ಲೋಕಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪಾದಕ : ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ

ISSN 2321 – 001X

ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೧೪

ಲೋಕಜ್ಞಾನ–೬

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ
ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಲೋಕಜ್ಞಾನ-೬

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ
ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪಾದಕ

ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ

ಸಹ ಸಂಪಾದಕರು

ಎನ್ ಎಸ್ ಗುಂಡೂರ

ಅಶ್ವಿನ್‌ಕುಮಾರ್ ಎ ಪಿ

LOKA JNANA - 6
A Peer-Reviewed Interdisciplinary Triannual Journal of Cultural Studies in Kannada

Septmeber - December 2014

Editor : **Nithyananda B. Shetty**
Chairman, Dr. DVG Kannada Study Centre
Tumkur University, Tumkur – 572103
Mobile : 9901863961

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

ISSN : 2321 – 001X

Pages : 122+8

ಲೋಕಜ್ಞಾನ – ೬
ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ
ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ

ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೧೪

ಬೆಲೆ : ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ರೂ. 300 ಗ್ರಂಥಾಲಯ / ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ : ರೂ. 400

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 ಕಳುಹಿಸುವವರು ಚೆಕ್ ಮೂಲಕ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಚೆಕ್ ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಚೆಕ್‌ನ ಜೊತೆಗಿರಿಸಿರುವ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರು, ವಿಳಾಸ, ದೂರವಾಣಿ ಮತ್ತು ಇ–ಮೈಲ್ ವಿಳಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು.

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಈಗ ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವುದು *ಲೋಕಜ್ಞಾನ–6*. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ *ಲೋಕಜ್ಞಾನ* ತನ್ನ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಷ ವನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಾರಿಯ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ *'ನಮಗೆ ದಕ್ಕುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ : ಮಹಾಕವಿಯ ಕನ್ನಡೀಕರಣದ ಕಥನಗಳು'* ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಕೆ ವಿಯವರು ಕನ್ನಡದ ಅರಿವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯ ಯೋಚನಾಕ್ರಮದ ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲದ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನ ಗಳ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅದರಲ್ಲೂ ಜರ್ಮನಿಯ ಉದ್ದಾಮ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನುವಾದದ ಮೂಲಕವಾದರೂ ದಕ್ಕಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ಯುರೋಪ್ ಇವತ್ತಿಗೂ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹರಿತಗೊಂಡಿರುವುದು. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಓದಿದಷ್ಟೂ ಮುಗಿಯದ ತವನಿಧಿಯಾದುದ ರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್–ಪ್ಲೆಟೋ–ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದು. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ 'ಹಿಂದಕ್ಕೆ' ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರಳುವುದೇ 'ಬೌದ್ಧಿಕ ಸದ್ಗುಣ'. ಕನ್ನಡದ ಯೋಚನೆಯನ್ನೂ ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನವಾಗಿ ಅರ್ನಾಬ್ ರಾಯ್ ಚೌಧರಿಯವರ *'ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊರಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನುಸರಣೆ: ಭಾರತದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳು'* ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ 'ಜೈ ವಿಜ್ಞಾನ್' ಘೋಷಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೆಳೆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಲೋಕಜ್ಞಾನ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅನುವಾದದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕಾಣುವ *ಲೋಕಜ್ಞಾನ* ಅದೊಂದು ಜ್ಞಾನನಿರ್ಮಿತಿಯ ಕೆಲಸ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅನುವಾದದ ಕೆಲಸವನ್ನು ತತ್ತ್ವೀಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೂ *ಲೋಕಜ್ಞಾನ*ಕ್ಕಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ ಉಷಾ ಅವರು ಹೆಚ್ ವಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ '*ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ*' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನುವಾದವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಮರುಬರವಣಿಗೆ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಲು ಉಷಾರವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯು ಆರ್ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ *ಹಿಂದುತ್ವ ವರ್ಸಸ್ ಹಿಂದ್‌ಸ್ವರಾಜ್* ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿ ಮತ್ತು ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿಯವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕೊನೆಯ ಪುಸ್ತಕದ ನಿಕಟ ಓದು (ಕ್ಲೋಸ್ ರೀಡಿಂಗ್) ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ಪಾಲ್‌ರವರ ಅಗಲಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್‌ರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರದೀಪ್ ಕುಮಾರ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಪನ್‌ರ ವಿದ್ವತ್‌ಬರವಣಿಗೆಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರದ ಕುರಿತ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ *ವಚನಕಾರ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು* ಎಂಬ ಶಶಿಕಲಾರವರ ಲೇಖನ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಹಳೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ.

*ಲೋಕಜ್ಞಾನ*ದ ಮೂರನೆಯ ವರ್ಷದ ಮೊದಲ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು (*ಲೋಕಜ್ಞಾನ*-೭) ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕುರಿತ ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇವೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರ ಮರುಓದು, ದಲಿತತ್ವದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಚಿಕೆ ಒಳಗೊಳ್ಳಲಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯಚಿಂತಕರ ಬರೆಹಗಳನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳಲಿದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಚಂದಾ ಅವಧಿಯೂ ಮುಗಿದಿದೆ. ದಯವಿಟ್ಟು ರೂ. 300/– ಕೊಟ್ಟು ಚಂದಾ ನವೀಕರಿಸಿ.

ತುಮಕೂರು **ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ**

ಡಿಸೆಂಬರ್ 15, 2014

ಪುಟನೋಟ

1. ಸಂಪಾದಕೀಯ — v

2. ನಮಗೆ ದಕ್ಕುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ : ಮಹಾಕವಿಯ ಕನ್ನಡೀಕರಣದ ಕಥನಗಳು — ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ. — 1

3. ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊರಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನುಸರಣೆ: ಭಾರತದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳು — ಅರ್ನಾಬ್ ರಾಯ್ ಚೌಧರಿ, ಅನುವಾದ: ಲಿಂಗರಾಜು. ಕೆ — 23

4. ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ (ಹೆಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆ: ಒಂದು ಕೇಸ್ ಸ್ಟಡಿ) — ಎಂ. ಉಷಾ — 47

6. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು — ಎಚ್. ಶಶಿಕಲಾ — 62

7. ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್?: ಮುಂದು ಹಿಂದು — ಎಚ್. ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿ — 97

8. ಮೃತ್ಯುವಿನ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ — ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ — 103

9. ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಚರಿತ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಆ್ಯಕ್ಟಿವಿಸ್ಟ್ — ಪ್ರದೀಪಕುಮಾರ್ ಶೆಟ್ಟಿ — 108

ನಮಗೆ ದಕ್ಕುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ : ಮಹಾಕವಿಯ ಕನ್ನಡೀಕರಣದ ಕಥನಗಳು[೧]

ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.

ಸ್ವೀಕಾರ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣೆ – ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದೊಂದು ಮಿಶ್ರ ಹದದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆಗಾಗ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕವಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಅವನ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿದವರು; ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ನಾಟಕರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರು.[೨] ಆದರೆ, ಅವರೇ ತಮ್ಮೊಂದು ಕವನದಲ್ಲಿ, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್‌ನನ್ನು ಋಷಿಸದೃಶ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಸಂತೆಗದ್ದಲ ಮಾಡುವವನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ – ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ಮಹಾಕವಿ ಪಟ್ಟದಿಂದ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಕೆಳಗೆ ಕೂರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೩] ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ನಾಟಕಕಾರ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇಂಥದೇ ಮಿಶ್ರಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು.[೪] ನಾಟಕಕಾರನಾಗಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರು, ತಾನು ಮಾತ್ರ ಅವನ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅನುವಾದಿಸಲಾರೆ; ಬದಲು, ಅದನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ನಾಟ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮರುರೂಪಗೊಳಿಸಿಯೇನು – ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬಯಲಾಟ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ತಮ್ಮ ನಾಟ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೆ ಆತ ಅನ್ಯನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಇದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇಬ್ಬರು ಮಹನೀಯರ ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕವೇ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮಿಶ್ರಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಾರಣೀಕರಿಸಬಹುದಾದಷ್ಟು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇವು. ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ ಗೌಡರಿಂದ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರೆಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಕುವೆಂಪು –ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಮಿಶ್ರ/ಆಂಶಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ, ಅವರು ಕಟ್ಟುವ ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ ತುಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ಅಷ್ಟೇ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ, ಹತ್ತಾರು ನಾಟಕಗಳು ಮಾತ್ರ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಇರುವಂತೆಯೇ' ಅನುವಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಮರುರೂಪಗಳೇ. ಇಂಥ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನಿಂದ ತನ್ನ ಕಥೆಯನ್ನೋ ಪಾತ್ರವನ್ನೋ ದೃಶ್ಯವನ್ನೋ ಪಡೆದಂತೆಯೇ, ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕದಿಂದ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಾಟ್ಯಮಾದರಿಗಳಿಂದ ನಾಟ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಅದನ್ನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ಗೆ ಕಸಿಮಾಡಿವೆ. ತುಂಬ ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಾದರೆ, ಎಂ.ಎಲ್. ಶ್ರೀಕಂಠೇಶಗೌಡ ಅವರ 'ಪ್ರಮೀಳಾರ್ಜುನೀಯಮ್'

ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಯು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ 'ಎ ಮಿಡ್ ಸಮ್ಮರ್ ನೈಟ್ಸ್ ಡ್ರೀಮ್' ನಾಟಕವನ್ನು ತನ್ನ ಪಾತ್ರ–ದೃಶ್ಯ–ಸಂವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ, ಆ ಇಡೀ ನಾಟಕವನ್ನು ಒಂದು ಲೀಲೆಯೆಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅದರ ಕಾಣ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಶ್ರೀಕಂಠೇಶಗೌಡರ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವಂತಂತ್ರ ನಾಟಕ 'ಸೀತಾಸ್ವಯಂವರ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಬೆರಕೆಯ ಗುಣ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದೆ. ಸೀತಾಸ್ವಯಂವರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ರಾಮರಾವಣರಿಬ್ಬರೂ ಮಿಥಿಲೆಯ ಹಾದಿಯ ಕಾಡೊಂದರಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ರಾಕ್ಷಸ ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಸೀತೆ–ರಾಮ–ರಾವಣರು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಗೊಂದಲಗೊಳಿಸುವುದು ಈ ನಾಟಕದ ನಾಟಕೀಯ ತಿರುಳು. ಕಾಡಿನ ಬೆಳದಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಹಾಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಈ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು, ಇಂಥದೇ ಕಣ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಕಥೆಯಾದ 'ಎ ಮಿಡ್ ಸಮ್ಮರ್ ನೈಟ್ಸ್ ಡ್ರೀಮ್' ನಾಟಕವನ್ನು ರಾಮಾಯಣದೊಂದಿಗೆ ಕಸಿ ಮಾಡಿಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಬೆರಕೆ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವಂತಿದೆ.[೫]

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಲೋಕದ ಮೇಲಿನ 'ಗಣ್ಯ–ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆ'ಗಳ ಆಚೆಗೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕನ್ನಡ ಜನಮಾನಸದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ರೋಚಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ, ೧೮೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ' ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಮೊದಲಿಗೇ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಆ್ಯಸ್ ಯು ಲೈಕ್ ಇಟ್' ಒಂದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದೆ.[೬] ಅರ್ಥಾತ್, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕನ್ನಡಲೋಕವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮೊದಲೇ, ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಅವನ ಪ್ರವೇಶ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಈ ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರನೂ ಹೌದು. ಕಾರಣ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಈ ಅಧೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್‌ಪೀರನೋ ಶೇಷಪ್ಪ ಅಯ್ಯರನೋ ಆಗಿ ಪರಕಾಯಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಂಪನಿ ನಾಟಕದ ಅಥವಾ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪಾತ್ರ–ದೃಶ್ಯ–ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬಂದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಮೈನ್‌ಪ್ಲಾಟ್ ಸಬ್‌ಪ್ಲಾಟ್‌ಗಳ ಹೆಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಹೇಗೇ ಬರಲಿ, ಅವನ ಪ್ರೇರಣೆ ಮಾತ್ರ, ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಪ್ರೇರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಮೂಲದ ಗುರುತು ಹಿಡಿಯಲು ಕಷ್ಟವಾಗುವಷ್ಟು ಮಿಶ್ರಗೊಂಡಿದೆ.

ಹೀಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪ್ರೇರಿತ 'ಬೆರಕೆ' ಕೃತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದೊಂದು ಅಧ್ಯಯನವು ನನಗೆ ಕಂಡಂತೆ, ಇನ್ನೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಡೆದರೆ, ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕನ್ನಡದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಹೊಸ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಿಗಬಲ್ಲದು. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಇಂಥಿಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ 'ಮೂಲ'ಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಜಡಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೊರಳಿದರೆ ಪ್ರಯೋಜನ ಸೀಮಿತ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಂಥ 'ಬೆರಕೆ' ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತ.[೭]

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ, ಇಂಥ ಬೆರಕೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳ ಬೇಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಯಾತಕ್ಕೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಮಗೆ ಇಂಥ ಮಿಶ್ರರೂಪಗಳಲ್ಲೇ ದಕ್ಕಿದ್ದಾನೆ? ಯಾತಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಆಂಶಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಿದವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ನನ್ನ ಈ ಮಂಡನೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಊಹಾಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

***

ಈ ಊಹಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಚಿಕಣಿ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೇಖಿಸಬಹುದು – ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿನ ನಾಟಕಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಗೋಲಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಗೋಲ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧ ಗೋಲ. ಈ ಎರಡು ನಾಟಕ ಗೋಲಗಳು ಭೌಗೋಳಿಕವಾದ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಗೋಲಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಸಂವಾದಿ ಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆಯಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದದೇ ನಾಟಕ ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆಯೆಂದೂ

ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ನಾಟಕಕಾರ ಅಥವಾ ಒಂದೊಂದು ನಾಟಕವು ಒಂದೇ ನಾಟಕಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನುಸರಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಸರಳೀಕರಿಸಲಾಗದು. ಇಂಥ ಊಹಾಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಉತ್ತರ ಧ್ರುವ, ಅಂದರೆ ಉತ್ತರಗೋಲ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ನಾಟಕಕಾರ ಈತ; ಹಾಗೆಯೇ ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧ ಗೋಲದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಧ್ರುವವೆಂದು ಕಾಣಿಸಬಲ್ಲವ ಭವಭೂತಿ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಸೆನ್, ಚೆಕಾಫ್, ಬ್ರೆಖ್ಟ್, ಬೆಕೆಟ್ ಮೊದಲಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಧ್ರುವಕ್ಕೆ ಸೇರುವವರಾದರೆ, ಮೆಟರ್‌ಲಿಂಕ್, ಲೋರ್ಕಾ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವರು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ದಕ್ಷಿಣ ಧ್ರುವಕ್ಕೂ ಸೇರಬಹುದಾದವರು. ಹಾಗೆಯೇ, ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ದಕ್ಷಿಣಧ್ರುವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದರೆ, ಶೂದ್ರಕ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತರಧ್ರುವಕ್ಕೆ ವಾಲುವಾತ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ನಾಟಕಕಾರರಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಿಜಯ ತೆಂಡೂಲ್ಕರ್ ಮೊದಲಾದವರು ಉತ್ತರಕ್ರಮದವರಾದರೆ, ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಕೂರರು ಭವಭೂತಿ ಮಾರ್ಗದವರು. ಕನ್ನಡ ನಾಟಕವನ್ನೇ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಜಿ.ಬಿ. ಜೋಷಿ, ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರು ಉತ್ತರ ಧ್ರುವದ ನಾಟಕಕಾರರಾದರೆ, ಸಂಸ, ಕಂಬಾರರು ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗಿಗಳು – ಇದು ಇಂಥದೊಂದು ವಿಭಜನೆಯ ಒಂದು ಅಜಮಾಸು ನಕ್ಷೆ.

ಉತ್ತರಗೋಲದ ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 'ವಾಸ್ತವಿಕ' ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವಂಥವು; ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಂಥವು. ಒಮ್ಮೆ, ವಾಸ್ತವೇತರ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ–ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಬಂದರೂ ಅವನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಈ ನಾಟಕ ಮಾದರಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧದ ನಾಟಕಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕ–ದಾರ್ಶನಿಕ ಸ್ವರೂಪದವು. ಇಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ – ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ಸಾಂಕೇತಿಕ–ದಾರ್ಶನಿಕ ರೂಪದ್ದು.[೮] ವಾಸ್ತವಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆದಿ–ಮಧ್ಯ–ಅಂತ್ಯಗಳ ರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇದ್ದರೆ, ದಕ್ಷಿಣ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಚಕ್ರಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ತರಂಗಾತ್ಮಕ ಕಥನ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಸಂಘರ್ಷಕೇಂದ್ರಿತ ನಾಟಕೀಯತೆ, ಮತ್ತು ಅಂಥ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯಾಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ಸಂವಿಧಾನವು ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ನಾಟಕಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣ. ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲಕೇಂದ್ರಿತ ನಾಟಕೀಯತೆಯೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪರಂಪರೆಯೂ ಪ್ರಧಾನ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಟ್ರಾಜೆಡಿ, ಕಾಮೆಡಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಭಜನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ, ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧದ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಂಥ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.[೯] ಈ ಚಹರೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ; ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಬರಹದ ಮಂಡನೆಗೆ ಇಷ್ಟು ಸಾಕು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ, ಕನ್ನಡದಂಥ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕದ ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಯಾಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ನಾಟಕಮಾದರಿಯಾಗಿ ಒದಗಿಬಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ, ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯ ದಶಕಗಳ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಟಕಗಳು ಬರುವ ಮೊದಲು ಹತ್ತಾರು ವರ್ಷ ಒಂದೆಡೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ್ನೂ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಅನುವಾದ–ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಯಿತು. ಆಗ ಹೊಸ ನಾಟಕ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೆಡೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಟಕ ಮಾದರಿಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನೂ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳೂ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಒದಗಿಬಂದಿದ್ದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮತ್ತು, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಅವು 'ಇರುವಂತೆಯೇ' ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಈ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಧ್ರುವದ ನಾಟಕ ಮಾದರಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರಕೆ ಮಾಡಿದ ನಾಟಕಕೃತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದವು.[೧೦] ಶ್ರೀಕಂಠೇಶಗೌಡರಿಂದ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರೆಗೆ ಅಥವಾ ಯಕ್ಷಗಾನದಿಂದ ಹಿಂದಿ ಸಿನೆಮಾಗಳವರೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಇಂಥ ಬೆರಕೆ ಗುಣವನ್ನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಾಗಿ. ಮತ್ತು, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಕನ್ನಡದಂಥ ಭಾಷೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ, ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನೀಗ ನಾನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತೇನೆ.

***

ಆರಂಭಕಾಲದ ಈ ಚುಟುಕು ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಬಳಿಕ, ನಾನೀಗ ಹಲವು ದಶಕಗಳಷ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಜಿಗಿದು, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನೊಂದಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನಾನು ನಡೆಸಿದ ಗುದ್ದಾಟಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತೇನೆ. ನಿಜವಾಗಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ್ನು ಯಾತಕ್ಕೆ 'ಇರುವಂತೆಯೇ' ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಲೀ ಅನುವಾದಿಸುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಲೂರಿರುವ ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪಾಠವು ನನಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮೇಣ ಅರ್ಥವಾಗತೊಡಗಿದ್ದೇ ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಓದು–ಅನುವಾದ–ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ.[೧೧]

ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ನಾನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕ 'ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆಥ್' (೧೯೮೨). ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾನು ೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿಮರ್ಶಕ ಯ್ಯಾನ್ ಕಾಟ್‌ನ 'ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅವರ್ ಕಾಂಟೆಂಪೊರರಿ' ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದಿದ್ದೆ; ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಐತಿಹಾಸಿಕಗಳು ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆಥ್‌ನಂಥ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳು ಅಧಿಕಾರವೆಂಬ ಏಣಿಯಾಟದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಅವನು ರೂಪಿಸಿದ 'ಗ್ರಾಂಡ್ ಸ್ಟೇರ್‌ಕೇಸ್' ಎಂಬ ರೂಪಕವು ನನ್ನನ್ನು ಆಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿತ್ತು.[೧೨] ಅಂಥ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೇ ಆ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಾನು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು – ಮೊದಲನೆಯದು, ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದ ಮಿತಿ. ಆ ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಓದಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾನು ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡ ರಾಮಚಂದ್ರ ದೇವ ಅವರ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಆದರೆ, ಆ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧ ತಲೆದೋರುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮುಕ್ಕಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆ ನನ್ನನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಕಾಡಿತು.

ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಸಂಧಾನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂತು – ಯ್ಯಾನ್ ಕಾಟ್ ಬಹಳ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಯಾಕೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ನಿಜ; ಆದರೆ ಆತ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಐರೋಪ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಯಾಕೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಭಾರತದ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್' ಮತ್ತು ಬೆಕೆಟ್‌ನ 'ಎಂಡ್ ಗೇಮ್' ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಸಹಯೋಗಗೊಳಿಸಿ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಅಥವಾ 'ಮಿಡ್ ಸಮ್ಮರ್...' ನಾಟಕವನ್ನು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ತುಂಬ ಸಂದರ್ಭನಿಷ್ಠವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓದುಗಳೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಕೆರಳಿಸುವಂಥ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕಾಟ್‌ನ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ರಂಗಪ್ರಯೋಗವೆಂದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದ ಪೀಟರ್ ಬ್ರೂಕನ 'ಮಿಡ್ ಸಮ್ಮರ್...' ಪ್ರಯೋಗವನ್ನೂ ನಾನು ವೀಡಿಯೋ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೆ; ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿ ಅದು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮ ಸೀಮಿತವೂ ತನ್ನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಚಿತವೆಂದೂ ಕಂಡು ನಾನು ನಿರಾಶನಾಗಿದ್ದೆ.

ಬದಲು, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶಃ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕಥನಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಯೋಗಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ – ಎಂದೂ ನನಗಾಗ ಅನ್ನಿಸಲು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಮುಂದೆ, ೧೯೯೨ರ ಇನ್ನೊಂದು ವಿದೇಶ ಪ್ರವಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನಾನು ನೋಡಿದ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನನ್ನ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದವು. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೆ, ಬ್ರೂಕನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪ್ರಯೋಗವು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಸೂತ್ರವಾಗಿ ಹಲವು ನಿರ್ದೇಶಕರಿಗೆ ಹರಡಿತ್ತು – ಪೂರ್ವ ದೇಶಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ರಂಗಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಕ್ಸೋಟಿಕ್ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಯದ್ವಾತದ್ವಾ ಕತ್ತರಿಸಿದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಸಿ ಮಾಡಿ ಅತ್ತ ಪಠ್ಯದ ಗಾಢತೆಯೂ ಇಲ್ಲದ, ಇತ್ತ ಪ್ರಯೋಗದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸರ್ಕಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ಇಳಿದಿದ್ದರು.[೧೩] ಇಂಥ 'ನವ್ಯೋತ್ತರ' ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗಿಂತ ರಾಯಲ್ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕಂಪೆನಿಯಂಥವರು ಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನನಗೆ ಕಂಡಿತು. ಮತ್ತು, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ತುಂಬ ಅಪಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಆ ಕಥನಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುದ್ದಾಡಿದ ನಮ್ಮ ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕಗಳೇ ವಾಸಿ ಎಂದೂ ನನಗಾಗ ಅನ್ನಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಾನು ಇನ್ನು

ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ, ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನೇ ಹೊರತು ಈ ಬಗೆಯ ಕಸರತ್ತುಗಳನ್ನಲ್ಲ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡೆ.

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ನನ್ನ ಓದು ಇನ್ನೊಂದು ಮಜಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದು ೧೯೯೮ರಿಂದ ೨೦೦೬ರ ನಡುವೆ. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ತುಂಬ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸತೊಡಗಿದ್ದರು. 'ಟೆಂಪೆಸ್ಟ್' ಅಥವಾ 'ಒಥೆಲ್ಲೋ' ನಾಟಕಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ಜಗತ್ತಿನ ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನವರು ಎತ್ತಿದರು; ಅನ್ಯ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಲಿಂಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ–ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮಹತ್ಕೃತಿಗಳು' ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದನ್ನವರು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ವಸಾಹತಾಗಿದ್ದ ನಾಡಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನನಗೆ, ಈ ಓದುಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕುತೂಹಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇನೂ ಮಾಡದೆ ಹೋದವು. ಬದಲು, ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಓದು ನನಗೆ ತುಂಬ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಂಡಿತು – ಸ್ಟೀಫನ್ ಗ್ರೀನ್‌ಬ್ಲಾಟ್‌ನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ನಿಯೋ ಹಿಸ್ಟಾರಿಸಿಸ್ಟ್' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ಪಂಥದ ಚಿಂತನೆಗಳು[೧೧] ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಅವನ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಇಟ್ಟು ಅರ್ಥೈಸುವಂಥವು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡಿದ 'ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್' ಮತ್ತು 'ಮೆಷರ್ ಫಾರ್ ಮೆಷರ್' ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಮಾಡಿದ್ದು ಈ ಚಿಂತನೆಯೇ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್' ಕೃತಿಯು ಎಲಿಜಬೆಥನ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ೧೬–೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುರೋಪುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ರೂಪಕವೆಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು' ಎನ್ನುತ್ತೇವೋ, ಆ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವ ನಾಟಕ ಅದು. ಖಂಡಾಂತರ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಆ ಕಾಲವೇ, ಇವತ್ತು ನಾವು 'ಜಾಗತೀಕರಣ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಾತಿಮೂಲವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲದ ಜನಾಂಗದ್ವೇಷದ ಬೀಜಗಳನ್ನೂ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವು ನನಗೆ ದಕ್ಕಿದ್ದೇ ನಿಯೋಹಿಸ್ಟಾರಿಸಿಸ್ಟ್ ಓದಿನ ಪ್ರಭಾವದ ಮೂಲಕ. ಜತೆಗೆ, ಇಂಥ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವ ಎರಡು ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು, ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಹಣದ ವಹಿವಾಟಿನ ಜುಗಾರಿಯ ಕಥೆ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಜನಾಂಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥೆ. ಇನ್ನೊಂದು, ಜುಗಾರಿಯ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುವ 'ಪ್ರೇಮವ್ಯಾಪಾರ'ವೊಂದರ ಕಥೆ.[೧೨] ಈ ರೂಪಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದೇ, ನಾನು ನನ್ನ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜುಗಾರಿಯ ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಜತೆಗೆ, ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲದ ಜನಾಂಗದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಬದುಕುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೇ ಎರಡು ರೀತಿಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಎರಡು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಫಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಬೆಂಬಲವಿರುವ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು 'ಅನಾಗರಿಕ' ಎಂದೂ 'ಅಮಾನವೀಯ' ಎಂದೂ ಚಿತ್ರಿಸುವ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನೂ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು 'ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರಿ' ಎನ್ನದೆ ವಿಶಾಲಾರ್ಥಕವಾಗಿ 'ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ' ಎಂದು ನಾನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದು ಕೂಡ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಇದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಆಂಶಿಕ' ಓದು ಮಾತ್ರ – ಎಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು 'ಸಮಗ್ರ'ವಾಗಿ ಮತ್ತು 'ಇರುವಂತೆಯೇ' ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಿಂತ ಅವನನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ 'ತಗುಳ್ಚಿ'ಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಪಾಠ ನನಗೆ ಆ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ದೊರಕಿತು.

ಅಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠವನ್ನು ನಾನು ಕಲಿತಿದ್ದು ೨೦೦೬ರಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡಿದ 'ಮೆಷರ್ ಫಾರ್ ಮೆಷರ್' ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ. ೧೯೮೪ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ, ಸ್ಟ್ರಾಟ್‌ಫರ್ಡ್ ಅಪಾನ್ ಏವನ್‌ನಲ್ಲಿ ನಾನು ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೆ; ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ನಾನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಬಲ್ಲೆನೇ ಎಂಬ ಕುತೂಹಲದಲ್ಲಿ ಒರಟೊರಟಾದ ಒಂದು ಅನುವಾದವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದೆ. ಆದರೆ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯೇ ಕಳೆದುಹೋಗಿ ಈ ಯೋಚನೆಯೂ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ೨೦೦೬ರ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತಂತೆ ಎದ್ದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ನನ್ನೊಳಗೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವಂತವಾಗಿಸಿದವು.

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ನಾಟಕಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಮೆಷರ್ ಫಾರ್ ಮೆಷರ್' ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಗಳಿಸಿಲ್ಲದ ಒಂದು ನಾಟಕ. ಜತೆಗೆ ಆ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ 'ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಕೃತಿ' ಎಂಬೊಂದು ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯೂ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಟ್ರಾಜೆಡಿಯೋ ಕಾಮೆಡಿಯೋ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗದಂತಹ ಮಿಶ್ರಗುಣ ಇಂಥ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರಧಾನ ಕಥಾಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಗಂಭೀರನಾಟಕವೊಂದರ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದರೆ, ಈ ನಾಟಕದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನ ಪಾತ್ರ-ಕಥಾನಕಗಳು ಪ್ರಹಸನಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತವೆ. ಶೇಕ್ಸ್ಪಿಯರನ ಎಲ್ಲ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಮಿಶ್ರಣ ಇದೆಯಾದರೂ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆ ಮಿಶ್ರಣ ಹೆಚ್ಚು ಢಾಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ನಾಟಕದ ಪಾತ್ರಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಹಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ತುಸು ಹೆಚ್ಚೇ ಅನ್ನಿಸುವಷ್ಟು ನಮ್ಮ ಕಾಲದವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ; ಹಲವು ಕಾಲಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಬಲ್ಲ ಬೆರಕೆಯ ಶಕ್ತಿ ಈ ಕೃತಿಗಿದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ, ಇಂಥ ಈ ಮಿಶ್ರಗುಣವೇ ಈ ನಾಟಕದ ಒಂದು ಆಂಶಿಕ ಓದಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂಥ ಒಂದು ಮಿಶ್ರಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಂಗವ್ಯಾಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ – ಎಂಬ ಸವಾಲನ್ನು ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ನನಗೆ ಒಡ್ಡಿತು.

ಈ ನಾಟಕದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲೋಕಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ – ಒಂದು, ಅಧಿಕಾರದ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು, ಅದೇ ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಅಧೋಲೋಕ. ಅಧೋಲೋಕವು ಅಕ್ರಮಗಳ ಸಂತೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಧಿಕಾರಲೋಕವು, ನಾನಾ ರೀತಿಯ ನಾಟಕೀಯ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತ 'ವಿ-ಕ್ರಮ'ದ ಮೂಲಕವೇ 'ಕ್ರಮ'ವು ಮರಳಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವಂತೆ ಯೋಜಿಸುವುದು – ಈ ನಾಟಕದ ತಿರುಳು. ಆದರೆ, 'ವಿಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಕ್ರಮ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಕಥನ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ, ಈ ನಾಟಕದ ಸಂವಿಧಾನದೊಳಗೆ 'ಕ್ರಮ' ಮತ್ತು 'ವಿಕ್ರಮ'ಗಳೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು ಮಿಶ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ತಪ್ಪು' ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರೇ ಹೆಚ್ಚು 'ಸರಿ' ಆಗಿರುವಂತೆಯೂ ಹಾಗೂ 'ಸರಿ' ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವವರ ಮಾತೇ 'ತಪ್ಪು' ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತೆಯೂ ಈ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪಭಾರತದ 'ವಿಕ್ರಮಮೆ ಕ್ರಮಮ್' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಇಂಥ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಈ ನಾಟಕದ ಹೆಸರನ್ನು 'ಕ್ರಮವಿಕ್ರಮ' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡೆ (ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಮೆಷರ್ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಕ್ರಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಇದು ಅನುವಾದವೇ ಎಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ). ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಈ ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳನ್ನು ಮೂಲದಂತೆಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಮಿಸ್ಟ್ರೆಸ್ ಓವರ್‌ಡನ್ ಎಂಬ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸವಕಳಿಯಮ್ಮ ಎಂಬ ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿದ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡೆ. ಆಂಶಿಕ ಓದುಗಳೇ ಹೇಗೆ ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರ ತರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅರಿವಾಗಿದ್ದು ಈ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅನುವಾದಗಳ ಮೂಲಕ.

'ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ' ಮತ್ತು 'ಕ್ರಮವಿಕ್ರಮ'ಗಳ ಅನಂತರ, ಕಳೆದ ಐದಾರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ನಾನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಓದು ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ ನವೀಕರಣಗೊಂಡದ್ದು – ಮೊದಲಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಇದು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡಿದ ಎರಡು ಅನುವಾದಗಳು – 'ಶಿಶಿರ ವಸಂತ' ('ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್') ಮತ್ತು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೊ ಹಾಗೆ' ('ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್'). ಈ ಬಗೆಯ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾರತದ ದರ್ಶನಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಂತೆ ನನಗೆ ಕಂಡಿದ್ದೇ ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ. ಹಿಂದೆ ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಊಹಾಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಭವಭೂತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ರುವ ಎಂಬುದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಿಜವಾದರೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಲ್ಲಿ ಭವಭೂತಿ ಮಾರ್ಗದ ಸೆಳೆತವೂ ಇದೆ – ಎಂದು ಇವೆರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಕಂಡಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಆಂಶಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳತ್ತ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಂದಿನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ತುಸು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಲಿದ್ದೇನೆ.

ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು, ನನ್ನ ಈ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮುಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಆತನ ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ – ಈ ಎರಡು ವಲಯಗಳನ್ನು ತುಸು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ, ಇದುವರೆಗೆ ಕಥಿಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯ ನನ್ನ ಗುದ್ದಾಟದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಾಧಾರಣೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಅಂದರೆ, ಅನುವಾದಕನಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಕಾರನಾಗಿ ನನಗೆ ಒದಗಿದ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಕಂಡಿಕೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ.

***

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಓದುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅನುವಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲು ಆತನ ಭಾಷೆಯೇ. ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದಗಳನ್ನು ಆತ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನಂತೆ; ಅನೇಕಾನೇಕ ಹೊಸ ಪದಗಳನ್ನೂ ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೂ ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ, ಆತ ಬಳಸುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯು ಹಲವು ಶತಮಾನ ಹಿಂದಿನದು; ಜತೆಗೆ, ಆತ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ಲಾಂಕ್‌ವರ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ಛಂದೋಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಭಾಗ ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪದ್ಯಗದ್ಯಗಳೂ ಹಾಡುಮಾತುಗಳೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಥಾನಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆಡು ಮಾತುಗಳೂ ಗಾದೆ ಉಕ್ತಿಗಳೂ ಪೌರಾಣಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಅವನ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಾಗ್ವಿಲಾಸಗಳಿದ್ದರೂ, ಸೂಕ್ತ ತರಬೇತಿ ಇದ್ದರೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಆಡಲು ಬರುವಷ್ಟು ಓಘವೂ ಅದಕ್ಕಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಣ್ಯ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ತಂಡಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಂಡವರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.[೧೬] ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಭಾಷಾಸಮುಚ್ಚಯವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೊಡನೆ ಅನ್ಯಭಾಷೆಗೆ, ಅನ್ಯ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಮರುರೂಪಗೊಳಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಅನ್ಯದೇಶಗಳಿಗೆ ಹಾಗಿರಲಿ, ಸ್ವತಃ ಸಮಕಾಲೀನ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಸುಲಭದ ತುತ್ತಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕಾಲದೇಶಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ದೂರದವನಾದರೆ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಆತ ದೇಶದಲ್ಲಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೂರದವ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅವರಿಗೂ ಒಂದಿಷ್ಟು 'ಅನ್ಯ'ನೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆ ಕವಿಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಸ್ತಿ'ಯಾಗಿ ಉಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಸರ್ಕಾರ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ; ಅಲ್ಲಿಯ ರಂಗತಂಡಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗಿವೆ.[೧೭] ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ನುಡಿಸಬೇಕು, ಮತ್ತು ಅಂಥ ಸಂವಹನೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿ–ಭಾಷೆಯ ತರಬೇತಿ ಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ನಡುವಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿದ್ದ ನಟ ಲಾರೆನ್ಸ್ ಒಲಿವಿಯರ್‌ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಸಂವಹಿಸುವ ರೀತಿಗೂ, ಅದೇ ಶತಮಾನದ ತುದಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಗ್ಲೋಬ್ ರಂಗಮಂದಿರದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ರೀತಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಚುಟುಕಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಟನೊಬ್ಬ ತನಗೆ ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ತಗ್ಗಿದ ದನಿಯ 'ಮನೋಕೇಂದ್ರಿತ' ಅಭಿನಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲಾರೆನ್ಸ್ ಒಲಿವಿಯರ್ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ಸಂವಹಿಸಿದ್ದರೆ, ಮೂರೂ ಕಡೆ ಜನರನ್ನು ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡ ಗ್ಲೋಬ್ ರಂಗಮಂದಿರದ ನಟರು, ಇದೇ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ರಂಗದ ತುಂಬ ಓಡಾಡುತ್ತ, ಪ್ರೇಕ್ಷಾಂಗಣದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ತಾಗುವಂತೆ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಕೇಂದ್ರಿತ'ವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಂಥ ಭಾಷೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ಪ್ರಯೋಗಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲ; ಬದಲು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಬೇರಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿಂದ ನಾವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದವರಾದ್ದರಿಂದ, ಭಾಷೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎದುರಿಸುವ ಸವಾಲು ಮತ್ತು ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯೇ.

ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದೊಳಗೂ, ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ

ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಲಾಂತರದ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಅಂಥ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸೂಚಕ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಲನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಅನುವಾದಿಸಿರುವ ಈ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

If it were done when 'tis done, then 'twere well
It were done quickly.

- Macbeth, Act 1 Scene 7

ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೆ ಮಾಳ್ಕೆ ಮುಗಿವುದಾದೊಡೆ, ಅದನು
ಬೇಗ ಮಾಡುವುದೊಳಿತು

– ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. (೧೯೩೬ರ ಅನುವಾದ, ಮೈಸೂರು: ಕಾವ್ಯಾಲಯ ೧೯೭೪)

ಈಗ ಈ
ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ
ಮಾಡಿದುದು ಮುಗಿವುದೊಡೆ
ಬೇಗದನು ಮಾಡುವುದು ಒಳಿತು.

– ಪರ್ವತವಾಣಿ (ಬೆಂಗಳೂರು: ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೮೫)

ತೊಡಗಿ ಮಾಡಿದ ಹೊತ್ತು ಇದು ಒಳಿತು ಮಾಡಿದರೆ ಮಾಡಿ ಮುಗಿದರೆ
ಮಾಡಿದರೆ ಕೂಡಲೇ;...

– ರಾಮಚಂದ್ರ ದೇವ (ಬೆಂಗಳೂರು: ನುಡಿ ಪುಸ್ತಕ ೧೯೭೬)

ಮಾಡಿದ್ದು, ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೆ, ಮುಗಿಯುವುದಾದರೆ
ತಟಕ್ಕನೆ ಮಾಡುವುದೊಳಿತು

– ಸುಧಾಕರ (ಮೈಸೂರು: ಪ್ರತಿಭಾ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೮೯)

ಅದನ್ನ ಮಾಡಲಿದ್ದರೆ, ಮಾಡಬೇಕಾದಾಗ ಮಾಡಿದರೆ, ಬೇಗ
ಮಾಡುವುದು ಒಳಿತು.

– ಭಗವಾನ್ (ಮೈಸೂರು: ಮಹಿಮ ಪ್ರಕಾಶನ ೨೦೦೧)

ಮೇಲಿನ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿದೆ – ಎಂಬ ದಿಕ್ಕಿನ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಈ ಅನುವಾದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಶಾಲ ಸವಾಲುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಮಾಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಸಂಗತಿ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳಿದ್ದು, ಅವು ರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅನುವಾದ ಗಳಲ್ಲೂ ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳು ವಿರುದ್ಧಮುಖಿಯಾಗಿ ಚಲಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅರ್ಥದ ಹರಿವು ಮುಗ್ಗರಿಸುತ್ತ ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಅನುಭವ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾತಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರರೂಪವಾಗಿ, ಬೇರೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಕ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಮೂಲಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿನೋಡಬಹುದು.[೧೮] ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಗಳಿವೆ – ಎಡಮುಖಿ, ಬಲಮುಖಿ ಎಂದವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಎ ಮ್ಯಾನ್ ಫ್ರಮ್ ಮಿಷಿಗನ್' ಎಂಬ ಬಲಮುಖಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ವಾಕ್ಯವು, ಎಡಮುಖಿ ಭಾಷೆಯಾದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡಾಗ ಅದು, 'ಮಿಷಿಗನ್‌ನಿಂದ ಬಂದ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ' ಎಂದಾಗಿ, ಮೂಲದ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡಿಯ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಾದಂತೆ ಹಿಂದುಮುಂದಾಗುತ್ತವೆ! ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಅಂಥ ಹಿಂದುಮುಂದಾಗುವುದನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ನಿಭಾಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅನುವಾದಗಳೂ ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಮುಗ್ಗರಿಸುತ್ತ ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಓಟದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಮಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಭಾಷಾಭಿನ್ನತೆಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ವಿಚಾರವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸುವಾಗ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ – ಎಂಬುದನ್ನರಿಯಲು ಯಾವುದೇ

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕದ ತುಣುಕೊಂದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಅನುವಾದಿಸಿಯೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು.[೧೯] ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಣ್ಣ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ದೀರ್ಘ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿರುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷಾವಿಶೇಷವು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪರಿಣಾಮ ಅಗಾಧವಾದದ್ದು. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಓಟಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಗರಿಸಿ ಮುಗ್ಗರಿಸಿ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಓದಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ವಾಕ್ಯವೊಂದನ್ನು ತಿರುತಿರುಗಿ ಮೊದಲಿಂದ ಓದಬೇಕೆಂದೆನಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಆಡಲಿಕ್ಕಂತೂ ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮುಳ್ಳುಕಂಟಿಗಳಂತೆ ಅಡ್ಡಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ; ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ರಂಗಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಇವು ಸಂವಹನೆಯ ಮೇಲೆ ಘಾತಕ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು ನಟರ ಬಾಯಿಂದ ಹೇಳಿಸಿದ ನನ್ನ ಅನುಭವದ ಪ್ರಕಾರ, ಲಭ್ಯವಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕನ್ನಡಾವೃತ್ತಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೇ. ಇಂಥ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಸರೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಡುವ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಮುಗ್ಗರಿಸುವಿಕೆಯು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಟರ ಸಾತ್ತ್ವಿಕಾಭಿನಯದ ಓಘದ ಮೇಲೂ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಯಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾಗಿ, ನಾನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ. ಮತ್ತು, ಈ ಅನುವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದೆಂದರೆ – ಈ ತೊಡಕು ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿವಾರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಆದರೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಹಾದಿ ಹುಡುಕಬಹುದು.

ಎರಡನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕನ್ನಡಾವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ಹೊಸ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ ಈ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ 'ಅನು–ವಾದ'ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಧೋರಣೆ. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳತೊಡಗುತ್ತವೆ – ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮೂಲಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಕನ ನಿಷ್ಠೆ ಯಾವುದಕ್ಕೆ? – ಪದಪದಕ್ಕೋ, ವಾಕ್ಯಕ್ಕೋ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೋ, ಅಲಂಕಾರಗಳಿಗೋ, ಛಂದೋಲಯಕ್ಕೋ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೋ, ಅಥವಾ ಒಟ್ಟೂ ಭಾವಕ್ಕೋ, ಸನ್ನಿವೇಶದ ನಾಟಕೀಯತೆಗೋ – ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ತರುವುದು ಯಾವ ಅನುವಾದಕ್ಕೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಆಯಾಯಾ ಅನುವಾದಕರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಬಿರುಗಾಳಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ, ಮೂಲದ ಛಂದೋಲಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಪದ–ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಅವರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಉದಾಹರಣೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಈಚಿನ ಹಲವು ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಹಾಸ್ಯಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ, ನನಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯದ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನೂ ಪಾಲಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸಿದ್ದಿದೆ! ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನುವಾದಕನ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ಆಯಾ ಅನುವಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗದ ಅನುವಾದಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದೇ ಆದರೆ, ತಾನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕೃತಿಯು ಎಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಿದೆ ಎಂಬುದೂ, ಅಥವಾ ಇಂಥದೊಂದು ಮರುರೂಪವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಹೊಸತನಗಳೇನು ಎಂಬುದೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಕಷವಾದೀತು.

ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಾನು, ನನ್ನ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡದ ರಂಗಪ್ರಯೋಗವನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡುವಂಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಮತ್ತು, ಹಾಗಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಗುರಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮರುರೂಪಣವೇ ಹೊರತು ಅವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಹೊಸ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾಂದಿ–ಮಂಗಲಗಳ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮೂಲ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸೇರ್ಪಡೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬುದೂ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಬರೆಯದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬಾರದೆಂಬುದೂ ನನ್ನ ಅನುವಾದದ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಮೂಲದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವ, ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸುವ, ಮತ್ತು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಮುಂದಾಗಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಮತ್ತು, ನನ್ನ ಮೊದಲ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವಾಗಲೇ ಈ ಕುರಿತ ನನ್ನ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದೇನೆ:

> *ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ಹಲವು ಉದ್ದಿಶ್ಯಗಳಿಂದ ನಾವು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದು ಉದ್ದೇಶ ಬದಲಾದಂತೆ ಅನುವಾದ/ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೇ ಉಪಯೋಗವಾಗಲೆಂದು ಮಾಡುವ ಅನುವಾದಗಳು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ, ರಂಗದ ಮೇಲೆ ತರುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮೂಲದ ಪದನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರತಿಮಾನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರಚನಾನಿಷ್ಠೆಗಿಂತಲೂ ಒಟ್ಟೂ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಮತ್ತು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಭಾಷಾಬಾಹುಳ್ಯದ ಮೂಲಕ ಒದಗುವ ವಾಗ್ವಿಲಾಸದ ಸಮಾನಾಂತರ ಮರುನಿರ್ಮಾಣವೂ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳದೆ ಕೃತಕವಾಗಿ ಕೇಳುವ ಭಾಷಾಂತರವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಿಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ?*[೨೦]

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾನುವಾದಗಳು ಎದುರಿಸುವ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲು ಭಾಷಾಬಾಹುಳ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಬಹುತ್ವದ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನಂತೆ ಭಾಷಾಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು, ಜತೆಗೇ ಗ್ರಂಥಸ್ಥದಿಂದ ಒಳನುಡಿಗಳವರೆಗಿನ ನಾನಾ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಛಂದೋಲಯದ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದಂಥ ಬರಹಗಾರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂತೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೇವಲ ಕವಿಯಲ್ಲ; ಆತ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುವಾಗುವ ರಂಗಪಠ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಪಕ ಕೂಡ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ರಂಗವಾಚಿಕದ ಮೂಲಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದವನು ಆತ. ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಕನ್ನಡದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅವತರಣಿಕೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಕವಿಯಾಗಿ ಕಂಡಷ್ಟು ನಾಟಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಾತುಗಾರನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ನನ್ನೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿದ ಮಹನೀಯರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಸುಬಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿದ್ದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದ್ದೀತು.

ಈ ಕೊರತೆಯ ಹಿಂದೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣವೂ ಇದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಕಳೆದ ಸುಮಾರು ಐದು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿದ ಬಹುತೇಕರು ಕನ್ನಡದ 'ನವ್ಯ' ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಹಳೆಮನೆಯ ಮಂದಿ'ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇವರು ಭಾಷೆಯ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳು; ವಾಗ್ವಿಲಾಸದ ವೈಖರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಪ್ರಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳು; ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸತ್ಯವಂತಿಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದವರು.[೨೧] ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವದ ಛಂದೋಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅನುವಾದಕರ ಪರಿಶ್ರಮ ತುಂಬ ಕುಂಠಿತಗೊಂಡದ್ದು. ಆದರೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯವನು. ಆತ ನಾಟಕ ಕಟ್ಟುವುದೇ ವಾಗ್ವಿಲಾಸದ ಲಂಗುಲಗಾಮಿಲ್ಲದ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ; ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಮತ್ತು ಆಸ್ಥಾನಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಜತೆಗೇ ಬೀದಿ ದೊಂಬರಾಟಿಗರ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿರುವ ವಿಚಿತ್ರ ಬೆರಕೆಯಲ್ಲಿ; ಮತ್ತು, ಛಂದಸ್ಸು ಮಾತ್ತು ವಚನಗಳು ಕೂಡಿರುವ ತನ್ನದೇ ಚಂಪೂವಿನಲ್ಲಿ.

ಛಂದೋಬದ್ಧ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಲಯದ ಅನುವಾದಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ, ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆತ್ ನಾಟಕದ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಲುಗಳ ಡಿ.ವಿ.ಜಿಯವರ ಅನುವಾದವನ್ನು ರಾಮಚಂದ್ರ ದೇವ ಅವರ ಸಾಲುಗಳೊಡನಿಟ್ಟು ನೋಡಬಹುದು–

To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllable of recorded time,

And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

- Macbeth, Act 5 Scene 5

*ನಾಳೆ, ಮರುನಾಳೆ, ಮತ್ತಂ ನಾಳೆ ಜರುಗುವವು,
ದಿನದಿಂದ ದಿನಕೆ, ಮೆಲುಮೆಲನೆ, ಕಿರುಹೆಜ್ಜೆಯಿಂ,
ಕಾಲಚರಿತೆಯ ಲಿಪಿಯ ಕಡೆಯಕ್ಷರದವರೆಗೆ.
ನಮ್ಮ ನಿನ್ನೆಗಳೆಲ್ಲಮುಂ ಮರುಳರಿಗೆ ಮಣ್ಣ
ಕವಿಪ ಮೃತ್ಯುವಿನೆಡೆಗೆ ದಾರಿಯನು ಬೆಳಗಿಹುವು.
ನಂದು, ನಂದೆಲೆ ಸಣ್ಣ ಮಯಣಬತ್ತಿಯ ಸೊಡರೆ
ಬಾಳ್ ಒಂದು ನಡೆವ ನೆಳಲ್, ಅನಿತೆ. ಅದು ರಂಗದಲಿ
ಠೀವಿಯಿಂದಾಟೋಪದಿಂದೊಂದು ತಾಸಾಡಿ
ಬಳಿಕಮ್ ಏನುಂ ಕೇಳಬಾರದಿಹ ಬಡನಟನು.
ಅದು ಬಾಲಿಶಂ ಪೇಳ್ದ, ಸದ್ದುಗದ್ದಲ ತುಂಬಿ
ಅರ್ಥಮೇನಿರದ ಕಥೆ.*

– ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. (೧೯೩೬ರ ಅನುವಾದ, ಮೈಸೂರು: ಕಾವ್ಯಾಲಯ ೧೯೭೪)

*ನಾಳೆ ಮತ್ತೂ ನಾಳೆ ಮತ್ತೂ ನಾಳೆ ಮತ್ತೂ ನಾಳೆ
ಹರೆಯುತ್ತಿದೆ ಹೀಗೆ ತೆವಳುಗತಿಯಲ್ಲಿ ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ
ದಾಖಲಿತ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಕೊನೆಯ ಘಾತದವರೆಗೆ;
ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ನಿನ್ನೆಗಳು ಬೆಳಗಿದ್ದು ಪ್ರಖರಿಸಿದ ಹುಚ್ಚುಗಳ
ಧೂಳು ಮರಣಕ್ಕೆ ಹೆದ್ದಾರಿ. ನಂದು, ಕುಡಿ ಕಮರುತ್ತಿರುವ ದೀಪವೇ, ನಂದು!
ಬದುಕೊಂದು ನಡೆಯುವ ನೆರಳು; ರಂಗದ ಮೇಲೆ
ಅತ್ತಿಂದ ಇತ್ತ ಅರೆಗಳಿಗೆ ಬೀಗಿ ಬಡಬಡಿಸಿ ಆಮೇಲೆ
ಗುರುತಿರದೆ ಮರೆಯಾದ ನಟ;
ಬರೀ ಗಲಭೆದ್ವೇಷಗಳ ಚಂಡೆಯ ಸದ್ದು ಗದ್ದಲಿಸಿರುವ
ವ್ಯರ್ಥಗಳ ಅರ್ಥೈಸಿರುವ
ಮೂರ್ಖ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಥೆ.*

– ರಾಮಚಂದ್ರ ದೇವ (ಬೆಂಗಳೂರು: ನುಡಿ ಪುಸ್ತಕ ೧೯೭೬)

ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಹಯೋಗಗೊಳಿಸಿದ ದಾರಿಯೊಂದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆ? – ಎಂಬುದು, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಬಯಸುವವರೆಲ್ಲ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಪುತಿನ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗ, ಕಂಬಾರ ಮೊದಲಾದವರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಮತ್ತು ತಾಳಮದ್ದಲೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪಾರಿಜಾತ, ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕ, ಕನ್ನಡ ಸಿನೆಮಾ ಮೊದಲಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿದ ಒಂದು ಸಂಕರಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮರುನಿರ್ಮಾಣ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಆಗ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಸತ್ತ್ವ ಕನ್ನಡಿಸೀತು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಚಿಂತನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗೆಲ್ಲ, ಒಂದೆಡೆ ನನಗೆ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಇಂಥ ಸಾಲುಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ – 'ಹುತ್ತಗಟ್ಟದೆ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತೆ ಕೆತ್ತೀತೇನು

ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಆ ಅಂಥ ರೂಪ–ರೇಖೆ?'. ಜತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಎಲ್ಲೋ ಕೇಳಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯ ನಟ ಜಗ್ಗೇಶರ ಈ ಡಯಲಾಗೂ ಮನಸ್ಸೊಳಗೆ ಏಳುತ್ತದೆ – 'ಶೂಟ್ ಮಾಡಿ ಸೂಟ್‌ಕೇಸಿಗೆ ತುಂಬಿ ಅಡ್ರೆಸ್ ಇಲ್ಲದೆ ಮಡ್ರಾಸಿಗೆ ಕಳಿಸಿಬಿಡ್ತೀನಿ'!. ಇವೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೂ, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಇದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು, ಇಂಥ ಅತ್ಯಂತ ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳ ಸಂಘಟ್ಟನೆಯೇ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಭಾಷಾಮರ್ಮ.

***

ಈಗ ನಾನು, ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ತುಸು ರಂಗಪ್ರಯೋಗದತ್ತ ಜರುಗಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ನಾಟಕೀಯತೆ, ಪಾತ್ರನಿರ್ಮಿತಿ ಮತ್ತು ರಂಗದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕನ್ನಡ ರಂಗಾನುಸಂಧಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನ ಸವಾಲುಗಳತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತೇನೆ. ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ – ಆದರೆ ಹಲವೊಮ್ಮೆ, ಶೇಕ್‌ಸ್ಪಿಯರಿನಿಗಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸಗೌರವವು ಮರೆಮಾಚುವಂತೆ – ಆತ ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಲೇಖಕಮಾತ್ರನಾಗಿರದೆ, ವ್ಯವಹಾರಸ್ಥನಾದ 'ಮಸಾಲೆ' ಕಲಾವಿದನೂ ಆಗಿದ್ದ. ತನ್ನ ಕಂಪೆನಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಬಂಡವಾಳ ತೊಡಗಿಸಿದ್ದ ಆತನಿಗೆ ಮಹಡಿಯ ಬೂತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂರುವ ಗಣ್ಯರನ್ನೂ ಮತ್ತು ಎದುರಿನ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡದ ಬುಂಡೆಗಳೊಡನೆ ನಿಂತ ನೆಲದಣ್ಣಿಗಳನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೆಳೆಯುವ ಒತ್ತಡ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ, ಅತ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗ್ರೀಕ್ ರೋಮನ್ ರಂಗಭೂಮಿಗಳಿಂದಲೂ ಇತ್ತ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಕಣ್ಕಟ್ಟಿನ ಆಟಗಳಿಂದಲೂ ಭೂತಾರಾಧನೆಗಳಿಂದಲೂ ನಾಟಕೀಯ ಅಂಗಾಂಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದು, ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೆರಕೆ ಮಾಡಿ ತನ್ನದೇ ಛಾಪಿನ ರಂಗಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾತ.

