ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೊಂದು ಹೊಸ ದಿಕ್ಸೂಚಿ

ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ

ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣಿಸುತ್ತ ತೂಕಡಿಸುವಾಗ ಊರೊಂದು ಬಂದರೆ ತಟ್ಟನೆ ಎಚ್ಚರಾಗುವ ಹಾಗೆ, ಈಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯರ 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿಯು ನನ್ನನ್ನು ತಟ್ಟಿ ಎಬ್ಬಿಸಿ ಯೋಚನೆಗೆ ಹಚ್ಚಿದ ಒಂದು ಕೃತಿ. ಆಗ ಬದುಕಿದ್ದ ನಮ್ಮ ತಂದೆಯೊಂದಿಗೆ, ನಾನು ಹಲವು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದೆ. ಅವರಿಗಂತೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಎಷ್ಟು ಇಷ್ಟವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಇದನ್ನು ಓದಿ ತಿಂಗಳುಗಳ ಕಾಲ, ಯಾರೇ ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ದೂರವಾಣಿ ಮಾಡಿದರೂ ನಮ್ಮ ತಂದೆ ಅವರಿಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು! ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಈ ಅನ್ನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಗ ನಾವು ವೈದ್ಯರಿಗೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದೆವು; ಅದೇ ನೆನಪಿಗಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು, ಈಗ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮರು ಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳುವ ವೇಳೆ, ವೈದ್ಯರು ನನ್ನಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಕಿರುಬರಹವೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಯಾಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನನಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿತ್ತು / ಕಾಣುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಪುಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

••• ••• •••

ಕಥಾನಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದರೆ, 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊಸತೇ ಆದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೇನೂ ಕೈಹಾಕಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ೧೮೫೭ರ ಸಿಪಾಯಿ ದಂಗೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸಾವಿನ

ಇದು 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಮರುಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿಯಾಗಿ ಬರೆದ ಲೇಖನವಾಗಿದೆ.

ಕಾಲದವರೆಗೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವು ಕನ್ನಡ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯ ಅವತಾರವೇ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಂಥ 'ಸ್ಥಳೀಯ / ದೇಸಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿತೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಾಡುಗಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಸುಖದ ಪೈರುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಾವು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಿಪಾಯಿದಂಗೆಗೆ ನೂರೈವತ್ತು ತುಂಬಿದ ಈ ವರ್ಷವಂತೂ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಕಾರವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ; ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಧಾರಾವಾಹಿ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಕೂಡ ಈಗ ೧೮೫೭ ಎಂಬುದು ಒಳ್ಳೆಯದೊಂದು ಮಾರಾಟದ ಸರಕಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಕುದುರಿಸತೊಡಗಿದೆ.

ಆದರೆ, ೧೮೫೭ರ ಕಾಲವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಹೊಸ್ತಿಲಿನ ಯುಗ'ವೆಂದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಅಡಕವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು, ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಪೂರ್ವವನ್ನು ನೋಡಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ತಾಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ೧೮೫೭ರ ಕಾಲವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟವೊಂದು ಸಂಭವಿಸಿದ ಕಾಲ – ಎಂದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ, ಶತಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪಲ್ಲಟಗಳೇನೂ ಸಂಭವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿದೆ; ಜೊತೆಗೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಭಾರತವು 'ಯಾವತ್ತೂ ಬದಲಾಗದ' -- ಅಥವಾ ಆಮೇಲಿನ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವ' -- 'ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶೀಲತೆ'ಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಈಚೀಚೆಗೆ ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ತೀವ್ರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜನಪ್ರಿಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವಿನ್ನೂ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಭಾರತವನ್ನು 'ಜಡಸಂಪ್ರದಾಯ', 'ನಿಂತ ನೀರಿನಂತಿದ್ದ ಇತಿಹಾಸ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಿದ್ಧಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲೇ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇದ್ದೇವೆ.

೧೮೫೭ನ್ನು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಯುಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಧಿಕಾಲವೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯೂ ಇದೆ – ಮುಂದೆ ನಾವು 'ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ'ದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲು ರೂಢಿ

ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಕಥಾನಕವನ್ನೂ ನಾವು ಈ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹೊಸ್ತಿಲಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಆರಂಭಿಸಲು ಈ ವಿಭಜನೆಯು ನಮಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಆಧುನಿಕತೆ/ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬುದು ಆ ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದರೆ, ಆಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿ/ಪೇಟೆ, ಗಂಡು/ಹೆಣ್ಣು, ಶುದ್ಧತೆ/ಕಲಬೆರಕೆ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆ/ಜಡತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ/ಸಾಮೂಹಿಕತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ/ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ದ್ವಿದಳ ಯುಗ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ.

ನಿಜ, ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಜನ ಧೀಮಂತ ಲೇಖಕರು ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಆಧುನಿಕತೆಯು ಆವಾಹಿಸಿದ 'ಅದು ಅಥವಾ ಇದು' ಎಂಬ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದ್ವಿದಳ ಯುಗ್ಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜನಮಾನಸದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವತ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ಚರ್ಚೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಲಯದ ಇಂಥ 'ಗ್ರಹಿಕೆ'ಗಳ ಗುಣ ಏನೆಂದರೆ, ಅವು ಕ್ರಮೇಣ 'ನಂಬಿಕೆ'ಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಾಲದ ಬಳಿಕ ಇವು ನಮಗೆ 'ವಾಸ್ತವ'ವೆಂದೇ ಗೋಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಮೂರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾದರೆ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ವರ್ಸಸ್ ಬುದ್ಧ, ವಚನ ವರ್ಸಸ್ ವೇದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವರ್ಸಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತ – ಎಂಬ ಮೂರು ಖಟ್ಲೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂಬ ನ್ಯಾಯಾಲಯವು ಸ್ವತಃ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡದ್ದು. ಆದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನೀಗ ನಾವು 'ಇತಿಹಾಸದ ವಾಸ್ತವ'ಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಇಗ್ಗಪ್ಪ ಹೆಗಡೆ ವಿವಾಹ ಪ್ರಹಸನ'ದಂಥ ಒಂದು ಕೃತಿಯು (ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಅಂಥದೇ ಕೃತಿಗಳು) ನಮಗಿವತ್ತು ಆ ಕಾಲದ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ಎಂದು ಅನ್ನಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಗತಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವಿಧವೆಯರ ವಾಸ್ತವವು, ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಆಗ – ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ – ಯಾಕೆ ಈ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಎತ್ತದೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿಯೇ, ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ನಾವು ಆಯುರ್ವೇದದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವವರೆಗೂ ಹಲವು ಹತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹೀತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇತಿಹಾಸದ ನಿಜವಾಸ್ತವಗಳೆಂದು ನಂಬುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ; ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಸತ್ಯದ ತುಣುಕುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ತೀರಾ ಈಚೆಗೆ ಈ ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ; ಮತ್ತು, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ತಿರುವಿನಿಂದೀಚೆಗೆ ತುಂಬ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ, ಪ್ರಾಯಶಃ, ಭವಿಷ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳಿಗೆ ದಿಕ್ಕುತೋರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಆಗಲಿವೆಯೆಂದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ.

ಅಂಥ ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ, ನನಗೆ ಕಂಡಂತೆ, ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ. ಚಿಂತಕ ಜಿಯಾವುದ್ದೀನ್ ಸರದಾರ್ ಅವರು ಇಸ್ಲಾಮ್ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೇ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:

> *ಆಧುನಿಕತೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದದ್ದೆಂದೂ, 'ಗತಕಾಲದಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವಂಥದು' ಎಂದೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಂಗಾಂಶಗಳೇ ಇಂಥ 'ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆ'ಗೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಮೂಲತಃ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬದಲಾಗಲು ಅಶಕ್ತವೆಂದೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅಭಿಮತ... ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಬೇರುಕಿತ್ತು, ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿ, ದಮನಿಸಿ, ನಿರ್ನಾಮಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದೇ ಇವೆ. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವಂತೂ ಸಲೀಸಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದರೆ – ಅವು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಇದ್ದ ಸುಖೀಸಮಾಜವೊಂದರ ಶುದ್ಧವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ; ಅರ್ಥಾತ್ ಅವು 'ಸಾರಸಂಗ್ರಹವಾದಿ' (ಎಸ್ಸೆನ್ಷಿಯಲಿಸ್ಟ್) ನಿಲುವಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ... ಆದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬುದು ಇತಿಹಾಸದ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಚಲನಶೀಲ; ಆದಕಾರಣ, ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ನವೀಕರಿಸಿ ಪುನರಾವಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾಗಿ, ಬದಲಾಗದೇ ನಿಲ್ಲುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಆದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬದಲಾಗುವ*

> *ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ – ಅವು ತಮ್ಮದೇ ಪರಿಮಿತಿಯ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ; ತಮ್ಮದೇ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತಾವು ಬಯಸುವ ದಿಕ್ಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ – ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಾವು ಬದಲಾಗುವ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ತಮ್ಮ ಜಾಗವನ್ನು ಖಾಲಿಮಾಡಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತ ಆರಾಧಿಸುತ್ತ ಇರುತ್ತಲೇ, ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೂರಣವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ...*

'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಂಥದೇ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನಾಮಾರ್ಗದ ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತುಂಬ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದಲೇ ಒಂದೆರಡು ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಚುಟುಕಾದ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

••• ••• •••

'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆ ನದಿಯದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಒಂದು ನದಿಯ ಚಿತ್ರವಿದ್ದು, ಇಡಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಭಜಿತವಾಗಿರುವುದೂ ನದಿಯ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಾಯಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ -- ಇದು 'ನದಿಮೂಲ'ದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರವಾಹಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು 'ಸಾಗರಮ್ ಪ್ರತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ನದಿ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ. ನದಿಗಳೆಂದರೆ ಅವು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಆದಿಮ ದಾಖಲೆಗಳು – ಅವು ಹಳೆಗಾಲದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಆಗರ, ಗಡಿಗಳ ಗುರುತು, ಮನುಷ್ಯ ವಸತಿಯ ಆವಾಸಸ್ಥಾನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಬದಲಾಗದೆಯೇ ಉಳಿದುಬಂದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ನದಿಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ನದಿಯಿರಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹರಿದ ನೀರು ಮರುಕ್ಷಣ ಹರಿಯಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು. ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಗಂಗಾನದಿಯೆಂಬುದು ಭಗೀರಥನ ಕಾಲದಿಂದ ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ಇರುವುದೆಂದು

ಭಾವಿತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನೆಯಿದ್ದ ಗಂಗಾನದಿ ಇವತ್ತಿನ ಆ ನದಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆಯದೇ ಸರಿ. ಗಂಗಾನದಿಯ ಇಂಥ ಬದಲಾಗುವ, ಆದರೆ ಬದಲಾಗದಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಭಾರತದ ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ, ಇದು ಕಾವ್ಯ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆ. ವೈದ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದನ್ನೇ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಡಿಯ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇಂಥ ಬದಲಾಗುವ/ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೀರ್ಣಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ತ್ವದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ನನಗೆ ಕಂಡಿದೆ. ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಇದು – ಸದಾ 'ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವಂಥದು' ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಗುವ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ೯೦ ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬದಲಾಯಿತು, ಮತ್ತು ಆ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನನ್ನ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಯ ಸ್ಥಿರತೆ/ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಕೆಲವೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವ 'ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರದಾಯ'ದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತುಂಬ ಜಿಗುಟಾದದ್ದು, ಸುಲಭವಾಗಿ ಬದಲಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂಥದು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಎಂಬ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು -- ಅದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿರುವಂಥ ಚಿತ್ರವೂ ಹೌದು – ಅದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆಗಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತದ್ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುವ ಹಲವು ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಆಕಸ್ಮಿಕವೂ ಆದ 'ಸಂಕರ'ದಿಂದ – ಕಾನ್ಪುರ ಮೂಲದ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಚಾನಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ದೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಅದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕಥಾನಕಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಸಂಕರವೊಂದನ್ನು 'ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುವ' ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದದ್ದು. ಪರಕೀಯ ನಾಡು - ಕುಲಗಳಿಂದ ಬಂದ ಕಮಲಪಂತನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಸಾವಿತ್ರಿಯು ಆತನನ್ನು ತಮ್ಮೂರಿನವನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಡುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲೇ ನೋಡಿ –

> *ಆದರೆ ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಮುಂದೆ ಕಾಶಿಗೂ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ, ಕಾನಪುರಕ್ಕೂ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ... ಮುದಿಮುತ್ತೈದೆಯರ ಹಂಗಿನ ನುಡಿ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಸೆರಗು ಕಟ್ಟಿ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಆರತಿ ಅರಿಷಿಣ ಕುಂಕುಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಮನಿಮನಿಯಾಗ ಪಡಸಾಲ್ಯಾಗ ಹಾಸಿದ್ದ ಚಾಪೀ ಮ್ಯಾಲೆ ಕೂತಂತಹ ಸುವಾಸಿನಿಯರ ಮಧ್ಯೆ ಕಚ್ಚೆ ಸಾವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಎದ್ದು ನಿಂತು, ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ನತ್ತಿನ ಫಿರಕಿ ಕೈಯಿಂದ ತಿರುವಿ ಸರಿಮಾಡಿಕೊಂಡು, 'ಸಮಸ್ತ ಜಗದೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಬಂದವರು ಉಡುಪಿಯ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು; ಮುನವಳ್ಳಿ ಯಂಕಣ್ಣಾಚಾರ್ರ ಮಗಳು ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿಯ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಬಂದವರು ನವಲುಗುಂದದ ಕಮಲಾಚಾರ್ಯರು' ಎಂದು ಒಗಟಾ ಹಾಕಿ ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿದಳು. ಈ ರೀತಿ ಒಗಟಾ ಹಾಕಿಹಾಕಿ ಕಾಣ್ವನೋ, ಮಾಧ್ಯಾಹ್ನಿಕನೋ, ಕನೋಜಿಯೋ, ಕಾಶೇವಾಡಿಯೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಹ ಕಮಲಯ್ಯನನ್ನು ಶುದ್ಧ ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವೈಷ್ಣವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಳು.*

ಇದೇರೀತಿ, ಸತ್ಯ/ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಪವಿತ್ರ/ಅಪವಿತ್ರ, ಲೌಕಿಕ/ಅಲೌಕಿಕ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಿದಳಯುಗ್ಮಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರ ಮೂಲಕವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ನನಗೆ ತಟ್ಟನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ – ಮೊದಲನೆಯದು, ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಊರೇ ಪ್ಲೇಗು ಬಂದಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರೂ ಊರಿನ ಎಲ್ಲರೊಂದಿಗೆ ಊರ ಹೊರಗಿನ ಕ್ಯಾಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಪ್ರಸಂಗ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಹಳ್ಳಿಗನೊಬ್ಬ ಬಂದು ಅವರಿಗೆ ತನ್ನ ರೋಗಕ್ಕೆ ಔಷಧಿ ಕೊಡಿರೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ವಿಷವನ್ನಾದರೂ ಕೊಡಿರೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಅರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಅರೆ ಗಾಂಭೀರ್ಯದಿಂದ 'ವಿಷ ಇದ್ದರ ನಿನಗ್ಯಾಕ ಕೊಡತಿದ್ದೆ? ನಾನು ತೋಗೋತಿದ್ದೆ' ಎಂದು ಗದರಿ ಅವನಿಗೆ ತೀರ್ಥ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಾದಮೇಲೆ

ಒಬ್ಬರ ಬಳಿಕೊಬ್ಬರು ಅವರ ಬಳಿ ತೀರ್ಥಕ್ಕೆ ಬರತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರು 'ಇನ್ನ ಮ್ಯಾಲೆ ಹಂಡೇದಾಗ ತೀರ್ಥ ಮಾಡಲೇನರ್ಯೋ ರಂಡೇಮಕ್ಕಳಾ' ಎಂದು ಆಕ್ರೋಶಿಸಿ ತೀರ್ಥ ಹಾಕತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ, ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಸಂಗ ಅವರು ಪೂಜೆಗೆ ಕುಳಿತಾಗಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರುದ್ಧರಾಗಿ ಅವರು ಪೂಜೆಗೆ ಕೂತ ಆ ದಿನ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಹನುಮಂತನ ಮೂರ್ತಿ ಉರುಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವರ ಬಾಯಿಂದ ಉರುಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ –

> *ಬೀಳತೀಯಾ ಲವಡೀಮಗನ... ಹಣಿಮ್ಯಾ... ಬೀಳತೀಯಾ... ಮನಿಶ್ಯಾರೂ ದೇವರೂ ಯಲ್ಲಾರೂ ಕೂಡಿ ನನ್ನ ಕಾಡಸತೀರೇನೋ... ಬೀಳ ಮಗನ... ಕುಂಡಿ ಘಟ್ಟಿ ಅದನೋ ಇಲ್ಲೋ ರಂಡಿ ಮಗನ ಹಿಂಗ್ಯಾಕ ಕಿಟ್ಟದಗೊಂಬೀ ಹಂಗ ಬೀಳತಿದಿ... ನೀ ಒಬ್ಬಂವ ಅರ ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಇದ್ದೀ ಅಂತ ತಿಳಿದಿದ್ದೆ, ನೀನೂ ಬೀಳತೀಯಾ... ಬೀಳು... ಬೀಳು...*

ಇವು ಕೇವಲ ಬರಹಗಾರನೊಬ್ಬನ ಹಾಸ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸ್ವಾರಸ್ಯಗೊಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲು, ಇವು ಆ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ದ ವಿಶೇಷ ಗುಣವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನು 'ಭಕ್ತಿ' ಅನ್ನುವುದೇ ಅಥವಾ 'ಲೇವಡಿ' ಎನ್ನುವುದೆ? ಇದು 'ಧಾರ್ಮಿಕ'ವೋ ಅಥವಾ 'ಅ-ಧಾರ್ಮಿಕವೋ' – ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಎರಡೂ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೂ ಕಾಣತೊಡಗುವ ವಿಶೇಷ ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಅಧಾರ್ಮಿಕವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೊಸ ನೋಟವೊಂದನ್ನು ಇವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳನ್ನಿವು ತಮ್ಮ ಹಾಸ್ಯದ ಮೊನಚಿನಿಂದ ತಿಕ್ಕಿ ತೊಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಬಗೆಯ ನಿರಚನೆಯ ಎಳೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅದು – ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆ/ಜಡತ್ವ, ಪ್ರಗತಿ/ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲತೆ ಮೊದಲಾದ ಜೋಡುಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ' ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ, ಆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಕಿರಿಯರು ಮತ್ತು ಯುವಕರ ಮೂಲಕ ಒಳಬರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ಬಂದ ಹಲವು ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವಯೋಮಾನದ ಅಂತರಗಳು ತುಂಬ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆ

ಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ'ದಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಯ ತುಣುಕುಗಳೂ ಇವೆ – ಈ ಕುಟುಂಬದ ಕಿರಿಯ ಮಗ ಮುಂಬಯಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅನ್ಯಪಂಗಡದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಲವೆಡೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯುವಕರೇ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿರುವ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ವಿಲಕ್ಷಣ ಚಿತ್ರಗಳಿದ್ದರೆ, ಒಂದು ಕಡೆಗೆ, ಈ ಕುಟುಂಬದ ಅತ್ಯಂತ 'ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ' ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳು ಸನ್ನಿಯೇರಿ ಆ ಊರಿನವರಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗದ ದೊಡ್ಡ 'ಪ್ರತಿಭಟನೆ'ಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡುವ ಘಟನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂಬಕ್ಕನೆಂಬ ಈ ವಿಧವೆ ಸ್ವತಃ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಮಾಮಲೇದಾರನೇ ಗಾಭರಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ, ಯಾವುದು ಜಡವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಲವೆಂದೂ ಕಂಡಿತ್ತೋ ಅದೇ ಅತ್ಯಂತ ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗುವುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಗತಿ ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಅತ್ಯಂತ ನಿಶ್ಶಕ್ತವೂ ಆಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಇಂಥ ಹತ್ತಾರು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇಂಥ ಪಾತ್ರ-ಸನ್ನಿವೇಶ-ಸಂದರ್ಭಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು ಕೊಟ್ಟ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುತ್ತ ವಿಚಿತ್ರವಾದೊಂದು ಇಮ್ಮುಖದ ಓದಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತುಂಬ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾರ್ಗವೊಂದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ, ಯಾವುದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ 'ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ' ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆಗಮನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಮಾಜವೇ ಆಮೇಲಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬರುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಾದದ್ದೂ, ಶೋಷಕವಾದದ್ದೂ, ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿಸುವಂಥ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬೇಕಷ್ಟಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕಗಳೆಂಬ ಎರಡು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಇದೆಯೆಂದೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದರ ವಕಾಲತ್ತು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬಚಾವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ನನ್ನ

ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು – ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಕೊಳಕುಗಳನ್ನೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಕಾಣುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಕೊಳಕು-ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿ – ಇವೆರಡು ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಅಗಾಧವಾದ ಅಂತರವಿದೆ. ಗಾಂಧಿಯವರು ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡಿದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮೊದಲ ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದಾದರೆ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದು ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ; ಅದನ್ನೇ ಚಿಂತಕರು ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಮ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಶಕ್ತವಾಗಿಯೂ, ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯೊಂದಕ್ಕೆ – ಸ್ಟೀರಿಯೋಟೈಪ್ ಒಂದಕ್ಕೆ – ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು, ನನಗೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಗುಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ರೂಢಿಗತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಮುರಿಯುವ 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕೃತಿಯ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವು ಈಚಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ – ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದ ಹಲವು ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ಈಚೆಗೆ ಇಂಥ ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನಾಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುವಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; ಈಚಿನ ಹಲವಾರು ಹೊಸ ಲೇಖಕರು ಈಗ ಇಂಥ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ದ್ವಿದಳಯುಗ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ಹೊರಬರಲಾರದೆ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ – ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು – ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೂ ಇಂಥ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳಲ್ಲೇ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಈ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ' ಕೃತಿಯು ಅಂಥ ಸಮಾನಾಂತರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಮಂಡನೆ.

