ആമുഖം

ഏഴു ലേഖനങ്ങളും പതിവു പംക്തികളുമടങ്ങുന്നതാണു താപസത്തിന്റെ ഈ ലക്കം. ലേഖനങ്ങളിൽ നാലെണ്ണം തർജമയെ സംബന്ധിച്ചുള്ളവയാണ്. വിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ച വ്യത്യസ്തങ്ങളായ നിലപാടുകളും സൈദ്ധാന്തികസമീക്ഷകളും ഈ ലേഖനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. ഭാഷ, നാടോടിമതം, മുസിരിസ് എന്നിങ്ങനെ വ്യതിരിക്തങ്ങളായ വിഷയങ്ങളാണു മറ്റു മൂന്നു ലേഖനങ്ങളിലുള്ളത്.

മുസിരിസ് എന്ന പ്രാചീന തുറമുഖപട്ടണത്തിന്റെ ചരിത്രം അന്വേഷിക്കുന്നതാണു സി.ആദർശിന്റെ *മുസിരിസിന്റെ വർത്തമാനം* എന്ന ലേഖനം. ലഭ്യമായ ചരിത്രരേഖകളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ചു മുസിരിസിന്റെ സ്ഥാനവും പ്രാധാന്യവും കണ്ടറിയാനുള്ള ശ്രമമിവിടെയുണ്ട്. കേരള കൗൺസിൽ ഫോർ ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ റിസർച്ചിന്റെ (KCHR) മേൽനോട്ടത്തിൽ നടക്കുന്ന പട്ടണം ഉത്ഖനനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ലഭിച്ച ഉൾത്തെളിച്ചങ്ങളും പരമാവധി പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു. കേരളസർക്കാരിന്റെ സംരംഭമായ *മുസിരിസ് പൈതൃകപദ്ധതി* ജനശ്രദ്ധയാകർഷിച്ചുവരുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ, മുസിരിസിനെപ്പറ്റിയുള്ള അടിസ്ഥാനവിവരങ്ങൾക്കു സവിശേഷപ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നു.

തർജമാസംബന്ധിയായ ലേഖനങ്ങളിലൊന്നാണു കെ.വി.ശശിയുടെ *ഭാഷാകൗടലീയം: അവതാരങ്ങൾ, പുനർജന്മങ്ങൾ.* *കൗടലീയ*ത്തിനു ഏ.ഡി. പതിമൂന്നാം ശതകത്തിലുണ്ടായ *ഭാഷാകൗടലീയ*മെന്ന വ്യാഖ്യാനാത്മകതർജമ മലയാളഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും നിർമിച്ച സവിശേഷവ്യവഹാരങ്ങൾ വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം. തർജമയെന്നതു കേവലമൊഴിമാറ്റമല്ലെന്നും യാഥാർഥ്യങ്ങളെ നിർമിക്കുന്ന സാമൂഹ്യപ്രയോഗമാണെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ തർജമപഠനം സംസ്കാരപഠനമായിത്തീരുന്നുവെന്നും ലേഖകൻ തിരിച്ചറിയുന്നു. കേരളീയ വ്യവഹാരങ്ങളെ ആര്യവ്യവഹാരങ്ങൾകൊണ്ടു പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയാണു *ഭാഷാകൗടലീയ*മെന്നു നിരീക്ഷിക്കുന്നു. എൻ.അജയകുമാറിന്റേതാണു മറ്റൊരു തർജമാസംബന്ധിയായ ലേഖനം – *ചങ്ങമ്പുഴയുടെ കവിതാവിവർത്തനങ്ങൾ.*

ആധുനികസന്ദർഭത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട എഴുത്തുകാരിൽ മിക്കവരും സ്വന്തം രചനകൾക്കെന്നപോലെ വിവർത്തനത്തിനും പ്രാധാന്യം നല്കിയിട്ടുണ്ട്. ചങ്ങമ്പുഴയും ഇതിന് അപവാദമല്ല. വിവർത്തനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഓജസ്സു കൂട്ടുമെന്നതിൽ അദ്ദേഹത്തിനു സംശയമുണ്ടായിരുന്നില്ല. യാഥാസ്ഥിതികമനോഭാവത്തിന്റെ നശീകരണം അടിയന്തിരാവശ്യമായി കണ്ട ചങ്ങമ്പുഴ പഴയതും പുതിയതുമായ കൃതികൾ വിവർത്തനത്തിനു തെരഞ്ഞെടുത്തത് അവയെക്കുറിച്ചുള്ള യാഥാസ്ഥിതികധാരണകൾ തകർക്കുകയെന്ന വ്യക്തമായ ലക്ഷ്യത്തോടെയാണെന്നു ലേഖകൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ *ദേവഗീത*, *ദിവ്യഗീതം* എന്നിവയെ ആസ്പദമാക്കി അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവർത്തനരീതികളെക്കുറിച്ചു സവിശേഷമായ ചില നിരീക്ഷണങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കൂടാതെ, ചങ്ങമ്പുഴയുടെ കാലത്തു മറ്റൊരു കവിയും ഇത്ര വിപുലമായ വിവർത്തനസാഹിത്യം (വൈവിധ്യമുള്ള കാവ്യസംസ്കാരങ്ങളുടെ വിവർത്തനവും) മലയാളത്തിനു സംഭാവന ചെയ്തിട്ടില്ലെന്നു സമർത്ഥിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

തർജമയെ കേന്ദ്രമാക്കിയ മറ്റൊരു പഠനലേഖനമാണ് ഇഷ്യു എഡിറ്ററും ചെറിജേക്കബും ചേർന്ന് എഴുതിയ *Translation as Hegemony – Initial Thoughts on the (re)presentation of Subaltern/Regional Writings in(to) English*. എസ്.ജോസഫിന്റെ *ഇടം* എന്ന കവിത ബിരുദവിദ്യാർത്ഥികൾക്കു പഠിക്കാനായി ഇംഗ്ലിഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തപ്പോൾ സംഭവിച്ച പാകപ്പിഴകളെ വിമർശനബുദ്ധ്യാ നോക്കിക്കാണുന്നു. തർജമകൾ അവതാരങ്ങളാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ഉത്തരാധുനിക സന്ദർഭത്തിലും വിവർത്തകൻ/വിവർത്തക പുലർത്തേണ്ടുന്ന ചില രാഷ്ട്രീയജാഗ്രതകളിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. ഇത്തരം രാഷ്ട്രീയജാഗ്രതകളില്ലാത്തതിനാലാണു കീഴാളകർത്തൃസ്ഥാനത്തുനിന്ന് എഴുതപ്പെട്ട കവിത തർജമ ചെയ്തുവന്നപ്പോൾ മേലാളകർത്തൃത്വങ്ങളുടെ ഉല്പാദനകേന്ദ്രമായിത്തീർന്നത്. തർജമയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മറ്റൊരു ലേഖനമാണു കെ.പി.പ്രമീളയുടെ *തർജമയും സ്ത്രീവാദവും*. തർജമയും സ്ത്രീവാദവും തമ്മിൽ രൂപകാത്മകബന്ധമുണ്ടെന്നും സ്ത്രീവാദംതന്നെ ഒരു തർജമയാണെന്നും നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. തർജമകളിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന വ്യാകരണപരമായ ലിംഗചർച്ചയല്ല ഇവിടെ നടത്തുന്നത്. വിവർത്തനത്തെയും സ്ത്രീയെയും തമ്മിൽ ചേർത്തുവെച്ച് ഇതിനോടകം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഏതാണ്ട് എല്ലാ സൈദ്ധാന്തികനിരീക്ഷണങ്ങളുടെയും ചുരുക്കെഴുത്ത് ഈ ലേഖനത്തിൽ കാണാം. പുതുസൗന്ദര്യദർശനത്തിലുള്ള പുനർനിർമാണത്തിൽ പങ്കാളിയാവുന്ന വിവർത്തക തന്റെ രചനയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമനുഭവിക്കുകയും

അതവൾ സാമുദായികോന്മുഖമായി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണു സ്ത്രീപക്ഷ വിവർത്തിതപാഠം ഉരുത്തിരിയുന്നത് എന്ന ലേഖികയുടെ നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇത്തവണത്തെ *പുസ്തകപൂരണ*പംക്തിയും വിവർത്തനസംബന്ധിയായ ഒരു പുസ്തകത്തെയാണു പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. ജയാസുകുമാരൻ രചിച്ച *ബംഗാളി നോവലുകൾ മലയാളത്തിൽ: വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയും പ്രാധാന്യവും ഏ.വി.ആത്മൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ബംഗാളി നോവലുകളുടെ മലയാളവിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മികവുള്ള പഠനം എന്നതിനു പുറമെ വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ പുതിയ മലയാളമാതൃക എന്ന നിലയിൽ ശ്രദ്ധേയമാവുകയാണ് ഈ പുസ്തകം.

പ്രോട്ടോ തമിഴ് മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഐ.എസ്.ഡി.എൽ. സംഘടിപ്പിച്ച ദേശീയ സെമിനാറിൽ ടി.ബി.വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധമാണ് *Old Tamil Retensions in Malayalam*. പ്രാചീനതമിഴിന്റെ എന്തെല്ലാം സവിശേഷതകൾ മലയാളം നിലനിർത്തുന്നു വെന്ന അന്വേഷണം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാൻ വൈയാകരണനായ ലേഖകനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതിവാദങ്ങൾ ഒഴിവാക്കി തത്ത്വനിഷ്ഠമായി തമിഴ്-മലയാളബന്ധവും തമിഴ്-മലയാളങ്ങളുടെ പൂർവരൂപവും അന്വേഷിക്കുന്ന ഈ ലേഖനം മലയാളവിദ്യാർത്ഥികൾക്കും ദ്രാവിഡഭാഷാ പണ്ഡിതർക്കും ഏറെ ഉപകരിക്കും.

ഈ ലക്കത്തിൽ ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നതിൽ ഏറ്റവും ദീർഘമായ ലേഖനമാണു രാഘവൻ പയ്യനാടിന്റെ *കേരളീയമായ നാടോടിമതപാരമ്പര്യം*. വിഷയത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും ഗഹനതയും കൊണ്ടു സവിശേഷമായ ഈ ലേഖനം ഇതുവരെ ആരും നീരീക്ഷിക്കാത്ത ചില കാര്യങ്ങളിലേക്കു ശ്രദ്ധയൂന്നുന്നു. കേരളത്തിലെ സമൂഹങ്ങൾ പുലർത്തിവരുന്ന പാരമ്പര്യമത വിശ്വാസത്തിന്റെ താഴെത്തട്ടിലെ അടരുകൾ കണ്ടെറിയാനുള്ള ശ്രമമാണു ലേഖനത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗം. ഈ പാരമ്പര്യമതവിശ്വാസങ്ങൾക്കു പ്രഖ്യാപിതമതങ്ങളുടെ അതിർവരമ്പുകൾ ബാധകമല്ല. ജീവിതത്തിൽ അവയൊന്നും അനുഷ്ഠിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽപോലും ഒരു ബോധമായി അതു ജനമനസ്സിൽ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്നു രാഘവൻ പയ്യനാട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ലേഖനത്തിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗം കാളിദേവതാസങ്കല്പത്തിന്റെ ചർച്ചയാണ്. ജാതിശ്രേണിയിൽ മധ്യവർഗ്ഗത്തിൽപെടുന്നവരിൽ ഏറ്റവും ശക്തമായി നിലനില്ക്കുന്ന ദേവതാസങ്കല്പമാണു കാളി. കേരളീയരായ എല്ലാവരിലും ഒരുപോലെ വേരുറച്ച മതം കാളിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്നു വാദിക്കുന്നു. ദേശപരമായും ജാതിശ്രേണിയിൽ ലംബമാനമായും കേരളത്തിലുടനീളം കാളി ആരാധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

എന്നാൽ കേരളത്തിലെ കാളി ഒറീസ്സയിലും ബംഗാളിലുമുള്ള കാളിയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. ദാരികവധം കഥ തനി കേരളീയമായതിനാലാണു തന്ത്ര വിധി പ്രകാരം പ്രതിഷ്ഠ സാധ്യമായ ദേവതകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കാളി ഉൾ പ്പെടാതിരിക്കുന്നത്. ക്രമേണ, കേരളത്തിന്റേതായ കാളിയെ 'തന്ത്രവിദ്യ' സ്വീക രിച്ചു. ഹിന്ദു, ക്രിസ്ത്യൻ, ഇസ്ലാം മതങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരെല്ലാം കൊണ്ടാടിയിരുന്ന കേരളീയമായ ഒരു നാടോടിമതപാരമ്പര്യം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ, സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട മതങ്ങളുടെ പിടിമുറുക്കത്തിൽ ആ പാരമ്പര്യമത ബോധം പുതിയ മതബോധത്തിൽ സ്വയം വിലയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തുറുന്നുകാട്ടുന്നു ഈ ലേഖനം.

രേഖാശേഖരത്തിൽനിന്ന് എന്ന പംക്തിയിൽ എൽ.വി.രാമസ്വാമി അയ്യർ കൈരളി മാസികയിൽ എഴുതി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ *ജഗദീശചന്ദ്രദർശനം* എന്ന ലേഖനത്തിന്റെ പകർപ്പ് ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു. *ഗവേഷണരംഗ*ത്തിൽ സുമ സിറിയക് തന്റെ പി.എച്ച്.ഡി.പ്രബന്ധത്തിന്റെ സംഗ്രഹം അവതരി പ്പിക്കുന്നു. എല്ലാ ലേഖകർക്കും നന്ദി.

ഡോ. അജു കെ. നാരായണൻ
ഇഷ്യൂ എഡിറ്റർ

മുസിരിസിന്റെ വർത്തമാനം

സി. ആദർശ്

പ്രാചീനകേരളത്തിലെ പ്രശസ്തമായ തുറമുഖനഗരമായിരുന്നു മുസിരിസ്. ഗ്രീക്കുകാരുടെയും റോമക്കാരുടെയും വിവരണങ്ങളിലാണു മുസിരിസ് എന്ന വാക്കു കാണുന്നത്. പ്രാചീന തമിഴ്കാവ്യങ്ങളിൽ കാണുന്ന 'മുചിറി' യാണ് വിദേശീയരുടെ മുസിരിസ്. ഇന്ത്യയിലെതന്നെ പ്രധാനപ്പെട്ട തുറമുഖങ്ങളിലൊന്നായ മുസിരിസ് ഇന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രദേശമാണ് എന്നു തെളിയിക്കുന്ന ധാരാളം രേഖകൾ ഉണ്ട്. ക്രിസ്തുവർഷാരംഭത്തിനു മുന്നേതന്നെ തുടങ്ങി നൂറ്റാണ്ടുകളോളം പ്രാചീന കേരളത്തിലെ പ്രധാന കച്ചവടതുറമുഖമായി മുസിരിസ് നിലനിന്നിരുന്നു. കാലവർഷക്കാറ്റിനെ കുറിച്ചുള്ള അറിവാണു പടിഞ്ഞാറുനിന്നുള്ള കച്ചവടക്കാരെ എളുപ്പത്തിൽ മുസിരിസിലെത്തിച്ചേരാൻ സഹായിച്ചത്. അതോടുകൂടി മുസിരിസ് വൻതോതിൽ കപ്പലുകൾ വരുന്ന വലിയ തുറമുഖം തന്നെയായിത്തീർന്നു. അക്കാലത്തെ പല ഗ്രീക്ക്, റോമൻ രേഖകളിൽനിന്നും സഞ്ചാരികളുടെ കുറിപ്പുകളിൽനിന്നും സാഹിത്യകൃതികളിൽനിന്നും കപ്പലുകൾ ഇവിടെ വരുന്നതിന്റെ ബാഹുല്യത്തെക്കുറിച്ച് അറിയാൻ സാധിക്കും. പിന്നീട് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ മുസിരിസ് ചരിത്രത്തിൽനിന്നും ഇല്ലാതാവുകയാണു ചെയ്യുന്നത്.

നൂറ്റാണ്ടുകൾകൊണ്ടുണ്ടായ ഭൂമിശാസ്ത്രവ്യതിയാനങ്ങളാണു മുസിരിസിന്റെ കച്ചവടപ്രാധാന്യം ഇല്ലാതാക്കിയത് എന്നു കരുതാം. 1341-ൽ ഉണ്ടായ വെള്ളപ്പൊക്കമാണു കായൽ വഴിമാറിയൊഴുകാനും മുസിരിസിന്റെ തുറമുഖപ്രാധാന്യം നഷ്ടപ്പെടാനും ഇടയാക്കിയത് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.(1) പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ കാലഘട്ടംവരേയ്ക്കും കൊടുങ്ങല്ലൂർ വാണിജ്യപ്രാധാന്യം നിലനിർത്തിയിരുന്നു എന്നു തെളിയിക്കുന്ന ജൂത, ക്രിസ്തീയ, അറബ് രേഖാശേഖരങ്ങൾ ഉണ്ട്. അതിനുശേഷമാണ് കൊച്ചിക്ക് തുറമുഖം എന്ന നിലയിൽ പ്രാധാന്യം കൈവന്നത്. പണ്ടത്തെ മുസിരിസ് എവിടെയാണ് എന്നതിനെ

സംബന്ധിച്ചു കൃത്യമായ തെളിവുതരുന്ന ഭൂമിശാസ്ത്രപരമോ സ്ഥലനാമപരമോ ആയ സൂചനകൾ അവശേഷിക്കുന്നില്ല. മുസിരിസ് എവിടെയായിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള സൂചനകൾ നമുക്കു കിട്ടുന്നതു പ്രാചീന സഞ്ചാരികളുടെ വിവരണങ്ങളിൽനിന്നാണ്. മുസിരിസിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ സ്ഥാനം നിർണയിക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു പ്രാചീനകൃതി എ.ഡി. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലേത് എന്നു കരുതപ്പെടുന്ന *എറിത്രിയൻ കടലിലൂടെയുള്ള കപ്പൽ യാത്ര* (*Periplus Maris Erythraei*)യാണ്. പ്യൂട്ടിംഗർ ടേബിളിൽ മുസിരിസിന്റെയും ചുറ്റുപ്രദേശങ്ങളുടെയും സ്ഥാനം അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പ്ലിനിയുടെയും ടോളമിയുടെയും വിവരണങ്ങളിലും മുസിരിസിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ട്. പ്രാചീന തമിഴ്കൃതികളിൽ മുചിരിയുടെ സമൃദ്ധിയെ സംബന്ധിച്ച വിവരണങ്ങളുണ്ട്. ഇത്തരം വിവരണങ്ങളെയും പിൽക്കാല കേരളചരിത്രഘട്ടങ്ങളെയും അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് മുസിരിസ് ഇന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രദേശത്താണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നത്.

മുസിരിസിന്റെ സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് അറിയാൻ നമുക്കുണ്ടായിരുന്ന മുഖ്യ ചരിത്രസാമഗ്രികൾ മേൽപ്പറഞ്ഞ കൃതികളാണ്. ഇതിൽനിന്നാണു മറ്റു സാഹചര്യതെളിവുകളിലേക്കു ചരിത്രരചന നീളുന്നത്. ഇത്രയും പറഞ്ഞത് 2004-ൽ പറവൂരിനടുത്തുള്ള പട്ടണം എന്ന സ്ഥലത്തു നടന്ന ഖനനഗവേഷണങ്ങളിൽ റോമൻബന്ധങ്ങളെ തെളിയിക്കുന്നതും എ.ഡി. ആദ്യ നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ വാസസ്ഥാനത്തെ കുറിക്കുന്നതുമായ പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ കിട്ടിയതു മുസിരിസിന്റെ സ്ഥാനം സംബന്ധിച്ച ചില വീണ്ടുവിചാരങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി എന്നതുകൊണ്ടാണ്. മുമ്പു കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ നടത്തിയ ഖനനങ്ങളിൽനിന്നു മുസിരിസിന്റെ പ്രതാപകാലം എന്നു കണക്കാക്കുന്ന ബി.സി. അവസാനവും എ.ഡി. ആദ്യനൂറ്റാണ്ടുകളിലേതുമായ തെളിവുകൾ ഒന്നും കിട്ടിയിട്ടുമില്ല. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിൽ മുസിരിസിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രസാമഗ്രികൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള വിവരണങ്ങളെയും ധാരണകളെയും വീണ്ടും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടിവരും.

റോമക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ വലിയ കച്ചവടകേന്ദ്രമാണു മുസിരിസ്.(2) മുസിരിസിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ കിടപ്പ് വിവരിക്കുന്ന പ്രാചീനവും പ്രധാനവുമായ കൃതിയാണ് ഒരു ഗ്രീക്ക് നാവികൻ എഴുതിയ *പെരിപ്ലസ് - എറിത്രിയൻ കടലിലൂടെ ഒരു കപ്പൽയാത്ര* (എ.ഡി. 60). നാവികർക്കു വേണ്ടിയുള്ള കൈപ്പുസ്തകമാണ് ഇത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ അക്കാലത്തെ കൃത്യമായ ഭൂമിശാസ്ത്രവിവരണം ഈ കൃതിയിൽ ഉണ്ട്. ഇതിന്റെ കർത്താവു നേരിട്ടു സന്ദർശിച്ചു തയ്യാറാക്കിയ സ്ഥലവിവരണങ്ങൾ തന്നെയായിരിക്കും ഇത്.

"നൗറയും തിണ്ടിസും ഡമരിക്കയിലെ ആദ്യത്തെ കച്ചവടസ്ഥലങ്ങളാണ്. അതു കടന്ന് എത്തുന്നതു വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട മുസിരിസും നെൽകിണ്ടയുമാണ്. കടൽവക്കത്തുള്ള സ്ഥലമായ തിണ്ടിസ് കേരബൊത്രാസിന്റെ രാജ്യത്തു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. മുസിരിസും ഇതേ രാജ്യത്തുതന്നെയാണ്. അറേബ്യയിൽനിന്നും ഗ്രീക്കിൽനിന്നുമുള്ള ചരക്കുകപ്പലുകളാൽ സമൃദ്ധമാണ് അവിടം. തിണ്ടിസിൽനിന്ന് മുസിരിസിലേക്ക് കടൽവഴിദൂരം 500 സ്റ്റേഡിയയാണ്. കടൽത്തീരത്തുനിന്ന് 20 സ്റ്റേഡിയ ഉള്ളിലാണ് മുസിരിസ്. മുസിരിസിൽനിന്നും കടൽവഴി 500 സ്റ്റേഡിയയിലധികമുണ്ടു നെൽകിണ്ടയിലേക്ക്. നെൽകിണ്ട പാണ്ഡ്യന്റെ രാജ്യത്താണു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഈ സ്ഥലവും പുഴയോരത്താണ്. കടൽക്കരയിൽനിന്നും 120 സ്റ്റേഡിയ ഉള്ളിലാണു നെൽക്കിണ്ട സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഈ നദീമുഖത്തു ബക്കരെ എന്ന ഗ്രാമം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു" (Schoff, W.F, 1912:44, Passages 53, 54, 55).

ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായും സ്ഥലനാമപരമായും ഒരുപാടു വ്യത്യാസങ്ങൾ വന്നതുകൊണ്ട് ഇന്നത്തെ ഏതേതു സ്ഥലനാമങ്ങളാണ് *പെരിപ്ലസിൽ* പറയുന്ന സ്ഥലങ്ങൾ എന്നതിനെക്കുറിച്ച് ഊഹം മാത്രമാണുള്ളത്.

മുസിരിസിനു വടക്കുള്ള തിണ്ടിസിലേക്കും തെക്കുള്ള നെൽകിണ്ടയിലേക്കും അഞ്ഞൂറുസ്റ്റേഡിയ (92 കി.മി) വീതം ദൂരം എന്നാണ് പെരിപ്ലസിൽ നിന്നറിയുന്നത്. തിണ്ടിസിന്റെ (തുണ്ടി, കടലുണ്ടി, പന്തലായിനിക്കൊല്ലം...?) സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചും നെൽകിണ്ടയുടെ സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചും കൃത്യമായി പറയാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല. മുസിരിസ് കൊടുങ്ങല്ലൂർ ആണെന്ന ധാരണയിൽനിന്നാണു മറ്റു രണ്ടു തുറമുഖങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തെ കുറിച്ചുള്ള ധാരണ രൂപീകരിക്കാൻ ചരിത്രകാരന്മാർ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. കടൽ + തുണ്ടി - കടലുണ്ടിയാണു തിണ്ടിസ് എന്ന് ലോഗൻ (2004: 71) പറയുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്ന് 578 സ്റ്റേഡിയ ദൂരത്താണ് കടലുണ്ടി. (ഏതാണ്ട് 117 കി.മീ - Gurukkal, Whittaker, 2001: 348) അകനാനൂറിലും (അകം 10, അകം 60) പുറനാനൂറിലും (പുറം 17) കുറുന്തൊകൈയിലും (200) മറ്റും തൊണ്ടിയുടെ സമൃദ്ധിയെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. മുസിരിസിൽനിന്നും 500 സ്റ്റേഡിയ ദൂരത്തു പാണ്ഡ്യരാജ്യത്തുള്ള നെൽക്കിണ്ട ഏതാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ഒരുവഴിയുമില്ല എന്നാണ് ഇളംകുളം (2005: 71) പറയുന്നത്. രാജൻ ഗുരുക്കളും ഡിക് വിറ്റാക്കറും ചേർന്നെഴുതിയ പഠനത്തിൽ ഇതിന്റെ സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു: 'നെൽക്കിണ്ട സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന നദിയുടെ മുഖത്ത് ബക്കരെ എന്ന ഗ്രാമമുണ്ട്. ഇവ തമ്മിലുള്ള ദൂരം 120 സ്റ്റേഡിയ എന്നാണ് പെരിപ്ലസിൽ പറയുന്നത്. അതു

കൊണ്ട് മുസിരിസിൽനിന്നും ബക്കരെയിലേക്കുള്ള ദൂരം 320 സ്റ്റേഡിയ എന്ന് ഊഹിക്കാം. (500ൽ നിന്ന് 120 കുറഞ്ഞത്). അതായത് ഏതാണ്ട് 70 കി.മി. കോട്ടയത്തുനിന്നു പുറക്കാടിലേക്കുള്ള ദൂരം 22 കി.മി. ആണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നും പുറക്കാട്ടേക്ക് ദൂരം 96 കി.മി ആണ്. അതുകൊണ്ട് പുറക്കാടിന് കുറച്ചുകൂടി വടക്കുഭാഗത്തായിട്ടായിരിക്കും ബക്കരെയുടെ സ്ഥാനം. 17-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഡച്ചു മാപ്പുകളിലെ തീരദേശചിത്രീകരണത്തിൽ വേമ്പനാട് കായലിനു കുറെയധികം അഴിമുഖങ്ങൾ ഉള്ളതായി കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്.(3) കൂടാതെ കൊച്ചി (Cotchyn)ക്കും കൊല്ലത്തിനും(Coulan) ഇടയ്ക്കുള്ള പ്രധാനപ്പെട്ട തുറമുഖമായി പൊർക്കയെ (Porca - പുറക്കാട്) അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുമുണ്ട്' (2001: 348–9). 'കൊടുങ്ങല്ലൂർ തന്നെയാണ് മുസിരിസ് എന്നു കരുതുകയാണെങ്കിൽ' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണു മേൽപഠനത്തിൽ മറ്റു തുറമുഖങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചന്വേഷിക്കുന്നത്. മുസിരിസ് കൊടുങ്ങല്ലൂർതന്നെ എന്ന ധാരണയാണു വില്യം ലോഗന്റെ (2004: 71–2) വിവരണത്തിൽ കാണുന്നത്. ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയും (2005: 25) മുസിരിസ് കൊടുങ്ങല്ലൂർ തന്നെയാണ് എന്നു പറയുന്നു. ജൂതച്ചെപ്പേടിലെ 'മുയിരിക്കോട്' എന്ന പ്രയോഗം ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനെയും പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനെയും ബന്ധിപ്പിക്കാൻ ഇളംകുളത്തെ സഹായിക്കുന്നുണ്ട്.(4) ചുരുക്കത്തിൽ, മുസിരിസിനെക്കുറിച്ചും കേരളത്തിലെ മറ്റു പ്രാചീനതുറമുഖങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഏകദേശ ധാരണ ഇതെല്ലാമാണ്. പക്ഷേ തുറമുഖങ്ങളുടെ വിസ്തൃതിയെ സംബന്ധിച്ചു പഠനങ്ങളിൽ കാര്യമായ പരാമർശങ്ങൾ ഇല്ല.

പെരിപ്ലസിൽനിന്നു ചില വ്യത്യാസങ്ങൾ പ്ലിനിയുടെ വിവരണത്തിലുണ്ട്. എ.ഡി. 77 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്ലിനിയുടെ *നാച്ചുറൽ ഹിസ്റ്ററി*യിൽ ഇന്ത്യയിലെ തുറമുഖങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്:

> "പിന്നെ കുറെക്കാലം കഴിഞ്ഞശേഷം അറേബിയയിൽ സിയഗ്രസ് എന്ന സ്ഥലത്തുനിന്ന് ഹിപ്പാലസ് എന്നു വിളിച്ചുവരുന്ന പടിഞ്ഞാറൻ കാറ്റിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി 1335 മൈൽ (2136 കി.മി) ദൂരെക്കിടക്കുന്ന പതാലെയിലേക്ക് നേരിട്ടു കപ്പലോടിക്കാവുന്നതാണെന്നു കണ്ടുപിടിച്ചു. ഈ കണ്ടുപിടുത്തത്തോടുകൂടി വളരെ ദീർഘം കുറഞ്ഞതും സുരക്ഷിതവുമായ ഒരു വഴിയുടെ കാലഘട്ടംതന്നെ തുറക്കപ്പെട്ടു. നേരത്തെ പറഞ്ഞ സിയാഗ്രസിൽനിന്നു നേരിട്ട് ഇന്ത്യയിലെ ഒരു ഹാർബറായ സിസറസ് (Zizerus) നദിയിലേക്ക് എത്താൻ സാധിക്കും. ഈ കപ്പൽപ്പാത ഒരു കച്ചവടക്കാരൻ (ഹിപ്പാലസ്?) കണ്ടുപിടിക്കുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ കടൽമാർഗ്ഗം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ കണ്ടുപിടുത്തത്തോ

ടുകൂടി ഇന്ത്യ എത്തിച്ചേരാൻ എളുപ്പമുള്ള ഒരു സ്ഥലമായി. ഈ കടലുകളിൽ കടൽകൊള്ളക്കാർ ധാരാളമുള്ളതുകൊണ്ട് കപ്പലുകളിൽ വില്ലാളികളുടെ ഒരു പടയോടുകൂടി എല്ലാ കൊല്ലവും ഇപ്പോൾ സമുദ്രയാത്ര ചെയ്തുവരുന്നുണ്ട്. ഈ വക യാത്രയ്ക്കുള്ള ശരിയായ മാർഗ്ഗം ഇപ്പോൾ ആദ്യമായി അറിയപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണല്ലോ. ഈ സംഗതി നമുക്ക് പ്രത്യേകം ആലോചിക്കേണ്ട വിഷയമാണ്. കൊല്ലംതോറും 50 മില്യൻ സെസ്റ്റേർസുകൾ ഇന്ത്യയിൽനിന്നു വരുന്ന സാധനങ്ങൾക്കായി നാം കൊടുക്കുന്നു. ആവക സാധനങ്ങളുടെ സ്വതേയുള്ള വിലയുടെ നൂറിരട്ടിയാണ് നമ്മൾ കൊടുക്കേണ്ടി വരുന്നത്. ...ഓസലിസ് (Ocelis) എന്ന തുറമുഖത്തുനിന്ന് ഇന്ത്യയിലേക്കു പോകുന്നതാണ് ഏറ്റവും നല്ലത്. പടിഞ്ഞാറൻ കാറ്റായ ഹിപ്പാലസിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി നാല്പതു ദിവസത്തെ യാത്രകൊണ്ട് ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ തുറമുഖപട്ടണമായ മുസിരിസിൽ എത്തുന്നു.(5) ഈ തുറമുഖം സാഹസത്തിനു നല്ലതല്ല, കാരണം അടുത്തുള്ള നിട്രിയസ് എന്ന(6) പ്രദേശത്ത് കടൽകൊള്ളക്കാർ ഉണ്ട്. അവിടെ കച്ചവടചരക്കുകൾ വേണ്ടത്ര സമൃദ്ധമല്ല. കൂടാതെ കപ്പലുകൾ നിർത്തുന്നിടത്തുനിന്ന് കരയിലേക്ക് കുറെ ദൂരമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് കച്ചവടസാധനങ്ങൾ, അതിനുവേണ്ടിത്തന്നെയുള്ള ചെറിയ വള്ളങ്ങളിലാക്കി കൊണ്ടുപോകുകയാണ് ചെയ്യാറ്. ഇത് എഴുതുന്ന സമയത്ത് അവിടത്തെ രാജാവ് കേലൊബൊത്രാസ് (Celebothras) ആണ്. ധാരാളം ചരക്കുകളുള്ള മറ്റൊരു തുറമുഖം ഉണ്ട്, ബെക്കരെ (Becare) എന്നു വിളിക്കുന്ന ആ തുറമുഖം നിക്കാനിഡോൺ (Necanidon) എന്ന രാജ്യത്താണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഈ സമയത്ത് പാണ്ഡ്യനാണ് (Pandion) ഇവിടത്തെ രാജാവ്. അദ്ദേഹം ഈ തുറമുഖത്തുനിന്ന് വളരെയകന്ന് മൊഡുസ (Modusa) (മധുര) എന്ന നഗരത്തിലാണു താമസിക്കുന്നത്. ബെക്കരയിലേക്ക് കുരുമുളകു കൊണ്ടുവരുന്നത് കൊട്ടനാ(ര) (Cotona) എന്ന സ്ഥലത്തുനിന്ന് ഒറ്റമരം കുഴിച്ചുണ്ടാക്കിയ ചെറിയ തോണികളിലാണ്. ഈ പറഞ്ഞ രാജ്യങ്ങളോ തുറമുഖങ്ങളോ ഒന്നും മുമ്പുള്ള എഴുത്തുകാർ പറഞ്ഞതായി കണ്ടിട്ടില്ല" (Pliny: Book VI, Chapter XXIII, 1847- 48: 134-136, Nilakanta Sastri, 2001: 52-53).

കച്ചവടക്കാരിൽനിന്നു കിട്ടിയ വിവരങ്ങളുപയോഗിച്ചാണു പ്ലിനി കേരളത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതുന്നത് (വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, 2001:34). *പെരിപ്ലസിൽ* പറയുന്ന മുസിരിസിലെ ചരക്കു സാമഗ്രികളുടെയും കപ്പലുകളുടെയും സമൃദ്ധി

പ്ലിനിയുടെ വിവരണത്തിലില്ല. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ കച്ചവടനഗരം എന്നാണു മുസിരിസിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. കടൽകൊള്ളക്കാർ ഉള്ളതുകൊണ്ടും കപ്പ ലുകൾ തീരത്തുനിന്നും വളരെ ദൂരെ കിടക്കേണ്ടിവരുന്നതുകൊണ്ടും ബക്കരെ എന്ന മറ്റൊരു തുറമുഖനഗരം മുസിരിസിനെക്കാൾ പ്രധാനപ്പെട്ടതായി പ്ലിനി പറയുന്നു. ബക്കരെ എന്നതു പാണ്ഡ്യന്റെ രാജ്യത്താണെന്നും പാണ്ഡ്യൻ താമ സിക്കുന്നത് ദൂരെയുള്ള മധുരയിലാണെന്നും *നാച്ചുറൽ ഹിസ്റ്ററി*യിൽ പറയു ന്നുണ്ട്. പക്ഷേ മുസിരിസിലെ രാജാവ് കേരൊബൊത്രാസ് എവിടെയാണ് എന്നു പറയുന്നില്ല. പെരിപ്ലസിൽ രണ്ടു രാജാക്കന്മാരും ഉൾപ്രദേശത്താണ് താമസിക്കുന്നത് എന്നുമാത്രമേ പറയുന്നുള്ളൂ.(7) *പെരിപ്ലസിൽ* പറയുന്ന കേരൊബൊത്രയും (Cerabothra) പ്ലിനി പറയുന്ന കേലബൊത്രാസും (Celebothras) അശോകന്റെ രണ്ടാം ശിലാശാസനത്തിൽ (ബി.സി. 256) പറ യുന്ന 'കേരളപുതോ'യും ഒന്നുതന്നെയായിരിക്കണം. കേരളപുത്രൻ എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള ഈ വാക്കു തന്നെയാവണം ചേരമകൻ - ചേരമാൻ ആയ തും. രാജകീയമായ ഏതെങ്കിലും ഇടപെടലുകൾ കച്ചവടത്തെ സ്വാധീനിക്കു ന്നതായി രണ്ടെഴുത്തുകാരും കരുതുന്നതായി അവരുടെ വിവരണത്തിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ടോളമിയുടെ (Klaudious Ptolemaios) *ഭൂമിശാസ്ത്ര*ത്തിലും കേരളത്തിലെ പ്രധാന തുറമുഖങ്ങളെക്കുറിച്ചു പറയു ന്നുണ്ട്. തിണ്ടിസിനും മുസിരിസിനും ഇടയിൽ ബ്രഹ്മഗാര (Bramagara), കലൈ ക്കരിയാസ് (Kalaikariyas) എന്നീ രണ്ടു സ്ഥലങ്ങളെക്കുറിച്ചുകൂടി പറയുന്നു ണ്ട്. ടോളമി പറയുന്ന സുദേസ്തോമോസ് (സ്യൂടോതോമോസ് എന്നും Pseudostomos), കരൗറ (Koreoura) എന്നിവയും ചരിത്രകാരന്മാർ ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുള്ള സ്ഥലനാമങ്ങളാണ് (McCrindle, 1885:48). ടോളമിയുടെ ജ്യോഗ്ര ഫിയിലെ ഇന്ത്യൻ ഭൂപടത്തിൽ സ്ഥലങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ദൂരത്തിന്റെ കണക്കിൽ ധാരാളം തെറ്റുകൾ ഉള്ളതായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.(8) മുസിരിസിനു തൊട്ട ടുത്തായാണു സുദോസ്തോമോസ് എന്ന അഴിമുഖത്തെ ടോളമി സ്ഥാനപ്പെ ടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ഉൾനാട്ടുനഗരമായ കരൗറയിലാണു കേരൊബൊത്രാ സിന്റെ തലസ്ഥാനം എന്നു ടോളമി പറയുന്നുണ്ട്. അതിനടുത്തായാണു മര തകം കിട്ടുന്ന പൗനാട്ട.(9) കരൗറ കരൂരാണ് എന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ പറയു ന്നുണ്ട്. തമിഴ്നാട്ടിലെ കരൂരാണ് ഈ കരുർ എന്ന് വ്യാഖ്യാനം ഉണ്ട്. കൊടു ങ്ങല്ലൂരിനടുത്തുള്ള കരൂപടന്നയാണ് എന്നും കരുതപ്പെടുന്നു (ഇളംകുളം, 2005: 171).[10] അതേസമയം, അലക്സാണ്ട്രിയൻ കച്ചവടക്കാർക്ക് മുസിരിസുമായുള്ള കച്ചവടബന്ധം തെളിയിക്കുന്ന വിയന്ന പാപ്പിറസുകൾ ടോളമിയുടെ പരാമർശ ങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യം കൂട്ടുന്നതായി രാജൻ ഗുരുക്കളും ഡിക് വിറ്റാക്കറും (2001: 336) പറയുന്നുണ്ട്. "വിയന്നാ കളക്ഷനിലെ ഒരു കത്ത്, ചെങ്കടൽതീരത്തുള്ള

തുറമുഖത്തുനിന്നും അലക്സാണ്ട്രിയയിലെ ഒരു സംഭരണശാലയിലേക്കു കച്ച വടചരക്കുകൾ കൊണ്ടുപോകുന്നതു സംബന്ധിച്ച ഉടമ്പടിയാണ്. മുസിരിസിൽ വെച്ച് ഉണ്ടാക്കിയ ഉടമ്പടിയായിരിക്കും ഇത് എന്നു കരുതുന്നു".(11) എന്താ യാലും എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലും അതിനു ശേഷവും ഗ്രീക്കിനോടും റോമിനോടും മുസിരിസിനുണ്ടായിരുന്ന കച്ചവടത്തിന്റെ ശക്തമായ തെളിവ് വിയന്നാ പാപ്പിറസുകൾ തരുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ ആറാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ റോമൻ നാണയങ്ങൾ കേരളത്തിൽ അങ്ങോളമിങ്ങോളമുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നു കിട്ടി യിട്ടുമുണ്ട് (ഇളംകുളം, 2005: 46). നീണ്ടകാലം റോമൻ കച്ചവടബന്ധങ്ങൾ ഇവിടെ തുടർന്നതായും മുസിരിസ് പ്രധാന കച്ചവടകേന്ദ്രമായി നിലനിന്നി രുന്നതായും ഇതിൽ നിന്നെല്ലാം തെളിയുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ മിലാനിലെ ഒരു ബിഷപ്പിന്റെ ലൈബ്രറിയിൽ (Library of Ambrose, Bishop of Milan in the later 4th c.)നിന്നും ബ്രാഹ്മണരെക്കുറിച്ചുള്ള നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലേ തായ ഒരു അപൂർവ്വ പുസ്തകം കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ലാറ്റിനിലേക്കു തർജമ ചെയ്തിട്ടുള്ള ആ പുസ്തകത്തിൽ മുഴുവൻ ഇന്ത്യയിലെയും കച്ചവടകേന്ദ്ര മായി മുസിരിസിനെയാണു പറയുന്നത്.(12) ഇതിന്റെ യഥാർത്ഥ ഗ്രീക്ക് ആവേ ദകൻ മുസിരിസിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നില്ല. 'കുരുമുളകു ശേഖരിക്കുന്ന ജന ങ്ങൾ' എന്ന പ്രയോഗം, മുസിരിസിനെ സംബന്ധിച്ചതായിരിക്കും എന്ന് തർജ മക്കാരൻ സ്വാഭാവികമായി ഊഹിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എന്നു ഗുരു ക്കളും വിറ്റാക്കറും (Gurukkal, Whittaker, 2001: 338) പറയുന്നുണ്ട്. അതാ യത് അക്കാലത്ത് (നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ) ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച ഏതൊരു പരാമർശവും മുസിരിസിലേക്കാണ് നീളുന്നത്. മുസിരിസിന് അവർക്കിടയി ലുണ്ടായിരുന്ന പ്രാമുഖ്യത്തെയാണ് ഇതു തെളിയിക്കുന്നത്.

വിയന്ന സമാഹാരങ്ങൾക്കു പുറമെ ഗ്രീക്കു റോമൻബന്ധത്തെ തെളി യിക്കുന്ന മറ്റൊരു പ്രാചീനരേഖയാണു പ്യൂട്ടിംഗർ ടേബിൾ. റോമൻ കച്ചവട ക്കാർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന റോഡ് മാപ്പ് ആണു പ്യൂട്ടിംഗർ ടേബിൾ. ഏ.ഡി. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ഇതിൽ രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലേതു മുതലുള്ള വിവരങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട് എന്നാണു കരുതുന്നത്.(13) ഗ്രീക്കുകാരും റോമ ക്കാരും കേരളത്തിൽ സ്ഥിരമായി താമസിച്ചിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്ന സൂചനകൾ പ്യൂട്ടിംഗർ ടേബിളിലുണ്ട്. തുണ്ടിസ് (Tundis), മുസിരിസ് (Muziris) എന്നീ സ്ഥലനാമങ്ങൾക്കു പുറമെ ബ്ലിൻക (Blinca), കൊട്ടിയാര (Cotiara) (പ്ലിനി പറയുന്ന കൊട്ടനാരയാകാം) എന്നിങ്ങനെ ചില സ്ഥലങ്ങൾകൂടി ഇതിൽ കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഡിമിരികെ (Damirice) എന്നെഴുതിയ വലിയ ഭാഗത്തിലാണ് ഇവയെല്ലാം. മുസിരിസ് രേഖപ്പെടുത്തിയതിനു തൊട്ടുമുകളിലായി MUZIRIS LACUS എന്നെഴുതിയ ഒരു തടാകം കാണുന്നുണ്ട്. അതിനു തൊട്ടടുത്തായി ഒരു കെട്ടിടത്തിന്റെ ചിത്രവും അതിനോടൊപ്പം 'tempt. August' (templ(um)

Augusti) എന്ന് എഴുതുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അഗസ്റ്റസിന്റെ ആരാധനാലയം നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന സൂചനയാണ് ഇതു നൽകുന്നത്.(14) ഈയൊരു സൂചനയല്ലാതെ അത്തരം ഒരു ആരാധനാലയം നിലനിന്നിരുന്നതിന് പുരാവസ്തുപരമായ തെളിവോ തലമുറകളായി കൈമാറിവരുന്ന ഐതിഹ്യാത്മക കഥകളോ ഇല്ല. റോമൻ ചക്രവർത്തിമാരുടെ പേരിലുള്ള ഇത്തരം ആരാധനാലയങ്ങൾ സാധാരണയായി റോമക്കാരായ ആളുകൾ താമസിക്കുന്നിടത്ത് ഉണ്ടാകാറുണ്ട് (Gurukkal, Whittaker, 2001: 337). നാലാം നൂറ്റാണ്ടു വരെയെങ്കിലും റോമാക്കാർ ഇവിടെ സ്ഥിരവാസമുണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷവും ഈജിപ്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും ഇന്ത്യയിൽനിന്നും കുരുമുളകു കയറ്റിപ്പോകുന്ന കപ്പലുകൾ എത്തുന്നതായി വിവരങ്ങൾ ഉണ്ട് എന്നും ഈജിപ്ഷ്യൻ തീരമായ ബെർണികെയിൽ നടന്ന ഖനനങ്ങളിൽ ധാരാളം കുരുമുളകുകൾ കണ്ടുകിട്ടുന്നുണ്ട് എന്നും(15) ഗുരുക്കളും വിറ്റാക്കറും (Gurukkal, Whittaker, 2001: 338) പറയുന്നു. ഈ കുരുമുളകുകൾ പോയിരിക്കുന്നത് കേരളതീരത്തുനിന്നാണ് എങ്കിലും പിന്നീടു പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന കേരളത്തിലെ തുറമുഖങ്ങളിൽ മുസിരിസ് എന്ന പേരു വരുന്നില്ല. ഒരുപക്ഷേ മറ്റു പേരുകളിലാവും അത് പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവുക.

പോർച്ചുഗീസുകാർ എത്തുന്നതുവരെ ഈ ഗ്രീക്കു-റോമൻ കച്ചവടബന്ധം തുടർന്നിരുന്നു. ജൂതർക്കും ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കും ഇവിടത്തെ കച്ചവടത്തിൽ പ്രധാന പങ്കുണ്ടായിരുന്നു എന്നു തെളിയിക്കുന്നതാണു തരിസാപ്പള്ളി ശാസനങ്ങളും (എ.ഡി. 9-ാം നൂറ്റാണ്ട്) ജൂതചെപ്പേടും (എ.ഡി. 1000) വീരരാഘവപട്ടയവും (എ.ഡി. 1225). ജൂതചെപ്പേടിലെ 'മുയിരിക്കോട്' എന്ന പരാമർശം മുസിരിസുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നുണ്ടല്ലോ. വീരരാഘവപട്ടയത്തിലെ കൊടുങ്കോളൂർ അഴി അന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ കച്ചവട-തുറമുഖ പ്രാധാന്യത്തെ കാണിക്കുന്നതാണ്. പിന്നീട് ജൂതരേഖകളിൽ 'ഷ്ങ്ളി' എന്ന വാക്കു കൊടുങ്ങല്ലൂരുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. എ.ഡി. 1510-ലെ 'അസ്സെമാനിയുടെ വിവരണ'ത്തിൽ "ഷ്ഗ്ളിയ എന്നത് ക്രോങ്കലോറിനുള്ള മറ്റൊരു പേരാണ്, മലബാറിലെ, ക്രാങ്കന്നൂർജനതയുടെ സ്വന്തം നഗരം എന്ന് നാം വിളിക്കുന്നത് ഇതിനെ തന്നെയാണ്" എന്നു കാണുന്നുണ്ട്.(16) പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പല വിദേശീയരുടെ കുറിപ്പുകളിലും ഷിങ്ക്ളി എന്ന പേരു പല രൂപത്തിലും വരുന്നുണ്ട്. ജാങ്ഗ്ളി (അൽബിറൂനി-എ.ഡി. 970), ജിങ്ക്ളി (ബെൻജമിൻ തുഡില - 1167), സിങ്ക്ളിൻ (ഫ്രയർ ജോർഡാനൂസ് - 1328), ഷെങ്കല (അബുൾഫീഡ - 1330) എന്നിങ്ങനെ ചെറിയ വ്യത്യാസങ്ങളോടുകൂടി ഈ പേരു പ്രയോഗിച്ചതായി കാണാം (വാലത്ത്, 2003: 115).

വിദേശീയരുടെ കുറിപ്പുകളിൽവെച്ചു ഗ്രീക്കോറോമൻ വിവരണങ്ങളിലാണു മുസിരിസ് പരാമർശങ്ങൾ അധികമുള്ളത്. പിന്നെയുള്ള മുഖ്യ ഉപ

ലബ്ധി സംഘംകൃതികളാണ്. വൈദേശിക വിവരണങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്ത മായി സ്വന്തം നാട് എന്ന അനുഭവത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരിക്കാം മുസിരിസിനെ സംഘംകൃതികൾ വ്യവഹരിക്കുന്നത്. ഉത്തരേന്ത്യയിലെ സംസ്കൃത കൃതി കൾ, പ്രാചീന തമിഴ് കൃതികൾ എന്നിവ ഉൾപ്പെടുന്ന സാഹിത്യപാഠങ്ങളിൽ മുരചീപത്തരം, മുചിറി, മുയിരി എന്നീ പേരുകളിലെല്ലാം ഈ പ്രാചീന തുറ മുഖം പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. *വാല്മീകി രാമായണ*ത്തിലും *മഹാഭാരത*ത്തിലും കാളിദാസന്റെ രഘുവംശത്തിലും 'മുരചീപത്തന'ത്തെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.(17) പ്രാചീന തമിഴ്കൃതികളിൽ പറയുന്ന മുചിറി/മുയിരി തന്നെയായിരിക്കണം സംസ്കൃതകാവ്യങ്ങളിൽ പറയുന്ന മുരചീപത്തനം. സംഘംകൃതികൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന പ്രാചീന തമിഴ് കവിതകളുടെ കാലം കൃത്യമായി നിർണയി ക്കാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല. ബി.സി. മൂന്നു മുതൽ എ.ഡി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടു വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിനിടയ്ക്കാണ് ഇവയെ പൊതുവേ സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന ത് (Narayanan, 2008).

അകനാനൂറ്, പുറനാനൂറ്, കലിത്തൊകൈ, കുറുന്തൊകൈ എന്നിങ്ങനെ യുള്ള സംഘംകൃതികളിൽ വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായി സമുദ്രമാർഗം നടത്തിയി രുന്ന കച്ചവടങ്ങളെക്കുറിച്ചും യവനകപ്പലുകൾ, കച്ചവട വിഭവങ്ങൾ, തുറമുഖ നഗരങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചും വിശദവും പ്രധാനപ്പെട്ടതുമായ വർണ്ണനകൾ കാണാം. വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞതും ചിലപ്പോഴൊക്കെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളു മായ ഇവയിലെ വർണ്ണനകൾ മുമ്പേതന്നെ പണ്ഡിതർ ചരിത്രപരമായി വിശ ദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിന്റെ പ്രാചീനചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഗ്രീക്കോ റോമൻ രേഖകളിൽ മുസിരിസ് പ്രധാനപ്പെട്ട തുറമുഖപട്ടണമാകുന്നതുപോലെ മുചിറി സംഘംകൃതികളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതും ചേരരാജ്യവും പെരിയാറുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുമായ പട്ടണമാകുന്നു.

സംഘംകൃതികളിൽ മുചിറിയെക്കുറിച്ചുള്ള രണ്ടു പ്രധാന പരാമർശ ങ്ങളിൽ ഒന്ന് അകനാനൂറിലെ എരുക്കാട്ടൂർ ത്തായങ്കണ്ണനാരുടെ പാലൈ പാട്ടിലേതാണ് (അകം. 149).

... വാഴിയെ നെഞ്ചേചേരലർ
ചുള്ളിയമ് പേരിയാറ്റു വെണ്ണുരൈ കലങ്ക
യവനർ തന്ത വിനൈമാണൻകലമ്
പൊന്നൊടു വന്തു കറിയൊടു പെയരുമ്
വളങ്കെഴു മുചിറിയാർപ്പെഴ വളൈഇ
യരുഞ്ചമങ് കടന്തു പടിമമ് വവ്വിയ
നെടുനല് യാനൈ യടുപോർ ച്ചെഴിയൻ
കൊടിനുടങ്കു മറുകിറ് കൂടർ കൂടാ... (18)

'പടിമം വവ്വിയ' എന്നതിന് ഇളംകുളം (2005: 225) 'ദേവപ്രതിമയെ അപഹരിച്ചവൻ' എന്നും നെന്മാറ പി.വിശ്വനാഥൻനായർ (1983: 121) 'ദൈവത്തിന്റെ പ്രതിമയെ കൈപ്പറ്റിക്കൊണ്ടുവന്ന' എന്നും എൻ.വി. കൃഷ്ണവാരിയർ (1981:78) 'പ്രതിമയെ കവർന്ന' എന്നും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. യുദ്ധത്തിൽ ജയിച്ച പാണ്ഡ്യന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നുള്ള വിവരണമായതിനാൽ കൈക്കലാക്കി എന്നതിന് ഗുണാത്മകമായ അർത്ഥമായിരിക്കും ഉണ്ടാവുക. പടിമം എന്നതിനു പ്രതിമ എന്നാണ് അർത്ഥമെങ്കിലും (ശബ്ദതാരാവലി) ഇവിടെ വിഗ്രഹം, പ്രതിഷ്ഠ എന്നീ അർത്ഥത്തിലായിരിക്കും പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ചുള്ളി എന്നു പെരിയാറിനെയാണു പറയുന്നത്. ചൂർണ്ണി എന്നു സംസ്കൃതത്തിൽ പറയുന്നതും ഇതുതന്നെ. ചൂർണ്ണിക്കര എന്നൊരു സ്ഥലം ആലുവയ്ക്കടുത്ത് ഇന്നുണ്ട്.

യവനരുമായുള്ള കച്ചവടമാണ് മുചിറിയുടെ സമ്പൽസമൃദ്ധിക്കുള്ള ഒരു കാരണം എന്ന് ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. "മുചിറിയിലെ ജൈവദേവാലയത്തിലേയോ ബുദ്ധദേവാലയത്തിലെയോ വിഗ്രഹമായിരിക്കണം പാണ്ഡ്യൻ അപഹരിച്ചത്, അല്ലെങ്കിൽ അതിന് അദ്ദേഹത്തെ ഇങ്ങനെ കീർത്തിക്കാനിടയില്ല" എന്ന് ഇളംകുളം (2005: 225) ഊഹിക്കുന്നുണ്ട്. ജനങ്ങൾ വളരെയധികം ഇടപെടുന്നതും പ്രധാനപ്പെട്ടതുമായ ആരാധനാലയം നിലനിൽക്കുന്ന സ്ഥലമാണ് ഇവിടം എന്നും ഇതിൽ നിന്നൂഹിക്കാം. മുചിറിയെക്കുറിച്ചുള്ള രണ്ടാമത്തെ പ്രധാന പരാമർശം പരണർ എഴുതിയ ഒരു പുറം കവിതയിലാണ് (പുറം 343).

> "മീൻ വിറ്റു പകരം നേടിയ നെൽകൂമ്പാരം കൊണ്ട്, വീടും ഉയർന്ന തോണികളും തിരിച്ചറിയാൻ പാടില്ലാത്തതായി, അപ്രകാരം കാണികളെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കുന്ന വീട്ടിൽ കുമിച്ചിട്ടിരിക്കുന്ന മുളകുചാക്കുകൾ ശബ്ദായമാനമായ കരയിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാതെ കാണുന്ന ആളുകൾ വിഷമിക്കും; കപ്പലുകൾ കൊണ്ടുവന്ന സ്വർണ്ണം തോണികൾവഴി കരയിലെത്തുന്നു. മലയിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന വിഭവങ്ങളും കരയിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന വിഭവങ്ങളും ചേർത്തു അർത്ഥികൾക്കു കൊടുക്കുന്നു, പച്ചവെള്ളം പോലെ ധാരാളമുള്ള മദ്യത്താൽ പൊൻമാലയണിഞ്ഞ കുട്ടുവന്റെ (ചേരന്റെ), മിഴാവു പോലെ മുഴങ്ങുന്ന കടലിരമ്പമുള്ള മുചിറിയിലേതിനു തുല്യമായ ശ്രേയസ്കരമായ പദാർത്ഥങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്നു സന്തോഷപൂർവം കൊടുത്താലും, ഇവൾക്കു തുല്യരും ഉയർന്നവരും അല്ലാത്തവരെ വിവാഹാർത്ഥം കൈക്കൊള്ളുകയില്ല എന്നാണ് പിതാവിന്റെ നിർബന്ധം. ഇതു നോക്കുമ്പോൾ, വിവാഹത്തിനു വന്നവർ പരുന്തു വിശ്രമിക്കുന്ന ഇടമതിലോടുകൂടിയ വൻമതിലും ആയുധപാണി

> കളായ മറവർ കാവൽനിൽക്കുന്ന ദുർഘടവഴികളുള്ള വമ്പിച്ച സ്ഥലത്ത് കോട്ടകൈക്കലാക്കുവാൻ കയറുന്നതിനു വേണ്ടി ഭിത്തികളിൽ ചാരിയ ഏണികൾപോലും (യുദ്ധഭയത്തോടെ) ദുഃഖിക്കുകയാണെന്നു വിചാരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു."
>
> (പരമേശ്വരൻപിള്ള, 1997: 445)

"സുന്ദരിയായ പുത്രിയെ വിവാഹം കഴിക്കാൻ എത്തുന്നവർ സമ്പൽ സമൃദ്ധമായ മുചിറിക്കൊക്കുന്ന സമ്മാനങ്ങൾ കൊടുക്കാമെന്നു പറഞ്ഞാലും..." എന്നു പറയുന്നിടത്ത് സുന്ദരിയായ ഒരു വധുവിനെ കിട്ടാൻ വരൻ കൊടുക്കേണ്ടതിൽ/ ഉണ്ടാകേണ്ടതിൽവെച്ച് ഏറ്റവും മികച്ചത് / സമാനമായത് എന്ന നിലയിൽ ഉള്ള ഒന്നായാണു മുചിറിയിലെ ദ്രവ്യങ്ങളെ/ സമൃദ്ധിയെ കാണുന്നത് എന്നാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്. മറ്റൊരു ഘടകം ഇതിലെ ഭൂമിശാസ്ത്രസൂചനകളാണ്. കപ്പലുകളിൽനിന്നു സ്വർണ്ണം കരയിലേക്കു ചെറുവഞ്ചികളിലാണ് (കുഴിത്തോണി) കൊണ്ടുവരുന്നത്. പ്ലിനിയുടെ വിവരണവും ഇതിനു സമാനമാണ്. തോടുകളിലൂടെ ചെറുവഞ്ചികളിലാണു കച്ചവടസാധനങ്ങൾ കൊണ്ടുപോയിരുന്നത് എന്നു പ്ലിനിയും പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. അതുപോലെ കച്ചവടത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ചരക്കുകൾ കരയിലും വീടുകളിലും കൂമ്പാരമായി ഇട്ടുവെച്ചിരിക്കുന്നതായും കാണാം. അന്നത്തെ സംഭരണത്തിന്റെ രീതിയെക്കുറിച്ചു കൂടുതൽ ആലോചിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മെച്ചപ്പെട്ട സംഭരണശാലകൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവോ എന്നു വ്യക്തമല്ല.

ചോളന്റെ മുചിറി ആക്രമണത്തെക്കുറിച്ച് അകനാനൂറിലെ മറ്റൊരു പാട്ടിൽ (അകം 57 -നക്കീരൻ) പറയുന്നുണ്ട്.

> "കത്തിരികൊണ്ട് വെട്ടി നിരപ്പാക്കപ്പെട്ട കുഞ്ചിരോമത്തോടു കൂടിയ കുതിരകളും മത്സ്യക്കൊടിയും ഉള്ള തേരോടുകൂടിയ പാണ്ഡ്യർ, കടലിൽ ശ്രേഷ്ഠമായ തുറമുഖത്തോടുകൂടിയ മുചിറിയെ ആക്രമിച്ച് ആനപ്പടയെ നശിപ്പിച്ച കൽ എന്ന ആരവാരത്തോടുകൂടിയ പോർക്കളത്തിൽ വെച്ചു വെട്ടേറ്റ രണശൂരന്മാരെപ്പോലെ........"

മരുതം പാടിയ ഇളംങ്കോയുടെ പേരിലുള്ള മറ്റൊരു അകം കവിതയിൽ (അകം 96) ഇതേ പോലെ ചോഴന്റെ ആക്രമണത്തെയും ആനപ്പടയെ തട്ടിയെടുത്തതിനെയും വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്. പരുവൂർ എന്ന സ്ഥലത്തുവെച്ചാണു യുദ്ധം നടന്നത്.

> "ചെമ്പൊന്നു കൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ ചിലമ്പൊടും അടുപ്പിച്ചു കെട്ടിയ പൂമാലയോടും അഴകൊഴുകുന്ന മാന്തളിർ നിറത്തോടും കൂടിയ 'അത്തൈ' (തോഴി തന്റെ യജമാനത്തിയെ വിളിക്കുന്നത്)യുടെ അച്ഛൻ മികച്ച ആനപ്പടയോടു കൂടിയ ചോളൻ വീരൻ വെൺ നെൽ

> വിളയുന്ന പരുവൂർ പടനിലത്തിൽ രണ്ടു രാജാക്കന്മാരെയും (ഇരു പെർ വേന്തർ - ചേരനും പാണ്ഡ്യനും ആകാം) നേരിട്ടു ചെന്നു തിളങ്ങുന്ന വാളിനാൽ പോരിട്ടു വെട്ടി വധിച്ച് ആനപ്പടകളെ കൈയ ടക്കി, അപ്പോഴുണ്ടായ പെരിയോരാർപ്പുവിളി പോലെയല്ലാവാ ഇപ്പോൾ നിന്റെ പേരിലുള്ള അപവാദഘോഷം"(19)

ഇവിടെ പറയുന്ന രണ്ടു രാജാക്കന്മാർ ചേരനും പാണ്ഡ്യനും ആണെന്നു വ്യാഖ്യാനം. (വിശ്വനാഥൻ നായർ, 1981: 328) പരുവൂർ ഏതാണു സ്ഥലം എന്ന് അറിയില്ല. പറവൂർ ആകാം (ചിലപ്പതികാരത്തിൽ പറയൂർ എന്നു പറയു ന്നതു പറവൂരാണ് എന്നു നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്). എന്തായാലും 'ആനപ്പട' എന്നതു കേമത്തത്തിന്റെ ഒരു ഘടകമായും അത് ഉണ്ടാവുക എന്നതു മേന്മ യായും കരുതിയിരുന്നു. പുറനാനൂറിലെ പല പാട്ടുകളിലും ചേരനുനേർക്കും വഞ്ചിനഗരത്തിനുനേർക്കുമുള്ള ചോളന്റെ ആക്രമണങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്.

> "അമരാവതീ തീരത്തെ(20)(ആൻപൊരുന്ന) വെൺമണൽ കുന്നി നരികെയുള്ള, കാവുകൾ തോറുമുള്ള കാവൽ മരങ്ങളെ അങ്ങ യുടെ ഭടന്മാർ മുറിച്ചു വീഴ്ത്തി വെൺമണൽ ചിതറുന്നു. സൗന്ദ ര്യവാഹിയായ പൂക്കളുള്ള ഈ കൊമ്പുകൾ വെട്ടി നിലത്തുവീ ഴുന്ന ശബ്ദം നഗരത്തിൽ കാവലുള്ള നെടിയ കോട്ടയിൽ ചെന്നെ ത്തിയിട്ടും അത് കേട്ട് മാനം കെട്ട് മിണ്ടാതിരുന്ന രാജാവുമായി (ചേരൻ എന്ന് വ്യാഖ്യാനം) യുദ്ധം ചെയ്തു എന്നത് കേൾക്കുന്ന വർക്കു പോലും ലജ്ജയുണ്ടാക്കുന്ന കാര്യമാണ്." (പുറം 36)

നപ്പചലൈയാർ എന്ന കവയിത്രി, "രാജത്വവും പഴമയും ആനപ്പടയും ഉള്ള പഴയ നഗരത്തെ നല്ലതാണെന്നു കരുതി നശിപ്പിക്കാമോ" എന്ന് ചോളന്റെ യുദ്ധരീതിയെ നിന്ദാപരമായി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട് (പുറം 37). നപ്പചലൈ യാറിന്റെ മറ്റൊരു വരിയിൽ (പുറം 39) വാനവനെ (ചേരനെ) കൊന്ന് വഞ്ചിയെ നശിപ്പിച്ചതായി പറയുന്നുണ്ട്.(21) ഇങ്ങനെയുള്ള നിരവധി വിവരണങ്ങളിൽ മുചിറിയും ചേരനും പെരിയാറും യവനക്കപ്പലുകളും കച്ചവടചരക്കുകളും ചോള, പാണ്ഡ്യ ആക്രമണങ്ങളും ആനപ്പടയും പരസ്പരം കണ്ണിചേരുന്നു ണ്ട്. പഴയതും പ്രതാപമുള്ളതുമായ നഗരം എന്ന രീതിയിൽ ഈ നാടിനെ കാണുന്നതായി വിവരണങ്ങളിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്.

