ISSN 2582-2594

Vol. 1 No. 1 January 2018

www.akgct.org

ACADEMIC RESEARCH AND REVIEW LETTERS

(Multi-disciplinary Peer Reviewed Research Journal)

A Biannual Research Journal

Association of Kerala Government College Teachers

ACADEMIC RESEARCH AND REVIEW LETTERS

(Multi-disciplinary Peer Reviewed Research Journal)

Vol. 1 No. 1 January 2018

A Biannual Research Journal

Association of Kerala Government College Teachers

AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thycaud

Thiruvananthapuram - 695014, Kerala.

Ph: 04171 - 2329900, E-mail: akgctacademicforum@gmail.com.

Web: www.akgct.org

Editorial

It gives me immense joy and great pride to see the Association of Kerala Government College Teachers passing another milestone with the publication of the academic journal ***Academic Research and Review Letters (ARRL)****. The Association has been a dominant and dynamic presence on our campuses, and has creatively intervened in the issues of the larger community outside. The launching of the periodical adds a new dimension to the goal set by the organization and places a new load of academic burden on its shoulders. The new venture inspires us and in turn carries sparks of inspiration glowing on its pages. Above all it fulfils a long-cherished profound aspiration of the teaching community. However, the publication is not to be viewed in isolation; it is part of a larger mission undertaken by the association - the establishment of a research centre. The pursuit, storing and dissipation of knowledge are going to be a predominant concern of the association. It will be a repository, an archive of everything related to research and generation of knowledge, which, we hope, will lead to the regeneration of society. Considered thus, the journal is nothing short of a dream come true. For long we have contemplated bringing out an exclusive journal for research. But prolonged involvement in other issues has delayed the materialization of the project. As everybody knows it takes special stimulus to explore the obscure terrain of knowledge. No less is the need for a vehicle to carry the findings of the exploration to the outer world which, in the last analysis, is the ultimate beneficiary of all academic investigations. Hence I look upon the publication as a ground-breaking event which will pioneer new expeditions in pursuit of knowledge. So far we have concerned ourselves with spearheading teachers' struggles for rights. Now this journal marks the expansion of our horizon. I hope that ARRL will lead to new avenues of possibilities opening up before the academic community. I wish the journal a warm reception by teachers and students and a meaningful engagement with the times.*

Dr. K. K. Damodaran
Editor

Editorial Board

Editor

Dr. K.K. Damodaran
Associate Professor, Department of Commerce, Govt. Arts College, Thiruvananthapuram, Kerala.

Sub Editors

Dr. Muhammed Rafeeq T.
Assistant Professor, Department of Islamic History, Govt. College, Malappuram, Kerala.

Dr. S. Subramaniyan
Assistant Professor, Department of Botany, University College, Thiruvananthapuram, Kerala.

Editorial

Dr. Gracious James
Assistant Professor, Department of Commerce, Govt. Arts College, Thiruvananthapuram, Kerala.

Sri. Shanavas P.H.
Assistant Professor, Department of Economics, Govt. College Kalpetta, Wayanad

Dr. Muhammed Bhasheer
Assistant Professor, Department of Malayalam, KKTM Govt. College, Pulloot, Thrissur

Dr. S. Baiju
Assistant Professor, Department of Mathematics, Govt. College, Kariavattom, Thiruvananthapuram

Dr. V.S. Vishnu
Assistant Professor, Department of Chemistry, Govt. Arts College, Thiruvananthapuram, Kerala.

Dr. C.R. Manju
Assistant Professor, Department of English, Govt. Arts College, Thiruvananthapuram, Kerala.

Preface

AKGCT is heading towards the 59th year of its functioning in the national and Kerala higher education scenario. The organization has been striving to ensure the quality of the academic, professional and personal lives of its members. With the slogan of 'education for liberation', we have been trying to inculcate such positive values as equity, social justice, promotion of the marginalized and so on in the structural and functional areas of education. The editorial board has taken care not to compromise on the quality of the material chosen for publication. I am extremely grateful to the members of the advisory board for their constant help and encouragement to finish this herculean task. Let me also express my sincere gratitude to all those who have contributed their valuable research papers to this cause. Finally let me hope that the academic community in our organization will always boost and modify this academic journal through its creative contribution and productive criticism.

Dr. Muhammed Rafeeq T.
Sub Editor

Disclaimer

All data, views, opinions etc that are published in this journal are the sole responsibility of the individual authors. Neither the publisher nor the editors are in anyway responsible for them. The author(s) is solely responsible for taking permission from earlier publications for inclusion in their papers. The journal shall not be responsible for any copyright infringements.

Editorial Correspondence

All correspondence to the journal should be made to

The Editor, ACADEMIC RESEARCH AND REVIEW LETTERS

AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thycaud

Thiruvananthapuram - 695014, Kerala.

Ph: 04171 - 2329900, E-mail: akgctacademicforum@gmail.com.

Web: www.akgct.org

Printed at: Akshara Offset, Vanchiyoor, Thiruvananthapuram 35, Kerala, India

ACADEMIC RESEARCH AND REVIEW LETTERS
Vol. 1 No. 1 January 2018

CONTENTS

WHY THE BHAKTI MOVEMENT IN KERALA HAS BEEN SIDELINED FROM THE NATIONAL NARRATIVE:
N. Umar 11

ആശാന്റെ അനിമയും ലിംഗനിർമ്മിതി പുനർവായനയും
പി.പി. രമ്യ 17

കരുണയിലെ അംഗിരസം: ഒരു പുനർവായന
എൻ. ഉർസുല 27

ലാവണ്യ സങ്കല്പം - ധ്വന്യാലോകത്തിൽ
എം. സത്യൻ 38

പൊതുമണ്ഡലം
എം.വി. അമ്പിളി 45

വാസ്തുവിദ്യാപാരമ്പര്യവും കേരളീയ ആലയ നിർമ്മിതിയും
കെ. ബീന 56

രാമകഥയുടെ ഗോത്രഭാഷ്യം - 'കാഞ്ചനസീത' സിനിമയിലെ പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോറിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം
സിംപ്ൾ എ. ഇസെഡ് 61

ഭരതൻ സിനിമകളിലെ സ്ത്രീ ലൈംഗിക പ്രത്യക്ഷങ്ങളും അന്തർ ധാരകളും
കെ.ഡി. സിജു 68

കേരളത്തിന്റെ ആയുർവ്വേദ പാരമ്പര്യം
കെ.ബി. ബിജി 78

സ്ത്രീയെഴുതുന്ന നവോത്ഥാനം: സരസ്വതിയമ്മയുടെ കഥകളെ മുൻനിർത്തി ചില വിചാരങ്ങൾ
എ.പി. നിമ്മി 94

WHY THE BHAKTI MOVEMENT IN KERALA HAS BEEN SIDELINED FROM THE NATIONAL NARRATIVE?

N. Umar*

Introduction

The Bhakti movement of Ramanuja, Nimbarka, Madhava, Ramananda, Vallabhacharya, Chaitanya, Nam Dev, Kabir and Guru Nanak had very little impact on Kerala…. The problem of reconciliation between Hinduism and Islam also did not arise seriously in Kerala in that period. Contact with outside ceased to exist in the age of Chola Imperialistic wars. A line of saints, between 13th c. and 17th c. propagated, Krishna Cult. Whether it can be characterised as a Bhakti movement is doubtful. It had no political and social background. Most of these saintswere devotees of Srikrishna of Guruvayur. The earliest of them was Bilvamangalam alias Krsna Lilasuka (1251-1350 CE). (Nambudiri, 160)

Poets, singers and saints from Kerala are conspicuous by their absence from the pantheon of pan-Indian Bhakti. This has more to do with exigencies of national integration than with reality. The 16th century poet from Malabar, Poonthanam Namboodiri is the poet who is often anthologized as part of Indian poetry, due to the distinctly recognizable hallmark of his Bhakti. Ezhuthachan, the preceptor of Malayalam literature and Cherusseri, a poet of immense lyrical and erotic felicity are often given the short shrift . This chapter focuses on these three poets.

According to PP Narayanan Nambudiri, there was no Bhakti Movement (similar to Northern India) worth speaking of in Kerala and it was rather a Bhakti

* *Research Scholar, CES-SL, JNU, New Delhi*

cult that took root and proliferated in Kerala. Bilvamangalam Swamy wrote the 'Srikrishna Karnamrtha' and made the concept of Vishnu as Balakrishna or Unnikrishnan (infant Krishna) a feature of the popular Krishna cult in Kerala, with the Guruvayoor Temple as its centre. (Nambudiri, 157) Thus a Bhakti Cult took root in Kerala. (The origin of the 'Bhakti Cult', Nambudiri traces back to, Mother Goddess and Siva cults of the Indus Valley. The reason for the 'Bhakti Cult' of Kerala not being called a 'movement' could also be the use of the timid-sounding 'prasthanam' (movement) in Malayalam literary history, instead of a more robust word like the Hindi 'andolan' with its connotations of social change.)

Bhakti first proliferated in Kerala in the form of folk songs. Songs preceded the development of dialects. In this manner the folk songs on Bhakti preceded the evolution of Malayalam language. Many of the early folk songs were in praise of various deities. In the 'pattuprasthanam' or song movement in Malayalam, songs in praise of Rama and songs in praise of Krishna were the most popular.

Kulasekhara Alvar, the 8th century Chera ruler and poet of Vaishnava bhakti, composed the 'Mukundamala' and 'Perumal Tirumozhi' which have been anthologized as part of the Vaishnavite Bhakti canon in the compendium called 'Nalayira Divya Prabandham' compiled by Nathamuni between 9th and 10th centuries. He is sometimes said to have been born in Kerala, yet the sources point otherwise, as Bharati Jagannathan says, 'there is an attempt to place Kulasekhara Alvar based on the assumption that he was a crowned King of Kerala. However our evidence does not permit this confidence as none of the above sites can be reliably placed in Kerala; they seem to be located around Madurai and Uraiyur.' (Jagannathan, 139)

PP Narayanan Nambudiri says with reference to early Bhakti movement in Southern India that, 'among the 62 Nayinars and 12 Alwars, Kerala produced only four, three Nayinars andone Alwar, namely Cheraman Perumal Nayinar, Viralminta Nayinar, Arivatta Nayinar and Kulasekhara Alwar. People worshipped both in Siva and Vishnu temples. Division of brahmins into Saiva and Vaishnava was practically unheared of in Kerala.' (Nambudiri, 159)

The 12th century poet Cheeraman who wrote the 'Ramacharitam' is among the earliest to attempt literary composition in Malayalam, though it was heavily influenced by Tamil, and also by Sanskrit. Cheeraman is surmised by many to have been a king of the Venad ruling family, and by yet others to have been a commoner from a deprived background. In this work'Ramacharitam', the poet tries to create dharmic awareness through Rama, an incarnation of Vishnu. A segment of Ramayana has been interpreted by Cheeraman supposedly 'to enlighten those

little folks onearth' by the poet Cheeraman.'To enlighten those little folks on earth,' is perhaps Cheeraman's most popular line and has come to serve as a motto for later writers in Malayalam.

Ramacharitham: The First Blooming

'Ramacharitam' was written in the 'pattu' or song format. In fact, the first among the works in the 'Pattu movement' in Malayalam was Ramacharitham by Cheeraman. It is often considered the very first work of Malayalam Bhakti movement, which was preceded by the 'Pattu' Movement or the 'pattuprasthana'. It was written in the 12th century, probably in northern Kerala and was based on Valmiki Ramayana and also the 'Kamba Ramayana'. It only deals with the Yudha Kanda.

The 'Ramacharitam' has 164 segments of 1814 stanzas composed in the 'pattu' format. Though the major focus of the poem is on the valorous 'Yudha Kanda' of the Ramayana, Bhakti has also been given importance. Though the intention of the poet is not the propagation of Bhakti, it is beyond doubt that the poet has been influenced by Bhakti. This is a work that also illuminates the veera rasa. Alongside, the poet illustrates various dimensions of Bhakti. Cheeraman's 'Ramacharitam' is an instance of the medieval model of Vaishnavite Bhakti being replicated all over India. Diverging from the source, in the coronation segment, a lengthy panegyric of Vishnu by the sage Narada has been added. The 'Adityahridaya' segment of 'Ramacharitham' is lengthier than in the original. Rama is an incarnation of Vishnu according to this work. Also can be found in this work is the lamentation of Ravana's sister Mandodari on his death and also her praise of the incarnation that is Rama.

Many instances in the poem vouch that the poet was a devotee of Vishnu. Many lines in the poem signify the Vaishnavite predilections of the poet. In the matters of Bhakti, Cheeraman was a precursor to Ezhuthachan. For positing Rama as an incarnation of Vishnu, the poet depended on the Kamba Ramayana. Evenwhile stressing on Veera rasa, the poet also tries to boost Bhakti. 'O lotus-eyed God,/reposing on the breasts of the flower-born Lakshmi/lovely in her luxuriant flower-decked hair/thous, the essence of serene wisdom,/rarest to be revealed.' (Cheeraman, 125). The eyes of the Lord Vishnu reposing with his spouse Lakshmi are described anamorphically in the Lacanian sense. According to Žižek, there is an awry gaze that reveals different perspective which doesn't coincide with the empty serene gaze. The infinitesimal torsion between these two gazes, separates us from psychosis. (Žižek, Looking Awry) The serenity derives from the gaze. He rests on Lakshmi, his spouse's bosom. There are two kinds of mothers

in Indian mythology, according to AK Ramanujan-the the tooth mother and the breast mother. The sustainer of the worlds Lord Vishnu, rests on the breasts of his consort goddess Lakshmi.

The breasts are organs of fragility as well as subtlety. Like the male gonads, they occur in pairs and also produce life-sustaining fluid. 'When Abhirami Bhattar gives us the striking image of the Devi's breasts searing Shiva's chest…we are reminded in one stroke that fragility is not without power, subtlety is not without strength.' (Subramaniam, xxiv) (It has to be noted that it is the gaze that is gendered here and not the body as such).

The 'Ramacharitam' of Cheeraman is the first instance of an intense outpouring of literary devotionalism in Malayalam. The language used by Cheeraman is closer to Tamil. He also self-consciously includes a reference to the Tamil Vaishnava poet Nammalvar. 'May I be blessed with the gift of genius/by Valmiki, the first of poets,/then Vyasa, the good Agastya, scholar in the Vedas,/and the sage who composed honey-sweet verses in Tamil.' (Subramaniam, xxiv) The sage who composed the mellifluous lines is supposed to have been none other than Nammalvar himself. There existed a loosely held sense of a networked sociality of Bhakti that encompassed multiple voices and beings. A pan-Indian fraternity was being forged to form a 'commonwealth of love'. (See Hawley, A Storm of Songs)

The book starts with verses praising Vishnu along with Ganapathi, Saraswathi, Siva, Parvathy, Lakshmi. The poet prays to Parameswara to grand him the boon to praise Mahavishnu who incarnated as Rama and defeated Ravana. There is a panegyric that is intense with Bhakti, during the instance where Vibhishana compels Rama to give Sita to Ravana.

Malayalam literary history is replete with 'movements' from the 'pattu' (song) movement to the bhakti movement. But John Hawley would argue that medieval bhakti was a network rather than a movement (though he might be mistaking the term 'andolan' for the English equivalent of 'movement'). (Hawley, A Storm of Songs, 20)

It is interesting to note that the character of Ravana is given some importance in 'Ramacharitam' which essentially is the 'history of Rama'. The bewailing Mandodari and other women of Ravana's harem and Lanka are sympathetically presented, thus giving Ravana the aura of being a 'prajavatsala' (beloved by subjects) ruler.

The ten heads appeared as peaks of Mount Meru,

Some of the women caressed one face on their laps,

Some others another face;
They bathed the heroic faces in a flood of tears.
Some fell across and fondled the faces again and again,
Embraced the body bewailing
And went on recounting one by one
His heroic deeds of yesteryears.
They stroked their bedecked breasts and faces,
Fell around him, their melting hearts ablaze,
Started recalling amidst wailing
How he conquered the fourteen worlds,
How in fierce fight the blood of enemy warriors
Adorned the victorious hero's bosom.
O Lord of Lanka! You shattered enemies as the sun the darkness
You were the source of strength for all;
You were the tree of paradise to solicitous
Who is here to protect us and this orphaned land?
Why did you leave us in desolation?
How could you desert this grand city
And choose the city of the god of death?
Cursed to see your shattered body thus,
Not for a moment more do we wish to breathe on this earth.
Your wealth, palace, wives, worthy sons and army
All destroyed; retribution indeed;
The sages were so distressed.
"Renowned leader of the Rakshasas!Is it that
You marched off with your army to fight the god of death
Leaving your body here?" thus lamented
The disconsolate ladies. Then came Madodari,
The exquisite beauty, and fell on his chest.

On that body, the embodiment of supreme masculine charm,
Deranged from grief, she fell;
Tears rolling down, screaming, she rolled on the dust,
Embraced his body and wailed,
Thought of her past life with him and wept.
Where have you gone O dauntless one, leaving here your body shattered
Leaving your loved ones,wealth,city,palace and friends,
Leaving all of us in the never-ending misery caused by war,
Where have you gone, O enemy of the gods? (Cheeraman, 128-130).

There are no forces of light and darkness engaged in combat here. There are no twin perspectives. There is only the one perspective and what eludes it, separated from itself by the parallax gap. The crux of 'Ramacharitam' is that the divine aura of Vishnu, the prime deity of Bhakti, encompasses all its protagonists and not just the Vishnu incarnate, Lord Rama. It imbues Ravana too. There is no dichotomous antagonism between good and evil. There is no neutral third ground, the big Other, from where Ravana is castigated. This non-duality was the inception of Bhakti, its birth-pangs. (Later poets won't be so lachrymose at Ravana's annihilation, Mandodari's violation etc.). This inchoateness of literary inception, together with historical circumstances, political exigencies of being Dravidian and the stagnant literary currents of linguistic evolution must have prevented Cheeraman from forging with any degree of coherence, a distinct literary character for Kerala in the early 12th c. CE itself. That lot fell on another genius, Thunchathu Ezhuthachan. But the continuity had been set.

□

ആശാന്റെ അനിമയും
ലിംഗനിർമ്മിതി പുനർവായനയും

പി.പി. രമ്യ*

ആത്മീയസ്നേഹത്തിന്റെ മായികതയിൽ നിന്ന് ബോധപൂർവ്വം പൊളിച്ചുമാറ്റപ്പെട്ട ശരീരാധിഷ്ഠിതമായ രതി വാസനകളുടെ സാമ്പ്രദായികത്വമാണ് പലപ്പോഴും രതി വിരക്തികളുടെ മൗലികതയെ വേറിട്ട വായനയുടെ നവ സ്വത്വങ്ങളിലേക്ക് സന്നിവേശിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'സ്നേഹം' എന്ന മാനസിക സപര്യയെ രതി എന്ന ശാരീരിക ആഗ്രഹ പൂർത്തീകരണത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനവിധേയമാക്കുമ്പോൾ ആത്മീയ പ്രണയത്തിന്റെ നിലപാടുകളെ ബോധപൂർവ്വം നിലനിർത്തുകയും, ലൗകീകതയുടെ മമതയെ പ്രായോഗികവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് ഒരു വ്യക്തിയിൽ തന്നെ കേന്ദ്രീകൃതമായ മാനസിക സംപ്രത്യയമാണ്. വ്യക്തിയുടെ നിലപാടുകളിൽ അഹം കേന്ദ്രീകൃതമായ സ്നേഹ സങ്കൽപ്പങ്ങളുടെ പൂർത്തീകരണം സംഭവിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ നിർണായകമായ ശരീരാവശ്യങ്ങളുടെ അഭിനിവേശം അടങ്ങാത്ത ആവശ്യകതയായി നിലകൊള്ളുന്നു. സ്ത്രീ പുരുഷൻ എന്ന ബദൽ ലിംഗപദവികളിൽ ശരീരാധിഷ്ഠിത രത്യവാസനകൾ പ്രബലവും പ്രകടവുമാണ്. വ്യക്തമായ ലിംഗതലത്തിൽ നിലനിന്നുകൊണ്ട് രതിയെ നിർവചിക്കുന്ന പരമ്പരാഗത ശരീര പ്രണയവ്യവസ്ഥയെ സാഹിത്യം വിഷയഉപാധിയായി വ്യവഹരിക്കുന്നു. സ്ത്രീ പുരുഷ സമ്മിശ്രണത്തിലൂടെയും, വൈകാരിക സമന്വയത്തിലൂടെയും ശരീരത്തെ രതിയുടെ നിർണായക ഘടകമായി വിഗ്രഹവൽക്കരിക്കുമ്പോഴും, ആത്മീയ പ്രണയത്തിന്റെ മാംസ നിബന്ധമല്ലാത്ത അനുരാഗ വിവശതകളെ ബദൽ പ്രായോഗികതയായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഇത്തരം സാഹിത്യവായനകളിൽ ഉടലും, ജൈവീകതയിൽ നിന്ന് നീക്കം ചെയ്ത ആത്മീയ ഉടലും തമ്മിലുള്ള വിടവുകളെ സസൂക്ഷ്മം

* *റിസർച്ച് സ്കോളർ, ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശൂർ*

തുറന്നുകാണിക്കുന്നു. ഇത്തരം വിടവുകൾ ബോധപൂർവ്വം സൃഷ്ടിക്കുന്നത് മനസും ശരീരവും തമ്മിലും, അവയുടെ നിർവചനങ്ങൾ തമ്മിലും ഉള്ള വിരുദ്ധതകളാണ്.

സ്ത്രീ പുരുഷൻ എന്ന ദ്വന്ദ്വവൈയക്തികകാമനകളെ രതിയുടെ സംവാഹകത്വ ത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നത് ജൈവികതയുടെ ശരീരാവശ്യകതകളെ മുൻനിർത്തിയാണ്. എന്നാൽ ആൺപെൺഭേദങ്ങൾക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് ജൈവാധിഷ്ഠിതമായ രതിയെയും, മാനസികാധിഷ്ഠിതമായ ആനന്ദത്തെയും ഏകീഭവിപ്പിക്കുമ്പോൾ പരസ്പരം വെച്ചു മാറ്റപ്പെടുന്ന ചില ലിംഗസ്വഭാവം ശങ്ങളെ ബോധപൂർവ്വം പുറന്തള്ളുന്നു. ഇത്തരം ലിംഗസ്വഭാവത്തിന്റെ സവിശേഷതയെ യുങ്ങ് ആനിമ, ആനിമസ് എന്ന സാങ്കേതിക നാമധേയത്താൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളീയവിമർശനസാഹിത്യത്തിൽ യൂങ്ങിന്റെ ആശയധാരകളെ ഒരു പരിധിവരെ വിലയിരുത്തിയിട്ടുള്ളത് എം. ലീലാവതിയാണ്. 'ആദി പ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ' എന്ന പഠനഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ കേരളീയ വിചാര മാതൃക യിൽ നിലനിന്ന് ലിംഗഭേദത്തിലെ മാനസികരൂപത്തിന്റെ വേറിട്ട അംശങ്ങളെ പരി ചയപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഇതിന്റെ സാഹിത്യത്തിലെ പ്രായോഗികതയായി ഗണി ക്കാവുന്നത് ലീലാവതിയുടെ 'നവതരംഗം' എന്ന വിമർശനാത്മക കൃതിയിലെ 'ആശാൻ കവിയും മനുഷ്യനും' എന്ന ലേഖനമാണ്. രതിയുടെ പരമ്പരാഗത വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്ന് വ്യക്തിയിൽ അഥവാ സാഹിത്യകാരനിൽ നിർനീലമായി നിലനിന്നിരുന്ന രത്യാദികാമനകളുടെ സ്ത്രീ സഹജസ്വഭാവത്തെ യൂങ്ങിന്റെ ആനിമ, ആനിമസ് എന്ന അകപ്പൊരുളിന്റെ പ്രരൂപ സംഹിതയെ മുൻനിറുത്തി എം. ലീലാവതി 'ആശാന്റെ അനിമ' എന്ന ലേഖനഭാഗത്തെ വിലയിരുത്തുന്നു. പ്രസ്തുത ലേഖനത്തെ സാംസ്കാരിക രീതി ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം വിധേയമാക്കുന്നു ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ.

അബോധലിംഗ നിർമ്മിതിയും യൂങ്ങും

പുരുഷ അബോധമനസ്സിൽ അന്തർലീനമായി കുടികൊള്ളുന്ന സ്ത്രൈണസത്തയെ യാണ് യൂങ്ങ് ആനിമ എന്ന പേരിനാൽ വിശേഷിപ്പിച്ചത്. ഇതേ സവിശേഷത എതിർത ലത്തിലേക്ക് വരുമ്പോൾ സ്ത്രീയുടെ അബോധമനസ്സിൽ നിലയുറപ്പിച്ച ആൺ സത്തയും ഉണ്ടാകുന്നു, ആ പ്രതിഭാസത്തെ ആനിമസ് എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് ആൺ, പെൺ സ്വത്വത്തിന്റെ ബാഹ്യാവിഷ്ക്കാരത്തിലെ അപകർഷത്തെയല്ല പറഞ്ഞുവെക്കു ന്നത്. അത് ആണിലെ പെൺ അതിപ്രസരമോ, പെണ്ണിലെ ആൺ അതിപ്രസരമോ അല്ല. മറിച്ച് എല്ലാ പുരുഷൻമാരിലും എല്ലാ സ്ത്രീകളിലും ഈ സവിശേഷതയുണ്ട് എന്ന് സാമാന്യവൽക്കരിക്കാം. സ്വരൂപത്തിൽ നിന്ന് ബാഹ്യസത്തയിലേക്ക് പ്രസരണം ചെയ്യു മ്പോൾ വൈയക്തിക വ്യത്യസ്തത ഉണ്ടാകുന്നുവെന്ന് മാത്രം. യൂങ്ങ് ഇപ്രകാരം സവി ശേഷവൽക്കരിക്കുന്നത് ലിംഗബോധ്യങ്ങൾക്ക് വെളിയിൽ നിലകൊള്ളുന്ന അബോധ മായ വൈകാരികസത്തയെയാണ്. ഈ ആശയത്തെ ആന്തരികമായ സ്വഭാവത്തിന്റെ പ്രതിപ്രവർത്തനമായി വിലയിരുത്തുന്നു. അതിനപ്പുറത്തേക്ക് ജൻമ്മലിംഗത്തിൽ

നിന്നും എതിർഅപരലിംഗത്തിലേക്കുള്ള യാനം സംഭവിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച് വ്യക്തിമനസ്സിനുള്ളിലെ എതിർലിംഗഅപരത്വനിർമ്മിതിയിലേക്കും, അതിനാൽ സാധ്യമാകുന്ന പ്രതിപ്രവർത്തനത്തിലേക്കും കൂട്ടിയിണക്കുന്നു. ഇത്തരം അവസ്ഥാന്തരങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോഴാണ് പുരുഷനിൽ അന്തർലീനമായ സ്ത്രീസത്തയും, നേരെ മറിച്ചും പ്രകടമാകുന്നത്. എന്നാൽ ഇത് സംഭവ്യമാകുന്നത് അബോധത്തിലാണ്. "അബോധസത്ത സ്വപ്നങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയും, സാഹിത്യകൃതികൾ, കലാരൂപങ്ങൾ, എന്നിവയിലൂടെയും ആവിഷ്ക്കൃതമാകാറുണ്ട്". 1998:180. ഈ നിരീക്ഷണത്തിന്റെ പ്രസക്തി പുരുഷനിൽ പ്രകടമാകുന്ന സ്ത്രീസത്തയെ പുരസ്കരിക്കുന്നു. അതിന്റെ സാധൂതയെ കൂടുതൽ ഉറപ്പിക്കുന്നത് സ്ത്രൈണചേതനയിൽ ഉരുത്തിരിയുന്ന ആദിപ്രരൂപ നിർമ്മിതിയാണ്.

ആദിപ്രരൂപം എന്ന മിത്തിലേക്ക് സ്ത്രൈണചേതനയെ 'യൂങ്ങ്' ആരോപിക്കുന്നു. "അനാദികാലം മുതൽക്കേ പുരുഷസ്വത്വവികാസത്തിൽ സ്ത്രീസത്ത ഏൽപ്പിച്ചിട്ടുള്ള അനുഭൂതികളുറഞ്ഞുകൂടി ഉണ്ടായതാണ്" 1998:181 എന്ന നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ എം. ലീലാവതി പ്രരൂപസ്ത്രൈണ മിത്തിനെ ജൈവീക ലിംഗബന്ധങ്ങൾക്ക് അഭേദമായ വൈകാരിക, മാനസിക ബന്ധവുമായി കൂട്ടിയിണക്കുന്നു. ഓരോ കുഞ്ഞിന്റെയും വളർച്ചയെ സ്വാധീനിക്കുന്ന പെൺ ബന്ധങ്ങളെ ഉദാഹരിക്കുന്നു. ഇത്തരം സ്വാധീനങ്ങൾ തനതായ സ്വഭാവത്തേക്കാൾ കുട്ടിയുടെ ആത്മനിഷ്ഠസ്വഭാവതലത്തിലാണ് കൂടുതൽ ലേഖനം ചെയ്യപ്പെടുക. ഇത്തരം സാഹചര്യത്തിൽ ആൺകുട്ടികളിൽ ആൺ സഹജവാസനകൾ ബാഹ്യാവൃതമാകുമ്പോൾ ആന്തരികസ്വത്വ ബോധത്തിൽ സ്ത്രീസത്ത ദമിതാവൃതമാകുന്നു എന്ന് മാനസിക പരിസരത്തിൽ നിന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ജൈവശാസ്ത്രപരമായി വിചിന്തനവിധേയമാക്കുമ്പോൾ x, y എന്ന് രണ്ട് ഘടകങ്ങളോടുകൂടിയ 24 ക്രോമസോമുകൾ ആണ് പുംബീജത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. എന്നതിനാൽ ഈ രണ്ട് കോശങ്ങളും പുരുഷശരീരത്തിൽ അടങ്ങിയതിനാൽ അവയുടെ രണ്ടിന്റെയും ചേതനാംശം ഉണ്ടാകും എന്നതും വിസ്മരിക്കാവതല്ല. ഒന്ന് കൃത്യമായ ബാഹ്യചേതനയായും മറ്റൊന്ന് ആന്തരിക ചേതനയായും ഗണിക്കാം. ഇത്തരം ജൈവികമായ നിരീക്ഷണങ്ങളെയും യൂങ്ങ് ആനിമയെ നിർവചിക്കുവാൻ പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്.

മാതൃസഹജാവബോധത്തിന്റെ ആന്തരിക പ്രേരണയായി പുരുഷനിൽ സ്ത്രൈണചേതന ഉരുത്തിരിയുന്നു. ഇതേ സന്ദർഭത്തിൽ ഭാര്യാപദവി അലങ്കരിക്കുന്ന സ്ത്രൈണ വ്യക്തിത്വത്തിലേക്ക് കൂടുതൽ ആകർഷണീയത തോന്നുത് ഉള്ളിലുള്ള സ്ത്രൈണാവബോധത്തിന്റെ പ്രതിഫലനത്താലാണ്. ആനിമ മാതൃസഹജാവബോധത്തിൽ നിലനി ൽക്കുമ്പോഴും ആ വലയത്തെ ഭേദിച്ച് ഭാര്യ എന്ന കാലോചിതമായ മറ്റൊരു വ്യക്തിത്വം സ്വാധീനിക്കുന്നു. ഇതിനെ ആനിമ ഇതരവ്യക്തിയിലേക്ക് ഉത്ക്ഷേപണം ചെയ്യുന്നുവെന്നാണ് യൂങ്ങ് വിശദമാക്കുന്നത്. "ശൈശവത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ചേതസ്സിലുള്ള ഉദരമണ്ഡലിയെന്ന മാതൃപ്രരൂപവും പുറമേയുള്ള അമ്മയും ഒന്നാണ്.

വ്യക്തിസ്വത്വം വികസിച്ചുവരുന്നതോടെ ക്രമേണ അമ്മയുടെ തനതരൂപം വ്യക്തമായിവരും. പൂർണമായും മാറി നിന്നുകൊണ്ടുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് മിക്കപ്പോഴും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. എങ്കിലും യഥാർത്ഥരൂപം കൂടുതൽ തെളിഞ്ഞുവരും. പഴയ ദിവ്യസ്വരൂപം അബോധത്തിലാണ്ടു കിടക്കും. മാതൃദമനഘട്ടം തരണം ചെയ്ത് പുംസ്വത്വസംസ്ഥാപനത്തിനുള്ള വ്യഗ്രത യുടെ ദശയിൽ ആനിമയുടെ സവിശേഷതകൾക്കനുരൂപമായ ഏതെങ്കിലും നാരീരൂപം പരിചയസീമയിൽ വരുമ്പോൾ അതിലേക്കുള്ള ആകർഷണം തീക്ഷണമാകുന്നു''1998:183. ഇത്തരത്തിൽ പുരുഷനിലെ അബോധസ്ത്രൈണതലത്തെ യൂങ്ങിന്റെ ആശയത്തെ മുൻ നിർത്തി ലീലാവതി വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഇതിന്റെ ബദൽ മേഖലയിൽ ആനിമസിനെ കൂടി ചേർത്തു വായിക്കുന്നു. സ്ത്രീയുടെ അബോധത്തിലൂടെ പുംഭാവമായും, ജൈവീ കസിദ്ധമായ പുരുഷാവബോധമായും, ഉള്ളിലെ പൗരുഷസങ്കൽപ്പങ്ങളായും പിതൃകേ ന്ദ്രീകൃതമായ ആൺ സത്ത സ്ത്രീയുടെ അബോധതലത്തിൽ ഉരുവം കൊള്ളുന്നു.

'യൂങ്ങ്' പ്രധാനമായും ആൺ പെൺ സഹജാവബോധത്തെ മുൻനിർത്തി അതിനു ള്ളിലെ പ്രായോഗിമായ വ്യതിരിക്തതകളെയാണ് വിശകലനം ചെയ്തത്. ആൺപെൺ വ്യക്തികളിലെ ആത്മാവിഷ്കാരപ്രധാനമായ സർഗാത്മകരചനകളിൽ ഈ അബോധ സവിശേഷത പ്രതീകാത്മകമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു. ഈ ആശയതലത്തെ ഉപ ജീവിച്ചാണ് കുമാരനാശാനിലെ വ്യക്തി സഹജഭാവത്തെയും, സർഗാത്മകപരിണാമ ത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന ആന്തരികവ്യക്തിത്വത്തെയും ലീലാവതി 'ആശാന്റെ അനിമ' എന്ന ലേഖനഭാഗത്തിലൂടെ പ്രായോഗികവൽക്കരിക്കുന്നത്.

ആശാന്റെ ആനിമയും സാംസ്കാരിക ലിംഗ നിർമ്മിതിയും

കവി വ്യക്തിത്വത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ട് പോകാത്ത കാവ്യചേതന എന്നത് അതിശ യോക്തിപരമായ ഒന്നല്ല. ഓരോ കാവ്യാനുഭവവും കവിയുടെ ചിന്താസരണികളുടെ പ്രതിഫലനമാണ്. ആ ചിന്തയുടെ കേന്ദ്രത്തെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കേണ്ടത്. ബാഹ്യ വ്യക്തിത്വത്തെക്കാൾ ആന്തരീകതൻമയിൽ മാത്രം നീറ്റിയെടുത്ത ചില യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകും. അപ്രകാരം ഉള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ സർഗാത്മകഛായയോടെ സാഹിത്യസൃ ഷ്ടിയാകും. ഈ ഒരു സർഗാത്മക സൗന്ദര്യത്തെയാണ് എം. ലീലാവതി ആദ്യം വില യിരുത്തുന്നത്. "വിരക്തി വാദത്തിന്റെ പക്ഷത്തു ചേരാൻ കവിയുടെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഒരംശം ബോധമനസ്സിന്റെ കാതലായ അംശം ഇഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ വ്യക്തിപ്രേമത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന മറ്റേ അംശം പ്രായോഗിക ലൗകിക ജീവിതത്തിലെ മമത്വബന്ധങ്ങളെ നിരാകരിച്ചിരുന്നില്ല. ആശാന്റെ ഉള്ളിലെ ആശാൻ അതായിരുന്നു." 1976:24. ഇപ്രകാരം ആശാന്റെ കൃത്യമായ വ്യക്തിത്വവിചിന്തനം നടത്തുമ്പോൾ അത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളുടെ സാമാന്യസ്വഭാവത്തെ വിലയിരുത്തുവാൻ ഉതകുന്ന രീതി യിലുള്ള പരുവപ്പെടുത്തലാണ് സാധ്യമാക്കുന്നത്. വ്യക്തിജീവിതത്തിലെ ലൗകികതയും ആത്മീയതും തമ്മിലുള്ള പ്രത്യക്ഷമായ കലഹമായി നിരൂപക നളിനി എന്ന കവിതയെ വിലയിരുത്തിയതിനു പിന്നിൽ കവിയിൽ ഉരുത്തിരിയുന്ന ആത്മകലഹത്തെയാണ്

പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ അന്യാപദേശചാതുരിയാൽ കവിതയെ കുറിച്ചുവെക്കുമ്പോൾ അതിനു പിന്നിൽ കവി അനുഭവിച്ച ആത്മസംഘർഷത്തെയാണ് നിരൂപക പൂരണം ചെയ്യുന്നത്. നളിനിയും, ദിവാകരനും ഒരേസമയം ആശാനിലെ വ്യക്തിമിശ്രണമാകുന്നു. 'ജന്തുവിന്നു തുടരുന്നു വാസനാബന്ധമിങ്ങുടലുവീഴുവോളവും' എന്നു പാടുന്ന ആ സഹജവാസന നളിനിയായും അഭ്യാസപ്രകൃതിയായി ദിവാകരനെയും നിരൂപക കവി വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ആശാനിലെ ബോധവും അബോധവും, പുംസ്വത്വവും സ്ത്രൈണസ്വത്വവും തമ്മിലുള്ള വ്യക്തമായ കലഹത്തിലേക്ക് കവിതയെ ബോധപൂർവ്വം നിരൂപക നയിക്കുന്നു.

നളിനിയിലെ സ്ത്രൈണകാമനയെ ആശാനിലെ അബോധസ്ത്രൈണതയിലേക്ക് ആരോപിക്കുമ്പോൾ വെളിയിൽ ലൗകികതയിൽ നിന്ന് ബോധപൂർവ്വം വേറിട്ടു മാറുന്ന ആശാനിലെ പുംസ്വത്വമായി ദിവാകരയോഗി നിലകൊള്ളുന്നു. ഇവിടെ നളിനിയിലെ അഭിലാഷത്തെ ലൗകികമായും രാജസമായും നിരൂപക വിലയിരുത്തുന്നു. ശരീരനിരപേക്ഷമല്ലാത്ത, മാംസനിബദ്ധമായ അനുരാഗത്തെ നളിനി ഇച്ഛിക്കുന്നു. സ്ത്രൈണചേതനയെ കൃത്യമായി ശരീരാവശ്യകതയിൽ നിലനിർത്തുവാൻ കവി ശ്രമിക്കുന്നു. നിരൂപക വിലയിരുത്തിയതുപോലെ തന്നെ കവിയിലെ ലൗകിക ഇച്ഛ തന്നെയാണ് ആ നിരീക്ഷണത്തിനാധാരം. 'കുമാരസംഭവത്തിൽ 'കാമവൈരി പുനശ്ച ഗൃഹസ്ഥനായതുപോലെ' സന്ന്യാസവ്രതം നീക്കി ഗൃഹസ്ഥനായി ഭാര്യാസമേതം വസിപ്പാൻ ദിവാകരനെ വ്യക്തമായി പഴയസ്മരണകളെ ഉണർത്തി നളിനി പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അത് മുൻകാലനിരീക്ഷണങ്ങൾപോലെ തന്നെ സന്യാസജീവിതത്തിൽ നിന്നും ലൗകികതയിലേക്കുള്ള ആശാന്റെ പരിവർത്തനചിന്തയുടെ മുന്നോടി തന്നെയാണ്.

ശരീരനിബന്ധമായ ആശാനിലെ അനുരാഗപ്രമത്തത നളിനിയിലൂടെ പൂർത്തിയാക്കുവാൻ നിരൂപക യുക്തികളെ കണ്ടെത്തുന്നു.

"ഒറ്റയായിട കുരുക്കി വാച്ചതൻ

കറ്റവാർക്കുഴലുതൽപ്പദങ്ങളിൽ

ഉറ്റ രാഗമോടടഞ്ഞൂ കാൺകയിൽ"

മുടിനാരിഴ പോലും ദിവകാരനെ സ്പർശിക്കുന്ന മാത്രയിൽ പുളകിതയാകുന്ന നളിനിയിൽ ലൗകികതയുടെ അതിപ്രസരം തന്നെയാണ് കാണുന്നത്. അവിടെ രാജസത്തിന്റെ അപ്രസക്തതയെ നിരൂപക വിലയിരുത്തുന്നതും ശരിയായ നടപടിതന്നെ. എന്നാൽ പൂർണമായ സ്ത്രീ പുരുഷസംയോഗത്തിലേക്ക് കവിതാഗതിയെ നയിക്കാത്ത സാത്വികതയുടെ രതിവിരക്തി നായകനിൽ പ്രകടമാവുകയും നായിക ആഗ്രഹപൂർത്തീകരണം നിറവേറാനാകാതെ നിർവാണ പ്രാപ്തിനേടുന്നതായും കവി എഴുതിച്ചേർക്കുമ്പോൾ കൃതിയിൽ ലൗകികതയെ മറികടക്കുന്ന ആത്മീയത പുരസ്കരിക്കുന്നു. എങ്കിലും "കവിയുടെ വ്യക്തി ജീവിതത്തിലും ദിവാകരന്റെ ആദർശമല്ല നളിനിയുടെ ആദർശമാണ്

വിജയിച്ചത്" 1976:26 എന്ന് കുമാരനാശാന്റെ സന്യാസത്തിൽ നിന്ന് ലൗകികതയിലേക്ക് പോയ വ്യക്തിജീവിതത്തെ മുൻനിർത്തി ലീലാവതി നിരൂപിക്കുന്നു.

ലൗകീകതയുടെ ഭാവത്വം സ്ത്രൈണകാമനകളിലേക്ക് പരിപൂർണമായി പകർന്നു നൽകി ബാഹ്യവ്യക്തിത്വത്തിൽ ആശാൻ ആത്മീയത വലയം ചെയ്യുന്ന പുരുഷനാകുന്നു. എന്നാൽ പുരുഷപക്ഷത്ത് നിന്നും ആത്മീയപ്രധാനത്തിന്റെ അപ്രസക്തതയിൽ നിന്നുകൊണ്ടും സ്നേഹിക്കുകയും സ്നേഹിക്കപ്പെടുകയുമാണ് ജീവിതത്തിന്റെ ധന്യതയെന്ന് നളിനി മതത്തെ വീണ്ടും പുരസ്കരിക്കുന്ന ലീലാവതി രക്തി വിരക്തികളിലെ സംഘട്ടനത്തെ പുനർവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകയും കവിയുടെ സർഗസൃഷ്ടിയിൽ ബാഹ്യമായി വിരക്തി മുഴച്ചു നിൽക്കുമ്പോൾ സഹൃദയ പക്ഷത്തിലും കവിയുടെ ആന്തരീക സ്ത്രൈണവാഞ്ചയിലും രതി അതിന്റെ പാരമ്യതയിൽ നിലകൊള്ളുന്നുവെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നു.

"മനശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ ആശാന്റെ അനിമ (മിശാമ) യാണ് നളിനി എന്നു പറയാം.1976:26 എന്ന് നിരൂപക വിലയിരുത്തുന്നു. പുരുഷന്റെ അബോധത്തോട് ഇണങ്ങിച്ചേരന്നു നിലകൊള്ളുന്ന സ്ത്രൈണാംശമായി യൂങ്ങ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ആനിമയെ കൃത്യമായ അബോധനിർമ്മിതിയായി ലീലാവതി പ്രയോഗിക്കുന്നു. മനശാസ്ത്രജ്ഞനായ യൂങ്ങ് നിർമ്മിച്ച സാങ്കേതിക നാമമായ ആനിമയോട് ആശാനിലെ വ്യക്തിയുടെ ആന്തരികചേഷ്ടയെ ക്രമീകരിക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ആശാനിലെ സ്ത്രീയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം നടക്കുന്നത്. രതിയും വിരക്തിയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം നടക്കുന്നത്, ലൗകീകതയും ആത്മീയതയിലും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം സാധ്യമാകുന്നത്. ആശാനിലെ സാത്വികത ദിവാകരൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തിലേക്ക് സന്നിവേശിപ്പിക്കുമ്പോൾ അത് കവിയുടെ വ്യക്തിജീവിതത്തിലെ ബാഹ്യാവൃതമായ ആദർശത്തിലേക്കാണ് പരിമിതപ്പെടുന്നത്. ജീവിതത്തിലെ ആദ്യപകുതിയിൽ ചിന്നസ്വാമിയായുള്ള സ്വാതികഭാവത്തിന്റെ കാവ്യത്തിലെ വെളിപ്പെടലാകുന്നു ദിവാകരയോഗി. അപ്പോൾ കവിവ്യക്തിത്വത്തിലേക്ക് മാത്രമായി ചിന്തകളെ വ്യവഹരിക്കുവാൻ അനുവദിക്കുമ്പോൾ അദ്ദേഹം കാഴ്ചകളിലൂടെയും ഭാഷയിലൂടെയും, മൗനത്തിലൂടെയും ഏറെ വ്യവഹരിക്കുന്നത് സമൂഹത്തോട് തന്നെയാണ്. ഇത്തരം സാഹചര്യത്തിലാണ് പൊതുസമൂഹത്തെ മനസിലാക്കി കവി സ്വവ്യക്തിത്വത്തെ സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്നത്. ആത്മീയതയുടെ അതിപ്രസരത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങിനിന്ന് അദ്ദേഹം മാതൃകയാക്കുന്നത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെയാണ്. അദ്ദേഹവുമായി സംവദിക്കുമ്പോൾ ഈശ്വരേച്ഛയുടെ വെളിപാടുകളെ കണ്ടെത്തുന്നു. തൽഫലമായി ആത്മീയമായ ഒരു ആന്തരിക ചോദന കവി നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നു തന്നെ നേടിയെടുക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള സാഹചര്യത്തിൽ വ്യവഹരിക്കുമ്പോഴാണ് സുബ്രഹ്മണ്യശതകം പോലുള്ള സ്ത്രോത്രകൃതികൾ അദ്ദേഹം രചിച്ചത്.

നളിനിയുടെ രചനാകാലം ആശാനിലെ വ്യക്തിത്വ മിശ്രണത്തിന്റെ സംഘർഷകാലമായി വേണം കരുതുവാൻ. ദിവാകരയോഗിയെപ്പോലെ ലൗകികവൈരിയായി ആശാൻ

സ്വവ്യക്തിത്വത്തെ സാംസ്കാരിക ഉപരിതലത്തിൽ നിന്ന് സ്വയം നിർമ്മിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പക്ഷെ ആത്മീയതയുടെ മേൽ ലൗകീകതയുടെ കടന്നുകയറ്റത്തിന്റെ ഫലമായി ആശാനിലെ പുംസ്വത്വം കൃത്യമായ രത്യാദിഭാവനകളിലേക്ക് പരകായം ചെയ്യുമ്പോഴാണ് നളിനി ജനിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് വേണ്ടം കരുതാൻ. “ചിത്തമാം വലിയ വൈരി കീഴമർന്നത്തൽ തീർന്ന യമി”യായി നിലകൊള്ളുന്ന ആശാനിലെ ആത്മീയതയുടെ പുംഭാവത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായ ദിവാകരത്വത്തിന്റെ താപസകാലയളവിലും “ആശാനിലെ ആനിമ സ്വപ്നങ്ങളിൽ നളിനിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് രാജസജീവിതത്തിന്റെ താഴ്വാരങ്ങളിലേക്ക് ദിവാകരത്വത്തെ വീണ്ടും വീണ്ടും ക്ഷണിച്ചിരിയ്ക്കാം” 1976:26. എന്ന് നിരൂപക അടിവരയിടുമ്പോൾ. സ്വപ്ന സമാനമായ അബോധസ്ത്രൈണാംശത്തിലേക്ക് മാത്രമായി കഥാപാത്ര നിർമ്മിതിയെ നയിക്കുന്നു. കൃത്യമായ ആത്മകലഹം ആശാനിൽ രൂപപ്പെടുന്നു എന്ന് അബോധഅനിമയുടെ സഹായത്താൽ നിരൂപക പൂരണം ചെയ്യുമ്പോൾ ഈ അബോധാംശം രൂപപ്പെടുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു സാംസ്കാരിക സമൂഹത്തെ ബോധപൂർവ്വം വിട്ടുകളയുന്നു. വ്യക്തി തന്നിലെ വൈയക്തികതയെയും അതിലെ വിഭിന്നതകളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത് സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നുകൊണ്ടാണ് എന്നത് ഏറെ പ്രാധാന്യമുള്ള വസ്തുതയാണ്. സ്വപ്നംപോലും ഒരു തരത്തിൽ സമൂഹനിർമ്മിതമാണ്. വ്യക്തിസമൂഹത്തിൽ നിന്നും ആർജിക്കുന്ന ഇംഗിതങ്ങളാണ് അബോധത്തിൽ പതിഞ്ഞ് സ്വപ്നമായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ വ്യക്തിയുടെ കാഴ്ചകൾക്ക് ഏറെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. സ്വയം ലൗകികവൈരിയായിത്തീരുമ്പോൾ ബാഹ്യ കാഴ്ചകൾ ആശാനിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന മാനസികപരിവർത്തനത്തിലേക്ക് സർഗാത്മകത എളുപ്പം സഞ്ചരിക്കുന്നുണ്ട്. അത് സാമൂഹികമായ ഇടപെടലുകളാലും വൈകാരികത ഉണർത്തുന്ന കാഴ്ചകളാലും സാധ്യമാകുന്നതാണ്.

