A Quarterly Journal for
Kerala Studies
in Malayalam - English

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

താപസം
TAPASAM

Volume I / Issue 4 / April 2006

ജയാസുകുമാരൻ	വിവർത്തനപഠനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ
സി. ആദർശ്	മതം, ജാതി, നാട്ടുപാരമ്പര്യം- കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ മത/ ജാതിവിഭാഗങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കഥകൾ
വാസുദേവൻ വി.	പുതിയ കവിതയിലെ പാരഡി തലകുത്തിനിൽക്കുന്ന കാലത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ
പി.എം. ശ്രീധരൻ അഞ്ചുമൂർത്തി	കവിതയുടെ വാസ്തു
M. N. Karassery	Mappilappattu
M. G. S. Narayanan	Semitic Creeds and the Concept of Religion in Kerala
Nathan Katz	The Historical Traditions of the Jews of Kochi
Manoj Kuroor	The Rythms of Kerala : A Cultural Study with Special Reference to the Ekachuzhati Rhythms
From the Archives	1. A Popular Mopla Song 2. War songs of the Mappilas of Malabar
ഗവേഷണരംഗം	പി.എം. ശ്രീധരൻ/ഡോ. എം. കൃഷ്ണൻ നമ്പൂതിരി കെ.എം. ഭരതൻ/ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ ശ്രീകുമാർ ബി./ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ
Complementing the Books	
ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ	മാപ്പിളപ്പാട്ട് - പാഠവും പഠനവും /ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്ന്, ഡോ. ഉമർ തറമേൽ
ഹരികുമാർ എസ്.	താരതമ്യസാഹിത്യം/ഡോ. കെ. എം. ജോർജ്ജ്
ഷീബ എം.. കുര്യൻ	പൗളിനോസിന്റെ പഴഞ്ചൊൽമാല : പാഠവും പഠനവും /എമ്മാനുവൽ ആട്ടേൽ
കെ. വി. ദിലീപ്കുമാർ	വായനയുടെ വഴികൾ/ഡോ. സി. രാജേന്ദ്രൻ
ഇ. ദിനേശൻ	ശ്രുതിസൗരഭം/ഡോ. സി. എം. നീലകണ്ഠൻ
സ്കറിയാ സക്കറിയ	മാപ്പിള ഫോക്‌ലോർ/പ്രൊ. ബി. മുഹമ്മദ് അഹമ്മദ്
സ്കറിയാ സക്കറിയ	മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ മാധുര്യം/ടി. കെ. ഹംസ

Issue Editors : Shamshad Hussain & Josy Joseph

താപസം - ഒന്നാം വാല്യം (4 ലക്കം, 910 പുറം) പൂർത്തിയാകുന്നു

ലേഖകർക്കും വായനക്കാർക്കും നന്ദി

മൂന്നാം ലക്കത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി ഈ ലക്കത്തിൽ കേരളത്തിലെ സെമിറ്റിക് മതപാരമ്പര്യം, ജൂതചരിത്രം എന്നിവയെക്കുറിച്ച് ഓരോ ലേഖനങ്ങൾ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. രീതിശാസ്ത്രപരമായ പുതുമകളുള്ള താണു നാഥാൻ കാറ്റ്സിന്റെ ജൂതചരിത്രാവലോകനം. കൊടുങ്ങല്ലൂർ പുരാണത്തിന്റെ പുതുമകളാണ് സി. ആദർശിന്റെ ലേഖനം. വാസുദേവന്റെയും അഞ്ചുമൂർത്തിയുടെയും ലേഖനങ്ങൾ മലയാളകവിതയുടെ പുതുമുഖം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നവയാണ്.

ജയാസുകുമാരന്റെ ദീർഘമായ ലേഖനം സമകാലിക തർജമപഠനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇതാദ്യമായി മലയാളത്തിൽ ലളിതമായും കൃത്യമായും അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ഈ ലക്കത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട വിഷയം മാപ്പിളപ്പാട്ടാണ്. ഇംഗ്ലീഷിൽ ഡോ.എം.എൻ. കാരശ്ശേരിയുടെ ആമുഖലേഖനം. *പുസ്തകപൂരണത്തിൽ* മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെക്കുറിച്ചുള്ള മൂന്നു പുസ്തകങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്നു. *രേഖാശേഖരത്തിൽ* മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെക്കുറിച്ച് ഇന്ത്യൻ അന്റിക്വറിയിൽനിന്നു (1899, 1901) രണ്ടു ലേഖനങ്ങൾ പുനരവതരിപ്പിക്കുന്നു. മൂന്നരവർഷത്തോളം മലബാറിൽ കൊളോണിയൽ പോലീസ് ഓഫീസറായിരുന്ന ഫ്രഡ് ഫൗസറ്റ് തന്റെ ലേഖനങ്ങളിൽ കൊളോണിയൽ കാഴ്ചപ്പാടിൽ താൻകേമൻഭാവത്തോടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ വിമർശനബുദ്ധിയോടെ വേണം വിലയിരുത്താൻ.

കഴിഞ്ഞലക്കത്തിൽ ചേർത്തിരുന്ന മനോജ് കുറൂറിന്റെ ലേഖനത്തിൽ ചില അച്ചടിപ്പിഴവുകൾ സംഭവിച്ചുപോയി. അതിനാൽ The Rhymes of Kerala എന്ന ശാസ്ത്രീയലേഖനം തിരുത്തലുകൾ വരുത്തി വീണ്ടും അച്ചടിച്ചിരിക്കുന്നു. അസൗകര്യം ക്ഷമിക്കുമല്ലോ.

താപസത്തിനു വേണ്ട നിർദ്ദേശോപദേശങ്ങൾ നൽകിയും പുതിയ വാല്യത്തിന്റെ വരിസംഖ്യ അടച്ചും സഹായിക്കാൻ അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

സ്കറിയാ സക്കറിയ
എഡിറ്റർ

വിവർത്തനപഠനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ

ജയാസുകുമാരൻ

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധത്തോടുകൂടിയാണു വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും സങ്കീർണതയും സാഹിത്യപഠനത്തിൽ ഗണ്യമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിത്തുടങ്ങിയത്. സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, ഭാഷാശാസ്ത്രം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, മനഃശാസ്ത്രം തുടങ്ങി ഓരോ വിജ്ഞാനശാഖയും വിവർത്തനപ്രക്രിയ നിർവചിച്ചു. ഒരു സംസ്കാരത്തിൽനിന്നു മറ്റൊരു സംസ്കാരത്തിലേക്കു കൃതി മാറ്റപ്പെടുമ്പോൾ എന്താണു സംഭവിക്കുന്നതെന്ന സമഗ്രപഠനമാണ് ഇന്നാവശ്യം.

താരതമ്യസാഹിത്യം, ഭാഷാശാസ്ത്രം, വിദേശഭാഷാഭ്യസനം ഇവയുടെയൊക്കെ ഭാഗമായി നിലനിന്നുപോന്ന വിവർത്തനപഠനം സ്വന്തമായ രീതിശാസ്ത്രം രൂപപ്പെടുത്തിയതു 1980-കളിലാണ്. Translatology, Translistics, Theory of Translating, Translation Theory, Science of Translation തുടങ്ങിയ പേരുകളിൽ വിവർത്തനചിന്തകൾ അറിയപ്പെട്ടുപോന്നു. 1978-ൽ ആന്ദ്രേ ലെഫ്‌വേർ ആണു വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ (Translation Studies) എന്ന പേരു നിർദേശിച്ചത്.

വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ- ആന്ദ്രേ ലെഫ്‌വേർ

വിവർത്തനങ്ങളുടെ ഉത്പാദനവും വിവരണവും ഉയർത്തുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്ന പഠനശാഖയ്ക്കാണു ലെഫ്‌വേർ ഈ പേരു നിർദേശിച്ചത് (Bassnet 1991:1). വിവർത്തനപഠനങ്ങളെ സ്വതന്ത്രവിജ്ഞാനശാഖയായി കണക്കാക്കാനും താരതമ്യസാഹിത്യപഠനത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താനും ആദ്യം ശ്രമിച്ചത് ആന്ദ്രേ ലെഫ്‌വേർ ആണ്.

വിവർത്തനമെന്ന പദത്തിനു രണ്ട് അർഥതലങ്ങളുണ്ട്. 1. വിവർത്തനം ചെയ്യുക എന്ന പ്രവൃത്തി. 2. ആ പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന ഉല്പന്നം. വിവർത്തനപഠനം എന്ന സംജ്ഞകൊണ്ടു സമീപകാലംവരെ ലക്ഷ്യമാക്കിയിരുന്നത് ഉല്പന്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാണ്. ആന്ദ്രേ ലെഫ്‌വേർ

വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ എന്ന വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയതു വിവർത്തനങ്ങളുടെ ഉല്പാദനവും വിവർത്തനപ്രക്രിയയുടെ വിശദീകരണവുമാണ്.

പ്രക്രിയ, ഉല്പന്നം എന്നീ നിലകളിൽ വിവർത്തനം വിശദീകരിക്കാനുതകുന്ന ചിന്തകളും ആശയങ്ങളും സമന്വയിപ്പിക്കാൻ സാധിച്ചുവെന്നതാണ് വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ പ്രത്യേക പഠനശാഖയായതിന്റെ നേട്ടം. വിവർത്തനത്തിനായി ഒരു കൃതി തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്നതു മുതൽ ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിൽ ആ കൃതി എങ്ങനെയൊക്കെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നതുവരെയുള്ള നിരവധിഘട്ടങ്ങളുടെ സമഗ്രപഠനത്തിനു സഹായിക്കുന്ന എല്ലാ ജ്ഞാനശാഖകളും ഈ മേഖലയിലുണ്ട്. വസ്തുതകളുടെ ശേഖരണം, അപഗ്രഥനം, സിദ്ധാന്തരൂപീകരണം തുടങ്ങിയ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും ഉപകരിക്കുന്ന പഠനവിഭാഗങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. വസ്തുതകളുടെ ശാസ്ത്രീയാപഗ്രഥനത്തിനു ഭാഷാശാസ്ത്രവും വിവർത്തനം ഒരു കൃതി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള പഠനത്തിനു സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളും ഏറെ പ്രയോജനപ്പെടുന്നു. സാഹിത്യകൃതിയോടു പുലർത്താനാവുന്ന സമീപനഭേദങ്ങൾ വിവർത്തനത്തിനും ബാധകമാണ്. വിവർത്തനം കലയോ ശാസ്ത്രമോ എന്ന തർക്കം ഇന്നും അവസാനിച്ചിട്ടില്ല. ഒന്നിലേറെ സമീപനങ്ങൾ വിവർത്തനത്തിലും പ്രസക്തമാണെന്ന അറിവു വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ ഭൂമിക വിശാലമാക്കുന്നു.

വർഗീകരണം- സൂസൻ ബാസ്നറ്റ്

വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ വിശാലമേഖല ഈ രംഗത്തെ പ്രമുഖയായ സൂസൻ ബാസ്നറ്റ് നാലുവിഭാഗങ്ങളായി ക്രോഡീകരിച്ചു (Bassnet 1991:78). ഇവയിൽ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങൾ ഉല്പന്നകേന്ദ്രീകൃതവും രണ്ടു വിഭാഗങ്ങൾ പ്രക്രിയാകേന്ദ്രീകൃതവും ആണ്.

1. വിവർത്തനചരിത്രം: സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ ശാഖതന്നെയാണിത്. വിവിധകാലങ്ങളിലെ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം, ഒരു പ്രത്യേകകാലഘട്ടത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങൾ വഹിച്ച പങ്കെന്ത് എന്ന അന്വേഷണം, വിവർത്തനങ്ങളുടെ വിശകലനം- ഇവയൊക്കെ ഈ വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു.

2. വിവർത്തനം ലക്ഷ്യഭാഷാസംസ്കാരത്തിൽ: പ്രത്യേകഗ്രന്ഥങ്ങളെക്കുറിച്ചോ ഗ്രന്ഥകാരന്മാരെക്കുറിച്ചോ ഉള്ള പഠനം, വിവർത്തനം ലക്ഷ്യഭാഷാസംസ്കൃതിയിൽ എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന അന്വേഷണം- ഇവയൊക്കെ ഈ വിഭാഗത്തിൽ പെടുത്താം.

3. വിവർത്തനവും ഭാഷാശാസ്ത്രവും: വ്യത്യസ്തഭാഷാശാസ്ത്രഘടകങ്ങളുടെ മൂലഭാഷയിലും ലക്ഷ്യഭാഷയിലുമുള്ള വിന്യാസം, ഭാഷാശാസ്ത്ര

പരമായ തുല്യത, ഭാഷാബദ്ധമായ അർഥം, അവിവർത്തനീയത, യന്ത്രവിവർത്തനം, സാഹിത്യേതരകൃതികളുടെ വിവർത്തനപ്രശ്നങ്ങൾ- ഇവയുടെ വിശദപഠനം ഈ വിഭാഗത്തിലാണ്.

4. വിവർത്തനവും കാവ്യശാസ്ത്രവും. സാഹിത്യവിവർത്തനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സമസ്തമേഖലകളും ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നു. പൊതുപഠനം, സാഹിത്യവിഭാഗങ്ങൾ തിരിച്ചുള്ള പഠനം, കവിതാവിവർത്തനം, നാടകവിവർത്തനം, സിനിമയുടെ വിവർത്തനത്തിനു ഡബ്ബിംഗ് ആണോ ഉപശീർഷകങ്ങൾ നൽകലാണോ വേണ്ടതെന്ന ചർച്ച - ഇവയൊക്കെ ഈ വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രമേയങ്ങളാണ്. വിവർത്തകരുടെ സാഹിത്യസങ്കല്പങ്ങൾ, മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, ഗ്രന്ഥകാരൻ, വിവർത്തകൻ, വായനക്കാരൻ എന്നിവരുടെ പരസ്പരബന്ധം ഇവയൊക്കെ പഠനവിഷയങ്ങളാണ്. സർവോപരി സാഹിത്യകൃതികളുടെ വിവർത്തനം സിദ്ധാന്തവത്കരിക്കുക എന്നതാണു ലക്ഷ്യം.

വിവർത്തനപഠനം- വിഭാഗങ്ങൾ, ജയിംസ് ഹോംസ്

വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ എന്ന വിജ്ഞാനശാഖയുടെ അതിരുകൾ ഇപ്പോഴും പൂർണമായും ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല. ആദ്യമായി ഇങ്ങനെയൊരു ശ്രമം നടത്തിയത് ജയിംസ് ഹോംസ് എന്ന നെതർലന്റുകാരനാണ്. വിവർത്തനപഠനരംഗത്തെപ്രമുഖനായ ഹോംസിന്റെ 'The Name and Nature of Translation Studies' (1972)[1] എന്ന ലേഖനം ഈ മേഖലയിലെ ക്ലാസിക്കാണെന്നു ഗിദെയോൻ ടൂറി (Toury 1987:2).

വിവർത്തനരംഗത്തു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന പഴയ തലമുറയും പുതിയ തലമുറയും തമ്മിലുള്ള സമീപനഭേദങ്ങൾ പ്രത്യേക പഠനശാഖ ആവശ്യമാക്കിയെന്നു ജയിംസ് ഹോംസ്. വിവർത്തകർ, സാഹിത്യഗവേഷകർ, ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞർ, ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞർ തുടങ്ങി വിവിധമേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവർ വിവർത്തനപഠനഗവേഷണങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടുപോന്നിരുന്നു. മറ്റു വിജ്ഞാനമേഖലകളിൽനിന്നു കൂടുതൽ ഗവേഷകർ വിവർത്തനപഠനത്തിൽ താത്പര്യമെടുത്തതോടെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും സാങ്കേതികപദങ്ങളുടെയും ബാഹുല്യമുണ്ടായി. തങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പഠനമേഖലയുടെ പേരിനെക്കുറിച്ചുപോലും അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായി. വ്യത്യസ്തരീതിശാസ്ത്രങ്ങളും ലക്ഷ്യങ്ങളും മുൻനിർത്തി പ്രവർത്തിക്കുന്നവരുടെ സംവാദത്തിനു പൊതുമണ്ഡലം ആവശ്യമായിവന്നു. പുതിയ പഠനശാഖയ്ക്കു വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ എന്ന പേരാണ് ഉചിതമെന്നു ജയിംസ് ഹോംസ് വാദിച്ചു സമർത്ഥിക്കുന്നു (Toury 1987:12-13).

അമേരിക്കയിലെ കവിയും വിവർത്തകനുമായിരുന്ന ഹോംസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈ വിജ്ഞാനശാഖയ്ക്കു രണ്ടു പ്രധാന ലക്ഷ്യങ്ങളാണുള്ളത്.

1. വിവർത്തനപ്രക്രിയ, വിവർത്തിതകൃതികൾ എന്നിവ വിശദീകരിക്കുക.

2. വിവർത്തനസ്വഭാവം വിശദീകരിക്കാനും പ്രവചിക്കാനും ആവശ്യമായ പൊതുതത്ത്വങ്ങൾ രൂപീകരിക്കുക.

ഈ രണ്ടു ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്ന വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ ശുദ്ധശാഖയെ വിവരണാത്മകവിവർത്തനപഠനങ്ങൾ (Descriptive Translation Studies DTS) എന്നും സൈദ്ധാന്തികവിവർത്തനപഠനങ്ങൾ (Theoretical Translation Studies) എന്നും രണ്ടായി തിരിക്കാം.

വിവരണാത്മക വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ മൂന്നു തരത്തിൽ നടക്കുന്നു.

1. ഉല്പന്നനിഷ്ഠം (product oriented) അക്കാദമിക് വിവർത്തനഗവേഷണങ്ങളുടെ പരമ്പരാഗതമേഖലയാണിത്. നിലവിലുള്ള വിവർത്തനങ്ങളുടെ വിശദീകരണം, അപഗ്രഥനം, ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക വിവർത്തനത്തിന്റെ പഠനം, ഒരേ കൃതിയുടെ ഒരു ഭാഷയിലെയോ വ്യത്യസ്തഭാഷകളിലെയോ വിവർത്തനങ്ങളുടെ താരതമ്യപഠനം തുടങ്ങിയവ ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നു. ഉല്പന്നകേന്ദ്രീകൃതമായ പഠനങ്ങളിലൂടെ വിവർത്തനചരിത്രം നിർമിക്കാം.

2. പ്രക്രിയാനിഷ്ഠം (process oriented). വിവർത്തനമെന്ന പ്രക്രിയയാണു പഠനവിഷയം. രണ്ടുഭാഷകൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന വിവർത്തകരുടെ മനസ്സിൽ എന്തൊക്കെയാണു നടക്കുന്നത്? വിവർത്തനപഠിതാക്കൾ കാര്യമായി ചിന്തിക്കുന്ന വിഷയമാണിത്. പക്ഷേ പരീക്ഷണശാലയിലെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഈ പ്രക്രിയയുടെ പഠനം അപൂർവമാണ്. വിവിധ മാനസികവൃത്തികളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം വികസിക്കുന്നതോടെ ഈ വിഷയവും പഠനവിധേയമാക്കാം. വിവർത്തനമനഃശാസ്ത്രം എന്നോ മനഃശാസ്ത്രവിവർത്തനപഠനങ്ങൾ എന്നോ ഈ ഉപശാഖയ്ക്കു പേരിടാം.

3. ധർമനിഷ്ഠം (function oriented) വിവർത്തനങ്ങളുടെ വിശദീകരണമല്ല, ലക്ഷ്യഭാഷയുടെ സാമൂഹികസാംസ്കാരികസാഹചര്യങ്ങളിൽ അവയുടെ പ്രവർത്തനം പഠിക്കുകയാണു ലക്ഷ്യം. കൃതികളുടെ പഠനത്തെക്കാൾ കൃതി നിലനിൽക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുടെ പഠനമാണിത്. നിശ്ചിതകാലത്ത് ഒരു കൃതി വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ അല്ലെങ്കിൽ വിവർത്തനം ചെയ്യാതിരിക്കുമ്പോൾ എന്തൊക്കെ ഫലങ്ങളാണുണ്ടാവുക? വിവർത്തനചരിത്രത്തിലും സാഹിത്യചരിത്രത്തിലും ഇത്തരം കാര്യങ്ങൾ പരാമർശിച്ചുപോവുകയേ പതിവുള്ളൂ. കൂടുതൽ ആഴത്തിലുള്ള പഠനങ്ങൾ വിവർത്തനസാമൂഹികശാസ്ത്രം എന്നോ സാമൂഹികവിവർത്തനശാസ്ത്രം എന്നോ വിളിക്കാവുന്ന മേഖലയുടെ വികാസത്തിനു വഴിയൊരുക്കാം.

സൈദ്ധാന്തികവിവർത്തനപഠനങ്ങൾ (Theoretical Translation Studies) വിവരണാത്മകവിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ ഫലങ്ങളും അനുബന്ധമേഖലകളിൽനിന്നുള്ള അറിവുകളുമുപയോഗിച്ചു വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ രൂപീകരണമാണു ലക്ഷ്യം. ഇതു രണ്ടു തരത്തിൽ. പൊതുസിദ്ധാന്തവും ഭാഗികസിദ്ധാന്തവും.

പൊതുവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ (General Translation Theories) വിവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ വസ്തുതകളും വിശദീകരിക്കാനും പ്രവചിക്കാനും സാധിക്കുന്ന തരത്തിൽ പൂർണസിദ്ധാന്തം രൂപീകരിക്കുകയാണു വിവർത്തനസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഇത്തരത്തിലുള്ള വിവർത്തനസിദ്ധാന്തം വളരെ സങ്കീർണമായിരിക്കും.

ഭാഗികവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ (Partial Translation Theories) ഭാഗികവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ മണ്ഡലത്തിലാണ് അടുത്തകാലത്തു ശക്തമായ മുന്നേറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. തിരഞ്ഞെടുത്ത ഘടകങ്ങൾ മാത്രം മുൻനിർത്തിയുള്ള വിവർത്തനപഠനമാണിത്. പൊതുസിദ്ധാന്തം രൂപീകരിക്കുംമുമ്പ് ഈ മേഖലയിൽ ധാരാളം ഗവേഷണം നടക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഭാഗികവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ആറുവിഭാഗമായിത്തിരിക്കാം.

1. മാധ്യമനിഷ്ഠ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ:-മനുഷ്യൻ തനിച്ചും യന്ത്രം തനിച്ചും മനുഷ്യനും യന്ത്രവും ചേർന്നും എന്ന് മാധ്യമനിഷ്ഠപഠനങ്ങൾ മൂന്നു വിധം.

2. മേഖലാനിഷ്ഠ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ:- ഭാഷാടിസ്ഥാനത്തിലും സംസ്കാരാധിഷ്ഠാനത്തിലും എന്നു രണ്ടുവിധം. ഭാഷാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു താരതമ്യേന ഭാഷാശാസ്ത്രത്തോടും ശൈലീവിജ്ഞാനീയത്തോടും അടുപ്പമുണ്ട്. സമാനസംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയിലെയും ഭിന്നസംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയിലെയും വിവർത്തനം വ്യത്യസ്തമാണ്. പ്രാചീനഭാഷയിൽനിന്നു നവീനഭാഷയിലേക്കുള്ള വിവർത്തനത്തിന്റെ പഠനവും ഈ വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു.

3. രൂപനിഷ്ഠ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ:-കൃതിയെ മൊത്തമായിക്കാണാതെ വ്യത്യസ്തഭാഷാശാസ്ത്രഘടകങ്ങളായി കാണുന്നു. പദാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പഠനങ്ങളാണു കൂടുതൽ നടന്നിട്ടുള്ളത്. വാക്യാധിഷ്ഠിത ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നു പാഠഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലേക്കുള്ള വികാസം വിവർത്തനപഠനത്തിന് ഏറെ ഉപകരിച്ചു.

4. പാഠനിഷ്ഠ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ:- ബൈബിൾ വിവർത്തനം, സാഹിത്യകൃതികളുടെ വിവർത്തനം, ശാസ്ത്രവിവർത്തനം തുടങ്ങി പ്രത്യേകവിഭാഗങ്ങളുടെ വിവർത്തനപഠനം ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നു.

5. കാലനിഷ്ഠ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ:- രണ്ടുതരത്തിൽ പഠനം നടത്താം. സമകാലികകൃതികളുടെ വിവർത്തനപഠനവും പ്രാചീനകൃതികളുടെ വിവർത്തനപഠനവും.

6. പ്രശ്നനിഷ്ഠ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ:- രൂപകങ്ങളുടെ വിവർത്തനം, വ്യക്തിനാമങ്ങളുടെ വിവർത്തനം, വിവർത്തനവ്യതിയാനങ്ങൾ, വിവർത്തനതുല്യത തുടങ്ങിയ പ്രശ്നങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

പ്രയുക്ത വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ (Applied Translation Studies): വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ പ്രയുക്തവിഭാഗം നാലുമേഖലകളിലാണ്. 1. വിവർത്തകപരിശീലനം 2. വിവർത്തനസഹായികൾ നിർമിക്കൽ 3. വിവർത്തനനയരൂപീകരണം 4. വിവർത്തനവിമർശം.

വിവർത്തനപഠനങ്ങൾക്കു ഹോംസ് നിർദേശിച്ച വിഭാഗങ്ങളും ഉപവിഭാഗങ്ങളും ചിത്രത്തിലൂടെ (കാണുക പുറം:750) വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു (Toury 1987:21).

വിവരണാത്മകവും സൈദ്ധാന്തികവും പ്രയുക്തവുമായ വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ വെവ്വേറെ ശാഖകളായവതരിപ്പിച്ചെങ്കിലും അവ പരസ്പരബന്ധിതമാണെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ ഹോംസ് മറന്നില്ല. വിവരണാത്മകവിവർത്തനപഠനമാണു വിവർത്തനസിദ്ധാന്തരൂപീകരണത്തിനുള്ള അടിസ്ഥാനവസ്തുതകൾ നൽകുന്നത്. വിവരണാത്മകവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ പഠനങ്ങൾ നൽകുന്ന കണ്ടെത്തലുകളാണു പ്രയോഗത്തിലൂന്നിയുള്ള പഠനത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. വിവരണാത്മക പ്രയുക്തപഠനങ്ങൾ നൽകുന്ന വ്യക്തമായ വിവരങ്ങൾ കൂടാതെ സിദ്ധാന്തരൂപീകരണം സാധ്യമല്ല. സൈദ്ധാന്തികമായ ഒരു പൂർവകല്പന കൂടാതെ മറ്റു രണ്ടു പഠനങ്ങൾക്കും മുന്നോട്ടുപോകാനും വയ്യ. അതിനാൽ മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളുടെയും വികാസം അത്യാവശ്യമാണ്. ഹോംസിന്റെ വിഭാഗങ്ങൾ പലതും പരസ്പരാശ്രിതവും പരസ്പരം വലയം ചെയ്യുന്നവയുമാണ് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ഗിദെയോൻ ടൂറി ഇക്കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്.

വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ചരിത്രം, വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ എന്നിവയും പഠനവിധേയമാക്കണമെന്നു ജയിംസ് ഹോംസ്. വിശദമായ പഠനമർഹിക്കുംവിധം ഈ മേഖലകൾ വികാസം പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നു.

എഴുപതുകളിലെ വിവർത്തനഗവേഷണം പ്രധാനമായും രണ്ടു വഴിക്കായിരുന്നു. സാഹിതീയമാനദണ്ഡങ്ങൾ മാത്രമുപയോഗിക്കുകയും സൈദ്ധാന്തികമാനദണ്ഡങ്ങൾ, ഭാഷാശാസ്ത്രപദാവലി ഇവ ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഒരു രീതി. ഭാഷാശാസ്ത്രതലം മാത്രം ശ്രദ്ധിച്ചു സാഹിത്യസ്വഭാവങ്ങളും വ്യക്തിനിഷ്ഠതയും അവഗണിക്കുന്നതു മറ്റൊരു രീതി. സാഹിത്യപഠിതാക്കൾ ഭാഷാശാസ്ത്ര അപഗ്രഥനവും ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞർ ശാസ്ത്രീയമല്ലാത്ത

വിവർത്തനപഠനരീതികളും നിഷേധിച്ചു. വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ എന്ന വിജ്ഞാനശാഖയാകട്ടെ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തം എന്തായിരിക്കണമെന്നു നിർവചിച്ച് ഉറപ്പിക്കുന്നതിലല്ല ആദ്യം ശ്രദ്ധവച്ചത്. വിവർത്തനപ്രക്രിയയെക്കുറിച്ചുതന്നെ ആഴത്തിൽ പഠിക്കുകയായിരുന്നു ആദ്യലക്ഷ്യം. കൃതിയുടെ, ഭാഷയുടെ അർഥത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തത്ത്വശാസ്ത്രവിചാരത്തിലേക്കു പോകാതെ മൂലലക്ഷ്യഭാഷകളിൽ അർഥസൃഷ്ടി നടത്തുന്നതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണം പ്രധാനമായി. ശരി/തെറ്റ്, രൂപം/ഉള്ളടക്കം, പദാനുപദം/സ്വതന്ത്രം, കല/ശാസ്ത്രം, സിദ്ധാന്തം/പ്രയോഗം തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വങ്ങളിൽനിന്നു വിവർത്തനചർച്ചയുടെ കേന്ദ്രം മാറി. സാഹിത്യവിവർത്തനത്തോടൊപ്പം ഇതര വിവർത്തനങ്ങളും പഠനപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായി. Original/Translation എന്ന പദാവലി Source text/ Target text എന്നായി. വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ വിഷയം മൂലകൃതിയിൽനിന്നു ലക്ഷ്യകൃതിയിലേക്കു മാറി.

സിദ്ധാന്തരൂപീകരണം വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യംതന്നെയാണ്. ദൃഢബദ്ധമായ ഒരു സൈദ്ധാന്തികനിലപാടിനെക്കാൾ നിരന്തരം പരിശോധിച്ചു പരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തി തിരുത്തി മുന്നോട്ടുപോകുന്ന രീതിയാണു വേണ്ടതെന്ന് ആന്ദ്രേ ലെഫ്‌വേർ.[2] സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളും ഭാഷാശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും വിവർത്തനപഠനത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനുപകരം വിവർത്തനാപഗ്രഥനത്തിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന അറിവ് സാഹിത്യഭാഷാശാസ്ത്രമേഖലകളിൽ ഉപയോഗിക്കണം. സൈദ്ധാന്തികമായ പൂർവധാരണകളുടെ സമ്മർദംകുറച്ച് നിരന്തരമായ സ്വയം പരിശോധനയ്ക്കും നവീകരണത്തിനുമുള്ള തുറസ്സ് വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ നിലനിർത്തണം.

നിലവിലുള്ള സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ നിഷേധിച്ചും സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വിവർത്തനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചും നടത്തുന്ന പഠനങ്ങൾ സാഹിത്യപഠനത്തിനുതന്നെ പുതിയ അറിവുകൾ നൽകിയേക്കാം. പുതിയചോദ്യങ്ങൾ വിവർത്തനമേഖലയിൽ ഉന്നയിക്കപ്പെടുമ്പോൾ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു ബാധകമായ നിരവധി പ്രശ്നങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥകളുടെ പരസ്പരാശ്രിതത്വവും സാഹിത്യകൃതികളുടെ പാഠാന്തരബന്ധവും വിവർത്തനപഠനത്തിൽ സജീവവിഷയങ്ങളാണ്. സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ പോലെതന്നെ ആധുനികവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളും ഘടനാവാദത്തോടുകൂടിയാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ മേഖലയിൽ പിന്നീടുണ്ടായ ചലനങ്ങളൊക്കെ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളിലും പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്.

വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ- രണ്ടാം ഘട്ടം

അറുപതുകളുടെ മധ്യത്തിൽ ആരംഭിച്ചതും ഇന്നും പ്രബലമായി തുടരുന്നതുമായ അഞ്ചു വിവർത്തനസമീപനങ്ങളുണ്ടെന്നു സമകാലികവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുമ്പോൾ എഡ്വിൻ ജൻസ്‌ലെർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു (Gentzler 1993). അമേരിക്കൻ വിവർത്തകശില്പശാലയിലെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ, വിവർത്തനശാസ്ത്രം, വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ ആദ്യഘട്ടം, ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം, അപനിർമാണം- ഇവയാണു ജൻസ്‌ലെർ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന അഞ്ചു സമീപനങ്ങൾ. ജൻസ്‌ലെർ വിവർത്തനപഠനങ്ങളെ രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളായി തിരിക്കുന്നു. ജയിംസ് ഹോംസ്, ആന്ദ്രേ ലെഫ്‌വേർ, റയ്മണ്ട് ബ്രൂക്ക് ഇവരുടെ ആശയങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒന്നാം ഘട്ടവും ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം (Polysystem Theory) ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന രണ്ടാം ഘട്ടവും.

ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം- സൊഹർ

ശാസ്ത്രീയവും ഭാഷാശാസ്ത്രപരവുമായ വിവർത്തനസമീപനങ്ങളെ സംശയത്തോടുകൂടി വീക്ഷിച്ച ഒരു സംഘം ബൽജിയം, നെതർലന്റ്സ് ഇവിടങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ സങ്കീർണപദാവലികളിലും ചിത്രങ്ങളിലും ഇവർക്കു വിശ്വാസം വന്നില്ല. അതിനാൽ അവർ വിവർത്തനങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കുന്ന യഥാർഥകൃതികളിലേക്കു ശ്രദ്ധതിരിച്ചു. കഴിഞ്ഞ രണ്ടു ദശകങ്ങളിൽ സാഹിത്യവിവർത്തനത്തിനു പുതിയമാനദണ്ഡങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാൻ അവർ ശ്രമിച്ചു. സാങ്കല്പികമായ ആദർശ വിവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നു നിലവിലുള്ള വിവർത്തനങ്ങളിലേക്ക്, ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ കൃതികളിലേക്കു വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം മാറ്റിസ്ഥാപിച്ചതാണ് ഈ സംഘത്തിന്റെ പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികസംഭാവന. വിവർത്തനപഠനങ്ങളും ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തവും ലോകത്തിന്റെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളിലാണു വികാസം പ്രാപിച്ചതെങ്കിലും അവ തമ്മിൽ അഭേദ്യമായ ബന്ധമുണ്ട്.

ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളിലുള്ള സാമ്യമാവാം ഡച്ച്, ഇസ്രയേൽ ഗവേഷകർ ഒരേ പാതയിൽ സഞ്ചരിക്കാനിടയാക്കിയത്. ഫ്ളമിഷ്, ഡച്ച് ഗവേഷകർക്കു ജർമൻ, ചെക്ക് ഭാഷാശാസ്ത്രവിഭാഗങ്ങളോടും ഇസ്രയേലി ഗവേഷകർക്കു ജർമൻ, റഷ്യൻ, ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ പണ്ഡിതരോടും ഉണ്ടായിരുന്ന കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകൾ മറ്റൊരു കാരണവും. രണ്ടു മേഖലകളും കൂടുതൽ പ്രബലമായ ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളുടെ സമ്മർദം ചുറ്റുപാടുനിന്നും അനുഭവിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഡച്ചുസാഹിത്യത്തിനു ചുറ്റും ജർമൻ, ഫ്രഞ്ച് ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ സാഹിത്യങ്ങളും ഇസ്രയേലി സാഹിത്യത്തിനു ചുറ്റും ജർമൻ, റഷ്യൻ ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ സാഹിത്യങ്ങളും. ഇസ്രയേലിന്റെ സ്ഥിതി കൂടുതൽ പരിതാപകരമായിരുന്നു. പ്രാമാണികസാഹിത്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ കുറവായിരുന്ന ഹീബ്രുസാഹിത്യത്തിനു വൈവിധ്യവും ആഴവും കൈവരുത്തുവാൻ വിദേശസാഹിത്യത്തെ ആശ്രയിക്കണമായിരുന്നു. സാമ്പത്തികരാഷ്ട്രീയകാരണങ്ങളാൽ സംസ്കാരം മൊത്തത്തിൽതന്നെ വിവർത്തനത്തെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്ന

അവസ്ഥയായിരുന്നു ഇസ്രയേലിൽ. ഇസ്രയേലി ഗവേഷകർ ആദ്യകാലവിവർത്തനപഠനങ്ങളെ എതിർക്കുകയല്ല വിപുലീകരിക്കുകയാണു ചെയ്തത്. വിവർത്തനങ്ങൾ ചരിത്രാത്മകമായി വിലയിരുത്താനും വിവർത്തനങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്ന സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ മുൻവിധികളുടെ താത്ക്കാലികത്വം വെളിവാക്കാനും പറ്റുന്ന തരത്തിൽ ആദ്യകാലപഠനങ്ങൾ അവരുപയോഗിച്ചു.

സമകാലികവിവർത്തനപഠനങ്ങൾക്ക് ഏറ്റവും കൂടുതൽ സംഭാവനകൾ നൽകിയത് ഇസ്രയേലി ഗവേഷകർ മുന്നോട്ടുവച്ച ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തമാണ്. 1970-77 കാലത്തെഴുതിയതും 1978-ൽ 'Papers in Historical Poetics' എന്ന പേരിൽ സമാഹരിച്ചതുമായ പഠനലേഖനങ്ങളിലാണ് ഇറ്റാമർ ഇവൻ സൊഹർ 'Polysystem' എന്ന പേര് ആദ്യമായി ഉപയോഗിച്ചത്.[3] സൊഹറുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുപയോഗിച്ചു പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തിയ ടെൽ അവീവു യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ പല പണ്ഡിതരിലൊരാളായ ഗിദെയോൻ ടൂറി ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം വികസിപ്പിച്ചു 'വിവർത്തനതീരുമാനങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്ന വിധികൾ' (Norms for Translation) ആവിഷ്കരിച്ച് വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂടു കുറേക്കൂടി വലുതാക്കി അവതരിപ്പിച്ചു. 1978-ൽ ടെൽ അവീവിലും 1980-ൽ ആന്റിവേപ്പിലും നടത്തിയ വിവർത്തനകോൺഫറൻസുകളിലാണ് ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

ഒരു സംസ്കാരത്തിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതമായി കണക്കാക്കുന്ന സാഹിത്യരൂപങ്ങൾമുതൽ ഏറ്റവും താഴെയായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന സാഹിത്യരൂപങ്ങൾവരെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സങ്കല്പനമാണു സൊഹറിന്റെ ബഹുവ്യവസ്ഥ. സാഹിത്യ മാനദണ്ഡങ്ങൾ നിർണയിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഉന്നതരചനകൾ മുതൽ പൈങ്കിളിസാഹിത്യവും ബാലസാഹിത്യവുംവരെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വ്യത്യസ്തവ്യവസ്ഥകളുടെ സമാഹാരമാണു ബഹുവ്യവസ്ഥ. കൃതികൾ മാത്രമല്ല, അവയുടെ ഉല്പാദനം, വിതരണം, വായന, ഉപഭോഗം എല്ലാം ചേർന്നതാണു സൊഹറിന്റെ ഈ പരികല്പന. ഒരു ബഹുവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ വ്യത്യസ്തവ്യവസ്ഥകൾ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ബലപരീക്ഷണത്തിൽ നിരന്തരമായി ഏർപ്പെട്ടിരിക്കും. കേന്ദ്രപാർശ്വസ്ഥാനങ്ങൾ എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചലനാത്മകമായ വ്യവസ്ഥയായാണു സൊഹർ സാഹിത്യത്തെ കാണുന്നത്.

നിലവിലുള്ള യൂറോ അമേരിക്കൻ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിവർത്തനപഠനത്തിന് അപര്യാപ്തമാണെന്നു സൊഹർ മനസ്സിലാക്കി. ഹീബ്രുവിലെ വിവർത്തനപഠനത്തിനു യോജിച്ച സിദ്ധാന്തമാതൃകയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണമാണു ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തത്തിൽ എത്തിയത്. ടെൽ അവീവ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ 'History of Literary Translation into Hebrew' എന്ന ഒരു ദശാബ്ദത്തോളം നീണ്ടപഠനത്തിൽനിന്നുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഈ ആശയങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഓരോ കൃതിയുടെയും വിവർത്തനം ഒറ്റയ്ക്കു പഠിക്കുന്ന രീതി 'സാഹിത്യബഹുവ്യവസ്ഥയിൽ വിവർത്തനസാഹിത്യത്തിന്റെ സ്ഥാനം' എന്ന ലേഖനത്തിൽ സൊഹർ ചോദ്യംചെയ്യുന്നു (Toury 1987:107-115). ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിനുള്ളിൽ പ്രത്യേകവ്യവസ്ഥയായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന വിവർത്തനസാഹിത്യത്തെ സമഗ്രമായ ഒരു യൂണിറ്റായി കണക്കാക്കിയാണു പഠിക്കേണ്ടത്. ലക്ഷ്യഭാഷാവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ വിവർത്തനസാഹിത്യത്തിനു കേന്ദ്രസ്ഥാനമോ പാർശ്വസ്ഥാനമോ ലഭിക്കുന്നതിനു സാംസ്കാരികവും സാഹിതീയവുമായ കാരണങ്ങളുണ്ട്[4]. ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യം രൂപീകരിക്കുന്നതിൽ മുഖ്യമായ പങ്കു വഹിക്കുക, ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിൽ വ്യവസ്ഥാപിതമായ ചില മാതൃകകളുടെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിച്ച് ആ രീതിയിൽ രൂപപ്പെടുക എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ധർമങ്ങളാണു വിവർത്തനങ്ങൾക്കുള്ളത്.

വിവർത്തനസാഹിത്യം ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിനുള്ളിൽ പ്രത്യേകവ്യവസ്ഥയായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടോ? വിവർത്തനസാഹിത്യം യഥാർഥസാഹിത്യം (original literature) തന്നെ എന്നു നാം പെട്ടെന്ന് അനുമാനിക്കുന്നതിനു പിന്നിൽ സാംസ്കാരികമായ ശൃംഖലാബന്ധങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടോ? മാതൃസന്ദർഭത്തിൽനിന്നു അടർത്തിമാറ്റപ്പെട്ടു പൂർണമായ വസ്തുതകളടങ്ങിയ കൃതിയെന്ന നിലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന വിവർത്തനങ്ങളുടെ പരസ്പരബന്ധമെന്ത്? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾക്കു ബഹുവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉത്തരം കണ്ടെത്താനാണ് സൊഹർ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഒരു സാഹിത്യബഹുവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ അവിഭക്തമായ ഘടകമാണു വിവർത്തനസാഹിത്യം എന്നല്ല, അതിനുള്ളിലെ ഏറ്റവും സജീവമായ വ്യവസ്ഥയാണതെന്നു സൊഹർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വിവർത്തനങ്ങൾ പലപ്പോഴും സാഹിത്യത്തിലെ നവീകരണശക്തിയായി മാറുന്നു. അത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ യഥാർഥസാഹിത്യം, വിവർത്തനസാഹിത്യം എന്ന വിഭജനം അപ്രസക്തമാകുന്നു. വിവർത്തനങ്ങൾ തന്നെയാണു യഥാർഥകൃതികളായി, സ്വാധീനശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനസംഭവങ്ങളുമായി ചേർത്താണു പല വിവർത്തനങ്ങളും പരിഗണിക്കേണ്ടത്. സാഹിത്യത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്ന ചാലകശക്തികളായി വിവിധകാലങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിച്ച മുന്നണിയെഴുത്തുകാരാണു പ്രശംസാർഹമായ പല വിവർത്തനങ്ങളും നിർവഹിച്ചത്. (മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഇതിനു ഏറ്റവും മികച്ച ഉദാഹരണം കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ളയാണ്). പുതിയസാഹിത്യരൂപങ്ങളും പ്രവണതകളും രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ അവയെ സമഗ്രമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നവയെന്ന രീതിയിൽ ചില വിവർത്തനങ്ങൾ പുറത്തുവന്നു.[5] വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ട കൃതിയെന്ന സ്ഥാനം ഒരു രചന നേടുന്നതിനു പിന്നിൽ ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യവ്യവസ്ഥയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കു

ന്നുണ്ട്. മൂലഭാഷാവ്യവസ്ഥയിൽ കൃതി നേടിയെടുത്തിരിക്കുന്ന സ്ഥാനമാണു ലക്ഷ്യഭാഷാവ്യവസ്ഥയിൽ ആ കൃതി വഹിക്കേണ്ട പങ്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള പൂർവ നിഗമനത്തിനു പിന്നിലുള്ളത്.

വിവർത്തനസാഹിത്യം മൂന്നു സന്ദർഭങ്ങളിൽ സാഹിത്യബഹുവ്യവസ്ഥയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തുവരാമെന്നു സൊഹർ.

1. ഒരു ഭാഷയിലെ സാഹിത്യം വ്യവസ്ഥാപിതമാകാത്തവിധം ചെറുപ്പമായിരിക്കുമ്പോൾ.

2. ശക്തമായ വിവിധ ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങൾക്കിടയിൽ മറ്റൊരു ഭാഷയിലെ സാഹിത്യം തമസ്കൃതമോ ദുർബലമോ ആകുമ്പോൾ.

3.സാഹിത്യത്തിൽ വഴിത്തിരിവോ പ്രശ്നങ്ങളോ ശൂന്യതയോ ഉണ്ടാകുമ്പോൾ. ഈ സാഹചര്യങ്ങളില്ലാത്തപ്പോൾ വിവർത്തനങ്ങൾ ബഹുവ്യവസ്ഥയുടെ കേന്ദ്രത്തിനു പുറത്താവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉന്നതമെന്നും വികസിതമെന്നും കരുതുന്ന ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങൾ വളരെക്കുറച്ചു വിവർത്തനങ്ങൾ മാത്രമേ സ്വീകരിക്കുന്നുള്ളൂ[6].

വിവർത്തനങ്ങൾ ബഹുവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ പുതിയ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾക്കും ആശയധാരകൾക്കും വഴിവയ്ക്കുന്നു. വിവർത്തനസാഹിത്യം കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു വർത്തിക്കുമ്പോൾ മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവും തമ്മിലുള്ള അതിരുകൾ മറയുന്നുവെന്നു സൊഹർ പറയുന്നു. അപ്പോൾ വിവർത്തനനിർവചനവും ഉദാരമാകുന്നു. വിവർത്തനങ്ങൾ അത്യാവശ്യമാവുകയും അവ ലക്ഷ്യസാഹിത്യവ്യവസ്ഥയിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനം വഹിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ വ്യാഖ്യാനം, അനുവാദം, അനുകരണം ഇവയൊക്കെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന തരത്തിൽ വിവർത്തനനിർവചനം ഉദാരമാകുന്നു. ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിലെ പരമ്പരാഗതമായി വ്യവസ്ഥാപിതമായ രൂപമാതൃക സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടെത്തുന്ന വിവർത്തനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ പിന്നോക്കം പോകലാണു നടത്തുന്നത്. അപ്പോൾ പഴയ രുചികൾ കാത്തുസൂക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിന്റെ പക്ഷത്താകുന്നു വിവർത്തനസാഹിത്യം.

സാഹിത്യത്തിൽ പുതുമ കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയുന്നതുപോലെ തന്നെ പഴമ സംരക്ഷിക്കാനും വിവർത്തനങ്ങൾക്കു കഴിയും. സാഹിത്യത്തിൽ വലിയ നവീകരണങ്ങൾക്കു കാരണമായ വിവർത്തനങ്ങൾതന്നെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മൂലഭാഷാസാഹിത്യവുമായുള്ള ബന്ധവിച്ഛേദനത്തിനുശേഷം മാറ്റമില്ലാത്ത അവസ്ഥാവിശേഷമായി അവശേഷിക്കാം. അങ്ങനെ വിപ്ലവകരമായ മാറ്റമുണ്ടാക്കിയ വിവർത്തനങ്ങൾതന്നെ മാറ്റത്തെ എതിർക്കുന്നവരുടെ സംരക്ഷണയിൽ ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിൽ രണ്ടാംതരം സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കും.

ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ വിവർത്തനമെന്നതു സ്വഭാവവും അതിരുകളും മുൻകൂട്ടി നിർണയിക്കപ്പെട്ട മാറ്റമില്ലാതെനിൽക്കുന്ന പ്രതിഭാസമല്ല. ഒരു സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ ബന്ധങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പ്രവൃത്തിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിവർത്തനത്തിന്റെ സ്വയംപര്യാപ്തത, വിവർത്തനസമമൂല്യത തുടങ്ങിയകാര്യങ്ങൾ ബഹുവ്യവസ്ഥാസാഹചര്യങ്ങൾകൂടി കണക്കിലെടുക്കാതെ നിർവചിക്കാവുന്നതല്ല. ഇത്തരം കാര്യങ്ങൾ അവഗണിച്ചതാണു നിശ്ചലമായ ഭാഷാശാസ്ത്രരൂപങ്ങളെയും അവികസിതസാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും കണക്കിലേറെ ആശ്രയിച്ച വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു പറ്റിയ പിഴവ് എന്നും സൊഹർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

വിവർത്തന നിയമങ്ങൾ- ഗിദെയോൻ ടൂറി

ഇവൻ സൊഹറിന്റെ ആശയങ്ങൾ വിശദീകരിച്ചു ഗിദെയോൻ ടൂറി 'വിവർത്തനനിയമങ്ങൾ' രൂപീകരിച്ചു. ടൂറിയുടെ പഠനത്തിനു രണ്ടു ഘട്ടങ്ങൾ കാണാം. ഹീബ്രുവിലെ വിദേശനോവൽവിവർത്തനത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സാംസ്കാരികഘടകങ്ങളുടെ സാമൂഹികശാസ്ത്രപഠനവും പഠനഫലമുപയോഗിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തരൂപീകരണവും. ആദ്യഘട്ടം ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽതന്നെ ആയിരുന്നു. സിദ്ധാന്തരൂപീകരണഘട്ടത്തിൽ ബഹുവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടു ടൂറി തനതായ കാഴ്ചപ്പാടുകളവതരിപ്പിച്ചു.

ഹീബ്രുവിലെ വിവർത്തനഗവേഷണത്തിൽ സൊഹറിനോടൊപ്പം പങ്കെടുത്ത ടൂറി വിദേശനോവലുകളുടെ വിവർത്തനപഠനമാണ് ആദ്യം നടത്തിയത്. ഇംഗ്ലീഷ്, ജർമൻ, റഷ്യൻ, ഫ്രഞ്ച്, യിദ്ദിഷ് ഭാഷകളിൽനിന്നു പതിനഞ്ചു വർഷം ഹീബ്രുവിലേക്കു നടന്ന നോവൽവിവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു ടൂറിയുടെ മേഖല. ഇക്കാലയളവിൽ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട എഴുത്തുകാരുടെയും കൃതികളുടെയും എണ്ണം, പ്രസിദ്ധീകരണസ്ഥാപനങ്ങളുടെ എണ്ണം- ഇവയുടെയൊക്കെ സമഗ്രപഠനമാണു നടത്തിയത്. ഹീബ്രുബഹുവ്യവസ്ഥയിലെ വിവർത്തനങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന തീരുമാനങ്ങൾ പഠനത്തിലൂടെ കണ്ടെത്തുകയായിരുന്നു ലക്ഷ്യം. വിവർത്തനങ്ങളിൽ ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ വ്യതിയാനങ്ങൾ വളരെക്കുറച്ചു മാത്രമാണെന്നു ടൂറി കണ്ടെത്തി. ചെറിയ ഒഴിവാക്കലുകളും കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളും കൃതിയുടെ സ്വത്വത്തെ ബാധിക്കുന്നതുമല്ല. ലക്ഷ്യഭാഷയിൽ വിവർത്തനത്തിന്റെ പദവി ഉയർത്തുന്ന തരത്തിലുള്ള പദങ്ങളുടെ തിരഞ്ഞെടുപ്പിലും മറ്റുമാണു വ്യതിയാനങ്ങൾ നിരീക്ഷിച്ചത്.

ഒരു കൃതി ഹീബ്രുവിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യാൻ തീരുമാനിക്കുന്നതിനു പിന്നിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ കാരണമാണ് ഒന്നാമതായുള്ളത്. ഭാഷാശാസ്ത്രവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും പിന്നീടേ കടന്നുവരുന്നുള്ളൂ. സാഹിതീയ കാരണങ്ങളാൽ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന കൃതികൾക്കു ലക്ഷ്യസാഹിത്യ

ത്തിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനം ലഭിക്കുന്നതായി സൊഹറും ടൂറിയും കണ്ടെത്തി. ചില കൃതികൾ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിനു പിന്നിൽ യാദൃച്ഛികതകളുമുണ്ട്. സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയോ വിവർത്തന ഭാഷാശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയോ പിൻബലമില്ലാത്ത വിവർത്തനങ്ങൾ, മൂലകൃതിയുമായി സാരമായ വ്യതിയാനങ്ങളുണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെയും ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങൾ എന്ന ധർമം നിർവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഹീബ്രുവിലെ വിവർത്തനങ്ങൾ മൂലകൃതികളോടു ഭാഷാശാസ്ത്രപരമോ ധർമപരമോ ആയി ഭാഗികതുല്യതമാത്രമേ പുലർത്തുന്നുള്ളൂവെങ്കിലും അവ ലക്ഷ്യസാഹിത്യവ്യവസ്ഥയിൽ കേന്ദ്രസ്ഥവും പാർശ്വസ്ഥവുമായ എല്ലാ നിലകളിലും സ്വീകാര്യമാവുന്നുണ്ട്. യഥാർഥത്തിൽ വിവർത്തനതുല്യതയില്ലെങ്കിലും തെറ്റായ വിവർത്തനങ്ങൾ, അപര്യാപ്തമായ വിവർത്തനങ്ങൾ എന്ന പഴി കൃതികൾക്ക് ഏൽക്കേണ്ടി വരുന്നില്ല. ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ തുല്യതയോ അതിനടുത്ത സ്ഥിതിയോ വിവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഉണ്ടായാൽതന്നെയും അതു മനഃപൂർവമല്ല, യാദൃച്ഛികമായിരുന്നു. മൂലകൃതിയുടെ സാംസ്കാരിക സാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചു വേണ്ടത്ര ധാരണയില്ലാത്തതുകൊണ്ടല്ല വിശ്വസ്തവിവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നു വിവർത്തകർ അകന്നുനിന്നത്. അവരുടെ ലക്ഷ്യം ലക്ഷ്യഭാഷയിൽ സ്വീകാര്യമായ വിവർത്തനങ്ങൾ നിർമിക്കലായിരുന്നു. അങ്ങനെ വിവർത്തനപ്രക്രിയയെ നിയന്ത്രിച്ചതു ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ സാംസ്കാരിക കാലാവസ്ഥകളാണെന്നു വ്യക്തമായി.

ഇങ്ങനെയാകുമ്പോൾ മൂലകൃതിയെയും മൂലഭാഷാസാഹിത്യത്തെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിവർത്തനസിദ്ധാന്തം അപ്രസക്തമാണ്. വിവർത്തനം എന്തായിരിക്കണമെന്നു മുൻകൂട്ടി നിശ്ചയിക്കുന്നതിനു പകരം നിലവിലുള്ള വിവർത്തനങ്ങളെ അതതിന്റെ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലത്തിൽ അപഗ്രഥിക്കുകയാണു വേണ്ടതെന്നു ടൂറി നിർദേശിച്ചു. വിവർത്തനപ്രക്രിയയിൽ ഭാഷാശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രനിയമങ്ങളും വളരെക്കുറച്ച് ഇടപെടലുകൾ മാത്രമാണു നടത്തിയത്. അതിനാൽ ഭാഷാശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും ചലനാത്മകതുല്യതാസിദ്ധാന്തങ്ങളും ടൂറി തള്ളിക്കളയുന്നു. അത്തരം സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിവർത്തനപഠനത്തെ വീണ്ടും മൂലകൃതിയിലേക്കും മൂലഭാഷാസാഹിത്യത്തിലേക്കും പിന്നോക്കം നയിക്കുന്നു. മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം നിർണയിക്കുന്നത് ലക്ഷ്യസാഹിത്യമാണെന്നു ടൂറി പറയുന്നു.

വ്യതിയാനങ്ങളിലൂന്നിയുള്ള വിവർത്തനമാതൃകയാണു ടൂറി നിർദേശിച്ചത്. ഓരോ ഭാഷാശാസ്ത്രവ്യവസ്ഥയും സാഹിത്യപാരമ്പര്യവും ഘടനയുടെയും പ്രയോഗത്തിന്റെയും കാര്യത്തിൽ മറ്റൊന്നിൽനിന്നു ഭിന്നമായിരിക്കും. ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ പൂർണസ്വീകാര്യതയ്ക്കും മൂലകൃതിയോടുള്ള പരിപൂർണ വിശ്വസ്തതയ്ക്കും ഇടയ്ക്കാണു ടൂറി വിവർത്തനങ്ങളുടെ സ്ഥാനം നിർണയിക്കുന്നത്. പുതിയ അറിവുകളും അപരിചിതഘടകങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന

തിനാൽ ഒരു വിവർത്തനവും ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിൽ പരിപൂർണമായി സ്വീകാര്യമാവില്ല. ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ സാംസ്കാരികബന്ധസംഹിത മൂലഭാഷയിലേതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായതിനാൽ ഒരു വിവർത്തനവും മൂലകൃതിയോടു പൂർണതുല്യത പുലർത്തുന്നുമില്ല. ഈ രണ്ടു ബാധ്യതകളിൽ വീഴ്ചവരുത്തുന്നതിനു പരമ്പരാഗത വിവർത്തനപഠനം വിവർത്തകരെ കുറ്റപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. ഭാഷാശാസ്ത്രം പിഴവുകൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയും മെച്ചപ്പെട്ട വിവർത്തനത്തിനുള്ള മാർഗങ്ങൾ നിർദേശിക്കുകയും ചെയ്തു. മൂലകൃതിയുടെ ധർമങ്ങൾ വിവർത്തനം നിർവഹിക്കുന്നില്ലെന്നു സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ പരാതിപ്പെട്ടു.

വിവർത്തനപഠനം ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാകണമെന്നു ടൂറി നിർദേശിച്ചു. വിവർത്തനങ്ങൾക്കു മറ്റു സാഹിത്യകൃതികളെപ്പോലെതന്നെ ദൃഢവും നിശ്ചിതവുമായ സത്തയില്ല. ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ അതതു സാംസ്കാരികപ്രവണതകൾക്കനുസരിച്ചു വിവർത്തനങ്ങൾക്കും പലമുഖങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ പലതരം സ്വത്വങ്ങളിലേക്കു നയിക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങൾ വിശദമാക്കാൻ വിവർത്തനപഠനത്തിനു കഴിയണം. വിവർത്തനം എന്ന ഉല്പന്നം എന്തായിരിക്കണമെന്ന പ്രവചനമല്ല വിവർത്തനസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.[7] സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ വസ്തുതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന തന്റെ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തത്തെ വിവർത്തനനിയമങ്ങൾ (Translation Norms) എന്നു ടൂറി വിളിക്കുന്നു.

'The Nature and Role of Translation Norms in Literary Translation' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ടൂറി തന്റെ വിവർത്തനനിയമങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പരസ്പരബന്ധിതവും സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടുന്നതുമായ സങ്കീർണനിയമങ്ങളുടെ സഞ്ചയമാണ് ഓരോ സമൂഹവും. എന്നാൽ ഇതിനിടയിലും പൊതുവായ ചില പെരുമാറ്റരീതികൾ കണ്ടെടുക്കാനാവും. ഈ പ്രവണതകൾ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ ഒരേ കൃതിയുടെ വ്യത്യസ്തചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലുള്ള വിവർത്തനങ്ങൾ അപഗ്രഥിക്കേണ്ടിവരും.

മൂന്നുതരം വിവർത്തനനിയമങ്ങളെക്കുറിച്ചാണു ടൂറി പറയുന്നത്. 1.(Preliminary) 2.(Initial) 3. (Operational). വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യതീരുമാനമെടുക്കുംമുൻപു വിവർത്തകർക്ക് ഉത്തരം കണ്ടെത്തേണ്ട നിരവധി ചോദ്യങ്ങളുണ്ട്. ലക്ഷ്യഭാഷയുടെ വിവർത്തനനയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചോദ്യങ്ങളാണിവ. വിവർത്തനം ചെയ്യാനൊരുമ്പെടുന്ന കാലത്തു ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിലെ വിവർത്തനരീതികളും പൊതുപ്രവണതകളും എന്തൊക്കെയാണ്? വിവർത്തനം, വ്യാഖ്യാനം, അനുകരണം തുടങ്ങിയ രീതിവ്യത്യാസങ്ങളോടു ലക്ഷ്യസാഹിത്യം പ്രതികരിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ലക്ഷ്യസാഹിത്യം മുൻഗണന കൊടുക്കുന്ന അന്യസാഹിത്യമേത്? ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ ആര്? ഇടനിലഭാഷയിലൂ

ടെയുള്ള വിവർത്തനം അനുവദനീയമാണോ? ഇവയെല്ലാം ടൂറിയുടെ നിയമങ്ങളുടെ ഒന്നാം ഭാഗത്തുവരുന്നു.

മൂലസംസ്കാരത്തിന്റെ പക്ഷത്താണോ ലക്ഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പക്ഷത്താണോ വിവർത്തനം നിൽക്കേണ്ടതെന്ന തീരുമാനമാണു രണ്ടാമത്തേത്. രണ്ടാം ഘട്ടത്തിലെ ഈ തീരുമാനമാണു മൂന്നാം ഘട്ടത്തിൽ വിവർത്തനപ്രക്രിയയെക്കുറിച്ചുള്ള തീരുമാനത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നത്. ഒഴിവാക്കേണ്ടതും കൂട്ടിച്ചേർക്കേണ്ടതുമായ ഭാഗങ്ങൾ തീരുമാനിക്കുക, ശൈലി തിരഞ്ഞെടുക്കുക- ഈ കാര്യങ്ങളൊക്കെ മൂന്നാം ഘട്ടത്തിലാണു നടക്കുന്നത്. ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിലെ വിവർത്തനങ്ങളുടെ സ്വീകാര്യത ഈ തീരുമാനങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്നു.

മൂലസാഹിത്യത്തിൽനിന്നു ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിലേക്കും മൂലകൃതിയിൽനിന്നു ലക്ഷ്യകൃതിയിലേക്കും വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം മാറ്റി സ്ഥാപിച്ചതാണു ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും വിവർത്തനനിയമങ്ങളുടെയും മുഖ്യസംഭാവന. ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കു കൃതികൾ തിരഞ്ഞെടുത്തു നടത്തുന്ന പഠനത്തെക്കാൾ വിവർത്തനവ്യവസ്ഥയുടെ പഠനത്തിന് ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നൽകി. സമൂഹത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെയും സമ്മർദങ്ങൾ വ്യത്യസ്തവിവർത്തനങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കാം. ഇങ്ങനെ സാഹിത്യബാഹ്യമായ ഘടകങ്ങൾകൂടി ഉൾപ്പെടുത്തി വിവർത്തനപഠനം നടത്തണമെന്ന നിർദേശം ഈ മേഖലയുടെ അതിരുകൾ വിശാലമാക്കി. ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിന്റ സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥയ്ക്കു വിവർത്തനപഠനത്തിൽ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു.

വിവർത്തനങ്ങൾ എന്തായിരിക്കണമെന്ന നിർദേശത്തിലും പ്രവചനത്തിലുമല്ല വിവർത്തനവിശദീകരണത്തിലാണു സൈദ്ധാന്തികർ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതെന്ന വാദം വിവരണാത്മക വിവർത്തനപഠനത്തിന് ഉത്തേജനം നൽകി. സാഹിത്യപഠനത്തിനു പൊതുവെയും ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം പ്രയോജനപ്പെടുത്താം.

ഗിദെയോൻ ടൂറിയുടെ വിവർത്തനനിയമങ്ങളുടെ വിശദീകരണത്തിൽതന്നെയുള്ള ചില പരസ്പരവൈരുധ്യങ്ങൾ ജൻസ്‌ലെർ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട് (Gentzler 1993:131- 4). അതോടൊപ്പം ടൂറിയുടെയും സൊഹറിന്റെയും ആശയങ്ങൾ വിവർത്തനപഠനരംഗത്തുണ്ടാക്കിയ പുതുചലനങ്ങൾ ജൻസ്‌ലെർ രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ജൻസ്‌ലറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തവും വിവർത്തനനിയമങ്ങളും വിവർത്തനപഠനരംഗത്തു നാലു മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി (:134).

1. മൂലകൃതി/ലക്ഷ്യകൃതി എന്ന ദ്വന്ദ്വം മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനവും സാഹിത്യഭാഷാശാസ്ത്ര തുല്യതകളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനവും ഉപേക്ഷിച്ചു.

2. വിവർത്തനരചനയെ സ്വാധീനിക്കുന്നതു ലക്ഷ്യസംസ്കാരവ്യവസ്ഥയാണെന്നും അതിനാൽ ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹചര്യങ്ങളാണു വിവർത്തനപഠനത്തിൽ പ്രധാനമെന്നും വാദിച്ചു.
3. മാറ്റമില്ലാത്ത സത്തയും സന്ദേശവും കൃതികൾക്കുണ്ടെന്ന പൂർവധാരണ വിവർത്തനപഠനം ഉപേക്ഷിച്ചു.
4. മൂലകൃതിയെയും ലക്ഷ്യകൃതിയെയും പരസ്പരവലയിതമായ സാംസ്കാരിക വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു.

മൂലകൃതിയുമായുള്ള തുല്യത വിശദമാക്കുന്നതിൽനിന്നു വിവർത്തനപഠനത്തെ വഴിതിരിച്ചുവിടാൻ ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തത്തിനു കഴിഞ്ഞു. അതേവരെ പ്രധാനമായിക്കാണാതിരുന്ന ചില ചോദ്യങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. ചില സംസ്കാരങ്ങൾ മറ്റുള്ളവയെക്കാൾ കൂടുതൽ വിവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുന്നത് എന്തുകൊണ്ട്? ഏതു തരത്തിൽപ്പെട്ട കൃതികളാണു കൂടുതൽ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്? മൂലകൃതിക്കു മൂലസാഹിത്യത്തിലുള്ള പദവിയും ലക്ഷ്യകൃതിക്കു ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിലുള്ള പദവിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്ത്? ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലെയും വിവർത്തനനിയമങ്ങൾ ഏവ? വിവർത്തനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിലെയും സംസ്കാരത്തിലെയും ചാലകശക്തികളായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നുണ്ടോ? സാഹിത്യരംഗത്തു കാനോനീകരണത്തിനു വിധേയമാകുന്ന കൃതികളും വിവർത്തനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്ത്? വിവർത്തകർ തങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തിയെ കാണുന്നതും വിശദീകരിക്കുന്നതും ഏതുതരത്തിലാണ്? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ വിശദപഠനമർഹിക്കുന്ന സാംസ്കാരികവൃത്തിയായി വിവർത്തനത്തെ പുനർനിർവചിച്ചു.

