകം, പുറം 76.
29. കട്ടയത്തു ഗോവിന്ദമേനോൻ, *കാശിയാത്ര രാപോത്ത* (കോഴിക്കോട്,1892)
30. എടക്കുളത്തു തെക്കേടത്തു കളരിക്കൽ കൃഷ്ണപണിക്കർ, *കുളമ്പുയാത്ര,* (കോഴിക്കോട്, 1924)
   ലണ്ടനിലെ ഇന്ത്യാ ഓഫീസ് ലൈബ്രറിയിലെ ശേഖരണത്തിൽനിന്നുള്ള മറ്റു മാതൃകകൾ: കൊല്ലാട്ടു ഗോവിന്ദൻ, *ബസറപാട്ട്* (കണ്ണൂർ, 1925), കുട്ടമത്തു തോറ്റൻ കോരൻ, *പിണങ്കു യാത്രാചരിത്രം*(കോഴിക്കോട്, 1926).

സാമൂഹികചരിത്രവും
പ്രാചീന മധ്യകാല മണിപ്രവാളസാഹിത്യവും

ഡോ. ദിലീപ്കുമാർ കെ. വി.

0.1 **മുൻകുറി** : ഓരോ സാഹിത്യകൃതിക്കും അതുണ്ടാവുന്ന കാലവും ദേശവുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരിക്കും. ഈ ബന്ധം പ്രത്യക്ഷമോ പരോക്ഷമോ ആവാം. അന്നന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക ചലനങ്ങളെ ഏറെക്കുറെ കൃത്യതയോടെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന കൃതികൾ ആദ്യത്തെ വിഭാഗത്തിൽ പെടും. ബ്രഹ്മപ്രതിഷ്ഠ, ഗോശ്രീനഗരവർണ്ണനം[1] തുടങ്ങിയ സംസ്കൃതകാവ്യങ്ങൾ, ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം, കോകസന്ദേശം, മയൂരസന്ദേശം, അനന്തപുരവർണ്ണനം, ഉണ്ണിയച്ചീചരിതംപോലുള്ള കൃതികൾ എന്നിവ അതതുകളുടെ കാലദേശങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ കണ്ണശ്ശൻപാട്ടുകൾ, എഴുത്തച്ഛൻകൃതികൾ, തുള്ളൽക്കൃതികൾ തുടങ്ങിയവയിൽ ഈ ബന്ധം പരോക്ഷമാണ്. വളരെയേറെ രൂപകാത്മകമായിട്ടേ ഇത്തരം കൃതികളിൽ കാലദേശങ്ങൾ അടയാളപ്പെട്ടുകിടക്കുകയുള്ളൂ. ഇവയെ വ്യാഖ്യാനിച്ചെടുക്കുന്നതിലൂടെ അന്നത്തെ സാമൂഹികചരിത്രത്തിലേക്കു ചില വഴികൾ പേർത്തെടുക്കാം.

0.2 ഈ കൃതികൾ സംഭവങ്ങളെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകൾപോലെ പകർത്തുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. അവയെ അതിശയോക്തി കലർത്തിയും ചില അംശങ്ങളെ അവഗണിച്ചും ചിലതിനെ ഹാസ്യാത്മകമാക്കിയും അവതരിപ്പിക്കുകയാണ്. ചിലപ്പോൾ അങ്ങാടിച്ചരക്കുകളുടെ വിവരണംപോലെ (നോ. ഉണ്ണിയാടീചരിതം) അതിവിശദമായും അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമായുമുള്ള ആഖ്യാനവും കാണാം. എങ്കിലും ഇത് നൂറുശതമാനം യഥാതഥമാവണമെന്നില്ല. അന്നത്തെ അങ്ങാടികളുടെ പൊതുസ്വഭാവത്തിൽനിന്ന് ഉടലെടുക്കുന്ന വർണ്ണനയാവാം ഇത്. അങ്ങനെവരുമ്പോൾ വസ്തുയാഥാർത്ഥ്യത്തെ പകർത്തുകയല്ല ഈ കൃതികൾ. അതിനുപകരം നിൽക്കാവുന്ന ഒന്നുകൊണ്ട് പ്രതിനിധീകരിക്കുകയാണ്.

1.1 **പ്രചോദനം, പ്രയോജനം** : ആരാണ്, ആരുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരമാണ്, ഏതു ലക്ഷ്യത്തോടെയാണ് കൃതി രചിക്കുന്നതെന്ന് തുടക്കത്തിൽ പറഞ്ഞി

രിക്കും. ഇതിന്റെ ശ്രോതാക്കൾ/ഉപഭോക്താക്കൾ ആരെന്നും കൂട്ടത്തിൽ കാണും. ഊഴിയിൽ ചെറിയവരെന്നും (രാമചരിതം) മന്ദപ്രജ്ഞന്മാരെന്നും (കണ്ണശ്ശരാമായണം) ബോധഹീനൻമാരെന്നും (അധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ട്) മറ്റും പറയുന്നത് ഇവരെക്കുറിച്ചാണ്. സംസ്കൃതം അറിയാത്തവർ എന്നാണ് മാമൂൽ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ പറയുന്നത്. ഇത് ഒട്ടൊക്കെ ശരിതന്നെ. ക്ഷേത്രത്തിൽ കയറാൻ അധികാരമില്ലാതിരുന്ന കൂട്ടായ്മകളെയായിരിക്കണം ഇവിടെ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് പുരാണപാരായണമോ കൂത്തോ പാഠകമോ കേൾക്കാൻ ഇവർക്കാവില്ല.

1.2 ഇതിന്നു മറുപുറത്താണ് മേൽപറഞ്ഞ വിലക്കുകളൊന്നും ബാധകമല്ലാത്തവരുടെ കാര്യം. തീക്ഷ്ണപ്രജ്ഞന്മാരും ബോധയുക്തന്മാരുമായ പെരിയവരെ അവിടെ കാണണം. അവർക്കുവേണ്ടിയാണ് മാവാരതഭട്ടന്മാർ പുരാണാഖ്യാനം നടത്തിയിരുന്നത്. തിരുവല്ലച്ചെപ്പേടുകളിൽ ഭട്ടന്മാർക്കുള്ള പ്രതിഫലത്തെപ്പറ്റി പറയും (രാഘവവാരിയർ, രാജൻഗുരുക്കൾ 1999:120). പത്താം ശതകത്തിലെ തൃക്കടിത്താനം ശാസനത്തിലും മാവാരതഭട്ടന്മാർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്തു ഒൻപതാം ശതകത്തിൽ ചേന്ദമംഗലം ക്ഷേത്രത്തിൽ വാല്മീകിരാമായണം വായിക്കാനുള്ള ഏർപ്പാടുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നതായും അറിയാം (എൻ. വി.198:267). ഇതെല്ലാം ഇളംകുളം പറയുംപോലെ അക്ഷരാഭ്യാസമില്ലാത്ത ശൂദ്രർക്ക് മതബോധം ഉളവാക്കാനായിരുന്നു എന്നു കരുതാൻവയ്യ (ഇളംകുളം: 2005:486) ക്ഷേത്രപ്രവേശനാധികാരമുള്ള ഒരു സവിശേഷാധികാര കൂട്ടായ്മയുടെ കൈപ്പാട്ടിലേക്ക് ഇതിഹാസപുരാണാദികൾ പകർന്നുവെന്നതിന്റെ സൂചനകളാണിവ. ഈ മണ്ഡലത്തിനുപുറത്താണ് മുൻപറഞ്ഞ ചെറിയവരുടെ നില.

1.3 നാടുവാഴികളുടെയും മാടമ്പിമാരുടെയും സംരക്ഷണയിൽ വരമൊഴി സാഹിത്യം തഴച്ചുവളർന്നു. കോലത്തിരിയുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരമാണ് ചെറുശ്ശേരി കൃഷ്ണഗാഥയെഴുതിയത്. വെൺപലനാട്ടധിപതി പറഞ്ഞപ്പോൾ ഒരു കവി കൗണോത്തരയെ വാഴ്ത്തി[2]. തേവനാരായണനുവേണ്ടി ഒരാൾ ഇളയച്ചിയെ വാഴ്ത്തുന്നതും കാണാം. മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിലെ രാജസ്തുതികളിലേക്കു കടന്നാൽ ഇതിന്റെ പൊരുൾ തിരിയും.[3] പണ്ഡിതനെന്നോ, പണ്ഡിതന്മാർക്ക് വാരിക്കോരിക്കൊടുക്കുന്നവനെന്നോ ഉള്ള പെരുമയിലാണ് നാടുവാഴ്ചകളുടെ നോട്ടം. കൂട്ടത്തിൽ വീരനെന്നും സുന്ദരനെന്നുമൊക്കെ പുകഴ്ത്തുന്നതും കൊള്ളാം. പാണ്ഡിത്യം ഭരണകൂടത്തിന്റെ മേന്മ നിശ്ചയിക്കാനുള്ള ഉപാധിയാവുമ്പോൾ ഇതിങ്ങനെയേ വരൂ. വിക്രമാദിത്യന്റെയും ഭോജന്റെയും പണ്ഡിതസദസ്സുകളെക്കുറിച്ചുള്ള കഥകളിൽനിന്ന് ഊർജ്ജമാവാഹിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന നാട്ടുകോയ്മകളാണ് ഈ കൃതികളിൽ അടയാളപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നത്.

2.1 **നാടും നാട്ടാരും** : ഈ മഹത്വവൽക്കരണത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളിൽ അടിയടരായി തെളിയുന്ന 'നാട്' ബോധം. ദേശമെന്ന വലിയൊരു സ്ഥലബോധം ഇവിടെയില്ല; ചെറിയ പ്രദേശമാണു വിവക്ഷ.

ഒരു പുതിയ സാമൂഹികാസ്തിത്വം ഉരുവംകൊള്ളുന്നതിന്റെ സൂചനകളാണ് ഇവ. ഇവിടെ, നാടിന്റെ മാഹാത്മ്യം വിവരിക്കാൻ കവികൾ ശ്രമിക്കുന്നതു കാണാം.

2.2 കേരളീയ സമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ വളരെ ചലനാത്മകമായ ഘട്ടമാണിത്. ചേരപതനാനന്തരം കയറിവന്ന നാട്ടുകോയ്മകൾ സത്വാർജ്ജനത്തിന്നു നടത്തുന്ന യത്നത്തെപ്പറ്റി ചരിത്രകാരന്മാർ പറയും (രാഘവവാരിയർ 1990:59–62). പുരാണപ്രസിദ്ധങ്ങളായ വംശങ്ങളുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിച്ചെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഇതു സാധിക്കുന്നത്.[4] അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ അതിനൊത്ത നാടുവേണമല്ലോ ഭരിക്കാനും. പൗരാണികഭൂമിശാസ്ത്രത്തോടു ചേർത്തുവെച്ച് നാടിനെ മഹത്വവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. പതിന്നാലു ലോകങ്ങൾ > മധ്യമലോകമായ ഭൂമി > സപ്തദ്വീപുകൾ > ഒൻപതു ഖണ്ഡങ്ങൾ > ഭാരതം എന്ന ക്രമമാണ് അവിടെ[5]. ഇത് മണിപ്രവാളകൃതികൾ പകർത്തുകയും പരിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഉണ്ണിയാടീചരിതമാണ് ഇതിന്റെ പരകോടി :

> അസ്തി ഹി ഫണിപതി മസ്തകലസിതാ
> ചുറ്റും നാൽക്കടലാലുപഗൂഢാ...

എന്നു തുടങ്ങുന്ന വിവരണം, മലനാട് > കണ്ടിയൂർ > മറ്റം എന്നിങ്ങനെ വന്നു നിൽക്കുന്നു.

2.3 ഇത്രയും വിശദമല്ലാതെയുള്ള ചർച്ച ചന്ദ്രോത്സവത്തിലുണ്ട്.

> പരഭൃതമൊഴി, ചുറ്റും മറ്റുഖണ്ഡങ്ങളെട്ടു–
> ണ്ടതിലുമധികഹൃദ്യം ദക്ഷിണം ഭാരതാഖ്യം
> വളർനിലമലർമാതിന്നംഗജന്നും ത്രിലോകീ –
> ചെറുതൊടുകുറിപോലെ *ചേരമാൻനാടു*യസ്മിൻ.

പിന്നാലെ തൃശ്ശൂരും ചിറ്റിലപ്പള്ളിയും വരും. പൗരാണികസ്ഥലബോധത്തോട് പ്രാദേശികസ്ഥലബോധത്തെ ചേർത്തുവെച്ച് പുതിയൊരു സാംസ്കാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രം കരുപ്പിടിപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ. അതോടൊപ്പം ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രത്തെ ചേരമാൻ നാടാക്കുന്നതിലെ രാഷ്ട്രീയവും കാണാതിരുന്നുകൂടാ.

2.4 ഭൂമിക്കുമേലുള്ള ഉടമസ്ഥാവകാശത്തെക്കുറിച്ച് ബ്രാഹ്മണരും നാട്ടുകോയ്മകളും തമ്മിലുള്ള തർക്കം ഇതിന്റെ അടിയടരാണ്. പരശുരാമൻ തന്നതാണെന്ന് ബ്രാഹ്മണരും ചേരമാൻ പെരുമാൾ തന്നതാണെന്ന് നാട്ടുകോയ്മകളും അവകാശപ്പെടുന്നു. കേരളോൽപത്തിക്കഥകൾ ഈ തർക്കത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്. നാട്ടുകോയ്മകളുടെ സാംസ്കാരികസ്വാധീനത്തിൽ രചിക്കുന്ന മണിപ്രവാളകൃതികളിൽ പരശുരാമകഥക്കിടമില്ല. ഇവയിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ സ്ഥലബോധം കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മവും കൃത്യവുമായിത്തീരുന്നു.

3.1 **സ്വ/സ്വാപരബോധം** : ഇതിനോടു ചേർത്തുവെച്ചു കാണേണ്ട ഒന്നാണ് ഉണ്ണിയച്ചീചരിതം, ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം, ഉണ്ണിയാടീചരിതം, അനന്തപുരവർണ്ണനം തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ തെളിയുന്ന സ്വ/സ്വാപരബോധം. പരദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യ പരാമർശം അറിഞ്ഞേടത്തോളം, ഉണ്ണിയച്ചീചരിതത്തിലാണ്. വൈദ്യന്മാർ തങ്ങളുടെ കേമത്തം വിളിച്ചോതുന്ന ഒരു സന്ദർഭമുണ്ട് ഇതിൽ. "വേണാട്ടടികളുമോണത്തിന്നാൾ നെയ് തരും" എന്നും "കോലത്തടികളുമനുസരണയ്ക്കായ്" നില്ക്കുമെന്നും മറ്റും വൈദ്യന്മാർ വമ്പുപറയുന്നതിൽനിന്നും ദേശസംബന്ധമായ 'പലതും' ഗ്രഹിക്കാമെന്ന് ഉള്ളൂർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട് (ഉള്ളൂർ. 1990:446) ഇവിടെ പാണ്ഡിത്യം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ മിനക്കെടുന്ന വൈദ്യന്മാരെ കാണാം. ഒരാൾ, താൻ വാഹടം (അഷ്ടാംഗഹൃദയമോ സംഗ്രഹമോ ആകാം) ചർച്ചചെയ്യാമെന്നു പറയുന്നു. മറ്റൊരാൾക്ക് ഭേളസംഹിത അറിയാം. സുശ്രുതസംഹിതാവിദഗ്ദ്ധനാണ് ഇനിയുമൊരാൾ. കൂട്ടത്തിലൊരുവൻ, താൻ പരദേശത്തു പോയി ചരകം പഠിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞ് – പരദേശേ പോയ് ചരകം കേട്ടേൻ – കൂടുതൽ മേന്മ നടിക്കുന്നു.

3.2 ഒരു ദേശത്തെ പരദേശമെന്നു കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് ഈ പ്രകരണത്തിന്റെ ധർമ്മം. ഇത് തമിഴ്നാടോ മൈസൂർ – ആന്ധ്രാപ്രദേശങ്ങളോ ആകാം. കേരളീയവൈദ്യന്മാർക്കു പഥ്യം വാഗ്ഭടകൃതികളാണ്. ചരകമോ സുശ്രുതമോ മുൻനിർത്തി ചികിത്സിച്ചിരുന്ന വൈദ്യന്മാർ കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നാണറിവ്.[6] ആ നിലക്ക് 'പരദേശം' കേരളത്തിനു പുറത്തുള്ള സാംസ്കാരികമേഖലയെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

3.3 ഉണ്ണിയാടീചരിതത്തിലെത്തുമ്പോൾ ഈ സ്വ/പരവ്യാവർത്തനം കൂടുതൽ വ്യക്തമാവും. കണ്ടിയൂർമറ്റത്തെ അങ്ങാടിവിവരണത്തിലാണ് ഇതു തെളിയുക. അവിടെ വംഗർ, കലിംഗർ, കുടകർ തുടങ്ങി പല നാട്ടുകാരും എത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇവരെ പരാമർശിച്ചശേഷം,

> "നിജഭാഷകളാൽ നാനാവിധമായ്
> പരദേശികളും മലയാളികളും...."

എന്നു കൂടി പറയുന്നുണ്ട്. ഭാഷ പരദേശിയെ അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള ഉപാധിയാവുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. ഈ മലയാളം ഭാഷയുടെ പേരല്ല, നാടിന്റെ പേരാണ്. മലയാളർ എന്ന പ്രയോഗം ഉണ്ണിയച്ചീചരിതത്തിലും കാണാം.

3.3 അനന്തപുരവർണ്ണനത്തിലും മേൽപ്പറഞ്ഞ നാട്ടുകാരെല്ലാമുണ്ട്. അവിടെ മലയാളിയില്ല എന്നേയുള്ളൂ. പക്ഷേ പരദേശികളെ കൃത്യമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

> ...ഏവമാദിഭിരാകീർണ്ണം
> ആവൃതം പരദേശികൾ (100)
> തുലിംഗരും മാണ്ഡകരും
> കലിംഗരോടിഹ ചോനകർ
> ഗൗഡരും പാണ്ടിനാടാന്മാർ
> കുടയാരികർ ചോഴിയർ (101)

മണിപ്രവാളശ്ലോകങ്ങൾക്കിടയ്ക്ക് ചേർത്ത, മറുനാട്ടുഭാഷകലർന്ന ചില ശ്ലോകങ്ങൾകൊണ്ടാണ് ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശകാരൻ മറുനാട്ടുകാരെ മാറ്റിനിർത്തുന്നത്.

ഇന്തപ്പൊന്നുക്കിനിയകഴശല്ലപ്പരേ! നായിനാരേ!
ശന്തപ്പമ്പാടവഹളഴകപ്പിള്ള ചൊണ്ടാങ്കി കൊണ്ടാർ
മായസ്സെട്ടീ ഹിമലഹസകണക്കുണ്ടു കോർജ്ജിട്ടകൈനേ
തുഷ്മസ്സംഘേ മൊദിരമഹതും കണ്ടിരേ സാക്കുകാല
(പൂർവ്വസന്ദേശം : 65)

...ശിക്കാണിസ്സോദുഖനുശിതിയേ പാരിതായാരെയേയം
കുക്കോ കുജ്ജീകുളിരികുനിയസ്സഷിതുമ്മേഭണാഹ
(പൂർവ്വസന്ദേശം : 86)

പൊരുൾ തിരിയാത്ത പ്രകരണങ്ങൾ! അതു തിരിയാതിരിക്കുകയാണിവിടത്തെ രചനാലക്ഷ്യവും (രാഘവവാരിയർ 1997:119). ഉണ്ണിയച്ചീചരിതത്തിലും ഇതുപോലൊന്നുണ്ട്. പുത്തിടം അങ്ങാടിയെ വർണ്ണിക്കുമ്പോഴാണത്. ഈ സത്വാർജ്ജനശ്രമം മധ്യകാല മണിപ്രവാളകൃതികളിലെത്തുമ്പോൾ ദുർബലമാവുന്നു. പുരാണകഥാ പുനരാഖ്യാനസ്വരൂപങ്ങളായ ഇവയുടെ സംഭവസ്ഥലികൾ കേരളത്തിനു പുറത്തായതുകൊണ്ടാണിത്. അയോധ്യയിലും നിഷധത്തിലും നിൽക്കുമ്പോൾ സ്വ/പരദേശങ്ങൾ സങ്കല്പിക്കാൻ സാധ്യമല്ല.

3.4 ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽവേണം ലീലാതിലകത്തിലെ കൂന്തൽവാദത്തെ കാണാൻ. മണിപ്രവാളത്തിന്റെ പ്രാദേശികത്വം ഉറപ്പിക്കുകയാണ് ഈ വാദം. ദേശവും ഭാഷയും സാഹിത്യവും ഇഴചേർന്നതാണെന്ന ഒരു ധാരണ ഇതിന്റെ അടിയടരാണ് (ശൂരനാട്ടു കുഞ്ഞൻപിള്ള. 1996:179). കേരളഭാഷയെന്ന പ്രയോഗം ഭാഷാദേശീയതയുടെയും സൂചകമാവും. ആന്ധ്രരും കർണ്ണാടകരും ദ്രാവിഡരല്ലെന്ന് ലീലാതിലകകാരൻ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. കേരളീയരും തമിഴരും ദ്രാവിഡർതന്നെ (1996:177) യെന്ന കാര്യത്തിൽ ആചാര്യനു സംശയവുമില്ല. ഈ വാദങ്ങളെല്ലാം ഭാഷാദേശീയതയെയും പ്രാദേശികസാഹിതിയെയും സിദ്ധാന്തവൽക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ്.

3.5 ഇത് ഒറ്റപ്പെട്ട സംഭവമല്ല. ക്രി.വ.13-14 നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് ഭാരതത്തിൽ മിക്കയിടത്തും പ്രാദേശികഭാഷകൾ സാഹിത്യപ്രവർത്തനത്തിനു പാകപ്പെടുന്നത്. മറ്റു ഭാഷകളിൽനിന്ന് സ്വഭാഷയെ തിരിച്ചറിയാനും മഹത്വവൽക്കരിക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഈകാലത്തു നടന്നിരിക്കണം. ജ്ഞാനേശ്വരന്റെ മറാഠിഭാഷാസത്വബോധത്തെപ്പറ്റി ജി. എൻ. ഡേവി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ[7] ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ് (G. N. Devy 1998:47-53). ജ്ഞാനേശ്വരന്റെ അർജുനൻ കൃഷ്ണനോടു, ഗീതയിലെ ഗഹനമായ തത്ത്വങ്ങൾ, മറാഠിയിൽ പറയാനത്രേ ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. പ്രാദേശികഭാഷകൾ ശൈവവൈഷ്ണവശാക്തേയധാരകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് സാഹിത്യപദവി നേടിയെടുത്തതെന്ന് ഡേവി പറയുന്നു (1998:52-53). ഇതിന്നു സമാന്തരമായാണ് കേരളഭാഷാസാഹിത്യവും തെളിഞ്ഞുവരുന്നത്. എന്നാൽ മണിപ്രവാളസാഹിത്യം നേരിട്ട് ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേക ധാരയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായി കാണുന്നില്ല.

4.1 **അങ്ങാടിപ്പെരുമ** : ഈ കൃതികളിലെല്ലാം ആവർത്തിച്ചുവരുന്ന പ്രകരണമാണ് അങ്ങാടിവിവരണം. ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ ചരക്കുകളുടെ പേരും പെരുമയും തന്നെ. കൂട്ടത്തിൽ വണികരുടെ പേശലും കൈമാറ്റക്കണക്കുകളും. വിട്ടുവായിക്കാവുന്ന പ്രകരണമെന്ന് ഇളംകുളം കരുതിയതിൽ തെറ്റില്ല. ഒരു നാട്ടിലെ ജനജീവിതം ചിട്ടപ്പെട്ടുവരുന്നതിന്റെ ചിത്രങ്ങളുണ്ടിതിൽ. സൂക്ഷ്മമായി അന്വേഷിക്കണമെന്നുമാത്രം.

4.2 കേരളത്തിലെ കച്ചവടത്തിന്റെ ചരിത്രം പഠിക്കാൻ പോകുന്നവർക്ക് ഇഴപേർത്തെടുക്കാൻ ഇവിടെ ചിലതുണ്ട്. വിദേശവ്യാപാരത്തെക്കുറിച്ച് പരമ്പരാഗത ചരിത്രത്തിൽ വളരെയേറെ വിവരശേഖരണം നടന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ പ്രാദേശികവാണിജ്യവും നാട്ടുചന്തകളും പണ്ഡിതന്മാരുടെ കണ്ണിൽപെട്ടിട്ടില്ല. തമിഴ്കൃതികളുമായി ചേർത്തുവെച്ച് വിലയിരുത്തിയാൽ പല വിവരങ്ങളും മണിപ്രവാളകൃതികളിൽനിന്നു കിട്ടും.

4.3 ഒരു പ്രദേശത്തെ ജനജീവിതത്തിന്നാവശ്യമുള്ള സമസ്തവിഭവങ്ങളും അങ്ങാടികളിലുണ്ട്. ഉപ്പുതൊട്ട് കർപ്പൂരംവരെ. ഇക്കൂട്ടത്തിലെ നീണ്ടപട്ടിക മരുന്നുകളുടേതാണന്നു തോന്നുന്നു. എൺപതിലധികമുണ്ട് ഇവ. ഇതിൽ പലതും കേരളത്തിന്നു പുറത്തുമാത്രമേ ഉണ്ടാവൂ. കുങ്കുമം, കൊട്ടം, ഗുൽഗുലു, കടുകുരോഹിണി, ജീരകം തുടങ്ങിയവ ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ മാത്രം. ഇവ ഏതോ കച്ചവടക്കാർ അങ്ങാടിയിലെത്തിക്കുകയാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥമെന്താണ്? നാട്ടുചികിത്സയിൽ സാധാരണയായി പറമ്പിടകളിലും പരിസരത്തുമുള്ള മരുന്നുകൾക്കേ പ്രസക്തിയുള്ളൂ. ആ നിലക്ക് വൻതോതിലുള്ള മരുന്നുനിർമ്മാണത്തിന്നുള്ള വസ്തുക്കളുടെ സാന്നിധ്യം ആയുർവേദത്തിന്റെ പ്രചാരമാണ് കാണിക്കുന്നത്. വാഹടവും ഭേളവും ചരകവും പഠിച്ചുറച്ചവരെ മുൻപു കണ്ടുവല്ലോ. ഈ രണ്ടു ചിത്രങ്ങളും ചേർത്തുവച്ചാൽ ആയുർവേദചരിത്രത്തിലേക്ക് ഒരു ദിശാസൂചി തെളിഞ്ഞുകിട്ടും.

4.4 ആലത്തൂർ മണിപ്രവാളത്തെപ്പറ്റി ലീലാതിലകത്തിൽ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. വൈദ്യകുടുംബങ്ങൾ സ്ഥാനപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞതിന്റെ സൂചനയാണിത്. ആലത്തൂർ നമ്പിമാരുടെ ചികിത്സാതന്ത്രങ്ങളാണ് ഈ കൃതിയിലെന്നുവേണം കരുതാൻ. ഇത്തരം കുടുംബങ്ങളുടെ പേരും പെരുമയും മുതലെടുക്കുന്ന ദുർവൈദ്യവൃന്ദത്തെ ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശകാരൻ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

ആർങ്ങാവേക്കാർ നവരമയിരൂർനന്റ്; നമ്മോടു കേട്ടി-
ട്ടാലത്തൂർക്കും ചിലമുറി മരുന്നുണ്ടു കൈപുണ്യമില്ല.
(ഉത്തരസന്ദേശം : 13)

ഭാഷാരാമായണം ചമ്പുവിൽ (സീതാസ്വയംവരം) വൈദ്യന്മാരുടെ അല്പത്തങ്ങളെ വിമർശിക്കുന്ന ഒരു ഭാഗം കാണാം. ഇവിടെ നിരവധി ഔഷധയോഗങ്ങ

ളുടെ പേർ കാണാം. കേരളത്തിലെ ഗ്രന്ഥപ്പുരകളിലും വ്യക്തികളുടെ ശേഖരങ്ങളിലുമായി ചിതറിക്കിടക്കുന്ന ആയുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങൾ നൂറുകണക്കിനുണ്ട്. ഇവയും ആയുർവേദം നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്നുമേൽ തഴച്ചുകേറിയതിന്റെ തെളിവുകൾ തന്നെ.

4.5 വീട്ടുപകരണങ്ങളുടെ പട്ടികയും കൗതുകകരമാണ്. ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്യാനും (കലം, ചട്ടി, ചെമ്പ്) വിളമ്പാനും (കോരിക, ചട്ടുകം) കഴിക്കാനുമുള്ള (തളിക, കിണ്ണം, പിഞ്ഞാണം) എല്ലാ ഉപകരണങ്ങളും റെഡി. ഉരുളിയും ചരക്കും വൻതോതിലുള്ള പാചകസന്ദർഭങ്ങളിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. വാരസ്സദ്യയും മുറജപത്തിന്റെ സദ്യയും അമ്പലവട്ടങ്ങളോടുചേർന്ന് ചിട്ടയായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കണം. വിഭവവൈവിധ്യം പുരുഷാർത്ഥക്കൂത്തിൽ വിവരിക്കുന്നതും ശ്രദ്ധിക്കുക. പ്രഭുക്കളുടെയും മാടമ്പിമാരുടെയും മേൽനോട്ടത്തിൽ പാചകശാസ്ത്രം ലോകത്തിലെ മറ്റു ജനപദങ്ങളിലും വികസിക്കുന്നത് മധ്യകാലത്തോടടുത്താണ് (Armesto. 2002:117-23) എന്നു ചില നിരീക്ഷണങ്ങളുണ്ട്. ഇന്ത്യയുടെ തെക്കുപടിഞ്ഞാറേക്കരയും ചരിത്രത്തിൽനിന്ന് കുതറിമാറുന്നില്ല.

4.6 പലതരം വസ്ത്രങ്ങളും മുലക്കച്ചയും വസ്ത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ വികാസപരിണാമങ്ങളിലേക്ക് ശ്രദ്ധ ക്ഷണിക്കുന്നു. കുട്ടികൾക്കുള്ള ചിറ്റാട മുതൽ സവിശേഷസന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കാനുള്ള പട്ടുവസ്ത്രങ്ങൾവരെ അങ്ങാടിയിലുണ്ട്. നെയ്ത്തുശാലകൾ പരാമർശത്തിലില്ലെങ്കിലും ഈ കൂട്ടായ്മയുടെ ജീവികാസമ്പാദനം ക്രമപ്പെട്ടതിന്റെ തെളിവായി ഇതിനെ കാണണം.

4.7 അൻപതിലധികം മീൻതരങ്ങൾ പേർ പറഞ്ഞു കാണുന്നുണ്ട്. ശുദ്ധജലത്തിലും ചതുപ്പുനിലത്തും തീരക്കടലിലും ആഴക്കടലിലും കാണുന്ന മീനുകളാണിവ. മത്സ്യബന്ധനതന്ത്രങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും വികാസവുമാണിവിടെ കണ്ണിചേർന്നു കിട്ടുക. ഹിന്ദുക്കളെ മുഴുവൻ സസ്യഭോജികളാക്കാൻ നടത്തുന്ന ശ്രമത്തിന്നു നേരെ ഈ ശ്ലോകങ്ങൾ പുറംതിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. പക്ഷേ ഒന്നുണ്ട്. പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകളിലുള്ളതുപോലെ ഇറച്ചിക്കടകളുടെ വിവരണം മണിപ്രവാളകൃതികളിലില്ല. ഇതിന്റെ കാരണം അന്വേഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

4.8 മുപ്പതോളം നെൽവിത്തുകളുടെ പട്ടിക നെൽക്കൃഷിയുടെ വ്യാപനവും വൈവിധ്യവും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ചതുപ്പുനിലത്തെ പൊക്കാലിമുതൽ പറമ്പുകൃഷിയിലെ മോടൻവരെ പലവിധമുള്ള കൃഷിരീതികളെപ്പറ്റിയും ഒരു ബോധമുണ്ടാക്കാൻ ഈ ഭാഗങ്ങൾക്കു കഴിയും.

4.9 വിവിധതരം സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങൾ, ചാന്തുപോലുള്ള സൗന്ദര്യസംവർദ്ധകവസ്തുക്കൾ, മുണ്ടിനു നിറം കൊടുക്കാനുള്ള നീലം എന്നിവ ഒരുവിധം സമൃദ്ധമായ ജീവിതത്തെത്തന്നെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. വൻതോതിലുള്ള ആർഭാടവസ്തുക്കൾ അങ്ങാടികളിൽ കാണാത്തത്, അവ നേരിട്ട് കാഴ്ചയായി പ്രഭുഭവനങ്ങളിലേക്കോ ക്ഷേത്രങ്ങളിലേക്കോ പോവുന്നതുകൊണ്ടാവണം. ഇന്നും

കേരളീയർ ഉപയോഗിക്കുന്ന വസ്തുക്കളാണ് 13,-14 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ അങ്ങാടികളിലുണ്ടായിരുന്നത് എന്നുകൂടി പറയട്ടെ.

5.1 അങ്ങാടി കഴിഞ്ഞാൽ അമ്പലവട്ടങ്ങളാണ് മണിപ്രവാളകവികൾക്കു പ്രിയം. ക്ഷേത്രമഹാത്മ്യവും നാടുവാഴിബന്ധവും പ്രതിഷ്ഠാമൂർത്തിയും ശ്ലോകങ്ങളിൽ തെളിയും. പത്മനാഭസ്വാമിക്ഷേത്രമടക്കം ഇരുപത്തിരണ്ടു ക്ഷേത്രങ്ങളും മുപ്പത്തിമൂന്നു മൂർത്തികളും ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ദക്ഷിണാമൂർത്തി, പൊയിലം ക്ഷേത്രം (ഉണ്ണിച്ചിരുതേവി ചരിതം), തിരുച്ചളരി (ഉണ്ണിയച്ചീചരിതം), കണ്ടിയൂർ മഹാദേവക്ഷേത്രം (ഉണ്ണിയാടീചരിതം) പത്മനാഭസ്വാമിക്ഷേത്രം (അനന്തപുരവർണ്ണനം) എന്നിവയും വിവരിക്കുന്നതു കാണാം.

5.2 അന്നന്നത്തെ നാട്ടുകോയ്മകൾ ഇത്തരം ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കെല്ലാം ദാനമായും മറ്റും പാടശേഖരങ്ങൾ കൊടുക്കുന്നത് രേഖകളിൽനിന്നറിയാം. തിരുവല്ലച്ചെപ്പേടുകൾ ഉദാഹരണം.[8] ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കു വന്നുചേർന്ന വലിയ സാമൂഹിക പദവിയാണ് അവയെ ശ്രദ്ധാകേന്ദ്രങ്ങളാക്കുന്നത്. റവന്യൂവരുമാനം നേരിട്ടു പിരിച്ചെടുക്കാനും നിയമപ്രശ്നങ്ങളിൽ ഇടപെടാനുമുള്ള ക്ഷേത്രത്തിന്റെ അധികാരത്തെക്കുറിച്ച് കേശവൻ വെളുത്താട്ട് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (2002:104-05). വാസ്തവത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ പണികളാണല്ലോ ഇവരണ്ടും. ക്ഷേത്ര-നാടുവാഴി ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ പഠനങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്ന് ക്ഷേത്രരേഖകളും മണിപ്രവാളകൃതികളും ഓർമിപ്പിക്കുന്നു.

5.3 അനുഷ്ഠാനങ്ങൾവഴി നാട്ടുകോയ്മകളെ ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചിരുന്നു. തൃപ്പാപ്പൂർശിവൻ കോവിലിൽ വെച്ചായിരുന്നു വേണാട്ടു രാജാക്കന്മാർ മൂപ്പേറ്റിരുന്നത് (ദാമോദരൻപിള്ള 1972:140). ഇതിലേക്കുള്ള ഒരു സൂചന ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശത്തിലുണ്ട്. ഒരു നൂറ്റാണ്ടിന്നിപ്പുറം കോഴിക്കോട് തളിയിൽക്ഷേത്രം പണ്ഡിതപരീക്ഷകളുടെ ആസ്ഥാനമായതിന് വേറെ തെളിവുകൾ ഉണ്ടല്ലോ

5.4 ആഘോഷങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളെ ശ്രദ്ധാകേന്ദ്രങ്ങളാക്കി. തിരുമരുതൂർക്ഷേത്രത്തിൽ കുംഭഞായറിൽ നടക്കുന്ന അഷ്ടമീവേലയെപ്പറ്റി ഉണ്ണിയച്ചീചരിതം പറയും. തപതീസംവരണവും (ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം ഉത്തര 95) നാഗാനന്ദവും (തിരുനിഴൽമാല:73) ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ അഭിനയിച്ചിരുന്നു. പാഠകക്കൂത്തും (തിരുനിഴൽമാല) പരാമൃഷ്ടമാണ്. ആശ്ചര്യചൂഡാമണിയും - വിശിഷ്യശൂർപ്പണഖാങ്കം - ആടിയിരുന്നതായി അനുമാനിക്കാം.

6.1 **ഇടർച്ചകൾ** : സമൃദ്ധിയുടെ ചിഹ്നങ്ങളോടൊപ്പം കലക്കത്തിന്റെയും കാലുഷ്യത്തിന്റെയും ചിഹ്നങ്ങളുമുണ്ട്. സാമൂതിരിയുടെ തെക്കോട്ടുള്ള പടനീക്കത്തെക്കുറിച്ച് കോകസന്ദേശത്തിൽ പറയുന്നു. സാമൂതിരിപക്ഷക്കാരനായ തിരുമലച്ചേരി നമ്പൂതിരി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ആദ്യരേഖയും (ഒരുപക്ഷേ അവസാനത്തെ) ഇതുതന്നെ. പന്നിയൂർ - ശുകപുരം കലഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരുനിഴൽമാലയിലെ പരാമർശവും (1981:42) ഇതിനോടു ചേർത്തു വായിക്കണം. സാമൂതിരി

യുടെ കൊച്ചി ആക്രമണം പദ്യരത്നകൃതികളിലൊരിടത്ത് ഇങ്ങനെ ഒടിമറഞ്ഞു കാണാം.

കൊട്ടിച്ചംഭോദനാദത്തകിൽ, ശിഖികുലമാ-
മാലവട്ടങ്ങൾ വീയെ-
പട്ടൊക്കും നീർക്കടമ്പാം തഴയുപരി കിളർ-
ത്തൊറ്റച്ചേർത്തൊന്റു ശൗര്യം
ചൂട്ടെപ്പേരും മുടിപ്പാനിഹ *മമ മനമാം*
കൊച്ചി, തെൻമേനകേ, നേ-
രിട്ടാനീ നിൻവിയോഗാപദി വടിവൊടു*കാർ-*
ക്കാലമാം കുന്റലേശൻ (188)

കൊച്ചി സാമൂതിരിയുടെ ആക്രമണത്തിന്റെ ആഘാതത്തിന്നു വിധേയമായശേഷമാണ് ശ്ലോകരചനയെന്നു വ്യക്തം.

7.1 പ്രാചീന മധ്യകാല മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ എല്ലാ ചരിത്രാംശങ്ങളെയും ചർച്ചചെയ്യാൻ ഒരു ലഘുപ്രബന്ധത്തിൽ സാധ്യമല്ല. ഒരൊറ്റവായനയിൽപ്പോലും ശ്രദ്ധയിൽപെടാവുന്ന, എന്നാൽ വേണ്ടത്ര പഠനം നടന്നിട്ടില്ലാത്ത ചില അംശങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യാനാണ് ഇവിടെ ശ്രമിച്ചത്. സാമൂഹിക ചരിത്രവിശകലനത്തിന്നു വിധേയമാക്കിയാൽ കൂടുതൽ ചരിത്രവഴികളിലേക്ക് നടക്കാൻ കഴിഞ്ഞേക്കും. ▲

കുറിപ്പുകൾ

1. കേരളസാഹിത്യചരിത്രം വാല്യം രണ്ട് - പുറം 91 - 93 കാണുക. ബ്രഹ്മപ്രതിഷ്ഠ ഉദയവർമ്മൻ കോലത്തിരിയേയും ഗോശ്രീ നഗരവർണ്ണനം കൊച്ചിയേയും പുകഴ്ത്തുന്നു.
2. ...... ചൊല്ലേറും *വെൺപലക്ഷ്മാരമണഗുരുനിയോഗേന* വേഗാതിരേകാൽ (പദ്യരത്നം കൗണോത്തര - ഭാഗം 1. ശ്ലോകം 21 കാണുക.)

   കന്ദർപ്പോല്ലാസി "തയ്യിത്തല" മെഴുമിളയച്ചീതവാംഗം ഗുണശ്രീ
   സന്തത്യൈ*ദേവനാരായണഗുരുകൃപയാ* വാഴ്ത്തുവാനാരഭേ ഞാൻ
3. നോ. ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം പൂ.ഭാ. 15-22, 60, 76-77, മറ്റു രാജസ്തുതികളും; ലീലാതിലകം. ശില്പം 8 ശ്ലോകം 220, രവിവർമ്മ സ്തുതി; ഉണ്ണിയാടീ ചരിതം, കോകസന്ദേശം.
4. കോലത്തുനാട്ടുവംശത്തിന് ഹേഹയവംശവുമായി ബന്ധം പറഞ്ഞുറപ്പിക്കുന്ന മൂഷകവംശം.
5. ഹരിവംശത്തിലും ഭാഗവതം അഞ്ചാം സ്കന്ധത്തിലും ഈ വിവരണമുണ്ട്. ജ്ഞാനപ്പാനയിലെ വിവരണവും നോക്കുക.
6. പരേതനായ ആര്യവൈദ്യൻ എൻ. വി. കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയരിൽനിന്നു ലഭിച്ച വിവരം.

7. The discourse of Jnanadeva... announces to the world the arrival of a new literary epoch... (p.46). ".... when I speak in my mother tongue, Marathi, literary excellence will appear in it like the different colours in the sky" see p.49-50.
8. TAS., vol. II, part III, T. A. Gopinatha Rao, 1921. p. 140.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. കുഞ്ഞൻപിള്ള, ശൂരനാട്ട് 1996 (വ്യാ.) *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
2. .... 1996 (വ്യാ) *ലീലാതിലകം*. കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
3. കൃഷ്ണവാരിയർ എൻ. വി. 1995 *എൻ.വി.യുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ* മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്.
4. ദാമോദരൻപിള്ള പി. 1972 (വ്യാ.) *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
5. നാരായണപിള്ള പി. കെ. (സമ്പാ.) *പദ്യരത്നം* പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, കേരള സർവകലാശല, തിരുവനന്തപുരം.
6. പരമേശ്വരയ്യർ ഉള്ളൂർ എസ്. 1990 *കേരളസാഹിത്യചരിത്രം* വാ. 1 പ്രസിദ്ധീകരണവിഭാഗം, കേരളസർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
7. ------------------ 1990 *കേരളസാഹിത്യചരിത്രം* വാ. 2 പ്രസിദ്ധീകരണവിഭാഗം കേരളസർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
8. പുരുഷോത്തമൻനായർ എം.എം. 1981 (വ്യാ.) *തിരുനിഴൽമാല*, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.
9. രാഘവവാരിയർ എം. ആർ. 1990 *കേരളീയത ചരിത്രമാനങ്ങൾ* വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
10. രാഘവവാരിയർ 1997 *മധ്യകാലകേരളം സമ്പത്ത് സമൂഹം സംസ്കാരം*, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.
11. Armesto, Felipe Fernandez. 2002. *Food A History*. Pan Books, London.
12. Devy G.N. 1998 '*Of Many Heros' An Indian Essay In Literary Historiography* Orient Longman, Hyderabad.
13. Kesavan, Veluthat 2002 'The Temple and the State : Religion and Politics in Early Medieval South India' *State and Society in Pre-modern South India* (Ed.) Cosmo Books Trissur.

കൂത്ത്-കൂടിയാട്ടം സാഹിത്യവും സമകാലികതയും

ഇന്ദു ഇടപ്പള്ളി

സംസ്കൃതനാടകത്തിന്റെ കേരളീയമായ രംഗപാഠത്തിനെയും (കൂടിയാട്ടം) മാവാരതപട്ടന്മാരുടെ കഥ പറയൽ കലാപരമായി ശൈലീവൽക്കരിച്ച ഹാസ്യവാണിയെയും (കൂത്ത്) കുറിച്ച് ഇതുവരെ നടന്നിട്ടുള്ള പഠനങ്ങളെ സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്താം.[1]

1. ചരിത്രപരമായ പരിണാമങ്ങളുടെ അവ്യക്തമായ ചിത്രം ഉൾക്കൊള്ളുന്നവ.
2. സങ്കേതങ്ങളുടെ ഇഴകൾ വിടർത്തുകയും ഐതിഹ്യങ്ങളുടെയും ആട്ടപ്രകാരങ്ങളുടെയും നാട്യശാസ്ത്രപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും അടുപ്പവും അകൽച്ചയും പരിശോധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവ.[2]

ഈ രണ്ടു വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും കൂടിയാട്ടത്തിന്റെയോ കൂത്തിന്റെയോ സാങ്കേതികാംശങ്ങളെ അതേപടി വിവരിക്കുകയോ കലാരൂപത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയോ ചരിത്രപരമായ മാറ്റങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുകയോ ചെയ്യുന്ന പഠനങ്ങളാണുള്ളത്. കലാപരമായ പരിശീലനങ്ങളും ഐതിഹ്യങ്ങളുടെ അഭൗമപരിവേഷവുമാണു സാധാരണയായി അനുഷ്ഠാനകലകളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ഏറെ ഉൾപ്പെടുന്നത്. ചാക്ഷുഷയജ്ഞമായും മറ്റും കൂടിയാട്ടത്തെ അനുഷ്ഠാനവൽക്കരിക്കുന്ന സങ്കൽപ്പങ്ങൾ പലപ്പോഴും തുറന്ന ചർച്ചയ്ക്കും അന്വേഷണത്തിനും തടസ്സം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി തികച്ചും, ഭൗതികമായ ചുറ്റുപാടിൽ മണ്ണിൽ കാലുറപ്പിച്ചു നിൽക്കുന്ന 'മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ കല'യെയാണ് ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

സംസ്കൃതനാടകമാണു കൂടിയാട്ടത്തിന് ആധാരം. സംസ്കൃതപ്രബന്ധം (ചമ്പു) കൂത്തിനും. എന്നാൽ ഇവ രണ്ടിനെയും വെറും സൂചകമാക്കിക്കൊണ്ട് അനേകം സൂചിതങ്ങളിലേക്കു പലവഴിയിൽ വളഞ്ഞും തിരിഞ്ഞും സഞ്ചരിക്കുക എന്നതാണു 'നാടക'ത്തെയും 'പ്രബന്ധ'ത്തെയും കലയാക്കുന്ന രാസപ്രവർത്തനം. അതിനുപയോഗിക്കുന്ന രാസത്വരകമാകട്ടെ കൂടിയാട്ടത്തിൽ 'നിർവ്വഹണ'വും കൂത്തിൽ 'ഭാഷയിലുള്ള വ്യാഖ്യാന'വുമാണ്. ഇതിൽത്തന്നെ കൂടിയാട്ടത്തിലെ 'നിർവ്വഹണം' അഭിനയപ്രധാനമെന്നും വാചികമെന്നും രണ്ടു

വിധത്തിലുണ്ട്. അഭിനയപ്രധാനമായ നിർവ്വഹണം സ്വാത്വികപ്രധാനവും രസനിഷ്ഠവുമാണ്. വാചികമായ നിർവ്വഹണം വിദൂഷകന്റേതാണ്. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ വിദൂഷകന്റെ നിർവ്വഹണവും പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഭാഷാവ്യാഖ്യാനവുമാണു ചർച്ചചെയ്യുന്നത്.

വിദൂഷകന്റെ നിർവ്വഹണവും പ്രബന്ധവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ആദ്യം വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. പ്രബന്ധം പറയുന്നതു കാഥികൻ (narrator) ആണ്. സംസ്കൃതശ്ലോകങ്ങളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. കഥപറച്ചിലിന്റെ, രസികതത്തിനുതകുംവിധം സഞ്ചരിക്കാനും സദസിനോടു നേരിട്ടു സംവേദനം നടത്താനും പ്രബന്ധത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. എന്നാൽ ഭാഷാശ്ലോകങ്ങളും പ്രതിശ്ലോകങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുവാൻ അനുവാദമില്ല. വിദൂഷകനാകട്ടെ കഥാപാത്രം (character) ആണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എവിടേയ്ക്കുള്ള ശാഖാചംക്രമണവും കഥാഘടനയിലേക്കു മടങ്ങിവരുവാനുള്ള സുരക്ഷിതമായ പഴുതുകൾ കരുതിവെച്ചുകൊണ്ടേ ആകാവൂ. ഭാഷാശ്ലോകങ്ങളും പ്രതിശ്ലോകങ്ങളും ഉപയോഗിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം വിദൂഷകനുണ്ട്.

ചരിത്രപരം

കൂടിയാട്ടത്തിലെ വിദൂഷകന്റെ ചരിത്രപരമായ പരിണാമം ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. ചരിത്രപരമായി മൂന്നു കാലഘട്ടങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വിദൂഷകന്മാരാണു കൂടിയാട്ടത്തിൽ ഉള്ളത്.[3]

1. രാജ്യതന്ത്രജ്ഞനായ വിദൂഷകൻ (*മന്ത്രാങ്കം*)
2. ബുദ്ധമതനിന്ദകനായ വിദൂഷകൻ (*ഭഗവദജ്ജുകീയം*)
3. ബ്രാഹ്മണനിന്ദകനായ വിദൂഷകൻ (*സുഭദ്രാധനഞ്ജയം, തപതീ സംവരണം*)

കൂത്തിലെ പ്രബന്ധവ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ചരിത്രപരിണാമം നിസ്തർക്കമായി നിർണ്ണയിച്ചിട്ടില്ല. കൂടിയാട്ടത്തിലെ വിദൂഷകനു ജനസമ്മതി വർദ്ധിച്ചു സ്വതന്ത്രകലാരൂപമായതാണെന്നാണ് ഒരു വാദം. എന്നാൽ പ്രബന്ധക്കൂത്തിൽ സംസ്കൃതശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമേ ഉപയോഗിക്കാറുള്ളൂ. ഭാഷാശ്ലോകങ്ങൾ പാടില്ലെന്നു നിബന്ധനയുണ്ട്. വിദൂഷകന്റെ ജനസമ്മതിയാണു പ്രബന്ധവ്യാഖ്യാനത്തെ സ്വതന്ത്രകലാരൂപമാക്കിയതെങ്കിൽ വിദൂഷകൻ സർവസാധാരണമായി പ്രയോഗിക്കുന്നതും ജനങ്ങളെ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കുന്നതുമായ ഭാഷാശ്ലോകങ്ങൾ കൂത്തിൽ കടന്നുകൂടുമായിരുന്നു എന്നതു വിദൂഷകനിൽനിന്നു പ്രബന്ധക്കൂത്ത് ഉദ്ഭവിച്ചു എന്ന വാദത്തിന് എതിരായി നിൽക്കുന്നു. മധ്യകാലചമ്പുക്കൾ രംഗപ്രയോഗത്തിനുപയോഗിച്ചിരുന്നു എന്ന വാദവും തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല.[4] മാവാരതപട്ടത്താനത്തോടുബന്ധപ്പെട്ടു പുരാണകഥാഖ്യാനത്തിലൂടെ സംസ്കൃതകാവ്യങ്ങളെ സാമാന്യജനങ്ങൾക്കു പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന കഥാഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തെ കൂടിയാട്ടത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും തുടർന്നു ഭാഷാശ്ലോകങ്ങൾകൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിവരുകയും ചെയ്തതാണു വിദൂഷകന്റെ രംഗപ്രവേശത്തിന്റെ പാതയെന്ന് അനുമാനിക്കാം.

സാഹിത്യപരം

വിദൂഷകന്റെ നിർവ്വഹണത്തെ സാമൂഹികപരിണാമങ്ങളുണ്ടാക്കിയ അഭിരുചിവ്യത്യാസത്തിനപ്പുറം നിലനിർത്തുന്നതു ഭാഷാശ്ലോകങ്ങളിലെ നർമ്മവും സാഹിത്യവും ആണ്. പ്രതിശ്ലോകങ്ങളിലെ സമകാലികവിമർശനം-നമ്പൂതിരിമാരുടെ അമിതമായ ഭോഗാസക്തിയും വിടത്വവും പരിചാരകരോടുള്ള സമീപനവും ഭക്ഷണത്തോടുള്ള ആർത്തിയും- ഇന്നു ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. പക്ഷേ അവയിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ ഹാസ്യചിത്രം ഇപ്പോഴും സജീവമായി നിൽക്കുന്നു. ഇതിൽ ഒരു വലിയഭാഗവും പുരുഷാർത്ഥവർണ്ണനയാണ്. 'ആമന്ത്രണം' എന്നതിനു 'വേദോച്ചാരണം' എന്നല്ല 'ഭക്ഷണപ്രിയത്വം' എന്നാണ് അർത്ഥമെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടു ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാമം, മോക്ഷം എന്നീ പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾക്കു പകരം അശനം, രാജസേവ, വിനോദം,വഞ്ചനം എന്നിവയാണു ബ്രാഹ്മണരെ സംബന്ധിച്ച പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾ എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണു വിദൂഷകൻ ബ്രാഹ്മണനിന്ദ ആരംഭിക്കുന്നത്. 'വഞ്ചന'(വേശ്യാവഞ്ചന)ത്തിൽ അശ്ലീലത്തിന്റെ അതിപ്രസരം ആരോപിച്ച് ഇന്നു പറയാറില്ല.

'അശ്ലീലത'യുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കൂത്തിലെ പരാമർശങ്ങൾ കുറച്ചുകൂടി വിശദമായ ചർച്ച ആവശ്യപ്പെടുന്നു. പ്രത്യക്ഷാർത്ഥത്തിൽ കടുത്ത സ്ത്രീവിരുദ്ധ ആഖ്യാനങ്ങളാണ് അശ്ലീലത്തിന്റെ പട്ടികയിൽപ്പെടുന്നവയധികവും. സ്ത്രീശരീരത്തെ ഉപഭോഗത്തിനുള്ള നിർജ്ജീവവസ്തുക്കളായിത്തന്നെ ചിത്രീകരിക്കുന്നവ. പ്രബന്ധാവതരണത്തിൽ ആ 'അശ്ലീലം' പുരുഷവൈകൃതത്തിന്റെ പരമസീമയെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവിടെ അശ്ലീലം ഉള്ളടക്കത്തിലാണോ സമീപനത്തിലാണോ (ആസ്വാദകരുടെയോ പ്രബന്ധവ്യാഖ്യാതാവിന്റെയോ) നിലകൊള്ളുന്നതെന്നത് അന്വേഷിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്, ഉള്ളടക്കം സമാനമായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ കാലാനുസൃതമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൊണ്ടു വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ഓരോ കാലത്തും ആഖ്യാനത്തെ പുതുക്കുന്നു. നമ്പൂതിരിമാരുടെ ഒരു വെടിവട്ടസദസ്സിൽ വിഷയലമ്പടത്വത്തിന്റെ വർണ്ണന ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതുപോലെയോ ആസ്വദിക്കുന്നതുപോലെയോ ആവില്ല ഇന്നത്തെ ഒരു സദസ്സിലെ അനുഭവം. ക്രൂരമായ ഒരു ബലാൽക്കാരരംഗത്തിലെ 'നഗ്നത'യും ഒരു ചിത്രകാരൻ സോദ്ദേശ്യമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നഗ്നതയും 'അശ്ലീല'മാണോ എന്നതും കൂത്തിലെയോ വിദൂഷകന്റെയോ സ്ത്രീവിരുദ്ധപരാമർശങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. കലാപരമായ ആവിഷ്കരണങ്ങൾ വ്യവസ്ഥാപിതമായ സദാചാരസീമകളുമായി എക്കാലവും കലഹിക്കാറുള്ളതുകൊണ്ടു മേൽപ്പറഞ്ഞ ഉദാഹരണങ്ങൾ താരതമ്യം ചെയ്തു പഠിക്കാവുന്നതാണ്. ഇന്നിന്റെ ആശയക്കുഴപ്പങ്ങളോടു സംവേദിക്കുന്നതുതന്നെ കൂത്തിന്റെ സമകാലികതയും ആണല്ലോ.

വിശകലനത്തിനുള്ള സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി വിദൂഷകന്റെ ഹാസ്യാത്മക ആവിഷ്കാരത്തെ മൂന്നു വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താം.

1. അനുകരണാത്മകമായ ഹാസ്യം[5]
2. വർണ്ണനാത്മകമായ ഹാസ്യം[6]

3. സമൂഹവിമർശനപരമായ ഹാസ്യം[7]

ഇങ്ങനെ വിദൂഷകന്റെ ഹാസ്യത്തെ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിഭജിച്ചുവെങ്കിലും ഇവ പ്രയോഗത്തിലിരുന്ന കാലത്തു സമകാലികം തന്നെയായിരുന്നുവെന്ന് ഊഹിക്കാം. ചില ചെറിയ അംശങ്ങൾ ഇന്നും പ്രസക്തവുമാണ്. ഉദാഹരണത്തിനു രാജസേവയുടെ കാതൽതന്നെ അധികാരത്തിനു കീഴിൽ മനുഷ്യൻ എങ്ങനെ അസ്തിത്വം ബലികഴിച്ചു വിടുപണി ചെയ്യുന്നു എന്നും സേവകന്മാരുടെ 'പ്രശംസ'യുടെ മറുപുറം അവജ്ഞയും പുച്ഛവുംതന്നെയാണെന്നും വിശദമാക്കുകയാണ്. എങ്കിലും സ്വീകൃതമായ ഉദാഹരണങ്ങൾ മറ്റൊരു കാലത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായതിനാൽ സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി 'സാഹത്യപരത'യിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചു എന്നുമാത്രം.

സമകാലികത

വിദൂഷകന്റെ ഹാസ്യം 'ഉള്ളടക്ക'ത്തിലെങ്കിലും സാഹിത്യപരമായി വിശകലനം ചെയ്യാം. എന്നാൽ 'പ്രബന്ധ'ത്തിലെ ഹാസ്യം തികച്ചും സമകാലികമാണെന്നു കാണാം. ഇവിടെ 'ഉള്ളടക്കം' എന്നു പറയുന്നതു പ്രബന്ധം പറയുവാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന സംസ്കൃതശ്ലോകങ്ങളെയല്ല എന്നത് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്.(അവയുടെ സാഹിത്യം ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്യുന്നില്ല). എവിടെനിന്നും തനിക്കു പറയാനുതകുന്ന ശ്ലോകം തിരഞ്ഞെടുക്കുക എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞു പ്രയോക്താക്കൾപോലും അവയുടെ പാഠത്തിനു പ്രാധാന്യം കൊടുക്കാറില്ല. പ്രചാരത്തിലുള്ള പ്രബന്ധങ്ങളിൽ കയറിക്കൂടിയിരിക്കുന്ന പ്രക്ഷിപ്തങ്ങൾ ആരുടെയെന്നുപോലും അവർ ശ്രദ്ധിക്കാറുമില്ല. സംസ്കൃതശ്ലോകങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിനു ചാക്യാരുപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷണമാതൃകയിലെ സമകാലികതയാണ് ഇനി വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ഇതുതന്നെ രണ്ടു വിഭാഗത്തിൽപെടുന്നു.

1. പ്രത്യക്ഷമായി സമകാലികമെന്നു തോന്നുന്ന രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവും സാഹിത്യവിമർശനപരവുമായ സംഭവങ്ങളെപ്പറ്റി സന്ദർഭാനുസരണം നടത്തുന്ന സൂചനകളും വിമർശനങ്ങളും.

2. കഥാകഥനത്തിൽ-ശ്ലോകങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ -ചാക്യാർ കണ്ടെത്തുന്ന പുതിയ വായനകളും വഴികളും.

ആദ്യവിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്ന ഹാസ്യം നമുക്കെല്ലാം പരിചിതവും പെട്ടെന്ന് ആസ്വദിക്കാവുന്നതുമാണ്. എന്നാൽ രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗം നാം പലപ്പോഴും ശ്രദ്ധിക്കാറില്ല. മാത്രമല്ല, 'കൂത്ത് ' ഹാസ്യത്തിനു പ്രാധാന്യമുള്ള കലയാണെന്നു പറയുമ്പോഴെല്ലാം ആദ്യവിഭാഗം മാത്രമാണു സൂചിതം. എന്നാൽ പ്രയോക്താക്കളധികവും അത്തരം ഉപരിതലഹാസ്യത്തെ സദസിനനുസൃതമായി ആവശ്യമെങ്കിൽമാത്രം പ്രയോഗിക്കുന്നവരും ഗൗരവമായി കണക്കിലെടുക്കാത്തവരുമാണ്. രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിലാണു കൂത്തിന്റെ തനതു സവിശേഷതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. ശ്ലോകങ്ങൾ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനുള്ളിലെ ചതുരതയാണ് ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയം. ശ്ലോകങ്ങൾ ആകാംക്ഷിച്ച് അന്വേഷിച്ചു വ്യാഖ്യാനിക്കു

മ്പോൾ പതിവിനു വിപരീതമായ ചില ആകാംക്ഷകൾ ചാക്യാർ സ്വീകരിക്കുന്നു. ആ ആകാംക്ഷകളാകട്ടെ ആഖ്യാനത്തിലുൾപ്പെട്ട പുരാണകഥയുടെതന്നെ അധിക്ഷേപമോ വിമർശനമോ പുനർവായനയോ ഉപകഥയോ സമകാലികവിമർശനമോ ഒക്കെയാകാം. സാഹിത്യാസ്വാദനത്തിലെ പുതിയ പ്രവണതകളുമായി ചേർത്തുവെച്ചു വായിക്കുന്ന അനേകം സന്ദർഭങ്ങൾ പ്രബന്ധവ്യാഖ്യാനത്തിലുണ്ട്. അത്തരം വായനയിൽ ചിലപ്പോൾ ധർമ്മപുത്രർ ഭീരുവും ഭീമൻ ബുദ്ധിശൂന്യനും കായികമാത്രപ്രബലനുമായ ഉപകരണവും ഒക്കെയാകുകയും ശ്രീരാമന്റെ ധർമ്മഭ്രംശവും രാവണന്റെയും ദുര്യോധനന്റെയും സ്ഥൈര്യവും നിഷ്ഠയും ഒക്കെ ഭക്തിക്കതീതമായി നിലകൊള്ളുകയും ചെയ്യും.[8]

ഇനി ആദ്യവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയ വിമർശനങ്ങളുടെ കാലികപ്രസക്തി പരിശോധിക്കാം. രാജഭരണകാലത്തെ അധികാരി-പ്രജാ ബന്ധത്തിന് ഇന്നു മാറ്റം വന്ന സാഹചര്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷവിമർശനത്തിനു വേദികളുണ്ടെന്നിരിക്കെ നർമ്മത്തിൽ പൊതിഞ്ഞ വിമർശനത്തിനു പ്രസക്തി കുറവാണെന്ന അഭിപ്രായം കുറെയൊക്കെ സാധുവാണ്. എങ്കിലും നയതന്ത്രപരമായോ രാജ്യതന്ത്രപരമായോ തുറന്ന പ്രതികരണങ്ങൾ സാധ്യമല്ലാത്ത സന്ദർഭങ്ങളിൽ-അടിയന്തിരാവസ്ഥപോലെയോ 'വീരചരമ'ങ്ങളെ മഹത്ത്വവൽക്കരിച്ച കാർഗിൽ യുദ്ധം പോലെയോ- കലയിൽ പൊതിഞ്ഞ വിമർശനങ്ങളേ സാധിക്കൂ എന്നതും കാണാതിരുന്നുകൂടാ.

ഇങ്ങനെ കൂത്തിലെയും കൂടിയാട്ടത്തിലെയും സമകാലികവും സാഹിത്യപരവുമായ പ്രവണതകൾ മറ്റു കലാപ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായും താരതമ്യം ചെയതു പഠിക്കേണ്ടതാണ്. പക്ഷേ പഴമയിലേക്കുള്ള മടങ്ങിപ്പോക്കുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു പലരും ഈ കലാരൂപങ്ങളെ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യുകയും മിത്തിന്റെയും അതിഭൗതികതയുടെയും പരിവേഷത്തിൽ, കലാവിമർശനത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിൽ, യഥാർത്ഥ ആസ്വാദനം വഴിമുട്ടിനിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കലാവിമർശനത്തിലെ കാല്പനികത സമകാലികസാധ്യതകളെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുന്നതാണെന്നു തിരിച്ചറിയുകയും പ്രകാശവലയങ്ങളഴിച്ചുവെച്ചു ദേവപാദങ്ങളെ മണ്ണിലുറപ്പിച്ചു നിറുത്തി യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ കലയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത് ഒരു ധനാത്മകസമീപനം വളർത്തുവാൻ അനുപേക്ഷണീയമാണ്. ഇന്നിന്റെ ആവശ്യവും. ▲

സൂചനകൾ :

1. അമ്മാമൻ തമ്പുരാൻ, *കൂത്തും കൂടിയാട്ടവും*, മാതൃഭൂമി പ്രസിദ്ധീകരണം. ഡോ. കെ.ജി. പൗലോസ്, *കൂടിയാട്ടം- എ ഹിസ്റ്ററിക്കൽ സ്റ്റഡി*, രാമവർമ്മ സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥാലയം.
2. മാണിമാധവ ചാക്യാർ, *നാട്യകല്പദ്രുമം*, കേരളകലാമണ്ഡലം, 1997 പി.കെ. നാരായണൻ നമ്പ്യാർ, *മന്ത്രാങ്കം*, കേരളകലാമണ്ഡലം. പി.കെ നാരായണൻ നമ്പ്യാർ, *ശ്രീകൃഷ്ണചരിതം നങ്ങ്യാരമ്മക്കൂത്ത്*, കേരളകലാമണ്ഡലം. കെ.പി. നാരായണ പിഷാരടി, *കൂത്തമ്പലങ്ങളിൽ*, കൈരളി പ്രസ്സ്, തൃശൂർ 1981 തുടങ്ങിയവ.

3. കെ.പി. നാരായണപിഷാരടി, *കൂടിയാട്ടത്തിലെ വിദൂഷകൻ*, മാർഗി സോവനീർ, പുറം 3, 1976.
4. പുനത്തിന്റെ രാമായണം ചമ്പുവും മറ്റും സഖാവിനെ സംബോധന ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടും വർണ്ണനകൾ നീണ്ട ഗദ്യത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ഒരു കാലത്തു രംഗപ്രയോഗത്തിനുപയോഗിച്ചിരുന്നു, അതായതു ഭാഷാചമ്പുക്കൾ കൂത്തിനുപയോഗിച്ചിരുന്നു എന്നൊരു വാദമുണ്ട്. പക്ഷേ ഇതിനു വേണ്ടത്ര തെളിവുകൾ ലഭിച്ചിട്ടില്ല. മാത്രമല്ല ഭാഷാശ്ലോകങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന പതിവുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ അതില്ലാതെയാകുവാൻ സാധ്യത കുറവാണുതാനും. വിദൂഷകൻ ഭാഷാശ്ലോകം ഉപയോഗിക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ സംസ്കൃതവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഭാഷയെ വർജ്ജിച്ചു എന്നനുമാനിക്കാനും നിവൃത്തിയില്ല. ഇനി രംഗപ്രയോഗത്തിനുപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു എങ്കിൽത്തന്നെ സഖാവിനെ സംബോധന ചെയ്യുന്നതു വിദൂഷകനാണ്; പ്രബന്ധക്കൂത്തിലല്ല എന്നതും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്.
5. ഉദാ: *ധനഞ്ജയ*ത്തിലെ നായകന്റെ വിളി വിദൂഷകൻ കേൾക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി രണ്ടു ദാസിമാരുടെ വിളികേൾക്കലുകൾ അനുകരിക്കുന്ന ഭാഗം.
6. ഉദാ: *അശന*ത്തിലെയും മറ്റും വിഭവങ്ങളുടെ വർണ്ണനയും നായിക വർണ്ണനയ്ക്കു സമാന്തരമായി നിൽക്കുന്ന ചക്കീവർണ്ണനയും ഇതിലുൾപ്പെടും.
7. ഉദാ: കവികളെയും കവിതകളെയും വൈദ്യന്മാരെയും വ്യത്യസ്തജാതി വിഭാഗങ്ങളെയും വിമർശിക്കുന്ന ശ്ലോകങ്ങൾ.
8. *അംഗദദൂതിൽ* (രാമായണം പ്രബന്ധം) ദൂതനെ നിയോഗിക്കുന്നതിന്റെ സാംഗത്യം വിവരിക്കുമ്പോൾ ജനാപവാദമുണ്ടാകുമെന്നതിനെ വിസ്തരിക്കുവാൻ വേണ്ടി ശ്രീരാമന്റെ കഴിവില്ലായ്മ മൂലം രാജ്യം നഷ്ടമായെന്നും സീതയെ മനഃപൂർവ്വം ഉപേക്ഷിച്ചുവെന്നും രാവണന്റെ ദയകൊണ്ടു സീതയെ ലങ്കയിലേയക്കു കൊണ്ടുപോയി എന്നു മറ്റും പറയുന്നു മുഖ്യകഥാസന്ദർഭത്തെക്കാൾ മിഴിവു ലഭിക്കുന്ന ഇത്തരം വായനകൾ മറ്റുപല പ്രബന്ധങ്ങളിലും ഉണ്ട്.

ആൾക്കൂട്ടവും ആധുനികതയുടെ കാഴ്ചകളും

എൻ. അജയകുമാർ

സുനിൽ, ജോസഫ്, രാധ, പ്രേം, സുന്ദർ, ലളിത എന്നിവരെപ്പോലെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ് രാമസ്വാമി, അരുണാചലം, ഘോർപഡെ മുതലായ അപ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളും. ഗുപ്ത, കുറുപ്പ്, മിസിസ് ചിറ്റ്നിസ്, ബോർക്കർ തുടങ്ങി ധാരാളം പേരുണ്ടിവർ. ആ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് സുനിലും ജോസഫും മറ്റും എഴുന്നു നിൽക്കുന്നത്. ആ പശ്ചാത്തലം സവിശേഷതയുള്ള, ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വങ്ങളുടേതല്ല. ഒഴുക്കിനൊത്തു നീന്തി എവിടെയോ അടിഞ്ഞവരാണവർ. ഗ്യാൻചന്ദ്, രാമുദാദ, ഭാട്ടിയ മുതലായവർക്ക് നിലനിൽപിനപ്പുറമുള്ള വ്യക്തിത്വത്തെപ്പറ്റി സങ്കൽപിക്കാനാവില്ലെന്ന് സുന്ദർ പറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക (ആനന്ദ്, 1987: 35). മനുഷ്യർ പരസ്പരം വ്യക്തികളായല്ല ഒരു ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ തുണ്ടുകളായാണ് കൂട്ടിമുട്ടുന്നത് എന്ന് നഗരത്തിലെ ജനങ്ങളെപ്പറ്റി പൊതുവേ പ്രേമും പറയുന്നുണ്ട് (1987:67). പശ്ചാത്തലത്തിൽ കാണുന്ന ഈ ആളുകളും ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നു വന്ന് ബോംബെ എന്ന മഹാനഗരത്തിൽ അടിഞ്ഞുകൂടിയവരാണ്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ, ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽതന്നെ, ആധുനികനഗരങ്ങളിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള വ്യക്തിത്വങ്ങളുടെ രൂപപ്പെടലും തുടർന്നുള്ള ചിതറിപ്പോകലും ഈ നോവലിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ ദർശിക്കാം.

ഉദാരമാനവികതയിൽ അടിയുറച്ചതാണ്, സാമാന്യമായി പറഞ്ഞാൽ, ഈ വ്യക്തിത്വം. ഭൂതകാലത്തെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുകയും ഭാവിയെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്നു വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് അത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ ആസ്പദങ്ങളുള്ളതാണ് ഈ വ്യക്തിത്വസങ്കല്പം.

സാമാന്യത്തിൽനിന്ന് ഉയർന്നുനിൽക്കുന്ന ഈ വിശേഷവ്യക്തിത്വസങ്കൽപത്തെപ്പറ്റി നോവലിലുള്ള ചില സൂചനകൾ പരിശോധിച്ചു നോക്കാം. വ്യക്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടുകയും നാഗരിക ജീവിതക്രമങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ വസ്തുവായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായുള്ള വളരെ സൂചനകൾ നോവലിലുണ്ട്. മനുഷ്യർ ഇന്ന് കൂടുതൽ വസ്തുക്കളായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും അതുകൊണ്ടായിരിക്കും ഇന്ന് എന്നത്തെക്കാളും സ്നേഹം ആവശ്യമായിത്തീരുന്നതെന്നും അതിന്റെ അഭാവത്തിലോ നഷ്ടത്തിലോ ഒരാൾ രോഗിയായിത്തീർന്നാൽ അത്ഭുതമില്ലെന്നും രാധ ഓർമിക്കുന്നു (1987:161). താൻ ഒരു സാധാരണക്കാരനായിത്തീരുകയാണെന്നും അത് മലയിൽ നിന്നു സമതലത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന നദിയെപ്പോലെ ശക്തി വാർന്നു പോകുന്ന അനുഭവമാണെന്നും സുനിൽ (1987:171). അതിന്റെ ഒരർത്ഥം അയാൾ സാധാരണക്കാരനല്ലെന്ന് സ്വയം സങ്കൽപിക്കുന്നു എന്നുമാണല്ലോ. രാധയെ ആറുമാസത്തിനുശേഷം കണ്ടപ്പോൾ ജോസഫിന് പരിചയത്തിന്റെ മഹത്ത്വം മനസ്സിലായി. "നാം ഒരു യന്ത്രത്തിന്റെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റക്കു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളല്ല, നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം യന്ത്രത്തിന്റേതല്ല, പരസ്പര ബന്ധത്തിന്റേതാണ്" എന്ന് അപ്പോൾ രാധ പറയുന്നു. (1987:183). അതുപോലെ, വ്യക്തിത്വവും ആത്മാർത്ഥതയും ഇല്ലാത്തവർക്ക് സമുദായത്തിൽനിന്ന് ഒന്നും നേടാൻ കഴിയില്ലെന്നും; സമുദായവും വ്യക്തിയും ലക്ഷ്യങ്ങളാവണമെന്നില്ല മാർഗങ്ങളാവാം, ലക്ഷ്യം വേറെന്തോ ആണ് എന്നും രാധ പറയുന്നതും ശ്രദ്ധിക്കാം (1987:184). ലക്ഷ്യത്തെ സങ്കൽപിക്കാൻ കഴിയുന്നതു തന്നെ വിധ്യാത്മകമാണ്. നോവലിന്റെ 37-ാം അധ്യായത്തിൽ, സുനിൽ കാണുന്ന നിത്യജീവിതത്തിലെ അതിസാധാരണസംഭവങ്ങളുടെ അസംബന്ധത്വം ധ്വനിപ്പിക്കുന്ന വർണനയുണ്ട്. അയാൾ കാണുന്നവരുടെ ആഹ്ലാദവും ആഹ്ലാദമില്ലായ്മയും ഒരുപോലെ പൊള്ളത്തം നിറഞ്ഞതായി തോന്നുന്നു. ഇങ്ങനെ ചുറ്റുമുള്ളവയെ അപരിചിതമായി കാണാനും തിരിച്ചറിയാനും കഴിയുന്നത് അകന്നും, ഒരു പക്ഷേ ഉയർന്നും നിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. സുനിലും മറ്റു പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളും മുഴുകി നിൽക്കുന്നവരല്ല; അകന്നു നിൽക്കുന്നവരാണ്.

അകന്നു നിൽക്കുന്ന ഈ വ്യക്തിയെ ഞെരുക്കുന്ന ശക്തികളാണ് ആധുനിക നഗരസംസ്കാരത്തിൽ എമ്പാടും വളർന്നു വരുന്നത്. അന്ധവിശ്വാസവും രാഷ്ട്രീയതന്ത്രവുമാണ് അവയിൽ പ്രധാനം. വേരുറച്ച വിശ്വാസം കീഴെയും സുശക്തമായ രാഷ്ട്രീയതന്ത്രം മേലെയും നിന്ന് വ്യക്തിയെ അമർത്തുന്നു എന്ന് സുനിൽ (1987:268). ഈ ആശയത്തെ പിന്തുടരുന്നതാണ് ഒരു അഭിമുഖത്തിൽ ആനന്ദ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഈ അഭിപ്രായം: “മുകളിൽ നിന്നു ചരിത്രവും പാരമ്പര്യവും വശങ്ങളിൽനിന്നു സമൂഹവും വ്യക്തിയെ ഫോസിലൈസ് ചെയ്തുകളയുന്ന വിധത്തിൽ അവനല്ലാത്തതെല്ലാം അവനിൽ ചെലുത്തുന്ന സമ്മർദ്ദത്തിന്റെ രൂപരേഖയാണത്. വ്യക്തിയെ വിഴുങ്ങിക്കളയുകയാണ് നഗരം, ഗ്രാമം, ഗോത്രം തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക ഘടകങ്ങളെല്ലാം” (ഷാജി ജേക്കബ്, 1996:109). ഈ അമർത്തൽ പോലെ തന്നെയാണ് വലിച്ചു നീട്ടലും: “ഒരാളെ എല്ലാ വശങ്ങളിലേക്കും വലിച്ചു നീട്ടി കഷ്ണം കഷ്ണമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തിൽ” ഒരാൾക്ക് സ്വന്തമായി ഒരു മുറിയുണ്ടായിരിക്കുന്നത് എത്ര നല്ലതാണെന്ന് ജോസഫ് ഓർക്കുന്നു (ആനന്ദ്, 1987:347). ഈ ഞെരുക്കവും വലിച്ചിലും അനുഭവിക്കുന്ന സുനിൽ ബാൽക്കണിക്കു മുകളിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ കാണുന്ന ആൾക്കൂട്ടത്തിൽനിന്ന് ഒറ്റ വ്യക്തിയെയും തിരിച്ചെടുക്കാൻ

കഴിയില്ല. അവർക്ക് മുഖങ്ങളില്ല. കൂട്ടിപ്പിണഞ്ഞ, ഉരുക്കിച്ചേർത്ത ഒരു മാംസ പിണ്ഡമാണത് (1987:336). മനുഷ്യൻ എന്ന തത്ത്വത്തെ അവഗണിച്ച് മനുഷ്യർ എന്ന പൊതുതത്ത്വത്തിൽ നന്മ തേടിയവരെ പ്രേം നിരാകരിക്കുന്നു. എല്ലാ ആശയങ്ങളെക്കാളും ആദർശങ്ങളെക്കാളും വലുത് മനുഷ്യനാണെന്നും അയാൾ നിഗമനത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നു (1987:365). മലയാളത്തിലെ ആധുനികകവിതയിൽ ഒരു പ്രമുഖസ്ഥാനമുള്ള അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കുരുക്ഷേത്രത്തിലെ വ്യക്തിസങ്കൽപവുമായി ചേർത്തു വായിക്കാവുന്ന പലതും ഇവിടെയുണ്ട്.