ಇಂಥ ರಂಗಬೆರಕೆಯನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನಾವಿವತ್ತು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕಾಲದೇಶದೂರಗಳ ನಮಗೆ ಹೇಗೋ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಿಗಿಂತ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನರಾಗಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಇಂಗ್ಲೆಂಡು ಅಮೇರಿಕಾದವರಿಗೂ ಸವಾಲಿನ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ. ರಂಗ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಯೋಗವಿಧಾನವು ಆ ಬಳಿಕ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಅವರು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಭ್ರಮಾರಂಗಭೂಮಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದರು; ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ನ್ಯಾಚುರಲಿಸ್ಟ್ ರಂಗವ್ಯಾಕರಣದೊಳಗೆ ತುರುಕಲು ಪ್ರಯತಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಈಚಿನ ಕೆಲವರು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬೆರಕೆ ರೂಪದ ರಂಗಭಾಷೆಗಳೊಳಗೆ ಆತನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯೋಗ ಕೂಡ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಕನ್ನಡದಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ತರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಯಾವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳೂ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅನುಭವ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಭಿನಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಭಾಸವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಯಸುವ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸ್ಟಿಕ್ ರಂಗಪ್ರಸ್ತುತಿಯಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪೇಲವವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಿಬಿಸಿಯವರು ಮಾಡಿರುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಆಧಾರಿತ ರಂಗ–ಚಿತ್ರಗಳ ಸರಣಿಯ ಯಾವುದೇ ನಾಟಕವು ನಮ್ಮ ನಟರು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಪರಿಚಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡದೇ ಇರುವುದನ್ನು ನಾನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ, ಸ್ಥಳೀಯ ರಂಗಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಕಾಲದೇಶಗಳ ನಟರು ತಮ್ಮ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ – ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ತರಬೇತಿಯ ಕೊರತೆಯಿಂದ ತುಂಬ ಅಸಮರ್ಪಕ ಉಪಯೋಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ – ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಲಾರರು.[೨೨] ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಭಿನಯ ಮತ್ತು ರಂಗಪ್ರಸ್ತುತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಂಥ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪ್ರಯೋಗವು ತನ್ನದೇ ಕಾಲದೇಶಬದ್ಧ ರಂಗಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡ.

ಇಂಥ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ–ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಮಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವು ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಟ–ನಿರ್ದೇಶಕರುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ–ತರಬೇತಿ–ಆಸಕ್ತಿ–ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ಭಾರತದ ರಂಗಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವ್ಯಾಕರಣದೊಳಗಿಂದ ಇಂಥ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಭಾರತದ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಲೆಗಳ ಮೂಲದಿಂದ ಇದನ್ನು

ಪಡೆಯಬಹುದು.[೨೩] ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನನ್ನ ಆಯ್ಕೆ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಬೇರೆ. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಿಂದಲೇ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವ ಪಡೆದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಬೇರೆಕೆ ರಂಗಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಇಂಥ ಒಂದು ಮಾದರಿಗೆ ಆಕರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅನುಕೂಲಗಳಿವೆಯೆಂದು ನನಗೆ ಕಂಡಿದೆ – ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಜನಪ್ರಿಯ ಚಲನಚಿತ್ರಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ನಟರ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೆ ರೂಢವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಭಿನಯ ಮಾದರಿ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ನೆಲಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲಕರ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕವೂ ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ–ಜಾನಪದ, ಭಾರತೀಯ–ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ದ್ವಿದಳಗಳ ಲಂಘನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ತನ್ನ ಪಾತ್ರ–ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಬೆರಕೆಗೆ ಇದು ಸಂವಾದಿ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾನೀಗ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್' ನಾಟಕದ ಮುಖ್ಯ ಖಳಪಾತ್ರವಾದ ಶೈಲಾಕ್‌ನನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಈತನನ್ನು 'ಅನ್ಯದೇಶೀಯ' ಎಂಬ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಕೂರುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೨೪] ಸಮಾನಾಂತರ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವುದಾದರೆ, 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾರವಾಡಿಯ ಹಾಗೆ, ಅಥವಾ 'ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾರ್ನ್‌ವಾಲೀಸನ ಹಾಗೆ, ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಲೇಖಕ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಇದು. ಆದರೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮಹಾಪ್ರತಿಭೆಯು ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲಿಸದೆ, ನಾಟಕದ ಮಾರ್ಮಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಆ ಪಾತ್ರವು ಸ್ವತಃ ಲೇಖಕನ ವಿಡಂಬನೆಗೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ, ತಿರುಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂಕ ೩ ದೃಶ್ಯ ೧ರಲ್ಲಿ ಶೈಲಾಕ್ ಆಡುವ – 'ಯಾಕೆ? ಯಹೂದಿಗಳಿಗೇನು ಕಣ್ಣಿಲ್ಲವೋ?, ಯಹೂದಿಗೆ ಕೈಯಿಲ್ಲವೋ?, ಅಂಗಾಂಗ, ಆಕಾರ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರೀತಿ, ಸಿಟ್ಟು – ಇವೆಲ್ಲ ನಿಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೋ? ...ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇರುವ ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ನಿಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾದೇವು? ನೀವು ಕಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಸೇರಿಗೆ ಸವ್ವಾಸೇರಾಗಿ ನಿಮಗೇ ತಿರುಗಿಸುತ್ತೇವೆ' – ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಇಂಥ ಪಾತ್ರಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ.[೨೫] ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ, ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕ ಕೂಡ ಇಂಥದೇ ಪಾತ್ರಪಲ್ಲಟ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖದ ಪ್ರಕಾರ, ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕದ ಅಭಿನಯಕ್ರಮದ ಮೂಲಪುರುಷರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಎ.ವಿ. ವರದಾಚಾರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಯೋಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಾಗಿ ನಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ವರ್ಣನೆ ನೋಡಿ – ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವನ್ನು ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಖಳನಾಯಕನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಅವರು ನರಸಿಂಹಾವತಾರದ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿ, ತಟ್ಟನೆ, ಮಾನವೀಯ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು ಪ್ರಹ್ಲಾದನನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾಳಜಿ, ನರಸಿಂಹ ದರ್ಶನದ ಧನ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಭಾವವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅಭಿಯಿಸತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.[೨೬] ಇದು ಶೈಲಾಕ್‌ನಲ್ಲಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವೇ ಅಲ್ಲವೇನು?

೨೦೧೧ರಲ್ಲಿ ನಾನು 'ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್' ನಾಟಕ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಅಚಾನಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನನ್ನನ್ನು ಅಚ್ಚರಿಗೊಳಿಸಿತು. ಈ ನಾಟಕದ ರಾಜ ಲಿಯಾಂಟೆಸ್ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರಾಣಿಯೊಂದಿಗೆ ಸುಖಸಂಸಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಸ್ಥಮನಸ್ಕ. ಆದರೆ, ಅಂಕ ೧ ದೃಶ್ಯ ೨ರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಘಟನೆಯಿಂದಾಗಿ, ಆತ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು ತನ್ನ ರಾಣಿಗೂ ಬಹುಕಾಲದ ಗೆಳೆಯನಿಗೂ ನಡುವೆ ಇಲ್ಲದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಗ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ವ್ಯಗ್ರತೆ ಮುಂದಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಾಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ರಾಣಿಯ ವಿಚಾರಣೆ ಮತ್ತು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೇ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಅಂಕ ೩ ದೃಶ್ಯ ೨ರಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಮಗ ತೀರಿಹೋದನೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಇದೇ ಲಿಯಾಂಟೆಸ್ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಮರುಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು, ಮುಂದೆ ಇಡೀ ನಾಟಕದುದ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಎರಡೆರಡು ಹಠಾತ್ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು – ಎಂಬ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೂ ಅಂತರ್ಜಾಲದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನೂ ತಡಕಾಡಿದಾಗ, ಕುತೂಹಲಕರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹೊರಬಂದವು. ಈ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಹಲವು ಖ್ಯಾತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈಗಾಗಲೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ; ಹಲವರು ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಲೈಂಗಿಕ ಮೊದಲಾಗಿ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹೆಣಗಿದ್ದಾರೆ; ಕೆಲವರು, ಅದ್ಯಾವುದೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣದೆ, ಇದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೈತೊಳೆದು

ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.೨೭ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಮೂಲತಃ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನಾಧರಿಸಿಯೇ ಪಾತ್ರದ ಮನೋಲೋಕವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿರುವ ಅಲ್ಲಿಯ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಈ ಪಾತ್ರಪಲ್ಲಟವು ಇವತ್ತಿಗೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಒಂದು ಕಗ್ಗಟ್ಟಿನಂತೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ, ನೀಳಾಂಜನೆಯ ನೃತ್ಯದ ನಡುವೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವೈರಾಗ್ಯೋದಯವಾಗುವ ಅಥವಾ ದೇವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಗಂಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಡಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ನಮ್ಮ ನಟರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಪಲ್ಲಟವು ಅಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನತಲ್ಲಣವನ್ನೇನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನನಗೆ ಕಂಡಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕಾಣ್ಕೆಯು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಿಗಿಂತ ನಮಗೇ ಹೇಗೆ ಹತ್ತಿರವೆಂಬ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ನನಗೆ ತೆರೆದುತೋರಿಸಿತು. ಇದನ್ನೇ ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಒಳಗೂ ಇರುವ ಭವಭೂತಿ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು.

ಅಥವಾ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಅನನ್ಯ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರಂಗದ ಎದುರಿಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾರದರ್ಶಕವಾದ ಗೋಡೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಭಿನಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಪಾತ್ರವು ತನ್ನೊಳಗೇ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ, ಇಂಥ ಆತ್ಮಗತದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಭಿನಯದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಮನೋಧರ್ಮದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಕೂಡ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಕೃತಕ. ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುತೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇಂಥ ಕ್ಲಿಷ್ಟ–ಕೃತಕತೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲುಹೊರಟು, ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪರೋಕ್ಷ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕಾಲದ ರಂಗಾವರಣವನ್ನೇ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಗ್ಲೋಬ್ ರಂಗತಂಡದ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತಾಡುವ ರೂಢಿ ಇದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಚೆಗೆ ಇಂಥ ಸ್ವಗತಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಅವು ಸಾಕಷ್ಟು ಸೊರಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಅನ್ನಿಸಿಕೆ. ಆದರೆ, ತಾಳಮದ್ದಲೆ, ಜೋಗೇರ ಆಟದಂಥ ನೇರ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಸಂವಹನೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವ ನಮ್ಮ ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವಗತವನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಜತೆ ನಡೆಸುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂಬಂತೆ, ಅವರತ್ತ ಎಸೆಯುವ ಆಕರ್ಷಕ ವಾಗ್ವಿಲಾಸದಂತೆ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಇಂಥ ರೂಢಿಗಳು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಪಠ್ಯದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತವಾದವು ಕೂಡ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಆ್ಯಸ್ ಯು ಲೈಕ್ ಇಟ್' ನಾಟಕದ ನಡುವಿಗೆ ಬರುವ 'ಆಲ್ ದಿ ವರ್ಲ್ಡ್ ಈಸ್ ಎ ಸ್ಟೇಜ್...' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ವಗತವು, ಆ ದೃಶ್ಯದ ಕಥನಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲ; ಬದಲು, ಒಂದು ಪಾತ್ರವು ನಿಷ್ಕ್ರಮಿಸಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರವೇಶಿಸ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ತೆರಪನ್ನು ತುಂಬಲು ಬಳಕೆಯಾದ ಸಾಧನ ಅದು. ಅದನ್ನು, ನ್ಯಾಚುರಲಿಸ್ಟ್ ಪರಿಭಾಷೆ ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಅದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಬದಲು, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉಪಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಕಟ್ಟಿದರೆ, ಅದು ನಾಟಕಕ್ಕಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಆಯಾಮಗಳತ್ತ ಸಾಗಲು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ತನ್ನ 'ದಾರ್ಶನಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಕೂಡ ಇಂಥ ರಂಗತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ.

ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವಗಳ ಬಳಿಕ ನಾವೀಗ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕನ್ನಡದ ರಂಗ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹತ್ತಿರದವನೋ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಆತ ಅಷ್ಟೇ ದೂರದವನು; ಅನ್ಯ ಕೂಡ. ಅವನ ಟ್ರಾಜೆಡಿಗಳನ್ನು ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಸಮೇತ, ಅದರೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನೆಲೆಯ ಪಾಪ ಮತ್ತು ನೋವನ್ನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ 'ಸಫರಿಂಗ್' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಮೇತ, ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವಷ್ಟು ಕಷ್ಟ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಟ್ರಾಜೆಡಿ ಬೇಕೆ ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿದ ಆ ಹಳೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ; ಮತ್ತು ಇವತ್ತಿಗೂ ಪರಿಹಾರವಾಗದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆ ಇದು. ನಾನೀಗ ಆ ಚರ್ಚೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡದೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ, ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಮಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೃತಿ ವಿಧಾನಗಳ ಕುರಿತ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಈ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು

ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ:

*ಯಾವ ಮನೋಧರ್ಮ 'ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇತವನ್ನೂ ಮರುಳುಗಳನ್ನೂ ಸೃಜಿಸಿ ದೃಶ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿತೋ ಆ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶುಭ್ರಶೀಲವಾಗಿ ಅಮೃತಶಿಲಾಮೂರ್ತಿಯಂತಿರುವ ಮಗಳ ಮೃತ ಕಳೇಬರವನ್ನು ಮುದಿ ತಂದೆ ಹೊತ್ತುತರುವ ಕೃತಕವಾದ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರತಿಮಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೃತಿ ವಿಧಾನಗಳೆರಡೂ ರುಚಿಸಲಿಲ್ಲ.*೨೮

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಯಾತಕ್ಕೆ ಕಡೆಗೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ಯನಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಅವನ ಆಂಶಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂಬ, ಈ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ನಾನು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಕನ್ನಡದ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಒಂದು ಉತ್ತರದ ಹೊಳಹು ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದೊಳಗಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ದರ್ಶನದೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಮನೋಭೂಮಿಕೆಗಳು – ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತನ ಟ್ರಾಜೆಡಿಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಷ್ಫಲತೆಯ ಕಾಣ್ಕೆಗಳು – ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆಯೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಕೂಡ ಇಂಥ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ನಮಗೆ ಅನ್ಯನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ? – ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ, ನನಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ, ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ, ನಮಗೆ ಆಪ್ತವೆನಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಮುಖವೂ ಆತನ ನಾಟಕಗಳೊಳಗೇ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಹಲವೊಮ್ಮೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಂಥ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕನ್ನಡದೊಳಕ್ಕೆ ಆಂಶಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಯಾವತ್ತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ತು, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನಾನು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಅವನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಆಂಶಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಅಂಥ ಕಥನವನ್ನೀಗ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ತನ್ನ ಬರಹದ ಬದುಕಿನ ಕಡೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ರಮ್ಯ–ಹರ್ಷ– ದುರಂತ ಮಿಶ್ರಿತ ಗುಣದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೊಂದು – 'ದಿ ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್'. ನಾಲ್ಕು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕೆಳಗೆ, ನಮಗಿಂತ ತುಂಬ ಬೇರೆಯದೇ ಆದೊಂದು ಕಾಲದೇಶ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಈ ನಾಟಕವು ೨೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಮಗೆ ತುಂಬ ಪರಿಚಿತವೂ ಆಪ್ತವೂ ಆದ ಕಥೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಹೊಳಹು ೨೦೧೧ರಲ್ಲಿ ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ನನಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಯಿತು. ಶಿಶಿರದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ವಸಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುವ ಈ ನಾಟಕವು ಮೂಲತಃ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗೊಂಡು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧನೆಯ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸಾಗುವ ಒಂದು ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾದ ಕಥೆ – ಲಿಯಾಂಟೆಸ್ ಮತ್ತು ಪಾಲಿಕ್ಸೆನಸ್ ಎಂಬ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ರಾಜ್ಯಗಳ ರಾಜರು ಎಳವೆಯಿಂದಲೇ ಗೆಳೆಯರು; ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಅಚಾನಕವಾದ ಮತ್ತು ಅಕಾರಣವಾದ ಸಂಶಯವು ಈ ನಾಟಕದ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ – ತನ್ನ ರಾಣಿ ಹರ್ಮಿಯೋನ್ ಪಾಲಿಕ್ಸೆನಸ್ಸನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾಳೆಂಬ ಲಿಯಾಂಟೆಸ್‌ನ ಸಂಶಯವು ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಆ ರಾಣಿಯ, ಅವರ ಮಗನ ಮತ್ತು ಆಗಷ್ಟೇ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿನ ಸಾವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಸ್ವತಃ ಆಘಾತಕ್ಕೊಳಗಾದ ರಾಜ ಲಿಯಾಂಟೆಸ್ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನಃಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಗಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರಥಮಾರ್ಧದ ಕಥಾಹಂದರ. ದ್ವಿತೀಯಾರ್ಧದ ಕಥೆ ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕ ನಡೆಯುವಂಥದು. ಪಾಲಿಕ್ಸೆನಸ್‌ನ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಕಥಾಭಾಗದಲ್ಲಿ – ಗಡಿಪಾರುಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಲಿಯಾಂಟೆಸ್‌ನ ಹೆಣ್ಣುಮಗು ಸಾಯದೆ ಉಳಿದು, ಕುರುಬರ ಹಾಡಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದ್ದಾಳೆ; ರಾಜ ಪಾಲಿಕ್ಸೆನಸ್‌ನ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಪಾಲಿಕ್ಸೆನಸ್ ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸದಿದ್ದಾಗ, ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಲಾಯನ ಮಾಡಿ, ನಾನಾ ಬಗೆಯ ನಾಟಕೀಯ ತಿರುವುಗಳ

ಮೂಲಕ ಮರಳಿ ಲಿಯಾಂಟೆಸ್‌ನ ಬಳಿಗೇ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ, ತಂದೆ ಮಗಳ ಮರುಮಿಲನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ; ಕುರುಬರ ಹುಡುಗಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯೆಂಬ ಜನ್ಮರಹಸ್ಯವೂ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ; ಪಾಲಿಕ್ಸೆನಸ್‌ನೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಮಗ ಈ ರಾಜಕುಮಾರಿಯೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ, ಸತ್ತಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದ ರಾಣಿಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಎದ್ದು ಜೀವಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಎಲ್ಲ ಕಥಾನಕದ ಎಳೆಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾಗಮಿಸಿ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಗೆ ನಾಟಕ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ರಮ್ಯ–ಜಾನಪದೀಯ ಕಥನವೊಂದು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಕೆಲವು ಖ್ಯಾತ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಆತನ ದುರ್ಬಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ಕರೆದದ್ದೂ ಇದೆ. ಸತ್ತುಹೋಗಿದ್ದಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ರಾಣಿ ಹರ್ಮಿಯೋನ್ ಅಷ್ಟುದಿನ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದೆ ಅಡಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಮರುಜೀವ ತಳೆಯುವ ಕಥೆಯೆಲ್ಲ ಅಸಂಭವನೀಯ ಕೃತಕತೆಯೆಂದೂ ಅಂಥ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಂಡಿದ್ದಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಅಸಂಭವನೀಯ ಕಥೆ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಹಠಾತ್ ಮನಃಪರಿವರ್ತನೆ ಯಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಈ ನಾಟಕವು ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ದಾಂಪತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬೆಳೆದು ಪರಿಪಕ್ವಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು? ಸತ್ತುಹೋದ ರಾಣಿಯು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ, ಮರಳಿ ರಾಜನ ಸ್ಮೃತಿವಿಶೇಷದ ಮೂಲಕ ಜೀವ ಪಡೆಯುವುದು ಇಂಥ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದ ಕುರುಹೆ? ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುವ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಅಂಥ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆ? ವಾಸ್ತವದ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮೀರಿ ಕಟ್ಟುವ ಕಲೆಗಳ ಸಂಬಂಧ ಎಂಥದು? – ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಹತ್ತಾರು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈ ನಾಟಕದ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ, ಈ ನಾಟಕವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಮ್'ನಂಥ ಭಾರತೀಯ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

'ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್'ನ ಇಂಥ 'ಭಾರತೀಯ' ಗುಣಕ್ಕೆ ಅದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕಡೆಯ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿರು ವುದೇ ಕಾರಣವಿದ್ದೀತು – ಎಂಬುದು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವಾಗ ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಣ, ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈಗಾಗಲೇ ಪದೇಪದೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ತನ್ನ ಬರಹದ ಬದುಕಿನ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಟ್ರಾಜೆಡಿ ಕಾಮೆಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದ ದುಃಖ–ಹರ್ಷದ ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿ, ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಚಿತ್ತದ ಶಾಂತಿಯ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಇಂಥ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆದನೆಂಬುದು ಸಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಜತೆಗೆ, 'ಒಥೆಲ್ಲೋ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಅತಾರ್ಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ಈ ಹೊಸ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ತಿದ್ದುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ಆತ 'ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್'ನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಎಂಬ ಮಾತೂ ಆಗಾಗ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಯೋಗ ಮುಗಿಸಿ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕ, ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಅವನ 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' ನಾಟಕವನ್ನು ತಿರುವಿಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ತಟ್ಟನೆ ನನಗೆ, ಆ ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಇಂಥದೊಂದು ಭವಭೂತಿ ಮಾರ್ಗದ ಧಾರೆ ಇದೆಯೇ ಎಂಬೊಂದು ಯೋಚನೆ ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಅದೇ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ೨೦೧೧ರಲ್ಲಿ ಆ ನಾಟಕವನ್ನೂ ನಾನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೫೯೯–೧೬೦೦ರ ನಡುವೆ ರಚಿತವಾಗಿ, ೧೬೦೩ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಂಡಿರಬಹುದಾದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' ಆತನ ಕಡೆಯ ನಾಟಕಗಳ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವಂಥದಲ್ಲ; ಅವನ ತಥಾಕಥಿತ ಶಾಂತಿದರ್ಶನದ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅದು ರಚಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲು, ಆತನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಾದ 'ಜ್ಯೂಲಿಯಸ್ ಸೀಜರ್' ಮತ್ತು 'ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್'ಗಳ ನಡುವೆ ರಚಿತವಾದ ಕೃತಿ ಅದು. ಈ ನಾಟಕವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನೊಳಗೆ ನಡೆದ ಯಾವ ಪಲ್ಲಟವನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ, ಆ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಆತ ತನ್ನ ಮಹತ್ವದ ಟ್ರಾಜೆಡಿಗಳಾದ 'ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್', 'ಒಥೆಲ್ಲೋ' ಮತ್ತು 'ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆಥ್'ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗಂಭೀರ ನಾಟಕಗಳ ನಡುವೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಬಂದ ಇಂಥದೊಂದು ವಿಭಿನ್ನ ಹಾಸ್ಯನಾಟಕವನ್ನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೃತಿಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕು? ಎಂಬ ಸಂದಿಗ್ಧ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು – ಈ ನಾಟಕವು ಆಕರ್ಷಕ, ಆದರೆ ದುರ್ಬಲವೆಂದು ಕಂಡು ವಿಮರ್ಶಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಮಪ್ರಮಾಣದ ಟೀಕೆ–ಪ್ರಶಂಸೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಮೂರು ಕಥಾನಕಗಳ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಈ ನಾಟಕವು ಜೋಡಿಸಿ ಹೆಣೆದಿದೆ – ಒಂದು, ಅಣ್ಣ ಆಲಿವರನೊಡನೆ ಆಸ್ತಿಕಲಹವಾಗಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವ ಆರ್ಲಾಂಡೋ ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆ ರೋಸಾಲಿಂಡಳನ್ನು ಅಚಾನಕವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಕಥೆ; ಎರಡು – ತಮ್ಮನಾದ ಫ್ರೆಡರಿಕ್‌ನಿಂದ ಪದಚ್ಯುತನಾಗಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದ ಹಿರಿಯ ಡ್ಯೂಕ್ ಆ ಕಾಡಾಡಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ತಮ್ಮನಿಗೆ ಅಚಾನಕ ವೈರಾಗ್ಯವುಂಟಾಗಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಕಥೆ; ಮತ್ತು ಮೂರು – ಅಚಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಹಿರಿಯ ಡ್ಯೂಕನ ಮಗಳು ರೋಸಾಲಿಂಡ್ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ಅವಕೃಪೆಯಿಂದ, ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ಮಗಳು ಸೀಲಿಯಾಳೊಂದಿಗೆ ಗಂಡುವೇಷದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ತಂದೆಯನ್ನೂ ಪ್ರೇಮಿಯನ್ನೂ ಮರಳಿ ಕೂಡುವ ಕಥೆ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ, ಆಸ್ಥಾನದ ವಿದೂಷಕ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗಿಯ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಕಾಡಿನ ಕುರುಬ ಕುರುಬತಿಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಇನ್ನೆರಡು ಪ್ರೇಮವೃತ್ತಾಂತಗಳು ಈ ಕಥೆಗೇ ಬಂದು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಹಲವು ಅಚಾನಕಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಾಗಿ ಹೆಣೆದಂತಿರುವ ಈ ಕಥೆಯೇ ಈ ನಾಟಕದ ದುರ್ಬಲತೆಯೆಂದು ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಮತ್ತು, ಯಾವ ಗಹನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲ ರಂಜಕ ನಾಟಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಪೇರಿಸುವ ಸಡಿಲ ರಚನೆ ಇದೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ದುರ್ಬಲ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೃತಿಯೆಂದೂ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು 'ಆ್ಯಸ್ ಯು ಲೈಕ್ ಇಟ್' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೂಲಕ, ಸ್ವತಃ ಲೇಖಕನೇ 'ನಿಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವ ಒಂದು ಮಸಾಲೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ' – ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆಂದೂ ಈ ಟೀಕೆಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರಶಂಸಕರು ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಾದ ರೋಸಾಲಿಂಡಳನ್ನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬುದ್ಧೆಯೆಂದು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನೋರ್ವ ವಿಷಾದ ಸ್ವಭಾವದ ಜಾಕ್ವೆಸ್‌ನನ್ನು ಅಪರೂಪದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಈಚೆಗೆ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಹಲವು ಉತ್ಸಾಹಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳಾಗಿವೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳೆಂಬ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇಷಧಾರಣೆಗಳೇ ಹೊರತು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಈ ನಾಟಕವು ತನ್ನ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಂಬುತ್ತವೆ.[೨೯]

ಆದರೆ, ಕಥೆ–ಸಂರಚನೆ–ಪಾತ್ರ–ನಾಟಕೀಯತೆ–ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣ – ಇತ್ಯಾದಿ ಆಯಾಮಗಳಾಚೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಗಾಢ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಈ ನಾಟಕಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನಿದನ್ನು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಲು ಕೈಹಾಕಿದ್ದು. ಈ ನಾಟಕದ ಕಥೆಯನ್ನು ಅಚಾನಕದ ಸರಣಿಗಳಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಉತ್ತುಂಗವಿಲ್ಲದೆ ಸಡಿಲವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮತ್ತೇನನ್ನೋ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ – ಎಂಬುದು ಈ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗದ ಹಿಂದಿನ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬದುಕನ್ನು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಹರಿಯಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ದಿಕ್ಕಾಪಾಲಾಗಿ ಚದುರುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ನಮ್ಮದೇ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳ ನೇರಕ್ಕೆ ನಡೆಸಲು ಬಯಸಿದರೂ 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ನಾಟಕದ ಹಿರಿಯ ಕಿರಿಯ ಡ್ಯೂಕರಿಬ್ಬರು ಮತ್ತು ಆಲಿವರ್ ಆರ್ಲಾಂಡೋ ಸಹೋದರರು ಇಂಥ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ಸ್ವಯಂಕೃತ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಯಕಿ ರೋಸಾಲಿಂಡ್‌ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಹೊಳಹು ದಕ್ಕಿದೆ – ಆಕೆ ಈ ಬದುಕನ್ನು ಆಟವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ; ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಈ ಆಟವನ್ನು ಯೋಜಿಸಿ ಆಡುತ್ತಹೋಗುವ ಮೂಲಕವೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥೈರ್ಯ ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದೇಶಾಂತರದ ಮತ್ತು ವೇಷಾಂತರದ ಆಟ ಕಟ್ಟುವ ಆಕೆ, ಅಂಥ 'ನಾಟಕ'ದ ಮೂಲಕವೇ ಎಲ್ಲರ 'ಬದುಕ'ನ್ನೂ 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಹಾದಿಗೆ ತರಲು ಯಶಸ್ವಿ ಆಗುತ್ತಾಳೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ಆಟವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಆಟ; ನಾಟಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕುರಿತ ಒಂದು ನಾಟಕ. ಈ ನಾಟಕದ ನಡುವಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರವೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ಖಾಲಿ ಜಾಗ ತುಂಬಲೋ ಎಂಬಂತೆ ಬಂದಿರುವ 'ಆಲ್ ದಿ ವರ್ಲ್ಡ್ ಈಸ್ ಎ ಸ್ಟೇಜ್...' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ವಗತವೂ ಇದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುವಂತಿದೆ; ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ಮೆಲಂಖಲಿ' ಎಂಬ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ

ಜಾಕ್ವೆಸ್‌ನ 'ವಿಷಾದಯೋಗ'ದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇಂಥ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ನಾಲ್ಕೂ ಚಿಲ್ಲರೆ ಶತಮಾನ ಹಳೆಯದಾಗಿರುವ ಈ ನಾಟಕವು, ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣಿಸದೆ ಹೋದರೂ, ಇವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲುದೆಂದು ನನಗೆ ಕಂಡಿತು. ನಾಟಕವೆಂಬುದು ನಿರುದ್ದಿಶ್ಯ ರಸಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಬದುಕೆಂಬುದು ಲೀಲೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ನಿತ್ಯದ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲೇ ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾರತದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಈ ನಾಟಕವು ಹೊಸ ಓದುಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಿಸಬಲ್ಲದು – ಎಂಬ ಅಂಥ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಾನು ಈ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದೆ.

'ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್' ಮತ್ತು 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' ಕೃತಿಗಳ ನನ್ನ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಓದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮೂಲಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕ ಅಥವಾ ಅಸಮರ್ಪಕ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಬದಲು, 'ಶಿಶಿರ ವಸಂತ' ಮತ್ತು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' – ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನನಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದವು ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅರ್ಥಾತ್, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಓದು – ಅದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಆಂಶಿಕವೂ ಅಸಮಗ್ರವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಸರಿಯೇ – ನನ್ನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಿಚಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದಲೇ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಬಳಿಕ, ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಮಹತ್ತ್ವದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಯಾಕೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಮಹಾಕವಿಯನ್ನು ಆಂಶಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಉತ್ತರ ನನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಬರಹದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಂವಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಅದನ್ನೇ – ಕಳೆದ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಇಂಥದೊಂದು ಅನುಸಂಧಾನ ಯಾತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ, ಅಂಥ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕಾಡುತ್ತ, ಅದನ್ನು ಆಗೀಗ ಖಂಡಖಂಡವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತ, ಗೊಂದಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತ, ಹಳೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಗೋಚರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ – ಹೀಗೆ, ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿ ಅಡ್ಡಾಡಿದ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಕುತೂಹಲಕಾರೀ ಕಥನವೊಂದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆಯೆ ಹೊರತು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಂಡನೆ ಈ ಬರಹದೊಳಗೆ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

***

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡ ಈ ಅನುಭವ ಕಥನವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುವ ಮೊದಲು ಕೆಲವು ಅನುಬಂಧರೂಪೀ ಮಾತುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು 'ಇರುವಂತೆಯೇ' ಅನುವಾದಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು, ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನ್ನಡವು ಇದುವರೆಗೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಬರಹದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಾನು ತೋರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ, ಅದರರ್ಥ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮೂಲಕೃತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೇ ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' ನಾಟಕವನ್ನು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೊ ಹಾಗೆ' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ನನಗೆ ಆ ತಲೆಬರಹವು ಬೇರೆಬೇರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' ಎಂದು ಆ ನಾಟಕವನ್ನು ಕರೆಯುವಾಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಇದ್ದಿರಬಹುದು – ಒಂದು, ನನ್ನ ಕಾಲದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು; ಮತ್ತು, ನನ್ನದಲ್ಲದ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಓದುಗ–ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಓದಿಕೊಳ್ಳಲಿ ಎಂದು. ಆದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ, 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಅಂದರೆ ಮನಸೇಚ್ಛೆ ಎಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಮ್ಮಿಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬದಲು, ನಮ್ಮ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ – ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕನ್ನಡೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಬೇಕು – ಎಂಬುದು ನನ್ನ ನಿಲುವು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ಮೂಲನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಮರುರೂಪಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ

ಹೆಚ್ಚು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸ; ಕಾರಣ, ಅಂಥ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಯಾರೇ ಆದರೂ ಕೇವಲ ಮೂಲಪಠ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸಮಾನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಗುರುತರ ಹೊಣೆಯನ್ನೂ ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರರ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಓದು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗದ ವಿಧಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನೇರ ಅನ್ವಯವಾಗದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾನು ಈ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓದು–ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಟಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯಬಹುದಾದದ್ದು ಬಹಳಷ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕೃತಿವಿಮರ್ಶೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾದರಿಗಳೂ ನಮಗೆ ನೇರ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಒದಗದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ನಮ್ಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ನಾವೇ ಹುಡುಕಲಿಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅನುಭವ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಯಾವುದೇ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿರಲಿ, ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆ, ಆ ನಾಟಕದ ಉತ್ತಮವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ದೃಶ್ಯದಾಖಲೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ತಂಡಕ್ಕೆ ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನನ್ನ ತಾಲೀಮನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ ರೂಢಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ; ಮತ್ತು, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಯಾವ ರಂಗಾವತರಣಿಕೆಯೂ ಆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಅನುಕರಣೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯದಿದ್ದರೂ, ಭಿನ್ನವಾದ ನಮ್ಮದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಸ್ಪಂದಿ ಹಾದಿಯೊಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಡುಕಬಹುದು – ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿದೆ.

ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರರನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಸಂದರ್ಭಸ್ಪಂದಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಒಂದೇ ದಿಕ್ಕಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಿಜವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದವನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಕೂಡ, ಆತನನ್ನು ಶೇಷಪ್ಪ ಅಯ್ಯರನಾಗಿಯೂ ಶೇಕ್‌ಪೀರನಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಹುತ್ತ್ವ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಕಂಠೇಶಗೌಡರಿಂದ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರೆಗಿನ ನಾನಾ ಅನುವಾದಕರು, ತಮಗೆ ದಕ್ಕುವ ಕನ್ನಡದ ಭಾಷಾರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ, ತಮಗೆ ಸಹಜವೆನ್ನಿಸುವ ಛಂದಸ್ಸು ಅಲಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರರನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅನುವಾದಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಅದರದರ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸರಿತಪ್ಪುಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ. ಬಿ.ವಿ. ಕಾರಂತರಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ತನಕ, ರಘುನಂದನ ಅವರಿಂದ ಇಕ್ಬಾಲ್ ಅಹಮದ್ ಅವರ ತನಕ ಕನ್ನಡದ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಿರ್ದೇಶಕರು ತಮ್ಮದೇ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನೊಂದಿಗೆ ಗುದ್ದಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಪಯಶಸ್ಸುಗಳಿಗಿಂತ ಅವರವರ ಪ್ರಯೋಗದ ಹಿಂದಿರುವ ಅನುಸಂಧಾನದ ಧೋರಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು.

ಈ ಮಾತನ್ನು ನನಗೂ ನಾನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ನನ್ನ ಅನುವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇಂಥ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಈ ಬರಹದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಈ ಬಗೆಯ ಆಂಶಿಕ–ಮಿಶ್ರ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪ್ರಯತ್ನವು, ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಹಜ ಸುಖ–ಸಂತಸಗಳ ಜತೆಗೇ, ಯಾವೆಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನೂ ಅತೃಪ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿನ್ನೋಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಬರಹದ ಇರಾದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇದುವರೆಗೂ ನನಗೆ ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕನ್ನಡಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ, ನನ್ನ ಮಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ, ಕೈಗೂಡಿಲ್ಲ.

ನನ್ನ ತಂದೆ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ತಮ್ಮ ಅನುವಾದ 'ಅಥೆನ್ಸಿನ ಅರ್ಥವಂತ'ದ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಈ ಮಾತುಗಳು ನನ್ನ ಇದುವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕರ್ಮದ ಆಶಯವನ್ನೂ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಕೂಡ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ:

> *...ಈ ಅನುವಾದವು ಹೇಗೆ ಫಲಿಸಿದ್ದರೂ ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದಿಪ್ಪತ್ತು ದಿನ ಹಗಲೂರಾತ್ರಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಶ್ರೀಗಂಧದ ಜತೆ ಗುದ್ದಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಸ್ವತಃ ಸತ್ತ್ವಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಧನ್ಯತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇನೆ.*[೩೦]

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು

೧. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ೪೫೦ನೆಯ ಜನ್ಮವರ್ಷದ ನೆನಪಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾಭಾರತಿಯವರು ದಿನಾಂಕ ೯ ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೧೪ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ 'ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ದರ್ಶನ' ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳ ವಿಸ್ತೃತ ಲಿಖಿತ ರೂಪ ಈ ಲೇಖನ.

೨. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರಮ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (ದೃಶ್ಯ ೫ – ಧರ್ಮರಾಯನ ಮಾತುಗಳು) ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ದಿ ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್' ನಾಟಕದ ಕರುಣೆ ಕುರಿತ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಲುಗಳು ಕನ್ನಡೀಕರಣಗೊಂಡು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೩. ೧೯೩೨ರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಬರೆದ 'ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್' ಎಂಬ ಸಾನೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ (ಪುಟ ೪೮೭, ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಸಂಪುಟ ೧, ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ೨೦೦೦) – ಆಂಗ್ಲಕವಿಗಳಲಿ ನೀನೆನ್ನೆದೆಯ ಸೆಳೆದಂತೆ / ಉಳಿದವರು ಸೆಳೆದಿಲ್ಲ, ನರನಾಟಕವ ನೋಡಿ / ರಂಗದಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಷೇಕ್ಸ್ಪಿಯರನುಂ ಕೂಡಿ / ನೀನೊಂದು ಪರ್ಣಕುಟಿ; ಆತನೋ ಪಿರಿಯ ಸಂತೆ! / ಶಾಂತಿಯಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವುದು ನಿನ್ನಮಲಚರ / ಆತನದೊ ಕ್ರಾಂತಿಯಲಿ...

೪. ಇದೇ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳು.

೫. ತಮ್ಮ ನಾಟಕವು ಇಂಥ ಮಿಶ್ರಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಿಕ್ಕೇ ಇರಬೇಕು, ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ – 'ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲೇಯ ನಾಟಕಗಳ ಸಂವಿಧಾನ ರೀತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುಖಫರ್ದಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ' (ಪುಟ ೨೧೩, ಶ್ರೀಕಂಠೇಶಗೌಡರ ಕೃತಿಗಳು, ಮೈಸೂರು: ಎಂ.ಎಲ್. ಶ್ರೀಕಂಠೇಶಗೌಡ ಸಂಸ್ಮರಣ ಸಮಿತಿ ೧೯೭೪).

೬. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, 'ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್', **ತರಂಗ,** ೨೧ ಮೇ ೧೯೯೫, ಪುಟ ೨೮.

೭. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ರಾಮಚಂದ್ರ ದೇವ ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ನೋಡಿ – **ಷೇಕ್ಸ್ಪಿಯರ್ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ,** ಬೆಂಗಳೂರು: ಗ್ರಂಥಾವಳಿ ೧೯೯೩.

೮. ಸಂಸರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ – ಪುಟ ೧೩೨–೧೫೨, ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ., ಮಾವಿನಮರದಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು, ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೯೮.

೯. ಇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ ವಿವರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಎಚ್. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಕೂಡ ತಮ್ಮೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ – ಪುಟ ೪೨–೫೪, ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ (ಸಂ.), **ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ,** ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ೧೯೯೦.

೧೦. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಮಿಶ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವುದರ ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹ: 'ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕ ವಿಧಾನ ರೀತಿಗಳು ನನಗೆ ತುಂಬ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಯಾಗಿವೆ. ಅದರ ತಂತ್ರ ನಮ್ಮ ಮಂತ್ರ ಎರಡರ ಸಮ್ಮಿಲನದಿಂದ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಸಂಭವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ' (ಪುಟ ೧೯೧–೯೨, ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ ೨, ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ೨೦೦೪)

೧೧. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿದೆಸೆಯಿಂದಲೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಓದುತ್ತ ಬಂದವನು ನಾನು. ರಂಗಕರ್ಮಿಯಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಾನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೃತಿಗಳು ಇವು: 'ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆಥ್' (೧೯೮೭), 'ಟೆಂಪೆಸ್ಟ್' (೧೯೯೨), 'ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್' (೨೦೦೩, ೨೦೦೯), 'ಮೆಷರ್ ಫಾರ್ ಮೆಷರ್' (೨೦೦೬), 'ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್' (೨೦೦೮), 'ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್' (೨೦೧೧) ಮತ್ತು 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' (೨೦೧೪). ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ 'ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್', 'ಕ್ರಮವಿಕ್ರಮ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ 'ಮೆಷರ್ ಫಾರ್ ಮೆಷರ್', 'ಶಿಶಿರ ವಸಂತ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ 'ವಿಂಟರ್ಸ್ ಟೇಲ್' ಮತ್ತು 'ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್' ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನಾನೇ ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ (ಎಲ್ಲವೂ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನದಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತ); 'ಲಿಯರ್ ಲಹರಿ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ 'ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್' ನಾಟಕವನ್ನು ಭಾಗಶ: ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ (ಅಪ್ರಕಟಿತ). ಜತೆಗೆ, ಯಕ್ಷಗಾನದಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಿನೆಮಾದವರೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ 'ಹಿಂಬಾಗಿಲ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್' ಕುರಿತು ಕೂಡ ನನಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಣೆ ಇದೆ.

೧೨. ಆ್ಯನ್ ಕಾಟ್, **ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅವರ್ ಕಾಂಟೆಂಪೊರರಿ,** ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್: ಡಬ್ಲ್ಯೂಡಬ್ಲ್ಯೂ. ನಾರ್ಟನ್ ಎಂಡ್ ಕಂಪೆನಿ ೧೯೭೪.

೧೩. ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಈಚಿನ ಉದಾಹರಣೆ ಟಿಮ್ ಸಪಲ್ ಅವರು ೨೦೦೬ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ 'ಮಿಡ್ ಸಮ್ಮರ್...' ಪ್ರಯೋಗ. ಭಾರತದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಬಂದ ನಟರು ವಿಧವಿಧದ ರಂಗಕಸರತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಪಠ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಡುತ್ತ ಹೋಗುವ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಈ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ತಲುಪಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಬಹುದಾದ್ದು.

೧೪. ನೋಡಿ – ಸ್ಟೀಫನ್ ಗ್ರೀನ್‌ಬ್ಲಾಟ್, ಶೇಕ್‌ಸ್ಪೀರಿಯನ್ ನೆಗೋಷಿಯೇಷನ್ಸ್, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್: ಕ್ಲಾರೆಂಡನ್ ಪ್ರೆಸ್ ೧೯೯೦.

೧೫. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಬೇರೆಡೆ ತುಸು ವಿವರವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ – ಪುಟ ೭೩–೭೭, ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ., **ಅಂತಃಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಬಂಧಗಳು,** ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ೨೦೧೧.

೧೬. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ 'ರೋಮಿಯೋ ಜೂಲಿಯೆಟ್' ನಾಟಕವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಾಜ್ ಲೂರ್ಹ್‌ಮನ್ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಚಲನಚಿತ್ರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸಿದ್ದರೂ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಿನೆಮಾ ನೋಡುವಾಗ ಈ 'ಬೆರಕೆ' ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವಷ್ಟು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಭಾಷೆ 'ಸಮಕಾಲೀನ'ವೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೭. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ದೇಶವು ಸ್ಟ್ರಾಟ್‌ಫರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಬಾರ್ಬಿಕನ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮದ ಲಾಭವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜತೆಗೆ, ಎಲ್ಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ತಮ್ಮ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಹಳಗನ್ನಡ ಅಥವಾ ನಡುಗನ್ನಡವನ್ನು ಕುರಿತು ತಳೆದ ಧೋರಣೆ ತುಂಬ ನಿರಾಶಾದಾಯಕ.

೧೮. ಪುಟ ೨೨೨, ವಿನಯ್ ಧಾರವಾಡಕರ್ (ಸಂ.), **ದಿ ಕಲೆಕ್ಟೆಡ್ ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆಫ್ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್,** ಡೆಲ್ಲಿ: ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ೧೯೯೯.

೧೯. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಿಂದಿ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಕಾರಣ, ಅದು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಂತೆಯೇ ಬಲಮುಖಿ ಭಾಷೆಯಾಗಿರುವುದು.

೨೦. ಪುಟ ೫, ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ (ಅನು), **ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಕ್ರಮವಿಕ್ರಮ,** ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ೨೦೦೭.

೨೧. ಪುಟ ೨೬೮–೨೭೦, ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ, ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಪ್ನಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ೧೯೯೬. ಇದೇ ಕವನದಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್' ನಾಟಕದ ಒಂದು ಕಿರು ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ. 'ವರ್ಡ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್...' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ಮಾತು ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್‌ನ ಹತಾಶೆಯ ನುಡಿಯಾಗಿರುವಂತೆ, ಸ್ವತಃ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ತನ್ನ ಮಾತಿನ ಕರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಆಡಿದ ವ್ಯಂಗ್ಯಭರಿತ ಉದ್ಗಾರದಂತೆಯೂ ಇದೆ!

೨೨. ಈ ಕುರಿತು ನಾನು ಅಭಿನಯ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಇದು: ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ಟು ಬಿ ಆರ್ ನಾಟ್ ಟು ಬಿ...' ಸ್ವಗತವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಟರು ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕೈಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ನಟರು ಈ ಸ್ವಗತದಾದ್ಯಂತ ಕೈಗಳೂ ಕೂಡಿದಂತೆ ಹಲವು ಅಂಗಚಲನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸದೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಂತ, ನಮ್ಮ ನಟರು ಮಾಡುವ ಅಂಗಾಂಗಗಳ ಇಂಥ ಬಳಕೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದೇನೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದು; ಸಮರ್ಥ ನಟರು ಇದನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ, ದುರ್ಬಲ ನಟರು ಯದ್ವಾಬಿದ್ವಿಯಾಗಿ ಅಂಗಾಂಗಳ ಬಳಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ – ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ.

೨೩. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ, ಕನ್ನಡದ ಈ ರಂಗಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿದವರು, ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ರಘುನಂದನ ಅವರು ನೀನಾಸಮ್ ತಿರುಗಾಟ ತಂಡಕ್ಕೆ ರೂಪಿಸಿದ 'ಲಿಯರ್ ಮಹಾರಾಜ' ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅತುಲ್ ತಿವಾರಿ ಅವರು ಇದೇ ತಂಡಕ್ಕೆ ೨೦೦೬ರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಸಿದ 'ರೋಮಿಯೋ ಜೂಲಿಯೆಟ್' ಪ್ರಯೋಗವನ್ನೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇವೆರಡು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೨೪. ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್, 'ಆ್ಯಸ್ ಯೂ ಲೈಕ್ ಇಟ್'ನ ಜಾಕ್ವೆಸ್ ಮೊದಲಾಗಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಹಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಾತ್ರಗಳು ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗೇ ಸೇರುವಂಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಈಚಿನ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಲೇಖಕರು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಮೂಲದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

೨೫. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಟಕಕಾರರಲ್ಲಿ ಬರ್ಟೋಲ್ಟ್ ಬ್ರೆಖ್ಟ್ ಕೂಡ ಇಂಥ ಪಾತ್ರಪಲ್ಲಟ ತಂತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ 'ಕಕೇಸಿಯನ್ ಚಾಕ್

ಸರ್ಕಲ್' ನಾಟಕದ ಅಜದಾಕ್ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರೆಖ್ಟ್‌ನ ಮೇಲೆ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಪ್ರಭಾವ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ರಂಗನಿರ್ದೇಶಕ ಫ್ರಿಟ್ಸ್ ಬೆನೆವಿಟ್ಸ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕೇಳಿ: ಬ್ರೆಖ್ಟ್ ನಾಟಕ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಎಲ್ಲಾದರೂ ತೊಡಕು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸ ನಿಂತರೆ, ತಟ್ಟನೆ ಆತ 'ವಾಟ್ ವುಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ ಹ್ಯಾವ್ ಡನ್' ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ; ಆಗ ಆತನಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿತ್ತಂತೆ!

೨೬. ಪುಟ ೮೫–೮೬, ಮರಿರಾವ್ ಎಂ.ಜಿ., ನಾಟಕಶಿರೋಮಣಿ ವರದಾಚಾರ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ೧೯೭೭.

೨೭. ನೋಡಿ – ಅಲನ್. ಆರ್. ವೇಲೀ, **ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ಸ್ ರಿಪೆಂಟೆನ್ಸ್ ಪ್ಲೇಸ್: ದಿ ಸರ್ಚ್ ಫಾರ್ ಎನ್ ಅಡೆಕ್ವೇಟ್ ಫಾರ್ಮ್,** ನ್ಯೂಜೆರ್ಸಿ: ಅಸೋಸಿಯೇಟೆಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸಸ್ ೧೯೭೨. ಅಥವಾ - http://www.psyartjournal.com/article/show/m_schwartz-shakespeare_and_psychoanalysis_loss_and_

೨೮. ಪುಟ ೮೬ರಲ್ಲಿ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ, ಕುವೆಂಪು, ತಪೋನಂದನ, ಮೈಸೂರು: ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೫೦.

೨೯. ನೋಡಿ – ಜೆರಿಲಿನ್ ಫಿಷರ್ ಮತ್ತು ಎಲೆನ್ ಎಸ್. ಸಿಲ್ಬರ್ (ಸಂ.), ವಿಮೆನ್ ಇನ್ ಲಿಟರೇಚರ್: ರೀಡಿಂಗ್ ಥ್ರೂ ದ ಲೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ಜೆಂಡರ್, ವೆಸ್ಟ್‌ಪೋರ್ಟ್: ಗ್ರೀನ್‌ವುಡ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ೨೦೦೩.

೩೦. ಪುಟ ೩, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಅಥೆನ್ಸಿನ ಅರ್ಥವಂತ, ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೯೪.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊರಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನುಸರಣೆ: ಭಾರತದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳು[1]

ಅರ್ನಾಬ್ ರಾಯ್ ಚೌಧರಿ

ಅನುವಾದ: **ಲಿಂಗರಾಜು. ಕೆ**

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇಂದು ಹಲವಾರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಲೇಖನವು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಇಂತಹ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎದುರಿಸುವ ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂಹವನದ ಪಾತ್ರವು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವೂ (Psychological gestalt) ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸವಾಲುಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಲೇಖಕರು ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಇದರಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳು, ಇತರೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಗಳಂತೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರದೇ, ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕ, ಮತ್ತದರ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣವಾಗಿವೆ. ನಾನೊಬ್ಬ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿದ್ದು, ಉಳಿದಂತೆ ಇತಿಹಾಸ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಧಾನದ ಬಗೆಗಿನ ನನ್ನ ಜ್ಞಾನ ಕೇವಲ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಈ ಲೇಖನ ಬರೆಯಲು ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳು ಯಾವುವು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ನನಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತು. ಸ್ನಾತಕಪೂರ್ವ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮೊದಲು ಓದಿದಾಗ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸುಂದರ ಪದ್ಯ ಓದಿದ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಾನು ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಲು ಕೂಡಾ ಕಾರಣ. ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅನೇಕ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ನಾತಕಪೂರ್ವ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಕೇವಲ ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್, ನನಗೆ ಸ್ನಾತಕಪೂರ್ವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಅಂತಹ ಎರಡು

ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾನು ಪಡೆದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಪದವಿ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಚಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರದ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲೇ ವಾಸವಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಂದಿನಿಂದಲೇ ನಾನು ಚಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಢಾಳಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ತರಹದ್ದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಭಾರತೀಯ ಸ್ನೇಹಿತರೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ, ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಏಕೆ ಹೀಗಾಯಿತು? ಬದಲಾಯಿಸಲು ನಾವೇನು ಮಾಡಬೇಕು? ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಕೂಡಾ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೇಕೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ? ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಹೊರದೇಶಗಳಲ್ಲೇ ಉಳಿಯಬೇಕೇ? ಅಥವಾ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಮೇಲೂ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ? ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯ ಬಹುಪಾಲು ನುರಿತ ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದರಿಂದ, ಈಗಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ನಾಟಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆಯೇ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನನಗನ್ನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ದೊಡ್ಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜನವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಲು ವಿಫಲವಾಗಿರುವ ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್[2] ದೇಶಗಳಿಗೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಥವಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಏಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಿತ್ರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತಾನೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು.

ನಾನು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಬ್ಬ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನಿಸಿದರೆ, ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮಂತಹವರಿಗೆ ಇವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ನೈಜ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ನನಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ನನಗೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ಬಹುಪಾಲು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಅಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ಹೊಂದಿದವರು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊರಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮಂಥವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜಾನವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ನೆಲೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಲ್ಲ ನಮ್ಮಂತಹವರಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಬಹುದಾಂತಹ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದಂತಹ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಅಥವಾ ಹೊಸದೆನಿಸುವಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಗಾಳಿಯಿಲ್ಲದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿದ ನಂತರವಷ್ಟೇ, ಉಸಿರಾಟದ ಮಹತ್ವ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಹಾಗೆ. ಈ ರೀತಿಯೇ ನನಗೆ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಳೆದ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರ ಜೊತೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ.[3] ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಷಯಗಳ ಧಾಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನನ್ನದಾಗಿದ್ದು, ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಯಾವ ಸ್ನೇಹಿತರೂ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿನ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ, ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಹೊರಬರದಿರುವುದು. ಆದರೆ, ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ನಾನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳೇ ಹೌದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುವುದಾದರೆ

ಕಳೆದ 300 ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೃಜನಾಶೀಲ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಬದಲಾಗಿವೆ.[4] ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದ ಅಮೆರಿಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನ ಕೂಡಾ ಜರ್ಮನಿ ಪ್ರಣೀತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈಗ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಆಗಲೂ ಎದುರಿಸಿತ್ತು. ಆದರೂ, ಆಧುನಿಕ ಭಾರತ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮರ್ಥ ಅಳವಡಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಈ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ದೇಶಗಳ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಮೆರಿಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾಗಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನಂಬಲಾರದ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಇಂದಿನ ಶತಮಾನದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಶುರುಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಸರಿಸಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೊರಡುವಂಥ ಕೆಲಸ ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ.[5]

ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆ

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಲಾಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈಲಿಯಡ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಚೀನಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪಾತ್ರಗಳಿಂದಾಗಿ ಆತನ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೇ ಮೂಲೆಯ ಮಾನವರಿಗೂ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ಓದುಗರಿಗೆ, ಪ್ರಮುಖ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಡಾಂಟೆ ಮತ್ತು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ್ನು ಒಂದೇ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ತೂಗುವ ವಿಧಾನ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಓದುಗನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಡಾಂಟೆಯ ಡಿವೈನ್ ಕಾಮಿಡಿಯು ಏನೋ ಒಂದೆರಡು ಸುಂದರ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉದ್ದುದ್ದ ಸಾಲುಗಳ, ನೀರಸವಾದ, ಅಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಯವೆನಿಸಬಹುದು! ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಏನೆಂದರೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ದೇಶ ಗಡಿಗಳ ಎಲ್ಲೆ ಮೀರಿ ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪಂಥವೊಂದು ಈ ವಾದವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆ.[6] ಆದರೆ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, ನನ್ನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ಅನೇಕ ಜನರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವಿಷಯವು ನನ್ನ ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈಗ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ 'ಎ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ 'ಎ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಲಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿರದ 'ಬಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಏನಾಗಬಹುದು? ಬಹುಷಃ ಈಗ 'ಬಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಎ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಬಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ 'ಎ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಳವೋ? ಅಥವಾ ಕಲಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವೋ? ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸುಲಭವೆಂದು ಬಹುಪಾಲು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚಕಿತಗೊಳಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, 19 ಮತ್ತು 20 ನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಆದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ

ಪೂರ್ವಭಾಗದ ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ (ಆಗಿನ ಬಂಗಾಳ ರಾಜ್ಯ), ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಭಾರತದ ಮೊದಲ ರಾಜ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಸಂಪರ್ಕದ ನಂತರ, ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಉಗಮವೆಂದೇ ಹೆಸರಾದ ಬಂಗಾಳದ 'ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗ' ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಮುಂಚಿನ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. 19ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಬಂಗಾಳಿ ಬರಹಗಾರರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಾದಂಬರಿ, ಸಣ್ಣಕಥೆ ಮತ್ತು ಭಾವಗೀತೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬಂಗಾಳೀ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಂಬಲಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಇತರೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನೊದಗಿಸಿತು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಸಣ್ಣಕಥೆ ಮತ್ತು ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿ ನಿಂತವು.[7] ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಂಗಾಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾಳದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಭಾರತದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತದ ಪುನಶ್ಚೇತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಗೀತ ಈ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಗ್ರಾಮಾಫೋನ್‌ನಂತಹ ಸಾಧನೆಗಳ ಕೊರತೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಇನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳದ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಸಹಾ[8] ಮತ್ತು ಬೋಸ್[9] ರವರು ಕ್ರಮವಾಗಿ, 1920 ಮತ್ತು 1924ರಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಗಣನೀಯವಾದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ನಿರಂತರವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮುಖ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾದಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಂತೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾಳದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಒಬ್ಬ ಓದುಗನು ನನ್ನ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕವೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಂಗಾಳದ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಲಾಗದು ಎಂದು ಬಹುಪಾಲು ಶಿಕ್ಷಿತ ಬಂಗಾಳಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪುವುದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ನೀಡಬಲ್ಲೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಂಡ ಬಂಗಾಳದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಲ್ಲದ ಕಸುಬನ್ನೇ!

