കേരളപഠനത്തിലെ പുതുവഴികൾ

കേരളപഠനത്തിൽ അധികം അന്വേഷണങ്ങൾ നടന്നിട്ടില്ലാത്തതും എന്നാൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതുമായ ചില മേഖലകളാണ് ഈ ലക്കത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. കേരളീയസംസ്കാരപരിണാമത്തിൽ മുഖ്യപങ്കു വഹിച്ച വൈദേശികവും പ്രാദേശികവുമായ വിനിമയങ്ങൾ അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഇതിലെ ലേഖനങ്ങളിലുള്ളത്.

പെരുമാൾവാഴ്ചക്കാലത്ത് പശ്ചിമേഷ്യൻ രാജ്യങ്ങൾ അറബിക്കടലിലൂടെ കേരളവുമായി ഭരണകൂടത്തിന്റെ മാധ്യസ്ഥ്യത്തിൽ നടത്തിയ കച്ചവടബന്ധങ്ങളിലൂന്നി, ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും ഭൂഗർഭശാസ്ത്രപരവുമായ ഘടകങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികവ്യക്തിത്വത്തെ എങ്ങനെ നിർണയിച്ചു എന്നു വിശദീകരിക്കുന്ന ലേഖനമാണ് എം. ജി.എസ്. നാരായണന്റേത്. പഴയകാലത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ആരാധനാസമൂഹങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സി. ആദർശിന്റെ പഠനവും പ്രധാനമായും ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ സാംസ്കാരിക വിനിമയങ്ങളെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കുന്നു. ഇന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ പഴയകാലവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചു നടത്തുന്ന ഈ പഠനം പ്രാദേശികചരിത്രപഠനമേഖലയിൽ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാവുന്നതാണ്.

കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക രൂപീകരണത്തിൽ ഈ കാലം പോലെ പ്രധാനമായ നവോത്ഥാനകാലത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലമാണ് ആൽബ്രഷ്ട് ഫ്രൻസിന്റെ ലേഖനത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ 200-ാം ജന്മവാർഷികവും ബഞ്ചമിൻ ബെയിലിയുടെ കേരളപ്രവേശത്തിന്റെ 200-ാം വാർഷികവും സമാഗതമാകുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാർ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ നടത്തിയ പ്രേഷിതപ്രവർത്തനങ്ങളും വിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തനങ്ങളും സാമാന്യമായും ഗുണ്ടർട്ട് കേരളപഠനത്തിനു നൽകിയ സംഭാവനകൾ സവിശേഷമായും ക്രോഡീകരിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്ന ലേഖനമാണിത്.

പാണിനീയം എന്ന സംസ്കൃതവ്യാകരണഗ്രന്ഥത്തിനുമുമ്പുള്ള പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളുടെ പ്രഭാവം തൊൽകാപ്പിയത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്ന മൗലികമായ അന്വേഷണമാണ് ടി. ബി. വേണു ഗോപാലപ്പണിക്കരുടെ ലേഖനം. ഉണ്ണിയാർച്ച കേരളീയസംസ്കാര ത്തിൽ എങ്ങനെയെല്ലാം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്നാണു വട ക്കൻപാട്ടുസാഹിത്യവും സിനിമയും മുൻനിർത്തി സജിത കെ. ആർ. ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ പദവി, ജാതി, ദേശീയബോധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പാഠത്തിനു വരുന്ന പരിണാമം എന്നിവ അന്തർവി ഷയാത്മകസ്വഭാവം പുലർത്തുന്ന ഈ പഠനം അന്വേഷിക്കുന്നു. വിമർശനത്തിന്റെ വിമർശനമാണു കെ. വി. ശശി നടത്തുന്നത്. കുട്ടി കൃഷ്ണമാരാർ മുതൽ സുനിൽ പി. ഇളയിടം വരെയുള്ളവർ വൈലോ പ്പിള്ളിക്കവിത വായിക്കുമ്പോൾ, വിമർശനം എങ്ങനെ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനമാകുന്നുവെന്ന് ശശി വ്യക്തമാക്കുന്നു. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാ രുടെ വിമർശനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തെ മുൻനിർത്തി ഒരു ചിന്താപദ്ധതി രൂപപ്പെടുത്തുന്നതെങ്ങനെയെന്നാണ് എൻ. അജയകുമാറിന്റെ ലേഖനം അന്വേഷിക്കുന്നത്.

ഇനിയുള്ളതു ചില പതിവു പംക്തികളാണ്. രേഖാശേഖര ത്തിൽ ടി. ബി. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ സമ്പാദനം ചെയ്ത, എൽ. വി. രാമസ്വാമി അയ്യരുടെ 'സുകുമാരിയുടെ ദീനം' എന്ന കഥ ചേർത്തി രിക്കുന്നു. പി. സി. മാത്യുവിന്റെ 'നസ്രാണിസഭയുടെ മലയാളരേഖാ പാരമ്പര്യം പടിയോലകൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം' എന്ന ഗവേ ഷണപ്രബന്ധമാണു ഗവേഷണരംഗത്തിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. കെ. വി. ശശി എഡിറ്റു ചെയ്ത *പോസ്റ്റു കൊളോണിയൽ വിമർശം: മലയാളവഴികൾ, സംസ്കാരം* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പ്രസക്തി പുസ്ത കപൂരണത്തിൽ സ്കറിയാ സക്കറിയ വ്യക്തമാക്കുന്നു. വൈവിധ്യ മുള്ള ഈ വിഷയങ്ങളെല്ലാം കേരളസംസ്കാരത്തിന്റെയും മലയാള ത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനസ്വഭാവങ്ങളിൽ ചിലത് അനാവരണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

എൻ. അജയകുമാർ
ഇഷ്യു എഡിറ്റർ

The Protestant Mission in South India: Gundert's Work in Kerala

On the 200th Birthday Anniversary of Hermann Gundert

Albrecht Frenz

***English Translation*: Katrin Binder**

Introduction

This contribution focuses on Protestant missionaries who initiated social change in South India. Hermann Gundert (1814-1893, 1836-1859 in South India) wrote several biographies of missionaries. These biographies offer insightful comments on the person concerned but also indirectly about Gundert himself. For these reasons, Gundert's missionary biographies are a major source for the present contribution. Furthermore, Gundert's knowledge about South India was unsurpassed at the time. After his arrival on Illikkunnu, Thalassery, this knowledge informed his work in Kerala and in particular his studies and contributions in the Malayalam language.

Looking back, the Protestant mission as it began to take hold on the wide plains between the Western and the Eastern Ghats, the Himalayans and Kanyakumari, appears like a tiny boat in a vast ocean. The Roman-Catholic mission, which has its widest base in Kerala, is no different. In spite of centuries of Islamic rule in North and Central India Muslims remain a minority. Hinduism, vitalised by the Adivasi religions, represents the kind of Indian-ness inscribed in the Itihasas, the Ramayana

and the Mahabharata. It is within this multi-religious social fabric that this contribution tries to portray the most important examples of the Protestant mission in South India since its beginnings in 1706 and the particular cultural context in which the missionaries were working.

Right from the Indus Valley Civilization (2800-1700 BCE), which extended from present-day Afghanistan into the Gangetic plain and South into the Deccan, and the Aryan immigration (from 1500 BCE) onwards, India has been in a constant state of ethnic, cultural and linguistic change. Jewish merchants came to South India with ships sent by king Solomon (around 965-926 BCE) and established trade settlements in order to buy gold, sandalwood and precious stones (cf. 1 Kings 9,28; 10,10f.). After the destruction of the temple in Jerusalem by the Roman commander Titus in 70 CE, Jewish refugees arrived on the West coast of India. Jewish immigration also occurred from the 7th century onwards during the Islamization of the Orient, and from the 15th century onwards as an effect of the Inquisition on the Iberian Peninsula. In the 16th century, the Jews barely escaped prosecution by the Portuguese on the Malabar Coast. After the formation of the state of Israel in 1948, most Indian Jews emigrated (cf. *Lieder*, p. 103-128, passim).

According to tradition, St. Thomas the Apostle landed in Kerala in the year 52 (between 33 and 46 according to a different tradition). He founded several congregations there. In 72, he suffered martyrdom near Mylapore in Chennai (Madras). From the 8th century onwards, there were several waves of immigration by Christian refugees from Persia who settled in Kerala.

From the 7th century onwards, Arab Muslim merchants came to the West and East coast of South India and mixed with the local population. Their descendants formed a separate community – called Mappila in Kerala. From the 12th century onwards, Bukhari Sufis from Multan in Sindh also settled on the Malabar Coast. Sufis also migrated into the northern part of South India from the 11th century onwards. They lived peacefully among local people, paving the way for what became the Deccan-Islam. Today, South Indian Muslims particularly migrate to the Gulf states and are influenced by Arab Islam.

Short Biography of Hermann Gundert
(cf. paragraph "Hermann Gundert")

Hermann Gundert was born in Stuttgart, Germany, on the 4th of February 1814. From 1819-1827 he studied at the Stuttgart grammar school, the "Gymnasium illustre". From 1827-1831 he attended the seminary at Maulbronn, where he received a thorough classical education including Latin, Ancient Greek and Hebrew. While still at school, he wrote articles for a democratically oriented newspaper. From 1831-1835 he studied Protestant theology at Tuebingen University and the Protestant "Stift", a prestigious theological college. He left university having taken the first theological exam and completing a doctoral dissertation in philosophy of history.

A few months before the end of Gundert's university studies, his former fellow student Gustav Oehler invited Gundert to the Mission House in Basel to meet Arthur N. Groves from England. Groves was looking for a private tutor for his two sons in India, and Gundert took the job. After completing his studies in September 1835, he travelled from Stuttgart to England, where he mostly stayed in London and Bristol. As his destination was Kolkata (Calcutta), Gundert started writing a Bengali grammar. He also gathered information about the situation of the British churches and missionary societies as well as about the controversy between Karl Th. E. Rhenius (s.b.) in Tirunelveli and Bishop Daniel Wilson in Kolkata.

On the 1st of April 1836, they started on their journey from England around the Cape of Good Hope, and on July 7th, they were lying in the roads of Chennai (Madras). On board of the *Perfect* Groves had changed his destination and told Gundert that the party, among them Julie Dubois from Switzerland, would land in Chennai. When Groves's sons arrived a few days later, they told Gundert that they were not interested in learning classical languages. Thus, Gundert was sent to Rhenius in Tirunelveli where he studied Tamil intensively and was soon familiar with the language. He was introduced to Rhenius's missionary and linguistic work and himself became a convinced teacher, missionary and linguist.

Groves called Gundert back to Chennai where he arrived in March 1837, but because he wanted to start a mission station himself, Gundert moved to Chittoor in southern Andhra Pradesh. In just fifteen months' time, he established a Protestant congregation and several schools in and around Chittoor. In July 1838, he married Julie, née Dubois, who had hitherto been working under Mrs. Groves and led a school for girls. The young couple had to leave Chittoor and travelled to Palayamkottai, where Rhenius had meanwhile died. In Palayamkottai, they received the call of the Basel Mission to come to Mangaluru (Mangalore). They travelled along the coast and on backwaters via Thiruvananthapuram to Mangaluru, reaching their destination on the 2nd of November.

In late January, early February 1839, when Gundert visited Thalassery and Anjarakandi, where a former catechist of Rhenius was preaching and holding school, he drew chief justice T.L. Strange's attention to the Basel Mission. Strange offered his bungalow on the Illikkunnu hill to the Basel Mission provided they would set up a mission station there. The conference of missionaries in Mangaluru decided to send Gundert and his wife along with Jakob Dehlinger to Illikkunnu. They arrived on the 12th of April 1839, and immediately started to visit and talk to people nearby (due to ill health, Dehlinger had to return to Mangaluru after only a few weeks). Julie Gundert founded a girls' institution (orphanage), Gundert a boys' institution and a Malayalam school on the veranda of the bungalow. Gundert devoted the first few months almost entirely to Malayalam. Besides his linguistic work he started various schools in and around Thalassery and visited them regularly. Once a month he gathered the teachers in his bungalow to give them further training. He also spent a lot of time and energy in order to get information on the life, customs, language and literature of the Mappilas. In 1843 and 1844 he asked for all the Muslim books available in Kerala, studied them and came to the conclusion that some portions he could not understand – yet it had become clear to him that Muslims, too, were good people if they lived according to their scriptures.

In November 1845 Gundert went on furlough to Germany and Switzerland with his family. Before their return to India,

Hermann and Julie Gundert entrusted their children to his parents and to friends. Back in Thalassery (February 1847), Julie expanded her school work and trained many girls to become good Protestant housewives. At the same time, these girls were instructed in the Malayalam language and literature as well as in other subjects through Gundert's textbooks and teaching. After their marriage, these girls formed the kernel of Protestant families in Malabar. When Gundert was transferred to Chirakkal in May 1849, his wife followed him with about 50 girls and continued the work in the newly erected premises.

After Weigle had died, the Committee in Basel sent Gundert to Mangaluru (February 1856) against better arguments, and Julie Gundert had to come with him. Therefore the girls' school in Chirakkal had to be closed.

In spring 1857, the colonial administration appointed Gundert to the post of school inspector of Malabar and Canara. Two years later, he had to ask to be released from government duty on account of his health. He returned to Europe, reaching Basel on the 20th of May 1859. The Mission committee did not send him back to India, but found Gundert a job working for Gottlob Barth who was in charge of the publishing house of the Calw publishing society. When Barth died in 1862, Gundert was placed in charge of the publishing house while also completing his *A Malayalam and English Dictionary* and the *Malayalam Bible*. (For the first time, this bible was published in one volume by D.C. Books in Kottayam in 1992.) Julie Gundert died in Calw in 1885, Hermann Gundert in 1893.

Missionaries in Tamilnadu and Andhra Pradesh

Bartholomaeus Ziegenbalg

Sent out by the Danish-Halle Mission, Bartholomaeus Ziegenbalg (1682-1719) and Heinrich Pluetschau (1677-1746) arrived in the harbour of Tarangambadi (Tranquebar, Trankebar) on July 9th, 1706. They were the first Protestant missionaries in India. To the surprise of the colonial officers, Ziegenbalg learned Tamil, preached in this language, translated the Bible and founded a school where orphans and children from the lowest sections of society received instruction. Pluetschau was

especially dedicated to this task, but due to ill health he had to return home after only five years.

Soon, a Tamil Protestant congregation formed. They assembled in the New Jerusalem Church, the first Protestant church on Indian soil, built in 1707. Ziegenbalg founded a seminary for the training of native teachers and preachers in 1716. He also understood that his work would not be successful unless he acquired an accurate and objective picture of the religions around him. Regarding the philosophical-theological views of the Tamilians, he remarked:

"[…] when I was finally completely in a position to read their own books, I saw that the Malabars [Tamilians] present the same philosophical disciplines treated by the European scholars in their own way rather reasonably, and that they have a properly written law which treats and proofs all theological subjects. I was very much surprised by this and began to wish being thoroughly instructed in their heathenism and their own scriptures." (*Mohanavelu*, p. 160).

Ziegenbalg published the results of his studies in several books like *Genealogie der Malabarischen Götter* (Genealogy of the South-Indian Gods)*, Das Malabarische Heidentum* (Malabar Heathenism)*, Malabarische Moralia* (Malabar Moral Teachings) and *Malabar Artithmetics*. For the Tamilians, he wrote a text on the geographical and climatic conditions in Europe.

The devastating criticism from the missionary committee in Kopenhagen struck him out of the blue. They thought, "the missionaries would get too caught up in remote affairs; the mission discourse given by the Lord himself to the disciples in Matth. 10 did not mention the building of churches, holding classes and bible translation; thus the missionaries should abstain from these." (*Richter*). This judgement broke Ziegenbalg's heart. He became severely ill and died soon after.

In his Ziegenbalg-biography, Hermann Gundert summarizes the work of this precursor in the following words:

"How his work and word had stirred in Danish, German, Dutch, Indian, English circles! How the compassion he aroused

simply jumped across the narrow confines of territorial churches and confessions and tore them asunder. The Catholic church has realized quicker than our conservative party, the Lutheran orthodoxy, that this heralded a change in our Protestant church, an upturn to new life. […] More diligently than most of the newer, completely unhindered, missionaries, he applied himself to the daily interaction with heathens, Mohammedans, Catholics, Armenians, and Tamilians of all classes; he questions everybody, writes letters to all and sundry, receives replies and strange books and in this way collects a wealth of knowledge which astonishes even us today. He became truly at home among the foreign people. He normally would not simply preach at people, but would first coax them to reveal their thoughts and worldviews; he remains friendly and relaxed, even when reprimanding, and always knows how to bear a strong testimony. That is the reason why everyone generally tolerates him well […] He left behind insisting missives, useful textbooks and good tracts, but particularly his translation of the Bible he was working on tirelessly." (*Quellen*, p. 301f.).

Christian Friedrich Schwartz

Christian Friedrich Schwartz (1726-1798) was the last important missionary of the Danish-Halle Mission. He worked in South India and Sri Lanka from 1750 until his death. Because he established a congregation in Tiruchirapalli – outside the domain of the Tranquebar-Mission – he did not meet with much approval from either Kopenhagen or Halle. It was decided to hand Schwartz and his mission station over to the English *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG). In his position as garrison priest he preached in German, English, Tamil and Portuguese in Tiruchirapalli's Christ Church (completed in 1766) on Sundays. He performed this duty until 1777, although he had by this time moved to Thanjavur at the request of the Raja. In Thanjavur, he preached and conversed in Persian (the official court language) or in Hindustani. It is likely that he suggested the introduction of European musical instruments like the trumpet and the violin at the court of the Raja. He visited the congregation in Palayamkottai several times and baptized Clarinda (s.b. *Clarinda*).

After Schwartz had died, Raja Serfoji II. (1777-1832) commissioned a wall plate to be put up in the Fort Church. It shows the dying missionary on a couch, the missionary Christian Wilhelm Gericke (1742-1803) at his head, Serfoji and court officials by his side. A poem written by the ruler is inscribed on the memorial slab:

> "To those who are in darkness you showed the light,
> you walked and illuminated the paths of truth;
> you were a blessing for Princes, people and myself,
> that I, my father, may follow you,
> wishes and prays your Serfoji here." (*Schwarze*).

Gundert writes about Schwartz:

> "We would like to describe his basic character as the most unpretentious humility which is the result of strict self-examination and blessed rest at the heart of his lord. […] The impression this 'liveliness' left on the heathens was tremendous. Many confessed that Schwartz had convinced them that a proper Christian is the happiest person." (*Quellen*, p. 320).

The influence of the Roman-Catholic Mission

Franz Xavier

Portuguese ships led by Vasco da Gama (1469-1524) had reached the Malabar Coast north of Kozhikode in 1498. The Portuguese thus arrived in a country where Christians had been living for more than a millenium. Soon after their arrival, the Roman-Catholic priests tried everything in their might to subjugate the Nazranis – also called Syrian or St. Thomas Christians – under the Latin rite and the Roman-Catholic jurisdiction. Following the Synod of Udayamperur (Diamper) in 1599, where the Latinization reached a climax, many congregations started to resist further efforts in this direction. In 1653 at *Coonan Cross Oath* in Kochi, the Christians split into two groups: one continued to adhere to their Indian, Oriental tradition, the other joined Rome.

Franz Xavier, one of the co-founders of the *Societas Iesu* (SJ, SI), arrived in Goa in 1542 and proselytized there for three

years, then on the Fishery Coast in the South East of India, and in the kingdom of Travancore. He summarily baptized entire villages without instructing the persons to be baptized in the Christian teachings or the bible. If a ruler resisted proselytizing or prosecuted Christians, Xavier called Portuguese troupes for help. Gundert comments on one such occasion, and concludes:

"We thus receive a poor impression of this kind of missionary work. Everywhere intrigue or force is the means by which the rule of the church is extended. Xavier uses the authorities he himself loathes to further his work, without considering how the only result is that the Catholic name is identified with the Parangi-name and made repugnant to all Hindus. Every Catholic Christian was now called *Parangi* ('Frank', i.e., Portuguese), even in the church parlance of the newly baptized! […] Ziegenbalg and his successors have sufficiently shown that it is possible to achieve something using different means: with patient study of the language, with unwavering persistence even in the face of the hostility of the European authorities, with the word of God in particular, turned into strength and life and made accessible to the Indians, Dravidians as well as Aryans." (*Quellen*, p. 265f.).

Gundert realizes the consequences of the stringent Portuguese mission astutely and explains them using the example of the term Parangi. Not only the Indians called the Portuguese Parangi, even the new Roman-Catholic Christians referred to themselves by this term. They thus relinquished their own, Indian, identity to a very large extent. Similar processes occurred at the end of the 18th century, when the British assumed Indian culture was subordinate to Western culture. The missionary societies were founded out of this very intellectual climate shortly before or after 1800 – like the Basel Mission in 1815 – with the express aim to bring salvation to the Indians.

Robert de Nobili or *Tattuva Potakar*, "teacher of the truth"

The Roman-Catholic church received new impulses with the arrival of Robert de Nobili (1577-1656) in Goa in 1605. A year later, de Nobili moved on to Madurai, where he founded the Jesuit *Madurai Mission*. The Madurai Mission expanded its influence to

cover almost the entire area of present-day Tamilnadu. De Nobili's aim was to become an Indian to the Indians. He learned Sanskrit, Tamil and Telugu and arranged his life like a Brahmin. He used Indian terms for Christian doctrine. This led to the Rites Controversy as a result of which de Nobili was relieved of his priestly duties. Although the Pope rehabilitated him, his work had suffered a severe setback. Gundert writes:

"His level of erudition may have often been overrated; his knowledge of languages will, if one may be allowed to form an opinion on the basis of some examples from his letters, expose weaknesses; as regards his handling of Tamil, the later Beschi was far superior to him –, but his scholarship is beyond any doubt. And that says a lot. He is never satisfied with himself, always studies more, does not tire of researching new subjects and comparing the results with what he already knows, and is just as skilful in listening as he is in speaking. The influence he has thus had on his pupils and congregations cannot be estimated highly enough; he has stimulated a thirst for knowledge in the Tamil Catholics which, for example, we do not find in those Hindus that were converted from Goa. And how much was thus achieved ahead of the times, when even the simple word of God would be available to Tamil readers!" (*Quellen*, p. 279).

Constanzo Joseph Beschi or *Viruma Munivar*, "the great heroic ascetic"

The Madurai mission culminated with Constanzo Joseph Beschi (1680-1742). Unlike Robert de Nobili, Beschi consciously turned towards the ordinary people. He lived with them, dressed like an Indian ascetic and adopted a number of Hindu customs. One of his aims was to overcome the "Lutherschwarm" (those enthusiastic about Luther and his teaching). He settled in Elakurichi north of Thanjavur on the other side of the Kaveri river. Here, he wrote more than twenty books that prove his mastery of Tamil. His works on the Tamil language also inspired Gundert when he was preparing his Malayalam grammar and his Malayalam-English dictionary. He writes about Beschi:

"His fertile quill does not rest even for a moment. […] His grammars and dictionaries, namely the *Saturagaradi* or the 'four-

fold ABC' (a dictionary of word meanings, synonyms, categories and rhymes), is only mentioned here in passing, but with the sincere gratefulness of a student of many years. Up to now, Beschi has not been surpassed or even just equalled in this part of his achievements by any missionary, and this not only in the field of Tamil, but in any Indian language. His influence continues undiminished, maybe even more so among the Protestants than among the Catholics, and for any mission it is to be hoped that such a shining example finds more emulators." (*Quellen*, p. 282).

Wilhelm Tobias Ringeltaube

Wilhelm Tobias Ringeltaube (1770-1816) was born in Silesia. After studying theology, he travelled to England. In 1797, the oldest Anglican mission, the *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK), accepted him and sent him to Kolkata. Two years later, he was back in London, where he joined the Moravian Church. In 1803, the *London Missionary Society* (LMS) sent him to India. Initially, Ringeltaube studied Tamil in Tarangambadi. Here, he met Vedamanickam (Vethamonickam) who had just become a Christian and who convinced Ringeltaube to move to Mylaudy in the kingdom of Travancore. Together with Vedamanickam Ringeltaube founded a Christian congregation and church as well as an English school in Travancore in 1806. Over the course of the years, they were able to win more villages along the coast up to the old port town of Valiyathura, today part of Thiruvananthapuram, for Christianity.

The conversion to Christianity and the opportunity to attend schools gave rise to a new self-confidence, especially among the Shanars, one of the lowest castes. The Christian Shanars now called themselves Nadars. Their women successfully fought for the right to cover their breasts and dress properly. Temple, forest and salt carrying duties, which they had to fulfil without remuneration, were waived for the Christian men.

Two memorial slabs on the obelisk in front of the church in Mylaudy provide information about the cooperation between Vedamanickam and Ringeltaube:

"Maharasan Vethamonickam Desikar was the first Protestant Christian in South Travancore, ancestors belonged to Thanjavoor.

Then they migrated and settled in Mylaudy.

Maharasan who was a Hindu by faith, went on a Pilgrimage to Chidambaram in 1799 seeking for peace which he failed to receive there. Then he saw a vision which he believed to be Jesus Christ. As per the vision he went to Thanjavoor where Rev. J.C. Kohlhoff led him into Christian faith and was baptized and received a new name called Vethamonickam.

Vethamonickam returned to Mylaudy and began to preach the Gospel. He was subjected to severe persecution.

He was instrumental in bringing the missionary Rev. W.T. Ringeltaube from Tharangambadi to Mylaudy on 25th April 1806. They both went about spreading the Gospel in several places.Vethamonickam helped Rev. Ringeltaube to establish churches in seven places, Mylaudy, Jamestown, Thamaraikulam, Puthalam, Zionpuram, Koilvilai and Ethamozhi." (Author's photo).

Sarojini Packiamuthu writes: "Missionary Ringeltaube, who lived with people, was much revered and called *Rishi*, 'sage'." (*Brücke*, p. 129). After Ringeltaube had had to leave Mylaudy in 1815 on account of ill health, he boarded a ship in Chennai in 1816 and died during the journey at sea. Two years later, Charles Mead (1792-1873), an educationalist and missionary from Bristol, continued Ringeltaube's work. During his journey to the Western Coast of India in 1838, Hermann Gundert came to Neyur and visited the theological seminary and girls' school Mead had opened in 1830. In a letter dated 18-11-1838, he reports: "The native Christians [are] very hardworking and through the encouragement of the missionaries, they are comfortable in old and new occupations (printing, bookbinding, weaving, etc.)." (*Reise*, p. 296).

Karl Theophil Ewald Rhenius

The most significant missionary in the South of Tamilnadu was the Prussian Karl Th. E. Rhenius (1790-1838). He travelled to London after attending the mission school in Berlin. This school had been founded in 1800 by Johannes Jaenicke (brother of Joseph Daniel Jaenicke, b. 1759, missionary in Tirunelveli district, d. 1800 in Thanjavur). Rhenius was ordained into the Anglican Church and sent to Chennai in 1814 by the *Church Missionary*

Society (CMS). He founded congregations and schools there, and in 1817 the British Bible Society. His missionary journeys took him as far as the Kanchipuram and Palmaner areas. He re-translated the Bible into Tamil. His Lutheran views caused agitation both among the CMS missionaries who had arrived after him and within the Anglican Church in Chennai. As Palayamkottai had just requested a missionary, Rhenius was sent there. He went to work with determination, founded a seminary for the education of teachers and catechists, and over the following years, established 370 congregations and 107 schools in a radius of more than fifty kilometres around Tirunelveli-Palayamkottai. He realized that a good general knowledge would be the only means to overcome superstitions and the domination of the priests successfully. That was his reason for writing and publishing the *Bhumi Shastirum*, “geography of the world”, in 1832. In this work, he explained the form of the earth, the continents, the oceans, countries, islands and the history of the different people. Consistently and successfully, Rhenius fought against the barriers of caste. His position in these matters may be summarized with the following sentence Gundert wrote in an essay about Buddha’s teachings: “Virtues do not ask about caste. The best soul may dwell in the worst body” (*Quellen*, p. 356).

As the persecution people faced after converting to Christianity often reached unbearable proportions, Christian villages were founded outside the hometowns of these new Christians. The village Mudalur, “first town”, founded in 1799, served as a model. The experience of the converts is revealed in one of Rhenius’s diary entries. This diary was published by Rhenius’s son as *Memoir of the Rev. C.T.E. Rhenius* (London 1841). Rhenius provides the following example from Satankulam, a town situated south east of Palayamkottai:

“One sad report arrives after another of the persecution which the people of K- and of Satankulam have to suffer [...] One man, of an adjacent hamlet, was called upon to come to the headman and sign a declaration that he would not become a Christian; and, when he refused to come for that purpose, was struck to the ground. He was brought on a couch hither last Monday, in a very deplorable condition; he could hardly speak. I

sent him to the Collector, begging he would restrain these persecutions. He has kindly sent Peons to bring the offenders here, and given the man to the charge of his native doctor. This morning the man was able to walk hither for Divine service. He declares he feels no enmity against the persecutors, and has no desire to leave Christ's religion" (*Rhenius*, p. 253f., 7th of February, 1824).

When Rhenius ordained catechists without including the Bishop of the Anglican Church in Kolkata, and subsequently justified himself in a polemic, the CMS dismissed him. This polemic also contains a paragraph about "The Union of all Christians". Rhenius writes: "Many Christian societies send missionaries into the heathen world in order to expand the empire of Christ, this much be granted. They go out and really do preach of Christ, but at the same time, they preach of themselves and their party: by teaching and proving that their form of Christianity is the only right one" (*Schriften*, p. 64f.).

Rhenius left Palayamkottai and opened a new mission station in Tiruvannamalai, but after several months a few catechists asked him to come back to Palayamkottai. He settled on a plot of land left to him by a Muslim in Sinduponturei and had a bungalow with a school built there. Today, Sinduponturei is a part of Tirunelveli-Palayamkottai. This is where the young Hermann Gundert arrived on the 21st of August 1836. He stayed until early March 1837. Later, he wrote:

"Rhenius was an army officer […] who always kept his view fixed on the whole, and who roused and enthused those who were receptive to great thoughts and goals. His presence worked like a spell; if one had already seen what a bad regiment means, one would gladly submit to his leadership. He is still in front of us, a straight man of medium height, strong built, carrying the mighty head firmly on his strong shoulders, with a cheeky nose and large, dark, sparkling eyes under the high forehead, his straight black hair rather white already. […] Around his desk, all windows and doors are open, people come to him from here and there; somehow he knows how to satisfy them and still keep, wherever possible, to a strict daily regimen" (*Quellen*, p. 336).

The Significance of the Gurinis

The term *gurini*, “teacher, religious figure”, is derived from the Sanskrit *guru*, “teacher, person of authority” of which the female form is *gurvî*. *Gurini* is probably formed in analogy to *yoginî*, “female possessor of magic powers, a female ascetic”, from *yogin*, “yoga practitioner”.

Women who exerted such a strong appeal on people around them that groups of followers formed, appeared in South Indian Hinduism, Islam and Christianity from the middle of the first millennium onwards. Their followers then transmitted the master’s teaching to others. The inner motivation of such a life originated in the *bhakti* type of religious devotion, whose focus was the search of the lover (metaphor for the heart) for, and eventually in union with, her beloved (metaphor for God).

Karaikkal Ammaiyar

The Hindu mystic and poet Karaikkal Ammaiyar lived in Karaikkal on the East Coast of Tamilnadu around 550 CE. She worshipped Shiva and is revered as one of the 63 most important figures of Shaiva Siddhanta, called *Nayanmars*. In one of her songs, she sings:

> “I thought of only One.
> I was focused on only One.
> I kept only one inside my heart.
> Look at this One!
> It is He who has Ganga on his head,
> a moonbeam in his hair,
> A radiant flame in his beautiful hand.
> I have become his slave. (*Arputattiruvantati*, 11) (*Craddock*).

Johannes Beltz writes in his book *Shiva Nataraja*:

“Karaikkal Ammaiyar was one of the first poet-saints of the South Indian *bhakti* movement that was characterized by a fervent devotion to Shiva. She had a lasting impact on a folk practice in Hinduism, because her selfless devotion of her chosen deity became a model for others” (*Beltz*, p. 152). These statements can be applied directly to the impact of Clarinda, who became the first Protestant Christian in Palayamkottai around 1200 years later.

Yogini

Around 1000 CE, Sufis arrived on the Deccan and lived like Sadhus, itinerant ascetics, among the local population. Their songs usually contained some Islamic teaching in their refrain, and were sung by common women while weaving, grinding, working in the fields and in the house. In this way, the women became gradually familiar with Islam. The Basel missionary Friedrich Ziegler (1832-1906), who worked in Dharwad for more than 30 years, took up this Islamic tradition and changed the content of the songs – including those with a Hindu background – to a Christian one. One of these songs which he wrote in Kannada is:

"Mediator from the Eternal's throne, God's own son, mediator from the Eternal's throne, God's own son. Love taught him to become Man, God's son and son of the Virgin. Mediator from the Eternal's throne, God's own son, mediator…" (*Religionen*, p. 114).

In the Muslim dominated area of Bijapur, yoginis, usually devotees of Shiva, appeared especially during the reign of Sultan Ibrahim Adil Shah II (1580-1627), who was an art-lover and an artist. The yoginis predominantly came from among the common people, but also from among the higher classes. Some women from respectable Muslim families became yoginis as an escape from the narrow codex of behaviour and from Purdah in particular (cf. *Religionen*, p. 112).

In her book *Art of the Court of Bijapur*, Deborah Hutton describes pictures of yoginis and interprets them using appropriate texts. One of these texts tells us:

"She [the yogini] made her eyes red with the smoke of sighs, and filled them with the blood of her heart; round her hand she wore a rosary of emeralds, and placed a been [veena] on her shoulder; she also tied round her neck a thread necklace, and put on a wrapper of red colour. After this she arranged her beads, and put them in their proper places, and disguising herself completely in the clothes of a female yogi, took the road to the forest" (*Hutton*, p. 94f.).

Sandai Nadati

The gurini Sandai Nadati lived north of Cape Comorin around

1675. This Shanar woman, who had probably encountered the kind of Christianity spread by Franz Xavier along the Fishery Coast between 1544 and 1545, started to gather people of different castes around her. Under her leadership, the group decided to move away and settle in a remote area of pristine forest. Soon, they were visited by Jesuits who had their headquarters near Nagercoil and were successfully proselytizing in and around Kamanayakanpatti near Ettaiyapuram. The missionary John de Britto (1647-1693), also known as *Arul Ananda*, “lord of mercy”, baptized the forest-dwellers and familiarized them with Roman-Catholic doctrine. The settlement grew and became the nucleus of present-day Vadakankulam.

In her book *Saints, Goddesses and Kings, Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Susan Bayly traces the history of Vadakankulam. Sandai Nadati is revered as the founder, and Bayly states that legend portrays her “as a typical Christian guru or charismatic cult leader” (*Bayly*, p. 406).

Clarinda

Missionary Schwartz baptized the Brahmin and Maratha princess Clavirunda Bai in Palayamkottai on the 3rd of March 1778. She was the first Protestant Christian in the area of Tirunelveli-Palayamkottai. This inspired the Hindu writer Anantanarayan Madhaviah (1872-1925) to publish a biographical novel in English titled *Clarinda* in 1892. A hundred years later, Sarojini and David Packiamuthu published a 2nd edition, supported by the yoga group of St. Luke’s congregation in Stuttgart, Germany. A new edition, edited and annotated by Lakshmi Homström, was published by the Sahitya Akademi, New Delhi, in 2005.

Madhaviah describes the life of Clavirunda Bai, who was married to an older, influential court official in Thanjavur. Her husband died, and Clavirunda had to follow him on the funeral pyre as a sati, as this was then the common tradition. When the fire was blazing, the British officer Lyttelton intervened, took her from the burning log pile, smothered the flames on her and rushed with her to his bungalow.

Lyttelton nursed Clavirunda to health and she stayed with him. After some time, Lyttelton was transferred to Palayamkottai,

where he soon died. Now Clavirunda started to preach Christianity in her house and in the villages nearby. A small congregation of Hindus, Muslims, Catholics and Shanars formed. As Clavirunda had a remarkable knowledge of the Bible, Schwartz christened her *Clarinda.* Madhaviah writes:

"Her intellectual vigour and activity seem to have once more asserted themselves, but in a very different field; many were the keen contests, theological and dialectical, which took place in her house between the adherents of the Roman Catholic and the Protestant faiths, and she was a clever and able exponent of the latter. Even conversions from the older to the later dogma are recorded, presumably following these discussions. Two families of Shanars who lived in one of the several villages which she held in mortgage – Terivilai, to the south of Palamcottah, – became Christians and are said to have been 'the firstlings of that caste.' She preached the Gospel to her Hindu countrymen and country-women in her own house, and her 'exhortations often produced a good effect.' In order to help in the work, she appointed a catechist, Maria Savari, at her own cost. [...] Close to the spot where her beloved lay buried, she built a small chapel, which exists to this day, and which was the first Protestant Church in what is now numerically the greatest Christian district in all India" (*Clarinda*, p. 242, 244).

This chapel, built in the English cemetery in Palayamkottai, was consecrated by Schwartz in 1785. Clarinda became a link between members of different castes and creeds. To this day, Hindus, Muslims and Christians of all denominations come to this church to pray or read in the Bible. There are always many, mostly new, copies of the Bible available and some visitors take a Bible home as well. Not far from the church is the grave of the merchant Samuel Sawyer (1776-1815). He, too, had been sent by the SPCK. He came to Palayamkottai in about 1800 and ministered to the Protestant congregation there. He worked both with Clarinda and, a few years later, with Ringeltaube. The latter wrote in his diary on the 25th of December, 1813: "Set out for Palamcottah to baptise some children. I found the English congregation under Mr. Sawyer's care in a flourishing state" (*Souvenir*, p. 4).

In Tirunelveli-Palayamkottai, Christian life began with a gurini who is still present in the minds of Christians there today. What started with Clarinda seized people in an area that ranges from the border with Kerala near Tenkasi to the West, to Sivagiri in the Northwest, Vilattikulam in the Northeast and Karungulam near Kanyakumari in the South. Today, more than 4.8 million people live in this area. About 340.000 belong to the CSI (a little over 7%), other Protestant denominations are also represented.

Conclusion

The itinerant saints of the Saiva Siddhanta, the yoginis of the Bijapur area as well as the gurinis of the Roman-Catholic and Protestant churches of South India show that, the origin of an impulse is of no significance in India. Sufis and sadhus, yoginis and gurinis are tolerated, respected and accepted as spiritual role models. Not the particular faith causes resistance, but the social change that new teachings call for – especially if the teaching is forced on people too quickly.

In South India, Roman-Catholic as well as Protestant missions not only met mainstream Hindus or Muslims, but also gurinis and gurus, yoginis and yogis. Even if they were baptized, these men and women kept their essentially Indian devotion and transmitted them to later generations. In this way, a particular type of Christianity emerged which has kept its own individual way to this day. European Christians often find it challenging to relate to this form of Christianity.

Robert Caldwell

The Scotsman Robert Caldwell (1814-1891) arrived as a priest for the LMS in Chennai in 1838. He was immediately taken by the Tamil language. He learned it quickly and studied its literature. He learned German in order to read the works of Ziegenbalg, Schwartz and Rhenius and was also interested in understanding their way of working. He wanted to be a missionary among the poorest and most backward communities, and so changed from the LMS to the SPG which sent him to Idaiyangudi between Tiruchendur and Kanyakumari. He walked all the way there, a journey of about 700 km. He worked there until he became

Anglican bishop in 1877, when his seat was located in Thoothukudi (Tuticorin). After his death, he – like his wife Eliza later – was interred in the sanctum of the Holy Trinity Church in Idaiyangudi.

Caldwell's most important contribution, the *Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*, was published in London in 1856. The 2nd edition, with many improvements based on suggestions by Hermann Gundert, appeared also in London in 1875. There is a memorial slab for Caldwell in the St. George's Cathedral in Chennai bearing the following inscription:

"Excelling as a Scholar and Philologist, intimately acquainted with the Tamil people, their history, language and customs, a ready and elegant Writer, he attained a wide reputation, bringing honour thereby to the Missionary's calling, and strengthening the cause of Missions in the Church at home. But all his attainments and fame did not divert him from his great purpose and the simplicity of his Missionary life. He continued to be an earnest, sympathizing, vigilant watcher of souls. By his Apostolic labours and example, he trained many native agents, brought thousands of heathen into the Church of Christ, raised the character and status not of the Christians only, but also of those without the Church, and won their attachment and reverence" (*Gore*).

Caldwell's bungalow in Idaiyangudi was transformed into a memorial. A bust of Caldwell is erected on a high pedestal at the entrance.

George Uglow Pope or *Pulavar Popaiyar*, "Pope, the respected poet"

Born in Canada and raised in England, George Uglow Pope (1820-1903) came to Chennai in 1839. Three years later, he moved on to Sawyerpuram southwest of Thoothukudi. It was there that his talents as a missionary, teacher and Tamilologist came to fruition. In Sawyerpuram, his way had been paved by the founder of the place, Samuel Sawyer (s. *Clarinda*). He had acquired 60 hectares of land for oppressed Christians. It was on this land that the town Sawyerpuram developed.

Pope founded several congregations in the surrounding area, opened schools and set up a college as well as a hospital,

which became St. Raphael's Hospital in 1854. This hospital was completely led by Indians as early as 1896. Robert Caldwell writes about Pope: "His aim was to make Sawyerpuram a kind of University, surpassing anything of the kind that was to be found at that time in the Madras Presidency" (*Souvenir*, p 9).

In 1894, his health forced him to take a prolonged holiday in England. He returned a year later and was sent to Thanjavur. Caste quarrels forced Pope to withdraw to Udhagamandalam (Ootacamund). He founded a school where he taught from 1858 to 1871. He then became headmaster of *Bishop Cotton School* in Bengaluru (Bangalore). In 1882, he returned to England and lived in Oxford until his death. His translations of the *Tirukkural* (Oxford 1886), the *Naladiar* (1893) and the *Tiruvasagam* (Oxford 1900) are unforgotten. In his introduction to the Tirukkural, Pope writes:

"The East and the West have influenced one another in a very real and not yet thoroughly understood way from the earliest times. It is undoubtedly a noteworthy fact that from this Mayilapur, on which the eyes of Christendom have ever rested as the one sacred spot in India of Apostolic labour, comes the one Oriental book, much of whose teaching is an echo of the 'Sermon on the Mount'" (*Souvenir*, p. 35).

In 1986, a bronze statue in honour of Pope was erected on Marina Beach in Chennai.

Thomas Gajetan Ragland

After completing his schooling, Thomas G. Ragland (1815-1858) joined his uncle's grocery business, but in 1837 decided to read theology at Oxford. From there, he signed up for the mission, and wrote to the secretary of the CMS:

"I have to confess openly that I do not have a burning desire to convert the heathen […]. The reason why I am thinking of the mission and wonder whether I should not join the same is simply the lack of workers" (*Quellen*, p. 349).

He was accepted and became secretary of the CMS in Chennai in 1846. While travelling, he also came to the northern areas of the Tirunelveli district and spontaneously developed a deep affection for the people living there. After one and a half

years devoted to further theological training at Oxford, he returned to Chennai in 1853. Now he drew up a plan for a travelling mission in the North Tirunelveli district. The plan included "that the missionaries in charge of the travel preaching should live exclusively in tents, change their location continuously, and apply themselves to the simple preaching of the Gospel among the heathen from morning until night the whole year around" (*Quellen*, p. 350).

The focus of the mission was the town Sivakasi, where Ragland died and where the *Ragland Memorial* maintains his memory today. For a while, he lived in a simple house in Panaiyadipatti south of Sivakasi, a daughter congregation of Elayirampannai. Recently, a building has been erected on a raised earth mound next to this house. The graves of the first Protestant female and male Catechists were transferred to this building along with the graves of the missionaries George Barenbruck (1818-1859) and Charles Every. The memorials are signs for the fact that the Protestant church in Tamilnadu is developing a sense for its beginnings.

Vedanayagam Samuel Azariah and the History of Missions in Andhra Pradesh

The LMS had set up a mission station and a high school in Visakhapatnam as early as 1806. Baptists and Methodists from North America, too, settled in Northern and Central Andhra Pradesh and founded numerous congregations. Compared with Tamilnadu, Andhra Pradesh was covered rather late by the Protestant mission, but a Christian way of life emerged here that is more committed to its Indian legacy than anywhere else on the subcontinent. It is no coincidence that in 1912, the first Indian, V.S. Azariah, became bishop of the Anglican Church in Dornakal. It is also not surprising that the Indian bishop C.S. Sundaresan, who spread the ancient Indian path of yoga as a "deeper inner life" in the 1970s and 1980s, was originally from Visakhapatnam. Sundaresan says: "Yoga is neither a substitute for salvation, nor does it replace God's mercy. It serves only as a valuable method to practice oneself in blissful awareness of divinity" (*Yoga*, p. 41).

The beginnings of the Lutheran Church in the southern part of Andhra Pradesh are related to the Danish-Halle Mission. Sent

out by this missionary society, August Mylius (1819-1887) travelled to Tarangambadi in 1847, only to leave again in 1850. Fourteen years later, he returned to South India as mission provost for the Hermannsburg Mission and founded several congregations in Nellore district which became the nucleus for the *South Andhra Lutheran Church* (SALC). Mylius died in Andhra Pradesh and was interred in the church in Naidupet (Nayudupeta). Today, the SALC has strong ties with the *Tamilnadu Evangelical Lutheran Church* (TELC) and with the *Good Shepherd Evangelical Lutheran Church* (GSELC).

As mentioned above, Vedanayagam Samuel Azariah (1874-1945), from Vellanvilai near Tiruchendur, became the first Indian bishop in 1912. At the same time, the diocese Warangal was created. The YMCA (Young Men's Christian Association) had appointed Azariah as its secretary when he was only 19. He saw that the church in India would not have a future unless it freed itself from the ideas of the Western missionaries and became a genuinely Indian church. He thus saw to it that Indians were ordained as priests and put in charge of congregations. When he had just taken over his new position as bishop, he wanted to build a church in an Indian style of architecture. Due to the outbreak of World War I, however, his plan was not realized until 1936. The spacious church in Dornakal unites Christian, Hindu and Muslim architecture.

Throughout his life, Azariah strove to unite the Protestant Christians in India. But it was not before two years after his death that most of the Protestant churches in South India joined the *Church of South India* (CSI) in Tambaram, southwest of Chennai, in 1947. For the individual churches, this signified both a new beginning as well as an opening towards a larger horizon. The signal for unification was so strong that the World Council of Churches was founded in Amsterdam in 1948, and in 1970, the Church of North India (CNI) in Kolkata.

Missionaries in Kerala And Karnataka

Benjamin Bailey

Benjamin Bailey (1791-1871) was one of the most important missionaries in the kingdom of Travancore. He was priest in the

Anglican Church and was sent to Kottayam, the centre of the Syrian church in Kerala, by the CMS. Bailey founded a mission station in Kottayam in 1816 which he headed until his return to England in 1850. Kottayam had a population of about 300 at the time (today more than 350.000). It owes its rise to a flourishing city to Bailey and his work.

Bailey also founded congregations in the vicinity, both close-by and further afield, as for example in Changanassery and Mavalikkara. In 1817, he opened the first college in Travancore which in 1857 became affiliated to the newly founded Madras University. The medium of instruction was English, the curriculum followed English models and included the subjects Latin, Greek, Hebrew, Maths, History and Geography as well as English, Malayalam, Sanskrit and Ancient Syrian. Together with local goldsmiths, Bailey constructed the first printing press in Kerala in 1821 which enabled him to print his tracts, schoolbooks, several Malayalam works, his Malayalam Bible and the first Malayalam-English dictionary.

In 1996, a life-sized bronze statue of Bailey was erected in a park in Kottayam.

Herrmann Moegling, Gottfried Weigle, Herrmann Anandrao Kaundinya, Pauline Moegling widowed Weigle, née Bacmeister, Ferdinand Kittel

In 1834, the Basel Evangelical Missionary Society (Basel Mission) sent out its first group of missionaries to the Malabar Coast under the leadership of Samuel Hebich (1803-1868). Upon an invitation by the collector of Mangaluru they founded the first Basel Mission station. Twenty years prior to this, the LMS had settled in Bellary and in Belgaum, and the Methodists were working in Mysore.

In 1836, a second group of missionaries arrived in Mangaluru and provided the Basel Mission with a new impetus. Among them was *Herrmann Moegling* (1811-1881) who first learned Kannada in Dharwad. Within a few months, he had built a mission station and an English medium school. Even during these early days as a missionary, Moegling contemplated the role of a missionary in

India and questioned his position vis-à-vis other religions. Gundert writes: “Moegling tended more and more to seek the good in the old religions and to avoid condemning everything” (*Moegling engl.*, p. 98).

Moegling was called to Mangaluru, where the constitution of the Basel Mission in India as prepared by him was approved by the first general meeting in August 1838. He regularly preached in the bazaar, opened a Kannada medium primary school and, as he had done in Dharwad, an English medium school. The schools quickly acquired a good reputation, which was strenghtened when missionary *Gottfried Weigle* (1816-1855) arrived in 1840. He was a gifted teacher and particularly succeeded in attracting Brahmin boys as pupils. A few of these converted to Christianity in 1844, among them *Anandrao Kaundinya* (1825-1893), whom Moegling christened Herrmann, and whom he introduced at the Mission House in Basel for missionary training two years later. It was on this occasion that Moegling convinced the mission administration to set up a catechist seminary in Mangaluru. After returning to Mangaluru, he realized this plan in 1847. This became the foundation of what is now the *Karnataka Theological College* (KTC), where students of all Protestant denominations study theology in Karnataka.

Kaundinya’s conversion to Christianity was a crucial experience for Moegling. It inspired him to write the Kannada tract *Iraaru Patrike* (IP) in 1850. It is written in the form of a fictional correspondence between Anandayya (Kaundinya) and one of his friends, who had remained a Hindu. In her essay “Conversion, Contestation and Community: Missionary Dialogues”, Parinitha Shetty translates parts of this tract into English for the first time, and analyses the contents:

“The missionary message of the one true god was un-understandable or unacceptable to most of the people to whom they preached this message. Their certainty that the ‘heathen’ world would soon turn to that God was also belied by the small harvest of souls they could reap over the years. However, the missionary interactions did change the lives of both the people who converted to Christianity and those who did not. The idea of a universal God and hence of a universal human community made

available to both who converted to Christianity and those who did not, an idea of an egalitarian community that was enabling and ameliorative. It led to re-understandings of community and self which at its most creative was also most radical and revolutionary" (*Future*, p. 146).

When Somaya Almanda (ca. 1815-1865) came to Moegling in the autumn of 1852, asking to be instructed in Christianity, Moegling did not know that he was at a threshold. On the Feast of Epiphany 1853, Moegling baptized Somaya, giving him the name Stephanas. A month later, Moegling accompanied Somaya to his native place Almanda near Virajpet. When they arrived there, Moegling saw that he had to stay, but he also knew that the mission administration would not allow him to do that. He thus left the administrative union of the Basel Mission, but always stayed close to it in spirit.

Soon, a congregation developed, a school building and a church were set up in Almanda. Funds generously provided by Kaundinya enabled them to buy land to found the Christian village of Anandapur for Christian Holeyas (Dalits). There was enough land for fields, pastures and a coffee plantation.

On the 1st of July 1843, Weigle and Moegling published the first Kannada newspaper in Mangaluru. Today, the 1st of July is celebrated as "Press Day" in Karnataka. From 1847 onwards, the two missionaries worked on the publication of the *Bibliotheca Carnataca*, a collection of classical Kannada literature. The mission administration in Basel did not support this endeavour. Moegling and Weigle used a lithographic press donated by an Englishman on which they published several folios from Mangaluru until 1853. Moegling, Weigle and Pauline Moegling widowed Weigle translated the most beautiful Dasa-songs from this collection into German. A synopsis of their translations was published in *Freiheit hat Gesicht* (*Freiheit*, p. 236-259).

Pauline Bacmeister (1825-1861) married Gottfried Weigle in Mangaluru in January 1845. Due to illness, the two of them had to move to the Nilgiris just a few months later. They founded a Basel Mission station there, along with several schools and a congregation. They also translated the New Testament as well as

parts of the Old Testament into Kannada. Weigle died in Mangaluru in 1855. A year later, Moegling married the widow in Almanda. While Anandapur was being built, she assumed the role of a manager-in-charge, and coordinated between Moegling, Kaundinya and Stephanas.

In October 2006, the former grave of Herrmann Moegling on the Ebershalden cemetery in Esslingen, Germany, was transformed into a memorial for Herrmann and Pauline Moegling, Gottfried Weigle and Herrmann Anandrao Kaundinya.

Moegling and Weigle's linguistic and literary contributions became the foundation of the works of *Ferdinand Kittel* (1832-1903). He created an original Christian literature in Kannada. He published the Kannada-English dictionary (1894) which remains in use even today, as well as a Kannada grammar (1903). Kittel died in Tuebingen, where his grave on the old cemetery ("Alter Friedhof") still exists.

A bronze statue of Ferdinand Kittel was erected in 2001 in the centre of Bengaluru by the Karnataka state government and the CSI. Following a seminar honouring Kittel's 100th death anniversary, Reinhard Wendt published an annotated volume of contributions on various aspects of Kittel's life and work (cf. *Wendt*).

Hermann Gundert

Hermann Gundert, as mentioned above, came to India via England after completing his Ph.D. and first theological examination at the University of Tuebingen. He travelled to Chennai to become a private tutor for the sons of Arthur N. Groves. Since the "pupils" were not interested in Latin, Greek and Hebrew, Groves sent Gundert to Rhenius in Tirunelveli. In Melur on the way to Rhenius, Gundert had a mystical experience. In a letter dated 19-08-1836, he writes:

"I will always remember this evening. I sat outside the bungalow, across from the biggest and most beautiful banyan I had seen in India, with numerous trunks all intertwined; the silence of the night, the mild air, the bright stars – everything helped me to be rather grateful for once that God had led me onto these

paths. We need such points in our race, where we pause and are emptied by God's spirit of all the half-hearted, frightened and excited thoughts, desires and memories by being shown the door into Jesus' big heart where they are ultimately resolved" (*Reise*, p. 194).

As a result of this experience, Gundert was able to engage with Indian culture free from reservations or prejudices. He, who had come to India at his own risk, without the backing of a missionary society and no ordination, received his calling as a missionary, teacher and linguist during his eight-months stay in Tirunelveli. During this time he also studied the history of the missions and the church in Tamilnadu intensively.

What Gundert had learned and experienced in Tirunelveli he implemented in his new mission work in Chittoor between May 1837 and July 1838. After marrying Julie, née Dubois, the couple set out for Palayamkottai and further on towards Mangaluru where they reached on the 2nd of November 1838.

Only a few days after their arrival, Julie Gundert opened the first girls' institute of the Basel Mission in India with initially seven orphaned girls. Parinitha Shetty and Veena Maben comment: "The girls' orphanages – like the boys' orphanages – originally provided an institutional space where destitute indigenous children, as well as children of new converts could be protected from all heathen influences and moulded into a Christian model of femininity." (*Education*, p. 12). According to Parinitha Shetty, this concept originated in the missionaries' opinion, "that educating women was the most effective way of leaching their reform ideals into the domestic sphere" (*Reform*, p. 1).

Having taken up his new post in Thalassery, Gundert jumped right into learning Malayalam, and set up a primary school for orphaned girls and boys on his veranda. Every evening, he prepared the Malayalam lessons for the next day. This grew into his Malayalam reader and the first Malayalam grammar. He tirelessly travelled throughout the surrounding areas, conversing with people and in this way gathering an extensive vocabulary which was to become the foundation of his *A Malayalam and English Dictionary*.

The first Malayalam tract (Genesis 1-11), which, in line with ancient Indian tradition, Gundert titled *Satyaveda Itihasa*, was printed in Kottayam in 1841 and distributed to people. The diction and style he used were easy to understand for the common people but at the same time retained the Biblical expressions. In his essay "History, Memory and Memorials in Everyday Life of Kerala", Scaria Zacharia comments on Gundert's first Bible tract in the following words: "This tract [...] speaks of Gundert the missionary who thought of evangelization as an engaging dialogue between cultures and religions" (*Future*, p. 30).

In 1843, Gundert printed his *Kerala Utpatti*, "the origin of Kerala", on the lithographic press in Mangaluru and distributed it in appropriate places across Kerala. In 1847, he published the first Malayalam newspapers, *Rajya Samacharam* (June 1847) and *Paschimodayam* (October 1847) together with the missionary Friedrich Mueller. Gundert's *Church History* was published the same year, and he started to translate the Bible from the original texts into Malayalam as well as working on several different Malayalam contributions and textbooks for schools.

After the publication of his Malayalam works, Gundert's name became increasingly known among the Malayalam-speaking population. He successfully showed that Malayalam is a language in its own right, differing from Tamil to about the same degree that Dutch differs from German. Gundert thus provided the foundation for a new Keralite self-confidence. This played a positive role when the union state of Kerala was formed based on language in 1956.

After his return to Germany, Gundert took over charge of the Calw Publishing Society. He revised his translation of the New Testament and completed the translation of the Old Testament (Job to Malachi). He revised and supplemented his *Malayalam Grammar* and had it published in its 2nd edition by his missionary colleague Ernst Dietz in Mangaluru in 1868. He also completed his *A Malayalam and English Dictionary* which came out in Mangaluru in 1872.

Probably no other missionary is still such a strong presence in the consciousness of the Kerala people like Gundert. In the mentioned essay Scaria Zacharia concludes:

"If one were to go by the biographical data of Gundert, we should remember him as a Basel Missionary who spent the best part of life for propagating the Bible and teachings of Christianity. This memory has been slowly erased through public action. The term 'public action' is critical. It refers to the space of civil society in between the family and the state. Gundert's memory has been sustained, transformed and manipulated by the citizens to suit their values and everyday life. They have cleverly transformed him into a symbol of modernization. One of the pronominal historical monuments of Gundert's life in Kerala is Gundert's bungalow in Illikkunnu. Today this building houses NTTF, a prestigious technological centre. The public action has converted a residential building, a heritage site, to a technical institution without evading the memory of Gundert. The people have accepted this 'manipulation' as it corroborates their memory of Gundert as a pioneer of modernity. Gundert Memorial School, an English medium school with modern facilities, the latest addition to the memorials of Gundert in Talassery, is another testimony to the negotiation of the memory of Gundert. All these initiatives take place in the public sphere without the intervention of the state or any religious institutions" (*Future*, p. 29f.).

Hermann Hesse, the most widely read author of the 20th century, left several literary memorials of his grandfather Hermann Gundert, for example in *Kindheit des Zauberers* (The magician's childhood), where Gundert is the magician, in *Siddharta*, where Gundert can be seen in the boatman Vasudeva, and in the *Glass Bead Game*, where Gundert makes an appearance as the music master.

In 2000, the state of Kerala and the people of Thalassery erected a four-and-a-half meter bronze statue of Gundert on a six-and-a-half meter base in the centre of the town. In 1993, a Hermann-Gundert conference in Calw and Stuttgart marked his 100th death anniversary. Many scholars from Kerala participated in this conference, which renewed interest in Gundert in the German speaking world. In connection with these activities the "Hermann-Gundert- Gesellschaft e.V. Stuttgart" (Hermann Gundert Society) was founded in Germany, followed by the "Association for Comparative Studies" (ACS) in Kerala in 1994.

The events marking Gundert's 200th birthday will start in Thalassery in February 2013 and end in Calw the following year.

Summary

Protestant missionaries first arrived in Tarangambadi in South India in the early 18th century. Their aim was to preach the Gospel to Hindus and Muslims. Ziegenbalg developed the foundations for all further missionary endeavors: learning the local language, studying the relevant literature, founding of congregations, Bible translation, linguistic work, founding schools, studying local history and geography, exploring local fauna and flora, training native teachers and priests.

The creation of Protestant congregations in South India occasioned social changes which not only led to the inculturation of Protestant Christianity, but also paved the way for the emergence of an educational system that blends Western and Indian educational models. The existence of different cultures, people, religions and confessions alongside and together in one society still stimulates India's intellectual climate which remains visionary. The same can be said for the Protestant church in South India, especially in Kerala.