ഉദാഹരണമെന്ന നിലയ്ക്ക് പരിശോധിച്ച ഈ സൂചനകളിൽ പലതിലും ശുദ്ധമോ കേവലമോ ആയ മനുഷ്യവ്യക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപമുണ്ട്. പക്ഷേ, അങ്ങനെയൊന്നില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതെവിടെയാണ് നിലയുറപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു നോക്കേണ്ടതാണ്. മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ അത് പാരമ്പര്യങ്ങളെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും നിഷേധിക്കുന്നതാണ്. ശാസ്ത്രജ്ഞനായ പ്രേംസിങ്ങിന്റെ കയ്യിൽ താവീസ് കാണുന്നതിനെ അത് വിമർശിക്കുന്നു (1987:267). മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ കാതൽ യുക്തിബോധമാണെന്നും നമ്മുടെ മിക്ക അഭ്യസ്തവിദ്യർക്കും അത് കൈമോശം വന്നിരിക്കുന്നുവെന്നും യുക്തിയും പരീക്ഷണതത്പരതയുമാണ് ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ സ്വഭാവമെന്നും നോവലിൽ കാണാം. (1987:267). പരിഷ്കാരികളായ ഭരണകർത്താക്കളുടെ ജ്യോതിഷവിശ്വാസവും ഗ്രഹനിലകളാൽ നിർണയിക്കപ്പെടുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളും പല ഭാഗങ്ങളിലും വിമർശനവിധേയമാകുന്നുണ്ട്.

വിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ഈ അകൽച്ച, വ്യക്തിത്വമില്ലാത്ത ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഭാഗമായ മനുഷ്യരിൽനിന്നുമുണ്ട്. അവർ എത്ര ഉറ്റവരായാലും. ചിന്തിക്കാൻ തീരെ കൗതുകമില്ലാത്ത കാര്യമാണ് സുന്ദറിന് അമ്മ. രാധ തന്റെ അമ്മയോടു മിണ്ടിയിട്ട്, അങ്ങനെയൊരാൾ അവിടെ ജീവിക്കുന്നു എന്ന് പരിഗണിച്ചിട്ടുതന്നെ എത്രയോ നാളായി എന്ന് അത്ഭുതപ്പെടുന്നു. സുനിലിന് തന്റെ ഏകബന്ധുവെന്നു പറയാവുന്ന സഹോദരിയോടു പറയാൻ, ഏറെക്കാലത്തിന് ശേഷം കാണുമ്പോഴും, ഒന്നുമില്ല. ജോസഫും മേരിയും പങ്കുവെക്കുന്നത് നുണകൾ മാത്രമാണ്.

സാർത്ഥകമായ ബന്ധങ്ങൾ സാധ്യമല്ലാത്ത ആധുനിക നഗരജീവിതത്തിലെ സ്വത്വനഷ്ടത്തിന്റെ അടയാളങ്ങളായി ഇവ വായിക്കാൻ എളുപ്പമാണ്. പക്ഷേ, ഈ കഥാപാത്രങ്ങളൊന്നുംതന്നെ സാർത്ഥകമായ വ്യക്തിബന്ധങ്ങളില്ലാത്തവരല്ല. പ്രധാനകഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം സാർത്ഥകമായ വ്യക്തിബന്ധങ്ങൾ പുലർത്തുന്നവരും അതിനുവേണ്ടി ദാഹിക്കുന്നവരുമാണ്. അപ്പോൾ ഈ അകൽച്ചയുടെ കാരണം മുമ്പു പറഞ്ഞപോലെ, വ്യക്തിത്വമില്ലാത്ത - ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ തുണ്ടുകൾ പോലെയുള്ള - അവരുടെ നിലനിൽപ്പാണ്. വീട്ടുകാർ വിമോചനസമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തതും അവരുടെ പള്ളിവിശ്വാസവും ജോസഫിനെ ക്ഷോഭാകുലനാക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടാണ്.

നോവലിൽ ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെടുന്ന വ്യക്തിബോധം ഒരു പരിധിവരെ വ്യക്തിമഹത്ത്വബോധവുമാണ്. ശരികളിലേക്ക് അന്വേഷിച്ചു ചെല്ലാം എന്ന ബോധം, പലേടത്തും നിഴൽ മൂടിയ വഴിയായി ഈ നോവലിലുണ്ട്. പുതിയ തലമുറയെ വാർത്തെടുക്കാമെന്ന പ്രതീക്ഷ അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ജോസഫും സുനിലും നടത്തുന്ന രാത്രിക്ലാസുകളും ശങ്കറിന്റെ പോക്കിൽ നിസ്സഹായയെങ്കിലും രാധ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ആശങ്കയും ഈ പ്രതീക്ഷ പിൻപറ്റുന്നു. സുനിൽ പകുതിയോളമാക്കി കൊണ്ടു നടന്ന മാസികയും ഇതിന്റെ മൂർത്തമായ ഉദാഹരണമാണ്. "നിരന്തരമായ പരിശ്രമം കൊണ്ട്, മൗലികമായ മനുഷ്യസ്വഭാവമെന്നു പറഞ്ഞ് നാം സ്പർശിക്കുവാൻ ഭയപ്പെടുന്ന അപകടകരമായ പല സ്വഭാവങ്ങളും മാറ്റിയെടുത്തുകൂടേ? ഇന്നത്തെ നിലയിൽ, തീർച്ചയായും, മനുഷ്യന് വളരെ പ്രതീക്ഷകൾക്കൊന്നും വകനൽകുന്നില്ല. എങ്കിലും അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യന് ആത്മഹത്യ ചെയ്യേണ്ട ആവശ്യമില്ല." (1987:105) എന്ന സുനിലിന്റെ വാക്കുകൾ വലിയ പ്രതീക്ഷകൾ പുലർത്തുന്നില്ലെങ്കിലും പ്രതീക്ഷകളിൽ പ്രതീക്ഷയർപ്പിക്കുന്നു. അടുത്ത തലമുറയെയെങ്കിലും നമുക്ക് രക്ഷിക്കാൻ കഴിയില്ലേ എന്നാണ് മീനയുടെ കുഞ്ഞിനെ മുൻനിർത്തി പ്രേം ചോദിക്കുന്നത് (1987:394). ഇവയിൽ പല പ്രതീക്ഷകളും ഫലവത്താകുന്നില്ലെങ്കിലും, പലതും ഇടയ്ക്കുവച്ച് വഴിതിരിഞ്ഞു പോയേക്കാമെങ്കിലും വിധ്യാത്മകമായ ഈ പ്രതീക്ഷ യാഥാർത്ഥ്യമായി ഉയർന്നു നിൽക്കുന്നു.

പ്രതീക്ഷകൾ പുലർത്തുന്ന ഈ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാവരും ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തി എഴുത്താണ്. സുനിലിന്റെ മാസികയെപ്പറ്റി പരാമർശിച്ചുവല്ലോ. സുന്ദർ തന്റെ ചിന്തകൾ ഡയറിയിൽ എഴുതുന്നവനാണ്. ലളിതയും രാധയും സുനിലും മറ്റും നോട്ടുബുക്കുകളിൽ തങ്ങളുടെ ചിന്തകളും അഭിപ്രായങ്ങളും എഴുതിവെയ്ക്കുന്നു. വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഒരു പ്രകാശനമാർഗമാണ് എഴുത്ത്. ആധുനിക വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പ്രകാശനമാർഗമാണതെന്നും പറയാം. അമൂർത്തമായവയെയും വഴുതിപ്പോകുന്നവയെയും എഴുത്ത് ഏറെക്കുറെ കണിശമാക്കി, യുക്തിബദ്ധമാക്കി, അറിവാക്കി സൂക്ഷിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള എഴുത്ത്, സ്വകാര്യമായി, ഈ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നത് എടുത്തു പറയേണ്ടതാണ്.

ഇന്ത്യയുടെ സമീപചരിത്രത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, ഈ വ്യക്തിത്വസങ്കല്പം കാലൂന്നി നിൽക്കുന്ന മണ്ണ് ഉദാരമാനവികതയിൽ ഊന്നിയ നെഹ്റുവിയൻ പാരമ്പര്യമാണെന്നു പറയാം. നെഹ്റുവിന്റെ നയങ്ങളെ നോവൽ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. വിമോചന സമരം, ഗോവ പിടിച്ചെടുക്കൽ, ഇന്ത്യാ - ചൈനാ യുദ്ധം മുതലായവയിലെ നിലപാടുകളിൽ ഊന്നിയും മറ്റും. എങ്കിലും നോവലിന്റെ ഈ ആശയമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ നെഹ്റുയിസത്തിന് പങ്കുണ്ടെന്നുതന്നെ തോന്നുന്നു. നെഹ്റു ഒരാളുടെ ആശയങ്ങൾ എന്ന നിലയിലല്ല, ആ കാലഘട്ടത്തെ പ്രചോദിപ്പിച്ച പുരോഗമന മാതൃക എന്ന അർഥത്തിലാണ് ഈ വാക്കുപയോഗിക്കുന്നത്. ആ മാതൃകയുടെ എല്ലാ അംശങ്ങളും സ്വീകരിക്കുന്നു എന്ന വിവക്ഷയും ഇവിടെയില്ല. ഗാന്ധി ഈ നോവലിൽ ഒരു പ്രധാന പരിഗണനാവിഷയംതന്നെയാണ്. "ഗാന്ധി ദാരിദ്ര്യത്തെ നിലനിർത്തുവാനാണ് ആഗ്രഹിച്ചത്. അവരെ ദരിദ്രനാരായണന്മാരെന്നു വിളിച്ച്

ആരാധിക്കുവാൻ" (1987:59) എന്നും "ഗാന്ധി ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ നേതാവായി രുന്നു. ആൾക്കൂട്ടത്തിനു വേണ്ടത് ഗാന്ധി അതിനു നൽകി. ദരിദ്രരും പീഡി തരും അദ്ദേഹത്തിൽ ഒരു ഋഷിയെ കണ്ടു. യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും ചുമതലക ളെയും വെറുക്കുന്നവർ ഒരു മഹാത്മാവിനെയും. അദ്ദേഹം സ്നേഹത്തെയും സത്യത്തെയുംപറ്റി പറഞ്ഞപ്പോൾ അവർ മനസ്സിലാക്കിയത് ആരാധനയും അനു കരണവുമാണ്. ക്രമത്തിൽ ഗാന്ധിയുടെ ആയുധം അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയാ യികളായി- ആൾക്കൂട്ടം. ഗാന്ധി അവരെ നയിക്കാൻ തുനിഞ്ഞു; അവർ ഗാന്ധിയെ നയിച്ചു" (1987:313) എന്നും നിഷേധാത്മകമായാണ് ഗാന്ധി പരാ മർശിക്കപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം യുക്തിയെയോ ചിന്തയെയോ ഉണർത്തിയില്ല എന്ന വിമർശനവും ശ്രദ്ധാർഹമാണ് (ടി). സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉയർന്ന തലത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്നിട്ടും, തന്റെ ചുറ്റിലുമുള്ള മനുഷ്യരുടെ ജീവി തത്തിൽനിന്ന് യുക്തിയും ആശയും പെട്ടെന്ന് അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നതെന്തുകൊ ണ്ടാണെന്ന് സുനിലും (1987:104) യുക്തിയുടെ നഷ്ടത്തിൽ ഊന്നുന്നു. യുക്തി യെക്കാൾ വികാരങ്ങൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കുമാണ് ഇന്നും ശക്തിയെന്ന് ജോസ ഫിന്റെ പരിതാപം (1987:328). ഈ അർഥത്തിൽ യുക്തിയെ നിഷ്കാസനം ചെയ്യുന്നതിനെതിരായ ഒരു വീക്ഷണം, ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിലും പിൽക്കാ ലത്തും വ്യാപകമാക്കിയതിൽ നെഹ്റുവിന്റെ 'ശാസ്ത്രീയ/മാനവിക/ പശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസാധിഷ്ഠിത' വീക്ഷണത്തിന് നല്ല പങ്കുണ്ട്. ഇവിടെ പരാ മർശിക്കപ്പെടുന്ന യുക്തി ഒരു നല്ല അളവോളം പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന യുക്തിയാണ്. യുക്തിബദ്ധമായി സംഭവങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്ത് അറിവാക്കാമെന്നും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജീവി തത്തെ പുരോഗമിപ്പിക്കാമെന്നും ഈ സങ്കല്പം വിശ്വസിക്കുന്നു.

ഉയർന്ന ഈ സങ്കൽപ്പം ചോർച്ചയുള്ള കൈകൾകൊണ്ടാണെങ്കിലും പൊത്തിപ്പിടിച്ചു സംരക്ഷിക്കുമ്പോഴും ഈ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതങ്ങൾ, ഓരോ വഴിക്കൊഴുകി വറ്റിത്താഴുമോ എന്ന സംശയം ജനിപ്പിക്കുന്നത്, ഈ വ്യക്തിത്വസങ്കല്പത്തിന്റെ ശൈഥില്യം മുൻകൂട്ടി കാണുന്നതായും മനസ്സി ലാക്കാം. ഈ ശൈഥില്യത്തെ മുൻനിർത്തി മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ആധു നികതയെപ്പറ്റി പല പരാമർശങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ അതിനു പിന്നിൽ കനം വെച്ചു നിൽക്കുന്ന വ്യക്തിത്വസങ്കൽപം കാണാതിരുന്നുകൂട.

II

ആൾക്കൂട്ടം എന്ന ഈ നോവലിന്റെ രചനാശില്പത്തിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധാർഹമായി തോന്നുന്നത്, അത് അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്ന നിശ്ചലതയാണ്. കാലം നിശ്ചലമായിരിക്കുന്നതുപോലെ തോന്നും. എന്നു മാത്രമല്ല, നിശ്ചല ത്വവും നിശ്ചിതത്വവും സൂചിപ്പിക്കുന്ന വാങ്മയങ്ങൾ വാരിവിതറിയിരിക്കുന്ന തായും തോന്നും. ഈ നോവലിൽ പെരുകിവരുന്ന വാക്കുകൾ ഭാവിയിലേക്കു വ്യാപിച്ചു പെരുകുന്ന കാലത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതെന്നും ആകാശം, മൈതാനം, കടൽ, വിദൂരത, മരുഭൂമി, വിശാലമായ സമതലങ്ങൾ

എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിസ്തൃതിയുടെ ബിംബങ്ങൾ ഈ നോവലിൽ നിരന്തരം കടന്നുവരുന്നുവെന്നും കെ.പി. അപ്പൻ എഴുതിയിട്ടുണ്ട് (1997:62,67). പക്ഷേ, അനന്തതയെപ്പോലും പരിധികൾക്കുള്ളിലൊതുക്കുന്ന വിവരണ സമ്പ്രദായ മാണ് ഈ നോവലിലുള്ളതെന്നാണ് അനുഭവം.

കാഴ്ചയാണ് ഈ നോവലിന്റെ ഒരു പ്രധാന ഇഴ. ഓർമയോ സ്വപ്നമോ അല്ല. ചിന്തകൾ പോലും സംഭാഷണങ്ങളായും എഴുത്തുകളായുമാണ് പ്രത്യ ക്ഷവത്കരണം നേടുന്നത്. നിശ്ചലചിത്രങ്ങളായോ ഒരു പരിധിക്കുള്ളിൽ ചലി ക്കുന്ന ചലനചിത്രങ്ങളായോ ആണ് ഇതിലെ വളരെയേറെ വിവരണങ്ങൾ നമുക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. ആദ്യത്തെ അധ്യായം മുതൽ തുടങ്ങുന്നുണ്ട് ഈ സവിശേഷത. ആദ്യത്തെ വാക്യം "വിക്ടോറിയ ടെർമിനസ്സിലെ പ്ലാറ്റ്ഫോമുക ളിലൊന്നിൽ ഒരു വണ്ടി വന്നു നിന്നു" (ആനന്ദ് 1987:5) എന്നാണ്. വണ്ടി വളരെ വഴിതാണ്ടിയാണു വന്നതെങ്കിലും, അതു പറയുന്നുമുണ്ടെങ്കിലും 'നിന്നു' എന്ന ക്രിയയ്ക്കാണിവിടെ പ്രാധാന്യം. ആ ചെറിയ ഖണ്ഡിക അവസാനിക്കുന്നത്. '....... അതു വിശ്രമിച്ചു' എന്നാണ്. വണ്ടിയിൽ നിന്നിറങ്ങിയ ആളുകൾ അതിൽ നിന്നടർന്നു പോന്ന തുണ്ടുകൾ പോലെയാണ്. അവർ ആ വണ്ടിയുടെ ശബ്ദവും ചലനവും ഏറ്റുവാങ്ങിയതു പോലെ തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിലും "ലക്ഷ്യം കിട്ടാതെ അവർ പ്ലാറ്റ് ഫോമിൽ നിന്നു തിളച്ചതേയുള്ളൂ." ചലിക്കുന്നതായി തോന്നിക്കു ന്നുവെങ്കിലും ആത്യന്തികമായി അതൊരു നിശ്ചലത തന്നെ. നഗരത്തിലെത്തുന്ന ഇടത്തരക്കാരെ ഫാക്ടറികളും ആഫീസുകളും, കാണാത്ത ചങ്ങലകൊണ്ട് 'വരിഞ്ഞു കെട്ടുന്നു' എന്നാണ് പ്രയോഗം. പ്ലാറ്റ്ഫോം ശാന്തമായപ്പോൾ റെയിൽവേ തൂപ്പുകാർ നീളൻചൂലുമായി 'പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു.' അതുപോലെ സിഗ രറ്റുകുറ്റികളും കടലാസു തുണ്ടുകളും പഴത്തൊലിയും അടിഞ്ഞുകൂടി. അവർ അടിച്ചുകൂട്ടി എന്ന, പ്രവൃത്തിയെയോ ചലനത്തെയോ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദം പ്രയോഗിക്കാതെ അടിഞ്ഞുകൂടി, നിശ്ചലമായി കിടക്കുന്ന ദൃശ്യം കാണിച്ചുത രുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. തുടർന്നു പറയുന്നത് മഴയെപ്പറ്റിയാണ്. മഴ പെയ്യുന്ന തിന്റെ ചലനസ്വഭാവം സൂചിപ്പിക്കുന്നേയില്ല. പുതുമഴ നഗരത്തിൽ 'പതിച്ചുക ഴിഞ്ഞിരുന്നു' എന്നേയുള്ളൂ. പകൽവെളിച്ചം ഭൂമിയിലേക്കു വരുന്നത് അരിച്ച രിച്ചുമാത്രം. വണ്ടികൾ നീങ്ങുന്നത് ശങ്കിച്ചുമാത്രം. പൊടിചാറുന്നത് പതറി മാത്രം. തന്നെയല്ല, റോഡിലെ കുഴികളിൽ വെള്ളം കെട്ടിക്കിടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

പ്ലാറ്റ്ഫോം എന്ന പ്രതലത്തിലുള്ള വലിയൊരു ചിത്രം പോലെ ഈ അധ്യായം നമുക്കു കാണാം. അതിന്റെ അതിരുകളിൽ ഇല്ലാതാവുന്ന രൂപങ്ങ ളാണ് മനുഷ്യർ. നിശ്ചലത്വം സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദപ്രയോഗങ്ങളും ദൃശ്യത്തിന്റെ അനുഭവവും ചിത്രത്തെ ഓർമിപ്പിക്കുന്നതാണ്. ചിത്രം എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ചട്ടം (Frame) ഉള്ള ഒരു ദൃശ്യപ്രതലം എന്നാണ്. ചട്ടത്തിനുള്ളി ലുള്ള ചലനങ്ങളാകട്ടെ പരിമിതവും നാടകീയവും എന്നു പറയാം. നിശ്ചലത്വം, ചിത്രാത്മകത്വം, നാടകസംബന്ധത എന്നിവ ഈ നോവലിന്റെ ഭാഷാപ്രയോ ഗത്തിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധാർഹമായി തോന്നുന്നു.

ആദ്യത്തെ അധ്യായത്തിൽ കാണുന്ന ഈ സവിശേഷതകൾ നോവലിന്റെ തുടർന്നുള്ള ആഖ്യാനത്തിന്റെ ശ്രുതി നിർണയിക്കുന്നു. ചലനങ്ങളിൽ പോലും നിശ്ചലത്വം കാണുകയും അനന്തതയെപ്പോലും പിരിധിക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന് ഉടനീളം ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ട്. സുനിൽ അച്ഛനെപ്പറ്റി ഓർക്കുന്നത് "അയാളുടെ ശരീരത്തിൽ മാത്രമല്ല, ഓർമകളുടെ മീതെകൂടി മരണത്തിന്റെ മണ്ണു വീണ് ഉറച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു" എന്നാണ് (1987:13). ചലനത്തിൽ തന്നെ നിശ്ചലത്വത്തിന്റെ പ്രതീതിയുളവാക്കുന്ന ഒരു വിവരണം നോക്കുക: "ഫ്ളോറാ ഫൗണ്ടിനു ചുറ്റും ഒരു യന്ത്രഊഞ്ഞാലുപോലെ കാറുകളും ബസ്സുകളും കറങ്ങി. വണ്ടികളില്ലാത്ത സ്ഥലമെല്ലാം മനുഷ്യരെക്കൊണ്ടു കുത്തിനിറച്ചതുപോലെ തോന്നി" (1987:17). പുരോഹിത് എന്ന പോസ്റ്റ്മാന്റെ പന്തയക്കുതിരപോലുള്ള ഓട്ടത്തെക്കാൾ, "നാളെയോ മറ്റന്നാളോ അയാളും തന്റെ അച്ഛനെപ്പോലെ വരാന്തയിൽ ഒരു ചാരുകസേരയിൽ കയറിക്കിടക്കുന്നതു കാണാം." എന്ന് കിടപ്പിനാണ് രാധയുടെ ചിന്തയിൽ മുൻതൂക്കം കിട്ടുന്നത് (1987:23). നടക്കുമ്പോഴും ഒടുങ്ങുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് പ്രേമിന്റെ വിചാരം: "റെയിലുകൾ അവസാനം ഭേണ്ടിബസാറിൽ ചെന്ന് അവസാനിക്കും. വെളിച്ചവും കാറ്റും ഒന്നും സുലഭമായി സ്പർശിക്കാത്ത രണ്ടു മുറികളിൽ" (1987:28). "മുറിച്ചുവെച്ച കേക്കു പോലെ ജിംഖാനാ ഗ്രൗണ്ടുകൾക്ക് മുമ്പിൽ കെട്ടിടങ്ങൾ പെട്ടെന്ന് അവസാനിക്കുന്നു. ആ കെട്ടിടങ്ങളിൽ നിന്നു തള്ളിവന്നതുപോലെ മൈതാനത്തിനപ്പുറം വെളിച്ചത്തിന്റെ ജനലുകൾകൊണ്ട് അടയാളപ്പെടുത്തിയ ഒരു ലോക്കൽ ട്രെയിൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു" (1987:29) എന്ന് പ്രേം തീവണ്ടി വരുന്നത് കാണുകയല്ല, അതയാൾക്കു മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയാണ്. ഇരുവശവും കെട്ടിടങ്ങൾ കൊണ്ട് അതിരിട്ട, ഒഴുക്കില്ലാത്ത, ഇടുങ്ങിയ തോടുപോലെയാണ് തെരുവ് അയാൾക്ക് (1987:127). "നഗരത്തിനു മീതെ ചന്ദ്രഗോളം തൂങ്ങിക്കിടന്നാടി" (1987:128) എന്ന പ്രയോഗം നോക്കുക. ആടുന്നുവെങ്കിലും ഒരിടത്തുറപ്പിച്ചതും പരിമിതവുമായ ചലനം മാത്രമാണത്. എല്ലാവരെയുംപോലെ പ്രേമും വേരിറങ്ങി നിൽക്കുകയാണ് (1987:156). കാലം തന്നെ നിന്നുപോയതായും താൻ അതിന്റെ അടുക്കുകളിൽ എവിടെയോ ഉറച്ചുപോയതായും തോന്നുന്നു അയാൾക്ക്. "എല്ലാം അവ്യക്തമാണ്. എല്ലാം നിരുദ്ദേശ്യമായി അലയുകയാണ്. ഇടയ്ക്ക് കാലം നിന്നുപോകുമ്പോൾ തങ്ങളുടെ കള്ളികളിൽ തറച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് അവർ പരസ്പരം നോക്കുന്നു. അല്പസമയത്തിനിടയ്ക്ക് കാലം വീണ്ടും നീങ്ങാൻ തുടങ്ങുന്നു. കൂടെ തങ്ങളും" (1987:281). ഇതും നിശ്ചലത്വത്തിന്റെ കാഴ്ചയാണ്. കാലം തങ്ങളെയുംകൊണ്ട് നീങ്ങുകയാണ്. അല്ലാതെ തങ്ങൾ ചലിക്കുന്നില്ല. ഒലിച്ചുപോകുന്ന ഒരു വഞ്ചിയിൽ അലസനായിരിക്കുന്ന ഒരു തോണിക്കാരനാണു താനെന്നും പ്രേമിന് തോന്നിയിട്ടുണ്ട്. (1987:28). ലിഫ്റ്റ് തന്നെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു പോയതായാണ് സുനിലിന് തോന്നിയത് (1987:360). മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കുന്ന ആളുകൾ നിശ്ചലരാണെന്നും കാലം അവരെയുംകൊണ്ട് മുന്നോട്ടു പോവുകയാണെന്നുമാണ് ജോസഫിനു തോന്നുന്നത് (1987:291). ശങ്കർ വളരുന്നുവെങ്കിലും മൂന്നു നാലു കൊല്ലം മുമ്പത്തെപ്പോലെയേ രാധ മനസ്സിൽ കരുതിയുള്ളു (1987:299). പോർബന്തറിലൂടെ നടക്കുമ്പോൾ, മേഘരഹിതമായ നീലാകാശത്തിനു താഴെ സർവവും ചലനരഹിതമായും സമയംതന്നെ നിന്നുപോയതുപോലെയും സുനിലിന് തോന്നുന്നു (1987:312). സദാ ചലിക്കുന്ന തിരമാലകളിലും പ്രേം കാണുന്നത് നിശ്ചലത്വമാണ്. രണ്ടിടത്ത് അതിന്റെ വിവരണമുണ്ട്. 1) "തിരമാലകളുടെ പുരോഗമനം പുരോഗമനമല്ല. അവയുടെ തീരത്തിനു നേരെയുള്ള ചലനം ഒരു തോന്നൽ മാത്രമാണ്. ജലത്തിന്റെ ഓരോ കണികയും മുകളിലോട്ടുയർന്ന് അതേ സ്ഥാനത്തുതന്നെ പതിക്കുകയേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ" (1987:166). 2) "കടൽത്തീരത്തുകൂടി നടക്കുന്നതിനിടയ്ക്ക് അയാൾ വീണ്ടും തിരമാലകളെ നോക്കിനിന്നു. പണ്ടത്തെപ്പോലെ ഇപ്പോഴും അവ ഒന്നിനു പിറകേ ഒന്നായി കരയിലേക്ക് അടിച്ചു കയറി. ഇപ്പോഴും ജലകണികകൾ നിന്നിടത്തുതന്നെ ഉയരുകയും താഴുകയുമാണ് ചെയ്തത്" (1987:337). അവയുടെ ഗതി നിയന്ത്രിതമായ ഒരു പല്ലവിപോലെയാണ് അയാൾക്കു തോന്നിയത്. രാധയ്ക്ക് പെട്ടെന്ന് ബോംബെ നഗരം ഒരു മുറിപോലെ ചെറുതായി തോന്നി. എന്നുവേണ്ട, ചില കഥാപാത്രങ്ങൾ ഒന്നനങ്ങുന്നതുപോലും എത്ര തയാറെടുപ്പോടെയാണ്: ഗോപാൽ "നിന്നിടത്തുനിന്ന് അനങ്ങുവാൻ തീർച്ചയാക്കി" (1987:368).

നിറയെ കാണുന്ന ഈ നിശ്ചലത്വസൂചനയോടൊപ്പം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ് നിശ്ചലത്വത്തെക്കുറിച്ച് നോവലിൽ കടന്നുവരുന്ന അഭിപ്രായങ്ങൾ. അവ പൊതുവേ നിശ്ചലത്വത്തെ വിമർശിക്കുന്നവയാണ്. കേവലമായ സാധാരണത്വം ചലനമില്ലായ്മയായാണ് സുന്ദർ കാണുന്നത്. ഗ്യാൻചന്ദ്, രാമുദാദ തുടങ്ങിയ സാധാരണക്കാർ "ഒരിടത്തു നിന്ന് വേറൊരിടത്തേക്കു പോകാനുള്ള കഴിവ് എന്നു കേട്ടാൽ ചൈനീസ് ഭാഷ പറഞ്ഞതുപോലെ പകച്ചു നോക്കും." (1987:36). അവരുടെ സാധാരണത്വം വ്യക്തിത്വമില്ലായ്മയുമാണ്. ലോഡ്ജിലെ വിചിത്രജീവികൾ ഇന്നുകളെ നാളെകളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നില്ലെന്ന് സുനിലും വിചാരിക്കുന്നു (1987:65). അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇടത്തരക്കാർക്ക് മുമ്പോട്ടു പോകണമെന്നില്ല, "നിന്നിടത്തുതന്നെ വേരുറയ്ക്കുന്നതിലാണ് അവരുടെ സായൂജ്യം" (1987:151) എന്ന് ജോസഫിന് തോന്നുന്നു. ഈ വിമർശനത്തിന്റെ ശക്തമായ ആവിഷ്കരണമാണ് അടയാളങ്ങളിൽ ഉറയ്ക്കുന്ന ആദർശങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുന്നിടത്തുള്ളത്: "ചലനത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രം അശോകചക്രത്തിൽ ഉറച്ചു. ജീവിതത്തിന്റെ ആവേശം ഖജൂരാഹോ പ്രതിമകളിൽ. പ്രവൃത്തിയിലെ സ്വാതന്ത്ര്യം ഇപ്പോൾ ചർക്കയിലും" (1987:312).

ചലനമില്ലായ്മയെയും സാധാരണത്വത്തെയും സമീകരിക്കുന്നതിന്റെ അർഥം, സാധാരണത്വങ്ങളിൽ മുഴുകുമ്പോഴല്ല അതിൽ നിന്ന് അകന്നും ഉയർന്നും നിൽക്കുമ്പോഴാണ് നിശ്ചലത്വം വേറിട്ടു കാണാനാവുന്നത് എന്നാണ്. അങ്ങനെ ഉയർന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരു കർത്തൃസ്ഥാനമാണ് ഈ നോവലിനുള്ളതെന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങളായി നാം ആദ്യം പരിശോധിച്ച നിശ്ചലത്വത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങൾ പരിഗണിക്കാൻ കഴിയും.

ഇവയോടു ചേർന്നു പോകുന്നതാണ് ചിത്രത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന ആഖ്യാനരീതി. കാഴ്ചകളെയും കേൾവികളെയും ഒരു ചട്ടത്തിനുള്ളിൽ സംവി

ധാനം ചെയ്തു വെക്കുന്നതുപോലെ തോന്നും പല വിവരണങ്ങളും വായിക്കുമ്പോൾ. ഒരു നിശ്ചിതസ്ഥലത്തെ സംഭവങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മവും വിശദവുമായ വർണ്ണനയാണ് അതിന്റെ ഒരു രീതി. സുനിൽ ജോലി ചെയ്യുന്ന ഓഫീസ് മുറിയുടെ വർണന ഒരുദാഹരണം. "ആഫീസുമുറിയിൽ സുനിലടക്കം ഏഴു മനുഷ്യരും അടുപ്പിച്ചടുപ്പിച്ചിട്ട കുറേ മേശകളും രണ്ടു ഫോണും അഞ്ച് ഗോദ്റെജ് അലമാരികളും നടുവിലുള്ള സ്ഥലത്ത് തിരിഞ്ഞും മറിഞ്ഞും കളിക്കുന്ന കുറേ കസേരകളും കുഴമറിഞ്ഞു കിടക്കുന്നു. അതിനുള്ളിൽ ടൈപ്പ് റൈറ്ററുകൾ അനുസ്യൂതം ശബ്ദിക്കും. ടെലഫോണുകൾ മണിയടിക്കും. മനുഷ്യർ പരസ്പരം മറ്റേയാൾ അമ്പതടി ദൂരെയാണെന്ന വിധം ഉറക്കെയുറക്കെ സംസാരിക്കും. എല്ലാറ്റിനുമിടയിൽ മേശകളും കസേരകളും വലിച്ചു നീക്കി വഴിയുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ട് പ്യൂൺ ദത്തു ഞൊണ്ടി ഞൊണ്ടി നടക്കും" (1987:12). ചില കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് ഓർമകൾ പോലും ചിത്രങ്ങളായാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. കുടുംബം, ബന്ധങ്ങൾ, അയൽക്കാർ എന്നെല്ലാം ആലോചിക്കുമ്പോൾ വളരെ ദൂരെ കാണാവുന്ന മങ്ങിയ ചില ചിത്രങ്ങളാണ് ലളിതയുടെ ഓർമയിൽ വരുന്നത് (1987:21). അകത്തു നിന്നു കേൾക്കുന്ന അച്ഛന്റെയും അമ്മയുടെയും ശബ്ദങ്ങൾ രാധ ശ്രദ്ധിക്കുന്നില്ല. അവൾക്കത് വെറും ശബ്ദങ്ങളാണ്. മാലതിക്ക് മുഖപ്രസംഗം ഡിക്റ്റേറ്റ് ചെയ്തു കൊടുക്കുമ്പോൾ ഉള്ളടക്കവും ശ്രദ്ധിക്കുന്നില്ല. വായിക്കുന്നതിന്റെ വേഗതയും ശബ്ദത്തിന്റെ സ്ഫുടതയും മാത്രമേ ശ്രദ്ധിക്കുന്നുള്ളൂ. സംഭവങ്ങളെ ദ്വിമാനപ്രതലത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവന്ന് ചട്ടങ്ങളിലാക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന രീതി തന്നെയാണിതും. മറൈൻഡ്രൈവിൽ ഒരറ്റം മുതൽ മറ്റേയറ്റം വരെ നടന്ന്, കാറ്റു കൊള്ളാനിരിക്കുന്നവരുടെ സംസാരം ശ്രദ്ധിക്കുന്ന പ്രേമിനെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണവും ഈ രീതി കൈക്കൊള്ളുന്നു (1987:68). ഓരോരുത്തരിൽ നിന്നും ഒന്നോ രണ്ടോ വാചകമേ കിട്ടൂ. പല ഭാഷകൾ, പല ആശയങ്ങൾ, പല അഭിപ്രായങ്ങൾ ഒന്നും മനസ്സിലാകാത്ത വാക്കുകളും. അവ കൂട്ടിച്ചേർത്ത് കഥയുണ്ടാക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയാണ് പ്രേം ചിന്തിക്കുന്നത്. അവ കൂട്ടിച്ചേർത്തുണ്ടാക്കുന്ന കഥ അതതു സംഭാഷണങ്ങളുടെ ധർമ്മം വെടിയുന്നതും ഒരു ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ പുതിയ ഒരാവിഷ്കാരമായി മാറുന്നതും ആണല്ലോ.

അനന്തതയുടെയും വിശാലതയുടെയും അളക്കാൻ കഴിയാത്ത സത്യത്തിന്റെയും ധ്വനികളുണർത്തുന്ന വർണനയായി കെ.പി. അപ്പൻ കാണുന്ന ഒരു വിവരണവും (1997:68) പക്ഷേ, പരിധികളിലൊതുക്കി, നിശ്ചലമാക്കി നിർത്തുന്ന ചിത്രമായി വായിക്കാൻ കഴിയും. വിവരണം ഇതാണ്. "ജോസഫ് ഷർട്ടിന്റെ കോളർ കൂട്ടിപ്പിടിച്ച് ആത്മഹത്യ ചെയ്യാൻ പോകുന്ന ഒരാൾ തന്റെ കുരുക്കു ശരിപ്പെടുത്തുന്നതുപോലെ ഇരുന്നു. അയാളുടെ മുന്നോട്ടു തള്ളിയ താടിയുടെ താഴെ ഇരുണ്ടു തുടങ്ങിയ ആകാശം കയറിപ്പറ്റി. സുനിൽ വധശിക്ഷയ്ക്കു വിധിക്കപ്പെട്ട ഒരു കുറ്റവാളിയെപ്പോലെ തല താഴ്ത്തിയിരുന്നു. ആകാശം അയാളുടെ ശിരസ്സിനുമീതെ ഭാരം കയറ്റിവച്ചു. വേലിയിറങ്ങിത്തുടങ്ങിയിരുന്ന കടൽ കറുത്തിരുണ്ടു മൂർച്ചയുള്ള പാറക്കെട്ടുകളെ പുറത്തു കൊണ്ടുവന്നു. മിനുസമില്ലാത്ത പാറകളുടെ മൂന്നു മുനകളിൽ അവർ മൂന്നു ശിവന്മാരെപ്പോലെ തറ

ച്ചിരുന്നു." (ആനന്ദ്, 1987:69). പരിധിയില്ലാത്ത കടലിന്റെ വക്കത്താണ് ഇരിക്കുന്നതെങ്കിലും വേലിയിറങ്ങിത്തെളിഞ്ഞ മൂർത്തമായ പാറക്കെട്ടുകളും അവയുടെ മിനുസമില്ലാത്ത മുനകളുമാണ് ദൃശ്യത്തിലുള്ളത്. ജോസഫിന്റെ താടിക്കു താഴെയും സുനിലിന്റെ തലയ്ക്കു മീതെയും കയറിപ്പറ്റിയ ആകാശം വസ്തുവിന്റെ പശ്ചാത്തലം പോലെയുണ്ട്. ഇരുണ്ടുതുടങ്ങിയത് എന്ന് അതിന്റെ വർണനിർണയവും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. സ്വതവേ പരിധിയില്ലാത്ത രാത്രിയോ ഇരുട്ടോ പോലും പരിധിക്കുള്ളിലൊതുക്കിയാണ് വർണിക്കപ്പെടുന്നത്. ജനലിൽക്കൂടി രാത്രി അഗാധവും രഹസ്യവുമായ ഒരു തുരങ്കം പോലെ തോന്നിച്ചു രാധയ്ക്ക് (1987:85) എന്ന് ഒരു ഖണ്ഡമായി പരിധികൾക്കുള്ളിലാണ് രാത്രിയെ മൂർത്തമാക്കുന്നത്.

ലളിത നോക്കിനിൽക്കവേ സുനിലിനുണ്ടാകുന്നതായി തോന്നുന്ന രൂപപരിണാമം ഇങ്ങനെയാണ്: "അയാളുടെ കവിളുകൾ അകത്തോട്ടു വലിഞ്ഞുപോയി. കണ്ണുകളിലെ പ്രകാശം മങ്ങി. ശുഷ്കിച്ച കൈത്തണ്ടകൾ കറുത്തു മുരടിച്ചു. ശക്തിയായ കാറ്റിൽ കഷ്ണം കഷ്ണമായി അടർന്നു പോകാതിരിക്കാൻ അയാൾ പാടുപെടുന്നതുപോലെ തോന്നി" (1987:169). ആന്തരികവും അഗാധവുമായ ബോധങ്ങളെപ്പോലും മൂർത്തമാക്കി, ദ്വിമാനപ്രതലത്തിൽ വരച്ചുവയ്ക്കുകതന്നെയല്ലേ ഇവിടെ? ജോസഫ് രാധയെ നോക്കുമ്പോൾ "അവൾക്കു രൂപാന്തരം സംഭവിക്കാൻ തുടങ്ങി. കണ്ണുകൾ കവിളുകളിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്നു. ചുണ്ടുകൾ മുഖത്തു മുഴുവൻ പരന്നു. മുഖംതന്നെ അന്തരീക്ഷത്തിൽ ലയിച്ചു പോയി. രാധ ഒരന്തരീക്ഷമായി മാറി. തനിക്കു ചുറ്റും ജീവിക്കുന്ന ചൂടുള്ള ഒരന്തരീക്ഷം" (1987:385). രാധ ഒരന്തരീക്ഷമായി ചുറ്റുമുണ്ട് എന്ന അനുഭവത്തെ അവളുടെ മുഖത്തിനുവരുന്ന രൂപപരിണാമത്തിലൂടെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്നതും ശ്രദ്ധിക്കാം. എല്ലാം ദൃശ്യപ്രതലത്തിൽ ക്രമീകരിച്ചു കാണുന്ന രീതി ഇനിയും അനേകം വിവരണങ്ങളിലുണ്ട്. നന്നായി വേഷം ധരിച്ച രണ്ടു പേരോടൊപ്പം ലിഫ്റ്റിൽ നിന്നിറങ്ങിയപ്പോൾ ലിഫ്റ്റ്മാന്റെ സലാമിന്റെ 'ഒരു കഷ്ണം' തനിക്കും കിട്ടി എന്നാണ് ജോസഫിന്റെ തോന്നൽ (1987:38). "അരുത്! സുന്ദർ ജോസഫിന്റെ നേരെ തന്റെ നിവർത്തിയ കൈ കാണിച്ചു" (1987:61) എന്ന് ആ ആംഗ്യമാണ് ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുന്നത്. ശബ്ദം പോലും ഇവിടെ ദൃശ്യമാണ്. "നിശ്ശബ്ദതയ്ക്കുമേൽ...... തുന്നിക്കൂട്ടിയ എംബ്രോയ്ഡറിപോലെയാ"ണ് ശബ്ദങ്ങൾ (1987:221). ഇങ്ങനെ എമ്പാടും.

വസ്തുതകളെ ഒരു നിശ്ചിതസ്ഥലത്ത് വിന്യസിച്ച്, ക്രമപ്പെടുത്തി, സംവിധാനം ചെയ്ത് കാണുന്ന സമ്പ്രദായം ഈ വിവരണങ്ങളിലെല്ലാമുണ്ട്. സംവിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ട അരങ്ങിനെ ഇത് പലപ്പോഴും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. അരങ്ങുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനേകം ഉപമാനങ്ങൾ നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ദൃശ്യാത്മകതയുടേതായ ഈ ആഖ്യാനരീതിതന്നെയാവണം, അരങ്ങിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന പരാമർശങ്ങളിലേക്ക് നോവലിസ്റ്റിനെ കൂടെക്കൂടെ നയിക്കുന്നത്. "ജീവിതം ഒരു സിനിമപോലെ. കൊല്ലങ്ങൾക്കു നിമിഷങ്ങളുടെ വില" (1987:18) എന്ന് വേഗത്തെ സൂചിപ്പിക്കാനാണെങ്കിലും ഉപമാനം സിനിമയുടേതാണ്. താൻ

കാണുന്ന ഒരു ആംഗ്ലോ-ഇന്ത്യൻ സ്ത്രീയെപ്പറ്റി ലളിത ഓർക്കുന്നത്, അവൾ വേദനയുടെയും നിരാലംബത്വത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യം പുതിയ തലമുറയിലേക്കു കൈമാറി "സ്വയം അണിയറയിലേക്കു പോകുന്നു" എന്നാണ് (1987:19). ചിത്തോഡിലേക്കുള്ള യാത്രയ്ക്കിടയിൽ പ്രേമിനുണ്ടായ ഒരനുഭവം (യാത്രയിൽ കൂടെക്കൂടിയ ഒരു യുവതി തന്റെ വീട്ടിലേക്ക് പ്രേമിനെ ക്ഷണിക്കുന്നത്) പരിണാമഗുപ്തിയില്ലാത്ത ഒരു നാടകം പോലെയാണ് അയാൾക്ക് (1987:195). അവളെപ്പറ്റി ഓർത്തപ്പോൾ, എല്ലാവരും അപരിചിതരാണെന്നും നാടകത്തിലെ നടന്മാരെപ്പോലെ മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ കണ്ടുമുട്ടുകയും സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെന്നും അയാൾ വിചാരിക്കുന്നു (1987:196). അയാൾക്ക് ജീവിതം അത്രമേൽ "നാടകീയമായിരുന്നു" (1987:277). മീനയുടെ ഭർത്താവായി അഭിനയിക്കുന്നത് "വിചിത്രമായ ഒരു നാടകം" ആയാണ് പ്രേമിന് തോന്നുന്നത് (1987:281). പട്ടേൽമാരുടെ കുട്ടികളുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽ ലളിതയ്ക്കു തോന്നുന്നത് "പാത്രത്തിന്റേതല്ലാത്ത ഒരു വാക്ക് നടിയുടെ വായിൽനിന്ന് വഴുതി വീണുകൂടാ" (1987:282) എന്നാണ്. താൻ നായകനാകാതെ തനിക്ക് ഒരു രംഗം അഭിനയിച്ചു മുഴുമിച്ചുകൂടാ എന്ന് സുനിൽ (1987:288). കൊള്ളയും കൊലയും അഭിനയിക്കപ്പെടുന്ന മഹാനാടകരംഗത്ത് ആർക്കും വീരനോ ചക്രവർത്തിയോ ആകാനാവില്ല; പരമാവധി അങ്ങനെ നടിക്കാം എന്ന് സുന്ദർ (1987:301). മീനയുമായി ഒത്തുതീർപ്പിലെത്തുന്നത്, "ഒരു നടൻ നാടകത്തിലെ തന്റെ പാത്രവുമായി" ഒത്തുതീർപ്പിലെത്തുന്നതുപോലെയാണ് പ്രേമിന് (1987:315). ഗോവയിലെ പട്ടാള ഇടപെടൽ എഴുതി പരിശീലിച്ച് അവതരിപ്പിച്ച നാടകംപോലെയാണ് ജോസഫ് കാണുന്നത് (1987:325). ചുറ്റും അഭിനയിക്കപ്പെടുന്നത് ദുരന്തനാടകമാണെന്നും ക്രമത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യമെന്നു തോന്നുമ്പോൾ നാം സ്വയം രംഗത്തുകയറി അഭിനയിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നുവെന്നും സുനിൽ (1987:362-3). ഇങ്ങനെ ധാരാളമുണ്ട് ഉദാഹരണങ്ങൾ.

കേൾവിയുടെ കലയെപ്പറ്റി ഈ നോവലിൽ പരാമർശങ്ങൾ ഇല്ലെന്നു തന്നെ പറയാം. ശബ്ദം പോലും ദൃശ്യമാക്കുന്നതായി നാം കണ്ടുവല്ലോ. കാഴ്ചയുടെ, അതും ഒരു പരിധിവരെ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ കാഴ്ചയുടെ ലോകമാണ് ഈ നോവലിൽ ഉടനീളം. നാടകീയതയാണ് കലയുടെ സ്വഭാവമെന്ന് സുന്ദർ ഒരിടത്തു പറയുന്നത് (1987:62) ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ശ്രദ്ധാർഹമായി തോന്നുന്നു. എല്ലാറ്റിനെയും ദൃശ്യാത്മകമായി, നാടകീയമായി സ്ഥലത്തിൽ വിന്യസിച്ചു കാണുന്ന ഒരു കേന്ദ്രമാണ് നോവലിന്റെ കർത്തൃസ്ഥാനം.

ഈ സ്ഥാനത്തുനിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യർ ചലിക്കാത്തവരോ (നിശ്ചലത്വത്തെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞ ഭാഗം ഓർക്കുക) ചലിക്കുന്നുവെങ്കിൽതന്നെ പരിമിതമായി, ചിട്ടകൾക്കുള്ളിൽ മാത്രം ചലിക്കുന്നവരോ ആയി കാണപ്പെടും. ഇത് ആധുനിക ജീവിതത്തിൽ കടന്നുകൂടിയ യാന്ത്രികതയായും അതുമൂലം സംഭവിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വനഷ്ടമായും നോവലിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലുമുള്ള വിവരണങ്ങളിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്. "അതെ. ഈ മുറിക്കുവാൻ വയ്യാത്ത ചിട്ട. അതാണ്

ആധുനികയുഗത്തിന്റെ തത്ത്വവും പ്രയോഗവും. ആദ്യന്തം നമ്മുടെ ജീവിതത്തിന്റെ വിജയം നാം എത്രത്തോളം വേഗം ഈ യാന്ത്രികമായ ചിട്ടകളെ സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയിരിക്കുന്നു. യാന്ത്രികയുഗത്തിന് അതിന്റെ അനുയായികളെയെല്ലാം കൊച്ചു യന്ത്രങ്ങളാക്കാതെ തരമില്ല. അത് അവർക്കു നൽകുന്ന അനുഗ്രഹം അതൊന്നുമാത്രമാണ്. തങ്ങളെ തങ്ങളല്ലാതാക്കുക" എന്ന സുനിലിന്റെ വാക്കുകൾ (1987:47) ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ സത്തയുൾക്കൊള്ളുന്നു. വ്യക്തിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന, താരതമ്യേന സമഗ്രതയാർന്ന ഒരു സങ്കൽപസ്ഥാനത്തുനിന്ന് നോക്കുമ്പോഴാണ് തങ്ങൾ തങ്ങളല്ലാതാവുന്ന ആധുനികയുഗത്തിന്റെ മുറുക്കം തിരിച്ചറിയുന്നത്. ആ സ്ഥാനവുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതാണ് ചിത്രാത്മകവും നാടകാത്മകവുമായി വസ്തുതകളെ ക്രമീകരിച്ചു കാണുന്ന നോവലിന്റെ കർത്തൃസ്ഥാനവും. ഇത് വിശാലാർത്ഥത്തിൽ ആധുനികത നിർവചിച്ച വ്യക്തിസങ്കല്പം തന്നെയാണാണുതാനും.

ഒഴുക്കിനെ സ്തംഭിപ്പിച്ചു നിർത്തി, ചട്ടത്തിനുള്ളിലാക്കി നോക്കുന്ന ഈ രീതിയാണ് നോവലിന്റെ ഒരു പ്രധാന സ്വരംതന്നെയായ തത്ത്വവത്കരണത്തിന്റെ സ്വരം സാധ്യമാക്കുന്നതും. അനുഭവങ്ങളെ തത്ത്വങ്ങളാക്കി രൂപപ്പെടുത്തുന്ന തരത്തിലാണ് പല കഥാപാത്രങ്ങളുടെയും വിചാരങ്ങളും സംഭാഷണങ്ങളും. "എല്ലാറ്റിനെയും തുന്നിക്കൂട്ടുന്ന നിർവികാരമായ ഒരു വെറും വളർച്ച മാത്രമാണ് ജീവിതം" എന്ന് സുന്ദറും (1987:62) "നിരർത്ഥകമായ ഒരു ആഖ്യാനമാണ് ജീവിതം" എന്ന് പ്രേമും (1987:68) ജീവിതത്തെ നിർവചിക്കുന്നതു നോക്കുക. വ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ച് ഉയർന്ന സങ്കല്പങ്ങളുള്ള ഇത്തരം കഥാപാത്രങ്ങൾ മാത്രമല്ല, താരതമ്യേന അപ്രധാനരായ സാധാരണകഥാപാത്രങ്ങളും ഈ പ്രവണത കാണിക്കുന്നുണ്ട്. "ഇന്ന് എല്ലാവരും സർക്കസ്സുകാരാണ്. നമ്മുടെ കളി ആരു കാണാൻ" എന്നു പ്രേമിനോട് പറയുന്ന സർക്കസ്സുകാരനും (1987:31) മേഘങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കുമ്പോൾ, കുട്ടികളാണു മുമ്പിൽ എന്നുപോലും ഓർക്കാതെ, ജീവിതം മേഘങ്ങളുടേതുപോലെ ഒരു തീർത്ഥയാത്രയാണ് എന്നും മറ്റും പറയുന്ന ലളിതയും (1987:255) ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ. മനുഷ്യർ ഇങ്ങനെയൊന്നും സംസാരിക്കുകയേ ഇല്ലെന്നല്ല, ഈ രീതിയിലുള്ള സംസാരങ്ങളിലേക്ക് സ്വഭാവേനയെന്നപോലെ നോവലിന്റെ ശ്രദ്ധ ചെന്നു പറ്റുന്നു എന്നതാണ് എടുത്തുപറയേണ്ടത്. അത്, ഏതു പ്രതിഭാസത്തെയും പിടിച്ചു നിർത്തി ആന്തരാർത്ഥം അന്വേഷിക്കുന്നതുപോലെയുണ്ടുതാനും. നിശ്ചലത്വത്തെയും ചിത്രത്വത്തെയും കുറിച്ച് പറഞ്ഞപ്പോൾ ഉദ്ധരിച്ച പല ഭാഗങ്ങളിലും ഈ സ്വഭാവമുണ്ട്. നോവലിന്റെ നോട്ടപ്പാടിനെ നിർണയിക്കുന്ന ഘടകംതന്നെയാണിതും.

രൂപകങ്ങളിലൂടെ സംസാരിക്കുന്ന സ്വഭാവം ഈ നോവലിനുണ്ട്. ചില ഭാഗങ്ങളിലെങ്കിലും. രൂപകങ്ങളിൽ സംഭവിക്കുന്നത് അർത്ഥത്തിന്റെ കണിശമായ വക്കുകൾ അവിടവിടെ ശിഥിലമായിത്തുടങ്ങുകയും, അതുപോലെ ശിഥിലമായ വക്കുകളോടു കൂടിയ മറ്റൊരർത്ഥവുമായോ സങ്കല്പവുമായോ വിനിമയബന്ധത്തിൽ ഏർപ്പെടുകയുമാണെന്ന് സാമാന്യമായി പറയാം. ഈ വിനി

മയം അർത്ഥത്തിന്റെ അതിരുകളെ ഭേദിച്ച് പുതിയ സാധ്യതകളിലേക്ക് വികസിക്കുകയും ചെയ്യും. പക്ഷേ ചിലപ്പോഴത് ഒരു ആശയത്തെ വ്യത്യസ്തമായ പദാവലികൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കുക എന്ന മട്ടിൽ ഒരു പകരംവെപ്പു മാത്രമായും കാണുന്നുണ്ട്. അവിടെ അർത്ഥത്തെ തുറന്നു വിടുന്നതിനെക്കാൾ അതിന്റെ ചില കേന്ദ്രങ്ങൾ ഊന്നി ഉറപ്പിക്കുന്നതിനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ജോസഫിന്റെ ഈ ചിന്ത നോക്കുക: "മാളിക വെറും മണൽകൊണ്ട് ഉണ്ടാക്കിയതാണ്. രൂപപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിയും; തച്ചുടയ്ക്കുവാനും അതാണ് അതിന്റെ മേന്മ. പണിയുവാനും ഉടയ്ക്കുവാനും കഴിയുന്ന പ്രകൃതി. വ്യക്തിയുടെ സാക്ഷാത്കാരം വെള്ളത്തുള്ളി നദിയിൽ എന്നപോലെ അലിയുകയല്ല. വ്യക്തിക്ക് ഒരു മഷിത്തുള്ളിയെങ്കിലുമാവാം, ഒരു ടൺ പൊട്ടാസിയം പെർമാംഗനേറ്റ് ആയില്ലെങ്കിലും. അലിഞ്ഞിട്ടും അതു നിലനിൽക്കും. മണൽമാളികയും മഷിത്തുള്ളിയും. സമുദായത്തിൽ വ്യക്തിയും വ്യക്തിയിൽ സമുദായവും നിർഭരമായിരിക്കുന്നു. രണ്ടും ലക്ഷ്യങ്ങളല്ല. കൂട്ടിക്കെട്ടിയ വണ്ടിക്കാളകളെപ്പോലെയാണ് അവ. ലക്ഷ്യം എന്താണ് - സംതൃപ്തി" (1987:210). നമ്മുടെ സമുദായത്തിന്റെ സദാചാരം ഒരു ഗസറ്റഡ് ആഫീസറുടെ കാരക്ടർ സർട്ടിഫിക്കറ്റ് പോലെയാണെന്നും പൂർത്തിയാക്കേണ്ട ഒരാചാരം മാത്രമാണതെന്നും സുനിലിനോട് പ്രൊഫസർ പറയുന്നു (1987:310). മീന തന്റെ പൂർവചരിത്രം പ്രേമിനോട് പറയുമ്പോൾ അവളുടെ മുഖത്ത് ചരിത്രപുസ്തകം വായിക്കുന്ന ഒരു വിദ്യാർത്ഥിയുടെ ഭാവമായിരുന്നു (1987:317). ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങൾ ഉടനീളമില്ലെങ്കിലും അവഗണിക്കാൻ വയ്യാത്ത വിധമുണ്ട് നോവലിൽ. ഇവ യഥാർത്ഥത്തിൽ അർത്ഥത്തിന്റെ ചില ഘടകങ്ങളിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന രൂപകങ്ങളാണ്. ഇവയ്ക്ക് നാം മുമ്പ് പരിശോധിച്ച ചിത്രസ്വഭാവമുള്ള ഭാഷാരീതിയോട് നല്ല ബന്ധമുണ്ട്. ഇവയും ഒരു കേന്ദ്രത്തിൽ ഊന്നിനിന്നുള്ള കാഴ്ചയുടെ തുണ്ടുകൾ തന്നെയാണ്.

പ്രതിപാദനത്തിൽ കണ്ട ഈ സവിശേഷതകളെല്ലാം സാധ്യമാക്കുന്ന നോവലിന്റെ ഭാഷയിലേക്ക് അങ്ങനെ നാം എത്തുന്നു. ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഭാഷ നമ്മുടെ വായനാസമൂഹത്തിന് അത്രകണ്ട് സ്വീകാര്യമായിരുന്നുവെന്ന് പറഞ്ഞുകൂടാ. "മലയാള ഭാഷയുടെ ജീനിയസ് അതിന്റെ പതഞ്ഞുപൊങ്ങുന്ന ലഹരിയോടെ ആനന്ദിന്റെ ഭാഷയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നില്ല. ഈ നോവലിസ്റ്റിന്റെ ഭാഷയ്ക്ക് പ്രകടമായ വിദേശച്ചുവതന്നെയുണ്ട്" എന്ന് കെ.പി. അപ്പൻ എഴുതുന്നു (1997:67-8). സാധാരണമായി നോവലുകളിലോ കഥകളിലോ പ്രതീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന ഭാഷയല്ല ഈ നോവലിലേത്. അത് വളരെ കൃത്യതയുള്ളതും ഒരു തരം അച്ചടിത്തമുള്ളതുമായ ഭാഷയാണ്. ഭാഷയുടെ പ്രാദേശികമായ ചുവകളോ വ്യക്തിപരമായി ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലുണ്ടാകാവുന്ന മാനറിസങ്ങളോ ഇതിലെ ഭാഷയിൽ തീരെയില്ല. ഭാഷയ്ക്ക് വിദേശച്ചുവയുണ്ടെന്ന അഭിപ്രായം നേരാണ്. അതിലുപരി ഈ നോവലിന്റേത് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട ഭാഷയായി അനുഭവപ്പെടും. വിവർത്തനം മിക്കവാറും മാനകഭാഷയിലേക്കായിരിക്കും. വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ആ മൂലഭാഷ പലപ്പോഴും ഇംഗ്ലീഷായി തോന്നും.

"നിങ്ങളെ സുരക്ഷിതമായി ഒരിടത്തു വിട്ടുപോകുവാൻ എനിക്കു കഴിഞ്ഞില്ല" (ആനന്ദ് 1987:91) എന്ന് കുറുപ്പ് മകളെ നിങ്ങളെന്നും "താൻ ഒരിക്കലും അയാളെ കുറ്റപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതായി ലളിതയ്ക്ക് അറിഞ്ഞു കൂടാ" (1987:90) എന്ന് മകൾ അച്ഛനെ അയാളെന്നും പരമാർശിക്കുന്നു. "ഞാൻ നിങ്ങളുടെ വീട്ടിലേക്ക് പോകണമെന്ന് ആലോചിക്കുകയായിരുന്നു" (1987:133) എന്ന് 'വരണമെന്ന്' എന്ന അർഥത്തിൽ രാധ ലളിതയോട് പറയുന്നു. "തന്റെ ചായയും റൊട്ടിയും ഓർഡർ ചെയ്തു" (1987:326) എന്നു ജോസഫിനെപ്പറ്റി. ഇതുപോലെ അനേകം സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വാക്യരീതിയുടെ സ്വാധീനം കാണാം.

വിവിധ ഭാഷാ പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്ന് ബോംബെ നഗരത്തിൽ വന്നുകൂടുന്നവർ തമ്മിലാണല്ലോ നോവലിലെ സംഭാഷണങ്ങളധികവും. അവർക്കിടയിൽ സാധ്യമാകുന്ന ആശയവിനിമയമാധ്യമം ഇംഗ്ലീഷ് തന്നെയാകും. അപ്പോൾ ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്ന് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടതുപോലുള്ള ഈ ഭാഷാരീതി ഏറ്റവും ഉചിതമാണെന്നും പറയാം.

പക്ഷേ അതുമാത്രമല്ല. ഒരു ബന്ധഭാഷ ആവശ്യമില്ലാത്തവർ തമ്മിലും ഇതേ രീതിയിൽ വിവർത്തനച്ഛായയുള്ള അച്ചടിഭാഷയിലാണ് സംസാരം. സുനിൽ അയാളുടെ ദീദിയോടും ജോസഫ് അമ്മയോടും മേരിയോടും സംസാരിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങൾ ഓർമിക്കാം. എന്നുതന്നെയല്ല സംഭാഷണഭാഗങ്ങളും മറ്റു വിവരണഭാഗങ്ങളും തമ്മിൽ ഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ല. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ഈ നോവലിന്റെ കർത്തൃത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്ന മുഖ്യഘടകമായി ഈ ഭാഷാരീതിയെ നോക്കിക്കാണാൻ സാധിച്ചേക്കും.

ഇംഗ്ലീഷ് നമുക്ക് ഒരു ഭാഷ മാത്രമായിരുന്നില്ല. ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ആദ്യഖണ്ഡത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ച, ശാസ്ത്രാധിഷ്ഠിതമായ ഉദാരമാനവികവീക്ഷണത്തെ നിർണയിച്ചതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ച സംസ്കാരംതന്നെയായിരുന്നു ഇംഗ്ലീഷ്. പരീക്ഷിച്ചും നിരീക്ഷിച്ചും യാഥാർത്ഥ്യം കണ്ടുപിടിക്കാവുന്നതാണെന്നും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത തോന്നലുകൾക്ക് ഇടം അനുവദിക്കേണ്ടതില്ലെന്നും അത് കരുതി. ഇത് വീക്ഷണങ്ങൾക്ക് ഒരു പരിധിവരെ മൂർത്തതയും കൃത്യതയും നൽകി. ഈ ഗുണങ്ങൾ പാലിക്കാൻ കഴിയുന്നത് അകന്നും ഉയർന്നും നിന്ന് നോക്കുമ്പോഴാണെന്ന് നാം കണ്ടുവല്ലോ. ആ നോട്ടമാണ് ഈ നോവലിന്റെ കർത്തൃസ്ഥാനം നിർണയിക്കുന്നതെന്നും. ആ നോട്ടം തന്നെയാണ് മൂർത്തവും കണിശവുമായ ഭാഷയായി, പ്രാദേശികത്വങ്ങളുടെയോ സംഭാഷണത്തിലെ സവിശേഷതകളുടെയോ നിറം കലരാത്ത ശുദ്ധഭാഷയായി നോവലിൽ തെളിയുന്നതെന്നു പറയാം. ഭാഷയുടെ വിവർത്തനസ്വഭാവം അപ്പോൾ, ഒരു മൂലഭാഷയെ മാത്രമല്ല മൂലസംസ്കാരത്തെയും വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ഉണ്ടാവുന്നതാണെന്നും പറയാം.

അതിവിശദമായ പ്രത്യക്ഷവത്വം അനുഭവിപ്പിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ നോവൽ ഉള്ളുകൊണ്ട് അകലങ്ങളിലേക്ക് നോക്കുന്നുവെന്നും അങ്ങനെ പറയാം. ഭാവിയിലേക്ക്, തത്ത്വങ്ങളിലേക്ക്, സങ്കല്പങ്ങളിലേക്ക്, മൂലസംസ്കാരത്തിലേക്ക്.

III

മുകളിൽ പരിശോധിച്ച രചനാപരമായ സവിശേഷതകൾ ഈ നോവൽ വായനയെ പ്രവർത്തിപ്പിച്ച ഘടകങ്ങളാണ്. വായനയിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേരാവുന്ന ആശയസ്ഥാനമാണ് ഒന്നാം ഖണ്ഡത്തിൽ വിവരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആധുനികത നിർവചിച്ച നോട്ടസ്ഥാനമാണ് വിശാലാർഥത്തിൽ അത്. ആയിരത്തിതൊള്ളായിരത്തി അറുപതുകളോടെ വ്യക്തത നേടുന്ന മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികതയുടെ ഒരു നോട്ടസ്ഥാനംതന്നെയായിരുന്നു അത്.

അറുപതുകളിലെ ആധുനികതയുടെ ഒരു പ്രധാന പരിഗണനാവിഷയം വ്യക്തി എന്ന സങ്കല്പമായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ, ആധുനികാർഥത്തിൽ രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന വ്യക്തി, അമ്പതുകളോടെ പലതരത്തിലുള്ള സങ്കീർണ്ണതകളുടെ സ്ഥാനമാവാൻ തുടങ്ങി. വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ശിഥിലീകരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം പ്രബലമാവാനും തുടങ്ങി. പക്ഷേ ഇത് സാധാരണ പറയാറുള്ളതുപോലെ വ്യക്തിത്വശിഥിലീകരണമോ വെറും ശൂന്യതാബോധമോ ആയല്ല ആധുനികസാഹിത്യത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. പണിത് പൂർണതയിലെത്തിക്കാവുന്ന ഒരു മഹദ്‌വ്യക്തിസങ്കല്പം ഇതിനടിയിൽ സജീവമായി ഉണ്ടായിരുന്നു. ബാഹ്യമായി നോക്കിയാൽ തകർന്നു കിടക്കുന്ന ആധുനികതയിലെ വ്യക്തി, തകർച്ചയെ അതിജീവിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയാണ്. സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ അറുപതുകളിലെ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന ഭാഗമായിരുന്നു. കഥയിലും കവിതയിലും ഇതു പ്രസക്തമാണ്. ആ അന്വേഷണങ്ങൾ ശൂന്യതയിലാണോ ചെന്നുമുട്ടിയത് എന്നതല്ല പ്രധാനം, അന്വേഷണങ്ങൾ ധാരാളമായി നടന്നു എന്നതാണ്. തകർച്ചയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം നിഷേധാത്മകം മാത്രമല്ല. കാരണം പണിയാം എന്ന ധ്വനി അതിലുണ്ട്. ഉണ്ട് എന്നതിന് ഒരു തെളിവാണ് എഴുപതുകളിലെ സാഹിത്യത്തിൽ, നീതിമാനും കരുത്തനുമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയ വ്യക്തിയുടെ സാന്നിധ്യം അവഗണിക്കാൻ വയ്യാത്ത വിധത്തിൽ പ്രകടമായി എന്നത്.

ഈ പൊതുവായ ബോധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ആനന്ദിന്റെ സവിശേഷമായ പ്രവർത്തനങ്ങളുമുണ്ടായത്. സാധാരണത്വത്തെയും നിസ്സാരത്വത്തെയും അകന്നുനിന്നു നോക്കാൻ, തങ്ങളിൽ തന്നെയുള്ള സാധാരണത്വത്തെ പുറത്തെടുത്തു പരിശോധിക്കാൻ, അത് അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നത് ഉയർന്ന വ്യക്തിത്വസങ്കൽപം അന്തർലീനമായിട്ടുള്ളതു കൊണ്ടുതന്നെയാണ്. "വ്യർത്ഥതയുടെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ സാർത്ഥത കണ്ടെത്തുക" തന്നെയാണ് മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിൽ നടക്കുന്നതെന്ന് ആനന്ദ് പറയുന്നു (1990:16). എല്ലാം തകരുന്നതായി തോന്നിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിലും ആശയുടെ താക്കോൽ നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ലെന്നും അദ്ദേഹം തുടർന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ വ്യക്തിയിൽ ഊന്നുന്നുമുണ്ട്. "വ്യക്തിയാണ്, വ്യക്തിയുടെ അനുഭൂതിയും സാക്ഷാത്കാരവുമാണ്, അവസാനം എല്ലാത്തിനും ഉത്തരം" (1990:19). മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിനെ മുൻനിർത്തി ആനന്ദ് വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഈ ആശയങ്ങൾ ആൾക്കൂട്ടം വായിക്കുന്നതിനും ഉപയോഗിക്കാം. സാധാരണത്വങ്ങളിൽ നിന്ന്

അകന്നും ഉയർന്നും നിൽക്കുന്ന അതിന്റെ കാഴ്ചസ്ഥാനം നിർണയിക്കുന്നതും ഈ ആശയ മണ്ഡലം തന്നെയാണ്. വീടും തടവും എന്ന പുസ്തകത്തിൽ സമാഹരിച്ചിട്ടുള്ള, അറുപതുകളിലെഴുതിയ ചില കഥകളിലും ഈ ആശയങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. രചനാപരമായി നാം നിരീക്ഷിച്ച പ്രത്യേകതകളും ഇവയിൽ പൊതുവായി കലർന്നുകിടക്കുന്നു.

ആനന്ദിന്റെ തുടർന്നുള്ള നോവലുകളിൽ രചനാപരമായ ഈ സവിശേഷതകൾ എങ്ങനെയെല്ലാം പരിണമിച്ചുവരുന്നു എന്ന അന്വേഷണം ഈ ലേഖനത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നില്ല. എന്നാൽ ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച് നാം ഇവിടെ നിരീക്ഷിച്ച സ്വഭാവങ്ങൾ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിലും കാര്യമായ മാറ്റമില്ലാതെ തുടരുന്നുവെന്നു പറയാം. അഭയാർത്ഥികളിൽ ഈ മട്ടിലുള്ള ആവിഷ്കരണരീതി മെല്ലെ മാറിത്തുടങ്ങുകയും മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത് എന്ന നോവലിലെത്തുന്നതോടെ അതിന് പ്രകടമായ പരിണാമംതന്നെ വന്നുചേരുകയും ചെയ്യുന്നു. തുടർന്നു വരുന്ന രണ്ടു നോവലുകളും ഈ പരിണാമത്തിന്റെ വികാസമാണ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതെന്നു തോന്നുന്നു. മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികതയുടെ പൊതുപശ്ചാത്തലത്തിൽ തനതായ വഴി അടയാളപ്പെടുത്തിയ ആനന്ദ് അവിടെ നിന്ന് സഞ്ചരിച്ച ദൂരം ഓർമ്മിപ്പിക്കുവാൻ കൂടിയാണ് ഇക്കാര്യം ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചത്. ▲

ഗ്രന്ഥസൂചി

അപ്പൻ. കെ. പി.	1997	*'മാറുന്ന മലയാള നോവൽ'* കൊല്ലം : ഇംപ്രിന്റ് ബുക്സ്. 2ാം പതിപ്പ്
ആനന്ദ്.	1987	*ആൾക്കൂട്ടം.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 5ാം പതിപ്പ്
	1990	*'സംഭാഷണങ്ങൾ'*. ന്യൂദൽഹി: ഇന്ത്യൻ എത്തീസ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്. 2ാം പതിപ്പ്
ഷാജി ജേക്കബ്.	1996	*ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ആനന്ദിന്റെ ദർശനം.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്

ചര്‍ച്ച

വിവര്‍ത്തിതഭാവം

ഡി. ബഞ്ചമിന്‍: ഭാഷയുടെ ഒരു വിവര്‍ത്തനസ്വഭാവം. അത് ആനന്ദിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലുള്ള മറ്റ് എഴുത്തുകാരിലും കാണാവുന്ന പ്രധാനമായൊരു സ്വഭാവമാണ്. ആള്‍ക്കൂട്ടത്തിലും അതിനുശേഷം വന്ന നോവലുകളിലുമൊക്കെത്തന്നെ പെണ്‍കുട്ടികള്‍ ആണ്‍കുട്ടികളെ സംബോധന ചെയ്യുമ്പോള്‍ 'നിന്റെ' തുടങ്ങിയ പദങ്ങള്‍ പ്രയോഗിക്കുന്നു. ഇവിടത്തെ ട്രഡീഷന്‍ അനുസരിച്ച് പലപ്പോഴും, വളരെ പരിചയമുണ്ടെങ്കില്‍ പോലും 'നിന്റെ' തുടങ്ങിയ പദങ്ങള്‍ പെണ്‍കുട്ടികള്‍ ഉപയോഗിക്കാറില്ല. പകരം പേരുതന്നെ ഉപയോഗിക്കുകയാണ് പതിവ്. ഈവന്‍ കാമ്പസിലും, അടുത്ത കാലത്താണ് അതു മാറിത്തുടങ്ങിയത്. പക്ഷേ, അത്തരത്തിലുള്ള സംബോധനകള്‍ വ്യാപകമായിട്ടുവരുന്നത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ എല്ലാ നോവലുകളിലും കാണാം.

രാജന്‍ഗുരുക്കള്‍ : 30 വര്‍ഷം മുമ്പും കണ്ണൂര്‍ ചില കോളേജില് 'നീ' എന്നും 'നിന്റെ' എന്നുമൊക്കെയുള്ളത് വളരെ സാധാരണമാണ്. 'ഒന്നുണ്ടു കേള്‍ക്കണം നിങ്ങളോട്' എന്നാണ് വടക്കന്‍പാട്ടില് സ്ത്രീകള് പറയുക. അതൊരു പ്രദേശത്തെ രീതിയായി മാത്രം ഒതുങ്ങിനില്‍ക്കുന്ന കാര്യമാണ്. അല്ലാതെ ഈ കാലത്ത് ഇങ്ങനെയൊരു കാര്യം തുടങ്ങി എന്നുപറയുന്നതില്‍ അര്‍ഥമൊന്നുമില്ല.

ഷാജി ജേക്കബ് : മലബാറില്‍ നിങ്ങള്‍ എന്നുള്ള സംബോധന അനാദരത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നില്ല. മധ്യകേരളത്തില്‍ അത് അനാദരത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മധ്യകേരളത്തില്‍ അച്ഛനെയും അമ്മയെയും 'നിങ്ങള്‍' എന്നു വിളിച്ചാല്‍ അടികിട്ടും. അതേ സമയത്ത് 'എടാ' 'പോടാ' എന്നൊക്കെ പെണ്‍കുട്ടികള്‍ ആണ്‍കുട്ടികളെ സംബോധന ചെയ്യാന്‍ തുടങ്ങിയത് കഴിഞ്ഞ ദശകത്തില്‍ മാത്രമാണ്.

ബഞ്ചമിന്‍: ഇംഗ്ലീഷല്‍ you എന്നു പറയുന്നതില്‍ യാതൊരു കുഴപ്പവും ഇല്ല. അതേരീതിയിലാണ് മോഡേണിസത്തിന്റെ പീരിയഡിലുള്ള കഥകളിലും നോവലിലും ഒക്കെ ധാരാളമായി ഇത്തരം സംബോധനകള്‍ വരുന്നത്. അന്നത്തെ നമ്മുടെ സൊസൈറ്റിയില്‍ അത് അങ്ങനെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. മുകുന്ദന്റെ നോവലുകളില്‍ പലതിലും അത് ധാരാളമായി കാണാം. ചെറുകഥകളിലും ധാരാളം. അന്നത്തെ ആ നോവലുകളിലും കഥകളിലും ഉള്ളത് ഒരു വിവര്‍ത്തനത്തിന്റെ ഭാഷയാണോ എന്ന് അവ വായിക്കുമ്പോള്‍ തോന്നും. എനിക്ക് സ്ട്രൈക്ക് ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരു പ്രധാന പോയന്റാണിത്. അത് എന്തുകൊണ്ടാണ് സംഭവിച്ചത് എന്ന് ഞാന്‍ പലപ്പോഴും ആലോചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അപ്പോള്‍, മിക്കവാറും ഈ എഴുത്തുകാര്‍ കേരളത്തിലല്ല താമസിച്ചിരുന്നത് എന്നത് ഒരു കാരണമാണ്. പ്രധാനമായിട്ടും അവര്‍ ചിന്തിച്ചിരുന്നത് ഇഗ്ലീഷിലാണ് എന്നത് ഒരു കാരണമാണെന്ന് എനിക്ക് തോന്നുന്നു.

സ്കറിയാ സക്കറിയ: അജയന്റെ പ്രബന്ധത്തില്‍ വിവര്‍ത്തിതമാണ് ഭാഷ എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് എന്താണുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

ഡോ.എന്‍. അജയകുമാര്‍: വിവര്‍ത്തിതം എന്നല്ല ഞാന്‍ ഉദ്ദേശിച്ചത്. ആള്‍ക്കൂട്ടം ബോംബെയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലുള്ള ഒരു നോവലാണ്. മലയാളത്തിലാണ് ഉണ്ടായത്. നഗരത്തില്‍ പലയിടത്തു നിന്നും ഒത്തുകൂടുന്നവരുടെ ഭാഷയാണ്. അപ്പോള്‍ അവര്‍ സ്വാഭാവികസംസാരഭാഷയിലായിരിക്കില്ല സംസാരിക്കുന്നത്.

എം.ജി.എസ്: ഒരു ആര്‍ട്ടിഫിഷ്യല്‍ ലാംഗ്വേജ്, അല്ലേ?

അജയന്‍: അത് ബോധപൂര്‍വ്വമായിരിക്കില്ല. ഞാന്‍ ഇവിടെ സംസാരിക്കുന്നതുപോലെ ആയിരിക്കില്ല വീട്ടില്‍ സംസാരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ കൂടുന്ന സംഭാഷണങ്ങളും അതിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടാകുന്ന ഭാഷയും എന്നാണ് ഞാന്‍ ഉദ്ദേശിച്ചത്.