••• ••• •••

ಕಡೆಯದಾಗಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುವುದರ ಹಾಗೂ ರೂಢಿಗತ ದ್ವಿದಳಯುಗ್ಮಗಳನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುವ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ 'ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಯೋಜನ' ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು, ಈ ಕುರಿತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯ ಅವರೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನಂತರ ಬರೆದ ಕಥೆಯೊಂದರಿಂದ ಪುಟ್ಟದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಟ್ಟು ನನ್ನ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಥೆಯ ಹೆಸರು – 'ಅಗ್ನಿಕಾರ್ಯ'. ಈ ಕಥೆಯ ನಿರೂಪಕ ರೈಲ್ವೆ ಟಿಕೆಟ್ ಕೌಂಟರ್ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಗಂಡನೊಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ದಾರ್ಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ಆಗ ಆತನ ನೆನಪಿನ ಸುರುಳಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ – ಆತನ ಕಿರಿಯ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ ಮಾಯಕ್ಕ ಎಳೆವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೆಯವರಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಓಡಿಬಂದಿದ್ದು, ಆಮೇಲೆ ಏಕಾಏಕಿ ಒಂದು ದಿನ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟುಹೋಗಿದ್ದು, ಬಳಿಕ ಆಕೆ ಯಾವುದೋ ಮುಸಲ್ಮಾನನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ಬಂದಿದ್ದು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮುಂದುವರೆದು ಕಡೆಗೊಂದು ದಿನ ಅವಳು ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಮರಳಿ ಭೇಟಿ ಕೊಡಲು ಬರುವವಳಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ವದಂತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಡೆಯ ಭೇಟಿಗಾಗಿ ಇಡೀ ಮನೆಯೇ ಆತಂಕದಿಂದ ಕಾಯುತ್ತಿದೆ; ಆ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕುತೂಹಲಾಶ್ಚರ್ಯಗಳು ತುಂಬಿದ್ದರೆ, ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯ ಚಿಂತೆಯಾಗಿದೆ. ಆಗ, ಕಥೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ದೂರದಿಂದ ಬುರಖಾ ಧರಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಗಂಡಸಿನೊಂದಿಗೆ ಇತ್ತ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆ ಜೋಡಿ ಇವರ ಮನೆಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೇ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಬಂದವರೇ ಅವರು ಇವರ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ, ಬದಲು – 'ಸಾಹೇಬರ ಇಲ್ಲಿ ಉರ್ದು ಸಾಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಅಯಿತರಿ? ಅದರ ಬಾಜೂಕ ನಮ್ಮ ಮಂದಿ ಹಕೀಮರ ದವಾಖಾನೆ ಅಯಿತೆಂತ ಮಧ್ಯಾನತೊಟ್ಟು ಹುಡುಕಾಕ ಹತ್ತೇವ್ರಿ' – ಎಂದು ವಿನಮ್ರವಾಗಿ ಕೇಳಿದರು ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾದಷ್ಟೇ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಈ ಕಥೆಯು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨೦೦೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಈ ಕಥೆಯು ಎಸ್. ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಬಹುವಿವಾದಿತ 'ಆವರಣ'ದ ಜತೆಜತೆಗೇ ಹೊರಬಂತು ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ

ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂತರ್‌ಪಠ್ಯೀಯತೆಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಗಂಡಸೊಬ್ಬನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಹಿಂದೂ ಹುಡುಗಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿರಾಟ್ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಲಾಂಛನಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು 'ಆವರಣ'ವು ಮಾಡಿದರೆ, ವೈದ್ಯರ ಕಥೆಯು ತುಂಬ ನಿತ್ಯರೂಢಿಯ ಅ-ನಾಟಕೀಯ ಕಥನದ ಮೂಲಕವೇ ಆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೊಂದು 'ಅಗ್ನಿಕಾರ್ಯ' ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಊದಿಊದಿ ಉಬ್ಬಿಸಿಟ್ಟ ಸಂಘರ್ಷದ ಬೆಲೂನಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಾಳಿ ತುಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆ ವೈಪರೀತ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಂಥ ಬಲೂನಿಗೆ ಚುಚ್ಚಿದ ಮುಳ್ಳುಗಳು ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಹೀಗೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ರೋಗಗಳಿಗೆ ತುಂಬ ಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಇಂಥ 'ವೈದ್ಯಗುಣ' ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾನು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ಉತ್ಸುಕನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಮತ್ತು, ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಮೂರು ವರ್ಷ ಕಳೆದರೂ ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬಂದಿದ್ದು ನನಗೆ ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ನನ್ನ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಿಧನರಾದ
ನೀನಾಸಮ್‌ನ ಸ್ಥಾಪಕ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದ
ಶ್ರೀ ಪಿ. ನಾಗೇಶರಾವ್,
ಮತ್ತು
ನೀನಾಸಮ್‌ನ ಕಾರ್ಯಕರ್ತ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯಾಗಿದ್ದ
ಶ್ರೀ ರಾಜೇಶ
ಇವರಿಗೆ ನೀನಾಸಮ್‌ನ ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು

ಬಿ.ಕೆ. ಮತಿಲಾಲ್
ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಎಂ.ಎ. ಹೆಗಡೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೨

ಅರಿವು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ

೧. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ಆವೃತ್ತಿಗಳು

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಾಗ್ರೂಪತಾನುಷಂಗವು (ಅವ್ಯಕ್ತಹಂತದ ಭಾಷಿಕ ಅಥವಾ ಶಾಬ್ದಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ) ಶಾಶ್ವತವಾದುದೆಂಬುದು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ವಾಕ್ಯ. ೧. ಶ್ಲೋ. ೧೨೩, ೧೨೪; ನೋಡಿ: ಅ. ೧೧). ಜ್ಞಾನ ವೃತ್ತಿಯು ಶಬ್ದವೃತ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೂಡುವುದು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಮಾತು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಗಳ ವಾಹಕವಲ್ಲ; ಅದು ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಾವು ಅರಿಯುವಾಗ, ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ನೋಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಬೇರೆಯವರು 'ಕೇಳುವ ಹಾಗೆ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಗಳು ಅರಿವಾದಾಗ 'ಕೇಳದಿರುವ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇದು ಸೂಚಿಸುವುದಿಷ್ಟೆ: ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದೀಕರಣವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಶಬ್ದೀಕರಣವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಶಬ್ದೀಕರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅರಿವು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಶಬ್ದೀಕರಣವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕಾದುದು ಹೇಗೆ? – ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಖಾಸಗಿ ಅಥವಾ

ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಅರಿವಿನ ಘಟನೆಯು ಶಾಬ್ದಿಕ ವಿಚಾರದ ಸಂಭವಕ್ಕೆ ಸಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರವು ವಾಗ್ರೂಪತೆಯನ್ನು ತಾಳಿದಾಗ ಅಂದರೆ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಅದು 'ಖಾಸಗಿತನ'ದ ಆವರಣದಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಆಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಭರ್ತೃಹರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಭಾವ್ಯವಾದ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ: ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕೇವಲ ಶಾರೀರಿಕ ಘಟನೆಯಾಗಿರುವುದು ನಿಂತುಹೋಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಜಾಗೃತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಅರಿವಿನ ಹಂತವನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅದು ಶಬ್ದಗರ್ಭಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತುಂಬ ಬಲವಾಗಿ ಇಟ್ಟಂತಾಗಬಹುದು.

ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಅವು ಬಲಿಷ್ಠ ಹಾಗೂ ದುರ್ಬಲ ಎಂದು. ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಆವೃತ್ತಿ ಹೀಗೆ:

ಬ೧. ಅರಿವಿನ ಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ಶಾಬ್ದಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಇದು ಅನೇಕ ಮೂಲರೂಪದ, ಪೂರ್ವಭಾಷಿಕವಾದ, ಶಾಬ್ದಿಕವಲ್ಲದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅರಿವಿನ ಘಟನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ. ದುರ್ಬಲವಾದ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಕೆಲವು ಮೂಲರೂಪದ, ಪೂರ್ವಭಾಷಿಕವಾದ ಅರಿವಿನ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಶುದ್ಧ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು, 'ಕಚ್ಚಾ ಸಂವೇದನೆಗಳು' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು. ದುರ್ಬಲ ಆವೃತ್ತಿ ಹೀಗೆ:

ಬ೨. ಬಹಳಷ್ಟು ಅರಿವಿನ ಘಟನೆಗಳು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಶಾಬ್ದಿಕ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಮೇಲೆ ಬ೧ ರ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡಲು ಕಾರಣವಾದುದು ವಾಕ್ಯಪದೀಯದ ೧.೧೨೪ನೇ ಶ್ಲೋಕ:

> ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಾಗ್ರೂಪತಾನುಷಂಗವು ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು, ಸಹಜವಾದದ್ದು.
> ವಾಗ್ರೂಪತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಕಾಶವು ಬೆಳಗದೆ ಹೋದೀತು.
> ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶವು ಬೆಳಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ.

(ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅನುವಾದ ಎನ್. ರಂಗನಾಥ ಶರ್ಮರದು. ವಾಕ್ಯಪದೀಯ ೧.೧೨೪
– ಅನುವಾದಕ)

೨. ವೃತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ನಾನು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. (ವೃತ್ತಿ ಅಂದರೆ, ವಾಕ್ಯಪದೀಯದ ಭಾಷ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಭಾಗಗಳು – ಅನುವಾದಕ.) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸುಲಭಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯ ಶೈಲಿಯು ಕಠಿಣವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆ.ಎ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದೆರಡು ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ ಅನುವಾದ ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವಂಥದೇನಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾನು ಹೇಳಲಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅನುವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ ಅನುವಾದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆಯದೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಪಠ್ಯ ೧: ಸಂಹೃತರೂಪವಾದ ಶಬ್ದಭಾವನೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೋ (ಕಾರ್ಯಂ ನ ಕ್ರಿಯತೇ) ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.