Works cited:

Bayly, Susan, *Saints, Goddesses and Kings, Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge 1989 [*Bayly*]

Beltz, Johannes, *Shiva Nataraja. Der kosmische Tänzer*, Zürich 2008 [*Beltz*]

Craddock, Elaine, *The Anatomy of Devotion: The Life and Poetry of Karaikkal Ammaiyar* http://www.southwestern.edu/academics/bwp/pdf/2005bwp-craddock.pdf, access 7-9-2012 [*Craddock*]

Frenz, Albrecht, *Christlicher Yoga. Christliche Begründung einer indischen Meditationsweise*, Stuttgart 1985 [*Yoga*]

. - . , *Eine Reise in die Religionen. Herrmann Mögling (1811-1881), Missionar und Sprachforscher in Indien, zum 200. Geburtstag / A Journey into Religions*, Vorwort / Preface and English Transl. Katrin Binder, Illustr. Rainer Schoder, Heidelberg 2011 [*Religions*]

. - . , *Freiheit hat Gesicht. Anandapur – eine Begegnung zwischen Kodagu und Baden-Württemberg*, Stuttgart 2003 [*Freiheit*]

Frenz, Albrecht (ed.), Hermann Gundert, *Brücke zwischen Indien und Europa*, Ulm 1993 [*Brücke*]

. - . , Hermann Gundert, *Calwer Tagebuch 1859-1893*, Ulm/Stuttgart 1986 [*Calw*]

. - . , Hermann Gundert, *Herrmann Mögling – Ein Missionsleben in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, 2nd rev. ed., Heidelberg 2011 (1882) [*Mögling*] –

. - . , *Herrmann Moegling,* transl. from German into English by Ch. Steinweg and E. Steinweg-Fleckner, Kottayam 1997 [*Mögling engl.*]

. - . , Hermann Gundert*, Quellen zu seinem Leben und Werk*, Ulm 1991 [*Quellen*]

. - . , Hermann Gundert*, Reise nach Malabar*, Ulm 1998 [*Reise*]

. - . , Hermann Gundert, *Schriften und Berichte aus Malabar*, Ulm & Stuttgart 1983 [*Schriften*]

. - . , Hermann Gundert, *Tagebuch aus Malabar 1837-1859*, Ulm & Stuttgart 1983 [*Malabar*]

Frenz, Albrecht & Zacharia, Scaria, Illustr. Rainer Schoder, *In meinem Land leben verschiedene Völker. Texte alter jüdischer Lieder aus Kerala, Südindien*, Ostfildern 2002 [*Lieder*]

Frenz, Albrecht & Frenz, Stefan (ed.), *Zukunft im Gedenken / Future in Remembrance*, Norderstedt 2007 [*Future*]

Gore, David, *Robert Caldwell*, http://www.britishempire.co.uk/biography/robertcaldwell.htm, access 7-9-2012 [*Gore*]

Gundert, Hermann, *Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten*, Calw & Stuttgart 1894 [*Mission*]

Hutton, Deborah, *Art of the Court of Bijapur*, Bloomington & Indianopolis 2006 [*Hutton*]

Mohanavelu, C. S., "Mission Sources as Objects of Interdisciplinary Research. Linguistics, Medicine and other Natural Sciences", in: Heyden, Ulrich van der & Liebau, Heike (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Stuttgart 1996 [*Mohanavelu*]

Souvenir, *Dr. G. U. Pope College of Education Sawyerpuram*, Sawyerpuram (no year) [*Souvenir*]

Packiamuthu, David (ed.), *Madhavan, Anantanarayanan, Clarinda*, 2nd ed., Tirunelveli 1992 [*Clarinda*]

Rhenius, Charles, *Memoir of the Rev. C. T. E. Rhenius*, London 1841 (*Memoir*)

Richter, Paul, „Ziegenbalg, Bartholomäus", in: *Allgemeine Deutsche Biographie 45* (1900), p. 155–159 [*Richter*]

Schwarze, R. & Hantzsch, Viktor, „Schwartz, Christian Friedrich", in: *Allgemeine Deutsche Biographie 33* (1891), p. 205-208 [*Schwarze*]

Shetty, Parinitha, *Christianity, Reform and the Reconstitution of Gender. The Case of Pandita Mary Ramabai*, unpublished [*Reform*]

Shetty, Parinitha & Maben, Veena, *Re-forming the Heathen Home Through the Christian Education of the Female Gender. The Basel Mission Schools for Girls*. Unveröffentlicht [*Education*]

Wendt, Reinhard, (Hg.), *An Indian to the Indians? On the Initial Failure and the Posthumous Success of the Missionary Ferdinand Kittel (1832–1903)*, Wiesbaden 2005 [*Wendt*].

■

കൊടുങ്ങല്ലൂരും ആരാധനാസമൂഹങ്ങളും

സി. ആദർശ്

കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്നു കേൾക്കുമ്പോൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു പുറത്തുള്ളവരിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഓർമകൾ പലതായിരിക്കും. ചരിത്രകുതുകികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മുസിരിസ് എന്ന പ്രശസ്തമായ പ്രാചീന തുറമുഖനഗരവും മഹോദയപുരം എന്ന ചേരരാജധാനിയുടെ ആസ്ഥാനവുമായിരിക്കും ഓർമ്മയിലെത്തുക. *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണി*യെയും തെറിപ്പാട്ടിനെയുംപറ്റി കൗതുകത്തോടെയും ആവേശത്തോടെയും സംസാരിക്കുന്നവരുണ്ട്. ചിലർക്കു കൊടുങ്ങല്ലൂർ മതസംഗമഭൂമിയാണ്. മറ്റുചിലരാകട്ടെ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാന്റെ പേരിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ ഓർക്കും. ഇങ്ങനെ നിരവധി പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെയാണു കൊടുങ്ങല്ലൂർ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഇടം നേടിയിരിക്കുന്നത്. അതുകൂടാതെ, *ഭരണി*യുടെ ഭാഗമായും അല്ലാതെയും എത്തുന്ന തീർത്ഥാടകരുടെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ, നവോത്ഥാനകാലം മുതല്ക്കുള്ള രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകളിലെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്വത്വരൂപീകരണങ്ങളും ഉണ്ട്. ആധുനികചരിത്രാന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായും ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായും ആധുനികമായ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമായും ആണ് മേൽപ്പറഞ്ഞതരം ധാരണകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ കേരളത്തിന്റെ മധ്യകാലചരിത്രത്തിലെ മകോത, മഹോദയപുരം എന്നെല്ലാം പറയുന്ന ചേരരാജധാനിയായിരുന്നു, പ്രാചീനകേരളത്തിൽ തമിഴകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന ചേരരാജ്യത്തിലെ വഞ്ചിയും മുചിറിയുമായിരുന്നു എന്നിങ്ങനെ പറയുമ്പോൾ കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രാദേശികമായ സ്വത്വത്തിലല്ല നിലനിൽക്കുന്നത്. ലോകരാജ്യങ്ങൾ എന്ന പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയായും അതിൽതന്നെ കേരളീയസ്വത്വമായും കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ കണ്ടെത്തുകയാണിവിടെ. അതിലൂടെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ കേരളദേശീയതയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനമായി കണ്ടെടുക്കപ്പെടുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ പറയുന്നതിലൂടെ, മുസിരിസും മഹോദയപുരവും കൊടുങ്ങല്ലൂരാണോ അല്ലയോ എന്നുള്ള പ്രശ്നത്തെയല്ല

ഇവിടെ ഉന്നയിക്കുന്നത്. മറിച്ച് അങ്ങനെ പറയുന്നതിലൂടെ ഉണ്ടാവുന്ന അറിവിന്റെ ബലതന്ത്രങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. അതായത്, ഒരു സ്ഥലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതൊരറിവും ധാരണയും നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവും ആയ നിർണയനങ്ങൾക്കകത്താണ് എന്ന്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുകളും ധാരണകളും ഇത്തരത്തിൽ പ്രാദേശികമല്ല ദേശീയമാണ് എന്നു ചുരുക്കം.

പ്രാദേശികമായ സ്ഥലചരിത്രങ്ങളെയും സ്ഥലനാമങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ പൊതുവേ അന്വേഷിച്ചതും മേൽപ്പറഞ്ഞ പാരമ്പര്യങ്ങളെ തന്നെയാണ്. സംഘകാലകൃതികളിൽ കാണുന്ന പേരുകളിൽനിന്നും ഇന്നത്തെ സ്ഥലപ്പേരുകളെ കണ്ടെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് അവ ചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ കേരളസ്ഥലചരിത്രപഠനങ്ങൾ നാമത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളായി മാറുകയും അതിന്റെ തെളിച്ചങ്ങളെ സമകാലത്തേക്ക് ആരോപിക്കുകയുമാണു ചെയ്തത്. “ഒരു പുതിയ വർഗ്ഗക്കാരുടെ ആക്രമണത്തിന്റെ ഫലമായി ഒരു സ്ഥലത്ത് പുതിയ ഭാഷയ്ക്കു പ്രചാരം സംഭവിക്കാമെന്നതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ, സ്ഥലനാമങ്ങൾക്കു ഭാഷയിലെ പദങ്ങളെപ്പോലെ മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നില്ല എന്നതു സത്യമാണ്” എന്നാണ് സ്ഥലചരിത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചു ധാരാളം ഗവേഷണം നടത്തിയ വി.വി.കെ.വാലത്ത് (2003: 17) പറയുന്നത്. പ്രാചീനകൃതികളിൽ കാണുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ ഒട്ടുമിക്കതും അപ്പേരുകളിൽ ഇന്നില്ല എന്നതാണു വാസ്തവം. സ്ഥലപ്പേരുമാത്രമല്ല, സ്ഥലങ്ങളുടെ ഭൂമിശാസ്ത്രഘടനവരെ മാറിപ്പോയിരിക്കുന്നു. അതിനെക്കാളെല്ലാം പ്രധാനം പഴയസ്ഥലങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ധർമ്മമല്ല ഇന്നത്തെ സ്ഥലത്തിനുള്ള ധർമ്മം എന്ന തിരിച്ചറിവാണ്. ചരിത്രത്തിലുടനീളം ഈ ധർമ്മം നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. പല പേരിൽ പല കാലഘട്ടങ്ങളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതിനർത്ഥം ആ സ്ഥലം പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹിക ധർമ്മങ്ങൾ നിറവേറ്റിയിരുന്നു എന്നുകൂടിയാണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്ന നാമത്തിന്റെ നിരുക്തത്തെക്കുറിച്ചുണ്ടായ വിശദീകരണങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. ആധുനിക ഭാഷാശാസ്ത്രധാരണകളിൽനിന്നും ചരിത്രബോധ്യങ്ങളിൽനിന്നും പുതിയ സാമൂഹിക നീതിബോധങ്ങളിൽനിന്നും ഉണ്ടായ അറിവിനനുസരിച്ച് ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹത്തെ വിലയിരുത്തുകയാണ് അത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. ബൗദ്ധരെ ഓടിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയാണ് തെറിപ്പാട്ടും കോഴിവെട്ടും എന്നു പറയുകയും, ബൗദ്ധരെ കൂട്ടത്തോടെ കൊന്നൊടുക്കി എന്ന് ഊഹിച്ചുകൊണ്ടു കൊടുംകൊലയൂർ ആണു കൊടുങ്ങല്ലൂരായത് എന്നു പറയുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ *കോഴിവെട്ട്* പ്രാചീനമായ ബലി ആരാധനയാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാതെ പോകുന്നു. മകോതൈ പട്ടണമാണ് മഹോദയപുരം എന്നും കൊടുംകോൾ ഊരാണ് മഹാ ഉദയപുരം എന്നും(1) പറയുമ്പോൾ കാലപര

മായി ഭാഷയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന പരിണതികൾ അവ്യക്തമായി തുടരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പേരുകൾ തമ്മിലുള്ള സാമ്യങ്ങളെക്കാൾ അവയുണ്ടായിട്ടുള്ള ചരിത്രസാഹചര്യങ്ങളെയും അവയിലുള്ള ചരിത്രബന്ധങ്ങളെയും സാമ്യമില്ലായ്മകളെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്നതായിരിക്കും ഉചിതം. ഇന്ന് ഇവിടെ നിലനിൽക്കുന്ന ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ഉൾപ്പെടെയുള്ള സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഒരു അർത്ഥം എന്നു കരുതിയവയ്ക്ക് നിരവധി അർത്ഥങ്ങൾ തെളിഞ്ഞുവരും. അവ നിറവേറ്റുന്ന ധർമ്മങ്ങളും നിരവധിയാണ് എന്നു കാണാം.

കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിൽ ഈ പ്രദേശം വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു സ്ഥാനം നേടിയെടുത്തിട്ടുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ പരിഗണിക്കാതെ നമ്മുടെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തെയൊ സാമൂഹികചരിത്രത്തെയൊ രേഖപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ല. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു സാധ്യത ഇതാണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനുള്ള വിശാലമായ ഈ സാമൂഹികപശ്ചാത്തലം പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടും അതേസമയം അതുണ്ടാക്കുന്ന 'ചരിത്രപരമായ മുൻബോധങ്ങളുടെ' പരിമിതികളെക്കുറിച്ചു മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ടുമാണ് ഈ പഠനം മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്.

മതപരവും അല്ലാത്തതുമായ ആരാധനാസമൂഹങ്ങൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരിടമായി കാണുന്നുണ്ട്. ആരാധനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു കേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനുള്ള പ്രാധാന്യത്തെയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ ഓരോ മതവിഭാഗവും ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ അവരുടെ ഒരു കേന്ദ്രമായി കണക്കാക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ബൗദ്ധരുടെ കേന്ദ്രമായിരുന്നു കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്നു വിചാരിക്കാനുള്ള തെളിവുകളുണ്ട്. ജൈനരുടെ പ്രാചീനവാസസ്ഥാനം എന്ന നിലയിലും കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു പ്രസക്തിയുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെതന്നെ ആദ്യത്തെ ക്രിസ്ത്യൻപള്ളിയും മുസ്ലീംപള്ളിയും കൊടുങ്ങല്ലൂരിലാണു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. കേരളത്തിലെ ജൂതർ അവരുടെ പുണ്യഭൂമിയായി കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ കണ്ടിരുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാവ് കേരളത്തിലെ മൊത്തം കാവുകളുടെ കാവായി ജനകീയവിശ്വാസത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വളരെ പഴക്കമുള്ള ധാരാളം ക്ഷേത്രങ്ങളും കൊടുങ്ങല്ലൂരിലുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ ഈയൊരു സവിശേഷതയെ ചരിത്രപരമായി വിശദീകരിക്കാനാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

I

കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഇന്ന് ഏറ്റവും അധികം അറിയപ്പെടുന്നത് ഇവിടത്തെ കുരുംബക്കാവിന്റെ പേരിലാണ്. പ്രാചീനമായ *അമ്മദൈവാരാധന*യുമായി

ബന്ധപ്പെട്ട, കേരളത്തിലെ അങ്ങോളമിങ്ങോളമുള്ള നാട്ടുവഴക്കങ്ങളിലെല്ലാം തന്നെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ അമ്മഭഗവതി ചീറുമ്പയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമാണുള്ളത്. അടിസ്ഥാനജനവിഭാഗത്തിന്റെ പ്രാചീനമായ സംസ്കൃതിയുടെ അടയാളങ്ങൾ ഇന്നും കാവിന്റെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ കാണാം. അതേസമയംതന്നെ കാലപരമായി സംഭവിക്കുന്ന പരിണാമങ്ങളും കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളും വേർതിരിച്ചറിയാനാവാത്തവിധം കാവിന്റെ സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

ഇന്ന് ഇത് കൊച്ചിൻ ദേവസ്വം ബോർഡിന്റെ കീഴിലുള്ള കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതിക്ഷേത്രമാണ്. ഉത്സവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും അല്ലാതെയും ഉള്ള പഴയ ആചാരങ്ങൾ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അമ്പലത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയെ സംബന്ധിച്ച് പല അഭിപ്രായങ്ങൾ നിലവിലുണ്ട്.

പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വിശ്വാസം *ചിലപ്പതികാര*ത്തിലെ കണ്ണകിയാണു കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതി എന്നാണ്. മധുരാപുരി ചുട്ടുകരിച്ച കണ്ണകിക്ക് ചേരൻ ചെങ്കുട്ടുവൻ പ്രതിഷ്ഠ നടത്തി എന്നാണു വിശ്വാസം. ഹിമാലയത്തിൽനിന്നും ശില കൊണ്ടുവന്ന് അയൽരാജ്യങ്ങളിലെ രാജാക്കന്മാരെയെല്ലാം ക്ഷണിച്ചുവരുത്തി തലസ്ഥാനമായ വഞ്ചിനഗരത്തിന്റെ പ്രാന്തപ്രദേശത്ത് ഒരു ക്ഷേത്രം പണികഴിപ്പിച്ച് 'പത്തിനിദേവി'യായി കണ്ണകിയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു എന്നാണു *ചിലപ്പതികാര*ത്തിൽ പറയുന്നത്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതിയുടെ പ്രതിഷ്ഠ ദാരുബിംബമാണ്. പടിഞ്ഞാറുവശത്തുള്ള വസൂരിമാലയുടെ പ്രതിഷ്ഠ വളരെ പഴക്കം ചെന്ന ശിലയാണ്. അതുകൊണ്ട് അതായിരിക്കണം കണ്ണകി പ്രതിഷ്ഠ എന്നൊരു അഭിപ്രായമുണ്ട്. വടക്ക് കിഴക്കുമൂലയിൽ നിൽക്കുന്ന ക്ഷേത്രപാലകൻ കോവലനാണ് എന്നാണ് വിശ്വാസം.

കൊടുങ്ങല്ലൂരമ്പലം ബൗദ്ധദേവാലയമായിരുന്നു എന്ന് ഒരുവിഭാഗം ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. നേരത്തെ പറഞ്ഞ വസൂരിമാലാ വിഗ്രഹവും ക്ഷേത്രപാലകന്റെ വലിയ വിഗ്രഹവും അതിന്റെ തെളിവിലേക്കായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ, ക്ഷേത്രത്തിന്റെ വടക്കേനടയിൽ ഉള്ള കോഴിക്കല്ലുകൾ ബൗദ്ധസൂചനകൾ നൽകുന്നവയാണ് എന്നു ചരിത്രകാരന്മാർ പറയുന്നുണ്ട്. വൃത്താകൃതിയിലുള്ള കല്ലുകളുടെ ചുറ്റുമായി കാണുന്ന 'പദ്മദളങ്ങൾ', അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന ബുദ്ധസ്തൂപത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമാണ് എന്നു കരുതാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. മറ്റൊരു തെളിവായി പറയുന്നത്, 'ആര്യന്മാരുടെ അധിനിവേശ' കാലത്ത് ബൗദ്ധരെ ഓടിക്കാൻ വേണ്ടിയാണു 'ഭരണി'യോടനുബന്ധിച്ചുള്ള കോഴിവെട്ടലും തെറിപ്പാട്ടും കാവുതീണ്ടലും തുടങ്ങിയത് എന്നാണ്. കോഴിവെട്ട് ഇന്നും പലെടത്തും നടക്കുന്ന പ്രാചീന ബലിരീതിയാണ്. തെറിപ്പാട്ട് തെറിപ്പാട്ടാകുന്നത് ആധുനികസമൂഹത്തിനാണ്. അതു പാടുന്ന മുതിർന്ന ആളുകൾക്ക് ഇത് തെറിപ്പാട്ടല്ല, 'പച്ചപ്പാട്ട്' ആണ് (ഭാഷ

എന്നർത്ഥത്തിൽ 'പച്ച' പ്രയോഗിക്കാറുണ്ട്). മാത്രമല്ല അതിപ്രാചീനമായ സമൂഹങ്ങളിൽ രതിയുത്സവങ്ങളും ഉർവ്വരാരാധനയും മറ്റും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാവണം ഇത്തരം ലൈംഗികവൃത്തികളെ കുറിക്കുന്ന പാട്ട്.

ഭരണി സമയത്ത് ഭക്തർ വഴിപാടായി കൊണ്ടുവരുന്ന തേങ്ങ, കുരുമുളക്, മഞ്ഞപ്പൊടി, അരി, കോഴി എന്നിവ വലിച്ചെറിയുന്ന ക്ഷേത്രത്തിന്റെ വടക്കുകിഴക്കു മൂലയിലെ കെട്ടിനെ പറയുന്നതു പള്ളിമാടം എന്നാണ്. രാജകീയവും ദൈവികവും ആയതിനെ കുറിക്കാൻ പള്ളി ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. പള്ളി എന്നതു ബൗദ്ധസൂചകമായ വാക്കാണ് എന്നു പറയാറുണ്ട്. കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻതമ്പുരാന്റെ *കേരളം* മഹാകാവ്യത്തിൽ

തക്കത്തിലന്നു പെരുമാളിതരാകുളത്തിൻ-
വക്കത്തു ബൗദ്ധപരിഷക്കു മഹാവിഹാരം
ഒക്കത്തരം പണിതതിന്നു മഹമ്മദീയർ
മക്കത്തു നോക്കുമൊരു പള്ളി നിലയ്ക്കു കാണ്മൂ (4:35)

എന്നു കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ചേരമാൻപള്ളിയെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധവിഹാരമായിരുന്നിടത്താണ് ഇന്നത്തെ ചേരമാൻ പള്ളി നിൽക്കുന്നത് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിന്റേതായ ഘടകങ്ങൾ ഇത്തരം ചില തെളിവുകളിലൂടെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ ഉണ്ട്.

പരശുരാമൻ കേരളം ഉണ്ടാക്കി എന്ന കഥപോലെതന്നെ പരശുരാമൻ കേരളത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ച ദേവീക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട നാലെണ്ണത്തിൽ ഒന്നാണു കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ലോകാംബിക എന്ന കഥയുമുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണരുടെ ആശയപ്രചാരണസാഹിത്യത്തിന്റെ ഭാഗംതന്നെയാണ് ഈ കഥയും. കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാവ് ശിവക്ഷേത്രമായിരുന്നു എന്നും പിന്നീട് ദേവീക്ഷേത്രമായി മാറിയതാണ് എന്നുമുള്ള നിരീക്ഷണവും ഇതുപോലെതന്നെ ഐതിഹ്യസമാനമാണ്. ക്ഷേത്രവിധിപ്രകാരം കിഴക്കുവശത്തേക്കാണ് മുഖ്യപ്രതിഷ്ഠ വേണ്ടത് എന്നതാണ് ഇതിന് കാരണമായി പറയുന്നത്. ഇവിടെ കിഴക്കോട്ടുള്ളത് ശിവപ്രതിഷ്ഠയാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇത് ആദ്യം ശിവന്റെ അമ്പലമായിരുന്നു എന്നാണ് പറയുന്നത്. ആര്യന്മാരുടെ ക്ഷേത്രവിധികൾ വരുന്നതിനു വളരെ മുമ്പേതന്നെ കാവുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നല്ലോ. കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാവിനെയും ഭഗവതിയെയും ഇവിടത്തെ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച് പ്രാദേശികമായി എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ചെറുപുസ്തകങ്ങളിലാണ് ശിവപ്രതിഷ്ഠയെ സംബന്ധിച്ച മേൽപ്പറഞ്ഞ ധാരണകൾ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

II

കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ മറ്റൊരു പ്രധാന ക്ഷേത്രമാണു തൃക്കുലശേഖരപുരത്തെ ശ്രീകൃഷ്ണക്ഷേത്രം. *മുകുന്ദമാലാ* കർത്താവുകൂടിയായ കുലശേഖര

ആഴ്വാരുടെ കാലത്തു പണിതതോ പുതുക്കി പണിതതോ ആയ ക്ഷേത്രമാണ് ഇത്. വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ പ്രമുഖനുമാണു കുലശേഖര ആഴ്വാർ. ഈ ക്ഷേത്രമതിൽക്കെട്ടിനകത്ത് ശിവന്റെ ഒരു ഉപക്ഷേത്രമുണ്ട്. പെരുമാക്കന്മാരുടെ കാലത്തു ഭരണനിർവ്വഹണം നടത്തിയിരുന്ന തളികളിൽ ഒന്നായ മേൽത്തളി ഇവിടെയാണ് എന്നാണ് ഡോ. എം.ജി.എസ്.നാരായണൻ (Narayanan, 1996: 77) പറയുന്നത്. മേത്തല എന്ന പേരിൽ ഒരു സ്ഥലം ഇന്നു ണ്ട്. കുലശേഖര കാലഘട്ടത്തിലേത് എന്നു വിചാരിക്കാവുന്ന ശിവക്ഷേത്ര ങ്ങളൊന്നും അവിടെയില്ല. ശ്രീകൃഷ്ണൻ (വിഷ്ണു) മുഖ്യപ്രതിഷ്ഠയായ ക്ഷേത്രത്തിൽ ശിവപ്രതിഷ്ഠയുണ്ടാകുക എന്നതു ചരിത്രപരമായി മനസ്സിലാ ക്കേണ്ട ഒന്നാണ്. കേരളത്തിൽ ഇതു സ്വാഭാവികമാണ് എന്ന് എം.ജി.എസ്. നാരായണൻ പറയുന്നുണ്ട്. ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു പരിണാമഘ ട്ടത്തെ അതു കുറിക്കുന്നുണ്ടാകണം.

കുലശേഖരന്മാരുടെ ആസ്ഥാനം എന്നു കരുതാവുന്ന സ്ഥലമാണു കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ തൃക്കുലശേഖരപുരം. തൃക്കുലശേഖരപുരം ശ്രീകൃഷ്ണ ക്ഷേത്രം ഇന്നു കൊച്ചിൻ ദേവസ്വം ബോർഡിന്റെ കീഴിലാണ്. സാമാന്യം വലി പ്പമുള്ള ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ രണ്ടു വട്ടെഴുത്തു ശിലാലിഖിതങ്ങൾ ഉണ്ട്. തമി ഴാണ് ഇതിലെ ഭാഷ. ലിഖിതത്തിന്റെ സ്വഭാവംവെച്ച് ഏതാണ്ട് 11-ാം ശതക മാണ് ലിഖിതകാലം എന്നു നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുണ്ട് (Indhuchudan, 1971: 14).

*ചിലപ്പതികാര*ത്തിൽ ചേരൻ ചെങ്കുട്ടുവൻ പത്തിനി പ്രതിഷ്ഠയ്ക്കുള്ള ശില കൊണ്ടുവരുന്നതിനായി ഉത്തരദേശത്തേക്കു പോകുമ്പോൾ ഒരു വിഷ്ണു ക്ഷേത്രത്തിൽനിന്നും ആളുകൾ പ്രസാദവുമായി രാജാവിനെ വന്നു കാണുന്ന ഭാഗമുണ്ട്. ആടകമാടത്തിൽ 'അറിന്തുയിൽ അമർന്തോൻ'ന്റെ പ്രസാദം എന്നാണു പ്രയോഗം. ആടകമാടം എന്ന സ്ഥലത്തെ അനന്തശായിയായ വിഷ്ണുവിന്റെ ക്ഷേത്രത്തിൽനിന്നുള്ള പ്രസാദം ശിവഭക്തനായിരുന്നിട്ടും അദ്ദേഹം തോളിലണിഞ്ഞു എന്നാണ് ഈ ഭാഗത്തു പറയുന്നത്.(2)

> കുടക്കോ കുട്ടുവൻ കൊററം കൊൾകെന-
> <u>വാടകമാടത്തറിതുയി ലമർന്തോൻ</u>
> ചേടം കൊണ്ടു ചിലർനി ന്റേത്ത-
> ത്തെണ്ണീർ കരന്ത ചെഞ്ചടൈ ക്കടവുൾ
> വണ്ണച്ചേവടി മണിമുടി വൈത്തലി-
> നാങ്കതു വാങ്കിയണിമണി പ്പുയത്തു-
> ത്താങ്കിന നാകി ത്തകൈമൈയിർ ചെൽവുഴി (26: 61–67)

അതുപോലെതന്നെ ചെങ്കുട്ടുവൻ പ്രതിഷ്ഠനടത്തിയ കണ്ണകിയെ തൊഴാൻ വന്ന സ്ത്രീകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ 'ആടകമാടത്തരവണൈക്കിടന്തോൻ' ന്റെ പൂജാ

കർമ്മങ്ങൾ നടത്തുന്ന ആളിന്റെ മകളും വന്നിട്ടുണ്ട് എന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

കൊയ്തളിർ ക്കുറിഞ്ചി ക്കോമാ ന്റൻമുൻ
കടവുൺ മങ്കലം കാണിയ വന്ത
മടമൊഴി നല്ലാർ മാണിഴൈ യോരു
ളരട്ടൻ ചെട്ടിത നായിഴൈ യീന്റ-
വിരട്ടൈയം പെൺകളിരുവരു മന്റിയു-
മാടക മാടത്തരവണൈ ക്കിടന്തോൻ
ചേടക്കുടുമ്പിയിൻ ചിറുമകളീങ്കുളൾ (30: 46–52)

ആടകമാടത്തിൽ സർപ്പത്തിന്റെ മേൽ കിടക്കുന്നവൻ എന്നതു 'തിരുവനന്തപുരത്തെ അനന്തശായിയാണ്' എന്നാണു വ്യാഖ്യാനം.(3) പത്തിനി പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയ ചെങ്കുട്ടുവന്റെ രാജ്യമായ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു വളരെ അകലെയുള്ള തിരുവനന്തപുരത്തായിരിക്കില്ല ഈ ആടകമാടം എന്നും അതു കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ തൃക്കുലശേഖരപുരം ക്ഷേത്രം ആയിരിക്കണം എന്നും വിശദമായ ചർച്ചകൾ കൊണ്ടു വി.ടി.ഇന്ദുചൂഡൻ (Indhuchudan, 1971) സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. എന്തായാലും ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ആരാധനയിൽത്തന്നെ ഒരു ആഘോഷസ്വഭാവം ഉണ്ടായിരുന്നതായി ചിലപ്പതികാരത്തിന്റെ ഈ ഭാഗങ്ങളിൽ കാണാം.

III

തൃക്കുലശേഖരപുരത്തിനു കുറച്ചു കിഴക്കുഭാഗത്തായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന മറ്റൊരു ക്ഷേത്രമാണു തിരുവഞ്ചിക്കുളം ശിവക്ഷേത്രം. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ശൈവന്മാരുടെ ഭക്തിസാഹിത്യത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്ന കേരളത്തിലെ ഏകക്ഷേത്രം ഇതാണ് (Narayanan, 1996: 189). പെരിയപുരാണത്തിലും തേവാരപതികങ്ങളിലും മറ്റുമുള്ള ആഞ്ചൈക്കളം (അഞ്ചൈക്കളത്തപ്പൻ) തിരുവഞ്ചിക്കുളമാണ്. കർക്കിടകത്തിലെ ചോതിദിവസം തമിഴ്നാടിന്റെ വിവിധ ഭാഗത്തുനിന്നു വരുന്ന ശൈവഭക്തന്മാർക്ക് ഇവിടെ 'ചോതി ഉത്സവമാണ്' (ചോതി തിരുവിഴൈ). ചേരമാൻ പെരുമാൾ കൈലാസയാത്ര ചെയ്തതിനെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടാണു കർക്കിടകത്തിലെ ചോതിദിവസത്തെ ഈ ആഘോഷം. ചോതി നാളിനു തലേന്നുതന്നെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ കാവിലെ ശിവന്റെ നടയായ കിഴക്കേനടയിൽവെച്ച് സുന്ദരമൂർത്തിനായനാരുടെയും ചേരമാൻ പെരുമാളുടെയും പഞ്ചലോഹപ്രതിമകൾ വെള്ളാനപ്പുറത്തും വെള്ളക്കുതിരപ്പുറത്തുമായി വെച്ചുകൊണ്ട് ഘോഷയാത്രയായി തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തേക്കു പുറപ്പെടുന്നു. ഇവിടന്നും തുടർന്ന് തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തുവച്ചും സുന്ദരമൂർത്തിയുടെ തേവാരപ്പതികങ്ങൾ (തിരുകൈലായ ജ്ഞാന ഉല)

സാമ്പ്രദായികമായ രീതിയിൽ പാടാറുമുണ്ട്. ആ ദിവസങ്ങളിൽ തിരുവഞ്ചിക്കുളം ക്ഷേത്രത്തിൽ ധാരാളം തമിഴ് ഭക്തർ എത്തിച്ചേരും.

കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിക്കു വരുന്ന ഭക്തരും തിരുവഞ്ചിക്കുളം ക്ഷേത്രത്തിൽ തൊഴുതേ മടങ്ങാറുള്ളൂ. അശ്വതി കാവുതീണ്ടലിനു ദിവസങ്ങൾക്കു മുമ്പേ എത്തുന്ന കോമരങ്ങളും മറ്റും കാവിൽനിന്നു ഭരണിപ്പാട്ടുപാടി ആഘോഷപൂർവ്വം നടന്നു തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തേക്കു പോകും.

IV

തമിഴ് ശൈവഭക്തർ തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തെത്തുന്നതു ചേരമാൻ പെരുമാളിന്റെ കൈലാസയാത്രയെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. എന്നാൽ ചേരമാൻ പെരുമാളിനെ സംബന്ധിച്ച് മലയാളികൾക്കുള്ള ഓർമ്മ മറ്റൊന്നാണ്. പെരുമാളിന്റെ മതംമാറ്റവും മക്കയാത്രയും പറയുന്ന കഥയും അതിന്റെ സ്മാരകമായി നിലനിൽക്കുന്ന ചേരമാൻപള്ളിയുമാണ് കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പെരുമാളിന്റെ സൂചകങ്ങൾ. തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തിനു തൊട്ടു വടക്കുവശത്തായി (ഏതാണ്ട് 200 മീറ്റർ ദൂരം) ചേരമാൻപള്ളി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. പള്ളിനിൽക്കുന്ന ഭാഗം ഉൾപ്പെടെയുള്ള അരാകുളത്തെ പ്രദക്ഷിണം വെയ്ക്കലാണ് ശിവരാത്രി ഉത്സവത്തിന്റെ ഭാഗമായി നടക്കുന്ന പരിപാടികളിൽ ഒന്ന്. 'അരാകുളം പ്രദക്ഷിണം' എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഇത് ആന എഴുന്നെള്ളിപ്പോടെ പറയെടുപ്പായാണ് ഇന്നു നടന്നുവരുന്നത്. അരാകുളത്തിനും ചേരമാൻപള്ളിക്കും മുമ്പ് ഉണ്ടായിരുന്ന വിശുദ്ധിയോ സൗഹൃദപദവിയോ കണക്കിലെടുത്തു നടത്തിയിരുന്ന ഒന്നായിരിക്കണം ഈ പ്രദക്ഷിണം. ഇന്നേതായാലും അത്തരമൊരർത്ഥം അരാകുളം പ്രദക്ഷിണത്തിനില്ല. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ മുസ്ലീം പള്ളി എന്ന് അവകാശപ്പെടുന്ന ചേരമാൻപള്ളി, ചേരമാൻ പെരുമാൾ മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് അനുവദിച്ചു കൊടുത്തതാണ് എന്നാണു വിശ്വാസം. പള്ളിയുടെ പഴയ ചിത്രം കേരളീയമായ ക്ഷേത്രമാതൃകയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധവിഹാരമായിരുന്നു ഇതെന്നും ബുദ്ധമതം കേരളത്തിൽ ക്ഷയിച്ചുതുടങ്ങിയപ്പോൾ പെരുമാൾ അത് ഇസ്ലാം മതക്കാർക്കു വിട്ടുകൊടുത്തതാകാം (ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 1996: 249) എന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. ഇസ്ലാംമതം രൂപപ്പെട്ട ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽതന്നെ കച്ചവടബന്ധങ്ങളിലൂടെ കേരളത്തിലും ഇസ്ലാംമതം എത്തുന്നുണ്ട്. ആ കാലം തന്നെയാണ് ഈ പള്ളിയുടെയും കാലഘട്ടം എന്ന് അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും 11-12 നൂറ്റാണ്ടുകളിലായിരിക്കണം ഇതിന്റെ കാലം എന്ന് പള്ളിയുടെ അടിത്തറയുടെ ഘടനയെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് എം.ജി.എസ്. (Narayanan, 1996: 77) പറയുന്നുണ്ട്. അവസാനത്തെ ചേരമാൻ പെരുമാൾ മതംമാറി മക്കയ്ക്കു പോയിയെന്ന് കേരളം മുഴുവൻ പ്രചരിക്കുന്ന ഐതിഹ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കി ചിന്തിച്ചാലും പള്ളിയുടെ കാലം ഇതാകാനാണു സാധ്യത.

V

കേരളത്തിൽ മതങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച മിക്ക വിവരണങ്ങളും ഭരണാധികാരികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ഭരണവിഭാഗത്തിന്റെ അനുഗ്രഹംകൊണ്ട് ആരാധനാലയങ്ങളെ കേന്ദ്രമാക്കി ഒരു മതസംസ്കാരം വികസിച്ചുവരുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. അത്തരത്തിൽ കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രബലമായ കഥ ഇസ്ലാം മതത്തെ സംബന്ധിച്ച പെരുമാളുടെ മതംമാറ്റകഥയാണ്. ജൂതരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കേരളരാജാവിൽനിന്നു ധാരാളം അവകാശാധികാരങ്ങൾ കിട്ടിയതായിട്ടുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഏ.ഡി. 1000-ത്തിൽ മുയിരിക്കോട് വെച്ച് ഭാസ്കരരവിവർമ്മ ജൂതകച്ചവടപ്രമാണിയായ ജോസഫ് റബ്ബാനു കച്ചവടത്തിനുള്ള അവകാശാധികാരങ്ങൾ നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള ശാസനം —ജൂതചെപ്പേട് — കേരളചരിത്രത്തിലെ അനേകം ഊടുവഴികളിലേക്കു വെളിച്ചം വീശുന്ന പ്രധാന ചരിത്രരേഖയാണ്. മുയിരിക്കോട് കൊടുങ്ങല്ലൂരാണ് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ഇന്ന് ജൂതന്മാരുടേത് എന്നു പറയാവുന്ന യാതൊരു ചരിത്രസാമഗ്രികളും കൊടുങ്ങല്ലൂരിലില്ല. പക്ഷേ ജൂതന്മാരുടെ ഓർമ്മകളിലും പാട്ടുകളിലും വിശ്വാസങ്ങളിലും മറ്റും കൊടുങ്ങല്ലൂരിനക്ക സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യം ഉള്ളതായി കാണാം. ക്രിസ്തുവർഷാരംഭത്തിനു മുമ്പുതന്നെ കച്ചവടബന്ധത്തിലൂടെ ജൂതർ കേരളത്തിലേക്കെത്തിയിരുന്നു എന്നും ഏ.ഡി. 70 ൽ ജറുസലേമിലെ ആരാധനാലയം നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അഭയാർത്ഥികളായി കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെത്തിയെന്നും ഏ.ഡി. 370, 499 എന്നീ വർഷങ്ങളിൽ എഴുപതിനായിരവും എൺപതിനായിരവും ജൂതന്മാർ സ്പെയിനിൽനിന്നു കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെത്തിയെന്നും പറയപ്പെടുന്നുണ്ട് (Narayanan, 2006: 494). കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ജൂത ആധിക്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള കഥകളും അവർക്കു കൊടുങ്ങല്ലൂരുമായുള്ള ആത്മബന്ധത്തെക്കുറിക്കുന്ന വിശ്വാസങ്ങളും ധാരാളമുണ്ട്. മുസ്ലീങ്ങളുടെ ആക്രമണം അവരെ മാള, ചേന്ദമംഗലം, കൊച്ചി എന്നിവിടങ്ങളിലേക്ക് ഓടിച്ചു എന്നൊരു വിശ്വാസമുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നു പോയ ജൂതന്മാർ ശവക്കുഴിയിൽ ഇടാനായി ഷ്ങ്ക്ളി പട്ടണത്തിൽ (കൊടുങ്ങല്ലൂർ) നിന്ന് അൽപം മണ്ണു കൊണ്ടുപോയിരുന്നു (വസന്തൻ, 2005: I.580). ജൂതന്മാർ നേരിടേണ്ടി വന്ന ഒരു ദുരന്തമാണ് അവരെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്ന് ഇല്ലാതാക്കിയത് എന്ന വിശ്വാസം നിലനിൽക്കുമ്പോൾതന്നെ കേരളത്തിലെ ജൂതന്മാർക്ക് അവരുടെ ഓർമ്മയിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഒരു പുണ്യഭൂമിയായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കരുതാം.

VI

സെന്റ് തോമസ് കേരളത്തിൽ വന്നു എന്ന കഥയാണു ക്രിസ്തുമതത്തെ സംബന്ധിച്ച കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഐതിഹ്യം. ഏ.ഡി. 52-ൽ

സെന്റ് തോമസ് കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ വന്നു എന്നും (അഴീക്കോട്) പള്ളി പണിതു എന്നുമാണ് ഐതിഹ്യം.(4) പിന്നീടു കേരളത്തിൽ ഏഴരപ്പള്ളികൾ സ്ഥാപിച്ചുവത്രെ. രണ്ടാം ഘട്ടത്തിൽ അലക്സാണ്ട്രിയയിലെ സർവ്വകലാശാലാധ്യക്ഷനായിരുന്ന പാന്തേനൂസ് കേരളത്തിൽ എത്തി എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. സെന്റ് തോമസിനുശേഷം കേരളത്തിലെ ക്രിസ്ത്യാനികൾക്ക് ആദ്ധ്യാത്മിക നേതൃത്വം നൽകാൻ ആരുമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നും പാന്തേനൂസ് വന്ന് മാണിക്യവാസകർ എന്ന പ്രസിദ്ധനായ ശൈവസന്യാസിയെ വാദപ്രതിവാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തി എന്നുമാണു കഥ. മറ്റൊരു ഘട്ടത്തിൽ വ്യാപാരിയായ ക്നായിത്തൊമ്മൻ വന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം ചേരരാജാവിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ഇവിടെ മതപരമായ പുനരുദ്ധാരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തു.

ക്രിസ്തുമതത്തെ സംബന്ധിച്ച കഥകളിലാണു മതം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഒരു ദാർശനിക വിഷയം എന്ന നിലയിൽ വരുന്നത്. ഇവിടത്തെ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ദാർശനികമായ പ്രശ്നങ്ങൾ തീർക്കുന്നതിന് ഏ.ഡി. 345 -ൽ അന്ത്യോക്യയിലെ പാത്രിയാർക്കീസ്, ക്നായി തൊമ്മനെന്ന ധനികനായ വ്യാപാരിയെ കേരളത്തിലേക്ക് അയയ്ക്കുന്നു. ഒരു ബിഷപ്പും ഏതാനും പാതിരിമാരും 472 കുടുംബങ്ങളും ക്നായി തൊമ്മനോടൊപ്പം ഉണ്ടായിരുന്നു. അവർ ചേരരാജ്യത്തിലെത്തുകയും രാജ്യം വാണിരുന്ന ചേരമാൻ പെരുമാൾ അവരെ സ്നേഹപുരസ്സരം സ്വീകരിക്കുകയും അവരെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ കുടിയിരുത്തുകയും അവരുടെ വിശ്വാസത്തിനു സംരക്ഷണം നൽകുകയും ചില സവിശേഷാധികാരങ്ങളും ബഹുമതികളും അവകാശങ്ങളും അവർക്കു നൽകുകയും ചെയ്തു. പിന്നീട് ക്രിസ്തുമതം അന്ത്യോക്യായിലെ ഈ പാത്രിയർക്കീസുമായാണ് ബന്ധം പുലർത്തുന്നതത്രെ.

സംഘംകൃതികളെ വെച്ചുകൊണ്ടു ക്നായി തൊമ്മന്റെ കേരളത്തിലെ സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ചു കേസരി എ.ബാലകൃഷ്ണപിള്ള (1989: 89) പറയുന്നു:

> "ക്നായിതൊമ്മന്റെ ആഗമനകാലമായ എ.ഡി. 670-ൽ കേരളം ഭരിച്ചിരുന്നത് ചിലപ്പതികാരം പ്രസ്താവിക്കുന്ന ചെങ്കുട്ടുവൻ രണ്ടാമൻ എന്ന ചേരനായിരുന്നു. ഇദ്ദേഹത്തിനു കേരളോൽപത്തി കുലശേഖരപെരുമാൾ ഒന്നാമൻ എന്നും, പതിറ്റുപത്ത് ഇളഞ്ചേരലിരുംപൊറൈ എന്നും, ചേര, അഥവാ മൂഷികവംശത്തിന്റെ ചരിത്രം വർണ്ണിക്കുന്ന മൂഷികവംശം കാവ്യം രാമവർമ്മൻ എന്നും പേരിട്ടിട്ടുണ്ട്. മഹോദയപട്ടണത്ത് ക്നായിത്തൊമ്മൻ ഒരു പള്ളി പണിയിച്ചശേഷം അതിൽവെച്ച് ആദ്യം നടത്തിയ ആരാധനയിൽ

അന്നത്തെ ചേരരാജാവു പങ്കുകൊണ്ടു എന്ന ക്രൈസ്തവ ഐതിഹ്യം പറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ചേരൻ ഈ കുലശേഖരപ്പരുമാളാണ്. ഈ ഐതിഹ്യത്തെ ചിലപ്പതികാരത്തിലെ ചുവടെ ചേർക്കുന്ന വരികൾ പിന്താങ്ങുന്നുണ്ട്.

ചതുക്കപ്പൂതരെ വഞ്ചിയുട്ടന്തു
മതുക്കൊൾവേൾവി വേട്ടോനായിനും

ഇതിലെ ചതുക്കപ്പൂതർ എന്നതു ചതുഷ്കം (നാല്, അറബിയിൽ അർബ) എന്ന പേരുണ്ടായിരുന്ന സുപ്രസിദ്ധ പ്രാചീന പരിഷ്കാരകേന്ദ്രമായ പൂത് എന്ന പ്രദേശത്തിൽനിന്നു ക്നായിത്തൊമ്മൻ കൊണ്ടുവന്ന ക്രിസ്ത്യാനകൾക്കു നൽകിയ ഒരു പേരാകുന്നു. ചതുക്കപ്പൂതരെ വഞ്ചിനഗരത്തിൽ കൊണ്ടുവന്ന് അവരുടെ മധുകൊണ്ടുള്ള ആരാധനയിൽ (കുർബ്ബാനയിൽ) ഈ ചേരൻ പങ്കുകൊണ്ടു എന്നാണ് ഈ വരികളുടെ അർത്ഥം."

കേട്ടുകേൾവിയുള്ള ഐതിഹ്യത്തെ മുൻനിർത്തി ചിലപ്പതികാരഭാഗത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് കേസരി ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. എന്തായാലും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആരാധനാരീതികളെ കേരളീയമായ ആഘോഷങ്ങളുടെ ഭാഗമാക്കുകയും ഭരണാധിപർ അതിന്റെ ഭാഗഭാക്കുകളാവുകയും ചെയ്യുന്നു. അഥവാ ആരാധനാലയങ്ങളിലൂടെ ഒരു സാംസ്കാരികസ്വത്വം രൂപീകരിക്കപ്പെടുകയും അതു തദ്ദേശീയമായ ഒരു പുതുസാംസ്കാരികബോധത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പെരുമാൾ മതം മാറിയ കഥയും ഇതോടൊപ്പം ചേർത്തുവായിക്കാവുന്നതാണ്. പെരുമാൾ മതം മാറിയത് ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കാണെന്നും ബുദ്ധമതത്തിലേക്കാണെന്നും കഥകൾ ഉണ്ട്.

VII

ബുദ്ധമതത്തിന്റേത് എന്നു പറയാവുന്ന വിശ്വാസങ്ങളോ ആചാരങ്ങളോ ജീവിതരീതികളോ ഇന്നു കേരളത്തിലില്ല. പക്ഷേ ചിന്താപരമായും ആശയപരമായും ആചാരപരമായും ഭാഷാപരമായും — പൊതുവിൽ സാംസ്കാരികമായി — ബുദ്ധമതത്തിന്റേത് എന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്ന ഘടകങ്ങൾ കേരളീയ ജീവിതത്തിലുണ്ട്(5). അതു പക്ഷേ, ബുദ്ധമതത്തിന്റേതായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയോ സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യാത്തതുമാണ്. ബി.സി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽതന്നെ ബുദ്ധമതം കേരളത്തിലും ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ മറ്റുപ്രദേശങ്ങളിലും ഉണ്ടായിരുന്നതായി അശോകന്റെ ശാസനങ്ങൾ (രാഘവവാരിയർ, 1979: 35,37) തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. കോഴിക്കോട്, മാവേലിക്കര, കരുമാടി, കരുനാഗപ്പള്ളിക്കടുത്തുള്ള മരുതൂർകുളങ്ങര, ഭരണിക്കാവ്, പള്ളിക്കൽ തുടങ്ങി കേരളത്തിലെ പല സ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നും ബുദ്ധവിഗ്രഹങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ശബരിമല ഉൾപ്പെടെ

പലെടത്തുമുള്ള ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളും ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളായിരുന്നു എന്നു ചരിത്രപരമായി വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കേരളപുതോ (കേതലപുതോ) എന്ന പരാമർശമുള്ള അശോകന്റെ രണ്ടാം ശാസനത്തിന്റെ കാലം ഏതാണ്ട് ബി.സി. 256 ആണ്(6). ശാസനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കപ്രകാരം അതിനു മുന്നേതന്നെ കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമതം പ്രചരിച്ചിരുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം. അശോകന്റെ കാലത്തിന് ഒന്നരനൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം സിലോണിൽനിന്നും ബുദ്ധമതപ്രചാരകർ കേരളത്തിലേക്കു വന്നതായി സൂചനയുണ്ട് (ഇടമറുക്, 1995: 61). പിന്നീട് ഏ.ഡി. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ബുദ്ധമതം ഇല്ലാതാവുകയാണു ചെയ്യുന്നത്(7). പക്ഷേ ഈ കാലഘട്ടത്തിനിടയിൽ കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം ഇന്ത്യയിലെമ്പാടും അറിയപ്പെട്ടിരുന്നതായും സൂചനകളുണ്ട് (അശോകന്റെ ശാസനം, ചൈനീസ് സഞ്ചാരികളുടെ കുറിപ്പുകൾ മുതലായവ).

കേരളത്തിലെ ബൗദ്ധദേവാലയങ്ങളെക്കുറിച്ചു കേസരി എ.ബാലകൃഷ്ണപിള്ള (1995: 217-8) പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്. “കേരളത്തിലെ ബൗദ്ധദേവാലയങ്ങളിൽ നാലെണ്ണമാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടവ. കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതി ക്ഷേത്രത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത്, അശോകമൗര്യന്റെ പുത്രൻ മഹേന്ദ്ര ഭിക്ഷു പണികഴിപ്പിച്ച ബൗദ്ധസ്തൂപമാണ് ഇവയിലൊന്ന്. രണ്ടാമത്തേത്, ശബരിമലയ്ക്ക് ഒരു പതിനെട്ടു മൈൽ വടക്കുകിഴക്കായി ചുരുളിമലയിലെ അവലോകിതേശ്വര ഗുഹാക്ഷേത്രമായിരുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ പ്രാചീന മുസ്ലീംപള്ളിയിലുണ്ടായിരുന്ന ബൗദ്ധചൈത്യഗൃഹമാണ് മൂന്നാമത്തേത്. നാലാമത്തേത് കൊടുങ്ങല്ലൂർ താലൂക്കിലെ അഴീക്കോടിനും കോട്ടപ്പുറത്തിനുമിടക്ക് സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്ന മൂലവാസ ബൗദ്ധദേവാലയവുമാണ്”. ഇവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം കേസരി വിശദീകരിക്കുന്നുമുണ്ട്. ഹ്യൂൻസാങ്ങിന്റെ വിവരണങ്ങൾ പ്രാചീന തമിഴ്, സംസ്കൃതകൃതികൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ എന്നിവ ഇതിലേക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്നുമുണ്ട്.

ഹ്യൂൻസാങ് മൊലക്യൂട (Mo - lo - kuta) എന്ന പേരിൽ ഒരു സ്ഥലത്തെക്കുറിച്ച് തന്റെ യാത്രാവിവരണത്തിൽ (ഏഴാം നൂറ്റാണ്ട്) പറയുന്നുണ്ട്. മല-കൂട എന്നാണ് ഹിയുൻസ്യാങ്ങിന്റെ ഈ രാജ്യനാമത്തിന്റെ ശരിയായ ഉച്ചാരണമെന്ന് സഞ്ചാരകൃതിയുടെ ആധുനിക ഇംഗ്ലീഷ് പ്രസാധകൻ ബീൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളതായി കേസരി (1995: 218) പറയുന്നു. തുടർന്ന് കേസരി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> “മല-കൂട എന്നത്, മലയ-കോല എന്ന നാടൻ പേരിന്റെ രൂപഭേദമാകുന്നു. ഇത് കേരളപുത്ര, അഥവാ ചേരരാജ്യമത്രേ. 643 -ഏ.ഡി. യിൽ ഇതിന്റെ രാജധാനി തൃക്കണാമതിലകത്താണു സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്നത്. ചേന്ദമംഗലത്തു നിന്നിരുന്ന കോലപട്ടണത്തിന്റെ

> പേരും, ഈ ശതകാരംഭത്തിൽ രാജധാനി മാറ്റിയപ്പോൾ തൃക്കണാമതിലകത്തിനും കിട്ടുകയുണ്ടായി. ചേരത്തിനു മലനാടെന്നും പേരുണ്ടായിരുന്നു. പ്രാചീന ശാസനങ്ങൾ ഇതിനു സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ രാജ്യനാമവും തലസ്ഥാനനാമവും കൂട്ടിച്ചേർത്തത്രേ, ഹിയുൻസ്യാങ് മല-കൂട എന്ന പേരു സൃഷ്ടിച്ചത്"(8).

ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധമത പാരമ്പര്യങ്ങളെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടു ഹ്യൂൻസാങിന്റെ യാത്രയിൽ മല-കൂടയിലെ ബുദ്ധമതത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റു മതചിന്തകളെക്കുറിച്ചുമുള്ള വിവരങ്ങൾ ഇപ്രകാരമാണ്:

> "ഇവിടത്തെ ഭൂമിയും കണ്ടങ്ങളും ഉപ്പുകലർന്നവയാകുന്നു. വിളവും അധികമില്ലതന്നെ. സമീപമുള്ള ചെറുദ്വീപുകളിൽ നിന്നു ശേഖരിച്ച വിലയേറിയ ചരക്കുകളെ ഇവിടെ കൊണ്ടുവന്നു പരിശോധിപ്പിക്കുന്നു. ശീതോഷ്ണസ്ഥിതി ചൂടുകൂടിയതത്രേ. ഈ ദേശനിവാസികൾ ഇരുണ്ടനിറമുള്ളവരാകുന്നു. ധൈര്യവും, മുൻവിചാരശൂന്യമായ എടുത്തുചാട്ടവും ഇവരിൽ കാണാം. ഇവരിൽ ചിലർ ബുദ്ധമതക്കാരാകുന്നു. ശേഷിച്ചവർ പാഷണ്ഡന്മാരും. വിജ്ഞാനത്തെ ഇവർ അധികം ബഹുമാനിച്ചുവരുന്നില്ല. വാണിജ്യം മുഖേന ലാഭമുണ്ടാക്കുന്നതിലാണ് ഇവർ അധികം ശ്രദ്ധിക്കുന്നത്. പ്രാചീനങ്ങളായ പല ബൗദ്ധഭിക്ഷുമഠങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഇവിടെ കാണാം. പക്ഷേ മതിലുകൾ മാത്രമേ അവശേഷിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ഭിക്ഷുക്കൾ അധികമില്ല. അനേകം ഹിന്ദുദേവാലയങ്ങളും അനവധി പാഷണ്ഡന്മാരും പ്രത്യേകിച്ച് ജയിനരും ഇവിടെയുണ്ട്.
>
> "തലസ്ഥാനത്തിനു കുറേ കിഴക്കായി ഒരു പുരാതന സംഘാരാമം നിൽക്കുന്നതു കാണാം. ഇതിന്റെ മുൻവശം കാടുപിടിച്ചു കിടക്കുന്നു. ഇതിന്റെ അടിക്കെട്ടുമതിൽ നിൽക്കുന്നുണ്ട്. അശോകരാജാവിന്റെ അനുജൻ മഹേന്ദ്രൻ(9) പണികഴിപ്പിച്ചതത്രേയിത്. ഉന്നതങ്ങളായ മതിലുകൾ തറയിൽ താണുപോയ ഒരു സ്തൂപം ഇതിനു കിഴക്കുവശത്തുണ്ട്. ഇതിന്റെ ശൃംഗംമാത്രം നിലത്തുനിന്നു പൊന്തിനിൽക്കുന്നു. ഇത് അശോകരാജാവു പണിയിച്ചതാണ്. ഇവിടെ പണ്ട് തഥാഗതൻ ധർമ്മപ്രസംഗം ചെയ്യുകയും, തന്റെ അത്ഭുതകരമായ ദിവ്യശക്തി പ്രദർശിപ്പിച്ച് അസംഖ്യം ജനങ്ങളെ തന്റെ മതത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഈ സ്മാരകമായിട്ടത്രേ, ഈ ഗോപുരം പണിയിച്ചിട്ടുള്ളതും. വളരെയധികം കാലത്തിനു മുമ്പു മുതൽക്ക് ഇതൊരു ആദ്ധ്യാത്മിക

> ചൈതന്യം പൊഴിച്ചുവരുന്നു. ഇവിടെ വന്നു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവരുടെ അഭീഷ്ടം ചിലപ്പോൾ സാധിക്കുകയും ചെയ്യും" (തർജ്ജമ കേസരിയുടേത് - 1995: 219-220)(10).

അശോകമൗര്യന്റെ നിർദേശപ്രകാരം മഹേന്ദ്രഭിക്ഷു പണിത ആശ്രമവും സ്തൂപവും തൃക്കണാമതിലകത്തിന്റെ തെക്കുകിഴക്കുള്ള ഇന്നത്തെ മേത്തല ഗ്രാമത്തിലാണ് എന്നും കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വടക്കുപ്രദേശമായ ലോകമല്ലേശ്വരത്തിന് ആ പേരു കിട്ടിയതു ബൗദ്ധദേവൻ അവലോകിതേശ്വരന്റെ ലോകനാഥൻ എന്ന അപരനാമത്തിൽനിന്നാണ് എന്നും കേസരി പറയുന്നു.

ഇന്ന് ഇവിടെ ഇതിന്റെ സൂചനകളൊന്നും ഇല്ല, ലോകമല്ലേശ്വരം എന്ന പേരൊഴികെ. ഇവിടെ അനേകം മതവിഭാഗത്തിൽപെട്ടവർ ഉണ്ടായിരുന്നതായി ഹ്യൂൻസാങിന്റെ വിവരണത്തിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ആരാധനാലയം എന്ന നിലയ്ക്കു പ്രസക്തിയുണ്ടായിരുന്ന ബൗദ്ധസ്തൂപം ക്ഷയിച്ചുതുടങ്ങി എന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

കേസരി രണ്ടാമതായി പറയുന്ന മുസ്ലീംപള്ളി, ഇത്തരത്തിൽ ക്ഷയിച്ച ഒരു ബുദ്ധദേവാലയം ആയിരിക്കും. ഇതിനെക്കുറിച്ചു മുന്നേ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. "മേൽമഹോദയപുരമായ തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തെ ക്ഷേത്രത്തിലെ ആറാട്ടുഘോഷയാത്ര ഇന്നും പ്രസ്തുത മുസ്ലീംപള്ളിക്കു ചുറ്റും പ്രദക്ഷിണം നടത്തിവരുന്നതു ബൗദ്ധനായ ഒരു ചേരന്റെ ആരാധനയ്ക്കായി കൊട്ടാരത്തിനു സമീപം പണിത ഒരു ബൗദ്ധചൈത്യഗൃഹമായിരുന്നു ആദിയിൽ ഇതെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്. സകല മുസ്ലീംപള്ളികളിലും കാണാവുന്ന മക്കത്തേക്കുള്ള (പടിഞ്ഞാറേക്കുള്ള) ദർശനം ഈ പള്ളിക്ക് ഇല്ലാത്തതും ഇതുതന്നെയാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നതും" എന്നു കേസരി (1995: 231) പറയുന്നു.