ഷാജി: ആനന്ദിന്റെ എല്ലാ നോവലുകളിലുമുള്ള, സംഭാഷണങ്ങള്‍ സംവാദമാക്കാനുള്ള ബോധപൂര്‍വമായ ശ്രമമാണ് ഈ ഭാഷയിലുള്ളത് എന്നെനിക്കു തോന്നുന്നു. ആനന്ദിന്റെ ഭാഷയില്‍ സാധാരണ ഭാഷയില്ല എന്നൊരു വലിയ ആരോപണവുമുണ്ടല്ലോ.

അജയന്‍: ഞാന്‍ ആരോപണമായിട്ടല്ല....

ഷാജി: ആരോപണം എന്നുവെച്ചാല്‍.. ആനന്ദിന്റെ നോവലില്‍ മണ്ണിന്റെ മണം ഇല്ല. എന്നൊക്കെ.

ബഞ്ചമിന്‍: ആനന്ദിലേക്ക് മാത്രം കോണ്‍സന്‍ട്രേറ്റ് ചെയ്യുന്നതല്ല. ആ കാലഘട്ടത്തില്‍ ജീവിച്ചിരുന്ന എല്ലാ എഴുത്തുകാരുടെയും ഭാഷയില്‍ ഇത്തരമൊരു സ്വഭാവം ഏറിയും കുറഞ്ഞും കാണും എന്നു തോന്നുന്നു.

ആനന്ദ്: അതിപ്പോള്‍, എന്റെ –വേറൊരാളുടെ എന്നതിനപ്പുറം ഒരു പ്രായോഗികമായ പ്രശ്നം. മലയാളത്തില്‍, ഇപ്പോള്‍ കണ്ണൂര്‍ കേന്ദ്രമായി ഒരുകഥയെഴുതുമ്പോള്‍ ഒരു തരത്തിലുള്ള ഭാഷ ഉപയോഗിക്കാം. തിരുവനന്തപുരത്ത് ഒരു ഭാഷ ഉപയോഗിക്കാം. തൃശ്ശൂര്‍ വേറൊരു ഭാഷ ഉപയോഗിക്കാം. കേരളത്തില്‍ തന്നെ പ്രശ്നം വരുന്നുണ്ട്. മലയാളം സംസാരിക്കാത്ത മലയാളികളല്ലാത്ത ആളുകളെക്കുറിച്ചെഴുതുമ്പോള്‍ അവരെക്കൊണ്ട് തമ്മില്‍ത്തമ്മില്‍ സംസാരിപ്പിക്കേണ്ടിവരുമ്പോള്‍ എന്താണ് ഉപയോഗിക്കുക? കണ്ണൂര്‍ സിസ്റ്റമോ തൃശ്ശൂര്‍ സിസ്റ്റമോ എന്നതുപോകട്ടെ, കേരളത്തിലെ സിസ്റ്റംതന്നെ പറ്റുന്നില്ല. അപ്പോള്‍പ്പിന്നെ ഒരു സ്റ്റാന്‍ഡേര്‍ഡൈസ്ഡ് ആയിട്ടുള്ള എളുപ്പമുള്ള രീതി ഉപയോഗിക്കുക. അതാണ്. ഇവിടെ നേരത്തെ പറഞ്ഞില്ലേ, ഇപ്പോള്‍ കാമ്പസുകളിലൂടെ, ടി.വിയിലൂടെ കേരളത്തില്‍ ത്രൂഔട്ട് ഒരു സംസാരഭാഷ ഉണ്ടായിവരുന്നു. ഓഫീസുകളില്‍ ഒരു സംസാരഭാഷ, പണ്ടില്ലായിരുന്നത്. അത് കാലത്തിന്റെയും.. ഒക്കെയുള്ള ഒരു... സാഹ

ചര്യത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായിട്ട് ഉണ്ടായിവരുന്നത് ഒരുതരത്തിൽ നല്ലതുമാണ്. മലയാളത്തിന്റെ ഒരു വലിയ പ്രശ്നവുമാണ്.

എം.ജി.എസ്: ആനന്ദ് ഇപ്പോൾ പറഞ്ഞല്ലോ ഒരു സ്റ്റാൻഡേർഡൈസ്ഡ് ഭാഷ ഉപയോഗിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്ന്. അതിൽ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്വാധീനമുണ്ട് എന്ന താണ് നേരത്തെ പറഞ്ഞത്.

ആനന്ദ്: ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്വാധീനം... എന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. ഇംഗ്ലീഷിൽ ഒഫ്കോഴ്സ്, ഒരു പ്രോബ്ലമില്ല. അത് നമ്മുടെ മുന്നിൽ എക്സാമ്പിൾ ഉണ്ട്. പക്ഷേ, ഒരു സിസ്റ്റം ഉണ്ടാക്കണം. സിസ്റ്റം ഉണ്ടാക്കുകയല്ല ഒരു വേ ഔട്ട് കണ്ടുപിടിക്കണം.

എം.ജി.എസ് : അത് സോൾവ് ചെയ്യണം!

ആനന്ദ്: ആ! സോൾവ് ചെയ്യണം. അല്ലെങ്കിൽ എങ്ങനെയാ സംസാരിക്കുക? ഇപ്പോഴും മലയാളത്തിലുള്ള, ഞാൻ ഫേസു ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രോബ്ലം ഈ സംബോധന ചെയ്യുന്നതാണ്. അമ്മയെ എങ്ങനെയാ വിളിക്കുക! അച്ഛനെ എങ്ങനെയാ വിളിക്കുക! സഹോദരിയെ എങ്ങനെയാ വിളിക്കുക! ... മല യാളത്തിൽ അതിനൊരു വഴി വേണം. ഭാഷാ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിച്ച് മുമ്പോട്ട് പോകണ്ടേ? പേരു വിളിക്കുന്നത് ഒരു സുഖമുള്ള രീതിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ഇപ്പോൾ 'എം.ജി.എസ്' എന്നു വിളിച്ചുകൊണ്ട് ഞാൻ എം.ജി.എസിനോട് സംസാരിക്കുക. 'നിങ്ങൾ' എന്നു വിളിക്കുന്നു. 'സാർ' എന്നോ 'മാഷ്' എന്നോ ഒക്കെ പറയുന്നു. അതിനപ്പുറം ഒരു, പ്രോ നൗണിന്റെ പ്രശ്നം.

എം.ജി.എസ് : മുമ്പൊക്കെയാണെങ്കിൽ 'കുട്ടിയുടെ അച്ഛൻ' എന്നൊക്കെ പറ ഞ്ഞിരുന്നതല്ലേ?

ബിജു: ഇപ്പറഞ്ഞതിനൊക്കെ അപ്പുറം ആനന്ദിന്റെ ഭാഷയിൽ ചില പ്രശ്ന ങ്ങൾ ഇല്ലേ? സാറ് പറഞ്ഞ ഒരു വിവർത്തനാത്മകത. ഭാഷയുടെ ഘടന യില്. വാക്യങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നതില് ഒക്കെ. ഇംഗ്ലീഷാണോ, ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്ന് ട്രാൻസ്ലേറ്റ് ചെയ്തതാണോ എന്നൊക്കെ തോന്നിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പാട് ഘടകങ്ങളില്ലേ?

അജയൻ: ഇപ്പോൾ... 'അവസാനം' എന്നൊരു വാക്ക്, അത് മലയാളി വെറുതെ അങ്ങനെ പറയാറില്ല. ഇപ്പോൾ... ആനന്ദ് എഴുതുന്നതുപോലെ 'അവസാനം മനുഷ്യനാണല്ലോ' എന്നു മലയാളി പറയില്ല.

ബിജു: അതുപോലെ 'അവർ അവരുടെ ചായ കുടിച്ചു' എന്നൊക്കെയുള്ളത് മലയാളത്തിന്റെ ജീനിയസിൽ പെടുന്ന സാധനമല്ല. 'ജോസഫ് അയാളുടെ കേക്കുമായി ഇരുന്നു' എന്നൊന്നും മലയാളി പറയില്ല. അതൊന്നും മല യാളത്തിന്റെ ജീനിയസിൽ വരുന്നതല്ല.

ഷാജി: അതെ, ഘടന ഇംഗ്ലീഷിന്റെയാണ്.

ബഞ്ചമിൻ: അതാണ് ഞാൻ പറഞ്ഞത് ജനറലായി അക്കാലഘട്ടത്തിലെ എഴു ത്തുകാരുടെയെല്ലാം ഒരു പൊതുസ്വഭാവമാണതെന്ന്.

ബിജു: ആ കാര്യത്തിൽ സാറിനോട് യോജിക്കാൻ പറ്റില്ല. മലയാളത്തിന്റേത ല്ലാത്ത ഒരു ഭാഷാഘടന ഉപയോഗിക്കുന്നത് ആനന്ദ് മാത്രമല്ലേ? എന്നാണ്

എനിക്കു തോന്നുന്നത്. വിജയനോ മുകുന്ദനോ കാക്കനാടനോ ഒക്കെ ഏതു തരത്തിലുള്ള വാക്കുകൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോഴും ഘടന മലയാളത്തിന്റേ തുതന്നെയാണ്.

എം.ജി.എസ് : അതിനൊരു കാരണം ഉണ്ടാവാം. മുകുന്ദനോ, വിജയനോ ഒക്കെ എഴുതുമ്പോൾ കഥാപാത്രങ്ങളും സന്ദർഭങ്ങളും ഒക്കെ നാടനാണ്. റൂറൽ ബാക്ഗ്രൗണ്ടും റൂറൽ കാരക്റ്റേഴ്സുമാണ്. ആനന്ദ് എഴുതുന്നത് ബോംബേ യിൽ വന്നിട്ട് അർബനൈസ്ഡ് ആയിട്ടുള്ള കാരക്റ്റേഴ്സും സിറ്റ്വേഷൻസും ഒക്കെ വച്ചല്ലേ? അതാണോ ഈ വ്യത്യാസത്തിനു കാരണം?

ആനന്ദ്: ഇതിനപ്പുറം... വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും എന്ന നോവലിന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് ട്രാൻസ്ലേഷൻ ഇപ്പോൾ ഇറങ്ങി. അതിൽ ഉദയൻ ട്രാൻസ്ലേറ്റ ഡ്നെസ് എന്നൊരു ആശയം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വായിക്കുന്നത് വേറൊ ന്നിന്റെ ട്രാൻസ്ലേഷനാണെന്നു തോന്നുക. അല്ലെങ്കിൽ Real text is existing somewhere and in fact in every case real text is existing somewhere outside the work. എന്റെ എന്നല്ല എല്ലാവരുടെ കാര്യത്തിലും. അങ്ങനെ യൊക്കെയുള്ള ചില ഫോർമുലേഷൻ അതിൽ കണ്ടു. ഞാൻ ജസ്റ്റ് ഒന്ന് മെൻഷൻ ചെയ്തു എന്നേ ഉള്ളൂ.

സ്കറിയാ സക്കറിയാ: അജയന്റെ ആർഗ്യുമെന്റ് യഥാർത്ഥത്തിൽ അങ്ങനെ യൊരു വിവർത്തന സങ്കല്പത്തിലേക്കാണു വരുന്നത് എന്നാണ് ഞാൻ ധരിച്ചത്. ലൈഫിന്റെ ഒരു വിവർത്തിതത്വം എന്നു പറയുന്ന അംശത്തെ യാണ് ആനന്ദിന്റെ മൊത്തത്തിലുള്ള ദർശനം പ്രകടതരമാക്കാൻ ശ്രമി ക്കുന്നത്. അപ്പോൾ ഈ വിവർത്തിതാവസ്ഥയെ പ്രകാശിപ്പിക്കാൻ ഉപയോ ഗിക്കുന്ന ഭാഷയ്ക്കു തന്നെ ഈ വിവർത്തിതത്വം സംഭവിക്കുന്നു എന്ന് ഇന്നത്തെ നിലയ്ക്കു നമുക്ക് കാണാൻപറ്റും. അല്ലെങ്കിൽ ബിജു ചൂണ്ടി ക്കാണിച്ച തരത്തിലുള്ള സ്ട്രക്ചറുകൾ ഒരിക്കലും ന്യായീകരിക്കാനാവില്ല. മാതൃഭാഷക്കാരനായ ആനന്ദിന് അതു സ്വാഭാവികമല്ല. ജീവിതത്തിന്റെ ഇപ്പ റഞ്ഞ വിവർത്തിതത്വം ആണ് ആനന്ദിന്റെ ഭാഷയുടെ സ്ട്രക്ചറിൽ തന്നെ തെളിയുന്നത്.

ആധിപത്യം, അധികാരം, അടിമത്തം

ഡോ. ഡി. ബഞ്ചമിൻ

ആനന്ദ് ഒരു ചിന്തകനാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകൾ വലിയൊരളവോളം ചരിത്രാന്വേഷണത്തിൽ ബദ്ധമാണ്. ആനന്ദിന് അത് ഒരു ഒബ്സഷനാണെന്നുപോലും പറയാം. പക്ഷേ ഈ ചിന്തകളെ യുക്തിഭദ്രമായി അടുക്കിക്കെട്ടി ഒരു സിദ്ധാന്തമോ പ്രബന്ധമോ ആക്കി മാറ്റാനുള്ള ധൈഷണികമായ ശിക്ഷണമദ്ദേഹത്തിനില്ല. ഒരുതരം ഉൾക്കാഴ്ചകളുടെ സ്വഭാവമുള്ള ഈ ചിന്തകൾ വളരെ അമൂർത്തമാണ്. തനിക്കുതന്നെ തികച്ചും വ്യക്തമല്ലാത്ത ഈ ആശയങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കാൻ യുക്തിവിചാരം അനിവാര്യമല്ലാത്ത, കഥയുടെ ആഖ്യാനതന്ത്രത്തെ അദ്ദേഹം ആശ്രയിക്കുന്നു. വിശ്വസാഹിത്യത്തിൽ ഇത് ദുർലഭമായ കാര്യമല്ല. കഫ്കയെയും കമ്യുവിനെയും പോലുള്ള ചിന്തകരായ എഴുത്തുകാർ നോവലും നാടകവുമൊക്കെ പരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. സർഗ്ഗാത്മക രചനകളിലൂടെ തങ്ങളുടെ ദർശനങ്ങൾ വാദിച്ചു സമർത്ഥിക്കുകയല്ല അനുഭവപ്പെടുത്തിത്തരികയാണ് അവർ ചെയ്യുന്നത്. നോവലിന്റെയും ചെറുകഥയുടെയും നാടകത്തിന്റെയും സാദ്ധ്യതകൾ തേടുന്ന ആനന്ദ് തന്റെ അമൂർത്തചിന്തകൾക്ക് ഫലപ്രദമായ വിനിമയമാർഗ്ഗമന്വേഷിക്കുന്നു.

ഇത്രയും പറഞ്ഞത് ആനന്ദിന്റെ രചനകളിലെ ചരിത്രദർശനം സൈദ്ധാന്തികമായ പൂർണ്ണതയോ ഭദ്രതയോ ഉള്ളതായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല എന്നു സൂചിപ്പിക്കാനാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോവലുകളിൽ നിന്ന് നിർദ്ധാരണം ചെയ്യാവുന്ന ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ചേർത്തുവയ്ക്കുമ്പോൾ, നമുക്കു കിട്ടുന്ന ദർശനത്തിൽ അയുക്തികതകളും വിടവുകളും അപൂർണ്ണതകളുമൊക്കെയുണ്ടാവും. എങ്കിലും മാനവചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് സ്വീയമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ വക്കോളമെത്തിച്ചേരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകജീവിതം എന്ന് സമ്മതിച്ചേ തീരൂ.

ആനന്ദ് തന്റെ ചരിത്രദർശനംകൊണ്ട് മലയാളികളായ അനുവാചകരുടെ ശാന്തി കെടുത്തുന്നു. ഈ ദർശനം ചില അപ്രിയസത്യങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമാണ്. അവ അപ്രിയങ്ങളായിരിക്കുമ്പോഴും സത്യങ്ങളാണെന്നത് നമ്മെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്നു. ആനന്ദ് നിഷഠൂരമായ ജീവിതോദന്തങ്ങളിലൂടെ അത് അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ നമുക്ക് നടുക്കവും അസ്വാസ്ഥ്യവുമുണ്ടാകുന്നു.

ആനന്ദിന്റെ ചരിത്രദർശനം അതിന്റെ വിപുലമായ മാനങ്ങൾ തേടുന്നത് ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകളിലാണ്. ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകൾ ഒരർത്ഥത്തിൽ ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെയും അഭയാർത്ഥികളുടെയും മരുഭൂമികളുണ്ടാകുന്നതിന്റെയും സ്വാഭാവികമായ തുടർച്ചയാണ്. മരുഭൂമികളുണ്ടാകുന്നത് അവസാനിക്കുന്നത് യുക്തിരഹിതമായി കുന്ദൻ സ്വതന്ത്രനാക്കപ്പെടുകയും അയാൾ നിർലക്ഷ്യമായി നടന്നു തുടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ്. ഗോവർദ്ധൻ ചരിത്രത്തിലൂടെ ആ നടത്തം തുടരുന്നു.

ആധിപത്യം, അധികാരം, അടിമത്തം, ഇവയുടെ ബലതന്ത്രമാണ്, ആനന്ദിനു ചരിത്രം. അധികാരത്തിന്റെ ഊർജ്ജം നിഷ്ഠൂരമായ ഹിംസയാണ്. ഈ സംഘർഷത്തിൽപ്പെട്ട് ചോർന്നുപോകുന്നത് നീതിയും.

അധികാരത്തിന്റെ യുക്തിരഹിതമായ മാർഗ്ഗം

ചരിത്രം ഒരർഥത്തിൽ പടയോട്ടങ്ങളുടെ കഥയാണ്. ജനാധിപത്യത്തിലെ തെരഞ്ഞെടുപ്പുകൾക്കുപോലും പടയോട്ടങ്ങളുടെ സ്വഭാവമുണ്ട്. പടയോട്ടങ്ങളെല്ലാംതന്നെ, ആധിപത്യം പിടിച്ചടക്കാനും അധികാരത്തിന്റെ പരിധി വർദ്ധിപ്പിക്കാനുമാണ്. അവ ചിലരുടെ കൈകളിൽ ചെങ്കോൽ നൽകുമ്പോൾ, ബഹുഭൂരിപക്ഷവും അടിമത്തത്തിലേക്ക് വീഴുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ കർമ്മപരിപാടികൾക്ക് എന്തെങ്കിലും യുക്തിയുണ്ടാവണമെന്നില്ല. അധികാരികളുടെ അജ്ഞതയും വിവരക്കേടുകളും എന്തിന് മന്ദബുദ്ധിത്വം പോലും ഭരണീയരുടെ ജീവിതത്തിന് നിരന്തരം ഭീഷണിയാകുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ ബാഹ്യസ്വരൂപം വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുമ്പോഴും അതിന്റെ പ്രവർത്തനവും ആഘാതവും ഒന്നുതന്നെയായിരിക്കുന്നു. ചൗപ്പട്ട് രാജാവിന്റെ ഭരണതന്ത്രവും നീതിനിർവ്വഹണവും ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിക്ക് പരിഹാസ്യമായി തോന്നുന്നു. എന്നാൽ വിദഗ്ധരായ നെയ്ത്തുതൊഴിലാളികളെ പീഡിപ്പിക്കുകയും അവരുടെ വിയർപ്പിന് തങ്ങൾക്കു തോന്നുന്ന കൂലി നിശ്ചയിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അതിനോടുള്ള പ്രതിഷേധമെന്നോണം അവർ തങ്ങളുടെ പെരുവിരലുകൾ മുറിച്ചെറിയുമ്പോൾ, കമ്പനി പിന്തുടരുന്നതും ചൗപ്പട്ട് രാജാവിന്റെ നീതിനിർവ്വഹണശൈലിതന്നെ. അതുകൊണ്ടാണ് ചിതയിൽനിന്ന് തന്നെ രക്ഷപ്പെടുത്തിയ, ജെയിലർ ബട്‌ലറോട്, മന്നു അസൗകര്യപ്രദമായ ചോദ്യം ഉന്നയിക്കുന്നത്. ചെയ്യാത്ത തെറ്റിന് ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ട ഗോവർദ്ധൻ ജയിലിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെട്ടപ്പോൾ അയാളെ തിരിച്ചുപിടിക്കുക തന്റെ നീതിനിർവ്വഹണത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നു പറയുന്ന, ജയിലറോട് മന്നു ചോദിക്കുന്നു: “ഞാൻ ചിതയിൽ നിന്ന് എഴുന്നേറ്റ് ഓടിപ്പോയിരുന്നെങ്കിൽ നിങ്ങൾ എന്നെ തേടിപ്പിടിച്ച് കൊണ്ടുവന്ന് ആ ദുഷ്ടന്മാർക്കു കൊടുക്കുമായിരുന്നുവോ?” നീതിയെ സംബന്ധിച്ച ഈ ചോദ്യത്തിനു പിന്നിൽ നിരപരാധിത്വം നൽകുന്ന കരുത്താണുള്ളത്. ചെയ്യാത്ത തെറ്റിന് ശിക്ഷയേൽക്കേണ്ടി വരുന്ന മനസ്സിന്റെ നിശിതമായ പ്രതികരണം.

അധികാരത്തിന്റെ ഷണ്ഡത്വം

അധികാരത്തിന്റെ മുഖം എപ്പോഴും ഫാസിസ്റ്റാണ്. അധികാരത്തിന് മുൻ

തലമുറയോ പിൻതലമുറയോ ഇല്ല. അധികാരം പിടിച്ചടക്കാൻ മുന്നിലുള്ളയാളെ വകവരുത്തുകയും അധികാരം നിലനിർത്താൻ പിൻതലമുറയെ ഒഴിവാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതൊരുതരം ഷണ്ഡത്വം സ്വയംവരിക്കലാണ്. തന്റെ യജമാനനെ വധിച്ച് സ്വയം നവാബായിച്ചമയുന്ന മാലിക് കഫൂർ, ഹിംസയുടെ വഴിയിലൂടെ അധികാരം എത്തിപ്പിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന അലിദോസ്തിനോടു പറയുന്നു: "അലി, നമ്മുടെ വഴിയിലൂടെ നടക്കുന്ന ആർക്കും അടുത്ത തലമുറയില്ല. അധികാരത്തിന്റെ വഴി ഷണ്ഡത്വത്തിന്റേതാണ്. ദോസ്ത്, പിന്നെ നമുക്കെന്തിനാണ്, അടുത്ത തലമുറ? എനിക്കോ നിനക്കോ അച്ഛനുണ്ടോ? നാം ഒറ്റയ്ക്കു പോകുന്നവരാണ്." ഇതു പറഞ്ഞു കഴിയുമ്പോഴേയ്ക്കും അധികാരം വെട്ടിപ്പിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഒരുകൂട്ടം കലാപകാരികളുടെ കുന്തത്തിനിരയാകുന്നു അയാൾ. മുഗളപാരമ്പര്യത്തെ മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടാണ് ആനന്ദ് അധികാരത്തിന് ഈ വ്യാഖ്യാനം നൽകുന്നതെന്നു വ്യക്തം.

ചലനാത്മകമായ നിശ്ചലത

അധികാരത്തിന്റെ പടയോട്ടത്തിൽ ഭൂരിപക്ഷവും അതിന്റെതന്നെ ഉപകരണമാവുകയോ അതിൽപ്പെട്ട് നശിക്കുകയോ നിർവീര്യമാക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നു. അധികാരത്തിന് അടിമകളെ സൃഷ്ടിക്കാതെ വയ്യ. അടിമകളാണ് അധികാരത്തിന് അസ്തിത്വം നൽകുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ മുഖച്ഛായക്ക് ഈഷദ്ഭേദങ്ങളുണ്ടാവുകയും ഹിംസയുടെ ആയുധങ്ങൾ ഏറെ പരിഷ്കൃതമാവുകയും ചെയ്യുമ്പോഴും അധികാരത്തിന്റെ വ്യാപാരത്തിന് ഒരു മാറ്റവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതിന്റെ ഹിംസാത്മകത എക്കാലവും തുടരുന്നു. അതാണ് ചരിത്രത്തെ നിർണയിക്കുന്നതും. അതുകൊണ്ട് ചരിത്രം കാലത്തിലൂടെ വളരുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നു പറയുന്നത് സത്യമല്ല. ചരിത്രം ചലനാത്മകമായ ഒരു നിശ്ചലതയാണ്. ബാഹ്യതലത്തിൽ അതു ചലനാത്മകമാണ്. അധികാരത്തിന്റെ നായകന്മാരും ആക്രമണത്തിന്റെ ശൈലിയും മാറുന്നു. പക്ഷേ, പ്രായോഗികതലത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നത് ഒന്നുതന്നെ. ചാണക്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിലെ 'തന്ത്ര'ങ്ങളും കുതന്ത്രങ്ങളുംതന്നെ എക്കാലവും ചരിത്രത്തെ ഭരിക്കുന്നു. ഈ മാറ്റമില്ലായ്മയെക്കുറിച്ച് വാച്യമായിത്തന്നെ ആനന്ദ് പറയുന്നു. " ഏതു സംഭവത്തെയും എവിടെയും ചേർത്തുവയ്ക്കാമെന്നായിരിക്കുന്നു. ഏതു മനുഷ്യനെയും എവിടെ നിന്നുമെടുത്ത് എവിടെയും പ്രതിഷ്ഠിക്കാം. അവരെല്ലാം നടന്നു തുടങ്ങുന്നു."

തകർക്കപ്പെടുന്ന കാലസങ്കല്പം

വൈരുദ്ധ്യാത്മകമെന്നു തോന്നാവുന്ന ഈ കാലസങ്കല്പം തന്നെയാണ് നോവലിന്റെ കാലസങ്കല്പത്തെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. അവിടെ കാലം തകിടം മറിയുകയും കൂടിക്കുഴയുകയും ചെയ്യുന്നു. നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ അകലങ്ങളിലുള്ളവർ ഒരേ കാലബിന്ദുവിൽ ഒന്നിച്ചു ചേരുകയും സംവദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കാലത്തിന്റെ ഈ തകിടം മറിച്ചിൽ അനുവാചകരിൽ അമ്പരപ്പുളവാക്കാത്തത്

ചരിത്രത്തിന്റെ നിശ്ചലതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആനന്ദിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് അവർക്ക് ബോദ്ധ്യപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ്. മിർസാറുഡ്വയും കാളിദാസനും ഭാരതേന്ദു ഹരിശ്ചന്ദ്രയും ഇബനുബത്തുത്തയും കാലത്തിലൂടെ മുന്നോട്ടും പിന്നോട്ടും വശങ്ങളിലേക്കും എല്ലാം ചരിക്കുകയും പരസ്പരം കണ്ടുമുട്ടുകയും ചെയ്യുന്നത് അവരെ അലട്ടുന്ന സമസ്യകൾ ഒന്നായതുകൊണ്ടാണ്. ഹുമയൂണും, അലിദോസ്തും, അറംഗസീബും ജെയ്‌ലർ ബട്‌ലറും ഒരേ കാലബിന്ദുവിൽ നിന്ന് സംവദിക്കുന്നത് അവരെല്ലാം ജീവിക്കുന്നത് അധികാരത്തിന്റെ ഒരേശ്വാസം കൊണ്ടാണ് എന്നതുകൊണ്ടത്രേ. മുകുന്ദന്റെ 'ആദിത്യനും രാധയും.....' എന്ന നോവലിൽ കാലത്തിന്റെ തകിടംമറിയൽ സാങ്കേതികമായ ഒരു ടെക്നിക്കായിരിക്കുമ്പോൾ, ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകളിൽ സർഗ്ഗാത്മകമായ ഒരനിവാര്യതയാകുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

ചരിത്രത്തെ സംഘർഷാത്മകമാക്കുന്നത് ഇരയുടെ നേരെയുള്ള അധികാരത്തിന്റെ വേട്ടയാടൽ മാത്രമല്ല, അധികാരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ആക്രമണങ്ങളുമാണ്. അധികാരത്തിനുള്ളിൽ എപ്പോഴും അതിനെക്കാളും കൂടുതൽ ശക്തമായ അധികാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭയമുണ്ട്. വഞ്ചനയിലൂടെ അധികാരം പിടിച്ചെടുത്ത ചൗപ്പട്ട് രാജാവ്, കമ്പനി എന്നാണ് തനിക്കു വിഷം തന്ന് അധികാരം തന്നിൽനിന്നപഹരിക്കുന്നതെന്ന് ഭയപ്പെടുന്നു. ഹുമയൂൺ, അധികാരമത്സരത്തിനു തയ്യാറാകുന്ന സ്വന്തം സഹോദരൻ കാമറൂണിന്റെ കണ്ണുകൾ കൊത്തിപ്പൊട്ടിക്കുന്നു. കൂസലില്ലാത്ത ഹിംസകളിലൂടെ ഭീകരപ്രവർത്തനത്തിന്റെ നേതൃസ്ഥാനത്തെത്തുന്ന അലിദോസ്ത്, അറംഗസീബ് 'അപരിഷ്കൃത'മായ ആയുധങ്ങളേന്തിയ സൈന്യവുമായെത്തി എന്നറിയുമ്പോൾ കീഴടങ്ങലിന്റെ വെള്ളക്കൊടി കാട്ടാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ ഈ ഉൾഭയമാണ്, പുതിയ പടയോട്ടങ്ങൾക്കും ഹിംസകൾക്കും പ്രേരകമാകുന്നത്.

നീതിയുടെ പുനർവ്യാഖ്യാനം

അധികാരത്തിന്റെ നിലനിൽപിനുവേണ്ടിയുള്ള പരക്കം പാച്ചിലിൽ നീതി പരിപൂർണ്ണമായി തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയോ ഹീനമായി പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെ നീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിനെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് പഴയ ചെന്നായും ആടും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിലെ യുക്തി മാത്രമാണ്. "വെള്ളം കലക്കിയത് നീയോ നിന്റെ പ്രപിതാമഹനോ ആകാം. എനിക്കു നിന്നെ തിന്നണം." കഴുത്തു ചെറുതായതുകൊണ്ട് ഗോവർദ്ധൻ കൊല്ലപ്പെടുകതന്നെ വേണം. കഴുത്തു ചെറുതായില്ലെങ്കിലോ ഹിംസ അപ്പോഴും അയാളെ പിന്തുടരുകതന്നെ ചെയ്യും. വലയിതപ്രദേശത്തു കടന്നു കയറി യാചകനിരോധനനിയമം ലംഘിച്ചു എന്ന പേരിൽ തടങ്കലിലാക്കപ്പെടുന്ന ഗോവർദ്ധനെതിരെ സർക്കാർ വക്കീലുന്നയിക്കുന്ന വാദങ്ങളിൽ പ്രതിധ്വനിക്കുന്നത് ചെന്നായയുടെ ഈ യുക്തി തന്നെയല്ലേ? തനിക്കധികാരം സ്ഥാപിക്കാതെ നിലനിൽപില്ലെന്നു വരുമ്പോൾ ചൗപ്പട്ട് രാജാവിന്റെ കാട്ടുനീതിയെ പണ്ട് ചോദ്യം ചെയ്ത ജെയിലർ ബട്‌ലർ, വലിയൊരു ജനക്കൂട്ടത്തിനു നേരേ നിറയൊഴിക്കുന്നതു കാണാം.

എന്താണതിനു പിന്നിലെ നീതി? 'നീതി'യെ നിർവചിക്കുന്നതും അതിനെ പ്രായോഗികമാക്കുന്നതും അധികാരമാണ്. അടിമകൾക്കവിടെ ഒരഭിപ്രായം പറയാനുമില്ല, അവകാശം.

സംഘടിതമതവും അധികാരവും

ഹിംസാത്മകമായി അധികാരം കൈയാളുന്ന മറ്റൊരു ഘടന മതമാണ്. രോഗിയായ ജമിന്താറുടെ മോക്ഷമുറപ്പാക്കാൻ മന്നുവെന്ന ബാലികയെ അയാളുടെ ഭാര്യയാക്കി സതി അനുഷ്ഠിക്കാൻ ബലാൽക്കാരമായി അപഹരിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്ന പണ്ഡകൾ അറംഗസീബിനെയോ, ഒരു നഗരത്തിലെ മുഴുവൻ ജനതയേയും മറ്റൊരു നഗരത്തിലേക്ക് നടത്തിച്ച് നശിപ്പിക്കുന്ന മുഹമ്മദ് തുഗ്ലക്കിനെയോ പോലെ, യുക്തിരഹിതമായി അധികാരം കൈയാളുന്നവരാണ്. നിരന്തരമായ ദുരിതാനുഭവങ്ങളിലൂടെ, മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മാർഗ്ഗം കണ്ടെത്തി, സമാധാനത്തിന്റെ മാധുര്യം ഒരല്പം നുകരാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മൊയ്നുദ്ദീന്റെയും, എല്ലാ പ്രതിസന്ധികളുടെയും പീഡനങ്ങളേറ്റുവാങ്ങി ജീവിതത്തെ ശരശയ്യയാക്കിമാറ്റി ഒടുവിൽ, എല്ലാം മറന്ന് ദരിദ്രമെങ്കിലും സ്നേഹഛായ നിഴലിക്കുന്ന ഒരു ജീവിതം സ്വപ്നംകാണുന്ന സൽമയുടെയും മേൽ ചാടിവീഴാൻ പതിയിരിക്കുന്ന പൗരോഹിത്യവും ഇതിനുദാഹരണമാണ്. അധികാരമത്തമായ സംഘടിതമതം സത്യത്തെ ഭയപ്പെടുമ്പോൾ, എത്രമാത്രം ഹിംസാത്മകമാകാം എന്നതിനു തെളിവാണ് യൂറോപ്പിലെ ഇൻക്വിസിഷനുകളുടെ കഥ. ഗലീലിയോവും കെപ്ലറുടെ മാതാവും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന സംവാദത്തിലൂടെ ആനന്ദ് അനാവരണം ചെയ്യുന്നത് ചരിത്രത്തിന്റെ ഹിംസാത്മകചാലകശക്തികളിലൊന്നായ മതത്തിന്റെ ക്രൗര്യമാണ്. ഭീകരമായ പടയോട്ടങ്ങളിൽപ്പെട്ട്, അവശേഷിച്ച നിസ്സഹായരായ കുട്ടികളോട് മഹന്ത് പറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക. "വിടൂ കുട്ടികളേ. രാജാക്കന്മാരുടേതായാലും വിമോചകരുടേതായാലും സൈന്യം സൈന്യം തന്നെ. സൈന്യങ്ങൾക്കെതിരെ ആർക്ക് ചെറുത്ത് നിൽക്കാനാവും? "

മതങ്ങൾക്ക് ദൈവം മാറ്റമില്ലാത്ത ഘനീഭവിച്ച വസ്തുവാണ്. യാന്ത്രികമായ പ്രമാണങ്ങളാണ് അതിനെ നിലനിർത്തുന്നത്. എന്നാൽ ചരിത്രത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുകയും സ്വയം മാറുകയും ചെയ്യുന്ന സജീവസത്തയാണ് ആനന്ദിനു ദൈവം. ഒടുവിൽ കാവടികളോടൊപ്പം നടന്നുനീങ്ങുന്ന മന്നുവും ബാബയും പലപല വഴികളിലൂടെ നടന്നെത്തുന്ന പലതരം കാവടികളുടെ സംഗമത്തിൽ അലിയുന്നതുപോലെ സകലതും ഉൾക്കൊള്ളുകയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിലൂടെ മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് ചരിത്രത്തിലെ ദൈവം. ആനന്ദ് പറയുന്നു "ദൈവം ഓരോ കാലത്തും ജീവിക്കുന്ന ജീവിതങ്ങളാണ്. ഓരോ തലമുറയിലും ഓരോ ദിവസവും ദൈവത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. കാലത്തിനൊത്തു മാറുന്നവനും വളരുന്നവനുമാണ് ദൈവം. അങ്ങനെ മാറാതിരുന്നാൽ അവൻ സാത്താനായി പരിണമിക്കും. സാത്താനായിത്തീർന്ന, ഒരിഞ്ചുപോലും അയവു കാട്ടാനറിയാത്ത, ദൈവങ്ങളാണ് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും തലപ്പത്തു കയറിയിരുന്ന്, മനുഷ്യനെ ഭരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഭരിക്കുകയല്ല വേട്ടയാടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. സാത്താന്റെ ഭരണം വേട്ടയാടലാണ്."

അധികാരവും കലയും

അധികാരത്തിന്റെ വാഴ്ചയിൽ കലാകാരന്മാരുടെ പങ്കെന്താണ്? ഭാരതേന്ദു ഹരിശ്ചന്ദ്രയെപ്പോലെ ചിലർ അധികാരത്തിന്റെ ദുർമ്മദം തിരിച്ചറിയുന്നു. പക്ഷേ പ്രമുഖരായ പലരും അധികാരത്തിന്റെ ശീതളഛായയിൽ അതിനു സ്തുതി പാടിക്കഴിയുന്നവരാണ്. അധികാരത്തോടൊപ്പം അവരും കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. രാഗവും ശ്രുതിയും മാറ്റി അവർ വീണ്ടും പാടുന്നു. ആനന്ദിന്റെ നോവലിലെ അമീർ ഖുസ്രു പറയുന്നു. "ഞാൻ ഏഴു രാജാക്കന്മാരുടെ കൊട്ടാരങ്ങളിൽ ജീവിതം കഴിച്ചു. ഏഴോളം സദസ്സുകളിൽ പാടി. ഓരോ സദസ്സിന്റെയും രുചി അനുസരിച്ച് എന്റെ സിതാറിന്റെ ശ്രുതി തിരുത്തി. വധിക്കപ്പെട്ടവനെയും ഘാതകനെയും ഒരേ സ്വരത്തിൽ പ്രകീർത്തിച്ചു." യുദ്ധത്തേയും ഹിംസയേയും പുതിയ ഉത്പ്രേക്ഷകളും ഉപമകളുംകൊണ്ട് വാഴ്ത്തിപ്പാടാൻ അവർ നിർബന്ധിതരായി. അവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ കാളിദാസന്മാരെപ്പോലും നാം കാണുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ മർദ്ദനത്തിൽപ്പെട്ട് ഞെരിഞ്ഞമരുന്നവരുടെ മുന്നിൽ അതിഭാവുകത്വത്തിന്റെ സ്വപ്നാനുഭവങ്ങൾ തുറന്നുകാട്ടി ജയ്‌വിളി നേടുന്ന മിർസാറുഡ്‌വമാരും ചരിത്രത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ്.

അധികാരത്തിന്റെ രണ്ടുതരം ഇരകൾ

അധികാരത്തിന്റെ നേരെയുള്ള വ്യത്യസ്തമായ രണ്ടു സമീപനങ്ങളാണ്, സഹോദരന്മാരും അടിമകളുമായിരുന്ന അലിദോസ്തും ഗോവർദ്ധനും ഉദാഹരിക്കുന്നത്. നീണ്ടകാലത്തെ അടിമത്തത്തിൽനിന്നു വിമുക്തരാകുന്ന അവർ, അവർക്കുമുന്നിലെ നിരാശ്രയത്വത്തിലേക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കണ്ട് പകച്ചുപോകുന്നു. രണ്ടു പേരും വ്യത്യസ്ത വഴികൾ തേടുന്നു. വിധിക്കു വഴങ്ങി മാറി മാറി വരുന്ന അധികാരങ്ങളെ സേവിച്ച് സ്വന്തം അസ്തിത്വം തന്നെ അന്യവത്കരിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയിലാണ് അലിദോസ്ത് എത്തിപ്പെടുന്നത്. അയാൾ ജീവിച്ചത് അയാളുടെ ജീവിതമായിരുന്നില്ല. അയാളുടെ കൈയിലെ വിട്ടുനിൽക്കുന്ന ആറാം വിരലിന്റെ ജീവിതമായിരുന്നു അത്. ഒളിപ്പോരു പരിശീലനത്തിന് ബലാത്കാരമായി കൊണ്ടുവരപ്പെടുന്ന ബാലൻ ആ വിരൽ കടിച്ചുപറിച്ചു കളയുമ്പോഴാണ് ജീവിതത്തിലാദ്യമായി ഒരു വീണ്ടുവിചാരത്തിന് അയാൾ തയ്യാറാകുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ പാദസേവ മനുഷ്യനെകൊണ്ടെത്തിക്കുന്നതെവിടെയാണ്? അകാരണമായി അധികാരത്തിന്റെ ഇരയാകേണ്ടിവന്ന ഗോവർദ്ധന് നീതിയെക്കുറിച്ച് അലോസരമുണർത്തുന്ന ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കാൻ മാത്രമേ കഴിയുന്നുള്ളു. അധികാരത്തിന്റെ ദാസനും ഇരയ്ക്കും ഒരുപോലെ നഷ്ടപ്പെടുന്നത് അവരുടെ ജീവിതങ്ങളാണ്.

ഭരണീയരുടെ ചരിത്രം

നമ്മുടെ ചരിത്രസങ്കല്പങ്ങളുടെ പ്രത്യേകത അത് അധികാരത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുന്നുവെന്നതാണ്. ഭരണീയരുടെ ദൈന്യവും ദുരിതവും അത് സൗകര്യപൂർവ്വം മറന്നുകളയുന്നു. സ്ഥാപിതമായ ചരിത്രസങ്കല്പ

ത്തിലെ ഈ വലിയ വിടവാണ്, ഭരണീയരുടെ ദീനവും നിസ്സഹായവുമായ ചലനങ്ങളിലൂടെ ആനന്ദ് നികത്തുന്നത്. പടയോട്ടങ്ങളും അധികാര വടംവലികളും അടിമകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അടിമകൾക്ക് സ്വന്തമായ ശബ്ദമില്ല. പ്രതികരണശേഷിയില്ല. തങ്ങളുടെ ജീവിതാവസ്ഥയെ ഒരു നിയോഗമെന്നോണം സ്വീകരിക്കാൻ അവർ വിധിക്കപ്പെടുന്നു. പല പല വേഷങ്ങൾ കെട്ടാൻ നിർബ്ബന്ധിതനായ മൊയ്നുദ്ദീനും നിരന്തരമായ ഭീഷണികളിലൂടെ ജീവിതം ഇഴച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്ന മന്നുവും ജീവിതം നിലനിർത്താനുള്ള തത്രപ്പാടുകളുടെ പേരിൽ പൗരോഹിത്യം നിഹനിച്ചുകളഞ്ഞ സൽമയും അക്രമങ്ങളുടെ ഇരയായി പിടഞ്ഞുജീവിക്കുന്ന ഗോവർദ്ധനുമൊക്കെ ഈ അടിമത്തത്തിന്റെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന ബിംബങ്ങളാണ്. ഓരോ പടയോട്ടങ്ങളും നഗരങ്ങളെയും ഗ്രാമങ്ങളെയും പൂർണ്ണമായും തുടച്ചുമാറ്റുന്നതും അനാഥരായ കുഞ്ഞുങ്ങൾ സംഘം സംഘമായി ആശ്രയം തേടി അലയുന്നതും എല്ലാ ആർദ്രതയും കനിവുകളും അവരുടെ ജീവിതത്തിൽ നിന്നെന്നപോലെ ഹൃദയത്തിൽനിന്നും വറ്റിപ്പോകുന്നതും ആനന്ദ് അനുഭവപ്പെടുത്തിത്തരുന്നു.

നീതിയുടെ മുന്നുപാധികൾ

ചരിത്രത്തിൽ മാറാതെ അരങ്ങേറുന്ന ഈ അധികാരസ്ഥാപനവും പീഡനവും അടിമത്തവും എവിടെയെങ്കിലും എന്നെങ്കിലും അവസാനിക്കുമോ? നീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്കണ്ഠ ഭാരതേന്ദുഹരിശ്ചന്ദ്രമാരുടെ വേവലാതികൾ മാത്രമായി അവശേഷിക്കുമോ? പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് മറുപടി നൽകുക എഴുത്തുകാരന്റെ ബാധ്യതയല്ല. ചരിത്രമുന്നയിക്കുന്ന ഇത്തരം ചിരന്തനമായ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഒറ്റമൂലി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് സാഹസവുമാണ്. എങ്കിലും ഈ നോവലിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന രണ്ടു കാര്യങ്ങളുണ്ട്. 1. ഇൻക്വിസിഷന്റെ പിടിയിൽനിന്നും വിമുക്തയാകുന്ന കാതറിന്റെ വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധിക്കുക. "നീതി നടക്കണമെങ്കിൽ നിയമങ്ങളുണ്ടായാൽപ്പോര. ദൈവമുണ്ടായാൽ പോര. നീതിയിൽ മനുഷ്യർക്ക് ആസ്ഥ വേണം. നിയമങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കാം, പക്ഷേ നിയമങ്ങൾ അനുസരിക്കണമെന്നുപറയുന്ന നിയമമില്ല." 2. നമ്മുടെ മേൽവീഴുന്ന അനീതിയുടെ ഖഡ്ഗം അന്യന്റെമേൽ അർപ്പിച്ചു രക്ഷപ്പെടാനല്ലാതെ അനീതിയെ ചെറുക്കാൻ നാമാരും തയ്യാറല്ല. ഇതിൽ ആദ്യത്തെ നിരീക്ഷണം വളരെ ആനുഷംഗികമാണ്. നോവലിന്റെ ക്രിയാഘടനയിലൂടെ അവാച്യമായി രൂപം കൊള്ളുന്നതല്ല. രണ്ടാമത്തെ നിരീക്ഷണത്തിന് കഥാഗതിയുമായി കുറച്ചുകൂടി ജൈവബന്ധമുണ്ട്. ഗോവർദ്ധനെ കിട്ടിയില്ലെങ്കിൽ യഥാക്രമം കോത്വാലിനെയോ ആട്ടിടയനെയോ കസായിയെയോ ഭിശ്തിയെയോ കുമ്മായക്കാരനെയോ ആശാരിയെയോ വധിക്കും എന്ന രാജകീയ വിളംബരം വരുമ്പോൾ, ഓരോരുത്തരും സ്വന്തം പ്രാണൻ രക്ഷിക്കാൻവേണ്ടി ഗോവർദ്ധനെ പിടികൂടാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. കുപ്പായങ്ങൾ തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കെട്ടി സംഘടിതമായ അന്വേഷണത്തിനു തയ്യാറാവുന്നു. ഇവിടെ അവനവന്റെ രക്ഷയല്ലാതെ, ഗോവർദ്ധനു വിധിച്ച ശിക്ഷയിലെ അനീതി ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. കൃത്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ അത് നിർദ്ദയം വിസ്മരിക്കപ്പെടുന്നു.

ആത്യന്തികമായ വിശകലനത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഒറ്റയാണെന്നും അയാൾക്ക് ഉണ്ടെന്നു പറയുന്ന സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ പൊള്ളയാണെന്നുംകൂടി ആനന്ദ് വാദിക്കുമ്പോൾ, 'അനീതി' നിർവഹണത്തിന്റെ ഉത്തരവാദിത്വത്തിലൊരംശം ഭരണീയരിലേക്കുകൂടി വരികയാണ്.

ആനന്ദിന്റെ ചരിത്രദർശനം ലളിതമായ ഒരു സമവാക്യത്തിലൊതുക്കാമെന്ന് നടേ സൂചിപ്പിച്ചു. സംഭവങ്ങളിലൂടെയും സംവാദങ്ങളിലൂടെയും അതു വിശദീകരിക്കാനും അനുഭവപ്പെടുത്തിത്തരാനുമാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ ചരിത്രസങ്കൽപം ഒരർത്ഥത്തിൽ അതിലാളിത്യവത്കരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. അധികാരത്തിന്റെ നിർബാധമായ പടയോട്ടങ്ങളെക്കുറിച്ചും കൊടുംവഞ്ചനകളെക്കുറിച്ചും വ്യാകുലനാകുന്ന ആനന്ദ് സംഘടിതമോ അസംഘടിതമോ ആയ ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളെക്കുറിച്ച് ഒന്നും പറയുന്നില്ല. ഭാരതേന്ദുഹരിശ്ചന്ദ്രയെയും രാമചന്ദ്രനെയും പോലുള്ളവർക്കു വേവലാതിനിറഞ്ഞ മനസ്സുമായി ചോദ്യങ്ങളുന്നയിക്കാനല്ലാതെ, മറ്റൊന്നിനും കഴിയുന്നില്ല. മറ്റു തരത്തിലുള്ള ജനമുന്നേറ്റങ്ങളൊന്നും പരാമർശിക്കപ്പെടേണ്ടതായില്ലേ എന്നു ചോദിക്കാം. അധികാരത്തിന്റെയും അതിന്റെ ഹിംസാത്മകമായ രാജഭാരത്തിന്റെയും മുന്നിൽ അതൊക്കെ പരാമർശിക്കാനാവാത്തവിധം നിസ്സാരങ്ങളാണെന്നാവാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഈ ജനമുന്നേറ്റങ്ങൾ, തന്നെ മെല്ലെ മെല്ലെ ഹിംസാത്മകമായ അധികാരഘടനകളായി മാറുമെന്ന് വാദിക്കാവുന്നതാണ്.

ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകളുടെ കാഴ്ചപ്പാടാണോ മാർക്സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടാണോ മോഡേണിസ്റ്റ് കാഴ്ചപ്പാടാണോ റിവൈവലിസ്റ്റുകളുടെ സമീപനമാണോ ആനന്ദ് പുലർത്തുന്നത്?

ആനന്ദ് ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെയല്ല, പ്രമേയമാക്കുന്നത്. തന്റെ സവിശേഷമായ ചരിത്രദർശനത്തിന് ഇന്ത്യൻ ചരിത്രസാമഗ്രികളെ ധാരാളമായി പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നേയുള്ളൂ. കാളിദാസനും മിർസാഗാലിബും ഭാരതേന്ദുഹരിശ്ചന്ദ്രയുംപോലെ, കെപ്ളറും കാതറീനും ഗലീലിയോയും ഇബ്നുബത്തുത്തയുമൊക്കെ ഈ നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളാകുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ ചോദ്യങ്ങൾ അപ്രസക്തമാകുന്നു. ആനന്ദിന്റെ ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകൾ ഒരു ചരിത്രഗ്രന്ഥമോ ആനന്ദ് ചരിത്രകാരനോ അല്ല. നിഷ്കൃഷ്ടമായ ഒരു കാലപരിധിയിലൊതുങ്ങി നിൽക്കുന്ന ചരിത്രത്തെ നിർവചിക്കുകയല്ല, ചരിത്രമെന്ന സമസ്യയെ തന്റേതായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് ആനന്ദ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇതു വ്യക്തമാക്കാൻ ഈ നോവലിനെ ആലാഹയുടെ പെൺമക്കളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുകയേ വേണ്ടൂ. കോക്കാഞ്ചിറ എന്ന ചെറിയ ഗ്രാമത്തിന്റെ സുനിശ്ചിതമായ ഒരു കാലഘട്ടത്തിലെ ചരിത്രവും ഉപസംസ്കാരവും പുനഃസൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുകയും അനന്തവികസ്വരമായ നഗരസംസ്കാരം അതിനെ എങ്ങനെ വിഴുങ്ങിക്കളയുന്നു എന്ന് വിശദീകരിക്കുകയുമാണ് സാറാ ജോസഫ് ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ ചരിത്രം പരിനിഷ്ഠിതമാണ്. തികച്ചും സ്ഥലകാലബദ്ധമാണ്. നീതിയെയും അധികാരത്തെയും സംബന്ധിച്ച ധാരാളം ചോദ്യങ്ങളു

ന്നയിക്കുന്ന സാറാ ജോസഫ് അവയ്ക്കൊക്കെ നിഷ്കൃഷ്ടമായ അർഥവും നൽകുന്നു. ആനന്ദിന് 'നീതി' അടിമയാക്കപ്പെടുന്നവർക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്നതെന്തൊക്കെയാണോ അതൊക്കെയാണ്. ജന്തുസാധാരണവും മാനുഷികവുമായ സകല അവകാശങ്ങളുടെയും അംഗീകാരമാണ് 'നീതി'. നിഷ്കൃഷ്ടമായ ഒരു നിർവചനമോ വിവരണമോ അതിനു ലഭിക്കുന്നില്ല. നീണ്ട ചർച്ചകൾക്കും വിചിന്തനങ്ങൾക്കും ശേഷവും അതവ്യക്തമായിരിക്കുന്നു. സാറാ ജോസഫിന്റെ നീതി മുഖ്യമായും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ അവകാശങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സ്ഥലകാലബദ്ധമായ ചരിത്രസന്ധിയിൽ വിഫലമായിപ്പോകുന്ന ജനമുന്നേറ്റങ്ങളുടെ കഥകളും അവിടെ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നു. ചരിത്രത്തിന്റെ പരിനിഷ്ഠിതത്വം കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ മിഴിവും മൂർത്തതയും ലഭിക്കാനിടവരുത്തുന്നു.

പക്ഷേ ആലാഹയുടെ പെൺമക്കളിലും ചരിത്രത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് അധികാരവും അതിന്റെ പീഡനോപകരണങ്ങളുംതന്നെ. അധികാരത്തിന്റെ പിന്നിൽ സമ്പത്തു നൽകുന്ന ധിക്കാരപരമായ കരുത്തുണ്ട്. പ്രതികരിക്കാൻ വെമ്പുന്ന അടിമയുടെ ഹൃൽസ്പന്ദനവും അതു കേൾപ്പിക്കുന്നു. ▲

ചർച്ച

ചരിത്രമെഴുത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ

എം. ജി. എസ്: ഇവിടെ നടക്കുന്ന ചർച്ചകൾ പഠിക്കാൻ വേണ്ടിയിങ്ങനെ കേട്ടുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോ പെട്ടെന്നു തോന്നിയ ഒര് ഒബ്സർവേഷനാണ്. ആനന്ദ് ഇവിടെയുള്ളതുകൊണ്ട് അതു പറയാനെനിക്ക് താല്പര്യമുണ്ട്.

ഞാൻ ആൾക്കൂട്ടം പണ്ടു വായിച്ചിട്ടുള്ള ഓർമ്മയാണ്. 10-20 കൊല്ലംമുമ്പ്. ആദ്യം വന്നപ്പോൾ, പുതിയൊരുഭാഷ, പുതിയൊരു തീം എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞിട്ട് – അതുവരെ ഞാൻ വായിച്ചിട്ടുള്ള മലയാള നോവലുകളൊക്കെ, നമ്മളു വായിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ ജീവിക്കുന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ നിന്നൊക്കെ ചുരുങ്ങിയത് ഒരു 10-30 കൊല്ലം പിന്നിലുള്ള കഥകളാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ കാരക്ടറൈസേഷനും സന്ദർഭങ്ങളും ഒക്കെ. ഇത്, ഞാൻ ജീവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാലത്ത് നഗരങ്ങളിലൊക്കെ – ലോഡ്ജുകളില് തീവണ്ടിയാപ്പീസുകളില് – അവിടെയൊക്കെയുള്ള നമ്മുടെ അനുഭവങ്ങള് – അതൊന്നും നമ്മളു ചർച്ച ചെയ്യാറില്ല. ആനന്ദിന്റെ ഈ ഭാഷയില്– ആനന്ദിന്റെയൊരു വികൃതഭാഷയാണല്ലോ. വികടഭാഷ. എന്നുവെച്ചാല്.... ഞാൻ മാറ്റിപ്പറഞ്ഞതാണ്. സാധാരണ ഭാഷയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഭാഷയില് ഒരാശയ ചർച്ച നടത്തുകയാണ്. ഇതു നമ്മളു സാധാരണ ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്ന മട്ടിലുള്ളതല്ല. പക്ഷേ നമ്മുടെയൊക്കെ മനസ്സിലുള്ളതാണ്. അതുപുറത്തേക്കു കൊണ്ടുവന്നു ആൾക്കൂട്ടം എന്നാണെനിക്കു തോന്നിയിരുന്നത്. ഇവിടെയിപ്പോൾ ഒരു പ്രബന്ധത്തിൽ പറഞ്ഞിരുന്നു – അജയന്റെ പ്രബന്ധത്തില് – നിശ്ചലതയാണ് അതിന്റെ ക്യാരക്ടർ എന്ന്. അതിനോടെനിക്ക് യോജിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അതാണ് എനിക്ക് പറയാനുള്ള ഒരു കാര്യം. നിശ്ചലതയുണ്ട്. അതേ സമയത്ത് ഒരു ചലനാത്മകതയും ഉണ്ട്. അതുതമ്മിലൊരു ടെൻഷനാണ് ആ നോവലില് ഞാൻ കണ്ടത്. ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ തന്നെയൊരു സ്വഭാവം. അങ്ങനേ എളകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ എങ്ങോട്ടേക്കും ഒരുമിച്ചു നീങ്ങുന്നില്ല. പലടത്തേക്കും നീങ്ങുന്നുണ്ട്. പലതും നടക്കണുണ്ട്, എന്നാൽ ഒന്നും നടക്കുന്നില്ല. അപ്പോൾ ഈ രണ്ടും തമ്മിലുള്ള ഒരു ടെൻഷൻ, അത് തോന്നിയിരുന്നു. പിന്നെ....സമകാലികമായിട്ടുള്ള സന്ദർഭങ്ങള്, പ്രശ്നങ്ങള് അതു കേരളത്തിന്റെ മാത്രമല്ല. കേരളീയ ജീവിതത്തിന്റെ – ഇപ്പോ പൊറ്റക്കാടൊക്കെ എഴുതിയിട്ടുണ്ട് ബോംബേല് 'അവിവാഹിതരുടെ മട'.. അങ്ങനെയൊക്കെ ഉള്ളത്. പക്ഷേ അവിടെയൊക്കെ കാണുന്നത് മുക്കത്തും കോഴിക്കോട്ടും ഒക്കെയുള്ള ആളു

കള്, അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങള് ഒക്കെയാണ്. അവര് ബോംബേയില് ലോഡ്ജില് ആണങ്കിൽ പോലും. നമ്മുടെ ആളുകള് സാധാരണ പോയി താമസിക്ക ണില്ലേ! കൽക്കത്തേലോ ബോംബേലോ ഒക്കെയാണെങ്കിലും ഒരു പൂജാ മുറീല് വീട്ടീന്നൊള്ളതൊക്കെ ആവാഹിച്ചു കൊണ്ടുവെച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കും. അമ്മാതിരിയൊക്കെയുള്ളതാണ് ആ കഥകളില്. ആനന്ദിന്റേത് മറിച്ച് തോന്നി. അതില് എനിക്ക് ഒരു പുതുമ തോന്നി. ഈ... ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ, നേരത്തേ പറഞ്ഞ ടെൻഷനും പുതിയ ഭാഷയും പ്രശ്നങ്ങളും പരിസ രവും ഒക്കെ.

പിന്നെയൊന്ന്... ഗുരുക്കളു പറഞ്ഞ ഗോവർധന്റെ യാത്രകള്... ഞാൻ ഗോവർധന്റെ യാത്രകള് വായിച്ചിട്ടില്ല. വായിച്ചിട്ടില്ലാന്നു പറഞ്ഞാല്... വായി ച്ചില്ലാന്നു ഞാൻ ഗുരുക്കളോടു പറഞ്ഞു. ഗുരുക്കളു പറഞ്ഞു അതു വായി ക്കേണ്ടതാണെന്ന്. വായിക്കാൻ ഞാൻ ശ്രമിച്ചു. വിജയിച്ചില്ലാന്നൊള്ളതാണ്. ഗുരുക്കള് ഇതിനെപ്പറ്റി എഴുതിയ ആർട്ടിക്കിളും ഞാൻ വായിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, അതെനിക്കിഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. ഇപ്പോൾ, അതിനെപ്പറ്റി ആലോചിക്കുമ്പഴ്, ആൾക്കൂട്ടത്തിൽനിന്ന് ഒരു വളർച്ചയ്ക്കുപകരം ഒരപചയമാണോ ആന ന്ദിൽ കാണുന്നത് എന്നാലോചിച്ചു പോവ്വാണ്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമി താണ് – ചരിത്രം. നേരത്തേ ആനന്ദ് പറഞ്ഞല്ലോ ചരിത്രത്തിൽ നമുക്ക് ഡോക്യുമെന്റേഷന്റെയൊരു ട്രഡിഷൻ ഇല്ലായെന്ന്. എനിക്കതു വല്യ ഷോക്കായിട്ടു തോന്നുകയാണ്. അങ്ങനെ ഉണ്ട് എന്നുള്ള ബോധത്തിലാണ് ഞാൻ ഇരിക്കുന്നത്.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: ഇന്ത്യയില് ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തില്...

എം. ജി. എസ്: അതെ, ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തില് കണ്ടിന്യൂവസായിട്ടുള്ള ഡോക്യുമെന്റഷനുണ്ട്. മറ്റെവിടെയും ഉള്ളതുമാതിരി.

ആനന്ദ്: ഈ.... ഒബ്ജക്റ്റീവ് ഡോക്യമെന്റേഷൻ......

എം. ജി. എസ്: അതെവിടേം ഇല്ലല്ലോ!

ആനന്ദ്: ഈ ഇസ്ലാമിക് – ഇപ്പോ, ഇസ്ലാമിക് എന്നു പറഞ്ഞാലൊരു കുഴപ്പ മുണ്ട് – ആ പീരിയഡ് അതിനു മുമ്പ് ഉണ്ടോ?

എം. ജി. എസ്: അതിനു മുമ്പു വേറെ എവിടെയെങ്കിലും ഉണ്ടോ?

ആനന്ദ്: യൂറോപ്പില്...

എം ജി. എസ്: എവിടെയുണ്ട്.

ആനന്ദ്: യൂറോപ്പില്. യൂറോപ്പിലുണ്ട്!

എം. ജി. എസ്. ഈ ഇസ്ലാമിക് എന്നു പറഞ്ഞ പീരിയഡില്, വെസ്റ്റേഷ്യയിലും യൂറോപ്പിലുമൊക്കെ ഏതാണ്ട്, ഒരേ മാതിരി, ഒരേ കാലത്ത്, ഉണ്ടായിവ രുന്നു. ഈ ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ ഇവന്റ്സ് റെക്കോർഡ് ചെയ്യുകാ... നമ്മള് ഫാദർ ഓഫ് ഹിസ്റ്ററീന്നൊക്കെ പറയാറുണ്ട് ഹെറഡോട്ടസിനെ. He is a journalist actually. പേർഷ്യൻ വാർ, ഫെലോപ്പനീഷ്യൻ വാർ, ഇതൊക്കെ ആക്ചൽ കണ്ടീഷൻസ് അന്നുള്ളതാണ്. അതിനെപ്പറ്റി കുറേ പഴങ്കഥേം കുറേ കഥേം ഒക്കെ ചേർത്ത് എഴുതി വെച്ചതാണ്.

ആനന്ദ്: ഈവൻ... അവര് സ്പീച്ചുപോലും റെക്കോർഡു ചെയ്തു വെച്ചിരുന്നു. അതു ശരിയോ തെറ്റോ ആകട്ടെ.

എം. ജി. എസ്: അതൊക്കെ ആർട്ടിഫിഷ്യലാണ്.

ആനന്ദ്: ആർട്ടിഫിഷ്യലായിരിക്കാം.

എം. ജി. എ.സ്: അതിപ്പോ.... നമ്മുടെ ക്രോണിക്കിളിന്റെ മാതിരിയാണ്. റിയൽ സ്പീച്ചല്ല. എന്റെ മനസ്സിലുള്ള ധാരണയാണു ഞാൻ പറഞ്ഞത്. ഡോക്യു മെന്റേഷൻ ഇവിടെ കണ്ടിന്യൂവസായിട്ട് പഠിക്കുന്നില്ല. അതിനെ – ഒരു തിയറൈസ് ചെയ്തിട്ട് ഡോക്യമെന്റേഷനില്ലാത്തതിന് വ്യാഖ്യാനം!!!

ഈ ഗോവർധനില് എനിക്ക് ബുദ്ധിമുട്ടു തോന്നിയതെന്താണെന്നു വെച്ചാൽ, ചരിത്രത്തിൽനിന്ന് കാലത്തെ അങ്ങുമാറ്റി. സ്ഥലത്തെ മാറ്റി. ചില പ്രതീകങ്ങളെ വേറെ എടുത്തുവെച്ചു. ചരിത്രം എന്നു പറഞ്ഞ ഒരു വലിയ സങ്കീർണ്ണ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ നട്ടും ബോൾട്ടും ഒക്കെ അഴിച്ചുമാറ്റിയിട്ട്, അത് അംസംബ്ല് ചെയ്തതൊക്കെ മാറ്റി, ഓരോ കഷണങ്ങള് ഓരോ ദിക്കി ലിങ്ങനെ വച്ചു. അപ്പോൾ അതിനൊരർഥമില്ലാതായി. ഇപ്പോ ഗുരുക്കള് പറ ഞ്ഞത് അതിനർഥമുണ്ട് എന്ന നിലയ്ക്കാണ്. ആ നിലയ്ക്കാണ് ഗുരുക്കള തിനെ സമീപിച്ചത്.

അർഥമില്ലായ്മയാണ് എനിക്ക് സ്ട്രൈക്കു ചെയ്തത്. അല്ലെങ്കില് ചരിത്രത്തിന് അർഥമില്ലാണ്ടാവുന്നു. കാലത്തിലും സ്ഥലത്തിലും പ്രതി ഷ്ഠിച്ചല്ലാതെ ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പഴ് ഓരോപ്രതീകത്തിനും അതിന്റേതായിട്ടുള്ള ഒരു അർഥം കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതു ശരിയല്ലാന്നുള്ള ബോധമാണ് എന്റെ മനസ്സില്. അതുകൊണ്ട് ടോട്ടാലിറ്റിക്ക് അർഥമില്ലാതെ വരുന്നു. അത്, ഒരു ജാതി ശ്ലഥബിംബങ്ങളായി മാറുകയാണ്. അത് അപ ചയം എന്നാണു ഞാൻ പറയുന്നത്. ഇപ്പോ എല്ലാ സാഹിത്യപരീക്ഷണ ങ്ങളും അങ്ങനെയാണല്ലോ. നിലവിലുള്ള ഒന്നിൽ നിന്നു മാറിവരുമ്പോൾ കുറച്ചുകാലത്തേക്ക്...

ചരിത്രം ദുരുപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണല്ലോ കാളിദാസനും ഒക്കെ ചെയ്യുന്നത്. രഘുവംശത്തിലൊക്കെ, അതേമാതിരി മറ്റൊരു ദുരുപയോഗ മാണ് ഇവിടെയും. ആ നിലയ്ക്ക് അതിനൊരു അസ്തിത്വമുണ്ട്. ന്യായീക രണവുമുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ, കുറേം കൂടി കഴിയുമ്പഴ് ആനന്ദ് തന്നെയോ അല്ലെ ങ്കിൽ വേറെ ആളുകളോ ഇതു റീ ഇന്റഗ്രേറ്റു ചെയ്തിട്ട് കുറേം കൂടി അർഥ വത്തായിട്ടുള്ള പിക്ചേഴ്സ് ഉണ്ടാക്കീന്നു വരാം. പക്ഷേ, ആൾക്കൂട്ടം മുതൽ ഗോവർധൻ വരെ, അല്ലെങ്കിൽ അതിനപ്പുറത്തൊക്കെ ഉള്ളേടത്ത് ആൾക്കു ട്ടത്തിനുണ്ടായിരുന്ന ശക്തി, അതിനുണ്ടായിരുന്ന അർഥം, അതൊക്കെ ചോർന്നു ചോർന്നു പോയി. ചർച്ചകളാണ് അധികം. ആശയചർച്ചകളാ ണല്ലോ വരണത്. അതിന്റിടയ്ക്ക് നല്ല കഥകളും നല്ല ചിത്രങ്ങളുമൊക്കെ യുണ്ട്.

ആനന്ദ്: എനിക്ക് തോന്നുന്നത്, ആൾക്കൂട്ടത്തിലൊരു സ്ട്രെയ്റ്റ് ലൈൻ, അതാ യത് ലീനിയർ ഹിസ്റ്ററി ഈവൻ ഡേ ടുഡേ...

എം. ജി. എസ്: അതു ബ്രേക്കപ്പു ചെയ്യുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്തത് അല്ലേ?

ആനന്ദ്: വാസ്തവത്തില് ആൾക്കൂട്ടം എഴുതുമ്പോൾ തന്നെ ഓരോ ഈവന്റും

ലെഫ്റ്റ് സൈഡില് മാർക്കു ചെയ്തിട്ടാണ് ഞാൻ ചാപ്റ്റർ ഡിസൈൻ ചെയ്തതു തന്നെ. ഇപ്പോ, ഈ മാസം 1959 ജൂണിൽ നടന്നിട്ടുള്ള സംഭവം, ആ ചാപ്റ്ററെഴുതുമ്പം It has to come. അതു വളരെ ഫെയ്ത്ഫുളായിട്ട് ഫോളോ ചെയ്തു. ഒരു സമ്പ്രദായം – ഒരു ഹിസ്റ്റോറിയൻ എന്നുള്ള നിലയ്ക്ക് ആ ക്രൊണോളജിക്കൽ ഓർഡറ് ഫോളോ ചെയ്തിരുന്നു.

എം. ജി. എസ്: അതാണ് ഒരു യാഥാസ്ഥിതിക ഹിസ്റ്റോറിയൻ എന്നുള്ള നിലയ്ക്ക് എനിക്കിഷ്ടപ്പെട്ടത്.

ആനന്ദ്: പിന്നെ.... നമുക്ക്.. ഇപ്പോ. എവിടെയെങ്കിലും ഒരു പ്രിമൈസ് ഉണ്ടല്ലോ. ഗോവർധൻ – Is a different....

എം. ജി. എസ്: ആ പ്രിമൈസിലാണ് ഇപ്പോ ഗോവർധനിലൊക്കെ സംഭവിച്ച പോലെ ഒരു തൊഴുത്തിൽ നിന്നഴിച്ചുവിട്ട കന്നുകാലികളെപ്പോലെ ഓരോ സംഭവങ്ങളും ആകെപ്പാടെ അവിടേം ഇവിടേം ഒക്കെ പാറി നടന്ന് അതു മിതുമൊക്കെ ചെയ്യുമ്പോൾ ഞാൻ..... ആകെപ്പാടെ കൺഫ്യൂസ്ഡായി പ്പോയി... അതാ ഉണ്ടായത്...

ആനന്ദ്: അത്... ഇപ്പം... ഒരു ഡിഫറന്റ് സീൻ....

എം.ജി. എസ്: രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം എനിക്കു മനസ്സിലാകുന്നുണ്ട്. ആ വ്യത്യാസം ഒരു വളർച്ചയാണോ.... അതോ പുതിയ പരീക്ഷണ മേഖ ലയിലുള്ള ഒരു അന്വേഷണം കൊണ്ട് വന്നിട്ടുള്ള വ്യത്യാസമാണോ എന്ന് ഇപ്പോ പറയാൻ പറ്റില്ല. എനിക്കു നിശ്ചയമില്ല. എനിക്കറിയില്ല.

തോമസ്: ഡോ: ഗുരുക്കളുടെ ലേഖനത്തിന് ആ നോവലിനെപ്പറ്റി കുറേ നല്ല കാര്യങ്ങള് ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഗുരുക്കള് വളരെ ആഴത്തിലേക്കു പോയിട്ടുണ്ട്. കഥാകൃത്ത് എന്താണു ചിന്തിക്കുന്നത്, എന്താണു പറയു ന്നത്, എന്താണു ചിന്തിക്കാനിടയുള്ളത്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകളിൽ എന്താണ് അന്തർലീനമായിട്ടുള്ളത് എന്നൊക്കെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകള് വായിക്കുമ്പഴ് പുറമേയുള്ള വായനക്കല്ല പ്രധാന്യം. അതിലന്തർലീനമായി കിടക്കുന്ന നിരവധി കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി ചുഴിഞ്ഞു ചിന്തിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു വായനക്കാരനുമാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ പറ്റുകയുള്ളൂ.

ബിജു: എം. ജി. എസിന് വിവരമില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് ഗോവർധൻ വായിച്ചിട്ട് മനസ്സിലാവാത്തത് എന്ന്. അല്ലേ?

തോമസ്: അങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിവില്ലാത്ത ആൾക്കാരു വായിക്കുമ്പ ഴാണ് ആനന്ദിന്റെ കഥകള് ദഹിക്കുന്നില്ലാന്നു പറയുന്നതും വായിക്കാൻ പറ്റാതെ മാറ്റി വെക്കേണ്ടിവരുന്നതും. പക്ഷേ, കാലപ്പഴക്കത്തില്, ദഹിക്കുന്ന ഒരു കാലം വരുമ്പഴാണ് പിന്നെയും വായിക്കുകയും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. അപ്പോഴാണ് യഥാർത്ഥ കഥ വിജയിക്കുന്നത്.

ആനന്ദ്: അല്ല.... സുഹൃത്തേ... എം. ജി. എസിന് മനസ്സിലായില്ലാന്നൊള്ളതല്ല. അദ്ദേഹം അത് കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കുന്നൂന്നൊള്ളതാണ്.

ബഞ്ചമിൻ: ഞാൻ മനസ്സിലാക്കിയേടത്തോളം, വാസ്തവത്തിൽ, ആനന്ദിന്റെ ചരിത്രദർശനത്തിന് ചില പ്രത്യേക ഏങ്കോണിപ്പുകളും മുഴകളും ഉണ്ട്.

ആ പ്രത്യേക തരത്തിലുള്ള ഏങ്കോണിപ്പുകളോടു കൂടിയ ചരിത്രദർശനം അവതരിപ്പിക്കാൻ ഈ സ്ട്രക്ചറാണ് നല്ലത്, ഈ ഘടന അതിനു സഹാ യകമാണ്....

എം. ജി. എസ്: ഉവ്വ്. എനിക്കത് അപ്രീഷ്യേറ്റു ചെയ്യാൻ കഴിയണുണ്ട്. അതിലെ ചില ചിത്രങ്ങളും വീഴ്ചകളുമാണ് എനിക്ക്....

ബഞ്ചമിൻ: അതിനകത്തു വരുന്ന ചരിത്രദർശനം നമ്മള് അപഗ്രഥിച്ചെടുക്കു മ്പൊഴത്തേക്ക്, ഇങ്ങനെ ഇതു പറയാൻ പറ്റുമോ എന്നുള്ള തോന്നൽ സാധാരണഗതിയിലൊരു വായനക്കാരനുണ്ടാവുന്നുണ്ട്. അവിടെയാണ് ആനന്ദ് വിജയിക്കുന്നത്. എം. ജി. എസ്. സാറു പറഞ്ഞതുപോലെ ഈ സംവാദം എന്നുള്ളത് അതിന്റെയൊരു പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകമാണ്. അതിന്റെ എടയ്ക്കെടയ്ക്ക് ഇങ്ങനെ.... വളരെ തീക്ഷ്ണമായ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങള് വരുന്നതുകൊണ്ടാണ് നമ്മളതു വായിച്ചുപോകുന്നത്.

എം. ജി. എസ്: അതിന്റെ 'ദർശനം' എന്നു പറയുമ്പോഴാണ് കുഴപ്പമുണ്ടാകു ന്നത്.

ബഞ്ചമിൻ: ഇത്... ആനന്ദിന്റെ ആദ്യകാല നോവലുകളില് ഇതു കൂടുതലാണ്. ഈ പറഞ്ഞ സംവാദങ്ങൾ. ഇങ്ങോട്ടു വരുന്തോറും ഈ ചർച്ചയുടെ റല വൻസ് വളരെ കൂടിക്കൂടി വരുന്നുണ്ട്.

എം.ജി. എസ്: അതു ഞാൻ നേരത്തെ പറഞ്ഞതുതന്നെയാണ്. ചിത്രങ്ങള്, സംവാദങ്ങള് ഒക്കെ. ദർശനം എന്നു പറയുന്നിടത്താണ്... പ്രശ്നം.

ബഞ്ചമിൻ: ഒരു സാധാരണ ചരിത്രകാരൻ കാണുന്ന തരത്തിലുള്ള കൺസെ പ്റ്റല്ല വാസ്തവത്തിൽ ആനന്ദ് അതിനകത്ത് ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചു കൊണ്ടു വരുന്നത് എന്നാണെനിക്കു തോന്നുന്നത്.

എം. ജി. എസ് : സാധാരണ ചരിത്രകാരൻ എന്നൊന്നില്ല.

ബഞ്ചമിൻ : അതല്ല.... നമ്മളീ.... ക്രോണോളജിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ചരിത്രം. അതല്ല വാസ്തവത്തിലിവിടെ. ക്രോണോളജി തെറ്റാതെ നിവൃത്തിയില്ലാ ന്നൊള്ളതാണ്.

എം. ജി. എസ്: ഞാൻ പറയുന്നത് അതു തെറ്റിച്ചൂന്നാണ്. തെറ്റിച്ചിട്ട് വേറേ എവിടേം കൊണ്ടു കൂട്ടുന്നുമില്ല.

ബഞ്ചമിൻ: ബോധപൂർവ്വം അതു തെറ്റിക്കുന്നുണ്ട്. ആ തെറ്റിക്കുന്നതിന്റെ പുറ കിൽ. ആനന്ദിന്റെയൊരു ...

എം. ജി. എസ്: ചരിത്രദർശനമുണ്ട്!

ബഞ്ചമിൻ: ഒരു പ്രത്യേക ഡയമെൻഷനാണുള്ളത് എന്നാണ്.

എം. ജി. എസ്: അതു ശരിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയായിരിക്കും എനിക്ക തിനകത്തൊരു വ്യത്യാസം വല്ലാതെ ഫീല് ചെയ്തു. ആൾക്കൂട്ടത്തോ ടൊക്കെ തോന്നിയ അടുപ്പം ഗോവർധനോടു തോന്നിയില്ല. ഇനി ചിലപ്പോ തോന്നുമായിരിക്കും. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞപോലെ, കുറച്ചുകൂടി ബോധം വന്നാൽ.

എനിക്ക്, ഗുരുക്കളു പറഞ്ഞതില് ഒരു കുഴപ്പം തോന്നി. ഗുരുക്കള്

ഇങ്ങനെ ഇതൊക്കെ വിവരിച്ചു പോകുന്നേടത്ത് അതി ദീപ്തീന്നു പറഞ്ഞില്ലേ? അത് ഈ അർഥത്തിലല്ല നമ്മുടെ ആലങ്കാരികന്മാരു പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നാണെനിക്കു തോന്നുന്നത്. ഒരു ഭാഗമായിട്ട്, വൺസൈഡഡ് ആയിട്ട് എക്സാജുറേറ്റു ചെയ്തു എന്നാണോ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്? ഈ ദൈന്യങ്ങളും അന്യായങ്ങളും ഒക്കെ! അങ്ങനെയാണെങ്കില്, അത് അതിദീപ്തിയല്ല.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതിശയോക്തിയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് അതിദീപ്തി. ഈ പറയുന്ന കാര്യങ്ങളൊന്നും അതിശയോക്തിയാണ് എന്നു പറയാൻ വയ്യ. അതിശയോക്തി എന്നു പറഞ്ഞാൽ അത്....

