ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿಗಳ ಮಾತು

ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ವಾದ–ಸಂವಾದ–ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಆರಂಭಗೊಂಡ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯೂ ಇದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ ನಾವು ಇವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ ಯುಗ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯ–ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವು. ಅಖಂಡವಾದ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಲೋಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ತುಂಡು–ತುಂಡುಗಳಾಗಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯ–ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರಣೀತವಾದುದು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಂದು ಏನಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ, ಇತರೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತುಗಳೂ ಬೇರೆ, ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ... ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು 'ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ'ವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಟ್ಟೂ ಭಾರತೀಯ ಬಹುರೂಪೀ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವ 'ಈ' ಕ್ರಮ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವ–ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಆಳುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಪ್ರಭುತ್ವ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ತಂದಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟನ್‌ನ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಗೊಳಗಾದುದರಿಂದ ಭಾರತದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದದ್ದು; ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಭಜನೆಗೊಳಿಸಿದ, ಪರೀಕ್ಷಾಕೇಂದ್ರಿತ ಲಂಡನ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಹೊರತು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ/ಜರ್ಮನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನಲ್ಲ.

ಈ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂವಾದಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಅಖಂಡತೆಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಈಗ ಬೆಂಬಲವೂ ಸಿಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬೆಂಬಲ ಮತ್ತು ಈ ಯೋಚನೆ ಗಾಢವಾಗಿ, ಒಂದು ಯೋಜನೆಯಾಗಿ ಜಾರಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯ ಹಿಡಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಸಂಭವಿಸುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವಾಗಿ ನಾವು ಅನ್ಯಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ಕನ್ನಡದ ಈ ಪುಟ್ಟ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓದುವುದಕ್ಕೆ, ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ **ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ** ಎಂಬ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಿಜ್ಞಾನ–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದವು. 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ', 'ಸಾಧನೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು–ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಕುರಿತು ಅದೇ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜದ ಅನ್ಯಾನ್ಯ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಸಂವಾದಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಆ ಸಂವಾದದ ಗೊಣಸು ಮುರಿಯದಿರಲಿ ಎಂಬ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶವೂ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಈ **ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ** ಎಂಬ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಕನ್ನಡದ ಜಗತ್ತಿ'ನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ 'ಇತರೆ ಜಗತ್ತುಗಳೂ' ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನದ ಹರಿಯುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಹಂಚುವಿಕೆ ನಿತ್ಯ ನಿರಂತರವಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿದೆ. ತಾವೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಸಲಹೆ–ಸೂಚನೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಈ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪರವಾಗಿ ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಡಾ. ಎಸ್ ಸಿ ಶರ್ಮಾ
ಕುಲಪತಿಗಳು

Loka Jnana : A Triannual Research Journal of Cultural Studies in Kannada. Vol: 1 Edition:1 January–April 2013. Pages: 107
Edited by : Dr. Nithyananda B Shetty, Associate Professor, Dr. DVG Kannada Study Centre, Tumkur University, Tumkur - 572 103
Published by : The Director, Prasaranga, Vishwavidyanilaya Karyalaya, Tumkur University, Tumkur - 572 103

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ : ಪ್ರೊ. ಡಿ ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯ
ಸಂಪಾದಕ : ಡಾ. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ

ಸಂಪುಟ: ೧ ಸಂಚಿಕೆ: ೧ ಜನವರಿ–ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦೧೩

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ

– ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ

– ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ
ಪ್ರೊ. ಡಿ ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯ
ಕುಲಸಚಿವರು, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಸಂಪಾದಕ
ಡಾ. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಡಾ. ಡಿವಿಜಿ ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಸಹ ಸಂಪಾದಕರು
ಡಾ. ಎನ್ ಎಸ್ ಗುಂಡೂರ್
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಅಶ್ವಿನ್ ಎ ಪಿ
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಡಾ. ಅಶೋಕ್ ಆ್ಯಂಟನಿ ಡಿ'ಸೋಜ
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಸಮಾಜಕಾರ್ಯ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

LOKA JNANA
A Triannual Research Journal of
Cultural Studies in Kannada

Vol. : 1
Edition : 1
January - April 2013

Editor in Chief : **Prof. D. Shivalingaiah**
Registrar, Tumkur University, Tumkur

Editor : **Dr. Nithyananda B. Shetty**
Associate Professor, Dr. DVG Kannada Study Centre
Tumkur University, Tumkur – 572103

Published by : **The Director**
Prasaranga, Tumkur University
Tumkur – 572 103, Karnataka State, India

Pages : xiv+96

Price : Rs. 75 Annual Subscription : Rs. 200

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ
ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನಾ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ

ಸಂಪುಟ: ೧
ಸಂಚಿಕೆ: ೧
ಜನವರಿ–ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦೧೩

ಬೆಲೆ : ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ರೂ. 75 ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. 200

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : **ಕಲ್ಲೂರು ನಾಗೇಶ**

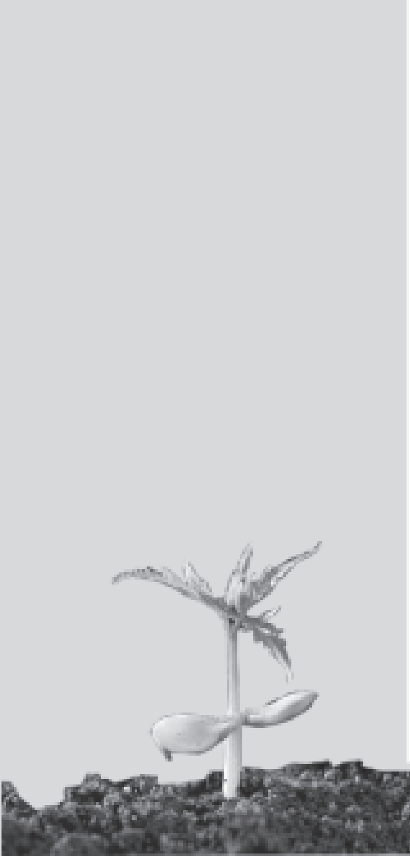
ಒಳಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು
ಮುದ್ರಣ : **ಆಕೃತಿ ಪ್ರಿಂಟ್ಸ್**
ಲೈಟ್‌ಹೌಸ್ ಹಿಲ್ ರಸ್ತೆ, ಮಂಗಳೂರು – 575 001
ದೂರವಾಣಿ : 0824 2443002

1. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖನಗಳ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾ ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದು; ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳ ಯಾವುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ನಿಲುವಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.
2. ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ರೂ. 200/–ನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವವರು ಡಿ.ಡಿ. ಮೂಲಕವೇ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಡಿ.ಡಿ.ಯು ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಡಿ.ಡಿ.ಯ ಜೊತೆಗಿರಿಸಿರುವ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರು, ವಿಳಾಸ, ದೂರವಾಣಿ ಮತ್ತು ಇ–ಮೈಲ್ ವಿಳಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು.

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

ತುಮಕೂರು, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜಿಲ್ಲೆ. ಸ್ವಾತ್ರಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು, ಸಾಧು–ಸಂತ–ಮನೀಷಿಗಳನ್ನು, ಅನೇಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು–ಕಲಾವಿದರನ್ನು–ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು–ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಇದು. ಇಂತಹ ತುಮಕೂರಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವೊಂದು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದದ್ದು 2004ರಲ್ಲಿ. ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ/ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸುವ ಸದುದ್ದೇಶದಿಂದ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಈ ಎಂಟು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಂಥ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನೊಬೆಲ್ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ವಿಜೇತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವೃಂದದೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಿರುವುದು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಗರಿಷ್ಠ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ವಿದೇಶೀ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ–ವಿನಿಮಯದ ಒಪ್ಪಂದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು, 29 ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿರುವುದು. ಕಳೆದ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ತರಗತಿಯ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದಾಯಿಯಾಗಿರುವ ಅದು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವೊಂದು ನಡೆಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟ, ಜ್ಞಾನದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ನಿರಂತರತೆಗಳು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಸತತವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅಧ್ಯಯನ, ಅಧ್ಯಾಪನ ಸಂಶೋಧನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣ ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಿಸುವ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮಸ್ತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಹಂಚುವಿಕೆಯ



ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಈಗಾಗಲೇ ಎರಡು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜರ್ನಲ್‌ಗಳನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಜರ್ನಲ್ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರೆಹಗಳಿಗಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಬರೆಹಗಳಿಗಾಗಿ ಇದೆ. ಇವಿಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ ಹೊರತರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿಗಳ ಇಚ್ಛೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಈಗ ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಈ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕದ ಮೂಲಕ ಈಡೇರುತ್ತಿರುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ. ಶೆಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿರುವ ಬರೆಹಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಹುರೂಪೀ ಪರಂಪರೆ ಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಾದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದಾದ ಬರೆಹಗಳಿಗೆ ಈ ಮೂಲಕ ವೇದಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ನಮ್ಮ – ನಮ್ಮ 'ಲೋಕ'ಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ–ವರ್ತಮಾನ – ಭವಿಷ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಧನಸಹಾಯ ನೀಡಿದವರು ಚೌಟ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ (ರಿ.) ಇದರ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ನಾಡಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉಭಯ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತಿ, ನಾಟಕಕಾರ ಡಾ. ಡಿ.ಕೆ. ಚೌಟರವರು. ಅವರಿಗೆ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪರವಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಧನ್ಯವಾದಗಳು.

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಈ ಪತ್ರಿಕೆ ಎತ್ತುವ ವಾದಕ್ರಮದಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಜಾಗೃತಿ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಇದರ ಸದುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪರವಾಗಿ ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ.

26–01–2013 **ಪ್ರೊ. ಡಿ. ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯ**
ತುಮಕೂರು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರೌಢ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ/ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಒಪ್ಪುವ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರೌಢಿಮೆ/ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ/ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಮೂಲಗಳು, ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಆಶಯಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದಿಷ್ಟು ಯೋಚಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು/ಸಂಶೋಧಕರಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬರೆಹಗಳನ್ನೊಳ ಗೊಂಡಿದ್ದು, ತಂತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಪರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವ ಗುಣಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಗುಣಮಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು, ತಮ್ಮದೇ ಆವರಣಗಳೊಳಗೆ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ಸೆಮಿನಾರು/ಸಮ್ಮೇಳನಗಳ ಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಪರಿಧಿ/ಪರಿಮಿತಿ ಯಾದರೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ, ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಪ್ರಸರಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರ'ಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಜಟಿಲವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವ 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಅಮರಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯತೆ, ವಸಾಹತು ಶಾಹಿತ್ವ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣಗಳೆಂಬ ಬಾಧೆಗಳು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲಾದರೆ ಇದನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಾಜೋ–ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಎರಕ ಹೊಯ್ದು, ಪ್ರಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲು.

ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಲಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳು ಜೀವನ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನೀಯುವ ಬದಲಿಗೆ ವಿವಿಧ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ 'ರಿಲಿಜನ್ನಿ'ನ ವರ್ತುಲ ದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನ ಸಮುಚ್ಚಯಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಲೋಕ

ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗೋಜಲುಗಳಿಗೆ ಬಲಿಬೀಳದೆ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ವಿಶ್ವಗಳಲ್ಲಿನ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಮೂಢರು, ಕುಲಹೀನರು ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಈ 'ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರ'ಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ತನ್ನ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಲೋಕ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಅನೇಕ ಆಶಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ತನ್ನ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೊದಲ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ **ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ**. ಇದಕ್ಕೆ **ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ**ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಯಾಕೆ ಇರಿಸಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿಯ ಲೋಗ್(ಜನರು) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಅನ್ಯಾನ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಯಾವ ಯಾವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಖಚಿತವಾದ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದೊಂದು ಇದೆ. ಅವರು ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅವರು ಬದುಕನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಅಂಥ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರಬಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಬಹಳ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕ ಬಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಬಿಟ್ಟು ಲೋಕ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಇದೀಗ ತಾನೇ ಹೊಸದೇನೋ ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಳೆಯಿತು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಅಂದರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲೂ ವಿವೇಕವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ವಿವೇಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು 'ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ' ಮಾತ್ರ ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ (social epistemology) ಉಳಿದುಕೊಂಡು; ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ 'ವಿವಿಧ' ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ವಿವಿಧ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು' ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಂಥ ಬಹುರೂಪೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಲಿಬರಲ್ ಆಗಿರುವ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ರೆಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದದ್ದೂ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುವಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಬಿಡವಾದ ಮತ್ತು ಜಟಿಲವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು 'ಬಹುಮುಖೀ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' (pluralistic epistemology) ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿವಾರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಥವಾ ಹುಸಿ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು, ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತಲೇ 'ವಿವೇಕ'ವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವು 'ಅಧಿಕಾರ-ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದರ್ಪ-ಗತ್ತು-ಗೈರತ್ತುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಸಿನಗೆಯ ನಕಲಿಶಾಮನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದಿರಿಸುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಆತಂಕ.

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬರಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಸ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ದೈಹಿಕ ಕೌಶಲವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಮೂರು ಮೂಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂರು ಮೂಲೆಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಮಾತು-ಕೃತಿ-ಆಕೃತಿ. ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತ್ರಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಪರಿಭಾವಿಸುವಾಗ ಈ ಮೂರು ಮೂಲೆಗಳು ಅಥವಾ ಈ ಮೂರು ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರೆಹವನ್ನು ಕೂಡ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೌಶಲ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಕೌಶಲ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಬಹಳ ಬಾರಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಕೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ, ಮಾತಿನರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಬಿಂದುಗಳ ನಡುವೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಇವು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಸಮಪಾತಳಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲಲಾರವು. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಜೊತೆಯಾಗಿದ್ದೂ ಜೊತೆ–ಜೊತೆಯಾಗದೆ ಇರುವ ಈ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಇವತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಇದಿರಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಆ ಅಂಥ ತಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲು ಮತ್ತು ಆ ಅಂಥ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಂಚಲು ಹಾಗೂ ಬೆಳೆಸಲು ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರುವ ಹತ್ತು–ಹಲವು ವೇದಿಕೆಗಳಿಗೆ **ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ** ಎಂಬ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆ ಅಷ್ಟೇ.

***

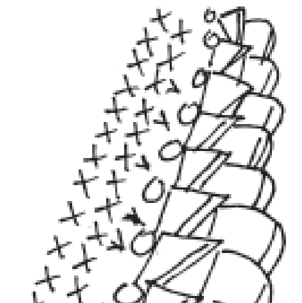
ಇದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೊದಲ ಸಂಚಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿದ್ವತ್‌ವಲಯದಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ವಿನಾಯಿತಿಯನ್ನು/ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸಂಚಿಕೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸಂಚಿಕೆಗಳೇ. ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧನಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮದೂ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವಾದದ್ದರಿಂದ ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲ ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕ ಸಂಚಿಕೆಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು 7 ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನ–ಭಿನ್ನ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳೆಂದುಕೊಂಡರೂ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕುರಿತ ಹಲವು ಲೇಖನಗಳ ಒಂದು ಮಾಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗಾಂಧಿಯವರ 'ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್'ನ ಕುರಿತ ಲೇಖನದಿಂದ ತೊಡಗಿ, 'ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ'ದ ಕುರಿತ ಲೇಖನದವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿದ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ.

***

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಬರೆಯುವ ಎಲ್ಲರೂ **ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ**ಕ್ಕೆ ಬರೆಯಬಹುದು.ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶೀ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಕೊನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳಿಗೂ ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತೇವೆ.

26 ಜನವರಿ 2013 — **ಡಾ. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ. ಶೆಟ್ಟಿ**
ತುಮಕೂರು — ಸಂಪಾದಕರು



ಪುಟನೋಟ

1. ರಾಜಕಾರಣ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯ : ಗಾಂಧಿಯ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ — □ ವಿವೇಕ್ ಧಾರೇಶ್ವರ 1

2. ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ — □ ಮನು ವಿ. ದೇವದೇವನ್ 23

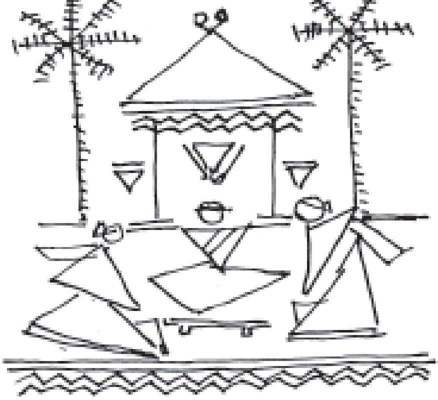
3. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಧರ್ಮ — □ ಪ್ರಭಾಸ್ ಪಂಡಿತ್ ಟಿ.ಎಸ್. 30

4. ಇತಿಹಾಸದ ಸೃಷ್ಟಿ–ಭವಿಷ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿ: ಒಂದು ಸಂಕಥನ — □ ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎನ್.ಕೆ. 41

5. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡು: ತೊಡಕಾಗುವ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ — □ ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ 48

6. ವಚನಕಾರ ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಿಲಾಶಾಸನ — □ ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ 60

7. ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ — □ ಎಸ್. ಕಾರ್ತೀಕ್ 64



ರಾಜಕಾರಣ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯ : ಗಾಂಧಿಯ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್

• ವಿವೇಕ್ ಧಾರೇಶ್ವರ

ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ನಮ್ಮದಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಯಾರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ

– ಎಂ.ಕೆ. ಗಾಂಧಿ[1]

I

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಗಾಂಧಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ (ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ನಾಗರಿಕತೆಯ) ವಿಧ್ವಂಸಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಗಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಮೊದಲ ರೀತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಏನನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಕೇವಲ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಅಥವಾ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಈ ವಿನಾಶವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆ, ನಿಜವಾದ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಎರಡನೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರು ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವಿಧ್ವಂಸಕ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗಾಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸರಳವಾದ, ಆಳವಾದ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಆದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗಾಂಧಿ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆಳವಾಗಲೀ, ಒಳನೋಟಗಳಾಗಲೀ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಏಳಬಹುದು: ಹಾಗೆಲ್ಲಾ ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಎರಡು ರೀತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನಿಜವಾದ ಆಳವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬಾರದೇ, ಹೀಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹಲವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ಯವೂ ಇರಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ನಿಜವಿರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಂದೂಡಬಹುದು. ಈ ಲೇಖನವು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಎರಡು ರೀತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕೀಲ್ ಬಿಲ್‌ಗ್ರಾಮಿ(೨೦೦೩) ವಾದಿಸುವಂತೆ, ಗಾಂಧಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಹತ್ತು ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಿಚಾರಗಳ ಮೇಲ್ಮೈಯನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಆಳವಾದ ಆಂತರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಒಟ್ಟಂದ, ಸಮಗ್ರತೆ ಕಾಣದೇ ಹೋಗಬಹುದು.[2]

ಈಗ ನಾನು ಸರಳ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ಉತ್ತರ ಎಂದು ಕರೆದ ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೇ ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಒಂದು ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ (form of life)ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಾಪಿಡುವ, ಹಾಗೂ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳೇನು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆಯಾಗಿ ನಾನು ಅದನ್ನು ಆಳವಾದದ್ದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಸರಳವೆಂದದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಹೊಡೆತವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾದರೂ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದರೇನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ; ಅದರ ಜರೂರೂ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ್ದಿದ್ದರೂ, ರಾಜಕೀಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಗಾಂಧಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಂಡಿದ್ದರು. ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯು ನಾಶವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಲೋಕಾನುಕೂಲವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು, ಗಾಂಧಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ, ಈ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು, ಅಥವಾ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸುವುದಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಅತೀ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದರೊಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಈ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನೇ ಹಾಳುಗೆಡವಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ, ಈ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಎನ್ನುವುದು "ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ" ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೆನ್ನುವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೂರಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ವರಾಜ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ, ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಗುರಿಯೆಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಅನುಭವದ ವಿನಾಶ

ಪಶ್ಚಿಮವು ಅನುಭವವನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುವಂಥ ನಾಗರಿಕತೆಯಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಏಕೆ? ಈ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೋಷವಲ್ಲ ಇದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ, ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ (ಭಾರತೀಯತೆ ಎಂಬುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಭಾರತ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು. ಹಾಗಾದರೆ, ಇಂತಹ ಅನುಭವ ವಿನಾಶಕವಾದ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಗುಲಾಮರಾಗಿರುವ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು? ಅಥವಾ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದ ಕೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯವೆನ್ನುವ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕುತ್ತದೆ? ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಮರುಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಭಾರತೀಯರೇ–ಅದರಲ್ಲೂ ನಗರವಾಸಿಗಳೇ; ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿ ಈ ಅಸಮತೋಲನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಈ ಅಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಆಳವಾದ ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿವರಣೆಯಿದೆಯೆಂದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುವಂತೆ, ಗಾಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಒಂದು ಆಳವಾದ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆಯಬೇಕಷ್ಟೆ (ಇದು ಗೀತೆಯನ್ನು ಓದುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿ ಬಳಸುವ ಮಾತು ಸಹ). ಮೊದಲಿಗೆ, ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇನೆ; ಈ ಲೇಖನದ ಇನ್ನುಳಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿನ ನೈತಿಕ

ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ಇಂತಹ ವಿನಾಶವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಯಾವ ಸ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನಾಶಕಾರಕವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರನ್ನು ದೂರಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳು ಇಂತಹ ಸ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ನೈತಿಕ ಗುರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅನುಭವದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ರೋತಗಳನ್ನು ಮರೆತ ಭಾರತೀಯರ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವರುಗಳೇ ಹೊಣೆಯೆಂದು ಗಾಂಧಿ ವಾದಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟಾದ ಮೇಲೂ ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯು ದಮನಕಾರಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ, ಅಥವಾ ಅದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಅನುಭವ ವಿನಾಶಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು?

II

ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಕೀಲರು, ವೈದ್ಯರು, ರೈಲ್ವೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾತುಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವಂಥದ್ದೇ. ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕವಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಳಿಯುವಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಟೀಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ಒಳನೋಟ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಅಮೂರ್ತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಅಪಥ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದರ "ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ" (ceaseless activity) ಮತ್ತು ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನೇ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವ ಅದರ ಗುರಿ.[3] ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ "ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹುಸಿ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಪಾಲಿಸುವ ಅದರ ತವಕ".[4] ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವಂತೆ "ಕೇಡಿಗೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳಿವೆ". ಇದರರ್ಥ, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ವೇಗವನ್ನೇ ಮೈವೆತ್ತ ಅಥವಾ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವ ರೈಲ್ವೇಯಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು, ಸಲಕರಣೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿಧಾನವಾಗಿ, ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಒಳಿತನ್ನು, 'ಧರ್ಮ'ದ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತದೆ, ಎಂಬುದು. "ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಮಯ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ಕೆಡವಲು ಬೇಡ".[5] ಈ ಮನೆ ಯಾಕೆ ಇಷ್ಟು ಅಲ್ಪತ್ರಾಣವಾದದ್ದು? ಅಥವಾ, ಕಾವ್ಯದ ಲೇಪವಿಲ್ಲದೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮದ ಈ ಮನೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು, ಒಳಿತನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಯಾಕೆ ಮೋಟಾರು ವಾಹನಕ್ಕಿಂತ ಎತ್ತಿನಗಾಡಿಯೇ – ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ – ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ತಮವಾದ ಸಲಕರಣೆ? ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಅಂಚೆ ಕಾರ್ಡಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ವಿದ್ಯುನ್ಮಾನ ಅಂಚೆ ತನ್ನ ವೇಗದಿಂದಲೇ ಕೇಡನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು?[6] ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಇದರಲ್ಲಿನ ಕೌಶಲ್ಯದ (techne) ಸ್ವರೂಪವೇ ಇರಬಹುದೇ? ಎತ್ತಿನ ಗಾಡಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಕಸುಬುಳ್ಳ ಕೈಗಳಲ್ಲಾಗಿ. ನನಗೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತಂತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ನನಗೂ ಅದನ್ನು ತಯಾರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೌಶಲ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ರೈಲ್ವೇಗಳು, ಇಂಟರ್ನೆಟ್ ಮುಂತಾದುವು ನನ್ನನ್ನು ಪರಾವಲಂಬಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ, ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದತ್ತ ದೂಡುತ್ತದೆ ಎಂದಿರಬಹುದೇ? ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಾ ಇನ್ನುಳಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞೇಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ ಈ ಧರ್ಮದ ಮನೆ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಯಾವ ಸರಕಿನಿಂದ? ಅನುಭವವೇ ಆ ಸರಕು ಎಂದಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅದು ಹೇಗೆ ಅನುಭವ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳಿಗಲ್ಲದೇ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ಹೀಗೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗಾಂಧಿಯ ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಕೀಲರು, ವೈದ್ಯರು ಮತ್ತು ರೈಲ್ವೇಗಳು ಮಾತ್ರ ಯಾಕಿವೆ? ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲೀ, ವೃತ್ತಿಗಳಾಗಲೀ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಆಚಾರಗಳಾಗಲೀ ಏಕಿಲ್ಲ? ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಣಯ

ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹಿಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಗಿದ್ದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡರೆ, ಅದೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಹಳ ದೂರ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟಿರುವ ಈ ತೆರನಾದ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಟಿರುವ ನಮಗೆ ಈ ಉತ್ತರ ತೃಪ್ತವೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದು ಗಾಂಧಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಲ್ಲ; ಆದರೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ. ಇಷ್ಟು ದಿನವೂ ನಾವು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿಯೆಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ, ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದರೇನು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೇನು ಎಂದು ನಾವು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಂತಿದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇನು ಎಂದು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಮನೆಯನ್ನು ಕೃಶವಾಗಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಭದ್ರವಾಗಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಬಿಡುವುದೇ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕೆಲವು ಎಳೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಗಾಂಧಿಯ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೆ ಹಾದಿತಪ್ಪಿಸಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಅದು ಗಾಂಧಿಯ ಮಾತಿನ ನಿಜಾರ್ಥವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗಿನ ನಮ್ಮ ಬದುಕು ಯಾವತ್ತೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು.[7] ರೈಲ್ವೇಗಳು, ರಿಲೇಟಿವಿಟಿ ಅಥವಾ ಇಂಟರ್ನೆಟ್ ಇದಾವುದೂ ಇರದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದು ಹೀಗೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ, ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ, ಗಾಂಧಿ ಮೆಚ್ಚುವ ಅಂಚೆ ಕಾರ್ಡು, ಎತ್ತಿನ ಗಾಡಿಗಳ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿಗೂ ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಹಾಳುಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಹಾಳು ಮಾಡುವುದು ಯಾವುದು? ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಟ್ಟಿಗಿನ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣತೆಯ ಭಾವ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ? ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿ, ರಾಜಕಾರಣ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಬರುವ normಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊರಗಿಡಲು, ನಿರಾಕರಿಸಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಇರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಅಂದರೆ, 'ಸತ್ಯಗಳು' , 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು' ಮತ್ತು 'ಆಚಾರ'ಗಳಿಗೆ ಅನುಭವದ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ರೀತಿಯದ್ದಾಗಿರಬೇಕು, ಯಾವ ರೀತಿಯದ್ದಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಈ normಗಳು ನಿರ್ದೇಶಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಢಾಳಾಗಿ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ನಾವು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯದ ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರೆದು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದು. ಆದರೆ, ನಿಜವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ವಸ್ತು ನೆಲೆ (objectual domain) ಮತ್ತು ಆಚಾರದ ನೆಲೆಯ (domain of action) ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿ ಬಹಳ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ, ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೇ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಅನುಭವ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಆ ಒಳನೋಟವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವುದು, ಅಥವಾ ಅದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನೈತಿಕ ಕೌಶಲ್ಯದ (ethical learning) ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಾನು ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಗಿದ್ದ ಒಳನೋಟಗಳು ಹೇಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತೇನೆ.

III

ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದು. ಈ ಮಾತು ಮೇಲೆ ತೋರುವಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ ತಕ್ಷಣ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು (experience-occluding structures) ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು. ಗಾಂಧಿಯ ನಿಜವಾದ ಕಾಳಜಿಯಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ. ಅವರ ಟೀಕೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಗಾಂಧಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳೇನೆಂದು ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಾದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಗಾಂಧಿಯ *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್* ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುವ ನನ್ನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ರಿಲಿಜನ್, ಕಾನೂನು, ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿ ಬಳಸುವ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ವಾದಗಳು, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಹೆಣಿಗೆಯಲ್ಲಿದೆ, ಅಥವಾ ಬಿಲ್‌ಗ್ರಾಮಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅಖಂಡವಾಗಿದೆ.[8] ಈಗ ನೇರವಾಗಿ, ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧವಾದ, ಆದರೆ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆಳವಾದ, ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ: ಮೊದಲನೆಯದು, ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವಂತೆ (ಇನ್ನೂ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ) ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ ಎನ್ನುವುದು ಮಿಕ್ಕ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳಂತೆ ಒಂದು ರಿಲಿಜನ್ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇದು ಬೇರೆಲ್ಲಾ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲ ರಿಲಿಜನ್;ಎರಡನೆಯದ್ದು, ಯಾರೇ ಇಬ್ಬರು ಭಾರತೀಯರೂ, ಯಾರೇ ಇಬ್ಬರು ಇಂಗ್ಲಿಷರಂತೆ ಸಮವಲ್ಲ.[9] ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ವಸ್ತುಶಃ *(de re)* ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ವಾಕ್ಯಗಳು ಗೊಂದಲ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ.[10]

ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಕಾನೂನು, ಇತಿಹಾಸ, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ಮತ್ತು ನಾವು ಈಗ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ತೊಡಗಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, ನಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಂತೆ, ಭಾರತವು ಬರಬರುತ್ತಾ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು irreligious (ಅಧಾರ್ಮಿಕ) ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.[11] ಇಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ ಅನ್ನು ಒಂದು ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ (ಎಲ್ಲಾ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ರಿಲಿಜನ್) ಮತ್ತು ರಿಲಿಜನ್ ಅನ್ನು ಒಂದು ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಗಾಂಧಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.[12] ನನ್ನ ಓದಿನ ಪ್ರಕಾರ, ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು, ನಾವು ಏನನ್ನು ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿಜಕ್ಕೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುವ ಹತ್ತುಹಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ, ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸೈಂಟಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಪದಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ನಾವು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸೈಂಟಿಸಂ ಅನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸೈಂಟಿಸಂ ಅನ್ನು ಕೂಡ ಎಂದು ನೆನಪಿಡಬೇಕಷ್ಟೇ.[13] ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಟಂತೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ಗಾಂಧಿ ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಂಡಿದೆ. ಮುಂದುವರಿಯುವ ಮೊದಲು, ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನಾವು ಬಹಳ ಸಲೀಸಾಗಿ 'ರಾಜಕಾರಣ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೆಲೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು

ನೋಡಬೇಕು. *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್*‌ನಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದಿದ್ದರೂ, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ, ಕಾನೂನು, ಇತಿಹಾಸ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗಾಂಧಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಿರಬಹುದು ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಬಹುದು. ಗಾಂಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಕೂಡ (ಅಂದರೆ ಎಡಪಂಥೀಯ/ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ) ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರಬಹುದೇ? ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗದ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಉಪಕ್ರಮ; ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂದೂ ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಗಾಂಧಿಗೆ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದು ನೈತಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಕಲಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಅನುಭವದ ಬಗೆಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ನಾವು ಬಹಳ ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಮತ್ತು ಬಲ ಪಂಥೀಯ ಎಂದೆಲ್ಲ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳಿಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಯೋಜನೆಗಳಾದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ; (reform and representation) ಇವುಗಳು ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು (ಹಾಗೆಂದು ಬರೀ ರಾಜಕಾರಣವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ) ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದವು ಮತ್ತು ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತವನ್ನು ತೊರೆದ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರವೂ ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿರುಚುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಹೆಚ್ಚು ಅಮೂರ್ತವಾದ, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ/ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯುವುದು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಗಮನವಿರುವುದು ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎಡಪಂಥವು ನೋಡುವ /ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ, ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾಗಿ, ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆ (domain) ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಗ್ಗೆ, ರಾಜ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಅದರ ಮೂಲೋದ್ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವೈತಿಹಾಸಿಕ (genealogical) ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಕೂಡ ನನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ಗುರಿ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹೀತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ರಾಜಕೀಯದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಗಾಂಧಿಗೆ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗಾಂಧಿಯ ಈ ಸಂಶಯದೃಷ್ಟಿ ರಾಜಕೀಯವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ತಿರುಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯೆಂದರೆ, ಗಾಂಧಿಯ ಸಂಶಯದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕು ಬಿಡುವುದು. ಈ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಗಿದ್ದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಲಕರಣಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ಬಾಹಿರವಾಗುವುದಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ಕೈಗೆಟುಕದೇ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಅಥವಾ ಅನುಭವಬಾಹಿರತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಬಹಳ ಗುರುತರವಾದದ್ದು.

ಅದೇನೆಂದರೆ ಅದೇನೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು ಮಸುಕಾಗುವ, ಹೊರತಾಗುವ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಬೃಹದಾಕೃತಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಅನುಭವವು ದುರ್ಲಭವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ್ಗೆಯೂ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯೋಗವೊಂದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

IV

ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು (ಎಡಪಂಥೀಯ/ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತಕರಿಗೆ) ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು normative ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಡುವ ಒಂದು ಉಪಕ್ರಮ ಎಂದು ನನ್ನ ವಾದ. ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಶದಪಡಿಸಬಹುದು. ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ, ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಬಹುಭಾಗದ ಎಡಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣ proletariat ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸುತ್ತ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ನಂತರ ಇಡೀ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಗುರಿ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂಬ ಒಂದು ಸಮೂಹ (ಮೊದಲು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂದು ಮತ್ತು ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ proletariat ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ, ಅಥವಾ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಳತೆಗೋಲಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಬಹುದಾದ ಯಾವೊಂದು ವರ್ಗವೇ ಆಗಿರಲಿ ಅದನ್ನು) ಈ proletariat ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ವಿವೇಚಿಸುವುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಹಾಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ) ಎಡಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಜಕ್ಕೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರಿಯುವುದು ಎಂದರೆ, proletariat ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇಂತಹ normative ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು ಮತ್ತೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ, proletariat ಈ ಪಾತಳಿಯನ್ನು ತೆರವುಗೊಳಿಸಿದ ನಂತರ ಹೇಗೆ ಇಂತಹವೇ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಅಥವಾ ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿ ಈ normative ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡವು ಎಂಬ ಕಥನವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಹಲವು ಬಗೆಯವು. ಕೇವಲ ಕರ್ತೃತ್ವವಿರುವ (agency) proletariat, ಮಹಿಳೆ, ದಲಿತ (ಮತ್ತು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಗುಣಗಳಾದ ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿ) ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲದೇ ಹಲವು ಮನೋಭಾವಗಳು, ನೀತಿನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳೂ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸೆಕ್ಯೂಲರಿಸಂ, ಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಮೀಸಲಾತಿ, ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತೀಗ ಬಹುಶಃ ಸಂವಿಧಾನವೂ ಕೂಡ) ಈ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲ್ಮೈ ವಿವರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ, ನಾವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಈ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಲ್ಲ; ಇವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಪಾತಳಿಯನ್ನು. ಈ ಪಾತಳಿಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಇದರೊಳಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಅಗೋಚರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಡನೆಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.[14] ಈ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಈ ಪಾತಳಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಹಿಂದಿನ ತರ್ಕ, ಇವುಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಣೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವವಾದ ಭಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧ, ಅನುಭವವನ್ನು ಇವು ಮರೆಮಾಚುವ ರೀತಿ, ಮತ್ತೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಈ ಪಾತಳಿಗೂ ಇರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ, ಇವೆಲ್ಲ ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳು. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಂತೂ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು normative ಪಾತಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದನ್ನು ಸುಸೂತ್ರಗೊಳಿಸುವುದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.[15] ಹಾಗಾಗಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸತ್ತರೂ, ಅವು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರಾ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ! ಹಾಗಾಗಿ, ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾವು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ

ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಬೇಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲು, ಎಡಪಂಥೀಯರು, ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ಸಬ್‌ಆಲ್ಟರ್ನ್ ಚಿಂತಕರು ಅದನ್ನು ಈಚೀಚೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವ normative ಪಾತಳಿಯಿಂದ ಹೊರದೆಗೆಯಬೇಕು.

ನಾವು ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಿಜಕ್ಕೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ, secularisation ಅನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಪಾತಳಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಾರ. secularisation ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಆಚಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು–ಅಂದರೆ, ethics, erotics, politics ಇವುಗಳನ್ನು–normativize ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದೇ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು. ಗಾಂಧಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಜನರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಮತ್ತು ಶೋಷಕವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ, ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಯ ಅಥವಾ ಹಿಂಜರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣ ಈ normative ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹಾಕುವ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ, ಗಾಂಧಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಯಾವ ಹಿಂಜರಿಕೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಸ್ವಲೋಲುಪತೆ'ಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, 'ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣ', 'ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹ'ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು.[16]

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥವು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದೆವು. ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಇದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಚಾರವು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಉದಾರವಾದಕ್ಕೂ ಸಮನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದದ ತಿರುಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವತಂತ್ರರೂಪೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ (autonomous self) ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು normative ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ/ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು (state) ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಿರಬಹುದು, ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವುದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್‍ರೂಪಿಸುವುದಿರಬಹುದು. ಎಡಪಂಥೀಯ/ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಮತ್ತು ಬಲ ಪಂಥೀಯ ಬಣಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ರಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಇನ್ನೂ ವಸಾಹತೀಕೃತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದೂ ಈ ಕೆಲಸದ ಒಂದು ಭಾಗ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಚನೆಯು ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ರಾಜಕಾರಣವೂ (ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಯೋಜನೆಗಳು) ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಿರಬಹುದೇ? ಅದು ಹೌದು ಎಂದಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅದು ಹೌದೇ ಸರಿ) ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

V

ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಫುಕೋನ ಕೊನೆಯ ಕೆಲವು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಾವು

ಇಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಹೊರಟಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಅನುಭವದ ಬಗೆಗಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[17] ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು (ತನ್ನತನದ ಮರುಳುವುದು. ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ತನ್ನತನಕ್ಕೇ ಅಧಿಕೃತತೆ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಹೇಗೆ ಪೊಳ್ಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಜಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುವ ಫುಕೋ, ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೀಗೊಂದು ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.[18] ಈ ವಿಷಾದದ ಹಿಂದೆ ಆಳವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಿರುವ 'ಪ್ಲೇಟೋನಿಕ್-ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್' ಮಾದರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆತ 'ಹೆಲೆನಿಸ್ಟಿಕ್-ರೋಮನ್' ಮಾದರಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ, ಸುಮಾರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಕಪೂರ್ವ ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಶಕ ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಹರಡಿದ್ದ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪುನರ್ರೂಪಿಸುವ ಆತನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಹೇಳುವಂತೆ, ಈ ಮಾದರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೆನಪು ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.[19] ಈ ಹೆಲೆನಿಸ್ಟಿಕ್-ರೋಮನ್ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಸತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆಚಾರಗಳು, ಮತ್ತು ಆಚಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು (ಅಂದರೆ ಪಥ್ಯ, ಕಾಮ, ಅರ್ಥ ಮುಂತಾದುವು) ಸೂತ್ರೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋನಿಕ್ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು (ಪ್ಲೇಟೋನಿಕ್ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದಾಗಲೇ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಪ್ಲೇಟೋನಿಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.) ಇಂತಹ ಒಂದು ಪೂರ್ವೈತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಫುಕೋ ಒಂದು ನವೀನವಾದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ: ಹೇಗೆ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕ್ರಮೇಣ ಹರಡುತ್ತಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತಳಿಯನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೆ (social structures) ಅಂತಹ epistemic ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ (ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು). (ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ವಿನಃ ಸ್ವತಃ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೈವೆತ್ತ ಆಚಾರದ ಒಂದು ನೆಲೆ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲ!.) ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳ ವಿವೇಕವೇನಿದೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ವಿವೇಕದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂಥದ್ದು; ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅದನ್ನೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ನೋಡುವ ಸಮಾಜ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅದನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳಿಸುತ್ತವಷ್ಟೆ. ಫುಕೋ Spiritual ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ (ಮತ್ತು ನಾನು ಅನುಭವಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ experiential knowledge ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುವ) ಹೆಲೆನಿಸ್ಟಿಕ್-ರೋಮನ್ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬರುವ ಜ್ಞಾನವೇನಿದೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೊಳಗಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ವಿಶದವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.[20] ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿರೋಧ ರಿಲಿಜನ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪಿರಿಚ್ಯುಯಾಲಿಟಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಪಿರಿಚ್ಯುಯಾಲಿಟಿಯ ನಡುವೆಯಲ್ಲ. ಹೆಲೆನಿಸ್ಟಿಕ್-ರೋಮನ್ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪಿರಿಚ್ಯುವಲ್ ಜ್ಞಾನವು ಹೀಗೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದರ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜ್ಞಾನ (connaisance) ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಹೊಸ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. (ರಾಷನಲಿಸ್ಟ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಈ ಪಲ್ಲಟದ ಅತ್ಯಂತ ಖ್ಯಾತ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ದೆಕಾರ್ತ್. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಹೆಲೆನಿಸ್ಟಿಕ್-ರೋಮನ್ ಮಾದರಿಯೇನಿದೆ ಅದು ಎಷ್ಟೇ ವಿಕೃತವಾಗಿಯಾದರೂ, ವಕ್ರವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದು ಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು.)