പഠനരംഗത്തുണ്ടായ ഈ ദിശാവ്യതിയാനം വിവർത്തകപദവിക്കും വ്യത്യാസം വരുത്തി. വിവർത്തകർക്കും തങ്ങളുടേതായ ലക്ഷ്യങ്ങളുണ്ടെന്നും അതിനനുയോജ്യമായ തരത്തിൽ മൂലകൃതിയെ ദുരുപയോഗം (manipulation) ചെയ്യുകയാണെന്നുമുള്ള ആശയം ഈ ചിന്തകളിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. വിവർത്തനപഠനരംഗത്തേക്കു സംവേദനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ കടന്നുവന്നതോടെ ഈ ആശയം കൂടുതൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടു.

വിവർത്തനവും സംവേദനസിദ്ധാന്തങ്ങളും

ലളിതമായിപ്പറഞ്ഞാൽ വിവർത്തനം രണ്ടുഘടകങ്ങളാണുൾക്കൊള്ളുന്നത്; ഒന്ന് ഭാഷ, രണ്ട് സംസ്കാരം. എൺപതുകൾവരെ വിവർത്തനചിന്തകൾ കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിച്ചതു ഭാഷയിലായിരുന്നു. പിന്നീടുണ്ടായ ചിന്തകൾ വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം ഭാഷയിൽനിന്നു സംസ്കാരത്തിലേക്കു മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. നിരവധി സമ്മർദങ്ങൾക്കു വിധേയമായാണു വിവർത്തനം നടക്കുന്നതെന്നും അതിലേറ്റവും കുറഞ്ഞ സമ്മർദമാണു ഭാഷയുടേതെന്നും

ഉള്ള കാഴ്ചപ്പാട് ഈ ദിശാവ്യതിയാനത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നു (Lefevere 1992: xiv).

വിവർത്തനപഠനരംഗത്തേക്കു സംവേദനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ കടന്നുവന്നതോടെ സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യത്തോടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ, ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം ഇവയിലൂടെ ലക്ഷ്യഭാഷാസമൂഹത്തിനും കൃതിക്കും വായനക്കാർക്കും സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾക്കും കൈവന്ന പ്രാധാന്യത്തിന് അനുരോധമായാണു വിവർത്തനം ആശയവിനിമയപ്രക്രിയയാണെന്ന ധാരണ ബലപ്പെട്ടുവന്നത്. വിവർത്തനമെന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായിതന്നെ സംവേദനപ്രക്രിയയാണെന്നാണ് ഈ രംഗത്തെ ചിന്തകരുടെ വാദം. ഭാഷ, സംസ്കാരം ഇവയിലുള്ള വ്യത്യാസം മൂലം മൂലകൃതിയുമായി നേരിട്ടു സംവദിക്കാൻ കഴിയാത്ത ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ വായനക്കാർക്കു വേണ്ടി വിവർത്തകർ കൃതിയുപയോഗിച്ചു നടത്തുന്ന ആശയവിനിമയപ്രക്രിയയാണു വിവർത്തനം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിവർത്തനമെന്നതു കാര്യകാരണബന്ധമുള്ള ലക്ഷ്യാധിഷ്ഠിതപ്രവൃത്തിയാണ്. രണ്ടു സാഹിത്യങ്ങളുടെയും രണ്ടുസംസ്കാരങ്ങളുടെയും സമ്മർദത്തിനു കീഴ്പ്പെടുന്ന വിവർത്തകരെടുക്കുന്ന ഓരോ തീരുമാനവും വിവർത്തനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യത്തിനനുസരിച്ചാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. അടിസ്ഥാനപരമായി വിവർത്തകൻ വിവർത്തനം ആവശ്യമില്ലാത്ത വായനക്കാരനാണ്. തന്റെ ഉപഭോക്താക്കൾക്കുവേണ്ടിയാണു വിവർത്തകൻ ഈ പ്രവൃത്തിയിലേർപ്പെടുന്നത്. ഈ ആശയവിനിമയ പ്രക്രിയയുടെ ലക്ഷ്യസ്ഥാനത്തുവരുന്ന വായനക്കാരുടെ സാംസ്കാരികപരിസരം, പൂർവധാരണകൾ, പ്രതീക്ഷകൾ ഇവയൊക്കെ കണക്കിലെടുത്താൽ മാത്രമേ വിവർത്തനം ലക്ഷ്യവേധിയാകൂ. വിനിമയത്തിനു തടസ്സമായി നിൽക്കുന്ന ഘടകങ്ങളൊഴിവാക്കാൻ വേണ്ടി വ്യാഖ്യാനാത്മകമായ സമീപനം പലപ്പോഴും വേണ്ടിവരും. വ്യാഖ്യാനവും വിവർത്തനവും തമ്മിലുള്ള അതിർവരമ്പുകൾ ഇവിടെ അവ്യക്തമാകുന്നു. വ്യാഖ്യാനങ്ങളോരോന്നും കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ആശയവിനിമയമാണു ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്. തന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമായി വിവർത്തകൻ മൂലകൃതിയെ വിവർത്തനത്തിലൂടെ സജീവമായി ഇടപെട്ടു മാറ്റിയെടുക്കുന്നു, കൂട്ടലും കിഴിക്കലും നടത്തുന്നു.

വിവർത്തനമുത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സംവേദനപരിസരം ഭാഷാശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങൾ അവഗണിച്ചുവെന്നാണു സംവേദനസൈദ്ധാന്തികരുടെ പരാതി. കൃതിയുടെ അർഥം രൂപപ്പെടുന്നത് കൃതിക്കു പുറത്തുള്ള പല ഘടകങ്ങളെയും ആശ്രയിച്ചാണ്. ഓരോ സമൂഹവും തങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തിന് അനുസരിച്ചാണു കൃതിയുടെ സന്ദേശം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. മൂലഗ്രന്ഥകാരന്റെയോ സാഹിത്യത്തിന്റെയോ പാരമ്പര്യമല്ല, ലക്ഷ്യഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ സംസ്കാരവും പാരമ്പര്യവുമാണു വിവർത്തനങ്ങളുടെ സ്വീകാരത്തിനോ തിരസ്കാരത്തിനോ കാരണമാകുന്നത്. വിവർത്തനങ്ങളിലൂടെയുള്ള ആശയവിനിമയം രണ്ടോ അതിലധികമോ സംസ്കാരങ്ങൾ തമ്മിലാണു നടക്കുന്നത്. ആശയവിനിമയ സന്ദർഭത്തിൽ ഇനിപ്പറയുന്ന വസ്തുതകൾകൂടി കണക്കിലെടുക്കണമെന്ന് ലാർസൺ (Asher 1994: 4686). ഗ്രന്ഥകാരനും അനുവാചകരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, സംവേദനം നടക്കുന്ന സ്ഥലം, സമയം, പ്രായം, ലിംഗം, സാമൂഹികസ്ഥിതി, സംവേദനപ്രക്രിയയിലേക്കു നയിക്കുന്ന പൂർവധാരണകൾ, സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലം ഇവയൊക്കെ പരിഗണിച്ചാൽ മാത്രമേ സഫലമായ സംവേദനം സാധ്യമാകൂ.

ആക്ഷൻ, സ്കോപോസ്- മാന്റാരി, വെർമീർ

വിവർത്തനം സംവേദനമാണെന്ന അടിസ്ഥാന നിലപാടിലാണു ജർമൻകാരനായ ഹോൾസ് മാന്റാരിയുടെ 'ആക്ഷൻ' സിദ്ധാന്തവും ഹാൻസ് വെർമീറിന്റെ 'സ്കോപോസ്' സിദ്ധാന്തവും രൂപപ്പെട്ടത്. ഭിന്നസംസ്കാരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംവേദനപ്രക്രിയയാണു വിവർത്തനമെന്നും അതിന്റെ അന്തിമോൽപന്നം നിശ്ചിതസന്ദർഭത്തിൽ, നിശ്ചിതരീതിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന കൃതിയാണെന്നും ഹോൾസ് മാന്റാരി. ഇതനുസരിച്ചു മൂലലക്ഷ്യകൃതികൾ തമ്മിലുള്ള താരതമ്യത്തിനോ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിനോ വിവർത്തനപഠനത്തിൽ പങ്കില്ല. ഒരുകൂട്ടം വിദഗ്ധരും അവരുടെ ഉപഭോക്താക്കളും തമ്മിലുള്ള ഇടപാടു മാത്രമാണു വിവർത്തനം.

വിവർത്തനങ്ങൾ ലക്ഷ്യഭാഷയിൽ എന്തു ധർമമാണു പുലർത്തേണ്ടതെന്നതിനനുസരിച്ചാണു വിവർത്തനം എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നത്. അതിനാൽ വിവർത്തനങ്ങൾ വിലയിരുത്തേണ്ടതും അതേ മാനദണ്ഡമനുസരിച്ചായിരിക്കണം. സന്ദേശവിനിമയഉപകരണം (message transmitter) മാത്രമാണു വിവർത്തിതകൃതി. വിവർത്തനവിദഗ്ധനു പ്രവൃത്തി നിർവഹിക്കാനുള്ള അടിസ്ഥാനവസ്തു മാത്രമാണു മൂലകൃതി.

ഒന്നോ അതിലധികമോ വ്യക്തികളും സ്ഥാപനങ്ങളും ചേർന്നാണു വിവർത്തനപ്രക്രിയ പൂർണമാകുന്നത്.[8] സംവേദനം നിർവഹിക്കുന്ന ഉല്പന്നം നിർമിക്കുന്ന വിവർത്തകർ വിദഗ്ധരായിരിക്കണം. നിശ്ചിതസ്ഥലത്തും കാലത്തും ഉദ്ദേശിക്കുന്ന ഫലമുണ്ടാക്കാൻ കഴിയുന്ന ഉല്പന്നമാണ് അവർ നിർമ്മിക്കേണ്ടത്. അതുകൊണ്ടു വിവർത്തനപ്രക്രിയ (translatorial action)യെക്കുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തികനിർവചനം വിവിധസംസ്കാരങ്ങളിലെ മനുഷ്യന്റെ ആശയവിനിമയപ്രക്രിയ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സകലഘടകങ്ങളും കണക്കിലെടുത്തിരിക്കണം. വിവർത്തനപ്രക്രിയയുടെ ലക്ഷ്യം, ലക്ഷ്യം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കേണ്ട രീതി, കിട്ടുന്ന പ്രതിഫലം, ജോലി തീർക്കാൻ ലഭിക്കുന്ന സമയം ഇങ്ങനെ കൃതിക്കു പുറത്തുനിൽക്കുന്ന നിരവധി ഘടകങ്ങളുടെ ഫലമായാണു

കൃതി പുറത്തുവരുന്നത്. പ്രൊഫഷണൽ വിവർത്തകരുടെ പ്രവർത്തനമേഖലയിലാണു മാന്ററിയുടെ ആശയങ്ങൾ കൂടുതൽ പ്രസക്തമാകുന്നത്.

ആക്ഷൻ സിദ്ധാന്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു തന്നെയാണു സ്കോപോസ് സിദ്ധാന്തവും രൂപമെടുത്തത്. 'സ്കോപോസ്' എന്ന ഗ്രീക്കു വാക്കിന് ഉദ്ദേശ്യം, ലക്ഷ്യം, ധർമം എന്നൊക്കെയാണർത്ഥം. ഹാൻസ് വെർമീറായിരുന്നു ജർമനിയിൽ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പ്രമുഖവക്താവ്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയിലെ സാഹിത്യേതരകൃതികളുടെ വർദ്ധിച്ച വിവർത്തനാവശ്യങ്ങളിലാണു സ്കോപോസ് സൈദ്ധാന്തികർ കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിച്ചത്. ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ, ടൂറിസ്റ്റു ഗൈഡുകൾ, കരാറുകൾ തുടങ്ങിയവയുടെ വിവർത്തനങ്ങളാണ് ഇന്നു കൂടുതൽ നടക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ മറ്റെല്ലാ പ്രവൃത്തികളെയും പോലെ വിവർത്തനത്തിനും നിശ്ചിതലക്ഷ്യമുണ്ട്. സ്കോപോസ് എന്ന പദം ആ ലക്ഷ്യത്തെയാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഏതു പ്രവർത്തനത്തിനും ഒരു അന്തിമഫലമുണ്ടാകും. വിവർത്തനപ്രക്രിയയുടെ ഫലത്തെ 'translatum' എന്നു വെർമീർ വിളിക്കുന്നു.

വിവർത്തനമാരംഭിക്കും മുൻപുതന്നെ സ്കോപോസ് എന്തെന്നു നിർണയിച്ചിരിക്കണം. സ്കോപോസ് ആണു വിവർത്തനരീതിയും മാനദണ്ഡവും നിർണയിക്കുന്നത്. IA (Trl) = f (Sk) എന്നു വിവർത്തനനിയമം വെർമീർ സൂത്രവാക്യത്തിലൊതുക്കുന്നു.[9] മൂലകൃതിയോ മൂലഭാഷാ വായനക്കാരിൽ അതു ചെലുത്തുന്ന സ്വാധീനമോ മൂലഗ്രന്ഥകാരന്റെ വിവക്ഷയോ അല്ല വിവർത്തനപ്രക്രിയ നിർണയിക്കുന്നത്. ലക്ഷ്യഭാഷയിലെ ഉപഭോക്താക്കളുടെ ആവശ്യങ്ങളും താല്പര്യങ്ങളുമാണ് ലക്ഷ്യകൃതിയുടെ സ്കോപോസ്. വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചു രണ്ടു പൊതുനിയമങ്ങൾ കൂടി വെർമീർ നിർദേശിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന് സംയോഗനിയമം (coherence rule). രണ്ട്. വിശ്വസ്തതാനിയമം (fidelity rule).

ഉപഭോക്താക്കൾക്കു സുഗ്രഹമാകുംവിധം അവരുടെ പൂർവ ജ്ഞാനത്തെയും സാംസ്കാരികസാഹചര്യങ്ങളെയും വിവർത്തനത്തിൽ കണക്കിലെടുത്തിരിക്കണം എന്ന് ഒന്നാം നിയമം അനുശാസിക്കുന്നു. സ്കോപോസും ഒന്നാം നിയമവും പാലിച്ചുകഴിഞ്ഞാലും മൂലകൃതിയുമായി 'translatum' പുലർത്തേണ്ട ബന്ധമാണു വിശ്വസ്തത. സ്കോപോസും ഉപഭോക്താക്കളുടെ ആവശ്യമനുസരിച്ചുള്ള വിവർത്തനമാനദണ്ഡങ്ങളും മൂലകൃതി കണക്കിലെടുക്കാതെതന്നെ വിവർത്തകർ നിർണയിക്കണം. അതിനുശേഷവും മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവുമായി ഒരു പാഠാന്തരബന്ധം നിലനിൽക്കണം. ആ ബന്ധത്തിന്റെ ആവശ്യകതയാണു വിശ്വസ്തതാനിയമത്തിലൂടെ വെർമീർ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്.

സ്കോപോസ് സിദ്ധാന്തവും കാതറീനാ റീസിന്റെ ആശയങ്ങളും ചേർത്ത് 1984-ൽ വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു പൊതുസിദ്ധാന്തം ഇരുവരും

മുന്നോട്ടുവച്ചു. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ചു കൃതിയെന്നാൽ ഉൽപാദകൻ സ്വീകർത്താവിനു നൽകുന്ന 'അറിവു വാഗ്ദാന' (Offer of information)മാണ്. മറ്റൊരു ഭാഷയിലും(മൂലഭാഷ) സംസ്കാരത്തിലും വിതരണം ചെയ്യപ്പെട്ട അറിവ്, ലക്ഷ്യഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലുമെത്തിക്കുന്ന പ്രവൃത്തിയാണു വിവർത്തനം. മൂലകൃതി നിർവഹിക്കുന്നത് അറിവുവിതരണത്തിന്റെ ഒന്നാം ഘട്ടം. അതിന്റെ അനുകരണമാണു രണ്ടാം ഘട്ടത്തിൽ വിവർത്തനം. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സ്കോപോസിനനുസരിച്ചു മൂലകൃതിയെക്കുറിച്ചു ചില വിവരങ്ങൾ വിവർത്തനം നൽകുന്നു. ഉപഭോക്താക്കൾ മാറുന്നതിനനുസരിച്ചു മൂലകൃതിയുടെയും ലക്ഷ്യകൃതിയുടെയും സ്കോപോസ് മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കും.

പരിപൂർണ സ്വതന്ത്രവിവർത്തനങ്ങളെ റീസും വെർമീറും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നില്ല. മൂലകൃതിയോടുള്ള വിശ്വസ്തതയും ഒരു സ്കോപോസ് ആകാമെന്ന് അവർ പറയുന്നു. വിവർത്തനപഠനരംഗത്തുനിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരുന്ന മൂലകൃതിയും വിശ്വസ്തതയും റീസിന്റെയും വെർമീറിന്റെയും ആശയങ്ങളിൽ അർഥവ്യത്യാസത്തോടെയാണെങ്കിലും തിരിച്ചുവരവു നടത്തുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യകൃതികളുടെ വിവർത്തനചർച്ചയിൽ സ്കോപോസ് സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗിക്കുന്നതിൽ ചില അപാകതകളുണ്ട്. സാഹിത്യകൃതികളുടെ ധർമം (function) ഇതരകൃതികളിൽനിന്നു ഭിന്നമാണ്. സാഹിത്യകൃതിയുടെ വിവർത്തനത്തിൽ ഒരൊറ്റ സ്കോപോസ് മാത്രം കണക്കിലെടുക്കുന്നതു കൃതിയുടെ അർഥസാധ്യതകൾ പരിമിതപ്പെടുത്തും.

വിവർത്തനപഠനം/സംസ്കാരപഠനം

ഇറ്റാമർ ഇവൻ സൊഹർ, ഗിദെയോൻ ടൂറി, ജയിംസ് ഹോംസ്, ജിറി ലെവി, ഹാൻസ് വെർമീർ, കാതറീനാ റീസ് തുടങ്ങിയവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൂടെ വിവർത്തനപഠനം ലക്ഷ്യസംസ്കാരോന്മുഖമായി പരിണമിച്ചുവെന്നു വ്യക്തമായല്ലോ. വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ഇന്നോളമുള്ള വളർച്ചയിൽ മൂന്നു പ്രധാനഘട്ടങ്ങൾ ഇവിടെ ഓർമ്മിക്കണം.

1. വിവർത്തനം ഭാഷാശാസ്ത്രപ്രക്രിയയാണ്.
2. വിവർത്തനം പാഠമാറ്റ പ്രക്രിയയാണ്.
3. വിവർത്തനമെന്നാൽ സംസ്കാരങ്ങളുടെ വിവർത്തനമാണ്.

വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മൂന്നു സമീപനങ്ങളാണിവ. വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വളർച്ചയിൽ ഇവയിലേതെങ്കിലുമൊന്നു മറ്റൊന്നിനു പൂർണമായി കീഴടങ്ങുകയല്ല ഉണ്ടായത്; വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിലെ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും മറ്റും സ്വാധീനഫലമായി ഓരോ ഘട്ടത്തിൽ ഓരോ സമീപനത്തിനു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു എന്നു മാത്രം.

സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചു കൂടുതൽ ഉൾക്കാഴ്ച നൽകാൻ പുതിയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു. വിവർത്തനബഹുവ്യവസ്ഥയെ ഇതര സാംസ്കാരിക ബഹുവ്യവസ്ഥകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി അപഗ്രഥിക്കാനും വിവർത്തനപഠനം ലക്ഷ്യഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും കേന്ദ്രീകരിക്കാനും ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം ഉപകരിച്ചു.

വ്യത്യസ്തവും എന്നാൽ പരസ്പരബന്ധിതവുമായ നിലപാടുകളിലൂടെ ബഹുവ്യവസ്ഥാസൈദ്ധാന്തികരും സംവേദനസൈദ്ധാന്തികരും ഉന്നയിച്ച ആശയങ്ങൾ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കാം.

1. ആശയവിനിമയമാണു വിവർത്തനം.
2. ഭാഷകളല്ല സംസ്കാരങ്ങളാണു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.
3. വിവർത്തനപഠനം സംസ്കാരകേന്ദ്രിതമാകണം.

വിവിധഭാഷകൾക്കും സംസ്കാരങ്ങൾക്കും മൂല്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിൽനിന്നുകൊണ്ടു വിവർത്തകർ പുതിയതൊന്നു സൃഷ്ടിക്കുമ്പോൾ തുല്യതപുലർത്തലല്ല മാറ്റം വരുത്തലാണു സംഭവിക്കുക. ഒരു സൂചകസമൂഹത്തിൽനിന്നു മറ്റൊരു സൂചകസമൂഹത്തിലേക്കു സംസ്കാരസംക്രമണം നടത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ പാഠമാറ്റം അനിവാര്യമായും സംഭവിക്കുന്നു. 'വിവർത്തനം ചെയ്യുകയെന്നാൽ ലക്ഷ്യഭാഷയുടെ അന്തരീക്ഷത്തിലുള്ള വായനക്കാരനുവേണ്ടി, ലക്ഷ്യഭാഷാധിഷ്ഠിതമായ ഉദ്ദേശ്യം മുൻനിർത്തി ലക്ഷ്യഭാഷയിൽ ഒരു കൃതി നിർമിക്കലാണെ'ന്ന ഹാൻസ് വെർമീറിന്റെ നിരീക്ഷണം (Toury 1987:29) വിവർത്തനത്തിൽ ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹചര്യങ്ങളുടെ അധീശത്വം ഉറപ്പിക്കുന്നു.

ഒരു ഭാഷാശാസ്ത്രസംഹിതയുടെ വിനിമയം എന്നുപറഞ്ഞാൽ ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ മറ്റൊന്നിലേക്ക് ആനയിക്കലാണ്. 'വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് ഭാഷകളല്ല സംസ്കാരങ്ങളാണ്' എന്നു വ്ളാഡിമിർ ഇവിർ (Toury 1987:35). 'സാംസ്കാരികഘടകങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹികപ്രവൃത്തിയാണു വിവർത്തനം' എന്നു ലോറെൻസ് വെനുടി (Venuti 1995). സംസ്കാരങ്ങളുടെ സമ്പർക്കത്തിനു മാത്രമല്ല സംഘർഷത്തിനും ആധിപത്യത്തിനും വിവർത്തനങ്ങൾ കാരണമാകുന്നു. 'അപനിർമാണത്തിന്റെയും നിഷ്കോളണീകരണത്തിന്റെയും അതിരുകൾക്കുള്ളിലെ സാംസ്കാരികപ്രതിരോധമാണു വിവർത്തനം' എന്നു ബാർബറാ ഹാർലോ (Heylen 1993:5).

വിവർത്തനമെന്നത് അതിരുകളും സ്വഭാവങ്ങളും എക്കാലത്തേക്കുമായി നിർണയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള പ്രക്രിയയല്ല. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും നിശ്ചിതസാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ ബന്ധങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു വിവർത്തനത്തിന്റെ

സ്വഭാവം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വിവർത്തനം, വ്യാഖ്യാനം, പുനഃസൃഷ്ടി ഇവ പലപ്പോഴും ഇടകലരുന്നു. ഒരു കൃതിതന്നെ ഒരു ഭാഷയിലേക്കു വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായാണു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുക. ഭിന്ന സാഹിത്യസംസ്കാരവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ വിവർത്തനമനുഷ്ഠിക്കുന്ന ധർമവും ഭിന്നമായിരിക്കും.

നിശ്ചിതസ്വരൂപമുള്ള നിശ്ചലസത്തയായല്ല സംസ്കാരം നിലനിൽക്കുന്നത്. അനേകമുഖങ്ങളുള്ളതും ചലനാത്മകവുമായ ബന്ധസംഹിതയാണത്. ഒരു സാഹിത്യവ്യവസ്ഥയക്ക് ഉള്ളിൽത്തന്നെ വിവിധ ഉപസംസ്കാരങ്ങളുടെ സംഘർഷമുണ്ടായെന്നുവരാം. വിവർത്തനം ഇവയിലേതെങ്കിലുമൊന്നിന്റെ ഉന്നമനത്തിനോ തമസ്കരണത്തിനോ വഴിയൊരുക്കാം.

മൂലഭാഷയുടെയും ലക്ഷ്യഭാഷയുടെയും രണ്ടു സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ നിൽക്കുന്ന വിവർത്തകർ മൂന്നുതരത്തിൽ വിവർത്തനം നടത്തുമെന്നു റോമി ഹെലൻ (Heylen 1993:23).

1. മൂലകൃതിയുടെ തനതായ സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾ അതേ അപരിചിതത്വത്തോടെ ലക്ഷ്യകൃതിയിൽ നിലനിർത്തുക. ഈ വിവർത്തനങ്ങൾ പലപ്പോഴും ലക്ഷ്യസാഹിത്യവുമായി ലയിച്ചുചേരാതെ വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു.

2. ഇരു സംസ്കാരങ്ങൾക്കും തമ്മിൽ ഒത്തുതീർപ്പു മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന വിവർത്തനങ്ങൾ. ഇരുസംസ്കാരങ്ങൾക്കും പൊതുവായ ഘടകങ്ങൾ നിലനിർത്തിയും അല്ലാത്തവ മാറ്റിപ്പണിതുമൊക്കെ വായനയിലെ തടസ്സങ്ങൾ ഒഴിവാക്കുന്നു. ഇത്തരം വിവർത്തനങ്ങൾക്കു ലക്ഷ്യഭാഷാസംസ്കൃതിയിൽ പലപ്പോഴും നിയാമകസ്ഥാനം ലഭിക്കാറുണ്ട്. ഭൂരിപക്ഷം വിവർത്തനങ്ങളും ഈ വിഭാഗത്തിലാണു പെടുക.

3. മൂലകൃതിയുടെ സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥ പൂർണമായി മാറ്റിമറിച്ചു വിവർത്തനം ലക്ഷ്യഭാഷാസംസ്കൃതിയുടെ വരുതിയിലാക്കുക. ഇത്തരം വിവർത്തനങ്ങൾ ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തോടു പൂർണമായും ഇണങ്ങിനിൽക്കും. ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിലെ വിവർത്തനധാരണകൾ മാറുന്നതിനനുസരിച്ച് അവ നല്ല വിവർത്തനങ്ങളായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയോ ചീത്ത വിവർത്തനങ്ങളായി നിരാകരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യും. ഇത്തരം വിവർത്തനങ്ങളാണു പാരായണക്ഷമതയ്ക്കു മുൻതൂക്കം നൽകുന്നത്.

വിവർത്തനത്തിൽ സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന വിവിധരീതികൾ സാന്റർ ഹെർവേ, ഇയാൻ ഹിഗ്ഗിൻസ് എന്നിവർ ഇങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു (Hervay, Higgins 1992:28).

- → Exoticism
- → Cultural borrowing
- → Calque
- → Communicative translation
- → Cultural transplantation

1. മൂലകൃതിയുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ വൈദേശികത്വം പൂർണമായും നിലനിർത്തുന്നു.
2. മൂലകൃതിയിൽനിന്നു തിരഞ്ഞെടുത്ത ചില സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾ ലക്ഷ്യഭാഷയിൽ അതേപടി ഉപയോഗിക്കുന്നു.
3. മൂലകൃതിയുടെ സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾ ലക്ഷ്യഭാഷയിലൂടെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു.
4. മൂലകൃതിയുടെ സംസ്കാരത്തിനു സമാനമായ ലക്ഷ്യഭാഷാസൂചകങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നു.
5. മൂലകൃതിയുടെ സംസ്കാരം പൂർണമായും ലക്ഷ്യസംസ്കാരത്തിലേക്കു മാറ്റുന്നു.

സ്രോതസംസ്കാരത്തിനു സമ്പൂർണാധിപത്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടുള്ള വിവർത്തനവും ലക്ഷ്യസംസ്കാരത്തിനു പൂർണമായും വിധേയമാകുന്ന വിവർത്തനവും സംസ്കാരവിവർത്തനത്തിന്റെ വിരുദ്ധധ്രുവങ്ങളിൽ നിലകൊള്ളുന്നു.

തുല്യത, സമമൂല്യത ഇവ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി വിവർത്തനത്തെ മൂലവുമായി താരതമ്യം ചെയ്തു നല്ലത്, ചീത്ത എന്നു വ്യവഹരിക്കുന്ന പരമ്പരാഗതരീതി സാഹിത്യവിവർത്തനങ്ങളുടെ പഠനത്തിന് ഉതകുന്നതല്ല എന്നു പുതിയ വിവർത്തനചിന്തകർ പറയുന്നു. വിവർത്തനം സമൂഹത്തോടും സംസ്കാരത്തോടും ഗാഢമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രവൃത്തിയായതിനാൽ അതിന്റെ വിശദീകരണത്തിനും പഠനത്തിനും ചരിത്രം, സമൂഹം, സംസ്കാരം ഇവയോടു ബന്ധപ്പെട്ട കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വേണം. ഒരു സാഹിത്യത്തിനുള്ളിലെ വിവർത്തനങ്ങളെ പ്രത്യേകവ്യവസ്ഥയായിക്കണ്ടു സാഹിത്യചരിത്രത്തിലും സംസ്കാരചരിത്രത്തിലും അവ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നു വിശദീകരിക്കാൻ വിവർത്തനപഠനങ്ങൾക്കു കഴിയണം. വിവർത്തനങ്ങളുടെ പ്രചാരം, സ്വീകാര്യത, മൂല്യനിർണയം ഇവയൊക്കെ അതതു സാംസ്കാരികസാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു രൂപപ്പെടുന്നതാണ്. മുൻകൂട്ടി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട കൃത്യമായ മാനദണ്ഡം അതിനില്ല.

ഭാഷാശാസ്ത്രപരവും വ്യാഖ്യാനാത്മകവുമായ സാഹിത്യസങ്കല്പങ്ങൾക്കു പരിമിതിയുണ്ട്. ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിന്റെ വികാസത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങളുടെ പങ്കിനെക്കുറിച്ചു വേണ്ടത്ര ഉൾക്കാഴ്ച നൽകാൻ ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പര്യാപ്തമല്ല. തുല്യതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല ഇന്നു വിവർത്തനങ്ങൾ വിലയിരുത്തേണ്ടത്, വ്യതിയാനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. വിവർത്തനങ്ങൾ ലക്ഷ്യസാഹിത്യത്തിൽ എങ്ങനെയൊക്കെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്ന് അപഗ്രഥിക്കാൻ സംസ്കാരാധിഷ്ഠിതമായ അന്വേഷണങ്ങൾ തന്നെ വേണം. ഫ്രഞ്ചുഭാഷയിലെ ആറു ഹാംലറ്റുകൾ അപഗ്രഥിച്ചതിനുശേഷം റോമി ഹെലൻ സാഹിത്യവിവർത്തനപഠനം സംബന്ധിച്ച പരമ്പരാഗതസമീപനങ്ങൾ പൂർണമായും മാറ്റേണ്ടതുണ്ടെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സംസ്കാരപഠനങ്ങളുടെ വികാസത്തോടെയേ സാഹിത്യപഠനത്തിനു സംസ്കാരോന്മുഖമായ ദിശാബോധം ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ. വിവർത്തനപാരമ്പര്യം, വിവർത്തനചിന്തകളുടെ വികാസം ഇവയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം സംസ്കാരപഠനത്തിനു പ്രധാന മുതൽക്കൂട്ടാവുകയും ചെയ്യും[10].

കോളണിയനന്തര സിദ്ധാന്തങ്ങൾ

സംസ്കാരോന്മുഖമായുണ്ടായ ഈ ദിശാവ്യതിയാനം വിവിധവിജ്ഞാനശാഖകൾക്കു വിവർത്തനചിന്തയിലേക്കു പ്രവേശിക്കാൻ വഴി തുറന്നു. കോളണിയനന്തരസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, ഫെമിനിസ്റ്റുസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, അപനിർമാണം പോലെയുള്ള നവീനസാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ എന്നിവ ഇന്നത്തെ വിവർത്തനപഠനങ്ങളെ ആഴവും പരപ്പുമുള്ളതാക്കുന്നു.

അച്ചടിവിദ്യ വികസിച്ചതോടെ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് എന്നും കൃതിയുടെ ഉടമസ്ഥൻ എന്നുമുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾ വേരുറച്ചു. കർത്താവിന്റെ സ്വന്തം കൃതി, യഥാർഥകൃതി, അംഗീകൃതവിവർത്തനം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങൾ കോളണീകരണത്തോടൊപ്പം വിവിധരാജ്യങ്ങളിലേക്കു വ്യാപിച്ചു. വിവർത്തനചരിത്രത്തിൽ നടന്ന ഗവേഷണങ്ങൾ മൂലകൃതിക്കു വിവർത്തനത്തെക്കാൾ ഉയർന്ന സ്ഥാനം നൽകുന്ന പ്രതിഭാസം സമീപകാലത്തുമാത്രം ഉളവായതാണെന്നു തെളിയിച്ചു. മധ്യകാല എഴുത്തുകാർക്കോ വിവർത്തകർക്കോ ഇത്തരത്തിലൊരു മായക്കാഴ്ച ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അച്ചടിയുടെയും സാക്ഷരതയുടെയും വ്യാപനത്തോടെയാണു രചയിതാവിനെ കൃതിയുടെ ഉടമസ്ഥനാക്കുന്ന ശീലമുണ്ടായത്. പകർപ്പവകാശവും ഉടമസ്ഥതയുമുള്ള എഴുത്തുകാർ എന്ന ചിത്രം ഉറച്ചതോടെയാണു വിവർത്തകർ ആശ്രിതജീവികളായിമാറിയത്. കോളണീകരണത്തോടുകൂടിയാണ് ഈ പരിവർത്തനമുണ്ടായത്.

പാശ്ചാത്യർക്കു ബൈബിൾതർജമയായിരുന്നു തർജമയുടെ മാനദണ്ഡം. ബൈബിൾതർജമയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യകൃതികളുടെ തർജമയെ കണ്ടുതുടങ്ങിയപ്പോൾ കൃത്യത, ആധികാരികത, വിശ്വസ്തത തുടങ്ങിയ വ്യവഹാരങ്ങൾ വിവർത്തനവിചാരങ്ങളിലേക്കു കടന്നുവന്നു.

നരഭോജനമാകുന്ന വിവർത്തനം

കോളണീകരണത്തോടെ വേരുറച്ച സാഹിത്യസങ്കല്പങ്ങളും അവയിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന അധികാരരാഷ്ട്രീയവും ഇന്നു നിശിതമായി വിചാരണ ചെയ്യപ്പെടുന്നു. യൂറോകേന്ദ്രിതമൂല്യവ്യവസ്ഥ പലമട്ടിൽ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടുതുടങ്ങിയപ്പോൾ മൂലകൃതിയുടെ ആധികാരികത എന്ന സങ്കല്പവും തകർന്നു. യൂറോപ്പിനു വെളിയിൽനിന്ന്, 'ഭീകരനരഭോജികളു'ടെ പിന്മുറക്കാരിൽനിന്ന് ആദ്യത്തെ പ്രധാന ആക്രമണമുണ്ടായി.

പോർട്ടുഗീസുകാരനായ ഫാദർ സർദിൻഹ എന്ന കത്തോലിക്കാ പുരോഹിതനെ ബ്രസീലിലെ 'ടുപിനംബ' എന്ന ഗോത്രജനത തങ്ങളുടെ ഉത്സവ സമയത്തു ഭക്ഷണമാക്കിക്കളഞ്ഞു. 1554-ൽ ആണു സംഭവം. നരഭോജനം ഏറ്റവും വലിയ ഹീനകൃത്യമാണെന്നമട്ടിൽ പോർട്ടുഗലിലും സ്പെയിനിലും സംഭവം വലിയ കോളിളക്കമുണ്ടാക്കി. യൂറോപ്പുകാരനായ ക്രിസ്ത്യാനിയോടു ചെയ്യാവുന്ന ഏറ്റവും വലിയ കുറ്റകൃത്യമായിട്ടാണു ബ്രസീലിനു വെളിയിലുള്ളവരെല്ലാം ഈ സംഭവം വീക്ഷിച്ചത്. പക്ഷേ ടുപിനംബക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ ഭക്ഷിക്കൽ പുരോഹിതനോട് അവർക്കുള്ള അങ്ങേയറ്റത്തെ ആദരവിന്റെ പ്രകടനമായിരുന്നു. ക്രിസ്തുവിന്റെ രക്തമാംസങ്ങൾ ഭക്ഷിക്കുക എന്ന പ്രതീകാത്മക ചടങ്ങിനെ ഇത്തരത്തിലാവാം അവർ മനസ്സിലാക്കിയത്. ശത്രുക്കളെയും മുതിർന്നവരെയും ബലവാന്മാരെയും ഭക്ഷിക്കുക എന്നത് അവരുടെ ശക്തികൾ ആർജിക്കാനായുള്ള മാർഗമായാണ് ഈ സമൂഹം കരുതുന്നത്.

ഫാദർ സർദിൻഹയെ നരഭോജികൾ ഭക്ഷിച്ച് 374 വർഷത്തിനുശേഷം 1928-ൽ ബ്രസീലിൽ പുറത്തുവന്ന ഓസ്വാൾഡ് ഡി ആന്ദ്രേദിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ('നരഭോജനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മാനിഫെസ്റ്റോ'- Manifesto Anthropofago) നരഭോജനം എന്ന രൂപകം സജീവമായി ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടു. ബ്രസീലിലെ കോളണിയനന്തരവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രധാന ഊർജകേന്ദ്രമായി നരഭോജനമെന്ന രൂപകം മാറി. യൂറോപ്പിനെ ഭക്ഷിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ കോളണികൾക്കു തങ്ങളുടെ മേൽ ആരോപിതമായിരിക്കുന്ന അപകൃഷ്ടതകൾ പുറത്തുകളയാനാവൂ. യൂറോപ്പിന്റെ ശരീരത്തിൽനിന്നു തങ്ങൾക്കുവേണ്ട പോഷകാംശങ്ങൾ ബ്രസീലിന്റെ ശരീരം സ്വീകരിക്കുകയും അനാവശ്യമായവ പുറന്തള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ഭക്ഷിക്കൽ ഒരേ സമയം യൂറോപ്പിന്റെ നിയമങ്ങൾ നിഷേധിക്കുന്നതും നന്മകൾ സ്വാംശീകരിക്കുന്നതുമാണ്. ബ്രസീലിലെ ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഓസ്വാൾഡ് ഡി ആന്ദ്രേദിന്റെ *കാനിബാളിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോ* പ്രസിദ്ധീകൃതമാകുന്നത്. 1920-ൽ നരഭോജനം എന്ന ആശയം വാക്കുകൾകൊണ്ടുള്ള വെറും പ്രതിരോധം എന്ന നിലയ്ക്കായിരുന്നെങ്കിൽ 1960-70 ആയപ്പൊഴേക്കും അതു കോളണിയനന്തരബ്രസീലിന്റെ സംസ്കാരത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പ്രധാനരൂപകവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും ആയിത്തീർന്നു[11]. ഈ രൂപകം യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരവും ബ്രസീലിയൻ സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള അധികാരബന്ധങ്ങൾ തകിടം മറിക്കുന്നു. ബ്രസീലിലെ എഴുത്തുകാർ അനുകർത്താക്കളല്ല- യൂറോപ്യൻ കൃതികൾ ഭക്ഷിക്കാൻതക്ക കരുത്തുള്ളവരാണ്. യൂറോപ്പിൽനിന്നു പോഷകാംശങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചു വിവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അവർ പുതിയതൊന്നു സൃഷ്ടിക്കുകയാണ്.

നരഭോജനം എന്ന ആശയം ബ്രസീലിൽ കോളണിനയന്തരവിവർത്തന സമീപനങ്ങളിലേക്കു കൊണ്ടുവന്നതു ഹാരോൾഡ് ഡി കാമ്പോസ്, അഗസ്റ്റോ കാമ്പോസ് എന്നീ സഹോദരരാണ്. ബ്രസീലിലെ പ്രമുഖകവികളും വിവർത്തകരുമാണിവർ. യൂറോപ്പുമായുള്ള ബന്ധം പുനർനിർവചിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഇവർ 'യഥാർഥകൃതി' (original text) ആയ യൂറോപ്പിന്റെ വിവർത്തനങ്ങളാണു കോളണികൾ എന്ന ധാരണയുടെ രൂപകങ്ങൾ തകർക്കാനാണു ശ്രദ്ധവച്ചത്. വിവർത്തനം മൂലത്തെക്കാൾ താഴെയാണ് എന്നാണല്ലോ പരമ്പരാഗത ധാരണ. കോളണികൾക്കും വിവർത്തനങ്ങളുടെ കീഴായ്മകളെല്ലാം ബാധകമായി. പകർപ്പ്, വിവർത്തനം തുടങ്ങിയ ഉപമകളിലടങ്ങിയ അധിക്ഷേപമനോഭാവത്തെ മുൻകോളണികൾക്കു മറികടക്കേണ്ടതുണ്ട്. സ്വന്തം സംസ്കാരം ഉറപ്പിക്കുകയും യൂറോപ്പിന്റെ നന്മകൾ സ്വാംശീകരിക്കുകയും വേണം. ഇവിടെയാണു നരഭോജനത്തിന്റെ പ്രസക്തി. കോളണികൾ യൂറോപ്പിനെ ഭക്ഷിച്ചു തങ്ങൾക്കാവശ്യമുള്ള പോഷകാംശങ്ങൾ നേടുന്നു, ശേഷമുള്ളവ വിസർജിക്കുന്നു.

തർജമ മറ്റൊരാളിൽ നിന്നു രക്തം സ്വീകരിച്ചു ആരോഗ്യം വീണ്ടെടുക്കുന്നതുപോലെയാണെന്നു ഹാരോൾഡ് കാമ്പോസ്.[12] നേരത്തേതന്നെ നിലവിലുള്ള യഥാർഥകൃതി എന്ന സങ്കല്പത്തെ കാമ്പോസ് സഹോദരർ നിഷേധിച്ചു. വിവർത്തനത്തെ പരിധികൾക്കപ്പുറത്തേക്കുള്ള അതിക്രമിച്ചുകയറലായി ഇവർ ചിത്രീകരിച്ചു. വിവർത്തനം സംബന്ധിച്ച യൂറോപ്യൻ പദാവലികളും സങ്കല്പങ്ങളും എല്ലാം നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണു നരഭോജനം എന്ന വിവർത്തനസമീപനം അവർ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. അധീശരാഷ്ട്രത്തെ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതോടെ കോളണികൾ അതിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽനിന്നും വിമുക്തമാവുകയാണ്. ഭക്ഷിക്കുകയും ദഹിക്കുകയും ശരീരത്തിന് ആവശ്യമുള്ളതു സ്വാംശീകരിക്കുകയും ശേഷമുള്ളതു വിസർജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനു സമാനമാണിത്. നരഭോജനം ഹീനകൃത്യം എന്ന യൂറോപ്യൻ കാഴ്ചപ്പാടല്ല ഇവിടെ വേണ്ടത്. സ്നേഹംകൊണ്ട്, ആദരവുകൊണ്ട് ഭക്ഷിക്കുന്നു എന്ന അർഥമാണ്. വിവർത്തനമെന്നത് ഒരു ശക്തിയാർജിക്കലാണ്, സാഹിത്യകൃതികളുടെ അതിജീവനതന്ത്രമാണ്.

വിശ്വസ്തം, സ്വതന്ത്രം എന്നുള്ള പരമ്പരാഗതസമീപനങ്ങളിൽനിന്നും വിവർത്തനങ്ങളിൽ നഷ്ടപ്പെടുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിലാപങ്ങളിൽനിന്നും കുതറിമാറി, വിവർത്തനത്തെ ആഹ്ളാദകരമായ ശക്തിനേടുന്ന പ്രക്രിയയായി വിശ

ദീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതാണ് കാമ്പോസ് സഹോദരരുടെ നേട്ടം. രക്തപങ്കില മായ ശാരീരികപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ വിവർത്തനം വിശദീകരിക്കുന്ന ബ്രസീ ലിലെ പഠനങ്ങൾ സൗമ്യകോമളപദാവലികളാൽ ദാസ്യവൃത്തിയായി വിവർത്ത നത്തെ കാണുന്നരീതിയിൽനിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു[13].

ഹാരോൾഡ് കാമ്പോസ് വിവർത്തനപ്രക്രിയ പല വാക്കുകളുപയോഗിച്ചു വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. verse making, reinvention, a project of recreation, translumination, transparadisation, trans- textualisation, transcreation, transluciferation, transhelenization, poetic reorchestration, reimajination- കവിതകൾ, ക്ളാസിക്കുകൾ, ബൈബിൾ തുടങ്ങിയ കൃതികൾക്കു താൻ നിർവ ഹിച്ച വിവർത്തനങ്ങളെ ഈ പേരുകൾകൊണ്ടാണു കാമ്പോസ് നിർദേശിക്കു ന്നത് (Bassnet, Trivedi 1999: 96).

ഗെയ്ഥെയുടെ ഫൗസ്റ്റ് വിവർത്തനത്തിനു ഹാരോൾഡ് കാമ്പോസ് നൽകിയ പേര് 'God and the devil in Goethe's Foust' എന്നായിരുന്നു (1979). സാത്താനും ദൈവവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം വിവർത്തകനും മൂലഗ്രന്ഥകാരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെയും ഈ തലക്കെട്ടു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ബ്രസീലിലെ വായനക്കാർക്ക് ഈ തലക്കെട്ടു വളരെ പരിചിതമായ സിനിമയുടെ പേര് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നതാണ്- 'God and the devil in the Land of the Sun' യക്ഷി രക്തമൂറ്റിക്കുടിക്കുന്നതുപോലെയാണു തന്റെ തർജമയെന്നു പറയുന്ന കാമ്പോസിന്റെ നരഭോജനം എന്ന രക്തരൂഷിതരൂ പകം കോളണിയനന്തരവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രധാനഭൂമികയാണ്. മൂല സംസ്കൃതിയിൽ ലക്ഷ്യസംസ്കൃതി നടത്തുന്ന ചില ഇടപെടലുകൾ ഈ ഫൗസ്റ്റ് വിവർത്തനത്തിന്റെ തലക്കെട്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പുസ്തകത്തിന്റെ പുറംചട്ടയിൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ സ്ഥാനത്തു വിവർത്തകന്റെ പേരാണു കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ പുസ്തകത്തിന്റെ കർതൃത്വത്തെത്തന്നെ പ്രശ്ന വത്കരിക്കുന്നു. കാമ്പോസിന്റെ കയ്യൊപ്പു കവർപേജിലും ഗെയ്ഥെയുടെ കയ്യൊപ്പു മൂന്നാം പേജിലുമാണ്. ഗ്രന്ഥകാരന്റെ കൃതികളുടെ പട്ടിക കൊടു ക്കുന്ന പരമ്പരാഗതസ്ഥാനത്തു കാമ്പോസിന്റെ കൃതികളുടെ പട്ടികയാണ്, ഗെയ്ഥെയുടെയല്ല. വിവർത്തകന് ഉടമസ്ഥാവകാശമുള്ള ഉല്പന്നം എന്നു കണ്ടാലറിയാവുന്ന തരത്തിലാണു ഗ്രന്ഥസംവിധാനംതന്നെ[14].

ഇത്തരത്തിലുള്ള നവീനവിവർത്തനസമീപനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ലോകമെമ്പാടും ഇന്നു കോളണിഘട്ടത്തിൽ നടന്ന വിവർത്തനങ്ങളുടെ പുനർവായന നടക്കുന്നു. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അറബിയിൽനിന്നും ഭാരതീയഭാഷകളിൽനിന്നും ഇംഗ്ളീഷിലേക്കുള്ള വിവർത്തനങ്ങൾ ധാരാളമായി നടന്നിരുന്നു. പലവിധത്തിൽ എഡിറ്റുചെയ്തും നരവംശശാസ്ത്രപരമായ അടി ക്കുറിപ്പുകൾ ചേർത്തുമാണ് അവ ഇംഗ്ളീഷിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. അവതര

ണത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ വഴി മൂലകൃതിയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും അധമാവസ്ഥയും കൃതി സ്വീകരിക്കുന്ന ലക്ഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉദാരതയും ഉന്നതിയും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ റുബായിയാത്ത് ഇംഗ്ളീഷിലേക്കുവിവർത്തനം ചെയ്ത എഡ്വേഡ് ഫിറ്റ്സ്ജെറാൾഡ് പേർഷ്യൻകവിതയുടെ കലാശൂന്യതയെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ളീഷി ലേക്കു തർജമചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമാണു പേർഷ്യക്കാരുടെ കവിത കല യായി മാറുന്നത്[15]. വിവർത്തനം പ്രശസ്തമായെങ്കിലും ലക്ഷ്യസംസ്കാര ത്തിന്റെ ഉന്നതാവസ്ഥയാണു വിവർത്തനമാനദണ്ഡമെന്നു സ്പഷ്ടം.

യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലേക്കു പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നടന്ന വിവർത്തനങ്ങൾ മറ്റു ഭാഷകളിലെ എഴുത്തുകാരുടെ കലാപരമായ ഔന്നത്യ ങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടതോടൊപ്പം യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ അധീശത്വം ഉറ പ്പിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നാണു മുൻകോളണികളിൽ ഇന്നുനടക്കുന്ന തർജമ പഠനങ്ങൾ പറയുന്നത്. വിവർത്തനവും കോളണീകരണവും കൈകോർത്തു പിടിച്ചാണു ലോകപര്യടനത്തിനിറങ്ങിയതെന്ന വസ്തുത ഇന്ന് അംഗീകൃത മായിരിക്കുന്നു.

സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തനം- ഷെറി സൈമൺ

വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ മേഖലയിൽ സാംസ്കാരികഘടകങ്ങൾക്കു കൈവന്ന പ്രാധാന്യമാണു ഫെമിനിസ്റ്റാശയങ്ങളുടെ പ്രവേശനത്തിനു വഴിയൊ രുക്കിയത്. ഭാഷയിലും സമൂഹത്തിലും സാംസ്കാരികസ്വത്വം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശക്തമായ ഉപാധി എന്ന നിലയ്ക്കാണു ഫെമിനിസ്റ്റാശയങ്ങൾ ഇവിടെ പരിഗ ണിക്കുന്നത്. ഭാഷയിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരികസ്വത്വം, ലിംഗപരമായ സ്വത്വം, കർതൃത്വം എന്നിവയെക്കുറിച്ചു ഗാഢമായ അന്വേഷണത്തിലേർപ്പെട്ട സ്ത്രീപക്ഷചിന്ത വിവർത്തനപ്രക്രിയയിലും വിവർത്തനപഠനങ്ങളിലും ഉണ്ടാ ക്കിയ ചലനങ്ങൾ ഷെറി സൈമൺ വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട് (Simon 1996).

മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവും തമ്മിൽ കല്പിക്കുന്ന ഉച്ചനീചത്വബന്ധം, വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന ലിംഗഭേ ദം, വിവർത്തനങ്ങൾക്ക് അവശ്യം വേണ്ടത് എന്നു പരമ്പരാഗതമായി പറഞ്ഞു പോരുന്ന 'വിശ്വസ്തത'[16] എന്നിവ ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്ത ചോദ്യം ചെയ്തു. ചുരു ക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഫെമിനിസ്റ്റാശയങ്ങൾ വിവർത്തനമേഖലയിൽ ഉന്നയിച്ച പ്രാഥമി കചോദ്യങ്ങൾ ഇവയാണ്.

1. സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവും ലിംഗപരവുമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഭാഷയിൽ എങ്ങനെയാണ് ആവിഷ്കൃതമായിരിക്കുന്നത്? എങ്ങനെയാണ് ഈ വ്യത്യാ സങ്ങൾ ഒരുഭാഷയിൽനിന്നു മറ്റൊരുഭാഷയിലേക്കു പകർത്തുന്നത്?

2. മൂലം X വിവർത്തനം, പുരുഷൻ X സ്ത്രീ എന്നീ വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഉച്ച നീചത്വശ്രേണിയിൽ വിവർത്തകരിൽനിന്നും സ്ത്രീകളിൽനിന്നും എന്തു തരത്തിലുള്ള വിശ്വസ്തതയാണു പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത്?

അക്ഷരലോകത്ത് എത്തിപ്പെടുന്നതിനു പൊതുവെ പലതടസ്സങ്ങളും എല്ലാക്കാലത്തും സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും വിവർത്തനം പല പ്പോഴും അവരുടെ സർഗാത്മകതയുടെ പ്രകാശനോപാധിയായിരുന്നു. സംവേദനത്തിന്റെ പുതിയ ലോകങ്ങൾ തുറക്കാൻ സ്ത്രീകൾ വിവർത്തനങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയത്, പുതിയ കർതൃത്വങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ സ്ത്രീവിവർത്തകർ എത്രത്തോളം വിജയിച്ചു, തങ്ങളുടെ കാലത്തെ ധൈഷണിക രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിൽ സ്ത്രീവിവർത്തകർ ഏതുതരത്തിലുള്ള ഇടപെടലുകളാണു നടത്തിയത് തുടങ്ങിയ അന്വേഷണങ്ങൾ സ്തീപക്ഷവിവർത്തനചിന്തകരുടെ സജീവപരിഗണനയിലുണ്ട്.

വിവർത്തനങ്ങൾ വിശദീകരിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്ന ഭാഷയുടെ ലിംഗഭേദവും അധികാരശ്രേണീസൂചനകളും ഫെമിനിസ്റ്റപഗ്രഥനത്തിനു വിധേയമായി. മൂലഗ്രന്ഥകാരൻ ജന്മിയും വിവർത്തകൻ ഒരു കുടികിടപ്പുകാരനും എന്ന മട്ടിലാണു നിരവധി വിവർത്തനവിശദീകരണങ്ങൾ. ലൈംഗികസൂചനകൾ നിറഞ്ഞതാണു വിവർത്തനപ്രക്രിയ വിശദീകരിക്കുന്ന ഭാഷ എന്നും വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടു. വിവർത്തനസംബന്ധിയായ ഉപമകളും രൂപകങ്ങളും മൂലകൃതിയെയും വിവർത്തനത്തെയും കൃത്യമായ ഉച്ചനീചത്വശ്രേണിയിൽ കുരുക്കിയിട്ടു. ഷെറി സൈമൺ ഉദ്ധരിക്കുന്ന ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ:

'Because they are necessarily 'defective' all translations are reputed females.' - John Florio.

'Translator occupies a (culturally speaking) Female position.' -Nord Ward Jouve.

വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതൊരുചർച്ചയിലും ലോകമെമ്പാടും നിരന്തരമായി ഉദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നതാണ് ഫ്രഞ്ചുകാരനായ മെനേഴിന്റെ ഉപമ: വിവർത്തനങ്ങൾ സ്ത്രീകളെപ്പോലെയാണ്, സുന്ദരിയെങ്കിൽ വിശ്വസ്തയായിരിക്കില്ല, വിശ്വസ്തയെങ്കിൽ സുന്ദരിയായിരിക്കില്ല[17]. വിശ്വസ്തതയും സൗന്ദര്യവും വിവർത്തനങ്ങളിലും സ്ത്രീകളിലും ഒത്തുപോകയില്ല എന്ന് വിവക്ഷ. വിവാഹവും വിവർത്തനവും– രണ്ടും കരാറുകളായതിനാൽ രണ്ടിടത്തും പ്രശ്നം ചാരിത്ര്യത്തോടു ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്നു പ്രമുഖ ഫെമിനിസ്റ്റുചിന്തകയായ ബാർബറാ ജോൺസൺ.

വിവർത്തകരും സ്ത്രീകളും ചരിത്രപരമായിത്തന്നെ ദുർബലവിഭാഗമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. വിവർത്തകർ മൂലഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ വേലക്കാരോ

കീഴാളരോ ആണ്. മറ്റൊരുതരത്തിൽ മൂലകൃതിയെയും വിവർത്തനത്തെയും യഥാക്രമം ഉല്പാദകനായ പുരുഷനോടും ഉല്പന്നമായ സ്ത്രീയോടും സാദൃശ്യപ്പെടുത്തി.

ഇങ്ങനെ സ്ത്രീകളും വിവർത്തകരും സമൂഹത്തിന്റെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും താഴ്ന്നപടിയിലേക്കു തള്ളപ്പെടാനിടയാക്കിയ സങ്കീർണമായ സങ്കല്പങ്ങളും മൂല്യവ്യവസ്ഥകളും തിരിച്ചറിഞ്ഞു വിമർശിക്കുന്നതാണു ഫെമിനിസ്റ്റു വിവർത്തനസിദ്ധാന്തം. സ്ത്രീവിവർത്തകരുടെ സ്ത്രീപക്ഷ വൈകാരികാഭിമുഖ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണു വിവർത്തനത്തിലെ സ്ത്രീപക്ഷചിന്തകൾ ആദ്യം ഉയർന്നുവന്നത്. തങ്ങൾ ബന്ധപ്പെടുന്ന കൃതികളോടും അതുവഴി അവയുടെ കർത്താക്കളോടും വിവർത്തകരായ സ്ത്രീകൾ കടുത്ത രാഗദ്വേഷങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ രചനകൾ സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരുടെ രചനകൾ പുരുഷന്മാരും വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതാണു നല്ലതെന്ന നിർദേശം ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രവർത്തകർ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്: പ്രായോഗികമല്ലെങ്കിലും. എഴുത്തുകാരിയുടെ കൃതി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന വിവർത്തകയും എഴുത്തുകാരന്റെ കൃതി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന വിവർത്തകനും ഒരേ തരത്തിലുള്ള അധികാരവ്യവസ്ഥകളിലാണു പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അപ്പോൾ വിവർത്തനത്തിലൂടെ സാധ്യമാവേണ്ട ലിംഗപരമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളുടെ തകിടംമറിച്ചിൽ സംഭവിക്കുകയില്ല.

കൃതിയുടെ അർഥത്തെ ഒരു ഭാഷയിൽനിന്നെടുത്ത് മറ്റൊരുഭാഷയിൽ സ്ഥാപിക്കുന്ന പ്രവൃത്തിയായാണു വിവർത്തനത്തെ കണ്ടിരുന്നത്. ഇപ്രകാരം മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവും രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളിൽ നിൽക്കുന്ന വസ്തുക്കളായി മാറുന്നു. സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥകൾക്കു വിധേയമായി വർത്തിക്കുന്ന ചലനാത്മകപ്രവൃത്തിയായി വിവർത്തനത്തെ കാണുന്ന പുതിയ സമീപനം മൂലത്തെയും വിവർത്തനത്തെയും ഒരേ ചങ്ങലയിലെ രണ്ടു കണ്ണികളായാണു കാണുന്നത്. വിവർത്തനത്തിലെ സമമൂല്യത എന്നത് മൂലകൃതിയും വിവർത്തനവും രണ്ടു തട്ടിൽവച്ചു തൂക്കിനോക്കി നിർണയിക്കാവുന്ന വസ്തുതയല്ല. മറ്റു രചനാരീതികളെപ്പോലെതന്നെ അർഥസൃഷ്ടി നടത്തുന്ന മാർഗമായാണ് വിവർത്തനത്തെയും കാണേണ്ടത്. എന്താണ് അർഥം എന്നു നിർണയിക്കുന്നതിൽ വിവർത്തക പ്രധാനപങ്കുവഹിക്കുന്നു. അതുപകർത്തേണ്ട ഉത്തരവാദിത്വവും മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഫെമിനിസ്റ്റ് വിവർത്തനം ഇടപെടുന്ന മറ്റൊരു മേഖലയാണ് ആധികാരികത (Authority). വിവർത്തനത്തിൽ തുല്യത എന്നൊന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ തുല്യതയുടെ ആ മാന്ത്രിക മുഹൂർത്തം എത്തിയെന്ന് ആരാണ് നിർണയിക്കുന്നത്?

ഫെമിനിസ്റ്റ് വിവർത്തക അർഥസൃഷ്ടിയിൽ തന്റെ പങ്കാളിത്തം ഉറപ്പാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. സൈദ്ധാന്തികരചനകളിൽ, മുഖവുരയിൽ, അടിക്കുറിപ്പുകളിൽ ഒക്കെ അർഥത്തിന്റെ സ്ത്രീപക്ഷകാഴ്ചയ്ക്കുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നു[18]. വിവർത്തനം എന്ന പദം തന്നെ ഇന്നു വ്യത്യസ്ത അർഥവിവക്ഷകളോടെയാണ്

ഉപയോഗിക്കുന്നത്. സ്ത്രീകൾ തങ്ങളെത്തന്നെ വിവർത്തനങ്ങളായാണു കാണുന്നത്- പിതൃമേധാവിത്വഘടനയിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട മനുഷ്യജീവികളായിട്ട്. 'I am a translation because I am a woman.'എന്നു സൂസൻ ഹാർവുഡ്. സൽമാൻ റുഷ്ദിയെപ്പോലുള്ള കുടിയേറ്റക്കാർ തങ്ങളെ വർത്തമാനകാലത്തിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട ഭൂതകാലവുമായി ജീവിക്കുന്നവരായി കാണുന്നു.

വിവർത്തനരംഗത്തും വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ രംഗത്തും വർദ്ധിച്ച തോതിലുള്ള സ്ത്രീപങ്കാളിത്തമാണ് ലോകമെമ്പാടും ഇന്നു കാണാൻ കഴിയുന്നത്. വിവർത്തനവ്യതിയാനങ്ങളെ പരമ്പരാഗത വിവർത്തനധാരണ അബദ്ധങ്ങളായി തള്ളിയപ്പോൾ അവയെ ധനാത്മകമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുവാനാണ് സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തകർ ശ്രമിച്ചത്. സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ലോകം ഇന്നും ഒരു പുരുഷമേഖലയായി നിലനിൽക്കുമ്പോൾ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തരംഗത്തെ സ്ത്രീമുന്നേറ്റം ശ്രദ്ധേയമായ പ്രതിഭാസമാണ്; അതിനു സാധാരണയിൽക്കവിഞ്ഞ ചരിത്രപ്രസക്തിയുണ്ട്. ലണ്ടനിൽനിന്നു റൂട്ലെഡ്ജ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന 'Translation Studies' എന്ന വിവർത്തനപഠനപരമ്പരയിൽ പുറത്തുവന്ന പുസ്തകങ്ങളിൽ ഏറെയും സ്ത്രീരചനകളാണെന്ന വസ്തുത കൗതുകകരമാണ്. ഇന്നോളമുള്ള വിവർത്തനസിദ്ധാന്തചരിത്രം സംഗ്രഹിച്ചെഴുതിയ എഡ്വിൻ ജൻസ്ലെർ സൈദ്ധാന്തികരംഗത്തെ ഈ സ്ത്രീമുന്നേറ്റത്തെ പ്രധാന വഴിത്തിരിവായി തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട് (Gentzler 1993:197).

വിവർത്തക എന്ന ഏജൻസിയെപ്പറ്റി വിവർത്തനചിന്തയിൽ ഒരു പുതുധാരണ കൊണ്ടുവരാൻ ഫെമിനിസ്റ്റ് വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു. ചങ്ങലകളില്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല ഈ എജൻസി. സാംസ്കാരികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ നിരവധിവ്യവസ്ഥകൾക്കു വിധേയമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നു തന്നെയാണ് ഈ ഏജൻസി. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ വിവർത്തനത്തിലെ തങ്ങളുടെ 'ഇടപെടൽ' എന്തായിരിക്കണമെന്നു ഫെമിനിസ്റ്റ് വിവർത്തക മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഈ ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണു മൂലവും വിവർത്തനവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അഭിവ്യക്തമാകുന്നതും വിനിമയത്തിന്റെ അളവുകോലുകൾ നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നതും. രാഷ്ട്രാതിർത്തികളെ ഭേദിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു അന്താരാഷ്ട്ര ഫെമിനിസ്റ്റ് സമൂഹമാണ് ഇന്നത്തെ ഫെമിനിസ്റ്റ് വിവർത്തകരുടെ ലക്ഷ്യം.

ഫെമിനിസ്റ്റു സിദ്ധാന്തങ്ങളും വിവർത്തനങ്ങളും സജീവപങ്കാളികളാകുന്ന രണ്ടു മേഖലകളാണു ഫെമിനിസ്റ്റു രചനകളുടെ വിവർത്തനവും ബൈബിൾവിവർത്തനവും. പ്രമുഖ ഫ്രഞ്ചു ഫെമിനിസ്റ്റുകളായ ലൂസി ഇറിഗറെ, ജൂലിയ ക്രിസ്റ്റേവ, ഹെലൻ സിസൂ എന്നിവരുടെ രചനകൾ ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ ലോകത്തേക്കു കൊണ്ടുവന്നപ്പോഴുണ്ടായ പ്രശ്നങ്ങൾ ഷെറി സൈമൺ വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട് (Simon 1996).

ആദ്യകാല ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ ബൈബിളിൽ യാതൊരു താല്പര്യവും പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. ശക്തമായ പുരുഷപക്ഷപാതിത്വങ്ങളോടുകൂടിയ ബൈബിൾ സ്ത്രീകളുടെ നേർക്കുള്ള മർദനോപകരണമായി നൂറ്റാണ്ടുകളായി തുടർന്നുപോന്നതിനാൽ അതിനെ അവഗണിക്കുകയായിരുന്നു അവർ. പക്ഷേ പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയസംസ്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലയെന്ന നിലയ്ക്കു ബൈബിളിനെ നേരിടുകതന്നെ വേണമെന്നു പിൽക്കാല ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ ചിന്തിച്ചു. മതപരവും മതേതരവും ആയ ഫെമിനിസ്റ്റ് പാണ്ഡിത്യം ബൈബിൾ വ്യാഖ്യാനിക്കാനാരംഭിച്ചു. മിഷണറിമാരാണു മതപ്രചരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി വിവിധഭാഷകളിലേക്കു ബൈബിൾ വിവർത്തനം ചെയ്യാൻ മുൻകയ്യെടുത്തത്. ബൈബിൾ കാലാതീതമായ സന്ദേശം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിശുദ്ധഗ്രന്ഥമാണെന്നും ബൈബിൾവിവർത്തനത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമല്ല, സാങ്കേതികം മാത്രമാണെന്നും അവർ കരുതി.