“പണ്ടു തന്റെ പുര പുഷ്പവാടിയുൾ-

ക്കൊണ്ട വാപികളെ വെന്ന പൊയ്കയിൽ

കണ്ടവൻ കുതുകമാർന്നു തെന്നലിൽ

തണ്ടുലഞ്ഞു വിടരുന്ന താരുകൾ”

ഇത്തരം കാഴ്ചകൾ ദിവാകരൻ തന്റെ സാത്വിക ജീവിതത്തിനിടയിലും കാണുന്നുണ്ട്. ഈ കാഴ്ചകൾ സമൂഹപ്രേരിതമാണ്. ആശാൻ യമിജീവിതത്തിനിടയിലും കാഴ്ചയാൽ കണ്ടെടുത്ത് ആബോധത്തിലേക്ക്ദമനം ചെയ്ത ചില വൈകാരിക അംശങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണ് അത്തരരം വരികൾ എന്നുവേണം കരുതാൻ. ഈ ഒരു നിരീക്ഷണം വ്യക്തമായി ഫ്രോയിഡിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിനോട് സാധർമ്മ്യം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. വ്യക്തി സമൂഹത്തിൽ നിന്നും കണ്ടെടുക്കുന്ന ചില അശ്ലീല തലങ്ങളെ ബോധപൂർവ്വം ബോധ മനസ്സിൽ നിന്ന് അബോധത്തിലേക്ക് ദമനം ചെയ്യുന്നു.എന്നാൽ ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ അതിയായ വൈകാരിക വിക്ഷോഭത്താൽ അവ പുറത്തേക്ക് ബഹിർഗമിക്കുന്നു. അവിടെ

സർഗാത്മകത വിസ്മരിക്കാവതല്ല തെറിപ്പാട്ടുകൾ ശരീരത്തിന്റെയും ലൈംഗികതയുടെയും രൂപാത്മകവിവരണമാകുന്നത് ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നാണ് "പ്രത്യക്ഷ ലൈംഗികതയ്ക്ക് പകരമായി ലൈംഗികാവയവങ്ങളുടെ രൂപമുണ്ടാക്കി ആരാധിക്കുക, അവയെ അലങ്കാരികമായി അവതരിപ്പിക്കുകഎന്നിങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ചെയ്യാതെ, അവയെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞാലും മതി എന്നതും ആരാധനയുടെ പകർപ്പുകളായികരുതാവുന്നതാണ്. തെറിപ്പാട്ട് അത്തരത്തിലുള്ള ആരാധനരൂപമാണ്." എന്ന സി ആദർശിന്റെ നിരീക്ഷണം സാമുദായിക ശരീരആഘോഷങ്ങളിലേക്കും ആരാധാനയിലേക്കും സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്ന അബോധ കാമനങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷവൽക്കരണത്തിന്റെ സാധ്യതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇത് സമൂഹത്തിൽ നിർമ്മിക്കുന്ന ഇന്നും സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സംഗതിയാണ്. ഇത്തരത്തിൽ ആശാനിലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകതയിൽ സംഭവിക്കുന്നപരിവർത്തനത്തിലും, സമൂഹത്തിലൂടെ ആർജ്ജിതമാകുന്ന ചില ഘടകങ്ങൾ അബോധത്തിൽ ബോധപൂർവ്വം ദമനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഇവ സർഗ്ഗാത്മകതലത്തിൽ രത്യാഭിഭാവങ്ങളുടെ പ്രക്ഷേപണമായി പൂരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഇത് മാനസിക സംപ്രത്യയമായി മാത്രം നിരൂപക പരിമിതപ്പെടുത്തി സാമൂഹിക തലത്തെ ബോധപൂർവ്വം മാറ്റി നിർത്തുന്നു.

ആശാനിലെ അബോധകാമനയായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ അബോധത്തിൽ നിലയുറപ്പിച്ചസ്ത്രൈണാംശത്തെ നിരൂപക സ്വപ്നാംശത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷണമായി മാത്രം ഗണിക്കുമ്പോൾ ഒരു വ്യക്തിയുടെ ആന്തരിക മനസ്സ് രൂപം കൊള്ളുന്നതിന് നിദാനമായ പൊതുസമൂഹസാഹചര്യങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല യൂങ്ങിന്റെ 'ആനിമ' എന്ന സാങ്കേതിക വിചിന്തനത്തിലേക്ക് മാത്രമായി നളിനിയെ ഒതുക്കി കളയുന്നു. നളിനി ആശാനിലെ സ്ത്രൈണാധിഷ്ഠിതമായ ദ്വന്ദ്വവ്യക്തിത്വമായി വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ആനിമ എന്ന സമീപനത്തിലേക്ക് മാത്രമൊതുങ്ങാതെ സമൂഹാർജ്ജിതമായി വ്യക്തി അഥവാ ആശാൻ നിർമ്മിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വ ലിംഗനിർമ്മിതയെയാണ് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ വിലയിരുത്തേണ്ടത്. നളിനി ആശാനിലെ സ്ത്രൈണതയും, ദിവാകരൻ ആശാനിലെ പുരുഷത്വവുമാകുന്നു. നിരൂപകയുടെ നിരീക്ഷണത്തിൽ " കവിയുടെ തൻമയ്ക്ക് രണ്ട് പ്രധാന ധർമ്മങ്ങൾ ഉണ്ട് - അതി ഭൗതികതയോടൊപ്പം ആധ്യാത്മികതയും" 1976:28 സ്നേഹത്തെ സ്നേഹത്താൽ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്ന നളിനി ഒരു തരത്തിൽ ആത്മീയതയെ മറികടന്നുകൊണ്ടുള്ള ഭൗതികതയുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലാകുന്നു. ഈ സാഹചര്യം ആശാനിലെ സാത്വികത മറികടക്കുന്ന ലൗകികതയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. അതോടെ കൃത്യമായി സമൂഹപൊതുധാരണകളിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്ന ലൗകികജീവിതാംശങ്ങളുടെ പെർഫോമാറ്റിക് തലത്തിലേക്ക് 'നളിനിയെ' എന്ന കഥാപത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു. സാത്വികാവസ്ഥയെ ബോധപൂർവ്വം സ്വീകരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ പൊതു സമൂഹത്തിൽ നിന്നും കണ്ടെടുത്ത ലൗകികാംശങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അബോധതലത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. ബാഹ്യമായ പുരുഷത്വത്തിൽ നിലനിന്ന് അബോധാത്മകതയിലെ അതിവൈകാരിക എന്ന സ്ത്രൈണഭാവമായി അവ പരിണമി

ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തൽഫലമായി ഒരു സ്ത്രൈണ കഥാപാത്രത്തെ ലിംഗാധിഷ്ഠിതമായിത്തന്നെ ആശാൻ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു. ഇത്തരം സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതിയെ പെർഫോമാറ്റിക്ക് അഥവാ നാട്യാത്മകതയിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത് ജൂഡിത്ത് ബട്ലറാണ്. വ്യവഹാരങ്ങൾ ഓരോ ശരീരത്തിലും ലിംഗപദവിയുടെ മുദ്രകുത്തുകയും ഇത്തരം മുദ്രകളിലൂടെ ശരീരങ്ങൾ ആണോ പെണ്ണോ ആയി നടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലാം അർത്ഥത്തിലും നാട്യമാണ് ശരീരം" 2011:51 എന്ന ബട്ലറുടെ ഈ നിരീക്ഷണം ആൺ പെൺ പദവികളെ നിർണയിക്കുന്നതിന് നിദാനമാകുന്നു. എന്നാൽ കവിയുടെ സാഹിത്യ നിർമ്മിതിയിലേക്ക് ഇത് കൂടി വായിക്കുമ്പോൾ കവി സൃഷ്ടിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബാഹ്യചോദനയിൽ നിന്ന് സ്വീകരിച്ച അന്തരിക ചോദനയാൽ നിർമ്മിതമാകുന്ന വൈകാരിക വ്യവഹാരത്തിന്റെ പരിണിതഫലമായിവേണം ഗണിക്കുവാൻ. സമൂഹത്തിനോടിണങ്ങി നിന്നു കൊണ്ടാണ് കവി സ്ത്രൈണ കഥാപാത്രങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്നത്, അത് കവി വ്യക്തിത്വത്തിലെ സ്ത്രൈണാംശത്തിന്റെ നാട്യാത്മകതയായി വേണം ഗണിക്കുവാൻ. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കവിയിലെ 'ആനിമ' എന്ന മാനസികഭാവത്തിലേക്ക് മാത്രമായി കവിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്ത്രൈണ കഥാപാത്ര നിർമ്മിതിയും ഒതുങ്ങി പോകുന്നില്ല എന്നതാണ് ഇതിനാൽ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കവി പുരുഷസത്വത്തിലാണ് ജനിച്ചത് എന്നത് ജൈവികമായ സത്യമാണ്. എന്നിരുന്നാലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളിൽ സംഭവിച്ച വ്യതിരക്തതയുടെ ഫലമായി സാഹിത്യ ജീവിതത്തിൽ ആന്തരികമായി ഉരുവം കൊള്ളുന്നസ്ത്രൈണചേതനായി കഥാപാത്രം നിർമ്മിതമാകുമ്പോൾ അത് ആശാന്റെ ഉള്ളിലെ സ്ത്രൈണാംശം തന്നെയാണ് എന്നത് തർക്കമറ്റ കാര്യമാണ്. പക്ഷെ ആ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം നിരൂപകതയുടെ പക്ഷാവാദപരമായ മാനസിക സവിശേഷതയായ ആനിമയല്ല മറിച്ച് സമൂഹത്തോടുള്ള ബാഹ്യമായ ഇടപെടലുകളിൽ നിന്ന് പ്രചോദിതമായിട്ടുള്ള സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതിയാണ്.

ഉപദർശനം

മനഃശാസ്ത്രഭാഷയിൽ ആശാന്റെ അനിമയാണ് നളിനി എന്ന എം. ലീലാവതിയുടെ നിരീക്ഷണം. പുരുഷ മാനസിക ശരീരത്തിനകത്തെ പെൺ സ്വത്വ വിനിമയത്തെയാണ് സാധൂകരിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. യൂങ്ങിന്റെ മാനസിക സങ്കൽപ്പനത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള വായന മാനസിക വ്യവഹാരത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ആൺ വിനിമയങ്ങളിലെ സ്ത്രൈണ ബോധ്യത്തെ മാത്രമെ വിശകലനം ചെയ്യുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളൂ. ആ തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിരൂപകയുടെ വാദം ശരിയായ നിഗമനങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുമ്പോഴും വ്യക്തിയിലെ സാമൂഹിക പ്രതിബന്ധതയും, സാംസ്കാരിക വിനിമയങ്ങളും കൃത്യമായി തിരസ്കരിക്കുന്നു. സാംസ്കാരിക ചോദനകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കവിയുടെ വ്യക്തിജീവിതത്തെയും സാഹിത്യവിനിമയത്തെയും കഥാപാത്രനിർമ്മിതിയെയും വിശകലനം ചെയ്തു. തൽഫലമായി ആശാനിലെ പുരുഷഭാവത്തെയും, അദ്ദേഹത്തിലെ ആൺ ചേതനയിലുരുവം കൊണ്ട സാത്വിക പരിസരത്തെയും മിറകടന്ന് ബാഹ്യസമൂഹ പ്രചോദിതമായി രൂപം കൊണ്ട ആന്തരിക ചോദനയിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ലൗകിക ചേതനയാൽ

രൂപപ്പെടുത്തിയ സ്ത്രൈണ നിർവൃതിയായി 'നളിനി' എന്ന കഥാപാത്രത്തെ ആശാനിലെ ആന്തരിക നാട്യാത്മകതയുടെ പ്രതിഫലനം എന്ന രീതിയിൽ വിലയിരുത്താം.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ലീലാവതി. എം (ഡോ, 1976, നവരത്നം, പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്.

ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998, തിരുവനന്തപുരം.

മ്യൂസ് മേരി ജോർജ്ജ്, 2015, ഉടലധികാരം, ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്.

കുമാരനാശാൻ, നളിനി, കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി പ്രസിദ്ധികരണം.

രഘുനാഥൻ, നായർ. എം.ബി, 2003, രതിയുടെ സങ്കീർത്തനങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

സത്യൻ പി.പി. 2014, ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രം, ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

സുരേന്ദ്രൻ, കെ, 2017, ലൈംഗികതയുടെ മഴവിൽ വർണ്ണങ്ങൾ, സാക്ഷി മാഗസിൻ, തേഞ്ഞിപാലം.

ഉഷാകുമാരി, ജി, 2013, ഉടൽ ഒരു നെയ്ത്ത്, നാഷ്ണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

യാക്കോബ് തോമസ്, 2011, പുല്ലിംഗത്തിന്റെ നോട്ടങ്ങൾ, വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കാലിക്കറ്റ്.

റിസർച്ച് ജേർണൽ

രാജേഷ്.എം.ആർ, വാല്യം 8, ലക്കം 2, 2015, മലയാളം റിസേർച്ച് ജേണൽ, ബെഞ്ചമിൻ ബെയിലി ഫൗണ്ടേഷൻ, കോട്ടയം.

English Reference

Judith Butter, 1999, Gender trouble, Routledge, New York and London.

Chris Beasley, 2005, Gender & Sexuality, SAGE Publication, London.

കരുണയിലെ അംഗിരസം : ഒരു പുനർവായന

എൻ. ഉർസുല *

ഏതൊരു സാഹിത്യകാരൻെറയും അവസാനകാലകൃതികൾ അവരുടെ മാസ്ററർപീസുകൾ ആകാനുള്ള സാധ്യത കൂടുതലാണ്. കാരണം അവരുടെ പ്രതിഭയും വ്യുത്പത്തിയും അഭ്യാസവും അതിൽ സമ്മേളിച്ചിരിക്കും.അത്തരത്തിൽ നിരൂപകലോകം മഹാകവി കുമാരനാശാൻെറ മാസ്ററർപീസായി കാണുന്ന കൃതിയാണ് കരുണ. ആശാൻെറ ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളിൽ ഏററവുമധികം ജനപ്രീതി നേടിയെടുത്തിട്ടുള്ളതും കരുണ തന്നെയാണ്. ബുദ്ധഭിക്ഷുവായ ഉപഗുപ്തനോട് വേശ്യയായ വാസവദത്തക്ക് തോന്നുന്ന പ്രണയമാണ് ഈ കൃതിയുടെ ഇതിവൃത്തം.പവിത്രീകൃതമായ രാഗത്തിൻെറ പ്രകടനപത്രികയായ കരുണയിലെ അംഗിരസത്തെ സംബന്ധിച്ച് സാഹിത്യനിരൂപകൻമാർക്കിടയിൽ ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങളാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. എന്നാൽ കരുണയിലെ അംഗിരസമായി ഇന്ന് അംഗീകൃതമായിരിക്കുന്നത് ശാന്തമാണ്. പ്രൊഫ.ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി കരുണയിലെ രസം ഒരുതരം സ്നേഹമാണെന്ന് പറയുന്നു. ശാന്തം, സ്നേഹം എന്നിങ്ങനെയുള്ള കണ്ടെത്തലുകൾ ഏകപക്ഷീയമായ ഒരു വീക്ഷണകോണിൽ നിന്നുണ്ടായതാണ്. ഉപഗുപ്തൻ എന്ന നായകനെ മഹത്ത്വവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടും നായികയായ വാസവദത്തയെ നീചയായി മുദ്ര കുത്തിയുമാണ് ഈ പഠനങ്ങൾ നടത്തിയിരിക്കുന്നത്.എന്നാൽ വാസവദത്താകേന്ദ്രിതമായ ഒരു പഠനം വ്യത്യസ്തമായ ഫലമായിരിക്കും നല്കുക. അത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

* *ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ*

1. ആമുഖം

ചർവ്വിതചർവ്വണങ്ങളായ പ്രമേയങ്ങളും കുത്തഴിഞ്ഞ ലൈംഗികവികാരങ്ങളും നിറഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന മലയാളസാഹിത്യലോകത്തിന് കാല്പനികപ്രേമത്തിൻെറ സുശക്ത മായ ആവിഷ്കാരം കാണാൻ കഴിഞ്ഞത് കുമാരനാശന്റെ കവിതകളിലൂടെയായിരുന്നു. കാല്പനികപ്രേമത്തിന്റെ പ്രമുഖലക്ഷണങ്ങളായ വിരഹവേദനയും ഉദാത്തമായ പ്രണയ സങ്കൽപ്പവും ആദർശാത്മകമായ രതിഭാവത്തിൻെറ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളും ആശാൻെറ പ്രണയകാവ്യങ്ങളിലുണ്ട്. കരുണയും ഈ അഭിപ്രായത്തിൽനിന്നും മുക്തമല്ല.എന്നാൽ കരുണയിലെ അംഗിരസസംബന്ധിയായ ചർച്ചകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ നിരവധി അഭിപ്രാ യങ്ങൾക്ക് വേദിയൊരുക്കിയിട്ടുണ്ട്. കരുണയിലെ അംഗിരസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച ആസ്വാ ദനത്തിൻെറ സങ്കുചിതത്വത്തിന് തെളിവായി പല നിരൂപകരും എടുത്തുകാണിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ അതൊരുതരം പാരമ്പര്യനിഷേധമാണ്.പഴമയെ മുറുകെ പിടിക്കുന്നത് പുതുമയുടെ നിഷേധമല്ല.പഴമയും പുതുമയും ഒരുപോലെ സമന്വയിക്കുന്ന ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയാണ് ഇന്ന് ഭാരതത്തിനാവശ്യം.

ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിൻെറ ആധാരമാണ് ഭരതമുനിയുടെ നാട്യശാസ്ത്രം. ഭാരതീയവും ഭാരതീയേതരവുമായ നിരവധി ചിന്തകൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുന്നതിൽ ഈ കൃതിയും നിർണ്ണായകപങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആധുനികകാലത്തുപോലും ഒട്ടേറെ പഠനങ്ങൾക്കും ഗവേ ഷണങ്ങൾക്കും സാധ്യതയുള്ള ഒരുപാട് വിഷയങ്ങൾ അത് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നാട്യശാസ്ത്രത്തിലെ രസവിചാരം ഇന്നും പ്രസക്തമായ ഒരു പഠനവിഷയമാണ്. കാരണം ഏത് കാലഘട്ടത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതായാലും ഏത് പ്രസ്ഥാനത്തിൽപ്പെട്ടതായാലും ഒരു കൃതി വായിക്കുന്ന സഹൃദയനിൽ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള അനുഭൂതി ജനിപ്പിക്കാൻ ആ കൃതിക്കു കഴിയും.ആ അനുഭൂതി തന്നെയാണ് രസവും.

കരുണയിലെ രസവിചാരത്തോടൊപ്പം ഈ കൃതിയെ അപനിർമ്മിക്കുക കൂടി ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ളൊരു പഠനമാണിത്. മന:ശാസ്ത്രസമീപനങ്ങളുടെയും നവചരിത്ര വാദദർശനങ്ങളുടെയും പിൻബലത്തോടെയാണ് അപനിർമ്മാണപ്രക്രിയ സാധ്യമാകുന്നത്. കൗടില്ല്യൻെറ അർത്ഥശാസ്ത്രവും ബുദ്ധൻെറ ധർമ്മപദവുമാണ് സഹപാഠങ്ങളായി തിരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. ഭരതൻെറ രസസിദ്ധാന്തവും ആധുനികസമീപനങ്ങളും ഒരു പോലെ സമ്മേളിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും സമന്വയി പ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയായി ഈ പ്രബന്ധത്തെ കണക്കാക്കാം.

2. കരുണ : രസാന്വേഷണവും പുനർവായനയും

2.1 മൂലകഥയും കരുണയും

ഡോ.പോൾ കാരസ്സിൻെറ ദ ഗോസ്പൽ ഓഫ് ബുദ്ധയിലെ ഒരു കഥയാണ് കുമാരനാ ശാൻെറ കരുണക്ക് ആധാരം. കരുണയുടെ മുഖവുരയിൽ ആശാൻ തന്നെ അംഗീക രിച്ചുകൊണ്ട് ഈ കഥയുടെ പരിഭാഷ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. മൂലകഥയെ അതേപടി ആവിഷ്ക്കരി

ക്കുകയല്ല ആശാൻ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കരുണ ഒരു പുന:സൃഷ്ടിയാണ്. ആശാൻെറ സർഗസൃഷ്ടി എന്ന നിലക്കാണ് അതിനെ പഠിക്കേണ്ടതും വിലയിരുത്തേണ്ടതും. മൂലകഥയെ അതേപടിയാണ് ആശാൻ ആവിഷ്ക്കരിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ കരുണയിലെ അംഗിരസം ശാന്തമായിരിക്കുമെന്നതിന് സംശയമില്ല.എന്നാൽ മൂലകഥ ആശാൻ പുനരാവിഷ്ക്കരിച്ചപ്പോൾ അതിൽ അദ്ദേഹത്തിൻെറ കവിമനസ്സും വ്യക്തിജീവിതവും സങ്കൽപ്പലോകവും ഒരുപോലെ സ്വാധീനിക്കപ്പെടുകയും പ്രതിഫലിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ലൗകികവും ആത്മീയവുമായ ദ്വന്ദവൃത്തങ്ങൾക്കിടയിൽ കിടന്ന് കറങ്ങുന്ന ഒരു മനസ്സായിരുന്നു ആശാൻേറത്.ആദ്യകാലത്ത് ശൃംഗാരശ്ലോകങ്ങൾ എഴുതിയിരുന്ന ആശാൻ ശ്രീനാരായണഗുരുവിൻെറ ഉപദേശത്താൽ കാവ്യജീവിതത്തിലും വ്യക്തിജീവിതത്തിലും ആത്മീയത കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ ലൗകികാസക്തികൾ അദ്ദേഹത്തെ വിട്ടുമാറിയില്ല.അദ്ദേഹത്തിൻെറ ഉപബോധമനസ്സിൽ ആ ഇച്ഛകൾ അടിഞ്ഞുകൂടിയിരുന്നു. ഉപബോധമനസ്സിലെ ഇച്ഛകൾ മറച്ചുവെക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചുവെങ്കിലും നാൽപ്പത്തിയാറാം വയസ്സിൽ സ്വന്തം ശിഷ്യയെ വിവാഹം കഴിച്ചതോടുകൂടി ആത്മീയതയെ ലൗകികത കീഴ്പ്പെടുത്തി.പക്ഷേ ലൗകികതയെ മാത്രം സ്നേഹിക്കാൻ ആശാന് കഴിഞ്ഞില്ല. വ്യക്തിജീവിതത്തിൽ തനിക്ക് പൂർണ്ണമായും നേടാൻ കഴിയാത്ത ആത്മീയത തൻെറ നായകൻമാരിലൂടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു.പകേഷ ജീവിതരതിയുടെ പ്രതീകങ്ങളായ നായികമാരെ ഇകഴ്ത്താനും അദ്ദേഹം യത്നിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഈ മനഃസംഘർഷം കരുണയിലും തെളിഞ്ഞുകാണുന്നുണ്ട്. കഥാപാത്ര ചിത്രീകരണത്തിൽ സംഭവിച്ച പാളിച്ചകൾ ഇതിന് തെളിവാണ്.

2.2 പാത്രചിത്രീകരണത്തിലെ പാളിച്ചകൾ

2.2.1. വാസവദത്ത

ഉത്തരമഥുരാപുരിയിലെ അറിയപ്പെടുന്ന വേശ്യയായ വാസവദത്തയെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് കരുണ ആരംഭിക്കുന്നത്. അവളെ ധനമോഹിയും ഭോഗലാലസയുമായി ചിത്രീകരിക്കാനാണ് ആശാൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ നവചരിത്രവാദത്തെ ആധാരമാക്കി പരിശോധിച്ചാൽ ഏററവുമധികം തെററിദ്ധാരണകൾക്ക് വിധേയയായ ഒരു കഥാപാത്രമായി വാസവദത്ത മാറുന്നു. ബൗദ്ധകാലഘട്ടത്തിൽ നടന്ന കഥയെ ഇരുപതാം നൂററാണ്ടിൻെറ കാഴ്ച്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ആശാൻ വീക്ഷിക്കുന്നത്. ഭാരതത്തിലെ ബൗദ്ധകാലഘട്ടമായ ബി.സി മൂന്ന് മുതൽ ആറ് വരെയുള്ള നൂററാണ്ടുകളാണ് കരുണയിലെ രചനാപശ്ചാത്തലം. അക്കാലത്ത് വേശ്യാവൃത്തി മാന്യമായ ഒരു കുലത്തൊഴിലായിരുന്നു.കൗടില്ല്യൻെറ അർത്ഥശാസ്ത്രം അന്നത്തെ ജനകീയജീവിതത്തിൻെറ സത്യസന്ധമായ വിവരണം നൽകുന്നുണ്ട്.അതിലെ 'അധ്യക്ഷപ്രചാരം'എന്ന ഭാഗത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിൻെറ അനുവാദമുള്ള തൊഴിലുകളെക്കുറിച്ചും അവ നിയന്ത്രിക്കുന്നവരുടെ അധികാരവ്യവസ്ഥകളെക്കുറിച്ചും വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ ഗണികാവൃത്തിയും ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. സുകുമാരകലകൾ കൈകാര്യം ചെയ്യൽ, പ്രമുഖർ തമ്മിലുള്ള രഹസ്യ സംഭാഷണങ്ങൾക്ക് വേദിയൊരുക്കൽ, രഹസ്യവിവരങ്ങൾ അധികാരികളെ

അറിയിക്കൽ എന്നിവയെല്ലാം ഗണികാവൃത്തിയുടെ പരിധിയിൽപ്പെടുന്നു. രാജധാനിയിൽ നേരിട്ട് നിയമിതരാവുന്ന വേശ്യകൾ വരെയുണ്ട്. ഭർത്തൃമതിയുടെ വ്യഭിചാരം മാത്രമായിരുന്നു അക്കാലത്ത് വിലക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഗണികാവൃത്തിക്ക് വിലക്കില്ല. ഗണിക ഒരാളെ മാത്രം സ്വീകരിക്കുന്നതിന് വിലക്കുണ്ട്. ഗണികകളെ ഉപദ്രവിക്കുന്നവർക്ക് കർശനമായ ശിക്ഷകളും നൽകിയിരുന്നു.

'അനുരക്തരഹോ ധനപതികൾ നിത്യമെൻ കാലിൽ
കനകാഭിഷേകം ചെയ്തു തൊഴുതാൽ പോലും
കനിഞ്ഞൊന്നു കടാക്ഷിപ്പാൻ മടിക്കും കണ്ണുകൾ'

ആണ് തൻേറതെന്ന് പറയുന്നതിലൂടെ വാസവദത്ത ധനമോഹിയല്ലെന്ന് തെളിയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ വാസവദത്ത വണിഗ്വരനെ സ്വീകരിക്കുന്നത് ധനമോഹത്താലാണെന്ന് വരുത്തിത്തീർക്കാൻ കവി ശ്രമിക്കുന്നു. ആ സ്വീകരണം യഥാർത്ഥത്തിൽ അന്നത്തെ കാലഘട്ടത്തിൻെറ ആവശ്യമായിരുന്നു. തുടർന്ന് വാസവദത്തയെ നീചയാക്കാൻ ഒരു കൊലപാതകകഥകൂടി ആശാൻ മെനഞ്ഞെടുക്കുന്നു. ധനമോഹത്താൽ വണിഗ്വരനെ സ്വീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പഴയ കാമുകനായ തൊഴിലാളിത്തലവനെ വാസവദത്ത കൊന്നുകളഞ്ഞു എന്ന് കവി പറയുന്നു. അവിശ്വസനീയമായ ഒരു ഭാഗമാണിത്. കാരണം 'അധ്യക്ഷപ്രചാര'ത്തിലെ 'തൊഴിലധ്യക്ഷ'നായിരിക്കണം ഈ തൊഴിലാളിനേതാവ്. തൊഴിലധ്യക്ഷനും വർത്തകപ്രമാണിയും തമ്മിൽ ആധുനികകാലത്തെ മൊത്തക്കച്ചവടക്കാരനും അയാളുടെ ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ വാങ്ങി കൂടുതൽ വിലക്ക് വിൽക്കുന്ന വിൽപ്പനക്കാരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണുള്ളത്.രണ്ടുപേരുടേയും സാമൂഹിക സാമ്പത്തികനിലകൾ തുല്യമായിരിക്കും.മാത്രമല്ല വേശ്യകളെ ഉപദ്രവിക്കുന്നവർക്ക് കടുത്ത ശിക്ഷ നൽകിയിരുന്ന അക്കാലത്ത് കേവലം ഒരു തൊഴിലധ്യക്ഷനെ സർവ്വാധികാരങ്ങളു മുള്ള വാസവദത്ത ഭയപ്പെടേണ്ടതായ യാതൊരു കാര്യവുമില്ല.മൂന്നാം ഭാഗത്തിൽ പൂർണ്ണമായും നിശ്ശബ്ദയാക്കപ്പെടുന്ന അവൾക്ക് തൻെറ ഭാഗം ന്യായീകരിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു അവസരം പോലും ലഭിക്കുന്നില്ല.മൂലകഥയിലും ആശാൻെറ കരുണയിലും വാസവദത്ത പാപിനിയായതിനു കാരണം വേശ്യാവൃത്തിയാണ്. പക്ഷേ അവൾ ജീവിച്ചിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ അത് പാപമേ ആയിരുന്നില്ല.യഥാർത്ഥത്തിൽ അവൾക്ക് എന്ത് സംഭവിച്ചുവെന്ന് പറയാനാവില്ല.കാരണം ആ കാലഘട്ടത്തിൽപ്പോലും അവളുടെ കഥക്ക് ഭിന്ന പാഠങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം. ശുദ്ധമായ ചരിത്രമില്ല.ഓരോ ചരിത്രരചനയും ഓരോ പാഠങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയാണെന്ന് നവചരിത്രവാദദർശനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. അങ്ങനെ വാസവദത്തയുടെ ചരിത്രത്തിന് ആശാൻ നിർമ്മിച്ച പാഠമായി കരുണ മാറുന്നു.

2.2.2. ഉപഗുപ്തൻ

ഉപഗുപ്തനെ തികഞ്ഞ ആർഹതനായി ചിത്രീകരിക്കാനാണ് ആശാൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ സാമ്പ്രദായികസങ്കൽപ്പങ്ങൾ ചാലിച്ചെടുത്ത അലൗകികപ്രഭയിൽ നിന്നും മുക്തനായ പച്ചയായ വെറുമൊരു മനുഷ്യനാണ് അദ്ദേഹം. 'ഉപഗുപ്തൻ' എന്ന

പേര് സൂചിപ്പിക്കുന്നതുതന്നെ അതാണ്. 'ഉപഗുപ്ത:' എന്ന വാക്കിന്' ബുദ്ധന്റെ ഒരു ശിഷ്യൻ' എന്ന അർത്ഥത്തോടൊപ്പം 'പകുതി മറച്ചുവെക്കപ്പെട്ട' എന്നൊരർത്ഥം കൂടിയുണ്ട്. കരുണയിൽ ഈ രണ്ടാമത്തെ അർത്ഥം അന്വർത്ഥമാകുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വം പല സന്ദർഭങ്ങളിലും മറച്ചുവെക്കപ്പെടുന്നു. 'മുഗ്ധയുവഭാവ'വുമായി എത്തുന്ന ഉപഗുപ്തനിൽ ഭിക്ഷുവിൻെറ യാതൊരു ഭാവവുമില്ല. ബുദ്ധവിരചിതമായ ധർമ്മപദം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഭിക്ഷു, ആർഹതൻ എന്നിവർ എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. മററുള്ളവരുടെ കുററങ്ങൾ നോക്കാത്തവരും പുണ്യപാപചിന്തകൾ കൈവെടിഞ്ഞവരുമാണ് ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ. എന്നാൽ വാസവദത്ത പാപിനിയായതിനാലാണ് ഉപഗുപ്തൻ അവളെ ആദ്യം കാണാൻ ചെല്ലാതിരുന്നത്. അവൾക്ക് എന്തെങ്കിലും ആപത്ത് സംഭവിക്കാൻ അയാൾ കാത്തിരിക്കുകയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് വാസവദത്തക്ക് സംഭവിച്ച വിപത്തിനെ 'അതുലാനുഗ്രഹ'മായി ഉപഗുപ്തൻ കാണുന്നതും. മുക്തി ജീവിതത്തിൽ നിന്നല്ല, ജീവിതത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് എന്ന് ബുദ്ധമതം അനുശാസിക്കുമ്പോൾ ഏതു നിമിഷവും മരണത്തിലേക്ക് വഴുതിവീണേക്കാവുന്ന ഒരാൾക്ക് ഇത്തരത്തിൽ ഒരു വിപത്ത് സംഭവിച്ചതിനാൽ ശാശ്വതമായ ശാന്തിയും മാരനെയ്താൽ മുറിയാത്ത മനഃശോഭയും കൈവരിക്കാനാകുമെന്നാണ് ഉപഗുപ്തൻെറ പക്ഷം.

ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹം പൂർണ്ണമായും അനുവർത്തിക്കുന്നവനാണ് ആർഹതൻ. ശമതയും വിപസ്സന (ഉൾക്കാഴ്ച്ച)യുമാണ് അവരുടെ ധ്യാനമുറകൾ. മനസ്സിൻെറ ശാന്തതയും ഏകാഗ്രതയും വളർത്തിയെടുക്കലാണ് ശമത. എന്നാൽ പൂർണ്ണ ആർഹതനാണെന്ന് ആശാൻ പറയുന്ന ഉപഗുപ്തനിൽ ശമതയും ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹവും കാണാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. വാസവദത്തയെ കാണുന്ന ഉപഗുപ്തനിൽ സംഭവിക്കുന്ന മാററങ്ങൾ ഇതിന് തെളിവാണ്. 'ഞടുങ്ങിയാരംഗം കണ്ടു പകച്ചു ധന്യൻ മടുത്തു നില്ക്കുന്നു'. എന്നാണ് ആശാൻ പറയുന്നത്. വാസവദത്തയുടെ ശോചനീയാവസ്ഥ കണ്ട് ഉപഗുപ്തൻ 'ഞടുങ്ങി', 'പകച്ചു', 'മടുത്തുനിൽക്കുന്നു'. ഉപഗുപ്തനിൽ ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹമേ കാണുന്നില്ല. വാസവദത്ത മരണമടഞ്ഞതിനുശേഷമുള്ള ഉപഗുപ്തൻെറ അവസ്ഥയും ശ്രദ്ധേയമാണ്. മഥുരാപുരിയിലെ ആ സുന്ദരിയുടെ ശരീരം ഭസ്മമായി മാറുന്നത് 'മിഴിച്ചുനിന്ന'ാണ് ഉപഗുപ്തൻ കാണുന്നത്. ശരീരത്തിൻെറ ക്ഷണികത വാസവദത്തക്ക് ഉപദേശിച്ചുകൊടുത്തവനാണ് ഉപഗുപ്തൻ. എന്നാൽ സ്വന്തം ഉപദേശത്തിൽ അയാൾ തന്നെ തൃപ്തനല്ല എന്ന് തെളിയിക്കുന്നതാണ് 'മിഴിച്ചുനിൽക്കൽ' എന്ന പ്രയോഗം. മാത്രമല്ല വാസവദത്തയുടെ ഭസ്മകദംബം നോക്കിനിൽക്കുമ്പോൾ ഉപഗുപ്തൻെറ കണ്ണിൽ നിന്നും 'ആമലകീഫലം' പോലെ ഒരു അശ്രുകണം അടർന്നുവീഴുന്നുണ്ട്. വാസവദത്തയോട് ചെയ്ത അനീതി ഉപഗുപ്തനിൽ ഉളവാക്കിയ പാപബോധത്തിൻെറ ഫലമായി ഉണ്ടായതാണത്. 'ദു:ഖസത്യജ്ഞനദ്ധീരൻ കരകയില്ല' എന്ന് കവി പറയുന്നു. പക്ഷേ ഉപഗുപ്തൻ കരഞ്ഞുപോയിരിക്കുന്നു. അത് ഉൽക്കടശോകതിക്തമല്ല എന്ന് കവി പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും വിശ്വസിക്കുവാൻ പ്രയാസമുണ്ട്. ദുഃഖസത്യജ്ഞനായവൻ കരയില്ല. പിന്നെ എന്തുകൊണ്ടാണ് ആ കണ്ണുകൾ ബാഷ്പമണിഞ്ഞത്? എന്ന ചോദ്യത്തിന് കവിക്ക് കൃത്യമായ ഉത്തരം നൽകാൻ കഴിയുന്നില്ല. കവിക്ക് ഉപഗുപ്തനെ എങ്ങനെയെങ്കിലും മഹത്ത്വവൽക്കരിക്കണം. അതിനായി ഓരോരോ കാരണങ്ങൾ കൊണ്ടുവരുന്നു. ഒടുവിൽ അത് കരുണകൊണ്ടായി

രിക്കാമെന്ന് കരുതുന്നു. കവി അങ്ങനെ കരുതുന്നതേയുള്ളൂ. അത് കരുണകൊണ്ടുത ന്നെയാണെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയാൻ കവിക്ക് സാധിക്കുന്നില്ല.

ബുദ്ധമതത്തിലെ ബ്രഹ്മചതുർവിഹാരങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് കരുണ. ബുദ്ധമതം കരുണയെ നിർവ്വചിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്:

'സ്നേഹത്തിന്റെ അത്യുന്നതരൂപമാണ് കരുണ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദയയായി താഴ്ത്തിക്കൂടാ. ദയ അനുകമ്പയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അനുകമ്പ സദ്ഗുണമാണെങ്കിലും അത് പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ആൾക്ക് സ്വീകർത്താവിനേക്കാൾ വലുപ്പമുണ്ടെന്ന് തോന്നിപ്പിക്കും. ബുദ്ധമതത്തിലെ കരുണയിൽ ദാതാവും സ്വീകർത്താവും കൂടിച്ചേരുന്നു എന്നുപറഞ്ഞാൽ നിന്ദിതരും ചൂഷിതരും ഒക്കെ തന്നോടൊപ്പമുള്ള, തന്റെ തന്നെ സഹോദരൻമാരാണെന്ന് ദാതാവിന് കാണാൻ കഴിയണം എന്നർത്ഥം. തന്നിൽനിന്നും ഭിന്നരല്ല മററുള്ളവർ എന്ന ബോധത്തോടെ നടത്തുന്ന സേവനമാണിത്. '(പവനൻ,സി.പി.രാജേന്ദ്രൻ 2008: 1023). ബുദ്ധമതം അനുശാസിക്കുന്നരീതിയിലുള്ള കരുണ ഉപഗുപ്തന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നും വാസവദത്തക്കുണ്ടായിട്ടില്ല. ഉപഗുപ്തനെ കരുണാമയനായി ചിത്രീകരിക്കാനാണ് ആശാൻ ശ്രമിച്ചത്. 'ഉപഗുപ്തന്റെ അനുകമ്പ' എന്ന് കരുണക്ക് ആദ്യം പേരുനൽകാൻ ശ്രമിച്ചതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. എന്നാൽ കരുണയിൽ ഉപഗുപ്തന്റെ അനുകമ്പ കാണാ നാകുന്നില്ല എന്നത് നഗ്നമായ ഒരു സത്യം മാത്രം.

2.3 വാസവദത്തയുടെ രതി

'ഉപഗുപ്തൻെറ അനുകമ്പ'യാണ് കരുണയിലൂടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ കുമാരനാശാൻ ശ്രമിച്ചത്. എങ്കിലും കരുണയിൽ സ്ഥായിയായി നിലനിൽക്കുന്നത് വാസവദത്തക്ക് ഉപ ഗുപ്തനോടുള്ള അനുരാഗമാണ്; ഭരതമുനി പറയുന്ന രതി തന്നെ. കരുണയിൽ തുടക്കം മുതൽ അവസാനം വരെ മാറാതെ നിലനില്ക്കുന്ന ഒരു ഭാവമാണ് രതി.

കരുണയുടെ ഒന്നാം ഭാഗം ആരംഭത്തിൽ തന്നെ തൻെറ പ്രണയം അറിഞ്ഞതിനുശേഷം ഉപഗുപ്തൻ വരുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിച്ച് കാത്തിരിക്കുന്ന വാസവദത്തയെയാണ് കാണാ നാകുക. അവൾ ഉപഗുപ്തനെ കാത്തിരിക്കുന്നത് 'പൊന്നശോകം വിടർത്തിയ കുടതൻ കീഴിൽ' ആണ്. 'അശോകം' എന്ന പദത്തിന് ഇവിടെ ഒരുപാട് അർത്ഥസാധ്യതകൾ ഉണ്ട്. പതിവ്രതമാരിൽ അഗ്രഗണ്യയായ സീതാദേവി പണ്ട് രാമനെ കാത്തിരുന്നതും അശോകത്തിൻെറ ചുവട്ടിലായിരുന്നു. പവിത്രമായ രാഗത്തിൻെറ പ്രതീകമാണ് ഇവിടെ 'അശോകം' എന്ന ബിംബം. തുടർന്നുള്ള വരികളിലും അവളുടെ പ്രണയതീവ്രത വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. 'അവൾ ശ്വസിക്കും രാഗം താൻ' എന്ന പ്രയോഗത്തിൽ നിന്നു തന്നെ വാസവദത്തയുടെ പ്രാണൻ പോലും ഉപഗുപ്തനുവേണ്ടിയുള്ളതായിരുന്നു എന്ന് തെളിയുന്നു.

ഉപഗുപ്തൻ തന്നെക്കാണാൻ വരാത്തത് പണമില്ലാത്തത് കൊണ്ടായിരിക്കാമെന്നും തന്നെ ഒരു വേശ്യയായിട്ടായിരിക്കാം അദ്ദേഹം കാണുന്നതെന്നും പറയുന്നതിലൂടെ വാസവദത്തക്ക് ഉപഗുപ്തനോടുള്ള സമീപനം വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. ഉപഗുപ്തൻെറ

മുൻപിൽ വാസവദത്ത ഒരു വേശ്യയല്ല; കാമുകിയാണ്. വിശപ്പിന് വിഭവങ്ങൾ ഭക്ഷിക്കുന്നത് ശരീരപൂരണത്തിനാണ്. പക്ഷേ ഉപഗുപ്തൻ അവൾക്ക് വിശിഷ്ടഭോജ്യമാണ്. വിശിഷ്ടഭോജ്യം മനസ്സിനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. അവളുടെ പ്രണയം തീർത്തും ശാരീരികമല്ല.

ഉപഗുപ്തൻെറ നിരസനത്താൽ വ്യഥിതയാകുമ്പോഴും അയാളെപ്പററി കറുത്തൊരു വാക്കുപോലും പറയാൻ വാസവദത്തക്ക് സാധിക്കുന്നില്ല. 'ഉൽപ്പലബാണൻ' ,'സാധു', 'കോമളൻ', 'കൊച്ചുമുനി', എന്നിങ്ങനെയാണ് അവളുടെ സംബോധനകൾ നീളുന്നത്. ബുദ്ധനെയും തോഴിയേയും സ്വന്തം കുറവുകളെയും മാത്രമേ വാസവദത്ത പഴിക്കുന്നുള്ളൂ. ഉപഗുപ്തനെ കുററക്കാരനായി ചിത്രീകരിക്കാൻ അവൾക്ക് സാധിക്കുമായിരുന്നില്ല. ഏതു സാഹചര്യത്തിലായാലും അവളുടെ പ്രണയത്തിൽ ഒരു കുറവും സംഭവി ക്കുന്നില്ല. വേശ്യാവൃത്തി ഉപേക്ഷിക്കാതെത്തന്നെ ഒരാളെ ആത്മാർത്ഥമായി സ്നേഹിക്കാനാകുമെന്ന് തെളിയിച്ചവളാണ് വാസവദത്ത.

രണ്ടാം ഭാഗത്തിൽ പ്രണയനിഷേധം ഏററുവാങ്ങിയ വാസവദത്തയുടെ മനസ്സിന് സമാനമായ അന്തരീക്ഷമാണ് ആശാൻ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഇഹലോകത്തിൻെറ പരമാവധിയായ ഒരു ചുടുകാട്ടിലാണ് അവൾ എത്തിപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ശ്രീകൃഷ്ണൻേറയും ഗോപികമാരുടെയും പ്രണയസല്ലാപങ്ങൾകൊണ്ട് പുളകിതമായിരുന്ന പഴയ യമുനാനദീതടമല്ല അവിടെ; മറിച്ച് ശൂന്യതക്ക് കളിക്കാൻ ഒരുക്കിയിട്ടിരിക്കുന്ന കളമാണ്. കൃഷ്ണൻെറ പ്രണയലീലകൾക്ക് സാക്ഷ്യം വഹിച്ച അരയാലല്ല; മറിച്ച് ചുടലഭൂതം പോലെയുള്ള ജരഠനരയാലാണ്.അത്തരമൊരു രംഗത്തിലേക്കാണ് ഉപഗുപ്തൻ പ്രവേശിക്കുന്നത്. വാസവദത്തയുടെ പ്രണയതീവ്രത ഏററവുമധികം അനുഭവവേദ്യമാകുന്ന രംഗമാണിത്.

'ഉപഗുപ്തൻ' എന്ന ശബ്ദം കേൾക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അവളുടെ ശരീരമാകുന്ന പിണ്ഡം അനങ്ങുകയും ദീനമായ ഒരു ശബ്ദം പുറപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഉപഗുപ്തൻെറ വാക്കുകൾ അവൾക്ക് മൃതസഞ്ജീവനിയായി മാറുന്നു. രക്തം എല്ലാം ഒഴുകിപ്പോയി, ശക്തി ക്ഷയിച്ച്, സിരകൾ രിക്തമായി, പ്രാണൻ അററുപോകാറായ അവസ്ഥയിൽപ്പോലും അദ്ദേഹത്തെ ഒന്നുകാണാൻ അവൾ ഏറെ യത്നിക്കുന്നുണ്ട്.

'അക്കിടപ്പിലുമവളാ യുവമുനിയെ വീക്ഷിപ്പാൻ
പൊക്കിടുന്നൂ തല,രാഗവൈഭവം കണ്ടോ!
അഥവായിവൾക്കെഴുമിബ്ഭാവബന്ധബലത്താൽ താൻ
ശിഥിലമായ തൽ പ്രാണൻ തങ്ങി നില്പതാം'

ഉപഗുപ്തനോടുള്ള അതിയായ പ്രണയമാണ് ഈ അവസ്ഥയിൽപ്പോലും അവളുടെ ജീവനെ താങ്ങി നിർത്തുന്നത്. തന്റെ അവസാനസുഗന്ധംകൂടി കാറ്റിന് കാഴ്ച്ചവെച്ച് വീണടിയുവാൻ കാത്തിരുന്ന പൂവായിരുന്നു വാസവദത്ത. ഇവിടെ രതിഭാവം

സ്പഷ്ടമായിത്തന്നെ വ്യഞ്ജിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.മാത്രമല്ല വാസവദത്തക്ക് തന്നോടുണ്ടായിരുന്നത് 'അകൃത്രിമപ്രണയ'മായിരുന്നെന്ന് ഉപഗുപ്തൻ തന്നെ പറയുന്നുണ്ട്.