അഞ്ചും ആറും നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ വാണിജ്യത്തെയാണു പുറനാനൂ റിലും അകനാനൂറിലും മറ്റും സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് ഇളംകുളം (2005:32) പറ യുന്നുണ്ട്. പിന്നീടുവരുന്ന *ചിലപ്പതികാരം*, *മണിമേഖല* എന്നിവയിൽ മുചിറി എന്ന പ്രയോഗം കാണുന്നില്ല, *ചിലപ്പതികാര*ത്തിൽ വഞ്ചി വരുന്നുണ്ടെങ്കിലും. 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം എന്നു പൊതുവേ കരുതപ്പെടുന്ന അവയുടെ കാല

മാവുമ്പോഴേക്കും മുചിറിയുടെ പ്രതാപം കുറയുകയോ ഇല്ലാതാവുകയോ ചെയ്തിരിക്കാം. എ.ഡി. 1000–ാം ആണ്ടിൽ ഉണ്ടായത് എന്നു കരുതുന്ന ഭാസ്കരരവിവർമ്മന്റെ ജൂതചെപ്പേടിൽ 'മുയിരിക്കോട്ട് ഇരുന്തരുളിയ' എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. മുയിരിക്കോട്ടുവെച്ചാണു ജോസഫ് റബ്ബാൻ എന്ന ജൂതകച്ചവടപ്രമാണിക്ക് അവകാശാധികാരങ്ങൾ അനുവദിച്ചു കൊടുത്തത്. ഈ 'മുയിരിക്കോട്' 'മുചിറി'യുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നുണ്ടായിരിക്കണം. മുചിറിക്ക് ഭരണകേന്ദ്രവുമായി ബന്ധമുണ്ട് എന്നും ഇതിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. പക്ഷേ മുയിരിക്കോടിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ സ്ഥാനനിർണയനത്തിനുതകുന്ന തെളിവുകളൊന്നും കാണുന്നില്ല.

1225-ലെ വീരരാഘവപട്ടയത്തിൽ (ഇരവികൊർത്തൻ ചെപ്പേട്) വീരരാഘവ ചക്രവർത്തി ഇരവികൊർത്തൻ എന്ന ക്രിസ്ത്യൻ കച്ചവടപ്രമാണിക്കു വിശേഷാധികാരങ്ങൾ അനുവദിച്ചുകൊണ്ട് മണിഗ്രാമപ്പട്ടം നൽകുന്നുണ്ടല്ലോ. 'മകോതൈയർ പട്ടിണ'ത്തുള്ള 'പെരുംകോയിലക'ത്തുവെച്ചാണ് ഈ ചെപ്പേടു നൽകിയത്. ഇതിൻ പ്രകാരം അവകാശാധികാരങ്ങൾ അനുവദിച്ച ഒരു ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലയെക്കൂടി പറയുന്നുണ്ട്. അത്, *"കൊടുങ്കൂലൂർ അഴിയിയോടു കോപുരത്തോടു വിശേഷാൽ നാലു തളിയും തളിക്കടുത്ത കിരാമത്തോടിടയിൽ നീർമുതലായി ചെപ്പേടു എഴുതി കുടുത്തോം"* (ഇളംകുളം, 2005: 749) എന്നാണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്ന പേരിന്റെ പ്രാഗ്‌രൂപം ആണു കൊടുങ്കൂലൂർ. അഴി, അഴിമുഖം തന്നെ. അത് പടിഞ്ഞാറേ അതിര്. മേൽപ്പറഞ്ഞ നാലു തളികളും കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ പേരിൽ അൽപസ്വല്പം വ്യത്യാസത്തോടെ ഇന്നുമുണ്ട്. ഗോപുരം ഏതാണ് എന്നു വ്യക്തമല്ല.(22) ഗ്രാമങ്ങൾ എന്നത്, ഓരോ തളിയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി കേരളോൽപത്തിയിൽ പറയുന്ന ഭരണാധികാരമുള്ള സമിതികളാണ്. ഇതുപ്രകാരം മേൽത്തളി മൂഴിക്കുളം ഗ്രാമക്കാരുടേയും കീഴ്ത്തളി ഐരാണിക്കുളം ഗ്രാമക്കാരുടേയും നെടിയതളി പറവൂർ ഗ്രാമക്കാരുടേയും ചിങ്ങപുരത്തു തളി ഇരിങ്ങാലക്കുട ഗ്രാമക്കാരുടേതുമാണ്. ഇരിങ്ങാലക്കുട, ഐരാണിക്കുളം, മൂഴിക്കുളം, പറവൂർ എന്നതു കൃത്യമായ ഒരു ഭൂഭാഗത്തിന്റെ അതിരുകളാണ്. ഇത് ഇന്നത്തെ ഭൂമിശാസ്ത്രത്തോട് യോജിക്കുന്നുമുണ്ട്.

എ.ഡി. 1000-ലെ മുയിരിക്കോടു പരാമർശവും എ.ഡി. 1225 -ലെ മകോതൈർപട്ടിണത്തിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രവിവരണവും തമ്മിൽ ചേർത്തുവെക്കുകയാണിവിടെ ചെയ്തത്. അങ്ങനെ മുചിറിയുടെ ഭൂമിശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചു ധാരണയുണ്ടാക്കാനാണു ശ്രമിച്ചത്. ജൂതചെപ്പേടു നൽകിയതു ചേരരാജാവാണെങ്കിലും വീരരാഘവചക്രവർത്തി ചേരരാജാവല്ല, പെരുമ്പടപ്പു സ്വരൂപത്തിലെ ഒരു രാജാവാണ്. എ.ഡി. 1102 വരെ ചേരരാജാക്കന്മാർ മഹോദയപുരത്തു വാണിരുന്നതായി ശാസനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. അതിനുശേഷം പെരുമ്പടപ്പു

രാജാക്കന്മാർ മഹോദയപുരത്തു വാണിരുന്നതായി പിൽക്കാല സാഹിത്യകൃതികളിൽ കാണുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ രണ്ടു രാജാക്കന്മാരുടേയും രാജധാനി മഹോദയപുരം ആയിരിക്കാൻ ഇടയുണ്ട്. അതനുസരിച്ച് മുയിരിക്കോട്ടും മകോതയെർ പട്ടിണവും തമ്മിൽ പരസ്പരം വളരെയധികം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കണം. മകോതൈർപട്ടിണത്തിന്റെ ഭൗതിക ചുറ്റുപാടുകൾ അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുയിരിക്കോട്ടിനും ബാധകമാണ്. അതായതു മകോതൈർപട്ടിണവും മുയിരിക്കോടും മുയിരിയും കൊടുങ്കോളൂർ അഴിയും ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളാണ്.

മുസിരിസിനെക്കുറിച്ചും മുചിറിയെക്കുറിച്ചും ഉള്ള സാഹിത്യപരവും രേഖാപരവുമായ തെളിവുകളാണു മേൽപ്പറഞ്ഞവ. എ.ഡി. 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 12-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയ്ക്കുള്ള ശാസനങ്ങളിൽനിന്നും മഹോദയപരം ആസ്ഥാനമാക്കി ചേരരാജ്യം വാണിരുന്ന പെരുമാക്കന്മാരെക്കുറിച്ചും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെ കുറിക്കുന്ന തളികളെക്കുറിച്ചും മനസ്സിലാക്കാം. അത് ഇന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രദേശമാണ് എന്നുള്ള വ്യക്തമായ ധാരണകൾ ഉണ്ട് (Narayanan, 1996). രണ്ടാം ചേരഭരണകാലം അഥവാ കുലശേഖരന്മാരുടെ കാലം എന്നു വിളിക്കുന്ന ഈ ഘട്ടത്തിനുമുമ്പു വഞ്ചി കേന്ദ്രമാക്കി വാണിരുന്ന 'ഒന്നാം ചേരഘട്ട'ത്തിലെ പ്രധാന തുറമുഖപട്ടണമായിരുന്നു മുചിറി. വഞ്ചി എവിടെയാണ് എന്നതിനെക്കുറിച്ചു ചരിത്രഗവേഷകരുടെ ഇടയിൽ തർക്കങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും സാഹചര്യത്തെളിവുകൾകൊണ്ട് മുചിറി ഇന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രദേശം ആയിരിക്കും എന്ന് ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ഭൗതികമായ ചുറ്റുപാടുകൾ ഇതിനെ അനുകൂലിക്കുന്നതുമായിരുന്നു. കടലോരപ്രദേശത്തുള്ള പ്രാചീന നഗരം, ചരിത്രസ്മൃതി ഉണ്ടാക്കുന്ന സ്ഥലനാമങ്ങൾ, സ്മാരകങ്ങൾ, പ്രാചീന ആരാധനാലയങ്ങൾ, വിവിധ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, നാടോടി പാരമ്പര്യങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ സവിശേഷതയാണല്ലോ. എന്നിരിക്കിലും മുചിറിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന പുരാവസ്തുപരമായ തെളിവുകൾ ഒന്നുംതന്നെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലും സമീപപ്രദേശങ്ങളിലും നടന്ന ഖനനഗവേഷണങ്ങളിൽനിന്നു കണ്ടുകിട്ടിയില്ല എന്നതു വളരെ പ്രധാനവുമാണ്; പ്രത്യേകിച്ചു മുസിരിസിനു വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായുള്ള കച്ചവടബന്ധത്തിന്റെ സമൃദ്ധിയും വൈപുല്യവും തെളിയിക്കുന്ന വൈദേശികരേഖകളുടെ (മുസിരിസ് പാപ്പിറസ്) പുതിയ കണ്ടെത്തലുകളുടെ പരിസരത്തിൽ.

രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളിലായാണു കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ ഖനനഗവേഷണങ്ങൾ നടന്നത്. 1945-46 വർഷങ്ങളിലായി അന്നത്തെ കൊച്ചിരാജ്യത്തിലെ പുരാവസ്തു വിഭാഗത്തിലെ ആർക്കിയോജിസ്റ്റായ പി.അനുജനച്ചന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ചേരമാൻ പറമ്പിലും തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തും നടന്ന ഖനനമാണ് ആദ്യത്തേത്. 14-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുള്ള പല തരത്തിലുള്ള (60-70 വ്യത്യസ്തങ്ങളായ തരം)

മൺപാത്രകഷണങ്ങളും ചില്ലുകൊണ്ടും കല്ലുകൊണ്ടുമുള്ള മുത്തുകളും പല നിറത്തിലുള്ള ചില്ലും വളകളുടെ കഷണങ്ങളും ചെമ്പിന്റെയും ഇരുമ്പിന്റെയും കഷണങ്ങളും അടങ്ങുന്ന വസ്തുക്കളാണു കിട്ടിയത്. അനുജനച്ചന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇത് 1341 -ൽ ഉണ്ടായ വെള്ളപ്പൊക്കത്തിനു മുമ്പുള്ള കാലത്തെ വസ്തുക്കൾ എന്നാണ് (Anujanachan, 1945-46). രണ്ടാമത്തേത് ഇന്ത്യൻ പുരാവസ്തുവകുപ്പും (ASI, South Circle) കേരള സംസ്ഥാന പുരാവസ്തു വകുപ്പും സംയുക്തമായി 1969-70 വർഷങ്ങളിലായി നടത്തിയ ഖനനമാണ്. ചേരമാൻ പറമ്പ്, തൃക്കുലശേഖരപുരം, ബാലഗണേശ്വരം, മതിലകം, കരൂപടന്ന എന്നിവിടങ്ങളിലാണ് അന്നു ഖനനം നടത്തിയത്. 7-8 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ പ്രത്യേക തരത്തിലുള്ള ചുവന്ന കളിമൺ പാത്രക്ഷണങ്ങൾ (Red-Sliped Potwares), പത്താം നൂറ്റാണ്ടിലേതായ ഇളം പച്ച നിറത്തിലുള്ള ചൈന പാത്രക്ഷണങ്ങൾ എന്നിവ ചേരമാൻപറമ്പിലും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലും നിന്ന് ധാരാളമായി കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഈ ചീനപ്പാത്രക്ഷണങ്ങൾ തമിഴകത്തിലെ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളായ അരിക്കമേട്, കാവേരിപ്പൂമ്പട്ടണം (ചോളരാജ്യം) കായൽ പട്ടിണം (പാണ്ഡ്യനാട്) എന്നിവിടങ്ങളിൽനിന്നും കിട്ടിയിട്ടുണ്ട് (Raman, 1976: 8).(23) മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നു കിട്ടിയ വസ്തുക്കളും 10-11 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ അവശേഷിപ്പുകളാണ്. ചേരമാൻപള്ളിക്കു സമീപത്തു കുഴിച്ചപ്പോഴും, വളരെയേറെ പ്രതീക്ഷയോടെ കരൂപടന്നയിൽ കുഴിച്ചപ്പോഴും യാതൊരു തെളിവും കിട്ടിയില്ല (Raman, 1976: 9).(24) മാത്രമല്ല ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ മറ്റു പ്രാചീന നഗരങ്ങളായ കാവേരിപൂംമ്പട്ടണം, ഉറൈയൂർ, കരൂര്, കാഞ്ചി എന്നിവിടങ്ങളിൽ വെച്ചു നടന്ന ഖനനങ്ങളിൽ നിന്നു കിട്ടിയ, പ്രാചീന കാലത്തിന്റെ അവശേഷിപ്പുകളായി ഖ്യാതി നേടിയ, കറുപ്പും ചുവപ്പും കലർന്ന കളിമൺപാത്രക്ഷണങ്ങൾ (Rouletted Ware) ഇവിടെനിന്നു തീരെ കിട്ടിയില്ല എന്നതും അന്നുതന്നെ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു (Raman, 1976: 10). ചുരുക്കത്തിൽ എഴുത്തു പാരമ്പര്യങ്ങളിൽനിന്ന് നമുക്ക് അറിയുന്ന മുചിറിയെ/മുസിരിസിനെ കുറിക്കുന്ന പുരാവസ്തുപരമായ തെളിവുകൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നു കിട്ടിയിട്ടില്ല.

മുസിരിസിനെയും കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെയും ബന്ധിപ്പിക്കാവുന്ന രേഖാപരമായ തെളിവുകൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന അനുജനച്ചൻ (1946: 3) മുസിരിസിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന പുരാവസ്തുപരമായ തെളിവുകൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ നിന്ന് ലഭിച്ചിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ ആശങ്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. മുസിരിസിനെക്കുറിച്ചുള്ള രേഖപരമായി ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ധാരണകൾ ഉറപ്പിക്കണമെങ്കിൽ കൃത്യമായ പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ കിട്ടിയേ മതിയാവൂ എന്നും അതിനുവേണ്ടി കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലും അയൽപ്രദേശങ്ങളിലും ഖനനം നടത്തേണ്ടത് ആവശ്യമാണ് എന്നും പറയുന്നുണ്ട്.(25) ഈയൊരു ഘട്ടത്തിലാണു കൊടു

ങ്ങല്ലൂരിന് 6-7 കിലോമീറ്റർ തെക്കുമാറിയുള്ള പട്ടണത്തു 2004 ൽ നടന്ന ഖനനഗവേഷണങ്ങളിലെ കണ്ടെത്തലുകൾ പ്രസക്തമാകുന്നത്.(26)

എറണാകുളം ജില്ലയിലെ, പറവൂർ താലൂക്കിൽ, ചിറ്റാറ്റുകര പഞ്ചായത്തിലെ ഒരു സ്ഥലമാണു പട്ടണം. പറവൂർ നഗരത്തിൽനിന്നും ഒന്നരകിലോമീറ്റർ വടക്കു പടിഞ്ഞാറായും ഇന്നത്തെ പെരിയാർ നദീമുഖത്തുനിന്ന് 3.5 കി.മീ. തെക്കുകിഴക്കായുമാണു പട്ടണത്തിന്റെ സ്ഥാനം. അതായത് ചേരമാൻ പറമ്പും തിരുവഞ്ചിക്കുളവും ഉൾപ്പെടെയുള്ള കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്ന് ഏതാണ്ട് ആറ് കിലോമീറ്റർ തെക്കു മാറിയാണു പട്ടണം കിടക്കുന്നത്. സംഘംകൃതികളിലും മറ്റും പെരിയാറിന്റെ വടക്കുവശത്തുള്ള നഗരമായാണു മുചിറിയെ വിശേഷിപ്പിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പെരിയാറിന്റെ തെക്കുവശത്തേക്ക് അന്വേഷണം പോയതുമില്ല. പട്ടണത്തു നടന്ന ഖനനഗവേഷണത്തിൽനിന്നും റോമൻബന്ധങ്ങളുള്ള മറ്റു സ്ഥലങ്ങളായ കാവേരിപ്പൂംപട്ടണം, അരിക്കമേട് എന്നിവിടങ്ങളിൽനിന്നും റൂലറ്റഡ് വെയർ, റോമൻ ആംഫോറ എന്നിവ കിട്ടിയത് ആർക്കിയോളജിസ്റ്റുകളെയും ചരിത്രകാരന്മാരെയും ഒരേപോലെ ആകർഷിക്കാൻ ഇടയാക്കി.

ശിലായുഗത്തിലെയും ഇരുമ്പുയുഗത്തിലെയും പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ കേരളത്തിൽ അങ്ങോളമിങ്ങോളമുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നു കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ താലൂക്കിലെ പുല്ലൂറ്റിനടുത്തുനിന്നും മതിലകത്തുനിന്നും പ്രാചീനശിലായുഗത്തിലെയും (തൊപ്പിക്കല്ല്, കുടക്കല്ല്, നന്നങ്ങാടികൾ); ചേരമാൻ പറമ്പ്, മതിലകം എന്നിവിടങ്ങളിൽനിന്നു മധ്യകാലചരിത്രഘട്ടത്തിലേയും പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നും ഇരുമ്പുയുഗത്തിലെ കാര്യമായ തെളിവുകൾ ലഭിച്ചിട്ടുമില്ല. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ഖനനത്തിൽനിന്നു കിട്ടിയതെല്ലാം മധ്യകാലഘട്ടത്തിലേതായിരുന്നു. മാത്രമല്ല ചേരമാൻ പള്ളി, തിരുവഞ്ചിക്കുളം ക്ഷേത്രം എന്നിവയുൾപ്പെടെയുള്ള മധ്യകാല സ്മാരകങ്ങളും ഇവിടെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാചീന ചരിത്രഘട്ടത്തിലേതായി കിട്ടിയതു റോമൻ നാണയങ്ങളുടെ കൂമ്പാരങ്ങളാണ്. കുന്നംകുളത്തിനടുത്തുള്ള എയ്യാൽ, കൊടുങ്ങല്ലൂരിനടുത്തുള്ള പനങ്ങാട് (കുമ്പളം), പറവൂരിനടുത്തുള്ള വള്ളുവള്ളി എന്നിവിടങ്ങളിൽനിന്നു ധാരാളം റോമൻ സ്വർണ്ണനാണയങ്ങൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട് (Gurukkal, Whittaker, 2001: 316). റോമൻ നാണയങ്ങളിൽ ചിലതു ചക്രവർത്തിമാരുടെ തല ആലേഖനം ചെയ്തിട്ടുള്ളവയുമാണ് (Punch Marked Coins).(27) എന്നിരുന്നാലും ആ കാലഘട്ടത്തിലെ വാസസ്ഥാനങ്ങളുടേതായ തെളിവുകൾ ഒരിടത്തുനിന്നും കിട്ടിയിരുന്നില്ല. എന്നാൽ വാസസ്ഥാനങ്ങളെ സംബന്ധിക്കുന്ന തെളിവുകളാണ് പട്ടണത്തിൽനിന്നു കിട്ടിയിരിക്കുന്നത്.

പ്രാചീനചരിത്രഘട്ടത്തിലെ (ദക്ഷിണേന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബി.സി. 300 മുതൽ ഏ.ഡി. 500 വരെ) നാഗരികമായ വാസസ്ഥാനത്തിന്റേതായ തെളിവുകൾ പട്ടണത്തുനിന്നു കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. റൂലറ്റഡ് വെയർ (Rouletted ware), റോമൻ ആംഫോറ(28) (Roman Amphora), മൂന്നു പൊഴികളുള്ള മേച്ചിലോടുകൾ (Tripple Grooved Roof Tile), പിടികളോടുകൂടിയ പാത്രങ്ങൾ, നീളം കൂടിയ പാത്രങ്ങളുടെ പിടി, വലിയ തരം ചുട്ട ഇഷ്ടികകൾ, അതുപയോഗിച്ചു നിർമ്മിച്ച കെട്ടിടങ്ങളുടെ ചുമരും, അടിത്തറയും, വട്ടക്കിണർ, മുത്തുകൾ, കൽമുത്തുകൾ എന്നിവ ഈ ഖനനത്തിൽനിന്നു കിട്ടിയ പ്രധാന വസ്തുക്കളാണ്. ഇതുകൂടാതെ ചേരകാലഘട്ടത്തിലേതായ ഒരു ചെമ്പുനാണയം കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കാരൂരിൽനിന്നു കിട്ടിയ ചേരനാണയംപോലെ തന്നെയാണിതും. നാണയത്തിന്റെ ഒരുവശത്ത് ആനയും തോട്ടിയും മറുവശത്ത് കുലച്ച അമ്പും വില്ലും തോട്ടിയും കാണുന്നുണ്ടെന്നത് ഇതു ചേരന്മാരുടെ നാണയമാണ് എന്നു തെളിയിക്കുന്നു.(29) കൂടാതെ അലങ്കാരപ്പണികൾ ചെയ്തിട്ടുള്ള മോതിരം എന്നു കരുതാവുന്ന സ്വർണ്ണാഭരണം ഇവിടെനിന്നു കിട്ടുകയുണ്ടായി. ഇരുമ്പിന്റെ ആണി, മറ്റുപകരണങ്ങൾ എന്നിവയും കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കയറ്റിറക്കുകടവ് എന്നു കരുതാവുന്ന കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ കൽപ്പടവുകളും അതോടനുബന്ധിച്ച് ഒറ്റമരത്തിലുള്ള ഒരു ചെറുവഞ്ചിയും (Canoe) വള്ളം കെട്ടിയിടാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നു കരുതാവുന്ന മരക്കുറ്റിയും കണ്ടെത്തിയവയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാകുന്നു. 6 മീറ്ററോളം നീളമുള്ള ഈ വഞ്ചി ആഞ്ഞിലികൊണ്ട് ഉണ്ടാക്കിയതാണ്.(30) ചുരുക്കത്തിൽ, കേരളത്തിൽ മുമ്പെങ്ങും കിട്ടിയിട്ടില്ലാത്ത ഇരുമ്പുയുഗത്തിന്റേതായ തെളിവുകളാണ് പട്ടണത്തുനിന്നും കണ്ടെത്തിയത്.

മറ്റുചില കണ്ടെത്തലുകൾ മൺപാത്രങ്ങളിലുള്ള ചില മുദ്രകളും (Graffitti) പ്രാചീന ലിഖിതങ്ങളുമാണ്. രണ്ടു മുദ്രകളിൽ ഒന്നു കല്ലു ചുടുന്നതിനു മുമ്പുള്ള മുദ്രണമാണെങ്കിൽ, മറ്റതു ചുട്ടതിനു ശേഷമുള്ള മുദ്രണമാണ്. തമിഴ്നാട്ടിലെ സനൂർ (Sanur) എന്ന സ്ഥലത്തുനിന്നു കിട്ടിയ കളിമൺപാത്രക്ഷണത്തിലെ മുദ്രയുമായും കാലിബംഗാനിൽ (Kalibangan) നിന്നു കിട്ടിയ മുദ്രയുമായും ഇതിനു സാമ്യമുണ്ട്. രണ്ടും ഒരേതരത്തിലുള്ള മുദ്രകളാണ്—ഒന്നു വളഞ്ഞതും (Curvical) മറ്റത് നേർവരകൊണ്ടുള്ളതുമാണ് (Selvakumar, V, K.P. Shajan, I. Mahadevan, 2006: 117-124).

പാത്രക്ഷണങ്ങളിൽ ഉള്ള ലിഖിതങ്ങളിൽ ഒരെണ്ണം തമിഴ് ബ്രാഹ്മി ലിഖിതമാണ്. “ഊർ പാവ ഓ” എന്ന് അതിനെ വായിച്ചിട്ടുണ്ട്. മറ്റൊന്നു നാഗരിലിപിയിലുള്ള വലുതായി എഴുതിയിട്ടുള്ള ഒരു അക്ഷരമാണ്. കെ (Ke) എന്നാണ് വായിക്കുന്നത്. ഏതു ഭാഷയാണ് എന്നു വ്യക്തമല്ല. തമിഴ് പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നു കിട്ടിയിട്ടുള്ള മൺപാത്രക്ഷണങ്ങളിലുള്ള ഏക നാഗരിലിപി

യാണ് ഇത്. ഇതിനുമുമ്പു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള നാഗരിലിപി പല്ലവകാലഘട്ടത്തിലെ ഒരു ശിലയിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതാണ്. (Selvakumar, et.al., 2006: 117-124). മറ്റൊന്നു ബ്രാഹ്മി ലിപിയിലുള്ള 'ക' എന്ന അക്ഷരം കൊത്തിയ ഒരു മൺപാത്രക്കഷണമാണ് (മാതൃഭൂമി ദിനപത്രം, കൊച്ചി എഡിഷൻ, 5.4.2007, പു.3).

ഇത്രയുമാണ് പട്ടണത്തിലെ ഖനനഗവേഷണത്തിൽനിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയ പ്രധാന വസ്തുതകളും തെളിവുകളും. ഈ ഭാഗത്ത് എവിടെ കുഴിച്ചാലും ഇത്തരം പ്രാചീന അവശിഷ്ടങ്ങൾ കിട്ടുന്നുണ്ട്. ഇതൊരു വാസസ്ഥാനമായിരുന്നു എന്നു തെളിയിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ കെട്ടിടാവശിഷ്ടങ്ങൾ ധാരാളമുണ്ട്. പട്ടണത്തുനിന്നു കിട്ടിയ തെളിവുകൾ ഭൂരിഭാഗവും ഇരുമ്പുയുഗത്തിന്റേതായ തെളിവുകളാണ് എന്നു ഗവേഷകർ പറയുന്നു.(31) കേരളത്തിന്റെ പ്രാചീനഘട്ടം മറ്റെവിടെയും ഉള്ളതുപോലെ പരിഷ്കൃത നാഗരികസമൂഹത്തിന്റേതായിരുന്നില്ല (Urban Society) എന്നൊരു ധാരണയുണ്ട്. ഇവിടെനിന്നു കിട്ടിയ തെളിവുകൾ ആ ധാരണയെ മാറ്റുന്നതാണ്. ഈ സ്ഥലം മുസിരിസുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നതാണെന്ന് ഉറപ്പിക്കുന്നതിനായി പട്ടണത്തു ഖനനം നടത്തിയ ഗവേഷകർ ഭൂഗർഭശാസ്ത്രത്തിന്റെ (Geology) കണ്ടെത്തലുകളെയും ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ (Geographical) പ്രത്യേകതകളെയും ഇതിന്റെ തെളിവിലേക്കായി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അത് ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം (Shajan,K.P, et.al. 2004).

> വളരെ കാലത്തെ കൊണ്ടു കടലിന്റെ കയറ്റിറക്കങ്ങളുടെ ഫലമായി രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ് ഇന്നത്തെ കേരളത്തിന്റെ കടലോരങ്ങൾ. 8000-6000 ബി.പി വർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ കേരളതീരത്ത് ഒരു കടലേറ്റം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇതുപോലെ 5000-3000 ബി.സി വർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ ഒരു കടലിറക്കവും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വൈപ്പിൻ ദ്വീപ് പ്രദേശങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്ന മണൽത്തിട്ടയും ഈ മണൽത്തിട്ടയ്ക്കു പുറകിലായി പുല്ലൂറ്റ് കായൽ, തത്തപ്പിള്ളി പുഴ, വേമ്പനാട് നദീമുഖത്തിന്റെ വടക്കു ഭാഗങ്ങൾ എന്നിവയും ഉണ്ടായത് ഈ കടലിറക്കത്തിലൂടെയാണ്. അതായത്, ഇന്നത്തെ കടൽത്തീരം രൂപപ്പെടുന്നതിനു കാരണമായ ഭൂവ്യതിയാനങ്ങൾ, മുസിരിസിന്റെ കാലം എന്നു കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന കാലത്തിനും മുമ്പേതന്നെ സംഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞു എന്ന്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രദേശത്തെ മണ്ണിന്റെ പരിശോധനയിൽ ആ ഭാഗത്ത് 7000 മുതൽ 2000 ബി.സി. വർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ തന്നെ എല്ലാ ഭൂവ്യതിയാനങ്ങളും സംഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.(32)

ഇന്നത്തെ പെരിയാറിനു തെക്കുവശത്തിനും പറവൂരിനും ഇടയിൽ ഒരു പ്രാചീന ഡെൽറ്റ (Palaeo Delta) (50 Km^2) ഉണ്ട്. അതു കാണിക്കുന്നത്, പറവൂരിനു വടക്കു പടിഞ്ഞാറു ഭാഗത്താ യുണ്ടായിരുന്ന ഒരു നദീപ്രവാഹം ഇപ്പോഴത്തെ പെരിയാർ ഒഴു ക്കിലേക്ക് മാറ്റപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്നാണ്. ഇപ്പോഴത്തെ പെരിയാറിനു വടക്കുവശത്ത് മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചിട്ടുമില്ല.(33) മാത്രമല്ല പറവൂരി നും ഇന്നത്തെ പെരിയാറിനും ഇടയിൽ പെരിയാറിനു സമാന്തര മായി ധാരാളം തോടുകൾ കാണുന്നുമുണ്ട്. പെരിയാറിന്റെ പ്രാചീന ഒഴുക്കുമായി ബന്ധമുള്ളതാവണം ഇതെല്ലാം. പെരിയാർ വടക്കോട്ട് മാറി ഒഴുകിയതിന്റെ വ്യക്തമായ സൂചനയാണിത്.

പ്രാചീന ഡെൽറ്റയുടെ തെക്കുവശം പറവൂർതോട് എന്ന് ഇന്നറിയപ്പെടുന്ന ഒരു തോടാണ്. ഉപഗ്രഹചിത്രത്തിൽ ഈ പ്രാചീന ഡെൽറ്റയിൽ മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഒരു പ്രാചീന നദീപ്രവാ ഹത്തിന്റെ സൂചന പറവൂർ തോടുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കാണുന്നു ണ്ട്. 2000 വർഷം മുമ്പേ പെരിയാർ ഒഴുകിയിരുന്നത് ഈ വഴിയാ യിരിക്കണം എന്നാണ് ഇതു തെളിയിക്കുന്നത്. ഉപഗ്രഹചിത്രത്തിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ വടക്കൻ ഭാഗങ്ങളിൽ ഇത്തരം ഒരു ഡെൽറ്റയുടെ സാന്നിധ്യം കാണുന്നുമില്ല. മുസിരിസ് എവിടെയായിരുന്നാലും അതിന്റെ അവശേഷിപ്പുകൾ ഭൂമിയിൽ കാണേണ്ടതുതന്നെയാണ്. കാരണം 2000 വർഷം മുമ്പേതന്നെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ വ്യത്യാ സങ്ങൾ വന്നുപെട്ടിട്ടുണ്ട്. മുസിരിസിന്റെ പ്രതാപകാലം ബി.സി. അവസാനവും എ.ഡി. ആദ്യ നൂറ്റാണ്ടുകളിലുമാണ്. 3000 മുതൽ 2000 വരെ വർഷംമുമ്പേ ഇതുവഴി പുഴ ഒഴുകിയിരിക്കണം. അപ്പോൾ അതിനു വടക്കുവശമുള്ള പട്ടണം മുസിരിസുമായി ബന്ധ മുള്ളതാകണം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രാചീന രേഖകൾ പ്രകാരം അറിയുന്ന കാര്യങ്ങൾ പട്ടണത്തിന്റെ കാര്യത്തിലായാലും ശരി യാകും.

പട്ടണത്തിലെ പ്രധാന ഖനനവസ്തുക്കളിൽനിന്നും ഭൂഗർഭശാസ്ത്ര ത്തിന്റെ തെളിച്ചങ്ങളിൽനിന്നും വളരെ വ്യക്തമായ ഒരു വാദഗതിയാണ് പട്ടണം ഗവേഷകർ മുന്നോട്ടു വെച്ചിരിക്കുന്നത്. സ്ഥലനാമപരമായ പ്രത്യേകതകൾ കൂടി ഇവിടെ അവർ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. പട്ടണം എന്നതിന് കച്ചവടനഗരം എന്നാണ് സംസ്കൃതത്തിലും മലയാളത്തിലുമുള്ള നിഘണ്ടുക്കളിലെ അർത്ഥം. പാലി ഭാഷയിൽ പട്ടണത്തിന് തുറമുഖം എന്നാണ് അർത്ഥം (Shajan, K.P, et.al. 2004:318). മുരചീപത്തനം എന്ന് വാല്മീകിരാമായണത്തിൽ പറയു

ന്നതിനെ ഇതുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്. മറ്റു കൃതികളിൽ മുരചി എന്ന തിനോട് പട്ടണം ചേർത്തു പറയുന്നില്ല.(34)

പക്ഷേ ഈ പ്രാചീന ഡെൽറ്റ ഏതുകാലത്തുണ്ടായതാണ് എന്നും പുഴ വഴിമാറിയൊഴുകിയത് എന്നാണ് എന്നും പുഴ വഴിമാറാനും ഡെൽറ്റ ഉണ്ടാകാനുമുള്ള കാരണങ്ങൾ ഒന്നാണോ എന്നുമുള്ള കാര്യങ്ങൾ പട്ടണം ഗവേഷകരുടെ ലേഖനത്തിൽ കാണുന്നില്ല. പുഴ വഴിമാറിയൊഴുകാൻ ശക്തമായ ഒരു കടലാക്രമണമോ വെള്ളപ്പൊക്കമോ വേണ്ടിവരുമല്ലോ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ എന്തുകൊണ്ടാണ് ഇന്നത്തെ പെരിയാറിനു വടക്കു ഭാഗത്ത് മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കാതിരുന്നത്? എ.ഡി. 1341 ലെ വെള്ളപ്പൊക്കത്തിലായിരിക്കുമോ പുഴ വഴി മാറിയൊഴുകിയത്? 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു ശേഷമുള്ള പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നു കിട്ടുന്നുമുണ്ട്. ഇക്കാര്യങ്ങൾ വിശദീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ റോമുമായി മുസിരിസ്സിന് ഉണ്ടായിരുന്ന വളരെ ശക്തമായ വാണിജ്യബന്ധം തെളിയിക്കുന്ന രേഖകൾ ഉണ്ട്. 6-ാം നൂറ്റാണ്ടു വരെയുള്ള റോമൻ നാണയങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ പല ഭാഗത്തുനിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. റോമൻ കച്ചവടം ഏതു കാലഘട്ടംവരെ തുടർന്നു എന്നോ മുസിരിസ്സിന്റെ തുറമുഖപ്രാധാന്യം ഏതു ഘട്ടംവരെ നീണ്ടുവെന്നോ അറിയാനുള്ള മാർഗ്ഗമില്ല. 10-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പേതന്നെ ജൂതരും ക്രിസ്ത്യാനികളും കച്ചവടത്തിന്റെ മേൽനോട്ടത്തിലും നടത്തിപ്പിലും പ്രധാനികളായിരുന്നു എന്നു ശാസനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ജൂതരുടെയും ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും പാരമ്പര്യവിശ്വാസങ്ങളിലും കഥകളിലും കൊടുങ്ങല്ലൂർ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ കാലം വരെയും ജൂതർ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നാണു കരുതുന്നത്. അതിനുശേഷമായിരിക്കണം മാള, പറവൂർ, ചേന്ദമംഗലം, മട്ടാഞ്ചേരി, കൊച്ചി എന്നിവിടങ്ങളിലേക്കു ജൂതർ പലായനം ചെയ്തത്. ജൂതരേഖകളിൽ ഷ്ങ്ക്ളി എന്ന പേരിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന നഗരം കൊടുങ്ങല്ലൂരാണ് എന്നു മുന്നേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. വീരരാഘവപട്ടയത്തിൽ കൊടുങ്കോളൂർ എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് അതിനു വളരെ മുന്നേതന്നെ (12-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പ്) കൊടുങ്ങല്ലൂർ കച്ചവടത്തിൽ പ്രാധാന്യമുള്ള സ്ഥലമായിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാകുന്നു. 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ *ശുകസന്ദേശ*ത്തിലെ ഭൂമിശാസ്ത്ര പ്രകാരം തെക്കുനിന്നു വടക്കോട്ടു പോകുന്ന ശുകം ആദ്യം കാണുന്നത് പെരിയാർ പിന്നെ രാജധാനി, തളികൾ, മഹോദയപുരം, ജയരാതേശ്വരം ക്ഷേത്രം(?), കുരുംബക്കാവ്, മതിലകം എന്നിങ്ങനെയാണ് (പൂർവ്വഭാഗം 66-72 ശ്ലോകങ്ങൾ). 14-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ *കോകസന്ദേശ*ത്തിലെ കോകം വടക്കുനിന്നു തെക്കോട്ടു പോകുന്നു. ആദ്യം മതിലകം, കോതപറമ്പ്, കുരുംബക്കാവ്, ചിങ്ങപുരം ക്ഷേത്രം (തളി), അരയകുളം (ആരാകുളം), മാടഭൂപന്റെ തിരുവഞ്ചിക്കുളം,

ബാലക്രീഡേശ്വരം, പെരിയാർ (ശ്ലോകം 46–79) എന്നിങ്ങനെയാണ് ഈ ഭാഗത്തെ വഴിയുടെ ക്രമം. ഇത് ഇന്നത്തെ ഭൂമിശാസ്ത്രവുമായി യോജിക്കുന്നുമുണ്ട്. ഇതുകൊണ്ടെല്ലാംതന്നെ പുഴ വഴിമാറിയൊഴുകിയിരുന്നെങ്കിൽ അത് പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പാവണം. അക്കാലത്തുതന്നെ കച്ചവടത്തിനു വേണ്ടതായ ഭൂമിശാസ്ത്രസൗകര്യങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. മഹോദയപുരത്തിനടുത്തുള്ള ചൂർണ്ണിയിൽ ധാരാളം കെട്ടുവള്ളങ്ങൾ ഉള്ളതായി *ശുകസന്ദേശ*ത്തിൽ (ശ്ലോകം 66) പറയുന്നുണ്ട്.

മധ്യകാലഘട്ടത്തിനു മുമ്പേ തന്നെ ജൈനന്മാരുടെ പ്രധാനകേന്ദ്രമായി കുണക അഥവാ തൃക്കണാമതിലകം നിലനിന്നിരുന്നതായി സൂചനയുണ്ട്. ജൈനർ കച്ചവടത്തിൽ പ്രധാനികളുമായിരുന്നു. ജൈനന്മാർ വളരെ മുന്നേ തന്നെ കേരളത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും ഉണ്ടായിരുന്നതായി പഴയ ഗുഹാക്ഷേത്രങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ മതിലകത്തുനിന്നും കിട്ടിയ പുരാവസ്തുതെളിവുകളും മതിലകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള രേഖാപരമായ തെളിവുകളും മധ്യകാലഘട്ടത്തിലേതാണ്. എങ്കിലും പ്രാചീനഘട്ടത്തിലേക്കു നീളുന്ന അനേകം സൂചനകൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലും ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് മുചിറി/മുസിരിസ്സ് കൊടുങ്ങല്ലൂരായിരിക്കും എന്നു കരുതുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ പട്ടണത്തുനിന്നു കണ്ടെടുത്ത പുരാവസ്തുപരമായ തെളിവുകൾ കൊടുങ്ങല്ലൂർപ്രദേശം തന്നെയാണു മുസിരിസ് എന്ന് ഉറപ്പിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. പട്ടണത്തുനിന്നു പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ കിട്ടി എന്നത് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരു വൈരുദ്ധ്യമല്ല. പുഴ വഴിമാറി ഒഴുകിയിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അതിനുമുന്നേ ഈ ഭാഗം ഒറ്റ കരയായി നിലനിന്നിരിക്കണം. കൊടുങ്ങല്ലൂരും പട്ടണവും തമ്മിലുള്ള ചെറിയ ദൂരം പരിഗണിക്കുമ്പോൾ അതായിരിക്കാൻ തന്നെയാണു സാധ്യത. മതിലകം മുതൽ പറവൂർ വരെയുള്ള ഭാഗങ്ങൾ ഒറ്റ ഘടകമായി നിലനിന്നിരുന്നിരിക്കണം. എങ്കിലും എന്തുകൊണ്ടു വാസസ്ഥാനങ്ങളുടേതായ (settlements) പുരാവസ്തു തെളിവുകൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വടക്കൻ ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നു കിട്ടിയില്ല എന്ന ചോദ്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ കൂടുതൽ ഖനനഗവേഷണങ്ങൾ ഈ മേഖലയെ കൂടുതൽ സുവ്യക്തമാക്കാൻ സഹായിച്ചേക്കാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. കെ.പി.പത്മനാഭമേനോൻ (1996: 2–3) ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "വർഷകാലങ്ങളിൽ, പശ്ചിമഘട്ടങ്ങളിൽനിന്ന് ഉത്ഭവിച്ച് അതിശക്തിയോടുകൂടി പ്രവഹിച്ചുവരുന്നതായ പെരിയാറ്റിലെ ജലം സമുദ്രത്തിൽ ചെന്ന് ഒഴിയുന്നതിനുമുമ്പു കൊടുങ്ങല്ലൂർ അഴിമുഖത്തുകൂടി അല്ലാതെ വേറെ ഒരു മാർഗ്ഗവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1341–മാണ്ടുണ്ടായ അതിവർഷ

ത്തിന്റെ ശക്തികൊണ്ടു പെരിയാറ്റിലെ ജലപ്രവാഹത്തെ താങ്ങുവാൻ സമുദ്രത്തിനും കായല്ക്കും മധ്യേയുള്ള മണൽപ്പുറങ്ങൾക്കു ശക്തിപോരാതെ വന്നതിനാൽ കൊച്ചിക്കു നേരെയുള്ള അഴിമുറിഞ്ഞു. കാലക്രമത്തിൽ അവിടെ അതിവിശേഷമായ ഒരു തുറമുഖമുണ്ടായി. അതിനു മുമ്പ് കേരളത്തിലെന്നല്ല പശ്ചിമതീരത്തിലുള്ള തുറമുഖങ്ങളിൽ മുഖ്യമായ തുറമുഖം കൊടുങ്ങല്ലൂർ ആയിരുന്നു."

2. റോമൻ നാവിക ഉദ്യോഗസ്ഥനായ പ്ലിനി "Muziris, the first Town of Merchandise in India' എന്നാണ് മുസിരിസിനെ കുറിച്ചു പറയുന്നത് (Pliny, *Natural History*, Book VI, P.135).

3. വേമ്പനാട്ടു കായലിനടുത്തുള്ള കടക്കരപ്പള്ളിയിൽനിന്നു തുറമുഖപ്രാധാന്യത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന തെളിവുകൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. 2002-2003 വർഷങ്ങളിൽ രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളായി നടന്ന ഖനനത്തിൽ ആലപ്പുഴ ജില്ലയിലെ കടക്കരപ്പള്ളി-തയ്ക്കൽ പ്രദേശത്തുനിന്ന് ആയിരം വർഷത്തോളം പഴക്കമുള്ള വള്ളത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഏതാണ്ട് പൂർണ്ണഘടനയോടു കൂടി തന്നെ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ആഞ്ഞിലി മരംകൊണ്ടു നിർമ്മിച്ചതും 21 മീറ്റർ നീളമുള്ളതുമായ ഈ വള്ളത്തിന്റെ കാലനിർണയനത്തിൽ എ.ഡി. 920-1160 കാലഘട്ടത്തിലേതാണ് എന്ന് തീർച്ചപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. (Tomalin et al, 2004).

4. മുയിരിക്കോട് മുചിറിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാവാം. പത്താം നൂറ്റാണ്ടിലെ മുയിരിക്കോട് പരാമർശം അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മുചിറിയുമായി ബന്ധപ്പെടുമല്ലോ.

5. ...the first Town of Merchandise in India, ഇതുതന്നെയാണ് ചില തർജ്ജമകളിലുള്ള the first Emporium of India എന്നതും.

6. Hydrae എന്ന് Wernerian Club പതിപ്പിൽ, Nitrias എന്ന് McCrindle ന്റെ *Ancient India as Described in Classical Literature* -ൽ (Nilakanta Sastri, 2001: 53).

7. "The Kings of both these market towns live in the interior" (Schoff, W.F,1912: 44)

8. ടോളമിയുടെ ജ്യോഗ്രഫിയിൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്ന ഭൂപടങ്ങളിൽ ഉള്ള സ്ഥലപരമായ പിശകുകൾ കാരണം വിശദീകരിക്കാൻ ബുദ്ധിമുട്ടാണെന്നും അതുകൊണ്ട് തന്റെ *Foreign Notices of South India, from Megasthenes to Mahuan* എന്ന സമാഹാരത്തിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കുകയാണെന്നും കെ.എൻ. നീലകണ്ഠശാസ്ത്രി (Nilakanta Sastri, 2001: 8) പറയുന്നുണ്ട്. കുറിപ്പ് 10 നോക്കുക.

9. Kourellour 119° 17° 30'
   Pounnata, where is beryl... 121° 20' 17° 30^
   Karoura, Royal seat of Kerobothros, 119° 16° 20^ (McCrindle, 1885:118)

10. മുസിരിസിനടുത്തുള്ള കടൽക്കൊള്ളക്കാരുടെ സ്ഥലമായി പ്ലിനി പറയുന്ന നിട്രിയസിനെ ടോളമി തിണ്ടിസിനു വടക്കു ഭാഗത്തായാണു സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ഇതു മറ്റു വിവരങ്ങളുമായി ഒത്തുപോകുന്നില്ല.

11. കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക് Gurukkal, Whittaker, 2001: 335-6. ആ ഉടമ്പടി പ്രകാരം ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: "when the time falls due for the repayment of the loan in the agreement(s) reffering to Musiris'.

12. 'Muziris, the emporium of the whole India this side of Ganges' (Gurukkal, Whittaker, 2001: 338)

13. പ്യൂട്ടിംഗർ ടേബിൾ (Tabula Peutingeriana) വിയന്നയിലെ നാഷണൽ മ്യൂസിയത്തിലാണുള്ളത്. 2-ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ ഇതു യാത്രാസഹായ പുസ്തകങ്ങൾക്കൊപ്പം പ്രചരിച്ചിരുന്നിരിക്കാം എന്നു കരുതുന്നു. യൂറോപ്പ്, ഏഷ്യ, ആഫ്രിക്കയുടെ വടക്കൻ പ്രദേശങ്ങൾ എന്നീ ഭൂഭാഗങ്ങളുടെ വിവരങ്ങൾ ഇതിലുണ്ട്. 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കോൺറാഡ് സെൽറ്റെസ് (Conrad Celtes) ആണ് ഇതു കണ്ടെടുത്തത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണശേഷം 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കോൺറാഡ് പ്യൂട്ടിംഗർ (Conrad Peutinger) എന്ന പുരാവസ്തു പണ്ഡിതനാണ് ഇത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്.

14. അഗസ്റ്റസിന്റെ ആരാധനാലയത്തിന്റെ സൂചനയാണ് ഇതു തരുന്നത് എങ്കിലും മുസിരിസിലാണ് ഈ ക്ഷേത്രം നിൽക്കുന്നത് എന്നു പറയാൻ ഭൂപടത്തിൽ സ്ഥലങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിലെ കൃത്യതക്കുറവുമൂലം സാധിക്കില്ല (Gurukkal, Whittaker, 2001: 337)

15. അവിടത്തെ ഈർപ്പം കുറഞ്ഞതും ചൂടുള്ളതുമായ കാലാവസ്ഥ കാരണം വളരെ നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും കുരുമുളകു കേടാകാതെ തന്നെ കിട്ടുന്നുണ്ട്.

16. In the 16th c., Assemani's Dissertation on the Syrian Nestoriand Stated that 'Sciglia is another name for Chrongalor, the city which we say belongs to the people of Cranganore in Malabar' Gurukkal, Whittaker, 2001: 345)

17. വാല്മീകി രാമായണത്തിൽ കിഷ്കിന്ധാകാണ്ഡത്തിൽ സുഗ്രീവൻ പശ്ചിമദിക്കിലേക്കു വാനരന്മാരെ പറഞ്ഞുവിടാനായി നിർദേശങ്ങൾ കൊടുക്കുന്ന ഭാഗത്ത് -

    കപികൾക്കു കളിച്ചീടാം തെങ്ങിൻ തോട്ടത്തിനുള്ളിലും
    അങ്ങന്വേഷിക്കുവിൻ സീതയേയും രാവണവാസവും,
    കടലിന്റെ കരയ്ക്കുള്ള ശൈലാരണ്യസ്ഥലങ്ങളിൽ
    മുരചീപത്തനം, ഭംഗി തടവുന്ന ജടീ(ടോ)പുരം,

    (കിഷ്.കാണ്ഡം, സർഗ്ഗം 42, ശ്ലോകം, 12,13)
    (വള്ളത്തോൾ തർജ്ജമ)

വാല്മീകിരാമായണം മൂലം

> കപയോ വിഹരിഷ്യന്തി നാരികേലവനേഷു ച
> തത്ര സീതാം ച മാർഗദ്ധ്വം നിലയം രാവണസ്യ ച
> മരീചിപത്തനം ചൈവ രമ്യം ചൈവ ജഢീപുരം
> (കിഷ്.കാണ്ഡം, സർഗം 41, ശ്ലോകം 9,10)

മൂലത്തിൽ മരീചിപത്തനം എന്നാണെങ്കിൽ (Vedic Litterature Collection, Maharshi University of Management) വള്ളത്തോൾ തർജ്ജമയിൽ (സുലഭ ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ) മുരചീപത്തനം എന്നാണ്.

കാളിദാസന്റെ രഘുവംശത്തിൽ (കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്, 1973, പു. 114,)

> ഭയോത്സൃഷ്ടവിഭൂഷാണാം കേന കേരളയോഷിതാം
> അളകേഷു ചമൂരേണുശ്ചൂർണ്ണപ്രതിനിധീകൃതഃ
> മുരചീമാരുതോദ്ധൂതമഗമൽ കൈതകം രജഃ
> തദ്യോധവാരവാണാനാമയത്നപടവാസതാം.
> (നാലാം സർഗം, ശ്ലോകം 51, 52)

കുരുമുളകുവള്ളിയും ഏലവും യവനസ്ത്രീയും എല്ലാം ഈ ഭാഗത്തു പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

18. "ചേരന്മാരാൽ പരിപാലിക്കപ്പെട്ട അഴകാർന്ന ചുള്ളിയാകുന്ന പെരിയാറ്റിൽ വെൺനുരകൾ കലങ്ങവേ, കടൽ യാത്രക്കത്യന്തമുതകുന്നതും ഭംഗിയുള്ളതുമായ യവനകപ്പലുകൾ പൊന്നുമായിങ്ങോട്ടെത്തി (കുരു)മുളകും കേറ്റി മടങ്ങാറുള്ള സമ്പൽസമൃദ്ധമായ മുചിറിയെ ആർത്ത് വളഞ്ഞു പോരാടി ജയിച്ച് അവിടെയുള്ള ദേവപ്രതിമയെ കൈപ്പറ്റി കൊണ്ടുവന്ന, നെടിയ ആനകളോടുകൂടിയവനും, യുദ്ധകലയിൽ പാരംഗതനായ പാണ്ഡ്യന്റെ കൊടികൾ പാറുന്ന തെരുവുകളോടുകൂടിയ കൂടർനഗരം (മധുര)..."

19. കാമുകൻ ഒരു വേശ്യയെ വിവാഹം ചെയ്തതറിഞ്ഞു കാമുകി കോപാവേശിതയാകുന്നു. അവളെ അനുനയിപ്പിക്കാൻ തോഴിയുടെ സഹായം തേടുന്ന കാമുകനോട് അവന്റെ പേരിലുള്ള അപവാദം അന്നു ചോളന്റെ വിജയത്തിലുള്ള ആർപ്പുപോലെ പൊന്തി പടർന്നതുകാരണം കാമുകിയുടെ കോപം തീർക്കുന്നതിന് സാധ്യമല്ല എന്നു തോഴി പറയുന്നു. ഇതാണ് ഈ കവിതയുടെ സാരം.

20. ആൻപൊരുന്ന അമരാവതിയാണ് എന്നു പറയുന്നു. അമരാവതി തമിഴ്നാട്ടിലാണ്. അതേസമയം ചിലപ്പതികാരത്തിൽ (അദ്ധ്യായം 29, വാഴ്ത്ത് 14) ആൻപൊരുന്ന ചൂഴുന്ന വഞ്ചി എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. (...വാഴിയരോ വാഴി വരുപനനീ രാൻപൊരുനൈ/ ചൂഴും വഞ്ചിയാൽ കോമാന്റന്റൊൽകുലമേ). ചിലപ്പതികാരത്തിലെ 29-ാം അദ്ധ്യായത്തിൽ തുടക്കം

തന്നെ (ഉരൈപാട്ടു മടൈ) പേരാറ്റിൻ കരയിലെ വഞ്ചി (പേർയാറ്റുക്കരൈ പോകിയ ചെങ്കുട്ടുവൻ ചിനം/ ചെരുക്കി വഞ്ചിയുൾ വന്തിരുന്തകാലൈ) എന്നും പറയുന്നുണ്ട്. ഒരേ സമയം അമരാവതിയുടെ തീരത്തും പെരിയാറിന്റെ തീരത്തും വഞ്ചി ഉള്ളതായി പറയുന്നു. ഒരേ കാലത്തുതന്നെ ഒന്നിലധികം വഞ്ചിയുണ്ടായിരുന്നു എന്നും ഭരണനിർവ്വഹണകേന്ദ്രങ്ങളെ വഞ്ചി എന്നു വിളിച്ചിരുന്നു എന്നും നിരീക്ഷണങ്ങളുണ്ട് (കേസരി, 1995: 184-5). ആൻപൊരുന്നയെ താമ്രപർണ്ണി എന്നു ചിലപ്പതികാരത്തിന്റെ വ്യാഖാനത്തിൽ നെന്മാറ പി. വിശ്വനാഥൻ നായർ (പു.653) പറയുന്നുണ്ട്.

21. ഇതു രണ്ടും നിന്ദാസ്തുതി പോലെയാണ് തോന്നുന്നത്. രണ്ടിലും പൂർവ്വികനായ ശിബിയുടെ ദാനധർമ്മത്തെ പറഞ്ഞുകൊണ്ട് അതിനൊപ്പം ഇപ്പോഴത്തെ ചോളന്റെ യുദ്ധത്തിലൂടെയുള്ള നശിപ്പിക്കലിനെയാണു 'വാഴ്ത്താൻ വാക്കുകളില്ല' എന്ന മട്ടിൽ പറയുന്നത്.

22. ഗോപുരം എന്നതു ഭഗവതിക്കാവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരിക്കും എന്ന് എം.ജി.എസ്.നാരായണൻ (1996: 75) പറയുന്നുണ്ട്.

23. It is well known that the unpainted Celedon Ware was extensively imported into different parts of Asia during Sung and Yuan dynasties, i.e, between A.D. 960 and 1368 when its manufacture centred round Lung and later at other areas. The archaeological evidence is supported by historical notices. Alberuni (A.D. 973-1048) refers to the export of Celedon pottery to India, Celyon and Persia. Marco Polo (A.D.1288) alsp refers to this. In South India all along the east coast it has been found in places like Arikamedu, Kaveripumpattinam (in Cola contry) and Kayalpattinam in (Pandiya nadu) At Kaveripumpattinam, they were found in the excavation along with the coins of Raja Raja (A.D. 985-1014), a clear evidence of the 10th -11th Century A.D context. Now the precence of this pottery at Cheraman Parambu, Thrikkulashekarapuram and Mathilakam clearly establish its link with the Cera country. This is further conclusively proved by the occurrence of the two Cola coins of the time of Rajaraja I in the Mathilakam excavation.

24. യഥാർത്ഥത്തിൽ വഞ്ചിക്കു വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു ഈ ഖനന ഗവേഷണങ്ങൾ. കരൂർ വഞ്ചി കരൂപടന്നയാണ് എന്ന പരികല്പന ഇതിനു പുറകിലുണ്ട്. കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക്-Induchoodan, 1970: 185 esp.

25. പ്രാചീനയാത്രാവിവരണങ്ങളിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്ന കാര്യങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തതിനുശേഷം അനുജനച്ചൻ (Anujan Achan, 1946:3) ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: The above evidences may unhesitatingly indicate that the Muziris of Greek Geographers is to be located somewhere about the present Kodunkolur or Cranganur. But in the absence of the direct archaeological proof any such contention may still be found untenable.

Archaeological evidences can be had only through the excavation, carried out with meticulous care and scientific attention to details in different parts of Cranganur and its neigbhourhood. 1944-45 വർഷം നടത്തിയ ഖനന ത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഈ റിപ്പോർട്ടിൽ(1947) പറയുന്നത്. 1945-46 വർഷ ത്തിലും കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ ഉത്ഖനനം അനുജനച്ചന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തന്നെ നടത്തുന്നുണ്ട്. അതിലും പ്രാചീന തെളിവുകൾ കിട്ടിയിട്ടില്ല. ഇവിടെനിന്നു കിട്ടിയ മൺപാത്രകഷണങ്ങളെ മൂന്നു വിഭാഗമായി തിരിച്ച് കാലനിർണ്ണയനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഒരു ചെറിയ വിഭാഗം മൺപാത്രകഷ ണങ്ങൾ ഏ.ഡി.1350 നു മുമ്പുള്ളത് (1341 ലെ വെള്ളപ്പൊക്കത്തിനു മുമ്പ്) എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ചിലത് 14-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതി യിലുള്ളതും മറ്റു ചിലത് 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിലേതുമാണ് (Anujan Achan, 1947).

26. 1993-97 വർഷങ്ങളിലായി ഷാജൻ കെ.പി, തന്റെ ഗവേഷണത്തിന്റെ ഭാഗ മായി കേരളത്തിലെ തീരപ്രദേശങ്ങളിലെ മണ്ണിന്റെ അടിഞ്ഞുകൂടലിനെ സംബന്ധിച്ചും കടൽ കയറ്റിറക്കങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും നടത്തിയ അന്വേ ഷണങ്ങളാണ് (*Studies in Late Quaternary sediments and sea level changes of the central Kerala coast*, India, Ph.D.diss. Cochin University of Science and Technology) പിന്നീടു വിപുലമായ ഖനനഗവേഷണങ്ങളിലേക്കു നീങ്ങിയത്. 2003-ൽ നടന്ന ഖനനം, തുടർന്ന് 2004 ഏപ്രിൽ-മെയ് മാസ ങ്ങളിൽ തൃപ്പൂണിത്തുറയിലെ സെന്റർ ഫോർ ഹെറിറ്റേജ് സ്റ്റഡീസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന വിപുലമായ ഗവേഷണം എന്നിവയിലൂടെയാണു മുസിരിസിനെ സംബന്ധിച്ച നിഗമനങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. ഈ വിഷയം പിന്നീട് സെമിനാറുകളിലൂടെയും ആനുകാലികങ്ങളിലൂടെയും വിപുലമായി ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടു.

27. തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തുനിന്നു സ്വർണ്ണനാണയം കിട്ടിയിട്ടുള്ളതായും അത് അധികാരപ്പെട്ട സർക്കാരുദ്യോഗസ്ഥർ കൊണ്ടുപോയിട്ടുള്ളതായും തന്റെ ചെറുപ്പകാലത്തെ ഓർമ്മയായി പ്രായമുള്ള ഒരാൾ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതായി രാജൻ ഗുരുക്കൾ എഴുതിയിട്ടുണ്ട് (Gurukkal, Whittaker, 2001: 343).

28. ആംഫോറ - വീഞ്ഞും ഒലിവെണ്ണയും സൂക്ഷിക്കാനും കയറ്റിയയക്കാനും റോമക്കാർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന വലിയ മൺകൂജകളാണ് ആംഫോറകൾ. ഇറ്റലിയിലെ 'വെസുവിയസ്' അഗ്നിപർവ്വതത്തിൽനിന്നു വരുന്ന ലാവ ആംഫോറ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനുപയോഗിച്ചിരുന്നു. ഏ.ഡി. 79-ൽ ഈ അഗ്നി പർവ്വതം നിർജീവമായി. അതിനു ശേഷം ആംഫോറയുടെ നിർമ്മാണം ഉണ്ടായിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആംഫോറകൾ നൽകുന്ന കാലസൂ ചന ഈ കാലഘട്ടത്തിൽനിന്നു വളരെയൊന്നും മുന്നോട്ടു വരില്ല.

29. 2004 ജൂലായ് 11 -നു കേരള ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ റിസർച്ച് സൊസൈറ്റി, തൃശ്ശൂർ, സാഹിത്യ അക്കാദമി ഹാളിൽ സംഘടിപ്പിച്ച സെമിനാറിൽ എം. ജി.എസ്.നാരായണൻ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

30. വഞ്ചി ആഞ്ഞിലികൊണ്ടും മരക്കുറ്റി തേക്കുകൊണ്ടും ഉണ്ടാക്കിയവയാണ്. കേരള ഫോറസ്റ്റ് റിസർച്ച് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിലെ ശാസ്ത്രജ്ഞർ ഇതിന്റെ സാമ്പിളുകളെ എ.എം.എസ്. റേഡിയോ കാർബൺ (A.M.S. Radio Carbon) കാലനിർണയനത്തിന് വിധേയമാക്കുകയുണ്ടായി. അതു പ്രകാരം ഇവയ്ക്ക് ഉദ്ദേശം 2500 വർഷം പഴക്കമുണ്ടെന്നു കാണുന്നു. ഇവ സംബന്ധിച്ച ധാരണകൾക്ക് കൃത്യതയുണ്ടാകാൻ കൂടുതൽ സാമ്പിളുകളുടെ പഠനഫലങ്ങൾ വരണം എന്ന് ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവർ പറയുന്നുണ്ട്. ഒരു സംഭരണശാലയോ മറ്റോ ആയിരിക്കാവുന്ന കെട്ടിടത്തിന്റേത് എന്നു കരുതാവുന്ന ചില അവശിഷ്ടങ്ങളും ഇവയോടു ചേർന്നുള്ള ട്രഞ്ചുകളിൽ കാണപ്പെട്ടു. (Muziris Heritage Project - Pattanam Excavation 2008 - Booklet, KCHR, 2008; "Study Points to 500 B.C Kerala Maritime Activity" എന്ന തലക്കെട്ടോടു കൂടി സി.ഗൗരീദാസൻ നായർ 'The Hindu' (January 9th 2008, Kochi Edition) പത്രത്തിൽ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്).

31. 17-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ചൈനീസ് പാത്രക്കഷണങ്ങൾ ഇവിടെനിന്നു കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ജപ്പാനീസ് ആർക്കിയോളജിസ്റ്റായ നൊബോറു കരാഷിമ (Noboru Karashima) ഇതിന്റെ കാലം 17-18 നൂറ്റാണ്ടുകളിലേതാണ് എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ നിന്നു കിട്ടിയ പുരാവസ്തു തെളിവുകളിൽ ഒരു കാലവിടവ് ഉണ്ടെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. *The New Indian Express*, Kochi Edition, Sunday, July, 22nd 2007, P.17

32. ഇവർ ഈ വിവരങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്

Hashimi,N.H, R.Nigam and G.Rajagopalan 1995. "Holocene sea level fluctuations on the western Indian continental margin: an update", *J.Geological Soc. India* 46, 157-62

Rajendran,C.P., G.Rajagopalan and Narayanaswamy 1989. "Quarternary Geology of Kerala. Evidence from Radiocarbon dates", *J.Geological Soc. India* 33, 216-22

Mathai, T and S.B.Nair. 1988. "Stages in the Emergence of the Cochin-Kodungallur Coast - Evidence for the interaction of Marine and Fluvial Processes", *Proc. Indian Nat.Science Acad.* 54A(3), 439-47 എന്നീ പ്രബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നാണ്.