ಪಠ್ಯ ೨: (ಇದು ತುಂಬ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. ನಾನು ಅದನ್ನು ಐದು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದೇನೆ.) ಅ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವೇಗವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಹುಲ್ಲು ಮತ್ತು ಕಲ್ಲು ಹರಳುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ (ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ) (ಸ್ಪರ್ಶ) ಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿದ್ದರೂ (ಸತ್ಯಪಿ ಜ್ಞಾನೇ) ಅದು ಅಸಾಧಾರಣ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ (ಕಾಚಿದ್ ಏವ; ಕಾಚಿತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದರ್ಥ) ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು (ವಾಸ್ತವಾತ್ಮಾ) ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಾನುಗತವಾಗಿದ್ದ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತರೂಪದ ಪ್ರತ್ಯವಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರಬೇಕು.

ಇ. ಜ್ಞಾನದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಂಕುರಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾದ (ಅಭಿಮುಖೀಭೂತ) ಶಬ್ದಭಾವನಾ ಬೀಜವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಈ. ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ: ಮಾತನ್ನಾಡಬಹುದಾದವುಗಳು ಆಖ್ಯೇಯಗಳೆನಿಸಿದರೆ, ಆಡಲಾರದವುಗಳು ಅನಾಖ್ಯೇಯಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. (ಆಖ್ಯೇಯರೂಪಾನಾಂ ಅನಾಖ್ಯೇಯರೂಪಾನಾಂ ಶಬ್ದಾನಾಮ್). (ಅನಾಖ್ಯೇಯ ಶಬ್ದಗಳು ಮಕ್ಕಳ ಭಾಷಾಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ

ತಾಯಿಯ ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಶಬ್ದಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೋಲಿಸಿ – ಅನಾಖ್ಯೇಯಶಬ್ದನಿಬಂಧನಾ ಬಾಲಾನಾಂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಃ. ಶ್ಲೋಕ ೧೧೩.)

ಉ. (ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ) ಅಭಿಧಾನಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ (ಶಕ್ತ್ಯನುಪಾತಿನಾ) ಹಾಗೂ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅನುವಿದ್ಧವಾದ (ಶಬ್ದಾನುವಿದ್ಧೇನ) ಅರಿವಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ಉಪಗೃಹ್ಯಮಾನ) ಹಾಗೂ ಆಕಾರಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ (ಆಕ್ರಿಯಮಾಣ) ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ ನಿಯತವಾದ ಅರ್ಥಬೋಧಕ ಶಕ್ತಿ (ಪ್ರತ್ಯರ್ಥನಿಯತಾನುಶಕ್ತಿಷು) ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಠ್ಯ ೩: ಎಲ್ಲ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ – ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಇರುವಂತೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಾಗ್ಧರ್ಮವು (ಸೂಕ್ಷ್ಮೋ ವಾಗ್ಧರ್ಮಃ) ಅಪ್ರಕಟವಾದ ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ (ಅಸಂಚೇತಿತಾವಸ್ಥಾ) ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಭೇದಿಸಿ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಉಂಟಾದ (ಪ್ರಥಮೋಪನಿಪಾತಿನ್) ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ (ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥ) ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ, (ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ, ಉದಾಃ ಬಿಳಿ, ಆಕಳು ಇ.ಇ.) ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದಾಗ, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದು 'ಇದು' ಅಥವಾ 'ಅದು' ಎಂದು (ಇದಂ ತದ್ ಇತಿ ಅವ್ಯಪದೇಶ್ಯಯಾ ವೃತ್ತ್ಯಾ) ವಿಶೇಷತೆಗಳಿಲ್ಲದ ಅಭಿಧಾನದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಮರ್ಥಕ ವಾದ

ಮೇಲಿನ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ರೂಪುರೇಷೆಗಳಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ, ಅದರ ಪರವಾಗಿ ಹೂಡಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಕಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದರ್ಶನದ ಪ್ರವರ್ತಕರೆನಿಸಿದ ಉತ್ಪಲ ಹಾಗೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಶಬ್ದಾದ್ವೈತವೆನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಶಬ್ದಾಧ್ಯಾಸವಾದವೆಂದು ಕರೆದರು. ಅರಿವಿನ ಶಬ್ದಭಾವನೆಯ ಕುರಿತು ಉತ್ಪಲ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರ ಅಭಿಮತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ಇದು ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕರಾದ ಬೌದ್ಧ, ನೈಯಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ. ಅವು – ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಹಾಗೂ ಸವಿಕಲ್ಪಕ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳ ಕುರಿತು ವಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಅಭಿಮತ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಸವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು, ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದರೆ ಶರೀರದ 'ಕಚ್ಚಾ ಸಂವೇದನೆಗಳು' (raw-feels), ಮೂಕನ ಅರಿವು ಮುಂತಾಗಿ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವ ಅಭಿಮತ. ಆದರೆ ಭರ್ತೃಹರಿ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಉತ್ಪಲ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರು ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಾಭಿಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅರಿವು ಶಬ್ದಗರ್ಭಿತ ಅಥವಾ ವಾಗ್ರೂಪತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಗ್ರೂಪತೆಯನ್ನು ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಪ್ರತ್ಯವಮರ್ಶವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶ ಅಥವಾ ಪರಾಮರ್ಶವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ರೂಪತೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅರಿವಿನಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವಾಗದು; ಪ್ರಕಾಶವು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಪ್ರಕಾಶಃ ನ ಪ್ರಕಾಶೇತ).

ಈ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಅರಿವುಂಟಾಗುವಾಗ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಅವಶ್ಯ. ಅವು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವೂ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾರದವೂ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರಕಾಶವು ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲೆಯ ನಿವಾರಣೆಯಾದೊಡನೆಯೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ ವಾಗಲಾರದು. ವಸ್ತುವು ಇರುವ ಪರಿಸರ ಅಥವಾ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪು-ರೇಷೆಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹರಹಿನ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಹಾಯಿಸುವುದು ವಸ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಭಾಗ ಮಾತ್ರ; ವಸ್ತುವು ಕಾಣುವಂತಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಪ್ರಕಾಶವು ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಮರ್ಶವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಗಳೆರಡೂ ಇವೆ. ಆಧುನಿಕ ತಾತ್ವಿಕನಾದ ವ್ಹಿಟ್‌ಗಿನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅರಿವು

ಎಂಬುದು ತೋರುವುದು ಮತ್ತು ಹೇಳುವುದು ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಪೂರ್ವ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರದಿದ್ದರೆ ಗ್ರಹಣವು ದೃಢವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶದ ಪ್ರವೇಶ ವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಭಾವನೆಯು ಸೂಚ್ಯ. ವಿಮರ್ಶರಹಿತ ವಾದ ಶುದ್ಧಪ್ರಕಾಶವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವ್ಯ. 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೂಕ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಲ್ಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕುರುಡು' ಎಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರಾದ ಇಮ್ಯಾನ್ಯುಯೆಲ್ ಕಾಂಟ್ ಅಥವಾ ನೆಲ್ಸನ್ ಗುಡ್‌ಮನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಕುರುಡು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಲ್ಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಕ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ. (ನೋಡಿ:ಮತಿಲಾಲ, ೧೯೮೬, ಅ. ೧೦)

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಲೋಕಾನುಭವದಿಂದ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆಗತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವು ಅಳುತ್ತದೆ; ತಾಯಿಯ ಎದೆಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಸಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಬ್ದಭಾವನೆಯ ಬೀಜವಿರುವ ಅರಿವಿನಿಂದಲೆ ಎಂಬುದು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವಾದ. ಇಂಥ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶೇಷಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರುವುದು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನದ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅರಿವು. ಶಿಶುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರಿವು – ಅಂದರೆ ಅಳು ಮತ್ತು ಮೊದಲ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನುಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಅರಿವು – ಕೂಡ ಪ್ರಯೋಜನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕಾರದ ಅರಿವೇ ಇರಬೇಕು. ಇಂಥ ಅರಿವು ಜಾಗ್ರತವಾಗಲು ವಿಮರ್ಶವು ಅವಶ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಗುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಶಬ್ದಭಾವನೆಯ ಬೀಜವಿದೆ.

೪. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೌದ್ಧ, ನೈಯಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಉತ್ಪಲ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಅವಭಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾಶವು ವಿಮರ್ಶವನ್ನು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇತರರು (ಭರ್ತೃಹರಿಯಂಥವರು) ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕಾಶವು ಜಡವಸ್ತುವಿನಂತೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವೂ ತಟಸ್ಥವೂ

ದ್ರವ್ಯವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಸ್ಫಟಿಕ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡಿ (ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಕಾರಿಕಾ ೧.೫.೧೧). ಈಶ್ವರಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಕಾರಿಕೆಯ ೧.೫.೧೯ರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಲನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂವೇದನೆ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ)ಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶವುಂಟು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಾವನ್ನು ಕಂಡೊಡನೆಯೇ) ತತ್ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಓಡಿಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಪ್ರತಿಸಂಧಾನವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ವಿಮರ್ಶವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಇದು ಅಪಾಯಕಾರಿ', 'ನಾನು ಕೂಡಲೇ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಪರಾಮರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಅನುಸಂಧಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಸಂಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಇದಂ ಇಷ್ಟಮ್, ಇದಂ ಇಷ್ಯತೇ, ಇದಂ ಚ ಏಷಣೀಯಮ್ ಇತಿ ಹಾನೋಪಾದಾನೇಚ್ಛಾ ಅನುಸಂಧಾನೇನ ಉಪಲಕ್ಷಿತಮ್' (ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ವಿಮರ್ಶಿನೀ ಪು. ೨೩೩.೨). (ಇದು ಇಷ್ಟವಾದುದು. ಇದು ಬಯಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಯಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದುದು – ಹೀಗೆ ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಡುವುದನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು 'ಅನುಸಂಧಾನ' ಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.)

ಉತ್ಪಲನನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ರಚಿಸಿದ ವಾದವು ಹೀಗೆ: ತತ್ಕ್ಷಣದ ಓಟ, ಮಾತು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪದ ಅಂಶವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಕ್ಷಿಪ್ರವಾಗಿ ಅಥವಾ ತತ್ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪರಾಮರ್ಶ, ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸಂಕಲ್ಪ ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ತಡವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಕಲ್ಪಾಂಶವೂ ಇದೆಯೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶವಿರುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿಮರ್ಶವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಕಲ್ಪವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸುತ್ತದೆ (ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ).