ಭಾಗಶಃ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನುಸರಣೆ

ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮುದಾಯ ಎಷ್ಟು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಮುಂದಿನ 3 ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. (1) ಆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅಪಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಸದಸ್ಯರಿರುತ್ತಾರೆ. (2) ಪ್ರಸಕ್ತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದರ ಜೊತೆ ಸಾಗುವ ಸದಸ್ಯರಿರುತ್ತಾರೆ. (3) ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ನಿರಂತರ'ವಾಗಿ ಹೊಸದಾದ ಗಣನೀಯ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೇ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿರುವ 'ನಿರಂತರ' ಪದವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ನಿರಂತರ'ವಾಗಿ ಗಣನೀಯ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಮೂರನೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತೊಡಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತೀ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮಾನದಂಡ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಆದರೂ, ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಲು ನಾವೊಂದು ಶ್ರೇಣಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀ ಮಾನದಂಡಕ್ಕೂ ಗರಿಷ್ಠ 10 ಅಂಕಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೆ, ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಪ್ರತೀ ಪ್ರಮಾಣಕದಲ್ಲೂ 0–10 ರಿಂದ ಅಂಕಗಳನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಮೂರು ಮಾನದಂಡಗಳ ಗರಿಷ್ಠ ಅಂಕ 30 ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಧಾರಿತ ಸಮುದಾಯವು ಈ 3 ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ವಿವಿಧ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು

ಬೇಡುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸುಧಾರಿತ ವಿಧಾನದ ಚರ್ಚೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗ ಹೀಗೊಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮೂರು ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕ ಪಡೆದರೆ, ಅದು 'ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶ್ರೇಣಿಗಳಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿಸದೇ ಮುಂದಿನ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು – ಸಮುದಾಯವೊಂದು (2) ಮತ್ತು (3) ರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಿಗಳಿಸದೇ (1) ರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕ ಗಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ (3) ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿಸದೇ (1) ಮತ್ತು (2) ದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿದರೆ ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಾವು 'ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನ'ದ ಸಮುದಾಯ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈಗ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಭಾರತ, ಚೀನಾ, ಜಪಾನಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ, ಇಗಲೂ ಕೂಡಾ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ವಿಫಲವಾಗಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ? ಅಥವಾ ಮೂರೂ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರಾದ ಅಂಕ ಗಳಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ? ನನ್ನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜಪಾನ್ ಅಥವಾ ಚೀನಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ನಾನು ಒಡನಾಡಿರುವ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಕೂಡಾ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವಾದ '1' ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿಸಿ, '3' ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದಿವೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾನ್ಪುರದ ಭಾರತೀಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ (Indian Institute of Technology, Kanpur) ಸ್ನಾತಕ ಪೂರ್ವ ತರಗತಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಬಂಧಿತ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ತರಬೇತಿ ಹೊಂದಿದರೂ ಕೂಡಾ ಆತನ ನೈಜವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿನ ಜ್ಞಾನ ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ತರಬೇತಿಯಿಂದಾಗುವ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಪ್ಪು ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ತರಗತಿ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವಾಗ, ಆತನ ಸಾಧನೆ ಉತ್ತಮವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.[10] ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಿಂತ ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಂದುಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ 3 ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳೇ ಹೊಣೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

(1) ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂಘಟನೆ.

(2) ಸಂವಹನ (ಸಮುದಾಯದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು)

(3) ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದ (ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಿವಿಧ ಮೂಲಾಯಾಮಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ)

ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ, ಈ ಮೂರೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಸಮನಾಗಿ ಅಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಮೌಲ್ಯವು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣ ಹುಡುಕಲು ಬಯಸುವ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾದರೂ ಕೂಡಾ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೂರನೇ ಸಂಗತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಗೂಢತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನನ್ನ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ "ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದ"ವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯನವು ಇನ್ನೂ ಶೈಶವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿದ್ದ ಮೈಕಲ್ ಪೊಲಾನ್ಯೀ (Michael Polanyi) ಈ ಮುಂದಿನ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದರು.

> ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಮಿತಿಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾ, ನ್ಯೂಜಿಲೆಂಡ್, ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಅರ್ಜೆಂಟೈನಾ, ಬ್ರೆಜಿಲ್, ಈಜಿಪ್ಟ್, ಮೆಕ್ಸಿಕೋದಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು, ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವ

ಸಂಶೋಧನಾ ಪಂಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕೊರತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪಡುತ್ತಿರುವ ಬವಣೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದ ಕೊರತೆ, ನೇರ ಪ್ರಭಾವ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಮಾಡಿದ ನಗಣ್ಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನೇ ಮಹಾನ್ ಸಾಧನೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಒಣ ಜಂಭದಂತಹ ಗೌರವಾದರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೇಮಕಾತಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಹಾಯಧನ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಹಣದ ವಿಕೃತ ಪ್ರಭಾವವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ.[11]

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದೂ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವುದು ಶ್ರಮದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[12] ಅಂದ ಹಾಗೇ, ಮೇಲೆ ಪುಲಾನ್ಯಿ ವಿವರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ನೂತನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ತೊಡಕುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಾಲಯ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತ ಸಂಶೋಧನಾ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ಸಂಘಟಿತವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾನಸಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಆತನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿಪಕ್ವಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ಘಮಲು ಸುಧಾರಿತ ಕಟ್ಟಡ, ಗ್ರಂಥಾಲಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಾಲಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಪಸರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

'1' ಮತ್ತು '2' ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಇವನ್ನು ಹೊಪರತುಪಡಿಸಿ ಇರುವ ಇನ್ನೇನೋ ಅಗತ್ಯಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ತೃಪ್ತಿದಾಯಕ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕೆಲವಾದರೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿವೆ (ಅಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಪದವಿ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದ ಕಾನ್ಪುರದ ಭಾರತೀಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಒಂದು). ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಒಲವೆಲ್ಲಾ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವ ಬದಲು ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕಡೆಗಿದೆ. ನಾವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೆಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದರೆ ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧದ ನಂತರವಷ್ಟೇ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂವಹನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರದ ರೂಪ ಪಡೆದದ್ದು. ಆದರೆ ಎರಡನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ನಡುವಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳು ಈಗಿರುವಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸಂಬಳದ ಹೊರತಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನದೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆಯದ್ದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ನೆಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಪಮ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ ಸಹಾ ಮತ್ತು ರಾಮನ್‌ರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾಲದ ಯುಕಾವ ಮತ್ತು ಟೊಮೋನಾಗರಂತಹ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತದವರು ಮತ್ತು ಜಪಾನ್‌ನವರು ಹೆಮ್ಮೆಪಡಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಅನುಪಮ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಂಡ ಬಾಬಾ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ್[13] ರನ್ನು ನಾನು ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಇತರೆ ಶಾಖೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಷ್ಟು ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೊರತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಕೇವಲ ನನ್ನ ಸ್ವಂತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತನಾಡುತ್ತೇನೆ. ಆದರೂ ಈಗ ನಾನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನನ್ನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಜಪಾನಿನ ಈ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಾಧನೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಇವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಮದ ನಮ್ಮ '3'ನೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ತೃಪ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿ ಪೂರೈಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂವಹನಗಳು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ

ಕೂಡಾ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ ಎಂದರ್ಥವಾಯಿತು. ಅದೇ ನಾನು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ "ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದ". ಈ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವೃತ್ತಿಜೀವನ, ಸಂಶೋಧನೆಯ ರೀತಿನೀತಿ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಆಶಾಭಂಗಗಳು ನಾನು ಈಗ ಚಿಂತಿಸಹೊರಟಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕೇಂದ್ರ ವಿಷಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಚರ್ಚೆ ಸಾಗಿದಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲಿವೆ.

ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯ ವಿಚಿತ್ರ ರೂಪ

ಚಿಕಾಗೋದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಖಗೋಳ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಒಂದು ಘಟನೆ ನನಗೆ ಈಗಲೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿದೆ. ಬೇಸಿಗೆಯ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳ ಒಂದು ಮಧ್ಯಾಹ್ನದಂದು ನನ್ನ ಕಛೇರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ, ವಿಶಾಲ ಗಾಜಿನ ಕಿಟಕಿಗಳಾಚೆ ಸ್ಟಾಗ್‌ಫೀಲ್ಡ್ ಆಟದ ಮೈದಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ಚದುರಿದಂತಿದ್ದ ಬಿಳಿಯ ಮೋಡಗಳು ಆಗ ತಾನೇ ಅಸ್ತಂಗತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣಗಳಿಂದ ಕೆಂಪೇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಆ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ವಿವಿಧ ಆಟಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾ, ಹುಡುಗರು ಫುಟ್‌ಬಾಲನ್ನು ಒದೆಯುತ್ತಾ, ಗಂಡಸರು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರು ವಿಹರಿಸುತ್ತಾ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಟದ ಮೈದಾನದಾಚೆ 55ನೇ ಬೀದಿಯ ಸಂಚಾರದಟ್ಟಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರಾಚೆ ನೀಲ ದಿಗಂತದಲ್ಲಿ ಕುಂಕುಮ ಚೆಲ್ಲಿದಂತಹ ಆಕಾಶವನ್ನು ನೋಡಬಹುದಿತ್ತು. ತಕ್ಷಣ ಈ ಗೊಂದಲದ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂತಿದ್ದ ನನಗೆ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಂಜೆಯ ಸಮೃದ್ಧ ಜೀವನದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿದ್ದ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ನೆನೆದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಳಮಳವುಂಟಾಯಿತು. ನನ್ನ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಪಂದದಾದ್ಯಂತ ಸೂರ್ಯನ ಅಯಸ್ಕಾಂತೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಒಂದಿಪ್ಪತ್ತು ಮಂದಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಓದಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕೇವಲ ಇಪ್ಪತ್ತು ಜನ ಓದಿದರೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಅಥವಾ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ!

ಆದರೆ ನಮ್ಮಂತಹ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಪಂಚ, ಎಡಿಂಗ್ಟನ್ ಹೇಳುವ ಎರಡನೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.[14] ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಾವೋದ್ವೇಗಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅರ್ಧಾಂಗಿಗೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮೀಯ ಗೆಳಯರೊಂದಿಗೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಒಂಟಿತನ ನಮ್ಮದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಗೆಲುವಿನ ಖುಷಿಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡಾ, ಸಂಗೀತಗಾರನೋರ್ವ ತನ್ನ ಅಭಿಮಾನಿಗಳ ಕರತಾಡನಗಳಿಂದ ಪಡೆಯುವಷ್ಟು ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಖಂಡಿತಾ ಪಡೆಯಲಾರ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಊಟಕ್ಕೆ ಅನ್ನ ಬೇಯಿಸುವ ಬದಲು ಮರೆತು ಗಡಿಯಾರವನ್ನು ಬೇಯಿಸುವ, ತನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಪಾಯ ಬಂದೆರಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಮರಳಿನ ಮೇಲೆ ಲೆಕ್ಕಗಳನ್ನು ಗೀಚುತ್ತಿರುವಂತಹ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ಅನ್ಯ ಜೀವಿಗಳಂತೆ ಅವರನ್ನು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ನನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಗಳು, ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಗತಿಯೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕೆಲವು ಬರಹಗಾರರು, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಇ.ಟಿ. ಬೆಲ್‌ರವರು ಯಾವ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[15]

ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡಾ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಥೆ ಹೇಳಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಹಾಡನ್ನು ಗುನುಗುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಗೀಚುವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ ಕಲೆಗಳು ಇಂತಹ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮನೋಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಇಂತಹ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಬೇಡಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಗಾರರು ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಾರರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗೌರವ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಪಾತ್ರ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ.[16] ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾನವನ ಇತರೆ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಂತೆ

ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕುತೂಹಲವೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಊಹೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಈ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ್ದು. ಅನೇಕ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಹಜ ಕುತೂಹಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರೂ ಕೂಡಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಬೆಳೆಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾದ ಎರಡನೇ ಹಂತದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಆ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಜ ಕುತೂಹಲವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರತಾದ ಅಮೂರ್ತ ಔಪಚಾರಿಕ ನಿಯಮಗಳು, ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕನಸಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಈ ಕನಸಿನ ಲೋಕವೇ ನೈಜ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಆತನ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಆತಂಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅದರಲ್ಲೇ ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಜನಗಳಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡಾ ಆತ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ತನು ಮನ ಧನಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲು ತಯಾರಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬರುವಂಥದ್ದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ, ಎಷ್ಟೇ ಧನಸಹಾಯವಿದ್ದರೂ, ಇಂತಹ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ.[17] ಈ ರೀತಿಯ, ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಕೃತಕ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕಗಳ ಫಲವಾಗಿ, ವಿಜ್ಞಾನಿಯೋರ್ವ ತನ್ನದೇ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಳುಗಿ ಇತರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಡೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕುರುಡಾಗಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಜೀವ ಪರಿಸರದ ಅಧ್ಯಯನ. ಅಂತಹ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಭೂಮಿಯು ಏಕೆ ಆಯಸ್ಕಾಂತೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಖಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತರೆ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭೂಮಿಯ ಆಯಸ್ಕಾಂತೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಅದಮ್ಯ ಕುತೂಹಲವನ್ನಾಗಲೀ, ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ತೋರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅದಮ್ಯ ಕುತೂಹಲವೇನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲವೇ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕು.

ನಾವು ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ, ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಜನ್ಮತಾಳುವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಕೃತಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಪೂರೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿರಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಕವಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕವನ ರಚಿಸಲು ಕಾರಣ ಅವನೊಳಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇಡಿಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಏಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ? ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಸ್ವತಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೇ ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಆತನಿಗೆ ಒಂದು ಸಹಜ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ವೆಬರ್ ಹಿಂದಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉದ್ಯಮಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ, ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರವೆಂದರೆ, **"ಕೈಹಚ್ಚಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮುಗಿಸಿದ ಅಕಾರಣವಾದ ಖುಷಿ ಅಷ್ಟೇ."**[18] ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಸಹಜ ಕಲೆಯೆಂಬಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನಾದರೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಒಂದು ಅಸಹಜ ವೃತ್ತಿಯೆಂಬುದರ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಸಹ, ಆತನು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[19] ನಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ, ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಿ, ಕಾರ್ಲ್ ಪಾಪರ್ ಹೇಳುವಂಥಾ

ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾದ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಂಡನೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲೇ ಸದಾ ನಿರತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.[20] ಹೀಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅದು ವಿಪರೀತ ಒತ್ತಡವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಅತಿ ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪಾಪರ್ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಷ್ಟೆ. ಹೈಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ (Heisenberg) ಕ್ವಾಂಟಮ್ ಮೆಕಾನಿಕ್ಸ್ ಕುರಿತಾಗಿ ಬರೆದ ಬರಹಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಪಾಲ್ ಡಿರಾಕ್ ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಮನಸ್ಸು ನಿಜಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಪಾಪೆರಿಯನ್ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಹೊಸ ವಿಚಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವವರು ಆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಸಲು ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವರುಗಳಿಗೆ, ಆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಗಬಹುದಾದ ತಪ್ಪುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಲವಾದ ಆತಂಕವಿರುತ್ತದೆ.[21] ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವೋದ್ವೇಗಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೇನಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಒಬ್ಬ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಇದೊಂದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ನಮ್ಮ ಒಗಟಿನ ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಬೇಕು. ನಾವು ನೋಡಿದ ಹಾಗೆ 1) ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡುವ ಯಾವುದೇ ಸಹಜ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾನವ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. 2) ಕಾರ್ಯನಿರತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವೇ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚವಾಗುವುದರಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಒಂದು ಸಹಜ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಲು ಇರುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿ ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪಕ್ವವಾದಂತೆ, ಆತನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗಾದಾಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ 'ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವೇ' ವಾಸ್ತವಿಕ ಲೋಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಸಹಜ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಲು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ನಾನು 'ಸರಿಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದ' ('proper psychological gestalt') ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಇದರ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡೂ, ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಪಡದೆಯೇ ಅಪ್ರತಿಮ ಎನಿಸುವ ಒಂದು ಹೊಸ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಉಗಮದ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಾವೀಗ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಲಿಕಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ.

ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ರೀತಿ

ಈಗ ಒಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಟಿಪಿಕಲ್ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಿರುವ ಟಿಪಿಕಲ್ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಬೌದ್ಧಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಡುವಿನ ಹೋಲಿಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು 'ವಿ' ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತ್ತರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು 'ಸ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸೋಣ. ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷ ಮೇಧಾವಿಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಒಬ್ಬ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಮೊದಲಿಗೆ 'ವಿ' ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಸೇರಿದನೆಂದರೆ, ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾಲೇಜು ತರಗತಿಗಳಿಂದಲೇ ಈತ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಕೆಲವು ಶಿಕ್ಷಕರು ಸ್ವತಃ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ

ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕೆಲವು ತರಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಸದವಕಾಶವೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಈತನಿಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈತ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂದರೆ ಹೇಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಿತ್ರಣ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈತ ಸ್ವತಃ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಬಯಸಿದರೆ, ತನ್ನ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆತನ ಎಳೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ತನ್ನ ಖಾಸಗೀ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಒಂದು ನೈಜ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಿ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಪಿ' ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾದ (1) ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು 2) ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಸಾರಿ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಂದರೆ, ಆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಇವು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಆತನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದೆ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ, 'ಪಿ'ಯು ಪದವಿ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಪಾತ್ರವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮಾರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಭಿನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಪಿ'ಯು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಈ ರೀತಿಯ ಒಟ್ಟಂದದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಗಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಸಂಶೋಧನೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ನಂತರ ತಾನು ಒಡನಾಡುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಜನರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಈಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ 'ಸ'ನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಹೋಲಿಕೆಗಾಗಿ, ಈತನೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ದೇಶದ ಉತ್ತಮ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಬಹಳ ನುರಿತ ಉಪನ್ಯಾಸಕರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ತರಗತಿಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಂತೆಯೇ ಬಹಳ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರಾದ ಸಹಪಾಠಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಬೇಕಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಇದ್ದರೂ ಈತ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈತನಿಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ತನಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಮೂಲಕ ಇತರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ, ಈ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕುತೂಹಲ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯೋರ್ವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ 'ಸ' ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬನ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಗಳಾದರೂ ಯಾವುದು? ಈತನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಎರಡು ಮೂಲಗಳೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಅಂಕ ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು. ಈತ ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನೆ ತೋರುವುದು ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದ ನಂತರ ಮಹತ್ವವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ತನ್ನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನೆ ತೋರಲು ಸಿದ್ದನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಆತ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವುಗಳು ತರಗತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ನಾವು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ತನಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಬಹುದೋ ಅದನ್ನು ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ತನಗೀಗ ಗೊತ್ತಿರುವಷ್ಟು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ತನ್ನ ಈ ತರಗತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೆಂದರೆ ತನ್ನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನ ಇರುವವನು ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದಮೇಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ

ಮುಂದೆ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂತೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಬಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಒಬ್ಬ ಬಹಳ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಸಹಪಾಠಿ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಬಯಸುವವರು ಏನಾದರೂ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಲು ತೊಡಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಷ್ಟು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತ ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂದರೆ, ದಾರಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತಡೆದು ಆತನನ್ನು ಜಾಕ್ಸನ್‌ನ್ನನ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು[22] ಬಗೆಹರಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿದಾಗ, ತಕ್ಷಣವೇ ಉತ್ತರಿಸುವಂತಿರಬೇಕು ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಹೈಸನ್‌ಬರ್ಗ್‌ನು Matrix Mechanics ಕುರಿತು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಓದಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ, ಆತನಿಗೆ matrixಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆಯುವ ಮುಂಚೆ ಆತ matrices ಕುರಿತು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಲಿಯಬೇಕಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಓದಿ ನನ್ನ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಸಹಪಾಠಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಚಕಿತನಾಗಿದ್ದ.[23] ಈ ನನ್ನ ಸಹಪಾಠಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಹೈಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್‌ನ ಮ್ಯಾಟ್ರಿಕ್ಸ್ ಮೆಕ್ಯಾನಿಸಮ್ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಈ ರೀತಿ ಇರಬೇಕಿತ್ತು: ಹೈಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲಕ ಮ್ಯಾಟ್ರಿಕ್ಸ್ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮೊದಲು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ, ಆತನ ಸಂಶೋಧನಾ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ವಾಂಟಂ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಗೂಢ ಸಂಗತಿಗಳು, ಅನುಮಾನಗಳು ಬಂದರೆ, ತಕ್ಷಣವೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಈತ ಬಗೆಹರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ತಾನು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಷ್ಟು ತನ್ನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಈತ ಅವರನ್ನ ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರೊಫೆಸರ್‌ಗಳಾದರೋ ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಶಾಭಂಗ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ, ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಭಾವವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ದುರದೃಷ್ಟವನ್ನು ದೂರುತ್ತಾ ಕೂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೋರ್ಸುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ, ಅವರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಹಂಬಲ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ತಮ್ಮ ವಿಫಲ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮನಬಿಚ್ಚಿ ತಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡಲು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹಿಂಜರಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಇಂತಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಂತೆ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಲ್ಲದ, ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಿಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಾಹವನ್ನು ತಣಿಸಲಾಗದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರುಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇವರುಗಳು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದರ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಹೀಗೊಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯದೈವಗಳಾದ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ, ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೌನವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಲ್ಲದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರುಗಳು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಲು ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಮೂಲಭೂತ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತೆ ಹೊಂದುವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಉದ್ಯೋಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯಕಶ್ಚಿತ್ ಕೆಲಸವೆಂದು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[24]

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು:

> "ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಮೇಧಾವಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಿಗಿಂತ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಸಂಶೋಧಿಸಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ದೈವಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಒಂದು ಅಭೂತಪೂರ್ವ ವಿಚಾರ ಹೊಳೆದರೆ, ತಕ್ಷಣವೇ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಂತೆ ಸರಳವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ."

ನಾನಿದನ್ನು 'ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಾಲಿಶ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತುರುಕುತ್ತವೆ. ಈ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅದ್ಭುತ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುವುದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ, ಇಂತಹ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಧನೆಗಳ ಒಂದು ಉದ್ಯೋಗ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಪ್ಲಾಂಕ್ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡೋಣ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಪ್ಲಾಂಕ್ ಒಬ್ಬ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಭೌತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹಾ, ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ, ಆತನ ಪ್ರಮುಖ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಾದ 'ಕ್ವಾಂಟಂ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಾಹವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ಲಾಂಕ್ ಬರೆದಿರುವ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಓದಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಪ್ಲಾಂಕ್ ಎಂದರೆ ಅವನೊಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತಿಮ ಚಿಂತಕ ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಹೊಳಹುಗಳು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಗಾದ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಪಕ್ವವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳುಳ್ಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಬಹಳ ವಿರಳವಾದ ಸಂಗತಿ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವು ರೂಪು ತಳೆಯಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಸಮುದಾಯದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಸದಸ್ಯರು ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂಥ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಉನ್ನತ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೇ ಇದ್ದರೆ ಒಂದೋ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ 'ಬಾಲಿಶ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ'ಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲಾ ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲಿಯತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಸಹಪಾಠಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೇಗೆ ಇಂಥ ಅಸಂಗತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದೆವು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಈಗ ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಾಲಿಶ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ನಮಗೇ ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಇದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ಎನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಮೇಲೆ, ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲದೇ ಬೆಳೆದವರಿಗೆ ಇದು ಇನ್ನೂ ವಿಚಿತ್ರ ಎನಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನನ್ನ ಭಾರತೀಯ ಸ್ನೇಹಿತರೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವರೇ. ಆದರೆ ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾನು ನನ್ನ ಅಮೇರಿಕಾದ ಗೆಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾನೇನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದೇ ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿ ನಾನು ಭಾರತದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ಯಾರಾದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೆ, ಬಹುಶಃ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾನು ತುಂಬಾ ಪರದಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಮೇರಿಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ನಾನು ಥಾಮಸ್ ಕುನ್ಹ್‌ನ (Thomas Kuhn) *ದಿ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ರೆವೆಲ್ಯೂಷನ್ಸ್ (The Structure of Scientific Revolutions)* ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಅಸಮ್ಮತಿಯಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅದು ನನ್ನನ್ನು ತುಂಬಾ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ನಾನು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ, ಕುನ್ಹ್‌ನ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ'ದ *(normal science)* ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಯಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[25]

ಈಗ 'ಸ' ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಯಾವುದಾದರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಆತನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನ ನೋಡೋಣ. ಆತ ಭಾರತ, ಚೀನಾ, ಜಪಾನಿನ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಅಮೇರಿಕಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಶೋಧನಾ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆಂದು ಬಂದಿದ್ದಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮೊದಲ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಆಘಾತದ ಅನುಭವವೇ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದಿಬ್ಬರು ಶ್ರೇಷ್ಠಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ತಾನು ಈಗ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಯಾವ ಯಶಸ್ವೀ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಹ ಆಳವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆತ ಇಲ್ಲಿ ಭೇಟಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದೂ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಗಾಬರಿಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಆತನಿಗೆ, ಇವರು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಗಾಧ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ; ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇವರಿಗಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಇವರ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಇಂತಹ ಸೌಂದರ್ಯ ಇರುವುದು ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಅದರ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಗೋಜಲಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನೋಡಲು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜೀವಂತ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧರೂಪ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದೇನಿದ್ದರೂ ಕಾಮಗಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ರೂಪ ವಿನ್ಯಾಸ ಇವೆಲ್ಲಾ ಇನ್ನೂ ಬಂದಿರದ ಅರೆಬರೆ ನಿರ್ಮಾಣಗಳು. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಎಂದೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಕೃತಿಯಿಂದ ಸಿಗುವ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸ'ನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಈಗ ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಪ್ರೀತಿಯಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೀಗೆ ಗೋಜಲಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಇದು ನಿಜವಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ತಾಜಾತನ, ಲಾಲಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಕಲಾವಿದ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಪಟ್ಟ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆ ಮರೆತೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆತನಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ನಡೆದರೆ, ತಡವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಬಂದ 'ಸ'ನ ಪರಿವರ್ತನೆ ಒಂದು ರೀತಿ ಆಘಾತ ಮತ್ತು ನೋವಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.[26] ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ತನ್ನ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂವಾದದಿಂದ ನನಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದವು. ತರಬೇತಿಗಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಬರುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಪುನಃ ತಮ್ಮ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಮರಳಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ರೆಕ್ಕೆ ಕತ್ತರಿಸಿದ ಪಕ್ಷಿಯಂತಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ

ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬ ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆವು. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದು ಜಡವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಪರಿವರ್ತನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಕ್ರಿಯ ಮನೋಸ್ವಭಾವ. ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೇ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಅಂತಹ ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ವದೇಶಕ್ಕೆ ಮರಳಿದಾಗ, ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸೂಕ್ತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರಬೇತಿ ಪಡೆದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ನಿಗದಿತ ಕಚೇರಿ ಸಮಯದ ಹೊರತು, ಸಾಯಂಕಾಲದಂತಹ ಬಿಡುವಿನ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡದಂತಹ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿರುವ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಈತ ಸಂಜೆಯಾದರೂ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಆತನ ಹೆಂಡತಿಯು ಇತರೆ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಇವನ ನಡೆಯನ್ನು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದರೆ ಈತನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವಾದರಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈತ ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ಕಸುಬುದಾರ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ವಿದೇಶದ ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರ ಖ್ಯಾತಿ ಗಳಿಸಿದ್ದರೆ, ಖಂಡಿತಾ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ

ಅವನನ್ನು ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈತನ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳು, ನೆರೆಹೊರೆಯವರು ಆತನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೂದಲಿಕೆಯ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಸಹವರ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳು ಆತನ ಕೆಲಸದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅರಿವಿಲ್ಲದವರೂ ಕೂಡಾ ಆತನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಇತರೆ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳ ಕೆಲಸಗಳಂತೆಯೇ ಸಹಜವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಹಜ ರೀತಿನೀತಿಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ದಾರಿ ತುಳಿದಾಗ ಆತನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಂಶಗಳಿಂದ ನಾವು ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಸೂತ್ರರೂಪಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ಸಂಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ರಾಬರ್ಟ್ ಮರ್ಟನ್ ಮತ್ತವರ ಸಹಚರರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಫಂಕ್ಷನಲಿಸ್ಟ್ ರೀತಿಯು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.[27] ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿಬೇಕಾದಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು[28] ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡಾ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇದನ್ನ ನಾವು ಇರುವುದರಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ವಿಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅದರ ವರ್ತನೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ವೆಬರ್ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೂ ಹಿಂದಿನ ಅವಧಿಯ ಯೂರೋಪಿನ ಜವಳಿ ಉದ್ಯಮದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಹೇಗೆ ಸರಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ:

> ಕೆಲಸದ ಅವಧಿ ದಿನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ 5 ರಿಂದ 6 ಗಂಟೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆಯಿತ್ತು. ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನಾ ಒತ್ತಡದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಅವಧಿ ಒಂದು ಗಂಟೆ ಹೆಚ್ಚಿರಬಹುದಿತ್ತು. ಗಳಿಕೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಗೌರವಯುತ ಜೀವನದ ನಡೆಸಲು ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟು ಇದ್ದು ನಡುನಡುವೆ ಒಂದಷ್ಟು ಉಳಿತಾಯ ಮಾಡಲೂಬಹುದಿತ್ತು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ರೀತಿರಿವಾಜುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಹಮತ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಉತ್ತಮ ಬಾಂಧವ್ಯ ಇತ್ತು. ಪ್ರತೀ ಸಂಜೆ ಹೆಂಡದಂಗಡಿಗೆ ಒಂದು ಭೇಟಿ, ಗಡದ್ದು ಸುರಾಪಾನ, ಹಿತಕರ ಗೆಳೆಯರೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟ, ಇವೆಲ್ಲ ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಆರಾಮವಾಗಿ ಸುಖಕರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದವು.[29]

ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಈ ಚಿತ್ರಸದೃಶ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಚಿತ್ರಣ ಸುಳಿಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸರಾಗವಾದ ಆರಾಮವಾದ ವೇಗವಿದೆ. ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಅದ್ಭುತವಾದ ಕೋರ್ಸುಗಳನ್ನು ಪಾಠಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅವರ ಜೊತೆ ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಒತ್ತಡವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ, ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ದಿನಪೂರ್ತಿ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನದ ಇತರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು, ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ಸ್ನೇಹಿತರು ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದೊಂದಿಗೆ ಸಂತೋಷದಾಯಕವಾದ ಹರಟೆ ಹೊಡೆಯಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಯವಿರುತ್ತದೆ.[30] ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜವಳಿ ಉದ್ಯಮದ ಸುಖಕರ ಜೀವನವನ್ನು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಿದಾಗ ಎದುರಿಸಿದಂತಹ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರಬೇತಿ ಪಡೆದು ಬಂದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬೇರೂರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ, ಆ ಸಮುದಾಯದಿಂದಲೂ ಕೂಡಾ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆತ "ಈತನೇನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಯೇ?" ಎಂಬ ಮೂದಲಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕೆಲವೊಂದು ಸಾರಿ, ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಇವರು ಅಲ್ಪಕಾಲಿಕ ಸತ್ವವುಳ್ಳ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಹಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೇ ಮರಳುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಪಾತ್ರ ಎಂಬುದು

ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸನ್ಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕ್ರಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ, ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉನ್ನತ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಸಹಾ, ರಾಮನ್ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿದೇಶಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಹಾಯಕರಾಗೋ ಅಥವಾ ಅವರಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗೋ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯ ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದ ವಿವಿಧ ಸಮಿತಿಗಳ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕರಂತಹ ಸರ್ಕಾರದ ಪೂರ್ಣಾವಧಿಯ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದರು. ಭಾರತವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಆಯೋಗಗಳು ಮತ್ತು ಮಂಡಳಿಗಳನ್ನು ನಾಯಿಕೊಡೆಯಂತೆ ಬೆಳೆಯಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಕ್ಷರುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಗಣನೀಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಹುದ್ದೆಗಳ ಜಾಯಮಾನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರಿಗೆ ವಿವಾದಗಳೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡವು. ಕೆಲವರು, ಅನೇಕ ಸಾರಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪಕ್ಷಪಾತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ; ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಅರ್ಹತೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇಂತಹ ಜನ ಭಾರತದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಘನತೆಗೇ ಧಕ್ಕೆ ತಂದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವು ದೂರುಗಳಿವೆ. ಭಾರತದ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಹುಡುಕುವುದೇ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಕಷ್ಟವಾಗುವುದುಂಟು. ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ (ಬಂಗಾಳದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಬೋಸ್ ಮತ್ತು ಸಹಾ ಓದಿದ ಕಾಲೇಜು) ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ನನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಸಹಪಾಠಿಗಳ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಾಲೇಜಿನ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ ಯೋಜನೆಯೊಂದನ್ನು ಕೈಗೊಂಡೆವು.[31] ಸೂಕ್ತ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಈ ವಿಭಾಗದ ಜೊತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ್ದ ಸುಮಾರು 25 ಜನರನ್ನು ಸಂದರ್ಶನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಒಂದು ಪೀಳಿಗೆಯ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಬದಲಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದಂತಹ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಮಾತುಗಳು ಬಂದವು. ಇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಪಾಲಿಗೆ ದೇವರಂತಿದ್ದವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಪಾಲಿಗೆ ದಾನವರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆಯಂತೂ ಈ ಎರಡೂ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಒಬ್ಬರೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವಂತಿತ್ತು.

ಈಗ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬಹಳ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಹೀನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದ ಇತರ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ತ ನಿದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಕೊರತೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೇವಲ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಂಪರೆಯ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.[32] ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳೂ ವಿದೇಶದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[33] ಈ ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬ ಏನಾದರೂ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಅವನು ಪುರಾಣಸದೃಶ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನನ್ನು ತಮ್ಮವನಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮೇಧಾವಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಕತೆಗಳೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.[34] ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಚಲಿತ ಭಾವನೆಯೆಂದರೆ, ತಾವು ನಿಜಜೀವನದಿಂದ, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ದೂರಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬ ಭಯ.[35] ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಬಾರದು; ತನ್ನದೇ ಸಮಾಜದ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶೀ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತಹ ವಾದಗಳಂತೂ ಒಂದು ರೀತಿ ಮಂತ್ರದಂತೆ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.[36] ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಅರಿವುಳ್ಳವರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ನಂಬಿರುವವರನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ದೂಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥವರೆಲ್ಲಾ

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮಾರಿಕೊಂಡವನು ಎನ್ನುವಂತೆ ಹೀಯಾಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.[37]

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಮಾತಿನ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಭಾರತೀಯರು ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸುಳಿವು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ನಾನು ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನಿ'ಯೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ವೇಳೆ ನಾನು ನನ್ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ನನ್ನ ಅನೇಕ ಸ್ನೇಹಿತರು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಿಕರು ನನ್ನನ್ನು ಅತೀ ಜಂಭದ ಅಹಂಕಾರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನಿ'ಯೆಂಬ ಪದ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಈ ಪದವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ನನ್ನಂತಹವರಿಗಲ್ಲ. ಬೋಸ್ ಮತ್ತು ಸಹಾರಂತಹವರಿಗೆ. ಅಂದಮೇಲೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ವಿಜ್ಞಾನಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆತ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತನ ನಿತ್ಯದ ಕಸುಬನ್ನಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಾತಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ನಾನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಾಲಿಶ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾನು ಓದುಗರಿಗೇ ಬಿಡುತ್ತೇನೆ.

ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷವರ್ತುಲ

ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಾಲ ಇದ್ದುಬಿಡಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ವಿಚಿತ್ರದ ಸಂಗತಿ. ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಈ ಶತಮಾನದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಎರಡು ಅವಧಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅವಧಿ ಸುಮಾರು ಎರಡನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದವರೆಗೂ ಇದ್ದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಎರಡನೇ ಅವಧಿ ಎರಡನೇ ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧದ ನಂತರ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಕಾಲ: ಭಾರೀ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾಲ (Big Science). ಈ ಎರಡೂ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು.

ಇಂದಿನ ಭಾರೀ ವಿಜ್ಞಾನದ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ತಮ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾ ಭಾಗದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯಧನ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿವೇತನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಹ ಹಿಂದಿನ ಸಣ್ಣಮಟ್ಟದ ವಿಜ್ಞಾನದ (Little Science) ಅವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಭಾರತದ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಾರತದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಬಾಂಬೆಯಲ್ಲಿರುವ ಟಾಟಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಬಾಬಾರವರು ಶ್ರೀಮಂತ ಪಾರ್ಸಿ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬಂದವರು. ಕೇವಲ ತಮ್ಮ 16ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೋದವರು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಲಾರದ ಮಿಕ್ಕ ನತದೃಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿದ್ದದ್ದನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದುಕೊಂಡು ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ, ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಅವಕಾಶವೇ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊಸ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಿದ್ದ ಅವರ ಸಹಜ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಅರಿವೇ ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಸ್ವಂತ ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವುದನ್ನ ಕಲಿತಿದ್ದ ರಾಮನ್ ಮತ್ತು ಸಹಾರಂತಹವರು ಒಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಯಶಸ್ವೀ ಸಂಶೋಧನಾ ತಂಡಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದರು. ಆದರೂ ಭಾರತದ ಉತ್ತಮ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ 'ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದ'ದ ಗಳಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ವಾಂಟಂ ಸಾಂಖ್ಯಿಕ ಚಲನಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ (Quantum Stastical Merchanism) ಮಹತ್ತರ ಮೂಲಭೂತ ಕೊಡುಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಬೋಸ್[38] ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಾಲಿಶವಾದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಬಂಗಾಳದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಸಹಾ ಮತ್ತು

ಬೋಸ್‌ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಭಾರತದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ನಾತಕಪೂರ್ವ ಕಾಲೇಜಾದ ಕಲ್ಕತ್ತಾದ ಪ್ರಸಿಡೆನ್ಸಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಪಾಠಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಸಹಾರವರು ಒಂದು ಬಡ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರು. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬವು ಹಣಕಾಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವರನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಉತ್ತಮ ಸಂಬಳ ಕೊಡುವ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಾಗಿ[39] ಅಂಥ ಹುದ್ದೆ ಅವರಿಗೆ ಸಿಗಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಕಷ್ಟಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ತಮ್ಮ 27ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ 'ಸಹಾ ಸಮೀಕರಣ'ವನ್ನು (Saha Equation) ರಚಿಸಿ ಖಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ನೀಡಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಇದನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಾಕಾಶ ರೋಹಿತದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಬಳಸಿದರು. ಇದರ ನಂತರ ಒಂದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಲು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವೇತನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಆದಾಗಲೇ ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಖಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಕುರಿತ ಬರೆದಿದ್ದ ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ಖಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ ದಾಹ ತಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್‌ನಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿವೇತನ ಅವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ.[40] ಆದಾಗ್ಯೂ ಇದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಹತ್ವವಾದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ನಂತರ ಕೆಲ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ರುಚಿ ನೋಡಿದ್ದ ಇವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನೀಡಬಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವದನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಯೌವನದ ಉತ್ಸಾಹ ಇಳಿಯತೊಡಗಿದಂತೆ ಅವರ ನಂತರದ ಜೀವನ ತೀರಾ ಸಿನಿಕ ಮತ್ತು ಈರ್ಷ್ಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ತೊರೆದುಬಿಟ್ಟರು.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎಸ್. ಎನ್. ಬೋಸ್‌ರವರು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂರಚನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[41] ಬೋಸ್‌ರವರು ತಮ್ಮ ಸ್ನಾತಕಪೂರ್ವ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಹಪಾಠಿ ಸಹಾರವರ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಒಂದೆರಡು ಚಿಕ್ಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ನಂತರ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ ಕುರಿತು ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಬರೆದಿದ್ದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ದಪಡಿಸಿದರು. ಇದಾದ ನಂತರ 26 ಮತ್ತು 42ರ ವಯಸ್ಸಿನ ನಡುವಿನ 16 ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೇವಲ ಎರಡು ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ 2 ಪ್ರಬಂಧಗಳೇ ಕ್ವಾಂಟಂ ಸಾಂಖ್ಯಿಕ ಚಲನಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು![42] ಅದಾಗಲೇ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾನ್ಯತೆ ಗಳಿಸಿ ಯೂರೋಪಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಸಹಾ ಕೂಡಾ ಈ ವಿಷಯದೆಡೆಗೆ ಬೋಸ್‌ರ ಗಮನ ಸೆಳೆದರು. ಇದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರೆ ಖ್ಯಾತ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ (ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ಗೂ ಕೂಡಾ) ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಡಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೋಸ್‌ರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಅನನ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟರು. ಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಮೇಧಾವಿ ಎಂದೇ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದ ಬೋಸ್‌ರವರು ಒಮ್ಮೆ ಅದರ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆ ಹೊಳೆದ ಮೇಲೆ ಮಿಕ್ಕ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮಕ್ಕಳು ಹೋಮ್‌ವರ್ಕಿನ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸುವಂತೆ ಸರಳವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದರು. ನಂತರ ಬೋಸ್‌ರವರು ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಿದ ಆರು ಪುಟಗಳ ಆ ಲೇಖನವನ್ನು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳಲ್ಲೇ ದೊಡ್ಡದಾದ ಜರ್ಮನಿಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮುಂಚೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ತಮಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಪರಿಚಿತರಾಗಿದ್ದ ಅಲ್ಬರ್ಟ್ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ರವರಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಹೊಟ್ಟರು. ಈ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿದ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ರವರು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಂಡು ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರು. ನಂತರ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ರವರು ಬೋಸ್‌ರ ವಿಧಾನವನ್ನು (ಈಗ ಬೋಸ್ – ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಸಂಖ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರಾದದ್ದು) ಮತ್ತಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದರು. ಇದರ ಹಿಂದೆಯೇ ಫರ್ಮಿ (Fermi) ಮತ್ತು ಡಿರ್‍ಯಾಕ್ (Dirac)ರವರು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾಗಿ ಬರೆದರು. ಇದಾದಮೇಲೆ ಬೋಸ್ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಮೌನಕ್ಕೆ ಜಾರಿದರು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಇವರು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಪಡೆದರಾದರೂ ಸಹಾರವರಂತೆ

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೊಡನೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ದೀರ್ಘ ಮೌನದ ನಂತರ, ಉಷ್ಣರೋಹಿತ (thermoluceminescence), ವಿದ್ಯುದಾವೇಶಗಳ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ (ionospheric electricity), ಪೈರಿಡೈನ್ (Pyridine) ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಧಕಾಮ್ಲಗಳ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಜರ್ಮೇನಿಯಮನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು ಇಂಥದ್ದೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ವೃತ್ತಿಪರವಲ್ಲದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಬರೆದರು! ಇದೆಲ್ಲಾ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಈತ ಅಸಾಧಾರಣ ಬುದ್ಧಿವಂತನೋ? ಹುಚ್ಚನೋ? ದಗಲಬಾಜಿಯೋ? ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ಸೋಮಾರಿಯೋ? ಆಗೆಲ್ಲಾ ಬೋಸ್‌ರನ್ನು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿ ಗಳು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ವಿರೋಧಿಗಳು ಇವರಿಗೆ ನೋಬೆಲ್ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೋಸ್‌ರು ಕೊನೆಯದಾಗಿ, 50ರ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುನಿಫೈಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಐದು ಉನ್ನತ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದರು.[43] ಹಲವಾರು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರು. ಬೋಸರು ಬಹುಶಃ ನೈಜ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರ ಬಂದದ್ದು ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಯೂನಿಫೈಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ನೆಲಕಚ್ಚಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಈ ಶ್ರಮವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಯಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬೋಸ್‌ರು ತಮ್ಮ ಇಡೀ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಲೇಖನ ಬರೆದರು. ಇವುಗಳು ಗುಣಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಏರುಪೇರಿನವು. ಒಂದು ರೀತಿ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಬಾಲಿಶ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ತಮ್ಮ ಯೌವ್ವನದ ದಿನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಬೋಸ್‌ರು ತಮ್ಮ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಪ್ತರ ಬಳಿ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಸಹಾ ಮತ್ತು ಬೋಸರ ಜೀವನದ ಈ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಗಳು ನನ್ನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಮ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಯಂ ತರಬೇತುಗೊಂಡ ಸಹಾರವರು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಸಣ್ಣಮಟ್ಟದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಯುಗ ಕಳೆದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಭಾರೀ ವಿಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆದ ಹಾಗೆ ಆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಷಾದದಿಂದಲೇ ಹಿಂದೆ ಸರಿದರು. ಬೋಸ್‌ರ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೆ, ಬೋಸ್ ಸ್ವತಃ ಅಪ್ರತಿಯ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯುಳ್ಳವ ರಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಹಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಭಾರತದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಿದ್ದ ಹಲವು ಗೋಜಲುಗಳು, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇವರಿಗೂ ಇತ್ತು. ನಾನೀಗ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಬಂಗಾಳದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಬೋಸ್ ಮತ್ತು ಸಹಾರವರು ಪ್ರಿಸಿಡೆನ್ಸಿ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಸಹಪಾಠಿಗಳಾಗಿದ್ದಂತೆ, ಜಪಾನಿನ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಯುಕಾವ ಮತ್ತು ಟೊಮೆನಾಗರವರು ಕ್ಯೋಟೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ದಲ್ಲಿ ಸಹಪಾಠಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.[44] ಇದೇನು ಕೇವಲ ದುಪ್ಪಟ್ಟು ಕಾಕತಾಳೀಯವೇ? ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಒಂದು ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸುವ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಹೊರಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಇದ್ದರೆ, ಬಹುಶಃ ಆತ ತನ್ನ ನೈಜ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇಂಥದ್ದೇ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಬ್ಬರು ಅಂತಹ ಸಮರ್ಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರಬಹುದಾದರೆ ಆಗ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಪರಸ್ಪರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ನಡೆದು, ಅವರಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಭೆ ಬೆಳೆಯುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ನಾನು ಸದ್ಯ ಊಹೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದಂಥವು, ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಕೆರಳಿಸುವಂಥವು. ಆದರೆ, ಭಾರಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಯುಗದಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂವಹನದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉದ್ಭವಿಸುವಂತಹವುಗಳು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನೇರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ನಾನು ಹೇಳಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಓದುಗರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಬಹುದು. ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪದವಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಅಮೇರಿಕಾಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸಿ, ಉತ್ತಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವದೇಶಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಅಂಶಗಳಾದ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂವಹನದ ಕೊರತೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತಕ್ಷಣವೇ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಅಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಂಗತಿಗಳ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನೇ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಕರಾದಾಗ, ಅವರಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸೂಕ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ದಾಟಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲದ ಬಾಲಿಶ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಂತಹ ಯುಕ್ತವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಅವರು ಸ್ವದೇಶಗಳಿಗೆ ಮರಳಿದಾಗ ಅದೇ ವಿಷವರ್ತುಲದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಹಜ ವರ್ತುಲ ಹೀಗೆಯೇ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಏಶಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾವು ಸೂಕ್ತ ಯಶಸ್ಸು ಗಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲೇ ನೆಲೆಯೂರಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮಾನವರು; ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಇರುವ ಯಂತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಏಶಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೋರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ, ಆತ ಸಹಜವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವದೇಶದೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಪರಕೀಯನೆಂಬ ಭಾವನೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ.[45] ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಮಗೆ ಸೂಕ್ತ ಜೀವನ ಸಂಗಾತಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಮುಜುಗರ ಭಾವದಿಂದ ಬಹುಪಾಲು ಏಶಿಯಾದ ಯಶಸ್ವೀ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುವ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಏನೇ ಆಗಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾರ. ಅದು ನಿಗೂಢ. ವಿಜ್ಞಾನ ಇನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರದ ನಿಗೂಢ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಆದರೆ ನೈಜ ಸೃಜನಶೀಲ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಲು ವಿಫಲವಾಗಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಬಹಳ ಬೇಗ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಇದ್ದುಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯವು ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಜೊತೆಗೇ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೂ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ, ಸರಿಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ವಾದ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ, ಅದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ, ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಕೊನೆಗೆ ಆ ಸಮುದಾಯವು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಅದರಲ್ಲಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಂವಹನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆನಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದಲ್ಲ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೇತರ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಇವುಗಳ (ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸು) ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು. ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ಹೊಂದಿದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು

ಬೆಳೆಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತೊಡೆದುಹಾಕಬಹುದು. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಶಾವಾದದ ಭಾವನೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯೊಂದು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದೆ: 'ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಶಾಭಾವನೆ, ಈಗ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ, ಮುಂದಕ್ಕೂ ಇದು ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಉತ್ಸಾಹ ಭಾರತದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದೆ'.[46] ಆದರೆ, ಭಾರತವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸುವರ್ಣಯುಗದ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಇವೆಲ್ಲಾ ಬೆಳಕಿನ ಭ್ರಮೆ ಮಾತ್ರವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ನಾನು ಕೈ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಮಚಿತ್ತದಿಂದ ಉತ್ತರಿಸಲು ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಂತಹ ಸವಾಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುವಷ್ಟು ಹಂತಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1 ಮೂಲ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಅನುಮತಿ: "Practising Western Science outside the West: Personal Observations on the Indian Scene" *Social Studies of Science,* Vol. 15, No. 3 (Aug., 1985), pp. 475-505

2 ಇಂದು ಜಪಾನ್ ಅನೇಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಜಪಾನಿನ ಹಲವಾರು ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಜಪಾನ್ ಇನ್ನೂ ಮೂಲ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಶಸ್ಸು ಕಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಜಪಾನಿನ ಮೂಲಭೂತ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ನನ್ನ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. Thackray and Everett Mendelsohn (eds), *Science and Values* (New York: Humanities Press, 1974), 109-55

3 ಈ ಗೆಳೆಯರನ್ನು ನಾನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಸಮಿತ್‌ದಾಸ್, ಸುಬಿರ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಮತ್ತು ಅಮ್ಲಾನ್ ರಾಯ್‌ಚೌಧರಿ.

4 ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ, Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 2nd edn, 1984)

5 ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪರಿಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಡೆರೆಕ್ ಡಿ. ಸೊಲ್ಲ ಪ್ರೈಸ್, ಒಂದು ದಶಕದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ದ್ವಿಗುಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ Price, *Science since Babylon* (New Haven, Conn.: Yale University Press, enlarged edn, 1975), Chapter 8, and *Little Science, Big Science* (New York: Columbia University Press, 1963)

6 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ, David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976)

7 ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿನ ಬಂಗಾಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬಯಸುವ ಓದುಗರಿಗೆ ನಾನು, ಟ್ಯಾಗೋರರ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಿದೆ).

8 ಎಂ.ಎನ್. ಸಹಾ (1893–1956) 'Ionisation in the Solar Chromosphere', Philosophical Magazine, Vol. 40 (1920), 472-88 ಮತ್ತು ಅನುಕ್ರಮದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ರೋಹಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೂಲಭೂತ ಮಹತ್ವ ಹೊಂದಿರುವ ಉಷ್ಣ ಅಯಾನೀಕರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು.

9 ಎಸ್.ಎನ್. ಬೋಸ್ (1893–1974) 'Plancks Gesetz und Lichtquantenhypothese', Zeitschriftur Physik, Vol. 26 (1924), 178-81; 'Warmegleichgewicht inStrahlungsfeld bei Anwesenheit von Materie', ibid., Vol. 27 (1924), 384-93. ಇವು ಬೋಸ್–ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಸಾಂಖ್ಯಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಲೇಖನಗಳು. ಇವು ಕ್ವಾಂಟಂ ಸಾಂಖ್ಯಿಕ ಚಲನಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ಹೊಸ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಖೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು.

10 ಇನ್ನೆರೆಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಭಾರತೀಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು 12 ಜನರಲ್ಲಿ 6 ಜನ GRE ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡವು. 5ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ 90%ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕ ಪಡೆದವು ಮತ್ತು ನಾನು

ಸೇರಿದಂತೆ ಇನ್ನಿಬ್ಬರು 99% ಅಂಕವನ್ನು ಪಡೆದೆವು. ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಾಯ ಅಭ್ಯರ್ಥಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಪ್ರದರ್ಶನ ತೋರಿದ ಪದವಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗವು ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಟೆಲೆಗೆಡೆ ಪ್ರೈಜ್ ಅನ್ನು (Telegedi Prize) ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು 5 ಬಾರಿ ಗೆದ್ದಿದ್ದಾರೆ. (ಆ 5 ಜನರಲ್ಲಿ ನಾನೂ ಒಬ್ಬನಾಗಿದ್ದೇನೆ).

11 Michael Polanyi, *The Logic of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), 56.

12 ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅನೇಕ ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದೆ. ಪುಸ್ತಕ, ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳ ಲೇಖನಗಳು, ಸರ್ಕಾರಿ ಸಮಿತಿಗಳ ವರದಿಗಳು, ಖಾಸಗೀ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕೈಪಿಡಿಗಳು, ಮುಂತಾದವು. ಇದರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಭಾಗ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ, ಬೇಸರ ತರಿಸುವಂತಿದೆ. ಸತ್ವವಿಲ್ಲದ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸರಳ ಲೇಖನಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಮೂಲವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. 'ಮಿನರ್ವ' ನಿಯತಕಾಲಿಕ ಇದು ಏರಿಯಾ, ಆಫ್ರಿಕಾ, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಯಸುವವರಿಗೆ ಈ ಮುಂದಿನ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಗಳು ಸೂಕ್ತ: Robert S. Anderson, *Building Scientific Institutions in India: Saha and Bhabha* (Montreal: Centre for Developing- Area Studies, 1975) and Ashis Nandy, *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in two Indian Scientists* (New Delhi: Allied Publishers, 1980) ಆ್ಯಂಡರ್ಸನ್‌ರ ಪುಸ್ತಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ನಂದಿಯವರ ಲೇಖನ ಇಬ್ಬರು ಅಸಹಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಶೋಕಯುತ ವಿಜ್ಞಾನದ ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ ವೃತಿಪರ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬಯಸುವ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಭಾರತದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳ ಬರೆದಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನೆಂದರೆ ಎ. ರೆಹಮಾನ್, ಇವರ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. A. Rahman, Trimurti: *Science, Technology and Society* (New Delhi: People's Publishing House, 1972). ಆದಾಗ್ಯೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ (Socio-psychological) ತಳಹದಿಯ ವಿವರಣೆಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಯಾವುದೇ ಪುಸ್ತಕವೂ ನನಗೆ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅಮೆರಿಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಜೊತೆ ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಹೊಳೆದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

13 ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಪ್ರತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಂತರ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಶ್ವೇತ ಕುಬ್ಜ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯ ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯಕ್ಕೆ ನೈಜವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಪಯಣಿಸುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದರು. ತದನಂತರ ಕೆಂಬ್ರಿಡ್ಜ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದಿನಗಳು ಕಳೆದ ನಂತರ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ, ಚಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದರು.

14 Sir Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), Introduction. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲ ಪ್ರಪಂಚ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಪ್ರಪಂಚ. ಎರಡನೆಯದ್ದು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚ. ಎರಡೂ ಒಂದರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಇರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಹೌದಾದರೂ, ಅದರ ನಡುವೆ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. [**ಅನುವಾದಕನ ಟಿಪ್ಪಣಿ**]

15 T. Bell, *Men of Mathematics* (New York: Simon and Schuster, 1937), 9.

16 Ben-David, op. cit. note 3, 16-20,24-31. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಜ್ಞಾನಿಯ 'ಪಾತ್ರ'ದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿವು ಮೂಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ.