33. ഈ വിവരങ്ങൾ Narayana, A.C., C.P.Priju and A.Chakrabarti. 2001. "Identification of a Palaeodelta near the mouth of Periyar river in Central Kerala", *J.Geological Soc. India* 57, 545-47 ൽ നിന്നാണ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

34. പട്ടണത്തിനു കച്ചവടനഗരം എന്നു തന്നെയാണ് അർത്ഥമെങ്കിലും പാലിയിൽ മാത്രമാണു തുറമുഖം എന്നു പറയുന്നതായി കാണുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ മുചിറിയെ തമിഴ്കൃതികളിൽ പട്ടണം എന്നോ മുചിറി പട്ടണം എന്നോ പറയുന്നില്ല. മുരചീപത്തനം എന്ന വാല്മീകി രാമായ

ണപരാമർശമാണു പട്ടണം ചേർന്നുവരുന്ന പരാമർശം. മറ്റു കൃതികളിൽ മുരചി എന്നതിനോട് പട്ടണം ചേർത്തു പറയുന്നില്ല. അങ്ങനെ പറയുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് പട്ടണം മുചിറിയാവാനുള്ള സാധ്യതയില്ല എന്നല്ല. ഇത്തരം സ്ഥലനാമനിരീക്ഷണങ്ങൾ ഈ കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുമോ എന്നു സംശയമുണ്ട്. ടൗൺ എന്നു മുസിരിസിനെ വിദേശകുറിപ്പുകളിൽ പറയുന്നുണ്ട്. കാവേരിപൂംപട്ടണം, മച്ചിലിപട്ടണം എന്നിങ്ങനെ കിഴക്കൻ മേഖലയിലെ തുറമുഖങ്ങളെ പട്ടണം ചേർത്തു പറയുന്നുമുണ്ട്. പക്ഷേ ഭാഷാപരമായ ഒരുപാടു വ്യത്യാസങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. പറവൂരിൽ നടന്ന മുസിരിസ് ചരിത്ര സെമിനാറിൽ (2004 ജൂലായ് 28) എം.ആർ.രാഘവവാരിയർ സ്ഥലനാമപരമായ ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നു. പറവൂർ – മൂത്തകുന്നം മേഖലയിൽ ഉറുമിപറമ്പിൽ എന്ന വീട്ടുപേർ വ്യാപകമാണ്. റോമപറമ്പിൽ എന്നായിരിക്കാം ഇത്. ഉറുമിയുമായി ബന്ധം വരാൻ സാധ്യതയില്ല. അക്കാലത്തു റോമക്കാർ ഇവിടെ താമസിച്ചിരുന്നതിനെ കുറിക്കുന്നതായിരിക്കാം ഇത്. റോസ് എന്നത് ഒറോതയായപോലെ റോമ, മുൻപിൽ സ്വരം ചേർത്ത് (പ്രാഗ്സ്വരപ്രയോഗം) ഉറുമി ആയി മാറിയതായിരിക്കാം എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. സ്ഥലനാമങ്ങൾ വീട്ടുപേരുകൾ ആവുന്നുണ്ടല്ലോ. പക്ഷേ ഭാഷാപരവും കാലപരവും ആയ അവ്യവസ്ഥിതി ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുമ്പോഴും തുടരുന്നുണ്ട്

ഗ്രന്ഥസൂചി

ആന്റണി, സി.എൽ. 2000(58) *ഭാഷാഗദ്യം, സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ*, എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം.

ഇളംകുളം പി.എൻ. കുഞ്ഞൻപിള്ള 2005 *ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയുടെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ*, അന്താരാഷ്ട്ര പഠനകേന്ദ്രം, കേരള സർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.

കൃഷ്ണവാരിയർ, എൻ.വി, 1981, *അകം കവിതകൾ*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ.

പത്മനാഭമേനോൻ, കെ.പി, 1996, *കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രം,* മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്.

പരമേശ്വരൻപിള്ള, വി.ആർ. 1963 *പ്രാചീന ലിഖിതങ്ങൾ*, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

1997 *പുറനാനൂറ്*, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

ലോഗൻ, വില്യം	2004	*മലബാർ മാന്വൽ,* മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്.
വിശ്വനാഥൻനായർ, നെന്മാറ പി.	1981	*അകനാനൂറ് 1,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
	1983	*അകനാനൂറ് 2,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
	1984	*അകനാനൂറ് 3,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
	1997	*ചിലപ്പതികാരം*, (ഇളംകോ അടികൾ) കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി,	2001,	*സഞ്ചാരികൾ കണ്ട കേരളം*, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
Anujan Achan P,	1947	*Annual Report of the Archaeological Department of Cochin State for the year 1120 M.E. (1944-45 A.D.),* Thrissur (Printed at Eranakulam).
	1949	*Annual Report of the Archaeological Department of Cochin State for the year 1121 M.E. (1945-46 A.D.),* Thrissur (Printed at Ernakulam).
	1949	*Annual Report of the Archaeological Department of Cochin State for the year 1123 M.E. (1947-48 A.D.),* Thrissur (Printed at Ernakulam).
Induchudan, V.T,	1970,	'Archaeological Excavations in Kodungallur - a general impression', *Journal of Indian History*, 48.1, (Kerala University) P.169-88.
Goitein, S.D	1968	*Studies in Islamic History and Institu tions*, Leiden, E.J. Brill.
	1987,	'Portrait of a Medieval India Trader: Three Letters from the Cairo Geniza' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.50, 449-64.
Gurukkal, Rajan, C.R.Wittaker	2002	'In Search of Muziris', *Journal of Roman Archaeology 14*, P. 335-50
Mc Crindle, J.W.	1885	*Ancient India as Described by Ptolemy*, Bombay.

Narayanan, M.G.S.	1972	*Cultural Symbiosis in Kerala,* Kerala Historical Society, Thiruvananthapuram
	1996	*Perumals of Kerala,* Calicut.
Neelakanta Sastri, K.A.	2001	*Foreign Notices of South India From Megasthenes to Mahuan*, Madras University, Madras.
Pliny	1847-48	*Pliny's Natural History in Thirty-Seven Books*, Vernarian Club, George Bakclay, Castle Street, Leicester Square.
Raman, K.V.	1976	'Archaeological Excavations in Kerala' *Sovenir 37th Annual Meeting, Indian History Congress,* Calicut University. P.6-10.
Rathbone, Dominic	2000	"The 'Muziris' Papyrus (SBXVIII 13167): financing Roman trade with India" Alexandrian Studies II in Honour of Mostafa el Abbadi, Bulletin de la Soci ete d' Archaeologie d' Alexandrie, (BSSA) 46 (2000) P. 39-50.
Schoff, Wilfred H.	1912	*The Periplus of the Erythraean Sea - Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the first Century* (Translated from Greek and annotated), Longmans, Green and Co.London.
Selvakumar,V., P.K.Gopi, K.P.Shajan	2005	'*Trial Excavation at Pattanam, Paravur Thaluk, Eranakulam District, Kerala - A Preliminary Report*' *The Journal of the Centre for Heritage Studies II* P. 57-66.
Shajan,K.P, R.Tomber, V.Selvakumar, P.J.Cherian	2004	'Locating the Ancient Port of Muziris: fresh findings from Pattanam' *Journal of Roman Archaeology* 17, P. 312- 320.
Shajan,K.P, V.Selvakumar, I.Mahadevan	2006	'Inscriptions and Graffiti on Pottery from Pattanam (Muchir/i), Kerala' *Interna tional Journal of Dravidian Linguistics* Vol. xxxv No.2 June 2006, P.117-124.

ഭാഷാകൗടലീയം

അവതാരങ്ങൾ, പുനർജന്മങ്ങൾ

കെ. വി. ശശി

കോളണിപ്രഭുവിന്റെ മതകുലചിഹ്നങ്ങളേന്തിയ സമമൂല്യതാസിദ്ധാന്തത്തിനായിരുന്നു തർജമയുടെ ലോകത്തു സുദീർഘകാലം രാജ്യഭാരം. അത് ആചന്ദ്രതാരം നിലനിൽക്കുന്ന പ്രപഞ്ചസത്യമെന്ന് നാം ധരിച്ചുംപോയി. ഘടനനാന്തരചിന്തകളുടെ ആശയപ്രളയം ഇതിന്റെ അടി തകർത്തുകളഞ്ഞു. സംസ്കാരപഠനം എന്ന അന്തർവൈജ്ഞാനിക വിമർശപദ്ധതിയുടെ വരവോടെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിലെ യൂറോകേന്ദ്രിതരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഒളിയിടങ്ങൾ ആക്രമിക്കപ്പെട്ടു. 'തർജമാപഠനത്തിലെ സെപ്തംബർ പതിനൊന്ന്' എന്ന് ഈ ആക്രമണത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാം. സമമൂല്യതാവാദം വാസ്തവത്തിൽ യൂറോകേന്ദ്രിതകോളണിആധുനികതയുടെ രാസായുധമായിരുന്നുവെന്ന് ഇന്നു തെളിവാർന്നുവരുന്നുണ്ട്. കോളണിയധികാരം ഇന്ത്യൻഭാഷകളിൽ നിർമിച്ചെടുത്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രമേഖലയുടെ സൗന്ദര്യനാമമാണത്. ഇന്ത്യയിലെ തർജമാപാരമ്പര്യം തികച്ചും ഭിന്നമായിരുന്നു; കോളണിസമീപനങ്ങൾക്കു തീർത്തും വിരുദ്ധവുമായിരുന്നു. സൂക്ഷ്മാർഥത്തിൽ അത് തർജമക്കാരന്റെ ബുദ്ധിവിസ്താരത്തിന് ഇടം നൽകുന്ന പുനർനിർമാണം തന്നെയായിരുന്നു. യൂറോകേന്ദ്രിത കൊളോണിയൽ തർജമാവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഈ മായാബന്ധത്തിൽപെട്ടാണ് എ.ആറും മാരാരും തുഞ്ചൻ, കുഞ്ചന്മാർക്കെതിരെ വിമർശനത്തിന്റെ നിറയൊഴിച്ചത്.(1) എ.ആർ, മാരാർ പ്രഭൃതികളുടെ ഭാരതീയത യഥാർഥത്തിൽ വേഷം മാറിയ പാശ്ചാത്യതയായിരുന്നുവെന്ന് ഇതു തെളിയിക്കുന്നു. രോഗം വാസ്തവത്തിൽ വൈദ്യന്മാർക്കുതന്നെയായിരുന്നുവെന്നു ചുരുക്കം. ഭാഷയുടെ ഇടനാഴികളിൽ അധികാരം പതുങ്ങിനില്ക്കുന്നുവെന്ന് അന്നു കാണാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ലെന്നു മാത്രം. മെക്കാളയുടെ വിദ്യാഭ്യാസരേഖ ഓർമിക്കുക.(2) അജ്ഞാതപണ്ഡിതർ ചമച്ച *ഭാഷാകൗടലീയം*, *ബ്രഹ്മാണ്ഡപുരാണം*, *ദൂതവാക്യം* തുടങ്ങിയ ഗദ്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ, ചീരാമന്റെ *രാമചരിതം*, നിരണംകവികളുടെ *ഭഗവദ്ഗീ*

തയും രാമായണവും, എഴുത്തച്ഛന്റെ *രാമായണം*, *മഹാഭാരതം* തുടങ്ങിയ ഇതിഹാസപാഠങ്ങൾ, വള്ളത്തോളിന്റെ *വാല്മീകിരാമായണം*, ഋഗ്വേദം, പദ്മാദി പുരാണങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ സുദീർഘവിസ്തൃതമായ ഇന്ത്യൻ തർജമാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ജീനിയസും വഴിയും വെളിപ്പെടുത്തുന്ന മഹാശേഖരം മലയാളത്തിലുണ്ട്. മൂലകൃതിയോടുള്ള വിശ്വസ്തത അവിടെ പരിഗണനാവിഷയമേയല്ല. മൂലകൃതിയെ ആധാരമാക്കി ഭാവനയുടെ യാഥാർഥ്യങ്ങൾ പെരുകുന്ന പുതിയ ആകാശഗംഗകൾ തീർക്കുകയായിരുന്നു അവ. മൂലവും തർജമയും ഒരേ മഹാഭാഷയുടെ അവതാരഭേദങ്ങളാണവിടെ. തർജമകൾ പുനർജന്മങ്ങളാണെന്ന് (U'ber laben) വാൾട്ടർ ബൻയമിൻ എഴുതിയത് പിന്നെയും നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞാണ്. അനുഗതങ്ങളേക്കാൾ പുനർജന്മങ്ങളാണ് ഭാഷയിലും സാഹിത്യത്തിലും ആത്മചൈതന്യത്തിന്റെ പുഷ്പവിമാനങ്ങളും പാതാളപ്പടവുകളും ചമച്ച്, ബലസൗന്ദര്യങ്ങൾകൊണ്ടു സൃഷ്ട്യുന്മുഖമാക്കുന്നതെന്ന് മേൽസൂചിപ്പിച്ച അജ്ഞാതനാമരും ചീരാമനും കണ്ണശ്ശന്മാരും ചെറുശ്ശേരിയും തുഞ്ചനും കുഞ്ചനും വള്ളത്തോളും തെളിയിക്കുന്നു. കാളിദാസമേഘത്തിൽ പ്രക്ഷിപ്തങ്ങൾ കണ്ടെത്തി ഒഴിവാക്കി പരിഭാഷ തയ്യാറാക്കുമ്പോഴും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം രാമനുമേൽ ചൊരിഞ്ഞ ഈശ്വരകളങ്കൾ കഴുകി വെടിപ്പാക്കി 'വാല്മീകിയുടെ രാമൻ' (3) എഴുതുമ്പോഴും മാരാർ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ഘാതകനായി മാറുകയായിരുന്നു; ഒരുതരം സൈദ്ധാന്തിക ആത്മഹത്യ. ഇന്ത്യൻ തർജമാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഊർജിതമാതൃകകളായി ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പരിഗണിക്കാം. പുതുകാലത്തു ചങ്ങമ്പുഴയും എൻ. കെ. ദാമോദരനും അയ്യപ്പപ്പണിക്കരും സച്ചിദാനന്ദനും ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടും വിനയചന്ദ്രനും എം.പി. സദാശിവനും അങ്ങനെ എത്രയോ ദീർഘമാണ് ഈ സംഘം. മൗലികത എന്ന ആശയംതന്നെ മുതലാളിത്തം നിർമിച്ചതാണെന്നോർമിക്കുക.

തർജമ എന്ന സാംസ്കാരികപ്രയോഗം

ഭാഷ ചിഹ്നങ്ങളുടെ സോപാധികവ്യവസ്ഥയാണെന്ന സൊസ്യൂറിന്റെ കണ്ടെത്തൽ സമസ്തജ്ഞാനമേഖലകളിലും അഗ്നിപർവതവിസ്ഫോടനങ്ങൾതന്നെ സൃഷ്ടിച്ചു. ഭാഷ, ആശയങ്ങളെ കേവലം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയോ കയറ്റിയിറക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന നിഷ്ക്രിയമണ്ഡലമല്ല. യാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ നിർമിതിയിൽ സക്രിയമായി ഇടപെടുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രവർത്തനമാണ്. അത് യാഥാർഥ്യങ്ങളെ അഴിച്ചുടയ്ക്കുന്നു; പുതുക്കിപ്പണിയുന്നു. സാംസ്കാരികഘടനയുടെ സാധൂകരണം സാധ്യമാക്കുന്ന യുക്തിയെന്ന നിലയിൽ ഭാഷ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരംതന്നെയാണെന്നു ഹെബർമാസ് നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജ്ഞാനസംസ്കാരങ്ങളെ സാധ്യമാക്കുന്ന നിയാമകങ്ങളുടെ മണ്ഡലമായി— വ്യവഹാരമായി— ഭാഷ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്ന ഈ ആശയലോകം ക്രമേണ വിക

സിച്ചുവന്നു. അതുകൊണ്ടു ഭാഷാപഠനം, സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ സംസ്കാരത്തെ നിർമിക്കുന്ന യുക്തികളുടെ അപഗ്രഥനമായിത്തീരുന്നു. സംസ്കാരം ഇവിടെ പക്ഷേ നിശ്ചലമണ്ഡലമല്ല; ക്രിയാത്മകമണ്ഡലമാണ്. ഭാഷ സംസ്കാരത്തെയും സംസ്കാരം ഭാഷയെയും പരസ്പരം നിർമിക്കുന്നുവെന്നർഥം. അതുകൊണ്ട് ഇതിനെ ഉഭയദിശാപ്രവർത്തനം എന്നു വിളിക്കാം. തർജമ, അതോടെ കേവലമൊഴിമാറ്റമെന്ന നിലയിൽ അസാധ്യമാണെന്നും പുതിയ യാഥാർഥ്യങ്ങളെ നിർമിക്കുന്ന സാമൂഹ്യപ്രയോഗമാണെന്നും വന്നു. തർജമപഠനം അതുവഴി സംസ്കാരപഠനമായിത്തീർന്നു. തർജമയെ നിർമിക്കുന്നതും തർജമയിലൂടെ നിർമിക്കപ്പെടുന്നുമായ കർത്തൃത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം തർജമാപഠനത്തിന്റെ ധർമമായി വികസിച്ചു. ഭാഷയിലൂടെ ഇടപെടുന്ന സൂക്ഷ്മാധികാരബലതന്ത്രങ്ങൾ തർജമാപഠനത്തിന്റെ കേന്ദ്രാശയമായിത്തീർന്നു. വിശ്വസ്തത, സമമൂല്യത തുടങ്ങിയ പരികൽപനകൾ സവിശേഷ മേൽകീഴ്ബന്ധങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തി നിലനിർത്തുന്ന ആ അധികാരപ്രയോഗമാണെന്നു പുതുപഠനം വിശദീകരിച്ചു. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ *കൗടലീയ*ത്തിന് ക്രി.വ. പതിമൂന്നാം ശതകത്തിലുണ്ടായ *ഭാഷാകൗടലീയ*മെന്ന വ്യാഖ്യാനാത്മക തർജമ മലയാളഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും നിർമിച്ച സവിശേഷവ്യവഹാരങ്ങൾ വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയും. മലയാളഭാഷ, സംസ്കാരം, സാഹിത്യം എന്നിവയുടെ ഉൽപത്തി, വികാസം, സാധൂകരണം എന്നിവയിൽ *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിന്റെ ധർമം അപഗ്രഥിക്കാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

വ്യവഹാരമാതൃകാപഗ്രഥനം

ഘടനാനന്തരവാദചിന്തയുടെ ഉൾക്കാഴ്ചകളിലൊന്നാണു സംസ്കാരവിമർശത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന വ്യവഹാര(discourse)മെന്ന പരികൽപന. ജ്ഞാനത്തിന്റെ വംശാവലീശാസ്ത്രം വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ മിഷേൽ ഫൂക്കോയാണു വ്യവഹാരമെന്ന പരികൽപന രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ജ്ഞാനോല്പാദനം സാധ്യമാക്കുന്ന യുക്തികളുടെ മണ്ഡലത്തെ അദ്ദേഹം വ്യവഹാരമെന്നു വിളിച്ചു. അൽത്തൂസേറിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രംപോലെ വ്യവഹാരവും കർത്തൃത്വരൂപീകരണത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തെ അർഥമാക്കുന്നു. സാമൂഹികമായി നിർണയിക്കപ്പെടുന്ന ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെയാണു വ്യവഹാരം പ്രവർത്തിക്കുക. ഈ യുക്തികളെ വ്യവഹാരമാതൃകകൾ (discourse models) എന്നു വിളിക്കാം.

ഓരോ കൃതിയും അതിൽത്തന്നെ ഓരോ ഖണ്ഡവും പ്രകരണനിഷ്ഠമായി വിലയിരുത്തുകയാണു വ്യവഹാരമാതൃകാപഗ്രഥനം. ആര്, ആരോട്, എന്ത്, എന്തിന്, എപ്പോൾ, എങ്ങനെ എന്നിവയാണ് അടിസ്ഥാന വ്യവഹാര

മാതൃകകൾ. വ്യവഹാരമാതൃകകളിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റം ഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും മാറ്റമുണ്ടാക്കും. അപ്പോൾ കാല,ദേശഭേദങ്ങളെ മാത്രം ആസ്പദിച്ചുള്ള പ്രാചീനഗദ്യവിശകലനം അശാസ്ത്രീയമായിത്തീരും. അവിടെ വ്യവഹാരമാതൃകകൾ പരിഗണിച്ചുള്ള പഠനം കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ട്, കൃതിയുടെ അഥവാ തർജമയുടെ ലക്ഷ്യം, ഭാഷ, ശൈലി, കർത്തൃത്വം എന്നിവയെല്ലാം വ്യവഹാരപഠനത്തിൽ വിശദീകരിക്കാനാവും. *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിൽ സർവത്ര കാണുന്ന 'ഭാഷാപരമായ കൃത്രിമത്വവും, വ്യാകരണപരമായ തികഞ്ഞ അവ്യവസ്ഥയും അരാജകത്വവും' (സി.എൽ. ആന്റണി 2000:615) എന്തുകൊണ്ടെന്നു തെളിഞ്ഞുവരും. ദൂതവാക്യത്തിൽ സംസ്കൃതസമസ്തപദങ്ങൾ ഏറിയിരിക്കുന്നതിന്റെയും ആട്ടപ്രകാരങ്ങളിലും *ക്രമദീപിക*കളിലും അവ കുറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിന്റെയും കാരണങ്ങളും സന്ദർഭങ്ങളും വെളിപ്പെടും. ചുരുക്കത്തിൽ, കൃതിയുടെയും തർജമയുടെയും ആഭ്യന്തരവൈരുധ്യങ്ങളും, വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ പുനർനിർമിക്കേണ്ട രാഷ്ട്രീയഅബോധവും (political unconcious) വ്യവഹാരപഠനം അപഗ്രഥിക്കുന്നു. *ഭാഷാകൗടലീയം* നിർമിക്കുന്നതും *ഭാഷാകൗടലീയ*മെന്ന തർജമയെ സാധ്യമാക്കിയതുമായ സാംസ്കാരികയുക്തികൾ അങ്ങനെ അപഗ്രഥിക്കാൻ കഴിയുന്നു.

കൗടലീയം ഒരു ധർമശാസ്ത്രഗ്രന്ഥസമുച്ചയം

ഭാഷാകൗടലീയം ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്ന സംസ്കാരയുക്തികൾ എന്തെന്നറിയുവാൻ *കൗടലീയം* എന്തെന്നറിയണം. ക്രിസ്തുവിനുമുമ്പ് 321–298 കാലത്തു ചാണക്യൻ രചിച്ച രാഷ്ട്രമീമാംസാഗ്രന്ഥമാണ് *അർഥശാസ്ത്രം* അഥവാ *കൗടലീയം*. ആര്യാവർത്തം ഭരിച്ച ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ മന്ത്രിയായിരുന്നു ചാണക്യൻ. വിഷ്ണുഗുപ്തൻ, കൗടല്യൻ എന്നീ പേരുകളിലും അദ്ദേഹം അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. അങ്ങനെ കൗടല്യചരിതമെന്ന അർഥത്തിലാണു *കൗടലീയം* എന്ന് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിനു പേർ വന്നത്. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭരണപരവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ സംഘാടനപ്രശ്നങ്ങളാണിതിലെ ചർച്ച. ഒരു ജനതയുടെ സംസ്കാരഘടനയെ നിർണയിക്കുന്ന നൈയാമികയുക്തിയാണ് *കൗടലീയ*മെന്നു സാരം.

ധർമം, അർഥം, കാമം, എന്നീ പുരുഷാർഥങ്ങളും അവയുടെ സാധനാമാർഗങ്ങളുമാണ് യഥാക്രമം ധർമശാസ്ത്രം, അർഥശാസ്ത്രം, കാമശാസ്ത്രം എന്നീ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ചർച്ചാവിഷയം. മനുഷ്യൻ അനുശീലനത്തിലൂടെ എത്തിച്ചേരേണ്ട സാംസ്കാരികസന്ദർഭമാണു പുരുഷാർഥമെന്നു പറയാം. മനസ്സ്, രാഷ്ട്രം, ശരീരം എന്നിങ്ങനെ സവിശേഷഇടങ്ങളിൽനിന്നു കൊണ്ടു സംസ്കാരത്തെ നിർവചിക്കുന്ന സാംസ്കാരികയുക്തികളാണു ധർമാർഥകാമശാസ്ത്രങ്ങൾ. ആശയങ്ങൾകൊണ്ടു മനസ്സിനെയും, സമ്പത്തു

കൊണ്ടു രാഷ്ട്രത്തെയും ലൈംഗികതകൊണ്ടു ശരീരത്തെയും മെരുക്കി സവിശേഷസംസ്കാരത്തെ നിർവചിക്കുകയാണിതിന്റെ രീതി. അധികാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മബലതന്ത്രങ്ങൾക്കുള്ളിലാണ് ഈ മെരുക്കൽ. അങ്ങനെ ധർമശാസ്ത്രങ്ങൾ സവിശേഷ കർതൃത്വങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നു. വർണം, ലിംഗം, വർഗം, വംശം എന്നീ വിഭിന്ന മണ്ഡലങ്ങളിലായാണ് ഈ പ്രവർത്തനം. ധർമശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ഈ പൊതുരീതിപദ്ധതിതന്നെയാണ് *അർഥശാസ്ത്ര*വും സ്വീകരിച്ചു കാണുക. അതുകൊണ്ടു വംശ, വർണ, ലിംഗ ഭരണകൂടാധികാരങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മയുക്തികൾ ഒരേസമയം ഒറ്റയ്ക്കും ഒരുമിച്ചും പ്രവർത്തിക്കുന്ന, സംസ്കാരത്തിലെ രീതിപദ്ധതിയാണ് *അർഥശാസ്ത്രം* അഥവാ *കൗടലീയം*. വംശീയമായി ആര്യാധികാരത്തിന്റെയും വർണപരമായി ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെയും ഭരണകൂടസംബന്ധിയായി ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ(രാജാവിന്റെ)യും ലിംഗപരമായി പുരുഷന്റെയും കാഴ്ചയും പ്രമാണസംഹിതയുമാണ് *കൗടലീയം*.

'പ്രഥിയുടെ ലബ്ധിക്കുവേണ്ടിയും പരിപാലനത്തിനുവേണ്ടിയും ഏതെല്ലാം അർഥശാസ്ത്രങ്ങൾ പൂർവാചാര്യന്മാർ നിർമിച്ചിട്ടുണ്ടോ മിക്കവാറും അവയെ എല്ലാം ചുരുക്കിയെടുത്തിട്ടാണ് ഈ *അർഥശാസ്ത്രം* നിർമിച്ചിരിക്കുന്നത്' (കെ.വി.എം., 1998:27)(2) എന്ന് *അർഥശാസ്ത്ര*ത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം ചാണക്യൻ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഈ ആശയം സൂക്ഷ്മമായി 15-ാം അധികരണം തന്ത്രയുക്തി എന്ന ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ ഇങ്ങനെ കുറിക്കുന്നു:

'അർഥമെന്നാൽ മനുഷ്യരുടെ വൃത്തി; മനുഷ്യവതിയായ ഭൂമി എന്നർഥം. അങ്ങനെയുള്ള പ്രഥിയുടെ ലബ്ധിക്കും പാലനത്തിനും ഉപായമായുള്ള ശാസ്ത്രം *അർഥശാസ്ത്രം*' (കെ.വി.എം., 1998:467). ചാണക്യരചിതമെങ്കിലും *അർഥശാസ്ത്രം* ഒറ്റപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥമല്ലെന്നർഥം. '*കൗടലീയം* ഒരു ഗ്രന്ഥമല്ല; പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ഗ്രന്ഥസമൂഹമാണെ'ന്ന് ഉള്ളൂർ (1953:315) ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു:

'അർഥശാസ്ത്രത്തിൽ അനേകം പൂർവസൂരികളുടെ (ഇന്ദ്രൻ, ബ്രഹസ്പതി, ശുക്രൻ, നാരദൻ, പരാശരൻ, ഭീഷ്മർ, ദ്രോണർ, വിദുരർ തുടങ്ങിയവർ) മതങ്ങളെ ഭാഷ്യകാര്യന്മാർ പ്രപഞ്ചനം ചെയ്തപ്പോൾ പല പരസ്പര വൈപരീത്യങ്ങളും അവരുടെ കൃതികളിൽ കടന്നുകൂടി എന്നും അതുകൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും മനസ്സിലാകത്തക്കവിധം വലിയ വിസ്താരമൊന്നും കൂടാതെ സൂത്രവും ഭാഷ്യവുമടങ്ങിയ ഒരു പുതിയ ഗ്രന്ഥം താൻ നിർമിച്ചു എന്നും കൗടല്യൻ തന്നെ വ്യക്തമായി ഗ്രന്ഥാന്തത്തിൽ ഉദീരണം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്' (ibid:315). ചുരുക്കത്തിൽ, വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ക്രമീകരണത്തിലൂടെ, സംസ്കാരത്തിലെ ശരിതെറ്റുകൾ കണ്ടെത്തി, വ്യവച്ഛേദിച്ച്, വ്യാഖ്യാനിച്ച്, വിശദീകരിച്ച്, സംസ്കാ

രത്തെ നിർവചിക്കുന്ന സാധൂകരണയുക്തിയായി *അർഥശാസ്ത്രം* അഥവാ *കൗടലീയം* പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ വ്യാഖ്യാനാത്മക തർജമയാണ് *ഭാഷാ കൗടലീയം.*

ഭാഷാകൗടലീയം എന്തിന്?

കൗടലീയം പോലൊരു രാഷ്ട്രമീമാംസാഗ്രന്ഥം എന്തിനു മലയാളത്തിൽ തർജമ ചെയ്യപ്പെട്ടു? ഏതൊരു ഗ്രന്ഥവും സവിശേഷ സാംസ്കാരിക സന്ദർഭങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനം, വിശദീകരണം, നിർവചനം, സാധൂകരണം എന്നിങ്ങനെ ഏതെങ്കിലും ധർമങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്ന യുക്തികളാണ്. ഈയർഥത്തിൽ *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന സാംസ്കാരികസന്ദർഭം ഏതാണ്? ഏതു സാംസ്കാരികസന്ദർഭത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനവും സാധൂകരണവുമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം നിർവഹിക്കുക? ഇതറിയാൻ *കൗടലീയ*ത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്തെന്നറിയണം. *കൗടലീയം* മേൽ സൂചിപ്പിച്ചവിധം രാഷ്ട്രക്രമീകരണം ലക്ഷ്യമിട്ടുള്ള ധർമശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമാണ്. *ഭാഷാകൗടലീയം* ഇതിൽനിന്നു ലക്ഷ്യംകൊണ്ടും ഉള്ളടക്കംകൊണ്ടും ഭിന്നമല്ല. അതുകൊണ്ട് *ഭാഷാകൗടലീയ*മെന്തെന്നറിയാൻ *കൗടലീയ*മെന്തെന്നോർമിക്കണം. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ വർണാശ്രമധർമകേന്ദ്രിതമായ ആര്യസംസ്കാരസാധൂകരണമാണു *കൗടലീയ*ലക്ഷ്യം.

കൗടലീയം ആരെ സംബോധന ചെയ്യുന്നു? ഇതറിയാൻ ഉള്ളടക്കമെന്തെന്നന്വേഷിക്കണം. *കൗടലീയ*ത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്ത്? ചർച്ചാവിഷയമെന്ത്? വർണാശ്രമസംസ്കാരത്തിന്റെ ക്രമീകരണവും സംരക്ഷണവുമാണു ചർച്ചാവിഷയം. പ്രഥ്വീപാലനവും ലബ്ധിയുമാണ് *അർഥശാസ്ത്ര*ലക്ഷ്യമെന്ന മുഖവുര(കെ.വി.എം., 1998:26)*യുടെ അർഥമിതാണ്.* ഇതിനുള്ള ഉപായങ്ങളും നിയമങ്ങളുമാണു പതിനഞ്ച് അധികരണങ്ങളിൽ നിർവഹിക്കുന്നത്. എൻ. വി. കൃഷ്ണവാരിയർ കൗടല്യന്റെ *അർഥശാസ്ത്രം* അവതാരികയിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ 'പ്രാചീനഭാരതീയരുടെ രാഷ്ട്രതന്ത്രത്തിലേക്ക് സർവാംഗണീയമായ പ്രകാശം ചൊരിയുന്ന, സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിലാകെ നോക്കിയാൽ ഏറ്റവും അമൂല്യമായ ഈ ഗ്രന്ഥം' പതിനഞ്ച് അധികരണങ്ങളിൽ നൂറ്റമ്പത് അധ്യായങ്ങളും നൂറ്റിയെൺപതു പ്രകരണങ്ങളുമുള്ളതാണ്. ഈ മൂലഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനാത്മകതർജമയാണ് *ഭാഷാകൗടലീയം* അഥവാ *കൗടലീയംഭാഷ.* ഒന്നുമുതൽ ഏഴുവരെ അധികരണങ്ങളുടെ തർജമ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വ്യാഖ്യാതതൃതർജമകാരൻ അജ്ഞാതനായിരിക്കുന്നുവെന്ന് സമ്പാദകർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ക്രിസ്തുവർഷം ഒൻപതും പതിമൂന്നും നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ മധ്യമാണു പണ്ഡിതരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ രചനാകാലം. ക്രിസ്തുവർഷം ഒൻപതാം നൂറ്റാ

ണ്ടിനും പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ രചനാകാലമെന്ന് ഉള്ളൂരും (1958:316), പന്ത്രണ്ടിനും പതിമൂന്നിനും ഇടയിലെന്നു ഡോ. കെ.എൻ.എഴുത്തച്ഛനും (1986 :72) ഇളംകുളവും (2000) പറയുന്നു. ഒന്നുമുതൽ മൂന്നുവരെ അധികരണങ്ങൾ കേരള സർവകലാശാലയിൽനിന്നു കെ. സാംബശിവശാസ്ത്രികൾ (1972), വി. എ. രാമസ്വാമിശാസ്ത്രി(1973) എന്നിവരും, നാലു മുതൽ ഏഴുവരെ അധികരണങ്ങൾ ഡോ. കെ.എൻ. എഴുത്തച്ഛൻ(19) മദ്രാസ് സർവകലാശാലയിൽനിന്നും എഡിറ്റു ചെയ്തു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൈയെഴുത്തുപ്രതിയിൽ ഗ്രന്ഥശീർഷകം കണ്ടെത്താൻ കഴിയാത്തതിനാൽ സമ്പാദകർ സൗകര്യാർഥം നൽകിയതാണ് *കൗടലീയംഭാഷ*, *ഭാഷാകൗടലീയം* എന്നീ പേരുകൾ. 'ഇന്ത്യയിൽ രാഷ്ട്രതന്ത്രത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഏതു വിചിന്തനവും *അർഥശാസ്ത്ര*ത്തിൽ നിന്നാരംഭിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു'വെന്ന് എൻ. വി. കൃഷ്ണവാര്യർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രവ്യവഹാരത്തിൽ *അർഥശാസ്ത്ര*ത്തിനുള്ള സ്ഥാനമാണ് കൃഷ്ണവാര്യർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. സാംസ്കാരിക/രാഷ്ട്രീയ/സാമ്പത്തികഘടനയെ ക്രമീകരിച്ചു പാലിക്കുന്നതിനുള്ള ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമാണ് *കൗടലീയമെന്നു സാരം.*

ഭാഷാകൗടലീയം ആരോടു സംസാരിക്കുന്നു?

പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ അടിസ്ഥാന രാഷ്ട്രമീമാംസാഗ്രന്ഥമായ കൗടലീയത്തിന്റെ ഭാഷാതർജമ ആരെയാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്? *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിലൂടെ ആരു സംസാരിക്കുന്നു? വർണാശ്രമധർമത്തിന്റെ അലംഘ്യതയും അനിവാര്യതയുമാണു ഗ്രന്ഥവിഷയമെന്ന്, അധ്യായവിഭജനം തെളിയിക്കും. *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിൽ ഇതെങ്ങനെയെന്നു നോക്കാം.

ഒന്നുമുതൽ ഏഴുവരെ അധികരണങ്ങളുടെ തർജമ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിഷയവിതരണത്തിൽ *കൗടലീയ*ത്തെ പിൻതുടരുകതന്നെയാണു *ഭാഷാകൗടലീയവും.* അതുകൊണ്ടു ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ സംസാരിക്കുന്നതു ബ്രാഹ്മണനും ക്ഷത്രിയനും ഉൾപ്പെടുന്ന, പുരോഹിത, ഭരണവർഗമാണെന്നുവരുന്നു. മൂന്നാമധികരണം ഇങ്ങനെ തുടങ്ങുന്നു:

> *ധർമസ്ഥീയമെൻപിതു അധികരണം*
> *ധർമസ്ഥരാവോർ ചതുർവർണാശ്രമമറിയുവരൾ*
> *അവരളെ അധികരിച്ചു ചെല്ലിന്റെതെൻപിതു അധികാരണാർഥം*
>
> (വി.എ. രാമസ്വാമിശാസ്ത്രി (എഡി) 1973:51)

വർണാശ്രമധർമങ്ങൾ അറിയുന്നവർ—ബ്രാഹ്മണർ—ആണ് സംസാരിക്കുന്നതെന്നർഥം. വർണധർമപാലനമാണു ഗ്രന്ഥലക്ഷ്യമെന്നു മനസ്സിലാ

ക്കാം. ധർമപാലനത്തിനു വേണ്ട മാർഗങ്ങൾ, സാമദാനഭേദങ്ങളിലൂടെ നടപ്പാക്കേണ്ട രാജനീതി എന്നിവയാണു തുടർ അധ്യായങ്ങളിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ആര്യധർമങ്ങൾക്കനുരൂപമായി മലയാളവ്യവഹാരങ്ങളെ ക്രമീകരിക്കുകയാണു രചനാലക്ഷ്യമെന്നു ചുരുക്കം. കുടുംബം, വിവാഹം, വിദ്യാഭ്യാസം, സ്ത്രീപുഷബന്ധങ്ങൾ, ജനനം, മരണം, ഭരണക്രമം എന്നിങ്ങനെ ജനസംസ്കൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളെ ഉടച്ചുവാർക്കുകയാണ് ഗ്രന്ഥധർമം. ഏതു വിചിന്തനവും വിഭിന്നങ്ങളായ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ സമഗ്രമായി ഇടപെട്ടു നവീകരിക്കുകയാണു രീതി. *ഭാഷാകൗടലീയം* നിർവഹിക്കുന്നതും ഇതേ ധർമം തന്നെ. വ്യവഹാരങ്ങളിൽ പ്രഥമം വിവാഹമാണെന്ന് ഗ്രന്ഥം വിശദീകരിക്കുന്നു.

> *വിവാഹപൂർവോ വ്യവഹാരഃ എന്റവാദ*
> *എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും വിവാഹപൂർവങ്ങളായിരിപ്പതു*
> (വി.എ. രാമസ്വാമിശാസ്ത്രി, 1973:15)

എന്തുകൊണ്ട്? കൗടലീയം വിശദമാക്കുന്നു. 'വ്യവഹാരങ്ങൾ ഋണാദാനം തുടങ്ങി വളരെയുണ്ട്. ഋണാദാനമാണു പ്രഥമമെന്ന് മനു പറയുന്നു. വസ്തു സംബന്ധിച്ച വ്യവഹാരമാണു പ്രഥമമെന്നു ഭാർഗവപക്ഷം. നിക്ഷേപമാണു വ്യവഹാരങ്ങളിൽ പ്രഥമമെന്നു ബ്രഹസ്പതിപക്ഷം. കൗടല്യനാകട്ടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഗൃഹസ്ഥനുമാത്രം അധികാരമുള്ളതുകൊണ്ടും, ഗൃഹസ്ഥനാകുന്നതിനു കാരണം വിവാഹംകൊണ്ടും വിവാഹം സംബന്ധിച്ച വ്യവഹാരങ്ങൾക്കാണു പ്രാധാന്യവും പ്രാഥമ്യവും കൽപിച്ചിരിക്കുന്നത്' (കെ.വി.എം., 1998:178). വിവാഹത്തെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നു ഇവിടെ. എന്തുകൊണ്ട്? വിവാഹസംയുക്തം, വിവാഹധർമം, സ്ത്രീധനകൽപം, ആധിവേദനികം എന്നിങ്ങനെയാണ് ഈ പ്രകരണത്തിന്റെ വിഷയപരിചരണക്രമംതന്നെ. വിവാഹം എട്ടുവിധമുണ്ടെന്നു കൗടല്യൻ പറയുന്നു. ബ്രാഹ്മം, പ്രാജാപത്യം, ആർഷം, ദൈവം, ഗാന്ധർവം, ആസുരം, രാക്ഷസം, പൈശാചം എന്നിങ്ങനെ. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ നാലെണ്ണം പിത്രാധികാരപരവും വർണധർമാനുസാരിയുമാണ്. മലയാളസംസ്കൃതിക്കു തികച്ചും അപരിചിതമായ ഈ സങ്കല്പനങ്ങൾ, *ഭാഷാകൗടലീയം* ആര്യസംസ്കൃതിയുടെ യുക്തികൾക്കുള്ളിൽ നിർമിതമാണെന്നു ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ആര്യസംസ്കാരയുക്തികൾകൊണ്ടു കേരളീയസംസ്കൃതിയെ നവീകരിക്കുകയാണ്, കൗടലീയത്തെ ഈ പ്രകരണത്തിൽ, സമ്പൂർണമായി അനുസരിക്കുന്ന *ഭാഷാകൗടലീയ*വും ചെയ്തത്. പുരുഷപ്രധാനവും വർണകേന്ദ്രിതവുമായ ഈ സംസ്കൃതി, കേരളീയവ്യവഹാരങ്ങൾ ആര്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയെന്നതിന്റെ സൂചനകളാണ്. ബ്രാഹ്മണനു *കൗടലീയ*വും *ഭാഷാകൗടലീയ*വും നൽകുന്ന സ്ഥാനം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഈ ആശയം വിശദമാകും.

വ്യവഹാരത്തിൽ പ്രതിവാദിയായവൻ (അഭിയുക്തൻ) പരാജിതനായാൽ വാദി പരാജയദണ്ഡം കെട്ടി രാജാവിനുവേണ്ടി കർമം ചെയ്യിക്കണം. അങ്ങനെ കർമത്തിനായി നിയോഗിക്കുന്നവൻ രക്ഷോഘ്നങ്ങളായവ (ശിരസ്സിൽ കടുകു വിതറുക തുടങ്ങി) ചെയ്യണം. ബ്രാഹ്മണർ പക്ഷേ ഇത്തരം കർമങ്ങൾ ചെയ്യേണ്ട തില്ലെന്നും *ഭാഷാകൗടലീയം* വിശദീകരിക്കുന്നു (രാമസ്വാമിശാസ്ത്രി 1973:110). എല്ലാവിധ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും മീതെയാണ് ബ്രാഹ്മണൻ എന്നർഥം. ബ്രാഹ്മ ണൻ അപ്രമാദിയായ ഈ ചരിത്രസന്ദർഭം ആര്യാധികാരത്തിന്റെ സാധൂകര ണയുക്തികളുടേതാണ്. പ്രാദേശികവും ദേശീയവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീ യവുമായ മേഖലകളെ ആര്യയുക്തികൾകൊണ്ടു പകരംവയ്ക്കുകയാണ് ഇതിന്റെ ഫലം.

ഭാഷാകൗടലീയം എന്തു സംസാരിക്കുന്നു?

*ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിലൂടെ സംസാരിക്കുന്നതു ബ്രാഹ്മണയുക്തികളാ ണെന്നു സംഗ്രഹിക്കാം. പ്രഥിയുടെ ലബ്ധിയും പാലനവുമാണു *കൗടലീയ* ലക്ഷ്യമെന്നിരിക്കെ *ഭാഷാകൗടലീയം* സംസാരിക്കുന്നതു പ്രഥീപാലനലബ്ധി കളുടെ രീതിപദ്ധതികൾ (പു. 34) തന്നെയാണെന്നു വരുന്നു. വിനയാധികാരി കമെന്ന ഒന്നാമധികരണം ജനതയെയും ഭരണാധകാരികളെയും എന്തുകൊ ണ്ട്, എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തണമെന്നും അതിന് ഏതുതരം വിദ്യാഭ്യാസം വേണ മെന്നും പര്യാലോചിക്കുന്നു. വിദ്യയെന്നാൽ ആന്വിക്ഷികീ, ത്രയി, വാർത്ത, ഭണ്ഡനീതി എന്നിങ്ങനെ നാലെണ്ണമെന്ന് കൗടല്യൻ പറയുന്നു.

> *അവൈ നാലുംകൊണ്ടേ ധർമാർഥങ്ങളെ*
> *അറിയാറിന്റമയാൽ നാലുമുള്ള വിദ്യകളെന്റു*
> *കൗടല്യൻപക്ഷം.* (കെ. സാംബശിവശാസ്ത്രികൾ 1972:71)

പുരുഷാർഥലാഭമാണു വിദ്യാഭ്യാസലക്ഷ്യം. ഋക്ക്, യജുസ്, സാമം എന്നീ മൂന്നു വേദങ്ങളാണു ത്രയി എന്നറിയപ്പെടുക. ഇവയിലൂടെ ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്ന ധർമം നാല് വർണങ്ങൾക്കും നാല് ആശ്രമങ്ങൾക്കും സ്വധർമസ്ഥാപനത്തിനുപക രിക്കുന്നു. വർണാശ്രമങ്ങൾക്കധീനമായ ഈ വിദ്യാഭ്യാസം സ്ത്രീയെയും കീഴാ ളനെയും ചരിത്രത്തിനു പുറത്തു സ്ഥാപിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് *കൗടലീയ* ത്തിലെയും *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിലെയും വിദ്യാഭ്യാസം ആര്യസംസ്കാരയു ക്തികളാൽ നിർണയിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നു പറയാം. *ഭാഷാകൗടലീയം* സംസാ രിക്കുന്നത് ആര്യനീതികളാണെന്നു സാരം.

ഭാഷാകൗടലീയം എങ്ങനെ സംസാരിക്കുന്നു?

ക്രിസ്തുവർഷം പതിമൂന്നാം ശതകത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ട *ഭാഷാകൗട ലീയം* ഭാഷാപരമായി സംസ്കൃതമോ തമിഴോ അല്ല. ചെന്തമിഴിലേക്ക് മലയാ

ളത്തിലെ വ്യവഹാരഭാഷ നുഴഞ്ഞുകയറിയ ഭാഷാസംക്രമണകാലത്തെ ഗദ്യ വിശേഷങ്ങളാണു *കൗടലീയംഭാഷ*യിൽ കാണുകയെന്നു സി.എൽ. ആന്റണി (2000:615) എഴുതുന്നു. ഭാഷാപരമായി സംക്രമണത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക സന്ദർഭമാണതെന്നർഥം. *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിൽ തമിഴ്/സംസ്കൃത പ്രതീതി യുളവാക്കുന്ന പദ, ശൈലി പ്രയോഗങ്ങൾ, സാങ്കേതികപദങ്ങൾ എന്നിവ ധാരാളം കാണുന്നതിന്റെ പ്രകരണമിതാണ്.

അന്തരഗാരവ്യവഹാരങ്ങൾ, സമ്യഗ്വ്യവഹാരദർശനം (പു.10)

രക്ഷോഘ്നരക്ഷിതൻ, ചതുർവർണാശ്രമറിയുവരൻ, ധർമസ്ഥീയം, ധർമസ്ഥർ, അഗ്നിയോഗി, പരോക്തഭണ്ഡം എന്നിങ്ങനെ ധാരാളം സാങ്കേതി കപദങ്ങൾ കാണുന്നുണ്ട്. *കൗടലീയ*ത്തിലെ ഇത്തരം സാങ്കേതികപദങ്ങൾ തർജമയിൽ ചിലയിടങ്ങളിൽ അതേപടിതന്നെ നിലനിർത്തിയിരിക്കുന്നു. സംസ്കൃതത്തോടു ചേർന്നിണങ്ങി മലയാളവ്യവഹാരഭാഷ, ഈ സാങ്കേതി കസംജ്ഞകൾ പരിഭാഷ ചെയ്യാനാവുംവിധം ഉൾക്കരുത്തു നേടിവരുന്ന സന്ദർഭ മാണിതെന്നർഥം. ചരിത്രപരമായി ആര്യവൽക്കരണമുഹൂർത്തം. മൂലകൃതി യിലെ ധാരാളം സാങ്കേതിക, സമസ്തപദങ്ങൾ തർജമയിൽ അതേപടി നില നിർത്തിയിരിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ട്? ഈ സാങ്കേതിക, സമസ്തപദങ്ങൾ ആര്യ സംസ്കാര, രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയുടെ ചെപ്പുകളാണ്. ദ്രാവിഡസംസ്കൃതിക്കു തികച്ചും അപരിചിതമായ സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥയാണിത്. അതുകൊ ണ്ടുതന്നെ കേരളഭാഷയിൽ സമാനമായ പദവാക്യശൈലികൾ അനാവശ്യവു മായിരുന്നു. മൂലകൃതിയിലെ സാങ്കേതിക, സമസ്തപദങ്ങൾക്കു സമാനപദ ങ്ങൾ കേരളഭാഷയിൽ കാണാത്തതിന്റെ കാരണമിതാണ്. കേരളഭാ ഷയ്ക്കിതൊരു ന്യൂനതയോ അപകർഷമോ അല്ല. അങ്ങനെ മൂലകൃതിയിലെ സാങ്കേതിക, സമസ്തപദങ്ങൾ തർജമയിൽ അതേപടി കടന്നുവരുന്നു. വാക്കും സംസ്കാരവുംതമ്മിൽ സക്രിയതയുടെ ഉഭയദിശാബന്ധം നിലനിൽക്കുന്നതു കൊണ്ട് കേരളഭാഷയിലേക്കു കടന്നുവരുന്ന പുതുപദങ്ങൾ പുതിയ സംസ്കാ രംതന്നെയാണു കൊണ്ടുവരുന്നത്. ഭാഷയിലെ കലർപ്പ് പുതുസംസ്കാര ത്തിന്റെ വരവു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിൽ മുഴ ച്ചു കാണുന്ന സംസ്കൃത സാങ്കേതിക, സമസ്തപദങ്ങൾ ആര്യാധിനിവേശ ത്തിന്റെ സന്ദർഭം ചൂണ്ടുന്നു. ദ്രാവിഡവ്യവഹാരങ്ങൾ പൊളിച്ചെഴുതി ആര്യ വ്യവഹാരങ്ങൾകൊണ്ട് സാധൂകരിക്കുന്ന വ്യവഹാരപ്രക്രിയയാണിത്.

അതേസമയം, തമിഴ് പ്രതീതിയുളവാക്കുന്ന ഗദ്യഭാഗങ്ങൾക്കാണു *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിൽ പ്രാധാന്യം. പ്രതീതിക്കപ്പുറം ഇത് പക്ഷേ തമിഴല്ല, കേര ളഭാഷതന്നെയാണെന്നും ഓർമിക്കണം. ഇതെന്തുകൊണ്ട്? മൂലഗ്രന്ഥം സംസ്കൃതഭാഷയിൽ വായിച്ചു ഗ്രഹിക്കാനാവാത്ത കേരളീയ ഭരണീയരെയും

ഇതര ഭരണകർത്താക്കളെയും വർണാശ്രമകേന്ദ്രിതമായ പുതുസംസ്കാരം പരിചയപ്പെടുത്തി, സ്വസംസ്കാരം ശ്രേഷ്ഠമല്ലെന്നും പരിഷ്കരിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും ധരിപ്പിച്ച്, കേരളീയവ്യവഹാരങ്ങൾ ആര്യവ്യവഹാരാനുസൃതം ചിട്ടപ്പെടുത്തി, സാധൂകരിച്ച് പൊതുബോധമാക്കിത്തീർക്കുന്നതിനു കേരളഭാഷയിൽതന്നെ സംസാരിച്ചേ ഒക്കൂ. ഗ്രാംഷി സൂചിപ്പിക്കുന്ന സമ്മതോല്പാദനത്തിന്റെ രീതിപദ്ധതിയാണിത്. അതുകൊണ്ടു കേരളീയ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ എഴുതപ്പെട്ട പ്രമാണപുസ്തകമായി *കൗടലീയ*ത്തെ കണ്ടെടുത്ത് അവതരിപ്പിച്ച്, കേരളീയ അബോധത്തിൽ ഉറപ്പിക്കുകയാണ് തർജമയുടെ ലക്ഷ്യം. കർതൃത്വ രൂപീകരണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു, ഇവിടെ ഭാഷ. സാംസ്കാരികസംക്രമണസന്ദർഭത്തിലാണ് ഇത്തരം ധർമശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം ആവശ്യമായി വരിക. രാഷ്ട്രീയമായ ഈയാവശ്യമാണ് *ഭാഷാകൗടലീയം* നിർവഹിക്കുന്നത്. ഭാഷയെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു ഡോ. കെ.എൻ. എഴുത്തച്ഛൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ കനത്തശാസ്ത്രം കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ വേണ്ട എല്ലുറപ്പു നേടിയ ഭാഷയാണ് *ഭാഷാകൗടലീയത്തിലേത്.* സാംസ്കാരികസംക്രമണത്തിന്റെ ദശയിലാണ് ഈ ശേഷി ഉണ്ടായിത്തീരുക. ഇവിടെ സംസ്കൃതഭാഷയുടെയും കേരളവ്യവഹാരഭാഷയുടെയും ഊർജനിലകൾ സംഘർഷാത്മകമായി കൂടിക്കലരുന്നു. അവ്യവസ്ഥയും അരാജകത്വും കോമാളിരൂപങ്ങളും നിരക്കുന്നത് ഊർജസംസരണ(osmosis)ത്തിന്റെ ഈ മുഹൂർത്തത്തിലാണ്. സാംസ്കാരിക സംസ്കരണം എന്നും പറയാം. ഭരണകർത്താക്കൾക്കു ഭരണീയരോടു സംസാരിക്കാനും അവരെ നിയന്ത്രിച്ച് മെരുക്കാനും സൈദ്ധാന്തികസാധൂകരണം സാധിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് *ഭാഷാകൗടലീയമെന്നു ചുരുക്കം.*

ഉപസംഹാരം

കേരളീയവ്യവഹാരങ്ങളെ ആര്യവ്യവഹാരങ്ങൾകൊണ്ടു പുനഃപണിയുകയാണ് *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തിന്റെ സാംസ്കാരികധർമം. ഭരണകൂടാധികാരത്തോടൊപ്പം പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണമെന്ന നിലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സാംസ്കാരികയുക്തി എന്നും *ഭാഷാകൗടലീയ*ത്തെ പറയാം. വിവാഹം, കുടുംബം, സമൂഹം, ഭരണകൂടം എന്നിങ്ങനെ ഭിന്ന വ്യവഹാരങ്ങളെ പൊളിച്ചെഴുതുന്ന സാധൂകരണയുക്തിയായി അതു പ്രവർത്തിച്ചു. ആ നിലയിൽ *ഭഗവദ്ഗീത*, *വാൽസ്യായനകാമസൂത്രം*, *അർഥശാസ്ത്രം* എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ ഒരേ ആധികാരികതായുക്തിയുടെ വിഭിന്ന പ്രകാരങ്ങളായി മനസ്സിലാക്കാം. *ഭാഷാകൗടലീയം* മുതൽ *ബ്രഹ്മാണ്ഡപുരാണം*വരെയുള്ള, മലയാളത്തിന്റെ ചെത്തവും ചൂരുമാർന്ന സുദീർഘവിസ്തൃതഗദ്യമാതൃകകൾ പത്തൊൻപതാം ശതകത്തിനുമുമ്പ് മലയാളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. താളാത്മകതയുടെയും ആത്മദർശനപരതയുടെയും വൈവിധ്യസമൃദ്ധിയിൽ തുടിച്ചു ത്രസിച്ച്, ഭാവ

നയുടെ ബുദ്ധിവിസ്താരത്തിന് ആനന്ത്യമൊരുക്കിയ ബഹുസ്വരാത്മകതയുടെ ഈ ഗദ്യസംസ്കാരം കൊളോണിയൽപ്രജയുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അശ്ലീലതയും അലങ്കാരമേദസ്സുമായി ഇകഴ്ത്തപ്പെട്ടു. പദ്യത്തിന്റെ വാലിൽ തൂങ്ങിയും തമിഴിൽ കുളിച്ചും നിന്ന ഇവയ്ക്കു കാര്യങ്ങൾ നേരേചൊവ്വേ പറയാൻ വേണ്ട എല്ലുറപ്പില്ലായിരുന്നുവെന്നും മെക്കാളെയുടെ ഈ സംസ്കാരദല്ലാളർ തീർപ്പെഴുതി. സാധകബാധകയുക്തിയോടെ ആശയങ്ങളവതരിപ്പിച്ചുറപ്പിക്കാൻ വേണ്ട പേശീബലം മലയാളഗദ്യം ആർജിച്ചതു കോളനീകരണസന്ദർഭത്തിലാണ് എന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. വാസ്തവത്തിൽ ഗദ്യം കേവലമണ്ഡലമല്ല; സവിശേഷമായ സംസ്കാരവ്യവസ്ഥയാണ്. 'അതാ ഇങ്കിരീശ്ശു പുറപ്പെടുന്നു'വെന്ന് കാരണവന്മാർ ഭയപ്പെട്ടടങ്ങിയത് ഈ സംസ്കാരയുക്തിക്കു മുമ്പിലാണ്. അധിനിവേശചിന്തയുടെ കനൽപ്പെരുക്കമുള്ള ഈ ഗദ്യം പിന്നീട് ആധുനികദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണബലതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ചരിത്രം. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഈ ഉശിര് പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഗദ്യസാഹിത്യത്തിലെമ്പാടും ത്രസിച്ചു നിൽക്കുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. *ശ്രീമഹാഭാരതതർജമ* (എ. ആർ. രാജരാജവർമ, 1989:70), നമ്മുടെ സംസ്കാരലോപം (കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ) എന്നീ ലേഖനങ്ങൾ. പ്രകൃതാനുപ്രകൃതമായി വരുന്ന അനേകം ആനുഷംഗികവിഷയങ്ങളെയെല്ലാം തള്ളിക്കളഞ്ഞ്, അനുസ്യൂതമായ കുരുപാണ്ഡവകഥയെ മാത്രം അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി, വാലും തലയുമില്ലാത്ത ഏതാനും പദ്യങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഒരു ഭാരതസംഗ്രഹം ഭാഷയിൽ ചെയ്ത വകയ്ക്ക് എഴുത്തച്ഛനെ നാം എത്രയോ കൊണ്ടാടുന്നു! ഇതുവരെ കൊണ്ടാടിയതൊന്നും പോരാ; ഇനി ചില സ്മാരകവും മറ്റും വേണംപോലും! ഈ സ്ഥിതിക്ക് ഒരക്ഷരം പോലും വിടാതെ ആ ഗ്രന്ഥത്തെ സ്വഭാഷയിൽ തീർത്ത കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻതമ്പുരാനെ കേരളീയർ ശിരസ്സാ വഹിച്ചാലും മതിയാകുമോ?

   ഇതെന്തൊരു കഷ്ടമാണ്? വൈധവ്യം വന്നതിനു മേലാണോ സ്ത്രീകൾക്കു നല്ലകാലം വരേണ്ടത്? എഴുത്തച്ഛന്റെ സഹജീവികൾ അദ്ദേഹത്തെ ആക്ഷേപിക്കുകയും ഉപദ്രവിക്കുകയും ചെയ്തു. പിൻഗാമികളായ നാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ മഹാത്മ്യമറിഞ്ഞ് ഉചിതങ്ങളായ സ്മാരകങ്ങളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ ഉദ്യോഗിച്ചുവരുന്നു. അതിനാൽ ആധുനികന്മാർ ഭാഷാഭാരതത്തെ വേണ്ടുംവണ്ണം ആദരിച്ചില്ലെങ്കിലും തമ്പുരാനു ലേശം കുണ്ഠിതത്തിന് അവകാശമില്ല. അവിടുത്തെ ഭാരതവിവർത്തനകീർത്തിലത ഇപ്പോൾ അങ്കുരിച്ചതേ ഉള്ളല്ലോ. കാലക്രമത്തിൽ അതു ശാഖോപശാഖമായി പടർന്ന്, കേരളം ആസകലം വ്യാപിച്ചുകൊള്ളും - എ. ആർ. രാജരാജവർമ (1989:70).

2. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, a class of persons Indians in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect. - *Selection from Educational Records*, Part I, Calcutta 1920-116).

3. ഈ വ്യാഖ്യാനാത്മകപ്രബന്ധത്തിന്റെ പ്രേരണ *അയോധ്യരാജധാനിയിലെ ഗൂഢതന്ത്രങ്ങൾ* എന്ന ദേശമംഗലത്തുവാര്യരുടെ ലേഖനമാണെന്നു മാരാർ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.

   പൃഥിയെ ലഭിപ്പാനായും ലബ്ധമായതിനെ രക്ഷിപ്പാനായുമിശ്ശാസ്ത്രം ചൊല്ലീതു. ആകിന്റമയാൽ പൃഥ്വീലാഭമും പാലനമുമിശ്ശാസ്ത്രത്തിനു പ്രയോജനമാവിതു. *യാവന്ത്യർഥശാസ്ത്രാണി പൂർവാചര്യൈഃ പ്രസ്ഥാപിതാനി* എന്നും ഗ്രന്ഥം കൊണ്ടു ഇതു സമത്വപരികൽപിതമല്ല, ഗുരുപരമ്പരാകൃതം ശാസ്ത്രമെന്നുമിവർഥം ചൊല്ലീതു. (സാംബശിവശാസ്ത്രി, കെ., രാമസ്വാമിശാസ്ത്രി, വി.എ. (എഡി.) 2010: *ഭാഷാകൗടലീയം,* (അധികരണം 1, പു.78).

ഗ്രന്ഥസൂചി

ആന്റണി, സി.എൽ.	2000(58)	*ഭാഷാഗദ്യം, സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ*, എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം.
എഴുത്തച്ഛൻ, കെ.എൻ. (എഡി.)	1960	*ഭാഷാകൗടലീയം,* (അധികരണം 4-7), മദ്രാസ് സർവകലാശാല.
....	1986	*തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ,* കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം	1997(53)	*കേരളഭാഷയുടെ വികാസപരിണാമങ്ങൾ,* എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം.
പരമേശ്വര അയ്യർ, എസ്. ഉള്ളൂർ	1958	*കേരളസാഹിത്യചരിത്രം,* കേരള സർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം
പരമേശ്വര അയ്യർ, എസ്. ഉള്ളൂർ	1998(35)	അവതാരിക, *കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം* (തർജമ), *കെ.വി.എം.* കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
രാജരാജവർമ, എ.ആർ.	1989	*പ്രബന്ധസംഗ്രഹം,* കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
വാസുദേവൻ മൂസത്, കെ.	2007	*കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം (തർജമ),* കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

സാംബശിവശാസ്ത്രി, കെ., 2010 രാമസ്വാമിശാസ്ത്രി,വി.എ. (എഡി.)	*ഭാഷാകൗടലീയം*, (അധികരണം 1-3), കേരള സർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.

അനുബന്ധം

കൗടലീയത്തിന്റെ പ്രധാന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ

ഭട്ടസ്വാമി	*പ്രതിപദപഞ്ചിക*	
മാധവയജ്വാവ്	*നയചന്ദ്രിക*	
ഭിക്ഷുപ്രഭമതി	*ജയമംഗല*	
....	*ചാണക്യടീക*	
യോഘൻ	*നീതിനിർണ്ണീതി*	
അജ്ഞാതം	*ഭാഷാകൗടലീയം* 1100-1200	
ഗണപതിശാസ്ത്രി	*ശ്രീമൂലം*	1924-25
ശ്യാമശാസ്ത്രി	ഇംഗ്ലീഷ്	1915
ജൂലിയസ് ജോളി	ഇംഗ്ലീഷ്	1924
പ്രാണനാഥവിദ്യാലങ്കാരൻ	ഹിന്ദി	1923
ഉദയവീരൻ	ഹിന്ദി	1925
ജോൺ മേയർ	ജർമൻ	1926
വലോരി	ഇറ്റാലിയൻ	
കെ.വി.എം.	മലയാളം	1935

Old Tamil Retentions in Malayalam*

T. B. Venugopala Panicker

0. The characteristic innovations of Malayalam (Ma), which demarcate it from its closest relative Tamil (Ta), are well-known. Ma has a number of retentions too, characteristic of the oldest stage of Ta, or even the Pre-Ta stage. The present paper is a survey of such retentions.

The archaisms retained in MA have not escaped the attention of scholars, who seriously dealt with the history and the pre-history of Ma, whether they contribute to the view that the pre-history of Ma goes back to some historical stage of Ta (Ramaswamy Aiyar, 1936) or to the Proto Ta-Ma stage (Govindankutti, 1972), or to a modified view (Shanmugam, 1976). In what follows, the observations scattered in previous studies are reorganized and supplemented by new evidence for retentions of Old Tamil in Ma.

1. With regards to the phonetic inventory of Ma, Kamil Zvelebil observes: "In its phonetic inventory, Ma seems to be indeed very conservative [...], whereas in some phonological processes, it is more progressive than [...] written and even spoken Ta" (1970: 136, f.n. 38).

Let us have a closer look at phonetic retentions in Ma.

---

* *Paper presented in the National Seminar on Proto Tamil Malayalam (22-24 Feb. 2011) ISDL, Thiruvananthapuram.*

1.1 The sporadic voicing of initial plosives in native words, probably a new tendency in Ta, is unknown in Ma. Thus we have *taṭi*, 'stoutness', and *kaṭṭi*, 'lump', which retain initial /t/ and /k/ in Ma and tend to be replaced by /d/ and /g/ in Ta.

Loan words with initial voiced plosives like *guṇam*, 'quality', *daya*, 'mercy' and *balam*, 'strength' with the dialectical variants *kuṇam*, *taya(vu)* and *palam* respectively, might have induced Ta speakers to 'over-correct' even the native words. This false restoration is almost totally absent in Ma. On the contrary, Ma tends to preserve earlier loans with nativized phonology despite large-scale Sanskrit loans of the *tatsama* type. Hence we have *tēvar*, 'god' < *devah* and *kanam*, 'weight, thickness'< *ghanam*, 'thickness'.