എം. ജി. എസ്: അന്യായങ്ങളെ മാത്രം പൊലിപ്പിച്ചൂന്ന്.....

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അല്ല. പൊലിപ്പിക്കുകയല്ല. അത്, ഇപ്പോ വസ്തുതാപരമായിട്ടു നോക്കിയാൽ അതങ്ങനെയല്ലാന്നും കൂടി വരണം അതിശയോക്തീന്നു പറഞ്ഞാൽ. ഇത് അതിശയോക്തിയല്ല. അതിന്റെ ഒണ്ടോളജിക്കൽ സൈഡ് വളരെ സ്ട്രോങ്ങാണ്.

എം. ജി. എസ്: അന്യായഭാഗം മാത്രേ ഒള്ളൂ, പ്രതിഭാഗം ഇല്ല അല്ലേ?

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതുമല്ല. ഏതു വൈകാരിക സാഹചര്യമായാലും അത് ഒരു പാഠം വഴി അനുവാചകന്റെ മുൻപിലേക്കു വെക്കുമ്പോൾ, അതിൽത്തന്നെ അത് അതിന്റെ പരമകാഷ്ഠ പ്രാപിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ മനസ്സിനു പിന്നെ ഒന്നും ചെയ്യാനില്ലെന്നുള്ളതുകൊണ്ടാണ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രകാരന്മാര് അതിനെ.....

എം. ജി. എസ്: സിനിമയിലൊക്കെ അടിപിടി ഒരു പത്തുമിനിറ്റൊക്കെ ഒന്നിച്ചങ്ങു നടക്കുമ്പോൾ കാണുന്ന മനുഷ്യനു പിന്നെ ഒന്നും ഏല്ക്കാത്ത വിധത്തില്...

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതെ. അവിടെ, അടി മനുഷ്യൻ കൊള്ളുകയും സംഘർഷം മനസ്സിലു നടക്കുകയും വേണം. പാഠത്തിലതു സന്നിഹിതമാവാൻ പാടില്ലാന്നുള്ളതാണ്.

എം.ജി. എസ്: മനസ്സ് മരവിച്ചു പോകുന്നു എന്ന് അല്ലേ?

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: ആ അർഥത്തിലാണ് അല്ലാതെ, അത് അതിശയോക്തിയല്ല.

എം. ജി. എസ്: ഒരു രൂപകം പ്രയോഗിക്കുകയാണെങ്കില് – ഒരു ചുമരിന്റെ മുകളില് ഒരു റിലീഫ് സ്കൾപ്ചർ ഉണ്ടെന്നു കരുതുക. ചുമരിന്റെ ബാക്ഗ്രൗണ്ടും ഉണ്ട്. ആ ബാക്ഗ്രൗണ്ടിൽ നിന്ന് എഴുന്നുനിൽക്കുകയാണ് റിലീഫ് ഫിഗേഴ്സ്. അപ്പോൾ നമുക്കത് ആസ്വദിക്കാം. നേരെ മറിച്ച്, ആ റിലീഫ് ഉള്ള ഭാഗം മാത്രം കട്ടൗട്ട് ആയിട്ട് എടുത്തിട്ട് ഒരു voilൽ പ്രസന്റു ചെയ്യണ മാതിരിയാവും ഇത് എന്നാണോ ഉദ്ദേശിച്ചത്?

ബഞ്ചമിൻ: അരിസ്റ്റോട്ടേലിയൻ കൺസെപ്റ്റും ബ്രഹ്തിന്റെ കൺസെപ്റ്റും തമ്മിലുള്ള ഡിഫറൻസാണ് സാറ് മെയിനായിട്ട് ഊന്നുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് നാടകത്തിനകത്ത് ഈ തന്മയീഭാവം എന്നു പറയണത് അതിന്റെ പരമാവധി വരണം എന്നൊരു സങ്കല്പം ഉണ്ടായിരുന്നു. തന്മയീഭാവം അതിന്റെ പരമാവധി വരുമ്പോഴത്തേയ്ക്ക് എഴുത്തുകാരന് പ്രശ്നം തിരിച്ചറിയാൻ

പറ്റില്ലാ എന്നുള്ളതാണ് ബ്രഹ്തിന്റെ പ്രധാന വാദങ്ങളിലൊന്ന്. അതുകൊണ്ട് ഈ തന്മയീഭാവത്തെ കട്ട് ചെയ്തിട്ട്, അതിനെ ഒരു പരിധി വെച്ചു നിർത്തിയിട്ട്, ബോധപൂർവ്വം ചിന്തിക്കാനുള്ള അവസരം കൊടുക്കുക എന്നുള്ളതാണ്.

ഇതിനകത്ത് ആനന്ദ് ഇത് അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴേക്ക് മുഴുവൻ വിശദാംശങ്ങളോടും കൂടി ഇതിന്റെ പരമമായ തീക്ഷ്ണത ആദ്യമേ തന്നെ നമുക്കു തന്നുകഴിഞ്ഞു.

എം. ജി. എസ്: ഇനിയങ്ങോട്ടു പോവാൻ വയ്യ എന്ന്. അല്ലേ?

ബഞ്ചമിൻ: അതിൽ ലീനമായിപ്പോകുന്ന നമ്മുടെ മനസ്സിന് മാറിയിരുന്നു ചിന്തിക്കാൻ ഒക്കുന്നില്ല.

എം. ജി. എസ്: മനസ്സ് benumbed ആയിപ്പോകുന്നു!

ബഞ്ചമിൻ: ആ ഒരർഥത്തിലായിരിക്കാം രാജൻ ഗുരുക്കള് അതിദീപ്തീന്ന് പറഞ്ഞത്.

എം.ജി. എസ്: ആയിരിക്കാം. പക്ഷേ, അതിന് അതിദീപ്തീന്നു പറയ്യോ?

ഷാജി: മാഷേ 'ആകാശദൂത്' സിനിമ കണ്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ പിന്നെ കരയാൻ പറ്റില്ല മനുഷ്യന് – എന്നു പറയുന്നതുപോലെ.

എം.ജി. എസ്: അതു മനസ്സിലായി. പക്ഷേ, അത് അതിദീപ്തിയാണോ എന്നുള്ളതിലേ എനിക്കു സംശയമുള്ളൂ.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: നമ്മുടെ ആലങ്കാരികന്മാര് ഒക്കെ ധ്വനിസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആൾക്കാരാണല്ലോ. ധ്വനിപ്പിക്കുക എന്നുള്ളതാണ്. അപ്പോഴാണ് അതിന്റെ സൗന്ദര്യം പ്രകടമാവുക എന്നാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ, പാഠത്തിൽ എപ്പോഴും തീവ്രമായിരിക്കേണ്ടത് സൂചകങ്ങൾ ആയിരിക്കണം എന്നാണ്. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ യഥാർഥത്തിലുള്ള നാടകം നടക്കുന്നത് മനസ്സിലാണ്. മനസ്സിൽ നടക്കാൻ ബാക്കിനിൽക്കണം. സൂചകങ്ങളുടെ സൗന്ദര്യാത്മകമായിട്ടുള്ള ആവിഷ്കാരത്തിന്റെ പക്വതയാണ് പാഠത്തിന്റെ സൗന്ദര്യം.

എം.ജി. എസ്: അത് ഇൻവർക്കു ചെയ്യുകയേ പാടുള്ളൂ.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതെ. ഇനി സൂചിതം തന്നെ അതിന്റെ കാർട്ടോഗ്രാഫിക് ആയിട്ടുള്ള രീതിയില് പാഠത്തിൽ പ്രസന്റ് ചെയ്തു കഴിഞ്ഞാല് അതൊരു മോർച്ചറിയുടെ ചിത്രമായിരിക്കും അവതരിപ്പിക്കുക. ഒരു ജീവനുണ്ടാവില്ല. അത് അതിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രം അതിനകത്തു വരച്ചു കാണിക്കുകയല്ല വേണ്ടത്.

എം. ജി. എസ്: ഞാൻ പറഞ്ഞത്... അതാണുദ്ദേശിക്കുന്നത്, പഴയതിനെ മുറിച്ച് കഷണങ്ങളാക്കി പിന്നെ.... അതിങ്ങനെ ചേർത്ത് മറ്റൊരു പ്രതീതിയുണ്ടാക്കുക എന്നുള്ളത്. അരിസ്റ്റോട്ടിലിയൻ കൺസെപ്റ്റ് അനുസരിച്ചല്ലാ, ബ്രഹ്തിന്റെ കൺസെപ്റ്റ് അനുസരിച്ച് ഇങ്ങനെയാണു വേണ്ടത് എന്നുള്ളപ്പോൾ ശരിയാണ്, ആ ന്യായത്തിൽ അതു ചേരും. പക്ഷേ, അത് അതിദീപ്തീന്നു പറഞ്ഞാൽ ശരിയാവോ?

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതിദീപ്തീന്നു പറഞ്ഞത് അതുകൊണ്ടല്ല. ഇപ്പോൾ,

സ്പെസിഫിക്കായിട്ടുള്ള ഒരുദാഹരണം എടുക്കുക. ഇതില് ഗോവർധന്റെ ഒരു പ്രത്യേക സാഹചര്യം ഉണ്ട്. കണ്ണുകുത്തിപ്പൊട്ടിക്കുന്ന ആളുകളുടെ, രാത്രിയിൽ വിളക്കുവെക്കുന്ന സ്വഭാവമില്ലാത്ത ആളുകളുടെ ഒരു ഗ്രാമം. അവിടെ കണ്ണുകുത്തിപ്പൊട്ടിക്കുക എന്നുള്ളതാണ് വിനോദം. അവിടെയിങ്ങനെ..... പശുക്കളൊക്കെ കണ്ണുകുത്തിപ്പൊട്ടിച്ച അവസ്ഥയില് ഓരോ സ്ഥലത്തേക്കും നീങ്ങിയിട്ട്, മരത്തോടൊക്കെ ചെന്ന് ഇടിക്കുകയും ഒക്കെ ചെയ്യുന്ന, ഒരു ഒന്നരപേജുവരുന്ന വിവരണം ഉണ്ട്. അതിലപ്പുറം ഈ ദൈന്യതയെ ഇനി ആവിഷ്കരിക്കാനില്ല. ദൈന്യതയുടെ അങ്ങേ അറ്റം ആണ്.

എം.ജി. എസ്: അതല്ലേ അതിശയോക്തി ആവുന്നത്?

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അത് അതിശയോക്തിയല്ല. ഒണ്ടോളജിക്കലി അത് കറക്റ്റാണ്. ഇപ്പോ, ഏതു രീതിയിലെടുത്താലും അത് അതിശയോക്തീന്നു പറയാൻ പറ്റില്ല.

ആനന്ദ്: ഒന്ന്... ഒന്നു പറഞ്ഞോട്ടെ. ഇത് – ഈ കണ്ണുകുത്തിപ്പൊട്ടിക്കുകാന്നു പറയുന്നത് ലാറ്റനമേരിക്കയില്....ഏതു രാജ്യത്താണെന്നെനിക്കോർമയില്ല – ശരിക്കു നടക്കുന്നതാണ്.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതെ. അതുകൊണ്ടാണ് അതിശയോക്തിയല്ല എന്നു ഞാൻ പറഞ്ഞത്. വസ്തുതാപരമാണത്.

ആനന്ദ്: ടൈം മാഗസിനിലു വന്ന ഒരു റിപ്പോർട്ടാണ്. കുട്ടികളുടെ ഒരു വിനോദമാണത്. ഏതു സ്ഥലത്താണെന്നെനിക്കോർമ്മയില്ല. ഇതിപ്പോ...പറഞ്ഞു പോയി എന്നേ ഉള്ളൂ. Such things happen.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതെ അതുകൊണ്ടാണ്. അത് ഉള്ളതാണ്. അത് അതിശയോക്തിയല്ല.

എം. ജി. എസ്: Fact is stronger. ശരിയായിരിക്കാം. പക്ഷേ കഥയിലാവുമ്പോൾ കൺവിൻസിംഗ് ആവുന്നതിനെക്കാൾ കൂടുതലാവുന്നു എന്നാണ് ഗുരുക്കൾ പറഞ്ഞത്.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അത് അതിശയോക്തി ദോഷമല്ല. ആവിഷ്കൃതമായ പാഠം നോക്കിയാൽ, അതിൽ വായിക്കുന്ന ആൾക്കു താങ്ങാവുന്നതിലേറെ, അത് അഭിവ്യഞ്ജിപ്പിക്കേണ്ട വികാരം ആവിഷ്കൃതമായി കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മനസ്സില് ഇനിയൊന്നും നടക്കാനില്ല. ധ്വനി സിദ്ധാന്തം അനുസരിച്ചു പറയുകാണെങ്കില്, ഒന്നും അവിടെ ധ്വനിപ്പിച്ചിട്ടില്ല. എല്ലാം അവിടെ വിവരിച്ചിട്ടേയുള്ളൂ.

എം.ജി. എസ്: പഴയ സിദ്ധാന്തങ്ങളൊന്നും അവിടെ ബാധകമാവില്ല. പ്രത്യേകിച്ച് ഈ ടൈപ്പിലുള്ള ടെക്സ്റ്റില്. പുതിയ തരത്തിലുള്ള അപ്രോച്ച് വേണം.

ആനന്ദ്: ഈ സൂചകം, സൂചിതം എന്നു പറയുന്നത് റിലേറ്റീവ് ആയിട്ടെടുക്കാം. ഓരോ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഓരോ സമയത്തും ഓരോ കമ്യൂണിറ്റീസിനും ഓരോന്നാണ്...

വേറൊരു തരത്തില് പറയുകയാണെങ്കില് നമ്മള് ഒരു പ്ലേസിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ഇപ്പോ ഇതു സൂചിതം ആണ്. വേറൊരു പ്ലേസിൽ നിന്നു

നോക്കുമ്പോൾ സൂചിതവും സൂചകവുമായിരിക്കാം. could be. അപ്പോ, അവിടെ കൂടുതൽ ദൂരം പോകാനുണ്ട്. It may be depending upon the people, or depending upon the plane from which you look at it. അങ്ങനെ വന്നു കൂടേ?

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതെ. അങ്ങനെ വരാം. ഈ വളരെ തീക്ഷ്ണമായ രീതിയിൽ തന്നെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ദൈന്യത ഒരു സൂചകമാണ് എന്നു വിചാരിക്കുക. അതിന് വളരെ ആഴവും പരപ്പുമുള്ള ഒരു സൂചിതം വേറെയുണ്ട്. അതു ദാർശനികമായിട്ട് ഓരോ വായനക്കാരന്റെയും മനസ്സിൽ വികസിക്കേണ്ടതാണ്. ഗോവർധൻ മനുഷ്യവംശത്തോളം വളരുകയും കാലഭേദമില്ലാതെ അത് – മനുഷ്യന്റെ ഉൽപ്പത്തി മുതൽക്ക് ഇന്നുവരെയുള്ള ഒരു വലിയ കാലത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ഒക്കെ ചെയ്യുന്ന ഒരു സാഹചര്യത്തിൽ – ചരിത്രത്തിലൂടെ ഇങ്ങനെ നിരന്തരം ആവർത്തിച്ചു കൊണ്ടു വന്ന നീതി അനീതി എന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ചിന്ത– ഈ തരത്തിലുള്ള വലിയൊരു ദാർശനികതലം ആണ് സൂചിതം എങ്കിൽ ഈ പറയുന്നത് ശരിയാണ്.

സാധാരണ ഒരു സാഹിത്യകൃതിയിൽ സൗന്ദര്യം എന്നത് – ഏതു സിവിലിസേഷനെടുത്തുനോക്കിയാലും സൗന്ദര്യത്തെ എല്ലാവരും കാണുന്നത് സ്വല്പം ഒന്നൊളിപ്പിച്ചു പിടിച്ചേടത്താണ്. ഈ പറയുന്ന ഒരു വിമർശനം ഉണ്ടല്ലോ – കലയുടെ കോമളത പിളർന്ന് ജീവിത യാഥാർഥ്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുമ്പോഴാണ് യഥാർഥത്തിലുള്ള കമ്യൂണിക്കേഷൻ നടക്കുന്നത് എന്ന്. അങ്ങനെ നിർധാരണം ചെയ്യാനുള്ള വൈജ്ഞാനിക കലയാണ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നത് എന്നു നിരീക്ഷിക്കുന്ന ആളുകളുണ്ട്. അഡോർണോ ഒക്കെ അങ്ങനെ ചിന്തിച്ചിട്ടുള്ള ആളാണ്. അങ്ങനെ ചിന്തിച്ചാൽ പോലും അവിടെയും ഈ തുറന്നു കാണിക്കല് – അതു പൂർണ്ണമായി തുറക്കുന്നേടത്ത് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിൽ നിന്നുള്ള നിരീക്ഷണത്തിന് ഒരു പങ്കില്ലാതെ വരികയല്ലേ എന്നൊരു തോന്നൽ.

എം.ജി. എസ്: ഇതുതന്നെ മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഇരുട്ട് – മുഴുവനും ഇരുട്ടി അങ്ങു സൃഷ്ടിച്ചു കഴിഞ്ഞാല് ഇരുട്ടെന്താണെന്നു നമുക്കു മനസ്സിലാവുകയില്ല. അതിനകത്ത് ഒരു പോയന്റ്, എവിടെയെങ്കിലും ചെറിയൊരു വെളിച്ചത്തിന്റെ തെളിച്ചം ഉണ്ടെങ്കില് The whole thing will be understood.

ആനന്ദ്: എന്തിന്? ഇരുട്ടാണെന്നു മനസ്സിലാവാനോ?

എം.ജി.എസ്: അതെ, ഇരുട്ടാണെന്ന് മനസ്സിലാവാൻ അതുവേണം എന്നുള്ളതല്ലേ ഗുരുക്കൾ ഉദ്ദേശിച്ചത്?

ബഞ്ചമിൻ: ഏതാണ്ട് അതിനോടടുപ്പമുള്ളതാണ്.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതു നമ്മൾ ചർച്ച ചെയ്താൽ എവിടെയും എത്തും എന്നു തോന്നുന്നില്ല.

ആനന്ദ്: ഇത്.......... ഒരിക്കൽ രാജനുമായിട്ട്.... ഡിസ്കസ് ചെയ്യുകയുണ്ടായി. ഇതിൽ റിലേറ്റീവായിട്ട് വരുന്ന സംഗതി–അജയന്റെ പേപ്പറില്, 'നിശ്ചലത' എന്നു പറഞ്ഞില്ലേ? ഇപ്പോ നിശ്ചലതയെ ഫോക്കസ് ചെയ്യുന്നത് നിശ്ചല

തയോടുള്ള ഒരു ക്രിട്ടിസിസമായിട്ട് ആവാം. അല്ലാണ്ട് നിശ്ചലതയെ ഐഡി യലൈസ് ചെയ്യുന്ന....ഇതല്ല.

അതുപോലെ ദൈന്യതയെ കാണിക്കുന്നത് ദൈന്യതയോടുള്ള ക്രിട്ടിസിസം. ഇതിനു മുമ്പൊരിക്കല്, ഈ .... അനീതി ഇങ്ങനെ കണ്ടിന്യൂ ചെയ്യുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ-

ഇന്ത്യൻ ഹിസ്റ്ററി വളരെയധികം.... എസ്പെഷ്യലി മാർക്സിസ്റ്റ് ഹിസ്റ്റോറിയൻസ് ഇൻവോൾവ്ഡ് ആയിട്ടൊള്ള ഒരു കോൺഫ്രൻസില്.... അവര്ടെ ഒരു വാദം, ഇന്ത്യൻ ഹിസ്റ്ററി ഓറിയന്റലിസത്തില് ഇതായിട്ടൊള്ള ഒന്നാണ്.... ഇന്ത്യൻ ഹിസ്റ്ററി സ്റ്റാറ്റിക്കാണ്, സ്റ്റഗനന്റാണ് എന്നൊക്കെയുള്ള അവരുടെ വാദം.... വാസ്തവത്തിൽ, അതല്ലാന്നുള്ള ഒരു... വലിയൊരാർഗ്യുമെന്റ്... എനിക്ക് ... ഇതില് വല്യ വ്യുല്പത്തി ഇല്ല കെട്ടോ. വെറുതെ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞുപോവുകയാണ്.

അത്-ഒരു ലേഖനം ഞാൻ മുമ്പൊരിക്കല് എഴുതുകയുണ്ടായി- 'പുഴയിലെ വെള്ളവും പാലവും'. നമുക്ക് ഒരു ചൊല്ലുണ്ട് പാലത്തിന്റടിയിൽ കൂടെ ഒരുപാട് വെള്ളം ഒഴുകിപ്പോയി എന്ന്. ഒരു ചൊല്ല്. അത് ഇംഗ്ലീഷീന്ന് മലയാളത്തിലേക്ക് ഒക്കെ വന്നതായിരിക്കും. ഇതുപറഞ്ഞ് കഴിഞ്ഞാൽ ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്താണ്? ഒരു സംഗതി അപ്രസക്തമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കുറേകാലം കഴിഞ്ഞുപോയി. We did n't talk about it. ഇങ്ങനെ പറയുന്നത്, ഒരു സംഗതി എപ്പോഴാണ് അപ്രസക്തമാകുന്നത്? ഒരു സംഗതി, It depends on the subject, കാണുന്ന ആള്, സന്ദർഭം ഇങ്ങനെ പല സംഗതികളുമുണ്ട്. പക്ഷേ ഈയൊരുപയോഗം ഭാഷയില് വന്നു കഴിഞ്ഞാൽ ഇത് എവിടെയെങ്കിലും ഒന്നു പറഞ്ഞു എന്ന് കരുതുക. 'അതു കഴിഞ്ഞിട്ട് പാലത്തിന്റടിയിൽ കൂടി ഒരുപാട് വെള്ളം ഒഴുകിപ്പോയില്ലേ?' എന്നു ചോദിച്ചു കഴിഞ്ഞാല്, നമ്മുടെ മനസ്സില് പെട്ടെന്ന് 'ഓ! അത് അപ്രസക്തമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു' എന്ന് ഉടനെ ഒരു റിയാക്ഷൻ വരുന്നു. നമ്മളതിനെ ക്വസ്റ്റ്യൻ ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല, വാസ്തവത്തിൽ അങ്ങനെയാണോ എന്ന്. കാരണം, ഈ പ്രയോഗത്തിൽ കൂടി വരുന്ന ഒരു ഭാവം നമ്മളെ ടെയ്ക് ഓവർ ചെയ്യുന്നു. ഇത് ഞാൻ ഒന്നുരണ്ട് ഇൻസ്റ്റൻസസ് വെച്ച് ആ ലേഖനത്തില് പറയുകയായിരുന്നു.

എവിടെയാണീ പുഴ? ഈ ഇമേജ്, പുഴയുടേത്, എങ്ങനെയാണുവന്നത്? ഞാനതില് പറഞ്ഞു, പുഴയിങ്ങനെ.... let us പുഴ എന്നു പറയുന്നത് സമയമായിട്ടെടുക്കാം. സമയത്തിനെ നമ്മൾ ഒരു വിധത്തിൽ നോക്കിക്കാണുന്നത്, എല്ലാറ്റിനെയും ഭൂതമാക്കി മാറ്റുന്ന ഒരുസാധനം എന്നാണല്ലോ, ബകനെപ്പോലെ എല്ലാം ഇങ്ങനെ അശിച്ചശിച്ചുകളയുന്ന ഒന്ന്. അങ്ങനെ വേണമെന്നില്ല സമയത്തിനെ കാണുന്നത്.

നമ്മുടെ മുമ്പില് കണ്ടിന്യൂവസായിട്ട് വാതിലുകള് തുറന്നിട്ട് പോകുന്ന ഒരു സംഗതിയായിട്ടെടുക്കാം. could be another vision.

ചരിത്രത്തിനെപ്പറ്റിയും എനിക്ക്... എന്റെയൊരഭിപ്രായം, ചരിത്രം ഒരു ഡെഡ്മാറ്ററല്ല. ഒരു ലിവിംഗ് തിംഗ് ആണ്. ഒരു ലിവിംഗ് തിംഗ് ആകുന്നതെങ്ങനെ? നമുക്ക് അതിനോട് സംവദിക്കാം. അതു നമ്മോട് ഉത്തരം

പറയും. We can have dialogue with it. എന്തുകൊണ്ട്? Because it is a living thing.

നമ്മളും ചരിത്രവുമായിട്ടുള്ള ബന്ധം ഒരു ഓർഗാനിക് ബന്ധമാണ്. അത്, ഇപ്പോ.... പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, സമൂഹവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എന്നുപറയുന്നതുപോലെ ഒരു മനുഷ്യനും ചരിത്രവുമായിട്ടുള്ള ബന്ധം -അതിന് ഒരു ഓർഗാനിക് കാരക്ടറുണ്ട്. കാരണം നമ്മളതിന്റെ ഭാഗമാണ്.

അതേ സമയത്ത് നമുക്കതിനെ ക്രിയേറ്റ് ചെയ്യാം. റീ ക്രിയേറ്റ് ചെയ്യാം. നമ്മളതിനെ മുന്നോട്ടു കൊണ്ടു പോവുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ അതേ സമയത്തു തന്നെ നമുക്കതിൽ നിന്ന് അകന്നുനിന്നു കാണാനും സാധിക്കുന്നു. That is what I said organic character. ഇങ്ങനെ വരുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ്? ചരിത്രത്തെ ഭൂതമായിട്ടു മാത്രമല്ല ഞാൻ കാണുന്നത്. ഭാവി കൂടിയായിട്ടാണ്. ഒരു കണ്ടിന്യൂവം. അങ്ങനെ വരുമ്പോഴാണ് ചരിത്രം ഒരു ലിവിംഗ് തിംഗ് ആയിത്തീരുന്നത്. ഭൂതമാണെങ്കിൽ it is a dead thing.

ഒരു ഇടത്ത്...... വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും തമ്മിൽ ഒരു ഡിസ്കഷൻ നടക്കുന്നുണ്ട്. വർത്തമാനം ഭാവിയെ ജ്വലിപ്പിച്ചു നശിപ്പിക്കുന്നു ഭൂതത്തെയും നശിപ്പിക്കുന്നു. ഭാവി സംരക്ഷിക്കുക. അല്ലെങ്കിൽ ഭാവിയെ സൂക്ഷിക്കാനുള്ള ഒരു രീതിയായിട്ട് സാഹിത്യത്തെ കാണുക. ഭാവിയെ നിലനിർത്താനായിട്ട് ചരിത്രത്തിനെ. ചരിത്രം ഒരു ലിവിംഗ് തിംഗ് ആകുന്നത് ഭാവികൂടി ഉൾപ്പെടുമ്പോഴാണ്.

എം.ജി.എസ്: അങ്ങനെയാണ് മിക്കവാറും ചരിത്രകാരന്മാരും അതിനെ കാണുന്നത്.

ആനന്ദ്: ചരിത്രത്തെ ഒരു റിക്കോഡ് മാത്രമായിട്ടല്ല. It is an inspiration സ്വപ്നം, ഇങ്ങനെ പല സംഗതിയും. ഇമാജിനേഷൻ അതില് വരും. അപ്പോ-ഫിക്ഷൻ. ഫിക്ഷനും ആക്റ്റും. പല സംഗതികളുണ്ട്. നമ്മളതില് ഒരു ഭാവിയെ കാണുന്നതിന് തന്നെ നമുക്ക്. It could have efficient ways of looking at it. പ്രവാചകൻ പലപ്പോഴും ഒരു ആശങ്കയും ഒക്കെ വച്ച് കൊണ്ടാണ് ഭാവിയെ കാണുക. ഒരു റെവല്യൂഷണറി അതിനെ കാണുന്നത് ഒരു സ്വപ്നമായിട്ടാണ്. ഇങ്ങനെ പല വിധത്തില്. The same stuff which makes one a revelutionary, another a prophet. ചിലപ്പോൾ, prophets of book also.

ഭാവിയിലേക്ക് വരുമ്പോ നമുക്ക് ഇങ്ങനെ ഒരുപാട് സാധ്യതകളുവരുന്നു. ഒരുപാട് വാതിലുകളുണ്ട്. ചരിത്രത്തിനെ ഇങ്ങനെയൊരു വിധത്തില് നമുക്ക് കാണാം. ഇതില് ഒരുപാട് റിലേറ്റീവായിട്ടുള്ള സംഗതികള് വരുന്നു. നമുക്കൊരു ജനറൽ വ്യൂ എടുക്കാൻ സാധിക്കില്ലാന്നുള്ളതാണ് അതിന്റെയൊരു ഗുണം വാസ്തവത്തില്. നിർവചനാതീതമായി തീരുക എന്നുള്ളതാണ് ഒരു വസ്തുവിന്റെ, ഒരു സംഗതിയുടെ .... Benefit or advantage or whatever it is.

എം.ജി.എസ്: ചരിത്രം ഒക്കെ ഉപയോഗിക്കുമ്പോ.... കൺവെൻഷനലായിട്ടുള്ള

ഒരു നോവൽ അപ്രീസിയേഷന് നിരക്കുന്നതല്ല എന്നുള്ളതാണ് വസ്തുത അല്ലേ? whether you enjoy it or not.

ആനന്ദ്: ഓരോ കാലത്തും ആ കാലത്തിന്റേതായിട്ടുള്ള നീതിശാസ്ത്രത്തിന നുസരിച്ച് നീതിയെ നമ്മള് ഡിഫൈൻ ചെയ്യുന്നു. ആ നീതിയും ആക്ചലി അവൈലബ്ൾ നീതിയും തമ്മിലുള്ള ഗ്യാപ്പ്, അതിനെയാണ് ഞാൻ അനീതി എന്നു പറയുന്നത്. അല്ലാതെ അനീതി മാത്രമാണ് തുടർച്ചയാ യിട്ട് നിൽക്കുന്ന ഒരു സംഗതി എന്നല്ല. ഓരോ കാലത്തും അതിന്റേതായ defenition of justice ഉണ്ടാകും. ഓരോ കാലത്തും നിയമം-നീതി-നീതി ശാസ്ത്രം പുതുക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണല്ലോ. അതു പുതുക്കിക്കൊണ്ടി രുന്നാലും ആ സമയത്ത് പിന്നെയും ഒരു ഗ്യാപ്പ് നിലനിൽക്കുന്നു. അതി നെയാണ് അനീതി എന്നുപറയുന്നത്.

ഇപ്പോ.........., പുഴയിലെ വെള്ളം ഒഴുകിപ്പോയി എന്നല്ല ചൊല്ല്. അതു ണ്ടാക്കിയ ആളുതന്നെ അതില് എന്തോ കൂടുതല് കണ്ടിട്ടുണ്ട്. പാലത്തിന ടിയിൽ കൂടി വെള്ളമൊഴുകിപ്പോകുന്നു എന്നാണയാള് പറയുന്നത്. There is a bridgle also.ഇതിനെ രണ്ടിനേം ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ ബ്രിഡ്ജ് എന്നു പറയുന്നതാണ് നമ്മുടെ മനസ്സാക്ഷി എന്നു പറയാം. മോഹം എന്നു പറയാം. അല്ലെങ്കിൽ... ഇതിനെ ബന്ധിപ്പിക്കാനുള്ളത്. ഈ അനീതിയുടെ മീതെ കൂടി.

▲

അരങ്ങിലെത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയചരിത്രം

കെ. ആർ. സജിത

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ ചരിത്ര-രാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങ ളാണ് ആനന്ദിന്റെ നോവലുകളിലെന്നപോലെ നാടകങ്ങളിലും പ്രമേയം. മുക്തി പഥം. ശവഘോഷയാത്ര എന്നീ രണ്ടു നാടകങ്ങളാണ് ആനന്ദ് എഴുതിയിട്ടു ള്ളത്. 'രണ്ടു നാടകങ്ങൾ' എന്ന പേരിൽ പ്രഭാത് ബുക്സ് 1998 ൽ ഇവ പുനഃ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. 1969 ലും 1975 ലും എഴുതിയവയാണ് മുക്തിപഥവും ശവഘോഷയാത്രയും. സാഹിത്യചരിത്രങ്ങളിലും നാടകചരിത്രങ്ങളിലും പല പ്പോഴും ഇവ പരാമർശിക്കപ്പെടാറുപോലുമില്ല. മുക്തിപഥത്തിന്റെ പ്രമേയം നാട കസ്വഭാവം, ഭാഷാരീതി എന്നീ ഘടകങ്ങളാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത്.

ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്രസ്വഭാവം പൊതുവെ അകേരളീയമാണ്. പലായനങ്ങളും വേട്ടക്കാരും കേരളീയർക്ക് പരി ചിതമല്ല. പക്ഷേ, ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ ചരിത്രനോവലുകൾ, ചരിത്രകാവ്യങ്ങൾ എന്നീ പ്രയോഗ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലെ ഭാവാത്മക ചരിത്രത്തെ തിരസ്കരിച്ച് പുതി യൊരു ചരിത്രസംവേദനതലം സ്ഥാപിക്കുന്നവയാണ്. അതാണ് മരണസർട്ടി ഫിക്കറ്റിലും മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നതിലും ഒക്കെ വായനക്കാർ അനുഭവിക്കുന്ന പൊള്ളൽ. എന്നാൽ, ഓരോ ഭാരതീയനും അറിഞ്ഞ ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയ സംവി ധാനങ്ങൾ കടന്നുപൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന വർത്തമാനകാലംകൂടിയാണ് 'മുക്തി പഥ'ത്തിലെ ചരിത്രം.

ധർമ്മയോഗം, തന്ത്രയോഗം, രാജയോഗം, ഭക്തിയോഗം, മുക്തി എന്നി ങ്ങനെ അഞ്ച് അകങ്ങളും വാഗ്ദത്തഭൂമി, മഹാദേവാലയം I, II, മന്ത്രസഭ, കാഴ്ച ബംഗ്ലാവ്, ഗുരുമഠം, ശ്രീകോവിൽ എന്നിങ്ങനെ നിരവധി സീനുകളും ഉണ്ട് നാട കത്തിൽ. പശ്ചാത്തല പ്രധാനമാണീ നാടകമെന്ന് നാടകകർത്താവ് ആമുഖ മായി സൂചിപ്പിക്കുന്നു: 'ഗാന്ധിജിയുടെ ജന്മശതാബ്ദി ആഘോഷിക്കപ്പെട്ട 1969 ലാണ് മുക്തിപഥം എഴുതിയത്. അന്നു തന്നെയാണ് ഇന്ത്യയുടെ ഈ നൂറ്റാ ണ്ടിലെ ചരിത്രവുമായി ഗാഢമായി ബന്ധപ്പെട്ട കോൺഗ്രസ്സ് അതിന്റെ പാരമ്പ ര്യമാകെ കത്തിച്ചു കളഞ്ഞ്, കാപട്യത്തെയും അഴിമതിയെയും ഏകാധിപത്യ ത്തെയും വ്യക്തിപൂജയെയും പോളിസി എന്ന നിലയ്ക്കു തന്നെ സ്വീകരിച്ചത്. ഇന്നു പരക്കെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ 'ക്രിമിനലൈസേഷന്'

അന്നു തുടക്കമിടുന്നതായി ഞാൻ കണ്ടു. വിന്ധ്യാടവിയിൽനിന്ന് കൊള്ളക്കാർ കുടിയേറി പാർക്കുന്ന സങ്കേതനഗരം ദില്ലി എന്ന പ്രസ്താവം അങ്ങനെ വന്നു. രാഷ്ട്രീയത്തിൽ സദാചാരം കൊണ്ടുവരിക എന്ന ആശയത്തിനുവേണ്ടി ഗാന്ധി ജിയുടെ ശതാബ്ദിയിൽതന്നെ ഇതൊക്കെ സംഭവിക്കുന്നു എന്നതായിരുന്നു ശ്രദ്ധേയമായ സംഗതിയും ഇതെഴുതുവാനുള്ള പ്രേരണയും.' (ആമുഖം : രണ്ടു നാടകങ്ങൾ - ആനന്ദ്)

വർത്തമാനകാല ഇന്ത്യയുടെ അശാന്തിയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പൂർവ്വകാല സുവർണ്ണയുഗത്തിലേക്ക് - മഹാത്മാവിന്റെ അവതാരവും തുടർന്നുള്ള മാറ്റ ങ്ങളും സംഘങ്ങൾ കഥാരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് നാടകം തുട ങ്ങുന്നത്. കൈയിലുള്ളതെല്ലാം വഴിയേ പോകുന്നവർക്ക് വാരിക്കോരി കൊടുത്ത് ഒടുവിൽ പട്ടിണിക്കാരിയും രോഗിയുമായിത്തീർന്ന ഇന്ത്യയിലാണ് മഹാത്മാവ് അവതാരം ചെയ്തത്. ജനഗണത്തിന് അധിനായികയായ അവ ളുടെ ജനത്തെ സക്രിയരും ധർമ്മകേന്ദ്രീയരുമാക്കിത്തീർത്തത് മഹാത്മാവാണ്. ആദ്യ അങ്കത്തിലെ ആദ്യസീനിൽ (വാഗ്ദത്തഭൂമി) നന്തുണിക്കാരും സംഘങ്ങളും ഉൾപ്പെട്ട ഒരു മഹാസംഘമാണ് മഹാത്മാവിന്റെ അവതാരവും അവതാരശേഷ മുള്ള കഥ, ചരിത്രത്തിലും ഏട്ടിലുമില്ലാത്ത, മുത്തച്ഛൻ പറഞ്ഞ് അച്ഛനും കേട്ടു പോന്ന ഇക്കഥ പാടി അറിയിക്കുന്നത്. 'തന്ത്രയോഗ'ത്തിൽ യജമാനനായ നാടു വാഴി. 'രാജയോഗ'ത്തിൽ രാജാവായ നാടുവാഴി. രാജാവ് സ്വന്തം ഹോമകു ണ്ഡത്തിൽ തീപ്പെട്ടപ്പോൾ വാണിഭക്കാരനായ നാടുവാഴി- ഇവർ ഭരിക്കുമ്പോ ഴെല്ലാം പുരോഹിതന്മാർ മാത്രം നശിക്കാതെ നിന്നു. ഭക്തിയോഗികൾ വാണി ഭയോഗികളെ മറിച്ചിട്ട് നാടുവാഴിയുടെ താവഴിയിൽ പെട്ട പ്രിയദർശിനി എന്നൊ രുവളെ നാടുവാഴിയാക്കി. പിൽപാട്, കുലദേവതയുടെ അവതാരമാക്കേണ്ടതി നായി അവളെ ദേവനാംപ്രിയ എന്ന പേരിൽ ഘോഷിച്ചു. ഗാന്ധിജിയുടെ അന്തേ വാസികൾ നഗരങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേർന്നപ്പോൾ കൊള്ളക്കാരാണ് പാപികളിൽ പാപികളായവർക്ക് സങ്കേതനഗരമായ മഹാദേവാലയത്തെപ്പറ്റി പറഞ്ഞുകൊ ടുക്കുന്നത്: 'നേരെ വടക്കോട്ടു പോവുക. മലകളും വനങ്ങളും മരുഭൂമികളും കടന്നു ചെന്നാൽ ദൂരെ ദൂരെ യമുനയുടെയും തീരങ്ങളിലായി ഒരു നഗരം നിങ്ങൾ കണ്ടെത്തും. ലോകം കണ്ടതിൽ വച്ചേറ്റം കൊലയും ബലിയും നട ന്നതും, രക്തത്തിന്റെ കളിയാൽ ഒട്ടുന്ന മണ്ണുള്ളതും വീടുകളെക്കാളേറെ ശവ ക്കല്ലറകളുള്ളതുമായ നഗരം' (P. 91).

അധികാരചരിത്രത്തിന്റെ തിരുശേഷിപ്പുകൾ ദില്ലിയെ മാറ്റിമറിയ്ക്കുന്ന താണിവിടെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. വൈദേശികാധിപത്യപൂർവ്വ ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് വൈദേശികാധിപത്യ ഇന്ത്യ, അവിടെനിന്ന് ജനാധിപത്യ ഇന്ത്യ അവിടെ നിന്ന് സ്വേച്ഛാധിപത്യഇന്ത്യവരെ എത്തിനിൽക്കുന്നു ഈ നാടകത്തിലെ കാലം. ദീർഘ മായ അങ്കങ്ങളിലൂടെയും സീനുകളിലൂടെയും നെടുങ്കൻ സംഭാഷണങ്ങളിലൂ ടെയും നീണ്ടുകിടക്കുന്ന ഈ കൃതിയിൽ ശരാശരി ഇന്ത്യൻ മനസ്സിന്റെ ക്ഷോഭം കാണാം. മഹാത്മാവ് എന്ന 'മിത്തിക്കൽ' കഥാപാത്രം തെളിച്ചു നടന്ന പന്ഥാ വുകൾ, അദ്ദേഹത്തോടൊപ്പം നടന്നവർ ഇവരെയെല്ലാം ഇന്ന് ശിലാസാക്ഷിക

ളാക്കി കാഴ്ചബംഗ്ലാവുകളിൽ അടക്കി പുതിയ ചരിത്രം നിർമ്മിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ആ ചരിത്രസ്ഥലങ്ങളിൽ മഹാത്മാവെന്നൊരു മനുഷ്യനില്ല. അങ്ങനൊരുത്തന്റെ കീറത്തുണിയോ മെതിയടിയോ കണ്ണടയോ കാഴ്ചബംഗ്ലാവിലില്ല. കാലടിപ്പാടോ ശവക്കല്ലറയോ കണ്ടുകിട്ടിയില്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ഒന്നിനും മുഖമില്ല. ശബ്ദമില്ല. പ്രായമില്ല. ജനം മുഴുവൻ ജഡമായി മാറി/മാറ്റിക്കഴിഞ്ഞു. അത്യന്തം രൂക്ഷവർണ്ണങ്ങളിലൂടെ ഈ അവസ്ഥയെ ചിത്രീകരിക്കുകയാണ് നാടകത്തിൽ ആനന്ദ്.

നാടകസ്വഭാവം

ഇന്ത്യയിലെ മതരാഷ്ട്രീയ ചരിത്രങ്ങളാണ് ആനന്ദിന്റെ കൃതികളുടെ ഇതി വൃത്തം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ - നോവലും പഠനങ്ങളും - ചരിത്രപാഠങ്ങളുടെ ഒരു ശൃംഖലയാണ്. ആനന്ദിന്റെ ഭാഷയിൽ 'എഴുത്തു കാരന്റെ കർമ്മം ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കലാണ്.' കൃത്യമായ എൻജിനീയറി ങ്ങിലൂടെ കെട്ടിപ്പടുത്തവയാണ് തന്റെ കൃതികളെന്നു കൂടി ആനന്ദ് പറഞ്ഞു വയ്ക്കുന്നുണ്ട്. തന്റെ സ്ഥിരം ഇതിവൃത്തത്തെ ദൃശ്യമാധ്യമത്തിലൂടെ അവത രിപ്പിക്കാനായിരിക്കും ആനന്ദ് മുക്തിപഥം, ശവഘോഷയാത്ര എന്ന രണ്ടു നാട കങ്ങൾ രചിച്ചത്. '70 കളിൽ രചിച്ച ഇവയ്ക്കുശേഷം ആനന്ദ് നാടകം ചെയ്തി ട്ടില്ല എന്നു കൂടി പറയേണ്ടതുണ്ട്. തന്റെ ഇതിവൃത്തങ്ങൾക്കുള്ള രംഗപ്രയോ ഗാനർഹതയായിരിക്കാം പിന്നീട് നാടകമെഴുതാതിരിക്കാനുള്ള കാരണം. ആറ ങ്ങോട്ടുകര നാടകസംഘത്തിന്റെ അവതരണത്തിനുശേഷമോ മുൻപോ ഈ നാടകങ്ങൾ അരങ്ങേറിയിട്ടുള്ളതായി അറിയില്ല.

'മുക്തിപഥ'ത്തെ അരങ്ങിൽവച്ചു ചിന്തിച്ചാൽ ഒന്നിൽ കൂടുതൽ സങ്കേ തസ്വഭാവങ്ങളെ ഇതുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. പ്രാഥമികമായി അതിന്റെ രചനാതല ത്തിൽ തന്നെ. രണ്ടാമത് അവതരണതലത്തിൽ. മൂന്നാമത് ഭാഷാതലത്തിൽ.

നിരവധി അങ്കങ്ങളും സീനുകളുംകൊണ്ട് ദീർഘമാണ് ഈ കൃതി. ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ നടന്നതും നടക്കുന്നതുമായ സംഭവങ്ങളുടെ ഒരു പ്രദർശ നശാലയാണീ നാടകമെന്നു പറയാം. അവയെ ശരിവച്ചുകൊണ്ടു നീങ്ങാനേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. 'പ്രദർശനശാല' എന്ന പ്രയോഗത്തിൽ റിയലിസ്റ്റിക്/ഫോട്ടോ ഗ്രാഫിക് എന്ന സ്വഭാവമല്ല മറിച്ചൊരു ഭാവാത്മകസ്വഭാവമാണ് പ്രകടമാകു ന്നത്. നന്തുണിക്കാർ, സംഘാംഗങ്ങൾ - ഈ കഥാപാത്രങ്ങളാണ് വിദേശാധി പത്യത്തിനുമുമ്പുള്ള ഇന്ത്യമുതൽ ജനാധിപത്യ ഇന്ത്യവരെയുള്ള ചരിത്രം പാടി അറിയിക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യ മഹാദേവാലയമാണ്. ജനസാഗരം കടഞ്ഞെടുത്ത ആ ദേവാലയത്തിലെ പൂജാരിയും ഊരാളന്മാരും മാന്ത്രികരും അറുപത്തിനാലു ഗുണങ്ങൾ തികഞ്ഞവരും ലക്ഷം ജനത്തിനു പ്രിയമുള്ളവരും മഹാപുരുഷന്മാരുമായ തന്ത്രികളെ തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നു. നാടുവാഴി, തിരു വാഴ്ത്തുകാർ, കൊള്ളക്കാർ, അന്തേവാസികൾ, സാക്ഷികൾ, സചിവന്മാർ, ശവ ങ്ങൾ, കബന്ധം, എന്നിങ്ങനെ കഥാപാത്രങ്ങളല്ല കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സമൂഹംതന്നെയാണ് ഇതിലൂടെ ക്രൗഡ് ഇഫക്ട് (Crowd effect) കൊണ്ടുവന്ന്

അരങ്ങത്ത് ഒരു നിറഞ്ഞുകവിയൽ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഇത് സാധാരണ നാടകാനുഭവമല്ല. ഇതേ രചനാകാലത്തുതന്നെ രൂപംകൊണ്ട തനതു നാടകങ്ങളിലും സംഘസ്വഭാവം ദൃശ്യമാണ്. ഉദാ: അവനവൻ കടമ്പ. പക്ഷേ, അതിൽ മുക്തിപഥത്തെപ്പോലെ നിറഞ്ഞുകവിയൽ ഇല്ല. താളനൃത്തമേളത്തോടെയാണ് ഇതിലെ അഭിനയാംശം ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.

ആൾക്കൂട്ടത്തിലും അഭയാർത്ഥികളിലും ഗാന്ധിഹത്യ കൃതികൾക്കു പശ്ചാത്തലമായി ഭവിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ മാറ്റങ്ങളിലൊന്നു മാത്രമാകുമ്പോൾ നാടകത്തിൽ അത് മുഖ്യപ്രമേയമാകുന്നു. മാത്രമല്ല, നാടകത്തിന്റെ രചനോദ്ദേശ്യം തന്നെ ഗാന്ധിയെ മഹത്വവൽക്കരിക്കലാണ്. അത് നാടകത്തിൽ കൊണ്ടുവരുന്നത് ഗാന്ധിയുടെ കീർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇന്ദിരാഗാന്ധിയെ മാത്രമാണ് പ്രിയദർശിനി എന്ന പേരിൽ നാടകത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. നെഹ്റുവിനെ ആദ്യത്തെ യജമാനനായ നാടുവാഴി എന്ന പേരിലും. വ്യക്തിനാമങ്ങളെ തിരസ്കരിച്ച് കഥാപാത്രസ്വഭാവത്തിനനുസരിച്ച സ്വഭാവസൂചിയായ പേരുകളാണ് (Proper noun) മറ്റ് കഥാപാത്രങ്ങൾക്കുള്ളത്. കഥാപാത്രചിത്രണത്തിൽ കാരിക്കേച്ചർ സ്വഭാവംകൂടി ഉൾപ്പെടുത്തുവാൻ നാടകത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

ആനന്ദിന്റെ രണ്ടു നാടകങ്ങളും കൺവെൻഷനലായ വേദിയല്ല ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. മൂർത്തമായ ഇതിവൃത്തത്തെ ആദിമധ്യാന്തപ്പൊരുത്തത്തിലൂടെയല്ല ഇതിലവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ജനങ്ങളാകെ ശവങ്ങളാകുന്ന ഒരവസ്ഥയിലാണ് 'മുക്തിപഥം' അവസാനിക്കുന്നതെങ്കിൽ 'ശവഘോഷയാത്ര' നേരിയൊരാശയ്ക്കു വക നൽകുന്നു. 'മുക്തിപഥ'ത്തിൽ അസംബന്ധത്തിന്റെയും (Absurd theatre) ഭാവാത്മകത (Expressionism)യുടെയും സങ്കേതങ്ങൾ രചനയിലുപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ദീർഘമായ ഭാഷാപ്രയോഗവും രചനയുടെ ഭാഗംതന്നെ. 'കൈയും കണക്കുമില്ലാത്ത ജനഗണത്തിന് അധിനായികയായ കുലദേവതേ, പണ്ടു കണ്ണുകെട്ടിക്കിടന്നു കാലം നിന്റെ മടിയിൽ തന്നെ വസിച്ചിട്ടും ഞങ്ങൾ നിന്നെ അറിഞ്ഞില്ല. ഇരുട്ടിന്റെ തുറുങ്കിനകത്ത് ഞങ്ങൾ അന്യദൈവങ്ങൾക്ക് ശരണം വിളിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ മഹാത്മാവ് ഇരുട്ടിന്റെ തുറുങ്കു പൊളിച്ച് ഞങ്ങൾക്ക് വാഗ്ദത്തദേശത്തെ കാണിച്ചുതന്നു. അവിടെ, ആകാശത്ത് ഇടിയും മിന്നലും കാഹളധ്വനിയുമായും പർവ്വതങ്ങളുടെ മുകളിൽ തീയും കാറ്റുമായും നീ ഞങ്ങൾക്കു പ്രത്യക്ഷയായി. നിന്റെ ഊറ്റം കണ്ടു ഞങ്ങൾ നിലവിളിച്ചു.' (p.30) എന്നിങ്ങനെ നെടുങ്കൻ ഭാഷണങ്ങൾ ഈ നാടകത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. വളരെ വാചികമാകുന്നു എന്നിതിനെ വിലയിരുത്താം. ദീർഘഭാഷണങ്ങളുടെ ധാരാളിത്തം നാടകത്തിന്റെ ഭാവഘടനയെ ശിഥിലീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അഭിനയപ്രാധാന്യത്തെക്കാളേറെ കാര്യങ്ങൾ എങ്ങനെയെങ്കിലും ജനത്തെ ധരിപ്പിക്കാനുള്ള വ്യഗ്രത വല്ലാതെ കാണാം.

അവതരണതലത്തിൽ

ദീർഘമായ ഭാവാത്മകനാടകഘടനയും നിരവധി സീനുകളും ദീർഘമായ രംഗനിർദ്ദേശങ്ങളും നാടകഘടനയിൽ അക്ഷമ പുലർത്തുന്നു. കഥാഘടന കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ വികസിച്ചു വരികയല്ല ഓരോ കഥാപാത്രവും സ്വയം പൂർണ്ണമായ ഭാഷണങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവരാണിതിൽ. നാടകത്തിന്റെ ജൈവികതയെ ഇതു ബാധിക്കുന്നുണ്ട്. രംഗബോധമില്ലായ്മയുടെ ഒരു വശമാണിത്. രംഗകലയായ കഥകളിക്ക് രംഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ രചയിതാവ് നൽകുന്നില്ലെന്ന് ഓർമിക്കുക. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ആനന്ദിന്റെ നാടകങ്ങൾ അവതരണത്തിൽ പരാജയമാണോ? കൺവെൻഷണൽ തിയറ്ററിനെ ക്രൗഡ് ഇഫക്ട് വച്ചു തകർക്കുമ്പോൾ അവ വിജയിക്കുന്നു. ഒപ്പം ഏകതാനമായ നെടുങ്കൻ ഡയലോഗുകൾ നാടകത്തിന്റെ ക്രിയാംശം ചോർത്തി വാചികപ്രധാനമായ വേദിയാക്കി മാറ്റുമ്പോൾ അരങ്ങിൽ ആനന്ദിന്റെ നാടകങ്ങൾ പൂർണ്ണപരാജയമാണെന്നു പറയാം.

ഭാഷ

ആനന്ദിന്റെ ഇതുവരെയുള്ള കൃതികളിൽ ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകളിലും വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനിലും അയവുള്ള ഭാഷാഘടനയാണ്. ചരിത്രം അവയിലും ഇതിവൃത്തമാണെങ്കിലും കാലത്തെ ട്വിസ്റ്റ് ചെയ്യിക്കുന്ന രചനാതന്ത്രം ഭാഷയിൽ വരുത്തുന്ന ഉണർവ്വ് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വളരെ നിഷ്കൃഷ്ടമായി കാര്യം വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ സംഭവിക്കുന്ന ഭാഷയുടെ ഘനീഭൂതത്വവും ഏകതാനതയും ആനന്ദിന്റെ മറ്റു കൃതികളിൽ ദൃശ്യമാണ്. നാടകങ്ങളിൽ പക്ഷേ, മാധ്യമസ്വഭാവംകൊണ്ടും കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വൈവിധ്യമുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾകൊണ്ടും ആനന്ദിന്റെ ഭാഷ ബഹുമാനതലം കൈവരിച്ചിരിക്കുന്നു. മുക്തിപഥത്തിൽ ഇതു സാധിക്കുന്നത് ഭാഷയിൽ ശയ്യാപരമായ വ്യതിയാനം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. ആദ്യത്തെ രണ്ടങ്കങ്ങളിൽ 'മഹാത്മാവി'ന്റെ അവതാരം പ്രകീർത്തിക്കുന്ന ഭാഗത്താണ് ഈ പ്രത്യേകത കൂടുതൽ കാണുന്നത്. ബൈബിളിലെ പ്രവാചകന്റെ ഭാഷാരീതിയിൽ സ്വർഗ്ഗദൂതൻ പറയുന്നത് ഇതിനുദാഹരണമായെടുക്കാം.

"ജനമേ, നിങ്ങളുടെ പ്രളയത്തെക്കാൾ ഭയങ്കരമല്ല, നിങ്ങൾക്കു പ്രളയം നൽകിയവന്റെ വിലയം. നിങ്ങളിലെ രക്തത്തെ നിങ്ങൾക്കെതിരെ തിരിച്ചുവിട്ട രാജാക്കന്മാരെ സൂക്ഷിക്കുക! യാഗപീഠം സ്വന്തം ജനത്തിന്റെ രക്തത്താൽ മലീമസമാക്കിയ യജമാനന്മാരെയും ശ്രദ്ധിക്കുക! അവരാരും നിങ്ങൾക്കു സ്വർഗ്ഗം തന്നില്ല. മണ്ണിൽതന്നെ ഒരു സ്വർഗ്ഗരാജ്യം സ്ഥാപിക്കാനായി ഒരവതാരത്തിന്റെ വരവുണ്ടെന്ന് ഇതാ ഞാൻ ഘോഷിക്കുന്നു." പ്രവാചകശബ്ദമുള്ള ഇത്തരം ഇടങ്ങളിൽ ബിബ്ലിക്കൽ ഡിക്ഷൻ വരുത്തുവാൻ നാടകകൃത്ത് ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്.

രാഷ്ട്രീയാധികാരം ചരിത്രത്തെ അതിക്രമിക്കുന്ന ഘട്ടങ്ങളെ ആക്ഷേപഹാസ്യ (Satire)ത്തിലൂടെയും വിരുദ്ധോക്തികളിലൂടെ (irony)യുമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്.

'കൊള്ളക്കാരേ, പണ്ടു പണ്ടൊരു രാജാവ് ഇന്നാട്ടിൽ ചക്രത്തെ സ്തംഭത്തിൽ കയറ്റിവച്ചു. മഹാത്മാവ് അതിനെ നിലത്തിറക്കി തിരിക്കാൻ തുടങ്ങി. നാം നിലത്തു നിന്നെടുത്ത് അതിനെ വീണ്ടും കൊടിയിൽ കയറ്റി. കുലദേവതയുടെ കൊടി താഴില്ല. ചക്രം ഇനി തിരിയുകയുമില്ല. ചുമക്കപ്പെടുകയേ ഉള്ളൂ.

നമ്മെ എന്നതു പോലെ ജനം അതിനെയും ചുമന്നുകൊള്ളും.' (P 39)

"ചക്രം! ഞാൻ കുഞ്ഞിന്നാൾ മുതലേ കളിപ്പാട്ടമാക്കി കളിച്ച ചക്രം. മഹാത്മാവ് ധർമ്മം നടത്തുവാനും തന്ത്രയോഗികൾ മാരണം ചെയ്യുവാനും രാജയോഗികൾ ജനത്തിന്റെ കഴുത്തറുക്കാനും ഉപയോഗിച്ച അതേ ചക്രം തന്നെ. എന്നാൽ എന്റെ കൈയിൽ അത് കുശവന്റെ ചക്രമായി മാറും. അത് തിരിച്ച് ഓരോ ജനത്തെയും ഞാൻ ഇച്ഛിക്കുംവിധം ഞാൻ രൂപപ്പെടുത്തും." (P.93)

ഭാഷയിൽ ഇത്തരം വൈവിധ്യങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുമ്പോഴും അവയുടെ തന്നെ ആവർത്തനം കൊണ്ടു വിരസമാകുന്ന ഇടങ്ങളുമുണ്ട്. റെട്ടറിക്കലായ ഈ ഘടനതന്നെയാണ് മുക്തിപഥത്തിന്റെ നാടകമെന്ന നിലയിലുള്ള പരാജയവും.

ബിബ്ലിക്കൽ ഡിക്ഷൻ നാടകത്തിൽ കൂടുതൽ സ്വീകരിച്ചത് സി. ജെയാണ്. സി.എൻ. നാടകങ്ങളുടെ ഭാഷാഗാംഭീര്യവും കാവാലത്തിന്റെ കൃതികളിലെ നാടൻമട്ടും ആനന്ദ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവരുടെ കൃതികളിൽ പക്ഷേ, അരങ്ങ് ഒരു സജീവസാന്നിധ്യമായിരുന്നു. സി.ജെ.യുടെ ക്രൈം നാടകത്തിനുള്ളിലെ നാടകത്തെ (Meta theatre) അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴും തിയറ്ററിക്കൽ ഘടകങ്ങളാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. വളരെ ഗൗരവമാർന്ന പഠിതവൃത്തിയാണ് നാടകക്കാഴ്ച എന്ന അറിവിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സംവിധായകൻ സമീപിക്കുമ്പോഴേ ഈ നാടകത്തെ രംഗപ്രയോഗക്ഷമമായൊരു നാടകമാക്കാൻ പറ്റൂ. ▲

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1.	ആനന്ദ്	1998	*രണ്ടു നാടകങ്ങൾ* പ്രഭാത് ബുക് ഹൗസ് തിരുവനന്തപുരം
2.	ഉണ്ണായിവാര്യർ	1991	*നളചരിതം* (വ്യാ: എം.എച്ച്. ശാസ്ത്രി) കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി.
3.	ഷാജി ജേക്കബ്	1996	*ആനന്ദിന്റെ ദർശനം ചരിത്രവും രാഷ്ട്രീയവും,* ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം
4.	ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള	1980	*മലയാള നാടകസാഹിത്യ ചരിത്രം* കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി
5.	കാട്ടുമാടം നാരായണൻ	1990	*മലയാള നാടക പ്രസ്ഥാനം,* കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി
6.	കാവാലം നാരായണപ്പണിക്കർ	1993	*അവനവൻ കടമ്പ,* കോട്ടയം എൻ.ബി.എസ്.

വേറിട്ട ഭാഷ

ബഞ്ചമിൻ: ഈ നാടകത്തിൽ ഒരുതരം രംഗബോധമില്ലായ്മ ഉണ്ടെന്ന് സജിത പറഞ്ഞല്ലോ. അതൊന്ന് വിശദീകരിക്കാമോ?

സജിത: ഒട്ടുമിക്ക ദൃശ്യകലകളിലും, പ്രത്യേകിച്ച് നാടകരൂപങ്ങളില്, വളരെ കൃത്യമായ രംഗവിവരണങ്ങൾ ഉണ്ടാകാറുണ്ട്. നമ്മുടെ പ്രസിദ്ധരായ നാടകകൃത്തുക്കളുടെയൊക്കെ നാടകങ്ങളെടുത്താൽ എല്ലാത്തിലും ഇവിടെ ഇങ്ങനെ വേണം, ഇവിടെ ഇങ്ങനെ വേണം എന്ന മട്ടിൽ വളരെ കൃത്യമായ ഡയറക്ഷൻസ് കൊടുക്കുന്നുണ്ടായിരിക്കും. ഇതില്, ഈ പറഞ്ഞ, മുക്തിപഥത്തില് ഇങ്ങനെയുള്ള ഒരു ഡയറക്ഷനും നാടകകൃത്തുകൊടുക്കുന്നില്ല. അങ്ങനെ വരുമ്പോഴാണ് ഞാൻ പറഞ്ഞത് ഇതില് നേരത്തേ പറഞ്ഞതരത്തില്, ഒരുതരം രംഗബോധമില്ലായ്മ കാണാൻ പറ്റും എന്ന്.

ഷാജി: ഈ നാടകത്തില്, ആനന്ദിന്റെ മറ്റുകൃതികളിലുള്ള പോലത്തെ ഭാഷയുടെ ഏകതാനതയില്ല എന്ന് പറയുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ്?

സജിത: ആനന്ദിന്റെ മറ്റു കൃതികള് വായിക്കുമ്പം, ഭാഷയുടെ തലം മാത്രം നോക്കുമ്പോ, ഭാഷ വികസിച്ചു വളരുന്നതായിട്ടു നമുക്കു തോന്നണില്ല. അതിപ്പോ, ഗോവർധന്റെ യാത്രകളായാലും വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനുമായാലും മരുഭൂമികളുണ്ടാകുന്നത് ആയാലും ഭാഷയുടെ ഒരു ഏകതാനത, എന്നുവെച്ചാല്, ആനന്ദിന്റെ ഭാഷയുടെയൊരു സ്റ്റൈല് നമുക്ക് ഈ കൃതികളിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാം. ഈ നാടകത്തില്, മുക്തിപഥമായാലും ശവഘോഷയാത്രയായാലും നേരത്തേ പറഞ്ഞ ഏകതാനത എന്ന ഘടകം കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല.

ഇതിലിപ്പോ, ഭാഷ നാടോടിസംഘത്തിന്റേതായ രീതിയിലേക്കു വരുന്നുണ്ട്. ബിബ്ലിക്കലായ ഒരു ഡിക്ഷനിലേക്കു വരുന്നുണ്ട്. ഇതിൽതന്നെ ഇടയ്ക്ക് ജനഗണത്തിനധിനായികയായിട്ടുള്ളവളേ എന്ന് പലമാതിരിയിലിവിടെ പറഞ്ഞു പോകുന്നുണ്ട്. ഐറണിക്കലായ ഒരു സ്പീച്ചായിട്ടാണിതിവിടെ വരുന്നത്. അതുപോലെ, ഒരശരീരിയെന്നപോലെ പെൺശബ്ദത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമുണ്ട്.

ഇതിലെ രണ്ടാം ഭാഗത്തുള്ള മാന്ത്രികരും കൊള്ളക്കാരും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണങ്ങളിൽ മഹാത്മാവിനെ.. ഇതില് പലേടത്തും മഹാത്മാവിനെ, ഗാന്ധിജിയെ വളരെയധികം ഗ്ലോറിഫൈ ചെയ്യുന്ന ഒരു രീതിയാണു സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അപ്പോൾ മാന്ത്രികരു പറയുന്നതിങ്ങനെ: 'തന്ത്രികരേ – ചക്രം

പോലെയല്ല. ചക്രം തിരിച്ചാൽ തീ, തീയില്ലെങ്കിൽ കനൽ. ഊതിയാൽ നാള മണയും. എന്നാൽ വെള്ളമൊഴിച്ചാലേ കനൽ കെടൂ. ധർമ്മം തലകുത്തു ന്നേടത്തെല്ലാം മഹാത്മാവിന്റെ ഓരോ പ്രതിമ ഉയർത്തണം. കനൽ കട്ട യാകുന്നതുപോലെ മഹാത്മാക്കൾ പ്രതിമകളാകുന്നു. പ്രതിമകളിലവർ ജീവിക്കുകയും മരിക്കുകയും ഒരുമിച്ചു ചെയ്യുന്നു. വധം അറിയപ്പെടുക യില്ല. ജീവൻ നഷ്ടപ്പെടുകയില്ല. ധർമം ആവശ്യപ്പെടുന്നവർക്ക് പ്രതിമകൾ നൽകുക. ഉടുതുണിയില്ലാത്തവർക്ക് കൊടികൾ. വയറുണങ്ങിയവന്റെ വായിൽ മന്ത്രങ്ങൾ തിരുകുക, ഈ രീതിയിലൊക്കെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങ ളാണ് ഞാനിവിടെ ഉദ്ദേശിച്ചത്. ▲

കാർകുഴലി

ജൂതരുടെ മലയാളം പെൺപാട്ടുകൾ

A a

സമ്പാദനം, പാഠനിർണയനം, ഹീബ്രു തർജമ, വ്യാഖ്യാനക്കുറിപ്പുകൾ, ആമുഖപഠനങ്ങൾ

സ്കറിയാ സക്കറിയ, ഒഫീറ ഗംലിയേൽ

പിൻകുറിപ്പ്

ബാർബറാ ജോൺസൺ

A a

472 പുറങ്ങളിൽ മനോഹരമായി ഇസ്രായേലിൽ അച്ചടിച്ച ഗ്രന്ഥം

വില : 1000 രൂപ

A a

കോപ്പികൾക്ക് പ്രസാധകരുമായി ബന്ധപ്പെടുക :

The Academic Secretary, Ben-Zvi Institute,
12 Abravanel St, P O Box 7660
Jerusalem 91076, Israel
e-mail : mahonzvi@h2.hum.huji.ac.il

കേരളത്തിൽ ഏതാനും കോപ്പികൾ

ഡിസി ബുക്സ്/കറന്റ് ബുക്സ്/സമ്പാദകൻ എന്നിവരിൽനിന്നു ലഭ്യമാണ്.

ചരിത്രസമീപനങ്ങളിലെ വേട്ടയും വിരുന്നും

ബിജു സി. പി.

*'**ഞാ**ൻ മതവിരോധിയാണ്, മുസ്‌ലിം വിരോധിയാണ് എന്നൊരു ധാരണ ജനങ്ങൾക്കിടയിലുണ്ട്. മൗലികവാദം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട എന്റെ പുസ്തകത്തിലും അടുത്തകാലത്ത് എഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലേഖനങ്ങളിലും ഞാൻ ലക്ഷ്യം വെച്ചിരുന്നത് മൗലികവാദത്തെയാണ്; മതത്തെയല്ല..... ഞാൻ ഉന്നംവെക്കുന്ന മൗലികവാദം പലരും ഇനിയും തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഞാൻ മതങ്ങളെ ആക്രമി ക്കുകയാണ് എന്ന മട്ടിലാണ് പൊതുവെ ചിന്താഗതി പോകുന്നത്. എന്റെ എഴു ത്തിൽ ഒരു പ്രത്യേകമതത്തിന്റെ മൗലികവാദം മാത്രമല്ല, മൗലികവാദം എന്ന പൊതുധാരണയെത്തന്നെയാണ് ഞാൻ ഉന്നംവെച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യയിൽ മൂന്നു മതങ്ങളെ ഞാൻ ഇതിന് പഠനവിധേയമാക്കി. ഇസ്‌ലാം, ഹിന്ദു, സിഖ് മത ങ്ങൾ. ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് ഞാൻ അത്രയ്ക്ക് കടന്നില്ല. കാരണം, അതൊരു പ്രശ്നമായിട്ട് എനിക്ക് തോന്നിയിട്ടില്ല. പക്ഷേ, എപ്പോഴും ചർച്ചയിൽ വരുന്നത് ഇസ്‌ലാം മാത്രമാണ്. അതിന്റെ മനഃശാസ്ത്രമെന്താണെന്ന് എനിക്കറിഞ്ഞു കൂടാ.*

എന്റെ പുസ്തകം -വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും തീരെ നെഗറ്റീവാ യിട്ടുള്ള ഒരു പുസ്തകമല്ല. ഇത് ഒരന്വേഷണമാണ്. എന്തു സാധിക്കും, സാധി ക്കണം, എന്തായിരിക്കണം മതങ്ങൾ, ഒരു സമാധാനജീവിതത്തിന് ആവശ്യ മായ സമീപനമെന്ത്, ദൈവത്തിന്റെ ജീവിതസങ്കൽപത്തിൽ നമുക്കു വേണ്ടത് എന്താണ് എന്നുള്ളതിന്റെ ചർച്ച കൂടിയാണിത്.' (2001 a : 6)

വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന പുസ്തകത്തെക്കുറിച്ച് ആനന്ദു തന്നെ പറയുന്നതാണിത്. രാജ്യത്ത് വർഗീയത ശക്തി പ്രാപിച്ചുവരികയാണ് എന്ന യാഥാർഥ്യം മുന്നിൽക്കണ്ടാണ് ആനന്ദ് ഗ്രന്ഥരചനയ്ക്കൊരുങ്ങിയത്. അതിനെതിരെ എന്തെങ്കിലും ചെയ്യാനാകുമോ എന്ന ആലോചനയാണ് പുസ്തകപ്പിറവിക്കു കാരണമെന്ന് ഒന്നാം പതിപ്പിന്റെ മുഖവുരയിൽ പറയുന്നു. എന്നാൽ, ഇന്ത്യയിൽ വർഗീയതയും വിഭാഗീയതയും വളർന്നതിന്റെ വിവര ണമോ സെക്യുലർ പക്ഷത്തുനിന്നുള്ള ഒരന്വേഷണമോ ആകുന്നില്ല ഈ കൃതി. സമഗ്രമായൊരു ചരിത്രാവലോകനമല്ല ഇത് എന്ന് ആനന്ദു തന്നെ പറയുന്നു ണ്ട്. പല കാര്യങ്ങളും കാണാതിരിക്കുകയും പലതും വേണ്ടതിലേറെ ഊന്നിപ്പ

റയുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് ഒരുതരം പക്ഷംചേരലും തമസ്കരിക്കലുമാണ്.

ഹിന്ദു വർഗീയതയെ പ്രശ്നാടിസ്ഥാനത്തിൽ സമീപിക്കുന്ന കൃതി മുസ്‌ലിം വർഗീയതയെ ചരിത്രപരമായി വിശദീകരിക്കുകയാണ്. ഹിന്ദു വർഗീയതയുടെ തുടക്കം 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സമാജുകളിലാണെന്ന് ആനന്ദ് കണ്ടെത്തുന്നു. (2001:30-68). ഹൈന്ദവ വർഗീയതയെ വിമർശിക്കുന്നത് ഹിന്ദു സംസ്കാരത്തിലെ ബഹുസ്വരതയെയും മാനവികതയെയും ഊന്നിപ്പറയുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിലാണ്. മുസ്‌ലിം വർഗീയതയുടെ കാര്യത്തിലാകട്ടെ ഇസ്‌ലാംമതത്തിന്റെ കടുത്ത സങ്കുചിതത്വം മൂലം സ്വാഭാവികമായുള്ള ഇടുങ്ങലാണത് എന്നു വാദിക്കുന്നു. അറേബ്യയിൽ മുഹമ്മദ് നബിയുടെ കാലത്താണത്രെ അതിന്റെ തുടക്കം!

'ഹിന്ദു' എന്ന പദത്തിന്റെ പ്രയോഗത്തിൽ ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ മാനവികമൂല്യങ്ങളെയൊന്നാകെ ഉൾച്ചേർക്കാനുള്ള ഒരു വെമ്പൽ കൃതിയിലുണ്ട്. ആയിരക്കണക്കിനു വർഷങ്ങളിലൂടെ പിന്നിട്ട് ഇന്നും തുടരുന്ന അതിഭീകരമായ ജാതീയ ക്രൂരതകളെക്കുറിച്ചൊന്നുമുള്ള കേട്ടറിവു പോലുമില്ല ഈ കൃതിയിൽ.

തീവ്രവാദത്തിന്റെയും മൗലികവാദത്തിന്റെയും അന്താരാഷ്ട്രബന്ധങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നില്ല. അന്താരാഷ്ട്രമൗലികവാദ, തീവ്രവാദപ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം ഗുരുതരമായപ്രശ്നങ്ങളിലേക്കും സങ്കീർണതകളിലേക്കും വലിച്ചിഴക്കുകയും ചെയ്യും.

കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെയും ക്രൈസ്തവതയുടെയും ആശയധാരകളാണ് കേരളത്തിന്റെ സാമാന്യബോധം രൂപവത്കരിച്ചത്. ആധുനികതയുടെയും പാശ്ചാത്യതയുടെയും ആശയാവലികളിലധിഷ്ഠിതമായ ഈ പൊതുബോധത്തിനപ്പുറം പോകാൻ ആനന്ദിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ആനന്ദിനെപ്പോലെ മൗലികവീക്ഷണവും ഉന്നതചിന്തയുമുള്ള ഒരു മാനവികവാദി ഈ പൊതുബോധത്തിനപ്പുറമുള്ള യാഥാർഥ്യങ്ങളിലേക്കു കടന്നുകയറണമെന്നാണല്ലോ നാം ആഗ്രഹിക്കുക. അതിൽ പക്ഷേ ഈ കൃതി പരാജയപ്പെടുന്നു.

ചരിത്രരചനയും വർഗീയതയും

ചരിത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്നാണ് മിക്കപ്പോഴും വർഗീയവാദങ്ങൾ പിറവിയെടുക്കുന്നത്. ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യയിലെ വർഗീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ ചരിത്രത്തിന്റെ വർഗീയവ്യാഖ്യാനങ്ങളാണെന്ന് ബിപിൻചന്ദ്ര (1992) ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഇവ ഒഴിവാക്കിക്കഴിഞ്ഞാൽ വർഗീയവാദങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ കാര്യമായൊന്നും ഉണ്ടാവുകയുമില്ല.

കാൺപൂരിലെ വർഗീയകലാപം അന്വേഷിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ നാഷനൽ കോൺഗ്രസ് നിയോഗിച്ച അന്വേഷണകമ്മീഷൻ 1932ൽ സമർപ്പിച്ച റിപ്പോർട്ടിൽ, ചരിത്രരചനയിലെ വർഗീയവത്കരണം അപകടകരമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അപകടങ്ങൾ ഏറ്റവും വിശദമായി അപഗ്രഥിക്കുന്നത് ബിപിൻചന്ദ്രതന്നെ.

അദ്ദേഹം പറയുന്നു: *'വിദ്യാലയങ്ങളിൽ, ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിലും മറ്റും മധ്യകാലഘട്ടത്തെ വർഗീയമായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന പരാമർശങ്ങൾ ഇരുസമുദായത്തെയും വിരോധികളാക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിക്കുന്നു.... ചരിത്രത്തിന്റെ നിജസ്ഥിതി മനസ്സിലാക്കാൻ അവസരം കിട്ടാത്തിടത്തോളം കാലം ഈ വിരോധം അവശേഷിക്കും. ചരിത്രത്തിലെ മിഥ്യാധാരണകൾ അകറ്റാനുള്ള പോംവഴി കണ്ടെത്തുക എന്നതാണ് ഹിന്ദു മുസ്‌ലിം പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാനുള്ള യഥാർഥ മാർഗം' (1992:21).*

ആധുനികാർഥത്തിലുള്ള ഇത്തരം ചരിത്രരചനാശ്രമങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലാണ്. ഇംഗ്ലീഷ് യൂട്ടിലിറ്റേറിയൻ കാഴ്ചപ്പാടായിരുന്നു ബൗദ്ധികരംഗത്തെ മുഖ്യസ്വാധീനധാര എന്നും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇവിടത്തെ ചരിത്രാന്വേഷണം നീങ്ങിയത് എന്നും റോമില ഥാപ്പർ (1997: 18). 'ഇന്ത്യാഭരണം സുഗമമാക്കുക, ഇവിടത്തെ ജനതയുടെ ജീവിതക്രമം മനസ്സിലാക്കുക തുടങ്ങിയ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളാണ് കൊളോണിയൽ യജമാനന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ഈ ലക്ഷ്യങ്ങൾ മുന്നിൽക്കണ്ട് 1817ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പണ്ഡിതനായ ജയിംസ്മിൽ ഇന്ത്യാചരിത്രം പൂർത്തിയാക്കി.' ആധുനികയൂറോപ്പിന്റെ അപരമായി ഒരു പ്രാകൃതഇന്ത്യയെ ചിത്രീകരിക്കുകയായിരുന്നു മിൽ. മതപരമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിന്റെ ഘട്ടവിഭജനം നടത്തിയത് മിൽ ആണ്. ആദ്യം ഹിന്ദുഘട്ടം -എ ഡി 12-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ. തുടർന്ന് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ കാലംവരെ ഇസ്‌ലാമികഘട്ടം. അതിനെത്തുടർന്ന് ബ്രിട്ടീഷ്ഘട്ടം.

അധികാരം പിടിച്ചടക്കാനായി അതിക്രമിച്ചെത്തിയ ഭരണാധികാരികളെ ഇസ്‌ലാമിക അധിനിവേശകരായി ചിത്രീകരിക്കുകയായിരുന്നു. ഒന്നും രണ്ടും ഘട്ടങ്ങൾക്കു മതപരിവേഷം നൽകിയ മിൽ മൂന്നാംഘട്ടത്തെ ക്രിസ്ത്യൻഘട്ടമായല്ല, ബ്രിട്ടീഷ്ഘട്ടമായാണ് ചിത്രീകരിച്ചത്. ഇതിനു പിന്നിലെ പ്രത്യയശാസ്ത്രരാഷ്ട്രീയവിവക്ഷകൾ പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് (ഗോവിന്ദപ്പിള്ള : 1993). ബുദ്ധ,ജൈനമതങ്ങളെ ഹിന്ദുഘട്ടത്തിൽ ഒതുക്കിനിർത്തുന്നതും മിൽതന്നെ.