ബൈബിൾവിവർത്തനത്തിന് ഒരുമ്പെട്ട ഫെമിനിസ്റ്റുകൾക്ക് ഒരേ കാഴ്ചപ്പാടല്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. പലപ്പോഴും അവർ തമ്മിൽ കടുത്ത വൈരുധ്യങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. കൃതി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ബൈബിളിന്റെ സ്വഭാവവും സമകാലിക ഭാഷയിലേക്ക് അതിനെ മാറ്റാനുള്ള ബുദ്ധിമുട്ടുകളും പ്രശ്നങ്ങൾ ഗുരുതരമാക്കി. ബൈബിളിനെ പിതൃമേധാവിത്വപരമായ ചട്ടക്കൂടിനു പുറത്തുകൊണ്ടുവരാൻ ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ ശ്രമിക്കുന്നു. അവിടെയും നിരവധി പ്രശ്നങ്ങളുണ്ട്- ഏതു ഫെമിനിസമാണ് ബൈബിൾ വിവർത്തനത്തിൽ ഉപയോഗിക്കേണ്ടത്? 1993ൽ പുറത്തുവന്ന എലിസബത്ത് ഫിയോറെൻസയുടെ 'Searching the Scriptures' എന്ന ഗ്രന്ഥം വിവിധ സമീപനങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഏഷ്യൻ, ആഫ്രിക്കൻ, ലാറ്റിനമേരിക്കൻ, നേറ്റീവമേരിക്കൻ, ലെസ്ബിയൻ അങ്ങനെ ഫെമിനിസത്തിലെതന്നെ നിരവധി വീക്ഷണഭേദങ്ങൾ വർഗപരവും വംശപരവുമായ പ്രശ്നങ്ങൾ ലിംഗഭേദപഠനത്തിൽ(Gender Studies) ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ബോധ്യമാക്കി. ഫെമിനിസ്റ്റ് പാണ്ഡിത്യം വെളുത്ത വർഗക്കാരിയായ മധ്യവർഗസ്ത്രീയുടെ വീക്ഷണങ്ങൾ മാത്രം പ്രതിഫലിപ്പിച്ചാൽപോരാ എന്നു വന്നു. ഫെമിനിസ്റ്റ് ബൈബിൾ രംഗത്തെ ആദ്യകൃതിയായ എലിസബത്ത് ലേഡി സ്റ്റാന്റണിന്റെ 'The Women's Bible' വെളുത്തവർഗക്കാരിയായ യൂറോപ്യൻ-അമേരിക്കൻ സ്ത്രീയുടെ കാഴ്ചപ്പാടു മാത്രമാണ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നതെന്ന വിമർശനമുണ്ടായി. സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെട്ട മതത്തിന്റെ സെക്സിസത്തിനു നേരെ ഉണ്ടായ ശക്തമായ ആക്രമണമായിരുന്നു 'Women's Bible' എങ്കിലും അതു വിഭാഗീയചിന്തയുടെ സംസ്കാരമാണു പ്രകടിപ്പിച്ചതെന്ന വിമർശനമുണ്ടായി. ഫെമിനിസ്റ്റ് ബൈബിൾ വിമർശനത്തിന്റെ മേഖലയിലെ പ്രമുഖയായ സ്റ്റാന്റണിന്റെ വാക്കുകൾ ബൈബിളിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് കാഴ്ചപ്പാടു വ്യക്തമായി സംഗ്രഹിക്കുന്നു[19]. ഇംഗ്ലീഷ് ബൈബിളിലുള്ള സെക്സിസം ഹീബ്രുവിലുണ്ടോ എന്നറിയാൻവേണ്ടി മാത്രം ഹീബ്രു പഠിച്ചു

ബൈബിൾ വ്യാഖ്യാനിച്ച ലൂസി സ്റ്റോൺ സ്ത്രീകളെ രണ്ടാം തരമാക്കുന്നതിനു യാതൊരടിസ്ഥാനവും ബൈബിളിലില്ല എന്നു വ്യക്തമാക്കി.

ഫെമിനിസ്റ്റു വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ബൈബിൾവിവർത്തനത്തിൽ വരുത്തിയ പ്രധാനമാറ്റം ഉല്പത്തിയിലാണ്. ദൈവത്തിന്റെ ആദ്യമനുഷ്യസൃഷ്ടിയായ ആദം എന്ന ഹീബ്രുപദത്തിന്റെ അർഥമാണു പ്രശ്നം. ദൈവം ആദത്തെ ആണായി സൃഷ്ടിച്ചു എന്നും ആണിൽനിന്നു പെണ്ണിനെ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നുമാണു പൊതുധാരണ. ഉല്പത്തിക്കഥയുടെ സമീപകാലപുനർവായനകൾ ആദം എന്ന വാക്കിന്റെ പുല്ലിംഗാർഥത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. സൃഷ്ടിയെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്നു സ്വീകാര്യമായിരിക്കുന്ന ധാരണ ദൈവം മണ്ണുകൊണ്ടു സൃഷ്ടിച്ച ആദ്യജീവി ആണോ പെണ്ണോ അല്ലായിരുന്നുവെന്നാണ് (A creature not yet sexed). മനുഷ്യജീവിക്കു ലിംഗഭേദമുണ്ടായി ആണോ പെണ്ണോ ആയി മാറിയതു പിൽക്കാലത്താണ്. ഈ വ്യാഖ്യാനമനുസരിച്ചുള്ള ബൈബിൾവിവർത്തനങ്ങൾ പിന്നീടുണ്ടായി. മേരി ഫിൽ കൊർസാക്കിന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ ആദം 'groundling ' ആണ്. 'it' എന്നാണു വിവർത്തനത്തിൽ ആദത്തെ പരാമർശിക്കുന്നത്[20]. ലോകമെമ്പാടും വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രീയവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ ചിന്തകൾക്കു പ്രേരണയായതു ബൈബിൾവിവർത്തനമായിരുന്നു. ആ ബൈബിൾവിവർത്തനം തന്നെ ഇന്നു വിപ്ളവകരമായ മാറ്റങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നു.

കാനഡയിലും മറ്റുചില പ്രദേശങ്ങളിലും 1980 മുതൽ ഫെമിനിസ്റ്റുവീക്ഷണത്തിലൂടെ പുനർനിർവചിക്കപ്പെട്ട ലൈംഗികവൃത്തിയുടെ രൂപകങ്ങൾ വിവർത്തനചിന്തയിലേക്കു കടന്നുവന്നു. നിക്കോൾ വാർഡ് ജോവ് എന്ന ഫെമിനിസ്റ്റു വിവർത്തകയുടെ വീക്ഷണത്തിൽ അർഥങ്ങളുടെ അവസാനിക്കാത്ത ഒഴുക്കിലാണു വിവർത്തക (Bassnet 1995:156). വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഴയൊരു ധാരണ മൂലത്തെയും വിവർത്തനത്തെയും ഇരുധ്രുവങ്ങളായി കണ്ടിരുന്നുവെങ്കിൽ ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ ഈ ധ്രുവങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള പരസ്പരം സംക്രമിക്കുന്ന മേഖലയിലാണു ശ്രദ്ധവച്ചത്. ഈ ഇരുധ്രുവങ്ങൾ പുരുഷത്വവും സ്ത്രീത്വവുമായാണു വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ടുപോന്നിരുന്നതെന്നും ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ കണ്ടെത്തുന്നു. ഇരു ധ്രുവങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള സ്ഥലം ഉഭയലൈംഗികത്വമുള്ള മേഖലയായി ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുന്നു. അടുത്തകാലത്തുള്ള പഠനങ്ങൾലെസ്ബിയൻ ലൈംഗികസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നുണ്ട്. നിക്കോൾ ബ്രൊസാർഡിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഒരു പഠനസംഘം ഗ്രന്ഥകാരനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പഴയ നിരൂപണസമ്പ്രദായങ്ങളെയും വായനക്കാരനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പുതിയ സമ്പ്രദായങ്ങളെയും ഒരുപോലെ തള്ളിക്കളയുന്നു. എഴുത്തുകാർക്കോ വായനക്കാർക്കോ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടതില്ല. കാതി മെസേ വായനയും എഴുത്തും ചേർന്നുള്ള സംയുക്തപ്രവർത്തനമായി

വിവർത്തനത്തെ കാണുന്നു[21].

ബ്രസീലിലെ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും ഫെമിനിസ്റ്റുവിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും പൊതുവായുള്ള പ്രത്യേകത അവ വിവർത്തകയുടെ, വിവർത്തകന്റെ പങ്ക് ആഘോഷിക്കുന്നു എന്നതാണ്. വിവർത്തനം എന്ന അതിക്രമത്തിലൂടെ പിതൃമേധാവിത്വഘടനയെയും യൂറോകേന്ദ്രിതഘടനയെയും അട്ടിമറിക്കാൻ ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ശ്രമിക്കുന്നു. പരമപ്രാധാന്യമുള്ള രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം തന്നെയാണിത്. രണ്ടുകൂട്ടരും തങ്ങളുടേതായ മാർഗങ്ങളിലൂടെ പഴയ സാമ്രാജ്യത്വവീക്ഷണങ്ങൾക്കെതിരായ കോളണീകരണാനന്തര വിവർത്തനവീക്ഷണം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു.

സാമ്രാജ്യത്വാനന്തരസാഹിത്യപഠനങ്ങളിൽ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണു വിവർത്തനത്തെയും സാംസ്കാരികസംക്രമണത്തെയും സംബന്ധിച്ച തീവ്രവാദപരമായ ഈ പുതുനിലപാടുകൾ. സാഹിത്യത്തെയും വിവർത്തകരെയും കുറിച്ചുള്ള ഉച്ചനീചത്വസങ്കല്പങ്ങൾ തകിടംമറിക്കുന്നതോടൊപ്പം ലക്ഷ്യസംസ്കൃതിയുടെ പരിസരങ്ങളിലായിരിക്കണം വിവർത്തനപഠനം നടക്കേണ്ടതെന്ന വാദവും ഇവർ മുന്നോട്ടുവച്ചു. ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ ഇവൻ സൊഹറും മറ്റൊരുതരത്തിൽ മൂലകൃതിയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും അപ്രമാദിത്വം ചോദ്യം ചെയ്യുകയും വിവർത്തനപഠനത്തിൽ ലക്ഷ്യസംസ്കൃതിയുടെ പ്രാധാന്യം ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. നിക്കോൾ ബ്രൊസാർഡും സൂസൻ ഹാർവുഡും രണ്ടു സംസ്കാരങ്ങളെയും മൂലത്തെയും വിവർത്തനത്തെയും രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളായിക്കാണുന്ന രീതി എതിർക്കുകയും ഇതിനിടയിലെ ചലനാത്മകമായ ഒരിടത്തെക്കുറിച്ച് അന്വേഷണം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഗായത്രി സ്പിവാക്, ഹോമി ഭാഭ

കോളണിയനന്തരസമീപനവും സ്ത്രീപക്ഷസമീപനവും സമന്വയിപ്പിക്കാൻ വിവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുന്ന ഗായത്രി സ്പിവാക് മൂന്നാം ലോകരാജ്യങ്ങളിലെ സാഹിത്യം കൂടുതലായി ഇംഗ്ളീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന പ്രവണത പരിശോധിക്കുന്നു. 'ഇന്ത്യയിൽനിന്നുള്ള കൃതി ഇംഗ്ളീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്റെ ഇന്ത്യയിൽ പ്രസക്തമായ പാഠം സംരക്ഷിക്കാനായെങ്കിൽ മാത്രമേ വിവർത്തനം ജനാധിപത്യപരമാകൂ' എന്നു ഗായത്രി സ്പിവാക് (Simon 1996: 145). മൂലത്തോടു ബഹുമാനമില്ലാത്ത പുനരാവിഷ്കാരം വിവർത്തനത്തിന്റെ ജനാധിപത്യസ്വഭാവത്തെ ധ്വംസിക്കുന്നു. വിവർത്തനരീതിയിലാണു സാംസ്കാരികപാഠങ്ങൾ തകിടം മറിയുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണു മഹാശ്വേതാദേവിയുടെ സ്തനദായിനിയെ 'Wet nurse' ആക്കിയ തർജമയെ എതിർത്തു സ്പിവാക് 'Breast giver' എന്നു തർജമചെയ്തത് (Devi:1997). ബംഗാളിയിൽ മഹാശ്വേതാദേവി പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള ഇംഗ്ളീഷ് പദങ്ങൾ ഇംഗ്ളീഷ് വിവർത്തനത്തിൽ സ്പിവാക് ഇറ്റാലിക്കിൽ കൊടുക്കു

ന്നതും ഈ കാഴ്ചപ്പാടു മൂലമാണ്. വിവർത്തക മൂലകൃതിക്കു മുന്നിൽ കീഴട ങ്ങുക എന്നാണു സ്പിവാക്കിന്റെ നിർദേശം[22]. മഹാശ്വേതയുടെ കഥകൾ ഇംഗ്ളീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതോടൊപ്പം ദീർഘപഠനങ്ങളും വിശദീകരണങ്ങളും നൽകി ആദിവാസികളുടെയും മഹാശ്വേതയുടെയും സ്പിവാക്കിന്റെയും കാഴ്ചകൾ ഉറപ്പിക്കുന്നു (Devi 1995, 1997). ഇംഗ്ളീഷി ലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോഴും പാശ്ചാത്യസർവകലാശാലകളിൽ പഠന വിധേയമാക്കുമ്പോഴും അധിനിവേശകാഴ്ചകളുടെ കുരുക്കിൽപ്പെടാതിരിക്കാ നുള്ള ശ്രമമാണിത്.

മഹാശ്വേതാദേവിയുടെ രുദാലിയെന്ന നീണ്ട കഥ ഉഷാഗാംഗുലി ഹിന്ദി യിൽ നാടകമാക്കി അവതരിപ്പിച്ചു. കഥയും നാടകവും വ്യത്യസ്ത പാഠങ്ങളാ യിട്ടാണു സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത്. മഹാശ്വേതാദേവിയുടെ കഥ വർഗത്തിലൂന്നിയ പ്പോൾ ഉഷാഗാംഗുലിയുടെ നാടകം ലിംഗത്വത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള വ്യാഖ്യാ നമാണു നിർവഹിച്ചത്. രണ്ടുപേരും ഫെമിനിസ്റ്റ് എന്ന ലേബൽ നിരാകരിക്കു കയും ചെയ്യുന്നു (Devi,Ganguly : 1997). പഴയ കഥകളുടെ സ്ത്രീപക്ഷത്തി ലൂന്നിയുള്ള പുനർരചനകൾ പലപ്പോഴും ശക്തമായ ഫെമിനിസ്റ്റു വിവർത്ത നങ്ങളായിത്തീരാറുണ്ട്. സാറാ ജോസഫിന്റെ തായ്കുലം, അശോക, കറുത്ത തുളകൾ, കഥയിലില്ലാത്തത് ഇവയൊക്കെ സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തനങ്ങളുടെ മേ ഖലയിൽ വരുന്ന ശക്തമായ രചനകളാണ്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ നരഭോജനരൂ പകം, ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തം, സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തനചിന്തകൾ ഇവയി ലൂടെയൊക്കെ കോളണിയനന്തര വിവർത്തനചിന്തകളുടെ മേഖല സജീവമാ യിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. കോളണിയനന്തര സംഘർഷങ്ങളുടെ വിശാലലോക ത്തിൽ സംസ്കാരം നിർവചിക്കാനും സ്ഥാപിക്കാനും മറുലോകത്തിനുമുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കാനും പുതിയതൊന്നിനുവേണ്ടി അന്വേഷിക്കാനുമുള്ള പ്രവർത്ത നമായി വിവർത്തനം മാറുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ വിവർത്തനപഠനം സാഹിത്യ ത്തിന്റെ അതിരുകളിലൊതുങ്ങാതെ സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ വിശാലമേഖല യിൽ എത്തിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

കോളണിയനന്തര, കുടിയേറ്റവീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ അതിരുകൾ പുനർനിർണയിക്കാൻ സൈദ്ധാന്തികപരിശ്രമങ്ങൾ നടത്തുന്ന ഹോമി ഭാഭയും വിവർത്തനത്തിനു പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നു. പ്രതിനിധാന ത്തിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും വിഭാഗമായിക്കാണാതെ സംസ്കാരത്തെ വ്യക്തമായ 'പ്രമാണവത്കരണ'മായി (enunciation) ചിത്രണം ചെയ്യുമ്പോൾ ഭാഭ വിവർത്തനത്തിനും ശക്തമായ ചട്ടക്കൂടു കല്പിക്കുകയാണ് (Bhabha 1995). പൂർവനിശ്ചിതമായ രണ്ടു സംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയ്ക്കുള്ള പാലമായി വിവർത്തനത്തെ കാണുന്ന രീതി ഭാഭ തള്ളിക്കളയുന്നു. വിവർത്തനം സംസ്കാ രത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രവൃത്തിതന്നെയാണ്. രണ്ടു സംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയി

ലുള്ള അതിരു മറ്റൊന്നു രൂപമെടുക്കുന്നതിനുള്ള ഇടമായി മാറുന്നു. കുടിയേ റ്റക്കാരന്റെ അസ്ഥിരമായ സ്വത്വത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, സങ്കരസംസ്കാര ത്തിൽ ഭാഭ നിർവചിക്കുന്ന 'മൂന്നാമിട'ത്തിൽ (third space) വിവർത്തനം അടി സ്ഥാനപരമായ സർഗാത്മകവൃത്തിയാണ്. രാഷ്ട്രം, സംസ്കാരം, ഭാഷ, വ്യക്തി ഇവയുടെ പരമ്പരാഗതസ്ഥിരതകൾ അപ്രത്യക്ഷമായ സാങ്കല്പികലോകത്തി ലാണു ഭാഭയുടെ ചിന്തകൾ വ്യാപരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു വിവർത്തന ത്തിന്റെ പുനർനിർണയനം സാധ്യമാകുന്നു. അർഥത്തിന്റെ ഏകാത്മകതയിൽ ഒരു രാജ്യത്തിലെ ജനതയെ മുഴുവൻ കുരുക്കിയിടുന്ന ആവരണമായി സംസ്കാ രത്തെ കാണുന്ന രീതിയോടു ഭാഭ വിയോജിക്കുന്നു. സംസ്കാരം എന്നതു തന്നെ സുനിശ്ചിതമല്ല. അതിനാൽ സംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയിൽ നടക്കുന്ന വിവർത്തനത്തിനും സുനിശ്ചിതത്വം കൽപിക്കാനാവില്ല.[23]

വിവർത്തനങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന അപകൃഷ്ടത സമകാലികവ്യവഹാര ങ്ങളിൽ പൂർണമായും അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു. ദെറിദയെപ്പോലുള്ള തത്ത്വ ചിന്തകർ, സാഹിത്യസംസ്കാരചരിത്രകാരന്മാർ, സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്ര ജ്ഞർ, സാഹിത്യസൈദ്ധാന്തികർ എന്നിവരുടെ സജീവമായ ഇടപെടലുകൾ മൂലം വിവർത്തനം ശക്തമായ സാംസ്കാരികപ്രവർത്തനമാണെന്ന ധാരണ ഉറച്ചു. മേല്പറഞ്ഞ മേഖലകളൊക്കെ പങ്കുവഹിക്കുന്ന അന്തർവൈജ്ഞാനി കാന്വേഷണമായിട്ടാണു വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്നത്. വിവർത്തനനഷ്ടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിലാപങ്ങൾ വിട്ടിട്ടു മൂലകൃതിയുടെ അന ന്തരജന്മങ്ങളായി വിവർത്തനങ്ങൾ വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. കൃതികൾ പല ഭാഷ കളിൽ ജന്മമെടുക്കുന്നതും ജീവിക്കുന്നതും സാംസ്കാരികവികാസത്തിനുള്ള പ്രധാന ഉപാധിയായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. പൂർവധാരണകൾ പുതിയ പഠനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തിരുത്തിയും വീണ്ടും പുതിയ ധാര ണകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയും വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ മേഖല വികസിക്കു ന്നു. ആന്ദ്രേ ലെഫ്വേർ നിർദേശിച്ചതുപോലെ നിരന്തരമായി സ്വയം നവീകരി ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ. വിവർത്തനങ്ങളുടെ അന്തിമഫലം എന്തായിരിക്കണമെന്നു ശാസ്ത്രീയമായി പ്രവചിക്കുകയല്ല വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം. നിലനിൽക്കുന്ന വിവർത്തനങ്ങളും അവ യുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും നിരീക്ഷിച്ചു സിദ്ധാന്തവത്കരണം നടത്തുകയാണ്. അത്തരത്തിൽ രൂപീകരിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തം നിരന്തരം പുനർനിർമിക്കപ്പെട്ടുകൊ ണ്ടിരിക്കും. സാഹിത്യകൃതികളുടെയും വിവർത്തനങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യസാഹി ത്യത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനവും സ്ഥിരമായ രീതിയിലല്ല.

വിവർത്തനവും സാഹിത്യചരിത്രവും

സാഹിത്യരംഗത്തെ പുതിയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും മുന്നേറ്റങ്ങളും വിവിധ

ഭാഷകളിലെത്തിക്കാൻ വിവർത്തനങ്ങൾ കാര്യമായ പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ വിവിധ സാഹിത്യരൂപങ്ങളുടെ (കാവ്യം, നാടകം, നോവൽ) ഉത്ഭവം തന്നെ വിവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഭാവുകത്വത്തിലും വിമർശനമാനദണ്ഡങ്ങളിലും പല കുതിപ്പുകൾക്കും കാരണമായിത്തീർന്നതും വിവർത്തനങ്ങളാണ്.

സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങളുടെ സ്ഥാനം അതിശയോക്തി കലർന്ന പ്രസ്താവനകൾക്കും ഊഹങ്ങൾക്കുമപ്പുറം വ്യക്തമായി നിർവചിച്ചു സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല. സാഹിത്യചരിത്രരചനയുടെ പരമ്പരാഗതവഴിയിൽ വിവർത്തനങ്ങളും വിവർത്തകരും കേവലപരാമർശങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങാറാണു പതിവ്. ഭാരതത്തെപ്പോലൊരു ബഹുഭാഷാരാഷ്ട്രത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങൾ പലപ്പോഴും വളരെയധികം അന്യത്വമുള്ള ഭാഷയിൽനിന്നായിരിക്കണം എന്നില്ല. ഏകഭാഷാരാഷ്ട്രങ്ങളിലെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ട പല വിവർത്തന സാഹിത്യചരിത്രനിരീക്ഷണങ്ങളും ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിനു യോജിക്കണമെന്നുമില്ല.

വിവർത്തനങ്ങളോടു വിമുഖത പുലർത്തുന്ന സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും വിവർത്തനങ്ങൾ ധാരാളമായി സ്വീകരിക്കുന്ന സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും പരിണാമചരിത്രം വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. ഭാരതീയസാഹിത്യം പൊതുവെ കൂടുതൽ വിവർത്തനസന്നദ്ധത (translating consciousness) ഉള്ളവയാണെന്നു ഗണേഷ് ദെവി[24].

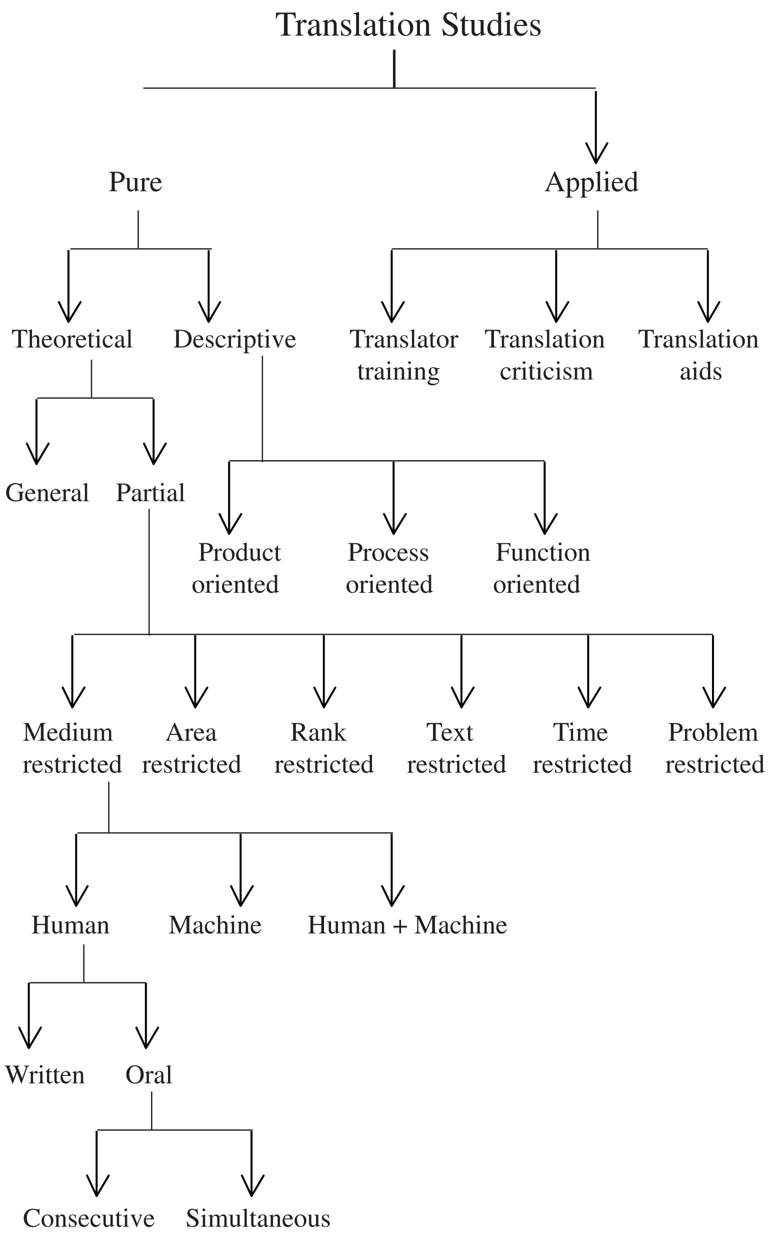
ശാശ്വതമായി നാടുകടത്തപ്പെട്ടതിനാൽ അലഞ്ഞുതിരിഞ്ഞുനടക്കുന്ന കൃതിസ്വത്വങ്ങളായി വിവർത്തനങ്ങളെ കാണുന്ന പാശ്ചാത്യരീതി ഭാരതീയ തർജമകൾക്കു ബാധകമല്ലെന്നു ഗണേഷ് ദെവി[25]. ബഹുഭാഷാരാഷ്ട്രമായ ഭാരതത്തിലെ തർജമസമീപനങ്ങൾ ഭിന്നമാണ്. ജീവനുള്ള എല്ലാത്തിനും നിരവധി പുനർജന്മങ്ങളുണ്ടെന്ന ഭാരതീയതത്ത്വശാസ്ത്രമാണു ഇവിടുത്തെ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിനും ഇണങ്ങുന്നത്. ദേഹി ജീർണദേഹമുപേക്ഷിച്ചു പുതു ദേഹം സ്വീകരിക്കുംപോലെയാണു കൃതികൾ നിരവധി തർജമകളായവതരിക്കുന്നത്. ആത്മാവിനു നാശമില്ലാത്തതുപോലെ കൃതികൾക്കും നാശമില്ല. പല ശരീരങ്ങളിൽ, പല രൂപഭാവങ്ങളിൽ അവ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നുവെന്നേയുള്ളു. ഒരേ കൃതിയെത്തന്നെ വ്യത്യസ്തതലമുറകൾ വ്യത്യസ്തമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്നതാണു ഭാരതത്തിലെ തർജമവഴക്കം. രാമായണപാരമ്പര്യങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണമാണ്. അതിനാൽ മൂലകൃതിയുടെ യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള (originality) ദൃഢബദ്ധമായ വാദങ്ങൾ ഭാരതീയാന്തരീക്ഷത്തിൽ പ്രസക്തമല്ലെന്നു ദെവി. മൂലകൃതിക്കു പുനർജന്മം നൽകാനുള്ള കഴിവാണു പ്രതിഭയായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നത്[26]. സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരചരിത്രത്തിന്റെയും രൂപീകരണശക്തിയായി വിവർത്തനങ്ങളെ കാണുന്ന ബഹുവ്യവസ്ഥാ

സൈദ്ധാന്തികരും വിവർത്തനചരിത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ പുനർരചന വേണമെന്നു നിർദേശിക്കുന്നു.

വിവർത്തനവും താരതമ്യസാഹിത്യവും

താരതമ്യസാഹിത്യം എന്ന പഠനപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായാണു വിവർത്തന പഠനങ്ങൾ കലാശാലാവൃത്തങ്ങളിൽ നിലനിന്നുപോന്നത്. സമീപകാലത്തു കോളണിയനന്തര സമീപനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഈ പഠനപദ്ധതിയുടെ അധികാരപ്രയോഗവും രാഷ്ട്രീയവും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നു.

താരതമ്യസാഹിത്യമെന്ന വ്യവഹാരത്തിന്റെ പിന്നിൽ വിശ്വസാഹിത്യമെന്ന സങ്കല്പനം മറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സംസ്കാരചരിത്രത്തിൽ ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെയും ഉപദേശീയതകളുടെയും സ്വത്വം തമസ്കരിക്കുന്ന അധികാരപ്രയോഗം വിശ്വസാഹിത്യമെന്നും ദേശീയസാഹിത്യമെന്നുമുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിലുണ്ടെന്നാണു നവീനമതം. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ താരതമ്യസാഹിത്യം യൂറോപ്യൻ അധിനിവേശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണു സാർവലൗകിക അംഗീകാരം നേടിയതെന്നു സൂസൻ ബാസ്നറ്റ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു(Bassnet : 1995). ലോകമെമ്പാടുമുള്ള സാഹിത്യത്തിലെ സമാനതകളിലൂന്നിയുള്ള താരതമ്യപഠനം സൈദ്ധാന്തികമായിത്തന്നെ പ്രതിസന്ധിയിലാണ്. വ്യത്യസ്തതകളിൽ ഊന്നിയുള്ള നിരവധി വ്യവഹാരങ്ങൾ- കോളണിയനന്തരസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, സ്ത്രീവാദം, സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ, ഉപദേശീയതകൾ, ദളിത്പ്രശ്നങ്ങൾ- കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തേക്കുവരുന്ന ഇന്ന്, സമാനതകളിലൂന്നിയുള്ള പഠനം പ്രശ്നവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു[27]. ഈ പ്രതിസന്ധിയുടെ ഫലമായി വിവർത്തനപഠനങ്ങൾ താരതമ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ ഭാഗമല്ല, താരതമ്യസാഹിത്യം വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ് എന്ന വാദമുയർന്നിരിക്കുന്നു. യൂറോപ്പിലെ താരതമ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രവും സമകാലികാവസ്ഥയും പഠിച്ച ശേഷം സൂസൻ ബാസ്നെറ്റ് ഇക്കാര്യം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്[28]. വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ മേഖല വിശാലമായതോടെ, പ്രത്യേകിച്ചു ബഹുവ്യവസ്ഥാസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ കടന്നുവരവോടെ സംസ്കാരചരിത്രത്തിലും സാഹിത്യചരിത്രത്തിലും വിവർത്തനങ്ങളുടെ സ്ഥാനം പുനർനിർണയിക്കാനായി. യൂറോപ്പിലേതിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ആവശ്യങ്ങളാണ് ഇന്ത്യയിൽ താരതമ്യസാഹിത്യപഠനത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചത്. 'പല ഭാഷകളിലെഴുതപ്പെടുന്നെങ്കിലും ഭാരതീയസാഹിത്യം ഒന്നാണ്' എന്ന വാദവും പലമട്ടിൽ ഇന്നു ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ പ്രതിസന്ധിഘട്ടത്തിൽ രാഷ്ട്രീയമായി ഏകീകരിക്കപ്പെട്ട ജനതയെ വൈകാരികമായി ഏകീകരിക്കാനുള്ള വാദമായിരുന്നു ഭാരതീയസാഹിത്യം എന്നു വിമർശനമുണ്ട്. ഏതായാലും താരതമ്യസാഹിത്യവും വിവർത്തനപഠനങ്ങളും പരസ്പരവലയം ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയാണ് ഇന്നുള്ളത്.



കുറിപ്പുകൾ

1. 1972-ൽ കോപ്പൻഹേഗിൽ പ്രയുക്തഭാഷാശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സെമിനാറിൽ ഹോംസവതരിപ്പിച്ച വിവർത്തനപഠനങ്ങളുടെ സാധ്യതകളും മേഖലകളും വിശദമാക്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ഈ പ്രബന്ധം 1987-ലാണ് ആദ്യമായി അച്ചടിയിലെത്തിയത് (Toury 1987).
2. 'The goal of the discipline is to produce a comprehensive theory which can be used as a guideline for the production of translation. The theory would gain by being developed along lines of argument which are neither neopositivistic nor hermenutic in inspiration. The theory would gain by being elaborated against a background of, and constantly tested by case-histories. The theory would then not be static; ....It is not inconceivable that a theory elaborated in this way might be of help in the formulation of literary and linguistic theory: just as it is not inconceivable that translations made according to the guidelines tentatively laid down in the theory might influence the development of the receiving culture' Lefevere (Gentzler 1993:76-77).
3. System എന്ന സങ്കല്പനം റഷ്യൻ ഫോർമലിസത്തിൽനിന്നാണ് ഇസ്രയേലി ഗവേഷകർ സ്വീകരിച്ചത്. പരസ്പരപ്രവർത്തനം നടത്തുന്ന നിരവധി അടരുകളുള്ള വ്യവസ്ഥയായി സാഹിത്യത്തെ നിർവചിച്ചതു ജൂറിജ് ടിഞ്ജനോവ് ആയിരുന്നു.
4. ലക്ഷ്യഭാഷാസാഹിത്യത്തിന്റെ ബഹുവ്യവസ്ഥയിൽ വിവർത്തനസാഹിത്യത്തിന്റെ നിൽപ് കേന്ദ്രത്തിലോ പാർശ്വത്തിലോ മാത്രമായിരിക്കണമെന്നില്ല. ഈ രണ്ടു സ്ഥാനങ്ങൾക്കുമിടയിൽ സാധ്യമായ എല്ലാ സ്ഥാനങ്ങളിലും വിവർത്തനസാഹിത്യം പരിഗണിക്കപ്പെടാം. ലക്ഷ്യസാഹിത്യവ്യവസ്ഥകളുടെ പരസ്പരമുള്ള ബലപരീക്ഷണങ്ങൾക്കിടയിൽ വിവർത്തനസാഹിത്യത്തിന്റെ സ്ഥാനം എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും മാറാം. പാവങ്ങൾ പദാനുപദവിവർത്തനത്തിന്റെ ഉത്തമമാതൃകയായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. നോവൽ എന്ന നിലയിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെടുമ്പോഴും ഇന്ന് നോവൽവിവർത്തനം എങ്ങനെയായിരിക്കരുത് എന്നതിന്റെ ഉദാഹരണമായിട്ടാണു പാവങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നത്.
5. Through the foreign works, features(both principles and elements) are introduced into the home literature which did not exist there before. These include possibly not only new models of reality to replace the old and established ones that are no longer effective, but a whole range of other features as well, such as new (poetic) language or compositional patterns and techniques. It is very clear that the very principles of selecting the works to be translated are determines by the situation governing the home polysystem, the texts are picked according to their compatibility with the new approaches and the supposedly innovatory role they may assume within the target literature-Zohar (Toury 1987:109)
6. മലയാളത്തിലേക്കു ധാരാളം ബംഗാളികൃതികൾ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു

ണ്ടെങ്കിലും മലയാളത്തിൽനിന്നു ബംഗാളിയിലേക്കുള്ള വിവർത്തനങ്ങ ളുടെയെണ്ണം വളരെക്കുറവാണ്. 1975 വരെയുള്ള കണക്കുവച്ചു നോക്കി യാൽ ബംഗാളിയിൽനിന്നു മലയാളത്തിലേക്കു തർജമചെയ്ത കൃതികൾ 266. ഈ കാലയളവിൽ ബംഗാളിയിലേക്കു തർജമചെയ്ത മലയാളകൃ തികൾ 7. ഈ ഉദാഹരണം വച്ചുപറഞ്ഞാൽ മലയാളത്തിലേക്കും പുറ ത്തേക്കുമുള്ള പരിഭാഷകളുടെ അനുപാതം 38:1 ആണെന്ന് എം. എൻ. കാരശ്ശേരി (അച്യുതനുണ്ണി 2000:179).

7. 'Toury successfully pushes the concept of a theory of translation beyond the margins of a model restricted to faithfulness to the original, or of single, unified relationship between the source and target texts. Translation becomes a relative term, dependent upon the forces of history and the semiotic web called culture. The role of translation theory is correspondingly altered, ceasing its search for a system which to judge the product and now focusing on the development of a model to help explain the process which determines the final version' (Gentzler 1993:129).

8. 'The roles include the initiator, the commissioner the text producer the translator, the target text 'applicator'and the receptor, and each role is highly complex' - Schaffner (Baker 1998:4).

9. 'Skopos rule:Human action (and its sub category: translation) is determined by its purpose (skopos), and therefore it is a function of its purpose. The rule is formalised using the formula: IA (Trl) = f (Sk) - Shaffner (Baker 1998:236)

10. ' Indeed this book as a whole argues not only for the establishment of a cultural studies to replace altogether the traditional field of the literary study of translation. Linguistic and interpretative literary models are too limited in nature: they are not open up the necessary number of perspectives to describe translation's effect on the development of literature within a given receiving culture'. (Heylen 1993:137)

11. ബ്രസീലിലെ നരഭോജനതർജമസിദ്ധാന്തം എൽസ് വിയെറ വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇവരുടെ പ്രബന്ധം ഹരീഷ് ത്രിവേദിയും സൂസൻ ബാസ്നറ്റും സമാഹരിച്ച Post-Colonial Translation Theory and Practice (1999) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചേർത്തിരിക്കുന്നു. ഈ കൃതിയുടെ ആമു ഖപഠനത്തിൽ ബാസ്നറ്റും ത്രിവേദിയും നരഭോജനരൂപകം വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്.

12 ഈ വാദത്തോടു സമാനമായ ആശയം നാലുനൂറ്റാണ്ടു മുൻപ് 1623-ൽ മാഡം ഡി ഗൂർണേ എന്ന ഫ്രഞ്ചുവിവർത്തക രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. (to translate was) ' to engender a work anew. Engender, I say, because (the ancient writers) have to be decomposed by profound and penetrating reflexion, inorder to be reconstituted by a similar process; just as meat must be decomposed in our stomachs inorder to form our bodies' (Bassnet 1995:147).

13. എഴുത്തുകാർ, വായനക്കാർ, വിവർത്തകർ എന്നിവരുടെ പരസ്പരബന്ധ ത്തെപ്പറ്റി ബ്രസീലിലുള്ള തീവ്രവാദപരമായ നിലപാടുകൾ ലോകത്തിന്റെ

പലഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും ഇന്നു കേൾക്കുന്നുണ്ട്. ഗബ്രിയേൽ ഗാർസിയ മാർക്വേസ്, ജോർജ് ലൂയിസ് ബോർഹസ്, കാർലോസ് ഫുവേന്തസ് എന്നീ ലാറ്റിനമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരും കാമ്പോസ് സഹോദരരുടെ നരഭോജ നവാദത്തോടു സമാനമായ വീക്ഷണങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'കൃതിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന വാദം ഒരു രോഗമാണ് ' (originality is a sickness) എന്നു വരെ ഫുവേന്തസ് പറഞ്ഞുകളഞ്ഞു (Bassnet, Trivedi 1999:3). വിവർത്തന ചിന്തയുടെ ഈ മട്ടിലുള്ള വെട്ടിത്തിരിയൽ കോളണിനയന്തരസമീപന ങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണു വിവരിക്കേണ്ടത്.

14. ഇന്ത്യയിലെ രാമായണമഹാഭാരതപാരമ്പര്യങ്ങൾ ബ്രസീലിലെ നരഭോ ജനവാദത്തിൽ ഒതുക്കാനാവില്ലെന്നു ഹരീഷ് ത്രിവേദിയും സൂസൻ ബാസ്നറ്റും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കുറച്ചുകൂടി ജൈവികവും സ്വാഭാവി കവും അഹിംസാത്മകവുമായ വളർച്ചയോടാണ് അതിനെ ഉപമിക്കേണ്ട ത്. പ്രായമായ അരയാലിന്റെ ശാഖകളിൽനിന്നു മണ്ണിലേക്കു വേരുകളാ ഴ്ന്നിറങ്ങുകയും വേരുകളും ചില്ലകളും പഴയവൃക്ഷവും എല്ലാം ചേർന്നു പരസ്പരപോഷണത്തിന്റേതായ ആവാസവ്യവസ്ഥ രൂപംകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയിലാണ് ഇന്ത്യയിലെ പുരാണപാരമ്പര്യങ്ങളെന്ന് അവർ പറയുന്നു (Bassnet, Trivedi 1999:10).

15. 'It is an amusement to me to take what liberties I like with these Persians, who (as I think) are not poets enough to frighten me from such excursions and who really do want a little art to shape them'- Fitzgerald (Bassnet 1991:3).

16. 'fidelity' എന്ന പദമാണ് ഇംഗ്ലീഷിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഇത് സ്ത്രീപ ക്ഷത്ത് ചാരിത്ര്യത്തെയും വിവർത്തനരംഗത്തു വിശ്വസ്തതയെയും ഒരു പോലെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. തത്തുല്യമായ ഒരു പ്രയോഗം മലയാളത്തിൽ ഇല്ല.

17. വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ഉപമ ലോകത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും നിശിതമായി വിമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ലോറി ചേംബർലെയിൻ പിതൃമേധാ വിത്വപാരമ്പര്യത്തോടു ബന്ധപ്പെടുത്തി ഈ അഭിപ്രായത്തിലെ ലിംഗവി വേചനം വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'However, the infamous 'double standard' operates here as it might have in traditional marriages. The unfaithful wife/translation is publicly tried for crimes the husband/original is by law incapable of committing. This contract in short, makes it impossible for the original to be guilty of infidelity. Such an attitude betrays real anxiety about the problem of paternity and translation; it mimics the patrilineal kinship system where paternity - not maternity - legitimizes the offspring' (Bassnet 1995: 140-1). സൗത്ത് ആഫ്രിക്കൻ കവിയായ റോയ് കാംബെൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ കൂടു തൽ രൂക്ഷമായ വിയോജിപ്പു രേഖപ്പെടുത്തി. 'Translations (like wives) are never faithful if they are the least attractive.' Editorial. The Times of India. December 10th 1998.

18. സൂസൻ ഹാർവുഡ് എന്ന പ്രമുഖ ഫെമിനിസ്റ്റുവിവർത്തകയുടെ വാക്കുകൾ: 'My translation practice is a political activity aimed at making language speak for women, So my signature on a translation means: this translation has used every srategy to make the feminine visible in language.'(Simon 1996:15) പ്രധാനമായും നാലു മാർഗങ്ങളിലൂടെയാണു വിവർത്തനം സ്ത്രീപക്ഷമാകുന്നതെന്നു വോൺ ഫ്ളോടോവ്. 1. supplementing 2. prefacing 3. footnoting 4.hijacking (:14)

19. 'The Bible teaches that woman brought sin and death into the world,that she precipitated the fall of the race, that she was arraigned before the judgement seat of Heaven, tried, condemned and sentenced. Marriage for her was to be a condition of bondage, maternity a period of suffering and anguish and in silence and subjection, she was to play the role of a dependent on man's bounty for all her material wants, and for all the information she might desire on the vital questions of the hour, she was commanded to ask her husband at home. Here is the Bible position of woman briefly summed up' - Stanton (Simon 1996:115).

20. 'It is not good for the groundling to be alone; I will make for it a help as its counterpart'- Mary Korsak (Simon 1996:120).

21. 'When I translate I read the text then I re read the text and I re read the text, and then I write the reading and the reading has re- written my writing' കാതി മെസേ. ഈ അഭിപ്രായം ജോർജ് സ്റ്റീനറുടെ 'translation involving the appropriate penetration of the source text, so that the text is captured and the translator then compensates for the act of aggression by a gesture of restitution എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നു വളരെ വ്യത്യസ്തമാണെന്നു ബാസ്നെറ്റ് വ്യക്തമാക്കുന്നു (Bassnet 1995:156-7).

22. ബംഗാളികവിതകളുടെ ഇംഗ്ളീഷ് വിവർത്തനത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ സ്പിവാക് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു 'Translation is the most intimate act of reading. I surrender to the text when I translate' (Simon 1996:180).

23. 'By translation I first of all mean a process by which, inorder to objectify cultural meaning there always has to be a process of alienation and of secondariness 'in relation to itself'. In that sense there is no 'in itself' and 'for itself' within cultures because they are always subject to intrinsic forms of translation'. 'Translation is also a way of imitating but in a mischievious displacing sense -imitating an original in such a way that the prioriry of the original is not reinforced but by the very fact that it can be simulated, copied, transferred, transformed, made into a simulacrum and so on: the "original" is never finished or complete in itself. The "originary" is always open to translation so that it can never be said to have totalized prior moment, of being or meaning an essence' (Bhabha 1995: 210).

24. 'The fact that Indian literary communities do possess this translating consciousness can be brought home effectively by reminding ourselves that the very foundation of modern Indian literatures was laid through act of translation, whether by Jayadeva, Hem Candra, Michael Madhusudan Datta, H.N.Apte or Bankim Chandra Chatterjee' - Ganesh Devy (Bassnet, Trivedi 1999:187).

25. 'Translation is then the wandering existence of a text in perpetual exile' എന്ന ഹിൽസ് മില്ലറുടെ അഭിപ്രായമുദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടു പതനവും പ്രവാസവും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ക്രിസ്തീയ മിത്തിന്റെ സ്വാധീനമാണു വിവർത്തനങ്ങളെ പ്രവാസജീവിതമായി വ്യാഖാനിക്കാൻ പാശ്ചാത്യരെ പ്രേരിപ്പിച്ചതെന്നു നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ബാബേൽ ദുരന്തമാണു വിവർത്തനങ്ങൾ ആവശ്യമാക്കിയത്.ദൈവശിക്ഷമൂലമാണു മനുഷ്യരുടെ ഭാഷകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായത്. വിവർത്തനങ്ങൾക്കു മൂലകൃതിയെക്കാൾ താഴ്ന്ന പദവി നൽകിയതിനു പിന്നിൽ ഈ ക്രിസ്ത്യൻമിത്തിന്റെ സ്വാധീനമാണെന്നു ഗണേഷ് ദെവി (Bassnet 1995:187). തർജമകളെ കൃതിയുടെ പുനർജന്മങ്ങളായാണ് (after life) വാൾട്ടർ ബഞ്ചമിനും വിവരിച്ചത്.

26. 'The soul, or significance, is not subject to the laws of temporality, and therefore significance even literary significance, is ahistorical in Indian view. Elements of plot, stories, characters can be used again and again by new generations of writers because Indian literary theory does not lay undue emphasis on originality. If originality were made a criterion of literary excellence, a majority of Indian classics would fail the test. The true test is the writer's capacity to transform, to translate, to restate, to revitalize the original. And in that sense Indian literary traditions are essentially traditions of translation' - Ganesh Devy (Bassnet,Trivedi 1995:187).

27. താരതമ്യസാഹിത്യപഠനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ വിവരിച്ചു വി. സി. ഹാരിസ് (1999: 129-130) ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു 'സമാനതയല്ല വ്യത്യസ്തതയാണു കാര്യം എന്ന മട്ടിലുള്ള ലളിതമായ ഒരു തിരിച്ചിടലല്ല ഇവിടെ കാണുന്നത്. ഈ തിരിച്ചിടൽ ഒരു പരിധിവരെ പ്രസക്തമാണെങ്കിലും നമ്മുടെ ചിന്തയെ കൂടുതലാകർഷിക്കുന്നതും അലട്ടുന്നതും സമാനത/ വ്യത്യസ്തത എന്ന യുഗ്മവും അതു താരതമ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളെ സാധ്യമാക്കുകയോ അസാധ്യമാക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന രീതിയുമാണ്.'

28. 'Comparative literature as a discipline has had its day. Cross cultural work in women's studies, in post-colonial theory, in cultural studies has changed the face of literay studies generally. We should look upon translation studies as the principal discipline from now on with comparative literature as a valued but subsidiary subject area, (Bassnet 1995:161).

ഗ്രന്ഥസൂചി

Asher. R.E (Ed-in-chief) 1994 The Encyclopaedia of Language and Linguistics. Vol 9 Pergamon press Oxford

Baker, Mona (Ed)	1998	Routledge Encyclopaedia of Routledge London and New York, Translation Studies
Bassnett, Susan	1991	Translation Studies Routledge, London and New York
Bassnett, Susan	1995	Comparative Literature, Blackwell Oxford and Cambridge
Bassnett, Susan	1999	Post- Colonial Translation Theory Routledge, London and New Harish, Trivedi and Practice York
Bhabha, Homi	1995	The Location of CultureRoutledge, London and New York
Devi, Mahasweta	1995	Imaginary Maps Routledge, London and New York (Tr.Spivak, Gayatri Chakravorty)
Devi, Mahasweta	1995	Imaginary Maps Routledge, London and New York (Tr.Spivak, Gayatri Chakravorty)
Devi, Mahasweta	1997	Breast Stories Seagull Books Calcutta (Tr.Spivak, Gayatri Chakravorty)
Devi, Mahasweta	1997	Rudali from Fiction to PerformansSeagull Books Calcutta Ganguly, Usha (Tr. Katyal, Anjum)
Gentzler, Edwin	1993	Contemporary Translation Theories Routledge, London and New York
Heylen, Romy	1993	Translation, Poetics, Stage Routledge, London and New York
Hervey, Sandor	1994	Thinking Translation Routledge, London and New York Higgins, Ian
Lefevere, Andre (Ed)	1992	Translation/History/Culture Routledge, London and New York
Simon, Sherry	1996	Gender in Translation Routledge, London and New York
Toury, Gideon (Ed)	1987	Translation Across Cultures Bahri Publications, New Delhi
Venuti, Lawerence	1995	Translator's Invisibility Routledge, London and New York
അച്യുതനുണ്ണി, ചാത്തനാത്ത്	2000	താരതമ്യസാഹിത്യപരിചയം കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ
ഹാരിസ്. വി. സി.	1999	എഴുത്തും വായനയും NBS കോട്ടയം

■

മതം, ജാതി, നാട്ടുപാരമ്പര്യം

കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ മത/ജാതി വിഭാഗങ്ങളെ കുറിച്ചുള്ള കഥകൾ

സി. ആദർശ്

കേരളചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട മിക്ക സംഭവവികാസങ്ങളും മതപരമായ വിവരണങ്ങളുമായോ കഥകളുമായോ ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് നിലനിൽക്കുന്നതും ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതും. കൊടുങ്ങല്ലൂരുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രചരിച്ചുവരുന്ന അനേകം മതപരമായ വിവരണങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തെയും സാമൂഹ്യചരിത്രത്തെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നവയാണ്. അവസാനത്തെ ചേരമാൻപെരുമാൾ മതം മാറി രാജ്യം മുഴുവൻ ബന്ധുക്കൾക്കും മറ്റുമായി വിഭജിച്ചു നൽകി മക്കത്തേക്കു പോയി എന്ന കഥ ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണമാണ്. ഈ കഥ കേരളത്തിന്റെ മധ്യകാലചരിത്രത്തെയും ഇസ്ലാംമതചരിത്രത്തെയും മാത്രമല്ല മറ്റു മതക്കാരുടെ പിൽക്കാലചരിത്രത്തെയും ആധുനിക കേരളദേശീയതയെയുംവരെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ജൂതരുടെ ചരിത്രത്തിന് പെരുമാൾക്കാലഘട്ടത്തിനുമുമ്പ് എന്നും പെരുമാൾക്കാലത്തിനുശേഷം എന്നും രണ്ടുതരം തിരിവുകൾ സാധ്യമാണ്. ആധുനിക കേരളദേശീയനിർമ്മിതിയുടെ സമയത്ത് പെരുമാൾക്കാലഘട്ടം ഒരു മാതൃകാദേശമായി ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളചരിത്രരചനകളെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനു ശേഷമുണ്ടായിട്ടുള്ള രാഷ്ട്രീയസംഭവങ്ങളെകുറിച്ചു പറയുന്ന കേരളോൽപ്പത്തിപോലുള്ള പ്രാചീനവിവരണങ്ങളിലും ഈ മതംമാറ്റക്കഥ മുന്നോടിയായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

മതങ്ങളുടെ സംഗമഭൂമി എന്ന നിലയിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ കുറിച്ച് പറയാറുണ്ട്. അവയെ സംബന്ധിച്ചെല്ലാം നിരവധിയായ കഥകളും ഉണ്ട്. അത്തരം കഥകളെല്ലാം തന്നെ ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന ജനജീവിതവും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ തെളിച്ചപ്പെടുത്താൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ മതപരമായ അത്തരം ചില കഥകളെ ക്രോഡീകരിക്കാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ജൂതന്മാരെ സംബന്ധിച്ച കഥകൾ

ബി.സി. 978–934 ൽ ഇസ്രായേൽ ഭരിച്ചിരുന്ന സോളമൻ ചക്രവർത്തിയുടെ കാലം മുതൽക്കു തന്നെ കേരളവുമായി ജൂതന്മാർക്കു കച്ചവടബന്ധമുണ്ടായിരുന്നതായി തെളിവുകൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഏ.ഡി. 68–ൽ ജറുസലേമിലെ പള്ളി റോമാക്കാരാൽ നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടതിനെ തുടർന്ന് ജൂതന്മാർ കൂട്ടത്തോടെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലേക്കു വന്നു എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. കേരള ജൂതന്മാരുടെയിടയിലുള്ള പാരമ്പര്യമനുസരിച്ച് മാല്യങ്കര, പുല്ലൂറ്റ്, പാലൂർ (പാലയൂർ) എന്നീ താവളങ്ങളിലാണ് അവർ തിങ്ങിക്കൂടിയിരുന്നത്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു കുറച്ച് വടക്കുകിഴക്കു മാറിയാണ് പുല്ലൂറ്റ്. ഈ സ്ഥലത്തിനു കിഴക്കുള്ള പൊയ്യയിലേക്കും നാല്പതിലധികം കിലോമീറ്റർ ദൂരെ വടക്കുപടിഞ്ഞാറു സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പാലയൂർവരെയും അന്നത്തെ യഹൂദസമുദായം വ്യാപിച്ചുകിടന്നിരുന്നുവെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. ഇവിടത്തെ ജൂതന്മാരുടെ പരപ്പിനെ സംബന്ധിച്ച ഒരു കഥ ഇപ്രകാരമാണ്. പുല്ലൂറ്റിലെ ഒരു പുരപ്പുറത്തു കയറുന്ന കോഴിക്ക് നിലം തൊടാതെ പാലയൂർവരെ എത്താമായിരുന്നു. അത്രക്കു ഇടതൂർന്നാണ് അവരുടെ വീടുകൾ സ്ഥിതിചെയ്തിരുന്നതത്രെ.

കേരളവുമായി ജൂതന്മാർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന നല്ല ബന്ധത്തിന്റെ തെളിവായാണ് ജോസഫ് റബ്ബാൻ എന്ന ജൂതകച്ചവടക്കാരന് ചേരരാജാവ് നൽകിയ ജൂതചെപ്പേടിനെ കാണുന്നത്. ഈ ചെപ്പേട് പ്രകാരം ജൂതർക്ക് ധാരാളം അവകാശാധികാരങ്ങൾ കിട്ടിയിരുന്നു. ഇന്ന് ജൂതന്മാരുടേതെന്ന് പറയാവുന്ന ഒന്നും തന്നെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലില്ല. പെരുമാൾവാഴ്ചയുടെ അന്ത്യത്തോടെ ജൂതർക്ക് ഏതോ മഹാദുരന്തം ഉണ്ടായതായാണ് ഐതിഹ്യം.“ജോസഫ് റബ്ബാന്റെ കാലശേഷം അധികാരമേറ്റ ആറോണും അനുജൻ ജോസഫും രണ്ടു സഹോദരിമാരെയാണ് വിവാഹം ചെയ്തത്. ജ്യേഷ്ഠൻ അനുജത്തിയെയും അനുജൻ ജ്യേഷ്ഠത്തിയെയും. അഞ്ചുവണ്ണസ്ഥാനപതിയുടെ ഭാര്യ എന്ന നിലയ്ക്ക് അനുജത്തിക്കായിരുന്നു കുടൂതൽ പ്രാധാന്യം കിട്ടിയിരുന്നത്. ഇത് ജ്യേഷ്ഠത്തിക്ക് ഇഷ്ടപ്പെടാതിരിക്കുകയും അവർ തമ്മിൽ വഴക്ക് ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. ഭാര്യമാർ തമ്മിലുള്ള വഴക്ക് സഹോദരന്മാരിലേക്കും പടർന്നു. ഇളയവൻ കൊച്ചീരാജാവിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി മൂത്തവനെ വധിക്കാൻ ഗൂഢാലോചന നടത്തി. അങ്ങനെ കൊച്ചീരാജാവിനെ സന്ദർശിക്കാനെത്തിയ ആറോണിനെ ജോസഫ് ചതിയിൽ കൊല്ലപ്പെടുത്തി. മരിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് അനുയായികളിൽ ഒരാളോട് തന്റെ ഘാതകൻ ആരെന്ന് അയാൾ പറഞ്ഞിരുന്നു.”

ഇതിന്റെ ഫലമായി യഹൂദസമുദായം രണ്ടായി പിളർന്നു. ഈ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളും അധികാരത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള വടംവലി ഒരു സാധാരണ സംഭവമായി തീർന്നു. അതോടു കൂടി മൂന്നാമതൊരു വിഭാഗംകൂടി ഉയർന്നുവന്നു. യഹൂദരുടെയിടയിൽ ‘മെയൂഹാസിം’ എന്ന ആഭിജാതരും ‘മെഷാരാരിം’ എന്ന താഴ്ന്നവരും ഉണ്ടായിരുന്നു. മെയൂഹാസിമിന്റെ വെപ്പാട്ടികൾക്ക് ജനിച്ചവരോ

സ്വതന്ത്രമാക്കപ്പെട്ട അടിമകളോ ആയിരുന്നു മെഷാരാരിം. ഇവർ കാലക്രമത്തിൽ പ്രതാപവാന്മാരായി. അപ്പോൾ മെയൂഹാസിമിന്റെ പെൺമക്കളെ തങ്ങളുടെ ആൺമക്കൾക്കു വിവാഹംകഴിച്ചു കൊടുക്കണമെന്ന് അവർ ആവശ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഈ ആവശ്യം മെയൂഹാസിം പുച്ഛിച്ചു തള്ളി. അതോടുകൂടി മെഷാരാരിം മെയൂഹാസിമിനെതിരായി. അവർ, സഹോദരന്മാർ തമ്മിൽ അധികാരത്തിനു വേണ്ടി നടക്കുന്ന കുടുംബവഴക്കിൽ ഇടപെടാൻ സാമൂതിരിയോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഒരു ശാബത്ത് രാത്രിയിൽ സാമൂതിരി സൈന്യവുമായി എത്തിയപ്പോൾ നഗരത്തിലേക്ക് കടക്കാനുള്ള വഴി മെഷാരാരിം കാണിച്ചു കൊടുത്തു. അദ്ദേഹം പട്ടണവും പള്ളിയും ചുട്ടുകരിച്ചു. അഞ്ചുവണ്ണസ്ഥാനപതി തന്റെ ഭാര്യയേയും തോളിലേറ്റി കൊടുങ്ങല്ലൂർ കായൽ നീന്തിക്കടന്നു കൊച്ചിയിലേക്ക് ഓടി രക്ഷപ്പെട്ടു. മറ്റുള്ളവർ മാള, ചേന്ദമംഗലം, പറവൂർ എന്നിവിടങ്ങളിലേക്ക് അഭയം തേടിപ്പോയി. ഈ ദുരന്തം സംഭവിച്ചത് അർദ്ധരാത്രിയിലായിരുന്നതുകൊണ്ട് ഇന്നും ജൂതന്മാർ അത്യാവശ്യത്തിനു കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെത്തിയാലും രാത്രി ഇവിടെ തങ്ങാറില്ല.” (ജൂസെ, പി.എം : 1991)

മുസ്ലീങ്ങളുടെ ആക്രമണമാണ് ജൂതന്മാരെ ഇവിടെ ഇല്ലാതാക്കിയത് എന്നും പറയുന്നുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലുള്ള മേത്തലയിൽ ജൂതരുടെ പള്ളി സ്ഥിതിചെയ്തിരുന്നുവെന്നും ആ പുണ്യസ്ഥലത്തുനിന്നും ഒരുപിടി മണ്ണ് മരിച്ചവരുടെ ശവക്കുഴിയിൽ ഇടാൻ ജൂതന്മാർ വാരിക്കൊണ്ടു പോകുമായിരുന്നു എന്നും പറയപ്പെടുന്നു. മേത്തലയിലുള്ള കുന്നംകുളം എന്നും ചെറിയ കുന്നംകുളം എന്നും പേരുള്ള രണ്ടു സ്ഥലങ്ങൾ സാമൂതിരി കുളം തോണ്ടിയ ജ്യേഷ്ഠാനുജന്മാരുടെ താമസസ്ഥലമായ ജൂതക്കുന്നുകളാണത്രെ. കുന്നു കുളമാക്കിയതുകൊണ്ട് കുന്നംകുളമായതാണ്. (ആവേദകൻ: തയ്യപ്പറമ്പിൽ ഗോപാലൻകുട്ടി മേനോൻ)

ക്രിസ്ത്യാനികളെ സംബന്ധിച്ച കഥകൾ

കേരളചരിത്രത്തിൽ ക്രിസ്തുമതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഐതിഹ്യം സെന്റ് തോമസ് കഥയാണ്. ഏ.ഡി. 52–ൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ സെന്റ് തോമസ് വന്നു എന്നും അഴീക്കോടിൽ പള്ളി പണിതു എന്നും ഐതിഹ്യം. ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ റമ്പാൻപാട്ടിലാണ് ഈ കഥ പറയുന്നത്. സെന്റ് തോമസിന്റെ കാലശേഷം കേരളത്തിലെ ക്രിസ്ത്യാനികൾക്ക് നീണ്ടകാലം ആദ്ധ്യാത്മികനേതൃത്വം നൽകാൻ ആരുമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നും ഈ ഘട്ടത്തിൽ അലക്സാണ്ട്രയിലെ സർവ്വകലാശാലാദ്ധ്യക്ഷനായിരുന്ന പാന്തേനൂസ് ക്രൈസ്തവരുടെ സഹായത്തിനായി കേരളത്തിലെത്തുകയും മാണിക്യവാസകർ എന്ന പ്രസിദ്ധനായ ശൈവസന്യാസിയെ വാദപ്രതിവാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തി എന്നും ഒരു കഥയുണ്ട്.

കാനായി തൊമ്മയെ പറ്റിയുള്ള ഐതിഹ്യം ഇപ്രകാരമാണ്: നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എദേസ്സാ പട്ടണത്തിലെ മാർ യൗസേപ്പു മെത്രാന് ഒരു ദർശനമു

ണ്ടായി. വിദൂരസ്ഥമായ കേരളസഭയുടെ ശോച്യാവസ്ഥയെ പറ്റിയായിരുന്നുവത്രെ ദർശനം. ഈ ശോച്യാവസ്ഥ പരിഹരിക്കുന്നതിനായി കേരളവുമായി വ്യാപാരബന്ധം ഉണ്ടായിരുന്ന കാനായി തോമ്മയെയും യൗസേപ്പു മെത്രാനെയും അനേകം വൈദികരേയും സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുൾപ്പെട്ട ഒരു ജനസഞ്ചയത്തെയും കേരളത്തിലേയ്ക്കയക്കുകയും അവർ കേരളത്തിലെത്തി സ്ഥിരതാമസം തുടങ്ങുകയും മതപരമായ പുനരുദ്ധാരണപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തു.

കാനായിത്തൊമ്മനും അനുയായികളും അന്ന് മഹാദേവർപട്ടണം എന്നറിയപ്പെടുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ തെക്കേ അറ്റത്ത് ചേരമാൻ പെരുമാളിന്റെ കൊട്ടാരത്തിനു തെക്കുഭാഗത്തായിട്ടാണ് താമസിച്ചിരുന്നത്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികൾ പൊതുവേ തെക്കുംഭാഗക്കാർ എന്നും വടക്കൻ ഭാഗക്കാർ എന്നും വിളിച്ചിരുന്നതായി പറയുന്നു. ഇവരുടെ പിൻതലമുറക്കാർ ഇന്നും കേരളത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ താമസിക്കുന്നുണ്ട്. ചേരമാൻ പെരുമാളിന്റെ കൊട്ടാരത്തിനു തെക്കുഭാഗത്തായി താമസിച്ച കാനായി തൊമ്മനും അനുയായികൾക്കും തെക്കും ഭാഗക്കാർ എന്ന പേർ സിദ്ധിച്ചു. കൊട്ടാരത്തിനു വടക്കു ഭാഗത്തു താമസിച്ചിരുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ആദിമക്രിസ്ത്യാനികളെ വടക്കും ഭാഗക്കാർ എന്നുമാണ് വിളിച്ചിരുന്നത്. (പീറ്റർ കുരിശിങ്കൽ : 1991)

പോർച്ചുഗീസുകാർക്കു ശേഷം ക്രൈസ്തവസഭയിൽ ഉണ്ടായ പരിവർത്തനങ്ങളെ കുറിച്ച് പീറ്റർ കുരിശിങ്കൽ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു: "കേരളത്തിന്റെ ക്രിസ്തീയചരിത്രത്തിൽ നിർണ്ണായകവും ദൂരവ്യാപകവുമായ ഫലമുളവാക്കിയ ഒരു സംഭവത്തിന്റെ നീക്കം നടന്നതും കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ നിന്നാണ്. വാസ്കോഡഗാമ കൊച്ചിയിലെത്തിയപ്പോൾ ഒരു ക്രിസ്ത്യൻ പ്രതിനിധിസംഘം വാസ്കോഡഗാമയെ സന്ദർശിക്കുകയുണ്ടായി. വാസ്കോഡഗാമയും ക്രിസ്ത്യൻ പ്രതിനിധിസംഘവും തമ്മിൽ ഉണ്ടായ കൂടിക്കാഴ്ചക്ക് വളരേയേറെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. പോർത്തുഗീസ് രാജാവിന്റെ ഭൗതികവും ആദ്ധ്യാത്മികവുമായ അധികാരത്തിന് സ്വയം വിധേയരായതോടെ അന്നത്തെ കേരളക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഇടയിൽ കടന്നുകൂടിയിരുന്ന അബദ്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അനാചാരങ്ങളേയും നിർമ്മാർജനം ചെയ്യാനുള്ള ബാധ്യത രാജാവിനാൽ നിയുക്തരായ മിഷണറിമാരിൽ നിക്ഷിപ്തമായിത്തീർന്നു. തങ്ങളിൽ അർപ്പിക്കപ്പെട്ട ബാധ്യത നിറവേറ്റുന്നതിന് മിഷണറിമാർ ഫലം സുനിശ്ചിതമായ മാർഗ്ഗമാണ് തിരഞ്ഞെടുത്തത്. ഇവിടത്തെ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഇടയിൽ കടന്നുകൂടിയിരുന്ന അബദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആരാധനാരീതികൾക്ക് പകരം പുതിയ രീതി പ്രാവർത്തികമാക്കുക. അങ്ങനെ ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന സിറിയൻ ആരാധനാരീതികൾക്കു പകരം ലത്തീൻ ആരാധനാക്രമം നടപ്പാക്കി. അതോടെ പഴയ ആരാധനാക്രമം പാടെ മാറി, പുതിയ ആരാധനാക്രമം നിലവിൽ വന്നു. ഈ പരിവർത്തനംമൂലം ഇടവകകൾ ഓരോന്നും ലത്തീൻ റീത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടു. പുരാതന ക്രൈസ്തവകേന്ദ്രമായ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ

ഇന്നുള്ള ക്രൈസ്തവർ അങ്ങനെ ലത്തീൻ റീത്ത് സ്വീകരിച്ചവരാണ്. അടുത്ത കാലത്ത് കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ (ശൃംഗപുരത്ത്) ഒരു സിറിയൻ ഇടവക രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്."