1.2 Malayalam resists the fricativization of initial /c/. The Indian grammatical tradition considers /c/ to be a palatial plosive, which in actual phonetic realization is an affricate in the alveopalatal place of articulation. In Ta, the corresponding consonant is a fricative even in word-initial position. The affricate pronunciation of /c/ is retained only in some southern dialects and that pronunciation is often deemed as sub-standard. In the case of fricative pronunciation, [ò] is identified as an unfavourable Brahmin-dialect feature, while [s] is favoured as a standard phonetic feature. However, considering the intervocalic homorganic fricative realization of the velar plosive -k-, -c- should have been realized as [ò] rather than [s]. We may conclude, then, that intervocalic –c- became [ò] to start with and spread to initial c-, also as a case of allophonic displacement, which later on changed to [s], probably due to the influence of contact with Kannada and Telugu.

In any case, the Ma. pronunciation *cāru* 'to lean', *cāṭu*, 'to jump' *ciri*, 'to laugh', *cori*, 'to pour' and *curuḷ*, 'to curve' represent the Old Ta. phonetic character rather than contemporary Ta pronunciation.

1.3.1 The Dravidian voiceless alveolar plosive is no more in currency in Ta. It merges with the dental plosive. Evidence for this merger is available from 550 AD (Zvelebil, 1970:97). Thus, for the native speakers of Ta, *kuṯṯam*, 'blemish', is pronounced *kuttam* in speech. The contemporary Ta dictionary gives a variant "spelling" kattukuṭṭi for *kaṯṯukuṭṭi*, 'an apprentice'. Ma retains the alveolar plosive in all dialects. The southern dialects of Ta, which keep this pronunciation, distinct, are probably influenced by Ma.

1.3.2 In most of the colloquial dialects of Ta, there is no retention of (voiced) alveolar plosive in post-nasal position as well. In Ta, --ṯ- alternates with -ṇṇ-, as in *o-ṯu* > *oṇṇu*, 'one'. Thus, in colloquial Ta, *ka-ṯu*, 'calf', is identical with kaṇṇu, 'eye' < *kaṇ*.

Ma too exhibits such phonetic alternations in --*ṯ*-, as it alternates either with –nn- or with -ṇṇ-/-ṇ-, in which cases the dental nasal cluster –nn- becomes the standard. Hence, in the place of earlier *pōki-ṯu*, 'goes' *pōkunnu* is the standard form and *pōnu* is sub-standard. Still, for *āki-ṯu*, *ākunnu* is pedantic and *āṇu* is the accepted form.

Ma later on in its historical development has given rise to a --*ṯ*- sequence like *e-ṯe*, 'my', starting from the fourteenth century AD. Hence, the earlier --ṯ- pronunciation is regained.

The tribal dialects like Paniya, Adiya (Wayanad), kāṭan (Chalakkudi), Ūrāḷi, Muduga (Idukki) as well as the Lakshadweep Ma, retain --ṯ- partially or fully.

Paṇiya:	*paikki-ṯo/paikkiñco*	'feels hungry'
Lakshadweep:	*fō-ṯa/fō-ṯa*	'goes'

The distribution of alveolar and palatal pronunciation in Paniya is regional (Somasekaran Nair, 1977). Similarly, --ṯ-:-ṇṭ- is subject to regional distribution in Lakshadweep (Mulla Koya, 1990).

1.3.3. The intervocalic allophone of the aleolar plosive is a trill in Ta. This is so in Ma too. Hence, Ma *māṟum*, 'will change' has a trill and *māṯṯum*, its transitive derivation, has an alveolar plosive. The intervocalic trill quality has a long history and is maintained in most Dravidian languages as Krishna Murti observes (1961: 31). There is no reason to believe, then, that this did not exist in Old Ta, even though it was not recognized by the Ta. grammatical tradition. The reason can be attributed to the phonological consideration of Indian grammars, rather than to the exact phonetic consideration, which was the concern of another branch of knowledge—Šikṣā. The very same phonological consideration caused the Ta. grammarians to ignore the allophonic variations in plosives, which in Caldwellian terminology is the "convertibility of surds and sonants". In fact, the realization of intervocalic alveolar plosive as [ṟ] is a similar process of voicing and loss of occlusion in intervocalic position.

Ramaswamy Aiyar (1944:37) presumes that the absence of any mention of a trill quality in -ṯ- may be due to the fact that the grammatical tradition started before -ṯ- acquired its trill value. Comparative evidence do not support this view. Hence, we may conclude that in Old Ta, -ṯṯ- was [t:], --ṯ- was [nd] and -ṯ- was [ṟ] phonetically. This situation is preserved in Ma, inspite of the change *-ṯ > nn.

In Ta, since -ṯṯ- and –tt- fell together and additionally, --ṯ- has become -ṇṇ-, there is a widespread tendency to regain the lost pronunciation in formal contexts. Since -ṯ- is [ṟ] phonetically, -ṯṯ- is regained as a kind of a plosive with a trilled release. Hence, we hear *kuṯṯam* pronounced with [tr], i.e. [*kut*ʳ*am*], and *o-ṯu* with a sequence of [ndr], i.e. [*ondrɨ*] Often, instead of [t] and [d] one can hear [ʈ] and [ɖ] respectively—[ɔɳɖrɨ]. This regained pronunciation is in sharp contrast, not merely with Ma, but also with earlier --ṯ- retaining dialects like Paṇiya, Aḍiya, Ūrāḷi, Muḍugu and Lakshadweep Ma.

1.4.1 The phonological distinction between all the six Dravidian nasals, viz,/ṅ/, /ñ/, /ṇ/, /-/, /n/ and /m/ is better maintained in Ma than in any other Dravidian language, including Ta. One reason for this maintenance is the preservation of an earlier phonetic quality and another reason is the assimilation of nasal-plosive cluster into a nasal-nasal cluster.

Languages including Ta exhibit a large scale change of merger in nasals. In Ta, it seems to have started with the merger of /ñ/ with /n/, which was complete by the Middle Ta period (Ramaswamy Aiyar, [1937-39] 2000: 49, 50). Later on, /n/ merged with /-/. No such change took place in Ma. Hence, the situation in Ma represents a very old stage. Ramaswamy Aiyar traces it only to Old Ta, but Govindankutty attributes this preservation to the stage of Proto Ta-Ma, for many words with ñ- in Ma have only n- in Old ta. Even those words with ñ- initially alter with those with n- in the same texts. Ma has /n/ in these instances only as an exception. Govindankutty's argument is strong, though it is difficult to determine whether the Old ta texts, as they are available to us, retain the original 'spelling' in the text.

Contemporary Ta. has only basically three words with initial ñ-: *ñāpakam*, memory', *ñānam*, knowledge and *ñāyiru*, 'sun'. Of these words, only *ñāyiru* is a native word. The other two are loans from Sanskrit, in which jñ-> ñ-. Even this ñ-retention is often ignored in actual pronunciation.

Though the Ta. writing system does distinguish between n- and -, in actual phonetic evaluation, they are indistinct starting from the period of Middle Ta. Hence, both consonants in *na-*, 'I'. are the same. In Ma, /n/ and /-/ partially complement each other, but contrast is maintained in –nn- and -- -- as in *kunni*, 'speckled seed': *ka--i*, 'a virgin'. Therefore, for Ma. speakers, the distinction between the alveolar nasal and the dental nasal is simple and taken for granted one.

Furthermore, many Ta dialects have lost the distinction between the alveolar nasal and the retroflex nasal in an intervocalic position. The dental quality in a nasal is maintained only before

the dental plosive and the palatal quality is maintained only before the alveo-palatal affricate. Similarly, the velar quality is restricted to a position before a velar plosive. Ma, on the other hand, maintains all the six Dravidian nasals distinct: /ṅ/, /ñ/, /ṇ/, /-/,/ n/ and /m/.

1.4.2 Among the Ma words with initial ñ-, the history of *ñā*-, 'I', is not so simple as to assume that it is a retention because of two reasons:

(i) The oblique base *ĕ*- - is traceable to *yā* -- (*ya*- -).

(ii) *l.c*> ñ is probable before /m/, giving rise to *nām* (ñam) from *yām* (*yam*-)—the plural (exclusive) of y*ā* - (*ya*- -). The first person plural *ñaṅṅaḷ* is preserved in Ma in old texts.

The respective oblique base *ñaṅṅaḷ* later replaced it. Perhaps the first person singular pronoun *ñā*- may have been analogically derived from this plural pronoun (cf. Shanmugham, 1971:183ff).

1.5.1 In the same way that Ta, speakers lost the contrast between- ṟ- and –r- (see 1.3.3 above), the distinction between –l- and -*ḷ*- in contemporary spoken Ta is currently more of a convention rather than an actual phonetic reality. Ma. speakers, on the other hand, distinguish between them keeping them articulated at different places of articulation and differentiated by secondary features as well. The alveolar lateral /l/ is slightly palatalized, and the retroflex lateral /*ḷ*/ is velarized.

1.5.2 As far as the Dravidian retroflex approximant is concerned, Ma shows a tendency to maintain it, rather than merge it with other consonants. There is no dispute over the fact that in some dialects a merger has taken place. In Lashadweep, -ẓ- merges with -ḷ-. Thus, *koḷi*, 'fowl' stands for *kōẓi*, and *[f]aḷam*, 'fruit', for *paẓam*. In the Mappila dialect of Eranad, merger occurs in different ways. They

have *kōyi*, 'fowl' for *kōẓi* and *bivum*, 'will fall' for *vīẓum*. Nevertheless, the speakers of this dialect maintain the distinction between -ẓ- and -ḷ- and –y- in formal contexts. The merger -ẓ to -ḷ is the accepted norm only in word final position, as in *appōẓ*, 'then' > *appōḷ*. Even then, when a vowel follows, -ẓ- is preferred, as in *appōẓē*, 'then itself'.

Therefore we may conclude that whereas for many speakers of Ta,/l/, /ḷ/ and /ẓ/ are merged together into one consonant, Ma. speakers distinguish them.

2.1 Ma is known to have a number of innovations in phonological processes like the large-scale nasal assimilation of nasal-plosive cluster. Retentions in the case of phonological processes are also noteworthy. One such retention is the lack of change in /l/ when followed by /kk/, as noted by Govindankutti (1972). Thus, whereas Ta has *viṟ-kum*, 'will sell' (< *vil-kkum*), Ma has *vil-kkuṃ*. One wonders why Govindankutti mentions only l-k(k), while Ta shows "l > ṟ/ -plosives" rule. For example, we may cite *vir-panai*, selling', < *vil-pa-ai*, and *muyiṟ-ci*, 'effort', < *muyil-ci*. This -ṟ- is phonologically equivalent to -ṯ- so that the change dealt with here is an instance of assimilation, where a plosive replaces a lateral before another plosive, Ma does not exhibit this type of change. Like *vil-kkum*, it has only *vil-pana* and *akal-c-ca,* 'separation'.

Now, are we to assume that that this absence of assimilation in Ma is an archaic retention or rather an innovation? We know that many early sandhi rules are no longer operative in Ta. For example, *maṇ-kuṭam*, 'clay pot', and *pal-poṭi*, 'tooth powder', valid now without the assimilatory displacement of the consonants /ṇ/ to /ṭ/ in the first example and /*l*/ to /ṟ/ in the second. In the general, Dravidian languages become less synthetic and more analytic (Zvelebil, 1977:52 f.n. 4).

2.2 There is an indirect evidence to support the view that the absence of the change " l > ṟ/-plosive" in Ma is archaic, for an

early Indo-Aryan (IA) loans in Ta. and Ma. a similar sound change occurs. In Ta, l-p sequence in such loans changes to ṟ-p, while in Ma such a change does not occur.

IA	Ta	Ma	
šilpam	*ciṟpam*	*šilpam*	'statue'
kalpanā	*kaṟpa- ai*	*kalpa- a*	'imagination'

Similarly, a cluster of a dental plosive followed by another plosive in IA loans changes into a ṟ-plosive cluster in Ta, whereas Ma has a l-plosive in such cases.

IA	Ta	Ma	
adbhutam	*aṟputam*	*albhutam*	'wonder'
utsavam	*uṟcavam*	*ulsavam*	'festival'
utpatti	*uṟpatti*	*ulpatti*	'origin'
sadguru	*saṟguru*	*salguru*	'religious preceptor'

We can safely reconstruct the changes in Ta, in two steps:

(i) /t/ or /d/ > I before plosives other than /t/ and /d/

(ii) /l/ > /ṟ/ before plosives other than /t/ and /d/

The change in (i) occurred in Pre-Ta and since it is retained in Ma, that stage can be attributed to Proto Ta-Ma as well.

This leads to be assumption that the sequences l-k(k), l-p and l-c in Ma dealt in 2.1 above are instances of retention rather than of innovation.

3.1 Among the morphological retentions in Ma, two formations have been pointed out by Shanmugam (1976: 118). They are:

(i) *mutukkan*, 'old man', whereas Ta has only *mutuvan* and *mutiyan*, while other languages show evidence for the reconstruction of *mutukkan (see A Dravidian Etymological Dictionary [DED], entry no. 4057).

(ii) While Ma retains the earlier *cattu*, the past tense of *cā*-, ‘to die’, Ta has a vowel change cettu, ‘died’ (DED 2002).

Such formations are older than the corresponding Old Ta. forms.

3.2 Although Old Ta has *nīm*, the second person plural pronoun, its oblique form nim- had already changed to *num*-, which later on chanted to *um*- by dropping the initial n-. Contrarily, Ma retains this oblique form *nim*- in old texts and later on with the plural marker *nim-kaḷ* > *niṅṅaḷ* it replaces the nominative form with the long vowel. The retention of the oblique form *nim*-, then, is a feature traceable to a stage in Ma, which is older than Old Ta.

Ta in its old stage had *nin*- as the oblique base of the second person singular, which was replaced by *un*-, as an analogy on the basis of the plural oblique form *um*-. Contrarily, Ma retains the oblique form *nin*-.

3.3 The imperative plural suffix in Ma –*vi*-/-*ppi*-/-*mi*- appears to be a rentention. The allomorphs listed are typically distributed: -*min* after nasals, -*ppin* after strong verb stems and -*vin* after weak verb stems other than those ending in nasals. Contrarily, Old Ta has only -*mi*- for the imperative plural suffix, possibly an analogical extension. Compare:

Ta	*varumi*-	‘please come’

with:

Ma	*varuvi*-	‘please come’
	kāṇmi-	‘please see’
	naṭappi-	‘please wal’

In Ta, the suffix -*mi*- disappears after the Old Ta stage, while the Ma suffix seems to be an archaism older than Old Ta.

3.4 Ta does not retain the old demonstrative adjective *ā* and *ī*, which are retained in Ma along with some other languages of the Dravidian family (DED1, DED 352). The Old Ta

grammar, the *Tolkāppiyam*, refers to *ā* in rule 210 as an instance of poetic archaism, or as Ramaswamy Aiyar puts it,

"The preservation Ma of the old demonstratives *ā* and *ī*, which may have been rare at a certain stage even in Sangam Ta—as one is led to infer from the statement in the *Tolkāppiyam*, *Ezuttātikaram* that such demonstratives were found in poetry—is a morphological archaism." (1939, 2004: 100, f.n. 1)

3.5 The *Tolkāppiyam* (Ez 242, 2432) sanctions locative formations in *–attu*, like *pa- iyattu*, 'in the mist', and *vaḷiyattu*, 'in the wind', as probably less productive morphological formations, which are more productive in Ma, down to the present.

iruṭṭattu	'in the darkness'
kāṯṯattu	'in the wind'
vayaaṯṯattu	'on the belly'
kaviḷattu	'on the cheek'
veyilattu	'in the sun'

Such Ma usages can only represent instances of archaisms.

3.6 In Old Ta, the ablative sense used to be conveyed by postpositions identical to the verbal participles of the roots *nil-*, 'to stand', and *iru*, 'to remain'.

nīr ni-ṯu	'from the water'
nāraikkālai yiruntu	'from the morning'
	(Shanmugam, 1971:269).

In Ta, *iruntu* survives as the ablative postposition, an in Ma, *ninnu* < *ni-ṯu* survives.

3.7 The infinitive suffix –vān/-ppān/(-mān) originated in late Old Ta (Shanmugam 1969:76) and became obsolete by the middle Ta period. However, it is retained in Ma.

ceyvān/ ceyuvān/ ceyyān	‘to do’
kānmān/ kānuvān/ kānān	‘to see’
utuppān/ utukkuvān/ utukkān	‘to wear’

3.8 The human plural suffix *–mār*, which is productive in Ma, is found also in Old Ta. Shanmugam(1941: 42) quotes examples like *aiya-mār*, ‘brothers’, and *tāymār*, ‘mothers’. This suffix lost its currency in Middle Ta and was retained only in some Ta dialects (Ramaswamy Aiyar, 1936: 29). However, Ma retains this Old Ta feature.

4.1 The issue of lexical retentions in Ma requires a separate investigation. Various authors have shown that many earlier nativized indo-Aryan loans are retained in Ma, while Ta lost them. Some example may be cited as *ācān/ āšān* < *ācārya*, preceptor’ (Sanskrit); *accan*, ‘father, respected elder’, < *ajja*, ‘a noble’ (Prakrit); *aṅṅāṭi/ aṅkāṭi* < *sangāḍi*, ‘a road junction’ (Prakrit); *pīṭika*, ‘a shop’ <*pīṭhika*, ‘a seat, a raised platform’ (Sanskrit).

4.2 The names of several ancient native communities are known only to Ma speakers, whereas contemporary Ta speakers are oblivious of them. Various such communal appellations are mentioned in Old Ta texts, for example, *vēṭṭuvar*, ‘hunters’, *pāṇar*’ ‘bards’, *puḷḷuvar*, ‘musicians’, *paravar*, ‘fishermen’ and so forth. Many such communal appellations are known to contemporary Ma speakers even though the traditional occupation may have underwent changes.

4.3 The *Porulātikaram* section of the *Tolkkāppiyam (rule 33) mentions an instruction to priests and rulers (antaṇar and aracar), using the word ōttu.* In Ma, this word acquired a special sense of ‘Vedic instruction’ (or among Muslims and Jews Quaranic or Biblical training). However, the meaning ‘Vedic instruction’ seems to have implied in *Tol. Poruḷ*, 33 as well.

4.4 Many of the specialized terms explained in the last section of the *Porulātikaram* of the *Tolkkāppiyam* are still retained in Ma, with slight changes at times. For example, *pōttu*, 'male buffalo', is found in Ma in common parlance and occurs no more in Ta. The word *kaḷiṟu*, male elephant, is known only from old texts in Ma. The words *pēṭa*, 'female deer', *peṭa*, 'hen' and *paṭṭi* in the sense of 'female dog' are retained only in Ma. The word *maṟi*, 'female deer', is not current in Ta but does occur in Ma in poetic usage. The word *kuẓavi/kuẓa*, 'small rolling stone for grinding', is retained in Ma as a figurative extension of its older meaning, 'young one of animals'. The conclusion that this word is from Ta.*kuẓavi is* strengthened by the dialectical usage *ammikkuẓa*(vi), which is parallel to *ammippiḷḷa* and *ammikkuṭṭi* where *piḷḷa* and *kuṭṭi* denotes 'young one of humans and *ammi* denotes 'a grinding stone'.

4.5 The syntactic-semantic restrictions between synonyms are also noteworthy. One such restriction is the 'give verbs' *taru* and *kotu*. In Ta, they are not restricted in use, whereas in Ma, *kotu* is used only when the patient is in the third person, for example:

enikku/ninakku tarum — 'will give me/you'

avalkku kotukkum — 'will give her'

This restriction is reminiscent of a similar, if not identical, restriction in Ta. In Ma, *enikku kotu*, 'give me', is informal, slangish and regional.

5. The conservative tendencies of Ma are merged with its innovative tendencies, though they are important for a proper understanding of the history of Ma and Ta. The retentions of Ma contribute to the new readings of the rich and varied heritage of Ta. In order to outline the conservative tendencies, a close perusal of all available data in both languages is required.

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ കവിതാവിവർത്തനങ്ങൾ

എൻ. അജയകുമാർ

മലയാളസാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിൽ ഭാഷാപരവും ഭാവുകത്വപരവുമായ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു വിവർത്തനങ്ങൾ പല ഘട്ടങ്ങളിലും കാരണമായിട്ടുണ്ട്. വിശാലാർത്ഥത്തിൽ, മലയാളത്തിലെ ലിഖിതസാഹിത്യത്തിന്റെ ആരംഭം മുതലുള്ള പ്രധാനപ്പെട്ട കവ്യാങ്ങളിലും കാവ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും വിവർത്തനത്തിന്റെ അംശങ്ങളുണ്ട്. സംസ്കൃതത്തിലെ ഇതിഹാസങ്ങളുടെയും പുരാണങ്ങളുടെയും പല മട്ടിലുള്ള പുതുരൂപങ്ങളിലൂടെയാണു മലയാളത്തിലെ കാവ്യഭാഷയും സംവേദനശീലങ്ങളും ഏറെക്കുറെ രൂപപ്പെട്ടതെന്നു പറയാം. ആ വശം മാറ്റിനിർത്തി, ആധുനികതയുടെ ആരംഭം മുതലുണ്ടായ, കൂടുതൽ നിഷ്കൃഷ്ടാർത്ഥത്തിലുള്ള വിവർത്തനങ്ങളുടെ കഥ നോക്കിയാലും, അവ മലയാള കാവ്യസ്വഭാവങ്ങളെ പുതുക്കുന്നതിൽ നല്ല പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാവും. ആധുനികസന്ദർഭത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട എഴുത്തുകാരിൽ മിക്കവരും വിവർത്തനത്തിനും സ്വന്തം രചനകൾക്കെന്നപോലെ പ്രാധാന്യം നല്കിയിട്ടുണ്ട്.

ചങ്ങമ്പുഴയും ഇതിന് അപവാദമല്ല. വിവർത്തനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഓജസ്സു കൂട്ടുമെന്നതിൽ ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്കു സംശയമില്ല. “ഏതെങ്കിലുമൊരു ഭാഷ അതിന്റെ സ്വന്തം സാഹിത്യംകൊണ്ടുമാത്രം വളർന്നുവന്നതായിട്ടെനിക്കറിവില്ല. സ്വന്തം നേട്ടത്തിൽമാത്രം ദുരഭിമാനം ഭാവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നാൽ കാലാന്തരത്തിൽ അതു ക്ഷയിച്ചുപോവുകയേ ഉള്ളു” എന്നു *സാഹിത്യചിന്തക*ളിൽ ചങ്ങമ്പുഴ പറയുന്നുണ്ട് (2010:343). വിവർത്തനങ്ങളുടെ ആവശ്യകതയിലേക്കാണ് അദ്ദേഹം വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. അന്യഭാഷാകൃതികൾ, ചിലപ്പോൾ ഒന്നിലധികം പരിഭാഷകളിലൂടെ സ്വീകരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയുടെ മേന്മയെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇതായിരിക്കണം മലയാളത്തിന്റെ മാർഗമെന്നതിലും അദ്ദേഹത്തിനു സംശയമില്ല. അതുപോലെ, ഇംഗ്ലീഷുകാർ ഇന്ത്യ ഭരിക്കുന്നുവെന്നതുകൊണ്ട് ആ ഭാഷയിലെ കൃതികളോ നാസികൾ ജർമനി

യിലെ ഭരണാധികാരികളായതുകൊണ്ടു ജർമൻകൃതികളോ നിഷിദ്ധമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു (2010:347). വിവിധ ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളുടെ സംസ്കാരം സ്വീകരിച്ചു പുതുക്കപ്പെടുന്ന മലയാളത്തെയാണ് അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്തത്. തന്റെ സാഹിത്യജീവിതത്തിലുടനീളം, യാഥാസ്ഥിതികമനോഭാവത്തിൽനിന്നു മലയാളസാഹിത്യത്തെ വിമോചിപ്പിക്കുകയെന്ന ആദർശമാണു ചങ്ങമ്പുഴ പുലർത്തിയത്. അതിനുള്ള പ്രധാനമാർഗമായി വിവർത്തനത്തെ അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

കേസരിയുടെ ആദർശവും ഇതുതന്നെയായിരുന്നല്ലോ. എന്നല്ല, കേസരിയുടെ പഴമകൊല്ലിപ്രസ്ഥാനമാണ് ഈ ആശയം വ്യാപകമാക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ചതെന്നും പറയാം. അതിലും വിവർത്തനത്തിനുണ്ടായിരുന്ന മുഖ്യസ്ഥാനം എടുത്തുപറയേണ്ടതില്ല.

II

യാഥാസ്ഥിതികമനോഭാവത്തിന്റെ നശീകരണം അടിയന്തിരാവശ്യമായി കണ്ട ചങ്ങമ്പുഴ പഴയതും പുതിയതുമായ കൃതികൾ വിവർത്തനത്തിനു തെരഞ്ഞെടുത്തത് അവയെക്കുറിച്ചുള്ള യാഥാസ്ഥിതികധാരണകൾ തകർക്കുകയെന്ന വ്യക്തമായ ഉദ്ദേശ്യത്തോടെയാണ്.

വിവർത്തനകൃതികളും വിവർത്തനപ്രായമായ കൃതികളുമുണ്ടു ചങ്ങമ്പുഴയുടേതായി. ജയദേവരുടെ *ഗീതഗോവിന്ദ*ത്തിന്റെ വിവർത്തനമായ *ദേവഗീത*, ബൈബിളിലെ ഉത്തമഗീതത്തിന്റെ വിവർത്തനമായ *ദിവ്യഗീതം*, ഒമർഖയാമിന്റെ *റുബായ്യാത്തി*ന്റെ വിവർത്തനമായ *മദിരോത്സവം* എന്നിവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന വിവർത്തനങ്ങൾ. എ.ഡി. എട്ടാം ശതകത്തിൽ ജപ്പാനിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *മന്യോഷു* എന്ന കാവ്യസമാഹാരത്തിലെ ഒരു കാവ്യത്തിന്റെ വിവർത്തനമായ *ആകാശഗംഗ*, ജാപ്പനീസ്, ചൈനീസ് മുതലായ ഭാഷകളിൽനിന്നുള്ള ഹ്രസ്വകവിതകളുടെ വിവർത്തനങ്ങൾ സമാഹരിച്ച *മഞ്ഞക്കിളികൾ* എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളും ശ്രദ്ധാർഹങ്ങളാണ്. ടാഗോറിന്റെ വിക്ടറി എന്ന ചെറുകഥയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള *യവനിക*, ബ്രൗണിങ്ങിന്റെ *പൊർഫീറിയയുടെ കാമുകൻ* എന്ന കൃതിയുടെ അവഗണിക്കാനാവാത്ത സ്വാധീനമുള്ള *മോഹിനി* മുതലായവ വിവർത്തനപ്രായമായ കൃതികളായും പരിഗണിക്കാം. *രമണൻ* പോലെയുള്ള കൃതികളുടെ രൂപഭാവശില്പങ്ങൾ നിർണയിക്കുന്നതിലും വൈദേശികകൃതികൾക്കു പങ്കുണ്ടെന്നു നമുക്കറിയാം.

പൊതുവേ പദാനുപദതർജമ ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന ഒരാളാണു താനെന്നും ആ മാർഗത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചു വിജയിച്ച നാലപ്പാടിന്റെയും കേസരിയുടെയും പരിഭാഷകൾ തനിക്കു പ്രിയതരമാണെന്നും ചങ്ങമ്പുഴ പറയുന്നുണ്ട്. പാശ്ചാത്യ

സാഹിത്യത്തിൽനിന്നു വിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന ഗദ്യകൃതികൾക്കെന്നപോലെ പദ്യകൃതികൾക്ക് ഈ രീതി തികച്ചും സ്വീകാര്യമല്ലെന്നും അവിടെ ചില സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ പരിഭാഷകനായ കവിക്ക് അനുവദിച്ചുകൊടുക്കണമെന്നുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ഗദ്യകൃതികളുടെ വിവർത്തനത്തിൽപോലും ശൈലികളുടെ സമീപം ചെല്ലുമ്പോൾ അല്പമൊന്നു നില്ക്കുകയും, അവയ്ക്കു സമാനമായി മലയാളത്തിൽ വല്ല ശൈലികളുമുണ്ടെങ്കിൽ അവ സ്വീകരിക്കുകയും ഇല്ലെങ്കിൽ മൂലത്തിലെ ആശയത്തിനു സമാനമായ പ്രതിരൂപം കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുകയാണു ചങ്ങമ്പുഴയുടെ രീതി. കവിതയിൽ ഇതിലേറെ സ്വാതന്ത്ര്യമെടുക്കും: "കവിതകൾ തർജമ ചെയ്യുമ്പോൾ അതിലും കവിഞ്ഞ സ്വാതന്ത്ര്യം ചിലപ്പോഴൊക്കെ, ഞാൻ കാണിച്ചേക്കും എന്നാൽ അതൊരിക്കലും അതിരു കവിഞ്ഞുപോകാൻ ഞാൻ എന്നെ അനുവദിക്കാറില്ല. ഇംഗ്ലീഷിലെ ഒരു വരിക്കു പത്തു വരികൾ ഉപയോഗിച്ചേക്കാമെങ്കിലും — അവയിൽ എന്റെ സ്വന്തമായ ചില പൊടിക്കൈകളും ചായം പിടിപ്പിക്കലും കണ്ടേക്കാമെങ്കിലും — ആ പതിരുകളൊക്കെ പാറ്റിക്കളഞ്ഞാൽ, മൂലഗ്രന്ഥകാരന്റെ ധാന്യം അത്രവലിയ തേയ്മാനമൊന്നും സംഭവിക്കാതെതന്നെ അവിടെ കിടക്കുന്നുണ്ടാവും" (2010:390). പാശ്ചാത്യകവിതകളുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല സംസ്കൃതകവിതയുടെ കാര്യത്തിലും ഇതാണു ചങ്ങമ്പുഴയുടെ മാനദണ്ഡം. പലപ്പോഴും പതിരു പാറ്റിക്കളഞ്ഞു നെല്ലു വേർതിരിക്കാൻ പാകത്തിനാവില്ല ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ചായംപിടിപ്പിക്കലെന്നുമാത്രം. അതിനെക്കാൾ ലയമുണ്ടാവും അവയ്ക്കു തമ്മിൽ.

സ്വതന്ത്രവിവർത്തനമെന്നു സാമാന്യമായി പറയാവുന്നവയാണു ചങ്ങമ്പുഴയുടെ പദ്യവിവർത്തനങ്ങളെല്ലാംതന്നെ. അന്യഭാഷാസംസ്കാരത്തിൽപെട്ട കൃതിയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സ്വതന്ത്രകാവ്യശില്പങ്ങളായി മാറുന്നുണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പല വിവർത്തനങ്ങളും. സ്വന്തം കൃതികളിലൂടെ ചങ്ങമ്പുഴ വികസിപ്പിച്ച ഭാഷാഭാവുകത്വങ്ങൾക്കു യഥേഷ്ടം വികസിക്കാവുന്ന ഇടങ്ങളായാണ് മൂലകൃതികൾ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നതെന്നു തോന്നുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മിക്കവാറും ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകൾപോലെതന്നെയാണു വിവർത്തനങ്ങളും. പുതിയൊരു സാഹിത്യസംസ്കാരത്തിന്റെ അനുഭവം ആ വിവർത്തനങ്ങളിൽനിന്ന് അത്രയൊക്കെ കിട്ടുന്നുണ്ടോ? സംശയമാണ്. നേരെ മറിച്ച്, നമുക്കു പുത്തനായ സാഹിത്യസംസ്കാരങ്ങളെ തന്റെ കാവ്യസ്വഭാവങ്ങളോടിണക്കി അവതരിപ്പിക്കാനാണു ശ്രമിക്കുന്നത്. കാലംകൊണ്ടോ ദേശംകൊണ്ടോ വിദൂരത്തിലുള്ളവയെങ്കിലും ഏതു കൃതിയെയും സമകാലികമാക്കാനുള്ള ശ്രമമായും ഈ പ്രവർത്തനത്തെ കാണാനായേക്കും. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഏതു കൃതിക്കും സമകാലികതയോടു സംവദിക്കാനുള്ള ശേഷിയെ സ്വന്തം കാഴ്ചപ്പാടിൽ ചങ്ങമ്പുഴ സ്വീകരിക്കുകയാ

ണെന്നു പറയാം. അല്ലെങ്കിൽ അത്തരത്തിൽ ശേഷിയുള്ളവയെയാണ് അദ്ദേഹം വിവർത്തനത്തിനു തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതെന്നു വരാം. ആ വിവർത്തനരീതികളിലൂടെയുമാണ് അവ സമകാലികസംവേദനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നത്.

ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതയിൽ പൊതുവേ കാണാവുന്ന വാചാലത അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവർത്തനങ്ങളിലുമുണ്ടെങ്കിലും *മഞ്ഞക്കിളികൾ* എന്ന സമാഹാരത്തിലെ കവിതകളിൽ കാണാവുന്നതുപോലെ, കുറുകിയ കാവ്യരൂപങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചിരുന്നു. ഒരുപക്ഷേ സ്വന്തം കാവ്യരീതികളോടു ചേർന്നുപോകാത്ത ബാഷോ, ഹ്യൂജിവരാനോ മിച്ചിനോബു മുതലായവരുടെ കാവ്യരീതികളും ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്കു പ്രിയപ്പെട്ടവയായിരുന്നുവെന്ന് ആ വിവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നറിയാം.

III

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വിവർത്തനപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു *ദേവഗീത*, *ദിവ്യഗീതം* എന്നിവയെ ആസ്പദമാക്കി അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവർത്തനരീതികളെക്കുറിച്ചു ചിലതു സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ഇനിയുള്ള ഭാഗങ്ങൾ ശ്രമിക്കുന്നത്.

സംസ്കൃതമറിയാത്ത താൻ എന്തുകൊണ്ടു ജയദേവരുടെ കൃതി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നുവെന്നു ചങ്ങമ്പുഴ *ദേവഗീത*യുടെ മുഖവുരയിൽ പറയുന്നുണ്ട്: “സംഭോഗശൃംഗാരം അതിന്റെ പരമോച്ചനിലയെ പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ള കാവ്യങ്ങളിൽ പ്രഥമഗണനീയമാണ് ഈ കൃതി” (1990:882). ആ രസം അസംസ്കൃതരൂപത്തിൽത്തന്നെ വെണ്മണിക്കൃതികളിലുണ്ട്. അതു വീണ്ടും തലപൊക്കിയതു തന്നിലൂടെയാണെന്ന് ഒരാക്ഷേപവുമുണ്ട്. എന്നാൽ വെണ്മണിയെ തുടർന്നു വള്ളത്തോളിലും മറ്റും കാണുന്ന അത്തരം വർണനകൾ തന്നിലും സ്ഥാനംപിടിച്ചുവെന്നേയുള്ളു എന്നു ചങ്ങമ്പുഴ. ഇതിനെക്കുറിച്ചു നടന്ന ഒരു വാദമാണ് ഈ വിവർത്തനത്തിനുള്ള തത്കാലപ്രേരണ. റിയലിസ്റ്റുസാഹിത്യകാരന്മാർ വ്യഭിചാരത്തെ ആസ്പദമാക്കി ചില കൃതികൾ രചിക്കുന്നതു യാഥാസ്ഥിതികരെ ചൊടിപ്പിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ പുരാണങ്ങളിൽ അപ്രകാരമുള്ള കഥകളൊക്കെ വരുമ്പോൾ അവയെ കൈകൂപ്പി വാഴ്ത്തുകയും ചെയ്യും. ഇതാണു കാപട്യം. ചങ്ങമ്പുഴ പറയുന്നു: “നമ്മുടെ ചുറ്റുപാടും കണ്ടുവരുന്ന നിത്യജീവിതത്തിലെ ഇരുണ്ടവശങ്ങൾ അല്പമൊന്നു ചിത്രീകരിക്കാൻ ആരംഭിക്കുമ്പോഴേക്കും നമ്മുടെ സാന്മാർഗികബോധം ആകമാനം അട്ടിമലർന്നുവെന്നുള്ള ആക്രോശങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുകയായി!” (1990:884). മുമ്പേ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ സമകാലിക സാഹിത്യസാഹചര്യത്തോടു *ഗീതഗോവിന്ദം* എന്ന പഴയ കൃതിയെ ഇണക്കുകയാണു ചങ്ങമ്പുഴ ചെയ്യുന്നതെന്ന് ഈ അഭി

പ്രായങ്ങളിൽനിന്നറിയാം. ജയദേവകൃതിയുടെ ശബ്ദഭംഗിയും അർഥഭംഗിയും വിവർത്തനത്തിന് അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ച ഘടകങ്ങളാണ്.

ഇനി ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ നോക്കാം. ഒന്നാം ശ്ലോകം:

> മേഘൈർമേദുരമംബരം വനഭുവഃ
> ശ്യാമാസ്തമാലദ്രുമൈർ
> നക്തം ഭീരുരയം ത്വമേവ തദിമം
> രാധേ! ഗൃഹം പ്രാപയ
> ഇത്ഥം നന്ദനിദേശതശ്ചലിതയോഃ
> പ്രത്യദ്ധ്വകുഞ്ജദ്രുമം
> രാധാമാധവയോർജയന്തിയമുനാ
> കൂലേ രഹഃ കേളയഃ

ഇത് രണ്ടു പദ്യങ്ങളായാണു ചങ്ങമ്പുഴ തർജമ ചെയ്യുന്നത് (*ഗീതഗോവിന്ദ*ത്തിലെ ആകെ പദ്യങ്ങളിൽ അഞ്ചെണ്ണം ചങ്ങമ്പുഴ ഈരണ്ടായി തർജമ ചെയ്യുന്നു):

> കോടക്കാറിടതൂർന്നതാണു ഗഗനം,
> രാധേ, തമാലാപ്തമി-
> ക്കാടൊട്ടുക്കിരുളാർന്നതാണു, നിശയാ-
> യോർത്താലിവൻ ഭീരുവും;
> വീടെത്തിച്ചിടുകാകയാലിവനെ നീ-
> താ,നെന്ന നന്ദോക്തിയാൽ
> കൂടിച്ചേർന്നുഗമിച്ചു മാധവനുമ-
> ന്നുൾപ്രീതരായ് രാധയും.
>
> യമുനയുടെ തടത്തിൽ മാർഗമധ്യേ
> സുമിതസുരമ്യനികുഞ്ജകങ്ങൾ തോറും
> അമലരവർ യഥേച്ഛമാസ്വദിച്ചോ-
> രലർശരകേളികളന്വഹം ജയിപ്പൂ (1990:895)

ഇങ്ങനെ സ്വതന്ത്രമായ പുനരാവിഷ്കാരമാണത്. ഒന്നാം ശ്ലോകത്തിലെ നാലാംപാദവും രണ്ടാം ശ്ലോകത്തിലെ ഒട്ടുമിക്ക വിശേഷണങ്ങളും സ്വതന്ത്രമായി കൂട്ടിച്ചേർത്തവ.

> ബാധാം വിധേഹി മലയാനില പഞ്ചബാണ
> പ്രാണാൻ ഗൃഹാണ ന ഗൃഹം പുനരാശ്രയിഷ്യേ
> കിന്തേ കൃതാന്തഭഗിനീ! ക്ഷമയാ തരംഗൈ-
> രംഗാനി സിഞ്ച മമ ശാമ്യതു ദേഹദാഹഃ

എന്ന 53-ാം ശ്ലോകവും രണ്ടാക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ:

മലയാനില, മടിയെന്തലമഴലേകിടുകയി, മേ
മലർസായക, മരണം മമ തരസാ തരികിനി നീ
നിലയംപ്രതി കുതുകം പ്രതിഗമനത്തിനു നഹിമേ
നിലയറ്റെഴുമഴലുറ്റവളടിയട്ടിവൾ മൃതിയിൽ!

യമസോദരി, കഷ്ടം, നിൻ
ക്ഷമയാലെന്തയേ ഫലം?
മമ മേനി,യതിൻ ദാഹ
ശമനാർഥം നനയ്ക്ക നീ! (1990: 942)

എന്നാൽ ചില ശ്ലോകങ്ങൾ ചങ്ങമ്പുഴ തർജമ ചെയ്യാതെ വിടുന്നുമുണ്ട്. 11-ാം സർഗത്തിന്റെ അവസാനമുള്ള നാലു ശ്ലോകങ്ങളിൽ അവസാനത്തേത് — 'സൗന്ദര്യൈകനിധേരനംഗ ലലനാലാവണ്യലീലാജുഷോ...' എന്നു തുടങ്ങുന്ന പദ്യം — അദ്ദേഹം മലയാളത്തിലാക്കുന്നില്ല. അത് ഉപയോഗിച്ച പാഠത്തിന്റെ വ്യത്യാസം കൊണ്ടുമാവാം. അതുപോലെ 12-ാം സർഗത്തിന്റെ അവസാന മുള്ള 'സാധ്വീമാധ്വീകചിന്താനഭവതി...' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ശ്ലോകം രണ്ടാക്കു കയും അതിനുശേഷമുള്ള മംഗളാചരണശ്ലോകങ്ങൾ തർജമ ചെയ്യാതെ വിടു കയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

യദി ഹരിസ്മരണേ സരസം മനോ
യദി വിലാസകലാസു കുതൂഹലം
മധുരകോമളകാന്തപദാവലിം
ശൃണു തദാ ജയദേവ സരസ്വതിം

എന്ന മൂന്നാം പദ്യം കൂടുതൽ ദീർഘമായ സ്രഗ്ദ്ധരയിൽ ഇങ്ങനെ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു:

ചിത്തം ശ്രീവിശ്വനാഥസ്മരണയിലനുര-
ഞ്ജിക്കിലാക,ട്ടതല്ലാ
മെത്തും ശൃംഗാരസാന്ദ്രോജ്വലകലകളിലാ-
ണിഷ്ടമെന്നാലതാട്ടെ;
എത്തിക്കേട്ടാസ്വദിക്കൂ സരളപദസമാ-
ലംകൃതോദ്യൽപ്രസാദ
സ്നിഗ്ദ്ധസ്ഫീതാഭമാമീ മധുമയജയദേ-
വോക്തി,യെൻ ലോകമേ നീ (1990:895)

'വിലാസകലാസു' എന്നതിനു 'മെത്തും ശൃംഗാരസാന്ദ്രോജ്വലകലകളിൽ' എന്നും 'ശൃണു' എന്നതിന് 'എത്തിക്കേട്ടാസ്വദിക്കൂ' എന്നും 'മധുരകോമള

കാന്തപദാവലിം ജയദേവസരസ്വതിം' എന്നതിനു 'സരളപദസമാലംകൃതോദ്യൽപ്രസാദസ്നിഗ്ദ്ധസ്ഫീതാഭമാമീമധുമയ ജയദേവോക്തി' എന്നു സമസ്ത പദബഹുലമായും സ്വതന്ത്രമായി പുനരാവിഷ്കരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, 'സരളപദ...' എന്ന ദീർഘസമാസം മധുരകോമളകാന്തത്തിന്റെ ഭാവം തരുന്നുണ്ടോ എന്നു സംശയം. 'വേദാനുദ്ധരതേ...' എന്ന ശ്ലോകത്തിന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ, 'പൗലസ്ത്യം ജയതേ' എന്ന മൂലഭാഗം 'വൈദേഹിക്കഴൽ ചേർത്ത രാവണനിടിത്തീയായ്' എന്നു വികസിപ്പിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ വിശേഷണങ്ങൾ ചേർത്തു വിടർത്താതെ ഏറെക്കുറെ കൃത്യതയോടെയും ചിലപ്പോൾ ചങ്ങമ്പുഴ തർജമ ചെയ്യുന്നുണ്ട്:

ശ്ലോകം: കംസാരിരപിസംസാരവാസനാബദ്ധശൃംഖലാം
രാധാമാധായ ഹൃദയേ തത്യാജ വ്രജസുന്ദരീഃ

തർജമ: കംസാരിയായിസ്സംസാരവാസനാബദ്ധനാംഹരി,
സന്ത്യജിച്ചൂ രാധികയെച്ചിന്തി,ച്ചന്യവധുക്കളെ
(1990: 914)

പക്ഷേ കൂടുതലും വികസിപ്പിക്കുന്ന രീതി തന്നെയാണുള്ളത്. ശ്ലോകങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല ഗീതങ്ങളിലും. ഓരോ അഷ്ടപദിയിലും രണ്ടോ മൂന്നോ വരികളിലായുള്ള പാദങ്ങൾ വളരെ വിടർത്തിയാണു ചങ്ങമ്പുഴ മലയാളത്തിലാക്കുന്നത്. ദശാവതാരവർണനമായ ഒന്നാം അഷ്ടപദിയിൽനിന്നു ചില വരികൾ നോക്കാം:

പ്രളയപയോധിജലേ ധൃതവാനസിവേദം
വിഹിത വിചിത്രചരിത്രമഖേദം
കേശവ! ധൃത മീനശരീര! ജയ ജഗദീശ ഹരേ!

തർജമ: ജ്ഞാനമാർഗമായ് മുക്തിയിങ്കലേ-
ക്കാനയിക്കുമാ വേദങ്ങൾ,
ഉൽക്കട പ്രളയാബ്ധിയിങ്കൽ നി-
ന്നുദ്ധരിച്ചു വഹിപ്പു നീ
ജയ, ധൃത മകരശരീര ഹരേ!
ജയ, കേശവ ജഗദീശ ഹരേ! (1990: 896)

ഏഴാമത്തെ പാദംകൂടി:

വിതരസി ദിക്ഷുരണേ ദിക്പതി കമനീയം
ദശമുഖമൗലിബലിം രമണീയം
കേശവ! ധൃതരഘുപതിരൂപ!
ജയ ജഗദീശ ഹരേ!

തർജമ: ആശകൾക്കധിനായകർക്കുള്ളി-
ലാശ ചേർത്തുചേർത്തന്വഹം
മിന്നിടും ദശഗ്രീവകോടീര
ധന്യമാം ബലിയുദ്രസം
ചിത്തരമ്യമായ്ക്ഷേപണം ചെയ്വൂ
പത്തു ദിക്കിലും ഹാ ഭവാൻ!
ജയരഘുവര ജയ രാമഹരേ
ജയ കേശവ ജഗദീശ ഹരേ! (1990: 897)

ഇവിടെയെല്ലാം സ്വന്തമായ വിശേഷണങ്ങൾകൊണ്ടു ചങ്ങമ്പുഴ സന്ദർഭത്തെ മലയാളമട്ടിലേക്കു — ചങ്ങമ്പുഴമട്ടിലേക്കു — കൊണ്ടുവരുന്നു. വേദം എന്ന ഒറ്റപ്പദത്തെ 'ജ്ഞാനമാർഗമായ് മുക്തിയിങ്കലേക്കാനയിക്കു'ന്ന എന്ന വിശേഷണം ചേർത്തു വിശദീകരിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. സംസ്കൃതത്തിൽ ആവശ്യമില്ലെങ്കിലും മലയാളത്തിൽ, സമകാലത്ത് ആ വിശദീകരണം ആവശ്യമെന്ന ഭാവത്തിലാവാം. അങ്ങനെ വാക്കുകളെ — സങ്കല്പനങ്ങളെ — സ്വഭാഷയിൽ സാംസ്കാരികമായി സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയകൂടിയായി വിവർത്തനം മാറുന്നു. ഏഴാം പാദത്തിൽ 'ക്ഷത്രിയ രുധിരമയേ ജഗദപഗത പാപം' എന്നതിന് 'ക്ഷോണിയെ സ്വയം ക്ഷത്രിയകുല/ശോണിതമയഗംഗയിൽ മുക്കിടുന്നു നീ...' എന്നു 'ഗംഗ' എന്ന പദം ചങ്ങമ്പുഴ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നതും ഈ നിലയ്ക്കു മനസ്സിലാക്കാം. പാപം കഴുകലായതുകൊണ്ടു ഗംഗയാകാമല്ലോ. അതുപോലെ 'കേശവധൃത ബുദ്ധശരീര' എന്നതു വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ 'ത്യാഗമൂർത്തിയായെത്തിയ ഭവാൻ' എന്ന വിശേഷണം ചേർക്കുന്നതും ശ്രദ്ധിക്കാം. ഈ വിശദീകരണസ്വഭാവം മലയാളത്തിന്റേതായ അന്വയക്രമത്തിലേക്ക്, അതായതു വിഭക്തിപ്രത്യയസഹിതമായി വിശദമായി പറയുന്ന രീതിയിലേക്ക്, നിലവിലുള്ള മലയാളവാചകഘടനയിലേക്ക് കുറുകിയ സംസ്കൃതസമസ്തപദങ്ങളെ മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ദിക്പതികമനീയം' എന്തിന് 'ആശകൾക്കധിനായകർക്കുള്ളിലാശ ചേർത്തു ചേർത്തന്വഹം' എന്നതിലെപ്പോലെ.

അഞ്ചാം അഷ്ടപദിയിൽ ഒരുഭാഗം:

ജലദപടലചലദിന്ദുവിനിന്ദകചന്ദനതിലകലലാടം
പീനപയോധരപരിസരമർദ്ദനനിർദ്ദയഹൃദയകവാടം.

തർജമ: സഞ്ചരിച്ചീടും വലാഹകശ്രേണിയാൽ
ചഞ്ചലത്തായ്ത്തോന്നുമച്ചന്ദ്രമണ്ഡലം
നിന്ദിതമാംവിധം, സുന്ദരചന്ദന
ബിന്ദുവാലങ്കിതമാം ലലാടത്തൊടും

കുന്നെതിർക്കൊങ്കകളെത്രമർദ്ദിക്കിലും
കുന്നിക്കിളകാത്ത ഹൃൽക്കവാടത്തൊടും
അങ്ങുല്ലസിക്കുമക്കാർവർണനെ,ക്കഷ്ട
മിങ്ങിരുന്നോർത്തോർത്തു വീർപ്പിട്ടിടുന്നു ഞാൻ
(1990: 909)

'നിർദ്ദയഹൃദയകവാടം' 'കുന്നിക്കിളകാത്ത' എന്ന തനി മലയാളമായി. 'ജലദ പടലം' 'സഞ്ചരിച്ചീടും വലാഹകശ്രേണി'യായി വികസിച്ചു. ശ്രീകൃഷ്ണനെ ഞാൻ സ്മരിക്കുന്നു എന്നു മാത്രമുള്ള മൂലം 'ഓർത്തോർത്തു വീർപ്പിട്ടിടുന്നു' എന്നാക്കുന്നതിലൂടെ പുതിയ വ്യക്തിബന്ധങ്ങളുടെ തലത്തിലേക്ക് ആ സന്ദർഭത്തെ വികസിപ്പിച്ചു. എല്ലാം അക്കാലമലയാളത്തിനിണങ്ങുംവിധം വിശ ദവും ഭാവപ്രധാനവുമാക്കി. അതുപോലെ 'കഥമപി യാമിനിം വിനീയ' എന്നതു 'രാവുന്തിനീക്കി' എന്നും തനിമലയാളമാവുന്നു.

ഒരു കൃതിയുടെ വായനയിൽ മനസ്സു വാക്കിനെ മുൻനിർത്തി ഭാവനാ ത്മകമായി സഞ്ചരിക്കുമല്ലോ. പടർന്നു സഞ്ചരിക്കാമല്ലോ. ആ സഞ്ചാരത്തിനു കൂട്ടാകുന്ന ഭാവന സ്വകാവ്യഭാഷാസംസ്കാരത്തിന്റേതാകും. ആ സഞ്ചാര ത്തിനുശേഷം ആ അനുഭവത്തെ കൃത്യമാക്കുമെന്നു കരുതുന്ന ഒറ്റപ്പദത്തി ലേക്കോ ഏതാനും ചുരുങ്ങിയ പദങ്ങളിലേക്കോ ആ ഭാവത്തെ സംഗ്രഹിക്കു കയോ കുത്തിനിറയ്ക്കുകയോ ആണോ വിവർത്തനത്തിൽ സാധാരണ നട ക്കുന്നത്! മൂലാനുസാരിത്വം കരുതുന്ന വിവർത്തകർ അങ്ങനെയൊരു സംഗ്ര ഹണം നടത്താനിടയില്ലേ? എങ്കിൽ അങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാതെ, വായനയിലെ ആ ഭാവനാസഞ്ചാരത്തെ അങ്ങനെതന്നെ തുറന്നുവിടുകയാണു ചങ്ങമ്പുഴ എന്നു തോന്നുന്നു. വളരെ പ്രസിദ്ധമായ ഒരഷ്ടപദിയുടെ വിവർത്തനംകൂടി പരിശോധിക്കാം. ഉടച്ചുവാർക്കൽ ഒരു സ്വതന്ത്രകവിതതന്നെയായി വികസി ക്കുന്നതിന് ഉദാഹരണമാണത്.

മൂന്നാം അഷ്ടപദി ഒന്നാം പാദം:

ലളിതലവംഗലതാ പരിശീലന കോമളമലയസമീരേ
മധുകരനികര കരംബിത കോകിലകൂജിത കുഞ്ജകുടീരേ
വിഹരതിഹരിരിഹസരസവസന്തേ
നൃത്യതിയുധതിജനേന സമം സഖി!
വിരഹിജനസ്യ ദുരന്തേ.

തർജമ:

അവിടെയക്കാണുന്ന കാഴ്ചയെന്താ-
ണയി സഖി, രാധേ, നീയങ്ങു നോക്കൂ!

ലളിതലവംഗലതകളാടി
കുളിർമലയാനിലനൊത്തുകൂടി
പരിചിലിന്ദിന്ദിര കോകിലങ്ങൾ
പകരുന്നഝങ്കാര പഞ്ചമങ്ങൾ
സതതം മൃദുലതരംഗകങ്ങൾ
വിതറുമിക്കുഞ്ജുകുടീരകങ്ങൾ
വികസദ്വസന്തയോഗാഞ്ചിതങ്ങൾ
വിരഹിജനാത്മവിഭേദകങ്ങൾ
നിറയുന്നൊരീയമുനാതടത്തിൽ
നിരുപമശ്യാമവനോദരത്തിൽ
കനകാംഗിമാരുമായൊത്തുകൂടി
കലിതകൗതൂഹലം നൃത്തമാടി
വിവിധ സല്ലാപജോല്ലാസഭാവൻ
വിഹരിച്ചിടുന്നു ഹാ, വാസുദേവൻ
(1990: 900)

'അവിടെയക്കാണുന്ന കാഴ്ചയെന്താ...' എന്ന പല്ലവി എല്ലാ പാദങ്ങളിലും ആവർത്തിക്കുന്നു. നാലാം അഷ്ടപദിയിൽ 'ശൃംഗാരലോലേ, മംഗളാപാംഗി, ബാലേ/ അങ്ങോട്ടു നോക്കുകൊന്നെൻ രാധികേ നീ' എന്ന പല്ലവിയും ഇതുപോലെ ആവർത്തിക്കുന്നു. ഇതും ചങ്ങമ്പുഴ കൂട്ടിച്ചേർത്തതാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

വിവർത്തനത്തിലെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നതിൽ കവിഞ്ഞ പ്രസക്തി ഈ പല്ലവിക്കുണ്ടെന്നുവരാം. 'ശൃണുതദാജയദേവസരസ്വതി' എന്നതിന് 'എത്തിക്കേട്ടാസ്വദിക്കൂ... ലോകമേ നീ' എന്നു 'ലോകമേ' എന്നാണെങ്കിലും കേൾക്കുന്ന ആളെക്കുറിച്ചു സൂചനയുണ്ട്. മൂലത്തിൽ 'ശൃണു' എന്നുമാത്രം. അതുപോലെ ഒന്നാം അഷ്ടപദിയുടെ 11-ാം ചരണത്തിൽ 'ഭക്തവത്സനാം ഭവാൻ കനിഞ്ഞു ദ്രസം ശ്രവിക്കേണമേ' എന്ന സംബോധനയും ചങ്ങമ്പുഴയിലേയുള്ളു. മൂലത്തിൽ 'ശൃണു' എന്നുമാത്രം. കേൾക്കുന്ന ഒരാളെ, ലോകമേ എന്നു പറഞ്ഞാലും വ്യക്തിയെ സങ്കല്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ രചനയെന്നതിന് ഇതൊരു സൂചനയായിട്ടെടുത്തുകൂടേ? അങ്ങനെയെങ്കിൽ മുമ്പുദ്ധരിച്ച അഷ്ടപദികളിലെ പല്ലവിക്കും ഇത്തരത്തിൽ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ജയദേവകൃതിയിൽ ശൃണു എന്നു പ്രയോഗിക്കുന്നതു ഭക്തസമൂഹത്തോടാവാം; ഭക്തരുടേതല്ലെങ്കിലും ഒരു സമൂഹത്തോടാവാം. വ്യക്തിയോടാണെന്നതിനു കവിതയിൽ കാര്യമായ തെളിവില്ല. ചങ്ങമ്പുഴയിൽ പറച്ചിൽ വ്യക്തിയോടാണെന്നതിനു കവിതയിൽത്തന്നെ മുദ്രിതമാണെന്ന് ഈ സന്ദർഭങ്ങൾ മുൻനിർത്തി വ്യാഖ്യാനിക്കാം. അതു സ്വാഭാവികവുമാണ്. കാല്പനികകവിത — അല്ലെ

ങ്കിൽ കാല്പനികകവിതയുടെ ഒരു പ്രധാനധാര — വ്യക്തികളുടെ സ്വകാര്യതയെയോ സ്വകാര്യവ്യക്തികളെയോ ആണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നതെന്നു പറയാം. ഇത്തരം കാല്പനികകവിത ആത്മാലാപമോ ആത്മപ്രതിഷ്ഠാപനമോ ആണെങ്കിലും അത് അത്രതന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ള വ്യക്തിയായ ശ്രോതാവിനെ പൂർവകല്പന ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു; അതുകൊണ്ട് ഒരു സമൂഹത്തിൽപോലും അത്തരം കവിതകൾ സ്വകാര്യവ്യക്തികളോടാണു സംവദിക്കുന്നതെന്നും. മലയാളത്തിൽ ഇങ്ങനെ ആസ്വാദകസമൂഹത്തെ സ്വകാര്യവ്യക്തികളായി പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നതിൽ ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതയ്ക്കു കാര്യമായ പങ്കുണ്ടുതാനും. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ *ഗീതഗോവിന്ദ*ത്തിന്റെ 'കാല്പനിക' വിവർത്തനമാണിതെന്നും പറയാം. ഈ സംബോധനാരീതി ഉടനീളം കാണണമെന്നില്ല. പക്ഷേ കാല്പനികതയുടെ ശീലങ്ങൾ മാറിമാറി കാണുകതന്നെ ചെയ്യാം. 'ചിരമനുരക്താം' എന്നതിനു 'പ്രണയാർത്തയായി' എന്നു തർജമ ചെയ്യുന്നിടത്ത് (1990:931) പുതിയ കർത്തൃത്വസങ്കല്പമുണ്ട്. സമകാലിക സംവേദനസ്വഭാവത്തിലേക്കാണ് പഴയ കൃതികൾ ചങ്ങമ്പുഴ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതെന്ന് ലേഖനത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതിന് ഇത്രത്തോളം വിവക്ഷയുണ്ട്.

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ഈ വിവർത്തനം കവിതയിലെ ആശയങ്ങളുടെ ഒരു നേർ വിവർത്തനമല്ലെന്ന് ഇതിൽനിന്നൊക്കെ മനസ്സിലാക്കാമല്ലോ. രൂപത്തിലും അദ്ദേഹം സ്വന്തമായ പാറ്റേൺ സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്. ഈരടികൾ കൂട്ടുന്നത് ഒരു ദാഹരണം. കൂടാതെ ചില വരികളുടെ ആവർത്തനംകൊണ്ടും വിവർത്തനത്തിൽ സ്വന്തമായ പാറ്റേൺ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. 'കേശവ ധൃത മീനശരീര...' മുതലായ അവസാനങ്ങൾ മറ്റൊരു രീതിയിലാക്കി ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ടു ചങ്ങമ്പുഴ. 'ജയ, ധൃത മകരശരീര ഹരേ/ജയ കേശവ ജഗദീശ ഹരേ' എന്നിങ്ങനെ.

ആറാം അഷ്ടപദിയിൽ

> കാമനും കാമനായുല്ലസിച്ചീടുമ
> ക്കാർമുകിൽ വർണനെക്കേശവനെ

എന്ന ഈരടിയും

> ഭാവതരളയായ്, കാമമനോരഥ
> ഭാവിതയാമെന്നൊടൊത്തിണക്കി
> ഉന്നതകൗതുകമുൾച്ചേരുമാറൊന്നു
> നന്നായ് രമിപ്പിക്കൂ മൽസഖിനീ

എന്നീ വരികളും എല്ലാ ചരണങ്ങളിലും ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവ മൂലത്തിലെ ഭാവത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്നതുതന്നെ. പക്ഷേ ഈ ആവർത്തനം കവിതയ്ക്കു

തനതായ ഒരു പാറ്റേൺ നല്കുന്നുണ്ട്. സ്വതന്ത്രതർജമയെന്ന തോന്നലിൽ സ്വന്തമായ ഈ രൂപത്തിനു നല്ല പങ്കുണ്ട്.

ഗീതഗോവിന്ദം ഗേയകാവ്യമാണല്ലോ. രാഗതാളനിർദ്ദേശങ്ങളോടെയാണു മൂലകൃതിയും അതിനു മലയാളത്തിലുണ്ടായ, രാമപുരത്തുവാരിയരുടെ വിവർത്തനവും പ്രചരിക്കുന്നത്. അവിടെ സംഗീതം അല്പമൊക്കെ പുറത്തുനിന്നും വരുന്നുണ്ടെന്നു പറയാം. രാഗതാളങ്ങളോടെ പാടാനല്ല ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വിവർത്തനം. മുമ്പു പറഞ്ഞതുപോലെ അതു കാല്പനികകവിതയാണ്. പക്ഷേ അതിൽ അദ്ദേഹം, തന്റെ മറ്റു പല കൃതികളിലുമെന്നപോലെ, സംഗീതത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ശബ്ദാലങ്കാരങ്ങൾ കൊണ്ടും വൃത്തസംവിധാനംകൊണ്ടുമെല്ലാം, നാടൻപാട്ടുരീതികളും — തന്റെ മറ്റു ചില കവിതകളിലെന്നപോലെ — സ്വീകരിച്ചു സംഗീതാത്മകമാക്കുന്നു. 'രാധികാ തവ വിരഹേ കേശവ' എന്നതിന്റെ വിവർത്തനം

ഹാ, കേശവാ നിൻ വിയോഗം — രാധ-
യ്ക്കേകുന്നു ശോകജോദ്വേഗം
മാലേറ്റമുള്ളിൽ ജ്വലിച്ചു - കഷ്ടം
ലോലാംഗി തീരെച്ചടച്ചു
മാറണിമഞ്ജുളഹാരം - പോലും
മാനിനിക്കിന്നുഗ്രഭാരം (1990:921).

എന്നു താരാട്ടുമട്ടിലാണ്.

രണ്ടാം ഗീതം ഏതാണ്ടൊരു സ്തോത്രമട്ടിലാണ്:

ജയദിന മണിമണ്ഡലമണ്ഡന
ജയനിയതഭവഭയഖണ്ഡന!
മുനിമാർ മാനസഹംസ, ജനാർദ്ദന,
ജയഹരേ, ജയ, ഹേ, മധുസൂദന! (1990:899).

ഇരുപതാം ഗീതം വേറൊരു താളംകൊണ്ടു സംഗീതാത്മകമാക്കുന്നു:

മധുരമൊഴി, മടിയരുതേ, മമസഖി, നീ രാധേ
മധുമഥനനൊടനുഭജനമാചരിക്കൂ മുഗ്ദ്ധേ!
ചകിതനായിച്ചാരെയെത്തിച്ചാടുവാക്കുകൾ തൂകി-
ച്ചരണയുഗം ശരണമെന്നായ് പ്രണമനവുമേകി;
വഞ്ചുളലതാകുഞ്ജകത്തിൽ മഞ്ജുകേളീതല്പം
സഞ്ചയിച്ചു, നെഞ്ചിടിപ്പു തഞ്ചുമാറനല്പം;
അനുഗതനായ് തവ രമണൻ കാത്തിരിപ്പൂ കാലേ

അനുചിതമാണിനി വിളംബമിതറിയുക നീ ബാലേ
മധുരമൊഴി... (1990:953)

ഈ ദീർഘചരണത്തിന്റെ മൂലം ഇത്രമാത്രം:

വിരചിതചാടുവചനരചനം ചരണേരചിതപ്രണിപാതം
സമ്പ്രതിമഞ്ജുളവഞ്ചുളസീമനികേളിശയനമുപയാതം
മുഗ്ദ്ധേ മധുമഥനമനുഗതമനുഭജരാധേ.

അങ്ങനെ സംഗീതവിവർത്തനംകൂടി ഇതിൽ നടക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. അഷ്ടപദിയിലെ സംഗീതത്തെ മലയാളത്തിലെ ഈണമട്ടുകളിലേക്കു ചങ്ങമ്പുഴ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു എന്ന അർഥത്തിൽ.

IV

വിവർത്തനം സ്വന്തം വിശേഷണങ്ങൾകൊണ്ടു വികസിപ്പിക്കുന്ന പ്രവണത *ദേവഗീത*യിലുള്ള അളവിൽ *ദിവ്യഗീത*ത്തിലില്ല. ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയുടെ ഒതുക്കവും, മലയാളവുമായി അതിനു സംസ്കൃതത്തിനെന്നപോലെ ബന്ധമില്ലെന്ന വസ്തുതയും ഇതിനു കാരണമായേക്കാം. എങ്കിലും സോളമന്റെ ഗീതത്തിലെ കാമുക-കാമുകീസങ്കല്പത്തെ കേരളത്തിലെ അന്നത്തെ കാല്പനികകാവ്യശീലങ്ങളുമായി ഇണക്കിയാണു ചങ്ങമ്പുഴ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ പരിശോധിക്കാം.