മാക്സ്മുള്ളർ ഉൾപ്പടെയുള്ളവരുടെ കൃതികൾ ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലത്തെ അമിതമായി മഹത്വവത്കരിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ മഹത്വങ്ങൾ തകർത്ത് ഇന്ത്യയെ 'ഇരുണ്ടയുഗ'ത്തിലേക്കു കൊണ്ടുപോവുകയായിരുന്നു ഇസ്‌ലാമിക അധിനിവേശം എന്ന ധാരണ മുഖ്യധാരാപൊതുബോധമായി വളർത്തിയെടുക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ചരിത്രകാരന്മാർക്കു കഴിഞ്ഞു. സൽത്തനത്തിനു കീഴിലുള്ള ഇന്ത്യക്ക് സാമ്പത്തികവളർച്ചയും സാംസ്കാരിക മുന്നേറ്റവുമെല്ലാം ഉണ്ടായ മുഗൾഘട്ടം ഉൾപ്പടെയുള്ള കാലത്തെയാണ് ഈ ചരിത്രകാരന്മാർ 'ഇരുണ്ടയുഗ'മെന്നു വിളിച്ചത് എന്നതു രസകരംതന്നെ.

ബിപിൻചന്ദ്ര ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച, ചരിത്രത്തിന്റെ അപകടകരമായ ഈ വർഗീയവ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്ന് മുക്തമായിട്ടില്ല വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന കൃതി. 'എഴുത്തുകാരന്റെ കർമം ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ്' എന്നു കരുതുന്ന ആളാണ് ആനന്ദ്. 'റീഇന്റർപ്രട്ട് ചെയ്യാൻ പറ്റിയ ഏറ്റവും

വലിയ സോഴ്സുകൾ ചരിത്രവും മിഥോളജിയുമാണെ'ന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നുമുണ്ട് (ഷാജി 1996:102). നോവലുകളിൽ ചരിത്രം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ആനന്ദ് ചരിത്രഗ്രന്ഥമെഴുതിയപ്പോൾ പക്ഷേ, അന്ധമായ ഏറ്റുപറച്ചിലുകൾ മാത്രമായിപ്പോയി അത്.

സ്വന്തം സഹോദരനെയും പിതാവിനെയും കൂടി പീഡിപ്പിച്ചുകൊന്ന ഔറംഗസീബിന്റെ ഉന്മാദച്ചെയ്തികൾക്കെല്ലാം കാരണം ഇസ്ലാമാണെന്നു സമർഥിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. മധുരയിലെ കേശവറായ്ക്ഷേത്രം, ജോധ്പൂരിലെയും ഉദയ്പൂരിലെയും ക്ഷേത്രങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം തകർത്തതും ചിലേടത്ത് മുസ്ലിംപള്ളി പണിതതും പ്രത്യേകം പരാമർശിക്കുന്നു. (2001:212-3). അയോധ്യയിലെ മസ്ജിദ് ധ്വംസനമുൾപ്പടെയുള്ള ഗുരുതരമായ ചരിത്രമലിനീകരണത്തോടു പ്രതികരിക്കാൻ വെമ്പുന്ന ഒരു സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തിൽ ഇത്തരം വിവരണങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യശുദ്ധി മനസ്സിലാക്കുക വിഷമം.

ക്ഷേത്രധ്വംസനങ്ങൾ ഇസ്ലാമികചക്രവർത്തിമാരുടെ കുത്തകയൊന്നുമായിരുന്നില്ല ചരിത്രത്തിൽ. വമ്പൻ സ്വത്തുക്കളുടെ കൂമ്പാരമായിരുന്ന ക്ഷേത്രങ്ങൾ കൊള്ളയടിക്കുക എന്നത് സമ്പത്തു മോഹിച്ചെത്തുന്ന അധികാരികളുടെ ചെയ്തി മാത്രമാണ്. അവിടെ മതത്തിനെന്തു പ്രസക്തി? ക്ഷേത്രധ്വംസനം ഒരു നയമായി സ്വീകരിച്ച അപൂർവം ഭരണാധികാരികളേ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അവരിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനി ലോഹാര രാജാവായ ഹർഷനായിരുന്നു. ഹർഷൻ അതേസമയംതന്നെ കലയിലും സംഗീതത്തിലും തത്പരനായിരുന്നു എന്ന് ന്യായീകരിക്കുന്നുണ്ട് പുസ്തകത്തിൽ (2001:178). ഔറംഗസീബിനെപ്പറ്റി പേർത്തും പേർത്തും വർണിക്കുന്നിടങ്ങളിലെല്ലാമാകട്ടെ, ഇസ്ലാമിന്റെ സർവതിന്മകളും അടിഞ്ഞുകൂടിയ ദുർമൂർത്തിയായാണ് ആ രാജാവിനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. (2002: 29-30). ഇത് റോമില ഥാപ്പർ പറയുന്ന Highly selective history ആണ്.

റെഡിഫ് വെബ്സൈറ്റിലെ ഒരു അഭിമുഖത്തിൽ റോമിലാ ഥാപ്പർ പറയുന്നു: *'30-35 വർഷം മുമ്പ് എൻ.സി.ഇ.ആർ.ടിയുടെ നിർദേശപ്രകാരം 6, 7 ക്ലാസുകളിലേക്കായി ഞാൻ ചരിത്രപാഠപുസ്തകങ്ങൾ തയ്യാറാക്കി. മുഹമ്മദ് ഗസ്നി നിരവധി ക്ഷേത്രങ്ങൾ കൊള്ളയടിച്ച അതിക്രമിയായിരുന്നു എന്നും അതേസമയം അദ്ദേഹം തികഞ്ഞ പരിഷ്കരണവാദികൂടിയായിരുന്നു എന്നുമുള്ള ചരിത്രയാഥാർഥ്യങ്ങളാണ് അതിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നത്. ക്ഷേത്രങ്ങൾ കൊള്ളയടിച്ച പണംകൊണ്ട് ഗസ്നി മധ്യേഷ്യയിൽ വിപുലമായ സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിച്ചു എന്നും പുസ്തകങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. എന്നാൽ, വർഗീയവാദികളായ പുതിയ അധികാരികൾ ഇത് തിരുത്തി. ഗസ്നി ഒരു കൊള്ളക്കാരനായ മുസ്ലിം രാജാവായിരുന്നു എന്നു കുട്ടികളെ പഠിപ്പിക്കണമെന്ന് അവർക്കു നിർബന്ധം. സമർഖണ്ഡിൽ ഗസ്നി സ്ഥാപിച്ച മഹത്തായ ഗ്രന്ഥശാലയെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള കാര്യങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കാൻ അവർ അനുവദിക്കുന്നില്ല. ഔറംഗസീബിന്റെ കാര്യത്തിലും ഇതുതന്നെ. ക്രൂരനായ ഈ ചക്രവർത്തിയുടെ എല്ലാ തിന്മകളും പറയുമ്പോൾത്തന്നെ അദ്ദേഹം നിരവധി ക്ഷേത്ര*

ങ്ങൾക്കും ബ്രാഹ്മണർക്കും ധനസഹായം നൽകിയിരുന്നു എന്ന ചരിത്രവസ്തുത കാണാതിരുന്നുകൂടാ. എന്നാൽ ഇവിടെയും ഔറംഗസീബിന്റെ തിന്മകൾ മാത്രമേ എടുത്തുകാണിക്കാൻ പാടുള്ളൂ എന്നാണ് ഹിന്ദുത്വവാദികളായ ഭരണാധികാരികളുടെ താത്പര്യം.'

ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ ഇസ്ലാമികഘട്ടം ഇരുണ്ടയുഗമായിരുന്നു എന്നു സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനും പ്രചരിപ്പിക്കാനുമുള്ള ശ്രമമാണിവിടെ. ഇതേ വീക്ഷണം തന്നെയാണ് വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന കൃതിയും വച്ചുപുലർത്തുന്നത്.

പ്ലൂറാലിറ്റിയുടെ മഹത്വം ഉദ്ഘോഷിച്ച് ഹിന്ദുസംസ്കാരങ്ങളെ ഉത്സവമായി വിവരിക്കുന്നു പുസ്തകം (2001: 23, 27). ഒപ്പം അതിന്റെ അന്യമായി (the other) മുരടൻ ഇസ്ലാമിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും. ബാലഗംഗാധരതിലകിന്റെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ വേരുറപ്പിച്ച ഹിന്ദുദേശീയവാദി ചരിത്രകാരന്മാരുടെ നിലപാടുതന്നെയാണ് ഈ പുസ്തകവും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ നിലപാടിന്റെ അപകടങ്ങൾ ബിപിൻചന്ദ്ര വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുള്ളതാണ്. ഇന്ത്യയിലെ വർഗീയവാദത്തെക്കുറിച്ച് സെക്യുലർ ചിന്താഗതിയിലധിഷ്ഠിതമായ മികച്ച ആധികാരിക പഠനങ്ങളിലൊന്നായാണല്ലോ ബിപിൻചന്ദ്രയുടെ Communalism in modern India കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അഞ്ചു ഭാഗങ്ങളിലായി ആകെ 277 അടിക്കുറിപ്പുകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഒരിടത്തും ബിപിൻചന്ദ്രയെയോ താരാചന്ദ്, കെ.എൻ. പണിക്കർ, ഗ്യാനേന്ദ്രപാണ്ഡെ തുടങ്ങിയ മറ്റു സെക്യുലർ ചരിത്രകാരന്മാരെയോ കണികാണാനില്ല.

അധിനിവേശം ഇസ്ലാമികമോ?

ഇസ്ലാമിന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ അറബികൾ മലബാറുമായി വാണിജ്യബന്ധങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അറബികൾക്ക് ഇസ്ലാമിന്റെ സംഘടനാബലം കൈവന്നു. പേർഷ്യ കീഴടക്കിയതോടെ കടൽവഴിയുള്ള വ്യാപാരത്തിന്റെ കുത്തകയും അവർക്കായി. മലബാറിലും ശ്രീലങ്കയിലും അറബികൾ കുടിപാർപ്പുകേന്ദ്രങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. ഇവിടത്തെ രാജാക്കന്മാരുടെ അനുമതിയോടെ അവർ നടത്തിയ മതപ്രചാരണപ്രവർത്തനങ്ങളാണ് മലബാറിൽ ഇസ്ലാംമതത്തിനു വേരുപിടിപ്പിച്ചത്. അവിടെ പ്രവർത്തിച്ചതു വാൾ ആയിരുന്നില്ല. സാഹോദര്യബോധമായിരുന്നു? ഇന്ത്യയിൽ അധികാരപരമായ ആദ്യ ഇസ്ലാമികനീക്കം നടന്നത് എ.ഡി. 712ലാണ്. ആബിദ് ഹുസൈൻ വിവരിക്കുന്നു: *'എട്ടാം ശതകത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ശ്രീലങ്കയിൽ കുടിയേറിപ്പാർത്തിരുന്ന അറബികൾ മരണമടഞ്ഞതിനെത്തുടർന്ന് അവരുടെ പെൺമക്കളെ ലങ്കൻ രാജാവ്, ഹെദ്ജാസിലെ ഗവർണറായിരുന്ന ഹജ്ജാജ് ഇബ്ൻ എ യൂസഫിന് അയച്ചുകൊടുക്കുകയുണ്ടായി. അവരെ കയറ്റി അയച്ച കപ്പൽ കച്ചിലെ കടൽക്കൊള്ളക്കാർ ആക്രമിക്കുകയും ആ പെൺകുട്ടികളെ തട്ടിക്കൊണ്ടുപോകുകയും ചെയ്തു. ഹജ്ജാജ്, സിന്ധിലെ രാജാവായി*

രുന്ന ദഹറിനോട് ആ കുട്ടികളെ വിട്ടയക്കുവാൻ അഭ്യർഥിച്ചുവെങ്കിലും ദഹർ ആ അഭ്യർഥന അവഗണിച്ചു. ഇതിന്റെ പേരിൽ ദഹറിനെ ശിക്ഷിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയാണ് എ.ഡി 712 ൽ ഹജ്ജാജ് ഒരു അന്വേഷകസംഘത്തെ അയച്ചത്. അങ്ങനെ മുഹമ്മദ് ബിൻ കാസിം സിന്ധും മുൾട്ടാനും അക്രമിച്ചു കീഴടക്കി. അവയെ ഇസ്‌ലാമിക ഖിലാഫത്തിനോടു ചേർത്തു!' (1994:64-66)

861-ാമാണ്ടുവരെ സിന്ധ് ഖിലാഫത്തിന്റെ മേൽക്കോയ്മയിലായിരുന്നു. ഇതോടെ ആ മേഖലയിൽ അറബികളുമായുള്ള വ്യാപാരബന്ധവും സാംസ്കാരികസമ്പർക്കവും മെച്ചപ്പെട്ടു. സിന്ധിലെ ഭരണാധികാരികൾ ജസിയ എന്ന മതനികുതി ഈടാക്കിയിരുന്നു. മറ്റൊരുതരത്തിലും അത് ഇസ്‌ലാമികഭരണമായിരുന്നില്ല.

ഗസ്നി തലസ്ഥാനമായി ഭരിച്ചിരുന്ന സുബക്തഗിനും മകൻ മുഹമ്മദുമാണ് 986-87 മുതൽ 150 കൊല്ലത്തോളം നിന്ന ഗസ്നി ഭരണകൂടം സ്ഥാപിച്ചത്. പെഷവാറിലും പടിഞ്ഞാറൻ പഞ്ചാബിന്റെ ഏതാനും ഭാഗങ്ങളിലുമായിരുന്നു ഇത്. ഇതും ഇസ്‌ലാമിക ഭരണകൂടമായിരുന്നില്ല. അധികാരത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടങ്ങളിൽ പിന്നീടുവന്നത് മുഹമ്മദ് ഗോറി ആയിരുന്നു. ഗോറിയും പടനായകൻ കുത്തബ്ദീൻ ഐബക്കും ചേർന്ന് വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ നിരവധി നാട്ടുരാജ്യങ്ങൾ കീഴ്പ്പെടുത്തി. 1206 ൽ കുത്തബ്ദീൻ ഐബക്ക് ദില്ലി സുൽത്താനേറ്റ് സ്ഥാപിച്ചു. എന്നാൽ, സുൽത്താനേറ്റിനു കീഴിലും ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു. പ്രാദേശിക ഭരണാധികാരികളെ ഇന്ത്യയുടെ മൊത്തം അധികാരികളായി കാണുന്നതെങ്ങനെ?

പൊതുവെ മുസ്‌ലിം രാജവംശങ്ങളൊന്നുംതന്നെ ഇസ്‌ലാംമതത്തിനു വേണ്ടി മാത്രമായി നിലകൊണ്ടവയായിരുന്നില്ല. അവർ പരസ്പരം പോരടിച്ച് അധികാരം പിടിച്ചെടുത്തിരുന്നു. മുസ്‌ലിംവംശമായിരുന്ന ഖിൽജികളെ തോൽപ്പിച്ചാണ് തുഗ്ലക്കുകൾ അധികാരം പിടിച്ചെടുത്തത്. അവരെ തോൽപ്പിച്ച് സയ്യിദുകൾ ഡൽഹി പിടിച്ചെടുത്തു. സയ്യിദുകളെ കീഴടക്കിയ ലോധികളും മുസ്‌ലിംകൾതന്നെ. ലോധിയെ തോൽപ്പിച്ചാണ് ബാബർ ഭരണം പിടിച്ചെടുത്തത്. ബാബറും റാണയും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധത്തിൽ ബാബറെ സഹായിച്ചത് രജപുത്രരാജാക്കന്മാരായിരുന്നു. റാണയെ സഹായിച്ചത് മുസ്‌ലിംകളും. 'ഡൽഹിയിൽ 1193 മുതൽ 1526 വരെ 35 സുൽത്താന്മാർ ഭരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ 19 പേരെ കൊന്നത് മുസ്‌ലിംകൾ തന്നെയായിരുന്നു.' (വീരേന്ദ്രകുമാർ 1997:50). ഇത്തരം ചരിത്രവസ്തുതകളും ഇന്ത്യയുടെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമായിരുന്നു മുസ്‌ലിം സുൽത്താന്മാരുടെ കീഴിലുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന യാഥാർഥ്യവും മറന്നാണ് മധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ ഇസ്‌ലാമിക ഇന്ത്യ എന്ന സങ്കൽപനം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. പന്ത്രണ്ടാം ശതകം മുതൽ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നുപോന്ന മുസ്‌ലിം ഭരണാധികാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് തങ്ങളാവശ്യപ്പെടുന്നത് എന്ന് വിഭജനത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുന്ന കാലത്ത് ജിന്ന വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. 12-ാം ശതകം മുതൽ ആരംഭിച്ച മുസ്‌ലിം ഭീകരവാഴ്ച എന്ന ആശയം സവർക്കർക്കും ഹിന്ദു വർഗീയതയ്ക്കും പ്രിയപ്പെട്ട ഒരാശയമായിരുന്നുതാനും. ഫലത്തിൽ, 'മധ്യകാല ഇന്ത്യ

ഇസ്‌ലാമിനു പൂർണമായും കീഴ്പ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന ആശയം ഇരുവിഭാഗം വർഗീയവാദികൾക്കും ഒരേപോലെ സ്വീകാര്യമായിരുന്നു' (സുനിൽ 1999:79). കൊളോണിയൽ അധികാരികളും ചില യൂറോപ്യൻ ചരിത്രകാരന്മാരും നിർമിച്ചെടുത്ത ഈ തെറ്റിധാരണ ശക്തമായി നിലനിർത്തുകയാണ് 'വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും'.

പാഗനിസ മൗലികവാദം

ബഹുദൈവാരാധനയുടെ മഹത്വവും അതിലെ ജനകീയതയും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ആനന്ദ് നിരന്തരം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. (2001: 25, 28, 30, 32...) ശാഠ്യക്കാരനായ ഒരു കുട്ടിയെപ്പോലെ 'അതാണു നല്ലത്, അതാണു നല്ലത്' എന്നു വിളിച്ചുപറയുന്നു വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന പുസ്തകം.

'പുരാതന വിശ്വാസങ്ങളിലെല്ലാം പൊതുവായുള്ള ഒന്നാണ് വിഗ്രഹാരാധന'. 'പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങളിലെ ദൈവങ്ങളിൽ ഏറെയും മനുഷ്യർ അടുത്തറിയുന്ന പ്രാകൃതശക്തികൾ തന്നെയായിരുന്നു.' (പേജ് 27).

'പ്രാകൃതിക വിശ്വാസങ്ങളിലെ ദൈവങ്ങൾ പരസ്പരം നിഷേധിക്കുന്നില്ല.... ഈ അവസ്ഥ സമൂഹത്തിൽ വലിയൊരു തോതിൽ പ്ലൂറലിസത്തിന്റെ കാലാവസ്ഥയ്ക്കു വഴിയൊരുക്കുന്നു.'

'ദൈവങ്ങളുടെയും വിശ്വാസങ്ങളുടെയും ഒരുത്സവമാണു നാം ഹിന്ദുമതത്തിൽ കാണുന്നത്. പല പൂരങ്ങൾ മേളിക്കുന്ന ഒരുത്സവപ്പറമ്പാണത്.' (പേജ് 31). ഹിന്ദുമതം ഉത്സവമാണെന്നും പല പൂരങ്ങൾ മേളിക്കുന്ന മഹാഘോഷങ്ങളാണ് എന്നും നിരന്തരം ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് കൃതിയിൽ. ഉദ്ധരണികൾ എത്ര വേണമെങ്കിലും എടുക്കാം. (പേജ് 32, 33, 54...) പ്ലൂറലിസം, മാനവികത, നന്മ, തുറന്ന മനസ്സ് എന്നിവയുടെയെല്ലാം മഹത്വങ്ങൾ ഹിന്ദു സംസ്കാരങ്ങൾക്കുണ്ട് എന്ന് സമർഥിക്കാൻ തീവ്രമായി ശ്രമിക്കുന്നു. ഈ മാനവികതയുടെയും പ്ലൂറാലിറ്റിയുടെയും എതിർധ്രുവമാണ് ഈ കൃതിയിലെ ഇസ്‌ലാം. പ്രാകൃതരായ ഗോത്രവർഗജനതയുടെ, കൊള്ളക്കാരുടെ സംസ്കാരരാഹിത്യം!

'അറേബ്യയിൽ പരസ്പരം ആക്രമിച്ചും കൊള്ളയടിച്ചും കഴിഞ്ഞുപോന്ന വിവിധ ഗോത്രങ്ങളെ ഒരുമിപ്പിക്കുകയും അവർക്ക് സംസ്കൃതമായ സാമൂഹികജീവിതം പ്രദാനം ചെയ്യുകയുമായിരുന്നു മുഹമ്മദ്നബി......' (പേജ് 26).

ഇസ്‌ലാമിന് അതിന്റേതായ ചില സ്വഭാവസവിശേഷതകളുണ്ടായിരുന്നു. ആ സ്വഭാവങ്ങൾ ഒരു ലോകവീക്ഷണമാകാൻ ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടവയായിരുന്നില്ല. ആയതുമില്ല. മൗലികമായി ഇസ്‌ലാമിന്റെ വീക്ഷണം ഇന്നും ഗോത്രവീക്ഷണമാണ്. (പേജ് 110).

'അവരിൽ വ്യത്യസ്തമായ സെക്റ്റുകൾ ഉണ്ടാക്കുക എന്നത് സ്വാഭാവികമാണെന്നു മാത്രമല്ല, അനുവദനീയവും സ്വാഗതാർഹവുമാണ്. കാരണം വേറൊരു സിനാറിയോ ഈ അത്ഭുതമനുഷ്യസമുദായത്തിന് സങ്കൽപ്പിക്കുക പ്രയാസമാണ്.' (പേജ് 191)

ജനനാൽത്തന്നെ ഇസ്ലാം പ്രാകൃത ഗോത്രാചാരങ്ങളുടെയും അജ്ഞതയുടെയും അന്ധകാരത്തിന്റെയും മതമാണെന്നും അതിനു മോചനത്തിന്റെ മാർഗങ്ങളില്ല എന്നുമുള്ള മട്ടിലാണ് നിരീക്ഷണങ്ങൾ നീങ്ങുന്നത്. യൂറോപ്യൻ ക്രൈസ്തവ ആധുനികതയുടെ ഈ വീക്ഷണഗതി കടംകൊള്ളുന്ന സമകാല ഭാരതീയാവസ്ഥകളിൽ ഇത്തരമൊരു കൃതിക്ക് പ്രസക്തിയെന്ത് എന്ന് ആർക്കും സംശയം തോന്നാം, ഭയവും. 'കാലത്തിന്റെകൂടെ നിന്നില്ലെങ്കിൽ ഭാവിയെവിടെ' (പേജ് 332) എന്ന ചോദ്യം ഈ പുസ്തകത്തിനു നേരേതന്നെയാണ് ഉയരുന്നത്.

പാഗനിസം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള ആനന്ദിന്റെ ശ്രമങ്ങൾ വളരെ പഴയതാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: *'എടുത്തുപറയത്തക്ക വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളോ പ്രവാചകരോ ഇല്ലാത്ത ഒരു ആദിമ പാഗൻ വിശ്വാസം മാത്രമാണ് ഹൈന്ദവ വിശ്വാസം. തങ്ങളുടേതായ രീതികളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ബോധപൂർവം ഉപയോഗിക്കാൻ തുനിഞ്ഞവർ അവർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഉപനിഷത്തുകളും മറ്റു ഹൈന്ദവ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളും തെളിയിക്കുന്നു.....വെല്ലുവിളികൾ നേരിടേണ്ടി വരുമ്പോഴെല്ലാം സംഘർഷങ്ങൾ ഒഴിവാക്കാനും വിധിയിലേക്കു പിൻവലിയാനും അവർ ശ്രമിച്ചു. (1995: 166)'*

പാഗനിസം സ്ഥാപിക്കുന്ന അതേ വെമ്പലോടെ അതിനെയെതിർക്കുന്ന ഇസ്ലാമികദർശനങ്ങളെയും സമീപനങ്ങളെയും എതിർക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ആനന്ദ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥ

മഹാത്മാ ജ്യോതിറാവു ഫൂലെയുടെ സത്യശോധക്സമാജിനെ ഒരു ഹൈന്ദവനവീകരണപ്രസ്ഥാനമായാണ് ഈ കൃതിയിൽ കാണുന്നത്. (2001: 62). ഹിന്ദുസമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അതിക്രൂരമായ ജാതിവിവേചനങ്ങൾ ഇവിടെപ്പോലും പരിഗണനയിൽ വരുന്നില്ല. സമൂഹത്തിൽ പ്ലൂരാലിറ്റി നിലനിർത്തുന്ന ഒരു മഹത്തായ സംഗതിയാണു ജാതിവിവേചനം എന്ന മട്ടിലാണ് കൃതിയിലെ നിഗമനം. ജ്യോതിറാവു ഫൂലെയുടെ 'ഹൈന്ദവ പുനരുദ്ധാരണ' ശ്രമങ്ങളോടു തീവ്രമായി പ്രതികരിച്ചിരുന്ന ചിത്പവൻ ബ്രാഹ്മണനേതാവായിരുന്നു കേശവ ബലിറാം ഹെഡ്ഗേവാർ. ഈ ദലിത് ബഹുജൻ മുന്നേറ്റശ്രമങ്ങളോടുള്ള വിമുഖതയും ഒപ്പം ബംഗാളിൽ നിന്നു ലഭിച്ച ദേശീയതാവാദചിന്തകളുമെല്ലാം കൂടിയാകണം ആർ.എസ്.എസ് രൂപവത്കരണത്തിന് ഹെഡ്ഗേവാറിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. (ഉണിത്തിരി 2000:78). സർക്കാർസെൻ ബാസുദത്തയെ ഉദ്ധരിച്ച് എം.കെ മുനീറും (1999:50) ഇതു വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പിന്നോക്കക്കാരുടെ മുന്നേറ്റശ്രമങ്ങളിലുള്ള എതിർപ്പും മതദേശീയതാബോധവുംകൂടിച്ചേർന്നാണ് ആർ.എസ്.എസിന്റെ പിറവി.

ജാതിവിവേചനത്തിനെതിരായി എവിടെ നിന്നെങ്കിലും ശബ്ദമുയരുമ്പോൾ സകലശക്തിയുമുപയോഗിച്ച് അതിനെ തകർക്കാനും ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്താനുമുള്ള ശ്രമം എക്കാലത്തുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധ-ജൈന മതങ്ങളെ തച്ചുതകർത്തു പുറത്താക്കിയതും ദലിത് ബഹുജൻ വിഭാഗങ്ങളുടെ എല്ലാ മുന്നേറ്റശ്രമങ്ങളെയും കഴിയുന്നത്ര ചെറുത്തു തോൽപ്പിച്ചതും ഒടുവിൽ മണ്ഡൽ കമ്മീഷൻ റിപ്പോർട്ട് നടപ്പാക്കാൻ 1991-ൽ വി.പി. സിംഗ് സർക്കാർ തീരുമാനിച്ചപ്പോൾ രാജ്യമാകെ തീപിടിക്കുംവിധമുണ്ടായ വമ്പൻ കലാപങ്ങളും ദൃഷ്ടാന്തം.

എൺപതുകളിലും തൊണ്ണൂറുകളിലും അംബേദ്കർ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും പ്രയോഗത്തിന്റെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന ദലിത് ബഹുജൻ ശക്തികൾ ബ്രാഹ്മണ ശക്തികളെ നിഷ്കാസനം ചെയ്തുകൊണ്ട് പലതലങ്ങളിലും അധികാരം പിടിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തുടങ്ങി. ഉത്തർപ്രദേശിലെയും ബീഹാറിലെയും തിരഞ്ഞെടുപ്പുകളിൽ ഈ ധ്രുവീകരണം പ്രകടമായിത്തുടങ്ങിയിരുന്നു. രാജ്യമാകെത്തന്നെ ദലിത്വത്കരിക്കാനുള്ള ആദ്യത്തെ ശ്രമമായിരുന്നു മണ്ഡൽ സമരം (Kancha 1996). നിരവധി ബ്രാഹ്മണ യുവാക്കൾ സ്വയം ബലിയർപ്പിച്ച് മണ്ഡൽ കമ്മീഷൻ റിപ്പോർട്ടിനെ ചെറുക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇത്തരം നീക്കങ്ങളിലൂടെ ഹൈന്ദവസമൂഹങ്ങളിലെ ലംബമാനമായ അധികാരഘടന കീഴ്മേൽമറിയും എന്നനില വന്നപ്പോഴാണ് 1992-ൽ ബാബറി മസ്ജിദ് തകർക്കപ്പെട്ടത്.

ആന്ത്രപോളജിക്കൽ സർവേ ഓഫ് ഇന്ത്യയുടെ കണക്കനുസരിച്ച്, വേർതിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്ന 4635 ജനസമൂഹങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലുണ്ട്. ജൈവ സ്വഭാവങ്ങൾ, വേഷം, ഭാഷ, ദായക്രമം തുടങ്ങിയവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഈ വേർതിരിവ്. 25 ലിപി വ്യവസ്ഥകളും 325 ഭാഷകളും ആയിരക്കണക്കിന് ഭാഷാഭേദങ്ങളും ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നു. വംശസങ്കലനവും മറ്റു നിരവധി സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക കാരണങ്ങളും മൂലം ഇന്ന് ഇവയിൽ പലതും വേർതിരിച്ചറിയാൻ വയ്യാത്ത വിധമായിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ഈ വൈവിധ്യസമൃദ്ധി വലിയൊരളവോളം അന്നു മുതലിന്നോളം നിലനിൽക്കുന്നു -ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ രൂപത്തിൽ. ആര്യാധിനിവേശത്തിന്റെയും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെയും ഫലമായി ജാതിവ്യവസ്ഥ ഇവിടെ വിശാലാർഥത്തിൽ ഏതാണ്ടൊരു സംഘടിതക്രമമായിത്തീർന്നു. ഇതാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലെ പ്ലൂറാലിറ്റിക്കു കാരണം. സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അധികാരം കൈയാളിയ, ജനതയുടെ 15 ശതമാനം മാത്രമുള്ള മേൽജാതിക്കാർക്കൊഴികെ ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന കീഴ്ജാതിക്കാർക്ക് ഇപ്പറഞ്ഞ പ്ലൂറാലിറ്റികൊണ്ട് ഒരിക്കലും ഒരു നേട്ടവുമുണ്ടായിട്ടില്ല. ഈ വിവേചനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനുള്ള പുത്തനൊരുപായമായിട്ടേ ആനന്ദിന്റെ പാഗനിസമഹത്വവാദം ഫലത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുകയുള്ളൂ. തത്വത്തിൽ ഒരുപക്ഷേ, അതങ്ങനെയല്ലായിരിക്കാമെങ്കിലും. അസമത്വങ്ങളുടെയും മേൽക്കോയ്മയുടെയും ഈ സാമൂഹിക ഭൂമികയിലാണ് ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ബുദ്ധ-ജൈന മതങ്ങൾ തെഴുത്തുവളർന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ സാമൂഹിക അധികാരക്രമത്തെ ബുദ്ധജൈന മതങ്ങൾ തകർത്തുകളഞ്ഞു. 'ബുദ്ധജൈന മതങ്ങളുടെ കാതലായ ആയുധമായ സർവസാഹോദര്യത്തെ, സ്വയം ജാതിവ്യ

വസ്ഥ മറികടന്നുകൊണ്ടോ അതിൽ അയവു വരുത്തിക്കൊണ്ടോ ഹിന്ദുക്കളും സ്വീകരിച്ചു' എന്ന് ആനന്ദ് (2001:35).

ജാതിവ്യവസ്ഥ തകർക്കുന്ന ഒരു സംഗതിയേയും വളരാൻ ഇവിടത്തെ സവർണ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല എന്ന ചരിത്രയാഥാർഥ്യത്തെ മറച്ചുവെയ്ക്കുകയാണ് ഇവിടെ. ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ തകർച്ച തന്നെ നല്ല ഉദാഹരണം. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ പ്ലൂറാലിറ്റി നിലനിന്നത് ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാത്ത അധികാരത്തിനു കീഴിൽ മാത്രമായിരുന്നു.

ഇതിഹാസ പുരാണങ്ങളിലും ബഹുദൈവാരാധനയിലുമാണ് ആനന്ദിന്റെ ഹിന്ദുസ്വത്വസങ്കൽപനം മുഖ്യമായും ഊന്നുന്നത്. 'ഹൈന്ദവ ഇതിഹാസങ്ങളിൽ അന്തർലീനമായിക്കിടക്കുന്ന മാനവികതയും ഒന്നിനെയും മുഴുവനായി തെറ്റായോ ശരിയായോ വിധിക്കുന്നതിൽ അവ കാണിക്കുന്ന മടിയും വിശദീകരിക്കുന്ന' തന്റെ ലേഖനത്തെക്കുറിച്ച് ആനന്ദ് പറയുന്നുണ്ട് (പേജ് 324). ഇപ്പറഞ്ഞ ഹൈന്ദവ ഇതിഹാസങ്ങളിൽ ജാതീയ ആധിപത്യത്തിന്റെ ഗൂഢ രാഷ്ട്രീയം പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നന്വേഷിക്കാൻ പക്ഷേ തെല്ലും ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. ബ്രാഹ്മണസൈദ്ധാന്തികരായ മനു, വ്യാസൻ, വാല്മീകി തുടങ്ങിയവർ ബ്രാഹ്മണിത്തശക്തികളുടെ താത്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി ഈ ജാതിസമൂഹങ്ങളുടെ ഘടന നിർമിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു എന്ന് കാഞ്ച ഐലയ്യ (1996) വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണാധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ വേണ്ടി ദലിത്, പിന്നോക്ക, ആദിവാസി ദൈവങ്ങളെ 'കുട്ടിദൈവ'ങ്ങളായി അംഗീകരിച്ച് ഒരു 'സമ്മതവ്യവസ്ഥ' രൂപപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു എന്ന് ഐലയ്യ. വലിയ ജാതിവിഭാഗമായിരുന്ന യാദവരെ ഈ സമ്മതവ്യവസ്ഥയിലുൾച്ചേർത്തു നിർത്തുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു ശ്രീകൃഷ്ണനു ലഭിച്ച പരമപദവി. ശ്രീകൃഷ്ണനനും വ്യാസനും വാല്മീകിയും രചിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെല്ലാം ബ്രാഹ്മണാധീശത്വ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണപാലനത്തിനായി ക്ഷത്രിയർ അധികാരം കൈയാളുന്നു. സാക്ഷാൽ ശ്രീകൃഷ്ണനുപോലും ഒരു അധികാരവംശം സ്ഥാപിക്കാനായില്ല. ശ്രീരാമന്റെ കീഴാളവിരോധം കുപ്രശസ്തമാണല്ലോ. വീർ സവർക്കർ രത്നഗിരിയിൽ സ്ഥാപിച്ച പതിതപാവന മന്ദിറിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാകർമം നിർവഹിക്കാൻ ദലിതനെ വിളിച്ച നടപടി ജാതീയതയെ ചെറുക്കാനുള്ള ശ്രമമായാണ് ഈ കൃതിയിൽ കാണുന്നത്. ഇത് ശിശുസഹജമായ നിഷ്കളങ്കതയോ അതോ ചരിത്രയാഥാർഥ്യങ്ങളിലേക്കു കണ്ണുതുറന്നുനോക്കാനുള്ള മടിയോ?

പ്രീണന രാഷ്ട്രീയം

വർഗീയപ്രീണനങ്ങളിലൂടെ വോട്ട് ആകർഷിക്കാനുള്ള രാഷ്ട്രീയക്കാരുടെ കുതന്ത്രങ്ങളാണ് ആധുനിക ഇന്ത്യയിൽ സാമുദായിക സ്പർധ വളർത്തിയ മുഖ്യ കാരണം. ഷാബാനു കേസിലും മന്ദിർമസ്ജിദ് വിവാദത്തിലും രാജീവ്ഗാന്ധി സർക്കാർ (1984–'89) കൈക്കൊണ്ട നിലപാടുകൾ ഉത്തമ ദൃഷ്ടാന്തം. വിവാദം ജ്വലിച്ചുനിന്ന വേളയിലാണ് 1986 ഫെബ്രുവരിയിൽ ബാബരി

മസ്ജിദിന്റെ കവാടങ്ങൾ ഹിന്ദുക്കൾക്കു തുറന്നുകൊടുക്കാൻ സർക്കാർ തീരുമാനിച്ചത്.

ഷാബാനു കേസിൽ മുസ്‌ലിം മൗലികവാദികളെ പ്രീണിപ്പിക്കാനുള്ള ജീവനാംശബിൽ പാസാക്കി 15 ദിവസം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഹിന്ദുമൗലികവാദികളെ സുഖിപ്പിക്കാനായി ബാബരിമസ്ജിദ് അവർക്കു തുറന്നുകൊടുത്തു. കുടത്തിൽ നിന്ന് രണ്ട് ദുർഭൂതങ്ങൾ! ഇതിൽനിന്നു കരുത്തുൾക്കൊണ്ട് 1989 ജൂൺ 11ന് ബി ജെ പി കുപ്രസിദ്ധമായ പലാംപൂർ പ്രമേയം അംഗീകരിച്ചു. 'ഈ രാജ്യത്തെ ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ, ഹിന്ദുക്കളുടെ വികാരങ്ങൾ മാനിക്കപ്പെടണമെന്നും തർക്കസ്ഥലം ക്ഷേത്രനിർമാണത്തിനായി ഹിന്ദുക്കൾക്കു കൈമാറണമെന്നും മസ്ജിദ് മറ്റെവിടെയെങ്കിലും മാറ്റിസ്ഥാപിക്കണം' എന്നുമായിരുന്നു പ്രമേയം. തുടർന്നുണ്ടായ സംഭവങ്ങൾ സുവിദിതമാണല്ലോ.

ബാബരിമസ്ജിദ് പ്രശ്നത്തിന് മതവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ല എന്നും അതൊരു രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നമാണ് എന്നുമുള്ള സുഷമാസ്വരാജിന്റെ പ്രസ്താവനകൾ നൂറാണി (2000:10) ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അധികാരരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വഴിയിൽ രാമനും ഗണേശനുമെല്ലാം നിമിത്തങ്ങൾ മാത്രം!

ഹിന്ദു, മുസ്‌ലിം മൗലികവാദികൾ ഒരുപോലെ കൊണ്ടാടിയ ഒരു പ്രധാന സംഭവമാണ് ഷാബാനു കേസിലെ വിധി. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലിം സമൂഹം ഒറ്റക്കെട്ടായി ഈ വിധിയെ എതിർത്തു എന്ന മട്ടിലാണ് ആനന്ദിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ. മുസ്‌ലിം തീവ്രവാദം വളർത്തുന്നതിനും ഇസ്‌ലാം ഇവിടെ അപകടത്തിലാണെന്നു പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനും ഷാബാനു കേസ് നന്നായി ഉപയോഗിക്കാൻ ഇസ്‌ലാമിക മൗലികവാദികൾക്കു കഴിഞ്ഞു. മുസ്‌ലീങ്ങൾ രാജ്യത്തെ നിയമവ്യവസ്ഥയെത്തന്നെ ചോദ്യംചെയ്യുകയാണെന്നും രാജ്യത്തോട് അവർക്കു കൂറില്ല എന്നും പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ഹിന്ദു മൗലികവാദികളും ഈ കേസ് ഉപയോഗിച്ചു. (Vibhuti Patel 1995:141-4) മതത്തിന്റെ പേരിൽ സുപ്രീംകോടതി വിധി പോലും ലംഘിക്കാം എന്ന കീഴ്‌വഴക്കമാണ് ഇസ്‌ലാമിക മൗലികവാദികളുണ്ടാക്കിവെച്ചത്. ഇസ്‌ലാമിക നിയമപ്രകാരം വിവാഹമോചിതയായ ഷാബാനുവിന് ആജീവനാന്തം ജീവനാംശത്തിനർഹതയുണ്ട് എന്നു വിധിച്ചുകൊണ്ട് സുപ്രീംകോടതി പുറപ്പെടുവിച്ച ഉത്തരവാണ് വിപ്ലവമുണ്ടാക്കിയത്. 1985 ഏപ്രിൽ 23നായിരുന്നു വിധി. സുപ്രീംകോടതി വിധിന്യായത്തിൽ ഖുറാനെ വിമർശിച്ചു എന്നും മുസ്‌ലിം വ്യക്തിനിയമത്തിനു വിരുദ്ധമായി വിവാഹമോചിതയ്ക്ക് ആജീവനാന്ത ജീവനാംശം അനുവദിക്കുന്നത് ഇസ്‌ലാമികനിയമങ്ങളുടെ ലംഘനമാണ് എന്നും മൗലികവാദികൾ വാദിച്ചു. ഈ വിധിക്കെതിരെ പ്രതികരിച്ചത് ഒരു ഏകശിലാത്മക ഇസ്‌ലാം ആയിരുന്നില്ല. വലിയൊരു വിഭാഗം മുസ്‌ലീങ്ങൾ മൗലികവാദികളെ എതിർക്കുകയും കോടതിവിധി മാനിക്കപ്പെടണം എന്നു വാദിച്ച് രംഗത്തെത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

ഈ കേസ് നടക്കുമ്പോൾ സുപ്രീംകോടതിയിൽ സമാനമായ 17 കേസുകൾകൂടി ഉണ്ടായിരുന്നു. ഷാബാനുവിന് അനുകൂലവിധി ലഭിച്ചതിനെത്തുടർന്ന് ഗുജറാത്തിലെ ഗോധ്റയിൽ മാത്രം 84 ബോറാ മുസ്‌ലിം സ്ത്രീകൾ ജീവനാം

ശകേസുമായി കോടതിയിലെത്തി. ഗോവയിൽ റഷീദാ മുസാവർ എന്ന 26-കാരിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ആയിരക്കണക്കിനു മുസ്‌ലിം സ്ത്രീകൾ ഏകീകൃത സിവിൽകോഡിനുവേണ്ടി രംഗത്തുവന്നു. വോട്ടുബാങ്കിൽ മാത്രം കണ്ണുനട്ട് ന്യൂനപക്ഷപ്രീണനം നടത്തിയ ഭരണാധികാരികളും ചില സെക്യുലർ രാഷ്ട്രീയ കക്ഷികളുമാണ് ഇവിടെ മതമൗലികവാദികൾക്കു വളംവെച്ചത്. ഇസ്‌ലാമോ സാധാരണക്കാരായ മതവിശ്വാസികളോ അല്ല.

മതദേശീയത

പൂർവകാല ഭാരതത്തിന്റെ ദാർശനികമഹിമകളും 'നഷ്ടപ്രദേശങ്ങൾ വീണ്ടെടു'ക്കുന്നതിന്റെ പ്രാധാന്യവും (ആനന്ദ്:1999) ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചാണ് ഹിന്ദു ദേശീയവാദികൾ പടഹമുയർത്തുന്നത്. രാഷ്ട്രം എന്ന നിലയിൽ പാക്കിസ്ഥാനെയും മതം എന്ന നിലയിൽ ഇസ്‌ലാമിനെയും തങ്ങളുടെ അന്യമായി കൽപ്പിച്ച് അവർ നടത്തുന്ന നീക്കങ്ങൾതന്നെയാണ് വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന കൃതിയിലുമുള്ളത്.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രം മതദേശീയതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഹൈന്ദവവാദ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി വ്യാപകമായി കൂടിക്കലർന്നിരുന്നു. 1885 -ൽ രൂപീകൃതമായ ഇന്ത്യൻ നാഷനൽ കോൺഗ്രസ് തന്നെ 'ഹൈന്ദവ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഒരു 'ടാക്കിങ്ക്ലബ്' മാത്രമാണ്' എന്നായിരുന്നു പല മുസ്‌ലിം നേതാക്കളുടെയും അഭിപ്രായം. (എംസി 1990:39)

20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ബംഗാളിലെയും മഹാരാഷ്ട്രത്തിലെയും ദേശീയതാവാദികൾ കോൺഗ്രസിൽ പിടിമുറുക്കി. രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിനു പോരാടിയ ശിവജിയെ ഹിന്ദുക്കളുടെയും ഭാരതത്തിന്റെയും അഭിമാനസംരക്ഷകനായി ചിത്രീകരിച്ചു മറാത്തി നേതാക്കൾ. ഈ അഭിപ്രായം തന്നെയാണ് ആനന്ദിനുമുള്ളത് (പേജ് 282). മഹാരാഷ്ട്രയിലും ബംഗാളിലും 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുണ്ടായ ഹിന്ദു നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ് ഭാരതത്തിൽ മതദേശീയതയ്ക്കു തുടക്കമിടുന്നത്. ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിലേക്ക് ആയിരക്കണക്കിനു പ്രവർത്തകരെ തോറ്റിയുണർത്തിയതും ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ തന്നെ. ഈ കൃതി ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്ന നാലു സമാജങ്ങളിൽ-ആര്യസമാജ്, ബ്രഹ്മസമാജ്, പ്രാർഥനാ സമാജ്, സത്യശോധക് സമാജ് -ഒരുപക്ഷേ, സത്യശോധക് സമാജ് ഒഴികെ മറ്റെല്ലാറ്റിന്റെയും പ്രവർത്തനങ്ങൾ മതദേശീയതാവാദത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതുതന്നെയായിരുന്നു. ഹൈന്ദവ ആധ്യാത്മികതയിലാകൃഷ്ടയായി കൊൽക്കത്തയിലെത്തി രാമകൃഷ്ണ മിഷൻ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന സിസ്റ്റർ നിവേദിത (മാർഗരറ്റ് നോബിൾ) യുടെ പോലും അഭിപ്രായങ്ങൾ ഈ ഹിന്ദു ദേശീയതാവാദത്തിന് അനുകൂലമായിരുന്നു. 'മുഹമ്മദീയരുമായി സംഘട്ടനമുണ്ടായിടത്തെല്ലാം സുസംഘടിതമായ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന് അടിസ്ഥാനമിടപ്പെട്ടു. മുസ്‌ലിംകളുമായി സമ്പർക്കമില്ലാതിരുന്ന തെക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ ദേശീയത കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ഈ ആത്മീയശക്തിക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. ചൈതന്യന്റെ ബംഗാളിലെപ്പോലെ ഈ

സമ്പർക്കം യുദ്ധത്തിൽ കലാശിക്കാതിരുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ ദേശീയത സുപ്തമായിരുന്നതേയുള്ളൂ' (1990:174) എന്നാണ് സിസ്റ്റർ നിവേദിതയുടെ അഭിപ്രായം. ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനത്തിൽ മുൻപന്തിയിൽ നിന്ന നേതാക്കൾ തന്നെയാണ് അത് മതദേശീയപ്രസ്ഥാനമാക്കി പരിവർത്തിപ്പിച്ചത്. ബംഗാളിലെ ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ച് പീറ്റർ ഹീഹ്സ് വിശദമായി പഠിച്ചിട്ടുണ്ട് (Heehs:1998). 'ദേശീയത ദൈവദത്തമായ ഒരു മതമാണെന്നായിരുന്നു' അരവിന്ദഘോഷ് പറഞ്ഞത് (Heehs 1998:17). ഭാരതത്തെ മാതാവായി കാണുകയും ഭാരത്മാതാ എന്നു സംബോധന ചെയ്യുകയുമായിരുന്നു മതദേശീയവാദികളുടെ രീതി. ഇതേ ചിന്താഗതി അഭയാർത്ഥികളിൽ കാണാം: ഹിന്ദുക്കൾക്ക് 'ഹിമവാനിലേക്കുള്ള തീർഥയാത്രയും ഗംഗാസ്നാനവുമൊക്കെ അമ്മാവനിലേക്കോ അമ്മയിലേക്കോ ഉള്ള മടക്കമാണ്. (1995:166).'

കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ സൃഷ്ടി

കൊളോണിയൽ ഭരണകാലത്തു സ്ഥാപിതമായ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയാണ് ഇവിടെ വംശീയ സാമുദായിക വാദങ്ങൾക്കു തുടക്കമിടുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാറിന്റെ ഭരണനയങ്ങൾ ഇവിടത്തെ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികനില തകിടം മറിച്ചു. കൊളോണിയൽ അധികാരികൾ ഏർപ്പെടുത്തിയ പെർമനന്റ് സെറ്റിൽമെന്റ് ഭൂവ്യവസ്ഥ മൂലം മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കും പിന്നോക്കജാതി ഹിന്ദുക്കൾക്കും സ്വത്തിലും സമ്പത്തിലും വ്യാപകമായ നഷ്ടമുണ്ടായി. പഴയ സുൽത്താന്മാരുടെയും രാജാക്കന്മാരുടെയും കാലത്ത് കരംപിരിവുകാരായിരുന്ന സവർണഹിന്ദുക്കൾ ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥരാണെന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് നിയമം വിധിച്ചു. മുസ്‌ലീങ്ങളോട് വിമുഖത പുലർത്തിയ ഇംഗ്ലീഷുകാർ ഉദ്യോഗസ്ഥതലത്തിലും ഭരണതലത്തിലും ഹിന്ദുക്കളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. സൈന്യത്തിൽ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സ്ഥാനം ചെറുതായി. ഭരണതലത്തിലും അധികാരഘടനയിലും കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനുവേണ്ടി നാഗരിക മുസ്‌ലീങ്ങൾ നിലകൊണ്ടു. ഇത്തരത്തിൽ അധികാരത്തിനും സമ്പത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ശ്രമമാണ് പാക്കിസ്ഥാന്റെ പിറവിക്കു വഴിതെളിച്ചതെന്ന് പ്രശസ്ത പാക്കിസ്ഥാനി സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ഹംസ അൽവിയെ ഉദ്ധരിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട് അസ്ഗർ അലി എൻജിനീയർ (1995:13-21).

വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന കൃതിയിലാകട്ടെ, സാമൂഹിക പ്രശ്നങ്ങളെയെല്ലാം വിസ്മരിക്കുകയാണ്. എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളെയും മതപരമായി മാത്രമാണ് സമീപിക്കുന്നത്. മുഹമ്മദ് അലി ജിന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ഏകവക്താവായിരുന്നു എന്നും ഗാന്ധിജി ഹിന്ദുക്കളുടെ വക്താവായിരുന്നു എന്നും പറയുമ്പോൾ (പേജ് 79) ഒരു സംഗതിയെയും മതാതീതമായി കാണാൻ താത്പര്യമില്ല എന്നു വ്യക്തമാക്കുകയാണ് കൃതി.

എൺപതുകളിലെ സിഖ് തീവ്രവാദപ്രവർത്തനങ്ങൾ കേവലം മതപരമായിരുന്നു എന്നാണ് കൃതിയിലെ നിലപാട്. സാമ്പത്തിക-സാമൂഹിക കാരണങ്ങളാണ് ആ പ്രശ്നത്തിനു പിന്നിൽ എന്ന അഭിപ്രായത്തെ കൃതി പരിഹ

സിക്കുകയാണ്: 'ഖലിസ്ഥാൻ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി ഇടതുപക്ഷ ബുദ്ധിജീവികൾ കൈക്കൊണ്ട നിലപാട്, അതു ഹരിതവിപ്ലവത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായിരുന്നു എന്നാണ്. പഞ്ചാബിലെ കർഷകർക്ക് അവരുടെ ഉത്പന്നങ്ങൾക്ക് അർഹിക്കുന്ന വില കിട്ടാഞ്ഞതിലുള്ള പ്രതിഷേധം!' (പേജ് 323). വംശീയമോ സാമുദായികമോ ആയ പ്രശ്നങ്ങൾക്കൊന്നും സാമ്പത്തികവും സാമുദായികവുമായ ഒരു തലവും ഉണ്ടാവുകയേയില്ല എന്ന ഇത്തരം നിലപാട് അത്ഭുതകരമാണ്. പഞ്ചാബിൽ പ്രശ്നപരിഹാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി സർക്കാർ പ്രഖ്യാപിച്ച പ്രത്യേക വികസനപദ്ധതികളും കാർഷിക-വ്യവസായ പദ്ധതികളും നമുക്കറിവുള്ളതാണല്ലോ. ഇന്ത്യയിലെ വർഗീയവാദത്തിനും കലാപങ്ങൾക്കും കാരണമായ ഇത്തരം സാമൂഹിക സംഗതികളെക്കുറിച്ച് ബിപിൻചന്ദ്രയും (1992) അസ്ഗർ അലി എൻജിനീയറും (1995) വിശദമായ പഠനങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്.

മുസ്ലീങ്ങൾ ന്യൂനപക്ഷമായത്

മുഹമ്മദ് ഗസ്നി, ഔറംഗസീബ് തുടങ്ങി ചില ഭരണാധികാരികളുടെ കാലത്തുമാത്രമേ ഇവിടെ ജനതയെ ഹിന്ദുവും മുസ്ലീമുമായി വേർതിരിച്ചു കണ്ടിരുന്നുള്ളൂ. മിക്ക സുൽത്താന്മാരുടെയും കാലത്ത് ജസിയ എന്ന മതനികുതിക്ക് പ്രാധാന്യമൊട്ടുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അത്യപൂർവം ഭരണാധികാരികളേ നിർബന്ധമായി അതു പിരിച്ചെടുത്തുള്ളൂ. ഇന്ത്യയുടെ വിശാലമായ ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലയിൽ ചെറിയ ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ ചെറിയ കാലഘട്ടങ്ങളിൽ മാത്രമേ ജനത മതാടിസ്ഥാനത്തിൽ എണ്ണപ്പെട്ടിരുന്നുള്ളൂ എന്നർഥം. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ വരവോടെയാണ് ഈ വേർതിരിവിന് ആധികാരികത കൈവരുന്നത്. 1872ൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ആദ്യമായി ഇന്ത്യയിൽ സെൻസസ് എടുത്തു. ഈ സെൻസസാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ട് ഇന്ത്യയിലെ ജനതയെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ അന്വേഷണങ്ങൾക്കും വഴികാട്ടിയത്. ഹൈന്ദവവേദശാസ്ത്രങ്ങളെ ആധാരമാക്കി ജനതയെ പൂർണമായും ജാതീയമായി വേർതിരിച്ചു. അതിലുപരി ഈ ജാതികളെയെല്ലാം ലംബമാനമായി സാമൂഹിക അധികാരഘടനയിൽ കണ്ണിചേർത്തു. ജാതിവ്യവസ്ഥ മുമ്പും നിലനിന്നിരുന്നു എന്നതിലാർക്കും തർക്കമില്ല. എന്നാൽ, അതിന്റെ ഘടന കിറുകൃത്യമായി എഴുതിയുണ്ടാക്കിയതും ദൃഢമായി ഉറപ്പിച്ചതും ജാതീയതയ്ക്ക് അഖിലഭാരത പ്രസക്തി നൽകിയതും ഈ സെൻസസാണ്. മുസ്ലിം, ക്രിസ്ത്യൻ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങളൊഴികെ മറ്റെല്ലാവരും ഹിന്ദുക്കളാണെന്നു തീരുമാനിച്ചതും ഇതിലൂടെയാണ്. മുസ്ലീങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ 'ന്യൂനപക്ഷമാണ്' എന്ന കണ്ടെത്തലാണ് സുപ്രധാനമായൊരു വസ്തുത. സെൻസസിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഹിന്ദു, മുസ്ലിം നിയമങ്ങളും ആവിഷ്കരിച്ചു ഇംഗ്ലീഷുകാർ. ഇന്ത്യൻ ജനതയിൽ ഇതുമൂലമുണ്ടായ മതപരമായ വേർതിരിവുകൾ ആഴത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട് പീറ്റർ വാൻഡെർ വീർ (2000: 19-25).

ഈ സെൻസസിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇന്ത്യൻ ഭരണവ്യവസ്ഥയിൽ മൂന്നിലൊന്നു പ്രാതിനിധ്യം വേണമെന്ന് മുസ്ലിംലീഗ് ആവശ്യപ്പെട്ടത്. ജനതയെ ജാതി, മത അടിസ്ഥാനത്തിൽ വേർതിരിച്ച് ജീവിതത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും സകലതലങ്ങളിലും ഭിന്നിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു കൊളോണിയലിസം. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു സാമൂഹികപ്രശ്നവും വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന പുസ്തകത്തിന്റെ പരിഗണനയിൽ പോലുമില്ല. ഇസ്ലാമിന്റെ ഏകദൈവാരാധനയും ഗോത്രസ്വഭാവവും ഹിന്ദുസമൂഹങ്ങളുടെ ബഹുസ്വരതയോട് അവ പുലർത്തിയ അസഹിഷ്ണുതയും അകൽച്ചയുമാണ് എല്ലാ മൗലികവാദ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും കാരണമെന്ന് പുസ്തകം വിധിയെഴുതുന്നു.

കേരളത്തിൽ

കേരളീയ ജനസമുദായങ്ങളെ പുരോഗതിയിലേക്കുണർത്തിയ 'നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കാറ്റ് മുസ്ലിംസമുദായത്തെ സ്പർശിക്കാതെ കടന്നുപോയി' (പേജ് 265) എന്നാണ് ആനന്ദിന്റെ നിരീക്ഷണം. വക്കം മൗലവിയെയും മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹ്മാനെയും പോലുള്ളവരുടെ ശ്രമങ്ങളൊന്നും പരിഗണിക്കുന്നേയില്ല. മലബാർ കലാപത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിലയിരുത്തലുകളാകട്ടെ, അമ്പരപ്പിക്കുന്നവയാണ്, അക്ഷന്തവ്യവും.

ഇന്ത്യക്കുനേരെ ഒരു അഫ്ഘാൻ ആക്രമണമുണ്ടാവുകയാണെങ്കിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ അവരുടെ കൂടെചേർന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിനെതിരെ പൊരുതും എന്ന മുഹമ്മദാലി ജിന്നയുടെ പ്രസ്താവനയെ തുടർന്നാണത്രെ മലബാറിൽ കലാപം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത് (പേജ് 232). ഖിലാഫത്തു പ്രസ്ഥാനമാണ് ഇവിടെ വൈരം ആളിപ്പടർത്തിയതെന്നും കൃതിയിൽ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ തെക്കേ മലബാർ പ്രശ്നഭൂമിയായിരുന്നു. ചെറുകിട കർഷകരും ഭൂവുടമകളുമായിരുന്ന മുസ്ലീങ്ങളും പിന്നോക്ക ജാതി ഹിന്ദുക്കളും ബ്രിട്ടീഷ് നിയമങ്ങൾമൂലം ഭൂരഹിതരായ പാട്ടക്കുടിയാന്മാരായി. ഇതിനെത്തുടർന്ന് കർഷകസമൂഹത്തിലുണ്ടായ കലാപങ്ങളാണ് പല കാലത്ത് പല രൂപത്തിൽ ഇവിടെയെങ്ങും പ്രകടമായത്. പഴശ്ശികലാപം അടിച്ചമർത്തിയ ശേഷം ബ്രിട്ടീഷധികാരികൾ നേരിട്ട ആദ്യത്തെ മുഖ്യലഹള 1812 ഏപ്രിലിൽ കിഴക്കേ വയനാട്ടിലുണ്ടായ കർഷകലഹളയാണ്. ഗവൺമെന്റ് ഭൂനികുതി പണമായി പിരിച്ചെടുത്തതും പിരിവുകാരായ ഉദ്യോഗസ്ഥർ കർഷകരെ പാട്ടത്തിന്റെ പേരിൽ പിടിച്ചുപറിച്ചതുമാണ് കുഴപ്പങ്ങൾക്കു കാരണം (ലോഗൻ 2000: 612). '1832 നടുത്ത് കാർഷികോത്പന്നങ്ങളുടെ വിലകൾ പ്രകടമായി വർധിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഉയർന്ന ലാഭം പങ്കുവെയ്ക്കുന്നതു സംബന്ധിച്ച് ജന്മിയും കൃഷിക്കാരും തമ്മിലുള്ള ഉരസലും വർധിച്ചു. ജന്മിയാകട്ടെ, മണ്ണിന്റെ പരമാധികാരം തനിക്കാണെന്ന റോമൻ സങ്കൽപ്പം കോടതികൾ ശരിവെച്ചതുകാരണം, വഴങ്ങിക്കൊടുക്കാൻ വിസമ്മതിച്ച കൃഷിക്കാരെ കൂട്ടത്തോടെ ഒഴിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇതിനു ശേഷമാണ് അസംതൃപ്തരായ കൃഷിക്കാരിൽ അസ്വസ്ഥതകൾ ആരംഭിച്ചത്. ആദ്യത്തെ മാപ്പിള ലഹള 1836 നവംബർ 26ന് നടന്ന കാര്യം ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമായിത്തീരുന്നു' (ലോഗൻ 2000:636). ഇതാണ് മലബാർ കലാപത്തിന്റെ തുടക്കം, മൂലകാരണവും. 1852-ൽ മലബാറിലെ പ്രശ്ന

ങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ തോമസ് ലാംസൺ സ്ട്രേഞ്ചിനെ ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാർ നിയോഗിച്ചു. പ്രശ്നം മതപരമാണെന്നും മാപ്പിളമാർ കലാപകാരികളാണെന്നു മായിരുന്നു സ്ട്രേഞ്ചിന്റെ കണ്ടെത്തൽ. മലബാറിൽ സർക്കാരുദ്യോഗസ്ഥരായി ഹിന്ദുക്കളെ മാത്രമേ നിയമിക്കാവൂ എന്ന് സ്ട്രേഞ്ച് നിർദേശിച്ചു. എന്നാൽ ഈ വാദഗതി ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാർ തള്ളിക്കളഞ്ഞത് ലോഗൻ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

1855 സെപ്തംബർ 12ന് മലബാറിലെ പ്രശസ്തനായിരുന്ന കലക്ടർ കൊനോലിയെ വെട്ടിക്കൊന്നു. ജയിൽ ചാടിയെത്തിയ വാളാശ്ശേരി ഏമാലുവും പുലിയാകുന്നത്ത് തേനുവുമായിരുന്നു പ്രതികൾ. ഈ സംഭവത്തെ തുടർന്ന് തെക്കേ മലബാറിലെ ഒൻപതു താലൂക്കുകളിൽ മാപ്പിളമാർക്കു കൂട്ടപ്പിഴ ചുമത്തി. ബ്രിട്ടീഷുകാരും മാപ്പിളമാരുമായി കടുത്ത വിദ്വേഷം വളർത്തിയ സംഭവങ്ങളാണിത്. നീറിനീറി വന്ന ഈ വിദ്വേഷം വർധിച്ചുവരുന്നതിനിടയിലാണ് ഖിലാഫത്തു പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിക്കുന്നത്. ഖിലാഫത്തിൽ ആകൃഷ്ടരായ മാപ്പിളമാർ വിമുക്തഭടന്മാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സൈനിക പരിശീലനം ആരംഭിച്ചു. നിലമ്പൂർ രാജാവിനോടും മറ്റു പ്രാദേശിക ജന്മിമാരോടും ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥരോടും കലാപകാരികൾ സ്വാഭാവികമായും വിദ്വേഷം വെച്ചുപുലർത്തി. ഈ കലാപനീക്കങ്ങൾ അടിച്ചമർത്താൻ ബ്രിട്ടീഷ് പട്ടാളക്കാർ നടത്തിയ കിരാതവാഴ്ചയും അതിനിടെ, മാപ്പിളമാർ നടത്തിയ ദുർബലമായ ചെറുത്തുനിൽപ്പുമാണ് മലബാർ കലാപം. തെക്കേ മലബാറിൽ സ്വതന്ത്ര മുസ്‌ലിം രാജ്യം സ്ഥാപിക്കാൻ നടത്തിയ നീക്കമായാണ് 'വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും' ഇതിനെ കാണുന്നത്. സർവായുധസജ്ജരായ ബ്രിട്ടീഷ് പട്ടാളത്തോടു ചെറുത്തുനിൽക്കാൻ നാട്ടുകാരായ ലഹളക്കാർക്ക് എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. വിമുക്തഭടന്മാരിൽ നിന്നു കിട്ടിയ പരിശീലന നിർദേശങ്ങൾ മൂലം പാലങ്ങളും റെയിൽപ്പാളങ്ങളും തകർത്തിട്ടിരുന്നു. അതിനാൽ പട്ടാളം എത്തിച്ചേരാൻ വൈകി. ഇക്കാരണത്താലാണ് കലാപകാരികൾക്ക് ഏതാനും ദിവസം വിജയിച്ചു നിൽക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്. ലഹളക്കാലത്ത് പ്രാദേശിക കോൺഗ്രസ് നേതൃത്വം കൈക്കൊണ്ട നടപടികളെ രൂക്ഷമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട് 1935-ൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ചരിത്രമെഴുതിയ ബാരിസ്റ്റർ എ. കെ. പിള്ള (പിള്ള: 1982).

ഇതിൽ ഹിന്ദു-മുസ്‌ലിം വിദ്വേഷം ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നും ലഹളക്കാലത്തു സർക്കാരിനോടൊപ്പം ചേർന്ന ഹിന്ദുക്കളോട് സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടാകാവുന്ന വിദ്വേഷം മാത്രമാണ് അന്നുണ്ടായതെന്നും കോഴിപ്പുറത്തു മാധവമേനോനും കെ. മാധവൻനായരും കെ. കോയട്ടി മൗലവിയും കെ. പി. കേശവമേനോനും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (പൊറ്റെക്കാട്ട് 100-117). ചെറിയ തോതിലാണെങ്കിലും കർഷകരായ ഹിന്ദുക്കളും മാപ്പിളലഹളയിൽ പങ്കെടുത്തിരുന്നു എന്നു കോയട്ടി മൗലവി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. വാഗൺ ട്രാജഡിയിൽ കൊല്ലപ്പെട്ട 70-ഓളം പേരിൽ അഞ്ചുപേർ ഹിന്ദുക്കളായിരുന്നു.

കേരളചരിത്രത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ പഠനങ്ങൾ നടന്ന സംഭവമാണ് മാപ്പിളലഹള. ഇന്നും നിരവധി പഠനങ്ങൾ നടക്കുന്നു. കെ.എൻ. പണിക്കരുടേ

തുൾപ്പടെയുള്ള (Panikkar: 2001) ആധികാരിക പഠനങ്ങളോടുപോലും മുഖം തിരിച്ചുനിൽക്കുന്ന സമീപനമാണ് വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന കൃതിയിലുള്ളത്.

ഏകശിലാത്മക ഇസ്‌ലാം

സ്ഥലകാലങ്ങൾക്കതീതമായ ഏകശിലാത്മക ഇസ്‌ലാമിനെക്കുറിച്ചാണ് ഈ കൃതി സംസാരിക്കുന്നത്. ഏകശിലാരൂപമായ ഒരു തീവ്രഇസ്‌ലാമിനെ അവതരിപ്പിക്കാൻ പാശ്ചാത്യമാധ്യമങ്ങൾ ശ്രദ്ധവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഗൾഫ് മേഖലയിൽ, ഇത്തരം മനോഭാവമുള്ള ഇസ്‌ലാമിക ഭരണകൂടങ്ങളെ ചരിത്രഗതികൾ പോലും അറിയാത്തവിധത്തിൽ കാത്തുരക്ഷിച്ചുപോരുന്നതും പാശ്ചാത്യ-അമേരിക്കൻ വ്യവസ്ഥിതി തന്നെ. ഇസ്‌ലാമിനോടുള്ള ഈ മാധ്യമ സമീപനത്തെ മാധ്യമ പഠിതാക്കൾ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ എന്നു വിളിക്കാറുണ്ട്. (സീനാ അസ്സാം 2000:8).

ഏകശിലാത്മകമായ ഒരു പൂർണ ആധുനിക പൂർണ ജനാധിപത്യ പടിഞ്ഞാറിനെ മഹത്വവത്കരിക്കുന്ന അന്യമായി ഏകശിലാരൂപമായ ഒരു പിന്തിരിപ്പൻ, മുരടൻ ഏകാധിപത്യ ഇസ്‌ലാമിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. യാഥാസ്ഥിതിക ഇസ്‌ലാമിക തീവ്രവാദപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശ്രമിക്കുന്നതും ഏകശിലാത്മകമായ ഒരു യാഥാസ്ഥിതിക ഇസ്‌ലാമിനെ പ്രചരിപ്പിക്കാൻതന്നെ. ഈ രണ്ട് ധ്രുവങ്ങളിലെയും തീക്ഷ്ണപ്രഭകളിൽ മങ്ങിപ്പോകുന്ന, ഇസ്‌ലാമിലെ ബഹുസ്വരതയും മാനവികതയും കണ്ടെടുത്തവതരിപ്പിക്കാനാണ് ആനന്ദിനെപ്പോലൊരു മാനവവാദി പരിശ്രമിക്കേണ്ടിയിരുന്നത്. എന്നാൽ, പുസ്തകത്തിൽ ഇസ്‌ലാമിനെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് സംവാദങ്ങൾക്കിടം നൽകാത്തവിധം കർക്കശവും ഏകപക്ഷീയവുമാണ്.

1986-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രജ്ഞയും കരുണയും എന്ന ലേഖനത്തിൽ ആനന്ദ് പറയുന്നു: *'ഇസ്‌ലാം എന്ന വാക്കിനുതന്നെ കീഴടങ്ങൽ എന്നാണല്ലോ അർഥം. യൂറോപ്യൻ ജനത നാസിസത്തിൽ കണ്ടെത്തിയതുപോലെ ഒരു ആനന്ദമൂർഛ ഇസ്‌ലാമിലെ കീഴടങ്ങൽ മനുഷ്യർക്കു നൽകി' (1998:64).*

'ഇസ്‌ലാമിൽ പുരുഷമേധാവിത്വത്തിനെന്നപോലെ അവന്റെ ലൈംഗികമായ അക്രമങ്ങൾക്കും നിയമസാധുതയുണ്ട്. യുദ്ധത്തിൽ പിടിച്ചെടുത്ത അടിമപ്പെണ്ണുങ്ങളെ ഭോഗിക്കാൻ നിനക്കവകാശമുള്ളതാകുന്നു. അവർ നിനക്കു കിട്ടിയ ധനമല്ലോ' ഈ വാദം ചെന്നെത്തുക ശക്തർ അശക്തർക്കു നേരെ എന്നും പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള യുദ്ധമെന്ന ആയുധത്തിലാണ് (1998:67). ഇതേ വാദഗതികൾ ഏതാണ്ട് അതുപോലെതന്നെ ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് അഭയാർഥികളിൽ. (1995:169).

'സ്വതന്ത്രചിന്തയേയും ചോദ്യം ചോദിക്കാനുള്ള സ്വഭാവത്തേയും വളരെയധികം എതിർക്കുന്നതും അന്ധമായ വിശ്വാസത്തേയും പരിപൂർണമായ കീഴടങ്ങലിനേയും ആവശ്യപ്പെടുന്നതുമായ ഒന്നാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റെ തത്ത്വചിന്ത. എന്നിട്ടും ഈ പാറക്കെട്ടിന്റെ താഴ്‌വരയിൽ ഗണിതവും ഫിസിക്സും കെമി

സ്ട്രിയും വൈദ്യവും എഞ്ചിനീയറിംഗും മുളപൊട്ടുക മാത്രമല്ല, ഫലഭൂയിഷ്ഠ മായ മണ്ണിലെന്നപോലെ പടർന്നുപന്തലിക്കുകയും ചെയ്തു' എന്ന് അത്ഭുതം കൂറുന്നു വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും (1998:69). അയവും മനുഷ്യത്വവുമി ല്ലാത്തതാണ് ഇസ്ലാം എന്ന ചിന്താശാഠ്യമാണ് ഈ അത്ഭുതത്തിനു കാരണം. അൽ ബറൂണിയായാലും മുബേദ് ആയാലും മുഹമ്മദലി ജിന്നയായാലും ഈ കൃതി അവരിൽ കാണുന്നത് മുസ്‌ലിം എന്ന സ്വത്വം മാത്രം.

പ്രവാചകൻ ഭാംഗ് അരിച്ചെടുത്ത തലപ്പാവിൽ പറ്റിപ്പിടിച്ച നിറമാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റെ പച്ച (2001: 196) എന്നും മറ്റുമുള്ള ഐതിഹ്യങ്ങൾ ഒരു കൗതുക വർത്തമാനം മാത്രമാണ്. ഇത്തരം കഥകളെ ചരിത്രവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമുണ്ട് കൃതിയിൽ. അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യശുദ്ധി സംശയാസ്പദമാണ്. 10–ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ ഇവിടെയുള്ള ഇസ്‌ലാമിനെയെല്ലാം, യാഥാസ്ഥിതികരും തീവ്രവാദികളും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന അടഞ്ഞ ഇടുങ്ങിയ ഇസ്‌ലാമിക സ്വത്വത്തോടു ചേർത്തു നിർത്തുകയാണിവിടെ.

വിദേശത്തുനിന്ന് ഇന്ത്യയിലെത്തിയ മുസ്‌ലീങ്ങളെ ആദ്യകാലത്ത് ഇന്നാ ട്ടുകാർ വിളിച്ചിരുന്നത് 'യവനർ' എന്നാണ്. ഗ്രീസിൽ നിന്നോ ഇറാനിൽ നിന്നോ ഒക്കെ വന്നവരെയും യവനർ എന്നുതന്നെയാണ് വിളിച്ചിരുന്നത്. അവരുടെ ഇസ്‌ലാമികതയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നർഥം. മധ്യേഷ്യ യിൽ നിന്നെത്തിയവരാകട്ടെ, ശാകന്മാരായാണ് അറിയപ്പെട്ടത്. തുർക്കിയിൽ നിന്നു വന്നവർ തുരുശാകന്മാരായി അറിയപ്പെട്ടു. മറാത്തിയിലും ഹിന്ദിയിലും തുർക്കന്മാരായി വിളിക്കപ്പെട്ട ഇവരാണ് തെന്നിന്ത്യൻ ഭാഷകളിലെ തുലുക്ക ന്മാർ. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കു പുറത്തുനിന്നവരോ ജാതീയത അംഗീകരിക്കാത്ത വരോ ആയ ഒരുവിഭാഗത്തെ ആര്യന്മാർ വിളിച്ച പേരാണ് മ്ലേച്ഛൻ എന്നത്. ആര്യഭാഷ തെറ്റായി സംസാരിക്കുന്നവരും മ്ലേച്ഛന്മാരായിരുന്നു. അധഃകൃത ജാതി ക്കാരും മുസ്‌ലീങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികളുമെല്ലാം മ്ലേച്ഛന്മാരായി അറിയപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സ്വത്വം കാലങ്ങളിലൂടെ പരിണമിച്ചുവന്നതാണ് എന്നു വ്യക്തമാക്കുകയാണ് റോമില ഥാപ്പർ (mnet.com).

ഇത്തരത്തിലുള്ള സ്വത്വ പരിണാമമൊന്നും ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലിംകൾക്ക് അനുവദിക്കുന്നേയില്ല ഈ കൃതി.

'അതുവരെ ആരു നികുതി പിരിക്കുന്നു എന്നും നീതിന്യായം നടപ്പാ ക്കുന്നു എന്നും ഹിന്ദുക്കളും സിഖുകാരും അന്വേഷിക്കാറില്ല. സുൽത്താനും രാജാവും അവർക്ക് ഒന്നുപോലെയായിരുന്നു. എന്നാലിപ്പോൾ ആ അവസ്ഥ മാറി. മുഗൾ ഭരണത്തിനെതിരെ പ്രതിഷേധമുയർത്തേണ്ടത് ഒരാവശ്യമായി വന്നു. തെക്ക് ശിവാജി ആ ചുമതല ചെയ്യുന്നുണ്ടായിരുന്നു (പേജ് 282).'

ഹിന്ദുക്കളും സിഖുകാരുമായ സാധാരണജനത ഭരണകൂടത്തിനു വലിയ പ്രാധാന്യം കൽപ്പിച്ചിരുന്നില്ല എന്നു പറയുമ്പോൾ മുസ്‌ലീംകൾ അതു കൽപ്പി ച്ചിരുന്നു എന്നാണല്ലോ വിവക്ഷ. എന്നാൽ, ഹിന്ദു, മുസ്‌ലിം, സിഖ് ഭേദമില്ലാതെ സാധാരണജനത മിക്കപ്പോഴും ഭരണകൂടത്തോട് ഒരേ നിസ്സംഗമനോഭാവമാണു

പുലർത്തിയിരുന്നത് എന്നു ചരിത്രപഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ശിവജി മുഗള ന്മാരോടു പോരാടിയത് ഹിന്ദുക്കൾക്കുവേണ്ടിയാണെന്നു പറയുന്നു. അധികാരം പിടിച്ചടക്കാനായി അന്നത്തെ അധികാരികളോടു പോരാടുകയാണു ശിവജി ചെയ്തത് എന്ന ചരിത്രയാഥാർഥ്യത്തെ ഭാഗികമായിമാത്രം കാണുകയാണിവിടെ.

വേട്ടയും വിരുന്നും

'ഒരു ദാർശനികാന്വേഷണത്തിൽ സത്യത്തിന്റെ ഒരു നുറുങ്ങുവെട്ടമെ ങ്കിലും കാണണമെങ്കിൽ മുൻവിധികളില്ലാത്ത തുറന്ന മനസ്സാവശ്യമാണ്. നേരത്തേ കുറേ ധാരണകൾ ഒരുക്കൂട്ടി വെക്കുകയും പിന്നീട് ആവശ്യമായ തെളിവുകൾ ഒരു തത്ത്വദീക്ഷയുമില്ലാതെ തപ്പിയെടുക്കുകയും ചെത്തി കൂർപ്പിച്ച് പാകമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നയാൾ ദാർശനികനല്ല. വളരെ ഉദാരമായ ഒരു പദം ഉപയോഗിച്ചാൽ പോലും താർക്കികൻ എന്നതിനപ്പുറത്തേക്ക് അയാളുടെ വിശേ ഷണത്തിനു പോകാൻ കഴിയില്ല. അറപ്പിക്കുന്ന മാലിന്യക്കൂമ്പാരത്തിലേക്ക് ഊളി യിടുന്നവരെയും ഇക്കൂട്ടത്തിൽ കാണാം. മലയാളത്തിലെ തലയെടുപ്പും വ്യക്തി ത്വവുമുള്ള സാഹിത്യകാരനാണ് ആനന്ദ്. എന്തുകൊണ്ടോ ദർശനത്തിന്റെ രംഗ ത്തെത്തുമ്പോൾ അദ്ദേഹം ഈ ഔന്നത്യത്തിൽ നിന്ന് ചിലപ്പോൾ ഷോവനി സത്തിന്റെ, ചിലപ്പോൾ ഒബ്സ്ക്യൂറാനിസത്തിന്റെ, മറ്റു ചിലപ്പോൾ റാബിഡ് കമ്യൂണലിസത്തിന്റെ ദുർഗന്ധം വമിക്കുന്ന ചെളിക്കുണ്ടുകളിലേക്ക് ആനന്ദ ത്തോടെ ചാടുന്നതു കാണാം. (തങ്ങൾ 2000:36).