അടുത്തതായി കേസരി പറയുന്ന കേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ബൗദ്ധ ആരാധനാലയം ശ്രീമൂലവാസമാണ്. ശ്രീമൂലവാസം എവിടെയാണ് എന്നതിനെക്കുറിച്ച് അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. മൂന്നു പ്രാചീന പരാമർശങ്ങളാണ് ശ്രീമൂലവാസത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾക്ക് അടിസ്ഥാനമായിട്ടുള്ളത്. ഒന്ന്, പാലിയത്തുനിന്നു കിട്ടിയിട്ടുള്ള ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപകുതിയിലേത് എന്നു കാലഗണനചെയ്യുന്ന പാലിയംചെപ്പേടാണ്. തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിലെ ആയ് രാജാവായ വിക്രമാദിത്യ വരഗുണന്റേതാണു തമിഴിലും സംസ്കൃതത്തിലുമായിട്ടുള്ള ഈ രണ്ടു ചെപ്പേടുകൾ. ചെപ്പേടിൽ ശ്രീമൂലവാസത്തെ ബുദ്ധക്ഷേത്രത്തിലേക്കു തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിലെ ഒട്ടേറെ ഭൂമി വരഗുണൻ ദാനംചെയ്തതായി കാണുന്നു (ഇളംകുളം, 2005: 543). *മൂഷകവംശം* സംസ്കൃതകാവ്യത്തിലുള്ള പരാമർശമാണ് രണ്ടാമത്തേത്. എ.ഡി. 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയിൽ കോലത്തുനാടു വാണിരുന്ന രിപു

രാമന്റെ പുത്രൻ വിക്രമരാമൻ കടലാക്രമണത്തിൽനിന്നും ശ്രീമൂലവാസം പള്ളിയെ കല്ലുകൾ അടുക്കി വെപ്പിച്ചു രക്ഷിച്ചതായി മൂഷകവംശം 12-ാം സർഗ്ഗത്തിലും, 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ കോലത്തുനാടു ഭരിച്ചിരുന്ന വലഭൻ തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ചേര ചോള യുദ്ധത്തിൽ ചേരരാജാവിനെ സഹായിച്ചു മടങ്ങുമ്പോൾ ശ്രീമൂലവാസത്തിൽ കയറി 'സുഗത'നെ വന്ദിച്ചതായി 14-ാം സർഗ്ഗത്തിലും പറയുന്നുണ്ട് (രാഘവൻപിള്ള, 1983: 255, 289). ഈ രണ്ടു പരാമർശങ്ങളിൽനിന്നും ഗോപിനാഥറാവു (TAS - Vol. II, Part.II, P.123), ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ള (2005: 543) എന്നിവർ അമ്പലപ്പുഴ - തൃക്കുന്നപ്പുഴ ഭാഗത്താണ് ശ്രീമൂലവാസം നിലനിന്നിരുന്നത് എന്ന നിഗമനത്തിൽ എത്തുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രദേശത്തുനിന്നു ധാരാളം ബുദ്ധവിഗ്രഹങ്ങൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട് എന്നതും ഇതിന്റെ തെളിവിലേക്കായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാനുണ്ട്.

ശ്രീമൂലവാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മൂന്നാമത്തെ പരാമർശം ഉള്ളത് ഇന്നത്തെ അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിൽനിന്നും കണ്ടെടുത്ത അവലോകിതേശ്വരവിഗ്രഹത്തിലെ കുറിപ്പിലാണ്. ഫൂഷേ (M.Foucher)(11) എന്ന ഫ്രഞ്ചുകലാനിരൂപകൻ പെഷവാർ നഗരം നിൽക്കുന്ന ഗാന്ധാരദേശത്തു(കാണ്ഡഹാർ) നിന്നു കണ്ടെടുത്ത ഈ അവലോകിതേശ്വര വിഗ്രഹത്തിൽ "ദക്ഷിണാപദേ മൂലവാസലോകനാഥഃ" എന്നു കാണുന്നുണ്ട്. ദക്ഷിണാപദം എന്നു കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഇതു കേരളത്തിലേതായിരിക്കുമെന്നും ദക്ഷിണാപഥത്തിലെ ശ്രീമൂലവാസം ഉത്തരേന്ത്യയിൽ പോലും പ്രാചീനകാലത്തു പ്രശസ്തമായിരുന്നു എന്നും ഗോപിനാഥറാവുവും പിന്നീടുള്ള ചരിത്രകാരന്മാരും വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ട് (കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾ നാരായണൻ, 2000: 29). അതേസമയം ഈ മൂലവാസം എന്നത് പൗരാണിക കാലത്തെ ദക്ഷിണാപഥമായിരുന്ന ദക്ഷിണപഞ്ചാബിലെ മൂലസ്ഥാനത്തിലെ (മുൾട്ടാനിലെ) മൂലവാസക്ഷേത്രത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ലോകനാഥവിഗ്രഹത്തിന്റെ പകർപ്പു മാത്രമാണ് എന്നു നിരവധി തെളിവുകളോടെ കേസരി (1995: 324-25) പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ വളരെയധികം അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ശ്രീമൂലവാസം കൊടുങ്ങല്ലൂരിലായിരുന്നു എന്നു ചരിത്രപരമായി വിശദീകരിക്കുന്നതു കേസരിയാണ്. ഉള്ളൂർ (1990: I 177) ശ്രീമൂലവാസത്തെക്കുറിച്ചു സാന്ദർഭികമായി പറഞ്ഞുപോകുന്നിടത്ത് ഇത് കോലത്തുനാടിനും കൊടുങ്ങല്ലൂരിനും ഇടയിലാണ് എന്നു പറയുന്നു. കേസരി (1995: 234) ചരിത്രരേഖകളും വിശ്വാസങ്ങളും വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ശ്രീമൂലവാസത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തെസംബന്ധിച്ചു ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തുന്നു.

"ആദിചേരരാജധാനി വഞ്ചിമഹാനഗരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമായിരുന്ന

> മഹോദയപുരം, ഇന്നത്തെ കോട്ടപ്പുറത്തു സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്നു. ഇതിൽ ഒരു പ്രാചീന കത്തോലിക്ക ക്രിസ്ത്യാനിപ്പള്ളിയുമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ പള്ളിക്കും, അഴീക്കോടിനുമിടയ്ക്ക്, പള്ളിമൂല എന്നൊരു സ്ഥലമുണ്ടായിരുന്നതായി, ഏ.ഡി. പതിനേഴാം ശതകത്തിലെ പോർത്തുഗീസ് മെത്രാൻ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത് ഫാദർ ഹോസ്റ്റെൻ, 1927-ലെ 'ഇന്ത്യൻ ആൻടിക്വറി'യിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിരുന്നു. ഈ പള്ളിമൂലയിലത്രെ, മൂലവാസദേവാലയവും, രാജവിഹാരവും സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്നത്. മൂലവാസമെന്ന പേരിൽ നിന്നാണ് പള്ളിമൂലയെന്ന നാമം ജനിച്ചതും.
>
> "ചേരരാജധാനി വഞ്ചിക്ക്, ചീമൂല (ശ്രീമൂല) എന്നും, ഹയമൺ (അയ്യപ്പൻമണ്ണ്, അയ്യപ്പൻ ഗ്രാമം) എന്നും ചീനരും ജപ്പാൻകാരും പേരിട്ടിരുന്നതായി ഡാക്ടർ ബീലും കണ്ണിങ്ങ് ഹാമും ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിരുന്നു. ഇതിനടുത്തുണ്ടായിരുന്ന ലോകനാഥദേവാലയത്തിന്റെ നാമത്തെ ആസ്പദിച്ചായിരുന്നു ഈ പേരുകൾ ജനിച്ചത്."

രേഖാപരമായ വസ്തുതകളെയും നാട്ടറിവുകളെയും തന്റേതായി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് കേസരി ചെയ്യുന്നത്. ചീമൂല എന്ന് ചൈനക്കാരും(12) ഹയമൺ എന്നു ജപ്പാൻകാരും ചേരരാജധാനിയായ വഞ്ചിക്കു പേരിട്ടിരുന്നതായി സാമുവൽ ബീലും അലക്സാണ്ടർ കണ്ണിംഗ്ഹാമും പറയുന്നുണ്ട്. ഇതു ശ്രീമൂലം, അയ്യപ്പൻമണ്ണ് എന്നിങ്ങനെയാണെന്നു കേസരി കരുതുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ബുദ്ധമതത്തിനു വളരെയധികം പ്രാധാന്യമുണ്ടെന്നു കരുതുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നും പുരാവസ്തുപരമായ തെളിവുകൾ കിട്ടിയിരുന്നില്ല(13). പക്ഷേ 2008-ൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്ന് ഒരു ബുദ്ധപ്രതിമ കണ്ടെടുക്കുകയുണ്ടായി(14). കോട്ടപ്പുറത്തുനിന്നാണ് ഈ പ്രതിമ കിട്ടിയത് എന്നതു പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. പള്ളിമൂല എന്ന സ്ഥലം ഉണ്ടായിരുന്നതു കോട്ടപ്പുറത്തിനടുത്താണ് എന്നാണു കേസരി പറയുന്നത്.

VIII

പ്രാചീന ജൈനകേന്ദ്രം എന്ന നിലയിലും കൊടുങ്ങല്ലൂരിനുള്ള പ്രസക്തിയെ കാണിക്കുന്ന ധാരാളം പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ട്. കേരളത്തിൽ ജൈനമതത്തിന്റേത് എന്നു വ്യക്തമായിട്ടുള്ള അനേകം കേന്ദ്രങ്ങളും പുരാവസ്തു തെളിവുകളും ഉണ്ട്. തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിലെ ചിതറാലിൽനിന്നു ധാരാളം ജൈനവിഗ്രഹങ്ങൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അതിനടുത്തുള്ള തിരുച്ചാരണത്തുമലയിലെ ഭഗവതീക്ഷേത്രം 14-ാം ശതകംവരെ ജൈനക്ഷേത്രമായിരുന്നു(TAS - II). പെരുമ്പാവൂരിലെ കല്ലിൽ ക്ഷേത്രം, തൃക്കണാമതിലകം എന്ന മതിലകം, പാലക്കാടു ജില്ലയിലെ ആലത്തൂർ, ജൈനമേട്, വാണിയങ്കുളം, കോഴി

ക്കോട്, തിരുവണ്ണൂർ, കിണാലൂർ, വയനാട്ടിലെ സുൽത്താൻബത്തേരി എന്നീ സ്ഥലങ്ങൾ ജൈനകേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ ഇന്നു ഹിന്ദുക്ഷേത്ര ങ്ങളായിരിക്കുന്ന പല ഗുഹാക്ഷേത്രങ്ങളും ജൈനപാരമ്പര്യത്തിന്റേതാണ്. ആദ്യ ചേരരാജാവ് എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഉതിയൻ ചേരലാതൻ വടക്കിരുന്ന് ജീവത്യാഗം ചെയ്തതായി സംഘംകൃതികളിൽ പറയുന്നുണ്ട് (*അകം* 55, *പുറം* 65, 66). ഇതു ജൈനന്മാരുടെ മതദർശനമായ 'സല്ലേകനവ്രത'ത്തെ കുറിക്കുന്നതാണെു് പറയപ്പെടുന്നു (Narayanan,1996:83). ചന്ദ്രഗു പ്തമൗര്യന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ മഗധയിൽനിന്നു ഭദ്രബാഹുവിന്റെ നേതൃത്വ ത്തിൽ ഒരു സംഘം ജൈനർ മൈസൂരിലെ ശ്രാവണബലഗോളയിൽ സ്ഥിര വാസമാക്കുന്നുണ്ട്. അവരിൽ നിന്നാണു കേരളത്തിലേക്കു ജൈനന്മാർ വരു ന്നത്. ജൈനസങ്കേതങ്ങളെക്കുറിച്ചു പറയുന്ന പല ലിഖിതങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി ജൈനർക്ക് അക്കാലത്ത് കച്ചവടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കേരള ത്തിൽ വലിയ പ്രാധാന്യം ഉണ്ടായിരുന്നതായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (നമ്പൂ തിരി, 2002: 169-174). *ചിലപ്പതികാര*കർത്താവായി അറിയപ്പെടുന്ന, ചേരൻ ചെങ്കുട്ടുവന്റെ അനുജൻ ഇളംകോവടികൾ കുണവായിർകൊട്ടം എന്ന ജൈന കേന്ദ്രത്തിൽ ഇരുന്നാണു *ചിലപ്പതികാരം* എഴുതിയത് എന്നും അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഒരു ജൈനനായിരിക്കണം എന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. ചിലപ്പതി കാരപതികത്തിൽ ഇളംകോ അടികൾക്കു കണ്ണകിയുടെ കഥ പറഞ്ഞു കൊടു ക്കുന്ന ചാത്തനാർ എന്ന മഹാകവി, ഒരു കച്ചവടക്കാരൻകൂടിയായിരുന്നു (മധുരയിലെ കൂലവ്യാപാരി) എന്നു പറയുന്നുണ്ട് (പതികം, 88-89 - മതുരൈ കൂലവാണികൻ ചാത്തൻ). ദർശനപരമായും സാഹിത്യപരമായും വാണിജ്യ പരമായും ജൈനമതത്തെ പ്രാചീനരേഖകളിൽനിന്നു കണ്ടെടുക്കാൻ കഴി യുന്നുണ്ട് എന്നു ചുരുക്കം.

ഇളംകോ അടികൾ രാജഭോഗത്തെ പരിത്യജിച്ചു കുണവായിർ കൊട്ടത്തു വന്നിരുന്നു എന്നാണു ചിലപ്പതികാരത്തിൽ പറയുന്നത് (പതികം 1-9). തിരുക്കുണവായ് അഥവാ തൃക്കണാമതിലകം ആണ് ഈ കുണവാ യിർ കൊട്ടം എന്നു ചരിത്രനിഗമനം. ബ്രാഹ്മണികേതരമായ ആരാധനാ ലയത്തെ കുറിക്കാൻ കൊട്ടം എന്നവാക്ക് ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട് (Narayanan, 1996: 183, CXVI). ഈ തിരുക്കണവായ് ആണു ഗുണപുരം എന്നും (*ശുക സന്ദേശം* - പൂർവ്വം 72) കുണക എന്നും (*ഉണ്ണിച്ചിരുതേവീ ചരിതം* - 47) ഗുണക എന്നും (*കോകസന്ദേശം* -45) തൃക്കണാമതിലകം എന്നും (*കോക സന്ദേശം* 46-48) അറിയപ്പെടുന്ന ഇന്നത്തെ മതിലകം. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു ഒമ്പതു കിലോമീറ്റർ വടക്കുപടിഞ്ഞാറു ഭാഗത്തായാണ് മതിലകത്തിന്റെ സ്ഥാനം. കുണവായിൽ എന്നാൽ കിഴക്കേവാതിൽ എന്നാണ് അർത്ഥമെന്നും കൊട്ടം എന്നാൽ ക്ഷേത്രമെന്നാണ് അർത്ഥമെന്നും ഉള്ളൂർ *കേരളസാഹി*

*തൃചരിത്ര*ത്തിൽ (1990 I : 63) പറയുന്നുണ്ട്. ഇന്നും ക്ഷുദ്രദേവാലയങ്ങളെ കൊട്ടമെന്നു പറയാറുള്ളതായി ഉള്ളൂർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്(15).

ചേരകാലഘട്ടത്തിൽ കേരളത്തിലെ ജൈനവാസസ്ഥാന(ആരാധനാലയം)ങ്ങളുടെ മുഖ്യകേന്ദ്രമായി നിലനിന്നിരുന്നതു ചേരരാജധാനിയുടെ സമീപമുള്ള തൃക്കണാമതിലകമാണ് എന്നു ധാരാളം ലിഖിതങ്ങളെ മുൻനിർത്തി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ചേരരാജ്യത്തിന്റെ മൂന്നു പ്രധാന അയൽനാടുകളായ മൈസൂർ, കൊങ്ങ്, പാണ്ഡ്യം എന്നിവയുടെ അതിർത്തിപ്രദേശങ്ങളിൽ ഉള്ള വയനാടു ജില്ലയിലെ താഴക്കാവ്, പാലക്കാട് ജില്ലയിലെ ആലത്തൂർ, തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ പരുവാശ്ശേരി എന്നീ ജൈനസങ്കേതങ്ങളുടെ മുഖ്യരക്ഷാധികാരിയായി ചേരരാജധാനിക്കടുത്തുള്ള തൃക്കണാമതിലകം വളരെ പ്രാധാന്യമുള്ള ജൈനകേന്ദ്രമായി നിലനിന്നിരുന്നു (Narayanan, 1996: 183-6). ഏ.ഡി. 850 -ലെ താഴക്കാവ് ലിഖിതത്തിൽ അവിടത്തെ 'പ്രാദേശിക ആരാധനാലയത്തിന്റെ നിത്യചിലവുകൾക്ക് വരുന്ന ഏതൊരു മുടക്കവും തിരുക്കുണവായ്ക്ക് എതിരായുള്ളതായി കണക്കാക്കും' എന്നും (Narayanan, 1996: 183) 'താഴക്കാവ് നകരത്തോടു ഏതു വിധത്തിൽ മത്സരിക്കുന്നതും തിരുക്കുണവായ് കേന്ദ്രത്തോടുള്ള എതിർപ്പായി കണക്കാക്കും' എന്നും പറയുന്നുണ്ട് (നമ്പൂതിരി, 2002: 170). ഏ.ഡി. 1044 ൽ, രാജരാജന്റെ 8-ാം ഭരണവർഷത്തിലുള്ള തിരുവണ്ണൂർ (കോഴിക്കോട്) ലിഖിതത്തിൽ രാമവളനാട്ടിലെ അറുനൂറ്റവരോട് തിരുക്കുണവയുടെ സ്വന്തം എന്ന പോലെ തിരുവണ്ണൂർ സ്വത്ത് പാലിക്കണം എന്ന് ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആലത്തൂർ ജൈനക്ഷേത്രലിഖിതത്തിൽനിന്നും തിരുക്കുണവായുടെ പ്രസക്തി മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. താഴക്കാവ് ലിഖിതം തിരുക്കുണവായുടെ 137-ാം വർഷത്തിലാണ് എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. തിരുക്കുണവായുടെ സ്ഥാപനവർഷം ജൈനകേന്ദ്രങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രാധാന്യമുള്ള ഒന്നായിരുന്നു എന്നാണ് ഇത് തെളിയിക്കുന്നത്.

ഏ.ഡി.1083 ലെ കിണാലൂർ (കുണവായ്നെല്ലൂരിന്റെ ചുരുക്കപ്പേരാണ് കിണാലൂർ എന്നു പറയപ്പെടുന്നു) ലിഖിതത്തിൽ തൃക്കാലിയ പടാരരുടെ 189-ാം വർഷമാണ് അത് എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് കിണാലൂരിലെ വിജയരാഗേശ്വരം ഏ.ഡി. 894 ലാണ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അതുകൊണ്ട് ഏ.ഡി. 894 നു മുമ്പുതന്നെ ഒരു ഗ്രാമത്തിന്, അനുകരിച്ചു പേരിടത്തക്കവണ്ണം തൃക്കുണവായ് പ്രശസ്തമായിരിക്കണം എന്നും ഈ കാലത്തെ രാജാവായ വിജയരാഗൻ ജൈനമതത്തിന്റെ രക്ഷാധികാരിയായിരിക്കും എന്നും എം.ജി.എസ്.നാരായണൻ (Narayanan,1996: 184) നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ നിന്നെല്ലാം 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപകുതിയിലും 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ പകുതിയിലും തിരുക്കുണവായ് ജൈനകേന്ദ്രങ്ങളിൽ പ്രാധാ

ന്യമുള്ള ഒന്നായി നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാകുന്നതായി ചരിത്രകാരന്മാർ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (Narayanan, 1996: 184).

ശുകസന്ദേശത്തിൽ മഹോദയപുരത്തിനും 'രാജധാനി'ക്കും അടുത്തായി ഒരു 'ജയരാതേശ്വര ക്ഷേത്ര'ത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു (പൂർവ്വം 70).

അച്ഛാമർണ്ണച്ഛദനിബിഡിതാമർത്ഥമാധ്വ്യാ മഹത്യാ
ഗുർവ്വീം പദ്യസ്രജമഭിനവൈർഗ്ഗുംഫിതാം വാക്യപുഷ്പൈഃ
ഈശാനായ പ്രദിശ 'ജയരാതേശ്വരം' മന്ദിരം പ്രാ-
പ്യാമോദി സ്യാന്നിയതമനയാ സർവ്വഥൈവേഷ ദേവഃ

ഏതുകാലത്തേത് എന്ന് അറിയാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത *വിടനിദ്രാഭാണം* എന്ന പ്രാചീന കൃതിയിൽ

"അഹോ ചൂർണ്ണിസരിൽ കല്ലോലഹസ്താലിങ്ഗിതമേഖലായാഃ കേരളകുലരാജധാന്യാഃ ശ്രീ രാമവർമ്മ രിലാലിതായാ മഹോദയപുര്യാഃ" എന്നും

"വികചകുമുദരജോധൂസരചൂർണ്ണീനദീസരിദൂർമ്മിമഞ്ജരീ
ലാസ്യക്രിയാദേശികസ്സ്വായമവതരതി മാരുതഃ" എന്നും

കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഈ ഭാണം എഴുതിയ കവി മഹോദയപുരത്തു രാമവർമ്മയുടെ ആശ്രിതനായി കഴിഞ്ഞുകൂടിയ കവിയാകണം എന്ന് ഉള്ളൂർ (1990: 365-8) പറയുന്നുണ്ട്. ഈ കൃതിയിൽ " 'ശഠകോപസ്യ മുണ്ഡധാരിണഃ പള്ളീമുത്തരേണ' എന്നൊരു പംക്തി കാണുന്നതിൽ നിന്നു ശഠകോപനു(16) പ്രത്യേകമായി ഒരു ക്ഷേത്രം അന്നു കൊടുങ്ങല്ലൂരുണ്ടായിരുന്നു എന്നും അത് അവൈദികമാണെന്നു ഗ്രന്ഥകാരനെപ്പോലെയുള്ള സ്മാർത്തന്മാരായ കേരളീയർ കരുതിയിരുന്നു എന്നും കാണാവുന്നതാണ്" എന്നും ഉള്ളൂർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇതു തിരുവഞ്ചിക്കുളത്താണെന്നും ഇതിനെ പള്ളി എന്നാണു നമ്പൂതിരിമാർ പറഞ്ഞുവന്നിരുന്നതെന്നും ഇളംകുളം (2005: 305) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ദ്രമിഡവേദമായ തിരുവായ്മൊഴിയെയാണ് കേരളത്തിലെയും പാണ്ഡ്യനാട്ടിലേയും ശൂദ്രർ തുടങ്ങിയവർ വേദമായി കരുതിയിരുന്നതെന്നു ലീലാതിലകത്തിൽ പറയുന്നതായും ഇളംകുളം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. നേരത്തെ പറഞ്ഞ ശുകസന്ദേശത്തിലെ ജയരാതേശ്വരം ക്ഷേത്രം ഇതിൽ പറയുന്ന അവൈദികക്ഷേത്രമാണെന്നും അതു ജൈനക്ഷേത്രമായിരിക്കാം എന്നും എം.ജി.എസ്. നാരായണൻ (Narayanan, 1996: 77) പറയുന്നു. അങ്ങനെയെങ്കിൽ കിണാലൂർ ലിഖിതത്തിൽ പറയുന്ന ജയരാഗേശ്വരവുമായി ഇതിനു ബന്ധമുണ്ടാകാം. പക്ഷേ ശുകസന്ദേശത്തിലെ സന്ദേശഹരൻ ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ കയറി തൊഴുന്നതായി പറയുന്നുണ്ട്. അതേസമയം മതിലകത്തെ 'ക്ഷേത്ര'ത്തിൽ കോകസന്ദേശത്തിലെ സന്ദേശഹരൻ കയറുന്നുമില്ല(17). ഒരുപക്ഷേ ഈ ക്ഷേത്രം ആ കാല

മാകുമ്പോഴേക്കും വൈദികമാക്കപ്പെട്ടിരിക്കാം. ഇന്ന് ഈ ക്ഷേത്രത്തിന്റേതെന്ന് കരുതാവുന്ന തെളിവുകളൊന്നും തിരുഞ്ചിക്കുളത്തിനടുത്ത് ഇല്ല.

15-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കോകസന്ദേശത്തിൽ മതിലകത്തുള്ളതു ശിവ ക്ഷേത്രമാണ് എന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

> അപ്പാൽ നിന്റേ തവ മതിലകം കാണലാം കാന്തിലക്ഷ്മീ-
> ദർപ്പോദഞ്ചത്തരുണതരുണീസങ്കുലോത്തുംഗസൗധം
> ഇപ്പാരേഴും പുരികലതമേൽ വച്ചു തുള്ളിക്കവല്ലും
> പൊൽപൂവാണൻ തിരുവടി പുറംകാവൽ കാത്തീടുമേടം
>
> ചെൽവഞ്ചേർന്നക്കുണകയിലകം പുക്കു നീ തെക്കുനോക്കി-
> ച്ചെല്ലുന്നേരം തിറവിയ പെരുംകോയിൽ കാണാം പുരാരേ:
> അല്ലിത്താർമൻകുഴലികൾ കൂരാൽക്കണ്ണരെത്തല്ലി മാറ്റും
> മല്ലക്കണ്ണിൻമുനയിൽ മലർവില്ലാളിയെത്തോറ്റുമേടം
>
> ചെമ്മേ കാണ്മാനരുതു കുണകത്തമ്പുരാനെ ദ്വിജന്മാർ-
> ക്കെന്റാൽ നീയും തൊഴുക പുറമേ നിന്റു തോഴാ തെളിഞ്ഞ്
> പിന്നെക്കാണാം ചതിയിൽ മുതിരും വാണിയക്കാരർ തമ്മിൽ
> തിണ്ണം പേചിത്തെരുവിലുടനേ വാണിയം ചെയ്യുമാറ്.
>
> (കോകസന്ദേശം 46-48)

മതിലകത്തെ ക്ഷേത്രത്തിൽ ദ്വിജന്മാർക്കു പ്രവേശിക്കാൻ പാടില്ല എന്നു പറയുന്നത് അതു ബ്രാഹ്മണികേതരമായ ആരാധനാലയം ആയതിനാലാണ്. പക്ഷേ പിന്നീടു വരുന്ന ശ്ലോകങ്ങളിൽ (56,57) അബ്രാഹ്മണരുടേത് എന്നു കരുതാവുന്ന കുരുംബക്കാവിൽ തൊഴുന്നതായും കാണുന്നുണ്ട്. പിന്നീട് ബ്രാഹ്മണരുടേതായ ശൃംഗപുരം ശിവക്ഷേത്രത്തിലും തിരുവഞ്ചിക്കുളം ക്ഷേത്രത്തിലും തൊഴുന്നുണ്ട്. 'പെരുംകോയിൽ പുരാരേ' എന്നാണ് മതിലകത്തെ ആരാധനാലയത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നത്. പുരാരിയുടെ പെരുംകോവിൽ കാണാം എന്ന്. *കോകസന്ദേശ*കാലത്തും അതു അബ്രാഹ്മണ ആരാധനാലയമായി നിലനിന്നിരിക്കാം. നാല്പത്തിനാലാം ശ്ലോകത്തിൽ

> കാടും കാട്ടിച്ചില മിരികവും മിക്ക കാക്കത്തിരുത്തി-
> ത്തോടും പിന്നിട്ടിതവിയ തിരുപ്പോർക്കളം കണ്ടുകണ്ട്

എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. കാക്കത്തിരുത്തി തോടും തിരുപ്പോർക്കളവും ഇന്നും ഇവിടെയുണ്ട്. മതിലകം സെന്ററിനു കിഴക്കുഭാഗത്ത് ഇപ്പോഴുള്ള തൃപ്പേക്കുളം ക്ഷേത്രമായിരിക്കും ഇവിടെപ്പറയുന്ന തിരുപ്പോർക്കളം. കുണകയിലെ പെരുംകോയിൽ ഇന്ന് ഇവിടെ ഇല്ല. ചെങ്കല്ലുകൊണ്ടുള്ള മതിലിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഈ പ്രദേശത്തു നടന്ന ഖനനത്തിൽനിന്നും കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്(18). മതില

കത്ത് പല വീട്ടുപറമ്പുകളിലുംനിന്നു ശിലാവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടുന്നുണ്ട്. അവയ്ക്കു പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്തു പഴക്കമുണ്ടാകും എന്നാണു കരുതുന്നത്. എലാഞ്ചിക്കുളം (എലവഞ്ചിക്കുളം) എന്ന് ഇന്നു വിളിക്കുന്ന, മതിലകത്തെ ഒരു പ്രദേശത്തെ പറമ്പുകളിൽ ക്ഷേത്രത്തിന്റേത് എന്നു കരുതാവുന്ന കൊത്തുപണികളോടുകൂടിയ കരിങ്കല്ലിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണു ന്നുണ്ട്. അവിടെ എലാഞ്ചിക്കുളം എന്ന പേരിൽ ഒരു കുളവുമുണ്ട്(19).

എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടു വരെയെങ്കിലും കേരളത്തിൽ ബുദ്ധജൈനമതങ്ങൾ പ്രബലമായിരുന്നു എന്നതിനു രേഖാപരമായ തെളിവുകൾ സുലഭമാണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ തെളിവുകൾ ധാരാളം ഉണ്ട്. പക്ഷേ കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികാവബോധത്തിൽ ഇന്നത് ബൗദ്ധമെന്നും ഇന്നത് ജൈനമെന്നും മതപരമായി വ്യവച്ഛേദിച്ചു പറയാൻ പാകത്തിൽ അവ സ്പഷ്ടമല്ല(20). എങ്കിലും ബൗദ്ധജൈന പാരമ്പര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കേരളീയം എന്നു നാമിന്നു കരുതുന്ന പല പാരമ്പര്യഘടകങ്ങളിലും ബുദ്ധജൈനഘടകങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളതായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്. പക്ഷേ ബൗദ്ധമെന്നോ ജൈനമെന്നോ തോന്നിക്കാത്ത വിധത്തിൽ അവ കേരളീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റേതായി മാറിയിട്ടുണ്ട്. കേരളീയന്റെ ജീവിതശൈലികളിലും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും ആഘോഷങ്ങളിലും തനത് എന്നപോലെ അവ ചേർന്നുകിടക്കുന്നുണ്ട്(21).

മേൽ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ള ഹ്യൂൻസാങ്ങിന്റെ വിവരണങ്ങളിൽനിന്ന് കേരളത്തിൽ ജൈനമതവിശ്വാസികൾ (ദിഗംബരന്മാർ) ഉള്ളതായും ബുദ്ധമതം ക്ഷയിച്ചതായും മനസ്സിലാക്കാം. മാത്രമല്ല, ഇവിടെയുള്ളവർ വാണിജ്യത്തിലാണ് ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നത് എന്നും അതിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ലിഖിതങ്ങളിലുള്ള വിവരണങ്ങളിലും കുണവായ് ഒരു കച്ചവടകേന്ദ്രമായിരുന്നു എന്നുള്ള സൂചനകൾ കിട്ടുന്നുണ്ട്. ഒരേസമയം ഭരണകേന്ദ്രത്തിന്റെ മുഖ്യഭാഗമായും കച്ചവടകേന്ദ്രമായും സാഹിത്യ-വിദ്യാ സദസ്സായും(22) ആരാധനാലയമായും മതത്തിന്റെ പേരിലുള്ള 'കേന്ദ്രം' നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു കരുതാവുന്നതാണ്. അവൈദികമായ ആരാധനാലയങ്ങളെ പള്ളി എന്നാണു വിളിച്ചിരുന്നത്. അതുപോലെതന്നെ ബുദ്ധജൈന കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ പലതും പള്ളി എന്ന വാക്കുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവയുമാണ് എന്നും പറയാറുണ്ട്. ബുദ്ധജൈന ആരാധനാലയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിലനിന്നിരുന്ന പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസ പ്രചാരണത്തെ ഓർത്തുകൊണ്ടാണു വിദ്യാലയങ്ങൾക്കു പള്ളിക്കൂടം എന്ന വാക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നത് (Narayanan, 1996: 186). ബൗദ്ധപാരമ്പര്യമുള്ള ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളിലും രോഗചികിത്സ എന്ന രീതിയിലുള്ള വഴിപാടുകളും മറ്റും ഇന്നും തുടർന്നു പോരുന്നതും ബൗദ്ധജൈനപള്ളികളുടെ വേറിട്ടൊരു

ധർമ്മത്തെ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് പള്ളികൾ വ്യാവഹാരിക ജീവിതവുമായി നിരന്തര ഇടപെടലുകളിലൂടെ മതബാഹ്യമായ ഒന്നായി നിലനിന്നിരുന്നതായി കരുതാം.

ഇത്തരത്തിൽ ഓരോ മതസമൂഹത്തിന്റെയും പ്രധാന ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലായിരുന്നു എന്നു കാണാം. ഒരു ഘട്ടത്തിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരായിരുന്നു ബൗദ്ധരുടെയും ജൈനരുടെയും പ്രധാനകേന്ദ്രം. ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും ആദ്യത്തെ ആരാധനാലയം കൊടുങ്ങല്ലൂരിലായിരുന്നു. ശൈവരുടെയും വൈഷ്ണവരുടെയും പ്രധാന ക്ഷേത്രങ്ങളായിരുന്നു തിരുവഞ്ചിക്കുളവും തൃക്കുലശേഖരപുരവും. കേരളത്തിലെ മൊത്തം കാവുകളുടെ കാവായി കൊടുങ്ങല്ലൂർ കാവും നിലകൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ ആരാധനാസമൂഹങ്ങളുടെ കേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിന് സാമൂഹികചരിത്രത്തിൽ സവിശേഷമായ ഇടമുണ്ട്. ഇന്നത്തെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ പഴയകാലവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ച് ചരിത്രബോധ്യങ്ങളിൽ തുടർച്ചയുടെ പ്രതീതി ഉണ്ടാക്കുന്നതിന് ഈയൊരു ഘടകം പ്രധാന കാരണമാണ്.

കുറിപ്പുകൾ:

1. കേശവൻ വെളുത്താട്ട് (Kesavan, 2006:490) ഇത്തരം ഒരു സാധ്യതയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്നുന്നുണ്ട്. പെരിയപുരാണത്തിലെ 'കൊടുങ്കോളൂറി'നെ പറയുമ്പോൾ ഇങ്ങനെ ചോദിക്കുന്നു: "Is mahōdayapuraṃ (mahā+udaya+pura) a sanskrit translation of this tamil word koṭukōḷūr (koṭūṃ+kōḷ+ur)?"

2. "പശ്ചിമദിക്കിന്നധിപതിയായ ചെങ്കുട്ടുവൻ വിജയിയായി ഭവിക്കട്ടെ എന്നു ആടകമാടത്തു യോഗനിദ്രയിലാണ്ടിരിക്കുന്ന മഹാവിഷ്ണുവിന്റെ പ്രസാദവും കൊണ്ടുവന്നുനിന്നു ചിലർ സ്തുതിച്ചപ്പോൾ ഗംഗയെ മറച്ചിരിക്കുന്ന ചെമ്പിച്ച കപർദ്ദത്തോടുകൂടിയ ഭഗവാൻ ശ്രീപരമേശ്വരന്റെ അഴകാർന്ന തിരുവടികളെ തന്റെ മണിമുടിക്കു മീതെ വെച്ചിരുന്നതിനാൽ ചില്പുമാന്റെ പ്രസാദത്തെ വാങ്ങി അഴകാർന്ന മണിത്തോളിൽ ധരിച്ചവനായി പ്രതാപത്തോടെ അദ്ദേഹം പൊയ്ക്കൊണ്ടിരുന്നു" (വിശ്വനാഥൻനായർ, 1997:555).

3. നെന്മാറ പി.വിശ്വനാഥൻനായരുടെ വ്യാഖ്യാനം: "ദേവന്തി ചെങ്കുട്ടുവനെ നോക്കി പറഞ്ഞു: ഇടയ്ക്കിടെ, നുള്ളിയെടുത്ത തളിരു ചേർത്തുകെട്ടിയ കുറിഞ്ചിപ്പൂമാല ചൂടിയ ചെങ്കുട്ടുവന്റെ പുരോഭാഗത്തു കണ്ണകിയുടെ പ്രിതിഷ്ഠാപനം കണ്ടു വന്ദിക്കുന്നതിന്നായി വന്ന കളമൊഴിമാരായി മഹിമയുള്ള വിഭൂഷണങ്ങളിഞ്ഞവരായിരിക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ അരചൻചെട്ടിയുടെ ഭാര്യ ഇരട്ടപെറ്റ പെൺകുട്ടികൾ ഇരുവരുമായി വന്നിട്ടുണ്ട്. മാത്രവുമല്ല ആടകമാടത്തരവണൈക്കിടന്തോൻ (ഭോഗിഭോഗ

ശയനൻ)ന്റെ കൈങ്കര്യം ചെയ്യുന്ന കുടുംബത്തോടുകൂടിയവന്റെ ചെറിയ മകളും ഇവിടെ ഉണ്ട്" (വിശ്വനാഥൻനായർ, 1997:669).

4. മാലിയങ്കരയിൽ വന്നു എന്നാണ് റമ്പാൻ പാട്ടിൽ പറയുന്നത്. അഴീക്കോടിനെയും മാലിയങ്കരയെയും വിഭജിച്ചാണ് അഴി നിൽക്കുന്നത്. അഴിക്കോടിൽനിന്നു ജലമാർഗ്ഗം മാലിയങ്കരയിലേക്കു പോകാം.

5. കേരളീയ ജീവിതരീതികൾ എന്നു പറയാവുന്നവയിലെ പല ഘടകങ്ങളിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം കണ്ടെടുക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ ഉണ്ട്. നോക്കുക- പുരുഷോത്തമൻ, 2006; പവനൻ, 2008.

6. ഇന്ത്യയിലെ രാജാക്കന്മാരുടെ ആരുടെയും പേരുകൾ അശോകന്റെ ശാസനത്തിൽ പറയുന്നില്ല, മറിച്ച് വിദേശങ്ങളിലെ രാജാക്കന്മാരുടെ പേരുകൾ പറയുന്നുണ്ട് എന്ന് കൊസാംബി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്(രാഘവവാരിയർ, 1979:35,37). ദേശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണു രാജാക്കന്മാർ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്നാണു കരുതേണ്ടത്.

7. ഏ.ഡി. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ ബുദ്ധമതം ക്ഷയിച്ചുതുടങ്ങിയതായി ചൈനീസ് സഞ്ചാരികളുടെ കുറിപ്പുകളിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. എങ്കിലും പത്താം നൂറ്റാണ്ടുവരെയെങ്കിലും ബൗദ്ധസ്വാധീനങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നതായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (Alexander, 1949:173).

8. ഹ്യൂൻസാങ് പറയുന്ന മലകൂടയുടെ സ്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്ത അഭിപ്രായങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക് നോക്കുക Alexander, 1949: 87-92.

9. ഹ്യൂൻസാങ് ഇതിലുപയോഗിച്ചിള്ള അനുജൻ (പിന്നീടു ജനിക്കുന്നവൻ) എന്ന പദത്തിനു സഹോദരൻ, പുത്രൻ എന്നു രണ്ടർത്ഥങ്ങളുണ്ട്. രണ്ടാം അർത്ഥത്തിലാണ് ഇവിടെ ആ പദം പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. മഹേന്ദ്രൻ അശോകമൗര്യന്റെ പുത്രനാകുന്നു എന്നു കേസരി (1995: 220) പറയുന്നു.

10. ഇതിന് സാമുവൽ ബീൽ ചെയ്ത ഇംഗ്ലീഷ് തർജ്ജമ നീലകണ്ഠശാസ്ത്രി ചേർത്തിട്ടുണ്ട് (Nilakanta Sastri, 2001:103-4).

11. Foucher, A. 1914 *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*, London.

12. ഹ്യൂൻസാങിന്റെ കുറിപ്പുകളുടെ ഒരു ചൈനീസ് എഡിറ്റർ മലകൂടയ്ക്ക് ചീമൂല എന്നു മറ്റൊരു പേരുകൂടിയുള്ളതായി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട് (Alexander,1949:94). കേസരി ഈ വിവരങ്ങൾ ഇതിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ചുകാണണം.

13. കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ ചില ഭാഗങ്ങളിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെതായ ചില തെളിവുകൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനടുത്ത് കോതപറമ്പിൽ സായ്‌വിന്റെ പള്ളി എന്നറിയപ്പെടുന്ന മുസ്ലീംപള്ളിയുടെ കുളത്തിൽനിന്ന്

ബുദ്ധപ്രതിമ കിട്ടിയിട്ടുള്ളതായി കേട്ടറിവുണ്ട് എന്നു പി.കെ.ഗോപാല കൃഷ്ണൻ (1991:259) പറയുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു: "കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു നാലു കിലോമീറ്റർ വടക്കു സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന സായ്‌വിന്റെ പള്ളിയുടെ കുളത്തിൽ ഒരു ബുദ്ധപ്രതിമ കിടന്നിരുന്നതായി പി.എ.സെയ്തുമുഹമ്മദ് പ്രസ്താവിക്കുന്നു. സ്വന്തം ഗ്രാമത്തിലെ പള്ളിയെ സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞ വിവരം തികച്ചും വിശ്വസനീയമാണ്". ഇതിനെക്കുറിച്ച് വേറൊരറിവും ഇല്ല. കൊടുങ്ങല്ലൂർ കുരുംബക്കാവിൽ ആൽത്തറ പണിയുന്നതിനായി കുഴിച്ചപ്പോൾ (1990കളിൽ) ടെറാകോട്ടയിലുള്ള ഒരുപാടു ചെറിയ ശില്പങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അവിടെനിന്നു കിട്ടിയ ഒരു വലിയ ശിലാരൂപം ബുദ്ധന്റേതിനു സമാനമാണ് എന്നു പറയുന്നു. അന്നേക്കുരാത്രിതന്നെ അതു കൊത്തിയെടുത്തു രക്ഷസ്സിന്റെ രൂപമാക്കി ആ ആൽത്തറയ്ക്കു സമീപത്തു പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ വിവരം ഈ ഭാഗത്തു കട നടത്തുന്നവർ പറഞ്ഞറിഞ്ഞതാണ്.

14. കോട്ടപ്പുറം കോട്ടയ്ക്കടുത്തു കുറെ വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഒരു വീടിനു കുഴിയെടുക്കുമ്പോൾ കിട്ടിയതാണ് ഈ പ്രതിമ. 2008-ൽ പുരാവസ്തു വകുപ്പിന്റെ ഫീൽഡ് സർവ്വേയിൽ ഇവിടെ ഇങ്ങനെയൊരു പ്രതിമ ഉണ്ട് എന്നു കേട്ടറിഞ്ഞ് ഏറ്റെടുക്കുകയാണു ചെയ്തത്. ഈ പ്രതിമയുടെ തല മുറിഞ്ഞുപോയിട്ടുണ്ട്. വളരെ പഴക്കമുള്ള ശിലയാണ്. പ്രൊഫ. ബി.സുന്ദര ഇതു ബുദ്ധവിഗ്രഹമാണ് എന്നു സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ജൈനവിഗ്രഹങ്ങളിൽ നെഞ്ചിന്റെ ഭാഗത്തു കാണുന്ന ഒരു മുദ്ര ഇതിലില്ലാത്തതും ഉത്തരീയം ഉള്ളതും ഇതു ബുദ്ധവിഗ്രഹമാണ് എന്നു തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു തിരുവനന്തപുരം പുരാവസ്തുവകുപ്പിന്റെ കാര്യാലയത്തിൽ ഉണ്ട്. (ഈ വിവരങ്ങൾ പുരാവസ്തുവകുപ്പിലെ ഡോ.ഹേമചന്ദ്രൻ, കൃഷ്ണരാജ് എന്നിവരിൽനിന്നും അറിഞ്ഞത്).

15. തിരുക്കുണവായുടെ സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് ഉള്ളൂർ (1990 : I 63) ഇത്രയും കൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു:

" 'തിരുക്കണവായിൽ' ചമ്പുവിലെ കുണവായിൽനിന്നു 'തൃക്കണാവാ' യി മതിലകവുമായിച്ചേർന്നു തൃക്കണാമതിലകമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ആ സ്ഥലം കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു കിഴക്കല്ല, ഏഴു മൈൽ വടക്കായിരിക്കേ അതിനെങ്ങനെ കുണവായിൽ എന്നു പേർ വന്നു എന്നു ചിലർ ചോദിക്കാറുണ്ട്. വഞ്ചി പണ്ടു തൃക്കണാമതിലകം വരെ വ്യാപിച്ചിരുന്നു എന്നു ഐതിഹ്യം ഘോഷിക്കുന്നു. സംഘകാലത്തിനുമുമ്പു ഭൂസ്ഥിതി സംബന്ധിച്ചോ മറ്റോ സംഭവിച്ച വല്ല വ്യത്യാസവും കിഴക്കേവാതിലിനെ വടക്കേവാതിലാക്കിയിരിക്കാം; പേരിനുള്ള കാരണം മാറിയാലും പേർ മാറുന്നതല്ലല്ലോ. കുണവായിൽ എന്നാൽ വളഞ്ഞ വാതിൽ എന്നും അർത്ഥം വരാവുന്നതാണ്."

16. ശഠകോപൻ നമ്മാഴ്വാരാണ്. ദ്രമിഡവേദകർത്താവായ മുനി (*ശബ്ദതാരാവലി)*, ദ്രമിഡവേദമായ തിരുവായ്മൊഴിയുടെ കർത്താവായ നമ്മാഴ്വാർ (ഇളംകുളം, 2005: 305).

17. ശുകസന്ദേശത്തിന്റെ കാലം ഏ.ഡി. 1325 നും 1367 നും ഇടയ്ക്കാണ് എന്ന് ഇളംകുളം(2005: 781) പറയുന്നുണ്ട്. കോകസന്ദേശത്തിന്റെ കാലം ഏ.ഡി.1400നോടടുത്താണെന്നാണു ഇളംകുളം (2005:306) പറയുന്നത്.

18. 1969-70 കാലഘട്ടത്തിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ നടന്ന ഖനനത്തെക്കുറിച്ചു കെ.വി.രാമൻ (Raman,1976:9) എഴുതുന്നുണ്ട്. "Mathilakam - This is the north of Cranganore town. An elevated spot where an old settlement and a temple are said to have been situated was taken up for excavation. Here, the total cultural deposit was not more than 5 to 6 feet. A number of massive but fragmentary walls of laterite were unearthed datable to the 10th -11th centuries."

19. ഈ കുളത്തെ സംബന്ധിച്ചു നാട്ടുകാർക്കിടയിൽ ചില വിശ്വാസങ്ങളുണ്ട്. ഈ കുളത്തിൽ ഇറങ്ങുന്നത് അപകടമാണത്രെ. അതുകൊണ്ട് ആരും ഇറങ്ങാറില്ല. ഈ കുളത്തിന്റെ കരഭാഗങ്ങളിലായാണു നീണ്ട ശിലാവശിഷ്ടങ്ങൾ കിടക്കുന്നത്.

20. ആഭ്യന്തരമായ വിവരണങ്ങളിൽ അതായതു ലിഖിതങ്ങൾ, ചിലപ്പതികാരം എന്നിവയിൽ മതസൂചനകളില്ല. ഹ്യൂൻസാങ്ങിന്റെ വിവരണം, കോകസന്ദേശം, മൂഷകവംശം (ഇവയുടെ രചയിതാക്കൾ ബ്രാഹ്മണരോ മേൽജാതിക്കാരോ ആയിരിക്കുമല്ലോ) എന്നീ പുറമേ നിന്നുള്ള വിവരണങ്ങളിൽ മതസൂചനകൾ ഉണ്ട്.

21. കരുമാടിക്കുട്ടൻ ബുദ്ധനാണ് എന്ന് ചരിത്രകാരൻമാർ പറയുന്നു; ബുദ്ധനാണ് എന്നു കരുതിയിട്ടല്ല നാട്ടുകാർ കരുമാടിക്കുട്ടനെ ആരാധിക്കുന്നതും നേർച്ചകൾ നേരുന്നതും. അവർ കരുമാടിക്കുട്ടനു നേരുന്ന നേർച്ചകൾ ബുദ്ധനുവേണ്ടി എന്നു പൊതുവേ കരുതുന്നവയുമല്ല, നാട്ടുദൈവങ്ങൾക്കു ചെയ്യുന്നതു പോലെയുമാണ്. മുറുക്കാൻ, കറ്റ, എണ്ണ, തിരികത്തിക്കൽ മുതലായവയാണു കരുമാടിക്കുട്ടനുള്ള നേർച്ചകൾ. പക്ഷേ ചരിത്രജ്ഞാനം അവരെ അതു ബുദ്ധനാണ് എന്നു വിശ്വസിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്കു നോക്കുക: അജു നാരായണൻ, 2005.

22. *മണിമേഖല* രചിച്ച കവി കൂലവ്യാപാരി ചാത്തനാർ ഇളംകോഅടികളോടു *ചിലപ്പതികാര*ത്തിന്റെ കഥ പറയുന്നതു കുണവായിർകൊട്ടത്തു വെച്ചാണ് (പതികം). ചിലപ്പതികാര രചന നടക്കുന്നതും ഇവിടെയാണ്. കാവ്യചർച്ചകൾ നടക്കുന്ന കവികളുടെ ഒരു സദസ്സ് ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നതായി കരുതാം. ജൈനർ ജാതിഭേദമില്ലാതെ വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതി നടപ്പാക്കിയിരുന്നതായി സൂചനകളുണ്ട്. കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> ബാലകർക്കമരകോശപാഠവും ചാലവേ ജൈനവാക്യപാഠവും
> ശീലമാണതിനു ജാതിഭേദമില്ലാലയങ്ങളിലടച്ചു ചട്ടമാം

ആദിപാഠമഖിലർക്കുമൊപ്പമേ ജാതിഭേദനില വിട്ടുറയ്ക്കുവാൻ
ആദിജൈനമതസത്ഗുണഗ്രഹപ്രീതിയായ് വരണമേകകാരണം

(കേരളം, രണ്ടാം സർഗ്ഗം 67,68)

ജൈനരുടെ പള്ളികൾ പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ തന്നെയായിരിക്കാം. തൃക്കണാമതിലകവും അത്തരത്തിൽ ഒരു കേന്ദ്രംകൂടിയായിരിക്കണം.

ഗ്രന്ഥസൂചി:

ഇടമറുക്,	1995	*കേരള സംസ്കാരം*, വിദ്യാർത്ഥിമിത്രം, കോട്ടയം.
ഇളംകുളം പി.എൻ.കുഞ്ഞൻപിള്ള	2005	*ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയുടെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ*, അന്താരാഷ്ട്ര പഠന കേന്ദ്രം, കേരള സർവ്വകലാശാലാ, തിരുവനന്തപുരം.
ഉള്ളൂർ എസ്. പരമേശ്വരയ്യർ	1990	*കേരള സാഹിത്യ ചരിത്രം* I-V വാല്യങ്ങൾ, കേരളസർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള	1957	*പ്രാചീനകേരളചരിത്രഗവേഷണം*, കെ.ആർ. ബ്രദേർസ്, കോഴിക്കോട്.
....	1989	*കേസരിയുടെ ലോകങ്ങൾ* കേസരി കൃതികളുടെ പ്രസിദ്ധീകരണസമിതി, തലശ്ശേരി-6.
....	1992	*ചരിത്രപഠനങ്ങൾ*, ബാംസുരി ബുക്സ്, ആലുവ.
....	1995	*ചരിത്രത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ,* കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി. കെ.	1992	'കൊടുങ്ങല്ലൂർ ചരിത്രത്തിലേക്ക് ഒരെത്തിനോട്ടം', *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഡയറക്റ്ററി,* വാർത്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പി.വെമ്പല്ലൂർ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.
–	1997	*കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
–	1998	*ജൈനമതം കേരളത്തിൽ*, പ്രഭാത് ബുക് ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം.
ജൂസെ, പി.എം.	1992	'കൊടുങ്ങല്ലൂരും പുരാതന യഹൂദത്താവളങ്ങളും', *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഡയറക്റ്ററി* വാർത്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പി.വെമ്പല്ലൂർ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.

നമ്പൂതിരി, എൻ.എം	2002	*കേരളസംസ്കാരം അകവും പുറവും*, കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി സെൻട്രൽ കാ-ഒപ്പറേറ്റീവ് സ്റ്റോഴ്സ്.
രാഘവൻപിള്ള, കെ.	1983	*മൂഷികവംശം: മൂലവും പരിഭാഷയും*, കേരളസർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
രാഘവവാരിയർ, എം.ആർ.	1979	*അശോകന്റെ ധർമ്മശാസനങ്ങൾ*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
വസന്തൻ, എസ്.കെ.	2005	*കേരളസംസ്കാര ചരിത്രനിഘണ്ടു*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
വാലത്ത്, വി.വി.കെ.	2003	*കേരളത്തിന്റെ സ്ഥലചരിത്രങ്ങൾ – തൃശ്ശൂർ ജില്ല*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
Alexnder, P.C.	1949	*Buddhism in Kerala*, Annamalai University, Annamalainagar.
Induchudan, V.T.	1969	*The Secret Chamber,* Cochin Devaswom Board,Thrissur.
....	1971	*The Golden Tower*, Cochin Devaswom Board, Thrissur.
Gopinatha Rao, T.A,	1992	*Travancore Archaeological Series* Vol.II. Part.I, Thiruvanandhapuram.
Narayanan, M.G.S.	1972	*Cultural symbiosis in Kerala,* Kerala Histori cal Society, Thiruvananthapuram.
....	1996	*Perumals of Kerala,* Calicut.
Neelakanta Sastri, K.A.	2001	*Foreign Notices of South India - From Megasthenes to Mahuan*, MadrasUniversity, Madras.
Raman, K.V.	1976	'Archaeological Excavations in Kerala' *Sovenir 37th Annual Meeting, Indian History Congress,* Calicut University. P. 6-10.

■

മാരാരുടെ സാഹിത്യചിന്ത

എൻ. അജയകുമാർ

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര് സാഹിത്യവിമർശനങ്ങളിലൂടെ എന്താണു ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചത്? ഒറ്റയൊറ്റ സാഹിത്യകൃതികളുടെ രചനാഭംഗി എടുത്തുകാണിച്ച് ആസ്വദിപ്പിക്കുകയാണോ? രസം, ധ്വനി മുതലായ സുപരീക്ഷിതസിദ്ധാന്തങ്ങൾകൊണ്ട് അവയെ അളന്നുനോക്കുകയാണോ? സാഹിത്യത്തിന്റെ സാമൂഹിക പ്രയോജനത്തെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കുകയാണോ? ഇവയിൽ ചിലതൊക്കെ അവിടവിടെയായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപണങ്ങളിൽ കാണുന്നുണ്ടാവുമെങ്കിലും ഇവയൊന്നും മുൻനിർത്തിയായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹം സാഹിത്യം വായിച്ചതെന്നുപറയാം. പിന്നെയോ? സാഹിത്യത്തെ മുൻനിർത്തി ഒരു ചിന്താപദ്ധതി രൂപപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു മാരാര്.

മലയാളത്തിൽ മാരാർക്കുമുമ്പ് നിരൂപണത്തിലേർപ്പെട്ടിരുന്നവരാരും ഇത്തരത്തിൽ സാഹിത്യത്തെ സമീപിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും തോന്നുന്നില്ല. എ.ആർ. രാജരാജവർമ്മയോ സി.പി. അച്യുതമേനോനോ സാഹിത്യപഞ്ചാനനനോ ഒന്നും ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമെന്ന നിലയിൽ സാഹിത്യകൃതികൾ വായിക്കുകയാണു ചെയ്തതെന്നു പറയാനാവില്ല. അല്ലെങ്കിൽ ചിന്തയുടെ പ്രത്യക്ഷങ്ങളെന്ന നിലയിൽ അവർ സാഹിത്യകൃതികളെ അത്രയൊന്നും പരിഗണിച്ചില്ലെന്നു പറയാം. മാരാരുടെ സമകാലികരായ കേസരിയോ മുണ്ടശ്ശേരിയോ സാഹിത്യകൃതികളെക്കുറിച്ച് എഴുതിയതും മാരാരെപ്പോലെ ചിന്തയുടെ ശില്പം പടുത്തുയർത്തുന്നു എന്ന നിലയിലാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

മലയാളത്തിൽ തത്ത്വചിന്താപരമായ എഴുത്തിന്റെ ചരിത്രമെന്തായിരിക്കും? കാവ്യങ്ങളിൽ സാന്ദർഭികമായി വരുന്ന വിചാരശകലങ്ങളായിട്ടാണ് ഏറെയും അതു പ്രത്യക്ഷമായിട്ടുള്ളത്. ഇതിഹാസങ്ങളുടെയും പുരാണങ്ങളുടെയും സ്വതന്ത്രവും പ്രാദേശികസ്വഭാവങ്ങളോടു കൂടിയതുമായ പുനാരാഖ്യാനങ്ങളാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ നല്ലൊരു ഭാഗം. സ്വാഭാവികമായും ആ പാരമ്പര്യം പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന ചിന്താരീതി ഈ കാവ്യങ്ങളിലും കലർന്നി

ട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ കഥാഖ്യാനത്തിന്റെയും വർണ്ണനയുടെയും ഇടയിലാണ് അവയ്ക്കു സ്ഥാനം. എഴുത്തച്ഛന്റെ കൃതികളിലും അദ്ദേഹത്തിന്റേതെന്നും അല്ലെന്നും വാദമുള്ള ചില കൃതികളിലുമെല്ലാം ഈ അംശം താരതമ്യേന കൂടുതലുണ്ട്. പൂന്താനത്തിന്റെ കൃതികൾ, വിശേഷിച്ചും ജ്ഞാനപ്പാന ആയിരിക്കും ഇവിടെ എടുത്തുപറയാവുന്ന മറ്റൊരുദാഹരണം. കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ അട്ടിമറിസ്വഭാവം പുതിയ ചിന്താരീതികളിലേക്കു ചിലപ്പോൾ വഴിതുറക്കുന്നുണ്ടാകും. ഉണ്ണായിവാര്യരുടെ നളചരിതത്തിൽ തത്ത്വചിന്താപരമായ ഭാഗങ്ങൾ ശ്രദ്ധാർഹമാണ്.