തവരാഗം വയിനിലും മധുരം - തന്നധരത്താ
ലവനെന്നിൽ ചൊരിയട്ടെ ചുംബനങ്ങൾ (1990:971)

എന്ന തുടക്കത്തിലെ ഈരടിയിൽത്തന്നെ 'വയിൻ' എന്ന വിദേശച്ചുവയുള്ള പദം ചങ്ങമ്പുഴ നിലനിർത്തിയിരിക്കുകയാണ്. സത്യവേദപുസ്തകത്തിലും ഓശാനബൈബിളിലും തത്സ്ഥാനത്ത് 'വീഞ്ഞ്' എന്ന മലയാളപദമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്നും ഓർക്കുക. 'My mother's children were angry' എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിലും 'എന്റെ അമ്മയുടെ പുത്രന്മാർക്കെല്ലാം എന്നോടു കോപമായിരുന്നു' എന്ന് ഓശാനബൈബിളിലുമുള്ള പ്രയോഗം.

മമ ജനനി തൻ മക്കൾക്കെല്ലാർക്കുമെന്നോടു
മനതാരിലതികോപമായിരുന്നു (1990:972)

എന്നുതന്നെയാണു ചങ്ങമ്പുഴ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്. മലയാളത്തിലെ ബന്ധസൂചകപദമൊന്നും ഉപയോഗിക്കാതെ, ഏതാണ്ടു പദാനുപദമായി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു.

അരികത്തമരുന്നോരജയൂഥങ്ങളെ വേർപെട്ടി-
ട്ടകലുമൊന്നായെന്തിനലയണം ഞാൻ (1990:972)

എന്ന ചങ്ങമ്പുഴപ്പാഠം ഇംഗ്ലീഷ്, ഓശാനബൈബിളുകളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന തുതന്നെയാണ്. സത്യവേദപുസ്തകത്തിൽ പക്ഷേ ഇതല്ല, 'ഞാൻ മുഖം മൂടി യവളെപ്പോലെ ഇരിക്കുന്നതെന്തിന്' എന്നാണു പാഠം. ചങ്ങമ്പുഴ താരതമ്യേന അമൂർത്തതയുള്ള ഈ പാഠമല്ല സ്വീകരിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല അതിനു മുമ്പ്

> അരനിമിഷമെങ്കിലുമങ്ങയെപ്പിരിയുവാ
> നരുതാതനാരതമാത്തമോദം

എന്ന ഈരടി സ്വന്തമായി ചേർക്കുന്നുമുണ്ട്.

'അയി രമണിമാർകുലമൗലിമാലേ...' എന്നു തുടങ്ങുന്ന അടുത്ത ഈര ടികൾ ചങ്ങമ്പുഴ സ്വന്തം നിലയ്ക്കു വികസിപ്പിച്ചതാണ്. 'സ്ത്രീകളിൽ അതിസുന്ദരിയേ' (സത്യവേദപുസ്തകം - ഇനി സ.വേ.പു.), 'സ്ത്രീകളിൽ പരമസുന്ദരീ' (ഓശാന - ഇനി ഓ.) എന്നെല്ലാമുള്ള പ്രയോഗങ്ങളാണ് 'രമ ണിമാർകുലമൗലിമാല'യായത്. അതോടെ അതിന് സംസ്കൃത-മലയാളകവി താപാരമ്പര്യച്ഛായവരികയും ചെയ്തു. 'ഇടയന്മാരുടെ കൂടാരത്തിനരികെ' എന്ന ലളിതപ്രയോഗം

> അജപാലകവസിതോടജനികരങ്ങൾക്കരികിൽ, നി
> ന്നജകിശോരങ്ങളെ മേയ്ക്കുക നീ (1990:972)

എന്നു വിടർത്തി ചങ്ങമ്പുഴത്തമുള്ളതുമാക്കി.

'രാജാവ് ഭക്ഷണത്തിനിരിക്കുമ്പോൾ എന്റെ ജടാമാംസി സുഗന്ധം പുറ പ്പെടുവിക്കുന്നു' (സ.വേ.പു.)/ 'രാജാവ് ഭക്ഷണത്തിനിരിക്കുമ്പോൾ എന്റെ ജടാ മാഞ്ചി അതിന്റെ പരിമളം പരത്തി' (ഓ.) എന്ന നേർമയുള്ള വാക്യം

> വസുധേശൻ നിജമേശയ്ക്കരികിലിരിക്കുമ്പോൾ
> വഴിയുമെൻ ഗോലോമി തൻസുഗന്ധം;
> ത്രസിതാർദ്രവീചികാ വീഥി വീശി, സ്വയം
> പ്രസരിപ്പിതങ്ങോട്ടു മന്ദമന്ദം! (1990:973)

എന്നു പരിണമിക്കുന്നു. അതുപോലെ 'മൂറിൻകെട്ട്' (സ.വേ.പു)/ 'മീറാപ്പൊതി' (ഓ.) എന്നത് 'അതിരുചിരസൗരഭമെഴുമൊരു രസഗന്ധപ്പൊതി' എന്നു വിശേ ഷണങ്ങൾകൊണ്ടു പൊലിപ്പിക്കുന്നു ചങ്ങമ്പുഴ.

'നീ സുന്ദരി, നീ സുന്ദരിതന്നെ' (സ.വേപു.)/ 'thou art fair' എന്നത്

> രതിസദൃശയാണിതാ നോക്കൂ, നീയോമനേ
> രതിസദൃശരമണീയരൂപിണി നീ (1990:973)

എന്നും

'നീ സുന്ദരൻ, മനോഹരൻ' (സ.വേ.പു.)/ 'thou art fair' എന്നത്

രമണീയവിഗ്രഹനാണതേ കാൺകതി
രസികനുമാണെൻ പ്രിയതമൻ നീ (1990:973)

എന്നും പകരുമ്പോഴും സംസ്കൃത-മലയാളകാവ്യപാരമ്പര്യമനുസരിച്ചുള്ള വിശേഷണങ്ങളിലൂടെ അതിനെ മലയാളകാവ്യശൈലിയോടിണക്കുന്നുണ്ട്. കിടക്ക പച്ചയാണെന്നതിനു 'മരതകദ്യുതി വഴിവതാണല്ലോ നമ്മൾതൻ പരിമൃദുലശയനീയം ലോഭനീയം' എന്നും വിശേഷണങ്ങൾകൊണ്ടു വികസിപ്പിക്കുന്നു. എട്ടാം ഗീതത്തിൽ 'ഏറിയ വെള്ളങ്ങൾ പ്രേമത്തെ കെടുപ്പാൻപോരാ/ നദികൾ അതിനെ മുക്കിക്കളകയില്ല' എന്ന ഭാഗം

ജലധാരയ്ക്കെന്നല്ല പ്രളയത്തിനുകൂടിയു-
മെളുതല്ല കെടുത്തിടുവാൻ പ്രേമദീപം (1990:987)

എന്നു മലയാളമാക്കുമ്പോഴും ഇതേ പ്രവർത്തനമുണ്ട്.

രണ്ടാം ഗീതത്തിൽ 'I am the rose of Sharon, and the lily of the valleys'/ ഞാൻ ശാരോണിലെ പനിനീർപുഷ്പവും താഴ്വരകളിലെ താമരപ്പൂവും ആകുന്നു (സ.വേ.പു.)/ 'ഞാൻ ശാരോണിലെ പനിനീർപ്പൂവാണ്, താഴ്വരയിലെ ലില്ലിപ്പൂവ്' (ഓ.) എന്ന വരി

ചേണഞ്ചും ഷാറോണിൻ പനിമലർ ഞാൻ, ശൈല
സാനുക്കളിലെഴുമാക്കുളിർ നൈതലാമ്പൽ (1990:974)

എന്നു വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ ചങ്ങമ്പുഴ ലില്ലിയെ ആമ്പൽപ്പൂവാക്കി; സത്യവേദപുസ്തകം താമരപ്പൂവുമാക്കിയിരുന്നു. എന്നാൽ, തന്റെ പ്രിയൻ കാട്ടുമരങ്ങൾക്കിടയിൽ ആപ്പിൾമരംപോലെയാണ് എന്ന പാഠം, 'നാരകം പോലെ' എന്നു സത്യവേദപുസ്തകത്തിൽ മാറുന്നുണ്ടെങ്കിലും

വനവൃക്ഷരാശിയിലാപ്പിൾത്തരുപോലാണു
വരപുരുഷന്മാരിലെൻ പ്രാണനാഥൻ (ടി)

എന്ന് ആപ്പിൾ എന്ന വൈദേശികച്ചുവയുള്ള വാക്കു നിലനിർത്തുകയാണു ചങ്ങമ്പുഴ. തുടക്കത്തിൽ കണ്ട വയിൻപോലെ. 'മുന്തിരിത്തോട്ടങ്ങൾ പൂവിട്ടിരിക്കുന്നു' (ഓ.) എന്ന ലളിതവാക്യത്തിന്

ചെറുപച്ചത്തളി,രത്തികളണിയുന്നു, ചൊരിയുന്നു
പരിമളം തൈമണിമുന്തിരികൾ
(1990:975)

എന്നും തുടർന്ന് 'എന്റെ പ്രിയേ എഴുന്നേല്ക്കൂ' എന്നതിനു 'മമ പ്രണയിനി, മതിമോഹിനി' എന്നും ഭാഷ നൽകുന്നതും മലയാളത്തിന്റെ പതിവുകൾ ഓർമിപ്പിക്കുന്നു.

മൂന്നാം ഗീതത്തിൽ, 'By night on my bed I sought him whom my soul loveth: I sought him but I found him not' / 'രാത്രിസമയത്ത് എന്റെ കിടക്കയിൽ ഞാൻ എന്റെ പ്രാണപ്രിയനെ അന്വേഷിച്ചു. ഞാൻ അവനെ അന്വേഷിച്ചു, കണ്ടില്ലതാനും' (സ.വേ.പു.) എന്ന ഭാഗം

> രജനിയിലെൻ മണിമച്ചിൽ, മലർമെത്തയിലെന്നാത്മ
> രമണനെ നോക്കി ഞാൻ കാത്തിരുന്നു!
> കാത്തു ഞാൻ-ഹാ, പക്ഷേ, മിഴിപൂട്ടാതേവം ഞാൻ
> കാത്തിട്ടും കണ്ടില്ലെൻ കാമുകനെ (1990:976)

എന്നു വിടർത്തുമ്പോഴും മുമ്പറഞ്ഞ വിവർത്തനസംസ്കാരംതന്നെയാണു പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. കാവല്ക്കാർ എന്നതിനു 'തടവെന്യേ നഗരത്തിൽ റോന്തു ചുറ്റീടുമത്തവണപ്പാറാവുകാർ' എന്നും 'അവരെ വിട്ടു കുറെ അങ്ങോട്ടു ചെന്ന പ്പോൾ' എന്നതിന് 'അവരെ വിട്ടൊരുപത്തടിപോയീല' എന്നും മലയാളത്തിനു പരിചയമുള്ള സംസ്കാരത്തിലേക്കാണു വിവർത്തനം.

'മൂറും കുന്തുരുക്കവും കൊണ്ടും/ കച്ചവടക്കാരന്റെ സകലവിധ സുഗ ന്ധചൂർണങ്ങൾകൊണ്ടും / പരിമളപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന പുകത്തൂൺപോലെ/ മരുഭൂ മിയിൽനിന്നു കയറിവരുന്നോരിവൻ ആർ?' (സ.വേ.പു.)/ 'മീറായും കുന്തുരു ക്കവും കൊണ്ടും/ വ്യാപാരികളുടെ സർവസുഗന്ധചൂർണങ്ങൾകൊണ്ടും / സുരഭിലമായ ധൂമസ്തംഭംപോലെ/ മരുഭൂമിയിൽനിന്നു കയറിവരുന്നതെ ന്താണ്?' (ഓ). ഈ ഭാഗം ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വിവർത്തനത്തിൽ ഇങ്ങനെയാണ്:

> പരിചേലും കർപ്പൂരം, സാമ്പ്രാണി, മറ്റോരോ
> പരിമളധൂളികളെന്നിവയാൽ;
> കലിതസുഗന്ധസുലളിതഗാത്രയായ്
> കമനീയധൂമസ്തംഭോപമയായ്;
> വനപാദപപടലാകുലമേഖലയിൽനിന്നേവം
> വടിവിലുയർന്നെത്തുമിവളാരുതാനോ (ടി)

ബൈബിൾസംസ്കാരമുള്ള 'മൂറും കുന്തുരുക്കവും' ഇവിടെ കർപ്പൂരവും സാമ്പ്രാണിയുമായി; വർണനയൊന്നാകെ സ്ത്രൈണമായി; സുഗന്ധങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്ന കച്ചവടക്കാരെപ്പറ്റി മിണ്ടാതെയുമായി. കച്ചവടക്കാരുടെ പരാ മർശം സൂചിപ്പിച്ചേക്കാവുന്ന, പലതരം ജനങ്ങൾ ഇടകലർന്നുള്ള ജീവിത ത്തിന്റെ ചിത്രം മങ്ങുകയും പുതിയ വിശേഷണങ്ങളുടെ സാഹചര്യംകൊണ്ടു കൂടുതൽ വൈയക്തികാനുഭൂതിയുടെ അന്തരീക്ഷത്തിലേക്കു മാറുകയും ചെയ്യു ന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു.

അതിനു തൊട്ടുമുമ്പ്, 'I had brought him into my mother's house, and into the chamber of her that conceived me'/ 'ഞാൻ

എന്റെ പ്രാണപ്രിയനെ കണ്ടു/ ഞാൻ അവനെ പിടിച്ചു, എന്റെ അമ്മയുടെ വീട്ടിലേക്കും/ എന്നെ പ്രസവിച്ചവളുടെ അറയിലേക്കും / കൊണ്ടുവരുന്നതു വരെ അവനെ വിട്ടില്ല' (സ.വേ. പു.)/ '(അയാളെ)... എന്നെ ഗർഭം ധരിച്ചവ ളുടെ കിടപ്പറയിൽ കൊണ്ടുവന്നു' (ഓ) എന്നു കാണുന്ന പംക്തികൾ

> മമ ജനനിതൻ വീട്ടിൽ, നിജമണിമച്ചിൽ, ഞാൻ
> മമ ഹൃദയനായകനെക്കൊണ്ടുവന്നു.

എന്നാണു ചങ്ങമ്പുഴ മലയാളത്തിലാക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ്മൂലത്തിലും ഓശാന പ്പതിപ്പിലുമെല്ലാം അല്പം കാമവും മാതൃത്വകാംക്ഷയുമെല്ലാം കൂടിക്കുഴഞ്ഞ സങ്കീർണമനസ്ഥിതിയുണ്ടെന്നു പറയാനായേക്കും. ചങ്ങമ്പുഴ അതു 'പുതിയ' പ്രേമമാക്കി. അവൻ, അയാൾ എന്നെല്ലാമുള്ള വാക്കുകൾക്കു പകരം 'മമ ഹൃദയ നായകൻ' വന്നപ്പോൾ അതു പുതിയ പ്രേമംതന്നെയായി; ഗർഭധാരണസൂചന വിടുകയും ചെയ്തു. പ്രാണേശൻ, നാഥൻ, പ്രാണനാഥൻ, ഹൃദയനാഥൻ എന്നെല്ലാമുള്ള പ്രണയം സ്ഫുരിക്കുന്ന വാക്കുകളാണ് 'അവൻ/അയാൾ' എന്നതിനു ചങ്ങമ്പുഴ ഉടനീളം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിനു കാന്ത 'ഹൃദ യലക്ഷ്മി'യാണ്; തോട്ടം 'മലരണിക്കാവും'. സ്ത്രീകളിൽ അതിസുന്ദരിയായ വൾ 'തരളായതമിഴിമാരണിമകുടമണിമാലിക'യായി വികസിക്കും.

അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ *ദിവ്യഗീത*വും ചങ്ങമ്പുഴ വിവർത്തനത്തിലൂടെ പലേടത്തും പുതുക്കുന്നുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാകും. *ദേവഗീത*യെ അപേക്ഷിച്ച് അതിന്റെ തോതു കുറവാണെന്നുമാത്രം.

IV

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ കാലത്തു മറ്റൊരു കവിയും ഇത്ര വിപുലമായ വിവർ ത്തനസാഹിത്യം മലയാളത്തിനു സംഭാവന ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല; ഇത്രയേറെ വൈവിധ്യമുള്ള കാവ്യസംസ്കാരങ്ങളുടെ വിവർത്തനവും. ഒരു പക്ഷേ, ഗദ്യത്തിൽ കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ള ചെയ്ത പ്രവർത്തനങ്ങളോ ടാവും ഇതിനെ താരതമ്യപ്പെടുത്താവുന്നത്. ഇതരഭാഷകളിലെ സാഹിത്യസം സ്കാരങ്ങളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം കേസരിക്കെന്നപോലെ ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്കും ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിന്, ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തു സൂചിപ്പിച്ച ചങ്ങ മ്പുഴയുടെ വിവർത്തനസംബന്ധമായ അഭിപ്രായങ്ങളും തെളിവു നൽകുന്നു.

ഈ രീതിയിൽ പിന്നീട്, ഇതര കാവ്യസംസ്കാരങ്ങളിൽനിന്നു മലയാ ളത്തിലേക്കു ധാരാളമായി വിവർത്തനങ്ങൾ നടക്കുന്നത് ആധുനികതാവാദ ത്തിന്റെ കാലത്താണെന്നു തോന്നുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴ ഒറ്റയ്ക്കു ചെയ്ത പ്രവർത്തനം ആ ഘട്ടത്തിൽ ഒരുകൂട്ടം കവികൾ ചേർന്നാണു നിർവഹിച്ച തെന്നു പറയാം. അയ്യപ്പപ്പണിക്കരും സച്ചിദാനന്ദനും ആറ്റൂർ രവിവർമയും

കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയും വിനയചന്ദ്രനും ദേശമംഗലം രാമകൃഷ്ണനുമെല്ലാം വൈവിധ്യമേറിയ കവിതകൾ മലയാളത്തിലാക്കി. ആധുനികതാവാദകാലത്തെ വിവർത്തനരീതി പക്ഷേ, ചങ്ങമ്പുഴയുടേതിൽനിന്നു സാമാന്യം വ്യത്യസ്ത മായിരുന്നു. സ്വന്തം കല്പനകൾകൊണ്ടും വിശേഷണങ്ങൾകൊണ്ടും പൊലി പ്പിച്ച് സ്വന്തം കവിതപോലെയാക്കുന്ന രീതി അവിടെ കുറവുതന്നെയാണ്. സ്വന്തം കല്പനകൾ ചേർക്കാതെയും പദശയ്യയുടെ സവിശേഷതകൊണ്ട്, ചങ്ങമ്പുഴയെപ്പോലെ, സ്വന്തമെന്ന അനുഭവം സൃഷ്ടിക്കുന്നതു ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ വിവർത്തനങ്ങളാണെന്നു തോന്നുന്നു.

അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെയും സച്ചിദാനന്ദന്റെയും മറ്റും വിവർത്തനങ്ങൾ നേരെമറിച്ച് വൈദേശികച്ചുവ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെയാണ്. മറ്റൊരു ഭാഷയിലെ കവിതയാണു വായിക്കുന്നതെന്ന ബോധം ഉടനീളം ഉണ്ടാകത്തക്ക തരത്തിലാണു മിക്കപ്പോഴും. വിവർത്തനം മലയാളംപോലെ തോന്നാതിരി ക്കാൻ നിഷ്കർഷിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി ആറ്റൂർ *ജെ. ജെ. ചില കുറിപ്പുകളു*ടെ ആമുഖഭാഗത്തു പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ചിദാനന്ദദാസ്ഗുപ്ത എഴുതിയ ജീബനാ നന്ദദാസിന്റെ ജീവചരിത്രം മലയാളത്തിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ നേരിട്ട പ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റി അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ എഴുതുന്നതും ഇവിടെ ഓർക്കാം. പണിക്കർ വിവർത്തനം ചെയ്ത ജീബനാനന്ദദാസിന്റെ കവിതകളുടെ സമാ ഹാരത്തിന്റെ ഒടുവിൽ ചേർത്ത ഇംഗ്ലീഷ് ലേഖനത്തിലാണ് ഇക്കാര്യം പറ യുന്നത്. ജീബനാനന്ദദാസിന്റെ കവിതകളുടെ സ്വതന്ത്രവിവർത്തനമാണു ദാസ്ഗുപ്ത നൽകുന്നത്. ആ നയംതന്നെ താനും സ്വീകരിച്ചാൽ ജീബനാന ന്ദദാസിനെയാവില്ല മലയാളികൾ വായിക്കുക. അതുകൊണ്ട് ആ കവിതക ളുടെ ഹിന്ദി വിവർത്തനവും മൂലവുംകൂടി ഉപയോഗിച്ചാണു മലയാളവി വർത്തനം നിർവഹിച്ചതെന്നു പണിക്കർ പറയുന്നു (2000: 83). പൊതുവേ ഈ വിവർത്തനാദർശമാണ് ആധുനികതാവാദകാലത്തു മലയാളത്തിൽ വേരൂ ന്നിയതെന്നു പറയാം. അതു മലയാളത്തിലെ കാവ്യഭാഷാസങ്കല്പം പുതു ക്കുന്നതിൽ നല്ല പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുമുണ്ട്.

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വഴി മറ്റൊന്നായിരുന്നു. അത് ഇതരഭാഷാസംസ്കാര ങ്ങളിലുള്ള കവിതകളെ മലയാളംപോലെ വായിപ്പിച്ചു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ പദ്യകൃതികൾ, ഭാഗം 1	1990	സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ സമ്പൂർണ്ണ ഗദ്യകൃതികൾ, ഭാഗം 1	2010	കേരളഗ്രന്ഥശാലാസംഘം, തിരുവനന്തപുരം.
ഗീതഗോവിന്ദം		(പീയൂഷധാര എന്ന വ്യാഖ്യാനത്തോടു കൂടിയത്. വ്യഖ്യാ: ടി.ജി.എം.) ശാന്ത ബുക്സ്റ്റാൾ, ഗുരുവായൂർ
മലയാളം ബൈബിൾ	1995	ഓശാന പ്രസിദ്ധീകരണം, ഇടമറ്റം, പാലാ
സത്യവേദപുസ്തകം		ബൈബിൾ സൊസൈറ്റി ഓഫ് ഇന്ത്യ, ബാംഗ്ളൂർ.
Holy Bible		*Trinitarian Bible Society*, London

'On translating Jibanandadas into Malayalam' - Ayyappapanikkar (ജീബനാനന്ദദാസിന്റെ കവിതകൾ) 2000, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

കേരളീയമായ നാടോടി മതപാരമ്പര്യം

രാഘവൻ പയ്യനാട്

മതങ്ങളെല്ലാംതന്നെ സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് ഇന്ന് അവയെയൊക്കെ മനസ്സിലാക്കുന്നതു മൂർത്തമായ അവസ്ഥയായിട്ടാണ്; അഥവാ, പ്രകടിതരൂപങ്ങളായിട്ടാണ്. എന്നാൽ, മതം മനുഷ്യന് അഭൗമശക്തി കളോടുള്ള ബന്ധം എന്ന നിലയ്ക്കാണു നരവംശശാസ്ത്രം നിർവചിച്ചിരി ക്കുന്നത്. ഏതു തരത്തിലുള്ള ബന്ധവും അമൂർത്തമാണ്. ഈ സവിശേഷ മായ ബന്ധം ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു പ്രകടിതരൂപമായിത്തീരുമ്പോഴാണ് മറ്റു ള്ളവർക്ക് അതു മനസ്സിലാക്കാൻ പാകത്തിലുള്ളതായിത്തീരുന്നത്. എന്നാൽ, വ്യവഹാരതലത്തിൽ ഇന്നു മതം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് സ്ഥാപന വത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ആവിഷ്കൃതരൂപത്തെതന്നെയാണ്. ഈയൊരു പശ്ചാത്ത ലത്തിലാണു 'കേരളീയ മതപാരമ്പര്യം' എന്ന രീതിയിൽ മതത്തോടുകൂടി പാര മ്പര്യം എന്നുകൂടി ശീർഷകത്തിൽ ചേർത്തിട്ടുള്ളത്.

ഇന്നു കേരളത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന മതങ്ങൾ ഹിന്ദു, ക്രിസ്ത്യൻ, മുസ്ലീം എന്നിവയാണ്. ഇവയിലൊന്നും പെടാത്തതാണെങ്കിൽ പോലും രാഷ്ട്രീയ തീരുമാനത്തിന്റെ ഫലമായി വളരെ വൈവിധ്യം പുലർത്തുന്ന ആദിവാസിസമൂ ഹങ്ങളുടെ മതങ്ങളെ 'ഹിന്ദു'വിന്റെ പട്ടികയിലാണു പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. മുസ്ലീം അല്ലാത്ത, ക്രിസ്ത്യൻ അല്ലാത്ത, പാർസിയല്ലാത്ത എല്ലാവരും ഹിന്ദുവാണെന്ന രീതിയിലുള്ള ഒരു നിർവചനത്തിന്റെ ഫലമാണ് അങ്ങനെ സംഭവിച്ചത്. ബ്രിട്ടീ ഷുകാരുടെതായ ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു വീക്ഷണമാണു യഥാർത്ഥ മതന്യൂന പക്ഷങ്ങളാകേണ്ടിയിരുന്ന, ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്ത ഗോത്രവർഗ്ഗങ്ങൾക്ക് ആ അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെടാനിടയാക്കിയത്. മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള രാഷ്ട്രീയ തീരുമാനങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക പ്രശ്ന ങ്ങളെ ബാധിക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ തെളിവാണിത്.

മേൽവിവരിച്ച കാര്യങ്ങൾ ഗോത്രസമൂഹത്തെമാത്രം ബാധിക്കുന്ന ഒരു കാര്യമല്ല. കേരളത്തിലെ നാനാവിധങ്ങളായ ജാതികൾക്കു തനതായ മത

ബോധമുണ്ടെന്നും സാമൂഹിക-സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളെന്നതുപോലെതന്നെ തനതായ മതബോധവും അവയോരോന്നിനെയും കേവലതയാക്കിത്തീർക്കുന്നതിന്റെ പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നും കാണാവുന്നതാണ്. ഈ തനതായ മതബോധത്തിനു മുകളിലാണു ഹിന്ദുത്വം വന്നുപതിച്ചതും കേവലങ്ങളായ മതങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തെ ഒരുപരിധിവരെ നിലീനമാക്കിത്തീർത്തതും. താത്വികമായി ആര്യവത്ക്കരണം (Aryanisation) എന്നോ സംസ്കാര സമന്വയം (Cultural symbiosis) എന്നോ ഒക്കെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് മതമടക്കമുള്ള സംസ്കാരത്തിന്റെ തലത്തിൽ സംഭവിച്ച പ്രക്രിയയെയാണ്. അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുകയോ സ്വയം സ്വീകരിക്കുകയോ ചെയ്യുകമൂലം ഹൈന്ദവമതം കേരളത്തിലെ വ്യത്യസ്തമതങ്ങളുടെ മേൽ മാത്രമല്ല, അതിന്റെ അടരുകൾക്കിടയിലും അതിന്റെ വേരുകൾ ഇറക്കുകയും പ്രതലത്തിൽ പടർന്നുപന്തലിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെയാണ് ഇന്നു നമ്പൂതിരിയും നായരും തീയനും പുലയനും ഹിന്ദുവായിത്തീരുന്നത്.

മേൽ സൂചിപ്പിച്ച കാര്യം ഹിന്ദുവിനുമാത്രം ബാധകമായ ഒന്നല്ല. ഇസ്ലാമിലേക്കും ക്രിസ്ത്യനിലേക്കും നടന്ന മതമാറ്റം മാറിയവരുടെ മതബോധത്തെ മാറ്റിക്കൊണ്ടായിരുന്നില്ല. കേരളീയമായ ചുറ്റുപാടിൽ അവരവർ തുടർന്നുപോന്നിരുന്ന വിശ്വാസങ്ങളെയും തദനുസൃതമായ ആചാരങ്ങളെയും അപ്പോഴും അവർ തുടർന്നുവന്നു. ഉദയംപേരൂർ സുനഹദോസും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടാകുന്ന കലാപങ്ങളും ഇതിന്റെ ഫലമായിരുന്നല്ലോ. കേരളീയമായ വിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും അംഗീകരിക്കണമോ വേണ്ടയോ എന്ന കാര്യത്തിലാണല്ലോ ഇസ്ലാമിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ ഉണ്ടായിത്തീരുന്നതിനുള്ള പ്രധാന കാരണം. ജാറവും ഉറൂസും ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രമാണങ്ങൾക്കനുസൃതമല്ലെങ്കിലും ഇന്നും തുടർന്നുപോരുന്നത് കേരളീയമായ മതവിശ്വാസത്തിന്റെ തുടർച്ച എന്ന നിലയ്ക്കാണ്. ഹിന്ദുവായാലും ക്രിസ്ത്യാനിയായാലും ഇസ്ലാമായാലും പരമ്പരയായി കേരളത്തിൽ ജീവിച്ചുവരുന്നവരാണെങ്കിൽ അവർക്കൊക്കെ കേരളീയമായ പാരമ്പര്യമുണ്ടാകും. ആ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി കേരളീയമായ മതവിശ്വാസാചാരങ്ങളുമുണ്ടാകും. പ്രതലത്തിൽ കർത്താവും സ്വർഗ്ഗസ്ഥനായ പിതാവും ക്രിസ്തീയമതവിശ്വാസത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നില്ക്കുമ്പോഴും അനേകം അഭൗമശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസവും അതിനനുകൂലമായ ആചാരങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികൾ ഇന്നും പുലർത്തിപ്പോരുന്നുണ്ട്. ഏകദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുമ്പോഴും മരിച്ചുപോയ സിദ്ധന്മാരെ കൊണ്ടാടുന്നതിൽനിന്നു മുസ്ലീങ്ങൾക്കു മാറിനില്ക്കാനാവുന്നില്ല. ഇതിനു പുറമെയാണ് മന്ത്രവാദങ്ങൾ. പ്രബലങ്ങളും സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവയുമായ മതങ്ങൾ പ്രതലത്തിൽ മതജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുമ്പോഴും നാടോടിയായ മതപാരമ്പര്യം അവയ്ക്കകത്ത് ഒരുപരിധിവരെ ഇന്നും സജീവമാണ്.

മേൽ ഖണ്ഡികയിൽ വിവരിച്ചതല്ല ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വിഷയം; ഒരു പാരമ്പര്യസമൂഹം എന്ന നിലയിൽ കേരളത്തിലെ മനുഷ്യർ പുലർത്തിവന്ന മതം എന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ്. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതു പോലെ ക്രിസ്ത്യാനിയല്ലാത്ത, ഇസ്ലാമല്ലാത്ത, പാർസിയല്ലാത്തവരെല്ലാം ഹിന്ദുവാണെന്ന സങ്കല്പത്തിൽ കേരളീയമായ മതപാരമ്പര്യത്തെ ഇന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നത് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ്. അതങ്ങനെയല്ലെന്നും കേരളത്തിലെ സമൂഹം അവരുടെ പ്രാകൃതികമായ ചുറ്റുപാടിനും കൃഷി, വ്യവസായം തുടങ്ങിയ ഉത്പാദനോപാദികൾക്കും ഉത്പന്നങ്ങളുടെ വിതരണക്രമത്തിനും ഉപഭോഗരീതികൾക്കും അനുസൃതമായി ഭൗതികേതരമായ ലോകങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും അവ പരസ്പരം പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നും വ്യക്തമാക്കാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

ഇന്നു കേരളം എല്ലാവർക്കുമറിയാവുന്നതുപോലെ, ഒരു ഉപഭോക്തൃ സംസ്ഥാനമാണ്. കാര്യമായി ഒന്നും ഉത്പാദിപ്പിക്കാതിരിക്കുകയും എന്നാൽ, സ്വയം ഉത്പാദിപ്പിക്കാത്ത എല്ലാത്തിനെയും (ഒരു പരിധിവരെ അടിസ്ഥാനഭക്ഷണമായ അരി അടക്കം) പണം കൊടുത്ത് ഉപഭോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജനതയാണ് ഇവിടെയുള്ളത്. അത്തരം ഭൗതിക അവസ്ഥയിൽ പഴയ മതബോധത്തിനുപകരം പുതിയ മതബോധം രൂപീകരിക്കപ്പെടും. ഈ ഒരു സവിശേഷമായ മാറ്റം സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട മതങ്ങൾക്കും ദേശിയായ പാരമ്പര്യ മതത്തിനും ബാധകമാണ്. അതുകൊണ്ട്, ഈ പ്രബന്ധത്തിനു വിഷയമായിത്തീരുന്നത് പാരമ്പര്യമായി കേരളത്തിലെ ജനങ്ങൾ കൊണ്ടാടിവന്നതും എന്നാൽ, ഇന്നു പഴയ വേരുകൾ നഷ്ടപ്പെട്ടെങ്കിലും പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിലനില്ക്കുന്നതുമായ, ഭൗതികേതരമായ ലോകത്തോടുള്ള സവിശേഷമായ നിലപാടുകളാണ്; അഥവാ, ആ നിലപാടുകളുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളാണ്.

ഒരു ഭൂമേഖല എന്ന നിലയിൽ സുരക്ഷിതമായ അതിരുകൾക്കകത്താണു കേരളസമൂഹം ഉടലെടുത്തതും വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിലായി പലരീതിയിലുള്ള സാംസ്കാരിക സന്നിവേശങ്ങൾക്കു വിധേയമായതും. കേരളത്തിലങ്ങോളമിങ്ങോളം പ്രചാരത്തിലുള്ള ഐതിഹ്യങ്ങളും പുരാവൃത്തങ്ങളും മേൽപറഞ്ഞതിന്റെ തെളിവായി ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. അപ്പോഴും ഇവിടത്തെ കാലാവസ്ഥയ്ക്കും ഭൂമിയുടെ സ്വഭാവത്തിനും ജലവിനിയോഗസാധ്യതക്കും അനുസരിച്ചാണ് ഉത്പന്നങ്ങൾ ഏതു വേണമെന്നു തീരുമാനിക്കപ്പെട്ടതും ആ ഉത്പന്നങ്ങൾ ഏതു രീതിയിൽ ഉത്പാദിപ്പിച്ചെടുക്കണമെന്ന് തീരുമാനിക്കപ്പെട്ടതും. എക്കാലത്തും കേരളത്തിലെ പ്രധാന ഉത്പന്നം നെല്ലായിരുന്നു; രണ്ടാമത്തേത് തേങ്ങയും. കാടു തെളിയിച്ച് നാട് ഉണ്ടാക്കി. ഓരോ നാടും ഓരോ ജനപദവും അതിനു ചുറ്റുപാടുമുള്ള കൃഷിയിടവും ചേർന്നതായിരുന്നു.

കൃഷി, പ്രത്യേകിച്ചും നെൽകൃഷി സാധ്യമാവണമെങ്കിൽ പല ജോലികളിലും പ്രാവീണ്യമുള്ളവരുടെ സഹകരണം ആവശ്യമായിരുന്നു. മണ്ണൊരുക്കുന്നതിനു കൃഷി ആയുധങ്ങൾ വേണം. അതുണ്ടാക്കാൻ കൊല്ലന്റെയും ആശാരിയുടെയും സഹായം വേണം. ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അധികാരം ഒരുപിടി ആളുകളുടെ കയ്യിലായിരുന്നു. അവർക്കാണ് ഉത്പന്നങ്ങളുടെ മേലുള്ള അധികാരം. അവർക്ക് ഒറ്റയ്ക്കു കൃഷി നടത്താൻ വയ്യാത്തതിനാൽ വയലിൽ പണിയെടുക്കുന്നതിനു പ്രത്യേകം വിഭാഗങ്ങളുണ്ടായിത്തീർന്നു. അങ്ങനെയാണു പുലയൻ തുടങ്ങി പല ജാതികളിൽ പെട്ടവർ കൃഷിപ്പണിക്കാരായിത്തീരുകയും തീണ്ടലുള്ളവരായിത്തീരുകയും ചെയ്തത്. കുട്ടയും വട്ടിയും പായയും നെയ്യുന്നവരും എണ്ണയാട്ടുന്നവരും തുണി നെയ്യുന്നവരും എന്നിങ്ങനെ നാനാവിധങ്ങളായ തൊഴിൽകൂട്ടങ്ങൾ ഉണ്ടായിത്തീരുകയും അവയോരോന്നിനും ജാതി ശ്രേണിയിൽ സ്വന്തമായ സ്ഥാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. അപ്പോഴും നെല്ല് എന്നത് അടിസ്ഥാന ഉത്പന്നമായിത്തന്നെ നിലനില്ക്കുകയും ഏതു ജോലിക്കുള്ള കൂലിയും അതുതന്നെയായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. നെൽക്കൃഷിയും നെല്ലിന്റെ ഉത്പാദനവുമായിരുന്നു, അടുത്തകാലംവരെ കേരളീയ ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലയായി വർത്തിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നെല്ലിന്റെ ഉത്പാദനം കേരളീയ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയെയും അതിലൂടെ കേരളീയ സമൂഹവ്യവസ്ഥയെയും രൂപപ്പെടുത്തുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചാലകശക്തിയായി വർത്തിച്ചുവന്നു.

കൂലി നെല്ലായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ സമൂഹജീവിതത്തിലെ ഏതൊരു പ്രവൃത്തിയും അഥവാ, ഏതൊരു തരത്തിലുള്ള ഉത്പാദനവും നെല്ല് എന്ന ഉത്പന്നം കൈയിലുള്ളവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിരുന്നു. ഭൂമിയിലാണ് നെല്ല് ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നത് എന്നതിനാൽ ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അധികാരം സ്വാഭാവികമായും നെല്ല് എന്ന ഉത്പന്നത്തിനുമേലുള്ള അധികാരമായിത്തീരുന്നു. ഭൂമിയുടെമേലുള്ള ജന്മാവകാശം കൈവശമുള്ളവർ വരേണ്യരായിത്തീരുകയും ഭൂമിയുടെമേലും ഉത്പന്നത്തിനുമേലും ഒരു അധികാരവുമില്ലാത്തവർ ജാതിശ്രേണിയിൽ ഏറ്റവും കീഴ്ത്തട്ടിലുള്ളവരായിത്തീരുകയും തീണ്ടലുള്ളവരായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ഇതായിരുന്നു അടുത്തകാലം വരെ കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതി-കുടിയാൻ-ജന്മി വ്യവസ്ഥ. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ഈ വ്യവസ്ഥയെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തിയിരുന്നതു കൃഷി ആയിരുന്നു. നെല്ലിന്റെ ഉത്പാദനത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന ഏതൊരു മാറ്റവും സമൂഹജീവിതത്തെ ഒട്ടാകെ ബാധിക്കുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ എക്കാലത്തെയും ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഉൽക്കണ്ഠ കൃഷിക്കു വന്നുചേർന്നേക്കാവുന്ന ബാധകളായിരുന്നു; പ്രധാനമായും പ്രകൃതിക്ഷോഭത്തിലൂടെ സംഭവിക്കുന്ന ബാധകൾ അഥവാ, ഈതിബാധകൾ. മണ്ണിന്റെ ഉർവരതയാണ്

കാർഷികോത്പാദനത്തിനടിസ്ഥാനം. അതുകൊണ്ടു മണ്ണിനെ എങ്ങനെ ഉർവരയാക്കാം എന്നതു കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ എന്നെന്നുമുള്ള അന്വേഷണമായിരുന്നു. ആ അന്വേഷണത്തിന്റെ ഫലമാണു കേരളത്തിൽ നിലവിലിരിക്കുന്ന എല്ലാ ഉർവരതാനുഷ്ഠാനങ്ങളും.

മണ്ണിന്റെ ഉർവരതപോലെതന്നെ പ്രധാനമാണു പെണ്ണിന്റെ ഉർവരതയും. ഉത്പാദനവുമായി ബന്ധമുള്ളതുകൊണ്ടാണ് പെണ്ണിന്റെ ഉർവരതയും കേരളീയ സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമായിത്തീരുന്നത്. കാർഷികവൃത്തിയിൽ സാങ്കേതികവിദ്യയ്ക്കു കാര്യമായ പങ്കില്ലാതിരുന്ന കാലത്ത് ഉത്പാദനത്തിന്റെ തോതു നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് എത്രത്തോളം മനുഷ്യശേഷി മണ്ണിൽ ചെലുത്താം എന്നതിനനുസരിച്ചായിരുന്നു. ഇത്ര പറ വിത്തിന് ഇത്ര ആളുടെ പണി എന്നതായിരുന്നു കണക്ക്. അതുകൊണ്ട് എത്ര ആളുകളെ പണിക്ക് ഇറക്കാൻ സാധിക്കുമോ അത്രയ്ക്കുമായിരിക്കും ഉത്പാദനത്തിന്റെ തോത്. ആയതിനാൽ, ആകാവുന്നിടത്തോളം മനുഷ്യശേഷി ഉത്പാദിപ്പിക്കണം. മനുഷ്യശേഷിയുടെ വർദ്ധനവ് എന്നതിനർത്ഥം എത്രത്തോളം സന്തതികൾ ഉണ്ടാക്കാം എന്നതാണ് എന്നതിനാൽ, സമ്പൽസമൃദ്ധി സന്താനലബ്ധിയുമായി പരോക്ഷമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു; സന്താനലബ്ധിക്കു കാരണമായി പെണ്ണിന്റെ ഉർവരത എന്നും ഒരു ഉൽക്കണ്ഠയായി കേരളീയമനസ്സിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് മണ്ണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും ഉർവരത ആശയതലത്തിൽ ഒന്നാണ്.

സമ്പത്തിനുള്ള മറ്റൊരു നിദാനം കന്നുകാലികളായിരുന്നു. പാലും പാലിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന ഉത്പന്നങ്ങളും മാത്രമല്ല, മണ്ണിനെ വളക്കൂറുള്ളതാക്കിത്തീർത്തിരുന്നതും കന്നുകാലികളായിരുന്നതുകൊണ്ട് കേരളീയജീവിതത്തിൽ അതിനുള്ള സ്വാധീനം വളരെ വലുതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് കന്നുകാലികളുടെ കാര്യത്തിലും കേരളീയ മനസ്സ് എന്നും ഉൽക്കണ്ഠപ്പെട്ടിരുന്നു.

മേൽവിവരിച്ച രീതിയിൽ സമ്പൽസമൃദ്ധിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മണ്ണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും ഉർവരത, കന്നുകാലി സമ്പത്ത് എന്നീ കാര്യങ്ങളിലുള്ള ആശങ്കകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കേരളീയ ഭൗതികജീവിതം ചിട്ടപ്പെട്ടുവന്നത്. ജീവിതത്തിലെ മറ്റെല്ലാ ആവശ്യങ്ങളുടെ നിർവഹണങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനം ഇവതന്നെയായിരുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ഭൗതികജീവിതാവസ്ഥയ്ക്കനുകൂലമായ രീതിയിലാണു ഭൗതികേതരമോ അഭൗമമോ ആയ മറ്റൊരു ലോകം കേരളീയമനസ്സ് സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ളത്. ആ ലോകത്തോടുള്ള കേരളത്തിലെ മനുഷ്യരുടെ സമീപനത്തെയാണ് കേരളീയമായ നാടോടിമതം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ആ മതം എന്താണെന്നും അതിനുണ്ടായ ഗതി-വിഗതികളെന്താണെന്നുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വിഷയം.

കേരളീയ നാടോടിപാരമ്പര്യത്തിൽ മതത്തിന് മൂന്നു തലങ്ങളുണ്ട്. ഒന്ന്: കാലം കൊണ്ടു പഴക്കമേറിയതും ജാതിശ്രേണിയിൽ താഴെയുള്ളവരുടെതുമായ ഒരു മതബോധം. രണ്ട്: ജാതിശ്രേണിയിൽ മധ്യേയുള്ളവരുടെതും എന്നാൽ കേരളത്തിലെ എല്ലാ ജാതികളിലും വേരുകളാഴ്ത്താൻ സാധിച്ച കാളിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മതബോധം. മൂന്ന്: ഹൈന്ദവമതബോധത്തിന്റെ കേരളീയമായ രൂപാന്തരം. ഇന്നത്തെ അവസ്ഥയിൽ ഇത്തരത്തിൽ കള്ളികൾ വരച്ചു വർഗ്ഗീകരിക്കാൻ സാധിക്കില്ലെങ്കിലും ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്ന കേരളീയമായ മതബോധത്തിൽനിന്നും അന്വേഷണത്തിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. ഇവയിൽ ഒന്നാമത്തേതും രണ്ടാമത്തേതും പലതുകൊണ്ടും ഒരേ ഗണത്തിൽ പെടുന്നതും മൂന്നാമത്തേതു ഹൈന്ദവമതത്തിനു കേരളീയപരിസരത്തിലുണ്ടായ പാഠവുമാണ്. (ഇന്ത്യയിലാകമാനം നിലനില്ക്കുന്ന ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും വേദങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമായ മതബോധത്തെ ഇവിടെ പരിഗണിക്കുന്നില്ല.)

ജീവിതത്തിലുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖങ്ങൾക്ക്— അതു രോഗമാകാം സന്താനമില്ലായ്മയാകാം, ദാരിദ്ര്യമാകാം അങ്ങനെ ഏതുരീതിയിലുള്ള ബുദ്ധിമുട്ടുകളുമാകാം—കാരണം ഭൗതികമായ കാര്യമല്ല എന്ന വിശ്വാസമാണ് ഒന്നാമതായി മതബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഈ മതബോധം ഒരു പരിധിവരെ മന്ത്രവാദവുമായി കൂടിക്കലർന്നതാണെന്നും കാണാം. സാങ്കേതികമായി മന്ത്രവാദം മതത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണെങ്കിലും ഈ ഒരു പ്രബന്ധത്തിൽ അവയെ വേറെ വേറെ കാണേണ്ടുന്ന ആവശ്യം ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. കാരണം, പ്രാചീനമതങ്ങളിലൊക്കെത്തന്നെ മതത്തിന്റെയും മന്ത്രവാദത്തിന്റെയും അതിരുകൾ വേർതിരിച്ചുകാണാൻ സാധിക്കാറില്ല. മതത്തിൽ മന്ത്രവാദവും മന്ത്രവാദത്തിൽ മതവും ഏറിയും ഇറങ്ങിയും ഉള്ള ഒരവസ്ഥയായിരിക്കും സാമാന്യേന കാണുക. അഭൗമശക്തികൾ ബാധകളായി ജീവിതത്തെ ബാധിക്കുമ്പോൾ ആ ബാധകളെ ബലമായി ഇറക്കിവിടുകയോ സന്തോഷിപ്പിച്ചു പറഞ്ഞയക്കുകയോ ആവാം. ബാധോച്ചാടനകർമ്മങ്ങളൊക്കെ ഈ രീതിയിൽ ബാധയിൽനിന്നു രക്ഷനേടാനുള്ള ശ്രമമാണ്. അഭൗമശക്തികളെ സ്വാധീനിച്ചു സ്വന്തം വരുതിയിൽ നിർത്തി അന്യനെ ദ്രോഹിക്കാനോ ഉണ്ടായ ദ്രോഹത്തിൽനിന്നു മുക്തിനേടാനോ ശ്രമിക്കാം. ഇതാണു മന്ത്രവാദം ചെയ്യുന്നത്. കേരളത്തിലുടനീളം മതബോധത്തിന്റെ ഭാഗമായി മേൽപറഞ്ഞ രീതിയിലുള്ള രണ്ടു പ്രവർത്തനങ്ങളും ഒരുകാലത്തു വളരെ പ്രബലമായിരുന്നു. ഇന്നും അതിന്റെ വേരറ്റിട്ടില്ല. ബാധയേൽക്കാതിരിക്കാനുള്ള പ്രതിരോധതന്ത്രം എന്ന നിലയ്ക്കു മന്ത്രവാദക്രിയകൾ ഇന്നും സ്വകാര്യമായി ധാരാളം നടക്കുന്നുണ്ട്. ഉറുക്കും ഏലസ്സും ശംഖും ഗുണകാരണങ്ങളായി കേരളത്തിലെ ചാനലുകളിൽ ധാരാളമായി പരസ്യപ്പെടുത്തുന്നത് ഇന്നും ഇത്തരത്തിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നതിനു തെളിവാണ്.

കേരളത്തിലെ എല്ലാ ജാതിസമൂഹങ്ങൾക്കും സ്വന്തമായ ബാധകളും ദേവതകളുമുണ്ട്; വിശേഷിച്ചും ജാതിശ്രേണിയിൽ താഴെ തട്ടിലുള്ള സമൂഹങ്ങൾക്ക് മാടനും മറുതയും യക്ഷിയും കുട്ടിച്ചാത്തനും കാലിച്ചാനും കുറത്തിയും ഗുളികനും പൊട്ടനും ഒക്കെ ഇത്തരത്തിലുള്ള ദേവതകളാണ്. ഇവയല്ലാതെ, കരുകലക്കി, പിള്ളതീനി, ഗന്ധർവ്വൻ തുടങ്ങി ധാരാളം ബാധകളുമുണ്ട്. ഇവയൊക്കെ ചേർന്നതാണ് പ്രസ്തുത സമൂഹങ്ങളുടെ അഭൗമലോകം. അതല്ലാതെ, മറുലോകങ്ങളുണ്ട്. അവിടെയും ദേവതകളുണ്ട്. ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണം നാഗങ്ങൾ. നാഗങ്ങളുടെ വാസം പാതാളത്തിലാണ്. നാഗരാജാവും, നാഗകാളിയും മറ്റും ഭൂലോകത്തിലെ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിലെ ഭാഗധേയങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കാൻ ശക്തിയുള്ളവരാണ്. അതുകൊണ്ട്, ഇവയെയൊക്കെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുകയോ വരുതിയിൽ വെക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള തന്ത്രങ്ങൾ സമൂഹംതന്നെ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ടാകും.

കേരളത്തിലെ ആദിവാസികൾക്കുമുണ്ട് ഇത്തരത്തിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളും അതിനനുസൃതമായ ആചാരങ്ങളും. ഉദാഹരണത്തിന് വയനാട്ടിലെ അടിയാന്മാരുടെ ഗദ്ദിക. രോഗത്തിനു കാരണമായ അഭൗമശക്തികളെ വിളിച്ചുവരുത്തി രോഗം ഉണ്ടാക്കിയതിനുള്ള കാരണം ചോദിച്ചറിഞ്ഞ് പ്രതിവിധി ചെയ്ത് സന്തോഷിപ്പിച്ച് തിരിച്ചയക്കുന്നതാണ് ഈ അനുഷ്ഠാനം. മരിച്ചുപോയ മനുഷ്യരുടെ ആത്മാക്കളെ വിളിച്ചുവരുത്തുന്ന രീതിയും പല സമൂഹങ്ങളിലുമുണ്ട്.

ഉത്തരകേരളത്തിലെ തെയ്യങ്ങളിൽ ഭൂരിഭാഗവും മരിച്ചുപോയ മനുഷ്യനെ ദേവതയാക്കി ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. കതിവൂർ വീരനും മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതിയും മറ്റും ഒരുകാലത്തു ജീവിച്ചിരുന്നവരും സമൂഹത്തിനു വേണ്ടി രക്തസാക്ഷിയായവരും ആണ്. ആ രീതിയിൽ വീരാരാധനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ദേവതമാരുടെ വിശാലമായ ഒരു ലോകംതന്നെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അതിനനുസൃതമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

മേൽവിവരിച്ചതിൽനിന്നും കേരളത്തിലെ കീഴാള-മധ്യവർഗ്ഗസമൂഹങ്ങളിൽ, ഓരോ സമൂഹത്തിന്റെയും ഭൗതിക പരിതോവസ്ഥകൾക്കും ആവശ്യങ്ങൾക്കും അനുസൃതമായി ബാധകളെയോ ദേവതകളെയോ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അഭൗമശക്തികളെ രണ്ടായി തരം തിരിക്കാം; ബാധകളും ദേവതകളും. ഈ ഒരു തരംതിരിവു പ്രധാനമായും ഇവ ചെയ്യുന്ന ധർമ്മങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. അല്ലാതെ, അഭൗമശക്തികൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് ഇവ തുല്യമാണ്. മനുഷ്യശരീരത്തിൽ പ്രവേശിച്ചോ അല്ലാതെയോ സൈ്വരമായ ജീവിതത്തിനു ബാധയായിത്തീരുന്നതിനെ നാം ബാധ എന്നു വിളിക്കുകയും കോപിച്ചാൽ നാശം വിതക്കുകയും പ്രീതിപ്പെട്ടാൽ സമ്പൽസ

മൃദ്ധിയുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അഭൗമശക്തികളെ ദേവത എന്നും നാടോടി മനസ്സ് തരംതിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്.

ബാധകളായ അഭൗമശക്തികൾ രണ്ടു രീതിയിൽ പ്രവർത്തിക്കും. സ്വയമേവ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു 'ബാധ'യായിത്തീരുന്നത് ഒന്ന്, മനുഷ്യൻ സ്വന്തം ഇച്ഛകൊണ്ട് അഭൗമശക്തികളെ പ്രവർത്തിപ്പിച്ച് അന്യന് ബാധയുണ്ടാക്കുന്നതു മറ്റൊന്ന്. ഇവയിലേതായിരുന്നാലും ഉച്ചാടനം ആവശ്യമായി വരും. 'നാവേറ്റ് പാട്ട്' അതിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ രൂപവും 'ഗന്ധർവ്വൻപാട്ട്' ഒരു രാത്രി മുഴുവൻ നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന ഉച്ചാടനാക്രിയാരൂപവുമാണ്.

അഭൗമശക്തികളെ ചൊൽപടിയിലാക്കി പ്രവർത്തിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് മന്ത്രവാദം. അതിന് രണ്ടു മാർഗ്ഗങ്ങളാണ് അവലംബിച്ചുവരാറുള്ളത്. കാര്യത്തെ അനുകരിച്ച് കാരണത്തെയും കാരണത്തെ അനുകരിച്ച് കാര്യത്തെയും വരുതിയിലെത്തിക്കുക എന്നതാണ് ഇതിൽ അവലംബിക്കുന്ന തന്ത്രം. 'കൊതി' എന്ന ഒരു അഭൗമശക്തിയിൽ മറ്റു ജനതകളെപ്പോലെ കേരളീയരും വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരാളുടെ 'കൊതി' മറ്റൊരാളുടെ ശരീരത്തിൽ പ്രവേശിച്ച് ഭക്ഷണത്തോട് അയാൾക്കുള്ള കൊതിയില്ലാതാക്കിത്തീർക്കുന്നതുമൂലം വിശപ്പോ വായയ്ക്കു രുചിയോ ഇല്ലാതായിത്തീരാം. ഇങ്ങനെ വരുമ്പോൾ സാധാരണ ചെയ്യാറുള്ള ഒരു പ്രതിക്രിയ ഉണ്ട്. ഭക്ഷണത്തിനു രുചിയുണ്ടാക്കുന്ന ഉപ്പ്, മുളക്, കടുക് തുടങ്ങിയവകൊണ്ടു 'കൊതികൂടിയ' ആളെ ഉഴിയുകയും അത് അടുപ്പിൽ കൊണ്ടിടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതോടെ ഈ വസ്തുക്കളിൽ എത്തിപ്പെട്ട 'കൊതി' അടുപ്പിലെ തീയിലെരിഞ്ഞില്ലാതാകുന്നു. അനുകരണമന്ത്രവാദത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയതും വീട്ടമ്മമാർ പ്രയോഗിക്കുന്നതുമായ മന്ത്രവാദക്രിയയാണിത്. ഇതല്ലാതെ, മഹാമാന്ത്രികന്മാർ ദിവസങ്ങളോളം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന ക്രിയകളിലൂടെ നിർവഹിക്കുന്ന മന്ത്രവാദങ്ങൾ ഏറെയുണ്ട്. യക്ഷികളെ ആവാഹിക്കുന്നത് ഇത്തരത്തിലുള്ള മന്ത്രവാദക്രിയകളിലൂടെയാണ്. ഒരിക്കൽ പരസ്പരബന്ധത്തിലുണ്ടായിരുന്നവയുടെ ബന്ധം അതു വേർപിരിഞ്ഞാലും നിലനിൽക്കും എന്ന വിശ്വാസമാണ് മറ്റൊരു രീതിയിലുള്ള മന്ത്രവാദത്തിനടിസ്ഥാനം. അതുകൊണ്ട് ഒരാളുടെ തലമുടിയോ നഖമോ ഉപയോഗിച്ച് അയാളെ അനുനയിപ്പിക്കാനോ ദ്രോഹിക്കാനോ സാധിക്കും എന്നാണു വിശ്വാസം. തിരുനിഴൽമാലയിൽ വിവരിച്ചുകാണുന്ന ചില മന്ത്രവാദക്രിയകൾക്കടിസ്ഥാനം ഇതാണ്. ആൾരൂപമുണ്ടാക്കി അതിലേക്ക് പ്രേതാത്മാവിനെ ആവാഹിക്കാൻ സാധിക്കുന്നത് ഈ യുക്തി അനുസരിച്ചാണ്.

ആദികാലത്ത് ഏതൊരു സമൂഹത്തിലും മതത്തിന്റെ ആവിർഭാവം മന്ത്രവാദത്തിലൂടെയും ബാധോച്ചാടനത്തിലൂടെയും ആയിരിക്കും. കേരളത്തിലെ ജനതയും അതിന് ഒരു അപവാദമല്ല. പിൽക്കാലത്തു സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്ക

പ്പെട്ട മതങ്ങൾ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ഘട്ടത്തിലും മേൽപറഞ്ഞ വിശ്വാസാചാരങ്ങൾ പൂർണ്ണമായി വിടുതൽ ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. കേരളത്തിൽ, സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട മതങ്ങളായ ഹിന്ദു, ക്രിസ്ത്യൻ, ഇസ്ലാം എന്നിവ ശക്തമായിത്തീർന്നെങ്കിലും പ്രതലത്തിനടിയിലായി മുൻവിവരിച്ച രീതിയിലുള്ള അഭൗമ സങ്കല്പങ്ങളും അവയോടുള്ള പെരുമാറ്റരീതികളും തുടർന്നുവരുന്നതായി കാണാം. മതം മാറി ക്രിസ്ത്യാനിയോ ഇസ്ലാമോ ആയിത്തീർന്നപ്പോഴും അവർക്കു നാടോടിയായ മതത്തെ കൈയൊഴിയാനായില്ല. മതം മാറ്റപ്പെട്ട ആദിവാസികൾ ഞായറാഴ്ചകളിൽ പള്ളികളിൽ കുർബാന കൈകൊള്ളുമ്പോഴും അവരുടെതായ ദേവതകളെയും ബാധകളെയും കൂടെത്തന്നെ കൊണ്ടുനടക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തു വിവരിച്ചതുപോലെ ഭൗതികജീവിതത്തിന് അനുപൂരകമാണ് അഭൗമലോകം എന്നതിനാൽ കേരളത്തിലെ ഭൗതികജീവിതം തുടരുന്ന ഒരാൾക്ക് അതിനനുസൃതമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട അഭൗമസങ്കല്പങ്ങളിൽനിന്നും അതിനോടുള്ള സമീപനത്തിൽനിന്നും പൂർണ്ണമായി വിട്ടുനിൽക്കാനാവില്ല. അതുകൊണ്ടാണു കണ്ണൂർജില്ലയിലെ ഒരു വിഭാഗം ക്രിസ്ത്യാനികൾ പള്ളിയിൽ മുട്ടുകുത്തുമ്പോഴും അവരുടെ കുലദൈവങ്ങളായ തെയ്യങ്ങളെ കെട്ടിയാടിച്ചു സന്തോഷിപ്പിക്കുന്നത്. മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് ഉറൂസും നേർച്ചയും മറ്റും നടത്തേണ്ടിവരുന്നതും ഇതേ കാരണത്താൽ തന്നെ. തന്ത്രവിധിപ്രകാരം പ്രതിഷ്ഠ നടത്താൻ അവകാശമുള്ളവരും അതും വിധിപ്രകാരമുള്ള നിത്യപൂജയും നടത്തുന്ന ഉത്തരകേരളത്തിലെ തന്ത്രികുടുംബത്തിൽ മതവും മന്ത്രവാദവും കൂടിച്ചേർന്ന തെയ്യം കെട്ടിയാടിക്കപ്പെടുന്നതും ഇതേ കാരണത്താൽതന്നെ. അതുകൊണ്ട് കേരളീയമായ നാടോടിമതം എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നതു കേരളത്തിലെ എല്ലാ സമൂഹങ്ങളിലും ഏറിയും കുറഞ്ഞും ഇന്നും നിലവിലിരിക്കുന്ന പൊതുവായ, അഭൗമ ശക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളും അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളുമാണ്. അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം ഇതുവരെ വിവരിച്ച 'ബാധ-ദേവതാ' സങ്കല്പം തന്നെയാണ്. ജാതിശ്രേണിയിൽ താഴെ തട്ടിലുള്ള സമൂഹങ്ങളിൽ ഇന്നും ഈ മതബോധം സജീവമാണ്. എന്നാൽ, മറ്റു സമൂഹങ്ങളിൽ പ്രതലത്തിൽ മറ്റു മതബോധങ്ങളാണു പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്കിലും ആന്തരികതലത്തിൽ ഇന്നും ഇതിനു പ്രസക്തിയുണ്ട്.

നാടോടിയായ മതബോധത്തിൽ പ്രേതാത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ ഇന്നും വളരെ പ്രബലമാണ്. മരണമെന്നത് എല്ലാ കാലത്തും എല്ലാ സമൂഹങ്ങളും ഏറെ ചിന്തിച്ചിട്ടുള്ള കാര്യമാണ്. അതിനെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ ഒരു ഉത്തരം ഇതുവരെ ഉണ്ടായിട്ടില്ലെങ്കിലും ഓരോ സമൂഹത്തിനും അതിന്റേതായുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾ ഈ കാര്യത്തിലുണ്ടായിരിക്കും. മരിക്കു

ന്നതോടെ ശരീരം ഉപേക്ഷിച്ച് ആത്മാവ്/ജീവൻ എവിടെ പോകുന്നു അഥവാ, അതിന് എന്തു സംഭവിക്കുന്നു എന്ന് ഓരോ സമൂഹത്തിനും ഓരോ ധാരണയുണ്ട്. കേരളത്തിലെ എല്ലാ സമൂഹങ്ങൾക്കും ഈ കാര്യത്തിൽ ഒരേ ധാരണയല്ല ഉള്ളതല്ലെങ്കിലും ധാരണകൾ പലതും സമാനങ്ങളാണെന്നുകാണാം. കേരളത്തിൽ നിലനിന്നുവന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ചില വിശ്വാസങ്ങളാണ് ചുവടെ വിവരിക്കുന്നത്.

അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതു മരണത്തോടെ ആത്മാവു പിതൃലോകത്തേക്കു പോകുന്നു എന്നതാണ്. ഭൗമേതരമായ ഒരു ലോകമാണു പിതൃലോകം. പിതൃലോകത്തിലെത്തുന്ന ആത്മാവു വർഷത്തിലൊരിക്കലോ ചിലപ്പോൾ ആചാരപൂർവ്വം വിളിക്കുമ്പോഴോ ഭൂമിയിലെത്തുകയും തർപ്പണം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കർക്കിടകത്തിലെ കറുത്തവാവു ദിവസം എല്ലാ ആത്മാക്കളും പിതൃലോകത്തിൽനിന്നു ഭൂമിയിലേക്കെത്തുന്നു; പിതൃതർപ്പണം സ്വീകരിക്കാൻ. മറ്റവസരങ്ങളിലും 'അകത്ത് വെച്ചുകൊടുക്കൽ' സ്വീകരിക്കുന്നതിനു പിതൃക്കൾ എത്തുമെന്നാണു വിശ്വാസം. മരിച്ചാൽ ആത്മാവിനെ പിതൃലോകത്തിലെത്തിക്കണമെന്നുള്ളതു കുടുംബത്തിലെ പിൻതലമുറയുടെ ചുമതലയാണ്. അതിനെ ഉദ്ദേശിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്തമായ ചടങ്ങുകൾ വിവിധ സമൂഹങ്ങളിൽ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. ചിതാഭസ്മമോ എല്ലോ വിധിയാംവണ്ണം ഒഴുക്കിക്കളയാം. അതല്ലെങ്കിൽ ആൾരൂപമുണ്ടാക്കി അതിലേക്ക് ആത്മാവിനെ ആവാഹിച്ചു പുണ്യനദികളിൽ ഒഴുക്കിക്കളയാം. മരിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം ഒരാളുടെ ആത്മാവ് പിതൃലോകത്തിലെത്തുന്നില്ലെന്നും വിധിയാംവണ്ണമുള്ള ചടങ്ങുകളിലൂടെ മാത്രമേ അതിനെ അവിടെ എത്തിക്കാൻ സാധിക്കൂ എന്നാണതിനർത്ഥം. ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന പിൻതുടർച്ചക്കാരുടെ സഹായമില്ലാതെ ഒരാത്മാവിനും ഈ ലോകത്തിൽനിന്ന് മോചനമില്ല എന്നാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്. പിതൃലോകം എന്ന ഒരു അഭൗമലോകം; അവിടേക്കു പറഞ്ഞയക്കപ്പെടുന്ന മനുഷ്യാത്മാക്കൾക്കു ഭൂമിയിലേക്കു വരാവുന്ന ചില നിർദ്ദിഷ്ടദിനങ്ങൾ; പിൻമുറക്കാർ വിളിച്ചാൽ എപ്പോഴും വരാവുന്ന അവസ്ഥ. ഇവയൊക്കെയാണു പിതൃലോകത്തിന്റെയും അവിടെ എത്തപ്പെടുന്ന മനുഷ്യാത്മാക്കളുടെയും സ്വഭാവം.