ಫುಕೋ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಂತೆ, ಹೀಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿರಿಚ್ಯುವಲ್ ಜ್ಞಾನ (ಅಥವಾ ನಾನು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನ) ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಇದು ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು Juridification ಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಾವು ಫುಕೋನ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪುನಾರೂಪಿಸಬಹುದು. ಇದು ಊಹಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲಸವಾದರೂ, ಫುಕೋ 'Political rationality'ಯ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನಮ್ಮ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ (ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ rationality ಅಂದರೆ, normಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಅಥವಾ normಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಆಚರಣೆಗಳು).[21] ಮಕ್ಯಾವೆಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಿನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆನಂತರ ಬರುವ ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಫುಕೋನ ಉದ್ದೇಶ. ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಕೌಶಲಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.[22] ಆತ ಬಹಳ ಢಾಳಾಗಿ ತೋರಿಸುವಂತೆ, ಸೇಂಟ್ ಥಾಮಸ್ ಅಕ್ವೈನಸ್ ರಾಜ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ರಾಜನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ರೀತಿಗೂ ಮತ್ತು ಈ ಪೋಲೀಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ರೀತಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಪೋಲೀಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ರಾಜ್ಯದ ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತೀರಾ ಹೊಸದಾದದ್ದು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯೇ ತದನಂತರದ ಎಲ್ಲಾ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬುನಾದಿ. ನನಗೆ ತೋರುವಂತೆ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೂ ಈ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯೇ ಕಾರಣ. ಇಂತಹ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ, ಹಿಂದಿನ ಮಧ್ಯಯುಗೀಯ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಇನ್ನು ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಂತೂ ಬಹಳ ದೂರವಾದದ್ದು. ಆನಂದ /ಸೌಖ್ಯ, ಸಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ನಡುವೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಸಂಬಂಧ (ಇದು ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದುದು) ಪೋಲೀಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಹೇಳುವ "ಸಮಾಜದ" ಸಂತೋಷ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ.[23] ಆದರೆ, ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಿಸುವಂತೆ, ರಾಜಕಾರಣದ ಈ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಉಗಮದ ಹಿಂದಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬಹುದೋ ಹಾಗೇ ಈ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯನ್ನೂ ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು. ಈ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ರಾಶನಾಲಿಟಿ ಮಿಕ್ಕ ರಾಶನಾಲಿಟಿಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಹಲವಾರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಾಕ್ಷಿ-ಸಬೂತುಗಳು ಮತ್ತು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಹಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಇವೆಲ್ಲದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವುದು ಇಂತಹ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯಾದ ಕಾರಣದಿಂದ, ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿಯೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ಕೆಲಸ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಸೋತಿವೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆನ್ನುವುದು ತರವಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನ.... ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸೋತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವು ಬೇರೂರಿರುವ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯ ಬಗೆಗಳು.[24]

ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದ, ಆ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದು ಗತಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಬೇಕಿದೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ರಾಶನಾಲಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೂರಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಫುಕೋ ತನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಎರಡೂ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ಎರಡು ಅವಳಿ ರೂಪಗಳು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ; ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ normಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು normಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಹ ರಚನೆಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಈ ಹೆಣಿಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಹದಿನಾರನೇ ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಂತಹ ಈ 'ಐತಿಹಾಸಿಕ–ರಾಜಕೀಯ' (historico-political) ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೇ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಇದ್ದಂತಹ juridico-philosophical' ಮಾದರಿಗಿಂತ ಇದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕು.[25] ಈ ಪಲ್ಲಟದಿಂದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ :"ಒಂದ ಕಡೆಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಬಹುಮುಖಿಯಾದ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವಷ್ಟೆ.[26]"

ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋನ ಈ ಪೂರ್ವೈತಿಹಾಸಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಿಕ್ಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲವಿರುವುದು "ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನಗಳ self-dialecticalisationನಲ್ಲಿ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಇಡೀ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಆಗಿ ನೋಡಿಬಿಡುವ ಪಲ್ಲಟ ನಡೆದುಹೋಗಿದೆ"[27]. ಹಾಗಾಗಿ, ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ (empirical) ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಆದ ಅಥವಾ ಟೀಲಿಯೋಲಾಜಿಕಲ್ ಆದ ಇತಿಹಾಸದ ಅಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಿಬಿಡಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ವಿರೋಧಾಭಾಸಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದಂತೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯಿರುವುದೇ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕನಿಗೆ ತನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅಥವಾ 'ನಾಗರಿಕ' ಎನ್ನುವ ತನ್ನ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಗುರುತನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸಿರುವುದೇ ಅವನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂದಾದರೆ, ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಆದ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಬರೀ ವಾಸ್ತವಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾದ ನಿಜಾಂಶಗಳಿಂದ ಆತನ ಗುರುತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವುದೇ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ normative ಪಾತಳಿ. ಈ normative ಪಾತಳಿ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಈ ಪಾತಳಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಮಗೆ ತುರ್ತಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ "ನಿರಂತರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಧೋರಣೆ"ಯ (permanent anthropologism of the West) ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮೂಲಸಾಮಗ್ರಿ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ.

ನನಗೆ ತೋರುವಂತೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲೊಂದು, ವಸ್ತುರೂಪಿಯಾದ (positive) ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ self ನ ಉಗಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು

(hermeneutics of the self) ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಇದು selfನ ತ್ಯಾಗದಿಂದ, ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದ ಸ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುರೂಪಿಯಾದ self ಅನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬೇಕಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದೇ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ನ್ಯಾಯಾಂಗವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲದರ ಗುರಿಯೂ ಅದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ನಿರಂತರವಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಧೋರಣೆಯೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು.[28]

ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಸ್ಪಿರಿಚ್ಯುವಲ್‌ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿಯೇ ವಸ್ತುರೂಪಿಯಾದ selfನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ "ಥಿಯರಿ"ಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರಗಳ ಬಗೆಗಿನ normative ಆದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಷ್ಟೆ. ತಮ್ಮ ವಸ್ತುವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿರುವುದು ತೀರಾ ವಿಕಾರವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಷ್ಟೇ. ಲೈಂಗಿಕತೆ (sexuality), ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತೀಗ ರಾಜಕಾರಣ, ಇವೇ ಮುಂತಾದ normed ನೆಲೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ 'ಥಿಯರಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಸರಕು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದ್ದು ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈಗ ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆರೋಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕೇವಲ ಇತಿಹಾಸವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಆಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದವರು. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು. ಈ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎದುರಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ತಮಗೆ ತಾವೇ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೇನು?

VI

ನಾನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆಂದರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವವು ನಾಶವಾಗುವ, ದುರ್ಲಭವಾಗುವ, ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲವಾದ, ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು. ಈ ಕಥನ ಎಷ್ಟೇ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅನುಭವಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಕೌಶಲ್ಯದ ತಿಳಿವು ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವ–ಬಾಹಿರವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಹೊಸ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಗ್ರೀಕೋ–ರೋಮನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನವು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು? ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸರಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಲಕರಣೆಗಳಿದ್ದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಶೋಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತುರ್ತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿದೆ: ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಏನಾಗಿದೆ? ನಿಜಕ್ಕೂ ಇದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಳವಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಜ್ಞಾನವು (ಬರೀ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ) ಸಂಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನುಭವಜ್ಞಾನವು ವೈಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ

ಅಥವಾ ಕ್ಷಯಿಸಿಯೇ ಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಈ ಅನುಭವಜ್ಞಾನವು ಅಂತರ್ವಾಹಿಯಾಗಿಯಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ದಕ್ಕಬೇಕು. ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರಾಜ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ಅನುಭವಜ್ಞಾನದ ಪುನರುತ್ಥಾನ. ಇದಿಲ್ಲದೇ ಭಾರತೀಯರು ಎಂದಿಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಹೊರಬರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ.

VII

ಗಾಂಧಿಗೆ ಈ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಅನುಭವಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೂಲಕ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು (ಎತ್ತಿನಗಾಡಿಗಳು, ಹಳ್ಳಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ) ತಮ್ಮ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ (language games) ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೇ ಹಾಳುಗೆಡಹುವಂಥದ್ದೆಂದೂ. ಈ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿತ್ತು ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲ್ಮೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರವಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲದೇ ನೈತಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಉಳಿವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ನಾವು ಮಾಡುವ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪು. ಹಾಗೆ ವಾದಿಸಿದರೆ, ಅದರರ್ಥ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ಅದರರ್ಥ, ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ propositional ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದಂತೆ. ಇದು intentionalityಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ. ಇದರರ್ಥ, ಬದುಕುವುದನ್ನೇ ಒಂದು ಶೋಧನೆಯಾಗಿ (ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಮಾದರಿಯಾಗಿ) ಪರಿಗಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪೂರಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅದೊಂದು normative ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗೊಂದು ಪಕ್ಷ ಅಂತಹ normಗಳು, ಸತ್ಯಗಳು ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಹ ಶೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರಾ ಇಂತಹ normಗಳು ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.[29] ಬೈಬಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಮೊದಲ ಪಾಪ" ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೊದಲ ಪಾಪವೇ ಅನುಭವವನ್ನು ದೋಷಪೂರಿತ ಎಂದು ಕಾಣುವುದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಗಾಂಧಿ ಅನುಭವಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಗಳೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿವೆ, ಪೊಳ್ಳಾಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ, ನೈತಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಪರಂಪರಾಗತ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಆಡಚಣೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯ ವಿಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡರು. ಭಾರತವು ಅಧಾರ್ಮಿಕವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದ್‌ಸ್ವರಾಜ್ ನಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಬಳಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದು. ಹಿಂದೂಯಿಸಂ, ರಿಲಿಜನ್, ಮೊರಾಲಿಟಿ ಎನ್ನುವಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಬಳಸಿದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವನ್ನೇ ನೆಪವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಿಧಾನದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಗಾಂಧಿಯ

ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಗಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದುಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಗಾಂಧಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಗಿದ್ದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಅರಿವಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಅವರಿಗೆ Conceptionಗಳಿಲ್ಲದ actionಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು. ಅಂದಮೇಲೆ, ಗಾಂಧಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಕೈಮಗ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಗೀತೆ, (ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಗಳು) ಹೇಳುವುದೇನು? ಅನುಭವ (experience) ಮತ್ತು ಕರ್ಮ (action) ದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಗೆ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಚಿಂತಿಸಬಾರದು ಎಂದು.[30] ಗೀತೆಯು ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ propositional ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಚಯವಾಗಲೀ ನಮ್ಮನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳ (examples) ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ exemplary action ಎಂಬುದು ಏನನ್ನೂ exemplify ಮಾಡದ ಅಥವಾ ಸರಿ ಎಂದು ಸಾಧಿಸದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. Exemplary action ಎಂಬುದು ನಿಜಕ್ಕೂ conception ಗಳಿಲ್ಲದ actionಗಳು. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿ ಯಾರು ಎಂದರೆ, ಹೀಗೆ, conceptionಗಳಿಲ್ಲದೇ actionಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಯಾವನಿಗೆ ಕೌಶಲವಿರುತ್ತದೋ ಅವನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂಥವನಿಗೆ ಬೇಕಿರುವುದು ಸ್ವಜ್ಞಾನವೇ ವಿನಃ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ propositional ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಆದರೆ, ಸ್ವಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಬೋಧನೆ, ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ (propositions) ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಸತ್ಯ (ಸತ್)ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದರಿಂದ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದೇ ದುಸ್ತರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ವಸ್ತುರೂಪಿಯಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಆದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಈ ರೀತಿಯ ವಸ್ತುರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆವರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಆ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ, ಸತ್ಯದ ವಾಹಕಗಳು ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ನಿಖರವಾದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಸತ್ಯದ ನಿಜವಾದ ವಾಹಕವೆಂದರೆ ಅನುಭವವೇ. ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದದ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತದು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಕೆಲಸವೇ ಹೌದಾದಲ್ಲಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ನಾವು ಹೇಳಿದ ವಸ್ತುರೂಪಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ಅವಿದ್ಯೆ (ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನ) ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವಾಸ್ತವಸತ್ಯಗಳ ಅಭಾವ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ, ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ, ಅನುಭವಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸುಲಭ. ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವವು ವಸ್ತುರೂಪಿಯಲ್ಲದ್ದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬಗೆಗೇ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ವಸ್ತುರೂಪಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ, ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ, ಸ್ವಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ

ಆಂತರ್ಯದ ಬಗೆಗೋ ಅಥವಾ ಈ ರೀತಿಯ ಇನ್ಯಾವುದೇ domainನ ಬಗೆಗೋ ಇರುವಂತಹ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಗಾಂಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು) ಕಲಿಕೆಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಇಂತಹ ethical ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಕಲಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೊದಲು ಕಲಿಯಲು ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದೇನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

> ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೆಂದರೆ ಕಲಿಯುವ ಹಸಿವಿದ್ದವನು ಎಂದರ್ಥ. ಕಲಿಯುವುದು ಎಂದರೆ, ಕಲಿಯಲು ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದೇನು ಎನ್ನುವ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿರುವುದು. ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಯೋಗ್ಯವಾದ ಏಕೈಕ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ, ಆತ್ಮ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ, ಸ್ವಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ. ಆದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಭೂಗೋಳ, ಗಣಿತ ಇವೆಲ್ಲದರ ಅರಿವು ಅಗತ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರಗಳು. ಇಂತಹ ಕಲಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿರುವ ಹಲವರು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನಷ್ಟೇ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಏನೆಲ್ಲಾ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೋ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಯಾವುದು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೋ ಅದರಲ್ಲಷ್ಟೇ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹವನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಜೀವನ ಎಂದೂ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಊಟ ಮಾಡುವಾಗ, ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ, ಆಡುವಾಗ, ಉಳುವಾಗ, ನೇಯುವಾಗ, ನೂಲುವಾಗ ಹೀಗೆ ಏನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು, ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ನಮಗೆ ಹತ್ತುಹಲವು ಗುರುಗಳ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ, ಆಗ ನಾವು ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಗುರುವೆಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಸಂಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೌಶಲವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.[31]

ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಗಾಂಧಿ – ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪದಗಳನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ(commitment), ಕರ್ಮ (action) ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ (knowledge) ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಎಳೆಯೊಂದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.[32] ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ, ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಮೂರೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು, ಸ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುರೂಪದ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾನು action without conception ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು, ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು (actions) ಜೊತೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಚಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಏನು (ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಗುರುವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು) ಎಂಬುದರ ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತದೆ.[33]

ಕುಟುಂಬ, ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಗ್ರತೆಯೇನಿದೆ ಅದು ಅನುಭವದ ಮತ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಮಾಜ (ಅಥವಾ 'the social') ಎನ್ನುವ ನೆಲೆ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಹೀಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದ್ದು: "ಅನುಭವದ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ತರವಲ್ಲ" ಎಂದು.[34] ಆದ್ದರಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲೇಬೇಕು.

(೧) ಈ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆಯೇ? ಮತ್ತು (೨) ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಅವು ಉಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಕಟ್ಟುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅದರಲ್ಲೂ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಇಂತಹ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಗಾಂಧಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಗಾಂಧಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತೃಪ್ತಿಕರವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕವಾಗಿ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಆಳವಾದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ಕಾಣದೇ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯ, ಅಥವಾ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ cognitive enslavement. ಅದು ಬರೀ ನಾವು ಅನ್ವೇಷಿಸಬೇಕಿರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮಲ್ಲೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ (embodied knowledge) ಅಗೋಚರವಾಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿತ್ರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ – ಆದರೆ, ಅಂಥದ್ದೊಂದು ಚಿತ್ರಣ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ದೋಷಯುಕ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವುದು ಹೇಗೆ" ಎನ್ನುವ ರೆಟರಿಕಲ್ ಆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ[35]. ಆದರೆ, ವಿಚಿತ್ರದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತದಲ್ಲಿ (ಇದೇ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭವೂ ಇರಬಹುದು) ಥಿಯರಿಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಬದಲು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಥಿಯರಿಗಳ ಗುಣ ಮುಖ್ಯವಾಗತೊಡಗಿತು. ಫುಕೋ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಬದಲು, ಕಥನಗಳು ಸತ್ಯ ಅಥವ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಅಧಿಕಾರಕ್ರಿಯೆ (authority) ಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರಾಶನಾಲಿಟಿಗಳ ಉಗಮ ಎಂದು ಫುಕೋ ಸೂಚಿಸುವುದರ ಅರ್ಥ ಇದು: normಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ್ತು normಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಆಚಾರಗಳ (ಇನ್ನೂ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ) ಉಗಮ. ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ normಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಅಥವಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಥಿಯರೆಟಿಕಲ್ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಉಗಮ ಎಂದು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನವೂ ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ನಾನು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ, ಸೈಂಟಿಸಂ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣದ ಫಲ. ಇದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ಮೂಲಗಳನ್ನು (sexuality ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು) normಗಳನ್ನಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಬಿಡುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಆಚಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನೇ (practical domain) ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಆಳವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಚರ್ಚೆ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುವಂತೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸತ್ಯ (truth) ಮತ್ತು normಗಳು ಒಂದೇ. ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳು ಬಹಳ ಢಾಳಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ನೈತಿಕ normಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೂ ಕೂಡ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಿಧಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದಷ್ಟೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹತಾರಗಳಾಗಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೋಕ್ಷ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಅವತರಿಸುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಕೂಡ ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಗಳು normಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯಗಳು normಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸ್ತುತ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು

ರಾಜಕಾರಣದ ನಡುವೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಯುರೋಪಿನ enlightenment ನ ಸುತ್ತದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಬಹುಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮ್ಮ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ (ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಮೂಲಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು.[36]

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಸೈಂಟಿಸಂನಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾದರೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವಂಥ normativityಯ ಗುಣ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಇವು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತವೆ? ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದಂಥ domainಗಳು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರಾಗತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳಿಸುತ್ತವೆಯೇ? ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯ ಅಂಕುರವಾಗುವುದೇ ನಾವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು, ಆಚಾರ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಎಂದು ಹಾಗೂ normಗಳನ್ನು ಸ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯತೊಡಗಿದಾಗ. ಇದು ಏಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ? ಇದರ ಯಾವ ಗುಣದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಅನುಭವ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ? ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ (representation) - ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ – ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಹೊಸತೇ ಆದೊಂದು ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು. ಈಗಲೂ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಾವು ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದೇ ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮುಳುವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಅರಿತಂತಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ, ಇದೊಂದು ಘಾತಕವಾದ ನಡೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ಯೋಜನೆಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ರಾಶನಾಲಿಟಿಯ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲು ತೊಡಗುವುದು – ಇದರ ಫಲವೇನೆಂದರೆ, ಅಂಥ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ಆಳವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ; ಹಾಗೇ ತಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದೇನು ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಮುಖವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಯಾವ ಪ್ರಗತಿಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ 'ಥಿಯರಿ'ಗಳ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆ. ಪ್ರಗತಿ ಯಾಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದಂಥ norm ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿರುವುದೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಎರವಲು ಪಡೆದ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳಷ್ಟೇ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಧಾತುವೇನು ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಆ ರೂಪಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಏನು? ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇನೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು (representations) ಮರುಚಲಾವಣೆ ಮಾಡುವುದು. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೇ ಇರುವುದೇ ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಗೆಗೆ ಆಳವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ತಾವು ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ಎಂದು ಅರಿಯದೇ ಇರುವುದೇ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಇವರುಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ. ಇವರುಗಳಿಗೆ

ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಉಮೇದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕಾದ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇವರ ಮೇಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ತವಕ; ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನವರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಬಹುದು. ನನಗೆ ಅನಿಸುವಂತೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಯೇ ಮೂಲಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ನನ್ನನ್ನು ಚಕಿತಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಯಾರೂ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೇಕೆ ಎಂಬುದು. ರಾಜಕಾರಣ, ಇತಿಹಾಸ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯೇನಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಏನು?

ಈಗ ನಾನು ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಬಹುದು. ಅನುಭವದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜರೂರು ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಆಳವಾದ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು, ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಏಕೆ ಅನೈತಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಕೂಡ ಇದೇ ಅನುಭವ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜರೂರಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಆದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಏಕೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ನೈತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೇಗೆ ವಿನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಾಂಧಿಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜದ ಸೆಕ್ಯೂಲರೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ನಾನಿಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವುದು ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ಸ್ಥೂಲ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಕಾಳಜಿಗಳು, normed ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅಗಮ್ಯವಾದದ್ದು. ಏಕೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಥಿಯರಿಗಳೂ ನಿಜವಾದ ಶೋಧನೆಗೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಹಾರೈಕೆಯೇನೆಂದರೆ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ನಡುವಿನ ಕಂದಕವನ್ನು ಮುಂಗಾಣಿಸಿದ, ಮತ್ತು ಆ ಕಂದಕವನ್ನು ತೊಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಗಾಂಧಿಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ–ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮಗಿದ್ದ ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದು. ಈ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಣದ ಇಂದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಲಿಕೆಯ/ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಆಳವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಲಿಕೆಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಕೌಶಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು–ಅಂದರೆ, ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಜ್ಯವನ್ನು–ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕಲಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಸುವಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹುಡುಕುತ್ತದೆ.

*****

ಅಕೀಲ್ ಬಿಲ್‌ಗ್ರಾಮಿ, ಇಂದಿರಾ ಚೌಧರಿ, ಅಶೋಕ್ ಧಾರೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರರವರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಸಲಹೆಗಳಿಗೆ ನಾನು ಆಭಾರಿ. ಬಿಲ್‌ಗ್ರಾಮಿ ಮತ್ತು ಬಾಲಗಂಗಾಧರರವರು ಈ ಲೇಖನದ ಹಿಂದಿನ ಆವೃತ್ತಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಖೇದ ನನ್ನದು. ಆದರೆ, ಈ ಲೇಖನ ಗಾಂಧಿಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಆರಂಭದ ಪ್ರಯತ್ನವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಲು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಅನುವಾದ: **ಅಶ್ವಿನ್ ಕುಮಾರ್ ಎ.ಪಿ.**

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. 'Letter to Esther Menon', 13 April 1932, The Complete Works of Mahatma Gandhi CD-Rom (New Delhi: Publications Division, Government of India, 2001), vol. 55, p. 233. Henceforth, all references to this work will be cited as CW followed by date, volume and page numbers. For references to Hind Swaraj, I have used the now standard edition, Mohandas K. Gandhi, Hind Swaraj, ed. Anthony J. Parel (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
2. Akeel Bilgrami, 'Gandhi, the Philosopher', Economic and Political Weekly, 27 September 2003, pp. 4159–65. The phrases in my title, though I develop them in my own way, are either taken from Bilgrami's inspiring essay or are meant to resonate with the concepts discussed in it.
3. Report of 'Speech at Socialist Hall', 26 June 1910, CW 11, p. 74.
4. 'Letter to Mrs. Maddock', 14 March 1924, CW 27, pp. 53–56. This letter explicitly contrasts the ancient culture of India based on non-violence, which Gandhi says he is trying save from its 'impending destruction by modern, that is, Western culture', which he says is based upon 'violence'.
5. Gandhi, Hind Swaraj, p. 48.
6. Or, maybe not; the very instantaneity might re-establish the space–time configuration. The following discussion should, I hope, make clear these are not facetious questions.
7. Jonathan Lear explores this issue in a subtle way. However, Lear thinks that Aristotle's conception of happiness is an 'enigmatic signifier', the introduction of which brings 'incompleteness' and 'anxiety' into people's lives, Jonathan Lear, Happiness, Death, and the Remainder of Life (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), see especially pp. 8–23. As we shall see later, if this were true, it would mean that intellectual traditions of India and of ancient Greece and Rome were pursuing something chimerical.
8. His remark on history is especially illuminating in this regard: 'History is really a record of every interruption of the even working of the force of love or of the soul', Gandhi, Hind Swaraj, p. 56. In a way, this can be taken as a gloss on what a genealogical inquiry can do to history.
9. Gandhi, Hind Swaraj, pp. 43, 49.
10. Again we should not be misled by Gandhi's use of the word 'religion'. I am greatly indebted to the work of S. N. Balagangadhara, 'The Heathen in Blindness…' Asia, the West and the Dynamic of Religion (Leiden: E. J. Brill, 1994); 'How to Speak for the Indian Traditions: An Agenda for the Future', Journal of American Academy of Religion, vol. 73, no. 4, December 2005, pp. 987–1013; and 'On Ignorance or Avidya', 2005, http://groups.yahoo.com/group/TheHeathenInHisBlindness/files/(accessed 29 September 2009) for my understanding of religion and tradition, which I have elaborated elsewhere (see Vivek Dhareshwar, 'Valorizing the Present: Orientalism, Postcoloniality and the Human Sciences', Cultural Dynamics, vol. 10, no. 2, July 1998, pp. 211–31). Balagangadhara introduced the term 'experience-occlusion' in a slightly different, but related, context, to theorize the notion of avidya/ignorance (see Balagangadhara, 'How to Speak for the Indian Traditions'). I have deliberately refrained from defining 'experience', letting the concept acquire its range as the argument unfolds. It would not in any case help matter if I were to say that I am using it to explicate Gandhi's remarks, almost always left unelaborated, on atman, Sat and satyagraha. The really challenging task, for which this essay can be seen as a prelude, is to develop the form of knowledge that can

provide the critical conceptual and practitional content for these terms. Let me, however, note here that I use the word as a translation of anubhava — which literally means in accord with or after (anu-) happening (bhava). In many of the intellectual traditions in India, self-knowledge is passage from anu-bhava to anu-bhaava, achieved through reflection/action/commitment.

11. For an emphatic statement, see his important article, 'Neither a Saint nor a Politician,' in Young India, 12 May 1920, CW 20, p. 304.
12. Gandhi, Hind Swaraj, p.42. Hence his remark: 'Religions are different roads converging to the same point. What does it matter that we take different roads, so long as we reach the same goal? Wherein is the cause for quarelling?' (ibid., p.53).
13. We are familiar with one kind of scientism, the one which draws on the natural sciences to offer a picture, a description or even a theory of problems and phenomena that the natural sciences themselves would not think of as falling within their ambit (e.g., the problem of consciousness and of intentionality). There is another kind of scientism which has not been recognized, namely, scientism of the human sciences. Why has this gone unrecognized? Among the many reasons that we will explore in some detail elsewhere, one has to do with the peculiarity or more precisely the asymmetry between the two scientisms. Unlike in the case of the familiar kind of scientism, this scientism is not an illegitimate extension from a legitimate field of inquiry; the so-called human sciences are themselves creators and carriers of scientism. It is the scientism of the human sciences that, in my reading, Foucault was struggling to bring to light (see section V of this essay). Once we begin to see the conceptual and historical connection between scientism and secularization process, the vacuity of the modernity frame will become evident. Bilgrami's distinction between first-person and third-person perspective offers a philosophically novel way of understanding the first kind of scientism, Akeel Bilgrami, Self-knowledge and Resentment (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006). In his forthcoming book on Gandhi, Bilgrami employs this distinction to philosophically explicate Gandhian understanding of nature and democracy. It is an intriguing question how my discussion of experience and experience excluding structures matches up with Bilgrami's perspectival dualism. I discuss many of these issues in greater detail in my 'Two Scientisms' (forthcoming).
14. Some of these characteristics are noticeable on what Richard Rorty called, not without irony, the 'cultural left', and they perhaps also explain why people located in it often tend to behave like militants in an imaginary party (to borrow Sartre's vivid description of Camus).
15. One of the reasons it is appropriate to talk of the scientism of the human sciences.
16. 'Letter to Maganlal Gandhi', 25 July 1918, CW 17, p. 150. We could multiply references to such remarks. In reading such remarks it is too easy dismiss them as part of what Bilgrami rightly terms 'the porridge of saintly rhetoric' in Gandhi's writing, Akeel Bilgrami, 'Gandhi, the Philosopher', p. 4161. But that would be a great error, since invariably there is a startling perception clothed in terms and metaphors that often mislead.
17. Michel Foucault, The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France, 1981–1982, trans. Graham Burchell (New York, Palgrave Macmillan, 2005).
18. Foucault, The Hermeneutics of the Subject, p. 251. Foucault very perspicuously notes that in European history, the opposition is not between and science and spirituality but between religion and spirituality. As we will see later, it is not surprising then that the

secularization of religious structures become hostile to spiritual knowledge. For an insightful theorization of why religion and tradition are distinct kinds, see Balagangadhara, 'How to Speak for the Indian Traditions'.

19. Foucault, The Hermeneutics of the Subject, p. 12.
20. Ibid., pp. 308–9.
21. Michel Foucault, 'The Political Technology of Individuals', in Power:The Essential Works of Foucault, 1954–1984, vol. 3, ed. James D. Faubion (London: Penguin Books, 2000), p. 416.
22. Ibid., p. 407.
23. Ibid., pp. 413–14.
24. Ibid., p. 416; emphases added.
25. Michel Foucault, 'Society Must be Defended': Lectures at the College de France,1975–1976, trans. David Macey (New York: Picador, 2003).
26. Foucault, 'Society Must be Defended', p. 186. Although I cannot discuss it here, the most startling claim Foucault makes is that the concept of the nation, created by the nobility deploying the 'historico-political discourse' against the monarchy, gives rise to both the notion of race and class, ibid., p. 134.
27. Foucault, 'Society Must be Defended', p. 237.
28. Michel Foucault, 'About the Beginning of the Hermeneutics of the Self', in Religion and Culture, ed. Jeremy R. Carrette (Manchester: Manchester University Press, 1999), p. 180. Foucault himself never uses the term 'secularization', but it has been my contention for a while that we see Foucault's later work as tracking the effects of secularization in very different domains of European culture. Although Foucault's work gets hold of the strange creature 'normativity', he is unable to see its relationship to religion, essentially because he has no theory of religion. Charles Taylor's mammoth work on secularization becomes a tedious retelling of familiar intellectual history of Europe, because of his minimalist attempt to understand religion in terms of the transcendent/immanent distinction. Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007). This minimalist attempt, which he calls 'prudent (cowardly)' (ibid., p. 15) — strange choice of adverbs for a cognitive enterprise! — is deeply problematic because the distinction is internal to specifically Catholic theology. However, Taylor shows no awareness of the theoretical difficulty in employing theology to study religion! We are, in short, asked to accept the self-description of religion! On this, in some ways the most difficult question of how to study religion, see Balagangadhara, The Heathen in Blindness, pp. 242–62.
29. Indeed the bullshitter, who has figured prominently in Bilgrami's essay cited in n. 2, is precisely the one who believes in and seeks such 'norms' and 'truths'. The politically correct person is a bullshitter in this sense. He is a collection of truths/norms; what he avoids is inquiry. One can see why Gandhi emphasized the vrat of aparigrha or non-possession: collection of 'truths' as much as collection of things is a form of avidya or ignorance. See his discussion of Ashram observances, especially aparigraha or non-possession, CW 56, p. 142.
30. 'At the present moment, though I am reading many things, Bhagavad Gita is becoming more and more the only infallible guide, the only dictionary of reference, in which I find all the sorrows, all the troubles, all the trials arranged in the alphabetical order with exquisite solutions . . . That book is not a historical record, but it is the record of the

concrete experience of its author, whether it was really Vyas or not I am not concerned. And if it is a record of anybody's experience, it must not be beyond us to be able to test the truth of it by repeating the experience. I am testing the truth almost everyday in my life and find it never failing. This of course does not mean that I have reached the state described, for instance, at the end of the Second Chapter. But I know that the more we carry out the prescription given to it, the nearer do we answer the description given of the perfect state', CW 39, p. 450.

31. 'Letter to Students', CW 19, pp. 199–200. Also see CW 55, pp. 310–11, pp. 333–34 for illuminating remarks about non-objectual nature of self-knowledge.
32. The meaning of the root bhaj is appropriately captured as 'to commit'.
33. 'The true meaning of bhakti is search for the atman. When the atman realizes itself, bhakti is transformed into jnana', 'Letter to Jamnadas Gandhi', 2 February 1913, CW 13, p. 191.
34. Gandhi, Hind Swaraj, p. 66.
35. For a useful discussion of this point, see Bas C. Van Fraassen, The Empirica Stance (New Haven: Yale University Press, 2002), p. 63. In the human sciences, concepts refuse to go away even when the theories that developed them die out, testifying thereby to the scientistic character of the humans sciences.
36. Hannah Arendt, The Promise of Politics (New York: Schocken Books, 2005); Reinhart Koselleck, Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988); Foucault, Society Must be Defended.

ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ

● ಮನು ವಿ. ದೇವದೇವನ್

ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ರಚಿಸಿದ ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ: ಆರಂಭ ಕಾಲದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಕಟವಾದ್ದು ೨೦೦೭ರಲ್ಲಿ. ಆಗಲೇ ಓದುಗರ ನಡುವಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ನಾಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕೃತಿ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಸಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶಂಸೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಕೃತಿಗೆ ಎರಡೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದುಬಂದಿರುವ ಗೌರವಗಳು ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಎರಡು ಆವೃತ್ತಿಗಳು, ನಾಲ್ಕೈದು ಮರುಮುದ್ರಣಗಳು, ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕೆಡೆಮಿಯ ಭಾಷಾ ಸಮ್ಮಾನ್ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವು ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳು, ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಮನ್ನಣೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ವಿರಳ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಕೃತಿಯ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಲ್ಲಿ ಶಂತಮಿ ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಶೋಧನಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಈ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಬಂದುದ್ದಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅ) ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಡುಗಡೆ ಸಮಾರಂಭಗಳು, ಆ) ಊರೂರುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾದ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣಗಳು, ಇ) ಇದು ನಮ್ಮ ನೂರನೇ ಪುಸ್ತಕ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾಶಕರ ಜಾಹೀರಾತು, ಈ) ಹಿಂದೆ 'ಸಂಕಲನ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆ ತೀವ್ರಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದದ್ದು, ಹೀಗೆ ಶಂತಮಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದುದ್ದರ ಹಿಂದೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಕಥೆಯೇ ಇದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಮುನ್ನುಡಿಯೊಂದು ಸೇರಿದಾಗ ಶಂತಮಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ–ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಕೀರ್ತಿಗೂ ಪಾತ್ರವಾಯ್ತು. ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಲಿಬರಲ್–ವಾದದ ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಧೀಮಂತ ಚಿಂತಕ ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲೋಕ್ ಅವರನ್ನೇ ಲಿಬರಲಿಸ್ಟ್ ಎಂದು ಬಗೆದಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅವರ ಮೇಲೆ ಪೆಂಟಗನ್ ರಾಜಕಾರಣದ ವಕ್ತಾರ ಎಂಬ ಟ್ಯಾಬ್ಲಾಯ್ಡ್–ಕ್ವಾಲಿಟಿ ಆರೋಪವನ್ನೂ ಹೊರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇದು ಸ್ವೀಕೃತವೂ ಆಗಿದೆ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಕೃತಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮನ್ನಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ರಂಗದ ಮೇಲಿನ ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕಿಂಥ ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಶಂತಮಿ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ್ ಬರೆದ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾರೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಲಿಖಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಕುತೂಹಲ ತೋರಿರುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ಕೃತಿಯ

ಬಗ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಶೆಟ್ಟರ್ ತಮಿಳು ಮತ್ತು ಇತರ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆಗಷ್ಟೇ ಬೆಳೆದು ಬರತೊಡಗಿರುವ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.

ಇಂಥ ಒಂದೆರಡು ಸಣ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಶಂತಮಿ ಅತ್ಯಂತ ತೆಳುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಅದು ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದು ನಾಲ್ಕು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ. ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ತರ್ಕಸರಣಿ, ವಿಧಾನ, ಪ್ರಮಾಣ. ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಶವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದು ನೂರೈವತ್ತು ಪುಟಗಳ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವೇ ಆದೀತು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ, ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ವಿಚಾರ. ಆರಂಭದ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳಲ್ಲೇ ಅದರ ಗುಣಮಟ್ಟ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ನನ್ನೂಲ್ ಎಂಬ ತಮಿಳು ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಟೀಕೆ ಬರೆದವರು ಮಯಿಲೈನಾಥರ್. ಆದರೆ ಶಂತಮಿ ಟೀಕಾಕಾರರನ್ನೇ ಗ್ರಂಥಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದ ತಮಿಳು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟು ಮೇಲ್ಗಣನೆ (ಪದಿನೆಣ್–ಮೇಲ್ಕಣಕ್ಕು) ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟು ಕೆಳಗಣನೆ (ಪದಿನೆಣ್–ಕೀಟ್ಕಣಕ್ಕು) ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪದಿನೇಟ್ಕಿಣಕ್ಕು ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಶಂತಮಿ. ಹದಿನೇಳು ಗಣನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ಈ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯೋ ತಿಳಿಯದು. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ತಪ್ಪುಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಸಹಜವೇ. ನುರಿತ ಸಂಶೋಧಕರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂಥ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಇಂಥ ಒಂದೆರಡು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೇ ದೊಡ್ಡ ದೋಷವೆಂದು ಬಗೆಯುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದೆರಡು ತಪ್ಪುಗಳಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಂಡಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬರೀ ತಪ್ಪುಗಳೇ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪುಱನಾನೂಱು ೫೧, ೧೯೯, ೧೯೯ ಮತ್ತು ೧೬೭, ಈ ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಮೂವೇಂದರುಗಳು (ಚೋಳ, ಚೇರ ಮತ್ತು ಪಾಂಡ್ಯ ಒಡೆಯರುಗಳು) ಒಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದುದಾಗಿ ಅವ್ವೈಯ್ಯಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆಂದು ಶೆಟ್ಟರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಹಾಡು ಅವ್ವೈಯ್ಯಾರ್‌ಳದಲ್ಲ. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಐಯ್ಯೂರ್ ಮುಡವನಾರ್, ಕಪಿಲರ್, ಉಱೈಯೂರ್ ಏಣಿಚ್ಚೇರಿ ಮುಡಮೋಚ್ಚಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕೋನಾಟ್ಟು ಎಱಿಚ್ಚಿಲೂರ್ ಮಾಡಲನ್ ಮದುರೈಕ್ಕುಮರನಾರ್ ರಚಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳು. ಪುಱನಾನೂಱು ೧೫೦ ಮತ್ತು ೫ರಲ್ಲಿ ಆಯ್ ಎಂಬ ಚೋಳ ದಂಡನಾಯಕನು ಕೊಂಗರನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಮುದ್ರದವರೆಗೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್. ಆದರೆ ಪುಱನಾನೂಱು ೫ ಪೆರುಂಚೇರಲ್ ಇರುಂಬೊಱೈ ಕುರಿತು ನರಿವೆರೂಉತ್ತಲೈಯಾರ್ ರಚಿಸಿದ ಹಾಡು. ೧೫೦ ವನ್‌ಪರಣರ್ ಹಾಡಿದ ಕಂಡಿರುಕ್ಕೋ ಪೆರುನಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಒಡೆಯನ ಸ್ತುತಿ. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಆಯ್ ಅಥವಾ ಕೊಂಗರ ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲ. ಕುಱುಂದೊಗೈ ೧೪೪ ಪನಂಬಾರನಾರ್ ಬರೆದ ಹಾಡೆಂದು ಶೆಟ್ಟರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕುಱುಂದೊಗೈ ಪ್ರಕಾರ ಪನಂ ರಚಿಸಿದ್ದು ೧೪೪ನೇ ಹಾಡಲ್ಲ, ೫೨ನೇ ಹಾಡು. ೧೪೪ರನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ವೆಳ್ಳಿವೀದಿಯಾರ್. ಪುಱನಾನೂಱು ೧೫೧ರಲ್ಲಿ ಹತ್ತರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

> ಪಾಡುನರ್ಕ್ಕೀತ್ತ ಕದವಿನಾಡುಮಟ್ಟೈ
> ಅಣಂಗು ಚಾಲಡುಕ್ಕುಂ ಪೊಱಿಯುನು
> ಮಣಂಗಮಟ್ಕ್ಮಾಲ್ವರೈ ವರೈಂದನರೆಮರೇ

ಈ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಶೆಟ್ಟರ್ ಕೊಂಕಣನಾಡಿನ ಬೆಟ್ಟಪ್ರದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾರೆ! ಇಲ್ಲಿ ನಾಡೊಂದರ ಉಲ್ಲೇಖವೇನೋ ಇದೆ. ಕದವಿನಾಡು. ಅದನ್ನು ಕೊಂಕಣನಾಡೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೋ ತಿಳಿಯದು. ಪುಱನಾನೂಱು ೩೫, ೪೩, ೫೮, ಈ ಮೂರು ಹಾಡುಗಳು ಕಾವೇರಿಯನ್ನು ಮನುಕುಲದ ಮಾತೃ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆಯಂತೆ. ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್, ಮೂರು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ಕಾವೇರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ೩೫ರಲ್ಲಿ "ಸುಂದರವಾದ ಕಾವೇರಿ" (ಅಂದಣ್ ಕಾವಿರಿ), ೪೩ರಲ್ಲಿ "ಉಕ್ಕಿಹರಿದು ಬರುವ ಕಾವೇರಿ" (ಮಿಕ್ಕುವರುಮಿನ್ನೀರ್ಕ್ಕಾವಿರಿ), ೫೮ರಲ್ಲಿ "ತಂಪು ನದಿ ಕಾವೇರಿ" (ತಣ್ಪುನರ್ ಕಾವಿರಿ), ಇವೇ ಆ ಮೂರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಕುಲದ ಮಾತೃ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಹೊರಡಿಸುವ ವಿಶೇಷಣ ಯಾವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಚೋೞ ಮತ್ತು ಪಾಂಡ್ಯ ದೊರೆಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಕಾವೇರಿಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ಸಂಧಿಸಿದರೆಂದು ಪುಱನಾನೂಱು ೬೮ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್. ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಸಂಗ ೬೮ನೇ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದು ಪುಱನಾನೂಱು ೫೮ರಲ್ಲಿ. ಕುಱುಂದೊಗೈ ೬೩ ವಿರಹಿಣಿಯೊಬ್ಬಳು ಗೆಳತಿಯ ಹತ್ತಿರ ತನ್ನ ಸಂಕಟ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಡು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಗಜಕಾಳಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ! ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು ಹತ್ತು ಸಂಕಲನಗಳ ಒಂದು ಪುಂಜ. ಪ್ರತಿ ಸಂಕಲನದಲ್ಲೂ ಹತ್ತತ್ತು ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟು ನೂರು ಹಾಡುಗಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಸಂಕಲನ ಈಗ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎಂಟು ಸಂಕಲನಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬತ್ತು. ಶೆಟ್ಟರ್‌ರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು ೨೫೩ರ ಎಂದಿದೆ. ಇರುವ ಎಂಬತ್ತು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ೨೫೩ನೆಯದು ಯಾವುದು? ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು ೨.೨೦ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಎರಡನೇ ಸಂಕಲನದ ಹತ್ತು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯದು! ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು ೫.೧೨. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹುಡುಕಬೇಕಾದ್ದು ಐದನೇ ಸಂಕಲನದ ಹತ್ತು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯದನ್ನು! ಶಂತಮಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಈ ತರಹದ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ. ಮೊದಮೊದಲು ತಪ್ಪು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಅಚ್ಚರಿಯಾಗುವ ನಮಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕಂಡುಬಂದಾಗ "ಅರೆ?" ಅನ್ನಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ತಮಿೞಿನ ಎಟ್ಟುತೊಗೈ ಮತ್ತು ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು ಗೀತೆಗಳ ಪರಿಚಯ ಇರುವವರಿಗೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಲೇಖಕರು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಯಾವುದೋ ಕೆಪಿಓ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಸಂಸ್ಥೆ ಗೂಗಲ್.ಕಾಮ್‌ನಿಂದಲೋ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೀಡಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಗುಮಾನಿ ಉಂಟಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಮಂಡಿಸಿರುವ ತರ್ಕಗಳು ಈ ತರಹದ 'ಮಾಹಿತಿ'ಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ.