ഇസ്‌ലാമികവാദിയായ എം. ഐ. തങ്ങൾ വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാ രനും എന്ന കൃതിയെ പ്രതി ആനന്ദിനെ വേട്ടയാടുന്നതാണിത്. ഇനി കേരള ത്തിലെ ഹിന്ദുത്വവാദപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ അമരക്കാരിലൊരാളായ പി. പരമേശ്വ രൻ ഇതേ കൃതിയുടെ പേരിൽ ആനന്ദിനു സൗഹൃദവിരുന്നു നൽകുന്നതു കാണുക: *'സമീപകാലത്തു മലയാളത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ അതീവ ശ്രദ്ധേയവും ഗൗരവപൂർവമായ പഠനമർഹിക്കുന്നതുമായ ഒന്നാണു വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും. ....ടോയ്ൻബിയെപ്പോലെയും സാമുവൽ ഹണ്ടിങ്ടണെപ്പോലെയും വിശാലവും സങ്കീർണവും വർണോജ്വലവുമായ ക്യാൻവാസാണ് തന്റേതായ രീതിയിൽ ആനന്ദും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്തു കൊണ്ട് മുസ്‌ലിം സമൂഹം അബ്ദുൽകലാം ആസാദിനെ ഉപേക്ഷിച്ച് ജിന്നയെ പിന്തുടർന്നു എന്നും എന്തുകൊണ്ടു ഹിന്ദുസമൂഹം സവർക്കറെ ഉപേക്ഷിച്ചു ഗാന്ധിജിയെ പിന്തുടർന്നു എന്നുമുള്ള ചോദ്യത്തിന്റെ സമാധാനം ഇസ്‌ലാ മിക മാനസികതയും ഹിന്ദു മാനസികതയും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ വ്യത്യാ സത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. പ്രത്യക്ഷമായല്ലെങ്കിലും ഈ ഉത്തരം ആന ന്ദിന്റെ പഠനങ്ങളിൽ അടങ്ങിക്കിടപ്പുണ്ട്. (പരമേശ്വരൻ 2002: 31–34).*

എം. ഐ. തങ്ങൾ ആനന്ദിനെ വേട്ടയാടുകയും പി. പരമേശ്വരൻ അദ്ദേ ഹത്തിനു സൗഹൃദവിരുന്നു നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നത് ഈ കൃതിയുടെ രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകളിലേക്കുള്ള ഒരു ചൂണ്ടുപലകയാണ്. ഇസ്‌ലാമിക മൗലി കവാദം എന്ന സാർവദേശീയ ഭീകരതയെ ആനന്ദ് തുറന്നെതിർക്കുന്നു. കേര

ഉത്തിലെയും ഇന്ത്യയിലെയും ഇസ്‌ലാമിക വർഗീയതയെയും തുറന്നെതിർക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു വിഭാഗം ആനന്ദിനെ എതിർക്കാനും മറുവിഭാഗം അദ്ദേഹത്തെ അംഗീകരിക്കാനുമുള്ള ഒരു കാരണം ഈ നിലപാടുതന്നെ. സംഘപരിവാര വർഗീയതയെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്ന പലരും ഇസ്‌ലാമിക വർഗീയതയ്ക്കു നേരെ കണ്ണടയ്ക്കുകയാണ് പതിവ്. ന്യൂനപക്ഷ വർഗീയത ഒരു പ്രശ്നമേയല്ലെന്നാണ് ഡോ. എം.കെ. മുനീറിനെപ്പോലൊരാൾപോലും വാദിക്കുന്നത്. 'ന്യൂനപക്ഷ വർഗീയതയെക്കാൾ ഇന്ത്യയുടെ ഭീഷണി സവർണ ഫാഷിസമാണ്. ആ ഭൂരിപക്ഷ വർഗീയതയുടെ ഭീകരചിത്രം ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നു വേർപെടുത്തിയെടുത്ത് അതിനെ മാത്രം ചെറുത്തുതോൽപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗമാണ്' കണ്ടെത്തേണ്ടത് (1999:221) എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇത്തരം വാദങ്ങളിലെ അപകടം വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നുണ്ട് ആനന്ദിന്റെ നിലപാടുകൾ. കേരളത്തിലെ ഇസ്‌ലാമികവർഗീയത എത്രയധികം ശക്തമാണെന്ന് ആനന്ദ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഒരുവിഭാഗം ആളുകൾ അദ്ദേഹത്തെ തീവ്രമായി വിമർശിക്കുന്നതിന്റെ മുഖ്യകാരണം ഇതുതന്നെ. എന്നാൽ, ഇസ്‌ലാമിക വർഗീയത അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ആനന്ദ് സ്വീകരിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രത്തിലെ അപാകങ്ങൾ മൂലമാണ് വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്ന കൃതിയോട് വിയോജിപ്പുകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ▲

ഗ്രന്ഥസൂചി

ആനന്ദ് 1995 അഭയാർഥികൾ
കോട്ടയം, ഡി.സി ബുക്സ്

” 1998 ജൈവ മനുഷ്യൻ
കോട്ടയം, ഡി.സി ബുക്സ്

” 2001 വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും
കോട്ടയം, ഡി.സി ബുക്സ്

” 2001 a മതമൗലികവാദം ആഗോളവൽക്കരണത്തിന്റെ മറുപുറം കോഴിക്കോട്, ആശയസമന്വയം. ആഗസ്റ്റ് 4:11

” 1999 നഷ്ടപ്രദേശങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കുവാൻ
കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി വാരാന്തപ്പതിപ്പ് 18.7.1999

ആനന്ദ് 1998 ചരിത്ര പാഠങ്ങൾ
കൊച്ചി, നിയോഗം ബുക്സ്

അബ്ദുറഹീം സി.ടി 1988 മതേതരത്വവും ഇന്ത്യൻ മുസ്‌ലിംകളും
കോഴിക്കോട്, അൽഹുദാ ബുക്സ്റ്റാൾ

അബിദ് ഹുസൈൻ എസ് 1989 ഭാരതത്തിന്റെ ദേശീയ സംസ്കാരം
ന്യൂഡൽഹി, എൻ.ബി.ടി

ഉണിത്തിരി എൻ.വി.പി. 2000 ഹിന്ദുത്വവും ഹിന്ദുമതവും
എടപ്പാൾ, അരീന ബുക്സ്

പൊറ്റെക്കാട്ട് എസ്.കെ 1985 മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹ്മാൻ
എഡി. - പൊറ്റെക്കാട്ട്, പി.പി.ഉമ്മർകോയ, എൻ.പി. മുഹമ്മദ്, കെ. എ. കൊടുങ്ങല്ലൂർ കോഴിക്കോട്, മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബ് മെമ്മോറിയൽ കമ്മിറ്റി

എം.സി 1990 മുസ്‌ലീം ലീഗ് ചരിത്രത്തിന്റെ ദശാസന്ധികളിൽ
കോഴിക്കോട്, ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസ്.

നിവേദിത സിസ്റ്റർ ഇന്ത്യയുടെ സന്ദേശം-ഭാരതീയ പൈതൃകം
തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്

പിള്ള. ബാരിസ്റ്റർ. എ.കെ 1982 കോൺഗ്രസിന്റെ ചരിത്രം
തിരുവനന്തപുരം, ചരിത്രം പബ്ലിക്കേഷൻസ്

സീന അസ്സം 2000 പാശ്ചാത്യ മീഡിയയും ഇസ്‌ലാമും
കോഴിക്കോട്, യുവത ബുക് ഹൗസ്

ലോഗൻ വില്യം 2000 ലോഗന്റെ മലബാർ മാന്വൽ
കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി

മുനീർ എം.കെ 1999 ഫാഷിസവും സംഘ്പരിവാറും
കോഴിക്കോട്, ഒലീവ്.

റോമില ഥാപ്പർ 1997 ആര്യദ്രാവിഡവാദവും മതനിരപേക്ഷതയും
തിരുവനന്തപുരം, ചിന്ത

വീരേന്ദ്രകുമാർ എം.പി 1997 രാമന്റെ ദുഃഖം
കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി

ഷാജി ജേക്കബ് 1996 ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം
ആനന്ദിന്റെ ദർശനം
കോട്ടയം ഡി.സി. ബുക്സ്

സുനിൽ പി. ഇളയിടം 1999 അധിനിവേശവും ആധുനികതയും
കൂരോപ്പട, ചലനം

തങ്ങൾ എം.ഐ 2000 ഇസ്‌ലാമും ആനന്ദും
കോഴിക്കോട്, ആശയസമന്വയം, സെപ്തംബർ (3:12)

പരമേശ്വരൻ. പി 2002 രണ്ടു പുസ്തകങ്ങളും ചില ചിന്തകളും
കൊച്ചി, മലയാളം വാരിക, 25-01-02

Asghar Ali Engineer 1995 Lifting the Veil
Sangam books, Hyderabad

Bipin Chandra 1992 Communalism in Modern India
Delhi, Vikas

Kancha Ilaih	1996	Why I am not a Hindu A Critique of Hindutva Philosophy Calcutta, SAMYA
Vibhooti Patel	1995	*The Shabanoo Controversy and the Challenges faced by muslim women* in, Problems of Muslim women in India Editor - Asghar Ali Engineer
Heehs Peter	1998	Nationalism, Terrorism, Communalism, New Delhi, OUP
Peter Vander Veer	2000	Religious Nationalism, Hindus and Muslims in India New Delhi, OUP
Noorani A.G.	2000	The RSS and the BJP a Division of labour New Delhi, Left word
Panikkar. K.N.	2001	Against Lord and State. New Delhi, Oxford University Press

ചർച്ച

മാറിനിന്നു കാണുമ്പോൾ

പി.ടി. നാസർ: വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും എന്നുള്ള പുസ്തകം–അതു വന്നശേഷം ഉണ്ടായ പ്രധാന വിമർശനം, അതില് ഇസ്ലാമിനെ കുറിച്ചിട്ടുള്ള പല നിരീക്ഷണങ്ങളും നേരിട്ട് ഇസ്ലാമിനെയോ ഇസ്ലാമിക് ടെക്സ്റ്റുകളെയോ അറിഞ്ഞിട്ടല്ല, ഓറിയന്റലിസ്റ്റായിട്ടുള്ള വീക്ഷണങ്ങള്, അല്ലെങ്കിൽ, ഇംഗ്ലീഷുകാര് ഇസ്ലാമിനെ വിമർശിക്കാൻവേണ്ടി എഴുതിയിട്ടുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങള് അതു പഠിച്ച് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇദ്ദേഹം പറയുന്നത് എന്നുള്ളതാണ്. അതിനെക്കുറിച്ച്.....

ആനന്ദ്: ഓറിയന്റലിസം.... എനിക്കൊരു സംശയം ചോദിക്കാനുണ്ട്. എം.ജി.എസിന് അത് പറയാൻ സാധിക്കും. നമ്മളീ വാക്ക്... വളരെ..

ങാ, ഒരുപാട്. എനിക്കതിനോടുള്ള ഒരു പ്രശ്നം നമ്മള്, ആൽബറൂണി കാണുന്ന ഇന്ത്യയെ. വെസ്റ്റേണേഴ്സ് കാണുന്ന ഓറിയന്റിന്റെയൊരു.... ആൽബറൂണി കാണുന്ന ഇന്ത്യയെ നമ്മൾ എന്തെന്നാ പറയുക? എനിക്കത് കൂടുതല് ആക്സപ്റ്റ്ബിളായിട്ടുതോന്നി. That is also not scientific.

എം.ജി.എസ്: സയന്റിഫിക് അല്ലാന്നു മാത്രമല്ല.

ആനന്ദ്: നമ്മളിപ്പോ ഹിന്ദു– so called hindu പാരമ്പര്യത്തിൽ ജനിച്ചുവളർന്ന ഒരു.. ഇത്... ഉണ്ടായിട്ടും എനിക്ക് ആൽബറൂണി കാണുന്ന ഇന്ത്യയാണ് കൂടുതൽ ആക്സപ്റ്റബിളായിട്ട് തോന്നുന്നത്. Because it is more objective than what we have. Ours is subjective.

എം.ജി.എസ്: Our's എന്നു പറഞ്ഞാൽ? ഇപ്പോഴുള്ളതോ?

ആനന്ദ്: നമ്മള് ഇന്ത്യാക്കാര്...

എം.ജി.എസ്: 'Post Orientalist !!!' അല്ലേ?

ആനന്ദ്: അതിപ്പോ... എനിക്കറിഞ്ഞുകൂടാ..

എം.ജി.എസ്: ഇപ്പോഴുള്ളത് എന്നുപറഞ്ഞാൽ അതല്ലേ? ആൽബറൂണി കണ്ടതായിരിക്കാം അന്നത്തെ പ്രബുദ്ധരായ പലരും കണ്ടിരിക്കാൻ വഴിയുള്ളത് എന്നു തോന്നുന്നു. കാരണം, അയാള് കാണുന്നതങ്ങു വിവരിച്ചൂന്നല്ലേ ഉള്ളൂ!

ആനന്ദ്: അത്.... കൂടുതൽ ഒബ്ജക്ടീവ് അല്ലേ?

എം.ജി.എസ്: അത്, ഇന്ന് ട്രഡീഷനലിസ്റ്റുകള് എന്നു പറയുന്ന ആളുകളു പറയുന്നതും അതും ഒന്നിച്ചു പോവൂല്ല. പക്ഷെ, ഇതിനെക്കാൾ ശരി അതായിരിക്കാം. ചിലപ്പോൾ.

ആനന്ദ്: ഏതിനെക്കാൾ ശരി?

എം.ജി.എസ്: ഈ ട്രഡീഷനലിസ്റ്റ് എന്നു പറയുന്ന ആളുകള് പഴയതിനെപ്പറ്റി കാണുന്ന ഒരു വ്യൂ ഉണ്ടല്ലോ. അത്, ഈ ബ്രിട്ടീഷ്- വെസ്റ്റേൺ ഓറിയന്റലിസത്തിൽ കൂടി കടന്നു വന്നിട്ടുള്ള വ്യൂവാണ്. അത് ഒബ്ജക്ടീവ് അല്ല. അത്, ഇപ്പറഞ്ഞ മാതിരി, ഇസ്ലാമിക് ടെക്സ്റ്റ് വായിച്ചില്ലാന്നു പറഞ്ഞില്ലേ. അതേ മാതിരി തന്നെയാണ്- ഞാനത് കുറച്ചുകൂടി എക്സ്റ്റന്റ് ചെയ്യും, മറ്റൊരു ടെക്സ്റ്റും വായിക്കാതെയാണ് ഇതുണ്ടാകുന്നത്. ഇതിനെപ്പറ്റിയൊക്കെയുള്ള വെസ്റ്റേൺ വ്യൂസ് സാത്മീകരിച്ചിട്ടു വരുന്ന അഭിപ്രായങ്ങളാണ് എന്നൊരു തോന്നലുണ്ടെനിക്ക്. ശരിയാവണമെന്നില്ല.

ആനന്ദ്: എല്ലാവരുടെ വ്യൂവിലുമില്ലേ ഈ.. ഒരു ലോഡിംഗ്.

എം.ജി.എസ്: ഉവ്വ്, പലതിനെപ്പറ്റിയും നമ്മള് പറയുമ്പോ അതു വരുന്നൂന്ന് തോന്നാറുണ്ട്.

ആനന്ദ്: പക്ഷെ, അതുകൊണ്ട് ടോട്ടൽ നിരാകരിക്കേണ്ട ഒരു അവസ്ഥ വരുന്നുണ്ടോ?

എം.ജി.എസ്: ഇല്ല അതൊന്നുമില്ല. അങ്ങനെയൊക്കെ പല വഴിക്കു പാഞ്ഞിട്ടേ. ഒടുക്കം ഏതാ ശരി എന്നു കുറേശ്ശെയെങ്കിലും നമുക്കൊരു ബോധം ഉണ്ടാവുകയുള്ളു.

ആനന്ദ്: പക്ഷെ, ഈ....ഒബ്ജക്ടീവാകുക എന്നു പറയുന്നത് കൂടുതൽ റിലേറ്റീവായിട്ടുള്ള കാര്യമാണെന്നെനിക്കു തോന്നുന്നു. എങ്കിലും പരിചയമില്ലാത്ത ഒരാള് ഒരു സംഗതിയെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ അതില്, പരിചയമുള്ള ഒരാള് കാണുന്നതിനെക്കാൾ കൂടുതല് പറയാൻ പറ്റും.

എം.ജി.എസ്: അതു ശരിയാണ്. റിലേറ്റീവായിട്ടുള്ള ഒബ്ജക്ടിവിറ്റി.

ആനന്ദ്: അതാണ് എനിക്ക് ആൽബറൂണിയില് കാണാൻ പറ്റിയത്. ആൽബറൂണി ഇന്ത്യയെപ്പറ്റി വിവരിക്കുന്നത് വളരെയധികം എൻലൈറ്റൻമെന്റ് ഉണ്ടാക്കുന്ന ഒരു സംഗതിയാണ്.

എം.ജി.എസ്: അതെ, ആ കാലത്തുള്ള സ്ഥിതി അതുപോലെത്തന്നെ വെസ്റ്റേൺ വ്യൂവ്സ്....

വെസ്റ്റേൺ വ്യൂവ്സ് രണ്ടായിട്ടു തിരിയുന്നുണ്ട്. യൂട്ടിലിറ്റേറിയൻസും അങ്ങനെയല്ലാത്ത... ഇവരുമായിട്ടുള്ള വ്യത്യാസമുണ്ട്.പഴയ ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകള് കണ്ടത് എന്താണെന്ന് വെച്ചാൽ മറ്റാരും കാണാതിരുന്ന ഒന്ന് ഇവരു കാണുകയാണ്. തീരെ അധഃകൃതം, പ്രിമിറ്റീവ് എന്നൊക്കെ വിചാരിച്ചിരുന്ന ഒന്ന് അങ്ങനെയല്ലാ എന്ന് ഇവര് കണ്ടെത്തുകയാണ്. സാമുവൽ ജോൺസണും കൂട്ടർക്കുമൊക്കെ അങ്ങനെയങ്ങു തോന്നുകയാണ്. അതിനെയങ്ങോട്ട് വലുതാക്കി പെരുപ്പിച്ച്.... പിന്നെ, അന്നവർക്കു വേറെയും ചില ഉദ്ദേശ്യങ്ങളൊക്കെയുണ്ട്. അവിടെയുള്ളവരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തണം, ഇന്ത്യാ എന്നുപറഞ്ഞ് ഞങ്ങള് കഷ്ടപ്പെടുന്നത് വലിയ ഒരു സംഗതിക്ക് വേണ്ടിയാണ് എന്നൊക്കെ.

അതൊക്കെക്കൂടി കൂടികുഴഞ്ഞിട്ട് ഒരു.. ഇത്... ഉണ്ടായി. അങ്ങനെ ഉണ്ടായതൊക്കെ വായിച്ചിട്ടാണ് ഇപ്പോ, നമ്മളിവിടെ ഹിന്ദു, ഭാരതീയം, എന്നൊക്കെപ്പറയുന്ന ആൾക്കാരധികവും... ഈ മാക്സ്മുള്ളർ ഓൺവാഡ്സ് ആൾക്കാരെഴുതിയത് ഒക്കെ വായിച്ചിട്ടാണ് ഇപ്പറഞ്ഞ ആൾക്കാർ പഴയതിനെപ്പറ്റി അവരുടെ സങ്കല്പങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നത്.

ഷാജി: ഒരു സംശയം ചോദിച്ചത്, ആനന്ദ് പറയുന്നുണ്ടല്ലോ മൗര്യൻ തന്നെയാണ് ഗുപ്തൻ....എന്നുള്ള...

ആനന്ദ്: അത്.... അക്കാര്യത്തിലൊക്കെ... എന്റെ അറിവു വളരെ ലിമിറ്റഡാണ്. ചരിത്രകാരന്മാർ ഇവിടെത്തന്നെയുണ്ടല്ലോ.

എം.ജി.എസ്: ആനന്ദ് അങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ടെങ്കില്, അത് വല്ലാത്ത ഒരു ഓവർ സിംപ്ലിഫിക്കേഷൻ ആയിപ്പോകും. മൗര്യൻ-ഗുപ്ത രണ്ടും ഒരേ മാതിരി തന്നെയാണെന്ന് പറയുന്നെങ്കില്.

മൗര്യൻ-ഗുപ്ത ടോട്ടലി ഡിഫറന്റായിട്ടാണ് ഞങ്ങള് കാണാറ്.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതിപ്പോ.... അങ്ങനെയായിട്ടല്ലല്ലോ പറയുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക കാര്യത്തിലേക്ക് റെഡ്യൂസ് ചെയ്യാൻവേണ്ടി, കമ്യൂണിക്കേഷനുള്ള ഒരു മെറ്റഫറായിട്ടു മാത്രം ഉപയോഗിക്കുന്നതാണ്. അവിടെ ഒരു ഹിസ്റ്റോറിയൻ പറയുന്ന രീതിയിലാണ് ചരിത്രം പറയുന്നത് എന്ന് ധരിച്ചിട്ട് നമ്മള് വിമർശിക്കുന്നതിലർഥമില്ലാന്നാണ് എനിക്കുതോന്നുന്നത്.

ഷാജി: അതുപോലെ ഒരിടത്ത് ആനന്ദ് പറയുന്നുണ്ട്. അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രതന്ത്രം തന്നെയാണ് ഇപ്പോഴുമുള്ളത് എന്ന്.

ആനന്ദ്: അത്.... അർത്ഥശാസ്ത്രം മുമ്പില് വച്ചുകൊണ്ട് നമ്മള് കാണുന്നതാണ്.

ഷാജി: മരുഭൂമികളില്... ഒക്കെ... ഇപ്പോ.... അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ പൊളിറ്റിക്സ് തന്നെ ഇപ്പോഴും വർക്കു ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നു പറയുന്നില്ലേ?

ആനന്ദ്: അതിന്റെ ചില എലമെന്റ്സ്....

ഷാജി: അതിന്റെ ചില എലമെന്റ്സ് ഇപ്പോഴും വർക്ക് ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

എം.ജി.എസ്: അതിന്, ഒരുപാട് ചോദ്യം വരും. ഇപ്പോഴും അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രതന്ത്രം എന്നുപറയുമ്പോൾ, അത് ഒരു പ്രത്യേക ടെക്സ്റ്റ് ആണ്. ആ ടെക്സ്റ്റ് അന്നത്തെ കൂട്ടരുടെ ഗൈഡ്ലൈൻ തന്നെ ആയിരുന്നോ, അവരെ ഗൈഡ് ചെയ്തിട്ടുണ്ടോ എന്നുള്ളത് നമുക്കറിഞ്ഞുകൂട. പിന്നെ അത് നമ്മളിന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നത് അന്നത്തെ ആളുകൾ മനസ്സിലാക്കിയ മാതിരിയാണോ എന്നൊരു പ്രശ്നമുണ്ട്. അതൊക്കെ, നമ്മള് സിമ്പിളായിട്ട് ഉപയോഗിക്കുകയാണ്, അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിനെ. അതുകൊണ്ട് അങ്ങനെ പറയുമ്പോ വല്ലാത്ത ഓവർ സിംപ്ലിഫിക്കേഷനും അതിന്റെ ഫലമായിട്ടുള്ള ഡിസ്റ്റോർഷനും വരില്ലേന്നാണ് എന്റെ സംശയം.

ആനന്ദ്: ശരിയാണ്... അതൊക്കെവരും. പക്ഷെ ഇവിടെ അതിലിപ്പോ ഡിസ്കസ് ചെയ്ത പോയന്റില് വച്ചുനോക്കുമ്പോ -ഗുഹ/കോട്ട എന്നു പറയുന്നത് ഒരു മെറ്റഫർ, അല്ലെങ്കിൽ പ്രതീകമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഞാനൊരു...

ആർക്കിടെക്ചറൽ സങ്കല്പം വച്ചുകൊണ്ടാണ്. അങ്ങനെയാണ് അത് എഴുതിയിട്ടുള്ളത്. ഗുഹ എന്നുള്ളത് ഒരു പാറ തുരന്ന് തുരന്ന് ഉള്ളിൽ പോയിട്ട് ഒരു എല്ലോറക്ഷേത്രം മുഴുവൻ പണിയുന്നത്, ഒരുവലിയ പാറയുടെ ഉള്ളില് ആവശ്യമില്ലാത്തത് എടുത്തുകളഞ്ഞ് ഒരു ക്ഷേത്രം ആക്കിത്തീർക്കുന്നു. ഒരു ക്ഷേത്രത്തിനെ പാറയുടെ ഉള്ളില് കണ്ടുപിടിക്കുന്നു. കോട്ട പുറത്തുനിന്ന് നിർമ്മിക്കുന്നു-അത് ഒരു കൺസ്ട്രക്ഷനാണ്. ഗുഹ ഒരു തരത്തില്... എന്താ പറയുക? ഒരു... വാക്കുപയോഗിക്കുകയാണെങ്കില്, ഒരു ഡീ കൺസ്ട്രക്ഷൻ-അതാണ്. ഇങ്ങനെ ഒരു ക്ഷേത്രം പണിയാനാണ് എളുപ്പമായിട്ട് സാധിക്കുക.

എം.ജി.എസ് : ഇത് ഒരു സ്ട്രക്ചറാണ്. എല്ലോറ ഒക്കെ... ഒരു സ്ട്രക്ചറല്ല.

ആനന്ദ്: അതെ. പാറയില് ഒരു ക്ഷേത്രം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുകയാണ്. ഉള്ളിൽ. ഇങ്ങനെയല്ലാതെ ഇഷ്ടികയുടെ മുകളില് ഇഷ്ടികവച്ച്, എളുപ്പം സാധിക്കുമെന്നിരുന്നിട്ടും എന്തിനാണ് മനുഷ്യൻ ഇത്രയും വിഷമം പിടിച്ച ഒരു പണി ചെയ്യുന്നത് എന്നുള്ളതാണ്. ഒരുവലിയ പാറയുടെ ഉള്ളില് എല്ലോറ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ എല്ലാ മൈന്യൂട്ട് ഡീറ്റെയിൽസും, ബാൽക്കെണി എല്ലാം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുകയാണ്. ആവശ്യമില്ലാത്തത് എടുത്ത് കളഞ്ഞിട്ട്. അതിലുമെളുപ്പം ആവശ്യമുള്ള കല്ലുകള് വച്ച് ഒന്നു ഉണ്ടാക്കാം. ഈയൊരു സൈക്കോളജിയാണ് ഞാൻ...

സുനിൽ: അത് ഇപ്പോ.. ഒരു ആവിഷ്കാരത്തിനെ എസ്സൻഷ്യലൈസ് ചെയ്യുന്നതിന്റെ പ്രശ്നവുമുണ്ട്. ഒരു രൂപകാത്മകവിചാരം എന്നുള്ള നിലയില് തർക്കമില്ല. പക്ഷേ,...

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അതില്, ഇപ്പോ സുനില് പറയുന്ന ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട കാര്യം ആനന്ദിന് സ്വീകരിക്കാൻ പറ്റുമോ ഇല്ലയോ എന്നുള്ളതാണ്. ഈ, എസ്സൻഷ്യലൈസിംഗ് എന്ന ആർഗ്യുമെന്റ്, ഒരു സ്വത്വം-അതിന് സ്ഥലകാലമൊന്നുമില്ല. പിന്നെ... അത് നെഗറ്റീവ് ആയിട്ടുള്ള രീതിയില് തന്നെ സൂചിപ്പിക്കുകയാണ്.

ആനന്ദ്: ഒരു........... എറ്റേണൽ ആയിട്ടുള്ള ഒരു.... ഇത് ... എന്നാണോ?

രാജൻ ഗുരുക്കൾ: അപ്പോൾ, അത്, മനുഷ്യനിൽ നിന്നൊക്കെ ഇങ്ങനെ അകന്നു മാറിപ്പോകുന്നതായിട്ട്, അതീതജ്ഞാനപരമായിട്ടുള്ള ഒരു നിലയായിപ്പോകും. അതുണ്ടോശരിക്ക്? എനിക്കതില്ലാന്നാണ് തോന്നീട്ടുള്ളത്. അതു നമുക്കിവിടെ ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടതല്ല. ആനന്ദിന്റെ റിയാക്ഷൻ അറിയാൻ വേണ്ടീട്ട്...

ആനന്ദ്: എനിക്ക്, അങ്ങനെയൊന്നും ഇല്ലാന്നു തന്നെയാണ് തോന്നീട്ടുള്ളത്.

ബഞ്ചമിൻ: ഗോവർധന്റെ യാത്രകളുടെ അവസാനത്തില്, വളരെ സ്ട്രോംഗായിട്ട് കൊണ്ടുവരുന്ന ഒരു കാര്യമുണ്ട്. ഈ ആത്മാവിന്റെ കാര്യം പറഞ്ഞ് പ്രശ്നങ്ങളിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞു മാറാനുള്ള ഒരിത്. പറയുന്നത് ശരീരത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണ്, ജീവിതത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണ്... എന്ന്.

സുനിൽ: യമന്റെ കൂടെ സംസാരിക്കുന്ന ഭാഗം അല്ലേ?

ബഞ്ചമിൻ: അതെ യമനോട് സംസാരിക്കുന്നത്. അതുവളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു സെന്റൻസാണ്.

ആനന്ദ്: അത് ഈ, ഹിന്ദു-ചർച്ചകള്... ഉപനിഷത്ത്... എല്ലാത്തിലും കാണുന്ന Evade ചെയ്യാനുള്ള ഒരു ശ്രമം ഉണ്ട്. ചോദ്യങ്ങളൊക്കെ വളരെ പ്രസക്തം. ഉത്തരങ്ങളൊക്കെ വളരെ 'ഇവേസീവ്' ആണ്.

എം.ജി.എസ്: ആത്മാവെന്താ എന്നൊക്കെ ഉള്ളത് അല്ലേ?

ആനന്ദ്: അതെ, ചോദ്യങ്ങളൊക്കെ വളരെ പ്രസക്തമാണ്. ഒരു പ്രസക്തമായ ചോദ്യം ചോദിക്കുമ്പം ഉത്തരങ്ങളൊക്കെ ഇങ്ങനെ... എന്തെങ്കിലും ഒഴിവുകഴിവു പറഞ്ഞ് ഒഴിഞ്ഞുപോവലാണ്.

രാജൻഗുരുക്കൾ: എനിക്കു തോന്നുന്നത്, സത്യകാമന്റെ ഇതില് ചോദിക്കുമ്പോ പ്രകൃതിയില് കണക്കെഴുത്തു വേണ്ടാ എന്നുപറയുകയും സത്യകാമന്റെ നിലപാട് സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നുള്ള ഒരു... ഇത്.

ആനന്ദ്: ഈ കാപട്യം ഹിന്ദു... ഇതിൽ തുടർച്ചയായിട്ടുള്ള ഒന്നാണ്.

എം.ജി.എസ്: ഇതിൽ എനിക്കൊരാക്ഷേപം ഉള്ളത് ഹിന്ദു വ്യൂ എന്നു പറഞ്ഞല്ലോ. ആത്മാവിനെ പറ്റിയുള്ള കളിപ്പിക്കല്. അത് ഒരു കാലത്തെ സൊസൈറ്റീലത്തെ - ഒരു 1000 ബിസി മുതല്... എത്രയാന്നുവെച്ചോളൂ, ആ പീരിയഡില് വളരെ ചുരുക്കം ചില ആളുകള് അവർക്കു മാത്രം പ്രസക്തിയുണ്ടായിരുന്ന വാദപ്രതിവാദങ്ങള്, ഒക്കെയാണ്. അതേ സമയത്ത് സംസ്കൃതത്തിൽ തന്നെ അർത്ഥശാസ്ത്രവും കാമസൂത്രവും അങ്ങനെ ഒരുപാട് കൃതികള് ഉണ്ടാവുന്നു. ബൗദ്ധ സംവാദങ്ങള് ഒരുപാടുണ്ടാകുന്നു. ഇതിനെയൊക്കെ മാറ്റിനിർത്തിയിട്ട്, കണ്ടില്ലാന്ന് നടിച്ചിട്ട്, അല്ലെങ്കിൽ കാണാൻ കഴിവില്ലാതെ ഈ ഉപനിഷത്തില് ആത്മാവ് പറഞ്ഞതു മാത്രമാണ് ഹിന്ദു എന്ന് ആക്കി തീർക്കുന്ന ഒരു.... ഒരിതുണ്ടല്ലോ. അതിലുള്ള കാപട്യം ഉണ്ടല്ലോ. അതെനിക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. അപ്രീഷ്യേറ്റ് ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നില്ല.

ആനന്ദ്: കാപട്യം ഒരു സ്വഭാവമാണ് ന്നുള്ളതാണ്.

എം.ജി.എസ്: അവിടെയാണെനിക്കും പ്രശ്നം ഉണ്ടായത്. അത് എല്ലാവർക്കും ഉള്ള സ്വഭാവമാണ്. എല്ലാ സിവിലൈസേഷന്റെയും ഭാഗമാണ്.

ആനന്ദ്: അത് ഫിലോസഫിക്കലാവുന്നത്....

എം.ജി.എസ്: ഫിലോസഫിക്കലാവുന്നത് ഈ ബ്രാഹ്മിനിക്കൽ മൈനോറിട്ടിയിൽ മാത്രമാണ്. മൈക്രോസ്കോപ്പിക് ആയിട്ടുള്ള മൈനോറിട്ടി മാത്രം. അല്ലാതെ ഇന്ത്യയുടെ പൊതുപാരമ്പര്യമൊന്നും അല്ല. ▲

എൽ. വി. രാമസ്വാമി അയ്യരും കേരളപഠനവും

ഡോ. ടി. ബി. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ

മലയാളഭാഷാചരിത്രവും ദ്രാവിഡഭാഷകളുടെ ചരിത്രാത്മകതാരതമ്യവും പഠിക്കാൻ താൽപര്യമുള്ളവർക്ക് തീർച്ചയായും പരിചയമുള്ള പേരായിരിക്കും പ്രൊഫസർ എൽ. വി. രാമസ്വാമി അയ്യരുടേത്. എന്നാൽ പല കാരണങ്ങളാലും അദ്ദേഹം അവർക്ക് അഭിഗമ്യനല്ല, വിശേഷിച്ചും ഇക്കാലത്ത്. ഈ അനഭിഗമ്യതയ്ക്കുള്ള കാരണങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നതിലേറെ ഏതേതു മേഖലകൾ അറിഞ്ഞാൽ നന്നായിരിക്കും എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാനാണ് ഈ ലേഖനം. രാമസ്വാമി അയ്യർ എന്ന വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും നമുക്ക് പരിമിതമാണ്. ശിഷ്യന്മാരുടെ ചില അനുസ്മരണങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെയുള്ളത് പ്രൊഫസർ സി.എൽ. ആന്റണിയുടെ അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ലേഖനങ്ങളിലെ പരാമർശങ്ങളാണ്. ഏറ്റവും വിപുലമായത് ആന്റണിയെഴുതിയ Biographical Notes on L.V. Ramaswamy Iyer എന്ന കുറിപ്പാണ്. IJDL-ന്റെ 7.1 ലക്കത്തിൽ 2-3 പുറങ്ങളിലായി കാണാം. ഇതിൽ നിന്ന് നാമറിയുന്നത് ലക്ഷ്മീനാരായണപുരം വിശ്വനാഥ രാമസ്വാമി അയ്യർ 1895 ഒക്ടോബർ 25 നു പിറന്നു എന്നും 1948 ജനുവരി 31-ാം തീയതി (ഗാന്ധിവധത്തിന്റെ പിറ്റേന്ന്) മരിച്ചു എന്നുമാണ്. 1922 നവംബർ മുതൽ 1947 ഡിസംബറിൽ അനാരോഗ്യംനിമിത്തം അവധിയെടുക്കുംവരെ എറണാകുളം മഹാരാജാസ് കോളേജിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിഭാഗത്തിൽ അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസറായിരുന്നു. 27 വയസ്സു മുതൽ 52 വയസ്സു വരെയുള്ള ഈ 25 വർഷങ്ങൾ കൊണ്ടാണ് വളരെയേറെ പ്രൗഢരചനകൾ അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. എൽവിആറിന്റെ വിപുലമായ രചനാസൂചിക ആദ്യമായി നമുക്കു കിട്ടുന്നതും IJDL-7.1 ൽ നിന്നുതന്നെ. അതു തയ്യാറാക്കിയതിന് നാം ഡോ. ഏ. ആർ. ഗോപാലപിള്ളയോടാണ് നന്ദി പറയേണ്ടത്. ഈപട്ടികയിൽ 120 രചനകളുടെ വിവരങ്ങൾ നമുക്കു കാണാം. എന്നാൽ മഠം എണ്ണമുള്ള വിപുലതരമായ സൂചികയാണ് 1990-ൽ എ. കാമാച്ചിനാതൻ തയാറാക്കിയത്. അത് PILC എന്ന മാസികയിലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനത്തി(1998)ന്റെ കൂടെ കാണാം.

മലയാളം, തമിഴ് എന്നീ ഭാഷകളുടെ ലക്ഷണ വിവരണപരവും ചരിത്രാന്വേഷണപരവുമായ നിരീക്ഷണങ്ങളാണ് രാമസ്വാമി അയ്യരുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട വിഷയം എങ്കിലും കുഡുഹ്, മൽത്തോ, ബ്രാഹൂയി എന്നിവ ഉൾപ്പെട്ട ഉത്തരദ്രാവിഡശാഖയിലെ ഭാഷകളെപ്പറ്റിയും കുറച്ചുമാത്രം അറിയപ്പെടുന്ന കൊഡഗു, തുളു, എന്നീ ഭാഷകളെപ്പറ്റിയും എൽ വി ആർ എഴുതുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ പിൽക്കാലത്തെ ദ്രാവിഡതാരതമ്യ ഗവേഷകർ മധ്യദ്രാവിഡത്തിൽപ്പെടുന്നതായി വകതിരിക്കുന്ന കുയി തുടങ്ങിയ ഭാഷകളും എൽവിആറിന്റെ താരതമ്യചിന്തയ്ക്കു വിധേയമാകുന്നുണ്ട്.

ഭാഷാശാസ്ത്രവിഷയമല്ലാതെ മറ്റെന്തെങ്കിലും അദ്ദേഹം തന്റെ ക്രിയാബഹുലമായ കാൽനൂറ്റാണ്ടു കൊണ്ട് എഴുതിയിട്ടുണ്ടോ എന്ന ജിജ്ഞാസ സ്വാഭാവികമായും ഒരനുവാചകനിൽ ഉദിക്കാം. ഗോപാലപിള്ളയുടെ പട്ടികയിൽ ഉള്ള ഒന്ന് പ്രാചീന കേരളത്തിലെ ചിത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ലേഖനമാണ്:- രാമവർമ്മ റിസർച്ച് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിന്റെ ബുള്ളറ്റിനിൽ വന്ന Pictures of Ancient Kerala Life (1946). സാഹിത്യചരിത്രകൃതികളുടെ നിരൂപണങ്ങളും അദ്ദേഹം എഴുതിക്കാണുന്നു. കേരളീയ വിശ്വാസങ്ങളുടെ വിവരണമുള്ള ഒരു പോർച്ചുഗീസ് കൃതിയെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണമാണ് മറ്റൊന്ന്. An old Portugese Work on Kerala Beliefs(1943BRVRI II-1) ഭാഷയുടെ ചരിത്രാത്മകപഠനം സാഹിത്യചരിത്രത്തോടും സംസ്കാരചരിത്രത്തോടും ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് നടത്തേണ്ടതെന്ന ഉൾക്കാഴ്ച അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു എന്നാണ് ഇത്തരം വിഷയങ്ങളിലുള്ള എൽവിആറിന്റെ താൽപര്യത്തിൽനിന്നു നാം ഗ്രഹിക്കേണ്ട വസ്തുത.

സമകാലികജീവിതത്തോട് മുഖം തിരിച്ചു നിന്ന ഒരാളാണ് എൽവിആർ എന്നു കരുതുന്നത് ശരിയല്ല. റൊമെയ് റോളണ്ട് ഫ്രെഞ്ചിലെഴുതിയ ഗാന്ധിയുടെ ജീവചരിത്രം ഇംഗ്ലീഷിലാക്കിയത് അദ്ദേഹമായിരുന്നു എന്ന് 1948 ലെ മഹാരാജാസ് മാഗസിനിൽ ചേർത്ത അനുസ്മരണത്തിൽ കാണാം. അദ്ദേഹം ആ വിവർത്തനത്തെപ്പറ്റി നർമ്മത്തോടെ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു. 'It brought instant publicity to the translator and instant money to the publisher.

രാമസ്വാമി അയ്യർ മലയാളഭാഷയിൽ എന്തെങ്കിലും എഴുതിയിരുന്നുവോ എന്ന കാര്യത്തെപ്പറ്റി ഉറപ്പായി ഒന്നും പറയാനില്ല. പല ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളും അദ്ദേഹം പഠിച്ചു. ബംഗാളിയിൽ എഴുതുമായിരുന്നു എന്ന് കാമാച്ചിനാതൻ പറയുന്നു. ചില യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളും നന്നായിത്തന്നെ അറിഞ്ഞിരുന്നു. ഫ്രെഞ്ച് ഉദ്ധരണങ്ങളും ജർമ്മനിൽ നിന്നുള്ള വിവർത്തനവും അക്കാര്യത്തിന് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. എൽവിആറിന് 18 ഭാഷകൾ അറിയാമായിരുന്നു എന്നാണ് ഒരു കണക്ക്.

അത്യാവശ്യമില്ലാത്ത എന്തൊക്കെയോ പണി ചെയ്തുകൂട്ടുന്ന വലിയൊരാൾ എന്നായിരിക്കാം ചിലപ്പോൾ സമകാലികർ അദ്ദേഹത്തെ കണ്ടിരുന്നത്. നല്ല ഇംഗ്ലീഷ് അധ്യാപകനെന്ന മതിപ്പ് അദ്ദേഹത്തിന് വിദ്യാർഥികൾ നൽകിയിരുന്നു.അക്കാലത്തെ മലയാളഭാഷാ--സാഹിത്യവിശാരദന്മാർ അദ്ദേഹത്തെ

ആദരിച്ചിരുന്നിരിക്കാം. സമകാലികരായ മലയാളം അധ്യാപകരിൽ അറിഞ്ഞാദരിച്ചിരുന്നത് സി.എൽ.ആന്റണി ഒരാളേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ കൽക്കട്ടയിലെ സുനീതികുമാർ ചാറ്റർജിയും പാരിസിലെ ഷൂൾ ബ്ലോക്കും ലണ്ടനിലെ ബറോവും രാമസ്വാമി അയ്യരെ കാര്യമായി പരിഗണിച്ചിരുന്നു. എൽ.വി.ആർ. മരിച്ച് എട്ടു വർഷത്തിനകം സ്ഥാപിച്ച കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിത്രം സ്ഥാപിച്ചത് പിന്നേയും നാലു പതിറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞാണ്. എൽവിആറിനെപ്പറ്റി തമിഴിൽ ഒരു ലേഖനമെഴുതിയപ്പോൾ എ. കാമാച്ചിനാഥൻ കൊടുത്ത പേർ ഇങ്ങനെ: 'മുറ്റത്തുമുല്ലെക്കുമണമില്ലെ'. ഇതൊരു മലയാള പഴമൊഴിയാണ്, തമിഴ്പഴമൊഴിയല്ല എന്നും ഓർക്കാം.

ഭാഷാചരിത്രം സംസ്കാരചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാകയാൽ ഭാഷാചരിത്രവിചിന്തനം സംസ്കാരചരിത്രം മനസ്സിൽ വച്ചേ നടത്താവൂ എന്ന വസ്തുത എൽവി ആർ ധരിച്ചിരുന്നു എന്ന് മുൻപു സൂചിപ്പിച്ചു. ഇക്കാര്യത്തിന് തെളിവായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ Pictures of Ancient Kerala Life എന്ന ലേഖനം നമുക്ക് ഒന്ന് അടുത്തു പരിശോധിക്കാം. 1946 ൽ BRVRI 13-ൽ വന്ന ഈ ലേഖനം 1942ൽ മഹാരാജാസ് കോളേജിൽ നടത്തിയ ചാത്തുപ്പണിക്കർ സ്മാരകപ്രഭാഷണത്തിന്റെ സംഗ്രഹമാണ്.

ക്രിസ്തുവർഷാരംഭകാലത്തും തൊട്ടു മുമ്പുമുള്ള കാലത്തുണ്ടായ പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകളിൽ പ്രതിഫലിച്ചു കാണുന്ന കേരളീയജീവിതമാണ് പ്രബന്ധവിഷയം. മുപ്പതു വർഷമായി താൻ നടത്തുന്ന മലയാളഭാഷാചരിത്രപരവും ദ്രാവിഡതാരതമ്യപരവുമായ അന്വേഷണങ്ങൾവഴി കണ്ടെത്തിയ ഭാഷാവസ്തുതകൾക്ക് സമാന്തരമായ വസ്തുതകൾ സംസ്കാരചരിത്രത്തിലുണ്ടോ എന്നു നോക്കിയതിന്റെ ഫലമാണ് ഈ ലേഖനം എന്നദ്ദേഹം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. കേരളത്തിന് വ്യാവർത്തകമായ സ്വലക്ഷണങ്ങൾ ഭാഷയിലെന്ന പോലെ സംസ്കാരത്തിലും ഉണ്ടായി വന്നു എന്നത് ഉള്ളതുതന്നെ. പരിണാമം മലയ്ക്കു കിഴക്കും ഉണ്ടായി, അവരും ഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും തനതു സ്വഭാവങ്ങൾ ഉരുത്തിരിച്ചു. എന്നാൽ ഇതിന്റെയെല്ലാം തുടക്കം വളരെ സാജാത്യമുള്ള ഒരു ഘട്ടത്തിൽ നിന്നാണെന്നും ഓർക്കണം. രണ്ടു ഭാഷയും സംസ്കാരവും പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകളായ സംഘസാഹിത്യഘട്ടത്തിനു ശേഷമാണ് വഴി പിരിയാൻ തുടങ്ങിയത്. കേരളഭാഷയെന്നു പറയാവുന്ന ഭാഷയിലുള്ള ആദ്യരേഖകൾ പുറപ്പെടുന്നതിന് ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകൾ മുമ്പാവണം ഈ വഴിപിരിയൽ തുടങ്ങിയത്. ക്രിസ്തുവർഷം 10-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഈ പിരിവ് പൂർത്തിയായെന്നും പറയാം. കാവേരിയും കൊള്ളിടമാറും പിരിയും പോലുള്ള ഈ വേർതിരിവ് ഉണ്ടായിവരും മുമ്പ് മിക്കവാറും സന്നിപതിച്ചു നിൽക്കുന്ന രണ്ടു വൃത്തങ്ങൾ പോലെയായിരുന്നു തമിഴ് -മലയാളഭാഷകളും സംസ്കാരവും. മിക്കവാറും ഒരേ മേഖലയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുകയും അപ്പുറവും ഇപ്പുറവും അല്പാല്പം തള്ളി നിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രണ്ടു വൃത്തങ്ങൾ. ഒന്നായിച്ചേരാത്ത ഭാഗങ്ങൾ ഇവ തമ്മിൽ അന്നേ നിലനിന്ന വ്യത്യാസങ്ങളെക്കുറിക്കുന്നു. വ്യത്യാസങ്ങളെക്കാൾ ഏറെ ഉണ്ടായിരുന്നത് ഏകതയായിരുന്നു എന്ന് ശ്രദ്ധിക്കണം. അന്ന് പാണ്ഡ്യ

ചോളൻമാരുടെ നാട്ടിലെയും ചേരമെന്ന കേരളത്തിലെയും ഭാഷയും സംസ്കാരവും ജീവിതവീക്ഷണവും ആദർശവിശ്വാസങ്ങളും മിക്കവാറും ഒന്നു തന്നെ. മൂവേന്തരുടെ തമിഴകം എന്ന പ്രസിദ്ധിയും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ നിലയ്ക്ക് പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകൾ ഇന്നത്തെ തമിഴർക്കെന്ന പോലെ കേരളീയർക്കും അവകാശപ്പെട്ട തറവാട്ടു മുതലാണ്. വാസ്തവത്തിൽ ആ കൃതികളിലെ ഭാഷയും സംസ്കാരവും കേരളീയർക്ക് എത്ര അന്യമാണോ മിക്കവാറും അത്രതന്നെ ഇന്നത്തെ തമിഴർക്കും അന്യമാണ്. ഇക്കാര്യം ഊന്നിപ്പറയേണ്ടതുണ്ട്. തമിഴും മലയാളവും തിരിയാത്ത ചിലർ കേരളഭാഷ തമിഴിന്റെ മകളാണെന്നും പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിനുമുമ്പ് കേരളത്തിന് സ്വന്തമായ ജീവിതമില്ലായിരുന്നുവെന്നും വാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വിശേഷിച്ചും. ഇതിനു പ്രതിക്രിയ ചെയ്യാൻ ചില മലയാള ഭാഷാസ്നേഹികൾ മറുകണ്ടം ചാടുന്നു. മലയാളഭാഷയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും വ്യാവർത്തകലക്ഷണങ്ങൾ അനാദികാലം മുതൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നവർ വാദിച്ചുകളയും. മലയാളത്തിനും തമിഴിനുമുള്ള ചാർച്ച തമിഴ്പ്പെരുമാക്കന്മാരുടെ ഭരണം കൊണ്ടുണ്ടായി വന്നതാണെന്നും തമിഴും മലയാളവും തമ്മിൽ തമിഴിന്ന് കർണാടകാന്ധ്രഭാഷകൾക്കുള്ളത്ര അകൽച്ചയാണ് ശരിക്കുമുള്ളതുമെന്നും അവരുടെ വാദം നീളും. പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകൾ താരതമ്യദൃഷ്ടിയോടെ വായിക്കലാണ് രണ്ടുകൂട്ടരുടെയും അതിവാദത്തിനുള്ള ഉചിതമായ പ്രതിവിധി. അപ്പോൾ പഴയ ഭാഷയും സംസ്കാരവും എവ്വിധമായിരുന്നു എന്ന് പുന:സൃഷ്ടി ചെയ്യാൻ സാധിക്കും.

എട്ടുത്തൊകൈ, പത്തുപ്പാട്ട്, പതിനെൺ കീഴ്കണക്ക് തുടങ്ങിയ പഴയ കാവ്യസമാഹാരങ്ങളിലെ പാട്ടുകൾ പലപ്പോഴായി പലരും രചിച്ചതാകണം. ഭാഷയിലും കാലവ്യത്യാസം പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. കുറളിലും കലിത്തൊകൈയിലും പല ഭാഗങ്ങളും പഴന്തമിഴിന്റെ ആദ്യത്തെ അടരിന്നു ശേഷമുണ്ടായതാണെന്ന് തനിക്ക് ബോധ്യമായെന്ന് എൽ വി ആർ പറയുന്നു. കൂടുതൽ കാലം കഴിഞ്ഞാണ് ചിലപ്പതികാരത്തിന്റെ രചന. ഈ ചരിത്രഘട്ടം ആദ്യത്തെ അടരിന്നു ശേഷമാണെങ്കിലും കേരളദേശചരിത്രരചനക്ക് ചിലപ്പതികാരവും ഒപ്പമുള്ള മണിമേഖലയും വളരെ സംഭാവന നൽകും.കേരളീയജീവിതത്തിന്റെ പൂർവ്വഘട്ടങ്ങൾ പുന:സൃഷ്ടി ചെയ്യാൻ പഴമകൾ പലതും കാത്തുവച്ചിരിക്കുന്ന തൊൽകാപ്പിയമാണ് ആദ്യം പരിശോധിക്കേണ്ടത്. കൃതികളിലെങ്ങും കണ്ടുകിട്ടാത്ത ഭാഷാപരമായ പഴമകൾ പലതും ഈ വ്യാകരണത്തിൽ മാത്രമായി ഉണ്ടല്ലോ. എട്ടുത്തൊകൈ, പത്തുപ്പാട്ട് മുതലായ സംഘകൃതികളാണ് പിന്നെ പരിശോധിക്കേണ്ടത്. അടുത്ത അടര് കലിത്തൊകൈ, കുറൾ ഇവ ഉൾക്കൊണ്ടതാണ്. പിന്നീട് ചിലപ്പതികാരം, മണിമേഖല ഇവയുടേത്. ഇതിനടുത്ത ഘട്ടമാണ് ആദികാല മലയാളശാസനങ്ങളുടേത്. ചരിത്രപുന:സൃഷ്ടി ലക്ഷ്യമാക്കി പതിറ്റുപ്പത്ത്, ചിലപ്പതികാരം ഇവ നോക്കിയാൽ മതി എന്ന പൊതുധാരണ ഭരണചരിത്രമാത്രപര്യവസായിയായ ചരിത്രവീക്ഷണമാണ്. ജീവിതത്തെ സമഗ്രതയിൽ അറിയാൻ തൊൽകാപ്പിയത്തിലെ പൊരുളതികാരം, പുറനാനൂറ്, പതിറ്റുപ്പത്ത്, പത്തുപ്പാട്ട്, അകനാനൂറ്, കുറന്തൊകൈ, ഐങ്കുറുനൂറ്, കലിത്തൊകൈ, ഇവയിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്ന വീട്ടിലെയും പുറത്തെയും ചര്യകളുടെ

വർണ്ണന നോക്കണം. കുറളിലെ ധർമ്മാർഥകാമവിവരണം അവരുടെ പഴയ സാമൂഹ്യാദർശങ്ങൾ കണ്ടറിയാൻ ഉതകും. കവിസഹജമായ അതിശയോക്തിയും രാജപ്രശംസയും കവിസങ്കേതാനുസാരിയ വർണ്ണനകളും ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ അരിച്ചു മാറ്റുകയും വേണം. ഇങ്ങനെ കിട്ടുന്ന ചിത്രം പൂർണമാകയില്ലെന്നതു ശരി. ഒരു ചരിത്രചിത്രണവും പൂർണമാകയില്ലെന്നും ഒർക്കാം. ഊഹങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാതെയും വയ്യാ.

ഈ കൃതികളിലെ വിവരങ്ങൾ അന്യപ്രഭവങ്ങളിലെ വിവരങ്ങളുമായി ഒത്തുവന്നാൽ ചരിത്രനിർമ്മിതിക്ക് അവ ഏറെ തുണയ്ക്കും. മുചിരി പട്ടണത്തിലെ വാണിജ്യവൈപുല്യം പല പാട്ടിലും പാടിക്കാണുന്നത് ആദ്യകാല വിദേശീയരേഖകളുമായി നിരന്നു പോകുന്നത് ഒരു ഉദാഹരണം.

അതിപ്രാചീനദശയിൽത്തന്നെ കേരളക്കര തമിഴകത്തിൽനിന്ന് ഭാഷാപരവും സാംസ്കാരികവുമായി വേറിട്ടിരുന്നു എന്ന വാദത്തിന്റെ സ്വീകാര്യത തൊൽകാപ്പയത്തിന്റെ പായിരം(ആമുഖം) നോക്കിയാൽ ഇല്ലാതാകും. തമിഴ് കൂറു നല്ലുലകം (തമിഴ് കൂറുന്ന, പറയുന്ന, നല്ല ഭൂഭാഗം) തെൻകുമരിവടവേങ്കിടം നീളുന്നു എന്നാണ് അവിടെ പറയുന്നത്. മറ്റു രണ്ടു വശത്തും കടലുമാണ് (ആയിടൈക്കടലുടൻ). കേരളം തമിഴകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു എന്നതിന് വേറെന്തു തെളിവു വേണം?

തൊൽകാപ്പിയത്തിലെ "ചെന്തമിഴ് ചേർന്തപന്തിരുനിലം" ചെന്തമിഴ്, ഹൃദ്യമായ തമിഴ് ഉള്ള പന്ത്രണ്ടു ഭാഗങ്ങളാണ്. തൊൽകാപ്പിയത്തിന് നൂറ്റാണ്ടുകൾ പിൻപുവന്ന ഇളംപൂരണരുടെ വ്യാഖ്യാനമാണ് ചെന്തമിഴ് നാട്ടോടു തൊട്ടുള്ള കൊടുന്തമിഴ്നാട് എന്ന സങ്കല്പം കൊണ്ടുവന്നത്.

കേരളത്തിന്റെ പഴയ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കാൻ തമിഴ് സാഹിത്യത്തെ ആശ്രയിച്ചതും ചെന്തമിഴ് ചേർന്ന എന്നതിന് യുക്തിസഹമായ വ്യാഖ്യാനം ചമച്ചതും ഇളംകുളമാണ് എന്നാണ് മിക്ക മലയാളവിദ്യാർഥികളും ധരിച്ചിരിക്കുന്നത്. സൂത്രരൂപത്തിലുള്ള എൽവിആറിന്റെ പ്രസ്താവങ്ങൾക്ക് വിപുലമായ ഭാഷ്യം ചമയ്ക്കയാണ് ഇളംകുളം ചെയ്തത്. ഒന്നരപ്പതിറ്റാണ്ട് പിന്നിട്ടശേഷമാണുതാനും അതുണ്ടായത്.

കൊടുന്തമിഴ് എന്ന ഒന്ന് ചെന്തമിഴിൽ നിന്നു വിഭിന്നമായി സങ്കല്പിക്കാൻ ഇടയായ പിൽക്കാലത്ത് മലയാളത്തിന്റെ ഭാഷാപരമായ വ്യക്തിത്വരൂപീകരണം സ്ഥാപിതമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കണം എന്നും എൽവിആർ ഊഹിക്കുന്നു. തൊൽകാപ്പിയകാലത്തില്ലാത്ത ഈ വ്യാവർത്തനം എവ്വിധം ഉടലെടുത്തു എന്ന ചോദ്യം ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണർ അവരുടെ പ്രാകൃതസംസ്കൃതങ്ങളുമായി അപ്പോഴിവിടെ എത്തി കേരളദേശത്തെ മലനാട്ടുതമിഴിനെ മാറ്റിക്കളഞ്ഞു എന്ന സരളമായ ഉത്തരമാണ് ഇളംകുളത്തിന് നല്കാനുള്ളത്. ആര്യൻ കോളനീകരണമെന്ന കാരണം എൽവിആറും സ്വീകരിക്കായ്കയില്ല. എന്നാൽ സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയപരിതോപവസ്ഥകളുടെ സംയുക്തപ്രവർത്തനത്തിൽ കൂടിച്ചേർന്ന ഒരു ഘടകമായേ അദ്ദേഹം ഇതിനെ കാണുന്നുള്ളൂ. പഴമയുടെ തുടർച്ച കൂടുതൽ ശക്തിയായി കിഴക്കുഭാഗത്തു തുടർന്നപ്പോൾ കേരളക്കരയിൽ സാമൂ

ഹികവ്യവസ്ഥ ഏറെ മാറിപ്പോയെന്ന് എൽവിആർ ഊഹിക്കുന്നു. ഈ മാറ്റത്തിന് സമാന്തരമാണ് ഭാഷയിലുണ്ടായ മാറ്റവും. പശ്ചിമഘട്ടത്തിന് ഇരുവശത്തും വാമൊഴിയുടെ സ്വാധീനം ഏറി വന്നപ്പോഴും കിഴക്ക് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വലിവ് മാറ്റത്തെ ഒട്ടൊക്കെ തടഞ്ഞുനിറുത്തി. പാരമ്പര്യവിച്ഛേദമായിരുന്നു മലയ്ക്കിപ്പുറത്തുണ്ടായ പ്രവണത. ഈ പ്രവണതയ്ക്ക് മണിപ്രവാളമെന്ന ഭാഷാസംസ്കൃതമിശ്രണം പ്രേരകമായും തീർന്നു. മലയ്ക്കപ്പുറത്ത് മണിപ്രവാളം കേവലം ഇല്ലായ്കയില്ല, പക്ഷേ പ്രൗഢസാഹിത്യത്തിന്റെ പരിധിക്ക് പുറത്തായിരുന്നു അതിന്റെ നില. പഴയ പാരമ്പര്യം ഇവിടേയും പാട്ടു പ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെ തുടർന്നിരുന്നു.

ഭാഷ വേർപെട്ടുവെന്ന അവബോധം ഭാഷകരിൽ ഉണ്ടാകുന്നത് വ്യത്യസ്ത നിലവാരഭാഷ ഉണ്ടാകുന്നതോടെയാണ് എന്ന ഭാഷാസൂത്രണപരമായ ഉൾക്കാഴ്ചയാണ് എൽ.വി.ആർ ഇവിടെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് തിരിഞ്ഞു നോക്കിയാൽ നമുക്ക് വ്യക്തമാകും.

മലയ്ക്ക് കിഴക്കും വാമൊഴിയിൽ മാറ്റമുണ്ടായി. എന്നാൽ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പിടി വരമൊഴിയെ ആ അളവിൽ മാറ്റാതെ നിലനിറുത്തി. ഇവിടെയാകട്ടെ വ്യത്യസ്തവരമൊഴി, മാനകഭാഷ, വേറുപാടു രൂപപ്പെട്ട വരമൊഴി, പതുക്കെക്കണ്ട് അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നതോടെ ഉരുവപ്പെട്ടുവരുകയും ചെയ്തു. എൽവിആറിന്റെ ഈ വാദഗതിയിലാണ് സി.എൽ.ആന്റണിയുടെ ഭാഷാസംക്രമണവാദത്തിന്റെ കാമ്പുതന്നെ കിടക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ പതുക്കെക്കണ്ടു തലകാട്ടുന്ന ഇവിടത്തെ മാനകഭാഷ പൂർവതമിഴിന്റെ ശാഖയാണ് എന്നാണ് ആന്റണിയുടെ വിവക്ഷ. അക്കാര്യം സമർഥിക്കാൻ ആന്റണിയുടെ വാദഗതി പ്രാപ്തമാകുന്നുമില്ല.

ചേരന്മാരുടെ നാടുതന്നെ കേരളം എന്ന് അംഗീകരിക്കാൻ മടിക്കുന്ന ചിലർ, ചേരമാന്മാർ കേരളപുത്രന്മാർ തന്നെ എന്നു വിശ്വസിക്കാത്തവർ. കേരളത്തിന്റെ ഏതാനും ഭാഗം മാത്രം ചേരനാട്ടിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരുന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. ചേരശക്തി പ്രബലമായിരുന്ന ചരിത്രസന്ധിയിൽ ഇവിടെയുള്ളവർ അന്ന് ഏതാണ്ട് കിരാതപ്രായന്മാരായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നു. ചേരന്മാരുടെ ഉദ്ഭവം എവിടന്നായിരുന്നു എന്ന് തറപ്പിച്ചു പറയാൻ താൻ ആളല്ലെന്ന് എൽവിആർ സമ്മതിക്കുന്നു. എന്നാൽ കേരളം അക്കാലത്ത് ഏതു നിലയിലായിരുന്നു എന്ന് അശോകന്റെ ഗിർനാർശാസനത്തിലെ കേരലപുത്തപരാമാർശവും പ്ലിനിയുടെ മുസിരിസിനെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണവും മറ്റു സമകാലികവിദേശീയ വിവരണങ്ങളും നോക്കിയാൽ മതി. സാഹിത്യപരാമർശങ്ങളും വിദേശീയവിവരണങ്ങളും വളരെ ഒത്തിരിക്കുന്നു. പൊന്നു കൊടുത്ത് കുരുമുളകു കൊള്ളുന്ന യവനന്മാരെയും നുരചിന്നുന്ന പെരിയാറ്റുനീരും ഉരുണ്ട കൈത്തണ്ടകളും തിളങ്ങുന്ന കൂന്തലും ശോഭിക്കുന്ന പണ്ടങ്ങളും ഉള്ള സുന്ദരിമാരുടെ നീരാട്ടും സാഹിത്യകൃതികൾ കാട്ടിത്തരുന്നു. അറ്റവേനലിലും നീർനിറഞ്ഞ പെരിയാറ്, കൊള്ളക്കാരെ അകറ്റിയ ചേരന്റെ വാഹിനീബലം, നെല്ലിനു പകരം മീൻകൊള്ളുന്ന കൃഷകവൃന്ദം, കുന്നുപോലെ കൂട്ടിയ കുരുമുളക്, കപ്പൽനിറച്ചുവന്ന്

പൊന്നുകരയ്ക്കിറക്കുന്ന തോണികൾ.... ഇതൊക്കെ സംഘസാഹിത്യത്തിൽ കാണാം. ചേരന്മാരുടെ മറ്റൊരാസ്ഥാനം മലയ്ക്കപ്പുറമുണ്ടായിരുന്നാലും ഇല്ലാതിരുന്നാലും പടിഞ്ഞാറേത്തീരത്ത് അവർ വഹിച്ചിരുന്ന സ്ഥാനം അന്യരുടേതോ അതിഥികളുടേതോ ആയിരുന്നില്ല.

സംഘസാഹിത്യമെന്നു പറഞ്ഞുവരുന്ന പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകളിലെ യുദ്ധരീതി, വടക്കിരിക്കൽ എന്ന ആത്മഹനനം, ചാവേറ്റുപട, തുടങ്ങിയ ദൃശ്യങ്ങൾ നാം *അന്നത്തെ കേരളം* (1959), *സംസ്കാരത്തിന്റെ നാഴികക്കല്ലുകൾ* തുടങ്ങിയ ഇളം കുളത്തിന്റെ കൃതികളിൽ കാണുന്നത്ര തെളിവോടെ എൽവിആറും കാണിച്ചുതരുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ അകംപാട്ടുകളിലെ സങ്കീർണ്ണമായ പ്രണയവ്യാകരണവും അതിനകത്തെ വാസ്തവനാളവും അദ്ദേഹം കാണിച്ചുതരുന്നു. ഈയിടെ പലരും കൊണ്ടാടിക്കൊണ്ടു നടക്കുന്ന ഐന്തിണയെന്ന കാവ്യസങ്കേതവും അദ്ദേഹം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു.

ദ്രാവിഡരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ കൊയ്ത്തുകാലത്ത് സംഘകാലമെന്നത് തമിഴരുടെ സുവർണയുഗമായി കൊണ്ടാടുക പതിവായിരുന്നു. അക്കാലത്തിനു ശേഷമാണ് ആര്യന്മാർ തമിഴ് സംസ്കാരത്തെയാകെ താറുമാറാക്കിയതെന്ന് ഭാവിക്കലും പതിവായിരുന്നു. ഇത്തരം ഒരു വീക്ഷണത്തിന് എൽവിആർ സ്വാഭാവികമായും കപ്പം കൊടുക്കയില്ലല്ലോ. എംജിഎസ്സിനെപ്പോലുള്ളവർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച തരത്തിലുള്ള ആര്യസംസ്കാരസമവേശത്തിന്റെ മുദ്രകൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനും അദ്ദേഹത്തിനു സാധിക്കുന്നുണ്ട്. അന്തണർ, അരചർ, വണികർ, വേളാളർ എന്ന ചാതുർവർണ്യം തൊൽകാപ്പിയത്തിൽ കാണുന്നുവെന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു ഉദാഹരണം. ഇതിൽ അല്പം പിഴവുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. ഈ നാലു കൂട്ടരും "ഉയർന്തോർ" ആയിരുന്നുവെന്നാണ് തൊൽകാപ്പിയം നോക്കിയാൽ തോന്നുക. വണികവും (വ്യാപാരം) വേളാൻമൈയും (കൃഷി) വൈശ്യവൃത്തികൾതന്നെ. ശേഷം ആളുകൾ "ഇഴിന്തോരും". "ഭാഷാചപ്രായശോƒപാമരജനപ്രസിദ്ധാ" എന്ന ലീലാതിലവൃത്തി ഭാഗത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു തൊൽകാപ്പിയം പൊരുളതികാരത്തിലെ "വഴക്കെനപ്പടുപ ഉയർന്തോർമേറ്റെ നികഴ്ച്ചി അവർകട്ടാകലാന" എന്ന സൂത്രം (638) ഇടയനും കുറവനും പാണനും കൊല്ലനും തച്ചനും വേലനും പരതവനും വേടനും വേട്ടുവനും ഒക്കെയാകാം "ഇഴിന്തോർ" മേലുകീഴുകളില്ലാത്ത സമത്വസുന്ദരദൃശ്യമായിരുന്നു പഴന്തമിഴുലകത്തിലേതെന്നതിന് തൊൽകാപ്പിയം സാക്ഷിയല്ല. അക്കാര്യം എൽവിആറിനും അറിയാമായിരുന്നു. "നാൻ മറൈയന്തണർ" "അറം പുരിയന്തണർ" ഇവരെപ്പറ്റി പുറനാനൂറിൽത്തന്നെ പതിനഞ്ചു പരാമർശമുണ്ട്. ജനവിഭാഗത്തിന്റെ പേരുകൾ മിക്കതും അതതു തൊഴിൽ കൂട്ടങ്ങളെ കാണിക്കുന്നു എന്നും ഈ ജനവിഭാഗങ്ങൾ പലതും ഇന്നും കേരളത്തിൽ ഉണ്ട് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യമാണ്. പുള്ളുവനും പാണനും മറ്റും ഇന്ന് തമിഴ്നാട്ടിൽ പാട്ടിൽമാത്രം ഉള്ള ജനവിഭാഗങ്ങളാണ്. കുറവന്റെ ബാധോച്ചാടനവും മറ്റും ഇന്നും നമ്മുടെ ഓർമ്മയിൽ ബാക്കി നിൽക്കുന്നു. ഒരു പെൺകിടാവിന്റെ പേയ് ഒഴിവാക്കാൻ പാടുന്ന കുറത്തിയുടെ പാട്ട് എൽവിആർ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. പെൺകിടാവിനെ ബാധിച്ചത് അടുത്ത മലയിലെ തലവൻ മകന്റെ പ്രണ

യമാണെന്നറിയാതെ കുറത്തിമലയിലെ പേയിനെ ഒഴിവാക്കാൻ പാടുന്നു. മലയുടെ വർണന നായികയെയും തോഴിയെയും രസിപ്പിക്കുന്നു. അവൾ കുറത്തിയോടു പറയുകയാണ്.

"അകവൻ മകളേ പാടുകപാട്ടേ
ഇന്നും പാടുക പാട്ടേ അവർ
നന്നെടുങ്കുന്റം പാടിയ പാട്ടേ

പത്തുപ്പാട്ടിലെ മതുരൈക്കാഞ്ചിയിൽ ഓണത്തെപ്പറ്റിപ്പറയുന്ന ഭാഗം എൽവിആർ ഉദ്ധരിക്കുന്നു.

മായോൻ മേയ ഓണനന്നാൾ"
മായോൻ കൃഷ്ണൻ/വിഷ്ണു ആണ്.
പറൈയൂർ കൂത്തച്ചാക്കിയനെപ്പറ്റി ചിലപ്പതികാരത്തിൽ പരാമർശമുണ്ട്.

പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകളുടെ കാലം മുതൽ കേരളത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സാംസ്കാരിക മുദ്രകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രബന്ധം ഉപസംഹരിക്കുന്നത്.

1) സ്ത്രീകൾക്കുള്ള പ്രാധാന്യവും സ്വന്തം വരനെ നിശ്ചയിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടിലെ കളവൊഴുക്കത്തിനു സദൃശമാണ്. ഗാന്ധർവത്തിനു കല്പിക്കുന്ന ഇഴിവ് ഇതിനില്ല.
2) ചാവേറ്റുപട
3) മായോൻ, ചേയോൻ, വേലൻ, കൊറ്റവൈ ഇവരുടെ ആരാധനകൾ
4) വൃക്ഷാരാധന, കുരുതിപൂജ തുടങ്ങിയവ
5) ഓണക്കളി, ഓണത്തല്ല്, ആണ്ടിപ്പാട്ട്, കുറത്തിപ്പാട്ട്, വേലക്കളി, വെളിച്ചപ്പെടൽ (വെറിയാട്ടിന്തുല്യം) കൊറ്റവൈപ്പാട്ട് (പാന), വീരാരാധന, തുണങ്കൈക്കൂത്ത് (കൈകൊട്ടിക്കളി), ആര്യസ്വാധീനമുള്ള ചാക്യാർ കൂത്ത്.

ഇവ മിക്കതും തമിഴ്നാട്ടിൽ വളരെ പണ്ടേ നിലച്ചുപോയി.

ഗോപാലപിള്ളയുടെ പട്ടികയിൽപെടാത്ത ലേഖനമാണ് Our Language - A Causerie എന്നത് . Causerie എന്നതിന് അനൗപചാരിക ചർച്ച എന്നർത്ഥം പറയാം. ഈ ചെറിയ പ്രബന്ധം എവിടെയാണ് ആദ്യം പ്രകാശനം ചെയ്തത് എന്നു വ്യക്തമല്ല. പ്രൊഫ. ആന്റണി സമ്പാദിച്ച് സാഹിത്യഅക്കാദമിക്ക് നല്കിയ ലേഖനങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒന്നാണിത്.

ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഷയവ്യാപ്തിയും അന്വേഷണരീതിയും എന്ന ഒന്നാം ഭാഗം, ചരിത്രാത്മകമുഖം, താരതമ്യാത്മകമുഖം, വിവരണാത്മകമുഖം എന്നു തുടർന്ന. ഭാഗങ്ങൾ ഇങ്ങനെ നാലുഭാഗങ്ങളാണ് ഇതിനുള്ളത്.

മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികജീവിതത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമായ ഭാഷ, ഭാഷകരുടെ സാംസ്കാരികവീക്ഷണത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. ഭാഷക്ക് ചരിത്രമുണ്ട്, ബന്ധപ്പെട്ട ഭാഷകളുമായി ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ താരതമ്യം ചെയ്യാവുന്ന സമാനലക്ഷണങ്ങളുണ്ട്. തൽക്കാലസ്വഭാവവിവരണത്തിനു വഴങ്ങുന്ന സ്വലക്ഷണങ്ങളുമുണ്ട്. ഇതനുസരിച്ച് ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിനും വ്യത്യസ്തമേഖലകൾ ഉണ്ട്. Linguistics എന്ന പദം അനവധി ഭാഷകളറിയുന്ന ഏർപ്പാടായ Polyglottism അല്ല, പഴയ

രേഖകൾ ചരിത്ര-സംസ്കാരദൃഷ്ട്യാ പഠിക്കുന്ന Philology യും അല്ല. Comparative Philology എന്ന പഴയ വിഷയവുമല്ല. Comparative Philology യുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഉള്ളതിനേക്കാൾ ഇന്നുള്ള ഭാഷകളെ ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട് ഇന്നത്തെ Linguistics. പഴയരേഖകളെ അപ്പാടെ തള്ളിക്കളയുന്നുമില്ല. ഇത്രയും കാര്യങ്ങളാണ് ഒന്നാം ഭാഗത്തു വിശദീകരിക്കുന്നത്.

മലയാളഭാഷാചരിത്രരചനയ്ക്ക് സഹായകമായ രേഖകൾ എന്തെല്ലാം കിട്ടാനുണ്ട്, അതുപയോഗിക്കേണ്ടുന്നതെങ്ങനെ എന്നാണ് അടുത്ത ഭാഗത്ത് അന്വേഷിക്കുന്നത്.

തുടർന്ന് മലയാളഭാഷാചരിത്രത്തിന്റെ തുടക്കത്തെ താരതമ്യചിത്രമനുസരിച്ച് ഏതു ദ്രാവിഡഭാഷയുമായാണ് ബന്ധിപ്പിക്കേണ്ടതെന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നത്. മലയാളഭാഷ കന്നഡം, തെലുഗു ഇവപോലെ ദ്രാവിഡത്തിന്റെ ഒരു സ്വതന്ത്രശാഖയാണ് എന്ന പ്രസ്താവം എത്രത്തോളം അശാസ്ത്രീയമാണ് എന്ന അന്വേഷണമാണ് തുടർന്നു നടത്തുന്നത്. വർണപരവും ഘടനാപരവുമായി തമിഴ് മലയാളങ്ങൾക്കുള്ള സാദൃശ്യവും തെലുഗു-കന്നഡങ്ങളുടെ വൈജാത്യവും പതിനഞ്ചു വകുപ്പായിട്ട് അക്കമിട്ടു നിരത്തി പഴന്തമിഴിനേക്കാൾ മലയാളത്തിന് സാദൃശ്യം ഇടത്തമിഴിന്റെ ആദ്യ അടരിനോടാണ് എന്നു സമർഥിക്കുന്നു. അവസാനഖണ്ഡമായ വിവരണാത്മകമുഖം (Descriptive Aspects) എന്തൊക്കെയാണ് എന്നന്വേഷിക്കുന്നത് രസകരമാണ്.