17 ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಷಯಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೂಲಭೂತ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವಂತಹವುಗಳಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ, ಮೂಲಭೂತ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದೇಹಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಒಬ್ಬ ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲಾಗದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ ಈಗಿರುವ ಭಾರತದ ಕೃಷಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಆತನಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿ ಗೆದ್ದ ಸಂತೃಪ್ತಿ ದೊರೆಯಬಹುದು ಅಥವಾ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಣೆ ದೊರೆಯಲೂಬಹುದು.

18 Max Weber, trans. Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New

York: Charles Scribner's Sons, 1958), 71.

19 ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಇವರು, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರಬಹುದಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಕ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. James D. Watson, *The Double Helix* (New York: Atheneum, 1968).

20 Sir Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Basic Books, 1959).

21 P. A. M. Dirac, *The Development of Quantum Theory* (New York: Gordon and Breach, 1971), 24.

22 J. D. Jackson, *Classical Electrodynamics* (New York: John Wiley and Sons, 2nd edn, 1975), ಇದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಪದವಿ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ.

23 *In The Born-Einstein Letters* (New York: Walker and Co., 1971), 166. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಬಾರ್ನ್ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ಗೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೈಸನ್‌ಬರ್ಗ್‌ಗೆ ಮಾತೃಕೆ ಏನೆಂದರೇನೆಂಬುದೇ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಆತ ನನ್ನ ಸಹಾಯಕನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ನಾನಿದನ್ನ ಬಲ್ಲೆ).

24 ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ಸಾಧಾರಣ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿರುವ ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು, ನನ್ನ ಊಹೆಯ 'ಸ' ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸಾಧಾರಣ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಒಟ್ಟಂದ ನಿಧಾನವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಆತ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಅಪಾಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

25 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 2nd edn, 1970), Chapters II, III, IV.

26 ನಾನಿಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, 'ಸ'ನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿನ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆತನ ಕೇವಲ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸೂಕ್ತ ಕೌಶಲ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಕೊರತೆಗಿಂತ ಆಳವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೇ, ನೈಜವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವವರೆಗೂ ತಮಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಜಿ.ಹೆಚ್. ಹಾರ್ಡಿಯವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು: G. H. Hardy, *A Mathematician's Apology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 144-47. ಹೈಸನ್‌ಬರ್ಗ್, ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತೇ ಹೊರತು, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ನೋಡಿ: Werner Heisenberg, trans. A. J. Pomerans, *Physics and Beyond* (New York: Harper & Row, 1971), 17. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ಹೊಂದಿದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ನಿಗೂಢತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬೇರುಗಳು ಇರುವುದು ಇಲ್ಲೇ. ಸೂಕ್ತ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೌಶಲ್ಯಗಳ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯತನ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಂಗತಿಯಷ್ಟೇ.

27 ಪರಿಣಾಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ Robert K. Merton, 'Science and Technology in a Democratic Order', *Journal of Legal and Political Sociology,* Vol. I (1 942), 115-26, reprinted as Chapter 13 of Merton, *The Sociology of Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973). ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಹಲವು ಲೇಖನಗಳು ಇಂಥ ಫಂಕ್ಷನಲ್ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ.

28 Michael Mulkay, 'Some Aspects of Cultural Growth in the Natural Sciences', Social Research, Vol. 36 (1969), 22-53; S. B. Barnes and R. G. A. Dolby, 'The Scientific Ethos: A Deviant Viewpoint', *European Journal of Sociology,* Vol. 11 (1970), 3-25.

29 Weber, OP, cit. note 17, 66-67.

30 ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಸಹ ನಾನು ಹೇಳಿದ ಮನೋರಂಜನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಜನಪರ ಜೀವನಶೈಲಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ನಾನು ಹೇಳುವ ಈ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯು ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹ ಭಾಗಶಃ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನನುಸರಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿವೆ.

31 Arnab Rai Choudhuri, Subrata Sen and Subinay Dasgupta, 'A History of the Physics Department of Presidency College' (written in Bengali), in Choudhuri (ed.), *Re-union Commemoration Volume, Physics Department, Presidency College* (Calcutta: Presidency

College, 1977), 9-28. ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನೊರತುಪಡಿಸಿ ಇತರರು ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆ (Tape Recorder)ಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾವೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಹ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನೊಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಸ್ಮರಣೀಯ ಸಂದರ್ಶನಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡದಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಾದವಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಯೋಜಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಸೊಗಸಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನಿತ್ತ 80ರ ಪ್ರಾಯದ ಬೋಸ್ ಮತ್ತು ಸಹಾರವರ ಸಹಪಾಠಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿ ಸಂದರ್ಶನವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೆನೆಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

32 ನಗರಕೇಂದ್ರ (Metropolis) ಮತ್ತು ದೂರಪ್ರಾಂತ್ಯ (Province) ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಶಿಲ್ಸ್: Edward Shils, Intellectuals and the Powers and Other Essays (Chicago: The University of Chicago Press, 1972), 355-71. These concepts have been used throughout Shils's exceptionally insightful monograph, *The Intellectual between Tradition and Modernity: The Indian Situation* (The Hague: Mouton & Co, 1961). ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇವರ ಮುಂದಿನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. *The Intellectual between Tradition and Modernity: The Indian Situation* (The Hague: Mouton & Co, 1961).

33 Cf. V. Shiva and J. Bandyopadhyay, 'The Large and Fragile Community of Scientists in India', *Minerva,* Vol. 18 (Winter 1980), 575-94.

34 ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಮದಿಗೆ ಜೋಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಂದಿಯವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (op cit, note 11, 4-8).

35 Cf Shils, *The Intellectual between Tradition and Modernity*, op. note 31, 67-78.

36 1967ರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ (Indian Science congress)ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಹೆಸರಾಂತ ರಸಾಯನ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಟಿ.ಆರ್. ಶೇಷಾದ್ರಿಯವರು ಭಾರತದ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವೇದಾಂತದ ಉನ್ನತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ರೆಹಮಾನ್ ರವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. OP cit note 11, 156-67.

37 ನನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಬಲ್ಲೆ.

38 ನಾವಿಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಎಸ್.ಎನ್. ಬೋಸ್‌ರ ಕುರಿತು, ಆದರೆ, ಭಾರತದ ಹಿಂದಿನ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ-ಜೀವಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಸರ್ ಜೆ.ಸಿ. ಬೋಸ್ (1858–1937) ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ. ಎಸ್.ಎನ್. ಬೋಸ್‌ರವರು ಬಂಗಾಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ವರ್ಣರಂಜಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರು. 'ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಗೌರವ ಗಳಿಸಿದ ಇವರು ತಮ್ಮ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೊಡುಗೆಗಳಿಂದ ಭಾರತದ ಹೊರಗೆ ಪರಿಚಿತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಆರಾಧನಾಭಾವದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಜೀವನದಾರೆಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ (ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ) ಜೀವಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಳವಾದ ನೋಟಗಳನ್ನ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ದೇಶ), ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೇಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಬಹುದೆಂಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಅವರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ನಂದಿಯವರು ಅಭ್ಯಸಿಸಿರುವ ಇಬ್ಬರು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವರೂ ಒಬ್ಬರು. Op. cit. note 11.

39 ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಪಟ್ಟಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಒಂದು ಗುಂಪಿನೊಂದಿಗಿದ್ದ ಸಹಾರವರು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. (Cf. Anderson op. cit, note 11, 7)

40 Kanalesh Ray, *The Life and Work of Meghad Saha* (New Delhi : National Council of Education and Research traning, 1968), 19–22. ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಸಹಾರವರು ಯೂರೋಪ್ ಪ್ರವಾಸ ಕೈಗೊಂಡ ದಿನಾಂಕವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಮೂದಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 1920ರ ಬದಲಾಗಿ ಸಹಾರವರು ಭಾರತದಿಂದ ಹೊರಟದ್ದು 1919ರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಇದೇ ವರ್ಷದ ಮಾರ್ಚ್ ಮತ್ತು ಮೇ ತಿಂಗಳುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಉಷ್ಣ ಆಯಾನೀಕರಣ (Thermal ionisation) ಕುರಿತು ಮೊದಲ 3 ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ನಂತರ.

41 D.M Bose. 'Foreword' in Santimay Chatterjee (ed), *Collelcted Scientific Papers of Meghanad Saha* (New Delhi Council of Scientific & industrial research, 1969), V-Vi, ಇದು ಅವರಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿರಿಯ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರರೊಬ್ಬರು ಮೊದಲ ವಿಶ್ವಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಮರ್ನಿಯಿಂದ ವಾಪಾಸ್ (ಹಿಂತಿರುಗಿ) ಬಂದಾಗ ಬೋಸ್ ಮತ್ತು ಸಹಾ ರವರ ಜೊತೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದದ ವಿವರವನ್ನ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಐದು ವರ್ಷದ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿನ ಬಲವಂತಹ ವಾಸ್ತವ್ಯದ ನಂತರ ನಾನು 1919ರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಾಲೇಜಾದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸೇರಿದೆ. ನನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಯುವ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳಾದ, ಮೇಘನಾದ್ ಸಹಾ ಮತ್ತು ಎಸ್. ಎನ್. ಬೋಸ್‌ರವರು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಅಪಾರ ಕುತೂಹಲ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಡೆಗೆ ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿತ್ತು. ನಾನು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯದಿದ್ದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ಲಾಂಕನ 'ಥರ್ಮಾಡೈನಮಿಕ್ (Termodynamic) ಮತ್ತು ವಾರ್ಮಸ್ಟ್ರಾಲಂಗ್' (Warmastrhlung)' ಎರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟೆನು. ಎಸ್.ಎನ್. ಬೋಸ್‌ರು ಕೆಲವೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಉಷ್ಣ ಚಲನೆ (Thermodynomic)ಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದ ಪ್ಲಾಂಕನ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ಲಾಂಕನ, ಕಪ್ಪು ಕಾಯಗಳ ವಿಕಿರಣ ಸೂಸುವಿಕೆಯ ಮೇಲಿನ ಆತನ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಮೀಕರಣವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿದ್ಯುತ್ಕಾಂತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಉಷ್ಣ ಚಲನೆಯ ಮೇಲೆ ಆಧಾರವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಕೂಡಾ ಪ್ರಶಂಸಿದರು. ಎಸ್.ಎನ್. ಬೋಸ್‌ರವರು ಪ್ಲಾಂಕನ ಥರ್ಮೋಡೈನಮಿಕ್‌ನಲ್ಲಿನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವಿಲ್ಲದ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿದ್ದರು. ಮೇಘನಾದ ಸಹಾರವರ ಮಾದರಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣ ನೇರವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಕ್ವಾಂಟಂ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಥರ್ಮೋಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್ ಸಂಬಂಧಿತ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ತಿಳಿಯಬಯಸಿದ್ದರು. ಅವರು ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗೆಲ್ಲಾ ಅನಿಲಗಳ ಉಷ್ಣ ಆಯಾನೀಕರಣ (Thermal ionzation of gases) ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ರೋಹಿತ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿನ ಅವುಗಳ ಅನ್ವಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದರು.

42 Santinay Chatterjiee, Enakshi Chatterjee, Satyendranath Bose (New Delhi: National Book Trust 1976), 38-43.

43 ಗಣಿತದಲ್ಲಿ 2 ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಎ) ಅನ್ವಯಿಕ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ಬಿ) ಶುದ್ಧ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ. ಅನ್ವಯಿಕ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶುದ್ಧಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಊಹೆಯ ಮೇಲೆ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಪರಿಹಾರ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಗಣಿತೀಯವಾಗಿ ಅವುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ನಿತ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಯೂನಿಫೈಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಥಿಯರಿಯು 1950ರಲ್ಲಿ ಆಗ ತಾನೇ ರೂಪು ಕಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿನ ಜ್ಞಾನ ವರ್ಗಾವಣೆಯೂ ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ರಾಮನ್‌ರವರ ಫಲಿತಾಂಶ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಥೀರಂಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡಾ ಗಣಿನೀಯವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆಗ ಯುನಿಫೈಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲವಾಯಿತು. [**ಅನುವಾದಕನ ಟಿಪ್ಪಣಿ**]

44 ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಯುಕಾವ ರವರ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. Hideki Yukawa, trans. L. Brown and R. Yoshida, *Tabibito (The Traveler)* (Singapore: World Scientific, 1982), 149-50.

45 ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಸಂಶೋಧಕರದ್ದೇ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: Amar Kumar Singh, Indian Students in Britain (Bombay: Asia Publishing House, 1963)

46 John Maddox and Vera Rich, 'Science in India: Excellence in the Midst of Poverty', *Nature*, Vol. 308 (12 April 1984), 581-600, quote at 58 1.

ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ
(ಹೆಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆ: ಒಂದು ಕೇಸ್ ಸ್ಟಡಿ)

ಎಂ. ಉಷಾ

ಭಾಷಾಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚೆಗಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭವು ಹೊರತಾದುದಲ್ಲ. 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವೊಂದು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನ–ಮಂಥನಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಭಾಷಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಆಯ್ಕೆ, ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಧಾನ, ಭಾಷಾಂತರ ಪಠ್ಯವು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಆಶಯ.

ಹೆಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಬರಹದ ಬದುಕು ಭಾಷಾಂತರದೊಂದಿಗೆ ಬೆರತು ಹೋದುದಾಗಿದೆ. ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ಗುಣಮಾನಗಳೆರಡರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಗಳೆರಡೂ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ. ಅಂತೆಯೇ ೧೯೫೦–೬೦ರ ದಶಕಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಕೃತಿಗಳ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಕನ್ನಡಿಗರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದ ಇವರು, ೧೯೮೦–೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಲೇಖನವು ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಅವರ ಮೊದಲ ಭಾಷಾಂತರ 'ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯ'ದಿಂದ ಹಿಡಿದು ೧೯೯೪ರ 'ಮಹದೇವನ ಜಟಾಜೂಟದಲ್ಲಿ' ಕೃತಿಯವರೆಗಿನ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆ ಹಾಗು ಈ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಒದಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭ, ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರದ ಖಾತೆಯನ್ನು ತೆರೆದಾಗಿತ್ತು. 'ಆಧುನಿಕಪುರುಷ'ನ ಸಹವರ್ತಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಟ ವಸಾಹತು ಸಮಾಜವು ಸ್ತ್ರೀಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ, ಸಮಾಜಸೇವೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಹತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದಂತೆಯೇ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ

ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯರು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ದೊರೆತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ–ನಿರುತ್ಸಾಹಗಳ ನಡುವೆಯೇ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೂ ತೆರೆದುಕೊಂಡರು.[1] ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ೧೯೨೦–೩೦ರ ದಶಕಗಳ ವೇಳೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಸೀತಾದೇವಿ ಪಡುಕೋಣೆ, ಮರಾಠಿ ಮೂಲದಿಂದ ವಿನಾಯಕ ಸದಾಶಿವ ಸುಖಣಕರ ಅವರ ಕಿರುಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು 'ಹೀಗಾಗಬೇಕೆ?' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದೇ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಲ್ಲಿಕಾರು ರಾಧಮ್ಮನವರು ಹಿಂದಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿ ಜುಗಲ್ ಕಿಶೋರ್ ಮುಖ್ತಾರರ 'ಮೇರಿ ಭಾವನ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ನನ್ನ ಭಾವನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ೧೯೩೪ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ವೆಂಬಾರ್ ವಿ. ಪದ್ಮಮ್ಮ ಅವರು ತೆಲುಗಿನಿಂದ ಕೇತಾವರ ವೆಂಕಟಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ 'ಲಕ್ಮೀ ಪ್ರಸಾದಂ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅಂತೆಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ೧೯೩೯ರಲ್ಲಿ ಸ್ಟ್ಯಾನ್‌ಲಿ ಲೇನ್‌ಪೂಲೆಯ 'ಮಿಡಿವಲ್ ಇಂಡಿಯಾ: ಅಂಡರ್ ಮೊಹಮಡನ್ ರೂಲ್, ೭೧೨–೧೭೬೪ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯಾ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.[2]

ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಮಹಿಳೆಯರ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು, ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳಿ ಕಲಿಕೆಯ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷರಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದು.[3] ಎರಡು, ಪರಿಸರದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ, ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ, ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥ ಗಂಡನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ 'ಪರದೇಶ'ವನ್ನು ಸೇರಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ 'ಇನ್ನೊಂದು' ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಮೊದಲಿನದು ಹೆಚ್ಚು ಔಪಚಾರಿಕವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ದಕ್ಕಿದ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಓರಿಯಂಟೇಷನ್' ಅನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಏನನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸ ಬೇಕು? ಯಾಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಬೇಕು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ನಿಗದಿತವಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇಂಗ್ಲಿಶಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನಂತಹ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಲೇಖಕರ ಕೃತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎನ್ನುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಮಾನದಂಡಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬಂಗಾಳಿ, ಹಿಂದಿ ಎನ್ನುವಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪೂಕರವಾದ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ, ರವೀಂದ್ರರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಧೀ ಮುಂತಾದವರ ಚಿಂತನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಳಪಟ್ಟವಾಗಿವೆ.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆ ಬಗೆಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತುಗಳೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳೆಗೆ ಪರಿಸರದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ದ್ವಿಭಾಷಿಕತೆ ದಕ್ಕಿದ್ದರೂ ಅದು ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದ ನಂತರವೇ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಭಾಷಾಂತರ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಔಪಚಾರಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವೆ. ಆದರೆ, ಏನನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಬೇಕು? ಯಾಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಬೇಕು? ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಧೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ೧೯೪೦ರ ದಶಕದ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತ ಸಬೀಹಾ ಭೂಮಿಗೌಡ ಅವರು 'ಲೇಖಕಿ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವಿನ ಕತೆಗಳನ್ನೂ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ಮಾಡುವ ಕತೆಗಳನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುತ್ತ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ, 'ಇದು ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್ ಅವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[4] ಇಲ್ಲಿ ಸಬೀಹಾ ಅವರು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ

ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ ಮತ್ತಿತರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಬೀಹಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಬದ್ಧತೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿ'ಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೌಪಚಾರಿಕ ಭಾಷಾಂತರದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಸಬೀಹಾ ಅವರೇ ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಲೀಲಾದೇವಿ ಕಾಮತ್ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್ ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತ, 'ಅಂದು ನಾನು ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆ ಅಥವಾ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹಿಂದಿ, ಮರಾಠಿ ಭಾಷಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಓದಿದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ಪರಿಚಯಿಸಿ ಕೊಡಬಹುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೂಲಲೇಖಕರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್ ಓದಿದಾಗ ತಮಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಆರಿಸಿದ್ದು, ಅವರ ಆಯ್ಕೆ ಅವರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿರುಚಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಬಿಡುವುದು ಎರಡನೇ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರ.

ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಸೀತಾದೇವಿ ಪಡುಕೋಣೆಯವರ ಭಾಷಾಂತರ ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು. ಅವರೂ ವೇಶ್ಯಾಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದವರೂ ಅದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಳ್ಳ ಮರಾಠಿಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದಿ, ಅದನ್ನೇ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಿಸಿ 'ಹೀಗಾಗಬೇಕೆ!' ಕೃತಿ ಬರೆದರೆ, 'ಎ ಡೇ ವಿಲ್ ಕಮ್' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಸಿನಿಮಾದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ 'ಕಟುಕರೋಹಿಣಿ ಸಂವತ್ಸರದಲ್ಲಿ' ಕೃತಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಪತಿ ಉಪ್ಪುಖಾರ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ ಸಹ.[5]

ಭಾಷಾಂತರ ಕುರಿತ ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಹಿಂದೆ, 'ತಾವು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದ್ದು', 'ತಮಗೆ ಚನ್ನಾಗಿದೆ ಎನಿಸಿದ್ದು', 'ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಚನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದದ್ದು', 'ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಸುಲಭ ಎನಿಸಿದ್ದು', 'ತನಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ನೋಡೋಣ ಎಂದು ಸ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ತಯಾರಾದದ್ದು' – ಹೀಗೆ ಹಲವು ಹತ್ತು 'ಕ್ಷುಲ್ಲಕ'ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಇವರದು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದ್ಧವಾಗಿರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅಭಿರುಚಿ, ಅವಕಾಶಗಳು ಆಗುಮಾಡಿಸಿದ ಭಾಷಾಂತರಗಳು. ಭಾಷಾಂತರದ ರಾಜಕೀಯ ಓದಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಮಾನದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿಯರ ಈ 'ಅನೌಪಚಾರಿಕ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸವಾಲೇ ಸರಿ.

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಮೊದಲ ಭಾಷಾಂತರ

ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾದ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಬಹುತೇಕ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಪಡೆದ ಇಂಗ್ಲಿಶನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡುವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗೊತ್ತುಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ವಿವಾಹದ ನಂತರವೂ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಬಿ.ಎ ಪದವಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಔಪಚಾರಿಕವಾದುದು.

೧೯೩೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಅವರ 'ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಭಾಷಾಂತರ ಕೃತಿ ಕುರಿತಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು.

೧. ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯಾ ಕೃತಿಯ ಆಕರಗ್ರಂಥವಾದ ಲೇನ್‌ಪೂಲೆಯ 'ಮಿಡಿವಲ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಅಂದಿನ ಬಿ.ಎ. ತರಗತಿಯ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಈ ಭಾಷಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ವನಮಾಲ ಅವರು ಈ ಭಾಷಾಂತರವು 'ಕನ್ನಡ ಬಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[6] ಬಹುಶಃ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವೊಂದರ

ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದ ಓದುಗರ(ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು) ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮಾತ್ರ ಈ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನದೆ 'ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಸೇವೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕೋರಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಲೇನ್‌ಪೂಲ್ ಮಹಾಶಯರ "ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯಾ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುಪಯುಕ್ತಾಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದೆನು.' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಒಂದು ಬೋಧನಾ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತಾದರೂ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬೋಧನಾ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರ ಇಂಗ್ಲಿಷೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ಮಾಡಿದ ಈ ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾತ್ರ ಪೂರಕಪಠ್ಯವಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಗಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ನೇರವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಎನ್ನದೆ, ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಅಲ್ಪ ಸೇವೆ' ಎಂದರು. ಅದಲ್ಲದೆಯೂ ೬೦೦ಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಪುಟಗಳ ಮೂಲಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಸುಮಾರು ೧೫೦ ಪುಟಗಳ ಆಸುಪಾಸಿನ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯು ಈ ಭಾಷಾಂತರವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೆ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

೨. ಈ ಭಾಷಾಂತರ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ ಹೊತ್ತವರು ಇವರ ತಂದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗೆ ಅವರ ಕುಟುಂಬ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಭಾಷಾಂತರ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ವನಮಾಲ ಅವರು 'ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ಪ್ರಕಾಶಕರನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದು, ಬಹುಶಃ ಈ ಬಗೆಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬೇಡಿಕೆ ಇರದಿದ್ದುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[7] ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಬಹುಶಃ ಆರಂಭಿಕ ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕಿಯೂ(ಕನೂ) ಎದುರಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರಕಾಶನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೆಯವರೇ ಒತ್ತಾಸೆಗೆ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎಂಬುದು. ಬಹುಶಃ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಂತಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಹೆಚ್.ವಿ. ನಂಜುಂಡಯ್ಯನವರ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು, ಬರವಣಿಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕಾಶನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬರು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರೇ ತಮ್ಮ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕದ ವಿತರಣೆಯನ್ನು ತಂದೆ ಕೈಗೊಂಡದ್ದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[8]

೩. ಈ ಕೃತಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ವೇಳೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಪಿರೈಟಿನ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರೇ ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ: 'ಇದರ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಆ ಮಹಾಶಯರ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ದೇಶದ ಕಾನೂನಿನ ಮೇರೆಗೆ ಪರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿರುವೆನು.'[9] ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಗ್ರಂಥಸ್ವಾಮ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿಯೇ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ವರವಾಗಿತ್ತು, ಅದರಲ್ಲೂ ಅನೌಪಚಾರಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಈ ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಕರು ದೊರೆಯದಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಕುಟುಂಬದವರು ಸ್ವಂತ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರ ಅದರಲ್ಲೂ ಮಹಿಳಾ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಪಿರೈಟ ಕಾನೂನು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಒಂದು, ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ೧೯೪೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಿಂದ ಹಿಂದಿ–ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್ ಅವರು ಕಾಪಿರೈಟ್ ಕಾಯ್ದೆಯ ನಂತರ ತಾನು ಭಾಷಾಂತರ ಕೈಬಿಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು.[10] ಎರಡು, ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾದಂಬರಿಗಾರ್ತಿಯಾದ

ತ್ರಿವೇಣಿ ೬೦ರ ದಶಕದ ತಮ್ಮ 'ವಸಂತಗಾನ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಿರೈಟಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೊಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ್ದು.

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ನಂತರದ ತಲೆಮಾರಿನವರಾದ ತ್ರಿವೇಣಿ ಕೂಡ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಂತೆಯೇ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ, ವಿದ್ಯಾವಂತ, ಸಾರಸ್ವತ ಕುಟುಂಬದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ(ಬಿ.ಎಂಶ್ರೀ ಕುಟುಂಬ) ಬರಹದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟವರು. ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದು, ತಾವು ಓದಿದ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಮನ ಸೆಳೆದರು. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಂತೆಯೇ ಮುಂದೆ ೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದವರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಇಬ್ಬರ ನಡುವಿರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ತ್ರಿವೇಣಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಂತೆ ಎಂದಿಗೂ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದವರಲ್ಲ ಎಂಬುದು.

ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ 'ವಸಂತಗಾನ' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹೊತ್ತ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ನವಿರು ಹಾಸ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕೃತಿ. 'ಹೆರಿಗೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತಾನು ಸತ್ತುಹೋದರೆ' ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಇದರ ನಾಯಕಿಗೆ ಬಸುರಿನ ದಿನಗಳ ಸುಮ್ಮಾನ–ದುಮ್ಮಾನಗಳು ಹಲವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದುಮ್ಮಾನ, ಎಂದೋ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಓದಿದ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಮೂಲ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರು ಹೇಳದೇ ತನ್ನದೇ ಕಥೆ ಎಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡ ಅಪರಾಧದ್ದು. ಈ ಅಪರಾಧ ಹೇಗೋ ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ತಿಳಿದು ಬಸುರಿಯಾದ ತಾನು ಕೋರ್ಟಿನ ಕಟೆಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಜೈಲು ಸೇರಬೇಕಾಗಿ ಬರಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಷ್ಟ, ಅಪಮಾನಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕಿಗೆ ದುಸ್ವಪ್ನ. ತ್ರಿವೇಣಿ ಹೆಣೆಯುವ ಈ ಕಥಾಭಾಗ ನಿಜಕ್ಕೂ ಕಾಪಿರೈಟ್ ಕಾನೂನಿನ ಕುರಿತ ರೂಪಕವೇ ಸರಿ. ಕಾಣದ ಲೋಕದ ಲೇಖಕ/ಕಿಯರಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯುವ, ಸಿಗದಿದ್ದರೆ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವ, ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥರಾಗುವ ಭಾಷಾಂತರದ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿಜಕ್ಕೂ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ದುಸ್ವಪ್ನವಾಗಿ ಕಾಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಮೊದಲ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳಾ ಭಾಷಾಂತರಕಾರಳಿಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪೂರಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯ ಅನುವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಇದರ 'ಮೂಲ'ವಾದ ಭಾರತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ಟಾನ್‌ಲಿ ಲೇನ್‌ಪೂಲೆ(Stanly Lane-poole)ಯ 'Medieval India(Under Mohammadan Rule AD 712-1764)' ಕೃತಿಯು ೧೯೦೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್‌ನಾಗಿದ್ದ ಈತ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಮುಂದೆ ಡುಬ್ಲಿನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅರ‍್ಯಾಬಿಕ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕನಾಗಿ ಕೂಡ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿದವನು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈತನಿಗೆ ಅರಾಬಿಕ್, ಪರ್ಶಿಯನ್ ಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್‌ಗಳೆರಡೂ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆತನ ಮಿಡಿವಲ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕೃತಿಯು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ ಸಹ. ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಲೇನ್‌ಪೂಲೆ ತಾನು ಹೆಚ್.ಎಂ. ಇಲಿಯಟ್ (H.M. Elliot)ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಡೌಸನ್ (Prof. Dowson) ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'History of India as Told by It's Own Historians' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುನ್ನುಡಿಯು ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಚರಿತ್ರ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಭಾರತದ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ವಿಭಜನೆಯ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ, ಮುಸ್ಲಿಂರ ಆಗಮನದಿಂದ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಲೇನ್‌ಪೂಲೆ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ 'ಅಕುಶಲ ನಡವಳಿಕೆ(ಅಮೆಚೂರ್ ಆಟಿಟ್ಯೂಡ್)[11] ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಮುಂದೆ ಹೋಗಬಹುದಾದರೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ 'ಬಿಡುವಿಕೆ'ಯು ಭಿನ್ನ ಪರಿಣಾಮವೊಂದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಡೆದುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್

ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ರಚಿಸುವ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಈ 'ಬಿಡುವಿಕೆ'ಯು ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಸಂಗ್ರಹಾನುವಾದದ ಮಾದರಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಇದರ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂರಿಗೆ ಸೋತ ರಜಪೂತರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಲೇನ್‌ಪೂಲೆಯ 'refusing to owe their lives to the 'vile cow-eaters;'(ಪುಟ. ೯) ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಕೈಬಿಟ್ಟು 'ಹಿಂದೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಜೋಹರ್ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿದರು.' ಎಂದಷ್ಟೇ ಭಾಷಾಂತರಿಸುತ್ತಾರೆ.(ಪುಟ.೪) ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರ 'ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ' ಸಂಕಥನವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಒದಗಿಬಂದಿದೆ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ 'ಅನುಪಯುಕ್ತಾಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರೆಯುವ' ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ೧೯೦೩ರ ವೇಳೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟನೊಬ್ಬನು ಬರೆದ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ೧೯೩೯ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿಖಿಲಾ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ದೇಶವಿಭಜನೆ ಕುರಿತ ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ದೇಶ ವಿಭಜನೆ ಕುರಿತ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನ ಎಲ್ಲ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪಾತ್ರಗಳು ಗೌರವ ಮತ್ತು ಅನುಕಂಪೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾದವು. ಈ ಅಂಶವೇ ಅವರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿನ ದೇಶ ವಿಭಜನೆ ಕುರಿತ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿರುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಮುಸ್ಲಿಂರನ್ನು 'ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಂತೆ' ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ'.[12] ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುರಿತ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಈ ಧೋರಣೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಇದರ ಆರಂಭಿಕ ನಡೆಯನ್ನು ನಾವು ಅವರ ಮೊದಲ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಬಿಡುವು

ಮೊದಲ ಕೃತಿಗೆ ದೊರೆತ ಪೂರಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಮುಂದೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅಂದರೆ ೧೯೪೯ರ ವರೆಗೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂತರವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಆರಂಭಿಕ ಬರಹವನ್ನು 'ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಬರೆಯುವ(sporadic) ಚಟುವಟಿಕೆ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ೧೯೫೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅವರ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಪೂರ್ವದ ಅವರ ಬರಹವು ನಿಯತವಲ್ಲದ ಬರಹದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಬಹುಶಃ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆಡಬಹುದಾದ ಮಾತೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಭಾಷಾಂತರದ ನಂತರ 'ಸ್ವಂತರಚನೆ'ಗಳಿಗೆ ತೊಡಗಿದ ಅವರು ಕೆಲವು ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಅಂದಿನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಥಾಸಂಕಲನವೇ ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ 'ನಿರಾಶ್ರಿತೆ'ಯಾಗಿದ್ದು, ಈ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ತಾನು ನಾಲ್ಕಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕತೆಗಳು ಇವು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಸಹ.

ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ನೌಕಾಘಾತದ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು 'ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾನು ಐದಾರು ವರ್ಷಗಳ ಮೊದಲಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸಹೋದರಿ ಅದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಕಡೆ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ ಕುಗ್ಗಿತಷ್ಟೇ.' ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಆಡಿದ್ದಾರೆ.[13] ಅಂದರೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ೧೯೪೯ರ ಮೊದಲಿಗೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಎರಡನೇ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೂ ಈ ಭಾಷಾಂತರದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ೧೯೫೪ರವರೆಗೆ ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ 'ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯಾ' ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒದಗಿದ ಪೂರಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಂತರ ಒದಗದಿದ್ದುದೇ ಇರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದುದು(ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವಲ್ಲದ್ದು), ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು, ಜೊತೆಗೆ ಕಾಪಿರೈಟ್ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೊಂಡದ್ದು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದರ ತಡವಾದ

ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರಬಹುದು.

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮೂಲದಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ 'ನೌಕಾಘಾತ' ಟ್ಯಾಗೋರರ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿ. ದೋಣಿ ದುರಂತದ ನಂತರ ತನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅವಳ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸುವ ನಾಯಕ, ಮತ್ತವನ ಪ್ರೇಯಸಿಯ, ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಕೃತಿ ೧೯೩೦ರ ದಶಕದಿಂದ ೨೦೧೧ರವರೆಗೂ ಬಂಗಾಲಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿ ಚಿತ್ರಗಳ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪದೇಪದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಿರ್ದೇಶಕರಿಂದ, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಟರಿಂದ ತೆರೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಆಸುಪಾಸಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ (ಅಂದರೆ ೧೯೪೬ರಲ್ಲಿ) 'ಮಿಲನ್' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮೇರುನಟ ದಿಲೀಪ್ ಕುಮಾರನ ಅಭಿನಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ತೆರೆಕಂಡು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿಯರು (ಪರಸ್ಪರ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ) ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಎಡೆಗೆ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರ, ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಇದೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬಹುದು(ಸೀತಾದೇವಿ ಪಡುಕೋಣೆಯವರು ಸಿನಿಮಾದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ).

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಇವರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ 'ನಿರಾಶ್ರಿತೆ'ಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಕಟಿಸಿತಾದರೂ 'ನೌಕಾಘಾತ'ದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಐದು ವರ್ಷ ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಇವರ 'ನೌಕಾಘಾತ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರನ್ನು 'ನಿಯತ ಬರವಣಿಗೆಯ ಲೇಖಕಿ'ಯಾಗಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯದೊಂದಿಗಿನ ಅವರ ನಂಟು ಅಡೆತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಗಿತು. ಕಾವ್ಯಾಲಯದಂತಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ಕಾಪರೈಟ್‌ನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಒತ್ತಡವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದರ ನಂತರ ಒಂದು, ಕೆಲವು ಬಾರಿ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಎರಡು ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಕಾಪಿರೈಟ್ ಕಾಯ್ದೆಯಿಂದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ ಬಹುತೇಕ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮೊರೆ ಹೋದರು. ಅಂತೆಯೇ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಲೇಖಕರ ಕಾಪಿರೈಟ್ ಪಡೆದು, ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಭಾಷಾಂತರಕಾರರಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರೇಮಚಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ(ಮಿಂಚಿನಬಳ್ಳಿ), ಜಯಶಂಕರಪ್ರಸಾದ್ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ(ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇವಾಸದನ) ಇತ್ಯಾದಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾಪಿರೈಟ್ ಕಾಯ್ದೆಯು ಭಾಷಾಂತರದ ಅನೌಪಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ ಔಪಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಯು ಮುನ್ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಆಗುಮಾಡಿಸಿತು. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಈ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಆಸಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯಾಲಯದ ಆಸಕ್ತಿಯೊಳಗೆ 'ಕರಗಿ' ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಲಯ ತಾನು ಕಾಪಿರೈಟ್ ಪಡೆದಿರುವುದರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತಾವು ಕಾವ್ಯಾಲಯದವರಿಗಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾಷಾಂತರ ಸಂದರ್ಭ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕೃತಿಗಳ ಭಾಷಾಂತರ ಆರಂಭಗೊಂಡದ್ದು ೧೮೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ. ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೊದಲ ಬಂಗಾಳಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಲೇಖಕ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟು ಹಲವಾರು ಬಂಗಾಳಿ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟ್ಯಾಗೋರ್ ಮೊದಲಿಗೆ ೧೯೨೪ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ 'ಮುಕ್ತಧಾರ' ನಾಟಕದ ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರು. ಅಂತೆಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ ಕುಪ್ಪಮ್ಮ ಅವರು ಬಂಗಾಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರೆ, ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿ ಅಂಬುಜಾಕ್ಷಿ ಯವರು ವಾಸನ್ ಅಂಡ್ ಕಂಪನಿಗಾಗಿ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದವರು.[14]

ಠಾಗೂರ್ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. 'ನೌಕಾಘಾತ'ವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಟ್ಯಾಗೋರ್ ಅನುವಾದಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ.

‘ನೌಕಾಘಾತ’ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ,[15] ಇದರ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೊಂದು ‘ಅಂತರ ಭಾರತೀಯ ಕಾರ್ಯ’ವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ‘ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯ’ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಷಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗುಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು, ಅಪರಿಚಿತತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಆ ಸಮುದಾಯ ಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಮನದಟ್ಟಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಏಕತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, (೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭ), ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್(೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭ)ನಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದವು. ಈ ಆಶಯವನ್ನೇ ಎನ್.ಬಿ.ಟಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಕೇಳ್ಕರ್ ಅವರು ‘ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಅರಿವು ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಐಕ್ಯ ಇವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಹಾಯಕ’ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಶಯದ ಸಾಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ‘ಅಂತರ್ ಭಾರತೀಯ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆ’ಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಆಶಯವನ್ನೇ ಕಾರಂತರು ನೌಕಾಘಾತದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಿದ್ದಾರೆ.

‘ನಿರಾಶ್ರಿತ’ದ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾವ್ಯಾಲಯವೂ ‘ನೌಕಾಘಾತ’ದ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಬೇಕಿದ್ದ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು.[16] ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನೌಕಾಘಾತ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ವರ್ಷವೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ತಮ್ಮ ‘ಮರುಮದುವೆ’ ಎಂಬ ಕಥಾಸಂಕಲನದ ಜೊತೆಗೆ ಲೂಯಿ ಫಿಷರನ ‘ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿ: ಹಿಸ್ ಲೈಫ್ ಅಂಡ್ ಮೆಸೇಜ್ ಫಾರ್ ದ ವರ್ಲ್ಡ್’ ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ‘ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿ: ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂದೇಶ’ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಗಾಂಧಿಯ ಸಾಹಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಳೆದು, ಅವರಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಪತ್ರಕರ್ತನಾದ ಲೂಯಿ ಫಿಷರ್ ಬರೆದ ಗಾಂಧಿಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೃತಿ. ಗಾಂಧಿಯ ಹತ್ಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಆಪ್ತತೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಹೆಸರುಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. “ಮೂರುಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಕೆಳಗೆ ಗಾಂಧಿ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದರೆ, ಆತನ ಜನನ, ಬಾಲ್ಯಗಳು ದಂತಕಥೆಗಳಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಾತಾವರಣ ಆತನ ಜನ್ಮ ಸಾಧಾರಣವಾದುದೆಂದೂ, ಬಾಲ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದೆಂದೂ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ವೃತ್ತಿಜೀವನ ಮೊದಲಿನಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಯಿತೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬರೆಯುವಂತಾಯಿತು” ಎನ್ನುವ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯೇ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿಯ ಆಪ್ತತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ೧೯೪೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಈ ಕೃತಿ ಮಾಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಅಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒದಗಿಸಲು ಮುಂದಾದುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗಾಂಧಿಯ ಹತ್ಯೆಯ ನಂತರ ಮಹಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರದ ಅಲೆಯೊಂದು ಎದ್ದಿದ್ದು, ಗಾಂಧಿ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಗಾಂಧಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘ, ಸರ್ವ ಸೇವಾಸಂಘ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾಶನಗಳು ೧೯೫೦-೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ಈ ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಕಾವ್ಯಾಲಯವೂ ಫಿಷರನ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲಕವೂ ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿತು.

ನೌಕಾಘಾತ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮರುವರ್ಷವೇ ಅಂದರೆ ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಕೊನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನಲಾಗುವ ‘ಘರೇ ಭೇರೆ(Ghare Baire)’ಯನ್ನು ‘ಮನೆ-ಜಗತ್ತು’ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಲಯ ದಿಂದ ಹೊರತಂದರು. ‘ಘರೇಭೇರೆ’ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಪ್ರಮುಖ ರಾಜಕೀಯ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಇದನ್ನವರು ೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅವರ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ಟ್ಯಾಗೋರರು ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ

ಇಂಗ್ಲಿಶಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದರು. ನೋಬಲ್ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರೆತ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ದೇಶ-ವಿದೇಶಗಳೆರಡರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಿತು.

ಟ್ಯಾಗೋರರ 'ಘರೇಭೇರೇ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮನೆ-ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹಲವು ಆಯಾಮದೊಂದಿಗೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮ, ದೇಹ-ಆತ್ಮ, ಮನೆ-ಮನೆಯಾಚೆ, ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಸ್ಥರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಮುಖಾಮುಖಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ, ಅದರಲ್ಲಿನ ತೀವ್ರ ಹಾಗು ಮಂದಗಾಮಿ ಭಿನ್ನಧಾರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಚಕಮಕಿ, ಬಂಗಾಳದ ವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಹಿಂದು-ಮುಸ್ಲಿಂ ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಟ್ಯಾಗೋರ್ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗಿಸಿದ್ದರು. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಇಂತಹ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಅನುವಾದ 'ದಿ ಹೋಮ್ ಅಂಡ್ ದ ವರ್ಲ್ಡ್' ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಇಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗೆ ಕೂಡಲಿ ಚಿದಂಬರಂ ಅವರು 'ಪೀಠಿಕೆ'ಯನ್ನು, ಮಾಸ್ತಿ 'ಬೆನ್ನುಡಿ'ಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಈ ಭಾಷಾಂತರ ಕನ್ನಡಿಗರ ಗಮನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೆಳೆದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ಸವ ಸಡಗರ, ಗಾಂಧಿಯ ಹತ್ಯೆಯ ದುಃಖಗಳೆರಡನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ೫೦ರ ದಶಕದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕುರಿತ ಈ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಕಥನ ರುಚಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚರಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ.

'ಗೋರಾ'ದಿಂದ 'ಗುರುತು'ಗೊಂಡ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ

೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇವು ಅವರಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರಾಗಿ ಹೆಸರು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳು ಸಹ. ಒಂದು, ಚಿನ್ನದ ದೋಣಿ. ಎರಡು, ಗೋರಾ. ಚಿನ್ನದ ದೋಣಿ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಆಯ್ದ ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ 'ದಿ ಗೋಲ್ಡನ್ ಬೋಟ್' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಭಾಷಾಂತರದ ಕಥಾಮಂಜರಿ(ಅಂಥಾಲಜಿ)ಯ ಭಾಷಾಂತರ.[17] ಟ್ಯಾಗೋರರ ಕಿರಿಯ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿದ್ದ ಭವಾನಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಹಾಗು ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು.

೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿ ಗೋರಾ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿಜಾತ(ಕ್ಲಾಸಿಕ್) ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೊದಲ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಭಾಷಾಂತರವು ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಲಂಡನ್ನಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆ ಮೆಕ್‌ಮಿಲನ್‌ನಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದು, ಕಾವ್ಯಾಲಯವು ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಲದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಗಾಗಿ ಗೋರಾವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇಂಗ್ಲಿಶಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಸುಜಿತ್ ಮುಖರ್ಜಿ ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಆವೃತ್ತಿಯ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ '೧೯೬೧ರಲ್ಲಿ ಲಲಿತಕಲಾ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಟ್ಯಾಗೋರರ ಶತಮಾನೋತ್ಸವದ ಅಂಗವಾಗಿ ಹೊರತಂದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಟ್ಯಾಗೋರರೇ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಮೂದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಲಿಟರೇಚರ್' ಪತ್ರಿಕೆ(೧೯೬೧,ಸಂಪುಟ೪)ಯಲ್ಲಿ ಡಬ್ಲ್ಯೂ ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ಪಿಯರ್ಸನ್ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಃ ಸುಜಿತ್ ಮುಖರ್ಜಿಯವರು ತಮ್ಮ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟ್ಯಾಗೋರರನ್ನು ಕುರಿತ ಡಾಕ್ಟರಲ್ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸುರೇಂದ್ರನಾಥರ ಹೆಸರನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾಗಿಯೂ, ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಈಗ ತಿಳಿಯದು'. ಆದರೆ ಈ ಸುಜಿತ್ ಮುಖರ್ಜಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರದ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ಟ್ಯಾಗೋರರ ಹೆಸರನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.[18]

ಟ್ಯಾಗೋರ್ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಬಂಗಾಳಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಹಿಂದೂ ಹಾಗು ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಬ್ರಹ್ಮೋಗಳ ನಡುವಿನ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದ ನಾಯಕ ಗೋರಾ (ಗೌರಮೋಹನ) ಅಂತಿಮವಾಗಿ 'ಈ ದಿನ ನಾನು ನಿಜವಾದ ಭಾರತೀಯ! ಹಿಂದೂ, ಮುಸಲ್ಮಾನ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರೆಂಬ ಭೇದ ನನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯಾದ ಪ್ರತಿಜಾತಿಯೂ ಇಂದು ನನ್ನ ಜಾತಿ; ಪ್ರತಿ ಆಹಾರವೂ ನನ್ನ ಆಹಾರ.. ..

ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲ್ಮಾನ್, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸೇರಿದ ದೇವರ ಮಂತ್ರವನ್ನು, ನನಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ. ಯಾವ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬಾಗಿಲು ಯಾವ ಜಾತಿಯವರಿಗೂ ಎಂದೂ ಮುಚ್ಚಿಲ್ಲವೋ, ಹಿಂದುಗಳೊಬ್ಬರ ದೇವರಾಗಿರದೆ, ಇಂಡಿಯಾದ ದೇವನಾಗಿರುವವನ ಮಂತ್ರ ತಿಳಿಸಿ.'(ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರ) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕವಲೊಡೆದ ಆಸಕ್ತಿ

೧೯೫೦ರ ದಶಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ವೇಳೆಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಟ್ಯಾಗೋರರ ಕೃತಿಗಳ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಹೆಸರು ತಂದುಕೊಟ್ಟರೂ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮುನ್ನಡೆಯದೆ ತಮ್ಮ ಪಥವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಲ್ಲಟವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಅಭಿರುಚಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ರಷ್ಯನ್ ಲೇಖಕ ಆಂಟನ್ ಚಕಾವ್‌ನ ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳು ಹಾಗು ಕಿರುಕಾದಂಬರಿಗಳ್ನೊಳಗೊಂಡ 'ಮದುವಣಗಿತ್ತಿ' ಹಾಗು ಅಮೆರಿಕನ್ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟನಾದ ಎಫ್. ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ಬೇಯ್ನನ 'ದ ಆಶಸ್ ಆಫ್ ಎ ಗಾಡ್' ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರವಾದ 'ಸ್ಮರಭಸ್ಮ' ಎಂಬ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಾಗಿವೆ.

ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಗೋರಾದ ನಂತರ ಬದಲಾದ ಈ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ(ಚಕಾವನ) ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ವನಮಾಲ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು (ಒಲವುಗಳನ್ನು) ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ, ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ಚಕಾವ್‌ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದ, ಹಾಸ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸರಳ ಶೈಲಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದರೆ ಹೊರತು ಉಳಿದ ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರಿಗಿದ್ದ (ಎಡಪಂಥೀಯ)ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[19] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಷ್ಯಾದ ಎಡಪಂಥೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಅಖಿಲಭಾರತ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವು ೧೯೪೩ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಘೋಷಣೆಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿನ ಇಂಡೋ-ರಷ್ಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರದ ಇತಿಹಾಸ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಶಕದ ಮೊದಲೇ ಆರಂಭಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ೧೯೩೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯಿಯವರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪನವರು, 'ಬೆಪ್ಪುತಕ್ಕಡಿ ಐವಾನ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ ಅವರು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ದ್ದಾರೆ.[20] ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂಚೂಣಿ ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಮಹಾನ್ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನಾದ ತಮ್ಮ ಮೇಲಾದ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಂಟನ್ ಚಕಾವ್ ಸುಮಾರು ೪೦-೫೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಗೋ.ವೆಂ ಚಳಕಿ (೧೯೪೩) ವೆ.ವ. ಸವನೂರ್ (೧೯೪೬), ಎಂ. ಹರಿದಾಸರಾವ್ (೧೯೫೧), ನಿರಂಜನ (೧೯೫೭), ಪರ್ವತವಾಣಿ(?) ಮುಂತಾದ ಹಲವರು ಚಕಾವ್‌ನನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[21] ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸೀತಾದೇವಿ ಪಡುಕೋಣೆ 'ಅಂಕಲ್ ವ್ಯಾನ್' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು 'ವೇಣಿಮಾಮ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ೧೯೪೯ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗೆ ಎರಡು ವರ್ಷ ಮೊದಲು ಅಂದರೆ, ೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ ನಿರಂಜನರು ಚಕಾವನ 'ದ ಬ್ರೈಡ್' ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಮದುವಣಗಿತ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಮೈಸೂರಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಪೀಪಲ್ಸ್ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಈ ಪೀಪಲ್ಸ್ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂಚೂಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆ

ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಬದಲಾದ ಆಸಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಕವಲು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯದ ಆಸಕ್ತಿ ಬದಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವನಮಾಲ ಅವರು ಊಹಿಸುವಂತೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಅವರ 'ಕಾಮ್ರೆಡ್‌ತನ'ವನ್ನು ಕಾಣಲಾರವು ನಿಜ. ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಒಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಾದರೋ ನಮಗೆ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದಿನದ ಧ್ವಜಾರೋಹಣದ ಘಟನೆಯೊಂದು' ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಯಾವ ಆಧಾರಗಳೂ ಅವರ ಎಡಪಂಥೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಿಗದಿರುವುದರಿಂದ ವನಮಾಲ ಅವರು ಚಕಾವನ ಭಾಷಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಮೂಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಭಾವವಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಸಾಹ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದಿದೆ. ಈ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೇ ಸವನೂರರ ಚಕಾವನ ಭಾಷಾಂತರದ ಮುನ್ನುಡಿಯು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಪ್ರನಾಳಿ, ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಡುವ ನಮಗೆ, ಕ್ರಾಂತಿಪೂರ್ವದ ರಷ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾದೀತೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ'.[22] ಈ ಬಗೆಯ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಕೂಡ ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕರವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಮುಂದೆ ೧೯೬೫ರಲ್ಲಿ ಚಕಾವನ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸೋವಿಯತ್ ಲ್ಯಾಂಡ್ ನೆಹರೂ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯು ಸಿಕ್ಕಿತೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಈ ಬದಲಾದ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿಯೇ ಅವರು ಭವಾನಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಅವರ 'ಸೋ ಮೆನಿ ಹಂಗರ್ಸ್' ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಹಸಿವೋ ಹಸಿವು!' ಎಂದು ೧೯೬೧ರಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಕಾವ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಟ್ಯಾಗೋರರ ಚಿನ್ನದ ದೋಣಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ತಾವು ಭವಾನಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಟ್ಯಾಗೋರರ ಕಿರಿಯ ಗೆಳೆಯರಾಗಿದ್ದ ಭವಾನಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಅವರ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಶಿನಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆ ಕೈಗೊಂಡ ಒಬ್ಬ ಬಂಗಾಳಿ ಮೂಲದ ಲೇಖಕ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಈತ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ ಪಾರ್ಟಿಯ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದರು ಸಹ.[23]

'ಹಸಿವೋ ಹಸಿವು!' ಕೃತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಬಂಗಾಳದ ಹಸಿವಿನ, ಬಡತನದ ಬವಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಥಾನಕ. ೧೯೩೮ರ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ೧೯೪೩ರ ಬಂಗಾಳದ ಕ್ಷಾಮಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತರಿಸಿದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬವಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ವೀರಗಾಥೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಅಣಕೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿ ಕೈಗೊಂಡ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಬಂಧನದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂಡಿಯಾ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದೇ?' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಾರರ ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಗ್ರಹದ ಮುಂದೆ ಕ್ಷಾಮದಿಂದಾಗಿ ಬಂಗಾಳ ಬೀದಿ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಸಿವಿನಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದ ಜನರನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಆಸಕ್ತಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದ ಎಡಪಂಥೀಯ ನಿಲುವು, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ೧೯೫೦ರ ದಶಕದ ವೇಳೆಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಓದುಗ ಸಮುದಾಯ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯದ ಬದಲಾದ ಈ ಭಾಷಾಂತರದ ಆಸಕ್ತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ರವೀಂದ್ರರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಭವಾನಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಒಬ್ಬ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ ಕಾರ್ಯಕರ್ತನಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಬದಲಾದ ಭಾಷಾಂತರದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಸಹ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕವಲು

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ಅದೇ ವರ್ಷ ಅಂದರೆ, ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೇ ಅವರು 'ಸ್ಮರಭಸ್ಮ' ಎಂಬ ಅಮೆರಿಕನ್ ಮೂಲದ ಮೈಥಾಲಜಿಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು

ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಮೂಲಕ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಲಿಸಿದರು ಎಂಬುದಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಮರಭಸ್ಮದಂತಹ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರದತ್ತ ತಿರುಗಿದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ 'ಎಫ್. ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ಬೇಯ್ನ ಸ್ವತಃ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯರೇ ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಂಬಿರದ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾದ ಯಾವುದೋ ಸ್ವರ್ಣಯುಗದ ಅತಿಮಾನುಷ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಪುರಾಣಮಯ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬಹುದು?' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[24] ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕಿ ವನಮಾಲ ಅವರು ಇದನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ವಂತ ಬರವಣಿಗೆ ಹಾಗು ಟ್ಯಾಗೋರರ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[25]

ಅಮೆರಿಕಾದ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಆದ ಬೇಯ್ನ 'ದ ಆಶಸ್ ಆಫ್ ಎ ಗಾಡ್' ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೧೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು, ಇದರ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ 'Translated from original manscript' ಎಂದಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು 'ಸ್ಮರಭಸ್ಮಸಂಜೀವಿನೀತುಷ್ಟಿ' ಎಂದು ದೇವನಾಗರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಮೂಲ ಕೃತಿಕಾರನ ಹೆಸರಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಬೇರೆಯವರನ್ನು ತೊಂದರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಆನಂದಪಡುವ ಆ ಕುತಂತ್ರಿಯಾದ ಮನ್ಮಥನೊಮ್ಮೆ ತಾನೇ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡನು' ಎನ್ನುತ್ತಾನಾದರೂ ಆ ಕವಿ ಯಾರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಯ್ನನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗೆ ಮೊದಲು ಭಾರ್ಗವ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಪದ್ಯಗಳು 'Across the sea' ಎನ್ನುವ ಸಾಗರದಾಚೆಗಿನ ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇದರ ಮೂಲಕರ್ತೃ ಯಾರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಯ್ನ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪ್ಲೇಗಿನಿಂದ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖಿತನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ತನಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಒಂದು ಕಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿ ದೇಶಾಂತರ ಹೋದದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.[26] ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬೇಯ್ನ ಈ ಕಟ್ಟಿನದೆಂದು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರು(?) ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನಾದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮೂಲ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ.[27] ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮುನ್ನುಡಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ತನ್ನ ಅನುಭವವೊಂದಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲದೆ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಡೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಆತ ತಾನು ಬಳಸಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲ ಹಸ್ತಪತ್ರಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಭಾಷಾಂತರ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿದ್ವತ್ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬೇಯ್ನನೇ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಹೊಣೆ ಹೊರುವ ಬದಲು ಭಾಷಾಂತರಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ.

ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನಾದರೋ 'ಸ್ಮರಭಸ್ಮ' ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಬೇಯ್ನ ನೀಡಿದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹೆಸರನ್ನೇ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಬೇಯ್ನನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರ ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮೂಲವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಯಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ಕಥಾನಕವನ್ನೇ ಈ ಕೃತಿ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಮಂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮೂಲದ ಮುನ್ನುಡಿ, ಭಾರ್ಗವ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಡದೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬೇಯ್ನನ ಮುನ್ನುಡಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು, ತಾನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುತ್ತಿರುವ(?) ಭಾರತೀಯ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಲಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡು, ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಸೋತರು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾರತೀಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಕೃತಿಯು ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಕನ್ನಡ ಓದುಗರನ್ನು ತಲುಪಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶಕರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿರುವ

ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರೇಮ, ಭಾರತೀಯ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಕುರಿತ ಅಭಿಮಾನದ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಬಗೆಗಿನ ಕಟಕಿನ ಮಾತು– ಇವುಗಳು ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶಕರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಅಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗಲೂ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರು ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಇತಿಹಾಸದ (ವೈಭವೀಕರಣದ) ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸಿದರು. ಅಂತೆಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಿಗೆ ಕೂಡ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ಎದುರಿಗಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕೆನಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೇನಿದ್ದರೂ ಇದು 'ಪಶ್ಚಿಮ'ದವನೊಬ್ಬ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಹಿರಿಮೆಯ 'ಪತಾಕೆ' ಪಾತ್ರ. ಇಂತಹ ಪತಾಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಅವರ ಆಶಯವನ್ನು ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿಯವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬಹುಶಃ, 'ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯರೇ ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಂಬಿರದ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾದ' ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ತರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯಗಳೆರಡೂ ಬೇಯ್ನನ ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಕೂಡ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ೧೯೬೨ರಲ್ಲಿ 'ಶಶಿಲೇಖ, ನೀಲನೇತ್ರ' ಮತ್ತು ೧೯೬೪ರಲ್ಲಿ 'ಮಹದೇವನ ಜಟಾಜೂಟ'ದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೇಯ್ನನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆತನ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಕಾಲೀನ ಓದುಗರು ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸುಂದರವಾದ 'ಫ್ಯಾಂಟಸಿ'ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿಯೇ ಆಸ್ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಿನ ಲಂಡನ್ನಿನ ಬುಕ್‌ಮನ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕ ಇ.ವಿ.ಲುಕಾಸ್ ಬೇಯ್ನನ ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತು 'Mr. Bain's stories are full of wistfulness and beauty. There is tenderness, a richness of color, a warmth of passion and an elemental understanding of men and women.' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಭಾಷಾಂತರ ಕುರಿತಂತೆ ಕಾವ್ಯಾಲಯವಾದರೂ ತನ್ನ ಬೆನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತ ಸಾಗುವ ಮುಂದಿನ ಕಥೆ ಓದಿದಂತೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿದೆ?' ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಬದಲಾದ ಭಾಷಾಂತರದ/ಬರಹದ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ(ಸ್ಟ್ರ್ಯಾಟಜಿ)

ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಈ ಬದಲಾದ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಅವರ ಬರಹದ/ಭಾಷಾಂತರದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದ ಭಾಷಾಂತರದ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳ 'ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಎನಿಸಿದರೂ ಭಾಷಾಂತರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವೊಂದಿದೆ. ಬೇಯ್ನ್ ತನ್ನ ಕಾಲ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೆಯ್ನನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡ, ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಆ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಪಠ್ಯದ ಮರುಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಬೆಯ್ನನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು 'ಕಸಿ' ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸುವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಸೀತೆ, ರಾಮ, ರಾವಣ(೧೯೮೦) ಮತ್ತು ವಿಮುಕ್ತಿ(೧೯೯೦) ಎಂಬ ಎರಡು ರಾಮಯಣದ ಪುನರ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದರು. ಅಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಕಸಿಗೊಳಿಸಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದರು. ಭಾಷಾಂತರಕಾರ್ತಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ಲೇಖಕಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಕೈಕುಲುಕಿದ ಆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪುನರ್‌ಲೇಖ ಪಠ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

1 ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರಂತೆಯೇ ಕೆಲವರು ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದೊಂದಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೆ, ವಾಸಂತಿಬಾಯಿ ಪಡುಕೋಣೆಯಂತಹವರು ಕುಟುಂಬದ ಒತ್ತಾಸೆ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಬದುಕಿನ ದಾರಿಗಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ. ಮನೋರಮಾ ಎಂ. ಭಟ್(ಸಂ.) 'ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊದಲ ಲೇಖಕಿಯರು, ಕರಾವಳಿ ಲೇಖಕಿ–ವಾಚಕಿಯರ ಸಂಘ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ೧೯೯೬

2 ನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ೧೯೪೩ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಆರ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್ ತಮಿಳಿನ ಕೆ. ವಿ. ಜಗನ್ನಾಥನ್ ಅವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಲಾವಿದನ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ೧೯೫೦ರ ವೇಳೆಗೆ ಹೆಚ್ ವೈ ಸರಸ್ವತಮ್ಮ ಎನ್ನುವವರು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಮಾಗಂಟಿ ಬಾಪಿನೀಡು ಅವರ ಮಕ್ಕಳ ಸಚಿತ್ರ ಭಾರತವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದರು. ನೋಡಿ: ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ, ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೪.

3 ಪುರುಷರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬಂಗಾಳಿ ಕಲಿಕೆಯೂ ಸೇರುತ್ತದೆ.

4 ಸಬೀಹಾ ಭೂಮಿಗೌಡ, "ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್" (ಸಂ)ಮನೋರಮಾ ಎಂ. ಭಟ್ 'ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊದಲ ಲೇಖಕಿಯರು, ಕರಾವಳಿ ಲೇಖಕಿ–ವಾಚಕಿಯರ ಸಂಘ, ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ೧೯೯೬

5 ಲೀಲಾವತಿ ಎಸ್. ರಾವ್ 'ಸೀತಾದೇವಿ ಪಡುಕೋಣೆ' (ಸಂ)ಮನೋರಮಾ ಎಂ. ಭಟ್ 'ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊದಲ ಲೇಖಕಿಯರು, ಕರಾವಳಿ ಲೇಖಕಿ–ವಾಚಕಿಯರ ಸಂಘ, ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ೧೯೯೬

6 ವನಮಾಲ ವಿಶ್ವನಾಥ, 'Translation Gendered, Nation Engendered: H.V. Savitramma's Translations' N.Kamal (ed.) Translating Women (Indian Interventions), Cambridge University Press India

7 ವನಮಾಲ ವಿಶ್ವನಾಥ Translation Gendered, Nation Engendered: H.V. Savitramma's Translations' N.Kamal (ed.) Translating Women (Indian Interventions), Cambridge University Press India

8 ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಎನ್ ಗಾಯತ್ರಿ, (ಸಂ) ವಿಮುಕ್ತೆಯ ಹಾದಿ, ಜಾಗೃತಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮

9 ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ, 'ಮುನ್ನುಡಿ' ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಇಂಡಿಯಾ(ಅನು.), ಮೈಸೂರು ಶ್ರೀ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ವಿದ್ಯುನ್ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೩೯

10 ಸಬೀಹಾ ಭೂಮಿಗೌಡ, "ಲೀಲಾಬಾಯಿ ಕಾಮತ್" (ಸಂ)ಮನೋರಮಾ ಎಂ. ಭಟ್ 'ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊದಲ ಲೇಖಕಿಯರು, ಕರಾವಳಿ ಲೇಖಕಿ–ವಾಚಕಿಯರ ಸಂಘ, ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ೧೯೯೬

11 ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬರವಣಿಗೆಯಂತೆಯೇ ಭಾಷಾಂತರವೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸದಿದ್ದಾಗ, ಮುನ್ನುಡಿ–ಬೆನ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಮೂಲಕೃತಿಯ ಹೆಸರು, ಕಾಲ, ಭಾಷಾಂತರಕಾರನ ಹೆಸರು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾದರೂ ಭಾಷಾಂತರದ ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಗಾತ್ರ, ಸಮಯ, ಹಣಕಾಸು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು 'ಮುಖ್ಯ'ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗಿರುವ ಮೂಲಪಠ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಆಭರಣಗಳೆಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಕಳಚಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಭಾಷಾಂತರದ ಬಗೆಗಿನ ಅಮೆಚೂರ್ ಆಟಿಟ್ಯೂಡ್'ಫಲ ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ.

12 ನಿಖಿಲಾ. ಹೆಚ್, 'Regional Imaginary in Literary Writing on Partition: the case of H.V.Savitramma,www.academia.edu and http://nikhilah.wordpress.com/article/regional-imaginary-in-literary-writings-2czg33rsh8ibv-1/

13 ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಹೇಳುವ ಆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಮೈಸೂರಿನ ಅಂಬುಜಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನುವವರಾಗಿದ್ದು, ಅವರು 'ಮುಳುಗಿದ ದೋಣಿ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಗೋರರ 'ನೌಕಾದುಬಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇವರು ಟ್ಯಾಗೋರರ ಪುಷ್ಪೋಧ್ಯಾನ, ರಾಜರ್ಷಿ, ವಿಭಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರು.

14 ಆಧಾರ: ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೪

15 ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರು ನೌಕಾಘಾತದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪರಿಚಾರಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

16 ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ ಅಹೋಬಲ ಶಂಕರ ಅವರು.

17 ಸೊನಾರ್ ತಾರಿ(ದ ಗೋಲ್ಡನ್ ಬೋಟ್) ಹೆಸರಿನ ಟ್ಯಾರೋರರ ಕವನ ಸಂಕಲನವೂ ಇದೆ.

18 ಸುಜೀತ್ ಮುಖರ್ಜಿ

19 ವನಮಾಲ ವಿಶ್ವನಾಥ 'Translation Gendered, Nation Engendered: H.V. Savitramma's Translations' N.Kamal (ed.) Translating Women (Indian Interventions), Cambridge University Press India

20 ನೋಡಿ. ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೪

21 ನೋಡಿ. ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೪

22 ವೆ.ವಾ ಸವನೂರ, ಆಂಟನ್ ಚಕಾವನ ನೀರಸಜೀವನ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ೧೯೪೬

23 ನಂತರ ಇವರ ಹುಲಿಯ ಬೆನ್ನೇರಿದಾಗ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಚಿ.ನ. ಮಂಗಳಾ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ.

24 ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಎನ್ ಗಾಯತ್ರಿ(ಸಂ.) ವಿಮುಕ್ತೆಯ ಹಾದಿ, ಜಾಗೃತಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೮

25 ವನಮಾಲ ವಿಶ್ವನಾಥ್ 'Translation Gendered, Nation Engendered: H.V. Savitramma's Translations' N.Kamal (ed.) *Translating Women (Indian Interventions),* Cambridge University Press.

26 A Draught of the Blue ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾಖಲಾಗಿದೆ.

27 A digit of the Moon and other love stories from the Hindu, A Draught of the Blue, In the Great Gods Hair An Essence of the Dusk, An Incarnation of the Snow, ಮತ್ತು A Mine of Fault. ಇಂಗ್ಲಿಶಿನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳು Aechive.org>Ebook&Text Archive>universal Library ಮುಂತಾದ ಅಂತರ್ ಜಾಲ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮೂರನ್ನು ಕೂಡ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ನನಗೆ ಲಭ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು

ಎಚ್. ಶಶಿಕಲಾ

ಆಧುನಿಕ ನೆಲೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುವುದು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಮವೇ ಹೌದು; ಇಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಕೊಡುವುವಲ್ಲದೆ, ಇಂದಿನ ಬದುಕಿಗೂ ದಾರಿದೀಪವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು.

ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯು ಒಂದು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಭೇದದ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಡಿದ ಎಚ್ಚರವು, ಜಾಗೃತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಬೀಸಿದ್ದು, ಈ ಲಿಂಗಭೇದವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೇ ಸರಿ. ಈ ಚಿಂತನೆಯು ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದಳೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಡಿದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಯೋಚನೆಗಳು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಹಬ್ಬಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವಾಗ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕೆಂಬುದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಯೋಚನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಜೀವ ಎಂಬ ಯೋಚನೆಯೇ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀಡುವ ಬಲುದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಇಂತಹದೊಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾದ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಸವಾಲು ಅವಳ ಮುಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡುವಾಗ, ಆಧುನಿಕ ನೆಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಧ್ಯೆದಲ್ಲಿ ನಲುಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ, ಹಾಗಾದರೆ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗವಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ನೋಡಿದ ಬಗೆ ಯಾವುದು; ಅವಳ ಅಂತರಂಗವು ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ, ಅದರ ಸುತ್ತಲೇ ಹುಡುಕುವ ಪರಿಯೊಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬರೆಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ

ದಮನದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಅವಳ ಕೈಯಿಂದಲೇ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವ, ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಲೋಕದ ಕುತೂಹಲವೇ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪುರುಷನನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತೆರೆದಿಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಪುರುಷಲೋಕದ ಆಲೋಚನೆಗಳೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರುಷನ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀ, ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕವು ಪುರುಷರ ಕುತೂಹಲದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಲೋಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ.

ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರಿಯುವಿಕೆಗಿಂತ ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬಹುದೇ, ಹಾಗೆ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಿತಿಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

***

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರತಿಯುತ್ತರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾದ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಚಳುವಳಿ. 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದವರು. ಮೇಲು–ಕೀಳು, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು, ಮೇಲ್ವರ್ಗ–ಕೆಳವರ್ಗ – ಇಂತಹ ಅಂತರವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕೊಂಡುಹೊಯ್ದವರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ಯಾವುದು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತೋ ಅಂತಹ ಅಂತರವನ್ನೇ ಇಹವನ್ನು ದಾಟುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇಂತಹ ಚಳುವಳಿಗೆ ಇರುವ ಹಲವಾರು ಮಗ್ಗುಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡುವ ಅದರಲ್ಲಿನ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಈಜುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಲಿಂಗಭೇದಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಭೇದಕ್ಕೆ, ವರ್ಗಭೇದಕ್ಕೆ ಮದ್ದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವರು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರು ಇಂತಹ ಭೇದದ ನೀತಿಗೆ ಒಳಗಾದರೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂತಹ ಭೇದದಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಇಂತಹ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭೇದವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕೆಂಬುದು ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಹಂತವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು, ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಿಕೆ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅದರ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಿಕೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವದಿಂದಲೆ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತವು ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪಿದಾಗ ಅಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಲು ಇಂತಹ ಕ್ರಾಂತಿಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗದಂತೆ, ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವ ಕುರಿತಾಗಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಡೆಸುವಂತೆಯೇ, ಅಂದರೆ ಸರ್ಕಾರ, ಕಾನೂನು–ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆಯೇ, ತಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಹಂತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಂತರವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಯಶಸ್ವಿ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಬಲ್ಲವು. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಂತರವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ವಚನವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಹೊರಟಾಗ, ಕೆಲವೊಂದು ಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗಭೇದ ಮತ್ತು ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ, ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುಳ್ಳ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಬಂಧವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಡಿತದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಾನವು ಪುರುಷನಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ, ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಹೇಳುವ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಪುರುಷನಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ತ್ರೀಯು, ಪುರುಷನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಸ್ತ್ರೀಯು ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕುಟುಂಬದ ಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಪೋಷಣೆಯ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರುವ, ಇದನ್ನು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಚಕಾರವೆತ್ತದೆ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕರ್ತವ್ಯದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೋಷಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆ, ನಿಷ್ಠೆಯು ಅಗತ್ಯವಾದ ನೈತಿಕತೆಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೇಳುವ, ಗುರುತಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಕಂಡುಬರುವ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ಯುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಮಾದರಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ಸ್ಥಾನವು ಕುಟುಂಬದ ನೆಲೆಯುಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ವಚನಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವವೂ ಒಂದು. ಇಂತಹ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರಕರೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ನಂಬಿದ ದೈವದೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ದ್ವಂದ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವು ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರು, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಇಂತಹ ಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಂತದವರೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೇಳುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸರಿ. ಆದರೆ, ಪುರುಷನೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧದಾಚೆಗೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ಅವಳದ್ದೇ ಅದ ಬದುಕಿದೆ. ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆ. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವಾಗ, ಅನುಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ, ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ, ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಿಲುವುಗಳೇನು ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣ್ಣು ಚಿಂತಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಕುತೂಹಲದ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ರೂಢಿಯುತವಾದ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಇವಳ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು. ಮತ್ತು ಇದರೊಡನೆ ಹೇಳುವ ಒಂದು ನಿಲುವೆಂದರೆ, ಪುರುಷನ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಯೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಲೋಕನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಲುವುಗಳು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಮಾದರಿ ಒಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇರಿಸಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಇದಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ . ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಂದರೆ, ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಚಿಂತಿಸುವ

ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದೇ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಹ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಅಥವಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಯೋಚನೆಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೇ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ, ಎಂದೂ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಲಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ.

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನಾಚೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಾಚೆಗೂ ಇರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿಂತನಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ನೀಲಮ್ಮ, ಸತ್ಯಕ್ಕ, ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ, ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿ, ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆ, ಕಾಳವ್ವೆ - ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಹತ್ವವಾದ ಅಂಶ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

***

ಇನ್ನು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ; ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಮಾದರಿಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವುದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ನೆಲೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬ; ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಗಂಡನೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧ; ನಂತರ ಮಕ್ಕಳೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧ; ಅತ್ತೆ-ಮಾವನ, ಕುಟುಂಬದ ಇತರೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧ; ತಂದೆ-ತಾಯಿಯೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧ; ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನೆಲೆಯೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡಿನೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧ. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂಡು ಆದರ್ಶವಾಗಿ, ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಂತಹ ಆದರ್ಶಗಳು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾನಕದ ಮೂಲಕ, ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ತನ್ನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ವೈದಿಕ ವ್ರತಾಚಾರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವು ಗಂಡಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಯೇ ಗಂಡಿನ ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡದೇ ಹೋದಾಗ, ಅದು ತಾತ್ಸಾರಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಹೆಣ್ಣು ಬಹಳ ಹೀಗಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಬಗೆಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವು ಅನುಭಾವದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ, ನಂಬಿದ ದೈವವನ್ನು ಗಂಡಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ (ಅದು ಪುರುಷ ವಚನಕಾರನೂ ಆಗಿರಬಹುದು)- ಹಾಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವಾಗ ಗಂಡು ಗಂಡನಾಗಿ, ಪ್ರಿಯಕರನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ.

ಇದರೊಡನೆ, ದೈವವೇ ಪತಿಯಾಗಿ, ತಾನು ಸತಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಶರಣ ಸತಿ-ಲಿಂಗ ಪತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವ ವಚನಕಾರರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ಶರಣ ಸತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಪತಿಯು ಭಕ್ತ-ಭಗವಂತನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಗೆಯಾಗಿ. ಹಾಗಾದರೆ ಭಕ್ತ-ಭಗವಂತನ ಸಂಬಂಧವು ಇರಬೇಕಾದ ಬಗೆಯು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಯಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಒಮ್ಮೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು

ಬೇರೆಯಾಗುವ ಬಂಧವಲ್ಲ, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುವಂತಹದ್ದು ಎಂಬ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕೂಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯೂ ಎಂತಹ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವಾಗ, ರೂಪಕಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಗ, ಅವರು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನೀತಿಯಾಗಿ ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಲೈಂಗಿಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ನೀತಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಚಳುವಳಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ಬದುಕನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ 'ಜೀವನವೆಂದರೆ ಏನು' ಎಂದು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಯೋಚನೆಗಳೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿವೆ. ಆಗ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು, ಅರಿವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಮುಖ್ಯವಾದುವು.

ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನನ್ನ ಯೋಚನೆಯು ಕೇವಲ ಸ್ತ್ರೀ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸ್ತ್ರೀ' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ದಾಟಿ, ವಚನಕಾರರು ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಗಜೇಶ ಮಸಣಯ್ಯ -ಇಂತಹವರ ವಚನಗಳೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರದೆ, ಬದಲಾಗಿ, 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜವೇ ಅನೇಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೋದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. 'ದಯವೆ ಧರ್ಮದ ಮೂಲವಯ್ಯಾ' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಮಾತಾಗದೆ, ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಈ ನಿಲುವಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದವರೂ ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಭಾವವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಭೇದಗಳೂ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ, ನಂತರ ಅಂತಹ ಭೇದದಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತುಂಬಿದೆ.

ಇವುಗಳ ವಿವರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಇದೆ:

***

1) ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಾದರಿಗಳು:

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ನಲ್ಲೆಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಪಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗಿನದ್ದಾದಾಗ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯದ ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೇವಲ ನಿಯಮವಾಗಿ, ಲೋಕವು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಆಕರ್ಷಣೆಗೊಂದು ಸಂಕೇತವೂ ಹೆಣ್ಣು ಆದಾಗ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡಿರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಯೋಚನೆಗಳು ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ತನ್ನೊಳಗಿನ ಹಂಬಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ, ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಾಗ, ಲೋಕದ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ಅಥವಾ ಗಂಡು ತನ್ನೊಳಗಿನ ಆಶಯಕ್ಕೊಂದು ಗುರಿಯಾದಾಗ, ಆಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಜೈವಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ, ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಂಬಲಗಳು ಇದುವರೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಹೊಸ ಸಂಬಂಧದ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು, ಅದರ ಮೂಲಕ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಮಾದರಿಗಳು, ಅವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದಂತೆ, ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ 'ಹೆಣ್ಣಿನ' ಅಥವಾ 'ಗಂಡಿನ' ಚಿತ್ರಣದ ರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳೆಂದರೆ:

1) ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಗಂಡನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

2)ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಿಯತಮನಾಗಿ, ನಲ್ಲೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ದೈವತ್ವ'ವೆಂಬ ಸಂಕೇತದೊಡನೆ ಸೇರುವುದೆಂದರೆ, ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಅ) ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣು ಹಾಗೂ ಅವಳ ಸ್ಥಾನದ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು:

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಆಲೋಚನೆಗಳು, ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿತು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಯೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಬಗೆಗಳು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅತಿಯಾದ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತೋ, ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೀಗಳಿಯಿತೋ, ಅದನ್ನೇ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂಡೆಡೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಇದೇ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಕಾಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಅಂತಹ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳುವ ವಚನಗಳು, ಮುಂದೆ, ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸಂಶಯವು ಅಸದಳ. ಯಾವುದು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಬಿಂದುವೋ, ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದರ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ

ಸಂಶಯವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನರ್ಹ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವಾಗ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ನಂಬಲು ಅಸಾಧ್ಯ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರತೆ ಎಂಬುದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

ಆಯುಷ್ಯವುಂಟು ಪ್ರಳಯವಿಲ್ಲೆಂದು. . . . .
ನಿನ್ನ ಮಡದಿಗಿರಲೆಂದಡೆ ಆ ಮಡದಿಯ ಕೃತಕ ಬೇರೆ,
ನಿನ್ನ ಒಡಲು ಕಡೆಯಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಗಡಕದೆ ಮಾಬಳೆ. . . . . (ವಚನ ಸಾವಿರ:ಪುಟ:41)

ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿರಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಅಪನಂಬಿಕೆಯು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವವನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಚಂಚಲತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣವೇ ಅಪನಂಬಿಕೆಯದ್ದು ಎಂಬ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ ಹೇಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಇಂತಹ ಭಾವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

1) **ಊಡುವ ಉಡಿಸುವ ಗಂಡನಿದ್ದಂತೆ,**
ಜೋಡೆ ಮಿಂಡಂಗೆ ಕಣ್ಣ ಚೆಲ್ಲುವಳ
ಕೇಂಡಿಂಗೆ ಬೆರಗಾದೆ ನಾನು,
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ದೇವನು,
ಸಿಂಗಾರದ ಮೂಗ ಬಣ್ಣಿಸಿ, ಹಲುದೋರೆಕೊಯ್ವ (ವಚನ ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ 30)

2)ಕಾಳಕೂಟ ಹಾಳಾಹಳ ವಿಷಂಗಳು,
ಕುಡಿದವರನಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕವರನೇನನೂ ಮಾಡಲಮ್ಮವು,
ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಕಡುನಂಜು ನೋಡಿದವರ, ನುಡಿಸಿದವರ,
ಕೇಳಿದವರ, ಕೂಡಿದವರ, ಗಡಣ ಸಂಗ ಮಾತ್ರದಿಂ
ಮಡುಹಿ ನರಕದಲ್ಲಿ ಕೆಡಹದೆ ಮಾಡಳು.
ದೇವ ದಾನವ ಮಾನವರನಾದಡು ಉಳಿಯಲೀಯಳು
ಆವಂಗೆಯೂ ಗೆಲಬಾರದೀ ಮಾಯೆಯ
ಗೆಲಿದಾತ ನೀನೆ ಸಿಮ್ಮಲಿಗೆಯ ದಾತ ನೀನೆ
ಸಿಮ್ಮಲಿಗೆಯ ಚೆನ್ನರಾಮ (ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, 1993, ಪುಟ: 200)

ಇದಲ್ಲದೆ, ಅನ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗುವವರನ್ನು ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬ ಗಂಡ, ಮನೆಯೊಳಗೆ ಒಬ್ಬ ಗಂಡ
ಹಿತ್ತಲೊಳಗೊಬ್ಬ ಗಂಡ, ಮುಂಚೆಯಲೊಬ್ಬ ಗಂಡ
ಇಂತೀ ಚತುರ್ವಿಧ ಗಂಡರು ಎಂಬ ಸತಿಯರ
ಲೋಕದವರು ಮೆಚ್ಚಿ ಮೂಗ ಕೊಯ್ಯದೆ ಮಾಬರೆ?
ಕೂಡಲ ಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವಾ
ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವಿರ್ದುದ ಎತ್ತಲೆಂದರಿಯರು (ವಚನ ಸಂಪುಟ: 3, ಪುಟ: 404)

ಹಾಗೆಯೇ, ಪರಧನ, ಪರಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬುದು ಒಂದು ನಿರಂತರವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವ, ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಿರಬೇಕಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಭಯ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಹರಿವ ಹಾವಿಗಂಜೆ, ಉರಿಯ ನಾಲಗೆಗಂಜೆ,
ಒಂದಕ್ಕಂಜುವೆ, ಒಂದಕ್ಕಳುಕುವೆ:
ಪರಸ್ತ್ರೀ ಪರಧನವೆಂಬ ಜೂಬಿಂಗಂಜುವೆ,
ಮುನ್ನಂಜದ ರಾವಳನೇ ವಿಧಿಯಾದ
ಅಂಜುವೆನಯ್ಯಾ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ (ವಚನ ಸಂಪುಟ:1, ಪುಟ:108)

ಇದರೊಡನೆ, ಒಮ್ಮೆ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ತೆತ್ತ ಮೇಲೆ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮನ್ಮಥನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದೇತಕ್ಕೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು, ಪರಪುರುಷ, ಅಂತೆಯೇ ಕಾಮ– ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ:
ಪತಿವ್ರತೆಯಾದಡೆ ಪರಪುಷರ ಸಂಗವೇತಕೆ?
ಲಿಂಗ ಸಂಗಿಯಾದಡೆ ಅನಂಗ ಸಂಗವೇತಕೆ?

ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಲೌಕಿಕದ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಸಂಕೇತದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಪರಧನ, ಅನ್ಯಧರ್ಮ, ಪರಪುರುಷ ಅಥವಾ ಪರಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಕಾಡುವ ಅನ್ಯವೆಲ್ಲವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಜೈವಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಹೇಗೆ ಇಂತಹ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಸಹಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಈ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ, ತನ್ನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಸಾಧನೆ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೇ ಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಕೇತೀಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಗಂಡಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪರಿ ಇದಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ, ಗಂಡನ್ನು ಗಂಡನನ್ನಾಗಿ, ನಲ್ಲನನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ, ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತಿನ ನೆಲೆಯದ್ದು. ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ:

ಒಳಗಣ ಗಂಡನಯ್ಯಾ
ಹೊರಗಣ ಮಿಂಡನಯ್ಯಾ
ಎರಡನೂ ನಡೆಸಲು ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಲೌಕಿಕ ಪಾರಮಾರ್ಥವೆಂಬೆರಡನೂ ನಡೆಸಲು ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ
ಬಿಲ್ವ ಬೆಳವಲಕಾಯಿ ಒಂದಾಗಿ ಹಿಡಿಯಲು ಬಾರದಯ್ಯಾ(ವಚನ ಸಾವಿರ: 234, ಪುಟ: 95)

ಗಂಡಿನ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಪತಿ ಮತ್ತು ನಲ್ಲನ ಬಗೆಗಳು ಒಂದು. ಇವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಗಂಡನ ಮತ್ತು ನಲ್ಲನ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವುದೂ ಸಾಧಿತ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಅಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಪರಮಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪಕವು ಗಂಡನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಗಂಡ ಮತ್ತು ಮಿಂಡ ಎಂದು ಹೇಳುವ ದಾಟಿಯು, ಗಂಡಿನ ನೆಲೆಯ ಯೋಚನೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವಿಧ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಾಗ, ಈ ಸಂಕೇತಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ

ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಪುನರ್ ಅನುರಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ) ಗಂಡನ್ನು ದೈವತ್ವದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿ:

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಲಿಂಗಭೇದದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಂತರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸೆಳೆತವು ತೀವ್ರತರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಈ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ಭಕ್ತ-ಭಗವಂತನ ನಡುವಿನ ಸೆಳೆತವಾಗಿ ನೋಡಿದೆ. ಈ ಸೆಳೆತವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಭಾವವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭಗವಂತನೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧವು ನಿರಂತರ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆಯದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ, ಸೆಳೆತದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಅಂತರವು ತರುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಧಾತುವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿವೆ.

1. ಈ ಸೆಳೆತವು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಧಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸತಿ-ಪತಿ ಭಾವವಾಗಿದೆ.

2. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಕೇವಲ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರೇಮಿ-ಪ್ರಿಯಕರನಾಗಿದೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ನಿಸರ್ಗದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ.

ಸಂಬಂಧದ ತೀವ್ರತೆಯು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಹುಡುಕಾಟ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅವಳ ಅಮೂರ್ತದ ಹುಡುಕಾಟ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಅವಳ ಅನುಭಾವದ ಹುಡುಕಾಟವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಅತೃಪ್ತಿಯ ಮೂಲದಿಂದಾದದ್ದು. "ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಡನೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವಳಲ್ಲಿ ನಲ್ಲೆ-ನಲ್ಲನ, ಹೆಂಡತಿ-ಗಂಡನ ರೀತಿಯದ್ದೇ ಆಗಿವೆ. ಲೌಕಿಕದ್ದೇ ಆದಂಥ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗದೇ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಈ ಹೊಸ ಆಶಯದ ಬಯಕೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯವು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಇದ್ದುದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಂಬಲ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು"(ಅನುಭಾವ:ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ, ಪುಟ:141). ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿನ ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈಡೇರಲಾರದ ಆಶಯಗಳು, ಅಲೌಕಿಕ ಗಂಡಾದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ನೆಲೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಲೌಕಿಕವಾಗಲಿ, ಅಲೌಕಿಕವಾಗಲಿ ಆಶಯ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೇ ಒಂದಾಗಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನು ಸೇರುವ ಹಂಬಲವು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ರಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿನ ನಿರಾಸೆಯು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಗಂಡನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲೌಕಿಕ ಗಂಡನ ಚಿತ್ರ ಮಾತ್ರ ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗಂಡಿನ ಮಾದರಿಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಅಕ್ಕ ಕೇಳೌ ಅಕ್ಕಯ್ಯಾ
ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ
ಅಕ್ಕಿ ಅಡಕೆ ಓಲೆ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ಕಂಡೆ
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಕೆಂಜೆಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವನು
ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದುದ ಕಂಡೆನವ್ವಾ
ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಹನ ಬೆಂಬತ್ತಿ ಕೈವಿಡಿದೆನು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕಂಡು ಕಣ್ದೆರೆದೆನು(ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ: 9, ವಚನ:27)

ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಕೆಂಜೆಡೆಗಳು, ಸುಲಿಪಲ್ಲು, ಅಕ್ಕಿ, ಅಡಕೆ, ಓಲೆ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಮಂಗಳಕರವಾದ

ಸಂಭ್ರಮದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು, ಅದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಮಾತ್ರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ! ಆದರೆ ಬಂದವನು ಗೊರವ, ಅದೂ ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಒಂದು ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಕೊಂಡು, ತನಗೆ ಮುಖದೋರಿ ಹೋಗುವವನ ಬೆಂಬೆತ್ತುವಲ್ಲಿ ಅವನು ಇಲ್ಲವಾಗುವವನು, ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಗಂಡನು ಅವಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವುದರಿಂದಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂತಹವನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ ಕಣ್ ತೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ.ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಕಣ್ದೆರೆದೆನು ಎನ್ನುವ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ **ಕಂಡು** ಎಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿನ **ಕಂಡೆ** ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕಿದ್ದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ **ಕಂಡು** ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ನೆಂಬುವವನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗ, ಅಂತಹ ಅನುಭವದಿಂದ ದೊರತ ಅರಿವಿನಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬೆಳಕಿನ ಕಣ್ಣನ್ನು ತೆರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂಬ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ:

ಅರಿಸಿನವನೆ ಮಿಂದು ಹೊಂದೊಡಿಗೆಯನೆ ತೊಟ್ಟು
ದೇವಾಂಗವನುಟ್ಟೆನೆಲೆ ಪುರುಷ ಬಾರಾ
ಪುರುಷ ರತ್ನವೆ ಬಾರಾ
ನಿನ್ನ ಬರವೆನ್ನ ಅಸುವಿನ ಬರವಾದುದೀಗ
ಬಾರಯ್ಯಾ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ
ನೀನು ಬಂದಹನೆಂದು ಬಟ್ಟೆಯ ನೋಡಿ ಬಾಯಾರುತಿರ್ದೆನು(ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ: 29)

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ವರ್ಣನೆಯು, ಅರಿಸಿನ, ಹೊನ್ನಿನ ತೊಡುಗೆ, ಪುರುಷ ರತ್ನ– ಇವೆಲ್ಲಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಕಾರ ತಾಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಮೂರ್ತದಿಂದ ಅಮೂರ್ತದ ನೆಲೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬುವವನು ಅಮೂರ್ತತದ ಸಾಕಾರವಾಗುವುದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ! ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಂಪ್ರಾದಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ತನ್ನ ಬಯಕೆಯ ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇಂತಹ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಆಕಾರದಿಂದ ನಿರಾಕಾರಕ್ಕೆ, ಮೂರ್ತದಿಂದ ಅಮೂರ್ತಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

ಸಾವಿಲ್ಲದ ಕೇಡಿಲ್ಲದ ರೂಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ
ಎಡೆಯಿಲ್ಲದ ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ ತೆರಹಿಲ್ಲದ ಕುರುಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ
ಎಲೆ ಅವ್ವಗಳಿರಾ, ಭವವಿಲ್ಲದ ಭಯವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಭಯ ಚೆಲುವಂಗೊಲಿದೆ
ನಾನು ಸೀಮೆಯಿಲ್ಲದ ನಿಸ್ಸೀಮಂಗೊಲಿದೆ
ನಾನು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಗಂಡಂಗೆ
ಮಿಗೆ ಮಿಗೆ ಒಲಿದೆ ಎಲೆ ಅವ್ವಗಳಿರಾ (ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ: 287)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಚೆಲುವು ಎನ್ನುವುದು, ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಚೆಲುವಿನ ಮೂಲವು ನಿರಾಕರಣೆಯ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿಲ್ಲದ, ಕೇಡಿಲ್ಲದ, ರೂಹಿಲ್ಲದ, ಎಡೆಯಿಲ್ಲದ, ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ, ತೆರಹಿಲ್ಲದ, ಕುರುಹಿಲ್ಲದ, ಭವವಿಲ್ಲದ, ಭಯವಿಲ್ಲದ, ಸೀಮೆಯಿಲ್ಲದ– ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಅವು ಆಕಾರವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಅವಳ ಅಲೌಕಿಕ ಗಂಡನ ಬಯಕೆಯ ಮೂಲವು ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಎಷ್ಟೇ ನಿರಾಕಾರವೆಂದರೂ ಅದು ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಆಕಾರವೆಂಬುದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಚೆಲುವಿನ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಚೆಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಸಮಾಜವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಗಂಡಿನ ರೂಪವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು

ಬಯಸುವ ಗಂಡು– ಇಂತಹ ಚೆಲುವಿನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ರೂಪುಗೊಂಡವನು. ಇದು ಅವಳ ಅಲೌಕಿಕತೆಯ ಹಂಬಲದ ಮೂಲವು ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವನು ಗಂಡನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ!

ಇದರ ಮೂಲಕ ಮಹಾದೇವಿಯಂತಹವಳ ಅಮೂರ್ತದ ಹುಡುಕಾಟವು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು, ಸಮಾಜ ನೀಡಿರುವ 'ಗಂಡ'ನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ತನ್ನದೇ ಗಂಡನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ತೋರಿಸುವವಳು. ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಸೆಳೆತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ, ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತ್ತಿದತ್ತ ಬಯಕೆಯನ್ನೇ ಅಮೂರ್ತದ ಹಂಬಲವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಚೆಲುವಿನ ರೂಪವನ್ನು ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿದ್ದೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇವಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾಗಿ, ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಈಡೇರಿಕೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ, ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾಳೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ರೂಪವು ಗಂಡನಾಗಿ, ನಲ್ಲನಾಗಿ, ಕಾಪಾಡುವ ತಂದೆಯಾಗಿ– ಹೀಗೆ ಗಂಡಿನ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಗಂಡೆಂಬುದು ಅವಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅರಕೆಗೆ ದೊರಕುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಗಂಡೆಂಬುವನು ಒಬ್ಬ ರಕ್ಷಕನಾಗಿ, ಗಂಡನಾಗಿ, ಪ್ರೇಮಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಇದುವರೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮೂಲಕ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಗಂಡಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಗಂಡು, ಅವಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಪಾತ್ರವಾಗಿಬಿಡಬಲ್ಲ

ಇ) ದೈವತ್ವ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಸಮೀಕರಣದ ನಿರಾಕರಣೆ:

ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸದ ದೈವವು ಪ್ರಿಯಕರನಲ್ಲ; ಗಂಡನಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ ದೈವವು ಪುರುಷನೇ ಅಲ್ಲ; ಅದೊಂದು 'ಭಾವ'.

ಇನ್ನೇವೆನಯ್ಯಾ ನಾನು ಕೆಡೆದಿದ್ದೇನೆ.
ಕಾಯವುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ ಕರ್ಮ ಬಿಡದು;
ಜೀವ ಜೀವವುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ ಪ್ರಕೃತಿ ಕೆಡದು;
. . . .
. . . .
ಭಾವ ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ಎನ್ನಯ್ಯನಿಲ್ಲ;
ನೀನು ಪ್ರಿಯನಲ್ಲ; ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವನಲ್ಲ,
ನಿ:ಕಳಂಕಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಭಾವ
ಎಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತೆಂದರಿಯೆನಲ್ಲ! (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ: ಪುಟ:285)

ಇವಳಿಗೆ ದೈವವು ಯಾವಾಗ ಪ್ರಿಯನಾಗಲಿಲ್ಲವೋ, ಪುರುಷನಾಗಲಿಲ್ಲವೋ ಆಗ, ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನಕಾರರ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕಾಷ್ಠವ ಸುವರ್ಣವ ಮಾಡಿದೆನೆಂಬ ಘಾಟುಕತವೆ ನಿಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ?
ಸಕಲ ದೇಶ ಕೋಶ ವಾಸ ಭಂಡಾರ ಸವಾಲಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧ,
ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದೆನೆಂಬ ಕೈಕೂಲಿಯೆ ನಿಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ?
.. . .
. . . .

ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಕ್ಷಣದಿಂದ ದೊರಕುವ ಭಕ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಿಡುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇಕೇ ಎಂಬುದು ಇವಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕ ಮೋಹದ ತ್ಯಜಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ, ಯಾವುದನ್ನು ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೋ, ಯಾವುದರ ತ್ಯಜಿಸುವಿಕೆಯು ಇಹದ ಮೋಹದಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳಲು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೊಂದು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಮಾನದಂಡವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮೋಳಿಗೆಮಹಾದೇವಿಗೆ.

. . . .
ಬಸವಣ್ಣ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಭುದೇವರು ಮುಂತಾದ
ಏಳುನೂರೆಪ್ಪತ್ತು ಅಮರಗಣಂಗಳ ಭಾವವಿದ್ದಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಅಗಡವೇಕಯ್ಯಾ?
ನಿಮ್ಮ ಅರಿವಿಂಗೆ ಇದಿರಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹೆನೆಂಬ ಭಿನ್ನಭಾವವುಂಟೆ ಅಯ್ಯಾ?
ಕರ್ಪುರದ ಅರಣ್ಯವ ಕಿಚ್ಚುಹತ್ತಿ ಬೆಂದಲ್ಲಿ
ಭಸ್ಮ ಇದ್ದಿಲೆಂದು ಲಕ್ಷಿಸಲುಂಟೆ?
ನಿಮ್ಮ ಭಾವವ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿ.
ನಿಮ್ಮ ಕೂಟಕ್ಕೆ ಎನ್ನ ನಾಚಿಕೆಯ ಬಿಡಿಸಿದ ತೆರನ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿ.
ಶಕ್ತಿಯ ಮಾತೆಂದು ಧಿಕ್ಕರಿಸಬೇಡಿ.
ಹೊರಗೆ ಕೂಡಿಹೆನೆಂಬುದು ನಿಮ್ಮ ಅರಿವಿಂಗೆ ಹಾನಿ.
ಎನ್ನಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಇಮ್ಮಡಿ ನಿಃಕಳಂಕಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ,
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ನೆಲೆಯ ನೀವೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ: ಪುಟ:285)

'ನಿಮ್ಮ ಭಾವವ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ' ಹೊರತು, ಯಾವುದನ್ನೋ ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇವಳದು. ಒಂದು ಹೊಸನೋಟವನ್ನು ಭಕ್ತಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ನೆಲೆಯು, ಇದುವರೆಗಿನ ಭಕ್ತಿಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಶಕ್ತಿಯ ಮಾತೆಂದು ಧಿಕ್ಕರಿಸಬೇಡಿ' ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನುಡಿಯೂ ಇದರೊಳಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಇವಳಿಗೆ, ದೈವವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯೂ ಬೇರೆಯೆ ಆಗಿದೆ.

ಮಣ್ಣನಿತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಕಂಡೆಹೆನೆಂದಡೆ ಜಗಭರಿತ ನೀನು;
ಹೊನ್ನನಿತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಕಂಡೆಹೆನಿಂದಡೆ ಹಿರಣ್ಯಮೂರ್ತಿ ನೀನು;
ಹೆಣ್ಣನಿತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಕಂಡೆಹೆನಿಂದಡೆ ತ್ರಿವಿಧಶಕ್ತಿಮೂರ್ತಿ ನೀನು;
ಮನವನಿತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಕಂಡೆಹೆನೆಂದಡೆ ಮನೋಮೂರ್ತಿ ನೀನು;
ಎನಗೇನು ನಿನಗಿತ್ತು ಕಾಬ ಕಾಣಿಕೆ, ನೀನು ಸಿಕ್ಕುವುದಕ್ಕೆ?
ಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರತ, ಸದ್ಭಾವದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ,
ಹಿಡಿದುದ ಬಿಡದೆ, ಬಿಟ್ಟುದ ಹಿಡಿಯದೆ,
ನಿಶ್ಚಯವಾದ ನಿಜಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಚ್ಚಂತಿದ್ದಡೆ ನೀನು ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದಿಪ್ಪೆ,
ಎನ್ನಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಇಮ್ಮಡಿ ನಿಃಕಳಂಕಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ.(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ: ಪುಟ:300)

ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ದೈವವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ, ಸದ್ಭಾವದ ಮೂಲಕ, ಹಿಡಿದುದ ಬಿಡದೆ ಸಾಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಸಾಧನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯ ಶುದ್ಧತೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ದೈವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ದಾರಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಇವಳ ನಿಲುವು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕಾರಣ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ) ಪ್ರಿಯತಮ-ಪ್ರೇಮಿಯ ಭಾವದ ನೆಲೆಗಳು:

ಒಂದೆಡೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸತಿಯಾಗಿ, ಪ್ರೇಮಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಗಂಡೇ ತನ್ನನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ, ತಾನು ಸೇರಬಯಸುವ ಅಮೂರ್ತವನ್ನು ಗಂಡಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡು ತನ್ನನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅದು ನಲ್ಲೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ, ಸತಿಯ ಪಾತ್ರವಿದ್ದರೂ, ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ನಲ್ಲನೇ! ಉಳಿದವರನ್ನು ಸೇರಿದರೂ, ಅವರವರ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರನ್ನು ಸೇರಿ ತನ್ನನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಎಂದೂ ಅಗಲುವುದಿಲ್ಲ- ಎನ್ನುವಾಗ, ಬಯಕೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವ ಅದ್ವೈತದ ಭಾವ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವರಾರ ಪರಿಯಲ್ಲ ಎಮ್ಮ ನಲ್ಲನು
ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವು ಸತಿಯರು ಸೋಜಿಗದ ಪುರುಷನು
ಅವರವರ ಪರಿಯಲ್ಲೆ ಅವರವರ ನೆರೆವನು
ಅವರವರಿಗವರಂತೆ ಸುಖಮಯನು ನೋಡಾ
ಅವರೆಲ್ಲರ ವಂಚಿಸಿ ಎನ್ನನಗಲದ ಪರಿಯ ನೋಡಾ
ನೀನೊಳ್ಳಿದಳಾದಡೆ ಮಹಾಮಂತ್ರವ ಜಪಿಸು
ನಿನ್ನನಗಲನು ನಿನ್ನಾಣೆ ಉರಿಲಿಂಗದೇವ ತನ್ನಾಣೆ ಕೆಳದಿ (ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ:)

ಇಂತಹ ಪುರುಷನಿಗೆ ಹಲವಾರು ಕಾಮಿನಿಯರು! ಅವರೆಲ್ಲರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಅಗಲಿಸಿ, ತಾನು ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆಂಬ ಮಾತಾದಾದರೂ ಅವನು ತನಗೆ ಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಹಿಂದೆ, ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬಯಕೆಯ ಹಂಬಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವೇ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಭಾವವನ್ನು ಪತಿ-ಪತ್ನಿಯರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ, ನಲ್ಲ-ನಲ್ಲೆಯರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವುದರಿಂದ, ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಬಂಧದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತು "ನಲ್ಲ"ನಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದು, ಆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇತರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ರೂಪುತಳೆಯುವುದಲ್ಲದೆ, ಅಂತಹದ್ದನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ವಚನ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಅಗಲಲಿಲ್ಲದ ನಲ್ಲನನಗಲಿ ನೆರೆದೆಹೆನೆಂಬ
ಕಾಮಿನಿಯರ ಭಂಗವ
ನೋಡಾ
ಆ ನಮ್ಮ ನಲ್ಲನ ಅನುವಿನೊಳಿರ್ದು
ನೆರೆದೆಹೆನೆಂಬ ಭರವೆನಗವ್ವಾ
ಮಹಾಲಿಂಗ ಗಜೇಶ್ವರದೇವರನಗಲುವಡೆ
ನಾನೇನು ಕಲ್ಲುಮನದವಳೆ ಅವ್ವಾ (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ: 10- ವಚನ 30)

ಅಗಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಸೇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಇಂತಹ ವಚನಗಳು, ಅನುಭಾವಿಯ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಆಸೆಯ ಪೂರೈಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಲ್ಲ-ನಲ್ಲೆಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಆಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಾಹಿರವೋ, ಅದರ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯದೇ, ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯ ತುರ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಹೊರಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ, ನಲ್ಲ-ನಲ್ಲೆಯರ ಸಂಬಂಧವು ಲೋಕದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ

ಹೇಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವೂ ಎನ್ನುವಾಗ, ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಜನರ ಹಂಬಲವೂ 'ಕಾಮಿನಿಯರ ಭಂಗವ ನೋಡಾ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಬದುಕಿನ ತೀವ್ರತರ ಗಳಿಗೆಳ ಶೋಧವು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕವಲ್ಲದ್ದು ಎಂದುದನ್ನು ಮೀರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, 'ಎಮ್ಮ ನಲ್ಲನವ್ವಾ, ನಲ್ಲರಿಗೆ ನಲ್ಲನು, ವಂಚನೆಗೆ ನೆರೆಯನು, ನಿರ್ವಂಚನೆಗೆ ನೆರೆವನು, ಉರಿಲಿಂಗದೇವನು' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ನಲ್ಲನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಆಂತರಿಕ ಹಂಬಲದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನೆ– ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಲಿಯುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಗುಣಗಳು ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿಷ್ಠೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಲ್ಲ–ನಲ್ಲೆಯರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ನಲ್ಲೆಯೇ ನಲ್ಲನನ್ನೂ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಗುಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಹೆಂಡತಿಯ ಗಂಡನನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ, ನಲ್ಲ–ನಲ್ಲೆಯರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಲ್ಲನನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯು ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಲ್ಲನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅನುಭಾವವೆಂಬುದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತಾನೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದಾದರೆ, ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟವು ತನಗೆ ತಾನೆ ನಿಜವಾಗುವ, ಅಧಿಕೃತವಾಗುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಇನ್ನೇನಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಆವರಣಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಶೋಧವು ನಿಜತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಹೊರತು ಹೊರಗಿನ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಂಚನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಯಾರಿಗೋ ಮಾಡುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ, ನಲ್ಲನಿಗೂ (ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಶೋಧಕ್ಕೂ) ಅಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನ ಶೋಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಹೆಂಡತಿಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಗಂಡನನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನಿಷ್ಠೆಯು ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕರ್ತವ್ಯವು ನಿರಂತರ ಹಂಬಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜೀವಂತಿಕೆಗಿಂತ, ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾದಾಗ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಹ ಗಾಢವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ರೂಢಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ, ಬಸವಣ್ಣನು ಹೇಳುವ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

. . . .
ನಿನ್ನ ಮಡದಿಗಿರಲೆಂದಡೆ ಆ ಮಡದಿಯ ಕೃತಕ ಬೇರೆ
ನಿನ್ನ ಒಡಲು ಕಡೆಯಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಗಡಕದೆ ಮಾಬಳೆ
ಹೆರರಿಗಿಕ್ಕಿ ಹೆಗ್ಗುರಿಯಾಗಿ ಕೆಡಬೇಡ
ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರಿಗೆ ಒಡನೆ ಸವೆಸುವುದು (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ:41)

ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ನಂಬುವ ಗಂಡನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಇವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ, ಒಂದೆಡೆ ಮಡದಿಗಾಗಿ ಏನನ್ನೋ ಕೊಡಬಯಸುವ, ಆಶಿಸುವ ಗಂಡ, ಆದರೆ ಹೀಗಾಗಿಯೂ ಅವಳ ಗಮನ ಇಂತಹ ಆಶಯಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರದೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಡದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಮಡದಿ ಎನ್ನುವ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ, ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡನಿಗಿರುವ ಲೌಕಿಕದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಮಡದಿ ಮತ್ತು ನಲ್ಲೆಯ ನಡುವಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ನಲ್ಲನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಾಗ ನಲ್ಲನಿಗಿರುವ ತಳಮಳವು, ಮಡದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಶಿಸುವ ಗಂಡಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ನಲ್ಲ–ನಲ್ಲೆ _ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಚನಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ

ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟವು ತನ್ನೊಳಗಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಅಂತಹದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಶೋಧನೆಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹುಡುಕುವ ಬೆಳಕು ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವವನ್ನು ಸೇರುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇಡಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಒಳಸುಳಿಗಳನ್ನು ಅರಿತು, ಅಂತಹ ಒಳಸುಳಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯಾಣ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಉರಿಲಿಂಗದೇವನೊಡನೆ ಸೇರುವ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ, ಅವನೊಡನೆ ಸೇರಿಹೋಗುವುದು. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ, 'ಎಮ್ಮ ನಲ್ಲನ ಕೂಡಿದ ಕೂಟ ಇದಿರಿಗೆ ಹೇಳಬಾರದವ್ವಾ' ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು ಭಾಷಾತೀತ ವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅನುಭವವು ತಂದುಕೊಡುವ ಅರಿವು, ಅವರವರಿಗೆ 'ಬಲ್ಲಂತೆ' ಹೇಳಬಹುದೆ ಹೊರತು ಅದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಅರಿವು ಅಲ್ಲ. ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಣನಾತೀತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಎಮ್ಮ ನಲ್ಲನ ಕೂಡಿದ ಕೂಟ
ಇದಿರಿಗೆ ಹೇಳಬಾರದವ್ವಾ
ನೀವೆಲ್ಲಾ ನಿಮ್ಮ ನಲ್ಲನ ಕೂಡಿದ ಸುಖವ
ಬಲ್ಲಂತೆ ಹೇಳಿ
ಉರಿಲಿಂಗದೇವ ಬಂದು
ನಿರಿಗೆಯ ಸೆರಗ ಸಡಿಲಿಸಲೊಡನೆ
ನಾನೊ ತಾನೊ ಏನೆಂದರಿಯೆನು (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ:81)

'ನಲ್ಲನನ್ನು ಸೇರುವಿಕೆ'ಯ (ಸೇರುವಿಕೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯ, ತನ್ನನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ) ಅನುಭವವು ಲೋಕಾತೀತ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಇದುವರೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಮಿತಿ, ಅದರ ಮೂಲಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ನಲ್ಲ' ನೆಂಬುವನೊಂದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಲೋಕದೊಡನೆ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಲ್ಲ-ನಲ್ಲೆಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಉ) ಶರಣಸತಿ-ಲಿಂಗಪತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ:

ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ ಎಂಬ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸತಿ-ಪತಿ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡು ತನ್ನನ್ನು ಶರಣನನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಲಿಂಗವನ್ನು ಪತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಲ್ಲಿ, ಪತಿ ಎಂಬುದು ಲೋಕದ ಒಡೆಯನಾಗಿ, ಅವನಿಗೆ ಶರಣಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಶರಣರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸತಿ ಮತ್ತು ಪತಿಯ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ನಿಷ್ಠೆ, ಶರಣಾಗತಿ,ವಿಧೇಯತೆ- ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆ, ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ- ಇವು ಶರಣನ ಗುಣಗಳು; ಅಂತೆಯೇ ಓರ್ವ ಸತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಂಶಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಸತಿ-ಪತಿ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು, ಭಕ್ತ-ಭಗವಂತನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಾಗ, ಸತಿ-ಪತಿಯ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಸತಿಯ ಗುಣಗಳು, ಶರಣನಿಗೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಂತೆ ಶರಣನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತಿ ಎಂಬುವಳು ಮತ್ತು ಪತಿ ಎಂಬುವವನು ಈಗಾಗಲೇ ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಶರಣ ಸತಿ-ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು

ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಅಂಗವ ಲಿಂಗಮುಖದಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸಿ
ಅಂಗ ಅನಂಗವಾಯಿತ್ತು
ಮನವ ಅರಿವಿಂಗರ್ಪಿಸಿ ಮನ ಲಯವಾಯಿತ್ತು
ಭಾವವ ತೃಪ್ತಿಗರ್ಪಿಸಿ ಭಾವ ಬಯಲಾಯಿತ್ತು
ಅಂಗ ಮನ ಭಾವವಳಿದ ಕಾರಣ
ಕಾಯ ಅಕಾಯವಾಯಿತ್ತು
ಎನ್ನ ಕಾಯದ ಸುಖಭೋಗವ ಲಿಂಗವೆ ಭೋಗಿಸುವವನಾಗಿ
ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿಯಾದೆನು
ಇದು ಕಾರಣ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಗಂಡನ
ಒಳಹೊಕ್ಕು ಬೆರೆಸಿದೆನು

ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೆಂಬುದು "ಶರಣ ಸತಿ" ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಪುರುಷನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯು ಶರಣಸ್ಥಲದ ಅಂಶವಾಗಿ ಬಂದರೂ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೆಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

ಆದರೆ ಗಂಡೆಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಗಂಡೆಂಬ' ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಮೇಲೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜೀವವು, ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಗುಣಗಳ ಜೀವವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವುದು, ಗಂಡಿನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ತನ್ನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ನಿಷ್ಠೆ, ವಿಧೇಯತೆ, ಶರಣಾಗತಿ– ಇವುಗಳು ಗಂಡಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯಾತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗುವುದು, ಇದುವರೆಗೂ ಇರುವ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಆಗುವುದಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಸಹ ಪುರುಷ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ಕುರಿತು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಗಂಡಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನ 'ಅಹಂ' ಅನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಸಂಪೂರ್ಣ ತನ್ನನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೆಂಬುದು ಗಂಡಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಮುಂದೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಶರಣ ಸತಿ, ಲಿಂಗ ಪತಿ ಭಾವವು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದ್ದರೂ, ಅದು ಐಕ್ಯಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೇಳುವ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶರಣ ಹೆಣ್ಣಾದ ಪರಿಯನ್ನು, ಲಿಂಗ ಗಂಡಾದ ಪರಿಯು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಬೇರೆಯೇ, ಬಯಕೆ ಹಿಂಗಿದೊಡನೆಯೇ ಬೇರಾಗುವ ಜೀವಗಳು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ನೆಲೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆ. ಅಂಬಿಗ ಚೌಡಯ್ಯನ ನಿಲುವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ:

ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎಂಬರು
ಶರಣ ಹೆಣ್ಣಾದ ಪರಿಯಿನ್ನೆಂತು
ಲಿಂಗ ಗಂಡಾದ ಪರಿಯಿನ್ನೆಂತು
ನೀರು ನೀರು ಕೂಡಿ ಬೆರೆದಲ್ಲಿ
ಭೇದಿಸಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಬಹುದೆ

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಯೋಗವಾದಲ್ಲಿ
ಆತುರ ಹಿಂಗೆ ಘಟ ಬೇರಾಯಿತ್ತು
ಇದು ಕಾರಣ
ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಮೊದಲಿಂಗೆ
ಮೋಸ ಲಾಭಕ್ಕಧೀನವುಂಟೆ ಎಂದನಂಬಿಗ ಚೌಡಯ್ಯ (ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ:274)

ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಶರಣ ಸತಿ, ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣಾಗುವ, ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಂಶಯ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಒಡೆದು ಇನ್ನೊಂದಾಗುವುದು, ಬರಿಯ ಮಾತಿನ ಸೊಗಸುತನವಷ್ಟೆ! ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೋಸವೆನ್ನುವ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ, ಹುಸಿ ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ– ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಳವರಿಯದ ಭಾಷೆ ಬಹುಕುಳವಾದ ನುಡಿ
ಇಂತೆರಡರ ನುಡಿ ಹುಸಿಯಯ್ಯ
ಬಹುಭಾಷಿತರು ಸುಭಾಷಿತವರ್ಜಿತರು
ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿಯೆಂಬರು ಹುಸಿಯಯ್ಯ
ಇಂತಪ್ಪವರ ಕಂಡು ನಾಚಿದೆನಯ್ಯ ಗುಹೇಶ್ವರ (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ: 32, 111)

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅವರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನ. ಶರಣ ಸತಿ, ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎಂದು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ, ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ನಡುವಿನ ಭೇದದ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು, ಅದು ಕೇವಲ ಜೈವಿಕ ಎಂಬುದೇ.

ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅರಿವು ಹೊರತು, 'ಅರಿವಿಗೆ ಬೇರೊಂದೊಡಲುಂಟೆ' ಎನ್ನುವ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮನ ಯೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿಯುವಿಕೆಯು, ಮೂಲ ನಷ್ಟವಾದಾಗ ಹುಟ್ಟುವಂತಹದ್ದು. ಮೂಲವೆಂದರೆ, ಇದುವರೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಯ, ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೊತ್ತವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ. ಇಂತಹ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇಂತಹ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ತನ್ನದೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿ ಇಡುವಿಕೆಯು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಲೋಕ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ನಂತರ ತನ್ನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ, ದೇಹದಿಂದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ, ಗಂಡಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಆವ ಬೀಜವು ಬೀಳುವಲ್ಲಿ ಮೊಳೆ ಮುಖ ಹಿಂಚು ಮುಂಚುಂಟೆ
ನೀ ಮರೆದಲ್ಲಿ ನಾನರಿದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದೊಡಲುಂಟೆ
ಮೂಲ ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ಅಂಕುರ ನಿಂದಿತ್ತು,
ಕೂಟಕ್ಕೆ ಸತಿಪತಿ ಎಂಬ ನಾಮವಲ್ಲದೆ
ಅರಿವಿಂಗೆ ಬೇರೋಂದೊಡಲುಂಟೆ
ಬೇರೊಂದಡಿಯಿಡದಿರು
ಮಾರಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಅಮಲೇಶ್ವರಲಿಂಗವನರಿಯಬಲ್ಲಡೆ (ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ:45)

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶರಣ ಸತಿ, ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವವು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಊ) ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳು:

ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ನೋಡಿದ ಬಗೆಯು ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ, ತಾರತಮ್ಯವು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಬೇಕು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಂಡು–

ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಸಮ ಎಂಬ ಪದವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ತರುವ, ಅಸಮವಾಗಿರುದನ್ನು ಸಮವಾಗಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮ ಎಂಬುದು ಗಂಡಿಗೆ ಸಮ ಎಂಬ ತೌಲನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಗಂಡನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ತಾರತಮ್ಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವ, ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಬೇಕೆನ್ನುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಂದಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು – ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗಿತ್ತೋ–ಅಂದರೆ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ– ಇದನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಳಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೆ ದೇಹವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಹೊರಡುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾವ, ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವೂ ಹೊಸ ಆಯಮಾಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನು ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆತ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವೆಂದರೆ, ಜೀವದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದೇ. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸ್ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಾದ ಹೊಸ ಅರಿವಾಗಿದೆ.

ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಬಂದಡೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬರು
ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಬಂಡಡೆ ಗಂಡೆಂಬರು
ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮನು
ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ ಗಂಡು ಅಲ್ಲ ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥ (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ: 257)

ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಈ ವಚನವು, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಿ, ನಂತರ ತನಗೆ ತಾನೆ ಒಳಗಿನ ಜೀವಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯಕ್ಕನ ಈ ವಚನವು ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಇದ್ದುದೆ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ.
ಕಾಸೆ ಮೀಸೆ ಕಠಾರವಿದ್ದುಡೆ ಗಂಡೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ.
ಅದು ಜಗದ ಹಾಹೆ; ಬಲ್ಲವರ ನೀತಿಯಲ್ಲ.
ಏತರ ಹಣ್ಣಾದಡೂ ಮಧುರವೆ ಕಾರಣ,
ಅಂದವಿಲ್ಲದ ಕುಸುಮಕ್ಕೆ ವಾಸನೆಯೆ ಕಾರಣ,
ಇದರಂದವ ನೀನೇ ಬಲ್ಲೆ ಶಂಭುಜಕ್ಕೇಶ್ವರಾ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ, ಪುಟ: 316)

ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಲೋಕವು ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ ಜೀವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮವು ಲೋಕವು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಸತ್ಯಕ್ಕನಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಜೀವಿಯನ್ನು ಲಿಂಗಭೇದದ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಅವಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಜೀವವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ರೀತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಕದಲ್ಲಿಯೇ. ಮೂಳೆ, ಮಾಂಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ದೇಹಕ್ಕೊಂದು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ರೂಪವೊಂದನ್ನು ನೀಡುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಹೊರತು, ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಲ್ಲ. ಈ ಚಿಂತನೆಯೇ ಜೀವವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಈ ಕೊರತೆಯು ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಅಳಿದುಹೋಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಲೆ, ಮುಡಿ, ಗಡ್ಡ, ಮೀಸೆ–

ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕವೇ ಜೀವದಲ್ಲಿನ ಚೈತನ್ಯದೆಡೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ದಾಸಿಮಯ್ಯನು ದೇಹದ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜೀವವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು, ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಗುವುದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಜೀವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಳಕ್ಕೆ ನೇರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಆಗ ಹಣ್ಣಿನ ಮಧುರತೆ, ಹೂವಿನಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಮಳವು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹಣ್ಣು, ಹೂವು ಎಂಬ ಜೈವಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯಕ್ಕನ ನಿಲುವು, ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಮುಂದುವರಿದು ನೋಡುವುದಾದರೆ, ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಗೆಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು. ಜೈವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಇವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಎರಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ತನ್ನನ್ನು ನೀಲಮ್ಮನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಹೀಗೆ:

ಆಡಲಿಲ್ಲವಯ್ಯಾ ನಾನು ಹೆಣ್ಣುರೂಪ ಧರಿಸಿ
ನುಡಿಯಲಿಲ್ಲವಯ್ಯಾ ನಾನು ಹೆಣ್ಣುರೂಪ ಧರಿಸಿ
ನಾನು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲದ ಕಾರಣ ನಾನು ಇಹಪರ ನಾಸ್ತಿಯಾದವಳಯ್ಯಾ
ನಾನು ಉಭಯದ ಸಂಗವ ಕಂಡು ಕಾಣದಂತಿದ್ದೆನಯ್ಯಾ
ಸಂಗಯ್ಯಾ ಬಸವ ಬಯಲ ಕಂಡ ಕಾರಣ(ವಚನ ಸಾವಿರ, ಪುಟ:35)

ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪ ಧರಿಸಿ ತನ್ನ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಲಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಅನುಭವವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾದರಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದ ಕಾರಣ ಅಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾನು ನುಡಿಯುತ್ತಲಿಲ್ಲ; ಲೋಕ ಹೇಳುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕಾರಣ ಇಹ ಮತ್ತು ಪರ– ಯಾವುದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದು ಯಾವುದೂ ತನಗೆ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ಉಭಯದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಿಯೂ ತನಗೆ ಅದು ತಟ್ಟದಂತಿದ್ದೇನೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, 'ಬಯಲನ್ನು' - ಶೂನ್ಯವನ್ನು–ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಧಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣ– ಎನ್ನುವ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮನ ಯೋಚನೆಗಳು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಮೂಲಕವೇ ಇಂತಹ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಿರುವ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಆಡದ ಭಾಷೆಯ ನುಡಿವಳಲ್ಲ ನಾನು ಬಸವಾ,
ಆ ನುಡಿಯ ಭಾಷೆಯ ಕೇಳುವಳಲ್ಲ ನಾನು ಬಸವಾ,
ರೂಪಳಿದ ನಿರೂಪಿಯಾನು ಬಸವಾ,
ಅಂಗವಳಿದ ನಿರಂಗಿಯಾನು ಬಸವಾ,
ಪರಿಣಾಮವರಿತ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಎಮ್ಮವರೆನ್ನ ಹೆಸರಿಡಲು,
ನಾನು ಬಸವನ ಪಾದದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀಯವಾದೆನಯ್ಯಾ ಸಂಗಯ್ಯಾ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ, ಪುಟ:239)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಭಾಷೆ' ಎಂದರೆ ಜೀವನ. ಆಡದ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ, 'ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುವುದನ್ನು ನುಡಿವಳಲ್ಲ ನಾನು' ಎನ್ನುತ್ತಲೇ, ಹಾಗೆಯೇ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನೂ ಕೇಳಲು ಬಯಸುವವಳಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಒಂದು ರೂಪ; ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ರೂಪ, ಅಂಗ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುವವಳೂ ಅಲ್ಲ ನೀಲಮ್ಮ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ತನ್ನನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಹೇಳಿ, ಗುರುತಿಸಲು ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾನು ಬಸವ– (ಇದೂ ತನ್ನ ದೈವದ ಸಂಕೇತ–ಹಾಗೆಯೇ ತಾನು ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಕೇತ) ನಲ್ಲಿ, ತಾನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ, ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಹೋದೆ, ಎನ್ನುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ 'ಈ ಭಾಷೆ' ತನಗೆ ಒಗ್ಗದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ತನಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಚನವು ನೀಲಮ್ಮನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ತನ್ನ ಸ್ವಯಂ ಅನ್ನು ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದ, ಜೈವಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ತನ್ನ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವಳಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಎಂಬುದು ಕಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ತನ್ನನ್ನು ಜೈವಿಕ ಲಿಂಗದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜ ಗುರುತಿಸಲು ತೊಡಕೊಂಡಾಗ, ಅದು ಲೋಕದ ಸಮಸ್ಯೆ. 'ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಬಸವನ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾದೆ' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಈ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ, ಈ ಭಾಷೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೂ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಚನ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನೀಲಮ್ಮ ಹೇಳುವುದು;

ಏಕೆನ್ನ ಪುಟ್ಟಿಸಿದೆಯಯ್ಯಾ ಹೆಣ್ಣು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ
ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪಾಪಿಯ?
ನಾನು ಇಹಪರಕ್ಕೆ ದೂರಳಯ್ಯಾ,
ಎನ್ನ ನಾಮ ಹೆಣ್ಣು ನಾಮವಲ್ಲಯ್ಯಾ.
ನಾನು ಸಿರಿಯಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ವಧುವಾದ ಕಾರಣ
ಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಬಸವನ ವಧುವಾದ ಕಾರಣ
ಎನಗೆ ಹೆಣ್ಣುನಾಮವಿಲ್ಲವಯ್ಯಾ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ248)

ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮದವಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಜನ್ಮವು ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು; ಪಾಪದಿಂದ ಜನಿಸುವಂತಹದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಲೋಕದ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಬೇಸರಿಸಿ, ತಾನು ಇಹ ಪರವನ್ನು ಸೇರದವಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸೇರಿದವಳಲ್ಲ. ಈ ಲೋಕದ ಯಾವ ಗುರುತುಗಳೂ ತನ್ನವಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಗೊಂದಲಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ಅವಳ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ತಾಳುತ್ತದೆ. 'ಬಸವ'ನೆಂಬುದು ಅಮೂರ್ತದ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಬಸವನ ವಧುವಾದ ಕಾರಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ ತನಗೆ ಕುರುಹುಗಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅವಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು, ರೂಢಿಗತವಾದ ಎಲ್ಲ ಚಿಂತನಾ ಧಾರೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿದೆ. ಗುರುತುಗಳು, ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹೆಸರು, ಕುರುಹು, ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವ ನಡಾವಳಿಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಮಿತಿಗಳು ಯಾವುದೂ ಬಾಧಿಸದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ರೂಢಿಗತವಾದ ಲೋಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಹೊರತು, ವಚನಕಾರರು ಹೇಳುವ ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣು– ಇವುಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಹೊಸ ಅರಿವಿನಿಂದ ದಾಟುವುದೂ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಲೌಕಿಕವು ಗಂಡಿಗಾದರೆ, ಗಂಡೆಂಬ ಲೌಕಿಕವು ನೀಲಮ್ಮನದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ 'ಬಸವ'ನೆಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಭಾಗವೇ ತಾನು ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಬಸವನು ಗಂಡಲ್ಲ, ತಾನು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೆಸರಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ.

ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿಯ ನಿಲುವು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿಗೆ, ಜೈವಿಕ ಭೇದವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಭೇದವು ಸಹ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತಂದಿತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಗುಣವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಎನ್ನುವುದು ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿಯಾಗಿ ಏನನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೋ ಅದನ್ನು. ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ತಾನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಗುಣವನ್ನು ಸಹ ಅವಳು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ, ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವಳಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಡೆತಡೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ರದ ಬೊಂಬೆಯ ಹಾಹೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಂದ ಚೇತನಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತಿಹವೆ?
ಅವು ಸೂತ್ರಾಧಿಕನ ಭೇದ, ಎನ್ನ ಶಕ್ತಿಜಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣ.
ನಿಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಸೂತ್ರದಿಂದ ಎನ್ನ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿ ನಿಮ್ಮ ಶ್ರೀಪಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತು.
ಎನಗೆ ಭಿನ್ನದ ಮಾತಿಲ್ಲ.
ಎನ್ನಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಇಮ್ಮಡಿ ನಿ:ಕಳಂಕಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬವರು ನೀವೇ.
(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ: ಪುಟ:293)

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಹಾದೇವಿಯು ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದದ್ದು ಈಗ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗುಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೆಂಬುದು ಒಂದು ಕೊರತೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಅಂತೆಯೇ ಅವಳ ಗುರಿಯಿರುವುದು ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದೇ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಭಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು (ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗುಣ) ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಒದಗಿದೆ. ತಾನು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಅವಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಾಗಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಅವಳ ಕ್ರಿಯೆಗೆ, ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ನೀಡುವ ಗಮನ, ಒತ್ತು– ಇವುಗಳಿಂದ ಮಹಾದೇವಿಗೆ ತಾನು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಜೀವವಾಗಿ ತಾನೇನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ಭಾವದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹದ್ದರಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೇ ವಿರುದ್ಧಾವಾಗಿಸಿ ಅಥವಾ ಪಲ್ಲಟಿಸಿ ಹೇಳುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕದಿರರೆಮ್ಮೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, 'ಎಲ್ಲ ಗಂಡಂದಿರಿಗೆ ಅಂಡದ ಬೀಜವುಂಟು ಎನ್ನ ಗಂಡಂಗೆ ಅಂಡದ ಬೀಜವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವಾಗ ಲೈಂಗಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ತಂದು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ, ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ತಾನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಂದಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲರ ಹೆಂಡಿರು ತೊಳಸಿಕ್ಕುವರು
ಎನ್ನ ಗಂಡಂಗೆ ತೊಳಸುವುದಿಲ್ಲ
ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರಿಗೆ ಬಸಿವರು
ಎನ್ನ ಗಂಡಂಗೆ ಬಸಿವುದಿಲ್ಲ
ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರಿಗೆ ಬೀಜವುಂಟು
ಎನ್ನ ಗಂಡಂಗೆ ಅಂಡದ ಬೀಜವಿಲ್ಲ
ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರು ಮೇಲೆ
ಎನ್ನ ಗಂಡ ಕೆಳಗೆ ನಾ ಮೇಲೆ
ಕದಿರರೆಮ್ಮಿಯೊಡೆಯ ಗುಮ್ಮೇಶ್ವರಾ(ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ–85)

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು, ಯಾವುದನ್ನು ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆಯೋ ಅದರ ವಿರೋಧ. ಮತ್ತು ರೂಢಿಗತ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಮುರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ. ಅದನ್ನು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿಸಿ ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಭಾಷೆಯ (ಅಂದರೆ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಿಕೆ) ಮೂಲಕ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು, ಗಂಡಿನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಮಾನತೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಭಾವದೊಡನೆ ಇಟ್ಟು ಹೇಳುವಾಗ,

ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಇದುವರೆಗಿನ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅನುಭವದೊಡನೆಯೆ ಅರಳುತ್ತಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ. ಇಂತಹ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯು 'ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರು ಮೇಲೆ, ಎನ್ನ ಗಂಡ ಕೆಳಗೆ ನಾ ಮೇಲೆ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಅನುಭಾವದ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಡಿತವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಭಾಷೆ (ಜೀವನ ಗ್ರಹಿಕೆ)ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮವಿದೆ.

ಋ) ಪುರುಷ ವಚನಕಾರರು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವ ಬಗೆ:

ಇನ್ನು ಪುರುಷ ವಚನಕಾರರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಇದುವರೆಗಿನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಮಾಯೆಯಾಗಿ, ರಾಕ್ಷಸಿಯಾಗಿ, ಇನ್ನು ಯಾವ ಯಾವುದೋ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ತನ್ನ ಆತಂಕಕ್ಕೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟು ಹೀಗಳಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು, ಸಿದ್ಧರಾಮ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ:

ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ತಲೆಯನೇರಿತ್ತು
ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ತೊಡೆಯನೇರಿತ್ತು
ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ಬ್ರಹ್ಮನ ನಾಲಿಗೆಯನೇರಿತು
ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ನಾರಾಯಣನ ಎದೆಯನೇರಿತ್ತು
ಅದು ಕಾರಣ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ರಾಕ್ಷಸಿಯಲ್ಲ
ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ
ನೋಡಾ (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ: 169)

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನವು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವವನೂ ಗಂಡೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಡು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಅದು ಅವನ ಯೋಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಚನ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯವಾಗಿ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಶಿವ ಇವರಿಂದಲೇ ಆಕಾರ ತಳೆದವಳು, ಇವರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ, ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ಗಂಡಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ರೂಪವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಒಂದರೊಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಒಂದರೊಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದನ್ನು ತನ್ನ ದೇಹದ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ಗಂಡಿನದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಡಿನ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಆಕಾರ ತಳೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣು ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ತಾನು ಬಯಸುವ ಅಮೂರ್ತದ ಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ – ಇವೆರಡು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ರಾಕ್ಷಸಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ, ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ತನ್ನೊಳಗಿನದ್ದೇ ಭಾವ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅಳಿಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ, ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ದ್ವಿದಾಭಾವದ ಅಳಿವು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಮೂಲಕವೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಬಹುಶ: ಅದು ಹೆಣ್ಣೂ ಆಗಬಹುದು; ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಯೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲಮನು ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯ 'ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣು– ಇವುಗಳ ಸಮೀಕರಣದ ಮೂಲಕ, ಇವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಸಕ್ತಿಯ, ಒಲವಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕದ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಗಂಡಿಗೆ ಇರುವಂತಹದ್ದು. ಇಂತಹ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲವನ್ನೇ ಮಾಯೆ ಎಂದು ಆ ಗುಣವನ್ನು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ

ಹೇಳಲಾಗುವ ಕ್ರಮವೇ ಒಪ್ಪಲಾಗದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗಿರುವ ಬಯಕೆಯೆ ಇವುಗಳ ಕಾಡುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು, ಅದು ಲೌಕಿಕದ ಗುಣವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಬಯಕೆಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಅಹಂನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣವಾಗಿ, ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಗುಣವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿಬಿಡುವುದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ
ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ
ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ
ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಶೆಯೇ ಮಾಯೆ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ: 315)

ಈ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ, ಇಂತಹ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರೂ ಇಂತಹದ್ದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ ಹೊರಗೆ ಬರಬೇಕೆ, ಹೊರತು ಅಂತಹದ್ದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣೆಯುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಲ್ಲಿ, ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ಪುರುಷ ವಚನಕಾರರು ಗಂಡಾಗಿಯೇ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ನೋಡುತ್ತಿವ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ – ಈ ಯೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು, ಒಳಸುಳಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಇಂತಹ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಭದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡಿನ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ದಾಟಿಬಿಡಬಲ್ಲ ಗುಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿ, ಸತ್ಯಕ್ಕ, ನೀಲಮ್ಮ, ಕದಿರರೆಮ್ಮೆಯರ ವಚನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ, ಅವರಲ್ಲಿ ಲೋಕರೂಢಿಯೊಳಗೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ನಿಲುವಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ, ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಕವೇ ಇಂತಹ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇವೆಲ್ಲದರ ಮೂಲಕ ನೋಡುವಾಗ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ:

- ಬದುಕನ್ನು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಶೋಧದಲ್ಲಿರುವ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ, ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.
- ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ತಾವು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಕಾಡುವ ಅಂಶಗಳೇ ಅಲ್ಲ.
- ಬದುಕಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ನೋಡುವ ಭಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.
- ಉಳಿದಂತೆ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದೆ.
- ಅವರು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೆ ಜೀವನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ.
- ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಲೋಕದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ.
- ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಚಿಂತನೆಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಅಪಾರ ಅಂತರವೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ.
- ಸಮಾನತೆ, ಗಂಡಿನೊಡನೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಯೋಚನೆಗಳು ದೂರ.
- ಜೀವನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂಬುವನ ಪಾತ್ರವು ಬಹಳ ಸೀಮಿತ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆಯೇ

ಹೊರತು, ಅದೇ ಇವರ ಬದುಕಿನ ಉಸಿರಾಗಿಲ್ಲ.

- ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯವು ಇತರ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕುರಿತು ಯೋಚನೆಗಳು ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ.

2) ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು:

ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು, ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷಿಕ ಸಾಧನಗಳು ಅಂದರೆ ಹೋಲಿಕೆ, ಗಾದೆ, ಪಡೆನುಡಿ, ಒಗಟು, ಅಲಂಕಾರ, ರೂಪಕ, ಕಥೆಗಳು, ಉಪಕಥೆಗಳು– ಇವು ವಿಷಯದ ಆವರಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯು ಹೊಸದಾದರೂ, ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಯೋಚನೆಗಳ ಮೊತ್ತವಾದ ಪಡೆನುಡಿ, ಗಾದೆಮಾತು, ಅಲಂಕಾರ, ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಇದ್ದಾಗ, ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವೆಂಬುದು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ರೂಢಿಗತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೇ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ, ಅವರ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನೇ ಧಾರೆ ಎರೆದಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ, ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನೋಡಿದರೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅನುಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಯಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೆ ಇವೆ.

ಶರಣರ ಬರುವಿಕೆಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ,

ಗಿಳಿಯ ಹಂಜರವನ್ನಿಕ್ಕಿ
ಸೊಡರಿಂಗೆಣ್ಣೆಯನೆರೆದು ಬತ್ತಿಯನಿಕ್ಕಿ
ಬರವ ಹಾರುತ್ತಿದ್ದೆನೆಲೆಗವ್ವ
ತರುಗೆಲೆ ಗಿರುಕೆಂದಡೆ ಹೊರಗನಾಲಿಸುವೆ
ಅಗಲಿದೆನೆಂದೆನ್ನ ಮನ ಧಿಗೆಲೆಂದಿತ್ತೆಲೆಗವ್ವಾ
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರು ಬಂದು
ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ನಿಂದು
ಶಿವಾ ಎಂದಡೆ ಸಂತೋಷಬಟ್ಟೆನೆಲೆಗವ್ವಾ (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ:147)

ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಸಿಕ ತಳಮಳದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಶರಣರ ಬರವಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕ್ಕನ ಒಂದು ವಚನ:

ಇನಿಯಂಗೆ ತವಕವಿಲ್ಲ
ಎನಗೆ ಸೈರಣೆಯಿಲ್ಲ
ಮನದಿಚ್ಛೆಯನರಿವ ಸಖಿಯರಿಲ್ಲ
.. . . (ವಚನ ಸಾವಿರ: ಪುಟ:50)

ಕಾಯುವಿಕೆಯು, ಬಯಸುವಿಕೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಹೋಲಿಕೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾಯುವವನು ಎಂದೂ ಗಂಡಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ ಗಂಡನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಯುವಿಕೆಗೆ, ಹಂಬಲಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೆಲೆಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕದ ನಡುವಿನ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದನ್ನು ನೆಮ್ಮದೆ ಎರಡನ್ನೂ ಬಯಸುವ ಆಸೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಳೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಅವಳ ಮಗುವಿನ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಧನಾದಾಸೆಯನ್ನು ಹೋಲಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೂಸುಳ್ಳ ಸೂಳೆ ಧನದಾಸೆಗೆ ಒತ್ತೆಯ ಕೊಂಡಡೆ
ಕೂಸಿಂಗಲ್ಲ, ಬೋಜಗಂಗಲ್ಲ
ಕೂಸನೊಮ್ಮೆ ಸಂತೈಸುವಳು ಬೋಜಗನನೊಮ್ಮೆ ನೆನೆವಳು
ಧನದಾಸೆ ಬಿಡದು ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ (ವಚನ ಸಾವಿರ; ಪುಟ: 134)

ಈ ವಚನವು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಧನದಾಸೆ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕದ ತೀವ್ರತರವಾದ ಮೋಹವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪತಿ-ಪತ್ನಿ, ಪ್ರಿಯತಮೆ-ಪ್ರಿಯಕರ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಗಂಡಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಎತ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವ ಭಾಷೆ ಈ ಸೂಚ್ಯತೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಗಂಡನನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಬಯಕೆಗಳು ತಾನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಸೇರುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. 'ಹರನೇ ನೀನೆನಗೆ ಗಂಡನಾಗಬೇಕೆಂದು ಅನಂತಕಾಲ ತಪಸ್ಸಿದ್ದೆ ನೋಡಾ...' ಹಾಗೂ 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೈವಿಡಿದು ನಿಮ್ಮ ತಲೆಗೆ ಹೂವ ತಹನಲ್ಲದೆ ಹುಲ್ಲ ತಾರೆನು...' - ಇಂತಹ ವಚನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿಲುವು ಎಂದಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ರೂಪಕವಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಗಂಡಿನದ್ದೇ. ಗಂಡಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ನಿಲುವಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣ, ಉರಿಲಿಂಗದೇವ, ಸತ್ಯಕ್ಕ ಮುಂತಾದವರ ವಚನಗಳು ಇವೆ. ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದು ಹೌದಾದರೂ, ಇದನ್ನು ಮೀರುವ ಬಗೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಬಗೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಷ್ಠೆ, ಕರ್ತವ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ– ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾಷೆಯೇ ಹೊಸ ವಿಚಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೇ. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಚನಕಾರರು ಕುಟುಂಬದ ಆವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ, ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯದ ನಿಲುವು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾನಸಗಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣ, ಅವಳ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅವನ ಗಮನ ಆ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯೂ ಸಹ, ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇರುವುದು ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾ, ಅದರೊಳಗೆಯೇ ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: 'ಸಾವಿಲ್ಲದ ಕೇಡಿಲ್ಲದ ರೂಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದ ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ ತೆರಹಿಲ್ಲದ ಕುರುಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ' ಎನ್ನುವ ವಚನದಲ್ಲಿ, ರೂಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವು, ಕುರುಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವು– ಹೀಗೆ ಯಾವುದು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಲೌಕಿಕದ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತೋ, ಆ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕದ ರೂಪವನ್ನು ತಾನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಪುರುಷನ ಜಗತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಕಾರಕ್ಕೆ, ಚೆಲುವಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಿತ್ತೊ, ಅದರ ಮೂಲಕ ದೇಹವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿತ್ತೋ, ಆ ಆಕಾರದ ಕುರಿತಾದ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒಡೆಯುವುದರೊಡನೆ, ಆಕಾರದ ಕುರಿತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಲೋಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ, ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ಸಂಕೋಚ, ನಾಚಿಕೆಯ ತವರು ಎನ್ನುವ ಹೇರಲ್ಪಡುವ ಸಂಗತಿಯು ಕದಿರರೆಮ್ಮೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮುರಿಯುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರು ಪರದಳವಿಭಾಡರು
ಎನ್ನ ಗಂಡ ಮನದಳವಿಭಾಡ.
ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರು ಗಜವೇಂಟೆಕಾರರು;
ಎನ್ನ ಗಂಡ ಮನವೇಂಟೆಕಾರ.
ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರು ತಂದಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಬರು
ಎನ್ನ ಗಂಡ ತಾರದೆ ಇಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಬ
ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರಿಗೆ ಮೂರು,
ಎನ್ನ ಗಂಡಂಗೆ ಅದೊಂದೆ;
ಅದೊಂದೂ ಸಂದೇಹ, ಕದಿರರೆಮ್ಮೆಯೊಡೆಯ ಗುಮ್ಮೇಶ್ವರಾ
(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ:ಪುಟ 211)

ಯಾವುದು ಗಂಡಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಗಂಡೆಂಬುವವನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವವ, ತನ್ನ ಗಂಡೆಂಬುವವನು ಮನಸ್ಸನ್ನೆ ನಾಶ ಮಾಡುವವ, ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಇದುವರೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ಗಂಡಿನ ಸತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಗಂಡಿಗೆ ಶರಣೆಂಬುವಂತೆ ನೋಡುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಪರಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಬದಲಾಗಿ, ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವವ, ಎಲ್ಲ ಗಂಡಂದಿರು ತಂದಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಬರು, ನನ್ನ ಗಂಡ ತಾರದೆ ಇಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಬ, ಎಲ್ಲರ ಗಂಡಂದಿರಿಗೆ ಮೂರು, ನನ್ನ ಗಂಡಂಗೆ ಅಂದೊಂದೆ, ಅದೊಂದೂ ಸಂದೇಹ ಎಂಬ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಧೈರ್ಯವು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿಗೆ ಶರಣಾಗತಳಾಗಿಸಿ ನೋಡುವ ಮಾದರಿಯು ಒಡೆದು, ನಾಚಿಕೆ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ನೆಲೆ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ತನಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಏನು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯು ಸಹಜಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ:

- ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಿಸಿ ನೋಡಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.
- ಇದರೊಡನೆ ಮಹಿಳಾ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ, ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಮುರಿದು, ತಮ್ಮದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.
- ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯೂ ಸಹ ಮೊದಲಿಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಇರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ನಂತರ ತನ್ನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುರಿಯುತ್ತಿದೆ.

–2–

ಇದುವರೆಗೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಪ್ರಭಾವವಳಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸುತ್ತ ಹರಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಯೂ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹರಿದಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳು, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದೆವು.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಕಾಡಿರುವ ಜೀವನದ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವೂ ಒಂದು. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು,

ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣಿನ ಮಾಯೆಯಾಗಿ ಇವರು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ದೇಹವೆಂಬುದು ಒಂದು ಮಾಯೆಯಾಗಿ ಅವರಿಗೇ ಕಾಡಿರುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ, ಆಕಾರದ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿತ್ತೋ, ಆ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ದೇಹವೆಂಬ ಬಯಕೆಯು ಕಾಡಿಲ್ಲವೇ, ಎಂದರೆ ಜೈವಿಕ ಜೀವಿಯಾದ ಅವಳೂ ತನ್ನ ದೇಹದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂಕಟಗಳು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಇದರೊಡನೆ 'ಅರಿವಿ'ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇತರ ವಚನಕಾರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಿರುವ ಕ್ರಮಗಳಿವೆ.

ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಚಿಂತನಾ ಧಾಟಿಯು ಹೇಗೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಘನೀಕರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು. ಕೇವಲ ಗಂಡು ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಗತ್ತಲ್ಲ; ಅದರಾಚೆಗೂ ಇರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಲೋಕವನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡಲಾಗಿದೆ.

ದೇಹದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ: ವಿವಿಧ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ

ಆಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ, ದೇಹಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ. ದೇಹದ ಮೇಲಿನ ಮೋಹದ ಸೆಳೆತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗವಾದರೂ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

1) ದೇಹದ ಬಗೆಗಿನ ತಿರಸ್ಕಾರ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು.

2) ತನ್ನ ದೇಹದ ಬಯಕೆಯೊಡನೆ ತಾನೇ ಗುದ್ದಾಡುತ್ತಾ, ಅದರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

'ಕಾಮಾರಿಯ ಗೆಲಿದೆನು ಬಸವಾ ನಿಮ್ಮಿಂದ' ಎನ್ನುವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ತನ್ನ ದೇಹದ ಬಯಕೆಯೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಅದರ ಮೂಲಕ ದೇಹವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಬಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಮನ ತಲೆಯ ಕೊರೆದು, ಕಾಲನ ಕಣ್ಣ ಕಳೆದು,
ಸೋಮ ಸೂರ್ಯರ ಹುರಿದು ಹುಡಿಮಾಡಿ ತಿಂಬವಳಿಂಗೆ
ನಾಮವನಿಡಬಲ್ಲವರಾರು ಹೇಳಿರೆ!
ನೀ ಮದವಳಿಗನಾಗೆ ನಾ ಮದವಳಿಗಿತಿಯಾಗೆ
ಯಮನ ಕೂಡುವ ಮರುತನಂತೆ ನೋಡಾ
ಶ್ರೀಗಿರಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ– 128, ಪುಟ:42)

ಹಾಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಗೆದ್ದ ಗೆಲುವು, ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬಲ್ಲ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಬಯಕೆ, ಲೌಕಿಕ, ಸಾವು– ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ್ಗೆಯೂ ಮದುಮಗ, ಮದುವಳಿಗಿತಿಯ ಮೋಹ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಮೋಹವು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದರೆ:

ಅಲ್ಲೆಂದಡೆ ಉಂಟೆಂಬುದೀ ಮಾಯೆ
ಒಲ್ಲೆನೆಂದಡೆ ಬಿಡದೀ ಮಾಯೆ: ಎನಗಿದು ವಿಧಿಯೇ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ,
ಒಪ್ಪಿ ಮರೆಮೊಕ್ಕಡೆ ಮತ್ತುಂಟೆ?
ಕಾಯಾಯ್ಯಾ ಶಿವಧೋ (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:16)

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸಿ ಕಾಯುವ ಮಾಯೆಯು ಸಂಸಾರವಾಗಿ, ದೇಹವಾಗಿ, ಬಯಕೆಯಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲ

ಆಗಿ ಕಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ಇದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದದ್ದು, ನನಗೆ ಮಾಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಇಲ್ಲ; ಒಲ್ಲೆನೆಂದರೂ ಇಲ್ಲ, ಏನೆಂದರೂ ಇರುವ ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಅದನ್ನು ದಾಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಎನ್ನುವಾಗ, ವಾಸ್ತವತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಬಯಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು– ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಶವಾಗುವುದು; ಇನ್ನೊಂದು – ತನ್ನ ನಿಜತ್ವವನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವುದು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಯಕೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿರುತ್ತಾಳೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದರ ಅರಿಯುವಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ತನ್ನ ಗುಣ, ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ದೇಹದ ಬಯಕೆಯ ಕಾಡುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯದು.

ಅಷ್ಟದಳಕಮಲದ ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಜನಿಸಿ,
ಕೂರುಮ ದಿಗುದಂತಿ ದಿಗುವಳಯವ ನುಂಗಿ,
ನಿಜ ಶೂನ್ಯ ತಾನಾದ ಬಳಿಕ,
ತನ್ನ ತಾನರಿದ ನಿಜಪದ ಭಿನ್ನಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಹುದೆ?
ಕಂಗಳ ನೋಟದಲ್ಲಿ ಮನದ ಸೊಗಸಿನಲ್ಲಿ,
ಅನಂಗನ ದಾಳಿಯನಗಲಿದೆನಣ್ಣಾ.
ಮರೀಚಿಕಾ ಜಲದೊಳಡಗಿದ ಪ್ರಾಣಿ ವ್ಯಾಧನ ಬಲೆಯೊಳಗಹುದೆ?
ಎನ್ನ ದೇವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲದೆ
ಪರಪುರುಷರು ನಮಗಾಗದಣ್ಣಾ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:17)

ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಅಥವಾ ಲೋಕದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ, ಬಯಕೆಯನ್ನು, ಮಾಯೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಬಗೆಯೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಬಯಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ ಇರುವ ಮಾರ್ಗ. ಹಾಗೆ ಅರಿಯುವ ಬಗೆಯಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಒದಗುತ್ತದೆ, ಅಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಬಯಕೆಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಬಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂಗಳ ನೋಟದಲ್ಲಿ, ಮನದ ಸೊಗಸಿನಲ್ಲಿ ಅನಂಗನ ದಾಳಿಯನಗಲಿದೆನಣ್ಣಾ– ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಾರದ ಬದುಕಿನಿಂದಾಗಿ ಮಾಯೆಯ ಗೆಲುವಿಕೆಯಲ್ಲ; 'ಕಂಗಳ ನೋಟ'ವು ಲೌಕಿಕದ ಬಗೆಗಿನ ಕಣ್ಣಾದರೆ, ಇಂತಹ ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅನುಭವವು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂತೋಷವಾದ ಕಾರಣ, ಇಂತಹದ್ದು ಮಾತ್ರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಬಲ್ಲದು. 'ಕಂಗಳ ನೋಟ' ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅಂತಹ ಸಂತೋಷದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮರೀಚಿಕಾ ಜಲದೊಳಡಗುವಿಕೆ. ಇದು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಅಲಭ್ಯ, ಆದರೆ ತನಗೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಂತಹದ್ದನ್ನು ಯಾವ ವ್ಯಾಧನೂ ಬೇಟೆಯಾಡಲಾರ. ಇಂತಹ ಬಿಡುಗಡೆಯು ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಅಥವಾ ದೇಹವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಬಗೆ.

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮವೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೋಳಿಗೆಮಹಾದೇವಿಗೆ, ದೇಹವೆಂಬುದು ಭ್ರಮೆಯಾದಾಗ ಅಂದರೆ, ದೇಹದ ವಾಸ್ತವನ್ನು ಎದುರಿಸದೇ ಹೋದಾಗ, ಕೈಲಾಸದ ಹಂಬಲ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ದೇಹವೆಂಬುದೇ ಸಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯಾದಾಗ, ದೇಹ–ಜೀವವೆಂಬ ಅಳಿವು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಯ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಕೈಲಾಸ,
ಜೀವಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಮಹದ ಕೂಟವೆಂಬುದು.
ಕಾಯದ ಜೀವದ ಭೇದವನರಿತಲ್ಲಿ
ಅತ್ತಲಿತ್ತಲೆಂದು ಮತ್ತೆ ಹಲುಬಲಿಲ್ಲ.
ಇದು ನಿಶ್ಚಯದ ಕೂಟ,
ಎನ್ನಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಇಮ್ಮಡಿ ನಿ:ಕಳಂಕಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:289)

ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿಗೆ ದೇಹವೆಂಬುದು ವಾಸ್ತವ. ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ ಉಂಟಾದರೆ, ಆಗ ವಾಸ್ತವಲ್ಲದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಕಾಯವೆರಸಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಹನೆಂಬರು,
ಇದು ಕ್ರಮವಲ್ಲ. . . . . .
ಮರ್ತ್ಯ ಕೈಲಾಸವೆಂಬ ಕಟ್ಟಳೆಯಿಲ್ಲ.
ಆತ್ಮ ನಿಶ್ಚಯವಾದಲ್ಲಿಯೆ ಕೈವಲ್ಯ
. . . . (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:290)

ದೇಹವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾದದ್ದು. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವೋ ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಜೀವದ ಭೇದವನ್ನು, ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿತಲ್ಲಿ, ಅದಷ್ಟೇ ಸಾಕು ಹೊರತು, ಕೈಲಾಸ, ಕೈವಲ್ಯವೆಂಬುದು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ, ವೈದಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಯಾವೆಲ್ಲ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ದೇಹದ ಕುರಿತಾಗಿ ನೀಡಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ವಚನಕಾರರೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತೆ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಇಹಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಯಾವ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತೋ ಅದೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೈಲಾಸವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು, ಕೈವಲ್ಯ ಪದವಿಯ ಮೋಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ, ಮಹಾದೇವಿಯು ದೇಹವನ್ನು ಇಹಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ನೀಲಮ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಹಂಗನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬಯಕೆಯ ತೃಪ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯ. ಕಾಮದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಮದ ಹಂಗನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಬಲವಂತದಿಂದ ಕಾಮವನ್ನು ದೂರವಿರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲ; ಕಾಮದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗಲೇ ದೇಹದ ಅವಲಂಬನೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು.

ಕಾಮಿಯಾಗಿ ಕಾಮದ ಹಂಗಹರಿದೆನು ಬಸವಾ.
ಕಾಮ ನಿ:ಕಾಮವಾಗಿ ಬಸವನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬಲವಂತರ ಕಂಡೆ.
ಬಲವಂತರ ಬಲುಹ ಕಂಡು ಬಲುಹನಳಿದು,
ಬಸವನಲ್ಲಿ ನಿರಾಲಂಬಿಯಾದೆ ನಾನು.
ನಿರಾಕುಳದ ಹಂಗ ಹರಿದು
ನಾನು ಸುಖಿಯಾದೆನಯ್ಯಾ, ಸಂಗಯ್ಯಾ, ಬಸವನಲ್ಲಿ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:251)

ದೇಹ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೀಲಮ್ಮನೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಚೇತನದ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಭಾವದ ಮೂಲಕ. ಅಂತಹ ಭಾವವು ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯ.

ಕಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಣವಿರದು, ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಯವಿರದು.
ಆ ಕಾಯ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಮೂಲಗನಾದ ಬಸವ.
ಬಸವನಿಲ್ಲದೆ ಭಾವ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳದು.
ಭಕ್ತಿ ಸಂಗಸಂಯೋಗವಾದರೆ ಬಸವನಲ್ಲಿ ಬಯಲನವಲಂಬಿಸಿದೆ ನಾನು.
ಸಂಗಯ್ಯಾ, ರೂಪಿಲ್ಲದ ಬಹುರೂಪನಾದ ಬಸವಯ್ಯನು. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:251)

ಜೀವದ, ದೇಹದ ನಡುವಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.ಇಂತಹದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದ ಅವಳನ್ನು ದೇಹದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲೇ ಆರದು. ಕುರಹನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಇನ್ನೇಲ್ಲಿಯ ಕುರುಹು? ಇಂತಹ ಕುರುಹನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಮಡದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಅಳಿಸಿಹೋಗುವ ಸ್ಥಿತಿ.

ಮಡದಿ ಎನಲಾಗದು ಬಸವಂಗೆ ಎನ್ನನು.
ಪುರುಷನೆನಲಾಗದು ಬಸವನ ಎನಗೆ.
ಉಭಯದ ಕುಳವ ಹರಿದು ಬಸವಂಗೆ ಶಿಶುವಾನಾದೆನು,
ಬಸವನೆನ್ನ ಶಿಶುವಾದನು
ಪ್ರಮಥರು ಪುರಾತರು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ
ಸಂಗಯ್ಯನಿಕ್ಕಿದ ದಿಬ್ಯದ ಮೀರದೆ ಬಸವನೊಳಗಾನಡಗಿದೆ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:261)

ಉಭಯದ ಕುಳವ ಅಂದರೆ ಪುರುಷ –ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳು, ಶಿಶುವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಶಿಶುವಿಗೆ ಜೀವವಿದೆ; ಆದರೆ ಲಿಂಗದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿನ್ನೂ ಅರಿಯದ ಚೇತನವದು. ಇಂತಹದ್ದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ, ಬಸವನನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆನುಭಾವಿಕತೆಯು, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನತನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ; ‘ಮಡದಿ’ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ದೇಹವನ್ನು, ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವಿಯೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯು ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದ ಜರಗುವಂತಹದ್ದು. ತಾನು ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಪುರುಷನಿಂದಲೂ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಶಿಶುವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವಿದ್ದೂ, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಅರಿವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೆಂದರೆ, ಶಿಶುವಾಗುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಏರುವುದೇ!

ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನಿಗೆ ದೇಹವೆಂಬ ಮೋಹವು ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನಡೆಯುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಅರಿವು ಎಂಬುದು ದೂರವಾಗಿದೆ. ಅಜಗಣ್ಣನ ಸಾವು ತನುವಿನ, ದೇಹದ ಆಕಾರದ ಮೋಹವಾಗಿ, ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಆವರಿಸಿ, ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಹಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಕಟವಾಗಿ ಕಾಡುವ ಘಳಿಗೆಗಳು, ಲೌಕಿಕದೊಡನೆಯ ಅವಳ ಅವಲಂಬನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸಾವೆಂಬುದು ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿನ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಲಿದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸು, ಅರಿವಿನೆಡೆಗೆ ಸಾಗದೆ ನಿಲ್ಲುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನದ್ದು. ತನ್ನ ದೇಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಹಂತ ಬಂದಾಗ, ತಾನೂ ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವಿಕೆಯು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುತ್ತದೆ.

ತನುವಿಡಿದೆನಾಗಿ ಅನುವರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟೆನು.
ಮನವಿಡೆದೆನಾಗಿ ಅರಿವು ಉಳಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟೆನು.
ಭಾವದ ಬಯಕೆ ಹಿಂಗದಾಗಿ ವಿಯೋಗಿಯಾಗಿ ಕೆಟ್ಟೆನು.
ಅರಿವ ನುಡಿದು ಮರಹಿಗೊಳಗಾದೆನು.
ಎನ್ನ ಕಾಣದೆ ಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಿಯಾದೆನು.
ಅಜಗಣ್ಣನೆಂಬ ಮಹಿಮನು ಘನವೇದ್ಯನಾಗಿ
ಎನ್ನ ಮತಿಗೆ ಮರವೆಯ ಮಾಡಿಹೋದನು.(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ277)

ಇಂತಹ ಅರಿವು ಸಾವಿನ ಎದುರು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತಿದೆ. ದೇಹಾತೀತನಾಗಿ ಹೋದ ಅಜಗಣ್ಣನೆಂಬ ತನ್ನ ಮನದೊಳಗಿನ ಹಂಬಲವೇ ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧದ ದೇಹದಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೂ ದೇಹವೆಂಬುದು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಅರಿಯಲು ಇರುವ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ದೇಹವು ಬಯಕೆಯಾಗಿ, ಒಂದು ವಾಸ್ತವಾಗಿ, ಅಳಿದುಹೋಗುವ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ, ಲೌಕಿಕದ ಸಾಧನೆಗೊಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹವು ಅವರವರ ಅರಿವಿಗೊಂದು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯ ಮೂಲಕವೇ ದೇಹದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ.

***

ವಿವಿಧ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಅರಿವು

ಅರಿವೆಂಬುದು ಒಂದು ಹೊಸ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹೊಸ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಡನೆ ಸೇರಿ ಹೋಗುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಹೊಸ ಬೆಳಕು, ಅನುಭಾವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷಣವೇ, ತನ್ನನ್ನು ಕಾಡುವ ಐಹಿಕದಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷಣವೇ **ಅನುಭಾವ**ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತನಗೆ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಬರುವ ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅರಿವಾಗಿದೆ. ದೇಹದ ಬಗೆಗಿನ ಮೋಹಕ್ಕಿಂತ, ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಒಡಲು, ಅಂತಹ ಒಡಲನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇವಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಲೌಕಿಕದ ಮೋಹವೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆ ದೇಹದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವಿಧಿಸಲ್ಪಡುವ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು.

ಒಡಲಳಿದ ಕಾರಣ ಒಡಲಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು ನಾನಾದೆನಯ್ಯಾ ಬಸವಾ,
ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿಯ ತಿಳಿಯಲು.
ಆ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿಯನರಿದು ಆನು ಬದುಕಿದೆನಯ್ಯಾ ಬಸವಾ.
ಗಮನ ನಿರ್ಗಮನ ಸೂಚನೆಯಾಯಿತ್ತು.
ಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಹೃದಯದ ಕತ್ತಲೆಯಳಿದು
ಹೃದಯಪ್ರಸನ್ನೆಯಾದೆನಯ್ಯಾ ಬಸವಯ್ಯಾ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:250)

ದೇಹವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯೆಂದರೆ: ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಕೋಪಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ, ದೇಹವೆಂಬ ವಿರೂಪವು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ರೂಪವಿಲ್ಲದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ನಂತರ, ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ನಾಮವು ಅದರೊಡನೆ ಅಳಿದುಹೋಗುವಿಕೆಯೇ ನೀಲಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗದ ಜಂಜಡದಿಂದ ವಿರಾಮಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ, ಅದೇ ಬಸವನಲ್ಲಿ ರೂಪವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ.

ಕೋಪದ ತಾಪದ ಸಂಗವ ಕಳೆದು ವಿರೂಪ ನಿರೂಪವಾಯಿತ್ತಯ್ಯಾ,
ನಿರಾಲಂಬ ನಿರಾಭಾರಿಯಾಗಿರಲು ಆನು ಅನುವರಿದು
ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ನಾಮವ ಕಳೆದು ಸುಖ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನೆಯ್ದುವೆನಯ್ಯಾ,
ಸಂಗಯ್ಯಾ, ಬಸವನರೂಪವಡಗಿತೆನ್ನಲ್ಲಿ (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:66)

ಬಸವನಲ್ಲಿ ರೂಪವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ಆಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕಾಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ, ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಿರಂತರ ಕಾಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷಣವೇ ಅವಳ ಅರಿವು.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು, ಇದುವರೆಗಿನ ಅನುಭಾವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿರುವವಳು. ಲಿಂಗ ಎಂಬುದು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ, ಹರಿಹರಬ್ರಹ್ಮರ ಮೂಲಕ, ವೇದ,ಆಗಮ,ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕವೂ ಅರಿಯುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಷ್ಟೆ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಪಡೆಯುವಂತಹದ್ದು ಇನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭಾವವೆಂದರೇನು ಎಂದು ತನಗೆ ತಾನೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಅನುಭಾವ ದೆಡಗಿನ ದಾರಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭಾವದ ಅರಿವು ಇದೆಯೇ ಹೊರತು, ಇನ್ನೇನಲ್ಲ.

ಆಕಾರವಲ್ಲದ ನಿರಾಕಾರ ಲಿಂಗವ
ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಕಟ್ಟಿದೆವೆಂಬರು ಅಜ್ಞಾನಿ ಜೀವಿಗಳು.

ಹರಿಬ್ರಹ್ಮರು ವೇದ ಪುರಾಣ ಆಗಮಂಗಳು
ಅರಸಿ ಕಾಣದ ಲಿಂಗ.
ಭಕ್ತಿಗೆ ಫಲವಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ.
ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನರಕವಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ.
ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರಿಭ್ರಮಣವಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ.
ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ.
ಇದು ಕಾರಣ **ತನ್ನ ತಾನರಿದು ತಾನಾದಡೆ**
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ತಾನೆ ಬೇರಿಲ್ಲ (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:18)

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಯೋಗವಾಗಲಿ, ಪುರಾಣವಾಗಲಿ ಇವು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದವಳಿಗೆ, ಕೊನೆಗೂ ತನ್ನ ದೇಹದೊಳಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ 'ಅರಿವಾಗಿದೆ'.

ಆಧಾರ ಸ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನ ಮಣಿಪೂರಕ
ವಿಶುದ್ಧಿ ಆಜ್ಞೇಯವ ನುಡಿದಡೇನು?
ಆದಿ ಅನಾದಿಯ ಸುದ್ದಿಯ
ಕೇಳಿದಡೇನು ಹೇಳಿದಡೇನು?
ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದುದ ತಾನರಿಯದನ್ನಕ್ಕರ.
ಉನ್ಮನಿಯ ರಭಸದ ಮನ ಪವನದ ಮೇಲೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನ ಭೇದಿಸಲರಿಯರು.(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:21)

ಅಂತಹ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಏನು? ತನ್ನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವ ಕ್ಷಣವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಅರಿವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡರೂ, ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ನಿಲುವು, ಇದುವರೆಗಿನ ಅನುಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದ ರೊಡನೆ, ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಶೂನ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯೇ ಅನುಭಾವ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಪಂಚಭೂತಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಹೋಗುವುದು.

.. . .
ಇಂತೀ ಜಲವು ಒಂದೆ, ನೆಲನು ಒಂದೆ, ಆಕಾಶವು ಒಂದೆ.
ಜಲವು ಹಲವು ದ್ರವ್ಯಂಗಳ ಕೂಡಿ
ತನ್ನ ಪರಿಬೇರಾಗಿಹ ಹಾಗೆ,
ಎನ್ನದೇವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನು
ಹಲವು ಜಗಂಗಳ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರ್ದಡೇನು?
ತನ್ನ ಪರಿ ಬೇರೆ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:26)

ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಾಗುವ ದಾರಿ, ತನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ಸಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹದ್ದೊಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಜೀವ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ, ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಜೀವಕ್ಕೆ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯ ಇಹದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕ ಎದುರಿಸುವ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ, ಇಹದ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಜೀವವು ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ. ಹಾಗೆ ತೆರೆಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಬಹಳಷ್ಟು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಬಗೆಗಿನ ಸೆಳೆತವೇ 'ರೂಹಿಲ್ಲದ ಗಂಡ'ನಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ 'ಗಂಡ'ನ ಬಗೆಗಿನ ಸೆಳೆತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೇ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯುವ ಕ್ಷಣ.

ಉಣಲೆಂದು ಬಂದ ಸುಖ ಉಂಡಲ್ಲದೆ ಹರಿಯದು.
ಕಾಣಲೆಂದು ಬಂದ ದು:ಖ ಕಂಡಲ್ಲದೆ ಹರಿಯದು
ತನುವಿಂಗೆ ಬಂದ ಕರ್ಮ ಹರಿವ ಕಾಲಕ್ಕೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವರು ಕಡೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರು.(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:26)

ಇವಳಲ್ಲಿ 'ಅರಿವು' ಎಂಬುದು, ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆ ಶೂನ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ ಸ್ತುತಿ ನಿಂದೆಗಳು ಬಂದರೆ ಕೋಪವ ತಾಳದೆ ಸಮಾಧಾನಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದ' ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅರಿವು. 'ಸಮಾಧಾನಿಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ' ಎಂದರೆ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ, ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಭಾವವೇ 'ಅರಿವಾ'ಗಿದೆ. ಆಗಲೇ 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವರು' ಕಡೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಕಾಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನಿಗೆ ಅರಿವೆಂಬುದು ಬಿಂಬದ (=ಕಾಣುವಂತಹ, ಗೋಚರವಾಗುವ) ಕಂಬನಿಯೊಳಗಣ ಬೆಳಕಿನ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಬಯಕೆ. ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ (=ಅಂಬರದಲ್ಲಾಡುವ ತುಂಬಿ) ಇರುವಾಗಲೇ, ಹುಟ್ಟುವ ದು:ಖದ ಆಳದಿಂದಲೇ ಕಾಣಿಸುವ ಬೆಳಕು (ಜ್ಞಾನ) ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒದಗಲಾರದು ಅಥವಾ ದಕ್ಕಲಾರದು. ದು:ಖದ ಆಳದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಬೆಳಕೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನ ಸ್ವಂತದ ಅರಿವಿನ ಫಲ. ಇಂತಹ ಘನವು ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ನಿಲುಕಲಾರದು.

ಅಂಬರದಲಾಡುವ ತುಂಬಿಯ ಬಿಂಬದ ಕಂಬನಿಯೊಳಗಣ ರತ್ನದ
ಬಯಕೆಯಾದ್ಯಂತವನೇನೆಂಬೆನಯ್ಯಾ?
ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸ್ತುತಿಸಲರಿಯವು.
ಭೇದಿಸುವೆಡೆ ಅಗಮ್ಯ ನೋಡಾ
ಸೊಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಸೊಮ್ಮಿಲ್ಲದ ಘನವನೇನೆಂಬೆನು?
ಎಂತು ಮರೆವೆನಯ್ಯಾ ಎನ್ನ ಅಜಗಣ್ಣ ತಂದೆಯನು? (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ:271)

ಅಜಗಣ್ಣನ ಸಾವೆಂಬುದು, ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ದು:ಖದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ, ಅದರ ಆಳದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂತಹ ಭಾಷಾತೀತವಾದದ್ದನ್ನು ಕಂಡ ಮಹಿಮನಿಗೆ ತಾನು ಇಂತಹದ್ದನ್ನು ಕಂಡವನೆಂಬ ನೆನಪೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗುವ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲದರೊಡನೆ ಸೇರಿ ಹೋದವನಿಗೆ, ಅಥವಾ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿವೆಯೇ ಅಳಿಸಿಹೋದವನಿಗೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರುಹಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ? ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪರಿವೆಯೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕವಾದದ್ದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ರೀತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊರಳಿರುತ್ತದೆ. ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಇರುವ ನಿರ್ಣಯವನ್ನೂ ಸಹ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ.