ഇസ്ലാംമതത്തെ സംബന്ധിച്ച കഥകൾ

ഇസ്ലാംമതം കേരളത്തിൽ പ്രചരിച്ചതിനെ സംബന്ധിച്ച പെരുമാളിന്റെ മതംമാറ്റക്കഥയാണ് ഇസ്ലാംമതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും പ്രശസ്തമായ ഐതിഹ്യം. വില്യം ലോഗൻ (2004:205–06) *മലബാർ മാന്വലിൽ* മലയാളികൾക്കിടയിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: "അറേബ്യയിലെ മെക്കയിൽ കറുത്ത വാവിൻനാൾ രാത്രി പൂർണ്ണചന്ദ്രൻ ഉദിച്ചതായി ചേരമാൻപെരുമാൾ ഒരു സ്വപ്നം കണ്ടു. മദ്ധ്യാഹ്നമായപ്പോൾ പൂർണ്ണചന്ദ്രൻ രണ്ടായി പിളരുകയും ഒരു പാതി ആകാശമധ്യത്തിൽതന്നെ നിലകൊള്ളുകയും മറ്റേപ്പാതി 'അബികുബെസ്' എന്ന കുന്നിൻചെരുവിൽ ഇറങ്ങിവരുകയും ചെയ്തു. രണ്ടു പാതികളും ഒന്നായിച്ചേർന്ന് അസ്തമിച്ചുവെന്നായിരുന്നു സ്വപ്നം. കുറച്ചു കാലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ, സിലോണിൽ ആദം കൊടുമുടിക്കു മേലുള്ള 'കാലടിപ്പാട്' പള്ളിയിലേയ്ക്കു പ്രാർത്ഥനയ്ക്കു പോവുകയായിരുന്ന ഒരു മുഹമ്മദൻ ഭക്തജനസംഘം ചേരമാൻപെരുമാളിന്റെ ആസ്ഥാനമായ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ എത്തിച്ചേരാനിടയായി. പെരുമാളിനെ സന്ദർശിക്കാൻ അവർക്ക് അനുവാദം കിട്ടി. മുഹമ്മദൻ അതിഥികളെ ബഹുമാനപൂർവ്വം സ്വീകരിച്ചിരുത്തി. അവരുടെ നാട്ടിൽ വിശേഷവിധിയായി വല്ലതും നടന്നിട്ടുണ്ടോ എന്നു പെരുമാൾ ആരാഞ്ഞതിന്, ഷേഖ് സെക്കെ-ഉദ്-ദ്ദീൻ (സെജ്ജുദ്ദീൻ) എന്ന ഭക്തൻ, അവിശ്വസനീയമായ ആ കഥ പറഞ്ഞു. അതായത്, ചേരമാൻ പെരുമാൾ സ്വപ്നത്തിൽ കണ്ട അതേ അദ്ഭുതസിദ്ധികൾ വഴി മുഹമ്മദ് നബി അവിശ്വാസികളായ എത്രയോ പേരെ പ്രവാചകമതത്തിലേയ്ക്ക് ആകർഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യം. പെരുമാളിനു കൂടുതൽ സംഗതി അറിയാനുള്ള താൽപര്യമുണ്ടായി. അവരുമായി ചേരുന്നതിനുള്ള തന്റെ അഭിലാഷം പെരുമാൾ രഹസ്യമായി ഷേഖിനെ അറിയിക്കുകയും ചെയ്തു. ഷേഖ് സിലോണിൽനിന്നു തിരിച്ചെത്തിയപ്പോൾ, "ഒരു നീണ്ട സമുദ്രയാത്രക്കാവശ്യമായ എല്ലാ സജ്ജീകരണങ്ങളോടും കൂടി ഒരു കപ്പൽ ഒരുക്കിനിർത്താൻ" അദ്ദേഹത്തിന് രഹസ്യനിർദ്ദേശം നൽകി. പിന്നീടുള്ള അടുത്ത എട്ടു ദിവസങ്ങളിൽ ഭരണപരമായ ഏർപ്പാടുകൾ പലതും സ്വകാര്യമായി ചെയ്യുന്നതിൽ പെരുമാൾ വ്യാപൃതനായിരുന്നു – പ്രത്യേകിച്ചും തന്റെ സാമന്ത രാജാക്കന്മാർക്ക് അവരുടെ കീഴിലുള്ള നാടുകൾ പകുത്തു തിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിൽ. എട്ടാമത്തെ ദിവസത്തിനൊടുവിൽ തനിക്കായി തയ്യാറാക്കിയ കപ്പലിൽ ഷേഖിനോടും ഷേഖിന്റെ അനുചരന്മാരോടും കൂടി പെരുമാൾ രഹസ്യമായി സ്ഥലം വിട്ടു." തുടർന്ന് പെരുമാളിന്റെ നിർദേശത്തോടെ മാലിക് ദിനാറും കൂട്ടരും ഇവിടെ വന്ന് ഇവിടത്തെ രാജാവിന്റെ കയ്യിൽ പെരുമാൾ തന്ന എഴുത്ത് കൊടുത്തു. "രാജാവ് അറേബ്യയിൽനിന്നുള്ള മാന്യാതിഥികളെ

യഥോചിതം സ്വീകരിച്ച് സൽക്കരിക്കുകയും പെരുമാളിന്റെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം പള്ളി പണിയാൻ സ്ഥലവും പള്ളിക്കാര്യങ്ങൾ നടത്താനാവശ്യമായ ഭൂസ്വത്തുക്കളും നീക്കിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു. കൊടുങ്ങല്ലൂരെ ഈ ആദ്യ മുസ്ലിം പള്ളിയുടെ ആദ്യത്തെ ഖാസിയെന്ന സ്ഥാനം മാലിക്ക് ഇബ്നു ദീനാർ ഏറ്റെടുത്തു."

കേരളോൽപ്പത്തിയിൽ പെരുമാൾ രാജ്യം പങ്കിട്ടുകൊടുത്ത കഥ പറയുന്നിടത്ത് മറ്റൊരു കഥ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പെരുമാൾ തന്റെ അകമ്പടിക്കാരനായ പടമലനായരെ 'പെൺമൊഴി' കേട്ട് തെറ്റിദ്ധരിച്ച് വധിക്കുന്നു. പടമലനായരെ പുഴയിൽ മുക്കിയാണ് കൊല്ലുന്നത്. ആ സമയം സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്ന് ഒരു വിമാനം വന്ന് പടമലനായരെ കയറ്റിക്കൊണ്ടു പോകുന്നതു കണ്ട് പെരുമാൾ "എനിക്ക് എന്ത് പാപപരിഹാരമാണ് ഉള്ളത്" എന്നു ചോദിക്കുന്നു. നാലാം വേദത്തിൽ (ഇസ്ലാം) വിശ്വസിച്ച് 'അശുവിന്' പോയാൽ പാതി മോക്ഷം കിട്ടും എന്നു പറയുന്നു. തുടർന്ന് പെരുമാൾ രാജ്യം ഭാഗിച്ചു നൽകി അപ്രകാരം ചെയ്തു. കേരളോൽപത്തിയിലെ കഥ താഴെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. "അക്കാലം ചേരമാൻ പെരുമാൾ അകമ്പടിക്കാര്യക്കാരനായ പടമലനായരെ പിടിച്ചു ശിക്ഷിക്കെ ഉള്ളു എന്ന പെൺചൊൽ കേട്ടു നിശ്ചയിച്ചു. അതിന്റെ കാരണം പെരുമാളുടെ ഭാര്യ ആ മന്ത്രിയെ മോഹിച്ചു കാമവാക്കുകൾ പറഞ്ഞിട്ടും സമ്മതിപ്പിച്ചതുമില്ല. അതുകൊണ്ടു കോപിച്ചു നിന്നെ തപ്തതൈലത്തിൽ പാകം ചെയ്കെ ഉള്ളൂ എന്നാണയിട്ടു കൗശലത്താൽ പെരുമാളെ വശമാക്കുകയും ചെയ്തു. അഴിയാറ എന്ന പുഴയിൽക്കൊണ്ടു നിറുത്തി ശിക്ഷിപ്പാന്തുടങ്ങുമ്പോൾ "എന്റെ ജീവിതം തന്നെ എന്നെ കൊല്ലാവൂ", എന്നു പടമലനായർ പറഞ്ഞു, "അവന്റെ ജീവിതം അടക്കി കൊടുക്ക" എന്ന് ചേരമാൻ പെരുമാൾ അരുളിചെയ്തു. പടമലനായരുടെ മുണ്ടിന്മൂടരിഞ്ഞു പുഴയിൽ കാട്ടി, മടിപിടിച്ചു നാളും കോളും തീർത്തു ജീവിതം അടക്കി കൊടുത്തു. അരിയളവും കഴിച്ചു, അന്നഴിയാറെന്ന പുഴെക്ക അരിയാറെന്ന പേരുണ്ടായി. ശിക്ഷിപ്പാന്തുടങ്ങുമ്പോൾ, സ്വർഗ്ഗലോകത്തിൽ നിന്ന് വിമാനം താഴ്ത്തി "വിമാനത്തിന്മേൽ കയറികൊൾക" എന്നു ദേവകൾ പറഞ്ഞു. "എന്റെ അകമ്പടിസ്ഥാനങ്ങൾ നടത്തിക്കൊൾക" എന്നു പടമലനായർ പതിനായിരത്തോടും പറഞ്ഞു വിമാനത്തിന്മേൽ കരേറി പോകുമ്പോൾ "എനിക്ക് എന്ത് ഗതി" എന്ന് പെരുമാൾ അപേക്ഷിച്ചതിന്റെ ശേഷം അശുവിങ്കൽ ഹജ്ജ് ചതുരപുറത്തു വേദ ആഴിയാർ എന്ന ഒരു ചോനകൻ ഉണ്ടു, അവനെ ചെന്നു കണ്ടാൽ നാലാം വേദമുറപ്പിച്ചു അടയാളം കാട്ടി തരും. അതിന്നീവേദക്കാരരെ ഒലമാരികപ്പൽ വെപ്പിച്ചു തിരുവഞ്ചാഴിമുഖത്തു കരെക്കെത്തിച്ചു മാർഗ്ഗം വിശ്വസിച്ചു അവരുമായി അശുവിന്നു പോയികൊണ്ടാൽ പാതി മോക്ഷം കിട്ടും എന്നു പറഞ്ഞു, പടമലനായർ സ്വർഗം പുക്കു. അതിന്റെ ശേഷം ബ്രാഹ്മണരും പെരുമാളും കൂടി മഹാ മഖത്തിന്നാളത്തെ മഹാ തീർത്ഥമാടും കാലം വേദിയരാൽ വേദം കൊണ്ടിടഞ്ഞു, ബൗദ്ധന്മാരുമായി അശുവിന്നു പോകെണം എന്നുറച്ചു ചേരമാൻ പെരുമാൾ എന്ന തമ്പുരാൻ വാർദ്ധക്യമായതിന്റെ ശേഷം തന്റെ രാജ്യം തനിക്ക് വേണ്ടപ്പെട്ട ജനങ്ങൾക്ക് പകുത്തു കൊടുക്കണം എന്നു കല്പിച്ചു" (ഗുണ്ടർട്ട് 1992:188). തുടർന്ന് മക്കത്തു പോയി എന്നാണ് കഥ.

കുഡുംബികൾ

പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ നിർബന്ധിത മതപരിവർത്തനത്തിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെട്ട് ഗോവയിൽനിന്നും വന്നവരാണ് കുഡുംബികളും കൊങ്കിണികളും. കൊടുങ്ങല്ലൂർ തമ്പുരാൻ അവരെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ പല സ്ഥലങ്ങളും അനുവദിച്ചു കൊടുത്ത് അഭയം നൽകി.

കേരളത്തിൽ അധിവസിക്കുന്ന കുഡുംബി സമുദായത്തിൽനിന്ന് ഒരംഗമെങ്കിലും കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതിയെ തൊഴുത് അനുഗ്രഹം വാങ്ങാൻ ഒന്നാം താലപ്പൊലിദിനമായ മകരമാസ സംക്രാന്തിദിവസം കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ എത്താറുണ്ട്. മൂപ്പന്മാരുടെ താലപ്പൊലി എന്നാണ് ഈ ദിവസത്തെ താലപ്പൊലി അറിയപ്പെടുന്നത്. ആ ദിവസം അമ്പലത്തിന്റെ വടക്കേനടയിൽ കുഡുംബികളുടെ സവാസിനി പൂജ എന്ന ചടങ്ങ് നടക്കും. അവിൽ, ശർക്കര, നാളികേരം എന്നിവ മുറ്റത്തു വിരിച്ച വാഴയിലയിൽ കൂമ്പാരമായി കൂട്ടിയിട്ട് അതിനു മുന്നിൽ വട്ടത്തിൽ ഇരുന്ന് ദേവിയെ സ്തുതിച്ചു പാടും. 'സ്ത്രീകൾക്കാണ് ഈ ചടങ്ങിൽ പ്രാധാന്യം. വഴിപാടുകാരൻ അഞ്ച്, ഏഴ്, ഒമ്പത് എന്നിങ്ങനെ ഒറ്റസംഖ്യയിൽ വരുന്ന എണ്ണം സ്ത്രീകളെ നിരനിരയായി നിർത്തുന്നു. ഇവരെ ദേവീപ്രതിനിധികളായി സങ്കല്പിക്കുന്നു. വഴിപാടുകാരൻ ഈ സ്ത്രീകളെ എണ്ണ, പൂക്കൾ, കളഭം, കൺമഷി തുടങ്ങിയവ ഏല്പിക്കുന്നു. ഈ സ്ത്രീകൾ മുടിയലങ്കരിച്ച്, കണ്ണെഴുതി, പൊട്ടുതൊട്ട് പൂക്കൾ ചൂടിക്കഴിഞ്ഞാൽ ഇവർ ഓരോരുത്തരുടേയും കാലിൽ എണ്ണതൊട്ട് വഴിപാടുകാരൻ തന്റെ തലയിൽ പുരട്ടുന്നു. പിന്നീട് നനച്ച അവിലും പഴവും ഇലക്കഷണങ്ങളിൽ വച്ച് ഓരോരുത്തർക്കും കൊടുക്കുന്നു. വഴിപാടുകാരനും കുടുംബാംഗങ്ങളും ഓരോ സ്ത്രീയുടെയും മുന്നിൽ സാഷ്ടാംഗം നമസ്കരിക്കുന്നതോടെ ചടങ്ങു സമാപിക്കുന്നു.' (എ. രാജേശ്വരൻ 1991).

ഒന്നാം താലപ്പൊലിദിവസംതന്നെ കാവിനു തെക്കുവശത്തുള്ള കുരുംബമ്മയുടെ നടയിൽനിന്ന് വാഴക്കുലകളും പൂത്താലങ്ങളുമായി മുട്ടനാടിനെ എഴുന്നള്ളിച്ച് വാദ്യഘോഷങ്ങളോടെ കൊണ്ടുവന്ന് നടതള്ളുന്ന ചടങ്ങുമുണ്ട്. അതുപോലെ ഉക്കോളി എന്ന ഒരു ആഘോഷം കുഡുംബികൾക്ക് ഉണ്ട്. പല വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ചടങ്ങുകൾ ഇതിനുണ്ട് എന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. രണ്ടു കണ്ടങ്ങളിൽ അപ്പുറവും ഇപ്പുറവും സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും പരസ്പരം അഭിമുഖമായി നിന്നുകൊണ്ട് അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും നല്ല തെറികൾ വിളിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഒരു ചടങ്ങുണ്ടെന്നു പറയുന്നു. ഇത് പഴയ ഇന്ദ്രോത്സവവുമായി ബന്ധമുള്ളതാണത്രെ. ഇതിൽ പലതും സ്ത്രീകൾക്കു പ്രാധാന്യമുള്ളവയാണ്.

കുഡുംബികൾ, നായന്മാർ മുതലായ മറ്റു (മേൽ)ജാതിക്കാരുടെ വീട്ടിൽ പണിക്കു പോയാലും അവിടെ നിന്നും ഭക്ഷണമൊന്നും കഴിക്കാറുണ്ടായിരുന്നില്ല. ജാതിയിൽ ആഢ്യത്വം പുലർത്തുന്നവരായിരുന്നു അവർ. കദംബ വംശത്തിൽ നിന്നാണ് അവർ വന്നതെന്നും കദംബം എന്ന വാക്കിൽ നിന്നാണ് കുഡുംബി എന്ന വാക്ക് ഉണ്ടായത് എന്നും പറയുന്നു. കണ്ണകി കുഡുംബി വിഭാഗത്തിൽ പെട്ടതാണത്രെ. (ആവേദകൻ : കെ. കെ. അംബുജാക്ഷൻ) (കുഡുംബികളെ കൊങ്കണ ശൂദ്രർ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. മഞ്ഞോണം എന്ന കുംഭമാസത്തിലെ ഇവരുടെ ആഘോഷംആദ്യകാലങ്ങളിൽ കൊങ്കിണികളു മൊത്താണ് ആചരിച്ചിരുന്നതെങ്കിലും 60 വർഷത്തോളമായി ഇവർ മാത്രമായാണ് ആഘോഷിക്കുന്നത്)

ഒന്നു കുറെ ആയിരം യോഗം

കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ പ്രാചീനമായ നായർ സംഘടനയാണ് 'ഒന്നു കുറെ ആയിരം യോഗം'. പെരുമാളിന്റെ അകമ്പടിസേവകസ്ഥാനം ഉള്ള ആയിരം പേർ ചേർന്ന ഒരു സംഘടനയുണ്ടായിരുന്നു. ആയിരം എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ആ സംഘത്തിന്റെ തലവനായ പടമല നായരെ പെരുമാൾ പെൺവാക്ക് കേട്ട് തെറ്റിദ്ധരിച്ച് വധശിക്ഷയ്ക്ക് വിധിച്ചു എന്ന് കേരളോൽപത്തിയിൽ പറയുന്നുണ്ട്. മരണസമയത്ത് എന്റെ അകമ്പടിസ്ഥാനം നടത്തിക്കൊൾക എന്ന് പടമലനായർ പതിനായിരത്തോടു പറഞ്ഞു. (ആയിരത്തിന്റെ കീഴെ നൂറുപേരുവീതം ചേർന്നത് പതിനായിരം). വധിച്ച പടത്തലവനു പകരം വേറെ നിയമിക്കാതെ തന്നെ സംഘത്തെ പുനഃസംഘടിപ്പിച്ചു. അതാണ് ഒന്നു കുറവായ ആയിരം. പെരുമാൾ തന്നെയായിരുന്നു ഇവരുടെ നായകൻ എന്നും പെരുമാളിന്റെ അപ്രതീക്ഷിതമായ തിരോധാനമാണ് ഒന്നു കുറെ ആയിരമായി പുനഃസംഘടിപ്പിക്കാൻ കാരണം എന്നും പറയപ്പെടുന്നു.

ഈ സംഘടനയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട നാലു നായർ തറവാടുകൾ ഉണ്ട്. അവർക്കാണ് ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചടങ്ങുകളിൽ പ്രാധാന്യം. കാത്തോളിൽ, തയ്യപ്പറമ്പിൽ, വെള്ളാപ്പള്ളിൽ, കിളിക്കോട്ട് എന്നിവയാണ് അവ. കൊടുങ്ങല്ലൂർ തമ്പുരാന്റെ സംരക്ഷണം ഇവരായിരുന്നു എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. "മകരമാസം ഒന്നാം തിയ്യതിയിലെ താലപ്പൊലിയുടെ എല്ലാ ചുമതലയും ഒന്നു കുറെ ആയിരം യോഗം എന്ന ഈ നായർ സംഘടനയ്ക്കാണ്. എല്ലാ ചിലവുകളും ക്ഷേത്രത്തിലെ മുഴുവൻ വഴിപാടുകളും ആ സംഘടന തന്നെയാണ് വഹിക്കുന്നത്. മകരസംക്രമണദിവസം വൈകുന്നേരം താലപ്പൊലിയുടെ മുന്നോടിയായി 1001 കതിനാവെടി മുതൽ രണ്ടാം തിയ്യതി കാലത്ത് ഏകദേശം 6 മണിക്ക് ഭഗവതിയെ അകത്തേക്ക് എഴുന്നെള്ളിച്ച് താലപ്പൊലി അവസാനിപ്പിക്കുന്നതുവരെയുള്ള എല്ലാ ചിലവുകളും ഈ സംഘടന തന്നെയാണ് നടത്തുന്നത്. മകരസംക്രമദിവസം യോഗക്കാരുടെ വകയായി വൈകുന്നേരം 6 മണിക്ക് 1001 കതിനാവെടി നടത്തുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ എടുമുക്ക് എന്ന സ്ഥലത്തെ

കുഡുംബി സമുദായ അംഗങ്ങൾ അന്നേദിവസം കാലത്തു നേരത്തെതന്നെ കിളിക്കോട്ട് നായർ തറവാട്ടിലെ കാരണവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ വന്ന് കതിനകൾ നിറയ്ക്കുകയും വൈകുന്നേരം അവരിൽ പ്രധാനി കുളി കഴിഞ്ഞ് ക്ഷേത്രത്തിനകത്തു നിന്നു കൊടുക്കുന്ന തിരിയിൽനിന്നും ചൂട്ടു കത്തിച്ച് ആദ്യമായി കതിനക്ക് തീ കൊളുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സമയത്തെല്ലാം കിളിക്കോട്ടു തറവാട്ടിലെ മൂത്ത പണിക്കർ അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നാണ് നിശ്ചയം. എല്ലാ മലയാള മാസവും ഒന്നാം തിയ്യതി കാലത്ത് പന്തീരടി പൂജയ്ക്കുമുമ്പ് ഈ സംഘടനയിലെ അംഗങ്ങൾ കുളിച്ച് ദേവിയെ ദർശിച്ച് ആയുധധാരികളായി കാവിന്റെ കിഴക്കേനടയ്ക്കൽ പ്രദിക്ഷണവഴി വിട്ട് കിഴക്ക് പടിഞ്ഞാറ് രണ്ടു വരിയായി ഇരിക്കുകയും ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് അതിലെ പടനായർ സ്ഥാനികൾ ചിലമൊഴികൾ വിളിച്ചു പറയുകയും മറ്റുള്ളവർ 'അങ്ങനെത്തന്നെ' എന്നു സമ്മതിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ചടങ്ങ് ഇന്നും തുടർന്നുവരുന്നു. ഇന്ന് ആയുധത്തിനു പകരം ഇരുമ്പു വടികളാണ് കണ്ടുവരുന്നത്. കൂട്ടമിരിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ നിഴൽ ഇരിക്കുക എന്നാണ് ഈ ചടങ്ങിനെ പറഞ്ഞുവരുന്നത്. ഈ സമയത്ത് കൊടുങ്ങല്ലൂർ വലിയ തമ്പുരാൻ മുദ്രവടിയും ധരിച്ച് കിഴക്കേ നടക്കലുള്ള ബലിക്കൽ പുരയിൽ വടക്കേ തിണ്ണയിൽ ഇരിക്കണമെന്നാണ് നിശ്ചയം. ഇങ്ങനെ നിഴൽ ഇരിക്കുന്നതിന് ചുരുങ്ങിയത് 32 യോഗാംഗങ്ങളെങ്കിലും വേണമെന്ന് നിർബന്ധമുണ്ട്. ഉച്ചപൂജയ്ക്ക് നടതുറക്കുന്നതുവരെ ഇരിക്കണമെന്നാണ് നിശ്ചയം. ഉച്ചപൂജയ്ക്ക് നട തുറന്നുകഴിഞ്ഞാൽ പടനായകൻ കയ്യിൽ വാള് എടുത്ത് നിഴലിൽ ചുറ്റി നിഴൽ ഇരിക്കുന്ന രണ്ടുവരിയുടെ നടുവിൽ പടിഞ്ഞാട്ട് ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് അഭിമുഖമായിനിന്ന് മൂന്നു പ്രാവശ്യം തൊഴുതു വന്ദിക്കുന്നു. (ഈ നിഴലിരിക്കുന്നതിനിടയിലൂടെ കോമരത്തിനു മാത്രമേ നടക്കാൻ അധികാരമുള്ളൂ തമ്പുരാനുപോലും ഇതിൽകൂടെ നടക്കാൻ അനുവാദമില്ല. പടനായകനു മാത്രമേ അധികാരമുള്ളൂ.) അതിനുശേഷം "എന്നാലോ ചങ്ങാളരേ, കുറിക്കയല്ലേ. അടുത്ത മാസം ഒന്നാം തിയ്യതി അകത്തു പന്തീരടി അടിയന്തിരമായി എല്ലാവരും തികഞ്ഞെത്തി കൂടിയ നിഴലിൽ കൂടാറാവട്ടെ" എന്ന വാക്യം ചൊല്ലിയ ശേഷം പരിചയുമെടുത്തു നടക്കുന്ന പടനായകന്റെ പിന്നിൽ വരിവരിയായി ദേവീക്ഷേത്രത്തിനു പ്രദക്ഷണമായ വടക്കേനടയിൽ വന്ന് തൊഴുതു പിരിയുന്നു." (ഇന്ന് 32 എണ്ണം ആളുകൾ വേണമെന്നില്ല. ആദ്യം പതിനാറ് മതി എന്ന് കുറച്ചെങ്കിലും ഇപ്പോൾ ഇരട്ടസംഖ്യ ഏതായാലും മതിയെന്നായി. ഒറ്റസംഖ്യ ആവരുത്. മാത്രമല്ല ഇന്ന് ഓരോരുത്തർക്കും നൂറുരൂപ വീതം കൊടുക്കുന്നുമുണ്ട്.) (വി. ആർ. ചന്ദ്രൻ; 1990, ആവേദകൻ: തയ്യപ്പറമ്പിൽ ഗോപാലൻകുട്ടി മേനോൻ)

നമ്പൂതിരി ഇല്ലങ്ങളെ ചുട്ടുകരിച്ച ദേവി

കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഉത്സവമാണ് മീനഭരണി. കുംഭമാസത്തിലെ ഭരണിനാളിൽ ചെറുഭരണി കൊടിയേറി, മീനമാസത്തിലെ

തിരുവോണം നാളിൽ കോഴിക്കല്ലു മൂടി, രേവതി നാളിൽ രേവതി വിളക്കും ദർശിച്ച് അശ്വതി നാളിൽ ഉച്ചതിരിഞ്ഞ് തൃച്ചന്ദനം ചാർത്തലും കഴിഞ്ഞ് കാവു തീണ്ടൽ നടക്കുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂർ കാവിൽ നമ്പൂതിരിമാരല്ല പൂജ നടത്തുന്നത്.അടികൾ എന്ന വിഭാഗക്കാരാണ്. നമ്പൂതിരിവിഭാഗത്തിന് കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ തീരെ പ്രാധാന്യം ഇല്ല. (ഇപ്പോൾ തന്ത്രിമാരും അഷ്ടമംഗല്യപ്രശ്നങ്ങളുമൊക്കെ വന്നിട്ടുണ്ട്. താമരശ്ശേരി മേക്കാട്ട് മനയിലെ നമ്പൂതിരിയാണ് ഇപ്പോൾ തന്ത്രി). നമ്പൂതിരിമാർ അന്തർജനങ്ങളുമായി കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ വാഴാറില്ല എന്നു പറയുന്നു. ദേവീശാപമാണത്രെ അതിനു കാരണം. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒരു ഐതിഹ്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിമഹോത്സവം കഴിഞ്ഞ് ഏഴു ദിവസത്തേക്ക് നട അടച്ചിടും. അന്നേദിവസങ്ങളിൽ ദേവിയുടെ ഭൂതഗണങ്ങൾ ഇറങ്ങി നടക്കും എന്നാണ് വിശ്വാസം. അങ്ങനെ ഒരു ഭരണികഴിഞ്ഞ് നടയടച്ചിരിക്കുന്ന നാളിൽ വടക്കു നിന്നൊരു ദേവീഭക്തൻ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ എത്തി. വിശന്നവശനായ അയാൾ രാത്രി ഒരുനേരത്തെ ഭക്ഷണത്തിനും കിടന്നുറങ്ങാനുള്ള ഇടവും അന്വേഷിച്ച് നമ്പൂതിരിയില്ലങ്ങളെ സമീപിച്ചു. അവിടെ പലെടത്തും അലഞ്ഞു തിരിഞ്ഞ അയാളെ ഒരു ഇല്ലത്തിലെ നമ്പൂതിരി "കാളിവാരസ്യാരുടെ അടുത്തേക്ക് പോയാൽ മതി പ്രശ്നപരിഹാരം ഉണ്ടാകും" എന്നു പറഞ്ഞ് ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് പറഞ്ഞയച്ചു. കാളിവാരസ്യാരുടെ വീടാണെന്നു കരുതി അമ്പലത്തിലെത്തിയ അയാൾ വാതിലിൽ മുട്ടി "കാളി.... കാളി...." എന്നു വിളിച്ചു. വിളികേട്ട ഉടനെ കത്തിച്ച ചങ്ങലവട്ടകയും കൊണ്ട് ഒരു സ്ത്രീ വാതൽ തുറന്ന് വിവരം ആരാഞ്ഞു. നടന്ന സംഭവങ്ങളെ അയാൾ പറഞ്ഞു. ദേവി അയാളെ കുളിച്ചു വരാൻ വേണ്ടി നയിക്കുകയും വടക്കു പടിഞ്ഞാറ് മൂലയിൽ ചങ്ങലവട്ട കൊണ്ട് ഒന്നു കുത്തിയപ്പോൾ ഒരു കുളം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കുളി കഴിഞ്ഞു വന്ന ഭക്തന് പിറ്റേദിവസത്തെ നിവേദ്യത്തിന് എടുത്തുവെച്ച ശർക്കര, പഴം, മലർ എന്നിവ ഭക്ഷിക്കാൻ കൊടുത്തു. ഉണർന്നു കഴിഞ്ഞാൽ വന്ന വഴിക്കു തന്നെ മടങ്ങണമെന്ന് പറഞ്ഞ് ഉറങ്ങാനുള്ള സ്ഥലവും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. യാതൊന്നും അറിയാത്ത ഭക്തൻ ഭക്ഷണത്തിനു ശേഷം സ്ത്രീ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച സ്ഥലത്ത് കിടന്ന് നല്ല ഉറക്കമായി. ഉറക്കം ഉണർന്നപ്പോൾ താൻ വലിയൊരു വാർപ്പിനടിയിലാണെന്നു മനസിലാക്കിയ ഭക്തൻ വാർപ്പിനുള്ളിൽ കിടന്ന് ശബ്ദമുണ്ടാക്കി. ശബ്ദം കേട്ട് കാവിനുള്ളിൽ എത്തിച്ചേർന്ന ഭക്തന്മാർ വാർപ്പിനടിയിൽ നിന്ന് ഭക്തനെ പുറത്തെടുത്തപ്പോഴാണ് താൻ ഉറങ്ങിയത് അമ്പലത്തിനകത്തായിരുന്നു എന്നും നമ്പൂതിരിമാർ തന്നെ കബളിപ്പിക്കുകയുമാണ് ഉണ്ടായതെന്നും അയാൾക്ക് മനസ്സിലായത്. കഴിഞ്ഞ രാത്രിയിലുണ്ടായ സംഭവമെല്ലാം അയാൾ മറ്റുള്ളവരോടു പറഞ്ഞു. വടക്കോട്ട് നോക്കിയപ്പോൾ ഇന്നലെ കണ്ട നമ്പൂതിരിയില്ലങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ അഗ്നിക്കിരയായി കിടക്കുന്നതാണ് കണ്ടത്. അവശേഷിച്ച നമ്പൂതിരിമാരെല്ലാം പ്രാണരക്ഷാർത്ഥം കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ നിന്ന് ഓടി രക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

അടികൾ

പൂജാവൃത്തികൾ ചെയ്യുന്ന അടികളെ ഉൽപ്പത്തിയെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു കഥയിങ്ങനെയാണ്. "ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യർ ജാതിനിർണ്ണയം നടത്തിയശേഷം, ഒരിക്കൽ നമ്പൂതിരിമാരെ പരീക്ഷിക്കുവാനായി ഒരു മദ്യഷാപ്പിൽ കയറിച്ചെന്നു കുറെ മദ്യം വാങ്ങിക്കുടിച്ചു. തങ്ങളുടെ മദ്യക്കൊതികൊണ്ട് ആചാര്യനോടു കൂടിയുണ്ടായിരുന്ന നമ്പൂതിരിമാരും ശങ്കരനെ അനുകരിച്ചു മദ്യം വാങ്ങി സേവിച്ചു. അനന്തരം ശ്രീശങ്കരൻ ഒരു പിച്ചളപ്പണിക്കാരന്റെ ആലയിൽ ചെന്നു കുറെ ഉരുക്കിയ ലോഹം വാങ്ങിക്കുടിച്ചു. ഇതിൽ ഗുരുവിനെ അനുകരിക്കാൻ മടിച്ച ഈ നമ്പൂതിരിമാർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിയാൾ (ഭൃത്യർ) എന്നു പറഞ്ഞ് ഗുരുവിനോടു മാപ്പപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതു ഹേതുവാൽ ഈ നമ്പൂതിരിമാർക്ക് ജാതി ഭ്രഷ്ട് വന്നു. ഇവരുടെ സന്തതികളാണ് അടികൾ ജാതിക്കാർ. ഈ അടികൾ ജാതിക്കാർ ഇന്നു മദ്യനിവേദനമുള്ള ഭദ്രകാളീക്ഷേത്രങ്ങളിലെ പൂജാരികളായി ഭവിച്ചിരിക്കുന്നു." (കേസരി.ബാലകൃഷ്ണപിള്ള;1995:129-30). അടികൾ മേഴത്തോൾ അഗ്നിഹോത്രിയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ പെട്ടവരാണ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്നുണ്ട്. അടികളെ സംബന്ധിച്ച മറ്റൊരു കഥ ഇളനീർ അടി ഭാഗം വെട്ടി പൂജയ്ക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നതുകൊണ്ട്, അത് പതിത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് അടികൾ ആയി എന്നതാണ്. (ആവേദകൻ, തയ്യപ്പറമ്പിൽ ഗോപാലൻകുട്ടിമേനോൻ).

ഉപസംഹാരം

പൊതുവേ എല്ലാ നാട്ടിലും ഉള്ളതുപോലെ തന്നെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലും മതത്തെയും ജാതിയെയും സംബന്ധിച്ച് അനേകം കഥകൾ നാടോടി പാരമ്പര്യത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ മിക്ക കഥകളിലും പെരുമാളോ കൊടുങ്ങല്ലൂരമ്മയോ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. പൊതുവേ നാം കണ്ട കഥകളിലെല്ലാംതന്നെ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന ഏതെങ്കിലും ജാതിയെയോ മതത്തെയോ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങൾ കാണാം. അടികളെ സംബന്ധിച്ച കഥയിൽ അടികൾ എന്ന ജാതി വിഭാഗം പൂജചെയ്യാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടു എന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണരുമായി ഒരു ബന്ധം ഉള്ളതായി സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതായാണ് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നത്. നമ്പൂതിരിമാരിൽനിന്ന് പതിത്വം സംഭവിച്ച് ഇങ്ങനെ ആയതാണ് എന്ന ആശയം കൊണ്ടുവരുന്നു. തങ്ങളുടെ മതത്തിന്/ജാതിക്ക് അധികാരിവർഗ്ഗത്തിന്റെയോ സമൂഹത്തിൽ മേൽക്കൈ ഉള്ള വിശ്വാസത്തിന്റെയോ പിൻബലം നേടാനുള്ള ശ്രമം ഇത്തരം കഥകളിലെല്ലാംതന്നെ കാണാം. അതുപോലെ ഏതെങ്കിലും ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ പതനമോ അഭാവമോ സാധൂകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും കാണാം. ഇനിയും ധാരാളം കഥകൾ ജാതികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് കിടക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ പലതിലും മറ്റു ജാതികളുമായുള്ള പരസ്പരസഹവർത്തിത്വത്തിന്റേതായ കഥകളും ഉണ്ട്. പല ജാതികളും ഒന്നിച്ചു ചേർന്നാണ് കാവിലെ പല ചടങ്ങു

കളും നടത്താൻ. വേലനും വേട്ടുവനും കുടുംബിയും നായരും ഉത്സവത്തിന് ഓരോരോ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. മുമ്പെല്ലാം താലപ്പൊലി ഏഴു ദിവസങ്ങളിലായി ഓരോ വിഭാഗക്കാരുടേതുമായി നടപ്പിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇത് കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ മാത്രം പ്രത്യേകതയല്ല. കേരളസമൂഹത്തിന്റെ മൊത്തം പാരമ്പര്യമായി വേണം കാണാൻ. ■

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഗുണ്ടർട്ട്, ഹെർമ്മൻ	1992	*കേരളോൽപ്പത്തിയും മറ്റും*, എഡി.സ്കറിയാ സക്കറിയ, ഡി.സി.ബുക്സ് കോട്ടയം
ചന്ദ്രൻ, വി.ആർ.	1990	*ശ്രീ കൊടുങ്ങല്ലൂരമ്മ : ചരിത്രവും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും*, കെ.കെ. പ്രിന്റേഴ്സ്, തൈക്കാട്, ഗുരുവായൂർ.
ജൂസെ, പി.എം.	1991	കൊടുങ്ങല്ലൂരും പുരാതന യഹൂദത്താവളങ്ങളും, *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഡയറക്റ്ററി*, വാർത്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പി. വെമ്പല്ലൂർ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.
പീറ്റർ കുരിശിങ്കൽ	1991	കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ക്രൈസ്തവർ, *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഡയറക്റ്ററി* വാർത്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പി. വെമ്പല്ലൂർ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.
ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള, കേസരി	1995	*ചരിത്രത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ* കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
രാജേശ്വരൻ, എം	1991	കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ കുഡുംബികൾ, *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഡയറക്റ്ററി*, വാർത്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പി. വെമ്പല്ലൂർ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ
ലോഗൻ, വില്യം	2004	*ലോഗന്റെ മലബാർ മാന്വൽ,* വിവ: ടി.വി.കൃഷ്ണൻ, മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്.
Narayanan, M.G.S.	1996	*Perumals of Kerala* (For private circulation)

ആവേദകർ:

1. തയ്യപ്പറമ്പിൽ ഗോപാലൻകുട്ടി മേനോൻ (73), കൊടുങ്ങല്ലൂർ.
2. കെ.കെ.അംബുജാക്ഷൻ (57), കൊടുങ്ങല്ലൂർ.

പുതിയ കവിതയിലെ പാരഡി - തലകുത്തിനില്ക്കുന്ന കാലത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ

വാസുദേവൻ വി.

> It is the loss of memory, not the cult of memory, that will make us prisoners of the past. - *Paolo Portoghes:*

പാരഡി ഒരു സങ്കല്പനം എന്ന നിലയിൽ മലയാളത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത് 1990കളോടെയാണ്. അതുവരെ ഹാസ്യമായോ അനുകരണമായോ വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ട് പ്രച്ഛന്നമായിക്കിടന്നിരുന്ന ഒരു ആഖ്യാനമാതൃക പോസ്റ്റ്-മോഡേൺ സവിശേഷസാഹചര്യത്തിൽ സമൂഹത്തിന്റെ ഊർജ്ജം സ്വീകരിച്ച് സ്വത്വം രൂപപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ കാവ്യദോഷമായിക്കരുതി പാർശ്വവത്ക്കരിച്ചിരുന്ന അത്യുക്തി, ന്യൂനോക്തി, വിരുദ്ധോക്തി തുടങ്ങിയവ, പാരഡി എന്ന സംവർഗ്ഗം രൂപപ്പെടുന്നതോടെ അതിന്റെ ഘടകങ്ങളായിത്തീർന്നു. ‘ഗദ്യത്തിലോ പദ്യത്തിലോ ഉള്ള സാഹിത്യകൃതികളുടെ പരിഹാസോദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയോ അല്ലാതെയോ ഉള്ള വികടാനുകരണമാണ് പാരഡി’ എന്ന ആദ്യകാലനിർവചനത്തിലെ ‘വികടാനുകരണം’ എന്ന പ്രയോഗത്തിൽനിന്നുതന്നെ പാരഡിക്കു കല്പിച്ചിരിക്കുന്ന മൂല്യസങ്കല്പം വ്യക്തമാകുന്നു. parodia എന്ന സംജ്ഞയ്ക്ക് ‘ഓഡ് എന്ന ഭാവഗീതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ വികൃതപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റൊരു ഓഡ്’ എന്നാണ് ഗ്രീക്കുഭാഷയിൽ അർത്ഥം. ഈ മൂല്യസങ്കല്പത്തിൽനിന്നു മാറി എഴുത്തിന്റെ അതിഭൗതികതയെ അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ട് ജനപ്രിയതയുടെ ഒരു പുതിയതലത്തിലേക്ക് സാഹിത്യകൃതികളെ പുനർവിന്യസിക്കുന്നു എന്നതാണ് പാരഡിയുടെ രാഷ്ട്രീയം. ഈ നിലയിലേക്കുള്ള ഭാവുകത്വപരിണാമം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത് സാഹിത്യകൃതിക്ക് പുറത്തുള്ള പാരഡിയുടെ ഉള്ളടക്കംകൂടി തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടായിരിക്കണം. ജീവിതാവസ്ഥകളിലെ പാരഡിതന്നെയാണ് കവിതയിലും. സ്മാർട്ട്സിറ്റിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച ഒരു പാരഡിയാണ്. സ്മാർട്ട്സിറ്റിയല്ല പാരഡിയാവുന്നത്, അത് ഭാഷകളിൽ നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്ന സംവാദമാണ് ചിരിയില്ലാത്ത പാരഡിയുണ്ടാക്കുന്നത്. സരസ്വതിയെ നഗരരൂപത്തിൽ ആവിഷ്കരി

ക്കുന്നതും മുഹമ്മദ്നബിയുടെ കാർട്ടൂൺ വരക്കുന്നതും ബോളില്ലാതെയിരിക്കുമ്പോൾ ഫുട്ബോൾ കളിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നു പരിശീലിക്കുന്നതും സമകാലീന പാരഡികളാണ്. ഒരു അട്ടിമറിയും തുടരെഴുത്തും ഇതുപോലെ പാരഡിക്കവിതകളിലും ഉണ്ട്. പാരഡിയെ സംബന്ധിച്ച ഇത്തരം വീണ്ടുവിചാരങ്ങൾ സാമ്പ്രദായിക കാവ്യവിചാരങ്ങളിലെ പാരഡിയുടെ നിർവചനങ്ങളെ അപ്രസക്തമാക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ പോസ്റ്റ് മോഡേൺ അവസ്ഥയിൽ പുതിയ നിർവചനങ്ങൾ ഉണ്ടായിവരുന്നു. ഫ്രെഡറിക് ജെയിംസന്റെ നിർവചനങ്ങൾ ആണ് 1980 കൾക്കു ശേഷം സജീവസാന്നിദ്ധ്യമായി നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നതുകൊണ്ട് അതിനെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നു:

ആധുനികോത്തരതയുടെ സവിശേഷതകളിൽ മുഖ്യമായ ഒരു ഘടകമാണ് പാരഡി. അന്യശൈലികളുടെ പ്രത്യേകതകളെയും തനിമകളെയും അനുകരിക്കുകയാണ് പാരഡി ചെയ്യുന്നത്. അനന്യവും അതുല്യവുമായ ശൈലീവിശേഷങ്ങൾ പ്രദർശിപ്പിച്ചവരെ മാത്രമേ പാരഡിക്ക് വിഷയമാക്കാൻ പറ്റൂ. പാരഡി എപ്പോഴും ഒരു മാനകഭാഷയെ സങ്കല്പിക്കുന്നു. മാനകഭാഷയെ അപേക്ഷിച്ച് അനന്യശൈലിക്കുള്ള വിലക്ഷണതയെ പരിഹസിക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യം പാരഡിക്കുണ്ട്. പാരഡിയിൽ സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു മാനകഭാഷയിൽനിന്നുള്ള വ്യതിചലനങ്ങളാണ് ഇവിടെ പരിഹസിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെയൊരു മാനകഭാഷ നിലവിലില്ലാത്ത ഘട്ടത്തിൽ എഴുതപ്പെടുന്ന പാരഡിക്ക് പരിഹാസത്തിന്റെ സ്പർശമുണ്ടാവില്ല എന്നാണ് ജെയിംസൺ പറയുന്നത്. ആധുനികോത്തരതയിലെ പാരഡി ഇത്തരത്തിൽ പരിഹാസനിർമുക്തമാണ്. ഇതാണ് പാസ്റ്റിഷ്. പാരഡിയുടെ ഭാവുകത്വ പരിണാമത്തിന്റെ ഏറ്റവും സമകാലികമായ മുഖം ചിരിയില്ലാത്ത പാരഡിയാണ് എന്നുവരുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള വ്യക്തിപരമായ വിലക്ഷണത/ലക്ഷണതകളുടെ നിരാസം എഴുത്തുകാരന്റെ മരണം ഉദ്ഘോഷിച്ചതിനു ശേഷമുള്ള എഴുത്തായി തുടരുകയും പാരഡി സ്വതന്ത്രരൂപമുള്ള ഴാനറായി രൂപംകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു.

പുതിയ കവിതയുടെതന്നെ സമാന്തരമായ ഒരു ഇടം ആണ് പാരഡിക്കും. രചനാസമീപനം എന്ന രീതിയിൽ പാരഡിയെ കാണുന്ന കെ. ആർ. ടോണി, എൽ. തോമസ്കുട്ടി, എ. സി. ശ്രീഹരി തുടങ്ങിയവരുടെ ചില പാരഡിക്കവിതകളെ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം. കെ. ആർ. ടോണിയുടെ പാരഡി ഒരുതരം ആയിത്തീരലാണ് (becoming). ആഗസ്ത് 16 എന്ന കവിതയിൽനിന്നും,

ഇന്ത്യയ്ക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം കിട്ടുമ്പോൾ
മഹാത്മാഗാന്ധി നവഖാലിയിലായിരുന്നു
ആചാര്യ ജെ. ബി. കൃപാലിനി കോൺ. കേന്ദ്രകമ്മിറ്റി
ആപ്പീസിലായിരുന്നു
ഞാൻ മണ്ഡലം കമ്മിറ്റി ആപ്പീസിലുണ്ടായിരുന്നു

രാജഗോപാലാചാരി മണ്ണുംചാരി നില്ക്കുകയായിരുന്നു
നെഹ്റു മൗണ്ടബാറ്റനുമായി അഹിംസാതർക്കത്തിലായിരുന്നു.
....
....
നൂറുകോടി ജനങ്ങൾ
ഞാൻ എവിടെയാണെന്നെനിക്കുതന്നെ അറിഞ്ഞുകൂടാ – ഇന്ന്!

'ഇന്ത്യയ്ക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം കിട്ടുമ്പോൾ മഹാത്മാഗാന്ധി നവഖാലിയിലായിരുന്നു' എന്ന ആശയാവലിയിലാണ് ഈ പാരഡി സാധ്യമാവുന്നത്. പിന്നീട് അത് ഒരു ശൃംഖലയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയും ഞാൻ എവിടെയായിരുന്നു എന്നതിന്റെ ആധികാരികതയിലേക്ക് നൂറുകോടി ജനങ്ങളെ എത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുശേഷം, അല്ലെങ്കിൽ രാഷ്ട്രം ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം രൂപംകൊണ്ടതും തുടർന്നുവരുന്നതുമായ ഒരു സിവിൽസമൂഹത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ഒരു പൗരൻ തന്റെ സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്നത് വർത്തമാനകാലത്തെ തിരിച്ചറിയാതെയാണ്. വർത്തമാനകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തീക്ഷ്ണമായ പ്രതികരണബോധമാണ് ടോണിയുടെ കവിതകളിൽനിന്ന് പ്രക്ഷേപിക്കപ്പെടുന്നത്. 'അന്ധകാണ്ഡ'ത്തിലെ ചില വരികൾ,

ബോധമില്ലാതെ നടക്കുമവസ്ഥയ്ക്കു
മീതെയായ് സംയമമെന്തുണ്ട് ഭൂമിയിൽ – ഇവിടെ പി.

ഇത്തറവാടിത്തഘോഷണത്തെപ്പോലെ
വൃത്തികെട്ടുള്ളതാണദ്വൈതദർശനം – ഇവിടെ ഇടശ്ശേരി

ജീർണ്ണവസ്ത്രം നീക്കിയമ്പോടു ടി.വി.യിൽ
ലോകൈകസുന്ദരീ നാഭീപ്രദർശനം – ഇവിടെ എഴുത്തച്ഛൻ

കിട്ടും ഗുണമെങ്കിലില്ലെന്നു വന്നാലും
ദുഷ്ടരാകാൻ മടിയില്ലാ ജനത്തിന് – ഇവിടെ കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ

ഇന്നലെയോളവുമെന്തെന്നറിഞ്ഞീല
നാളെയെന്താണെന്നറിയുകയും വേണ്ട – ഇവിടെ പൂന്താനം

നിരവധി കവികളുടെ ശൈലിയെ അനുകരിക്കുന്ന മിശ്രശൈലിയിലാണ് 'അന്ധകാണ്ഡം' എന്ന കവിത നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ ശൈലി മാത്രമല്ല പാരഡിക്ക് വിഷയമാവുന്നത്. 'ശിഷ്ടം' എന്ന കവിത ആധുനികത എന്ന പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പാരഡിയാണ്. 'ചുവന്നവാൽ' എന്ന് നരേന്ദ്രപ്രസാദ് കൊടുത്ത വിശേഷണത്തെ വിലക്ഷണതയായി കരുതി പാരഡി ചെയ്യുകയാണ് ഇതിൽ. സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലത്തിലെയും എഴുപതുകളിലെയും ശക്തമായ രാഷ്ട്രീയാനുഭവങ്ങൾ കിട്ടാതെ പരിണാമദശയിൽ കാലം തെറ്റിപ്പിറന്നതുകൊണ്ട് ഉണ്ടാക്കപ്പെടുന്ന വൈകാരികഘടനയാണ് കവിതയ്ക്ക്.

(...രക്തസാക്ഷികളെക്കുറിച്ച് ഞാനിതുവരെ കവിതയെഴുതിയിട്ടില്ല.
മരിച്ചുപോയവരെ മാന്യമായാദരിക്കുന്ന ഈ നാട്ടിൽ
എന്റെ സാമൂഹ്യബോധത്തിന്റെ കാര്യം കഷ്ടംതന്നെ!
സനിൽദാസ്, സുബ്രഹ്മണ്യദാസ്, സുഗതൻ, ലൂയീസ്,
വർഗീസ്, രാജൻ, ഹഷ്മി, നെരൂദാ
കിംചിഹായ്, മയക്കോവ്സ്കി, ഹോചിമിൻ, പോൾസെലാൻ....
കെ. വേണു - മരിച്ചിട്ടില്ല, മരിക്കും.
- പൊള്ളുന്ന പനിക്കിടക്കയിൽ കിടന്ന്.....)

'ഒരു തോറ്റ(ം)പാട്ട്' പുതിയ കവിതയിലെ ഓട്ടൻതുള്ളൽ എന്ന് പറയാവുന്ന ഒന്നാണ്.

പോറ്റിയെനിക്കില്ലാത്തതുകൊണ്ടെൻ
തോറ്റ(ം)പാട്ടിൽ പലതും പറയും
തത്രകവിത്വം കളവായ്ത്തീരാ-
ത്തത്രമതി ധ്വനിയെന്നിക്കാലം - എന്നാണ് മാനിഫെസ്റ്റോ.

ചാക്യാർകൂത്ത് എന്ന ക്ലാസിക്കൽ കലാരൂപത്തിന് ബദലായി തുള്ളൽ എന്ന മാധ്യമം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരിൽ പാരഡിക് ചിന്തയുണ്ട്. പുതിയ മാധ്യമരൂപീകരണത്തിനുശേഷം പാരഡി എന്ന ആശയം ഹാസ്യത്തിന്റെ മൂർത്തരൂപമായി, സാമൂഹ്യവിമർശനപ്രക്രിയയായിമാത്രം നമ്പ്യാരിൽ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു. തുള്ളൽ എന്ന ഗണത്തോട് പ്രേക്ഷകരുടെ പ്രതികരണബോധം സാമൂഹികവിമർശനത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ് എന്നതുകൊണ്ട് സാമൂഹികമായ പല വിമർശനങ്ങൾക്കും പുതിയ കാലത്തും തുള്ളൽഘടന പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു. 'ആട്ടം-നോട്ടം', 'അപനിർമ്മാണം', 'കർത്തൃത്വത്തിന്റെ മരണം', 'അന്ധപർവം', 'തിണ്ണ', 'സഞ്ചി', 'അനന്യം', 'ഡിവൈൻ കോമഡി', 'ശരാ-ശരി' തുടങ്ങിയവ ടോണിയുടെ ശക്തമായ പാരഡികളാണ്.

രൂപിമതലത്തിലും പദതലത്തിലും വാക്യതലത്തിലും അർത്ഥങ്ങളെ അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടു തുടങ്ങുന്നു എൽ. തോമസ്കുട്ടിയുടെ പാരഡി. അബദ്ധവായനയുടെ രാഷ്ട്രീയസാധ്യതകൾ ആണു തോമസുകുട്ടിയുടെ പാരഡിയെ നിർണയിക്കുന്നത്. നിലവിലുള്ള അക്ഷരധർമ്മത്തെ മാറ്റി വായിക്കുക, അക്ഷരത്തെത്തന്നെ പാരഡി ചെയ്യുക - ഭാഷയെ പാരഡി ചെയ്യുക. 'ഛെ!' 'കാക്ക-ശ്ശെ', 'പാരപ്പാട്ട്', 'ജ്ഞാനമുത്തുമാല', 'സി. വി. വിജയം', 'ബുദ്ധാർഥൻ', 'ക്ഷ-റ', ത്രീഡി' തുടങ്ങിയ പാരഡികൾ ടോണിയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ മുഖം അവതരിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. പ്രതിഷ്ഠാപിത സങ്കല്പനങ്ങളെ പാരഡിയിലൂടെ പൊട്ടിക്കുകയാണ് തോമസ്കുട്ടി ചെയ്യുന്നത്. ബ്രാക്കറ്റും ഉദ്ധരണിയും ആശ്ചര്യചിഹ്നവും ഒക്കെ പാരഡിയുടെ സങ്കേതമായി വരുന്നത് തോമസ്കുട്ടിയിൽ കാണാം. തലകുത്തിനിൽക്കുന്ന കാലത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ് തോമസ്കുട്ടിയുടെ രചനകൾ. സറ്റയറിനോടുള്ള തീക്ഷ്ണമായ ആഭിമുഖ്യം

ചില കവിതകളിലെ പാരഡിയെ ഇല്ലാതാക്കി എന്നതാണ് എടുത്തുപറയേണ്ട ഒരു പ്രശ്നം.

"കുറ്റി നാട്ടി കൊളമ്പനുരച്ചു
ഈ ദ്വീപും വീടും കുട്ട്യോളും
കെട്ട്യോളും ആളുമാരുടെ
പട്ട്യോളും
എല്ലാം ഞാൻ
കണ്ടു-പിടിച്ചിരിക്കുന്നു" (സാമൂഹ്യപാഠം എഴാംതരം)

സാമൂഹ്യപാഠം എഴാംതരം എന്ന കവിതയിൽ ആലുംമൂട്ടിലെ വീട്ടിലിരുന്ന് അക്ഷരം പഠിച്ച മലയാളി കൊളമ്പസ് പാണൻ തോട് മുറിച്ച് കൊതുമ്പുവള്ളത്തിലേറി വിശരി പിടിപ്പിച്ച് കാവുംതറ ദ്വീപിൽ ഇറങ്ങി എന്തെങ്കിലും കണ്ടുപിടിച്ചേ തീരൂ എന്ന് പൂതിപ്പെടുന്നിടത്ത് കൊളമ്പസിന്റെ പാരഡിയായി മലയാളി കൊളമ്പസ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും യൂറോപ്യന്മാർ കണ്ടുപിടിച്ചാലേ കണ്ടുപിടിത്തമാകൂ എന്ന യൂറോസെൻട്രിക് നിലപാടിനെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു.

അർത്ഥോത്പാദനം സാധ്യമാകുന്നത്, സൂചകവും സൂചിതവും തമ്മിലുണ്ടെന്നു നാം ധരിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷബന്ധത്തിൽനിന്നല്ല, സൂചകങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണെന്ന സൊസ്യൂറിയൻ സങ്കല്പനത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ലകാൻ അർത്ഥോത്പാദന ചങ്ങലയെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഭാഷയുടെ ക്രമരാഹിത്യമാണ് സ്കിസോഫ്രിനിയ എന്നു ലകാൻ പറയുന്നു. അർത്ഥോത്പാദനം സാധ്യമാക്കുന്ന സൂചകങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അറ്റുപോകുമ്പോഴാണ് സ്കിസോഫ്രിനിക് അനുഭവം സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളിൽ ചരിത്രനിരപേക്ഷതയായും മിശ്രരചനയായും പ്രത്യക്ഷീകരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് ജെയിംസൺ പറയുന്നു. തോമസ്കുട്ടിയുടെ കവിതകളിൽ പ്രധാനമായും പാരഡിയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് ഇത്തരത്തിലുള്ള സ്കിസോഫ്രിനിക് വികേന്ദ്രീകരണമാണ്.

പരസ്യവാചകങ്ങളും
കമ്പനിച്ചിത്രങ്ങളും
കളിമണ്ണും ചിമിഴാക്കി
വായുവപ്പാകാശത്തീയും
ഉഴവുചാലിന്റെ ഉയിരുമായ്
ജാനകിയുണരുന്നു.
മന്ദാരിപ്പിൽ കാപ്പിരിക്കാട്ടിൽ
വിമലകേളികൾ
വിലോലവൃത്തികൾ
വിദൂരവിശുദ്ധിയിൽ

(തൊട്ടുകൂടായ്മ അയിത്തം!)
അയോഗ്യം പറവകൾ
ഭൂതത്തിലെ വിഡ്ഢിവേഷം
- അപകീർത്തിയുടെ
ജീർണ്ണപുറം,
വേണ്ടാത്ത മറവി - (അർക്കേഡിയായിലെ പാൻ)

സൂചകങ്ങൾ കയറു പൊട്ടിച്ച് പോവുന്ന കാഴ്ചയാണ് അർത്ഥോത്പാദനം പ്രതീക്ഷിച്ച് തോമസ്കുട്ടിയുടെ കവിതയിലെത്തുമ്പോൾ കാണുക.

'കോഴിയങ്കം (എ സ്പോൺസേർഡ് മഹാസീരിയൽ)' എന്ന കവിതയിൽ,

(പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ ചിത്രം)
നേരിട്ടു വെട്ടി മരിച്ചെന്നാകിൽ
കോഴിക്കു നല്ലോരു മാനംതന്നെ
നേർച്ചയ്ക്കു ചുമ്മാ അറുത്തെന്നാകിൽ
(ജോൺ എബ്രഹാം. സമീപക്കാഴ്ച)
നാണക്കേടതിൽപ്പരമില്ല വേറെ -

അയോദ്ധ്യമുതൽ കണ്ണൂർവരെയും അമേരിക്ക മുതൽ അട്ടപ്പാടിവരെയും ഈ മെഗാസീരിയലിന്റെ ലൊക്കേഷൻ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാണ് തോമസ്കുട്ടി കോഴിയങ്കത്തിന്റെ അർത്ഥവ്യാപനശേഷി മനുഷ്യവർഗത്തിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നത്. 'കുന്നത്ത് കൊന്നയും പൂത്തപോലെ, വയനാടൻ മഞ്ഞൾ മുറിച്ചപോലെ' - എന്ന ഈരടിയുടെ വഴക്കത്തിലാണ് കോഴിയങ്കം.

സംസ്കാരം
മേച്ചിൽപുറം
നിയാണ്ടർത്താൽ മുതൽ
മോസ്റ്റ് പോഡേൺ വരെ
ദൗർബല്യം; ജ്ഞാനിമം - എന്നാണ് 'കുരള പറഞ്ഞു നടക്കുമൊരുത്തൻ' എന്ന കവിതയിൽ പറയുന്നത്. മെയിൻ കാംഫ് "മീൻ കാംഫ്" ആയും പോസ്റ്റ് മോഡേൺ "മോസ്റ്റ് പോഡേൺ" ആയും കൊളമ്പസ് എന്നത് "കൊളമ്പി, കൊളമ്പൻ" എന്നിങ്ങനെയും കാക്ക കുളിച്ചാൽ കൊക്കാകില്ല എന്നതിന് പകരം "കാക്ക കുളിച്ചാൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിയാവില്ല" എന്നും രൂപഭേദം വരുന്നു.

'സി. വി. വിജയം' എന്ന കവിതയിൽ 'സി. വി.' എന്നത് കമ്പ്യൂട്ടർ വൈറസ് ആയും കുംഭകോണവിജയം ആയും കമ്പ്യൂട്ടർ സ്പൈ ആയും സിവിലിയൻസ് ആർ വിക്ടിംസ് ആയും അരങ്ങൊഴിയുന്നു. കാല്പനികതയുടെ

സമ്പൂർണ്ണനിരാസം തോമസുകുട്ടിയുടെ കവിതകളെ ടോണിയിൽനിന്നും ശ്രീഹരിയിൽനിന്നും വ്യത്യാസപ്പെടുത്തുന്നു. 'ശുദ്ധമലയാളമായ തന്ത അശ്ലീലമായതിൽപരമൊരു അശ്ലീലമില്ല' എന്ന് അറിയുന്ന കവിയാണ് 'ക്ഷ - റ' എന്ന കവിത 'തന്തയില്ലാത്തവനേ' എന്ന സംബോധനയിൽ തുടങ്ങുന്നത്. സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനം ഭാഷയിൽ കാണാമെന്നതിനാൽ ഭാഷാകലാപത്തിലൂടെ സാംസ്കാരികമായ തിരുത്ത് നടത്താം എന്ന ചിന്ത തോമസ്കുട്ടിക്കുണ്ടെന്ന് സി. ആർ. പ്രസാദ് പറയുന്നു (2005:31).

എ. സി. ശ്രീഹരിയുടെ പാരഡി കൃത്യമായും പ്ലാസ്റ്റിഷ് എന്ന് വ്യവച്ഛേദിക്കാനാവുന്ന രൂപത്തിലെത്തിയിരിക്കുന്നു. കവിതയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ കവിത എന്ന ബോധത്തെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതപ്പെടുന്ന പ്രതികവിതകളായിരുന്നു ശ്രീഹരിയുടെ ആദ്യകാലപാരഡികൾ. സ്വതന്ത്രമായ ഒരു മാധ്യമമായി പാരഡി ഇത്തരത്തിൽ മാറ്റപ്പെടുന്നു. വായനയുടെ തന്നിടങ്ങളെ പാരഡിയിൽ ആവിഷ്കരിച്ച് ചിരിയില്ലാത്ത പാരഡിയിലെത്തിനിൽക്കുന്ന അവസ്ഥ പാരഡിയിൽ കാണാം. നിസ്സംഗമായി പാരഡി പറഞ്ഞുപോവുകയാണ് ശ്രീഹരി. പാരഡിയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം നൽകുന്ന അറിവുൽപാദനമാണ് ഇവിടെ നടക്കുന്നത്. 'വാസനാവികൃതി'യുടെ പാരഡിയായി 'വായനാവികൃതി'യും 'സ്മാരകശിലകൾ' 'അപസ്മാരശിലകൾ' ആയും 'എവിടെ ജോൺ' എന്നത് 'എവിടെ ലോൺ' ആയും പാരഡി ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ആറ്റൂർ രവിവർമ്മയുടെ 'ഓട്ടോവിൻ പാട്ട്', ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ 'എവിടെ ജോൺ' എന്നിവയുടെ പാരഡിയാണ് 'എവിടെ ലോൺ'.

എവിടെ ലോൺ
(ഇവനു ജാമ്യമീ-
ഞാനാണ് ദൈവമേ!) എന്നും, കടത്തിൽ മുങ്ങിനീന്തിയ നീലകണ്ഠനെ അവസാനം,

പകൽവെട്ടം പോലെയല്ലോ
നാട്ടുകാരും വീട്ടുകാരും
കെട്ടിയോളും കുട്ടികളും
കല്ലെറിഞ്ഞു.
ലോണു വാങ്ങാത്തോരുമാത്രം
കല്ലെറിഞ്ഞാൽ മതിയെന്ന്
നിലവിളിച്ചു നീലകണ്ഠൻ - ആവേശമോ വികാരപ്രകടനമോ ചിരിയോ ഇല്ലാത്ത പാരഡിയാണിത്. 'പ്രേമലേഖനം' എന്ന കവിതയിൽ,

"പ്രിയപ്പെട്ട സാറാമ്മേ,
ജീവിതം വൃദ്ധസദനാത്മകവും ഹൃദയം നിരാശാഭരിതവുമായിരിക്കുന്ന ഈ നിരാലംബഘട്ടത്തെ എന്റെ പഴയ സുഹൃത്ത് എങ്ങനെ വിനി

യോഗിക്കുന്നു?
ഞാനാണെങ്കിൽ
എന്റെ ജീവിതത്തിലെ നിമിഷങ്ങൾ ഓരോന്നും സാറാമ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള
മറവിയിൽ കഴിയുകയാണ്......."