ഇവയിലെല്ലാമുള്ള ചിന്തയുടെ തോതും തരവും ഒരുപോലെയാണെന്നു പറയാനാവില്ലല്ലോ. എന്തായാലും ആഖ്യാനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുമ്പോഴും, ഇപ്പോൾ വേറിട്ടു ശ്രദ്ധിക്കത്തക്ക എന്തോ ഒന്ന് അവയിലെ ചിന്തകളിലുണ്ടെന്നു വരാം. പിന്നെ പ്രധാനമായി വരുന്നതു നാരായണഗുരു ആയിരിക്കണം. അത് മുമ്പു പറഞ്ഞവയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തവുമാണ്. സംസ്കൃതത്തിലും തമിഴിലും രചിച്ചിട്ടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ, മലയാളകൃതികളാണു നമ്മുടെ പരിഗണനാവിഷയം. അവ ഏതെങ്കിലും കഥാഖ്യാനത്തിലൂടെ ചിന്ത അവതരിപ്പിക്കുകയെന്നതിനെക്കാൾ, ചിന്തയെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന ശില്പങ്ങളായി കൃതികളെ കാണുന്നുവെന്നും സാമാന്യമായി പറയാം. ആത്മോപദേശശതകം പോലെയുള്ളവ പ്രധാനപ്പെട്ട ഉദാഹരണം. മലയാളത്തിൽ ചിന്തയുടേതായ ഒരു ഭാഷ ഉണ്ടാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളിൽ പ്രമുഖ സ്ഥാനമുണ്ട് ഗുരുവിന്റെ മലയാളകൃതികൾക്ക്.

സ്വാഭാവികമായും ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട ഗദ്യരൂപങ്ങളിലും ചിന്താപരമായ അംശങ്ങളുണ്ട്. പൂർവസാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ അവ കലർന്നുവരുന്നതിന്റെ തുടർച്ചയും ഇടർച്ചയും ഇവയിൽ കാണാം. ചിന്താപരമായ അംശങ്ങൾ കലരുന്നു എന്നതാണു തുടർച്ചയെങ്കിൽ, നവീനവും പാശ്ചാത്യമെന്നു പൊതുവേ പറയാവുന്നതുമായ ആശയധാരകൾ പ്രാധാന്യേന കടന്നുവരുന്നുവെന്നതാണു തുടർച്ച. ഒരു ഉദാഹരണമെന്ന നിലയിൽ മാത്രം ഇന്ദുലേഖയിലെ 18-ാം അദ്ധ്യായം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. ഇതിനുമുമ്പു മിഷനറിമാരുടെ ഗദ്യപരിശ്രമങ്ങളിൽ ചിന്താപരമായ അംശങ്ങൾ കലർന്നിട്ടുണ്ടെന്നതിലും സംശയമില്ല.

മലയാളത്തിലെ തത്ത്വചിന്താപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ചരിത്രം അടയാളപ്പെടുത്തുകയല്ല ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ മാരാരുടെ രചനകളിലെ ചിന്താപരമായ ഉന്മുഖത്വങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ ആ ചരിത്രം ചെറുതായൊന്ന് അവലോകനം ചെയ്യേണ്ടത് ആവശ്യവുമാണ്. അതിനുവേണ്ടി മാത്രമാണു ധാരാളം വിടവുകളോടുകൂടിയ ഒരു രൂപരേഖ ഇവിടെ വരച്ചുവെച്ചത്.

II

ഇവിടെ അവലോകനം ചെയ്തവയിൽ പലതിലും ആശയങ്ങളുടെ അവതരണമേയുള്ളു എന്നും വന്നേക്കാം. പക്ഷേ അവയ്ക്കിടയിൽ ചിന്തയിലേക്കുള്ള ഉന്മുഖത്വങ്ങൾ തീരെയില്ലെന്നും പറയേണ്ടതില്ല. നാരായണഗുരുവിൽ കാണുന്നതുപോലെ ചിന്തയുടെ വഴി ഭാഷയിൽ പിന്നീടു വളർന്നുവന്നതിനു കാര്യമായ തെളിവൊന്നുമില്ല. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടാദ്യത്തോടെ ഗദ്യം പ്രധാനപ്പെട്ട മാധ്യമമായതോടെ ചിന്തയുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾക്കും മാറ്റം വന്നിരിക്കും.

പാശ്ചാത്യമെന്നു സാമാന്യമായി പറയാവുന്ന ആധുനികവിജ്ഞാനവും ആശയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇക്കാലത്തു ചിന്തയുടെ വികാസമെന്നു സാമാന്യവത്കരിച്ചു പറയാം. കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, സി.ജെ. തോമസ്, എം. ഗോവിന്ദൻ മുതലായ ചിലരെ ഉദാഹരണമെന്ന നിലയിൽ ഇവിടെ പരിഗണിക്കാം. ഇവരെല്ലാം ചിന്തയുടെ ശില്പം പടുത്തുയർത്തിയതു പ്രധാനമായും സാഹിത്യത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണെന്നു പറയാൻ ഞെരുക്കമാവും

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണു മാരാരുടെ ചിന്ത അല്പം വേറിട്ട സ്വഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ സങ്കീർണ്ണതകൾക്കു നടുവിൽ കേരളത്തിൽ സ്വന്തമായ ചിന്ത രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ മാരാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഒരു പങ്കുണ്ട്. മാരാരുടെ ചിന്ത ഏതാണ്ടു പൂർണ്ണമായിത്തന്നെ സാഹിത്യകേന്ദ്രിതമാണ്. അതായത്, സാഹിത്യകൃതികൾ വായിച്ചുകൊണ്ടും കൃതികളെ സാഹിത്യമായി വായിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് അദ്ദേഹം ചിന്ത രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. കേരളത്തിലെ ആധുനിക ചിന്ത കുറേയൊക്കെ സാഹിത്യാധിഷ്ഠിതമായി വരുന്നുണ്ടെന്നു പറയാം. സാഹിത്യകൃതികളും കുറച്ചൊക്കെ നിരൂപണകൃതികളുമാണു പുതിയകാലകേരളത്തിൽ ചിന്തയുടെ വാഹകമായി വരുന്നതെന്നു പറഞ്ഞാൽ വലിയ അതിശയോക്തിയാവില്ല. ഇത് അഭികാമ്യമല്ലെന്നു വന്നാലും കുറേയൊക്കെ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ സാഹിത്യത്തെ മുൻനിർത്തി ഒരു ചിന്താപദ്ധതി രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പ്രസക്തിയുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. മറ്റൊരു പ്രത്യേകത, മാരാരുടെ ചിന്ത ഏറെ പാശ്ചാത്യമല്ല എന്നതാണ്. എന്നാൽ പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ സംസ്കാരം അതു പരോക്ഷമായി ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുമുണ്ട്. സംസ്കൃതത്തിലെ ക്ലാസിക്കുകളുടെയും ഉപനിഷൽകൃതികളുടെയും സാഹിത്യചിന്തയുടെയും ഉറപ്പുള്ള അടിത്തറ അതിനുണ്ട്. എന്നാൽ അതൊന്നും ചോദ്യം ചെയ്യാതെ സ്വീകരിക്കുന്നില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, പലതും ചോദ്യംചെയ്തു തള്ളുന്നുമുണ്ട്. മലയാളസാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തോട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമീപനമെന്തായിരുന്നു? പഴയ കൃതികളിൽനിന്നു നളചരിതമല്ലാതൊന്നും അദ്ദേഹം സർവാത്മനാ സ്വീകരിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. പുതിയവരിൽ സാമാന്യമായി പറഞ്ഞാൽ നാലപ്പാട

നിലൂടെ ആശാനിലേക്കൊരു പോക്കും കാണാം. മലയാളത്തിലെ വൈവിധ്യ മാർന്ന സാഹിത്യരൂപങ്ങളൊന്നുംതന്നെ അദ്ദേഹം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിച്ചതിനു തെളിവില്ല. അദ്ദേഹം തേടിയ ചിന്തയുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങളെ മാത്രം അംഗീ കരിച്ചു.

III

എങ്ങനെ? മാരാര് ചിന്താസഞ്ചാരം നടത്തുന്നതു കൃതികളെ എങ്ങനെ വായിച്ചുകൊണ്ടാണ്? നിലവിലുള്ള പാഠങ്ങളുമായി സംവാദാത്മകബന്ധം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണത്. നിലവിലുള്ള പാഠങ്ങളെന്നതിൽ മറ്റുള്ളവരുടെ വിമർശനപാഠങ്ങൾക്കു നല്ല സ്ഥാനമുണ്ട്. അതുപോലെ ഇതിഹാസങ്ങളും പുരാണങ്ങളും ഉൾപ്പെടെയുള്ള ക്ലാസിക്കുകളും സാഹിത്യത്തിന്റെ സാമൂഹിക പ്രയോജനത്തെ സംബന്ധിച്ചു വാചാലതയോടെ സംസാരിച്ച പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംവാദങ്ങൾ ചെന്നുമുട്ടുന്ന ബിന്ദു ക്കൾതന്നെ. സുവ്യക്തമായ നിലപാടുകളുള്ള കർത്തൃസ്ഥാനങ്ങളായാണ് ഇവയെ മാരാര് പരിഗണിക്കുന്നത്. അവയോടു വ്യതിരിക്തമായ ഒരു കർത്തൃ സ്ഥാനത്തുനിന്നുകൊണ്ട് സംവാദബന്ധത്തിലേർപ്പെടുകയാണ് മാരാരുടെ നിരൂ പണം. മാരാരുടെ നിരൂപണത്തിന്റെ പ്രധാനസ്വഭാവമായി പലരും ചൂണ്ടിക്കാ ണിച്ചിട്ടുള്ള താർക്കികതതന്നെ ഈ സംവാദത്തെ സജീവമാക്കുന്ന ഘടകം മാത്രമായി പരിഗണിക്കാൻ കഴിയും. തന്റെ സമകാലികരായിരുന്ന കേസരി യെയും മുണ്ടശ്ശേരിയെയും എം.പി. പോളിനെയും അപേക്ഷിച്ച് പ്രതികരണ ലേഖനങ്ങൾ (പ്രതിവാദലേഖനങ്ങൾ) കൂടുതൽ എഴുതിയിട്ടുള്ളതും അവ ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം സംവിധാനം ചെയ്തു സമാഹരങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യത്തോടെ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതും മാരാരാണെന്നു തോന്നുന്നു. ദന്തഗോപുരം എന്നത് തന്റെ ഒരു പുസ്തകത്തിന്റെ പേരായി മാരാര് സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, കല യിലെ ജനകീയവാദങ്ങളോടുള്ള അകൽച്ചയെ കുറിക്കുന്നതാണതെന്നു വാഴ്ത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, ഏകാന്തമായി പടുത്തുയർത്തുന്ന ഗോപുരമല്ല, വാദ ങ്ങളുടെയും പ്രതിവാദങ്ങളുടെയും പോരാട്ടസ്ഥലമാണു മാരാർക്ക് നിരൂപണം എന്നു വ്യക്തമാണ്. *ദന്തഗോപുര*ത്തിന്റെ അവതാരികയായി ചേർത്ത വിമർശ നത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് എഴുതി: "കലയിലെ ജനകീയവാദങ്ങളുടെ വികലതയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതോടോപ്പം ക്ലാസിക്കുകൾ എന്നു വാഴ്ത്തപ്പെ ടുന്ന മഹാഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മഭംഗികളെ സ്പഷ്ടമാക്കുകയാണ് ദന്തഗോ പുരവാസിയായ വിമർശകൻ ചെയ്യാറ്. എലിയട്ടിനെപ്പോലുള്ള വിമർശകർ ചെയ്തിട്ടുള്ളത് അതാണ്. *ദന്തഗോപുര* കർത്താവ്, അവരെക്കാളെല്ലാം കൂടു തൽ അതുതന്നെ ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെന്നതിലേറെ *രാജാങ്ക ണം, സാഹിത്യവിദ്യ* തുടങ്ങിയ മറ്റു ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ (1981: 9-10).

മാരാരുടെ വിമർശനസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുധാരണയുടെ പ്രതിനിധിയെന്ന നിലയിൽ ഈ അഭിപ്രായം സ്വീകരിക്കാം. മാരാര് സംവാദങ്ങളിലൂടെ എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനങ്ങളിൽ — ഫലങ്ങളിൽ — അമിതമായി ശ്രദ്ധയൂന്നുന്നതുകൊണ്ടാവണം ഇങ്ങനെ പറയാൻ കഴിയുന്നത്. മറിച്ച് ആ നിരൂപണത്തെ ഒരു പ്രവൃത്തിയായി കാണുകയാണെങ്കിൽ ഫലത്തെ അപേക്ഷിച്ച് പ്രവൃത്തിയിൽ, ലക്ഷ്യത്തെ അപേക്ഷിച്ച് മാർഗ്ഗത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതു ജനകീയതയോടകന്നല്ല അടുത്താണു നില്ക്കുന്നതെന്നു മനസ്സിലാവും. ദന്തഗോപുരത്തിൽത്തന്നെ ഉൾപ്പെടുത്തിയ ആശാന്റെ ലീല എന്ന പ്രബന്ധത്തിന്റെ രചനാസാഹചര്യത്തെക്കുറിച്ചു മാരാര് പറയുന്നതു കേട്ടാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനം ഏകാന്തഗോപുരങ്ങളിലല്ല പിറവിയെടുക്കുന്നതെന്നു വ്യക്തമാകും. തലശ്ശേരി ബ്രണ്ണൻ കോളേജിൽ ആ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പൂർവ്വരൂപം അവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾത്തന്നെ ധാരാളം എതിർപ്പുകൾ ഉണ്ടായി എന്നും അങ്ങനെയാണങ്കിൽ അവയെല്ലാം പുറത്തുവരട്ടെ എന്നുവച്ച് അതു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുവെന്നും അങ്ങനെ വന്ന വിമർശനങ്ങളെല്ലാം പരിഗണിച്ചെഴുതിയതാണു പ്രസ്തുത പ്രബന്ധമെന്നുമാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. അതുപോലെ പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെ "കണ്ടേടത്തുവെച്ചെല്ലാം എതിർക്കുന്നതു" ഒരു സാഹിത്യപ്രണയിയുടെ ധർമ്മമാണെന്നു കരുതിയ അദ്ദേഹം അതിന്റെ ഗതിവിശേഷങ്ങളെ ഉറ്റുനോക്കുകയും പരീക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഒരു പതിവാക്കിയിരുന്നുവെന്നും ഓർക്കുക.

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ അഭിപ്രായത്തെ — മറ്റു പല അഭിപ്രായങ്ങളെയും — നിഗമനങ്ങളിലൂന്നി വായിച്ചാൽ അതാതു കൃതികളെക്കുറിച്ച്, അവയിലൂടെ സാഹിത്യത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് മാരാര് സ്വരൂപിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. വിമർശനം എന്ന പ്രക്രിയ മാരാർക്കെന്തായിരുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ അതുപോരാ. താൻ തള്ളിക്കളയുകയും ചിലപ്പോൾ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കർത്തൃസ്ഥാനങ്ങളോടു നിരന്തരം നടത്തുന്ന സംവാദമാണത്. സംവാദത്തിലേർപ്പെടുന്നു എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ആ കർത്തൃസ്ഥാനങ്ങളെ ആദരിക്കുന്നു എന്നുമാണ്, സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നല്ലെങ്കിലും.

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെ എന്നപോലെ രൂപനിഷ്ഠവാദത്തെയും ശത്രുപക്ഷത്തു നിർത്തിയാണ് മാരാര് സംവാദത്തിലേർപ്പെടുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് കെ. ഭാസ്കരൻനായരുടെ കലാസങ്കല്പങ്ങളെ ഒന്നിലേറെ തവണ അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. വെറും രൂപശില്പം മാത്രമാണെന്നു പറഞ്ഞാണ് വള്ളത്തോളിന്റെ മധുലക്ഷ്മിയുടെ നൃത്തമെന്ന കവിതയെ അദ്ദേഹം വിമർശിക്കുന്നത് (1958:59). സാഹിത്യാസ്വാദനം സാഫല്യമടയുന്നത് രേചനതലം അഥവാ സംസ്കാരതലം വരെ എത്തുമ്പോഴാണെന്നാണ് അദ്ദേഹ

ത്തിന്റെ നിലപാട്. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും രൂപമാത്രനിഷ്ഠമായ സൗന്ദര്യദർശനത്തിന്റെയും ആത്യന്തികനിലപാടുകൾക്കിടയിൽ സാഹിത്യത്തിന് ഒരു പ്രവൃത്തിമണ്ഡലം കണ്ടെത്താനാണ് മാരാർ ഈ സംവാദങ്ങളിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

മുകളിൽ കണ്ടതുപോലെയുള്ള വിരുദ്ധനിലപാടുകളുടെയും അവയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുണ്ടാകുന്ന പാരായണങ്ങളുടെയും പഴുതുകൾ കണ്ടെത്തി അവയാൽ വായനയിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പാഠത്തെ വിഘടിപ്പിച്ച് പുതുതായൊരു പാഠമുണ്ടാക്കി അതു കൃതി എന്ന പാഠത്തിന്റെ ശരിയായ വായനയാക്കുന്നു; അതായത് കൃതിയിലേക്കു നേരിട്ടല്ല ഇതരപാരായണങ്ങളിലൂടെയാണ്. അത് ആ പാരായണങ്ങളെ മാനിക്കൽ കൂടിയാണ്. കൃതി നിലനില്ക്കുന്നത് അതായി മാത്രമല്ല, ഈ പാരായണങ്ങളിലൂടെയുമാണെന്നു പരോക്ഷമായി അംഗീകരിക്കലുമല്ലേ അത്?

ശത്രുപക്ഷങ്ങളോടെന്നപോലെ താൻ പ്രധാനപ്പെട്ടവയായി കരുതുന്ന പൂർവാഭിപ്രായങ്ങളോടുമുള്ള സംവാദം മാരാരുടെ വിമർശനത്തിലെ പ്രധാനാംശമാണ്. അവിടെ പൂർവാഭിപ്രായങ്ങളെ പരിഷ്കരിക്കുകയോ വിപുലപ്പെടുത്തുകയോ ചിലപ്പോൾ മാറ്റിമറിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയായി വിമർശനം മാറുന്നു. ഈ സ്വഭാവവും ഒറ്റയ്ക്കു പടുത്തുയർത്തുന്ന ശില്പമായി മാരാര് വിമർശനത്തെ പരിഗണിക്കുന്നില്ലെന്നതിനു തെളിവായി സ്വീകരിക്കാം.

'നേശേ ബലസ്യേതി ചരേദധർമ്മം' എന്ന മാർക്കണ്ഡേയവാക്യത്തിന്റെ അർത്ഥകല്പനയിൽ നാലപ്പാടിന്റെ വ്യാഖ്യാനം തന്നെ സ്വാധിനിച്ചിട്ടുള്ളതായി മാരാര് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. വാല്മീകിയുടെ രാമൻ എന്ന പ്രബന്ധത്തിലെ വാദഗതികൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ദേശമംഗലത്തു രാമവാരിയർ വാല്മീകി രാമായണസംബന്ധമായി എഴുതിയ ഉപന്യാസങ്ങളെ ഉപജീവിക്കുന്നുണ്ട്. ലീല ഭർത്തൃഘാതിനിയാണെന്ന വള്ളത്തോളിന്റെ അഭിപ്രായമാണ് മാരാർ സ്വീകരിച്ചു പുതുതായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. വള്ളത്തോളിന്റെ പ്രകരണശുദ്ധി എന്ന ആശയവും മലയാളശൈലിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഗ്രന്ഥവിഹാര നിരീക്ഷണങ്ങളും സ്വന്തം പ്രവൃത്തിയുടെ മണ്ഡലമാക്കിയിട്ടുണ്ട് മാരാർ. ഇവ ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ മാത്രം, ഇവിടെയൊന്നും പൂർവ്വചിന്തകളെ അനുസരിക്കുകയല്ല, അവയോടും അവയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായിട്ടുള്ള കൃതികളോടുമുള്ള സംവാദത്തിലൂടെ നിഗമനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. ഈ പ്രബന്ധങ്ങളെല്ലാം ഇവിടെ പരിശോധിക്കാൻ പ്രയാസമാണെങ്കിലും ഒന്നുരണ്ടെണ്ണം മുൻനിർത്തി മാരാരുടെ പ്രവൃത്തിയുടെ വ്യത്യസ്തത അന്വേഷിച്ചുനോക്കാം.

''നായികയെ സ്വതന്ത്രയാക്കാൻ വേണ്ടി കവി രണ്ടു കൊലപാതകം

ചെയ്തതായിട്ടാണു തോന്നുക''— ലീലാനിരൂപണത്തിൽ വള്ളത്തോൾ ഉന്നയിക്കുന്ന ഈ ആരോപണത്തെ പ്രാഥമികമായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് മാരാര് ആശാന്റെ ലീലയെക്കുറിച്ചെഴുതുന്നത്. സുഘടിതമായ ഇതിവൃത്തമല്ല ലീലയിലേത്, അല്ലെങ്കിൽ കഥയെ കാര്യകാരണബന്ധമുള്ള ഇതിവൃത്തമാക്കാൻ കവിക്കു സാധിച്ചിട്ടില്ല. ഇതാണു വള്ളത്തോളിന്റെ വിമർശനത്തിന്റെ കാതൽ. കാര്യകാരണബന്ധം കാണുന്നില്ല എന്ന വസ്തുത മാരാരും അംഗീകരിക്കുന്നു. പക്ഷേ അവിടെ നിർത്താതെ അതിനു വല്ല യുക്തിയുമുണ്ടോ എന്നന്വേഷിക്കുന്നിടത്ത് അദ്ദേഹം വള്ളത്തോളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനാകുന്നു എന്നതാണു ശ്രദ്ധാർഹം. ലീലാപിതാവിന്റ മരണം കാര്യമാക്കാനില്ല. കാരണം നായികാവിവാഹത്തോടെ ഇതിവൃത്തവുമായുള്ള അയാളുടെ ബന്ധം അറ്റുപോയി എന്നാണ് മാരാരുടെ വാദം. എന്നാൽ ലീലാപതിയുടെ മരണം അങ്ങനെയല്ല. അതിനൊരു കാരണം അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തത് അദ്ദേഹത്തിന് ''വള്ളത്തോളിന്റെ ഭാഷയിൽ സാധനമില്ലാതെതന്നെ ആളെക്കൊല്ലാറായിട്ടോ അതോ ഇതിലേതു സാധനം പറഞ്ഞാലും ഇതിവൃത്തം സുഘടിതമാവില്ലെന്നു കണ്ട് തദുചിതമായ സാധനത്തെ ഊഹിച്ചുകൊള്ളാൻ നമുക്ക് വിട്ടുതന്നതോ?'' (1970: 258) എന്നാണു മാരാര് ചോദിക്കുന്നത്. എന്നിട്ടു തദുചിതമായ സാധനത്തെ ഊഹിക്കാൻ പുറപ്പെടുകയാണദ്ദേഹം.

ലീലയ്ക്ക് മദനനോടുണ്ടായിരുന്ന അനുരാഗം ആദ്യം മുതൽതന്നെ — നളിനിക്കു ദിവാകരനോടെന്നപോലെ — ഉൽക്കടമായിരുന്നില്ലെന്നും അതിനു തെളിവാണ് ഗുരുജനവചനം, കുലക്രമം മുതലായവയെ അവൾ അനുസരിച്ചുവെന്ന പരാമർശമെന്നും വൈധവ്യത്തിനുശേഷമാണ് അവളുടെ മനസ്സ് മദനോന്മുഖമായി പൊങ്ങുവാൻ തുടങ്ങിയതെന്നും മാരാര് പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ അനുരാഗം ഉൽക്കടമായപ്പോൾ പഴയ ഗുരുജനവചനത്തിന്റെ കട്ടി കുറഞ്ഞു. ''ഈ വിപര്യാസമാണ് ലീലയിലെ മുഖ്യമായ കാവ്യാർത്ഥ''മെന്ന് മാരാര് (1970: 263). ഇങ്ങനെ പില്ക്കാലത്ത് ആളിക്കത്തത്തക്കവിധം അവളുടെ അനുരാഗത്തെ നിലനിർത്തിയതു മനസ്വിതമാത്രമാണെന്നു നായികയുടെ ആ ഗുണത്തിലൂന്നിയാണു മാരാരുടെ ഇനിയുള്ള വ്യാഖ്യാനം. ആ മനസ്വിതതന്നെയാണ് അവളെക്കൊണ്ട് ശയനീയശായിയായ അവനെ ഒരുഷസ്സിൽ ഉണർന്നിടാതെയാക്കിയതെന്നും അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു.

അതായത്, ഇതിവൃത്തകല്പനത്തിലെ ഒരു പിഴവായി വള്ളത്തോൾ കണ്ട വസ്തുതയെത്തന്നെ നായികയുടെ പരമോന്നതമായ വ്യക്തിഗുണത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമായി മാരാര് കാണുന്നു. ദോഷം വാസ്തവത്തിൽ ഇവിടെ ഗുണമായി. ഈ കാഴ്ച സാധ്യമാകുന്നത് ആധുനികതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന വ്യക്തിബോധം മാരാരുടെ കർത്തൃസ്ഥാനത്തെ നിർണയിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. കുടുംബം, കുലം, ആചാരം എന്നിവയിൽനിന്നു വിമുക്തമോ

അവയോടുള്ള സംഘർഷത്തിൽനിന്നു രൂപം കൊള്ളുന്നതോ ആയ വ്യക്തി ബോധത്തെ തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടാണ് മാരാർക്കു മനസ്വിതയിലൂന്നി ലീലയുടെ പ്രവൃത്തിയെ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. അവിടെ ഇതിവൃത്തത്തിനു പരമ്പരാഗതമായ കാര്യകാരണബന്ധം അന്വേഷിക്കുകയല്ല, പുതിയ കാര്യകാരണബന്ധം ആരോപിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം.

കഥാപാത്രത്തിന്റെ ആധുനികമായ വ്യക്തിബോധമെന്നപോലെ ആധുനികംതന്നെയായ ഗ്രന്ഥകർത്തൃവ്യക്തിത്വത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടോടെയാണ് മാരാര് സന്ധിശില്പം അഥവാ പ്രകരണശുദ്ധി എന്ന സങ്കല്പത്തെപ്പറ്റി എഴുതുന്നുത്. പ്രകരണശുദ്ധിയെപ്പറ്റിയും ആദ്യം പറഞ്ഞതു വള്ളത്തോളാണ്. അതു മാരാരിങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കുന്നു: "കവിതയുടെ കേന്ദ്രഗതമായ ആശയത്തിനിണങ്ങുമാറ് മറ്റാശയങ്ങളെ കോതിയൊതുക്കുകയും ഇടയ്ക്കുള്ള യാതൊരു വാക്യവും പദവും അതിൽനിന്ന് ഇടത്തടിച്ചു നില്ക്കാതെ സൂക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനെയാണ് അദ്ദേഹം ആ വാക്കുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കാറ് (1958: 69). ലഘുവിഷയകമായ കൃതികളിലേ പ്രകരണശുദ്ധിയെന്ന പേർ യോജിക്കുകയുള്ളൂവെന്നും മഹാവിഷയകമായ കൃതികളിൽ സന്ധിശില്പം എന്നുപയോഗിക്കണമെന്നും മാരാര് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വിവക്ഷിതാർത്ഥം നമുക്കു ബോധിക്കത്തക്കവണ്ണം അതിലെ സാധകബാധകസംഗതികളെ കലാഭംഗിയോടെ കൂട്ടിയിണക്കി വിസ്തരിക്കുന്നതാണ് അതിന്റെ കാതലെന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു (1958: 66). ഭരതൻ നിർദ്ദേശിച്ച അഞ്ചവസ്ഥകളും അഞ്ചർത്ഥപ്രകൃതികളുമെല്ലാം വാസ്തവത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്നത് "കവിയിൽത്തന്നെയാണെന്നും കവി സ്വവിവക്ഷിതമായ ആശയത്തെ കാവ്യത്തിൽ എങ്ങനെ അടുക്കിയിരിക്കുന്നുവെന്നു നോക്കിക്കാണാനുള്ള സ്ഥാനങ്ങളാണു സന്ധികൾ എന്നു വരുന്നു" (1958 : 67) എന്നും വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ അദ്ദേഹം കർത്തൃകേന്ദ്രിതമായ ആധുനിക സാഹിത്യവീക്ഷണം പങ്കുവെയ്ക്കുന്നുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അതാകട്ടെ വള്ളത്തോൾ ഊന്നുന്ന പ്രതിപാദനഭംഗിയിൽനിന്ന് അല്പം വ്യത്യസ്തവുമാണ്.

അയോദ്ധ്യാരാജധാനിയിലെ ഗൂഢതന്ത്രങ്ങളെപ്പറ്റി ദേശമംഗലത്തു രാമവാരിയർ നല്കുന്ന വിവരങ്ങളെല്ലാം മാരാര് ഉപയോഗിക്കുന്നത് രാമൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ അപഗ്രഥിക്കാനാണ്. ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ സീതയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങളും ലീല, ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത മുതലായവയിലെ നായികാനിരൂപണങ്ങളും ഉയർന്നുവരുന്ന ആധുനിക സ്ത്രീകർത്തൃത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വായിക്കാവുന്നതാണെന്നും കാണാം.

പൂർവ്വചിന്തകളെ പിന്തുടർന്നു വിപുലപ്പെടുത്തുകയോ മാറ്റുകയോ ചെയ്യുന്ന ഈ രീതി മാരാർ നിരൂപണത്തിന്റെ സംവാദസ്വഭാവത്തെ മാത്രമേ

സൂചിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂവെന്നു വരുമോ? ഇതിനു നമ്മുടെ വ്യാഖ്യാനപാരമ്പര്യവുമായി ബന്ധമുണ്ടായിക്കൂടേ? ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിൽ വിമർശനം വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമായാണല്ലോ പ്രകാശം കണ്ടത്. തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായ ആശയങ്ങൾപോലും പൂർവചിന്തയോടുള്ള സംവാദത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന രീതിയായിരുന്നു അത്.

ഈ പാരമ്പര്യം ആധുനിക കാലത്തിനുചിതമായ രീതിയിൽ സ്വീകരിക്കുകയാണു മാരാര് ചെയ്തതെന്നു പറയാനായേക്കും. അദ്ദേഹം മികച്ചൊരു വ്യാഖ്യാതാവുകൂടിയാണല്ലോ. ആ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ആധുനികാർത്ഥത്തിലുള്ള വിമർശനത്തിനു പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുമുണ്ട്. ഇതിന്റെ മികച്ച ഉദാഹരണം ഭാരതപര്യടനംതന്നെ. വിശാലാർത്ഥത്തിൽ ആധുനികതയുടെ വ്യക്തിബോധവും യുക്തിബോധവും അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് മാരാര് ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നടത്തുന്നതെന്നും നാം കണ്ടു. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ നമ്മുടെ വിമർശനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു തുടർച്ചയും അതിൽനിന്നുള്ള ഒരു വിച്ഛേദവും മാരാരിലുണ്ടെന്നും അവയെ മുഖാമുഖം നിർത്തുന്ന പ്രവൃത്തിയായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപണം പലപ്പോഴും മാറുന്നുണ്ടെന്നും പറയാവുന്നതാണ്. എന്തായാലും വ്യത്യസ്ത സ്ഥാനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദമണ്ഡലമായി നിരൂപണത്തെ മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് ആധുനിക മലയാളത്തിൽ സാഹിത്യത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഒരു ചിന്താപദ്ധതി രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ മാരാര് മുഖ്യപങ്കുവഹിച്ചു.

IV

പക്ഷേ, പാരായണത്തെ വിഘടീകരിച്ച് കൃതിയിലേക്കു ചെല്ലുന്നത്, കൃതിയുടെ ഒറിജിനാലിറ്റി, വക്തൃവിവക്ഷ മുതലായ 'പഴയ' സങ്കല്പങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. അതായത് മറ്റു പാരായണങ്ങളിൽ കണ്ടതല്ല, താനീ പറയുന്നതാണ് 'യഥാർത്ഥകൃതി' എന്ന അർത്ഥത്തിൽ. ഉദാഹരണത്തിന് തന്റെ മേഘസന്ദേശ പരിഭാഷയുടെ ആമുഖോപന്യാസം മാരാര് തുടങ്ങുന്നതുതന്നെ 'ആസ്വദിക്കേണ്ടതെങ്ങിനെ' എന്നു പഠിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ്. എന്നിട്ട് വാസ്തവത്തിൽ ഇതൊരു സന്ദേശം പറഞ്ഞേല്പിക്കലല്ലെന്നും ഒരു വിരഹിയുടെ കാമസന്തപ്തമായ ഹൃദയത്തിൽനിന്നു നീരാവിപോലെ തള്ളിപ്പൊങ്ങിയ ഭോഗചിന്തകൾ കലാന്തരീക്ഷത്തിൽ ഘനീഭവിച്ചതാണ് ഇവിടത്തെ മേഘം, സന്ദേശമെന്നത് അതിനു വരുത്തിയ രൂപരേഖയും (1996: 7) എന്നും അദ്ദേഹം നിഗമനം ചെയ്യുന്നു.

കൃതിയുടെ തനിമയാർന്ന സ്വഭാവത്തിലേക്കുള്ള ഈ പോക്ക് മാരാരുടെ പ്രസിദ്ധമായ പ്രക്ഷിപ്തശ്ലോകനിർണയത്തിലും തെളിഞ്ഞുകാണാം.

എത്ര ശുഷ്കാന്തിയോടെയാണ് ഓരോ കാളിദാസകൃതിയുടെയും വ്യാഖ്യാനത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രക്ഷിപ്തശ്ലോകങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നത്. തനിമയിലേക്കുള്ള ഈ പോക്ക് കേവലമായ ശരികളിലേക്ക് അല്ലെങ്കിൽ മൂല്യങ്ങളുടെ കേവലത്വത്തിലേക്ക് ഉള്ള നോട്ടവുമാണെന്നു തോന്നുന്നു. അഥവാ ശരികളിലേക്കോ മൂല്യങ്ങളിലേക്കോ പോകാൻ കഴിയുമെന്ന, കേവലരൂപത്തിൽ അവയുണ്ടെന്ന ശുഭാപ്തിവിശ്വാസമോ പ്രസാദാത്മകതയോ ആവാം അത്. ആധുനികതയുടെ ഒരു സ്വഭാവം.

എന്തു വിശുദ്ധിക്കുമീമണ്ണിൽ ചാലിച്ചേ
സ്വന്തമായുള്ള നിറം തെളിയൂ
എന്തു നൈർമല്യവുമിച്ചെളിക്കൂട്ടിലേ
സ്വന്തമായുള്ള വളർച്ച നേടൂ

എന്ന് ഏതാണ്ടതേ കാലത്തുതന്നെ വൈലോപ്പിള്ളി എഴുതിയത് ആധുനികതയുടെ വിള്ളലുകളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും മാരാരിൽ അത് അത്ര കണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

മാരാര് സാഹിത്യത്തിന്റെ ശാശ്വതമൂല്യപക്ഷത്താണ്. താത്കാലിക വിഷയങ്ങളല്ല എക്കാലത്തും മനുഷ്യമനസ്സിലുള്ള സ്നേഹം, ദയ, കാരുണ്യം, അഹിംസ മുതലായ ശാശ്വതമൂല്യങ്ങളാണു സാഹിത്യം ആവിഷ്കരിക്കേണ്ടതെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. *പലരും പലതും* എന്ന പുസ്തകത്തിലെ സനാതനധർമ്മം അഥവാ ശാശ്വതമൂല്യം എന്ന ലേഖനം ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ ഒരു പ്രകടനപത്രികതന്നെയാണ്. ഒരു കൃതി നമ്മളിലുള്ള ഏറ്റവും നല്ല അംശത്തെ തൊട്ടിളക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ നമുക്കു ശരിയായ കലാസ്വാദനമുണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. ആ ഏറ്റവും നല്ല അംശത്തിന്റെ ചലനമാണു ധർമ്മബോധം. അതുകൊണ്ടു കലാപരവും ധർമ്മപരവുമായ അംശങ്ങൾ വെവ്വേറെ നില്ക്കുകയല്ല എന്നാണു മാരാര് പറയുന്നത്. ലോകസമാധാനപ്രസ്ഥാനം പോലുള്ള ക്ഷണിക സദാചാരങ്ങളെയല്ല സാഹിത്യകാരൻ വിഷയമാക്കേണ്ടത്, മറിച്ച് അഹിംസാസിദ്ധാന്തം പോലുള്ള ശാശ്വതമൂല്യങ്ങളെയാണെന്നും അപ്പോഴേ അതു കലാപരമായ മേന്മ നേടുകയുള്ളൂവെന്നും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. ഈ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ ധർമ്മം ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കുന്നു: ‘‘അപ്പോൾ ഒറ്റവാക്കിൽ ഒതുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ സ്നേഹമാണ് ലോകജീവിതത്തിലെ ശാശ്വതമൂല്യം. ആ സ്നേഹത്തിനാകട്ടെ ഒരൊറ്റ ആളെയെങ്കിലും ഉള്ളഴിഞ്ഞു സ്നേഹിക്കലിൽനിന്നു തുടങ്ങി, ലോകരെ മുഴുവൻ സർവ്വപ്രാണികളെയും, സ്നേഹിക്കാൻ സാധിക്കുന്നതുവരെ സുവിശാല ദീർഘമായ ഒരു പുരോഗതിമാർഗ്ഗമാണുള്ളത്. സ്വാർത്ഥത്തിനുവേണ്ടി സ്നേഹിക്കലിൽ നിന്നതു തുടങ്ങുന്നു, സ്നേഹത്തിനുവേണ്ടി സ്വാർത്ഥ

ത്യാഗം, സ്വാത്മത്യാഗം പോലും ചെയ്യുക എന്നതിൽ അവസാനിക്കുന്നു'' (1989: 92). എല്ലാ താത്കാലികത്വങ്ങളെയും കവിഞ്ഞു നില്ക്കുന്ന, എല്ലാ അതിരുകളെയും മറികടക്കുന്ന മൂല്യസങ്കല്പമാണ് സാഹിത്യത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായി മാരാരിവിടെ കാണുന്നത്. അതു സാക്ഷാത്കരിക്കാനാണ് മാരാര് സാഹിത്യം വായിക്കുന്നതും.

ഈ മൂല്യങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ എന്താണ്? സ്നേഹവും അഹിംസയും പോലെയുള്ളവ മൂല്യങ്ങളാവുന്നതെങ്ങനെയാണ്? നിരവധി ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളെ, സംഘർഷങ്ങളെ, വ്യവഹാരങ്ങളെ ഭാഷാരൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷീകരിച്ച് അവയെ കേവലതകളിലേക്കു വാറ്റിയെടുക്കുന്നതല്ലേ ഈ മൂല്യങ്ങൾ? ഈ മൂല്യങ്ങൾ എന്തെന്നു ചോദിച്ചാൽ, മാരാര് സമ്മതിക്കുകയില്ലെങ്കിലും, ഏവർക്കും ബാധകമായി അവയങ്ങനെ നില്ക്കുന്നില്ലെന്നും അനുഭവത്തിൽ സ്നേഹവും ദയയുമൊക്കെ ഓരോരുത്തർക്കും വ്യത്യസ്തമാകുമെന്നും ദൈനംദിനജീവിതത്തിന്റെ നെടുകെയും കുറുകെയുമുള്ള വരകൾക്കിടയ്ക്കു സംഭവിക്കുന്ന സവിശേഷമായ മാനസികപ്രവൃത്തികളാണ് ഈ സ്നേഹവും ദയയും മറ്റുമായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നതെന്നും പറയാമെന്നു തോന്നുന്നു. അപ്പോൾ ഈ കേവലമൂല്യങ്ങൾക്ക്, ഈ പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നവയ്ക്കു പ്രസക്തിയില്ലേ? ഉണ്ട് . വൈവിധ്യപൂർണമായ അനുഭവങ്ങളെ ചില പൊരുത്തങ്ങൾവെച്ച് ഭാഷയിൽ സൂചിപ്പിക്കാനുള്ള പരാമർശബിന്ദു(reference point) ആണവയെന്നു പറയാം. സ്നേഹം എല്ലാവർക്കും എല്ലാക്കാലത്തും ഒന്നല്ല, എങ്കിലും വൈവിധ്യപൂർണമെങ്കിലും ചില പൊരുത്തപ്പെടുത്തലുകൾ നടത്താവുന്ന ആ അനുഭവരാശിയെ സ്നേഹം എന്ന ഭാഷകൊണ്ടു സൂചിപ്പിക്കാം. അപ്പോൾ അതു കേവലസങ്കല്പത്തിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, ഈ വൈവിധ്യങ്ങളെ പൊതിഞ്ഞു നില്ക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമായാണ് മാരാര് കേവലസങ്കല്പങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നത്.

ഇങ്ങനെ കേവലത്വത്തിലേക്കുള്ള മാരാരുടെ നോട്ടം ഉടനീളം കാണാവുന്നതാണ്. *കന്നിക്കൊയ്ത്തി*ന്റെ അവതാരിക കലയുടെ ഈ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് എടുത്തുപറഞ്ഞുകൊണ്ടാണു തുടങ്ങുന്നത്. ജീവിതം നശ്വരമാണെങ്കിലും അതിനപ്പുറം അനശ്വരമായി വല്ലതുമുണ്ടോ എന്നു നോക്കണമെന്നും ഉണ്ടെന്നു കണ്ടാൽ ആ അനശ്വരതയ്ക്കു വേണ്ടി നശ്വരമായ ഓരോ നിമിഷത്തെയും വിലപ്പെടുത്തുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും ''നശ്വരതകളെയും അപൂർണതകളെയും അനശ്വരതയുടെ, പൂർണതയുടെ മുമ്പിൽ സമർപ്പിക്കുക എന്നതാണു യുക്തിയുടെ നേർവഴി''യെന്നും മാരാര് എഴുതുന്നു (1970: 278). അങ്ങനെ അനശ്വരതയ്ക്കുവേണ്ടി നശ്വരത്വത്തെ വിലപ്പെടുത്തുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽത്തന്നെയാണ് *മാമ്പഴ*വും *സഹ്യന്റെ മകനും* അദ്ദേഹം തുടർന്ന് നിരൂപണം ചെയ്യുന്നതും. ആശാന്റെ *ലീല*യും ഒരു മൂല്യത്തിലേക്ക് ഉന്മുഖമാണെന്ന്

അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. പൊതുവേ നമുക്ക് *വാല്മീകി രാമായണ*കാരനോടെന്നതിനെക്കാൾ സീതയെ രാവണനു തൊടാൻ കഴിയാത്ത ദേവിയാക്കിയ *അദ്ധ്യാത്മരാമായണ*കാരനോടാണു മതിപ്പെന്നും എന്നാൽ ആശാന്റെ ആദർശം അതല്ലെന്നും മാരാര് വ്യക്തമാക്കുന്നു. പിന്നെയോ? ''തെമ്മാടികളാൽ ബലാത്സംഗം ചെയ്യപ്പെട്ട അഭയാർത്ഥികന്യകമാരെ അവിവാഹിതരായ കുലീനയുവാക്കൾ പരിഗ്രഹിക്കണമെന്നു ശാസിച്ച ഗാന്ധിജിയുടെ സതീത്വാദർശത്തിലേക്കാണു കുമാരനാശാൻ നമ്മെ ലീലാകാവ്യം മുഖേന നയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഗാന്ധിജി ആശാനു ഗുരുനാഥനല്ലെങ്കിലും'' (1970: 276). അതായത് മാരാരുടെ മൂല്യസങ്കല്പത്തിന് പഴയത് എന്നല്ല അർത്ഥം, കാലത്തിനനുസരിച്ച് അതിനു കൈവരുന്ന സുപരീക്ഷിതമായ നിലനില്പിനെ അദ്ദേഹം വിലമതിക്കുന്നു. പക്ഷേ ആ മൂല്യത്തിലേക്കു വലിച്ചടുപ്പിക്കുന്നുണ്ട് അദ്ദേഹം ലീലാകാവ്യത്തെ. കല്യാണസൗഗന്ധികം കഥയിലെ ഭീമഹനുമദ്സംവാദത്തെ ഭ്രാതൃസ്നേഹത്തിലൂടെ, ആത്മാക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഐക്യമെന്ന കേവല മൂല്യത്തിലേക്കു ചുരുക്കുന്നു: ''ഏതു നിസ്സാരചലനത്തിൽപ്പോലും വഴിക്കു കണ്ട ഒരു ക്ഷുദ്രജീവിയെ കവച്ചുകടക്കേണ്ടി വരുമ്പോൾ പോലും ആധ്യാത്മികപരമാർത്ഥങ്ങളെ ഓർത്തുകൊണ്ടു വേണം ജീവിതസിദ്ധി നേടാൻ എന്നു കാണിച്ചതാണ് ഇതിലെ ആർഷമായ ക്രാന്തദർശിത എന്നു മാരാര് (1978: 18). ഇതു മനസ്സിലാവാത്തതിന്റെ പേരിലാണ് എഴുത്തച്ഛനെയും കോട്ടയത്തു തമ്പുരാനെയും കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരെയും ഈ സന്ദർഭത്തിന്റെ ചിത്രീകരണം മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം ശകാരിക്കുന്നത്. അതുപോലെ രഘുവംശമഹാകാവ്യം മുഴുവൻതന്നെ 'സ കാലേനേഹ മഹതാ യോഗോ നഷ്ടഃ പരന്തപ' എന്ന ഗീതാശ്ലോകാർദ്ധത്തിന്റെ വിവൃതിയാണെന്നും അദ്ദേഹം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുണ്ട്. ആത്മത്യാഗത്തിനൊരുമ്പെട്ട ദിലീപന്റെ വംശത്തിനു ധർമ്മപത്നിയെ മിഥ്യാപവാദത്തിൽനിന്നു ത്രാണനം ചെയ്യുന്നതിനു പകരം, സ്വന്തം പ്രാണനും രാജ്യവും വെച്ചുകൊണ്ടിരിക്കാൻ വെമ്പിയ രാമൻ താഴ്മയാണ് ഉണ്ടാക്കിയതെന്നും തുടർന്നുവരുന്ന കുശനും അതിഥിക്കും സ്വന്തമായി പറയത്തക്ക വ്യക്തിത്വമില്ലെന്നും അഗ്നിവർണനയിലെത്തുന്നതോടെ സൂര്യവംശത്തിന്റെ യോഗനാശം പൂർണമായെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു (1985: 27).

ഈ ആശയം കാളിദാസന്റെ ക്രാന്തദർശിത്വത്തിലേക്ക് ഒരു നോക്ക് എന്ന ലേഖനത്തിൽ അദ്ദേഹം കൂടുതൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. *രഘുവംശ*ത്തിലെ

താം ദേവതാപിത്രതിഥിക്രിയാർത്ഥാ
മന്വഗ്യയൗ മധ്യമ ലോകപാല:
ബഭൗചസാ തേനസതാം മതേന
ശ്രദ്ധേവ സാക്ഷാദ്വിധിനോപപന്നാ

എന്ന ശ്ലോകത്തിലെ അവസാനവരിയിലുള്ള ശ്രദ്ധയെ ധർമ്മശ്രദ്ധ എന്ന ഉദാത്താശയത്തിലേയ്ക്ക് അദ്ദേഹം വിടർത്തുന്നു. എന്നിട്ട് ഫലചിന്ത വെടിഞ്ഞ ആ ശ്രദ്ധാനുഷ്ഠാനംതന്നെയാണ് ഇന്ത്യയുടെ മഹാഗ്രന്ഥമായ *ഭഗവൽഗീത*യിലെ കർമ്മയോഗസിദ്ധാന്തമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നു. ഈ കർമ്മയോഗം താൻ വിവസ്വാനും വിവസ്വാൻ മനുവിനും മനു ഇക്ഷ്വാകുവിനും ഉപദേശിച്ചുവെന്ന ഗീതാശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം തന്നെയാണ് ആ ആദിമഗുരുക്കന്മാരെ പരാമർശിച്ചുകൊണ്ട് *രഘുവംശം* ആരംഭിക്കുന്നതിലുള്ളതെന്നും അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ''അപ്പോൾ സാരമായ ആ ഗീതാധർമ്മത്തിനുള്ള കാവ്യരൂപമായ ഒരു ഭാഷ്യമാണ് *രഘുവംശം* എന്നുഹിച്ചുകൂടേ?'' (1963: 90). പിതൃക്കളോടുള്ള കടം വീട്ടാൻ സന്താനസൗഭാഗ്യത്തിന് പശുപാലനം ചെയ്ത് ആ സ്വധർമ്മനിർവഹണത്തിനുവേണ്ടി ആത്മത്യാഗം ചെയ്യാനൊരുങ്ങിയ ദിലീപനിൽനിന്നു സ്വധർമ്മം മറന്ന് അന്തഃപുരകേളികളിൽ രാപകൽ അഭിരമിച്ച് സന്താനമില്ലാതെ മരിച്ച അഗ്നിവർണ്ണനിൽ കാവ്യം അവസാനിക്കുന്നതും മുമ്പറഞ്ഞ ഗീതാശ്ലോകങ്ങളുടെ അവസാനഭാഗത്തിന്റെ — ആ യോഗം ഏറെക്കാലത്തിനു ശേഷം ഇവിടെ നശിച്ചുപോയി — വ്യാഖ്യാനമായി അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. മാരാരുടെ ഹാസ്യദർശനത്തിലും കേവലത്വത്തിലേക്ക് ഇങ്ങനെയൊരു മുങ്ങിപ്പോക്കുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. ഭാഷയെയും അങ്ങിനെയൊന്നായി കാണാനുള്ള ശ്രമമാവില്ലേ, അനാവശ്യമായവയെല്ലാം വെട്ടിക്കളഞ്ഞു ശരിയാക്കാനുള്ള മലയാളശൈലിയിലെ പ്രവണതയിലും കാണുന്നത്? അങ്ങനെ മാരാരുടെ കാഴ്ചാരീതിയിൽ പൊതുവേ നൂലോടി നിൽക്കുന്നതാണിത്. കാലത്തോടും സാമൂഹികസന്ദർഭത്തോടും ബന്ധപ്പെടുത്തി ഈ കാഴ്ചാരീതിയെ പഠിക്കേണ്ടതാണ്.

ഈ മട്ടിൽ കേവലതയെയോ സത്തയെയോ അന്വേഷിച്ചുള്ള പോക്ക് ഈ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ (ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളുടെ) സജീവമായ മറ്റു ധർമ്മങ്ങളെ അവഗണിക്കുകയാണെന്നും പറയാം. അവഗണിച്ചുകൊണ്ടേ ഇതു സാധ്യമാകൂ. അതായത് വ്യവഹാരത്തിന്റെ ദൈനംദിനത്വത്തെ മായ്ച്ചു കളഞ്ഞ് അവിടെയൊരു കേവലമൂല്യത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയാണിത്. ആ വ്യവഹാരങ്ങളോടു നേരിട്ടു ബന്ധമുള്ളതോ ഇല്ലാത്തതോ ആയ കേവലമൂല്യത്തെ. എന്തായാലും നിത്യവ്യവഹാരത്തിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളെയും അനേകധർമ്മങ്ങളെയും അവയായിത്തന്നെ കാണാൻ ഈ കാഴ്ചപ്പാട് വിസമ്മതിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ അനേക ധർമ്മങ്ങളിലേക്കൊഴുകുന്ന ഭാഷാപ്പടർച്ചയല്ലേ സാഹിത്യം? കേവലത്വങ്ങളിലേക്കു ന്യൂനീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത അനേകാനുഭവങ്ങളുടെ ഭാഷാലോകമല്ലേ അത്?

അതുകൊണ്ടാണ് സാഹിത്യത്തെ തത്ത്വചിന്താപരമായാണ് മാരാര് കാണുന്നതെന്ന് പറഞ്ഞത്. സാഹിത്യകൃതികളെ തത്ത്വങ്ങളിലേക്കു പ്രക്ഷേ

പിക്കുകയാണോ അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നതെന്നു നോക്കാവുന്നതാണ്. ഈ നിലയിൽ ഇത്രയും ശക്തമായി ഇതിനുമുമ്പ് വേറാരും സാഹിത്യത്തെ നോക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മാരാർക്കു ശേഷമോ? ഇത് ഈ നിലയിൽ ആരും തുടർന്നിട്ടുണ്ടാവില്ലെങ്കിലും ഈ നേട്ടത്തിന്റെ സംസ്കാരം കുറെയൊക്കെ കലർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു.

ഇങ്ങനെ തത്ത്വപരമായാണു പോക്കെന്നതുപോലെതന്നെ പ്രധാനമാണു മാരാര് വാങ്മയത്തെ സാഹിത്യമായി— ആധുനികാർത്ഥത്തിലുള്ള സാഹിത്യമായിഎന്നു തന്നെ പറയാം — ആണു വായിക്കുന്നതെന്നതും. മഹാഭാരതത്തെ സാഹിത്യകൃതിയെന്ന മട്ടിലാണു *ഭാരതപര്യടനം* നോക്കുന്നത്. അതിലെ ഓരോ സന്ദർഭത്തിനും നാം കണ്ട തരത്തിലുള്ള തത്ത്വചിന്താപരമായ മൂല്യം നല്കുന്നുമുണ്ട്.

'നേശേ ബലസ്യേതി ചരേദധർമ്മം' എന്ന മാർക്കണ്ഡേയവാക്യവും പരമ്പരാഗത രീതിയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി മാരാര് അതിനു നല്കുന്ന വ്യാഖ്യാനവും —ബലത്തിനാളല്ലെന്നു വെച്ചു ചെയ്യുന്നതെന്തും അധർമ്മമാണ്— *ഭാരതപര്യടന*ത്തിലെ മഹാഭാരതവായനയെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനപ്രമാണമാണെന്നു പറയുന്നതിൽ പന്തികേടില്ല. ബലമുള്ളേടത്ത് ധർമ്മവും ഭയമുള്ളേടത്ത് അധർമ്മവുമുണ്ടെന്നു മാരാര് കണ്ടെത്തുന്നു. ബലബോധം ഏറെയുള്ളതു ദുര്യോധനാദികൾക്കാണ്. ഭയബോധം യുധിഷ്ഠിരാദികൾക്കും. ശാരീരികബലമാണു ദുര്യോധനാദികൾക്കു കൂടുതലെങ്കിലും അതു ബലവത്താബോധത്തോടെ, ധർമ്മബോധത്തോടെയാണത്രേ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ സ്ഥൂലമായ ഉദാഹരണങ്ങളിൽനിന്നു മെല്ലെ മാറി അത്ര പ്രകടമല്ലാത്ത ആന്തരിക ബലസങ്കല്പത്തിലേക്കു മാരാരുടെ വ്യാഖ്യാനം വളരുന്നുവെന്നു സങ്കല്പിക്കാൻ വഴിയുണ്ട്. ഘോഷയാത്ര എന്ന അധ്യായത്തിൽ ചിത്രസേനൻ എന്ന ഗന്ധർവനാൽ ബന്ധിക്കപ്പെട്ട ദുര്യോധനാദികളെ മോചിപ്പിക്കാൻ യുദ്ധം ചെയ്യാൻ പോലും ആലോചിക്കുന്ന യുധിഷ്ഠിരന്റെ ധർമ്മിഷ്ഠത മാരാര് പ്രധാനമായെണ്ണുന്നതു നോക്കുക. ഇത്തരമൊരു ധർമ്മബോധം കൗരവപക്ഷത്തില്ലെന്നും അവരെ പലേടത്തും ഒരു മാറ്റ് കൂട്ടി അവതരിപ്പിക്കുന്ന അദ്ദേഹം എടുത്തുപറയുന്നതു ശ്രദ്ധാർഹം. അവിടെത്തന്നെ, പാണ്ഡവസമുദായത്തെ ഒറ്റവ്യക്തിയായി ഗണിച്ചാൽ അയാളുടെ ഹൃദയത്തിൽ ആദ്യമുദിക്കുന്ന പ്രാകൃതചിത്തവൃത്തിക്കു ഭീമസേനനും ഉടൻതന്നെ അതിനെ തടയുന്ന ധർമ്മബോധത്തിനു ധർമ്മപുത്രരും ധർമ്മാനുകൂലമായുണ്ടാകുന്ന ഉദ്യമത്തിന് അർജ്ജുനനും പ്രതിനിധീഭവിക്കുന്നുവെന്നും പറയുമ്പോൾ ശാശ്വതമായ ഈ മനോനിലകളുടെ ആവിഷ്കരണത്തിനുള്ള ഉപാധികളായി ആ സമുദായത്തെ കാണുകയാണല്ലോ. "യുധിഷ്ഠിരൻ ധർമ്മത്തിന്റെ പേരിൽ ചെയ്ത മറ്റു പല

തിനെയും എങ്ങനെയെല്ലാം വ്യാഖ്യാനിച്ചാലും ഇതൊന്ന് ആവിധം വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടാവുന്നതല്ലതന്നെ, കാരണം ഇതിന്റെ പിന്നിൽ ബലമുണ്ട്, സ്നേഹമുണ്ട്'' (1995:112) എന്ന അധ്യായാവസാനത്തിലെ തീർപ്പ് ബലസങ്കല്പത്തെ പുതുക്കുന്നതുതന്നെയാണ്.

ധർമ്മപരീക്ഷകൾ എന്ന അധ്യായത്തിൽ പാണ്ഡവരുടെ അവസാന നാളുകളെക്കുറിച്ച് മാരാര് നല്കുന്ന വ്യാഖ്യാനവും ഇതുപോലെ പ്രധാനമാണ്. ധർമ്മദേവന്റെ മൂന്നു ധർമ്മപരീക്ഷകളാണു യുധിഷ്ഠിരനു നേരിടേണ്ടിയിരുന്നത്. മൂന്നിലും അദ്ദേഹം ജയിച്ചു. ഒന്ന്, ദ്വൈതവനത്തിൽവച്ച് സഹോദരങ്ങളിൽ ഒരാളെമാത്രം സ്വീകരിക്കാമെന്നായപ്പോൾ ഭീമാർജ്ജുനൻമാരെ വിട്ടു നകുലനെ കൈകൊണ്ടത്; രണ്ടാമത്തേത്, സ്വർഗ്ഗസുഖത്തെ തള്ളി തന്നെ ആശ്രയിച്ച നായയെ സ്വീകരിച്ചത്; മൂന്നാമത്തേത്, സ്നേഹിക്കപ്പെടുന്നവർക്ക് അല്പം സുഖം നൽകാൻ സ്വയം നരകദുഃഖം അനുഭവിക്കാനൊരുങ്ങിയതും. സ്വാർത്ഥചിന്ത വെടിഞ്ഞു താൻ സ്നേഹിക്കുന്ന ഏറ്റവും എളിയവരെപ്പോലും സഹായിക്കാൻ എന്തും ത്യജിക്കുന്നതാണു മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സാഫല്യമെന്ന് ഈ പരീക്ഷകളിലൂടെ കവി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇവിടെ മഹാഭാരതത്തിന്റെ ആകെത്തുകയെ സ്നേഹസാരത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതും അതിനെ സാഹിത്യമായി വായിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. നോക്കുക: ''ഭാരതത്തിൽ ഒരു പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവയെല്ലാറ്റിനും കേന്ദ്രീഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ആശയം ഈ സ്നേഹസാരമാണെന്നു ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു. മറ്റു പലരും വിചാരിക്കുന്നതുപോലെ ജീവിതവൈരാഗ്യമാണെന്നു കരുതുവാൻ വഴി കാണുന്നില്ല. തീർച്ചയായും ജീവിതവൈരാഗ്യം ജനിക്കത്തക്കവണ്ണം കൊടിയൊരു വിഷാദത്തിലാണ് ഭാരതത്തിന്റെ പരിസമാപ്തി. ആ ഗാഢാന്ധകാരത്തിനൊടുവിൽ ഈയൊരു സ്നേഹദീപികയെ കൊളുത്തി ഉയർത്തിക്കാണിച്ചിട്ടാണ് ഋഷി ആ മഹേതിഹാസം ഉപസംഹരിച്ചതെന്നു നാം വിസ്മരിക്കരുത്'' (1995: 219).