ഉപഗുപ്തന്റെ ദർശനം തന്നെ വാസവദത്തക്ക് തന്റെ പ്രണയത്തിന്റെ സാഫല്യമായിരുന്നു. പക്ഷേ അവൾ പ്രതീക്ഷിക്കാത്ത സ്പർശനസൗഭാഗ്യം കൂടി അവൾക്ക് ലഭിക്കുന്നു.

'എന്നലിഞ്ഞവൻ കരതാരവൾ തൻ പൂവൽനെറ്റിമേ
ലൊന്നു ചേർക്കുന്നങ്ങവൾക്കു ചീർക്കുന്നു രോമം
ഖിന്നമുഖിയാമവൾ തൻ കെടുന്ന സംജ്ഞ വിരലാ-
ലുന്നയിച്ച ദീപം പോലൊന്നുജ്ജ്വലിക്കുന്നു'

ഉപഗുപ്തന്റെ ആ മൃദുസ്പർശം അവളുടെ കെട്ടുപോകുന്ന സംജ്ഞയെപ്പോലും ഉജ്ജ്വലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആ നിമിഷത്തിൽ തന്നെ അവൾക്ക് മോക്ഷം ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഉപഗുപ്തന്റെ ഒരു ദർശനത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമാണ് അവൾ സ്വന്തം ജീവനെ പിടിച്ചു നിർത്തിയത്. അത് സാധിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ശരണരത്നങ്ങൾ ഉപഗുപ്തൻ കാതിലുരക്കുന്ന നിമിഷത്തിൽ അവൾക്ക് ഒരു തേജസ്സുണ്ടായി എന്നത് ശരിയാണ്. കാരണം സ്നേഹം പറയുന്നതെന്തും ആർത്തമായ മനസ്സ് സ്വീകരിക്കും. പക്ഷേ ഉപഗുപ്തൻ തന്റെ സമീപത്തിൽ നിന്നും മാറി എഴുന്നേറ്റു നിൽക്കുമ്പോൾ അവൾ പിന്നെയും വിഷമിക്കുന്നുണ്ട്. 'പരം പിന്നെയുഴന്നെങ്ങും, മിഴികളൊന്നുഴിഞ്ഞങ്ങ് 'എന്ന പ്രയോഗം അതിന് തെളിവാണ്. നിയമം ഭഞ്ജിച്ചെറിഞ്ഞ തന്റെ അംഗങ്ങൾ സാകൂതമായും നിർമ്മമതമായും നിരുദ്വേഗമായും അവൾ നോക്കുന്നത് ശരണരത്നങ്ങളുടെ ശ്രേഷ്ഠതകൊണ്ടല്ല. തന്റെ പ്രണയം സഫലമായിക്കഴിഞ്ഞ അവസ്ഥയിൽ മോക്ഷപ്രാപ്തിയിലേക്ക് ചരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവളിൽനിന്ന് സകല ലൗകികാസക്തികളും പൊയ്പ്പോയിരിക്കുന്നു.അത് തെളിയിക്കുന്നതാണ് തുടർന്നുള്ള വരികൾ.

അവളുടെ പ്രണയസാഫല്യത്തിന്റെ നിമിഷത്തിൽ യമുനയിൽ ഇളംകാറ്റ് തിരതല്ലുകയും ശാഖചലിച്ച് അരയാലിൽ അമരസല്ലാപം കേൾക്കുകയും ചെയ്തു. ശൂന്യതക്ക് കളിപ്പാനൊരുക്കിയിട്ട കളം പോലുള്ള ആ യമുനയിൽ ഇളംകാറ്റ് തിരതല്ലിയിരിക്കുന്നു. തന്റെ അവസാനസുഗന്ധംകൂടി കാറ്റിനു നൽകാൻ കാത്തിരുന്ന മലരാണ് വാസവദത്ത. ഇവിടെ കാറ്റ് വന്നെത്തിയിരിക്കുന്നു.ആ സമയത്ത് ആദ്യം ജരഠനായിരുന്ന അരയാലിൽ അമരസല്ലാപം കേൾക്കുന്നു.ആ നിമിഷത്തിൽ പ്രകൃതിതന്നെ വാസവദത്തയുടെ മോക്ഷത്തിന് വേദിയൊരുക്കുന്നു.

2.4 കരുണയിലെ രസം

കരുണയിലെ സ്ഥായീഭാവം രതിയാണ്.വേശ്യയുടെ അനുരാഗത്തെയും രതിയായിത്തന്നെ പരിഗണിക്കാം എന്ന് ദണ്ഡി പറയുന്നുണ്ട്. അനുരാഗാതിശയമാണ് പ്രധാനം. കരുണയിൽ വാസവദത്തക്കുണ്ടാകുന്നതും ഉപഗുപ്തനോടുള്ള പവിത്രീകൃതമായ

രതിയാണ്. അത് 'ശൃംഗാരം'എന്ന രസമായി പരിണമിക്കുന്നു. സ്ത്രീപുരുഷൻമാർക്കുള്ള പവിത്രമായ രാഗമാണ് ശൃംഗാരം. അത് സഫലമോ വിഫലമോ ആകാം. കരുണയിൽ വാസവദത്തയുടെ അനുരാഗം സഫലമാകുന്നുണ്ട്. ഉപഗുപ്തനും വാസവദത്തയോട് രതിയുണ്ട്. തന്റെ വിരക്തിക്ക് വിഘാതമായേക്കുമോയെന്ന് ഭയന്ന് അത് പുറത്തു കാണിക്കാൻ മടിക്കുകയാണയാൾ. യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിൽ കുമാരനാശാനുണ്ടായിരുന്ന മനഃസംഘർഷം തന്നെയാണ് ഉപഗുപ്തനിലും കാണുന്നത്.

ഉപഗുപ്തനെ തികഞ്ഞ ആർഹതനായിക്കണ്ടുകൊണ്ടും അയാൾ വാസവദത്തക്ക് മോക്ഷം നൽകിയെന്നുമുള്ള അർത്ഥത്തിലാണ് കരിമ്പുഴ രാമകൃഷ്ണനെപ്പോലുള്ളവർ കരുണയിലെ രസം ശാന്തമാണെന്ന് പറഞ്ഞത്. പ്രൊഫ. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി കരുണ യിലെ രസം ഒരുതരം സ്നേഹമാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. കരുണയിലെ സ്ഥായീഭാവം സ്നേഹം എന്ന് വിളിക്കാവുന്ന രതിതന്നെയാണ്. പക്ഷേ അത് ഉപഗുപ്തന് വാസവദത്തയോടുള്ള അനുകമ്പയല്ല. മറിച്ച് വാസവദത്തക്ക് ഉപഗു പ്തനോടുള്ള രാഗമാണ്. പവിത്രമായ ശൃംഗാരരസം തന്നെ.

ഭരതമുനിയുടെ രസനിർവ്വചനങ്ങൾ അനുസരിച്ചും കരുണയിലെ രസം ശൃംഗാരം തന്നെ യാണ്. സ്ഥായീഭാവം രതിയും. വാസവദത്തയുടെ പ്രണയചേഷ്ടകളാണ് വർണ്ണിക്കുന്നത് എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ഉപഗുപ്തൻ ആലംബനവും വാസവദത്ത ആശ്രയവുമാണ്. ഉപ ഗുപ്തന്റെ ദർശനവും സ്പർശനവും സംഭാഷണങ്ങളും പാത്രഗതമായ ഉദ്ദീപനവിഭാ വങ്ങളും യമുനയിലെ ഏകാന്തതയും ഇളംകാറ്റും ബാഹ്യമായ ഉദ്ദീപനവിഭാവങ്ങളുമാണ്. വാസവദത്തയുടെ സ്നേഹമസൃണമായ നോട്ടം, രോമാഞ്ചം, അശ്രു മുതലായവയാണ് അനുഭാവങ്ങൾ.

കരുണയിൽ ഒന്നാം ഖണ്ഡത്തിൽ ശൃംഗാരവും രണ്ടാം ഖണ്ഡത്തിൽ ബീഭത്സവും ആണ് പ്രധാനരസങ്ങൾ. ശൃംഗാരം അംഗിരസമാകുമ്പോൾ ബീഭത്സം കടന്നുവന്നാൽ രസവിരോധിത സംഭവിക്കും. പക്ഷേ വിരോധിരസത്തെ പോഷിപ്പിക്കാതിരുന്നാൽ രസ വിരോധം സംഭവിക്കില്ല.

> 'അവിരോധി വിരോധി വാ
> രസോംഗിനി രസാന്തരേ
> പരിപോഷം ന നേതവ്യ-
> സ്തഥാസ്യാദവിരോധിതാ'

(ആനന്ദവർദ്ധനൻ.(2008 ഃ.151)

അംഗിരസത്തിന് ഉള്ളിടത്തോളം പോഷണം അംഗത്തിനുണ്ടാവാൻ പാടില്ല. അംഗരസം തുല്യമായാലും കുഴപ്പമില്ല. കൂടിയാൽ രസവിരോധിത സംഭവിക്കും.അതിനാൽ അവിരോധി വിരോധി രസങ്ങളെ അംഗാംഗികളാക്കണം.

കരുണയിൽ ശൃംഗാരരസത്തെ പോഷിപ്പിച്ചതിനുശേഷമാണ് ബീഭത്സം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അംഗരസമായ ബീഭത്സത്തെ ശൃംഗാരത്തെയെന്നപോലെ പോഷിപ്പിക്കുന്നില്ല. ആദ്യഖണ്ഡത്തിലും അവസാനഖണ്ഡത്തിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത് ശൃംഗാരരസമാണ്. ബീഭത്സം അംഗരസം മാത്രമാണ്. അതിനാൽ രസവിരോധിത സംഭവിക്കുന്നില്ല. ബീഭത്സത്തോടൊപ്പം ഭയാനകവും കരുണവും അംഗരസമായിത്തന്നെ വർത്തിക്കുന്നു.

കരുണയിൽ ശൃംഗാരരസത്തോടൊപ്പം പ്രണയസാഫല്യത്താൽ മോക്ഷം ലഭിച്ച വാസവദത്തയിൽ നിന്ന് ശമഭാവവും ഉണരുന്നുണ്ട്.അതായത് ശൃംഗാരരസത്തോളമില്ലെങ്കിലും ശാന്തരസവും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. രണ്ട് രസത്തിന് ഒരു പ്രബന്ധത്തിൽ ഏറെക്കുറേ തുല്യപ്രാധാന്യം വരികയും, അതിലൊന്ന് അംഗവും മറ്റേത് അംഗിയുമായിരിക്കുമ്പോൾ അംഗിയെ അപേക്ഷിച്ച് അംഗത്തിന് എന്തെങ്കിലും ഒരു ന്യൂനത ഉണ്ടായിരിക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അംഗരസവിരോധിത വന്നുപോകും.

‘വിരോധിനസ്തു രസസ്യാങ്ഗിരസാപേക്ഷയാ
കസ്യചിന്ന്യൂനതാ സമ്പാദനീയാ യഥാ
ശാന്തേ?ങ്ഗിനി ശൃംഗാരേവശാന്തസ്യ’

(ആനന്ദവർദ്ധനൻ, 2008 :152)

(വിരോധിയായ അംഗരസത്തിന് അംഗിരസത്തെ അപേക്ഷിച്ച് എന്തെങ്കിലും ന്യൂനത ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ടതാണ്. എങ്ങനെ: ശാന്തം അംഗിയും ശൃംഗാരം അംഗവുമാണെങ്കിൽ ശൃംഗാരത്തിന് എന്തെങ്കിലും ഒരു ന്യൂനത വേണം. അതുപോലെത്തന്നെ ശൃംഗാരം അംഗിയായിരിക്കുമ്പോൾ ശാന്തം അംഗമാണെങ്കിൽ ശാന്തത്തിന് ന്യൂനത സമ്പാദനീയം.)

കരുണയിൽ ശാന്തം അംഗരസമാണ്. അംഗിരസമായ ശൃംഗാരത്തെ അപേക്ഷിച്ച് അംഗരസമായ ശാന്തത്തിനുള്ള ന്യൂനത അത് അംഗിരസത്തിൻെറ ഭാഗമായി ഉണ്ടാകുന്നു എന്നതാണ്. അതായത് ശൃംഗാരരസത്തിൻെറ മൂർദ്ധന്യത്തിൽ നായികയായ വാസവദത്ത ശാന്തിയിൽ ലയിക്കുകയാണ്. ശൃംഗാരത്തിൻെറ ഭാഗമായി മാത്രമാണ് ഇവിടെ ശാന്തം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കരുണയിലെ അംഗിരസം ശൃംഗാരമാണെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം.

3. നിഗമനങ്ങൾ

കുമാരനാശാൻെറ കരുണയിലെ അംഗിരസത്തെക്കുറിച്ച് നിരൂപകൻമാർക്കിടയിൽ ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അത് ശാന്തമാണെ പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ അത് ശാന്തമല്ല എന്ന് തെളിയിക്കുന്നതാണ് ഈ പഠനം .ഉപഗുപ്തൻ എന്ന ഭിക്ഷുവിൽനിന്ന് ഒരു ആർഹതനിൽനിന്നും ലഭിക്കേണ്ടതായ നീതി വാസവദത്തക്ക് ലഭിച്ചിട്ടില്ലെന്നും ആർഹതൻ എന്ന നിലയിൽ ഉപഗുപ്തൻ തീർത്തും ഒരു പരാജയമാണെന്നും ഈ പഠനം തെളിയിക്കുന്നു.പാപിനിയായി മുദ്രകുത്തപ്പെട്ട വാസവദത്തയെ നവചരിത്രവാദത്തിൻെറ സഹായത്തോടെ സമീപിച്ചുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്ത

മായ ഒരു വീക്ഷണം പ്രദാനം ചെയ്യുവാനും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. കഥ നടന്ന കാലഘട്ടത്തെ ആസ്പദമാക്കി ആ കഥാപാത്രത്തെ വിലയിരുത്തുകയാണ് ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെ കരുണക്ക് ഒരു പുനർവായന നടത്തുകയും തുടർന്ന് രസചർച്ച നടത്തുകയുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ.കാവ്യം ആസ്വദിക്കുമ്പോഴുള്ള ആത്മനിഷ്ഠമായ അംശങ്ങളും നാട്യശാസ്ത്രത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ അംശങ്ങളും സമ്മേളിച്ചുകൊണ്ട് കരുണയിലെ അംഗിരസം ശൃംഗാരമാണെന്ന് തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. *അച്യുതനുണ്ണി ചാത്തനാത്ത്, ഭാരതീയസാഹിത്യദർശനം. ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2005*
2. *ആനന്ദവർദ്ധനൻ, ധ്വന്യാലോകം, പരി., സി.വി. വസുദേവഭട്ടതിരി. 2-ാം പ. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2008*
3. *കുമാരനാശാൻ. കരുണ. തോന്നയ്ക്കൽ: കുമാരനാശാൻ ദേശീയ സാംസ്കാരിക ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2005*
4. *ഗോപിനാഥൻ, എ. ആശാനും ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളും, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1993*
5. *ജോസഫ്, മുണ്ടശ്ശേരി. മാറ്റൊലി. 4-ാംപ. തൃശ്ശൂർ: മംഗളോദയം പ്രൈവറ്റ് ലിമിറ്റഡ്, 1956*
6. *നരേന്ദ്രൻ,കെ.എം സംവാദം.തൃശ്ശൂർ:മലയാളപഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം,2002*
7. *പവനൻ, സി.പി. രാജേന്ദ്രൻ. ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ. കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2008*
8. *ഭരതമുനി. നാട്യശാസ്ത്രം. വാ. 1, 2,. വിവ., കെ.പി. നാരായണ പിഷാരടി. തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി,1997*
9. *രാമകൃഷ്ണൻ, കരിമ്പുഴ. ആശാൻ കവിതയും മറ്റും. കോഴിക്കോട്: കരിമ്പുഴ രാമൻ മെമ്മോറിയൽ പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്,1983*
10. *ശ്രീബുദ്ധൻ. ധർമ്മപദം. വിവ., മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത്. 2-ാം പ. തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2007*

ലാവണ്യ സങ്കല്പം - ധ്വന്യാലോകത്തിൽ

എം. സത്യൻ*

കാവ്യ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ ഉറവിടം തേടിയുള്ള യാത്രയിൽ ഭരതനുശേഷം ഭാരതത്തിലാദ്യമായി അർത്ഥവത്തായ വിചിന്തനം നടത്തിയത് ധ്വന്യാലോകകാരനായ ആനന്ദവർധനനാണ്. വിശ്വമഹാകവികളായ വ്ല്മീകി, വ്യാസൻ, കാളിദാസൻ തുടങ്ങിയവരുടെ സർഗസൃഷ്ടികളിൽ ഒളി വിതറി നില്ക്കുന്ന ആനന്ദാനുഭൂതിയുടെ സൗന്ദര്യം അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ സഹൃദയനായ അദ്ദേഹം താൻ അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ ലാവണ്യത്തിന്റെ പൊരുളന്വേഷിച്ച് നടത്തിയ മഹത്തായ യാത്രയാണ് ധ്വന്യാലോകം എന്ന വിശിഷ്ട ഗ്രന്ഥം. ശാലീന ബുദ്ധികളും അപ്രഗത്ഭരുമായ പാരമ്പര്യവാദികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സൗന്ദര്യ ദർശനത്തെ നഖശിഖാന്തം എതിർക്കുകയും പരിഹസിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ തന്റെ ചേതനയെ അലൗകികമായ ആനന്ദത്തിലേക്ക് ആനയിച്ച സൗന്ദര്യാനുഭൂതിയുടെ രഹസ്യം പ്രകാശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സഹൃദയഹൃദയങ്ങളിൽ പരമാനന്ദം പ്രതിഷ്ഠിക്കുവാൻ പോവുകയാണ് താനെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ കവന സൗഭകപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സുവർണ്ണകവാടം തുറക്കുന്നത്.

തേന ബ്രൂമഃ സഹൃദയ മനഃ പ്രീതയേ തത്സ്വരൂപം

രാമായണ മഹാഭാരത പ്രഭൃതിനി ലക്ഷ്യേ സർവത്ര പ്രസിദ്ധേ വ്യവഹാരം ലക്ഷയതാം സഹൃദയനാം ആനന്ദോ മനസി ലഭതാം പ്രതിഷ്ഠാമിതി.

(ധ്വന്യലോകം - 1.1)

* *അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ, സംസ്കൃതം വകുപ്പ്, ഗവൺമെന്റ് സംസ്കൃത കോളേജ്, പട്ടാമ്പി*

സഹൃദയന്റെ മനസ്സിൽ നിലാവ് പോലെ നിറയുന്ന ലാവണ്യമെന്ന അമൂർത്തമായ സൗന്ദര്യാതിശയത്തിന്റെ തുടിപ്പുകൾ കൃതിയിലുടനീളം ആനന്ദവർധനൻ പകർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും ലാവണ്യം എന്ന പദം ധ്വന്യാലോകത്തിൽ അഞ്ച് സന്ദർഭങ്ങളിലാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഒന്നും മൂന്നും ഉദ്ദ്യോതങ്ങളിൽ രണ്ടിടത്തും രണ്ടാമുദ്ദ്യോതത്തിൽ ഒരിടത്തുമാണത്.

ലാവണ്യം എന്ന പദത്തിന് അതിശയകരമായ സൗന്ദര്യം എന്നു നിഘണ്ടുകാരനും 'ലവണസ്യ ഭാവം ലാവണ്യം' ലവണത്തിന്റെ ഭാവമാണ് ലാവണ്യമെന്ന് നിരൂകതകാരനും അർത്ഥം നൽകുന്നു.

എന്നാൽ നിലീനവും അമൂർത്തവുമായ സൗന്ദര്യാനുഭൂതിയെയാണ് ആനന്ദവർധനൻ ലാവണ്യപദംകൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ലാവണ്യസ്വരൂപം - ചില നിർവ്വചനങ്ങൾ

ധ്വന്യാലോകലോചനത്തിന് കേരളീയനായ ഉദയൻ രചിച്ച കൗമുദീവ്യാഖ്യാനത്തിൽ ലാവണ്യത്തെ ഇങ്ങനെ നിർവ്വചിച്ചിരിക്കുന്നു.

പ്ലവമാനമിവാഭാതി യദംഗം കാന്തി പാഥസി

മനഃപ്രഹ്ളാജനനം തല്ലാവണ്യമിതിസ്മൃതം

ബംഗാളിയായ രൂപാ ഗോസ്വാമിയുടെ ഉജ്ജ്വലാനീലാമണിയിൽ സൗന്ദര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിർവചനം ശ്രദ്ധേയമാണ്.

അംഗപ്രത്യംഗകാനാം യഃ സന്നിവേശോ യഥാചിതം

സുശ്ലിഷ്ടഃ സന്ധിഭേദഃ സ്വാത് തത് സൗന്ദര്യമുദീയ്യതേ.

ഓരോ നിമിഷവും പുരുതമയുൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് രമണീയത എന്നു ഏറെ പുതുമയുള്ള ഒരു നിരീക്ഷണമാണ് മഹാകവി മാഘൻ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്.

ക്ഷണേ ക്ഷണേ യന്നവതാമുപൈതി

തദേവരൂപം രമണീയതായാഃ

(മാഘം. IV 17)

ലാവണ്യത്തിന്റെ സ്വരൂപ മഹിമയെ നിരൂപണം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള രസാർണവസുധാകരത്തിലെ രണ്ട് കാരികകൾ ധ്വന്യാലോകത്തിന്റെ ഭാഷാ വ്യാഖ്യാതാവായ ഇ.വി. ദാമോദരനും ഒരെണ്ണം ദീധിതികാരനും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

മുക്താഫലേഷു ഛായായാഃ

തരളിത്വമിവാന്തരാ

പ്രതിഭാതി യദംഗേഷു

ലാവണ്യം തദിഹോച്യതേ.

അംഗേഷു സ്ഫടികാദർശ
ദർശനീയേഷു ജൃംഭതേ
അമലാ കോമളാ കാന്തിർ
ജ്യോത്സ്നേവ പ്രതിബിംബിതാ.

ധ്വന്യാലോകത്തിലെ ലാവണ്യചിന്ത

ആത്മനിഷ്ഠവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ പ്രതീതിതലങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കാവ്യ സൗന്ദര്യത്തെ വ്യാകരക്കുകയാണ് ധ്വന്യാലോകത്തിലൂടെ ആനന്ദവർധനൻ ചെയ്തത്. സൗന്ദര്യത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണതയേയും അതിന്റെ ശാഖോപശാഖകളേയും അദ്ദേഹം സൂക്ഷ്മമായി വിവേചിച്ചു. കാവ്യഭാഷയുടെ പ്രത്യക്ഷ അർത്ഥതലത്തിനപ്പുറത്ത് പരോക്ഷമായി പ്രകാശിക്കുന്ന അർത്ഥഛായകളും അവയെ പ്രതീതിഗോചരമാക്കുന്ന രചനാതന്ത്രങ്ങളുമാണ്. കാവ്യ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ നിദാനമെന്ന് അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. കാവ്യത്തിന്റെ രമണീയക രഹസ്യങ്ങളുടെ ചെപ്പുതുറക്കുന്നതിനുള്ള ഭൂമിക തയ്യാറാക്കിക്കൊണ്ടു അദ്ദേഹമിങ്ങനെ പറഞ്ഞുതുടങ്ങി.

യോ ർത്ഥഃ സഹൃദയശ്ലാഖ്യഃ കാവ്യാത്മേതി വ്യവസ്ഥിതഃ
വാച്യ പ്രതീയ മാനാഖ്യതൗ തസ്യഭേദാവുഭൗ സ്മൃതൗ

(ധ്വന്യലോകം. 1 2)

കാവ്യാത്മാവെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടതും സഹൃദയശ്ലാഘ്യവുമായ യാതൊരർത്ഥമുണ്ടോ അതിനു വാച്യം പ്രതീയമാനം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ഭേദങ്ങളുണ്ടു. പണ്ടുപണ്ടേ രാമായണ മഹാഭാരതാദി കൃതികളിൽ ലക്ഷ്യരൂപത്തിൽ ഉള്ളതും സഹൃദയന്മാർ അകമെ ആസ്വദിച്ചതുമായ പ്രതീയമാനാർത്ഥത്തെ സവിശേഷമായി വർണ്ണിക്കാനാണ് ലാവണ്യം എന്ന പദം ആനന്ദവർധനൻ ആദ്യമായി പ്രയോഗിക്കുന്നത്.

പ്രതീയമാനം പുനരന്വദേവ
വസ്ത്വസ്തി വാണീഷു മഹാകവീനാം
യത്തത് പ്രസിദ്ധാവയവാതിരിക്തം
വിഭാതി ലാവണ്യമിവാങ്ങ്ഗനൊസു

(ധ്വന്യലോകം. 1 4)

പ്രതീയമാനം പുനരന്യദേവ വാച്യാദ്വവസ്ത്വസ്തി വാണീഷു മഹാകവീനാം യത്തത് സഹൃദയ സുപ്രസിദ്ധം പ്രസിദ്ധേഭ്യോ അലംകൃതേഭ്യഃ പ്രതീതേഭ്യോ വാവയവേഭ്യോ വ്യതിരിക്വത്വേന പ്രകാശതേ ലാവണ്യമിവാംഗനാസുഃ യഥാ ഹൃങ്ഗനാസു ലാവണ്യം പൃഥങ്ങ് നിർവർണ്യമാനം നിഖിലാവയവ വ്യതിരേകി കിമപ്യ ന്വദേവ സ (മാഘം. IV 17) ൃദയ ലോചനാമൃതം തത്വാന്തരം തദ്വദേവ സോfർത്ഥഃ

(ധ്വന്യലോകം. 1.4 വൃത്തി)

മഹാകവികളുടെ കാവ്യാത്മകമായ വാങ്മയങ്ങളിൽ വാച്യാർത്ഥത്തിൽ നിന്നും നിശ്ശേഷം ഭിന്നമായി പ്രതീയമാനം എന്നൊരു അർത്ഥമുണ്ട്. സഹൃദയർക്ക് സുവിദിതമായ അത് അലംകൃതങ്ങളും പ്രഖ്യാതങ്ങളുമായ അവയവങ്ങളിൽനിന്നും വ്യതിരിക്തമായി അംഗനകളിൽ ലാവണ്യം എന്ന പോലെ പ്രകാശിക്കുന്നു.

കാവ്യാത്മാവായി വാഴുന്ന പ്രതീയമാനമായ ആ അർത്ഥത്തിനു ഉപാനമായി ചമഞ്ഞ ആ ലാവണ്യം എന്താണ്? ആനന്ദവർധനൻ സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു.

അംഗനാസു പൃഥങ്നിർവണ്യമാനം നിഖിലാവയവിതിരേകി കിമപ്യന്യദേവ സഹൃദയലോചനാമൃതം തത്വാന്തരം ലാവണ്യം.

അംഗനമാരുടെ സുപ്രസിദ്ധങ്ങളായ നയനകപോലദ്യവയവങ്ങളിൽ നിന്നും അത്യന്തം ഭിന്നവും എന്നാൽ എല്ലാ അവയവങ്ങളിൽ നിന്നും വെട്ടിത്തിളങ്ങുന്നതും സഹൃദയരുടെ മിഴികൾക്കമൃതേകുന്നതുമായ മറ്റൊരു തത്വമാണ് ലാവണ്യം.

അഭിനവഗുപ്തന്റെ ഈ ലാവണ്യസങ്കല്പത്തെ ലോചനകാരനും മറ്റു വ്യാഖ്യാതാക്കളും സവിസ്തരം വർണ്ണിക്കുകയും കൂടുതൽ മിഴിവേകുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

ലാവണ്യത്തിന്റെ വിസ്മയകരമായ സൃഷ്ടിവൈചിത്ര്യം അഭിനവഗുപ്തൻ തന്റെ ലോചനത്തിലൂടെ സഹൃദയർക്ക് കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നുണ്ട്.

ലാവണ്യം ഹി നാമാവയവസംസ്ഥാനാഭിവ്യംഗ്യമവയവവ്യതിരിക്തം ധർമാന്തരമേവ. ന ചാവയവാനാമേവ നിർദോഷതാ വാ ഭൂഷണയോഗോ വാ ലാവണ്യം, പൃഥങ് നിർവർണ്യമാന കാണാദിദോഷശൂന്യശരീരാവയവയോഗിന്യാമപ്യലങ്കൃതായാമപി ലാവണ്യശൂന്യേയമിതി, അതഥാഭൂതായമപി കസ്യാഞ്ചില്ലാവണ്യമൃതചന്ദ്രികേയമിതി സഹൃദയാനാം വ്യവഹാരാത്.

അവയവങ്ങളുടെ സമുചിതമായ സന്നിവേശം വഴി അഭിവ്യക്തമാവുന്നതും എന്നാൽ സമസ്താവയവങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായതുമായ ധർമ്മവിശേഷമാണ് ലാവണ്യം. അവയവങ്ങളുടെ ദോഷമില്ലായ്മയല്ല ലാവണ്യം. സംർവ്വാംഗഭൂഷണത്വവുമല്ല ലാവണ്യം. കാരണം ശരീരാവയവങ്ങളിൽ വേറിട്ടു കാണാവുന്ന കോങ്കണ്ണ്, കോമ്പല്ല് മുതലായ വൈകല്യങ്ങളൊന്നുമില്ലെങ്കിലും അംഗോപാംഗങ്ങൾ സുന്ദരമാണെങ്കിലും, സർവ്വാംഗ വിഭൂഷിതയാണെങ്കിലും സഹൃദയർ ഇവൾ ലാവണ്യമില്ലാത്തവളാണെന്നു നിസ്സംശയം പറയുന്നു. എന്നാൽ കോങ്കണ്ണുപോലുള്ള അംഗവൈകല്യത്തോടുകൂടിയവളാണെങ്കിലും യാതൊരുവിധ ആടയാഭരണങ്ങളാലും വിഭൂഷിതയല്ലെങ്കിലും സഹൃദയന്മാരവളെ 'ലാവണ്യാമൃതചന്ദ്രിക' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. എന്താണതിനു കാരണം? അംഗവൈകല്യമോ ആടയാഭരണരാഹിത്യമോ അവളുടെ ലാവണ്യത്തിന്റെ മാറ്റു കുറയ്ക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ അവയവങ്ങളുടെ സൗഷ്ഠതയോ അലങ്കാരങ്ങളുടെ മേലങ്കിയോ ലാവണ്യത്തെ ഹഠാദാകർഷിക്കുന്നില്ല. പിന്നെ എങ്ങിനെയാണ് ലാവണ്യം പിറവികൊള്ളുന്നത്?

രൂപഭാവശില്പങ്ങളുടെ അംഗസാകല്യപൊരുത്തമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ആനന്ദവർധനന്റെ ലാവണ്യം. സർവ്വാങ്കീണമായ സമഗ്രതയാണത്. സൗന്ദര്യത്തിന്റെ സമഷ്ടഭാവം. അമൂർത്തവും നിലീനവുമായ അഴകിന്റെ തരളമായ ഗമനമാണ് ലാവണ്യം.

വാസ്തവത്തിൽ ലാവണ്യം എന്നത് അംഗനമാരിൽ മാത്രം തെളിഞ്ഞുവരുന്ന ഒരു സൗന്ദര്യാതിശയമല്ല. ലാവണ്യത്തെ നിരൂപിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ധ്വനികാരൻ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നും അടർത്തിയെടുത്ത ഹൃദ്യമായ ഒരുദാഹരണം മാത്രമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവ്വ ചരാചരങ്ങളിലും അവഭാസിക്കുന്ന സൃഷ്ടിപരമായ വൈചിത്ര്യത്തിന്റെ അമൂർത്തവും ഉദാത്തവുമായ ഒരനുഭൂതിയാണ് ലാവണ്യം. ആകാശത്തിന്റെ നീലിമയും, കടലിന്റെ അപാരതയും, പൂവിന്റെ നൈർമല്യവും, ഉദയാസ്തമനങ്ങളുടെ ചാരുതയും, മഴവില്ലിന്റെ അഴകും, കുന്നുകളുടെ ഔന്നത്യവും തുടങ്ങി വസ്തുക്കളുടെ അവയവങ്ങളിൽ വെട്ടിത്തിളങ്ങുന്നതും എന്നാൽ അവയവാതിരിക്തവുമായ സവിശേഷമായ ധർമ്മമാണ് ലാവണ്യം. കാവ്യസൗന്ദര്യാനുഭവവും അഖണ്ഡമായ ലാവണ്യത്തിന്റെ ഒരു പരിച്ഛേദം മാത്രമാണ്. ആ ഒരർത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണ് ലാവണ്യത്തെ ഉപമേയമാക്കിക്കൊണ്ട് കാവ്യസൗന്ദര്യപ്രമേയത്തെ ആനന്ദവർധനൻ ധ്വന്യാലോകത്തിൽ നിരൂപിച്ചത്.

കാവ്യസൗന്ദര്യം അനുവാചകനിൽ പിറവികൊള്ളുന്നതിന്റെ രഹസ്യം ആനന്ദവർധനൻ നാലാമുദ്യോതത്തിൽ വിടർത്തി കാണിച്ചിട്ടുള്ളത് ഇങ്ങിനെയാണ്.

യദപി തദപിരമ്യം യത്ര ലോകസ്വകിഞ്ചിത്

സ്ഫുരിതമിദമിതീയം ബുദ്ധിരഭ്യുത്ജഹീതേ.

(ധ്വന്യലോകം. IV)

ഏതൊരു സർഗസൃഷ്ടിയാണോ അനുവാചകന്റെ ഹൃയത്തിൽ പൊടുന്നനവേ ഒരു തീപ്പൊരി (സ്ഫുരണം) സൃഷ്ടിക്കുന്നത് അപ്പോൾ മാത്രമേ കവിത ലാവണ്യവതിയാണെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാനാവൂ.

സ്ഫുരണേയം കാചിദിതി സഹൃദയാനാം ചമത്കൃതിരുല്പാദ്യതേ

പെട്ടെന്നുണ്ടാകുന്ന ഈ സ്ഫുരണം സഹൃദയനിലുണ്ടാക്കുന്ന ചമത്കൃതി അവർണനീയമത്രേ!

കാവ്യസൗന്ദര്യം തുളുമ്പിനിൽക്കുന്ന വ്യംഗ്യാർത്ഥം അനുവാചകന്റെ ബുദ്ധിയിൽ 'മിന്നൽപിണർ' പോലെ പെട്ടെന്നു വെളിപ്പെടുന്നതാണെന്നു ആനന്ദവർധനൻ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

തദ്വത് സചേതസാം സോऽർത്ഥ
വാച്യാർത്ഥ വിമുഖാത്മനാം
ബുദ്ധൗ തത്വാർത്ഥദർശിന്യാം
ഝഡിത്യേവ അവഭാസതാം.

(ധ്വന്യലോകം. 1 3)

വിഭാതി ലാവണ്യമിവാംഗനാസു ഒന്നാമുദ്യോതത്തിലെ ലാവണ്യസങ്കല്പത്തെ ആനന്ദവർദ്ധനൻ സ്ഫുരിപ്പിക്കുന്നത് നാലാം ഉദ്യോതത്തിലാണ്.

മുമ്പ് കണ്ടു പഴകിയതാണെങ്കിലും രസസ്പർശമുള്ള കാവ്യത്തിന്റെ ലാവണ്യം മധു മാസത്തിലെ സമൃദ്ധമായ തരുനിരകൾ പോലെ സഹൃദയർക്ക് പ്രതിനിമിത്തം പുതുമ സൃഷ്ടിക്കുന്നതാണെന്നു സഹൃദയാലോകത്തിന്റെ കർത്താവായ ആനന്ദവർധനൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.

ദൃഷ്ടപൂർവ്വാ അപിഹ്യർത്ഥാഃ

കാവ്യേ രസ പരിഗ്രഹാത്

സർവേ നവാ പരിഗ്രഹാത്

സർവേ നവാ ഇവാഭാന്തി

മധുമാസ ഇവദ്രുമാഃ

(ധ്വന്യലോകം. IV.4)

ആയിരക്കണക്കിനു വാചസ്പതിമാർ ഉദാത്തമായ സൗന്ദര്യം നിരന്തരം ചാലിച്ചെടുത്തിട്ടും പ്രപഞ്ചത്തിലെ വിചിത്ര വസ്തുക്കളെ എന്ന പോലെ കാവ്യവസ്തുക്കൾ ക്ഷയിക്കാതെ അനശ്വരമായി നിലകൊള്ളുമെന്നു സഹൃദയലോകത്തെ ആഹ്ലാദിപ്പിക്കുവാനും ആനന്ദ വർധനൻ മറന്നില്ല.

വാചസ്പതി സഹസ്രാണാം

സഹസ്രൈരപി യത്നതഃ

നിബദ്ധാപ ക്ഷയം നൈതി

പ്രകൃതിർ ജഗതാമിവ

(ധ്വന്യലോകം. IV.10)

സഹൃദയന്റെ ആന്തരിക ചോതനയെ സമീകരിക്കുന്ന ലാവണ്യാനുഭൂതിയെ ജ്വലിപ്പിക്കുവാൻ ഓരോ വർണ്ണത്തിലും ചമത്കാരം നിറച്ചുവെച്ച എത്രയെത്ര കവനകുസുമങ്ങളാണ് ആനന്ദവർധനൻ ധ്വന്യാലോകത്തിൽ വിടർത്തികാണിച്ചത്.

സൗന്ദര്യാനുഭവത്തെ ദർശനത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും തേരിലേറ്റി വിസ്മയാവഹവും അലൗകികവുമായ ഒരു ലോകത്തിലേക്ക് ആനയിച്ച അഭിനവ ഗുപ്തനും രസാനുഭവമെന്ന സൗന്ദര്യത്തിന്റെ സമഗ്രതയ്ക്ക് ഊടും പാവും നെയ്ത മമ്മടനും ജഗന്നാഥ നും മറ്റു ആനന്ദവർധനൻ തെളിയിച്ച രാജപാതയിലൂടെ വഴിതെറ്റാതെ ലാവണ്യത്തിന്റെ പ്രകാശം പരത്തി കടന്നുപോയവരാണ്.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta - R. Gnoli.*
2. *Aesthetic Rapture Vol. I - J.L. Masson, M.V. Patwardhan*
3. *The Indian Concept of the Beautiful - K.S. Ramaswami Sastri.*
4. *Understanding Tradition Inter-Disciplinary studies on Sanskrit - Dr. C. Rajendran.*
5. *The Dhvani Theory in Sanskrit Poetics-Mukunda Madhava Sarma*
6. *Dhvanyalikalocana, Kerala Commentaries Vol. I, II-Dr. K.K.N. Kurup, Dr. C.N. Neelakandhan*
7. *അഭിനവഗുപ്തൻ - ജി.ടി. ദേശ് പാണ്ഡെ*
8. *ഭാരതീയ സാഹിത്യ ദർശനം - ചാത്തനാത്ത് അച്യുതനുണ്ണി*
9. *വാക്കും വെളിച്ചവും - ഡോ. പി.വി. രാമൻകുട്ടി.*
10. *ധ്വനിയും അകപ്പൊരുളും (ലേഖനം) - ഡോ. കെ.ജി. പൗലോസ്*
11. *സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം - ഡോ. സി. രാജേന്ദ്രൻ*
12. *ധ്വന്യാലോകം (ഭാഷാവ്യാഖ്യാനം) - ഇ.വി. ദാമോദരൻ*

പൊതുമണ്ഡലം

എം.വി. അമ്പിളി*

ആമുഖം

പൊതുമണ്ഡലം എന്ന പരികല്പനയെ സാമാന്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തി കേരളീയ പൊതുമണ്ഡലത്തെയും അതിന്റെ പരിണാമത്തെയും ചരിത്രപരമായി അവലോകനം ചെയ്യുകയാണ് പ്രബന്ധലക്ഷ്യം. വടക്കൻയൂറോപ്പിലെ നവോത്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട താണ് പൊതുമണ്ഡലം എന്ന വാക്ക് ആദ്യമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. 'ഭരണകൂടത്തിനും സ്വകാര്യമണ്ഡലത്തിനുമിടയിൽ പൊതുജനത്തിന് കൂടിച്ചേരാനും പൊതു വിഷയങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യാനുമായി സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ട ഇടങ്ങളെ പൊതുമണ്ഡലം എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാം1. ജർമ്മൻ തത്വചിന്തകനും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രകാരനുമായ'ജൂർഗൻ ഹേബർമാസ്' അവതരിപ്പിച്ച സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങളിലൊന്നാണ് പൊതുമണ്ഡലം. ഇത് ഒരു അമൂർത്തസങ്കല്പനമാണ്, പരിവർത്തനവിധേയവുമാണ്. പൊതുമണ്ഡലത്തെകുറിച്ചുള്ള ഹേബർമാസിന്റെ ശ്രദ്ധേയമായ പുസ്തകമാണ് 'പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ ഘടനാപരിണാമം' മധ്യകാല ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെയും രാജഭരണകൂടങ്ങളുടെയും വെളിയിൽ രൂപം കൊണ്ട പൊതുവിടങ്ങൾ യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ വിമർശനാത്മക സംവാദങ്ങൾ നടന്ന സ്ഥലങ്ങളായി വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ ഉത്ഭവം ഹേബർമാസ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്2. പിന്നീട് നടന്ന സാമൂഹ്യവിശകലനങ്ങളും മാധ്യമപഠനങ്ങളും പൊതുമണ്ഡലമെന്ന തത്വത്തെ സ്പർശിക്കാതെ പോയിട്ടില്ല.

---

* *ഗവേഷക, ശ്രീ കേരളവർമ്മകോളേജ് തൃശ്ശൂർ*

Email: ambilyvijayan7@gmail.com

പൊതുമണ്ഡലമെന്ന പരികല്പനയുടെ സൈദ്ധാന്തിക രൂപീകരണവും അതിന്റെ പ്രയോഗവും

സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ചരിത്രം, മതം, തത്വചിന്ത, മാധ്യമങ്ങൾ, ഭരണകൂടനിയമങ്ങൾ, സമ്പദ്ഘടന, സാക്ഷരതാപ്രവർത്തനം, സാഹിത്യം തുടങ്ങി നിരവധി സാമൂഹികതലങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ജർമ്മനിയും ഫ്രാൻസും ബ്രിട്ടനുമുൾപ്പെടെയുള്ള യൂറോപ്യൻരാജ്യങ്ങളിൽ പതിനേഴ് പതിനെട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ നടന്ന പൊതുമണ്ഡലരൂപീകരണത്തെ കുറിച്ചും അതിന്റെ ശിഥിലീകരണത്തെകുറിച്ചും ഉള്ള നിരവധി ചർച്ചകളും സാമൂഹ്യപാഠങ്ങളും മാധ്യമരൂപങ്ങളും ആവിഷ്കാരതലങ്ങളും ഹോബർമാസ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത് 3. പതിനെട്ട് പത്തൊൻപത് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ യൂറോപ്പിൽ ആവീർഭവിച്ച പൊതുമണ്ഡലത്തെ കുറിച്ചും പിന്നീട് അതിന് സംഭവിക്കുന്ന വിഘടനവുമാണ് 'പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ ഘടനാപരിണാമ'ത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്4. ഫ്യൂഡൽ രാജഭരണകാലത്ത് രാഷ്ട്രം-സമൂഹം (state-society), പൊതു-സ്വകാര്യ (public-private) എന്നിങ്ങനെ കൃത്യമായ വിഭജനം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.'പൊതു'എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ഇടം രാജാധികാരത്തിന്റെ ചിഹ്നങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു5. ബൂർഷ്യാപൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടെയാണ് പൊതു-സ്വകാര്യ, രാഷ്ട്രം-സമൂഹം എന്നീ വിഭജനങ്ങൾ സാധ്യമായത്. ഫ്യൂഡൽ അധികാരത്തിന്റെ ചിഹ്നങ്ങളായ പള്ളി (കത്തോലിക്കസഭ), രാജഭരണം, ഭൂപ്രഭുത്വം എന്നിവ പൊതുമണ്ഡലത്തെ ശിഥിലീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു6. ജനങ്ങൾ ഒന്നിച്ചുകൂടി ചർച്ചകളിലൂടെയും സംവാദങ്ങളിലൂടെയും സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങളെയും താല്പര്യങ്ങളെയും പ്രകടിപ്പിക്കാനുള്ള വേദികളായാണ് പൊതുമണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടത്. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആശയവിനിമയത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യം ഹേബർമാസിന്റെ പൊതുമണ്ഡലസങ്കല്പത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മാധ്യമചിന്തകർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. പൊതുമണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടുവന്ന സമയത്ത് വ്യവസായസംഘടനകളുടെയോ മാധ്യമങ്ങളുടെയോ യാതൊരുവിധത്തിലുള്ള ഇടപെടലുകൾ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഇത് ഒരു സ്ഥാപനമോ സംഘടനയോ ആയിട്ടല്ല രൂപംകൊണ്ടത് 7. പൊതുമണ്ഡലം എന്ന ആശയത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിൽ താല്പര്യങ്ങളോ ഭരണകൂടനിയന്ത്രണങ്ങളോ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ആധുനികസമൂഹത്തിൽ പൊതുമണ്ഡലം ഭരണകൂടവുമായി വിമർശനാത്മകമായാണ് ബന്ധപ്പെടുന്നത്. പത്രങ്ങൾ, ചർച്ചാവേദികൾ, വായനശാലകൾ, സാഹിത്യവേദികൾ, യുവജനസംഘടനകൾ മുതലായ പലകൂട്ടായ്മകൾ ചേർന്നാണ് പൊതുമണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടുവന്നത്. ഇതുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ പൊതുമണ്ഡലം ഉപഭോഗപരതയിലൂന്നിയ ജനകൂട്ടമായി മാറുന്നതിനെകുറിച്ച് ഹേബർമാസ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മുതലാളിത്തമാധ്യമങ്ങളുടെ വളർച്ച ഈ മാറ്റത്തിന് കാരണമായി. ആധുനികഭരണസംവിധാനവും സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയും രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ഘട്ടത്തിലാണ് പൊതു-സ്വകാര്യസംവിധാനങ്ങൾ ഇന്നത്തെ നിലയിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത്, പൊതുമണ്ഡലം എന്ന പരികല്പന നിലനിൽക്കുമ്പോഴും ഒരു സാമൂഹികമണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടിട്ടും ഉപരിവർഗ്ഗവും അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗവും ഇതിനുപുറത്താണ്. മധ്യവർഗ്ഗതാല്പര്യങ്ങളാണ് ഈ രംഗത്ത് 18-ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ഇടപെടൽ നടത്തിയത് 8. ആധുനികപൂർവ്വ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുടെ

ഭാഗമായുണ്ടായ ജനസമൂഹത്തിൽനിന്നും രൂപപ്പെട്ടുവന്ന സ്വതന്ത്രനായ വ്യക്തിയുടെ ചിന്തകളെയും അഭിപ്രായങ്ങളെയും പ്രകടിപ്പിക്കാനുള്ള വേദികളായാണ് പൊതുമണ്ഡലം രൂപംകൊണ്ടത് 9. ജാതിയമായതോ, തൊഴിൽപരമോ, മറ്റുവിധത്തിലുള്ളതോ, ആയ വിലക്കുകളില്ലാതെ തുറന്നിടപഴകാനുള്ള ഇടമായി ഇത് മാറി. ഉപരിവർഗ്ഗ മധ്യവർഗ്ഗത്തോടൊപ്പം തന്നെ ജീവിക്കാനുള്ളസാഹചര്യം അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തിനുമുണ്ടെന്ന തിരിച്ചറിവ് നേടാൻ ഇത്തരം കൂട്ടായ്മയിലൂടെ സാധിച്ചു. മാറിവന്ന അവസ്ഥ ഓരോ വ്യക്തിക്കും തന്റെ അവകാശങ്ങളെകുറിച്ചും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെകുറിച്ചും ഉള്ള അവബോധമുണർത്തി. അധികാരത്തിന്റെയും ആധിപത്യത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകൾക്കെതിരെ ഒരു പ്രതിരോധമണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടുവന്നു. സമൂഹത്തിലെ ഓരോ വ്യക്തിയും ഓരോപൗരനാണ്, ജനാധിപത്യത്തിൽ ഓരോപൗരനും അർഹിക്കുന്ന അവകാശങ്ങൾ ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയുണ്ട്. ഭരണകൂടം വ്യവസ്ഥചെയ്യുന്ന അധികാരഅവകാശങ്ങൾ ഓരോപൗരനും ലഭിക്കുന്ന അവസ്ഥയിലാണ് പൊതുമണ്ഡലം അടിസ്ഥാനപരമായി പൊതുജനതാല്പര്യത്തിനുവേണ്ടി രൂപംകൊണ്ടതാണെന്ന് അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. കൊളോണിയൽ-ഫ്യൂഡൽ താല്പര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദത്തിലായിരുന്ന കേരളത്തിലും വിപുലമായ ജനവിഭാഗത്തെ ഉൾകൊള്ളുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് പൊതുമണ്ഡലം വളർന്നുവന്നത്. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ആഗമനത്തോടെ കേരളത്തിലെ സംസ്ക്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ തലങ്ങളിൽ അനവധിമാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി.