ഈ ബഷീറിയൻ വീണ്ടുവിചാരം കൃതിക്കകത്തുള്ള വിനിമയത്തിലൂടെമാത്രം കഥാപാത്രങ്ങളെ പഠിക്കുന്ന സൈദ്ധാന്തികസമീപനം വിട്ട് കൃതിയിലെ കഥാപാത്രങ്ങളിൽ കൃതി ഇറങ്ങിയതിനുശേഷമുള്ള കാലം ആരോപിച്ച് സാറാമ്മയുടെയും കേശവൻനായരുടെയും ജീവിതം വൃദ്ധസദനാത്മകമാക്കിയിരിക്കുകയാണ്. 'പ്രേമലേഖനം' എന്ന തലക്കെട്ട് വാർദ്ധക്യപ്രണയത്തിലേക്ക് ഇറക്കിവയ്ക്കുകയും പാരഡി പരിഹാസനിർമുക്തമാണെങ്കിലും ബഷീറിനെ പാരഡി ചെയ്യുമ്പോൾ ബഷീറിന്റെ ഭാഷയിൽ ഉൾച്ചേർന്ന നർമ്മബോധം അതുപോലെ പാരഡിയിൽ കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ശ്രീഹരി.

നിങ്ങളെന്നെ (പോസ്റ്റ്) മോഡേണിസ്റ്റാക്കി, വാരഫലം, മധ്യവർഗമന്ദബുദ്ധിജീവികൾ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടും, കുടുംബം സ്വകാര്യസ്വത്ത് ഭരണകൂടം എന്നിവയുടെ ജന്മാന്തരത്തെക്കുറിച്ച് തുടങ്ങിയവ ശ്രീഹരിയുടെ ശ്രദ്ധേയമായ പാരഡിക്കവിതകളാണ്. ആധുനികശൈലിയിൽനിന്ന് പോസ്റ്റ് മോഡേൺ കോഡിലേക്ക് പാരഡി മാറ്റപ്പെട്ടു. അതോടെ സാഹിത്യത്തിന്റെ റഫറൻസുകൾ മാത്രമല്ല ബോധത്തിന്റെയും പ്രവണതയുടെയും കലയുടെയും മാനറിസത്തിന്റെയും ഒക്കെ പാരഡികൾ ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. ശ്രീഹരിയുടെ 'പോടാ മോനേ ദിനേശാ' എന്ന കവിത രഞ്ജിത്ത് സംവിധാനം ചെയ്ത 'നരസിംഹം' എന്ന സിനിമയുടെ പാരഡിയാണ്.

ധീരോദാത്തനും
അതിപ്രതാപഗുണവാനും
വിഖ്യാതവംശജനുമായ
മോഹൻലാൽ
സ്ക്രീൻ പിളർന്നെത്തി

ചന്തമതിലുകൾ
ചുമടുതാങ്ങികൾ
വെയ്റ്റിംങ് ഷെൽട്ടറുകൾ
വാൾപോസ്റ്ററുകൾ
പിളർന്ന്
പടക്കശാലക്ക്
തീ പിടിച്ചപോലലറി.
"കത്തിച്ചുകളയും ഞാൻ പച്ചക്ക്...
നീ പോടാ മോനേ ദിനേശാ........."

ഈ ഉത്സവീകരണത്തിന്റെ അവസാനം നാം കാണുന്നത് റേഷൻ സബ്സിഡി വെട്ടിയതിന് കലക്ടറേറ്റ് വളയുന്ന വീറോടെ മുണ്ടു മുറുക്കിയുടുത്ത് ചോദനയെ പട്ടിണിക്കിട്ട് സിനിമ കാണാൻ തിയേറ്റർ വളയുന്ന ആൾക്കൂട്ടത്തെയാണ്. ജനപ്രിയസിനിമയുടെ പൊങ്ങച്ചങ്ങളെ (?) വിമർശിക്കുകയല്ല അതിന്റെ സാധ്യതയ്ക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അല്ലെങ്കിൽ വെർച്ചൽ റിയാലിറ്റിക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് ഒരു വീണ്ടുവിചാരത്തെ മുന്നോട്ടുവെക്കുകയാണ് ഈ കവിത ചെയ്യുന്നത്. ഉൽപാദനം, ഉപഭോഗം, സ്വത്വം, പ്രതിനിധാനം, നിയന്ത്രണം എന്ന സാംസ്കാരികശൃംഖലയ്ക്കകത്തെ നിയന്ത്രണത്തിന്റെ സാന്നിധ്യത്തെ സജീവമാക്കുകയാണ് ഈ കവിത.

പാരഡിയും ഒറിജിനലും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എപ്പോഴും പ്രശ്നവിഷയമാണ്. ഒരു വായനാമണ്ഡലത്തിന്റെ ഘടനയ്ക്കകത്താണ് പാരഡി വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത് എന്ന ധാരണ പുതിയ പാരഡിക്കില്ല. ഒരു കൃതിക്ക് ഒന്നിലേറെ വായനകൾ സാധ്യമാണ് എന്ന ലളിതമായ സംഗതി മതി ഇതിനെ ഉദാഹരിക്കാൻ. പാരഡി bookish ആണെങ്കിലും സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപുള്ള ഴാനർ കൂടിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പാരഡിയെ പാരഡിയായി വായിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിലും സംവേദനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതാണ് പുതിയ പാരഡി. ശ്രീഹരിയുടെ 'മാവ് മുരിക്ക്' (മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 2006 മാർച്ച് 5) സച്ചിദാനന്ദന്റെ 'മുരിങ്ങ' (മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 2006 ജനുവരി 22) യുടെ പാരഡിയാണ്.

തെക്കുപുറത്തെ മുരിങ്ങമരം
എനിക്കു നല്ല ഓർമ്മയുണ്ട്
അതിന്റെ ഇലകളുടെ പച്ചപ്പ്
പിന്നെ ഞാൻ കണ്ടതു കാശിയിൽ
ഗംഗയുടെ നെയ്ത്തുകാർ അവ
പട്ടാക്കി മുന്നിലേക്കിട്ടുതന്നു
മുരിങ്ങയിൽ പൂക്കൾ പെരുകുമ്പോൾ
ഞാൻ മാനത്തേക്കു നോക്കും
നക്ഷത്രങ്ങൾ അവിടെത്തന്നെയുണ്ടോ
എന്നറിയാൻ..... (മുരിങ്ങ)

തെക്കുപുറത്തെ മാവ്
മുറിക്കാതെ വച്ചതാണ്
അതിന്റെ ഇലകളുടെ മഞ്ഞ
പിന്നെ ഞാൻ കണ്ടത്
ഹാ പുഷ്പത്തോടൊപ്പമാണ്
അധികനിമ്നപഥത്തിൽ
മാവിൽ പൂക്കൾ വിരിയുമ്പോൾ

ഞാൻ മാമ്പഴം ഓർമ്മിക്കും
ദീർഘദർശനം ചെയ്യും കുഞ്ഞുങ്ങൾ
ഒറ്റമഴക്കാറിൽ കരിഞ്ഞുപോകുന്നത്   (മാവ് മുരിക്ക്)

പാരഡി ഒഴിവാക്കിയാലും 'മാവ് മുരിക്ക്' പുതിയ കവിത എന്ന ഗണത്തിൽ പെടും. മൂലകൃതിയുടെ മുകളിലുള്ള ഓവർലാപ്പിംഗ് അല്ല പാരഡിയും ഒറിജിനലും തമ്മിൽ കയറിയും ഇറങ്ങിയും ഉള്ള പ്രായോഗികതയാണ് മാവ് മുരിക്ക് പോലുള്ള കവിതകൾ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത്.

ഒരു ആശയവാദിയുടെ സൗന്ദര്യവാദത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ഭൗതികവാദിയുടെ സൗന്ദര്യം ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്ന സാമൂഹികത പാരഡിയുടെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ കാണാം. ആശയവാദിക്കും കാവ്യവസ്തുക്കൾ കിട്ടുന്നത് ഭൗതികലോകത്തിൽ നിന്നാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് പുതിയ പാരഡിസ്റ്റുകൾക്കുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ പാഠത്തിനകത്തുതന്നെ രൂപപ്പെടുന്ന സംവാദാത്മകത പുതിയ പാരഡിക്കവിതകളെ ജീവനുള്ളതാക്കുന്നു.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ടോണി, കെ. ആർ.	2003	*അന്ധകാണ്ഡം*, ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം
ടോണി, കെ. ആർ.	1996	*സമനില*, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശൂർ
തോമസ്കുട്ടി, എൽ.	2002	*ക്ഷ – റ*, ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്
പ്രഭാകരൻ, എൻ.	2005	*മൗനത്തിന്റെ മുഴക്കങ്ങൾ*, കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ
പ്രസാദ്, സി. ആർ.	2005	*മലയാളകവിത ആധുനികാനന്തരം* റെയ്ൻബോ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം
ശ്രീജൻ, വി. സി.	1999	*ആധുനികാനന്തരം: വിശകലനവും വിമർശനവും*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം
സുധാകരൻ, സി.ബി.	1999	*ഉത്തരാധുനികത*, ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം
Dentith Simon	2000	*Parody,* Routledge, New York
Hutcheon Linda	1985	*A Theory of Parody,* Methuen, New York and London
Jameson Fredric	1991	*Post modernism or the cultural logic of late capitalism,* Duke, UP, Durham ■

കവിതയുടെ വാസ്തു

പി. എം. ശ്രീധരൻ അഞ്ചുമൂർത്തി

"വഴി മുഴങ്ങുന്നു
പിന്നെയും ദൂരത്തെ-
യലയൊലികളായ്
വീടുകൾ........വീടുകൾ"
(മുഴക്കം – പി. രാമൻ)

മുറ്റത്ത്

പ്രദേശം അഥവാ നിലം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ദ്രാവിഡകാവ്യമീമാംസയിൽ സ്ഥലപരികൽപന കടന്നുവരുന്നത്. ഐന്തിണകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന അകത്തിണകളെയും അവയുടെ പുറത്തിണകളെയും തൊൽകാപ്പിയർ ഇപ്രകാരം വർഗ്ഗീകരിക്കുന്നു. കുറുഞ്ഞി : തവെട്ച്ചി-മലമ്പ്രദേശം, മുല്ല : വഞ്ചി – കാട്ടുപ്രദേശം, മരുതം : ഉഴിഞ്ഞ – നാട്ടുപ്രദേശം, നെയ്തൽ : തുമ്പ – കടലോരപ്രദേശം.

പ്രദേശം അഥവാ സ്ഥലം (place), നിലം (land) എന്നിവയിൽ നിന്നും ഇടം (space) എന്ന തലത്തിലേക്ക് വ്യാവർത്തിക്കുമ്പോൾ കേവലം ഭൂമിശാസ്ത്രാനുഭവം മുതൽ മനസ്സ് എന്ന തട്ടകംവരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന അർത്ഥവ്യാപ്തിയുള്ള പദമായി തിണ പരിണമിക്കുന്നു.

സമഗമായ ലോകവീക്ഷണമാണ് തിണ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അകത്തിണകളും പുറത്തിണകളും മുതൽ കരു-ഉരിപ്പൊരുളും അവയുടെ രൂപഭാവശില്പങ്ങളും ചേർന്ന ശില്പസമുച്ചയമാണത്. ദ്രാവിഡശില്പകലയോടാണ് അതിനു ചാർച്ച. എഴുത്തുകാരനു സ്വീകരിക്കാവുന്ന സൗന്ദര്യമൂലകങ്ങളാണിവ. തൊൽകാപ്പിയർ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. കാവ്യവിമർശനത്തിന് ആവിഷ്കരണസങ്കേതങ്ങൾ എന്നതിലുപരി രീതിശാസ്ത്രം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് തിണ പ്രയോജനപ്പെടുന്നത്. ഇടം എന്നത് ഇന്ന് സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങളിൽ ഏറെ ഉപയോഗിക്കുന്ന പരികല്പനയാണ്. മലയാളികൾക്കു കൂടി അവകാശപ്പെട്ട തമിഴകത്തിന്റെ ബൃഹത്പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും ഈ പരി

കല്പന സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ തനതു രീതിശാസ്ത്രമാണ് രൂപപ്പെടുക. സാമ്പ്രദായിക കാവ്യപഠനങ്ങളിൽനിന്നും മാറിനിന്ന് കവിതയെ കാണാനുള്ള ശ്രമമാണിവിടെ.

ഇറയത്ത്

ആധുനിക മലയാളകവിതയുടെ ദർശനം സമയകാലങ്ങളുടെ ദുരൂഹത ചൂഴ്ന്നുനിന്ന മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റേതായിരുന്നു. അസ്തിത്വവാദകേന്ദ്രിതമായ മാനവികത കാലത്തിന്റെ ബോധത്താൽ നിയന്ത്രിതമായിരുന്നു. അപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഘടകത്തെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സ്ഥലപരമായ അവബോധത്തെ വീണ്ടെടുക്കലാണ് ഉത്തരാധുനിക മലയാളകവിതയിലെ പ്രവണത. കാലത്തെ, നിരന്തരം ഭൂതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമയത്തെ, സാന്ദ്രതയിൽ, നിശ്ചലതയിൽ, രൂപങ്ങളിൽ ആവാഹിച്ചുകൊണ്ട് ആഖ്യാനത്തിലും ദർശനത്തിലും ഭാരതീയസ്ഥലദർശനം മലയാളകവിത വീണ്ടെടുത്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇതരദർശനങ്ങളുടെ ഭാരത്തിൽനിന്നും ഉറയൂരിപ്പോന്ന മലയാളകവിത സ്വയം നിർണ്ണയിക്കുന്നത് സ്ഥലപരമായ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്.

പുതുകവിതകളിൽ, നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച തിണ ആശയപരമായ അന്തഃസ്ഥല(inscape)മായി മാറുന്നു. പ്രദേശം, നിലം, സ്ഥലം, ഇടം എന്നിവയിൽ നിന്നും ഇതു വ്യത്യസ്തമാണ്. അന്തഃസ്ഥലം ഒരർത്ഥത്തിൽ നിലയില്ലാക്കയങ്ങളിലേക്ക് താഴ്ന്നുപോകുന്ന മനുഷ്യൻ കണ്ടെത്തിയ പുതിയ പ്രരൂപമാണ്. പ്രതിരോധമാണ് അതിന്റെ സ്വഭാവം. വിവരസാങ്കേതികവിദ്യ കവർന്നെടുത്തത് ദേശീയതയുടെ സ്ഥലപരമായ മാനങ്ങളായിരുന്നു. മാനസികാനുഭവങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് നാഗരികൻ, ഗ്രാമീണൻ എന്നീ വേർതിരിവുകളും ഭൂഖണ്ഡം, രാഷ്ട്രം, ദേശം തുടങ്ങിയവയുടെ അതിരുകളും ജലരേഖകളായപ്പോൾ പുതിയ മനുഷ്യൻ തിരിഞ്ഞത് പ്രാദേശികതയിലേക്കാണ്. ആധുനികതയെ ചൂഴ്ന്നുനിന്ന സമയകാലങ്ങളേക്കാൾ സ്വന്തം കാൽച്ചുവട്ടിലെ മണ്ണ് ഇളകിത്തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്ന അറിവ് പ്രശ്നമായിത്തീർന്നു. സത്യാന്വേഷണം കാലപരതയിൽനിന്നും സ്ഥലപരതയിലേക്ക് ചരിച്ചുതുടങ്ങിയത് അങ്ങനെയാണ്. എന്നാലത് ദാർശനികവ്യഥയല്ല, സ്വയം നിർണ്ണയിക്കാനും നിർവചിക്കാനും ഉള്ള വ്യഗ്രതയാണ്. ഇതിൽനിന്നാണ് ആധുനികതയുടെ ദാർശനികഗൗരവത്തിൽനിന്നും നേർ എതിർദിശയിലേക്ക് ചലിക്കുന്ന ലാളിത്യം — ഭയാനകമായ ലാളിത്യം — പുതുകവിതയുടെ മുഖമുദ്രയാകുന്നത്.

ചലനാത്മകമായ സമയകാലങ്ങളിലൂടെ സ്വത്വത്തെ തേടിക്കൊണ്ട് മനുഷ്യജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സ്ഥായികളായിരുന്നു ആധുനികതയുടെ അന്വേഷണവിഷയം. മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ ചരിത്രത്തിൽ സാന്ദ്രമാക്കുക, ഘനീഭവിപ്പിക്കുക — ഈ രീതിയെ തല തിരിച്ചിട്ട് സഞ്ചാരികളുടെ ക്ഷണികതയെ സ്ഥായിയാക്കാനാണ് ഉത്തരാധുനികകവിതയിലെ ശ്രമം. (സ്മാരകം - പി. രാമൻ, തെങ്ങ് - പി. പി. രാമചന്ദ്രൻ, പാറയിൽ പതിഞ്ഞത് - റഫീക്ക് അഹമ്മദ്) ഈ നിലപാടിന് ഭാരതീയ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവുമായി ഒരു വിദൂര സംവർണ്ണനം സാധ്യമാകുന്നുണ്ട്. അതായത്, സ്ഥലം കാലത്തെ ഗർഭത്തിൽ ധരിക്കുന്നു. സ്ഥായിഭാവം, രസം എന്ന ഘടന ഉദാഹരണമാണ്. സ്ഥായിഭാവം സ്ഥലപരമായ സംജ്ഞയാണ്. അത് ഉരുകി രസമായി പരിണമിക്കുമ്പോൾ കാലപരമായ സംജ്ഞയായിത്തീരുന്നു.

ഭാവം - രസം
സ്ഥലം - കാലം
നിശ്ചലം - ചലനാത്മകം

ഇതാണ് രസസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഘടന. തമിഴകത്തെ ഉള്ളുര ഇറൈച്ചി എന്നിവയും ഇതുതന്നെ. സഹൃദയഹൃദയത്തിൽ വാസനാരൂപത്തിലുള്ള ഇടമാണ് സ്ഥായീഭാവം. കവിത എത്രത്തോളം ചലിപ്പിക്കുന്നു എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കും അതിന്റെ രസനീയത. ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളിലെ ആഖ്യാനപാരമ്പര്യവും കാലത്തെ ഗർഭത്തിൽ ധരിക്കുന്ന ആഖ്യാനപാരമ്പര്യമാണെന്ന് ഡോ. കെ. അയ്യപ്പപ്പണിക്കരും കൃഷ്ണരായനും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭാരതീയ ശില്പ-ചിത്രകലകളുടെയും പൊതുസവിശേഷത ഇതുതന്നെയാണ്. കല്ലിൽ കൊത്തിവച്ച രഥചക്രം കാലത്തെ ഗർഭത്തിൽ ധരിക്കുന്ന സ്ഥലത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ്.

പുറത്തളത്ത്

പി. രാമന്റെ ഭൂതം മണ്ണാണ് അഥവാ പൃഥ്വിയാണ്. പി. രാമന്റെ കാവ്യകല വാസ്തുവിന്റെ കലയാണ്; ചിത്രകലയോ സംഗീതകലയോ അല്ല. വാസ്തുകലയാണ് രാമന്റെ കവിതകളുടെ ഇടം നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. സ്ഥലത്തിന്റെ അഥവാ ഇടത്തിന്റെ കലയാണ് വാസ്തു. അതിൽ ശില്പകലയും സമന്വയിക്കുന്നുണ്ട്. രാമന്റെ കവിതയ്ക്ക് ഈ പരികല്പന നന്നായി ഇണങ്ങുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. വാസ്തു ഒരു ഇടം കണ്ടെത്തുകയും സ്വയം ഒരു ഇടമായി ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണം വീട്. വീട് ഒരു വാസ്തുവാണ്. അത് പുരയിടത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുമ്പോൾത്തന്നെ മനുഷ്യന്റെ ഇടമായി മാറുന്നുണ്ട്. ഉരിയാടിയ വാക്കുകൾകൊണ്ട് കവിതയുടെ രൂപശില്പത്തിലും സൂചകപദങ്ങളിലൂടെ ഭാവശില്പത്തിലും വാക്കുകളുടെ ഈ പുതിയ തച്ചൻ, വീട് എന്ന വാസ്തുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

വഴിയും വീടും യാത്രാബിംബങ്ങളായിട്ടാണ് എഴുത്തച്ഛന്റെ കവിതയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. ദാർശനികമായുള്ള വഴി, ആലയം, വഴിയമ്പലം തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ആചാര്യൻ പ്രതീകവല്ക്കരിച്ചത് ജീവിതത്തിന്റെ ക്ഷണികതയെയാണ്. പിന്നീട് മഹാകവി പി. ഈ ചിന്തയെ നവീകരിച്ചു. ഈ ലോകം ഒരു വാടകവീടാണെന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതി; ഒരുനാൾ പൂട്ടി താക്കോലേൽപ്പിച്ചു പോകേണ്ട വാടകവീട്. ആവക ദാർശനികമായ കനമില്ലാതെയാണ് രാമൻ

വീട് എന്ന വാസ്തുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ലോകജീവിതത്തിന്റെ അഥവാ ആലയസംഗമത്തിന്റെ ചഞ്ചലത സൂചിപ്പിക്കാനല്ല ലോകജീവിതത്തിന്റെ കാഴ്ചകളെ നോക്കിക്കാണാനുള്ള ഇടമാണ് കവിക്ക് വീട്.

ഒറ്റപ്പെട്ടൊരു തറവാടിന്റെ-
യകത്തളമായി
ത്തീരുകയായ് ഞാൻ (കനം, പുറം, 13)

സവിശേഷമായും നടുമുറ്റമുള്ള നാലുകെട്ട് — എല്ലാ ഋതുക്കളെയും ഏറ്റുവാങ്ങുകയും വീടിനകത്ത് ഒരു കാലാവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വാസ്തു — ആണ് രാമന്റെ കവിതയിലെ വീട്. കേകാഛന്ദസ്സിന്റെ വാക്യവിന്യാസവും തേച്ചുമിനുക്കിയ ശബ്ദവിന്യാസവും ദൃഢമായ ശില്പത്തിലേക്ക് തുറക്കുന്ന കിളിവാതിലുകൾ നോക്കുക.

പുതിയ വിദ്യകൾ
പഠിപ്പിക്കുന്നെന്നെ
പുതിയ
കെട്ടിടച്ചുമരുകൾ
(പരീക്ഷ)

അച്ഛന്റെ
മീശയിലൂടെയുലാത്തുന്നു
മുത്തശ്ശനേതോ
വരാന്തയിലെന്ന പോൽ
(അഞ്ജു)

സൂര്യൻ ഉണക്കി
സൂക്ഷിക്കുന്ന ഗ്രാമത്തിൽ
ചാണകം മെഴുകിയ
മുറ്റത്ത്
(ജാഗ്രത)

ഭിത്തികൾക്കിടയിലും
സാധ്യമാണ്.
കട്ടിലിന്നടിയിലും
സാധ്യമാണ്.
(മാറാല)

ജന്മം മുതൽ
ചെയ്ത കർമ്മങ്ങൾ തൻ നിഴൽ
തിങ്ങീ തറയിൽ
ചുമരിൽ
(ഒരു വയസ്സന്റെ ജനനം)

മനുഷ്യന്റെ നിലവറകളിലേക്ക്
ഞെട്ടറ്റുയരും
ഉത്തരങ്ങളിൽ, തട്ടിൽ, വിട്ടത്തിൽ
തറവാട്ട് മുറ്റത്ത്
ഞാൻ കുറേ നട്ടുനോക്കി (കനം പുറം 38)

ഈ പ്രയോഗങ്ങൾ കൂടാതെ 'പഴയ വീടിന്റെ ഓർമ്മയിൽ', 'ലോഡ്ജ്', 'സംഗീതം' എന്നീ കവിതകൾ പൂർണ്ണമായും വാസ്തുവിന്റെ ഘടകങ്ങളെ ഭാവശില്പവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. 'തൊടിയുടെ തെററത്ത്' എന്ന കവിതയിൽ വീടും പരിസരവും സാധാരണ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമിയുടെ കാഴ്ചകളായി നിറയുന്നുണ്ട്.

അകത്തളത്ത്

കാല്പനികരെപ്പോലെ ഭാവനയിൽ അഭിരമിക്കുകയോ ആധുനികരെപ്പോലെ ജീവിതദുഃഖത്തിൽ ലയിച്ചു നിൽക്കുകയോ അല്ല, ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ പുറത്തുനിന്നു നിരീക്ഷിക്കുകയും ആവിഷ്കരിക്കുകയുമാണ് രാമൻ ചെയ്തത്. അതിനുള്ള ഇടമാണ് കവിക്കു കവിത.

ഞങ്ങളപ്പന്മാർ
കാലമഴയേറ്റൊരേ
കാക്കിമങ്ങലായ്
ഞങ്ങൾക്കുള്ള
ജീവിതക്കുപ്പായങ്ങൾ.

എന്ന് എൻ. വി. കൃഷ്ണവാര്യർ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. കാലമഴയിൽനിന്നും ഇവിടെ കവിയെ രക്ഷിക്കുന്നത് കവിതയുടെ വീടാണ്. ആ വീടിന്റെ തിണ്ണയിൽ രാമനിരിക്കുന്നു; ഒട്ടും കനമില്ലാതെ ('മൗനത്തിൽ' എന്ന കവിത). വസ്തുക്കൾക്ക് കനം നല്കുന്നത് ഭൂഗുരുത്വാകർഷണമാണല്ലോ. ഇവിടെ പാരമ്പര്യമാണ് രാമന്റെ കവിതകൾക്ക് കനം നല്കുന്ന ഭൂഗുരുത്വാകർഷണശക്തി. അതിലാണ് കവിതയുടെ വാസ്തു നിവർന്നു നില്ക്കുന്നത്. അതിന്റെ ജാലകങ്ങളും വാതിലുകളും രാമൻ സമകാലികതയിലോട്ട് തുറന്നിട്ടിരിക്കുന്നു.

നടുമുറ്റത്ത്

വീട് ഒരു തിണയാണ്, തിണ്ണയാണ്. സ്വന്തമായി ആവാസവ്യവസ്ഥയുള്ള വാസ്തു. ഈ വീടിനെ കവിതയിൽ കൊണ്ടുവന്നപ്പോൾ അത് ഇടത്തിന്റെ കല - വാസ്തുകല - ആയിത്തീർന്നു. മലയാളകവിതയിൽ പുതിയൊരു അനുഭവതലമാണിത്. വസ്തു അപഹരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ വാസ്തുവായും കുടിയായും പ്രവാസിയുടെ ഗൃഹാതുരതയായും ഓർമ്മയായും സ്വപ്നമായും വീട് ഇടമായി മാറുന്നു. രാമന്റെ കവിത മലയാളി വായനക്കാരന്റെ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളെ അങ്ങനെ, സന്തർപ്പണം ചെയ്യുന്നു. അതെ, കവിത ഖരരൂപങ്ങളുടെ കലയാണ്. ■

MAPPILAPPATTU

M. N. Karassery

'Mappilappattu' is a term to denote the literary - song tradition of Kerala Muslims. Formerly the Dravidian word 'Mappiia' (meaning the 'bride groom') was used for Jews (Yahuda Mappila), Christians (Nasrani Mappila) and Muslims (Jonaka Mappila) alike in Kerala. Now it is used exclusively for Kerala Muslims. 'Pattu' is another Dravidian word for song. So 'Mappilappattu' marks the 'Song of Kerala Muslims'.

Kerala, the southern most Indian State, had trade relations with Arabs even before the period of Prophet Muhammad (570 - 632). At that time the centre of trade of spices like pepper, ginger, cardamom etc. was Malabar, the northern region. This coast of Arabian sea was ruled by Zomarines as Kozhikode (Calicut) the capital. The very name Malabar was given by Arabs, meaning 'the land of mountains'. Calicut is the Arabised form of Kozhikode.

Muslims of this area believe that their religion came to Kerala in an early period as that of Prophet Muhammed, i.e., the 7th century. We get historical evidence to mark the presence of Muslim community in Kerala in the 9th century. There is reference about Muslims in Tarisappalhi copper plates (A.D. 849).

Islam reached Kerala through missionaries and traders by sea route and not through invaders. Only males came from abroad and they married local ladies (hence they were called 'bridegrooms') Their generations and the converts mainly from so-called 'lower caste' Hindus (agricultural workers) form the Muslim community of Kerala. The main inspiration of conversion into Islam was to resist the caste discrimination prevailed in the region. Kerala was never ruled by Muslim Kings. The only exception is that of Arakkal dynasty which ruled a principality in Kannur, the northern part in 16th - 18th centuries.

'Mappila' is a hybrid of Islamic civilization and Kerala's local culture. He is Muslim and Keralite alike. Mappila's languages is Malayalam. It is noteworthy that in Kerala different communities speak the same language, Malayalam. There is no Urdu in Kerala.

Instead Kerala Muslims have a written dialect called Arabic-Malayalam. It is a form of writing Malayalam in modified Arabic script to suit the Malayalam alphabets. The literature in this script is known as Arabic-Malayalam literature' and it is rich with both prose and poems. The themes of the texts consist theology, Islamic History, Jurisprudence, medicine, mathematics, trade and the like - both religious and secular subjects. The poetic compositions of this literature is widely known as 'Mappilappattu'. Along with the written tradition, Mappilappattu has got a parallel vocal tradition also.

Without adequate training no Arab can read Arabic-Malayalam. So also, if he listens to someone reading this script he may not understand anything. A Malayali, on the other hand, can make out the gist of Arabic-Malayalam read out to him. In short, Arabic Malayalam is a mode of transliterating Malayalam into sophisticated Arabic script.

In Malabar, the northern part of Kerala, this community has a distinctive which is reflected in its life style - in the mode of dressing, the decoration of the household, the dishes served at feasts, and most important of all, in its codes and conventions. The idiosyncracies of their spoken Malayalam and the admixture of foreign words in their everyday vocabulary are very striking. Even the simple Sanskrit words of Malayalam figure in their conversation with marked deviations. A stranger would hardly make out that "Peraliyam" is 'Pralayam' (i.e., the Deluge) or "Pirisam" is "Priyam" (i.e., dear). Such deviations together constitute what is designated as "Mappila Malayalam" - viz., the Malayalam spoken by the "Mappila" or Malabar Muslim.

Arabic-Malayalam script can be taken, in a broad sense, to be the written form of "Mappila Malayalam." When did this script evolve? The answer is not easy. Scholars like T. Ubaid, C.N. Ahammed Maulavi, K. K. Mohammed Abdul Kareem etc. who have made some investigations in this field hold that the script could be as old as 15000 years. O. Abu, author of a well-known work on the literary history of Arabic Malayalam opines that the script must have existed for over 1000 years, Roland E. Miller who has written a significant work about Mappilas shortens the span to 500 years in his reckoning.

This script had currency in South Kerala also.

This script was the chief medium of education for the Malabar Muslims till recent times. It helped them preserve, though indirectly, the purity attributed to Arabic. Matters related to religious belief and codes of conduct were taught and assimilated in this medium.

The use of this script was not confined to religious instruction. In due course it entered into the daily life of the people .

As the Mappilas began to express their thoughts and feeling in this medium, it acquired a literary dimension. Many words alien to the spoken language of the Mappilas can be encountered in these literary writing. The literature of Arabic Malayalam can be divided into prose and verse. It is verse that merits greater attention. Generally known as Mappila Song, this verse tradition includes hymns that enclose the holy figures, martial songs, moral lessons, songs of praise addressed to God, historical documents of holy events, epistolary verses, love lyrics and wedding songs.

It is customary to trace the beginning of Arabic-Malayalam verse to a work called Muhiyddin Mala. The work itself mentions the author to be Khazi Muhammed of Calicut and the year of composition as A.D. 1607. It renders, in a devotional tone, the major events, especially, the miraculous feats, in the life of Muhiyuddin Sheik of Jilan. Among other works of this genre maybe mentioned Badar Mala, Nafeezath Mala, Manjakkulam Mala, Mamburam Mala, Malapuram Mala, and Muhamood Mala.

There are over 50 martial songs in Arabic-Malayalam, the most prominent ones being Bador Patoppattu, Uhad Patappattu, Makkam, Fathahu, Fathuhussam, Hunain Patappattu and Khandaku Patappattu. As the titles indicate these narrate the early wars fought by Muslims in Arabia. The Major contributions of the illustrious poet Moyinkutty Vaidyar (1 852- 1892) belong to this genre.

Modelled on these works, songs were later composed about riots in Kerala as well. Vaidyar's own Malappuram Patappattu has, for instance, a riot that broke out in Malappuram (Malabar region) for its theme. The rebellions raised against the landed gentry also formed the subject of some works. A large number of such songs were destroyed by the rulers of the time. Those that survived fell under neglect in due course. Even the well-known Malabar rebellion (1912) has been the source of number of Mappila songs. But none of them has been published. Another major theme is the war waged by the Mappilas against the Portuguese and British forces in Kerala.

Moyinkutty Vaidyar is, beyond controversy, the most important figure in Arabic Malayalam literature. He was a native of Kondotty which is

now a part of Malappuram District. He came into the limelight at a very young age with a work entitled Badarul Munir-Husnul Jamal (1872), a song that treats the theme of passionate love in a romantic vein. Equally significant from a technical vantage point are Badar Patappattu, Uhad Patappattu and Malappuram Patappattu in the sense they served as the basis for the prosody of this genre of composition.

Besides being devotional in appeal these work kindled in the audience a sense of Islamic history and spirit of rebellion against the British. Badar Patappattu (1876) is widely acclaimed as the author's masterpiece and is undoubtedly the best work in this genre.

Kunhayin Musaliyar's Nool Mala and Kappappattu, Chettuvayi Pareekkutty's Futhuhussam, Shujayi Moidu Musliyar's Safala Mala, the metaphysically oriented songs of Abdul Khadir Masthan and a collection of short songs composed on topics of common interest by Pulikkottil Hyder are worthy of special mention in any survey of Arabic-Malayalam literature. Women have not lagged behind in literary pursuits: The songs of T. K. Haleema, V. Ayishakutty, Kundil Kunhamina etc. have enjoyed great popularity.

Kerala is very rich in folk songs which is of ten inter linked with prayer and religious rituals. Because of the difference in believes and customs Kerala Muslims had to generate a song tradition of their own.

Mappilappattu, like the community which gave birth to it, is a hybrid in many respect:

1. The language used in early times was on amalgam of Arabic and Malayalam. It can be called as a parallel Manipravalam, the mixture of Sanskrit and Malayalam used as a literary dialect.
2. The tunes rhymes and alliterations used in this branch are taken form both Arabian and Keralite folk traditions. In several occasions Arabic tunes are mixed with Kerala tunes to create new ones. The most important feature of Mappilappattu is its tune, popularly known as 'isai'. To know whether it is a Mappilappattu or not, you have to listen to its mode of singing. Mappilappattu is very rich in hundreds of tunes. In Mappilappattu music is more important than literature.
3. The themes of the song draw heavily form Islamic history and local life. Along with history of Prophet Muhammad, the stories of local saints and martyrs are also found space in many songs. Mahatma Gandhi was celebrated in Mappilappattu in his days and afterwards. The love affairs, the local riots, and natural calamities are also seen here.

4. The script in which it was written in those days was Arabic-Malayalam. Now it is also written and printed in Malayalam script. Mappilappattu is not confined to Malabar, where Mappilas are residing in large numbers. Though the tradition is prominent in Malabar, we see its presence is southern regions (Kochi and Travancore) also.

In this respect, we have to take lakshadweep also into account. Those islands in Arabian sea share the language and culture of Malabar Muslims. It should be noted that the islands were under the rule of Arakkal dynasty of Kannur for many decades. Their language is a variety of Mappila Malayalam, the spoken dialect of Mappilas of Malabar. In islands we see the presence of Arabic Malayalam script and Mappilappattu. The Mappilappattu works of Kerala are very popular there and the islands have contributed poets and singers of their own to this tradition. The works like Qasim Mala and Yusuf Kissa of Islands are popular in Kerala. The songs written by Jameela Begum of islands could win so many admirers in Kerala.

Mappilappattu became a 'Kerala experience' when such a song ("Kayalarikathu Valayerinjappol") was included in the Malayalam movie 'Neelakkuyil (1953). The song written by P. Bhaskaran was composed and sung by K. Raghavan. It was written and sung by non-Muslims and celebrately accepted by all Keralites irrespective of caste and community. Thus Mappilappattu became very popular through films, dramas, stage programmes, cassettes and television programmes. The tunes and forms of this genre are being used by poets and singers hail from different communities. Kerala's famous singer K.J. Yesudas is also known for his several Mappilappattu songs sung for films, radio programmes, cassettes and CDs.

Now Mappilappattu has become an integral part of Kerala's music and literature. It could find space in the syllabi of Universities and schools in Kerala. The admirers of this song tradition consist different communities. The very name 'Mappilappattu' now only denotes the history of its origin. As we saw this tradition has a history of atleast 5 centuries. Even today it is alive. New songs are being written on new themes and sung in new tunes for films, TV programmes, dramas, radios, stage programmes and CDs.

The Mappilas consist 23% of the state population now. In the feudal period they belonged to the weaker section that of poor tenants and peasants. Basically Mappila community is agrarian in rural areas. In Urban areas many of the members of the community are engaged in trading. Later on, a small group even in rural areas shifted to trade and commerce. After 1970s the job hunters from the community could gain chances in oil rich Arabian countries in large groups and this played an important role in the finance! Betterment of Kerala Muslims. Though a backward community belongs to the minority sect, the Mappilas could come forward to occupied a space in the main stream in each and every field like politics, trade, education, literature, art forms of the state. Their presence is important now. In 1979 a Muslim league leader late C.H. Muhammad Koya held the position of the Chief Minister of the state for two months. If my understanding is right, most prosperous Muslims Community of India resides in Kerala. It was due to the communal harmony prevailed through centuries in the state. The language and art forms had much to contribute to this calm atmosphere. I have to repeat: Malayalam is the only language for different communities in Kerala and Mappilappattu is a branch of its folk song tradition. Mappilappattu is a beautiful manifestation of the cultural hybrid which helps the democratisation and secularisation of the Kerala Society. ■

Semitic Creeds and the Concept of Religion in Kerala

M. G. S. Narayanan

The three Semitic creeds - Judaism, Christianity and Islam - which had a profound impact on the history of the world were born in West Asia. There were great civilizations and empires in this region, but the oldest among the Semitic creeds, now known as Judaism, did not come from the centre of the great Egyptian empires or the empires of Mesopotamia. What was the religion practised by the ancient Egyptian or Mesopotamian peoples? They had their different myths and legends associated closely with rulers and priests. They worshiped the forces of Nature, believed in life after death, and conducted animal and human sacrifices.

However, Judaism was not the religion of those elite groups, but sprang out of the marginalised tribes mentioned in the Old Testament. It was the creed of people who rebelled against the authorities in Egypt, and sought to escape from their territory through mass migration. They possessed a rebellious content in relation to the great empires, though their culture was influenced by contact with the old cities and rulers. They developed a strong faith in one God, veneration for his prophets, and aversion towards image worship. These have continued to be the core ideas of the Christian and Islamic religions which grew out of the old Jewish tradition at different times.

A common trait of the three creeds is the theoretical assertion that those who believed in them alone were the chosen people who were saved and sent to heaven. All others on earth, including those who were born before the advent of the prophets, were condemned to eternal hell-fire. This kind of theory promoted unity and solidarity within the community of believers, but at the same time contained the seeds of conflict

and intolerance. This was an important factor in the long-term rivalries and wars among the three Semitic creeds in West Asia and Europe. The strength and rigidity of the faith were related. Such religion with strict rules and a system of prizes and penalties was a new phenomenon in the old world. We do not hear about any religious wars in the ancient societies of Europe and Asia, until the emergence of the Semitic faith on the scene. The religious conflicts continued in the crusades of the middle ages. They have taken different forms and political expressions, and mixed with other factors - economic, military, ethnic, political etc. - they still divide the peoples of the world and inspire violence. Paradoxically, the love of God and the love for the children of God have often brought wars and hatred, though the religious people pray for preach harmony and peace. How strange, how sad, that they literally 'fight for love' and kill each other, and never find their goal through centuries of warfare!

India had a different experience. Geographical conditions, ethnic factors, and even military circumstances might have been responsible for the emergence of creeds with a pluralistic approach to religion. We find various icons in the Harappan culture, representing male and female deities. This variety exists even today, though many of the icons have been transformed and many new ones have appeared. In that sense it may be stated that there has been no basic change, no progress from polytheism to monotheism as in certain other societies, though monotheistic ideas are expressed occasionally in literature. At any rate there has been no serious attempt to get rid of the numerous deities or the practice of image worship on the part of the common people. In Harappan society there were animal and human deities, and mythical deities, and some of their seals also represent sacrificial cults, Vedic or otherwise.

Contrary to the general belief, sponsored by Brahmin writers, and Western writers who took the cue from them, the Vedic creed never constituted the religion of the great majority of people of India including the large number of lower castes and outcastes. Only the Brahmins who were in a very small though vocal minority, and even among them a very small fraction of the community, were familiar with the Vedic rituals and practices. The majority of people including the ruling classes were outside the purview of the Vedic religion. These Brahmins claimed superiority as the *Bhudevas* or gods of the earth, who placated the gods of the sky with their sacrifices, and propagated the claim through art and literature. Even many of the Kshatriya ruling clans of the early period had disputed this claim, and their leadership was acceptable to the lower groups of Vaisyas (traders) and Sudras (manual labourers).

The trading and agricultural groups appear to have had the proto-forms of Mahavira's Jainism, established in the 6th century before the Christian era. According to the Jains, there were 24 *Theerthankaras* before Mahavira, and this would take us roughly to the period of the composition of the Vedic literature, i. e. two thousand or three thousand years before Christ or even more. Innumerable terra costa figures and the sculptures of the Mauryan, Sunga and Kushan periods in granite testify to the continuity of worship of the *Yakshas* and *Yakshinis*, *Vrikshadevatas*, *Nagadevatas* etc. throughout ancient times. These were not related to the Brahmanical Vedic religion.

In the period of the Aranyakas, Brahmanas and Upanishads there occurred serious questioning of the Vedic ideas among the Brahmins themselves. The followers of Gautama Buddha and Mahavira and more than three hundred Acharyas who lived in their time had refused to accept the authority of the Brahmins or the Vedas. Nor did the Brahmanas persuade others to take up the study of Vedic literature. Even among Brahmins there were those who followed the cults like Vedanta which dispensed with the concept of God or even the worship of a deity. There were among the Brahmins, the devotees of Vishnu, Siva, Kali and several other deities, who owed exclusive allegiance to their favourite deity, and refused to acknowledge others except in a subordinate position. Different deities and systems of faith coexisted among the 'Hindu' population.

In reality there was no Hindu religion as such other than a broad tradition, or way of life, flexible and accommodative in faith, customs and rituals. The Upanishads themselves declared that Truth is one; it is expressed in many ways (*Ekom Satyam, Viprã bahudhã vadanti*). It implies the absence of a monopoly of Truth in the revelations or teachings of some great saint, *avatara* or prophet in the native creeds of India. If there is no monopoly, there is no heresy either. This philosophical position was detrimental in certain ways to the promotion of unity and strength in society until other secular forces like nationalism emerged in the modem age. At the same time it can also be viewed as the recognition of the basic dignity and independence of the individual human being who was the final authority to decide what kind of religion, if any, he should accept and practice.

Historically speaking, the idea of God or the authority of the Veda was not central to the concept of religion in India. Gautama Buddha, one of the greatest personalities who shaped Indian life and thought, clearly told his disciples that he was not interested in the idea of God. He did not claim any divinity; saw himself only as a teacher and preacher who based his philosophy on his own insight and experience. He asked people to

accept his way of thinking if they found it useful and reasonable. He seems to have shared the general beliefs in the evolution of the spirit through several births, i.e. the law of rebirth (*punarjanma*) and the law of action (*karma*). Nevertheless, it is reason and not faith that formed the corner stone of his philosophy of life. In fact he never founded a religion, but only a monkish order with the prescription for happy life. Later on, his followers created a whole system of thought in which Gautama Buddha himself was a God to be worshipped, and many other Gods were also acknowledged.

Even though great rulers like Asoka and Harsha were much influenced by the Buddha, they did not reject the other ancestral Gods and ways of life. Ashoka appealed to his subjects to show reverence towards Brahmanas and Sramanas alike. Mahavira, his great contemporary, also criticised the concept of God and the authority of the Veda. Harsha vardhana of the 7th century worshipped Siva, Aditya and the Buddha on different days of the grand festival on the banks of the Ganges. There was no claim for the monopoly of truth, and there was no idea of heresy or a state religion that everybody in the kingdom had to follow. As a result, there were no religious wars in the early history of India.

In medieval times when Islam, one of the Semitic creeds, became the official religion of the Sultans of Delhi, some of the rulers decreed that non-Muslims had to pay a special tax called Jeziya. Religion was an issue in some of the disputes, and the name of the faith was dragged into wars and politics by the Muslim rulers and their Rajput Adversaries. Even then the right to follow one's own religious order was not questioned. Many Hindus, including Rajputs, were employed as Ministers and Commanders in the Mughal Empire. However, in this period, the Hindus began to imbibe some of the Semitic features of Islam through imitation, but that did not alter the basic attributes of the religious outlook of the people.

The great weakness of the pluralistic view of religion followed in India was the Brahmin indifference towards the poverty and sufferings of their low caste brothers and sisters. As a result, the great majority of people were indifferent towards the problems faced by the society and state in times of invasion. For the low caste subjects of the Hindu rulers, the Muslim conquest gave an opportunity for improving their status through conversion to Islam. The same thing happened in the period of the British conquest also, with the result that Christian missionaries had a heyday under the British rule. In spite of all these problems, the open pluralistic view of religion has survived, and even triumphed in India, where secularism has been declared as a basic character of the written constitution, incorporating the right to the free exercise of religion as a fundamental

right of every citizen. According to law, there should not be any discrimination on the basis of faith among the citizens of India. In fact, throughout the long history of civilization in India, there were only some rare occasions when Jains or Sikhs were persecuted in the name of religion. There was no large scale effort to bring all subjects under the flag of the Brahmanical faith even though the Brahmins established their hegemony in all walks of life in course of time in most parts of India.

In several cases we find kings donating land and money for the construction and maintenance of places for worship for non-Brahmanical groups like the Jains, Buddhists, Jews, Parsis etc. Members of the same royal family, queens and princes, often patronised different religious groups without ill-will. This could happen in India because of the firm conviction that different paths for spiritual development are equally valid. In other words, the equality of religions became a basic assumption for the rulers and peoples of India. The Hindu notion of religion may be compared to that of ancient Greece or Rome, or ancient Mesopotamia or Persia or ancient China rather than that of ancient Israel or medieval Europe and West Asia.

This open, pluralistic view of religion is exemplified in the history of Kerala also. It is illustrated by the royal charters given to Syrian Christians of Kollam, the Jews of Kodungallur, and the Muslims of Calicut as well as the freedom granted to Jains and Buddhists to promote their temples without political interference by the Hindu rulers. The important thing is that all this was carried out in a period when a strong Brahmin oligarchy had full control over the rulers of Kerala. The custody of weights and measures and the royal seals were left in the hands of traders professing Christianity in Kollam, Judaism in Kodungallur, and Islam in Kozhikode. They were often handling matters of state jointly in spite of their conflicts and rivalries exhibited so openly in other countries. This functional freedom would not have been possible if the open pluralistic view of religion was not deep-rooted in the minds of the rulers and the people. Economic and political interests prevailed over religious prejudices. This enabled the Christian, Jewish and Muslim traders to settle down in the coastal cities of Kerala and prosper in trade with the support of the native Hindu rulers even though their own religion emphasised the monopoly of truth and the theoretical superiority of one's own religion, which was modified to some extent in practice.

Thus we have the Synod of Diamper (Sunahados of Udayamperur) lamenting about the Christians adopting Hindu names and practices like untouchability and pollution, and even worshipping images at home. In Calicut the Mappila Muslims who were partners in developing, the city and the kingdom of the Zamorins adopted even matriliny and the

system of visiting husbands. The Zamorin permitted the chiefs of his Christian and Muslim allies to stand by his side during the twelve-yearly religious festival of the Mamankam at Tirunavaye. When Vasco da Gama visited Calicut in 1498, he and his companions were taken to a Bhagavati temple on the way from Kappad to Kozhikode. The devout Christians offered worship there, assuming that it was a temple of the mother of Christ, but one who observed the eight hands and long teeth of the image murmured that he would pray to God instead of the devil. All these would show that religious status was not made a bone of contention in Kerala. This healthy atmosphere was most conspicuous in Kerala, but it was the product of the long pluralistic tradition in religion cherished in Indian society, although in several other parts of the country foreign conquest and occupation had resulted in disturbances. In the absence of such invasions Kerala became the cradle of religious harmony where Brahmanical Hindus, Jains, Buddhists, Jews, Syrian Christians and Mappila Muslims could co-exist and compete peacefully and provide a model of tolerance and mutual acceptance.

The secret of this religious harmony is found in a passage from the journal of Pyrard de Laval, which K. V. Krishna Ayyar proudly reproduced in his account of the history of Calicut:

> "Calicut is the busiest and most full of traffic and commerce in the whole of India, it has merchants from all parts of the world, and of all nations and religions by reason of the liberty and security accorded to them there; for the king permits the exercise of every religion, and it is strictly forbidden to talk, dispute, or quarrel on the subject, so that there never arises any contention on that score, everyone living in great liberty of conscience under the favour or authority of the king who holds that to be a cardinal maxim of government with a view to making his kingdom very rich and of great intercourse." (The Zamorins of Calicut, Calicut, 1938. p.94)

A Kerala poet named Atula who composed the earliest known work of regional history in Sanskrit language named **Mushakavamsa kavya**, about a century before Kalhana's **Rajatarangini**, has expressed the same sentiment in verse beautifully in the context of the foundation of the townships of Marahi (Madayi) and Valabha Pattana (Valarpattanam) in Kolattunadu in the northern part of Kerala. Sailing vessels from distant islands harboured there. He says:

> " Kritaaspadah kaanana satva jaatayah / Tapoobhritaam siddhimataam ivaasrame / Jagat prateetaati viruddha vrittayah / Sahaakhilaa yatra vasanti deevataah" (Atula, *Mushakavamsa kavya*, Sarga 12, sloka 112.) T.A.S. II. I. P. 94)

[Different deities co-existed in peace like wild beasts forgetting their natural animosity in the vicinity of a holy hermitage.]

The earliest example of the open spirit is manifested in the Tarsappailli Copper Plates of Sthanu Ravi, dated 849 A.D. where Ayyan Atikal, Governor of Venad grants land and privileges and servants to Mar Sapir Iso, leader of Manigramam to set up a church in Kollam, the head-quarters of the province. It is mentioned that the Anjuvannam of the Jews and the Manigramam of the Christians were to manage the affairs of the church jointly, in collaboration with the officials of the state. The charter is signed as witnesses by ten Christians who signed with names written in Pahlavi script, eleven Muslims who signed with their names written in Kufic script, and four Jews who signed with their names written in Hebrew script. (M.G.S. Narayanan, *Cultural Symbiosis in Kerala*, Trivandrum, 1972. pp.56-57)

The fact that the conversion of the last Ceraman Perumal (Rama Kulasekhara - 1089-1124 A D.) to Islam, followed by his partition of the kingdom and journey to Mecca, is described in detail in the Brahmanical chronicle of Keralolpatti and the palace chronicles of the successor states without any ill will is in itself the greatest testimonial to the open approach to religion that prevailed in Kerala. ■

The Historical Traditions of the Jews of Kochi

Nathan Katz

Three very different types of data must be considered in any attempt at constructing a history of the ancient Jewish community of Kochi in Kerala. There are scant historical, a third-century patristic letter, a ninth-century Muslim travelogue, an eleventh-century royal charter engraved on copperplates, a twelfth-century Hebrew tombstone. There are numerous motifs from Kochini folklore, especially the intriguing Malayalam songs of Jewish women. Finally, there are indigenous narrations by which the community presents itself to the outside world. Even taken together, these three types of data do not yield a comprehensive history. But what they do reveal is perhaps more significant; they chart the community's crafting for themselves a niche within the social framework of Kerala. In sum, in their narrations they create an identity that resonates exceptionally well with both Indian and Jewish values, themes and motifs.

What does a scholar of religions have to say to a group of distinguished historians?
What is the overlap between what in American academic circles is called 'the history of religions' (religionswissenschaft) and history proper?

Perhaps it would be too facile to say that historians are interested in facts, while religionists are interested in meanings. Such a formulation is too simple to be sure, but it also contains an element of truth. In the course of learning about the Jewish community at Kochi in south-west India, issues of methodology immediately rise to the top. So little is objectively known, yet the data available are rich and suggestive. How to make sense of these data, how to interpret the Jews, historical

self-understanding in particular, is an intellectual riddle that stands foursquare in one's path and must be addressed as a prolegomena to any systematic interpretation of the Kochi Jews' historical traditions.

There are, in essence, three types of data to be considered:

1. *Purely historical data*. For example, the Jews of Kochi claim to have arrived at Cranganore in 72 C.E. at the destruction of the Second Temple in Jerusalem. From a purely historical point of view, this claim can be evaluated by examining what we know of ancient Israel and its links to India as portrayed in the

   128 / NATHAN KATZ

   attitudes embodied in texts from that period (Katz 1999), what we know of commercial patterns of the time, an approach pioneered by Ashin Dasgupta and developed by Ranabir Chakravarti (2002). And with archaeological and philological evidence (Rabin 1971), this claim becomes entirely plausible.

2. Folkloric data, in particular Malayalam Jewish women's songs. The works of Albrecht Frenz and Scaria Zacharia (2000), P. M. Jussay (1986) and Barbara C. Johnson (2001) are especially rich in textured interpretation of these songs. In general, these scholars tend to argue for a number of migratory waves of Jews to south India, this despite the indigenous claim to a unilateral arrival.

3. And finally there are data of testimony, the story the remaining few Jews of Kochi tell about themselves and to themselves. This narration was crystallized in a series of paintings that hang in a vestibule in the Kochi Synagogue, especially commissioned for the synagogue's 1968 quarter-centenary celebrations when the community attracted international attention from politicians, dignitaries and scholars. Occupying a media centre stage, the long-standing tradition of presenting themselves to outsiders came into the focus of contemporary observers.

In picking these very different types of data, the problems inherent in an attempt at reconstructing a history of the Cochin Jews are overwhelming. Clifford Geertz (1980: 5) noted some of these difficulties in his study of Bali:

Not only are the data scattered, equivocal, and all too often poorly presented; but the mode of interpreting them, a matter largely in the hands of philologists, has been . . . sociologically unrealistic in the extreme . . . . [These accounts] have led to a picture of the Indic period which, though not without its elements of plausibility, perhaps even truth,

has about it the unmistakable air of fantasy systematized which derives from attempting to know what one has no way of knowing.

Historical data that exists, the meagre archaeological findings at Cranganore, linguistic and literary evidence, traveller's tales that were often wildly exaggerated, folk songs, indigenous histories written centuries after the accounts they narrate, offer us a sketchy portrait at best. Large gaps exist in our knowledge of ancient and medieval Kerala. The outside world's encounters with Cochin Jews were mediated through whatever intellectual-mythical framework dominated Europe at the time. During one historical period, for example, being grafted onto the ten lost tribes mythology afforded them status. In more recent times the claim of a continuous, recorded history, anchored in Jerusalem and Cranganore, generated yichus (lineage).

Confronting such varied sources, some more or less reliable and others entirely speculative, the student of Cochin myths and history is like Claude Lévi-Strauss.

The historical traditions of the Jews of Kochi / 129

bricoleur, the intellectual 'Jack of all trades' who 'works with his hands and uses devious means compared to those of a craftsman', an academic handyman, a 'ragpicker' (Lévi-Strauss 1955) who collects whatever data might 'come in handy' to impose an order on the chaotic fragments of legend, folk song, memory, archaeological remains, philological inferences, an occasional medieval merchant's letter, and a few scattered Talmudic and historical references.

Before picking over the fragments of history, it would be appropriate to consider the legendary accounts of Kerala of the Christians, Muslims and Hindus, especially as they reflect upon Jewish experience there. The most significant set of legends emerge from Kerala's ancient Christian community.

History in Ten Images

Local artist S.S. Krishna was commissioned to emblazon the community's history onto ten large canvases, paintings that were to be a focal point for the exhibition and seminar planned for the anniversary. These depictions crystallized the community's identity before the world, as was first observed by anthropologist Barbara C. Johnson (1985). Today the captioned paintings hang in a storeroom of the synagogue, soon to be forgotten, like the once-proud moment twenty years ago when they were proudly displayed for the entire world to see.

The first painting shows a bazaar filled with spices and ivory, a shipping entrepôt of the ancient world. It is Shingly, the Jews' ancestral home, known in Malayalam as Kodungallur, in Anglo-Indian as Cranganore, and as Muziris to the Romans. The caption reads: 'There was trade between King Solomon's Palestine (992.952 B.C.) and Malabar coast. The Biblical name for India was 'Odhu' [Hodu]. Teak, ivory, spice and peacocks were exported to Palestine. Long before the birth of the Cochin community, the linkage between India and Israel was established.[1] The entire history of the community was grafted on to yet earlier traditions. The splendor of Solomon's reign became the tap root of glory for the Jewish princes of Shingly.

The second painting depicts the Second Temple ablaze, Jews fleeing in all directions. In the lower right is a ship sailing east, to Shingly. The moment of the birth of the Diaspora is also the moment of the birth of Indian Jewry. 'Destruction of the Second Temple in 70 A.D. by the Romans,' the caption reads, 'and the consequent dispersal of the Jews to the four corners of the earth from Palestine'.

In the third painting is a ship full of Biblical-looking Jews about to land on a verdant, hospitable coast. Lest there be any doubt, the lower right corner displays

map of India, an arrow pointing towards Shingly: 'Landing of the Jews at Shingly (Cranganore) in 72 A.D'. Amidst graceful palm tress, a fourth canvas depicts a king greeting the Jews. The king is attired like an idealized Nayar maharaja, his retinue holding the royal parasol and beating royal drums. 'The raja of Cranganore receives the Jews,' the caption simply proclaims.

The fifth painting embellishes upon the theme of the Jews' hospitable reception in India. A Jew, their leader Joseph Rabban, one learns, is in the audience hall of the maharaja, a room whose murals bring to mind the Mattancheri 'Dutch' Palace of the Maharaja of Cochin, the patron of the Jews. The maharaja hands something to Rabban: 'Joseph Rabban, leader of the Jews, receiving the copper plates from Cheramperumal. He was made prince of Anjuvanam and thus a Jewish kingdom was established at Cranganore in 379 A.D.' The date may be less than accurate, the term 'kingdom' may be an exaggeration, and the name 'Cheraman Perumal' refers to the Chera dynasty and not an individual ruler (today's state of Kerala takes its name from the first two syllables of this dynasty), but the basic idea is accurate. Like other immigrant groups, the Christians and Muslims, Jews were accorded

autonomy and respect by the rulers of ancient and medieval Kerala. The copperplates, which are more likely from the tenth or eleventh century (Narayanan 1972: 23.30), remain in the ark of the Cochin Synagogue.

To the Jews, Cheraman Perumal was the idealized Kerala king, the model for the beloved Cochin maharajas. So, too, Joseph Rabban became the ideal Jewish leader, the model for a succession of Jewish 'merchant princes' in service to the maharajas and the Dutch, as well as for each and every Jewish bridegroom. The two, Cheraman Perumal and Joseph Rabban, became archetypes of the relationship between Hindus and Jews in Kerala, an important motif in the Cochin Jews' self-understanding (Johnson 1986).

The sixth painting depicts discord, the loss of the paradisiacal Shingly. At the same time, it continues the theme of establishing the Cochin Jews' connections with the royalty of ancient Israel in the days of the Temple. 'Two of the original silver trumpets, used in the Second Temple at Jerusalem, with the ineffable name carved on them, were brought to Cranganore and were blown by Levites on the eve of the Sabbath. Once the Levites were late and the laity (non-Levites) usurped their privilege and in the resulting quarrel, the trumpets were unfortunately destroyed.' To say that the trumpets of the Temple were brought to Cranganore obviously connects Shingly with Jerusalem; indeed, even today the Cochin of 'the good old days' before mass emigration to Israel is referred to as 'Little Jerusalem'. We do not know what history lies behind this legend of a quarrel between the Levites and the 'laity', although the struggle between the Malabari and Paradesi communities may be the subject of this legendary allusion. The destruction of the trumpets may be an allegory for the destruction of Shingly.

The seventh and eighth paintings were out of chronology, and in any case the eighth had been so badly eaten by white ants that it was no longer displayed. Both paintings, as the sixth, depict the abandonment of Shingly and the welcome afforded by the Maharaja of Cochin and the re-establishment of the community

there. Fully six out of the ten paintings, then, touch upon the theme of the Jews being welcomed by Hindu kings' of Shingly first and later of Cochin. As the subject of so much attention, this theme of welcome, royal patronage and hospitality is the guiding metaphor for Hindu, Jewish 'symbiosis' in Kerala. The seventh painting depicts the construction of the Cochin Synagogue in 1568 next door to the Maharaja of Cochin's 'Dutch' Palace in Mattancheri (which was actually built for him by the

Portuguese) and the maharaja's private Krishna temple: 'Construction of the Cochin Synagogue next to the Maharaja's palace and temple in 1568.' The eighth painting depicts the sack of Shingly in 1524: 'Destruction of Cranganore by the Moors and Portuguese in 1524. Joseph Azar, the last Jewish prince, swam to Cochin with his wife on his shoulders. The Jews placed themselves under the protection of the Maharaja of Cochin.' Joseph Azar was the last in the line of Joseph Rabban. He bears the same family name as the last Jewish kings of Himyar in the Yemen (Goitein 1975: 47); as there had been so much sustained maritime traffic and religious influence between the Yemen and Cochin, perhaps this similarity of names was more than a coincidence.[2]

The ninth and tenth paintings continue the theme of the special relationship with the maharaja enjoyed by the Jews. Both are set inside the Cochin Synagogue. The ninth shows Jews of Cochin in Middle Eastern dress. With them is a stylized maharaja. The Torah scrolls are prominent in the open Ark. They bear the caption: 'The Maharaja of Travancore presenting a gold crown for the Torah in 1805.' Travancore was the neighbouring princely state which had a Jewish community in North Parur. The gifted 22-carat, jewel-encrusted Keter Torah is a very tangible symbol of Hindu, Jewish amity.

The final painting is poignant, Jews in Western dress, many of them identifiable, meet in the synagogue with the Maharaja of Cochin. The Torah scrolls are again prominent in the open Ark. 'The last reigning Maharaja of Cochin addressing Jewish subjects in the synagogue before relinquishing his throne in 1949,' the caption reads. Cochin was not properly part of British India and enjoyed at least nominal sovereignty until its amalgamation into the Union of India shortly after independence. Although they were patriotic citizens of India, the Jews realized that their position in Indian society was bound to deteriorate for no other reason than demographics. A few thousand Jews in a small, princely state could exert considerable influence. But in the context of a republic of 350 million, they would become too infinitesimal to maintain their high position. The situation was appreciated by the maharaja in his farewell address to the community, well remembered by all elderly Jews. On 24 March 1949 he congratulated his loyal subjects on the independence they had just received from Great Britain in Israel, and wished

them well in their newly regained homeland (Koder 1951: 34). Not all of the Jews realized the significance of the maharaja's words about Israel at the time, although Sattu Koder wrote of the occasion: The

establishment of the State of Israel has created a general stir in the community. Hundreds have already left to build the Land of their forefathers and many more are waiting their turn, and it may be that after a few years the story of the Jews of Cochin . . . will come to an end. (ibid.: 35).

In retrospect, both Koder and the maharaja were indeed prophetic. If a Cheraman Perumal chartered the establishment of the Jewish community by giving them the copperplates, then the Maharaja of Cochin chartered its demise in his 1949 address. Both events are highlighted in the paintings.

What do we do with this legend? How can such a selective, constructed narrative inform our attempt at doing history?

Making sense of it requires methodological creativity. In essence, we can do two things. We can (a) interpret it as a method of identity generation; and we can (b) view it in the context of the historical traditions of other, neighboring communities, namely, Kerala's Syrian Christians, Muslims and Nambudiri Brahmins. After the latter, we will return to the former.

Christian Legends

The Acts of Thomas is a curious second- to fourth-century compilation from various sources that are part midrash, part gospel, and composed in Syriac (a language closely akin to Aramaic), although a Greek version may have appeared earlier (James 1924: 364).

The First Act contains the relevant passages for our discussion. It begins in Jerusalem, where Jesus and his apostles 'divided the regions of the world, that every one of us should go unto the region that fell to him and unto the nations where unto the Lord sent him'. They drew lots, and India 'fell unto Judas Thomas', much to his dismay. He protested, but Jesus insisted: 'Fear not, Thomas, go thou unto India and preach the word there, for my grace is with thee'. Still Thomas resisted: .Whither thou wouldst send me, send me, but elsewhere, for unto the Indians I will not go. (James 1924: 365).

Just then, an Indian merchant named Abbanes, an emissary of the Indian king Gundaphorus, judging from his name, a Graeco-Indian ruler of Bactria, in northwest India. arrived. In a story that remains popular in Kerala Christian wedding folk songs, Abbanes was looking to purchase a carpenter slave on behalf of the king who wanted to construct a temple as magnificent as Solomon's had been. Jesus then sold Thomas to Abbanes, and Thomas had no choice but to acquiesce. The two set sail

for the city of Andrapolis in India, which local Christians identify with Cranganore (Weil 1986: 185).
The historical traditions of the Jews of Kochi/ 133

Upon arrival they found the city in merriment. It was the wedding day of the king's daughter. Amidst food and drink, a flute-player girl, 'by race a Hebrew', happened to be nearby. Thomas began reciting mystical poems in Hebrew understood only by the girl, who fell in love with him. The apostle rebuked her with discourses about the virtue of chastity (sexual continence was Thomas' preeminent teaching), leading to the conversion of both the Jewish flute-player and the king's daughter, who decided to eschew sexual relations with her new husband (James 1924: 367.68). The Kerala Christians' basic origin legend is found in the apocryphal text: Thomas was sent to India by Jesus and began his mission by converting a Jew already there.