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎತ್ತುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವವನು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ. ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪದ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ ವಿಮರ್ಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನು. ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ವಾದವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ವಾದ ಇದು: ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಭಾಸವಾಗುವ ವಸ್ತುವು (ಪ್ರತಿಭಾಸತೇ, ಗೃಹ್ಯತೇ) ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಿತವಾದ

(ಅಧ್ಯವಸೀಯತೇ, ವಿಮೃಶ್ಯತೇ) ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ವಾಗ್ರೂಪತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಹ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಾಸಮಾನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅಧ್ಯವಸೇಯ ಅಥವಾ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕ (೩.೧೯೪) ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವು ಅರ್ಥಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಗ್ರೂಪತೆಯು ಕ್ರಮಾಗತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಜಾಗ್ರತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ (ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದ ಕುರಿತು ಇರುವ ರೂಢಿಗೆ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೆಸರು); ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಧಾರಣ ಅಥವಾ ವಿವೇಕ ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಯೋಜನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಇದನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಶಬ್ದಯೋಜನೆ ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪದ ಮುತ್ತಜ್ಜನಾದಂತಾಯಿತೆಂದು ಕಟಕಿಯಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಲು ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜಾಗೃತಗೊಂಡರೆ ಸಾಕು, ಶಬ್ದಯೋಜನೆ ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪವುಂಟಾಗಬಹುದು. (ಸಂಸ್ಕಾರಜಾಗೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಸ್ಮೃತಿಗಳೆರಡೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ - ಅನು.)

ಗ್ರಾಹ್ಯ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಮತ್ತು ಅಧ್ಯವಸೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉತ್ಪಲ ಮತ್ತು ಅಭಿನವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರರೂಪವಾಗಿ ಇದು ಬೌದ್ಧರೇ ಹೇಳುವ ಸ್ವಸಂವೇದನಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅರಿವು ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯು ತನ್ನನ್ನು ಅರಿತಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಸಂವೇದನೆಯುಳ್ಳದ್ದಾದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತಿಭಾಸಮಾನ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯವಸೇಯಗಳೆರಡರ ಅರಿವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಕೇತಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಯಾದುದರಿಂದ ವಿಳಂಬವಾಗುವುದೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಶಬ್ದಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಕೇತಸ್ಮೃತಿಯು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಶಬ್ದಯೋಜನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ಪಲ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಯೋಜನೆಗೆ ಕಾರಣ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿರುವುದು ಮನಸ್ಕಾರ ಅಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಅವಧಾನ. ಈ ಮನಸ್ಕಾರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದೊಂದಿಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೌದ್ಧರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿಧರ್ಮವು

ಮನಸ್ಕಾರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಅದನ್ನು ಚಿತ್ತಭೋಗ – ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಸ್ತರಣೆ – ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಕಾರವು (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಲೆಯುವ) ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ – ಅವಹಿತತ್ವಲಕ್ಷಣ. ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯ, ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯೋಚಿತವಾದ ದೂರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅರಿವಿನ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮನಸ್ಕಾರ ವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿನವ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಪ್ರತಿಭಾಸವು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿದರೆ ಅದರ ಅರಿವುಂಟಾಗುವಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಕಾರವು ವಿಮರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿನವನು ಮನಸ್ಕಾರವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೋನ್ಮುಖತೆ – ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು – ಎಂದು ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ; ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಉದಯಿಸಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಮನಸ್ಕಾರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶಬ್ದಬೀಜಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಸಂಹೃತರೂಪಶಬ್ದಯೋಜನಾ – ಶಬ್ದಗಳ ನಿರ್ಧಾರಣದ ಮೂಲರೂಪ ಅಥವಾ ಸಂಕುಚಿತರೂಪ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕವಾದ ನಿರ್ಧಾರಣವನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆಳೆದು ಕೊಂಡಿರುವುದು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಶಬ್ದಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಕೇತಸ್ಮೃತಿಯು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯವಲ್ಲ.

ಶಿಶುವಿನ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಶಬ್ದಭಾವನಾಬೀಜಯುಕ್ತವಾಗಿರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಿಶುವಿಗೆ ಸಂಕೇತಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಿಶುವಿನ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದಭಾವನಾಬೀಜರಹಿತವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಶಿಶುವು ಧ್ವನ್ಯಂಗಗಳಿಂದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ; ಸಂಕೇತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರ ವಾದವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಂಕೇತಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ – ಮಗುವು ಆಕಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಇದು ಆಕಳು', 'ಇದನ್ನು ಆಕಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ' ಮುಂತಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಗು 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರೋಪಣ ಅಥವಾ ವಿಧೇಯವಾದ ಆಕಳು ಎಂಬುದು

ತಿಳಿದುಬರಬೇಕಾದರೆ ವಿಮರ್ಶ ಅಥವಾ ಪರಾಮರ್ಶದ ಮೂಲಕ ಉದ್ದಿಶ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲು ವಕ್ತಾರನು 'ಇದು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಗುವು ಕೂಡ ಇದೇ ತೆರನಾದ ವಿಮರ್ಶದಿಂದ ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಬ್ದಭಾವನಾ ಬೀಜವುಳ್ಳ ಅರಿವು. ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬೆರಳುಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ತಲೆಯನ್ನು ತೂಗುವುದು ಕೂಡ ವಿಮರ್ಶವನ್ನು ಅಂದರೆ ಶಬ್ದಗರ್ಭಿತ ಅರಿವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಸಂಕೇತವನ್ನು ವಸ್ತುಸೂಚಕವಾದ ಬೇರೊಂದು ಪದದ ಮೂಲಕವೂ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ: 'ಕೋಗಿಲೆಯನ್ನು ಪಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ', 'ಮಾರ್ಜಾಲವೆಂದರೆ ಬೆಕ್ಕು' ಮುಂತಾಗಿ. ಇದರಿಂದ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ ವೊಂದನ್ನು ಕಂಡಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾವು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಕೂಡ ಶಬ್ದಭಾವನಾಯುಕ್ತವಾದ ವಿಮರ್ಶದಿಂದ ವಸ್ತುವು ಅಧ್ಯವಸೇಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತಗ್ರಹಣವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಮನಸ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸಹಜಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ (nativist theory)ವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನ ಚತುರೋಕ್ತಿಯನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು – 'ಕಲಿಯುವುದೆಂದರೆ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳು ವುದಷ್ಟೇ'. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪ. ಮನಸ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕ ಅವಧಾನವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿದೆ. ಮಗುವಿನ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವು ವಿಮರ್ಶ ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ಶಬ್ದನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದ (ಉದಾ: ಆಕಳು) ಅಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಇದು', 'ಅದು' ಎಂಬ ರೂಪದ್ದಾದರೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಚಿಂತೆ ಅಥವಾ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ, ಅಂತಃಕರಣವು ಜಡವಾಗಿರುವಾಗ, ವಸ್ತುವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯವಸಾಯವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತತ್ಪೂರ್ವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಇದ್ದಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶವು ಸ್ಮೃತಿಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದಾದರೆ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯವಸಾಯವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಾದರೆ ಚಿಂತೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಬ್ದಭಾವನೆಯಿಂದ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಿನಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಇದು: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಕಾರವು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವಸಂವದನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯಸಂವೇದನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂದರೆ ವಿಮರ್ಶ ಅಥವಾ ಶಬ್ದನದಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗಿರಬೇಕು (ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ವಿಮರ್ಶಿನೀ, ಪು. ೨೫೮).

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ಸವಿಕಲ್ಪಕಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಭಿನವ. ಶಬ್ದಭಾವನೆಯು ಅಕುಂಚಿತವಾದಾಗ ಅಥವಾ ಸಂವೃತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ; ಶಬ್ದಭಾವನೆಯು ಪ್ರಸಾರಿತವಾಗಿರುವುದು ಸವಿಕಲ್ಪಕ. ಅದು ಸವಿಕಲ್ಪಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ; ಶಬ್ದಭಾವನೆಯು ಪ್ರಸಾರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಚಿಂತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನಿಸಬಹುದು. ಪ್ಲೇಟೋನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚಿಂತನೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ 'ಅಂತಃಸಂವಾದ'. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯೋಕ್ತಿಯು 'ಅನಾಗರಿಕ ವರ್ತನಾವಾದ'ದ ಒಂದು ತುಣುಕು ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಡಿ. ಡೇವಿಡ್‌ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (೧೯೭೫). ಅದು ಮೂಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಏಕಾಂತತೆಯಿಂದ ಕಂಗೆಟ್ಟು 'ಚಿಂತನೆಯೆಂದರೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೆ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು', 'ಮಾತಿನ ಮೌನ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನೆಮ್ಮದಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯೋಕ್ತಿಯು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ಭಾಷೆಯು ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ

ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು. 'ಅವೆರಡೂ ಹೇಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆಯೆಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತೊಂದು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಡೇವಿಡ್‌ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಸುಗೆಯು ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಗಳಂತೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಮತಿಲಾಲ, ೧೯೮೬, ಅ. ೧೦)

ಇಂದಿನ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸಕರ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಕೂಡ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಲಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ದುರ್ಜ್ಞೇಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾರೆ (ವಿಟ್‌ಗಿನ್‌ಸ್ಟೈನ್, ೧೯೫೮). ಕ್ವೈನ್‌ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷೆಯು ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಿ ಲಂಗರು ಹಾಕುವ ಬಗೆಯು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಘೋಷಣೆ ಇನ್ನೂ ಮೂಲಭೂತವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಅನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅನುಭವವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಡಬ್ಲ್ಯು ಸೆಲ್ಲರ್ಸ್ (೧೯೬೩) ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ –

> *... ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಮ್ಯ, ಸಂಗತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಅರಿವು – ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು – ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲದರ ಅರಿವು ಕೂಡ – ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿದೆ.*

ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸರ್ವೋದಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು, ವಿಶೇಷಗಳು, ದ್ರವ್ಯದ ತುಂಡು ತುಣುಕುಗಳೆಲ್ಲ ಅಮೂರ್ತಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ವಿಮರ್ಶ ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬ ಶಬ್ದಭಾವನೆಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಉಂಟಾದ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮತಿಲಾಲರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸ ಹೊಳಹುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆ ಬರಹಗಳನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧

ಅನುಭಾವವಾದ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣನೀಯತೆ:
ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

೧

'ಅನುಭಾವವಾದ'ವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಒಂದು ತೆರನಾದ ಚಿಂತನಾವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಿಥಿಲವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: ಇವು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವಲ್ಲದೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕಾರದ ಏಕೀಕೃತವೂ ತರ್ಕಾತೀತವೂ ಆದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತವೆ; ಅಂಥ ಅನುಭವಗಳು ಆತ್ಮಪರಿತೋಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಲಿಯಮ್ ಜೇಮ್ಸ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೆರನಾದ 'ಅಮೂರ್ತತೆ' (noetic)ಯ ಗುಣವಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಭೋಕ್ತೃವು ಅನುಭವದ ಅಂತಿಮತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. (ವಿಲಿಯಮ್ ಜೇಮ್ಸ್, ವೆರೈಟೀಸ್ ಆಫ್ ರಿಲೀಜಿಯಸ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪೀರಿಯೆನ್ಸ್, ಲಂಡನ್, ೧೯೦೨). ಈ ಅನುಭಾವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ಅರಿವಿನ ಪರಿಧಿಯಿಂದಾಚೆಗೊಯ್ದು ಅತಾರ್ಕಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆಯೋ? ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭಾವದ ಒಳನೋಟವು ತರ್ಕದ ನಿಯಮಗಳಿಂದಾಚೆಗೆ, ಅವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ವಿಮಧ್ಯಪದನಿಯಮ (excluded middle) ಗಳಿಂದಾಚೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತದೆಯೆ? 'ಭಾಷೆ'ಯೆಂಬ ಪದದ ಜೊತೆಗೆ 'ಅನುಭಾವ'ವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಗೋಚರವಾದ ಸತ್ಯವು ಮಾತಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭವದ ಗುಣ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ – ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪದಗಳು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾರವು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಕ್ತಿ ಇದು:

ಮಾತುಗಳು ಮರಳುವವು ತಾವಲ್ಲಿ
ಮುಟ್ಟಲಾರದೆ ಮತ್ತೆ ಮನದ ಜೊತೆಗೂಡಿ!
(ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತ್ಯಂತೇ ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ!)