ഭഗവദ്ദൂത് എന്ന അധ്യായത്തിൽ യുദ്ധം ഒഴിവാക്കാൻ കൃഷ്ണൻ ചെയ്ത അവസാനശ്രമം വിശദീകരിക്കുന്നതും ശ്രദ്ധിച്ചു നോക്കേണ്ടതാണ്. ഭൂമിയെ ദരിദ്രവും ദുർബ്ബലവുമാക്കാനിരിക്കുന്ന മഹായുദ്ധം ഒഴിവാക്കാൻ തങ്ങൾ ആവോളം ശ്രമിച്ചു എന്നു വരുത്തുകയാണത്രെ അതിന്റെ പൊരുൾ. ജ്ഞാതിവധമോർത്തു യുധിഷ്ഠിരനുണ്ടായിരുന്ന വിഷാദത്തെക്കാൾ ആയിരമിരട്ടി അഗാധവും വിശുദ്ധവുമായിരുന്നു ഇതിൽ ഭഗവാനുണ്ടായിരുന്ന അനുകമ്പ എന്നാണദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നത്(1995: 143). മാത്രമല്ല ഈ സ്നേഹവും അനുകമ്പയുമാണ് കൃഷ്ണന്റെ അവതാരോദ്ദേശ്യമെന്ന് അവതാരസങ്കല്പത്തിന്റെ ലക്ഷ്യംതന്നെ മാരാര് പുതുക്കുന്നുമുണ്ട്. ''അതിനാൽ ശിശുപാലൻ ചെയ്ത

നൂറപരാധവും ക്ഷമിച്ച ഭഗവാൻ കൃഷ്ണൻ അവതരിച്ചത് ഭൂഭാരം തീർക്കുക എന്ന സംഹാരക്രിയയ്ക്കല്ല, വിധിവശാൽ നേരിടുന്ന അത്തരം നാശങ്ങളെ പ്പോലും മനുഷ്യർ പൗരുഷംകൊണ്ട് എങ്ങനെ നേരിട്ടുനോക്കണമെന്നു കാണി പ്പാനാണ് (1995: 143).

കൃഷ്ണന്റെ ഈ ദൗത്യയാത്രയെ ഇന്ത്യയ്ക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ച ഘട്ട ത്തിൽ ഹിന്ദു മുസ്ലീം ലഹള പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടിരുന്ന നവഖലിയിലേക്കു ഗാന്ധിജി നടത്തിയ ശാന്തിയാത്രയോടു താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ ബലസങ്കല്പത്തെ പുതുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അധ്യക്ഷ്യതാബോധം കൃഷ്ണനെക്കാൾ ഗാന്ധി ജിക്കുണ്ടായിരിക്കുമെന്നാണു മാരാര് പറയുന്നത്. അത് അഹിംസയുടെ ബല മാണ്. ദ്വാപരയുഗമഹാത്മാവിൽനിന്നു കലിയുഗ മഹാത്മാവിൽ കാണുന്ന പുരോഗതിയായി അദ്ദേഹം അതിനെ വിലയിരുത്തുന്നു. ഈ മട്ടിൽ മഹാഭാര തത്തിന്റെ സ്ഥൂലാംശങ്ങളിൽനിന്നു സൂക്ഷ്മാംശം കണ്ടെടുക്കുന്ന സാഹിത്യ വായനയായി ഭാരതപര്യടനം മാറുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യം ശാശ്വതതത്ത്വങ്ങളിൽ ഉറപ്പിച്ചാലേ പൂർണമാവൂ എന്ന വിശ്വാസവും ഇതിനിടയിൽ പ്രവർത്തിക്കു ന്നുണ്ട്. വ്യാസന്റെ ചിരി എന്ന പ്രബന്ധം ശരിക്കും ആ ഉപാഖ്യാനത്തെ സാഹി ത്യമായി പരിഗണിക്കുകയാണെന്നു വ്യക്തം. വ്യാസൻ ചിരിച്ചോ എന്ന് എം. എൻ. വിജയൻ ചോദിക്കുന്നത് ഉർവരതാസങ്കല്പങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സംസ്കാരപശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. അവിടെ സാഹിതീയസമീപനമില്ല. പക്ഷേ മാരാര് സാഹിത്യമായാണു സ്വീകരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെതന്നെയാണ് വാല്മീ കിയുടെ രാമൻ പോലെയുള്ള പ്രബന്ധങ്ങളിൽ രാമായണത്തെയും അദ്ദേഹം കാണുന്നത്.

ആധുനികാർത്ഥത്തിലുള്ള സാഹിത്യമായി വാങ്മയങ്ങളെ സ്വീകരിക്കു കയും തത്ത്വചിന്തകൊണ്ട് അവയെ ബലപ്പെടുത്തുകയും — ഇതാണോ മാരാ രുടെ വിമർശനങ്ങളുടെ ധർമ്മം? സാഹിതീയതയും ചിന്താമൂല്യവും തമ്മിലുള്ള സംവാദങ്ങളുടെ ഇടമാണോ അത്? ഈ രണ്ടു വ്യവഹാരങ്ങളെയും ബലപ്പെ ടുത്തി അവ തമ്മിലുണ്ടാകാവുന്ന കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകളുടെ ഇടമന്വേഷി ക്കുകയാണ് മാരാര്. അവ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം മാരാരുടെ എഴുത്തിൽ ലയി ച്ചുകിടക്കുന്നുവെന്നും പറയാനായേക്കും. പ്രവൃത്തിയെന്ന നിലയിൽ ആ എഴു ത്തിനെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഘടകവും ഒരുപക്ഷേ ഈ സംഘർഷമായിരിക്കണം.

ആദ്യം സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ മലയാളത്തിൽ തത്ത്വചിന്താപരമായ ഗദ്യ മെഴുത്തിന്റെ പാരമ്പര്യം കുറവ്. സാഹിത്യത്തെ തൊട്ടേ അതു തുടങ്ങാനാവൂ എന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കുമോ ഇങ്ങനെ? അതാവുമോ മാരാരുടെ പ്രവർത്തന

ങ്ങളെ പ്രസക്തമാക്കുന്ന ഒരു ഘടകം? എന്തായാലും ഇങ്ങനെയൊരു സങ്കുലസന്ദർഭമാണ് മാരാരുടെ എഴുത്ത്. നിഗമനങ്ങളെന്നതിനേക്കാൾ മാരാരുടെ എഴുത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിമണ്ഡലം പ്രധാനമാകുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി:

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര് 1958 *സാഹിത്യവിദ്യ,* പി.കെ. ബ്രദേഴ്സ്, കോഴിക്കോട്.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, 1963 *പതിനഞ്ചുപന്യാസം*, നവകേരള കോ-ഓപ്പറേറ്റീവ് സൊസൈറ്റി, കോഴിക്കോട്.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, 1970 *കല ജീവിതം തന്നെ*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, 1981 *ദന്തഗോപുരം*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, 1989 *പലരും പലതും*, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, കോഴിക്കോട്.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, 1995 *ഭാരതപര്യടനം*, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, കോഴിക്കോട്.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, 1996 *മേഘസന്ദേശം*, മേഘസന്ദേശം(വ്യാ. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്), മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, കോഴിക്കോട്.

■

പ്രാതിശാഖ്യപാരമ്പര്യവും തൊൽകാപ്പിയവും

വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ

0. ആമുഖം

പ്രാതിശാഖ്യങ്ങൾ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന കൃതികൾ ഓരോ വേദത്തിന്റെയും ഓരോ ശാഖയെയോ ശാഖാസഞ്ചയത്തെയോ സവിശേഷമായെടുത്ത് അതിന്റെ വർണവിഷയകവും വർണോച്ചാരണവിഷയകവുമായ കാര്യങ്ങൾ വ്യാകരിക്കുന്നു.

തൊൽകാപ്പിയം പഴന്തമിഴിന്റെ ലക്ഷണഗ്രന്ഥമാണ്. ഭാഷയെ വ്യാകരിക്കുന്നതുകൂടാതെ സാഹിത്യലക്ഷണവും ഇതിന്റെ വിഷയമാണ്.

പാണിനീയം എന്ന പ്രസിദ്ധ സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിനുമുമ്പുള്ള ദശയുടെ പ്രതിനിധികളാണ് പ്രാതിശാഖ്യങ്ങൾ. തൊൽകാപ്പിയം പാണിനിക്കുശേഷം ഉണ്ടായതാകാമെങ്കിലും അതിന്റെ സ്വഭാവം പാണിനിക്കുമുമ്പുള്ള ഭാഷാവിചിന്തനരീതിയോടു ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് എന്ന് ഊഹിക്കാൻ വകയുണ്ട്. ഇവിടെ അന്വേഷിക്കുന്നത് പ്രാതിശാഖ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രഭാവം തൊൽകാപ്പിയത്തിൽ എത്രയ്ക്കുണ്ട് എന്നാണ്.

1. പ്രാതിശാഖ്യവും തൊൽകാപ്പിയവും – വിഷയക്രമീകരണം

വർണ്ണസമാമ്നായം (പട്ടിക), സംജ്ഞ (സാങ്കേതിക പദവിവരണം), ശബ്ദോൽപത്തി, സന്ധി എന്നിങ്ങനെയാണ് പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളിലെ വിഷയക്രമം.

തൊൽകാപ്പിയത്തിൽ എഴുത്തതികാരം, ചൊല്ലതികാരം, പൊരുളതികാരം എന്നു മൂന്ന് അധികാരങ്ങൾ ഉണ്ട്. ആദ്യത്തേതു വർണവിഷയകവും രണ്ടാമത്തേത് പദവിഷയകവും മൂന്നാമത്തേത് കാവ്യാർഥവിഷയകവുമാണ്. പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളോടു താരതമ്യം അർഹിക്കുന്നത് എഴുത്തതികാരമാണെന്നു

വ്യക്തം. അതിൽ നൂൻമരപു, മൊഴിമരപു, പിറപ്പിയൽ, പുണരിയൽ എന്നീ വിഭാഗങ്ങൾ ഉണ്ട്. വർണപ്പട്ടിക, സങ്കേതവിവരണം, വർണവിന്യാസക്രമം, ഉച്ചാരണവിവരണം, സന്ധി എന്നിവയാണ് ഇവയിലെ വിഷയങ്ങൾ. പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളും തൊൽകാപ്പിയവും തമ്മിൽ വിഷയക്രമീകരണത്തിൽ വളരെ ഒത്തിരിപ്പുണ്ട്. രണ്ടും ഒരേ പാരമ്പര്യത്തിൽപ്പെടുന്നു എന്ന് വിശാലമായ അർഥത്തിൽ പറയാവുന്നതാണ്.

2. സങ്കേതങ്ങൾ

പ്രാതിശാഖ്യത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന പാരമ്പര്യസിദ്ധമായ സങ്കേതങ്ങൾ അങ്ങനെതന്നെ തൊൽകാപ്പിയത്തിൽ കാണാം. ആ സങ്കേതങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്ന സൂത്രങ്ങളിലും ഒത്തിരിപ്പുണ്ട്.

സ്വരങ്ങളെക്കുറിക്കാൻ *കാരം* എന്നു ചേർക്കുമ്പോൾ (ഉദാ: ഇകാരം) വ്യഞ്ജനങ്ങളെ കുറിക്കാൻ *കാരം* എന്നും അതിനുമുൻപ് *അ* എന്നും ചേർക്കും. *പകാരം* എന്നതിന് അകാരം വിട്ട് *പ്* എന്നേ വിവക്ഷയുള്ളൂ. ഇക്കാര്യം പ്രതിപാദിക്കാൻ തൈത്തിരീയപ്രാതിശാഖ്യം ഇങ്ങനെ ഒരു സൂത്രം നിബന്ധിക്കുന്നു: 1.21. "അകാരോ വ്യഞ്ജനാനാം". തമിഴിലെ ഏർപ്പാടും ഇതുതന്നെ. അതിനാൽ തൊൽ. എഴു. 46 "മെയ്യിൻ ഇയക്കം അകരമൊടു ചിവണും". മെയ്യ് (എന്ന വ്യഞ്ജനത്തെ) ഉച്ചാരണക്ഷമമായി കുറിക്കാൻ അകാരം (അകരം) ചേർക്കും.

3. സ്വനവിവരണത്തിന്റെ പ്രാരംഭം

ഉച്ചരിതസ്വനങ്ങളെ വിവരിക്കാനും വർഗീകരിക്കാനും ഇന്ത്യയിൽ പലകാലത്തായി ശ്രമങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. ഈ പരിശ്രമങ്ങളെക്കുറിച്ചു മനസ്സിലാക്കി അവ വിവർത്തനം ചെയ്കവഴിയാണ് പാശ്ചാത്യലോകത്ത് phonetics എന്ന പഠനശാഖ ഉരുത്തിരിഞ്ഞത്. ഇന്ത്യയിലെ സ്വനവിജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടക്കം എന്നാണ്?പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളും പിന്നെ വേദാംഗമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന ശിക്ഷാശാസ്ത്രവും ഉണ്ടായിവരുംമുമ്പുതന്നെ അതാരംഭിച്ചിരുന്നു — വേദസംഹിതകളുടെ തുടർച്ചയായി അനുഷ്ഠാനവിവരണപരമായ ബ്രാഹ്മണങ്ങളും ദാർശനികചർച്ചകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആരണ്യകങ്ങളും ഉണ്ടായകാലത്തുതന്നെ. ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെയും ആരണ്യകങ്ങളുടെയും കാലം കുറഞ്ഞത് ക്രിസ്തുവിനുമുൻപ് 800 ആണത്രേ. അതതുവേദത്തിന്റെ അതതുശാഖയുടെ സൂക്ഷ്മമായ ഉച്ചാരണം സാധിക്കുന്നതിനായി ചില നിർദ്ദേശങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കായിരുന്നു അന്നത്തെ സ്വനവിജ്ഞാനചിന്തകൾ നടന്നതെങ്കിലും പല സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണങ്ങളും അന്നേ നടന്നിരുന്നു. സ്വരം-വ്യഞ്ജനം എന്നു വർണങ്ങളെ അന്നേ വർഗീകരിച്ചിരുന്നു. കൂടുതൽ ശ്രാവ്യത സ്വര

ങ്ങൾക്കാണെന്നും അറിയാമായിരുന്നു. ഇക്കാര്യം സാമ്യോക്തിയിൽ പൊതിഞ്ഞാണ് അവർ പ്രസ്താവിച്ചത്. ഐതരേയാരണ്യകം സ്വരങ്ങളെ പകലിനോടും വ്യഞ്ജനങ്ങളെ രാത്രിയോടും ഉപമിക്കുന്നു. വ്യഞ്ജനം ശരീരമാണെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. സ്വരങ്ങളിൽ സന്നിഹിതമായ "നാദം" ആണ് ആത്മാവും ജീവനും. തമിഴ് പാരമ്പര്യത്തിൽ *മെയ്യ്* എന്ന ശരീരവാചിയായ പദം വ്യഞ്ജനത്തിന്റെ പേരായിരിക്കുന്നു. *ഉയിർ* എന്ന പ്രാണവാചിയായ പദം സ്വരത്തിന്റെയും പേരായി.

പ പോലെ പൂർണവായുനിരോധമുള്ള "സ്പർശ"ങ്ങളെയും *ശ*കാരം പോലെ ശീൽക്കാരമുള്ള "ഊഷ്മാ"ക്കളെയും സ്വരവ്യഞ്ജനമധ്യത്തിലുള്ള *യ*പോലുള്ള "അന്തസ്ഥ"ങ്ങളെയും തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അതതു പേരിട്ടു പരാമർശിക്കുന്നത് ആരണ്യകങ്ങളിൽ കാണാം. ആരണ്യകങ്ങൾക്കു ശേഷമാണ് പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളുടെ വരവ്. ഇവയ്ക്കു ശേഷമാണ് ശിക്ഷാഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ഇവയെല്ലാം ചേർന്ന വേദപാരമ്പര്യം സാമാന്യ സ്വനവിജ്ഞാനപരമായ വളരെയേറെ അറിവുകൾ തരുന്നു. ഇവയിൽനിന്ന് തമിഴ്ഭാഷയ്ക്കു പ്രസക്തമായ കാര്യങ്ങൾ മാത്രമാണ് തൊൽകാപ്പിയം സ്വീകരിക്കുന്നത്. ഇക്കാര്യമാണ് "അന്തണർമറൈത്തേ" എന്ന ഭാഗത്ത് തൊൽ. എഴു. 102-ാം സൂത്രത്തിൽ വിരൽചൂണ്ടുന്നത്.

4. സൂത്രസ്വഭാവം - തൊൽകാപ്പിയത്തിലും പ്രതിശാഖ്യത്തിലും പാണിനീയത്തിലും

തൊൽകാപ്പിയത്തിലെ സൂത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവവും പാണിനീയസൂത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവവും എടുത്തുനോക്കിയാൽ രണ്ടും എത്രമാത്രം വ്യത്യാസപ്പെടുന്നവയാണ് എന്ന് ആർക്കും തോന്നും. എന്നാൽ ഇതല്ല പ്രാതിശാഖ്യസൂത്രങ്ങളുമായി താരതമ്യം ചെയ്താലത്തെ സ്ഥിതി. സമാനസ്വഭാവം ഏറെയുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാകും. തൊൽകാപ്പിയസൂത്രങ്ങളും പാണിനീയസൂത്രങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അകൽച്ച പ്രാതിശാഖ്യസൂത്രങ്ങളും പാണിനീയസൂത്രങ്ങളും തമ്മിൽ സൂത്രനിബന്ധനസ്വഭാവത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഉണ്ട്.

മിക്കവാറും ഒരേകാര്യംതന്നെ തൈത്തിരീയപ്രാതിശാഖ്യവും പാണിനീയവും എവ്വിധം വ്യത്യാസപ്പെട്ട രീതിയിൽ പറയുന്നു എന്നു നോക്കുക.

അ / ആ + ഇ / ഈ = ഏ

അ / ആ + ഉ / ഊ = ഓ

എന്ന വസ്തുത രണ്ടും എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു എന്നു നോക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

തൈ. പ്രാ. 10.4,5 “(അവർണപൂർവേ)

ഇവർണ പര ഏകാരം
ഉവർണ പര ഓകാരം”

ഇതിൽ “അവർണപൂർവേ” എന്ന ഭാഗം 10.3-ൽ നിന്ന് അനുവർത്തിക്കുന്നു.

ഇക്കാര്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പാണിനീയസൂത്രം 6. 1. 87 “ആദ് ഗുണഃ” എന്നുമാത്രം. ഒറ്റയ്ക്കെടുത്താൽ ഒന്നും തിരിയുകയില്ല! കാര്യം ഗ്രഹിക്കാൻ “ആത്” എന്തെന്നറിയണം. “ഗുണഃ” എന്തെന്നറിയണം. ആ ത് എന്നതിന് അ, ആ ഇവയ്ക്കു പിൻ വന്നാൽ എന്ന അർഥം ഗ്രഹിക്കാൻ മുൻ സൂത്രങ്ങൾ പരതേണ്ടിവരും. പിൻ വരുന്നത് ഏതൊക്കെയാവാം എന്നറിയാനും ഇവ്വിധം പരതൽ ആവശ്യമാണ്. എന്നിട്ട് അവയ്ക്ക് ഗുണാദേശമെന്നു ധരിക്കണം. ഗുണമെന്നു വിളിക്കുന്ന വർണങ്ങൾ ഏതൊക്കെയെന്ന് 1.1.2 പറയുന്നു, അതുതന്നെയും പ്രത്യാഹാരസങ്കേതം അനുസരിച്ച്. അതേതൊക്കെയെന്നറിയാൻ വർണസമാമ്നായ സൂത്രങ്ങൾ നോക്കണം. മുറുകിച്ചുരുങ്ങീട്ടുള്ള സൂത്രത്തിന്റെ കെട്ടഴിച്ച് കാര്യം മനസ്സിലാക്കിയെടുക്കാൻ ഇത്ര ക്ലേശമുണ്ട്. തൊൽകാപ്പിയസൂത്രങ്ങൾ ഇമ്മട്ടേ അല്ല, പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളിൽ ഉള്ളവ പോലെ സരളമാണ്.

പാണിനീയസൂത്രങ്ങൾ സങ്കീർണ്ണമാണെന്നും പ്രാതിശാഖ്യസൂത്രങ്ങൾ സരളമാണെന്നും പറഞ്ഞത്, പാണിനീയം ആവശ്യമില്ലാതെ കാര്യങ്ങൾ കലുഷമാക്കിക്കളഞ്ഞു എന്നുള്ള വിവക്ഷയിൽ അല്ല. ഭാഷയെ സാകല്യമായെടുക്കുമ്പോൾ പാണിനീയം പ്രാതിശാഖ്യാദി മുൻ പാരമ്പര്യത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ പര്യാപ്തി നേടുന്നു എന്ന കാര്യവും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. സൂക്ഷ്മത, പര്യാപ്തി, സംക്ഷിപ്തത, സാകല്യത ഇവയ്ക്കു വേണ്ടിയാണ് പാണിനീയസൂത്രങ്ങൾ ഇങ്ങനെ മുറുകിച്ചുരുങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. സ്വരങ്ങളുടെ ഒന്നാം പടിയിൽ ഉള്ള ഇ, ഉ, ഋ, ഌ ഇവയുടെ ആദേശമായ ഏ, ഓ. അര്, അല് ഇവയെ ഗുണമെന്നും ഐ, ഔ, ആര്, ആല് ഇവയെ വൃദ്ധിയെന്നും ആദ്യമേതന്നെ വർഗീകരിക്കുന്നതിൽത്തന്നെയുള്ള ഉൾക്കാഴ്ച അത്ഭുതാവഹമാണ്.

തൊൽകാപ്പിയത്തിനും പ്രാതിശാഖ്യത്തിനും സമാനാശയമായ സൂത്രങ്ങൾ ഉണ്ടെങ്കിലാണല്ലോ താരതമ്യം കൂടുതൽ പ്രസക്തമാകുന്നത്? അത്തരം ഒരു ഉദാഹരണം ഇനി എടുത്തു പരിശോധിക്കാം. തൊൽ. എഴു. 129.

“അമ്മിൻ ഇറുതി കചതക്കാലൈ-
ത്തൻമെയ്തിരിന്തു ങഞന ആകും”

അമ് - എന്നതിനുശേഷം ക, ച, ത ഇവ വന്നാൽ - മ്- മാറി യഥാക്രമം ങ്, ഞ്, ന് ആകും എന്നർഥം.

പ്രാതിശാഖ്യത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അകാരത്തിനുശേഷമുള്ള മകാരം എന്നു പറയുന്നതു സംഗതമല്ല. അതിനാൽ സൂത്രം ഇവ്വിധമാണ്.

തൈ. പ്രാ. 5.27.

> "മകാരസ്യ സ്പർശപരസ്തസ്യ-
> സസ്ഥാനാനുനാസികം"

മകാരത്തിനു പിന്നിൽ സ്പർശം വന്നാൽ അതതിന്റെ സ്ഥാനത്തുള്ള അനുനാസികം ആദേശം എന്ന്. തൊൽകാപ്പിയം സസ്ഥാനാനുനാസികമെന്നു പറയാതെ സ്പർശങ്ങളെന്നപോലെ അനുനാസികത്തെയും എണ്ണിപ്പറയുന്നു.

പ്രാതിശാഖ്യത്തിൽ പറയുന്ന അതേ വസ്തുത പാണിനീയത്തിൽ 8. 4. 58. "അനുസ്വാരസ്യ യയി പരസവർണഃ" എന്നു പറയുന്നു. മകാരത്തെ ഇടപ്പടിയായ അനുസ്വാരമായി 8. 3. 23. "മോനുസ്വാരഃ" എന്ന വിധിയാൽ മാറ്റിയതിനു പിറകേയാണ് അനുസ്വാരത്തിന് ഈ ആദേശം വിധിക്കുന്നത്. അനുസ്വാരത്തിന് *യയ്* പിൻ വന്നാലാണ് സവർണം ആദേശമാകുക എന്നു ധരിക്കണം. 5 മുതൽ 12 വരെയുള്ള പ്രത്യാഹാരസൂത്രങ്ങളിൽനിന്ന് *യയ്* എന്നത് മധ്യമങ്ങളുടെയും സ്പർശങ്ങളുടെയും പട്ടികയാണെന്ന് ഗ്രഹിക്കണം. ഓരോന്നിനും മുൻപിൽ അതിന്റെ സവർണമായി മകാരം മാറും. സവർണം എന്തെന്ന് 1. 1. 9 ൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് — "തുല്യാസ്യപ്രയത്നം" എന്ന്. സ്ഥാനകരണതുല്യതയാണ് തുല്യാസ്യപ്രയത്നം. മകാരം അതതു വർഗത്തിലുള്ള അനുനാസികമായി ആദേശിക്കും എന്നു കിട്ടുന്നു.

സൂക്ഷ്മമായിപ്പറഞ്ഞാൽ "അനുസ്വാരസ്യ" എന്ന സൂത്രഭാഗത്തിന് 'ആദേശം വരുന്നത് അനുസ്വാരത്തിനാണ്' എന്ന അർഥം കിട്ടുന്നത് 1. 1. 49 "ഷഷ്ഠീസ്ഥാനേയോഗാ" എന്ന സൂത്രം വഴിക്കാണ്. "യയി" എന്നു പരമായി വരുന്നതിനെ സപ്തമിയിൽ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് 1. 1. 66 വഴി പൂർവത്തിനാണ് മാറ്റം വരുന്നതെന്നും ഗ്രഹിക്കണം — "തസ്മിൻ ഇതി നിർദ്ദിഷ്ടേ പൂർവസ്യ". ഇത്തരം ഒരു പ്രയാസവും പ്രാതിശാഖ്യസൂത്രങ്ങൾക്കോ തൊൽകാപ്പിയസൂത്രങ്ങൾക്കോ ഇല്ല. അതുകൊണ്ടാണ് അവയുടെ എണ്ണം പെരുത്തിരിക്കുന്നതും, പാണിനീയത്തിന്റെ വിഷയവ്യാപ്തി ഏറിയിട്ടും പാണിനീയസൂത്രങ്ങൾ എണ്ണത്തിൽ കുറഞ്ഞിരിക്കുന്നതും.

5. സൂത്രങ്ങളുടെ വിശദീകരണം

തൊൽകാപ്പിയസൂത്രങ്ങളിൽ ചിലതു തെരഞ്ഞെടുത്ത് സംസ്കൃതപ്രഭവങ്ങളുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുന്നത് പ്രയോജനമുള്ളതാണ്.

1. തൊൽ. എഴു. 1. 1.

"എഴുത്തെനപ്പ ടു പ അകരമുതൽ ണകരവിറുവായ്
മുപ്പ ∴ തു എൻപ
ചാർന്തുവലെഴുത്തിൻ മൂൻറലം കടൈയേ"

അകാരത്തിൽ തുടങ്ങി ണകാരത്തിൽ ഒടുങ്ങുന്ന മുപ്പത് എഴുത്തുകൾ, വർണങ്ങൾ, ആണ് തമിഴിൽ ഉള്ളതെന്നും ഈ മുപ്പതുകൂടാതെ മൂന്നെണ്ണം ചാർന്ന് (ആശ്രയിച്ച്) നിൽക്കുന്നവയായി വേറെയും ഉണ്ടെന്നും സൂത്രം പറഞ്ഞുതരുന്നു. ഇവിടെ മൂന്നു പ്രശ്നങ്ങൾ ഉണ്ട്.

(i) വർണപ്പട്ടിക ഒടുങ്ങുന്നത് നകാരത്തിൽ ആണത്രേ. ... ള ഴ റ ന എന്ന വസാനിക്കുന്ന ഈ പട്ടികയിൽ ഒരു പൊരുത്തക്കുറവുണ്ട്. വർത്സ്യാനുനാസികമണ് ഩ. അതും അതിന്റെ ഖരമായി പരഗണിക്കുന്ന റ-യും ടവർഗ -തവർഗങ്ങൾക്കു മധ്യേ ആണു വരേണ്ടത്. മുപ്പതിൽ ബാക്കി ഇരുപത്താറിനും ഇല്ലാത്ത ഒരു സ്വഭാവം ഇവയ്ക്കുണ്ട്. സംസ്കൃതത്തിൽ ഇല്ലാത്തവയാണ് ഇവ. അല്ലെങ്കിൽ ള-യുടെ സ്ഥാനം ലകാരത്തിനു തൊട്ടും ഴ-യുടെത് യകാരത്തിനുതൊട്ടും വേണ്ടിയിരുന്നു. . . ള ഴ റ ഩ എന്നു പട്ടിക അവസാനിക്കുന്നിടത്തുതന്നെ തമിഴിന് സംസ്കൃതവുമായി പൊതുവായുള്ളതിലും അധികമായുള്ളത് എന്നൊരു ആശയം ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുണ്ട്. ലീലാതിലകവൃത്തി (രണ്ടാം ശില്പം) പറയുന്ന അധികാക്ഷരനിരൂപണത്തിന്റെ വേർ തൊൽകാപ്പിയത്തിലേക്കു നീളുന്നു.

(ii) ചാർപെഴുത്തെന്നു പറയുന്ന കുറ്റിയൽ ഇകരം, കുറ്റിയൽ ഉകരം, ആയത് ഇവ മൂന്നും ചേരുവകളിൽ മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷപ്പെടൂ. അവ നിർദ്ദിഷ്ട സാഹചര്യങ്ങളിൽ സന്ധിനിയമങ്ങളാൽ ജനിപ്പിക്കാവുന്നവയുമാണ്. പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളും പരാശ്രയങ്ങളായ "അയോഗവാഹ"ങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. അനുസ്വാരം മകാരത്തിൽനിന്ന് അങ്ങനെ ജനിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. രേഫത്തിൽനിന്നും സകാരത്തിൽനിന്നും വിസർഗവും ജനിക്കും. *പുനര്* അങ്ങനെ *പുനഃ* ആകും. *മനസ്* മാറി *മനഃ* ആകും. വിസർഗത്തിന് *പുനഃകുപ്യതി- എന്നിടത്ത്* ജിഹ്വാമൂലീയത്വവും *തപഃഫലം* ഉപധ്മാനീയത്വവും ആപദിക്കും.

തമിഴിലെ അയോഗവാഹങ്ങളാണ് ചാർപെഴുത്തുകൾ.

(iii) സൂത്രം തുടങ്ങുന്നത് "എഴുത്തു എനപ്പടുപ" എന്നാണ്. സംസ്കൃതത്തിൽനിന്ന് കർമ്മണിപ്രയോഗം തർജിമ ചെയ്യാനല്ലേ തമിഴിൽ -പടു അനുപ്രയോഗിച്ചുള്ള ഏർപ്പാടുണ്ടാക്കിയത്? എന്തായാലും കർമ്മണി

ദ്രാവിഡത്തനിമയുള്ള ഏർപ്പാടല്ല. "എനപ്പടുപ" എന്നത് "ഇതികഥ്യതേ", "ഇതിസമാമ്നാതപൂർവതഃ" തുടങ്ങിയ ശൈലികളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. പരമ്പരാസിദ്ധമായ വസ്തുതകൾ അനുസ്മരിക്കാനുള്ള സംസ്കൃതരചയിതാക്കളുടെ ഏർപ്പാടാണ് ഇതെല്ലാം എന്നു പ്രസിദ്ധം.

2. തൊൽ. എഴു. 16

"എകര ഒകരത്തു ഇയറ് കൈയും അറ്റേ"

എകാരം ഒകാരം ഇവയുടെ കുറിയും അവ്വണ്ണംതന്നെ എന്നു സൂത്രാർഥം. എവ്വണ്ണം എന്നറിയാൻ മുൻ സൂത്രത്തിലേക്കു പോകണം. അവിടെ വ്യഞ്ജനത്തിന്റെ കുറി ഒരു കുത്തിട്ടാണ് എന്നു പറയും.

"മെയ്യിൻ ഇയറ് കൈ
പുള്ളിയൊടുനിലൈയൽ" - തൊൽ. എഴു. 15.

വ്യഞ്ജനചിഹ്നം സ്വതേ വ്യഞ്ജനത്തെയും പിൻപിൽ അകാരത്തെയും ചേർത്തു കുറിക്കുന്നതിനാൽ കേവലവ്യഞ്ജനത്തെ കുറിക്കാൻ മുകളിൽ ഒരു കുത്തിട്ടു കാണിക്കണം എന്നാണ് തൊൽ. എഴു. 15. പറയുന്നത്. ഇതുപോലെ ഒരു കുത്തിട്ടാണ് ഹ്രസ്വമായ എ, ഒ ഇവയെയും കുറിക്കുന്നതെന്ന് തൊൽ. എഴു. 16. ഹ്രസ്വ-ദീർഘഭേദം പ്രസക്തമായ മറ്റു സ്വരങ്ങളായ അ, ഇ, ഉ ഇവയിൽ അടിസ്ഥാനരൂപം ഹ്രസ്വത്തിനും ഒരു പ്രത്യേക കുറി ചേർക്കുന്നതു ദീർഘത്തിനും ആയിരിക്കെ എ-ഒ ഇവയുടെ സ്ഥിതി മറിച്ചാണ്. അവയിൽ അടിസ്ഥാനചിഹ്നം ദീർഘത്തിനാണ്. ഹ്രസ്വം മറ്റൊരു കുറി ചേർത്ത് ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കണം. എന്താകാം ഇതിനു കാരണം? ദീർഘമായ ഏ, ഓ ഇവ അടിപ്പടവായുള്ള ഇന്തോ-ആര്യൻ ഭാഷകളുടെ ലിപിയെയാണ് തൊൽകാപ്പിയം പ്രമാണമായെടുക്കുന്നത് എന്നു കരുതേണ്ടിവരും. ബ്രാഹ്മിലിപിയാകാം ഇത്.

കേവലവ്യഞ്ജനത്തെയെന്നപോലെ മേൽകുത്തിട്ടു കുറിക്കുന്ന മറ്റൊരേർപ്പാടിനെപ്പറ്റിയും തൊൽകാപ്പിയം പറയുന്നുണ്ട്. ഉകാരചിഹ്നത്തിനുമേൽ കുത്തിട്ടാണ് കുറ്റിയൽ ഉകരത്തെ കുറിക്കേണ്ടത് എന്ന് തൊൽ. എഴു. 105. പറയുന്നു.

104. "അവറ്റുൾ മെയ്യീറെല്ലാം
പുള്ളിയോടുനിലൈയൽ"

അവയിൽ പദാന്ത്യത്തിൽ വരാവുന്ന വ്യഞ്ജനത്തെയെല്ലാറ്റിനെയും മേൽ കുത്തിട്ടു കുറിക്കുക.

105. "കുറ്റിയൽ ഉകരവും അറ്റെനമൊഴിപ"

കുറ്റിയൽ ഉകരവും അവ്വണ്ണമെന്നു പറയുന്നു.

ഈ സമ്പ്രദായം തമിഴിൽ എന്നെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നുവോ? കേവല വ്യഞ്ജനത്തെ കുത്തിട്ടു കുറിക്കുന്നത് ഇന്നു നാം കാണുന്നുണ്ട്. കുറ്റിയൽ ഉകരത്തെ അങ്ങനെ കുറിക്കാറുമില്ല. [മലയാളം എഴുത്തിലാകട്ടെ പദാന്ത്യത്തിൽ വരാവുന്ന ൺ, ൻ, ർ ഇവയിൽ കാണുന്ന നെടുവര മേൽക്കുത്ത് (മീത്തൽ തൊട്ടുകുറി) ഇറങ്ങിവന്നതാണ്. കുത്തുതന്നെ വട്ടമായും അരവട്ടമായും മാറിയതാണ് ചന്ദ്രക്കല. ഈ ചന്ദ്രക്കല ഉകാരത്തിനുമേൽ ഇട്ടാണ് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ കുറ്റിയൽ ഉകരം കുറിച്ചിരുന്നതും. ഇപ്പോഴാകട്ടെ, ഉകാരത്തിനുമേൽ വേണമെന്നില്ല ചന്ദ്രക്കല എന്നും അങ്ങനെ അത് കുറ്റിയൽ ഉകാരത്തിനു ഉച്ചാരണത്തിൽനിന്നു മാറിപ്പോയ കേന്ദ്രസ്വരത്തെ കുറിക്കാൻ പാകമാണെന്നുമായി. എന്തായാലും ഉകാരത്തിനുമേൽ ഒരു ചിഹ്നം ചേർത്ത് കുറ്റിയൽ ഉകരം കുറിക്കുക എന്ന സങ്കേതം നടപ്പിലുണ്ടായിരുന്നത് മലയാളമെഴുതുന്ന ആര്യ എഴുത്തിലാണ്.]

ഇതുവരെ വിശദീകരിച്ച തൊൽകാപ്പിയസൂത്രങ്ങളിൽ തൊൽ. എഴു. 16 എ, ഒ ഇവയുടെ ചിഹ്നനത്തെപ്പറ്റി കുറി അവ്വണ്ണംതന്നെ എന്നാണ് പറയുന്നത്. എവ്വണ്ണമെന്നറിയാൻ മുൻസൂത്രം നോക്കണം. കുറ്റിയലുകരത്തെ ചിഹ്നനം ചെയ്യുന്നതിനെപ്പറ്റി പറയുന്ന തൊൽ. എഴു. 105. കുറ്റിയലുകരത്തെ കുറിക്കുന്നതും അവ്വണ്ണം എന്നു പറയുന്നു. എവ്വണ്ണം എന്നറിയാൻ ഇവിടെയും മുൻസൂത്രത്തെ ആശ്രയിക്കണം. ഇങ്ങനെ സൂത്രാർഥഗ്രഹണത്തിന്ന് മുൻസൂത്രത്തിൽനിന്നു പ്രസക്തഭാഗങ്ങൾ എടുക്കുന്നതിനെയാണ് അനുവൃത്തി എന്നു പറയുന്നത്. അനുവൃത്തി പാണിനീയത്തിൽ എന്നപോലെ പ്രാതിശാഖ്യത്തിലും പതിവുള്ള ഒരു സങ്കേതമാണ്.

3). തൊൽ. എഴു. 86

"ഇ, ഈ, എ, ഏ, ഐ എന്ന ഇചൈക്കും
അപ്പാൽ ഐന്തും അവറ്റോരന്ന
അവൈതാം
അൺപൽ മുതൽ നാ വിളിമ്പുറൽ ഉടൈയ."

ഈ സൂത്രത്തിൽപ്പറയുന്ന ഇ, ഈ, എ, ഏ, ഐ എന്നീ അഞ്ചു സ്വരങ്ങളും താലവ്യതയുള്ളവയാണ്. കരണം ജിഹ്വാതലമാണ്. ഇവ ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ "മുതൽ നാ വിളിമ്പു" എന്ന ജിഹ്വാമധ്യത്തിന്റെ ഇരുവശവും മേൽനിരയിലെ അണപ്പല്ലിൽ സ്പർശിക്കുന്നു എന്നാണ് സൂത്രത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന കാര്യം.

സ്വരോച്ചാരണത്തിൽ സ്പർശനം ഏതും ഇല്ല എന്നു പറയുന്നത് ശ്വാസപഥത്തിന്റെ മധ്യരേഖയിൽ ഒരു തടസ്സവും ഇല്ല എന്ന അർഥത്തിൽ മാത്രമാണ്. മേൽത്താടിയും കീഴ്ത്താടിയും അടുക്കുകയും ജിഹ്വാതലം ഉന്മധ്യമാകു

കയും ചെയ്യുമ്പോൾ ജിഹ്വാമധ്യം വിരിയുകയും ജിഹ്വാമധ്യത്തിന്റെ ഇരുവശവും അണപ്പല്ലിൽ തൊടുകയും ചെയ്യുന്നു.

താലവ്യസ്വരങ്ങളുടെ ഉച്ചാരണത്തിൽ ഹനുക്കൾ ഉപസംഹൃതതരമാകുന്നുവെന്നും ജിഹ്വാമധ്യത്തിന്റെ അന്തങ്ങൾ (വശങ്ങൾ) പിൻ ജംഭ്യകളെ (ഹനുമൂലപ്രാന്തപ്രദേശത്തെ) സ്പർശിക്കുന്നു എന്നും തൈത്തിരീയപ്രാതിശാഖ്യം പറയുന്നു.

തൈ. പ്രാ. 2.16. "ഉപസംഹൃതതരൗഹനൂ"

2.17. "ജിഹ്വാമധ്യാന്താഭ്യാം ചോത്തര
ജംഭ്യാൻ സ്പർശയതി"

6. വർണവിഭാഗത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം

കരണാശ്രിതമായാണ് തമിഴ്പാരമ്പര്യം വർണവിഭാഗം നടത്തുന്നത്. പവർഗമൊഴിച്ച് എല്ലാറ്റിലും സ്ഥാനം "അണ്ണം" (വായിന്റെ മേൽവശം) എന്നു മാത്രമേ പറയൂ. (തൊൽ. എഴു. 89, 90, 91, 93, 94). ഓരോ കരണഭാഗത്തിനും മേൽവശത്ത് ഇന്നയിന്നതാണ് സ്ഥാനം എന്നത് സുനിശ്ചിതമാണ്. ഓഷ്ഠ്യങ്ങളിൽ ദന്ത്യോഷ്ഠ്യവുംകൂടി ഉള്ളതിനാൽ വ്യാവർത്തനം ആവശ്യമാണ്. ചുണ്ടുകൾ ചേർന്ന് എന്ന് പവർഗത്തിനു പറയും. തൊൽ. എഴു. 97. "ഇതൈൾ ഇയൈന്തു" എന്ന്. ദന്ത്യോഷ്ഠ്യത്തിന് പല്ലും ചുണ്ടും ചേർന്നെന്നു പറയും. തൊൽ. എഴു. 98. "പൽ - ഇതഴ് - ഇയൈയ" എന്ന്.

സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തിൽ വർഗീകരണം മുഖ്യമായും സ്ഥാനാശ്രിതമാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രാതിശാഖ്യങ്ങളും തൊൽകാപ്പിയവും വെവ്വേറെ കാര്യങ്ങൾ പറയുന്നതായി തോന്നും. സൂക്ഷ്മമായി നോക്കിയാലേ സാദൃശ്യം തെളിയൂ. ദന്ത്യങ്ങളുടെ വിവരണം സാദൃശ്യം വ്യക്തമാക്കുന്ന ഒരു ഭാഗമാണ്.

ദന്ത്യങ്ങളിൽ മേൽവശത്തെ മുൻപൽ സ്ഥാനം എന്ന് തൊൽ. എഴു. 93. കരണം, നാത്തുമ്പാണ് - "നുനിനാ" സ്പർശനം നാത്തുമ്പു പരന്നാണ്. "നുനിനാ പരന്തു". അഥർവപ്രതിശാഖ്യം 1.24 പറയുന്നത് ദന്ത്യങ്ങൾക്ക് ജിഹ്വാഗ്രം "പ്രസ്തീർണം" ആയിരിക്കുമെന്നാണ്. ഋക്പ്രാതിശാഖ്യം 14.2 ജിഹ്വാഗ്ര"പ്രഥനം" വിധിക്കുന്നു. പ്രഥനമെന്നത് "വിസ്താര"മാണെന്ന് ഋക് പ്രാതിശാഖ്യഭാഷ്യകാരനായ ഉവടൻ പറയുന്നു. നാത്തുമ്പു പരന്ന് എന്നുതന്നെ രണ്ടു പ്രാതിശാഖ്യവും പറയുന്നു. അതുതന്നെ തൊൽകാപ്പിയവും പറയുന്നു.

7. ഉപസംഹാരം

തൊൽകാപ്പിയം പൂർവസൂരികളെ 240 തവണ അനുസ്മരിക്കുന്നു. ഇവയിൽ പലതും സംസ്കൃതഗ്രന്ഥകാരന്മാരെയാകാം. മുൻകൃതികളെ ആഗി

രണം ചെയ്തത് തീർച്ചയായും തമിഴിനു നിരക്കുംപടിയാണ്. പാണിനീയത്തെ താരതമ്യം ചെയ്ത് തൊൽകാപ്പിയത്തിന്റെ അനന്യത സ്ഥാപിക്കുന്നതു ശരിയായ രീതിയല്ല. പ്രാതിശാഖ്യങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെ പാണിനീയത്തിനു മുമ്പുള്ള പാരമ്പര്യത്തെയാകാം തൊൽകാപ്പിയം ആശ്രയിക്കുന്നത്. ആ കൃതികൾ പലതും നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കാം. കിട്ടിയവയുമായി ഇട തട്ടിച്ചു നോക്കേണ്ടത് തൊൽകാപ്പിയത്തെ വിശാലമായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ കാണാൻ ഉതകും.

(തൊൽകാപ്പിയത്തിലെ വ്യാകരണസിദ്ധാന്തത്തെപ്പറ്റി സേലത്ത് പെരിയാർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ 2011 ഫെ 9–11 തീയതികളിൽ നടന്ന ചർച്ചാസമ്മേളനത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം മലയാളത്തിലാക്കിയത്)

ഗ്രന്ഥസൂചി:

ഇളയപെരുമാൾ, എം. & എം.എസ്. സുബ്രഹ്മണ്യപിള്ള	1961.	*തൊൽകാപ്പിയം*(മലയാളവ്യാഖ്യാനം). കോട്ടയം: നാഷനൽ ബുക് സ്റ്റാൾ.
കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം	1968.	*ലീലാതിലകം* (മലയാളവ്യാഖ്യാനം) 5–ാം പതിപ്പ്. കോട്ടയം: നാഷനൽ ബുക് സ്റ്റാൾ.
രാജരാജവർമ, ഏ.ആർ. (1911)	1985.	*ലഘുപാണിനീയം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള സർവകലാശാല.
ശാമശാസ്ത്രി, ആർ. & എം.പി.	1985.	*തൈത്തിരീയപ്രാതിശാഖ്യം* (സവ്യാഖ്യാനം). ദെൽഹി: മോത്തിലാൽ ബനാറസിദാസ്.
Siddheswar Varma.	1961.	*Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians.* Delhi: Munsiram Manoharlal.
Whitney, W. D.	1862 (2002).	*Atharva Veda Pratisakhyam.* Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series

■

ഇരുളിൽ തൊട്ട വെളിച്ചത്തിന്റെ പൊട്ട്

വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത വിമർശനങ്ങളിലൂടെ

കെ. വി. ശശി

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ സമകാലികനായിരുന്നു വൈലോപ്പിള്ളി. എങ്കിലും ചങ്ങമ്പുഴ മരിക്കുന്നതിന് ഒരു വർഷം മുമ്പ്, 1947 ൽ മാത്രമാണ് അദ്ദേഹം, ആദ്യ കവിതാപുസ്തകം, *കന്നിക്കൊയ്ത്ത്* പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. അന്ന് മലയാളകവിതയുടെ അബോധം തന്നെയായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന ചങ്ങമ്പുഴ പക്ഷെ, ആ കവിതയിൽനിന്ന് എത്രയോ അകലത്തായിരുന്നു. ഒരേ കാലത്തും ചരിത്രത്തിലും ജീവിക്കുമ്പോഴും അവർ രണ്ട് ലോകം തന്നെയായിരുന്നുവെന്നർഥം. ഒരാൾ, ലോകം നിറഞ്ഞാടുന്ന സഹസ്രശതശാഖിയായ ഉത്സവകാൽപനികതയുടെ ലോകമായിരിക്കുമ്പോൾ രണ്ടാമൻ യാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ ഇരുളിൽ തൊട്ട വെളിച്ചത്തിന്റെ പൊട്ടായി നിന്നു; ബദൽലോകം നിർമിക്കുന്ന കാവ്യപ്രയോഗം. എന്തായിരുന്നു ഈ വ്യത്യസ്തതയുടെ വ്യവഹാരം? സമകാലികവും പിൽക്കാലികവുമായ മലയാളവിമർശനം ഈ വ്യത്യസ്തത നിർവചിക്കുന്നതിലൂടെ വൈലോപ്പിള്ളി എന്ന ബഹുസ്വരാത്മകമായ കാവ്യവ്യവഹാരത്തെ നിർമിക്കുകയായിരുന്നു. അതായത് വൈലോപ്പിള്ളി ഒരു കവിയല്ല എന്നും വിഭിന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്ത വിമർശനസ്ഥാപനങ്ങൾ നിർമിച്ച് നിർവചിച്ച് സാധൂകരിക്കുന്ന സൗന്ദര്യവ്യവഹാരമാണെന്നും ഈ പ്രബന്ധം വാദിക്കുന്നു. ഇവിടെ വിമർശനവ്യവഹാരങ്ങൾ എന്നതിന് അക്കാദമികസ്ഥാപനങ്ങൾ, പാഠപുസ്തകങ്ങൾ, പ്രസാധനസ്ഥാപനങ്ങൾ, എന്നിങ്ങനെ വിപുലമേഖല എന്നർഥം. ഈ പ്രബന്ധം പക്ഷെ, മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം എന്ന പരിമിതാർഥത്തിലാണ് ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

വിമർശനം എന്ന സാമൂഹ്യപ്രയോഗം

കവിത, സാഹിത്യം, സൗന്ദര്യം എന്നീ ശീർഷകങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സ്ഥാപനം സൂക്ഷ്മാർഥത്തിൽ വിമർശനമെന്ന വ്യവഹാരത്തിന്റെ നിർമിതി

യാണ്. വിമോചനാത്മകമായ മനുഷ്യേച്ഛയുടെ പ്രയോഗമാണ് വിമർശനം. സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ സമസ്ത ആധിപത്യക്രമങ്ങളെയും കുടഞ്ഞെറിഞ്ഞ് സ്വന്തം കർമങ്ങൾക്കുമേൽ യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ നിയന്ത്രണാധികാരം നേടിയെടുക്കാനും അങ്ങനെ ലോകത്തെയും തന്നെത്തന്നെയും പുതുക്കിപ്പണിയാനുമുള്ള ഇച്ഛയാണത്. വിമർശനം ഒരു സാമൂഹ്യപ്രയോഗമാണെന്നു ചുരുക്കം. സാഹിത്യപ്രയോഗത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ അതു സാഹിത്യവിമർശനമാണ്. സംസ്കാരത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും സങ്കീർണമായ സൂക്ഷ്മബലചലനമേഖലകൾക്കു വിമർശനം നൽകുന്ന പേരാണ് സൗന്ദര്യം. ജയിംസൻ ഇതിനെ രാഷ്ട്രീയഅബോധം എന്നു വിളിക്കുന്നു. അസന്നിഹിതമായ ഈ സൂക്ഷ്മചരിത്രത്തിന്റെ വിളിപ്പേരാണ് സൗന്ദര്യമെന്നു പറയാം.

അങ്ങനെ, ഭിന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിൽ മലയാളവിമർശനം നിർമിച്ചെടുത്ത സൗന്ദര്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെ സംഘാതമാണു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത. വൈലോപ്പിള്ളി എഴുതിയതു മാത്രമല്ല വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത. അത് ഒരൊറ്റ ഏകകമല്ല; അനേകതയാണ്; സൗന്ദര്യബഹുത്വത്തിന്റെ പേരാണ്. *കന്നിക്കൊയ്ത്തി*ന് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ 1947 ൽ എഴുതിയ അവതാരിക മുതൽ സുനിൽ പി. ഇളയിടം എഴുതിയ *എന്നുടെയൊച്ച കേട്ടുവോ വേറിട്ട്* (2010) എന്ന ലഘുപ്രബന്ധം വരെയുള്ള വിമർശനങ്ങളിലൂടെ വൈലോപ്പിള്ളി കാലാനുസാരിയും ചരിത്രാത്മകവുമായി പുനർജനിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. അഥവാ ഈ വിമർശനപ്രയോഗങ്ങളാണു വൈലോപ്പിള്ളി എന്ന സൗന്ദര്യമേഖല നിർണയിച്ച്, നിർവചിച്ച്, സാധൂകരിക്കുന്നത്. തർജമയെക്കുറിച്ചു വാൾട്ടർ ബൻയമിൻ നടത്തിയ നിരീക്ഷണം മറ്റൊരുവിധം ഉപയോഗിച്ച് ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കാം.

അവതാരങ്ങൾ, പുനർജന്മങ്ങൾ

ഓരോ തർജമയും ഓരോ അവതാരങ്ങളാണെന്നു വാൾട്ടർ ബൻയമിൻ, *തർജമകാരന്റെ പ്രതിസന്ധി* എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രയോഗംകൊണ്ടു സൂക്ഷ്മീകരിക്കാം. ഈ അവതാരങ്ങളാണു വാസ്തവത്തിൽ വൈലോപ്പിള്ളി. ഓരോ അവതാരവും മറ്റൊന്നിൽനിന്നു ഭിന്നമാണ്. ധർമത്തിലും ആകാരപ്രകാരങ്ങളിലും ഇങ്ങനെ വിരുദ്ധങ്ങൾ പോലുമായിരിക്കുമ്പോഴും അവയെല്ലാം ചേർന്നു സൗന്ദര്യത്തിന്റെ ഒരു മഹാവ്യവഹാരം നിർമിക്കുന്നുണ്ട്. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത എന്നു പേരിട്ടുവിളിക്കുന്നത് വാസ്തവത്തിൽ ഈ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സാകല്യത്തെയാണ്.

ഈ അവതാരങ്ങൾ എങ്ങനെ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത എന്ന മഹാഭാഷ നിർമിക്കുന്നുവെന്നു നോക്കാം. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെന്തെന്നു വിശദീകരിക്കുന്നതിലൂടെ മലയാളവിമർശനത്തിന്റെ ചരിത്രസഞ്ചാരങ്ങളും വ്യവഹാരക്രമീകരണവികാസങ്ങളും വിശദീകരിക്കാനാവും. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പഠനങ്ങൾ

മുൻനിർത്തി ഇക്കാര്യങ്ങൾ പരിശോധിക്കാം. വിമർശനാത്മകപഠനങ്ങൾ മാത്രമേ ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുള്ളു. അതും കാലക്രമാനുസാരിയായി.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര് *കന്നിക്കൊയ്ത്തി*നെഴുതിയ അവതാരിക, കുന്നിമണികൾ, ശ്രീരേഖ എന്നീ കവിതകൾക്കെഴുതിയ നിരൂപണങ്ങൾ, എം.എൻ. വിജയൻ *ഓണപ്പാട്ടുകാർ*ക്കെഴുതിയ അവതാരിക, *മാമ്പഴം, സഹ്യന്റെ മകൻ, കുടിയൊഴിക്കൽ* എന്നീ പഠനങ്ങൾ, ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി *ഓണപ്പാട്ടുകാർ*ക്കെഴുതിയ നിരൂപണം, *കണ്ണീർപ്പാടത്തി*ന് എം.പി.ശങ്കുണ്ണിനായരെഴുതിയ പഠനം, സുനിൽ പി. ഇളയിടം എഴുതിയ *എന്നുടെയൊച്ച കേട്ടുവോ വേറിട്ട്* എന്ന ലേഖനം എന്നിവയാണു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെക്കുറിച്ചു വന്ന വിമർശനാത്മകപഠനങ്ങൾ.

ശാശ്വതാർഥങ്ങളുടെ ചരിത്രപരത

*കന്നിക്കൊയ്ത്തി*ന് അവതാരികയെഴുതിയത് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരാണ്; *വാല്മീകിയുടെ രാമനും ആശാന്റെ ലീല*യുമെഴുതിയ കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ! ഇത് ഒരേ സമയം മാരാരുടെ പ്രസിദ്ധമായ സാഹിത്യനിലപാടുകളുടെ വിമർശനവും ആധുനികകാവ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനവും നിർവഹിച്ചു. ഇത് മാരാര് ഉദ്ദേശിച്ചതേ ആയിരുന്നില്ല. മറ്റു വാക്കുകളിൽ, മാരാരുടെയും വാസ്തവത്തിൽ നവോത്ഥാനവിമർശനത്തിന്റെയും ചെമ്പുപുറത്താക്കുന്ന, ചരിത്രേച്ഛകളുടെ അബോധപ്രവർത്തനമായിത്തീർന്നു ഈ അവതാരിക. സൂക്ഷ്മാർഥത്തിൽ, അതു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെയായിരുന്നില്ല; വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത മാരാരെയായിരുന്നു വിലയിരുത്തിയത്. ചരിത്രത്തിന്റെ ഇച്ഛാപ്രയോഗമാണത്. അതു ചിലപ്പോൾ എഴുത്തുകാരനെ വിചാരണ ചെയ്യും. അയാൾക്കെതിരെ കുറ്റപത്രം സമർപ്പിക്കും. മാരാരുടെ എഴുത്ത് മാരാരെ ഒറ്റിക്കൊടുക്കുകയായിരുന്നുവെന്നും പറയാം. എഴുത്തുകാരന്റെ ഇച്ഛകളും ശാഠ്യങ്ങളുമല്ല, ചരിത്രമാണ് എഴുത്തിന് അർഥം നിർമിക്കുന്നതെന്നു സാരം. ഒപ്പം, സൗന്ദര്യം അഥവാ അനുഭൂതികൾ ചരിത്രാത്മകമായി നിർമിക്കപ്പെടുന്നതാണെന്ന് അത് ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ശാശ്വതസത്യത്തിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാരമാണ് മാരാർക്കു സാഹിത്യം. ഈ ശാശ്വതസത്യം അത്രയൊന്നും ശാശ്വതമല്ലെന്നും ചരിത്രാത്മകവും ആംശികവുമാണെന്നും നാടുവാഴിത്തമെന്ന നിശ്ചലലോകബോധത്തിന്റെ പ്രക്ഷേപമാണെന്നും ഈ അവതാരിക മാരാരൊഴികെ മറ്റെല്ലാവരെയും ബോധ്യപ്പെടുത്തി. മാരാരുടെ ലോകബോധത്തിൽത്തന്നെയും ഇത് ആഴത്തിലുള്ള വിള്ളലുകൾ വീഴ്ത്താൻ ബലിഷ്ഠവുമായിരുന്നു. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചു മാരാർ പിന്നീടു നടത്തിയ വീണ്ടുവിചാരം ഓർമിക്കുക.

വാസ്തവത്തിൽ എന്താണ് അവതാരികയിൽ മാരാർ ചെയ്തത്? കലയെയും സംസ്കാരത്തെയും സംബന്ധിച്ച സനാതനസത്യമെന്ന സ്വന്തം സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സാധൂകരണത്തിനു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത ഉപയോഗിക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ശ്രദ്ധിക്കുക: "നശ്വരമായ ജീവിതംകൊണ്ടു സാധിക്കേണ്ടതായി അനശ്വരമായ-സാപേക്ഷമായ അനശ്വരതയെങ്കിലുമുള്ള-എന്തോ ചിലതുണ്ട്; ജീവിതവ്യാപാരങ്ങളിൽ മുഖ്യമായ കലകൾകൊണ്ടു സാധിക്കേണ്ടതും അവതന്നെയാണ്; എന്നു മനസ്സിലാക്കിയാലേ നമുക്കു മുമ്പോട്ടു പോവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ" (1981: 6). അദ്ദേഹം തുടരുന്നു: "നമ്മുടെ നശ്വരമായ ജീവിതംകൊണ്ടു സാധിക്കേണ്ടത്, ആ ശാശ്വതസത്യങ്ങളെ ഏറ്റുവാങ്ങുകയും അവയെ ദുഷിപ്പിക്കാതെ, കഴിയുമെങ്കിൽ പരിഷ്കരിച്ച്, അനന്തരതലമുറയ്ക്ക് ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കുകയുമാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതാണു ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണമായ സാഫല്യം; അതാണു ജീവിതത്തിലെ സാപേക്ഷമായ ശാശ്വതത്വം; അതാണു കല ജീവിതത്തിനുവേണ്ടി എന്നതിനു കാതലായ അർഥവും" (1981:7). *മാമ്പഴം* (1938), *പടയാളികൾ* (1938), *ആസാം പണിക്കാർ* (1941), *സഹ്യന്റെ മകൻ* (1944) എന്നീ കവിതകൾ മുൻനിർത്തി ഈ നിലപാടു സാധൂകരിക്കുവാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമമാണ് അവതാരിക. എന്നാൽ സംഭവിച്ചതോ?