എന്നാൽ, എല്ലാ മരണങ്ങളും മനുഷ്യാത്മാക്കൾക്കു പിതൃലോകത്തിലെത്താൻ കാരണമാകുന്നില്ല. അങ്ങനെ വരുന്നവർ ഭൂമിയിൽതന്നെ അലയുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ഇങ്ങനെയുള്ള ആത്മാക്കളാണു ബാധകളായി മനുഷ്യശരീരത്തിൽ ഇടം കണ്ടെത്തുന്നത്. പ്രേതബാധയെ അകറ്റുന്നതിനു മന്ത്രവാദ-ഉച്ചാടനകർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടതായിട്ടുണ്ട്. അതു പല വിധത്തിലാകാം. ആൾരൂപമുണ്ടാക്കി മന്ത്രവാദകർമ്മങ്ങളിലൂടെ അതിലേക്ക് ആവാഹിച്ചെടുത്ത് പിതൃലോകത്തിലേക്കു പറഞ്ഞയയ്ക്കാം. ഉത്തരകേരളത്തിൽ തെയ്യ

വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇതിന് മാത്രമായി അനുഷ്ഠാനങ്ങളുണ്ട്. പ്രേതാത്മാവിനെ തെയ്യം ഏറ്റെടുക്കുകയും അതിനുശേഷം ഓടിലോ, വെള്ളിയിലോ ഉണ്ടാക്കിയ ആൾരൂപത്തിലേക്കു അതിനെ ആവാഹിച്ചതിനുശേഷം ആ ആൾരൂപം 'നോറ്റിരിക്കുന്ന' ആൾക്കു കൈമാറുകയും അയാൾ അതു പിൻതിരിഞ്ഞുനോക്കാതെ കൊണ്ടുപോയി പുഴയിൽ മുങ്ങി ഒഴുക്കിക്കളയുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതോടെ പ്രേതാത്മാവു പിതൃലോകത്തിലെത്തിച്ചേർന്നു എന്നാണു വിശ്വാസം. പ്രേതാത്മാവിനെ ദേവതയ്ക്കു സ്വീകരിക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നും സ്വീകരിച്ചു ആത്മാവിനെ ആൾരൂപത്തിലാവാഹിക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നും അതിനെ ഒഴുകുന്ന വെള്ളത്തിലൊഴുക്കുന്നതിലൂടെ പിതൃലോകത്തിലെത്തിക്കാമെന്നും ഈ ജനത കരുതുന്നു. മരണത്തിനുശേഷം എല്ലാ പ്രേതാത്മാക്കൾക്കും പിതൃലോകത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അങ്ങനെ പിതൃലോകത്തേക്കു കടന്നുപോകാൻ സാധിക്കാതെ ഈ ലോകത്തുതന്നെ അലഞ്ഞുതിരിയുന്ന പ്രേതാത്മാക്കളുമുണ്ട്. അതാണു രക്ഷസ്സുകളും യക്ഷികളും. ആണുങ്ങൾ മരിച്ച് രക്ഷസ്സുകളും കന്യകമാർ മരിച്ചു യക്ഷികളുമായിത്തീരുന്നു. ഇവ രണ്ടും പ്രതികാരദാഹികളായി മനുഷ്യരെ ഉപദ്രവിക്കും. ജീവിതാഭിലാഷങ്ങൾ പൂർത്തിയാകാതെ ദുർമ്മരണത്തിനു കീഴ്പ്പെടുന്നവരാണു യക്ഷികളോ രക്ഷസ്സുകളോ ആയിത്തീരുന്നത് ബ്രാഹ്മണനാണ് ഇങ്ങനെ മരിക്കുന്നതെങ്കിൽ ബ്രഹ്മരക്ഷസ്സായിത്തീരുന്നു. ഈ അവസ്ഥകളിൽ വന്നുപെടുന്ന ആത്മാക്കളെ മന്ത്രവാദകർമ്മങ്ങളിലൂടെ ബന്ധിക്കുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ബ്രഹ്മരക്ഷസ്സിന്റെ കാര്യത്തിൽ ദേവതയുടെ പദവിയിലല്ലെങ്കിലും സ്ഥാനം നല്കി നിവേദ്യം കൊടുത്തു സന്തോഷിപ്പിക്കാൻ സാധിക്കും.

ഇങ്ങനെയല്ലാതെ, മരിച്ചാൽ ദേവതയായിത്തീരാനും സാധ്യതയുണ്ട്. സമൂഹത്തിനുവേണ്ടി രക്തസാക്ഷിയായിത്തീരുന്നവരോ കുടുംബത്തിലെ പ്രഗത്ഭരായ കാരണവന്മാരോ ആണ് ദേവതാപദവിയിലെത്തിച്ചേരുന്നത്. തെയ്യത്തിൽ ഇതിന് 'ദൈവക്കരുവായി യോഗം വരിക' എന്നാണു പറയുക. ജീവിതത്തിൽ കുടുംബത്തിലുള്ളവർക്കോ സമൂഹത്തിലുള്ളവർക്കോ അനർത്ഥം വന്നുപെടുമ്പോൾ പ്രാശ്നികനെ സമീപിക്കുമ്പോഴാണ് മരിച്ച ആൾ ദേവതയായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്നും സ്ഥാനവും ആരാധനയും വേണമെന്നും അറിയാനിടയാവുന്നത്.

കാളിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവർ മരിച്ചാൽ കാളിയുമായി ചേരും എന്ന് ഒരു വിശ്വാസമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണു കാളിയ്ക്ക് വേണ്ടിയുള്ള അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നടത്തുന്നവരും കാളിസേവ ചെയ്യുന്നവരും മരണശേഷം ഭണ്ഡാരമൂർത്തികളായിത്തീരുന്നത്. ഇവരുടെ കാര്യത്തിൽ മരണാനന്തരചടങ്ങുകളൊക്കെത്തന്നെ കാളിയിൽ ചേർക്കുന്നതിന് ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്.

മേൽവിവരിച്ചതിൽനിന്നും മരണശേഷം പ്രേതാത്മാവിനു നാലു സാധ്യതകളാണുള്ളതെന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

ഒന്ന്: പിതൃലോകത്തിലെത്താം. അവയ്ക്ക് ആവശ്യാനുസാരം ഭൂമിയിലേക്കു വന്നെത്താം.

രണ്ട്: ഭൂമിയിൽതന്നെ അലഞ്ഞുതിരിഞ്ഞ് മനുഷ്യർക്കു കഷ്ടതകളുണ്ടാക്കാം.

മൂന്ന്: ദേവതയായിത്തീരാം.

നാല്: ദേവത(കാളി)യിൽ വിലയം പ്രാപിക്കാം.

ഇത്രയുമാണു കേരളത്തിലെ സമൂഹങ്ങൾ പുലർത്തിവരുന്ന പാരമ്പര്യമതവിശ്വാസത്തിന്റെ താഴെത്തട്ടിലെ അടരുകൾ. ഈ വിശ്വാസങ്ങൾക്കു പ്രഖ്യാപിതമതങ്ങളുടെ അതിർവരമ്പുകൾ ബാധകമല്ലെന്നും കാണാം. ജീവിതത്തിൽ ഇവയൊന്നും അനുഷ്ഠിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽപോലും ഒരു ബോധമായി മേൽപറഞ്ഞ കാര്യങ്ങളെല്ലാം പല സാന്ദ്രതയിൽ ജനമനസ്സിൽ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്.

ഇനി, രണ്ടാമതായി പറയാനുദ്ദേശിച്ച, ജാതിശ്രേണിയിൽ മധ്യവർഗ്ഗത്തിൽപെടുന്നവരിൽ ഏറെ ശക്തമായി നിലനില്ക്കുന്ന ദേവതാസങ്കല്പമായ കാളിയെക്കുറിച്ചാണു ചർച്ചചെയ്യാനുള്ളത്. കേരളീയരായ എല്ലാവരിലും ഒന്നുപോലെ വേരുറച്ച മതം ഏതാണെന്നു ചോദിച്ചാൽ യാതൊരു സംശയവുമില്ലാതെ പറയാം അതു കാളിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്ന്. അത്രയേറെ പ്രചുരവും ജനമനസ്സിൽ ആഴത്തിൽ വേരോടിയിട്ടുള്ളതുമാണ് കാളി എന്ന സങ്കല്പം. ദേശപരമായും ജാതിശ്രേണിയിൽ ലംബമാനമായും കേരളത്തിലുടനീളം കാളി ആരാധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കാളിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മതബോധത്തിന്റെ ആഴവും പരപ്പും അറിയണമെങ്കിൽ കേരളത്തിലങ്ങോളമിങ്ങോളം കാളീസങ്കല്പത്തിന് ഉണ്ടായിട്ടുള്ള വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ബാഹുല്യം കണക്കിലെടുത്താൽ മതി.

ദേശപരമായും ജാതിപരമായും ഈഷൽഭേദമുണ്ടാവാമെങ്കിലും കാളീപൂജക്കാധാരമായ പുരാവൃത്തം എല്ലായിടത്തും ഒന്നുതന്നെയാണ്. പുരാവൃത്തത്തിന്റെ പിൻബലമില്ലാതെ ഒരു മതത്തിനും നിലനില്ക്കാനാവില്ല. കാളി എന്ന ദേവതയുടെ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനമായി നില്ക്കുന്ന പുരാവൃത്തത്തെ ഇങ്ങനെ സംക്ഷിപ്തമായി വിവരിക്കാം. ദാരികൻ എന്ന അസുരൻ (മുടിയേറ്റിൽ ദാനവേന്ദ്രനും ഉണ്ട്). ബ്രഹ്മാവിനെ തപസ്സുചെയ്ത് ഒരു കാരണവശാലും മരണം ഉണ്ടാവാത്ത രീതിയിൽ വരം വാങ്ങിച്ചു. ആണാൽ മരണം സംഭവിക്കില്ല. വരമായി നല്കിയ മന്ത്രത്തിന്റെ സഹായത്താൽ മാത്രമേ ആർക്കെങ്കിലും കൊല്ലാൻ സാധിക്കൂ. അങ്ങനെ മരണത്തെ ജയിച്ചു എന്ന അഹങ്കാരത്തിൽ ഭൂമിയിലെ ജീവിതത്തെ അവൻ ദുഷ്കരമാ

ക്കി. നാരദൻ ശ്രീ മഹാദേവനോട് ആവലാതി ബോധിപ്പിച്ചു. ആയതുപ്രകാരം ശ്രീ മഹാദേവൻ മൂന്നാം കണ്ണിൽനിന്നു കാളിയെ സൃഷ്ടിച്ചു. കാളിക്ക് സഞ്ച രിക്കുന്നതിനു വേതാളത്തെയും സൃഷ്ടിച്ചു. കൂടെപോവാൻ കൂളിയെയും ഭൂത ഗണങ്ങളെയും ഒരുക്കി. കാളിയെ ദാരികൻ പോരിനു വിളിച്ചു. കാളിയുമായു ണ്ടായ ഘോരയുദ്ധത്തിനൊടുവിൽ ദാരികനെ കാളി വധിച്ചു. അങ്ങനെ കാളി ലോകത്തെ രക്ഷിച്ചു.

ഈ സങ്കല്പത്തിലുള്ള കാളി ഹൈന്ദവമായ ഒന്നായി കണക്കാക്കാൻ സാധിക്കില്ല. കാരണം, ഈ കാളി ഒറീസ്സയിലും ബംഗാളിലുമുള്ള കാളി യിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. ദാരികവധം കഥ തനി കേരളീയമായ ഒന്നാണ് അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് തന്ത്രവിധി പ്രകാരം പ്രതിഷ്ഠ സാധ്യമായ ദേവ തകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കാളിയില്ലാതിരിക്കുന്നതും. പ്രതിഷ്ഠാസാധ്യമായ ആറു ദേവതകളിൽ ദുർഗ്ഗ ഒഴിച്ച് അഞ്ചു പേരും പുരുഷദേവതകളാണ്. കേരളക്കാർക്കു വേണ്ടി ഏഴാമതായി ചേർത്തതാണു കാളിയെ എന്നു കുഴിക്കാട്ട് പച്ചയുടെ ആമുഖത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്, കേരളത്തിന്റെ തനതായ ദേവതയേതെന്നു ചോദി ച്ചാൽ അത് കാളിയാണെന്നതാണതിനുത്തരം. കേരളത്തിന്റെതായ കാളിയെ 'തന്ത്രവിദ്യ' സ്വീകരിച്ചു എന്നതാണു വാസ്തവം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പൂർവ്വേ ന്ത്യയിലെ കാളിയും കേരളത്തിലെ കാളിയും ഒന്നല്ലെന്നതു വ്യക്തം. മഹിഷാ സുരമർദ്ദിനിയായ കാളിയും ദാരികവധം ചെയ്ത കാളിയും പേരുകൊണ്ട് ഒന്നാ യതു യാദൃച്ഛികം മാത്രം. സംസ്കൃതഭാഷയിലെ 'കാളി' കറുത്തവളാണെ ങ്കിൽ കേരളത്തിലെ കാളി കറുത്തവളാണെന്നതിന് ആന്തരികമായി യാതൊരു തെളിവും ഇല്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, 'കാൾ' എന്ന ദ്രാവിഡധാതുവിൽനിന്ന് ഉത്പ ന്നമാകുന്ന കാളി എന്ന പദത്തിനർത്ഥം 'കാളുന്നവൾ' എന്നാണ്. അത ങ്ങനെതന്നെയാണെന്നതിന് കാളിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കേരളീയ പുരാവൃ ത്തവും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും നൽകുന്ന ആന്തരികമായ തെളിവുകൾ ധാരാള മുണ്ട്. മഹാദേവന്റെ മൂന്നാം കണ്ണിൽനിന്നു പൊന്നിൻ പഴുക്കപോലെയാണ് പൊടിച്ചുവന്നത് എന്നാണു പുരാവൃത്തം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. പഴുത്ത പാക്കിന്റെ നിറമാണ് കാളിയുടെതെന്നാണ് വിവക്ഷ. തെയ്യത്തിലെയും നിണ ബലിയിലെയും മുടിയേറ്റിലേയും കാളിയൂട്ടിലെയും ദാരികാവധത്തിലെയും കാളിയുടെ രൂപവും കാളിയുടെ നിറം കാളു തീയുടെതാണെന്നു സാക്ഷ്യപ്പെ ടുത്തുന്നു. തോറ്റംപാട്ടുകളിൽ കാണുന്ന ആപാദചൂഢവർണ്ണനയും കാളിയുടെ നിറം കറുപ്പല്ലെന്നുതന്നെയാണു വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അങ്ങനെ പുരാവൃ ത്തംകൊണ്ടും രൂപംകൊണ്ടും ധർമ്മംകൊണ്ടും അനുഷ്ഠാനങ്ങൾകൊണ്ടും കേരളത്തിലെ കാളി ഹൈന്ദവതയിലെ കാളിയുമായി വൈജാത്യത്തിലിരിക്കു ന്നു. അത് കേരളീയമായ ചുറ്റുപാടിൽ കേരളീയരായ മനുഷ്യരുടെ ആവശ്യ ത്തിന് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതാണ് എന്നു വ്യക്തം. ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യഭാ

ഗത്തു വിവരിച്ച രീതിയിൽ വളരെ സവിശേഷമായ ഭൗതികജീവിതസാഹചര്യമുണ്ടായിരുന്ന കേരളം അതിനനുസൃതമായി തോറ്റിയെടുത്തതാണു കാളി എന്ന ദേവതയെ. പുരാവൃത്തംകൊണ്ടും വിശ്വാസങ്ങൾകൊണ്ടും അനുഷ്ഠാനങ്ങൾകൊണ്ടും ഇത്ര ശക്തമായ ഒരു ആവിഷ്കാരം ദേവതയുടെ കാര്യത്തിൽ കേരളം വേറൊന്ന് ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തിട്ടില്ല. കേരളീയമനസ്സിൽ അതുപോലെ മറ്റൊരു ദേവതക്കും നിലനില്ക്കാൻ സാധിക്കാത്തത്ര തീക്ഷ്ണമായിരുന്നു, അതിന്റെ സാന്നിധ്യം. വസൂരിയുടെ ദേവതയായ ശ്രീകുറുമ്പയ്ക്കുപോലും കാളി കുടികൊള്ളുന്ന കേരളീയ മനസ്സിൽ നിലനില്പിനു ബുദ്ധിമുട്ടേണ്ടിവന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ കാളിയോട് സമവായത്തിലിരിക്കാനേ ശ്രീകുറുമ്പയ്ക്കായുള്ളൂ. ശ്രീകുറുമ്പയ്ക്കുമാത്രമല്ല, പ്രതികാരദാഹിയായി മധുരാനഗരം ചുട്ടെരിച്ച കണ്ണകി 'ഒറ്റമുലച്ചിയായി' ജനപദമനസ്സുകളിൽ ഭീതിപരത്തി നിലനിന്നപ്പോഴും കാളിയുടെ മുന്നിലെത്തിയപ്പോൾ അതോടുകൂടിച്ചേരാനെ സാധിച്ചുള്ളൂ. അങ്ങനെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ കാളി മേൽപറഞ്ഞ മറ്റു രണ്ടു ദേവതകളെയും തന്നിൽ ലയിപ്പിച്ച് പൂർവ്വാധികം ശക്തിസ്വരൂപിണിയായി. കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്ന് തെക്കോട്ടും വടക്കോട്ടും സഞ്ചരിച്ച് എല്ലാ ജനപദങ്ങളുടെയും അധിദേവതയായിത്തീർന്നു. എല്ലാ ജാതികൾക്കും എല്ലാ ദേശങ്ങൾക്കും സ്വന്തമായ ദേവതകൾ ഉണ്ടായിരിക്കെത്തന്നെ അവയുടെ അതിരുകളെല്ലാം ഉല്ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് കാളി കേരളം മുഴുവൻ തന്റെ തട്ടകമാക്കി. പുലയന്റെയും പറയന്റെയും വീട്ടിൽനിന്ന് വെള്ളം കുടിച്ചു ഭ്രഷ്ടായിട്ടാണെങ്കിൽകൂടി കീഴാളജനതയുടെ തട്ടകത്തിലും സ്വന്തം സാന്നിധ്യമുണ്ടാക്കാൻ കാളിക്കു സാധിച്ചു.

അതുമാത്രമല്ല; കേരളത്തിലുടനീളം കാളിക്ക് അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളുണ്ടായത് ഒരേ രീതിയിലല്ല. ഓരോ ദേശത്തിനും സമൂഹത്തിനുമനുസരിച്ചു കാളിയുടെ അരങ്ങിനും വ്യത്യാസം സംഭവിക്കുന്നു. ഒരു ദേവതക്ക് ഇത്രയേറെ വൈവിധ്യമുള്ള പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങൾ ഉണ്ടാവുന്നതു സാധാരണമല്ല. കാളിയും ദാരികനും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധംതന്നെ പല രീതികളിലാണു പലയിടങ്ങളായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ചിലപ്പോൾ പടയണിയിലെന്നതുപോലെ, യുദ്ധത്തിനുശേഷം വേതാളത്തോടുകൂടി, ഭൂതഗണങ്ങൾക്കൊപ്പമുള്ള ഭീഷണമായ മടക്കയാത്രയായി അത് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. വളരെ ചെറിയ അനുഷ്ഠാനമായും മാസക്കാലത്തോളം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനമായും ഇത് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ആരാധനാരീതികളിലെല്ലാം കാളി കാടുകയറുകയും അത്തരത്തിലുള്ള അനുഷ്ഠാനത്തിൽ സ്വന്തം സാന്നിധ്യം ഉറപ്പുവരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കളംവരച്ച് ദേവതയെ പ്രത്യക്ഷമാക്കുന്ന രീതിയിലും, കോലം കെട്ടി ആരാധിക്കുന്ന തെയ്യത്തിലെ സങ്കേതങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചും കാളി രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുന്നത് ഈ കാരണത്താലാണ്.

കേരളത്തിലെ ശ്രീകുറുമ്പക്കാവുകളിലെല്ലാം കാളി, ശ്രീകുറുമ്പ, കണ്ണകി എന്നീ ദേവതകൾ ഒന്നുചേർന്നു ലയിച്ച രീതിയിലാണു നിലനില്ക്കുന്നത്. ഇവിടങ്ങളിലെ കാവിലെ പാട്ടിന്റെ ഭാഗമായി ഈ മൂന്നു ദേവതകളുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളും സ്തുതികളും പാടിത്തീർക്കേണ്ടതുണ്ട്. കൂടാതെ, ഈ ദേവതകൾക്കൊക്കെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമുണ്ട്. ഇതിനർത്ഥം ആന്തരികതലത്തിൽ ദാരികനെ നിഗ്രഹിക്കുന്ന കാളിയും വസൂരിയുടെ ദേവതയായ ശ്രീകുറുമ്പയും പ്രതികാരാഗ്നിയിൽ ജ്വലിച്ചുനിൽക്കുന്ന കണ്ണകിയും ഒന്നായിട്ടാണു കേരളീയമനസ്സ് തിരിച്ചറിയുന്നത് എന്നാണ്.

കേരളത്തിലെ ജലാംശം ഏറിയ വായുവും ചൂടുള്ള കാലാവസ്ഥയും വസൂരിരോഗത്തിന് ഇണങ്ങിയതായതുകൊണ്ട് ഒരുകാലത്ത് ജനപദങ്ങളെ ഒന്നാകെ ഇല്ലാതാക്കിയിരുന്നതു വസൂരിരോഗമായിരുന്നു. മരണം വിതക്കാൻ കഴിയുന്ന ഈ രോഗത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനദേവതയായി ശ്രീകുറുമ്പയെ കാണുകയും അതിനെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗം ആരായുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെയാണു ശ്രീകുറുമ്പാരാധന നിലവിൽ വരുന്നത്. ക്രോധം വന്നാൽ, ശ്രീകുറുമ്പ വസൂരിയുടെ വിത്ത് വിതക്കും എന്നാണ് സങ്കല്പം. അതുകൊണ്ടു ശ്രീകുറുമ്പയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തേണ്ടിവരുന്നു. ശ്രീകുറുമ്പയുടെ ഉത്ഭവവും കാളിയുടെതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമല്ല. ശ്രീമഹാദേവന്റെ മൂന്നാം കണ്ണിൽനിന്നാണു ശ്രീകുറുമ്പ ഉണ്ടായത് എന്നാണ് ഒരു പുരാവൃത്തം. എന്നാൽ, ശ്രീമഹാദേവൻ തന്റെ ശരീരത്തിലെ ചേറും വിയർപ്പും ഉരുട്ടിയെടുത്തു സൃഷ്ടിച്ചതാണു ശ്രീകുറുമ്പ എന്ന ഒരു പാഠഭേദം കൂടിയുണ്ട്. ഇങ്ങനെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ശ്രീകുറുമ്പക്കു 'നാവൂരി' പച്ചയള് കൊടുത്ത് ഇടവി (ഭൂമി) ലോകത്തിലേക്കു പറഞ്ഞയച്ചു എന്നാണു കഥ. എന്നാൽ, ഈ വിത്ത് ഫലിക്കുമോ എന്നറിയാൻ ശ്രീമഹാദേവന്റെ തിരുനെറ്റിയിലും തിരുമാർവിലും എറിഞ്ഞു എന്നും അങ്ങനെ രോഗാതുരനായ ശിവനെ രോഗത്തിൽനിന്നു രക്ഷിക്കാനാണു ദണ്ഡനെയും ഖണ്ഡാകർണ്ണനെയും മഹാദേവൻ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്നുമാണു വിശ്വാസം. അങ്ങനെ ഭൂലോകത്തിലെ മാലോകർക്ക് ശ്രീകുറുമ്പ വസൂരി വിതക്കാൻ തുടങ്ങി.

തന്റെ ഭർത്താവിനെ, തട്ടാന്റെ ചതിക്ക് വശംവദനായി തൂക്കിലേറ്റിയ രാജനെയും മധുരാനഗരത്തെ അപ്പാടേയും അഗ്നിക്കിരയാക്കിയ കണ്ണകി ഒടുങ്ങാത്ത ക്രോധത്തിന്റെ മൂർത്തരൂപമാണ്. ആ കാളിയെ 'ഒറ്റമുലച്ചിയായി' ജനപദങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചു. ദേവതാപദവിയിലേക്കെത്തിക്കാതെ ഏതാണ്ടു യക്ഷിസങ്കല്പത്തിലാണു കേരളത്തിലെ ജനത കണ്ണകിയെ മനസ്സിലാക്കിയത് എന്നർത്ഥം. എന്നാൽ, കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ കാളിയുമായി കൂടിച്ചേർന്നതോടെ അതിനു ദേവതാപദവി കൈവന്നു. എന്നിരുന്നാലും, കണ്ണകിയെ തനിച്ചു ദേവതയാക്കി ആരാധിക്കുന്നതിനു കേരളജനത വേണ്ടരീതിയിൽ തുനിഞ്ഞിട്ടില്ല

എന്നതാണു കേരളത്തിൽ കണ്ണകിക്കുവേണ്ടി മാത്രമായുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങൾ വിരളമായതിനു കാരണം. രക്തസാക്ഷിയുടെ പദവി ലഭിക്കുന്ന ഏതൊരാളെയും 'ദൈവക്കരുവാ'ക്കിത്തീർക്കുന്ന തെയ്യത്തിൽപോലും കണ്ണകിക്കു സ്ഥാനം ലഭിച്ചിട്ടില്ല എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ഒടുങ്ങാത്ത ക്രോധം അതാണു കാളിയെയും കണ്ണകിയെയും ശ്രീകുറുമ്പയെയും ആശയതലത്തിൽ ഒന്നാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. കൂടാതെ, അളവില്ലാത്ത നാശത്തെ വിതയ്ക്കുന്നു എന്നതും ഇവയുടെ സമാനതകളാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ കേരളീയജനത ഇവയെയൊക്കെ ഒന്നുമാത്രമായിട്ടാണു തിരിച്ചറിയുന്നത്.

അപ്പോഴും കാളി കേരളത്തിന്റെ തനതായ മതബോധത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമായിത്തന്നെ നിലനില്ക്കുന്നതായി കാണാം. കേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഭഗവതിക്ഷേത്രങ്ങളെല്ലാംതന്നെ കാളിക്ഷേത്രങ്ങളാണെന്നു കാണാം. മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ മണ്ണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും ഉർവരതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്ക്കണ്ഠയും വന്നുപെട്ടേക്കാവുന്ന കൊടിയനാശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭീതിയുമാണു കാളീപൂജയ്ക്കു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഹേതുക്കൾ. തെയ്യത്തിലെ ദേവതകൾ പറയുന്ന ഒരു വാചാലുണ്ട്: ഭക്തന്മാർക്കു കുറികൊടുത്ത് അനുഗ്രഹിക്കുന്ന അവസരത്തിൽ. അത് ഇങ്ങനെയാണ്: "കന്നുകാലി കുഞ്ഞ് കുട്ടി പൈതങ്ങൾക്കും ഗുണംവരുത്തി രക്ഷിപ്പൻ" നേരത്തെ ചർച്ച ചെയ്തതുപോലെ സമ്പദ്സമൃദ്ധി ഉണ്ടാവുന്നതു കന്നുകാലികളിലൂടെയും 'കുഞ്ഞു കുട്ടി പൈതങ്ങളി'ലൂടെയുമാണ്. 'പൈതങ്ങൾ' എന്ന വാക്കിന് തെയ്യത്തിന്റെ ശബ്ദകോശത്തിലുള്ള അർത്ഥം സ്ത്രീ എന്നാണ്. കുട്ടികൾക്കു ഗുണം വരണം. കുട്ടികൾ ഉണ്ടാവണമെങ്കിൽ സ്ത്രീകൾക്കും ഗുണം വരണം. അങ്ങനെ ധാരാളം സന്തതികൾ ഉണ്ടാവുമ്പോൾ മണ്ണിൽനിന്ന് അവർക്ക് ധാരാളം സമ്പത്ത് ഉത്പാദിപ്പിക്കാനാവും. 'കാളി' എന്ന ദേവതയെ സ്വീകരിക്കുന്നതിനും പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്നതിനും കാരണം മേൽപറഞ്ഞതുതന്നെ. കാളിയോടൊപ്പമുണ്ടായിരുന്ന നാനാവിധങ്ങളായ അഭൗമശക്തികളാണ് നാശത്തിനു കാരണമായി ഭവിക്കുന്നത്. അതു മറുതയാവാം; കാലനാവാം; യക്ഷിയാവാം. അവയിൽനിന്നൊക്കയുള്ള ആപത്തിൽനിന്നു മോചനമാണു കാളീപൂജയിലൂടെ നേടുന്നത്. വർഷത്തിലൊരിക്കൽ ഈ കാളീസങ്കല്പത്തെ ഓരോ സമൂഹവും സ്വന്തം ഇച്ഛക്കനുസരിച്ചു സ്വന്തമായ രീതിയിൽ കേരളത്തിലങ്ങോളമിങ്ങോളം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു. ആ ആവിഷ്കാരങ്ങളൊക്കെ സ്വന്തം ചുറ്റുപാടുകൾക്കും മറ്റ് അഭൗമസങ്കല്പങ്ങൾക്കും അനുസൃതമായുള്ളതാണെന്നു കാണാം. അങ്ങനെയാണു തെയ്യത്തിൽ 'വലിയതമ്പുരാട്ടി'യായും മാന്ത്രിക ഉച്ചാടനകർമ്മങ്ങളുടെ ഭാഗമായ 'നിണബലി'യിൽ കാളി-ദാരികയുദ്ധമായും തിറയാട്ടത്തിൽ ദാരികവധമായും, പൂതനും തിറയായും, മുടിയേറ്റായും, പടയണിയായും കാളി

യൂട്ടായും കോലംതുള്ളലായും കാളി രംഗത്തെത്തുന്നത്. കേരളത്തിലെ ജനത നൂറുകണക്കിന് ദേവതകളെ കൊണ്ടാടിവരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, കേരളം മുഴുവൻ അതിർവരമ്പുകളില്ലാത്ത രീതിയിൽ സ്വീകരിച്ച ഒരു ദേവതയുണ്ടെങ്കിൽ അത് കാളിമാത്രമാണ്. അതു കേരളീയതയുടെ ഭാഗമാണ്.

കേരളത്തിനു മതബോധത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും സ്വന്തമായ പാരമ്പര്യമുണ്ടെങ്കിലും അതു മാറ്റത്തിനു വിധേയമാകാത്ത ഒന്നല്ല. ഒരുപാട് ഉൾച്ചേരലുകൾക്കു വിധേയമായി അതു മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നുകൂടിയാണ്. ഹൈന്ദവമായ മതബോധം പലകാലങ്ങൾ കൊണ്ടു കേരളീയ പാരമ്പര്യമതബോധത്തെ സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ആ മാറ്റം പല തലങ്ങളിലായി സംഭവിച്ചതുമാണ്. അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം പാൻ-ഇന്ത്യൻ ദേവതകളെ സ്വീകരിച്ചു എന്നതാണ്. അതോടൊപ്പം ആ ദേവതകളെയൊക്കെ ദേശിയാക്കിത്തീർക്കുന്നുമുണ്ട്. അതു സാധിച്ചെടുക്കുന്നതു പുതിയ പുരാവൃത്തസൃഷ്ടിയിലൂടെയാണ്. അതല്ലാതെയുള്ള മറ്റൊരു രീതി പാൻ-ഇന്ത്യൻ ദേവതകളെ ഭൂമിയിലേക്കിറക്കിക്കൊണ്ടുവന്ന് അവർക്ക് ഭൂമിയിലുണ്ടായിത്തീരുന്ന സന്തതികളെ ദേശിയായ ദേവതകളായി സ്വീകരിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങനെയാണു ശിവനും പാർവ്വതിയും ഭൂമിയിലിറങ്ങിവന്നതിന്റെ ഫലമായി അവർക്കുണ്ടാകുന്ന വേട്ടക്കൊരുമകൻ കേരളത്തിലെ ദേവതയായിത്തീരുന്നത്. ഇങ്ങനെയുണ്ടാകുന്ന സന്തതികൾ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ച ദേവതകൾക്കൊപ്പം മടങ്ങിപ്പോകാറില്ല. ഇതല്ലാതെ, ഹൈന്ദവദേവതകൾ ഭൂമിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട രൂപത്തെതന്നെ ദേവതയായി സ്വീകരിക്കുകയുമാവാം. ശിവൻ പുലയന്റെ വേഷത്തിൽ ഭൂമിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ആ രൂപത്തെയാണ് പൊട്ടൻ എന്ന ദേവതയായി കൊണ്ടാടുന്നത്. ഈ രീതിയിൽ ഹൈന്ദവമായ ദേവതകൾ അതാതു ദേശത്തെ ആരാധനാക്രമമനുസരിച്ച് അതിനകത്തു സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്ന ദേവതയായിത്തീരുന്നു.

ഹൈന്ദവമായ സ്വാധീനം കേരളത്തിലെ ദേവതകളുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല സംഭവിച്ചത്; ദേവതയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പത്തെത്തന്നെ അതു സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനനുസരിച്ച് ആരാധനാരീതിയിലും മാറ്റം സംഭവിച്ചു. ക്ഷേത്രവും പ്രതിഷ്ഠയുമില്ലാതിരുന്ന ദേവതകൾക്കൊക്കെ ഇന്നു പ്രതിഷ്ഠയും അതിനനുസരിച്ചുള്ള ആചാരവിധികളും നടപ്പായിട്ടുണ്ട്. താഴെ തലത്തിലുള്ള ദേശിയായ ദേവതകൾക്കും കേരളത്തിലുടനീളമുള്ള കാളീകാവുകളിലും ഇന്നു പ്രതിഷ്ഠകൾ നിലവിൽവന്നു. കാര്യങ്ങൾ തീരുമാനിക്കുന്നത് തന്ത്രികളാണെന്നു വന്നു. അതാതുജാതിയിൽ പെട്ടവരുടെ ദേവതകൾക്ക് അവർതന്നെ ഭ്രഷ്ടരാണെന്നുവന്നു. അതുകൊണ്ടു താൻമൂലം അശുദ്ധമായ ദേവതയെയും ദേവതാസ്ഥാനത്തെയും ശുദ്ധമാക്കാൻ തന്ത്രവിധിപ്രകാരമോ ബ്രാഹ്മണവിധി പ്രകാരമോ ഉള്ള കർമ്മങ്ങൾ വേണമെന്നു വന്നു. അങ്ങനെ കേരളീയമായതും തനതുമായ മതപാരമ്പര്യവും ഹൈന്ദവതയ്ക്കു കീഴ്പ്പെട്ടുതുടങ്ങി.

കേരളത്തിൽ നിലവിലിരിക്കുന്ന മതബോധത്തെയാണ് ഇതുവരെയുള്ള ഭാഗത്തു വിശദമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. എന്നാൽ, കേരളത്തിന്റെ തനതായ മതബോധം എന്താണ് എന്നു വ്യക്തമാക്കാനാണ് ഇനി ശ്രമിക്കുന്നത്. 'ബാധ'കളും ദേവതകളും കേരളത്തിന്റേതായ അഭൗമസങ്കല്പത്തിലുണ്ട് എന്നു നേരത്തെ പറഞ്ഞുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, അവയുടെ തനിമ എന്താണെന്നു വിശദമാക്കിയിട്ടില്ല. കേരളത്തിലെ ജാതികളുടെ ഉത്ഭവകഥകളും ദേവതകളുടെ ഉത്പത്തികഥകളും വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെയും ഹൈന്ദവേതരമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആചാരങ്ങളും പഠനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്നതിലൂടെയും മേൽസൂചിപ്പിച്ച കാര്യം നിറവേറ്റാൻ സാധിക്കും. ഏതൊക്കെ ലോകങ്ങളുണ്ട്; ആ ലോകങ്ങളിലൊക്കെ വസിക്കുന്നതാരൊക്കെയാണ്; അവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധമെന്താണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങളും അഭൗമശക്തികൾ എവിടെയാണു വസിക്കുന്നത്; അത് എങ്ങനെയാണ് ഒരിടത്തുനിന്നു മറ്റൊരിടത്തേക്കു സഞ്ചരിക്കുന്നത്; എങ്ങനെയാണു പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്നത്; ഏതു വിധത്തിലാണ് അതിന്റെ തിരിച്ചുപോക്ക്; എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങളും പുരാവൃത്തങ്ങളിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും.

അങ്ങനെയൊരന്വേഷണത്തിനു മുതിരുന്നതിനുമുമ്പ് കേരളത്തിലെ മതബോധത്തെ ഒന്നാകെ ഗ്രസിക്കുകയോ ഗ്രസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന ഹൈന്ദവമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന മതബോധമെന്ത് എന്നു വിശദീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. തന്ത്രവിധിപ്രകാരം വിഷ്ണു, ശിവൻ, ശങ്കരനാരായണൻ, ഗണപതി, സുബ്രഹ്മണ്യൻ എന്നീ ദേവന്മാർക്കും ഒരേയൊരു ദേവിയായ ദുർഗ്ഗയ്ക്കും മാത്രമേ പ്രതിഷ്ഠ സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ. (കേരളത്തിന്റെ പ്രത്യേക അവസ്ഥയിൽ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതാണു കാളിക്കുള്ള പ്രതിഷ്ഠാവിധികൾ എന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്). ഈ ദേവതകളെ കൂടാതെ, പിൽക്കാലത്ത് 'കുഴിക്കാട്ട് പച്ച'യിൽ ഏഴാമതായി കാളിയെകൂടി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. കാളി ഒഴിച്ച് മറ്റ് ദേവതകളുടെ ആവാസം എവിടെയാണെന്നു പുരാവൃത്തം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ദേവതകളിൽ ഓരോന്നിനെയും എങ്ങനെയാണു പ്രതിഷ്ഠിക്കേണ്ടത് എന്നു തന്ത്രവിധി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. തന്ത്രിമാർക്കു മാത്രമേ പ്രതിഷ്ഠയ്ക്ക് അധികാരമുള്ളൂ. തന്ത്രി ദേവതയെ തന്ത്രകർമ്മങ്ങളിലൂടെ ആവാഹിച്ചെടുക്കുകയും തന്റെ ജീവാത്മാവിന്റെ ഒരു ഭാഗംകൂടി ചേർത്തു നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ട രൂപത്തിലേക്ക് (കല്ലാവാം, മരമാവാം, ലോഹമാവാം) നിക്ഷേപിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ രൂപത്തിലേക്ക് എത്തപ്പെട്ട ദേവതയെ സ്ഥിരമായി അവിടെ നിലനിർത്തുന്നതിനു കർമ്മങ്ങളുണ്ട്. അഷ്ടബന്ധമിട്ട് ഉറപ്പിച്ച് അഷ്ടബന്ധകലശം നടത്തുകവഴി ദേവതയുടെ സാന്നിധ്യം നിത്യമായിത്തീരുന്നു. പല കാരണങ്ങളാൽ ദേവതയുടെ ചൈതന്യം ക്ഷയിക്കുമ്പോൾ കാരണത്തിനനുസരിച്ചുള്ള കലശാട്ടുകൾ നടത്തി ദേവതയുടെ ചൈതന്യം പഴയ അവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നു. പ്രതി

ഷ്ഠയ്ക്കു കേടുപാടുകൾ സംഭവിച്ചാൽ ദേവതയെ ആവാഹിച്ചു ബാലാലയ ത്തിൽ താത്കാലികമായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും പിന്നീടു പുതിയ പ്രതിഷ്ഠയി ലേക്കു യഥാവിധി തിരിച്ചെത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇത് ഒരു മന്ത്രവാദകർമ്മം തന്നെയാണ്. ദേവതയെ ബലാൽ ആവാഹിച്ചെടുക്കുക യും എന്നിട്ട് ബന്ധിച്ചതിനുശേഷം അതിനെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്നതിനും ചൈത ന്യത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിനും വേണ്ടി നിത്യപൂജ ചെയ്യുകയും ചൈതന്യം കുറയുമ്പോൾ ഒരുതരം ചികിത്സ എന്ന രീതിയിൽ കലശം നടത്തുകയും ചെയ്യു ന്നതു ദേവതയുടെ മുന്നിലുള്ള സമർപ്പണമല്ല. ദൈവത്തിന്റെ മുന്നിൽ പൂർണ്ണ മായുള്ള സമർപ്പണമാണു മതത്തിന്റെ കാതൽ. അതുകൊണ്ടു തന്ത്രിയുടെ കർമ്മവും പൂജാരിയുടെ കർമ്മവും മന്ത്രവാദസ്വഭാവമുള്ളതാണ്. എന്നാൽ, ഭക്തന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ദേവതയോടുള്ള ബന്ധം മതം തന്നെയാ ണ്. കാരണം, ദേവതയുടെ മുന്നിൽ അധികാരത്തിന്റെ ഒരു ലാഞ്ഛനപോലു മില്ലാതെ പൂർണ്ണമായ സമർപ്പണമാണു ഭക്തന്മാർ നടത്തുന്നത്. സാഷ്ടാംഗ പ്രണാമം നടത്തുമ്പോഴേക്കും അതു പൂർണ്ണമായ രീതിയിലുള്ള മനസ്സിന്റെയും ശരീരത്തിന്റെയും സമർപ്പണമാണു നടക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു ഹൈന്ദവ ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മതബോധം മന്ത്രവാദവും മതവും ചേർന്നതാണ്. ദേവതയുടെ ആവാഹനത്തെയും പ്രതിഷ്ഠാപനത്തെയും ബന്ധനത്തെയും ജനമനസ്സ് അംഗീകരിക്കുന്നു എന്നതിനാൽ മതവും മന്ത്രവാദവും ചേർന്ന താണു ഹൈന്ദവമതബോധം എന്നുവരുന്നു.

എന്നാൽ, ഇതിൽനിന്നൊക്കെ ഭിന്നമായ മതബോധമാണു കേരളീയ പാരമ്പര്യത്തിലുള്ളത്. അതു മന്ത്രവാദത്തിലായാലും ബാധോച്ചാടനത്തിലാ യാലും ദേവതാരാധനയിലായാലും ഒന്നുതന്നെയാണ്. ദേവത/ബാധ എവി ടെയാണ് ആവസിക്കുന്നത് എന്ന് ആർക്കുമറിയില്ല. അഥവാ, അത്തരത്തിലുള്ള ഒരു അന്വേഷണം കേരളീയ മനസ്സിന് അന്യമാണ്. അതുകൊണ്ടാണു തെയ്യ ത്തിന്റെ 'വരവിളി'യിലും മറ്റും 'നീ എവിടെയായിരുന്നാലും എഴുന്നള്ളിവരിക വേണം' എന്ന് അപേക്ഷിക്കുന്നത്. അങ്ങനെയുള്ള ദേവതയെ താൻ ഇഷ്ട പ്പെടുന്നിടത്തേക്കു വിളിച്ചുവരുത്തുക എന്നതാണു സ്വീകരിക്കപ്പെട്ട രീതി.

തോറ്റംപാട്ട് കേരളത്തിന്റെ തനതായ വാമൊഴിവഴക്കത്തിലുള്ള അനു ഷ്ഠാനമാണ്. അതു ദേവതയെ വിളിച്ചുവരുത്താൻ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. തെയ്യത്തിലും തിറയിലും പാനയിലും കളം പൂജയിലും എന്നു വേണ്ട മിക്ക വാറും കേരളീയ അനുഷ്ഠാനത്തോടൊപ്പം തോറ്റംപാട്ടുണ്ടാവും. 'തോര്' എന്ന ദ്രാവിഡധാതുവിന്റെ അർത്ഥം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുക എന്നാണ്. തോറ്റുക എന്നാൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുക അഥവാ സൃഷ്ടിക്കുക എന്നർത്ഥം. എവിടെയോ ഇരി ക്കുന്ന ദേവതയെ ദേവതയ്ക്കുവേണ്ടി നടത്തുന്ന അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ വേദി

യിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്താനുദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണു തോറ്റംപാട്ട്. ദേവതയെ പീഠത്തിലോ വരഞ്ഞ കളത്തിലോ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്താം. ദേവതയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ഉപാധികളെല്ലാം ഒരുക്കിവെച്ചതിനുശേഷം ദേവതയുടെ ഗുണഗണങ്ങളെയും ദേവതയുടെ ഉദ്ഭവം മുതൽ പ്രസ്തുത സ്ഥാനത്ത് എത്തുന്നതു വരെയുള്ള കഥ വിവരിക്കുന്നു. തെയ്യത്തിലെ തോറ്റംപാട്ടിന്റെ ഭാഗമായ 'വരവിളി'യിൽ എന്തിനായിക്കൊണ്ടു ദേവത വരണം എന്നു പ്രകടമായിത്തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. "എല്ലാം നിനക്കുവേണ്ടി ഒരുക്കിവെച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും നിന്നെക്കുറിച്ചുള്ള തോറ്റംപാട്ട് കേൾക്കുന്നതിനു വേണ്ടി നീ വെള്ളിശ്രീപീഠത്തിൽ എഴുന്നള്ളിവരിക വേണം" എന്ന മട്ടാണ് അഭ്യർത്ഥന. ഇവിടെ മന്ത്രവാദത്തിലേതുപോലെ ബലമായി ദേവതയെ വരുത്താനുള്ള ശ്രമമൊന്നുമില്ല. പാലകൊണ്ട് എഴുന്നള്ളിച്ചു കൊണ്ടുവന്നു പന്തലിൽ നാട്ടി തോറ്റം പാടുന്നതു ദേവതയെ പന്തലിൽ എഴുന്നള്ളിക്കുന്നതിനാണ്. ദേവതയുടെയൊ നാഗത്തിന്റെയോ കളം വരഞ്ഞ് ആ കളത്തിലേക്ക് പ്രീതിപൂർവ്വം ദേവതയെ എത്തിക്കുന്നതിനുള്ള ചടങ്ങാണു കളംപാട്ടിലൂടെ നിർവഹിക്കപ്പെടുന്നത്.

ബാധോച്ചാടന ചടങ്ങിനെ സാധാരണരീതിയിൽ മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണു കണക്കാക്കാറുള്ളത്. എന്നാൽ, ഉത്തരകേരളത്തിലെ 'ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട്'', 'കുറുന്തിനിപ്പാട്ട്' എന്നീ കർമ്മങ്ങളിൽ, ബാധോച്ചാടന ചടങ്ങാണെങ്കിൽകൂടി ദേവതയെ ബലാൽ ആവാഹിക്കുന്നതായി കാണുന്നില്ല. മറിച്ച്, മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെപ്പോലെ ബാധ/ദേവതയ്ക്കു കീഴ്പ്പെട്ടു പാടിപ്പൊലിപ്പിച്ച് അതിനെ സന്തോഷിപ്പിച്ചു വരഞ്ഞ കളത്തിലെത്തിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. കന്യകമാരുടെ ശരീരത്തിൽ കുടിക്കൂടിയ ബാധയെ പാട്ടു പാടി സ്തുതിച്ചു സന്തോഷിപ്പിച്ചു ശരീരത്തിൽനിന്നും അകറ്റി കന്യകക്കു മുമ്പിൽ വരഞ്ഞ കളത്തിൽ എത്തിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിൽ ഇത് കുറച്ചുകൂടി നാടകീയമായ രീതിയിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദീർഘമായ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിന്റെ ഒടുവിൽ മുറുകിയ താളത്തിൽ പാട്ട് എത്തുമ്പോൾ, എണ്ണ ചേർന്നു കത്തിയ വാഴപ്പോളയുടെയും കുരുത്തോലയുടെയും മാസ്മരികമായ ഗന്ധം അന്തരീക്ഷത്തിൽ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുമ്പോൾ, ചെണ്ടയുടെയും കിണ്ണത്തിന്റെയും കലമ്പുശബ്ദം മുറുകിയ താളത്തിലെത്തുമ്പോൾ നോറ്റിരിക്കുന്ന കന്യകയുടെ ശരീരത്തിലുള്ള ഗന്ധർവ്വൻ ശരീരത്തിൽനിന്നു പുറത്തുകടക്കുകയും പിണിയാൾ വീണുരുണ്ട് ബോധമില്ലാതായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ നിമിഷത്തിൽ വരഞ്ഞകളത്തിലെ അതേരൂപത്തിലുള്ള ഗന്ധർവ്വൻവേഷം കളത്തിലേക്ക് എടുത്തുചാടുകയും ചടുലമായ നൃത്തപ്രകടനത്തിനുശേഷം ഓടിമറയുകയും ചെയ്യുന്നു.

മതത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ കേരളീയ നാടോടിപാരമ്പര്യം, ദേവതയായാലും ബാധയായാലും അതിന്റെ മുന്നിൽ സമർപ്പണരീതിയാണു പെരുമാ

റുന്നത് എന്നു മേൽ വിവരിച്ചതിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാം. ഒരിക്കലും മന്ത്രവാദത്തിലേതുപോലെ ദേവതയുടെമേൽ ആധിപത്യത്തിനു ശ്രമിക്കുന്നില്ല. (എന്നാൽ, കുറത്തി, പൊട്ടൻ, കുട്ടിച്ചാത്തൻ തുടങ്ങി മന്ത്രമൂർത്തികളെ മന്ത്രവാദ രീതിയിൽ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്). മന്ത്രവാദം കേരളത്തിലില്ലെന്നല്ല ഇതിനർത്ഥം. ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തു കേരളത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന മന്ത്രവാദങ്ങളെക്കുറിച്ചു സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദേവതയെപ്പോലെ പെരുമാറുന്ന ബാധകളോ അതല്ലെങ്കിൽ ദേവതക്ക് കീഴ്പ്പെടുന്ന ബാധകളോ ആണു കേരളത്തിൽ ധാരാളമായി കാണുന്നത്.

പടയണിയിൽ കാളിയുണ്ട്. കാളിയെ ദേവതയായിട്ടാണു സങ്കല്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. കാളിയുടെ കൂടെ പിശാച്, യക്ഷി, മറുത തുടങ്ങിയ ഭൂതഗണങ്ങളുമുണ്ട്. ഇവയൊക്കെത്തന്നെ അടിസ്ഥാനപരമായി നാശത്തെ ചെയ്യുന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവയെ ദേവതകളായിട്ടല്ല കേരളീയമനസ്സ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്: എന്നാലും ഇവയെയൊക്കെ വിളിച്ചുവരുത്തി (കോലത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ) പാടിസ്തുതിച്ചു സന്തോഷിപ്പിച്ചു തിരിച്ചയക്കുകയാണു പതിവ്. അതുകൊണ്ട്, ദേവതയായാലും ബാധയായാലും അവയെ യഥാവിധി തോറ്റം പാടി വിളിച്ചു വരുത്തി സന്തോഷിപ്പിക്കുകയാണ് കേരളത്തിന്റെ രീതി. ഇത് തന്ത്രവിധിയിലെ രീതിയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്.

നാടോടിപാരമ്പര്യത്തിലെ ദേവതകൾ ഒരു സ്ഥലത്തുനിന്നു മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേക്ക് എങ്ങനെയാണു സഞ്ചരിക്കുന്നത് എന്നതിനും ചില ചിട്ടകളൊക്കെയുണ്ട്. ഇഷ്ടപ്പെട്ട ആളുകളുടെകൂടെ ഏതെങ്കിലും വസ്തുതകളിൽ സാന്നിധ്യപ്പെട്ടു സഞ്ചരിക്കാം. ഉദാഹരണത്തിന് ഓലക്കുടയിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാം. ഇതല്ലാതെ, സ്വന്തം ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ച് എവിടെയും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാം. സാന്നിധ്യമുണ്ടായാൽ അതു മനുഷ്യരെ അറിയിക്കുന്നതിനുമുണ്ടു തനതായ മാർഗ്ഗങ്ങൾ. അസ്വാഭാവികമായ അനുഭവങ്ങളുണ്ടാകാം. കന്നുകാലികൾക്കും മനുഷ്യർക്കും നാശം വിതക്കാം അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ കണിയാനാണു ദേവതയുടെ സാന്നിധ്യത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞു ജനങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ഉത്തരവാദിത്തം. മേൽപറഞ്ഞ രീതിയിൽ സാന്നിധ്യം ബോധ്യപ്പെട്ടാൽ അത് ദേവതയ്ക്കുള്ള കാവായിത്തീരുന്നു. ഈ കാവിൽ ദേവതയുടെ സ്ഥിരസാന്നിധ്യം ഇല്ല എന്നു തോറ്റംപാട്ടും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ക്ഷേത്രത്തിലേതുപോലെ ചൈതന്യപൂർവ്വകമായ നിറസാന്നിധ്യം കാവുകളിലില്ല. കാവ് ആവശ്യം വരുമ്പോൾ ദേവതയ്ക്കു പ്രത്യക്ഷപ്പെടാനുള്ള ഒരു സ്ഥലം മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടാണു കാവിൽ നടക്കുന്ന ഏതനുഷ്ഠാനമായാലും ദേവതയെ വിളിച്ചുവരുത്തുന്ന അനുഷ്ഠാനം ആദ്യം നടക്കുന്നത്. തെയ്യത്തിന്റെ 'വരവിളി'യിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്. "നീ എവിടെ

പോയിനാലും തിരുവുള്ളം തെളിഞ്ഞ് ഇസ്ഥാനം ഹേതുവായിട്ട് എഴുന്നള്ളി വരികവേണം'. ദേവതയ്ക്കു കാവുകളിൽ നിത്യസാന്നിധ്യമില്ല എന്നുതന്നെയാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്. നിത്യവും തെയ്യം കെട്ടിയാടുന്ന പറശ്ശിനി മഠപ്പുരയിൽ ഓരോ തവണയും ദൈവത്തെ 'മലയിറക്കുകയും മലകയറ്റുകയും' വേണം. പഞ്ചുരുളി എന്ന ദേവതയ്ക്ക് എല്ലാ കാവിലും കാവും കാവിനകത്തു പീഠവും വാളുമൊക്കെയുണ്ടെങ്കിലും അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ പഞ്ചുവിളിയെ സമീപത്തുള്ള ആൽവൃക്ഷത്തിൽനിന്ന് ഇറക്കിക്കൊണ്ടുവരുന്നതായും ഒടുവിൽ ആൽവൃക്ഷത്തിലേക്കു തിരിച്ചുകയറുന്നതായും അനുഷ്ഠാനപരമായി അഭിനയിച്ചു കാണിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ളവരാണ് ദേവതയെന്നും അത് എവിടെ ആവസിക്കുന്നു എന്നതു മനുഷ്യമനസ്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരിഗണനാർഹമായ വിഷയമല്ലെന്നും ഇതു കാണിക്കുന്നു. ശിവന് കൈലാസമുള്ളതുപോലെ, വിഷ്ണുവിന് വൈകുണ്ഠമുള്ളതുപോലെ കാളിക്കോ മറ്റേതെങ്കിലും നാടോടിപാരമ്പര്യത്തിലെ ദേവതകൾക്കോ ആവാസസ്ഥാനമുള്ളതായി എവിടെയും പരാമർശമില്ല.

ഈ ദേവതകൾക്കൊക്കെ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിലിടപെടാൻ സാധിക്കും. സന്തോഷങ്ങളും അനർത്ഥങ്ങളും ഉണ്ടാക്കാനും സാധിക്കും. സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് ഉപദേശിക്കാനോ ആവശ്യങ്ങൾ ബോധ്യപ്പെടുത്താനോ സാധിക്കും. ദേവത പ്രീതിപ്പെടുന്നതിനു സവിശേഷങ്ങളായ ഉപാധികളുണ്ട്. അവ ഓരോ ദേവതയുടെ കാര്യത്തിലും വ്യത്യസ്തമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് കേരളത്തിൽ വളരെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ നിരവധി അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ കൊണ്ടാടപ്പെടുന്നത്. ഓരോ ദേവതയുടെ സ്വഭാവവും ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളും വ്യത്യസ്തമായതുകൊണ്ട് ഓരോന്നിനെയും പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മാർഗ്ഗങ്ങൾ അവലംബിക്കേണ്ടതായിവരുന്നു. ഒരേ ദേവതയ്ക്കുതന്നെ വ്യത്യസ്തദേശങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത ജാതിസമൂഹങ്ങൾക്കിടയിലും വിവിധങ്ങളായ അനുഷ്ഠാനപരമ്പരകളുണ്ടാവുന്നതു കേരളീയമനസ്സിൽ ദേവതയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം അതിനനുകൂലമായ രീതിയിലായതുകൊണ്ടാണ്.

ഇനി, വിളിച്ചുവരുത്തിയ ദേവതയെ യഥാവിധി തിരിച്ചയയ്ക്കാനും സവിശേഷമായ രീതികളുണ്ട്. അത് ദേശത്തിനനുസരിച്ചും സമൂഹത്തിനനുസരിച്ചും വ്യത്യസ്തമാണെന്നു കാണാം.

എന്നാൽ, ഇന്നു കേരളത്തിലെ ക്രിസ്ത്യൻ, ഇസ്ലാം എന്നീ മതങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നമായ എല്ലാറ്റിനെയും ചേർത്താണ് ഹിന്ദു എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല, ഹൈന്ദവമായ മതബോധം ദേശിയായ പാരമ്പര്യമതബോധങ്ങൾക്കുമേലെ ആധിപത്യം ഉറപ്പിച്ചുകഴിഞ്ഞു. സാധാരണരീതിയിൽ, അഭൗമലോകത്തോടുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമീപനത്തിന്റെ വികാസം മന്ത്രവാദ

ത്തിൽനിന്നു മതത്തിലേക്കാണ്. സിദ്ധികൾകൊണ്ട് അഭൗമശക്തികളുടെമേൽ ആധിപത്യമുറപ്പിക്കുകയും അവയെ ചൊൽപടിയിലാക്കി സ്വന്തം ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിപ്പിക്കാൻ മാന്ത്രികർക്കു സാധിക്കും എന്ന വിശ്വാസത്തെ വെടിഞ്ഞ് അഭൗമശക്തികളുടെ മുന്നിൽ സ്വയം സമർപ്പണബോധത്തോടെ പെരുമാറി. അവയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തി അവയുടെ ദയാകാരുണ്യം നേടി ജീവിതത്തെ സുകരമാക്കിത്തീർക്കുകയാണു വേണ്ടത് എന്ന ആശയത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നിടത്താണു മതം ആരംഭിക്കുന്നത്. ഇതുവരെ വിശദീകരിച്ചതിൽനിന്നും കേരളീയമായ നാടോടിപാരമ്പര്യം ഈ കാര്യത്തിൽ രണ്ടാമതു പറഞ്ഞ സമർപ്പണത്തിലാണ് വിശ്വസിക്കുന്നത്. അതു മതബോധവുമാണ്. നാനാവിധങ്ങളായ അഭൗമശക്തികളെ ബാധയായോ ദേവതയായോ തിരിച്ചറിയുകയും അവയെ അവയുടെ ഓരോന്നിന്റെയും സ്വഭാവത്തിനനുസൃതമായി പ്രീതിപ്പെടുത്തി തങ്ങൾക്കനുകൂലമാക്കിത്തീർക്കുകയുമാണ് നാടോടിയായ രീതി എന്നാൽ, തന്ത്രവിധിപ്രകാരമുള്ള പ്രതിഷ്ഠാപനം താത്ത്വികമായി മന്ത്രവാദവൃത്തിയാണ്. അങ്ങനെ ബന്ധിക്കപ്പെട്ട ദേവതയുടെ മുന്നിൽ സമർപ്പണം ചെയ്യുന്നതു മതവും.

കേരളത്തിൽ, ആയിരക്കണക്കിനു വർഷങ്ങളിലൂടെ വികസിച്ചുവന്ന മതബോധത്തിനുമേൽ ഹൈന്ദവമായ മതബോധം ആഞ്ഞുപതിച്ചപ്പോൾ നാടോടിയായ മതബോധം മെല്ലെ പിൻവാങ്ങുന്ന അവസ്ഥയാണ് ഇന്നു കേരളത്തിലുടനീളം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഇതു പെട്ടെന്നുണ്ടായ ഒരു അവസ്ഥാവിശേഷമല്ല. നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ, ഭൗതികവും ഭൗതികേതരവുമായ അവസ്ഥകളുടെ പ്രേരണയാൽ മെല്ലെ മെല്ലെ സംഭവിച്ചതാണ്. ഇന്ന്, നേരത്തെ വിവരിച്ചരീതിയിലുള്ള ദേശിയായ മതബോധത്തിന്റെ പ്രകടിതരൂപങ്ങളായ അനുഷ്ഠാനാചാരങ്ങളൊക്കെ ഒരു പരിധിവരെ നടക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദേവതയുടെ പ്രതിഷ്ഠാപനം അത്യാവശ്യമാണെന്ന നിലയിൽ ജനത സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രതിഷ്ഠാപനത്തിലൂടെ സാന്നിധ്യം നിത്യമായിത്തീർന്ന ദേവതയെ എന്തിനു ദീർഘമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ശ്രേണിയിലൂടെ വിളിച്ചുവരുത്തണം എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. എന്നാൽ, ഇത്തരം അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ അർത്ഥോത്പാദനമോ ആശയവിനിമയമോ ആ അർത്ഥത്തിൽ നടത്തുന്നില്ല എന്നു വേണം കരുതാൻ. ദേവത സ്ഥാനത്ത് അഥവാ കാവിൽ ഉണ്ട് എന്നു കരുതുന്ന മനസ്സിനു മേൽ സൂചിപ്പിച്ച അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നിരർത്ഥകമാണ്. മറ്റു ചില കാരണങ്ങളാൽ ആ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടർന്നുവരുന്നു എന്നേ ഉള്ളൂ.

ഹിന്ദു, ക്രിസ്ത്യൻ, ഇസ്ലാം എന്നീ മതങ്ങളിൽ പെട്ടവരെല്ലാം കൊണ്ടാടിയിരുന്ന കേരളീയമായ ഒരു നാടോടിമതപാരമ്പര്യം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നും എന്നാൽ, സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട മതങ്ങളുടെ പിടിമുറുക്കത്തിൽ ആ മതബോധം സ്വയം പുതിയ മതബോധത്തിൽ വിലയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു

എന്നുമുള്ളതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. നവോത്ഥാനത്തോടുകൂടിയുണ്ടായ യുക്തി ബോധം നാടോടിയായ മതബോധത്തെ മാറ്റിയെടുക്കുന്നതിൽ മാത്രമല്ല പങ്കു വഹിച്ചത് ഹൈന്ദവമായ മതബോധത്തെ പകരംവെക്കുന്നതിനുകൂടി സഹാ യിച്ചിട്ടുണ്ട്. ലോകത്തെമ്പാടുമുണ്ടായ നൂതനാശയങ്ങളെ കേരളീയ നവോ ത്ഥാനം ഉൾക്കൊള്ളുകയും പാരമ്പര്യമായി കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഭൗതി കാവസ്ഥകളെ (ജാതിയിലൂന്നിനിന്നിരുന്ന ജന്മി-കുടിയാൻ ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥ) ചോദ്യം ചെയ്തു മാറ്റിത്തീർക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ, മത ബോധത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ജാതിശ്രേണിയിൽ മുകളിൽ നിലയുറപ്പിച്ചിരുന്ന വരേണ്യരായ ആളുകളുടെ മതബോധമാണ് അഭിലഷണീയം എന്നു തീരുമാ നിക്കുകയും അതിനനുസരിച്ചുള്ള ബോധവത്ക്കരണങ്ങൾ നടക്കുകയും ചെയ്തു. ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളുണ്ടായതും ക്ഷേത്ര പ്രവേശനവിളംബരമുണ്ടാവുന്നതുമൊക്കെ ഈ ഒരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. നാനാവിധങ്ങളായ ജാതികളുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായ അഭൗമസങ്കല്പങ്ങളെ ഭൗതികമായ ചുറ്റുപാടുകളിലുണ്ടാവുന്ന മാറ്റത്തിനനുസരിച്ചു പരിഷ്കരിച്ചെ ടുക്കുന്നതിനുപകരം ഹൈന്ദവതയിലേക്കു വലിച്ചടുപ്പിക്കാനാണു കേരളീയ നവോത്ഥാനപ്രവർത്തനം ശ്രമിച്ചത്.