ಇದು ವಿಲಿಯಮ್ ಜೇಮ್ಸ್ ವಿಶದೀಕರಿಸಿದ ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಹವರ್ತಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯದು ಮೊದಲಿಗಿರಲಿ. ಅನುಭಾವ ಸತ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾಷೆಯ ಸೀಮೆಯಿಂದಾಚೆಗಿದೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭವದ ವರ್ಣನೆಯು ಅಪರ್ಯಾಪ್ತವೆಂಬ ಎಚ್ಚರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೆ? ಅಥವಾ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಶಬ್ದಗಳ) ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ಇದು ಮಾನವಭಾಷೆಯ ದಾರಿದ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ತತ್ಸಂವಾದಿಯಾದ ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭವದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುವ ನೀರಸ ವಿಧಾನವೋ? ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕೀತು. ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು (ಉದಾ: ಪ್ರೀತಿ, ದ್ವೇಷ, ತೀವ್ರವಾದ ವೇದನೆ, ಸಂತಾಪ ಇ.ಇ.) ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದೆ? ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸಬಹುದೆ? ಶುದ್ಧವಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? 'ನಾನು ನೋವಿನಲ್ಲಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದಾಗ ಅದು ನಾನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂವಾದಿಸುತ್ತದೆಯೆ? ಅಥವಾ ಅಲ್ ಗಝಾಲಿ ಕೇಳುವಂತೆ 'ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯೂ ಮದ್ಯಪಾನ ಮಾಡದಿದ್ದವನಿಗೆ ಅಮಲೇರಿದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅರಿವಾಗುವುದಾರೂ ಹೇಗೆ?' ಇದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ವಕ್ರವಿಧಾನವಷ್ಟೆ: ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭವ ಎಂಥದೆಂಬುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಅಂಥ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದದವನು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಬಂಗಾಲಿಯ ಹಳೆಯ ಪದ್ಯವೊಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಹಾವು ಕಚ್ಚಿದ ನೋವಿನ ತೀವ್ರತೆಯು ಕಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳದವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾದೀತು?' ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನನ್ನ ಅನುಭವ, ನನ್ನ ನೋವು ನನ್ನದೆ; ನಿಮ್ಮದು ನಿಮ್ಮದು. ನೀವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ನಾನು 'ನಿಮ್ಮ ಚರ್ಮದೊಳಗೆ' ಬರಲಾರೆ. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರತ್ರಯ ಅಥವಾ ನೀರಸತೆ.

ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನಾಸಂತಾನದತ್ತ ತಿರುಗೋಣ. ಭಾಷೆಯಿರುವುದು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ? ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಅದು ಏಕೈಕ ಸಾಧನವೇ? ತೀರ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯು ಸಂವಹನ ಮಾಡಬಲ್ಲುದೆ? ಮತ್ತು ವೈದೃಶ್ಯದಿಂದ ಭಾಗೀದಾರ ಪ್ರಪಂಚದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯು ಸಂವಾಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಮತ್ತು ಬಹುಶಃ, ಭಾಗಿಯಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು? ಭಾಷಿಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಅನನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆ? ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷತೆಗಳನ್ನು

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೆತ್ತಿದಾಗ ನಾವು ನೀರಸತೆಯಿಂದ ಮೇಲೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಹಾಗೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ಅನುಭಾವದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತೀರ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಪರಶೋಧಿಸುತ್ತ ಹೊರಟಂತೆ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಶದೀಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮುನ್ನಡೆಯಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ತಿಳಿವಿನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತರುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭವದ ಚರ್ಚೆಯು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಇದು ಒಂದು ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಖಚಿತಗೊಂಡ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಲುಮೆಯೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ, ನಮ್ಮ ನೇರವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಲಾಗದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಈ ವಾದವು ಸಂವೇದನೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ವಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಬೌದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕರಾದ ದಿಜ್ಞಾಗ - ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯರು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಕಲ್ಪನಾರಹಿತವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಅಮಲಿನವಾಗಿದೆ, ಮತ್ತು ಇಂಥ ಸಂವೇದನೆಯ ಅರಿವು 'ಸ್ವಯಂಗ್ರಾಹ್ಯವೂ' ಅವರ್ಣನೀಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಇದೇ ಇಂಗಿತವಿದೆ (ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ, ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕ, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ದ್ವಾರಿಕದಾಸ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ವಾರಣಾಸಿ, ೧೯೬೮). ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಾಂತರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು (ಅಂದರೆ 'ಶುದ್ಧ' ಸಂವೇದನೆಗಳು, ವಿಕಲ್ಪರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ) ಇತರ ದರ್ಶನ ಗಳಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲೂ ಇವೆಯಾದರೂ ಬೌದ್ಧರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. 'ಶುದ್ಧ' ಸಂವೇದನೆಯು ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಭಾಷೆಯ ಅಥವಾ ವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರವಿಷ್ಟು: 'ಪ್ರಮಾಣಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರಥಮ' ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಭವವು ಅನನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಸಂವಹನ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಭಾಷೆಯು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇತರರ ಅನುಭವಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಭಾಗಿಯಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭಾಷಿಕ ಸಂಕೇತವು ಭಾಗಿಯಾದ ಅಥವಾ ಭಾಗಿಯಾಗಬಹುದಾದ

ಅನುಭವದ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಾಹಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಅನುಭೋಕ್ತೃವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ.

೨

ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಕ್ತಾರನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸಲು ಬಯಸಿದ್ದು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಕ್ತಾರನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅನಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಾನು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು — ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ ಶಬ್ದಭಾವನಾಬೀಜರಹಿತವಾದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಹಜಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಭಿವ್ಯಂಜಕತೆಯು ಅರಿವು ಅಥವಾ ವಿಚಾರ (ಪ್ರತ್ಯಯ)ದ ಸಾರಭೂತ ಅಂಶವೆಂಬುದು ಅವನ ನಿಲುಮೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಭರ್ತೃಹರಿಯ ನಿಲುಮೆಯು ಹೆಚ್ಚು ದಿಟ್ಟವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಅರಿವಿನಾಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಭಾಷಿಕ ಹಂತದೊಳಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವನ ವಿಶ್ವಾಸ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅರಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದನವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ನೋ. ಅ. ೧೧ ಮತ್ತು ೧೨). ಎರಡನೆಯದು — ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಇತರರು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್ ಹೇಳುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ (private) ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾಷೆ, ಅಂಥ ಭಾಷೆಯ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂವೇದನಾಭಾಷೆ) ಸಾಧ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಕ್ತಾರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಭಾಷೆಯು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯು ಬಳಕೆಯು ನಿಯಮಗಳ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಲ್ ಕ್ರಿಪ್ಕೆ ನೆನಪಿಸುವಂತೆ, ನಿಯಮಪಾಲನೆಯ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ

ಮಾದರಿ' ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ನಿಯಮಪಾಲನೆಯು 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' (practice) ವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನಿಯಮ ಪಾಲನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಿಯಮಪಾಲನೆ ಯೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೇ ಮಾಡುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಹಾಗೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ವೆಂದು ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಸಂಸ್ಕೃತ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯವಹಾರ' ವೆಂದು ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಮಾನಸಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಡೆಯುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಅಂತರ್ಯದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಅವರ್ಣನೀಯತೆ ಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನ ಅರ್ಥದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ, 'ವೈಯಕ್ತಿಕ' ಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು (ಶಿಥಿಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಸಹಜಭಾಷೆಯ ನೈಜ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಹಿಂತಿರುಗಿ ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಅನುಭಾವವು ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದಿಜ್ಞಾಗ - ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯರು ಹೇಳುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಶಬ್ದಗಮ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದರರೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಕೂಡ ಕೆಲವು ಶಬ್ದರಹಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಹುಲ್ಲು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದಾಗಿನ ಸ್ಪಾರ್ಶನ ಸಂವೇದನೆಯು ಶಬ್ದರಹಿತವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನುಭಾವಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯವೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಅನುಭಾವಿಯು ಕೂಡ ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಶಬ್ದರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸತೊಡಗಿದರೆ ವಿರೂಪಗೊಳ್ಳುವು ದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಚನೆಗೊಳಪಡಿಸಿದರೆ ಅದರ ಆದಿಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವು ಮಲಿನಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು

ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಪಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಪಂಚ' ಮತ್ತು 'ವಿಕಲ್ಪ' ಗಳೆಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಬದಲಿಗೆ, ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಗೆ ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವಾದದಿಂದ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಕ್ತಾರನಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಭಾಷೆಯೊಂದಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಅವನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲನೆಂದೇನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗೆ ಘರ್ಷಣೆಗಿಳಿದಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾದೀತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಅಭಿವ್ಯಂಜಕತೆಯು ಸಹಜಭಾಷೆಯ ಸಾರಸತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲೊಂದು (ಅಥವಾ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಗುಣಧರ್ಮ). ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಹಜಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವೇಳೆ, ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೆಂದು ಗಣಿಸುವುದಾರೆ ಅದು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಸಹಜಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಹಜಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಶಾಶ್ವತ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

೩

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೇಳಲಾಗಿದೆಃ ಸಹಜಭಾಷೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ (ಸ್ಥೂಲವಾದ) ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಹಜಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯಿದೆಯೇ? ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಹಜಭಾಷೆಯು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಬಹುದು. ಇದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣದ ಬಗೆಗಿನ ತಾರ್ಸ್ಕಿಯ ವಿಚಾರ. 'ಬ - ದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದಕ್ಕೆ ಬ - ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ತಾರ್ಸ್ಕಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸೂತ್ರ. ಅವನ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸ ಬಹುದಾದುದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ವಾದರೆ ಆ ಭಾಷೆಯು 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಭಾಷೆಯಾಗಲಾರದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಭಾಷೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ (universal) ಭಾಷೆಯೆನಿಸದು.