ಇನ್ನು ತರ್ಕವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಶೆಟ್ಟರ್‌ರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಮುಖ್ಯ ತರ್ಕ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು–ಅನೇಕ ಸಲ ತಪ್ಪುತಪ್ಪಾಗಿ–ಕಲೆಹಾಕುವುದನ್ನೇ ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಜಲಕುಂಡಗಳ ಮತ್ತು ಜಲಕ್ರೀಡೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಬರೆದ ಲೇಖನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಮಧುರಾವಿಜಯಂ ಏನನ್ನುತ್ತದೆ, ವಿದೇಶಿ ಯಾತ್ರಿಗಳು ಏನಂದಿದ್ದಾರೆ, ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಜಲಕುಂಡಗಳಿವೆ, ಅವುಗಳ ಆಳ ಎಷ್ಟು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ ಹೊಸ ಸ್ವತ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ದೇಹವನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ರೀತಿಗಳ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಮೌಲಿಕವಾದ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜೊತೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಯಾವುದೇ ಶ್ರಮ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಂತಮಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸೇರಿ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ವಾದಸರಣಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರುವಂತೆ ರಚನಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್.

ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ ತರ್ಕವನ್ನು ಶಂತಮಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಓದಿದಾಗ ಅದರ ಎಳೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಉತ್ತರದಂಡೆಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿತ್ತು. ಅದರ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಅಶೋಕ ಅಲ್ಲಿನವರಿಗೇ "ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು" ಅವನ ಶಾಸನಗಳು "ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವುವು". ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತಮಿಳೇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದೇ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಅಶೋಕನಿಗಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶ! (ಇದರಿಂದ ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿವರೆಗೆ ಚೆಲ್ಲಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.) ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಜನಾಂಗಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯರು. ಅವರು ಅಶೋಕನ ಧಮ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಅವನ "ಬ್ರಾಹ್ಮೀ" ಲಿಪಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಬಳಿಕ ಕನ್ನಡಲಿಪಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಇವರು ಲಿಪಿಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ಪ್ರದೇಶ ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶ ಅಶೋಕನ "ಗಡಿಗುಂಡು"ಗಳಿದ್ದ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳವರೆಗೆ ಚೆಲ್ಲಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ?) ಐ. ಮಹಾದೇವನ್ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಚಿತ್ತನ್ನವಾಸಲ್ ಶಾಸನದ ತಪ್ಪು ಓದನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಂತಮಿ ಇದರ "ಆಧಾರ"ದ ಮೇರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭಾವ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತಂಜಾವೂರುವರೆಗೆ ಹರಿದಿತ್ತು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ತಂಜಾವೂರು, ದಿಂಡಿಗಲ್ ಸೇರಿದಂತೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರುಮೈನಾಡು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಆಡಳಿತ ನಡೆದಿತ್ತೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು "ಆಧಾರ"ವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಶಂತಮಿ. ಅದೇ ಎರುಮೈ ಅಥವಾ ಎರುಮಿ ಎಂಬ ಪದ. ದಿಂಡಿಗಲ್ ಬಳಿ ಇರುವ ಎರುಮೈನಾಯಕನ್‌ಪಟ್ಟಿ ಎಂಬ ಊರು ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದವರ ವಶದಲ್ಲಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಊರಿನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಎರುಮೈ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ! ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದಾದರೆ ಕೇರಳದ ಪಾಲಕ್ಕಾಡ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲತ್ತೂರ್ ಬಳಿ ಇರುವ ಎರುಮಿಯೂರ್, ಶಬರಿಮಲೆಯ ಸಮೀಪದ ಎರುಮೇಲಿ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೈಸೂರಿನ ಜನಾಂಗಗಳು ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಇಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಎರುಮೈನಾಡಿನ ಪ್ರಭುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದೂ ಆಕರವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಹೋದದ್ದು ಹೇಗೆ?

ಕನ್ನಡನಾಡು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರು, ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ ಕಲಿತರು, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನೂ ನಡೆಸಿದರು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜನ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ ಕಲಿಯಲಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ಧರ್ಮಪುರಿಯಿಂದ ದಿಂಡಿಗಲ್‌ವರೆಗಿನ ಪ್ರದೇಶ ತಮಿಳರ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್. ಅವು ಬಹುಭಾಷಿ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಹುಭಾಷಿ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಿಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದ ತಮಿಳರಿಗೆ ಉತ್ತರದ ಕನ್ನಡನಾಡನ್ನು ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದೇ? ಇಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮೀರಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಜನ ತಂಜಾವೂರುವರೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕ ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗದಿರಲು ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯರಾದ ಜನರು ಇತರರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಪರತಂತ್ರಗೊಳಿಸಲು ಯಾಕಾದರೂ ಹವಣಿಸಿದರು?

ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಉತ್ತರದ ಮೌರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ, ದಕ್ಷಿಣದ ತಮಿಳು ಪ್ರಭಾವವೂ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಸ್ವಯಂಪೂರಿತ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಬಫರ್ ಪ್ರದೇಶವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಶಾಸನಗಳು ಈ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಲ್ಲೋಹಳ್ಳಿ, ಹಲ್ಮಿಡಿ ಮುಂತಾದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಪತ್ತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡತನ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಸ್ವತ್ವ ಈ ಬಫರ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಇತರ ಮೂಲಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಜನ್ಮಪಡೆಕೊಂಡಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ–ಇದು ಶಂತಮಿ ಮಂಡಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ವಾದಸರಣಿಯ ತಿರುಳು. ಇದರರ್ಥ

ಕನ್ನಡಿಗರು ಇತರರ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿಗಳು. ಇತರರಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಕಲಿಯಲು ಅಥವಾ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ದುರಭಿಮಾನಿಗಳು!

ತನ್ನ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಂತಮಿ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾದ ಹಲವು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅ) ಧರ್ಮಪುರಿ ಪ್ರದೇಶ ಬಹುಭಾಷಿ ಜನಾಂಗಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದು ಅಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ನೆಡುಮಾನ್ ಅಂಜಿ ಮುಂತಾದ ಒಡೆಯರುಗಳು ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದು ತಮಿಳನ್ನು ಕೇವಲ ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆ) ಅಶೋಕನ ಪ್ರಭಾವ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಉತ್ತರದ ದಂಡೆಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬನವಾಸಿಯು ಆ ನದಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇ) ಶೆಟ್ಟರ್ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ೩೩ನೇ ಪುಟ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬನವಾಸಿಯ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೂ ಅಶೋಕನ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವೂ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ೮೩ನೇ ಪುಟ ತಲುಪುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆ ಪ್ರಭಾವ ಅದೆಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ "ಬ್ರಾಹ್ಮೀ" ಲಿಪಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಲಂಕಾಗೆ ಬನವಾಸಿಯಿಂದಲೇ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಈ) ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜ್ಯ ಎರುಮೈನಾಡು. ಇದರಿಂದ ತಮಿಳರ ಪ್ರಭಾವ ವೇಂಗಡಂ (ತಿರುಪತಿ) ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೊಡಗಿನ ತಲಕಾವೇರಿವರೆಗೆ ಹರಡಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ! ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ತಮಿಳರ ಪ್ರಭಾವ ಇದ್ದದ್ದು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ? ಅಶೋಕನ "ಗಡಿಗುಂಡು"ಗಳವರೆಗೆಯೇ? ತಲಕಾವೇರಿಯವರೆಗೆಯೇ? ಅಥವಾ ಬಹುಭಾಷಿ ಪ್ರದೇಶದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ದಿಂಡಿಗಲ್‌ವರೆಗೆಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಎಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಗ್ನಕಾರ್ಟಾ ಓದಿ ಅದರ "ಆಧಾರ"ದ ಮೇಲೆ ಮೆಕಾಂಗ್ ನದಿ ಹರಿದು ಕ್ಯಾಸ್ಪಿಯನ್ ಸಮುದ್ರ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ?

ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ತರ್ಕಸರಣಿ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ನೋಡಿದ್ದಾಯ್ತು. ಈಗ ವಿಧಾನದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ವಿಧಾನ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತೆ, ಭೌತಿಕವಾದ, ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಸಂಕಥನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಶೋಧನಾಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇನೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಾನೇ ಹೇಗೆ? ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಸಣ್ಣದ್ದು. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶೆಟ್ಟರ್ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ? ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕೇಳಬಯಸುವುದು ಇದೊಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ.

೧೯೭೦ರ ದಶಕದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಎಟ್ಟುತ್ತೊಗೈ ಮತ್ತು ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು ಗೀತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ನಡುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೊಂದು ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾದದ್ದು ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಕೆ. ಶಿವತಂಬಿ ಬರೆದ ಲೇಖನ. ೭೦ರ ದಶಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಿಂದ ರಾಜನ್ ಗುರುಕ್ಕಳ್, ಆರ್. ಚಂಪಕಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಕೇಶವನ್ ವೆಳುತ್ತಾಟ್, ವಿಜಯಾ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ, ಎಂ.ಜಿ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣನ್ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦–ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೦೦ ಕಾಲದ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ರೀತಿಭೇದವೇ (paradigm shift) ನಡೆದಿದೆ. ಆವಾಸ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಕುಲಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆ, ವೀರಾರಾಧನೆಯ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಕಾಮ, ವಿರಹ, ಅಧಿಕಾರ, ಒಡೆತನಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆ, ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತುಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಚರ್ಚೆಗೀಡಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಅಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಆದೊಂದು ಚಿತ್ರ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು ಎಟ್ಟುತ್ತೊಗೈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಶ್ರಮ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಯಾವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೂ ಶೆಟ್ಟರ್ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ! ಈಗಲೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿದ್ದ ಶೇಷ ಐಯ್ಯರ್, ಪಿ.ಟಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ

ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ಸೋಮಸುಂದರ ಭಾರತಿ, ವಿ.ಆರ್.ಆರ್. ದೀಕ್ಷಿತರ್ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನೇ ಅವರು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಯಾಸನ್ ಇಲ್ಲ, ಮಲೋನಿ ಇಲ್ಲ, ದಿವಂಗತ ಪೀಟರ್ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಇಲ್ಲ. ರೋಮ್‌ನೊಂದಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತಕ್ಕಿದ್ದ ವ್ಯಾಪಾರಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ಗಮನಿಸಿರುವ ಕೊನೆಯ ಕೃತಿ ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇ.ಬಿ. ವಾರ್ಮಿಂಗ್‌ಟನ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನ. ಸುದೈವಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಕೆ. ರಾಜನ್‌ರ ಪರಿಚಯವಿದೆ, ಆದರೆ ಅರಿಕಮೇಡುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉತ್ಖನನ ಕೈಗೊಂಡ ದಿವಂಗತ ವಿಮಲಾ ಬೆಗ್ಲೆಯವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣಂ, ಕೊಡುಮಣಲ್ ಮುಂತಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹತ್ವದ ಉತ್ಖನನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರದು. ಮತ್ತೊಂದು ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲೋಕ್‌ರದು. ಈ ಕೃತಿಗಳೂ ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ತನಕ ಹೊರಬಂದಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳರು. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ರೀತಿಭೇದವೇ ನಡೆದಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸಂಶೋಧಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಿಭಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಂತಮಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಫಲವಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ವೈಕೃತ್ಯವೊಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೃತಿ. ತೊಲ್ಕಾಪ್ಪಿಯಂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಒಂಬತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್. ಅಲ್ಲದೆ ಎಟ್ಟೊತ್ತೊಗೈ ಮತ್ತು ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಕೊನೆಗೊಂಡಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಮಿಳು ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦–ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೦೦ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಕೈಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನ ಶಂತಮಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಈ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವೇ ಆಧಾರ. ಆದರೆ ನಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ಚರ್ಚೆ' ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾಗ ಹಠಾತ್ತನೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ಮೂಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. "ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಿರುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಕರವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ [ನಾಡು ಎಂಬ] ಈ ಆಡಳಿತ ಘಟಕದ ಮೂಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ", ಹೀಗಾಗಿ ನಾಡುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾವು ಶಾಸನಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್. ಯಾಕೆ? ಕಾರಣ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಎರುಮೈನಾಡು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದು ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ, ಅದೂ ಚಿತ್ತನ್ನವಾಸಲ್ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಪಡೆದಿರುವ ನಾಡು ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗ ಆಡಳಿತ ಘಟಕವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಂಬಿದರೆ ಮಾತ್ರ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಈಗಾಗಲೇ ೩೭ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದಿವೆ. ಎಟ್ಟುತೊಗೈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾಡು' ಹೇರಳವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಗ. ಪುಱನಾನೂಱು ಸಂಕಲನವೊಂದರಲ್ಲೇ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ನೂರ ಏಳು ಸಲ ನಡೆದಿದೆ. ನಾಡಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ ಎಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆಡಳಿತ ಘಟಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪರಲೋಕವನ್ನು 'ಎದ್ದವರ ನಾಡು' (ಉಯರ್ನೋರ್ ನಾಡು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಎರುಮೈನಾಡನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ನಾಡೆಂದು ಕರೆಯಲಾದೀತು. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಕರಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಹಿಂದುಮುಂದುಗೊಳಿಸುವ ಈ ಚಂಚಲತೆಯೊಂದೇ ಸಾಕು ಅಧ್ಯಯನದ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ನಾಡುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಶಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಮುನ್ನ ಶೆಟ್ಟರ್ ತಾವೇ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ "'ನಾಟ್ಟು' (ನಾಡು) ಘಟಕದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದು ಶಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನಾದರೂ ಮರೆಯಬಾರದಿತ್ತು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦–ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೦೦ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಎರುಮೈರಾಜ್ಯ ಎಂಬ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್! "ಇದು ಕನ್ನಡ

ಪ್ರದೇಶದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜ್ಯ"ವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ 'ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ'. ಈ ರಾಜ್ಯ "ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶದ ಅತಿಪೂರ್ವಕಾಲದ ರಾಜಮನೆತನದ" ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿತ್ತು. ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ರಾಜ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಅಂಥ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕೊಂಗುರಾಜ್ಯ ಹಸುಗಳ ಮತ್ತು ಕುರಿಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು! ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಪಡೆದಿರುವ ಚೋಟಿ, ಪಾಂಡ್ಯ, ಸತ್ಯಪುತ್ರ, ಕೇರಳಪುತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತಮಿಳುನಾಡು ಅನೇಕ ರಾಜ್ಯಗಳ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಚೋಟಿರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಮಂತವರ್ಗವೂ ಇತ್ತು! ಬೈಕ್ಯಾಮೆರಲ್ ಲೆಜಿಸ್ಲೇಚರ್ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವುದೊಂದು ಬಾಕಿ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯೇತರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಡುವಿನ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮನಗಾಣದೆ ನಾಳೆ ಇವರು ಬೃಹತ್‌ಶಿಲಾ ರಾಜ್ಯ, ಸಂಗನಕಲ್ಲು ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಹುಣಸಗಿಯಲ್ಲಿ ೩.೫ಲಕ್ಷ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಹಳೆಯ ಶಿಲಾಯುಗದ ಎಶೂಲಿಯನ್ (Acheulian) ರಾಜ್ಯ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೇಳತೊಡಗಿದರೆ ಯಾವ ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯ ಎಂದರೇನು? ರಾಜ್ಯಕ್ಕೂ ರಾಜ್ಯೇತರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂಥದ್ದು? ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕನಿಷ್ಠತಮ ಬೇಡಿಕೆಗಳೇನು? ಇಂಥ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಾಯವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲ.

ಗಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ನಡೆಸಿರುವ 'ಚರ್ಚೆ'ಯೂ ಇದೇ ತರಹದ್ದು. ಗಡಿಗಳು ಎರಡು ಕೃತಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಾಕಲಾದ ಕೃತಕ ರೇಖೆಗಳು. ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ರೇಖೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅಂಥ ರೇಖೆಯೊಂದನ್ನು ಆರು ದಶಕಗಳ ಹಿಂದಷ್ಟೇ ಎಳೆಯಲಾಯ್ತು. ಎರಿಥ್ರಿಯಾ–ಇಥಿಯೋಪಿಯಾ, ಉತ್ತರ ಕೊರಿಯಾ–ದಕ್ಷಿಣ ಕೊರಿಯಾ, ಪೂರ್ವ ತೀಮೂರ್–ಇಂಡೋನೇಷ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ರೇಖೆಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನದೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಂಥ ರೇಖೆಗಳು ಅಳಿದುಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಉಂಟು. ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ಬರ್ಲಿನ್ ಗೋಡೆ ಕುಸಿದಕೂಡಲೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಜರ್ಮನಿಗಳ ನಡುವಿನ ಗಡಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಯ್ತು. ಇಂಥ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಎಳೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೆಲವನ್ನು ನನ್ನದು–ನಿನ್ನದು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು. ನೆಲವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವಾಸ್ತಿ (private property) ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರ ದೀಘನಿಕಾಯ ಗ್ರಂಥದ 'ಅಗ್ಗಞ್ಞಸುತ್ತ'ದಲ್ಲಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಕಥನವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುವಾಗ ಮೊದಲಿಗೇ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ವಾಸ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಶಂತಮಿ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. 'ವಡವೇಂಗಡಂ ತೆನ್‌ಕುಮರಿ' ಎಂಬ ಪನಂನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೂ 'ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿವರೆಗೆ' ಎಂಬ ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಪ್ರೀಕ್ಯಾಂಬ್ರಿಯನ್ ಯುಗದಲೇ ತಯ್ಯಾರಾದ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ ಶಂತಮಿ.

ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶಂತಮಿ ನಡೆಸಿರುವ 'ಚರ್ಚೆ'ಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ಈಗಾಗಲೇ ಆಕ್ಷೇಪ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅನಗತ್ಯ.

ಮೇಲಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ ಎಂಬ ಭಾಷಾ ಸಮ್ಮಾನ್ ಪುರಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಕೈಗೊಂಡ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಓದುಗರ ಮುಂದಿಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದೇನೆ. ತಪ್ಪಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಪ್ರಮಾಣಪರ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಅವೈಧಾನಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆಲವು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ತರ್ಕಗಳ ಪುಂಜವೇ ಶಂತಮಿ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಧರ್ಮ

• ಪ್ರಭಾಸ್ ಪಂಡಿತ್ ಟಿ.ಎಸ್

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಏಕರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಷಯ. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಂದರೆ ಇದೇ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತಹ ಏಕೈಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಅಸಂಗತ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದರೆ, ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ವೆಬರ್‌ರವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, "ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವನೆಗಳ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ" (ಓರ್ಖ್‌ಕಿರಿಮಿಲಿ ೩೪). ವಾಕರ್ ಕಾನರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದರೆ ತಾವು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಜನರ ಒಂದು ಸಮೂಹ. ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಲ್ಲ ಅತೀ ದೊಡ್ಡ ಸಮೂಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಮೂಹದ ಒಳಗೆ ಬಂಧುತ್ವದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅನುಭವ ವಿರುತ್ತದೆ. ಇದು, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕುಟುಂಬ" (೭೩–೪). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದರೆ ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮ (religion), ಭಾಷೆ, ಗಡಿ, ವಂಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ೧೮೮೨ರ ತನ್ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ "What is a Nation?" ಎಂಬ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಅರ್ನೆಸ್ಟ್ ರೆನನ್ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಈ ವಿಚಾರ ವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಇತಿಹಾಸದ ಗಾಢ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳ ಫಲ, ... ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಆಸಕ್ತಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ (religion) ಬಂಧ, ಭೌಗೋಳಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸೇನಾ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಷ್ಟೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (ರೆನನ್ ೧೮–೯). ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಾಕತಾಳೀಯ ವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನರ ಗುಂಪಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ:

ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಆತ್ಮ, ಒಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ನಿಜದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಆತ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ... ಒಂದು ಧೀರೋದಾತ್ತ ಇತಿಹಾಸ– ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ವೈಭವ– ಇದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡವಾಳ. ಸರ್ವಸಮ ವೈಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ಮಹಾನ್ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಮಾಡುವುದು, ಅಂತಹ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡ ಬಯಸುವುದು – ಇವು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನತೆಯಾಗಲು ಅಗತ್ಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು(೧೯). ಭಾರತದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದ ಅದರ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಪುನರ್ಶೋಧಿಸಲು ಹಾಗೂ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಅವರ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ,

ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಭವಿಷ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ದೇಶವಾಸಿಗಳಿಗೆ ವಿದೇಶೀ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಸೆಲೆಯಾಗಿ, ಶಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಅವರು ಇತಿಹಾಸದತ್ತ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೈಭವಯುಕ್ತ ಇತಿಹಾಸ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತ ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮಾದರಿ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಆಗಿನ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೂ ನೋಡುತ್ತಾ, ಮುಂದೆಯೂ ದೃಷ್ಟಿ ಬೀರುತ್ತಾ ರೋಮ್‌ನ ಗೇಟ್‌ನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಮುಖದಿಂದ ಹಿಂದೆ, ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತಾ ನಿಂತಿದ್ದ ಜೇನಸ್‌ನಂತಿದ್ದರು!

ಟಾಮ್ ನೈರ್ನ್ ಇದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ ಗುಣವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ದ್ವಿಮುಖ ಗುಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಜೇನಸ್‌ನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಬಳಸಿದವರು ಇವರೇ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಮಾನವ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ನೇರ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾಗಿರುವುದಾದರೂ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗಾಗಿ ಅದು ಇತಿಹಾಸದತ್ತ ನೋಡಲೇಬೇಕು" (ನೈರ್ನ್ ೩೪೯).

ವಿದೇಶೀ ಪಾರಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಒಂದು ಹೊಸ ಬ್ರಾಂಡ್‌ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪುನಶ್ಶೋಧ ಹಾಗೂ ಪುನರ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿತು (ಗಂಗಾಧರನ್ ೧೯೯). ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ 'ಸಹಜ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ'ಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದೂಗಳೇ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಾಯಕರುಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳು "ಭಾರತೀಯ ಉಪಖಂಡ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಇಂದು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತಾದ ಮಾಹಿತಿ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಮೂಲಗಳಾಗಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು" (ಅಲೋಶಿಯಸ್ ೧೩೩). ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಧರ್ಮದ (religion) ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮರು ಅಚ್ಚು ಹಾಕುವ ಭಾರತದ ಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಿಂದುತ್ವದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುಗಳಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವೇದಗಳು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಗೀತೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಗೀತೆಯಂತಹ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮುಂದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಗೀತೆಯಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನತನದ ಮರುಶೋಧದ ಒಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು.

ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಆಂಡರ್‌ಸನ್‌ರ 'ಮಾಡ್ಯುಲಾರ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ, ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ, "ಏಷ್ಯಾ ಹಾಗೂ ಆಫ್ರಿಕಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಸಂಚಲಿತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಾಜದ ಮಾಡ್ಯುಲಾರ್ ರೂಪಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರದೆ, ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ" (ಚಟರ್ಜಿ ೧೯೯೪, ೨೩೯). ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ವಸಾಹತು ಸಮಾಜದ ಒಳಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆಯ ವಲಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡವು. ತನ್ನ ಪುಸ್ತಕ Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?ನಲ್ಲಿ ಚಟರ್ಜಿ ವಾದಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ/ಅಂತರ್ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ/ಬಹಿರ್– ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಲಯಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡವು. ಮೊದಲನೆಯ ವಲಯ ಖಾಸಗಿ ವಿಷಯಗಳಾದ ಧರ್ಮ (religion), ನಂಬಿಕೆ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆ, ಕುಟುಂಬ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಆಡಳಿತ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿತ್ತು. ಚಟರ್ಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ವಸಾಹತು ಸಮಾಜಗಳು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಬಹಿರ್‌ವಲಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ,

ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಈ ಅಂತರ್ವಲಯಯವೇ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಈ ಅಂತರ್ವಲಯಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮಧ್ಯಸ್ತಿಕೆಯಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಿದ್ದರು. ಚಟರ್ಜಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭಾವದಡಿಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ವಸಾಹತು ಸಮಾಜಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ಅಂತರ್ವಲಯದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವು. ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಆಧುನೀಕರಣದ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ಈ ವಲಯದಲ್ಲೇ. ಆದರೆ ಈ ಆಧುನೀಕರಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ (ಚಟರ್ಜಿ ೧೯೮೬). ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಮುದಾಯ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಏಕರೂಪವಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು (ಚಟರ್ಜಿ ೧೯೯೪). ಈ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಾರ್ಯ ಆಧುನೀಕರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಆ ಆಧುನೀಕರಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕತೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತನ್ನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವಿತ್ತು.

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗವನ್ನು (intermediary class) ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು. ಆಂಗ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಈ ವರ್ಗ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಆ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಮ್ಮ ನಿರುಪಯೋಗಿ ಅನುಚರರೆಂದು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಭೇದ ದ್ವಿಭಾಷಿ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡೆಯರಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ವಸಾಹತು ಪಾರಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಆಂದೋಲನ ಅದರ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಸ್ವಯಂ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರು– ವಸಾಹತು ಭಾರತದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು– ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗ ತಮಗಾಗಿ (ಭಾರತಕ್ಕಾಗಿ) ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಆಶಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾರತೀಯ ನೈತಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರು ಎದುರಿಸಿದ ವಿಷಮತೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಾಜ್‌ನಾರಾಯಣ್ ಬೋಸ್ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದುತ್ವದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಲ್ಲದೇ, 'ಕೆಟ್ಟ' ವಿದೇಶೀ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದಲ್ಲ (ಭಟ್ ೨೫). ತನ್ನತನದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕಂಟಕಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಸ್ವಂತಿಕೆ– ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ–ಸಮೂಹ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂತು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರ ತನ್ನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಿಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಿ, ಉದಾರಿ, ದೃಢ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರಬೇಕಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ, ಆಂಟನಿ ಸ್ಮಿತ್ ಹೇಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ (religious) ಸುಧಾರಣೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನಿಮಯ, ಹಾಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ವಸಾಹತು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಭಾರತದ ನೈಜ ಧರ್ಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದುತ್ವದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಉದ್ದೇಶ ಇದೇ.

ಹಿಂದುತ್ವದ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದ (religion) ಕೇಂದ್ರ–ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮ'. ಧರ್ಮದ ಅಂತರ್ವಲಯದ ಸುಧಾರಣೆ ವಸಾಹತು ಭಾರತದ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಅಂತರ್ವಲಯವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಹಾಗೂ ಆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳಿಸಿ ತನ್ನತನವನ್ನೂ

ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಆಧುನೀಕರಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾ, ತನ್ನೊಳಗೆಯೇ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಎಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಎರವಲು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಆ ಎರವಲನ್ನೂ ಸ್ವಂತದ್ದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾಣಾಕ್ಷ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿ (೧೮೩೮–೯೪) ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಹರಿಕಾರ. ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಥಮ ಸಂಯೋಜಕ. 'ಧರ್ಮ' ಅಥವಾ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ, ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂಕಿಮರಿಗೆ ಬಹು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಸೆಲೆಯಾಗಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಂಕಿಮ್. ಬಂಕಿಮರ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ, ಅವರ ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು.

ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿ ಕಾಂಟ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ, ಕಾಂಟ್‌ನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಎಲಿ ಕೆದೂರಿಯಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಂಬಿಕೆಯೇನೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಿರುಸು ನೀಡಿದ್ದು ಇಮಾನ್ಯುಯೆಲ್ ಕಾಂಟ್ (೧೭೨೪–೧೮೦೪). ಕಾಂಟ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದು ಹಾಗೂ ವಸ್ತು, ವಿಷಯಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ 'ತಾನು'ಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಂಟ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನೈತಿಕತೆಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಆತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆದೂರಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಆತನನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿ, 'ರಾಜ್ಯಗಳ ಜೈವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತು:

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬರಿಯ ಛಾಯೆ. ಪೂರ್ಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಾಗಲೇ ಆತ ನೈಜತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ಣದೊಂದಿಗೆ ಆತ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿದೆ… ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ವಿಲೀನಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ… ಕಾಂಟ್‌ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಈ ಭೌತಾತೀತವಾದದಿಂದ 'ರಾಜ್ಯಗಳ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಮೂಡಿಬಂತು… ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜ್ಯ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಜೊತೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮೂಹವಲ್ಲ, ರಾಜ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಆತನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅಸಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. (ಕೆದೂರಿ ೩೦)

ಬಂಕಿಮರ ಕಾಲ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ಪರ್ಯಾಯ ಕಾಲವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬಂಕಿಮರು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಹರಿಕಾರ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳಾದ ಕೃಷ್ಣಚರಿತ್ರ (೧೮೮೬/೧೮೯೨), ಧರ್ಮತತ್ತ್ವ(೧೮೮೮) ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾ(೧೯೦೧) ಭಾರತದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಗುರಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಜಲಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಿದ್ದ ಬಂಕಿಮರಂತಹ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಭಾರತ ತನ್ನ ಹಿಂದು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಸ್ಥಿರ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿತ್ತು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದವರು ನಂಬಿದ್ದರು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಿಂದೂ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಬಂಕಿಮರನ್ನು ಕಸಿವಿಸಿಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಮತ್ತು ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಣ್ಣತನವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಲ್ಬ್ಫಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಬಂಗಾಳದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳು 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯೇ 'ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಸಾರಲು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿದುದೇ, ಹಿಂದುತ್ವ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು 'ಧರ್ಮ' (religion) ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು... ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಒಳಸಾರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಧರ್ಮ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳು ಹಿಂದುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ದೇವಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರಲು, ತಮ್ಮದೇ ಎಂಬಂತೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಹಿಂದು ಸ್ವಜಾಗೃತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ನಿಚ್ಚಳ ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸವಾಲನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲು 'ಧರ್ಮ' ಪದದ ಹಲವಾರು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬಳಕೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಈ ಹೊಸ ಬಳಕೆಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳೇ ಆಧುನಿಕ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ. (ಹಾಲ್ಬ್ಯಾಸ್ ೩೪೦–೧)

ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಲಾದ ಅವಹೇಳನಕಾರಿ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ಬಂಕಿಮರನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಗಾಯಗೊಳಿಸಿದವು. ಅಂತಹ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಲು ತನ್ನ ಪಾಲಿನ 'ಕರ್ತವ್ಯ'ವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು. ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಬಂಕಿಮರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅವರ ಅಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಅದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಹಿಂದುತ್ವದ ರಕ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ, ಅವರು ವಿಶ್ವಾಸವಿರಿಸಿದ್ದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಿ, ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮರ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯದಾಗಿತ್ತು.

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ, "... ಈ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗ ಪ್ರಾಚೀನ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ... ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನಾ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚಿಂತನಾ ರೀತಿ ಅವರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ... ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕಲಿಸುವುದೇ ನನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಗುರಿ" (ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ೨೦). ಹೀಗೆ ಬಂಕಿಮರ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಶ್ಚಿಮದ ರೀತಿಯನ್ನು ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಸಾಹಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಕಿಮರ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಭಾರತೀಯರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ರೆವೆರೆಂಡ್ ಹೇಸ್ಟಿಯವರಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗೂ ಬಂಕಿಮರ ಗೀತೆ ಒಂದು ಉತ್ತರವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ರೀತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನಾ ರೀತಿಯೊಳಗೆ ನುಸುಳುತ್ತಿದ್ದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮರ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾ ರಚಿತವಾಯಿತು.

ಬಂಕಿಮರು 'ನರಳುವಿಕೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು 'ಕಾರ್ಪಣ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾರ್ಡರ್ ಇದನ್ನು misery(ಶೋಕ) ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೋಕ ಎಂದರೆ 'ಅತೀ ದುರಾದೃಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವುದು', 'ದೋಷ', ಮತ್ತು 'ದ್ವಂದ್ವ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಪಣ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮದ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಬಹುಶಃ ಬಂಕಿಮರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ದ್ವಂದ್ವ ಎಂಬ ಆಯಾಮದ ಕುರಿತೇ. ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಂಗಾಳದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ. ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬ ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಿಗುರಿಕೊಂಡಿದ್ದ ದ್ವಂದ್ವ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಶೋಕದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮುಕ್ತಿ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೇ, ಸಮುದಾಯದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು.

ಬಂಕಿಮರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು (religion) ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸಿದ್ದು. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಒಳಗಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದ್ದು. ಗೀತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಬಂಕಿಮರ ಸಾಹಸ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿನ ಭಾರತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ (Indologists) ಭಾರತದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಿಂಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬಂಕಿಮರು ಗೀತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂರಚನೆಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ಬಂಕಿಮರ ತ್ರಿವಳಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ. ಈ ಸಂಯೋಜನೆ ಬಂಕಿಮರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂಯೋಜನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅದು ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಪುನಶ್ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

ಬಂಕಿಮರ ಬಗೆಗಿನ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಅವರು ಹಿಂದುತ್ವದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಣೆಗಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ನಂತರದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮನಿರ್ಭರತೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮರುಸೃಷ್ಟಿ– ಇದು ಅವರ ಬಹುತೇಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು.

ಹಾಲ್ಬ್ಫಾಸ್‌ನಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ, "'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಧರ್ಮದ (religion) ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ನೀತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗಲೂ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು" (ಹಾಲ್ಬ್ಫಾಸ್ ೩೪೭). ಬಂಕಿಮರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಂದುತ್ವದ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳೆರಡೂ ಪರಿಚಯವಿದ್ದುದು ಅವರ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಯಿತು. ಅವರು enlightenment ಯುಗದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಶಂಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ, ಅದನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಅವರು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತನ್ನ ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ, ಬಂಕಿಮರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಲವಾರು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವರೊಬ್ಬ ವೈಚಾರಿಕ, ಪ್ರಗತಿಪರ, ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ನ್ಯೂನತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರಿಸುಮುರಿಸು ಇರುವವ, ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಚಿಂತಕ; ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಅಭಿಮಾನೀ ಹಿಂದೂ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬಂಕಿಮರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ.

ನಂತರದ ಘಟ್ಟದ ಬಂಕಿಮರ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಆಗಲಾರದು. ಬಂಕಿಮರ ಧರ್ಮತತ್ವ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾಗಳ ಮೂಲ ಕಾಳಜಿ 'ಧರ್ಮ'ದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು.

ಬಂಕಿಮರು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು religion ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸತತವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದರೆ, ಅವರನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಥಮ ಭಾರತೀಯರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ (ಸೇನ್ ೮೪). ಬಂಕಿಮರು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು religion ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವರು

ಕಡೇ ಪಕ್ಷ ಐದು ಇತರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಯಾವುದನ್ನು ನೈತಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೆಲಸ 'ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು, ಮತ್ತು 'ಮಾನವ ಧರ್ಮದ ಬೋಧನೆಗಳು' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, 'ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥ' ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಈ ಅರ್ಥ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬೆಂಗಾಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೀತಿ ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಬೆಂಗಾಲಿಗಳು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬಲ್ಲರೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ಆದರೆ ಅವರು 'ನೀತಿವಿರುದ್ಧ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, 'ಧರ್ಮ' ಎಂದರೆ ಗುಣ. ಎಂದರೆ ಯಾರ ಆತ್ಮ 'ಧರ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದೆಯೊ ಆತನ ಕುಶಲ ಗುಣ. ಇದು ನೀತಿಯುತ ಆಚರಣೆಯ ಫಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಂತಹ ಅಥವಾ ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ 'ಅಧಾರ್ಮಿಕ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಧರ್ಮ' ಎಂದರೆ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ Vice (ದುರಾಚಾರ) ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, 'ಧರ್ಮ'(religion) ಅಥವಾ ನೀತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವೂ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು 'ಅಧರ್ಮ'. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದಾನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮ, ಅಹಿಂಸೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮ, ಗುರುನಿಂದೆ ಅತೀ ಅಧರ್ಮ. ಇದನ್ನೇ 'ಪಾಪಪುಣ್ಯ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧರ್ಮದ ಹೆಸರು Sin (ಪಾಪ)... ಐದನೆಯದಾಗಿ, 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಗುಣಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ಧರ್ಮ... ಮತ್ತು ಆರನೆಯದಾಗಿ, 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ನಡತೆ ಅಥವಾ ವರ್ತನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ". (ಬಗಲ್ ೬೭೧)

ಹಿಂದುತ್ವದ ಹೃದಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದು ಧರ್ಮದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಲ್ಪನೆ. ಧರ್ಮದ ವಿಧವಿಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಂಕಿಮರು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತಹ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಧರ್ಮತತ್ವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯ ಗುರುವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ (religions) ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ಅಂಶವಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಗುರು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಇದೆ, ಆದರೆ, ಆ ಶಾಶ್ವತ ಅಂಶವನ್ನು religion ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಮುಂದೆ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ" (ಅಧ್ಯಾಯ ೩, ಧರ್ಮತತ್ವ; ಬಗಲ್ ೧೯೮). 'ಧರ್ಮ'ದಂತಹ ಬಹುಮುಖೀ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ್ದಕ್ಕೆ ಬಂಕಿಮರು ಭಾರತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು (ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ೯೪). ಅವರ ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರವೇ ನೋಡಿದರೆ, 'ಧರ್ಮ' ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದುತ್ವ, ಒಬ್ಬ ವಿದೇಶೀ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳೆನೆಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣ ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದೇ ಬಂಕಿಮರ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸೂಚನೆ. ಈ ವಾದದ ಮೂಲಕ ಬಂಕಿಮರು ಹಿಂದುತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ವಿವರಣೆಗಳ ಅನ್ವಯತೆಯ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನೇ ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸುವತ್ತ ಗುರಿಯಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಗೀತೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ, ಆದರೆ ತತ್ವಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಬಂಕಿಮರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. "ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಲ್ಲದ, ಆದರೆ ಪ್ರತೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ" ಒಂದು ಧರ್ಮದ ರೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದು ಬಂಕಿಮರ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು (ಹಾರ್ಡರ್ ೧೮೦).

ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬಂಕಿಮರು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಎರವಲು ಪಡೆದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗಮನಿಸುವಂತೆ, ಧರ್ಮವನ್ನು (religion) 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾತು' ಎಂದು ಬಂಕಿಮರು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಜಾನ್ ರಾಬರ್ಟ್ ಸೀಲೀಯ Natural Religionನಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು (೧೯೦). ಬಂಕಿಮರ ಮಾನವಧರ್ಮ– ಮನುಷ್ಯತ್ವ– ಆಗಸ್ಟೆ ಕಾಮ್ಟೆಯ

humaniteಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬಬತೋಶ್ ದತ್ತ, ಬಂಕಿಮರ 'ಅನುಶೀಲನ' ಮತ್ತು ಜಾರ್ಜ್ ಕೊಂಬ್‌ರ 'ಮಾನವ ಸಂವಿಧಾನ'ಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನೇರ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ, ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್, ಜೆರೆಮಿ ಬೆಂಥಮ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಯೋಜಕತಾವಾದಿ (Utilitarian) ಚಿಂತಕರು ಬಂಕಿಮರ ಮೇಲೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದರು (ರಾಯ್‌ಚೌಧರಿ ೧೪೪೩).

ನೀತಿ/ಗುಣ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಆಚಾರ ಎಂಬರ್ಥದ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂದು ಬಂಕಿಮರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರು ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾರ್ಡರ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಬಂಕಿಮ್ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗಗಳ ವಿವರವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೊಡಗದೆ, ಮುಂದಿನ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ಸಹಜ ಯೋಚನಾ ಸ್ಥರವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಕ (normative) ಸ್ಥರಕ್ಕೆ ಜರುಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಕ ಸ್ಥರವೇ ಬಂಕಿಮರ ಸಹಜ ಯೋಚನಾ ಸ್ಥರವಾಗಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರು ತನ್ನ ಬೆಂಗಾಲಿ ಹಾಗೂ ಬಾಬು ವರ್ಗದ (ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ) ಜನತೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಹಿಂದೂ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮಾದರಿ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೀಡಬಯಸಿದ್ದರು.

ಮುಂದೆ, ಬಂಕಿಮರು ಧರ್ಮದ ಬಹು ಅರ್ಥಗಳ ಒಳ ಶ್ರೇಣಿಯಿಂದ ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶವನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಮಾಣಕ ಅಂಶ ಗಮನಾರ್ಹವಾದರೆ ಧರ್ಮದ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥ (ನೈತಿಕತೆ) ಎರಡನೆಯದಕ್ಕಿಂತ (ಆಚಾರ) ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವುದು ಸರಳ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ, ಧರ್ಮದ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಬಂಕಿಮರು ಮಾಡಬಯಸಿದ್ದ ಒಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಆಚಾರಗಳು ಅದರ ಆಧಾರವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ನೈತಿಕತೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ (religion) ಆಧಾರವೆಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಲು ಬಂಕಿಮರಿಗೆ ಈ ಒಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದವು. ಹೀಗೆ, ಬಂಕಿಮರು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ರೂಪ ಹೊಂದುವ ಧರ್ಮದ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬೆಂಗಾಲಿಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನರಿಗೂ ಕೂಡಾ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವ ಧರ್ಮದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಚಾಣಾಕ್ಷತನದಿಂದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಾದ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಬಂಕಿಮರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ 'ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮ?' ಎಂದು ಕೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, 'ಯಾರು ನಿಜವಾದ ಹಿಂದೂ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ, 'ನೈಜ' 'ಧರ್ಮ'ದ ವಿಚಾರಣೆಯನ್ನು 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ಮತ್ತು 'ಹಿಂದೂ' ಪದಗಳ ಸಮೀಕರಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮರು ಮುಂದಿಡುವ ವಾದ ವಿವಿಧ ಸ್ಥರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮೂರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, 'ಧರ್ಮ'ದ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಅಂಶಕ್ಕೆ ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ನೈತಿಕತೆ, ಗುಣ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಮಾನವರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮ–ಮನುಷ್ಯತ್ವ–ಇವು ಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಾಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವುಗಳು. ಈ ಭಾಗವನ್ನೇ 'ನೈಜ' ಧರ್ಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅವರು ಧರ್ಮದ ಈ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಭಾಗವನ್ನೇ 'ನೈಜ' ಧರ್ಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವವನನ್ನು ಕುಶಲತೆಯಿಂದ 'ನೈಜ' ಹಿಂದುವನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಆಚಾರದ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಯುಳ್ಳವನನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಳಗಿರಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ 'ಹಿಂದೂ'ವಿನ ನೈಜತೆಯ ಮಾಪನಕ್ಕೆ ಅಳತೆಗೋಲನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರು. ಈ ಇಡೀ ವಾದವೇ religion ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ

ಸೂಚಿಸುವ 'ಧರ್ಮ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಾದದ ಮೂರನೇ ಅಂಶವೇ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು (religion) ನೈತಿಕತೆ, ಗುಣ, ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮದ ನೈಜ ಪಂಗಡದೊಳಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದ (religion) ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿರುವ ನೈತಿಕತೆ, ಗುಣ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯತ್ವಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ನೈಜ ಅಂಶಗಳೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಗಣನೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ (religions) ನೈಜ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವು ಹೇಳಬಹುದಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಂಕಿಮರದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಸರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ/ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ಸೃಷ್ಟಿ ಅವರ ಒಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಬೆಂಗಾಲಿ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವಂತೆ, ದೇಶೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಆ ಮಿಳಿತ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಫಲಿತಾಂಶವಾದ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಂದುತ್ವದೊಳಗೇ ಊರ್ಜಿತವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಇದು ಬಂಕಿಮರಿಗೆ ತನ್ನ ಬೆಂಗಾಲಿ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಗೌರವ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ, ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅನ್ಯರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವ ತುಡಿತ– ಇವೆರಡು, ಬಂಕಿಮರ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ಷಾನುವರ್ಷಗಳ ದಾಸ್ಯದ ಅಂತ್ಯದೆಡೆಗಿನ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು.

ಬಂಕಿಮರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೂಡಿದರೂ ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಕಲಿಯುವುದೂ ಬಹಳಷ್ಟಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಬಂಕಿಮರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತ ತನ್ನ ಶತಮಾನಗಳ ಜಡತ್ವ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದರು (ಸೇನ್ ೯೭–೮, ರಾಯ್‌ಚೌಧರಿ ೧೮೩).

ಬಂಕಿಮರು ಭಾರತೀಯರೂ (ಬೆಂಗಾಲಿಯರೂ) ಸಮಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದರು.

ಸಮಾಜ ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಹಾಗಾಗಿ ವಿಭಾಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು ಎಂದು ಬಂಕಿಮ್ ಭಾವಿಸಿದರು. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಧರ್ಮವೂ ಕೂಡಾ ವಿಭಾಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ತನ್ನ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿರುವ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈಜ ಸ್ವಭಾವದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗಲು ನಿರ್ಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾನವತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಮರಸತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲರು. ಬಂಕಿಮರ ಪ್ರಕಾರ, ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಸ್ವಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮ (ಕರ್ತವ್ಯ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಗುಣ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಮಿಳಿತವಾಗಿರುತ್ತದೋ ಅದು. ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಅವಿಭಜಿತ, ಏಕ, ಸಂಕೀರ್ಣವಲ್ಲದ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಕಾರ್ಯವೆಸಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅತ್ಯಂತ ತಾರ್ಕಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಮುಂದುವರೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಾದರೆ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ, ಜೀವನದೆಡೆಗಿನ ಅತಾರ್ಕಿಕ ಭಾವದ ಅನೇಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹ, ವಿವಾದಗಳನ್ನು ತರ್ಕದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು.

ಬಂಗಾಳ/ಭಾರತ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸಿದ್ದ ಮುಂದುವರೆದ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ಬಂಕಿಮರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸೀಲೀ ಹಾಗೂ ಮಾಥ್ಯೂ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಸೀಲೀ ತನ್ನ "Religion and Culture" ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "... ಧರ್ಮದ

(religion) ಅಂತಃಸತ್ವ ನೈತಿಕತೆ, ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಒಳ್ಳೆಯತನ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶ ಎನ್ನುವ ಬದಲು ಧರ್ಮದ ಅಂತಃಸತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲ ಉತ್ತಮ ಜೀವನ ಎನ್ನಬಹುದು" (ಹಾರ್ಡರ್ ೧೯೦). ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬಂಕಿಮರು ಭವಿಷ್ಯದ ಬಂಗಾಳ (ಬಹುಶಃ ಇಡೀ ಭಾರತ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು (religion) ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ಅಂತಹ ಒಂದು ಮುಂದುವರೆದ ಸಮಾಜವಾಗಿರುವಂತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜನತೆ ಉತ್ತಮ ಜೀವನವನ್ನು ಬಾಳುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು (ಇದು ಕೂಡಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ, ಸೀಲೀಯ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧರ್ಮ', ಪ್ರಯೋಜಕತಾವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಧರ್ಮದ (religion) ಕುರಿತಾದ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪೆನ್ಸರ್‌ರ ನೈತಿಕತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಮಿಶ್ರಣ).

ಬಂಕಿಮರ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಒಳಿತು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮತೋಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅಮಿಯಾ ಸೇನ್ ಗಮನಿಸುವಂತೆ, "ಧರ್ಮತತ್ವದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಸಮತೋಲನಗೊಳಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳಿತಿನ ಕುರಿತಾದ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ" (ಸೇನ್ ೮೩). ತಪನ್ ರಾಯ್‌ಚೌಧರಿ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಬಂಕಿಮರ ಹಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಾಂಛೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮ, ಶಿಸ್ತಿನ ಒಳಿತಿನ ಮಧ್ಯದ ಬಿಗುವಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ: "ಪದೇ ಪದೇ ಎದುರಾಗುವ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ, ಶಾರೀರಿಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯ ವಸ್ತು, ನೈತಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ನಿಯತವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಬಂಕಿಮರ ಕಲ್ಪನಾಪ್ರಪಂಚದ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ" (ರಾಯ್‌ಚೌಧರಿ ೧೧೧).

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಬಂಕಿಮರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಜಯಶೀಲವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದು ಸಮಾಜವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಕಿಮರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಮಾಜವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರೇಮ ಬಂಕಿಮರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರೇಮ' ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮವೆಂದು ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಯಿತು.

ಬಂಕಿಮರ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಗುರುತರ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಹೊರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಂಕಿಮ್ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಲ್ಲವೆಂದೂ, ತೋರಿಕೆಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆರೋಪಗಳು ಪೂರ್ತಿ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ, ಅವು ತರಾತುರಿಯ, ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಆರೋಪಗಳೆಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಕಿಮರಿದ್ದಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಭಾರತದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪರಕೀಯರ ಆಕ್ರಮಣ, ಅವಹೇಳನಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಭಾರತದ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದರ ನ್ಯೂನತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಂಕಿಮರು ಹೊತ್ತಿದ್ದಿದ್ದು ಗಂಭೀರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಬಂಕಿಮರ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೊಂದು ಹೊಸ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಬಂಕಿಮರ 'ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ' ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬಂಕಿಮರು ಗೀತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಆದರೂ ತತ್ವಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಒಂದು ಸಮೂಹವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಅವರು ಎಲ್ಲೂ ನೇರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಂಯೋಜನೆ ಬಂಕಿಮರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಆಂದೋಲನದ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿತ್ತು. ಈ ಸಂಯೋಜನೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದರೂ ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸದೆ ಅಣಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು ಬಂಕಿಮರ ಒಳಗಿನ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ತಾನು ಬೆಂಬಲಿಸಬಯಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಇರಿಸು ಮುರಿಸು ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

1. Aloysius, G. Nationalism Without A Nation in India. Delhi: OUP, 1997.
2. Bagal, Jogesh Chandra, ed. Bankim Rachanavali. Calcutta: Sahitya Samsad, 1998 [1969]. (English translation)
3. Bhatt, Chetan. Hindu Nationalism: Origins , Ideologies and Modern Myths. Oxford and New York: Berg, 2001.
4. Chatterjee, Bankimchandra. Srimadbhagabadgita. Hans Harder (trans.). New Delhi: Manohar, 2001.
5. Chatterjee, Bhabatosh, ed. Bankimchandra Chatterjee Essays in Perspective. New Delhi: Sahitya Academy, 1994.
6. Chatterjee, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?. Delhi: OUP, 1986.
7. Chatterjee, Partha. The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories. Delhi: OUP, 1994.
8. Gangadharan, K K, ed. Indian National Consciousness: Growth and Development. New Delhi: Kalamkar Prakashan, 1972.
9. Halbfass, Wilhelm. India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding. Motilal Baharsidan Publishers: Delhi, 1990[1988].
10. Harder, Hans. Bankimchandra Chattopadhyaya's Srimadbhagabadgita: Translation and Analysis. New Delhi: Manohar, 2001.
11. Kedourie, Elie. Nationalism. London: Hutchinson University, 1969.
12. Nairn, Tom. The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism. London: Verso, 1981 [1977].
13. Ozkirimli, Umut. Theories of Nationalism: A Critical Introduction. New York: Palgrave, 2000.
14. Raychaudhuri, Tapan. Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal. Delhi: OUP, 1988.
15. Renan, Ernest. "What is a Nation?". Nation and Narration. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1990[1882]; 8-22.
16. Sen, Amiya P. Bankim Chandra Chattopadhyaya: An Intellectual Biography. New Delhi: OUP, 2008.

ಇತಿಹಾಸದ ಸೃಷ್ಟಿ–ಭವಿಷ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿ
ಒಂದು ಸಂಕಥನ

• ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎನ್.ಕೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿತು. ಛಪ್ಪನ್ನಾರು ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದದ್ದು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿತು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮೂಡಿಬಂದವು. ಭಾರತ ಉಪಖಂಡಕ್ಕೆ ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸವಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಇತಿಹಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'[೧] ಅನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಭಾರತವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆಳುವ ದೊರೆಯ ಅಭೀಪ್ಸೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮೊಳಗೇನಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯರು 'ಇತಿಹಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಒಳಗಾದರು. ಭಾರತಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಾಣ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶ 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆ'ಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಫಲವಾಗಿ 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'[೨]ಗೂ ಒಳಗಾಯಿತು. ತದನಂತರ ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಿ, ದೇಶವಾಗಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಹಾಗೂ 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ರಾಜಕೀಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ನಾವಿಂದು ಹಿಂದುತ್ವವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಾರತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ನಾವು ೧೯೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ನೋಡಬಹುದು. ೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ದೇಶಕ್ಕೇ ಮೂಡಿದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ನವ–ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ದೇಶ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ದೀರ್ಘ ಬಾಹುಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯಲಾಗದ್ದು, ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಿಸಿಗಾಳಿಯನ್ನು ತನ್ನುಸಿರಿನೊಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಸರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದೆ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಮೂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಹೊಸತು ಅನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು 'ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿನಾಶಕಾರಿ, ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗಿ ರಚನಾತ್ಮಕ'ವಾದದ್ದು. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಅತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆತುಕೊಳ್ಳಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲೆಯಿದೆ ಎಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬಿಟ್ಟ ಉಸಿರಿನ ರಭಸಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಾದಗಳು ದೂಳೀಪಟವಾಗಿ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಒಗ್ಗಿಹೋದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಈ ಅತಂತ್ರ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯೆನ್ನುವುದು ನೆರಳಾಗಿ

ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಭಯದಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ 'ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನೆರಳು' ಹೊಸ ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ'ವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಎಂದೂ ಕಾಡದ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಭೀಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಮರ್ಯಾದಾ ಹತ್ಯೆ, ಕೋಮುಹಿಂಸೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇದರ ಅಸಹ್ಯ ರೂಪಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಂತಹ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ದಿನನಿತ್ಯವೂ ನಾವು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಸಮಸ್ಯಾರೂಪವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡುವುದು ರಾಜಕೀಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಲು ಲಾಭದಾಯಕವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ನೈಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೂಸು ಎಂಬ ಅರಿವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೂಡಬೇಕಿದ್ದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೀಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಗಳು ಆಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯ ಬಲ್ಲಂತಹ 'ಘಾತುಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸದಾ ಜಾಗೃತವಾಗಿದ್ದು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿ ಅದನ್ನು 'ಇಲ್ಲ'ವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಸದ್ವಿಚಾರ ಸಂಚಯನವಾಗ ಬೇಕಾದ, ವಿನಿಮಯವಾಗಬೇಕಾದ ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಗಳಾದ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಕ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಹುದುಗು ಭಾಷೆಯಿಂದ, ಸೂಚ್ಯ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಕಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದವರು ಆಂಗ್ಲಭಾಷಾ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ, ಅಮಿತಾವ್ ಘೋಷ್. ಅವಿರತವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನಾ ನಿರತರಾಗಿದ್ದು, ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಇವರ ರೀತಿ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವರ ಕೃತಿಗಳು ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವ ಇವರ ಬರಹಗಳ ಪರಿಚಯ ಕನ್ನಡ ಸಾರಸ್ವತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವೆನ್ನಬಹುದು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಭಾರತೀಯ ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಮಿತಾವ್ ಘೋಷ್‌ರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಘೋಷ್‌ರ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ 'ದಿ ಸರ್ಕಲ್ ಆಫ್ ರೀಸನ್' ೧೯೮೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ತದನಂತರ 'ದಿ ಶ್ಯಾಡೋ ಲೈನ್ಸ್ ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ 'ಇನ್ ಆನ್ ಆಂಟಿಕ್ ಲ್ಯಾಂಡ್ ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ, ದಿ ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಕ್ರೋಮೋಸೋಮ್ ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ, ದಿ ಗ್ಲಾಸ್ ಪ್ಯಾಲೇಸ್ ೨೦೦೦ದಲ್ಲಿ, ದಿ ಹಂಗ್ರಿ ಟೈಡ್ ೨೦೦೪ರಲ್ಲಿ ಸಿ ಆಫ್ ಪಾಪ್ಪೀಸ್ ೨೦೦೮ರಲ್ಲಿ ರಿವರ್ ಆಫ್ ಸ್ಮೋಕ್ ೨೦೧೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯೇತರ ಬರಹಗಳೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಅಣುಬಾಂಬು ಪ್ರಯೋಗದ ಬಗೆಗಿನ ಕೃತಿಯಾದ 'ಕೌಂಟ್ ಡೌನ್'(೧೯೯೯) ಡ್ಯಾನ್ಸಿಂಗ್ ಇನ್ ಕಾಂಬೋಡಿಯಾ, ಎಟ್ ಲಾರ್ಜ್ ಇನ್ ಬರ್ಮಾ(೧೯೯೮) 'ದಿ ಇಮಾಮ್ ಆಂಡ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್'(೨೦೦೨), 'ಇನ್‌ಸೆಂಡಿಯರಿ ಸರ್ಕಮ್‌ಸ್ಟೆನ್ಸಸ್, ಎ ಕ್ರೋನಿಕಲ್ ಆಫ್ ದಿ ಟರ್ಮಾಯಿಲ್ ಆಫ್ ಅವರ್ ಟೈಮ್ಸ್ (೨೦೦೫). ಘೋಷ್‌ರವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅವರಿಗಿರುವ ಸೌಹಾರ್ದ ಸಮುದಾಯದ ಕನಸು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಾವಿಗೂ ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತಿಳಿಯದೆ ಭಯಪಡಬಾರದಲ್ಲಿ, ಭಯ ಪಡುವ, ಭಯವಿರಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಜ್ಜರಾಗಿ ಕ್ರೂರಿಗಳಾಗುವ ಜನರಿಗೆ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವದ ನಡುವಿನ ಅನಾವರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಘೋಷ್‌ರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನೋಡುತ್ತವೆ, ತನ್ಮೂಲಕ ದೇಶ ಹಾಗೂ ಜನತೆಗೆ ಯಾವ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ

ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

ಘೋಷ್‌ರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮೂಲ ಪರಿಚಯವನ್ನು ನೀಡುವ ಕಾದಂಬರಿ 'ದಿ ಶ್ಯಾಡೋ ಲೈನ್ಸ್'. ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಲಭಿಸಿತು. ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅವು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥಾವಸ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಅಂದರೆ ಬಾಂಗ್ಲಾ ಯುದ್ಧ ಹಾಗೂ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಜಾರಿಯಾದದ್ದು. ದೇಶವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗ. ಆ ಪರಿಧಿಯ ಒಳಗೆ ವಾಸಿಸುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆ ದೇಶದ ಜನರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಜನರ ಅನುಭವ ಏಕರೂಪಾವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪರದೇಶದವರನ್ನು ಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಸಮುದಾಯದವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯ ದೇಶದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಪರಿಧಿಯ ಒಳಗಿರುವವರು 'ನಾವು', ಹೊರಗಿರುವವರು 'ಪರರು' ಎಂದುಕೊಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ. 'ಪರರು' ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಇತರರು' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ದೇಶದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಗ್ರಹಿಸುವಿಕೆಯೇ ಜಾಳಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದೇಶ ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಆಂಡರ್ಸನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಮುದಾಯ'. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ರಾಜಕೀಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇರುವ ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯವೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಾಗ ಯಾವ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪದವಿದೆ...? ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವ, ದೇಶದೊಡನೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರನ್ನು ಕಳವಳಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು. ದಿ ಶ್ಯಾಡೋ ಲೈನ್ಸ್ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎಳೆಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ 'ನೆರಳಿನ ರೇಖೆಗಳು' ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಯು ದೇಶ-ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ವಿಭಾಜಕ ಗೆರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಗಟ್ಟಿಗೆರೆಗಳಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ನೆರಳಿನ ರೇಖೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವದ ನಡುವಿನ ರೇಖೆಯು ನೆರಳಿನ ರೇಖೆಯೇ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಷದವಾಗಿ ಗಮನಿಸೋಣ. ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲದ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳು. (ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಆ ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲದೇ ಅವರಿಗೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹೆಸರು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಲ್ಪಿತ, ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತದೆ) ಈ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ನಿರೂಪಕನ ಪಾತ್ರ. ಎರಡನೆಯದು ಆತನ ಅಜ್ಜಿ. (ಬೆಂಗಾಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ತಾಯಮ್ಮ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ತಾಯಮ್ಮ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ) ನಿರೂಪಕನಿಗೆ ಅಜ್ಜಿಯ ತಂಗಿಯ ಮಗ – ತ್ರಿದೀಬ್ ಭೂಪಟದ ಮುಖಾಂತರ ಭೂಗೋಳ ಹಾಗೂ ಅದರ ಭೂಪಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೆರೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ವಿಭಾಜಕ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತ್ರಿದೀಬ್ ಆತನಿಗೆ ಊರು ಹಾಗೂ ದೇಶ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿರೂಪಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೇಶ ಹಾಗೂ ಊರುಗಳ ಚಿತ್ರಣ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಟ್ಟ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಆತ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಊರಿನಲ್ಲಿ ತ್ರಿದೀಬ್ ನೀಡಿದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಭೂಪಟದ ಚಿತ್ರಣದ ಮುಖಾಂತರ ಓಡಾಡಬಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಮೊನಚಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ

ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆತನ ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿ ಆತ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ಗೆ ಹೋದಾಗ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ನೇಹಿತರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಲು ತಾನೇ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಕೊಡಲು ಮುಂದಾದಾಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಚ್ಚರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮರುದಿನ ನಗರದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಾಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟಡಗಳು ಹಾಗೂ ರಸ್ತೆಗಳು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಾಗ ಆತ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕತೊಡಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ಈತನ 'ಇಲ್ಲದ್ದರ' ಹುಡುಕಾಟ ಇತರರಿಗೆ ಇರುಸು ಮುರುಸು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆತ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲವೂ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ, ವಾಸ್ತವವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಡುವಿನ ರೇಖೆ ನೆರಳಿನ ರೇಖೆಯಂತೆ. ಅದು ಮೊನಚಾಗಿ, ದಪ್ಪನಾಗಿ ಭೂಪಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ತ್ರಿದೀಬ್‌ಗೆ ಕೊನೆಗೂ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆತ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರೂಪಕನ ದೇಶದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಲೇಖಕರು ತಾಯಮ್ಮನ ದೇಶದ ಬಗೆಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತಾಯಮ್ಮನ ಹುಟ್ಟು, ಬಾಲ್ಯ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದ ಢಾಕ್ಕಾದಲ್ಲಿ. ಭಾರತೀಯ ಉಪಖಂಡಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಧಕ್ಕಿ ಉಪಖಂಡ ವಿಭಜನೆಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಕುಟುಂಬ ಭಾರತದೊಡನೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳದ ಕಲ್ಕತ್ತಾದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಭಾರತೀಯಳು ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಆಕೆಗೆ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಆಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಕೆಗೆ ದೇಶದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಧಿಯ ಹೊರಗಿರುವವರನ್ನು 'ಇತರರು' ಅನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆಕೆಗೆ ಸದಾ 'ಪರ'ರೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ದೇಶ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ, ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಗಡಿಗಳು ಆಕೆಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತವೆ. ಗಡಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆ, ರಕ್ತಪಾತ ಎಲ್ಲವೂ ಆಕೆಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯಗಳು. ದೇಶದ ಯುವಕರೆಲ್ಲರೂ ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗಡಿಯ ರಕ್ಷಣೆ ಸಾಧ್ಯ ಅನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಗೆ ಯುದ್ಧ ದೇಶ ಭಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕ. ಆಕೆಯ ಕುಟುಂಬ ಕಲ್ಕತ್ತಾದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ ಜೆತ್ ಮೊಷಾಯಿ ಢಾಕ್ಕಾ ಬಿಟ್ಟು ಬರಲು ಇಚ್ಚಿಸದೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ವೃದ್ಧ ಜೆತ್ ಮೊಷಾಯಿ ಬಾಂಗ್ಲಾ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದ ಆಕೆ ಆತನನ್ನು ಕರೆತರುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಾಂಗ್ಲಾಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಸಲುವಾಗಿ ಆಕೆ ಪಾಸ್‌ಪೋರ್ಟ್ ಪಡೆಯಲು ಅರ್ಜಿ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಅರ್ಜಿ ತುಂಬಿಸುವಾಗ ಒಂದೆಡೆ ಆಕೆ ತನ್ನ ಜನ್ಮಸ್ಥಳವನ್ನು ನಮೂದಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ 'ಢಾಕ್ಕಾ' ಎಂದು ಬರೆಯುವಾಗ ಆಕೆಗೆ ಮುಜುಗರ, ಗೊಂದಲ, ಇರಿಸು–ಮುರಿಸಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದ ಊರದು. ಅದು 'ಪರ' ರಾಷ್ಟ್ರ. ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುವ ಆಕೆ ಭಾರತ ಮತು ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶವನ್ನು ವಿಭಜಿಸುವ ಗಡಿರೇಖೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಗೆ ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ, ಪರರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಗಡಿ ಯಾವುದು, ಅದು ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಗೊಂದಲ ಆಕೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ತಾಯ್ನಾಡು ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಕೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಗಡಿಯ ಎರಡೂ ಬದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು 'ಮನೆ'ಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದೋ 'ಮನೆ'ಯಿಂದ ಹೊರಹೋಗುತ್ತಿರುವುದೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನೆರಳಿನ ರೇಖೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ದೇಶದೊಡನೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಆಕೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವುದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ರೇಖೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಆಕೆಗೆ ಮೂಡುವುದೇ

ಇಲ್ಲ. ದೇಶ-ದೇಶಗಳ ಗಡಿ ಮತ್ತು ದೇಶ-ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ರೇಖೆಗಳು ಆಡಳಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೇಖೆಗಳಷ್ಟೇ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ದುರಂತಗಳಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಜೆತ್ ಮೊಶಾಯಿ ಹಾಗೂ ತ್ರಿದೀಬ್‌ರು ಕೋಮುಗಲಭೆಗೆ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಸಾವಿಗೀಡಾಗುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅರಿವಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದು ಕಾದಂಬರಿ ಅದನ್ನು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಜೆತ್ ಮೊಷಾಯಿಯ ಬಂಗಲೆಯಂತಹ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಹಲವಾರು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಾಡಿಯೆಳೆಯುವವನು ಜೆತ್ ಮೊಷಾಯಿಯನ್ನು ಗಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದೊಯ್ಯುವಾಗ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ದಳ್ಳುರಿಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ರಕ್ಷಿಸಲು ಮುಂದಾದ ತ್ರಿದೀಬ್ ಕೂಡ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ನೆಲೆಯ, ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ನೆಲೆಯ ಗಡಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಈ ದುರಂತ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ.

'ಪರಿಧಿ', 'ಗಡಿ'ಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತಿಯೆನ್ನುವಂತೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಹಲವಾರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಜಾತರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೊರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅವರು ಯಾವ ದೇಶದೊಡನೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಗೊಂದಲ, ತೊಳಲಾಟ ಇದೆ. ಮನೆಕೆಲಸವರನ್ನರಸಿ ಕೊಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೊರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಜಾತರಾಗಿರುವ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಾಯಮ್ಮನನ್ನು ಕಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆ 'ಮನೆ'ಯಿಂದ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೇನೋ ಅಥವಾ 'ಮನೆ'ಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೇನೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟೂರಿನೆಡೆಗಿನ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟೂರಿನಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತ ತಮ್ಮದು ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದಿರಿಸುಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾ ಹೊರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದಿರಿಸುಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾ ತಾವು ಎಲ್ಲಿಯವರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಮುಂದಿಡುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇನು ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಮನೆ'ಭಾರತವೋ ಅಥವಾ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿದೇಶವೋ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲವೇನೋ.

ಘೋಷ್ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಮನೆ'ಯೆಂಬ ಶಬ್ಧಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಳ ಶಬ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ವಸ್ತು, ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಕೆಲವು ಸಮಾನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಸಹಜವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಮನೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ, ಅಲೆಮಾರಿ ಜನಾಂಗದವರು, ಎಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೋ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನೆಗೆ 'ಚರ'ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಘೋಷ್, ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ 'ಚಲಿಸುವಿಕೆಯೇ ಮನೆ'ಯೆಂದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರೋಧಾಭಾಸವೆಂದು ತೋರಿದರೂ, ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇದು ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಘೋಷ್‌ರ ತ್ರಿವಳಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಕಟಣೆಗೊಂಡಿರುವ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳು – ದಿ ಸಿ ಆಫ್ ಪಾಪ್ಪಿಸ್ ಹಾಗೂ ರಿವರ್ ಆಫ್ ಸ್ಮೋಕ್. ಮೂರನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ– ದಿ ಸರ್ಕಲ್ ಆಫ್ ರೀಸನ್ ಹಾಗೂ ಇನ್ ಆನ್ ಆಂಟಿಕ್ ಲ್ಯಾಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುವ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸರ್ಕಲ್ ಆಫ್ ರೀಸನ್‌ನಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುವ ಸಮುದಾಯವು ಉದ್ಯೋಗವರಸಿ ಕೊಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಿರುವವರದ್ದು. ಇನ್ ಆನ್ ಆಂಟಿಕ್ ಲ್ಯಾಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುವವರು ವ್ಯಾಪಾರೀ ವರ್ಗದವರು. ಈಜಿಪ್ಟ್-ಭಾರತದ ನಡುವೆ ಇವರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳಾದರೂ ಈ ಎರಡೇ ದೇಶಕ್ಕೆ

ಇವರ ಓಡಾಟ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ರಿವರ್ ಆಫ್ ಸ್ಮೋಕ್ ಹಾಗೂ ಸಿ ಆಫ್ ಸ್ಮೋಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪಯಣಿಗರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಉದ್ದೇಶ, ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿದ್ದಾರೆ. ಖೈದಿಗಳು, ಗುತ್ತಿಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ದೇಶಭ್ರಷ್ಟರಾದವರು, ಹೆಂಗಸರು, ಗಂಡಸರು, ಹದಿಹರೆಯದವರು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಯಾಣಿಕ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಹಡಗಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಕುಲ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಒಂದೇ ಮನೆಯವರ ಸಂಬಂಧ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ–ಪ್ರೇಮ–ವಿಶ್ವಾಸ–ಸಹಾಯ–ರಾಗ–ದ್ವೇಷ–ಅಸೂಯೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಹಡಗಿನೊಳಗೇ ಇಡೀ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಒಂದು ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದಂತೆ ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಂಭಾಷಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮನ್ನು 'ಹಡಗಿನ ಸಹೋದರರು' (ಜಹಾಜ್ ಬಾಯಿಸ್) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಘೋಷ್ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು 'ಚಲನೆಯೇ ಮನೆ'ಯಾಗಿರುವುದನ್ನು. ದೇಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, 'ಮನೆ'ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯಲ್ಲಿ ನರಳಾಡಿ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಹೋರಾಡುವ ಮಂದಿಗೆ 'ಚಲನೆಯ ಮನೆ' ಮಾದರಿಯಾಗಬೇಕು. ಘೋಷ್ ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಈ 'ಚಲನೆಯ ಮನೆ' ರಮ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮನೆ ಅಲ್ಲ. ಘೋಷ್ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈಜಿಪ್ಟ್ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ನಡುವಿದ್ದ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ, ಆಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ಕಂಡು ಇದು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿ ಇನ್ ಆನ್ ಆಂಟಿಕ್ ಲ್ಯಾಂಡ್. ಅಂತೆಯೇ ಸರ್ಕಲ್ ಆಫ್ ರೀಸನ್ ಭಾರತದಿಂದ ಕೊಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ನಿಮಿತ್ತ ವಲಸೆ ಹೋಗುವವರನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿ. ಉಳಿದೆರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ತ್ರಿವಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಂತದ್ದು. ಭಾರತದ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಕಾಲ. ಅಫೀಮು ದಂಧೆಯಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹಣವನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದ ಇತಿಹಾಸ ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಾಚುವಂತೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು, ಡಚ್ಚರು, ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಫೀಮು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿದ ಕಾಲ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ದೇಶ ಕಟ್ಟುತ್ತ, ಒಡೆಯುತ್ತಾ ಇದ್ದ ಕಾಲ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬಗೆದು ತೆಗೆಯುವ ಘೋಷ್‌ರ ರೀತಿ ಭಾರತದ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೊಗೆದು ತೆಗೆದು ಭಾರತದ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೊಂದು ಬೆಳಕು ತೋರಿ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಸುಂದರ ಹಾದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶ, ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಜಕ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಸಹಮತ–ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಮಿತೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವ. ಅದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೂರು ಬಾರಿ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದುಕೊಂಡರೆ ಪರಾಂಬರಿಸಿದ ವಾಸ್ತವವೂ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಬಾರಿ ವಾಸ್ತವ ಎಂದುಕೊಂಡರೂ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡರ ನಡುವೆ ಮಂಜು ಮಂಜಾದ ನೆರಳಿನ ರೇಖೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಸತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಐರೋಪ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತೀಕರಣವೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಈ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿತು.

ಈ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಯಾ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶ, ಭಾಷೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ, ಇತಿಹಾಸರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುಟಕಟ್ಟಿ ಇಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಡುಮಾತಿನ ಕಥನಗಳಿತ್ತಾದರೂ ಈಗ ಹೇಳುವ 'ಇತಿಹಾಸ' ಅನ್ನುವ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕೂಡಾ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಕ್ಕಾಗಲೀ, ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ವರ್ತಮಾನದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳು ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಗತಿಸಿಹೋದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭವಿಷ್ಯಕಟ್ಟುವ ಜಾಯಮಾನ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

೨. 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೂಡ ಐರೋಪ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಮಾರ್ಗ. ಇದು ಕೂಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಮಾರ್ಗದ ಸ್ವರೂಪ. ವಸ್ತು ಯಾ ವಿಷಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದು. ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಡೆಫಿನಿಷನ್ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವರು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾಸೀ ಭಾರತೀಯರು.

೪. ಅಮಿತಾವ್ ಘೋಷ್: ೧೯೫೬ರಲಿ ಕೋಲ್ಕತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಜನನ. ಅವರ ಬಾಲ್ಯವು ಢಾಕ್ಕಾ, ಕೊಲಂಬೋದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯಿತು. ದೆಹಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಪದವೀಧರರಾಗಿ ತೇರ್ಗಡೆಯಾದ ಘೋಷ್ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆದರು. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣದ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕಾಲ ವೃತ್ತಿನಿರತರಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಘೋಷ್‌ರಿಗೆ ಭಾರತದ ಅದರಲ್ಲೂ ಕೋಲ್ಕತ್ತದ ಸಹವಾಸ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಷಯ. ಅಮಿತಾವ್ ಘೋಷ್‌ರ ತಂದೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸೇನೆಯ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಏನೋ ಇವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾದ ಒಳಹೊರಗುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಪರಿಮಿತ ಜ್ಞಾನ. ಅವರನ್ನು ಗೌರವಯುತ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿಸಿದ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಕೃತಿಯಾದ 'ದಿ ಗ್ಲಾಸ್ ಪ್ಯಾಲೇಸ್' ನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ 'ಕಾಮನ್‌ವೆಲ್ತ್ ಪಾರಿತೋಷಕ'ದ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಕಾಮನ್‌ವೆಲ್ತ್ ಫೌಂಡೇಶನ್ ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿಗೆ ಕಳಿಸಿದರು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಎದುರಿಸಿದ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಬರ್ಬರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ತೊಳಲಾಟಗಳನ್ನು ವಿಷದ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗಾಜಿನರಮನೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾರಿತೋಷಕಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಮೂರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ದಿ ಗ್ಲಾಸ್ ಪ್ಯಾಲೇಸ್' ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾಶಕರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದ ವಿಷಯ ಘೋಷ್‌ರ ಅರಿವಿಗೆ ಆಗಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಕೂಡಲೇ ಅವರು ವಿನಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಾಮನ್‌ವೆಲ್ತ್ ಫೌಂಡೇಶನ್‌ಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾವು ಆಯ್ಕೆಯಿಂದ ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದೆ ಆದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ನೀಡುವ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಹೀಗಿದೆ: ಕಾಮನ್‌ವೆಲ್ತ್ ಪಾರಿತೋಷಕ ಅನ್ನುವ ಹೆಸರೇ ರಾಜಕೀಯ ಲೇಪಿತ ಹೆಸರು. ಈ ಹೆಸರು ಸದಾ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದವರು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಪಾರಿತೋಷಕವು ಕಾಮನ್‌ವೆಲ್ತ್ ದೇಶಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಉಳಿದ ಭಾಷೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪಾರಿತೋಷಕ ಪಡೆಯಲು ಯಾಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿಲ್ಲ...? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮಜಲನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಮಿತಾವ್ ಘೋಷ್‌ರನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಕೂಡ ಈ ಲೇಖನದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡು ತೊಡಕಾಗುವ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು – ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ

● ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ

ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಸಂಕಥನದ ಮೂಲಕ ತಥಾಕಥಿತ ಗತ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪುನರ್ ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅನ್ನುವ ಕುರಿತಾಗಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಾವಿಂದು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಮತ್ತು ೨೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಬದುಕ್ತಾ ಇದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು, ಆಲೋಚನೆ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಬಳಿಕದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ, ನಮ್ಮೀ ಹೊತ್ತಿನ ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗೋಚರಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿ. ಯಾಕೆಂದ್ರೆ, ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಸಂಕಥನದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವಂಥದ್ದು ರಾಣಿಯ ಇತಿಹಾಸವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸವೇ ಹೊರತಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಈ ಗತಕಥನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಬಗೆಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಸಂಕಥನದ ಮೂಲಕ, ನಾವು ಕೇವಲ ಗತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪುನರ್ ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗುವ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಗತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮೀ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳು ವಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಆ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದಂತಹ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಗತಕಥನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪುನರ್ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಗತದ ಕುರಿತ ವರ್ತಮಾನದ ನಮ್ಮ ಕಥನಗಳು ಜನಮಾನಸದ ಮೇಲೂ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕೇವಲ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಯಾಗಬೇಕೆ ಹೊರತು, ಯಾವತ್ತೂ ಜನಾಂಗ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಸಂಕಥನದ ಮೂಲಕ, ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನ ಗಳನ್ನಲ್ಲ, ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರು-ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಣಿ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಉಳ್ಳಾಲದ ರಾಣಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕದೇವಿಯ ಕಾಲವನ್ನು ಹಾಗೂ ಆ ಬಳಿಕದ ಕಳೆದ ನಾಲ್ಕು-ಐದು ಶತಮಾನದಿಂದೀಚಿನ ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಪುನರಾವಲೋಕನ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಾವಿಂದು ಸಂದುಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ಕಳೆದ ೪-೫ ಶತಮಾನಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಾನಾರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು, ಪಲ್ಲಟಗಳು, ರೂಪಾಂತರಗಳು, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು, ೨೦-೨೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕ್ತಾ ಇರುವ ನಾವು ಈ ಶತಮಾನದ ನಾನಾ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪಿಸಿರುವ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ, ನಮ್ಮ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ, ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು, ಆಕೆಯ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ಕಳೆದ ೪-೫ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮೀ ಪುನರಾವಲೋಕನ ಕ್ರಮದ ಕುರಿತಾಗಿ ಮತ್ತು ಈ ಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮಂಡಿಸುವ ಕೆಲವೊಂದು ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ನಾನು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ, ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರು-ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ತುಳುನಾಡಿನ ಉಳ್ಳಾಲದ ರಾಣಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕದೇವಿಯನ್ನು, ನಾವಿಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮೊದಲ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹೋರಾಟಗಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಷ್ಟೂ ಅಲ್ಲದೇ, ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಆದರ್ಶ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾಲ್ಕೈದು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಅಬ್ಬಕ್ಕಳನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ನಮ್ಮ ದೇಶದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರಾವಳಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತುರ್ತು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಅಂದರೆ, ತತ್ಕಾಲದ ನಮ್ಮ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜರೂರುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪುನಾರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಗತಕಥನದಲ್ಲಿ ಗತ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ತತ್ಕಾಲದ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ನಮ್ಮೀ ಲೋಕಾನುಭವ, ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಲೋಕತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ವರ್ತಮಾನದ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜರೂರು ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂದುಹೋದ ಕಾಲದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಸಂಗತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆಲವೊಂದು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಭಾಷಿಕ ಸಂಕಥನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೀ ಪುನರಾವಲೋಕನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುವ ನಮ್ಮ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮರುಸಂಯೋಜಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾನು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಆ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆ, ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಹೋದರತೆ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕಳನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮಹಿಳೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕಳನ್ನು ಮೊದಲ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ ಬಿಂಬಿಸುವ ಈ ಬಗೆಯ ಇತಿಹಾಸ ಕಥನದ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲೀ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ಕಥನದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪೂರ್ವದ ಪೋರ್ಚುಗೀಸ ಮತ್ತು ಅಬ್ಬಕ್ಕರಾಣಿ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಕಲಹಗಳು ಅದು ವ್ಯಾಪಾರ ಕಲಹ ಅಥವಾ ಟ್ರೇಡ್‌ವಾರ್ ಆಗಿತ್ತೇ ಹೊರತಾಗಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಮತ್ತು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಈ ನಾಡಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಕೀಯರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಹೋರಾಟ ಎಂದು ನಾವಿಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಆ ಹೋರಾಟ ಕರಿಮೆಣಸು, ಮುಂತಾದ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾರಾಟದ ಮೇಲಿನ ತೊಡಕಾಗುವ ಒಡೆತನದ ಕಾರಣದ ಕಲಹ ಆಗಿತ್ತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರುದ್ಧದ ೧೯-೨೦ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಬ್ಬಕ್ಕಳನ್ನು ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರ್ತಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವೇ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ(ಲಿಬರ್ಟಿ), ಸಮಾನತೆ, ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ(ಸೆಕ್ಯುಲರ್) ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪೂರ್ವದ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಸಹಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ಅಬ್ಬಕ್ಕರಾಣಿ ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸರನ್ನು ಸದೆಬಡಿದಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪೂರ್ವದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಅಥವಾ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಎಷ್ಟು ಸಮಂಜಸ ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೀ ಗ್ರಹೀತಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಹೀತ ಹಾಗೂ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದ ವರ್ತಮಾನದ ಧರ್ಮರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಬ್ಬಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಸಮಂಜಸತೆ ಕುರಿತು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಇತಿಹಾಸದ ಗತಕಥನದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿರುವಂತೆ, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಹೀತಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಗತಕಥನದಲ್ಲೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜ-ರಾಣಿಯರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೆಣೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ, ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜ-ರಾಣಿಯರನ್ನೂ ಅವರ ಕಾಲವನ್ನೂ ನಿಖರಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಕಥನವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಲರ್ಹ ಆಕರಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ, ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನ, ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಬರಹ ಮುಂತಾದ ಖಚಿತ ದಾಖಲೆ, ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳ ನಿಖರ ಆಕ್ಷರಿಕ ಅಕರಗಳೇ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕರಾಣಿ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ರಾಜರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸೇನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಶತ್ರುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧಮಾಡಿದ ಚಿತ್ರಣ ಅಥವಾ ಕೋಟೆಕೊತ್ತಲ, ಕೆರೆ ಬಾವಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಮನ್ವಯ, ಹೀಗೆ, ಪ್ರಭುತ್ವಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಅಧಿಕಾರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಆಳು ಚಿತ್ರಣವೊಂದು ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಗತಕಥನದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ಕಥನದಂತೆ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರು-ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಳುಪ ರಾಜಮನೆತನದ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ತುಳುನಾಡು, ಮುಂದೆ

ಚಾಲುಕ್ಯ, ಕೆಳದಿ, ವಿಜಯನಗರ, ಹೈದರ್–ಟಿಪ್ಪು, ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸ್, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗಲೂ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಮನೆತನಗಳಿದ್ದುವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಪತ್ರಾವೋ ಎಂಬ ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸ್ ಪ್ರವಾಸಿ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರದಲ್ಲೂ ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಸಾಧಾರಣ ಹೆಂಗುಸಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಳೇ ಹೊರತಾಗಿ, ನಾವಿಂದು ಅಬ್ಬಕ್ಕರಾಣಿಯನ್ನು ಕುದುರೆಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಿ ಖಡ್ಗ ಹಿಡಿದ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಂತೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ, ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಮತ್ತು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ಕಲಹವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗಲೂ ಅದು ಕಾಳುಮೆಣಸು ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರೀಬೆಳೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಒಡೆತನದ ಬಗೆಗಿನ ಕಲಹವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಭೂಮಿ ಅಥವಾ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ನಡೆದ ಯುದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಡಲ ತೀರದ ತುಳುನಾಡಿನ ಜೊತೆಗೆ, ಅರಬ್ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಬಾರ ಜೀನಸು, ಕುದುರೆ ಮುಂತಾದುವುದಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಇಲ್ಲಿನ ಇತಿಹಾಸವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕದನಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಇತಿಹಾಸವಲ್ಲ. ಈವರೆಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ದಾನಶಾಸನಗಳೇ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡು ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಎರಡು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾಡುನುಡಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಹೇಗಿವೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವಿಂದು, ನುಡಿಯಿಂದ ನಾಡನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ನಾಡಿನಿಂದ ನುಡಿಯನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೇ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ತುಳುನಾಡು ಅನ್ನುವುದು ಭಾಷಾವಾಚಿಯೇ ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶವಾಚಿಯೇ. ಅಂದರೆ, ತುಳು 'ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಆಡುವ ಪ್ರದೇಶ ಅನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಭಾಷಾವಾಚಿ'ಯಾಗಿ ಅಂದರೆ, ನುಡಿಯಿಂದ ನಾಡು ಅಥವಾ ತುಳುನಾಡು ಅನ್ನುವ 'ಪ್ರದೇಶ'ದ ಜನ ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶವಾಚಿಯಾಗಿ ಅಂದರೆ, ನಾಡಿನಿಂದ ನುಡಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ. ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಗುರುತುಗಳು ಏಕರೂಪೀ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಶ್ಚಿಮಪ್ರಣೀತವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ. ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯ ವಿಂಗಡಣೆ ಬಳಿಕ ಭಾಷೆಯೇ ಗಡಿರೇಖೆಗಳಾಗಿ ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗಿದ್ದು, ಇದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ವಿಭಜನೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ.

ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯವಿಂಗಡಣೆಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯವಿಂಗಡಣೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ತುಳುನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂತರಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಆಳೂಪರ ಕಾಲದ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಕೊಡುವಂತಹ ದಾಖಲೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಹೊತ್ತು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಂತಹ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಮಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪೊಂಬುಚ್ಚ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಕದಂಬಮಂಡಲ ಅಂತ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದು, ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುಳುವದೇಶಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತರ ಈ ನಾಡನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದ ಚಾಲುಕ್ಯ, ಕೆಳದಿ, ವಿಜಯನಗರ, ಹೈದರ್–ಟಿಪ್ಪು ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ತುಳುನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಹಳ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣ್ತೇವೆ. ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿಯ ಭಾಗವಾದ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡವನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಕೆನರಾ (ಕ್ಯಾನರೀಸ್)

ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದರು. ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶವೊಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸರ ಅನಂತರ ಅಂದರೆ ಅಬ್ಬಕ್ಕಳ ಅನಂತರ ಬಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೆನರಾವನ್ನು ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ತುಳುನಾಡು ಮೆಡ್ರಾಸ್ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯ ಭಾಗವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಬಳಿಕ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯವಿಂಗಡಣೆ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದ ಕಾಸರಗೋಡು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದಿಂದ ಕೈತಪ್ಪಿ ಕೇರಳದ ಭಾಗವಾಗಿತು.

ಈಗ ನಾವು ಕಾಣುವಂತಹ ತುಳುನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್‌ಪೂರ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವಂತಹದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ನಾವಿಂದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಭಾಷಿಕ ಗಡಿರೇಖೆಗಳ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡನ್ನು ಏಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅದು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನೂ ಮನಗಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಕೂಡಾ ಶಿವಮೊಗ್ಗದಿಂದ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದವಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕರಾಣಿಯ ಚೌಟ ಮನೆತನವನ್ನು ಉಳ್ಳಾಲ ಮತ್ತು ಮೂಡಬಿದಿರೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆನೇ ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ನಗಿರೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ತುಳುನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸದೆ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದ ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಮತ್ತು ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಪೂರ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪುನರ್ ರಚಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿರುವ ಪ್ರದೇಶ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ವರ್ಗೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾದಂತಹ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಅನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೂ ಅನಂತರದಲ್ಲೂ ತುಳುನಾಡು ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡಿದೆ ಅನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು.

ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ವದ ಗಟ್ಟಪ್ರದೇಶದ ಕೆಳಗಿನ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಡಲತೀರದ ನಡುವಿನ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ, ಗಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ನಾಡುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಗಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಂತೆ, ಗಟ್ಟದ ಕೆಳಗಿನ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಕಡಲೂ ಈ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಗಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸಂಪರ್ಕದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡಂತೆ ಗಟ್ಟ ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರದ ಮಧ್ಯದ ಏರುಪೇರಿನ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಬಲ್ಲ ಸಾಮಾಜ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಲಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ನದಿಗಳು ಹರಿಯುವ ಫಲವತ್ತಾದ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದದ ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನ ಈ ಭೂಭಾಗ ಮುರಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಸಾಕಷ್ಟು ಮಳೆ ಬಿದ್ದರೂ ಮಳೆನೀರು ಭರಭರನೆ ಕೆಳಗಿಳಿದು ಕಡಲು ಸೇರಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಮಣ್ಣನ್ನು ಫಲವತ್ತಾಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ, ಭತ್ತ ಇಲ್ಲಿಯ ಆಹಾರಬೆಳೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆದಾಯದ ಬೆಳೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾಳುಮೆಣಸು, ವೀಳ್ಯ ಮುಂತಾದ ಬೆಳೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಬೆಳೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಕೊಕ್ಕೊ, ಆಡಿಕೆ, ಗೇರು, ರಬ್ಬರ್ ಮುಂತಾದ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅಂದರೆ, ಅರಬ್, ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸ್ ಮುಂತಾದ ಪರದೇಶಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ವ್ಯಾಪಾರ

ವಹಿವಾಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಆನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಡಲು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಂಶ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸದ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ನದೀಮೂಲವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತೇ ಹೊರತು, ಕಡಲು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಭೂಭಾಗಗಳ ಶೋಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಭೂ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಂದರುಗಳು ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಜಾಲಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ಸಂಪರ್ಕ ತಾಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಹದಿನಾರು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಕರಾವಳಿ ತೀರದ ತುಳುನಾಡು ಅರಬ್, ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸ್ ಮುಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಒಳಗಾದ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೇವುಪಟ್ಟಣವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಡಲತೀರದ ತುಳುನಾಡಿನ ಬಂದರುಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಡಲೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಬಹಳ ಕುತೂಹಲದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾವಿಂದು ಕಾಣುವ ಜಾತಿಸಮಾಜಗಳು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ನೂರು ಐನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೇ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸರ ದಾಳಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಸೇನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮರಕಾಲರು ನಾವಿಂದು ಜಾತಿಸಮಾಜವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮರಕಾಲ ಅಥವಾ ಮೊಗವೀರ ಅನ್ನುವ ಜಾತಿಸಮಾಜವೇ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಾಜ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅದು ಕುಲಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತಹ ಸಮಾಜವಾಗಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾವಿಂದು, ಮರಕಾಲ ಎಂದೆನ್ನುವ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಸಮುದಾಯವು ಕೇವಲ ಮೊಗವೀರ ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ, ನಾವಿಂದು ಬ್ಯಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಮುದಾಯದವರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಕ್ಕಾಲರಾಗಿದ್ದರು ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಬಹಳ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಬಾರಕೂರುಗಳನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಗಳನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ತುಳುನಾಡಿನ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರಿನ ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿ ಉಮ್ಮರ ಮರಕ್ಕಾಲನ ಹೆಸರು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಯುದ್ಧದ ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಅರಬ್ ದೇಶದಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನ ಮೂಲಕ ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು) ಹೀಗಾಗಿ, ಮರಕಾಲ ಅನ್ನುವುದು ಕಸುಬಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೃತ್ತಿಸೂಚಕ ಪದವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದು ಇಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಪದವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಅನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ಯಾರಿ ಪದವೂ ಬೇರ (ವ್ಯಾಪಾರ) ಮಾಡುವ ಕಸುಬನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಇಂದಿನಂತೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಅನ್ನುವುದನ್ನೂ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳು ವಿವಿಧ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಕನಕದಾಸರ ಕುಲದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವಾಗಲೂ ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಪಂಗಡಗಳು (ಬೇಡರು) ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ (ಕುರುಬರು) ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನೂ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನಾನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ 'ಬ್ಯಾರಿ' ಅನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸ್ತಾ ಇದ್ದೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಾವಿಂದು ತುಳುನಾಡಿನ ಬ್ಯಾರಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಅನ್ನುವ ಗುರುತಿನ ಮೂಲಕ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹಿಂದು ಅನ್ನುವ ಪದದ ಹಾಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಅನ್ನುವ ಪದವೂ ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪದ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಇಂದು, 'ಹಿಂದು' ಅನ್ನುವ ಕಲ್ಪಿತ ಸಮುದಾಯದ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪದ. ಆದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿರುವ ಬ್ಯಾರಿ ಪದ ರಿಲೀಜಿಯನ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಸೂಚಿ ಪದವಲ್ಲ. ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರು ಬ್ಯಾರಿ ಪದದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತದ ವ್ಯವಹಾರಿ ಪದ ಬೇಹಾರಿಯಾಗಿ ಬ್ಯಾರಿ ಆಯಿತು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಬೇರ ಮಲ್ಪುನಕುಲು ಬ್ಯಾರಿಲು' (ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವವರು ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು) ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಹರಳುಗಟ್ಟುವ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ನಾವು ಇಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತಹ ವೃತ್ತಿಸೂಚಕ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರ ಸೂಚಕ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಅಥವಾ ಅವುಗಳೇ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಪದಗಳಾಗಿದ್ದುವು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆ ಮೂಲಕ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳುತ್ತವೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಳಿ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಗಳು ಜೈನಮನೆತನಗಳಾದ 'ಬೂಡು'ಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದವು. ತುಳುನಾಡಿನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಸರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ, ಕಾಡಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ನಾಟಿವೈದ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಿರುವೆರ್, ಬೈದ್ಯೆರ್ (ಬಿಲ್ಲವ) ಈ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರು ಬೀಡಿನ ಬಲ್ಲಾಳರಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಳಿಗಾಗಿ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವಂತೆ ಕೇಳುವ ಮೂಲಕ ಜೈನೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜೈನರಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಬಿಲ್ಲವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟವಾದರೆ, ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಗಳು ಬೂಡಿನಿಂದ ಗುತ್ತುಗಳಿಗೆ ಒತ್ತುವರಿಯಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಕ್ಕೆಲಕುಲು ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಒಕ್ಕಲುತನ ಮಾಡುವ (ಜೈನರ ಒಕ್ಕಲಿನವರು ಆಗಿದ್ದವರು ಅನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಇದೆ) ಬಂಟ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಗಳು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟವನ್ನೂ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಜೈನ ಮನೆತನಗಳು ಬೂಡಿನ ಮೂಲಕ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೃಷಿಭೂಮಿ ಮೇಲಿನ ಜೈನರ ಬೂಡಿನ ಒಡೆತನಗಳು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಟರ ಗುತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಭೇದವಾಗಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ತುಳುನಾಡಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಿರಿಪಾಡ್ದನದ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ, ತುಳುನಾಡಿನ ಕೊರಗರು (ತುಳುನಾಡಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಕೋಶರ್ ಜನಾಂಗದವರೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ)

ಕಾಡಿನೊಳಗಿನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಥನಗಳು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆತರೆ, ಅಹಿಚ್ಛತ್ರದಿಂದ ಕರೆತಂದಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಧರ್ಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಕಥನವನ್ನು ತುಳುನಾಡನ್ನು ಪರಶುರಾಮಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂದೆನ್ನುವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ, ಪಡೆದುಕೊಂಡ, ಕಸಿದುಕೊಂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು, ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡ ಭೂಮಸೂದೆಯ ಉಳುವವನೇ ಹೊಲೆದೊಡೆಯ ಕಾಯ್ದೆಯ ನಂತರವೂ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಗಳು ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಈ ಹೊತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಜಾತಿ ಅಂತ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳು caste ಗಳಾಗಿ ಹರಳುಗಟ್ಟುವ (cristalise) ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಜಾತಿಪೂರ್ವದ ಸಮಾಜ ಕುಲಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತಹ ಸಮಾಜವಾಗಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋತ್ರಗಳು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಿಪದ್ಧತಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಂತತಿ ಆ ಮೂಲಕ ಮನೆತನ ಅಥವಾ ತಲೆತಲಾಂತರದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಳುವರು 'ಬರಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬಳಿಯೂ ಒಂದು. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಳಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬಂಟ ಇರಬಹುದು, ಬಿಲ್ಲವ ಇರಬಹುದು, ಮೊಗವೀರ ಇರಬಹುದು, ಪರಬ, ಪಂಬದ, ನಲಿಕೆ, ಕೊರಗ ಮುಂತಾದ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಜಾತಿಗಳಿರಬಹುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಳಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುತೇಕ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಂದೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಬಂಟ, ಬಿಲ್ಲವ, ಮೊಗವೀರ ಈ ಮೂರು ಜಾತಿಗಳು ಮೂಲತ: ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಬಿಲ್ಲವ ಮತ್ತು ಮೊಗವೀರರು ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಬಂಟ ಮತ್ತು ಮೊಗವೀರರು ಒಂದೇ ತಾಯಿಯ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥನದ ಪ್ರಕಾರ, ಒಮ್ಮೆ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದಾಗ ದೇವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ನಿಮಗೆ ಏನು ವರ ಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೇಳಿದರಂತೆ. ಆವಾಗ, ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಿಗೆ ದೇವರಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಬೇಡುವುದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗ, ದೇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರಂತೆ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂಚು ಇರುವ ಮತ್ತು ಅಂಚು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಎರಡು ಗದ್ದೆಗಳಿವೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ಯಾವುದು ಬೇಕು ಅದನ್ನು ತೆಗೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅಕ್ಕ ಅಂಚು ಇರುವ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾಳಂತೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅಂಚು ಇಲ್ಲದ ಗದ್ದೆ ತಂಗಿಯ ಪಾಲಾಯಿತಂತೆ ಅನ್ನುವ ಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊಗವೀರರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಸುಬಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾಗ ಈ ಕತೆಯನ್ನು ಮೊಗವೀರರು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಗುವಳಿ ಮತ್ತು ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಕಸುಬುಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದ ಈ ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳು, ಕಸುಬಿನ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಗಡಗಳು ಆದುವು ಅನ್ನುವ ಕತೆಯನ್ನು ಈ ಜನಪದ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಬಳಿಗಳೇ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಳಿಕದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಟ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬಿಲ್ಲವ, ಮೊಗವೀರ ಮತ್ತಿತರ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಬಳಿಗಳು 'ಕುಂದರಣ್ಣೆ' ಕುಂದರ್ ಆದ ಹಾಗೆ, 'ತಾಲಿಯನ್ನೆ' ಸಾಲಿಯಾನ್ ಆದ ಹಾಗೆ, 'ಬಂಗೇರನ್ನೆ' ಬಂಗೇರ ಆದ ಹಾಗೆ 'ಅಮ್ಮನ್ನೆ' ಅಮೀನ್ ಆದ ಹಾಗೆ ಜಾತಿಯ ಉಪನಾಮಗಳಾಗಿ ಸರ್‌ನೇಮ್ ಅಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿವೆಯೋ ಆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಿಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬಂಟ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಿಗಳು ಜಾತಿಯ ಉಪನಾಮಗಳಾಗದೆ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಕಂಬಳಿ, ಬಲ್ಲಾಳ, ಶೆಟ್ಟಿ, ರೈ, ಆಳ್ವ, ಅಡ್ಯಂತಾಯ, ಹೆಗ್ಡೆ, ಸೇನವ ಮುಂತಾದ ಅಧಿಕಾರ ಸೂಚಕ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಸೂಚಕ ಗುರುತುಗಳು ಜಾತಿ ಉಪನಾಮಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿದುವು. ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಜೈನರಿಂದ ಬಂಟರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಬೂಡಿನಿಂದ ಗುತ್ತಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಗೂ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಿಗಳು ಜಾತಿಯ ಉಪನಾಮವಾಗದೆ, ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಸೂಚಕ ಪದಗಳೇ ಜಾತಿಯ ಉಪನಾಮವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆಯೇ ಅನ್ನುವ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಅಂದರೆ. ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸರ ಅನಂತರದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುವು ಅನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಇನ್ನಷ್ಟು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ (social identity) ಜಾತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಉಪನಾಮಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಬ್ಬಕ್ಕಳ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಸುಬುಗಳು, ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಬಳಿಗಳು ಜಾತಿ ಉಪನಾಮಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ರೂಪುರೇಷೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಮೂಲತಃ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಗಡ ಕೃಷಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳು ತೆಗೆಯುವ ಮೂರ್ತೆದಾರರಾಗುವ ಮತ್ತು ಬೂತದ ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗುವ ಕಸುಬುಗಳಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲವ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಟ ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಜಾತಿಯೇ, ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವೇ ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಬಂಟ ಅನ್ನುವುದು ಜಾತಿ ಅಲ್ಲದೇನೆ ಅದೊಂದು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ಪಂಗಡಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಜಾತಿಯಾಗಿ, ಬಂಟ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ನಾವು ಈ ಹೊತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಅಥವಾ ವೀರಶೈವರು ಅಂತ ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಜಾತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಕೂಡಾ ಬಣಜಿಗ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆಯ ಹಲವು ಪಂಗಡಗಳು ಜಾತಿಯಾಗಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ವಿವಿಧ ಕುಲಕಸುಬಿನ ಪಂಗಡಗಳು ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಹರಳುಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹರಳುಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೇ, ಮೀಸಲಾತಿ ಪ್ರಕಾರ ಈವರೆಗೆ, ೩ಎ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಂಜಾರ ಜಾತಿಯನ್ನು ೩ಎ ಪ್ರವರ್ಗದಿಂದ ೨ಎಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಕುಲಕಸುಬಿನ ಪಂಗಡಗಳು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿ ಧ್ರುವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರಭಾರತದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ

ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಮೀಸಲಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಪಂಗಡಗಳು ವರ್ಗ, ಪ್ರವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಗುಂಪಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳಿಸುವ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಈ ಮರುಕಲಸುವ (ರಿಶಪುಲ್), ಮರುಬೆರಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ತುಳುನಾಡಿನ ಬಂಟ. ಬಿಲ್ಲವ, ಮೊಗವೀರ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಪದಗಳು ಇಂದು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ವೀರತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರು ಬಿಲ್ಲವ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹರಳುಗಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಸುಬು ಆಧಾರಿತ ಕುಲಗಳು ಅಬ್ಬಕ್ಕ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕೃತಗೊಂಡು ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಂತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಇಂದಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜಗಳಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ, ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಆ ಮೂಲಕ ಹರಳುಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದ ಈ ಬಗೆಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಏಕರೂಪೀ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಬೀಜರೂಪಗಳು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದುವು. ಬಹುರೂಪೀ ಭಾಷಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಏಕರೂಪೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಬೀಜರೂಪಗಳು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ತತ್ಪೂರ್ವದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಹುರೂಪೀ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಒಳಭೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಏಕರೂಪೀ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಬಲಗೊಂಡವು. ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತವಾದ ಈ ಸಮಾಜ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜಿಯನ್ ಅಂತ ಕರೆಯಲಾಗುವ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನ್ನುವ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲೀಜಿಯನ್ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜಿಯನ್‌ಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳಿಗೆ ಕುರಾನ್, ಬೈಬಲ್, ಗೀತ ಇಂತಹ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೇತಾರರಾಗಿ ಈ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರವಾದಿ, ಪಾದ್ರಿ, ಪುರೋಹಿತರು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆಯೇ, ಮಸೀದಿ, ಮಂದಿರ, ಚರ್ಚ್ ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ತನ್ನ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ತರತಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಅಥವಾ ಈ ಸಮಾಜದ ಒಳಭೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ಹೊರಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಅಗೋಚರವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜಗಳಾಗಿ ಮತೀಯವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒತ್ತಡಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಅನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಮ್ಮಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ ಭಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಗೋಚರ ಆಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಮತಾಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಣ್ಣ, ಧ್ವಜದ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ಕರಗಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆಚರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಈ ಪ್ರದರ್ಶನ ಅನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕೂಡಾ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಧ್ವಜಗಳು ತುಳುನಾಡಿನ

ಬೂತಗಳ ಸಾನ ಮಾಡಗಳ ತುತ್ತತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುತ್ತಾ, ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳನ್ನು ಅಧೀನಮಾಡಿ ಗೋಚರವಾಗದಂತೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾಧೀನಗೊಳಿಸಿ, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ ಅನ್ನುವ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂದುತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೆ. ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರ ಕಾಲಾತೀತತೆಯ ಸಂಕೇತವನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ದೈವಗಳನ್ನು ನಂಬುವ ತುಳುವರ ಜನಪದ ಧರ್ಮಗಳು, ಕಾಲಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹಿಂದುತ್ವದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಕರಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಬಹುದಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಪದ ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ದೈವಗಳಾಗಿ ಕಾಯಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸಿ ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಂದು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿ ಹಿಂದು, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಎಂದೆನ್ನಲಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕೀಕರಣದ ಧ್ರುವೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ.

ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ, ಪಲ್ಲಟ, ಪರಿವರ್ತನೆ, ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪೋರ್ಚ್‌ಗೀಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಉತ್ತರಕ್ಕಿರುವ ಗೋಮಾಂತಕ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದ ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ ಸದ್ಯದ ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಿಷನರಿಗಳ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವ ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದು ಒಂದಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೀಕರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಪತ್ರಿಕೆ ಮಂಗಳೂರು ಸಮಾಚಾರ, ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಡಲ ಕಿನಾರೆಯಾಗಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಡಲುಗೊಂಡಿವೆ.

ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕತೆ ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಚನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಂದು ಹುಸಿಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳು ಇಂದು, ಹೊಸರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವ, ಸ್ಥಿರೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಸಮಾನತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಿದ್ದರೂ, ಯಾವುದನ್ನು ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜ ಅಂತ ಹೇಳ್ತೇವೆಯೋ, ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜ ಅಂತ ಹೇಳ್ತೇವೋ ಇಂತಹ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಡೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಅಂತ ಅನ್ನಿಸೋದಿಲ್ಲ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗಿದೆ ಅಂತ ಅನಿಸಿದ್ರು ಕೂಡಾ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡೆದಿಲ್ಲ. ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು ಅಂದ್ರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭೂಮಸೂದೆ ಬಂದಾಗ ಈ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಟೇಲ್, ಬ್ಯಾಂಕ್, ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದ ಉದ್ಯಮಗಳನ್ನು ಆರಂಭ ಮಾಡಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಉದ್ಯಮಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ಪಡೆಯಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು

ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಈ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸರ್ಜನ್‌ಗಳು ಯಾರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅಥವಾ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಕೀಲರು ಯಾರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರು ಹೋಟೇಲ್, ಬ್ಯಾಂಕ್ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದವರು ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉಗಮಗೊಂಡ ಬ್ಯಾಂಕ್, ಹೊಟೇಲ್, ಶಿಕ್ಷಣ ಈ ಎಲ್ಲ ಉದ್ಯಮಗಳು ತುಳುನಾಡಿನ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸೌಲಭ್ಯ, ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತವಾಗಿರುವ ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವದ ಸಮಾಜ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಸನಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಅನ್ನುವಂತಹ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಈ ಸಮಾನತೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಜಾತಿಸಮಾಜಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶ. ಅಬ್ಬಕ್ಕನ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದೇ ಕಾರಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದೋ ಏನೋ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನಗಳು ಅಗಿಲ್ಲ ಎಂದೇನಿಲ್ಲ. ಆವರೆಗೆ ಓದುಬರೆಹದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ ಸಮಾಜ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಶುರು ಮಾಡಿರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಮತ್ತೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಡೆ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಗಂಡಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗದಂತೆ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು, ಗಾಢವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಪ್ರಕರಣದ ಅನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಗಾಢವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ಇಂದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯಗಳು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಧರ್ಮ ಸಂಕಟದ ಈ ಆತಂಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ, ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರ ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಿಲಾಶಾಸನ

● ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ

ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಬೆಳ್ಳೂರು ಹೋಬಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಗಂಗಾಧರಯ್ಯನವರು ಮತ್ತು ಸಹೋದರರು ಪಾಳುಬಿದ್ದಿದ್ದ ಬಸವಣ್ಣನ ಗುಡಿಯನ್ನು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಸುವಾಗ ಮಹತ್ವದ ಶಿಲಾಶಾಸನವೊಂದು ಪತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಈ ಶಾಸನವು ೧೬ನೇ ಶತಮಾನದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಚನಕಾರ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವಯತಿಗಳಾದ ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಿದೆ. ೩೧ ಸಾಲುಗಳುಳ್ಳ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕವರ್ಷಂಗಳು ೧೪೪೩ನೆಯ (ವೃಷ ಸಂ) ವತ್ಸರದ ವಯಿಶಾಖ ಶು ೧೧ ಬುಧವಾರದಲು ಎಂದು ನೀಡಿದೆ. ಇದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೫೨೧, ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೭, ಬುಧವಾರಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದು ಈ ಶಾಸನವು ವಿಜಯನಗರದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅರಸ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ಅವಧಿಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಇವನ ರಾಣಿ ಚಿಂನಾದೇವಿಯು ಹಂಪೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷದೇವರ ತೀರ್ಥಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ್ದ ತೋಂಟಮಠದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳಿಗೆ (ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ನಿರಂಜನದೇವರಿಗೆ ಯೆಂದಿದೆ) ಮತ್ತು ಅವರ ಜೊತೆಯಿದ್ದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವರಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯಾದ ಸಾಳುವ ಗಜಸಿಂಹ ವೀರಪ್ಪೊಡೆಯರ ಮೂಲಕ ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರಾದ ಬಸವೋಜಯ್ಯಂಗಳಪುರವೆಂದು ಮರುನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯೊಂದನ್ನು ಮತ್ತು ಬಹುಶಃ ದೇವಾಲಯವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅದರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಆ ಗ್ರಾಮದ ಕಾಡಾರಂಭ, ನೀರಾರಂಭ, ಕಿರುಕುಳ, ಚಿನ್ನದ ಆದಾಯ, ಸುಂಕ, ಮಗ್ಗದ ತೆರಿಗೆ, ಮನೆ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ಶಿವಧರ್ಮವಾಗಿ ದಾನ ನೀಡಿದ ವಿಷಯವಿದೆ.

ಶಾಸನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಮತ್ತು ದಾನವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ತಂದೆ ತಾಯಿಯನ್ನು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು, ಹಸುಗಳನ್ನು ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಂದ ಪಾಪ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ತ್ರೀಹತ್ಯೆ, ಸುರಾಪಾನವ ಮಾಡಿದ ಪಾಪವೂ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅಂತಿಮದಲ್ಲಿ ವೀರಪ್ಪೊಡೆಯರ ಸಹಿಯಿದ್ದು ವೀರೈಯ್ಯನೆಂಬುವನು ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಾಸನವು ಬಹಳ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸನದ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿರುವ ಯತಿಯ ಚಿತ್ರವಿದ್ದು ಇದು ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಶಿಲ್ಪವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನದ ಮಹತ್ತ್ವ

ಈ ಶಾಸನ ಶೋಧನೆಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಂತಾಗಿವೆ.

೧. ಈ ಶಾಸನದ ಶೋಧನೆಯಿಂದ ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದು ದೊರೆತಂತಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಆರ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಬಿ.ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎಂ.ಆರ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಡಾ.ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಡಾ.ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಶ್ರೀ ಎಸ್.ಶಿವಣ್ಣ, ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಡಾ.ಎನ್.ಬಸವರಾಧ್ಯ, ಪ್ರೊ.ಸಿ.ಮಹಾದೇವಪ್ಪ, ಡಾ.ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಹೆಚ್.ದೇವೀರಪ್ಪ, ಡಾ.ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ, ಡಾ.ಎಂ.ಜಿ.ನಾಗರಾಜ್ ಇನ್ನು ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೪೦೦ ರಿಂದ ೧೫೮೪ರ ವರೆಗೂ ಊಹಿಸಿ ತಮಗೆ ಸರಿಕಂಡಂತೆ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಈಗ ಶಾಸನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೪೯೦ ಅಥವಾ ೧೪೯೫ರ ನಡುವೆ ಜನಿಸಿ ೧೫೮೪ರವರೆಗೂ ಬದುಕಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೨. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯ ಜೀವನವನ್ನು ಅನೇಕ ವೀರಶೈವ ಮತ್ತು ಇತರ ಧರ್ಮದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾಂತೇಶನ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೬೧), ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತನ ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೮೪), ವಿರಕ್ತ ತೊಂಟದಾರ್ಯನ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೬೦೬), ಸಿದ್ಧನಂಜೇಶನ ಗುರುರಾಜ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೬೫೦), ಹೇರಂಬ ಕವಿಯ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೭೨೫) ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಯತಿಯು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಕೇರಳ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ, ಉತ್ತರ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಧರ್ಮಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ... ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವಾರು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯೂ ಒಂದು ಸ್ಥಳವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಂಪೆಗೆ ಯಾವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸನದ ಶೋಧನೆಯಿಂದ ತೊಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೫೨೧, ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೭, ಬುಧವಾರದಂದು ಹಂಪೆಗೆ ಬಂದು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ದರ್ಶನ ಪಡೆದರೆಂದು, ಇದರ ಸವಿನೆನಪಿಗೆ ಅರಸ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ರಾಣಿಯಾದ ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯು ಕಗ್ಗೆರೆ ಮತ್ತು ಯಡೆಯೂರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ನೀಡಿದಳೆಂದು ಈ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

೩. ಈ ದಾನವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೨೧) ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರೆಂದು, ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಬಹುಶಃ ೨೫ ರಿಂದ ೩೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟಾದರೂ ವಯಸ್ಸಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೪. ಈವರೆಗೂ ಕನ್ನಡ ಅಥವಾ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯ ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸನದ ಪತ್ತೆಯಿಂದ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದಿರ ಬಹುದಾದ ಸಾಳುವ ನ(ರ)ಸಿಂಹ ವೀರಪ್ಪೊಡೆಯರು ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯ ತಂದೆಯೆಂದು, ಇವನು ನಾಗಮಂಗಲ ಸೀಮೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರಾಣಿ ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯು ವೇಶ್ಯೆ, ವಾರಾಂಗನೆ ಅಥವ ನರ್ತಕಿಯೆಂಬ ವಿದೇಶಿ ಬರಹಗಾರರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮರು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯು ಅಧಿಕಾರಿ ಮನೆತನದವ ಳೆಂದು ಮತ್ತು ಅವಳ ಮುತ್ತಾತ ಚೊಕ್ಕಣನಾಯಕರು, ತಾತ ಚಿಕ್ಕನಾಯಕರು ಮತ್ತು ತಂದೆ ವೀರಪ್ಪೊಡೆಯರೆಂದು, ಇವರು ಸಾಳ್ವಮನೆತನದವರೆಂದೂ, ಅವರು ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರಾದ ಸಂಗಮ, ಸಾಳ್ವ ಮತ್ತು ತುಳು ಅರಸರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವಂಶದವಳಾದ ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ

ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ಪರಿಣತಳಾಗಿರಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಕೃಷ್ಣದೇವ ರಾಯನು ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಾದೇವಿ ಇಬ್ಬರೂ ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ಪರಿಚಯದವರಾಗಿ (ಅರಸ–ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ) ದೊಡ್ಡವರಾಗಿ ಬೆಳೆದನಂತರ ಒಡನಾಟ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಮದುವೆಯಾಗಿರುವರು.

೫. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರ ಯಾವ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರಿಸದ ರಾಣಿವಾಸ ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದ್ದು ಇದರಿಂದ ರಾಣಿಯರಿಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಳವಿರುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. (ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಣಿಯರ ಸ್ನಾನಗೃಹವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.)

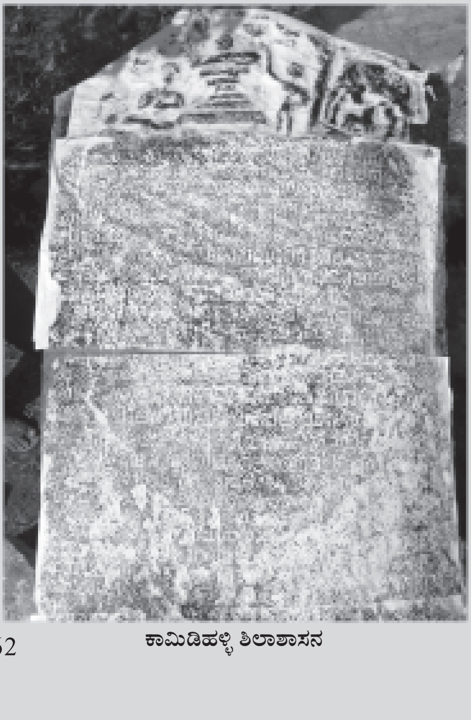
೬. ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರರ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಾಸನವು ದೊರಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ ದೊರಕಿರುವ ಶಾಸನವು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರರ ಪ್ರಥಮ ಶಾಸನವೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಾಸನದ ಲಲಾಟದಲ್ಲಿರುವ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯ ಉಬ್ಬುಶಿಲ್ಪವು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಜೀವಿತಾವಧಿಯ ಪ್ರಥಮ ಶಿಲ್ಪವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೭. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಕೆರೆಯು ಈಗಲೂ ದೇವಾಲಯದ ಎದುರುಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನವು ಬಹಳವಾಗಿ ಸವೆದಿರುವುದರಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಮಹತ್ವವಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಯತಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವ ಯಾರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ.

೮. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನೆಗೆ, ಅವರ ಹಂಪಿಯ ಭೇಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ಶಾಸನದ ಶೋಧನೆಯಿಂದ ಮಹತ್ವವಾದ ಅಂಶಗಳು ದೊರೆತಂತಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಜಯನಗರದ ರಾಣಿ ಚಿನ್ನಾದೇವಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆತಂತಾಗಿದೆ.

(ಈ ಶಾಸನ ಶೋಧನೆಗೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಶ್ರೀ ಗಂಗಾಧರಯ್ಯನವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೋದರರು ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದು ಪ್ರೊ.ಎಂ.ಜಿ.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಿದ್ದು ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು)

ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿ ಶಿಲಾಶಾಸನ ಪ್ರತಿ



ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿ ಶಿಲಾಶಾಸನ

ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿ

ನಾಗಮಂಗಲ ತಾ, ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆ

ಗ್ರಾಮದ ಬಸವನ ಗುಡಿಯ ಎದುರಿನ ಶಿಲಾಶಾಸನ

ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೨೧, ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೭, ಬುಧವಾರ

೧ ೦ ಶ್ರೀ ಜಯಾಭ್ಯುದಯ ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕವರ್ಷಂಗಳು ೧೪೪೩ ನೆಯ (ವೃಷ ಸಂ)
೨ ೦ ವತ್ಸರದ ವಯಿಶಾಖ ಶು ೧೧ ಬುಧವಾರದಲು ಶ್ರೀಮನ್‌ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ರಾಜ .
೩ ೦ ರಮೇಶ್ವರ ಶ್ರೀ ವೀರಪ್ರತಾಪ ಕ್ರುಷ್ಣರಾಯಮಹಾರಾಯರ ರಾಣಿವಾಸ ದೇವಿಯರಾದ(ಚಿಂ)
೪ ೦ ನಾದೇವಿಯಂಮನವರು ವಿಜಯನಗರದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷದೇವರ ಹಂಪೆಯ. . . . .
೫ ೦ ತೋಟಮಠದ ನಿರಂಜನದೇವರಿಗೆ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವರಿಗು ಯಿಬ್ಬರಿಗೂ ಕೊಟ್ಟ ದಾನದಾ ಕ್ರ
೬ ೦ ಮವೆಂತೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ತಂದೆ ಚೊಕ್ಕಣನಾಯಕರ ಚಿಕ್ಕನಾಯಕ್ಕರ ಮಗ ಸೇನಾಸಮು .
೭ ೦ ಸಾಳುವ ಗಜಸಿಂಹ ವೀರಪ್ಪೊಡೆಯರ ನಾಯಕತನಕೆ ಸಲುವ ನಾಗಮಂಗಲ
೮ ೦ ಸ್ಥಳದ ದಡಿಗದ ಸೀಮೆಯವೊಳಗಣ ಕಾಮಿಡಿಹಳ್ಳಿಯ ಗ್ರಾಮವನು ಪೂರ್ವದ ಹೆಸ. .
೯ ೦ ಲಿ ಸಿವಧರ್ಮ ಹೆಸರಲಿನಲಿ ಬಸವೋಜಯ್ಯಂಗಳಪುರವೆಂಬ ಹೆಸರನು ಕೊಟ್ಟು ಶ್ರೀ
೧೦೦ ಮದ್ ಶಕ್ತಿ. . . . . . . ವಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರಾಯರಿಗೆ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಬಸವೋಜಯ್ಯ . . .
೧೧೦ ಪುರವನು . . . . . . ತ್ರಿ . . . . ಕೆಱೆಯನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಕೊ. . . .
೧೨೦ ಟ್ಟು ಗ್ರಾಮಂ . . . . ಪುರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಗ . . ಗ್ರಾಮ . . . . .
೧೩೦ ವನು ನಿಮಗೆ ಕೊಟ್ಟು . . . .ಸಿಮೆಯನು ನಿಮ. . . ವರು .
೧೪೦ ಯ ವೊಪಹಾಕಿಸಿ ಕೊಟ್ಟು . . . . ಸೀಮೆವೊಳಗಾದ. . . . . . .
೧೫೦ ಲು ತೋಟ ತುಡಿಕೆ ಆದಾಯ . . . . .ಬಱೆಯಲು ಸಲುವ . . . . . .
೧೬೦ ಭ ನಿರಾರಂಭ ಕಿಱುಕುಳ ಸುವರ್ಣಾದಾಯ ಸುಂಕ ಮಗ್ಗ ಮನೆವಣ . . . . .
೧೭೦ ಸ್ವಾಸ್ಥೆಯನು ಆಗುಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೀವೆ ಅನುಭವಿಸಿಬಹಿರೆಂದು . . . . . .
೧೮೦ . . . ನ ಸಂನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕ್ರುಷ್ಣರಾಯರಿಗೆ ಆಯುರಾರೋಗ್ಯ . . . .
೧೯೦ ದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಪೂಜೆಯಂ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಚಂದ್ರ . . . .
೨೦೦ ಪಾರಂಪರ್ಯೆಯಾಗಿ ಆ . . . . ಯ . . ವಾಗಿ . . . .
೨೧೦ ಳ ನಿಧಿನಿಕ್ಷೇಪಜಲಪಾಷಾಣ. . . . .ಯಾಗಾಮಿ ಸಿದ್ಧ . . . .
೨೨೦ ನಾಳು . . . . ಯೆಂದು ನಂಮ ಸ್ವಾನು . . . .
೨೩೦ ನಪಾಲನರ್ಯೋರ್ಮಧ್ಯೇ ದಾನಾಚ್ರೇಯೋನುಪಾಲ . . . .
೨೪೦ ತಂ ಪದಂ ಸ್ವದತ್ತಂ ದ್ವಿಗುಣಂ ಪುಣ್ಯಂ . . . . ಸ್ವದತ್ತಂ
೨೫೦ ನಿಷ್ಫಲಂಭವೇತ್ . . . .
೨೬೦ ವಸುಂಧರಾಂ ಷಷ್ಟಿರ್ವರ್ಷ. . . . . ಹನಾ ಕೈಗಳ . . . . . .
೨೭೦ ಆದಿ ದಿಕ್ಕಿನ . . . .
೨೮೦ ವ . . . . ಬಹ ಯೀ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಅಳುಪಿದವರು ತಂ
೨೯೦ ಮ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ವಾರಣಾಶಿಯಲಿ ಕೊಂದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಹೋಹರು ಬ್ರಂಹ ಹತ್ಯ ಗೋಹತ್ಯ ಶ್ರೀ
೩೦೦ ಹತ್ಯಾ ಸುರಾಪಾನವ ಸೇವಿಸಿದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಹೋಹರು ಕಪಿಲೆಯ ಕೊಂದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಹೋಹರು
೩೧೦ . . . .ನ ಪಾದಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿದವ ವೀರಪ್ಪೊಡೆಯರ ವೊಪ್ಪ ವೀರೈಯ

ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ – ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ

● ಎಸ್. ಕಾರ್ತೀಕ್

ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್ {ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪-೭-೧೭೯೪ ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೭-೩-೧೮೬೮} ಅವರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವ **'ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ'**ವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಘಂಟು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಕೋಶಕ್ಕೆ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಭಾವಳಿ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ. ಈ ನಿಘಂಟನ್ನು ಮುಮ್ಮಡಿಯವರೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುವರಾದರೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ದೊರಕಿರುವ ಆಧಾರಗಳು ಇದು ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ರಚನೆಯೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.[೧] ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ರಚನೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕೋಶದ ರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೋಶದ ಅಂತ್ಯ ದಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾರೋಪ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳ ರಚನಾಕಾಲ **ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕ ೧೭೬೪ ರ ಪ್ಲವ ಸಂವತ್ಸರ, ಫಾಲ್ಗುನ ಶುದ್ಧ ದಶಮಿ, ಮಂಗಳವಾರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೨-೩-೧೮೪೨) ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮಂಗಳವಾರ ದಶಮಿಯು ಬೆಳಗ್ಗೆ ಹನ್ನೊಂದು ಘಂಟೆ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ನಿಮಿಷದ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಷ್ಟರೊಳಗೆ ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳ ರಚನೆಯು ಮುಗಿದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಭಾವಳಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕ ೧೭೬೫ ರ ಶುಭಕೃತು ಸಂವತ್ಸರ ಚೈತ್ರ ಶುದ್ಧ ಪಾಡ್ಯಮಿ, ಸೋಮವಾರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨-೪-೧೮೪೨) ದಂದು ಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಿನ ಪಾಡ್ಯಮಿಯು ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ನಾಲ್ಕು ಘಂಟೆ ನಲವತ್ತ ಮೂರು ನಿಮಿಷದ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ರಚನೆಯು ಈ ಸಮಯದೊಳಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ.** ಪ್ರಕೃತ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಕೋಶದ ಪ್ರಕಟಿತ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳನ್ನು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೂ ಈ ಕೋಶದ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಮುದ್ರಣ. ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ ಇದು ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ. ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ ನಮ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಗಮನಿಸಿರುವ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರದೇ ಆದ **'ಗ್ರಹಣದರ್ಪಣ, ಚತುರ್ಯುಗ ಭೂಪಾಲರ ಆಳ್ವಿಕೆ, ಗೌರೀ ಪಂಚಾಂಗ ಫಲಗಳು, ಸಪ್ತವಾರ ಮುಹೂರ್ತ ರಾಜಫಲಗಳು'** ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಜೊತೆಗೆ ಚತುರಂಗಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡ ಇರುವ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಗಳಿವೆ **{ಪ್ರಕೃತ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕನಿಗೆ ನೀಡಿದವರು ಪ್ರೊ.ಜಿ. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವರು ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಗೂ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ**

ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತ ಬರಹದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ} ೧ ರಿಂದ ೧೨ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ನಂತರ ೧೩ ರಿಂದ ೧೯೭ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವು ಪ್ರಭಾವಳಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಶ್ಲೋಕ ನಂತರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆಯಾ ಸಂಖ್ಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ೧೭೯, ೧೮೦ ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸಮಾರೋಪ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕೋಶದ ರಚನಾ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳಿ, ೧೮೧ ನೆಯ ಪುಟದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಪದಗಳು, ಇದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಎಷ್ಟು, ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಳಗೆ ಎಷ್ಟು ಪದಗಳು ಎಂಬಂತಹ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ :–

'ಯೀ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ನಿಘಂಟಿಗೆ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕ ೭೮ಕ್ಕೆ ಸಂಖ್ಯಾಬೋಧಕ ಪದಗಳು ೪೫೪. ಯಿದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ೧೧೨೩ಕ್ಕೆ ಪದಗಳು ೫೯೩ ಕ್ಕೆ ವಷ್ಟು ಶ್ಲೋಕಗಳು ೧೨೦೦ ಕ್ಕೆ ವಿವರ.'