അതുകൊണ്ടാണു മന്ത്രവാദത്തിനു ശേഷമാണു മതം എന്ന യുക്തി പൂർവ്വകമായ വികാസത്തിനു വിരുദ്ധമായ രീതിയിൽ, സമർപ്പണസ്വഭാവമു ള്ളതും അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതപരവും സ്വന്തം ദേവതയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തു ന്നതിലൂടെ തനിക്കുമുന്നിൽ തോറ്റിയെടുക്കുകയും പരസ്പരം പരിവേദന ങ്ങൾനടത്തി കൂടിപ്പിരിയുകയും ചെയ്യുന്ന നാടോടിയായ മതബോധത്തെ തിര സ്കരിച്ചുകൊണ്ടു മന്ത്രവാദസ്വഭാവമുള്ളതും പുരോഹിതൻ എന്ന ഇടനില ക്കാരനു പ്രാധാന്യമുള്ളതുമായ തന്ത്രവിധിപ്രകാരമുള്ള പ്രതിഷ്ഠാകർമ്മ ത്തിനും പൂജാവിധികൾക്കും മാന്യതയും വിശ്വാസവും ലഭിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. Sir Edward Burnett Tylor, 1873, Primitive Culture, John Murray, London (2 Vol), P.42
2. ഇ.കെ.കൃഷ്ണനെഴുത്തച്ഛൻ, *ഭരണഘടനയ്ക്ക് ഒരു ഭാഷ്യം*, സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 1981, P.47,48
3. പി.കെ. ഗീവറുഗീസ്, *മലങ്കരസഭാചരിത്രം*, ഡോ.എൻ.എം.നമ്പൂതിരി, പി.കെ. ശിവദാസ് (എഡിറ്റർമാർ), കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, P.152-53

4. Sir James George Frazer, The Goden Bough- A Study in Magic and Religion, Part 1, Vol.1, The Magic art and the evolution of Kings, The Macmillan Press Ltd., London and Basing Stoke, 1976 (Reprint), P.226-241.
5. ഡോ. ശശിധരൻ ക്ലാരി, *കേരളത്തിലെ നാടൻകലകൾ*, ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012.
6. K.K.N. Kurup, Cult of Theyyam and Hero Worship in Kerala, Centre for Folklore Studies, University of Calicut, 2000, P. 35
7. ഡോ.എം.വി.വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, ഫോക്‌ലോർ നിഘണ്ടു, കേരള ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, പു. 513.
8. ഏ.കെ. നമ്പ്യാർ, *കെന്ത്രോൻപാട്ട്*, കേരളാഫോക്‌ലോർ, എഡിറ്റർ: രാഘവൻ പയ്യനാട്, സമയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കണ്ണൂർ, 2012, പു. 268.
9. The Goden Bough, P. 52,53.
10. The Goden Bough, P. 175.
11. രാഘവൻ പയ്യനാട്, ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി, കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശൂർ,1998, പു. 204.
12. രാഘവൻ പയ്യനാട്, *ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ,1998, പു. 204.
13. രാഘവൻ പയ്യനാട്, *ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ,1998, പു. 38.
14. രാഘവൻ പയ്യനാട്, *ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ,1998.
15. സി.അച്യുതമേനോൻ, കേരളത്തിലെ കാളീസേവ, മദ്രാസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി, മദ്രാസ്, 1959.
16. രാഘവൻ പയ്യനാട്, *മുടിയേറ്റ്*, കേരളാഫോക്‌ലോർ, എഡിറ്റർ:രാഘവൻ പയ്യനാട്, സമയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കണ്ണൂർ, 2012, പു. 156.
17. കുഴിക്കാട്ട് മഹേശ്വരൻ ഭട്ടതിരിപ്പാട്, കുഴിക്കാട്ട് പച്ച (തന്ത്രഗ്രന്ഥം), പഞ്ചാംഗം പുസ്തകശാല, കുന്ദംകുളം, 1986 (1974), പു.vii
18. T. Burrow and M.B. Emeneau, A Dravidian Etimological Dictionary, London, 1961, P.101
19. പുതിയ ഭഗവതിത്തോറ്റം, ഡോ.എം.വി. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, തെയ്യം, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, പു. 256, 257
20. കണ്ണകിയും ചീർമ്മക്കാവും, സി.എം.,എസ്., ചന്തേര, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, 1973, പു. 47.

21. കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ ഇളയത്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ ക്ഷേത്രേതിഹാസം (കാളീക്ഷേത്രം- ഒരു ചരിത്രപഠനം), ദേവി ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, 2002, പു. 37.
22. രാഘവൻ പയ്യനാട്, പു.116
23. ദീപേഷ് വി.കെ., ശ്രീ വേട്ടയ്ക്കൊരുമകൻ: വിശ്വാസങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും
24. ഡോ.എം.വി.വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, പുരാവൃത്തപഠനം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2010, പു.101
25. ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി, പു.72
26.
27. കുഴിക്കാട്ട് മഹേശ്വരൻ ഭട്ടതിരിപ്പാട്, കുഴിക്കാട്ട് പച്ച (തന്ത്രഗ്രന്ഥം), പഞ്ചാംഗം പുസ്തകശാല, കുന്നംകുളം, 1986 (1974), പു. vii
28. രാഘവൻ പയ്യനാട്, ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ,1998, പു. 117.
29. രാഘവൻ പയ്യനാട്, ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ,1998, പു. 117.

ഗ്രന്ഥസൂചി

കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ള	2011	*കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ,* നാഷനൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.
Burrow, T. and M.B. Emeneau	1966	A Dravidian Etimological Dictionary: New Delhi, Oxford University Press.
Frazer, James George	1976	The Goden Bough- A Study in Magic and Religion, Part 1, Vol.1, (Third Edition), London, The Macmillan Press ltd.
Kurup, K.K.N.	2000	Cult of Theyyam and Hero Worship in Kerala, Centre for Folklore Studies, University of Calicut, Calicut.
Tylor, Edward Burnett	1873	Primitive Culture, London.
അച്യുതമേനോൻ, സി.	1959	കേരളത്തിലെ കാളീസേവ, മദ്രാസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി, മദ്രാസ്.

ഇളയത്, കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ	2002	കൊടുങ്ങല്ലൂർ ക്ഷേത്രേതിഹാസം, ദേവി ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.
കൃഷ്ണനെഴുത്തച്ഛൻ,ഇ.കെ.	1959	ഭരണഘടനയ്ക്ക് ഒരു ഭാഷ്യം, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.
ക്ലാരി, ശശിധരൻ,	2012	കേരളത്തിലെ നാടൻകലകൾ, ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.
ഗീവറുഗീസ്, പി.കെ.,	2012	*മലങ്കരസഭാചരിത്രം*, ഡോ.എൻ.എം. നമ്പൂതിരി, പി.കെ. ശിവദാസ് (എഡിറ്റർമാർ), കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
ചന്തേര, സി.എം.,എസ്.	1973	കണ്ണകിയും ചീർമ്മക്കാവും, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.
പയ്യനാട്, രാഘവൻ,	1998	ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശൂർ.
പയ്യനാട്, രാഘവൻ (എഡി.)	2012	കേരളാഫോക്‌ലോർ, സമയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കണ്ണൂർ.
ഭട്ടതിരിപ്പാട്, കുഴിക്കാട്ട് മഹേശ്വരൻ	1998	കുഴിക്കാട്ട് പച്ച, 1986 (മൂന്നാം പതിപ്പ്), പഞ്ചാംഗം പുസ്തകശാല, കുന്ദംകുളം.

Translation as Hegemony –

Initial Thoughts on the (re)presentation of Subaltern/Regional Writings in(to) English

Aju K. Narayanan, Cheri Jacob K.

Translation is one of the cultural nodes from where (re)negotiations of the canon take place. In fact, the site of translation provides the academic-pedagogical space wherein one encounters vibrant productions that continually (re/dis)locate literary historiography and privileged textual emplacements. This process is vital in that it tries to ensure a certain dynamism, which in itself becomes an antidote to a perceivable 'staidness' that at times creeps into the writings that are regularly circulated. And here the issue of getting writings 'into' English gains further significance; it is the terrain from within which Regions and Subaltern collectivities 'write back' to the (non)center.

Often, our analyses end with a mechanical awareness of the process mentioned above. The load of implications that the act of translation brings along with it — the class and cultural subject position of the translator; queries like Who translates, from Where, for Whom, How? — are glossed over. At times such a glossing over might blind us to certain acts of 'treason' that the translator may (un)knowingly engage in; a situation which is of prime importance within the domain of postcoloniality because the translation process can lead to both 'desirable' and 'errant' versions within the postcolonial discursive field. This paper seeks to open up a discussion on translation treasons by looking mainly at S. Joseph's poem *Edam* and tangentially glancing at Vallathol

Narayana Menon's *Ente Gurunaathan*. (English translations of these poems have appeared in the Common Course English syllabi of Mahatma Gandhi University as *For the Dispossessed* and *My Master* respectively.)

Translation: An Aid for Multicultural Pedagogy?

The poem *Edam* appears as *For the Dispossessed* in the text book *Musings on Vital Issues*; an anthology prescribed for second semester B.A. /B.Sc. students as required reading. It has to be kept in mind that there is a proclaimed paradigm shift, at the level of pedagogy, from 2010-11 onwards, in almost all the universities in Kerala; the implementation of the Choice Based Credit and Semester System (CBCSS). In M. G. University specifically, the move was conceived as a conscious step to steer clear of the colonial and the neo-imperial hangover and to revise, update and redesign course content from a specific regional and Cultural Studies orientation that would enable young readers to equip themselves to view and face the socio-cultural realities that surround them. The preface to *Musings on Vital Issues* has the following proclamation: 'The intention is to make students aware of the various aspects of the three major issues that confront all of us, that is, globalisation, human rights and gender inequality.' It is very clear that the intended aim is a familiarisation of the student community with contemporary knowledge schemes and through it the creation of an alertness which is 'political' in a broad social sense. It is in the section titled 'Globalisation and its Consequences' that Joseph's *Edam* appears as *For the Dispossessed*.

In Malayalam (in Kerala rather) *Edam* had been a major poetic intervention ; an urgent clarion call inviting people to wake up to the dark side of globalisation – a specific, deep, rhythmic response to the way in which neo-liberal policies were gobbling up the 'spaces/places' of the downtrodden (most acutely), in third world countries. A voice at once subaltern and regional, *Edam* resonates with the urgent agenda of representing and salvaging what would, in the logic of canonisation, be usually ignored as irrelevant, or provisionally accommodated as a 'little tradition' that one perhaps only need to glance at, before going over to

weightier issues. That this piece has been included in the anthology underlines the previously mentioned pedagogical impulse to reframe the point of reference of literary/cultural studies to do away with the center-periphery (dominant-marginal) axis.

At this juncture, it might seem that getting the piece into English gives the act of translation a legitimate halo, a glory that derives its life from a genuine politics of representation. But a close scrutiny of the English rendition will reveal a discrepancy, a schism, a tug-of-war in which the English version moves away from the discursive and subjective field within which Joseph situates his work (inclusive of his dalit identity). A few 'instances' will be taken up to reveal this conflict of interest between *Edam* and *For the Dispossessed*.

Disclaimer

The subsequent discussion hopes to stay clearly away from contemporary reformulations of translation theory, in which translation is viewed as a process wherein the translator need not be 'true' to the source text; the notion that one can view a translation as an 'independent version.' Such a stand is irrelevant for the present discussion. Also, this study does not toe the oft trodden path of the traditionalists; the view that all good translations should display a chaste 'fidelity' to the source text. The assumption here is merely that given the volatile nature of postcoloniality, especially in the wake of globalisation, it is desirable that translators search for tools that can display a semiotic-political consciousness in which the political drives and basic social urges embedded in the source text get carried over into the translation.

From 'Verb' to 'Verbosity' – Moving from *Edam* to *For the Dispossessed*

A close reading of *Edam* will make it obvious that the one verb that is overtly reiterated throughout the poem is *edukkalley* (take not); an utterance that is a form of beseeching and also a consolidation. In fact, this word is the nucleus of the poem *per se*. Moreover, for a Malayalee a further nuance presents itself — semantically *edukkalley* appears very close to *edukkaruthu*,

that is 'do not take' (a matter of fact order!). However, the two words cannot be seen as cultural synonyms.

Edukkalley locates itself at the nadir of 'utterance as plea.' The reiteration has a psychic force that channelizes the reader to realise that if the existing spaces are 'taken away', on the sly, 'me' and people 'like me' — the common man — just won't have a space/place to 'be.' It is a mythic utterance in that it encapsulates all who are re/dislocated from the (non)center, all who are peripheral to the mainstream, all who are dispensable for the 'greater common good', all who are power-less, all who are branded as bereft of socio-cultural capital. Even in those areas within the poem where the word *edukkalley* is absent, it's essential resonance works as an absent presence which, in a cumulative way, creates a meaning surplus, a 'build up' that elaborates and vivifies the cosmic dimension of the urgent plea.

The English translation ignores this crucial reiterative performance. In the place of *edukkalley* one is confronted with, at various places in the poem, the phrases 'don't take off', 'don't snatch away', 'don't rob', 'don't take away' and 'kindly spare.' (Also, at the level of print visuality these attempts at creating 'variety' get a confounding twist in that the English version uses quotation marks, exclamation marks, italics and even the All-caps format to set these phrases apart on the page!)The loss that this leads to is not merely that of the 'specificity' that the reiteration enables, but the power of the chant-like verse structure that crackles in Malayalam. This, we argue, is a pointer to the way in which the foundational subject position of the source text is beginning to be 'dismantled' in the English translation.

Poetic Diction vs. Diction of Poetry: The Curios Case of *Padavinyaasam*

In this section, we take the word *padavinyaasam* as a cultural litmus to foreground the difficult intricacies that an act of translation might entail. Roughly, this word may be translated as 'poetic diction'; the choice (selection), hierarchisation and use (combination) of words to create a convergence that leads to (makes possible) a poetic utterance. But at the level of inter-cultural semiosis, that too when the target language is English, there is a

strong possibility that the notion of poetic diction brings along with it a textual visuality 'into' which the diction of the 'other' poetry is recast — a sort of standardisation mode, a move that implies a conformity to the poetic models and discursive practises available in English and its cultural terrains. The suggestion here is that there is a 'shift' in *For the Dispossessed* in terms of *pada-vinyaasam*, which is a slightly different formulation from what is connoted by poetic diction.

The word *padavinyaasam*, has two implications here: Firstly, the important and appropriate choice and deployment of word(s) (*padam*) within a poem; it brings along the notion of *kramam*, that is, a sense of apt order. The word also can refer to the act of 'emplacing' (*vinyasikkuka*, *uunnuka*) the word-combinations into the 'subject' of the poet's utterance. Secondly, the word *padam* also signifies 'getting a footing/foothold!' Sense one can be designated as a general formulation and sense two as a specific connotation. The implication of sense two is that, often a poetic utterance calls for a subject position that eschews a peripheral superficiality and endorses an 'interiority' — an insight in which the poetic voice is 'in' the subject under focus. To extend this analysis, it wouldn't be off the mark to say that when a poet is moored (*padam uunni nilkkumbol*) while creating verse, the requisite diction will aptly come to be; this line of thought is further extendable to translations of poems as well. On the other hand, if the mooring is absent (*padam uunnaathe*), if one takes a tourist's eye/view of the subject, then the diction (*padavinyaasam*) will be fake — a challenge to the notion of aptness.

Edam touches a chord in most of us exactly because of its mooring in a perceivable ethnos. And it is precisely the absence of such an aptness that weakens *For the Dispossessed*. A couple of examples:

(i) The second line in *Edam* goes thus, '*marappothil ninnu* ***kili kaanum maanam*** *edukkalley*.'(emphasis ours) The phrase *kili kaanum maanam* has been emphasised to offer an English rendition – 'the sky the bird sees.' But in the translation *maanam* (sky) has morphed into 'piece of sky'- a reductive violence where

the sky is being torn to pieces. What is the cultural difference between (whole) sky and a piece of the sky? In Malayalam, the bird (the bird in S. Joseph's mind) sees/views the sky in a certain totality. It is akin to the poet's world-view. But, 'piece of sky' veers the reader to a realm where the limits of seeing get highlighted – a limiting of visions/insights that goes hand in hand with modernity. In a way one can decipher 'piece of sky' as an unconscious usage that sources its force from civilised modern man's creed of objectifying/commodifying Nature, his positioning of the cosmos as a usable/exploitable resource, his passion to impose a technology-based domination logic over the Earth. In a way, it is the post-modern extension of this logic that one can discern in globalisation, especially in its third world avatars *vis-a-vis* indigenous, rural, marginalised groups. *Edam* tries to problematise this. But the translation? Well here lies the dark irony! The subject position in *Edam* is situated in what may be termed as anti-modern, anti-globalisation angst. But the English version borrows the thought-model which is located very much within '(post)modernity as exploitative technology.'

Furthermore, the word *maanam* also has the alter-meaning 'visionary level' or 'level of vision' (*kaazhchayude maanam/ thalam*). This additional signification is drained off the moment the translation opts for the phrase 'piece of sky.' Again the reason for this drainage can be located in the fact that the translation emplaces itself in the pseudo-terrain of Modernity – a cartography where spaces (hitherto regarded as ours, as whole) are cut into pieces, mapped, calibrated and privately owned; an act in which organic communities and collectivities are recast as individuals/ citizens who are alone, fending for themselves; a mindset that weakens and wrecks age-old bonds of fraternity and comradeship (however limited its expressions might have been). By now, it should be evident that the visions put forward by the two versions in fact create differing notions that preclude a common meeting ground. That is to say *Edam* and *For the Dispossessed* are putting forward two divergent narratives. As Mona Baker says, "Narratives are public and personal 'stories' that we subscribe to and that guide our behaviour. They are the stories we tell ourselves...about the world in which we live" (2006:19).

The Malayalam poem and the English poem are indeed giving us different stories.

(ii) In *Edam* there is a line, ***thodinte** vakkathe ammaveedine*. (emphasis ours) Here too, we have emphasised a word *thodu*, a fairly untranslatable coinage that spreads its signification across possible equivalents like stream, rivulet, water-spring, backwaters, etc. In the translation this line appears as 'and the far off mother-house on the **canal** bank.' (emphasis ours). Let us focus on this change from *thodu* to canal. The former allies itself with regional folk experiences and folk wisdom; it is situated in the traditional (cultural) 'view' of the rural, the village folk. On the other hand, canal can perhaps be seen as the furrow through which the logic of Modernity flows through. It is the receptacle of the logic of 'development'; an offshoot of applied Modernity (read also as Modernisation). *Thodu* stands close to Nature, while canal is a modern human technical construct. Canal is closer to the populist developmental logic of the nation-state. Can't it be said that the English translation, in its inability to find (or coin) a term that takes in the 'nature' and the 'villageness' of *thodu*, has fallen into this translation-canal?

Also, it has to be kept in mind that the target audience/ readership for the textbook in which *For the Dispossessed* appears consists primarily of students from within Kerala. These students will definitely possess received ideas as to how different a canal is from a *thodu*. And for a moment, even if one takes into account Keralites who do not 'know' Malayalam, it would still be obvious that the life-world evoked by Joseph through *thodu* is beyond reach for the coinage 'canal.' One of the intentions of this paper is to affirm that such discrepancies should not be dismissed as mere errors; it is a sort of hijack with psycho-social ramifications.

To cite Mona Baker again, such instances of 'erroneous' translations can distort things significantly. She gives the example of the 'after-life' of the Palestinian documentary film *Jenin Jenin* (2002). It portrays the Palestinian refugee camp Jenin, and the travails of its inmates when Israel ruthlessly attacks it. All the 'characters' who testify on screen use Arabic. Subsequently, when a sub-titled English version comes out in the global market, one

can discern 'major shifts' – changes (even though it is at the level of sub-titling) that will majorly influence 'how' an 'English' viewer ignorant of Arabic will 'receive' the film. For instance, all references to 'martyrs' and 'martyrdom' that populate the Arabic testimonies are translated as 'victim/corpse', 'dead body', 'person killed' and the like. One need not be a hard guesser to understand that this ultimately amounts to an objectification that is loaded against the Arab; the testimonies that come across through the English sub-titles are not quite what they are in Arabic (2006: 635). If one can 'inflect' the treason that is exposed here into our current discussion, the resonances that *For the Dispossessed* creates will definitely seem grim and ominous.

Smelly Translations, Hygienic Discourses: 'Cleaning Out' a Poem

In *Edam*, there is the presence of *kakka neettum edam* (this phrase may be understood as places where shells are blanched to produce lime). Within the poem, the phrase is adjectival in that it qualifies and sensually renders the place where the motherhouse is located. Here too, one can discern a pre/anti-modern, rural 'techno-logic' – lime making is part of the village lore pertaining to building dwellings (of course, lime has 'consumable' uses too!); it is part of a lived reality for rural folk. In the translation *kakka neettum edam* has changed into '**smelly** lime kiln.' (emphasis ours) The adjective 'smelly' is to be noted here; it means bad odour, strong scent, pungent smell, piercing fume, etc. Let us, for once pause and reflect on the issue of determining which of these many significations carry a 'more equal connotation — a preferred reading.' 'Smelly' as it circulates currently cannot do away with the bad odour/dirt link — smelly hut, smelly man, smelly socks, smelly story, etc. Also, one could keep up the critique by maintaining that if the translation wanted to emphasise the 'chemistry' of the lime making process, as is recorded in the nose, it could perhaps have opted — albeit erroneously in the translation context — for a coinage like 'pungent lime kiln!' Then why this preference for 'smelly?' For whom or from what subject position does a lime making process in a village setting suddenly reveal itself as 'dirty/bad odour'

emission? Of course, for S Joseph the lime-kiln is not smelly. There is no smell-based qualifier for lime kiln in *Edam*. It may be that the unconscious that is formed by internalising a city dwelling consciousness would at times create a hygiene-hierarchy within which lime kilns and similar village spaces may 'appear' as dirty and smelly (including their pungent, non-lavender odour). Also, this formulation of certain smells as hygienic can be linked to the 'cement logic' of modernisation.

To add to this is the issue of a certain cleaning out. One section in *Edam* goes thus:

> *Undakkallin Meethe Undakkallukal Vecha*
> *Choriyanamo Panacheno Padarnna*
> *Pachilappaambukal* ***Kavitha Kurikkunna***
> *Kayyaalakal Edukkalle*...(emphasis ours)

This can be roughly paraphrased as 'Do not take away the handy-fence, built, stone-upon-stone, and where the *Choriyanam* and *Panachen* densely entwine, and where greeny-tiny snakes inscribe Poetry.' The emphasised phrase specifically alludes to snakes inscribing poetry. This act of poesis is blanked out in English. Look at the same section in *For the Dispossessed*:

> The stone hedge built of layered boulders
> overgrown with *choriyanam* or *panachen*
> where **green tree snakes camouflage**…(emphasis ours)

It is not merely that the snakes have ceased to be poets! Also, unlike in the Malayalam poem, they are 'camouflashing!' Perhaps this act of camouflage informs the misguided spirit in which the poem has been rendered into English, *in toto*. At the level of translation praxis, one can forcefully argue that such faces of (dangerous) intolerance and erasure arise because the translation act itself enforces a domination in which the polyphonies and divergences of different class-ethnic-caste-gender groups are collapsed into the monolith of elite, global capitalism; a stark instance of hegemonic suppression. Michael Cronin's observation in *Translation and Identity* gains significance in this context: "All translators are cultural cosmopolitans, in that, the going to the other texts, the other language, the other culture,

involves that initial journey away from the location of one's birth, language, upbringing" (2006:11). And it is this very 'moving away' that is conspicuously absent in *For the Dispossessed*.

Further, let us look at one more observation by Cronin: "But there is of course another dimension. Which is that translators are expected to be fully in possession of the language and culture of the location of their birth and/or upbringing if they are to function effectively as translators, whether into or out of the native tongue" (2006:12). A translator must 'know' the cultural intricacies of a people, to possess an intimate knowledge of their language(s) and to be intimate with texts. This intimacy too is missing in *For the Dispossessed*, and the version is weak due to that very reason.

On Titles: *Edam* (a close look) and *Ente Gurunathan* (a tangential glance)

In Malayalam, the title Edam (We prefer to coin the word 'mine-place' as its equivalent, with the pun on the word 'mine.') encapsulates the full depth, breadth and scope of S. Joseph's poetic utterance. The poem when entered through the title is the poet's 'own mine-place/space.' It is directly linked to the poet's memories, his anxieties, in short, his very subject position. However, the English title For the Dispossessed misses all these implications; it is aloof and points to a perceived dispossessed for whom it seeks to find a place, a representational voice in the poem! (A back translation would reveal this; in Malayalam the title would come out as nashttappettavarkku vendi, a tame signification in which the voice in the poem stands disjunct from the people/ ethnos referred to.) It is crucial that one take note of this subtle, deceptive shift in subject position. The poetic voice in the translation is 'othering' the poetic voice that one hears from within Edam.

The voice in Edam is one with, part of the collectivity which is threatened with the loss of their 'mine-places.' But the voice in the English version is not part of the 'folk of possible losers.' What comes forth here is a condescending class distance that the translator-poet (un)consciously maintains from all those who are disempowered, disenfranchised, dismissed! In Edam, even as

the threat of dis-location looms large, all is not lost. The poetic utterance seeks to salvage and consolidate what little is left; through the plea edukkalley and at times through the warning thottu pokaruthu (don't you dare touch). But for the translator-poet, there is not even an inkling of doubt - everything has been lost, for 'those' hapless people, beyond redemption. This being so, isn't it a 'treason' to publish/present For the Dispossessed as S. Joseph's poem? Isn't it 'another' poem with a 'different' vision?

The issue of title as 'frame' is also conspicuous in another required reading text prescribed for the third semester common English course in M. G. University. The anthology Understanding India: Reflections on Indian Polity, Secularism and Sustainable Environment has a section on Gandhian values in which is included Vallathol Narayana Menon's famed poem on the Mahatma, Ente Gurunathan. The same translator-poet who 'recast' Edam has re-titled the poem as My Master! The complex significations that the compound word Guru-nathan makes possible are discarded. Guru with its intimations of sage, preacher, teacher, saint, etc and Nathan with its associative chain of lord, spiritual beloved, divine incarnation, saviour, etc are 'sememes' which resist a packaging into the word 'master.'

The choice of the word 'master' is intriguing, to say the least. Here too, a preferred, dominant reading will lead us to Machiavelli, Prospero, Crusoe and the vestiges of the white man's burden. Within the precincts of Vallathol's poem, the very idea to use 'master' as a substitute attains a ludicrous colour when one tries to visualise Gandhiji's followers as Calibans, Fridays, Uncle Toms and the whole compendium of slaves. The word 'master', even when it exists as a floating signifier has its own specific denotative and connotative realm within postcolonial studies/insights. Its stringent power dynamics has an authoritarian undertone that is hard to ignore. By taking up this term to refer to Gandhiji, the one big problem is that it invites the reader to view Gandhi's politico-spiritual leadership from within the master-slave dialectic, a space where he attains a proto-dictatorial aura. It at once becomes a stance in which the polyphonic nature of the Indian freedom struggle is reduced to a history that can be unilinearly seen as the saga of a single superhero, with the

myriad 'little traditions (movements inspired by stalwarts like Ambedkar, Subhash Bose, Chandrasekhar Azad and Bhagat Singh, to name a few) getting no leeway. Would it be too farfetched to claim that in this case also the 'treason' has an unconscious base that is attuned to specific values of the current Indian (mostly upwardly mobile middle class) polity? Would it be too hyperbolic to claim that this is an instance of a class-caste bias working out even at the level of choosing words for translation? Perhaps not.

Title as Treason: What is New About It?

The issue of 'title' as a core contention in translations - its treasons and seductions and political intrigues -have all along emerged as a 'hot spot' in translation studies. Different titles evoke distinctly different frames that further lead on to specific ways of reading(s) and the subsequent interpretative strategies. The act of 'reading' a translation is vital in the postcolonial scheme of things, especially in the wake of the impending intrusions of globalisation and its third world impacts. Even as they shift, the lines are drawn and if postcolonial discursive practises are indeed forms of resistance to any sort of neo-imperial (including Anglo-American lingua codes) hegemonies, then translations are two-edged, in that they can either be critical or they can collude with the forces that deserve a thorough analysis. A succinct example is apt here.

The work Sthanadayini by the renowned Bengali writer Mahaswetha Devi has two English translations - The Wet Nurse (in Truth Tales: Stories by Indian Women, 1987) and The Breast Giver (in In Other Worlds: Essays in Cultural Politics, 1987). Of these, the latter, translated by Gayathri Spivak, was given the nod by Mahaswetha who felt that The Wet Nurse (a soft, cute, politically safe signifier) offers an entry point where the 'objectified' breast, the shock of signification and the paradoxical critique that the story offers are all, at one stroke, diffused right at the very start. In Sthanadayini the breast is simultaneously an objectified 'work-organ' and a sexually 'othered' physical/sensual 'body-part'. This double signification is killed off at the level of the title itself in The Wet Nurse, even before one enters the story. And it is

this very complex nuance that is sustained in The Breast Giver. As Spivak puts it, "First, then, the translator must surrender to the text...unless the translator has earned the right to become the intimate reader, she cannot surrender to the text, cannot respond to the special call of the text" (2000:400). The implication here is that it is really vital that the translator's persona veer as close as possible to the intent of the text to be translated. And it is this intent that is obviously absent in For the Dispossessed and My Master; a very glaring inability to be the intimate reader who can trans-create passionately.

When such 'errant' translations come within the pedagogical urges of university syllabi, the issue becomes markedly ominous. Any act of syllabus revision/updation assumes that it would introduce and engage students with contemporary critical and aesthetic practices, as is seen in the emergence of New Writings of self-illuminations and resistance(s). If so, then any 'fall' in effectively executing such an agenda (in which translation is one of the resources/tools), can only be seen as a criminal act that operates from within what can be termed as pseudo-pedagogy.

Laying Bare the Critique

The hypothetical impetus for such a critique came from three distinct sources. It is felt that reliving those 'moments' would reveal the theoretical underpinnings of the paper.

Moment 1: The insightful words of Beneditto Croce on the translating act: "Every translator, in fact, either diminishes or spoils the original or the translation creates an entirely new expression by putting the original expression back into the crucible and mixing it with the personal impressions of the one who calls himself the translator" (1992: 117).

Moment 2: The alert words of Baaha-Eddin M. Mazid on the politics of translation: "The interventions of translators, interpreters, subtitlers, and dubbers in the Source Text with the aim of domesticating or foreignising it, i.e. accommodating it to the Target Culture or keeping the Source Culture therein, is an important research thread. At the heart of this thread is the

conviction that translation is power....the translator has the (not-always-absolute) power of modifying and occasionally distorting the Source Text..... [Hence] the need for a politics of translation, a critical analysis of translation, a more critical view of translated texts that enable readers to spot conscious or unconscious 'treasons' and 'corruptions', 'omissions' and 'commissions'" (2007: 17).

Moment 3: Romey Heylen's call for turning translation studies towards cultural studies: "Indeed this book as a whole argues not only for the establishment of a cultural model of translation, but for the need to introduce a field of 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 cannot open up the necessary number of perspectives to describe translations' effect on the development of literature within a receiving culture" (1993: 243).

And together, these provocations opened up avenues from where the 'musing' began, on a 'vital issue'; the issue of translation, not as an act of empowerment, but as a possible vista where dismissive hegemonies may be played out.

Appendix:

ഇടം

പുഴുവിൽനിന്ന് മരപ്പൊത്തുകൾ എടുക്കല്ലേ,
മരപ്പൊത്തിൽനിന്ന് കിളികാണും മാനം എടുക്കല്ലേ,

കാറ്റിൽനിന്ന് അകലങ്ങളെ
അകലങ്ങളിൽനിന്ന്
കക്കനീറ്റുമിടം കഴിഞ്ഞുള്ള
തോടിന്റെ വക്കത്തെ അമ്മവീടിനെ

ഓരോ വീട്ടിലും ഒരു ഗ്രാമം
അത് എടുക്കല്ലേ!
ഗ്രാമത്തിൽനിന്ന് കളയും വിളയും നിറഞ്ഞ
കുളക്കോഴികളുടെ പാടങ്ങൾ എടുക്കല്ലേ!

കവലയിലെ ചായക്കട എടുക്കല്ലേ!
ഉണ്ടക്കല്ലിൻമീതേ ഉണ്ടക്കല്ലുകൾ വച്ച

ചൊറിയണമോ പനച്ചേനോ പടർന്ന
പച്ചിലപ്പാമ്പുകൾ കവിത കുറിക്കുന്ന
കയ്യാലകൾ എടുക്കല്ലേ!

വടക്കൻപാട്ടുപാടുന്ന,
തവിയുണ്ടാക്കുകയോ കുട നന്നാക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന
പാപ്പൻ ചേട്ടനെയും
ഓട്ടോ ഓടിക്കുകയോ
പാവലോ പടവലമോ വളർത്തുകയോ ചെയ്യുന്ന
ആളുകളെയും
കൊട്ട നെയ്യുകയോ പാനെയ്യുകയോ
റബർബാന്റു കമ്പനിയിൽ പോകുകയോ
മിറ്റിലടിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന പെണ്ണുങ്ങളെയും
ഒന്നും ചെയ്യല്ലേ!

ഇലഞ്ഞി, പയ്യാനി, വട്ട, താി
കപ്പലുമാവ്, തൊട്ടാവാടി
ഒന്നും തൊട്ടുപോകരുത്.

പുള്ളു തളർത്തിയെ കഥയുള്ള ജോസ്
പറവകൾക്കൊപ്പമോ
മുകിലുകൾക്കൊപ്പമോ കഴിഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ.
ഇടക്കാരന്മാർ നടുകൊള്ളട്ടെ.

കളിച്ചുകളിച്ചു മഴയെല്ലാം വെയിലായല്ലോ
പണിയെല്ലാം പോയല്ലോ.

For the Dispossessed:

Don't snatch away the tree holes
from the wiggling worm,
and the piece of the sky
from the brood in the tree trunk!

Don't take off the far aways
from the strolling wind
and the far off motherhouse on the canal bank
beyond the smelly lime-kiln.

Each of the houses is a village, indeed,
please don't rob us of it!
kindly spare the waterfowl's fields
replete with weeds and grains!

PLEASE DON'T TAKE AWAY
the small tea shop at the meeting of the rods,
the stone hedge built of layered boulders
overgrown with choriyanam or panachen
where green tree snakes camouflage.

PLEASE DO LEAVE ALONE
Pappan Chettan with his vadakkan pattu
making ladles or repairing umbrellas;
the folks driving autorickshaws
or growing bittergourds and snakegourds;

Don't lay your hands on
the women weaving baskets and mats,
those working in companies making rubber bands
or crushing rocks for road making.

Elangi and Payyani,
Vatta and Thanni,
cassue trees and touch- me- nots nod in the winds-
Don't touch any!

Let the sickly Jose
paralyzed by the pullu (as the story goes)
live in the company of birds or clouds;
Let the country brokers walk about.

Things have come to such a pass
the we've no rain, nor any work;
Only the blinding sun scowls overhead!

Bibliography

Anujan Achan P,	1947	*Annual Report of the Archaeological Department of Cochin State for the year 1120 M.E. (1944-45 A.D.),* Thrissur (Printed at Eranakulam).
Baker, Mona,	2006	*Translation and Conflict: A Narrative Account*, Routledge: London and New York.
Croce, Beneditto,	1992	*The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General* (trans. Colin Lyas), Cambridge University Press: London.

Cronin, Michael,	2006	*Translation and Identity*, Routledge: London and New York.
Heylen, Romey,	1993	*Translation, Poetics and the Stage*, Routledge: London and New York.
Joseph, S.,	2003	*Edam in Meenkaaran*, D. C. Books, Kottayam.
Joseph, S.,	2010	For the Dispossessed (trans. Dr. Mini John) in P.J. George (ed) Musings on Vital Issues, Mahatma Gandhi University & Orient Black Swan: Kottayam.
M. Mazid, Baaha-Eddin,	2007	*Politics of Translation*, Lincoln Studies in Translation, Zurich,
Narayana Menon, Vallathol,	2000	*Ente Gurunathan in Sahityamanjari*, D. C. Books, Kottayam,
Narayana Menon, Vallathol,	2010	*My Master* (trans. Dr. Mini John) in B. Keralavarma (ed) Understanding India, Mahatma Gandhi University & Macmillan, Kottayam,
Spivak, Gayatri Chakravarty, in Lawrence Venuti (ed)		*The Translation Studies Reader,* Routledge, London and New York.

തർജമയും സ്ത്രീവാദവും

കെ. പി. പ്രമീള

ആമുഖം

തർജമയും സ്ത്രീവാദവും തമ്മിലുള്ള രൂപകാത്മകബന്ധം കൗതുകകരമാംവിധം സമാന്തരമാണ്. സ്ത്രീവാദംതന്നെ ഒരു തർജമയാണ്. സ്ത്രീവാദം തർജമയുടെ ഭാഗവുമാണ്. സ്ത്രീവാദം തർജമയാകുന്നത് മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ പുനക്രമീകരണമെന്ന നിലയിലാണെങ്കിൽ സ്ത്രീവാദം തർജമയുടെ ഭാഗമാകുന്നത്, സമൂഹമദ്ധ്യത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ വൈചാരിക-വൈകാരിക-രാഷ്ട്രീയ-സമര-സംഘർഷങ്ങളെ ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിലൂടെ ആദാനപ്രദാനം നടത്തി പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ഉത്തേജിപ്പിക്കുകയും പുരോഗമനാത്മകമാക്കുകയും ചെയ്ത പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലാണ്. സ്ത്രീശാക്തീകരണത്തിന് വിവർത്തനം ഒരു മുന്നുപാധിയായി വർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു ചുരുക്കിപ്പറയാം.

സ്ത്രീ തുറന്നെഴുതിയാൽ ലോകം ഞെട്ടിത്തരിക്കുമെന്നു നേരത്തെയുള്ള സ്ത്രീവാദികൾ പറഞ്ഞുവച്ചിട്ടുണ്ട്. കാരണം സ്ത്രീലിംഗപദവിയുടെ സൗന്ദര്യപ്രകാശനം വ്യത്യസ്തമായ അനുഭവങ്ങളെയും വൈഷമ്യങ്ങളെയും പുറത്തുകാട്ടും. ചിലരെയെങ്കിലും ശക്തരാക്കും. പലതിനെയും നിഷ്പ്രഭമാക്കും. ചോദ്യങ്ങളെറിയുകയും ഉത്തരത്തിനു കാക്കാതെ മുന്നോട്ടായുകയും ചെയ്യും.

വിവർത്തനത്തിലേർപ്പെടുന്ന വ്യക്തിയുടെ ലിംഗപദവി ഒരു മുന്നുപാധിയായി ആരും കണ്ടിരുന്നില്ല. എങ്കിലും വിവർത്തനത്തിലേർപ്പെട്ടവർ ഏറെയും സ്ത്രീകളായിരുന്നു എന്നതുതന്നെ വിവർത്തനമെന്ന പ്രക്രിയയുടെ രണ്ടാം പദവി വിളിച്ചോതുന്നു (Lori Chamberlain, Venuti: 326). ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ 70-80 ദശകങ്ങളിലെ സ്ത്രീമുന്നേറ്റം എല്ലാ ദർശനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു ലിംഗ-ലിംഗപദവി ചിന്തകൾ ഉണർത്തിവിട്ടു. വിവർത്തനം കൃതിയുടെ കണ്ണാടിബിംബമല്ലെന്നും വിവർത്തിതകൃതി പുതുരചനയാണെന്നും

വന്നതോടെ, വിവർത്തിതരചനയിൽ സ്ത്രീപക്ഷചിന്തകൾക്കുള്ള സ്ഥാനം ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടു.

തർജമകളിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന വ്യാകരണപരമായ ലിംഗചർച്ചയല്ല ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നതു പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കണം. പുതുസൗന്ദര്യദർശനത്തിലുള്ള പുനർനിർമാണത്തിൽ പങ്കാളിയാവുന്ന വിവർത്തക തന്റെ രചനയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമനുഭവിക്കുകയും ആ സ്വാതന്ത്ര്യം സാമുദായികോന്മുഖമായി അവൾ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണു സ്ത്രീപക്ഷ വിവർത്തിതപാഠം ഉരുത്തിരിയുന്നത്. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സൈദ്ധാന്തിക-പ്രായോഗിക സമീപനങ്ങളെ ദാർശനികം, സാഹിത്യ സൈദ്ധാന്തികം, ഭാഷ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തലങ്ങളിൽ സമീപിക്കാവുന്നതാണ്.

1.0 ദാർശനികതലം

1.1 ഞാനൊരു തർജമയാണ്. കാരണം ഞാനൊരു സ്ത്രീയാണ് എന്നു സൂസൻ ഹാർവുഡ് പറയുന്നു (I am a translation because I am a woman: Simon, 1996:15). ഇതോടൊപ്പംതന്നെ ഫ്രഞ്ചു ചിന്തകനായ മെനേഴിന്റെ കഥനം 'തർജമ ഒരു സ്ത്രീയാണ്; സുന്ദരിയെങ്കിൽ വിശ്വസിക്കാൻ കൊള്ളാത്തവൾ, വിശ്വാസയോഗ്യയെങ്കിൽ സുന്ദരിയല്ലാത്തവൾ' എന്നതും ഓർക്കാവുന്നതാണ്.

1.2 വിവർത്തനപ്രവർത്തനത്തെതന്നെ ലൈംഗികതയോടും ബലാൽക്കാരത്തോടും ബന്ധപ്പെടുത്തി ചർച്ചകൾ കാണുന്നു. മൂലരചനയുടെ ചാരിത്ര്യസൂക്ഷിപ്പുകാരനായ വിവർത്തകനെ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുന്നു. ഈ സങ്കല്പനം വിശ്വാസ്യത (fidelity) എന്ന ധാരണയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മൂലരചനയുടെ വിശുദ്ധി സൂക്ഷിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്വം പേറുന്നവനായി വിവർത്തകനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പ്രവണതയും ഇതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രമാതാവിന്റെ വിശുദ്ധി സംരക്ഷിക്കുന്ന കാവലാളായി മണ്ണിന്റെ ഭടന്മാരെ കാണുന്നതുമായി ഇതിനു രൂപകാത്മകബന്ധമുണ്ട്.

1.3 മൂല-ലക്ഷ്യപാഠങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഉച്ചനീചത്വത്തെക്കുറിച്ചു ബോധത്തിലും അബോധത്തിലും പല ധാരണകളും നിലനിൽക്കുന്നു. അതു ജന്മി-കുടിയാൻ ബന്ധമാണെന്ന മട്ടിലാണു പലരുടെയും സമീപനം (ജയാസുകുമാരൻ: 740). തർജമ ഒരുപ്രകാരത്തിലുള്ള പരാജയപ്പെടുത്തലാണ് എന്നു നീഷേ (ചമ്പർലെയ്ൻ, വേണുടി: 318) യും അതു വെറുംപറച്ചിൽ കർമ്മമല്ലെന്നു വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിനും (സൈമൺ: 143) അഭിപ്രായപ്പെടുമ്പോൾ, വിവർത്തനപാഠമുണ്ടാവുമ്പോൾ രചനയ്ക്ക് നിയമാനുസാരിയായി സന്താനലബ്ധി കൈവരുന്നുവെന്നു ചമ്പർലെയ്ൻ (വേണുടി: 315) കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

1.4 മൂലത്തിന്റെ നീക്കിയിരിപ്പാണു വിവർത്തനം (ബെഞ്ചമിൻ: വേണുടി: 16) എന്നും അതുകൊണ്ടതിനു സ്ത്രീലിംഗരൂപം മാത്രമേയുള്ളു എന്നുമാണ് അടുത്തപക്ഷം. പുരുഷൻ പൂർണ്ണനും സ്ത്രീ അപൂർണ്ണയുമാണെന്ന ചിന്ത യാണിതിനു പിന്നിൽ. വിശുദ്ധിയുടെ സംരക്ഷകനായ വിവർത്തകൻ പ്രക്രിയ യുടെ കാര്യത്തിൽ രണ്ടാമനും സ്ത്രീലിംഗസ്വരൂപിയുമാകുന്നതും വിചിത്ര മാണ്.(1) ഞാനൊരു വിവർത്തിതപുരുഷനാണ് (I am a translated man) എന്ന സൽമാൻ റുഷ്ദിയെപ്പോലുള്ളവരുടെ അഭിപ്രായം ഇവിടെ ഓർക്കാവു ന്നതാണ്. ഉത്പത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ക്രിസ്തീയമിത്തുകൾ ഈ സങ്കല്പ നവുമായി ഏറെ ഇഴയടുപ്പം കാട്ടുന്നുണ്ട് എന്നു ഗണേശ് ദെവി (ബാസ്നെറ്റ്: 1995:187) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മിത്തുകൾ മാത്രമല്ല, പലപ്പോഴും മൂലഗ്രന്ഥ കാരൻ എന്ന സ്വത്വവും ദുരഭിമാനചിന്തയിലമർന്നതാണെന്ന് ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നു.

1.5 ആധുനിക ഇംഗ്ലീഷ് പുരുഷഭാഷയായി കരുതപ്പെടുന്നു. ഇതിനു മുൻപിൽ മൂന്നാംലോകഭാഷകൾ സ്ത്രീലിംഗസ്വരൂപികളാണ്. കോളനിയന ന്തരസമയത്തെ, ഇംഗ്ലീഷിലേക്കുള്ള വിവർത്തനശ്രമങ്ങൾ ബൂർഷ്വാ വ്യവസാ യമായി വളരുന്നുവെന്നു മീനാക്ഷി മുഖർജി (2008: 13). അവയെ നിയന്ത്രി ക്കുന്നത് അദൃശ്യമായ മാർക്കറ്റ് ശക്തികളാണ്. വിവാഹവും വിവർത്തനവും ഒരുപോലെയാണ് എന്ന ബാർബറ ജോൺസിന്റെ അഭിപ്രായം സ്ത്രീപുരു ഷസംഘർഷസംബന്ധങ്ങളുമായി മൂല-ലക്ഷ്യഭാഷാരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനത്തി നുള്ള രൂപകാത്മകബന്ധം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഘടനാവാദോത്തര-മൂന്നാംലോക സ്ത്രീരചനകൾ ഒന്നാംലോകപരിസരത്തു വിവർത്തനം ചെയ്ത് എത്തിയ പ്പോൾ അവിടെയുണ്ടായ വിക്ഷുബ്ധതകളെക്കുറിച്ചു ഷെറി സൈമൺ (1996:7) വിശദീകരിക്കുന്നു. ഇവയിലൂടെ വായനയും എഴുത്തുമായിച്ചേർന്നു നടപ്പാക്കേണ്ടുന്ന സംയുക്തപ്രവർത്തനമായി വിവർത്തനത്തെയും (കാതിമെ സെ, ബാസ്നെറ്റ്, 1995:156,7), സൈദ്ധാന്തികമായ അടിത്തറയിലുൾച്ചേരേണ്ട ജീവിതവ്യവഹാരമായി വളരേണ്ടുന്ന സ്ത്രീവാദത്തെയും വിശദമായി നോക്കി ക്കാണാൻ സാധിക്കുന്നു. ലൂസി ഇറിഗറെ, ജൂലിയ ക്രിസ്റ്റേവ, ഹെലൻ സിസു തുടങ്ങിയവരെപ്പോലെതന്നെ ഫ്രാൻസ് ഫാനൻ, ചിന്നു അച്ചബെ, ആൽബർട്ട് മെറി, അമിൽകർ കബ്രാൾ, എൻക്രൂമ തുടങ്ങിയ മൂന്നാംലോക ചിന്തകരുടെ യൊക്കെ രചനകളെയും അവയുടെ വിവർത്തനങ്ങളെയും ഈ മട്ടിൽ കാണേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മാത്രവുമല്ല, സൂസൻ ബാസ്നെററ്, മോണ ബേക്കർ, സൂസൻ ഹാർവുഡ്, ജി.സി. സ്പിവാക്, ഷെറി സൈമൺ തുടങ്ങിയ വിവർത്ത ന-സൈദ്ധാന്തിക പ്രയോഗധർമ്മികളുടെ വിവർത്തന വിമർശന ഇടപെടലു കൾ സ്ത്രീവാദചരിത്രത്തിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ചു അന്വേഷി ക്കുന്നതു രസകരമായിരിക്കും എന്നു പറയണം. പുതുരീതിയിൽ രചനകളെ/

ആശയങ്ങളെ സമീപിക്കാനുള്ള ഉൾക്കരുത്താണു സാമാന്യമായ അർഥത്തിൽ ഇവർ പ്രസരിപ്പിച്ചത്. സ്ത്രീയെ അവമതിക്കാൻ ബലാൽക്കാരവും നൈതികനിയമങ്ങളും(2) യഥാർഥ രചന (ഒറിജിനൽ), 'വിശ്വാസ്യത', 'അപഥസഞ്ചാരം' തുടങ്ങിയ പരികല്പനകളും വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ലോകനിലവാരത്തിലുള്ളവയെന്നു പറഞ്ഞ് ആശയങ്ങളെ വ്യതിരിക്തമാക്കി നിർത്താനാണ് ഇവയൊക്കെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഈയവസരത്തിൽ വിവർത്തനം ഓർമ്മയുടെയും പുനരാലോചനയുടെയും താരതമ്യത്തിന്റെയും പ്രതിരോധപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും മികവിൽ മുന്നോട്ടുപോകേണ്ടതും സ്വയം നിർമിച്ചെടുക്കേണ്ടതും അതിനിടയിൽ മറ്റുള്ളവർക്ക് ഇടമനുവദിക്കേണ്ടതുമായ പ്രവർത്തനമാണെന്നു പോൾ റിസോവർ വിശദമാക്കുന്നു (റിസോവർ 2007:XX). ഇങ്ങനെ തർജമ പ്രതിപ്രവർത്തനവും ഒരിക്കലുമവസാനിക്കാത്ത വ്യവഹാരവും തോൽക്കാനിഷ്ടപ്പെടാത്തവരുടെ പ്രതീക്ഷയുമാണ്.

2. സാഹിത്യ സൈദ്ധാന്തികതലം

തർജമപഠനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നാലു പ്രമുഖ സൈദ്ധാന്തികസമീപനങ്ങൾ സ്ത്രീവാദചിന്തയുമായി രൂപകാത്മകസാദൃശ്യം പുലർത്തുന്നു.

2.1 ബഹുവ്യവസ്ഥസിദ്ധാന്തം

ഇസ്രയേലിലെ പണ്ഡിതനായ ഇറ്റാമർ വൻ സോഹറാണ് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ്. ഒരേ ഭാഷയിൽ/രചനയിൽ ബഹുഅടരുകളായി പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടും വിഘടിച്ചും നിൽക്കുന്ന ഭാഷാഘടനകൾ നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നും അവയുടെ സംഘർഷസംവാദങ്ങളാണ് ഒരു ഭാഷാവ്യവസ്ഥയുമായി രൂപപ്പെടുന്നതെന്നും സോഹർ (Hierarchized, Heterogenous, coglomeratic of systems which interact with each other and produce an evolution within the system. That is called Polysystem - Zohar). ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ രണ്ടുവിധത്തിൽ സ്ത്രീവാദത്തിൽ ആനയിക്കാം. ഒന്ന്, സ്ത്രീവാദംതന്നെ ബഹുവ്യവസ്ഥയിൽ അടരുകളായി സംഘടിച്ചും വിഘടിച്ചും കഴിയുന്നതാണ്. തീവ്രവാദ, മിതവാദ, ലെസ്ബിയൻ, മാർക്സിസ്റ്റ്, ബ്ലാക്ക് ഫെമിനിസ്റ്റുധാരകളെല്ലാം ബഹുവ്യവസ്ഥ സങ്കല്പനം വിശദമാക്കുന്നു. രണ്ടാമതായി, വ്യക്തിപരമായ അർഥത്തിൽ ഒരു സ്ത്രീത്വമെന്നത്, അവളുടെതന്നെ വിഭിന്ന റോളുകളുടെയും അവമൂലം ഉണ്ടാവുന്ന അവസ്ഥാന്തരങ്ങളുടെയും സംഘർഷങ്ങളുടെയും വിഘടനങ്ങളുടെയും ബഹുവ്യവസ്ഥാസ്ഥിതിയിലാണ് എന്നു പറയാം.

2.2 ആക്ഷൻ സിദ്ധാന്തം - സ്കോപോസ് സിദ്ധാന്തം

തർജമപഠനത്തിൽ സന്ദർഭത്തിനും ധർമത്തിനും മഹത്ത്വം കല്പിക്കുന്ന

ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചതു മന്റാരിയും വെർമീറുമാണ്. സന്ദർഭത്തിനനുസരിച്ചാണ് തർജമ ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത് എന്നും ധർമ്മം (skopos) ആണ് തർജമയിൽ പ്രധാനമെന്നുമാണ് ക്രമത്തിൽ ഇവയുടെ സൈദ്ധാന്തിക കാഴ്ചപ്പാട് (Munday:78) . ലോകത്തിൽ സമയ-കാല-സന്ദർഭത്തിനനുസരിച്ചു രൂപപ്പെടുന്ന വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സ്ത്രീവാദസമീപനങ്ങൾ ഇവയുമായി സാദൃശ്യബന്ധം കാണിക്കുന്നു എന്നു പറയാൻ കഴിയും. മൂന്നാംലോകത്തുനിന്നുള്ള സ്ത്രീവാദസ്വരം ഒന്നാംലോക സ്ത്രീവാദത്തിൽനിന്നും വ്യതിരിക്തമാക്കേണ്ടി വരുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഈ സമീപനങ്ങൾ സവിശേഷമാകുന്നു. ഫെമിനിസം മൂന്നാംലോക പരിസരത്തു വുമണിസമാകുന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക. വുമണിസത്തെ നിർവചിക്കുന്നതിങ്ങനെ: To be a womanist, one must identify one's cultural roots and experience oneself as a cultural or ethnic being rather than a racial being, but one must also be able to see oneself and one's people as part of a larger global body defined by common humanness (Phillips, 2006:xxxvi).

2.3 നരഭോജനസിദ്ധാന്തം

ബ്രസീലിയൻ കാനിബലിസം എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഈ സമീപനം ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നു (Munday:136). മൂലഭാഷാപരിസരത്തുനിന്ന് ഊർജ്ജം തേടുകയും സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ നിലപാട് സ്ത്രീവാദചർച്ചയിൽ സംഗതമാണെന്നു പ്രത്യേകം പറയേണ്ടതില്ല. ലോകമെമ്പാടും സ്ത്രീവാദം പടർന്നു പന്തലിച്ചതു തള്ളേണ്ടതിനെ തള്ളിയും കൊള്ളേണ്ടതിനെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടും നീങ്ങിയ സ്ത്രീവാദവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ്. പുരുഷരചനകളിൽനിന്നു കൊള്ളേണ്ടവ പരീക്ഷിച്ചതായും പറയാവുന്നതാണ്. ഇത്തരം പരീക്ഷണങ്ങൾ അനുകരണാത്മകമാവുകയോ വഴിതെറ്റുകയോ ചെയ്യുന്നതും കാലക്രമേണ ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീവാദചരിത്രത്തിൽ പുരുഷന്മാരുടെ സംഭാവനകൾ ഈ സന്ദർഭത്തിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടവയാണ്.

മുകളിൽ പറഞ്ഞവ കൂടാതെ വിവർത്തനത്തിൽ സാമാന്യമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട 'സമാന തർജമ സാധ്യമല്ല' (Equivalence is not possible) എന്ന ആശയം പിൻപറ്റി ഉണ്ടായ ചില പരികൽപനകൾകൂടി ഇവിടെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്.

2.4 സമാന്തര തർജമ/ സമതുല്യ തർജമ

സമാന്തരതർജമ സുഖകരമായ ഒരേർപ്പാടാണെന്നു മീനാക്ഷി മുഖർജി സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു (മുഖർജി: 65). സ്ത്രീപുരുഷസമത്വം എന്നതല്ല, സമാ

ന്തരത്വമാണ് സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ ആവശ്യം. ഇതു രണ്ടുപേർക്കും (മൂലരചയിതാവ്/വിവർത്തകൻ, പുരുഷൻ/സ്ത്രീ) സ്വീകാര്യമാവേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ പരമ്പരാഗതസമൂഹത്തിൽ 'സമർപ്പിത തർജമ' അല്ലെങ്കിൽ 'അടിയറവ് തർജമ'യാണ് നടക്കുന്നത്. ഞാൻ പാഠത്തിനു മുമ്പിൽ സമർപ്പിതയാണ് എന്ന് സ്പിവാക് (Simon:180). ഒന്നാം ലോകഭാഷയുമായോ പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുമായോ ഈയൊരു സമീപനത്തിന്റെ ഒരാവശ്യവുമില്ലെന്നു പിൽക്കാലനിരൂപകർ വിമർശനം ഉന്നയിച്ചു. കീഴാളസ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റം ഒന്നുകൊണ്ടുമാത്രമാണു പിൽക്കാലത്ത് 'ഇടപെടുന്ന തർജമ' അല്ലെങ്കിൽ 'ഇടപെടുന്ന സ്ത്രീത്വം' എന്നുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവന്നത്. നിരഞ്ജന 'ഇടപെടുന്ന തർജമ' (Interpellation) എന്ന ആശയം (1998:11) മുന്നോട്ടുവച്ചു. പിന്നീട് എമിലി ആപ്റ്റർ ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മനുഷ്യത്വപരമായ തർജമ (humanist translation) എന്ന സങ്കല്പനവും വിശദീകരിച്ചു (2006:25). ഇതനുസരിച്ചു സാർവദേശീയമായുണ്ടാകുന്ന സന്ധികളിലും നിയമങ്ങളിലും സ്ത്രീപക്ഷചിന്ത നഷ്ടപ്പെടുന്ന കാര്യം വിശദമാക്കപ്പെട്ടു. സാർവദേശീയമായ മനുഷ്യാവകാശപ്രഖ്യാപനം (Universal Declaration of Human Rights) തുടങ്ങിയവയുടെ സ്ത്രീപക്ഷപുനർപാഠങ്ങൾ ഉണ്ടാവുന്നത് ഈ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലാണ് (സരോജ് അയ്യർ: 120). ഓരോ വിവർത്തനപാഠവും (translational) അന്താരാഷ്ട്ര-രാജ്യാന്തര-മനുഷ്യത്വപരമായ പാഠം (transnational text) ആയി മാറേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യവും ഇതോടെ വ്യക്തമായി.

3. ഭാഷാതലം

1. തർജമയിൽ സ്ത്രീപക്ഷ സമീപനങ്ങൾ തേടാനായി നാലു മാർഗ്ഗങ്ങളെക്കുറിച്ചു സൂസൻ ഹാർവുഡ് മുതലായ ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ വിശദീകരിക്കുന്നു (സൈമൺ: 14). കൂട്ടിച്ചേർക്കൽ (supplementing), മുഖവുരകൾ (prefacing), പാദടിപ്പണികൾ (footnoting), പിടിച്ചെടുക്കൽ (hijacking) എന്നിവയാണിവ. ചോംസ്കിയുടെ വികസ്വര-വിപുലീകരണ ഭാഷാമാതൃകയിലടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി ഭാഷയുടെ ആഴത്തിലുള്ളതും (deep structure) ഉപരിതലത്തിലുള്ളതുമായ (surface structure) പഠനശ്രമങ്ങളും അവലംബിക്കാവുന്നതാണ്. സാധാരണയായി അർഥതലത്തിലുള്ള ഉപരിതലഭാഷാമാറ്റമാണു തർജമയിൽ അവലംബിക്കുന്ന സമീപനം. ഇതു പലപ്പോഴും രചനയുടെ (അഥവാ സ്ത്രീയുടെ) ഉപരിതലമാറ്റമായിമാത്രം ഒതുങ്ങിപ്പോവുന്നു. പ്രതലവായനയല്ല, ഭാഷയിൽ ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന സ്ത്രീപക്ഷ ആശയങ്ങളെ ഉണർത്തുകയും വിവക്ഷിക്കുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും വേണം. ഇതിലൂടെ വൈരുദ്ധ്യാത്മക പ്രതിരോധം (dialectical reversal) ഉടലെടുക്കുകയും പുതുചിന്തകൾ പര

ക്കുകയും ചെയ്യും. മൂന്നാം ലോകപരിസരത്തു സ്വയം നവീകരിക്കുക, പരിസരം പുനർനിർമ്മിക്കുക എന്ന ചിന്തയിൽ ഊന്നിയാണു തർജമയെ സമീപിക്കുക എന്നർഥം. നിതാന്തമായ സ്ത്രീത്വമെന്ന കുറുത്ത ആത്മാവാണ് അതു കൊണ്ട് ഒന്നാംലോകവുമായുള്ള ഏതു ഭാഷാവിനിമയവും അതീവ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്ന കാര്യമാണ്. 'അടുത്തിടപഴകുന്ന വായനയാണ് തർജമ' (Translation is an intimate act of reading) എന്ന സ്പിവാക്കിന്റെ ഉദ്ധരണി എടുത്തുകാട്ടി വായനയുടെ ലൈംഗികവും സാമൂഹികവുമായ മാനങ്ങളെ ബ്രിന്ദാ ബോസ് വിശദമാക്കുന്നു.(3) കീഴാളപഠനത്തിൽ ഇത്രയേറെ സംഭാവനകൾ നൽകിയ സ്പിവാക് തന്റെ തർജമയിൽ വഴിതെറ്റിയതെങ്ങിനെയെന്ന് ബ്രിന്ദ തന്റെ പഠനത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു.(4) ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു തർജമ ചെയ്യപ്പെടുന്നതോ ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്നു വരുന്നതോ ആയ വായനകളും തർജമകളും, അതേതു വിഷയത്തിലുള്ളതായാലും സ്ത്രീപക്ഷ/മൂന്നാംലോക/കോളനിയാനന്തരവീക്ഷണത്തിൽ വിമർശിക്കപ്പെടണമെന്നതു മണ്ണിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും ആവശ്യമാണ്. സാംസ്കാരികപ്രതിരോധ ഉപകരണങ്ങളാണു തർജമകൾ. ചൂഷണവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി അതു സ്ത്രീവാദത്തെയും ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്നു. അടിമ-ഉടമ, സ്ത്രീ-പുരുഷ, ദലിത-വരേണ്യ, ദ്വന്ദ്വ വ്യവഹാരങ്ങളിലും അവയുടെ വിഭിന്നമാനങ്ങളിലുള്ള ചർച്ചയിലും ഈ രണ്ടു പ്രവർത്തനങ്ങളും ഒരുപോലെ സഹായകമാകുന്നു. അടിമയും സ്ത്രീയും ദലിതയും പ്രതിരോധാത്മകനിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കുകയും ശക്തിയാർജിക്കുകയും സ്വയം നിരൂപിക്കുകയും പരിസരം ചർച്ചാവിഷയമാവുകയും ചെയ്യുന്ന കാലത്ത് ഇവയുടെ മുൻകാല വായനകൾ അപ്രസക്തമാവുന്നു. വിവർത്തനം കഠിനമാവുന്നു. അവയ്ക്കു വേണ്ട രീതിശാസ്ത്രവും സൈദ്ധാന്തിക ഉണർവും വ്യത്യസ്തമാകുന്നു.

4.0 മൂന്നാംലിഗത്തിനുള്ള ഇടംതേടൽ

കീഴാള-കുടിയേറ്റ-സ്ത്രീ മുന്നേറ്റങ്ങളുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ തർജമ കേവലഭാഷാപ്രവർത്തനമോ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലോ ആവാനിടയില്ല. പുതുസംസ്കാരം സൃഷ്ടിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനപ്രവൃത്തിയാണത്. സ്ത്രീപക്ഷ പാഠനിർമ്മാണവും വിപരീതതർജമയും(5) ഇതിലേക്കുള്ള ചില വഴികളാവുന്നു. സ്വന്തം രചനയെ ഇംഗ്ലീഷിൽ പുതുക്കിപ്പണിഞ്ഞു മാധവിക്കുട്ടിയെന്ന കമലാദാസ്(6) വിശ്വവേദിയിലേക്കു കേരളീയ സ്ത്രീത്വത്തെ വ്യാപിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. എല്ലാ വിവർത്തനശ്രമങ്ങളും അങ്ങിനെയാവണമെന്നില്ല. മാധവിക്കുട്ടിയുടെതന്നെ ചന്ദനമരങ്ങളുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനം(7)കൂടി എടുത്തു താരതമ്യം ചെയ്തു പരിശോധിച്ചാൽ ഇക്കാര്യം വിശദമാകും. സാവിത്രി രാജീവൻ, സുഗതകുമാരി തുടങ്ങിയ മലയാളകവയിത്രികളുടെ കവിതകൾ പല

പ്പോഴും വികല തർജമഗണത്തിൽപ്പെടുന്നതായും കാണുന്നു.(8) പിറകെപ്പോകലല്ല, തർജമ എന്നു പറയുന്നിടത്തും സ്ത്രീവാദവും തർജമയും സമാനരൂപകം സൃഷ്ടിക്കുന്നു.

യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉന്നതമായ ലിംഗബോധം സ്ത്രീയുടേതാണെന്നും, അതു പിൽക്കാലത്ത് അട്ടിമറിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നും ലൂസ് ഇറിഗളെ പറയുന്നു.(9) ഭാഷതന്നെ പുരുഷാധിപത്യപരമാണ്. സ്ത്രീയെ ഉപയോഗിക്കേണ്ടിവരുമ്പോൾ, സ്വയം പുറത്താവുന്നു എന്ന് ഇറിഗറ. സംസാരിച്ചുതുടങ്ങുമ്പോൾതന്നെ പെൺകുഞ്ഞിനു സ്വയം സംസാരിക്കാൻ കഴിയാതാവുന്നു. ‘പുരുഷഭാഷയിലേക്കു പിറന്നുവീഴുന്ന അവൾക്ക് സ്വഭാഷാസ്വാധീനം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. സ്വന്തം അമ്മയിൽനിന്നും മറ്റു സ്ത്രീകളിൽനിന്നും പുരുഷഭാഷ അവളെ മാറ്റിനിർത്തുന്നു. അതിൽ സംസാരിക്കാതെതന്നെ അവൾ അതു സംസാരിക്കുന്നു’ (മാർഗരറ്റ് വൈറ്റ്ഫോഡ്: 42).