കഥ പറയുന്ന വിമർശനം

*കന്നിക്കൊയ്ത്തി*നെഴുതിയ അവതാരിക, *കുന്നിമണികൾ*, *ശ്രീരേഖ* എന്ന രണ്ടു സമാഹാരങ്ങൾക്കെഴുതിയ നിരൂപണങ്ങൾ എന്നീ സന്ദർഭങ്ങളിലാണ് മാരാർ ആധുനികകവിതയെ വിശിഷ്യ, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ സ്പർശിക്കുന്നത്. സംസ്കൃതക്ലാസിക്കാവ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ മൂലധനവും സങ്കേതങ്ങളുംകൊണ്ട് നവകവിത വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ മാരാരുടെ വിമർശനം തത്ത്വത്തിൽ നിശ്ചലമായിത്തീരുന്നു. ക്ലാസിക്വിമർശനത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ പ്രതിസന്ധി എന്നു പറയാം. മാരാരുടെ സനാതനവാദം ചിന്താചരിത്രത്തിലെ അനേകം മുഹൂർത്തങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമായിരുന്നുവെന്നാണിതിനർഥം. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കഥനസ്വഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന രചനകൾ സവിശേഷമായി തെരഞ്ഞെടുത്ത് അപഗ്രഥിക്കുവാനാണു മാരാർ ശ്രമിക്കുന്നത്. *മാമ്പഴം, പടയാളികൾ, ആസാം പണിക്കാർ, സഹ്യന്റെ മകൻ* എന്നീ കവിതകൾ മാത്രം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെടുന്നതിന്റെ സാംസ്കാരിക, സൗന്ദര്യയുക്തികൾ ആലോചിക്കുക. ആഖ്യാനാത്മക മഹാകാവ്യങ്ങളിൽ ത്രസിച്ചുരുവാർന്ന കാവ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രയോഗമല്ലാതെ മറ്റെന്താണത്? മാരാരുടെ വിമർശനമേഖയിലേക്കുള്ള താക്കോലായി അതു പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

മാമ്പഴം മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "തന്റെ ഓമനമകൻ വെറും കൗതുകവശാൽ ഒരപരാധംചെയ്തതിൽ താൻ അപ്രിയം പറഞ്ഞതിനെച്ചൊല്ലി ഒരമ്മയ്ക്ക് ആജീവനാന്തം വ്യസനിക്കാനിടയായതാണല്ലോ അതിലെ പ്രമേയം" (1981: 8) എന്നു സൂചിപ്പിച്ച് അദ്ദേഹം, "ആ അമ്മ രണ്ടാമതൊരു ഉണ്ണിയോട് ആവിധം പരുഷത പറയാൻ പുറപ്പെട്ടാൽത്തന്നെ, വാക്യം മുഴുമിക്കാതെ ഉണ്ണിയെ എടുത്തു ലാളിക്കുകയേ ചെയ്യൂ" (1981:9) എന്ന നിഗമനത്തിലേക്ക് എടുത്തുചാടുന്നു. ഇതിൽ അതീവദുർബലമായ ആഗ്രഹചിന്തയ്ക്കപ്പുറം സാഹിത്യപ്രശ്നങ്ങളൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ല. *പടയാളികൾ, ആസാം പണിക്കാർ, സഹ്യന്റെ മകൻ,* എന്തിന് *ഊഞ്ഞാലിൽ* പോലും ഇത്തരം മാനസാന്തരോന്മുഖങ്ങളായ ഉപദേശങ്ങൾ മാത്രമേ മാരാർക്കു തെളിഞ്ഞുകിട്ടുന്നുള്ളു. വാസ്തവത്തിൽ ഇതു വിമർശനോപാദാനങ്ങളുടെയും ഉപപാദനത്തിന്റെയും പ്രശ്നമാണ്. ഭാവോന്മുഖകവിതയെ കഥയായി കാണുന്ന മാരാർചിട്ട (ഇത് നവോത്ഥാനവിമർശനത്തിന്റെ പൊതുബോധവുമാണ്) അപക്വനിഗമനങ്ങളിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ശരിയായ ചോദ്യത്തിൽ നിന്നല്ലാതെ ശരിയായ ഉത്തരങ്ങൾ കിട്ടില്ല.

അതിസങ്കീർണമനോനിലകളുടെയും ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളുടെയും ഒത്തിരിപ്പുകൊണ്ട് അതിസാന്ദ്രതയാർന്ന *സഹ്യന്റെ മകനെ*ക്കുറിച്ചു മാരാർ നടത്തുന്ന വിലയിരുത്തൽ ഒന്നുമാത്രം മതി ഇക്കാര്യം വിശദമാക്കാൻ. അദ്ദേഹത്തിന് അതു സാധാരണമായ ആനയോട്ടത്തിന്റെ കഥയാണ്. 'ഇതിൽ കേരളീയജീവിതത്തിന്റെ ഒരു മുഖ്യഭാഗമായ ക്ഷേത്രോത്സവത്തെയും അസാധാരണമല്ലാത്ത ആനയോട്ടത്തെയും വർണിച്ചത് മനോഹരംതന്നെ' എന്നാണു മാരാരുടെ(1981:15) വാക്യം. അവതാരികയിൽ വായിക്കുക: "നമ്മുടെ അമ്പലങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന ഉത്സവങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഒരാനയോട്ടം — ഉത്സവത്തിന് തിങ്ങിക്കൂടിയ അനേകമാളുകൾ കൊല്ലപ്പെട്ട്, അമ്പലം കൊലക്കളമായി, ഒടുവിൽ വല്ലപാടും ഗോപുരമടച്ച്, ആന പുറത്തുകടക്കാതെ കഴിച്ച്, പിറ്റേന്നു രാവിലെ ഒരു പട്ടാളക്കാരൻ പതുങ്ങിക്കടന്ന് ആ മദിച്ച ആനയെ വെടിവച്ചുകൊന്നു — ഇതാണ് ഇതിലെ പ്രമേയം. നിങ്ങൾ ആ കൊലയാനയെ പേടിച്ചു വിറയ്ക്കുകയും പട്ടാളക്കാരനെ വാഴ്ത്തുകയും ചെയ്യുന്നു, അല്ലേ? ശരി. കവിത നോക്കൂ" (1981:14). എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടു തുടർന്നു കവിതയുടെ കഥ സുദീർഘം വിവരിക്കുന്നു. കവിതയുടെ പരാവർത്തനം! അതു വഴിയെത്തിയ നിഗമനമെന്താണ്? അവിടെയാണ് മാരാരുടെ മർമം. നോക്കുക: "ഒരാളുടെ കെട്ട ചെയ്തികൾകൊണ്ടു ലോകത്തിനുണ്ടായ അനുഭവത്തെ വച്ചു വിധി കൽപ്പിക്കുന്നതിനേക്കാൾ, അതു ചെയ്തപ്പോൾ ചെയ്തവനുണ്ടായ ചിത്തവൃത്തികളിലേക്കു നോക്കി വിധികൽപിക്കാൻ അതു നിങ്ങളെ സഹായിക്കുന്നു. ന്യായവാദിയുടെ ജീവൻ അതാണല്ലോ" (1981:17). എന്നിരിക്കെ,

പെട്ടെന്ന്, *സഹ്യന്റെ മകനിൽ മേഘസന്ദേശ*ത്തിന്റെ സംസ്കാരം കണ്ടെത്താനുള്ള തീരുമാനം മാരാർ എടുത്തുകളഞ്ഞു (1981:16). അങ്ങനെ, കവിതയുടെ ഊർജകേന്ദ്രങ്ങളിലേക്കുള്ള വഴിയിൽത്തന്നെയാണ് എത്തിച്ചേർന്നതെങ്കിലും മാരാർ എന്തുകൊണ്ടോ ആ സഞ്ചാരം പൂർത്തീകരിച്ചില്ല. തിരിച്ചുനടന്നും കളഞ്ഞു. ഉപാദാനങ്ങളുടെ പ്രശ്നമെന്നതിനേക്കാൾ ഉപപാദനത്തിന്റെയും ലോകബോധത്തിന്റെയും പ്രശ്നമാണത്. ശാശ്വതസത്യത്തിലേക്കെത്താനുള്ള തിടുക്കത്തിൽ മറ്റെല്ലാം അദ്ദേഹം വിസ്മരിക്കുന്നുവെന്നുമാത്രം. പുരോഗമനസാഹിത്യത്തോടുള്ള രുഗ്ണമനോനിലകളും മാരാരെ, പറയുമ്പോൾ സത്യംമാത്രം പറയുന്നതിൽ(സത്യം വദ ധർമം ചര)നിന്നു വിലക്കിയിട്ടുണ്ടാവാം. അല്ലെങ്കിൽ, മാരാരെപ്പോലെതന്നെ സാമാന്യബോധത്തിന്റെ മറുപുറം തേടിയ പുരോഗമനസാഹിത്യത്തോട് ഇടയേണ്ട കാര്യമില്ലല്ലോ.

ഭസ്മാസുരന്റെ വരപ്രയോഗം

ശാശ്വതവാദസിദ്ധാന്തം സാധൂകരിക്കാനുള്ള ഉപാദാനമായി മാരാർ *കന്നിക്കൊയ്ത്തി*നെ കണ്ടു. അണ്ടിയോടടുക്കുമ്പോൾ മാങ്ങയുടെ പുളിയറിയും എന്നൊരു ചൊല്ലുണ്ടല്ലോ, അതാണ് അവതാരികയുടെ ഫലശ്രുതി. വിശദമാക്കാം. ശാശ്വതവാദം തെളിയിക്കാൻ ഒരു പൂർവപക്ഷം കണ്ടെത്തണമല്ലോ. പുരോഗമനസാഹിത്യസംഘടനയിലൂടെ പ്രബലമായിവന്ന, മാർക്സിസത്തിന്റെ കനൽപെരുക്കമുള്ള ഇടതുപക്ഷസാഹിത്യവിമർശനമായിരുന്നു മാരാർ കണ്ടുപിടിച്ച പൂർവപക്ഷം. *പ്രഭുവർഗത്തിനും തൊഴിലാളിവർഗത്തിനും തമ്മിൽ തീരാപ്പക വളർത്തുകയാണു സാഹിത്യകാരന്റെ ധർമമെന്നു തൊണ്ട പൊളിച്ചു വാദിക്കുന്ന ആ സാഹിത്യകക്ഷി*(മാരാർ 1983:11)ക്കെതിരെ പടയൊരുക്കം നടത്താൻ തക്കം പാർത്തിരിക്കുമ്പോഴാണ് അശനിപാതംപോലെ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത കൈയിൽ കിട്ടിയത്, അതും അവതാരികയെഴുതാൻ. പക്ഷെ, സംഭവിച്ചതോ? കിട്ടിയ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ കടിച്ചപ്പോൾ അണ്ടിയുടെ ഗുണമറിഞ്ഞു; മാരാരുടെ, ശാശ്വതവാദത്തിന്റെ പല്ലു പോയി എന്നു ചുരുക്കം. മറ്റാരെങ്കിലുമെഴുതിയിരുന്നെങ്കിൽ ചവറ്റുകുനയിൽ പോകേണ്ടിയിരുന്ന ഈ വാക്യം മാരാരെഴുതിയതുകൊണ്ടുമാത്രമാണ് മലയാളത്തിലെ യുഗസംക്രമിയായ കവികളിലൊരാളുടെ ആദ്യകവിതാസമാഹാരത്തിൽ കയറിക്കൂടിയത്. തങ്ങൾക്ക് അറിവില്ലാത്ത കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് ഇത്തരം സർവജ്ഞരായ സനാതനവാദികളിൽ ചിലരെല്ലാം എഴുതുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കാനെങ്കിലും ഇതുതകും. ചരിത്രപരമായ ഈ പണ്ഡിതമ്മന്യതയുടെ ഏകഫലം അതാണ്. ആരും ചരിത്രത്തിനു പുറത്തല്ലല്ലോ. ഇടതുപക്ഷസാഹിത്യവിമർശനത്തിനെതിരെ മാരാരുന്നയിച്ച വാദങ്ങൾ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽത്തട്ടി,

അവതാരികയിൽത്തന്നെ, നിശ്ശബ്ദം, ക്രിയാത്മകം തകർന്നൊടുങ്ങി. എൻ.വിയുടെയും എം.എൻ.വിജയന്റെയും പഠനങ്ങൾ ഈ തകർച്ചയുടെ ആഴം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. മഹാ,ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളുടെ മായാമോഹവിയസ്സിൽ കുടുങ്ങിയൊടുങ്ങുമായിരുന്ന ശ്രീക്കവിതയെ വിശേഷിച്ചും മലയാളകവിതാവിമർശനത്തെയും ആധുനികലോകബോധത്തിന്റെ ഊർജമേഖലകളാക്കി പുനർനിർമിച്ചു. അവിടെ തുടങ്ങുന്നു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ ചരിത്രജീവിതം.

വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത വിശദീകരിക്കാനാണ് അവതാരിക ശ്രമിച്ചതെങ്കിലും കവിതകൊണ്ട് അവതാരികയാണു വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടത്. അതായത്, മാരാരുടെ വിമർശനത്തിന്റെ ആഭ്യന്തരദൗർബല്യങ്ങളെ അപനിർമിക്കുന്ന പ്രതിപ്രവർത്തനമായി വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത മാറി. നമ്മൾ എന്തു ചെയ്യുന്നുവെന്നല്ല, നമ്മുടെ ചെയ്തികൾ എന്തു ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ് പ്രധാനം. അവതാരിക വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെയല്ല, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത അവതാരികയെയാണു വായിച്ചത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മാരാർ ഇതിനുമുമ്പും അനേകം കവിതകൾ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ, വിമർശനമെന്ന നിലയിൽ മാരാരുടെ അവതാരികയെയാണു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത ആദ്യമായി അഭിസംബോധന ചെയ്തത്. നാടുവാഴിത്തവ്യവഹാരങ്ങളാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ടതാണു മാരാരുടെ വിമർശനം എന്ന് അത്, ചുരുങ്ങിയപക്ഷം മാരാരെയെങ്കിലും ബോധ്യപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. *കുടിയൊഴിക്കൽ* മനസ്സിലാവുന്നില്ലെന്നു മാരാർ പിന്നീട് ഏറ്റുപറഞ്ഞത് തിരിച്ചറിവിന്റെ ഈ അബോധപ്രവാഹത്തിലായിരിക്കണം. ആധുനികലോകബോധത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളെ സ്പർശിച്ചപ്പോൾ തളർന്നുലഞ്ഞ അവതാരികയുടെ അർഥമതാണ്. ആധുനികസാഹിത്യം ആധുനികമായ സൂക്ഷ്മചരിത്രത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരപ്രകാരങ്ങളാണ്. ഇടതുപക്ഷസാഹിത്യവിചാരത്തിന്റെ ഭസ്മം മോഹിച്ച മാരാർ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത മുൻനിർത്തി നടത്തിയ വരപ്രയോഗമെന്ന മോഹിനിയാട്ടമായിരുന്നു ആ അവതാരിക. ശാശ്വതസത്യത്തിന്റെ നടനമൂർച്ഛയിൽ സ്വന്തം വിമർശനശിരസ്സിൽത്തന്നെ അദ്ദേഹം അഗ്നിവിരൽ വച്ചു. സ്വന്തം നിലപാടുകൾക്കതിരെ മാരാർ നടത്തിയ ഭസ്മാസുരന്റെ വരപ്രയോഗമായിരുന്നു *കന്നിക്കൊയ്ത്തി*ന്റെ അവതാരികയെന്നു ചുരുക്കം.

ശാശ്വതസത്യത്തിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാരം ഉദാഹരിക്കാൻ തുനിഞ്ഞ മാരാരുടെ സഞ്ചിയിലെ പൂച്ച പുറത്തുചാടുന്ന ഒരു സന്ദർഭംകൂടി അവതാരിക (1981:18)യിൽനിന്നു ശ്രദ്ധിക്കുക: "കുമാരനാശാൻ മുതൽപേരിൽനിന്നുണ്ടായ വ്യക്തമായ പുരോഗതിക്കുശേഷം, ഇന്നു നമ്മുടെ പദ്യസാഹിത്യം ഒന്നു തളർന്നിരിക്കുകയാണ്, ആ തളർച്ചയ്ക്കുള്ള ചില ബാലിശവിനോദങ്ങൾ മാത്രമാണ്, ഇന്ന് കൊട്ടിഗ്ഘോഷിക്കപ്പെടുന്ന പുരോഗതിപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ. എന്നാൽ സ്വാഭാവികമായി അതിനു വീണ്ടും പുരോഗതിയുണ്ട്. അതിൽ സഹായിക്കാൻ

ഒരുങ്ങിവരുന്ന ബലിഷ്ഠഹസ്തങ്ങളിലൊന്ന് — ഒരുപക്ഷേ, മുഖ്യമായ ഒന്ന് —ശ്രീ വൈലോപ്പിള്ളിയുടേതാണെന്നു ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു. ആ യുവാവിന്റെ പ്രഥമകൃതിയുടെ അവതാരകനാകാനിടയായതിൽ ഞാൻ അഭിമാനം കൊള്ളുന്നു.” മലയാളവിമർശനത്തിനും ഇതിൽ അഭിമാനിക്കാൻ ഇടമുണ്ട്. പക്ഷേ, മാരാരുടെ കാരണങ്ങളല്ലെന്നു മാത്രം. പിന്നെ എന്താണ്? വിശദമാക്കാം.

മൂന്നു കാരണങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത്തേത്, കഥ പറഞ്ഞു പറഞ്ഞ് ഉപദേശം കണ്ടെത്തുകയെന്നതു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ ഏറ്റവും നിസ്സാരഫലങ്ങളിൽത്തന്നെ തീർത്തും അവഗണിക്കാവുന്നതും കണിശമായും അവഗണിക്കേണ്ടതുമാണ്. ഇങ്ങനെ ഉപദേശം മാത്രം കണ്ടെത്തുന്നതോടെ ആ കവിത നിർമിച്ചുയർത്തുന്ന അതിസങ്കീർണമായ മനുഷ്യമഹാകഥയുടെ സൂക്ഷ്മതകളും തമോഗർത്തങ്ങളും മങ്ങൂഴത്തിൽ മറയുന്നു. ഇതാകട്ടെ വൈലോപ്പിള്ളിയെ ഉള്ളൂരിന്റെ അനുചരനായി ചുരുക്കിയെഴുതുകയുമാണ്. എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത നവക്ലാസിക് കവിതകളിലൊന്നാക്കിച്ചുരുക്കി, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നുതന്നെ പുറത്താക്കുന്ന സാംസ്കാരിക കുറ്റകൃത്യമാണിത്.

രണ്ടാമത്, മാരാരുടെ വിമർശനത്തിന്റെയും സൂക്ഷ്മാർഥത്തിൽ നവോത്ഥാനവിമർശനത്തിന്റെയും പരിമിതിയും പ്രതിസന്ധിയും അതു തെളിയിച്ചു കാട്ടുന്നു. മാരാരുടെ വ്യക്തിപരമായ പ്രതിസന്ധിയല്ല; മാരാരെ രൂപപ്പെടുത്തിയ സംസ്കാരത്തിന്റെയും സൂക്ഷ്മചരിത്രത്തിന്റെയും പ്രതിസന്ധിയാണ്. നാടുവാഴിത്തം എന്ന ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെ സാംസ്കാരികനിർമിതിയാണു സംസ്കൃതസാഹിത്യവിചാരം. സൂക്ഷ്മാർഥത്തിൽ ഹൈന്ദവഅധീശത്വത്തിന്റെ വ്യവഹാരം. സനാതനമെന്ന ഓമനപ്പേരുള്ള ഈ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികസ്വരൂപമാണ് മാരാർ. മുതലാളിത്തം നിർമിച്ചൊരുക്കിയ പൗരസമൂഹത്തിന്റെ സമീക്ഷയാണു വൈലോപ്പിള്ളി. നാടുവാഴിത്തവ്യവഹാരങ്ങൾക്കു തീർത്തും അപരിചിതവും അചിന്ത്യവുമാണത്. ഇവിടെ മാരാരുടെ സനാതനമൂല്യങ്ങൾ അർഥശൂന്യമായിത്തീരുന്നു. മാരാരുടെ വിശകലനങ്ങൾ പരാവർത്തനങ്ങളും കഥാപ്രസംഗങ്ങളുമായി അടിതകർന്നു ചിതറുന്നത് ഈ ചരിത്രമുഹൂർത്തത്തിലാണ്. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത വായിച്ചു മാരാർ തോറ്റുപോയി എന്നു പറയുന്നതിനർഥം ഇതാണ്. അതു മാരാർ എന്ന മനുഷ്യന്റെ പരാജയമല്ല; മാരാർ എന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ സംക്രമണമൂഹൂർത്തമാണ്; നാടുവാഴിത്തത്തിൽനിന്നു മുതലാളിത്തത്തിലേക്കുള്ള സംക്രമണം.

മാരാരും വൈലോപ്പിള്ളിയും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത ചരിത്രങ്ങളാണ്. ഇവയ്ക്കു പരസ്പരം വിശദീകരിക്കാനാവില്ല. അനുഭൂതികൾ ചരിത്രാത്മക നിർമിതികളാണ് എന്നർഥം. അതുകൊണ്ട് മാരാർ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ അടിതെറ്റിയെന്നതിനർഥം മാരാരുടെ അനുഭൂതിമണ്ഡലത്തെ നിർണയിച്ച ചരി

ത്രയുക്തികൾ വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ പിൻവാങ്ങിയെന്നു തന്നെ.

മൂന്നാമത്, ചരിത്രത്തെ ഒന്നിനും അതിക്രമിക്കാനാവില്ലെന്നും അതുകൊണ്ടു മാരാരുടെ ശാശ്വതസത്യം നാടുവാഴിത്തഘടനയിലെ ഒരു സന്ദർഭം മാത്രമാണെന്നും അത് ശാശ്വതമാണെന്നു തോന്നിയതു നാടുവാഴിത്തം അടഞ്ഞതും നിശ്ചലവുമായ ഘടനയായതിനാലാണെന്നും ബോധ്യമായിവരുന്നു. ഉള്ളത് എഴുത്താണ്. വിഭിന്ന ചരിത്രമുഹൂർത്തങ്ങൾ എഴുത്തിൽ ഇടപെട്ട് അവയ്ക്കാവശ്യമായ പാഠങ്ങൾ നിർമിച്ചെടുക്കുകയാണ് എന്നും ഈ പാഠങ്ങളാണു കവിതയും വിമർശനവുമെല്ലാമായി പ്രതീതമാകുന്നത് എന്നും ഇക്കാര്യം ഇന്നു വിശദീകരിക്കാനാവും.

തച്ചോളി ഓതിരം

ഇതാണ് മാരാരെങ്കിൽ മുണ്ടശ്ശേരിയോ? *ഓണപ്പാട്ടുകാർ*ക്കു മുണ്ടശ്ശേരി(1957) എഴുതിയ നിരൂപണം ഇക്കാര്യം വാചാലമായി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കവിയോ കവിതയോ അല്ല, *ഓണപ്പാട്ടുകാരു*ടെ അവതാരികയാണു മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ ഒബ്സഷൻ. എം.എൻ.വിജയൻ എഴുതിയ അവതാരിക മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ നിലപാടുകളെ മുറിപ്പെടുത്തി ഉലച്ചുകളഞ്ഞുവെന്നു *വായനശാല*യിലെ ആ പ്രകടനം സംശയമില്ലാതെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അവതാരികയെ ശകാരിച്ച് ആത്മപുളകമണിയുന്ന അദ്ദേഹം കണ്ണിൽ മണ്ണുവാരിയിട്ടു യുദ്ധം ജയിക്കുന്ന ആ പഴയ തച്ചോളി ഓതിരം തന്നെയാണു പ്രയോഗിക്കുന്നത്.

അലങ്കാരക്കെട്ടുകൾ നിറച്ചു കവിതയെ ഗൂഢാർഥമാക്കിത്തീർക്കുന്ന കലാഭാസത്തിന്റെ അധമപാരമ്പര്യം അനുവർത്തിക്കുന്ന കവിതയാണു വൈലോപ്പിള്ളിയുടേതെന്നു മുണ്ടശ്ശേരി ഉറച്ചുവാദിച്ചു. ക്ലാസിസിസത്തിന്റെയും റൊമാന്റിസിസത്തിന്റെയും വകയായിക്കിട്ടിയ ഫോർമലിസത്തിലൂടെയാണു വളർന്നുവന്നതെന്നിരുന്നാലും ശ്രീയുടെ ഭാവന മനുഷ്യജീവിതത്തെ കഴിയുന്നത്ര ശാസ്ത്രീയമായി വീക്ഷിക്കാൻ ഒരുമ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നും സാമൂഹ്യനീതിവിമർശനം നടത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നും ഭംഗിവാക്കുകൾ എഴുതുമ്പോഴും ശ്രീയുടെ കവിത കൃത്രിമക്കൂട്ടാണെന്ന കാര്യത്തിൽ മുണ്ടശ്ശേരി അചഞ്ചലചിത്തനാണ്. 'അലങ്കാരമാത്രമാണ് കവിതയെന്നും അലങ്കാരകൽപനമാണ് കാവ്യസൗന്ദര്യാവിഷ്കാരമെന്നുമൊക്കെ വാദിച്ചിട്ടുള്ള വക്രോക്തികാരന്റെ പക്ഷത്തായിപ്പോയിരിക്കുന്നു, അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ ശ്രീ.വൈലോപ്പിള്ളി' (മുണ്ടശ്ശേരി 2004:426). കവിതയല്ല, ഓണപ്പാട്ടുകാർക്ക് എം.എൻ.വിജയനെഴുതിയ അവതാരികയാണു മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ ഉപാദാനം. അവതാരിക മുൻനിർത്തിയുള്ള വാദം ശ്രദ്ധിക്കുക: 'എത്രയും ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളിൽ തനിക്കു പറയാനുള്ളതു പറയുക എന്ന ജി യുടെ നയമല്ല, താൻ പറയുന്ന വാക്കുകളിൽ കഴിയുന്നത്ര

കവിത (അടിവര എന്റേതാണ്) ഉൾക്കൊള്ളിക്കുക എന്നതാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ആദർശമെന്നു പറയുമ്പോൾ അവതാരികാകാരൻ ഈ വസ്തുത സിദ്ധവൽക്കരിക്കുന്നു' (പു.426).

ഇങ്ങനെ കവിതയ്ക്കു പകരം അവതാരിക ആധാരമാക്കി പരതുന്ന വാദം, 'വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ അളന്നുയർത്തിക്കാട്ടാൻ വളരെവളരെ മിനക്കെട്ടിട്ടുള്ള ആ അവതാരിക വായനക്കാരിൽ പല ചിന്താക്കുഴപ്പങ്ങളും ഉണ്ടാക്കാനേ ഉപകരിക്കൂ' (പു.427) എന്ന് അവതാരികയ്ക്കെതിരായ കുറ്റപത്രമായി കലാശിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയായിരുന്നില്ല, *ഓണപ്പാട്ടുകാരു*ടെ അവതാരികയായിരുന്നു മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ പ്രശ്നം. അവതാരികയിൽ എം.എൻ.വിജയൻ മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ ചെവിക്കു കിഴുക്കിവിട്ടതിന്റെ രോഷപ്രകടനത്തിനപ്പുറത്തേക്ക് അതു കടന്നില്ല.

അനുഭൂതികളുടെ ചരിത്രാത്മകത

മാരാരും മുണ്ടശ്ശേരിയുമുൾപ്പെടുന്ന മലയാളത്തിലെ നവോത്ഥാന വിമർശനത്തിന്റെ പരിമിതി വെളിപ്പെടുത്തുന്നതാണ് വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഇവരുടെ പഠനങ്ങൾ. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത നവോത്ഥാന വിമർശനത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടില്ല എന്നതും ഇതിന്റെ മറ്റൊരു തെളിവാണ്. കേസരി അപ്പോഴേക്കും സാഹിത്യവിമർശനം ഉപേക്ഷിച്ചുംകഴിഞ്ഞിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് മാരാരും മുണ്ടശ്ശേരിയും വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ പരാജയപ്പെട്ടതും ഒരു പരിധിവരെ നിശ്ശബ്ദത പാലിച്ചതും എന്തുകൊണ്ടാവാം? രണ്ടുതരം വിശദീകരണമെങ്കിലും ഇക്കാര്യത്തിൽ സാധ്യമാണ്. ഒന്ന്, സംസ്കാര,ചരിത്രങ്ങളുടെ സംക്രമണതലം. രണ്ട്, പുതുകവിത ഘടനയിലും ലോകബോധത്തിലും പുലർത്തിയ മൗലികവിച്ഛേദവും വ്യത്യാസവും. ഇതു വിശദമാക്കാം.

കഥാത്മകകാവ്യങ്ങൾ ശീലിച്ച മാരാരും ഒരു പരിധിവരെ മുണ്ടശ്ശേരിയും ഭാവഗാനാത്മകകവിതയുടെ മുമ്പിൽ അപരിചിതത്വം അനുഭവിച്ചു. സൗന്ദര്യമുൾപ്പെടെ സമസ്തമൂല്യങ്ങളും ശാശ്വതമാണെന്നു പഠിച്ചുറച്ചതാണ് മാരാരുടെ സംസ്കാരം. അതുകൊണ്ട് സമസ്തജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെയും ശാശ്വതവാദത്താൽ വിശദദീകരിക്കാനാവുമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതി. പുതുലോകം സൃഷ്ടിച്ച ലോകബോധപരമായ പരിമിതികൾ അതുകൊണ്ടുതന്നെ മാരാർക്കു തിരിച്ചറിയാനാവാതെയും പോയി. *കുടിയൊഴിക്കലി*നെക്കുറിച്ചുള്ള കുമ്പസാരവും *ഇവാൻജലിനും നളിനിയും* എന്ന ലേഖനവും ഓർമിക്കുക.

നവോത്ഥാനാശയാവലിക്കു പുറത്തുനിൽക്കുന്ന വ്യക്തികേന്ദ്രിതലോകബോധം വലിയ വിള്ളലായി ഇവരെ തടഞ്ഞു. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ലോക

ബോധത്തിനെതിരായ വിമർശനങ്ങളും വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ അന്തർധാരയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. നവോത്ഥാനാനന്തരലോകത്തെയാണ് അക്കവിത അഭിസംബോധന ചെയ്തതും. അതായത്, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത പുതിയ ചരിത്രവും ലോകബോധവുമായിരുന്നു. അതിന്റെ ആവിഷ്കാരപ്രകാരങ്ങളുമായിരുന്നു. പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ ഈ അനുഭൂതിലോകം മാരാരെയും മുണ്ടശ്ശേരിയെയും നിർമിച്ച അനുഭൂതിമേഖലയിൽനിന്നു മൗലികമായിത്തന്നെ വിച്ഛേദം നേടിയ ലോകവുമായിരുന്നു. പുതിയ കവിതയിൽ അവർ അടിതെറ്റിയതങ്ങനെയാണ്. അടിതെറ്റിയെന്നു സമ്മതിക്കാനാവാത്തവർക്ക്, അവർ പഴയ മട്ടിൽ കഥയായി കവിത വായിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്ന് മൃദുവാക്കാം. എങ്കിലും, അനുഭൂതികൾ ചരിത്രാത്മകമായി നിർമിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നാണിതിനു സമാധാനം.

കായകൽപചികിത്സ

നവോത്ഥാനവിമർശനത്തിന്റെ പിൻനിലാവിലാണ് എം.എൻ.വിജയൻ *ഓണപ്പാട്ടുകാരും* (1952) എൻ.വി.കൃഷ്ണവാര്യർ *കുടിയൊഴിക്കലും*(1952) അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആധുനികമലയാളിയുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങൾ പൊട്ടിയമരുന്ന അഗ്നിപർവതമേഖലയായി വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ *ഓണപ്പാട്ടുകാരു*ടെ അവതാരികയിൽ എം.എൻ.വിജയൻ സ്ഥാനപ്പെടുത്തി. മാരാർ കഥയാക്കിച്ചുരുക്കിയെഴുതിയ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ ഉയിർപ്പിന് ഇതു കാരണമായി. ആധുനികമലയാളത്തിൽ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത സാധിച്ച സമഗ്രവിച്ഛേദം അവതാരികയിൽ സാന്ദ്രീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജീവിതത്തിലുണ്ടായ ഇച്ഛാഭംഗം കവിതയെ ആഴത്തിൽ മാറ്റിത്തീർത്തുവെന്നും മായാസൗധങ്ങൾ പടുത്തുയർത്താൻ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഭാവന വാസ്തവപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അത്ഭുതസൗന്ദര്യങ്ങൾ കിളച്ചെടുക്കുന്നതിനു നിയോഗിക്കപ്പെട്ടുവെന്നും ഇക്കാര്യത്തിൽ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത ഒറ്റയ്ക്കായിരുന്നില്ലെന്നും എങ്കിലും മലയാളഭാഷയെക്കൊണ്ടു കവിതയെ എത്രത്തോളം എങ്ങനെയെല്ലാം ശക്തവും വിചിത്രവുമാക്കിത്തീർക്കാമെന്നു സൂക്ഷ്മബോധ്യത്തോടെ പ്രവർത്തിച്ചത് വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയായിരുന്നുവെന്നും അവതാരിക സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (പു.582, 584). അവതാരിക നേരിട്ടു സംസാരിക്കട്ടെ: 'അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതയെ അതിമാനുഷമെന്നൊന്നും വിശേഷിപ്പിക്ക വയ്യ. അത്യധികം മാനുഷമാണത്. എങ്കിലും എന്തോ വ്യത്യാസമുണ്ട് ആ കവിതയ്ക്ക്; വെറും പാലുപോലുള്ള കവിതയല്ല, കാച്ചിക്കുറുക്കിയ കവിത. എത്രയും ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളിൽ തനിക്കു പറയാനുള്ളതു പറയുക എന്ന ജി.യുടെ നയമല്ല, താൻ പറയുന്ന വാക്കുകളിൽ കഴിയുന്നത്ര കവിത ഉൾക്കൊള്ളിക്കുക എന്നതാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ആദർശമെന്നു തോന്നുന്നു... ഓരോ വരിയും കാവ്യത്തിനാകെയുള്ള അർഥത്തിൽ പങ്കെടു

ക്കുന്നതു കൂടാതെ തനതായി ചില ബിംബങ്ങൾ വാർക്കുന്നു. വള്ളത്തോൾക്കവിത അനേകം വാക്കുകളാൽ കൊരുത്ത ഒരു ചിത്രമാണ്; വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത അനേകം ചിത്രങ്ങൾകൊണ്ടു കൊരുത്ത മറ്റൊരു ചിത്രവും. അതുകൊണ്ട് രണ്ടാമത്തേതിനു ഒരു തെന്നിന്ത്യൻഗോപുരത്തിന്റെ ഛായയുണ്ട്. ഓരോ വരിയിലും ശിൽപമാതൃകകൾ; എല്ലാംകൂടി ഒരു മഹാശിൽപവും' (പു.586-87). നവോത്ഥാനവിമർശനത്തെ ആശയക്കുഴപ്പത്തിലാക്കിയത് ഈ സങ്കീർണതയാണെന്നു ഈ നിരീക്ഷണത്തിൽനിന്നു വിശദീകരിക്കാം. ഈ സങ്കീർണതയാകട്ടെ ആധുനികതയുടെ നിർമിതിയും. *ഓണപ്പാട്ടുകാർ* ലോകചരിത്രത്തിന്റെ സംഗ്രഹവും വ്യാഖ്യാനവുമാണെന്നും അവതാരികയിൽ നിരീക്ഷണമുണ്ട്. ശാശ്വതസത്യവാദങ്ങൾക്ക് ഇതു പക്ഷേ, കൊക്കിലൊതുങ്ങില്ല. പരിധിയിലേറെ വളരാത്തതാണല്ലോ കൊക്ക്.

*കുടിയൊഴിക്കലി*നെപ്പറ്റി പിന്നീട് എം.എൻ.വിജയനും(1953) എഴുതുന്നുണ്ട്. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത സാധിച്ച മൗലികവിച്ഛേദം വിശദീകരിക്കുന്ന ആദ്യശ്രമങ്ങളാണവ. *കുടിയൊഴിക്കൽ* മധ്യവർഗജനതയുടെ ആത്മപ്രതിസന്ധി ധ്യാനാത്മകമായവതരിപ്പിക്കുന്ന കാവ്യമാണെന്നു എൻ.വി. നിരീക്ഷിച്ചു. 'വിപ്ലവത്തിനുശേഷമുള്ള നിർമാണത്തിൽ കൂടുതൽ നല്ല കെട്ടിടങ്ങളെക്കാൾ കൂടുതൽ നല്ല മനുഷ്യരെപ്പറ്റിയുള്ള' മധ്യവർഗഭാവനയാണ് *കുടിയൊഴിക്കലെ*ന്നും അദ്ദേഹം(1952:8) വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. *കുടിയൊഴിക്കൽ* പ്രാപഞ്ചികസംഭവത്തിന്റെ ആഖ്യാനമല്ല, ഭൗതികവും മാനസികവുമായ സംഭവങ്ങൾ ഉരുകിക്കലരുന്നതിന്റെ ശിഥിലമായ ആവിഷ്കാരമാണ്. ഒരേസമയം അഭിജാതസംസ്കാരത്തോടും നിസ്വവർഗത്തോടുമുള്ള പ്രണയസ്നേഹങ്ങളുളവാക്കുന്ന വൈരുധ്യങ്ങളുടെ സംഘർഷമാണ് *കുടിയൊഴിക്കലി*ന്റെ ജീനിയസ്. 'അങ്ങനെ ഈ കാവ്യത്തിൽ ഉടഞ്ഞുചിതറിയ ചില്ലുകളിൽക്കൂടിയെങ്കിലും അസ്വസ്ഥമായ മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ വിരുദ്ധവിചിത്രവർണങ്ങളിലെഴുതപ്പെട്ട ഒരുജ്വലചിത്രം പ്രതിബിംബിക്കുന്നു. ജീവിതസത്യങ്ങളുടെ ഒരു വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥമല്ല, ഇത് ഒരു സംഗ്രഹക്കുറിപ്പാണ്. വികാരങ്ങളെ വിസ്തരിച്ചുകാണിക്കുന്ന ഭൂതക്കണ്ണാടികൾ ഇതിൽ ഘടിപ്പിച്ചിട്ടില്ല. ഒരു മഞ്ഞുതുള്ളിയിൽ പ്രകൃതി എന്നപോലെ ഈ കൊച്ചു കാവ്യത്തിലെ കാച്ചിക്കുറുക്കിയ വരികളിൽ ഒരു യുഗത്തിന്റെ മുഴുവൻ ചൈതന്യവും പ്രതിഫലിക്കുന്നു' (എം.എൻ.വിജയൻ 2008:257). കവിതയുടെ ശിൽപം സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം മാരാർപ്രഭൃതികളുടെ പരാജയകാരണം വെളിപ്പെടുത്താനുതകും. 'സത്യവും മിഥ്യയും തമ്മിൽ മണ്ണും വിണ്ണും തമ്മിൽ ജാഗ്രൽ സ്വപ്നങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യമാണ് ഈ കാവ്യത്തിന്റെ ഭാവശിൽപ്പത്തിനാധാരം. ഈ വൈരുധ്യം രൂപശിൽപത്തിന്റെയും ഘടനയുടെയും ജീവനത്രേ' (2008:257). ആധുനികകവിതയുടെ സങ്കീർണമായ ഈ ചരിത്ര

ബലതന്ത്രങ്ങൾ, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത സാമാന്യമായും *കുടിയൊഴിക്കൽ* വിശേഷമായും ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് നവോത്ഥാനകാലസാഹിത്യവിചാരങ്ങൾക്കു പ്രതിസന്ധി സൃഷ്ടിച്ചു.

അങ്ങനെ, എം.എൻ.വിജയന്റെ അവതാരിക മലയാളനവോത്ഥാനവിമർശത്തിന്റെ വിമർശനംകൂടി നിർവഹിക്കുന്നുണ്ട്. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത മുൻനിർത്തി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇതിന്റെ തെളിവുകളാണ്. 'മലയാളത്തിലെന്നല്ല മറ്റൊരു സാഹിത്യത്തിലും കവികൾ ഭാവത്തിനുവേണ്ടി, വസ്തുവിനുവേണ്ടി രൂപസൗഭാഗ്യം ബലികൊടുക്കുകയുണ്ടായില്ല... എന്നിട്ടും, രൂപഭദ്രതാവാദമെന്ന മുഷിപ്പൻസ്വരം നമ്മുടെ അന്തരീക്ഷത്തെ അലോസരപ്പെടുത്തി എന്നും രൂപഭദ്രതാവാദം, തനിക്കപരിചിതങ്ങളായ കലാമാതൃകകളുടെ നേരെ നിരൂപകന്റെ പ്രതിഷേധമായിരുന്നു. ഏതർഥത്തിലും ഈ വാദത്തെ പിന്തിരിപ്പനെന്ന് ന്യായമായി വിശേഷിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യാം' (2008:582-83) എന്നും മുണ്ടശ്ശേരിയുൾപ്പെടുന്ന, ക്ലാസിക്പരികൽപനകളിൽ തളർന്നുറങ്ങുകയായിരുന്ന നവോത്ഥാനവിമർശത്തെ അദ്ദേഹം പ്രകോപിപ്പിച്ചുണർത്തി. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെയും നവോത്ഥാനവിമർശത്തെയും ഉടലിലും ഉയിരിലും പുതുക്കിയെഴുതിയ കായകൽപചികിത്സയായിരുന്നു അത്.

മനോലോകസഞ്ചാരങ്ങൾ

എം.എൻ.വിജയന്റെ *മാമ്പഴം*(1957), *സഹ്യന്റെ മകൻ*(1970) എന്നീ പഠനങ്ങൾ, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ അർഥങ്ങളുടെ അപാരലോകങ്ങളാക്കി മാറ്റി. സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ മനോലോകസഞ്ചാരങ്ങളുടെ അഗാധവിച്ഛേദം അതു സൃഷ്ടിച്ചു. സാമൂഹ്യചരിത്രബലതന്ത്രങ്ങളുടെ സംഘാതമായി വ്യക്തിമനുഷ്യനെ പൊളിച്ചെഴുതി.

മാനവപ്രശ്നങ്ങൾ തൻ മർമകോവിദന്മാരേ
ഞാനൊരു വെറും സൗന്ദര്യാത്മകകവി മാത്രം

ശ്രീക്കവിതയുടെ മാനിഫെസ്റ്റോയായി ഇത് ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ, ഇതൊരു ന്യൂനോക്തിയാണ്; രൂക്ഷമായ ആത്മവിമർശനത്തിന്റെ കനൽക്കണ്ണിൽ ഊതിക്കാച്ചിയ ന്യൂനോക്തി. എം.എൻ.വിജയൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച, ചെരിയുന്ന ഗോപുരത്തിൽനിന്നു ചാടേണ്ടെന്നു തീരുമാനിച്ച മധ്യവർഗിയുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങൾ കുതറിത്തെറിച്ചു പാഞ്ഞുപോകുന്ന സുരക്ഷാകവാടമെന്നു പറയാം.

സംസ്കൃതസാഹിത്യവിചാരങ്ങളുടെ കാന്തവലയത്തിലാണു മലയാളവിമർശനം ഉരുവപ്പെട്ടുവന്നത്. നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ കുലചിഹ്നങ്ങളേന്തിയ ഹൈന്ദവമതാത്മകതയുടെ സൗന്ദര്യവൽക്കരിച്ച ഇരട്ടിപ്പിക്കലായിരുന്നു

സൂക്ഷ്മാർഥത്തിൽ അത്. മാരാരുടെ സനാതനമതം ഈ മഹാവ്യവഹാരത്തിന്റെ അനേകം കൈവഴികളിൽ ഒന്നുമാത്രം. ആശയവാദത്തിന്റെ ഈ മണ്ഡലത്തിൽ സാഹിത്യം മാനസാന്തരത്തിന്റെ വഴിയും പൊരുളുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് മാരാർക്കു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത സനാതനസത്യാവിഷ്കാരത്തിന്റെ സാഹിത്യമായത്. അക്കവിതയുടെ പ്രതിരോധങ്ങൾ വകവയ്ക്കാതെ മാരാർ അതിൽ ശാശ്വതസത്യത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ നിർമിക്കാൻ ബലംപ്രയോഗിച്ച്, ക്ഷീണിക്കുന്നതാണ് അവതാരികയിൽ കാണുന്നത്.

മാരാർ, അങ്ങനെ, കേവലം ശിശുപീഡനക്കഥയാക്കി *മാമ്പഴം* ചുരുക്കിയെഴുതി; അമ്മയെ കുറ്റവാളിയുമാക്കി. എന്നാൽ, 'മാമ്പഴത്തിനു പകരം മാമ്പൂവൊടിച്ചുകളിക്കുവാനുള്ള ഉണ്ണിയുടെ അഭിലാഷം യുക്തിവിരുദ്ധവും ജീവിതവിരുദ്ധവുമാകുന്നു. അത്യന്തബാലിശമാണത്. ഈ ബാലിശതയേയും അബുദ്ധതയേയും അതിജീവിക്കുകയത്രേ സംസ്കാരത്തിന്റെ ലക്ഷ്യവും ആത്മാവും' എന്ന്, ഇതിൽനിന്നു ഭിന്നമായി, എം.എൻ.വിജയൻ(2008:170) ആധുനികമധ്യവർഗവ്യക്തിയുടെ വിശ്ലഥമനസ്സിന്റെ ഇളകിയാട്ടങ്ങളാക്കി പുനക്രമീകരിച്ചു. മാരാർ പറയുമ്പോലെ, *മാമ്പഴം* ശിശുപീഡനത്തിനെതിരായ സാമൂഹ്യപ്രയോജനത്തിന്റെ കഥയല്ലെന്നും സാംസ്കാരികസംഘർഷത്തിന്റെ കഥയാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു. അതായത്, *മാമ്പഴം* എങ്ങനെ ആസ്വദിക്കുന്നുവെന്ന് മാരാർ; എന്തുകൊണ്ട് ആസ്വദിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന് എം.എൻ.വിജയൻ. 'മാമ്പഴം ഒരമ്മയേയും ഉണ്ണിയേയും വിഷയമാക്കി കവി എഴുതുന്ന വാക്യങ്ങളല്ല, അമ്മയേക്കുറിച്ചുള്ള ഉണ്ണിയുടെ ചിന്തയാണ്; അതൊരാദർശത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനമല്ല, അഭിലാഷത്തിന്റെ പൂരണമാകുന്നു. തന്റെ ആഗ്രഹത്തിനു വിപരീതമായി നിൽക്കുന്ന അമ്മ, തന്റെ മരണത്താൽ പശ്ചാത്താപതപ്തയായി മുമ്പിൽ മുട്ടുകുത്തുന്നു എന്ന് അവൻ സങ്കൽപിക്കുന്നു. ഈ സങ്കൽപമാണ് അവന്റെ നിർവൃതി; ഈ സങ്കൽപമാണ് അവന്റെ വിജയവും. ഈ ബാലഭാവനയുടെ രൂപവൽക്കരണമായി മാമ്പഴത്തെ വീക്ഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു' (2008:170).

അങ്ങനെ, ക്ലാസിക്കൽ വിമർശനത്തിനു മെരുങ്ങാതെ വിസ്മയമായി നിന്ന വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ അധികോർജം, എം.എൻ.വിജയന്റെ *മാമ്പഴം, സഹ്യന്റെ മകൻ* തുടങ്ങിയ പഠനങ്ങൾ കെട്ടഴിച്ചുവിട്ടു. മധ്യവർഗജനതയുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങളെ കെട്ടഴിച്ചുവിട്ട എഴുത്ത് എന്ന് അത് അക്കവിതയെ മലയാളസംസ്കാരത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തി എന്നു പറയാം.

ഗന്ധാത്മകതയുടെ രഹസ്യഭാഷണം

ആനൽസ്വഭാവഘടകങ്ങൾ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നാണ് എം.എൻ.വിജയന്റെ നിഗമനം. മറ്റെല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഉറങ്ങു

മ്പോഴും ഇമവെട്ടാതെ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന ഗന്ധങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യമാണ് ആ കവിതയുടെ ജീനിയസെന്ന് അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു. 'വാസന തീയാണെന്ന്, കാറ്റിൽ പെരുത്തുപരക്കുന്ന കാമം അഥവാ രേതസ്സുതന്നെയാണെന്നു നമ്മുടെ പനിനീർപ്പൂക്കവികൾക്ക് പാടാൻ കഴിയുകയില്ല. ഗന്ധബിംബങ്ങൾക്കുള്ള ഈ അപൂർവവൈകാരികഭാരം വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ ഒരാകസ്മികത്വമല്ല, സാർവത്രികമായ മൗലികത്വം തന്നെയാകുന്നു'(2008:136). രാഗരുഷ്ടമായ സങ്കീർണാനുഭൂതിയാണ് ഈ ഗന്ധം.

അബോധത്തിലേക്കുള്ള രാജപാതയാണു സ്വപ്നങ്ങൾ എന്നു ഫ്രോയ്റ്റ് സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്; അബോധത്തിനു ഭാഷയുടെ ഘടനയാണെന്നു പിന്നീടു ലകാനും. ഫ്രോയ്റ്റ് ശിഥിലമാക്കിയ വ്യക്തിയെ ലകാൻ സാംസ്കാരികയുക്തികളുടെ മണ്ഡലമാക്കി. അങ്ങനെ സ്വപ്നഭാഷയുടെ അപഗ്രഥനം സാമൂഹികഅബോധത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നു. പുറമേക്കു ശാന്തവും സ്വാഭാവികവുമെന്നു തോന്നിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ, വർഗസംഘർഷങ്ങളുടെ ദമിതയാഥാർഥ്യങ്ങൾ പൊട്ടിയമരുന്ന സൂക്ഷ്മാധികാരബലതന്ത്രമേഖലകളാണെന്ന് അതു സൂക്ഷ്മമായി ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. അതുകൊണ്ട് എം.എൻ.വിജയൻ വ്യക്തിയെയല്ല, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത മുൻനിർത്തി, വർഗസംഘർഷങ്ങളുടെ ദമിതമേഖലകൾ തന്നെയാണ് അപഗ്രഥിച്ചത് എന്നു പറയാം. 'വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ ഭാവമുദ്രകൾ ഏതാണ്ടെല്ലാംതന്നെ സംഘനനം ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരപൂർവപ്രതീകമാണ് സഹ്യന്റെ മകൻ... കരിമ്പാറപോലെ സ്ഥാണുവായി, മദജലത്താൽ മാത്രം അലിയുന്നവനായി, തലയ്ക്കുമുകളിൽ ദേവനും കാതിൽ മന്ത്രിക്കുന്ന പിശാചുമായി അവൻ ഇടഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു' (147). സൂക്ഷ്മാധികാരത്തിന്റെ നാനാവിധബലപ്രയോഗങ്ങളാണു സംസ്കാരത്തെയും സൗന്ദര്യത്തെയും നിർവചിക്കുന്നതെന്ന് അങ്ങനെ, അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു. അതുവഴി മലയാളത്തിൽ ഇദംപ്രഥമമായി സംസ്കാരവിമർശനത്തിന്റ വഴി തുറന്നു. സംസ്കാരവിമർശനത്തിന്റെ മലയാളമാതൃക എന്നു കൃത്യമായി പറയാം. നവോത്ഥാനവിമർശനത്തിന് അപ്രാപ്യമായിരുന്ന ഉയരങ്ങളിലേക്ക് മലയാളവിമർശനം അന്നു സഞ്ചരിച്ചുതുടങ്ങി.

ആധുനികതാവിമർശനം

ആധുനികത നിർമിച്ച മനുഷ്യപ്രേമാത്മകമായ ശാസ്ത്രബോധം വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ അബോധഘടനകളിലൊന്നാണ്. ഈ ആധുനികതയുടെ വിമർശനവും ആ കവിതാഘടനയിലുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ഒരേ സമയം രണ്ടു സ്വരത്തിൽ പാടിയ കവിയാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയെന്ന് എം.എൻ.വിജയൻ *ഓണപ്പാട്ടുകാരു*ടെ അവതാരികയിൽ(2008:588) നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൂടു

തൽ വിശദീകരണത്തിനു നിൽക്കാതെ, അതൊരു മനഃശാസ്ത്രപ്രശ്നമാണെന്ന്, കണ്ണിറുക്കി നിർത്തുകയാണദ്ദേഹം. അക്കവിതയുടെ സങ്കീർണഘടനയിലേക്കുള്ള അർജുനാസ്ത്രം തന്നെയാണ് ഈ നിരീക്ഷണം; എടുക്കുമ്പോൾ ഒന്നും തൊടുക്കുമ്പോൾ പത്തും കൊള്ളുമ്പോൾ ഒരുകോടിയുമായി സ്വയംതൊടുത്തുപെരുകുന്ന സാംസ്കാരികപ്രയോഗം. മാരാർക്കു മനസ്സിലാകാതെ പോയതും കലാഭാസത്തിന്റെ അനുസരണമായി മുണ്ടശ്ശേരിയെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിച്ചതും വൈപരീത്യങ്ങളുടെ ഈ സങ്കീർണതയാണ്. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ അധികോർജം കെട്ടഴിച്ചുവിടാൻപോന്ന ഈ വിമർശനത്തിനു ഊർജിതവും ക്രിയാത്മകവുമായ തുടർച്ചയുണ്ടാകുന്നതു നീണ്ട അഞ്ചരദശാബ്ദങ്ങൾക്കുശേഷം, 'എന്നുടെയൊച്ച കേട്ടുവോ വേറിട്ട്' (2010) എന്ന സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ പഠനത്തിലാണ്. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതാപഠനത്തിൽ എം. എൻ.വിജയൻ തുറന്ന വിച്ഛേദത്തിന്റെ വഴി കൂടുതൽ സാന്ദ്രദീപ്തമാക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ വിമർശനത്തിന്റെ മൗലികസാംഗത്യം. വ്യക്തിവിശേഷത്തിന്റെ നിഗൂഢതകളിൽനിന്ന് അതു വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെ വിമോചിപ്പിച്ച്, ചരിത്രാത്മകമായ അനുഭൂതിസംഘർഷങ്ങളുടെ സമഗ്രപ്രതീതിയായി പുനർനിർമിക്കുന്നു. കവിത ചരിത്രപ്രക്രിയയാണെന്നുറപ്പിക്കുന്നു. അനുഭൂതികൾ ചരിത്രാത്മകമായി നിർമിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന ഊന്നലാണ് ഈ സമീപനത്തിലെ വിച്ഛേദം. ആധുനികതയുടെ ലോകബോധവുമായി ഇണങ്ങിച്ചേർന്ന്, ഇച്ഛാപൂർണമായ ഇടപെടലുകൾകൊണ്ടു പുതിയൊരു ലോകം പണിതീർക്കാൻ പുറപ്പെട്ട മനുഷ്യരോട് ഐക്യദാർഢ്യം പുലർത്തുമ്പോൾത്തന്നെ ആധുനികതാവിമർശനത്തിന്റെ നിശിതമുഖമായും അക്കവിത പ്രവർത്തിച്ചു. 'ആധുനികമായ വിമോചനാദർശങ്ങളെ മുൻനിർത്തി, ആധുനികതയുടെതന്നെ അധികാരവ്യവസ്ഥയോട് ഇടഞ്ഞുനിൽക്കുന്നവയാണ് ആ രചനകൾ എന്നും ഇങ്ങനെ ഇരുലോകങ്ങളിലേക്കും ഇരുപുറങ്ങളിലേക്കും കടന്നുനിൽക്കുന്ന കവിതകളുടെ രണ്ടു ധാരകളെ നിലനിർത്തുമ്പോൾത്തന്നെ ഇരുലോകവും തമ്മിലിടയുന്ന ഒരാന്തരഘടനയും വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ അധ്വാനപദ്ധതി നിലനിർത്തുന്നുണ്ട്' എന്നും ഇളയിടം (2010:41) സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ അഭൗതികശരീരം

വിപരീതങ്ങളിലൂടെയാണ് ആധുനികത സംസാരിച്ചതും പ്രവർത്തിച്ചതും. അഹത്തിന്റെയും അപരത്തിന്റെയും വിപരീതലോകങ്ങൾ അങ്ങനെ, അതിന്റെ പ്രക്ഷേപങ്ങളായി സാമാന്യബോധത്തിൽ വ്യാപരിച്ചു. ആധുനികതയുടെ കേന്ദ്രാശയങ്ങളിലൊന്നായ ഈ വിപരീതങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളയുന്ന വ്യവഹാരങ്ങൾ ശ്രീക്കവിതയുടെ ഊർജകേന്ദ്രമായി രൂപപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുണ്ട്. ആത്മത്തിന്റെയും യാഥാർഥ്യത്തിന്റെയും സ്വയംപര്യാപ്തലോകങ്ങളെ റദ്ദുചെയ്ത്

അവിടേക്ക് കടന്നുകയറുന്ന അപരം വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ വിപരീത ബിംബങ്ങളായി രൂപപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ, അഹത്തിനുവേണ്ടി കീഴടക്കി മെരുക്കേണ്ട അപരമായി ആധുനികത നിർവചിച്ച പ്രകൃതി അപരത്തിന്റെ അതിരുകൾ ഭേദിച്ച് അഹത്തെ അതിവർത്തിക്കുന്നതിന്റെ സൗന്ദര്യപ്രയോഗമാണ് *സഹ്യന്റെ മകൻ* എന്നു സുനിൽ വാദിച്ചുറപ്പിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകൾ: 'ആധുനികനാഗരികതയുടെ അപരങ്ങളിലൊന്നായ പ്രകൃതി അബോധമായി ദമനം ചെയ്യപ്പെടാതെ ഉണർന്നുവരുന്നതിന്റെയും, നാഗരികത ഭ്രാന്തിന്റെ സുരക്ഷാരന്ധ്രം വഴി അതിനെ പുറത്താക്കുന്നതിന്റെയും ആഖ്യാനമാണ് സഹ്യന്റെ മകൻ. ആധുനികനാഗരികതയും ആധുനികമായ ആത്മതത്വവും ജന്മം നൽകിയ അപരപദവിയെ അതിവർത്തിക്കാനും ആത്മവും അപരവും എന്ന ദ്വന്ദ്വകൽപനയെ മറികടന്നുപോകാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഉന്മാദത്തിന്റെ തിരയിളക്കങ്ങളായി കവിതയിൽ അലയടിക്കുന്നത്' (2010: 44). മനുഷ്യന്റെ അഭൗതികശരീരമെന്നു മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച പ്രകൃതി, അങ്ങനെ, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ അസന്നിഹിതഹേതുവും അനതിക്രമ്യവുമായി വർത്തിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മചരിത്രത്തിന്റെ ചക്രവാളമാണെന്ന് ഇളയിടം തെളിയിക്കുന്നു. മാനവികതാവാദത്തിന്റെ, സൂര്യനസ്തമിക്കാത്ത യുക്തിസാമ്രാജ്യം അചാല്യസാമാന്യബോധമായി നിന്നതുകൊണ്ട് പക്ഷെ, ശ്രീക്കവിത ഏകജീവിതാനശ്വരഗാനമായി ആധുനികതാസന്ദർഭത്തിൽ ചുരുങ്ങിപ്പോയി. ചരിത്രം സ്വയം ആവിഷ്കരിക്കുന്നതും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതുമാണ് സൗന്ദര്യം എന്നു ചുരുക്കം. കവിയുടെ വ്യക്തിദൗർബല്യങ്ങൾ ചികയുകയായിരുന്നു എം.എൻ.വിജയന്റെ വൈലോപ്പിള്ളിവിമർശനമെന്നു കരുതുന്ന മിടുക്കന്മാർ ഇപ്പോഴുമുണ്ട്. അവരിൽ, പ്രവർത്തനക്ഷമമായ പ്രജ്ഞയുള്ളവർക്ക് ഇത് പുനരാലോചനയ്ക്കു സഹായിക്കും. താമരവലയങ്ങൾ മാത്രം ഭക്ഷിക്കുന്ന രാജഹംസങ്ങളെ വെറുതെ വിടുക. 'ബുദ്ധിമാന്മാർക്കിത്രയുംകൊണ്ടു മതിയാകുന്നതിനാലും മന്ദന്മാർക്ക് എത്രതന്നെ വിസ്തരിച്ചാലും മനസ്സിലാവാൻ പ്രയാസമെന്നു ഭയന്നും' (എ. ആർ.രാജരാജവർമ 1996: 227) ഈ പ്രകരണം ഇവിടെ ചുരുക്കുന്നു.