കൊളോണിയൽ കടന്നുവരവ്

കൊളോണിയൽ കടന്നുവരവ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും അച്ചടിയിലും മാധ്യമരംഗങ്ങളിലും ഉണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങൾ വ്യക്തികളുടെ ചിന്താഗതിയിലും കാഴ്ചപ്പാടുകളിലും മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. ഈ മാറ്റങ്ങൾ സമൂഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചു. അക്ഷരവും അറിവും വെളിച്ചമാണെന്ന ധാരണ വളർത്തിയത് കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസമാണ്. അച്ചടി, വിദ്യാഭ്യാസം, പത്രമാധ്യമങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ചേർന്ന് നവീനമായ ഒരു ജീവിതമേഖലയെ സൃഷ്ടിച്ചു. വിദ്യാഭ്യാസം സാർവ്വത്രികമാക്കിയതുവഴി അതിന് ഒരു പൊതുസ്വഭാവം കൈവന്നു. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് മുൻപ് ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ അറിവും ആധികാരികതയും ആയിരുന്നു. അറിവ് എല്ലാവർക്കും പകർന്നു നൽകാൻ വരേണ്യവർഗ്ഗം വിമുഖതകാട്ടി. പാശ്ചാത്യവൽക്കരണത്തെതുടർന്ന് എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ അറിവ് നേടാനുള്ള അവസരമുണ്ടായി. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിനുമുൻപിൽ അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ആധികാരികപാരമ്പര്യം തകരുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിച്ചതോടെ സംസ്കൃതം പിൻതള്ളപ്പെട്ടുപോയി. മിഷണറികൊളോണിയൽ സംസ്കാരം പ്രാദേശികതകൾക്കുപകരം സാർവ്വലൗകിക പരിവേഷമുള്ള കൊളോണിയൽ സാമ്പത്തിക സാമൂഹികക്രമീകരണങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകി, കാർഷികബന്ധങ്ങൾക്കും പൊതുസ്വഭാവം കൈവന്നു. കോടതികൾ, പോലീസ്, വിവിധതലത്തിൽപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ, വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിങ്ങനെ പൊതുസ്ഥാപനങ്ങളും അധീശരൂപങ്ങളും വളർന്നുവന്നു. നാട്ടുനടപ്പിന്റെയും വഴക്കങ്ങളുടെയും സ്ഥാനം നിയമാവലികളും നാട്ടറിവിന്റെ സ്ഥാനം കൊളോണിയൽ വൈജ്ഞാനികരൂപങ്ങളും

ഏറ്റെടുത്തു. നടുവരുടെ സ്ഥാനം കോടതികൾക്കായി. ബ്രാഹ്മണസംസ്കൃതപാരമ്പര്യം അനുക്രമമായി കൊളോണിയൽ ഭൗതികസംസ്കാരത്തിനും ഇംഗ്ലീഷിനും വഴിമാറി 10. കൊളോണിയലിസം മുന്നോട്ടുവച്ച ആശയങ്ങളിലൊന്നാണ് അണുകുടുംബം. അതുവരെ ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ, ബന്ധങ്ങൾ, ദായക്രമങ്ങൾ എന്നിവയിലെല്ലാം ഒരു പുനഃക്രമീകരണം കൊണ്ടുവന്നു. ഏകപതി-പത്നിബന്ധത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കുടുംബമാണ് കൊളോണിയലിസം മുൻപോട്ടുവച്ച മാതൃക. അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന ജന്മി-ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയിലേക്കു മാറിയ സാമൂഹ്യസാഹചര്യം പുതിയ തൊഴിലിടങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു. വ്യവസായവൽക്കരണത്തോടെ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന സ്വതന്ത്രനായ വ്യക്തി വ്യവസായശാലകളിലും മറ്റ് പൊതു ഇടങ്ങളിലും പ്രതിഫലം നേടി അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന അവസ്ഥയുണ്ടായി. തൊഴിലവസരങ്ങൾ കൂടിയപ്പോൾ സ്ത്രീകളും ഇത്തരം തൊഴിലിടങ്ങളിലേക്ക് എത്താൻ തുടങ്ങി.

ഹേബർമാസിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ 'വ്യക്തി' പുരുഷനായിരുന്നു. കോഫീഹൗസുകളിലും സലൂണുകളിലും വായനശാലകളിലും ഒത്തുചേർന്ന് ചർച്ചകൾ നടത്തിയിരുന്നത് പുരുഷസമൂഹമായിരുന്നു. ഉപരിവർഗ്ഗം, അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗം, സ്ത്രീകൾ എന്നിവരെ ഇതിൽനിന്നും ഒരു പോലെ അകറ്റിനിർത്തി. മധ്യവർഗ്ഗസദാചാരം സ്ത്രീയേയും പുരുഷനേയും അളക്കുന്നത് രണ്ടുതരം അളവുകോൽ കൊണ്ടാണ്. ഒരു വ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെട്ടുവരുമ്പോൾ എല്ലാവരിലും അംഗീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. ഈ വ്യവസ്ഥ ഒരു നിശ്ചിത താല്പര്യത്തിൽനിന്നു നിർമ്മിച്ചതാകുമ്പോൾ എല്ലാവർക്കും ഒരു പോലെ സ്വീകാര്യമായി കൊള്ളണമെന്നില്ല.

കേരളീയ സമൂഹം - ഭൂതവും വർത്തമാനവും

യൂറോപ്പിലെയും അമേരിക്കയിലേയും പൊതുമണ്ഡലരൂപീകരണ സാഹചര്യത്തിൽനിന്നും തികച്ചും ഭിന്നമായിരുന്നു കേരളീയ സാഹചര്യം. സാക്ഷരതാനിരക്കിൽ യൂറോപ്പും അമേരിക്കയും അക്കാലത്തുതന്നെ ഏറെ മുൻപിലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരു വായനാസമൂഹം രൂപപ്പെടാനുള്ള സാഹചര്യവും ഉണ്ടായിരുന്നു. കേരളത്തിലെ കുറഞ്ഞ സാക്ഷരതാനിരക്ക് ഇത്തരമൊരുസാഹചര്യത്തെ അസാധ്യമാക്കി. കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ പത്രവായന, പത്രങ്ങളുടെ വിതരണം എന്നിവയിൽ ഏറെ വിവേചനം നിലനിന്നിരുന്നു. ഉപരി-മധ്യവർഗ്ഗ വായനക്കാർ ഏറെയുണ്ടായെങ്കിലും അതിലധികംപേർ കീഴ്ത്തട്ടിൽ ഇതൊന്നുമറിയാതെ ജീവിച്ചുപോന്നു. കേരളീയപൊതുമണ്ഡലം വികാസം പ്രാപിച്ചുതുടങ്ങിയത് പത്തൊൻപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ദത്തിലാണ്. നവോത്ഥാനത്തോടെയാണ് കേരളത്തിൽ പൊതുവിടങ്ങൾ രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത്. കേരളസമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജീർണ്ണകൾക്കെതിരെ പൊതുജനം നടത്തിയ വിപ്ലവകരമായ മുന്നേറ്റമായിരുന്നു നവോത്ഥാനം. നവോത്ഥാനാനന്തരം ഇവിടെ പൊതുവിദ്യാലയങ്ങൾ, പൊതുകിണറുകൾ, പൊതുകുളങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വിവിധപൊതുവിടങ്ങൾ സാധ്യമായി. കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതിയമായ വിവേചനങ്ങൾക്കും അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കും എതിരെയുള്ള പോരാട്ടമായിരുന്നു പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തുടക്കം കുറിച്ച സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ. നവോത്ഥാനമെന്ന പദം പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസ

ത്തിന്റെ സംഭാവനയാണ്. കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുശേഷം നവോത്ഥാനമെന്ന പദം കേരളീയാവസ്ഥയെയും ഭാരതീയാവസ്ഥയെയും നിർവ്വചിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട് 11. ജാതിവഴക്കങ്ങളും ശ്രേണികളും നിരാകരിക്കാനുള്ള അറിവുകൾ പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസം പകർന്നുനൽകി. ഈ അറിവുകൾ സാംസ്ക്കാരികമായ മാറ്റത്തിന് വഴി തെളിച്ചു. നിലനിന്നിരുന്ന സമൂഹത്തിൽ ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലും ഉയർച്ചതാഴ്ചകളും പണ്ഡിത-പാമര വിവേചനങ്ങളും നിലനിന്നിരുന്നു. ഇത്തരം വിവേചനങ്ങളെയും വിഭജനങ്ങളെയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും ഉപയോഗപ്രദമായ രീതിയിലുള്ള ഒരു പുതിയഭാഷയുടെ പിറവി കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ സംഭാവനയായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച മധ്യവർഗ്ഗത്തിനിടയിൽ നിന്നും പുതിയസാഹിത്യരൂപങ്ങൾ വളർന്നുവന്നു. മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളെ പുതിയസാഹിത്യരൂപങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്തു. നോവൽ, ചെറുകഥ എന്നിവയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യരൂപങ്ങളെ അനുകരിക്കുകയായിരുന്നു ആദ്യം ചെയ്തത്. ആധുനിക കേരളീയ ജീവിതം സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകി. അതിൽ സംഘർഷങ്ങളും നിലനിന്നിരുന്നു. മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉദയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രൂപംകൊണ്ട പൊതുജനക്കൂട്ടം വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. പൊതുജനാഭിപ്രായമെന്നാൽ വിശാലമായ അറിവനുഭവങ്ങൾ പരസ്പരം പങ്കുവച്ച് താരതമ്മ്യം ചെയ്ത് വിശകലനം ചെയ്ത് നിരന്തരം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണ് ഈ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ വന്നുചേരുന്നവരുടെ എണ്ണവും ജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും അനുസരിച്ച് അതിനകത്ത് നടക്കുന്ന ചർച്ചകളുടെ ആഴവും പരപ്പും മാറികൊണ്ടിരിക്കും. വിദ്യാഭ്യാസനിലവാരം കുറഞ്ഞവർ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുമ്പോൾ സംവാദത്തിന്റെ ഗുണനിലവാരം കുറഞ്ഞേക്കാം. പുതിയ സമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ പുസ്തകങ്ങളും വായനയും വഹിച്ച പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്.

കേരളീയ സാഹചര്യത്തിൽ കേരളീയപൊതുമണ്ഡലത്തെ നിർണ്ണയിച്ച ഘടകങ്ങൾ

ഹേബർമാസിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ സ്ത്രീകൾ ഉൾപ്പെട്ടതായി പറയുന്നില്ല. കേരളത്തിലെ സ്ഥിതി അതായിരുന്നില്ല. കേരളത്തിൽ വീടിന്റെ അകത്തും പുറത്തും നടന്ന സമരങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾ പങ്കെടുത്തിരുന്നു12. പലതും രേഖപ്പെടുത്താതെ പോയി. അല്ലെങ്കിൽ തന്ത്രപൂർവ്വം സ്ത്രീകളെ മാറ്റി നിർത്തി. ചരിത്രപരമായി സ്ത്രീകൾ ഉൾപ്പെട്ട സമരങ്ങളെ കുറിച്ച് കൃത്യമായി വിവരങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തിയതായി കാണുന്നില്ല. ഉപരിവർഗ്ഗ സ്ത്രീകളുടെ ഇടപെടലുകൾ അങ്ങിങ്ങായി രേഖപ്പെടുത്തി. മധ്യവർഗ്ഗ സ്ത്രീകൾ സമരരംഗത്തേക്കിറങ്ങിയത് ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെയായിരുന്നു. അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗ സ്ത്രീകളുടെ ചെറുത്ത് നിൽപ്പ് സമരം ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കെതിരെയായിരുന്നു 13. ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും സമുദായപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും വരേണ്യവിഭാഗങ്ങളിലുള്ള വിദ്യാസമ്പന്നരായ സ്ത്രീകളാണ് പങ്കെടുത്തിരുന്നത്. അസമത്വം എവിടെ ഉണ്ടായാലും പ്രതിരോധിക്കാനെടുക്കുന്ന ഏതുമാർഗ്ഗവും സമരമായികാണാം. അത് വീടിന് അകത്തോ പുറത്തോ ആകാം 14. പരിമിതമായ സൗകര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പോലും ശക്തമായ സമരങ്ങൾ നടത്തേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ട്. അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തിലെ

സ്ത്രീകൾ സമൂഹത്തിൽ മാത്രമല്ല അടിച്ചമർത്തലുകൾ നേരിട്ടത്. സ്വന്തം കുടുംബത്തിന കത്തും പോരാടിതന്നെയാണ് ജീവിതം നയിച്ചിരുന്നത് 15. പുരുഷനോടൊപ്പം അദ്ധ്വാനം പങ്കിടുന്ന സ്ത്രീകൾക്ക് സമൂഹം പുരുഷനോളം വിലകല്പിച്ചില്ല. സമുദായവിലക്കു കളും സ്ത്രീകളുടെ മുന്നോട്ടുള്ള യാത്രയിൽ തടസ്സങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. കൊളോണിയൽ താല്പര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദത്തിലായിരുന്ന കേരളത്തിലും വിപുലമായ ജനവിഭാഗത്തെ ഉൾകൊള്ളുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് പൊതുമണ്ഡലം വളർന്നുവന്നത്. കൊളോ ണിയലിസത്തോടെ വിദ്യാഭ്യാസമേഖലയിൽ ഉണ്ടായ മാറ്റം സമൂഹത്തിൽ ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. ഒപ്പം നവോത്ഥാനമാനവികതയിലൂന്ന സമൂഹം രൂപപ്പെട്ടുവരുകയുണ്ടായി. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഉപഭോക്താക്കളായവർ സാമൂഹികസാംസ്കാരിക രംഗത്ത് ഇടപെടലുകൾ നടത്തി. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ഒരു പൊതുബോധം സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളിലും വ്യാപിച്ചു.

വിദ്യാഭ്യാസം

സമകാലിക നാഗരികതയും അതു നിർമ്മിച്ച വ്യവസായങ്ങളും മനുഷ്യൻ പരമ്പരാഗത മായി അനുഭവിച്ചുപോന്ന സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുകയാണ്. സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക രംഗങ്ങളിലെ മാറ്റം വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തെ പ്രതികൂലമായി ബാധിച്ചു. നവോത്ഥാനാനന്തരം രൂപപ്പെട്ട പൊതുവിദ്യാഭ്യാസം അതിന്റെ സ്വാഭാവികത നഷ്ടപ്പെട്ടനിലയിലായി. അക്കാദമി മികവോ പരിശീലനമോ ലഭിക്കാത്ത അദ്ധ്യാപകർ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ നിലവാര തകർച്ചക്ക് കാരണമായി. കെട്ടിലും മട്ടിലും മികവിന്റെ പരിവേഷം നൽകി രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഇത്തരം സംവിധാനങ്ങൾ പൊതു വിദ്യാഭ്യാസത്തെ പാർശ്വവൽക്കരിച്ചു 16. ഡിജിറ്റലൈസ് ചെയ്ത ക്ലാസ്മുറികളും അത്യാധുനിക ശാസ്ത്രസാങ്കേതികമികവും പുലർത്തുന്ന വിദ്യാലയങ്ങൾ നല്ല വ്യക്തി യായിരിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത പറഞ്ഞു പഠിപ്പിക്കാൻ ബോധപൂർവ്വം മറക്കുന്നു. മാനുഷിക മൂല്യമറിയാത്ത വ്യക്തിത്വങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇത്തരം അവസ്ഥകളെ മാറ്റിയെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്.സ്വധർമ്മം ശരിയായി നിർവ്വഹിക്കാൻ ജനതയെ പ്രാപ്തരാക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസരീതി നടപ്പിൽ വരുത്തുകയാണ് ഇതിനെ മറികടക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗം. കുട്ടികളെ നാളെയുടെ സാമ്പത്തികനിലമാത്രം മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ട് യന്ത്ര തുല്ല്യരായി സൃഷ്ടിച്ചുവിടുന്ന ഇന്നത്തെ വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തിന്റെ അപചയ മാണ് സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടായികൊണ്ടിരിക്കുന്ന അരക്ഷിതാവസ്ഥയും ബന്ധങ്ങളുടെ മൂല്യ ച്യുതിയും. കൊളോണിയലിസം നൽകിയ അറിവുകളും ബോധ്യങ്ങളും പത്തൊൻപത് ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടുകളോടെ കേരളീയ ഫ്യൂഡൽ അറിവാധികാരമൂല്യങ്ങളെ ശിഥിലീകരി ക്കുകയും സ്വതന്ത്രവിനിമയത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. നവോ ത്ഥാനകാല കേരളീയപരിസരം സൃഷ്ടിച്ച പൊതുമണ്ഡലത്തെ കരുത്തുള്ളതാക്കിയതിൽ പുസ്തകങ്ങളും വായനയും സൃഷ്ടിച്ച പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്.

മാധ്യമങ്ങൾ

ജനാധിപത്യക്രമത്തിൽ മാധ്യമങ്ങൾക്കുള്ള പങ്കിനെകുറിച്ച് 'ഹേബർമാസ്' വിശ ദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അഭിപ്രായസ്വാതന്ത്ര്യംവരെ സാമൂഹ്യ-സാംസാകാരിക-രാഷ്ട്രീയ

വ്യവസ്ഥകളെ മുൻനിർത്തിയാണ് പത്രങ്ങൾ അച്ചടിച്ചത്. പൊതുജനതാല്പര്യവും ജനാധിപത്യസമീപനവും മുൻനിർത്തിയുള്ള ഭരണകൂടവിമർശനമാണ് ഇന്ത്യൻ പത്രപ്രവർത്തനം.മാധ്യമം തന്നെയാണ് സന്ദേശമെന്ന് മക് ലൂഹൻ പറയുന്നു. വായനശാലകൾ മുൻകാലത്ത് ഒരു കൂട്ടായ്മയുടെ മണ്ഡലമായിരുന്നു. വർത്തമാനകാലത്ത് ഇത്തരം ശീലങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മുൻപ് വായനശാലകളും സലൂണുകളും ചായക്കടകളും സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെയും സാംസ്കാരികപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. ചെറുതും വലുതുമായ ഈ കൂട്ടായ്മകളിൽ രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും സാമൂഹിക വിഷയങ്ങൾക്കുമൊപ്പം സാഹിത്യപരവും വിജ്ഞാനപരവുമായ വിഷയങ്ങളും കൃതികളും ഗൗരവപൂർവ്വം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. പിന്നീട് രൂപംകൊണ്ട ക്ലബ്ബുകളിൽ ഇത്തരം ചർച്ചകൾക്കൊപ്പം കായികവിനോദങ്ങളെപ്പറ്റിയും ചർച്ചകൾ നടത്തിയിരുന്നു. ഇന്ന് ഇത്തരം ചർച്ചകളും കൂട്ടായ്മകളും സമൂഹത്തിൽ നിന്നും മിക്കവാറും അപ്രത്യക്ഷമായി. പത്രവായിക്കാതെയും വായനശാലകളിൽ പോകാതെയും എല്ലാതരം വാർത്തകളും അറിവുകളും നേടിയെടുക്കാമെന്ന അവസ്ഥയായി. സോഷ്യൽ മീഡിയയുടെ വരവോടെ ബ്ലോഗ്, ഇ-മാഗസിൻ, മുഖപുസ്തകം എന്നിവയിലൂടെ തത്സമയകാര്യങ്ങൾ അറിയാമെന്ന നിലവന്നു. ദളിത്, ട്രാൻസ്ജെൻഡർ തുടങ്ങി പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവർ അവഗണനകളെ അതിജീവിച്ച് മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ഇറങ്ങുകയും അവനവനെതന്നെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ധൈര്യം കാണിക്കുകയും ചെയ്തത് നവമാധ്യമങ്ങളിലൂടെയാണ്. കുത്തകമുതലാളിത്തവും ആഗോളവൽക്കരണവും ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചപ്പോൾ കലയിലും സാഹിത്യത്തിലുമെല്ലാം ദോഷഫലങ്ങൾ പ്രതിഫലിച്ചു. പത്രപ്രവർത്തനം സ്വന്തം ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ച് എങ്ങിനെയും വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്ന ഒരു പ്രവർത്തനം മാത്രമായി മാറി. മാനദണ്ഡങ്ങളെല്ലാം നിഷ്പ്രഭമായിപ്പോയിരിക്കുന്നു. ഇതിൽ നിന്നും മാറി ചിന്തിക്കുന്നവർ സാഹിത്യത്തിൽ മാത്രമാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. സാഹിത്യസൃഷ്ടിയെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിച്ചാൽ എഴുത്തുകാരന്റെ ആത്മസത്ത സൃഷ്ടിയിൽ വ്യതിരിക്തത സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നത് കാണാം. ഭാഷ വ്യക്തിയുടെ ലിംഗസാമൂഹികസ്വത്വങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന ഏറ്റവും വലിയ ശക്തിയാണെന്ന് ‘ഴാക്ക്ലക്കാൻ’ പറയുന്നു. ജനാധിപത്യത്തെ സംരക്ഷിക്കാനും ജനങ്ങളുടെ അഭിപ്രായരൂപീകരണത്തിനും മാധ്യമങ്ങൾ സഹായിച്ചിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായതോടെ മാധ്യമങ്ങൾ ഏകപക്ഷീയമായ രീതിയിലോ പൊതുജനവിരുദ്ധമായ രീതിയിലോ ആയി മാറുന്നു. ഭൂരിപക്ഷം തീരുമാനമെടുക്കുമ്പോൾ അതിനെ ശേഷിക്കുന്നവർ അംഗീകരിക്കണെന്ന് പറയുന്നത് ജനാധിപത്യമല്ല. പക്ഷപാതപരമായി കാര്യങ്ങളെ നോക്കികാണേണ്ടതുണ്ട്. സമൂഹത്തിലെ നന്മയ്ക്കും സുസ്ഥിരതയ്ക്കും വേണ്ടി വാർത്തകളെ സത്യസന്ധമായി സമൂഹത്തിലെത്തിക്കേണ്ട ബാധ്യത മാധ്യമങ്ങളിൽ നിക്ഷിപ്തമാണ്. നൽകുന്ന വാർത്തകളിലെ ഉദ്ദേശ്യ ശുദ്ധിയാണ് പ്രധാനം. പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ചാലകശക്തിയാണ് മാധ്യമങ്ങൾ. വളർന്നുവരുന്ന ജനസമൂഹങ്ങളുടെ പൊതുബോധത്തിലേക്കെത്തുന്ന ഏതുകാര്യവും സമൂഹത്തിലെ തുടർചലനങ്ങളെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്ന രീതിയിലുള്ളതായിരിക്കണം 17. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ നാലാംതൂണായമാധ്യമങ്ങൾക്ക് അപ്രിയസത്യങ്ങളും തുറന്നുപറയേണ്ടതുണ്ട്.

ഭരണകൂടം

കേരളത്തിലെ ബഹുസ്വരസമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ വ്യക്തികൾക്കും അവരവരുടെ ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളുമനുസരിച്ച് ജീവിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ചാതുർവർണ്ണ്യത്തില ധിഷ്ഠിതമായ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളെ പൊളിച്ചെഴുതി അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തിനുലഭിക്കേണ്ട മനുഷ്യൻ എന്ന പരിഗണനയെ മുൻനിർത്തി നിലനിന്നിരുന്ന വിശ്വാസസംഹിതകളെ പൊളിച്ചെഴുതുവാൻ ഭരണകൂടം ബാധ്യസ്ഥമാണ് 18. വിശ്വാസം സ്വകാര്യതയുടെ അതിരുകൾ ഭേദിക്കുമ്പോൾ അത് സാമൂഹ്യവിഷയമായി മാറുന്നു. സാമൂഹ്യവിഷയത്തെകുറിച്ച് അഭിപ്രായം പറയുവാൻ ഏതൊരു വ്യക്തിക്കും അവകാശമുണ്ട് 19. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനാനന്തര പുരോഗതിയെ മതാന്ധത മന്ദഗതിയിലാക്കി. വിശ്വാസം അന്ധവിശ്വാസത്തിലേക്ക് വഴിമാറി. സാമാന്യത്തിൽ നിന്ന് അസാമാന്യത്തിലേക്കെത്തിയ ചിന്തകൾ ജ്ഞാനോദയത്തിനു ശേഷമുണ്ടായ സമൂഹത്തിലും കരിനിഴൽ വീഴ്ത്തി. സമൂഹത്തിലെ പിൻതിരിപ്പൻ നയങ്ങൾക്കെതിരെയും ജീർണ്ണതകൾക്കെതിരെയും വിരൽചൂണ്ടാൻ ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ ഒരു പൗരന് അവകാശമുണ്ട്20. പുതിയ ജീവിതവീക്ഷണങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ ഭരണകൂടം പ്രധാന പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ജനാധിപത്യത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ട ഓരോ വ്യക്തിയും തങ്ങളുടെ ചുമതലകളും കർത്തവ്യങ്ങളും ഉത്തരവാദിത്വബോധത്തോടെ നിർവ്വഹിക്കുമ്പോഴാണ് പൊതുസമൂഹത്തെ ഉൾകൊള്ളുന്ന അർത്ഥത്തിൽ ജനാധിപത്യം ആകുന്നുള്ളൂ. ആ അർത്ഥത്തിൽ ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവന്റെ കർത്തവ്യങ്ങളെയും ചുമതലകളെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ ചെയ്തു തീർക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും ഉണ്ടായിരിന്നാൽ മാത്രമേ ഇത്തരമൊരവസ്ഥയിലേക്കെത്തുകയുള്ളൂ. സ്ത്രീ/പുരുഷഭേദമന്യേ എല്ലാവരും വ്യക്തികളാണെന്ന പൊതുബോധം ഉണർന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ പരസ്പരം അംഗീകരിക്കാനും അംഗീകരിക്കപ്പെടാനുള്ള അവസ്ഥയുണ്ടാകൂ. എല്ലാ വ്യക്തികൾക്കും സമൂഹജീവിയെന്ന നിലയിൽ തുല്ല്യപരിഗണന ലഭിക്കുന്ന ഒരു പൊതുനിയമവ്യവസ്ഥയുടെ കീഴിലേ ഇത്തരമൊരവസ്ഥയുണ്ടാകൂ.

ഏകീകൃതസിവിൽ കോഡും കേരളസമൂഹവും

ഒരു സമൂഹത്തെ ഏകീകരിക്കേണ്ടതായ ആവശ്യം വരുമ്പോൾ ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ ഗുണം മാത്രമല്ല, മറിച്ച് ആ സമൂഹത്തിന് മൊത്തത്തിൽ ഗുണം ലഭിക്കുന്നതിനുള്ള രീതിശാസ്ത്രമാണ് പ്രയോഗിക്കേണ്ടത് 21. ഇത്തരത്തിലുള്ള അവസ്ഥയിലാണ് ഏകീകൃത സിവിൽകോഡിന്റെ പ്രാധാന്യം. എല്ലാ വ്യത്യസ്ത നിയമങ്ങളും പരിശോധിച്ച് പൊതുനന്മ ലക്ഷ്യമാക്കി നീതിപൂർവ്വവും സമഗ്രവുമായ നിയമങ്ങൾ ക്രോഡീകരിച്ചാൽ മാത്രമേ ഏകീകൃതസിവിൽ കോഡ് സാർത്ഥകമാകു22. കാലത്തിനനുസരിച്ച് നിയമങ്ങളിൽ മാറ്റം വരുത്തേണ്ടതുണ്ട്. പൗരാവകാശത്തിനും പൊതുജനതാല്പര്യത്തിനും എതിരായ നിയമങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ പാടില്ല (സതി, തീണ്ടൽ). സ്ത്രീപുരുഷസമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു നിയമം അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ് എന്ന് കേരളയുക്തിവാദി സംഘം പറയുന്നു. മുതിർന്നവരെ ബഹുമാനിക്കുകയും അവർ പറയുന്നതിനെയെല്ലാം ചോദ്യങ്ങൾക്കിട നൽകാതെ അനുസരിക്കുകയും വേണമെന്ന് പറയുന്ന പാരമ്പര്യ വ്യവസ്ഥ അധികാരം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടരുത് എന്ന ബോധ്യമാണ് നൽകുന്നത്. വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത ഇത്തരം

മനോഭാവങ്ങൾ തികച്ചും യാഥാസ്ഥിതികമാണ്. സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന് ഇത്തരം ചിന്തകൾ എന്നും പ്രതിബന്ധമാകുന്നു. മുസ്ലീം ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലാണ് വ്യക്തി നിയമങ്ങൾ ബാധകമാകുന്നത്22. വ്യക്തിനിയമങ്ങളും മതാചാരങ്ങളും ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നത് ശരിയാകില്ല. വ്യക്തിനിയമങ്ങളിലെ പരിഷ്കരണങ്ങൾ മതപരമായ എതിർപ്പുകളുണ്ടാക്കിയേക്കും. എല്ലാവരേയും സമ്മതിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു പരിഷ്കരണവും നടത്താനാകില്ല. സമൂഹത്തിൽ വ്യക്തികൾക്ക് അവകാശവ്യത്യാസങ്ങളില്ലാതെ നിയമങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നതിനുപകരം അവകാശനിഷേധങ്ങളാണ് നടക്കുന്നതെന്ന് 'മേരി റോയ്' പറയുന്നു. എല്ലാമനുഷ്യരും ഒന്നാകുന്ന എല്ലാ ജാതി മതവർണ്ണങ്ങളും അപ്രത്യക്ഷമാകുന്ന മാനുഷികതയിലൂന്നിയ ഒരു ഇന്ത്യയാണ് ഏകീകൃതസിവിൽ കോഡ് ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്. ഒരേനാട്ടിൽ ഒരേ സാമൂഹ്യസാഹചര്യത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഹിന്ദുവിനും മുസ്ലീമിനും ക്രിസ്ത്യാനിക്കും ഒരേ ഭരണഘടനക്കു കീഴിലും വ്യത്യസ്ത നീതികളാണ് ലഭിക്കുന്നത്. ഐക്യവും സമഗ്രതയുമുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രനിർമ്മിതിയാണ് ഏകീകൃതസിവിൽ കോഡ് കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് 24. അത്തരമൊരുനിയമം കൊണ്ടുവരുന്നതിനെ മുസ്ലീം മതനേതൃത്വം എതിർക്കുന്നു. 'ശരിയത്ത്' നിയമമനുസരിച്ചല്ലാതെ മറ്റൊരുനിയമവും അനുശാസിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നാണ് അവരുടെ വാദം. 'ശരിയത്ത്' ദൈവനിർമ്മിത നിയമവും ദൈവനിയമത്തിന്റെ ഗുണഭോക്താക്കൾ പുരുഷന്മാരും. പുരുഷന് ദോഷമുള്ളതെന്തും മാറ്റം, ശരിയത്തായാലും. സ്ത്രീ പുരുഷസമത്വം ഖുർ-ആൻ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ഖുർ-ആൻ മാറ്റമില്ലാത്തതാണെന്ന് പറയുമ്പോഴും മിക്ക മുസ്ലീം രാഷ്ട്രങ്ങളിലും 'ശരിയത്ത്' നിയമങ്ങളിൽ കാതലായ മാറ്റം വരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ ഏകീകൃതക്രിമിനൽ നിയമമുണ്ട്. അക്കാര്യത്തിൽ ഇക്കൂട്ടർ ശരിയത്ത് വേണമെന്ന് വാദിക്കുന്നില്ല. വേണ്ട എന്ന നിർബന്ധവുമുണ്ട്. 'ശരിയത്തി'ലെ കട്ടാൽ കൈവെട്ടുക, വ്യഭിചരിച്ചാൽ കല്ലെറിഞ്ഞു കൊല്ലുക തുടങ്ങി വ്യവസ്ഥകൾ വേണ്ട എന്ന് വാശിപിടിക്കുന്നത് ഇരട്ടത്താപ്പ് നയമല്ലേ 25. ജാതിമത വ്യത്യാസം പരിഗണിക്കാതെ ബഹുഭാര്യാത്വവും ബഹുഭർത്തൃത്വവും നിരോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. സ്ത്രീ പക്ഷെ കാഴ്ചപ്പാടിലധിഷ്ഠിതമായ രാഷ്ട്രീയവും സാർവ്വദേകീയ സഹോദര്യവും മാനുഷികതയും നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹം രൂപപ്പെട്ടുവരുകയും വേണം.

ഉപസംഹാരം

സാമ്പത്തിക വളർച്ചയിൽ ഏറെ പിന്നിലായിട്ടും സാമൂഹിക പുരോഗതിയിൽ ഏറെ മുമ്പപോട്ടുപോകുവാൻ കേരളത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പൊതുമണ്ഡലങ്ങളെ വികസിപ്പിച്ചും പൊതുമണ്ഡലങ്ങളിൽ നിന്നും കരുത്താർജ്ജിച്ചുമാണ് കേരളീയസമൂഹം വളർന്നത്. ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ സർഗ്ഗാത്മകമായ ആവിഷ്കാരങ്ങളിലൂടെ സാഹിത്യവും സമാന്തരമായി വർത്തിച്ചു. കൂട്ടായ്മയുടെ സക്രിയമായ ഇടപെടലുകളിലൂടെ വികസിച്ചുവന്ന പൊതുമണ്ഡലങ്ങൾ പൊതുവിദ്യാഭ്യാസം, പൊതുജനാരോഗ്യം, പൊതുതാല്പര്യങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ കരുത്താർജ്ജിച്ചു. എന്നാൽ ഇന്ന് കേരളത്തിലെ പൊതുമണ്ഡലം ദുർബലപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അവിടേക്ക് ചേക്കേറുന്നത് കമ്പോള താല്പര്യങ്ങളും ജാതി-മത-വർഗ്ഗവികാരങ്ങളുമാണ്. ശാസ്ത്രബോധം, യുക്തിചിന്ത എന്നിവയിൽ ഏറെ മുൻപോട്ടുപോയ കേരളത്തിൽ യുക്തിചിന്തകളെ അവഗണിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ സാഹചര്യം

സാംസ്കാരിക മൂല്യച്യുതിയാണ് എന്ന് വേണം കരുതാൻ. കൂട്ടായ്മയെ പിൻതള്ളി സംഘർഷത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു ആശയപരതയിൽ നിന്നും ആയുധങ്ങളിലേക്ക് എത്തി നിൽക്കുന്ന സമകാലിക കേരളീയ സമൂഹത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ ശക്തവും ബോധ പൂർവ്വവുമായ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തേണ്ടതുണ്ട്. ജനകീയ കൂട്ടായ്മകളെ കമ്പോളത്തിന്റെ കടന്നാക്രമണങ്ങളെകുറിച്ച് അവബോധമുണർത്തുന്നതിനും വർഗ്ഗീയതയ്ക്കെതിരെ ചെറുത്തുനിൽക്കുന്നതിനുമുള്ള ഇടങ്ങളായി മാറ്റിയെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. പൊതുജനങ്ങൾക്കിടയിലേക്ക് പൊതുബോധത്തെ ഉണർത്തിവിടുന്നതിലൂടെ പൊതുമണ്ഡലമെന്ന് കൂട്ടായ്മയിൽ ജനങ്ങൾക്ക് ക്രിയാത്മകമായി ഇടപെടാനുള്ള സാഹചര്യം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യും.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. *Habermas Jurgen, 1991, The structural Transformation of the Publicsphere-AnInquiry in to a calegory of bourgeois society, The MIT Press, Cambridgett, Masachusetts, page-XII-Introduction*
2. *ഷാജി ജേക്കബ്, 2014, പൊതുമണ്ലവും മലയാളഭാവനയും, മാധ്യമം, സിനിമ, സാഹിത്യം, കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ, പുറം-9-10*
3. *ഷാജി ജേക്കബ്, 2014, പൊതുമണ്ലവും മലയാളഭാവനയും, മാധ്യമം, സിനിമ, സാഹിത്യം, കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ, പുറം-11*
4. *ഷാജി ജേക്കബ്, 2014, പൊതുമണ്ലവും മലയാളഭാവനയും, മാധ്യമം, സിനിമ, സാഹിത്യം, കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ, പുറം-12*
5. *Habermas Jurgen, 1989, The Public Sphere-An Encylo-Pedic Article-Page-74*
6. *Habermas Jurgen, 1989, The Public Sphere-An Encylo-Pedic Article-Page-75*
7. *John Hartley, 2004, Communication and media Studies The Keyconcepts, Routlege, London*
8. *ഷാജി ജേക്കബ്, 2014, പൊതുമണ്ലവും മലയാളഭാവനയും, മാധ്യമം, സിനിമ, സാഹിത്യം, കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ, പുറം-19*
9. *സുനിൽ.പി, ഇളയിടം, 2009, ദമിതം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, പുറം-21*
10. *വിജയൻ.എം.എൻ, 2000, നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം, മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരികഭൂമിശാസ്ത്രം,* Vol-2, *കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശ്ശൂർ, പുറം-626-627*
11. *കാർത്തികേയൻനായർ.വി., 2014, നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളും കേരളസമൂഹവും, നാഷണൽബുക്ക് സ്റ്റാൾ, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, പുറം-13*
12. *ദേവിക.ജെ.2015, കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉായതെങ്ങിനെ? കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, തൃശ്ശൂർ, പുറം-209*
13. *ദേവിക.ജെ.2015, കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉായതെങ്ങിനെ? കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, തൃശ്ശൂർ, പുറം-215*

14. ദേവിക.ജെ.2015, കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉായതെങ്ങിനെ? കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, തൃശ്ശൂർ, പുറം-210

15. ദേവിക.ജെ.2015, കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉായതെങ്ങിനെ? കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, തൃശ്ശൂർ, പുറം-211

16. ദീപമാർട്ടിൻ, 2016 സെപ്തംബർ, ചരിത്രതാളുകളിലേക്ക് ഒരു ആശയകൂട്ടം, വിദ്യാരംഗം പുറം -9

17. രാധാകൃഷ്ണൻ.കെ.കെ, 2016 ആഗസ്റ്റ്, പൊതുസിവിൽ നിയമം ഇനി വൈകരുത്, യുക്തി രേഖ വാള്യം-31, ലക്കം 7, പുറം 32

18. അസീസ് തുവ്വൂർ, 2016 ഒക്ടോബർ-2, വിശ്വാസവും ഭരണകൂടവും, ദേശാഭിമാനി-ലക്കം-20, പുറം-19

19. അസീസ് തുവ്വൂർ, 2016 ഒക്ടോബർ-2, വിശ്വാസവും ഭരണകൂടവും, ദേശാഭിമാനി-ലക്കം-20, പുറം-20

20. അസീസ് തുവ്വൂർ, 2016 ഒക്ടോബർ-2, വിശ്വാസവും ഭരണകൂടവും, ദേശാഭിമാനി-ലക്കം-20, പുറം-21

21. രാധാകൃഷ്ണൻ.കെ.കെ, 2016 ആഗസ്റ്റ്, പൊതുസിവിൽ നിയമം ഇനി വൈകരുത്, യുക്തി രേഖ വാള്യം-31, ലക്കം 7, പുറം 31

22. രാധാകൃഷ്ണൻ.കെ.കെ, 2016 ആഗസ്റ്റ്, പൊതുസിവിൽ നിയമം ഇനി വൈകരുത്, യുക്തി രേഖ വാള്യം-31, ലക്കം 7, പുറം 29

23. സത്യവാൻനായർ.വി.കെ, 2016 ആഗസ്റ്റ് , ഏകീകൃതസിവിൽ കോഡ് മതവിരുദ്ധമല്ല, യുക്തിരേഖ, വാള്യം-31 ലക്കം-7, പുറം-28

24. രാധാകൃഷ്ണൻ.കെ.കെ, 2016 ആഗസ്റ്റ്, പൊതുസിവിൽ നിയമം ഇനി വൈകരുത്, യുക്തി രേഖ വാള്യം-31, ലക്കം 7, പുറം 30

25. രാധാകൃഷ്ണൻ.കെ.കെ, 2016 ആഗസ്റ്റ്, പൊതുസിവിൽ നിയമം ഇനി വൈകരുത്, യുക്തി രേഖ വാള്യം-31, ലക്കം 7, പുറം 36

☐

വാസ്തുവിദ്യാപാരമ്പര്യവും കേരളീയ ആലയ നിർമ്മിതിയും

കെ. ബീന*

വാസ്തുവിന് പാർപ്പിടം എന്നയർത്ഥമാണ് അമരകോശം നൽകുന്നത്. വാസസ്ഥാനത്തിന് വേണ്ടിയുള്ള ശില്പവിദ്യയാണ് വാസ്തു ശാസ്ത്രം. പുരാണം, സംഹിത, ആഗമം, ശാസ്ത്രം ഇവയിലെല്ലാം വാസ്തു വിദ്യയെ വേദാംശമായാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. സ്ഥാപത്യവേദം എന്നുകൂടി ഇതറിയപ്പെടുന്നു. സംഹിതയിൽ ഒഴിച്ച്കൂടാനാകാത്ത ഒന്നായി വാസ്തുവിനെ കണക്കാക്കുന്നു. അഗ്നിപുരാണം ആറുപടലങ്ങളിൽ വാസ്തുശാസ്ത്ര വിവരണം നൽകുന്നു. പതിനെട്ട് വാസ്തു ആചാര്യന്മാ (സ്ഥപതികൾ) രെക്കുറിച്ച് ഇതിൽ പറയുന്നുണ്ട്. പഞ്ചസംഹിതകളിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന അർത്ഥ ശാസ്ത്രത്തിൽ നിർമ്മിതിയുടെ അളവ്കോലുകൾ, കോട്ടകൾ, കിടങ്ങുകൾ, വീഥികൾ കെട്ടിടങ്ങൾ എന്നിവയുടെ ശാസ്ത്രീയ വിവരണം കൗടില്യൻ നൽകുന്നു. സുഖവാസ സ്ഥാന നിർമ്മിതിയുടെ തന്ത്രങ്ങളും നിറം പകരലിനുള്ള നിർദ്ദേശങ്ങളും നാട്യശാസ്ത്രം രണ്ടാംപടലം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആഗമങ്ങളിലേയും സംഹിതകളിലേയും തന്ത്രങ്ങളിലേയും ക്രിയാപദവിഭാഗത്തിലാണ് വാസ്തുശാസ്ത്രം പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത്. ക്ഷേത്രനിർമ്മിതി, വിഗ്രഹനിർമ്മാണ ശാസ്ത്രം എന്നിവയുടെ ശാസ്ത്രീയ വിവരണം ഇതിലുണ്ട്. വാസ്തുശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ക്രോഡീകരണമാണ് തന്ത്ര സമുച്ചയവും ശില്പരത്നവും. തന്ത്രസമുച്ചയ പരിഭാഷയും ഭാഷാശില്പരത്നവും മനുഷ്യാലയചന്ദ്രികാ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും മലയാളത്തിൽ വാസ്തുശാസ്തരപഠനത്തിന് ആധാരമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ്.

പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യബന്ധത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷരൂപങ്ങളാണ് ഓരോ വാസസ്ഥാനവും. വാസ്തുവിദ്യാ തത്വങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളും പ്രകൃതിയോട്

* *അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, ഗവ. കോളേജ്, നെടുമങ്ങാട്*

മനുഷ്യനെ ചേർത്ത് നിർത്തുന്നു. പ്രാചീനകാലത്ത് പരിസ്ഥിതി സംയോജകമായിരുന്നു വാസസ്ഥലങ്ങൾ. ഗൃഹസ്ഥൻമാർക്ക് വീടും ഉപാസകർക്ക് ദേവാലയങ്ങളും ശാസ്ത്രവിധിപ്രകാരം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഭൗതികവും താത്ത്വികവുമായ ഘടകങ്ങളും വാസ്തു ആചാര്യന്റെ (സ്ഥപതി) ഉൾക്കാഴ്ചയും വാസ്തുശാസ്ത്ര പ്രയോഗത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. നിർമ്മിതി ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ ബൈബിളിൽ പരാമർശിതമായിരിക്കുന്ന നോഹയുടെ പെട്ടകം, ബാബേലിലെ ഗോപുരം, ദേവാലയങ്ങൾ, ഈജിപ്റ്റിലെ പിരമിഡുകൾ, സോളമന്റെ കൊട്ടാരം ഇവയെല്ലാം തന്നെ കൃത്യമായ അളവ് പ്രകാരം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് കാണാം. അതുപോലെ ഭാരതീയ ഇതിഹാസങ്ങളായ രാമായണ-ഭാരതാദികളിൽ പ്രതിപാദിതമായ കോട്ടകളും കൊട്ടാരങ്ങളും ഹസ്തിനപുരിയും ലങ്കയും പാണ്ഡവരാജധാനിയും എല്ലാംതന്നെ വാസ്തുവിധിപ്രകാരമുള്ള നിർമ്മിതികളായി കാണപ്പെടുന്നു.

പ്രാചീന നിർമ്മിതികളെല്ലാം തന്നെ പ്രപഞ്ചസന്തുലനത്തിന് കോട്ടംതട്ടാതെ പരിസ്ഥിതി സൗഹൃദപരമായ സൃഷ്ടികളായിരുന്നു. മണ്ണും മണ്ണിൽ പാകം വരുത്തിയ ഇഷ്ടികയും മണ്ണിൽ നിന്നുതന്നെ നിർമ്മിച്ച ഓടുകളും വൃക്ഷത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളും ഒക്കെ ച്ചേർന്ന് പ്രകൃതിതന്നെ രൂപഭേദത്തോടെ നിലകൊള്ളുന്നതായിരുന്നു ഓരോ സുഖവാസസ്ഥാനങ്ങളും. മണ്ണിനോട് മനുഷ്യനെ ചേർത്ത് നിർത്തിയിരുന്നു ഓരോ നിർമ്മിതിയും. ഹാരപ്പയിലേയും, മോഹൻജദാരോയിലേയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഇതിന് തെളിവാണ്. പ്രാചീന സ്മാരകങ്ങൾ, രാജകൊട്ടാരങ്ങൾ, നഗരങ്ങൾ, ക്ഷേത്രനിർമ്മിതികൾ, ഭവനങ്ങൾ എല്ലാം പ്രാചീന ഭാരതീയ വാസ്തുവിദ്യയുടെ പ്രാഗത്ഭ്യം വിളിച്ചോതുന്നവയാണ്. ബുദ്ധകാലഘട്ടം മുതൽക്കാണ് ഭാരതത്തിൽ സ്ഥായിയായ ഭവനനിർമ്മിതികൾ ആരംഭിച്ചതെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു.