This has led many of the 'St Thomas Christians', one of the names by which they are known, to claim Indian Jewish heritage as their own, and has even led some to reconvert to Judaism. According to them, they are close kin to the Jews, having originated from the 'Jewish-Christians' among them, following the paradigmof St Thomas's conversion of the Jewish girl. Thus, they are often known in Malayalam as Nazaranee Mâpillas. According to Indian civil servant and anthropologist L.K. Anantakrishna Ayyar: The 'Nazaranee' [meaning 'separatists', from the Hebrew 'nazar'] was a name by which the Jews had originally designated the primitive Christians . . . . The term Mâpilla is a compound [of] . . . maha (great) and pilla (son), signifying 'prince' or 'royal son', which were the honorary titles granted to Thomas Cana [a fourth-century Christian merchant and missionary] and his followers by Cheraman Perumal, the old renowned Emperor of Kerala. (Ayyar 1926: 1.2) In colloquial Malayalam, mâpilla is a respectful term for son-in-law or bridegroom, the royal connotation being secondary at best. Muslims are also known as Mâpillas, or Jonaka Mâpillas to distinguish them from the Christian Nazaranee Mâpillas (Logan 1981: 225).

The oldest group of Christians is also known as Knani (which some translate as 'Canaanite') Christians, named after this fourth-century merchant. According to their narrative, Knayi Thommen, as he is known in Malayalam, came to India and encountered .people wearing wooden crosses; Christians they claimed but steeped in idolatry. Thomas concluded that these people were the remaining descendants of those natives whom St Thomas the Apostle to the East had converted centuries before. (Swiderski 1988: 51). Returning to his native Edessa, Syria,

Thomas met with Bishop Joseph who, guided by prophetic dreams and with the approval of the Bishop of Antioch, commissioned Thomas to organize Christians from Edessa, Jerusalem and Baghdad into a 'colonizing mission' to purify Christianity in Malabar. Some seventy-two families, 400 persons all told, set sail aboard seven ships. 'Before leaving they burned all their houses and personal belongings, carrying only some ashes as memento. Before leaving all swore to maintain their racial purity, teach the true religion and stay loyal to the Patriarch' (ibid.: 52).
134 / NATHAN KATZ

The narrative continues with a royal welcome from Cheraman Perumal and the bestowal of a copperplate at Mahadevapattanam, 'the city of the Great God', in Cranganore that granted sovereignty and rights to the seventy-two privileges of royalty. There they prospered until military losses to the Muslims of north Malabar forced them to move south, to Cochin and Travancore (ibid.).

The Knani Christians share the Jews' high-caste status as well as many customs, including taboos about women in their menses (Ayyar 1926: x.xii) and a hereditary priesthood, the latter of which could as likely reflect their purported Hindu Brahmin pedigree as their Jewish kohenite (priestly) origin, and has been used as evidence for both (ibid.: 2.3). They marry under a canopy known as a pantal, analogous to the Jewish chupah; prior to the wedding the bride immerses herself in a kuli, similar to the Jewish miqveh; they sing folk songs very similar to those of the Jews, describing their arrival in India and referring to such observances as Yom Kippur (Swiderski 1988: 37.50); virtually all of their home observances are preceded by the ceremonial lighting of a lamp, vilakku; and they eat unleavened bread at a special, ritual meal held after nightfall on Maundy Thursday, during which the father ceremonially washes his hands twice, as is done at a Passover Seder (Vellian 1971: 104.5). They also eschewed any efforts at converting others to their religion. Shalva Weil (1986: 186.88), who studied Christian-Jewish parallels in Kerala, cited several other similar customs, including: The position of the bride standing on the right of the bridegroom . . . the bridal veil . . . burial of the dead to face . . . Jerusalem . . . the priests. black velvet cap which is supposed to be similar to the Jews. head gear . . . and the 'Kiss of Peace' ceremony . . . which . . . was copied from the Jews . . . . the ululatory sounds uttered by Knani women known as kurava,[3] the unique Knani betrothal ceremony, and the symbolic six-pointed star which appears on the sleeve of the bridegroom's long velvet coat.

Another intriguing custom of these Christians is the formula of

the deathbed blessing passed on from parents to children or grandchildren: God gave His blessing to Abraham, Abraham gave that blessing to Isaac, Isaac gave that blessing to Jacob, Jacob gave that blessing to my fore-fathers, My fore-fathers gave that blessing to my parents, And my parents gave that blessing to me.

Now, dear son (daughter), I give that blessing to you. (Vellian 1971: 105)

The historical traditions of the Jews of Kochi /135

Beyond these ritualistic parallels, Weil noted similarities in legends, Malayalam folk songs, geographic patterns of settlements, and a common sense of origin and history (Weil 1986: 194). They also share with Jews the tradition of having received a royal charter, an âcâram or sthânam, engraved on copperplates, from the idealized Hindu emperor Cheraman Perumal.

Christians, who today comprise 20 per cent of the population of Kerala, are of split allegiances, belonging to several branches of the Church and observing differing rites. The oldest group is that of the Nazaranee Mâpillas, who claim to originate with the Apostle in 52 C.E.[4] They came under the influence of the Nestorian Church of Persia from the sixth to the sixteenth centuries and, like the Jews, received a copperplate charter from Cheraman Perumal during the eighth or ninth century. They use the Syriac language in their rites. Syriac is the language of the Church of Persia and of Thomas of Cana, in any case a tongue closely related to the Aramaic of the Apostle.

Roman Catholicism came to India with the Portuguese explorer Vasco da Gama, who arrived at Cochin in 1498. Shortly thereafter, in 1560, an Office of the Inquisition was established at Goa, and in 1599 St Francis Xavier, Archbishop of Goa, convened the Synod of Diamper to purge the Church of both Nestorian doctrines and vestigial Jewish practices. The Roman Catholic Church in south India today has three rites, in Syriac, Latin and Malayalam.

There are also Orthodox Syrian Christians in Kerala, known as Jacobites because they follow the monophysite doctrines of Jacob Zenzalus formulated at the Council of Ephesus in 430. The Kerala Church broke off from the Syriac-rite Roman Catholics early in the seventeenth century. In the nineteenth century they split into two sects: the Reformed who follow the Malayalam-language Orthodox rite and are known as the Mar Thoma Syrian Church; and the Unreformed group continues under the Bishop of Antioch. Just as the Portuguese brought Roman

Catholicism with them, so the Dutch brought their Dutch Reformed Church and the British their Anglicanism, later joined by Congregationalists, Lutherans and Presbyterians. The events described in the Acts of Thomas were relocated explicitly in Kerala by Maliekel Thômâ Rambâm in the 1601 Malayalam epic poem, Thômâ Parvam (Thomas 1924: 214). For example, the island of Malankara, near Cranganore, is revered as Thomas. landing site (Ayyar 1926: 13). It is held that: [He] converted the people of all castes among whom were the Nambudiris [Brahmins] of thirty-two families . . . . Of these, the [Sankarapuri and Pâlamattam] . . . families were ordained and set apart for sacred orders and bishops. The priesthood has been practically hereditary in the two families . . .for several centuries with inheritance in the female line. (ibid.: 2.3)
136 / NATHAN KATZ

He is believed to have built seven churches in Kerala, the oldest at Parur, and all are located near Jewish settlements (Puthiakunnel 1970: 189.90). As early as the third century, Church fathers taught that Thomas went to Mylapore, now a section of Madras, where he was martyred on 3 July 72 and buried on Calamina, or .Little Mount., in Madras; a fast is observed on that day by Christians in Kerala (Thomas 1924: 216).

Muslim Legends

Muslims make up about 20 per cent of Kerala's population. They were preceded by their ethnic, if not religious, ancestors, the Arabs, who had traded between Kerala and the Middle East since prehistory. Some hold that there have been Arab trading settlements in Kerala ever since the second century (Segal 1967: 386). Archaeological evidence from north-west India indicates trade between the prehistoric Indus Valley Civilization of India and Sumer between the twenty-fifth and nineteenth centuries B.C.E. (Wheeler 1968: 81, 134.37) As early as 25 B.C.E., Hellenized Jews, in alliance with the Romans, led an expedition that wrested the spice trade monopolies from the Arabs. Alexandria, with its large Jewish population, became the chief western centre for the spice trade (Lamotte 1953: 95f). For centuries before the rise of Islam, Arabs traded with China and India, pursuing both the overland silk route as well as the monsoon-driven sea lanes from Aden to various west Indian ports, including Cranganore.

The first century of Islam saw the new faith spread by the sword as well as by the inherent dynamic of the new civilization which was being created. As early as 712, Muslim armies had reached the Sind in western India. Three hundred years later Mahmud of Ghazni led periodic

raids across north India. Another Turko- Afghan, Muhammad of Ghur, established the Sultanate of Delhi at the end of the twelfth century, and Muslim rule over significant sections of India was established for the first time (Thapar 1966: 238).

The interaction between the people of India with Muslim dynasties that followed, for example; the Tughluqs, the Sayyids and the Lodis, led to Muslim.Hindu acculturation in all spheres, from mysticism to architecture to music and cuisine. It was, however, the Mughal dynasty, established by Babur of Kabul, which was to have the most transformative impact upon India. Due to the Mughals' missionary efforts, the large majority of Muslims in India were native rather than foreign. Similarly, much of the India we know today is a consequence of Mughal.

Hindu interactions

From the arrival of Arabs in the early eighth century to the plundering raids of the Ghaznavads, to the dynasties established by the Ghuris and, ultimately, the Mughals, northern India was dominated by Muslim invasions, a rule that lasted until the British replaced them in the eighteenth century. But this strife was unknown in Kerala. While the north was besieged, embattled and subjected to an unwelcome rule, Islam, like Judaism and Syrian Christianity in earlier centuries, came into Kerala not like a conqueror but as an honoured guest in the house. (Narayanan 1972: 39).

The historical traditions of the Jews of Kochi / 137

There can be no vouching for its historical accuracy, but Cranganore's newly rebuilt (paid for with 'Dubai dollars' earned by Kerala labourers in the Middle East) Cheraman Juma Masjid bears a painted sign, proudly proclaiming the mosque to be the oldest in India, having been established in 621. This would date the mosque from the lifetime of the Prophet himself, thus connecting Kerala's community directly with Muslim sacred time, in accord with local legend. Our best source for the idealized history of the Muslims of Kerala is found in the Tohfut-ul-Mujahideen, an Arabic historical work written by a Kerala Muslim, Shaikh al-Mabari Zain al-Din, in the sixteenth century, the oldest historical record of Kerala (Rowlandson 1833). It is an intriguing text, written to encourage the Muslims to resist 'al-Afrunj', the Portuguese, who had made important inroads into Muslim- and Jewish-dominated trade monopolies. The Portuguese entered into an alliance with one of Kerala's two most powerful rulers and patron of the Jews, the Maharaja of Cochin (or Raja of Kushee, as al-Din calls him), while the Muslims aligned themselves

with the Zamorin of Calicut, another Hindu king who ruled northern Kerala, or Malabar as it was then known. His title, 'Zamorin', was an Arabic pronunciation of Samudri Raja, 'king of the seas' (Dasgupta 1967: 5). That the Muslims' arrival in Malabar was marked by amity rather than strife is one of the assumptions of al-Din's work, and an important part of the local Muslims' self-understanding:

The Lord most high hath willed, [wrote al-Din] . . . that the faith of Islamism should flourish throughout the chief of the inhabited regions of the earth; in some countries making the sword and compulsion the means of its dissemination, in others preaching and exhortation. But he mercifully ordained, that the people of Malabar, beyond the other nations of India, should evince a ready and willing acceptance of this holy creed. (Rowlandson 1833: 5) Their origin is traced to the year 710, when a company of three poor, pious Muslims from Arabia, 'under the spiritual guidance of a Sheikh', made a pilgrimage to the spot where Adam is believed to have first set foot upon expulsion from Paradise, the mountain known to them as Adam's Peak in Sri Lanka (ibid.: 48), a site sacred to Muslims, Hindus, Buddhists and Christians alike.

En route to Adam's Peak, the pilgrims stopped at Cranganore, where they were warmly received by the king. The sheikh (a term used in Sufism to indicate a spiritual teacher; in exoteric Islam, a secular leader) told the king about the Prophet Muhammad, especially the legend of ishfak-ul-kumur, an apocryphal miracle tale about the division of the moon. The king became intrigued and commanded the sheikh to return to Cranganore after making pilgrimage. This he did, and the king stealthily accompanied his party back to Arabia, where he apparently converted to Islam.

138 / NATHAN KATZ

Local Hindus share the narrative, according to the nineteenth-century, quasihistorical Malayalam text, the Keralolpatti (Logan 1981: 265). It records the conversion to Islam of the last Cheraman Perumal king[5] who left for Makkah and thereafter became known as Makkattupoya Perumal, 'the emperor who went to Makkah' (Narayanan 1972: ix). As ritual recompense for this familial apostasy, the maharajas of Travancore used to recite, on receiving their sword of office at their coronation: 'I will keep this sword until the uncle who has gone to Mecca [Makkah] returns' (Logan 1981: 269). The text and the custom reveal a basic structure for interreligious relationships in south India, a family structure. The apostate king remains the 'uncle' of succeeding generations of maharajas. This legend established not only the identity of the Muslims

of Kerala, but it also defined their relationship with the dominant Hindu, Nayar in particular, community.

Similarities in the Legends

The three Abrahamic religious communities in Kerala - the Jews, Christians, and Muslims -each developed legendary accounts of their sojourns in south-western India. These legends are not fixed; they are periodically reconstructed to reflect the conditions of the time. Nevertheless, the three sets of legends bear striking similarities on several points, similarities that help us appreciate the unique and salient features of Kerala civilization:

1. Each community traces its origin to a sacred time and place.

   The Jews' story begins with the destruction of the Second Temple and the Diaspora to 'the four corners of the earth'. Thus the sacred city of Jerusalem was connected with Kerala and became replicated in local traditions of Shingly.

   The Christians' origin was put into the mouth of Jesus himself when he commissioned Thomas to voyage to India. Again, sacred time and sacred place were the locus for the origin of Kerala's Syriac community.

   The Muslims, legend, at least one version of it, connected their community to Makkah and to the time of the Prophet. The story of the last Cheraman Perumal king's voyage to Makkah and meeting with the Prophet was conflated with the arrival of the first Muslim pilgrims.

2. All three communities made explicit reference to sea travel in their legends.Land travel was possible at the time, but due to the dependence of each

   community on maritime trade, arrival by the sea routes would be an obvious choice. Each legend embellished this point with references to continuing sea contact with the site of origins.

3. The theme most often emphasized in each legend is the hospitable welcome received from Cheraman Perumal. This theme dominates six of the ten paintings selected by the Jews to present themselves to the outside world. The Thomas legend recounts his reception at a royal wedding feast, the song of the Jewish flute-player girl, and the conversion of Brahmin families. Thus, three extant, high-caste communities 'the rulers, the Jews and the Brahmins' all participated in receiving Thomas. The Muslim legend recounted the Cheraman Perumal king's invitation to the pilgrims to return after visiting Adam's Peak. In one version, he accompanied them back to Makkah and converted to Islam.

4. Each community received royal charters, two on copperplates and one a stone inscription, which granted high privileges and a degree of autonomy. These charters are often associated with the erection of synagogues, churches or mosques. Similarly, each group attained high-caste status in Kerala and generally eschewed missionizing on any large scale. Their adaptation to Kerala social structures was reflected in 'Hindu accretions' in their religious and ritual traditions and in each group's proliferation of sub-castes, the higher status group claiming antique origins in Israel or Arabia, the lower status group considered 'native'. This strategy for high-level accommodation into Kerala.s highly structured society was eventually problematic for the Jews since it contravened Jewish ethical standards.

5. In exchange for royal patronage, each group contributed to the prosperity of Kerala, serving as 'windows' to the outside world, the Middle East and Europe, as well as large-scale cultivators, government officials and soldiers. This unique set of arrangements between Hindu kings on the one hand, and Jewish, Christian and Muslim settlers on the other has been aptly termed 'cultural symbiosis' by historian M.G.S. Narayanan (1972: 1.8). The prosperity theme is also found in the paradisiacal accounts of these foreign settlements in Kerala. All of these themes have mirror images or counterparts, albeit imperfectly so, within the historical traditions of Kerala's Hindus, who today make up about sixty per cent of the population. Hindu Legends Hindu legends about the origin of Kerala must be understood in the context of the topography of the state. Kerala is bound to the east by the densely-forested Western Ghat mountains, ranging from 1,000 to more than 2,600 metres, and to the west by the Arabian Sea. Kerala lies, as it were, facing west with its back to the rest of India.

The region was known to Arab and Jewish traders as Malabar, derived from mala, old Tamil for 'hill', and the Arabic barr, 'country'. According to historian William Logan (1981: 1), it was especially appropriate that the very name of the country reflected a symbiosis of

Hindu and Middle Eastern language and, therefore, culture. However, a more plausible etymology would connect mala with vâram or slope (J Richardson and Sumathi Freeman, personal communication,9 September 1989). Its alternate name, Kerala, shares a root with the ancient dynasty of Chera kings, the Cheraman Perumals. There are several etymological possibilities to account for that term, one of which derives from chernta, 'added', and Cheralam would mean 'the land which was added on (to the already existing mountainous or hilly country)' (Menon 1984: 10).

Both etymologies square with geology and legend. The land was once under water and at some time it emerged from the Arabian Sea bordering the Western Ghats. Volcanic or seismological forces elevated the coastal planes, creating the numerous rivers and backwater lagoons which are so typical of Kerala today (ibid.: 9). According to legend, the land was 'added on' by divine rather than natural forces: the story of Parashurama, 'Rama who Wields the Battleaxe', the sixth of the ten incarnations (avatara) of Vishnu, 'the most violent character in Sanskrit literature' (Goldman 1977: 85).

Rama was a member of the Bhargava caste of Brahmin priests. The Bhargavas feuded with the Haihaya caste of noble-warrior Kshatriyas, a dispute representative of the great power struggles between Brahmins and Kshatriyas. According to the epic compiled by the Brahmins, the Mahabharata, Parashurama led Brahmin armies in what one scholar called the defence of their social and ritual leadership against 'arrogant' Kshatriya usurpers (Gail 1977, 35.39), and what another scholar called 'a genocidal crusade against the ksatriyas'. (Goldman 1977: 85).

Parashurama is 'a brahmin who behaves like a ksatriya,' (ibid.: 101; 'ksatravrttir brahmanah', p. 104) for whom 'the power of tapas [asceticism] is not enough . . . Rama must humiliate and even annihilate [the kshatriyas] . . . with their own weapons. He must not only put them in their place, he must, by clearing the earth of them and their heirs, usurp that place,' (ibid.: 139.40) and this anti-Kshatriya role receives as much emphasis in Indian folktales as it does in the literature of the 'high tradition'. (Beck et al. 1987: 85.87). Parashurama is the paradoxically militant leader of an 'aberrant' caste of priests whose concerns included 'death, violence, sorcery, confusion and violation of class-roles . . . intermarriage with other varnas . . . and open hostility to the gods themselves' (Goldman 1977: 5). Parashurama is a special patron god in south India, where many shrines are dedicated to him.

The Agni Purana tells of his battles with the Kshatriyas over Kamadhenu, the wish-fulfilling Cow of Plenty. After slaying so many Kshatriyas that the ground became too crowded with their corpses for him to move, Parashurama was told by Varuna, the god of order, that he could have all the land he could cover with one toss of his battleaxe. At the same time, Varuna was cautious lest Parashurama become too powerful, so he transformed Yama, lord of the dead, into an ant that

The historical traditions of the Jews of Kochi/ 141

gnawed Parashurama's bowstring, weakening it. When he shot, the arrow reached only as far as Malabar, which became his home (Gail 1977: 215.18).

Another version of this legend of Brahmin ascendancy in Kerala is found in the Keralolpatti:

Parasurama threw his parasu or ax across the sea from Gokarnam [in Karnataka] to Kanyakumari [at the southern tip of India] (or from Kanyakumari to Gokarnam according to another version) and water receded up to the spot where it fell. The tract of territory so thrown up is said to have constituted the land of Kerala, otherwise called Bhargavakshetram [land of the Bhargavas] or Parasuramakshetram [land of Parashurama]. (Menon 1984: 8)

According to the local, mixed-Sanskrit Purana, the Kerala Mahatmyam, Parashurama then invited a poor Brahmin who had eight sons, the eldest settling at Gokarnam, some say Trichur, who became the leader of all of Kerala's Brahmins (Logan 1984: 258). The Keralolpatti continues to say that Parashurama then brought more Brahmins to establish Kerala's villages, and finally various castes and the system of matrilineality so characteristic of Kerala (ibid.: 259.60). 'Thus,'the Keralolpatti says, 'Parasu Raman created the land of Malabar, the Karmabhumi, or country where salvation depends entirely upon good actions, and bestowed the same upon the Brahmans of the sixty-four gramams [villages] as a poured-out gift' (ibid.: 260).

As Rama was to become associated with Vishnu, these legends indicate the ascendancy of the worship of Vishnu in Kerala, especially among the ruling class, who in Kerala were Shudras and not Kshatriyas. Thus, the rise of the Nayars and the rise of Vishnu and his religion, Bhagavatism, were connected; Parashurama the Brahmin became the champion of the Nayars because he was against the Kshatriyas, whose divinely-ordained leadership of society they challenged; the divine defeat of the Kshatriyas was a necessary step toward the legitimation of the Shudra rule of the Cheras. Since the religion of Vishnu, Bhagavatism,

is open to all castes, its adoption by Kerala's ruling Nayar families served to legitimate their 'unnatural' rule.[6]

The Keralolpatti goes on to discuss the establishment of various villages and social institutions, and does not neglect the absorption of foreigners into the very fabric of Keralan society. It is said that the Cheraman Perumal invited these foreign merchants to settle in his country (Logan 1984: 274). According to Kerala's most eminent historian, M.G.S. Narayanan, it was a combination of factors that led to this unique relationship between Hindu kings and foreign traders, which he aptly termed 'cultural symbiosis'. This hospitality was due to: (a) 'the Brahmin' Kshatriya

prejudice against trade and navigation . . . induced them to leave such 'vulgar' affairs in the hands of the foreigners. (Narayanan 1972: 5); (b) the geography of Kerala, which tends to seal it off from the rest of India and open it to the Arabian Sea; (c) the foreigners. relatively advanced knowledge of those very skills needed to assure the prosperity of the kingdom; and perhaps (d) the much-discussed 'tolerance' of Hinduism, about which there is much more to say, but that will be left for another occasion.

Identity as a Narrative

Placing the narrative of the Cochin Jews in the context of parallel narratives of other religious communities of Kerala, whether indigenous or extrinsic, tells us much about the salient features of Kerala's society, as well as about the adaptive modalities of extrinsic communities there. It also prepares us for some reflections as to the role of narration in the process of identity formation.

Recent theory in hermeneutics, the philosophical interpretation of texts, provided a clue to the significance of the Cochin Jews' obsession with their history. Borrowing from the thought of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur, such theory understands a person's identity to be 'a narrative construct', and it points to 'the continuous need for narrating experience in order to exist as a meaningful human subject, and the function of narrative interpretation in generating a continuity of identity, of self' (Kerby 1988: 232, 234). As an individual.s narrative constructionof self orders the data of past experiences, so the Cochin Jews constructed an Indian Jewish identity through narrating a story which interwove Jerusalem with Cranganore, which emphasized their high status and

proximity to the maharajas, a thoroughly charming tale of honour and affection, of spices and piety.

To approach the identity-generating nature of the Cochin Jews' narrative, their story must be viewed against the background of historical data. It does not matter that the history of Kerala is very sketchily known; what matters is the meaning the Jews elicited out of such scant data. That narrative meaning is more significant in generating identity than historical data was argued by philosopher Anthony Paul Kerby (1988: 239):

Narrative expression is not the mere communication of information or data, but is a sense-giving and synthetic activity. Historical narration takes its lead from artifacts but must aim beyond them to a synthesis that yields a satisfactory a Bhagavata title meaning 'the Cera lord who is the Bhagavan' (or Maha-Visnu) . . . . There were no Ksatriyas in Kerala; the Parasurama story appears to mean that the 'Sudra' Cera dynasty was 'purified' by the 'axe of detachment' that Parasurama wielded through initiation according to Bhagavata liturgies...

coherence, directionality, and intelligibility; otherwise history would be a mere cataloging or dating and could not hope to rise beyond the chronicle stage.

There is a complex relationship between the data of history, or artifacts, and the narration, which partially depends upon those data. While the data are used to justify the narration, they could be used to justify other narratives as well. Indeed, Cochin Jews have offered varying narratives in varying circumstances, largely because 'the desire to appear consistent (to ourselves and others) . . . causes us to embellish or change our stories, and this is, of course, very much a social demand' (ibid.: 237). Therefore, to tell the Cochin Jews' story is to indicate both the artifacts and the narrative, treating the one as warp and the other as weft of a tapestry of meaning, which is to say of an identity-generating myth. The narrative becomes intelligible by setting it against the background of data, such as they are, and one must bear in mind to whom certain narratives were addressed. Moreover, the plausibilities and possibilities of history are like empty spaces that invite narrative closure. As Kerby (ibid.: 241) argues: Historical discourse, like self-narration, falls into that intermediary realm between fact and fiction . . . . What distinguishes history from fiction is that the events related in the former are presumed to have actually taken place. What unites history

with fiction is its dependence on narrative discourse and creative synthesis in order that events have meaning. As with traditional fiction, history seeks both closure and completeness, but can attain this only through selection and by applying the formal beginning 'middle' end structure of narrative; which then implies 'discovering' such teleologies in the events of the past.

Conclusions

To return to the question introduced at the beginning of this essay: What does a historian of religions have to say to historians? The historian of religions is indeed a ragpicker, a characterization mandated by the complexity of the subject matter, religion. In many senses, religion is a sui generis phenomenon, not reducible to modes of enquiry borrowed from other disciplines. Neither is it separable from them, and it is just such a truly interdisciplinary approach that characterizes the modern study of religion. Religionswissenschaft is not theology, of course, but neither is it properly understood by relying entirely on anthropology or psychology. As a ragpicker, the historian of religion borrows from literature, philosophy, anthropology,history, sociology, psychology, economics and, yes, even theology, to elucidate the object of his or her study. At the same time, methodology, however complex, must serve the data rather than the other way around, lest one utterly lose sight of what it is that we wish to understand.
144 / NATHAN KATZ

Notes :

1. There are other, very old Cochin traditions regarding their arrival at Cranganore. A 1503 letter written by a European Jew who lived in Shingly reported that before the destruction of the First Temple, in the days of Jeroboam the son of Nebat, nine and a half tribes went and settled in Cush until this day. We who live in the land of Shingly are from the tribes of Judah and Benjamin.. The letter goes on to describe a second arrival of exiles from Israel, 800 years later: .After the destruction of the Second Temple, our revered master and teacher, Samuel Halevi, and Israelites and priests, came to the land of Melibara. (Lesley 2000: 9).

2 It was not only foreign communities who evolved tales of welcome from a benevolent ruler upon whom they became dependent. The Kurumba community of sorcerers relied upon the dominant Badaga farmers of the Nilgiri Hills, just beyond the Western Ghats from Kerala. According to the Kurumbas. story, because of a drought they migrated to the Badaga-

dominated region, where they received hospitality and settled (Beck et al. 1987: 125.29).

3 . The cry kurava . . . shrill and high pitched, is raised by women at the time of auspicious events, of which a typical example is the birth of a boy . . . in the inverse case of the birth of a girl, the ground is beaten with the branches of coconut palms. (Tarabout 1986: 112, fn. 6). The historical traditions of the Jews of Kochi / 135

4 Most scholars claim they more likely began with Thomas of Cana who arrived from Jerusalem in 345. We simply do not know whether Thomas of Cana built upon and .purified. the earlier mission of the Apostle, as the Nazaranees hold, or whether he was India.s first missionary who became conflated with the Apostle at some later date.

5 Similarly, the Knani Christians narrate how the Cheraman Perumal king who welcomed Thomas of Cana in 345 C.E. converted to Christianity and made pilgrimage to the tomb of St Thomas the Apostle in Mylapore. There he died and was buried alongside the Apostle. .It seems that Cheraman Perumal is a good empty name to fill with whatever events satisfy the audience of the faithful. He legitimates one or another foreign religion in India by welcoming its proselytes and himself becoming a convert in the end. (Swiderski 1988: 64).

6 According to Dennis Hudson (personal communication, 1991), .The Parasurama story in the history of Kerala . . . symbolizes the .conquest. of Kerala by the Bhagavata tradition that has Krsna at its center as the full avatar of the Bhagavan [God]. That tradition is followed by the Cochin maharaja and probably by the Cheraman Perumals at Cranganore, [whose] name is probably

Reference

Ayyar, R.B.L.K.A.	1926	Anthropology of the Syrian Christians, Ernakulam.
Beck, B.E.F., P.J. Claus, P. Goswami and J. Handoo, eds,	1987	Folktales of India, Chicago and London.
Chakravarti, R.	2002	'Reaching out to distant shores: Indo-Judaic trade contacts (up to 1300 C.E)', paper read at an international research conference. A View from the Margin: The State of the Art of Indo-Judaic Studies, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 1.4 July.
Dasgupta, A.	1967	Malabar in Asian Trade, 1740.1800, London.

Frenz, A., and S. Zacharia 2000 In Meinem Land Leben Verschiedene Völker: Baustein ze Einem Dialog der Kulturen und Religionen.Texte Alter Judischer Lieder aus Kerala, Südindien,Ostfildern, Germany.

Gail, A. 1977, Parasurama, Brahmane und Krieger: Untersuchung über Ursprung und Entwicklung eines Avatara Vishnus und Bhakta Sivas über indischen Literatur, Wiesbaden.

Geertz, C. 1980 Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali, Princeton.

Goitein, S.D.F. 1975 'Yahudat teman u.shar hodu ha.yehudi', in Y. Yeshayahu and Y. Tobi, eds, Yahadut Teman, Jerusalem.

Goldman, R.P. 1977 Gods, Priests, and Warriors: The Bhrgus of the Mahabharata, New York.

James, M.R. trans. 1924 'The Acts of Thomas', in The Apocryphal NewTestament:Beingthe Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, Oxford, pp. 364.438.

Johnson, B.C. 1985 'Shingli or Jewish Cranganore in the traditions of the Cochin Jews of India, with an appendix on the CochinJewish chronicles', M.A. thesis, Smith College, Northampton,Massachusetts.

... 1986 'The emperor's welcome: Reconsiderations of an origin theme in Cochin Jewish folklore., in T.A. Timberg, ed., Jews in India, New Delhi and New York, pp. 161.76.

... 2001 'Till the women finish singing': Historical Overview of Cochin Women.s Jewish Songs., Journal of Indo-Judaic Studies, Vol. 4, pp. 7.22.

Jussay, P.M. 1986 'The song of Evarayi., in Thomas A. Timberg, ed., Jews in India, New Delhi and New York, pp. 145.60.

Katz, N. 1999 'From legend to history: India and Israel in the ancient world', Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, Vol. 17:3, pp. 7.22.

Kerby, A.P. 1988 'The adequacy of self-narration: A hermeneutical approach', Philosophy and Literature, Vol. 12:2, pp. 232.44.

Koder. S.S. 1951 'The Jews of Malabar', in India and Israel, Bombay.

Lamotte, É. 1953 'Les premieres relations entre l.Inde et l.Occident', Novelle Clio, Vol. 5.

Lesley, Arthur M. 2000 'Shingly in Cochin Jewish memory and in eyewitness accounts', Journal of Indo-Judaic Studies, Vol. 3, pp. 7.21.

Lévi-Strauss, C. 1955 'The structural study of myth', in T.A. Sebeok, ed., Myth:A Symposium, Bloomington.

Logan, W. 1984 Malabar, Vol. 1, Trivandrum.

Menon, A.S. 1984 A Survey of Kerala History, Madras.

Narayanan, M.G.S. 1972 Cultural Symbiosis in Kerala, Trivandrum.

Puthiakunnel, T. 1970 'Jewish colonies of India paved the way for St Thomas', in J. Vellian, ed.,The Malabar Church.

Rabin, C. 1971 'Loanword evidence in Biblical Hebrew for trade between Tamilnad and Palestine in the first millennium B.C., in Proceedings of the Second International Seminar of Tamil Studies, Madras, pp. 432.40.

Rowlandson, Lt. M.J. trans. 1983 T ohfut-ul-Mujahideen, an Historical Work in the Arabic Language,by Zain al-Din (Zeen-ul-deen), London.

Segal, J.B. 1967 'The Jews of Cochin and their neighbors., in H. J. Zimmels, J. Rabinowitz and I. Finestein, eds, Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of his Seventieth Birthday, London.

Swiderski, M. 1988 Blood Weddings: The Knanaya Christians of Kerala, Madras.

Tarabout, G. 1986 Sacrificier et Donner a Voir en Pays Malabar, Paris.

Thapar, R. 1966 A History of India, Hamondsworth, England.

Thomas, P.J. 1924 'The South Indian Tradition of the Apostle Thomas', Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, October, pp. 213.23.

Vellian, J. 1971 'The Jewish Christian community of India', Judaism, Vol. 20:1, pp. 104.7.

Weil, S. 1986 'Symmetry between Christians and Jews in India', in T.A. Timberg, ed., Jews in India, New Delhi and New York.

Wheeler, M. 1968 The Indus Civilization, Cambridge. ■

THE RHYTHMS OF KERALA

A Cultural Study with Special Reference to Ekachuzhati Rhythms

Manoj Kuroor

In spite of being a small geographical area, Kerala is enriched by hundreds of traditional art forms. It may be the result of the convergence and conflicts of various religions, castes and races that have immigrated to this land through several centuries for various historical reasons. This hybridity of cultures had its reflection in the literature and artistic devices used in these art forms. The lack of historical evidence is a real hazard that compels us to refrain from making objective statements about the formulation of most of these art forms.

Classification of Rhythms

In a conventional manner, these art forms are divided into two genres i.e. Classical and folk. *Kathakali*, *Koodiyattam* and *Krishnanattam* belong to the classical genre[1] while *Theyyam, Padayani, Mudiyettu, Poorakkali, Kanyarkali, Kummattikkali, Margamkali, Dufmuttu, Sanghakkali* etc. are grouped as folk.[2] In a cultural perspective, it is important to note that these art forms are marked by the presence of numerous varieties of rhythms (*tala*s). In other words, rhythm is the dominant factor among the artistic devices used in each and every traditional art form. A cultural study of these rhythms will strongly denounce the conventional classification of rhythms into classical/folk. Unless the adjective 'folk' helps to announce the existence and identity of some of these art forms by differentiating them from the classical tradition, even the classical art forms themselves were derived from the same folk tradition through the methods of stylization or standardization, the classification will allow the classical art forms to remain 'pure' and elite.

As far as the presence of rhythm is concerned, the same rhythm is used in various art forms and rhythms belonging to different systems of rhythm are practised in one art form despite the conventional division into classical/folk. A scholar and practitioner of these rhythms, the famous *Arjunanritham* artist, late Kurichi P. S. Kumaran said in a private conversation: “There are no classical rhythms; all rhythms are folk.”[3] This statement offers the possibility of comparison with the observation made by Edward W. Said on Western classical music: “. . . I accept the existence of a relatively distinct entity called ‘Western classical music,’ although at a later occasion perhaps I’d like to show that it is far from coherent or monolithic and that when it is talked about as if it meant only one thing it is being constructed with non-western, non classical musics and cultures very much in mind.”[4]

Every art form flourishes in the cultural continuum of its own region while the regional culture is being nourished by the presence of these art forms. Though sometimes the cultural factors inherent in these arts are not so visible on the surface, it is possible to elucidate them by analyzing the techniques or devices - like rhythms, tunes, gestures and footsteps - used in them. In the works of Kunjan Nambiar, the 18th century poet and exponent of the art form *Thullal*, who had traveled and lived in many parts of Kerala, we can see the rhythms belonging to different regional cultures.[5] He used the rhythms that consist of various systems of rhythm and defined some of them, even though he employed the criterion of classical music.

The ancient books on Indian music had divided the rhythms - generally music - into two categories. They regarded the rhythms belonging to a pan-Indian tradition as *Marga Tala*s and rhythms practised in different regions as *Desi Tala*s.[6] But *Marga* is divine and only used by *Deva*s, the deities and *Gandharva*s, the semi Gods.[7] Still all the rhythms that were in practice, whether classical or folk, belonged to ‘human’ art forms demarcated as *Desi*! So many *Desi* systems of rhythms such as 120 *tala*s, 101 *tala*s, 108 *tala*s, and *Suladi* system of 35 talas are some examples.[8] Even the classical music and classical dance use these systems of rhythms.

Carnatic music, the most dominant form of South Indian classical music, has been practising *Suladi* system since the 16th century. This system consists of seven main talas. *Dhruvam, Matyam, Roopakam, Champa, Triputa, Ata* and *Eka*. Each of them has five divisions (*Jaties*): *Thryasram, Chaturasram, Khandam, Misram* and *Sankirnam*. Then the total number of *tala*s is 7x5=35.[9] All other ancient rhythms are replaced by these rhythms for the eminent scholar-writers like Purandaradasa,

Thyagaraja, Muthuswami Dikshitar and Syama Sastri had written several compositions in these talas. The wide acceptance of these compositions and rhythms in the modern age and the tendency among the traditional scholars to measure all other rhythms by using the criterion of this system put aside other rhythms practised in several regional art forms as well as the rhythms belonging to ancient systems.

The domination of a single system is not only a technical fallacy but also a question of cultural power. It gives a universal definition to rhythm and determines the other rhythms as synonyms or parodies of the dominant rhythm by means of some peripheral similarities between them. For example, some rhythms, even if they belong to different systems, have the same number of *matra*s or same duration. *Chathurasra jathi dhruva tala* of *Suladi system* and *Marma Tala* of *Ekachuzhati system* have the same duration of 14 *matra*s. A traditional scholar of classical music may identify the *Marma tala* as *Chathurasrajathi Dhruva Tala* irrespective of the differences between them.

The rhythms of every art form must be analyzed by placing them in their cultural context and the conventional approaches that could lead to a cultural domination of any aesthetic ideas or ideologies must be resisted for Kerala has been a land of diversity- the diversity of social groups as well as rhythm structures. The presence of rhythms belonging to various systems such as 5 rhythms described in *Natyasastra* (e.g. *Chachatputam* and *Shatpitaputrakam* used in *Arjunanritham* and *Garudanthukkam*), 120 rhythms (*Vishamam* used in *Thekkan Chendamelam* and *Mallatala* practised in *Koodiyattam*), 108 rhythms (*Karika* used in *Sastampattu* and *Thullal*), 35 rhythms of *Suladi* system (*Triputa* used in *Kathakali, Thullal, Koodiyattam* and Krishnanattam), and *Ekachuzhati* rhythms (used in *Mudiyettu, Padayani, Theyyam* and *Sastampattu*) is evident in the art forms of Kerala. In addition to them several rhythms that belong to none of these systems (e.g. *Ganapathy, Lakshmi, Kundanachi, Mutakkutalam*), various unnamed rhythms (e.g. the rhythm for *etuthukalasam* of *Vishnumurti* in *Theyyam*) and a large amount of orally rendered rhythms (used in *Poorakkali*) are being performed in them.[10] When a rhythm belonging to a particular system is absorbed by an art form, it transforms its structure, so that it could be appropriate for the aesthetic or cultural need of that art form. To enter into the complicated realm of these rhythms, it will be helpful to understand the relatively simple structure of *Ekachuzhati* rhythms.

Ekachuzhati system consists of seven main rhythms i.e. *Ekam, Roopam, Champata, Karika, Panchari, Marmam* and *Kumbham*.[11] *Balyutbhavam Sitankan Thullal* of Kunchan Nambiar refers to the first

two of them, *Ekam* and *Roopam*.[12] *Harineeswayamvaram Thullal* of the same poet has given the examples of *Karika, Kumbham* and *Marmam*.[13]

The practice of *Ekachuzhati* rhythms is limited neither to the performances of *Arjunanritham* nor *Thullal*. They are being used in various artistic contexts by the artists who are often unaware of this system, even though the names and structures of rhythms are almost same. But the fact that these rhythms used in different art forms have an order in position and they are unified in a simple method, unknown to the contemporary cultural scenario, will be helpful to an eager student to raise some questions in relation with rhythm and culture.

Sangitachudamani defines rhythm (*tala*) as "*tala* signifies measurement of time through the *matra*s produced by (sounding and unsounding) actions."[14] There are various methods to perform rhythm viz. actions by hand like slapping and fingering, oral rendering and tonal variations made either on a percussion instrument or on a symbol. These devices are important for defining a particular rhythm. The same rhythm may be performed through these different devices, though, in a subtle way of analysis, the differences may compel us to consider each form of them as unique entities. Here I am trying to define these rhythms by using two basic actions: sounded and unsounded. *Matra* is a term indicating the time taken for each action. In *Ekachuzhati* System, the time taken for a sounded action is similar to that of an unsounded action. In a way *Ekachuzhati* rhythm system is a threshold to the perplexed realm of various rhythms as well as their formulations and combinations.

Definitions and applications

Ekachuzhati Rhythms

(Digit-*Number of beats.* '1' *indicates first beat,* '2' *indicates second beat-so that. X-Gap*)

1	*Eka Tala*	1x
2	*Roopa Tala*	12x
3.	*Champata Tala*	123x
4.	*Karika Tala*	1234x
5.	*Panchari Tala*	12345x
6.	*Marma Tala*	1x12x123x1234x
7.	*Kumbha Tala*	123451/2x1231\2x1x1x12x

Eka Tala

Eka Tala is a simple rhythm of one beat (sounded action) and one gap (unsounded action). When the rhythm repeats, the gap is taking

place between two beats. This rhythm is used almost in every art form of Kerala such as *Arjunanritham, Garudanthukkam, Thayampaka, Theeyattu, Theyyam, Thitampunritham, Koodiyattam, Krishnanattam* and *Kathakali*. This rhythm has some similarities with the *Eka Tala* of 108 rhythm system.

Roopa Tala

Roopa Tala has a form of two beats followed by a gap. This rhythm is used in *Garudanthukkam, Arjunanritham* and *Theyyam*. In contemporary Carnatic Music, this rhythm is practised instead of *Chaturasrajathi Rupaka Tala*, which has a form of one *Drutham* and one *Lakhu*.

Champata Tala

Champata is a pattern of three beats succeeded by one gap. This is a popular rhythm for it is used in several art forms like Kathakali, Krishnanattam, Koodiyattam, Chendamelam, Thullal, Theyyam, Theeyattu, Padayani, Sastampattu, Maranpattu, Garudanthukkam, Arjunanritham, Mudiyettu and Mudiyeduppu. There are so many different patterns used even in a single art form, though the name is same. For example, in Kathakali, in addition to the form mentioned above, some other patterns are used.

First tempo: 1 x x x 1 x 1 x 1 x x x 1 2 3 4 5 x x x 1 x 1 x 1 2 x 1 2 x 1 2 (32 *matra*s.)

Second tempo: 1xxx1x12345xxx12x12x12 _(*underline indicates the variation of speed i.e.twice that of the other parts.*) (16 *matra*s)

Third tempo: 1234567x (8 *matra*s)

Fourth tempo: 123x (4 *matra*s)

In *Chendamelam*, this rhythm has four tempos with 64, 32, 16 and 8 *matra*s respectively. This rhythm is used in *Mudiyeduppu* in a *Vaithari* (oral rendering) form as under:

Ta x ka x ta x ka x kitatakitarikitata x
Ta x ka x ta x ka x kitatakitarikitata x
Ta x ka x ta x ka x kitatakitarikitata x
Ta x ka x ta x ka x kitatakitarikitata x
Ta x ka x ta x ka x ta x ka x ta x ka x
Ta x ka x ta x ka x ta x dhim x kitatakitarikitata x

(*underline indicatesthe variation of speed i.e. twice that of the other parts.*)

In this manner, *Champata* has different forms in different contexts of performance.

Karika Tala

Karika Tala is a pattern of four beats and one gap and is used in *Sastampattu, Thullal, Padayani* and *Arjunanritham*. Kunchan Nambiar gives the definition of this rhythm in *Harineeswayamvaram Thullal* in terms of classical music and in that manner the rhythmic pattern is *Lakhu, Lakhu, Lakhu* and *Guru*.[15] If it is compared to the existing form, we can translate *Lakhu* as one beat and *Guru* as a unit of one beat and one gap. There is a rhythm with the same name in 108 rhythm system but it is different in *matra*s as well as in structure.

Panchari Tala

Panchari Tala is in the form of five beats followed by one gap. This rhythm is practised in *Chendamelam, Kathakali, Krishnanattam, Thullal, Mudiyettu, Mudiyeduppu, Theeyattu, Arjunanritham, Thitampunritham* and *Theyyam*. This rhythm is very popular in Kerala for *Panchari Melam*, a collective performance by more than a hundred artists on various musical instruments, prominently on *Chenda*, a percussion instrument with a tumultuous sound. *Panchari Tala* performed in it with five tempos by progressively accelerating from the first tempo of 96 *matra*s to the fifth tempo of 6 *matra*s. The second, third and fourth tempos have 48, 24 and 12 matras respectively. *Panchari Melam* represents the standardization that could have happened to a simple rhythm. The rhythm pattern of five tempos performed in *Panchari Melam* is given below:[16]

First tempo:

1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x x x
1 x 1 x 1 x x x 1 x 1 x 1 x x x
1 x 1 x 1 x x x 1 x 1 x 1 x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x 1 x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x x x **1** x x x **1** x x x **1** x x **1**
x x **1** x **1** x **1** x **1** x **1** x **1** x x x

Second tempo:

1 x 1 x 1 x x x 1 x x x 1 x x x
1 x x x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x **1**
x x **1** x **1** x **1** x **1** x **1** x **1** x x x

Third tempo:

1 x 1 x 1 x 1 x **1** x **1** x **1** x x x
1 x **1** x **1** x x x **1** x **1** x **1** x x **1**
x x **1** x **1** x **1** x **1** x **1** x **1** x x x

Fourth tempo:

1 x 1 x **1** x x x **1** x x x
1 x x x **1** x **1** x **1** x x x

Fifth tempo:

1 x **1** x **1** x **1** x **1** x x x

The bold digits indicate the open beats and normal digits represent stifled beats on a Valanthala, a percussion instrument used to keep the rhythm patterns and tempo.

Marma Tala

Marma Tala is a combination of *Ekam, Roopam, Champata* and *Karika*, the first four rhythms of this system. The pattern of this rhythm is one beat, one gap; two beats, one gap; three beats, one gap; and four beats, one gap. The exclusive structure of this rhythm gives us a new idea about the combination of rhythms; hence the *Ekachuzhati* rhythms themselves are rhythms as well as the units of creating new rhythms. This rhythm is used in *Arjunanritham, Padayani, Thullal, Sastampattu* and *Theyyam.*

Kumbha Tala

Kumbha Tala, the last one of *Ekachuzhati* system, is different from the above mentioned rhythms in form and order: therefore it gives some notions about the formulation of rhythm system which becomes more complicated in their structure. This rhythm is used in *Thullal, Padayani, Arjunanritham, Garudanthukkam* and *Sastampattu*. The orally rendered form of this rhythm, which is used in *Sastampattu*, is given below:

Thi thi thi thi thithei x thi thi thithei x thei x thei x thi thei

This rhythm offers a way to enter a field of orally rendered (*Vaithari*) rhythms which are huge in number.

Some other rhythms

Champa Tala

Despite of a common name *Champa*, this rhythm is used with various patterns in various art forms. This rhythm is used in *Chendamelam, Kathakali* and *Thullal* in the form of four beats, one gap; two beats, one gap and one beat, one gap (1234x12x1x). The pattern of this rhythm in *Padayani* is different: one beat, one gap; two beats, one gap and four beats, one gap (1x12x1234)[17]. *Yakshaganam*, an art form performed in the far northern parts of Kerala employed this rhythm in the form of five beats, one gap and three beats, one gap (12345x123x). Each of these forms has the similarity in the number of *Matra*s i.e. ten.

Atantha Tala

Atantha Tala is used in many art forms of Kerala, like *Thullal, Kathakali, Jeevithanritham, Chendamelam, Sastampattu, Theyyam, Thitampunritham, Padayani* and *Koodiyattam*. One form of rhythm is four beats, one gap; four beats, one gap; one beat, one gap and one beat, one gap (1234x1234x1x1x). Different rhythms which share the common name *Atantha* like *Valyatantha* and *Chattatantha* are practised in *Padayani*.[18]

Lakshmi Tala

Lakshmi is a *Vaithari* rhythm which is practised in *Padayani, Thullal, Arjunanritham, Ayyappantheeyattu, Koodiyattam, Sastampattu* and *Garudanthukkam*. The form of this rhythm is shown below:

Thi thi thei x thiki tha thei x thi thei thikithei thitheyitha thikitha thei x x x

Kundanachi Tala

Kunchan Nambiar has given a definition to *Kundanachi Tala* but it is rarely used in contemporary performances. It has a *Vaithari* form as under:

Tha dhim x dhim x tha dhim x dhim x dhim x Tha dhim x dhim x tha dhim x dha x tha x

This rhythm is used for *Jeevithanritham* and *Chendamelam* especially in southern parts of Kerala.

Ganapathy Tala

Many rhythms are used in various art forms under the common name *Ganapathy*. This is used in the beginning of a performance as a

ritual for an unbroken conclusion since *Ganapathy* is considered in Hindu mythology as the deity of impediment. The form of this rhythm in *Sastampattu* is given below:

Thei x x x thei x x x thei x x x ki ta ta ki tha x ku thi x ku tha ka thim x tham x

Dhi x dhi x dhim x ga ne x ka dan x tham x ki ta tha ki tha kkam thi mmi thei x

Combined rhythms

As mentioned earlier, *Ekachuzhati* rhythms can be used as units to create new rhythms. There are some rhythms performed in different art forms which may perhaps identified as the combination of *Ekachuzhati* rhythms. *Roopamchampata*, a combination of *Roopa Tala* and *Champata Tala* (12x123x) is used in *Sastampattu* and in the *Chendamelam* of southern Kerala. *Marmampanchari*, a blend of *Marma Tala* and *Panchari Tala* is practised in *Jeevithanritham* (in the form 1x12x123x12345x1234) and in *Chendamelam* of southern Kerala (in the pattern 1x12x123x1234x12345x). The combination of *Ekachuzhati* rhythms with some other rhythms like *Champa-Panchari* of *Jeevithanritham* (1234x12345x12x1x) or *Panchari-Champa* of southern *Chendamelam* (12345x1234x12x1x) and *Panchari-Atantha* of Southern *Chendamelam* (12345x1234x1234x1x1x) are present in the vast area of the systems of rhythms.

The study of these rhythms arises some questions about the conventional classifications as well as the interconnections between various rhythms. The awareness of the association of the rhythms with the regions of their performance urges one to rethink about the conventional methodologies of aesthetics.

Notes

1. See, for example, A. K. Nambiar, "NatanKalakalkku Oramukham", *Keralathile Natankalakal* (Kottayam: National Book Stall, 1989):23.
2. See *Folk Arts Directory*, ed. Kerala Sangeetha Nataka Akademi (Trichur: Kerala Sangeetha Nataka Akademi, 1986): 113, 135,200,170, 42, 61, 196, 240, 224.
3. An Interview with Kurichi P. S. Kumaran on 19. 06. 1995, Manoj Kuroor (Unpublished audio Cassette).
4. Edward W. Said, "Introduction", *Musical Elaborations* (London: Vintage, 1992): xiv.
5. See *Kunchan Nambiarute Thullalkathakal*, ed. P. K. Sivasankara Pillai (Trichur: Kerala Sahithya Academi, 1976).

6. Sarngadeva, *Samgitaratnakara Vol.I*, ed. S. Subrahmanya Sastri (Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1992):17.
7. M. R. Gautam, *Evolution of Raga and Tala in Indian Music* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1993): 35-37,221-22.
8. Arun Kumar Sen, *Indian Concept of Rhythm* (New Delhi: Kanishka Publishers, 1994): 59-60, 115-19, 141-64.
9. A. K. Raveendranadh, *Dakshinendian Sangeetham* (Thiruvananthapuram: D. C. P., Govt. of Kerala, 2004): 56.
10. The rhythms mentioned in this essay were collected from these artists:

Kurchi P. S. Kumaran:	*Arjunanritham*
Neelamperoor P. Ramakrishnan:	*Garudanthukkam* percussion
Kuravilangad M. N. Bhaskaran Nair:	*Sastampattu*
Katammanitta Vasudevan Pillai:	*Padayani*
Kuroor Vasudevan Nampoothiry:	*Kathakali* Percussion
Kannan Peruvannan:	*Theyyam*
Kanathoor K. V. Kannan Vaidyar:	*Theyyam*
Cheruvathoor Rajan Panikkar:	*Theyyam* percussion
Balussery P. Janaki Amma:	*Maranpattu*
Harippad K. Vishnu Nampoothiry:	*Jeevithanritham*
Harippad S. Sivadasan:	*Jeevithanritham* percussion
Kaviyoor Sadasivan:	*Thekkan Chendamelam*
Kandalloor Unnikrishnan:	*Thekkan Chendamelam*
Bakel Sreerama Aggithaya:	*Thidampunritham*
Keezhillam Gopalakrishna Marar:	*Mudiyettu*
Vazhappally Krishna Pillai:	*Mudiyeduppu*
Kanjangad Jayan:	*Poorakkali*
Kasaragod Gopalakrishna Bhatt:	*Yakshaganam*.

11. The primary notions of these rhythms are given by Kurichi P.S. Kumaran, an *Arjunanritham* artist. Interviews and performances of some other artists helped me to get a lucid idea about these rhythms.
12. Kunchan Nambiar, "Balyutbhavam", *Arupathu Thullalkkadhakal*, ed. P. K. Narayana pillai, Cheppattu Achyutha Warrier (Kollam: Sreeramavilasam Press, 1958): 105.
13. Kunchan Nambiar, "Harineeswayamvaram", *Arupathu Thullalkkadhakal*: 76-78.
14. M. R. Gautam, *Evolution of Raga and Tala in Indian Music*: 228
15. Kunchan Nambiar, "Harineeswayamvaram", *Arupathu Thullalkkadhakal*: 77.
16. See P. S. Warrier, "Pancharimelam", *Keraleeyamelakala* (Thiruvananthapuram: D. C. P., Govt of Kerala, 1992): 45-99.
A. S. N. Nambisan, "Pancharimelam", *Thalangal Thalavadyangal* (Thrissur: Kerala Sahitya Academi, 2000): 155-56.
17. Katammanitta Vasudevan Pillai, *Padeniyute Jeevathalam* (Thiruvananthapuram: State Institute of Languages, 1997): 105.
18. Katammanitta Vasudevan Pillai, *Padeniyute Jeevathalam*: 107-13. ■

We are reprinting two articles on Mappila songs by F. Fawcett for the critical evaluation of scholars and researchers - (1) ***A Popular Mopla Song****, The Indian Antiquary 1899; pp 64-71 (2)* ***War Songs of the Mappilas of Malabar****, The Indian Antiquary 1901; pp 499-508, pp 528-537. Being a colonial police officer of Malabar Fawcett had direct access to Mappila community and their valuable songs. His interest in Mappila literature is admirable but his views and judgements of the Mappila community are coloured by western colonial prejudices. We hope that researchers shall reexamine them in the modern context making use of the contemporary theories and methodologies.* **- Editors**

1. A Popular Mopla Song (1899)

F. Fawcett

The Moplas (Mâpillas) of Malabar, ardent and fanatical Muhammadans as they are, are much devoted to songs, mostly religious, about the Prophet's battles and also their own for the most part. But their songs are not confined to descriptions of sanguinary conflicts, and the one which is given here is not in this style. The songs are written in the Arabic character, and their language is a curious polyglot patois of Malayalam, the local vernacular, Tamil, Telugu, Hindustani, Arabic, and of many another tongue, a word of which is here and there brought in for some special use. The song here given is exactly as it exist, so far as it can be translated into English.[1] Its author was one Alungal Kandi Môyankutti Vâidiâr. His grandfather was a Hindu, a Vêlan or medicine-man, converted to Islam (became a Mopla) and called Uni Mammad Vâidiâr after his conversion. The profession of the

family was medicine; hence V*â*idi*â*r, a term which is synonymous with V*ê*lan. The poet died six years ago, aged 45. His songs were very popular. Not at all a cultivated man, he was circumstanced just as the ordinary poor and ignorant people of his class around him; and, let it be said, in matters educational there is no more backward class in India than the Moplas.

He was distinctly imaginative, and he had studied the art of poesy, such as it was amongst the uncultivated Moplas, - but whence did he get his ideas? The poem seems to offer but an instance of how older stories are used, adapted and passed on, just as Boccaccio and Shakespeare, to go no further, handled older material and moulded it into what they have left us. It seems there was in one village, Kondotti, a man by name Puthan Maliyakal Nilamudin Miah, reputed as a Persian scholar who translated several Persian works into the vernacular. Through him he was able to have some slight acquaintance with Persian literature. His story seems to be an adaptation from "The Nasr-i-Be-Nazîr (a story of Prince Be-Nazîr), an eastern Fairy-Tale," known generally through its English translation (by C. W. Bowdler Bell, Lieut., 5th Royal Irish Lancers, 1871).

As the transmission of tales is always a subject of interest, an outline of this one will be given, as there are doubtless many to whom it is not readily available.

It is the story of Be-Nazîr and Badar-i-Munîr. According to a prefatory note by the Urdu writer the story he relates is a prose version "of the poetry by the late Mir Hasan, with the poetical name Hasan," of Delhi, written about 1802, " in an easy style, in conformity with the language of the high and low, for newly taught gentlemen." In fact it is a "text-book for the High Proficiency Examination in Urdu". It is not said at first where the scene is laid, but it transpires (page 101) that the city of the king is called "Ceylon". The hero is the king's son, - in the Mopla poem it is the heroine whose father is king; and the heroine's name is the same as that of the prince in the story as told by our Mopla poet.

M*â*h Rukh, a Fairy (Peri) Queen, finds the prince asleep and carries him off. She gives him a mechanical horse to ride for a period daily. In one of his excursions he sees Badar-i- Munîr, then aged 14 or 15. "Her face was so beautiful the moon would become spotted on seeing it" "Her glance was destruction and her look a calamity without remedy." "Her eye-lashes would overturn a row of lovers." "If an angel saw her jewelled bodice he would rub his hand with sorrow." M*â*h Rukh is told by a devil of the prince's amour and puts him down a well. The heroine is disconsolate and wanders as a *jogin*. *Á propos* of her playing the author says:- "Music has wonderful effect, as it makes the liver of hard stones water." Ferozshah, son of the king of the jinns, meets her, and says:- "It is true that love is as grass and beauty as fire. There is always a connection between love and beauty. And music is like the wind; it applies this fire to that grass." As she played, "pieces of his liver fell from his eyes." He carries her off, and eventually she tells him the cause of her sorrow; he sends to M*â*h Rukh and demons release the hero. Through the instrumentality of Feroze shah they are married, and *then* they go to the prince's father's kingdom.

Such is the story which our Mopla poet in all probability knew more or less correctly. We will now see how he has used it.[2]

The story of Hasanu'l-Jamâl and Badaru'l-Munîr.

I sing the praise of God before I begin this poem ; I also invoke the blessings of the Prophets whom God in His mercy has from time to time sent to the world of men, and I pray to the ministers and to the relations of the Prophet. Oh God ! help me to Complete this song without errors. Oh Lord ! give force and fluency to my tongue, so that my song may be excellent! Oh God ! May the Prophet's mercy be upon me ! I pray to the Prophet's chief minister who saved the Prophet by allowing a serpent to swallow the toe of his foot; and who kept pebbles in his mouth so that his tongue might be free from useless talk. I pray to the second minister (of the Prophet) who adhered closely to the precepts of the Qur*â*n, who put to death his own son in accordance with the ordinances of the Qur*â*n, and whom God himself called F*â*r*û*k - one who separates truth and falsehood. I pray to the third minister, who arranged the Qur*â*n, whom the Prophet acknowledged from

Heaven to be his friend, and whom the Prophet met in all the seven Paradises. I pray to the fourth minister, who killed in battle the most powerful monarchs, who married the most beloved of the Prophet's daughters, and whom the Prophet pronounced to be 'the Gate of the Hall of knowledge.' I pray also to other six ministers, and to the two grandsons of the Prophet who are Princes of the Watchmen in Heaven. May I obtain the blessing of the Prophet's daughter , of all the Prophets, of all the Shahîds, of all the illustrious Shêkhs in Baghdad and Ajmer, and of all the true followers of the Prophet. May the everlasting and changeless God direct towards me the blessings of all these illustrious men. Oh God, Who existed before all created things, whose existence knows no end, I possess none of the educational qualifications proper to a poet; mayst Thou enlarge my narrow intellectual vision!

The author of this poem is the celebrated Nizamu'ddîn, learned in "Hanur".

In the country of Ajm*ê*r, in the north-west of India, there lived a great king, Mah*â*sîl,[3] by name. He was very powerful, many kings were tributary to him, and he had countless subjects; his fortresses and strongholds were innumerable. But mention of all particulars of the kind would make my story too long, so they are omitted.

Now the king had a faithful minister of wide-world fame, called Mas Amîr, who was in great sorrow because that he was childless. One day an astrologer came before him, and he addressed him thus:- "Oh astrologer! tell me my fortune. I suffer terribly because of my childlessness. My wife and I have had no issue. Death may overtake us at any time, and if we have no child, who will inherit our property? Thought of this makes my heart burn. Tell me whether we are destined to have a child or not."

The astrologer asked the name of the star (planet?) under which the minister was born and, having examined his horoscope, said :- "Oh most gracious minister! There is not any doubt that before long God will bless you with a beautiful son; put away your anxiety and rejoice, for the son to be born to you will become a happy king over many countries. You must call him Badaru'l-

Munîr, which means "the full moon." He will be victim to many misfortunes and fall into great dangers, but he will get free from them all, and obtain as his wives the most beautiful women."

The minister was much pleased to hear what the astrologer said, and gave him large presents.

In course of time the minister's wife gave birth to handsome and intelligent boy. King Mah*â*sîl came to see the child, and was struck with wonder at its loveliness. As advised by the astrologer the child was called Badru'l-Munîr. Then the king and his retinue departed. The child grew up the delight of all. When he was three years old a daughter was born to the king. She grew up so beautiful and so lovely, that she was a wonder to all beholders, and she was called Hasanu'l-Jam*â*l, which means "The most beautiful." The minister's son and the king's daughter grew up together; they played together, and they were taught by the same teachers. They advanced in years and in knowledge, and at length began to feel love for each other. By day and by night they were in each others company. The beauty of the girl when she was ten years old cannot be described. Her hair was darker than the black clouds and more shining than the wings of the beetle, and when untied reached the sole of her foot; when tied up it was of wonderful beauty. Her forehead was arched and narrow; her eyebrows were like the rainbow or the half moon;[4] her eyes were black — as if blackened by eye-salve; her teeth were small, and white like the seeds of the pomegranate; her tongue was like the petals of the red water-lilly; her lips were of the colour of the red coral: her face was like the lotus. She was the first fruit of the tree of gold. Her neck was more graceful than the deer's; her breasts, round at their base were like blossoms of the jasmine. They were like two golden cups, as the knobs on the head of a caprisoned elephant; they were of full size, without flaw, of never-fading beauty ; and yet, only a handful. Her waist was very slender, about her thighs she was fleshy, and her legs were like the plantain tree.[5] Her feet were like gold. She had every grace, every accomplishment, and everyone called her Hasanu'l-Jam*â*l. Her morals and disposition were exact counterparts of her physical beauty. This beloved daughter of king Mah*â*sîl

laid beautiful jewels in abundance. She wore golden ornaments set with the most precious stones. She slept in the fairest of beds. She dressed in the most beautiful silk. She walked like an elephant, with wavy side to side motion, her head slightly bent. She looked with quivering eye which resembled the bee that has seen honey. Any one, man or angel, who saw her smile with her coral like lips, would be smitten instantly with love; nay, more, he would lose his wits and go mad. This fine coloured parrot[6] of a princess loved Badaru'l-Munîr with all her heart ; her feelings towards him never changed. There did not live in that age one who was in any way comparable to Badaru'l-Munîr. His face would have put the lotus flower to shame; his taIk would have stopped the course of the river of honey: even the *hurîs* of Paradise would have been enraptured with the music of his voice, with the sweetness of his words. Not a day passed without this beautiful princess and this fairest of youths meeting each other; day by day their love increased, till at last the people began to whisper tales of sin. Rumours reached even the ear of the king, who issued stringent orders forbidding the minister's son to come to the palace. Badaru'l-Munîr fearing the king's displeasure, did not go to the palace. Day and night, without food or sleep and with aching hearts they thought of each other. Their dreams were their only means of sympathetic communication; waking, they were undeceived, and wept bitterly.

The princess called a faithful slave, and told him to bring to her presence unknown, to anyone, the full moon of her affections. True to his mission the servant conveyed secretly the joyful message to the minister's son. He was elated, and arranged to meet her the same night. Delighted beyond measure by the way in which the slave had carried out her orders, the princess immediately gave him his liberty and a present of four hundred silver coins. With eagle eyes the princess looked out for her beloved Badaru'l-Munîr who, like the beetle seeking the lotus flower, kept his tryst faithfully.

The princess of resplendent beauty thus addressed him abruptly :- “My father lies between our meeting; the full moon of our happiness is gone : do you propose any remedy?”

Badaru'l-Munîr replied:-" Oh my dear one! Oh most beautiful *maṇikam*[7]! Oh rising moon ! Your father's cruel order is a deathblow to us. Oh fairest flower of humanity! Whatever you wish to be done I will do it at all risks."

The princess said:-"Oh my beloved! So long as my father is king we cannot live together in this country; if we cannot meet at least once a day the ocean of our love will be tossed with violent waves, and we shall go mad; 1 see no way for our remaining here. I am ready to quit my father's realm and go elsewhere. I have golden ornaments set with precious stones of great value: one of my bracelets would suffice to maintain us for a life-time."

As these words came out of her coral-like lips he blushed with joy, and said:-"Oh sweetest flower I am ready to do your wish and bidding at all hazard. I accept entirely what you say." The princess then said to him with bated breath :-"I will get ready the fleetest of horses that will gallop through the forest with the speed of the wind; I will have everything ready by midnight: you must be here then. By daybreak we will be beyond the dominions of my father."

Having so resolved, they embraced and parted.

Now this conversation took place at the foot of the staircase of the palace in which the princess lived. A fisherman by name Abû Sayyid who used to bring fish to the palace was sleeping near the foot of the staircase. Hearing a voice[8] above his head he awoke and listened attentively and understood what the lovers had said. He was astounded, and, hastily leaving the palace, went home; at daybreak he went to the minister and said as follows:- "Oh my lord, take good care of your beloved son this day; if you doubt me and let your son go out to-day the king will surely have your head, and not only yours but the heads of many innocent persons." Minister:- "What is your reason for saying this?” Fisherman: - “Your slave will explain fully when the day is done."

The minister was perplexed, and, calling his son, said to him:- “Oh my son, go to my room, open my box, and bring to me my ring.” No sooner had the son entered the room but his father shut

the door. Badaru'l-Munîr was surprised by what his father had done; he was stricken with grief.