കഥകളി, കൂടിയാട്ടം തുടങ്ങിയവയിലെ പകർന്നാട്ടം, അഭിനയത്തിൽ ബഹുചർച്ചിതമായ പരകായപ്രവേശം മുതലായ സങ്കല്പനങ്ങൾക്കു തുല്യമായോ വിപരീതമായോ പ്രതിരോധാത്മകമായോ ഉള്ള സംഘർഷ-വികർഷ-സമന്വയാത്മക ശ്രമങ്ങൾക്കു വഴിയേകുന്ന വിവർത്തനപാഠങ്ങൾ ഇനിയുമുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കും. ഹിജഡകൾ, ട്രാൻസ്ജെൻഡേഴ്സ് (ലിംഗമാറ്റം ചെയ്തവർ), സമലൈംഗികയുഗ്മങ്ങൾ തുടങ്ങിയവരെക്കുറിച്ച് അടുത്തകാലത്തുണ്ടായ സിനിമ-സാഹിത്യശ്രമങ്ങളുംകൂടി ഇവിടെ ഓർത്തുചേർക്കേണ്ടതാണ്(10). ഇവയുടെകൂടെ പ്രതലവായനയിൽ സ്ത്രീവിരുദ്ധരെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്ന ബഷീർ, വി.കെ.എൻ. മുതലായവരുടെ രചനകൾക്കു സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തനപാഠം സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള പുനർശ്രമങ്ങളുണ്ടാവണം.(11) പച്ചമണ്ണിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും വീജിതഗന്ധമുള്ള ഇവരുടെ രചനകൾക്കു സ്ത്രീവിരുദ്ധതയേക്കാൾ സ്ത്രീപക്ഷപാഠങ്ങളാവാനുള്ള കഴിവുണ്ട്. ഇത്തരം കൃതികളുടെ ആഖ്യാനമഹിമയിൽ സ്ത്രീത്വമെന്നതോ പെണ്ണത്തമെന്നതോ അവിഭാജ്യമായി അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ടെന്ന തിരിച്ചറിവോടെ പുനർനിർമ്മാണത്തിന് ഏറെ കഴിവും ധൈര്യവും ദീർഘദൃഷ്ടിയും വായനയും എഴുത്തും സമന്വയിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ളവളുമായ വിവർത്തകയെന്ന അപര ഉണ്ടാവണമെന്നുമാത്രം. അപ്പോൾ മാത്രമേ ഇവരുടെയൊക്കെ രചനകൾക്കു കാലാനുസാരികളായ അനന്തരാവകാശികൾ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു നമുക്ക് അഭിമാനിക്കാനാവൂ.

5.0 ഉപസംഹാരം

ഇങ്ങനെ ആണിനും പെണ്ണിനുമപ്പുറത്തേക്കു നീങ്ങുകയോ പെണ്ണിനെ

ത്തന്നെ തിരിച്ചുപിടിക്കുകയോ ചെയ്യേണ്ടുന്ന ഭാഷാപാഠങ്ങളെയാണു സ്ത്രീ പക്ഷവിവർത്തനം സമീപകാലത്ത് ആനയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ആധുനികതയുടെ രൂപകമായി ബലാൽക്കാരത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. പ്രകൃതി, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ സ്ത്രീകൾ തുടങ്ങിയവയെ സാഹിത്യപരമായും രൂപകാത്മകമായും ബലാൽക്കാരത്തിനു വിധേയമാക്കുന്ന വിവിധ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ആധുനികതയിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്ന് ബനൂറി (ഹാലെ, 2001:243).

2. UDHR ന്റെ പാഠത്തിൽ സ്ത്രീപക്ഷമേ ഇല്ലായിരുന്നുവെന്ന് സരോജ് അയ്യർ വിശദമാക്കുന്നു. സ്ത്രീകളെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തി അയ്യർ പാഠം തയ്യാറാക്കുന്നു. ഇതുപോലെതന്നെയാണു മറ്റു സാർവദേശീയപ്രഖ്യാപനങ്ങളും തയ്യാറാക്കിയിരിക്കുന്നത്. അവയെല്ലാംതന്നെ സ്ത്രീപക്ഷപാഠത്തിലേക്കു മാറ്റേണ്ടതുണ്ട്. കോളനീയാനന്തരപരിസരത്തു വിവർത്തനത്തെ യുദ്ധവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തേണ്ടുന്ന അവസ്ഥകളുണ്ട് എന്നുമുണ്ടെ. (2001: 136).

3. ലൈംഗികത അർത്ഥം നിറഞ്ഞ കർമ്മമാണ് (Sex is a semantic act) എന്നു നീഷെ പറയുന്നു (വേണുടി: 321)

4. സ്തനദായിനിയുടെ പ്രസിദ്ധമായ തർജമയിൽ സ്പിവാക് ആഖ്യാനത്തിൽ ദോപ്തി (ദ്രൗപദി)യേക്കാളും പ്രാധാന്യം സേനാനായകനു നൽകുന്നുവെന്നു വൃന്ദ പറയുന്നു. ഇതു സ്പിവാക്കിലെ മൂന്നാംലോക ബന്ധത്തിനുമേൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്ന ഒന്നാംലോക പണ്ഡിതയുടെയും വിമർശകയുടെയും സ്വരമാണ് എന്ന് വൃന്ദ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നു (2001: 264).

5. പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടാവുന്ന സ്ത്രീപുരുഷരചനകളിൽ സ്ത്രീവിരുദ്ധതയോ പുരുഷമേധാവിത്വമോ ഉണ്ടാവും. അവയെ അപനിർമ്മിച്ചു സ്ത്രീപക്ഷമുണ്ടാക്കുക എന്നതാണു സ്ത്രീപക്ഷ വിവർത്തനം എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ അർഥമാക്കുന്നത്. പുരുഷാധിപത്യരചനകളുടെ വിപരീതപാഠം നിർമ്മിക്കുക എന്നതു വിപരീതതർജമ. ഇതു കൂടാതെ ഇന്ത്യൻ/മലയാള എഴുത്തുകാർ ഇംഗ്ലീഷിൽ രചിച്ച ഇന്ത്യൻ/മലയാള പാഠവിവർത്തനങ്ങളെയും വിപരീതതർജമയിൽ ഉൾപ്പെടുത്താം. 'പുതുരാമായണ'വും 'സീതാരാമായണ'വുമൊക്കെ സ്ത്രീപക്ഷപാഠങ്ങളാവുമ്പോൾ *ദി ലെജൻഡ് ഓഫ് ചരക*യുടെ തർജമയായ *ചരകപൈതൃകം* (വിവ: മുത്തുലക്ഷ്മി, ഡി.സി. ബുക്സ്) *ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിങ്സി*ന്റെ മലയാളവിവർത്തനം *കുഞ്ഞുകാര്യങ്ങളുടെ ഒടേതമ്പുരാൻ* (വിവ. പ്രിയ എ.എസ്., ഡി.സി. ബുക്സ്) തുടങ്ങിയവ വിപരീതതർജ

മകളാണെന്നു പറയാം. എന്നാലിവയൊക്കെ സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ഇനിയും അപഗ്രഥനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്നും നാമോർക്കണം.

6. 1972-ൽ മലയാളനാടിൽ ഖണ്ഡശ്ശ ഇറങ്ങിയ *എന്റെ കഥ* (മാധവിക്കുട്ടി) 1973-ൽ കറന്റ് ബുക്സ് പുസ്തകരൂപത്തിലാക്കി. കമലാദാസിന്റെ വിശ്വപ്രശസ്തരചന 1976-ൽ പുറത്തിറങ്ങി (സ്റ്റെർലിങ്, ജലന്തർ).

7. കഥ, *The Sandal Trees and Other Stories* എന്ന സമാഹാരത്തിൽ (വിവർത്തനം വി. സി. ഹാരിസ്, സി.കെ. ഉമർ, 1995 ദിശ ബുക്സ്, ഓറിയന്റ് ലോങ്മാൻ) തങ്ങളുടെ പരിഭാഷയിൽ കമലാദാസ് എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് എഴുത്തുകാരിയോടുള്ള സമർപ്പിതാവസ്ഥ ആമുഖത്തിൽ പരിഭാഷകർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. “We do not wish to utter the customary apologies regarding the translation, nor do we claim faithfulness or total faithfulness to the original. Suffice to note that we are not taken major liberties with the text and that, Kamala Das being a writer of great repute in English as well. We have tried to capture her peculiar idiom as best as we can.

8. *ദേഹാന്തര*ത്തിന്റെയും *രാത്രിമഴ*യുടെയും ഹിന്ദി തർജമകളൊക്കെ പരാജയപ്പെടുന്ന അനുകരണശ്രമങ്ങളാകുന്നു. അർഥം ഫലിപ്പിക്കുമ്പോഴും പ്രതലശ്രമങ്ങളായി നിൽക്കുന്ന തർജമകൾ ഫലപ്രദമായ സ്ത്രീപക്ഷ ചിന്തയ്ക്കു തടസ്സം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. സാഹിത്യ അക്കാദമി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പല പുസ്തകങ്ങളും ഒരനക്കവുമുണ്ടാക്കാതെ കെട്ടിക്കിടന്നു പൊടിയടിക്കുന്നത് ഇതുകൊണ്ടുംകൂടിയാണ്.

9. ലിംഗഹീനയാണെന്ന ബോധംതന്നെ ബൃഹദ്കള്ളമാണെന്ന് ഇറിഗറെ പറയുന്നു. പുരുഷലിംഗം ശരീരത്തിൽനിന്നും പുറത്തേക്കു തള്ളി നിൽക്കുന്നു. സ്ത്രീലിംഗം അവളുടെ ശരീരത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്നു. അവളുടെ ലിംഗബോധം ഉള്ളിൽനിന്നു വരുന്നതാണ്. സാമൂഹികമായ ഉത്പാദന കർമ്മം, പാരമ്പര്യസൃഷ്ടി മുതലായ കാര്യങ്ങൾ അവളിൽനിന്നാണ് നിഷ്പന്നമാകുന്നത്. രജസ്വലയാകുന്ന സ്ത്രീ പുരുഷാധിപത്യത്തെ വെട്ടിലാക്കുംവിധം ഭയപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നും അവർ പറയുന്നു.

10. ഈയിടെ ഋതുപർണഘോഷ് തന്റെ സിനിമയുടെ ഭാഗമായി പെൺവേഷം ധരിച്ചു ഫിലിം ഫെസ്റ്റിവലുകളിൽ പ്രത്യക്ഷനായി. കൗശിക് ഗാംഗുലി സംവിധാനം ചെയ്ത ആ സിനിമ (*Just Another Love Story*) വളരെയേറെ ശ്രദ്ധ നേടി. മൂന്നാംലിംഗസാധ്യതകൾ തേടുന്ന ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾ കൗതുകകരമാണ്. മഴവില്ലുപോലെ പെണ്ണത്തത്തിന് ഏഴു നിറമുണ്ടെന്നു ഘോഷ് പറയുന്നു.

11. മതിലുകളുടെ (ബഷീർ, ഡി.സി. ബുക്സ്) മൂലപാഠവും വിവർത്തനപാഠവും (Poovan Banana and Other Stories, Tr. V. Abdulla, 1994 Disha Books, Orient Longman, New Delhi) തമ്മിലുള്ള അന്തരം വിവർത്തനപാഠം

ചുരുങ്ങിയതാണെന്നതു മാത്രമല്ല, ആഖ്യാനമികവിൽകൂടി അത് ചുരുങ്ങിയിരിക്കുന്നു. സ്ത്രീത്വം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒരു പാഠം പുരുഷസ്വത്വമായ ഇംഗ്ലീഷിൽ ഇസ്തിരിവേഷത്തിലേക്കു മാറുന്നതു നോക്കുക. അടിയിൽ വരഞ്ഞ ഭാഗങ്ങൾ വിവർത്തനത്തിലില്ലാത്തവയോ മാറ്റി എഴുതിയവയോ ആണ്.

ബഷീർ –
മതിലിനു മീതെ നീലാകാശത്തിൽ കമ്പുയരുന്നു!. . .
ഉയരുന്നു!! ഉയരുന്നു!!
ദൈവമേ!
അനിയൻ ജയിലർ എന്റെ ലോക്കപ്പ് പൂട്ടി
ശരി നാരായണി മംഗളം!

നാട്ടിൽ ചെന്നെത്താനുള്ള കാശുമായി വലിയ ജയിൽ ഗേറ്റിലൂടെ ഞാൻ വെളിയിൽ ഇറങ്ങി. ജയിലിന്റെ പടുകൂറ്റൻ വാതിൽ ഭയങ്കരശബ്ദത്തോടെ എന്റെ പിറകിൽ അടഞ്ഞു. ഞാൻ തനിച്ചായി. ഞാൻ ആ സുഗന്ധം പരത്തുന്ന ചുവന്ന റോസാപ്പൂവ് കൈയിലെടുത്തു നോക്കിക്കൊണ്ട് ആ പെരുവഴിയിൽ സ്തബ്ധനായി വളരെ നേരം നിന്നു. മംഗളം! സർവ്വമംഗളം! (പുറം 44).

വി. അബ്ദുള്ള–
Over the wall the dry twig rose into the blue sky. Brother jailor closed the door of the lock up. Very well, Narayani, my good wishes to you.

With the money to get me home, I left through the big gate of the jail into the free wide world. The enormous jail gate clanged shut with a mighty crash behind me. I gazed at the rose in my hand and stood on the highway for a long long time (page 180).

ഇതുപോലെ വി.കെ.എൻ. കൃതികളിലെ മദാമ്മിണി, സേനാപതിച്ചി, ഹിപ്പിനി, യോഗാഭ്യാസിനി തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ ഇത്തരുണത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കാവുന്നതാണ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

Apler, Emily 2006 *The Translation Zone:* Princefo Uty Press: Oxford.

Bassnett, Susan 1991 *Coparative Literature*, Oxford and Cambridge: Blackwell.

Bassnett, Susan and Harish Trivedi 1999 *Post Colonial Translation Theory,* London*:* Routledge.

Bose, Brinda (Ed) 2002 *Translating Desire:* New Delhi: Katha.

Hawley, John C. (Ed.) 2001 *Post Colonial Queer*: Theoretical Intersections State Uty of New York Press: New York.

Iyyer, Saroj 1999 *The Struggle to be Human:* Bangalore, The Book for Change.

Mukherjee, Meenakshi 2008 *Elusive Terrain Culture and Literary Memory,* New Delhi: Oxford.

Muday, Jeremy 2001 *Introducing Translation Studies,* London and New York, Routledge.

Niranjana, Tejaswini, 1998 *Siting Translation*, Oxford: Los Angeles University of California Press.

Philips, Laylli (ed) 2006 *The Womanist Reader*, New York, Routledge.

Ricoeur, Paul 2007 *On Translation*, London, Routledge.

Simon, Sherry, 1996 Gender in Translation, London and New York: Routledge.

Sukumaran, Jaya വിവർത്തനപഠനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ in *TAPASAM*, Vol.1, Issue 4, April 2006.

Venuti, Lawrence (Ed) 2000 *The Translation Studies Reader*, London and New York: Routledge.

Whiteford, Margaret (ed) 1991 The Irigaray Reader, Malden, Massachu setts: Blackwell Pub Inc. h¶-

കൈരളി

പുസ്തകം ൧ | ൧൦൯൦ ധനു | ലക്കം ൯

ജഗദീശചന്ദ്രദർശനം

നിർജ്ജീവങ്ങളെന്നും നിർവ്വികാരങ്ങളെന്നും പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതന്മാർ തീർപ്പെടുത്തിവെച്ചിരുന്ന ധാതുവർഗ്ഗം, സസ്യലോകം എന്നിവറ്റുള്ളത്തിൽ ജീവചൈതന്യവും വികാരങ്ങളുമുണ്ടെന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ ലോകസമക്ഷം സമർത്ഥിച്ച് ആധുനികവൈജ്ഞാനികന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ അഗ്രഗണ്യനായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള സർ, ജഗദീശചന്ദ്രബാസുവിൻ്റെ പേരെങ്കിലും കേട്ടിട്ടില്ലാത്തവർ നമ്മുടെ മലയാളത്തിലും ഏറെയൊന്നുണ്ടാകുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല. നിർജ്ജീവങ്ങളെന്നു കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ധാതുപിണ്ഡങ്ങളും പ്രാണികളെപ്പോലെ ആഘാതത്താൽ സുഖദുഃഖങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെന്ന സംഗതിയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിൻ്റെ ഒന്നാമത്തെ വൈജ്ഞാനികദർശനം. ഏകദേശം ഇരുപതു സംവത്സരങ്ങൾക്കു മുമ്പാണു ശ്രീമാൻ ബാസു ഈ പദ്ധതിയിൽ പരിശ്രമിച്ചിരുന്നത്. അതിനുമുമ്പുള്ള ഏതാനും കാലം അദ്ദേഹം ധ്യാനമഗ്നനായ ഒരു മുനിയെപ്പോലെ നിശ്ശബ്ദനായിരുന്ന് ഏതോ വൈജ്ഞാനികതത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചു ഗാഢമായി മനനംചെയ്കമാത്രമാണുണ്ടായിട്ടുള്ളത്. ശ്രീമാൻ ബാസുവിൻ്റെ ഒന്നാമത്തെ വൈജ്ഞാനികദർശനവിഷയം തന്നെ ലോകത്തിലുള്ള ആധുനികശാസ്ത്രപണ്ഡിതന്മാരേയും വൈജ്ഞാനികപരിഷത്തുകളേയും വല്ലാതെ അത്ഭുതപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. പ്രചരിത

---

* ഈ ലേഖനം മലയാളത്തിൽ തർജ്ജമചെയ്തുതന്നതിനു ശ്രീമാൻ പി. അനന്തനച്ഛൻ അവർകളോടു നന്ദി പറഞ്ഞുകൊള്ളുന്നു.

പത്രാധിപർ.

52

മായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ശ്രീമാൻ ബോസുവിന്റെ ദർശനങ്ങളോടു യോജിക്കുന്നില്ലെന്നതുകൊണ്ടു പല പണ്ഡിതന്മാരും അക്കാലത്തു് അദ്ദേഹത്തോടു വിരോധം പ്രദർശിപ്പിക്കയും ചെയ്തുപോന്നു. എന്നാൽ വൃത്താന്തപത്രങ്ങളും ശാസ്ത്രീയവിഷയങ്ങളെ പ്രത്യേകം പ്രതിപാദിക്കുന്ന പത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ ക്രമാഭിവൃദ്ധിയെ ലോകസമക്ഷം സമർപ്പിക്കുന്നതിൽ വേണ്ടതു ഔത്സുക്യം കാണിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അന്നും ഇന്നും വർത്തിച്ചുപോരുന്നതു്. അദ്ദേഹം പ്രസ്തുതമായ ആവിഷ്കരണംവഴിയായി പൃഥിവിവ്യാപിയായും, ഐശ്വരമായുമുള്ള ഒരു ആന്ദോലനത്തിന്റെ ആരംഭം കണ്ടുപിടിപ്പാൻ യത്നിച്ചിരുന്നു. പ്രാണികൾ ലഹരിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ പ്രയോഗത്താൽ ഉത്തേജനം പ്രദർശിപ്പിക്കയും വിഷപ്രയോഗത്താൽ ക്ഷീണിച്ചു മരിക്കയും ചെയ്യുന്നുവെന്നതു പ്രസിദ്ധമായ ഒരു സംഗതിയാണല്ലോ. എന്നാൽ ധാതുപിണ്ഡങ്ങൾക്കും അതുപോലെതന്നെ ലഹരിപദാർത്ഥങ്ങളുടേയും വിഷങ്ങളുടേയും പ്രയോഗത്താൽ, ക്രമത്തിൽ, ഉത്തേജനവും മരണവും സംഭവിക്കുമെന്ന കഥ ആരും ഇതിനുമുമ്പറിഞ്ഞിട്ടില്ല. തന്നിമിത്തം, ഒടുവിൽ ജഗദീശചന്ദ്രന്റെ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി ഈ തത്വം പുറത്തുവന്നപ്പോൾ സകല വൈജ്ഞാനികന്മാരും ഒരുപോലെ അത്ഭുതാനന്ദപരവശരായി.

പ്രാചീനവിശ്വാസങ്ങളെ പെട്ടെന്നു പരിത്യജിച്ചു പുതുതായുള്ളതു കൈക്കൊള്ളുന്ന സ്വഭാവം ആർക്കും സഹജമല്ല. ജഗദീശചന്ദ്രന്റെ ആവിഷ്കരണഫലങ്ങൾ പ്രചരിതങ്ങളായ ഉദ്ഭിച്ഛാസ്ത്രതത്വങ്ങൾക്കും, ശാരീരകതത്വങ്ങൾക്കും വിരുദ്ധങ്ങളാണെന്ന് ഇവിടെ പ്രത്യേകം പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. തന്നിമിത്തം പുരാതനവിശ്വാസങ്ങളെ മുറുകെപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പണ്ഡിതന്മാരെ ഈ നൂതനതത്വങ്ങൾ ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തി വിശ്വസിപ്പിക്കുവാൻ എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ജഗദീശചന്ദ്രൻ കൃച്ഛ്രസാദ്ധ്യമായ ഈ പരിശ്രമത്തിലും ഇപ്പോൾ വിജയിയായിരിക്കുന്നു. പല പരീക്ഷകളും കാണിച്ചു് അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം ഇപ്പോൾ എല്ലാ വൈജ്ഞാനികന്മാരും ഒരുപോലെ വിശ്വസിച്ചുവരുന്നുണ്ട്. ജഡമെന്നും ജീവത്തെന്നും വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള രണ്ടു സാമ്രാജ്യങ്ങൾക്കു നടുവിൽക്കിടക്കുന്ന ചിരരഹസ്യസ്ഥാനത്തിൽ ജഗദീശചന്ദ്രൻ നൂതനപരീക്ഷകർമ്മാദികൾ കണ്ടുപിടിച്ചിട്ടുള്ള പുതിയ തത്വങ്ങളും സകല പണ്ഡിതന്മാരേയും ഒരുപോലെ അത്ഭുതപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. തന്നിമിത്തം ആധുനികവിജ്ഞാനത്തിന്റെ [illegible]

ദേശങ്ങളിലെ വൈജ്ഞാനികന്മാർപോലും അദ്ദേഹത്തെ ഏകകണ്ഠമായി പ്രശംസിക്കുന്നു.

കാക്സ്ഫോർഡ് സർവ്വകലാശാലയിൽനിന്ന് ഉൽകൃഷ്ടപരീക്ഷകൾ ജയിച്ചു ബിരുദങ്ങൾ ജഗദീശചന്ദ്രൻ പുറത്തുവന്ന കാലത്തു ഭൗതികവിജ്ഞാനീയം ഇന്നത്തെ നിലയിൽ അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടിട്ടില്ല. കമ്പിയില്ലാക്കമ്പി അന്നു കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അന്തരീക്ഷത്തിന്റെ തരംഗങ്ങൾ വിദ്യുച്ഛക്തി, ഉഷ്ണം, വെളിച്ചം എന്നിവയെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുമെന്ന് മഹാശാസ്ത്രജ്ഞനായ ക്ലാർക്ക് മാക്സ്വെൽ (Clark Maxwell) സായ്പ് അതിനു മുമ്പു കണ്ടുപിടിച്ചിരുന്നുള്ളു. അദ്ദേഹം [illegible] ചെയ്തിരുന്നു. പക്ഷെ ജർമ്മൻപണ്ഡിതനായ ഹാർട്ട്സ് (Hertz) സായ്പ് അപ്പോഴും അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരീക്ഷകൾ നടത്തിക്കൊണ്ടുപോന്നിരുന്നു. ഹാർട്ട്സിന്റെ ഈ പരീക്ഷകളാണ് ആദ്യം ജഗദീശചന്ദ്രന്റെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിച്ചത്.

കൃത്രിമോപായത്താൽ അന്തരീക്ഷത്തിൽ വിദ്യുച്ഛക്തിയുടെ തരംഗങ്ങളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കാമെന്നും പക്ഷെ നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു സ്വയമായി ഇതു ഗ്രഹിക്കാൻ സാധിക്കയില്ലെന്നും ഹാർട്ട്സ്‌സായ്പ് പരീക്ഷകൾമൂലം ദൃഷ്ടാന്തപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. അപ്പോൾ ആ വിദ്യുച്ഛക്തിയെ അറിയുവാൻ ഒരു പ്രത്യേകയന്ത്രം വേണമെന്നായി. ആംഗലവൈജ്ഞാനികനായ ലാഡ്ജ് (Lodge) ഇതിനുപയുക്തമായ ഒരു യന്ത്രം ഉടനേ കണ്ടുപിടിക്കയും ചെയ്തു. കോഹറർ[2] എന്നാണു അതിന്റെ പേർ. ഈ യന്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാനമായ ഉപാദാനം കാചനാളത്തിലുള്ള ധാതുചൂർണ്ണമാകുന്നു. വിദ്യുച്ഛക്തിയുടെ അദൃശ്യമായ തരംഗങ്ങൾ അന്തരീക്ഷത്തിലൂടെ വീണു ധാതുചൂർണ്ണത്തിന്മേൽ ചെന്നുമുട്ടുമ്പോൾ ധാതുവിന്റെ വൈദ്യുതവിരോധശക്തി കുറഞ്ഞുവന്നിരുന്നു. ഇതുകൊണ്ട് അദൃശ്യമായ വിദ്യുച്ഛക്തിയുടെ സത്ഭാവം വ്യക്തമായല്ലോ. എന്നാൽ ഈ യന്ത്രത്തെ

താപസത്തിന്റെ പഴയ ലക്കങ്ങൾ (ഒന്നാം വാല്യം ഒന്നാം ലക്കം ഒഴികെ) ലഭ്യമാണ്. ഓരോ ലക്കത്തിനും 100 രൂപ.

കോപ്പികൾക്ക് : Dr. Scaria Zacharia
TAPASAM
Karikkampally, Perunna 686 102
Changanassery, Kerala
Mb. 98471-64632 scariazacharia@gmail.com

വീണ്ടും വീണ്ടും പരീക്ഷകൾക്കുപയോഗപ്പെടുത്തണമെങ്കിൽ ഓരോ പരീക്ഷണത്തിനുശേഷവും ധാതുചൂർണ്ണത്തെ ഓരോന്നിളക്കിക്കൊടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരിക്കൽ വൈദ്യുതതരംഗങ്ങളുടെ സ്പർശമേററ ചൂർണ്ണം ഇളക്കിക്കൊടുത്തിട്ടില്ലെങ്കിൽ വീണ്ടും പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ വൈദ്യുതതരംഗങ്ങളുടെ ആഘാതംകൊണ്ടുണ്ടാകേണ്ടുന്ന ഫലം അതിൽനിന്നു സിദ്ധിച്ചിരുന്നില്ല. എന്നാൽ നാളത്തിലെ ചൂർണ്ണത്തിന്റെ പരിചാലനശക്തി വൈദ്യുതതരംഗങ്ങളുടെ സ്പർശത്താൽ ആദ്യത്തിൽ പരിവർത്തിതമായിത്തീരുന്നതും, പിന്നീട് അതേപ്രകാരംതന്നെ പ്രവർത്തിപ്പാൻ അവയെ ഇളക്കിക്കൊടുക്കേണമെന്നു വരുന്നതും എന്തുകാരണംകൊണ്ടാണെന്ന് ആരും ശരിയായി ആരാഞ്ഞറിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ജഗദീശചന്ദ്രൻ ഇതിന്റെ കാരണങ്ങളെപ്പററി അനുസന്ധാനംചെയ്യാൻതുടങ്ങി. ഇതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒന്നാമത്തെ ഗവേഷണം.

തത്വാന്വേഷികളുടെ പരിശ്രമങ്ങൾ പലപ്പോഴും അവിചാരിതങ്ങളായ ഫലങ്ങളിൽ പര്യവസാനിക്കുന്നതായി ലോകത്തിനു് ഒന്നിലധികം ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾമൂലം തെളിയിപ്പാൻ സാധിക്കും. അവർ മിക്കപ്പോഴും ഏതെങ്കിലും ഒരു സംഗതിയാൽ ആകൃഷ്ടരായി വിചിന്തനത്തിനു പുറപ്പെടുന്നതാണ്. അല്ലാതെ ഒരു പുതിയ തത്വമോ സിദ്ധാന്തമോ സ്ഥാപിച്ചുകളയാമെന്നു വിചാരിച്ചുപുറപ്പെടുന്നതു് ഒട്ടും സാധാരണമല്ല. ഈ സംഗതി ജഗദീശചന്ദ്രന്റെ ഗവേഷണത്തേയും അത്ഭുതകരമാംവണ്ണം സംബന്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ലോഹചൂർണ്ണത്തിന്റെ ശക്തിക്കും അശക്തിക്കുമുള്ള കാരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു ചെയ്ത ഗവേഷണം പിന്നീടു ജഡപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ജഡത്വം ജീവന്റെ ജീവത്വം എന്നിവയുടെ മൂലസിദ്ധാന്തത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുമെന്ന് അദ്ദേഹം ഒരു ക്ഷണംപോലും വിചാരിച്ചിരുന്നില്ല. അതങ്ങിനെ നിൽക്കട്ടെ. മേല്പറഞ്ഞ സംഗതിയെപ്പററി അദ്ദേഹം പരീക്ഷ നടത്തിയപ്പോൾ പ്രാണികളുടെ അംഗപ്രത്യംഗങ്ങൾ പുനഃപുനഃ സഞ്ചാലനത്താൽ എങ്ങിനെ ക്ഷീണിതമാകുന്നുവോ അതുപോലെതന്നെ വൈദ്യുതതരംഗങ്ങളുടെ ആഘാതത്താൽ ലോഹചൂർണ്ണവും തളർന്നുപോകുന്നുവെന്നും വീണ്ടും അവയിൽകൂടി വൈദ്യുതപരിചാലനമുണ്ടാകാത്തതിന്റെ കാരണം അതുതന്നെയാണെന്നും കണ്ടുപിടിപ്പാൻ സാധിച്ചു. വീണ്ടും യന്ത്രം പ്രവർത്തിക്കണമെങ്കിൽ നാളത്തിലെ ലോഹചൂർണ്ണങ്ങളെ ഇളക്കിക്കൊടുക്കേണ്ടിവരുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാകുന്നുവല്ലോ.

ജഗദീശചന്ദ്രൻ പരീക്ഷിപ്പാൻ തുടങ്ങി. സജീവപ്രാണിയുടെ മാംസപേശിയോ സ്നായുവോ ഉത്തേജിതമായാൽ അവിടെ വൈദ്യുതശക്തി അല്പമായുല്പാദിക്കുന്നു. വളരെ വിശിഷ്ടമായ തടിദ്വീക്ഷണയന്ത്രത്താൽ (Elactroscope) ഇതു പരിശോധിച്ചറിയാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ മൃതപ്രാണിയുടെ ദേഹത്തിൽ അനേകം ആഘാതങ്ങളേറ്റാലും വിദ്യുച്ഛക്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ജഗദീശചന്ദ്രൻ ധാതുക്കളെ ഇങ്ങിനെ പരീക്ഷിച്ചുനോക്കി. സജീവപ്രാണികളെപ്പോലെ ധാതുദ്രവ്യങ്ങളും ആഘാതത്തിന്റെ ഉത്തേജനത്തിനു മറുപടി (Response) കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. ജീവനം, മരണം, വളർച്ച, ക്ഷീണം എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണികൾക്കുള്ള അവസ്ഥാന്തരങ്ങളും അവയ്ക്കുണ്ട്. എന്നുമാത്രമല്ല പ്രാണികളുടെ പേശികൾ തണുപ്പുകൊണ്ടു നിശ്ചേഷ്ടവും വിഷംകൊണ്ടു മൃതപ്രായവും ഔഷധംകൊണ്ടു പുനർജ്ജീവിതവുമാകുന്നതുപോലെതന്നെ ധാതുപിണ്ഡങ്ങളിലും ആവക പദാർത്ഥങ്ങൾ അവയുടെ ശക്തിയെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുമെന്നും പ്രാണികളുടെ ദേഹത്തിൽ നടക്കുന്ന ആവക പ്രക്രിയകളെല്ലാം അവയിലും നടക്കുമെന്നും തീർച്ചപ്പെടുകയും ചെയ്തു. തുടരത്തുടരെ ആഘാതമേല്പിച്ചാൽ മാംസപേശികൾ തളർന്നുപോകുന്നു. വിശ്രമംനിമിത്തം അവയുടെ സാദം തീർന്നു വീണ്ടും പൂർവ്വസ്ഥിതിയിലെത്തുകയും ചെയ്യും. ഇതു പ്രാണികളുടെ ഒരു സ്വഭാവമാണല്ലോ. വീണ്ടുംവീണ്ടും ആഘാതമേല്പിച്ചാൽ ധാതുപിണ്ഡങ്ങളും അതുപോലെതന്നെ ക്ഷീണിക്കുന്നുണ്ടെന്നും; വിശ്രമംകൊണ്ട് ഉത്തേജനശക്തിയെ വീണ്ടെടുപ്പാൻ അവയ്ക്കും സാദ്ധ്യമാകുന്നുണ്ടെന്നും ജഗദീശചന്ദ്രൻ കണ്ടുപിടിച്ചു.

ഇങ്ങിനെയുള്ള ഗവേഷണങ്ങളുടെ സാമാന്യഫലമായി ജീവത്തിന്റെ മുഖ്യലക്ഷണം പ്രതിപ്രവർത്തനം (Response) മാണെന്നുള്ള അതിപ്രാചീനമായ വിശ്വാസം ജഗദീശചന്ദ്രന്റെ ഈ ആവിഷ്കാരങ്ങളിൽനിന്നു സകാരണമായി സ്ഥിരപ്പെട്ടു. അതുപോലെതന്നെ നിർജ്ജീവങ്ങളെന്നു കല്പിക്കപ്പെട്ട പദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം ചൈതന്യരഹിതങ്ങളല്ലെന്നും തീർച്ചപ്പെട്ടു. ചുരുക്കത്തിൽ; പരമാത്മചൈതന്യം സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും ഒരുപോലെ കുടികൊള്ളുന്നുണ്ടെന്നുള്ള പുരാതനപുണ്യർഷികളുടെ മതത്തെ ഈ ആധുനികമഹർഷിശ്രേഷ്ഠൻ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ മനസ്സിലാകത്തക്കവണ്ണം സോദാഹരണമായി വെളിപ്പെടുത്തി എന്നിനിയും പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

എൻ. വി. രാമസ്വാമി അയ്യർ ബി. എ., ബി. എൽ.

ഗവേഷണരംഗം

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

സംഘസാഹിത്യപാരമ്പര്യവും ആധുനിക മലയാളസാഹിത്യവും (2013)

സുമ സിറിയക്ക്
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: എസ്.ബി. കോളജ്, മഹാത്മാഗാന്ധി സർവകലാശാല

എ. കെ. നമ്പ്യാർ

മലയാള സാഹിത്യചരിത്രപരിണാമത്തിലെ ഒരു പാരമ്പര്യധാരയായ സംഘസാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തെ സാഹിത്യാനുഭവമായി വിവരിക്കാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. വായനയെക്കുറിച്ചുള്ള സമകാലിക ധാരണകൾ ഇവിടെ അന്തർധാരയായി വർത്തിക്കുന്നു. തൊൽകാപ്പിയം പൊരുളതികാരത്തിലെ കാവ്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ അപഗ്രഥിക്കുകയും അവയുടെ സമകാലികപ്രസക്തി അന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനായി ആധുനിക മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ വിഭിന്നതലങ്ങളിൽ വർത്തിക്കുന്ന കൃതികളെ സംഘസാഹിത്യപാരമ്പര്യവെളിച്ചത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കി. പാരമ്പര്യം ജനനത്തിലൂടെ സ്വാഭാവികമായി ലഭിക്കുന്ന ജൈവസവിശേഷതകളുടെ സമാഹാരമെന്നതിനേക്കാൾ ബോധപൂർവമായ തെരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന ധൈഷണിക നിർമ്മിതിയായി കണക്കാക്കുന്ന ആശയാവലികളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് സംഘസാഹിത്യപാരമ്പര്യവും അധുനിക മലയാളസാഹിത്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വിവരിക്കാനും വിശദീകരിക്കാനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനും ഒരുമ്പെടുന്നത്.

സംഘം, സംഘം കൃതികൾ, തൊൽകാപ്പിയത്തിലെ സാഹിത്യനിയമങ്ങൾ എന്നിവയിൽനിന്നാരംഭിച്ച് മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ അവയുടെ സാന്നിധ്യം, ആധുനിക സാഹിത്യവിശകലനത്തിൽ അവയ്ക്കുള്ള സാധ്യത, മറ്റു വിമർശനസരണികളോടുള്ള ചാർച്ച എന്നിവയിലൂടെ പുരോഗമിക്കുന്നതാണ് അന്വേഷണം. മനുഷ്യ

വികാരങ്ങളെ ഭൂസ്ഥിതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിഭജിച്ച് പഠനവിധേയമാക്കുന്ന പൊരുളതികാരത്തിന് ആധുനിക പരിസ്ഥിതിപഠനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ പ്രസക്തി യേറുന്നു. അഞ്ചധ്യായങ്ങളാണ് പ്രബന്ധത്തിനുള്ളത്.

അധ്യായം ഒന്ന്: സംഘസാഹിത്യപാരമ്പര്യം

സംഘസാഹിത്യം, സാഹിത്യസിദ്ധാന്തം എന്നിവ പുനർവിവരിക്കുകയാണ് ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ. 'സംഘം' എന്ന പേരിന്റെ പ്രസക്തിയിൽനിന്നാരംഭിച്ച് സംഘ കാലം, കൃതികൾ എന്നിവ പരാമർശിച്ച് തൊൽകാപ്പിയം പൊരുളതികാരവിശദീകര ണത്തിലെത്തുന്നു. മനുഷ്യപ്രകൃതിബന്ധം, മനുഷ്യനും മനുഷ്യനുമായുള്ള സദ്‌വാഴ്ച, കുടുംബജീവിതത്തിന്റെ കെട്ടുറപ്പ്, ജീവസന്ധാരണമാർഗ്ഗങ്ങൾ എന്നീ ഘടകങ്ങളാണ് ഇതിന് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. കൈക്കിള, പെരുന്തിണ എന്നിവയും പുറംതിണകളും പരാമർശിച്ച് സംഘംകവിതകളുടെ മറ്റു സവിശേഷതകളും വ്യക്തമാക്കി.

അധ്യായം രണ്ട്: സംഘപാരമ്പര്യം മലയാളത്തിൽ

രാമചരിതം മുതൽ ആധുനികകാലം വരെയുള്ള മലയാളസാഹിത്യപ്രവാ ഹത്തിലെ സംഘപാരമ്പര്യതുടർച്ചയുടെ അന്വേഷണമാണിത്. നാടോടിസാഹിത്യം, പുലർത്തുന്ന ദ്രാവിഡതലവും ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നു. *രാമചരിതം*, *കണ്ണശ്ശകൃതികൾ*, എഴുത്തച്ഛൻ, *കൃഷ്ണഗാഥ* എന്നിവയിലൂടെ നീളുന്നു പാരമ്പര്യാന്വേഷണം. കുഞ്ചൻന മ്പ്യാരിലെത്തുമ്പോൾ ഇതു പുതുവഴികൾ തേടുകയാണ്. കവിത്രയത്തിൽ ദ്രാവിഡ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയുണ്ട്. പിൽക്കാലകവികളുടെ രചനകളിലെ പാരിസ്ഥിതിക ചിന്തയും ദ്രാവിഡഛന്ദസും നാടോടിത്തനിമയും ദ്രാവിഡപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ച യായി എണ്ണാം.

വിവർത്തനത്തിലൂടെയുള്ള സംഘപാരമ്പര്യചാലനവും രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. സംഘസാഹിത്യസിദ്ധാന്തം ആനുഷംഗികമായി പ്രതിപാദി ക്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട കൃതികൾ പരിശോധിച്ച് മലയാളത്തിലെ സംഘപാരമ്പര്യധാര യുടെ തോതും തരവും നിർണ്ണയിച്ചിരിക്കുന്നു.

അധ്യായം മൂന്ന്: സംഘപാരമ്പര്യവും ആധുനിക മലയാളകവിതയും

കടമ്മനിട്ട രാമകൃഷ്ണൻ, അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ, എൻ. എൻ. കക്കാട്, ഡി. വിനയ ചന്ദ്രൻ എന്നീ കവികളുടെ ഒറ്റയൊറ്റ കവിതകളെ സംഘപാരമ്പര്യസിദ്ധാന്തപ്രകാരം എങ്ങനെ വിശകലനം ചെയ്യാം എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. കവിതകളിലെ മുതൽ, ഉരി, കരുപ്പൊരുളുകൾക്ക് സംഘകാലസാഹിത്യസിദ്ധാന്തവുമായുള്ള പൊരുത്തം വിലയി രുത്തി പഠനം മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ പ്രാചീനതമിഴ് കാവ്യസിദ്ധാന്തത്തെക്കുറി ച്ചുള്ള പുനരാലോചനയായി വികസിക്കുന്നു. വർത്തമാനകേരളീയന്റെ ധർമ്മച്യുതി യും സ്വാർത്ഥതയും കാവ്യവിഷയമാകുമ്പോൾ അതു നഗരത്തിണയായി വ്യവച്ഛേദി ക്കുന്നു. കടമ്മനിട്ട, കക്കാട് എന്നിവരിൽ കുറിഞ്ഞിത്തിണയും അയ്യപ്പപ്പണിക്കരിൽ

നെയ്തൽത്തിണയും വിനയചന്ദ്രനിൽ മുല്ലത്തിണയും കണ്ടെത്താം.

അധ്യായം നാല്: സംഘപാരമ്പര്യവും ആധുനികഗദ്യകൃതികളും

ഒ.വി. വിജയന്റെ 'മധുരം ഗായതി' കെ. ജെ. ബേബിയുടെ 'മാവേലിമൻറം' എന്നീ നോവലുകളും എം.ടി.യുടെ 'ബന്ധനം', ടി. പത്മനാഭന്റെ 'നളിനകാന്തി', വത്സലയുടെ 'എരണ്ടകൾ' എന്നീ ചെറുകഥകളും മാധവിക്കുട്ടിയുടെ 'നീർമാതളം പൂത്ത കാലം' എന്ന ആത്മകഥാപരമായ കൃതിയും ആഷാമേനോന്റെ 'അടരുന്ന കക്കകൾ' എന്ന യാത്രാവിവരണവും സംഘപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി പുനർവിവരിക്കുന്നുണ്ട്. മുല്ല, പാലത്തിണകളിലേക്കു പിരിഞ്ഞുപോയ ഭൂമിയെ പൂർവാവസ്ഥയിലേക്കു മടക്കിക്കൊണ്ടുവരാനുള്ള ശ്രമമെന്ന നിലയിൽ മധുരം ഗായതിയെ അപഗ്രഥിക്കാം. അധികാരത്തിന്റെ വിഭിന്നമുഖങ്ങൾ അധികാരത്തിണയുടെ അകം, പുറം അക്കപ്പുറങ്ങളിലൂടെ വിശദീകരിച്ച് 'മാവേലിമൻറം' പഠനവിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എം.ടി.യുടെ ബന്ധനം മരുതത്തിണയുടെ പൊരുളുകൾ വഹിക്കുന്നു. വത്സലയുടെ എരണ്ടകൾ നിരാശ കലർന്ന കാത്തിരിപ്പിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന നെയ്തൽതിണയിൽ പെടുത്താം. ടി. പത്മനാഭന്റെ നളിനകാന്തിയിൽ പാലത്തിണയുടെ വൈകാരികതയും ഇതരകരുക്കളും നിലനിൽക്കുമ്പോൾ തന്നെ മുല്ലത്തിണയിലേക്കുള്ള സ്വപ്നയാത്രയും തീരുന്നു. മാധവിക്കുട്ടിയുടെ നീർമാതളം പൂത്തകാലം നായികയുടെ നഷ്ടത്തിണയെപ്പറ്റിയുള്ള വിങ്ങലായും സ്വപ്നത്തിണയിലൂടെയുള്ള വൈകാരികശമനമായും വായിക്കാം. അടരുന്ന കക്കകളിൽ കുറിഞ്ഞി, മുല്ല, മരുതം എന്നീ തിണകളെയാണ് ആഷാമേനോൻ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്.

അധ്യായം അഞ്ച്:
സംഘപാരമ്പര്യവും മറ്റു വിമർശനപദ്ധതികളും

മലയാളനിരൂപണത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ ഇടപെട്ട സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെ സംഘസാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നു. രസം, ധ്വനി, ശൈലി എന്നീ സംസ്കൃത സൈദ്ധാന്തികതലങ്ങളും മനോവിശ്ലേഷണനിരൂപണം, സ്ത്രീവാദകാഴ്ചപ്പാടുകൾ, അന്തസ്സിവേകം, മാർക്സിയൻ വിമർശനം, പരിസ്ഥിതിവാദം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആധുനിക കാഴ്ചപ്പാടുകളും പശ്ചാത്തലമാക്കി സംഘസാരിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ സമകാലിക പ്രസക്തി വിലയിരുത്തുന്നു.

പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിച്ഛേദധാരയേയും അനുസ്യൂതിധാരയേയും പരിഗണിക്കുന്നതാണ് പ്രബന്ധത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം. ഓരോ പ്രതിഭാസത്തേയും പലതരത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാം എന്ന ഉത്തമവിശ്വാസത്തിലാണ് പഠനം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകുന്നത്.

COMPLEMENTING THE BOOKS

പുസ്തകപൂരണം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ പുതിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായനക്കാരോ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളോ എഴുതുന്ന പൂരണക്കുറിപ്പുകൾ ഈ പംക്തിയിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു.

- പത്രാധിപർ

ബംഗാളി നോവലുകൾ മലയാളത്തിൽ
വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും
ഡോ. ജയാസുകുമാരൻ

പബ്ലിഷേഴ്സ്: താപസം, വിതരണം: കറന്റ് ബുക്സ്
(2008) പുറം 370, വില 215 രൂപ

വിവർത്തനപഠനത്തിലെ പുതുവഴി

ഏ. വി. ആത്മൻ

വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളും അഭിപ്രായങ്ങളും മലയാളത്തിൽ വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. നമ്മുടെ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടക്കവും വളർച്ചയും വിവർത്തനപ്രധാനമായതിനാൽ ഇതു സ്വാഭാവികവും ആണ്. വിവർത്തനത്തിലെ സാംസ്കാരിക വിനിമയം എന്ന ആശയം മങ്ങിനിൽക്കുന്ന ഈ പഠനങ്ങൾ ഒടുവിൽ വാക്കുകളുടെ അർത്ഥഭേദങ്ങളെ ഉദാഹരിച്ചു തൃപ്തിയടയുകയാണു പതിവ്. വ്യത്യസ്ത നാടുകളിൽനിന്നുള്ള വിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന അഭിപ്രായങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ച കേസരിയും മറ്റും ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഇതിൽനിന്നു വേറിട്ടപാത നമുക്കു കുറച്ചെല്ലാം പരിചയപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ വിവർത്തനപഠനം (Translation studies) എന്ന പുതു പഠനശാഖയുടെ തത്ത്വങ്ങളെ മലയാളിക്ക് അതിന്റെ പ്രയോഗമാതൃകകൾ അടക്കം ആദ്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തിയതു *തർജ്ജമ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും മലയാളത്തിൽ* (1997) എന്ന ജയാ സുകുമാരൻ എഡിറ്റു ചെയ്ത പുസ്തകമായിരുന്നു. വിവർത്തനപഠനം എങ്ങനെയാണു

സംസ്കാരപഠനം കൂടിയാകുന്നതെന്ന് ആ കൃതി വിശദീകരിച്ചു നൽകി. മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠന- ലേഖനങ്ങൾ ആയിരുന്നു അതെങ്കിൽ ജയാസുകുമാരൻ എഴുതിയ *ബംഗാളി നോവലുകൾ മലയാളത്തിൽ വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും* മികച്ച നിലയിലുള്ള സവിശേഷപഠനമാണു നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന മലയാളത്തിലെ ആദ്യകൃതി എന്ന പ്രാധാന്യം ഈ പുസ്തകത്തിനുണ്ട്. ഒപ്പം ബംഗാളി നോവൽ വിവർത്തന ങ്ങൾ എന്ന സവിശേഷമേഖലയെ മുൻനിർത്തി അതിന്റെ പ്രയോഗ മാതൃകയും ജയാ സുകുമാരൻ മലയാളിക്കു പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. വിവർത്തനപഠനം എന്ന നിലയിലും ബംഗാളി നോവലുകളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമെന്ന നിലയിലും ഈ പഠനത്തിനു പ്രസക്തിയുണ്ട്.

ആറ് അധ്യായങ്ങളാണ് ഈ പുസ്തകത്തിലുള്ളത്. ഒന്നാമധ്യായം വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിശകലനമാണ്. പതിനാറു മുതൽ ഇരുപതു വരെ നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി വിവർത്തനപഠനരംഗത്തു നടന്ന മുഖ്യ പരിണാമങ്ങളെ ഏറെക്കുറെ ക്രമബദ്ധമായി ഇവിടെ അവതരിപ്പി ച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ പുസ്തകം മലയാളത്തിൽ പ്രധാനമാകുന്നതിനുള്ള ഒന്നാമത്തെ കാരണം ഈ അധ്യായമാണെന്നു പറയാം. കാരണം മലയാള ത്തിന് ഇന്നുള്ള മുഖ്യപരിമിതി അതിൽ പുതുപഠനങ്ങളുടെയും വിഷയ മേഖലകളുടെയും അഭാവമാണ്. വിവർത്തനപഠനം എന്ന പുതിയ ഒരു പഠനമേഖലയെക്കുറിച്ചറിയണമെങ്കിൽ മലയാളി ഇംഗ്ലീഷ് പുസ്തകങ്ങൾ നോക്കാതെ തരമില്ല എന്നതാണ് അവസ്ഥ. അതിൽനിന്നു മാറി മലയാള ത്തിൽ വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഈ പുസ്തകം ലളിതഭാഷയിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. പൂർണ്ണമായ ഒരു ചരിത്രം ഇവിടെ സാധ്യമല്ല എന്ന് എഴുത്തുകാരിതന്നെ പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും സമഗ്രമാണ് ഈ അധ്യായം. സ്ത്രീപക്ഷവിവർത്തനം, കോളനിയനന്തരസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, താരതമ്യ സാഹിത്യവും വിവർത്തനവും, അപനിർമാണവും വിവർത്ത നവും തുടങ്ങി വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ ഏറ്റവും പുതിയ മേഖലകളെവരെ ചർച്ചയ്ക്കെ ടുക്കുന്ന ഈ അധ്യായത്തിൽ മലയാളത്തിലെ വിവർത്തന സംബന്ധമായ പഠനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണവും ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. ഗുണ്ടർട്ട് മുതൽ സുകുമാർ അഴീക്കോടുവരെ വിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ ഇവിടെ ചുരുക്കി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. തുടർന്നു മലയാളത്തിൽ വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിച്ചിട്ടുള്ള പുസ്തകങ്ങളും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. സമഗ്രമായ പഠനത്തിനിടയിൽ ചേർക്കാമായിരുന്ന റോമൻ യാക്കോബ്സൺന്റെ വിവർത്തനവിഭജനം പോലെ അപൂർവ്വം ചിലതു മാത്രമാണ് ഉൾപ്പെടുത്താൻ വിട്ടുപോയതായി തോന്നുന്നത്. സാമാന്യം ദീർഘമായ ഈ അധ്യായത്തിലൂടെ കടന്നു

പോകുന്ന ഒരാൾക്ക് വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം എന്ന നിലയിൽനിന്നു സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ തലത്തിലേക്കുള്ള വിവർത്തന പഠനത്തിന്റെ വളർച്ചയാണു ബോധ്യ പ്പെടുക. ഇന്നു ലോകത്തിന്റെ വിവിധ കോണുകളിലായി നടന്നുവരുന്ന ഒരു നവീപഠനമേഖലയിലെ പുതുവഴി കളെക്കുറിച്ചുള്ള അടയാളപ്പെടുത്തലാകുന്നു അങ്ങനെ ഈ അധ്യായം.

സംസ്കൃതം കഴിഞ്ഞാൽ മലയാളത്തിലേക്ക് ഏറ്റവുമധികം വിവർ ത്തനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ഇന്ത്യൻഭാഷ ബംഗാളിയാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ആ ഭാഷയിൽനിന്നു മലയാളത്തിലേക്കുള്ള വിവർത്തനങ്ങളുടെ സാസ്കാരികവിശകലനം മലയാളത്തിന് ഒരു മുതൽക്കൂട്ടാണ്. 1858-ൽ *ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ* എന്ന വിവർത്തനത്തോടെ തുടങ്ങുന്ന മലയാളത്തിലെ ബംഗാളി നോവൽ വിവർത്തനശാഖയെ സമഗ്രമായി പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണ് രണ്ടാ മധ്യായം. ബംഗാളി നോവലുകളുടെ വിവർത്തകരെക്കുറിച്ചും വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട കൃതികളെയും എഴുത്തുകാരെയും കുറിച്ചുമെല്ലാം ഈ അധ്യായത്തിൽ വിവരിക്കുന്നു. നോവൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന വിഷയം, വായിക്കപ്പെടുന്ന കാലം, ആനുകാലികങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചവയ്ക്ക് ആ വിവരം എന്നിവ കൂടി പറയുന്നതിലൂടെ ഈ അധ്യായം മലയാളത്തിൽ ഈ വിവർത്തനങ്ങളുടെ ചരിത്രസ്ഥാനം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു എന്നു പറയാം. അനുബന്ധമായി ഈ വിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചു നല്കിയിരി ക്കുന്ന വിവരങ്ങളും ഈ പുസ്തകത്തെ സംബന്ധിച്ചു വളരെ പ്രധാന മാണ്.

മൂന്ന്, നാല്, അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളിലായാണു ബംഗാളിനോവലുക ളുടെ വിവർത്തനപഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. മൂന്നാമധ്യായം അഞ്ച് ആനന്ദമഠവിവർത്തനങ്ങളുടെ താരതമ്യപഠനമാണ്. മൂലകൃതിയുടെ പ്രമാണിത്തം എന്ന സാമ്പ്രദായിക വിവർത്തനവിശകലന ആശയം ഈ പഠനത്തെ സംബന്ധിച്ചു വിഷയതെരഞ്ഞെടുപ്പോടെ തന്നെ അപ്രസക്ത മായിത്തീരുന്നു. ഒരു മൂലകൃതിക്കു വ്യത്യസ്ത സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉണ്ടാകുന്ന വിവർത്തനങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത പാഠങ്ങളാകുമെന്ന് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ തലക്കെട്ടുതന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. *ആനന്ദമഠ*ത്തെയും മലയാള വിവർത്ത നങ്ങളെയും കുറിച്ചു പറഞ്ഞശേഷം വിവർത്തനങ്ങളുടെ താരതമ്യപഠനം നടത്തുന്നു. മൂലകൃതിയെ ലിപ്യന്തരണം ചെയ്ത് മലയാളത്തിലാക്കിയും മറ്റു വിവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നു നേരിട്ടും ഉദ്ധരിച്ചാണ് പഠനം മുന്നോട്ടു പോകുന്നത്. ഭാഷ പഠിച്ചുള്ള വിശകലനം ഈ പഠനത്തെ തികച്ചും വ്യത്യസ്തവും പ്രസക്തവും ആക്കിത്തീർക്കുന്നു. വാക്കുകളുടെ അർത്ഥത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുകയല്ല, മറിച്ച് ആശയതലത്തിൽ വന്നിട്ടുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളിലൂടെ വിവർത്തനങ്ങൾ എങ്ങനെ പുതിയ

പാഠങ്ങളായിത്തീരുന്നുവെന്നു വിശദമാക്കുകയാണ് ഇവിടെ എഴുത്തുകാരി ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. നോവലിൽ ചില ഭാഗങ്ങളുടെ ഒഴിവാക്കലുകളും ചില പദങ്ങളുടെ വിവർത്തനങ്ങളും എങ്ങനെയാണ് ആശയതലത്തിൽ സൂക്ഷ്മമായ ഇടപെടലുകൾ സാധ്യമാക്കുന്നതെന്ന് ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ അവർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതിനാൽ ഈ പഠനത്തിൽ ഒരോ ഉദ്ധരണിയും ആശയങ്ങളെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നവയാണ് എന്നു കാണാം. ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയ നോവലാണ് *ആനന്ദമഠം*. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രപരമായുള്ള ഈ വിവർത്തനങ്ങളുടെ വിശകലനം ഏറെ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണ്. *ആനന്ദമഠത്തിന്റെ 1920-ലെ മലയാളവിവർത്തനവും 1995-ലെ മലയാളവിവർത്തനവും ഭിന്നപാഠങ്ങളായിത്തീരുന്നത് പ്രധാനമായും ബ്രിട്ടീഷുകാർ, മുസ്ലിങ്ങൾ എന്നിവരോട് ഇവ പുലർത്തുന്ന ഭിന്ന സമീപനങ്ങളാലാണ്* (പുറം 156) എന്നു ഗ്രന്ഥകാരി കണ്ടെത്തുന്നു. ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിന്റെ നിർണ്ണായകമായ ഘട്ടങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതി എന്ന നിലയിൽ മൂലകൃതിയും അതിൽനിന്നെല്ലാം ഭിന്നമായ അവസ്ഥയിൽ ചെയ്ത വിവർത്തനങ്ങളും വ്യത്യസ്തപാഠങ്ങൾ ആകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് ഈ അധ്യായത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നു. സാഹിത്യം എന്നതിനെക്കാൾ ചരിത്രഘട്ടങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്ത വ്യവസ്ഥകളിൽ വിവർത്തനങ്ങൾ ഭിന്നപാഠങ്ങളാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന അന്വേഷണം ഈ പഠനത്തെ വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ മികച്ച മാതൃകയാക്കിത്തീർക്കുന്നു.

നാലാമധ്യായത്തിൽ വിഭൂതിഭൂഷൺ ബന്ദ്യോപാധ്യായയുടെ 1939ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *ആരണ്യക്* എന്ന നോവലിന് 1958-ൽ പി.വാസുദേവക്കുറുപ്പ് തയ്യാറാക്കിയ മലയാളവിവർത്തനമാണു പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. മൂലകൃതിയിലെ ഭാഗവും അതിന്റെ വിവർത്തനവും ഉദ്ധരിച്ച് അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിപ്രായം രേഖപ്പെടുത്തിയുള്ള വിശകലനരീതിയാണ് ഇവിടെ അവലംബിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിവർത്തനത്തിനു പിന്നിലെ രാഷ്ട്രീയവിവക്ഷകൾ വായനക്കാർക്കു മനസ്സിലാകത്തക്കവിധത്തിൽ നല്കുന്ന ഉദ്ധരണികളിലൂടെ, എഴുത്തുകാരി മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ ബഹുമുഖമായ സംവാദമണ്ഡലത്തിലേക്കു വായനക്കാർക്ക് എളുപ്പത്തിൽ പ്രവേശനം സാധ്യമാകുന്നു. *ആരണ്യകി*ലെ ഭാഷാരീതി സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്ത് അപരിചിതമായ ഒരു ലോകത്തെ ഇതെങ്ങനെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുവെന്നു ജയാ സുകുമാരൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. നിലനിർത്തേണ്ട വാക്കുകളെ അതേപടി നിലനിർത്തിയും മലയാളിക്കു പരിചിതമായവയ്ക്കു മലയാളത്തിലെ പേരുകൾ നല്കിയുമുള്ള വിവർത്തനരീതിയാണ് ഈ വിവർത്തനം പിൻതുടർന്നതെന്നു കാണാം. മൂലകൃതിയോടു പരമാവധി ചേർന്നു നിൽക്കുന്ന ഈ വിവർത്തനം ഒരു അന്യഭാഷാകൃതി എന്ന ബോധത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിനാണു പരിശ്രമിച്ചത്. സാസ്കാരികാന്യത്വം

ചിത്രീകരിക്കുന്ന പ്രതീതി മൂലകൃതിയിൽതന്നെ ഉള്ളതിനാലാണ് ഈ രീതി സ്വീകാര്യമായതെന്നു ജയാസുകുമാരൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

താരാശങ്കർ ബാനർജിയുടെ *ആരോഗ്യനികേതന*ത്തിന് (1953) നിലീനാ അബ്രഹാം തയ്യാറാക്കിയ വിവർത്തനമാണു (1961) അഞ്ചാ മധ്യായത്തിൽ പഠിക്കുന്നത്. പദാനുപദവിവർത്തനം അല്ലാതിരിക്കുമ്പോഴും മൂലകൃതിയിലെ ആശയങ്ങളെയും ഗാംഭീര്യതയെയും ഈ വിവർത്തനം അതേപടി നിലനിർത്തുന്നതായി ജയാസുകുമാരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഖണ്ഡികകളുടെ ക്രമങ്ങളിൽ വരുത്തിയിട്ടുള്ള മാറ്റങ്ങളും ഒരുമിച്ചാക്കലുമെല്ലാം വഴിയാണ് ഇതു സാധ്യമാക്കിയിട്ടുള്ളതെന്നാണു ഗ്രന്ഥകാരിയുടെ അഭിപ്രായം. മൂലകൃതിയിൽനിന്നും വിവർത്തനത്തിൽനിന്നും ദീർഘമായി ഉദ്ധരിച്ചാണ് ഈ വിശകലനം. ഇതു നോവലിലൂടെയുള്ള ഒരു സഞ്ചാരംകൂടെ ആകുന്നു. ആരണ്യകിന്റെയും ആരോഗ്യനികേതനത്തിന്റെയും വിവർത്തനരീതി വ്യത്യസ്തമാണെന്നു ഗ്രന്ഥകാരി പഠനത്തിലൂടെ സമർത്ഥിക്കുന്നു. മലയാളസാഹിത്യബഹുവ്യവസ്ഥയിൽ ആരോഗ്യനികേതനത്തെ ഈ അധ്യായത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന രീതി ഏറെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ നോവലിനെക്കുറിച്ച് മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ, മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ഈ കൃതിയുടെ പരോക്ഷസ്വാധീനം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഇതിനായി ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഏതാനും പ്രയോഗസന്ദർഭങ്ങളെ കുറിപ്പുകളിൽ നേരിട്ടു നല്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. വിവർത്തനം ഒരു സാഹിത്യ ബഹുവ്യവസ്ഥയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്ന വിഭിന്നതലങ്ങൾ ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശകലനവിധേയമാകുന്നു.

മുൻ അധ്യായങ്ങളിൽ നടത്തിയ പഠനങ്ങളുടെ നിഗമനങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ആറാമധ്യായം. സമഗ്രമായ അവതരണം എന്ന ഈ കൃതിയുടെ മികവ് ഈ അധ്യായത്തിലും ദൃശ്യമാണ്. ബംഗാളി നോവലുകളുടെ മലയാളവിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മികവുള്ള പഠനം എന്നതിനു പുറമെ വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ പുതിയ മലയാളമാതൃക എന്ന നിലയിലും ഈ പുസ്തകം സവിശേഷശ്രദ്ധ അർഹിക്കുന്നു.

താപസത്തിന്റെ പുസ്തകങ്ങൾ

1. *മൊഴിവഴികൾ* - ഡോ. കെ. എം. പ്രഭാകരവാരിയർ Rs.90/-
2. *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ*
   - ഡോ. അജു നാരായണൻ Rs.150/-
3. *അഞ്ഞൂറുവർഷത്തെ കേരളം* (മൂന്നാം പതിപ്പ് അച്ചടിയിൽ)
   എഡി: വി. ജെ. വർഗീസ്, ഡോ.എൻ. വിജയമോഹനൻ പിള്ള
4. *മലയാളത്തിലെ നാമവർഗം*
   - കെ. ശ്രീകുമാരി Rs.75/-
5. *എടനാടൻ പാട്ട്* - കെ. ആർ. സജിത Rs.50/-
6. *അഞ്ചടി, ജ്ഞാനപ്പാന, ഓണപ്പാട്ട്*
   - എഡി: മനോജ് കുറൂർ Rs.35/-
7. *തർജമ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും*

താപസം പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളുടെ പൊതുവിതരണം
കറന്റ് ബുക്സ് കോട്ടയവും ശാഖകളും

താപസത്തിന്റെ പുതിയ പുസ്തകം

ഡോ. എൻ. കെ. മേരിയുടെ

മലയാളവ്യാകരണസിദ്ധാന്തങ്ങൾ
കേരളപാണിനീയത്തിനുശേഷം

മലയാളവ്യാകരണം പഠിക്കുന്നവർക്കും പഠിപ്പിക്കുന്നവർക്കും ഗവേഷകർക്കും വിജ്ഞാനകുതുകികളായ വായനക്കാർക്കും വിലപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥം. കൃത്യമായ വിവരങ്ങൾ ലളിതമായ ശൈലിയിൽ ചിട്ടയായി വിവരിക്കുന്ന കൈപ്പുസ്തകം. വിപുലമായ വായനയുടെയും വിശദമായ അന്വേഷണത്തിന്റെയും ശ്രദ്ധാപൂർവ്വമായ അധ്യാപനത്തിന്റെയും ക്രമമായ ഗവേഷണത്തിന്റെയും സദ്ഫലം.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr C. Adarsh

Asst. Professor, Department of Malayalam,
Kerala Varma College, Trichur.

K. V. SASI

Asst. Professor, Thunjathezhuthachan Malayalam
University, Tirur.

Dr T. B. Venugopala Panicker.

UGC Emeritus Fellow, Department of Malayalam
University of Calicut.

Dr N. Ajayakumar

Associate Professor, Department of Malayalam,
Sree Sankaracharya University of Sanskrit,
Kalady.

Dr Raghavan Payyanad

Manjiram, 28/1834 A, Nellikodu
Kozhikkodu.

Dr Aju K. Narayanan

Asst. Professor, Department of Malayalam
U. C. College, Aluva.

Cheri K. Jacob

Asst. Professor, Department of English
U. C. College, Aluva.

Dr K. P. Prameela

Associate Professor, Department of Hindi,
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.