ശാസ്ത്രവും വിശ്വാസവും കൂട്ടിയിണക്കി മനഃശാസ്ത്ര വിശകലനത്തിലൂന്നിയാണ് വാസ്തുവിദ്യ പ്രയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഉത്തമഭൂമിയെ നിരീക്ഷിക്കൽ മുതൽ (ഭൂപരിഗ്രഹം) അധമഭൂമിയെ ശ്രേഷ്ഠമാക്കാനുള്ള വിധികൾ വരെ വാസ്തുശാസ്ത്രം പറയുന്നുണ്ട്. ഭൂമിയുടെ രൂപം, നിറം, ഗന്ധം, സസ്യലതാദികളുടെ വളർച്ച, മണ്ണിന്റെ ഗുണനിലവാരം, ഉറപ്പ്, നീരൊഴുക്ക്, ദേശത്തിന്റെ ചരിവ് ഇവയെല്ലാം പരിഗണിച്ചാണ് വാസസ്ഥാന നിർമ്മിതിക്കുള്ള സ്ഥലം നിർണ്ണയിച്ചിരുന്നത്. മനുഷ്യാലയചന്ദ്രികയിൽ ശ്രേഷ്ഠഭൂമിയെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

'ഗോമർത്ത്യൈഃ ഫലപുഷ്ടദുഗ്ദ്ധതരുഭി-
ശ്ചാഢ്യാ സമാ പ്രാക്പ്ലവാ
സ്നിഗ്ദ്ധാ, ധീരരവാ പ്രദക്ഷിണ ജലോ-
ചേതാffശു ബീജോദ്ഗമാ
സം പ്രോക്താ ബഹുപാംസുരക്ഷയ ജലാ
തുല്യാച ശീതോഷ്ണായോഃ

ശ്രേഷ്ഠാ ഭൂരധമാ സമുക്തവിപരീ
താ മിശ്രിതാ മദ്ധ്യമാ-' (ശ്ലോകം-18)

(പശുക്കളും മനുഷ്യരും ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളായ ഫലവൃക്ഷങ്ങളും പുഷ്പവൃക്ഷങ്ങളും പാൽവൃക്ഷങ്ങളും ധാരാളമുള്ളതും കുന്നും കുഴിയുമില്ലാതെ സമനിരപ്പായിരിക്കുന്നതും കിഴക്കോട്ട് നീരൊഴുക്കുള്ളതും മിനുപ്പുള്ള മണ്ണോട് കൂടിയതും ചവുട്ടിയാൽ ഗംഭീരശബ്ദമുള്ളതും പ്രദക്ഷിണമായി ഒഴുകുന്ന ജലാശയങ്ങളോട് കൂടിയതും വിത്തുകൾ വിതച്ചാൽ ക്ഷണത്തിൽ മുളയ്ക്കുന്നതും ഒരു കുഴി കുഴിച്ച് അതിൽ നിന്ന് എടുത്ത മണ്ണ് അതിൽതന്നെ നിറച്ചാൽ മണ്ണ് ശേഷിക്കുന്നതും വേനൽകാലത്ത് കൂടി ധാരാളം വെള്ളം ലഭിക്കുന്നതും തണുപ്പോ ചൂടോ അധികമില്ലാതെ സമമായിരിക്കുന്ന കാലാവസ്ഥയോട് കൂടിയ ഭൂമി ഉത്തമമാകുന്നു. ഇതിന് വിപരീതമായുള്ളത് അധമവും രണ്ട് ലക്ഷണവും കൂടികലർന്നിരിക്കുന്നത് മദ്ധ്യമവും ആകുന്നു.)

ചതുർവിധ ശില്പികളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നത്

'സ്ഥപതീഃ സൂത്രഗ്രാഹീ

തക്ഷകസംജ്ഞാശ്ച വർദ്ധകി ക്രമശഃ

സ്വോചിതകർമ്മിണി ദക്ഷാ

ഗ്രാഹ്യാ സ്തോകാരവശ്ചതുർത്ഥേതി' എന്നാണ്

(ശില്പചാതുർവിധ്യം- മനുഷ്യാലയചന്ദ്രിക - ശ്ലോകം-11)

(ഒന്ന്, സ്ഥപതി (മുഖ്യശില്പി/ ആചാര്യൻ, രണ്ട് സൂത്രഗ്രാഹി (മേൽനോട്ടക്കാരൻ) മൂന്ന് വർദ്ധകി (ചായംതേക്കുന്നയാൾ) നാല് തക്ഷകൻ (മൂത്താശാരി) എന്നിങ്ങനെ നാലുവിധം ശില്പികൾ) മാത്രമല്ല, സ്ഥപതിയെന്ന ശില്പി സകല ശാസ്ത്രങ്ങളും പഠിച്ച് യോഗ്യതയാർന്നവനാകണം. നിശ്ചയമാനസനും സത്യവും ശുദ്ധിയും സദാചാര ബോധമുള്ളവനും ധർമ്മതത്പരനും മത്സരാദി ദോഷങ്ങളില്ലാത്തവനും സത്യം പറയുന്നവനുമായിരിക്കണമെന്നുകൂടി ഗ്രന്ഥം അനുശാസിക്കുന്നു. പലവിധത്തിലുമായി പറഞ്ഞ ഭൂമിപരീക്ഷ , ദിക്കുകളുടെ സൂക്ഷ്മീകരണം , ശുഭമായ വീഥിയെ സ്വീകരിക്കുക, ഗൃഹങ്ങളുടെ വലിപ്പവും അളവുകളും നിശ്ചയിക്കുക, അങ്കണം, തറ മുതലായവ ഗൃഹാങ്ഗഅവയവങ്ങളേയും തൊഴുത്ത് , പടിപ്പുര മുതലായ ഉപഗൃഹങ്ങളേയും നിശ്ചയിക്കുക എന്നിങ്ങനെ ഗൃഹനിർമ്മാണ വിധിയും വാസ്തുശാസ്ത്രം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

കേരളീയ വാസ്തുവിദ്യാ മാതൃകകൾ

ശാലാഭവനങ്ങൾ - പരിസ്ഥിതി സൗഹൃദാലയങ്ങൾ

ഒരു പ്രത്യേക ശാഖയായി കേരളീയ വാസ്തുവിദ്യ എടുത്തുപറയാൻ കഴിയില്ല. ഗൃഹനിർമ്മാണത്തിലെ മേൽക്കൂര നിർമ്മിതിയിൽ കേരളത്തിന്റേതായ തനതുരീതി നിലനിന്ന് പോരുന്നുണ്ട്. നാലുകെട്ടുകളുടെ മാതൃകകൾ മദ്ധ്യേഷ്യയിലും ആര്യ സംസ്കാരത്തിലും

കാണുന്നുണ്ട്. വാസ്തുശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള ശാലാ ഗൃഹങ്ങൾ കേരളത്തിൽ നിലിനിന്നിരുന്നു. പരിസ്ഥിതി സൗഹൃദപരമായി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട നാലുകെട്ടുകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഭവനങ്ങളാണ് ഇത്തരം ശാലകൾ. ഭോജരാജന്റെ സമരഞ്ജന സൂത്രധാര എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പാർപ്പിടത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന മാതൃകകളായ നാലുശാലകളെക്കുറിച്ചും അവയുടെ സംയോജനം കൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കുന്ന ആറു മാതൃക കളെക്കുറിച്ചും വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഏകശാല, ദ്വിശാല, ത്രിശാല, ചതുഃശാല എന്നിവയാണ് അടിസ്ഥാന മാതൃകകൾ. അങ്കണവും ചുറ്റുമുറികളും ആയിട്ടാണ് ഇതിന്റെ രൂപകല്പന. പഞ്ചശാല, ഷഢ്ശാല, സപ്തശാല, അഷ്ടശാല, നവശാല, ദശശാല എന്നിവയാണ് മറ്റ് ആറ് മാതൃകകൾ.

ഒറ്റവീടാണ് ഏകശാല. നാല് മുഖ്യ ദിക്കുകളിലൊന്ന് അഭിമുഖമായിരിക്കും. സമരജ്ഞന സൂത്രധാരയിൽ പതിനഞ്ചുതരം ഏകശാലകളെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നു. രണ്ട് ബ്ലോക്കു കൾ ചേർന്നതാണ് ദ്വിശാല, ആറുതരം ദ്വിശാലകളെക്കുറിച്ച് വാസ്തു ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മൂന്ന് ബ്ലോക്കുകൾ ഉള്ള ഭവനങ്ങളാണ് ത്രിശാലകൾ. ഇത് നാല്തരം ഉണ്ട് അങ്കണത്തിന് ചുറ്റുമുള്ള നാലുകെട്ടാണ് ചതുർശാല ബൃഹത് സംഹിതയിൽ അഞ്ചു തരം നാലുകെട്ടുകളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. സർവ്വതോഭദ്രം, നന്ദ്യാവർത്തം, വർദ്ധമാനം, സ്വസ്തികം, രുചകം എന്നിവയാണ് അവ.

വാസ്തുപുരുഷനും ഭവനനിർമ്മിതിയും

വാസ്തുപുരുഷ മണ്ഡലം എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഭവനനിർമ്മിതി യാണ് വാസ്തുശാസ്ത്രം അനുശാസിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രീയമായി ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ട ചതുര ങ്ങളുടെ സമ്മേളനത്താൽ സംവിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ട ചാർട്ടാണ് വാസ്തുപുരുഷ മണ്ഡലം ഈശ്വരസങ്കല്പം കൊണ്ട് വിശ്വാസാധിഷ്ഠിതമാക്കി ഈ ഗ്രാഫിക് ചാർട്ട് ഉപയോഗിച്ച് നിർമ്മിതിക്കുള്ള പ്ലാൻ കണ്ടെത്തുന്നു. വീടുകളുടേയും ദേവാലയങ്ങളുടേയും ഫ്ളാറ്റുകളുടേയും ഒക്കെ നിർമ്മിതിക്ക് ഈ ഗ്രാഫിക് ചാർട്ട് ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ഗുരുത്വാകർഷണ കേന്ദ്രീകൃത സന്തുലിതത്വവും ഇത്തരം ക്രമീകൃത വിന്യാസ വിധി കൊണ്ട് സാധിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല ഭൂമികുലുക്കം പോലുള്ള പ്രകൃതിക്ഷോഭങ്ങളെ അതിജീ വിക്കുവാനും ഇത്തരം നിർമ്മിതികൾ കഴിയുന്നുണ്ടെന്ന് വാസ്തുശാസ്ത്രം പറയുന്നു. പത്തു ദിക്കിലേയ്ക്ക് നിർമ്മിതിയെ സന്തുലനം ചെയ്യാനും ഈ വിന്യാസ വിധിക്ക് സാധി ക്കുന്നു. അളവുകളിൽ പാലിച്ചിരുന്ന സൂക്ഷ്മത ശ്രദ്ധേയമാണ്. പരമാണുവാണ് ഏറ്റവും ചെറിയ ഏകകം. വിഗ്രഹങ്ങൾക്കും കെട്ടിടങ്ങൾക്കും പൊതുവായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഏകകങ്ങൾ അംഗുലവും ഹസ്തവുമായിരുന്നു. 32 പ്ളാനുകൾ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാ ണ് വാസ്തു പുരുഷ മണ്ഡലം നിർമ്മിതികളെ നിശ്ചയിച്ചിരുന്നത്. ഒറ്റ ഖണ്ഡമുള്ള മണ്ഡലം (ശകലം) മുതൽ 1024 ഖണ്ഡങ്ങളുള്ള മണ്ഡലം (ഇന്ദ്രകാന്തം) മണ്ഡലം വരെയുണ്ട്. 64 ഖണ്ഡങ്ങളുള്ള മണ്ഡൂകവും നൂറ് ഖണ്ഡങ്ങളുള്ള ആസനവും ക്ഷേത്ര നിർമ്മിതിക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നു. 81 ഖണ്ഡങ്ങളുള്ള 'പരമസായിക' പാർപ്പിടങ്ങൾക്ക് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു.

പ്രാചീനകേരളീയ ഗൃഹനിർമ്മാണ രീതി ഇവിടത്തെ അന്തരീക്ഷ താപനിലയ്ക്കും കാറ്റിന്റെ ഗതിക്കും ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ കിടപ്പിനും നീരൊഴുക്കിനും അനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയവയായിരുന്നു. ആധുനിക എഞ്ചിനീയറിംഗ് ഉപയോഗിച്ച് ഇന്ന് നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന കെട്ടിടങ്ങൾ കേരളീയ ഭൂപ്രകൃതിക്ക് അനുയോജ്യമോ പരിസ്ഥിതി സൗഹാർദ്ദപരമോ ആകാതെ വരുന്നു. പാരമ്പര്യ രീതിയിലേക്കുള്ള തിരിച്ച് പോകൽ അനയാസം സാധ്യമാകാത്ത രീതിയിൽ കേരളീയ ഭൂപ്രകൃതി മാറ്റി മറിക്കപ്പെട്ടു. പുതിയ ടെക്നോളജി ഉപയോഗിച്ച് കൊണ്ട് തന്നെ പരിസ്ഥിതി സൗഹൃദ ആലയങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് കേരളത്തിൽ ഉണ്ടാകേണ്ടത്.

വീടുകളുടെ നിറത്തിലും കേരളീയ പ്രകൃതി കുമ്മായ വെണ്മയായിരുന്നു. ശുചിത്വത്തിന്റെ വെണ്മയും പ്രത്യാശയുടെ ഹരിത വർണ്ണവും ആകാശ നീലിമയും കേരളീയ ചുവരുകളെ വർണ്ണാഭമാക്കിയിരുന്നു. അതുപോലെ ചുമരുകളുടെ പ്രതലം ശബ്ദതരംഗ കമ്പനങ്ങളെകുറച്ച് കൊണ്ട് ശ്രവണപുടത്തിന്റെ ആരോഗ്യം സംരക്ഷിച്ചിരുന്നു. കൽച്ചുവരുകളും മൺവിരി ഇഷ്ടികകളും പരുക്കൻ ചുവരുകളും മരം കൊണ്ടുള്ള ഗൃഹോപകരണങ്ങളും വാതിൽപടികളും വീടിന് ചുറ്റും വളർത്തുന്ന സസ്യങ്ങളും ചേർന്ന പരിസ്ഥിതിയോടിണങ്ങി രൂപപ്പെട്ട സുഖവാസസ്ഥാനങ്ങളായിരുന്നു. പ്രാചീനകേരളീയ ഭവനങ്ങൾ. ഗുഹാസ്ഥാനങ്ങളും ഏറുമാടങ്ങളും പ്ലവനഗൃഹങ്ങളും കുടിലുകളും മൺവീടുകളും ശാലാഗൃഹങ്ങളും ഒക്കെ ചേർന്ന പരിസ്ഥി സൗഹൃദാലയങ്ങളുടെ കേദാരമായിരുന്നു പ്രാചീന കേരളം. കേരളീയർ പുതിയ ഗൃഹനിർമ്മാണ രീതികൾ അവലംബിക്കുമ്പോൾ ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും തീർച്ചയായും പുനർ വിചിന്തനത്തിന് വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. *മനുഷ്യാലയചന്ദ്രിക- ചെറുവള്ളി നാരായണൻ നമ്പൂതിരി (വിവർത്തനവും വ്യാഖ്യാനവും) ഡി.സി. ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം, 2007*
2. *കേരളീയ വാസ്തുവിദ്യാപാരമ്പര്യം - ഡോ. പി.വി.ഔസേഫ്, മാതൃഭൂമി ബുക്ക്സ് , കോഴിക്കോട്,2012.*
3. *വാസ്തു ആധുനിക യുഗത്തിൽ- ബി. നിരഞ്ജൻ റാവു, ഡി.സി.ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം, 2007.*
4. *വാസ്തുവിദ്യാ - ഒരു മുഖവുര - എ. ബാലകൃഷ്ണൻ, കേരളാ ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1977*
5. *ഫോക്‌ലോർ - ഡോ. രാഘവൻ പയ്യനാട്, കേരളാ ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം, 1997*
6. *വാസ്തുശാസ്ത്രം ഒരു സമഗ്ര പഠനം-ഡോ.പി.വി. ഔസേഫ്, ഡി.സി.ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം, 2008*

രാമകഥയുടെ ഗോത്രഭാഷ്യം - 'കാഞ്ചനസീത' സിനിമയിലെ പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോറിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം

സിംപ്ൾ എ. ഇസെഡ് *

പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോറിന്റെ വിപണന സാധ്യത ഏറ്റവുമധികം പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്ന മാധ്യമമാണ് സിനിമ. നാടോടി - വാങ്മയ - ദൃശ്യ - സൗന്ദര്യാനുഭൂതികൾ ഒപ്പിയെടുത്ത് സിനിമയുടെ കാൻവാസിലൂടെ ജനഹൃദയങ്ങളിലെത്തിക്കുക വഴി സമൂഹ മനസ്സിനെ കവർന്നുകൊണ്ടുള്ള പുതിയ വിപണന തന്ത്രങ്ങൾ പയറ്റിനോക്കുക കൂടിയാണ് സിനിമ ചെയ്യുന്നത്. നാടൻ പാട്ടുകളോ വായ്ത്താരികളോ നാടൻ വാദ്യോപകരണങ്ങളുടെ സംഗീതമോ നാടൻ കലകളുടെ അവതരണമോ സിനിമയിലൂടെ പ്രേക്ഷകനിലെത്തിക്കുക വഴി പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോറിന്റെ സാധ്യതകൾ സിനിമ തുറന്നിടുന്നു. ആർട്ട് / കൊമേഴ്സ്യൽ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വേർതിരിവുകൾ ഇല്ലാതെ എല്ലാത്തരം സിനിമകളിലും പ്രായോഗിക ഫോക് ലോറിനെ ഏറ്റവുമധികം പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയത് അരവിന്ദനാണെന്നു കാണാം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'കാഞ്ചനസീത'യും 'കുമ്മാട്ടി'യുമെല്ലാം ഇതിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. പരമ്പരാഗത ധാരണകളെ തച്ചുടച്ച് രാമായണത്തിന് പുതിയ ഭാഷ്യം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് 'കാഞ്ചനസീത'യിലൂടെ അരവിന്ദൻ ചെയ്തത്. രാമായണ കഥയെ ഗോത്ര ജീവിത കഥയായി അഭ്രപാളിയിൽ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുക വഴി സാധാരണ ജനങ്ങൾക്ക് അപരിചിതമായ ആശയത്തെ വെളിവാക്കുകയായിരുന്നു അരവിന്ദൻ എന്ന സംവിധായകൻ. "മലയാളത്തിലെ സംവിധായകന്മാരുടെ നിരയിൽ അരവിന്ദൻ മാത്രമാണ് വ്യവസ്ഥാപിത ധാരണകളിൽനിന്നു കുതറി മാറി ഇത്രയേറെ വ്യതിരിക്തമായ രീതിയിൽ സ്വന്തം സിനിമാപ്രതിഭയുടെ സാധുത തേടാൻ ശ്രമിച്ചു കാണുന്നത്. 1 എന്ന് വി. രാജ

* *ഗവേഷക, ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, simpleakkara@gmail.com 8289864721)*

കൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിഹാസ കഥയെ ഗോത്രജീവിതകഥയാക്കി ക്കൊണ്ട് അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ നൂതനവും വ്യത്യസ്തവുമായ മാതൃക അരവിന്ദൻ കാണിച്ചു തന്നു. അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ 'കാഞ്ചനസീത'യെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പഠനത്തിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്.

പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോർ (Applied Folklore)

ഫോക്‌ലോറിസത്തിന്റെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ടു വന്നതാണ് "പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോർ അഥവാ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ". ഏതൊരു ഫോക്‌ലോറിന്റെയും സ്വാഭാവികമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി പുതിയതും രണ്ടാമത്തേതുമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിലനില്ക്കുന്ന ഫോക്‌ലോറിനെയാണ് ഫോക്‌ലോറിസം എന്നു പറയുന്നത്. 2 ഫോക്‌ലോറിസത്തിന് സ്വാഭാവികമായ ചുറ്റുപാടുകൾ ഇല്ലെങ്കിലും അതംഗീകരിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹം പുതിയ ചുറ്റുപാടിലും ഉണ്ടായിരിക്കും. അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ ഇതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. ഫോക്‌ലോറിന്റെ ആശയ വിനിമയത്തിനുള്ള കഴിവിനെയാണ് അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. ഫോക്‌ലോറിനെ അതിന്റെ തനിമയിലോ ചുറ്റുപാടിലോ അല്ല അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഫോക്‌ലോറിനുള്ള നിയമങ്ങളും അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിൽ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. വിപണന തന്ത്രമാണ് മിക്കപ്പോഴും അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിനു പിന്നിലുണ്ടാവുക. യഥാർത്ഥ ഫോക്‌ലോർ അല്ലെങ്കിലും അങ്ങനെയാണ് എന്ന് തോന്നിപ്പിക്കുകയാണ് അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിൽ ചെയ്യുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ഒരാശയത്തെ ജനഹൃദയങ്ങളിലെത്തിക്കുന്നതിനായി പ്രചാരണോപാദി എന്ന നിലയ്ക്കും അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താറുണ്ട്. സിനിമയിൽ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഈ രണ്ടു ലക്ഷ്യങ്ങളും (വിപണനം/ആശയ പ്രചരണം) ഉണ്ടാകാറുണ്ട്. ആര്യവംശത്തെ ഗോത്രവംശമായി 'കാഞ്ചനസീത'യിൽ ആവിഷ്ക്കരിച്ചതിനു പിന്നിൽ ഇത്തരം ലക്ഷ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം.

കാഞ്ചനസീത - നാടകവും സിനിമയും

സി.എൻ. ശ്രീകണ്ഠൻ നായരുടെ നാടകത്രയത്തിലെ ആദ്യത്തെ നാടകമാണ് 'കാഞ്ചനസീത'. ഉത്തര കാണ്ഡത്തെ പ്രമേയമാക്കി എടുത്ത് സി.എൻ. രചിച്ച ഈ നാടകം ഭാഷ കൊണ്ടും വികാരവത്തായ അഭിനയ മുഹൂർത്തങ്ങൾ കൊണ്ടും മഹത്തരമാണ്. സംഭാഷണ പ്രധാനമായ ഈ നാടകം ഇതിഹാസത്തിന്റേതായ ഗാംഭീര്യം നിലനിർത്തുന്നുണ്ട്. സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെ ഉജ്ജ്വലമാക്കിയ കഥാപാത്രസൃഷ്ടി സി. എന്നിന്റെ പ്രതിഭാവിലാസത്തിന് തെളിവാണ്. നാടകത്തിലെ സ്ത്രീകളടക്കമുള്ള കഥാപാത്രങ്ങൾക്കെല്ലാം സവിശേഷമായ വ്യക്തിത്വം ഉണ്ട് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇബ്സനിസ്റ്റ് നാടകവേദിയോടുള്ള ചായ്‌വ് 'കാഞ്ചനസീത'യിൽ ദർശിക്കാം. ഇതിഹാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സാമാന്യ ധാരണയെ തകർക്കാതെ രാമന്റെ അന്തഃസംഘർഷങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയാണ് സി.എൻ. ശ്രീകണ്ഠൻ നായർ നാടക രചന നടത്തിയിരിക്കുന്നത്. നാടകത്തിലെ കഥാതന്തുവിന്റെ വികാസത്തിനൊപ്പം സംഘർഷവും വർദ്ധിക്കുന്നു. നാടകത്തിലെ സംഘർഷം പ്രേക്ഷക

മനസ്സിലും വികാര വേലിയേറ്റങ്ങളുടെ സംഘർഷം സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവസ്സുറ്റ കഥാപാത്രസൃഷ്ടിയാലും അഭിനയ മുഹൂർത്തങ്ങളാലും സംഭാഷണ ചടുലതയാലും പ്രേക്ഷക മനസ്സിനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതാണ് 'കാഞ്ചനസീത' എന്ന നാടകം.

അരവിന്ദന്റെ പരീക്ഷണ സിനിമയാണ് 'കാഞ്ചനസീത'. സി.എൻ. ശ്രീകണ്ഠൻ നായരുടെ നാടകത്തെ അവലംബമാക്കിയാണ് സിനിമയെടുത്തിരിക്കുന്നത്. എന്ന് സിനിമയുടെ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നാടകവും സിനിമയും തമ്മിൽ വലിയ അന്തരമുണ്ട്. ശ്രീകണ്ഠൻ നായരുടെ നാടകത്തിലെ ചില സംഭാഷണ ശകലങ്ങൾ എടുത്തതൊഴിച്ചാൽ സിനിമയ്ക്ക് നാടകവുമായി വലിയ ചർച്ചയൊന്നുമില്ല. അതിനാൽ തന്നെ 'കാഞ്ചനസീത'എന്ന നാടകവുമായി 'കാഞ്ചനസീത' എന്ന സിനിമയെ താരതമ്യം ചെയ്താൽ സിനിമ പരാജയമായേ അനുഭവപ്പെടുകയുള്ളൂ. അരവിന്ദന്റെ സ്വകീയാവിഷ്ക്കാരം എന്ന നിലയിൽ വേണം 'കാഞ്ചനസീത' എന്ന സിനിമയെ നോക്കി കാണാൻ. നാടകത്തിൽ കാണുന്നതുപോലെ നിരവധി കഥാപാത്രങ്ങളും സംഭാഷണങ്ങളും സിനിമയിലില്ല. ഇതിഹാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സാമാന്യ ധാരണകളെ പൊളിച്ചെഴുതുന്നതാണ് അരവിന്ദന്റെ 'കാഞ്ചനസീത'. ആരണ്യവും അയോദ്ധ്യയും തമ്മിൽ വലിയ വ്യത്യാസമൊന്നും അരവിന്ദന്റെ സിനിമയിൽ കാണുന്നില്ല. വിരലിലെണ്ണാവുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളും തുച്ഛമായ സംഭാഷണങ്ങളുമാണ് സിനിമയിലുള്ളത്. സിനിമ ദൃശ്യസാധ്യതയുടെ കലയായതുകൊണ്ടാകണം ദൃശ്യബിംബങ്ങൾ വഴി പ്രേക്ഷകനോടു സംവദിക്കാൻ 'കാഞ്ചനസീത'യിലൂടെ അരവിന്ദൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു.

'സീത/സ്ത്രീ പ്രകൃതിയാണ്' എന്ന സംശയം നാടകത്തിൽ നിന്ന് അരവിന്ദൻ കടമെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഈ ആശയത്തെ ദൃശ്യവൽക്കരിക്കാൻ സിനിമയിൽ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു. ഒരു പരിധിവരെ അതു വിജയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രകൃതി ഒരു കഥാപാത്രമായി വരുന്ന ആദ്യ സിനിമയിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത് ചലനാത്മകമായ പ്രകൃതിയുടെ ദൃശ്യവൽക്കരണത്തിലൂടെയാണ്. എല്ലാറ്റിലുമുപരി സിനിമയിൽ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ട വസ്തുത ഗോത്ര ജീവിതകഥയായി അരവിന്ദൻ രാമായണ നാടകത്തെ അനുകല്പനം ചെയ്തു എന്നതാണ്. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ സാധ്യത അരവിന്ദൻ സിനിമയിൽ പ്രയോജനപ്പെടുത്തി. രാമായണത്തിന് പാഠങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. എന്നാൽ ജനസാമാന്യത്തിനിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന പാഠം വരേണ്യവർഗ്ഗ ബോധത്തിന്റെയും താല്പര്യങ്ങളുടെയും നിർമ്മിതിയാണ്. അരവിന്ദൻ 'കാഞ്ചനസീത' എടുക്കുന്ന കാലത്ത് (1977) സാധാരണ ജനങ്ങൾക്ക് ആര്യവംശത്തെ ഗോത്രവംശമായി സങ്കല്പിക്കുക കൂടി അസാധ്യമായിരുന്നു. ഇന്ന് ആ സ്ഥിതിയിൽ നിന്ന് അക്കാദമിക സമൂഹം മാറിയിരിക്കുന്നു എന്നത് ഓർക്കേണ്ടതാണ്. സിനിമയുടെ പരമ്പരാഗതമായ സൗന്ദര്യബോധത്തെ ഉടച്ചുവാർക്കാൻ പരിശ്രമിച്ചു എന്നതു മാത്രമല്ല 'കാഞ്ചനസീത' എന്ന സിനിമയുടെ പ്രത്യേകത. പൊതു സമൂഹത്തിന്റെ ഇടയിൽ വരേണ്യ സമൂഹം സൃഷ്ടിച്ച ചില ധാരണകളെ തച്ചുടക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നതും ഈ സിനിമയുടെ സവിശേഷതയാണ്. രാമായണ കഥയെ ഗോത്ര ജീവിത കഥയായി പരിണമിപ്പിക്കുക വഴി അനുകല്പന സിനിമയിൽ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ സാധ്യതകൂടിയാണ് അരവിന്ദൻ തുറന്നിട്ടത്.

ഇതിഹാസത്തിനു ഗോത്രഭാഷ്യം ചമയ്ക്കുമ്പോൾ

ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ ഇതിഹാസങ്ങളിലൊന്നാണ് രാമായണം. ദൈവികതയും മാനുഷികതയും ഇഴപിരിയാതെ രാമകഥയിൽ ചേർന്നുപോകുന്നു. രാമൻ എന്ന 'ആദർശം' സംഘർഷങ്ങളെ സംയമനത്തോടെ നേരിടുന്ന മനുഷ്യന്റെ പ്രതീകമാണ്. ഒരേ സമയം രാജാവും മനുഷ്യനും ദൈവവും ഒക്കെ ആയിത്തീരുന്ന മനുഷ്യനിലെ തന്നെ പല ഭാവങ്ങളുടെ സമന്വയമാണ് രാമൻ. വ്യക്തിയുടെ നിഗൂഢമായ ആന്തരിക സംഘർഷങ്ങളെ അതിന്റെ ഗഹനതയിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിനാലാണ് രാമായണ കഥ ഇതിഹാസ പദവിയിലേക്ക് ഉയർത്തപ്പെട്ടത്.

വാല്മീകി രചിച്ച രാമായണകഥയാണ് സാധാരണ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ളത്. അതിന്റെ തന്നെ കർത്തൃത്വം ഇന്ന് ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. രാമകഥയിൽ നിരവധി കൂട്ടിചേർക്കലുകളും വെട്ടിച്ചുരുക്കലുകളും കാലാകാലങ്ങളിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പലപ്പോഴും അധീശ വർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യാനുസരണം കഥകൾ മാറ്റി എഴുതപ്പെടാറുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് തന്നെ ഒരു കഥക്ക് പാഠങ്ങൾ അനവധിയായിരിക്കും. രാമകഥയുടെ കാര്യവും വ്യത്യസ്തമല്ല. രാമകഥ ആദ്യം രൂപപ്പെട്ടത് ഒരു പക്ഷേ ഗോത്ര വർഗ്ഗങ്ങൾക്കിടയിൽ തന്നെ ആകണം. പിന്നീട് നാഗരിക ജനത ആവശ്യമായ മാറ്റങ്ങളോടെ അതേറ്റെടുത്തിരിക്കാനാണ് സാധ്യത. 'വയനാടൻ രാമായണം' പോലുള്ള പുതുപഠനങ്ങൾ ഇത്തരത്തിലുള്ള സാധ്യതകൾ ചൂണ്ടി കാണിക്കുന്നുമുണ്ട്.

രാമായണം ഗോത്ര വംശജരുടെ കഥയാണ് എന്ന ആശയം പൊതു സമൂഹത്തിനു മുന്നിൽ ആദ്യം വെളിപ്പെടുത്തിയത് 'കാഞ്ചനസീത' എന്ന സിനിമയിലൂടെ അരവിന്ദനാകണം. എന്നാൽ അത് ഉൾക്കൊള്ളാൻ തക്ക മനസ്സ് അന്നത്തെ ഭൂരിഭാഗം വരുന്ന ജനസാമാന്യത്തിനും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നുവേണം കരുതാൻ. രാമ-ലക്ഷ്മണന്മാരുടെ നിറത്തേയും മുഖത്തേയും വസ്ത്രത്തേയും രൂപത്തേയും ചൊല്ലി 'കാഞ്ചനസീത' നേരിട്ട വിമർശനങ്ങൾ ഈ വസ്തുത വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

ആടയാഭരണങ്ങൾ അധികമില്ലാത്ത ആദിവാസി സമൂഹങ്ങളിലെ അംഗങ്ങളുടെ വേഷമാണ് അരവിന്ദന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക്. രാമനോ ലക്ഷ്മണനോ ഊർമ്മിളക്കോ സ്വർണ്ണാഭരണങ്ങൾ ഒന്നും തന്നെയില്ല. തൂവൽ കൊണ്ടലങ്കരിച്ച മുടിയാണ് ക്ഷത്രിയരാണ് എന്നതിന്റെ അടയാളം. കഥാപാത്രങ്ങൾ ധരിച്ചിരിക്കുന്ന ആഭരണങ്ങൾ മിക്കതും മരം കൊണ്ടുള്ളവയാണ്. അരവിന്ദന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ആകെപ്പാടെയുള്ള കെട്ടിലും മട്ടിലും നിന്ന് അവർ ആദിവാസി സമൂഹമാണെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.

പ്രകൃതിയോടിണങ്ങിയ ജീവിതവ്യവസ്ഥയാണ് രാമലക്ഷ്മണന്മാർക്കുള്ളത്. സിനിമയിൽ പ്രകൃതി ഒരു കഥാപാത്രമായി തന്നെ പരിണമിക്കുന്നു. അയോദ്ധ്യയിലെ കൊട്ടാരം സിനിമയിൽ കാണുന്നില്ല. പകരം കാട്ടിൽ തന്നെയുള്ള ഒരു ഗുഹയാണ് രാമലക്ഷ്മണന്മാരുടെ വസതി. ഇതിഹാസത്തിലെ അമാനുഷികമായ രംഗങ്ങളും വർണ്ണപ്പൊലിമയും സിനിമയിൽ ഇല്ല. ഒരു ഗോത്രകഥ എന്ന രീതിയിൽ രാമകഥയെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ആണ് അരവിന്ദൻ ശ്രമിച്ചു കാണുന്നത്. ഗോത്രകഥയായി രാമായണത്തെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുമ്പോഴും

ചില ദാർശനിക തലങ്ങൾ സിനിമയിലൂടെ മുന്നോട്ടു വെക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. സീത / സ്ത്രീ നശിക്കുന്നില്ല... സീത പ്രകൃതിയാണ് എന്ന ആശയമാണ് അതിൽ മുഖ്യം.

ഈ പാരിസ്ഥിതിക സമന്വയ വീക്ഷണം നാഗരിക ജനതയുടേതല്ല. മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് ഭിന്നനല്ലെന്ന തിരിച്ചറിവ് ഗോത്രജനതയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നു. പ്രകൃതിയോടിണങ്ങിയുള്ള ആദിവാസി - ഗോത്ര സമൂഹങ്ങളുടെ ജീവിതം ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നു. രാമായണകഥയെ ഗോത്ര സമൂഹത്തിന്റെ കഥയാക്കി മാറ്റുമ്പോൾ അരവിന്ദൻ പ്രകൃതിയെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളിലൊന്നാക്കി മാറ്റിയത് പ്രകൃതിയും ഗോത്ര സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അത്രമേൽ സുദൃഢമെന്ന ബോധ്യം അദ്ദേഹത്തിനുള്ള തിനാലാണ്. ഇതിഹാസ കഥയെ ഗോത്രകഥയാക്കി മാറ്റുമ്പോഴും അതിന്റെ ദാർശനിക മാനം കൈവിടാതെ അദ്ദേഹം സൂക്ഷിച്ചു. രാമായണേതിഹാസത്തിന്റെ മഹത്വം അതിന് ഗോത്രഭാഷ്യം ചമച്ചപ്പോഴും അരവിന്ദൻ നഷ്ടപ്പെടുത്തിയില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ പ്രയോഗം സിനിമയിൽ

രാമായണകഥ ഗോത്രജീവിത കഥയായി സങ്കല്പിക്കുകയും ആ ഗോത്രജീവിത കഥ സിനിമയിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ 'കാഞ്ചനസീത' എന്ന സിനിമ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത് അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ സാധ്യതകളാണ്. ഗോത്രവർഗ്ഗങ്ങൾക്കിടയിൽ രാമായണകഥ അവരുടെ ജീവിത തനിമയോടുകൂടി നിലനില്ക്കുന്ന വസ്തുത ഭൂരിഭാഗം വരുന്ന സാധാരണ ജനങ്ങൾക്കും അറിഞ്ഞുകൂടാ. ഈ വസ്തുതയെ ജനസമൂഹത്തിനിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം 'കാഞ്ചനസീത'യിലെ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിനു പിന്നിലുണ്ട്.

പരമ്പരാഗത ധാരണകളെ തിരുത്തുകയും പരിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നത് ഏതൊരു കലയുടെയും ലക്ഷ്യമാണ്. 'കാഞ്ചനസീത'യിൽ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ സ്വീകരിക്കുക വഴി രാമായാണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരമ്പരാഗത ധാരണകളെ തിരുത്തുവാനും പരിഷ്കരിക്കാനും ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു.

അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷത ഫോക്‌ലോറിനെ അതിന്റെ തനിമയിലും ചുറ്റുപാടിലും അല്ല ഉപയോഗിക്കുക എന്നുള്ളതാണ്. സിനിമയിൽ ഇതൊരു കുറവായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. ആശയ സംവേദനത്തിനായി കൃത്രിമമായി സൃഷ്ടിച്ച കഥയായി 'കാഞ്ചനസീത' അനുഭവപ്പെടും. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വേഷവിധാനങ്ങളിൽ പ്രകടമാകുന്ന കൃത്രിമത്വം പ്രേക്ഷകനെ അലോസരപ്പെടുത്തും. ഊർമ്മിളയുടെ വേഷവിധാനം ഒരു ആദിവാസി സ്ത്രീയുടേതോ രാജപത്നിയുടേതോ ആയി തോന്നുകയില്ല. സിനിമയുടെ വിപണന തന്ത്രം കൂടി ലാക്കാക്കിയാണ് ഊർമ്മിളയുടെ വസ്ത്രം നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് വ്യക്തം. മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങളെയെല്ലാം ആദിവാസി ജനതയുടെ തനിമയോടുകൂടി ചിത്രീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു കാണുമ്പോൾ ഊർമ്മിളയുടെ കാര്യത്തിൽ നിറത്തിലായാലും രൂപത്തിലായാലും വേഷത്തിലായാലും ഈ നിർബന്ധം പാലിക്കുന്നില്ല. അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന് വ്യവസ്ഥാപിത നിയമങ്ങളില്ലാത്തതിനാൽ ഈ ന്യൂനതകൾ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നില്ല. വിപണിയാണ് അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിനു പിന്നിലുള്ള മുഖ്യ ലക്ഷ്യം.

അതിനാൽ തന്നെ വിപണിക്കുവേണ്ടി വികലമാക്കപ്പെടുന്ന ഫോക്‌ലോറിനെ ചിലപ്പോഴെല്ലാം അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ സാധൂകരിക്കുന്നു.

കഥാപാത്രങ്ങളുടെയും സംഭാഷണങ്ങളുടെയും മിതത്വം സിനിമയിൽ ദർശിക്കാം. ഇതും പ്രേക്ഷകനിൽ കൃത്രിമത്വം ഉളവാക്കുന്നു. കുസൃതി കുട്ടികളായ ലവകുശന്മാർ പോലും മൂക ജീവിത തല്പരരാണെന്നു സിനിമ കണ്ടാൽ തോന്നിപോകും. ഫോക്‌ലോറിനെ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോർ ആക്കി മാറ്റുമ്പോൾ സംവിധായകൻ ശ്രദ്ധയൂന്നിയത് രാമകഥയുടെ ദാർശനിക തലത്തിലേക്കായതുകൊണ്ടാകാം കഥാപാത്രങ്ങൾ മൂകരായി പോയത്. എന്നാൽ കഥയുടെ സ്വാഭാവികത അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിൽ നഷ്ടപ്പെട്ടു എന്നത് എടുത്തു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറാക്കി രാമകഥയെ പരിണമിപ്പിച്ചപ്പോൾ ഏറ്റവുമധികം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടിയിരുന്നത് സംഭാഷണത്തിന്റെ കാര്യത്തിലായിരുന്നു. എന്നാൽ സിനിമയുടെ ഏറ്റവും വലിയ വീഴ്ച സംഭാഷണങ്ങളായിരുന്നു. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ രൂപത്തിനിണങ്ങാത്ത ഭാഷാശൈലിയാണ് 'കാഞ്ചനസീത'യിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. നാടകത്തിൽ നിന്ന് കടമെടുത്ത ചുരുങ്ങിയ സംഭാഷണങ്ങളെ സിനിമയിൽ ഉള്ളൂ. ഇതിഹാസത്തിന് നാടകരൂപം ചമയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന് ഇണങ്ങിയ സംസ്കൃത പ്രഭാവമുള്ള ഭാഷയാണ് സി.എൻ. ശ്രീകണ്ഠൻ നായർ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ സിനിമയിലെ ഗോത്ര സമൂഹത്തിന് ഒരിക്കലും ഇണങ്ങുന്നതല്ല സംസ്കൃത പദമേറിയ മലയാള ഭാഷ. ഗോത്ര സമൂഹത്തിന് ഒരിക്കലും ഇണങ്ങുന്നതല്ല സംസ്കൃതപദമേറിയ മലയാള ഭാഷ. ഗോത്ര സമൂഹത്തിന്റെ തന്നെ തനതായ ഭാഷയോ അതിനോടു ചേർന്നുപോകുന്ന തരത്തിലുള്ള കൃത്രിമ ഭാഷയോ ഉപയോഗിക്കുന്നതായിരുന്നു യുക്തി. കൂടുതൽ സ്വാഭാവികതയ്ക്കു അത് ഉപകരിക്കുമായിരുന്നു.

സിനിമയുടെ തലത്തിൽ നിന്ന് ചിന്തിക്കുമ്പോൾ കുറവുകൾ നിരവധി 'കാഞ്ചനസീത' യിൽ ചൂണ്ടി കാണിക്കാമെങ്കിലും രാമകഥയെ ഫോക്‌ലോറിന്റെ തനിമയിൽ കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നത് അഭിനന്ദനാർഹം തന്നെയാണ്. അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ മുഴുനീള സിനിമയിൽ ഉപയോഗിക്കുക വഴി അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹിക ധാരണകളെയും സൗന്ദര്യ സങ്കല്പങ്ങളെയും ചോദ്യം ചെയ്യാൻ അരവിന്ദനു കഴിഞ്ഞു. 'കാഞ്ചനസീത'യുടെ എടുത്തു പറയേണ്ട നേട്ടവും അതുതന്നെയാണ്. പ്രായോഗിക ഫോക്‌ലോറിന്റെ പ്രയോഗം വഴി 'കാഞ്ചനസീത' കലാമൂല്യമുള്ള സിനിമകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഇടം പിടിച്ചു. രാമായണത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത പാഠമായി 'കാഞ്ചനസീത' മാറാൻ കാരണം അതിലെ അപ്ലൈഡ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ പ്രയോഗമാണെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. രാജകൃഷ്ണൻ വി., കാഴ്ചയുടെ അശാന്തി, തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1992. പു. 181

2. രാഘവൻ പയ്യനാട്, ഫോക്‌ലോർ, തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012. പു. 430.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ചന്ദ്രശേഖർ എ., ഹരിത സിനിമ, കോഴിക്കോട്, ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2016. പ്രിന്റ്.

2. രാഘവൻ പയ്യനാട്, ഫോക്‌ലോർ, തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012. പ്രിന്റ്.

3. രാജകൃഷ്ണൻ വി., കാഴ്ചയുടെ അശാന്തി, തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1992. പ്രിന്റ്

4. വിജയകൃഷ്ണൻ, ചലച്ചിത്ര സമീക്ഷ, തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2001. പ്രിന്റ്.

5. വിജയകൃഷ്ണൻ, മലയാള സിനിമയുടെ കഥ, കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2004. പ്രിന്റ്.

6. ശ്രീകണ്ഠൻ നായർ, സി.എൻ. നാടകത്രയം, കോട്ടയം, ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001. പ്രിന്റ്.

ഭരതൻ സിനിമകളിലെ സ്ത്രീ ലൈംഗിക പ്രത്യക്ഷങ്ങളും അന്തർ ധാരകളും

കെ.ഡി. സിജു*

1.1 ആമുഖം

ലിംഗസംബന്ധി എന്നതാണ് ലൈംഗികത എന്ന പദത്തിന് ശബ്ദതാരാവലി നൽകുന്ന അർത്ഥം. അത് പുരുഷനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പദമാണ്. ലിംഗം വഴി ലഭിക്കുന്ന സുഖം എന്ന സൂചനയാണ് ലൈംഗിക സുഖം എന്ന പദം നൽകുന്നത്. ലിംഗമുള്ളവനുമായി ഇടപെടുമ്പോൾ മാത്രം ലിംഗമില്ലാത്തയാൾക്കും ആ സുഖം ലഭിക്കുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ ആത്യന്തികമായി പുരുഷനാണ് ലൈംഗിക സുഖത്തിന്റെ കർതൃത്വം. ലിംഗ നഷ്ടത്തിന്റെ, പ്രതീകമാണ് സ്ത്രീ എന്നും അവൾ ചെയ്ത ഏതോ പാപത്തിന്റെ ഫലമാണ് ആ ലിംഗ നഷ്ടം എന്നുമുള്ള ബോധ്യങ്ങൾ ഒരു കാലത്ത് പ്രബലമായിരുന്നു.' സ്വയം ലിംഗ നഷ്ടം അനുഭവിക്കുകയും പുരുഷന് അത്തരമൊരു സാധ്യതയുടെ ഉൽക്കണ്ഠ നൽകുകയും ചെയ്യുന്നവളാണ് സ്ത്രീ' എന്ന് കരുതിപ്പോന്നവർ അവളുടെ ലൈംഗിക സ്വത്വം പരിഗണിക്കച്ചതേയില്ല.

ലൈംഗികത രഹസ്യാത്മകതയും പാപവുമായി കരുതിയ കാലത്തെല്ലാം സ്ത്രീക്ക് സ്വന്തം കാമനകൾ ദമിതമായി സൂക്ഷിക്കേണ്ടിവന്നു. അല്ലാത്തപക്ഷം അവൾ ഗണികയോ കുലടയോ ആയി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു. ലൈംഗികത പുരുഷന്റെ മാത്രം സ്വാതന്ത്ര്യമായിരുന്നു. അവിടെ നിന്ന് സ്ത്രീയ്ക്കും ഇച്ഛകളും ആനന്ദവും ഉണ്ടെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കുള്ള വാതിൽ തുറക്കുന്നത് ആധുനികതയാണ്. സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികസ്വത്വം ഇക്കാലത്താണ് സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നത്. സിമോൺ ദ ബുവ്വേ തന്റെണ സെക്കന്റ് സെക്സ്

* *അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, സി കെ ജി എം ഗവ.കോളേജ്, പേരാമ്പ്ര*

(1949) എന്ന കൃതിയിൽ 'സ്ത്രീ ജനിക്കുകയല്ല; ആയിതീരുകയാണ്' എന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതോടെ ആണ് ലിംഗനീതി ചർച്ചയാവുന്നത്. ഒപ്പം സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികതയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. ഇപ്പോൾ ലൈംഗികത എന്ന പദം ലിംഗസംബന്ധി എന്ന പരിമിതാർത്ഥം വിട്ട് പ്രണയം, രതി, ആനന്ദം, ഇച്ഛ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒന്നായി വളർന്നിട്ടുണ്ട്.

1.2 സ്ത്രീ ലൈംഗികത ഭരതന്റെ സിനിമയിൽ

ഭരതന്റെ സിനിമകൾ സ്ത്രീ ലൈംഗികതയുടെ സ്വതന്ത്ര അസ്തിത്വം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടോ? പുരുഷനെന്നപോലെ സ്ത്രീക്കും പ്രണയവും കാമവും ആനന്ദവും ഉണ്ട് എന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങളാകുന്ന ഒട്ടേറെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഭരതന്റെ സിനിമയിൽ ഉണ്ട്. അവർ തങ്ങളുടെ ലൈംഗികത പാപമായി കാണുന്നുമില്ല. എന്നാൽ അവരുടെ ലൈംഗികത പ്രേക്ഷകനിലേക്ക് വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് അതേ മാനങ്ങളോടെ ആണോ എന്ന് പരിശോധിക്കപ്പെടണം.

സാവിത്രി (പ്രയാണം1975), സുന്ദരി, കാവേരി (ആരവം1978),സുഭാഷിണി (തകര1979), റാണി (ലോറി1980), ഇന്ദു (ചാമരം1980) , പാർവ്വതി (പാർവ്വതി1981), തങ്ക (പറങ്കിമല 1981), അംബിക (ചിലമ്പ്1985), മേരിക്കുട്ടി (കാതോടു കാതോരം1985), സന്ധ്യ (നീലക്കുറിഞ്ഞി പൂത്തപ്പോൾ 1987), വൈശാലി (വൈശാലി1988), തുടങ്ങിയ നായികാ കഥാപാത്രങ്ങളും അലമേലു (ആരവം), കാമാക്ഷി (തകര), നാണിപ്പണിക്കത്തി (പറങ്കിമല 1981), അമ്മു വാരസ്യാർ (ഇത്തിരിപ്പൂവേചുവന്ന പൂവേ 1984), നന്ദിനിക്കുട്ടി (ചിലമ്പ്) തുടങ്ങിയ ഉപകഥാപാത്രങ്ങളും ലൈംഗികതയെയും അതിന്റെ ആനന്ദത്തെയും സ്വയം സ്വീകരിക്കുന്നവരാണ്. പുരുഷ ലൈംഗികതക്ക് കീഴടങ്ങുകയല്ല ഇവർ.