Hassanu'I-Jamâl made all arrangements for departure, taking with her all her jewels and beautiful clothes, also laced coat and silken garments for Badaru'1-Munîr, and a beautiful horse finely caparisoned. Thus she awaited her beloved at midnight, - she, unfortunate lady, not having the slightest suspicion of the misfortune which had overtaken him. The wicked fisherman appeared in disguise at the spot at the appointed hour. The princess said "Let us go." In a low voice the fisherman said:- "Yes.' They mounted the horse and were soon out of the town with the speed of the wind. Before daybreak they had crossed hills, forests, plains, and left many miles of country behind them, and during all this time they neither looked at each other nor exchanged a single word. At last they halted on an open plain, and turning back to see her lover seated behind her, she was astounded to see instead of him- the fisherman! "Oh! where is my most beloved Badaru'l-Munîr?" she cried and fell senseless from the horse. The fisherman trembled with fear, and, folding his hands, stood at a respectful distance. Soon she recovered her senses, and began to beat her breast with her hands and to roll in the dust as she wailed :- "Oh God! what misery has befallen me ! How have I been deceived! I have left my home and all its pleasures pursuing a shadow. When shall I forget this separation from my beloved ? What shall I do to get out of this pit of misfortune? Oh God! what further dangers are in store for me? So long as I live I will not return to my father's palace. What misfortune has overtaken my beloved Badaru'l-Munîr, and prevented him meeting me as we arranged? He would never have failed me but that some great danger has come over him." So saying she wept bitterly. Suddenly her features changed, her eyes became bloodshot; drawing her sword she leapt like a lioness towards the fisherman. "Miserable fisherman! answer me truly or I will cut off your head this instant. Have you killed my beloved friend? "Oh princess" said the fisherman, "do not be angry. Protect me! I will tell you the whole truth and nothing else. Last night I went out to fish, but caught none. As I was going home I saw a big horse and a woman stand by. As I came near the woman said:- 'Let us go.' I said - 'Yes.' Then you mounted the horse and told me also to get up. This is all. I knew nothing beforehand. The sword in your hand terrifies me. Do what you please; I will not prevent you. It is in your power to protect or destroy." Having said this the fisherman began to weep. The Princess believed and was pacified. Again she mounted the horse and told the fisherman to mount also. So they travelled for a month, and passed out of the dominions of her father.

As soon as they had crossed the boundary, she pitched her tent under a tree, and, looking round saw a palace and a fort and a town in which were upstair buildings. She understood at once that it was the residence of a king; so giving two gold coins to the fisherman she told him to go and buy provisions. The fisherman obeyed. She told him, if people asked who she was, to say she was his wife. The fisherman asked respectfully what was the good — to him — of so saying? The princess changed colour and with the fury of a tigress addressed him thus:- "Senseless fisherman! Do you love your life?" The fisherman trembled, and, falling at her feet, cried for mercy. Then she opened the box in which she had brought clothes for Badaru'l-Munîr, and took out of it a cloth, a coat and a pair of sandals. She examined carefully all the jewels she had brou-ht. She took up the sandals, placed them on her head, and kissed them. She was overpowered with grief, and called aloud the name of Badaru'l-Munîr, and said:- "When shall I see your face again? I am unable to suppress my love and control rny feelings;" and beat her breast with her hands. After some time she threw the clothes and sandals to the fisherman and told him to put them on. He did so, and, taking leave from the princess, strutted along the street, seeing many curious things. He saw a large crowd, and went to mingle in it. There were several foreign merchants, and the king's minister, dressed in beautiful silken garments, seated on a chair. When they saw the fisherman coming they were struck with amazement at the costliness of his dress, and questioned each other as to who he was. He answered that he came from **Muskan-Teresa**, his name was Abû Sayyid, and he was a celebrated trader

in precious stones; in the course of his travel he came to this place. The king's Minister was much pleased, and with much respect offered him a seat. The following conversation then took place between the minister and the fisherman. The latter said :- What is the reason for this large crowd?" The minister said :- "By order of the king. The king of Sham has sent a pearl to our king, saying it is worth 64 lakhs of gold, and challenging any one to find a flaw in it. If found to be flawless 40 important seaports are to be given to him ; but if any flaw is found in it, then he will give 40 of his chief seaports to whomsoever discovers the flaw. When he received the letter our king ordered me to write letters to all interested. These merchants and myself are examining the pearl, and we are in a dilemma, for in our opinion there is no flaw in it. Just as we came to this opinion you appeared. Now, if you will give your opinion about this pearl, our king will reward you with immense wealth and honours and horses and titles. Have no doubt about this." Abû Sayyid said:-"I came to the bazaar to buy provision; my wife waits for me; to-morrow I will come and give you my opinion." The minister agreed. Abû Sayyid returned to his wife,[9] and related to her his adventure. She told him to be of good cheer; he should tell the minister that his wife is a better judge of pearls than himself, and as she cannot leave her house the pearl should be sent to her, and she would give a correct opinion on it. So, the next day Abu Sayyid brought the minister with this pearl to his house. The woman[10] examined the pearl, and said it was nothing but chunam, ashes and water; if it were broken it would be seen at once that what she said was true. The minister reported all this to the king, who asked whether Abu Sayyid would give, security for the loss of the pearl if it were broken and his opinion was found to be wrong. Abû Sayyid offered to give any security that was demanded. Then the pearl was broken in the presence of witnesses, and it was found to be just what the princess had said. The king's joy and admiration were boundless; he would give Abû Sayyid anything he chose to ask. But Abû Sayyid would do nothing without his wife's permission, so promised to return the next day. The next day he came, and the king asked him what presents would satisfy

him. He said:- "My wife would accept no presents. All we want is a house in a suitable locality, and for this we will pay the price." The king was astonished, and, to test him, ordered the costliest mansion to be selected, and double price to be charged. With a single pearl from one of her rings, the princess paid the price of the mansion, thus confounding the king and his minister with surprise. The fisherman and the princess moved quiet into the mansion. When she saw the grandeur of the mansion and the splendour of its furniture she was drowned in grief, for they recalled to her mind the loss of her lover, and she wept bitterly.

Abû Sayyid tried to console her with sweet words. He said:- "Oh my benefactress! why weep over the inevitable ? Will the sun rise in the west by thinking over it? "Hearing this she struck him in the face with her shoes, kicked him, and spat in his face. He besought her a pardon, and promised never more to speak to her in that fashion.

Now the king was so pleased with Abû Sayyid that he gave him his daughter in marriage, and asked him to divorce his first wife - the princess. Abû Sayyid said he would not, for his life as all his happiness was due to her. Then the king said he would hand over to him his kingdom and his wealth if he would divorce her. This temptation was too strong for the poor fisherman, and he agreed to the king's proposal. Accordingly the king appointed Abu Sayyid to be his successor, and made him king.

The king who had heard from his minister of the great beauty of the princess, sent an old woman to tempt her. When the old woman reached her house the princess was lying as in a trance, lost in dreams of her lost lover. "What is it?" she said to the old woman. "I am an old woman, named Kunsath, oh beautiful parrot! Prosperity and greatness are yours, for the king wishes to see you, and has sent me to take you to him. Daughter! if he sees you, all his wealth is, at your feet." Hasanu'I-Jamâl said:-"What you say is true, but how can I come without my husband's permission? He is in the palace; if he comes back and gives me permission, I will come." The old woman said:- "Daughter! He has divorced you; he

has married the king's daughter, and is happy there. Listen to me, a danger will befall you." Then Hasanu'l-Jamâl thought perhaps the king and the fisherman had conspired to ruin her. "Oh God! what shall I do!" Thus she mused in deep sorrow, and while so absorbed the old woman spoke again:-"Beloved daughter! Follow me quickly. Do not hesitate. You are helpless here. You are like an elephant[11] in a pit. If You refuse to follow me your mansion, and all you possess will be lost to you. You will be in endless sorrow. Obey me." Thus insulted Hasanu'l-Jamâl rose angrily and kicked the old woman out of the house. She went to the king, trembling from head to foot, and said:-"Oh king, I have obeyed you and come to grief. The woman kicked me hard and told me to say to the king- 'So long as the sun rises in the east and sets in the west nobody need think of me. Nobody shall touch me. Combat, I do not fear.' I escaped with my life." The king was angry and ordered four soldiers to seize Hasanu'l-Jamâl and bring her before him. The soldiers entered the house. Hassanu'I-Jamâl asked :-"Who are you to come to my house without permission'? Go away. "The soldiers were startled by her beauty, but approached to seize her. She drew her sword and killed two of them. The other two fled to the king and told him what had happened. He was angry and sent his soldiers to besiege her house, bind her hand and foot, and bring her before him. The soldiers surrounded the house and called upon her to surrender. She prayed to God, resolving to die rather than fall into the hands of the king. She fought desperately until late in the night,[12] killed several of the soldiers, and drove the rest back to the king's palace: to evade her pursuit they fled into the jungle. After all this she rested under a tree. The king of the Jinns saw her, and carried off to a deep forest, raised a beautiful mansion on the top of a hill and placed her therein.

We must now return to the story of Badaru'I-Munîr. For three days he shut himself up without food or rest. News of the affair spread all over the country, and huge crowds gathered.Unable to bear his pain and shame, Badaru'I-Munîr left the town stealthily, and fled to unknown lands. For six months he roamed the forests. In the course of his wanderings he met the **Fairy Queen Kamarba**.

She took him off to the land of the peris and shut him up in her beautiful crystal palace; and there he lived for two years and ten months. One day the Peri Queen and Badaru'I-Munîr went for an aerial drive. They passed over seas and mountains and visited many countries, until at last, resting under a tree, they fell asleep. Just then **Sufayi-rath, daughter of Shihah**, king of the Jinns, with her forty maids, was roving the skies in her beautiful chariot. When she came near the tree she asked her maids what they saw under it, - was it the moon or a star dropped from the skies? "Whatever it be, let us alight here and see what it is." They came near and found a lovely youth and a beautiful girl sleeping in a warm embrace, a shawl over them. Quietly she removed the shawl. The sight dazzled her eyes and stupefied her senses. Quickly she took the youth, placed him in her chariot, and with the speed of lighting left the place. Thus she took him to the top of a hill on an island in the fourteenth sea, and there she ordered a palace of gold and precious stones to be constructed for him; her genii attendants obeyed her in the twinkling of an eye.

When Badaru'I-Munîr awoke he found himself in a strange place and was very uneasy. His wonder was greater when he saw the woman. But the woman consoled him; said she was the daughter of the king of Jinns; the celebrated **Mustak**, her brother, was a terrible giant, whom she feared, so Badaru'I-Munîr should remain quiet in the house by day, and she would visit him at night. Thus passed seven years, until one day when he said he could no longer endure his imprisonment; so she gave him a chariot that would in one night carry him as far as one could travel in forty years; and she told him he might go where he liked the day but he must return at night.

In one of his flights he travelled far and came to the garden of a king whose daughter **Jumailath**, met him, and, falling in love with him, detained him seven days. But the Fairy Queen came to the king's palace in disguise and carried him off. The king's daughter was filled with anxiety, and, unknown to any one, fled from the palace and wandered here and there, until she came to the palace of Mustak, who had carried off Hasanu'l-Jamâl. The Jinn, Mustak,

led her to an apartment of his palace in which he had confined Hassanu' 1-Jam*â*l, and asked her why she had wandered so far away from all human habitations, and had trespassed into the land of the Jinns. Then she related her adventures, and said she had come in search of her lover. The genii at once summoned all his maids, and ordered them to find out which of them had concealed a man.

One of the maids told him his own sister, Sufayirat, had a man in her custody, and she visited him every night. So he sent for his sister, and commanded her to produce the man. She did so. The king's daughter at once recognized Badaru'l-Munîr, and was glad indeed to see him. Mustak asked Badaru'l-Munîr how he had fallen into the hands of the genii, and Badaru'I-Munîr related all his misfortunes and the story of his wanderings. The Jinns then bethought him of the story of Hasanu'I-Jam*â*l, and suspecting that she might be the sad cause for all these, ordered that she be dressed in the finest robes and adorned with the most precious jewels. Badaru'l-Munîr was dressed and decorated in like manner, as if for his wedding. At night, when both were fast asleep, the Jinns and the king's daughter placed the cot of Badaru-l-Munir beside that of Hasanu'l-Jam*â*l, and they concealed themselves behind the door. When Badaru'l-Munîr and Hasanu'l-Jam*â*l awoke, each wondered who was their bed-companion. At last they recognized each other, embraced, wept, and related their adventures from the very beginning. The Jinns and the king's daughter clapped their hands and entered the room.

Then all four entered a car and ascended to the skies. First they dropped the king's daughter in her father's palace; then the others went on and reached the palace of the father of Hasanu'l-Jam*â*l. The Jinns caused a golden palace to be created in front of the king's palace in the dead of night. The king was surprised, when he awoke, to find a shining palace in front of his own. All the people flocked to see this wonderful sight, but what was their wonder when they saw Hasanu'l-Jam*â*l and Badaru'l-Munîr the mistress and master of it! The king and his minister were much pleased to see their children after ten years' absence, and all the

people rejoiced. Their wedding was duly celebrated, and all the Jinns attended the ceremony. After this the king vacated his throne in favour of Badaru'l-Munîr, and went on a long pilgrimage; and Badaru'l-Munîr and Hasanu'I-Jam*â*l lived happily as king and queen.

Notes :

1. In the difficult matter of translation from Malayalam into English I owe everything to Mr. T. Kannan, B. A., Head Quarters Inspector of Police, Calicut.
2. Whence Mir Hasan "with the poetical name Hasan" received ideas for his tale cannot be pursued here, but it is safe to say it is likely he had read the Arabian Nights. [According to Beale, *Oriental Biog. Dic. s.v.* Hasan, Mir: Mir Hasan wrote the story of Badar-i-Munîr and Be-Nazîr in 1785 and died in 1790. It appeared in the Masnavi-Mir-Hasan otherwise the Saliru'l Bay*â*n-Ed.]

3 Mah*â*sîl = Mahàśîla, a pure Hindu name. Observe also the subversion of the sexes throughout in the names Badaru'l-Munîr and Hasanu'l-Jamal -Ed.]

4 Perhaps "the waning moon," a favourite simile is meant.

5 A favourite simile.

6 A Tamil simile of loveliness.

7 A precious stone. Lit., the precious stone which is within the head of the serpent Mahasesa, but applied generally to any precious stone.

8 In the original - "human voice".

9 The princess is meant: not his wife.

10 The princess.

11 Catching elephants in pits is very common in Malabar. When in the pit the elephant is, of course, entirely at the mercy of its captors.

12 Lit., until 10 o'clock.

2. War songs of the Mappilas of Malabar

F. FAWCETT

When introducing a Popular Mopla (Mâppila) Song (*ante*, Vol.XXVIII, p.64), I wrote:- "The Mâppilas of Malabar, ardent and fanatical Muhammadans as they are, are much devoted to songs, mostly religious, about the Prophet's battles and also their own for the most part..... The songs are written in the Arabic character, and their language is a curious polyglot patois of Malayalam the local Vernacular, Tamil, Telugu, Hindustani, Arabic, and of many another tongue, a word of which is here and there brought in for some special use." The song which was then given in translation, "The story of Hasanu'l-Jamâl and Hadaru'l-Munîr," is of love and wonderful adventure in the fashion of a story in *The Arabian Nights*.

I will now consider those songs of the Mâppilas which relate to war and stir up fanatic fervour. In quantity they form probably about nine-tenths of their literature - such as it is. But before doing, this something must be said of the Mâppilas themselves. They were described by the present writer in the October (1897) number of *The Imperial and Asiatic Quarterly Review* as "men who exhibit a courage which is absolutely dauntless, and a contempt for death which is rarely paralleled and certainly unsurpassed in any other part of the world by any race." This was not long after they had given proof of these qualities, when 92 of them met their death near Manjêrî, the chief town of the Ernâḍ *tâlûkò* of Malabar. And yet so little was the effect of this terrible punishment on their fanatic fervour that a gang of seven started out the next day, having devoted themselves to death. A strange people truly!

The Manjêrî[1] Temple, a shrine of the Hindu Bhâgavatî, situated on the summit of a small hill just outside the village of Manjêrî, which lies roughly between Ootacamund, the summer capital of Southern India, and the sea to the west, has been the scene of more

than one little battle. In 1784, this temple and the palace of the Karunamalpâd, its owner, were besieged by a large body of Mâppilas, and after three days' fighting utterly destroyed. The rebel Mâppilas were attacked by some of Tippu Sultân's troops, a thousand strong, and were victorious, slaying Tippu's commander. The temple was restored in April, 1849, and in August of the same year during the Muhammadan-Ramazân, a body of 30 Mâppilas desecrated it, and routed two companies of sepoys, killing 4 Privates and a European Officer, Lieut. Wyse. Their number soon rose to 64, and a few days afterwards they were destroyed fighting gallantly, by European troops, who lost 2 Privates killed and 2 Officers and 6 Privates wounded.

The temporary defeat of our well-armed troops was effected by the Mâppilas with war knives, in shape between a bill-hook and a Gurkhâ *kukṛî*. They tie them to the hand and wrist, sometimes one to each hand, while madly rushing at their foes. Of this kind of warfare there has been much in Malabar. Even when, in 1894, the British troops were armed with the Lee-Metford rifle and the Police with Sniders, some of the fanatics reached the bayonets ere meeting what they sought: death and entrance into paradise. To the Western mind this devotion to death, which combines tender longing with fiendish fury is altogether incomprehensible. How is it that the severest of all punishments has no effect in preventing one outburst succeeding another, in none of which a Mâppila has ever been taken unwounded? Men, old and feeble, as well as the young and lusty, come on unflinchingly until the bullet or the bayonet ends their existence. The lad, in his father's house quiet and inoffensive until a few hours before he faces the British troops, will rush on as if to the manner born; will throw himself, on the bayonet, if he can, and, covered with wounds, will try to strike at a soldier. Others will leave the plough or sickle, or their cattle, in order to join a passing gang of *shahîds*, or intending martyrs of the faith. There may have been instances of half-heartedness before a battle, but in the struggle of death no case of flinching or being taken unwounded has ever been known. The man who goes out to die and does not die, even though he seeks death with all the heroism of which a man is capable is never forgiven, and his life

would not be safe for a moment among his own people. Father, mother, brothers, sisters and wife would not as much as listen to me when telling how one dear to them a few days before, was lying in Hospital with bullets through his body. "Why did this would-be-*shahîd* not die?" is all the notice that a family gives in such a case: or else, "He is gone ; he is nothing to us." Just after the outbreak in 1894 when 32 fanatics were shot, of whom but 2 survived - one a convert shot through the spleen, and a boy of 15 wounded in the leg - the mother of one of the survivors was heard to say indignantly: "If I were a man, I would not come back wounded!"

This longing for death, which is so opposed to Western feelings no matter what the belief in a future existence may be, was evinced with greater strength than ever during the last outbreak; for it was plain that nearly one half of the dead were self-slain, or had been slain by their comrades. They were wounded perhaps by military or Police rifle bullets, but not unto death; determined, however, not to to be taken wounded, they asked their comrades to kill them. One survivor, whose left humerus was smashed and who had also a few flesh wounds, was lying on his back. One of his fellows, went over to finish him. The keen knife was already on his throat and had severed the skin, when the would-be slayer was shot dead by our men. The killing of Mâppila by Mâppila is, however, a new departure, and somewhat at variance with their ideas.

The tract inhabited by the Mâppilas, who are fanatically inclined (all are not so, but those of a certain tract only), was disarmed some 15 years ago, but the operation has not in the least scotched the spirit of "shahîdism." In accordance with it there must be no chance of capture. The position taken up should be chosen most carefully, as it must not be one in which the fighters can be caught like rats in a trap. But of late there here has been, however, some change in tactics, and in the last few outbreaks guns have been used for defence of the position taken up. To secure as many as possible of these the country round is scoured by the gang. The war knife is prohibited by law, but a very efficient substitute, and almost identical in shape, is the common wood-chopper of the locality; these and swords are now used.

The band which takes the initiative is composed of men who have, through continuous religious devotions, assumed an attitude of mind in which the ordinary functions of the brain are stayed by religious ecstasy. The orthodox procedure then is to dispose of all their worldly possessions; divorce their wives, solemnly give up body and soul to God, dressed in a long white coat and white cap, and finally to go out calmly in order to seek death whilst fighting. The above directions are not always and strictly followed, for many of the *shahîds* possess nothing but their wives, and these are not divorced for fear of their intentions to fight and die becoming known. With the exception of the unfortunate murder of Mr. Conolly, District Magistrate of Malabar in 1855, the first overt act has been invariably the murder of some landlord or land agent, or of an apostate. Confused ideas as to Mâppila outbreaks being purely agrarian, or purely fanatical, have thereby arisen. Agrarian they are, fanatical too, to a considerable extent, but fixing on any social phenomenon as the product of any single cause is and must be an error.

Before discussing further this portion of the subject let us consider how Islam was brought to Malabar — events which are often referred to in their songs. Ceremonies, too, perpetuate them. For example, the Mahârâja of Travancore takes possession of the throne only "until his uncle returns from Mecca." The word "Mâppila" is said to be a contraction of Mahâ (great) and 'Pillai' ('child,' an honorary title; as amongst Nayars in Travancore), and it was probably a title of honour conferred on the early Muhammadan immigrants and possible on the still earlier Christian immigrants.... The Muhammadans are usually called Jonaka or Chânaka Mâppilas to distinguish them from the Christian Mâppilas, who are also called Nasarâni[2] Mâppilas. Jonaka .... is believed to stand for Yavanaka = Ionian + Greek." Be that as it may, Mâppilas of the tract subject to fanatic outbreak are Muhammadans to a man. It is only in Cochin and Travancore that certain Christians are termed Mâppilas.

The following account of the conversion to Islam is taken from Logan's *Manual of the Malabar District* :—

"All Malayâli accounts are substantially in accord as to the following facts:— The last king or emperor of Malabar was one Cheramân Perumâl who reigned at Kôḍungallûr (Cranganore, the Mouziriz of the Greeks, the Muyiri-Kodu of the Cochin Jews). He dreamed that the full moon appeared on the night of the new moon at Mecca in Arabia, and that when at the meridian, she split into two,[3] one half remaining and the other half descending to the foot of a hill called Ahi Kubais, when the two halves joined and set. Sometime afterwards a party of Muhammadan pilgrims on their way to the foot-print shrine at Adam's Peak in Ceylon chanced to visit the Perumâl's capital, and were admitted to an audience and treated most hospitably. On being asked if there was any news in their country, one, by name Sheikh Sekke-ud-din, it is said, related to Perumal the apocryphal story of Muhammad having, by the miracle about which the Perumal had dreamt, converted a number of unbelievers."

And so it came about that the Perumâl wished to unite himself to them. A vessel was made ready and the Perumâl landed eventually at Shahr on the Arabian Coast.

"It is uncertain whether it was here (Shahr) that the Perumâl came for the first time into contact with persons who were to be the prisoners of Islam in Malabar, or whether they or some of them had been of the party of pilgrims with whom he originally set out from Kôḍungallûr. But, however this may be, the names of the persons have been handed down by tradition as (1) Malik-ibn-Dinâr, (2) Habîb-ibn-Malik, (3) Sherf-ibn-Malik, (4) Malik-ibn-Habîb and his wife Kumarieth with their ten sons and five daughters. The Perumâl apparently changed his name to that which is said to appear on his tomb, namely, 'Abd-u'r-Rahmân Samiri."[4]

After some time he wished to return to Malabar to spread the new religion and build places of worship, but while the ship was being built he fell ill, and, feeling death at hand, implored his companions to do that which he had intended to do himself, and gave them letters to the various chiefs of Malabar. "And after this he surrendered his soul to the unbounded mercy of God."[5]

"It has come to notice from the information of an Arab resident near the spot, that the tomb of the Perumâl still exists at Zaphâr on the Arabian Coast, at some distance from the place (Shahr) where he is reported to have landed. The facts have still to be authoritatively verified, but it is stated that on his tomb the inscription runs : Arrived at Zaphâr A. H. 212. Died there A. H. 216. These dates correspond with the years 827-832 A. D." The Malabar Kôllam Era dates from the departure of Perumal to Arabia in 825 A. D. The current year 1901 A. D. is 1071 M. E. It is likely he spent two years at Shahr before proceeding to Zaphâr.

The Muhammadan Faith has since greatly spread, and at the Census of 1891 the Muhammadans in Malabar, almost all of whom are Mâppilas, numbered 769,857 or over 29 per cent of the population.[6] And the population increases rapidly.

The mosques of the Mâppilas are quite unlike those of any other Muhammadans. Here one sees no minarets. The temple architecture of Malabar was noticed by Ferguson to be that of Nepaul; Nothing like it exists between the two places. And the the Mâppila mosque is much in the style of the Hindu temple, even to adoption of the turret-like edifice which, among Hindus, is here peculiar to the temples of Śiva. The general use nowadays of German Mission-made tiles is bringing about, alas! A metamorphosis in the architecture of Hindu temples and Mâppila mosques, the picturesqueness disappearing altogether, and in a few years it may be difficult to find one of the old style. The mosque, though it may be little better than a hovel, is, however, always as grand as the community can make it, and once built it can never be removed, for the site is sacred ever afterwards. Every Mâppila would shed his blood rather than suffer any indignity to a mosque. It would be the case of the Malappuram *shahîds* all over again: for, once religious enthusiasm is aroused, death has no terrors, but only alluring smiles.

The Mâppilas are Sunnis, and claim to have had their religion from the fountain head. The chief priest in Malabar, the Valiya Tangal of Ponâni, styles himself Valiya Zarathingal[7] Sayid 'Ali bin Abdu'r-Rahmân Vali Tangal Ponâni, is a pure Arab by blood,

claims direct descent from the Prophet. Curiously enough he inherits his sacred office in the female line - his nephew and not his son is the successor - after the custom of Malabar, while his family property passes according to Muhammadan law. Other Mâppila priestly offices, even that of the Mahâdûm, the chief representative of learning, who confers religious titles and degrees, are inherited in the same manner; while, as all over South Malabar (among Mâppilas) property devolves in the usual way, sons, daughters, and widows receiving certain shares: sons an equal share; a widow with sons, an eighth of the whole; a widow without sons, a sixth of the whole; daughters, half a son's share.

The Nair tarwâḍ, in which the devolution of property is through the female line, is the most stable of all arrangements for the preservation of the family and the family property. The Mâppilas of South Malabar have followed this custom as regards certain priestly offices, but the Mâppilas of North Malabar follow it in respect of property. They have changed their creed, but not their custom of inheritance. In the North they are well off, as every circumstance of the *tarwâḍ* tends towards aggrandizement. In the South they are very poor, for they are extremely prolific,[8] and they divide up their property in such a way that prosperity is impossible. Their prolificness and mode of inheritance are enough to destroy the most capable people in the world, situated as the Mâppilas are.

Not only are they prolific, but their numbers are increased largely every year by fresh adherents from the Hindus, as well as from the inferior races. In the decade preceding 1891 the Hindus increased by less than 8 per cent, while the Muhammadans increased over 15 per cent. No wonder the man of inferior caste is often induced towards the latter. The position of even the slave-like Cheruman is changed at once when he enters Islam; instead of his very presence carrying pollution to people within 100 yards of him, he can walk where he will and hold his head as high as the best, and what is more, every Mâppila will stick to him through thick and thin.

....

.... *

With this introduction we may examine their war songs, and we will begin appropriately with one which illustrates their ideas as to how the dead may aid the living. It is entitled, "Shahîdu Mâla Pâttu" — a Garland of Songs about the Shahîds, the heroes of defence of the Malapuram.[11] Mosque being indicated. The poet says his song is "A Hymn of Praise for the benefit of all mankind.... Its name is Kâliyath Shifa . . . . As a necklace for kings have I composed it. Those who wear this necklace here will be rewarded by God hereafter with a necklace of gold. I am always praying to God to bless those who repeat this song." He asks God to forgive orthographical errors for the sake of the Malapuram *shahîds,* and then, naming every ill and misfortune possible to man, asks that for the sake of the same intercessors he may come to no harm. He goes the length of asking that he may be "One of the great men who attend to the wants and defects of the house of God,"' and that he too may die a shahîd ! The song is also intended to be repeated amidst vows in times of sickness. Although any want may be supplied, any disease cured, wells filled, and even cholera driven away simply by invoking the Malapuram shahîds, it must not be supposed that these mighty beings are ever confused with God. "There is no God but God;" nevertheless there is nothing which these cannot do for man, for by mean's of their glorious death they have been invested with much power. Having given body and soul to God while in this world, they have earned the privilege of obtaining assent from God whenever they ask Him for anything on behalf of those on earth.

The poet's modest apology for his errors is not uncommon in the Mappilas' songs, and it will not be out of place to mention here for the sake of better appreciation of these that the Mappilas form no class with a fine literature of their own, but that they are

---

* *Here we leave out 9 paragraphs (The Indian Antiquary November 1901 : 502-505) from the original article. They are not directly related to the main theme of the article.*

the most backward in the Madras Presidency in the matter of education. The poets are illiterate men in the sense that they could not even pass a Lower Primary examination in the Government Schools; and they have woven the facts and legends, which they have woven so strangely into their songs, from tradition and, partly no doubt, from the regular stream of communication with Arabia which is maintained until the present day.

The War Songs

No. I

The Song of the Malapuram Shahîds.

“In the name of God I begin this song. I pray to Muhammad the Prophet who is the cause of all created things. I pray also to his relatives and to the Ashabi army. I pray to all Mussalmans."

The poet goes on to say that “Abu Betir Siddik was the first true shahîd. Even the angels of God hold him in high respect. He was a true man and he never exposed his person to anyone until his death. May God always bless him."

Omar Bin Kanab is the next. He “held the Faith dearer than all his wealth and all his children. The dust in his hand was transformed to musk by the Most High, and the odour of that musk always pervaded his body."[12]

"Usman Bin Alvân is the third great shahîd. He had the Prophet's permission to admit anyone he pleased to heaven. He visits every place like the lightning of heaven. He is the most celebrated man in heaven or earth; and he married two of the Prophet’s daughters."

Isman Ali is the fourth. “He is described as a tiger in Bait-Ul-Issa. The angels of death fear him. He was the son of Abdulla's brother, the most beloved of the Prophet and the husband of Fatima the Prophet’s daughter, dearer to him than eyesight." A tremendous fighter! “His name is written ‘Tiger' on the cot in Aesh” .... “He is the gate of the hall of wisdom. May God I always bless him."

The story of the Perumâl, the last king among kinglets of Malabar, and his voyage to Arabia where he met the Prophet are then told. Then we come to the destruction of the Malapuram Mosque, when 44 Mâppilas, the bravest of the brave, fought to death : parents, wives, children, tried to dissuade them, but to no purpose. The wives were told they would by their husbands' death in glory obtain salvation. But what about the present? “Do you not see the sky sustained without a pillar.... the frog in the deep recess of the rock, the chicken in the egg, and the child nourished in the womb? Is it reasonable that you will be helpless? Does a man in the grave think of his parents? When we are weighed in the balance who but God will help us? Can one's parents? If men permit sacrilege to their mosque all pains of hell await them: it is only by dying for the glory of God they can obtain heavenly bliss; and then they can bless and aid their families.

“Ho! ye brethren ! The shahîds are most mighty ghosts and bhutas fear them. The wicked Eblis is their enemy. Those who sing their praise obtain salvation from God. Those who slight-them will suffer untold misery”.... “Nothing is more pleasing to God than sacrficing one’s body and soul in defence of God, and none are more honoured than these shahîds”..... “They did not become shahîds under compulsion but of their own faith and conviction; therefore God gave them a special place in heaven and a crown in Taj-il-Okar. Their bodies are always fragrant. God takes special care of them."

No. II

The Song of Alungal Kandi

Another of the songs was written by the popular Mâppila poet Alungal Kandi Môyankutti Vâidiâr, grandson of a convert from Hinduism, of the stock of the old Vêlan or Vâidiâr, a hereditary Hindu physician. The poem begins with extolling Mohammad, and tells how the king of Damascus was convinced of the truth of his mission when the Prophet made the moon rise at the wrong time, ascend the zenith, divide, and each half pass through the

sleeves of his coat. Then follows a version of the tale of Joseph and Potiphar's wife, and how the innocent minister ascended to heaven telling the king who suspected him that he would be pardoned if he accepted "the new *Vêda* !" which a prophet was then bringing to men from over the sea.

Regardless of chronology, the poet tells how Islam was brought to Kerala[13] and how eventually a grand mosque was built at Malapuram.[14] Mâppilas will not allow even an atom of the *caadjan* roof of the mosque to be burnt. They will fight to death for it, and they are glad of the opportunity. The poem continues:-

"The soul in our body is in the hand of God. Can we live for ever in this world? Must we not die once? Everything will die, but God alone will not. Such being the commandment of God we will have no excuse when we are brought before Him after death; so determine earnestly to fight and die. If we die fighting with the wicked men who attempt forcibly to burn this holy mosque, which is the house of God, we shall obtain complete salvation. The occasion to fight and die for the faith is like unto embarking in a vessel which has come to bear the believer to the shores of bliss. Therefore, embark! How well for you that such a vessel has come! It will bear you to the broad gates of heaven. Is it not for the arrival of such a vessel that we should pray?.... The pleasures of wealth, or family, are not equal to an atom of celestial happiness. Our most venerable Prophet has said that those who die in battle can see the houris who will come to witness the fight. There is nothing in this world to compare with the beauty of the houris. The splendour of the sun, of the moon, and of the lightning is darkness compared with the beauty of their hair which hangs over their shoulders. Their cheeks, eyes, face, eyebrows, forehead, head are incomparably lovely. Their lips are like corals; their teeth like the seeds of the *thalimathalam*; their breasts like cups of gold, the pomegranate, or like beautiful flowers. It is not possible for the mind to conceive the loveliness of their breasts and shoulders.... If they wash in the sea the salt becomes like honey, and as fragrant as attar. If they were to come down to earth and smile, the sun, moon and stars would be eclipsed. Mortals would die if they

but heard the music of their voice. When they wear red silk garments bordered with green lace of seventy folds, their skin, bones, and muscles can be seen through them. Such is the splendour of their body. If they clap their hands, the clang of their jewels will be heard at a distance of 500 years' journey. They clap their hands and dance and sing as they come like swans to the battle-field. If a human being were to see their beauty, their smile or their dance, he would die (with longing) on the spot. Gently they touch the wounds of those who die in battle, they rub away the blood and cure the pain; they kiss and embrace the martyrs, give them to drink of the sweet water of heaven and gratify their every wish. A horse caparisoned with carpets set with precious stones will be brought, and a voice will say:- 'Let my men mount; let them dance with celestial houries.' Then the celestial coverings will be placed on their heads; they mount the beautiful horses which will dance and leap and take them away to heaven, where they will live in unbounded joy."

....

"Such is the fate which awaits those who die fighting bravely. At the dissolution of the world they will be sped like lightning over the bridge across hell. In Heaven they will attend the marriage of Muhammad. They will be decorated with bunches of pearls and crowns of gold; they will sit on the tusk of Muhammad's elephant, and enjoy supreme happiness. It is impossible to describe the pleasures which await those who die fighting bravely without flinching. All their sins will be forgiven and God will listen to all their prayers."

Far otherwise is it with the coward. "All his virtuous actions are ignored. He incurs the wrath of God. He will be written down a renegade in the book of God. His prayers are vain. He, will die a sinner and be thrown into hell where fresh kinds of torture will be given him. In hell are countless myriads of scorpions, snakes and frightful dragons. It is a pit of everlasting fire." The pleasures of heaven and the pains of hell have been revealed to Muhammad "who in his turn taught his disciples. It is the learned Musaliars who now hold this knowledge."

Let it not be supposed that the above feelings are entirely sensual and erotic. On the contrary the Mappila's version of Islam has had a strong effect for good on his life and morality.

No. III

The Battle of Bedr

Another song by the same poet is Muhammad's famous Battle of Bedr, where he routed the Koreish; also a subject of endless interest to Mâppilas. They say that as the battle was fought on the 17th Ramazân in the 2nd year of the Hijra, it is a good day on which to die fighting. Curiously enough, the month of fasting, during which it is enjoined not to fight unless forced to do so, is the very one in which the Mâppila, the ultra strict follower of the Prophet according to his lights, chooses to go out to fight and die. The twelfth day of Ramazân is with them a good day on which to start out under devotion to death and it was selected in a last rising.

The poet describes how the Angel Gabriel told the Prophet that bliss awaited those of his followers who died fighting the infidel. The Prophet then tells them how they could gain Paradise and be met by the houris "whose eyes are like the waxing moon, whose cheeks are like the plantain's leaves who are soft as the petals of the young shoe-flower," by way of inspiring them with courage. The imagery is not quite so happy as before, for the necks of the *huris* when they walk "wave to and fro like the neck of a rutting elephant." But their "breast is like a lake where in are lotus flowers ,and they are always 16 years old and very amorous".... "They come like sporting elephants to bear away those who die in battle and strive with each other saying,"I will take him — I will take him.' The Prophet swore to his army that such happiness would be theirs if they died fighting bravely. "Omar was eating dates; when he heard this he cast them away. The Prophet asked why. He replied that he wished to waste no time in eating dates: "I wish to use my time for fighting;" and so saying he rushed like a lion among a flock of sheep, killed many and died fighting; he met the death

he wished for." The father fought against the son, for the bond of the faith is stronger than the bond of blood. The angels of death fought on the side of the Prophet and Koreish were defeated.[15]

No. IV

The Battle of Hunain

Muhammad the Prophet, the founder of Islam and the greatest of all the 123,999 prophets since the time of Adam, was born unto Amina by Abdulla. He was brought up at Mecca, the Queen of cities, the centre of the globe. The heathen Koreish began to speak of him as an imposter, for they feared he would destroy their religion; and they resolved to kill him. But Muhammad, warned by God, fled to Medîna.

And God said:— "Convert your own people first, then the aliens. If you are resisted, use the sword and make them embrace the true fiath." So the prophet took up the sword against the infidels and was always successful. He came to Mecca with a large army. The Koreish begged for peace for 20 months in order to remove from Mecca. A treaty was then drawn up and signed formally by both sides: no mercy to be given to those violating it. But the treacherous Koreish broke it, so the prophet took up the sword. Two hundred pilgrims taking shelter with the Koreish were treated kindly and then slain mercilessly. The Angel Gabriel related the tragedy to the prophet, who, calling his followers, said:-"Our treaty is broken, we must capture Mecca." Mecca was captured, the Koreish defeated and their idols destroyed, by the fourth minister Imam Ali, the prophet's son-in-law and his father's brother's son.

The Koreish resolved to seek the aid of Malik Bin Awauli, Lord of the monarchs of earth, saying, "he will defeat the prophet and prevent the spread of his religion. Eblis is his minister." They went to Nazareth, near Missea, where the king was, and saw Eblis, who thereupon drew up a document as follows:—"The followers of Muhammad have forced their way into the sacred temples and

destroyed all images, presented to us by kings of old and adorned with gems. Chief of these was Brâhma, more than 4,000 *kôls* in height.[16]. These have been our salvation, and now they are hacked to pieces. All persons young and old know this. If your highness does not extirpate the Mussalmans, their religion will be the only one in the world. Muhammad is the man for that. His face is more resplendent than the full moon. A lion approaching him open-mouthed would be calmed by the sweet honey of his words. He is clever in witchcraft and all magic. He would be win over your highness. There is not his like among men or angels. We implore your highness to protect us.[17] Who can endure to see their gods mutilated and thrown down? It is said by king that he has no equal in might."

So saying they threw off their coats and caps and lay in the dust, and wept. When he heard them, the king was speechless for an hour; then he roared like thunder, flung aside his crown, and bit his finger in his rage. He changed colour and his hair stood on end. Saying, "there never was done us such a wrong since the world began," he called his ministers to plan vengeance. They said "if we kill Muhammad and Imam Ali we will be famous, but if we fail, we must accept their religion." The king said:— "Be patient : we will see if he is so powerful." They answered :— "Slight him not. A glance of his eye was sufficient to fill a well, which has never diminished."

Then the king wished to subdue him in war, and wrote to call his warriors. The first letter was to Banitha Mimu:— "Muhammad the Nebi and his son-in-law Imam Ali have seized Mecca and defiled it : we must wage war on him : come soon." He [Banitha] came with 10,000 armed men before the king, who was, pleased. The second letter was to Banihilan, who at once marched with 90,000 men. Many others were sent for in like manner. When all had assembled the king burst into tears. Another king enquired the cause and was told that the thought of the destruction of the gods was too distressful. The other king consoled him saying that King Urubath was equal to 10,000 Turks. So Urubath was called,

and he came with 20,000 men. Refreshments were served, and King Urubath recited a *sloka* [!] which meant:— "O king, dearer than the pupil of my eye, your charity has pervaded the world as a cooling shower, and tears have been shed by you, so I am prepared to draw blood from Muhammad and his son-in-law. Will the brass of Ashin prevail against us? We will kill him as timber."

The king was pleased, and said:—"Our gods are cut down, but their divine spirit remains. We propitiated them. They will favour us rather than our enemies who have desecrated them." So saying, the king went to the camp and ordered the heads of Muhammad and his son-in law to be cut off, and their followers to be brought in alive with handcuff so that they might be flayed or burnt with hot irons. The army replied they would do so. Then the king ordered his prime minister to open a barrel of liquor. The men drank more than they could contain and fought with each other like lunatics, forgetting their great purpose. Imish, an ascetic, appeared to them as an old Brahman (!). They asked his advi ce. He beat his breast and wept:— "Oh warriors, you have became shameful cowards. You come to fight with Muhammad but you have most shamefully indulged in liquor. Muhammad, taking advantage, has enticed some people from our side." Then he beat his breast again and wept. The army enquired who he was. He said he was (in Arabic) "The father of evil speakers" and his native place was Negith, a despicable Hell. They thanked him, and set out to fight. The ascetic clapped his hands and laughed. "You are brave warriors," said he, "but when you go to fight you should take with you your wives and children, all your relatives young and old, male and female, so that you may think of them".

Rebiath, a brave young warrior, said :— "You need not open your mouth to speak nonsense. Go away. A child would not heed you. You would tell us — If we are defeated, Muhammad will capture our women and kinsmen. Who are so hot after women as the Arabs? If our women fall into their hands we cannot receive them back." Then spoke Kola Baith:— "What ? Is Rebiath mad?

What the ascetic says is true. If we have our women with us we will feel vigorous and courageous. We can never withstand a long battle without them." The army consented, and the king ordered the families to be brought. They spread like an ocean. Mothers with crying babies, children carried on the necks of adults, old people with sticks in their hands. Women could not suckle their infants, and beat them; the bigger children cried for food ; there was confusion everywhere.

The king paused a moment ; then ordered the band to be played, the trumpets also. In the van of the army were kings with golden crowns on horseback, having 18 kinds of weapons. Then came camels, mules, conveyances, and the infantry armed with blowing instruments, noisy bells, 14 kinds of arrows, and swords. They reached a mountain and pitched their tents under it.

They saw other warriors encamped on the hill, their leader seated in their midst. He was a stout blind Kaffir, 800 years old, Duraita by name, the terror of his age, well versed in war; of profound spiritual knowledge, adept in witchcraft, astronomy, physiognomy and other sciences. He asked:—"What is that noise of babies and mothers in the midst of sounds like thunder?" He was told that King Malik had encamped there with his army, and their women and relatives. Thereupon he expressed a desire to see the king. The king came and salamed. Duraita asked who he was. The king then told his name and was asked to be seated. Duraita asked why he had come. He said Muhammad and his son-in-law had defiled their gods, so he had come with his army of 250,000 to overcome him. Duraita said the number was too small : there must be at least five lakhs of men. Malik's ministers displayed indifference and whispered in the king's ear that Muhammad had not more than 1,000 men. Then Duraita spoke in anger :— "Believe, me, you are not fit to engage Muhammad. Oh king ! Your minister deceives you. Come ; try a fight with my men, 100 in number. If you beat them, you can beat Muhammad." King Malik caught his hands and pacified him:—" Oh great man : be not angry; I will collect as many men as you want."

And he sent out messengers who brought 5 lakhs of men; then he continued his march. They reached the Honin hills and pitched their tents. Then Eblis appeared before Duraita and spoke of the coming battle, and told him he would be slain by a soldier of the prophet's army, Rebiath by name. Duraita was horror struck, but he consoled himself saying, "Oh god ! if this is my fate, I have no fear." The king heard this and was sorry; and he said:— "Eblis is a traitor heed him not; I will help you." Duraita was encouraged, and remained at the foot of the hills.

Now while the prophet was at Medina performing his ablutions and other religious services; seated at noon in the chief mosque, he saw a young man clad in silk and wearing priceless gems approaching on horseback accompanied by 2 men as a bodyguard. The youngman asked :— "Where is, Muhammad, protector of the world, with his ten beautiful colours ? Imam Ali enquired why he wanted to know. The young man said :— "To pay my respects." A *sayyid* pointed out where the Lord of creation, more handsome than white pearls was seated. When he saw Muhammad who has no shadow of self on earth, the young man dismounted, and said respectfully :— "O Nebi ! ocean of charity, the magnanimous, the nearest thing to God as the string to the bow, I long wished to see you, and now I have the honour."

Some of his disciples arose and told the prophet the youth was one who had fled at the battle of Mecca and had been ordered to be killed, and touched their swords. When Muhammad saw this he said that Shaikhuvan should not be killed, although he is wicked: "we must know why he has forsaken his evil companions and come here." He said to Muhammad, who approached him :- "God created you and you have traversed the seven skies and above them. You are a great favourite of God. I have come to reveal my sorrow." The prophet told him to speak. "Oh prophet ! you have made the full moon to rise on the new moon night, taken hold of it and split it in two, joined the halves together and sent them back to the skies. You have converted many who saw this. Oh prophet ! our father, I have fought against thee and beg forgiveness. Thou hast produced peacocks out of granite and borne the world on the tip of

thy little finger. I pray thee bless me that I may fight against heretics.” Muhammad stretched out his hand, held him and taught him prayer, and he became a Mussulman.

Shaikhuvan said:— "Oh prophet ! Thou hast been laying at the feet of God for 14,000 years without raising thy head. King Malik with 5 lakhs of men has encamped on Mount Hunai to fight thee. Muhammad was thunderstruck. Then the angel of God came, and saluting the prophet, told him the news was true, and that he should at once fight King Malik, and he will have special indulgence in Heaven and Earth. The drums were then beaten, and the prophet explained God's message, saying those who fought for him would go to Heaven. He described Heaven thus:- “There are many pleasures in heaven, but something must be said of the celestial virgins. The beauty of their faces defies the disc of the setting sun, or of the moon. Their bodies are more brilliant than superior gold ; in fact, they are so lovely that God has never created and never will create their like. Their hair is blacker and more beautiful than the cuckoo or the wings of the beetle. The jewels on their heads are indescribable. Their eyes are ravishing, fascinating any man and filling him with lust. Their necks are more graceful than the deer's, neat and well shaped. Their mouth is like a fruit filled with honey. A drop of their spittle will turn the ocean into pure honey. Their noses are like pointed arrows. Their breasts of admirable shape, resemble two golden cups, are of full size and never fading beauty. Their bodies are well formed and polished. Their waists narrow, slender and charming. Their arms and legs are like the branches of the plaintain tree. It would take up many pages to describe their jewels, for they wear many. They never menstruate, and they are unceasingly lustful. Those of you who fight along with me and die in battle, will have houris such as I have described, besides other enjoyments."

The army asked Muhammad to lead on so that they might partake the pleasures he had described.. He sent them home to bid farewell to their families[18] and return at 6o'clock the next morning to go to war. They were in all 1,060 men, and they offered prayers

to God. Then Muhammad sent his private secretary to bring from his house, banners, arms, armour, horses and other necessaries of war. This was done. Muhammad was mounted on a horse called Trubath...... They started for Medina, and camped near it. Muhammad gave the first banner to Suburi-bin alavan, the second to Abitharklophar, the third to Abbas, his uncle, the fourth to Magdhathi-bini Aso Dhul Kathi, the fifth to Khalithi binal Holith.... Each of these ten men recited a verse in Arabic when he received his flag. Then there were with Muhammad, in all 12,000 warriers, who had joined him in the plain. He set out for war together with his four ministers. When it was time to do so, they assembled for prayers, and then retired to their tents to sleep. But the first Minister Abu Bakr Siddik went to Muhammad's tent, and having obtained permission, entered and said the expedition was a splendid one as their army was composed of heroes had more than a match for the enemy's army of five lakhs of men.

Muhammad was displeased and repeated a religious *mantram* [!], exhaustive and deep, meaning that none, but God can do anything. He was uneasy and had little sleep, thinking of the words of the first minister. In the morning his uneasiness continued, and after prayer when he had mounted his throne, his father's elder brother Abbas came to him and asked the cause of his gloom. Muhammad said the words of the first minister were unsavoury, and he did not know what evil awaited them. Then the Angel Gabriel appeared before Muhammad and taught him two prayers to be repeated by the whole army. In the evening Muhammad saw a band of Kaffir soldiers, who said they were of the Vanibaya tribe (sect) and they were going to fight a certain king whose subjects they hated. He then prayed and retired to rest. And God's messenger appeared again before him and taught him a prayer (?) of deep meaning: briefly, that throughout the Hunai War many wonders would be worked by him (Muhammad), and God will avenge his enemies. He was filled with joy and thanked God.

The Kaffir soldiers hid behind the mountain and in the night their chief asked whether they knew the Arabs they had met.

They did not. He said they had conversed with Muhammad, the king of Mecca, who was waging war against their king : would any one volunteer to bring in the head of Muhammad ? Some arose in answer, but their leader warned them saying Muhammad was powerful, an athlete and of extraordinary prudence. They said Muhammad's tent was in a lonely place; and two lion-like men went away saying that by the grace of God they would bring in his head. They saw him engaged in prayer under a tree, his hands placed on his belly, a mile distant from his army; and they hid in a hollow of the tree. Muhammad's sword was left leaning against the tree, and he was lying on his face praying. One of them took the sword thinking it was sharper than their own and aimed a blow at Muhammad's neck. But he saw them with the small eyes on his head, and prayed to God. And a branch of the tree bent down and the sword struck it, and stuck to it and to the man's hand. When he had finished his prayers he looked around and saw the two men lying on the ground. They begged for mercy, invoking his God. He raised them up and let them go, telling them God would punish them with everlasting hell. Ismanli, the lion, the fourth minister, was told by the prophet what had happened. Seized with passion, he begged leave to kill them twain and annihilate the whole army. The prophet said that God would arrange : he would do nothing without God's order. God had saved him from them, and he should likewise save them. He is answerable to God. As the two Kaffirs were going (to lie) to their king, a mighty wind swept them into the sea. The king and his army enquired in several countries what had become of them. Behold! their corpses were found in the sea.

Muhammad with his army encamped near the enemy, and looking round, asked whether any one would spy in the enemies' camp. A man called Raphi stood up and said he would go in the direct way there were hills, mountains, pits, trees, forests and many difficulties, besides guards were posted. Muhammad said though that way was a difficult one, Raphi should take it. Then Abbas, the uncle of Muhammad, said that Raphi had spoken truthfully. Muhammad said to Raphi that God would take him unto Himself. Again he explained what Heaven was. In it there were many

beautiful things, tables, chairs, mattresses, beds; different kinds of music, all sort of fruits, pure water; valuable, jewels for the celestial virgins. “God will give you all these." Then Raphi said he felt confident of all this happiness, but he was grieved to think that if he were killed he would not be able to return with news (!). While Muhammad was deep in thought the Angel Gabriel appeared and said to him that what he had promised Raphi had already been promised by God 14,000 years before. Moreover, God had sent him to say that Raphi would not be killed.

Raphi then started, and found the kings on their thrones and the army surrounding them. The old blind man [Duraita ?] discovered his presence by means of astrology, and by the time Raphi had heard the kings conversing together as to the destruction of Muhammad, and ascertained the number of their flags; they were informed that a spy was in their midst. Search was at once made. Raphi prayed to God and Muhammad to save him. A surprising thing then happened. No one could see Raphi. Then they mocked the old blind astrologer, but he persisted he was right. The king told him to find the Arab or die on the spot. The old man asked each man to come in front of him and make a certain noise. Raphi was in great anxiety and prayed to God and Muhammad. A man asked him who he was, and he answered he was one of themselves. He was taken before the astrologer to whom he gave a false name. He was told to make the noise. Again he prayed to-God and Muhammad and made the noise so that the astrologer did not distinguish him. The king and his men again mocked the astrologer, and said no Arab had entered the camp. The astrologer swore by their gods that there had, and he would not eat until he had found him. He then asked the men to come in pairs, one on his right, one on his left, and make the noise. When Raphi made the noise the astrologer held his hand and asked him who he was. He said he was chief of the flagsmen. Was he sure? Yes. Then he was let off. The troops clapped their hands and said the old man was childish. The astrologer contended the Arab spy was among them, and that he was invisible through witchcraft.

When the king's army partook of food Raphi was served with the flesh of sheep and camels to eat, and toddy to drink. He carried it to where the mules were tied. After eating food this army was about to fall in for war when Daraita told them not to march. The king asked why not. He said they should hide under the slope of the hill and by a sudden rush fall on Muhammad's men before they could take up their arms : there was no other way to conquer such great warriors. So the king ordered Duraita to prepare the army for battle. The attack was to be made in five companies. Cavalry armed with swords and formed in four sections to be in front; each section to assist the others. Men with daggers, also formed in four sections to be behind the cavalry. Men with bows and arrows to be behind these again. Women and children to be in rear.

Naratha Maharishi, that is, Eblis, then told the king the men in front would not fight well if their women and children were so far away, so these were placed behind the men in fornt. Raphi returned to his camp, all the way invoking Divine help against the Kaffirs. He told Muhammad what he had seen. The Kaffirs were countless and they had 2,000 flags. Muhammad then said that there were as a rule 250 men for each flag, so there must be at least 5 lakhs of men ; and he ordered his men to start ; the enemy should not be kept waiting for them. He ordered one to go and see if the enemy stood ready. Report was brought that the enemy, horses, camels, mules, *etc*., with twice their number of men, also women and children, were there. Muhammad said that God's angel Dubri had told him of this, and gave the order to mount and prepare to attack the enemy at the foot of Mount Abuthasoli. The army marched to the hill and found there some small temples and big trees, and some men from the king's army who were doing *puja* [!] in the temples. The first minister took the priest before Muhammad who enquired whether the gods in the hill were equal to the great gods of Mecca, or were they greater. The priest replied they were related to the gods of Mecca. Muhammad asked why he worshipped those stones when he might worship the true God. He did not answer and Muhammad orderd him away. Some one said the priest

was a Kaffir, and Muhammad said such was God's will.

Muhammad then orderd Imam Ali to cut down a tree on the top of the hill. Imam Ali did so, and a column of smoke at once rose to the skies. He ran in fear to the prophet who said that 3 *jinns* were living in the tree and were now leaving it. Then Abbas came up and said there was a snake on the hill, so huge that only God knows its magnitude, and flames shot from its mouth. The prophet with a few followers went to see it. The Arabs began to run like sheep before the tiger. But the prophet said :- "Do not fear : stand behind me." They did so. The prophet looked at the serpent, it lowered its head and creeping towards him knocked its head on the ground, saying, "Oh prophet of worldwide renown, I am not a serpent, but a leader of the *jinns*. I am a Mussalman. There are Kaffirs and Mussalmans among the *jinns*. The prophet knows why we wander in the world : to bite and kill the prophet's enemies. Give me leave and I will destroy the king's army." Then the prophet said :- "We do not need you now. I will tell you if we do. Leave this place and may God bless you." The serpent fled to another country.

The prophet remained in the hill and next morning left for Hunain, the enemy's camp. The Kaffir king was startled, invoked his gods and ordered his army to pray, and to get into battle array. "God will bless you. If they are 12,000, we are 500,000." The king called his minister called Musa, "Ho minister! Get up this tree and tell me the number of the enemy and their equipments.He climbed the tree and said :- "A man carrying a flag is in front. They come like lightning. Their horses are as if dancing." The king said:- "Who comes in front?" The minister replied: - "Two chiefs on horse-back, each carrying a flag." "Of what colour?" "One is white, and the other is yellow. Behind comes one with a green flag. All their turbans are green, and their coats are white. Both are very clever." "You know the people of Mecea," said the king, "who are they?" One is Abbas, the prophet's father's elder brother, the tiger of men ; a rich man. The other is Fakalu, a brave warrior." Looking again, the minister said :- "Oh king ! I see some-

thing very wonderful : a great warrior comes. His horse is like an eagle and he comes like a lion that has seen a deer. He looks as if he will kill us all." The king asked his name. The minister replied :- "Imam Ali, the fourth minister ; there, is none so brave in Muhammad's army." The king ordered him to look again. "Great king, I see one whom I am powerless to describe : my tongue fails : my eyes become dim. He will confound your army. His clothes shine like the sun at noon. He rides a huge horse. His beauty is beyond description. The sun and moon cannot be compared to him. His horse's hoofs touch the ground like thunder. His splendour fills the earth and the skies. The clouds are as an umbrella over his head." The king asked: - "Who is it ?" "Oh king! it is Muhammad the prophet." Then the king said sorrowfully :- "Ah God ! when they see him, my army will not be able to fight." The king and the minister then went to their tent.

The king cried out: - "The prophet has come with his army. Fear not. Be firm." The army answered.:- They are great sorcerers ; we are not able to fight them." An angel said:-"Fear not! Adron your god's and hold them before the army ; call out their names and pray, and you will succeed." Seeing that panic seized his army the king ordered liquor to be brought. The whole army drank, and taking their gods placed them in front. The king said:- "Fear not in battle: if you have any fear, you will lose." And he promised large rewards.

By this time the prophet's army came in sight. The prophet said :-"The enemy deceives us. They are in ambush by the hill." Then the Angels Gabriel and Michael came with a thousand angels and joined the prophet's army. The reason for their coming was this:- The Kaffirs numbered 5 lakhs and the Prophet's army but 12,000. The Kaffirs looked at them and laughed, saying "We should not have brought so many." So the prophet's army was in fear, saying , "We are but a few, and they mock us." Then the prophet prayed to God who sent his angels who descended from the sky on aereal horses. They said:- "The Kaffirs lie in wait. We will go in front ; you come behind us. We can see them as fish

in a bottle of water. If you come with us they will perish." Then rushing at those who were concealed they killed them all. A few escaped and told the king on the hill top what had happened. Eblis came and took the king by the hand as he said:- "Have angels also come for the battle?" And he began to run. So the king said :- "Who will help us if you run away ?" Eblis said :- I cannot fight against angels." The king implored him, but Eblis shook him off and fled. The king was thrown far and fell on a blind man's neck. The blind man asked:- "Who are you?" "I am the king." The blind man said:- "Will the king fall on a blind man's neck ? Liar!" and drew his sword to kill him. But the king swore by all his gods; and both went to the tent.

The two armies, fought. A mounted warrior of the king's army, armed with 18 weapons, rushed to the prophet's army and said:- "I am Akubath. Let Muhammad's army come on." The prophet called out Jabagir and said:- "Fight him. God will bless you." There was a desperate conflict. He cut Akubath and his horse in two with one blow. Another Kaffir rushed forward and he too was slain. So the Arab killed 15 Kaffirs. More Kaffirs ventured, but the Arab mocked them, making his horse dance. A valiant Kaffir Makmas said:-"Wretch! I will cleave your skull!" "Many wished to engage him, but the prophet prevented them saying he was a mighty warrior and called on his fourth minister Imam Ali, who went forward and said:- "I am Imam Ali ! I broke your idols." He touched the Kaffir with his sword and as he fell, cut him in two. Another Kaffir came and fought for ten hours and was killed. Twelve others were killed.

Then the king called out his third minister. His helmet weighed 30 lbs. His sword was 14 cubits in length and he was as tall as a cocoanut tree, and as big as a hill. God never created such a human being. If he fell, 1,000 men would die at once. The Arabs were afraid to see him and prayed to God. The prophet himself was confounded, and said :- "Let the fourth minister meet him. There is no other help." There was hard fight and the fourth minister cut to pieces his 18 weapons and killed him. The prophet praised God.

The Kaffirs were about to fly, but the king rallied them; and then they said it was by witchcraft and not in fair fight that their hero was killed. A general battle took place, and the fourth minister and 130 Arabs were wounded. But the prophet touched them with his hands and they were at one healed. Suddenly the Arabs fled, for in the front rank of the Kaffirs were kings, and when they were killed the Arabs began to rifle their gems, upon which the Kaffirs sent volleys of rockets [!] amongst them. And there was another reason. The prophet's first minister, Abu-Bakr-Siddik said:- "The enemy are numberless; whereupon 8,000 of the prophet's army fled. Four thousand were left, and of these only 1,000 fought, the others merely looking on. One said :- "We arfe 4,000 while they are five lakhs: we will have to run." But a voice from Heaven said :- "Despair not! Let them be ten lakhs." Again they fought, but at last they began to fly. Then Eblis, assuming the form of the second minister, said:- "Ho ye Arabs ! Fly for your lives ! You are in a boundless ocean of sorrow. There is no escape but in flight. The prophet is killed. Is there battle without a king?" The prophet's army fled, and there were but seven persons left, and of these , four were the ministers. These ran to the prophet and said:- "We are but seven persons against more than four lakhs. What can we do?" Then the prophet raised his hands towards heaven, lifted his eyes and prayed. He put on his armour and rode on his favourite vehicle. The four ministers stood beside him and God commanded 2,000 angels to descend at once to help the prophet. They came, looking like young men; their coats were white and their turbans were black. The earth shook as they alighted. They stood on 4 sides and ordered the minister to fight. All fought bravely and the enemy began to fly. The prophet asked a minister to recall his army. Patel said:- "Where can they be found? Call them!" The sound was carried by the air to the ears of the army, and they returned and begged for pardon, saying Eblis had deceived them. Laying their swords to their stomachs, the soldiers said they would kill themselves if not pardoned. An angel from God said they had spoken the truth.The ministers of the king said :- "We cannot defeat the Arabs. The four ministers of the prophet

are invincible." They caused our swords to fall, and their horses ran over our heads like lightning. They killed forty to our one. Three lakhs of our army are slain." Women and children dashed their heads on the ground and said to the king:- "Our husbands, fathers and brothers are killed: send us home."

The king ordered them to be fed. Then he mounted his war horse, and dressed in his brightest gems went out and challenged the prophet. The prophet sent a man Vazir to meet him. The king killed him and four others. A young warrior Jaffari, withe the prophet's permission went to meet him. It was the day after his wedding, and he was 16 years old. The king cut him together with his horse in pieces in the twinkling of an eye. One of his ministers told the king to go back ; he would fight in his stead and kill 12,000 Arabs. The Arabs said:- "There is no devil equal to him. With one blow he will kill 1,000 of us." The prophet sent Abdulla, but the Kaffir cut him in pieces. His brother Abdul Keriva went out, and he too was killed. No more Arabs ventured.

Seeing no more coming to meet him, he returned to his tent, and his wife said, "Where is the head of Ali?" He replied:- "I will give it to you to-morrow." She asked : "Is ali 100 cubits high?" "May be so. There is no such warrior in the prophet's army." "Do not approach or touch me : I will not be your wife until you bring the head of Ali." He was furious, and rushed out calling, "Ho ye prophet ! send me your best man, or your whole army;" and he beat the ground. The prophet said:- "God will give special benefits to whoever kills the wretch. I guarantee it." An Amir went and was killed at once. The Kaffir cried :- "Where are your brave men? Suvar ? Sayid ? Where is the brave Talhat ? Where is Abu Bakr ? Where is Omar ? Where is the world-renowned Ali ? My heart beats like the wave of ocean to fight the Ali. Oh Muhammad! where is your God!"An Arab, Athusamed, leaped forward but took him by the leg and dashed him to the ground.

Then the prophet said: - "Where is Imam Ali?" "He is fighting on the hill." "Let 500 take his place and send him here."

He came. The prophet prayed. The Kaffir asked:- “Oh beautiful youth, who are you ?” He replied:- “Imam Ali." The Kaffir said:- “You are his slave. Send him to me and save your life." They fought for 3 days. On the 4th day Ali said:- “Embrace the prophet's faith or I kill you." The Kaffir said:- “You are brave. No one else could have fought me for 3 days." The Kaffir's wife watched the fight from a hill and sent her head dress by a slave, saying, “Cut, off the head of Ali, and smear this cloth with his blood, or never come near me again.” Then they fought desperately for six days. On the seventh day Ali made a noise which shook the earth and the sky. The Kaffir was stunned, and Ali cut off his head. The prophet asked what was the army doing, and Ali replied it was standing still and the Kaffir army had fled.

The prophet ordered the dead to be counted, and it was found that 1,000 Ashabis had been slain. The Kaffirs told their king :- "For one of them that we kill they kill 1,000. They believe they go to Heaven and do not fear death. Let us make peace. Our gods have not helped us. They have killed our brave men by witchcraft." The king was sad, and threw his crown on the ground. A vassal asked permission and went to the battle-field calling for the bravest of the prophet's men, ... him. An Arab went out, and the king killed him. Then the prophet ordered Imam Ali to fight the king. The king wounded him, but Ali mounted his horse and they fought for 24 hours. At night they separated. Again they met. At night Ali said:- “Oh king ! do not lose your life ; join the fourth religion.[20] If you do, you will gain Heaven." The king said : - “If you defeat me, I will join your faith. Let us dismount and fight with our hands. If you are victorious I will join you." They wrestled. Ali caught the king by his belt and was about to throw him when he called out, “I am defeated : do not throw me.” Ali took him to the prophet and the merciful prophet embraced him, and told him the secret of his faith. Seeing this the Kaffir army fled.

The king wrote and collected 30,000 more soldiers and ordered them to fight. They challenged the Arabs. A leader of the Kaffirs wounded an Arab, but the prophet gently touched his wounds and healed them. There was a general battle and neither

side prevailed. Meanwhile the prophet retired alone to a tree a mile distant to pray. A Kaffir approached, stealthily to kill him, and raised his sword. In an instant, there was a wall of fire protecting the prophet, and the Kaffir was aghast. The prophet finished his prayers and smiled, saying:- “Ho king ! fear not, but come before me." He came, and begged the prophet's mercy, and embraced his faith, and at once fought against the Kaffirs [sio]. The king was alarmed and sent a larger army to seize the prophet and his fourth minister Ali.

There was a combat between Shaibath and Rabiyath for 2 days and neither prevailed. The prophet prayed to God, and an eagle carried off the turban of Shaibath the Kaffir. Then Rabiyath cut off his head. A magic square in his turban had protected him. It was the Angel Gabriel who, in the form of an eagle, carried off his turban. The Kaffir army then fled in great fear. The king rallied his men and a dreadful battle ensued. For five days and nights it lasted. The Arabs were nearly overcome, when the prophet at the door of his tent prayed to God :- " Oh God, I never began anything without your command. It is said in the Koran that God helps those who carry out His commands. Give courage and strength to my soldiers. We cannot fight the Kaffirs who are coming like dark clouds.” God granted the strength of thousand lions to Ali, and to all the others the strength of ... to 40 lions. for seven days the battle lasted, and still the Kaffirs did not give way. Then the .... minister made a sound which shook the earth and the skies, the sea and the hills. The Kaffirs became deaf and blind. The Kaffirs fled, and after them their king. The Arabs pursued and killed ... Then they returned to camp. One Arab did not return for he had gone to find the enemy’s hiding place.