വിമർശനത്തിന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ

വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയെക്കുറിച്ച് മലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാ ലേഖനങ്ങളും ഇവിടെ പരിഗണിച്ചിട്ടില്ല. ഉപാദാനം, ഉപപാദനം, രീതിശാസ്ത്രം എന്നിവയുടെ പുനഃക്രമീകരണത്തിലൂടെ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതാവ്യവഹാരത്തിൽ മൗലിക,സൂക്ഷ്മവിച്ഛേദങ്ങൾ സാധിച്ച പഠനങ്ങൾ മാത്രമാണ് ആധാരം. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ ഇവ നിർമിച്ച പുതുവിജ്ഞാനങ്ങളും ഉൾക്കാഴ്ചകളും നവീനവിമർശനപഥങ്ങളും നിർമിക്കുന്നതാണ് ഇന്നത്തെ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത.

ആ നിലയ്ക്ക്, ക്ലാസിക് സൗന്ദര്യയുക്തികൾകൊണ്ടു മാരാർ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത പുനർനിർമിച്ചുവെന്നു പറയാം. സഹ്യന്റെ മകനിൽ, 'മേഘസന്ദേശത്തിലെ അത്ഭുതകലാസൗഭാഗ്യത്തിന്റെ ഒരംശം ഉപസ്കരിച്ചിട്ടുണ്ടെ'ന്നു മാരാർ (1981: 16) പറഞ്ഞുപോയത് അതുകൊണ്ടാണ്. പാരമ്പര്യത്തെ അനുസരിക്കുന്ന പുതുമയെക്കുറിച്ചുള്ള അബോധം ഈ നിരീക്ഷണത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങുന്നുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ് അഭിജാതസാമൂഹികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കുള്ളിലാണ് മുണ്ടശ്ശേരി, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത വായിച്ചത്. നിയോക്ലാസിക് കലാഭാസങ്ങളുടെ അനുകരണവും മാനവികതാവാദത്തിന്റെ പ്രഭാതത്തിളക്കവും അങ്ങനെ, വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ അദ്ദേഹം കണ്ടു. അങ്ങനെ, നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ നിശ്ചലമൂല്യങ്ങൾകൊണ്ട് ഇവർ വെട്ടിച്ചുരുക്കിയ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ ജീനിയസ് തൊട്ടറിഞ്ഞത് എം.എൻ.വിജയന്റെ വിമർശനങ്ങളാണ്. ഇന്ത്യൻ കാവ്യചരിത്രത്തിൽനിന്നും ശ്രീയുടെതന്നെ കവിതകളിൽനിന്നും തെളിവുകൾ നിരത്തി, ആധുനികമധ്യവർഗസമൂഹമനസ്സിൽ പൊട്ടിയമരുന്ന ആത്മസംഘർഷങ്ങൾ അതിന്റെ സമസ്തവൈരുധ്യങ്ങളോടെ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത തുറന്നുവിട്ടുവെന്ന് അദ്ദേഹം സമർഥിച്ചു. മലയാളവിമർശനത്തിലെ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരം തന്നെയായ വിച്ഛേദമാണിത്. സംസ്കൃതവ്യാഖ്യാനവഴിയിൽ ആധുനികജ്ഞാനമേഖലകളുടെ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഇണക്കിച്ചേർത്ത് *കണ്ണീർപ്പാട*ത്തിലെ അർഥാനുഭവങ്ങൾ ഖനനംചെയ്തു വിവരിച്ച്, എം.പി.ശങ്കുണ്ണിനായർ മലയാളവിമർശനത്തിൽ അപരിചിതമായിരുന്ന വ്യാഖ്യാനാത്മകസമീപനം അവതരിപ്പിച്ചു. ആ അർഥാനുഭവമേഖലകളെ ഒറ്റയൊറ്റ തുരുത്തുകളാക്കി, വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഊർജമേഖലകളെയപ്പാടെ സ്പർശിക്കാനുള്ള ആ സാഹസസഞ്ചാരം അതിന്റെ അനനുസ്യൂതിയാൽ അനുയാത്രകളില്ലാതെ നിശ്ചലമായി. ശ്രീക്കവിതാവിമർശനത്തിൽ എം.എൻ.വിജയൻ തീർത്ത വിച്ഛേദത്തിന്റെ വഴികൾ, നടരാജനർത്തനത്തിന്റെ ബലവേഗചാരുതയാർന്ന ഭാഷയിൽ, സുനിൽ പി. ഇളയിടം മാർക്സിസ്റ്റ് സംസ്കാരവിമർശത്തിന്റെ ഗതികോർജംകൊണ്ട് അധൃഷ്യമേഖലയാക്കി.

വിമർശനം അങ്ങനെ പഴയ പാഠങ്ങളെ പുനഃസന്ദർശിച്ച് പുതുക്കിപ്പണിയുന്ന ചരിത്രപ്രയോഗമായിത്തീരുന്നു. മലയാളവിമർശനത്തിന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത ശ്രീ എഴുതിയതുമാത്രമല്ലെന്നും ഭിന്ന ചരിത്രപ്രകരണങ്ങളിൽ ഭിന്ന വിമർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ സൗന്ദര്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പൊതുനാമംകൂടിയാണെന്നും തെളിയിക്കുന്നു. മാരാർ മുതൽ സുനിൽ പി. ഇളയിടം വരെയുള്ളവരുടെ വിമർശനം തൊട്ടത് ഒരേ പുസ്തകമാണ്; പക്ഷെ, അതിൽ കണ്ടതും അതിൽനിന്ന് എടുത്തതും പരസ്പരം തിരിച്ചറിയാൻപോലുമാവാത്തവിധം വൈരുധ്യപൂർണമായ വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയാണ്; അവതാരങ്ങളാണ്. കവിത എന്നപോലെ വിമർശ

നവും ചരിത്രാത്മകവ്യവഹാരങ്ങളാണ്. അങ്ങനെ ഭിന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ നിർമിച്ചെടുത്ത ഭിന്ന സൗന്ദര്യപാഠങ്ങളാണു യാഥാർഥ്യം. ഇവയെല്ലാം കലർന്നുനിൽക്കുന്ന അർഥങ്ങളുടെ ആകാശഗംഗയെന്ന വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത ഒരു സങ്കൽപവും. സങ്കൽപമെന്നാൽ ഇല്ലാത്തത് എന്നല്ല അർഥമെന്നും മറന്നുകൂടാ.

ഗ്രന്ഥ,ലേഖനസൂചി:

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ	1981(47):	അവതാരിക, *കന്നിക്കൊയ്ത്ത്*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി	2004:	*മുണ്ടശ്ശേരി കൃതികൾ-2*, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശൂർ.
രാജരാജവർമ, എ.ആർ	1996:	*കേരളപാണിനീയം,* ഡി.സി, കോട്ടയം.
വിജയൻ, എം.എൻ	2008:	*എം.എൻ.വിജയൻ സമ്പൂർണകൃതികൾ-2,* കറന്റ് തൃശൂർ.
ശങ്കുണ്ണിനായർ, എം.പി.	1974:	*കാവ്യവ്യുൽപ്പത്തി,* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
സുനിൽ പി. ഇളയിടം	2010:	*എന്നുടെയൊച്ച കേട്ടുവോ വേറിട്ട്*, ഗ്രന്ഥാലോകം, ജൂൺ ലക്കം, തിരുവനന്തപുരം.
Benjamin, Walter	2007:	*Illuminations,*Pamlico, London.

■

The Arabian Sea and the Cultural Personality of Kerala

M. G. S. Narayanan

The ways of God or Destiny are to a large extent inscrutable. However, certain configurations in geography and history seem to suggest that the creator of the universe has a purpose or plan to fulfill. The situation of the Arabian Sea is an example. It has a regular system of powerful winds blowing from West to East for about 4 months, January to April, and then, after an interval of about 4 months, moving from East to West for about 4 months, from September to December, continuously. In the age of sailing ships this monsoon, unique in the world, provided an ideal, effortless and risk-free natural transport system for the countries on either side of the Arabian Sea.

A number of natural harbours existed on river mouths in Malabar with inland bays that seem to be designed to protect the sailing ships from violent storm and waves of the rainy season. The winds brought not only ships but also heavy rain clouds, and these were stopped and transformed into rivers running from East to West — about 50 of them — fertilising the soil of the plains and producing thick tropical forests which could not be cleared until the advent of the iron age.

All these generous arrangements would have been meaningless without Malabar having a world monopoly of pepper and spices, all sorts of tropical aromatic and medicinal herbs, and the Western world having a great demand for these. The entire course

of ancient history in this part of the world was determined by this combination of circumstances. Thus, the Arabian Sea united the shore countries on either side instead of dividing them, influencing the course of religion, trade and culture, and creating a model of secularism with a message of social harmony and peace for all the world to see.

There were trade links between the West and the East across the Arabian Sea at least from the early centuries of the Common Era, if not earlier. Some writers have speculated that the timber used in the construction of Solomon's temple in Jerusalem, somewhere about the 10th century before Christ, had been imported from the Malabar coast. This may or may not be true. We do not possess any clinching evidence in the matter. The linguistic evidence based on the existence of loan words (e.g. *arisi* in Tamil, *oriza* in Greek, *rice* in English) does not possess any clear indication of chronology. The claim that a Greek sailor named Hippalus of the first century discovered the course of the monsoon contradicts these early assumptions, but that can perhaps be treated only as another example of the Greek tendency to claim the first place everywhere.

The accidental discovery of ancient Roman coin hoards in Kerala (Eyyal, Kottayam, Mala, Paravur etc.) belonging to the period of the Republic and the Empire proves the existence of maritime contacts and trade from those days. This is continued through the centuries of Roman Empire down to the rule of Constantine in the 5th century. Roman writings by Pliny, Ptolemy and the Periplus of the Erithrean Sea refer to harbour towns like Tyndis and Muziris, and Roman Senate debates about the drain of gold through Eastern trade confirm this relationship. We also possess poetic descriptions in Tamil Sangam literature about these ports having a row of pepper mounds on the shore and a line of tall Yavana (Roman) ships waiting in the sea outside. They come laden with gold and depart with curry (pepper). Titles of chieftains like Kerobotros and Pandyan in the works quoted above have their Indian counterparts in Asokan Edicts — Kerala puto and Pandyan — of the Mauryan Age. The presence of Mauryan punch-marked coins along with Roman minted coins in the same

coin hoards indicate that North Indian traders came to these ports of the West Coast take advantage of the Roman sea trade.

The *Muvarasar* of Tamilakam — the three kings of Cera, Cola and Pandya countries — who had their headquarters in the interior of the peninsula — Karuvur, Uraiyur and Madurai respectively — moved into convenient harbour towns like Tondi and Muziri on the West Coast and Kaveri Poompattinam and Korkai on the East Coast for the same purpose in the early centuries of the Common Era. Statements to this effect in Sangam literary texts are supported by archaeological, epigraphic and numismatic evidence.

Quite recently a shopping bill recovered from a ship wreck of the second century CE is found to have lists of commodities of South India like pepper, spices, ivory, sandalwoods, parrots, peacocks etc. The ship was sailing from Muziris to Alexandria and the cargo was meant to reach a merchant there.

All these would give us a rough idea of the volume of trade. Similar data on the medieval period are found in Jewish records collectively known as Geniza Papers from Egypt. Jewish traders settled in Mangalore have left behind their story in their correspondence. More of this commercial/cultural contacts are likely to surface when the entire collection of these papers are published and studied.

We are focussing here on the studied developments on the eastern side of the Arabian Sea due to limitations of space and the present writer's preoccupation with South Indian studies. With the advent of the Ceraman Perumals of Makotai or Mahodayapuram (Kodungallur) who exercised power over the whole of Kerala for about three centuries from the 9th to the 12th century (c.800 to 1122 AD) there was consolidation of trade relations and cultural contacts between West Asian countries and Kerala through state intervention.

The Tarsappalli Copper Plates of 849 A.D. containing a charter of rights and privileges granted by Ayyan Atikal, the governor of Venad in the presence of officers, prominent citizens and guild leaders has been endorsed by a good number of witnesses

from different communities. There are Jews with Old Testament names who signed with Hebrew letters; Syrian Christians with Biblical names who signed with Syrian letters and surprisingly, Arab Muslims with Koranic names who signed with Kufic letters also. This communal amity is found in Kerala at a time when Christians and Jews were fighting each other every-where in Europe, and Christians and Muslims were steeped in the violence of crusades! It is a standing testimony for the religious tolerance and secular policy promoted by the rulers and people of Kerala.

A similar charter was issued by the Cera King Bhaskara Ravi in his 38th regnal year (1000 A.D.) at Muyirikode, the ancient Muciri or Muziris. Here we find six feudatory chiefs who were governors of provinces — Govarthana Marthanda, Governor of Venad; Kota Cirikantan, Governor of Vempalanad; Manavepala Manviyan, Governor of Eralnad; Rayiran Chathan, Governor of Valluvanad; and Kota Ravi, Governor of Nedumpurayurnad — as witnesses. Murkan Chathan, Commander of the Eastern Forces was also present there. The presence of the Feudatories and the Commander would suggest that the Jewish merchant named Joseph Rabban, leader of the Anjuvannam and recipient of the charter, supported the Cera king in his war against Raja Raja, the Cola Emperor, with men and money. The Jewish merchant was exempted from several taxes and granted the same privileges as enjoyed by the great lords of the land. The trade guilds called Anjuvannam and Manigramam, organized respectively by the Jewish and Syrian Christian merchants, were functioning as the patrons of the city administration.

Another set of copper plates issued by Vira Raghava Chakravartikal of Makotyar Pattanam (Kodungallur) in 1225 AD. has a similar purpose. The title of Ceraman Loka Perumchetty, the great merchant of the Cera kingdom, and the concessions in tax enjoyed by Ravi Korttan indicates royal patronage. The Calicut kingdom established in the 12th century gives the best example of Hindu-Muslim alliance which lasted for centuries. The last Cera king or Ceraman Perumal, partitioned his kingdom among his feudatories, embraced Islam and went to Mecca. He sent Malik Ibn Dinar and his men as his messengers to Kerala to request

the rulers to treat Muslims as their friend. With the permission of the rulers they founded ten mosques in coastal harbour towns. Thereafter the Arab Muslims and their progeny through local marriage known as Mappilas lived in harmony and friendship in spite of their differences in belief, customs and habits, and language.

When European traders like Portuguese, the Dutch, the French and the English reached the Malabar shores for trade and conquest in the wake of the discovery of new direct sea routes, they found the Jewish settlers, known as Black Jews on account of their complexion. The Syrian Christians called Nazranis or Thoma Christians and the Mappila Muslims living together and working together owning allegiance to the same Hindu rulers, building the same type of houses and speaking the same mother tongue in spite of their different creeds. They had their separate identities, but a common culture. The different communities had not produced a synthesis, but they lived in symbiosis with a readiness to give and take, with mutual dependence. The present writer published a monograph called Cultural Symbiosis in Kerala on this kind of organic relationship after examining in detail the early documents of the three Semitic communities — Jews, Syrian Christians and Arab Muslims — and the two Indian communities - Jain and Buddhists — who were immigrants and settlers who came to Kerala in pursuit of trade and commerce. They were all received well and treated well by the earlier Aryan Brahmin settlers who were mostly agriculturists who had established their authority firmly in this region by winning over the large majority of native Dravidian (Tamilian) through a combination of force and friendship, through a policy of caste differentiation (*varna bheda*) and caste coalition (*varna samkara*). The first concept created a hierarchical order of castes with the Aryan Brahmins at the top and all others below them, keeping their distance from the Brahmin and from each other, till they reached the bottom with untouchables and unseeables. The second concept promoted collaboration through sexual relationship, the males of a higher caste group cohabiting with the females of a lower caste group through *sambandham* — a form of marriage without responsibility for the

offspring. The first was common to all India, keeping the Aryan-Dravidian divide and conflict alive through the ages. The second was a special feature of Kerala society in which the semi-tribal matrilineal customs made it possible and convenient for both sides.

Thus, a strange combination of different factors, geological and geographical features, migration patterns, and linguistic interaction has produced the cultural personality of Kerala. The Arabian Sea with its regular monsoon has been responsible for locking up the Gulf region and the Malabar region in a permanent cultural bond which survived the barriers of race, religion and language. The age of Sea Power is past, and the stronghold of geography has declined, but the powerful cultural trends which brought these two land masses close together continue, and may continue for a long period since the human mind is, after all, somewhat conservative in matters of love.

■

ഉണ്ണിയാർച്ച: പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ

സജിത കെ. ആർ

സ്ത്രീകേന്ദ്രിതമായ നാടോടിപ്പാട്ടുകൾ രേഖപ്പെടുത്തിയാൽ മലയാള ബോധ്യങ്ങളിൽ ആദ്യം വരിക ഉണ്ണിയാർച്ചയാണ്, ആറ്റുംമണമേൽ ഉണ്ണിയാർച്ച. പുത്തൂരം കണ്ണപ്പച്ചേകവരുടെ മകളും ആരോമൽ ചേകവരുടെ സഹോദരിയുമായ ഉണ്ണിയാർച്ച മികച്ച കായികാഭ്യാസിയും സുന്ദരിയുമാണ്.

പെണ്ണായ ഞാനുമേ വിറയ്ക്കുന്നില്ല
ആണായ നിങ്ങൾ വിറയ്ക്കുന്നെന്തേ

എന്ന് ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ ധൈര്യവും

മാനത്തുന്നെങ്ങാനും പൊട്ടിവീണോ
ഈ വക പെണ്ണുങ്ങൾ ഭൂമീലുണ്ടോ
വയനാടൻ മഞ്ഞൾ മുറിച്ചപോലെ
കുന്നത്തു കൊന്നയും പൂത്തപോലെ

എന്ന് ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ സൗന്ദര്യവും പാട്ടിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. കായികകരുത്തു കാണിക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ ഉണ്ണിയാർച്ചയെന്നു വിളിക്കാനും സുന്ദരികളെ മാനത്തുനിന്നു പൊട്ടിവീണോ എന്ന് അത്ഭുതപ്പെടാനും മലയാളി ചൊല്ലു രൂപപ്പെടുത്തിയത് ഉണ്ണിയാർച്ചയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ്. സുന്ദരിയാവുക, കായികാഭ്യാസിയാവുക അതു ജനമൊന്നാകെ സ്വീകരിക്കുക തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ കേരളീയ സാഹചര്യത്തിൽ ഒരു സ്ത്രീയ്ക്ക് എങ്ങനെ നേടാൻ കഴിഞ്ഞു എന്നത് ആലോചിക്കേണ്ടതാണ്. ഉണ്ണിയാർച്ചയെ ഒരു കേരളീയ സ്ത്രീപ്രതിനിധിയാക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

പാണന്മാർ പാടിനടന്നിരുന്നു എന്നു പറയുന്ന വടക്കൻപാട്ടുകൾ ഉത്തരകേരളത്തിലെ നാട്ടിപ്പാട്ടുകളാണ്. കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ തൊഴിൽപലായനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇവ കേരളത്തിലങ്ങോളം പ്രചരിച്ചത്. ഈ

കൂട്ടായ്മകൾ അവരുടെ ഓണക്കളിപോലുള്ള മറ്റവസരങ്ങളിലും ഈ പാട്ടുകൾ പാടുകവഴി പാട്ടുകളുടെ വാഹകരും പ്രയോക്താക്കളും സംരക്ഷകരുമായി. പണിക്കൂട്ടായ്മയുടെ ഈ പാട്ടുകൾ മിഷണറികാലഘട്ടം മുതൽക്കേ ശേഖരിക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയെങ്കിലും തദ്ദേശീയരുടെ ശ്രദ്ധ നേടുന്നതു വടക്കൻ പാട്ടുക(1935, Ballads of North Malabar)ളുടെ പ്രസിദ്ധീകരണവും ചേലനാട്ട് അച്യുതമേനോൻ അതിനു നടത്തിയ ദീർഘമായ പഠനവും മുതൽക്കാണ്. പ്രാദേശികവും ബ്രാഹ്മണേതരവുമായ സാഹിത്യധാരയുടെ സാധ്യതകൾ ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ട ഈ പഠനം എഴുത്തും പഠിപ്പും അറിഞ്ഞു തുടങ്ങിയ ഒരു സമൂഹത്തിലേക്കാണു ചെന്നു തറച്ചത്. തുടർന്ന്, നിരവധി പാട്ടുശേഖരണങ്ങൾക്കിതു കാരണമായി. ഇംഗ്ലീഷു ചിത്രകഥകളുടെ മാതൃകയിൽ ഈ പാട്ടുകൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതോടെ വിദ്യാർത്ഥികൾക്കിടയിലും ഈ പ്രാദേശിക നായകരൂപങ്ങൾ എത്തി. ഇവയുടെ സിനിമാരൂപങ്ങളാണ് ഈ കഥകൾക്ക് ഒരു പൊതുഇടം നേടിക്കൊടുത്തത്. പ്രാദേശിക ചരിത്രങ്ങളും ദേശീയചരിത്രങ്ങളും പുരാണകഥകളും സിനിമയാക്കപ്പെട്ട അറുപതുകളിലും എഴുപതുകളിലും വടക്കൻപാട്ടുകളുടെ ഒരു പരമ്പരതന്നെ സിനിമയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഉണ്ണിയാർച്ച (1961), ആരോമലുണ്ണി (1972) തുമ്പോലാർച്ച (1974), തച്ചോളിമരുമകൻ ചന്തു (1974), കണ്ണപ്പനുണ്ണി (1978) തുടങ്ങിയവ ചിലതു മാത്രം. പിന്നീട്, എം.ടിയുടെ ഒരു വടക്കൻ വീരഗാഥ(1989) ജനബോധ്യത്തിലെ ഉണ്ണിയാർച്ചയെയും ചന്തുവിനെയും ഒന്നിളക്കിവെച്ചു. ആറ്റുമണമേൽ കുഞ്ഞിരാമന്റെ ഭാര്യ ഉണ്ണിയാർച്ചയ്ക്ക് മച്ചുനൻ ചന്തുവിനോടുള്ള ബന്ധമാണ് ഈ സിനിമ പ്രേക്ഷകരിലുണ്ടാക്കിയ അസ്വസ്ഥതയ്ക്കു കാരണം. കേരളത്തിന്റെ സ്ത്രീസങ്കൽപത്തിനേറ്റ തകർച്ചയായി അതിനെ കാണുന്നവരും കുറവല്ല. നിലവിൽ പ്രക്ഷേപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഉണ്ണിയാർച്ച പാഠങ്ങൾ മൂന്നാണ്. ഒന്ന്, പാട്ടിന്റെ വാമൊഴിപ്പാഠങ്ങൾ. രണ്ട്, പാട്ടിന്റെ അച്ചടിപ്പാഠങ്ങൾ. മൂന്ന്, ഉണ്ണിയാർച്ച സിനിമകൾ. നിലവിൽ പാട്ട് ഒരു നിഷ്ക്രിയപാഠമായി നിൽക്കുമ്പോൾ മറ്റു രണ്ടു പാഠങ്ങൾ വളരെ സജീവമായി സമൂഹത്തോടു സംവദിക്കുകയും എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും ഉപയോഗിക്കാവുന്ന ആധികാരിക പാഠമായി സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വാമൊഴിയുടെമേൽ അച്ചടി എപ്രകാരമാണോ അധികാരമായി പതിച്ചത് അതിനേക്കാൾ ശക്തമായാണു സിനിമയെന്ന സാങ്കേതികമാധ്യമം പാട്ടിനു മുകളിൽ അധീശത്വം സ്ഥാപിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് പൊതുബോദ്ധ്യത്തിൽ വാമൊഴി പാഠവും അച്ചടിപ്പാഠവും തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയും സിനിമാപാഠം ശുദ്ധപാഠമായി അവരോധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വാമൊഴിപ്പാട്ടുകളെ സിനിമയാക്കുന്ന ആദ്യശ്രമമായിരുന്നതുകൊണ്ട് അതിലെ സൗന്ദര്യതലങ്ങളാണു പൊതുവേ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടത്. സിനിമയുടെ മൂല്യങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും കൂടിയാണ് അതിലൂടെ ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ട്

സിനിമാപാഠങ്ങൾ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പൂർവ്വപക്ഷം തന്നെയാണ്. 1961-ലെ *ഉണ്ണിയാർച്ച*, 1989-ലെ *ഒരു വടക്കൻ വീരഗാഥ* എന്നീ സിനിമകൾ വടക്കൻപാട്ടുകളെ ഉപജീവിച്ചു നിർമിച്ചവയാണ്. ഈ സിനിമകളിലെ ഉണ്ണിയാർച്ചാ കഥാപാത്രസൃഷ്ടി മുൻനിർത്തി കേരളീയ സ്ത്രീപ്രതിനിധാനത്തിന്റെ യുക്തികളാണ് ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

പാട്ടുകളിലെ ഉണ്ണിയാർച്ച

വലിയ ആരോമൽച്ചേകവർ പാട്ടുകൾ, ഉണ്ണിയാർച്ച കൂത്തു കാണാൻ പോയ കഥ, ചെറിയാരോമലുണ്ണിയുടെ കഥ എന്നീ പാട്ടുകളിലാണ് ഉണ്ണിയാർച്ചയെ കാണുക. ഇവയിൽ ആദ്യപാട്ടിൽ പുത്തൂരം ആരോമലിന്റെ പെങ്ങൾ, രണ്ടാമത്തേതിൽ ആറ്റുമണമേൽ കുഞ്ഞിരാമന്റെ ഭാര്യ, മൂന്നാമത്തേതിൽ ചെറിയാരോമുണ്ണിയുടെ അമ്മ എന്നീ സ്വത്വങ്ങളാണ് ഉണ്ണിയാർച്ചയ്ക്ക്. ആദ്യത്തേതിൽ സഹോദരബന്ധത്തിന്റെ ആഴമാണ് ഉണ്ണിയാർച്ചയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ പാട്ടു സ്വീകരിക്കുന്നത്. അല്ലിമലർക്കാവിൽ കൂത്തു കാണാൻ പോകുന്ന കഥയിൽ ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ സാമൂഹിക സ്വത്വമാണുള്ളത്.

എ) ഉണ്ണിയാർച്ച വലിയ ആരോമൽ ചേകവരുടെ കഥയിൽ

കടിഞ്ഞൂൽ ഗർഭിണിയായ ഉണ്ണിയാർച്ച ആങ്ങള ആരോമൽ പുത്തരിയങ്കം കുറിച്ചതു സ്വപ്നം കണ്ടുണരുന്നു. മുറ്റമടിയും കഞ്ഞിവെപ്പും കഴിച്ച് അച്ഛനമ്മമാരെ വിളിച്ചുണർത്തി അവൾ വീട്ടിൽപ്പോകുന്ന കാര്യം പറഞ്ഞു.

> ഞാനൊന്നു വീട്ടോളം പോയ് വരട്ടെ അപ്പോൾ പറയുന്നു അച്ഛനല്ലോ
> കടിഞ്ഞൂൽ ഗർഭവും നിനക്കല്ലാണേ
> പലതുമേ സ്വപ്നവും കാണും മോളേ
> അപ്പോൾപറയുന്നു ഉണ്ണിയാർച്ച ചിലകാലം സ്വപ്നവുമൊക്കുമച്ഛാ
> ഞാനെന്റെ വീട്ടോളം പോട്ടെയമ്മേ അപ്പോൾപറയുന്നു അമ്മയല്ലോ
> നിന്നുടെ ചൊല്ലിനു നടക്കയില്ലാ നിന്നെയിവിടേക്കു കൊടന്നേപ്പിന്നെ
> എന്റെമകനു സുഖമില്ലല്ലോ അപ്പോൾപറയുന്നു ഉണ്ണിയാർച്ച
> നിങ്ങടെ മകനെ കൊടന്നതെന്തേ
> നിങ്ങൾക്കു സുഖത്തോടെ ഇരുത്താർന്നില്ലേ
> എന്നെയിവിടേയ്ക്കു കൊടുന്നതെന്തേ
> എനിക്കെന്റെ വീട്ടോളംപോണമല്ലോ
> അതുതാനേ കേൾക്കുന്നു അമ്മയല്ലോ എട്ടുദിവസമായി വന്നിട്ടു നീ
> ഇന്നു നീ വീട്ടേക്കു പോണുയെങ്കിൽ എന്റെ മകനെ അയയ്ക്കയില്ല.
> (പുറം 41)

തർക്കം ഇങ്ങനെ നീളുമ്പോൾ അവളുടെ ഭർത്താവു കുഞ്ഞിരാമനു കളരിയിൽനിന്നൊഴിവില്ല. തന്നെയുമല്ല, അതു നല്ല വരുമാനമുള്ള കളരിയാണെന്നും അതുകൊണ്ടു പാണച്ചെറുക്കനെ തുണകൂട്ടിപ്പോകാനും അമ്മ അവളോടു പറയുന്നു:

പുത്തൂരംവീട്ടിലെ പെണ്ണുങ്ങളും പാണന്റെകൂടെ നടന്നിട്ടില്ല
നിങ്ങടെ തഴക്കം പറഞ്ഞു നിങ്ങൾ (പുറം 42)

നാട്ടിൽ നിലയും വിലയുമുള്ള കുടുംബത്തിലെ തന്നോടു ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞത് അവൾക്കു സഹിക്കാനായില്ല. തന്റെ കുടുംബമഹിമ എണ്ണിയെണ്ണി പറഞ്ഞിട്ട്:

പാണനെതുണകൂട്ടി ഞാൻ പോണോയമ്മേ
പൊന്നുംപണവുമേ ഓർത്തു നിങ്ങൾ
എന്നുപറഞ്ഞവൾ പോകുന്നുണ്ട് കണ്ണീരും കയ്യായിപ്പോകുന്നുണ്ട്
(പുറം 42)

വഴിയിൽ കടത്തുകൂലിയില്ലാഞ്ഞിട്ട് തോണിക്കാരൻ കണക്കച്ചെക്കന്റെ അപമാനവും അവൾ സഹിക്കുന്നുണ്ട്. ആങ്ങളയെച്ചൊല്ലിയുള്ള ദുഃഖം, വീട്ടിലും വഴിയിലും ഏറ്റ അപമാനങ്ങൾ — ഇവ സമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവും സാധാരണക്കാരിയുടെ ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളിലേക്ക് ഉണ്ണിയാർച്ചയെ കണ്ണിചേർക്കുന്നു.

തുണയായിപ്പോകാൻ ചന്തുവിനെ അയയ്ക്കാൻ അച്ഛൻ കണ്ണപ്പച്ചേകവർ തീരുമാനിച്ചു. പക്ഷേ ഉണ്ണിയാർച്ചയെ കല്യാണം ചെയ്തുകൊടുക്കാത്തതിലുള്ള പക ചന്തുവിനു കാണുമെന്നു ധരിച്ചു ആരോമൽ എതിർത്തു. എന്നാൽ ചന്തുവിനെ അനുനയിപ്പിച്ചയക്കാനാണ് ഉണ്ണിയാർച്ച ഒരുങ്ങിയത്. അവൾ കൊഞ്ചിക്കുഴഞ്ഞു ചന്തുവിനെ സമീപിച്ചു. അവൾ അവനോടു ചെയ്ത നെറികേടുകൾ എണ്ണിപ്പറഞ്ഞു ചന്തു ഉണ്ണിയാർച്ചയെ അകറ്റുന്നു.

നിന്നുടെ മായങ്ങൾ ഞാനറിയും
എന്നുടെ നേരേന്നു പോക നീയേ
അമ്മാവനെത്തന്നെ ഓർത്തിട്ടാണേ
നിന്നെയും ഞാനൊന്നു ചെയ്യാതെ (പുറം 52)

എന്നു പറഞ്ഞവസാനിപ്പിക്കുന്നു. കാര്യം കാണാൻ മിടുക്കിയായ ആർച്ചയെയാണ് ഈ രംഗത്തു കാണുന്നത്. ആങ്ങള അങ്കം ജയിച്ചു വന്നാൽ അവനു പെണ്ണായിക്കോളാമെന്നു വാഗ്ദാനം ചെയ്ത് അവൾ അവനെ സമ്മതിപ്പിക്കുന്നു.

ബി) ഉണ്ണിയാർച്ച കൂത്തുകാണാൻ പോയ കഥയിൽ

അല്ലിമലർക്കാവിൽ കൂത്താണെന്നു സ്വപ്നം കണ്ടുണരുന്നു ഉണ്ണി

യാർച്ച. അവൾ, മുറ്റമടിച്ചു, കഞ്ഞിവെച്ചു അച്ഛനമ്മമാരെ കഞ്ഞി കുടിക്കാൻ വിളിച്ചു. കൂത്തു കാണാൻ താൻ പോകുന്നു എന്നറിയിച്ചു. അച്ഛനുമമ്മയും തടസ്സം പറഞ്ഞു. ഭർത്താവ് ചൂരക്കോലാലെ മയക്കും ഞാനേ എന്നു ഭീഷണിപ്പെടുത്തി. കേട്ടഭാവം നടിക്കാതെ അവൾ ഇറങ്ങി നടന്നു. പിറകെ ഭർത്താവും പോയി. കുന്നത്തു കൊന്നപൂത്തപോലുള്ള അവളെ മൂപ്പനു കാഴ്ചവെയ്ക്കാൻ ജോനകരെത്തി. പേടിച്ചു വിറച്ച ഭർത്താവിനോട് പെണ്ണായ ഞാൻ വിറക്കുന്നില്ലല്ലോ എന്നു ചോദിക്കുന്നു. ആരോമൽ ചേകവരുടെ പെങ്ങളാണിതെന്നറിഞ്ഞ മൂപ്പൻ തലചുറ്റി വീണു. അങ്കക്കലി കൊണ്ടുനിന്ന ആർച്ചയെ ഒടുവിൽ ധാരാളം സമ്മാനങ്ങൾ കൊടുത്തു മൂപ്പൻ അനുനയിക്കുന്നു.

അല്ലിമലർക്കാവിൽ കൂത്തുകാണാനൊരുങ്ങുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയെ പാട്ടുവിവരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്,

> പുലരുവാനേഴരരാവുള്ളപ്പോൾ ഞെട്ടിയുണരുന്നു ഉണ്ണിയാർച്ച
> കാർകൂന്തൽ നന്നായികുടഞ്ഞുകെട്ടി ആടകൾ
> നന്നായികുടഞ്ഞുടുത്തു
> പുലർച്ചക്കു വിളക്കുമേ കൊളുത്തുന്നുണ്ട്
> പൂങ്കോഴിച്ചാത്തന്റെകൂകൽ കേട്ടു പടകാളിമുറ്റത്തുചെന്നിറങ്ങി
> മണ്ടകത്തിന്റെ അരികെചെന്ന് ഭൂമിയും തൊട്ടുനെറുകിൽ വച്ച്
> സൂര്യഭഗവാനെക്കൈവണങ്ങി മുറ്റമടിക്കുന്ന ചൂലെടുത്തു
> മുററമടിയും കഴിക്കുന്നുണ്ടേ അടിതളിപൂജകഴിച്ചവളും
> നാൽക്കെട്ടകത്തു കടന്നു പാത്രങ്ങളൊക്കെയും മോറിയടുക്കി
> എരുദാഹക്കഞ്ഞിക്കു വെള്ളം കോരി വേഗത്തിൽപോരുന്നു
> പെൺകിടാവും
> അഴിവൻകൊണ്ടങ്ങാഴി അരിയെടുത്ത് നീറ്റിൽ കഴുകി പതംവരുത്തി
> പാലിൽ കഴുകി പതംവരുത്തി അരിയുമേ വേഗത്തിൽ അടുപ്പത്താക്കി
> അതിനൊരു കറിയും ഒരുക്കിപെണ്ണ് ഉമിക്കരി വെള്ളമെടുത്തുപെണ്ണ്
> നാൽക്കെട്ടകത്തു കടന്നു പെണ്ണ് അച്ഛൻ കിടക്കും മുറിക്കകത്ത്
> അങ്ങോട്ടും നടന്നു അടുക്കുന്നുണ്ട് വാതിക്കൽ
> ചെന്നു വിളിച്ചു പെണ്ണ്
> ഞെട്ടി ഉണരുന്നു അച്ഛനല്ലോ വാതിക്കൽ നിന്നു വിളിച്ചതാര്
> വാതുക്കൽ വിളിച്ചതു ഞാനാകുന്നു എന്തിനു വിളിക്കുന്നു
> ഉണ്ണിയാർച്ചേ
> അപ്പോൾ പറയുന്നു ഉണ്ണിയാർച്ച കാലത്തെ കഞ്ഞികുടിപ്പതിന്
> (പുറം 81).

സി) ചെറിയ ആരോമുണ്ണി

മൂന്നാമത്തേ പാട്ടിൽ മകൻ ചെറിയാരോമുണ്ണി ചന്തുവുമായി അങ്കം കുറിച്ചതറിഞ്ഞ് *പുത്രരില്ലാതെ കൊതിച്ചകാലം കാണുവാൻ കൊതിച്ചപുത്ര നല്ലേ നീ* (പുറം 103) എന്നു കരയുന്ന അമ്മയാണ് ഉണ്ണ്യാർച്ച. ആങ്ങള അങ്കം കുറിച്ചപ്പോൾ, *ആങ്ങള അങ്കത്തിനു പോകുന്നെങ്കിൽ കളരിശീലാന്തിമേൽ തൂങ്ങും ഞാനേ* (പുറം 45) എന്നു ഭീഷണിപ്പെടുത്തിയതും ഉണ്ണിയാർച്ചയാണ്. പക്ഷേ,

> നേരിട്ടു വെട്ടിമരിച്ചതെങ്കിൽ വീട്ടേയ്ക്കുനല്ലൊരു മാനംതന്നെ
> വീരാളിപ്പട്ടു വിതാനത്തോടെ ആർത്തുവിളിച്ചു ഇടുപ്പിക്കേണ്ടു
> എലപുലനന്നായ് കഴിപ്പിച്ചേക്കാം ഒളിവാളുകൊണ്ടു മരിച്ചതെങ്കിൽ
> പച്ചോലയിൽ കെട്ടിവലിപ്പിക്കേണ്ടൂ പുലയുംകൂടി
> ഞാൻ കുളിക്കയില്ല (പുറം 104)

എന്നു ചെറിയാരോമുണ്ണിയ്ക്കു കൊടുക്കുന്ന ഈ താക്കീതാണ് ഉണ്ണിയാർച്ചയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതായി പ്രസിദ്ധമായത്.

പാട്ടുകളിലെ ഉണ്ണിയാർച്ച ഇതായിരിക്കെ സിനിമ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ച ഏതാണ്?

സിനിമകളിലെ ഉണ്ണിയാർച്ച

ഉണ്ണിയാർച്ച 1961

ക്ഷേത്രദർശനത്തിനു പോയ ഉണ്ണിയാർച്ച ആറ്റുംമണമേൽ കുഞ്ഞിരാമനെ വഴിയിൽ കണ്ടിഷ്ടപ്പെടുന്നു. അയാളെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നതിനും തീരുമാനിക്കുന്നു. ഇതോടെ ഉണ്ണിയാർച്ചയെ മോഹിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്ന ചന്തു പ്രകോപിതനായി ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ കിടപ്പുമുറിയിൽ രാത്രി അതിക്രമിച്ചു കടക്കുന്നു. എന്നാൽ ചന്തുവിനെ ആങ്ങളയായി മാത്രമേ കണ്ടിട്ടുള്ളൂ എന്ന് ഉണ്ണിയാർച്ച ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നതോടെ ആരോമൽ ചേകവർ അവളെ ആറ്റുമണമേൽ കുഞ്ഞിരാമനു കൊടുക്കുന്നു. അല്ലിമലർക്കാവിൽ കൂത്തുകാണാൻ പോകണമെന്നു പറഞ്ഞ ഉണ്ണിയാർച്ചയോടു ഭർത്താവ് നാദാപുരത്തങ്ങാടിയിലെ ജോനകരെപ്പറ്റി പറയുന്നു. സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഹനിക്കുന്ന പുരുഷന്മാരെ അമർച്ച ചെയ്യലായി അവരുടെ ലക്ഷ്യം. അമ്മയെയും പെങ്ങളെയും തിരിച്ചറിയാത്തവനായി അവൾ ചന്തുവിനെ കാണുന്നു. ഈ പക സൂക്ഷിക്കുന്ന ചന്തു ആരോമലിനെ ചതിക്കുന്നു. ചന്തുവിനെ കൊല്ലാതെ തലമുടി കെട്ടില്ലെന്നു ശപഥം ചെയ്യുന്നു. പിന്നീട് ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ മകനും ആരോമലിന്റെ മകനും ചേർന്നു ചന്തുവിനെ കൊല്ലുന്നു. ഉണ്ണിയാർച്ച കൂത്തു കാണാൻ പോയ കഥയും ആരോമൽച്ചേകവരുടെ അങ്കപ്പുറപ്പാടും അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ

സിനിമ. ഉണ്ണിയാർച്ചയ്ക്കു കൊടുക്കുന്ന സ്ഥാനം ഉണ്ണിയാർച്ച യെന്ന കഥാപാത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സിനിമയായി ഇതിനെ മാറ്റി.

ഉണ്ണിയാർച്ച 1989

ആരോമൽച്ചേകവരുടെ അങ്കപ്പുറപ്പാടു മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ സിനിമ. ചന്തുവിനെ നായകനാക്കുന്നതോടൊപ്പം ഉണ്ണിയാർച്ചയുമായുള്ള ബന്ധവും പുതിയ ചിന്തയ്ക്കു വഴിവെയ്ക്കുന്നു. ആങ്ങളയുടെ അഭിപ്രായം മാനിച്ച് ഉണ്ണിയാർച്ച ചന്തുവിനെ വേണ്ടെന്നു വയ്ക്കുന്നു. പക്ഷേ അവരിൽ പ്രണയം ബാക്കിയുണ്ടായിരുന്നു. ആ പ്രണയമുപയോഗിച്ചാണ് അവൾ ആരോമലിനു തുണപോകാൻ ചന്തുവിനോടു പറയുന്നത്. സമ്മാനമായി ചന്തുവിനു പെണ്ണായിക്കൊള്ളാമെന്നു വാക്കുകൊടുക്കുന്നു. ചന്തു ആരോമലിനെ ചതിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ ഉണ്ണിയാർച്ച തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. ഉണ്ണിയാർച്ചയുടേയും ആരോമലിന്റെയും മക്കൾ ചന്തുവിനോടു പകരംചോദിക്കുവാനൊരുങ്ങുന്നുവെങ്കിലും അവർക്കു കീഴ്പ്പെടാതെ ചന്തു ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്നു.

ഇതിൽ 1961-ലെ സിനിമയാണ് പൊതുബോധ്യത്തിൽ ഉണ്ണിയാർച്ചയെ സ്ഥാപിച്ചത്. കരുത്തുറ്റ നായികയെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ടാണ് 1989-ലെ സിനിമയിലെ കാമുകിയായ ഉണ്ണിയാർച്ച വന്നത്. എന്നാൽ ധീര/കാമുകി ഭാവങ്ങളിൽ ധീരമാത്രമാണ് സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത്. ഉണ്ണിയാർച്ച ധീരയാവാം. കാമുകിയാവരുത് എന്നൊരു പദവിപാഠം ശക്തമായി മുൻ സിനിമ രേഖപ്പെടുത്തിയതാണു രണ്ടാം സിനിമയിലെ നായകൻ സ്വീകരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ നായിക അസ്വീകാര്യയായതിനു കാരണം.

കുടുംബം-സമൂഹം-സ്ത്രീ

കൂത്ത് കാണാൻ പോകുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയിൽ അവളുടെ സാമൂഹിക സ്വത്വമാണുള്ളത്. ആർച്ചയെ സമൂഹം പലതരത്തിൽ വായിക്കുന്നു:

ഇരുനാവുള്ളൊരു പെണ്ണല്ലാണെ
മച്ചുനിയൻ ചന്തൂനെ അടിച്ചോളാണേ
ഒന്നിണ്ടു കേൾക്കണം തണ്ട്യാത്ത്യോരേ
എടവട്ടത്തങ്ങാടിയാൽത്തറമേൽ
ഒരു ഈഴോനും ഈഴോത്തീംവന്നിരിപ്പൂ (പുറം 93)

പെണ്ണിന്റെ സ്വഭാവം, ജാതിപദവി ഒക്കെയാണിവിടെ ചർച്ചയ്ക്കു വരുന്നത്. ഇരുനാവുള്ളതാണ്, ആണിനെ അടിച്ചവളാണ് എന്നു കോലോത്തു തമ്പുരാട്ടിയും ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. പാട്ടിലെ ഈ സാമൂഹികതലം ഉണ്ണിയാർച്ചയെ വായിക്കാനുള്ള വിരൽചൂണ്ടിയാണ്. പാട്ടിലെ പെൺസങ്കൽപം അതു നിർവചിക്കുന്നു. നല്ലപെണ്ണും തെറി

ച്ചപെണ്ണും ഉള്ള ഘടനയാണു പാട്ടിലേതും. ഇവിടെ തെറിച്ചപെണ്ണാണ് ഉണ്ണിയാർച്ച — സ്വതന്ത്രബുദ്ധിയുള്ള, മറ്റു പെണ്ണുങ്ങളിൽനിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നവൾ. ഒപ്പം മറ്റു പെണ്ണുങ്ങളെപ്പോലെ കുടുംബവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടുന്നവളുമാണ്. അതായത്, കുടുംബത്തിലും വെളിയിലും ഏറെ അസ്വസ്ഥതകൾ ഉണ്ടാക്കിയാണ് ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ നിൽപ്പ്. പക്ഷെ സിനിമയിൽ ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ ഈ ജൈവസ്വഭാവം തമസ്കരിച്ചു കളഞ്ഞു. രണ്ടാം സിനിമയിലെ ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ കാമുകീഭാവം പോലും അവളുടേതല്ല. പെണ്ണിന്റെ കാമുകീഭാവം പകർത്തുന്ന ഒരു ആൺകണ്ണുണ്ട് സിനിമയിൽ. ആങ്ങള ജയിച്ചുവന്നാൽ ഞാൻ പെണ്ണായിക്കോളാം എന്നു ഗർഭിണിയായ ആർച്ച പറയുന്നതുകേട്ട പ്രേക്ഷകർ അന്തം വിട്ടിരിക്കുന്നതു കണ്ടത് തൊണ്ണൂറുകളിലാണ്. എന്നാൽ വിവാഹം എന്നത് അടച്ചുപൂട്ടിയ കമ്പാർട്ടുമെന്റായി പാട്ടിലൊരേടത്തും കാണുന്നില്ല. അങ്കത്തിനു പുറപ്പെടുന്ന ആരോമലിനോട് ഭാര്യ കുഞ്ചുണ്ണൂലി കരഞ്ഞു പറയുമ്പോൾ,

> അങ്കത്തിൽ തോറ്റു മരിച്ചതെങ്കിൽ
> എന്നുടെ അനുജനാം ഉണ്ണിക്കണ്ണൻ
> നിന്നെയുമൊട്ടു ഒഴിക്കയില്ലാ
> നിങ്ങളൊരുമിച്ചിരുന്നു കൊൾവിൻ (പുറം 48)

അതൊരാശ്വാസമായിട്ടവൾ എടുക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അങ്ങനെ പറയാനൊരിടം പാട്ടിന്റെ ഘടനയിലുള്ളതാണുശ്രദ്ധേയം. ചന്തുവിനെ അനുനയിപ്പിക്കാൻ പാട്ടിൽ മൂന്നിടത്ത് ഉണ്ണിയാർച്ച,

> ആറ്റും മണമേലെ വാക്കൊഴിക്ക
> നിങ്ങൾക്കു പെണ്ണായി ഇരുന്നു കൊള്ളാം (പുറം 52)

എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. പക്ഷെ സിനിമ(വടക്കൻ വീരഗാഥ)യിൽ അതു ചന്തുവും ഉണ്ണിയാർച്ചയും രഹസ്യമായി ചെയ്യുന്ന കരാറുമാത്രമാണെന്നുള്ളത് അതിന്റെ സാമൂഹികതലം നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നു.

ഏതൊരു ഗൃഹനായികയെപ്പോലെയും നേരത്തെ എഴുന്നേറ്റു അടിച്ചു തളിച്ചു കഞ്ഞിവെച്ചു ഗാർഹികവൃത്തികൾ നടത്തുകയും ഇടയുകയും ഒക്കെ ചെയ്യുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ച സിനിമയിലില്ല. അതുപോലെ സമ്പന്നതയുടെ മടിയിലാണ് സിനിമയിൽ ഉണ്ണിയാർച്ച. മഞ്ഞളു തേപ്പിക്കാൻപോലും വേലക്കാരികളുള്ള ഒരു കൊച്ചമ്മ. മുറ്റമടിച്ചു തളിക്കുന്ന, കഞ്ഞിവെച്ചു അച്ഛനുമമ്മയ്ക്കും കൊടുക്കുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയില്ല. അങ്കംവെട്ടുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയാണുള്ളത്. അനുസരണക്കേടു കാണിക്കുന്ന ആർച്ചയോട് 'നിന്നെയിവിടേക്കു കൊടന്നേപ്പിനെ എന്റെ മകന് സുഖമില്ലല്ലോ' എന്ന് അമ്മായിയമ്മ ദേഷ്യപ്പെടുമ്പോൾ അവൾ, 'നിങ്ങടെ മകനെ കൊടന്നതെന്തേ നിങ്ങൾക്കു

സുഖത്തോടെ ഇരുത്താർന്നില്ലേ' (പുറം 41) എന്നു അതേ നാണയത്തിൽ തിരിച്ചടിക്കുന്നുണ്ട്. പാണനെ തുണകൂട്ടിപ്പോകാൻ അമ്മായിയമ്മ പറഞ്ഞ പ്പോൾ അഭിമാനം വ്രണപ്പെടുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയും ഈ മട്ടിൽ ശക്തമായി പാട്ടിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കുടുംബഘടനയിലെ ആർച്ച ഇങ്ങനെ ജോലിയെടു ക്കുകയും കരയുകയും തന്ത്രം മെനയുകയും കയർക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സാധാരണസ്ത്രീയാണ്. വീട്ടിലും പുറത്തും വളരെ ജൈവികമായി ഇടപെടുന്ന സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ തമസ്കരിച്ച് കാഴ്ച പ്രാധാന്യമുള്ളതും അതേസമയം ആധുനിക പൊതുഇടത്തിൽ മര്യാദക്കാരിയുമായ പെണ്ണിനെ സൃഷ്ടിക്കുക യാണു സിനിമ. അതിലൂടെ ഇതാണു കേരളസ്ത്രീ പ്രതിനിധിയായ ഉണ്ണിയാർച്ച എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജനപ്രിയ സിനിമകൾ സൃഷ്ടിച്ച സ്ത്രീകളിൽനിന്ന് ഇതൊട്ടും വ്യത്യസ്തമല്ല. ആൺ അധീശമൂല്യങ്ങളെ അനുവർത്തിക്കുന്ന സ്ത്രീയാണു ജനപ്രിയ സിനിമയിലെ സ്ത്രീ. അതായത്, ഏതു തരത്തിലുള്ള മൂല്യത്തെയാണോ സ്ഥാപിക്കേണ്ടത് അത്തരം മൂല്യത്തെ ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുന്ന ജനപ്രിയ സിനിമയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ത്തിനുള്ളി ലാണ് ഉണ്ണിയാർച്ചയും. അപ്പോൾ ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനം ആവശ്യാധിഷ്ഠിതമായ നിർമ്മിതിയായി മാറുന്നു. പ്രതിനിധാനം എന്നത് നിഷ്കളങ്കമായ, മാതൃകാപരമായ ഒരു പ്രവൃത്തിയല്ലെന്നും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം കൃത്യമായും അധീശമൂല്യങ്ങൾക്കുള്ളിലാണെന്നും ഇവിടെ തെളിയുന്നു.

1961-1989

1961-ൽ നിന്നു 1989-ലേക്കെത്തുമ്പോൾ ഉണ്ണിയാർച്ചയ്ക്കു വരുന്ന പരിണാമം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഭാരതം, കേരളം എന്നീ സ്വത്വചിന്തകൾ ഉണർത്തി യെടുത്തതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് അറുപത്തൊന്നിലെ ഉണ്ണിയാർച്ച എത്തു ന്നത്. പാട്ടിന്റെ ഘടനയിൽനിന്നു ഉണ്ണിയാർച്ചയെ ഒരു മാതൃകാസ്ത്രീത്വമായി പരിണമിപ്പിക്കുന്നതു പ്രകടമാണ്. സദാചാരബോധമാണ് അതിൽ പ്രധാനം. വിവാഹബന്ധങ്ങളെല്ലാം നിയമാനുസൃതമാക്കി കുടുംബഘടനകൾ ഏകീക രിക്കുന്നതിലൂടെ സാധ്യമാകുന്ന സമൂഹബോധം സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യ യുടെ ലക്ഷ്യങ്ങളിലൊന്നാണ്. ആ ലക്ഷ്യത്തെ അബോധപൂർവം ആദ്യസി നിമ പിൻതുടരുന്നതു കാണാം. പാട്ടിലെ വിവാഹബന്ധങ്ങൾ അയഞ്ഞമട്ടി ലുള്ളതാണ്. പുറംബന്ധങ്ങളെപ്പോലും അകത്താക്കാനുള്ള ഇതിന്റെ സവി ശേഷരീതിയ്ക്കുദാഹരണമാണ് തുമ്പോലാർച്ചയുമായുള്ള ആരോമലിന്റെ ബന്ധത്തെ കുഞ്ചുണ്ണൂലി കാണുന്നത്. തച്ചോളി ഒതേനനാണെങ്കിലും പോകു ന്നിടത്തെല്ലാം ബന്ധമുള്ളയാളാണ്. ഉണ്ണിയാർച്ചയും ചന്തുവുമായുള്ള ബന്ധത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണു സിനിമ പൊതുസ്വീകാര്യയായ സ്ത്രീയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ മരുമക്കത്തായക്രമത്തിനുള്ളിലെ ഒരു സ്ത്രീ മുറപ്രകാരമുള്ള പുരുഷനെ സ്വീകരിക്കുകയാണതിന്റെ ശരി. എന്നാൽ നട

ക്കാതെപോയ ആ വിവാഹത്തെ പിത്രാധികാരക്രമത്തിലെ ശരികൾകൊണ്ടു സാധൂകരിച്ച് പുതുക്രമത്തിലെ സ്ത്രീയായി ഉണ്ണിയാർച്ചയെ, അമ്മയെ വാർത്തെടുക്കുന്നു. സിനിമയിലെ

വീരന്മാർക്കു മുലപ്പാലേകിയ ധീരജനനിയാമാർച്ച,
കേരളജനനിയാമാർച്ച

എന്ന ഗാനം കടത്തനാടിന്റെ പ്രാദേശികവേരുകളെ പൊട്ടിച്ചുകളഞ്ഞിട്ട് കേരളമെന്ന പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ഉണ്ണിയാർച്ചയെ ഉറപ്പിക്കുന്നതാണ്. അവിടെ ആങ്ങളയും ഭർത്താവും രണ്ടാണ്.

അച്ഛനാകുന്നതും നിങ്ങളാണെ അനുജനാകുന്നതും നിങ്ങളാണെ
നേർപെങ്ങൾ ഞാൻതന്നെ നിങ്ങളുടെ ഭാര്യയായതും
നിങ്ങൾക്കല്ലേ (പുറം 52)

എന്ന് ഉണ്ണിയാർച്ച ചന്തുവിനോടു പറയുന്നതു സിനിമയിലില്ല. പകരം അമ്മയും പെങ്ങളും തിരിച്ചറിയാത്തവനായി ചന്തുവിനോടു കയർക്കുന്ന സദാചാരബോധമുണ്ട്. അതുപോലെ,

എന്നുടെ ഭർത്താവുവരുമിവിടെ എട്ടുംപൊട്ടും തിരിയാത്ത
ഭർത്താവാണ് (പുറം 86)

എന്ന് ആരോമലിന്റെ ശിഷ്യരോടു പറയുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയുമില്ല. എന്നാൽ

നാഗാപുരം പൊടിതുള്ളിക്കും ഞാൻ ജോനകർകുറുമ്പു
കുറച്ചുപോകും
പെണ്ണുങ്ങൾക്കാർക്കും വഴിനടന്നുകൂടാ
അവരുടെ വസ്ത്രം അഴിച്ചെടുക്കും
അവരുടെ കയ്യും പിടിക്കുമവർ അങ്ങനെയുള്ളൊരു നാടാകുന്നു
എന്നുടെ അച്ഛനും ആങ്ങിളയും അവരുടെ കുറുമ്പു കുറച്ചതില്ല
ഞാനായിത്തന്നെ കുറച്ചുപോകും (പുറം 95)

എന്നു കലിതുള്ളുന്ന ഉണ്ണിയാർച്ചയാണ് 1961-ലെ ഉണ്ണിയാർച്ച. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരേണ്ടുന്ന ഉറച്ചശബ്ദമുള്ള, അനീതികളോടു പൊരുതുന്ന, സദാചാരമൂല്യമുള്ള ഒരു കുലസ്ത്രീയായാണ് ഈ സിനിമ നൽകുന്ന സ്ത്രീസങ്കല്പം. അതുകൊണ്ടാണു സ്വഭാവപരാമർശങ്ങളെയും ജാതിപരാമർശങ്ങളെയും(1) ഒഴിവാക്കി സിനിമ ഭാവനാത്മക പരിസരം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്.

1989-ലെ ഉണ്ണിയാർച്ചയും കുടുംബത്തിനുള്ളിലെ ഒരു മാതൃകാസ്ത്രീത്വമാണ്. കുടുംബത്തോടോ പുറംലോകത്തോടോ അവൾക്കെതിരിടേണ്ട സന്ദർഭങ്ങളൊന്നും സിനിമ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. ആങ്ങളയുടെ മരണത്തിനു പകരം ചോദിക്കുന്ന തികച്ചും കുടുംബസ്നേഹമുള്ള സ്ത്രീ. കുടുംബപ്രശ്നങ്ങൾ

ചർച്ചചെയ്യുന്ന കഥാസന്ദർഭമേ സിനിമയിലുള്ളൂ. പൊതുതലത്തിൽനിന്നു സ്ത്രീകുടുംബത്തിനുള്ളിലേക്കു ചുരുങ്ങുന്നുവെന്നും 61-89 ന് ഇടയിലുള്ള കാലത്തെ മുൻനിർത്തിപ്പറയാം. ഇതു ശരിയെന്നു ധരിക്കുന്ന പൊതുസമൂഹം രൂപപ്പെട്ടതിനു തെളിവാണ് ഈ വാക്കുകൾ: 'യുക്തിസഹമായി വിമർശനപരമായ ഉൾക്കാഴ്ചയോടെ വടക്കൻപാട്ടിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ചരിത്രസത്യങ്ങളെ വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവരാനുള്ള ധീരോദാത്തമായ പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലമാണ് *ഒരു വടക്കൻ വീരഗാഥ*' (അരവിന്ദൻ വല്ലച്ചിറ, 1999: 61). സിനിമയും സിനിമ കാണുന്ന സമൂഹവും പൊതുഇടങ്ങളിൽനിന്നും ഒഴിഞ്ഞുപോകുകയും സ്ത്രീയെ പുറത്തുവിടാതിരിക്കാനുള്ള ഏകീകൃതമായ നിയമാവലികൾ പുറപ്പെടുവിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാലമാണ് വടക്കൻവീരഗാഥയെ നിർമ്മിച്ചതെന്നു പറയാം. അങ്ങനെ സ്ത്രീചരിത്രവും സിനിമാചരിത്രവും മുപ്പതു വർഷത്തിനുള്ളിൽ കറങ്ങിമറിയുന്നതിന്റെ ചരിത്രം നാടോടിയായ ഒരു കഥ ആസ്പദമാക്കി രചിച്ച രണ്ടു സിനിമകൾ പറയുന്നു.