ഭരതന്റെ ആദ്യ സിനിമയാണ് സാവിത്രി. മുഖ്യ കഥാപാത്രങ്ങളിൽ ഒരാളായ പൂജാരിയുടെ രണ്ടാം ഭാര്യയാണ്. സാവിത്രി അയൽക്കാരനും യുവാവും തന്നിൽ അനുരക്തനുമായ അരവിന്ദനുമായി അവൾ അടുക്കുന്നു. ഈ ബന്ധം മനസ്സിലാക്കിയ പൂജാരി അവളെ വീട്ടിൽ കൊണ്ടുപോയി വിട്ടെങ്കിലും അവൾ മാപ്പപേക്ഷിച്ച് തിരികെ വരുന്നു. ക്ഷേത്രത്തിൽ ഉത്സവം നടക്കുന്ന നാളിൽ അരവിന്ദൻ അവളെ തേടിയെത്തുന്നു. അവർ ഒന്നാകുന്നു. സാവിത്രിയുടെ മരണത്തെ കുറിച്ചുള്ള സൂചനകളിലാണ് സിനിമ അവസാനിക്കുന്നത്.

മധ്യവയസ്കന്റെ ഭാര്യയാവുകയും അയാളിൽ നിന്ന് ലൈംഗിക അവഗണന നേരിടുകയും ചെയ്യുന്ന സാവിത്രി ഒരേ സമയം മാനസികമായും ശാരീരികമായും അതൃപ്തയാണ് അവൾ അക്കാരണം കൊണ്ട് തന്നെയാണ് ചെറുപ്പക്കാരനായ അരവിന്ദനിൽ അനുരക്തയാകുന്നത്. വിവാഹത്തിന്റെ ആദ്യനാളിൽ പൂജാരി സാവിത്രിയുമായി ശാരീരിക ബന്ധം പുലർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും അയാൾക്ക് അവളെ തൃപ്തയാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. അയാൾക്ക് രതിയും ഒരുതരം അനുഷ്ഠാനമാണ്. സാവിത്രി ദേവിയായി മാറുന്ന ഒരു അനുഷ്ഠാനപ്രക്രിയയാണ് അവരുടെ ആദ്യരതി. തൂക്കു വിളക്കിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ പൂജാരി സാവിത്രിയെ സൂക്ഷ്മമായി നോക്കിക്കാണുന്നു. അവരുടെ ഇണചേരൽ തൂക്ക് വിളക്കിന്റെ ചലനങ്ങളായി വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. അടുത്തനാളിൽ പൂജാരി

അമ്പലത്തിലേക്ക് കയറിപ്പോകുമ്പോൾ സുഹൃത്തുക്കൾ പുതിയ ബാന്ധവത്തെ ചൊല്ലി അയാൾക്കൊപ്പം നസ്യം പറയുന്നത് കാണാം. അതിന്റെ തുടർച്ചയെന്നോണം ദേവീ വിഗ്രഹം അണിയിച്ചൊരുക്കുമ്പോൾ അയാൾക്ക് തൽസ്ഥാനത്ത് സാവിത്രിയാണെന്ന മായക്കാഴ്ച ഉണ്ടാകുന്നു. ആ വിഭ്രാന്തി ജനിപ്പിക്കുന്ന പാപബോധം ആയിരിക്കണം സാവിത്രിയിൽ നിന്ന് പൂജാരിയെ ലൈംഗികമായി അകറ്റി നിർത്തുന്നത്. (ആ മായക്കാഴ്ചയുടെ സന്ദർഭകത്തിലേക്കാണ് അരവിന്ദൻ ബസ് ഇറങ്ങുന്നത് എന്നത് സവിശേഷ ശ്രദ്ധ വേണ്ട ഒരു ദൃശ്യമാണ്). ആ ദിവസത്തിന് ശേഷം കിടപ്പറയിൽ അയാൾ അവളെ പരിഗണിക്കുന്നില്ല. അത് സ്വന്തം ശേഷിക്കുറവിനെ മറയ്ക്കാനുള്ള ശ്രമമായി മാത്രം കാണേണ്ടതല്ല എന്ന് ചുരുക്കം.

അയൽക്കാരി അമ്മിണിയമ്മ സാവിത്രിയെ തിരികെ വിളിക്കുന്ന കാര്യം പൂജാരിയുമായി സംസാരിക്കുമ്പോൾ പൂജാരിയുടെ ഭാഗത്തും തെറ്റില്ലേ എന്ന് ചോദിക്കുന്നത് ഈ അവഗണന മുൻനിർത്തി ആവണം. ഭാര്യ എന്നനിലയിൽ പൂജാരിയുടെ കാമം മാത്രമല്ല സ്നേഹപരിലാളനങ്ങളും അവൾക്ക് ലഭിക്കുന്നില്ല.

തന്റെ സ്ത്രൈണജൈവികത പരിഗണിക്കാത്ത ഭർത്താവിനു പകരമായി അരവിന്ദൻ ഇടം നേടുന്നു. അരവിന്ദന്റെ ആദ്യനോട്ടത്തിൽ, അതും ദൈവീകമായ ഒരു അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ (അരവിന്ദന്റെ തറവാട്ടിലെ തിരിയുഴിയൽ ചടങ്ങ്) സന്ദർഭത്തിൽ തന്നെ, തനിക്ക് വേണ്ടത് എന്തോ അവൾ അനുഭവിക്കുന്നു. ആ നോട്ടം പൊള്ളിക്കുന്ന അഗ്നിയാണെങ്കിലും അതിനെ വിട്ടുകളയാൻ അവൾക്കു കഴിയുന്നില്ല. അവർ വീണ്ടും കാണുന്നതും അടുക്കുന്നതും അയാൾ അവളുടെ മുഖം കൈക്കുമ്പിളിൽ കോരിയെടുക്കുന്നതും അവൾ കാവിൽ വിളക്ക് കൊളുത്തുന്ന സമയത്താണ്. പൂജാരി അവളിൽ നിന്ന് അകലാൻ കാരണമായി കണ്ട ദൈവീക സാഹചര്യങ്ങൾ അരവിന്ദൻ സാവിത്രിയുമായി അടുക്കാനുള്ള ഇടങ്ങളായി മാറുന്നു.

ഏകാന്തമായ പകലിൽ മാത്രമല്ല, ഇരവിൽ പൂജാരിയുടെ സാന്നിധ്യത്തിലും താൻ ഒറ്റക്കാണ് എന്ന തിരിച്ചറിവ് അവളെ സമാനമായ സന്ധികളിലൂടെ കടന്നു പോകുന്ന അരവിന്ദനിലേക്ക് അടുപ്പിക്കുന്നു. അത് മനസ്സിന്റെയും വപുസ്സിന്റെയും ആവശ്യമാണ്. അരവിന്ദനിൽ അവൾ രതിവാഞ്ജയുടെ ആനന്ദം അറിയുന്നു. പരിഗണിക്കപ്പെടുമ്പോഴുള്ള, പ്രണയിക്കപ്പെടുമ്പോഴുള്ള തൃപ്തി അറിയുന്നു. പൂജാരിക്ക് അവൾ അപ്പുവിന്റെ രണ്ടാനമ്മ മാത്രമാണ്. എന്നാൽ അരവിന്ദന് അവൾ ഉള്ളിലും ഉടലിലും പൂർണ്ണത തേടുന്ന പെണ്ണാണ്. അയാൾക്ക് പൂരകമായ എതിർലിംഗം. അരവിന്ദനുമായി ചേരുന്ന കഥാന്ത്യത്തിലെ ഉത്സവരാവോടെ വിലക്കുകളുടെ സീമകൾ കടന്ന് അവൾ തന്നിലെ സ്ത്രീയെ, അവളുടെ ലൈംഗിക സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.

ഭരതന്റെ തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സിനിമയാണ് ആരവം. ഗ്രാമത്തിലെ ചായക്കടക്കാരി കാവേരി അവിഹിത ഗർഭം ധരിച്ചപ്പോൾ വേട്ടക്കാരൻ മരുത് അവളുടെ ഭർതൃസ്ഥാനം ഏറ്റെടുക്കുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെത്തിയ സർക്കസ് സംഘാംഗം സുന്ദരിയുമായി മരുത് അടുക്കുന്നെങ്കിലും കാവേരി ആത്മഹത്യാ ഭീഷണിയിലൂടെ അയാളെ തിരിച്ചു

കൊണ്ടുവരുന്നു. ഷണ്ഡനായ കൊക്കരക്കോയുടെ ഭാര്യ അലമേലു അന്തോണിയുടെ കൂടെ ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നു. ഒടുവിൽ സർക്കസ് ടെന്റിന് തീപ്പിടിക്കുകയും സർക്കസുകാർ നാട് വിട്ടു പോവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് ആരവത്തിന്റെ കഥാസാരം.

ആരവത്തിലെ സുന്ദരി ആനന്ദത്തെ തന്റെ ഉടലിൽ അറിയുന്നവളാണ്. ഉടൽ അവൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ മാധ്യമമാണ്. അത് ഒളിച്ചു വെക്കേണ്ട ഒന്നല്ല. സദാ സമയവും അവൾ ആ ഉടലിനെ, അതിന്റെ ആകർഷയണീയതയെക്കുറിച്ച് ബോധവതിയാണ്. അവൾ കൂടെ കരുതുന്ന മേയ്ക്കപ്പ് ബോക്സ് ഒരു രൂപകമാണ്. അന്തോണിയെ അവൾ ഉടൽ കാട്ടി പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്നു. മരുതിനെ അവൾ 'വളച്ചെ'ടുക്കുകയാണ്. ടെന്റിലും പുഴയിലുമായി മരുതിനോടൊപ്പം ഉടലിന്റെ ആനന്ദം അവൾ അനുഭവിക്കുന്നു.

ഇതേ സിനിമയിലെ മറ്റൊരു നായികയാണ് കാവേരി. ചായക്കട എന്ന പൊതു ഇടം തന്നെ അവളുടെ വീടുമായി മാറുന്നത്, അല്ലെങ്കിൽ വീട് എന്ന സ്വകാര്യ ഇടം ചായക്കടയാകുന്നത്, അടക്കാൻ വാതിലുകളില്ലാത്ത വീട്ടിലെ ഏകയായ ജീവിതം, ആ കടയിൽ വഴിപോക്കർക്ക് കിടക്കാൻ ഇടം കൊടുക്കുന്നത്, കാവേരിക്ക് ചായക്കട കൂടാതെ 'ഏതാണ്ടൊക്കെയോ' ഉണ്ട് എന്ന പൊതുജനാഭിപ്രായം, തനിക്കു കുളി തെറ്റിയിട്ട് രണ്ടുമാസമായി എന്ന ഏറ്റു പറച്ചിൽ എന്നിവയെല്ലാം അവളുടെ സ്വഭാവത്തിലേക്ക് ചില വാതിലുകൾ തുറക്കുന്നുണ്ട്. ഏറ്റവും പ്രധാനം അവളുടെ തന്റേടം തന്നെയാണ്.

തന്റെ അവിഹിത ഗർഭം മരുതിനോട് തുറന്ന് പറഞ്ഞ് പിറക്കാൻ പോകുന്ന കുഞ്ഞിന്റെ തന്തയാവാൻ അയാളോട് അവൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. 'എത്രകാലമാ ഒരു പെണ്ണ് ഒറ്റയ്ക്ക് ജീവിക്കുക' എന്ന് മരുതിനോട് അവൾ സങ്കടം പറയുമ്പോൾ ദാമ്പത്യത്തെക്കുറിച്ച് അവൾക്കും ചില മോഹങ്ങൾ ഉണ്ട് എന്നതിന്റെ സൂചനയായി അത് മാറുന്നു. വഴിപോക്കരുടെ ഇടത്താവളമായി കഴിഞ്ഞു മതിയായി അവൾക്ക്. അന്തോണിക്ക് കാവേരി മാദകമായ ഒരു ഉടലാണ്. അതുപോലെയല്ല മരുതിന് എന്നതാണ് അവളുടെ വിശ്വാസം. അയാളുടെ വന്യവും അപരിഷ്കൃതവുമായ ജീവിതം അവൾ തേച്ചുകഴുകി വെടിപ്പാക്കുന്നു. അവനെ കുളിപ്പിച്ചൊരുക്കുന്നു. നാട്ടു ചന്തയിലേക്ക് കാവേരിക്കൊപ്പം മുണ്ടുമാത്രം ധരിച്ചു പോയ മരുത് തിരികെ വരുന്നത് പുതിയ കുപ്പായമിട്ടാണ്. കാട്ടിലെ പാറപ്പുറത്ത് ഉറങ്ങിയവന് വീടകം സ്വന്തമാകുന്നു. തന്റെ ജീവിതത്തിലേക്ക് കാവേരി മരുതിനെ സ്വീകരിക്കുന്നത് പിറക്കാൻ പോകുന്ന കുഞ്ഞിന്റെ പിതൃസ്ഥാനത്തേക്ക് ആണെങ്കിലും അധികം വൈകാതെ അവൾ അയാളെ സ്നേഹിച്ചു തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. ചന്തയിലെ അവരുടെ ഇടപെടലുകളെല്ലാം അവർ പുതിയ ജീവിതം ആരംഭിക്കുന്നതിന്റെ സൂചകങ്ങൾ ആണ്.

തനിക്ക് ഇഷ്ടപ്പെട്ട പുരുഷന്മാരെ സ്വീകരിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കാവേരി അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. തനിക്കു വേണ്ട എന്ന് തോന്നുമ്പോൾ അന്തോണിയെ ഇറക്കിവിടാനുള്ള ചങ്കൂറ്റം അവൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്. അതിനപ്പുറത്തേക്ക് അവളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രഖ്യാപനം പോകുന്നില്ല. തന്റെ കുഞ്ഞിനു പൊതു സമക്ഷം ഒരു പിതാവുണ്ടാകണം എന്നത് പിതൃകേന്ദ്രിത അധികാരക്രമം അവളെയും പഠിപ്പിച്ചു വെച്ചതാണ്. ഗർഭം എന്നത് അവളുടെ സ്വേച്ഛാജീവിതത്തെ അവസാനിപ്പിക്കുന്നു. ഇതുവരെ അവൾ ഒറ്റത്തടിയുടെ

അങ്കുശമില്ലായ്മ അനുഭവിക്കുകയായിരുന്നു. ഇനി അത് സാധ്യമല്ല. പുരുഷ ലൈംഗികത അവൾക്ക് തോട്ടി കെട്ടിയിരിക്കുന്നു. മരുതിന്റെ ഭാര്യാപദവിയിൽ അവൾ പ്രണയവും പരിഭവവും അനുസരണയുമുള്ള സ്ത്രീയായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു. സുന്ദരി തന്റെ ആണിനെ തട്ടിയെടുക്കുമോ എന്ന ഭീതി വളരുന്നു. അവനെ നഷ്ടപ്പെട്ടാൽ മരണമാണ് മാർഗ്ഗമെന്ന ചിന്തയിലേക്ക് അവൾ എത്തിച്ചേരുന്നതോടെ ആ രൂപാന്തരണം പൂർത്തിയാകുന്നു.

അലമേലുവും സ്വന്തം ശാരീരിക ആനന്ദത്തെ തേടിയിറങ്ങുന്നു. കോഴിപ്പോരിനിടെ ഭർതൃധർമ്മം മറന്ന പൗരുഷമില്ലാത്ത കൊക്കരക്കോയെ വിട്ടു അവൾ ഡ്രൈവർ അന്തോണിയുടെ കൂടെ പോകുന്നു. നാട്ടുകാർ അവളെ പരിഹസിച്ച് ഓടിക്കുന്നു. എങ്കിലും അതേ നാട്ടിലേക്ക് അവൾ അന്തോണിക്ക് ഒപ്പം ബസ്സ് ഓടിച്ചു തിരിച്ചു വരുന്നു. കാവേരിക്കും സുന്ദരിക്കും കഴിയാത്ത സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനമാണ് അലമേലുവിന്റേത്. മലയാള സിനിമയിൽ വളരെ അപൂർവ്വമായ ഒരു കഥാപാത്ര സൃഷ്ടി.

തകര ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട സിനിമയാണ്. അല്പബുദ്ധിയായ തകരയ്ക്കും സുഭാഷിണിയ്ക്കും ഇടയിൽ ലൈംഗികാകർഷണം/പ്രണയം (?) ഉടലെടുക്കുന്നു. അതറിഞ്ഞ സുഭാഷിനിയുടെ അച്ഛൻ തകരയെ മർദ്ദിച്ചു കൊല്ലാറാക്കുന്നു. നാടുവിട്ടുപോയ തകര നാളുകൾക്ക് ശേഷം തിരിച്ച് വന്ന് മാതു മൂപ്പനെ കൊല്ലുന്നു. എന്നാൽ സുഭാഷിണി അവനെ സ്വീകരിക്കാതെ അവനുമുന്നിൽ വാതിലടക്കുന്നു. അതോടെ തകര ലക്ഷ്യമില്ലാതെ ഓടി തീവണ്ടിയിടിച്ച് മരിക്കുന്നു.

വീട്ടിലെ വിത്തുകാള ഇണചേരുന്നതു നോക്കി നിൽക്കുന്ന സുഭാഷിണിയുടെ ഒരു ദൃശ്യം തകരയിലുണ്ട്. അവൾക്ക് അപ്പോൾ ലജ്ജയല്ല, ആസക്തിയാണ് ഭാവം. തകരയ്ക്ക് തന്നോട് തോന്നിയ ശാരീരിക അടുപ്പത്തെ അവൾ വളരാൻ വിടുകയാണ്. തകരയെ തൊഴുത്തിൽ വെച്ച് തന്നിലേക്ക് വലിച്ചിടുന്നതും അവൾ തന്നെ. ചെല്ലപ്പനാശാരിക്കും പിള്ളക്കും മുന്നിൽ തന്റെ ശരീര സമൃദ്ധി അവൾക്ക് കാര്യസാധ്യത്തിനുള്ള ഉപകരണമാണ്. അവരുടെ കാമത്തെ അവൾ ഒരർത്ഥത്തിൽ അപഹസിക്കുക തന്നെയാണ്. എന്റെ ഉടലിന്റെ അധികാരി ഞാൻ തന്നെയാണ് എന്നതാണ് അവൾക്ക് കരുത്താകുന്ന ആത്മബോധം.

പറങ്കിമലയിലെ തങ്ക കളിക്കൂട്ടുകാരനായ അപ്പുവിന്റെ പ്രണയം അവന്റെ വീട്ടുകാരോടുള്ള കടപ്പാടിന്റെ പേരിൽ ഉപേക്ഷിക്കുകയാണ്. എന്നാൽ അവൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ആ പ്രണയമല്ല അവന്റെ ഭൗതിക സാന്നിധ്യം മാത്രമാണ് ഉപേക്ഷിക്കുന്നത്. കൊട്ടുവടി വേലുവിനൊപ്പം ജീവിക്കുമ്പോഴും അവൾ അവനെ ഉള്ളിൽ കൊണ്ട് നടക്കുന്നു. ഉടൽ കൊണ്ട് വേലുവിനോട് വിശ്വസ്തയാകാനാണ് അവളുടെ ശ്രമങ്ങൾ. വേലുവിന്റെ ബിസിനസ്സ് മോഹങ്ങൾ അവളുടെ ശരീരത്തെയും വിപണന വസ്തുവാക്കുമ്പോൾ തങ്ക അയാളെ വധിക്കുന്നു.

ബാലേട്ടനുമായുള്ള പ്രണയം തകർന്നപ്പോൾ 'ചാമര'ത്തിലെ കോളേജ് അധ്യാപികയായ ഇന്ദു തന്നെ പ്രണയിക്കുന്ന വിനോദ് എന്ന വിദ്യാർത്ഥിയിൽ ആശ്വാസം കണ്ടെത്തുന്നു. ഇന്ദു നഷ്ടപ്രണയത്തിന്റെ ഓർമ്മകളിൽ സ്വയം ഹോമിക്കുകയല്ല. ജീവിതത്തിനു വീണ്ടും തളിർക്കാൻ കഴിയും എന്ന് മനസ്സിലാക്കുകയാണ്. പ്രണയിച്ച പുരുഷൻ ഉപേക്ഷിച്ച്

പോകുമ്പോൾ, തന്നെ അറിയാൻ കഴിയുന്ന മറ്റൊരു പുരുഷനിലേക്ക് അവൾ എത്തിച്ചേരുന്നു. അയാൾ തന്റെ വിദ്യാർത്ഥിയാണ് എന്നത് ഇന്ദുവിനെ പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നില്ല. സ്വന്തം ജീവിതത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികളിൽ തന്റെ ഇഷ്ടങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം ഉണ്ട് എന്ന് ഇന്ദു നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ഒരിക്കൽ താൻ നിഷേധിച്ച വിനോദിന്റെ വീട്ടിലേക്ക് അവൾ സ്വയം കടന്ന് ചെല്ലുകയും അയാളുടെ ആലിംഗനത്തിന് വഴങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. അയാളുടെ ഭാര്യയാകാൻ അവൾ തയ്യാറാകുന്നു. വിദ്യാർത്ഥിയും അധ്യാപികയും എന്ന സാമൂഹ്യ വിലക്കിനെ മാനിക്കാതെ.

തെരുവ് സർക്കസുകാരിയായ റാണിയുടെ ജീവിതമാണ് ലോറിയുടെ പ്രമേയം. വേലൻ അവളെ കുട്ടിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ തട്ടിക്കൊണ്ടുവന്നു സർക്കസ് പഠിപ്പിച്ചു. അവൾ മുതിർന്നപ്പോൾ അയാൾക്ക് അവളോട് കാമം തോന്നുന്നു. ലോറിക്കാരൻ ഔസേപ്പിനും അവളെ സ്വന്തമാക്കണം. അവൾ അതിനിടെ ക്ലീനർ ദാസപ്പനുമായി പ്രണയത്തിലാകുന്നു. റാണി തനിക്ക് ദാസപ്പനോടുള്ള ഇഷ്ടം അയാൾ പറയും മുമ്പേ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു; അയാളുടെ ലോറിയിൽ ഒരു പൂ തിരുകി വെച്ച് കൊണ്ട്.

അച്ഛന്റെ സുഹൃത്തായ അപ്പുവിനെ തന്റെ കാമുകനായി കാണാനും അയാളെക്കൊണ്ട് തന്നെ പ്രണയിപ്പിക്കാനും കഴിയുന്ന സന്ധ്യ (നീലക്കുറിഞ്ഞികൾ പൂക്കുന്ന നേരം) സാമൂഹിക വിലക്കുകളുടെ മുൻപിൽ വ്യക്തിയുടെ ആനന്ദം ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. കാറ്റത്തെ കിളിക്കൂടിലെ ആശാതമ്പിയുടെ പ്രൊഫസറോടുള്ള അടുപ്പത്തിൽ ചാപല്യത്തിന്റെ അംശങ്ങൾ കാണാമെങ്കിലും തന്റെ ശരീരത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ, അതിനെ മലിനമാക്കാതെ തന്നെ അവൾ കണ്ടെത്തുന്നു. തന്നെപ്പോലെ ഒരാളെ ഏതു പെൺകുട്ടിയാണ് മോഹിക്കാത്തത് എന്ന ഉണ്ണിയുടെ (ആശയുടെ കാമുകൻ) വീരസ്യത്തിന് തക്ക മറുപടിയാകുന്നു അത്. സൂസന്നയും (ഓർമ്മക്കായി) മേരിക്കുട്ടിയും (കാതോടു കാതോരം) തങ്ങളുടെ ഉള്ളിലെ പ്രണയം യഥാസമയം തിരിച്ചറിയുന്നു. എന്റെ ജീവിതം ഞാൻ തീരുമാനിക്കും എന്ന് സൂസന്ന പിതാവിനോട് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. കയ്യേറ്റത്തിന് വരുന്ന പീറ്ററിന്റെ കരണത്ത് അടിക്കുന്നു. ആ അടി അഹങ്കാരിയായ പുരുഷ കാമത്തിനേൽക്കുന്ന അടിയാണ്. ലൂയിസിനെയും തന്നെയും പറ്റി അപവാദം പറയുന്ന ഭർത്താവിനു നേരെ മേരിക്കുട്ടി കൊടുവാൾ എടുക്കുന്നു. പിന്നീട് ലൂയീസിന്റെ കൂടെ ജീവിക്കാൻ അവൾ ഭർത്താവിനെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നു.

സ്വന്തം തറവാടിന് അവകാശപ്പെട്ട ചിലമ്പ് തേടിവരുന്ന പരമുവിനോട് കാലങ്ങളായി താൻ ഉള്ളിൽ പോറ്റിയ പ്രണയം അംബിക തുറന്നു പറയുന്നു. ചൊവ്വാദോഷം മൂലം അവിവാഹിതയായി നിൽക്കേണ്ടി വന്നത് പരമുവിനോപ്പം ചേരാൻ കാരണമായല്ലോ എന്ന് ആശ്വസിക്കുന്നു. തന്റെ പിതാവിന്റെ അധീനതയിൽ നിന്നും ആ ചിലമ്പ് നേടാൻ പരമുവിന് സർവ്വ സഹായങ്ങളും നൽകിയ അംബിക തുണയാകുന്നു. ഒടുവിൽ ചിലമ്പ് നിലവറയിൽ നിന്നും എടുക്കാനുള്ള പദ്ധതികൾ അവൾ തയ്യാറാക്കുന്നു. ചിലമ്പ് എടുക്കാൻ വരുന്ന പരമുവിനോട് അവൾ ഒരാഗ്രഹം മാത്രം സാധിപ്പിച്ചു തരാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. പരമുവിൽ നിന്നും അവൾക്ക് ഒരു കുഞ്ഞ് വേണം.

നാണിപ്പണിക്കത്തിയും അമ്മുക്കുട്ടി വാരസ്യാരും ഉടലിന്റെ വിളികളെ ഗോപ്യമാക്കി വെക്കുന്നില്ല. നാണി അപ്പുവിനെ തേടി ചെല്ലുന്നു. പിന്നീടു വേലുവിനെ വീട്ടിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു. വീട്ടിനു പുറത്തെ ചായ്പ്പിൽ, പകൽ നേരത്ത് വേലുവും നാണിയും ഇണ ചേരുന്നു. അത് ഭർത്താവ് അറിഞ്ഞിട്ടും അവൾക്ക് ഭാവമാറ്റമൊന്നും ഇല്ല. അമ്മുക്കുട്ടി പൂജാരിയെ തേടി ചെല്ലുന്നത് അമ്പലമുറ്റത്താണ്.

പ്രണയത്തിൽ തുല്യതയുള്ള വ്യക്തികളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നവരാണ് പാർവതിയും ഉറുമീസും. ഉറുമീസിന്റെ മക്കളുടെ കലാധ്യാപികയായി അയാളുടെ വീട്ടിലെത്തുന്ന പാർവതി അയാളുടെ കാമുകിയായി മാറുന്നു. അവരിരുവരും ഉടലിന്റെ ആനന്ദം കൂടി പങ്കുവെക്കുന്നു. ഉറുമീസുമായുള്ള അവളുടെ ബന്ധം തകർന്നുപോയ തറവാടിനെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുന്നു. പക്ഷേ ആ ബന്ധത്തിന്റെ നേട്ടം അനുഭവിച്ചവരടക്കം അവളെ അഭിസാരിണിയായി കാണുമ്പോൾ അവൾക്കു തന്റെ ഉടൽ പാപിയുടെ ഉടലായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. അതോടെ മയക്കഗുളികകയും മദ്യവുമില്ലാതെ അവൾക്ക് ഉറങ്ങാൻ കഴിയാതെ ആവുന്നു. ഒടുവിൽ മരണത്തിലേക്ക് അവൾ കാറോടിച്ചു പോകുന്നു.

1.3 പ്രണയമോ പാപമോ ?

പ്രണയത്തെ അതിന്റെ സകല ആനന്ദങ്ങളോടും കൂടെ ആശ്ലേഷിക്കുന്ന, ചിലപ്പോഴെങ്കിലും പ്രണയത്തിനുവേണ്ടി പുരുഷനെ തേടുന്ന ഭരതന്റെ നായികമാർ മലയാളിയുടെ തിരജീവിതത്തിലെ സാധാരണ സ്ത്രീകളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തരാണ്. എന്നാൽ ആ ധീരകളായ നായികമാരുടെ കഥാന്ത്യത്തിലെ അവസ്ഥ എന്താണ്?

പ്രയാണം സാവിത്രിയുടെ തിരോധാനത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നു. (ആത്മഹത്യ ചെയ്തതാകാം; സിനിമയുടെ തമിഴ് പതിപ്പിൽ സാവിത്രിയുടെ ആത്മഹത്യ പരസ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.) പ്രയാണം ഒടുവിൽ പലായനമാകുന്നു. അരവിന്ദനെ മാത്രമേ അവൾക്ക് നേടാൻ കഴിയുന്നുള്ളൂ. അതുതന്നെ നൈമിഷികമായ നേട്ടം. മകൾ, അമ്മ, സഹോദരി തുടങ്ങിയ വിലാസങ്ങൾ എല്ലാം അവൾക്ക് നഷ്ടമാകുന്നു.

സുഭാഷിണിക്ക് (തകര) ഒരേ സമയം കാമുകനെയും അച്ഛനെയും നഷ്ടമാകുന്നു. സുന്ദരിക്ക് (ആരവം) തന്റെ സർക്കസ് കൂടാരം കത്തിപ്പോകുന്നത് മാത്രമല്ല തന്റെ പകിട്ടും പത്രാസും എരിഞ്ഞു പോകുന്നതും നിസ്സഹായതയോടെ കണ്ടു നിൽക്കേണ്ടി വരുന്നു. അലമേലു അപകടത്തിൽ പെടുന്നു. സൂസന്നക്കും (ഓർമ്മക്കായ്) ഇന്ദുവിനും (ചാമരം) വൈധവ്യം ഏറ്റുവാങ്ങേണ്ടി വരുമ്പോൾ മേരിക്കുട്ടി (കാതോടു കാതോരം) ഭർത്താവിനൊപ്പം പുഴയിൽ വീണു മരിക്കുന്നു. സന്ധ്യ (നീലക്കുറിഞ്ഞി പൂത്തപ്പോൾ) കാമുകന്റെ മരണത്തെ തുടർന്ന് ഭ്രാന്തിയാകുന്നു. പാർവതി ആത്മഹത്യ ചെയ്യുമ്പോൾ തങ്ക (പറങ്കിമല) ജയിലിലാകുന്നു. കാവേരി, അംബിക, ആശാ തമ്പി, റാണി തുടങ്ങിയ ചുരുക്കം പേർ മാത്രം തങ്ങളുടെ കാമനാ വിഷയമായ പുരുഷനൊപ്പം ചേരുന്നു. ശാരീരികമോ മാനസികമോ ആയ വേദനകൊണ്ട് അവരും പിഴ മൂളുന്നു.

അംബികയ്ക്ക് (ചിലമ്പ്) പരമുവിനൊപ്പം ജീവിക്കാൻ (പരമു ചെയ്ത കൊലപാതകങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ ഇനിയും പിന്തുടരാനുള്ള സാധ്യതകൾ ബാക്കി

വെച്ചുകൊണ്ട്) നാട് വിട്ട് പലായനം ചെയ്യേണ്ടി വരുന്നു. റാണി (ലോറി) കഥാന്ത്യത്തിൽ മാത്രമാണ് ഭയത്തിൽ നിന്ന് മോചിതയാകുന്നത്. ആശാ തമ്പിയെ (കാറ്റത്തെ കിളിക്കൂട്) നായകൻ തല്ലി നേരെയാക്കുന്നത് കൊണ്ട് മറ്റൊരു ശിക്ഷ വേണ്ടി വരുന്നില്ല.

1.4 സിനിമ : ആൺ നോട്ടത്തിന്റെ ആഖ്യാനം

സ്ത്രൈണ സ്വാതന്ത്ര്യം തിരിച്ചറിയുന്ന നായികമാർക്ക് ഇങ്ങനെ ദുരന്തം വരിക്കേണ്ടി വരുന്നത് എന്ത് കൊണ്ടാണ്. ഈ ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം തേടുമ്പോൾ സിനിമയുൾപ്പെടെയുള്ള കലാസാംസ്കാരിക വ്യവഹാര രൂപങ്ങളുടെ പുരുഷ പക്ഷ വീക്ഷണകോണം തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്.

സമൂഹത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന പുരുഷാധീശബോധ്യങ്ങളെ അതിന്റെ സർവ്വ സന്നാഹങ്ങളോടെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന കലാരൂപമാണ് സിനിമ. ആഖ്യാനത്തിലും ആസ്വാദനത്തിലും സിനിമ ആൺ നോട്ടങ്ങളുടെ പക്ഷത്താണ്. 'Men act, women appear. Men look at women; women watch themselves being looked at." (Berger, 47)

1970 കളോടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട പെൺപക്ഷ വായനകൾ സിനിമയുടെ ഈ സ്വഭാവം അനാവരണം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തൊഴിലാളി വർഗ്ഗ വിമോചന ആശയധാരകളിൽ മാർക്സിസം വഹിക്കുന്ന പങ്കിന് സമാനമായ പരിശ്രമങ്ങളാണ് ആദ്യകാലത്ത് സ്ത്രീ വിമോചനത്തിന് ഫെമിനിസം നടത്തുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽക്കുന്ന ചട്ടക്കൂട് ആൺകോയ്മയുടെ വിധേയ വ്യക്തിത്വം എന്ന തരത്തിലാണ് സ്ത്രീയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഏതോ കാരണങ്ങളാൽ സ്ത്രീ പുരുഷനെക്കാൾ പിന്നാക്കം ആണെന്ന് വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ഒരു ലോകക്രമത്തിലാണ് മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരിക വ്യവഹാരങ്ങൾ അടക്കം രൂപപ്പെടുന്നത്. കലകൾ പലപ്പോഴും പുരുഷന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. അത്തരം ഒരു ഭൂമികയിൽ സിനിമ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സ്ത്രീയുടെ ഭിന്നവും സവിശേഷവുമായ സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഫെമിനിസ്റ്റ് സിനിമാ നിരൂപണം പഠിക്കുന്നത്. ആരംഭ കാലത്ത് മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റേതയും മാർക്സിസത്തിന്റെയും സംപ്രത്യയങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചാണ് ഫെമിനിസ്റ്റ് ചലച്ചിത്ര പഠനങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്ത രൂപീകരണം. 1960 കളിൽ യൂറോപ്പിൽ ആരംഭിച്ച രണ്ടാം ഘട്ട സ്ത്രീവാദം അന്നോളം അരാഷ്ട്രീയമായി പരിഗണിച്ച് പോന്ന സ്ത്രീയുടെ അനുഭവ മേഖലകളെ പൊതുധാരയിലേക്ക് നീക്കി നിർത്തി. കുടുംബം, പ്രത്യുൽപ്പാദനം, ഭാഷാപ്രയോഗം, ഫാഷൻ ഇത്യാദികളിലെ പുരുഷകോയ്മയെ മറനീക്കി കാണിച്ചു. ഈ രണ്ടാം ഘട്ട ഫെമിനിസത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് സ്ത്രീവാദ സിനിമാ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പിറക്കുന്നത്

ലക്കാൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ള മനോവിശകലന വിദഗ്ദ്ധരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിലാണ് സിനിമയുടെ സ്ത്രീ പക്ഷവായനകൾ ചുവടുറപ്പിക്കുന്നത്. ലോറ മല്ലിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പുരുഷ മേധാവിത്ത ക്രമത്തിനുള്ളിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു കലാരൂപം എന്ന നിലയിൽ ആൺകോയ്മയുടെ അടയാളങ്ങൾ പേറുന്നുണ്ട് ചലച്ചിത്രം. ആൺ/ പെൺ എന്നതിനെ സജീവം/ നിഷ്ക്രിയം (active/passive) എന്ന ദ്വന്ദം കൊണ്ട് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു സിനിമ. സിനിമയിലെ പുരുഷന്റെയും സിനിമ കാണുന്ന പുരുഷന്റെയും

കാഴ്ചാ വിഭവമാണ് സിനിമയിലെ സ്ത്രീ. ആൺ നോട്ടത്തിന്റെ (male gaze) കേന്ദ്രമാണ് സ്ത്രീ കഥാപാത്രം. ആ കാഴ്ചയാണ് പ്രേക്ഷകന് ആനന്ദം (visual pleasure) നൽകുന്നത്. അവനിൽ കാമനകളുടെ പ്രേരകമാവുക എന്നതാണ് അവളുടെ ദൗത്യം. സിനിമയിലെ പുരുഷനാണ് കഥാഗതി നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. സ്ത്രീ ലൈംഗിക ചോദകമായി നിൽക്കുന്നു. പ്രേക്ഷകൻ മാത്രമല്ല പ്രേക്ഷകയും നായകനുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്ന് അവർ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സിനിമയിലെ നിയാമക ശേഷിയുള്ള നായിക പൗരുഷവും സ്ത്രൈണവും സൃഷ്ടിക്കുന്ന സന്നിഗ്ദ്ധതയിൽ, ലൈംഗികമായ സ്വത്വ സ്ഥിരത ചിതറിപ്പോയ അവസ്ഥയിൽ ആണ് ഉള്ളത്. [a woman central protagonist is shown to be unable to achieve a stable sexual identity, torn between the deep blue sea of passive femininity and the devil of regressive masculinity] പുരുഷ കർതൃ സ്ഥാനത്തും സ്ത്രീ കർതൃ സ്ഥാനത്തും തന്നെത്തന്നെ അവരോധിക്കുന്നവളാണ് പ്രേക്ഷക. ആണത്ത പ്രഖ്യാപന സിനിമകൾ കാണുമ്പോൾ സ്വയം പൗരുഷവല്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന അതേ പ്രേക്ഷക (നായികാ പ്രാധാന്യമുള്ള) മെലോഡ്രാമ സിനിമകളിൽ നായികയുടെ വൈകാരികത യുമായും സാത്മീകരിക്കുന്ന തരത്തിൽ ചാഞ്ചാടിക്കൊണ്ടിരുന്നു.

പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭരണകൂട ഉപകരണം (Ideological State Apparatuses) എന്ന നില യിലുള്ള സിനിമയുടെ സാമൂഹ്യ സ്വാധീനം തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഓരോ കാലഘട്ട ത്തെയും നയിക്കുന്നത് ഭരണ വർഗ്ഗത്തിന്റെ ആശയങ്ങളാണ് എന്ന് കാറൽ മാർക്സ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കലാരൂപങ്ങളുടെ ആന്തരധാരയിൽ നിലീനമായാണ് അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രം കിനിഞ്ഞിറങ്ങുന്നത്. അതിനാൽ തന്നെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ പ്രസ രിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് കരുതുന്ന ഒന്നാവില്ല സിനിമയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. സമൂഹത്തിൽ കോയ്മാ ശേഷിയോടെ നിലനില്ക്കുന്ന ആശയധാരകൾ സിനിമയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് സൂക്ഷ്മ വിശകലനത്തിൽ മാത്രമേ അറിയാൻ കഴിയൂ.

ആൺകോയ്മയുടെ അബോധം ഭരതൻ എന്ന ചലച്ചിത്രകാരനേയും നയിക്കുന്നുണ്ട്. അയാൾ ആൺ പ്രേക്ഷകന്റെ അഹം ബുദ്ധിയെ (ego) മാനിക്കാൻ ബാധ്യസ്ഥനാണ്. ലൈംഗിക സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള പെണ്ണിന്റെ ശ്രമങ്ങളെ പിതൃകേന്ദ്രിത മനസ്സിന് എളുപ്പം അംഗീകരിക്കാൻ ആവില്ല. പെണ്ണിനെ സമശീർഷകയാക്കാനുള്ള ബോധ പൂർവമായ ശ്രമങ്ങളെപ്പോലും ഈ അബോധം തകർക്കുന്നു. തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം അത് ഒളിച്ചു കടത്തുന്നു.

പുരുഷ കാമനകളുടെ സമശീർഷകത എത്തിപ്പിടിക്കാൻ ശ്രമിച്ച് പരാജിതരാവുക യാണ് ഭരതന്റെ സ്ത്രീ കഥാപാത്രങ്ങൾ. തങ്ങൾ തന്നെ നിമിത്തമായ പാപത്തിന്റെ ശിക്ഷ അവർ അനുഭവിക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ സ്ത്രീ ലൈംഗികതയുടെ പ്രത്യക്ഷണങ്ങൾ എന്ന പ്രാഥമിക അനുഭവത്തെ പ്രച്ഛന്നമായി ധരിച്ച്, ആണധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഉള്ളിൽ പേറുന്ന ആഖ്യാനങ്ങൾ തന്നെയായി മാറുന്നു ഭരതന്റെ സിനിമകളും.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

മലയാളം

1. *ബിജു ബെർണാഡ്, 2013, ഭരതൻ: ജീവിതം, സിനിമ, ഓർമ്മ, ഒലീവ്, കോഴിക്കോട്*
2. *സി എസ് ചന്ദ്രിക, 2016, കേരളത്തിലെ സ്ത്രീ ചരിത്രങ്ങൾ, സ്ത്രീ മുന്നേറ്റങ്ങൾ, ഡി സി ബുക്സ് കോട്ടയം*
3. *അജു കെ. നാരായണൻ (എഡി.), 2017, താക്കോൽ വാക്കുകൾ: വിചാര മാതൃകകൾ, കേരളീയ നോട്ടങ്ങൾ, ഭൂമി മലയാളം, യൂ.സി കോളേജ്, ആലുവ*

Engish

4. Simon de Beauvoir, 2011, Second Sex , Vintage Books , Newyork
5. Judith Butler, 1993, Bodies that Matter, Routledge, Newyork
6. Lora Mulvey, 1989, Visual and Other Pleasures, Palgrave, Newyork
7. Jackie Stacey : Star Gazing ,1994, Hollywood Cinema and Female Spectator : Routledge Newyork & London
8. Tanya Krzywinska, 2004, Sex and the Cinema, wall Flower Press, London
9. Toby Miller & Robert Stam, 2004, A Companion to Film Theory, Blackwell Publishing , USA
10. John Berger, 1972, Ways of Seeing , BBC & Penguin Books
11. Nicholas Mirzoeff, 2002, Visual Culture Reader, Routledge, Newyork & London
12. Meena T. Pillai (Edi), 2015, Women in Malayalam Cinema: Naturalizing Gender Hierarchies , Orient Black swan, New Delhi
13. AshaAchuthan, 2009, Feminist Standpoints Theory and Question of Experiences, Ph.D Thesis , Cetnre for the Study of Culture and Socitey, Bangalore, Manipal Universtiy
14. Louis Althusser,1970, Ideology and Ideological State Apparatuses, https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm
15. Sangeetha Datta , 2000, Globalisation and Representations of Women in Indian Cinema, Social ScientistVol. 28, No. 3/4 (Mar. -Apr., 2000), https://www.jstor.org/stable/3518191

കേരളത്തിന്റെ ആയുർവ്വേദ പാരമ്പര്യം

കെ. ബി. ബിജി*

ആയുർവ്വേദം

ആയുസ്സിന്റെ വേദമാണ് ആയുർവ്വേദം. ആയുസ്സ് സുഖവും ശോഭനവുമായി കഴിയുന്നത്ര നീട്ടികൊണ്ടുപോകുന്നതിനുള്ള ഉപായങ്ങളെ ഉപദേശിക്കുന്നതാണ് ആയുർവേദം അഥവാ വൈദ്യശാസ്ത്രം. പൂർണ്ണമായ ജീവിതത്തിന് ആവശ്യമായ വിഷയങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ആയുർവേദത്തിനു വിഷയമാകുന്നു. കാലക്രമത്തിൽ രോഗവും അതിന്റെ പരിഹാരവും ആയിത്തീർന്നു ആയുർവ്വേദത്തിന്റെ മുഖ്യവിഷയം.

ജീവിതത്തോട് എന്തെങ്കിലും തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടതെല്ലാം ആയുർവേദത്തിന്റെ വിഷയമാണ്. രോഗവും അതിന്റെ നിവൃത്തിയും കേവലം മരുന്നുകളെ മാത്രമല്ല ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്, സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും ധാർമ്മികവുമായ ഒരു പാശ്ചാത്തലവുമായി ആരോഗ്യം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അനുകൂലമായ സാഹചര്യത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നതും കായികവും മാനസികവും ആത്മീയവുമായി അനുഭവപ്പെടുന്ന സുഖമാണ് ആരോഗ്യം. അത്കൊണ്ട് തന്നെ ആരോഗ്യത്തിന്റെ ചികിത്സാ പദ്ധതിയായ ആയുർവേദശാസ്ത്രം മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക പരിസരങ്ങളുടെ പഠനം കൂടിയാണ്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹികസാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങളോടെ അറിവും അതിനനുസരിച്ചുള്ള പ്രയോഗവും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ശാസ്ത്രമാണ് ആയുർവേദം എന്ന് പറയാം. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സമ്പ്രദായങ്ങളും സാഹചര്യങ്ങളും ആയുർവേദം ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

* *അസ്സി. പ്രൊഫസ്സർ, ശ്രീകൃഷ്ണ കോളേജ്, ഗുരുവായൂർ,*

ആദ്യകാലത്തു വൈദ്യം മന്ത്രവാദത്തോടു കൂടിച്ചേർന്നതാണ്. കേരളീയരുടെ ഇടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന പല സസ്യഔഷധങ്ങളും മതവിശ്വാസങ്ങളോടും ആചാരങ്ങളോടും ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുന്നു. പൗരോഹിത്യം, മന്ത്രവാദം, ഔഷധപ്രയോഗം ഇവയൊക്കെ മറ്റെല്ലായിടത്തുമെന്നപോലെ കേരളത്തിലും ഉണ്ടായിരുന്നു. അഭിന്നങ്ങളായിരുന്ന ജാതിത്തിരിവുകൾ വൈദ്യരംഗത്തും, ശുശ്രൂക്ഷരംഗത്തും വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരം സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ഇതിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. കേരളത്തിലെ വൈദ്യവൃത്തിക്കും ആതുരാലയങ്ങൾക്കും കാലക്രമേണ മാറ്റങ്ങൾ വന്നു തുടങ്ങി.

ആര്യസംസ്ക്കാരത്തിന്റേയും സംസ്കൃതത്തിന്റേയും സ്വാധീനം കേരളത്തിൽ വർദ്ധിച്ചതോടെ ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്ന വൈദ്യത്തിനും വൈദ്യന്മാർക്കും മാറ്റം വന്നു. സംസ്കൃതത്തിന്റെ വരവോടെ വന്ന ആയുർവ്വേദം പഴയ നാട്ടുവൈദ്യത്തെ, സംസ്ക്കാരത്തെ കൂടി ഉൾക്കൊണ്ടു. സംസ്കൃതം സ്വായത്തമാക്കിയ വേദാധികാരികളും യാഗം നടത്തുന്നവരുമായ നമ്പൂതിരിമാരുടെപ്രാമാണ്യത്തിന്റെ ആരംഭത്തോടു കൂടി കേരളത്തിൽ സംസ്കൃത ഭാഷ വൈദിക ഭാഷ എന്ന പദവിയിലേക്ക് ഉയർന്നു. സംസ്കൃതത്തിന്റേയും വേദങ്ങളുടെയും ആധിപത്യസംസ്ക്കാരം ഈ വൈദിക സംസ്ക്കാരങ്ങൾക്ക് വഴിതെളിയിച്ചു. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പുനരുദ്ധാരണം ബൗന്ധജൈന ദർശനങ്ങളേയും വ്യവസ്ഥകളേയും ദ്രാവീഡ താന്ത്രിക ആരാധനകളെയും ശൈവവൈഷ്ണാദികാള വിഭിന്ന സംസ്ക്കാരങ്ങളേയും നമ്പൂതിരിമാർ സമന്വയിപ്പിച്ചു. അതോടു കൂടി നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ബൗന്ധജന ആരാധനാസ്ഥലങ്ങളെല്ലാം പേരുകേട്ട ഹിന്ദു ക്ഷേത്രങ്ങളായി മാറി. അതിന്റെ ഫലമായി ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ വൈദ്യം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് നമ്പൂതിരിമാരായി1.

ആയുർവേദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ:

ആയുർവേദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ 'സ്വഭാവ' പക്ഷത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് ഇരിക്കുന്നത്. ഏത് കാലത്തും ഏത് ദേശത്തും ആരോഗ്യം സംബന്ധിച്ചുണ്ടാകുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ പരിഹരിക്കുന്നതിനും തക്കവണ്ണം മൗലികമായി ശാശ്വതമാണ് ആയുർവ്വേദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ. ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ആഗമം എന്നീ മൂന്ന് പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ആയുർവേദത്തിലെ മൗലികങ്ങളായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പഞ്ചഭൂതസിദ്ധാന്തവും ത്രിദോഷസിസിദ്ധാന്തവുമാകുന്നു.

ആയുർവ്വേദശാഖകൾ

സമൂഹജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിൽ നിന്നും വൈദ്യത്തിന് സംഭവനകൾ കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. മെയ്‌വഴക്ക പരിശീലനവിദ്യയായ കളരിപ്പയറ്റ് മർമ്മചികിത്സയെ വളരെയധികം സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. കളരിപ്പയറ്റിലെ ഗുരുക്കന്മാർ മർമ്മത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി പല അടവുകളും ശീലിപ്പിക്കുന്നു. കഥകളിക്കാരുടെ മെയ്‌വഴക്ക പരിശീലനശ്രമങ്ങളും ഈ രംഗത്ത് വളർച്ചയുണ്ടാക്കുന്നു. സാധാരണ ശാരീരിക രോഗങ്ങളെ ചികിത്സിക്കാൻ ലക്ഷ്യം വെച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഉഴിച്ചിലുകളും കേരളത്തിലെ വൈദ്യവിദ്യയുടെ ഭാഗമായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മർമ്മ ചികിത്സ കേരളീയമായ ഒരു സവിശേഷവൈദ്യമായി തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ദേശാടനക്കാരായ ലാടന്മാർ കൊണ്ടുവന്ന ലാടചികിത്സയും കേരളത്തിൽ വേരുപിടിച്ചു

വളർന്നു. അനവധി ഒറ്റമൂലികകൾ അവ രഹസ്യമായി തലമുറകളിലേക്ക് കൈമാറുകയാണ് രീതി 2.

ആയുർവ്വേദ പരമ്പര

ബ്രഹ്മാവ്

പ്രജാപതി

അശ്വനിദേവന്മാർ

ഇന്ദ്രൻ

ഭരദ്വാജൻ

കശ്യപൻ അഗ്നിവേശൻ ധന്വന്തരി

ബാലചികിത്സ ചരകൻ സുശ്രുതൻ

വാഗ്ഭടൻ

കേരളത്തിലെ അഷ്ടവൈദ്യന്മാർ മുതലുള്ള പാരമ്പര്യ വൈദ്യന്മാർ

1. കായചികിത്സ- പൊതുരോഗം
2. കൗമാരഭൃത്യം- ബാലരോഗം
3. ഗ്രഹചികിത്സ-മാനസികരോഗം
4. ശാലാക്യതന്ത്രം- കണ്ണ്, ചെവി, മൂക്ക്, തൊണ്ട,
5. ശല്യതന്ത്രം- ശസ്ത്രക്രിയ
6. അഗദതന്ത്രം- വിഷചികിത്സ
8. രസായനം- യൗവനം നിലനിർത്താനുള്ള ചികിത്സ
9. വാജീകരണം- ലൈംഗിക ശക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ചികിത്സ

ആയുർവ്വേദത്തിലെ ഈ എട്ട് അംഗങ്ങളിൽ ചികിത്സിക്കാൻ പ്രാവിണ്യം നേടിയവരായിരുന്നു അഷ്ടവൈദ്യന്മാർ

അഷ്ടാംഗഹൃദയവും ആയുർവ്വേദഗ്രന്ഥങ്ങളും

ചരക-സുശ്രുത സംഹിതകളെ ആധാരമാക്കി വാഗ്ഭടൻ രചിച്ച അഷ്ടാംഗഹൃദയമാണ് കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാന വൈദ്യശാസ്ത്രം. എ.ഡി 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുതന്നെ കേരളത്തിൽ അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിന് നല്ല പ്രചാരം കിട്ടി. ഇതിന് കേരളത്തിൽ പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. 'ഇന്ദു' എന്ന ഒരാൾ ശശിലേഖ എന്ന വ്യാഖ്യാനം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. പുലാമന്തോൾ മൂസ്സിന്റെ വ്യാഖ്യാനമാണ് കൈരളി. പരമേശ്വരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ വ്യാഖ്യാനം "ദീപിക". കൈക്കുളങ്ങര രാമവാര്യർ എഴുതിയ വ്യാഖ്യാനം 'സാരാർത്ഥദർപ്പണവും'.

ഉപ്പോട്ടു കണ്ണൻ എഴുതിയ വ്യാഖ്യാനം 'ഭാസ്ക്കരവുമാണ്'. അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തെ ആധാരമാക്കി സ്വാതന്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വൈക്കത്ത് പാച്ചു മൂസതിന്റെ ഹൃദയപ്രിയ ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. 'യോഗാമൃതം' അജ്ഞാനകർത്തൃകമായ മണിപ്രവാള വൈദ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമാണ്. വെളുത്തേരി കേശവവൈദ്യർ അഷ്ടാംഗസാരം എന്ന പേരിൽ അഷ്ടാംഗഹൃദയം വിവർത്തനം ചെയ്തു. പെരുനെല്ലികൃഷ്ണൻ വൈദ്യനും അഷ്ടാംഗഹൃദയം കുറെ പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. കോട്ടക്കൽ ആര്യവൈദ്യശാലയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഭിഷഗ്വരൻമാർ, രാഘവൻ തിരുമുൽപ്പാട് എന്നിവരും അഷ്ടാംഗഹൃദയം വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട് 3.

അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായ രീതിയിൽ നടത്തുന്ന ചികിത്സകൾ

ആധാരമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പ്രമുഖമായ ഒന്നാണ് 'വൈദ്യമനോരമ'. 'ധാരാകല്പം കേരളീയമായ ധാര ചികിത്സ വിവരിക്കുന്നു. രസവൈശേഷികം, സിന്ദൂരമഞ്ജരി എന്നിവയെല്ലാം പ്രമുഖ വൈദ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളാണ്.

നാട്ടു പാരമ്പര്യത്തെ അതു പകർത്തുന്നു. ലീലാതിലകത്തിനു മുമ്പ് രചിതമായ വൈദ്യശാസ്ത്രക്രിതിയാണ് ആലത്തൂർ മണിപ്രവാളം. കേരളത്തിലെ നാട്ടുവൈദ്യ പാരമ്പര്യത്തെ പകർത്തുന്നു. അറുനൂറിലധികം കൊല്ലത്തെ പഴക്കമുള്ള ഈ കൃതി കോട്ടയ്ക്കൽ ആര്യവൈദ്യശാല പുനഃപ്രസാധനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത് പല ഔഷധപ്രയോഗങ്ങളും ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലുള്ളത് പാരമ്പര്യവൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

കൊച്ചുണ്ണിത്തമ്പുരാൻ, വള്ളത്തോൾ തുടങ്ങിയ കവികളും, കൈക്കുളങ്ങര വാമവാര്യരെപ്പോലുള്ള മനീഷികളും ഈ ശാഖയെ വളർത്തിയവർ ആണ്. വള്ളത്തോൾ എഴുതിയ വൈദ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമാണ് ആരോഗ്യചിന്താമണിയും ഗർഭാരക്ഷാക്രമവും.

ആയുർവ്വേദനിഘണ്ടുകൾ വൈദ്യശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. 1960 ൽ തയ്യിൽ കൃഷ്ണവൈദ്യർ രചിച്ച ആയുർവ്വേദ നിഘണ്ടുവും ചോലയിൽ കെ.എം.വൈദ്യർ, കാണിപ്പയ്യൂർ എന്നിവരുടെ ആയുവ്വേദ നിഘണ്ടുകളും ശ്രദ്ധേയമാണ്. കോട്ടയ്ക്കൽ പി.എസ്.വാര്യരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇറങ്ങിയ പര ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ആയുർവ്വേദത്തേയും, വൈദ്യശാസ്ത്രത്തേയും പറ്റി വിവരം നൽകുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളുണ്ട്. ആര്യവൈദ്യൻ പി.വി. രാമവാര്യരുടെ ആയുർവ്വേദത്തിന്റെ ചരത്രം.

പ്രധാനപ്പെട്ടവയാണ്. കേരളത്തിൽ വളരുന്ന ഔഷധചെടികളുടെ സമ്പൂർണ്ണമായ സസ്യശാസ്ത്രജ്ഞാനം ആധികാരികഗ്രന്ഥമാണ് ഹോർത്തൂസ് മലബാറിക്കസ്. മലബാറിലെ പൂന്തോട്ടം, കേരളരാമം എന്നീ പേരുകളിൽ ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു.

ഹോർത്തൂസ് മലബാറിക്കസ്

ലാറ്റിൻ ഭാഷയിലെഴുതിയ ഹോർത്തൂസ് മലബാറിക്കസിന്റെ മൂല പ്രശ്നം ഇട്ടി അച്ച്യുതൻ എഴുതിയ 'കേരളരാമം' എന്ന ഗ്രന്ഥമാണ്. 325 വർഷം മുമ്പ് തയ്യാറാക്കിയ ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണ ഇംഗ്ലീഷ് പതിപ്പ് 12 വാല്യങ്ങളായി 2003 ൽ കേരള സർവ്വകലാ

ശാല പുറത്തിറക്കി. ലാറ്റിൻ ഭാഷയിലെ മൂല കൃതിയും ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയും വ്യാഖ്യാന പരിഭാഷയും ഇന്ന് ലഭ്യമാണ്.

മലയാളം ആര്യ എഴുത്തിലും മലയാളം കോലെഴുത്തിലും ഓരോ സർട്ടിഫിക്കറ്റുകൾ സാക്ഷ്യപത്രങ്ങളിൽ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. മിക്ക സസ്യനാമങ്ങളുടെ പേരുകൾ മലയാളത്തിൽ അച്ചടിച്ചിട്ടുണ്ട്. പന്ത്രണ്ടു വാല്യങ്ങളായി 1616 പേജുകളാണ് ഇതിലുള്ളത്. ഇതിൽ സസ്യവിവരണങ്ങൾക്ക് 1524 മാത്രം പേജുകൾ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. 791 പേജുകൾ ചിത്രങ്ങൾക്കായി നീക്കിവെച്ചിരിക്കുന്നു. ആദ്യത്തെ മൂന്ന് സാക്ഷ്യപത്രങ്ങളിലും ഇട്ടിഅച്യുതൻ എന്ന പേരിനു പകരം കൊല്ലാടൻ എന്നാണ് മുദ്രണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കൊല്ലാട്ടു കുടുംബം അനേകം തലമുറകളിലൂടെ ആർജ്ജിച്ച വൈദ്യപാരമ്പര്യംകൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നുവെന്ന് മനസിലാക്കാം.

വാഗ്ഭടൻ

പ്രസിദ്ധ ആയുർവ്വേദ വൈദ്യനും, ഗ്രന്ഥക്കാരനുമായിരുന്നു വാഗ്ഭടൻ. സിംഹഗുപ്തന്റെ മകനാണ്. ചരകൻ എന്ന ആയുർവ്വേദ പണ്ഡിതനുശേഷമാണ് ഇദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതെന്ന് കരുതുന്നു. വാഗ്ഭടൻ രചിച്ച "അഷ്ടാംഗഹൃദയം", "അഷ്ടാംഗസംഗ്രഹം", എന്നീ കൃതികൾക്ക് കേരളത്തിൽ വളരെ പ്രചാരമുള്ളതായി ഏഴാം ശതകത്തിൽ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ചൈനീസ് സഞ്ചാരിയായ ഹുയാങ്ങ് സാങ്ങ് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അഞ്ചാം ശതകത്തിൽ വരാഹമിഹിരൻ രചിച്ച "കന്ദർപിക" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വാഗ്ഭടന്റെ വചനങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നു. 3-4 ശതകങ്ങൾക്കിടയ്ക്ക് ഭരണം നടത്തിയിരുന്ന സാഹസാംങ്കൻ എന്ന രാജാവിന്റെ ആസ്ഥാന വൈദ്യനായിരുന്ന ഭട്ടാര ഹരീശ്ചന്ദ്രന്റെ സമകാലികനാണു വാഗ്ഭടനാചാര്യനെന്നും കണക്കാക്കുന്നു.

വാഗ്ഭടനും ആയുർവ്വേദവും

വേദം ഉണ്ടാകുന്ന കാലത്തിനു മുമ്പുതന്നെ ആയുർവ്വേദം അഥവാ ആരോഗ്യ ചികിത്സാശാസ്ത്രം ഉണ്ടായിരുന്നു. വാഗഭടന്റെ അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിൽ അതിനെ കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. വാഗ്ഭടാചര്യരുടെ കാലത്ത് ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾക്ക് വളരെയധികം പ്രധാന്യം ഉണ്ടായിരുന്നു. ശാസ്ത്ര സമ്പത്ത് പൂർണ്ണമായും അവരുടെ കൈപിടിയിൽ ഉണ്ടായപ്പോൾ അതിനെ സ്വായത്തമാക്കാൻ ഉണ്ടായ ജന്മമാണ് വാഗ്ഭടാചാര്യയുടേത് എന്ന് ജനം കരുതിയിരുന്നു എന്നാൽ ഭ്രഷ്ട്കാരണം വാഗ്ഭടാചാര്യർ ആർക്കും സ്വീകാര്യനല്ലാതായി. ആ അസ്വീകാര്യത അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളേയും ബാധിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് അദ്ദേഹം ഗ്രന്ഥങ്ങളുംകൊണ്ട് കേരളത്തിലെത്തുന്നത് ആയുർവ്വേദത്തിന് ശാസ്ത്രീയമാ ഒരു പാരമ്പര്യം കേരളത്തിൽ അന്ന് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കേരളത്തിലെ സ്വീകരണം കണ്ടപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന് തന്റെ സൃഷ്ടികൾ ഇവിടെ പ്രചരിപ്പിക്കണമെന്ന് ആഗ്രഹമുണ്ടായി. അതദ്ദേഹം പ്രാവർത്തികമാക്കുകയും ചെയ്തു. അതിന്റെ അന്തരഫലമുണ്ടായിട്ടുള്ളതായാണ് ഇപ്പോഴത്തെ അഷ്ടവൈദ്യപാരമ്പര്യ കുടുംബങ്ങൾ. അഷ്ടവൈദ്യൻമാരിൽ ആലത്തിയൂർ നമ്പിയുടെ സ്ഥലത്താണ് ആദ്യമായി വന്നത്. ക്രമേണ കേരളത്തിലുടനീളം നടന്ന് അന്നത്തെ വ്യവസ്ഥിതിയനുസരിച്ച് ഉയർന്ന സമുദായത്തിൽപ്പെട്ട വ്യക്തികളെ ഗ്രന്ഥം

പഠിപ്പിക്കാനും അവരിലൂടെ പ്രചരിപ്പിക്കാനും തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ആലത്തിയൂർ നമ്പി, കാരത്തോൾ നമ്പി, ചൂണ്ടൽ നമ്പി, ഒളശമൂസ്സ്, വയസ്കര മൂസ്സ്, ചിരട്ടമണ്ണ മൂസ്സ്, പുലാമന്തോൾ മൂസ്സ്, കുട്ടഞ്ചേരി മൂസ്സ്, എളത്തേടത്ത് തൈക്കാട്ട് മൂസ്സ്, പഴനെല്ലിപ്പുറത്ത് തൈക്കാട്ട് മൂസ്സ്, പർപ്പൂര് മൂസ്സ്, വൈദ്യമഠം എന്നീ അഷ്ടവൈദ്യ പാരമ്പര്യ കുടുംബക്കാർ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പുലാമന്തോൾ ഇല്ലത്ത് വെച്ചാണ് വാഗ്ഭടൻ സ്വർഗ്ഗാരോഹണം വരിച്ചത് ആ ദിനം വാഗ്ഭടദിനമായി ആചരിക്കുന്നു 4.

അഷ്ടാംഗഹൃദയവും അഷ്ടവൈദ്യന്മാരും

സംസ്കൃതത്തിൽ രചിച്ച ആയൂർവേദഗ്രന്ഥം. 3-4 നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന വാഗ്ഭചാടാര്യനാണി രചയിതാവ്. കായചികിത്സ, ബാലചികിത്സ, ഊർദ്ധ്വാംഗചികിത്സ, ശല്യചികിത്സ, (ശസ്ത്രക്രിയാവിഭാഗം) ദംഷ്ട്ര(വിഷ) ചികിത്സ, ജരാ(രസായന) ചികിത്സ, വൃക്ഷ പ്രാജീകരണ ചികിത്സ എന്നീ എട്ട് അംഗങ്ങളോടു കൂടിയതാണ് ആയുർവേദം. ശരീരത്തിൽ ഹൃദയത്തിനുള്ള സ്ഥാനം തന്റെ ആയുർവേദഗ്രന്ഥത്തിലുണ്ടെന്ന് സൂചിപ്പികാനാവണം ഗ്രന്ഥത്തിന് അഷ്ടാംഗഹൃദയം എന്ന പേര് നൽകിയത്. സൂത്രസ്ഥാനം (30 അദ്ധ്യാം 1492 ശ്ലോകങ്ങൾ), ശരീര സ്ഥാനം (6 അദ്ധ്യയം 557 ശ്ലോകങ്ങൾ), നിദാന സ്ഥാനം (16 അദ്ധ്യായം, 784 ശ്ലോകം), ചികിത്സാ സ്ഥാനം (22 അദ്ധ്യായം, 312 ശ്ലോകം), കല്പസ്ഥാനം (6 അദ്ധ്യായം,312 ശ്ലോകം), ഉത്തരസ്ഥാനം (40 അദ്ധ്യായം 2179 ശ്ലോകം) എന്നിങ്ങനെ ആറ് സ്ഥാനങ്ങളും ആണ് ഗ്രന്ഥത്തിലുള്ളത്. അഷ്ടാംഗ ഹൃദയം രചിക്കുന്നതുവരെ വൈദ്യശാസ്ത്ര വിദ്യാർത്ഥികൾ ചരകം, സുശ്രുതം, രസശാസ്ത്രം എന്നി ബൃഹത് ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് പഠിച്ചിരുന്നത്. ഒരു മനുഷ്യായുസുകൊണ്ടുപോലും ഹൃദിസ്ഥമാക്കാൻ പ്രയാസമുള്ളവയാണ് പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥങ്ങൾ. ഈ ക്ലേശത്തിനുള്ള പരിഹാരമെന്ന നിലയിലാണ് വാഗഭടൻ അഷ്ടാംഗ ഹൃദയം രചിച്ചത്. ഇത് കുറേക്കൂടി സംഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ട് വാഗ്ഭടൻ അഷ്ടാംഗസംഗ്രഹം എന്ന മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥം കൂടി രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ ഗ്രന്ഥത്തെ അവലംബിച്ച് അനേകം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിലും മലയാളം ഉൾപ്പടെ പ്രാദേശിക ഭാഷകളിലും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കൈകുളങ്ങര രാമവാര്യർ (ഭാവപ്രകാശം) ഉപ്പോട്ടു കണ്ണൻ (ഭസ്ക്കാര വ്യാഖ്യാനം), കായിക്കര പി.എം.ഗോവിന്ദവൈദ്യർ (അരുണോദയം), ടി.സി പരമേശ്വരൻ മൂസത്, പി.എം.കുട്ടികൃഷ്ണ മേനോൻ എന്നിവർ അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിന് മലയാള വ്യാഖ്യാനം രചിച്ചത് 5.

അഷ്ടവൈദ്യന്മാർ യഥാർത്ഥത്തിൽ എട്ടുകുടുംബക്കാരല്ല. കേരളത്തിൽ വേദാധികാരികളായ നമ്പൂതിരിമാരുടെ അനേകം ഗ്രാമങ്ങളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും ഇവർക്ക് പതിനെട്ടുസഭാ മഠങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും പറയുന്നു. ഈ വൈദിക സഭാമഠങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെട്ടു കഴിയുന്നവർക്ക് ചികിത്സാ സംബന്ധമായ ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റാൻ വൈദ്യത്തിൽ പ്രത്യേക പ്രാവിണ്യം നേടിയ വൈദ്യകുടുംബങ്ങൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. "കായബലഗ്രഹ ഊർധ്വാംഗശല്യ ദംഷ്ട്രാ ജരാവൃഷാൻ" അതായത് കായം- ശാരീരിക ചികിത്സ (Medicine), ബാലചികിത്സ (Pedetarics), ഗ്രഹനക്ഷത്രാദി ഗ്രഹദോഷങ്ങളിൽ ചെയ്യേണ്ടുന്ന പ്രതിവിധികൾ മന്ത്രവാദം ഉൾപ്പെടെ ഊർധ്വാംഗ- കഴുത്തിന് മേൽപോട്ടുള്ള രോഗങ്ങൾ (ENT) ശല്യം- ശസ്ത്രക്രിയാവിഭാഗം (surgery) ദംഷ്ട്രാവിഷം, അവ

യുടെ തരഭേദങ്ങൾ, ചികിത്സ (Toxicology) ജരാ- രസായന ചികിത്സ(Treatment for rejuvenation) വൃഷ - പുംസനവീയ ചികിത്സ (Treatment for intertiltiy) എന്നി എട്ടംഗ ങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി ചികിത്സിക്കുന്നവർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് അഷ്ടാംഗ വൈദ്യന്മാർ എന്ന് പറയുന്നത്. അത് കാലക്രമേണ ലോപിച്ചാണ് അഷ്ടവൈദ്യന്മാർ എന്നായി മാറിയത്. അഷ്ടാംഗമായ ആയുർവ്വേദത്തിൽ പ്രാവീണ്യം നേടിയിരുന്ന ഇവരെ അഷ്ടവൈദ്യന്മാർ (പൂർണവൈദ്യന്മാർ) എന്നു വിളിക്കാൻ തുടങ്ങി. ബ്രാഹ്മണസഭ കൾ ഉള്ളേടത്തെല്ലാം ഓരോ അഷ്ടവൈദ്യ കുടുംബവും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവയിൽ പല കുടുംബങ്ങളിൽ സന്തതികളില്ലാത്തപ്പോൾ അവ മറ്റ് കുടുംബങ്ങളിൽ ലയിക്കേണ്ടി വന്നു. ഉദാഹരണമായി അടുത്ത കാലത്തു തന്നെ എളംകുന്നപ്പുഴ കുറിയേടത്ത് മൂസ്സ്, പുറ നാട്ടുകര കുറുച്ചേപ്പള്ളി മൂസ്സ് എന്നീ കുടുംബങ്ങളിൽ ആളില്ലാതായി അവ തയ്ക്കാട്ട് മൂസ്സതിന്റെ ഭവനത്തിൽ ലയിപ്പിച്ചിട്ട് അധികം കാലമായിട്ടില്ല. ഇപ്പോൾ അറിയപ്പെടുന്ന അഷ്ടവൈദ്യ കുടുംബങ്ങൾ പുലാമന്തോൾ, അലത്തിയൂർ, കുട്ടഞ്ചേരി, തൃശ്ശൂർ തയ്ക്കാട്, ഇളയിടത്ത് തയ്ക്കാട്. ചിരട്ടമൺ, വയസ്കര വെള്ളോട് എന്നിവയാകുന്നു. ആലത്തിയൂർ കുടുംബങ്ങളിലുള്ളവരെ നമ്പിമാരെന്നും, മറ്റുള്ളവരെ മൂസ്സുമാർ എന്നും വിളിക്കുന്നു. നേത്ര ചികിത്സയും ബാലചികിത്സയും അഷ്ടവൈദ്യന്മാർ ചെയ്യാറില്ല. ഇവർ ശിഷ്യപരമ്പ രയായി ആയുർവ്വേദത്തിന്റെ പ്രചരണം നിർവ്വഹിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു സ്ഥാപനമെന്നപോലെ പ്രവർത്തിച്ചുപോന്നു. ചികിത്സാ വിഷയത്തിൽ അഷ്ടവൈദ്യന്മാർക്ക് ദിവ്യാനുഗ്രഹശക്തി യുണ്ടെന്ന വിശ്വാസം നിലനിന്നിരുന്നു. അഷ്ടവൈദ്യന്മാർക്ക് ആഭിജാത്യത്തിൽ അല്പം പാതിത്യമുണ്ട്. ശവ പരിശോധനയും, ശസ്ത്രക്രിയകളും നടത്തുക, ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുക എന്നിവയാണ് അതിന് കാരണമായിട്ടുള്ളത്. വൈദ്യം വൈദിക പക്ഷത്തിൽ അല്പംതാണ തൊഴിലാണ്. അതേ സമയത്തു തന്നെ അതിന്റെ മഹത്വവും ആവശ്യവും അംഗീകരിക്കുവാൻ അവർ നിർബന്ധിതരുമാണ്.

ബുദ്ധമതവും ആയുർവ്വേദവും

ബൗദ്ധഭിഷുക്കൾ രോഗചികിത്സയിൽ ശ്രദ്ധാലുക്കളായിരുന്നു. രസവൈശേഷിക സൂത്രത്തിന്റെ കർത്താവായ ദന്തനാഗാർജ്ജുനനും ആഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാതാവായ നരസിംഹനും കേരളീയരായ ബൗദ്ധ സന്യാസിമാരാണ്. അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിന്റെ കർത്താവായ വാഗ്ഭടൻ ബൗദ്ധനായിരുന്നു. അദ്ദേഹം 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കേരളത്തിലെ ത്തി. അഷ്ടാംഗഹൃദയം പ്രചരിപ്പിച്ചു. ഇന്ത്യയിൽ ഏറ്റവും അധികം പ്രചാരമുള്ളത് കേരളക്കരയിലാണ്. ബൗദ്ധന്മാർക്കിടയിൽ വൈദ്യശാസ്ത്രം അതിവേഗം പ്രചരിക്കാ നുള്ള കാരണം ഇതാണ്. അവർണ്ണരായി ബൗദ്ധന്മാർ അഷ്ടാംഗഹൃദയം അതിവേഗം പ്രചരിപ്പിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ബൗദ്ധന്മാരുടെ പിൻഗാമികളായ ഈഴവവൈദ്യന്മാരും അങ്ങോളമിങ്ങോളം ആയുർവ്വേദം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ മുൻകൈ യെടുത്തു. സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാർക്കും അവരുടെ പിതാമഹന്മാർക്കും പാലി ഭാഷയി ലുണ്ടായിരുന്ന പരിജ്ഞാനവും ഈ മഹനീയ പാരമ്പര്യത്തെ നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ചു. ബുദ്ധമത പ്രചാരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി വൈദ്യശാസ്ത്രവും സംസ്കൃതഭാഷയും ഈഴവർ അഭ്യസിച്ചതുകൊണ്ടാണ് ആയുർവ്വേദത്തിന് കേരളത്തിൽ വമ്പിച്ച പ്രചാരം ലഭിച്ചതെന്ന്

പറയുന്നു. അഷ്ടാംഗഹൃദയം തുടങ്ങുന്നതു തന്നെ അപൂർവ്വ വൈദ്യനായ ബുദ്ധനെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. മംഗളശ്ലോകത്തിന്റെ അവസാനമായി ബുദ്ധായതസ്മൈനമഹ് എന്നാണ് (37-91) ഈ വന്ദനശ്ലോകം ഇപ്പോൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പുസ്തകങ്ങളിൽ കാണുന്നില്ല. ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഇന്നു നടന്നുവരുന്ന ചികിത്സാപദ്ധതി പഴയ ബൗദ്ധജൈനമതങ്ങളുടെ സ്മരണ ഉണർത്തുന്നതാണ്. അവർണ സമുദായങ്ങളായിരുന്ന പാണനനും വേലനും, കണിയാനും, ഈഴവനുമെല്ലാമായിരുന്നു കേരളത്തിലെ ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന അവർണ്ണരുടെയും ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ സവർണ്ണരുടെയും ഭാവിഫലങ്ങളേയും ആരോഗ്യരക്ഷയേയും രോഗനിവാരണശ്രമങ്ങളേയും കൈകകാര്യം ചെയ്തിരുന്നത്. വൈദ്യം, ജ്യോതിഷം, സംസ്കൃതം ഇവയിൽ പാണ്ഡിത്യം നേടിയ നിരവധി ഈഴവകുടുംബങ്ങളെ കേരളത്തിന്റെ ഒരറ്റം മുതൽ അങ്ങേയറ്റം വരെ ഒരു തീണ്ടൽ ജാതിയായിട്ടും കാണുമായിരുന്നത് ആശ്ചര്യമായിരിക്കുന്നു6.

സംസ്കൃതത്തിന്റെ വരവിനു മുമ്പുതന്നെ കേരളത്തിലെ വൈദ്യത്തിന് സാമൂഹ്യസ്വഭാവം ഉണ്ടായിരുന്നു. വൈദ്യവൃത്തി കുടുംബത്തൊഴിലായി കണക്കാക്കിപ്പോന്ന അനേകം അവർണജാതികളുടേയും കുടുംബങ്ങളുടേയും വൈപുല്യത്തിൽ നിന്നും അത് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. വൈദ്യം പരിപൂർണ്ണമായ തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിൽ കൂടിയ പരിചരണക്രിയകൾ മാത്രം മുഖ്യവൃത്തിയാക്കി ശീലിച്ചുപോന്ന പല കുടുംബങ്ങളേയും കേരളത്തിൽ കാണാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. വേലൻ, മണ്ണാൻ എന്നീ സമുദായക്കാർ ചികിത്സകന്മാരും പ്രസവസംബന്ധമായ പരിചരണങ്ങൾ പ്രത്യേകം തൊഴിലാക്കിയവരുമാണ്. വേലപ്പണിക്കാർ, ഗണകൻ അഥവാ കണിയാൻ എന്നിവർ ബാലചികിത്സയിൽ വിദഗ്ധൻമാരാണ്. ബാലചികിത്സ, നേത്രചികിത്സ, വിഷചികിത്സ, ഭൂതാപസ്മാര പ്രതിവിധികൾ എന്നിവയെല്ലാം വേലന്മാർ പഠിച്ചിരുന്നത്. ബൗദ്ധസംസ്ക്കാരത്തിലൂടെയാണ് വൈദ്യത്തെ നിത്യതൊഴിലായി ഈഴവർ സ്വീകരിക്കാൻ കാരണം.

ബുദ്ധസന്യാസിമാരും പണ്ഡിതന്മാരും ആയുർവ്വേദം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ സമർത്ഥരായിരുന്നു. അശോകന്റെ കാലത്ത് ആതുരാലയങ്ങൾ തന്നെ സ്ഥാപിച്ചു പരിരക്ഷിച്ചു പോന്നിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല ബുദ്ധസന്യാസിമാർ ചികിത്സകരായ അനേകം സന്യാസിമാരെ വിദേശങ്ങളിലേയ്ക്കയക്കുകയും ചെയ്തു. ആയുർവ്വേദ ചരിത്രപഠനത്തിനു സഹായകമായ പല അറിവുകളും ജാതക ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്നും നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. വൈദ്യശാസ്ത്രസംബന്ധമായ വിജ്ഞാനത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ തഥാഗതൻ തന്നെ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധചെലുത്തിയിരുന്നു. ആയുർവ്വേദജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റി വിവരം നൽകുന്ന മുഖ്യഗ്രന്ഥമാണ് വിനയപിടകം. ഇതിൽ ഭൈഷജ്യസ്കന്ദമുണ്ട് 7.

വിനയപിടകത്തിലെ ഉപദേശങ്ങൾ താഴെ ചേർക്കുന്നവയാണ്.

1. ഔഷധങ്ങളും നിർമ്മാണ വിധിയും
2. സ്വേദകർമ്മവും വ്രണചികിത്സയും
3. സാധനങ്ങൾ ഭദ്രമായി സംരക്ഷിക്കലും സൂക്ഷിക്കലും

4. ഭക്ഷണയോഗ്യമല്ലാത്ത മാംസം

5. സംഘാരാമത്തിൽ വസ്ത്രങ്ങൾ ക്രമമായി വെയ്ക്കാനുള്ള സ്ഥാനങ്ങൾ

6. ഗവ്യങ്ങളുടെയും ഫലരസങ്ങളുടെയും നിർമ്മാണക്രമം

വിനയപിടകത്തിൽ നിന്ന് ബൗദ്ധന്മാർ, വൈദ്യത്തിന് എത്രമാത്രം പ്രോത്സാഹനം നൽകിയെന്ന് വായിച്ചെടുക്കാവുന്നതാണ്.വൈദ്യശാസ്ത്രസംബന്ധമായ പല വിദ്യകളും ബൗദ്ധന്മാർ സ്വായത്തമാക്കിയിരുന്നവെന്ന് അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. അപരാജിത വിദ്യയും മഹാമായൂരി വിദ്യയും ഇതിന് ഉദാഹരണമാണ്. മഹാമായൂരി വിദ്യ അഭ്യസിച്ചാൽ ഒരു തരത്തിലുള്ള രോഗങ്ങളോ വിഷഭയമോ ഉണ്ടാവില്ലെന്ന് നാവനീകത്തിൽ കാണുന്നു. ബ്രാഹ്മണർക്ക് മരണസമയത്ത് ഗായത്രിമന്ത്രമോ ഗീതയോ പുരാണമോ ചൊല്ലിക്കേൾപ്പിക്കുന്നത് പോലെ, പ്രഭാകരവർദ്ദനന്റെ ശയ്യക്കരികിൽ ഇരുന്ന് മഹാമയൂരി വിദ്യ ചൊല്ലിയിരുന്നതിന്റെ വിവരണവും ബാണന്റെ ഹർഷചരിതത്തിലുണ്ട്. ഇതിൽ സുഷേണ വൈദ്യനെക്കുറിച്ചും വിവരണം. ഇതിൽ നിന്നും ബൗദ്ധക്കാലത്ത് ചികിത്സയ്ക്കും വേണ്ടത്ര ഉന്നതിയുണ്ടായിരുന്നതായി തെളിയുന്നു. മിളിന്ദ പ്രശ്നത്തിൽ ആയുർവ്വേദ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട്. വായുകോപം, പിത്തകോപം, കഫകോപം, സന്നിവാതദോഷം, ഋതുക്കളുടെ മാറ്റങ്ങൾ, ഭക്ഷണത്തകരാറുകൾ, ബാഹ്യപ്രകൃതിയിലെ മറ്റു സ്വാധീനങ്ങൾ എന്നിവ സർവ്വജീവികളിലും സുഖ ദുഃഖ കാരണമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു8.

ബൗദ്ധകാലത്തെ ആയുർവ്വേദ മഹിമ

ബൗദ്ധകാലത്ത് ആയുർവ്വേദത്തിന് വലിയ പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നു. അശോകൻ, ബുദ്ധമതഭിഷുക്കളെ ധർമ്മപ്രചരണത്തിനായി അയച്ച ദേശങ്ങളിലെല്ലാം ആയുർവ്വേദവും പ്രചരിച്ചു. ആതുരാലയങ്ങൾ, സത്രങ്ങൾ, പശുചികിത്സാ കേന്ദ്രങ്ങൾ എന്നിവ സ്ഥാപിക്കുക, നടക്കാവു വൃക്ഷങ്ങൾ വച്ചുപിടിപ്പിക്കുക തുടങ്ങി മനുഷ്യരുടെയും പ്രാണികളുടെയും അസുഖങ്ങൾ നീക്കാനുള്ള എല്ലാപരിപാടികളും അക്കാലത്ത് അശോകൻ നടപ്പിൽ വരുത്തിയിരുന്നു.

ബുദ്ധമതവും വാഗ്ഭടാചാര്യനും

ബുദ്ധമതക്കാലത്ത് പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന വൈദ്യം ഏറ്റവും അധികം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചത് വാഗ്ഭടാനന്ദനായിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിലെ മൂലഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് സംക്ഷേപിച്ചാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദൻ കൃതികൾ ഉണ്ടാക്കിയത്. ബുദ്ധന് ശേഷമുണ്ടായ ഹൈന്ദവ പുനരുജ്ജീവനകാലത്താണ് വാഗ്ഭടകൃതികൾ രചിക്കപ്പെട്ടത്.

തക്ഷശിലയും അതിനുശേഷവും

ബൗദ്ധക്കാലത്ത് തക്ഷശിലയ്ക്ക് വളരെയധികം വളർച്ചയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ചാണക്യനും പാണിനിയും ഇവിടെ അധ്യാപകരായിരുന്നു. മഗധത്തിലെ രാജാവായിരുന്ന ചന്ദ്രഗുപ്തൻ ഇവിടുത്തെ വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നു. ആയുർവേദാചാര്യനായ ജീവകൻ എഴ് കൊല്ലം

തക്ഷശിലയിലാണ് പഠിച്ചത്. ആയുർവ്വേദത്തിലെ എല്ലാ ശാഖകളും ഇവിടെ അഭ്യസിച്ചിരുന്ന കായചികിത്സയിലും ശല്യചികിത്സയിലും ജീവകന് ഒരുപോലെ പ്രാവീണ്യം ഉണ്ടായിരുന്നു. ശൃംഗവംശത്തിലെ രാജാവായ പുഷ്യമിത്രന്റെ കാലത്ത്, ജനസമിതിയിലും വിദ്യാഭ്യാസ രംഗത്തും, ബ്രാഹ്മണപ്രാമാണ്യം വളർന്നപ്പോൾ ആയുർവ്വേദത്തിന് ക്ഷീണം പറ്റി തുടങ്ങി. ബ്രാഹ്മണന്മാരായ വൈദ്യന്മാർക്ക് അസ്ഥി, രക്തം, മജ്ജ, മാംസം, ചലം എന്നിവ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് ഹീനവൃത്തികളായി തോന്നി. വൈദ്യം ബ്രാഹ്മണർക്കും ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തതായതുകൊണ്ട് അതിനെ അംഗീകരിക്കാനും അവർ നിർബന്ധിതരായിരുന്നു. ഈ സമയത്ത് വാഗ്ഭടൻ ശകന്മാരുടെ കാലത്താണ് ജീവിച്ചിരുന്നതെന്ന് ഇതിൽ നിന്ന് കരുതാവുന്നതാണ്. വാഗ്ഭടഗ്രന്ഥത്തിൽ ബൗദ്ധധർമ്മ ചിന്തകളുടെ സ്വാധീനവും ആര്യാതാര ബൗദ്ധദേവകളുടെയും ചൈത്യം മുതലായ ബൗദ്ധസ്ഥാപനങ്ങളുടേയും പരാമർശങ്ങളും സമൃദ്ധമായി കാണാം. ബുദ്ധമതക്കാലത്ത് ഏറ്റവും അധികം പ്രചരിച്ച ആയുർവ്വേദ കൃതിയാണ് വാഗ്ഭടകൃതികളെന്ന് ഇതിൽ നിന്ന് നിസ്സംശയം മനസ്സിലാക്കാം. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ആയുർവ്വേദ ഗ്രന്ഥം വാഗ്ഭടകൃതികൾ തന്നെയാണ്9.

ചരകസുശ്രുതകശ്യപാദികളുടെ കാലത്തിനുശേഷം ആയുർവ്വേദം ഏറ്റവുമധികം ഉൽക്കർഷം നേടിയത് ബൗദ്ധകാലത്താണ്. കേരളത്തിൽ ഏറെ വൈദ്യം പ്രചാരം നേടിയയെങ്കിലും അന്യരാജ്യങ്ങളിലെ മേൽക്കോയ്മ കേരളീയ വൈദ്യം സിദ്ധിച്ചെടുത്തുവെങ്കിലും നിരന്തരമായ ആഭ്യന്തരയുദ്ധങ്ങളുടെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും സംഘർഷത്തിന്റെ ഫലമായി ആയുർവ്വേദത്തിന്റെ വികാസം ക്രമാധികം താഴേക്ക് വരുകയും ചെയ്യുന്ന സമയം ഉണ്ടായിരുന്നു. മാത്രമല്ല ഓരോ വിഭാഗക്കാരും തങ്ങളുടെ കയ്യിൽ കിട്ടിയ ഭാഗികവിജ്ഞാന ശാഖകളുടെ അന്ധമായ പിന്തുടർച്ചകൊണ്ടും വേണ്ടത്ര കൈകാര്യം ചെയ്യുവാനും പ്രചരിപ്പിക്കുവാനുമുള്ള താൽപര്യം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടും കേരളീയ വൈദ്യത്തിന് ബൗദ്ധന്മാരുടെ കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനം ഇല്ലാതാവുകയാണ്.

ഈ സമയത്ത് ശല്യ ചികിത്സയ്ക്കാണ് ഏറ്റവും അധികം ആഘാതമേറ്റത്. ശസ്ത്രക്രിയ തെറ്റായി കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നവർക്ക് കടുത്ത ശിക്ഷ നൽകുന്ന അശോകാശനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ജീവികളെ ഹിംസിക്കുന്നത് ബുദ്ധമതത്തിനുണ്ടായിരുന്ന വിരോധം മൂലം ജീവികളിൽ പരീക്ഷണശാസ്ത്രക്രിയകൾ നടത്തി പഠിക്കാനുള്ള അവസരമില്ലായ്മയും ഇതിന്റെ പതനത്തിന് കാരണമായിട്ടുണ്ട്10.

കേരളീയ വൈദ്യം

വൈദ്യവൃത്തിയിൽ വ്യാപൃതരായവരുടെ വ്യാപ്തിയും സാർവ്വജനീനത്വവും കേരളത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇവിടെ വൈദ്യം ഒരു സമുദായത്തിന്റെയും കുത്തകയായിരുന്നിട്ടില്ല. ബ്രാഹ്മണസമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവർ വേദാധികാരികളുമായ അഷ്ടവൈദ്യന്മാരെപ്പോലെത്തന്നെ, സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങൾ സാംഗോപാംഗം പഠിച്ചു വൈദ്യവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ടുപോന്ന ഈഴവ പരമ്പരകളും പഴയകാലം മുതൽക്കേ കേരളത്തിലുണ്ട്. ഇവരിൽ പലരുടേയും കുടുംബനാമത്തോടു കൂടി വൈദ്യൻ എന്ന സംജ്ഞയും ചേർത്തുകാണാം. സംസ്കൃതത്തിന്റെ വരവിനു മുമ്പു തന്നെ വൈദ്യത്തിനുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യ

സ്വഭാവം വൈദ്യവൃത്തി കുടുംബത്തൊഴിലായി കണക്കാക്കിപ്പോന്ന അനേകം അധഃകൃത ജാതികളുടെടേയും കുടുംബങ്ങളുടേയും വൈപുല്യത്തിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാവുന്ന താണ്. വൈദ്യം പൂർണ്ണമായിട്ടില്ലെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലും ചില പരിചരണ ക്രിയകൾ മാത്രം തൊഴിലാക്കി ശീലിച്ചുപോന്ന പല കുടുംബങ്ങളേയും ഇവിടെ കാണാം. വേലൻ, മണ്ണാൻ എന്നീ സമുദായക്കാർ ചികിത്സകന്മാരും പ്രസവസംബന്ധമായ പരിചരണങ്ങൾ പ്രത്യേകം തൊഴിലാക്കിയവരുമാണ്. വേലപ്പണിക്കൻ, ഗണകൻ അഥവാ കണിയാൻ എന്നിവർ ബാലചികിത്സകളിൽ വിദഗ്ദരാണ്. കുറുപ്പൻമാർ ഉഴിച്ചിൽ, മർമചികിത്സ എന്നിവയിലും പ്രഗൽഭരായിരുന്നു11.

കേരളത്തിലെ ആയുർവ്വേദ ചരിത്രത്തെ മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളാക്കി തിരിക്കാം. സംസ്കൃത ത്തിന്റെ വരവിനു മുമ്പുള്ള കാലഘട്ടം, സംസ്കൃത കാലഘട്ടം, ആധുനിക കാലഘട്ടം എന്നിങ്ങനെയാണ്. തായ്‌വഴിക്രമം, ആചാരങ്ങൾ, ആരാധനരീതികൾ, മലയാളിയുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ എന്നിവ പരിശോധിച്ചാൽ കേരളീയ വൈദ്യത്തിന് പ്രാചീന സംസ്ക്കാരങ്ങ ളോട് അടുത്ത ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് തന്നെ സംസ്കൃതത്തിലുള്ള ആയുർവ്വേദ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കേരളത്തിൽ പ്രചരിക്കുന്നതിന് മുമ്പുതന്നെ കുറയൊക്കെ വികസിതാവസ്ഥയിലുള്ള ഒരു വൈദ്യപാരമ്പര്യം മലയാളിയുടെ ഇടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് നമുക്ക് അനുമാനിക്കാം. മലയാളിയുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടാ യിരുന്ന വൈദ്യഔഷധങ്ങളും പ്രയോഗരീതികളും മേൽപ്പറഞ്ഞ വസ്തുതയ്ക്ക് ആക്കം കൂട്ടുന്നവയാണ്. കേരളത്തിലെ വൈദ്യന്മാരുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള വനഔഷധി കൾ, ചികിത്സാരീതികൾ, നിർമ്മിത മരുന്നുകൾ (യോഗകൾ) എന്നിവയും വിഷചികിത്സ, വസൂരി ചികിത്സ, മർമചികിത്സ തുടങ്ങിയവയുടെ വികാസവും പ്രത്യേകതകളും മറ്റും ഇവിടെ മുമ്പുതന്നെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ചികിത്സാവികാസത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ചര കം, സുശ്രുതം, വാഗ്ഭടം എന്നിവയിലൊന്നും കാണാത്ത ധാരാളം മരുന്നുകൾ കേരളീയ ശാഖകളിലുണ്ട്. അനേകം തലമുറകളിലായി കേരളത്തിൽ പ്രചാരമുള്ള ഔഷധയോ ഗങ്ങൾ സംഭരിച്ചിരിക്കുന്ന 'സഹസ്രയോഗം' എന്ന ഗ്രന്ഥം കേരളത്തിലെ വൈദ്യന്മാർ മാത്രമല്ല സാമാന്യം സംസ്ക്കാരമുള്ള തറവാടുകളൊക്കെ ഗൃഹവൈദ്യഗ്രന്ഥമായി ആദ രിക്കുന്നു. ഇതിലെ യോഗകളായ കസ്തൂര്യാദിഗോരോചനാദി, കൊമ്പൻഞ്ചാദി, ധാമ്പ ന്തരം തുടങ്ങിയ ഗുളികകൾ. ഇളനീർക്കുഴമ്പ് എന്ന അഞ്ജനം തുടങ്ങിയവയൊന്നും സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങളിലില്ല. സന്നിപാതാവസ്ഥയിൽ പ്രയോഗിക്കാൻ പഴയ വൈദ്യന്മാർ കരുതി സൂക്ഷിക്കുന്ന മാത്രകൾ, വിഷവൈദ്യപ്രയോഗങ്ങൾ എന്നിവയിലൊക്കെ കേര ളീയ വൈദ്യന്മാരുടെ പ്രത്യേകതകൾ കാണാം. കേരളത്തിൽ സാർവ്വത്രികമായി ഉപയോ ഗിക്കുന്ന പല ഔഷധസസ്യങ്ങളും ഔത്തരാഹന്മാർക്ക് പരിചിതമല്ല. കരളയം, തുമ്പ, മുക്കുറ്റി തുടങ്ങിയവ പല സസ്യ ഔഷധങ്ങളും കേരളീയർക്കെന്ന പോലെ മറ്റാർക്കും സുപരിചിതമല്ല. ഇളനീർവെള്ളം കൊണ്ടുള്ള നാനാപ്രയോഗങ്ങൾ, ഇളനീർ കുഴമ്പ് ഇവ യെല്ലാം കേരളീയ യോഗമാണ്. ഈർക്കിൽ, തെങ്ങിന്റെ വേര്, ചകിരി, ചിരട്ട മുതലായ തനി കേരളീയമായ പദാർത്ഥങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ ഇവിടെ ഔഷധമാണ്. ബാലചികിത്സയിലെ പലയോഗങ്ങളും തനി കേരളീയമാണ്. കറുത്ത ഗുളിക, മർമഗുളിക തുടങ്ങിയ മർമചികി ത്സായോഗങ്ങളും കേരളീയമാണ്. ധാരാ, നവരക്കിഴി, പിഴിച്ചിൽ, തളം,

തലപൊതിച്ചിൽ, വിഷചികിത്സ, ഭൂതാപസ്മാര പ്രതിവിധി എന്നിവയെല്ലാം കുലത്തൊഴിലാക്കിയ കേരളീയ കുടുംബക്കാർ ഉണ്ട്. ഇതിനു പുറമെ ഒടിവ്, ചതവ് എന്നിവയ്ക്കോ ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക രോഗത്തിനോ പറ്റിയ ഒരേ ഔഷധം മാത്രം തറവാട്ടുപാരമ്പര്യമായി കൊണ്ടു നടക്കാവുന്ന കുടുംബക്കാരുണ്ട്. ഇവിടെ വൈദ്യത്തിനും വിപുലമായ ഒരു സാമൂഹ്യാടിസ്ഥാനം സംസ്കൃതത്തിന്റെ വരവിനു മുമ്പുതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് അനുമാനിക്കാം12.