വ്യാകരണകൃതികളിൽ വ്യാകരിക്കപ്പെടുന്ന മലയാളഭാഷ വരമൊഴിയാണ്, പരക്കെ വ്യാപിച്ച ഒരു സമ്പർക്കഭാഷ (കൊയ്നിഗ്രീക്കിനെപ്പോലെ). വാമൊഴിയിലെ ഭാഷാഭേദങ്ങൾ പലപ്പോഴും അവഗണിക്കപ്പെടുന്നു. വാമൊഴി ഒരു ചിരിക്കോപ്പായി കരുതുന്ന ശീലവും ഉണ്ട്. എന്നാൽ ജീവിക്കുന്ന ഭാഷ, ദേശമനുസരിച്ചും സമുദായവിഭാഗമനുസരിച്ചും മാറി മാറിക്കാണുന്ന ഭാഷാഭേദങ്ങളുടെ കൂട്ടമാണ്. ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ നോട്ടം ഈ വൈവിധ്യങ്ങളുടെ സമാഹാരത്തിലേക്കും ചെല്ലുന്നു. ഈ ആമുഖത്തിനുശേഷം ഉച്ചാരണത്തിലും വർണവ്യത്യാസത്തിലും വ്യാകരണത്തിലുമുള്ള പ്രാദേശികവ്യതിയാനങ്ങൾ സവിസ്തരം ഉദാഹരിക്കുന്നു. തന്റെ ഉദാഹരണങ്ങൾ ഒറ്റ നോട്ടത്തിലുള്ളവ മാത്രമാണെന്ന് എൽവിആർ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. സൂക്ഷ്മമായി അന്വേഷിക്കുന്നതിന് മലയാളഭാഷയുടെ ഒരു ഭാഷാഭേദസർവേ ആവശ്യമാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം തുടർന്നു പറയുന്നത്. കൊച്ചു കൊച്ചി സംസ്ഥാനത്തുതന്നെ തെക്കു കുമ്പളങ്ങി-ചെല്ലാനം എന്നീ ഭാഗത്തു നിന്നു പിടിച്ച് വടക്കു കുന്നംകുളം ഷൊറണൂർ വരെയുള്ള വൈജാത്യങ്ങൾ എത്രയെത്ര! വടക്ക് ചിറ്റൂർ താലൂക്ക് തനിച്ചൊരു മേഖല തന്നെ. ക്രിസ്ത്യൻ അരയന്മാരുടെ ഭാഷയും ഹിന്ദു വാലന്മാരുടെ ഭാഷയും തമ്മിലുമുണ്ട് വ്യത്യാസം. നല്ലവണ്ണം പഴമ സൂക്ഷിക്കുന്ന ജൂതന്മാർ പക്ഷേ പല യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലെ വാക്കുകളും കടം വാങ്ങി വച്ചിരിക്കുന്നു. തെക്കൻ കൊച്ചിയിലെ ക്രിസ്ത്യൻ ഭാഷയും തൃശ്ശൂർ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഭാഷയും നല്ലവണ്ണം വ്യത്യാസമുള്ളതാണ്. നമ്പൂതിരിയുടെയും നായാടിയുടെയും ഭാഷാഭേദങ്ങളും വ്യത്യാസമുള്ളവതന്നെ. ചിറ്റൂരുള്ള തമിഴ്ക്കലർപ്പ് മറ്റെങ്ങുമില്ല.

അതിസൂക്ഷ്മമായ സ്വനവ്യതിയാനങ്ങൾ കുറിച്ചെടുക്കാൻ പരിശീലനം കിട്ടിയവരെയാണ് സർവേ നടത്താൻ നിയോഗിക്കേണ്ടത്. തുടർന്ന് കുറേ സ്വനവ്യത്യാസങ്ങൾ എൽവിആർ ഉദാഹരിക്കുന്നു.

ഇതോടൊപ്പം ഘടനാപരമായും അർഥപരമായുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതെങ്ങനെ എന്നുദാഹരിക്കുന്നു.

മലയാളത്തിന്റെ ഒരു ഭാഷാഭൂപടം നിർമ്മിക്കുന്നതിനാവശ്യമായ തയാറെടുപ്പ് എങ്ങനെയെന്നും ഐസോഗ്ലോസുകൾ വരയ്ക്കേണ്ടത് എവ്വിധമാണെന്നും ഭാഷഭേദഭൂപടം നരവംശശാസ്ത്രത്തെയും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തെയും ഏതെല്ലാം വിധത്തിൽ സഹായിക്കുമെന്നും തുടർന്നു പറയുന്നു. ഉദാഹരണമായി ക്രിസ്ത്യൻ ഭാഷാഭേദത്തിന്റെ നിഘണ്ടുപരമായ ചില സവിശേഷതകൾ ഉദാഹരിച്ച ശേഷം ഇവയിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ചരിത്രം എത്രയെത്ര എന്ന് അദ്ഭുതം കൂറുന്നു. കേരളപ്പഴമയുടെ വിവിധതലങ്ങൾ തേടുന്നവരെ ഇത്തരം ഒരു സർവേ എങ്ങനെ സഹായിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞ് ലേഖനം അവസാനിക്കുന്നു.

എൽ.വി.രാമസ്വാമി അയ്യർ അദ്ദേഹം ജീവിച്ച കാലഘട്ടത്തിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രവികാസം, State of Art, എത്രത്തോളം ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നു എന്നന്വേഷിക്കുന്നത് പ്രയോജനപ്രദമാണ്. അറിയുന്നതും അറിവുകൾ സ്വന്തം രചനകളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നതും രണ്ടു കാര്യമാണ് എന്നത് മറക്കാതെ തന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രഹണത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് അന്വേഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അടുത്ത പടിയായി ആ ഗ്രഹണം എത്രത്തോളം ഉപയോഗിച്ചു എന്നും അന്വേഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കാൽ നൂറ്റാണ്ടുകാലത്തെ പ്രവർത്തനത്തിൽ അനുക്രമമായ താത്ത്വികപുരോഗതി ഉണ്ടായോ എന്നും ആലോചിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ബാംഗ്ലൂരിൽനിന്നുള്ള ഒരു ഗവേഷണ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ വന്നതാണ് Linguistica എന്ന ലേഖനം. ഇത് 1931-ൽ 22.2 എന്ന ലക്കത്തിൽ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യത്തെ മൂന്നു ദശകങ്ങളിൽ യൂറോപ്യൻ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ വന്ന പുരോഗതിയാണ് ലേഖനവിഷയം.

സവിശേഷപഠനം Specialization, ആണ് പുതിയ പ്രവണത എന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. പുരോഗതിയുടെ വേഗം കൊണ്ട് എല്ലാ ശാഖകളിലും ഒന്നുപോലെ പരിചയം നേടുക അസാധ്യമായിരിക്കുന്നു. നിലവാരപ്പെട്ട ഭാഷയേക്കാൾ (Standardized Variety)നാടൻ ഭാഷാഭേദങ്ങളാണ് പലപ്പോഴും ഭാഷാവസ്തുതകളെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന സത്യം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇതാണ് ഭാഷാഭേദപഠനത്തിന്റെ സാംഗത്യം. Dialectography എന്ന വാക്കാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ധാരാളം ശ്രദ്ധകിട്ടുന്ന മറ്റൊരു മേഖല, പരീക്ഷണസ്വനവിജ്ഞാനത്തിന്റേതാണ്- (Experimental Phonetics). താരതമ്യവാക്യരചനാതത്ത്വങ്ങളെപ്പറ്റിയും (Comparative syntax) അദ്ദേഹം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാഷയുടെ മനോനിഷ്ഠവും സമൂഹനിഷ്ഠവുമായ മുഖങ്ങൾ മുൻപുള്ളതിലും ശ്രദ്ധ നേടിയിട്ടുണ്ടെന്നകാര്യവും എൽവിആർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഇതുപോലെ ഭാഷാർഥവിജ്ഞാനവും -(Semantics) ശ്രദ്ധ നേടുന്നു. ഇന്തോയൂറോപ്യൻ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ ഫ്രഞ്ച് ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറയുന്ന ബഹു

കാലികവും ഏകകാലികവുമായ പഠനങ്ങൾ (diachronic and synchronic aspects) തഴയ്ക്കുന്നു. ഇന്തോ-ജർമാനിക്ക് എന്നു പേരിട്ടിരിക്കുന്ന കുടുംബത്തിൽ പെടാത്ത ഭാഷകൾക്കും പണ്ടേക്കാൾ ശ്രദ്ധ കിട്ടുന്നു. ഇവ കൂടി കണക്കിലെടുത്താലേ ഭാഷയുടെ പൊതുപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരമുണ്ടാകൂ. താരതമ്യ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉപലക്ഷണങ്ങൾ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിലും സംസ്കൃത പഠനത്തിലും പ്രയോജനപ്പെടുത്തിവരുന്നു. ചരിത്രം, പുരാവസ്തുശാസ്ത്രം മനുഷ്യവംശശാസ്ത്രം ഇവയ്ക്ക് ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന് നല്ല സംഭാവന നൽകാനുണ്ട്. സംസ്കൃതപഠനത്തിനും പുതിയ കുതിപ്പുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഈ കാര്യം എൽവിആർ സവിശേഷമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഫ്രഞ്ചിലും ജർമ്മനിയിലുമുള്ള ഗ്രീക്ക്, ലത്തീൻ എന്നീ ഭാഷകളുടെ നിരുക്തനിഘണ്ടുക്കൾ അദ്ദേഹം പേരെടുത്തു പറയുന്നു. നരവംശഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ പുതിയ (അന്നത്തെ) ശ്രമങ്ങളെപ്പറ്റിയും എൽവിആർ വിസ്തരിക്കുന്നു. അവരുടെ പരിശ്രമങ്ങൾ അക്കമിട്ടു പറഞ്ഞ കൂട്ടത്തിൽ ആൺ-പെൺ വ്യത്യാസവും (Sex difference) ലിംഗവ്യത്യാസവും (gender difference) തമ്മിൽ പൊരുത്തം വരാത്തതിനെപ്പറ്റിയുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ എൽവിആർ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ യൂറോപ്പിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ പുതുശാഖകളെയും പഴമയുടെ പുതുനാമ്പുകളെയും പരിചയപ്പെടുത്തിയ ശേഷം ഈ നവീനതകൾ കുറച്ചൊക്കെ ഇന്ത്യയിലും പ്രതിഫലിക്കാതിരുന്നിട്ടില്ല എന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഗ്രീയേഴ്സൻ, സിദ്ധേശ്വർ വർമ്മ, സുനീതികുമാർചാറ്റർജി ബാബുറാം സാക്സേന ഇവരുടെ സംഭാവനകളെപ്പറ്റി സംക്ഷിപ്തമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

അവസാനഭാഗം ദ്രാവിഡഭാഷാശാസ്ത്രമേഖലയിലെ നവീനപരിശ്രമങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. ഭാഷാവസ്തുതകൾ ലഭ്യമാക്കുകയാണ് കേവലസിദ്ധാന്തങ്ങൾ മെനയുന്നതിലും പ്രധാനം എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. തോദ, കൊഡഗു എന്നിവയുടെ തൃപ്തികരമായ വിവരണം ലഭ്യമല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം പരിതപിക്കുന്നു. കുഡഹ്, കുഇ ഇവയുടെ പദാവലികൾ തൃപ്തികരമായി കിട്ടിയിട്ടുള്ളതല്ലാതെ ഘടനാവിവരണം അത്ര തൃപ്തികരമായിട്ടില്ല. ഗോണ്ഡി, മല്ത്തോ, ഇവയുടെ ഇതിലും മോശമാണ്. പ്രസിദ്ധ ദ്രാവിഡഭാഷകളിൽ നിന്ന് ഭാഷാവസ്തുതകൾ കിട്ടാനുണ്ട്. എന്നാൽ തൃപ്തികരമായ ഭാഷാചരിത്രവിവരണം ഇല്ല. വർമ്മയും ചാറ്റർജീയും മുൻകൈയ്യെടുത്തു സ്ഥാപിച്ച ഭാഷാശാസ്ത്രസംഘത്തിൽ- Linguistic Society of India-പ്രതീക്ഷയ്ക്കു വകയുള്ളതായി അദ്ദേഹം കാണുന്നു.

ഈ ലേഖനം ഇങ്ങനെ ചുരുക്കിപ്പറയാൻ കാരണമുണ്ട് വി. ഐ. സുബ്രഹ്മണ്യം 1918-ൽ (I JDL 7.1) എൽവിആറിനെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു "ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലെ സൈദ്ധാന്തികവികാസങ്ങൾ പരിചയപ്പെടാൻ അന്ന് അവസരം കുറവായിരുന്നു. ഗുണ്ടർട്ടിനെയും കാൾഡ്വെല്ലിനെയും പരിചയപ്പട്ടതല്ലാതെ മറ്റൊന്നും കാര്യമായുണ്ടായിരുന്നില്ല.'' ജെസ് പേഴ്സൻ പരിചിതനല്ലായിരുന്നു. ബ്ലൂംഫീൽഡിന്റെ Language വന്നത് 1933ൽ ആണെന്ന് ഓർക്കുക. ബ്രിട്ടനിലെ പ്രകാശനം 1935ലും. ജർമ്മൻ താരതമ്യ ഭാഷാശാസ്ത്രവികാസം രാമസ്വാമി അയ്യർ ഉപയോഗിച്ചതായി കാണുന്നില്ല എന്നും സുബ്രഹ്മണ്യം പരാതിപ്പെടുന്നു. Linguistica എന്ന ലേഖനത്തിൽ ജർമ്മനിയിൽ നിന്ന് സുഭിക്ഷമായി

എൽവിആർ ഉദ്ധരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക് ഈ പ്രസ്താവനയുടെ സാധുത ശങ്കനീയം തന്നെ. കാൾഡ്വെൽ തന്നെ ജർമ്മൻ വൈയാകരണന്മാരെ പരിചയപ്പെടാത്ത നിലയ്ക്ക് എൽവിആറിന്റെ അജ്ഞത ക്ഷന്തവ്യമെന്ന് വി.ഐ.എസ് ആശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്.

നൂറ്റിരുപതിൽപ്പരം കനപ്പെട്ട രചനകൾ കാൽ നൂറ്റാണ്ടു കാലം കൊണ്ടു രചിച്ച രാമസ്വാമി അയ്യരുടെ രചനകളിൽ മൂന്നേ മൂന്നെണ്ണം മാത്രം തെരഞ്ഞടുത്തു പരിശോധിച്ചാൽ അത് ഓട്ടപ്രദക്ഷിണം പോലുമാകില്ല എന്നുറപ്പാണ്. എന്നാലും ദിങ്മാത്രദർശനം എന്നുണ്ടല്ലോ.

എൽവി രാമസ്വാമി അയ്യരുടെ മേന്മ എന്തൊക്കെ എന്നു തൊട്ടു കാണിക്കാതെ കളങ്കങ്ങൾ ഉപദർശിക്കയാണ് ഏറിയതും സുബ്രഹ്മണ്യം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. നിരന്തരമായെതിർക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത് കെ. ഉണ്ണിക്കിടാവു മാത്രമാണ്. ഈ കളങ്കങ്ങളും എതിർപ്പുകളും ഓരോന്നായി പരിശോധിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ്. അതിന് ഇവിടെ മുതിരുന്നില്ലെങ്കിലും അവർ പറഞ്ഞ ഉക്താനുക്തദുരുക്തങ്ങളിൽ ചിലതൊക്കെ ശരിയാണ് എന്നു വന്നാൽ ത്തന്നെ വളരെ ശ്രദ്ധേയമായ പല കാര്യങ്ങളും അന്നേ പറയാൻ എൽവിആറിനു കഴിഞ്ഞു എന്ന് വ്യക്തമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനങ്ങൾക്ക് പുരാവസ്തുവിന്റെ മൂല്യം മാത്രമല്ല ഉള്ളൂ, സ്വതപ്രാമാണ്യമുള്ളതിനാൽ ഇന്നത്തെ മൂല്യവും ഉണ്ടെന്നു വ്യക്തമാകും.

എൽവിആറിന്റെ പ്രസിദ്ധ രചനകൾ എന്ന പോലെ അപ്രസിദ്ധ രചനകളും സമാഹരിച്ച് പ്രസിദ്ധം ചെയ്യുന്നത് ഭാഷാവിദ്യാർഥികൾ സ്വയം ചെയ്യേണ്ട പൂജയായിരിക്കും. ▲

സൂചികകൾ

1.	Antony, C. L.	1978	'Biographical Notes on L. V. Ramaswamy Iyer', *International Journal of Dravidian Linguistics* 7.1. Trivandrum (IJDL).
2.	Gopala Pillai, A. R.	1978	'Bibliography of LVR' *IJDL* 7.1.
3.	Kunjan Pillai, Elamkulam	1959	*Annathe Keralam*, Kottayam: NBS.
4.	Kamatchinathan, A.	1998	'A Century Tribute a Dravidian Linguist Par Excellence' PJDS, Pondicherry.
5.	Ramaswamy Aiyar, L. V.	1931	'Linguistica', *Quarterly Journal of Mythic Society*, Bangalore.
6.	,, ,,	1943	'An old Kerala Work on Kerala Beliefs', *Bulletin of Rama Varma Research Institute* - 11 (BRVRI).
7.	,, ,,	1946	'Pictures of Ancient Kerala Life BRVRI-13
8.	,, ,,	?	'Our Language - A Causerie'.

രേഖാശേഖരത്തിൽനിന്ന് / From the Archives

മിലാൻ രേഖകൾ (1632-1645)

ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ

കോളണീകരണം കേരളീയർക്ക് ഏകപക്ഷീയമായ കീഴടങ്ങലിന്റെ അനുഭവമായിരുന്നില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവ് സുപ്രധാനമാണ്. പല തലങ്ങളിലും പല തരത്തിലും സംഘർഷങ്ങളുണ്ടായി. അവ കൊള്ളൽ കൊടുക്കലുകളുടെ (negotiations) നീക്കുപോക്കുചിത്രങ്ങളായി രേഖാലയങ്ങളിൽ കിടപ്പുണ്ട്. അവയിൽനിന്ന് ഒരെണ്ണം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു. മതകൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ സവിശേഷപ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് പോർത്തുഗീസുകാരും കേരളത്തിലെ പരമ്പരാഗത ക്രൈസ്തവരും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടൽ. ഉദയമ്പേരൂർ സൂനഹദോസിന്റെ കാനോനകൾ, റോസിന്റെ നിയമാവലി, വിവിധ പടിയോലകൾ എന്നിവയോടൊപ്പം വായിക്കേണ്ട ചരിത്രരേഖയാണ് മിലാൻ രേഖകൾ. ഗവേഷകരുടെ സൗകര്യം പ്രമാണിച്ചു ഭാഷാപരവും ലിപിപരവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾ കൂടാതെതന്നെ അത് ഇവിടെ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു.

കേരളചരിത്രത്തിനും മലയാളഭാഷാചരിത്രത്തിനും പ്രയോജനപ്പെടുന്ന പ്രസ്തുത കൈയെഴുത്തുഗ്രന്ഥം മിലാനിലെ അംബ്രോസിയൻ ലൈബ്രറിയിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു (ക്രമനമ്പർ MSY 116 Sup). ലിപി മലയാണ്മ തന്നെ. എന്നാൽ ഇന്നത്തെ ലിപിവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നു ചില്ലറ മാറ്റങ്ങളുണ്ട്. 1606-ൽ എഴുതിയ റോസിന്റെ നിയമാവലിയോട് ലിപിയിലും ഭാഷയിലും ഈ കൃതിക്കുള്ള സാദൃശ്യം ശ്രദ്ധേയമത്രെ. ഈ കൈയെഴുത്തുഗ്രന്ഥത്തിൽ രണ്ടു രേഖകളുണ്ട്.

1. 1645-ൽ മാർത്തോമ്മാ ക്രിസ്ത്യാനികൾ അർക്കദ്യാക്കോന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പോർത്തുഗീസ് വൈസ്രോയിക്കു സമർപ്പിച്ച ഹർജി

വൈസ്രോയി കൊച്ചി സന്ദർശിച്ച അവസരത്തിലാണ് ഹർജി സമർപ്പിച്ചതെന്നു ആഭ്യന്തരതെളിവുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഊഹിക്കാം. കൂനൻകുരിശുസത്യത്തിനും തുടർന്നുള്ള നാടകീയ സംഭവവികാസങ്ങൾക്കും നേതൃത്വം നൽകിയ തോമ്മാ അർക്കദ്യാക്കോനായിരുന്നു അന്നത്തെ സമുദായനേതാവ്. മാർത്തോമ്മാക്രിസ്ത്യാനികളെ ഭരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഗാർസ്യാ മെത്രാപ്പോലീത്തായ്ക്കും ഈശോസഭാ വൈദികർക്കും എതിരെ ഗുരുതരമായ ആരോപണങ്ങളാണ് ഈ ഹർജിയിൽ ഉന്നയിക്കുന്നത്. എട്ടു വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം കൂനൻകുരിശുസത്യത്തിൽ (1653 ജനുവരി 3) ചെന്നു കലാശിച്ച ഈശോ സഭാവിരോധത്തിന്റെ ശക്തി ഈ ഹർജിയിൽ ഉടനീളം പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്.

2. 1632 ഡിസംബർ 25 ന് ഇടപ്പള്ളിയിൽവച്ച് മാർത്തോമ്മാ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ വൈദികയോഗം കൈക്കൊണ്ട തീരുമാനം

സ്റ്റീഫൻ ബ്രിട്ടോ മെത്രാപ്പോലീത്തായുടെ ഭരണകാലത്തു ഗീവർഗീസ് അർക്കദ്യാക്കോന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന യോഗത്തിന്റെ തീരുമാനമാണിത്. തീരുമാനമെടുത്ത ദിവസവും വർഷവും ഇതിൽതന്നെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. സുറിയാനിഭാഷ വശമില്ലാത്ത മെത്രാന്മാരെ സ്വീകരിക്കുകയില്ല, ഈശോസഭക്കാരുടെ അന്യായങ്ങൾ ഇനി പൊറുക്കില്ല, ചേന്ദമംഗലം സെമിനാരിയിൽ വൈദികവിദ്യാഭ്യാസം നടത്തേണ്ടതില്ല, അർക്കദ്യാക്കോന്റെകൂടി ഒപ്പില്ലാത്ത കല്പനകൾ സ്വീകരിക്കേണ്ടതില്ല എന്നിവയായിരുന്നു മുഖ്യതീരുമാനങ്ങൾ. മാർത്തോമ്മാക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ആത്മാഭിമാനവും അമർഷവും നിഴലിക്കുന്ന ഒരു രേഖയാണിത്.

മൂലരേഖകളല്ല അവയുടെ പകർപ്പുകളാണു മിലാനിലുള്ളത്. ആദ്യം 1645-ലെ ഹർജിയും തുർന്നു 1632-ലെ യോഗതീരുമാനവും പകർത്തിയിരിക്കുന്നു. രണ്ടു രേഖകൾക്കും ഇടയ്ക്കു അവ വേർതിരിക്കുന്നതിന് ഏതാനും ഗുണനചിഹ്നങ്ങൾ ഇട്ടിട്ടുണ്ട്. മിലാൻ കൈയെഴുത്തുഗ്രന്ഥം മുഴുവൻ ഒരു രേഖയായി പരിഗണിച്ച ചില ചരിത്രകാരന്മാർ രണ്ടാമതു ചേർത്തിരിക്കുന്ന രേഖയുടെ അവസാനഭാഗത്തു കാണുന്ന കാലസൂചന മുഴുവൻ കൈയെഴുത്തു ഗ്രന്ഥത്തിന്റെയും കാലമായി തെറ്റിദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ട്. മിലാൻ കൈയെഴുത്തുഗ്രന്ഥം മൂലരേഖകളുടെ പകർപ്പാണെന്ന കാര്യവും അവർ ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. ലിപിപരമായി നോക്കിയാൽ ഈ പകർപ്പിനും പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ടെന്നു തോന്നും.

‘തമ്പുരാൻെററ മനഗുണംകൊണ്ടും പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവിൻെററ തിരുവെള്ളംകൊണ്ടും മലങ്കരെ ഒക്കെക്കും അവുടെനിന്ന വിഗറി[1] ആയി വരികകൊണ്ടും മലങ്കരെ ഇരിന്ന ഞങ്ങടെ ആവിശ്യങ്ങൾ ഒക്കയും വഴിയെ അറിഞ്ഞിരിക്കുന്നൊാര ദെഹം ആകകൊണ്ടും അഗുദികൾ ആയ മാർത്തൊമ്മാ നസ്രാണി ആയ ഞങ്ങളെ ചൊല്ലി ഏറിയൊര മനഗുണവും ദ്യാവും[2] പ്രീയവും ഒള്ളൊാര പുണ്യരാജൻ ആകകൊണ്ടും മലെയാം രാജാക്കെൻമ്മാരുടെ[3] നാടുകളിൽ അവരുടെ ചാസന[4] ഏററ പുലരുന്ന മാർത്തൊമ്മാ നസ്രാണികൾ ആയ ഞങ്ങൾക്ക അററമില്ലാത്ത സന്തൊഷവും തെളിവും നെറഞ്ഞ ഏറിയൊര ശരണത്തൊടുകൂടെ ഞങ്ങടെ എടവകെടെ അന്യായങ്ങൾ എപ്പെരും[5] അവുടെനി(ം)ന്ന ഇരിക്കുന്നെടത്ത എഴുതി അറിപ്പാൻ തൊടങ്ങുക ആയത. തംപുരാനെക്കുറിച്ചും തംപുരാൻെററ അമ്മ മർത്തമറിയം ഉമ്മായെക്കുറിച്ചും ഞങ്ങളുടെ അന്യായങ്ങൾ എപ്പെരും വായിച്ച കെട്ട ഞങ്ങളുടെമെൽ അനുഗ്രഹിച്ച നല്ലവണ്ണം കല്പിക്കണം എന്ന ഞങ്ങൾ അപെക്ഷിക്ക ആയത =

മലനാട്ടിൽ അർക്കെദയാക്കൊനും വിഗാരിമാരും ശെഷം പട്ടക്കാരരും വെണ്ടത്തക്ക മാപ്പിള്ളമാരും[6] ആകെ സൊരുമിച്ച എഴുതിയൊര അന്ന്യായം, അത ആയത നാട്ടുപൊറുത്ത മലയാളരുടെ[7] എടയിൽ കെടന്ന പുലരുന്നു എന്നു വരികിലും പാക്ക്യക്കാരൻ ശുദ്ധമാന മാർത്തൊമ്മാശ്ലീഹാ ഞങ്ങളുടെ കാര

ണവെൻമാരെ മാമ്മൊദീസാ മുക്കിത. ആ കാലം തൊട്ട ഇന്നെയൊളവും പട്ടാങ്ങ[8] ആയ മാർഗ്ഗവും വിശ്വാസവും ഉപെക്ഷിച്ച നടന്ന പരുഷെയും[9] എല്ലാം സമ്പാളുപാദ്രിമാരുടെ[10] കൈയ്യാലെ മാമ്മൊദീസാ മുങ്ങിയ പരുഷെ പൊലെ അവർക്ക ഒള്ള എടവക ആക്കിച്ചമെച്ച മറ്റുള്ള ദെർശനക്കാരെർക്ക[11] ഈ എടവകയിൽ കടക്കെരുത എന്ന വരുത്തി വ്യാപരിക്കെയും ഈ എടവകയിൽ ഒള്ള ആവിശ്യത്തിന്ന ഒന്നും തങ്ങൾ നല്ലവണ്ണം ഇരിക്കാതെയും ചെഷം ദെർശനക്കാരെർക്ക വെണ്ടുംവണ്ണം ഇരിപ്പാൻ മൂളായ്കെയും[12] ചൈതകൊണ്ട ഞങ്ങൾ അപെക്ഷിക്കുന്നു. കൊട്ടെയിൽ ഒള്ള റമ്പാന്മാര എല്ലാവരൊടും ദെർശനക്കാരര ശുദ്ധമാന പാപ്പാ ക്ലപിച്ചവണ്ണം മലനാട്ടിൽ നടക്കുമാറും പള്ളിവച്ച ഇരിക്കുമാറും തക്കവണ്ണം കല്പിച്ചെക്കണം എന്ന[13]. ഞങ്ങടെ എടവകക്ക പാരപെട്ട ദിഷ്ടതി[14] ഇത ആയത =

മാർത്തൊമ്മാ നസ്രാണികൾ ആയ ഞങ്ങടെ ഇ എടവക ആയ സുറിയാനി എടവക എന്ന ആയത, സുറിയാനിക്കാരെര ഞങ്ങളെ വാഴുന്ന മെല്പട്ടക്കാരരും സുറിയാനി അറിഞ്ഞിരിന്നെല്ലൊ മതിയാവു. മെല്പട്ടക്കാരരും ശെഷം പട്ടക്കാരരും കൂടീട്ട ഒള്ള പള്ളിയിടെ ക്രിയെയാൽ ഇതെന്ന ഐമൊസ്ത്യമായത[15]. അത അങ്ങനെ അല്ലംകിൽ ഞങ്ങടെ എടവകക്ക പാരം അഴകു കെടഒണ്ട. ഞങ്ങടെ തപസ്തും(സും?) ക്രമവും വീണു പൊകയും ചൈയും. ഞങ്ങടെ പുസ്തകങ്ങൾ ഒന്നും അച്ചടി അല്ല, ഒക്കയും കൈ എഴുത്ത ആയത ചൊല്ലും വായെനെയും എഴുത്തും കുത്തും പെണക്കം[16] ആയിച്ചമെകെയും ചൈയും, ഇതിനെകൊണ്ട ഞങ്ങൾ അപെക്ഷിക്കുന്നു പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവ ഇരിരുന്നരുളുന്നടത്ത അവുടെന്ന എഴുതി അറിച്ച അതിന്ന ഒള്ള ശെഷം സുറിയാനി അറിയുന്ന മെല്പട്ടക്കാരനെ ഞങ്ങൾക്ക മെല്പട്ടക്കാരനായിട്ട കല്പിച്ചെക്കയും വെണം. തംപുരാൻെററ മാർഗ്ഗം ഒള്ള എടത്ത ഒക്കെയും കൊച്ചീയിലും ഗൊവയിലും മറ്റും എല്ലാ ദിക്കുകളിലും ഒള്ളവണ്ണം കെളരിമാരെ[17] എംകിലും നാലു ദെരിശെനത്തിൽ നിന്ന എങ്കിലും സുറിയാനി വഴിയെ അറിഞ്ഞിരിന്നാൽ മതി. ഞങ്ങൾക്ക മെല്പട്ടക്കാരൻ ആകുവാൻ സമ്പാളൊക്കാരർക്ക തന്നെ ആവു എന്ന വരുത്താതെ ഈക്കാര്യത്തിന്ന അവുടെന്ന വെണ്ടുവോളം മനസ്സ ചെലുത്തി ശ്രമിച്ച ഇപ്പൊൾ ഞങ്ങൾ വാഴുന്ന മാർ പ്രസ്പപീക്കൊസ മെത്രാൻെററ[18] കാലം കഴിയും പൊളെക്ക ഞങ്ങടെ ദെരിശെത്തിൽ നിന്ന മെല്പട്ടക്കാരനെ വരുത്തി തരികെയും വെണം. സുറിയാനി അറിഞ്ഞ ദെഹം ആയിരിക്കയും വെണം. ഈ അവസ്ഥ ഞങ്ങൾ എല്ലാവരും കൂടെ അപെക്ഷീക്ക ആയത =

ഞങ്ങടെ എടവകക്ക അറിവില്ലായ്കകൊണ്ട ഒള്ളൊര സംകടം പാരമായത, വഴിയെ പടിപ്പിപ്പാൻ തക്ക അറിവും ശാസ്ത്രവും ബുധിയും ബൊധവും ഒള്ള ജെനങ്ങൾ ചുരുക്കം എന്ന പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവ തിരുവെള്ളത്തിൽ ഏറി പഠിത്വവീട[19] ഇട്ട ചെന്നമങ്ങ (ല) ത്തവീടും അവിടെ പഠിച്ച നിൽക്കുന്ന ഞങ്ങളുടെ കെടാങ്ങൾക്ക ഏറീയെ .... മാസപ്പടിയും കല്പിച്ചല്ലൊ കെടക്കുന്ന[20], അത ഇപ്പൊൾ മനസ്സചെലുത്തി വഴിയെ ഒരുത്തരെ പഠിപ്പിക്കുമാറും ഇല്ലാ.

പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവ കല്പിച്ച വണ്ണം നെരാകം വണ്ണം ആ കടാങ്ങളെ അനുഭവിപ്പിക്കുമാറും ഇല്ലാ. നാൽ ഐയ്യാണ്ടെക്ക അപ്പൊറത്ത[21] ചൊല്ലിന്ന വെണ്ടുന്നത ഒട്ടൊട്ട ഒണ്ടായിരിന്നു. ഒട്ട കെടാങ്ങളൊട പണം മെടിച്ചും മെടിക്കാതെയും അങ്ങനെ ചെന്നിരുന്നു. ഇപ്പൊൾ ഒപ്പെറെ[22] മാറി മാറി പൈതങ്ങളും ശെമ്മാച്ചെന്മാരും പൊയി പഠിത്വവും മാറി ഇരിക്കുന്ന മധ്യെ അവുടെന്ന കൊച്ചീക്ക വരുന്ന വിശെഷം കെട്ട അവുടെ അവുടെ കുറി എഴുതി വിളിപ്പിച്ചുംകൊണ്ട മുപ്പത്തെട്ട ജനത്തിന്ന പട്ടവും കൊടുത്ത[23]. ഇ എട കാട്ടികൂടുവാൻ ഒട്ടുജെനത്തെ നിറുത്തീട്ടഒണ്ട. ഇ എട കഴിഞ്ഞാൽ പണ്ടത്തെ പൊലെ തന്നെ ആകെയും ചൈയും വിശെഷിച്ചും അവുടെ ഇരിക്കുന്ന പാതിരിമാർക്ക ഞങ്ങൾക്ക ഒരുത്തർക്കും പഠിത്വം ഒണ്ടാകെരുതെന്ന മനസ്സിൽവച്ചുംകൊണ്ട പഠിപ്പിച്ചു ഞായം. ഇങ്ങനെ പഠിപ്പിക്ക കൊണ്ട പതിററാണ്ടും പതിനെയ്യാണ്ടും നിന്ന പഠിച്ചാൽ ഏതും അറിയാ; ബുധിയില്ലാത്തവരായിട്ടല്ല ഈ അന്യായത്തിന്ന അവുടെന്ന കല്പിച്ച ഞങ്ങടെ കെടാങ്ങൾക്ക കല്പിച്ച മാസപ്പടി അവർക്ക അനുഭവിക്കുമാറ ആക്കിയെക്കയും വെണം. പഠിപ്പിക്കുന്നത വഴിയെ പഠിപ്പിക്കുമാറ ആക്കിയെക്കയും വെണം എന്ന അപെക്ഷിക്ക ആയത =

പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവിന്ന ഞങ്ങളെ ചൊല്ലി ഒള്ള മനഗുണം കൊണ്ട ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ മടപ്പാനായിട്ട[24] സമ്പാളൂര ദേരിശനത്തിൽ എട്ടു പാദ്രിമാരെർക്ക ഏറിയൊര മാസപ്പടി വരുത്തി ചൈതെല്ലൊ ഇരിക്കുന്നു. അവര നടക്കുന്നതിനാലെ ഇത്ര നെരവും ഞങ്ങടെ എടവകക്ക ഒര നല്ലതും ഒണ്ടായില്ല. പൈതങ്ങളെ നമസ്കാരം പഠിപ്പിക്കെയും അറിവില്ലാത്തവരെ ബൊധിപ്പിക്കെയും തിയ്യതിനെ[25] വിലക്കി നല്ലതിനെ ചൊല്ലി നടത്തുകയും ചൈകിലാ ഗുണമുണ്ടല്ലൊ. അവര തങ്ങടെ താല്പര്യത്തിന്ന എന്നിയെ തംപുരാനെകുറിച്ചും ഞങ്ങടെ നല്ലതിന്നുമായി നടക്കയില്ല. ഈ മാസപ്പടി മെടിപ്പാനായിട്ട ഒള്ളൊര നടക്ക ആയത. ഇതിനെ കൊണ്ട ഞങ്ങൾ അപെക്ഷിക്കുന്നതുവരെതന്നെ ഞങ്ങടെ എടയിൽ നടക്കണ്ടാ. ദെരിശെനക്കാരര എല്ലാവെരും മലനാട്ടിൽ നടക്കുമാറ ആക്കിയെക്കണം എന്ന അപെക്ഷിക്ക ആയത =

ചെന്നാമങ്ങല (ത്ത?) പള്ളി സമ്പാളു പാദ്രിമാർക്ക ഒള്ളതല്ല ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ ഞങ്ങൾക്ക ഒള്ളത ആകുന്നു. മാറ അല്ലെര മെത്രാൻ[26] മറ്റ വിഗാരിമാരെ കല്പിച്ചനാൾ തൊട്ട പതിനയ്യാണ്ടത്ത* അങ്ങപൊറം ഞങ്ങടെ കത്തങ്ങൾ ആ പള്ളിക്കൽ വിഗാരിമാര ആയി നിന്നു ഞായം. മാറ എസ്തപ്പാനൊസ മെത്രാൻെററ[27] കാലത്തിൽ പാത്രിമാരെ[28] വിഗാരി ആയിട്ട അവുടെ നിറുത്തി. അന്നുതൊട്ട ഇന്നയൊളം ഞങ്ങൾ അന്ന്യായപ്പെട്ടിട്ട ഞങ്ങടെ അന്ന്യായം കെട്ട ഞായമെ ആവു എന്ന ആരും ചൊല്ലിയില്ല. ഇതിനെകൊണ്ട ഇപ്പൊളും ഞങ്ങൾ അന്ന്യായപ്പെടുന്ന ഞങ്ങടെ പള്ളി ഞങ്ങൾക്ക ആക്കിത്തരിണം എന്ന അപെക്ഷിക്ക ആയത =

ഞങ്ങടെ എടവകെടെ ആവിശ്യവും ദിഷ്ടതിയും ശുദ്ധമാന മാർപ്പാപ്പാ തിരുവുള്ളത്തിൽ ഏറി കല്പിച്ച ഒര പെരയി ഒണ്ട കൊടുത്തൂട്ടിട്ട. അത ബെഹുമാനപട്ടെ കൊച്ചിലെ മെത്രാൻെററ കൈയിൽ ഒണ്ട – ഇരിക്കുന്നു താനും.

അത അവുടെന്ന മെടിച്ച കണ്ട അവ്വണ്ണം നടത്തിച്ചെക്കണം എന്ന ഞങ്ങൾ അപെക്ഷിക്ക ആയത = [29]

മലംകര ഒള്ള പള്ളികെളിടെ വിഗാരിമാർക്ക പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവി കല്പിച്ച മാസപ്പടി രണ്ടായിരം ചെറവീൻ[30] എല്ലൊ ആകുന്നു ഇത ദേവസം പെറതി കൊറെഞ്ഞ കൊറെഞ്ഞ പത്തും എട്ടും അചറവി ആയി ചമെഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ മാസപ്പടി പത്തും പത്തെ വരുമാറ നടന്ന കെട്ടിരിക്കുന്നു. ഞങ്ങൾക്ക ഇങ്ങനെ തരുമാറുള്ളു താനും. അതിന്റെ കണക്ക പൊലെയും ഞങ്ങളെ അറിക്കെയും ഒപ്പിക്കുമാറും ഇല്ല. ഇതുകൊണ്ട ഞങ്ങൾക്ക ഒക്കെക്കും വല്യാ അന്ന്യായം ആയത. ഇങ്ങനെ ഉള്ള അന്ന്യായം കൊണ്ട വരികിലും പതിനാറീ .... അസരവി എല്ലാവർക്കും മാസപ്പടി തരുമാറ കല്പിച്ച പെരുംപടപ്പിൽ സൊരൂപത്തുംകൽ കൂടി പറഞ്ഞ തിരുമുൻപാകെ വച്ച എഴുതി കടുതാശും തന്നിട്ടുണ്ട. ഇപ്പൊൾ അവ്വണ്ണവും ഇരിക്കിന്നില്ല.[31]. പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവ ഞങ്ങടെ വിഗാരിമാർക്ക കല്പിച്ച മാസപ്പടി അവുടെന്ന കല്പിച്ച ഞങ്ങടെ അനുഭവിപ്പിക്കെയും വെണം എന്ന ഞങ്ങൾടെ അപെക്ഷിക്ക ആയത =

മാറ എസ്തപ്പാനൊസ മെത്രാൻ ഞങ്ങടെ വിഗാരിമാരുടെ മാസപ്പടി അന്നന്ന ഇടിപ്പിച്ചും കൊണ്ട അശാവി രണ്ടായിരം ഇത അയാൾ കാലം ചെയ്യും മുൻപെ രണ്ട ചാക്കിലായിട്ട കുറിച്ച ഞറുക്കും ഇട്ട മുത്തികയും[32] ഇട്ട പൊറത്ത എഴുതി അയാടെ അർത്ഥം ഇരിക്കുന്ന പെട്ടകത്തിൽ ചരസിച്ചിരിന്നു[33]. ഞങ്ങൾക്ക തരുമാറ കല്പിച്ച കാലം ചെതാവു മാർ എസ്തപ്പാനൊസ മെത്രാൻ ശരസിച്ചിരിന്ന മാസപ്പെടി ഞങ്ങൾക്ക ഒര കാശപൊലും തന്നില്ല. ഇത തരീക്കെണമെന്ന ഞങ്ങടെ അന്ന്യായം ആയത =

കൊവെയിൽ കുറ്റിയിൽ നിന്ന പൊയ മാസപ്പെടി കാര്യം കൊണ്ട സംസാരിച്ച മെടിപ്പാൻ തുടങ്ങുന്നു എന്ന കെട്ടു. ഞങ്ങടെ വിഗാരിമാരുടെ മാസപ്പെടി എല്ലൊ അത ആയത, അത മെടിച്ചാൽ ഞങ്ങൾക്കെല്ലൊ അവകാശം. ആ മാസപ്പെടി മെടിച്ചാൽ ഞങ്ങൾക്ക ആക്കിയെക്കയും വെണം. അല്ലംകിൽ അത അങ്ങ തന്നെ കണ്ടുകൊൾകെ വെണ്ടു താനും =

പ്രത്തുക്കാൽ ദെശത്തനിന്ന ഒര മാടംപി തർമ്മമായിട്ട മൂന്ന വീപ്പ വീഞ്ഞ സമ്മത്സരത്തിൽ കൊടുത്തൂടുമാറ. ഒണ്ട ഞങ്ങടെ പള്ളികെളിടെ വിഗാരിമാർക്ക ആയിട്ട. അതുകൊണ്ട വഴിയാകും വണ്ണം ഞങ്ങളൊട ഇരിക്കുമാറ ഇല്ല. ഒരൊന്നും ഈരൊണ്ടും കുടുത്തിൽ വീഞ്ഞ വിഗാരിമാർക്ക കൊടുക്കുമാറെ ഒള്ളു. അതും ചിലപ്പൊൾ ഇല്ല. കൊച്ചിയിൽ കൊള്ളുവാൻ ചുരുക്കം ആകുംപൊൾ അതുപൊലും കിട്ടാ. അതും ഞങ്ങൾക്ക കൊടുത്തൂടുന്ന ധർമ്മ വീഞ്ഞ വഴിയാകും വണ്ണം തരുമാറ ആക്കുകയും വെണം.

മലയാം നാടുകളിൽ ചെതറി മലയാം രാജാക്കളുടെ അടിമെയിൽ കെടന്ന പുലരുന്നു എംകിലും ഞങ്ങടെ രാജാവ പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവ ആയത. ഞങ്ങടെ രാജാവും ഞങ്ങടെ ഒടെതും പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവ ആക കൊണ്ട ഏറിയൊാര അർത്ഥം ആണ്ടുതൊറും മാസപ്പടി ആയിട്ട തന്നിരിക്കുന്നു. അത എടയിൽ പിടിച്ച അടക്കിക്കൊള്ളുക ചെയ്യുന്നത. ഇത വരാതെ കല്പിച്ചെക്കയും വെണം. വിശെഷിച്ചും പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവിന്ന വില്ലും വെലയും ചെത പല കൊട്ടെക്കൽ ആയിട്ട മുന്നൂറ നാനൂറ ചെനം മരിച്ച കിടക്കുന്നു[34]. ഞങ്ങളും ഇന്നും എപ്പൊൾ വെണ്ടു എന്നാൽ രാജാവിന വെണ്ടു വില്ലുവെല ചെവാനും ചെല്ലുന്ന താനത്ത എത്തി ഒപകരിപ്പാനും ഒര സംശയം ഒണ്ടാക ഇല്ല. നടെ അവ്വണ്ണം കല്പിച്ചു കിടക്കുന്നു താനും =

മാറ അല്ലെശ മെത്രാൻ മലംകരെക്ക വന്ന നാളിൽ പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവിന്ന വില്ലും വെലയും ചെയുമാറും നാടുപൊറത്ത കിടക്കുന്ന ഞങ്ങടെ താന വിരൊതം പൊക്കി അങ്ങുനിന്ന പുലർത്തുമാറും കല്പിച്ച വരപ്പെടുത്തൊ അന്തൊണിക്കപ്പിത്താനും കൊച്ചീലെച്ചീതാതികാരും കൂടെ എഴുതി ഒപ്പും കുത്തി കെടക്കുന്നു. പല ആവിശ്യങ്ങളും അങ്ങനിന്ന കല്പിച്ച പൊക്കുകയും ചെതു. വല്ലെടത്ത പടവെട്ടിച്ച താനവും വരുത്തി. ഇന്നും അവ്വണ്ണം ഇരിന്നെക്കണമെന്നു അപെക്ഷിക്ക ആയത. സമ്പാളു പാദ്രിമാരുടെ ശമത്തും[35] ബുധിയും ബൊധവും അർത്ഥമുണ്ടാക്കുവാനുള്ള ഉത്സാഹവും ശ്ര(?)മവു എല്ലാവരും വഴിയെ അറിഞ്ഞിരിക്കുന്ന അങ്ങെ ദിക്കുകളിൽ തന്നെയൊ കാര്യത്തിന്ന എത്തിയാൽ പതുകൂട്ടം കഴിവെ കാലം ചെയുന്ന പരുഷ[36]യെന്ന ആകുംപൊൾ പാവികൾ ആകുന്ന ഞങ്ങൾക്ക അവരൊട എന്തൊര അവത. ഞങ്ങൾക്കുള്ള അന്ന്യായവും എഴുത്തും കുത്തും കടുതാശും ഒരൊ ഞായിത്തിംകെലും ചെല്ലുവാൻ മൂളാ[37]. എപ്പെരും എടയിൽ വച്ച പറിച്ചുകൊള്ളും. ഇ പരുഴെടെ കൈയിൽ നിന്ന ഞങ്ങളെ രെക്ഷീക്കണം എന്ന അപെക്ഷിക്ക ആയത =

എല്ലാ എടവകയിലും മെല്പട്ടക്കാരർക്ക അല്ലാതെ പള്ളികളിൽ കുംപസാരത്തിന്റെ കസെര അല്ലാതെ കസെര ഇല്ല. അറെഷം[38]? ഞങ്ങടെ പള്ളികളിൽ വന്നാൽ യൊകമായിട്ട പലരും ഒരിച്ച കൂടുന്ന സഭെയിൽ കസെറും ഇട്ട മെത്രാന്മാരെ പൊലെ ഇരുന്നുകൊള്ളുമാറ വയെസ്സും പ്രായവും ഒള്ള വെണ്ടത്തക്ക പട്ടക്കാരരെ കണ്ടാൽ കൂട്ടാക്കെയും ഇല്ലാ. ഇത ഇങ്ങനെ ചെയെരുതെന്ന പറയുന്നവരൊട ഞങ്ങടെ മെത്രാന മനസ്സകെടും. ഇങ്ങനെ ഇരിക്കുന്ന അവസെഥക്ക കൊച്ചീലും കൊബെയിലും ഒള്ള പൊലെ ഞങ്ങടെ പള്ളികളിലും വന്നാൽ ഇരിക്കെയും നടക്കയും ചെയ്യ്യാവു എന്ന വരുത്തി വെക്കയും വെണം =

മാർ എസ്ഥപ്പാനൊസ മെത്രാൻെററ കാലത്തിൽ ഞങ്ങടെ ചാതി ഒരിംപട്ട അപെക്ഷിച്ചാറെ റമ്പാന്മാരായി ഇരുത്തുമാറ കല്പിച്ച മറ്റൊരു ദെരിശെനത്തിലും ഇല്ലാത്ത കടുമ്മയുള്ള കല്പനകളും കാനൊനാകെളും കല്പിച്ച എടപ്പള്ളിൽ റമ്പാന്മാരാക്കി ഇരുത്തി[39]. അത സാധിക്കാഞ്ഞ തങ്ങളെ പൊയിക്കളെയും എന്നും ചൊല്ലി ക്ഷെമിച്ചിട്ടും തംപുരാൻെററ മനഗുണം കൊണ്ട അതിന്ന തക്കവണ്ണം ഇരുന്ന മുഴുക്കും എന്ന തൊന്നിയപ്പൊൾ കൊച്ചിയിൽ രാജാവിനെ കണ്ട വെലം ചെയ്ത[40] ആ കല്പനകൾ എഴുതിയ കടുതാചും[41] ഇ എടവകയിലുള്ള അവര എല്ലാവെരും കൂടെ അപെക്ഷിച്ചിട്ട ചെലകാര്യത്തിന്ന സമ്മതിച്ച എഴുതിത്തന്നതും മെടിപ്പിച്ചുകൊൾകയും ചെതു എന്ന ചുരുക്കി ചെലത എഴുതിത്തന്നു. അതിനൊത്തവണ്ണം ഒന്നുകൊണ്ടും ഇരിക്കുമാറും ഇല്ല. മെത്രാ

നൊട ചൊതിച്ചുകൊള്ളാതെ ഇരുപത്തുനാലുപെരെ ഇരുത്തിക്കൊള്ളുമാറ കല്പിച്ച അനുവസിച്ച കടുതാശ തന്നൻെറ[42] പട്ടക്കാരര ആരാനും അവുടെ കൂടെ ഇരിപ്പാൻ തുടങ്ങുകിൽ അവരെ പറഞ്ഞ മുടക്കി വിഗാരിത്വവും കൊടുത്ത അയക്കുമാറ ആയിരിന്ന[43] റമ്പാമ്മാരെ ബുദ്ധിചൊല്ലി ചെതറിച്ച കളകയും മൂപ്പൻ വിളിച്ചാൽ വരണ്ട അവർക്ക മനസ്സുള്ളത ഇരിപ്പാൻ അനുവാസവും കൊടുത്ത ഇരുത്തുകയും. ഇങ്ങനെ കഴിവുകെട്ടാറെ നാലഞ്ചുപൈതങ്ങളെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടുവന്ന പഠിച്ചകൂടെ ഇരുത്തിയാറെ എല്ലാവരെയും വിളിപ്പിച്ചുകൊണ്ട പട്ടം കൊടുക്കുംന്നപ്പൊൾ അവുടെ നിന്നു നിങ്ങൾക്ക പട്ടം കൊടുക്കയില്ലന്ന കല്പിച്ച അയച്ചുകളകയും ചൈതു =

വിശെഷിച്ച കുരിശിട്ടിരിന്നവര തമ്മിൽ കാര്യമായിട്ട ചെല എടയായിട്ട ചെല അയർച്ചകൾ[44] ഒണ്ടായിട്ട മെത്രാൻെറ ഇരിക്കുന്നെടത്തകൂടി പറഞ്ഞ എല്ലാവരും കൂടെ ഇ കഴിഞ്ഞ ചിങ്ങമാസത്തിൽ മെത്രാൻെറ മുൻപാകെ എത്തിയാൽ പറഞ്ഞ ഐമൊസ്ത്യം വരത്തി അയക്കുമാറ സമ്മതിച്ച എത്തിയാറെ ഒരുത്തരൊടും ഒന്ന നിരുവിക്കാതെ കണ്ട കുരിശും ഐല്പിച്ച[45] ഞങ്ങൾക്ക എറണകുളത്ത പള്ളിക്കൽ വിഗാരിത്വവും കൊടുത്ത അയക്കയും ചൈതു അയർച്ചാ ഏറെ വരത്തിക്കെണ്ടിട്ട ഇങ്ങനെ ഒള്ള ഞങ്ങടെച്ചതിക്കൊള്ള നല്ലതിൻെറ ക്ഷയം വരുത്തി ഞങ്ങടെ മെല്പട്ടക്കാരൻ വ്യാവെരിക്കുന്നതിന്ന നല്ലവണ്ണം തന്നെ ഇരിപ്പാറ ആക്കിയെക്കണം എന്ന ഞങ്ങടെ ആവലാതി ആയത =

മലയാം നാടുകളിൽ മലയാം രായാക്കളുടെ നാടുകളിൽ ഇരിന്ന പുലരുന്ന ഞങ്ങടെ പട്ടക്കാരരുടെ അവസ്ഥകൾകൊണ്ട താന വെരോധം[46] വരാതെ പെലർന്നു കൊൽവാൻ പാരം വെഴമം ആയത. അവര പട്ടക്കാരരെ തടുത്തും പിടിച്ചും പ്രാശ്യത്വം ചൈയിപ്പിക്കാത ഇരിപ്പാൻ പട്ടക്കാരരെ കൊണ്ട പ്രാശ്യത്വം അർത്ഥംകൊണ്ട ചൈപ്പിക്കരുതെ എന്ന ഞങ്ങടെ മെത്രാനൊട ഞങ്ങൾ അപെക്ഷിച്ചു ചൈയിപ്പിക്ക ഇല്ലന്ന എഴുതി തരികയും ചൈതു. കൊച്ചിയിൽ രാജാവിനെകൊണ്ട ബെലം ചൈത മെടിച്ചുകൊണ്ട അർത്ഥംകൊണ്ട ഇപ്പൊൾ പട്ടക്കാരരെ കൊണ്ട മെത്രാൻ പ്രാശ്യത്വ ചൈയിപ്പിക്കകൊണ്ട നാടുവാഴിയും തടുത്ത പ്രാശ്യത്വം കൊള്ളുമാറായിച്ചമഞ്ഞു. ഇതും മാറ്റിയെക്കണം എന്ന ഞങ്ങൾക്ക ആവലാതി ആയത =

മാർ പെറനാസെസ്കൊസ മെത്രാനും ചമ്മെരിയാ പാദ്രിയും[47] സുറിയാനി വഴിയെ അറിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതിൽപിന്നെ പഠിച്ച പാദ്രിമാര സുറിയാനി പഠിച്ചെന്ന പെരെ ഒള്ളു. വഴിയെ അറിയെണ്ടുത അറിഞ്ഞില്ലാ. സുറിയാനി വായിച്ചെന്ന തൊന്നാത്തവണ്ണം അവര ചൊല്ലുകയും വായിക്കെയും ചൈതു ന്യായം. സുറിയാനിക്കാരനെപൊലെ പെർപ്പാനും[48] പറവാനും വശമല്ലന്ന നൃണ്ണയം താനും. നെരാകുംവണ്ണം വായിക്കയും ചൊല്ലുകയും പൊകാത്തവശ[49] പഠിപ്പച്ചാൽ പെണക്കംകൂടാതെ എങ്ങനെ ഞങ്ങൾ ഞങ്ങടെ പൈതങ്ങൾ പഠിക്കുന്ന പ്രെകാരം. ഇതുകൊണ്ട സുറിയാനി വാഴെടെ കൊഴപ്പ്[50] ഒക്കെ വന്നിരിക്കുന്നു. പെണക്കം കൂടാതെ വായിപ്പാൻ തക്ക പട്ടക്കാരര ചുരുക്കം ആയത. മാർ

പെർന്നാസിസ് കൊസ മെത്രാനൊട പടിച്ചിട്ട സുറിയാനി വഴിയെ അറിഞ്ഞാ ചെല പട്ടക്കാരരുണ്ട തെക്കെ ദിക്കിൽ: കൊച്ചാക്കൊക്കത്തനാര, കല്ലൂർക്കാട്ടക്കാരൻ ഇട്ടിത്തൊമ്മൻ കത്തനാര, കല്ലുച്ചെരിൽ യൗസെപ്പ കത്തനാര കടത്തുരുത്തിൽ കടവിൽ ചാണ്ടി കത്തനാര, കിഴക്കെദിക്കിൽ തൊടുപൊഴെക്കാരൻ മാത്തുള കത്തനാര, എടപ്പള്ളിൽ ഇരിക്കുന്ന കുഞ്ഞാണ്ടികത്തനാര, ആലങ്ങാട്ടകാരൻ മെനാച്ചെരിൽ കത്തനാര, അങ്കമാലിക്കാരൻ വെങ്ങുകത്തനാര, പറുക്കാരൻ കുരിയതകത്തനാര, പള്ളിപ്പുറത്തകരാൻ ഇട്ടുമാണികത്തനാര, ആലങ്ങാട്ടകാരൻ ഇരാളികത്തനാര, വിശെഷിച്ച കടവിൽ ചാണ്ടികത്തനാര ഞങ്ങടെ എടവകെടെ അന്ന്യായം എപ്പെരും സുറിയാനിപെച്ചിൽ[51] മാറുപ്പാപ്പായ്ക്ക കടുതാശ എഴുതി തൊനാത്തൊാസ പ്രാതീയുടെ[52] പക്കൽ കൊടുക്കയും ചൈതു =

ശുദ്ധമാന കുർവ്വനെടെ സ്തുതികൾ സുറിയാനിപെച്ചിൽ ഇരുപത്തരണ്ട പതത്തിൽ ഒന്നുണ്ടാക്കി മെത്രാനെയും പാതിരിമാരെയും കാട്ടി സമ്മതിച്ച കഴിഞ്ഞെ ഒള്ളു. മറ്റും പല വസ്തുക്കൾ വകഞ്ഞ[53] ഒണ്ടാക്കുകയും ഇന്നും നാളെയും പഠിത്വവും അറിവും കൊണ്ട വിസ്ഥരിക്കുന്ന[54] ദെഹം ആയത. അയാളുടെ അറിവിന്ന തക്കൊര പ്രവൃത്തി എൽപ്പിച്ച അയാളുടെ യൊഖ്യതക്ക തക്കവണ്ണം ഒന്നുകൊണ്ടും ഞങ്ങടെ മെത്രാൻ ഇരിക്കുന്നില്ല. ഇ കാര്യത്തുമ്മെലും ഞങ്ങൾക്ക അന്ന്യായം ഒണ്ട[55]

. . . . . .

ബാവായും പുത്രനും റുഹാദക്കുദശാ മൂവരാ ഒരുവൻ തംപുരാനും നമ്മുടെ രെക്ഷയെക്കുറിച്ച മാനുഷനായി കുരിശുമ്മെൽ പതിക്കപ്പെട്ട മരിച്ച ഉയിർത്താ പുത്രൻ തംപുരാനും എന്നന്നക്കും കന്നിയായ പാഖ്യമുടെ തംപുരാന്റെ അമ്മ മർത്തമറിയത്തുമ്മായ്ക്കും സ്തുതിയും കൊണ്ടാട്ടവും പൊകഴ്ചയും എന്നന്നെക്കും എന്നയോളവും കൊല്ലത്തിനകം പാലൂർക്കകം മലംകരെ മാർതൊമ്മ നസ്രാണികളുടെ എടവകയിൽ[56] ഉള്ള പള്ളികെളിലെ വിഗാരിമാരും ശെഷമുള്ള പട്ടക്കാരരുംകൂടെ എടപ്പള്ളിയിൽ വല്യപള്ളിക്കൽ യൊഗമായി കൂടി തംപുരാൻെറ തുണയാലെ ശുദ്ധമാന പള്ളികെടെ മുഴുപ്പിന്നും ഞങ്ങടെ നല്ലതിന്നും ഏക മനസ്സായി നിരുവിച്ച കാര്യം. മലങ്കരെ ഞങ്ങടെ കാർന്നൊമ്മാരൊട മാർത്തൊമ്മാശ്ലീഹാ ഏവൻഗാലിയൊൻ അറിയിച്ച അവരെ മാമ്മോദീസാ മുക്കിയകാലംതൊട്ട ഇന്നയൊളവും ഞങ്ങൾ സുറിയാനിക്കാരര ആയത. ഇത്രനെരവും ഞങ്ങളെ വാഴുംന്ന മെല്പട്ടക്കാരരും സുറിയാനിക്കാരര ആയിരുന്നു. ഇപ്പോൾ ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ വാഴുന്ന മാർ എസ്ഥപ്പാനൊസ എന്ന മെല്പട്ടക്കാരൻ സുറിയാനി അറിയാത്തകൊണ്ട ഇ എടവകയിൽ പാരം കൊഴപ്പകൊണ്ട. ഇതിനെക്കൊണ്ട ഇങ്ങനെ ഞങ്ങടെ എടവകയിലുള്ള മര്യാദ അല്ലാത്തത ആകുന്നതിനെക്കൊണ്ടും ഉതിയൻപെരൂരും അങ്കമാലിക്കലും കൂടിയ സൂനഹദൊസിലെ കാനൊനാകെൾക്ക മറുതലിപ്പ ആകുന്നതിനെകൊണ്ടും സുറിയാനിക്കാരര അല്ലാതെ മെല്പട്ടക്കാരരെ ഞങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുക ഇല്ല. ശുദ്ധമാന മാർപ്പാപ്പ കല്പിച്ച ആ ദെരിശനത്തിൽ നിന്നു വല്ല

ദെരിശനത്തിൽനിന്നും സുറിയാനിക്കാരരായി ഇരുന്നാൽ മതിതാനും.[57] സമ്പാളൂക്കാരര പാതിരിമാർക്ക ഞങ്ങടെ എടവക ആരും കൊടുത്തില്ല കെടക്കുന്നു. അവരും ഞങ്ങളുമായിട്ടുമുള്ള അനർത്ഥം കൊണ്ട ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ നടക്ക അത്രെ. ആയത, ഞങ്ങളൊട അടുക്കകൊണ്ട അവര ഞങ്ങളെ പാരം താത്തി ഞങ്ങൾ ഹറാത്തിക്കൻമ്മാര[58] എന്നും മറ്റും പല മാർക്കത്തിംകൽ കുറവുള്ള ജെനങ്ങൾ എന്നും പറകയും പരരാജ്യങ്ങളിൽ എഴുതി അറിയിക്കയും ചൈതു കിടക്കുന്നു. ഇതിനെകൊണ്ട ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ നടന്ന ഞങ്ങളെ കുറക്കയും നിരാസിക്കയും[59] ചൈയുന്നു. എന്നതുകൊണ്ടും ഇതിന്ന ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ അവര പൊരണ്ടാ. പൊരുകിൽ ഒന്നിനും ഞങ്ങൾ മൂളുകയും ഇല്ല. ചെന്നമങ്ങലത്തെ പണ്ടു പണ്ടെ ഒള്ള പഠിത്വം അല്ല പാലമറ്റത്തിൽ അച്ചൻമാരത്രെ ഞങ്ങടെ എടവകയിൽ പഠിപ്പിച്ചു ന്യായം. പഠിപ്പാനുള്ള നിലകൂറ അങ്കമാലിയും കുറവിലങ്ങാടു അത്രെ ആയത. പ്രത്തുക്കാൽ രാജാവിന്റെ മാസപ്പടി ഒണ്ടാകകൊണ്ടും നടെ പാടിപ്പിച്ചവരുടെ ഗുണങ്ങൾ കൊണ്ട ചെന്നമങ്ങലത്തും കൂടെ പഠിപ്പിക്കുമാറായി[60]. ഇപ്പൊൾ വഴിയെ പഠിപ്പിക്കാത്തകൊണ്ടും ഞങ്ങടെ കൈയ്യാലെ അത്രെ അർത്ഥം ഇട്ട നിന്നെ ഉണ്ട പഠിക്കുമാറ. ഇതിനെകൊണ്ടും അവിടെ നിക്കുന്നു ചെമ്മാച്ചൻമാരൊടും പൈതങ്ങളൊടും പലപല നിരാസങ്ങൾ പറകയും വ്യാപരിക്കയും ചൈയുംന്നതിനെക്കൊണ്ടും ചെന്നമങ്ങലത്തിന്നുപഠിപ്പാൻ ആരും പൊകരുതെന്ന ഞങ്ങൾ കല്പിച്ച. പഠിക്കുന്നവര ഇന്നലത്തെപ്പൊലെ പഠിക്കവെണ്ടു മാർ അവുറാഹാം[61] മെത്രാൻെറ കാലംതൊട്ട ഇന്നയൊളവും ഇ എടവകയിലുള്ളപള്ളികളിൽ വിഗാരിമാരായിട്ട കല്പിച്ചപ്പൊളും പട്ടക്കാരരുടെ അമിശം[62] മുടക്കുംപൊളും അർക്കദയാക്കൊ അച്ചൻ്റെറ കൈ ഒപ്പകൂടെ ഇടുമാറായി ഇരുന്നു. ഇപ്പൊൾ അതിന്ന വീഴിച്ച വന്നുകിടക്കുന്നു. ഇതിനെകൊണ്ട ഇ യൊഗത്തുംകൽ എല്ലാവരും കൂടിട്ട കല്പിക്കുന്നു അച്ചൻ്റെറ കൈഒപ്പകൂടെ കാണാതെ കണ്ട വിഗാരി ആക്കിയാലും അംശം[63] മുടക്കിയാലും ആർക്കും സാധിച്ചകൂടുക ഇല്ല =

മിശിഹാ പിറന്നിട്ട ഒരായിരത്ത അറുനൂറ്റ മുപ്പത്തരണ്ടാംകാലം ധനുവമാസം[64] ഇരുപത്തഅഞ്ചാം ദിവസി ഇതഎഴുതി ഇത അറിക = ▲

1. വിഗറി = വൈസ്രോയി
2. ദ്യാവ് = ദയവ്
3. കേരളീയരാജാക്കന്മാർ
4. ചാസന = ശാസന
5. എപ്പെരും = എല്ലാം
6. ഉത്തരവാദപ്പെട്ട അല്മായ നേതാക്കൾ.
7. അക്രൈസ്തവരായ കേരളീയർ
8. സത്യം
9. പരീഷ = കൂട്ടം.
10. ഈശോസഭക്കാർ (Jesuits)
11. സന്യാസസമൂഹങ്ങൾ
12. അനുവദിക്കാതെയും
13. പോർത്തുഗീസുകാർ ഈശോസഭക്കാരല്ലാത്ത മിഷണറിമാർക്കു മാർത്തോമ്മാ ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തനം അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. 1633 ഫെബ്രുവരിയിൽ മാർപ്പാപ്പതന്നെ എല്ലാ സന്യാസസമൂഹങ്ങൾക്കും കേരളത്തിൽ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചിരുന്നതാണ്. എന്നാൽ മാർപ്പാപ്പ കല്പിച്ചിട്ടും പോർത്തുഗീസ്

ഭരണകൂടവും ഈശോസഭക്കാരും പഴയ നിലപാടു തുടർന്നു. അർക്കദ്യാക്കോനും ആർച്ചുബിഷപ്പും തമ്മിലുണ്ടായ അസ്വാരസ്യത്തിനും ഇതൊരു കാരണമായിരുന്നു.
14. ദിഷ്ടതി = തിട്ടതി, ആവശ്യം.
15. ഐക്യം
16. പെണക്കം = തെറ്റ്
17. സാധാരണ ഇടവക വൈദികർ (?)
18. ഫ്രാൻസിസ് ഗാർസിയാ മെത്രാൻ
19. സെമിനാരി
20. കുത്തിട്ടിരിക്കുന്ന ഭാഗത്തുള്ള അക്ഷരങ്ങൾ വായിച്ചെടുക്കാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. ഈശോസഭക്കാർ നടത്തിയിരുന്ന ചേന്ദമംഗലം സെമിനാരിയുടെ കാര്യമാണ് സൂചിതം.
21. നാലഞ്ചു വർഷം മുമ്പുവരെ എന്നാണർത്ഥം.
22. ഒട്ടേറെ എന്നായിരിക്കുമോ അർത്ഥം?
23. കുറി എഴുതി (= കത്തെഴുതി) ഏതാനും പേരെ വിളിച്ചുകൂട്ടി. ഇതു വൈസ്രോയിയെ കബളിപ്പിക്കാനാണെന്നു സൂചന.
24. മടപ്പാൻ = ജോലി ചെയ്യാൻ
25. തിയ്യതിനെ= ചീത്തയായതിനെ.
26. മാർ അലക്സിസ് മെനേസിസ്
27. മാർ സ്റ്റീഫൻ ബ്രിട്ടോ.
28. പാദ്രിമാർ - വിദേശമിഷണറി വൈദികർ , കത്തങ്ങൾ = നാട്ടുകാരായ വൈദികർ.
29. എല്ലാ സന്യാസസമൂഹങ്ങൾക്കും കേരളത്തിൽ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചുകൊണ്ട് 1633 ഫെബ്രുവരി 22നു റോമിൽ നിന്നുണ്ടായ കല്പനയായിരിക്കാം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ പകർപ്പ് കൊച്ചിയിലെ മെത്രാനും നൽകിയിരുന്നു.
30. വികാരിമാരും, വികാരിമാർക്കുള്ള മാസപ്പടിയും ഉദയംപേരൂർ സൂനഹദോസ് മുതലാണല്ലോ ഉണ്ടായത്. ഉ. സു. കാനോനകൾ ; അഞ്ചാം മൗത്വാ, പതിനഞ്ചാം കാനോന & പോർത്തുഗീസ് ഭാഷയിലുള്ള കാനോന S vii; D xxii കാണുക. ചെരവീൻ, അരചെറവി, അസരവി, അസരവി എന്നെല്ലാം - നാണയത്തിന്റെ പേരുകൾ കാണുന്നു. പോർത്തുഗീസ് നാണയത്തിന്റെ CRUZADOS - മറ്റൊരു പേരാണോ?
31. കൊച്ചീരാജാവിന്റെ സാന്നിധ്യത്തിലുണ്ടായ ഒത്തുതീർപ്പ്.
32. മുത്തിക = മുദ്രിക, Sealing ring.
33. ചരസിക്കുക = സൂക്ഷിക്കുക.
34. പോർത്തുഗീസുകാരുടെ സൈനികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നസ്രാണികൾ പങ്കെടുത്തിരുന്നു എന്നാണല്ലോ സൂചന. വില്ലും വെലയും - വില്ലുവേല - സൈനികവൃത്തി
35. ശമത്തു - ശമൃത്തു - മിടുക്ക്, cleverness
36. പതുകൂട്ടം കഴിവെകാലം ചെയ്യുന്ന പരുഷ - അർത്ഥം വ്യക്തമല്ല.
37. ഹർജികൾ ന്യായാസനത്തിൽ എത്തുവാൻ സമ്മതിക്കില്ല.
38. അറെഷം - അർത്ഥം വ്യക്തമല്ല.
39. സ്റ്റീഫൻ ബ്രിട്ടോയും അർക്കദ്യോക്കോനും ചേർന്ന് സ്ഥാപിച്ച പ്രാദേശിക സന്യാസസമൂഹത്തിന്റെ കാര്യമാണു പറയുന്നത്. 1626 ഫെബ്രുവരി അഞ്ചിൽ ഇടപ്പള്ളി ദേവാലയത്തിൽ സമാരംഭിച്ച ഈ സന്യാസസമൂഹമാണ് പ്രഥമ കേരളീയ സന്യാസസമൂഹമെന്നു തോന്നുന്നു. ഈശോസഭക്കാരുടെ ഉപജാപംമൂലം ഈ സമൂഹം നശിച്ചുപോയി.

40. ബലപ്രയോഗംമൂലം
41. കടലാസ്
42 ഭാഷയിൽ എന്തോ പിശകുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു.
43. സന്യാസസമൂഹത്തിൽ ചേർന്ന ഇടവക വൈദികർക്കു മെത്രാനിൽനിന്നു ശിക്ഷണനടപടികൾ നേരിടേണ്ടി വന്നു. സന്യാസികളിൽ ചിലരെ മെത്രാൻ പ്രലോഭിപ്പിച്ച് ഇടവക വികാരിമാരാക്കി.
44. അസ്വാരസ്യങ്ങൾ
45. അഴിപ്പിച്ച്
46. സ്ഥാനവിരോധം - സ്ഥാനഭ്രംശം - സമുദായത്തിലുള്ള പദവി - വിദേശികളായ മെത്രാന്മാർ നാട്ടുകാരായ വൈദികരെ ശിക്ഷിക്കുന്നതും ശിക്ഷിക്കുന്നതിന് നാട്ടുരാജാക്കന്മാരുടെ കൂട്ടുപിടിക്കുന്നതുമാണ് ഇവിടെ വിമർശിക്കപ്പെടുന്നത്.
47. ബിഷപ്പ് ഫ്രാൻസിസ് റോസ്, ഫാ. കംബോറി എസ്. ജെ.
48. എഴുതാനും
49. അറിയാത്തവർ
50. ഭാഷയുടെ തകരാറ്
51. സുറിയാനിഭാഷയിൽ
52. Fr. Francis Donati O.P. എന്ന ഡൊമനിക്കൻ സന്യാസി (?) ഇദ്ദേഹം കടുത്തുരുത്തിയിൽ കൽദായ ഭാഷ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു വിദ്യാലയം ആരംഭിക്കുകയും ഈശോസഭക്കാരുടെ ഉപജാപങ്ങൾമൂലം നിർത്തിവെക്കുകയും ചെയ്തു. (1627 - 29)
53. വകഞ്ഞ = Compose/Edit
54. വിരാജിക്കുന്ന
55. ഹർജിയുടെ സമാപനഭാഗം ഈ പകർപ്പിൽ വിട്ടുകളഞ്ഞിരിക്കുകയാണെന്നു തോന്നുന്നു. മിലാനിലുള്ളത് മൂലരേഖയല്ല പകർപ്പാണെന്ന കാര്യം പ്രത്യേകം അനുസ്മരിക്കുക. ഏതാനും ഗുണനചിഹ്നങ്ങൾ ഇട്ടതിനു താഴെ അടുത്തരേഖ പകർത്തിയിരിക്കുന്നു.
56. കൊല്ലത്തിനും പാലയൂരിനും ഇടയിലുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നു വന്നവർ.
57. കൂനൻകുരിശുസത്യത്തിലും എതിർപ്പ് ഇത്തരത്തിലായിരുന്നു. സുറിയാനി അറിയുന്നവരായിരിക്കണം തങ്ങളുടെ മെത്രാന്മാർ എന്ന വാദത്തിൽ സുറിയാനി ഇവർക്കു വ്യതിരിക്തതയുടെ അടയാളമാണ്. സുറിയാനി - ലത്തീൻ എന്നൊരു വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വം പിന്നീട് ക്രൈസ്തവചരിത്രത്തിൽ ഘടനാപരമായി ഉറയ്ക്കുന്നു.
58. ഹറാത്തിക്കൊൻമ്മാർ - ഈ പദത്തിന്റെ അർത്ഥം വ്യക്തമല്ല. റോസിന്റെ നിയമാവലിയിൽ (1606) ഹറാത്തിക്കൊൻമ്മാരയും ശുദ്ധമാന എടത്തിൽ അടക്കരുത - എന്നു കാണുന്നു. രണ്ടു പ്രാചീന ഗദ്യകൃതികൾ, പുറം 171
59. പുച്ഛം, നിന്ദ.
60. മല്പാന്മാരുടെ കൂടെ താമസിച്ച് വൈദിക വിദ്യാഭ്യാസം നടത്തുകയായിരുന്നു പഴയ പതിവ്. ഒരു തരം ഗുരുകുല വിദ്യാഭ്യാസം.
61. മാർ എബ്രഹാം; 1567 - 1597 വരെ അദ്ദേഹമായിരുന്നു മാർത്തോമ്മാ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ മെത്രാൻ.
62. അധികാരം
63. അമിശം, അധികാരം.
64 ധനുമാസം - ഡിസംബർമാസം. മിഷനറിമാരുടെ കാലം മുതൽ ക്രൈസ്തവരേഖകളിൽ ചിങ്ങം തുടങ്ങി കർക്കിടകംവരെയുള്ള മാസങ്ങളുടെ പേരുകൾ ഇംഗ്ലീഷ് മാസങ്ങളുടെ പേരുകളായിട്ടാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അതായത് ജനുവരി - മകരം ഫെബ്രുവരി - കുംഭം എന്നിങ്ങനെ.

ഗവേഷണരംഗം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ വിഷയങ്ങളിൽ വിവിധ സർവകലാശാലകളിൽനിന്നു ഡോക്ടർ ബിരുദം ലഭിക്കുന്നവരുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പംക്തിയാണിത്. വിവിധ പഠനവകുപ്പുകളിൽനിന്നു കേരളപഠനവിഷയങ്ങളിൽ ബിരുദം ലഭിക്കുന്നവരുടെ പ്രബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കുറിപ്പുകൾ ക്ഷണിക്കുന്നു.

തൃശൂർപൂരം - കൂട്ടായ്മയുടെ ബോധവും യാഥാർത്ഥ്യവും (2002)

ശിവദാസൻ കെ. കെ.

മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. രാഘവൻ പയ്യനാട്

ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, കോഴിക്കോട് സർവകലാശാല

ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ

തൃശൂർപൂരത്തിന്റെ ഫോക്‌ലോർ വിശദീകരണമാണു ശിവദാസന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധം. ജനകീയ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവ് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ മൗലികസവിശേഷതയാണ്. പൂരത്തിന്റെ ചടങ്ങുകൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, കൂട്ടായ്മകൾ എന്നിവയെല്ലാം പ്രബന്ധത്തിന്റെ പ്രാരംഭത്തിൽ വിശദമായി വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു. ദത്തവിശകലനം എന്ന അധ്യായത്തിൽ പൂരത്തിന്റെ കൂട്ടായ്മയുടെ ഘടന, സാമ്പത്തികവ്യവഹാരങ്ങൾ, മതേതരത്വം, മാധ്യമപങ്കാളിത്തം, ജനപ്രിയത തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ സമകാലികസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പിൻബലത്തോടെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പൂരത്തിലെ വിവിധ ഘടകങ്ങളുടെ ചാലകബന്ധങ്ങൾ ഫോക്‌ലോർ പ്രക്രിയയായി തിരിച്ചറിയുന്നിടത്തു ഗവേഷണം സൈദ്ധാന്തികതലത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്നു. തൃശൂർപൂരത്തിന്റെ കാർണിവൽസ്വഭാവം വെളിവാക്കുന്നതാണു പഠനം. പൂരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും സൗന്ദര്യവും വെളിവാക്കുന്ന മാതൃകായോഗ്യമായ ഗവേഷണപ്രബന്ധമാണിത്. ഗവേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി പൂരത്തിന്റെ വിവിധ ഉപകൂട്ടായ്മകളിലെ അംഗങ്ങളുമായി നടത്തിയ അഭിമുഖങ്ങളിൽനിന്നുള്ള പ്രസക്ത ഭാഗങ്ങൾ പ്രബന്ധത്തിൽ അനുബന്ധമായി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. പൂരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുവഴികൾ കാട്ടിത്തരുന്ന അനുബന്ധം ഭാവി ഗവേഷകർക്കു വിലപ്പെട്ട ഉപാദാനമാണ്.