ತನ್ನ ತಾನರಿದವಂಗೆ ಅರಿವೆ ಗುರು.
ಅರಿವರತು ಮರಹು ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ, ದೃಷ್ಟನಷ್ಟವೆ ಗುರು.
ದೃಷ್ಟನಷ್ಟವೆ ಗುರು ತಾನಾದಲ್ಲಿ, ಮುಟ್ಟಿ ತೋರಿದವರಿಲ್ಲದಡೇನು?
ಸಹಜವ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ನಿರ್ಣಯ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯೆ ಗುರು ನೋಡಾ.
ಗುರು ತಾನಾದಡೂ ಗುರುವಿಡಿದಿರಬೇಕು ಎನ್ನ ಅಜಗಣ್ಣನಂತೆ.
(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ: 276)

ಅಂತಹವನು ತಾನೇ ಗುರುವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಹಂಕಾರದಿಂದಲೂ ದೂರವಾಗಿರುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹದೊಂದು ನಿರ್ಣಯವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತರುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ. ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವದ ನಂತರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ

ಸ್ಥಿತಿ. ಭಾಷೆಗೆ ಬಂದೊಡನೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದೆ. ನುಡಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಡೆ, ಅನಂಗ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಂಗ, ನಾನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ನೀನು ಎಂಬ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಭಾಷೆಯೊಳಗಿನದ್ದು, ಇದರ ಮೂಲಕ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಅನುಭಾವದ ಭಾಷೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿವು ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದ್ವೈತ ಎಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆಯೋ, ಅಂತಹದ್ದೊಂದು ಇದುವರೆಗಿನ ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕುವಂತಹದ್ದಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನ ಭಾವ.

ನುಡಿಯೆಂಬಲ್ಲಿಯೆ ನುಡಿ ಅದೆ.
ನಡೆಯೆನೆಂಬಲ್ಲಿಯೆ ನಡೆ ಅದೆ.
ಭಾವಿಸೆನೆಂಬಲ್ಲಿಯೆ ಭಾವ ಅದೆ.
ಅರಿದು ಮರೆದೆನೆಂಬಲ್ಲಿಯೆ ಅರಿವು ಮರವೆ ಅದೆ.
ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಲೀಯವಾಯಿತ್ತೆಂದಡೆ
ಅಲ್ಲಿಯೆ ಲಿಂಗ ಅದೆ.
ಅನಂಗಸಂಗಿಯಾದೆನೆಂಬಲ್ಲಿಯೆ ವಿಷಯಸೂತಕ ಅದೆ.
ನಾನೆ ನಾನಾದೆನೆಂಬಲ್ಲಿಯೆ ನೀನೆಂಬುದು ಅದೆ.
ಅರಿದು ಮರೆದ ಪರಿ ಎಂತು ಹೇಳಾ?
ಅರಿವು ನಷ್ಟವಾಗಿ, ಮರಹು ಲಯವಾಗಿಪ್ಪಡೆ
ಎನ್ನ ಅಜಗಣ್ಣ ತಂದೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾರನೂ ಕಾಣೆ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ279)

ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಅರಿವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅರಿವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಮೋಹವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ತನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಮೋಹದ ನೆಲೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಳ್ಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾವವೇ ಸಹಜತೆಯಾದಾಗ, ಅಂತಹ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ದ್ವಂದ್ವವಿಲ್ಲದ ಭಾಷೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ನಾನು, ನೀನು ಎನ್ನುವ ಭೇದವನ್ನು ಅಳಿಸದೆಯೇ ಮಾತನಾಡುವಿಕೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ, ಅಂತಹ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವವನು ಅರಿವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾನೆಂಬುದೇ ಸಂದೇಹ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು, ಅದನ್ನೇ ಅರಿವು ಎಂದು ಬೊಬ್ಬೆ ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಯೋ ಅಂತಹವನಿಗೆ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಧಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇವಳ ನಿಲುವು. ಅಂತಾದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಶ್ಶಬ್ದದ ಸ್ಥಿತಿ ವರ್ಣಿಸಲು ಅಸದಳ.

ನುಡಿಯ ಹಂಗಿನ್ನೂ ನಿಮಗೆ ಹಿಂಗದು, ನಡೆಯನೆಂತು ಪರರಿಗೆ ಹೇಳುವಿರಿ?
ಒಡಲ ಹಂಗಿನ ಸುಳುಹು ಬಿಡದು;
ಎನ್ನೊಡನೆ ಮತ್ತೇತರ ಅನುಭವವಣ್ಣಾ?
ತಾನಾದಲ್ಲದೆ ಇದಿರಿಂಗೆ ಹೇಳಬಹುದೆ?
ಅರಿವ ತೋರಬಲ್ಲಡೆ ತನ್ನನರುಹದೆ ಅರಿವನು
ಕಾಣಾ ಎನ್ನ ಅಜಗಣ್ಣತಂದೆ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ: 279)

ಯಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹವನು ಅರಿವು ಉಳ್ಳವನು ಎನ್ನುವ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನ ನಿಲುವು ಅರಿವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಅವಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಇದರೊಡನೆ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಅಳಿಸಿಹೋದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಬಿಡುವಂತಹದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು, ಈಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನದು.

ಅದ್ವೈತವ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ ಎರಡಳಿದೆನೆಂಬವರು
ಶಿಶುಕಂಡ ಕನಸಿನಂತಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ,

ನುಡಿದು ಹೇಳುವನ್ನಕ್ಕರ ಭಿನ್ನವಲ್ಲದೇನು ಹೇಳಾ?
ಅರಿವರತು ಮರಹು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುವ ತೋರಿದನೆಂಬರು.
ಇದಿರಿಗೆ ಕರುಳಕಲೆಯನರುಹುವ ಪರಿಯೆಂತು ಹೇಳಾ?
ಮನದ ಕೊನೆಯ ಮೊನೆಯ ಮೇಲಣ ಅರಿವಿನ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ
ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಡೆ ತಾನಾಗಬಲ್ಲನೆ?
ನೆರೆಯರಿತು ಮರೆಯಬಲ್ಲಡೆ
ಎನ್ನ ಅಜಗಣ್ಣನಂತೆ **ಶಬ್ದಮುಗ್ಧನಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ,**
ಶಬ್ದಸಂದಣೆಯ ಮಾತು ಸಯವಲ್ಲ ನೋಡಯ್ಯಾ. (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಸಂಪುಟ: ಪುಟ: 262)

ಈಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಬಿಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಾಷೆಗೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ, ಅಂತಹ ಸಂಗತಿಯು ಈಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಹೊಂದಿಲ್ಲದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ ಎರಡಳಿದೆನೆಂದು ಹೇಳುವಿಕೆಯೇ ಎಂದೂ ಮಾತಿಗೆ ಹೊರತಾದದ್ದು. ಅಂತಹದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಗೆ ತರುವುದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅನುಭವವಿಸುವವನಿಗೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ಬೆಳಕು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಪರಿವೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗತಿಗಳು ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದವೋ, ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿನ ಅರಿವಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರಿವಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನ 'ಅರಿವಿ'ನ ಬಗೆಗಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಭಿನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು, ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅರಿವಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯೊಡನೆ ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರೊಡನೆ, ಅರಿವು ಎಂಬುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೊಸ ದಿಗಂತದ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

***

ಆಕರ ಗ್ರಂಥ:

1. **ವಚನ ಸಾವಿರ** – (ಸಂ) ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, 2004
2. **ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ**–ಸಂಪುಟ 5 - (ಸಂ) ಡಾ.ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1993
3. **ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ**–(ಸಂ)ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001
4. **ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ**–(ಸಂ)ಮಲ್ಲಾಪುರ,ಬಿ.ವಿ. ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥ:

1. **ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕ್ರಾಂತಿ**– ಜಾನ್ ಪೀಟರ್ ಶೌಟನ್, (ಅನು)ಟಿ.ಆರ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗದಗ, 2000
2. **ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ**– ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001.

ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್?: ಮುಂದು ಹಿಂದು

ಎಚ್. ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿ

1. ಮುಂದು

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಯೂರೊಪಿನಲ್ಲಿ ಹಾದಿಬೀದಿಯ ಜನರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ (1789ರ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ) ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಟಂಕಿತವಾದ ಒಂದು ಮುಂಚೂಣಿಯ, ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಮಂತ್ರವೆಂದರೆ – ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಸಮಾನತೆ ಸಹೋದರತೆ ಎಂಬುದು. ಈ ಯೂರೊಪಿಯನ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ – ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಮುಂದೊತ್ತುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜನರು, ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಊರವರ / ನಾಡವರ ತಂಟೆಯಿಲ್ಲದೇ, ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಮೂಲೆಗಾದರೂ ಹೋಗಿ ಗೆದ್ದು ವಸಾಹತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ವಾಂಛೆಯೂ – ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕೂಸಾದ ನೆಪೋಲಿಯನ್ನನೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ – ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿತ್ತು. ನೆಪೋಲಿಯನ್ನನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು "a nation of shopkeepers." ದೇಶಕ್ಕೊಂದು ಗಡಿ, ಎದೆಯುಬ್ಬಿಸಿ (56 ಇಂಚು?) ಹೇಳಬಹುದಾದ ಗುರುತು, ಚರಿತ್ರೆ, ಗುರಿ, ಹಠ (mission)ಗಳು ಅಂತರ್ಧಾತುಗಳು ಎಂಬುದು ನೆಪೋಲಿಯನ್ನನ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿವೆ. ಯೂರೊಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಮಾರಕವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದವೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಜವಳಿ ಒಡಹುಟ್ಟುಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಈ ಹಿಂದಿನ ಮಾತುಗಳ ಇಂಗಿತ. ಈ ವಾದ ವಿವರವನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ, ಈ ಪುಟ್ಟ ಬರಹದ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ನಾನು ಆಸಕ್ತರನ್ನು ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡರ್‌ಸನ್‌ನ *Imagined Communities* ಹಾಗೂ ಎರಿಕ್ ಹಾಬ್ಸ್‌ಬಾವ್‌ನ *Nations and Nationalism* ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುಸ್ತಕಗಳತ್ತ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು ಮಾತ್ರ.

ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸುವಂತೆ – ಯೂರೊಪಿಯನ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ / ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವೆಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಬಜಾ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರದ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೆಂಬ, ಮಾರುವೇಷ ದಲ್ಲಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ / ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಎಂದು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತೋರ್ಪಡಿಸಿದ. 1900ರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ, ದಾದಾಭಾಯಿ ನವರೋಜಿ *Poverty and the Un-British Rule in India* ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತವರು ಎಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ (ಬ್ರಿಟಿಷ್) ವಸಾಹತುಶಾಹಿ / ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನಡೆಸುವ ಹಗಲುದರೋಡೆ – ದುಂಡಾವರ್ತಿಗಳನ್ನೂ–ಪೈಶಾಚಿಕ ಲೂಟಿಗಳನ್ನೂ, ಮುಂದೆಯೂ ಉಳಿದು ಬಂದ ಸಂಪತ್ತಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಮೆದುಳಿನ ರಫ್ತುಗಳನ್ನೂ *(brain-drain)* ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿ ತಮ್ಮ *Nationalism : A Derivative Discourse? A Nation and its Fragments*ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆ ವಾದಿಸಿದಂತೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ / ಸೃಜನಶೀಲ / ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರತಿರೋಧದಲ್ಲೂ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ / ವಸಾತಹುಶಾಹಿಗೆ ನಾವು ಹೇಗೋ ಭಿನ್ನಮತ ಮರೆತು ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗುವುದೇ ಉತ್ತರ ಎಂಬ (ಯೂರೋಪಿಯನ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಮೂಲ ಮಂತ್ರವಾದ) ತರ್ಕವೇ ಬಹುಪಾಲು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ / ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯೇ ನಮ್ಮ ಏಕಮಾತ್ರ ಎದುರಾಳಿ ಎಂಬ ಭಾವವಿದ್ದಾಗ ಈ ತರ್ಕ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲವೂ ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ / ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮಾತ್ರವೇ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಏಕಮಾತ್ರ ಶತ್ರುವಾಗಿ ಸದ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಶಾಶ್ವತಕ್ಕಾಗಲೀ ದೊರೆಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ವಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವೇ ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವಕ್ಕೆ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸವಾಲೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ. "ಇಲ್ಲದ ಮೂರನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಠಾವೆಲ್ಲೆಂದು ಕುದಿವ ಕುವರ" ('ನೆಹರೂ ನಿವೃತ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ', ಎಂ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ) ನೆಹರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ವೈವಿಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' (Unity in Diversity) – ನೆಹರೂಗೇ ತಿಳಿಯದಂತೆ – ಆ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ: ಆಸೆಪಟ್ಟರೆ ಒಟ್ಟಾಗುವವರು ಅನುಮಾನ ಪಟ್ಟರೆ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅದರ ಇಂಗಿತವಾದರೂ, ನೆಹರೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಓದುಗ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಒಡೆದು ನಿಂತ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರೀತಿ, ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಛಲದಿಂದ ಗಾಂಧಿ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್‌ನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಖರತೆಯಾಗಲೀ ನಿಷ್ಠುರ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಲೀ ನೆಹರೂ ಬಳಸುವ 'ವೈವಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಎಂಬ ಸುಂದರ ಬುರುಗು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣವು; ನೆಹರೂ ಪಟ್ಟದ್ದು ಆಸೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಒಂದು ಆರ್ತವಾದ ಆಸೆಯೇ ಹೌದಾದರೂ ಅದು ಗಾಂಧಿಯ ದಿನನಿತ್ಯದ ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಟಿಯಲ್ಲ. 'ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲಾ ತೇರೋ ನಾಮ್' ಎಂದು ಕಂಡ ಕಂಡಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಜನರಿಂದ ಹಾಡಿಸಿದರು / ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರು; ಎಲ್ಲರೂ ಹೀಗೆ ಭಜಿಸಬಲ್ಲವರಾದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕು, ಭಜನೆ ಕೂಡಾ ಭಜಿಸುವವರನ್ನು ದೇವರವರೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಸದಾ ನಿರತರೂ ನಿಷ್ಣಾತರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿ ಎಂಬ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅನಾಥ ಭಾರತ ಈಗ ಏಕತೆಯೆಂದರೇನು, ವೈವಿಧ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ತರ್ಕ / ವಿತರ್ಕ / ಕುತರ್ಕಗಳ ಕಡೆ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಹೃದಯಹೀನವಾಗಿ ಒಡೆದು ನಿಂತಿದೆ.

"ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು, ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೂ" ಎಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಲು ಕೆಲವು ದಶಕಗಳೇ ಕಳೆದವು ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ಸಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಭಾವದ ಪ್ರಖರತೆಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಗೂ ನುಡಿಗೂ ನಡುವೆ ಹಲವು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನೂ ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಆಡದ ಮಾತು ಮಾಡದ ವಿಚಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಲ್ಲೇ ತಿನ್ನದ ಮಂಡಿಗೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಕ (ಅದೇ) ಸಂಘಗಳು ಎಂದೋ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದವು. ಮನೆಯೊಡೆಯನನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ, ಆ ನೆನಪನ್ನು ನಿವಾಳಿಸಲು 'ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕಾರ'ದಂತೆ ಹದಿಮೂರಾದರೂ ದಿನಗಳು ಬೇಕವಲ್ಲವೇ? ರಾಷ್ಟ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಐದಾರು ದಶಕಗಳೇ ಆ ಹದಿಮೂರು ದಿನಗಳು.

ವಿನಾಯಕ ದಾಮೋದರ ಸಾವರ್ಕರನ *The Essentials of Hindutva* (1924) ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ / ಸಮ್ಮಿಳಿತ (syncretic) ಪರಂಪರೆಯ, ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ಲಾಗಾಯ್ತಿನ ಸುಧಾರಣಾವಾದೀ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಜನಪದೀಯ, ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು (ಬುದ್ಧ, ಜಿನ, ಬಸವ, ಕಬೀರ, ತುಕಾರಾಮ, ದಾಸರು, ಪರಮಹಂಸ, ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮುಂತಾಗಿ) ಲೆಕ್ಕಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೇ ಹಾಗೂ ಅವು ಈಗ ಸದ್ಯದ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ, 19ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕುಂಡೆಗೆ ಉರಿನೋಣ ಹೊಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ ಆರ್ಯ ಸಮಾಜದ *ಪರಿವರ್ತನ್* (ಶುದ್ಧೀಕರಣ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ಏಟಿಗೆ ಝಳಪಿಸುವ ಮರುಏಟು (Tit for Tat / An Eye for an Eye) ಎಂಬ ಸಮಯಸಾಧಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲಮಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. 'ಶುದ್ಧೀಕರಣ'ವೆಂಬ ಆಧುನಿಕ ಯಜ್ಞದ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳಾದ ಮುಸ್ಸೊಲಿನಿ ಹಾಗೂ ಹಿಟ್ಲರರು ಸಮಕಾಲೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರಾದರು. ಪರಂಪರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಐದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳು ಮುಂತಾದ ಅರೆಮರುಳು ಮಾಡುವ ಮೂರುಕಾಸಿನ ಉದ್ಘೋಷಗಳೆಲ್ಲದರ ಹೊರತಾಗಿಯೂ – ಹಿಂದುತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಯೂರೋಪಿಯನ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಆರ್ಯಸಮಾಜದ ಮೃದು ಹಾಗೂ ನಿರಂಕುಶವಾದದ ಕ್ರೂರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ

ಗಳ ನೂರಿನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲದ ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮಾತ್ರ. ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಏಕೆಂದರೆ, ಈಗ ಹಲವರು ಊಳಿಡುತ್ತಿರುವ 'ಘರ್‌ವಾಪಸೀ' (ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ) ಎಂದರೆ ಈ 'ಚಿಡಿಯಾ ಘರ್' ಬಂಗಲೆಯೋ, ಜೋಪಡಿಯೋ, ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯೋ, ಊರ ಹೊರಗಿನ ದಲಿತರ ಕೊಟ್ಟವ್ವೋ, ಫುಟ್‌ಪಾತೋ ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವೇಶ್ವರೂ ತೀರ್ಥಂಕರರೂ ಬಗೆಹರಿಸಿಲ್ಲದ ವ್ಯಂಗ್ಯ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಾರ್ಡ್ (ಈಗ ಬಹುಶಃ ಆಧಾರ್ e-ಧಾರ್ ಕಾರ್ಡುಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ) ಹೊಂದಿರುವ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಮಾತ್ರವೇ ಐಟೆಂಟಿಟಿ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ – ಪಶುಪಕ್ಷಿ ಪ್ರಾಣಿ ನರಪ್ರಾಣಿ ಸಂಕುಲಕ್ಕೂ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಾರ್ಡ್ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯೂ ಇರಕೂಡದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿರುವ – ಜನವರ್ಗವಿದೆ. ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವುದು ಸೆಗಣಿಯಾದರೂ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಮಮತೆ ಮರಗಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಕಂಠದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಚೇಷ್ಟೆಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲದ ವರ್ಗವಿದು. ಶೋಷಿತರ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಕಂಠಗಳನ್ನು ಮೊಳಗಿಸಲು ನೂರೆಂಟು ಚೇಷ್ಟೆಗಳ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬ ಆಧುನಿಕ ಅಕ್ಟೋಪಸ್ (Leviathan) 24x7ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರದಿಗಳಂತೆ (Breaking News - (breaking heads) ಅವರು ಹೇಳಿಯೂ ಹೇಳದೆಯೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪರಿನಿರ್ವಾಣಗೊಂಡ ದಶಂಬರ ಆರು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಭ್ರಮದ ದಿನ : ಕಟ್ಟಿದ ಗೋಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸುವ ಪೋಸ್ಟರ್‌ಗಳಲ್ಲಿನ ಉದ್ಘೋಷ "ಮರೆಯಲಾದೀತೇ ಆ ದಿನವ"; ಜನವರಿ ಮೂವತ್ತು "ಪರಮ ದೇಶಭಕ್ತ" ಗೋಡ್ಸೆ ಆರಾಧನೆಯ ದಿನ; ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವರಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದೇವರೆದುರು ನಿರಾಯುಧನಾಗಿ ನಿಂತ ಗಾಂಧಿ ಯನ್ನು ರಿವಾಲ್ವರ್ ಬಳಸಿ ಕೊಂದ ನರಹಂತಕ ಗೋಡ್ಸೆಗೊಂದು ದೇವಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಟಿಬದ್ಧ ಹಲುಬುಗಳ ದಿನಗಳು.

ವಿನಾಯಕ ದಾಮೋದರ ಸಾವರ್ಕರ್ (1924) ಹಾಗೂ ಎಂ.ಎಸ್. ಗೋಲ್ವಲ್ಕರ್ (1942) ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಚಿತ್ಪಾವನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಈ ಕೆಲವು ನಂಜಿನ ನುಡಿರತ್ನಗಳು, ನಿಮ್ಮ ಅವಗಾಹನೆಗೆ : 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬ ಅವರದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾವರ್ಕರ ಮತ್ತು ಗೋಲ್ವಲ್ಕರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ :

ಸಾವರ್ಕರ (1924)

All those not belonging to the national, i.e. Hindu race, Religion, Culture and Language, naturally fall out of the pale of rel 'National' life.

We repeat : in Hindustan, the land of the Hindus, lives and should live the Hindu Nation - satisfying all the five essential requirements of the scientific nation concept of the **modern world**. Consequently only those movements are truly 'National' as aim at re-building, revitalizing and emancipating from its present stupor, the Hindu Nation. Those only are nationalist patriots, who, with the aspiration to glorify the Hindu race and Nation next to their heart, are prompted into activity and strive to achieve that goal. **All others are either traitors and enemies to the National cause, or, to take a charitable view, idiots...** the foreign races in Hindustan must either adopt the Hindu culture and language, must learn to respect and hold in reverence Hindu religion, must entertain no idea but those of the glorification of the Hindu race and culture, i.e., of the Hindu nation and must lose their separate existence to merge in the Hindu race, or may stay in the country, wholly subordinated to the Hindu Nation, claiming nothing, deserving no privileges, far less any preferential treatment - **not even citizen's rights**. There is, at last, should be, no other course for them to adopt. We are an old nation; let us deal, as old nations ought to and do deal, with the foreign races, who have chose to live in our country.

ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಗೋಲ್ವಲ್ಕರನ (1942) ಇನ್ನಷ್ಟು ನಂಜಿನ ಮಾರಣಾಂತಿಕ

ಮಾತುಗಳು :

To keep up the purity of the Race and its culture, Germany shocked the world by her (ಅದೇ) purging the country of the Semitic Races – the Jews. Race pride at its highest has been manifested here. Germany has alone shown how well nigh impossible it is for Races and cultures, having differences going to the root, to be assimilated into one united whole, a good lesions for us in Hindustan to learn and profit by.

ಇಂದು 56 ಇಂಚಿನ ಉಬ್ಬಿದ ಎದೆಯ ಕೃಪೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳೇ ಇವುಗಳು. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೊಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಗಾಂಧಿ ಕೊಡಿಸಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಮುರಿದು ಗದ್ದುಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ಜನರ ಕೈಗೆ ಪೊರಕೆಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತರನ್ನೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನೂ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬಂತೆ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತಂತ್ರಗೊಳಿಸಿ ಘರ್‌ವಾಪಸೀ ಎಂಬ ಮಾಟಮಂತ್ರಗಳ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಕ್ರಿಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಸ್ಮಶಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇತಗಳನ್ನಾಗಿ ಆಮಂತ್ರಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ – ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನಾಗಿಸಿ ಹಾಗೂ ಮಲವುಣ್ಣಿಸಿ ಅಥವಾ ಬೆತ್ತಲೆ ಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಕೊಂದು ಅಥವಾ ಗರ್ಭ ಸೀಳಿದ ತನ್ನ ರಕ್ತಸಿಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ನಿರೂಪಿಸಲು ಗೋಮುಖ ಹೊತ್ತು ಬಂದಿದೆ; ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಇರಲಿ ಎಂಬ ಲವ್‌ಜೆಹಾದ್ ವ್ಯಾಘ್ರನೊಡನೆ.

2. ಹಿಂದು

ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್‌ಸ್ವರಾಜ್ (2014) ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಬರೆದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಪುಸ್ತಕ ಸಾಯುವ (ಅಗೋಸ್ತು 22, 2014) ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೂಡಾ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಅವರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದರು. ಜುಲೈ 17, 2014ರಂದು ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲ ಕರಡನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸುವಂತೆ ನನ್ನನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದರು. ಆ ಬಳಿಕ, ಇಡೀ ಪುಸ್ತಕದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅವರು ತೀರಿಕೊಂಡ ಅನಂತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ಎರಡರಂದು ಹೆಗ್ಗೋಡಿನಲ್ಲಿ ಲೋಕಾರ್ಪಣೆಗೊಂಡದ್ದು, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರೇ ತೀರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಐದು ಅಥವಾ ಆರನೆಯ ಕೊನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ.

ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ಸಾಯಬಾರದ ವಯಸ್ಸಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿ ಜಾನ್ ಕೀಟ್ಸ್‌ನ Ode to Nightingale ಎಂಬ ಸೊಗಸಾದ ಕವನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕಥನಾತ್ಮಕ ಎಂದೇ ಬಗೆಯಬಹುದಾದ ಸಾವಿನ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

Darkling I listen, and, for many a time
I have been behalf in love with easeful Death,
call'd him soft names in many a mused rhyme,
to take into the air my quiet breath;
now more than ever seems it rich to die,
to cease upon the midnight with no pain…

ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಇಚ್ಛಾಮರಣ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಇದೆಯಲ್ಲವೇ?

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಆರೋಗ್ಯ ಚೆನ್ನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತಲ್ಲ. ಅವರು ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಸಾಕಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹಿತರು ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದೂ ಅವರನ್ನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕಾದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಾದರೋ ಅವರನ್ನೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಕಾದರೋ ಎಂಬ ಸೋಜಿಗವನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಕೊನೆಯ ದಿನದ ತನಕವೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಾವಿನೊಡನೆ, ಸಾವಿನ ದೂತರೊಡನೆ ಸೆಣಸಲು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂವಾದವನ್ನೇ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಅವರು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದರು. ಪಟಾಕಿ ಸಿಡಿಸಿದವರು ಏನಾದರೋ, ನಂಜು ಕಾರಿ ಕರುಬಿದವರು, ಕಣ್ಣೀರಿನ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಮುಖ ಒಡ್ಡಿದವರು ಏನಾದರೋ – ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮುಖಕ್ಕೆ ಒಡೆದ ಬಿಂಬಗಳ ***(ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್‌ಸ್ವರಾಜ್?)***, ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬರುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಮರೆಯಾದರು. ಪುಸ್ತಕ

ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ; ಜೀವ ಇರುವವರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ, ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾ ಲೋಕದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ.

ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ *ಸಂಸ್ಕಾರ* ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದ ದಿನಗಳಿಂದಲೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಸ್ವತಂತ್ರಗೊಂಡ ಭಾರತ ನಮಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಹಲವು ಮೂಲಭೂತ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸೇರಿದವು ಎನ್ನುವಂತೆ ಮೈಮೇಲೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡವರು. ಯೂರೋಪಿಯನ್ ರಷ್ಯನ್ ಬರಹಗಾರರ ಮುಖಾಂತರ, ಲೋಹಿಯಾ ಮುಖಾಂತರ ಅವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರು. ಗಾಂಧಿಯ ಕಟುನಿಷ್ಠೆ ಸುತ್ತಿ ಸುಳಿದೂ ದೂರದಲ್ಲಿತ್ತು, ಹುತಾತ್ಮಗೊಂಡ ಗುಜರಾತಿ ಗಾಂಧಿ ನಿಂತ ಗುಜರಾತಿ ನೆಲದಲ್ಲೇ ಅನಾಥಗೊಳ್ಳುವ ತನಕ. ದಿಲ್ಲಿ ಗದ್ದುಗೆ ಗಾಂಧಿಗೆ ಎಂದೂ ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಮಾತಾಡಿಸುವುದನ್ನು ಅವರು ಗುಜರಾತಿ ಯಾಗಿದ್ದೇ ಕಲಿತವರು. ಯಾವಾಗ ಗುಜರಾತು ಮಾತು ನೆನಪು ಅಂತಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿ ದಿಲ್ಲಿಯ ಗದ್ದುಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟಿತೋ ಆಗ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಖರತೆಗೆ ಢಾಳಾಗಿ ಒಲಿಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಲೊಳಲೊಟ್ಟೆ ಎಂದು ಆಗ ಈಗ ಅವರು ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾತು ತಿರುಗೇಟು ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಿಸಿ, ಹಿಂದೆ ತಾನು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಇರಲಿ ಎಂದು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾತಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ, ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಇದ್ದವು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಇಂಗಿತವಲ್ಲ. ಏನನ್ನು ಮಾತನಾಡಿದರೂ, ಪ್ರತಿವಾದಿ ಭಯಂಕರರಿಗೂ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಮರುಮಾತಾಡಲು, ಅದಕ್ಕೆ ತಾನು ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಉತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಭಾಷೆ / ನಡೆ (langue) ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಜರ್ಝರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ದೇಹಾರೋಗ್ಯ, ಸುತ್ತ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರ ಸಣ್ಣತನ, ದೇಶೋಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡಲೆಳಸಿದವರ ನಂಜು, ಮುಂದೆ ಸಿಡಿಯಬಹುದಾದ ಪಟಾಕಿಗಳು ಅವರನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿದವು. ಸಾವು ಮತ್ತು ನೋವುಗಳೆರಡನ್ನೂ, ಅದು ತನ್ನದು ಆದರೆ ತನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದರು. ಇದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತನ್ನ ಸಾವನ್ನು ಗೆದ್ದ ಪುಸ್ತಕ.

ಪ್ರತಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯರ (Unto the Last) ಕೊನೆಯ ಹನಿ ಕಣ್ಣೀರನ್ನು ತೊಡೆಯುವುದನ್ನು ಬೀಜಮಂತ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಗಾಂಧಿಯ ಸರ್ವೋದಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ನೆಹರೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಟುಕು ಜೀವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಿತ್ತು. ಅದಾದರೂ ವಾಸಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಗಾಂಧಿಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ನೆಹರೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸದಿದ್ದರೂ ಸಾಯಲಿಲ್ಲ. 1990ರ ಅನಂತರ 'ಜಾಗತೀಕರಣ' ಎಂಬ ದುಂಡಾವರ್ತಿಗೆ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದ ಮನಮೋಹಕವಲ್ಲದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಕೂಡಾ ನರೇಗಾ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಗಾಂಧಿಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಪಂಕ್ತಿಯ ಒಡನಾಟವನ್ನಾದರೂ ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಇಂದು ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಬುದು ಊಟ ಉದ್ಯೋಗ ಆರೋಗ್ಯ ಮರ್ಯಾದೆ ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೀಣಸ್ವರಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಡಗಿಸುತ್ತಾ ಅಗಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುವ ರಸ್ತೆಗಳ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಟ್ಟಹಾಸದ ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರವಾಗಿದೆ. ದೇವರನ್ನೂ ದೈವತ್ವವನ್ನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೂ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯನ್ನೂ ಅಂತಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ಗುರುತು ಹಿಡಿಯುವ ಯಾವ ಹತ್ಯಾರಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲದ ಇಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಗರ್ಜಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರವೇ ದೈವ / ಧರ್ಮ. ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಅಥವಾ ಪುಟ್ಟದಾದ ದೈವದೇವರುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೇಳಿ ಅದು ಅರಿತಿಲ್ಲ. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ ದುರಾಸೆಬುರುಕ ರಾಷ್ಟ್ರಕಲ್ಪನೆಯೇ ಲಾಗಾಯ್ತಿನ ಸಾವರ್ಕರನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇವತ್ತಿನ 56 ಇಂಚು ಎದೆಯವರೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಡೆವೆಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಬುದು ರಾಷ್ಟ್ರದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂಬ ಬಲಿಪೀಠದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ವಿಸರ್ಜನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದೇ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಗುರಿ ಮುರಿ ತಣಿವು ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಠರಾವು. ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂಬುದು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಇಂದು ನರಬಲಿ ಬೇಡುತ್ತಿರುವ ಹಸಿದ ಪಶು : ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣು ಆಕಾರವೇ ಆದರೂ ಆಕೆಯದು ('ಭಾರತಮಾತೆ') ಎಂ.ಎಫ್. ಹುಸೇನ್ ತೋರಿಸಿದ ಭರತನಾಟ್ಯದ ಭಂಗಿಯಲ್ಲ; ತಾನು ಯಾರು ಎಂದು ತೋರಲು ವಾಹನವಾಗಿ ಸಿಂಹ ಆಯುಧವಾಗಿ ತ್ರಿಶೂಲಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶ ದ್ವೇಷವಾಗುವ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ.

ಇದ್ದರೂ ಸತ್ತರೂ ಉಳಿಯುವ ಆರ್ತ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಗಾಂಧಿ (*ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್*) ಯೂಂಗ್ (*ಆನ್ಸರ್ ಟು ಜೋಬ್*) ಹಾಗೂ ರಾಸ್ಕೋಲ್ನಿಕೋವ್ (*ಕ್ರೈಮ್ ಎಂಡ್ ಪನಿಶ್‌ಮೆಂಟ್*) ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ

ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಬುದ್ಧಿಯಾಗದೇ ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಖರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ / ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನಟನೆ ಕಳೆದು, ಹುಸಿಮಾತು ಕಳೆದು, ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮೈ ಪಡೆಯುವ ಅಡಿಗರ 'ಕೂಪ ಮಂಡೂಕ'ದಂತೆ ನಿಜದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಬೇಕಾದ ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯವನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ನಮಗೆ ಒಡ್ಡಿದ್ದಾರೆ. ನನಗೂ ನಿಮಗೂ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವ ಈ ಗಹನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯ; ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊಡುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮರುಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಬಹುದಾದಂತೆಯೇ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಇದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಕುರಿತು ಕಪಟದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಭಾರತ ಈ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿತಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಒಳಜ್ವರ ಇಂದು ಪಿಡುಗಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿರುವ ಸಂರಚನೆಯತ್ತ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯ ಗಮನವಿದೆ. ಕಾರಿನ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದು ನಾಯಿನರಿಗಳಂತೆ ಅಗಲ ರಸ್ತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಣಹೋದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಮಗೂ ನಿಮಗೂ ಅಡರುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಧಿಗೆ ಬುದ್ಧನೋ ಕಬೀರನೋ ಪರಮಹಂಸ ಗಾಂಧಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರರೋ ವೈದ್ಯರಾಗುವ ಬದಲು 56 ಇಂಚಿನ ಎದೆಯೇ ಈಗ ಹಕೀಮ. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನದ ಈ ವ್ರಣಗಳು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕವಾಗದಿರಲಿ ಎಂಬ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಆಶಯ ವಿಶೇಷವಾದುದು.

ಮೃತ್ಯುವಿನ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ
ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್

ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ

ಪ್ರೊ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಮತ್ತು ಅವರ ಮರಣಾನಂತರ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕಿರುಪುಸ್ತಕ *'ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್'*. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ನನ್ನ ಈ ಬರಹದ ಆದ್ಯತೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಪ್ರೀತಿಯ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮೃತ್ಯುವಿನ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯೇ *'ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್'*. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪುಸಕವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತಾನು ತನ್ನ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಮತ್ತೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ, ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ, ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಬರೆದ್ದದನ್ನು ಆಪ್ತರ ಜೊತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕ *'ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್'*. ನನ್ನ ಈ ಬರಹ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಪುಸ್ತಕದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದ ಸಹ ಚಿಂತನೆ. *ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್*‌ನಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ ಸಂಚಲನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಈ ಬರೆಹದ ಉದ್ದೇಶ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ನಡುವಿನ ಕಾಳಜಿಯಾದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ನಿಷ್ಠೆ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಚಿಂತಕನಾಗಿ ಮತ್ತು ಓರ್ವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯಾಗಿ ಅವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಖರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶ: ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಅವರು ತೋರಿಸಿದ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ದೂಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಹಿಂದುತ್ವದ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಕಟು ವಿಮರ್ಶೆ, ಕೋಮುವಾದವೆನ್ನುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ **ವಿಕೃತಿಯನ್ನು** ಅವರು ಎದುರಿಸಿದ ರೀತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೇರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕ್ರಮ, ನಾಸ್ತಿಕತೆ, ಆಸ್ತಿಕತೆ, ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಕುರಿತು ಅವರು ತಳೆದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವುಗಳು, ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ***ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್*** ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಮನುಷ್ಯನ ಕೂಟ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ, ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೆಡದಂತೆ ಕಾಯುವ ಶಿಕ್ಷಾ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ/ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ/ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕೋರ್ಟುಗಳಿಗೂ/ ಪೋಲಿಸಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೂ ನನ್ನ ಗಮನಸೆಳೆದು ಆ ಕಾರಣ ವಾಗಿ ನಾನು ಬಹುಮತ ಪಡೆದವರೊಬ್ಬರು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಕ್ಷಣ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ನಿಯಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪಲಾರೆ. ಬಹುಮತವಿಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವುದೇ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅಡಿಪಾಯ ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋದಿಯವರನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವ ನನ್ನನ್ನು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಹೊಲಸು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಜರಿದವರನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ನಿಮ್ಮೊಡನೆ ಮಾತಾಡುವೆ" (ಅಧ್ಯಾಯ 1, ಪು–9–10).

ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ 2014ರ ಮಹಾಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೀತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಬಹುಮತವನ್ನು ಭಾರತದ ಜನತೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನಿಗೆ ನೀಡಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಬಹುಮತಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಾದದ್ದು. ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಮೋದಿತ್ವದ ಕಟು ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಬಹುಮತವಾದವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವ ಮತ್ತು ಮೋದಿ ನಾಯಕತ್ವದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಭಿಯಾನ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ರೂವಾರಿಯಾಗಿರುವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಿತ್ತು. ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದೇ ಅವರನ್ನು ಅಪಾರ ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಡಕಲಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮುಂದಿಡುವ ಬಹುಮತವೇ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವೆನ್ನುವ ಒರಟು ನಿರ್ವಚನಗಳ ಎದುರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತಹುದು.

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಗಹನವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ, ಹಾಗೆಯೇ ಆಳದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲವಾದ, ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ದುರ್ಬಲವಾದರೂ, ಚಲನಶೀಲವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಅದು ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಿರಂತರ ವೈಚಾರಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ, ದೈನಂದಿನ ಸಂವೇದನೆಯ ಪ್ರಖರತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವ ತಳೆಯುವ ನಿತ್ಯ ನೂತನ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಜನಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಮರೆತು ತನ್ನ ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಗೊತ್ತು ಗುರಿಗಳಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿ, ಅಲ್ಪಕಾಲೀನ ಆಮಿಷಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದಾಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರಾದ ಚಿಂತಕ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾರವರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿತ್ತು.

ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಉನ್ನತ ವ್ಯಾಸಂಗದ ಮಹತ್ವದ ದಿನಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ಲೋಹಿಯಾರವರಿಗೆ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅಂತರಂಗದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಫ್ಯಾಸಿವಾದ ಮೇಲೆದ್ದು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭೀಕರ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಿತ್ತು. ತನ್ನ ಕಣ್ಣೆದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಟ್ಲರನ ಉತ್ಥಾನವನ್ನು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಿದ್ದ ಲೋಹಿಯಾ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಆಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾಕತೆ ಹೇಗೆ ಅನಾಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಲೋಹಿಯಾರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ ಹೀಗೆ ಜರ್ಮನಿ ಯಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿವಾದದ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ನಾಗರಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಅಸಹಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅವರ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಾಳಜಿ ಲೋಹಿಯಾರ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆ ಬಂಧುತ್ವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಲೋಹಿಯಾರಂತೆಯೇ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಆಳವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮಾದರಿ ಬಹುಮತವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಒಡಮೂಡುವಂತಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮತದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪಮತವೂ ಘನತೆ, ಗೌರವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಈ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಕತೆಯ ಅಟ್ಟಹಾಸವನ್ನು ಮಣಿಸಲು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾಕತೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಅವಸರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರವಾದ ಈ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಎಲ್ಲಾ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಏರಿ ಬರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಕ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಅಥವಾ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತತೆಯ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹದ ಉನ್ಮಾದ ಹೇಗೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯವರ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

''ಒಡೆದಾಳುವ ಬ್ರಿಟಿಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಅನುಮಾನಿಸುವ ಜನಸಮೂಹಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಜನರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ, ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಉದ್ವಿಗ್ನಗೊಂಡಾಗ ಸಮೂಹಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಂತದ ಮಿದುಳು ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದುಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಾಸಿಸುವ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಉಣ್ಣದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆಡದ ಸಮೂಹಗಳಾಗಿ ಬದುಕಲು ತೊಡಗಿದವು".(ಅಧ್ಯಾಯ –5,ಪು–37)

ಬಹುಶ: ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ವಿನಾಶದ ಬೀಜಗಳು ಅದರ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಹಿಂದುತ್ವವೆನ್ನುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. *ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್*‌ದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯವಂತೂ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ಸಾವರ್ಕರ್‌ರವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ, ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಎಂಬಂತೆ ಒಬ್ಬ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ನಿಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಇದಿರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರುತುಗೆರೆಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸಹಸ್ರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇಶವೊಂದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದ ಭೌಗೋಳಿಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ನೆಲೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಕೆಲಸವೊಂದನ್ನು ಸಾವರ್ಕರ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನವೇ ಹಿಂದುತ್ವ. ಯಾವುದೇ ತರಹದ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಶೀಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ಹಿಂದುತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ಎಂತಹ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಊನವೂ ಇಲ್ಲದ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಊಹಿಸಬಹುದಾದ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಅವರಿಗೆ ನಿಖರವಾದ ಅರಿವಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಹಿಂದುತ್ವದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

''ಅತ್ಯಂತ ಭಾವುಕವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವರ್ಕರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ 'ಹಿಂದುತ್ವ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳೂ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗುವ ಸನ್ನಾಹದಲ್ಲಿ ಇಂತಹುದೊಂದು ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ಹುನ್ನಾರವಿಲ್ಲದೆ ಕಂಬನಿ ತುಂಬಿದ ಹರ್ಷದಲ್ಲಿ, ದು:ಖದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾ ಇದ್ದ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕಂಡು, ಕಾಡುಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ, ಮರಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ದೇಶ ಕಟ್ಟಿದ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರನ್ನು ಕಂಡು ಅವರೂ ಆಧುನಿಕ ಡೆಲವಪ್‌ಮೆಂಟಿನ ಧೀರರಂತೆ ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಅಚ್ಚರಿಪಡಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್‌ಗಳಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದಿಂದ ಪುಳಕಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಸಾವರ್ಕರ್‌ರಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನೈಚ್ಯಾನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮೀರುವಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಲೋಕದಂತೆಯೇ ದು:ಖದಲ್ಲಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕವಲ್ಲ. ಪುರಾಣೀಕೃತವಾದ, ಬೆಡಗು–ಬೆರಗಿನ ಇನ್ನೆಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದ ತದ್ವತ್ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಪಂಚ".(ಅಧ್ಯಾಯ–6,ಪು–45)

ಹಿಂದುತ್ವ ಅದರ ನಿಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರ ಇಂದು ಘನೀಕೃತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಲೋಪದೋಷಗಳಿಲ್ಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾದರೂ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್‌ನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾವರ್ಕರರ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ಗಳವಾಗಿ ಭೋರ್ಗರೆಯುವ ವಾಗ್ಝರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ, ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವ ಆಪ್ತ ವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವರ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಗಾಂಧೀ ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನೇಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾವರ್ಕರ್‌ರದು ಬಹಿರ್ಮುಖಿ ಭಾಷಣವಾದರೆ, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರದು ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ. ಹೀಗೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಸಾವರ್ಕರ್ ಹಾಗೂ ಗಾಂಧೀ ಎಂದೆಂದೂ ಒಂದಾಗದ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳು. ಸಾವರ್ಕರ್‌ರವರಿಗೆ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ನಿರ್ವಚನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಯವರಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ತನ್ನ ಸಣ್ಣದರಲ್ಲಿಯೇ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಅಥವಾ ನೆಲಗಳು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುರಿತು ಅನುಮಾನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. (ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಟಾಗೋರ್ ಹೇಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಲೋಹಿಯಾ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನ್ನುವ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಸಾವರ್ಕರ್‌ರ ಹಿಂದುತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದ ಹಾಗೂ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ, ಇವುಗಳನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವ, ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರೀತಿ, ಅಂತೆಯೇ, ಸಾವರ್ಕರ್ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಭೀತಿ, ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಸಂದೇಹಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಅವರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾವರ್ಕರ್‌ರವರನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದದ್ದಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಗಾಂಧೀ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾರ್ಗ ಅತ್ಯಂತ ಭಾವುಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಆಳವಾದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್* ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದ ಒಂದೆರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದಿಡ ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್*‌ನ ಹಿಂದೆ ಕಾಣಿಸುವ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ಲೇಟೋರವರ *'ದ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್'* ಎನ್ನುವ ಸಂವಾದ ರೂಪದ ಮಹತ್ವದ ಗ್ರಂಥ. ಗಾಂಧೀಜಿ *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್* ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದೇ ಅವರು *'ದ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್'* ಅನ್ನು ಓದಿ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಮೇಲೆ. ಅವರು *ದ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್* ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿದರು ಕೂಡಾ. ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿರದೆ ಅದು ಜನರ ನಡುವಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಹುದು ಎನ್ನುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಗಾಂಧೀ *'ದ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್'*‌ನ ಓದಿನಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆತ್ಮಕಥೆ *ಸತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿನ ಪ್ರಯೋಗ* ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪ್ಲೇಟೋರವರ *'ದ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್'* ಅನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅವರು ಮನಗಂಡ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೇ?

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಗಾಂಧಿ *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್* ಬರೆದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇನ್ನೋರ್ವ ಮಹಾನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ನೀತ್ಶೆ *'ಡೆತ್ ಆಫ್ ಗಾಡ್'* ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವದ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಟು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು. ನೀತ್ಶೆ ಒಬ್ಬ ಐರೋಪ್ಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಅದರ ಒಳಗಿನಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ, ಒಬ್ಬ ಐರೋಪ್ಯೇತರ ಚಿಂತಕನಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅದನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅಥವಾ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಎಂದು ನಾವು ತುಂಡರಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಭೇಧಗಳು ಒಂದು ಊಹಾಪೋಹವಾಗಿರಲೂಬಹುದು). ನೀತ್ಶೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಆಗಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಭ್ರಮನಿರಸನದ ಭಾಗವಾಗಿ **'ದಿ ಡೆತ್ ಆಫ್ ಗಾಡ್'**

ಅನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯಾವಾಗ ಮಾನವ, ಪರಿಸರವನ್ನು ತನ್ನ ಭೋಗದ ವಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹಕ್ಕಿ ಚುಕ್ಕೆಗಳ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಚಕ್ರಾಧಿಪತಿ ತಾನು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೋ ಅಂದಿಗೆ ದೇವರು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿ ಮಾನವನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ ಘೋಷಣೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ದೇವರ ಸಾವಾಗಿ ನೀತ್ಸೆಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ 'ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರೀಯತೆ' ನೀತ್ಸೆಗೆ ಆತಂಕದ ಸಂಗತಿಯಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮರ್ಯಾದರಹಿತ ಭೌತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಅನುಭೋಗ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವ್ಯಥೆಯ ಸಂಗತಿ. ಹೀಗೆ, ನೀತ್ಸೆಯ 'ದಿ ಡೆತ್ ಆಫ್ ಗಾಡ್' ಹಾಗೂ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್' ಒಂದೇ ಭೀಕರತೆಯ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಾವರ್ಕರ್‌ರವರ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇಂದು ನರೇಂದ್ರ ಮೋದಿಯವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಭಿಯಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ದನಿಗೊಂಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮರುಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದುತ್ವದ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೋದಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಅಷ್ಟೇ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸೆಣಸಾಡಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳ, ಕಾಳಜಿಗಳ ಹಾಗೂ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಆತಂಕಗಳ ಮರು ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮರು ವಿವೇಚನೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ ಪರ್ಯಟನವೂ ಹೌದು. ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ವಿಶ್ವ ಪರ್ಯಟನದ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮರು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮರುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯರಾದ, ಪ್ರಿಯವಾದ, ಭೀತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ, ಆತಂಕ ಮೂಡಿಸುವ, ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕೆದರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಇದ್ದಾವೆ. ಭೂತಕಾಲದ ನೆನಪುಗಳು, ವರ್ತಮಾನದ ಆತಂಕಗಳು, ಭವಿಷ್ಯದ ಭರವಸೆಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕವಿ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಫಲಿತಗೊಂಡಂತೆ *ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್* ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮೈನವಿರೇಳಿಸುವ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಈ ಸಹ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.

> ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಹೊಣೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೂ(ಭಾರತೀಯ) ದರ್ಶನ ecological. ಅಪರಾಧಿ ಒಬ್ಬನಾದರೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅಪರಾಧಿಗಳೇ. ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಹೊಣೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ ತೀಸ್ತಾ ಕೊನೆತನಕ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಭಾರತ ಒಡೆದಾಗ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆ ತನ್ನಲ್ಲೂ ಇರಬಹುದೇನೋ? ನಾಶವಾಗದ ಕಾಮುಕತೆಯಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರಬಹುದೇನೋ ಎಂದು ಆತ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಗಾಂಧೀ ಇಬ್ಬರು ತರುಣಿಯರ ಜೊತೆ ಬೆತ್ತಲೆ ಮಲಗಿದರು. ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿದ್ದ ಕೃಪಲಾನಿಯ ನಿಂದೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತನ್ನ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲೋ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಹಿಂಸೆ ಇನ್ನೆಲ್ಲೋ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ರಾಜಕೀಯದ ಈವಿಲ್ ಸಹಿಸಲಾರದ ಸೆಖೆಯಾಗಿ, ಚಳಿಯಾಗಿ, ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಅನ್ನಗೊಡದಂತೆ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಬಲ್ಲುದು.(ಅಧ್ಯಾಯ 2,ಪುಟ.26–17)

ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಚರಿತ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಆ್ಯಕ್ಟಿವಿಸ್ಟ್

ಪ್ರದೀಪಕುಮಾರ ಶೆಟ್ಟಿ

ಭಾರತದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ಇಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಪನ್ ಓರ್ವ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಧ್ಯಾಪಕನಾಗಿ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಧುಮುಕುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರು. ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಬಿಪನ್, ಸುಮಾರು 40 ವರ್ಷಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧಿಕ ಕಾಲ ದುಡಿದ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಪನ ವೃತ್ತಿಯ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದರು. ಬಿಪನ್‌ರವರ ಈ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಜುನ್ ದೇವ್, ನೋನಿಕಾ ದತ್ತಾ, ರಣ್‌ಧೀರ್‌ಸಿಂಗ್, ಆದಿತ್ಯ ಮುಖರ್ಜಿಯಂತವರು ಚರಿತ್ರಕಾರರಾಗಿ ಹೊಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡರು. ಬಿಪನ್ ಇರುವಾಗಲೂ ಮತ್ತು ಗತಿಸಿರುವಾಗಲೂ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರುಗಳು, ರಾಯಭಾರಿಗಳು, ಚಿತ್ರನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪತ್ರಕರ್ತರು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಗಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣ, ನೆಲೆ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕ ಯೋಗೇಂದ್ರ ಯಾದವ್‌ರಿಗೆ, "ಬಿಪನ್ ಎಡಪಂಥೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ವಿರೋಧೀ ನಿಲುವುಗಳು, ಸಮಾನತೆ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ಆಧುನಿಕತಾವಾದೀ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರು". ಜವಹರ್‌ಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿದ್ದು, ಸರ್ವಪಳ್ಳಿ ಗೋಪಾಲ್, ಸತೀಶ್‌ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಬಿಪನ್ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿ.ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಅಂದರೆ ಸೆಂಟರ್ ಫಾರ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಸುಮಾರು ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಬಿಪನ್‌ರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿದ್ದ ಇತಿಹಾಸಕಾರೆ ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್‌ಗೆ, ಬಿಪನ್ ಒಬ್ಬ ಅಕಡೆಮೀಶಿಯನ್ ಎಂಬ ಪಾತ್ರದ ಜತೆಗೆ, ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಜೀವಮುಖೀ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವ. ಬಿಪನ್, ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್‌ಗೆ ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ.ಯ ಟೆಕ್ಸ್ಟ್ ಬುಕ್ಸ್ ಬರೆಯಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ, 'ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅಕಡೆಮೀಶಿಯನ್ಸ್ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕರ್ತವ್ಯ'ವೆಂದೂ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿ ಉತ್ತೇಜಿಸಿದ್ದರು. ರೊಮಿಲಾ ಮತ್ತು ಬಿಪನ್ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯ ಬೇಧಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ನಿಯತವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು, ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವಂತಹ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಪನ್ ಹೊಂದಿದ್ದರೆನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್‌ರವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ[1]. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಪಾರ್ಟಿಯಂತೂ, 'ಬಿಪನ್ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್‌ರಚನೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವೈಧಾನಿಕತೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿದ್ದರು, ತನ್ಮೂಲಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದ ಮಹಾನ್ ಇತಿಹಾಸಕಾರ' ಎಂದಿತು. ಆದರೆ ಬಿಪನ್ ಎಂದಿಗೂ ಪಾರ್ಟಿಲೈನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಲವಾರು ಜನಪರ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನಶಾಲೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಯೇ ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತು ಸಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರ ಹರಹು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯು.ಪಿ.ಎಸ್.ಸಿ ಮತ್ತು ಪಿ.ಎಸ್.ಸಿ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಕೈಪಿಡಿಯಂತಿದ್ದ ಅವರ ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ. ಪ್ರಕಟಣೆಯಾದ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಪೆಂಗ್ವಿನ್ ಪ್ರಕಾಶನದ ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾ ಆಫ್ಟರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಕೃತಿಗಳಂತೂ ಈ ರೀತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದುವು.ಇ ಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಕೃತಿಯಂತೂ ಸುಮಾರು 2 ಲಕ್ಷಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಗಳ ಮಾರಾಟವನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪಾಪ್ಯುಲರ್ ಬರಹವೋ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಪುಸ್ತಕ ಮನೆಮಾತಾಯಿತು. ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ.ಯ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕೃತಿಯಂತೂ (1999ರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ ನೇತೃತ್ವದ ಎನ್.ಡಿ.ಎ ಸರ್ಕಾರ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಿಂದ ವಾಪಸ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ) ಲಕ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಪ್ರತಿಗಳಾಗಿ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡು ಇಡೀ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವೀಸ್ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್‌ರದು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ದಾಖಲೆಯೇ ಸರಿ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರಕಾರರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಆ್ಯಕ್ಟಿವಿಸ್ಟ್ ಆಗಿ ಅನೇಕ ಸಲ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಚರಿತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಬೀದಿಗೂ ಬಂದು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ ಖ್ಯಾತಿಯೂ ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರರದ್ದು. ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಡಿ.ಎನ್.ಝಾ, ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಗತಿಪರ, ಜಾತ್ಯತೀತ, ಜೀವಪರ ಕಾಳಜಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಬಿಪನ್‌ರನ್ನು ಮರೆಯೋದು ಹೇಗೆ? ಸಮಾಜ, ಜನಾಂಗ, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಡೆಯುವ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಘಾತಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾನ್ವಯ, ಮತ್ತದರ ಅನೇಕ ವಿಕೃತಿ, ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿಯೂ ಕೂಡಾ ನೋಡದಂತೆ ನಮಗ್ಯಾಕೆ? ಎಂದು ಸುಮ್ಮನಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಷಾಢಭೂತಿತನ, ಸಮಯ ಸಾಧಕತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ರಾಜಕಾರಣ, ಲಾಭ, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ದಿನವೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಬಿಪನ್‌ರಂತ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜ, ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲ, ಬದಲು ತನ್ನ ಅಂತ:ಸತ್ವವನ್ನೇ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿನ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಕೆಡವಿದ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪಿತ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದೀ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಡೆಲ್ಲಿ ಹಿಸ್ಟೋರಿಯನ್ಸ್ ಗ್ರೂಪ್' ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಫೋರಂನ ಮುಂಚೂಣಿ ಯಲ್ಲಿದ್ದವರೇ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ[2]. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆ್ಯಕ್ಟಿವಿಸಂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ವಿಶೇಷ. ಬಿಪನ್, ನ್ಯಾಶನಲ್ ಬುಕ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯದ, ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳ, ಬಹುಜ್ಞಾನಗಳ ಕುರಿತಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರು.

ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಫ್ರೀಡಂ ಸ್ಟ್ರಗಲ್, ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ಕಲೋನಿಯಲಿಸಂ, ದಿ ರೈಸ್ ಎಂಡ್ ಗ್ರೋತ್ ಆಫ್ ಇಕಾನಾಮಿಕ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ, ಕಲೋನಿಯಲಿಸಂ ಎಂಡ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಇನ್ ದಿ ನೇಮ್ ಆಫ್ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿ: ದಿ ಜೆ.ಪಿ. ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಡ್ ದಿ ಎಮರ್ಜನ್ಸಿ, ನೆಹರೂ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟೋರಿಕಲ್ ಪರ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟಿವ್, ದಿ ಮೇಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ: ಫ್ರಂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಟು ಗಾಂಧಿ, ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್: ದಿ ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್, ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾ ಆಫ್ಟರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಬಿಪನ್‌ರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು. ಬಿಪನ್‌ರ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಮೌಲಿಕವಾದವುಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಬಿಪನ್ ತಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್‌ಜೀವನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನಂತರದ ಬರಹ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದ, ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಉಂಟು[3].

ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರ ಹಿಸ್ಟರಿ ಬರೆಯುವ (ಹಿಸ್ಟೋರಿಯೋಗ್ರಫಿಯ) ಕಸುಬು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು 1966ರಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಿ.ಹೆಚ್.ಡಿ. ಕೃತಿಯಾದ, 'ದಿ ರೈಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಗ್ರೋತ್ ಆಫ್ ಇಕಾನಾಮಿಕ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ'

ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ.ಈ ಕೃತಿ **ಸಂಪೂರ್ಣ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗೃಹೀತ, ಪರಿಶೀಲನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೂ ಕೂಡಾ ಅದು ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂನ ಸ್ಪಿರಿಟ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಯಿತು**.ಆದರೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಯನ್ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದದ ಕುರಿತು ಗಾಢವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿನ ವರ್ಗ, ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿ, ಕ್ರಮೇಣ ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು[4]. ಅದುವರೆಗೂ ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೂ ಕಾಡದಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಪನ್ ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 1880ರಿಂದ 1905ರ ನಡುವಿನ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ, ಹೋರಾಟದ ಜತೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡಾ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದು ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ, ಎಡಪಂಥೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ಅದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಜಾಡಿಸಿತು. ಪಾರ್ಟಿ ಲೈನ್ ಎಡಪಂಥೀಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಎರಡು ಮತ್ತು ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯ ವರ್ಗಗಳ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮೂಡಿಬಂತು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಬಿಪನ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಬಹುವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಒಡಮೂಡಿದೆಯೆಂದರು.ಇದರಿಂದ ಅದುವರೆಗೂ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಚಿಕಾಗೋ ಚಿಂತನಶಾಲೆ ಮತ್ತದರ 'ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ವರ್ಸಸ್ ಮಾಡರ್‌ನಿಟಿ ಮಾದರಿ' ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಿತು ಮತ್ತು ಬಿಪನ್, ನಿಯಾನ್ ಫರ್ಗ್ಯುಸನ್‌ರಂತಹ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆರ್ಥಿಕ ಚರಿತ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಆತನ 'ಇನಿಶಿಯಲ್ ಕಂಡೀಶನ್ ಅಪ್ರೋಚ್'ನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರು. ಸ್ವತ: ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಆಗಿಯೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅತೃಪ್ತರಾಗಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನು ಏಶ್ಯಾದ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದೇ ವಾದಿಸಿದರು[5].

ಬಿಪನ್ ಸುಮಾರು 1980ರ ನಂತರದ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಆರಂಭದ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಯನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಒಂದು ಶಿಫ್ಟ್ ಪಡೆದರು. 1985ರ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಬರಹವಾದ, ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್: ದಿ ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್, ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್' ಮೂಲಕ ಬಿಪನ್ ರಾಷ್ಟ್ರಿಯವಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನೋಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಈ ಮೊದಲಿನ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ನೆಲೆಗಳು ಅಲ್ಲಿದ್ದವು. ಬಹುಶ: ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಚರಿತ್ರಕಾರನೊಬ್ಬ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು, 'ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್'ನ ಜೊತೆಗೆ ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಅದಾಗಿತ್ತು.ಅದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಜತೆಗೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಹೋರಾಟದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಹೋರಾಟವೆಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಬಹುರೂಪದ ಮತ್ತು ಸಮಾನಾಂತರ ಝರಿಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿ ಬಂದ ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್‌ರ ಈ ಬರಹ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಬಿಪನ್, "1947ರ ಮೊದಲಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ, ಅದರ ಹೃದಯವೆಂದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸೇ ಆಗಿದೆ' ಎಂದೇ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.ಎಡಪಂಥೀಯರು, ಸ್ವರಾಜ್‌ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅನೇಕರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಓಟದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿಜಯಗಳಿಸಿತು ಎಂದು ಬಿಪನ್ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿ ಅನೇಕ, ಸಮಾನಾಂತರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ಅಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಓಟಕ್ಕೆ ನಿಂತಿರಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು 1989ರ ಹೊತ್ತಿಗಂತೂ ಮಾರ್ಕಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತಕರ ಜತೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಿಪನ್ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಾದ 'ಕಲನಿಯಲ್ ರೂಲ್, ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಫರ್‌ಮೇಶನ್ ಫ್ರಂ ಎ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಟು ಆ್ಯನ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆಂಟ್ ಇಕಾನಮಿ: ಎ ಕೇಸ್ ಸ್ಟಡಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ'ದಲ್ಲಿ[6] ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು, ಅದರ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆರ್ಥಿಕತೆ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊಸ ವೈಧಾನಿಕ ಕ್ರಮದಿಂದ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದೀ ಮಾರ್ಕಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತನೆಯು

1928ರ 6ನೆಯ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಕಮಿಂಟರ್ನ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡ 'ಸಿ.ಬಿ.ಎಫ್' ಮಾದರಿ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ, ಇದೇ ಚಿಂತನ ಶಾಲೆಯ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಪಾಲ್ ಬರನ್, ಆಂದ್ರೆ ಗುಂಡರ್ ಫ್ರಾಂಕ್ ಮುಂತದವರ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ, ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ವಾದವಾದ, 'ಯಾವುದೇ ಈ ಮೊದಲಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀತ್ವದಿಂದ ದೂರಸರಿದು, ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್ ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರಷ್ಟೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವುದನ್ನು ತರ್ಕ ಸಹಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಬಿಪನ್, ಪೋಸ್ಟ್ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಸಂದರ್ಭದ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ್ದಾದ ಮತ್ತು ಸರಿಸುಮಾರು ಮಟ್ಟಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜತೆಗೇ ಸಾಗಬೇಕಾದುದೇ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವವೆಂದೂ ಸಾಧಿಸಿದರು. ಅದನ್ನೇ ಬಿಪನ್ 'ಇಂಡಿಪೆಂಡೆಂಟ್ ಕ್ಯಾಪಿಟಲಿಸಂ' ಎಂದರು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸದೆ, ಅದರ ಅವಲಂಬನೆ, ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದೇ ಸೋಶಿಯಲಿಸಂನ ವೈಫಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಬಿಪನ್ ಇಲ್ಲಿ ಬಗೆದರು.

ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಬಿಪನ್‌ರ ಅತಿ ಮಹತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ಬರಹವೆಂದರೆ 1990ರಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈನಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬೀ ಸ್ಮರಣ ಉಪನ್ಯಾಸವಾದ ನಂತರ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ, 'ಜವಹರ್‌ಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪರ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟಿವ್'. ನೆಹರೂ ಮೇಲೆ ಬಿಪನ್ 1975ರಲ್ಲೇ ಸೋಶಿಯಲಿಸಂನ ಹರಿಕಾರ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಎಂದೂ, ನೆಹರೂರವರ ಜೀವನ, ಕೃತಿ– ಕಾರ್ಯ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತ ಭಾರತಕ್ಕೇನೇ ಚೈತನ್ಯದಾಯೀ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ನೀಡಿದ್ದರು. ಆಗ ಬಿಪನ್ ಇನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ನಿಲುವು ಬದ್ಧತೆಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದೀ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜವಾಹರ್ ನೆಹರೂ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪರ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟಿವ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಹರೂವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾ, 'ನೆಹರೂರವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಯ ನೀತಿ ಮತ್ತು ರಣನೀತಿಗೆ ಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೇ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿದರು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ಎಡಪಂಥದ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಆಗಿದ್ದರೆಂದರೆ, ಒಂದು ಕಡೆ ಕೊಸಾಂಬೀ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಬರೀ 'ಆರ್ಥಿಕ ನಿಯತಿವಾದ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ನಿಯತಿವಾದ'ವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೇತಾಡುತ್ತಾ ಹರಿದುಕೊಂಡರೆಂದೂ ಅವರು ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಲೋಕವನ್ನು, ಅನುಭವವನ್ನೂ ಹೊಂದಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ವ್ಯಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಾರು 1990–94ರ ಹೊತ್ತಿಗಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದೀ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಆಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ, 'ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು, ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟರು, ನೆಹರೂ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾ, ನೆಹರೂ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದೀ, ರಾಷ್ಟ್ರವಾದೀ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿಗರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೂ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಅವಧಿಯು ಬಿಪನ್ ತಮ್ಮ 1960ರ ದಶಕದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಒಬ್ಬ ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸ್ಟ್ ಹಿಸ್ಟೋರಿಯನ್ ಆಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಅವರ ವಿಸ್ತೃತ ಓದು, ಚರ್ಚೆ, ಸಂವಾದ, ವಾಗ್ವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯು 'ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ಇನ್ ದಿ ಮೇಕಿಂಗ್' ನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜೀ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನೆಹರೂ ಕೂಡಾ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪರ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟಿವ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ನಿರೂಪಿಸಿ, ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. 1975ರ ನೆಹರೂ ಬಗೆಗಿನ ಬರಹದಲ್ಲಿ, 'ನೆಹರೂ 1933ರಿಂದ 1936ರವರೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ರ್‍ಯಾಡಿಕಲ್ ಆಗಿ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಮುರಿದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ[7]. ಆದರೆ 1936ರ ನಂತರ ನೆಹರೂವಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ರ್‍ಯಾಡಿಕಲಿಸಂ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕರಗುತ್ತಾ 'ಮೃದು ಸ್ವರೂಪದ ಫೇಬಿಯನಿಸಂ' ರೂಪಪಡೆದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯ ತಂತ್ರ, ರಣನೀತಿಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಯ್ತು ಎಂದಿದ್ದರು. ಆದರೆ 1990ರ ನೆಹರೂ ಹಿಸ್ಟೋರಿಕಲ್ ಪರ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟಿವ್‌ನಲ್ಲಿ, ನೆಹರೂ 'ಸ್ಟಾಲಿನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ' ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಬರಬೇಕಾಯ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಸ್ಟಾಲಿನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ ವಿಫಲವಾಗಿ ನೆಹರೂ ಆದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಉಪೇಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆಹರೂಗೆ, ಗಾಂಧಿಯು ನಡೆಸಿದ ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ 'ಎ ವಾರ್ ಆಫ್ ಪೊಸಿಶನ್' ಹಿಡಿಸಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿ ಬೂರ್ಷ್ವಾತನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನೆಹರೂ, ಗಾಂಧಿ ಬಳಗಕ್ಕೆ ಬಂದರೆಂದು ಬಿಪನ್ ನೆಹರೂ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ

ನಿಲುವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು[8]. ಈ ನಿಲುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಮಿತ್ರ ಎಸ್. ಗೋಪಾಲ್ ಜತೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬೇಧವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದರು[9].

ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಮೂರನೆಯ ಹಂತ, ಅವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು 1980ರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾನ್ವಯರೂಪೀ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳ ಅವಧಿ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ಕಂಟೆಂಪರರಿ ಇಂಡಿಯಾ, ದಿ ರೈಟಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವುಗಳು. ಜೀವಿತದ ಕೊನೆಯ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರೊಜೆಕ್ಟ್‌ಗಳೂ, ಒಂದು ತನ್ನ ಆತ್ಮಕಥೆ ಮತ್ತು ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್‌ನ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದವು. ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್‌ನ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳು ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್‌ನ, 'ವೈ ಐ ಆ್ಯಮ್ ಆ್ಯನ್ ಅತೀಸ್ಟ್'ನ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್‌ನನ್ನೂ ಬಲಪಂಥ ಮತ್ತು ಪಾರ್ಟಿಲೈನ್ ಎಡಪಂಥಗಳು ತಮ್ಮ ಸೊತ್ತು ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್‌ನು ಬರೆದ ಮತ್ತು ಲಭ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಚರಿತ್ರಕಾರನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿ ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್ ಹೀಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಹತ್ವದ ಕಥನಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯದು[9].

ಬಹುಶ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರಷ್ಟು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರ ಉಗಮ, ಲಕ್ಷಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಂಶಗಳು, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರಪೂರ್ವ ಸಂದರ್ಭದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಲ್ಲ. ಗ್ಯಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೆ[10], ರಣ್‌ಧೀರ್‌ಸಿಂಗ್[11] ಮುಂತಾದ ಚಿಂತಕರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಥಿಯರೈಸ್ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕತೆ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಬಿಪನ್‌ಗಿತ್ತು. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾಗುವುದು ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕನೆಲೆಯಿಂದ, ಅದೇನೆಂದರೆ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದದ ನಡುವಿನ ಸರಳ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪೃಥಕ್ಕೀಕರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ.ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತಕರಿಗೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಹೆಚ್ಚಿನವರು, ಎಡಪಂಥೀಯರಾಗಲಿ, ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್‌ರಾಗಿರಲಿ, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟ್ ಆಗಿರಲಿ ಬಹುಬೇಗ ಆಕ್ಟಿವಿಸ್ಟ್ ಆಗಿ ಬಿಡುವ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಬಿಪನ್ ಪ್ರಕಾರ, "ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಗತವನ್ನು ಟಾರ್ಗೆಟ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ, ವೈಭವವನ್ನೂ ನೆನೆದರೂ ಕೂಡಾ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ನೆಟ್ಟಿರುವುದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಮೇಲೆ"[12]. ಬಿಪನ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಾಗಿರುವುದರ ಜತೆಗೆ, ಧಾರ್ಮಿಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ". ಈ ಒಳನೋಟ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಹಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್[13] ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಪನ್ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ.ರೈಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಗ್ರೋತ್, ಲಿಬರಲ್ ಫೇಸ್ ಮತ್ತು ಎಕ್ಸ್ಟ್ರೀಮ್ ಎಂದು. ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವುದೇ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರ ವಾದ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ಸ್ನೋಬಾಲ್‌ನಂತಹ ಸಂಗತಿ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವರಣ, ಪದರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು 'ಮಹಾ' ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ, ಮತ್ತದು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಬಿಪನ್ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ನಂತರ ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯಾ ಜತೆ ಸೇರಿ ಬರೆದ 'ಕಮ್ಯುನಾಲಿಸಮ್ ಎಂಡ್ ದಿ ರೈಟಿಂಗ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ 'ಹಿಸ್ಟೋರಿಯನ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಎಂಡ್ ಕಮ್ಯುನಾಲಿಸಮ್' ಎಂಬ ಇವರ ಬರಹ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.[13]

ಬಿಪನ್‌ರ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಿಪನ್‌ರ ಒಟ್ಟು ವಿದ್ವತ್ತು ಮತ್ತು ಬಿಪನ್ ಎನ್ನುವ 'ಇಂಟಲೆಕ್ಚುವಲ್ ಸಿಲ್ ಹಟ್'ನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಮೂರು

ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬಿಪನ್‌ರ ಒಟ್ಟು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತುಂಬಾ ಅಕೆಡಮಿಕ್ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಕೂಡಾ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿ ಈ ಬರಹವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ : ದಿ ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೆನಾಮಿಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ 'ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಕೃತಿ. ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಅಂಶ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವಾದಗಳು ಈಗ ಹೊಸ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಕಂಡಿವೆಯಾದರೂ ಕೂಡಾ, 1970ರ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಚರಿತ್ರಕಾರನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇಡೀ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾದ ಹಿಸ್ಟೋರಿಯೋಗ್ರಫಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ 'ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್' ಹೊಂದಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಇಂಟಲೆಕ್ಚುವಲ್ ಡಿಬೇಟ್‌ಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್ ಕೃತಿ ಬಹುಶ: ಆರಂಭದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಮಾಡರೇಟ್ಸ್‌ಗಳನ್ನು ಅವರುಗಳ ಕುಖ್ಯಾತವಾದ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಮೆಂಡಿಕೆಂಟ್ಸ್ (ಯಾಚಕರು) ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದಂತಹ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೇ ಪಾರ್ಟಿಲೈನ್ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದೀ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಬರಹಗಾರರು ಗಾಂಧೀ ಪ್ರಣೀತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬೂರ್ಷ್ವಾ, ವರ್ಗ ಸಹಕಾರೀ, ಅ-ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ವಿರೋಧಿಯೆಂಬ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಗೊಳಿಸಿದಂತಹ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಿಪನ್ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರೇರಿತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕುರಿತಿರುವಂತದ್ದನ್ನು. ಇಂತಹ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಸರಿಸುಮಾರು ಎಡಪಂಥೀಯ, ವಸಾಹತುಶಾಹೀ, ನವವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಮತ್ತು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಹಿಸ್ಟೋರಿಯೋಗ್ರಫಿಗೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಂಪುಗಳೂ ಕೂಡಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗೌಣವಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ, ಹಿಂದೂ, ಬಾಬುಗಳ, ಬೂರ್ಷ್ವಾಗಳ, ಭೂಮಾಲೀಕರ ಹೋರಾಟಗಳೆನ್ನುವಂತೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ವಿರೋಧೀ ಹೋರಾಟವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಸಂಧಾನೀಯ, ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಯ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, 'ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಜತೆ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಸಂವಾದ'ವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಭಾರತೀಯ ಜನರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವೆಂದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರ ವಾದ. ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೂ ಎಡ ಮತ್ತು ಬಲ ಎಂಬ ಎರಡು ಯೋಚನೆಗಳಿಂದ ದೇಣಿಗೆ ಪಡೆದು ಭಾರತೀಯ ಜನರ ನಿಜವಾದ, ಜನಪ್ರಿಯ ತುಡಿತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀ ಜತೆಗಿನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ದಮನಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರರ ವಾದ[14].

ಬಿಪನ್ ಇಂತಹ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಂಘಟಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ನಿಜವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜನರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಹೋರಾಟವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ರೀತಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್, ಫ್ರೆಂಚ್, ರಶ್ಯನ್, ಚೈನೀಸ್, ಕ್ಯೂಬನ್ ಮತ್ತು ವಿಯೆಟ್ನಾಮ್‌ನ ಜನ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದು ತಂದಂತಹ ರಾಜಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಿಪನ್ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀ ಪ್ರಣೀತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಜಾಗತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮಾದರಿ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಹೋರಾಟದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಇದೊಂದೇ ಅರೆ-ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವೀಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವೀಯ ಹೋರಾಟದ ಉದಾಹರಣೆಯೆನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು, ಅಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್ಶಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಎ ವಾರ್ ಪೊಸಿಶನ್' ಮಾದರಿಯದೆಂದೂ, ಮತ್ತದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಇಂಪೀರಿಯಲ್ ರಾಜ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸುವಂತೆ ಆಗ್ರಹಿಸಿತೆನ್ನುವುದು ಬಿಪನ್ ವಾದ. ಇದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ, ಅಳೆಯುವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯೇ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, ' ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ, ಬದಲಾವಣೆಗಿರುವ, ಒಂದೇ ಒಂದು ರಣನೀತಿ' ಇದೆಂಬುದನ್ನೂ ಬಿಪನ್ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ[15]. ಈ ನೆಲೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಿಪನ್ ಮೊದಲಿನ ತನ್ನ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಸಂಗಾತಿಗಳಿಗೆ

'ನೀವು ಬರೀ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವರ್ಗ ನಿಯತಿ ಮತ್ತು ಭೌತವಾದ ನಿಯತಿಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದೀರಿ.ಬದಲು ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಹಳ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿ ಬನ್ನಿ' ಎಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಬಿಪನ್ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬರೀ ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಹೋರಾಟವೆಂದು ಬಗೆಯದೇ ಅದನ್ನು 'ಒಂದು ಬಹು ವರ್ಗಗಳು, ಸ್ತರಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು ಒಂದು ದೂರಗಾಮೀ, ದೂರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್ ಆಗಿ, ರಣನೀತಿಯಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ ತತ್ವ-ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬಿಪನ್ ಅಂತಹ ರಣನೀತಿಯನ್ನು ಎಸ್-ಟಿ-ಎಸ್ ಅಥವಾ ಸ್ಟ್ರಗಲ್-ಟ್ರೂಸ್-ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವೈವಿಧ್ಯದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಶ್ರಾಂತಿ, ಚೈತನ್ಯ ಪಡೆದು ಪುನ: ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ರೈತರು, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಅತ್ಯಂತ ನಿಯತವಾದ, ತಡೆರಹಿತ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರ ಜೀವಿತಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾಗುವ ಕಾರಣ, ಹೋರಾಟ ನಿಂತು, ಪುನ: ಆರಂಭವಾಗಿ, ಪುನ: ನಿಂತು ಪುನ: ಆರಂಭವಾಗುವಂತಹ ವಾಸ್ತವದ ಮೇಲಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಯೋಜಿಸಿ ಒಂದು ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯ ಹೋರಾಟವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ವಾದ. ಭಾರತೀಯ ಈ ಹೋರಾಟ 'ಎಸ್-ಟಿ-ಎಸ್' ತತ್ವವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಅದು ಬೂರ್ಷ್ವಾ ಆಗಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ. ಗಾಂಧಿ ಕೂಡಾ ಹೋರಾಟದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸ್ಥಗಿತ್ಯವನ್ನು ಶರಣಾಗತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದೊಂದು ತಂತ್ರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಪನ್ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಭಾರತ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯ ಹೋರಾಟದ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು ಮೊದಲು ರೂಪಿಸಿದ ಸೂತ್ರ ಪಿ-ಸಿ-ಪಿ (ಪ್ರೆಶರ್-ಕಾಂಪ್ರಮೈಸ್-ಪ್ರೆಶರ್) ಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಅಸಮರ್ಪಕ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ[16].

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ಆಯ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗದ ಜತೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿರದೇ, ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಯಾಜಮಾನೀಯ ಹೋರಾಟದ (ಹೆಜಿಮೋನಿಕ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್) ಮಾಧ್ಯಮವೇ ಆಗಿದೆ, ಅದು ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ವಲಯದ ಒಂದು ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ'. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಮಿಲಿಯನ್‌ಗಟ್ಟಲೆ ಜನರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿತು. ರೈತ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಮಹಿಳೆ, ದಲಿತ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕಾರ್ಮಿಕ ಎಲ್ಲರೂ ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಬದಲು ಈ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಈ ರಣನೀತಿಯಿಂದಲೇ ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಜಾಗತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವ ಗೆರಿಲ್ಲಾ ಹೋರಾಟವಾಗಲೀ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಹೋರಾಟವಾಗಲೀ, ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗೆ ಒಗ್ಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳು ಬೇಗ ವಿಫಲವಾದವೂ ಕೂಡಾ. ಅಹಿಂಸೆಯಾಧಾರಿತವಾದ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ದ್ವಂದ್ವದ ರೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕಾಣಲಾಗದು.ಇಂತಹ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ದಮನಿಸಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೈತಿಕ-ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವಲಯ ಕುಸಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 1947ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಾಗೆ ರಾಜಕೀಯ-ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಕುಸಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಬಿಪನ್ ಈ ಮೊದಲಿನ ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡ, ಹಳೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟಿದಂತಹ ಸಂದರ್ಭ ಈ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಒದಗಿಬಂತು. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಅಂದರೆ, ಗಾಂಧಿ ಬೂರ್ಷ್ವಾ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಒಂದು ಬಹುಸ್ತರ, ವರ್ಗದ, ಜನಪ್ರಿಯ, ಮಾಸ್ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತಹ, ಎಲ್ಲರನ್ನು ತಲುಪಿದಂತಹ ಒಬ್ಬ ಅನನ್ಯ, ವಿಶಿಷ್ಠ, ಚತುರ ನಾಯಕನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬಿಪನ್‌ರ ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ರೂಪವೋ ಎಂಬಂತೆ ನಾವು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಚರಿತ್ರಕಾರ ಶಹೀದ್ ಅಮೀನ್ ನಡೆಸಿದ ಅವಧ್ ಪ್ರದೇಶದ ರೈತರ ನಡುವೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ, ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ಬೀರಿದ್ದ ಪ್ರಭಾವದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು[17]. ಗಾಂಧಿ ಬಡವರ, ರೈತರ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರು ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಗಾಂಧಿಯು, ಲೆನಿನ್ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ವಿರೋಧ, ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ 'ಮಾಸ್'ನ ರಾಜಕೀಕರಣ, ಮತ್ತು ಜನರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ಗಾಂಧಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುಮೆಗಳಿಂದಲೇನೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ

ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತಂದರೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಚಲನೆಯಂತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೂ ಸಹಿತ, ಒಪ್ಪುವಂತೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದು ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ ಮತ್ತವರ ಕೃತಿ 'ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್...'

'ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಒಂದು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ.ಸುಮಾರು 1971ರಲ್ಲಿ ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ ಇದನ್ನು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ತರಗತಿಗೆ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ್ದಂತದ್ದು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೀ ಪಠ್ಯ ಅಂತ ಪರಿಗಣಿತವಾಗದೇ, ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೇನೇ ಒಂದು ರೆಫೆರೆನ್ಸ್ ಪುಸ್ತಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿತ್ತು. ಬರೀ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ಯು.ಪಿ.ಎಸ್.ಸಿ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯದ ಪಿ.ಎಸ್.ಸಿಗಳು ನಡೆಸುವ ನಾಗರೀಕ ಸೇವಾ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ಕೂಡಾ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸುಮಾರು 30 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಪಠ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಇದನ್ನು ಎನ್‌ಡಿಎ ಸರಕಾರ ಹಿಂಪಡೆಯಿತು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವೀಸ್ ಪರೀಕ್ಷೆ ತಯಾರಿ ಮಾಡುವವರ ನಡುವೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. 2000ದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಈ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವನ್ನು ವಾಪಾಸ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ ಮಾತ್ರ ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವೀಸ್ ತಯಾರಿಗರಿಗಾಗಿಯೇ ಇದರ ಏಳು ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿತ್ತು ಮತ್ತವು ವಿಶೇಷ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆಂಬ ಸೂಚಿಯನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಅಂಟಿಸಿ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಾ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾದ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಸುಮಾರು 1989ರಲ್ಲಿನ ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರ 'ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರ ತೀವ್ರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಬರವಣಿಗೆ, ಸೋಶಿಯಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಮಗ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಹ ಒಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಆಗಿತ್ತು. ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ ಗಂತೂ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಯು.ಪಿ.ಎಸ್.ಸಿ ಪುಸ್ತಕ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಇದನ್ನ ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಕೂಡಾ ಕಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಸುಮಾರು 2008–2009ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದೆಷ್ಟೋ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಇದರ ಫೋಟೋಕಾಪಿ ಪ್ರತಿಗಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಹಣವನ್ನು ವ್ಯಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದೆಹಲಿಯ ವಾಜಿರಾಮ್ ಮತ್ತು ಎ.ಯಲ್.ಯಸ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೋಚಿಂಗ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಪುಸ್ತಕ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿತು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಾಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿನ, ಮಿಡೀವಲ್‌ನಿಂದ, ಮಾಡರ್ನ್‌ಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ–ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಪಾಪುಲ್ಯರ್ (ಜನಪ್ರಿಯ) ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗೆ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕೃತಿ ಬಂದು ನಿಂತಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತ ಹೇಗೆ ಬಲಿಯಾಯ್ತು? ಬಲಿಯಾಗಿಸಲು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಳಸಿದ ಸಾಧನಗಳ್ಯಾವುವು?, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳೇನು? ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ[18].

ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕೃತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅದರ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯದ ವಸ್ತು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ಇದು ಮುಘಲ್ ಪತನದಿಂದಾರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಇದು ಸುಲಭವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ನಂತರದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾದ 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ, ಓದುಗರಿಗೆ ವಿಷಯ ಪ್ರವೇಶವೇ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಗಿನರ್ಸ್‌ಗಳು (ಪ್ರವೇಶ) ಇದ್ದರೂ ಕೂಡಾ, ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇಂಥ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. 1970ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರವೇಶ ಸರಿಯಾಗಿ ಆದರೆ ಒಳಗಿನ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಆರಂಭದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಅಂತಹ ಬಿಗಿನರ್ಸ್ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ದಾರಿಹೋಕನೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೇ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಾಯ, ಉಪ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಇದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾದಂತಹ ನೇಶನ್‌ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ವಿವಿಧ ಸಾಧನಗಳು,

ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೀತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 19ನೆಯ ಶತಕದ ಸಮಾಜೋ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಯಾವ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಇದು ಮೂಡಿತು ಎನ್ನುವ ಅರಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಕೂಡಾ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಡೆರಾಜಿಯೋ ಮತ್ತು ತರುಣ ಬಂಗಾಳ ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬಂಗಾಳವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳದ ಸಮಾಜೋ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ನೋಡಲಾಗದು. ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೇಖರ್ ಬಂಡೋಪಾಧ್ಯಾಯರ 'ಪ್ಲಾಸಿ ಟು ಪಾರ್ಟಿಶನ್' ಹೊರತುಪಡಿಸಿ (ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚೆಯಿಲ್ಲ) ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಲ್ಲ[19]. ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್ ಎನ್ನುವ ಫಿಲಾಸಫಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹಿಂದಿದ್ದ ಕಾಳಜಿಗಳು ಮತ್ತು ಜರೂರನ್ನು ಕೂಡಾ ಈ ಕೃತಿ ಅತ್ಯಂತ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.20ರ ಶತಕದ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಅವುಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕಾಲದೇಶಗಳ ವಿದೀರ್ಣತೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಮೂಡಿವೆ.

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು, ಬಿಪನ್ ಚರ್ಚಿಸುವ 'ಪ್ರೋಟೋ ಟೈಪ್ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಕ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು.ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 18ನೇ ಶತಕವು ಅತ್ತ ಮಿಡೀವಲ್‌ಗೂ ಸೇರದೆ ಇತ್ತ ಮಾಡರ್ನ್‌ಗೂ ಸೇರದೆ ತ್ರಿಶಂಕು ಆಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ 18ನೇ ಶತಕದ ಸಮಾಜ-ಆರ್ಥಿಕತೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ಲೀನಿಯರ್ ಕಥನದಂತಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊಘಲ್ ವಂಶದ ಕೊನೆಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸತ್ತ ನಂತರ ಯಾರು? ಏನು? ಹೇಗೆ? ಯಾಕೆ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ಇದು ಕೊಂಚ ಶಮನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಕೂಡಾ ಈ ಅವಧಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಮೃದ್ಧವಾದುದಾಗಿದೆ. ಸೀಮಾ ಅಳವಿ, ಮುಝಾಫರ್ ಅಹಮದ್, ಬರ್ಟನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಮ್ ಹೊರತಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೇ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡಾ 1980ರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ ಚರ್ಚೆಗೈದಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ[20].

'ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೇ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅದರ ಪ್ರೋಟೋ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ.ಬಿಪನ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, 'ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾವನೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಗಲಭೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಆ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರಸರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ಕೋಮುವಾದವು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಅವರು ಸಮಾನ ಜಾತೀಯ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೇ ಕೋಮುವಾದದ ಎರಡನೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ, 'ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ,ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಎನ್ನುವುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಮೂರನೆಯ ಭಾವನೆಯಾದ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮದ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದೆ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದಾಗ ಕೋಮುವಾದ ತನ್ನ ತೀವ್ರ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಬಿಪನ್ ಅಭಿಮತ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗಿನ ಇಡೀ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ಥಿಯರಿಟಿಕಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಬಿಪನ್ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಒಂದೋ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್.ನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದು/ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು, ಮುಸ್ಲಿಂ ಬಲಪಂಥೀಯರನ್ನು ಬಯ್ಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ, ಅದರಲ್ಲೂ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಪನ್ ಇದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದ್ದಾರೆ,

ತುಸುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯ ಬೀಜಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಇಡೀ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಲ್‌ವಾರಿ ಪದ್ಧತಿ, ಸಿಖ್ಖರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸುಧಾರಣೆ, ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮಹಮ್ಮದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್‌ರಂತಹ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯಗಳು ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಈ ಪುಸ್ತಕ ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರಕಾರರು, ಚಿಂತಕರು ಹೇಳುವ, ತಿಲಕರು ಕೂಡಾ ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಯೋಗದಾನವನ್ನು ಗಣೇಶ್ ಚತುರ್ಥಿ ಮತ್ತು ಶಿವಾಜೀ ಜಯಂತಿಗಳ ಇಮೇಜ್‌ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನೀಡಿದರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಇದು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ[21]. ಬಿಪನ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಗ್ರ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ದೃಷ್ಟಿ ಇದ್ದಿದ್ದೂ ಕೂಡಾ ತಿಲಕ್‌ರಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಹೀಗೆ ಅನಾವರಣ ಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಬಲ ಹರಿಕಾರ ಆಗಿದ್ದರು ಅನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ತಿಳಿಯುತ್ತೆ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ. ತಿಲಕ್ ಲಕ್ನೋ ಒಪ್ಪಂದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, 'ಗಣ್ಯರೇ ಕೆಲವರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಹೋದರರಿಗೆ ಅತಿಯಾಗಿ ಶರಣಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಅತಿಯಾಗಿ ಶರಣಾಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ಎಲ್ಲ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನೀಡಿದರೂ ನಾನು ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯದ ಕೆಳವರ್ಗ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ನೀಡಿದರೂ ನಾನು ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮೂರನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದಾಗ, ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಗುಂಪಾದರೂ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಒಂದಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು' ಎಂಬುದಾಗಿ.

1857 ಕ್ರಾಂತಿ ಬಗ್ಗೆ ಬಿಪನ್ ಯೋಚಿಸಿದ ರೀತಿ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಬಿಪನ್ 1970ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ನಂತರ 1857ರ ಬಂಡಾಯದ ಮೇಲೆ ಪುಸ್ತಕಗಟ್ಟಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಂದಿದೆಯಾದರೂ ಕೂಡಾ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಿಪನ್ ಅತ್ಯಂತ ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ, ತುಸು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಕ್ರಮ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬರಹಗಾರರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ 1857ರ ಘಟನೆಗೆ 250 ವರ್ಷ ತುಂಬಿದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ರುದ್ರಾಂಶು ಮುಖರ್ಜಿ, ಬೋರಿಯಾ ಮಜುಂದಾರ್, ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್‌ರ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾದ ಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ[22]. ಇರ್ಫಾನ್ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ 1857ರ ಬಗ್ಗೆ ತಂದ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಅದು 'ಫ್ರಂಟ್ ಲೈನ್' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸರಣಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯ ಆತುರದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣ ಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಕಾಣಬಹುದು[23]. ಆದರೆ 1980ರ ಹೊತ್ತಿಗೇನೇ ಬಿಪನ್ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣ್ಮೆ-ಸಹನೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಿ 1857 ಕ್ರಾಂತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಅಂತಿಮವಲ್ಲ, ಚರ್ಚೆಯ ಆರಂಭ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರ ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಡೀ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ಬಳಸುವ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿ-ರೆಫರೆನ್ಸ್‌ಗಳೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 1857ರ ಬಗ್ಗೆ ಲಂಡನ್ ಟೈಮ್ಸ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಭಾರತೀಯ ರಿಪೋರ್ಟರ್ ಡಬ್ಲ್ಯೂ.ಹೆಚ್. ರೆಸೆಲ್, "ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬಂಡಿಗೆ ಭಾರತೀಯರು ಸ್ನೇಹಪರ ನೋಟವನ್ನೂ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಓ! ಅವರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಭಾಷೆ! ಯಾರನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದು? ಯಾರನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು? ಇದೊಂದರಿಂದಲೇ ನಾನು ನಮ್ಮ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭಯವೇ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೂ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡೆ". ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷ್ಯದ ಬಳಕೆ, ಪರಂಪರೆ, ಶ್ರಮವೇ ಇಂದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರಕಾರನಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಕನಿಷ್ಠ ಅರ್ಹತೆಯಿದು. ಸುಸಂಗತತೆ ಮತ್ತು ವಾದರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಕೂಡಾ ಹೌದಿದು.

1857ರ ಬಂಡಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಝಾನ್ಸಿರಾಣಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಬಾಯಿ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬಳು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪುರುಷ-ಸಿಂಹೆಯಂತಲೋ, ಪರಮ ವೀರಾಗ್ರಣಿಯಂತಲೋ ಬಿಂಬಿತಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಸತ್ಯ. ಅಂತಹ ಲಕ್ಷ್ಮೀಬಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಪ್ಯುಲರ್ ಅಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಇಂತಹ ರಾಣಿ, ಕುಪಿತ ರಾಣಿಯಾಗುವ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು, ಭೌತವಾದೀ

ಅಹವಾಲು ಆಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಬಿಪನ್ ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಕ್ತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತು ಝಾನ್ಸಿರಾಣಿ, ಒಬ್ಬಳು 'ಹಿಂದೂ–ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಇಮೇಜರಿಯ ಜತೆ ಇಡೀ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಬಲಪಂಥೀಯ ಕಲ್ಚರಲ್ ಅಪ್ರಾಪ್ರಿಯೇಶನ್‌ನ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಣಿಯು ಬರೀ ಹಿಂದುವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಬದಲು ಒಬ್ಬಳು ಮನುಷ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸೈನ್ಯದ 90% ಸೈನಿಕರು ಅಫ್ಘನ್ ಮುಸ್ಲಿಮರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಕೂಡಾ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಅನ್ನುವ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯ ಜತೆ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ–ಸಹಜ ಸಮಕಾಲೀನ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಬಗೆಯುವುದು ಉತ್ತಮ. ಇಡೀ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಒದಗಿ ಬರುವ ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಕೃತಕವೆನ್ನಿಸದೂ ಕೂಡಾ[24].

ಹುಡುಗರು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಹುಡುಗರು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇಂಪೀರಿಯಲಿಸಮ್ ಕೂಡಾ. ಅದು ಕಾಲ, ದೇಶ, ಭೂಗೋಳವನ್ನು ಮೀರಿ ಏಕಾಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತದ್ದು. ಇಷ್ಟು ಆರಂಭದ ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಇಮ್ಯಾನ್ಯುವಲ್ ವ್ಯಾಲೆಸ್ಟೀನ್ ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ನೋಮ್ ಚಾಮ್‌ಸ್ಕಿಯವರೆಗೆ ಹರಡಿದ ಮಾಡರ್ನ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ ಮತ್ತು ಇಂಪೀರಿಯಲಿಸಮ್‌ನ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಸದ್ಯದ ಮಾಡರ್ನ್ ವರ್ಲ್ಡ್ ಸಿಸ್ಟಮ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಿಯೋ ಇಂಪೀರಿಯಲಿಸಮ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ವೆಸ್ಟ್‌ವರ್ಡ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪಾನ್ಶನ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟನ್ ಅನುಸರಿಸಿದ ಇಂಪೀರಿಯಲಿಸಮ್‌ನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಯೋಚನೆಯನ್ನೂ ಬಿಪನ್ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಕೃತಿ (ಕೆಲಸ) ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ (ಹೆಜಿಮನಿ) ಮತ್ತು ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ನಾಶವೆನ್ನುತ್ತಾ, ಇದಕ್ಕೆ ರೂಪಕವಾಗಿ 1830ರ ದಶಕದ ಬ್ರಿಟಿಷ್–ಅಫ್ಘನ್ ಸರಣಿಯುದ್ಧಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

1857ರ ನಂತರದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಚರ್ಚೆ, ಈಗ 150ನೇ ಜನ್ಮದಿನವನ್ನು ಕಂಡ ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣೆ, ವಿಜೃಂಭಣೆ, ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ, ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬಳಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಜಾರ್ಗನ್ ಪದಾವಳಿಗಳಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾದ ಬಳಸುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಅಪಾಯವನ್ನೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮೆದುರು ಬಿಪನ್ ಚರ್ಚೆ ಇದಿರಾಗಿಸುತ್ತದೆ[25]. ವಿವೇಕಾನಂದರ ಕನಸು, ಮನಸು, ಆಶಯವು ವಿಚ್ಛಿದ್ರ, ಬಡ, ಗುಡಿಸಲಿನ ತಿಪ್ಪೆ ಗುಂಡಿಯ, ಕೃಷಕೃಷಿಕನ, ದುರ್ಬಲ ದೇಹದವರ, ಸುಕ್ಕುಗಟ್ಟಿದ ವೃದ್ಧರ, ಚಿಂದಿ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದ ದಲಿತರನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಶೈನಿಂಗ್ ಭಾರತವನ್ನಲ್ಲ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮನಮೋಹನ್‌ಸಿಂಗ್‌ರ ಮತ್ತು ಮೋದಿಯವರನಾಯಕತ್ವದ ಭಾರತವನ್ನಲ್ಲ. ಒರಿಸ್ಸಾದಂತಹ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಮೂರು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಗಂಜಿಯನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಅಥವಾ ಹಿಂದುತ್ವವೆಂಬ ಪರಮೌಷಧಿಯೇ ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರು ಇದರ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವವರ ತರ್ಕದ ಬೆನ್ನನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬಿಪನ್ ವಿವೇಕಾನಂದರನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೀಗೆ, 'ಚಿಂದಿಯಾದ ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ಹೊದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಡಕಲು ದೇಹ ಹೊತ್ತು ಓಡಾಡುವ, ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅವಧಿಯ ನಿರಾಶೆ ಮತ್ತು ಬಡತನದಿಂದ ಸುಕ್ಕುಗಟ್ಟಿದ ಮುಖದ, ತರುಣರು ಮತ್ತು ವೃದ್ಧರು; ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಸುಗಳು, ಎತ್ತುಗಳು, ಕೋಣಗಳು. ಓ, ಅವರ ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಖಿನ್ನತೆ, ಅದೇ ದುರ್ಬಲ ದೇಹ, ಹಾದಿಬದಿಯ ತಿಪ್ಪೆ, ಕೊಳಕು ಇದು ವರ್ತಮಾನದ ನಮ್ಮ ಭಾರತ! ಅರಮನೆಗಳ ಪಕ್ಕದ ಮುರಿದುಬಿದ್ದ ಗುಡಿಸಲುಗಳು, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲೇ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಗಳು. ನಡುವಿಗೆ ತುಂಡುಬಟ್ಟೆ ಉಟ್ಟ ಸನ್ಯಾಸಿ, ಆಡಂಬರದ ಉಡುಪು ಧರಿಸಿದವರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ನಡೆಯುವ ಹಸಿವಿನ ಬಳಲಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಂತಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮರುಕದ ಕಣ್ಣುಗಳ ನೋಟದ ಬದಿಯಲ್ಲೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಂದು ಕೊಬ್ಬಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ–ಇದು ನಮ್ಮ ಜನ್ಮಭೂಮಿ! ಹಸಿವು, ಅರೆ ಹಸಿವು, ಆಗಾಗ್ಗೆ ತನ್ನ ದುರಂತ ನರ್ತನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮರಣಸದೃಶವಾದ ಕ್ಷಾಮ, ನೋಡಲು ಮಾತ್ರ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಕಾಣುವ ಮೂರುನೂರು ದಶಲಕ್ಷ ಆತ್ಮಗಳ ಮೇಳ; ತಮ್ಮದೇ ಜನರಿಂದ ಮತ್ತು ವಿದೇಶೀ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಂದ ಕೆಳಗೆ ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಜೀವ

ಕಳೆದುಕೊಂಡ, ಯಾವುದೇ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಯಾವುದೇ ಭೂತಕಾಲವಿಲ್ಲದೆ, ಯಾವುದೇ ಭವಿಷ್ಯವಿಲ್ಲದೆ, ಹಗೆ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಗುಲಾಮನಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಜೊತೆಯ ಜನರಿಗೇ ಹೊರಲಾರದ ಹೊರೆಯಾದ, ಬಲಿಷ್ಠರ ಪಾದಗಳ ಧೂಳನ್ನು ನೆಕ್ಕುತ್ತಾ, ಆದರೂ ದುರ್ಬಲರಾದವರಿಗೆ, ಸಾವಿನ ಏಟನ್ನು ಕೊಡುವ; ಪೂರ್ಣ ವಿಕಾರವಾದ ದುರ್ಬಲರಾದವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭರವಸೆಯೇ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುವ ಪೈಶಾಚಿಕ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ, ತಮ್ಮ ಬೆನ್ನುಮೂಳೆಯಂತೆಯೇ ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಯ ನೈತಿಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲದ, ಭಾರತದ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹೇನಿನಂತೆ ಕೂಡಿರುವ, ಕೊಳೆತು ನಾರಿ ವಾಸನೆ ಬಂದ ಶವದ ಮೇಲಿನ ಹುಳುಗಳ ಹಾಗೆ, ಮೂರುನೂರು ದಶಲಕ್ಷ ಆತ್ಮಗಳು, ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದ, ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಿತ್ರ"[26].

ವಿವೇಕಾನಂದರ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ 80% ಅಂಶಗಳು ಈಗಿನ ನವ ಉದಾರವಾದೀ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿವೇಕಾನಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಭಾರತ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅವರು ಅಂಬಾನಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸದೇ ಬಡವ ಬೋರೆಗೌಡನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಿಪನ್ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಟೀಕೆ ಎಂದರೆ ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹಿಸ್ಟೋರಿಯನ್ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್, ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾ ಆಫ್ಟರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಕೃತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ. ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅನ್ನು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮರೆಮಾಚಲು ಸಾಧ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕೇಂದ್ರ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಗುರುತಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಬೇಕಷ್ಟೇ. ಬಿಪನ್ ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದಲ್ಲ ಬದಲು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಎಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಿಪನ್‌ಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅದೊಂದು ಜನಾಂದೋಲನವಾಗಿ ಕಂಡಿತ್ತು. ಇಂಡಿಯಾ ಆಫ್ಟರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಪನ್ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಪುಟಗಳನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಕೊಟ್ಟರು ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಮಾರು 80 ಪ್ರತಿಶತ ಕಾಲ ಆಡಳಿತ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಇದೂ ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾರೂ ಕೂಡಾ ಅದೇ ರೀತಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನೀತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಿಪನ್ ಯಾವ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದ್ದರು ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಬಿಪನ್‌ಗೆ ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಎಮರ್ಜೆನ್ಸಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವಿತ್ತು. ಬಿಪನ್ ಪ್ರಕಾರ ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿ ಎಮರ್ಜೆನ್ಸಿ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೂಡಾ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜೆ.ಪಿ ಬಳಗ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಜತೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜೆ.ಪಿ ಬಳಗ ಸುಪ್ರೀಮ್ ಕೋರ್ಟ್‌ಗೆ ತೆರಳಬಹುದಿತ್ತು, ಆದರೆ ಅವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಜೆ.ಪಿ ಬಳಗ ಇಂದಿರಾ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲನ್ನೂ ತೂರಿತು, ಹಿಂಸೆಗೂ ಇಳಿಯಿತು. ಒಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವೀಯ ಸಂವಾದವೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ. ಆದರೆ ಜೆ.ಪಿ ಬಳಗ ನಡೆಸಿದ ಅಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆ ಕೂಡಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ, ಮುಳ್ಳು ಮುಳ್ಳನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹೂವನ್ನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ ವಾದ[27]. ಒಂದಂತೂ ಸತ್ಯ, ಬಿಪನ್‌ಗೆ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಅಧಿಕೃತ ಚರಿತ್ರಕಾರರಾದ ಬಿ.ಆರ್. ನಂದಾರಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬಿಪನ್ ಎಂದೂ ಮುಖವಾಣಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡಾ ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತಿಯಿರಲಿಲ್ಲವಾಗಿತ್ತು. ಅದೂ ಕೂಡಾ ಅ–ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವೀಯ ಅನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅವರು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ.

ಏನೇ ಇರಲಿ, ಬಿಪನ್ ಈಸ್ ಬಿಪನ್. ಬಿಪನ್ ತನ್ನನ್ನು ಎಂದೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರೊಫೆಸರ್, ಹಿಸ್ಟೋರಿಯನ್ ಅಂತ ಕರೆದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸಂಗಡಿಗರಿಗೆ ಜಸ್ಟ್ ಕಾಲ್ ಮಿ ಬಿಪನ್ ಅನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಸರಳತೆ, ಸ್ನೇಹ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಪ್ರೇಮ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವರು ರೂಪಕವಾಗಿದ್ದರು. ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಭಾರತ ಕಂಡ ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಚರಿತ್ರಕಾರ ಇಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಎ ಲಿಜೆಂಡರಿ ಟೀಚರ್, ಸ್ಕಾಲರ್, ಆ್ಯಂಡ್ ಆ್ಯಕ್ಟಿವಿಸ್ಟ್–ಆದಿತ್ಯ ಮುಖರ್ಜಿ, ದಿ ಹಿಂದು, ಆಗಸ್ಟ್ 31, 2014.
2. ನೋಡಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಬರಹ.
3. ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ (1928–2014), ಪ್ರೊ ಸಭ್ಯಸಾಚೀ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಈಪಿಡಬ್ಲ್ಯೂ, ಅಕ್ಟೋಬರ್ 11, 2014.
4. ದಿ ರೈಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಗ್ರೋತ್ ಆಫ್ ಇಕನಾಮಿಕ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ; ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1966.
5. ಇಬಿಡ್.
6. ಕಲನಿಯಲ್ ರೂಲ್, ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಫರ್ಮೇಶನ್ ಫ್ರಂ ಎ ಕಲನಿಯಲ್ ಟು ಆ್ಯನ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆಂಟ್ ಇಕಾನಮಿ: ಎ ಕೇಸ್ ಸ್ಟಡಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ.
7. ಜವಹರ್‌ಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಆ್ಯಂಡ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಕ್ಯಾಪಿಟಲಿಸ್ಟ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಇನ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಲನಿಯಲಿಸಂ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ಒರಿಯಂಟ್ ಲಾಂಗ್‌ಮನ್, 1979, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ.
8. ಜವಹರ್‌ಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪರ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟಿವ್,
9. ನೆಹರೂ: ಬಯಾಗ್ರಫಿ, ಎಸ್. ಗೋಪಾಲ್, ಓ.ಯು.ಪಿ, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ.
9 ಅ. ವೈ ಐಯಾಮ್ ಯಾನ್ ಅಥೀಸ್ಟ್,ಎಡಿಟಡ್ ಬೈ ಬಿಪನ ಚಂದ್ರ,ಎನ್.ಬಿ.ಟಿ,ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ,2013.
10. ರಿಮೆಂಬರಿಂಗ್ ಪಾರ್ಟಿಶನ್: ವಾಯ್ಲೆನ್ಸ್,ನ್ಯಾಶನಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಗ್ಯಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೆ,ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್,2001.
11. ತಿಯರೈಸಿಂಗ್‌ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ – ಎಫ್ರಾಗ್ಮೆಂಟರಿ ನೋಟ್ ಇನ್ ದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಮೋಡ್,ರಣ್‌ಧೀರ್‌ಸಿಂಗ್,ಈ.ಪಿ.ಡಬ್ಲ್ಯೂ,ವಾಲ್ಯುಮ್ 23, ಜುಲೈ 23_1988.
12. ಫಂಡಮೆಂಟಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ, ಇನ್ ದಿ ರೈಟಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ಎಡಿಟಡ್ ಬೈ ಆದಿತ್ಯ ಮುಖರ್ಜಿ, 2012.
13. ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್, ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ಪೆಂಗ್ವಿನ್,ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,1989.
13 ಅ. ಹಿಸ್ಟೋರಿಯನ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾಎಂಡ್ ಕಮ್ಯುನಾಲಿಸಮ್ ಇನ್ ಕಮ್ಯುನಾಲಿಸಮ್ ಎಂಡ್ ದಿ ರೈಟಿಂಗ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ, ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್–ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯಾ–ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ, ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,1969.
14. ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್: ದಿ ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್, ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ವಿಕಾಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1988.
15. ಮಾಡರ್ನ್ ಪ್ರಿನ್ಸ್ ,ಅಂಟೋನಿಯೋಗ್ರಾಮ್ಶಿ,ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್.ಒಆರ್‌ಜಿ,2000.
16. ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್: ದಿ ಲಾಂಗ್ ಟರ್ಮ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್, ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ವಿಕಾಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ 1988.
17. ಗಾಂಧಿ ಆ್ಯಸ್ ಮಹಾತ್ಮ; ಗೋರಕ್ ಪುರ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್ ಈಸ್ಟರ್ನ್ ಯು.ಪಿ 1921–22, ಶಹೀದ್ ಅಮೀನ್, ಇನ್ ಸೆಲೆಕ್ಟಡ್ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ಎಡಿಟಡ್ ಬೈ ರಣ್ಜಿತ್ ಗುಹಾ ಎಂಡ್ ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿ,ಒಯುಪಿ,ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ,1988.
18. ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ,ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ,ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,1971.
19. ಪ್ಲಾಸೀ ಟು ಪಾರ್ಟಿಶನ್:ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ,ಶೇಖರ್ ಬಂಡೋಪಾಧ್ಯಾಯ,ಒರಿಯಂಟ್ ಬ್ಲಾಕ್ಸ್ವಾನ್,2004.
20. ದಿ ಯೈಟೀಂತ್ ಸೆಂಚುರಿ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಸೀಮಾ ಅಳವಿ,ಒಯುಪಿ,ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ,2007.
21. ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್,ಪೀಪಲ್ಸ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ,ತುಲಿಕಾ,ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ.
22. ರಿವಿಸಿಟಿಂಗ್ 1857ಮಿಥ್ ಮೆಮರಿ ಹಿಸ್ಟರಿ,ಬೋರಿಯಾ ಮಜುಂದಾರ್–ಶರ್ಮಿಷ್ಠಾ ಗೂಪ್ತು,ರೋಲಿ ಬುಕ್ಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,2007. ಅವಧ್ ಇನ್ ರಿವೋಲ್ಟ್ 1857–1858, ರುದ್ರಾಂಶು ಮುಖರ್ಜಿ,ಪರ್ಮನೆಂಟ್ ಬ್ಲಾಕ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,2002.
23. ಹಿಸ್ಟರಿ ಫ್ರಂ ಬಿಲೋ,ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್,ವಾಲ್ಯುಮ್ 24_ಇಶ್ಯು 12,ಫ್ರಂಟ್‌ಲೈನ್,ಜೂನ್ 16_29_2007.
24. ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ,ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ,ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,1971.
25. ಇನ್ ದಿ ನೇಮ್ ಆಫ್ ನ್ಯಾಶನಲಿಸಮ್,ಕೆ.ಎನ್.ಫಣಿಕ್ಕರ್, ಫ್ರಂಟ್ಲೈನ್, ವಾಲ್ಯುಮ್ 21_ಇಶ್ಯು 06,ಮಾರ್ಚ್ 26 2004.
26. ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ,ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ,ಎನ್.ಸಿ.ಇ.ಆರ್.ಟಿ, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,1971.
27. ಇಂಡಿಯಾಸ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್, ಬಿಪನ್‌ಚಂದ್ರ, ಪೆಂಗ್ವಿನ್,ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ,1989.

ಲೇಖಕರ/ಅನುವಾದಕರ ವಿಳಾಸ

1. **ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.**
ನೀನಾಸಂ
ಹೆಗ್ಗೋಡು – ಸಾಗರ
ಶಿವಮೊಗ್ಗ

2. **ಅರ್ನಾಬ್ ರಾಯ್ ಚೌಧರಿ**
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ,
ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಸೈನ್ಸ್,
ಬೆಂಗಳೂರು

3. **ಎಂ. ಉಷಾ**
ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ–ಹಂಪಿ

4. **ಎಚ್. ಶಶಿಕಲಾ**
ಸಹಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

5. **ಎಚ್. ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿ**
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕಾಲೇಜು
ಹಂಪನಕಟ್ಟೆ, ಮಂಗಳೂರು

6. **ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ**
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ,
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ಕೊಣಾಜೆ

7. ಪ್ರದೀಪಕುಮಾರ್ ಶೆಟ್ಟಿ
ಇತಿಹಾಸ ಉಪನ್ಯಾಸಕರು
ಸರಕಾರಿ ಪದವಿಪೂರ್ವ ಕಾಲೇಜು
ಬೈಂದೂರು, ಉಡುಪಿ

8. **ಲಿಂಗರಾಜು ಕೆ.**
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ,
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

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

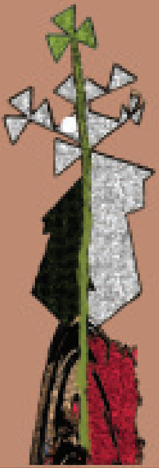
ಎನ್ ಎಸ್ ಗುಂಡೂರ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಅಶ್ವಿನ್‌ಕುಮಾರ್ ಎ ಪಿ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

ಲೋಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 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.



Lokajnana : A Peer-Reviewed Interdisciplinary Triannual Journal of Cultural Studies in Kannada. September-December 2014. Pages : 122+8 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