കുറിപ്പ്:

(1) വടക്കൻ പാട്ടുകളാകെ ജാതിഘടനയിലുള്ളതാണ്. ഓരോ കഥാപാത്രത്തിനും ജാതിസ്വത്വമുണ്ട്. ഉണ്ണിയാർച്ച, ഈഴവത്തി, തണ്ടാത്തി എന്നൊക്കെയാണ് സംബോധന ചെയ്യപ്പെട്ടത്. അതുപോലെ കഥാപാത്രങ്ങളെയെല്ലാം നായർ, കണക്കൻ, കുഞ്ചാരൻ, ജോനകർ തുടങ്ങി ജാതിമത പരാമർശങ്ങൾ അപ്പാടെ തിരസ്കരിച്ച് ഒരു ആദർശാത്മക സമുദായമായാണ് സിനിമയിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ:

അച്യൂതമേനോൻ, ചേലനാട്ട് 1935: *വടക്കൻപാട്ടുകൾ*, മദ്രാസ് സർവകലാശാല.

അച്യുതാനന്ദൻ കെ.വി.(സമ്പാ) 1996: *ഇരുപത്തിയഞ്ച് വടക്കൻ പാട്ടുകൾ*, എച്ച് & സി തൃശ്ശൂർ.

അരവിന്ദൻ വല്ലച്ചിറ 1991: *ആത്മനിന്ദയുടെ പൂക്കൾ.*

രാധാകൃഷ്ണൻ പി. എസ്. 2006: *വടക്കൻപാട്ടു സിനിമകൾ ദേശീയതയും സാമൂഹികതയും*, മലയാളം വാരിക.

വാസുദേവൻനായർ എം.ടി. *നാലു തിരക്കഥകൾ*, സഹൃദയ ബുക്സ്, പാല.

Thapar Romila 1999: *Sankuntala, Texts, Readings, Histories*, Kali for women.

■

സമ്പാദനം: വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ

കൈരളി

പുസ്തകം ൧	൧൦൧ കുംഭം	ലക്കം ൧

സുകുമാരിയുടെ ദീനം

രണ്ടു ദിവസമായി ഭർത്താവിന്റെ അടുക്കൽനിന്നു യാതൊരെഴുത്തും വരാതിരുന്നതിനാൽ സുകുമാരി അന്നു വളരെ ചിന്താമഗ്നയായിത്തീർന്നിരുന്നു. വീട്ടിലെ ഒടുവിലത്തെ വധു ആയിരുന്നു അവൾ. അവളുടെ ശ്വശുരൻ ധനികനും പ്രമാണിയുമായിരുന്നു. വീട്ടിൽ പ്രത്യേക പ്രവൃത്തികളൊന്നും സുകുമാരിക്കു ചെയ്യേണ്ടിവന്നിരുന്നില്ല. നോവലുകൾ വായിക്കുക, പൂക്കണ്ണി ആടുക, ഭർത്തൃസഹോദരന്മാരായ ചെറിയ കുട്ടികൾക്കു രസകരമായ കഥകൾ പറഞ്ഞുകൊടുക്കുക, ചിലപ്പോൾ അവരോടായി പിണങ്ങുക, ഓടിക്കളിച്ചു രസികത്വം പറയുക—എന്നിവയല്ലാതെ വേറെ ജോലികളൊന്നും സുകുമാരിക്ക് ഇല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ടു ഭർത്താവിന്റെ എഴുത്തുകൾ കിട്ടുവാൻ അസാധാരണമായ ആഗ്രഹം പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്നു.

ഒന്നുരണ്ടു ദിവസമായി സുകുമാരിക്കു ഭർത്താവിന്റെ എഴുത്തുകൾ കിട്ടിട്ടില്ലെന്നുള്ള സംഗതി സകലർക്കും അറിയാമായിരുന്നു. അന്നേദിവസം ഉച്ചക്കു ഭർത്തൃസഹോദരി കിതച്ചുകൊണ്ടു ഓടിയെത്തി "[illegible]! ഇതാ വന്നിരിക്കുന്നു എഴുത്ത്" എന്നു പറഞ്ഞു ഒരു എഴുത്തു സുകുമാരിയുടെ പക്കൽ കൊടുത്തു ഉറക്കെ ചിരിച്ചുകൊണ്ടു ഓട

പ്പോൾ. അത്യാഗ്രഹത്തോടെ എഴുത്തിനെ തന്റെ മുറിയിൽ കൊണ്ടുപോയി വായിച്ചു നോക്കിയപ്പോൾ താഴെ പറയുംപ്രകാരം സുകുമാരി അതിൽ എഴുതിക്കണ്ടു:

സുകുമാരി!

ഞാൻ കഠിനമായ മനസ്താപത്താൽ ശയനായിരിക്കുന്നു. ഞാൻ നിന്റെനേരെ വിശ്വാസഘാതകനായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ഇനിമേൽ നിന്റെ മുഖം കാണ്മാൻ യോഗ്യനായ ഞാനല്ല. എനിക്കു ബുദ്ധിഭ്രംശം തെറ്റിപ്പോയതിൽ വിദ്യാർത്ഥികളായ ചില ദുർമാർഗികളുടെ കൂട്ടത്തിൽകൂടി അതിനിന്ദ്യമായ ഒരു കാര്യം ഞാൻ ചെയ്തുപോയി. വിവരങ്ങൾ ഇവിടെ എഴുതുന്നില്ല, മുഖദാവിൽ പറയാം. നാളെ കാലത്തു ഞാൻ മടങ്ങും. നിന്റെ കരുണാമയമായ സ്നേഹം എനിക്കു മാപ്പു തന്നില്ലെങ്കിൽ ഞാൻ കഷ്ടസ്ഥിതിയിലാകുന്നതാണ്.

എന്ന

ഭാഗ്യഹീനനായ നിന്റെ പ്രിയ സുരേന്ദ്രൻ.

എഴുത്തിലെ വാക്യങ്ങൾ ആദ്യം വായിച്ചപ്പോൾ എന്തോ ഭയങ്കരമായ സംഗതി സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു സുകുമാരിക്കു മനസ്സിലായി; എന്നാൽ എന്തെന്നു തീർച്ചപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. പിന്നെ എഴുത്തിലെ ഗൂഢാഭിപ്രായം സൂക്ഷിച്ചു വായിച്ചു നോക്കിയപ്പോൾ സംഗതി വെളിവായിത്തുടങ്ങി. സുകുമാരിയുടെ ശരീരം ഉടനെ ശിഥിലമായിത്തീർന്നു. അവിടെ കിടന്നിരുന്ന ഒരു കസേരയിൽ ഇരുന്നു ഒരിക്കൽകൂടി എഴുത്തിനെ സൂക്ഷിച്ചു വായിച്ചു. പിന്നെ എഴുത്തിനെ കഷ്ണംകഷ്ണമായി കീറി ചുരുട്ടി ജനലിലൂടെ പുറത്തേക്കു വലിച്ചെറിഞ്ഞു. കണ്ണിൽ മറ്റാരെങ്കിലും വായിച്ചെങ്കിലോ എന്നു പേടിച്ചു, ഉടനെ പുറത്തുചെന്നു കഷ്ണങ്ങളെല്ലാം വീണ്ടും തിരഞ്ഞെടുത്തു. സുകുമാരിയുടെ കൈകാൽ വിറച്ചുതുടങ്ങി. വഴിക്കൽ ഒരു പിച്ചക്കാരൻ തന്റെ വീണയിൽ "ചിന്തയെ പോകാതെ നന്ദാ" എന്നു പാടിക്കൊണ്ടു നില്ക്കുന്നതിനെക്കണ്ടു, ഭയംകൊണ്ടും വ്യസനംകൊണ്ടും പരവശയായി മുറിയിലെത്തിയതു സുകുമാരി അറിഞ്ഞില്ല.

സുകുമാരിയുടെ ദേഹം വിറച്ചുതുടങ്ങി. പനിയുടെ ചിഹ്നങ്ങളെല്ലാം വന്നുകൂടി. കിടക്കയിൽ കിടന്നു കമ്പിളികൊണ്ടു തന്റെ ദേഹത്തെ പൊതച്ചു. കണ്ണുനീർ ധാരധാരയായി ഒഴുകിത്തുടങ്ങി. വ്യസനാകുലയായ സുകുമാരി കരഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ സഹോദരിയായ ദീനാമണി മുറിയിൽ വന്നു "എന്താ, സുകുമാരി, പനി പിന്നെയും വന്നുവോ?

ഇതു വിചാരിക്കൽ പനിതന്നെ. ചെമ്പനി കുട്ടികളുടെ നിനക്കു വരുന്നുണ്ടാകാറുണ്ടോ?" എന്നു പറഞ്ഞു കമ്പിളിയെ നീക്കിയപ്പോൾ സുകുമാരി കരയുന്നതിനെ കണ്ടു. "എന്താ കരയുന്നതു്? ചേച്ചനു സുഖംതന്നെയല്ലേ? എന്തെങ്കിലും വിശേഷം വല്ലതുമുണ്ടോ?" എന്നു വിനോദിനി ചോദിച്ചു.

കണ്ണുനീർ തുടച്ചുകൊണ്ടു "സുഖംതന്നെ—വിശേഷമൊന്നുമില്ലാ" എന്നു സുകുമാരി മറുപടി പറഞ്ഞു.

"പിന്നെയെന്തിനാ കരഞ്ഞതു്? ചേച്ചൻ കോപിച്ചെന്തെങ്കിലും എഴുതീട്ടുണ്ടോ?" എന്നു ചോദിച്ചു.

"ഇല്ല" "പിന്നെയെന്തിനാ ഈ കരച്ചൽ?" സുകുമാരി ഒന്നും പറഞ്ഞില്ല. "പറഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ വേണ്ടാ" എന്നു പറഞ്ഞു വിനോദിനി അവിടെനിന്നു പോവുകയുംചെയ്തു.

സുകുമാരിയുടെ വ്യസനം വീണ്ടും അവളെ പരവശയാക്കിത്തീർത്തു. എഴുത്തിലെ സംഗതി വാസ്തവമാണെങ്കിൽ താൻ എന്തുചെയ്യേണ്ടു! തന്റെ സർവ്വസ്വത്തും പൊയ്പ്പോവുകയില്ലേ? താൻ ഇനി എന്തുചെയ്യും? ഈ സർവ്വനാശം തനിക്കു് ആരാണുണ്ടാക്കിത്തീർത്തതു്?

തത്സമയം ഭർത്താവിന്റെ അമ്മ മുറിയിൽ വന്നു. "എന്താ വീണ്ടും പനിയാണല്ലേ? ചീത്ത ഭക്ഷണങ്ങളും തിന്നിട്ടാണിതു്." "ഇല്ലാ അമ്മേ! ഞാൻ ഒന്നും തിന്നില്ലല്ലോ!" "വെറുതെ നുണ പറയണ്ടാ! നിനക്കു കുട്ടികളുടെ വരുന്ന പനി ചെമ്പനിയൊന്നുമല്ലാ. അതിലക്ഷണം കഴിച്ചിട്ടാണ്. പോട്ടെ. ഇപ്പോൾ നല്ലവണ്ണം പൊതച്ചു കിടന്നോളൂ. ഡാക്ടർക്കു് ആളെ അയക്കാം. നല്ല പനിയുണ്ടോ? എന്റെ ജപമൊന്നും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാ. എനിക്കു നിന്നെ ഇപ്പോൾ തൊടുകൂടാ. വേലക്കാരിയെ അയക്കാം." എന്നു പറഞ്ഞു് അമ്മ മുറിയിൽനിന്നു പുറത്തേക്കു പോയി.

സുകുമാരി വീണ്ടും ആലോചിച്ചുതുടങ്ങി. ഏതു രാക്ഷസിയാണു എന്റെ ജീവനെ ഇങ്ങിനെ വ്യസനകരമാക്കിത്തീർത്തതു്? അവളെ കയ്യിൽ കിട്ടിയാൽ അവളുടെ കൺമിഴികളെ തന്റെ നഖങ്ങളെക്കൊണ്ടു പറിച്ചെടുത്തു് അവളെ താൻ കൊന്നേനെ! ഏതു സുന്ദരിയാണാവോ തന്റെ ഭർത്താവിനെ വശപ്പെടുത്തിയതു്. ഭർത്താവു് അവളുടെ സൌന്ദര്യം കണ്ടായിരിക്കണം ഈ സാഹസം പ്രവൃത്തിച്ചതു്! ഭർത്താവല്ലേ പക്ഷേ തന്റെ ഭർത്താവു തനിക്കു ദൈവമല്ലേ? കല്യാണപട്ടണം ചീത്തസ്ഥലമ

ണെന്നു താൻ കേട്ടിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ഭർത്താവിങ്ങിനെ ചെയ്യുമെന്നു താൻ ഒരിക്കലും വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ല ....

ഇങ്ങിനെ ആലോചിച്ചു വ്യസനിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമയം സുകുമാരിക്കു വിറയലും പനിയും അതികലശലായി വന്നുകൂടുകയും കുറെ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ അവൾ ബോധമസ്തപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

II

പിറ്റേദിവസം കാലത്തു സുകുമാരിക്കു മിഴിതുറന്നപ്പോൾ, തന്റെ മുറിയിൽ അല്ല കിടക്കുന്നതെന്നും. ശൌച്ചൂരൻ പുതപ്പു വലിച്ചുകൊണ്ടു ഒരു കട്ടിലിന്മേൽ ഇരിക്കുന്നതിനെയും ഭർത്താവിന്റെ അമ്മ അടുക്കെ നിന്നു കരയുന്നതിനെയും ഡാക്ടർ കയ്യിൽ ഒരു കുപ്പിയിൽ മരുന്നെടുത്തു അരികെ വന്നു "ഇതു കുടിക്കുക" എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടു നില്ക്കുന്നതിനെയുമാണ് അവൾ കണ്ടതു്. സുകുമാരി മരുന്നു സേവിച്ചു. "ഈ മരുന്നുതന്നെ മൂന്നു പ്രാവശ്യം കുടിക്കട്ടെ! ഭയപ്പെടുവാനൊന്നുമില്ല!" എന്നുപറഞ്ഞുംകൊണ്ടു ഡാക്ടർ പോകയും ചെയ്തു.

"ഇപ്പോളെങ്ങിനെയിരിക്കുന്നു നിനക്കു! പറയൂ മകളേ!" എന്നു ദീനസ്വരത്തിൽ അമ്മ ചോദിച്ചു.

പതുക്കെ ദീനസ്വരത്തിൽ സുകുമാരി "ഇപ്പോൾ വേണ്ടില്ല" എന്നു പറഞ്ഞു.

"കാലത്തെ വണ്ടിക്കു സുരേന്ദ്രൻ വന്നിട്ടുണ്ട്. അവനെ വിളിക്കാം" എന്നു പറഞ്ഞു ഭർത്താവിന്റെ അപ്പൂത്തമ്മമാർ അവിടെനിന്നു പോയി.

സുരേന്ദ്രൻ മുറിയിൽവന്നു സുകുമാരിയുടെ നെററിയെ തൊട്ടുനോക്കി "ഇപ്പോൾ എങ്ങിനെയിരിക്കുന്നു, പ്രിയേ?" എന്നു ചോദിച്ചു.

"ഇപ്പോൾ വേണ്ടില്ല."

"ഇന്നലെ എന്റെ എഴുത്തു കിട്ടിയില്ലേ?"

"ഉവ്വ്—സത്യമാണോ സംഗതി?"

സുരേന്ദ്രൻ:—"അതെ."

സുകുമാരി:—"എന്നെ വിചാരിച്ചെങ്കിലും സാഹസം പ്രവൃത്തിക്കാതിരുന്നില്ലേ?" എന്നു കരഞ്ഞുകൊണ്ടു ചോദിച്ചു.

സുരേന്ദ്രൻ ഒന്നും പറഞ്ഞില്ല.

സുകുമാരി പിന്നേയും "അവൾ വലിയ സുന്ദരിയാണോ?" എന്നു ചോദിച്ചു.

സുരേന്ദ്രൻ പുഞ്ചിരിക്കൊണ്ട് "ആര്?"

"അവൾ!"

"ആരാണ് അവൾ! ആരെപ്പറ്റിയാണ് സംസാരിക്കുന്നത്?"

"നിങ്ങൾ എഴുത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചിരുന്നത്?"

"ഉത്തരേന്ത്യക്കാരിയാണ്, സുകുമാരിയെപ്പോലൊന്നുമല്ലാ."

"നീ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതു വേറെയാണ് — നിന്റെ പരിഭ്രമത്തിന് ഒരു കാരണവുമില്ലാ."

"പിന്നെയോ?"

"ഞാനാൻ തന്നെ നീ വിരോധിച്ചതും നിനക്കു അത്യന്തം അപ്രിയവുമായതുമായ ഒരു സാധനം ഞാൻ കഴിച്ചു."

'പോർട്ട്‌വൈൻ കുറെ ഞാൻ കുടിച്ചു. അധികമൊന്നും കഴിച്ചില്ലാ.

കോളേജ് ചങ്ങാതിമാർ നിർബ്ബന്ധിച്ചു കുറച്ചു കഴിക്കേണ്ടിവന്നു. ഒരൗൺസ് മാത്രമേ കഴിച്ചുള്ളൂ!"

* * * *

രണ്ടുമണിക്കൂർ കഴിഞ്ഞു മരുന്നു കഴിക്കുവാനുള്ള സമയം വന്നപ്പോൾ, സുകുമാരിക്ക മരുന്നിന്റെ ആവശ്യംതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പനിയുടെ യാതൊരു ചിഹ്നവും അവളുടെ ദേഹത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ഉച്ചക്ക് രണ്ടുമണിക്ക സുകുമാരി തന്റെ സഹോദരന്മാരായ കുട്ടികളോടുകൂടി ഉത്സാഹത്തോടെ കളിക്കുന്നതിനെ കണ്ടു വീട്ടിലുള്ളവരെല്ലാം അതിശയപ്പെട്ടുപോയി.

"ഡാക്ടർ അതിസമർത്ഥൻ തന്നെ! ഒരു തവണ മരുന്നു കൊടുത്തതോടുകൂടി പനിയൊക്കെ മാറിയില്ലേ?

ഒരു കൈപ്പുണ്യം! ഒരു കൈപ്പുണ്യം!" എന്ന് വിലാസിനി ഉച്ചരിച്ചുകൊണ്ട് പിറ പിറക്കുകയായിരുന്നു.

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

ഗവേഷണരംഗം

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

നസ്രാണിസഭയുടെ മലയാളരേഖാപാരമ്പര്യം പടിയോലകൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം

(2008)

അഡ്വ. പി. സി. മാത്യു
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാല

നസ്രാണികളുടെ ചരിത്രം എഴുതാൻ പുറപ്പെടുന്നവർ പോർട്ടുഗീസുകാരുടെ വരവിനു മുൻപുള്ള രേഖകളുടെ അഭാവത്തിൽ വിഷമിക്കാറുണ്ട്. കുറെയൊക്കെ പാരമ്പര്യത്തെയും പഴങ്കഥകളെയും കേട്ടറിവിനെയും ആശ്രയിച്ച് എഴുതുകയാണു പതിവ്. പഴയ യാത്രാവിവരണങ്ങളിൽ, ഇന്ത്യയിലെ ക്രിസ്തീയസഭയെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവയിൽ കേരളത്തിലെ നസ്രാണികളെ ബാധിക്കുന്നവ വേർതിരിച്ചെടുക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. പേരുകളും വിവരണങ്ങളും ആശയക്കുഴപ്പം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. പിൽക്കാലങ്ങളിൽ പോർട്ടുഗീസുകാരും ബ്രിട്ടീഷുകാരും ധാരാളം ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ നസ്രാണികളെക്കുറിച്ച് എഴുതിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയെല്ലാം കൊളോണിയൽ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. അതിന്റെ കലർപ്പ് നാട്ടുകാരുടെ ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളിലും കാണാം. മലയാളത്തിൽ ധാരാളം നസ്രാണിചരിത്രരചനകൾ ഉണ്ടെങ്കിലും അവ സാമുദായികലക്ഷ്യങ്ങളിൽ പരിമിതപ്പെട്ടുപോകുന്നു.

പൊതുവേ ചരിത്രവിചാരത്തിൽ പൗരസ്ത്യർ—ഭാരതീയർ—തല്പരരല്ലെന്നാണ് പാശ്ചാത്യമതം. ഭാരതീയരും ഈ വിശ്വാസം പ്രചരിപ്പി

ക്കുന്നു. എന്നാൽ അടുത്തകാലത്ത് ഇക്കാര്യത്തിൽ വീണ്ടുവിചാരം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നു. കാര്യകാരണബന്ധത്തിൽ ഉറപ്പിച്ച പാശ്ചാത്യചരിത്ര വിചാരം ഭാരതീയർക്കില്ല എന്നു സമ്മതിക്കാം. എന്നാൽ പഴമെയക്കുറിച്ചുള്ള കൗതുകം ഭാരതീയമനസ്സിലുണ്ടായിരുന്നു. പഴമയെ ഭാഷയിലൂടെ സവിശേഷ വ്യാഖ്യാനങ്ങളായി ഭാരതീയർ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. അവ ആഖ്യാനമാതൃകകൾ എന്ന നിലയിൽ പാശ്ചാത്യ ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവ ചരിത്രമല്ലാതാകുന്നില്ല. പാശ്ചാത്യമാതൃകയിലുള്ള പഴമപറച്ചിലേ ചരിത്രമാകൂ എന്ന ശാഠ്യം കൊളോണിയനന്തരകാലത്ത് ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. കേരളീയ ചരിത്രാഖ്യാനമാതൃകകൾ ഭാഷാഗവേഷകർക്കും ചരിത്രഗവേഷകർക്കും വിലപ്പെട്ട വിഭവങ്ങളാണ് ഇന്ന്.

പഠിതാക്കൾ സവിശേഷം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടത് ചരിത്രരൂപങ്ങളിലല്ല ചരിത്രസംവേദനത്തിലാണ്. കേരളത്തിലെ ചരിത്രസംവേദനത്തിന്റെ ഭാഷാരൂപങ്ങൾ സ്വതന്ത്രമായി അന്വേഷിക്കാൻ സമയമായിരിക്കുന്നു. അത്തരം അന്വേഷണത്തിൽ ചരിത്രകാരനും ഭാഷാഗവേഷകനും താല്പര്യമുണ്ടാകണം. മലയാളഭാഷയുടെ സവിശേഷരൂപങ്ങളിലൂടെ എങ്ങനെ ചരിത്രജ്ഞാനം പകരുന്നു എന്ന അന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് *നസ്രാണിസഭയുടെ മലയാളരേഖാപാരമ്പര്യം - പടിയോലകൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം* എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം. ഇതിഹാസം, പുരാണം, ചരിത്രം, വംശാവലി എന്നിങ്ങനെ ബഹുവിധ ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ പഴമ പകർന്ന് ഭാരതത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. ശാസനങ്ങൾ, ചെപ്പേടുകൾ, ഗ്രന്ഥവരികൾ എന്നിങ്ങനെ ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങൾ വേറെയുമുണ്ട്. ഉള്ളടക്കം, ആഖ്യാനതന്ത്രങ്ങൾ എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇവയെ വേർപിരിച്ചു പഠിക്കാവുന്നതാണ്. നാട്ടറിവിന്, വിശിഷ്യ കേട്ടറിവിന് ഉപാദാനം എന്ന നിലയിൽ പ്രത്യേക പ്രാധാന്യമുണ്ട്. നാടോടി ഇതിഹാസങ്ങൾ, നാടോടിക്കഥകൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, മിത്തുകൾ, നിഷ്പത്തിവിചാരങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ ശ്രദ്ധാപൂർവം സഞ്ചരിച്ച് എങ്ങനെ പഴമയെ പുനർവിവരിക്കാം എന്ന അന്വേഷണം ഇപ്പോൾ ഊർജ്ജിതമാണ്. ഇത്തരം പഠനപരിശ്രമങ്ങളിൽ ചരിത്രവും ഭാഷാവിജ്ഞാനവും കൈകോർത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനാൽ ഇത് അന്തർവിജ്ഞാനപരമായ പഠനമേഖലയായി വികസിക്കുന്നു.

പാശ്ചാത്യസമ്പ്രദായത്തിലുള്ള രേഖാനിഷ്ഠമായ ചരിത്രത്തിനു വിലപ്പെട്ടതാണ് ശാസനങ്ങളും ചെപ്പേടുകളും. കേരളക്രൈസ്തവവിചാരത്തിൽ പാശ്ചാത്യരും പൗരസ്ത്യരും ഇവ അപഗ്രഥിച്ച് ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ശാസനങ്ങളും ചെപ്പേടുംപോലെ നസ്രാണിചരിത്രത്തിൽ വിലപ്പെട്ട രേഖകളാണ് പടിയോലകൾ. കൃത്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ നസ്രാണികളുടെ ചരിത്രാവബോധം ഏറ്റവും പ്രകാശമാനമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് പടിയോ

ലകളിലാണ്. ഇതാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ മുഖ്യപ്രമേയം. മറ്റു ക്രൈസ്തവസഭകൾ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളോടു (creeds) പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ആദരവാണ് നസ്രാണികൾ പടിയോലകൾക്കു നൽകുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ പടിയോലകൾ തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിട്ടില്ല. കേരള ചരിത്രവിജ്ഞാനത്തിനും ക്രൈസ്തവ-നസ്രാണി ചരിത്രവിജ്ഞാനത്തിനും മൗലികത വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന പടിയോലകളെക്കുറിച്ച് വിശദമായ പഠനത്തിനു പ്രസക്തിയുണ്ട്. പടിയോലകളുടെ ചരിത്രമൂല്യം വ്യക്തമാക്കാൻ, പടിയോലകൾ നസ്രാണിചരിത്രത്തിൽ എപ്പോൾ എവിടെയെല്ലാം ഉദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നു പരിശോധിച്ചാൽ മതി. നസ്രാണിചരിത്രം വെളിവാക്കുന്നതനുസരിച്ച് പടിയോലകൾ നസ്രാണികൾക്കു സ്വത്വപ്രഖ്യാപനത്തിലുള്ള ഉപകരണമാണ്. പടിയോലകളിലെ നസ്രാണി സ്വത്വാവിഷ്കാരമാണ് പ്രബന്ധത്തിലെ അന്വേഷണവിഷയങ്ങളിലൊന്ന്. നസ്രാണികൾ പാശ്ചാത്യരുമായി ഏറ്റുമുട്ടിയപ്പോഴുണ്ടായ സംഘർഷങ്ങൾ സാഹിതീയമായും ചരിത്രാത്മകമായും അവതരിപ്പിക്കുന്ന വർത്തമാനപ്പുസ്തകത്തിൽ പടിയോലകൾ പലവട്ടം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. അത്തരം ചരിത്രദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ മുൻനിർത്തി പടിയോലകളുടെ ചരിത്രസംവേദനം പ്രബന്ധം വിശദീകരിക്കുന്നു.

മൂലരൂപത്തിൽ കണ്ടുകിട്ടിയ പടിയോലകൾ, പേരുകൊണ്ടുമാത്രം തിരിച്ചറിയാവുന്ന പടിയോലകൾ, തർജമയായിമാത്രം നിലനിൽക്കുന്ന പടിയോലകൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം പരിശോധിച്ചു ചരിത്രസംവേദനത്തിനുള്ള ഭാഷാരൂപങ്ങളായി അവയെ വിവരിക്കാനും വിശദീകരിക്കാനും പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു. 'എഴുതിയ പടിയോലയാവിത്' എന്നു പടിയോലയിൽത്തന്നെ പേരെടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള രേഖകൾകൂടാതെ ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പടിയോലകൾ എന്നു പരാമർശിക്കപ്പെട്ടവയും പഠനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പടിയോലകളിൽ ചിലതു പാഠഭേദത്തോടെ ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ കാണാം. അവ വ്യാഖ്യാനസഹിതം കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. പടിയോലയുടെ ഉപവിഭാഗമായ ചട്ടവരിയോലയെ പടിയോലയായിത്തന്നെ കണക്കാക്കിയാണ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. നസ്രാണികളുടെ ഗുണത്തിനും നന്മയ്ക്കും നസ്രാണികൾ എഴുതിവച്ചിട്ടുള്ള രേഖകളാണ് പടിയോലകൾ. നസ്രാണികളെ ഭരിക്കാൻ വിദേശികൾ പല കാലങ്ങളിൽ എഴുതി ഉണ്ടാക്കിയവയെ പടിയോലകളായി പ്രബന്ധത്തിൽ കണക്കാക്കിയിട്ടില്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികൾ മനസ്സിലാക്കാൻ അവയെക്കുറിച്ച് പൊതുവേ പരമാർശിക്കുന്നുമുണ്ട്.

നസ്രാണികൾ ഇന്നു വിവിധ ക്രൈസ്തവസഭകളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഗവേഷണപഠനത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന നസ്രാണിരേഖകളും പടിയോലകളും ചില ക്രൈസ്തവവിഭാഗങ്ങൾക്കു പ്രിയങ്കരവും അതേസമയം മറ്റു ചിലർക്ക് അരോചകവുമാകും. കേരള

ത്തിലെ ക്രൈസ്തവവിഭാഗങ്ങളിലൊന്നായ ഓർത്തഡോക്സ് സുറിയാനിസഭയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ഈ ഗവേഷകൻ വിഭാഗീയചിന്ത വെടിഞ്ഞു നിഷ്പക്ഷമായി ഓരോ രേഖയും വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിലയിരുത്തുന്നുവെന്നു കരുതാനാവില്ല. ചരിത്രസംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ച് മുൻധാരണകൾ വച്ചുപുലർത്തുമ്പോഴും വ്യത്യസ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകൾ കണ്ടറിഞ്ഞ് അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പടിയോലയെ ഒരു സവിശേഷ ചരിത്രവ്യവഹാരമാതൃകയായി പരിഗണിച്ച് ഒരു ഗണമായി പഠിക്കുയാണിവിടെ. പടിയോലകളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാരംഭപഠനം എന്ന നിലയിൽ വിവരണത്തിനാണു പ്രബന്ധത്തിൽ മുൻതൂക്കം നൽകിയിട്ടുള്ളത്. അടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ വിശദീകരണവ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കു വേണ്ടുവോളം വകയുണ്ട്.

ആമുഖം, ഉപസംഹാരം എന്നിവ കൂടാതെ അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ.

അധ്യായം ഒന്ന്: പടിയോലകളുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം

പടിയോലകളുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം എന്ന ആദ്യഅധ്യായം പടിയോലകൾ രൂപപ്പെടാനിടയായ സാഹചര്യമാണു ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. നസ്രാണിസഭയുടെ രേഖകൾ, സഭാഘടന, കോളണീകരണം എന്നിങ്ങനെ പടിയോലകൾക്കു കാരണമായ വിവിധ ഘടകങ്ങൾ അപഗ്രഥിച്ച് പൊതുപരിസരം വിശദീകരിക്കുന്നു. ചരിത്രസംവേദനത്തിനുള്ള ഭാഷാരൂപങ്ങളായി പടിയോലകളെ സമീപിക്കുന്നതിന്റെ സാംഗത്യവും ഒന്നാം അധ്യായം പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്.

അധ്യായം രണ്ട്: ചെപ്പേടുകൾ, കാനോനകൾ

നസ്രാണി രേഖാപാരമ്പര്യത്തിൽ ചെപ്പേടുകൾക്കും കാനോനകൾക്കുമുള്ള പ്രസക്തി വിലയിരുത്തുന്നതാണ് രണ്ടാം അധ്യയം. കേരളത്തിൽവച്ചു നടന്ന സൂനഹദോസുകളെക്കുറിച്ചും ചരിത്രോപദാനങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ഇവയ്ക്കുള്ള പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ചും അപഗ്രഥിക്കുന്നു. ഇരവികോർത്തൻ ചെപ്പേട്മുതൽ താഴെക്കാട്ട് പള്ളി ശിലാശാസനംവരെയുള്ള രേഖകൾ ചർച്ച ചെയ്തു വിലയിരുത്തുന്നു.

അധ്യായം മൂന്ന്: പതിനേഴും പതിനെട്ടും നൂറ്റാണ്ടിലെ പടിയോലകൾ

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഏഴു പടിയോലകളാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ആർത്താറ്റ് പടിയോല (1806), കണ്ടനാട് പടിയോല (1809), കോട്ടയം ചട്ടവരിയോല (1825), മാവേലി

ക്കര പടിയോല (1836), കല്ലുങ്കത്ര പടിയോല (1843), തൈക്കാട്ടുശ്ശേരി പടിയോല (1861), കണ്ടനാട് രണ്ടാം പടിയോല (1864) എന്നീ രേഖകളാണ് ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ആർത്താറ്റ് പടിയോലയാണു പടിയോലകളുടെ മാതൃകാരൂപം എന്ന നിലയിൽ വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. വിശദീകരണ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ ഈ രേഖകളെ വിലയിരുത്തലുകൾക്കു വിധേയമാക്കുന്നു.

അധ്യായം അഞ്ച്: പടിയോലകളുടെ ഘടനയും പ്രാധാന്യവും - താരതമ്യവിശകലനം

വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിലായി എഴുതപ്പെട്ട പടിയോലകളെ താരതമ്യ വിശകലനം നടത്തി പ്രത്യേകതകൾ അപഗ്രഥിച്ച് ഇവയുടെ പൊതുവായ ഘടന, ഭാഷാശൈലി, വ്യാകരണ, സാഹിത്യപ്രത്യേകതകൾ എന്നിവ ക്രോഡീകരിക്കുന്നതാണ് അഞ്ചാം അധ്യായം. നസ്രാണികളുടെ സ്വത്വബോധം രൂപികരിക്കുന്നതിൽ പടിയോലകൾ വഹിച്ച പങ്കും ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 1632 മുതൽ 1864 വരെയുള്ള 232 വർഷത്തെ നസ്രാണി രേഖാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവമാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

പഠനത്തിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ വസ്തുതകൾ ഉപസംഹാരത്തിൽ ചുരുക്കിപ്പറയുന്നു. പ്രബന്ധത്തിൽ ചർച്ചചെയ്ത പടിയോലകളുടെ കാലക്രമത്തിലുള്ള പട്ടികയും ഉള്ളടക്കവും വിഷയങ്ങളും പ്രാധാന്യവും ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ മനസ്സിലാകുന്ന തരത്തിൽ ഇവിടെ സംഗ്രഹിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. പ്രബന്ധത്തിന്റെ രത്നച്ചുരുക്കത്തിനൊപ്പം ഭാവിപഠനസാധ്യതകളും ഉപസംഹാരത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രബന്ധാവസാനം ആറ് അനുബന്ധവും ലേഖന-ഗ്രന്ഥസൂചിയും പദസൂചിയും സവിശേഷപദങ്ങളുടെ ഗ്ലോസറിയും നൽകുന്നു.

പടിയോലകളുടെ കാലക്രമത്തിലുള്ള പട്ടിക

തുടർപേജുകളിൽ...

താപസത്തിന്റെ പഴയ ലക്കങ്ങൾ (ഒന്നാം വാല്യം ഒന്നാം ലക്കം ഒഴികെ) ലഭ്യമാണ്. ഓരോ ലക്കത്തിനും 150 രൂപ.

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

പടിയോലകളുടെ കാലക്രമത്തിലുള്ള പട്ടിക

പേര്	പൂർവ്വ പരാമർശങ്ങൾ /ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ	മൂലലിപി/ മൂലഭാഷ	കാലം	ലഭ്യത
1. ഇടപ്പള്ളി പടിയോല	മിലാൻ രേഖകൾ - സ്കറിയാ സക്കറിയ	വ്യക്തമല്ല	1632	കയ്യെഴുത്ത്/അച്ചടി മിലാനിലെ മലയാളം കയ്യെഴുത്തു രേഖ
2. അങ്കമാലി പടിയോല	"	"	1645	"
3. അങ്കമാലി പടിയോല	വർത്തമാനപ്പുസ്തകം പാറേമ്മാക്കൽ തോമാകത്തനാർ	"	1774	വർത്തമാനപ്പുസ്തകത്തിൽനിന്ന്
4. ആലങ്ങാട് പടിയോല	"	ലത്തീൻ	1776	"
5. അങ്കമാലി ഒന്നാം പടിയോല	"	മലയാളം	1787	"
6. അങ്കമാലി രണ്ടാം പടിയോല	"	"	1787	"
7. ആർത്താറ്റ് പടിയോല	1968 ഗ്രിഗോറിയോസ് പള്ളി സോവനീർ, പി.വി. ഇട്ട്യച്ചൻ, 1988 ഏപ്രിൽ, മലങ്കരസഭാ മാസിക, പി. സി. മാത്യു	വട്ടെഴുത്ത്	1806	മൂലരേഖയുണ്ട്
8. കണ്ടനാട് പടിയോല	നിരണം ഗ്രന്ഥവരി, കണ്ടനാട് ഗ്രന്ഥവരി- ശമവൂൻ മാർ ദിവന്നാസ്യോസ്, മലയാളത്തുള്ള സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ചരിത്രം, ഇട്ടൂപ്പ് റൈറ്റർ	മലയാളം	1809	മൂലരേഖയില്ല

പടിയോലകളുടെ കാലക്രമത്തിലുള്ള പട്ടിക

പങ്കാളിത്തം/ ആധികാരികത	വിഷയങ്ങൾ	പ്രാധാന്യം
ഗീവർഗീസ് അർക്കദിയാക്കോന്റെ നേതൃത്വം	ഗാർസ്യാമെത്രാനും ഈശോസഭാവൈദികർക്കുമെതിരെയുള്ള ആരോപണങ്ങൾ	റോമാ ആധിപത്യത്തിനെതിരേ നസ്രാണികളുടെ പ്രതിഷേധം
തോമാ അർക്കദിയാക്കോന്റെ നേതൃത്വം	നസ്രാണികളുടെ പരാധീനതകളെക്കുറിച്ചുള്ള നിവേദനം	നസ്രാണികളുടെ അഭിപ്രായ ധീരത
ഈശോസഭാ പാതിരിമാർ	പാതിരിമാർ പാലിക്കാമെന്നു സമ്മതിച്ച വ്യവസ്ഥകൾ	പാതിരിമാർ നസ്രാണികളുടെ മുൻപിൽ മുട്ടുമടക്കുന്നു.
മലങ്കര പള്ളിക്കാർ	1774-ലെ പാതിരിമാരുടെ പടിയോലയുടെ തുടർച്ച	പാതിരിമാർക്ക് നസ്രാണികളുടെ പള്ളിയിൽ പ്രവേശനം തടഞ്ഞു
പാറേമ്മാക്കൽ ഗോവർണ്ണദോരുടെ നേതൃത്വം	ഗോവർണദോരെ മെത്രാപ്പോലീത്തയായി വാഴിച്ചുകിട്ടുന്നതിന്	നസ്രാണികളുടെ അഭിപ്രായധീരത വെളിവാകുന്നു.
മലങ്കര പള്ളിക്കാർ	മേലിൽ നടക്കേണ്ട ക്രമങ്ങൾ അർക്കദിയാക്കോനെ മെത്രാനായി വാഴിക്കണമെന്ന്	സഭാഭരണത്തിന് തെരഞ്ഞെടുപ്പും ജനാധിപത്യരീതികളും സ്വീകരിച്ചു
മലങ്കര മെത്രാപ്പോലീത്തായുടെ മുൻപിൽ	യാതൊരു വിദേശസഭകളെയും അനുസരിച്ചു വഴങ്ങുകയില്ലെന്ന്	മലങ്കരസഭയുടെ മാഗ്നാകാർട്ട
കായംകുളം ഫിലിപ്പോസ് റമ്പാൻ, പുലിക്കോട്ടിൽ ഓസേപ്പ് റമ്പാൻ,എട്ടാം മാർത്തോമ്മായുടെ സാന്നിധ്യം	പള്ളിആചാരങ്ങളിൽ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ, സഭയുടെ ഉന്നമനത്തിനു വേണ്ട നിർദ്ദേശങ്ങൾ	മലങ്കരസഭയുടെ ആദ്യ കാനോൻ

പടിയോലകളുടെ കാലക്രമത്തിലുള്ള പട്ടിക

പേര്	പൂർവ്വ പരാമർശങ്ങൾ /ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ	മൂലലിപി/ മൂലഭാഷ	കാലം	ലഭ്യത
9. കോട്ടയം ചട്ടവരിയോല	കണ്ടനാട് ഗ്രന്ഥവരി- ശമവൂൻ മാർ ദിവന്നാസ്യോസ്	മലയാളം	1825	മൂലരേഖയില്ല
10. മാവേലിക്കര പടിയോല	ചേപ്പാട് ദിവന്നാസ്യോസിന്റെ ജീവചരിത്രം, പി. എ. ഉമ്മൻ, ദി മലബാർ സിറിയൻ ആൻഡ് ചർച്ച് മിഷൻ സൊസൈറ്റി, പി. ചെറിയാൻ മലങ്കര നസ്രാണികൾ, ഇസെഡ് എം. പാറേട്ട്	"	1836	"
11. കല്ലൂങ്കത്ര പടിയോല	മാത്യൂസ് അത്തനാസ്യോസ് ജീവചരിത്രം, - ജെ. വറുഗീസ്, മാർത്തോമാ ശ്ലീഹായുടെ ഇന്ത്യൻസഭ - ഇ.എം.ഫിലിപ്പ്, മലങ്കര നസ്രാണികൾ, ഇസെഡ് എം. പാറേട്ട്	"	1843	" "
12. തൈക്കാട്ടുശ്ശേരി പടിയോല	കണ്ടനാട് ഗ്രന്ഥവരി- ശമവൂൻ മാർ ദിവന്നാസ്യോസ്	"	1861	"
13. കണ്ടനാട് രണ്ടാം പടിയോല	കണ്ടനാട് ഗ്രന്ഥവരി- ശമവൂൻ മാർ ദിവന്നാസ്യോസ്	"	1864	"

പടിയോലകളുടെ കാലക്രമത്തിലുള്ള പട്ടിക

പങ്കാളിത്തം/ ആധികാരികത	വിഷയങ്ങൾ	പ്രാധാന്യം
മാത്യൂസ് അത്തനാസ്യോസിന്റെ സാന്നിധ്യം, പള്ളി പ്രതിനിധികളുടെ യോഗം	സഭയുടെ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ പുരോഗതിക്കുള്ള നിർദ്ദേശങ്ങൾ	സഭാനിയമങ്ങളും ചട്ടങ്ങളും മലങ്കരസഭയിൽ ആദ്യം.
ചേപ്പാട് ദിവന്നാസ്യോസ്, മാർ കൂറിലോസ്, പള്ളി പ്രതിനിധികളും	സി.എം.എസ്. മിഷണറിമാരുമായി മലങ്കരസഭ അകലുന്നു	മലങ്കരസഭുയടെ സ്വാതന്ത്ര്യം അന്ത്യോക്യാ പാത്രിയർക്കീസീന് അടിയറവു വെച്ചു.
മാത്യൂസ് അത്തനാസ്യോസ്, മലങ്കര പള്ളി പ്രതിനിധി	തിരുവെഴുത്തു വിളംബരം കിട്ടാൻ അത്തനാസ്യോസിനെ സഹായിക്കണം	മാത്യൂസ് അത്തനാസ്യോസിന്റെ പിൻബലം നൽകുന്ന രേഖ
അങ്കമാലി മുതലായ 84 പള്ളിക്കാർ, കൽദായസഭയുടെ തോമാമെത്രാന്റെ സാന്നിധ്യം	മാർത്തോമാമെത്രാന്റെ കഴിച്ചിലിന് വക കണ്ടെത്താൻ	മാർത്തോമാമെത്രാനെ സഹായിച്ചത്
കണ്ടനാട് പള്ളി ഇടവകക്കാർ, മാത്യൂസ് അത്തനാസ്യോസിന്റെ സാന്നിധ്യം	പള്ളിസ്വത്തുക്കളുടെ സംരക്ഷണം	പള്ളി സ്വത്തുക്കൾ പരിപാലിക്കേണ്ടത് എങ്ങനെയെന്നുള്ളതിന് മലങ്കരസഭയിലെ ആദ്യ നിയമനിർമ്മാണം

COMPLEMENTING THE BOOKS
പുസ്തകപൂരണം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ പുതിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായനക്കാരോ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളോ എഴുതുന്ന പൂരണക്കുറിപ്പുകൾ ഈ പംക്തിയിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു.

- പത്രാധിപർ

പോസ്റ്റുകൊളണിയൽ വിമർശം –
മലയാളവഴികൾ, സംസ്കാരം
(അച്ചടിയിൽ)
എഡി. കെ.വി. ശശി

ഗവേഷണപഠനത്തിന്റെ സന്മാതൃകകൾ

സ്കറിയാ സക്കറിയ

പോസ്റ്റുകൊളോണിയൽ വിമർശം – മലയാളവഴികൾ, സംസ്കാരം എന്ന ഗ്രന്ഥം പല നിലകളിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. എനിക്ക് ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട കാര്യം അതിന്റെ ചരിത്രമാണ്.

നമ്മുടെ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തെ പുതുചലനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അതിന്റെ ചരിത്രം. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് അക്കാദമിക് പരിഗണനകൾ അങ്ങിങ്ങെങ്കിലും പുതുമകളായി തെളിഞ്ഞുകാണുന്നു എന്നതിന്റെ സൂചനയാണ് ഈ കൃതി.

നമ്മുടെ സർവകലാശാലകളിൽ ഏറ്റവും ദുർബലമായ കണ്ണിയാണ് ഗവേഷണതലം. അവിടെ ക്രിയാത്മകമായി ഇടപെടാൻ ശേഷിയും ഭാവനയും ധൈര്യവുമില്ലാത്തവരാണ് അക്കാദമിക് നേതൃത്വത്തിലേക്കു വരുന്നത്. മറിച്ചുള്ള ഉദാഹരണങ്ങൾ വിരളമാണ്. എങ്കിലും അക്കൂട്ടർ തീർത്തും നശിച്ചുപോയിട്ടില്ല എന്ന് ആശ്വസിക്കാം. ദീർഘകാലം ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സർവകലാശാലയിൽ അധ്യാപകനായിരുന്ന ഡോ. കെ. എൻ. പണിക്കർ കാലടി സംസ്കൃതസർവകലാശാലയുടെ വൈസ് ചാൻസി

ലറായ സന്ദർഭം ഓർമ്മിക്കുക. സംസ്കൃതമറിയാത്ത സംസ്കൃതസർവകലാശാലാ വൈസ്ചാൻസിലർ എന്ന് ആക്ഷേപമുണ്ടായി. എന്നാൽ പലരും ശ്രദ്ധിക്കാതെ പോയ കാര്യം വൈസ് ചാൻസിലർ എന്ന നിലയിൽ പണിക്കർ പ്രകടിപ്പിച്ച നേതൃത്വമാണ്. അക്കാദമിക് നേതൃത്വത്തിന്റെ തിളക്കമാർന്ന മാതൃക. ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ കുരുങ്ങിത്താഴാതെ അക്കാദമിക് പരിഷ്കാരങ്ങളിൽ വിശിഷ്യ പാഠ്യക്രമത്തിലും പാഠ്യപദ്ധതിയിലും ശ്രദ്ധയർപ്പിച്ചുണ്ടാക്കിയ പുതുമ. ഇത് ഒറ്റയാൾ വിപ്ലവമായിരുന്നില്ല. യുവാക്കളായ അധ്യാപകരെയും മുതിർന്ന സഹപ്രവർത്തകരെയും ജീവനക്കാരെയും ക്ഷമാപൂർവം സമഭാവനയോടെ ഒത്തൊരുമിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുപോയി നടപ്പിലാക്കിയ അക്കാദമിക് പരിഷ്കാരങ്ങൾ പലതുണ്ട്. അവയിലൊന്നാണ് ഗവേഷണപഠനപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ആധുനികീകരണം. അതിന്റെ ഭാഗമായി ഗവേഷണതലത്തിൽ കോഴ്സ്വർക് നിർബന്ധിതമാക്കി. ഗവേഷണരീതിശാസ്ത്രത്തിനു പുറമേ മറ്റേതെങ്കിലും ഐച്ഛികവിഷയത്തിൽക്കൂടി കോഴ്സ് വർക് ചെയ്യേണ്ടിയിരുന്നു. കഴിഞ്ഞ നാലഞ്ചു വർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ, സംസ്ഥാന ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസകൗൺസിലിന്റെ പ്രേരണയിൽ കേരളത്തിലെ പല സർവകലാശാലകളിലും ഗവേഷണപഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായി കോഴ്സ്വർക്ക് നിർബന്ധിതമായിരിക്കുന്നു. യു.ജി.സി.യുടെ മാർഗ്ഗരേഖയിലും കോഴ്സ്വർക്കോടുകൂടിയ ഗവേഷണബിരുദത്തിനാണ് അംഗീകാരം. ഇന്ത്യയിലെ മികവുറ്റ സർവകലാശാലകളിലും ഗവേഷണസ്ഥാപനങ്ങളിലും കോഴ്സ്വർക്ക് പണ്ടേ നിർബന്ധിതമാണ്. ലോകത്തിലെ മികച്ച സർവകലാശാലകളിലെല്ലാം ഗവേഷണതലത്തിൽ ഇങ്ങനെയൊരു അധ്യയനഘട്ടമുണ്ട്. ഗവേഷകർക്കു പരമാവധി സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കുന്ന 'ചോയ്സ് ബെയ്സ്ഡ് ക്രഡിറ്റ് സിസ്റ്റ'ത്തിലാണ് അവിടെ കോഴ്സ്വർക്ക്. എന്നെങ്കിലും നമ്മുടെ സർവകലാശാലകൾ അത്രത്തോളം അക്കാദമിക് സ്വാതന്ത്ര്യം അനുഭവിച്ച് ഊർജ്ജസ്വലമാകും എന്നു പ്രതീക്ഷിക്കാം. അന്ന് ലോകത്തിലെ മികച്ച 200 സർവകലാശാലകളുടെ പട്ടികയിൽ നമുക്ക് ഇടമുണ്ടാകും. (ഇന്നത്തെ -2011 ലെ - കണക്കനുസരിച്ച് മികച്ച സർവകലാശാലകളുടെ പട്ടികയിൽ ആദ്യത്തെ 200 സ്ഥാനങ്ങളിൽ ഒന്നുപോലും ഭാരതത്തിനു കിട്ടിയിട്ടില്ല.) പഠിച്ചും പരീക്ഷിച്ചും എഴുതിയും അവതരിപ്പിച്ചും ചർച്ചചെയ്തും വികസിപ്പിക്കേണ്ടതാണ് ഗവേഷണാഭിരുചി എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് വ്യാപകമായലേ മികവുണ്ടാകൂ.

ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളൊന്നും തിരിച്ചറിയാതെ 'രീതിശാസ്ത്രം എന്തിന്?' 'ക്ലാസും പരീക്ഷയും സെമിനാറും' പ്രസിദ്ധീകരണവും ഗവേഷണപഠനത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കുന്നത് എന്തിന്? എന്നു ചോദിക്കുന്നവർ ഇന്നും കേരളത്തിലുണ്ട്. അവർക്ക് അറിവ് എന്നാൽ ഏകാന്തതയിൽ വ്യക്തിപരമായി ഉണ്ടാകുന്ന വെളിപാടാണ്. അറിവിന്റെ സാമൂഹികത

അവർ തിരിച്ചറിയുന്നില്ല. അറിവുരൂപങ്ങൾ, അറിവും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, വിഷയവും വിഷയിയുമായുള്ള പാരസ്പര്യം തുടങ്ങിയവയൊന്നും തിരിച്ചറിയാത്തതാണ് ഇവരുടെ പ്രശ്നം. ഗവേഷണതലത്തിലെ രീതിശാസ്ത്രപരിചയവും വിശേഷവിഷയപഠനവും ഇത്തരം തിരിച്ചറിവുകൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകാനാണ്. വിജ്ഞാനവിനിമയശൃംഖലയിൽ സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്താൻ ഗവേഷകനെ പ്രാപ്തനാക്കുകയാണ്. ഗവേഷണ പഠനതലത്തിലെ പാഠ്യപദ്ധതിയുടെ അടിസ്ഥാനലക്ഷ്യം. പുതിയ ആശയാവലികൾ, സങ്കല്പനങ്ങൾ, സിദ്ധാന്തങ്ങൾ എന്നിവയുടെ ബലത്തിൽ വിഷയവിശകലനം നടത്താൻ കഴിഞ്ഞാലേ പുതുമയുള്ള കണ്ടെത്തലുകളുണ്ടാകൂ. പുതുമ, അതാണ് ഗവേഷണത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര. മാനവികവിഷയങ്ങളിൽ എന്തു പുതുമ എന്നു ചോദിക്കുന്നവരുണ്ട്. മാനവികവിഷയങ്ങളിൽ ലോകമെമ്പാടും നടക്കുന്ന ഗവേഷണസംരംഭങ്ങളിൽ ദൃഷ്ടിയുറപ്പിച്ചാൽ ഇതു തെളിഞ്ഞുകിട്ടും.

ഗവേഷണപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ, വിശിഷ്യ ആനുകാലികങ്ങൾ, മറിച്ചുനോക്കാത്ത ഗവേഷണബിരുദധാരികൾ നമ്മുടെ നാട്ടിൽ സുലഭമാണ്. അവരെങ്ങനെ പുതുമകൾ കാണും? പുതുമ കാണാനും പുതുമ കാട്ടാനും പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ വേണം. ഡിജിറ്റൽ യുഗത്തിൽ വിവിധ പ്രസാധനമാതൃകകളിൽ ഗവേഷണരചനകൾ ലഭ്യമാണ്. അവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ചർച്ചകളും വിനിമയശൃംഖലയിൽ സുലഭമാണ്. നമ്മുടെ പല സർവകലാശാലാഗവേഷകരും ഒന്നും വായിക്കാതെയും എഴുതാതെയും ചർച്ച ചെയ്യാതെയും ഏകാന്ത വിശുദ്ധമായ ധ്യാനത്തിലൂടെ വിജ്ഞാനം നേടാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഗവേഷണഭൂപടത്തിൽ കേരളവും ഭാരതവും അടയാളപ്പെടുന്നില്ല. പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളുടെ അഭാവംകൊണ്ടുകൂടിയാണ് ഇന്ത്യൻ സർവകലാശാലകൾ മികവുറ്റ സർവകലാശാലകളുടെ പട്ടികയിൽനിന്നു പിന്തള്ളപ്പെടുന്നത് എന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധിക്കുക. Citations - മറ്റു ഗവേഷകർ നമ്മുടെ ഗവേഷണരചനകൾ പരാമർശിക്കുന്നത് ഗുണമേന്മയുടെ ഒരു സൂചകമായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. ഇക്കാര്യത്തിൽ നമ്മുടെ സർവകലാശാലകൾ ഏറെ പിന്നിലാണ്.

ഇവിടെ സമാഹരിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്ന ലേഖനസമാഹാരത്തിലേക്കു മടങ്ങാം. കാലടി സർവകലാശാലയിലെ മലയാളവിഭാഗത്തിൽ ഗവേഷണതലത്തിൽ കോഴ്സ് വർക്കു തുടങ്ങിയ കാലത്തുണ്ടായ ചില ഉല്പന്നങ്ങളാണ് ഇവിടെ സമാഹരിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഡോ. പി. പവിത്രൻ നയിച്ച കോളണിയനന്തര പഠനകോഴ്സിൽ പങ്കെടുത്തവരുടെ ലേഖനങ്ങൾ. ക്ലാസുമുറിയിലെ ആവശ്യങ്ങളും ചിട്ടവട്ടങ്ങളും പരിഗണിച്ചെഴുതിയവയാണു ലേഖനങ്ങൾ. കോഴ്സ്വർക്കിന്റെ മുദ്രകൾ ഇതിലുണ്ടാകും. ആ നിലയ്ക്കു ഗവേഷണവിദ്യാർത്ഥികൾക്കു വിമർശനബുദ്ധിയോടുകൂടി ഇവ

വിലയിരുത്താം. കോളണിയനന്തരവാദത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ എങ്ങനെ ഭാഷ, സാഹിത്യം, ജനപ്രിയസംസ്കാരം, വൈജ്ഞാനികത എന്നിവയുടെ വിവിധ മാതൃകകളിൽ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിക്കാം എന്നു പ്രബന്ധങ്ങൾ കാട്ടിത്തരുന്നു. ഇത്തരം പരിശ്രമങ്ങളിൽ കേരളപഠനത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നവർ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട ഒരു കാര്യമുണ്ട്. കോളണിയനന്തരവാദംപോലെ തയ്യാർ ചെയ്ത സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിഷയവിശകലനത്തിൽ പ്രധാനമാണ്. എന്നാൽ ആ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇനിയും പൂരിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, സിദ്ധാന്തങ്ങളൊന്നും ഇരുമ്പുലക്കകളല്ല. പുതിയ ഉപാദാനങ്ങളുടെയും അനുഭവങ്ങളടെയും മാതൃകകളുടെയും വെളിച്ചത്തിൽ അവ നിരന്തരം പരിഷ്കരിക്കപ്പെടണം. അതായത്, സിദ്ധാന്തവിശകലനം കഴിയുമ്പോൾ കൃതിക്കും സിദ്ധാന്തത്തിനും പുതുമയുണ്ടാകണം. പരസ്പരം പുനർനിർമ്മിക്കാനുള്ള ശേഷിയാണ് വിഷയവിഷയിസംഗമത്തിലുണ്ടാകുന്ന വിജ്ഞാനസുഖം. ഇത്തരം വിജ്ഞാനസുഖം ഗവേഷണവിദ്യാർത്ഥികളുടെ ഈ ഗവേഷണലേഖനങ്ങളിലുണ്ട്. ഗവേഷണതലത്തിൽ കോഴ്സ്വർക്ക് എന്ന ആശയം വ്യാപകമാകുന്ന ഇക്കാലത്ത് ഇങ്ങനെയൊരു ഗ്രന്ഥം ഒരു മാതൃക എന്ന നിലയിൽ പ്രസിദ്ധീകരണം അർഹിക്കുന്നു. ഇതിൽ സമാഹരിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്ന ഗവേഷണലേഖനങ്ങളുടെ രൂപീകരണവേളയിൽ മലയാളവിഭാഗത്തിന്റെ അധ്യക്ഷൻ എന്ന നിലയിൽ എനിക്കുണ്ടായ സന്തോഷം അയവിറക്കിക്കൊണ്ട് ഈ മുഖവുര സമർപ്പിക്കുന്നു. ഒപ്പം ഇതു സാധ്യമാക്കിയ എല്ലാവർക്കും നന്ദി, അഭിനന്ദനങ്ങൾ.

■

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr Albrecht Frenz
German Indologist. Expert in Gundert studies.
Founder President, German Gundert Foundation,
Germany

Dr C. Adarsh
Assistant Professor in Malayalam
Kerala Varma College, Thrissur

Dr N. Ajayakumar
Assistant Professor in Malayalam
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

Dr T. B. Venugopala Panicker.
Formerly Prof. & Head, Department of Malayalam
University of Calicut.

K. V. Sasi
Guest Lecturer, Department of Malayalam
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

Dr M. G. S. Narayanan
Maithri, Malapparampu, Kozhikode

Dr Sajitha K. R.
Assistant Professor in Malayalam
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

Dr Scaria Zacharia
Formerly Prof. & Head, Department of Malayalam,
S S University of Sanskrit, Kalady - 683574
Currently Visiting Professor, School of Letters,
Mahatma Gandhi University, Kottayam, Kerala.