ಈ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆಕರ ಸೂಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ತಪ್ಪುಗಳು ನುಸುಳಿವೆ. ಪಾದ ಪೂರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಕೊರತೆಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೊಸ ಪರಿಷ್ಕರಣವನ್ನು ಹೊರತರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಈ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆಡೆ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯೇ ಮುಂದಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಿರುವ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ (ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಇರುವ ಪುಟದಲ್ಲಿ) ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನೂತನವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಚತುರ್ಗಜ ರಥದ ನಮೂನೆಯ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಆರಂಭವಾಗುವ ಪುಟದ ಹಿಂದಿನ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನೂತನವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಅಷ್ಟಾಶ್ವ ರಥದ ನಮೂನೆಯ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇದರ ನಂತರ ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣ ಕೃತಿಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಅಷ್ಟಾಶ್ವ ರಥದ ನಮೂನೆಯ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯ ಕೊನೆಗೆ ಏಕಗಜ ರಥದ ನಮೂನೆಯ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ರಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ ಆಲಂಕಾರಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯು ಶ್ರೀಶೈಲಾರ್ಯನ ಮಗಳ ಮಗ ತಿರುಮಲಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ತೆಲುಗು ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ಪದವರ್ಣಾನು ಕ್ರಮಣಿಕೆ ಸಹಿತವಾಗಿ ತರಂಗಿಣೀ ಮುದ್ರಾಕ್ಷರಶಾಲೆ ಚನ್ನಪುರಿ(=ಮದ್ರಾಸ್)ಯಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣದ ಮುಖಪುಟದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಟನೆಯ ವರ್ಷ ನಮೂದಾಗಿಲ್ಲ.[೨] ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣವು ಶಕ ೧೭೭೮ (= ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯–೩–೧೮೫೫ ರಿಂದ ೫–೪–೧೮೫೬) ರಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ಪದವರ್ಣಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ ಸಹಿತವಾಗಿ ತರಂಗಿಣೀ ಮುದ್ರಾಕ್ಷರಶಾಲೆ ಚನ್ನಪುರಿ(=ಮದ್ರಾಸ್)ಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.[೩] ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾಠಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಜೊತೆಗೆ ಚತುರಂಗಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂಬ ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ ಇದ್ದು ಚಿತ್ರಭರಿತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ತೆಲುಗು ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಮೊದಲಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವು ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಮುದ್ರಣವಲ್ಲ. ಈ ಆವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅ.ಲ. ನರಸಿಂಹನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ **'ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸ : ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿ'** ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ **"ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ತೆಲುಗು ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಪುಟವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ವಿವಿಧ**

ಅಳತೆಯ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು, ಪದ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿರುವುದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಚಿತ್ರಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ನೀಡಿರುವುದು ಪುಟಗಳ ಒಟ್ಟು ಅಂದವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು [=ಇದು ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತು]. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವನ್ನು ತಿರುಮಲಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬಾತ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ೧೮೫೬ ರಲ್ಲಿ ತರಂಗಿಣಿ ಮುದ್ರಾಕ್ಷರ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು" ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.[೪] ಅ.ಲ.ನರಸಿಂಹನ್ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೋಷಗಳಿವೆ. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವು ತೆಲುಗು ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನ ಕೋಶದ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುವುದು ಯಾವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ? ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ರಚನೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುವ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆ ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ನಿಘಂಟು {**ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ**}. ಹೆಸರಿನ ಸಾಮ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಈ ತಪ್ಪು ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವನ್ನು ತಿರುಮಲಾಚಾರ್ಯನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿಲ್ಲ. ಅ.ಲ. ನರಸಿಂಹನ್ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಾ.ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರ ಬರಹ ಬಹುಶಃ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಮೇಲೆ ನೀಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇ ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ನಮಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ತಿರುಮಲಾಚಾರ್ಯನ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣದ ಆವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಕಟನೆಯ ವರ್ಷವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೫೭ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೫] ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅ.ಲ.ನರಸಿಂಹನ್ ಅವರು ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದಿರುವ ಕಾರಣ ಮಾಹಿತಿ ದೋಷಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಇದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ.

ಮೂರನೆಯದು ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರದೇ ಆದ ಚಾಮುಂಡಾ ಲಘು ನಿಘಂಟು ಮತ್ತು ಇದರ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕ ಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಆವೃತ್ತಿ. ೧೮೮೪ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿದ್ಯಾತರಂಗಿಣಿ ಮುದ್ರಾಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿ ಚಕ್ರವರ್ತ್ಯಯ್ಯಂಗಾರರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಮಾತೃಕೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಾಹಿತಿ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ದೋಷಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾಠಗಳಿಗೂ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠಗಳಿಗೂ ಮುದ್ರಿತ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ನಂತರ ೨೦೦೭ ರಲ್ಲಿ Manuscriptology: An Entrance[6] ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೬೩ ರಿಂದ ೩೪೪ ರವರೆಗೆ) ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಹೊಸ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಂಪಾದಕರು ಎಸ್. ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರು. ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರಪ್ರತಿ ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತವಾದ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪಾದಕರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇನೂ ನೀಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರತಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ [Oriental Research Institute] ಮುದ್ರಿತ ಗ್ರಂಥ ವಿಭಾಗದ ಬಿ.೪೧೦ ನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯದಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಳಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪಾದಪೂರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಹೇರಳವಾಗಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಕೆಲವೊಂದು ದೋಷಗಳಿರುವುದು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳ ಕೆಳಗೆ ಅಡಿರೇಖೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ವಾಚನೀಯತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವೃದ್ಧಿಗೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ತಾವು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪಾದಕರು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯೊದಗದಂತೆ ದುಂಡು ಕಂಸದೊಳಗೆ ಆಯಾಯ ಸ್ಥಳದೊಳಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಕರಗಳ ಸೂಚನೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಸರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಕರು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ತೋರಿದೆಡೆ ಮತ್ತು ಸಂದೇಹ ಬಂದೆಡೆ ಪ್ರಶ್ನಚಿಹ್ನೆ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಉಪೋದ್ಘಾತವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ನಿಘಂಟಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಿರಿದಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ವಿವರಪುಷ್ಟಿ ಸಾಲದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕೋಶದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಉಪೋ ದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವ ಯಾವ ವಿವರಗಳು ಇರಬೇಕಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಸೂಚಿಸಿದೆ.

೧. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ [ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ, ಚಾಮುಂಡಾ ಲಘು ನಿಘಂಟು, ವತ್ಸರಾಜ ಕಥೆ, ಸೌಗಂಧಿಕಾ ಪರಿಣಯ, ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣ ಇತ್ಯಾದಿ] ಈ ಅಚ್ಚಾದ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಬಹುದಿತ್ತು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ [ಮಹಾಕೋಶ ಸುಧಾಕರ, ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆ, ಹರದತ್ತಾಚಾರ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿ] ಈ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಲಭ್ಯತೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದಿತ್ತು.

೨. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ರಚನೆಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುವ ಕನ್ನಡ ಟೀಕಾ ಸಹಿತವಾದ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾಕೋಶ, ಕನ್ನಡ ಟೀಕಾ ಸಹಿತವಾದ ಚಾಮುಂಡಾ ಲಘು ನಿಘಂಟು, ಮಹಾಕೋಶ ಸುಧಾಕರ ಈ ಮೂರು ನಿಘಂಟುಗಳ ಬಗೆಗೂ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದಿತ್ತು ಮತ್ತು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಿತ್ತು.

೩. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾ ಕೋಶದ ಬಗೆಗಂತೂ ಮಾಹಿತಿ ಇರಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾ ಕೋಶ ಇವು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋಶಗಳು. ಹೆಸರಿನ ಸಾಮ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭ್ರಮಿಸುವಂತಾಗಿದೆ.
ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾ ಕೋಶವು ಕನ್ನಡ ಟೀಕಾಸಹಿತವಾಗಿದ್ದು ೧ ರಿಂದ ೧೨೦ ರ ವರೆಗಿನ ಸಂಖ್ಯಾಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿದೆ.
ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವು ಪ್ರಭಾವಳಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿದ್ದು ೧ ರಿಂದ ೯, ೦ [=ಬಿಂದು ಸಂಖ್ಯೆ], ೧೦ ರಿಂದ ೩೬, ೪೦, ೪೮ ರಿಂದ ೫೧, ೫೩, ೫೬, ೬೦, ೬೪, ೬೬, ೭೦, ೭೪, ೮೦, ೮೧, ೮೪, ೯೬, ೧೦೦, ೧೦೧, ೧೦೮, ೧೨೦, ೧೦೦೦ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿದೆ.

೪. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸ್ವರಚನೆಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೂ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಬರಹಗಳನ್ನಾದರೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು.[೭]

೫. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ರಚನಾ ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಖ್ಯಾಕೋಶಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

೬. ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೇರ್ಪಡೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಯಾ ಪುಟದ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ವಿವರ ಪ್ರಕೃತ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಂಪಾದಕರಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಇದ್ದಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು. ಸಂಪಾದಕರು ಆಧಾರಪ್ರತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೀಡಬೇಕಿತ್ತು.
ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಚ್ಚಿನ ತಪ್ಪುಗಳು ಮತ್ತು ಪದಚ್ಛೇದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕಂತೆ ಗ್ರಂಥವು ಸುಂದರವಾಗಿ ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ. ವಿವರಗಳು ತಪ್ಪಾಗಿರುವೆಡೆ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೀಡಿ ಅವುಗಳ

ಬಗೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಕರಾದ ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರು ನೀಡಿದ್ದರೂ ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದ ದೋಷಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವುಂಟು. ಈ ದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವಂತಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಸೂಚಿಸಿ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯಾಧಾರಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಿತ ಮೂಲಕೃತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ [ಇಲ್ಲಿ ಎಸ್. ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿನ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಅನುಸಾರಿಯಾಗಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠಗಳನ್ನೂ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ].

೧. ಪುಟ ೨೯೪ ರಲ್ಲಿ ಪಂಚಗೌಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸನೋಡಿಯ ಎಂದಿದೆ. ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪಾಠವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೆಸರು ಬೇರೆ ಯಾವ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹುಶಃ ಸಗೌಡೀಯ ಎಂಬ ಪಾಠವಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇತರ ಎಲ್ಲಾ ಆಕರಗಳು ಗೌಡ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಈಯೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

೨. ಪುಟ ೨೯೬ ರಲ್ಲಿ ಆರು ಋತುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ವಸಂತ, ಗ್ರೀಷ್ಮ, ವರ್ಷ, ಶರದ್, ಹೇಮಂತ, ಶಿಶಿರ ಎಂದು ಕ್ರಮಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಸಂತ, ಶಿಶಿರ, ಗ್ರೀಷ್ಮ, ಹೇಮಂತ, ಶರದ್, ವರ್ಷ ಎಂದು ಅನುಕ್ರಮವ್ಯತ್ಯಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಬಹುಶಃ ಮುದ್ರಣ ದೋಷದಿಂದ ಶಿಶಿರ, ಹೇಮಂತ ಎಂಬುವು ಮಾತ್ರ ಅನುಕ್ರಮ ವ್ಯತ್ಯಯದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.

೩. ಪುಟ ೨೯೬ ರಲ್ಲಿ ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಕ್ಕೆ ಏಳು ಭಾಷೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಾಕೃತ, ಚೂಲಿಕಾ, ಪೈಶಾಚಿ, ಅಪಭ್ರಂಶ, ಮಾಗಧಿ, ಪೈಶಾಚಿ, ಶೌರಸೇನೀ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿವೆ. ಚೂಲಿಕಾಪೈಶಾಚಿ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆ ಯಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಆರು ಭಾಷೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಚೂಲಿಕಾಪೈಶಾಚಿಯು ಪೈಶಾಚಿ ಭಾಷೆಯ ಉಪಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ.[೮]

೪. ಪುಟ ೩೦೧ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನವನಾಥರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಹೇಂದ್ರ ಎಂಬುದು ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರ ಎಂದಿರಬೇಕು. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಶಕ್ತಿನಿಧಿಯಲ್ಲಿ[೯] ಇದೇ ಪಾಠವಿದ್ದು ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಉದ್ಧೃತವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ.

೫. ಪುಟ ೩೦೨ ರಲ್ಲಿ ದಶ ಅಗ್ನಿಕಲೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮ್ರಾ ಮತ್ತು ಅರ್ಚಿನೀ ಎಂಬುವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರದೆ ಧೂಮ್ರಾರ್ಚಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲೇ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಮಾದ. ಜ್ವಾಲಿನೀ ಎಂಬ ಕಲೆಯ ಹೆಸರು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ.

೬. ಪುಟ ೩೦೬ ರಲ್ಲಿ ಫಲ್ಗುಣನಾಮಾನಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಹತ್ತು ಹೆಸರುಗಳು ಅರ್ಜುನ, ಫಲ್ಗುನ, ಜಿಷ್ಣು, ಕಿರೀಟಿ, ಶ್ವೇತವಾಹನ, ಬೀಭತ್ಸ, ವಿಜಯ, ಕೃಷ್ಣ, ಸವ್ಯಸಾಚಿ, ಧನಂಜಯ ಎಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಕೆಲವು ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಪಾರ್ಥ ಎಂದಿದೆ.

೭. ಪುಟ ೩೦೫ರಲ್ಲಿ ದ್ವಾದಶ ಮಾಸಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಚೈತ್ರ, ವೈಶಾಖ, ಜೇಷ್ಠ, ಆಷಾಢ, ಶ್ರಾವಣ, ಭಾದ್ರಪದ, ಆಶ್ವಯುಜ, ಕಾರ್ತಿಕ, ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷ, ಪುಷ್ಯ, ಮಾಘ, ಫಾಲ್ಗುಣ ಎಂದು ಕ್ರಮಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಇರಬೇಕಿತ್ತು.

೮. ಪುಟ ೩೦೬ ರಲ್ಲಿ ೧೩ ಪ್ರತಿಮುಖ ಸಂಧ್ಯಂಗಗಳ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಆಕರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವನಾಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೯. ಪುಟ ೩೦೭ರಲ್ಲಿ ೧೩ ವೀಥ್ಯಂಗಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದೆ ವಿಶ್ವನಾಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧೦. ಪುಟ ೩೧೧ ರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದಂಡಿಯ ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧೧. ಪುಟ ೩೧೧ರಲ್ಲಿ ೧೮ ಶೃಂಗಾರ ಚೇಷ್ಟೆಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದೆ ವಿದ್ಯಾನಾಥನ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರಯಶೋಭೂಷಣ [ಪ್ರತಾಪರುದ್ರೀಯ]ದ ರಸ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವನಾಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧೨. ಪುಟ ೩೧೨ ರಲ್ಲಿ ೧೮ ಶಕ್ತಿಪೀಠಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಶಿವತತ್ತ್ವ ಮಹೋದಧಿಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪಾಠವಿದೆ. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಶಕ್ತಿನಿಧಿಯಲ್ಲಿ "**ಅಥ ಅಷ್ಟಾದಶ ಶಕ್ತಿಪೀಠನಾಮಾನಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವ್ಯಾಖ್ಯಾ ಪ್ರಭಾವಲ್ಯುದಾಹೃತ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ ರೀತ್ಯಾ ಲಿಖ್ಯತೇ**"ಎಂದಿದೆ.[೧೦] ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ೧೮ ಶಕ್ತಿ ಪೀಠಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಪಾಠ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ "**ಕಾಳೇಶ್ವರೇ ಪುರೇ ಕಾದ್ರವೇಯ್ಯಾಃ** ಎಂದು ಇದೆ. ಈ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ "**ಕಾಲೇ ಚ ಕಾದ್ರವೇಯಾಖ್ಯಾ**" ಎಂದಿದೆ.[೧೧] ಈ ಪಾಠವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಕಠಿಣ. ಕಾದ್ರವೇಯಾ ಎಂದರೆ ಕದ್ರುವಿನ ಮಗ ಎಂದು. ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಶಕ್ತಿನಿಧಿಯಲ್ಲಿ "ಕಾಲೇಶ್ವರೇ ಪುರೇ ರೌದ್ರದೇವ್ಯಾಃ" ಎಂಬ ಶುದ್ಧಪಾಠವಿದೆ[೧೨] ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪಾಠವೇ ಸಮರ್ಥನೀಯ. ರೌದ್ರದೇವಿ ಎಂದರೆ ಪಾರ್ವತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿಯೂ ಈಯೆಡೆ ತಿದ್ದುಪಡಿಮಾಡಬೇಕು.

೧೩. ಪುಟ ೩೧೨ರಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟು ಮಂದಿ ಭರತಾಚಾರ್ಯರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಕರವನ್ನು ಭರತಶಾಸ್ತ್ರೇ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭರತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ೧೮ ಜನ ಭರತಾಚಾರ್ಯರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ೧೮ ಜನ ಭರತಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತರತ್ನಾಕರಕಾರನಾದ ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ ಹೆಸರು ಸೇರಿರುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ. ಶ.ಸು. ೩೦೦, ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು ೧೨೦೦. ಆದ ಕಾರಣ ಭರತ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಭರತಾಚಾರ್ಯ ಕೃತವಾದ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸೂಕ್ತ {ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವರು ಡಾ॥ ರಾ.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಅವರು}.

೧೪. ಪುಟ ೩೧೨ ರಲ್ಲಿ ೧೮ ಸಿದ್ಧರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಪ್ಪಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಒಂದೆರೆಡೆಡೆ ಮುದ್ರಣ ದೋಷ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಕರ ಖಡ್ಗಮಾಲೆ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಕೇಶಿ+ಈಶ್ವರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿರದೆ ಮುಕ್ತಕೇಶೀಶ್ವರ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ರಮಾನಂದ ಎಂಬುದು ರಾಮಾನಂದ ಎಂದಿರಬೇಕು. ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಶಕ್ತಿನಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪಾಠವಿದೆ. ಉಗ್ರಸ್ಸ ಎಂಬುದು ಅಗಸ್ತ್ಯ ಎಂದಿರಬೇಕು. ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಶಕ್ತಿನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪಾಠವಿದೆ.[೧೩] ದೇವಗಣನಾಥ ಎಂಬುದರ ಪಾಠ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಶಕ್ತಿನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದೀಪಕಲಾನಾಥ ಎಂದಿದೆ. ಖಡ್ಗಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪಕಲಾನಾಥ ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇದೇ ಮೂಲಪಾಠವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ {ಖಡ್ಗಮಾಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪಾಠವಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದವರು ಶ್ರೀಕಾಂತಂ ನಾಗೇಂದ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು}.

೧೫. ಪುಟ ೩೧೩ರಲ್ಲಿ ೨೧ ಮೂರ್ಛನೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ತಪ್ಪಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲೇ ಆಗಿರುವ ತಪ್ಪು. ಈ ಮೂರ್ಛನೆಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರ ಶಿವತತ್ತ್ವ ಮಹೋದಧಿಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[೧೪]

ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹರಿಣಾಶ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಹರಿಣ+ಅಶ್ವ ಎಂದು ಎರಡು ಮೂರ್ಛನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪಾಠವಿದೆ. ಚಿತ್ರಾ+ನಂದಾ ಎಂಬೆರಡನ್ನು ಒಂದೇ ಮೂರ್ಛನೆಯನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಚಿದಾನಂದಾ ಎಂದಾಗಿದೆ. ಅಭಿರುದ್ಗತಾ ಎಂಬುದು ಸಮುದ್ಗತಾ ಎಂದಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ, ಮತಂಗನ ಬೃಹದ್ದೇಶಿ,[೧೫] ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ ಸಂಗೀತರತ್ನಾಕರ, ಪಂಡರೀಕ ವಿಠಲನ ರಾಗಮಂಜರೀ[೧೬] ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ೨೧ ಮೂರ್ಛನೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

1. ಉತ್ತರಮಂದ್ರಾ
2. ರಜನೀ
3. ಶುದ್ಧಷಡ್ಜಾ
4. ಉತ್ತರಾಯತಾ
5. ಸೌವೀರೀ
6. ಮತ್ಸರೀ
7. ಶುದ್ಧಮಧ್ಯಾ
8. ಮಾರ್ಗೀ
9. ಅಭಿರುದ್ಗತಾ
10. ಅಶ್ವಕ್ರಾಂತಾ
11. ಹರಿಣಾಶ್ವಾ
12. ವಿಶಾಲಾ
13. ಸುಮುಖೀ
14. ನಂದಾ
15. ಹೃಷ್ಯಕಾ
16. ಸುಖಾ
17. ಚಿತ್ರವತೀ
18. ಆಲಾಪ
19. ಪೌರವೀ
20. ಚಿತ್ರಾ
21. ಕಲೋಪನತಾ

೧೬. ಪುಟ ೩೧೫ರಲ್ಲಿ ೨೪ ತೀರ್ಥಂಕರ ಹೆಸರುಗಳು ವೃಷಭ, ಅಜಿತ, ಸಂಭವ, ಅಭಿನಂದನ, ಸುಮತಿ, ಪದ್ಮಪ್ರಭ, ಸುಪಾರ್ಶ್ವ, ಚಂದ್ರಪ್ರಭ, ಪುಷ್ಪದಂತ, ಶೀತಲ, ಶ್ರೇಯಾಂಸ, ವಾಸುಪೂಜ್ಯ, ವಿಮಲ, ಅನಂತ, ಧರ್ಮ, ಶಾಂತಿ, ಕುಂಥು, ಅರ, ಮಲ್ಲಿ, ಮುನಿಸುವ್ರತ, ನಮಿ, ನೇಮಿ, ಪಾರ್ಶ್ವ, ವರ್ಧಮಾನ ಎಂದು ಕ್ರಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ಕುಂಥು ತೀರ್ಥಂಕರನ ಹೆಸರು ಕಂಥು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ. ವೃಷಭ ಮತ್ತು ಅಜಿತ ಇವರ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ವೃಷಭತೀರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಜಿತತೀರ್ಥ ಎಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥ ಎಂಬುದು ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

೧೭. ಪುಟ ೩೧೫ ರಲ್ಲಿ ೨೪ ಕೇಶವನಾಮಗಳ ಹೆಸರು ಕೇಶವ, ನಾರಾಯಣ, ಮಾಧವ, ಗೋವಿಂದ, ವಿಷ್ಣು, ಮಧುಸೂದನ, ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ, ವಾಮನ, ಶ್ರೀಧರ, ಹೃಷೀಕೇಶ, ಪದ್ಮನಾಭ, ದಾಮೋದರ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ವಾಸುದೇವ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ಅಧೋಕ್ಷಜ, ನಾರಸಿಂಹ, ಅಚ್ಯುತ, ಜನಾರ್ದನ, ಉಪೇಂದ್ರ, ಹರಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ಕ್ರಮಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಇರಬೇಕಿತ್ತು.

೧೮. ಪುಟ ೩೧೬ ರಲ್ಲಿ ೨೭ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಧನಿಷ್ಠಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ನಂತರ ಶತಭಿಷ (ಶತತಾರ), ಪೂರ್ವಾಭಾದ್ರ, ಉತ್ತರಾಭಾದ್ರ, ರೇವತಿ ಎಂಬ ೪ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಮುದ್ರಣ ದೋಷದಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿವೆ. ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗ ಅನುಕ್ರಮ ವ್ಯತ್ಯಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

೧೮. ಪುಟ ೩೧೯ ರಲ್ಲಿ ೩೬ ರಾಗಗಳ ಹೆಸರುಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದೇ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರವೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಕರವಾದರೂ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರವನ್ನೇ ಎಂಬುದು ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರಾಗಗಳನ್ನು ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ತಮ್ಮ ರಚನೆಯೇ ಆದ ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿ, ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಪಾಠಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಸಹಿತವಿರುವ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗ ಬಹಳ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ಆವೃತ್ತಿಗೆ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ

೧೯. ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಪ್ರತಿಯೇ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಟಕ್ಕಾ ರಾಗಕ್ಕೆ ಚಿಕ್ಕಾ ಎಂದು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಕರ್ಣಾಟೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾನಡೀ ಎಂದಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ

ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಯಾವುದೇ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಸಾ.ಕೃ.ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಪಿಕಾರ ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯಗಳನ್ನೂ ತಿದ್ದದೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಪಾಠವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೂ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಹಲವು ಗೊಂದಲಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲೇ ಎರಡು ರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿಯ ಮೂಲಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ, ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿ, ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ, ರಾ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಅವರು ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ, ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಬ್ರಹ್ಮನಿಧಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಟ್ಟಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ/ಸಂಭಾವ್ಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದುಂಡು ಕಂಸದೊಳಗೆ ನಕ್ಷತ್ರ ಚಿಹ್ನೆಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ರಾಗಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ಇಂದು ಯಾವ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಇದೇ ಮೂಲಪಾಠವೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ನೀಡಿರುವ ಪಟ್ಟಿಕೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ರಾಗಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದೋಷಗಳು, ಲಿಪಿಕಾರ ದೋಷಗಳು, ಲಿಪಿಸಾದೃಶ್ಯ ದೋಷಗಳು ಮುಂತಾದವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಪಾದಕರ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಲ, ಳ ಭೇದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಯ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ರಾಗಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವರ ಚೂಡಾಮಣಿ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು ಚಿಂತನೀಯ. ಏಕಕರ್ತೃಕ ಕೃತಿಗಳೇ ಆದರೂ ಈ ರೀತಿ ಆಗಿರುವುದು, ಈ ಕೃತಿಗಳು ಭಿನ್ನಕರ್ತೃಕವೇ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪಟ್ಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವಂತೆ ಬಾಹ್ಯಾಧಾರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶುದ್ಧಪಾಠವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ, ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿ, ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ಮೂರರ ಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಠಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ರಾಗಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯಾದರೂ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ ವಿಷಯವಾದ ಕಾರಣ ವಿವೇಚಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ.[೧೭]

ಕ್ರಮ ಸಂಖ್ಯೆ	ಶಿವತತ್ತ್ವ ರತ್ನಾಕರ	ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿ	ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನ ಕೋಶ	ರಾ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	ಶುದ್ಧ/ಸಂಭಾವ್ಯ ಪಾಠ
೧	ಭೈರವ	ಭೈರವ	ಭೈರವ	ಭೈರವ	ಭೈರವ (ಭೈರವ*)
೨	ಕೌಶಿಕ	ಮಾಳವಕೌಶಿಕ	ಮಾಲವಕೌಶಿಕ	(ಮಂಗಳ)ಕೌಶಿಕ	ಮಾಳವಕೌಶಿಕ (ಮಾಳವಕೌಶಿಕ*)
೩	ಹಿಂದೋಲ	ಹಿಂದೋಳ	ಹಿಂದೋಲ	ಹಿಂದೋಳ	ಹಿಂದೋಳ (ಹಿಂದೋಳ*)
೪	ದೀಪಕ	ಪ್ರದೀಪಕ/ದೀಪಕ	ಪ್ರತೀಪಕ	(ಪ್ರ)ದೀಪಕ	ದೀಪಕ (ದೀಪಕ*)
೫	ಶ್ರೀ	ಶ್ರೀರಾಗ	ಶ್ರೀರಾಗ	ಶ್ರೀರಾಗ	ಶ್ರೀರಾಗ (ಶ್ರೀರಾಗ*)
೬	ಮೇಘ	ಮೇಘ	ಮೇಘ	ಮೇಘ	ಮೇಘ
೭	ಮಧ್ಯಮಾದಿ	ಮಧ್ಯಮಾದಿ	ಮಧ್ಯಮಾವತಿ	ಮಧ್ಯಮಾದಿ	ಮಧ್ಯಮಾದಿ/ಮಧ್ಯಮಾವತಿ (ಮಧ್ಯಮಾವತಿ*)
೮	ಭೈರವೀ	ಭೈರವೀ	ಭೈರವೀ	ಭೈರವೀ	ಭೈರವೀ (ಭೈರವೀ*)
೯	ಬಂಗಾಲೀ	ಬಂಗಾಳಿ	ಬಂಗಾಲ	ಬಂಗಾಲೀ	ಬಂಗಾಲೀ (ಬಂಗಾಳ*)
೧೦	ವರಾಟಿಕಾ	ವರಾಟೀ	ವರಾಟಿ	ವರಾಟೀ	ವರಾಟೀ/ವರಾಳೀ (ವರಾಳಿ*)

೧೧	ಸೈಂಧವೀ	ಸೈಂಧವೀ	ಸೈಂಧವಿ	ಸೈಂಧವೀ	ಸೈಂಧವೀ (ಸೈಂಧವೀ*)
೧೨	ತೋಡೀ	ತೋಡೀ	ತೋಡಿ	ತೋಡೀ	ತೋಡೀ (ತೋಡೀ*)
೧೩	ಕಂಭಾವತೀ	ಕಂಭಾವತೀ	ಕಂಭಾವತಿ	ಕಂಭಾವತೀ	ಕಂಭಾವತೀ (ಕಮಾಚ್*)
೧೪	ಗೌಡೀ	ಗೌಡೀ / ಗೌರೀ	ಗೌಡೀ	ಗೌಡೀ (ಗೌರೀ)	ಗೌಡೀ/ಗೌರೀ (ಗೌರೀ*)
೧೫	ಗುಂಡಕ್ರಿಯಾ/ ಗುಣಕರೀ	ಗುಂಡಕ್ರಿಯಾ/ ಗುಣಕರೀ	ಗುಂಡಕ್ರಿಯಾ	ಗುಂಡಕ್ರೀ	ಗುಂಡಕ್ರಿಯಾ (ಗುಂಡಕ್ರಿಯಾ*)
೧೬	ಕಕುಭಾ	ಕಕುಭಾ	ಕಕುಭ	ಕಕುಭ	ಕಕುಭಾ
೧೭	ವೇಲಾವಲೀ	ವೇಳಾವಳೀ	ವೇಲಾವಲಿ	ವೇಲಾವಲೀ	ವೇಲಾವಲೀ (ವೇಲಾವಲೀ*)
೧೮	ರಾಮಕರೀ	ರಾಮಕಲೀ	ರಾಮಕಲೀ	ರಾಮಕರೀ (ಲೀ)	ರಾಮಕಲೀ (ರಾಮಕಲೀ*)
೧೯	ದೇಶಾಕ್ಷೀ	ದೇಶಾಕ್ಷೀ	ದೇಶಾಕ್ಷಿ	ದೇಶಾಕ್ಷೀ	ದೇಶಾಕ್ಷೀ (ದೇಶಾಕ್ಷೀ*)
೨೦	ಪಲಮಂಜರೀ	ಪಲಮಂಜರೀ	ಫಲಮಂಜರೀ	ಪ(ಫ)ಲಮಂಜರೀ	ಫಲಮಂಜರೀ (ಫಲಮಂಜರೀ*)
೨೧	ಲಲಿತಾ	ಲಲಿತಾ	ಲಲಿತ	ಲಲಿತಾ	ಲಲಿತಾ (ಲಲಿತಾ, ವಸಂತ*)
೨೨	ಕೇತಾರೀ	ಕೇತಾರ	ಕೇತಾರ	ಕೇತಾರೀ	ಕೇದಾರ /ಕೇದಾರೀ (ಕೇದಾರ*)
೨೩	ಕರ್ನಾಟೀ	ಕರ್ನಾಟ	ಕರ್ನಾಟಕ	ಕಾನದೀ (ಕರ್ಣಾಟೀ)	ಕರ್ಣಾಟೀ (ಕನ್ನಡ*)
೨೪	ದೇಶೀ	ದೇಶೀ	ದೇಶೀ	ದೇಶೀ	ದೇಶೀ (ದೇಶೀ*)
೨೫	ಕಾಂಭೋಜೀ	ಕಾಂಭೋಜಿ	ಕಾಂಭೋಜಿ	ಕಾಂಬೋಜೀ	ಕಾಂಭೋಜೀ (ಕಾಂಭೋಜೀ*)
೨೬	ನಾಟಿಕಾ	ನಾಟಿ	ನಾಟಿ	ನಾಟೀ	ನಾಟೀ (ನಾಟ*)
೨೭	ವಸಂತೀ	ವಸಂತಿಕಾ/ವಸಂತ	ವಸಂತ	ವಸಂತೀ	ವಸಂತೀ/ವಸಂತಾ (ವಸಂತ*)
೨೮	ಮಾಲವೀ	ಮಾಳವ	ಮಾಲವ	ಮಾಲವೀ	ಮಾಲವೀ (ಮಾಲವೀ*)
೨೯	ಮಾಲವಶ್ರೀ	ಮಾಳವಶ್ರೀ	ಮಾಲವಶ್ರೀ	ಭೂಪಾಲೀ	ಮಾಳವಶ್ರೀ (ಮಾಳವಶ್ರೀ*)
೩೦	ಧನಶ್ರೀ	ಧನಶ್ರೀ	ಧನಶ್ರೀ	ಧನಾಸಿ(ಧನ್ಯಶ್ರೀ)	ಧನಶ್ರೀ/ಧನ್ನಾಸಿ (ಧನ್ಯಾಸಿ*)
೩೧	ಅಸಾವರೀ	ಅಸಾವೇರೀ	ಅಸಾವೇರಿ	ಅಸಾವರೀ	ಅಸಾವರೀ (ಅಸಾವೇರೀ*)
೩೨	ಮಲ್ಹಾರೀ	ಮಲ್ಲಾರೀ	ಮಲ್ಲಾರೀ	ಮಲ್ಹಾರೀ	ಮಲ್ಹಾರೀ (ಮಲಹರಿ*)
೩೩	ದೇಶಕಾರೀ	ದೇಶಕಾರೀ	ದೇಶಕಾರೀ	ದೇಶಕಾರೀ	ದೇಶಕಾರೀ
೩೪	ಭೂಪಾಲೀ	ಭೂಪಾಳಿಕಾ	ಭೂಪಾಲಿಕಾ	ಭೂಪಾಲೀ	ಭೂಪಾಲೀ (ಭೂಪಾಲೀ, ಮೋಹನ*)
೩೫	ಗುರ್ಜರೀ	ಘೂರ್ಜರೀ	ಘೂರ್ಜರಿಕಾ	ಗೂ(ಘೂ)ರ್ಜರೀ	ಗೂರ್ಜರೀ (ಗೂರ್ಜರೀ*)
೩೬	ಟಕ್ಕಾ	ಟಕ್ಕಾ	ಟಕ್ಕಿ	ಟಕ್ಕ	ಟಕ್ಕಾ (ಟಕ್ಕಾ*)

೨೦. ಪುಟ ೩೨೪ ರಲ್ಲಿ ೬೪ ತಂತ್ರಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಶಿವತತ್ತ್ವಮಹೋದಧಿಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ತಂತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಅನೇಕ ಕಡೆ ತಪ್ಪಾಗಿವೆ. ಪದಚ್ಛೇದ ದೋಷಗಳೂ ಆಗಿ ಅರ್ಥವೈಶದ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ತಂತ್ರಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರವೇ ಆಕರವಾದರೂ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ ಪಾಠವೇ ಕೆಲವು ಕಡೆ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ, ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಇತರ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ ಕೆಳಗೆ ನೀಡಿದೆ. ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದೊಡನೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗ ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷಗಳು, ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ದೋಷಗಳು, ಮೂಲಪಾಠದಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಶ್ಲೋಕಗಳ ಆಶಯವನ್ನೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇಲ್ಲದ ತಂತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದ ಕಾರಣ ನಾವು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣವನ್ನೇ ಆಧಾರ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ

ಶುದ್ಧ/ ಸಂಭಾವ್ಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ [ಯಾವ ಭಾಗದ ಪಾಠ ತಪ್ಪಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡದೇ ಗೊಂದಲ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ೬೪ ತಂತ್ರಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಗತ್ಯವಿರುವೆಡೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ].

ಕ್ರಮ ಸಂಖ್ಯೆ	ಶಿವತತ್ತ್ವ ರತ್ನಾಕರ[೧೮]	ಸಂಖ್ಯಾ-ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನ ರತ್ನಕೋಶ[೧೯]	ಶ್ರೀವತ್ಸ ಕೋಶ [ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ]	ಶಬ್ದರತ್ನಾ ನಿಘಂಟು[೨೦]	ಕರಮು[೨೧]	ಶುದ್ಧ/ ಸಂಭಾವ್ಯ ಪಾಠ
೧	ಅವ್ಯಾಜಪಾಲಿನೀ	ಅವ್ಯಾಜಪಾಲಿನೀ		ಅವ್ಯಾಜಪಾಲಿನೀ	ಅವ್ಯಾಜಪಾಲಿನೀ	ಅವ್ಯಾಜಪಾಲಿನೀ
೨	ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಸಾದಕ	–	–	ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಸಾದಕ	ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಸಾದಕ	ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಸಾದಕ
೩	ಸರ್ವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ	ಸರ್ವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ		ಸರ್ವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ	ಸರ್ವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ	ಸರ್ವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ
೪	ಅಂಗಾರಗಮನಾ	ಅಂಗಾರಗಮನಾ		ಅಂಗಾರಗಮನ	ಅಂಗಾರಗಮನ	ಅಂಗಾರಗಮನಾ
೫	ರಾಜ್ಯೋಪಾಂಗೇಶಿ	ರಾಜ್ಯೋಪಾಂಗೇಶ		ರಾಜ್ಯೋಪಾಂಗೇಶಿ	ರಾಜ್ಯೋಪಾಂಗ	ರಾಜ್ಯೋಪಾಂಗೇಶಿ
೬	ಶ್ರೀಬಾಲರಾಜ	ಶ್ರೀಬಾಲರಾಜ		ಶ್ರೀಬಾಲರಾಜ	ಸ್ತ್ರೀಬಾಲರಾಜ	ಶ್ರೀಬಾಲರಾಜ
೭	ಚಾಮರದ್ವಂದ್ವ	ಚಾಮರದ್ವಂದ್ವ		ಚಾಮರದ್ವಂದ್ವ	ಚಾಮರದ್ವಂದ್ವ	ಚಾಮರದ್ವಂದ್ವ
೮	ಪ್ರಹರ್ಷರಾಜ	ಪ್ರಹರ್ಷರಾಜ		ಪ್ರಹರ್ಷರಾಜ	ಪ್ರಹರ್ಷರಾಜ	ಪ್ರಹರ್ಷರಾಜ
೯	ಧೀರ	ಧೀರ		ಧೀರ	ಧೀರ	ಧೀರ
೧೦	ಗ್ರಾಮಪಾಲನಾ	ಗ್ರಾಮಪಾಲನಾ		ಗ್ರಾಮಪಾಲನ	ಗ್ರಾಮಪಾಲನ	ಗ್ರಾಮಪಾಲನಾ
೧೧	ಜೀವಿನೀ	ಜಾವನೀ	ಜೀವನೀ	ಜೀವಿನೀ	–	ಜೀವನೀ
೧೨	ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ		ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೧೩	ದುರ್ಗಪಾಲನಾ	ದುರ್ಗಪಾಲನಾ	ದುರ್ಗಪಾಲನ	ದುರ್ಗಪಾಲನ	ದುರ್ಗಪಾಲನ	ದುರ್ಗಪಾಲನಾ
೧೪	ಪ್ರಾಣಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಾಣಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಪ್ರಯೋಗ		ಪ್ರಾಣಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಾಣಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಾಣಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೧೫	ಪ್ರಭಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಭಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ		ಪ್ರಭಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಭಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಭಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೧೬	ತೋಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ತೋಯಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಪ್ರಯೋಗ		ತೋಯಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಪ್ರಯೋಗ	ತೋಯಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಪ್ರಯೋಗ	ತೋಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೧೭	ಗಂಧಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಗಂಧಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ		ಗಂಧಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಗಂಧಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಗಂಧಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೧೮	ಪುಷ್ಪಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪುಷ್ಪಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಪ್ರಯೋಗ		ಪುಷ್ಪಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪುಷ್ಪಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪುಷ್ಪಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೧೯	ಕಾಮರೂಪಾಖ್ಯ	ಕಾಮರೂಪ		ಕಾಮರೂಪ	ಕಾಮರೂಪ	ಕಾಮರೂಪಾಖ್ಯ
೨೦	ಕಲಾಜವನಿಕಾ	ಕಳಾಜೀವಿನಿಕಾ	ಕಳಾಜೀವಿನಿಕಾ	ಕಲಾಜೀವನಿಕಾ	ಕಲಾಜೀವನಿಕಾ	ಕಲಾಜೀವನಿಕಾ
೨೧	ಕುಂಜಕಂಬಲ	ಕುಂಜ-ಕಂಬಲ		ಕುಂಜಕಂಬಲ	ಕುಂಜಕಂಬಳ	ಕುಂಜಕಂಬಲ
೨೨	ಕನಕಾಖ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಕನಕ ಪ್ರಯೋಗ		ಕನಕಾಖ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಕನಕ ಪ್ರಯೋಗ	ಕನಕಾಖ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ
೨೩	ಬೋಧಿನೀ	ಬೋಧಿನೀ		ಬೋಧಿನೀ	ಬೋಧಿನೀ	ಬೋಧಿನೀ
೨೪	ಸತ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಸತ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ		ಸತ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಸತ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಸತ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ

೨೫	ಪಾದುಕಾ	ಪಾದುಕಾ		ಪಾದುಕಾ	ಪಾದುಕಾ	ಪಾದುಕಾ
೨೬	ಪ್ರಾಜ್ಞಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಾಜ್ಞಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಾಜ್ಞಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಜ್ಞಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಜ್ಞಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಪ್ರಜ್ಞಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೨೭	ಖೇಟಕ	ಖೇಟಕ		ಖೇಟಕ	ಖೇಟಕ	ಖೇಟಕ
೨೮	ಚಾಪ	ಚಾಪ		ಚಾಪ	ಚಾಪ	ಚಾಪ
೨೯	ಲೇಪ	ಲೇಪ		ಲೇಪ	ಲೇಪ	ಲೇಪ
೩೦	ಶಲ್ಯ	ಶಲ್ಯ		ಶಲ್ಯ	ಶಲ್ಯ	ಶಲ್ಯ
೩೧	ಭೀಮಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಭೀಮಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ		ಭೀಮಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಭೀಮಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಭೀಮಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೩೨	ಪಾತಾಲಗಮನಾ	ಪಾತಾಲಗಮನಾ		ಪಾತಾಲಗಮನ	ಪಾತಾಲಗಮನ	ಪಾತಾಲಗಮನಾ
೩೩	ಮರ್ದಿನೀ	ಮರ್ದಿನೀ		ಮರ್ದಿನೀ	ಮರ್ದಿನೀ	ಮರ್ದಿನೀ
೩೪	ಸ್ಫುಲಿಂಗ ಲಕ್ಷ್ಮೀ	ಸ್ಫುಲಿಂಗ ಲಕ್ಷ್ಮೀ		ಸ್ಫುಲಿಂಗ ಲಕ್ಷ್ಮೀ	ಸ್ಫುಲಿಂಗ ಲಕ್ಷ್ಮೀ	ಸ್ಫುಲಿಂಗ ಲಕ್ಷ್ಮೀ
೩೫	ಶಂಖಮರ್ದಲ	ಮರ್ದಲತಂತ್ರ / ಶಂಖತಂತ್ರ		ಶಂಖಮರ್ದಲ	ಶಂಖಮರ್ದಳ	ಶಂಖಮರ್ದಲ
೩೬	ಚಕ್ರಾಯುಧ ಪ್ರಯೋಗ	ಚಕ್ರಾಯುಧ ಪ್ರಯೋಗ		ಚಕ್ರಾಯುಧ ಪ್ರಯೋಗ	ಚಕ್ರಾಯುಧ ಪ್ರಯೋಗ	ಚಕ್ರಾಯುಧ ಪ್ರಯೋಗ
೩೭	ಭೈರವಾದಿ ಪ್ರಯೋಗ	ಭೈರವಾದಿ ಪ್ರಯೋಗ		ಭೈರವಾದಿ ಪ್ರಯೋಗ	ಭೈರವಾದಿ ಪ್ರಯೋಗ	ಭೈರವಾದಿ ಪ್ರಯೋಗ
೩೮	ಗಜಪ್ರಯೋಗ	ಗಜ–ವಾಜಿ	ಗಜ	ಗಜಪ್ರಯೋಗ	ಗಜತಂತ್ರಮು	ಗಜಪ್ರಯೋಗ
೩೯	ವಾಜಿಪ್ರಯೋಗ	ಗಜ–ವಾಜಿ	ವಾಜಿ	ವಾಜಿಪ್ರಯೋಗ	ಅಶ್ವತಂತ್ರಮು	ವಾಜಿಪ್ರಯೋಗ
೪೦	ಗೋರಕ್ಷ	ಗೋರಕ್ಷ		ಗೋರಕ್ಷ	ಗೋರಕ್ಷ	ಗೋರಕ್ಷ
೪೧	ಸೂಪ	ಸೂಪ		ಸೂಪ	ಸೂಪ	ಸೂಪ
೪೨	ಲೇಖ	ಲೇಖ		ಲೇಖ	ಲೇಖ	ಲೇಖ
೪೩	ಪೃಥಿವೀ	ಪೃಥಿವೀ		ಪೃಥಿವೀ	ಪೃಥಿವೀ	ಪೃಥಿವೀ
೪೪	ಐಶ್ವರ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ	ಐಶ್ವರ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ		ಐಶ್ವರ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ	ಐಶ್ವರ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ	ಐಶ್ವರ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ
೪೫	ಶುಕ್ಲ	ಶುಕ್ಲ	ಶುಲ್ಕ	ಶುಲ್ಕ	ಶುಲ್ಕ	ಶುಕ್ಲ
೪೬	ವಿಶ್ವಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿತ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿಶ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಿಶ್ರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ	ವಿಶ್ವಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಯೋಗ
೪೭	ಜೀವಿನೀ	ಜೀವಿಕಾ	ಜೀವಿತಾ	ಜೀವಿನೀ	ಜೀವನೀ	ಜೀವಕಾ
೪೮	ಗಿರಿ	ಗಿರಿ		ಗಿರಿ	ಗಿರಿ	ಗಿರಿ
೪೯	ವನ್ಯತಂತ್ರ	ವನತಂತ್ರ	ವನತಂತ್ರ	ವನ	ವನ	ವನತಂತ್ರ
೫೦	ಸ್ಥಾನಾಪತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಸ್ಥಾನಾಪತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ		ಸ್ಥಾನಾಪತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಸ್ಥಾನಾಪತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಸ್ಥಾನಾಪತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ
೫೧	ಶ್ರೀಸರ್ಪದಂಡಿನೀ	ಶ್ರೀಸರ್ಪದಂಡಿನೀ		ಶ್ರೀಸರ್ವ(ದರ್ಶಿನೀ) ದಂಡಿನೀ		ಶ್ರೀಸರ್ಪ ದಂಡಿನೀ
೫೨	ವಿಘ್ನವಿಚ್ಛೇದ	ವಿದ್–ವಿಚ್ಛೇದಕ	ವಿಘ್ನವಿಚ್ಛೇದ	ವಿಘ್ನವಿಚ್ಛೇದ	ವಿಘ್ನವಿಚ್ಛೇದ	ವಿಘ್ನವಿಚ್ಛೇದ
೫೩	ಲಸದ್ ಭಾರತ	ಲಸದ್ ಭಾರತ	ಲಸದ್ ಭಾರತ	ಭಾರತ	ಭಾರತ	ಭಾರತ
೫೪	ಶೃಂಗಿವಾದ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಶೃಂಗವಾದ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಶೃಂಗವಾದ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಶೃಂಗವಾದ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಕ	ಶೃಂಗವಾದ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ	ಶೃಂಗವಾದ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ
೫೫	ನರವಾಹನ	ನರ–ವಾಹನ		ನರವಾಹನ	ನರವಾಹನ	ನರವಾಹನ
೫೬	ಸ್ತಂಭಿನೀ	ಸ್ತಂಭಿನೀ		ಸ್ತಂಭಿನೀ	ಸ್ತಂಭಿನೀ	ಸ್ತಂಭಿನೀ

೫೭	ದಾಹಿನೀ	ದಾಹಿನೀ		ದಾಹಿನೀ	ದಾಹಿನೀ	ದಾಹಿನೀ
೫೮	ಮಾರಿನೀ	ಮಾರಿಣೀ		ಮಾರಿಣೀ	ಮಾರಿಣೀ	ಮಾರಿಣೀ
೫೯	ದ್ವೇಷಿಣೀ	ದ್ವೇಷಿಣೀ		ದ್ವೇಷಿಣೀ	ದ್ವೇಷಿಣೀ	ದ್ವೇಷಿಣೀ
೬೦	ಆಕರ್ಷಣೀ	ಆಕರ್ಷಣ		ಆಕರ್ಷಣ	ಆಕರ್ಷಣ	ಆಕರ್ಷಣೀ
೬೧	ಉಚ್ಚಾಟನ	ಉಚ್ಚಾಟನ		ಉಚ್ಚಾಟನ	ಉಚ್ಚಾಟನ	ಉಚ್ಚಾಟನಾ
೬೨	ತೋಷಿಣೀ	ಶೋಷಿಣೀ	ಶೋಷಿಣೀ	ತೋಷಿಣೀ	ತೋಷಿಣೀ	ತೋಷಿಣೀ
೬೩	ಶ್ರೀಸರ್ವದಂಡಿನೀ	ಶ್ರೀಸರ್ವದಂಡಿನೀ	ಸರ್ವದಂಡಿನೀ	ಶ್ರೀಸರ್ವದಂಡಿನೀ	ಶ್ರೀಸರ್ವದಂಡಿನೀ	ಶ್ರೀಸರ್ವದಂಡಿನೀ
೬೪	ಮಣಿಸ್ಥಾನ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಣಿಸ್ಥಾನ ಪ್ರಯೋಗ		ಮಣಿಸ್ಥಾನ ಪ್ರಯೋಗ ಮೃತಸಂಜೀವನೀ ಹರಮೇಖಲಿಕಾ	ಮಣಿಸ್ಥಾನ ಪ್ರಯೋಗ	ಮಣಿಸ್ಥಾನ ಪ್ರಯೋಗ

ಶ್ರೀವತ್ಸ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ ಮತ್ತು ಶಬ್ದರತ್ನಾಕರಮು ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ೬೪ ತಂತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದುತ್ತಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದರತ್ನಾಕರಮು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ೨ ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಮೇಲೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೀಡಿರುವ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೨೧. ಪುಟ ೩೨೫ ರಲ್ಲಿ ೬೬ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಗೊಂದಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಸಂಪಾದಕರು ಇದನ್ನು ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿ ಸರಿಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರೂ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ಧೃತಿಗೆ ಆಕರ ಭಕ್ತವಿಲಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಭಕ್ತವಿಲಾಸ ದರ್ಪಣವು ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ರಚಿಸಿರುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[೨೨] ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿ ಲಭ್ಯವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜನು ರಚಿಸಿರುವ ಭಕ್ತಿವಿಲಾಸ ದರ್ಪಣ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕೃತಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ.[೨೩] ಈ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವುದು ನಂಜನಗೂಡಿನ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿ ೬೬ ಜನ ಪುರಾತನರ ತಾಮ್ರದ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೦ರ ಸುಮಾರು. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿದವನು ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜನೆಂದು ಆಯಾ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದಲ್ಲಿನ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳ ಪಾಠಪರಿಷ್ಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಚಾಮರಾಜನಗರದ ಚಾಮರಾಜೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ೬೬ ಜನ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೊಳಕೊಂಡ ಶಾಸನಗಳಿವೆ. ಈ ಶಾಸನಗಳ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು ೧೮೫೦. ಆದ ಕಾರಣ ಈ ಮೂರು ಆಕರಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಪಾಠದೋಷಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಕೆಳಗೆ ಮೂರು ಆಕರಗಳ ಪಾಠಗಳನ್ನು ೬೩ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ೬೩ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನೀಡಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪಗಳ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ದುಂಡುಕಂಸದೊಳಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ರಗಳೆಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ.[೨೪] ಶುದ್ಧ/ಸಂಭಾವ್ಯ ಪಾಠವನ್ನು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಈ ಪಾಠವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಯಾವುದು ಮೂಲಪಾಠವೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

೨೨.

ನಂಜನಗೂಡು [ಎ ಕ ಪಾಠ]	ನಂಜನಗೂಡು ಶಾಸನ[೨೫] [ಮೈ ಪು.ವ ಪಾಠ]	ಚಾಮರಾಜನಗರ ಶಾಸನ[೨೬]	ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ	೬೩ ಪುರಾತನರು	ಶುದ್ಧ/ಸಂಭಾವ್ಯ ಪಾಠ
ನಂದಿನಿ	ನಂದಿನಿ	ನಂದಿನಿ	ನಂದಿನಿ		ನಂದಿನಿ
ಸುಂದರರು	ಸುಂದರ	ಸುಂದರಮೂರ್ತಿ	ಸುಂದರ	ಸುಂದರ (ಸುಂದರ ನಂಬಿ, ನಂಬಿಯಣ್ಣ)	ಸುಂದರ
ಕಮಲಿನಿ	ಕಮಲಿನಿ	ಕಮಲಿನಿ	ಕಮಲಿನಿ		ಕಮಲಿನಿ
ಅಪ್ಪರು	ಅಪ್ಪರ್	ಅಪ್ಪರು	ಅಪ್ಪರು		ಅಪ್ಪರು
ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಾಚಕರು	ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಾಚಕರ್	ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಾಚಕರು	ಮಾಣಿಕ್ಯವಾಚಕ		ಮಾಣಿಕ್ಯವಾಚಕ
ಶಿವಜ್ಞಾನ	ಶಿವಜ್ಞಾನ	ಶಿವಜ್ಞಾನ	ಶಿವಜ್ಞಾನ	ಶಿವ/ ತಿರುಜ್ಞಾನ	ಶಿವಜ್ಞಾನ
ಸಂಮಂದರು	ಸಂಬಂಧರ್	ಸಂಬಂಧ	ಸಂಬಂಧ	ಸಂಬಂಧ	ಸಂಬಂಧ
ತ್ರಿಸಹಸ್ರಭೂಸುರರು	ತ್ರಿಸಹಸ್ರಭೂಸುರರು	ತ್ರಿಸಹಸ್ರಭೂಸುರರು	ತ್ರಿಸಹಸ್ರಭೂಸುರ		ತ್ರಿಸಹಸ್ರಭೂಸುರ
ನೀಲಕಂಠರು	ನೀಲಕಂಠರು	ಶ್ರೀ ನೀಲಕಂಠರು	ನೀಲಕಂಠ	ತಿರುನೀಲಕಂಠ (ತಿರುನೀಲಕಂಠ)	ನೀಲಕಂಠ/ ತಿರುನೀಲಕಂಠ
ಮಹಾಧನರು	ಮಹಾಧನರು	ಮಹಾದನರು	ಮಹಾಧನರು		ಮಹಾಧನ
ಮಾರರು	ಮಾರರು	ಮಾರರು	ಮಾರ	ಮಾರ (ಇಳೆಯಾಂಡಗುಡಿ ಮಾರ)	ಮಾರ
ಸತ್ಯಾರ್ಥರು	ಸತ್ಯಾರ್ಥರು	ಸತ್ಯಾರ್ಥರು	ಸತ್ಯಾರ್ಥ	ಸತ್ಯಾರ್ಥನಾಥ (ಸೇದಿರಾಜರು)	ಸತ್ಯಾರ್ಥ
ವರಮಿಂದರು	ವರಮಿಂದರು	ವೀರಮಂದಿರರು	ವೀರಮಂದಿರ	ವೀರಮಿಂದ (ಮೆಜೆಮಿಂಡ)	ವೀರಮಿಂದ
ಅಮರನೀತಿ	ಅಮರನೀತಿ	ಅಮರನೀತಿ	ಅಮರನಾಥ	ಅಮರನೀತಿ (ಅಮರನೀತಿ)	ಅಮರನೀತಿ
ದಾರುಕರು	ದಾರುಕರು	ದಾರುಕರು	ದಾರುಕ	ದಾರಕ (ಇಜೆಭಕ್ತ)	ದಾರುಕ
ಯೇಣಾದಿನಾಥರು	ಏನಾಧಿನಾಥರು	ಯೆನಾದಿನಾಥರು	ಏನಾದಿನಾಥ	ಏಣಾಧಿನಾಥ (ಏನಾದಿನಾಥ)	ಏಣಾಧಿನಾಥ
ಕಳಾನಾಥರು	ಕಳಾನಾಥರು	ಕಳಾನಾಥರು	ಕಲಾನಾಥ	ಕಲಾನಾಥ (ಕೊಂಗುಲಿಯ ಕಲಿಯ)	ಕಲಾನಾಥ
ಕಂಣ್ಣಪ್ಪನವರು	ಕಣ್ಣಪ್ಪನವರು	ಬ್ಯಾಡರಕಂನಪ್ಪ	ಕನ್ನ	ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪ (ಕಣ್ಣಪ್ಪ)	ಕನ್ನ/ಕಣ್ಣ/ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪ
ಮಾನಕಂಜರು	ಮಾನಕುಂಜರು	ಮಾನಕುಂಜರ	ಮಾನಕುಂಜರ	ಮಾನಕಂಜರ (ಮಾನಕಂಜಚಿ)	ಮಾನಕಂಜರು
ಶಂಕುಲದಾಯರು ಶಂಕುಲಾದಾಯಕ	ಶಂಕುಲಾದಾಯರು	ಶಂಕುವಾದಾಯರು	ಶಂಕುಲದಾಯಕ	ಶಂಕುಲಾದಾಯ (ಅರಿವಾಳ್ತಾಂಡರು)	
ಗೋನಾಥರು ಗೋನಾಥ	ಗೋನಾಥರು	ಗೋ[ೀ]ನಾಥರು	ಗೋನಾಥ	ಗೋನಾಥ (ಆನಾಯನಾರ್)	

ಮೂರ್ತಿನಾಥರು	ಮೂರ್ತಿನಾಥರು	ಮೂರ್ತಿನಾಥರು	ಮೂರ್ತಿನಾಥ	ಮೂರ್ತಿನಾಥ (ಒಲಫಾಂಡಮೂರ್ತಿ)	ಮೂರ್ತಿನಾಥ
ಭದ್ರಭಕ್ತರು	ಭದ್ರಭಕ್ತರು	ದಬ್ರಭಕ್ತರು	ದಭ್ಯಭಕ್ತ	ಭದ್ರಭಕ್ತರು (ದಭ್ಯಭಕ್ತ)	ಭದ್ರಭಕ್ತ
ರುದ್ರಪಶುಪತಿ	ರುದ್ರಪಶುಪತಿ	ರುದ್ರಪಶುಪತಿ	ರುದ್ರಪಶುಪತಿ	ರುದ್ರಪಶುಪತಿ (ರುದ್ರಪಶುಪತಿ)	ರುದ್ರಪಶುಪತಿ
ನಂದರು	ನಂದರು	ನಂದನರು	ನಂದನ	ನಂದ (ತಿರುನಾಳ್ ಪೋವರ್)	ನಂದನ
ಚಂಡೀಶ್ವರರು	ಚಂಡೀಶ್ವರರು	ಚಂಡೇಶ್ವರರು	ಚಂಡೇಶ್ವರ	ಚಂಡೇಶ್ವರ (ಚಂಡೇಶಪಿಳ್ಳೆ)	ಚಂಡೇಶ್ವರ
ಕುಲಪಂಕ್ಷರು	ಕುಲಪಕ್ಷಕರು	ಕುಲಪಕ್ಷಕರು	ಕುಲಪಕ್ಷ	ಕುಲಪಕ್ಷ (ಕುಲಚಜೀಯರು)	ಕುಲಪಕ್ಷ
ವಿಚಾರವಂತರು	ವಿಚಾರವಂತರು	ವಿಚಾರವಂತರು	ವಿಚಾರವತ್	ವಿಚಾರಭೃತ್ಯ (ತಿರುಕುಜುಪೆಯ ತೊಂಡರು)	ವಿಚಾರವಂತ
ವಿದ್ಯಾಶೂರರು	ವಿದ್ಯಾವಂತರು	ವಿದ್ಯಶೂರರು	ವಿದ್ಯಾಶೂರ	ಶೂರನಾಥ (ಪೆರುಮಳಲಿಯ ಕುರುಂಬರು)	ವಿದ್ಯಾಶೂರ
ಪೂತವತಿ	ಪೂತವತಿ	ಪೂತವತಿ	ಪೂತವತಿ	ಪೂತವತಿ (ಕಾರಿಕಾಲಮ್ಮೆ)	ಪೂತವತಿ
ಅಭೂತಿಚರರು	ಅಭೂತಿಚರರು	ಅಭೂತಿಚರರು	ಅಭೂತಿಚರ		ಅಭೂತಿಚರ
ನೀಲನಗ್ನರು	ನೀಲನಗ್ನರು	ನೀಲನಗ್ನರು	ನೀಲನಗ್ನ	ನೀಲನಗ್ನ (ತಿರುನೀಲನಕ್ಕರು)	ನೀಲನಗ್ನ
ನವನಂದಿ	ನವನಂದಿ	ನವನಂದನರು	ನವನಂದ	ನವನಂದ (ನಮಿನಂದಿ)	ನವನಂದ
ಕಲಿಕಾಮರರು	ಕಲಿಕಾಮರು	ಕಲಿಕಾಮರು	ಕಲಿಕಾಮ	ಕಲಿಕಾಮ (ಕಲಿಕಾಮದೇವರು)	ಕಲಿಕಾಮ
ಶ್ರೀಮೂಲರು	ಶ್ರೀಮೂಲರು	ಶ್ರೀಮೂಲರು	ಶ್ರೀಮೂಲ	ತಿರುಮೂಲರು (ತಿರುಮೂಲರು)	ಶ್ರೀಮೂಲ/ ತಿರುಮೂಲ
ಶಕ್ತಿನಾಥರು	ಶಕ್ತಿಮಂತರು	ಶಕ್ತಿಮಂತರು	ಶಕ್ತಿಮತ್	ಶಕ್ತಿನಾಥ (ಶಕ್ತಿನಾಯನಾರ್)	ಶಕ್ತಿಮಂತರು
ದಂಡಭಕ್ತರು	ದಂಡಭಕ್ತರು			ದಂಡಿಭಕ್ತನಾಥ (ದಂಡಿಭಕ್ತರು)	
ಮಾರ ಸೋಮಯಾಜಿಗಳು	ಮಾರ ಸೋಮಯಾಜಿಗಳು			ಮಾರ ಸೋಮಯಾಜಿ (ಸೋಮಾಸಿಮಾರ)	ಮಾರ ಸೋಮಯಾಜಿ
ಶಾಖ್ಯನಾಥರು	ಶಾಖ್ಯನಾಥರು	ಕಶ್ಯನಾಥರು	ಕಶ್ಯನಾಥ	ಶಾಕ್ಯನಾಥ (ವಿಚಾರನಿಧಿ, ಸಾಂಖ್ಯತೊಂಡರು)	ಕಶ್ಯನಾಥ (?)
ನಿರುಧ ಶಾರ್ದೂಲರು	ನಿರುದ್ಧ ಶಾರ್ದೂಲರು	ನಿರುದ ಶಾರ್ದೂಲರು	ನಿರುದ್ಧ ಶಾರ್ದೂಲ	ನಿರುದ್ಧಶಾರ್ದೂಲ (ಚಿಲುಪುಲಿಯರು)	ನಿರುದ್ಧ ಶಾರ್ದೂಲ
ಚರಭೂಪತಿ	ಛರಭೂಪತಿ	ಚರಭೂಪತಿ	ಚರಭೂಪತಿ	ಚೇರಭೂಪತಿ (ಚೇರನೃಪ)	ಚೇರಭೂಪತಿ

ಗಣನಾಥರು	ಗಣನಾಥರು	ಗಣನಾಥರು	ಗಣನಾಥ	ಗಣನಾಥ (ಗಣನಾಥ)	ಗಣನಾಥ
ಪರಾಂತಕರು	ಪರಾಂತಕರು	ಪರಾಂತಕರು	ಪರಾಂತಕ	ಪರಾಂತಕ (ಕೃತಾಂತಕ)	ಪರಾಂತಕ
ಸತ್ಯದಾಸರು	ಸತ್ಯಧನರು	ಸತ್ಯಧನರು	ಸತ್ಯರ್ಥ		ಸತ್ಯರ್ಥ
ಧರ್ಮಕೇತನರು	ಧರ್ಮನಾಥರು	ಧರ್ಮಕೇತನರು	ಧರ್ಮಕೇತನ	ಧರ್ಮಕೇತನ	ಧರ್ಮಕೇತನ
ಪ್ರತಾಪಶೂರರು		ಪ್ರತಾಪಶೂರರು	ಪ್ರತಾಪಶೂರ	ಪ್ರತಾಪಸಿಂಧು (ನರಸಿಂಗಮೊನೆಯರು)	ಪ್ರತಾಪಶೂರ
ಅತಿಭಕ್ತರು	ಅತಿಭಕ್ತರು	ಅತಿಭಕ್ತರು	ಅತಿಭಕ್ತ	ಅತಿಭಕ್ತ (ಅತಿಭಕ್ತ)	ಅತಿಭಕ್ತ
ಮಾನಧನರು	ಮಾನಧನರು	ಮಾನದನರು	ಮಾನಧನ		ಮಾನಧನ
ಕಲಿನೀತಿ	ಕಲಿನೀತಿ	ಕಲಿನೀತಿ	ಕಲಿನೀತಿ	ಕಲಿನೀತಿ (ಕಲಿನೀತಿ)	ಕಲಿನೀತಿ
ಪಂಚಪಾದರು	ಪಂಚಪಾದರು	ಪಂಚಪಾದರು	ಪಂಚಪಾದಗಣ	ಪಂಚಪಾದ (ಅಯ್ಯಡಿಯರು)	ಪಂಚಪಾದ
[ಧರ್ಮಭಕ್ತರು]	ಧರ್ಮಭಕ್ತರು				
ಗುಣೋಲ್ಲಭರು	ಗಾನವಲ್ಲಭರು	ಗಣೋಲ್ಲಪರು	ಅಲ್ಲಪ	ಗಣೋಲಪ (ಕಣಬುಲ್ಲರು)	ಗಣೋಲ್ಲಪ
ಅವಿಕಾರಿ	ಅವಿಕಾರಿ	ಅವಿಕಾರಿ	ಅವಿಕಾರಿನ್	ಅವಿಕಾರಿ (ಕಡವೂರಕಾರಿ)	ಅವಿಕಾರಿ
ಅಭಿರಾಮರು	ಅಭಿರಾಮರು	ಅಬಿರಾಮರು	ಅಭಿರಾಮಕ	ಅಭಿರಾಮಕ (ನಿಡುಮಾರ)	ಅಭಿರಾಮ
ನಿರ್ವಚನರು	ನಿರ್ವಚನರು	ನಿರ್ವಾಚಕರು	ನಿರ್ವಾಚಕ		ನಿರ್ವಾಚಕ
ಮೂರ್ಖಭಕ್ತರು		ಮುಖನಂದನರು	ಮುಖನಂದನ	ಮೂರ್ಖನಾಥ (ಮೂರ್ಖನಾಯನಾರ)	ಮೂರ್ಖಭಕ್ತ
ಧನಾಧರು					
ಯತಿಧರರು					
ಸಾಹಸಪ್ರಿಯರರು	ಸಾಹಸಪ್ರಿಯರು	ಸಾಹಸಪ್ರಿಯರು	ಸಾಹಸಪ್ರಿಯ		ಸಾಹಸಪ್ರಿಯ
ಕೀರ್ತಿಸಖರು	ಕೀರ್ತಿನಾಥರು	ಕೀರ್ತಿನಾಥಾಮೃತರು	ಕೀರ್ತಿನಾಥಾಮೃತ	ಕೀರ್ತಿಸಖ (ಪೊಗಲ್ತೊಣೆಯಾಂಡರು)	ಕೀರ್ತಿಸಖ
ಶೂರವ್ಯಾಘ್ರರು	ಶೂರವ್ಯಾಘ್ರರು	ಶೂರವ್ಯಾಘ್ರರು	ಶೂರಧ್ಯಾಯ	ಶೂರವ್ಯಾಘ್ರ (ಕೊಲ್ಪುಲಿಯರು)	ಶೂರಾಧ್ಯಾಯ
ಶಂಭುಚಿತ್ತರು	ಶಂಭುಚಿತ್ತರು	ಶಂಭುಚಿತ್ತರು	ಶಂಭುಚಿತ್ತ	ಶಂಭುಚಿತ್ತ (ಪೂಶಲಾರ್)	ಶಂಭುಚಿತ್ತ
ಸುಕುಮಾರರು		ಮಾರಸುಕುಮಾರ	ಮಾರಸುಕುಮಾರ		
ಕೀರ್ತಿಕಥಾಮೃತರು	ಕೀರ್ತಿಕಥಾಮೃತರು	ಕೀರ್ತಿಕಥರು	ಕೀರ್ತಿಕಥಾ		ಕೀರ್ತಿಕಥಾ
ಲೋಹಿತಾಕ್ಷರು	ಲೋಹಿತಾಕ್ಷರು	ಲೋಹಿತಾಕ್ಷರು	ಲೋಹಿತಾಕ್ಷ	ಲೋಹಿತಾಕ್ಷ (ಕಳಚೆಂಗಚೋಳ)	ಲೋಹಿತಾಕ್ಷ
ಗೀತಾಕಾರರು	ಗೀತಾಕಾರರು	ಗೀತಾನಂದರು	ಗೀತಾನಂದ		ಗೀತಾನಂದ
ಮಾನಧನರು					
	ವಿಭೂತಿಚರ	ವಿಭೂತಿಚರ	ವಿಭೂತಿಚರ		ವಿಭೂತಿಚರ
	ಮತಂಗರು	ಮತಂಗ	ಮತಂಗರು		ಮತಂಗ

ಸಹಸ್ರಕ	ಸಹಸ್ರಕ	ಸಹಸ್ರಕ		ಸಹಸ್ರಕ
ಸ್ಕಂದನಾಥ	ಸ್ಕಂದನಾಥ	ಸ್ಕಂದನಾಥ	ಸ್ಕಂದನಾಥ (ನಮಃ ಶಿವಾಯ ಮುರುಘರು)	ಸ್ಕಂದನಾಥ
	ಭೂತಿಮತ್	ಭೂತಿಮತ್	ತದ್ಭೂತಿನಾಥ (ಅಪ್ಪೂತಿ ಅಡಿಯರು)	ಭೂತಿಮತ್
	ಸಿಂಹಕ	ಸಿಂಹಕ	ಸಿಂಹಕ (ಕಳಚೆಂಗ)	ಸಿಂಹಕ
ಶಕ್ರನಾಥರು				

ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ೬೩ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ಇದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ೬೩ ಪುರಾತನರಿಗೂ ೬೬ ಪುರಾತನರಿಗೂ ಕಂಡು ಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಜನಗೂಡು ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಭಕ್ತರು ಎಂಬುದು ಲೂಯಿ ರೈಸ್ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಊಹಾಪಾಠ. ಅವರೇ ಈ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸೇವಾಕರ್ತರ ಹೆಸರೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರ್ಖಭಕ್ತರ ವಿಗ್ರಹವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.[೨೮] ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶಕ್ಕೂ ಚಾಮರಾಜನಗರ ಶಾಸನಕ್ಕೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಯಿರಲು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದವಾಗಿರುವುದು, ಚಾಮರಾಜನಗರದ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಸೇವಾಕರ್ತೃ ಮುಮ್ಮಡಿ ಯವರೇ ಆಗಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಚಾಮರಾಜನಗರದ ಶಾಸನಕ್ಕೂ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ದಾಖಲಾತಿಗೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಿಪಿಕಾರ ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ೧೯೪೦ರ ಮೈಸೂರು ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಇಲಾಖೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ನಂಜನಗೂಡಿನ ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕಾದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರೈಸ್ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಪಾಠಗಳನ್ನೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಇಲಾಖೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಏನು ಕಾರಣವೋ ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಗುಂಪಿನ ಅದೇ ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠ ಎರಡು ಆಕರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೈಸೂರು ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಇಲಾಖೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ೬೩ ಪುರಾತನರ ಜೊತೆಗೆ ೬೬ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಂಜರಾಜನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಅರುವತ್ತಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕವಿಚರಿತ್ರಕಾರರಾದ ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.[೨೯]:-

"ಅರುವತ್ತು ಮೂವರು ಪ್ರಮಥಗಣಾಧೀಶ್ವರರ ತ್ರಿಪದಿ, ಸುಮಾರು. ೧೭೫೦ ನಂಜನಗೂಡಿನಲ್ಲಿ ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿದ ಅರುವತ್ತು ಮೂವರು ಪ್ರಮಥರ ಸ್ತುತಿರೂಪವಾಗಿದೆ. ಪದ್ಯ-೬೪ ಪ್ರತಿಪದ್ಯವೂ ಪೊಡಮಡುವೆ ಮನ ದಣಿಯಲು ಎಂದು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ."

ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಅರುವತ್ತು ಮೂವರು ಪ್ರಮಥಗಣಾಧೀಶ್ವರರ ತ್ರಿಪದಿಯ ಕರ್ತೃ ಯಾರೋ ತಿಳಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರು ಇದರ ಕರ್ತೃ ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೩೦] ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜನೆ ಈ ತ್ರಿಪದಿಯ ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿರುವ (ಅಥವಾ ಮಾಡಿಸಿರುವ) ವಿಗ್ರಹಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ

ಬಗೆಗೆ ತನಗೇ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರಾತನರನ್ನು ೬೬ ನೆಯ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಲೂಯಿ ರೈಸ್ ಅವರೇ ೧೮೯೬ ರ ಮೈಸೂರು ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಇಲಾಖೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಯಲ್ಲಿ 'My attention was drawn by a former school master to the existence, in a small dark room in the srikanteswara temple at nanjanagudu of 64 metal images with the names engraved at the foot of each in halagannada letters ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ'.[೩೧]

ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಮುಂತಾದವರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸದೆ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳು ನಂಜನಗೂಡು ಚಾಮರಾಜನಗರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ, ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ನಂಜನಗೂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೬೩ ಎಂದೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಗೆಜೆಟಿಯರ್‌ನಲ್ಲಿ ೬೬ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[೩೨] ವಿನೋದಾ ಪಾಟೀಲ ಅವರು "೬೬ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ೬೩ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳು. ಇನ್ನು ಮೂವರು ನಂದಿನಿ, ಕಮಲಿನಿ, ಮತಂಗ ಪುರಾತನರಲ್ಲ. ನಂದಿನಿ ಮತ್ತು ಕಮಲಿನಿ ಸುಂದರನ ಪತ್ನಿಯರು. ೬೩ ಪುರಾತನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತಂಗನ ಹೆಸರಿಲ್ಲ. ಈತನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ಕಾರಣ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.[೩೩] ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾತನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಬಗೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧಾರಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ೬೩ ಪುರಾತನರ ಜೊತೆಗೆ ಮೂವರು ಸೇರಿ ೬೬ ಮಂದಿ ಪುರಾತನರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶ. ಇದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ೬೩ ಪುರಾತನರಿಗೂ ೬೬ ಪುರಾತನರಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪಟ್ಟಿಕೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿಯೂ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಯಾರೂ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ೬೩ ಮತ್ತು ೬೬ ಪುರಾತನರ ಬಗೆಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾಗಬೇಕಿವೆ. ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರದೇ ಆದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯ ಏಳನೆಯ ಸಂಪುಟವಾದ ಶೈವನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ೬೪ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಮತ್ತು ನಂಜನಗೂಡು, ಚಾಮರಾಜ ನಗರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಸೇವಾಕರ್ತೃಗಳು ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರೆಂದು ಸಾ.ಕೃ.ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೩೪] ಶೈವನಿಧಿ ಇನ್ನೂ ಅಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ನಂಜನಗೂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ೬೩ ಪುರಾತನರ ಶಿಲಾವಿಗ್ರಹಗಳ ಸೇವಾಕರ್ತೃ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರು. ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳಿಲ್ಲ. ತಾಮ್ರದ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಸೇವಾಕರ್ತೃ ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜ. ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸದಿದ್ದರೆ ಗೊಂದಲವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈಚೆಗೆ ನಂಜನಗೂಡಿನ ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದ ತಾಮ್ರದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಾದಿಗಳ ವೀಕ್ಷಣೆಗೆಂದು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾತನರ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಸಹ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪತ್ರಿಕಾ ವರದಿಯಲ್ಲಿ **'ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳು ೫೦೦ ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಚೋಳರು, ಮೈಸೂರು ಅರಸರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಅಂದಾಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಯನಾರ್ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿ, ನಂದಿ, ಈಶ್ವರ, ತಾಂಡವೇಶ್ವರ ಸೇರಿದಂತೆ ೬೪ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ'** ಎಂದು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೩೫] ಇಂತಹ ತಪ್ಪುಮಾಹಿತಿಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾತನರ ತಾಮ್ರದ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ಸು. ೧೭೦೦. ಇದರ ಕರ್ತೃ ಮೈಸೂರು ಅರಸರ ದಳವಾಯಿಯಾಗಿದ್ದ ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜ. ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳೇ ೬೪ ಅಥವಾ ೬೬ ಇದ್ದು ಬೇರೆಯವೂ ಸೇರಿದರೆ ಒಟ್ಟು ೭೦–೭೫

ವಿಗ್ರಹಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಲೆಕ್ಕ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಬಲ್ಲವರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೆ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಪಾಠದೋಷಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಆಕರಗಳು ತಪ್ಪಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿ ಸರಿಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಆಕರಗಳ ಸೂಚನೆ ತಪ್ಪಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಚಿಂತನೀಯ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ ಶಿವತತ್ತ್ವಮಹೋದಧಿ ಎರಡೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರಕ್ಕೆ ಶಿವತತ್ತ್ವಮಹೋದಧಿ ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ನಾಮವಿದ್ದಿತೇ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಣೀಯ. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿರುವ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ಇರುವುದು ಬೇರೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಮ್ಮಟನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವನಾಥ ಕವಿರಾಜನ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾನಾಥನ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರ ಯಶೋಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಠಿಣ. ಇದೇ ರೀತಿ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಿಂದ ದಾಖಲಾತಿ ಇದ್ದರೂ ಆಕರವನ್ನು ಸಂಗೀತರತ್ನಾಕರಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಹಲವು ತಪ್ಪು ದಾಖಲಾತಿಗಳಿಂದ ಕೋಶದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಕುಗ್ಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಕರಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಕಾರಾದಿಯಾಗಿ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಎಸ್. ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃ, ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಇತರ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಲಘುಟಿಪ್ಪಣಿ ನೀಡಿದ್ದರೆ ಅನುಕೂಲವಿರುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಆಯಾ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟನೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪಿ.ವಿ.ಕಾಣೆಯವರ 'History of Dharmashastra' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಆಕರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವುಗಳ ವಿವರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರವಿಯ ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ, ಮಾಘನ ಶಿಶುಪಾಲವಧಾ, ಕಾಳಿದಾಸನ ರಘುವಂಶ, ಕುಮಾರಸಂಭವ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. **ಆದರೆ ಹೇಮಾದ್ರಿಯ ದಾನಖಂಡ, ಕಕ್ಕೋಕನ ರತಿರಹಸ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣಮಲ್ಲನ ಅನಂಗರಂಗ, ಖಡ್ಗಮಾಲಾ, ಮಯೂಖ, ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಸಂವಾದ, ಪ್ರತಾಪರುದ್ರನ ಸರಸ್ವತೀವಿಲಾಸ, ವ್ರತಾರ್ಕ** ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಆಕರದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಿರು ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ನೃಸಿಂಹ ಪ್ರಸಾದ : ಇದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರು ಬಹಳ ಗೊಂದಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ದಳಪತಿ ಅಥವಾ ದಳಾಧೀಶ ಎಂದು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಈತ ಭಾರದ್ವಾಜ ಗೋತ್ರ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕೀಯ ಶಾಖೆಯ ವಲ್ಲಭನ ಮಗನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು ೧೫೭೫, ಇದರ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಕರಣವೂ ಸಾರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಹನ್ನೆರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಕರಣವೂ ನರಸಿಂಹ ಸ್ತುತಿಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ನೃಸಿಂಹ ಪ್ರಸಾದವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.[೩೬]

ಹಲವು ಕಡೆ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ಇತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೀಡಿದ್ದರೆ ಒಳಿತಿರು ತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕೋಶದ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವೆಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾತ ಕರ್ತೃಕವೆಂದು ತೋರುವ **'ಅಂಕಕೋಷ'**[೩೭] ಎಂಬ ನಿಘಂಟುವಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಅಮರಚಂದ್ರನ **'ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪಲತಾ ವೃತ್ತಿ'**[೩೮]ಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದ್ಧೃತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಪೂರ್ಣ ಪಠ್ಯದ ನಂತರ ಅಕಾರಾದಿಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಖ್ಯಾಶಬ್ದಗಳ

ಶಬ್ದಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ (ಪುಟ ೩೩೭ ರಿಂದ ೩೪೨ ರವರೆಗೆ) ಇದರ ನಂತರ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಆಕರಗಳ ಅಕಾರಾದಿ (ಪುಟ ೩೪೩ ರಿಂದ ೩೪೪ ರವರೆಗೆ) ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಇತರ ಬಾಹ್ಯಾಧಾರಗಳ ಕೊರತೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬಹುದು:

೧. ಪುಟ ೩೩೬ ರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ಕಂಧ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ೬ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾದರೂ ಈ ರೀತಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಇತರ ಆಧಾರಗಳಾವುವೂ ತೋರಿಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ:–

ರಸಶಾಸ್ತ್ರಾಂಗವೇಶ್ಯೋರ್ಮಿ ಕುಮಾರಾಸ್ಯಾತತಾಯಿನಃ

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಮಾರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕುಮಾರ ಎಂದರೆ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯೇ. ಈತನನ್ನು ಆರು ಮಂದಿ ಕೃತ್ತಿಕೆಯರು ಪೋಷಿಸಿದ ಕಾರಣ ಕಾರ್ತಿಕನೆಂದೂ ಆರು ಮುಖ ಗಳುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಷಣ್ಮುಖ ನೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸ್ಕಂದ, ಕುಮಾರ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ೬ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸ ಬಹುದೇನೋ? ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂದ ಎಂದರೆ ಆರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಿದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞ ಮುಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ [ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣ, ಸಂಪುಟ–೧, ದ್ವಿತೀಯ ವಿಂಶತಿ, ಅಧ್ಯಾಯ–೨೦, ದಂಡಾಧ್ಯಾಯ, ಪುಟ ೧೫೭, ಶ್ಲೋಕ–೧೧೦೫] **'ಹರನೇತ್ರ ಕುಮಾರಸ್ಯಾ ರುದ್ರೇ ಭೌಮಶ್ಮ್ಯಭಾವಹಃ'** ಎಂಬುದಾಗಿ ಕುಮಾರ ಶಬ್ದವು ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇದು ಅಷ್ಟು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಖರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು **'ಖರಶಬ್ದಸ್ತು ಜಿನಲೀಲಾವತ್ಯಾಂ ॥ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರೇಚ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾಃ'** ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗ ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜಿನಲೀಲಾವತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಲೀಲಾವತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ಕೃತಿಯೇ? ಅಥವಾ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥವೇ? ವಿಚಾರಣೀಯ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಖರ ಶಬ್ದವು ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಎರಡು ಕಡೆ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಂಬಂಧವಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ [ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣ, ಸಂಪುಟ–೧ ರಿಂದ ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ]:

ಖಮೃಗಾಜಖರಧ್ವಾಂಕ್ಷರುರೂಣಾಂ ಗವಯಸ್ಯ ಚ ।
ವಾಮೇ ಚಾಲೋಕನಂ ಶಸ್ತಂ ಪ್ರಯಾಣೇ ದಕ್ಷಿಣೇನ್ಯಥಾ ॥೫–೮–೮೮॥
ಚತುರ್ಥಃ ಸಾರಮೇಯಸ್ತು ಪಂಚಮೋ ವೃಷ ಉಚ್ಯತೇ ।
ಷಷ್ಠಃ ಖರೋ ವಿನಿರ್ದಿಷ್ಟಃ ಸಪ್ತಮಃ ಸಾಮಜೋ ಭವೇತ್ ॥೬–೧–೩೯॥

ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಖರ ಶಬ್ದವು ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಿಯಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ತಿಳಿಯದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ದೊರೆತ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಸರ್ವಜ್ಞ ಮುಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಆಯಗಳ ಲಕ್ಷಣ ವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮೈಸೂರು ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಂತಿವೆ೯:–

ಚತುಷ್ಕಸ್ಸಾರಮೇಯಸ್ತು ಪಂಚಕೋ ವೃಷ ಉಚ್ಯತೇ ॥ ೩–೧–೨೪॥
ಷಷ್ಠಃ ಖರೋ ವಿನಿರ್ದಿಷ್ಟಃ ಸಪ್ತಮಃ ಸಾಮಜೋ ಭವೇತ್ ॥೩–೧–೨೫॥

ಇದೇ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಬರೋಡಾ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅಚ್ಚಾಗಿವೆ೪೦
ಚತುರ್ಥಃ ಸಾರಮೇಯಸ್ತು ಪಂಚಮೋ ವೃಷ ವಾಚ್ಯತೇ ॥೩-೧-೨೩॥
ಷಷ್ಠಃ ಖರೋ ವಿನಿರ್ದಿಷ್ಟಃ ಸಪ್ತಮಃ ಸ ಗಜೋ ಭವೇತ್ ॥೩-೧-೨೪॥

ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರವು ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸವನ್ನೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ **'ಚತುರ್ಥಃ ಸಾರಮೇಯಸ್ತು ಪಂಚಮೋ ವೃಷ ಉಚ್ಯತೇ । ಷಷ್ಠಃ ಖರೋ ವಿನಿರ್ದಿಷ್ಟಃ ಸಪ್ತಮಃ ಸಾಮಜೋ ಭವೇತ್'** ಎಂಬ ಭಾಗವು ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದಿಂದಲೇ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದ ಪಾಠ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ ಪಾಠವೇ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿದೆ. ಮಾನ ಸೋಲ್ಲಾಸದ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಖರ ಶಬ್ದದ ಭಾಗಕ್ಕೆ 'ಆರು ಶೇಷವುಳ್ಳದು ಖರ (ಕತ್ತೆ) ಆಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕನ್ನಡಾನುವಾದವನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೪೧] ಈ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದಿಂದ ಆಶಯವೇನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಖರಾಯ ಎಂಬುದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಬ್ದ. ಕ್ಷೇತ್ರಫಲ ಅಂದರೆ ಉದ್ದ x ಅಗಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗುಣಿಸಿದಾಗ ಬರುವ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಒಂಬತ್ತರಿಂದ ಗುಣಿಸಿ ಬರುವ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಎಂಟರಿಂದ ಭಾಗಿಸಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಭಾಗಿಸಿದಾಗ ಶೇಷವೇನಾದರೂ ಆರನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆ ಯಾದರೆ ಖರಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ

ಉದ್ದ x ಅಗಲ : ೨ x ೩ = ೬
೬ x ೯ = ೫೪
೮) ೫೪ (೬
೪೮
ಶೇಷ   ೦೬

ಈ ವಿವರಣೆಯಂತೆಯೇ ಖರ ಶಬ್ದವು ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೇ ವಿಚಾರಣೀಯ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ತುಂಬಾ ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಕೂಡ ಖರ ಎಂದರೆ ಆರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ ತೆಲುಗು ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.[೪೨] ಖರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕವಾಗಿ ನೀಡಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ದಾಖಲಾತಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಾಗಿವೆ. ಖರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಗರ್ದಭ, ಕತ್ತೆ; ಹೇಸರಗತ್ತೆ; ಕಾಗೆ, ವಾಯಸ; ಹದ್ದು; ರಾಕ್ಷಸ; ಸೂರ್ಯನ ಒಬ್ಬ ಅನುಚರ; ಬೇಸಿಗೆ ಕಾಲ; ಅರುವತ್ತು ಸಂವತ್ಸರಗಳಲ್ಲಿ [೨೫] ನೆಯದು; ವಿಶ್ರವಸ್ಸಿನ ಮಗನಾದ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸ; ಕಠಿಣವಾದ; ಗಟ್ಟಿಯಾದ; ತೀವ್ರವಾದ, ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ; ಉಗ್ರವಾದ, ಕ್ರೂರವಾದ {**ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಕೌಸ್ತುಭ, ಸಂಪುಟ-೨, ಸಂಸ್ಕೃತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು-ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗೋಪಾಲಾಚಾರ್ಯ, ಬಾಪ್ಕೊ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೦೩ರ ಮರುಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೮೮೭**}.

ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಷಟ್ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಿಯಾದ ಅರ್ಥ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಯಾವ ಆಕರಗಳೂ ನೆರವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಪುಟ ೩೩೫ರಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಕ್ಕೆ ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಭುಜಃ, ಸುದರ್ಶನಚಕ್ರ, ಮಹಾಸರ್ಪ ಎಂಬಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ೧೦ನೆಯ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಕ್ಕೆ ರಾವಣ, ೫ನೆಯ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಕ್ಕೆ ಐರಾವತ ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಮಾನ್ಯಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ ಕಾರಣ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಪಾಠದೋಷಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯಾಧಾರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ತಿದ್ದಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮುಮ್ಮಡಿ ಯವರೇ ತಾವು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾಗದ, ಓಲೆಗರಿ ಪ್ರತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಿರುವ ಕಾರಣ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಕೋಶದ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವ ಉದ್ಧೃತಿ ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಆಶ್ರಿತನೇ ಆಗಿದ್ದ ದೇವಲಾಪುರದ ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯ ವೃತ್ತರತ್ನಾವಳಿ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೮೬೨) ಎಂಬ ಛಂದೋಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಣ್ಣಂಗಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ಪಂಡಿತನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ಸು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಂಗಾಚಾರ್ಯನು ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. **‘ಕೃಷ್ಣ ರಾಜೀಯ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶಃ ಪ್ರಮಾಣಂ’** ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಕೆಲವು ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವು ಹಲವೆಡೆ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗಿರುವುದೂ ಉಂಟು.[೪೩] ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ರಚನೆಯೇ ಆದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಪ್ರಭಾ ವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಉದ್ಧೃತಿಗಳು ಹಲವೆಡೆ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಸನೀಯವೂ ಶುದ್ಧಪಾಠವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಸಂಪಾದನಾಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು.[೪೪] ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವು ೧೮೪೬ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲೇ ಮರಾಠಿಗೂ ಅನುವಾದಗೊಂಡು ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.[೪೫] ಇದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ನಾಲ್ಕು ನಿಘಂಟುಗಳು ಮತ್ತು ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ ಹಾಗೂ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರದೇ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು, ಕೆಳದಿ ಬಸವಭೂಪಾಲನ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ, ಮುಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಇವಿಷ್ಟು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಠದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.[೪೬] ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ಮತ್ತು ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ನೆರವು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದ ಕೆಲವೆಡೆ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರವು ವಿಪರೀತ ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷಗಳು, ಮೂಲ ಪಾಠದೋಷಗಳು, ಪದಚ್ಛೇದದೋಷಗಳು, ಅನುವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ಮುಂತಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣವೇ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದು ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಬಲದಿಂದ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಆವೃತ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಉತ್ತಮಪಡಿಸಬಹುದು. ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ[೪೭] ಬರುವ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ನೆರವು ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಠಿಣ. ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣವು ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿ ಸಿಯೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೃತಿಯಾದರೂ ಪಾಠದೋಷಗಳಿಂದ ನಿಬಿಡವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೃತಿಕಾರ ಕಾರಣವೇ? ಪ್ರತಿಕಾರ ಕಾರಣವೇ? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಅನುಕ್ರಮ ವ್ಯತ್ಯಯವಂತೂ ಬಹಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ದೋಷಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕರ್ತೃವಿನ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡರೂ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗಿರುವುದು, ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆಯ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದು ಕಠಿಣವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದು ಯೋಚನೀಯ

ವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಲಚ್ಚುಪ್ರತಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಸಂಭವಿಸಿ ರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆಕರ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕರಗಳ ಆವಲಂಬನೆಯಿದ್ದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಆಕರಗಳು ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ರಚನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ರಚನೆಗಳು ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರದಲ್ಲವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಏನೇ ಆಗಲಿ ಈ ನಿಘಂಟು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕೋಶ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಘಂಟಾಗಿದ್ದರೂ ಎಸ್. ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರ ಪರಿಷ್ಕರಣದಂತೆ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಚಾದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿನ ಇದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಗದ್ಯ ಇದೊಂದು ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಅಂಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಿರುಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಘಂಟನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಿಖ್ಯಾತ ಶಾಸನ ತಜ್ಞರಾದ ಬಿ. ಲೂಯಿ ರೈಸ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'Mysore Inscriptions' ಶಾಸನ ಸಂಪುಟದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾಶಬ್ದಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬರೆ ಯುತ್ತಾ ಉದಾಹರಣೆಗೆಂದು ಕವಿಕಲ್ಪಲತಾ, ಮುಹೂರ್ತ ದೀಪಿಕಾ, ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ಇವುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು ಅಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿಷಾದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಎಲ್ಲಿನದೆಂಬ ಮಾಹಿತಿಯೇನೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನ ಕೋಶವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[೪೮] ಇಂತಹ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ನಿಘಂಟಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ ಆದಷ್ಟು ಜಾಗ್ರತೆಯಾಗಿ ನಡೆಯಲೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ನಿಘಂಟುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ನಿಘಂಟುಗಳು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ನಿಘಂಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಖ್ಯಾ ವಾಚಕ ನಿಘಂಟುಗಳ ಸೂಚಿಯೂ ಇದುವರೆಗೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ.[೪೯] ಶಾಸನೋಕ್ತ ಸಂಕೇತ ಶಬ್ದಗಳು, ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಕೇತ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಇತರೆಡೆ ದೊರೆಯುವ ಸಂಕೇತ ಶಬ್ದಗಳು ಇವುಗಳನ್ನೂ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ನಿಘಂಟುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬೃಹತ್ ಕೋಶವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಉಲ್ಲೇಖ/ಉದ್ಧೃತಿ ಇರುವ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳು [ಮುಮ್ಮಡಿಯವರದೇ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ] ಶಾಸನಗಳು/ವರ್ಣಚಿತ್ರ ಕೃತಿಗಳು/ಸಾಹಿತ್ಯ/ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೃತಿಗಳು

ಕ್ರಮ ಸಂಖ್ಯೆ	ತಾಮ್ರ/ಶಿಲಾ ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ/ ಕೃತಿ	ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ/ ತಾಲ್ಲೂಕು/ಜಿಲ್ಲೆ/ ಕರ್ತೃ	ಕಾಲ	ಪ್ರಕಟನೆಯ ವಿವರ	ಪ್ರಯೋಗ/ಇತರ ವಿವರಗಳು
೧	ಜಗನ್ಮೋಹನ ಬಂಗಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿತ್ತಾಳೆ ತಗಡಿನ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ಮೈಸೂರರಸರ ವಂಶಾಂಬುಜ	ಮೈಸೂರು– ೨೬	ಕ್ರಿ.ಶ.೫–೫–೧೮೬೦	ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ (ಪರಿಷ್ಕೃತ), ಸಂಪುಟ–೫, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ – ೧೯೭೬, ಪುಟ ೧೬೨, ಸಾಲು ೪೮, ೪೯	ಗಣಿತಜ್ಞ ಮನೋರಂಜಕ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಸಹಿತ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ

೨	ಸಂತಾನ ಕಮಲ ಕಲ್ಪ ಎಂಬ ವರ್ಣಚಿತ್ರ		ಶಕ ೧೭೯೨, ಶುಕ್ಲ ಸಂವತ್ಸರ, ಕಾರ್ತಿಕ ಬಹುಳ ತ್ರಯೋದಶಿ, ಬುಧವಾರ	Santana Kamala Kalpa : A Painted Photo, Depicting the Genealogy of Mysore Wodeyars- A.N. Niranjana Raja Urs, QJM S, Volume-92 (1-2) 2001, page 180-206	ಗಣಿತಜ್ಞ ಮನೋರಂಜಕ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಸಹಿತ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ
೩	ತಾಮ್ರಶಾಸನ, ಮೈಸೂರು		ಕ್ರಿ.ಶ.೫-೫-೧೮೬೦	A Copper Plate Inscription on Mysore Dynasty Dated 1860 A D- A.N. Niranjana Raja Urs, Q J M S, Volume-93(1) 2002, page 20-50	ಗಣಿತಜ್ಞ ಮನೋರಂಜಕ ಪ್ರಭಾವಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಸಹಿತ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ : [ಈ ಸೂಚಿಯು ಮೊದಲನೆಯ ಶಾಸನದ ಪಾಠವೂ ಈ ಶಾಸನದ ಪಾಠವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಕಲು ಶಾಸನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಚಿತ್ರದಲ್ಲಿನ ಪಾಠವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಭಾಗಗಳೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗೊಂಡಿವೆ].
೪	ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜೇಂದ್ರ ಭಕ್ತಿಸಾರಾಷ್ಟೋತ್ತರ ಶತಕ	ದೇವಲಾಪುರದ ನಂಜುಂಡ ಕವಿ	ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೬೫	ದೇವಲಾಪುರದ ನಂಜುಂಡ ವಿರಚಿತ ಕೃತಿಗಳು,(ಸಂ) ಎನ್. ಬಸವಾರಾಧ್ಯ,ಗೀತಾ	ವಿರಚಿಸಿದೆ ವರ ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣ ಕರಿವದನ ಶಿವ ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾಗಿರುವ ದೇವಸ್ತುತಿಯ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶವನು ತರಣಿ ಚಂದ್ರಾನ್ವಯು ಕೃತಿಯ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ಯೆ
೫	ದೇವಲಾಪುರದ ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯ ವೃತ್ತರತ್ನಾವಳಿ ಗ್ರಂಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ	ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃ : ಅಣ್ಣಂಗಾಚಾರ್ಯ	ಕ್ರಿ.ಶ.೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ	(ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಬಿ.ವಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು-೧೯೮೮ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು - ೧೯೮೫, ಪುಟ ೨೨೦, ಪದ್ಯ-೪೨	ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾ ರತ್ನಕೋಶದ ಅನೇಕ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಉದಾಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಲಭಿಸುವ / ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಬರಹಗಳು

೧. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ-ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ-೨೦೧೧, ತೃತೀಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೯೩- ೧೯೪.
[ಈ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಥಮ ಮತ್ತು ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಿತು. ತೃತೀಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ]

೨. ಮ್ಹೈಸೂರಚಾ ತಿಸರಾ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ವ ತ್ಯಾಚಾ ಮರಾಠಿ ಗ್ರಂಥ್: ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ್– ಎ.ಕೆ. ಪ್ರಿಯೋಳಕರ, ಮರಾಠಿ ಸಂಶೋಧನ ಮಂಡಲ್, ಮುಂಬಯಿ–೧೯೬೬ [ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆ].

ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಸೂಚಿ

ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಲಭ್ಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುದಾಗಿ ಮಾಹಿತಿ ಇದೆಯಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಅಲಭ್ಯ [ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ನೀಡಬೇಕಾಗಿ ಕೋರುತ್ತೇವೆ]. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ (ಬಹುಶಃ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು) ರಾಜವಂಶಸ್ಥರಿಗೆ (ಆಸಕ್ತರಿಗೆ?) ಹಂಚಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಈ ಕೆಳಗೆ ನೀಡಿರುವ ಸಂಬಂಧಿತ ಮಾಹಿತಿಗೆ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ [Oriental Research Institute, Mysore] ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿಗಳು [ಸಂಪುಟ–೧೬, ಆಗಮ ಮತ್ತು ನಿಘಂಟು, (ಪ್ರ.ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಪಿ. ಮಲ್ಲೇದೇವರು, ಪುಟ ೪೬೨, ೧೯೮೭ ಹಾಗೂ ಸಂಪುಟ–೯, ಜೌತಿಷ್ಯ, (ಪ್ರ.ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಪಿ. ಮಲ್ಲೇದೇವರು, ಪುಟ ೬೭೮, ೧೯೮೩] ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. [ನಾವು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ದೋಷಗಳು ನುಸುಳಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಸಂಶೋಧಕರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ]. ಮುದ್ರಿತ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಲೇಖನದೊಳಗೇ ನೀಡಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಿಲ್ಲ.

ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸಂಖ್ಯೆ	ಓಲೆ/ ಕಾಗದ	ಲಿಪಿ	ಗರಿ/ಹಾಳೆ	ಸಮಗ್ರ/ ಅಸಮಗ್ರ	ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸ್ಥಿತಿ	ಇತರ ವಿವರಗಳು /ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳ
ಸಿ. ೩೫೩೦/೨	ಕಾಗದ	ನಂದಿ ನಾಗರಿ	೧–೮	ಸಮಗ್ರ	ಪ್ರಾಚೀನ	ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಎ. ೪೭೭/೧	ಕಾಗದ	ಕನ್ನಡ	೧–೧೨	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಎ. ೪೭೭/೨	ಕಾಗದ	ಕನ್ನಡ	೧೩–೧೯೭	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು + ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಪಿ. ೪೪೭/೩	ಕಾಗದ	ಕನ್ನಡ	೧೩–೧೯೭	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು + ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಬಿ. ೧೧೨೧/೧	ಕಾಗದ	ದೇವ ನಾಗರಿ	೧–೯	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಬಿ. ೧೧೨೧/೨	ಕಾಗದ	ದೇವ ನಾಗರಿ	೯–೧೫೪	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು + ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಬಿ. ೧೧೨೧/೩	ಕಾಗದ	ದೇವ ನಾಗರಿ	೯–೧೫೪	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು + ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

						ಬಿ. ೧೧೨೧/೨ ನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪ್ರತಿಯೂ, ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತಿಯೂ ೯–೧೫೪ ಹಾಳೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಏನೋ ತಪ್ಪಾಗಿರುವಂತಿದೆ.
ಬಿ. ೧೧೨೧/೪	ಕಾಗದ	ದೇವ ನಾಗರಿ	೧೫೫–೧೬೭	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶಾನುಕ್ರಮಣಿ. ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.
ಬಿ. ೧೧೨೧/೫	ಕಾಗದ	ದೇವ ನಾಗರಿ	೧೧ [೧೬೮ನೆಯ ಹಾಳೆ]	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ಶ್ಲೋಕಾನುಕ್ರಮಣಿ. ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು
ಬಿ. ೪೧೦	ಕಾಗದ	ದೇವ ನಾಗರಿ		ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು + ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತ, ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು. ಇದು ಮುದ್ರಿತಗ್ರಂಥ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿ. ಜಗನ್ನಾಥ ಅವರ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಆಧಾರ ಪ್ರತಿ
	ಕಾಗದ	ಕನ್ನಡ	೧–೧೨ ; ೧೩–೯೭	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರೊ. ಜಿ. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿದೆ. ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ.
	ಕಾಗದ	ಕನ್ನಡ	೧–೧೨ ; ೧೩–೯೭	ಸಮಗ್ರ	ಉತ್ತಮ	ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಎಸ್. ಕಾರ್ತಿಕ್ (ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕ) ಅವರ ಬಳಿಯಿರುವ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿ. ಇದು ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರೊ. ಜಿ. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯ ಫೋಟೋಸ್ಟ್ಯಾಟ್ ಪ್ರತಿಯಾಗಿದೆ.
	ಓಲೆ	ಕನ್ನಡ				ಆರ್. ಎಸ್. ಶಿವಗಣೇಶಮೂರ್ತಿಗಳ 'Introduction to Manuscriptology' {Sharada Publishing House, Delhi-1996} ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಆರಂಭ ಪತ್ರದ ಚಿತ್ರವಿದೆ. 'ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ ನಿಘಂಟು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರಹವಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೫೦ ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೯೦ರೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಯಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಿನದು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿಯೇನೂ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ.
	ಕಾಗದ	ಕನ್ನಡ				ಪುಸ್ತಕ ಲೋಕ, ಸಂಪುಟ–೨, ಸಂಚಿಕೆ–೩, ಜನವರಿ–ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೧, ಪ್ರಕಟನೆ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ೬೦ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಪ್ರತಿಯ ಮುಖಪುಟದ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಚತುರಂಗಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವ ಕೃತಿಯೂ ಇದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಿನದು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿಯೇನೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ : ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ-ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೧೦ ಪರಿಷ್ಕೃತ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೭೨-೧೭೭ ಮತ್ತು ೧೯೩-೧೯೪. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ 'ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಉಲ್ಲೇಖ/ಉದ್ಧೃತಿ ಇರುವ ಮುಮ್ಮಡಿಯವರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳು' ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೨. ಈ ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣದ ಪ್ರತಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಡಾ॥ ಟಿ.ವಿ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಅವರ ಬಳಿಯಿದ್ದಿತು. ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದ ಡಾ॥ ಟಿ.ವಿ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

೩. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಎ. ೧೨೫೮/೧.

೧. ಪುಸ್ತಕ ಲೋಕ, ಸಂಪುಟ-೨, ಸಂಚಿಕೆ-೩, ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೧, ಪ್ರಕಟನೆ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪುಟ ೬೨-೬೩.

೨. ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ {ಸಮಗ್ರ ವಿವೇಚನೆ}, ಕಲ್ಪತರು ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೯೯೮, ಪುಟ ३೫೯.

೩. ಲೇಖಕರು:- ಎಸ್.ಜಗನ್ನಾಥ, ಪ್ರಕಾಶಕರು:- parimal publications, Delhi-110007.

೪. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ-ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೧೦ ಪರಿಷ್ಕೃತ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೬೫-೨೦೬.

೮. ಪಾಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತ-ಆ. ನೇ.ಉಪಾಧ್ಯೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು-೧೯೬೫, ಪುಟ ೧೯.

೯. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ, ಶಕ್ತಿನಿಧಿ), ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ- ೧೯೯೭, ಪುಟ ೧೩೮.

೧೦. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ, ಶಕ್ತಿನಿಧಿ), ಪುಟ ೧೩೬-೧೩೭.

೧೧. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ {ಸಂಪುಟ-೧}-(ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಸು. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಚತುರ್ಥ ಕಲ್ಲೋಲ, ದ್ವಿತೀಯ ತರಂಗ, ಶ್ಲೋಕ-೬೫, ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ-೧೯೬೪. ಪುಟ ೨೦೨.

೧೨. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ, ಶಕ್ತಿನಿಧಿ), ಪುಟ ೬೦ಚಿ ಮತ್ತು ೧೩೬-೧೩೭.

೧೩. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ, ಶಕ್ತಿನಿಧಿ), ಪುಟ ೧೩೮.

೧೪. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ {ಸಂಪುಟ-೧}, ಶ್ಲೋಕ ೪೪-೪೬ ಮತ್ತು ೬೦, ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಪುಟ ೫೨೮ ಮತ್ತು ೫೩೦.

೧೫. ಮತಂಗನ ಬೃಹದ್ದೇಶಿ-(ಸಂ) ರಾ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ-೧೯೯೯, ಸ್ವರಗತಾಧ್ಯಾಯ, ಗ್ರಾಮಮೂರ್ಛನಾತಾನ ಪ್ರಕರಣಮ್, ಶ್ಲೋಕ ೧೦-೧೪ ಪುಟ ೫೬-೫೯.

೧೬. (ಅ) ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರ [ಸಂಪುಟ-೧]-(ಸಂ) ಪಂಡಿತ ಎಸ್. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿ {ಪುನರ್ ಪರಿಷ್ಕೃತ-ಶ್ರೀಮತಿ ಎಸ್. ಶಾರದಾ} ಅಡ್ಯಾರ್ ಲೈಬ್ರರಿ ಅಂಡ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಸೆಂಟರ್, ಮದ್ರಾಸ್-೧೯೯೨ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಶ್ಲೋಕ ೧೦-೧೨ ಮತ್ತು ೨೫-೨೬, ಪುಟ ೧೨೯ ಮತ್ತು ೧೩೯.; (ಆ) ಪಂಡರೀಕ ವಿಠಲನ ರಾಗಮಂಜರೀ-(ಸಂ) ರಾ.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ, ಪುಂಡರೀಕಮಾಲಾ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತ ನೃತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೯೮೬, ಪುಟ ೨೪೯, ಶ್ಲೋಕ ೫೦-೫೧.

೧೭. ಈ ಭಾಗದ ಪಾಠ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಆಕರಗಳು:-(ಅ) ಮೈಸೂರಿನ ನಾಲ್ವರು ಸಂಗೀತರಾಜರು-ರಾ.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ (ರಿ) ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಮೈಸೂರು-೨೦೦೬,

ಪುಟ ೧೩–೪೧; (ಆ) ಸ್ವರಚೂಡಾಮಣಿ {ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (?), ಸಂಪುಟ–೧} (ಸಂ) ಸಾ. ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ–೧೯೯೩; (ಇ) ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ {ಸಂಪುಟ–೧}–(ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಸು. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಪುಟ ೫೪೨–೫೪೩, ಶ್ಲೋಕ ೪೫–೫೨; (ಈ) ವೀಣಾಲಕ್ಷಣ ವಿಮರ್ಶೆ–ರಾ.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ, ಶ್ರೀ ವರಲಕ್ಷ್ಮೀ ಅಕೆಡಮೀಸ್ ಆಫ್ ಫೈನ್‌ಆರ್ಟ್ಸ್, ಮೈಸೂರು–೧೯೭೭; (ಉ) ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ {ಸಂಪುಟ–೧}–(ಸಂ) ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ–೧೯೯೯, ಪುಟ ೪೦೨ [ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಸಂಗೀತ ವಿದ್ವಾನ್ ಶ್ರೀಕಾಂತಂ ನಾಗೇಂದ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರು ಒಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಹಲವು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ].

೧೮. ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ {ಸಂಪುಟ–೧}–(ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಸು. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಪ್ರಥಮ ಕಲ್ಲೋಲ, ಪ್ರಥಮ ತರಂಗ, ಪುಟ ೨೦–೨೨, ಶ್ಲೋಕ ೮೦–೯೬ [ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಸಂಗೀತ ವಿದ್ವಾನ್ ಶ್ರೀಕಾಂತಂ ನಾಗೇಂದ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರು ಒಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಹಲವು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ].

೧೯. ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ (ಸಂ) ಎಸ್. ಜಗನ್ನಾಥ, ಪ್ರಕಾಶಕರು :– parimal publications, Delhi-2007.

೨೦. ಶ್ರೀ ವತ್ಸ ನಿಘಂಟು –ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು–೨೦೦೯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೨೩.

೨೧. ಪೀಠಿಕೆ, ಶಬ್ದರತ್ನಾಕರಮು–ಬಿ. ಸೀತಾರಾಮಾಚಾರ್ಯುಲು, ಏಷ್ಯನ್ ಎಜುಕೇಷನಲ್ ಸರ್ವಿಸಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ಚೆನ್ನೈ–೨೦೦೫ ರ ಪುನರ್ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ತುು.

೨೨. ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ {ಸಂಪುಟ–೩}–ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು–೧೯೨೯, ಪುಟ ೧೭೨.

೨೩. ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸಂಖ್ಯೆ : ಕೆ. ಎ. ೧೩೬, ೧–೮೧ ಪತ್ರ , ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚೀ, ಸಂಪುಟ ೩, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು–೧೯೬೩, ಪುಟ ೮೩.

೨೪. ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಎಚ್. ದೇವೀರಪ್ಪನವರ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿ ಶರಣಚರಿತಮಾನಸದ [ಹರಿಹರನ ೨೪ ರಗಳೆಗಳ ಸಂಪುಟ] ಅರುವತ್ತುಮೂವರ ಹೆಸರು, ಕಾಯಕ, ಕುಲ, ಸ್ಥಳ ಎಂಬ ಅನುಬಂಧದ (ಪುಟ ೪೯೩–೫೦೮) ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ದೇವೀರಪ್ಪನವರು ಪೆರಿಯಪುರಾಣ, ಉಪಮನ್ಯುಪ್ರೋಕ್ತ ಶಿವಭಕ್ತ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಂ, ಅಗಸ್ತ್ಯಕೃತ ಭಕ್ತವಿಲಾಸ, ಶಿವರಹಸ್ಯ, ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳು ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ೬೩ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳುಂಟು. ತಮಿಳಿನ ಹೆಸರುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವೂ ನಡೆದಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ೬೩ ಪುರಾತನರಿಗೂ ೬೬ ಪುರಾತನರಿಗೂ ಸಮರ್ಪಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ಶರಣಚರಿತಮಾನಸ {ಶ್ರೀ ಗೌರೀಶಂಕರ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ, ಮೈಸೂರು–೧೯೬೮} ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಜೊತೆಗೆ ಸುರಂಗ ಕವಿಯ ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಪುರಾತನ ಚಾರಿತ್ರಂ {(ಸಂ) ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ–೧೯೬೬} ಗ್ರಂಥದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕರಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ೬೩ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೂಡ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

೨೫. ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ, ಸಂಪುಟ–೩ (ಪರಿಷ್ಕೃತ), ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು : ನಂಜನಗೂಡು ೨೪–೮೯, ಪುಟ ೧೭೧–೧೭೩.

೨೬. ಮೈಸೂರು ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಇಲಾಖೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿ–೧೯೪೦ (ಸಂ) ಎಂ. ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ, ಪುಟ ೨೭–೨೯, ಈ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ೬೬ ಪುರಾತನರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನೀಡಿ, ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಪುರಾತನರ ತಾಮ್ರದ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಬಗೆಗೆ

ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಸೇವಾಕರ್ತೃ ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜನೆಂದು ಆಯಾ ವಿಗ್ರಹದ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಶಾಸನಗಳು ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಕರ್ಣಾಟಿಕಾ [ಸಂಪುಟ-೪, ಭಾಗ-೨ (ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ)] ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಸೂಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಏಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

೨೭. ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ, ಸಂಪುಟ-೪ (ಪರಿಷ್ಕೃತ), ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ : ಚಾಮರಾಜನಗರ ೫೪, ಪುಟ ೩೪.

೨೮. ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಕರ್ಣಾಟಿಕಾ, ಸಂಪುಟ-೪, ಭಾಗ-೨ (ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ) ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ : ನಂಜನಗೂಡು ೨೦೦-೨೬೫, ಅನುಬಂಧ, ಪುಟ ೩, ೪.

೨೯. ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ {ಸಂಪುಟ-೩}-ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೯೨೯, ಪುಟ ೩೧೬-೩೧೭.

೩೦. ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರದ ಕವಿಚರಿತೆಯ ದಾಖಲೆಗಳು, ಬಿಡುಮುತ್ತು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೦೪, ಪುಟ ೨೮೫.

೩೧. Annual Reports of the Mysore Archaeological Department for the Years 1885-1905-By Lewis Rice (Editor-A. Sundara) Directorate of Archaeology & Museums, Mysore-1989, page 41.

೩೨. (ಅ) ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು-ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಶ್ರೀಜಗದ್ಗುರು ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಡಂಬಳ-ಗದಗ-೧೯೭೮ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೪-೧೫.; (ಆ) ಕಳಲೆ ದಳವಾಯಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವಧರ್ಮ-ಬಿ. ಪರಮೇಶ್ವರ, ಕಳಲೆ ಮನೆತನದ ವೀರೈವ ದಳವಾಯಿಗಳು (ಸಂ) ಕೆ. ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು-೧೯೯೪, ಪುಟ ೨೨೬-೨೨೭.; (ಇ) on the right side, along the prakara are installed the bronze images of Shaivapuranas, numbering 66, beginning with• Sundarar, Kamalini and Appar. These fine labelled works are creations of Dalavayi Kalale Nanjarajayya during the 18th century and they are very nicely wrought.They are installed in groups of three, in 22 shrines [Karnataka State Gazetteer, Mysore District-1988, page 902].

೩೩. ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತರು-ವಿನೋದಾ ಪಾಟೀಲ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಹೊಸಪೇಟೆ-೨೦೦೩, ಪುಟ ೨೭-೨೮.

೩೪. ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ವಡೆಯರ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ {ಸಮಗ್ರ ವಿವೇಚನೆ}, ಕಲ್ಪತರು ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೯೯೮, ಪುಟ ೩೦೬.

೩೫. ವಿಜಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ೧೨-೮-೨೦೧೧, ಶುಕ್ರವಾರ, ಪುಟ ೫ (ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿ)

೩೬. History of Dharmashastra {Volume-1, Part-2} -P. V. Kane, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona-1975, page 860-868.

೩೭. ಪ್ರಕಟನೆ-ವಿದ್ಯೋದಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪತ್ರಿಕೆ (ಸಂ) ಹೃಷಿಕೇಶ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಬಿ.ಎನ್. ನಂದಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಪ್ರೆಸ್, ಕಲ್ಕತ್ತಾ. ಪ್ರಕಟನಾ ವರ್ಷ- ಜುಲೈ ೧೮೯೭ ರಿಂದ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೮೯೭.

೩೮. Amaracandrayati's Kávyakalpalatávttih-(Ed) R.S. Betai, L.D.Series-117, L.D. Institute Of Indology, Ahmedabad-1997, page 221-232 [ಇದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಕವಿಸಮಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೃತಿಯಾದರೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರನೆಯ ಭಾಗವು ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ಕಿರುಕೋಶವಾಗಿದೆ]

೩೯. ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ ಅಥವಾ ಅಭಿಲಷಿತಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಸಂಪುಟ-೧ (ಭೂಲೋಕಮಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞ

ಮುಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರ)–(ಸಂ) ಆರ್. ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿ, ಮೈಸೂರು–೧೯೨೬, ತೃತೀಯ ವಿಂಶತಿ, ಅಧ್ಯಾಯ–೧, ಗೃಹೋಪಭೋಗ, ಪುಟ ೧೮೨.

೪೦. ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ {ಭಾಗ–೨}–(ಸಂ) ಜಿ.ಕೆ. ಶ್ರೀಗೊಂಡೇಕರ್, ಬರೋಡ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಇನ್ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, ಬರೋಡ–೧೯೩೯, ತೃತೀಯ ವಿಂಶತಿ, ಅಧ್ಯಾಯ–೧, ಗೃಹೋಪಭೋಗ, ಪುಟ೩.

೪೧. ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ, ಸಂಪುಟ –೧ {ಮೂಲ ರಹಿತ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದೊಡನೆ}, ಪ್ರಕಟನೆ: ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ–೧೯೯೮, ಪುಟ ೧೭೬

೪೨. (ಅ) ಋತು ರಸ ಖರಮವಾಱು –ಅಭಿನವಾಭಿಧಾನಂ {ಅಭಿನವ ಮಂಗರಾಜ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೯೮–೧೩೯೯} – (ಸಂ) ಎಂ. ಮರಿಯಪ್ಪಭಟ್ಟ, ಮದ್ರಾಸ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮದ್ರಾಸ್–೧೯೫೨, ವೈಶ್ಯವರ್ಗಂ, ಪದ್ಯ –೮, ಸಾಲು–೩, ಪುಟ ೧೦೩

(ಆ) ಖರಮಾತ್ರೆಗಳಕ್ಕು – ಛಂದೋಂಬುಧಿ {ನಾಗವರ್ಮ, ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು ೯೯೦}–(ಸಂ) ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ–೨೦೦೭, ಪುಟ ೧೧೨.

(ಇ) ಶಿರದೊಳೆ ನಿಲ್ಕು ಖರಗಣಮಕ್ಕುಂ–ಛಂದೋಂಬುಧಿ {ನಾಗವರ್ಮ, ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು ೯೯೦}–(ಸಂ) ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ–೨೦೦೭, ಪುಟ ೧೩೮.

(ಈ) ಶಕ ಸಮಂಬುಲುದರ್ಕ್ಕರಸಾಂಬರೇಂದು – ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್ಸ್‌ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್ , ಸಂಪುಟ–೧೦, ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ–೧೧೪, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೬ {ಖರ–೬, ರಸ–೬, ಅಂಬರ–೦, ಇಂದು–೧: ಇದರಲ್ಲಿ ಕರ ಎಂಬುದು ಖರ ಎಂಬುದರ ಅಪಲಿಖಿತವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಕ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿದರೆ ಕಾಲವೇ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ ಕಾರಣ ಖರ ಎಂಬ ರೂಪವೇ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದು}.

(ಉ) ಖರ ದ್ರವ್ಯ ಋತುಲೇಶ್ಯ–ವ್ಯವಹಾರ ಗಣಿತ {ರಾಜಾದಿತ್ಯ, ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು ೧೧೯೦}, ಉದ್ಧೃತಿ : (ಅ) ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಶೋಧನೆ–ಎಸ್. ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು–೧೯೭೫ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೨೩೭ ; (ಆ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಸಂಪುಟ–೨, ಪುಟ ೨೩೨೫.

೪೩. ನಂಜುಂಡಕವಿಯ ವೃತ್ತರತ್ನಾವಳಿ [ಅಣ್ಣಂಗಾಚಾರ್ಯನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಂದಿಗೆ] – (ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಬಿ. ವಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ [Oriental Research Institute], ಮೈಸೂರು–೧೯೮೮ [ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಪಾದನೆಯೂ ಉತ್ತಮವಾಗಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಬಳಸಲಾದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವಿವರಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಪರೀತ ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷಗಳಿವೆ. ಅಣ್ಣಂಗಾಚಾರ್ಯನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಮೂಲಶ್ಲೋಕಗಳು ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

೪೪. ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ. ನವನಿಧಿಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿನಿಧಿ, ವಿಷ್ಣುನಿಧಿ, ಶಿವನಿಧಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೂರು ನಿಧಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಚಿತ್ರವಾಗಿ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರಗಳು ಇಂತಿವೆ:–

(ಅ) ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ, ಶಕ್ತಿನಿಧಿ), ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ–೧೯೯೭

(ಆ) ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ದ್ವಿತೀಯ ಸಂಪುಟ, ವಿಷ್ಣುನಿಧಿ), ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ–೨೦೦೨.

(ಇ) ಶ್ರೀತತ್ತ್ವನಿಧಿ (ತೃತೀಯ ಸಂಪುಟ, ಶಿವನಿಧಿ), ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ–೨೦೦೪.

೪೫. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ–ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು–೨೦೧೧ ಪರಿಷ್ಕೃತ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೯೩–೧೯೪; (ಆ) ಮ್ಹೈಸೂರಚಾ ತಿಸರಾ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ವ ತ್ಯಾಚಾ ಮರಾಠಿ ಗ್ರಂಥ್: ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶ್– ಎ.ಕೆ. ಪ್ರಿಯೋಳಕರ, ಮರಾಠಿ

ಸಂಶೋಧನ ಮಂಡಲ್, ಮುಂಬಯಿ-೧೯೬೬ [ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆ].

೪೬. ಚಾಮುಂಡಾ ಲಘು ನಿಘಂಟಿನ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕನ 'ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಶ್ರೀ ಚಾಮುಂಡಿಕಾ ಲಘು ನಿಘಂಟು : ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ 'ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮುಮ್ಮಡಿಯವರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಮಾಲಾ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯು ಪ್ರಕಟವಾದರೆ ಸಂಖ್ಯಾರತ್ನಕೋಶದ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನೆರವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ [ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮೈಸೂರು ಅರಸರ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ] ಅಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ.

೪೭. ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರಾಗಿರದೇ ಚತುರಂಗ ಅನಂತರಾಜ ಅರಸ್ ಎಂಬುವವರೆಂದು ಗ್ರಹಣದರ್ಪಣದ ೧೯೭೨-೧೯೭೩ ರ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಕಾಶಕರಾದ ಕಲ್ಲಹಳ್ಳಿ ಚತುರಂಗದ ಬಸವರಾಜ ಅರಸಿನವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕಲ್ಲಹಳ್ಳಿ ಚತುರಂಗದ ಬಸವರಾಜ ಅರಸಿನವರು ಚತುರಂಗ ಅನಂತರಾಜ ಅರಸಿನವರ ಮೊಮ್ಮಗನೆಂದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೀಠಿಕೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಹಣ ದರ್ಪಣದ ಮುದ್ರಣವು ವಿಪರೀತ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇದು ಸಂಶೋಧಿತ ಆವೃತ್ತಿಯೇನಲ್ಲ. ಇದನ್ನೂ ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಮುದ್ರಣವನ್ನೂ ಇತರ ಬಾಹ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಈ ಕೃತಿಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಿದೆ. ಇದರ ಕರ್ತೃ ವಿಚಾರವೂ ಗೊಂದಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ : ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ-ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೧೦ ಪರಿಷ್ಕೃತ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೯೩.

೪೮. Mysore Inscriptions-B. Lewis Rice, Mysore Government, Bangalore-1879, page xx-xxii.

೪೯. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂಖ್ಯಾನಿಘಂಟುಗಳ ಕಿರುಸೂಚಿ ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಶ್ರೀವತ್ಸ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ {ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೦೯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೩೮೪-೩೮೬ : ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಂಖ್ಯಾನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವತ್ಸ ನಿಘಂಟುವೇ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದುದಾಗಿದೆ} ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದೆರಡು ನಿಘಂಟುಗಳ ವಿವರ ಶ್ರೀವತ್ಸ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : (ಅ) ಅಂಕೆಗಳ ಸಂಜ್ಞಾ ನಿಘಂಟು [ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯೊಡನೆ], ಮುಹೂರ್ತ ದೀಪಿಕಾ ಮತ್ತು ಮುಹೂರ್ತ ದರ್ಪಣ, ಟಿ.ಎನ್. ಕೃಷ್ಣಯ್ಯಶೆಟ್ಟಿ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್, ಚಿಕ್ಕಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೯೬೧ ರ ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ, ಪುಟ ೧೫-೧೭ ; ಮರುಮುದ್ರಣ ೨೦೦೮, ಪುಟ ೧೫-೧೭ (ಆ) ಸಂಖ್ಯಾನುಗುಣ ಪದಮಂಜರಿ-ಸಂಗ್ರಹ-ಎನ್.ಆರ್.ಸುಬ್ಬರಾವ್, ಪ್ರಕಟನೆ: ಥಿಯಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿ, ಕೋಲಾರ-೨೦೧೧, ಪುಟ ೪+೧೨೮.

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

ಪ್ರೊ. ವಿವೇಕ್ ಧಾರೇಶ್ವರ್
C/o lokajnana26@gmail.com

ಮನು ವಿ. ದೇವದೇವನ್
149, ಮೊದಲ ಮಹಡಿ, ಹನುಮಂತ ನಿಲಯ
4ನೇ ತಿರುವು, ವೆಂಕಟಗಿರಿಯಪ್ಪ ಲೇಔಟ್
5ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, ದೊಡ್ಡಬೊಮ್ಮಸಂದ್ರ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಪುರ ಅಂಚೆ
ಬೆಂಗಳೂರು – 97
C/o lokajnana26@gmail.com

ಪ್ರಭಾಸ್ ಪಂಡಿತ್ ಟಿ.ಎಸ್
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಆಚಾರ್ಯ ಇನ್ಸ್‌ಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್
ಮ್ಯಾನೇಜ್‌ಮೆಂಟ್ ಸ್ಟಡೀಸ್
ಬೆಂಗಳೂರು
Email: prabhasts@gmail.com

ಡಾ. ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎನ್.ಕೆ.
ಸಹ–ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕಿ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕಾಲೇಜು
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳೂರು – 575 001

ಡಾ. ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ – 574 199

ಡಾ. ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ
ವಿಭಾಗ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ
ಡಾ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ತುಮಕೂರು – 572 103
parama1963@gmail.com

ಎಸ್. ಕಾರ್ತೀಕ್
ನಂ. 65, ಮೊದಲನೇ ಮಹಡಿ
3ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ಶಿಕ್ಷಕರ ಬಡಾವಣೆ 1ನೇ ಹಂತ
ಜೆ.ಪಿ. ನಗರ ಅಂಚೆ, ಬೆಂಗಳೂರು–78

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ
ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ:

ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಬರೆಯಲಾದ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ.

1. ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳೂ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಬದಲು, ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು.
2. ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳ/ಲೇಖನಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು.
   - 2.1. ಪುಸ್ತಕವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ : ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶಕರ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ
   - 2.2. ಸಂಪಾದಿತ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖನದ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಸಂಪಾದಕರ ಹೆಸರು, ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಳ.
   - 2.3. ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ, ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ.
   - 2.4. ಜರ್ನಲ್/ನಿಯತಕಾಲಿಕದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ,/ಜರ್ನಲ್/ನಿಯತಕಾಲಿಕದ ಹೆಸರು, ಸಂಪುಟ/ಸಂಚಿಕೆಗಳ ವಿವರ, ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ.
   - 2.5. ಅಂತರ್‌ಜಾಲದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಲೇಖನದ ಹೆಸರು, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ದಿನಾಂಕ, ವೆಬ್‌ಸೈಟ್‌ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಳಾಸ.
3. ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಬರಹ ತಂತ್ರಾಂಶ ಬಳಸಿರಬೇಕು. ಫಾಂಟ್ ಸೈಜ್ 14ರಲ್ಲಿರಬೇಕು.
4. ಲೇಖನಗಳು 8000 ಪದಗಳನ್ನು ಮೀರಿರಬಾರದು.
5. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕೃತಿಯ ಹಕ್ಕುದಾರರಿಂದ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ ಪತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಲೇಖನದ ಜೊತೆಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿರಬೇಕು.
6. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವನ್ನು ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಇ–ಮೈಲ್ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು.
   lokajnana26@gmail.com
7. ಯಾವ ಲೇಖನಗಳಿಗೂ ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆ ನೀಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
8. ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಪರಿಶೀಲನಾ ಸಮಿತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವು ಆಹ್ವಾನಿತ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.