നസ്രാണികളുടെ പുരാതനപ്പാട്ടുകൾ – നാടോടിവിജ്ഞാനപരമായ ഒരു പഠനം (2003)

സിസ്റ്റർ ദീപ
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാല

ഡോ. അജു നാരായണൻ

ഫോക്‌ലോറിന്റെ സൗന്ദര്യവും രാഷ്ട്രീയവും മുൻനിർത്തി ബഹുവിജ്ഞാനീയസമീപനം സ്വീകരിച്ചു നസ്രാണികളുടെ പുരാതനപ്പാട്ടുകളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നതാണ് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം. അച്ചടിയിലെത്തിയ നാടൻപാട്ടുകളാണു പുരാതനപ്പാട്ടുകൾ. വാമൊഴിയുടെയും വരമൊഴിയുടെയും അഭിസരണത്തിലൂടെ നാടൻപാട്ടുകളെ ഇവിടെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. നാടോടിസാഹിത്യം വരമൊഴിയിലേക്കു കടക്കുകയും അതേസമയംതന്നെ പാട്ടുകൂട്ടായ്മ വാമൊഴിപാരമ്പര്യം നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലെ സങ്കീർണ്ണതകൾ പരിഗണിച്ചു വേണം പഠനം നടത്താൻ. ഇതാണ് പ്രബന്ധത്തിന്റെ പുതുമ.

പുരാതനപ്പാട്ടുകളുടെ അച്ചടിപ്പതിപ്പിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളെ വേർതിരിച്ചു പഠിക്കുന്നതിനു പകരം ഫോക്‌ലോർ പരിണാമത്തിന്റെ ബൃഹത്ശൃംഖലകളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി പരസ്പരബന്ധത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുക എന്നതാണു പ്രബന്ധത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം. സമകാലിക വിമർശനാത്മക ഭാഷാശാസ്ത്രം, സമകാലിക ഫോക്‌ലോർ വിജ്ഞാനം, സമകാലിക സംസ്കാരപഠനം എന്നിവയിൽനിന്നുള്ള സൈദ്ധാന്തികമായ ഉൾത്തെളിവുകളും അപഗ്രഥനമാതൃകകളും പ്രത്യേകം പേരെടുത്തു പറയാതെതന്നെ ഇവിടെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. മൂന്നു സ്രോതസ്സുകളിൽനിന്നു നാടൻപാട്ടുകൾ ശേഖരിച്ചുപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്, അച്ചടിപ്പാഠം. രണ്ട്, വാമൊഴിപ്പാഠം. മൂന്ന്, താളിയോലപ്പാഠം. ഇവ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളാണു പഠനത്തിന് ഊർജ്ജം പകരുന്നത്.

ഫോക്‌ലോറും ഫോക്കും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, പരസ്പരസ്വാധീനം, ജനതയുടെ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ ഫോക്‌ലോറിനുള്ള പങ്ക്, കാലത്തിന്റെ വെല്ലുവിളികളെ നേരിടാനുള്ള ആശയാവലികളായി പാരമ്പര്യത്തെയും അതിന്റെ ഭാഗമായ ഫോക്‌ലോറിനെയും പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്ന തന്ത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ പുരാതനപ്പാട്ടുകൾ മുൻനിർത്തി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. നസ്രാണികളിലെ ക്നാനായ സമുദായക്കാരുടെ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ പുരാതനപ്പാട്ടുകൾക്കുള്ള പങ്കിനാണ് ഈ പഠനത്തിൽ ഊന്നൽ നല്കുന്നത്. സാമൂഹിക പ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ഫോക്‌ലോർ പരിണാമം മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പഠനത്തിലുള്ളത്. ഗവേഷകകൂടി ഉൾപ്പെട്ട ക്നാനായ സമുദായത്തിന്റെ കാഴ്ചവട്ടത്തിലാണു കാര്യങ്ങളെ നോക്കിക്കാണുന്നത് എന്നതുകൊണ്ട് ആത്മനിഷ്ഠതയുടെ അംശങ്ങൾ കലർന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ആ തിരിച്ചറിവ് പഠനത്തെ വ്യതിരിക്തമാക്കുന്നു.

വിവിധ കാലങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പുരാതനപ്പാട്ടുകളുടെ പുറംചട്ടയുടെ ചിത്രങ്ങൾ, ചില ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ചിത്രങ്ങൾ, സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകൾ, താളിയോലകളുടെ ചിത്രങ്ങൾ, വാമൊഴിയിലെ സാങ്കേതികപദങ്ങളുടെ സൂചികകൾ എന്നിവ ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ റഫറൻസ് മൂല്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു.

നോവലിന്റെ കല
ഉറൂബിന്റെ നോവലുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഒരന്വേഷണം – (2004)

ഉഷാകുമാരി ബി.
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. ഡി ബഞ്ചമിൻ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, കേരള സർവകലാശാല

ഡോ. എൻ. അജയകുമാർ

നോവലിന്റെ കല – ഉറൂബിന്റെ നോവലുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഒരന്വേഷണം എന്ന ശീർഷകത്തിൽ ശ്രീമതി ഉഷാകുമാരി ബി. തയ്യാറാക്കിയ ഗവേഷണപ്രബന്ധം അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. നോവൽ എന്ന കലാരൂപത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങളായ പ്രമേയം, ഇതിവൃത്തം, കഥാപാത്രം, ആഖ്യാനതന്ത്രം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉറൂബിന്റെ എല്ലാ നോവലുകളെയും അപഗ്രഥിക്കുന്നതിനും അപഗ്രഥനത്തിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനങ്ങൾ ക്രോഡീകരിക്കുന്നതിനുമാണ് പ്രബന്ധകർത്രി ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ ഉറൂബിന്റെ നോവലുകളുടെ പ്രമേയം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ജീവിതരതിയാണ് ഉറൂബ് നോവലുകളുടെ കേന്ദ്രവിഷയമെന്നും അതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ദുരന്തങ്ങളാണ് നോവലുകളെ ചലിപ്പിക്കുന്നതെന്നും ഇവിടെ വാദിക്കുന്നു. ഒരു പ്രമേയത്തിന്റെ വിവിധാവിഷ്കാരങ്ങളാണ് ഉറൂബിന്റെ നോവലുകളെല്ലാം എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ എട്ടു നോവലുകളും ഏതാനും കഥകളും വിശകലനം ചെയ്ത് സംഭാഷണഭാഗങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ച് സമർത്ഥിക്കുന്നു. പ്രതികൂലസാഹചര്യങ്ങളിലും ജീവിച്ചിരിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയാണ് ജീവിതരതി എന്ന ഋജുവായ സമീപനമാണ് ഇവിടെയുള്ളത്.

ഇതിവൃത്തശില്പത്തെക്കുറിച്ചാണ് രണ്ടാമത്തെ അധ്യായം. നോവലിൽ കഥ അനിവാര്യമാണെന്ന നിലപാടാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റേത്. മലയാളനോവലിൽ സാമാന്യമായി കാണുന്ന ഇതിവൃത്തസംവിധാനത്തെ പ്രബന്ധകർത്രി പ്രധാനമായും മൂന്നായി തിരിക്കുന്നു. ഒരു സംഭവത്തിന്റെ ഫലമായി മറ്റൊരു സംഭവം, അതിന്റെ ഫലമായി മറ്റൊന്ന് എന്ന മട്ടിൽ അസങ്കീർണമായി നീങ്ങുന്ന, വികസിച്ച ചെറുകഥയുടെ ഘടനയിലുള്ള ഇതിവൃത്തമാണ് മലയാളത്തിൽ അധികം നോവലുകൾക്കും. മുഖ്യേതിവൃത്തവും ഒട്ടേറെ ഉപാഖ്യാനങ്ങളും എന്നതാണ് മറ്റൊന്ന്. ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ പരസ്പരബന്ധമില്ലാത്ത അനേകം ഇതിവൃത്തധാരകൾ എന്നതാണ് മൂന്നാമത്തേത്. മൂന്നു വകുപ്പുകളിലും പെടുന്ന നോവലുകൾ ഉറൂബ് രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. *ആമിന, മിണ്ടാപ്പെണ്ണ്, അണിയറ* എന്നിവ ഒന്നാം വകുപ്പിലും *ഉമ്മാച്ചു, അമ്മിണി* എന്നിവ സാമാന്യമായി രണ്ടാം വകുപ്പിലും *സുന്ദരികളും സുന്ദരന്മാരും* മൂന്നാം വകുപ്പിലും പെടുന്നതായി പറയാം. ജീവിതരതിയാണ് ഉറൂബ് നോവലുകളുടെ അടിസ്ഥാനമെന്ന സങ്കല്പത്തിൽ ഓരോ നോവലിന്റെയും ഇതിവൃത്തസംവിധാനം പരിശോധിക്കുന്നു. പൊതുചട്ടക്കൂടുകൾ പറഞ്ഞുവച്ച് അതനുസരിച്ചു നോവലുകളെ വകതിരിക്കുന്ന രീതിയാണിവിടെ അവലംബിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട്

സങ്കീർണതകൾക്കെന്നതിനേക്കാൾ പൊതുസ്വഭാവങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നു.

മൂന്നാമത്തെ അധ്യായത്തിന്റെ വിഷയം കഥാപാത്രസങ്കല്പനമാണ്. കഥാപാത്രങ്ങളെ ഉരുണ്ടതും പരന്നതുമായി തിരിക്കുന്ന ഇ. എം. ഫോസ്റ്ററുടെ വിഭജനരീതി ഏറെക്കുറെ ഈ പ്രബന്ധവും പിന്തുടരുന്നു. എന്നാൽ പുതിയ നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ കഥാപാത്രവിശകലനം മുമ്പോട്ടു കൊണ്ടുപോകാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുമുണ്ട്. ആദർശകഥാപാത്രങ്ങൾ, അസങ്കീർണ്ണകഥാപാത്രങ്ങൾ, സങ്കീർണ്ണകഥാപാത്രങ്ങൾ, എന്നിങ്ങനെ കഥാപാത്രങ്ങളെ വിഭജിച്ച് അവ വിസ്തരിച്ച് പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. തുടർന്നു കഥാപാത്രചിത്രീകരണത്തിന്റെ രീതികൾ പരിശോധിക്കുന്നു. ബാഹ്യവർണന, സാഭിപ്രായവർണന, അന്വാഖ്യാനരീതി, നാടകീയ രീതി ഇങ്ങനെ പല മാർഗ്ഗങ്ങളും ഉറൂബ് കഥാപാത്രചിത്രണത്തിൽ അവലംബിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവയിൽ ബാഹ്യവർണനാരീതി ഉറൂബിൽ വളരെ കുറവാണെന്ന് പ്രബന്ധകർത്രി കണ്ടെത്തുന്നു.

ആഖ്യാനതന്ത്രമാണ് നാലാമത്തെ അധ്യായത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നത്. സംഭവവിവരണം കഥ; അതിനുവേണ്ട ആവിഷ്ക്കാരോപാധികൾ എല്ലാം ചേരുന്നത് ആഖ്യാനം എന്നതാണ് ആഖ്യാനതന്ത്രത്തെപ്പറ്റി ഈ പ്രബന്ധം പുലർത്തുന്ന അടിസ്ഥാനസങ്കല്പം. നോവലിസ്റ്റ് നേരിട്ടു പറയുക, കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ പറയുക എന്നിങ്ങനെ ആഖ്യാനരീതികൾ പലതുണ്ട്. ഉറൂബിന്റെ നോവലുകളുടെ ആഖ്യാനതന്ത്രം പഠിക്കുന്നത് അവയിലെ വീക്ഷണകോൺ, കാലം, ഭാഷ എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. സമഗ്രവീക്ഷണരീതി, ഭാഗികവീക്ഷണരീതി, അന്തർമുഖവീക്ഷണരീതി എന്നിങ്ങനെ വീക്ഷണകോണിനെ വിഭജിക്കുന്നു. സമഗ്രവീക്ഷണരീതിയിൽ സർവ്വജ്ഞനായ നോവലിസ്റ്റിന്റെ സാന്നിധ്യം തന്നെയാണുള്ളത്. അത് രണ്ടുതരം – Editorial Point of View, Objectibve Point of View. ഇതിൽ ആദ്യത്തേതിൽ കഥാകൃത്തിന്റെ ഇടപെടലുണ്ടാകും. നോവലിസ്റ്റ് സർവ്വജ്ഞനായി നിന്നുകൊണ്ട് അനേകവീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ കഥ പറയുന്നത് കൂടുതൽ നല്ല രീതിയെന്ന് *അണിയറ*യെ മുൻനിർത്തി പ്രബന്ധകർത്രി നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഉറൂബിന്റെ അടിസ്ഥാനരീതി സർവ്വജ്ഞവീക്ഷണമാണുതാനും. നോവലിന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽ ഉറൂബ് കാലത്തെ മെരുക്കിയെടുക്കാൻ സ്വീകരിക്കുന്ന മാർഗങ്ങളാണ് തുടർന്ന് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ഉറൂബിന്റെ ഭാഷയുടെ ധ്വന്യാത്മകതയും അതിനായി അദ്ദേഹം അവലംബിക്കുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളുമാണ് ഭാഷാപരിശോധനയിൽ മുഖ്യമായി നടത്തുന്നത്. സാദൃശ്യോക്തികൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള സംഭാഷണം, ഭാഷാഭേദങ്ങളുടെയും പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെയും ഉപയോഗം മുതലായി പല കാര്യങ്ങളും ധാരാളം ഉദാഹരണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ ഇവിടെ പരിശോധിക്കപ്പെടുന്നു.

ഉപസംഹാരരൂപത്തിലുള്ള നോവലിന്റെ കല ആണ് അഞ്ചാമത്തെ അധ്യായം. ഇതുവരെ ചെയ്ത വിശകലനങ്ങൾ സംഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ട് ഏതു സാഹിത്യരൂപവും എന്നതുപോലെ നോവലും സഫലമാകുന്നത് ധ്വന്യാത്മകതയിലാണെന്നും ഉറൂബിന്റെ നോവലുകൾ ധ്വന്യാത്മകമാണെന്നുമുള്ള നിഗമനത്തിലെത്തുന്നു. ജീവിതരതി എന്ന പ്രമേയം കൂടുതൽ വ്യാപ്തിയോടെ പല നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ഉറൂബ് എന്നും കണ്ടെത്തുന്നു.▲

ലക്ഷദ്വീപിലെ ലിഖിതഭാഷാപാരമ്പര്യം

പി. ടി. അബ്ദുൾ അസീസ്
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. ടി. ബി. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം : മലയാളവിഭാഗം, കോഴിക്കോട് സർവകലാശാല

അനീസുദ്ദീൻ അഹ്മദ് ■

ഭൂസ്ഥിതിപരമായും സാംസ്കാരികമായും കേരളവുമായി വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നതും അതേസമയം ഇന്നാടുമായി അഭേദ്യബന്ധം പുലർത്തുന്നതുമായ ലക്ഷദ്വീപിലെ വാമൊഴിയെസ്സംബന്ധിച്ച് പല പഠനങ്ങളും നടന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ വട്ടെഴുത്ത്, അറബി മലയാളം, മലയാളം എന്നീ ലിപികളുപയോഗിച്ചുള്ള ലിഖിതപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് ഇതാദ്യമായാണ് ഒരു ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഉണ്ടാകുന്നത്.

ലക്ഷദ്വീപിലെ വാമൊഴി–വരമൊഴി ബന്ധം, മതസാഹിത്യ രചനകളും കഥാഗാനങ്ങളും, ചരിത്രകാവ്യങ്ങളും ഇതര വൈജ്ഞാനിക സാഹിത്യരചനകളും കേരളത്തിലെ അറബി മലയാളസാഹിത്യവുമായി ദ്വീപിലെ ലിഖിതസാഹിത്യത്തിനുള്ള ബന്ധം എന്നിവ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ വിശദമാക്കപ്പെടുന്നു. ലക്ഷദ്വീപിന്റെ ചരിത്രസാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലം, ലക്ഷദ്വീപിലെ ഭാഷ, ലക്ഷദ്വീപിന്റെ വരമൊഴിപാരമ്പര്യം, ലക്ഷദ്വീപിലെ വ്യവഹാരരേഖകൾ, ലക്ഷദ്വീപിലെ സാഹിത്യകൃതികൾ, ലക്ഷദ്വീപിലെ ലിഖിതഭാഷാ സവിശേഷതകൾ, ഉപസംഹാരം എന്നീ തലക്കെട്ടുകളിൽ ഏഴധ്യായങ്ങളായാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ.

പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ വിശദമായി പ്രതിപാദിച്ച ശേഷം ദ്വീപിന്റെ ചരിത്രവും ഭാഷയും ചരിത്രത്തിന്റെ ലിഖിതരേഖകളുടെ പിൻബലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. എ. ഡി. ആദ്യശതകങ്ങളിൽതന്നെ ദ്വീപുകളിൽ ജനവാസമുണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം. മിനിക്കോയ് ഒഴികെയുള്ള ദ്വീപുകളിൽ കേരളത്തിൽനിന്നുള്ള കുടിയേറ്റമാണ് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. മലയാളത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ സ്വതന്ത്രഭാഷയാണ് ദ്വീപുഭാഷ എന്ന വാദം നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തുടർന്നുള്ള മൂന്നധ്യായങ്ങളിൽ ലിഖിതങ്ങൾ, വ്യവഹാരരേഖകൾ, സാഹിത്യകൃതികൾ എന്നിവയുടെ സവിശേഷതകൾ സോദാഹരണം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ദ്വീപുകളിൽനിന്നും ശേഖരിച്ച ലിഖിതരേഖകളും സാഹിത്യകൃതികളുമാണ് ഇതിന് അവലംബം. ശിലകളിലെ വട്ടെഴുത്തുകളുടെയും മറ്റും ചിത്രങ്ങൾ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. വ്യവഹാരരേഖകളുടെയും സാഹിത്യകൃതികളുടെയും അസ്സലുകളുടെ ഭാഗങ്ങൾ അനുബന്ധമായി കൊടുക്കുകയും അറബി–മലയാളത്തിലുള്ളവയുടെ മലയാള ലിപ്യന്തരണം ചേർക്കുകയും ചെയ്തത് ഭാഷാപഠിതാക്കൾക്ക് ഏറെ പ്രയോജനകരമാണ്. ഇരുപത്താറു വ്യവഹാരരേഖകളും മുപ്പത്തെട്ടു സാഹിത്യകൃതികളും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. നാവികവിജ്ഞാനങ്ങളും ജോതിഷപ്രവചനങ്ങളും കോർത്തിണക്കിയ കൃതികൾ ഉൾപ്പെടെ പലതും കൗതുകകരമായ അറിവുകൾ പകരുന്നു. ഇവയോരോന്നും സ്വനം, വർണം, പദം, വാക്യം എന്നീ തലങ്ങളിൽ വിശദമായി അപഗ്രഥിക്കുന്നുണ്ട്. അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കിയ കൃതികൾ ദ്വീപുവാമൊഴിസമ്പ്രദായത്തെ എഴുത്തിൽ നിരാകരിക്കുന്നതായി കണ്ടെത്തുന്നു. മാനകമലയാളത്തോട് താരതമ്യം ചെയ്താണ് ലിഖിതഭാഷയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ലിഖിതഭാഷയുടെ സവിശേഷതകളെല്ലാം ആറാമധ്യായത്തിൽ വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്.

പഠനത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനങ്ങൾ, നിരീക്ഷണങ്ങൾ എന്നിവ ഉപസംഹാരം എന്ന അവസാന അധ്യായത്തിൽ അക്കമിട്ടുകൊടുക്കുന്നുണ്ട്. ലക്ഷദ്വീപിന് തനതായൊരു ലിഖിതഭാഷ ഇല്ല എന്നും വ്യവഹാരരേഖകളും അറബി മലയാളത്തിൽ എഴുതിയ കൃതികളും പൂർണ്ണമായും മലയാള ലിഖിതപാരമ്പര്യമാണ് സ്വീകരിച്ചത് എന്നുമുള്ള പൊതുനിരീക്ഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ▲

A Quarterly Journal for
Kerala Studies
in Malayalam - English

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

താപസം
TAPASAM

Subscription Details

One year : 4 issues (Single issue in brackets)	Institutional	Individual	Individual (Student rate)	Sponsoring
India	INR 500 (INR 125)	INR 400 (INR 125)	INR 300 (INR 125)	INR 1000
Elsewhere (Airmail)	US $100	US $80	US $60	US $200

Please add INR 25 for registered post for each issue in India.
If payment is made by cheque add INR 25 for cheques outside Changanassery.

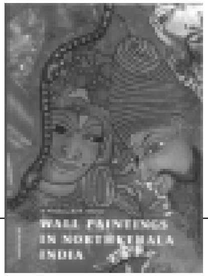
Cheques/Drafts should be in favour of
Association for Comparative Studies, Tapasam,
Karikkampally, Perunna 686 102, Changanassery, Kerala
Ph : 98471-64632/ 0484-2460229, 98472 -76362 (Aju), 9447300510 (Biju)
E-mail : scariaz@satyam.net.in *Visit* : www.tapasam.com

ORDER FORM

Please find enclosed herewith cash / cheque / draft for INR / USD / EURO .... as annual subscription for TAPASAM.
Name ....
Profession ....
Address ....
....
.... Pin....................................
Phone :
e-mail :
Signature & Date ....

COMPLEMENTING THE BOOKS
പുസ്തകപൂരണം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ പുതിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായനക്കാരോ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളോ എഴുതുന്ന പൂരണക്കുറിപ്പുകൾ ഈ പംക്തിയിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു.
- പത്രാധിപർ



Wall Paintings of North Kerala, India by Albrecht Frenz / K. K. Marar, 2004 ARNOLDSCHE Art Publishers, Stuttgart, Germany.

MURAL AS A CRITIQUE OF THE MODERN AESTHETIC

(SOME CONCEPTUAL ELABORATIONS WITH SPECIAL REFERENCE TO ***WALL PAINTINGS OF NORTH KERALA, INDIA***)

Sunil P. Elayidom

I

Even though the term 'Mural Painting' occurs frequently in contemporary discussions on art, the implications of that categorization brings forth certain contradictions. This is because of the inherent opposition between the materiality of mural painting and the special status assigned to what is generally termed as 'Art.' The same problem exists in the case of 'cave paintings' also. Art history generally speaks of 'cave painting' combining some pictorial expressions of primitive man with a totally different one situated in a different paradigm. Actually, the conception of 'painting' as an artistic category is not sufficient to address the realities of the pictorial expressions of primitive man. They were produced in very different contexts with differing priorities. When art history discusses the

category of cave paintings, it tries to conceive a form of expression related to magical rituals, or drawings made as a prior arrangement to hunting etc. as the essentials of a later form. We always talk about 'cave paintings' by imposing this modern concept of 'painting' into a prior context. But there exist none of the above said aesthetic elements and expectations. This means that the qualification 'painting' in 'cave painting' is an aesthetic category imposed by a modern aesthetic system upon the drawings of primitive man.

This is a major problem we have to confront when we think about what normally is meant by the term 'cave painting'. What perhaps happens here is a transposition of the subject matter from a material form with practical associations to an absolute value of aesthetic appreciation. Historically the self sufficient and autonomous existence of 'Art' has been conceived within the framework of a modern aesthetic paradigm. It is within this frame work, which brings forth the autonomy of Art, the category of 'cave painting' attained its special status of an aesthetic object and occupied space in art historical elaborations.

The term 'Kerala murals' also shares some of the above said problems. We generally consider the murals of *Thirunanthikara Cave Temple* as the starting point of the Kerala mural tradition. None of these 'Kerala murals' exist as a mere object of aesthetic appreciation. All of them were drawn on the walls of temples, churches, palaces etc. This spatial distribution attributes a special status to their pictorial existence. This is not to deny the existence of many references about the ways of pictorial representations in our ancient texts. Surely, *Ramayana*, *Natya - sastra* and *Naradasilpa* have some allusions about the wall painting. *Vishnudharmotharapuranam* (7th Century AD), *Abhilasha chinthamani* (12th centuary AD), *Samaranganasuthradhara* (16th Centuary AD) and *Silparatna* (16th Centuary AD) gives detailed descriptions on the modes of pictorial representation. Yet none of these is sufficient enough to attribute the status of a modern object of Art upon these murals. Modernity attributed a special status to the object of 'Art', according to which 'Art' exists as the manifestation of the self of an artist and claims a self sufficient existence. 'Art' as a special category exists within this modern understanding. In none of the pre modern situations, has an art object had such a status, without having any missions other than to exist as the object of aesthetic contemplation. Art itself could not claim a self sufficient status in the pre modern situation. The autonomous and private status of Art and Artistic expressions are themselves the products of modernity. It is very clear that the socio-historical context in which the Kerala murals took existence cannot claim such a status. It can enter into the special world of 'Art' only when it as appropriated into the pictorial forms specific to the modern systems of artistic expression.

The emergence of the canvas along with modernity had a major role in the transformation of the status of painting. Primarily it functioned as the foundation of this transformation. With the coming of canvas, pictorial space came to be redefined as an exclusive one. From the walls of churches, temples and palaces the canvas replaced the picture into a private and exclusive space. In other words it is a replacement of the picture from the public to the private through the constitution of public/ private dichotomy. Here we can see two major shifts from the earlier situation. On the one hand this liberated the picture from the bondages of feudal and religious ideology. i.e., it took away the ideological functions assigned to it in the pre modern context. The departure from the dependence on the wall surface was also a departure from religious narrative pattern. On the other hand the canvas took the picture from the public to the private. This is not a simple change that occurred in the realm of the material existence of the painting only. The private and exclusive status assigned to the picture totally remoulded the existing conceptual framework concerning artistic production. In the earlier situation the picture existed within the common realm of public life as one of its constitutive elements. Now the element of the 'social' is removed from its foundational frame. Through this removal it attained the capacity to claim itself as the source of an individualistic and solitary aesthetic experience.

Thus the emergence of canvas was a historical event bringing the picture into a secular public sphere. At the same time it appropriated the picture to an individualistic private/personal space. While rejecting the earlier religious and feudal ideological assumptions associated with the picture it introduced the private (private ownership too) and a solitary realm of modern aesthetic. Thus the framed canvas functions as a major element which substantiates the experience of exclusiveness of modern 'Art'.

Consequent to such a transformation a new dichotomy of art/non art or of interiority of art/exteriority of life, was established. Its function was to separate the 'Art' within and give it a free and self sufficient status. This is an extension of the exclusiveness achieved through the introduction of the canvas. As the canvas liberates the picture from the materiality of daily life, its frame liberates the picture from the materiality of surroundings. It illuminates the inner (artistic) and separates the outer world from this. Thus picture becomes an object of 'Art', a self sufficient entity which is the subject matter of individualistic contemplation.

Definitely murals -- including Kerala murals -- do not have the above said status of an object of aesthetic contemplation. Even though murals are done on canvas now, the paradigm which constitutes their

existence is a totally different one. Their presence is generally amidst spaces of societal interactions like the walls of churches, temples or palaces. It never offers a private realm of experience or expect the appreciation of an isolated individual. It is not possible to appreciate the murals only with the movements of eyes as we do in the case of a framed painting. It demands from the viewer a special kind of mobility which is capable enough to problematise the very concept of 'appreciation' itself. Along with this, in murals, there exists a pictorial world which is not restricted by the boundaries as in the case of the framed canvas. Generally murals are deployed as a flow of forms which move from one event to another without any vacuum space in between. In modern paintings we confront a temporality where the flow of time is split into different fragments and one of these appears within a framed canvas. There we can see a mode of systematization which elicit a temporal/pictorial frame from the flux of time and then fixes it as the true or real vision. In murals we see no such systematization. Generally Kerala murals do not try to frame the story line as different pieces of events and to arrange them in a sequence. The mode of pictorial representation is to fill the available space completely with forms related to the life world of the mythical event. Thus the mural appears as a filled arena of forms which can represent the flux of life in both the spatial and temporal dimensions. It attempts not to produce the impression of a private and individualistic realm of experience but to exist as a realm of flow and flux.

Critics have already pointed out this speciality of Kerala murals. A noted critic, Vijayakumar Menon is of the opinion that the speciality of Kerala murals is its representational mode which present the central and peripheral as an uninterrupted flow. Actually the dichotomy of center/periphery does not exist here. As in the modern paintings, here, perspectival vision does not separate the pictorial space as foreground and background. Murals do not have a foreground of clarity and precision and a background of vagueness and abstraction. They do not make the picture stand still. Light falls upon the pictorial space not from a single point. Hence there is no single vision with a final meaning. As mentioned above the temporal element is not a stagnant visual fragment in the murals. It is rather a flow embedded in space and many temporal situations are present in a single narrative frame. Rather than projecting a sense of time as a sequential flow of individual moments, or even presenting a linear time frame it presents different layers of time, or a totality of temporal fluidity in a single narrative. The concept of linear time, which begins at a point and moves through the next and finally reaches the end point, that determined the modern artistic endeavour does not exist in the internal structure of murals.

Thus, the murals stand in opposition to the general understanding of modern notion/conception of Art. It is an expressive form drawn in a social space and always has an association with the everyday practices of the people. Eventhough we conceive them in association with modern notions of 'Art' now, a closer look will reveal the contradictions behind such an understanding.

II

Contemporary mural practice, to a large extent, attempts to transform it as an objectification of the modern aesthetic without taking into account the contradictions. This in turn locates the murals within the frame of modern 'Art'. Modernity has maintained certain fundamental assumptions about artistic production: Permanent and objective external reality, individual genius capableof interacting with this external reality, the aesthetic experience produced out of this dialogic interaction and the mediatized manifestation of this aesthetic experience. Here we can also see the emergence of the 'free Art' and the 'free Artist'. The primary concern of contemporary mural practice is to attribute such a modern aesthetic quality to murals and to conceive it as the manifestation of an internal experience which came into existence as the outcome of a dialogic relation between the external reality of the world and internality of the artistic self.

In the contemporary arena of art criticism, where, the modern aesthetic is being criticised and the concept of the exclusive existence of 'Art' is being abandoned, this said potential of murals have a profound relevence. Generally, murals do not accomodate binary opposites like art/craft, artist/artisan, art/life, space/time etc, which constitute the general frame of modern aesthetics. Because of this distinctiveness murals can function as the foundation of the democratic existence of art against the exclusive and private existence of 'Art'. But our contemporary mural practice is not sufficient to appropriate this potential existing within tradition. Generally, it attempts to create archaic forms which fulfil the exotic curiosity of the viewer. Here the mural tradition is reduced to some kind of technical specification and then this technicality is continuously repeated to fulfil the tastes of increasing middle class viewership. Rejecting the distinctiveness of murals in their existance and appreciation, contemporary mural practice tends to reorganise them as a modern object of 'Art'.

How to appropriate the mural tradition not as another simple technical variety of painting but as a practice which offers some fundamentally different theoretical assumptions about the existence of artistic production is the basic question we have to face. By incorporating the murals into the frame work of a modern aesthetic we cannot explain

its relevance in a fruitful manner. Modern conception of 'Art' is generally an essentialist one. Increasing pressure of the post modern thinking has almost shaken the bases of such assumptions. We have to underline the assumptions behind the mural tradition which reject the idea of private both in the realm of its existence as well as appreciation. Definitely this should not be a mere repetition of traditional practice of depicting forms in accordance with the *dhyanaslokas*, which represent and constitute a religious ideology. Even though *Vishnudharmotharapurana* talks about *Satya* (realistic), *Vainika* (lyrical), Nagara (related with daily life) and Misra (mixture of the three) modes of representation, historically *Vainika* got an upper hand here. This means that we have not yet exploited the potentials of the tradition fully. So an attempt to establish the contemporaneity of the murals must be rooted on a new understanding of the tradition and its appropriation in accordance with the new realisations about art.

It is a difficult task to give a practical form to these conceptual assumptions, even though such an attempt will be able to replace the existing paradigm of artistic production. The outcome of such a replacement may be the following ones.

I. Transcendence of the dichotomy of art/craft which functions as the foundation of the modern aesthetic.

II. Re-establishment of the element of social in artistic production and appreciation.

III. Remoulding of the process of appreciation towards a democratic and societal frame.

IV. Deconstruction of the aesthetic finality of 'Art' and opening up of the realm of interdisciplinarity in expressions and appreciation.

V. Rejection of the essentialist notion of nationality in art.

Thus the appropriation of the mural tradition into the contemporary practice will be sufficient enough to open up a new era in the history of our artistic endeavours. Whether this will be taken up is a question that will determine the future course of the artistic practices of Kerala Society.

III

Wall Paintings of North Kerala, India is, no doubt, a major contribution to the field of critical evaluations made of the Kerala murals. Definitely this is the largest and finest volume of reproductions of Kerala murals ever made. More than being a mere documentation of the temple murals from *Todikalam Siva Temple* to *Kadirur Surya Narayana Temple* it

offers a historical analysis of the evolutionary nature of the mural tradition. By maintaining such a frame Albrecht Frenz and K.K. Marar enable us to go through the variations that occured in the technical aspects of representation. Here we are encountering a living tradition of the last seven hundred years through the reproductions of murals from *Maniyur* and *Mokeri* temples of 12th century AD to *Kadamberi* and *Parayil* temples of the 19th century. Such a large time frame and extensive nature of reproductions help us to go through the nuances of the technical evolution and subtilities of artistic imagination. Without any doubt, this volume contributes a lot to the historical and critical thinking on art in Kerala.

Personally I believe that the reproductions in this volume substantiate the above said theoretical assumptions about the potentials of murals. More than this here we face some exceptional issues which generally evade our attention. One of them is the entry of the contemporary socio-political and historical realities into the pictorial space as exemplified by the pictures 14, 52, 188, 192, 194 etc. Even though an exception in the general frame, this is a matter of great importance. Picture 188 depicts a horseman, probably a Portuguese, with a whip in his left hand. In picture 52 we see 'Kottayam Raja' as one among the spectators holding an arecanut cracker on his left hand and a fan in his right. Picture 14 depicts the commoners associated with temple customs and picture 15 portrays the Saint Sankaracharya. Picture 169 is related with the daily life practices of the common folk depicting a rat on the pot with some edible items and Pictures 102 and 170 depict Brahmin scholars with ritualistic gestures. Picture 108 portrays the common folk as spectators of Panchali's *Svayamvara*. Picture 101 is a unique one which almost realistically depicts a 'Crying Cow'. These are scenes from every day life pushed into the mythical realm of murals.

Generally this inclusion of the everyday life into the mythical space happens in a three-fold manner. On the one hand, these elements of social life had been added as marginal elements to the central mythical themes. On the other, actual historical figures like Kottayam Raja appear as an ingredient of the mythical combination. In this group of pictures mythical elements function as a background and the contemporary life occupies the central role in the pictorial space. Besides this, there is another group of pictures where actual historical figures like Sankaracharya and the horseman who represents colonial power appear as the central motif. Thus the reproductions in this volume reveal the entry of socio-historical reality as the subject matter of murals. Definitely this can substantiate the argument about the potential of the murals to constitute a new paradigm of creative expressions.

Another important feature this volume brings forth is the similarities between the mural tradition of Kerala and the *Ajantha* cave paintings. This is not an all inclusive one, though we can see the similarities in the pattern of drawings and in the anatomy of human body. Murals of the *Pariyaram* temple which belong to the 13th century AD and included in this volume as pictures 76 - 79 sufficiently illustrate this. Murals of *Kumbala Anandhapadmanabha* temple show the lineage of this tradition which can be conceived as the connecting link between the *Ajantha* and Kerala mural tradition. Even though Kesari A. Balakrishna Pillai pointed out this distinctive quality of Kerala murals as early as 1930s, there was not sufficient evidence to establish this. This volume, for the first time, has made available the reproductions of those pictures which in turn establish the relation between Kerala murals and so called 'national' tradition of *Ajantha* paintings.

Thus in different ways, *Wall Paintings of Kerala, India* occupies and will occupy a significant role in our practice of art criticism. Surely this is a fitting tribute to the memory of Herman Gundert who contributed a lot to the modern understanding of Kerala society and culture. ▲

From Contact to Conquest : *Transition to British Rule in Malabar 1790-1805* by Dr Margret Frenz. Published by Oxford University Press, New Delhi, 2003.

PAZHASSI RAJA BETWEEN INDEPENDENCE AND SUBMISSION - THE CONCEPT OF RULE IN LATE 18th CENTURY MALABAR

Dr Margret Frenz

Being the land of spices, sometimes even called "God's own Country", Malabar has been a rather attractive place for traders since ancient times. But, one might ask, what has Malabar to offer a historian? The answer is simple: quite a lot. Let me start at a decisive point of Kerala history, the advent of European powers coming into the country and trying to take over administrative power. For this, I am going to analyze the concepts of rule in late 18th and early 19th century Malabar. In this context I use the models of the *little kingdom* and the *contact zone* which are elaborated on the case study of two local rulers. The two rulers concerned are Pazhassi Raja of Kottayam (Kottayam in Malabar, not the one in central Kerala) and Vira Varmma of Kurumpranatu. Pazhassi Raja was the ruler of Kottayam and Vayanatu during the last decades of the 18th century. He belonged to the patinnaru *kovilakam* of the Kottayam royal family and was born in the middle of the 18th century. However, his rule was not established thoroughly and his cousin brother, Vira Varmma of Kurumpranatu, tried to get hold of the power over Kottayam and Vayanatu. Apart from his cousin, two other forces from outside Malabar were threatening Pazhassi's rule. Firstly Haider Ali and Tippu Sultan who invaded the country several times, and secondly the British East India Company aiming at the conquest of Malabar in order to take over the administration and with it the collection of revenues.

2. Legitimation of Rule in Malabar

Regarding the question of the concept of rule and of political legitimation in Malabar we have to ask on which ground rule and power respectively were based. How did an 18th century Malabar ruler legitimize his rule? In order to answer this question, we have to look closely into the primary sources – namely the Malabar Collectorate Records at present kept in the Tamilnadu State Archives, Chennai and Kerala State Archives, Tiruvanantapuram, the Board's and other collections in the Oriental and India Office Collections, British Library, London and the Pazhassi Rekhakal, part of the Talasseri rekhakal. The Talasseri Rekhakal, given to Hermann Gundert in 1842 by the British Administration in Malabar and taken to Germany by the original text that is kept in the Tubingen University Library was published in the mid–nineties by Scaria Zacharia.[2] According to these sources the rule in 18th century Malabar was mainly based on a system of redistribution of honours and gifts as well as on positioning oneself as ruler in a wider network of rulers in the region. The redistributive system was genuinely connected with worship and devotion. In short, the sacral legitimation of a ruler at that time played a decisive role in ruling a country. Within the ceremonies a ruler could at the same time conduct the redistribution of honours which were mainly meant for the local elite, and please his subjects by showing respect to the ancient rites.

The redistribution system is the base of the model of the *little kingdom*, which was first introduced by Bernard S. Cohn in his article "Some Notes on Law and Change in North India.[3]" Later Nicholas Dirks transferred the term from the context of Northern India to the situation in Southern India in his monography *The Hollow Crown*.[4] Dirks develops the model on the example of the palaiyakarar of Puthukottai, a valuable service to the historiography of Indian kingdoms, although there are certain shortcomings in Dirk's study. The most important points of critique are that Dirk's model firstly seems to be static and secondly that his model is applicable only to Putukottai and not to any other region in India. Further research has been done by which the model of the little kingdom is developed in such a way that it can be transferred to other regions. These studies on little kingdoms in India include George Berkemer, *Little Kingdoms in Kalinga*, and Burkhard Schnepel, *Die Dschungelkonige.*[5] A very important aspect of the model is its processuality, i.e., the fluidity of its parameters. For this point I refer to the article of Hermann Kulke 'The Early and the Imperial Kingdom'.[6] Kulke very strongly emphasizes the fact that in history we have to look at the processes of change and structures and those structures are not always the same and static but follow a line of processual succession. Another enhancement to the model of

the *little king* lies in the introduction of the term *fitna*, which was applied by Andre Wink from the Arabic to the context of India in the 18th century.[7] the term *fitna* can be applied to describe the kings' relations and possible development of relations, to one another – whether between *great* and *little king* , or within the circle of *little kings*. Their relations among themselves were always open to change, and constantly required new regulations. The principle of *fitna* guaranteed an order among the Indian rulers, which enabled them to react flexibly to new situation.

Taking into account all the mentioned studies and their suggestions, we arrive at the following definition of a little king: a little king is a ruler who acts independently inside his country because he owns the means of power like financial fluidity and military ability as well as the ritual sovereignty in his country. Parallel to the inner autonomy, the little king has to accept a ruler from outside and above him who supports his higher status through the system of redistribution and needs the great king for legitimizing his rule inside his country. This structure of mutual dependency is repeated on the different levels of society: on the micro level there will be the subjects of the little king, on the mesolevel the *little king,* on the macro level the great king. It remains to be said that the individual components of the model are in the process of continual motion, i.e., that this is a flexible, processual model.

Bearing this definition in mind, we now have to analyze the situation of Malabar rulers in the late 18th century and see whether the model of the little king is applicable to Pazhassi Raja. What about the first criterion, the political independence of a little king, in the case of Pazhassi Raja? Financially he was indeed independent due to his income out of *janmam, cumkam* and gifts for Onam and Vishu etc. For the administration of his country there were enough *desavalis* and *nattuvalis* (administrative officers) whose means of power were similar to those of the little king but just on a lower level. Regarding the ordinary population they occupied a higher position. Here the status of the respective persons as well as the social, political and ritual context defined the relationship between the partners. Pazhassi Raja was responsible to the *nattu- kuttam*, and could not take decisions without its consent. His position as a ruler therefore was not absolute. Although the levels below Pazhassi Raja were of considerable importance, he was none the less the first man in the country due to the sacral legitimation of his rule. The structure of rule in Kottayam could be described as a centre (centres) exhibiting an ideal sovereignty that is primarily ritual; but actual executive authority is distributed at many lower sites of the structure, where there are multiple, scaled-down replicas of the king.[8] Like his neighbouring kings Pazhassi Raja legitimized his rule symbolically through ritual acts.

Let us now turn to the second criterion of a little king; the relation to a king of higher status, a so called great king. Although there was not great king anymore in Kerala since the 9th century, the dynasty of the Ceraman Perumals was still depicted as the overlords of the local chieftains, i.e., the little kings. My hypothesis is that the rulers of Malabar still needed a great king for the legitimation of their rule and therefore took refuge in an imagined great king. This phenomenon I call the “virtual” great king. The relationships of power in Malabar in the 18th century show a distinctive feature: despite the fact that there had not been a maharaja since the 9th century, titles, inscriptions and oral records tell us that the legitimation of local princes was hinged on a supreme ruler.

The matri-lineal line of succession, the *marumakkattayam*, made it more difficult for long reigning dynasties to be formed: It passed on the status of *maharaja* in a way which did not correspond to the *dharmasastra.*[9] in practice conflict arose between the son of the great king and his cousin (the son of the great king’s sister) due to the structural opposition that was inherent in this system. Its final consequence proved to be the breaking up of the maharaja’s kingdom. From these considerations the following hypothesis can be derived: on a long term basis a matri-lineal society can only support a virtual great king, since the rules of succession make it impossible for an actual kingdom of a maharaja to span several generations. In Malabar the Samutiri had tried to assume the position of the great king after the fall of Cerman Perumal, but was not accepted by the little kings as such.[10]

Colin Mackenzie’s collection of manuscripts from the 19th century constitutes a significant contribution to the otherwise scant array of source texts. Mackenzie has local people in South India collect and record historical documents. Malayalam manuscripts are not represented in any great number even here, however, since the majority of them were destroyed at the time of the Maisurian invasions: On returning home in the year 966 (M.E) after the invasion by Tippu Sultan, they found that all their records were destroyed.[11] The documents which are still in existence tell of the acceptance of an 18th century great king in Malabar who no longer existed but who continued to live in the people’s memory and who was important to the practical legitimation of rule: the documents still in existence mention Cerman Perumal as the most powerful ruler in Malabar. In a manuscript about the rajas of Kozhikode mention is also made of the rajas of Kochi, who received their crown and a sword passed on as insignia from Ceraman Perumal.[12] There are also records of a report about Ceraman Perumal which reads that he was the 18th king in his line of Perumals and had ruled for 36 years before he became interested in Islam and journeyed to Mecca. The transfer of power to his subordinate

rulers is described thus: At the time of his departure to Mecca, Cerman perumal distributed his kingdom among his subordinates.[13]

One of the early princes of Kozhikode was given a piece of land as a gift in return for the services which he rendered to Ceraman Perumal:

‘One of the early kings of Kozhikode, Konnilakkonadiri by name had done great personal services to Cerman Perumal for which he, at the time of his departure to Mecca [Sic], granted him a piece of land around Kozhikode over he was asked to rule and extend his rule over the adjacent territory.[14]

The Malabar princes in the aforementioned cases attributed the establishment of rule, or their participation in rule, to the initiative of Ceraman Perumal. He was obviously keen to put his land in good hands before leaving for Mecca and this appeared to have been done through his little kings. With regard to the situation in 18th century Malabar I therefore put forward the thesis that, whilst no great king actually existed, a virtual great king certainly did exist in the minds of the little kings and that this concept had far reaching consequences within the principalities of Malabar. Since most documents were destroyed at the time of the Maisurian invasions, we can only assume that the surviving documents date from after this period in time. Thus, if Malabar princes in the 18th century still fell back on the personage of Cerman Perumal as a great king, i.e. Legitimator of rule, the logical conclusion to draw is that he served as a virtual great king to the little kings of Malabar.

In their minds Pazhassi Raja and the other princes and the princess in Malabar still recognized Ceraman Perumal, who though he was actually no longer alive, figured as the rightful occupant of the title of great king, i.e. as their superior ruler. They derived their legitimation from their participation in his rule. Having considered the aforementioned main criteria for a little king, I have come to the conclusion that the model of the little kingdom may indeed be applied to the princes in Malabar in its modified form. However a new element must be included for Kerala: the great king does not necessarily have to be a living ruler, rather he can exist in the minds of those princes considered to be little kings and carry out his function as a great king in a virtual capacity. It was possible for a great king to live on as a virtual great king where he has no actual successor, but where little kings relied on him as the basis for their legitimation of rule in their own territory. In Europe, Charlemagne was given a function similar to the virtual great king in Malabar: even after his death he was seen as the *pater Europae* and he became a force for integration for the counts lands and the duchies in Europe.[15] Taking in to account the so far presented elements constitution the concept of rule in Malabar, Pazhassi Raja was positioned at the meso-level between the virtual great king, at

the highest level, and the *natuvalis* or *desavalis* at levels below his own. From the point of view of Pazhassi Raja *natuvalis* and *desavalis* had to be regarded as little kings, and they in turn considered themselves to be little kings in relation to their subordinates. The relations between these parties were determined by the status of respective partners and by the social, political and ritual context.

Pazhassi Raja, along with other little kings such as the Raja of Chirakkal and Vira Varmma of Kurumpranatu and a little queen, the *Bibi* of Kannur, formed a circle of neighbouring princes with similar strength, who monitored one another within the Malabar *kuttam*. Pazhassi Raja's behaviour towards the aforementioned Malabar little kings and little queen expressed in two ways: on the one hand he might join together to form a family relationship, but on the other he might also form changing alliances in accordance with the concept of *fitna*. This meant that he sometimes sought amicable relations and sometimes hostile relations with the neighbouring princes. It depended on the political and economic situation. These fluctuating relations can be attributed to the ever shifting socio-economic, political and cultural process along with its respective circumstances. For example, Vira Varmma of Kurumpranatu was related to Pazhassi Raja and yet relations between him and Pazhassi Raja were decidedly strained on account of Pazhassi Raja's desire to resist large-scale British interventions in matters of domestic policy. Pazhassi Raja resisted intervention, however,only when the British broke the agreements that they had made with him. Vira Varmma, on the other hand, opted to cooperate with the British. If we take the example of forming alliances through fitna, it becomes evident that scenarios in which political power was grouped in a certain way would have caused Pazhassi Raja to look around for new allies. This search for new allies was a traditional element in Indian government – the concept of *fitna* was also considered to be a practicable solution to the ongoing establishment of English colonial power at the end of the 18th century. In this Kerala Varmma Pazhassi Raja found himself facing political opponents who disputed his authority within his little kingdom and who intended to exploit his people economically. He seized every possible opportunity to prevent this from happening.

3. Models of Dealing with Exterior Powers

When the rajas of Malabar had to deal with exterior powers like the Maisur Kingdom or the British in from of officials of the East India Company, they had to develop a different mode of conduct than they were used to before the middle of the 18th century. Since then the rulers of Malabar had to meet the invasions of Haider Ali and Tippu Sultan, both

of whom aimed at establishing their power in Malabar. Were they to be seen as new great kings from the perspective of the local rulers? The same question arose when the British were to take over the administration in Malabar after the victory in Srirangapattinam in 1792, when Malabar was ceded to them. Although the British, after the defeat of Tippu Sultan, had promised the Malabar rajas independence as a thanksgiving for the alliance with them during wartime, they did not keep their promise but made the rajas depend on them.

How did the Malabar rajas defend their concept of rule against intruding powers? Which were their means? It is not an easy task to give a theoretical frame work to the meeting of different cultures. Nevertheless there are two major options: on the one hand the model of the clash of civilizations, brought forward by Samuel P.Huntington,[16] and on the other hand the model of the contact zone, elaborated by Mary L.Pratt.[17] Evaluating both the models I come to the conclusion to reject Huntington's, because it is first of all static and secondly he imagines the Western culture as the only "right" one which should be the yardstick for all others. So interacting between cultures in his view does not mean reciprocal giving and taking but the imposition of the Western culture on others. His one-sided attitude becomes quit clear when he speaks of the "West and the rest". His line of argumentation finally ends up in the "clash of civilization", because naturally non-Western cultures would not give up their own identities for being taken over by Western values. In contrast to this one-dimensional model Pratt's model of the *contact zone* allows us to look at the processes taking place when two different cultures meet, that were so far geographically and historically disjunct and whose trajectories now intersect.[18] Though ideally the two cultures now getting into contact with each other are on equal terms, the power relations between cultures in reality are usually uneven as was the case in the time of colonialism and still is today in the relationships between the so-called First and Third World countries. If within the *contact zone* the attempt is made disjunct so far factors like language or the societal context are decisive components for the process of negotiation.

The concept of the *contact zone* wants to prove that colonial contacts take place in areas, where colonial and non-colonial spheres interchange. The contact zones are variable areas in which there is a fluid transition from colonial to local culture. The contact between powers occurs according to specific patterns of behavior, whereby dominant pattern of action are determined by one power. Consequently, English patterns of behavior was predominant in a centre within the European colonial power of India, for example in Madras, but they hardly come across of it in the periphery, the so-called *mofussil*. Instead, the indigenous

patterns of behavior still apply there, perhaps in a slightly altered fashion due to contact with the colonial power. Varying grades of respective colonial or indigenous behavior patterns are represented in a characteristic "regional mix" in the area between the centre and the *mofussil*. It follows on from this example that verbal exchanges held in the centre were dominated by the colonial power, while those held on the periphery were decided by the local elite. Therefore, the contact zone is an area of permanent cultural, political and economic negotiation of the diverse worlds of European and local forces. Resistance can also be put up within the contact zone, and this can be regarded as a way of opposing the dominant verbal exchange.

The model of the contact zone provides us with a dynamic, proconsul model. This makes it possible to grasp the diverse nature of meetings held in different regions, and the subsequent exchanges between the colonial masters and the locals B simultaneously removed from concrete events and yet still appertaining to them. Contrary to Huntington's closed model, which is based on unreflected axioms, it takes into consideration disputes within the colonial and local exchange of wor(l)ds. It can result in new values of negotiated patterns of behaviour.

Now let us turn to the contact zone Malabar. Here we can observe a great variety of patterns of behavior beginning with dialogue and ending with resistance. During the 16th and 17th centuries the British and Malabaris usually encountered each other as traders conducting their trade peacefully. But the more the British demanded monopoles over trade items like spices and administrative power including revenues and territorial conquest of country, the more conflicts arose. Between 1790 and 1805 there were different reactions to the British policy: on the one hand the fierce resistance by Pazhassi Raja (and his followers), whose rebellions can be seen in three phases i.e, 1796/97, 1800/01 and 1802-1805 till his death, and the collaboration of Vira Varmma of Kurumpranatu, who made many treaties with the British even against his own countrymen. In the case of Pazhassi Raja it was clear that he did not want tolose his sovereignty to the British. The phenomenon of two different powers claiming authority in the same country I call clash of sovereignty. It can be understood as a collision of differing conceptions of sovereignty, namely the sovereignty of the British within the *contact zone.*

4. Conclusion

The historical events in Malabar during the period from 1790 to 1805 can be understood in a wider context with the help of the two

presented models, i.e. the little kingdom and the contact zone. Both the models enable us to a good picture of the policies of the ruling elites in Malabar. The model of the little kingdom enables us to analyze the concept of rule in late 18th century Malabar and explains why Pazhassi Raja preferred independence, even if it meant death to submission. Additionally the model of the contact zone depicts how different cultures developed creative processes of negotiation after meeting. The model of the contact zone is not only an useful tool to analyse historical contacts between cultures but as well be applied to present-day situations. ▲

References

1. Of the British in Kozhikode on 17.1.1842. Gundret, Hermann, *Tagebuch aus Malabar 1837-1859*, ed. by Albrecht Frenz, Ulm 1983, p.83. In 1861 he reports to have read the Talasseri Rekhakal and to have incorporated its lexic into his dictionary. Letter by Hermann Gundret to the committee of the Basel Mission in Basel dated 21.6.1861, Deutsches Literaturarchiv Marbach A: Hesse- Gundret.
2. Zacharia, Scaria (ed.), *Tuebingen University Library Malayalam Manuscript Series* (TULMMS), 5 vols. Kottayam, 1994-1996.
3. Cohn, Bernad S., Some Notes on Law and Change in North India , @ in Cohn B.S., *An Anthropologist Among the Histories and Other Essays*, New Delhi 1990, p.554-574.
4. Dirks, Nicholas, *The Hollow Crown*. *Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Ann Arbor 1993.
5. Berkemer, George, *Little Kingdoms in Kalinga. Ideologie, Legitimation und Politik regionaler Eliten*, Stuttgart 1993 (Beitrage zur Sudasienforschung 156). Schnepel, Burkhard, *Die Dschungelkonige*. *Ethnohistorische Aspekte von Politic und Ritual in sudorissal/Indien*, Stuttgart 1997 (Beitrage zur Sudasienforschung 177).
6. Kulke, Hermann, The Early and the Imperial Kingdom: A processural Model of Integrative State Formation in Medieval India, @ in: Kulke, Hermann (ed.), *The State in India* 1000-1700, Delhi , 1997.
7. Wink, Andre, *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the eighteenth-Century Maratha Svarajya*, Cambridge 1986 (University of Cambridge Oriental Publications 36).
8. Freeman, J. Richardson, *Purity and violence: Sacred Power in the Teyyam Worship in Malabar*, Unpublished PhD thesis, University of Pennsylvania, 1991, p.715.
9. Claus argues against Hocat, that the socio religious complex of Southern India is not derivered from Aryan sacrifical rituals, but is the result of an unmistakably Southern Indian development. Claus, Peter, 'Oral Traditions, Royal Cults and Meterials for a Reconsideration of the Caste System in South India', *JIF*1,1(1978), p.1-25, P.18.

10. Menon, K.P. Padmanabha, *History of Kerala. Written in the form of notes on Visscher's Letters from Malaba*r, 4 vols., reprint New Delhi/ Madras,1989, vol.1, p.263.
11. Mackenzie Local Tracts Malabar in Tamil Ms.77, No.9, in: Mahalingam, T.V.(ed.), *Mackenzie Manuscripts. Summaries of the Historical Manuscripts in the Mackenzie collection*, 2 vols, Madras, 1976, vol.1, p.298.
12. Mackenzie Local Tracts Malabar in Tamil Ms.75, No.4, in: Mahalingam, *Mackenzie Manuscripts*, vol.1, p.282.
13. Mackenzie Local *Tracts Malabar in Tamil Ms.75,No.6,in: Mahalingam, Mackenzie Manuscripts*, vol.1, p.285.
14. Mackenzie Local Tracts Malabar in Tamil Ms.75, No.4, in: Mahalingam, *Mackenzie Manuscripts*, vol.1, p.283.
15. Cf. Flecktein, Josef, 'Karl der gorbe', In: *Lexicon des Mitte latters*, Vol.5, Munchen/Zurich,1991, p.955-959; Becher, Matthias, *Karl der gorbe*, Munchen,1999, p.118.
16. Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New York,1996.
17. Pratt, Mary louise, *Imperial Eyes. The Writing and Transculturation*, London/ New York,1992.
18. Pratt, *Imperial Eyes*, p.6f

Kārkḻali - Yefefiah - Gorgeous! Jewish Women's Songs in Malayalam with Hebrew Translations, Edited and translated with introduction and critical commentary by Dr. Scaria Zacharia & Ophira Gamliel. Published by Ben-zvi Institute, Jerusalem.

Jewish Malayalam Folk Songs

- Dr Scaria Zacharia

The Jewish Malayalam Folk Songs (JMFS) has come under serious interdisciplinary investigation during the last few years. An international project with theoretical and methodological inputs from anthropology, linguistics, folklore, translation studies, performance studies, women studies and ethnomusicology is in progress. Scholars with specialization in Indology, Jewish Studies and Malayalam studies are actively involved in this project of the Ben-Zvi institute of the Hebrew University of Jerusalem. A pioneering volume of 51 songs titled Kārkuḻali is published in Israel. This bilingual volume with Malayalam originals and Hebrew translations has critical introductions and notes in both the languages. As the targeted readers of the Malayalam and Hebrew sections are normally from different backgrounds, the introductions and notes in the Malayalam and Hebrew sections are different in style and content. But Kerala Jews who can profitably read both Malayalam and Hebrew versions will find them complementary. A German anthology of JMFS in translation was published in 2002 under the title *In meinem Land leben verschiedene Völker*. The German book by Albrecht Frenz and Scaria Zacharia has beautiful illustrations by Raimer Schoder. The Jewish Music Research Center of the Hebrew University of Jerusalem has published a CD of JMFS. The CD, "Oh, Lovely Parrot!", comes with a hand book of Jewish women's songs translated into English by Barbara Johnson and Scaria Zacharia. A larger volume of English translations is under preparation.

Jewish Women's Songs

This repertoire of JMFS is the possession of Malayalam speaking Jewish women. At the time of the formation of the modern

state of Israel and subsequent migration of Kerala Jews to Israel, the Malayalam speaking Jews numbered about 2500. Today Kerala Jews are known as Cochin Jews in the popular jargon of Israel and other parts of the world. They are labeled also as Malabar Jews, White Jews and Black Jews. In intimate communications members of this Kerala Jewish community do not prefer to use these terms to refer to themselves. They introduce themselves as Paradesi Jews (= Foreign Jews of Cochin), Kadavumbagam Jews (Ernakulam/ Cochin), Thekkumbhagam Jews (Ernakulam/ Cochin), Parur Jews, Chendamangalam Jews or Mala Jews. The epithets in these names indicate place/ Synagogue. Black Jews and White Jews are discriminatory names popularised by foreign visitors and colonialists. In many western and academic discourses the focus has been on Paradesi White Jews, living in Cochin. Naturally, the knowledge about other Kerala Jewish communities is absent in many available writings. Paradesi community was always numerically small, but they played an important role in the socio economic life of Cochin in the colonial period. Most of the visitors and researchers who came in search of the Jews of Kerala never cared to go beyond Cochin and meet other Jews. This type of partial reporting has distorted treatises on Kerala Jews. Today Kerala Jews, who trace their origin to different local communities of Kerala reassert their identities in their new settlements in Israel. It is in this new context that we are examining JMFS.

In meinem Land leben verschiedene Völker, Baustein zueinem dialog der Kulturen und Religionen, Texte alter jüdischer Lieder aus Kerala, Südindien by Albrecht Frenz, Dr Scaria Zacharia, 2002 Published by Schwabenverlag, Ostfildern Germany.

The American and Israeli anthropologists who conducted research studies in Kerala Jewish settlements in Israel identified JMFS as a unique valuable cultural possession of this community. Malayalam scholars have failed to notice and include JMFS in literary histories. Why literary histories with descriptions of Christian and Muslim folk literatures have failed to notice JMFS? The most probable reason could be Jews themselves did not consider these songs as literature. For them primarily it was not an aesthetic object but a medium of religious communication, especially religious education. Jewish Women of Kerala

transmitted religious knowledge through Malayalam Songs. The contents of the songs in many cases are prayers, blessings, Biblical Stories, translations of Hebrew hymns and local community knowledge. So they played an important role in fashioning their self-images as individuals and communities. But these songs as folklore were and are not stagnant. It is changing as part of the folklore process.

Johnson, Barbara C. and Scaria Zacharia tr. 2004 *Oh, Lovely Parrot! !* (English translations of Jewish women songs from Kerala). The Jewish Music Research Center, The Hebrew University of Jerusalem.

Today much of the Jewish folklore has gained the status of valuable lore that had been 'hidden from history' in the Malayalam world and Jewish World. The narrations of different Jewish communities deserve equal consideration in the academic field. Subjective experiences and imaginations are to be valued for their personal meanings of lived experience. We hope the publications of these songs in different languages and formats will attract wider audience. The rediscovery of the JMFS is empowering women, especially older women as valuable resource persons. Women's role in traditional knowledge system has been revealed with their own interpretations of religious texts and life experiences.

The multi layered structure and the intertextual connections of the JMFS may be exemplified with a recent example. The song of Tekkumbhagam synagogue (Zacharia, 2005:45, Gamliel, 2005:38, Johnson, 2005:43, Frenz, 2002:77) concludes with a statement about the *sefer torah*. We translated it as a poetic statement of the installation of the *sefer torah*. Now, suddenly comes the revelation that it is a statement on the royal procession of the *sefer torah* inside the synagogue. Now it may be retranslated as follows:

> "The dear and beautiful *sefer torah* moved about in grandeur.
> Inside the Tekkumbhagam palli
> the *sefer torah* moved about with the elaborate ornaments."

The change has been necessitated by the chance discovery that one of the curious expressions in the Malayalam original, *aṭṭiparatti*, has a special significance. According to Gundert (1881) *aṭṭiparatti* denotes solemn movement of a noble citizen. At the time of translation it was taken in the literal sense, to mean 'fixed'. Now this expression glitters with archaic connotations. The most interesting thing is that the same

Seroussi, Edwin, ed. 2004 *Oh, Lovely Parrot!* (CD of Jewish women songs from Kerala). The Jewish Music Research Center, The Hebrew University of Jerusalem.

expression is found in some *tottam* songs (songs used for the famous folk ritualistic performance called *teyyam*). *Teyyam* and *tottam* are infused with divinity in Malayalam. The word teyyam is derived from *daivam*, 'God'. Now the last four lines of the synagogue song are synergised by the linguistic and cultural connectivity of the expression *aṭtiparatti*. This type of revelations is part of academic research, but it is unpredictable. The researchers of the JMFS must be prepared for such surprises, as the whole corpus remains almost unscrutinized by the Jewish and Malayalam scholars.

Fore more details see

Daniel, Ruby and Barbara C. Johnson, 1995, *Ruby of Cochin : An Indian Jewish Woman Remembers*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.

Frenz, Albrecht and Scaria Zacharia, 2002, *In meinem Land leben verschiedene Völker*. Schwabenverlag, Ostfildern, Germany.

Gundert, Hermann, 1881, Malayalam and English Dictionary, DC Books,Kottayam.

Johnson, Barbara C. and Scaria Zacharia, tr. 2004 *Oh, Lovely Parrot! !* (English translations of Jewish women's songs from Kerala). The Jewish Music Research Center, The Hebrew University of Jerusalem.

Seroussi, Edwin, ed., 2004 *Oh, Lovely Parrot!* (CD of Jewish women's songs from Kerala). The Jewish Music Research Center, The Hebrew University of Jerusalem.

Zacharia, Scaria, 2003, *Possibilities of Understanding Jewish Malayalam Folk Songs*. In: The Journal of Indo-Judaic Studies 6:29-47.

Zacharia, Scaria, 2005, *Jewish Malayalam Flok songs : Text, Discourse and Identity.*

In: International Journal of Dravidian Linguistics Vol XXXIV No. 2: 209-223.

FORM OF DECLARATION

FORM I (See Rule 3)

I, Dr. Scaria Zacharia, declare that I am the Printer and Publisher of the newspaper entitled TAPASAM to be printed and published at Kottayam and that particulars in respect of the said newspaper given hereunder are true to the best of my knowledge and belief.

1.	Title of the Newspaper	:	TAPASAM
2.	Language(s) in which it is (to be) published	:	Malayalam - English
3.	Periodicity of its Publication	:	Once in three months
	b) In the case of a daily, please state whether it is a morning or evening Newspaper	:	N. A.
	c) In the case of a newspaper other than a daily, please state the day(s) on which it is (to be) published.	:	Feb., May, August, November
4.	Retail selling price of the Newspaper per copy:		
	a) If the Newspaper is for free distribution, please state that it is 'for free distribution'	:	N. A.
5.	Publisher's Name	:	Dr. Scaria Zacharia
	Nationality	:	Indian
	Address	:	Secretary, Association for Comparative Studies Tapasam, Karikkampall, Perunna, Changanacherry, Kerala, 686 102
6.	Place of Publication	:	Tapasam, Karikkampally, Perunna, Changanacherry, Kerala, 686 102
7.	Printer's Name	:	Dr. Scaria Zacharia
	Nationality	:	Indian
	Address	:	Tapasam, Karikkampally, Perunna, Changanacherry, Kerala 686 102
8.	Name(s) of the printing press(es) which printed is (to be conducted) and the true and precise description of the premises in which the press(es) is/are installed	:	DC Press (P) Ltd. DC Kizhakkemuri Edam Kottayam
9.	Editor's Name	:	Dr. Scaria Zacharia
	Nationality	:	Indian
	Address	:	Tapasam, Karikkampally, Perunna, Changanacherry, Kerala 686 102
10.	Owner's Name(s)		
	a) Please state the particulars of individual(s), or of the Association which owns the Newspaper	:	Association for Comparative Studies (Reg. No. K.472/95)
	b)Please state whether the owner owns any any other newspaper and if so, its name, periodicity, language and place of publication.	:	No
11.	Please state whether the declaration is in respect of a) a newspaper or	:	New Newspaper

Place : Kottayam
Date : 03. 05. 2005
No. M2 11257/05

Sd/-
SCARIA ZACHARIA
Printer & Publisher

താപസം 2005 ജൂലൈ

Regn. No: M2 11257/05

The Association for Comparative Studies

താരതമ്യ പഠന സംഘം

The Association for Comparative Studies (ACS) is an academic forum, meant to promote culture and knowledge. It is a society registered (Reg.No. K 472/95) under the Travancore Cochin Literary, Scientific and Charitable Societies Regn. Act XII of 1955. The ACS seeks to promote excellence in the academic life in Kerala, especially among post graduate students, research students and teachers by encouraging comparative and interdisciplinary studies in different fields and by facilitating effective communication among scholars of different disciplines. It seeks to emphasise and promote Kerala Studies. The Association intends to provide common facilities for research work; encourage research publication; and organize and conduct seminars, lectures and orientation courses. The annual conference of the Association gives an opportunity for young scholars to present papers on different themes.

President : Dr M.V. Pylee (Former Vice-Chancellor, Cochin University)

Vice President : Dr Sunny P Orathel MD (Govt. Hospital, Perumbavoor)

Secretary : Dr Scaria Zacharia (Professor and Head, Dept. of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady - 683 574)

Treasurer : Dr N. Viiayamohanan Pillai (Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady)

Executive Committee: Stephen Mathews (Vice Principal, S. B. College, Changanachery), Dr. N. Ajayakumar (Lecturer, Dept. of Malayalarn, S.S University Kalady), Biju C. P. (Sub Editor, Mathrubhumi), Shamshad Hussain (Lecturer, Dept. of Malayalam, S.S University, Tirur), Dr Jaya Sukumaran (St.Thomas H.S.S., Malayattoor), V. J.Varghese (Research Fellow, Hyderabad University), Sumi Joy Oliyappurarn (Research Fellow, M.G. University), Dr. Aju Narayanan (Guest Lecturer, Dept. of Malayalam, S.S University, Kalady).

Visit : www.tapasam.com

Edited & Published by Dr Scaria Zacharia for and on behalf of the Association for Comparative Studies. Type set in Anugraha Chry., Printed at DC Press (P) Ltd., Kottayam.

A Quarterly Journal for
Kerala Studies
in Malayalam - English

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

താപസം
TAPASAM

Vol: 1 / Issue 1 / July 2005/ Reg. No: M2 11257/ 05

ഡോ. എം.ജി.എസ്. നാരായണൻ	ഇംഗ്ലീഷിൽ ചിരിക്കുന്ന ഇന്ദുലേഖ	3
ഡോ. എം. ആർ. രാഘവവാരിയർ	പെൺമലയാളത്തിന്റെ ആന്തരം പഴയ മണിപ്രവാളത്തിനു പുതിയൊരു അർത്ഥവാദം	16
ഡോ. വെളുത്താട്ട് കേശവൻ	സാഹിത്യവും ചരിത്രവും ധാരണയുടെ സാധ്യതകൾ	29
ഡോ. ദിലീപ് എം. മേനോൻ	ജാതിയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും സരസ്വതീവിജയം വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ	41
ഡോ. ദിലീപ് കുമാർ	സാമൂഹികചരിത്രവും പ്രാചീന മധ്യകാല മണിപ്രവാളസാഹിത്യവും	72
ഇന്ദു ഇടപ്പള്ളി	കൂത്ത്- കൂടിയാട്ടം : സാഹിത്യവും സമകാലികതയും	82
ഡോ. എൻ. അജയകുമാർ	ആൾക്കൂട്ടവും ആധുനികതയുടെ കാഴ്ചകളും	88
ഡോ. ഡി. ബഞ്ചമിൻ	ആധിപത്യം, അധികാരം, അടിമത്തം	108
കെ. ആർ. സജിത	അരങ്ങിലെത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയചരിത്രം	129
ബിജു സി. പി.	ചരിത്രസമീപനങ്ങളിലെ വേട്ടയും വിരുന്നും	137
ഡോ.ടി.ബി. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ	എൽ. വി. രാമസ്വാമി അയ്യരും കേരളപഠനവും	164
രേഖാശേഖരത്തിൽനിന്ന്	മിലാൻ രേഖകൾ	176
ഗവേഷണരംഗം	കെ. കെ. ശിവദാസൻ, സിസ്റ്റർ ദീപ ഉഷാകുമാരി ബി., പി.ടി. അബ്ദുൾ അസീസ്	187
Sunil P. Elayidam	Mural as a Critique of the Modern Aesthetic Some Conceptual Elaborations with Special Reference to Wall Paintings of North Kerala, India	193
Dr Margret Frenz	Pazhassiraja between Indepenence and Submission The Concept of Rule in Late 18th Century Malabar	201
Dr Scaria Zacharia	Jewish Malayalam Folk Songs	211

THE ASSOCIATION FOR COMPARATIVE STUDIES
TAPASAM, KARIKKAMPALLY, PERUNNA - 686 102, CHANGANASSERY, KERALA, INDIA

Advisory Board

Dr. M. V. Pylee (President)
Dr. K. M. Prabhakara Variar
Dr. M. G. S. Narayanan
Mr. P. Govinda Pilla
Dr. B. Ekbal
Dr. Albrecht Frenz

Editor

Dr. Scaria Zacharia

Issue Editors

Dr. Aju Narayanan
Biju C. P.
Dr. N. Ajayakumar
Josy Joseph
V. J. Varghese
Dr. T. Pavithran
Ophira Gamliel
Sumi Joy
Shamshad Hussain
Sajitha K. R.
K. A. Joseph Kattady (*Co-ordinator*)
Dr. Vijaya Mohanan Pillai (*Managing Editor*)

Subscription Details

One year : 4 issues (Single issue in brackets)	Institutional	Individual	Individual (Student rate)	Sponsoring
India	INR 500 (INR 125)	INR 400 (INR 125)	INR 300 (INR 125)	INR 1000
Elsewhere (Airmail)	US $100	US $80	US $60	US $200
Please add INR 25 for registered post for each issue in India. If payment is made by cheque add INR 25 for cheques outside Changanassery.				

Cheques/Drafts should be in favour of
Association for Comparative Studies, Tapasam,
Karikkampally, Perunna 686 102, Changanassery, Kerala
Ph : 98471-64632/ 0484-2460229, 98472 -76362 (Aju), 9447300510 (Biju)
E-mail : scariaz@satyam.net.in *Visit* : www.tapasam.com

താപസത്തിന്റെ പുസ്തകങ്ങൾ വാങ്ങുമ്പോൾ
താപസം ത്രൈമാസികം വാർഷികവരിക്കാർക്ക്
25 % കമ്മീഷൻ, പോസ്റ്റേജ് സൗജന്യം (ഇന്ത്യയിൽ മാത്രം)

പുതിയ പുസ്തകങ്ങൾ

1. *മൊഴിവഴികൾ* – ഡോ. കെ. എം. പ്രഭാകരവാരിയർ Rs.90/-
2. *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ*
– ഡോ. അജു നാരായണൻ Rs.150/-
3. *ചെങ്ങന്നൂരാതി (പാഠവും പൊരുളും)*
– എഡി: എ. കെ. അപ്പുക്കുട്ടൻ (അച്ചടിയിൽ)

മറ്റു പുസ്തകങ്ങൾ

1. *അഞ്ഞൂറുവർഷത്തെ കേരളം* (മൂന്നാം പതിപ്പ് അച്ചടിയിൽ)
എഡി: വി. ജെ. വർഗീസ്, ഡോ.എൻ. വിജയമോഹനൻ പിള്ള
2. *പൂർവ കേരളഭാഷ*
– കെ. എം. പ്രഭാകരവാരിയർ Rs.32/-
3. *മലയാളത്തിലെ നാമവർഗം*
– കെ. ശ്രീകുമാരി Rs.75/-
4. *എടനാടൻ പാട്ട്* – കെ. ആർ. സജിത Rs.50/-
5. *അഞ്ചടി, ജ്ഞാനപ്പാന, ഓണപ്പാട്ട്*
– എഡി: മനോജ് കുറൂർ Rs.35/-
6. *തലശ്ശേരി രേഖകൾ* – എഡി: ജോസഫ് സ്കറിയാ Rs.150/-
7. *തർജമ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും*
– എഡി: ജയാ സുകുമാരൻ Rs.100/-

പ്രത്യേക സൗജന്യനിരക്കിൽ താപസം പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ ലഭിക്കാൻ
ചെക്ക് / ഡ്രാഫ്റ്റ് അയയ്ക്കേണ്ട വിലാസം
Association for Comparative Studies, TAPASAM,
Karikkampally, Perunna 686 102, Changanassery, Kerala
Ph : 98471-64632/ 0484-2460229, 98472 76362 (Aju), 9447300510 (Biju)

താപസം പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളുടെ പൊതുവിതരണം
കറന്റ് ബുക്സ് കോട്ടയവും ശാഖകളും

കേരളപഠനത്തിന് ഒരു ആനുകാലികം

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

താരതമ്യപഠനസംഘത്തിന്റെ

താപസം

ത്രൈമാസികം

ഒന്നാം വാല്യം ഒന്നാം ലക്കം ജൂലൈ 2005

Advisory Board

Dr. M. V. Pylee (President)
Dr. K. M. Prabhakara Variar ✲ Dr. M. G. S. Narayanan
P. Govindapillai ✲ Dr. B. Eqbal ✲ Dr. Albrecht Frenz

Editor : Dr. Scaria Zacharia

Issue Editors of Vol. I (July, October 2005, January, April 2006)

Dr. N. Ajayakumar, Dr. Aju Narayanan, Biju C. P., Josy Joseph,
V. J. Varghese, Dr. T. Pavithran, Ophira Gamliel, Sumi Joy,
Shamshad Hussain, Sajitha K.R., K.A. Joseph Kattady (Co-ordinator)
Dr. Vijaya Mohanan Pillai (Managing Editor)

Subscription Details

One year : 4 issues (Single issue in brackets)	Institutional	Individual	Individual (Student rate)	Sponsoring
India	INR 500 (INR 125)	INR 400 (INR 125)	INR 300 (INR 125)	INR 1000
Elsewhere (Airmail)	US $100	US $80	US $60	US $200

Please add INR 25 for registered post for each issue in India.
If payment is made by cheque add INR 25 for cheques outside Changanassery.

Cheques/Drafts should be in favour of
Association for Comparative Studies, Tapasam,
Karikkampally, Perunna 686 102, Changanassery, Kerala
Ph : 98471-64632/ 0484-2460229, 98472 -76362 (Aju), 9447300510 (Biju)
E-mail : scariaz@satyam.net.in *Visit* : www.tapasam.com

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

The Association for Comparative Studies

(Reg. No 472/95)

Announces the publication of

TAPASAM

**a Quarterly Journal of Kerala Studies
in Malayalam- English**

Advisory Board

Dr. M. V. Pylee (President)
Dr. K.M. Prabhakara Variar ❁ Dr.M.G.S. Narayanan
P. Govindappillai ❁ Dr.B.Ekbal ❁ Dr.Albrecht Frenz

Editor : Dr. Scaria Zacharia

Issue Editors (July, October 2005, January, April 2006)

Dr. N. Ajayakumar, Dr. Aju Narayanan, Biju C. P., Josy Joseph,
V. J. Varghese, Dr. T. Pavithran, Ophira Gamliel, Sumi Joy,
Shamshad Hussain, Sajitha K.R., K.A. Joseph Kattady (Co-ordinator)
Dr. Vijaya Mohanan Pillai (Managing Editor)

Subscription Details

One year : 4 issues (Single issue in brackets)	Institutional	Individual	Individual (Student rate)	Sponsoring
India	INR 500 (INR 125)	INR 400 (INR 125)	INR 300 (INR 125)	INR 1000
Elsewhere (Airmail)	US $100	US $80	US $60	US $200

Please add INR 25 for registered post for each issue in India.
If payment is made by cheque add INR 25 for cheques outside Changanassery.

Cheques/Drafts should be in favour of
Association for Comparative Studies, Tapasam,
Karikkampally, Perunna 686 102, Changanassery, Kerala
Ph : 98471-64632/ 0484-2460229, 98472 -76362 (Aju), 9447300510 (Biju)
E-mail : scariaz@satyam.net.in *Visit* : www.tapasam.com

A Quarterly Journal for
Kerala Studies
in Malayalam - English

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

താപസം
TAPASAM

ORDER FORM

Sir,

Please find enclosed herewith cash / cheque / draft for INR / USD / EURO .... as annual subscription for TAPASAM.

Name ....

Profession ....

Address ....

....

....

....

.... Pin...................................

Phone : ....

e-mail : ....

Signature : ....

Date : ....

താപസം 2005 ജൂലൈ