ആയുർവ്വേദവൈദ്യന്മാരും സ്ഥാപനങ്ങളും

വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിൽ അഗാധമായ ജ്ഞാനവും പ്രയോഗചാതുര്യവും തികഞ്ഞ വൈദ്യന്മാർ കേരളത്തിൽ എന്നും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

മഹാകവി ഉള്ളൂരിന്റെ കേരള സാഹിത്യ ചരിത്രത്തിലും വടക്കുംകൂർ രാജരാജരവിവർമ്മയുടെ ഭാഷാ ചരിത്രഗ്രന്ഥത്തിലും സാഹിത്യ കൃതികൾ രചിച്ച വൈദ്യന്മാരെ പറ്റിയും വൈദ്യശാസ്ത്രങ്ങളെഴുതിയ സാഹിത്യകാരന്മാരെ പറ്റിയും പരാമർശങ്ങളുണ്ട്.

ദുര്യോധനവധം ആട്ടക്കഥയുടെ രചയിതാവായ വയസ്ക്കര ആര്യൻ നാരായണൻ മൂസ്സ് കുടിൽ മുതൽ കൊട്ടാരം വരെ പുകൾപ്പെറ്റൊരു കർമ്മകുശലനായ വൈദ്യനായിരുന്നു. ധാരാളം

ശിഷ്യപരമ്പരയെ സൃഷ്ടിച്ചു. ആതുരസേവനം നടത്തിയും പ്രസിദ്ധനായിത്തീർന്നു. ആറ്റുപുറത്തു ഇമ്പിച്ചൻ ഗുരുക്കൾ. നരിക്കുനി ഉണ്ണീരികുട്ടിവൈദ്യർ മറ്റൊരു പ്രസിദ്ധനാണ്. ഉപ്പോട്ടു കണ്ണന്റെ അഷ്ടാംഗഹൃദയ വ്യാഖ്യാനം ഉത്തരകേരളത്തിൽ വിശേഷപ്രാധാന്യത്തോടെ പ്രചരിച്ചിട്ടുണ്ട്. തൃശൂർ തയ്ക്കാട്ട് നാരായണൻ മൂസ്സ് ഭിഷഗ്വരൻ എന്ന നിലയിൽ അതുല്യപ്രഭാവനായിരുന്നു.

ഹൃദയപ്രിയ, സുഖസാധകം എന്നീകൃതികളുടെ കർത്താവായ വൈക്കം പാച്ചുമൂത്തത് ശ്രദ്ധേയമായ ചരിത്രമുള്ള ഒരു മഹാപുരുഷനാണ്. തന്നെ ബാധിച്ചിരിക്കുന്ന കുഷ്ഠരോഗം വ്രതനിയമാദികളിൽ കൂടി സ്വയം ചികിത്സിച്ച് നിശ്ശേഷം മാറ്റി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരാണ് തിരുവനന്തപുരത്ത് ആയുർവ്വേദകോളേജ് സ്ഥാപിക്കാൻ മുൻകൈ എടുത്തത്. കൊച്ചി കൊച്ചുണ്ണിത്തമ്പുരാൻ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ കൊച്ചുണ്ണിത്തമ്പുരാൻ, അഷ്ടാംഗസംഗ്രഹം പരിശോധിച്ചു പ്രസിദ്ധീകരിച്ച തൃക്കോവിൽ ഉഴുത്രവാരിയർ, വൈലൂർ ശങ്കരവാരിയർ തുടങ്ങിയ പലവൈദ്യന്മാരും ഇന്നത്തെ തലമുറയുടെ തൊട്ടുമുമ്പുള്ള തലമുറക്കാരാണ്. ചോലയിൽ, കാക്കനാട് തുടങ്ങിയ പലകുടുംബങ്ങളിൽ നിന്നും പരമ്പരയായി വൈദ്യന്മാരും ശിഷ്യപരമ്പരകളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇവരെല്ലാം പഴയ ഗുരുശിഷ്യ സമ്പ്രദായത്തിൽ പഠിച്ച് വൈദ്യം പരിശീലിച്ചുപോരുന്നവരാണ്. ഈ പരമ്പര ഇന്നും തുടരുന്നുണ്ട്. പഴയ ഗുരുകുല സമ്പ്രദായത്തിൽ കൂടിയുള്ള വൈദ്യപഠനത്തിനും ഒറ്റക്കോ കുടുംബാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വൈദ്യ വൃത്തിക്കു പകരം സംഘടിതമായ പ്രവർത്തനവും പാഠശാലകൾ വഴിയുള്ള വൈദ്യവും ആധുനിക കാലത്തിൽ ആരംഭിച്ചു. ഇതോടു കൂടിത്തന്നെ ആയുർവ്വേദം പഠിപ്പിക്കാനും പ്രചരിപ്പിക്കാനും സംഘടനകൾ രൂപംകൊള്ളുകയും അവ

സ്വന്തമായോ സർക്കാരിനെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചോ പുതിയ പാഠശാലകളിൽ കൂടി പഠനം നടത്താൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു13.

മലബാറിലെയും അയൽപ്രദേശങ്ങളിലേയും ഉന്നത വൈദ്യന്മാരുടെ സംഘടനയായിരുന്നു ആര്യവൈദ്യസമാജം. വെള്ളാനിശ്ശേരി വാസുണ്ണി മൂസ്സിന്റെ ആരോഗ്യ ചിന്താമണി വൈദ്യശാലയിൽ വെച്ച് 1902 ൽ സംഘടിപ്പിച്ച ഒരു വൈദ്യസഭയായിരുന്നു ആര്യവൈദ്യ സമാജം പുന്നംശ്ശേരി നീലകണ്ഠശർമ്മ, നിലമ്പൂർ വലിയ രാജ, മഹാകവി വള്ളത്തോൾ എന്നിവരുടെയും ഉത്സാഹം ഇതിനായിരുന്നു. ഈ സഭ പിന്നീട് വൈദ്യരത്നം പി. എസ്.വാരിയർ ഏറ്റെടുക്കുകയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വന്തം ചിലവിൽ പാഠശാല തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. 1917 ൽ ആണ് പാഠശാല ആരംഭിച്ചത്. ആദ്യം കോഴിക്കോട് ആയിരുന്നു, പിന്നീട് കോട്ടയ്ക്കലേക്ക് മാറ്റുകയാണ് ഉണ്ടായത്.

കേരളീയ ആയുർവ്വേദ സമാജം ഇതുപോലെ രൂപം കൊണ്ട സംഘടനയാണ്. അഷ്ടവൈദ്യൻമാരിൽ ചിലരും മറ്റ് പലവൈദ്യന്മാരും മേൽനോട്ടം വഹിച്ച് രൂപീകരിച്ച സംഘടനയാണ്.

തൃപ്പുണിത്തറയിലെ സംസ്കൃതപാഠശാല കേരളത്തിന് അനേകം പ്രതിഭാശാലികളെ സംഭാവന ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പുന്നശ്ശേരി നാലകണ്ഠശർമ്മയാൽ സ്ഥാപിതമായ പട്ടാമ്പി സംസ്കൃത പാഠശാലയിൽ "ആയുർവ്വേദശിരോമണി" എന്ന ബിരുദത്തിനുള്ള പാഠ്യപദ്ധതിയും ഉണ്ടായിരുന്നു. കണ്ണൂരിലെ മാധവമെമ്മോറിയൽ ആയുർവ്വേദ കോളേജ്, എർണാകുളത്തെ മാധവാ ആയുർവ്വേദ കോളേജ് ഇവർ രണ്ടും അല്പകാലം പ്രവർത്തിച്ച ശേഷം നിർത്തലാക്കി. കേരളത്തിലെ ആയുർവ്വേദത്തിന് ആധുനിക കാലത്തുണ്ടായ ദേശാന്തര പ്രസിദ്ധിക്ക് കാര്യമായ സംഭാവന ചെയ്തിട്ടുള്ളത് വൈദ്യരത്നം പി.എസ്.വാരിയരാണ്. ആയുർവ്വേദ പരിഷ്കരണത്തിനും വിദ്യാഭ്യാസ പ്രചരണത്തിനും അദ്ദേഹം ധാരാളം പ്രയത്നം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഈ കാലയളവിലാണ് ഡോ.പി.വി.കൃഷണവാരിയരുടെ സഹായത്തോടെ ധന്വന്തരി മാസിക പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്.

ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ വൈദ്യം

സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിൽ വിശ്വാസങ്ങളുടേയും വിജ്ഞാനങ്ങളുടേയും സിരാകേന്ദ്രങ്ങൾ ക്ഷേത്രങ്ങളായിരുന്നു. എല്ലാ ദേവന്മാരും ശാരീരികവും മാനസികവുമായ വ്യവസ്ഥകളുടെ നാശകർ കൂടിയാണെന്ന് ആദ്യകാലത്തുതന്നെ മനുഷ്യർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. പ്രാർത്ഥന പെട്ടന്നു തന്നെ അസുഖം മാറ്റുമെന്ന വിശ്വാസത്തിനു പുറമെ ക്ഷേത്രാന്തരീക്ഷത്തിന് മനുഷ്യമനസ്സിൽ കാര്യമായ സ്വാധീനം ചെലുത്താനാകും എന്ന വിശ്വാസമാണ് അതിനു പുറകിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ക്ഷേത്രങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങൾ, അവയുടെ ചുറ്റുപാടുകൾ എന്നിവക്ക് ക്ഷേത്രാധികാരികൾ പ്രത്യേക പ്രാധാന്യം നൽകി. ഭക്തർക്ക് ക്ഷേത്രങ്ങൾ നിഷ്കർഷിച്ചിരുന്ന വ്രതാചാരങ്ങളെ സ്വീകരിക്കാനും നിയന്ത്രിക്കുവാനും ആരോഗ്യസംരക്ഷണ നിയമങ്ങളെ പരിപാലിക്കാനും ക്ഷേത്രാന്തിരീക്ഷത്തിന് സാധിക്കും. അതിനാൽ പല ക്ഷേഭക്തർക്ക് എന്ന ലക്ഷ്യം കൂടിയും ഉണ്ടായിരുന്നു. പലക്ഷേത്രങ്ങളിലേയും ദേവിദേവന്മാർ പ്രത്യേക രോഗങ്ങളുടെ ചികിത്സകരായിട്ടു കൂടി അതിനാൽ ആരാധിക്കപ്പെട്ടുപോന്നു14.

ചേർത്തല തിരുവിഴാ മഹാദേവക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും പൂജിച്ചു നൽകുന്ന പച്ചമരുന്ന് ഭ്രാന്ത്, കൈവിഷം, കുഷ്ഠം മഹോദരം, അർശസ്സ് എന്നീ രോഗങ്ങൾ ശമിപ്പിക്കുന്നു എന്നും മരുത്തോർവട്ടം ധന്വന്തരിക്ഷേത്രത്തിലെ താളുകറി നിവേദ്യത്തിന് വായുക്ഷോഭത്തിനും മാനസിക വിഭ്രാന്തിക്കും ആശ്വാസം അരുളാൻ സാധിക്കും എന്ന വിശ്വാസമുണ്ട്.. ചോറ്റാനിക്കര, കൊട്ടാരക്കര, കൊടുങ്ങല്ലൂർ തുടങ്ങിയ ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഭൂതഗ്രഹാപസ്മാരങ്ങളേയും വസൂരി രോഗത്തേയും ശമിപ്പിക്കുന്ന ദേവിമാരുടെ ആരാധനനിലയങ്ങളാണ്. ഇരിങ്ങാലക്കുട ക്ഷേത്രം ഉദരവേദന ശമനത്തിനും, ഗുരുവായൂർ ക്ഷേത്രം വാതരോഗശമനത്തിനും പ്രസിദ്ധമാണ്. ഈ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ രോഗികൾ ചെന്നു ഭജിക്കുക മാത്രമല്ല, അവിടെ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന ഔഷധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പൂജാദികൾക്കു തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന പുഷ്പങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന ധൂപനങ്ങൾ, ഇവയിലും ഔഷധമൂല്യം കാണാമെന്ന സങ്കല്പവും ഇതിനു പുറകിലുണ്ട്. മാന്ത്രികവും മതപരവുമായ വീക്ഷണങ്ങളോടെയാണെങ്കിലും ആരോഗ്യരക്ഷാ തത്ത്വങ്ങളുടെ പരിപാലന പ്രചാരണങ്ങൾ ക്ഷേത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ ഇസ്ലാമിക ക്രൈസ്തവരും പലതരത്തിലുള്ള ആരാധനക്രമങ്ങളേയും വിശ്വാസങ്ങളേയും തങ്ങളുടെ മതത്തിലേക്ക് കൂട്ടിച്ചേർത്തു തുടങ്ങി. ആരാധനകൾക്കു പുറമെ പല ക്ഷേത്രങ്ങളും വൈദിക വിജ്ഞാനത്തിന്റെ കൂടി പ്രചരണകേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. സംസ്കൃതം, വ്യാകരണം, ജ്യോതിഷം, വൈദ്യം മുതലായ ശാസ്ത്രശാഖകൾ പഠിക്കാനുള്ള പ്രേരണ ക്ഷേത്രങ്ങൾ വഴി ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ ക്ഷേത്ര സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ നേതൃത്വമാകട്ടെ നമ്പൂതിരിമാർക്കായിരുന്നു. വൈദ്യം, മന്ത്രവാദം, വിഷചികിത്സ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം പല നമ്പൂതിരി കുടുംബങ്ങളുടേയും കുല പാരമ്പര്യമായിത്തീർന്നു. സമൂഹത്തിൽ ഉന്നതരായവരും ക്ഷേത്രോപാസകന്മാരുമായ നമ്പൂതിരിമാർക്ക് സമൂഹത്തിൽ സവിശേഷ അംഗീകാരവും ഇതോടെ ലഭിച്ചു.

ക്ഷേത്രത്തോടനുബന്ധിച്ചുള്ള വൈദ്യവും ഉപാസനയും ജനങ്ങളുടെ ജീവിത രീതിയെയും സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥകളെയും ഭൗതിക പരിസ്ഥിതിയെയും ക്രമപ്പെടുത്താൻ വളരെയധികം സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജനങ്ങളിൽ ഭക്തിയും ആത്മവിശ്വാസവും വളർത്തിയെടുക്കാൻ ഇതിലൂടെ സാധിച്ചു. ക്ഷേത്രങ്ങളോട് ചേർന്നുള്ള ആതുരാലയങ്ങളും പാഠശാലകളും അടുത്തറിയാനും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാനും സ്വദേശികളും വിദേശികളും അടങ്ങുന്ന ധാരാളം സഞ്ചാരികൾ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. വൈദ്യത്തെ ഒരു പ്രത്യേക ചികിത്സാരീതിയായി വളർത്തിയെടുക്കുവാനും സവിശേഷ ശാസ്ത്രശാഖയായി വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുവാനും ശ്രമിച്ചതിന്റെ ഫലമായി ആയുർവ്വേദത്തിന്റെ പിതാവായ ധന്വന്തരിയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് പല ക്ഷേത്രങ്ങളും കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

അടിക്കുറിപ്പ് : -

1. *വസന്തൻ, എസ്.കെ, നമ്മൾ നടന്നവഴികൾ, പുറം, 127*
2. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം 502*

3. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം 504*
4. *ചെറിയനാരായണൻ നമ്പൂതിരി, ആരോഗ്യചിന്തകൾ, പുറം, 18*
5. *ചെറിയനാരായണൻ നമ്പൂതിരി, ആരോഗ്യചിന്തകൾ, പുറം, 19*
6. *ചെറിയനാരായണൻ നമ്പൂതിരി, ആരോഗ്യചിന്തകൾ, പുറം, 20*
7. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം. 481*
8. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം. 503*
9. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം. 483*
10. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം. 484*
11. *കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാരിയർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, പുറം. 485*
12. *വസന്തൻ എസ്.കെ, നമ്മൾനടന്നവഴികൾ പുറം, 216*
13. *വസന്തൻ എസ്.കെ, നമ്മൾനടന്നവഴികൾ പുറം, 217*
14. *വസന്തൻ എസ്.കെ, നമ്മൾനടന്നവഴികൾ പുറം, 218*
15. *വസന്തൻ എസ്.കെ, നമ്മൾനടന്നവഴികൾ പുറം, 219*

റഫറൻസ്

1. *അജിത് കുമാർ എൻ., കേരള സംസ്കാരം, സംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, തിരുവനന്തപുരം, 2004*
2. *അപ്പു, എം. പി., ക്ഷേത്രധർമ്മവും ആചാരങ്ങളും വിചാരങ്ങളും, വിദ്യാപബ്ലിക്കേഷൻസ്, മൂവാറ്റുപുഴ, 2014*
3. *അരവിന്ദാക്ഷൻ പി., സാഹിത്യം - സംസ്കാരം - സമൂഹം, ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2003.*
4. *അരവിന്ദാക്ഷൻ, ആചാരങ്ങൾ - ആഘോഷങ്ങൾ, വിചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2007*
5. *ഉണിത്തിരി എൻ. വി. പി., പ്രാചീനഭാരതീയ ദർശനം, ചിന്താപബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1989*
6. *ഉണ്ണികൃഷ്ണപിള്ള, ക്ഷേത്രകലാസാഹിത്യം അരങ്ങും പാഠവും, ജെ. ജെ. പ്രിന്റേഴ്സ്, പത്തനംതിട്ട, 2012*
7. *കുട്ടികൃഷ്ണമേനോൻ. പി. എം (വ്യാഖ്യാനം), അഷ്ടാംഗഹൃദയം സൂത്രസ്ഥാനം, സംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണം വകുപ്പ്, തിരുവനന്തപുരം 1998*

8. കെ. ഇ. എൻ, സമൂഹം - സാഹിത്യം - സംസ്കാരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009.
9. കുമാരകൃഷ്ണൻ തയ്യിൽ, ആയുർവ്വേദീയ ഔഷധനിഘണ്ടു, ഗവൺമെന്റ് ആയുർവ്വേദ കോളേജ് പബ്ലിക്കേഷൻസ് ഡിവിഷൻ, തിരുവനന്തപുരം, 1979
10. കൃഷ്ണൻകുട്ടി വാര്യർ, ആയുർവേദ ചരിത്രം, കോട്ടയ്ക്കൽ ആര്യവൈദ്യശാല, 1993
11. കേശവൻ നമ്പൂതിരി എൻ. ഇ, മന്ത്രശാസ്ത്രവും മോഡേൺ സയൻസും, കറന്റ്ബുക്സ്, തൃശൂർ, 2015.
12. കേരളവർമ്മ സി. ആർ, മന്ത്രവാദവും മതവും, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ, 1996
13. കർത്താ പി. ബി. ആചാരാനുഷ്ഠാനകോശം, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1998
14. കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ ഇളയത്, നെല്ലുവായ് ധന്വന്തരി ക്ഷേത്രചരിത്രം, നിയോഗം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തൃശൂർ, 2003
15. കേരളവർമ്മത്തമ്പുരാൻ, വാല്മീകി രാമായണം - ബാലകാണ്ഡം മുതൽ യുദ്ധകാണ്ഡംവരെ, സാ. പ്ര. സ. സംഘം, കോട്ടയം, 1957
16. കൊച്ചുണ്ണി തമ്പുരാൻ, പ്രയോഗ സമുച്ചയം, സുലഭ ബുക്സ്, തൃശൂർ, 1999
17. ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർ വൈദ്യർ, എം.ശ്രീ.ധന്വന്തരി പൂർണാവിധി, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2005
18. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ ചൊനാംകണ്ടം, ക്ഷേത്രസങ്കൽപവും ദർശനത്തിന്റെ ഗുണഫലങ്ങളും, ഹരിതം ബുക്സ്, തിരുവന്തപുരം, 2013
19. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ ചേലങ്ങാട്ട്, ക്ഷേത്രമഹാത്മ്യം, കുരുക്ഷേത്ര പ്രകാശം, കൊച്ചി, 2011
20. ഗംഗാധരൻ നായർ കെ., കാഞ്ചന. ജി, ക്ഷേത്രത്തിൽ ദർശനത്തിന് ഒരു മാർഗ്ഗദർശനം, ലൂമെയർ പ്രിന്റിംങ് വർക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2010

സ്ത്രീയെഴുതുന്ന നവോത്ഥാനം: സരസ്വതിയമ്മയുടെ കഥകളെ മുൻനിർത്തി ചില വിചാരങ്ങൾ

എ.പി. നിമ്മി*

നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹികമായ വിവേചനത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനും സമത്വത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിക്കാനും വേണ്ടിയുള്ള പരിശ്രമങ്ങളാണ് പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്ത രാർദ്ധത്തോടുകൂടി കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ അരങ്ങേറിയത്. അതുവരെ കേരളീയ സമൂഹം പിൻതുടർന്നു വന്ന പാരമ്പര്യക്രമങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒരു ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പ് സാധ്യമാവുകയും സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനത്തിന്റെ രൂപഭാവങ്ങളിലേക്ക് ക്രമേണ ഒരു മാറ്റം കൈക്കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദം മുതൽ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദം വരെ നീണ്ടുനിന്ന ഈ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയാണ് പൊതുവിൽ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാറുള്ളത്.

അവസരസമത്വം, മതേതരത്വം തുല്യനീതി എന്നിവയ്ക്കുവേണ്ടി ജനങ്ങളെ സജ്ജരാക്കാനുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ പരിശ്രമങ്ങൾ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കൾ നടത്തുകയുണ്ടായി. ശ്രീനാരായണഗുരു, വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ, ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, അയ്യങ്കാളി, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ, വി.ടി.ഭട്ടതിരിപ്പാട്, പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, സി.കൃഷ്ണൻ, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, വക്കം മൗലവി, മന്നത്ത് പത്മനാഭൻ തുടങ്ങിയവർ നേതൃനിരയിൽ ഉള്ളവരായിരുന്നു. എസ്.എൻ.ഡി.പി, എൻ.എസ്.എസ്, സാധുജനപരിപാലനയോഗം തുടങ്ങി നിരവധി സംഘടനകൾ അക്കാലത്ത് സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയും നവോത്ഥാനപ്രവർത്തനങ്ങളെ ഊർജ്ജിത പ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു.

* *അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ്, കോഴിക്കോട്*

സ്ത്രീ മുന്നേറ്റങ്ങൾ

ജന്മിനാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ കേരളീയ സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീയ വസ്ഥകൾ പരിതാപകരമായിരുന്നു. സ്വന്തമായി വസ്ത്രം ധരിക്കാനോ മറ്റുള്ളവരെപ്പോ ലെ സ്വതന്ത്രമായി നടക്കാനോ ഉള്ള അവകാശം സ്ത്രീയ്ക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. നവോത്ഥാന കാലഘട്ടത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയരംഗങ്ങളിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി സ്ത്രീകളുടെ പദവിയിൽ മാറ്റം കണ്ടു തുടങ്ങി. തിരുവി താംകൂറിലെ ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾ മാറുമറയ്ക്കാൻ നടത്തിയ സമരം നാടുവാഴി ജന്മിത്ത അധികാരവ്യവസ്ഥയ്ക്കേറ്റ ആദ്യത്തെ പ്രഹരം തന്നെയായിരുന്നു. അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് തങ്ങൾക്കും ബോധ മുണ്ടെന്ന് സ്ത്രീകൾ അധികാരിവർഗ്ഗത്തെ കാണിച്ചു കൊടുത്ത സമര മായിരുന്നു അത്. പുലയ സ്ത്രീകൾ കല്ലുകൊണ്ടും കുപ്പിച്ചില്ലുകൊണ്ടുമുള്ള ഭാരമുള്ള മാലകൾ ധരിക്കണമെന്ന നിയമത്തിനെതിരെയുള്ള കല്ലുമാലസമരവും നവോത്ഥാന കാലത്തെ സ്ത്രീമുന്നേറ്റത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നാണ്.

മേൽജാതി വിശേഷണത്തിൽപ്പെട്ട നമ്പൂതിരി സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീയുടെ അവസ്ഥയും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. ഇല്ലങ്ങളുടെ അകത്തളങ്ങളിൽ തളയ്ക്കപ്പെട്ട നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളുടെ ഉന്നമനത്തിനായി ഉണ്ണിനമ്പൂതിരി, യോഗക്ഷേമസഭ മുതലായവ യുടെ പരിശ്രമങ്ങൾ എടുത്തു പറയേണ്ടതാണ്. വി.ടി.ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ അടുക്കളയിൽ നിന്ന് അരങ്ങത്തേക്ക്, എം.ആർ.ബി.യുടെ മറയ്ക്കുള്ളിലെ മഹാനരകം, എം.പി.ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ ഋതുമതി തുടങ്ങിയ നാടകങ്ങൾ നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളുടെ ദുരിതപർവ്വങ്ങളുടെ നേർക്കാ ഴ്ചകളായിരുന്നു. ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനത്തിന്റെ കഥകളിൽ നിന്നും നോവലുകള ിൽ നിന്നും അക്കാലത്തെ ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുണ്ടായ സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണതയിൽപ്പെട്ട് കഷ്ടതയനുഭവിച്ച സ്ത്രീ ജീവിതത്തിന്റെ നേരനുഭവങ്ങൾ നമുക്ക് വായിച്ചെടുക്കാൻ സാധിക്കും. മലബാറിൽ ആര്യാപള്ളവും, കൊച്ചിയിൽ പാർവ്വതി നെന്മി നിമംഗലവും തിരുവിതാംകൂറിൽ ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനവുമായിരുന്നു സമരങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ.

നവോത്ഥാനവും ചെറുകഥയും

സമൂഹവും സാഹിത്യവും വിഭിന്നങ്ങളല്ലാത്തതുകൊണ്ടു തന്നെ സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളുടെ പ്രതിധ്വനി സാഹിത്യത്തിലും പ്രതിഫലിക്കും. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തോടെ ആരംഭിച്ച ചെറുകഥയുടെ നവോത്ഥാനഘട്ടത്തിന് വഴിയൊരു ക്കിയ ഘടകങ്ങൾ നിരവധി യാണ്. 1920-കളോടെ കേരളത്തിൽ ശക്തിപ്രാപിച്ച ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം സാഹിത്യകാരന്മാ രെ കർമ്മോൽസുകരാക്കാൻ കാരണമായി. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ വ്യാപകമായ പ്രചാരണം മറ്റൊരു കാരണമാണ്. "1917-ലെ റഷ്യൻ വിപ്ലവം സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക ഘടനയെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം മൗലികമായ മാറ്റത്തിന് വഴിതെളിക്കുമെന്ന് അനുഭവ ങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യൻ ജനതയ്ക്കും ബോധ്യം വന്നു തുടങ്ങി. ചൂഷിത ജനതയ്ക്ക് സ്വയം സംഘടി ക്കാനുള്ള ശക്തി അതു പ്രദാനം ചെയ്തു. ഇതിനാധാരമായ മാർക്സിയൻ ദർശനം അശരണരായ മർദ്ദിത വിഭാഗത്തിന്റെ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പിന് ക്രിയാത്മകമായ

നേതൃത്വം നൽകി. ഈ ഭൗതികവും ആന്തരികവുമായ പരിതാവസ്ഥകളോട് സ്വാഭാവികമായി എഴുത്തുകാരൻ പ്രതികരിച്ചു". (എരുമേലി പരമേശ്വരൻപിള്ള, പുറം:468)

സാഹിത്യത്തിലുണ്ടായ നവചലനങ്ങൾ സാമൂഹിക ജീവിതത്തെ പുതിയ ദിശയിലേയ്ക്ക് നയിക്കാൻ പ്രേരകമായി. സാഹിത്യത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ ഇടം കിട്ടാതെ പോയ സാമൂഹികശ്രേണികൾക്കും ജീവിതാവസ്ഥകൾക്കും കാഴ്ചപ്പാടു കൾക്കും സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. പുരുഷാധിപത്യനിലപാടുകളെ തകർത്തു കൊണ്ട് അരികുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ജീവിതാവസ്ഥകളെയും നിലപാടു കളെയും അടയാളപ്പെടുത്തി എടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ടായി. സ്വത്വബോധമുള്ള മനുഷ്യരായി പുരുഷൻമാരെ പോലെ സ്ത്രീകളും അവരുടെ അനുഭവമേഖലകളെ സാഹിത്യത്തിലേയ്ക്ക് പകർത്തി. മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിൽ സ്ത്രീയും തന്റെ പ്രാതിനിധ്യം അറിയിച്ചു. ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനം, കെ.സരസ്വതിയമ്മ എന്നിവരാണ് സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ സവിശേഷ സ്വരത്തെ ആദ്യമായി ചെറുകഥാസാഹിത്യത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്. അനാചാരങ്ങളിലൂടെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലൂടെയും ദുരിതജീവിതം നയിച്ചിരുന്ന നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും സ്വരമാണ് ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനം തന്റെ കഥകളിലൂടെ സമൂഹത്തിലെത്തിച്ചത്. ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനത്തിന് തൊട്ടു പിന്നാലെയാണ് സരസ്വതിയമ്മ ചെറുകഥാലോകത്തേയ്ക്ക് വരുന്നത്. പുരുഷനെപ്പോലെ തന്നെ സ്ത്രീയ്ക്കും പ്രാധാന്യമുണ്ടെന്നും സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ ചിന്തിക്കാനും പ്രവർത്തിക്കാനുമുള്ള അവകാശം സ്ത്രീയ്ക്കുമുണ്ടെന്ന ആശയമാണ് സരസ്വതിയമ്മയുടെ കൃതികളിലെ അടിസ്ഥാന സങ്കൽപ്പം.

സരസ്വതിയമ്മ- വേറിട്ട വ്യക്തിത്വം

പുരുഷാധിപത്യ സമൂഹത്തിൽ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വവും അനുഭലോകവും ശക്തമായി അവതരിപ്പിച്ച എഴുത്തുകാരിയായിരുന്നു സരസ്വതിയമ്മ. ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനത്തിനും സരസ്വതിയമ്മയ്ക്കും മുമ്പ് മലയാള ചെറുകഥാരംഗത്ത് വനിതാകഥാകൃത്തുക്കൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും അവരുടെ രചനകളിൽ ഇല്ലാതിരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ മാത്രമായ സവിശേഷ നില പാടുകളും അനുഭവ ചിത്രണങ്ങളും കണ്ടു തുടങ്ങുന്നത് ലളിതാംബിക അന്തർ ജ്ജനത്തിലും അത് തീവ്രവും ഏകാഗ്രവുമായ സാന്നിദ്ധ്യമായി വികസിച്ചു വന്ന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അടിയുറപ്പ് നേടിയത് സരസ്വതിയമ്മയുടെ ചെറുകഥകളിലാ ണെന്നും കെ.എസ്.രവികുമാർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. (കഥയും ഭാവുകത്വപരിണാമവും, പുറം:74)

നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ജനാധിപത്യവത്ക്കരണത്തിന്റെയും ഫലമായി സ്ത്രീമുന്നേറ്റങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് സരസ്വതിയമ്മ എന്ന എഴുത്തുകാരി രൂപപ്പെടുന്നത്. പുരുഷനോടൊപ്പം സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ അർഹിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം സ്ത്രീക്കും ലഭിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹത്തോടെയാണ് അവർ തന്റെ കഥകളെ സമീപിച്ചത്. സ്ത്രീയെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് കൈപിടിച്ച് ഉയർ ത്താനുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ ശ്രമം സരസ്വതിയമ്മ തന്റെ കൃതികളിലൂടെ നടത്തി. തന്റേടമുള്ള സ്ത്രീക

ഥാപാത്രങ്ങൾ വിവിധ വേഷത്തിലും ഭാവത്തിലും ഈ കഥാ ലോകത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. സ്വത്വബോധമാർജ്ജിക്കുന്ന സ്ത്രീയായിരുന്നു സരസ്വതി യമ്മയുടെ ലക്ഷ്യം. കുടുംബം, വിവാഹം, ദാമ്പത്യം തുടങ്ങിയ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ യെല്ലാം തന്റെ കഥകളിലൂടെ അവർ ചോദ്യം ചെയ്തു.

നവീന കുടുംബങ്ങളിലെ അധികാരബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് മൗലികവും തീക്ഷ്ണവുമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ സരസ്വതിയമ്മ നടത്തുന്നുണ്ട്. ബഹുമാനപ്പെട്ട അമ്മ, പെൺബുദ്ധി, രത്നം വിളയുന്ന ഭൂമി, പകലും രാവും തുടങ്ങിയ കഥകളിൽ കുടുംബത്തിൽ തകർക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതങ്ങളെ കഥാകാരി കാണിച്ചു തരുന്നു. കുടുംബമെന്നാൽ ദുർവഹമായ അധ്വാനഭാരമായി മാത്രം കാണാൻ സാധിക്കുന്നവളാണ് ബഹുമാനപ്പെട്ട അമ്മയിലെ സുഭദ്ര. അവളുടെ ബി.എ.ബിരുദം പരിഹാസ്യതയുടെ ചിഹ്നമായി മാറുന്നു. "ശമ്പളം വാങ്ങിക്കുന്നതിന്റെ ജോലി, ഭാര്യയായതിന്റെ ജോലി, അമ്മയായതിന്റെ ജോലി, ഇങ്ങനെ ഇനിയും ശരണവു മില്ലാതെ രാപ്പകൽ ജോലിയോടു ജോലി തന്നെ. എനിക്കു കഴിയില്ല ഇതെല്ലാം കൂടെ" (കെ.സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, പുറം :451) ബുദ്ധി ശാലിനിയും കർമ്മനിരതയുമായിരുന്ന സ്ത്രീക്ക് ജീവിതത്തിന്റെ സർഗാത്മകയാകെ യും കുടുംബ ത്തിൽ അർപ്പിക്കേണ്ടി വരുന്നു. മാതാപിതാക്കളെയും കുടുംബത്തെയും ദാരിദ്ര്യത്തിൽ നിന്നു കരകയറ്റാൻ വേണ്ടിമാത്രം ധനികനായ ഒരാളുടെ ഭാര്യയായി ത്തീർന്നവളാണ് 'രത്നം വിളയുന്ന ഭൂമി' യിലെ ശാരദക്കുട്ടി. വിരൂപനായ വൃദ്ധനായ ഭർത്താവിന്റെ കൂടെയുള്ള ജീവിതം ദാമ്പത്യത്തിന്റെ സുഖങ്ങളെ മരുപ്പച്ചയായി അന ുഭവപ്പെടുത്തുന്നു കഥാനായികയ്ക്ക്. സരസ്വതിയമ്മയുടെനോട്ടത്തിൽ ആധുനിക കുടുംബമെന്നത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ആധുനികതയുടെയും പരസ്പരമുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിൽ ചിതറിയതുണ്ടുകളുടെ അസമർഥമായ മേളനത്തിൽ നിന്ന് പിറന്ന ഒരു സ്ഥാപനങ്ങളാ ണ് എന്ന് ജെ.ദേവിക നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. (സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, പുറം:1056) പുരുഷന്മാർക്ക് വളരെ അനുകൂലമായ ഒരു അധികാരബന്ധമാണ് ആധു നിക കുടുംബത്തിന്റേത്. ഈ അധികാരബന്ധത്തിൽ ഇല്ലാതെയാകുന്ന സ്വരങ്ങളെയാണ് ശാരദക്കുട്ടിപ്പോലുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളുടേത്.

കുടുംബത്തിൽ ഉപയോഗശൂന്യമാക്കപ്പെട്ട വ്യക്തിത്വത്തെയോർത്ത് നൊമ്പര പ്പെടുന്നവ ളാണ് പെൺബുദ്ധിയിലെ വിലാസിനിയുടെ കൂട്ടുകാരി വിജയലക്ഷ്മി. കുടുംബിനിയുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് വിജയലക്ഷ്മി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ഇപ്രകാ രമാണ്. "ഒന്നാമതായി ജയിച്ചതിനെനിക്കു കിട്ടിയ സ്വർണ്ണ മെഡൽ കുഞ്ഞുങ്ങൾക്കു മരുന്നരച്ചു കൊടുക്കാനുപ യോഗപ്പെട്ടു. പക്ഷെ ഒന്നാമതായി ജയിക്കാനിടയാക്കിയ ബുദ്ധിശക്തി ഒരു പ്രയോജന വുമില്ലാതെ തുരുമ്പെടുത്തു പോവുന്നു. പുരുഷന്മാർ ക്കാണെങ്കിൽ അവസാനംവരെ തലച്ചോർ കൊണ്ട് ആവശ്യമുണ്ട്. ഉപജീവനത്തിനും ഉയരാനും ഇത്തിളാകാൻ ജനി ച്ച സ്ത്രീക്ക് അതിബുദ്ധി ഒരു ശാപമാണ്. (സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, പുറം:514)

പതിനാറു വർഷത്തെ കുടുംബജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് പകലും രാവിലെ ലീലയുടെ ചേച്ചിയ്ക്ക് പറയാനുള്ളത് ഇതാണ്. ഒന്നും രണ്ടും പത്തുമൊന്നുമല്ല. പതിനാറു വർഷം

അതൊരു ചില്ലറക്കാര്യമാണോ? അടിമയെപ്പോലെ ഒരുത്തന്റെ ഹിതാഹിതം നോക്കി വച്ചു വിളമ്പി, താളത്തിനു തുള്ളി, എന്തെല്ലാം സഹിച്ചാൽ വീട്ടിനകത്തൊരു സൈര്യം കാണും. പെണ്ണുങ്ങളിങ്ങനെ കിടന്നു കണ്ണീരു കുടിക്കുന്നതു പുണ്യം കിട്ടാനൊന്നുമല്ല ഒരു ചാൺവയറിനുവേണ്ടി, അവസാനം വരെ താങ്ങാനൊരുത്തൻ കാണുമല്ലോന്ന് വച്ച്, ഒരുത്തന്റെ കാലും പിടിച്ചു കിടന്നാൽ പലരുമിട്ടു താറ്റുകയില്ലല്ലോ എന്ന വച്ച്. എന്നിട്ടോ ഇതാണു പ്രതിഫലം!" (സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, പുറം:643)

പരമ്പരാഗത കുടുംബവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ത്രീയനുഭവിക്കുന്ന പരാധീനതകളോട് ഏറ്റു മുട്ടുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെയാണ് സരസ്വതിയമ്മ മേൽസൂചിപ്പിച്ചവയിലെല്ലാം സൃഷ്ടിച്ചത്. ഒരു കുടുംബിനി എന്നതിലുപരിയായി സ്വത്വബോധമുള്ള ഒരു വ്യക്തിയാണ് താൻ എന്ന ചിന്ത അടിസ്ഥാനപരമായി ഇവരിലെല്ലാവരിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ചിന്തയിലേയ്ക്കുള്ള ബൗദ്ധികോർജ്ജം സരസ്വതിയമ്മ സംഭരിച്ച് 1930 കളിൽ കേരളത്തിലുടനീളം ഉയർന്നുവന്ന പരിഷ്കരണവാദങ്ങളിൽ നിന്നാവാം. ദേവിക നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ നമ്പൂതിരിസമുദായ പരിഷ്കരണവാദത്തിലെ തീവ്രപക്ഷക്കാർ കുടുംബത്തെക്കുറിച്ചും വിവാഹത്തെക്കുറിച്ചും മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയങ്ങളും പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ അവർ അഴിച്ചുവിട്ട വിമർശനങ്ങളും ഇത്തരം മുന്നേറ്റത്തിൽ ഒരു മുഖ്യസ്രോതസ്സായി വർത്തിച്ചു1. പരമ്പരാഗത ബ്രാഹ്മണഭക്തിയും ഭർത്തൃഭക്തിയും സ്ത്രീകളെ അടിമകളും നിരാലംബകളുമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ചിത്രം 'കുലമഹിമ' എന്ന കഥയിൽ കാണാം. പാരമ്പര്യം സ്ത്രീകളിൽ ദാസ്യമനോഭാവം വളർത്താനേ ഉപകരിക്കൂവെന്നും ആധുനികതയുടെ താൻപോരിമയിലേയ്ക്ക് സ്ത്രീ വളരേണ്ടതുണ്ടെന്നും സ്ഥാപിക്കാനുള്ള എഴുത്തുകാരിയുടെ തീവ്രശ്രമം ഈ കഥയിലുണ്ട്. രക്തത്തിലലിഞ്ഞ പരമ്പരാഗതദാസ്യഭാവത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ കഥാപാത്രമാണ് 'സ്വാതന്ത്ര്യവാദക്കാരി'യിലെ വിലാസിനി. പുരുഷനോടൊപ്പം എല്ലാം രംഗങ്ങളിലും കർമ്മനിരതയായി ഇറങ്ങേണ്ടത് സ്ത്രീസമുദായത്തിന്റെ മാത്രമല്ല മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ തന്നെ ഉൽക്കർഷത്തിനാവശ്യമാണെന്ന് ഉജ്ജ്വല പ്രസംഗം നടത്തിയ വിലാസിനിയ്ക്ക് ബസ്സിൽ കയറാൻ സ്ത്രീകൾ പുരുഷന്മാരൊടൊപ്പം ഉന്തുകയും തള്ളുകയും ചെയ്യുന്നതു കണ്ടപ്പോൾ അല്പമല്ലാത്ത വല്ലായ്മ തോന്നിയത് മേൽപറഞ്ഞ ദാസ്യഭാവം കൊണ്ടാണ്. ബസ്സിൽ തന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിനു നേരെ നടന്ന കടന്നുകയറ്റത്തെ ചെറുക്കാൻ അവൾ ശ്രമിക്കാതിരുന്നതും ബസ്സിനുള്ളിൽ താൻ സംസാരവിഷയമായിത്തീരുമെന്ന ഭയം കൊണ്ടാണ് ദാസ്യമനോഭാവം രക്തത്തിൽ ചോർന്നു കിടക്കെ പ്രസംഗം കൊണ്ട് എന്ത് ഫലം എന്നോർത്ത് വിലാസിനിയ്ക്ക് നെടുവീർപ്പിടേണ്ടിവരുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. 'സ്ത്രീയുടെ അടിമത്തം ആദ്യം അബലയുടെ ഒരാവശ്യം. പിന്നീടു സമുദായം നിർബന്ധിക്കുന്ന ഒരാചാരം. അവിടവും കടന്ന് ഒടുവിൽ പാരമ്പര്യം പുലർത്തിപ്പോരുന്ന ഒരു ധർമ്മം. പ്രതിബന്ധങ്ങൾ തകർത്ത് പരിഹാസങ്ങൾ സഹിച്ച് എങ്ങനെയും അതങ്ങു മാറ്റിക്കളയാൻ സ്ത്രീകൾ യോജിച്ചു പ്രവർത്തിക്കാത്തതെന്ത്? മറ്റെല്ലാതരം അടിമത്തങ്ങളും നശിപ്പിക്കണമെന്ന് പറയുന്നവർ പോലും ഈയൊരു ദാസ്യം വച്ചു പുലർത്താൻ മോഹിക്കുന്നത് പുരുഷന്റെ സ്വാർത്ഥത കൊണ്ടായാലും സംസ്കാരസമ്പന്നന്റെ ഷിവൽറി കൊണ്ടായാലും ആശാസ്യമാണോ?" (സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ പുറം:322). സുഭദ്രയിലൂടെ കഥാകാരി നേരിട്ട് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സന്ദർഭങ്ങളാണിവ.

സ്ത്രീയനുഭവിക്കുന്ന ഇത്തരം ദൗർബല്യങ്ങളെ മറികടക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും യഥാർത്ഥ ആധുനികത ഇത്തരം അവസ്ഥകൾക്കതീതമാണെന്നും വിലാസിനിയിലൂടെ സരസ്വതിയമ്മ പറഞ്ഞു വെയ്ക്കുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തിലുണ്ടായ സാമൂഹ്യ പരിഷ്കരണവാദധാരകളുടെ ആശയലോകത്തെയാണ് സരസ്വതിയമ്മ തന്റെ കഥകളിലൂടെ പങ്കിടുന്നത്. ആ കാലഘട്ടത്തിലെ സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളെ അതിശ യോക്തിയില്ലാതെ എഴുത്തിലേയ്ക്ക് പകരാൻ അവർക്കു സാധിച്ചു. വി.ടി.ഭട്ടതിരിപ്പാട് പറഞ്ഞതുപോലെ തികച്ചും ആധുനികമായ ജീവിതശൈലി, അഭിരുചികൾ, ചിന്താ ശീലങ്ങൾ തുടങ്ങിയ നേടുന്നതിലൂടെയും സമുദായത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും പൊതുരംഗങ്ങളിൽ ഫലപ്രദമായി ഉൾച്ചേരാനുള്ള കഴിവ് നേടുന്നതിലൂടെയുമാണ് സ്ത്രീ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുള്ള വഴി തുറക്കപ്പെടുന്നതെന്ന ആശയം സരസ്വതിയമ്മ യുടെ രചനകളിലുടനീളം പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്.

കുറിപ്പ്

1. *ദേവിക ജെ. കുലടയ്ക്കും കുലീനയ്ക്കുമപ്പുറം.ലിംഗഭേദവിചാരം സരസ്വതിയമ്മയുടെ കൃതികളിൽ. സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ എന്ന കൃതിയിൽ അനുബന്ധമായി ചേർത്ത പഠനം.*

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. *കാർത്തികേയൻനായർ വി,നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളും കേരളസമൂഹവും, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2014.*
2. *ഗോപകുമാർ പി.എഫ്.ഡോ, കേരളീയ നവോത്ഥാനം, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്,2007.*
3. *ചന്ദ്രിക സി.എസ്,കേരളത്തിലെ സ്ത്രീ മുന്നേറ്റങ്ങളുടെ ചരിത്രം, തൃശൂർ, 1998.*
4. *രവികുമാർ കെ.എസ്.ഡോ, എഡിറ്റർ സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, ഡി.സി.ബുക്സ് 2001*
5. *രവികുമാർ കെ.എസ്, കഥയും ഭാവുകത്വ പരിണാമവും, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരമ സംഘം,2012*
6. *രവീന്ദ്രൻ എൻ.ക, പെണ്ണെഴുതുന്ന ജീവിതം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010*

□

Statement about ownership and other particulars about

ACADEMIC RESEARCH AND REVIEW LETTERS

Form IV

1.	Place of publication	:	AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thiruvananthapuram District 695014, Kerala
2.	Periodicity of Publication	:	Half Yearly
3.	Printers Name	:	K. K. DAMODARAN
	Nationality	:	Indian
	Address	:	AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thiruvananthapuram District 695014, Kerala
4.	Publishers Name	:	K. K. DAMODARAN
	Nationality	:	Indian
	Address	:	AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thiruvananthapuram District 695014, Kerala
5.	Editor's Name	:	K. K. DAMODARAN
	Nationality	:	Indian
	Address	:	AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thiruvananthapuram District 695014, Kerala
6.	Name and Address of the Individual who own the Periodical	:	K. K. DAMODARAN
	Nationality	:	Indian
	Address	:	AKGCT Bhavan, Panavila Jn., Thiruvananthapuram District 695014, Kerala

I, Dr. K. K. Damodaran hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Sd/-
K. K. DAMODARAN
Publisher

10-01-2018

:

Printed by **K. K DAMODARAN** and Published by K. K. DAMODARAN owned by the
Association of Kerala Government College Teachers
and Printed at **Akshara Offset**, Vanchiyoor, Thiruvananthapuram 35, Kerala, India
and published at AKGCT Bhavan, Panavila Jn, Thiruvananthapuram District, 695014, Kerala
Editor, K. K. DAMODARAN
Ph: 0471-2329900, Email: akgctacademicforum@gmail.com
Web : www.akgct.org