The prophet asked how many were killed. His minister replied:- “Three thousand” “Such is the will of God. They will obtain paradise.” He then asked :- “How many Kaffirs?” His minister said:- “God alone can say”. Ordering the corpses to be buried he enquired where the Kaffir’s army lay hidden. The Kaffirs had taken shelter in the fort of a friendly king. The prophet ordered the spoil to be counted, and sent all the gold to a fort to be there

watched; and he commanded his army to march against the fort Tayif. The fort was taken and the king was captured. Imam Ali offered the captive king the prophet's faith or death. His offer was scorned, and he raised his sword to strike the king, when the prophet said :- "He is a king, and must not be killed". The prophet had his chains removed and let him free to go where he pleased. This act of mercy moved the king to tears. He fell at Muhammad's feet, and embraced his religion. The prophet thereupon restored to him all his wealth and possessions.

Note: - *In conclusion I acknowledge with gratitude the invaluable assistance in translation given me by Mr. T. Kannan of Calicut.*

Notes :

1. This and much of what follows is taken from the articles just mentioned.
2. Nâzrânî, i.e., a Nazarene.
3 *Qoràn*, chap. 54.
4 It will be remembered that the Portuguese grandees who visited Vijayanagar early in the sixteenth century, coming from the west coast, spoke of this potentate as the Samuri. Modern usage, through Portuguese, makes the word Zamorin.
5 Rowlandson's *Thahafat-ul-Mujahidin*, p.53, quoted in Logan's *Manual of the Malabar District*.
6 This includes the Laccadive Islands.
7 Valeaza-arathengal = belonging to the great shrine.
8 Much more so than Hindus. Many a man has 10 and 12 out of one wife; and I know of one, having 3 wives, who is blessed with 33 children.
9 The Cheruman, it may be said, is barely 5 ft. 2 in. in height (the average for the North Malabar Tiyan being almost exactly 5 ft. 5 in., while the Nair is taller), much darker in colour, his nose is broader, and is cranial capacity is much smaller: his head length is 18'2 in. and the width 13'6. Compare this with the Aryan Nambudri, 19'2 and 14'6!

10 The marked difference between a Mâppila and a Hindu is observable in other ways than those where fanatic fervour comes in view. All the kinds of work requiring pluck, energy, and sustained effort are done by Mâppilas. Mâppilas have done the heaviest work and earned the reputation of being the best workmen, steady, tractable, and never troublesome while well treated, in the building of the big iron bridges which the Madras Railway Company have thrown over the big rivers of the Madras Presidency; and in the goldmines of South India the best miners are said to be Mâppilas. They work as Hindus never do.
11 Malapuram lies 18 miles north of Tirûr on the Madras Railway and about 31 miles east of Calicut.
12 Extracts only are given of this song. I cannot give here more than a meagre outline of it, and the special characteristics of the Arab *shahîds* can be only alluded to in the briefest manner.
13 The old name for Malabar.
14 An absurdity is that the Perumal is compelled to do the *Hajj* or pilgrimage while Muhammad was alive. Muhammad was dead 200 years before Islam was brought to Malabar or the Perumal, the last emperor, went to Arabia.
15 The next song is given in full. Here as elsewhere the translation is necessarily somewhat free. The songs were first of all put into Malayalam and then into English. Though nearly every Mâppila understands them more or less few among them are capable of rendering them in the vernacular.
16 A *kol* is the carpenter's measure in Malabar; it corresponds, roughly, to a yard.
17 The poet has forgotten to tell us that the suppliants went before the king with the petition prepared by Eblis.
18 Mâppila (Mopla) fanatics always bid farewell to their families before going out to die.
19 Chairs are very modern in Malabar!
20 The Mâppila call their religion the "Fourth Veda."

■

ഗവേഷണരംഗം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ വിഷയങ്ങളിൽ വിവിധ സർവകലാശാലകളിൽനിന്നു ഡോക്ടർ ബിരുദം ലഭിക്കുന്നവരുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പംക്തിയാണിത്. വിവിധ പഠന വകുപ്പുകളിൽനിന്നു കേരളപഠന വിഷയങ്ങളിൽ ബിരുദം ലഭിക്കുന്നവരുടെ പ്രബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കുറിപ്പുകൾ ക്ഷണിക്കുന്നു.

ദ്രാവിഡകാവ്യമീംമാംസ : സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും

ഉറൂബ്, എം.ടി. എന്നിവരുടെ പ്രധാന നോവലുകളെ അവലംബമാക്കി ഒരു പഠനം (2005)

പി. എം. ശ്രീധരൻ / ഡോ. എം. കൃഷ്ണൻ നമ്പൂതിരി
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. സി. പി. അച്യുതനുണ്ണി
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, കോഴിക്കോട് സർവകലാശാല

ഭാരതീയകാവ്യശാസ്ത്രരംഗത്ത് അർഹിക്കുന്നത്ര ശ്രദ്ധയും സ്ഥാനവും കിട്ടാതിരുന്ന ദ്രാവിഡകാവ്യമീമാംസയെ സൈദ്ധാന്തികതലത്തിലും പ്രായോഗികതലത്തിലും പരിചയപ്പെടുത്തിത്തരുന്ന ഗവേഷണ പഠനമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. മൗലികചിന്താപദ്ധതികൾകൊണ്ട് നാട്യശാസ്ത്രത്തിനും ധ്വന്യാലോകത്തിനും തുല്യമായ സ്ഥാനം നല്കാവുന്ന കാവ്യമീമാംസാഗ്രന്ഥമാണ് തമിഴിലുള്ള തൊൽക്കാപ്പിയം. ഇതിലെ പൊരുളതികാരത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന സാഹിത്യസങ്കല്പങ്ങളാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന് സൈദ്ധാന്തികതലം ഒരുക്കുന്നത്. ഡോ. അയ്യപ്പപ്പണിക്കരെ പോലുള്ളവർ തൊൽക്കാപ്പിയത്തിന്റെ ആധുനിക പഠനസാധ്യതകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നും ഏറെ മുന്നോട്ടു പോയി, ആധുനിക സാഹിത്യരൂപമായ നോവലിനെ സ്ഥലകാലസംസ്കാരപശ്ചാത്തലത്തിൽ പഠിക്കാനുള്ള സഫലശ്രമമാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്.

കാവ്യസിദ്ധാന്തപ്രധാനമായ തിണസങ്കല്പത്തെ താരതമ്യപഠന-നവീകരണങ്ങളിലൂടെ നോവലുകളിലും ഇതര ആധുനികസാഹിത്യരൂപങ്ങളിലും പ്രയോഗിക്കാൻ കഴിയുന്ന സാഹിത്യസാംസ്കാരിക സിദ്ധാന്തമായി വികസിപ്പിക്കുന്നതിൽ പ്രബന്ധകർത്താവ് വിജയിച്ചിട്ടുണ്ട്. തിണസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉള്ളറിവുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് — അകം/പുറം വിഭജനം, ഐന്തിണ സങ്കല്പം, മുതൽപ്പൊരുൾ, കരുപ്പൊരുൾ, ഉരിപ്പൊരുൾ, ഉള്ളുര, മെയ്പാട് എന്നിവയെല്ലാം ഇവിടെ വിവൃതമാകുന്നു — മലയാളത്തിലെ രണ്ടു പ്രമുഖ നോവലിസ്റ്റുകളുടെ രചനകളിലെ ഭൂമിശാസ്ത്ര ചരിത്ര സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങൾ അപഗ്രഥിക്കുകയാണ് പ്രബന്ധകർത്താവ്.

ആറ് അധ്യായങ്ങളിലാണ് ഈ പ്രബന്ധം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഒന്നാം അധ്യായം സിദ്ധാന്താവതരണവും ബാക്കിയുള്ളവ പ്രയോഗപഠനമാതൃകകളുമാണ്. തിണസങ്കല്പത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികഭൂമിക എന്ന ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളിലായാണ് സൈദ്ധാന്തികചർച്ച വികസിക്കുന്നത്. തൊൽക്കാപ്പിയത്തിൽ അന്തർലീനമായ തിണസങ്കല്പത്തെ പൂർവ്വകാലപഠനങ്ങളുടെയും പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടെ വളരെ വിശദമായിത്തന്നെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പ്രബന്ധകാരൻ ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സാഹിത്യസിദ്ധാന്തമെന്ന നിലയിലും സാംസ്കാരികാപഗ്രഥന പദ്ധതി എന്ന നിലയിലും തിണസങ്കല്പത്തിന്റെ പ്രയോഗസാധ്യത വെളിവാക്കുകയാണ് യഥാക്രമം ഉറൂബിന്റെ 'ഉമ്മാച്ചു', ''സുന്ദരികളും സുന്ദരന്മാരും' എന്നീ നോവലുകളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം. ഇത് പ്രബന്ധത്തിന്റെ രണ്ടും മൂന്നും അധ്യായങ്ങളിൽ ചെയ്തിരിക്കുന്നു. നാലും അഞ്ചും അധ്യായങ്ങളിൽ എം.ടി.യുടെ 'നാലുകെട്ട്', 'അസുരവിത്ത്' എന്നീ നോവലുകൾ തിണസങ്കല്പത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ അപഗ്രഥിക്കപ്പെടുന്നു. ഉറൂബും എം.ടിയും സ്വന്തം ദേശമായ പൊന്നാനിയെയാണ് എഴുതിയിട്ടുള്ളതെന്ന് പ്രബന്ധകാരൻ സ്ഥാപിക്കുന്നു. "പൊന്നാനിയെ മധ്യകേരളത്തിന്റെയും മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക ഇടമായി (cultural space) കേരളത്തിന്റെ ഭൂപടത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് ഉറൂബും എം.ടിയും തങ്ങളുടെ നോവലുകളിലൂടെ ചെയ്തത്" (പുറം 273) എന്ന് ഗവേഷകൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

പരിസ്ഥിതിയും മനുഷ്യജീവിതവും സമന്വയിക്കുന്ന ഒരു ദർശനതലമാണ് തിണസങ്കല്പത്തിലുള്ളത്. പ്രകൃതിയും സമൂഹവും വ്യക്തിയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബാഹ്യവും ആന്തരികവുമായ ജീവിതപ്രതിഭാസങ്ങളെ വ്യാകരിക്കുന്നതിൽ തിണസങ്കല്പത്തിനുള്ള സാർവ്വകാലിക പ്രസക്തി ബോധ്യപ്പെടുത്തിത്തരുന്നതിൽ ശ്രീധരന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധം വിജയിക്കുന്നു. സംഘസാഹിത്യചിന്തയിലെ തിണസങ്കല്പത്തെ സിദ്ധാന്തമെന്ന നിലയിൽ നവീകരിച്ച് ആധുനിക സാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രയോഗക്ഷമമാകുംവിധം അവതരിപ്പിക്കുകവഴി പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയെയും കൂട്ടിയിണക്കാനും പ്രബന്ധകാരനു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതു നിസ്സാരകാര്യമല്ല; പാശ്ചാത്യസാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെ അന്ധമായി അനുകരിച്ച്, നമ്മുടെ സാഹിത്യകൃതികളെ 'അറുത്തു മുറിക്കുന്ന' വികലരീതി

ഗവേഷണനിരൂപണരംഗങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ നമ്മുടെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സ്വാംശീകരണരീതി സാഹിത്യാപഗ്രഥനത്തിന് പുതിയ ദിശാബോധം നല്കും എന്ന തിരിച്ചറിവും ഈ പ്രബന്ധം മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നു. ഗവേഷണരീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ അനുസരണവും ആശയവിവരണത്തിലെ ക്രമികതയും വസ്തുതാപഗ്രഥനത്തിലെ സൂക്ഷ്മതയും നിഗമനക്രോഡീകരണത്തിലെ സംക്ഷിപ്തതയും ഈ പ്രബന്ധത്തെ ഉത്തമ ഗവേഷണത്തിന്റെ മാതൃകയാക്കുന്നുണ്ട്.

സസ്യചരതം :

കടത്തനാടിനെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു ഫോക്‌ലോർ പഠനം (2005)

കെ. എം. ഭരതൻ / ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ

മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. രാഘവൻ പയ്യനാട്

ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, കോഴിക്കോട് സർവകലാശാല

കൂട്ടായ്മ(folk)യും സസ്യജാലങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് സസ്യചരതത്തിന്റെ വിഷയം.സസ്യചരതം മുൻനിറുത്തി കൂട്ടായ്മയെ മനസ്സിലാക്കാം. ഇങ്ങനെയൊരു സാധ്യതയാണ് ഡോ. കെ. എം. ഭരതൻ വിജയകരമായി പരീക്ഷിച്ചു നോക്കുന്നത്. വിഷയവും രീതിശാസ്ത്രവും പുതുമയുള്ളതാണ്. ഫോക്‌ലോറിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും രീതിശാസ്ത്രവും അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണു പഠനം. കൂട്ടായ്മയിലെ അറിവുകൾ – അതും സാധാരണക്കാരുടെ നിത്യജീവിതത്തിലെ അറിവുകൾ, വിലമതിക്കാനും ശേഖരിക്കാനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനും ഫോക്‌ലോറിന്റെ പഠനപദ്ധതി ഉപകരിക്കുന്നു. സാമൂഹികശാസ്ത്രസമ്മതമായ അന്വേഷണമാർഗ്ഗങ്ങളും (ഉദാഹരണത്തിനു ചോദ്യാവലിയും സർവേയും) ഉപാദാനശേഖരണത്തിനു ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രബന്ധത്തിലെ തിരിച്ചറിവുകൾ പൊതുസമൂഹത്തിനു നിരീക്ഷിക്കാനും വിലയിരുത്താനും ഉപകരിക്കുന്ന തരത്തിലാണ് വിഷയപ്രതിപാദനവും പ്രബന്ധസംവിധാനവും. എട്ട് അധ്യായങ്ങൾക്കു പുറമേയുള്ള അനുബന്ധങ്ങൾ – വിശിഷ്യ കടത്തനാട്ടിലെ സസ്യചരതം, കടത്തനാട്ടിലെ സസ്യജാലത്തിന്റെ രൂപവിവരണം, ചോദ്യാവലി എന്നിവ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വസ്തുതാപരത ഉറപ്പാക്കുന്നു. ചെടികൾ പ്രതീകങ്ങളായി വരുന്ന പരസ്യമാതൃകകൾ ഉൾപ്പെടുന്ന സചിത്ര അനുബന്ധം ജനപ്രിയ സംസ്കാരപഠനത്തിനുള്ള ഉപാദാനശേഖരമാണ്. ഇത്രയുംകൊണ്ട് പഠനത്തിന്റെ വിഷയസ്വഭാവം വെളിവാകുന്നു. മൊത്തത്തിൽ ഗവേഷണത്തിൽ അവശ്യംവേണ്ട സുതാര്യത(transparency)യും ഉത്തരവാദിത്വ (accountability)വും ഉറപ്പാക്കുന്നതാണ് പ്രബന്ധഘടന.

പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒന്നാംഭാഗത്തു രണ്ട് അധ്യായങ്ങളിലായി ഫോക്‌ലോറും സസ്യചരതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വിശദീകരിക്കുന്നു. ‘ഫോക്‌ലോറിന്റെ ഏതൊരു ജനുസ്സിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സസ്യസംബന്ധമായ ലോറുകളുടെ ആകത്തുകയാണ് സസ്യചരതം’. ഒരു ചെടിയെക്കുറിച്ചുള്ള കടങ്കഥയോ പഴഞ്ചൊല്ലോ നാടൻപാട്ടോ വിശ്വാസമോ അനുഷ്ഠാനമോ ആചാരമോ എന്തും നാട്ടറിവിന്റെ ഭാഗമാകാം. ‘ഫോക്കിന്റെ കൂട്ടായ ജീവിതത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നതും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിലനിൽക്കുന്നതുമായ എന്തും ഫോക്‌ലോറാണ്’ എന്ന അലൻ ഡണ്ടസിന്റെ നയമാണ് ഗവേഷകൻ അടിസ്ഥാനമായി അംഗീകരിക്കുന്നത്. ‘ചെറുഗ്രൂപ്പുകൾക്കിടയിൽ നടക്കുന്ന കലാപരമായ ആശയവിനിമയമാണ് ഫോക്‌ലോർ’ എന്ന ബെൻ ആമോസിന്റെ അഭിപ്രായം പരിഗണിച്ച് ‘ഒരു ചെറിയ ഗ്രൂപ്പിനകത്ത് സസ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചു നടക്കുന്ന കലാപരമായ ആശയവിനിമയ’മായും സസ്യചരതത്തെ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. വിശ്വാസങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും പിന്തുടരുന്ന പരമ്പരാഗത സമൂഹത്തിന്റെ അറിവുകൾ എന്ന നിലയിലാണ് പൊതുവേ സസ്യചരതം പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. സമകാലിക സംവേദനസമൂഹത്തിൽ പരസ്യങ്ങളിലൂടെ ചെടികൾക്കുണ്ടാകുന്ന പ്രതിനിധാനമൂല്യവും ഗവേഷകൻ മറക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും അത്തരം പ്രതീകമൂല്യം വേണ്ടുംവണ്ണം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. വിശ്വാസങ്ങൾക്കും ആചാരങ്ങൾക്കും അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കുമപ്പുറം സംവേദനശൃംഖലയിലുണ്ടാകുന്ന മൂല്യം മറ്റൊരു വിശദപഠനത്തിനുള്ള വിഷയമാണ്. സമൂഹപ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അത്തരം സസ്യചരതത്തിനു സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രമായിരിക്കും കൂടുതൽ യോജിക്കുക. കേരളത്തിലെ വൃക്ഷാരാധനയെക്കുറിച്ചു പ്രബന്ധത്തിൽ വിശദപരാമർശമുണ്ട്. പൂർവപഠനങ്ങൾ മുൻനിറുത്തിയാണ് പഠനം.

പ്രബന്ധത്തിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗത്തു കടത്തനാട് എന്ന സാംസ്കാരികമേഖല, സസ്യലോകവും ഭൗതികജീവിതവും, ഭൗതികേതര സംസ്കാരവും സസ്യലോകവും, ചെടികളുടെ ഭൗതികമൂല്യം, ചെടികളുടെ ഭൗതികേതരമൂല്യം, കൂട്ടായ്മയും സസ്യലോകവും എന്നീ അധ്യായങ്ങളുണ്ട്. വിഷയവിശകലനം നിർവഹിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ അധ്യായങ്ങളിൽ ഭക്ഷണം, വൈദ്യം, അലങ്കാരം, മറ്റു ഭൗതിക ആവശ്യങ്ങൾ എന്നീ ധർമ്മങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ചെടികളെക്കുറിച്ചു വിശദപരാമർശങ്ങൾ കാണാം. ‘വെറും ഉപയോഗത്തിലൂടെ മാത്രമല്ല അതിന്റെ പിറകിലുള്ള സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ കൂടിയാണ് ചെടിയുടെ ഭൗതികമൂല്യം ഉണ്ടാകുന്നത്’ എന്ന സുപ്രധാനമായ തിരിച്ചറിവ് പഠനത്തിനു മൊത്തത്തിൽ പുതുമ പകരുന്നു. ലോറുകൾക്കു കൂട്ടായ്മയിലുള്ള സ്വാധീനത്തിന്റെയും വ്യാപ്തിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ അവ വ്യവഹരിക്കുന്ന സാമൂഹിക സാംസ്കാരികമേഖലകളെ ആന്തരികമേഖല, മദ്ധ്യമേഖല, ബാഹ്യമേഖല എന്നിങ്ങനെ തിരിച്ചു പഠിക്കുന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഓരോ ചെടിയും എത്ര ജനുസ്സുകളിൽ എത്ര ലോറുകളായി ഏതേതു മേഖലകളിൽ കൂട്ടായ്മയെ സ്വാധീനിക്കുന്നു എന്ന മട്ടിൽ കൃത്യതയുള്ള അന്വേഷണം കൗതുകകരമാണ്. ലോറുകളുടെ ജനുസ്സ്, എണ്ണം, സ്വാധീനമേഖല എന്നിവ മുൻനിർത്തി ചെടികളെ വർഗ്ഗീകരിക്കാം എന്ന തിരിച്ചറിവു

തന്നെ പ്രധാനമാണ്. 'കടത്തനാട്ടിലെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ കേന്ദ്ര സ്ഥാനത്തു നിൽക്കുന്ന ചെടി നെല്ലാണ്. ഇക്കാര്യത്തിൽ തൊട്ടടുത്തു നിൽക്കുന്ന ചെടികൾ മാവും തെങ്ങുമാണ്.' എന്നിങ്ങനെയുള്ള നിഗമനങ്ങൾ മാത്രം വായിക്കുന്നവർക്ക് ഇതു വെറും സാമാന്യബുദ്ധി എന്നു തോന്നിയേക്കാം. സാമാന്യബുദ്ധിയെ വിവിധതരം ഉപപാദനങ്ങളിലൂടെ പ്രസ്താവങ്ങളാക്കുന്ന 'ബുദ്ധിവിസ്താര'മാണല്ലോ ഗവേഷണം. വിസ്തരിക്കുക എന്നതിനു പരത്തുക, വിപുലീകരിക്കുക, വിടർത്തുക എന്നിങ്ങനെമാത്രമല്ല ഭാഷയിൽ അർത്ഥം. അന്വേഷിക്കുക, നിരൂപിക്കുക, ചോദ്യം ചെയ്യുക, തെളിവെടുക്കുക, ന്യായം കണ്ടെത്തുക എന്നിങ്ങനെയുള്ള അർത്ഥങ്ങളും മലയാളത്തിലുണ്ട്. അവയാണ് ഗവേഷണകാര്യത്തിൽ കൂടുതൽ പ്രസക്തം. മലയാളിയുടെ രാഗവിസ്താരത്തിലെ വിസ്തരണവും മറക്കേണ്ട. അതിലെ ചിട്ടയും ഒഴുക്കും ഗവേഷണത്തിനുണ്ടാകണം.

മലയാളത്തിലെ അനുപ്രയോഗങ്ങൾ : ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ ഒരു പഠനം (2004)

ശ്രീകുമാർ ബി. / ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ

മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. ദേശമംഗലം രാമകൃഷ്ണൻ

ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, കേരള സർവകലാശാല

കേരളപാണിനീയത്തിനുശേഷം നല്ലൊരു മലയാള വ്യാകരണ ഗ്രന്ഥം ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്നു സമ്മതിക്കാം. എന്നാൽ അതിനുശേഷം ധാരാളം മലയാള വ്യാകരണപഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. ശേഷഗിരിപ്രഭു, എൽ വി. രാമസ്വാമിഅയ്യർ, സി. എൽ. ആന്റണി തുടങ്ങിയവരുടെ പഠനങ്ങൾ, വിവിധ ഭാഷാശാസ്ത്രവകുപ്പുകളിലെ ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ, മലയാള വകുപ്പുകളിലെ വ്യാകരണപഠനപ്രബന്ധങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ മലയാള ഭാഷാപഠനം ഏറെ മുന്നേറിയിരിക്കുന്നു. എങ്കിലും ചില ഇരുണ്ടമേഖലകൾ അവശേഷിക്കുന്നു. മലയാളത്തിലെ അനുപ്രയോഗങ്ങൾ അത്തരമൊരു വ്യാകരണമേഖലയാണ്. ഡോ. എൻ. രാജശേഖരൻനായരുടെ Auxiliary verbs in Malayalam (Annamalai University, 1990) എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധം മറക്കുന്നില്ല. അനുപ്രയോഗപഠനത്തിൽ കാണേണ്ടവയും കരുതേണ്ടവയും ചിട്ടയായി പറഞ്ഞുവയ്ക്കുന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധമാണ് ശ്രീകുമാർ ബി. കേരള സർവകലാശാലയിൽ സമർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

'ക്രിയാപദസംഹിതയിൽ ആർത്ഥികവും ഘടനാപരവുമായ കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകൾ നടത്തുന്നവയാണ് അനുപ്രയോഗങ്ങൾ' എന്ന പ്രായോഗിക നിർവചനത്തിലാണ് പ്രബന്ധം ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഘടനാപരവും ആർത്ഥികവുമായ മാനദണ്ഡങ്ങൾ അനുപ്രയോഗനിർവചനത്തിൽ സുപ്രധാനമാണെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നു. പൂർവപഠനങ്ങളുടെ വിലയിരുത്തലിലൂടെ (മൂന്നാം അധ്യായം ഇതിനായി നീക്കിവച്ചിരിക്കുന്നു) ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ശാസനങ്ങൾ മുതൽ സമകാലിക രചനകൾ വരെയുള്ള ഭാഷാ

മാതൃകകൾ ഉപയോഗിച്ചു അനുപ്രയോഗവൈവിധ്യം വെളിവാക്കുന്നതാണ് ഒരധ്യായം (നാലാം അധ്യായം). അനുപ്രയോഗങ്ങളുടെ ഉപയോഗത്തിലുണ്ടായ വളർച്ചയും പുരുഷഭേദനിരാസവും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടെന്ന ഗവേഷകന്റെ നിഗമനം കൗതുകജനകമാണ്. ഇന്നത്തെ മലയാളത്തിൽ കാലം, പ്രകാരം, പ്രയോഗം, നിഷേധം, പൂരണം, ശൈലി എന്നിങ്ങനെ വർഗ്ഗീകരിക്കാവുന്ന പലതരം അനുപ്രയോഗങ്ങൾ തെളിഞ്ഞു കാണാം. അവയിൽ നല്ലൊരു ഭാഗം അന്യഭാഷാശൈലികൾ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള മലയാളത്തിന്റെ ശ്രമമാണ്. അനുപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെ കാര്യത്തിൽ വാമൊഴിയും വരമൊഴിയും തമ്മിലുള്ള ഭേദവും ഗവേഷകൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. വാമൊഴി മലയാളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ഗൗനിക്കേണ്ട വിഷയമാണിത്.

ഒരുതരം സഹായക്രിയകൾ തന്നെയാണ് അനുപ്രയേഗങ്ങൾ. എന്നാൽ അർത്ഥതലത്തിൽ മുഖ്യാർത്ഥം ശോഷിച്ച നിലയിലാണ് അനുപ്രയോഗങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. 'പ്രധാനക്രിയകൾ അവയുടെ കോശാർത്ഥം ത്യജിച്ചു മറ്റൊരു പ്രധാനക്രിയാർത്ഥത്തെ സഹായിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അവയെ, സദിശക്രിയകൾ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാം'. സദിശക്രിയകൾ എന്ന സങ്കലപനം പീറ്റർ ഹ്യൂക്കിന്റേതാണ്. പരിണാമത്തിന്റെ പടവിൽ അനുപ്രയോഗത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന ഇത്തരം നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ നിലവാരം വർധിപ്പിക്കുന്നു. അനുപ്രയോഗങ്ങൾ ഭാഷയുടെ പരിവർത്തനശേഷിയാണ് പ്രകടമാക്കുന്നത്. മാറുന്ന മലയാളം മനസ്സിലാകുന്നില്ല എന്നു പരാതിപ്പെടുന്നവർ ഭാഷയുടെ പുതിയ പ്രകടനതന്ത്രങ്ങൾ ഇത്തരം തത്ത്വങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാണ്. വിഷയവൈവിധ്യവും പ്രയോഗസാഹചര്യവുമനുസരിച്ച് ഭാഷയുടെ പ്രവർത്തനതത്ത്വങ്ങളിൽ മാറ്റം വരുത്താൻ മലയാളത്തിനു കഴിയുന്നു എന്നതിനു തെളിവാണ് സമകാലിക മലയാളം. വാമൊഴിയിലും വരമൊഴിയിലും വമ്പൻ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. ഭാഷയിലെ ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളിൽ അനുപ്രയോഗങ്ങൾക്കു നല്ല പങ്കുണ്ട് എന്നു സൂചിപ്പിച്ചു പ്രബന്ധം സമാപിക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, മലയാള ഭാഷാപഠനത്തിലും ഭാഷാസൂത്രണത്തിലും പ്രസക്തമാണ് ശ്രീകുമാറിന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധം.

ശ്രീകുമാറിന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ ധാരാളം അടിക്കുറിപ്പുകൾ കാണാം. പക്ഷേ അവയെല്ലാം ലേഖന/ഗ്രന്ഥസൂചനകളാണ്. ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിലെ അടിക്കുറിപ്പുകളുടെ ധർമ്മം ഇതാണോ? അച്ചടിച്ച ഉപാദാനങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കാൻ പാഠത്തിനുള്ളിൽ വലയങ്ങളിൽ അക്കങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചാൽ മതി. പാഠപരമാർശങ്ങൾ വിശദീകരിക്കാനോ പൂർവപക്ഷങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാനോ ഉദ്ധരണികൾ തർജമകളാണെങ്കിൽ മൂലഭാഷാരൂപങ്ങൾ നൽകാനോ ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണ് അടിക്കുറിപ്പ് . ഇത്തരത്തിൽ സുതാര്യതയും സംവാദാത്മകതയും വർധിപ്പിക്കുന്ന അടിക്കുറിപ്പുകൾ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ശാസ്ത്രീയതയ്ക്കു കൂടിയേ തീരൂ. യൂറോപ്യൻ പാരമ്പര്യം വിട്ട് അമേരിക്കൻ ശൈലിയിലേക്കു ഗവേഷണരചനകൾ മാറുന്നതിന്റെ അടയാളമായി പൂർവപക്ഷക്കാർ ഇതിനെ ന്യായീകരിക്കാം. ■

COMPLEMENTING THE BOOKS

പുസ്തകപൂരണം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ പുതിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായനക്കാരോ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളോ എഴുതുന്ന പൂരണക്കുറിപ്പുകൾ ഈ പംക്തിയിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു.

- പത്രാധിപർ

ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്ന്,
ഡോ. ഉമർ തറമേൽ
ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2006. വില:110 രൂപ

മാപ്പിളപ്പാട്ട് - പാഠവും പഠനവും

ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ

ഒരു പാട്ടിനെ മാപ്പിളപ്പാട്ടാക്കുന്നതെന്താണ്? അതിന്റെ ഈണം? സാമൂദായിക സവിശേഷതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വരികൾ? കമ്പി, കഴുത്ത് തുടങ്ങിയവ ഒപ്പിച്ചെഴുതുന്ന പഴയ ഭാഷാരീതി? പാടുന്ന സന്ദർഭം? പാട്ടിലെ ദൃശ്യങ്ങൾ? പുതിയ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ഇങ്ങനെ അനേകം സന്ദിഗ്ദ്ധതകളുണ്ടാവാം. അല്ലെങ്കിൽ പലതിനേയും മാപ്പിളപ്പാട്ടായി അംഗീകരിക്കാൻതന്നെ പലരും വിമുഖത കാണിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഏറ്റവും പുതിയ പാട്ടുകളെ മാറ്റിനിർത്തിയാൽ മാപ്പിളപ്പാട്ടിലെ മിക്ക വിഭാഗങ്ങളേയും സാമാന്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പുസ്തകമാണ് ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്നും ഉമർ തറമേലും ചേർന്നെഴുതിയ 'മാപ്പിളപ്പാട്ട് പാഠവും പഠനവും'.

അക്കാദമിക് പഠനങ്ങൾ ഏറെ നടന്നിട്ടില്ലാത്ത മേഖലയെന്ന് മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന മുഖവുര ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പ്രാരംഭത്തിൽ കാണാം. രണ്ടു വ്യത്യസ്തസമീപനങ്ങളിലൂടെ മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെ വിലയിരുത്തുന്ന ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളുടെ പഠനങ്ങൾ പരസ്പരപൂരകങ്ങളും അതുവഴി പരാതികൾക്ക് വലിയ തോതിൽ പരിഹാരവുമാകുന്നുണ്ട്.

മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെ ചരിത്രപരമായൊരു പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ സമീപിക്കുന്നതാണ് ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്നിന്റെ 'മാപ്പിളപ്പാട്ട് വിചാരത്തിന്റെ നാൾവഴികൾ' എന്ന ആമുഖപഠനം. കേരളത്തിലെ അറബ് സാന്നിദ്ധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത് മുസ്ലീം പണ്ഡിതന്മാരുടെ 'വാചാലത'യെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ്. ഖുർ ആനിലെ പരാമർശങ്ങൾ, ലോകവിപണികൾക്ക് ഇന്ത്യയിലേക്കുണ്ടായിരുന്ന വഴി ഇവയെല്ലാം വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് (ദക്ഷിണ)ഇന്ത്യയുടെ ആദ്യകാല അറബുബന്ധം യമൻവഴിയാണെന്ന് ഇദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ദക്ഷിണേന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങളുടെ വേഷഭൂഷകളിലും, സംഗീതത്തിന്റെ സ്വരസ്ഥായീകരണ ഈ യമനീസ്വാധീനം പ്രകടം. എം. എം. ഷിലോഹി സ്വരാങ്കനം ചെയ്ത അറബ് (യമനീ) രാഗക്രമങ്ങൾ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളുടെ സ്വരസ്ഥായീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി പരിശോധിച്ചാൽ ഇക്കാര്യം കൂടുതൽ വ്യക്തമാകും(9) എന്ന് മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളേയും തെളിവായി കാണിക്കുന്നു.

കാലഗണനയോടെ കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടതിൽ ഏറ്റവും പ്രാചീന മാപ്പിളപ്പാട്ടായ മൊഹിയുദ്ദീൻ മാല (കൊ.വ. 782) യുടെ ഭാഷാപരമായ സവിശേഷതകൾ, ആദ്യകാല 'കേരളീയസാഹിത്യമാതൃകകൾ' ഇവയെല്ലാം പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് 14-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമുമ്പ് അറബിമലയാളത്തിന് ഒരു കാവ്യസംസ്കാരം രൂപപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ലെന്ന് ഇദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു(12). നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ മാപ്പിളപ്പാട്ടിനുണ്ടായ വളർച്ചയെക്കുറിച്ചുള്ള ചില സാമാന്യനിരീക്ഷണങ്ങളും പുതിയ മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ വൈവിധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില പരാമർശനങ്ങളും കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണീ പഠനം.

ഇന്നോളം മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെ അപ്രധാനമാക്കി മാറ്റിനിർത്തിയ മൂല്യബോധത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിവക്ഷകളിലാണ് ഉമർ തറമേലിന്റെ 'പാഠസംസ്കാരവും സംസ്കാരപാഠവും' എന്ന പഠനം ഊന്നുന്നത്. ഒരു ജനകീയകാവ്യരൂപമെന്നതിലുപരി സാഹിത്യരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കുകൂടി മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയാണിതിൽ. കൊളോണിയൽ മൂല്യബോധവും ആര്യാധിനിവേശവും ഒരുപോലെ മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെ പ്രാന്തീകരിക്കുകയും തമസ്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. സാഹിത്യചരിത്രങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെയും അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നത് ഇത്തരത്തിലാണ്. മാപ്പിളപ്പാട്ടിലെ സ്ത്രീ/ സ്ത്രീപക്ഷ രചനകളുടെ സവിശേഷതകളും ഇതിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. നഫീസത്തുമാല പാടിക്കേട്ടാൽ സുഖപ്രസവമുണ്ടാകുമെന്ന വിശ്വാസത്തിൽ സ്ത്രീയുടെ മഹത്ത്വം, സ്ത്രീയെ സാന്ത്വനിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പക്ഷംചേരൽ ഉണ്ടെന്നിദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നു. ഈ രചനകളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രധാരണകൾ പുരുഷമേൽക്കോയ്മയിലധിഷ്ഠിതമാണെങ്കിലും അതിനോടുള്ള സ്ത്രീയുടെ ഒതുക്കവും കവി

യലും കൂലങ്കഷമായി പഠിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ടെന്നാണിദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം.

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെ വ്യത്യസ്തപാട്ടുവിഭാഗങ്ങളായി വർഗ്ഗീകരിച്ചുകൊണ്ടാണീ പുസ്തകം സംവിധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഈ വിഭാഗങ്ങളെ സാമാന്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ആമുഖവും പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവമുള്ള പാട്ടുകളുടെ മാതൃകകളും അടങ്ങിയതാണീ കൃതി. മാലപ്പാട്ടുകൾ, പടപ്പാട്ടുകൾ, കിസ്സപാട്ടുകൾ, കത്തുപാട്ടുകൾ, സ്ത്രീപക്ഷ രചനകൾ, വിലാപകാവ്യങ്ങൾ, നേർച്ചപ്പാട്ടുകൾ, സർക്കീട്ട് പാട്ടുകൾ, ദാർശനിക കാവ്യങ്ങൾ, കല്യാണപ്പാട്ടുകൾ, നാടോടിവഴക്കം എന്നിങ്ങനെയാണ് പാട്ടുകളെ വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിൽ നാടോടിവഴക്കംതന്നെ ചൊല്ലുവഴക്കമെന്നും സാഹിത്യവഴക്കമെന്നും വേർതിരിച്ചിരിക്കുന്നു. പാട്ടുവിഭാഗങ്ങളുടെ ചരിത്രം, ഗതിപരിണാമങ്ങൾ, രൂപപരമായ സവിശേഷതകൾ, ഈ രീതിയിലെഴുതപ്പെടുന്ന പുതിയ പാട്ടുകളുടെ സ്വഭാവം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം മിക്ക ആമുഖങ്ങളിലുമുണ്ട്. അപരിചിതപദങ്ങളുടെ ടിപ്പണിയും ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളുടെ ബാഹുല്യം, വൈവിധ്യം, സാഹിത്യമൂല്യം എന്നിവയെല്ലാം പരിചയപ്പെടാനുതകുന്ന നല്ല പുസ്തകമാണിത്.

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെ പൊതുധാരയിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന കൃതിയെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇതിന്റെ വായനയിൽ നേരിടുന്ന ചില പ്രശ്നങ്ങൾ കൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ഒന്ന് : കവികളുടെയോ കവിതകളുടെയോ കാലഗണനക്ക് വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം കൊടുത്തിട്ടില്ല. വ്യത്യസ്തമായ പാട്ടുരീതികൾ എന്ന നിലയ്ക്കു മാത്രം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതുകൊണ്ടാകാം ഇതു സംഭവിച്ചതെങ്കിലും ചില പാട്ടുകളുടേത് എഴുതപ്പെട്ട കാലവും ആദ്യം അച്ചടിച്ച വർഷവുമെല്ലാം കൃത്യമായി നല്കുമ്പോൾ ചിലതിന്റേത് രചനാകാലം വ്യക്തമാണോ അല്ലയോ എന്നു കൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. കവികളെ സംബന്ധിച്ചും ഇതുതന്നെ ഇന്ന് ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവരും ഇക്കൂട്ടത്തിലുണ്ടാവാം. അത്തരം വിവരങ്ങളൊന്നും ഇതിൽനിന്നു ലഭ്യമല്ല. ഈ രംഗത്ത് കൂടുതൽ അന്വേഷണത്തിനുള്ള സാധ്യതയെ ഇത് തടസ്സപ്പെടുത്തുന്നു.

രണ്ട് : പാട്ടിന്റെ മാതൃകകൾ നല്കുന്നതിനിടയ്ക്ക് വരികൾ/ഖണ്ഡങ്ങൾ വിട്ടുകളഞ്ഞതിന്റെ സൂചനകൾ കൊടുക്കുന്നില്ല. ദീർഘകാവ്യങ്ങളുടെ ഇടയ്ക്കു നിന്നുള്ള വരികളും ചില ഖണ്ഡങ്ങൾതന്നെ വിട്ടുകളഞ്ഞ് തുടർച്ചയായിത്തന്നെ മറ്റൊരു ഭാഗവും ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

'മറിയക്കുട്ടിയുടെ കത്ത്' എന്ന പാട്ടിൽ ഒരു ഇശൽ തീരുന്നതിനിടയ്ക്ക് അടുത്ത ഇശലിലുള്ള വരികളുണ്ട് (126). ബാക്കി ഭാഗം വിട്ടുകളയാതെ ചേർത്തതുകൊണ്ട് ഇത് അച്ചടിയിൽവന്ന പിശകാണെന്നു കരുതാം.

എഡിറ്റിങ്ങ് മാപ്പിളപ്പാട്ടിൽ മാത്രമുള്ള പ്രശ്നമല്ല. ഉള്ളൂരിന്റെ സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ നിന്നെടുത്തു ചേർത്ത ഉദ്ധരണിയിൽപോലും വരികൾ വിട്ടുകളഞ്ഞിട്ടുണ്ട്, അതിന്റെ സൂചനകൾ നല്കാതെതന്നെ.

മൂന്ന് : പാട്ടുകളുടെ വർഗ്ഗീകരണത്തിലും ചില പ്രശ്നങ്ങളുണ്ട്.

(ക) നാടോടി വഴക്കത്തെ രണ്ടായി വിഭജിക്കുന്നതിന്റെ മാനദണ്ഡം പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു.

> ആദ്യത്തേത് ചൊല്ലുവഴക്കം; ആരുണ്ടാക്കിയെന്നോ എപ്പോഴുണ്ടായി എന്നോ തിരിച്ചറിയാനാകാത്തവയാണിത്. കാലാന്തരത്തിൽ അവയിൽ ഏച്ചുകൂട്ടലുകളോ വിട്ടുകളയലുകളോ ഉണ്ടാവുക സ്വാഭാവികം. തലമുറകൾ കൈമാറിയെത്തുമ്പോൾ അവയുടെ രൂപഘടനയിൽപോലും മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കാം. നൈമിഷികമായ സർഗ്ഗസ്ഫുരണങ്ങളാണവ; വിനോദമോ, കുസൃതിയോ, പരിഹാസമോ വിഷാദമോ അവയ്ക്ക് വിഷയമാവാം.
>
> രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗം സാഹിത്യവഴക്കമാണ്. രചയിതാവിന്റെ ഊരും പേരും തിരിച്ചറിയാവുന്ന രചനകൾ, ഗ്രാമീണസഹജമായ കൗതുകമാണിവയിൽ പ്രകടമാകുന്നത്. പ്രാദേശികജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് പ്രതിപാദ്യവസ്തുത. വർണ്ണ്യവസ്തുതയുടെ ലാളിത്യം വർണ്ണനാപാടവംകൊണ്ട് നികത്തപ്പെടുന്നു. അതിനാൽ ഇവയ്ക്ക് കാല്പനികതയുടെ മേലങ്കിയുണ്ട് എന്നതാണ് പ്രത്യേകത. (211)

ശേഷം ചൊല്ലുവഴക്കത്തിന് ചില ഉദാഹരണങ്ങളും നല്കിയിരിക്കുന്നു. പിന്നീടു വരുന്നവ കുറത്തിപ്പാട്ട്/ മൈലാഞ്ചിപ്പാട്ട്, കുപ്പിപ്പാട്ട് എന്നിവ സാഹിത്യവഴക്കത്തിന് ഉദാഹരണമായി കണക്കാക്കാം. കാരണം കൈതകര സി. എ. ഹസൻകുട്ടി, കെ. ടി. മുഹമ്മദ് എന്നിങ്ങനെ എഴുത്തുകാരുടെ പേരുകൾ ഇവയിൽ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. ഇതിനിടയ്ക്ക് തേങ്ങാപാട്ടിന്റെ കവിയുടെ പേരില്ല. അതിനുമുകളിൽ നാടോടിവഴക്കം എന്ന സാമാന്യനാമമാണ് ചേർത്തിരിക്കുന്നത്. മഹത്തായ മാപ്പിളസാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിൽ പറയുന്ന തേങ്ങാപാട്ടാണ് ഇതെങ്കിൽ അതിന്റെ കർത്താവ് പൊന്നാനി ഇസ്മയിൽ ആണ്. ഇനി ചൊല്ലുവഴക്കത്തിൽ കൊടുത്ത

മുരിങ്ങാക്കായിക്ക് വന്നെ
മൂപ്പര് കാണിച്ചു തന്നെ
മൂച്ചിപ്പിരാന്തിനാലെ
പെറ്റ് ഞാനൊന്ന്
ഒരു മൂത്തിരം പാത്തുന്ന ജന്തു-
പറ്റിച്ചതാണെന്നെ (212)

ഈ പാട്ട് പുലിക്കോട്ടിൽ ഹൈദറിന്റേതാണെന്ന് പൊതുവെ കണക്കാക്കപ്പെടുന്നതുമാണ്.

(ഖ) കാല്പനികരചനകൾ എന്ന പേരിൽ കാണിച്ചിരിക്കുന്നത് ഏതാനും ചില കവിതകൾ മാത്രമാണ്. മാപ്പിളപ്പാട്ടിലെ പല വിഭാഗത്തിൽപെട്ട കവിതകളും കാല്പനികസ്വഭാവം കൂടുതലുള്ളവയാണ്. അത്തരത്തിലുള്ള വിശദീകരണ ശ്രമം ഈ ഭാഗത്തില്ല.

(ഗ) സ്ത്രീപക്ഷരചനകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് വർഗ്ഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളവയിൽ പുരുഷ രചനകളും സ്ത്രീരചനകളുമുണ്ട്. മാപ്പിളസാഹിത്യവീക്ഷണത്തിലെ പൊതുസമീപനത്തോട് പൊരുത്തപ്പെടുന്നവയാണീ രചനകൾ എന്ന് സ്ത്രീരചനകളെയും ഇതിലുൾചേർക്കുകയാണ്. പുരുഷകേന്ദ്രിതമൂല്യങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്നവയല്ല സ്ത്രീരചനകളും എന്നതുകൊണ്ട് രചനാതലത്തിൽ പുരുഷരചനകളോട് കിടിപിടിക്കുന്ന സ്ത്രീരചനകളെയാണ് സ്ത്രീപക്ഷ രചനകളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പുത്തൂർ ആമിനയുടെ കത്തുപാട്ട് ഇതിൽനിന്നു പുറത്തായി.

> മട്ടിൽകിട്ടും വരേക്കും മാനേതേനേ വിളിക്കും
> മറ്റുലോഗിയം ഉറ്റിടുംപോലെ ചക്കരവാക്കും ഒരു പടി
> മക്കളങ്ങു കണക്കിലായാലടുക്കളേലാക്കും
> പൊട്ടിപ്പൊരിഞ്ഞെന്തിനാളാം പൊരിവെയിലത്താകുവോളം
> പോയി മറ്റൊരു തോപ്പ് കണ്ട് പിടിക്കും അയ്യാള് പുരുഷരെ-
> പൂതി പത്തിനിമാർക്ക് തീരുമിതെന്തൊരു കോളാം. (124)

എന്ന് പുരുഷകേന്ദ്രിതമായ കുടുംബവ്യവസ്ഥയെ ഇതിൽ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ഇത്തരം ചില പരിമിതികൾ ഉണ്ടെങ്കിലും മാപ്പിളസാഹിത്യത്തിൽ ഇത്രയധികം പാട്ടുകളുണ്ടോ എന്ന് ഈ പുസ്തകം നമ്മെ അത്ഭുതപ്പെടുത്തും. ■

സമ്പാദനം : ഡോ. കെ. എം. ജോർജ്
ഭാഷാപഠന ഗവേഷണകേന്ദ്രം, കേരള ഭാഷാ
ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2005
വില : 70 രൂപ

താരതമ്യസാഹിത്യം - പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

ഹരികുമാർ എസ്.

താരതമ്യസാഹിത്യപഠനത്തിന് ഇന്ന് പ്രത്യേക ഇടങ്ങളോ പരിമിതികളോ ഇല്ല എന്ന് പറയാം. സംസ്കാരത്തെ രൂപവൽക്കരിക്കുകയും പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഏതു മേഖലയും താരതമ്യപഠനരീതിക്ക് അന്യമല്ല. ജനകീയദേശീയത, തൊഴിലാളിവർഗ്ഗസംസ്കാരം, നാടോടിസാഹിത്യം, ബുദ്ധിജീവിരൂപവൽക്കരണം, സമാന്തരകല, ഭാഷാശാസ്ത്രം, പത്രപ്രവർത്തനം, ജീവചരിത്രം, ദാർശനികത, പ്രകൃതി-പരിസ്ഥിതിപഠനം, സിനിമ, ആഗോളവൽക്കരണം, പ്രാദേശികപഠനം, വ്യാകരണം, സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം, സമൂഹപഠനം തുടങ്ങി പ്രത്യേകിച്ച് ഒന്നിലേക്ക് ഒതുക്കാൻ സാധിക്കാത്തവിധം പാഠ്യരീതിയുടെ സാധ്യതകൾ വിപുലമാക്കുന്നു. താരതമ്യപഠനം ഇനംതിരിഞ്ഞ് നിൽക്കുകയല്ല, തമ്മിൽ അടുക്കുകയും പരസ്പരം മനസ്സിലാക്കുകയുമാണ് താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമേഖലകളെ അവതരിപ്പിക്കുകയും അതിന്റെ സമകാലിക സാദ്ധ്യതകളിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടുകയും ചെയ്യുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് 'താരതമ്യസാഹിത്യം പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ' എന്ന പേരിൽ കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് പ്രസാധനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിനോട് അനുബന്ധിച്ച് പ്രവർത്തിച്ചുപോരുന്ന ഡോ. കെ.എം. ജോർജ് സ്മാരക ഭാഷാപഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം തിരുവനന്തപുരത്തുവച്ചു നടത്തിയ ദേശീയ സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധങ്ങൾ ഇതിൽ സമാഹരിച്ചിരിക്കുന്നു. ദീർഘകാലമായി ഈ വിഷയം പഠിച്ചും പഠിപ്പിച്ചും പരീക്ഷിച്ചും പോരുന്ന പ്രൗഢപണ്ഡിതരാണ് പ്രബന്ധകർത്താക്കൾ. ആഖ്യാനശാസ്ത്രം, സംസ്കാരപഠനം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, ശൈലീകരണം, വിജ്ഞാനകോശങ്ങൾ, സ്ഥലനാമങ്ങൾ,

പരിസ്ഥിതി സ്ത്രീപക്ഷവാദസമീപനങ്ങൾ, വിവർത്തനം തുടങ്ങി താരതമ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങൾ ആധികാരികമായി ഇവിടെ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു.

താരതമ്യസാഹിത്യത്തിലെ പുതിയസമീപനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഡോ. അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ പ്രബന്ധമാണ് ഇതിൽ ആദ്യത്തേത്. വ്യത്യസ്ത ഭൂവിഭാഗങ്ങളിലുള്ള സാഹിത്യകാരന്മാരെയും സാഹിത്യകൃതികളെയും താരതമ്യം ചെയ്യുന്ന ആദ്യകാല പഠനരീതിമുതൽ കാലാകാലങ്ങളിൽ അഭിരുചിയുടെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് തള്ളേണ്ടതും കൊള്ളേണ്ടതും സ്വീകരിക്കാൻ വായനക്കാരനു വിടുക എന്ന വളരെ വിശാലമായ തുറന്ന സമീപനംവരെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കാലദേശങ്ങളുടെ അതിർത്തിക്കപ്പുറത്തേക്കു കടന്ന് ഓരോ പ്രാദേശികജനതയുടെ ജീവിതത്തിനും ഇടം അനുവദിക്കുന്ന വിശാലത ഇതിനുണ്ട്. നിലവിൽ വാമൊഴിയെക്കാൾ വരമൊഴിക്കുള്ള പ്രാധാന്യത്തെയും അഭിധാനഗ്രന്ഥങ്ങൾക്ക് പുറത്തുള്ള പദങ്ങളുടെ അപ്രാധാന്യത്തെയും എടുത്ത് പറയുന്നതോടൊപ്പം ഒരു ഭാഷയിലെ ഓരോ ഭാഷാഭേദത്തെയും ഗൗരവപൂർവ്വം സമീപിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം ഇതിൽ എഴുതുന്നു. പുതിയ പഠിതാക്കൾക്ക് തുറന്നുകിട്ടുന്ന വിശാലഭൂമികയാണ് ആദ്യലേഖനം.

മറ്റൊരു ശ്രദ്ധേയമായ പ്രബന്ധമാണ് ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയയുടെ 'താരതമ്യസാഹിത്യവും ആഖ്യാനശാസ്ത്രവും'. സമകാല സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ വിചാരമേഖല എത്തിനിൽക്കുന്ന അന്തർവിജ്ഞാനപരമായ സമീപനത്തിലേക്കുള്ള മഹത്തായ രണ്ടു പാതകളാണ് താരതമ്യസാഹിത്യവും ആഖ്യാനശാസ്ത്രവും. ഏകാത്മകവാദങ്ങളായ സാർവ്വദേശീയത, സാർവ്വലൗകികത എന്നീ വരേണ്യ-പാശ്ചാത്യ-പുരുഷപക്ഷപാതങ്ങൾക്ക് പ്രതിരോധമായി നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെട്ട പ്രാദേശികസംസ്കൃതിയുടെ വക്താക്കൾ, കീഴാളർ, സ്ത്രീകൾ, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ എന്നിവർ പുത്തൻ വിചാരവിപ്ലവത്തിലെ കണ്ണികളാകുന്നതിനെ ജനാധിപത്യവൽക്കരണവും മാധ്യമീകരണവും സാദ്ധ്യമാക്കിയ വിചാരവിപ്ലവമായി ഇതിൽ ദർശിക്കുന്നു. അപ്പോൾ വൈവിദ്ധ്യങ്ങളുടെ സങ്കലനമായി മാറുന്നു പുത്തൻ പാഠ്യവ്യവസ്ഥകൾ. "വൈവിധ്യവും സങ്കലനവും സങ്കരത്വവും നാടെങ്ങും ആഘോഷിക്കപ്പെടുകയാണ്. താരതമ്യസാഹിത്യപദ്ധതി വൈവിദ്ധ്യങ്ങളെ കൊണ്ടാടുന്നു. പ്രാദേശികതകളിലെ വ്യതിരിക്തത എടുത്തു പറയുന്നു. സൈദ്ധാന്തികവും രീതിശാസ്ത്രപരവുമായ വലിയ മാറ്റമാണിത്." ഈ മാറ്റമാണ് പ്രാദേശികതനിമകളിലേക്കുള്ള അന്വേഷണമായി, മേഖലാപഠനമായി താരതമ്യസാഹിത്യം മാറുന്നത്. സാംസ്കാരിക പഠിതാക്കൾക്ക് പുതുപുത്തൻ അറിവുകൾ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം വിലപ്പെട്ട ഒട്ടനവധി മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങളും ഒരുക്കിത്തരുന്നു ഈ പ്രബന്ധം.

താരതമ്യസാഹിത്യത്തിൽ വിവർത്തനത്തിന്റെ ആവശ്യകതയും പ്രസക്തിയുമാണ് ഡോ. ദേശമംഗലം രാമകൃഷ്ണൻ, ഡോ. കെ. നാച്ചിമുത്തു, ഡോ.

എസ്. തങ്കമണിഅമ്മ, സി. രാഘവൻ, ഡോ. എം. എം. ബഷീർ, എം. പി. സദാശിവൻ എന്നിവർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഓരോ ഇന്ത്യാക്കാരനും തന്റെ മാതൃഭാഷയ്ക്കു പുറമേ മറ്റൊരു പ്രാദേശികഭാഷകൂടി വശത്താക്കണമെന്ന നെഹ്റുവിന്റെ അഭിപ്രായത്തെ എല്ലാവരും സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നു. ദേശീയോദ്ഗ്രഥനത്തിനുള്ള ഏറ്റവും ശക്തമായ ഉപാധിയായി ഒരൊറ്റ ഭാഷയെ കണക്കാക്കുന്നതുവഴി 'ഒരൊറ്റ ഇന്ത്യ ഒരൊറ്റ ജനത' എന്ന രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യം സാദ്ധ്യമാക്കാമെങ്കിലും മറ്റ് ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളെ പുറമ്പോക്കിലേക്ക് തള്ളി ഹിന്ദി മുഖ്യധാരയിൽ എത്തിച്ചേർന്നപ്പോൾ ഉണ്ടായ എത്രയോ ജനകീയപ്രശ്നങ്ങൾ ഇന്ന് ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച ഏതൊരു പഠനത്തിലും ഈ ചരിത്രം അവശ്യം ഉൾക്കൊള്ളിക്കേണ്ടതാണ്. ദേശീയോദ്ഗ്രഥനത്തിനും സാംസ്കാരികോദ്ഗ്രഥനത്തിനും ഏറ്റവും ശക്തമായ മാർഗ്ഗം ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്ത പ്രദേശങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളായിരിക്കും എന്നുകൂടി ഈ പ്രബന്ധങ്ങൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു.

'സ്ഥലനാമം - താരതമ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രസക്തി' എന്ന പ്രബന്ധം താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി വെളിവാക്കുന്നതും പുതുമയുള്ളതുമാണ്. നാട്ടുപേരുകളുടെ പഠനം സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്, ഭാഷാപഠനത്തിന്റെയും, ചരിത്രപഠനത്തിന്റെയും ഭൂമിശാസ്ത്രപഠനത്തിന്റെയും ഭാഗമാണ്. സാംസ്കാരികചരിത്രനിർമ്മിതിക്ക് നാട്ടുപേരുകൾ നൽകുന്ന സഹായം ഇനിയും വേണ്ടതുപോലെ പഠിതാക്കൾ ഉപയോഗിച്ചിട്ടില്ല. ഡോ. എൻ. ആർ. ഗോപിനാഥപിള്ളയുടെ ഈ പ്രബന്ധം പുനരന്വേഷണത്തിനുള്ള ഒരുപാട് ഇടങ്ങൾ കാണിച്ചു തരുന്നു.

'അവസ്ഥാനുകൃതിർ നാട്യം' എന്ന പൗരസ്ത്യസങ്കല്പത്തിലും 'imitation of an action' എന്ന പാശ്ചാത്യസങ്കല്പത്തിലും അന്തർലീനമായ ശൈലീകരണത്തെയാണ് ഡോ. സി. ജി. രാജേന്ദ്രബാബു വെളിവാക്കുന്നത്. നാടകപഠനത്തെ സംബന്ധിച്ച് മർമ്മപ്രധാനമായ അറിവുകളുടെ അവതരണമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. ഗ്രീക്ക്, സംസ്കൃത പ്രാചീന നാടകങ്ങൾ തുടങ്ങി ആധുനിക നാടകങ്ങൾവരെയുള്ള വ്യത്യസ്തവേദികളുടെ ശൈലീകരണത്തെ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ വിവൃതമാക്കുന്നു. എന്നാൽ അനുകർത്താക്കളുടെ ആവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ശൈലീകരണം രംഗവേദിയിലെ വികൃതമായ കെട്ടുകാഴ്ചയായി മാറുന്നതിനെയും പ്രബന്ധകാരൻ കാണാതിരിക്കുന്നില്ല.

ഇനിയുമുണ്ട് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പരാമർശമർഹിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങൾ. വ്യക്തിവീക്ഷണത്തിന്റെ ദൗർബല്യങ്ങൾ ചില പ്രബന്ധങ്ങളിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന് പി. നാരായണക്കുറുപ്പിന്റെ പ്രബന്ധത്തിൽ, പാശ്ചാത്യതർജ്ജമകളിൽ സാംസ്കാരിക വൈജാത്യങ്ങളെയും വിരുദ്ധമാതൃകകളെയുമാണ് കണ്ടുമുട്ടുന്നതെന്നും അവിടെ നാം ഗുണദോഷനിരൂപണത്തിന് പ്രേരിതരാകണമെന്നും പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അഭിമാനിക്കാനുള്ള വക

അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. "ഹിംസാമയവും കുടിലവുമായ പാശ്ചാത്യവഴി; ധാർമ്മികവും പ്രകൃതിസഹജവുമായ പൗരസ്ത്യവഴി" എന്നെല്ലാമുള്ള വ്യക്തിവീക്ഷണം വായനക്കാരന്റെമേൽ അടിച്ചേല്പിക്കേണ്ടിയിരുന്നില്ല. എന്തായാലും "സാംസ്കാരികവിഭിന്നതയാണ് താരതമ്യത്തിന്റെ ഊർജ്ജം" എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട് താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ താക്കോൽവാചകമാണ്. ഇതര ദേശങ്ങളിലെ സാംസ്കാരിക വിഭിന്നതകളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലൂടെ സാഹിത്യകാരന്/ വായനക്കാരന് തന്റെ സാംസ്കാരികനിലപാടിൽ കൂടുതൽ ഉറപ്പും ആത്മവിശ്വാസവും മാത്രമല്ല, മുന്നോട്ടുള്ള യാത്രയിൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ തെളിച്ചവും വെളിച്ചവുംകൂടി ലഭിക്കുന്നു. അടിസ്ഥാനപരമായി മനുഷ്യന്റെ വിചാരവികാരങ്ങൾ ലോകത്തെല്ലായിടത്തും ഒന്നുപോലെയാണെങ്കിലും അവയെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ സാഹചര്യങ്ങൾ വിഭിന്നവും വിവിധവുമാണ്. ഇതൊരു വലിയ തിരിച്ചറിവാണ്. ഈ വിഭിന്നതയും വൈവിദ്ധ്യവും ഒരുവന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തെ വിസ്തൃതമാക്കുന്നു. 'പാവങ്ങളു'ടെ മുഖവുരയിൽ സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യൻ എല്ലാ രാജ്യത്തും കിടന്നു കഷ്ടപ്പെടുന്നു എന്നല്ല, അവൻ എല്ലാ ഭാഷകളിലും കിടന്ന് നിലവിളിക്കുന്നു. ഇത് കണ്ടെത്തുകയും കൂടുതൽ സഹവർത്തിത്വവും സഹാനുഭൂതിയും മനുഷ്യർ തമ്മിൽ വളർത്തിയെടുക്കുകയുമാണ് താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഇതിലേക്കുള്ള നടപ്പാതയാണ് കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് പുറത്തിറക്കിയിരിക്കുന്ന 'താരതമ്യസാഹിത്യം പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ' എന്ന പ്രബന്ധസമാഹാരം. ■

എമ്മാനുവൽ ആട്ടേൽ
കാർമ്മൽ പബ്ലിഷിംഗ് സെന്റർ, തിരുവനന്തപുരം
2006

പൗലിനോസിന്റെ പഴഞ്ചൊൽമാല : പാഠവും പഠനവും

ഷീബ എം. കുര്യൻ

18, 19 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ വിദേശമിഷണറിമാർ കേരളത്തിലെ ഭാഷയ്ക്കും സാഹിത്യത്തിനും ചെയ്ത സേവനങ്ങൾ തികച്ചും സ്തുത്യർഹമാണ്. മലയാ

ളത്തിൽ അച്ചടിച്ച ആദ്യത്തെ പഴഞ്ചൊൽസമാഹാരമായ മലബാറിലെ നൂറു പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ (Centum Adagia Malabarica) എന്ന കൃതിയും ഇത്തരത്തിൽ പ്രസക്തമായ ഒന്നാണ്. 1791-ൽ പൗലിനോസ് പാതിരി റോമിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കൃതി ഡോ. എമ്മാനുവൽ ആട്ടേൽ നടത്തിയ ഹ്രസ്വപഠനത്തോടൊപ്പം പുനഃപ്രസിദ്ധീകരിച്ചതാണ് 'പൗലിനോസിന്റെ പഴഞ്ചൊൽമാല പാഠവും പഠനവും'.

ദ്വിഭാഷാകൃതിയാണ് പൗലിനോസിന്റെ പഴഞ്ചൊൽമാല. ഓരോ മലയാള പഴഞ്ചൊല്ലിനും പാതിരി ലത്തീൻ പരിഭാഷ കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. "ഇവിടെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന പഴമൊഴികൾ മലബാറിലെ വിജാതീയരുടെയും മാർത്തോമാ ക്രിസ്ത്യാനികളെന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്നവരുടെയും ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ളവയാണ്" എന്ന ആമുഖത്തോടുകൂടി നൂറു പഴഞ്ചൊല്ലുകളാണ് മൂലഗ്രന്ഥത്തിൽ സമാഹരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഡോ. ആട്ടേൽ ലിപിവിന്യാസത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ പരമാവധി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് മലയാളപഴഞ്ചൊല്ലുകളും അതിന്റെ ലത്തീൻപരിഭാഷയും നൽകുന്നതോടൊപ്പം പ്രാദേശികവ്യവഹാരപദങ്ങൾ ഭാഷാപരമായ സവിശേഷതകൾ, വിവർത്തനത്തിലെ ഭാഷാപരവും അർത്ഥപരവും സാംസ്കാരികവുമായ പ്രശ്നങ്ങൾ എന്നിവയടങ്ങുന്ന ഒരു ഹ്രസ്വപഠനവും ചേർക്കുന്നു.

വാമൊഴി സംസ്കാരത്തിന്റെ തനതു പാരമ്പര്യത്തിലേക്കും ഭാഷാചരിത്രത്തിൽ അപൂർവ്വമായി മാത്രം ലഭിക്കുന്ന നേർതെളിവുകളിലേക്കും ഈ പുസ്തകം വായനക്കാരെ നയിക്കുന്നു. വിവിധ വർണ്ണവികാരങ്ങൾ, പഴയ മലയാളപദങ്ങൾ, പ്രയോഗശൈലികൾ, വാമൊഴിയുടെ പ്രത്യേകതകൾ എന്നിങ്ങനെ ഭാഷാചരിത്രത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്ന വസ്തുതകൾ സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞരുടെയും ഭാഷാചരിത്രപഠിതാക്കളുടെയും ശ്രദ്ധ നേടേണ്ടതാണ്. "ആന കൊടുക്കിലും ആശ കൊടുക്കരുതാ" എന്നതിന്റെ ലത്തീൻ തർജമ അർത്ഥമാക്കുന്നത് "ആന നിന്നെ മറിച്ചിട്ടാലും നിന്റെ ആശ വെടിയരുത്" എന്നത്രേ! പരിഭാഷാപഠിതാക്കൾക്കും മുതൽക്കൂട്ടാണ് ഈ കൃതി. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഭാഷാപ്രത്യേകതകളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നു. സാധ്യമായ എല്ലാ ആര്യലിപികളും ആദ്യമായി അച്ചടിയിലെത്തിയത് ഈ കൃതിയിലാണ്. പ്രാചീന മലയാളലിപി പഠനത്തിനും ഉപയുക്തമാണ് ഈ പുസ്തകം.

അവതാരികയ്ക്ക് പുറമെ, മുഖമൊഴിയിൽ നൽകിയ പൗലിനോസ് പാതിരിയുടെ ലഘുജീവചരിത്രവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രകാശിതവും അപ്രകാശിതവുമായ രചനകളുടെ വിശദവിവരങ്ങളും ഈ പുസ്തകത്തെ വിലപ്പെട്ടതാക്കുന്നു.

■