ತಾರ್ಕಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳ ನೇರ ಪರಿಣಾಮ ಇದು. ಹರ್ಸ್‌ಬರ್ಜರ್ ವಾದಿಸುವಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಭಾಷೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಂಪೊಂದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಅನ್ಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳಿದ್ದರೂ ಈ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಇದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ (ಸಹಜಭಾಷೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡು) ಯಾವ ಭಾಷೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯೆನಿಸಲಾರದು. ಇದರಿಂದ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗಿ ಸಹಜಭಾಷೆಯೂ ಕೂಡ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದೀತು. ಹರ್ಸ್‌ಬರ್ಜರ್ ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೊರಡುವುದು ಬೇಡ.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು (ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು) ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲಾರದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, (ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ) ಮಹತ್ತ್ವದ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಸಹಜಭಾಷೆಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದರ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಲು ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟು ಸಮೃದ್ಧಿಯು ಸಹಜಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಗೆ ಇದು ವಿವರಣೆಯಾದೀತು. ಆದರೆ ಆಗ ಅನುಭಾವವು ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾಷೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಕೆಲವು ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯಗಳು ಅವರ್ಣನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ಇದು ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಪರವಾದ ವಾದವಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಇದರಿಂದ ಅನುಭಾವವು ಅವರ್ಣನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವೂ ದೊರೆಯಲಾರದು.

೪

ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು

ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಅಲ್ಪವೂ ಆಕಸ್ಮಿಕವೂ ಆದ ಸೋಲು. ಇಂಥ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಿತವಾದ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯ ಸಂಕೇತ ನಿರ್ಮಾಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಅದು ಗಂಭೀರವಾದ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಸೋಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ವಿಚಾರವು ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಸುಭದ್ರಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಂಕೇತೀಕರಣವು (commutative symbolism) ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೆನ್ಲೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ ಅದರೊಳಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಬಹುದಾದುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತೀಕರಣವು ಪರಿಮಿತಿಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೆನಿಸುವುದು ಯಾಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ: ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಂಕೇತಗಳಂತಿದ್ದರೆ, ಸಾಧಾರಣವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಈ ಇರುವ ಸಂಕೇತಗಳು ಅನುಭಾವದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದೋ ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುಭಾವವು ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಹಜಭಾಷೆಗಳು ಮುಚ್ಚಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲ. (ಅವುಗಳನ್ನು 'ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು'; ಅವು ಜೀವಂತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಸೂಚಕಗಳಾಗಿವೆ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರ್ಯಾಪ್ತತೆಯ ಆರೋಪವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾನು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಈಗಲೇ ತಿರುಗಿಬರುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಈವರೆಗಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಮಾನವಜನಾಂಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಮಿತಿ. ಅಂದರೆ, ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದುದು. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವು ಅವರ್ಣನೀಯ. ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಬೌದ್ಧರೂ ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ವಾಣಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯ - ವಿಷಯಿ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ

ಶಾಬ್ದಿಕ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಜಾಲಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ - ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೋ (ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯ) ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ (ಅಭಿಧೇಯ). ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಹಜಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಮಗಿರುವ ಬಲವಾದ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯ ಅಂಶ ಮಾತ್ರ; ಅವು ತಮ್ಮನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಬಲ್ಲುವು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಈ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಕೂಡ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪಸ್ಥವಾದವುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಹುದಾದವು, ಅಥವಾ, ವ್ಯಾಘಾತ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾಗಾರ್ಜುನನು ತನ್ನ ವಿಗ್ರಹವ್ಯಾವರ್ತಿನಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ನೈಯಾಯಿಕರದೆನ್ನಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ: ''ಶೂನ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಶೂನ್ಯ'ವೆಂಬ ಪದವು ವಿಧೇಯ (predicable) ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ; ನಾವು ಎಲ್ಲ ಭಾವವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಅದೂ ಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ''. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಅತಿಭೌತಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಶೂನ್ಯ'ವೆಂದಾದರೆ 'ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಶೂನ್ಯ'ವೆಂಬುದೂ ಹೇಳಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ಶೂನ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಇತರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರುವುದು ಹೇಗೆ? ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಬಾಧೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. 'ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಸುಳ್ಳು' ಎಂಬಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲ (ಅಂದರೆ ದೃಢೀಕೃತವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲ) ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಧೇಯವಾದ 'ಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂಬುದು ಮಾತಿನ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ತನ್ನ ವಾದದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು

ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿ ಇದು: 'ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಶೂನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಸುಳ್ಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.' ಈಗ ನಾವು, ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ.

೫

ಭರ್ತೃಹರಿಯು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನೊಂದು ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಎಚ್. ಹರ್ಸ್‌ಬರ್ಜರ್ ಮತ್ತು ಆರ್. ಹರ್ಸ್‌ಬರ್ಜರ್ ಅವರು ತುಂಬ ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ, ೧೯೮೧). ನಾವು ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯತ್ತ ಹಿಂತಿರುಗೋಣ. ಇದು ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ಭರ್ತೃಹರಿಯೇ ವಾಗ್ರೂಪತೆಯನ್ನು ತಾಳಿದ ಹೊರತು ಅರಿವು ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸುವ ಪದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು ಇರಲಾರದು.) ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಅವರ್ಣನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದರೂ ಗುರುತಿಸಲಾರೆವು; ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದುದು ಅರಿವಾದರೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೀಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಅವರ್ಣನೀಯವಾಗಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪ್ಪಿನೊಂದಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಸುಭದ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಹಜಭಾಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಸಲಕರಣೆಯಾಗಿದೆ. ತಾರ್ಸ್ಕಿ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹದು ಅಥವಾ ಅಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅದು ಹೇಗೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತದೆ (ಮಾರ್ಟಿನ್), ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇನ್ನೂ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಾರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಹಜಭಾಷೆಯೊಂದು ಸಂಕೇತಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದು

ಅದು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದಾದುದನ್ನು ಪರಿಮಿತಿಗೊಳಪಡಿಸುವುದೆಂದು (ಹೆನ್ಲೆ) ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು (ಅಥವಾ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು) ಉತ್ತಮ ಪಡಿಸಲು ಅಥವಾ ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸಲು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನಾಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಮಾತು ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅವರ್ಣನೀಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಲು ಹಲವಾರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಗೆ. ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಬಳಸುವ ವಿಶಾಲವಾದ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಾನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಮೋಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತು. ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸರಳಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು; ಅವರು ಬಳಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹೊರಡಬಾರದು. ಅವರ ಪದಗಳು ಅಂತಃಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದೇ ತೆರನಾದ ಸಹೃದಯತೆಯು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ.

ಲೋಕಸಾಧಾರಣವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಅನುಭವದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಲೌಕಿಕ ವರ್ಣನೆಯಂತೆ ಭಾಸವಾಗಿ ಅದು ನೀರಸವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಲೋಕದ ಸಾಧಾರಣ ವ್ಯವಹಾರದ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆಯನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ –

> *ನನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಯು ಬಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಸುಡುವ ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣಗಳು ಚಂದ್ರ ಕಿರಣಗಳಂತೆ ತಂಪಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಿಯತಮೆಯು ದೂರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಚಂದ್ರಕಿರಣಗಳು ಸೂರ್ಯಕಿರಣಗಳಂತೆ ತಾಪದಾಯಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ.*
>
> *(ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ್ಯವೆಂದರ ಅನುವಾದ)*

ಈ ಪದ್ಯದ ಭಾವದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದಿದ್ದರೆ ಇದೊಂದು ಅರ್ಥಹೀನ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾವವನ್ನು ಓದುಗನಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವಾಗ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತೊಡಿಸಿದ ಹೊಸ ತೊಡುಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಸುಂದರವೂ ಆಸ್ವಾದನೀಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಿಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಸಂದರ್ಭೀಕೃತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರ ಮಾತುಗಳ ಸುಧಾರಿತ ರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: 'ನಾನು ಉಪ್ಪಿನ ಗೊಂಬೆಯಂತೆ. ಉಪ್ಪಿನ ಕಡಲಿನ ಆಳವನ್ನು ಅಳೆಯಲೆಂದು ಹೊರಟೆ. ನಾನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕರಗಿ ಹೋಗಿ ಸಾಗರದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟೆ. ಅಳತೆಗೆ ಮೀರಿದ್ದನ್ನು ಅಳೆಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?' ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಕಥೆಯು ನೀರಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆತ್ಮ-ಬ್ರಹ್ಮಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಯಾಮವೇ ಬೇರೆ. ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯು ಅನುಭಾವಿಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಲ್ಪತೆಗಿಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

೬

ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಒಂದು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುದಾಗಿದ್ದು ಇತರ ಎರಡು ದಾರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅನುಭಾವೀ ಕವಿಯ ಭಾಷೆಯು ಲೌಕಿಕ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಧ್ವನಿವಾದಿಗಳಾದ ಆನಂದವರ್ಧನನೇ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಇಂಥ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಅವರು ವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭಾವಿಗಳು (ಉದಾ: ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳಾದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ, ಉದ್ದಾಲಕರಂಥವರು ಉತ್ತಮ ಕವಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು) ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ 'ಬೇಲಿಯನ್ನು ಮುರಿದು' ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಆಲಂಕಾರಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಸ - ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಓದುಗನು ಸಹೃದಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಕವಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನ ಹೃದಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಕೂಡ ಅನುಭಾವದತ್ತ ಒಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾವ್ಯಗುಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದರೆ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಲು

ವಿರೋಧಸೂಚಕವಾದ ವಿಧೇಯ (predicable)ಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು. ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಅನುಭಾವದತ್ತ ಒಲವುಳ್ಳ ದಾರ್ಶನಿಕರು ವಿರೋಧಾಭಾಸಕರವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ವಿರೋಧಾಭಾಸಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಸ್ಥವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜೈನದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೊಂದು ಖಚಿತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನಾಗಿ ರೂಢಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ 'ಅವಕ್ತವ್ಯ' (ಹೇಳಲಾರದ್ದು) – 'ಅವರ್ಣನೀಯ' ಅಥವಾ 'ಅನಭಿವ್ಯಂಜನೀಯ' ವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ವಿರೋಧಕರವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಇರಬಹುದು', 'ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು', 'ಇರಬಹುದು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು' – ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆನ್ನಲಾಗಿದೆ (ನೋಡಿ: ಮತಿಲಾಲ್, ದಿ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ಜೈನಿಸಮ್ – ಅನೇಕಾಂತವಾದ). ಇಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ ಹೀಗೆ – ನಾವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಜಾನ್ ಕುಡಿಯುವು ದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮದ್ಯಪಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ದೃಢೀಕರಿಸಬಹು ದಾದರೆ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಾದ ನೀರು, ಪಾನಕ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ಇದು ಜೈನರ ಪ್ರಕಾರ ದೃಢೀಕರಣ ಹಾಗೂ ನಿರಾಕರಣಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿದ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ವೇಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜಾನ್‌ನಿಗೆ ಸಂಜೆ ಐದು ಗಂಟೆಯ ನಂತರ ಮಾತ್ರ ಕುಡಿಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳಿ. ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ ಯೊಂದಿಗಿರುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಒಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ದಿಟವಾದುದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಟೆಯಾದೀತು; ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದಿಟವಾದುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಟೆಯಾದೀತು. ಆದರೆ ಜೈನರ ಪಾಲಿಗೆ 'ಅವರ್ಣನೀಯತೆ'ಯು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಏಕೀಕೃತ ಸತ್ಯಸದೃಶ ವಿಧೇಯವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಿಟವೂ ಸಟೆಯೂ ಆಗಿರುವಂಥದಕ್ಕೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ದೃಢೀಕರಣ ನಿರಾಕರಣಗಳೆರಡೂ 'ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ' ನಡೆಯಬೇಕು. ದೃಢೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಅಂಥದ್ದು 'ಅವರ್ಣನೀಯ'

ವೆನಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ಜೈನತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಮತ. ಇದು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಭಾಷೆಯ ಸೀಮೆಯಿಂದಾಚೆಗಿನದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು 'ತೋರಿಸಬಹುದೇ' ಹೊರತು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ'; ಹೀಗೆ 'ಅವರ್ಣನೀಯ' ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಸೂಚಕವಾಗಿದೆ.

ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಅವರ್ಣನೀಯವಾದುದನ್ನು ಸಂವಾಹಿಸುವ ಅಥವಾ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಮೂರನೆಯ ದಾರಿಯೆಂದರೆ 'ನೇತಿನೇತಿ' ವಿಧಾನ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ವಾದ. 'ನೇತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ 'ಇಲ್ಲವೆಂದು ಉತ್ತರಿಸುವುದು'. 'ಅವರ್ಣನೀಯ' ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಚಾರವು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅನುಭಾವದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಸಂಭಾವ್ಯವಾದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದು, ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಮುಂದುವರಿದು ಅನುಭಾವಿಯು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸಂಭಾವ್ಯ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಮೂಡಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ 'ನೇತಿನೇತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಉಪಸಂಹರಿಸುವಾಗ ಇದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಮೇಲೆ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ: ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನೂರಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹು ದಾದರೂ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಧಾರವು 'ನೇತಿನೇತಿ' (ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ) ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಸಂಭಾವ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುವಂಥ ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ವರ್ಣನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯ - ವಿಷಯಿಗಳೆಂಬ ಭೇದ ಅಳಿದುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ; ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ; ಹಾಗಾಗಿ, ದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆರೋಪಿಸಿದ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಭೌದ್ಧರು ಕೂಡ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನು 'ತತ್ತ್ವ' – 'ಅದುತನ' ಅಥವಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೀಗೆ:

> *ತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇತರರು ಉಪದೇಶಿಸಲಾರರು; ನಾನಾತ್ವವುಳ್ಳ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಅದು ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು; ಅದು ವಿಚಾರ ರಚನೆಗೆ ಹೊರತಾದುದು ಮತ್ತು ಅದ್ವಯಾರ್ಥಕವಾದುದು. (ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕಾ ೧೮.೯)*

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಎಂಟು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ವಿಶೇಷಣಗಳಿದ್ದು, ಅವು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಾಲ್ಕು ಜೋಡಿಗಳಾಗಿವೆ – 'ಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲದ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ, ನಾಶವಿಲ್ಲದ, ನಿತ್ಯವಲ್ಲದ, ಏಕಾರ್ಥಕವಲ್ಲದ, ಬಹ್ವರ್ಥಕವಲ್ಲದ, ಏಳಲಾರದ ಮತ್ತು ಹೋಗಲಾರದ ಅಸ್ತಿತ್ವ'.

೭

ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಪುನಃ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧಗಳ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಲೋಕಸಾಧಾರಣವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣ ತತ್ತ್ವವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ವಿಮಧ್ಯಪದ (excluded middle) ನಿಯಮವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿದರೆ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಿಕಲ್ಪ (alternative)ಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯು ವಿರೋಧಕ್ಕೆಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ನಿರಾಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನಾಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಶಾಲವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೋಹಿತದಲ್ಲಿ (spectum) ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದೂ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆ, ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಹಾಗೂ ಬಹುತ್ವ-ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ತರ್ಕವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಬಹುತ್ವ-ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ನಾವು ವಿಮಧ್ಯಪದ ನಿಯಮದ ಕುರಿತು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ ಗಮನ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇವೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡರೆ, ('ನಾವು ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು ತಿಳಿಸುವಂತೆ) ನಾವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಅವು ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದು, ಲೋಕಸಾಧಾರಣ ಚರ್ಚೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಲು ಅವುಗಳಿಂದ ನೆರವು ಸಿಗುವುದೆಂದು ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸ. ನಾನೇ ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ನಕಾರವನ್ನು ಸರಳವಾದ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. (ಮತಿಲಾಲ್, ಲಾಜಿಕಲ್ ಇಲ್ಲ್ಯುಮಿನೇಶನ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಮಿಸ್ಟಿಸಿಸಮ್, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್, ೧೯೭೭.) ಹಾಗೆಂದರೆ, ಅದು ಅದೃಢವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಅ'ದ ನಿರಾಕರಣವು 'ಅ - ಅಲ್ಲ'ದ್ದರ ನಿರಾಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಅ'ದ ನಿರಾಕರಣವು 'ಅ-ಅಲ್ಲ'ದ್ದರ ದೃಢೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗ . ಈ ವಿವರಣೆಯು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಉದ್ಘೋಷಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ನಾನು ಸಮರ್ಥಿಸಲೆಂದು (ದೃಢೀಕೃತ) ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತಿನೀ, ಶ್ಲೋ. ೨೯). ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು 'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತಾದುದೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಅಂದರೆ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಯಾವುದೇ ಹೇಳಿಕೆಯು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ದೃಢೀಕೃತ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲ. (ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.) ದೃಢೀಕೃತವಲ್ಲದ ಹೇಳಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಇದು 'ಹೇಳದಿದ್ದ' ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು; ಅಂದರೆ – ಅವರ್ಣನೀಯವಾದುದು. ಎಲ್ಲ (ಅತಿಭೌತಿಕ) ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೂ 'ತೋರಬಹುದು'; ಆದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ'.

ದೃಢೀಕೃತವಲ್ಲದ ಹೇಳಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾರಂಭದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಾನುಭೂತಿರಹಿತವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ವಿಕರಾಳವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಏನನ್ನೋ ಹೇಳಿ ಅನಂತರ 'ನಾನು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ' ಎಂದಂತೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಅದನ್ನೇ. ಮೊದಲು ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡಿ (ಇದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯವು ಹೌದು), ಅನಂತರ ಆ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಡಬಹುದು. ಶೂನ್ಯತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇತರ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಅದು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಅವಿಧೇಯ' (impredicable) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'ವಿಧೇಯವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲದ್ದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ವೇದಾಂತಿಯು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; 'ಹೌದು, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯಗಳಿಲ್ಲ' ಎಂದಾನು. ಈಗ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು: 'ಅವಿಧೇಯತೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ವಿಧೇಯವಲ್ಲವೇ? ಅದು ಹೌದಾಗಿದ್ದರೆ, ವೇದಾಂತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು 'ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಧೇಯಗಳಿಲ್ಲದ್ದು' ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, 'ಇದು ವಿಧೇಯವಲ್ಲ'ವೆಂದು ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿರಾಕರಣೆಯ ಕುರಿತಾದ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಹೇಳುವ ಚತುಷ್ಕೋಟಿಕ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಕೋಟಿಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. (ಕೋಟಿ – ನಿಲವು, position.) ಇಲ್ಲಿನ ನಕಾರವು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ 'ಅ' ಮತ್ತು 'ಅ-ಇಲ್ಲ'ದ್ದನ್ನೂ. ಚತುಷ್ಕೋಟಿಕವಾದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಕಲ್ಪ (alternative) ಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ: ಇದೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಎರಡೂ ಹೌದೆ? ಎರಡೂ ಅಲ್ಲವೇ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಗಳು ಮಿಶ್ರವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಮೊದಲಿನ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಅದು. ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ನಕಾರವು ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಈ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕೋಟಿಯ ನಿರಾಕರಣದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಅ' ಮತ್ತು 'ಅ-ಅಲ್ಲದ್ದು' ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮೂರನೆಯ ಕೋಟಿ. ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ನಕಾರದ ಫಲಿತವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯದು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿದೆ. ನಾನು ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದು ರಚನೆಗೊಂಡ ಅಥವಾ ದತ್ತವಾದ ರಚನಾವಿಶ್ವ (universe of discource)ವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ'ಗಳ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಕೋಟಿಯು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಆ ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಅನುಭಾವಿಯು ಹೇಳಿದಂತೆ: 'ನಾನು ಈ (ಭಾಷೆಯ) ಆಟವನ್ನು ಆಡಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ!' ಟೆನಿಸ್ ಆಟವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ. ಇಬ್ಬರು ಆಟಗಾರರೂ ಎದುರಾಳಿಯ ಅಂಕಣಕ್ಕೆ ಚೆಂಡನ್ನಟ್ಟಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರ (ನಮ್ಮ ಮಾಧ್ಯಮಿಕನ ಗೆಳೆಯ) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, 'ಇಷ್ಟು ಸಾಕು'. ಮುಂದೆ ಅವನು ಚೆಂಡನ್ನು ಆಚೆ ಕಳುಹಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಆಟವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಆಡುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಆಟದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೀಯವಾದುದರ ಮೂಲಕ ಅವರ್ಣನೀಯವಾದುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. (ನಾವು ಭಾಷಾಕ್ರೀಡೆಯನ್ನಾಡಲು ಬಯಸದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತಾವುದನ್ನು ಆಡಲಾದೀತು?)

ವಿಶದವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವರ್ಣನೀಯವೆಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅನುಭಾವದ ಅವರ್ಣನೀಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಹಜಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಪರಿಶೋಧಿತವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹುದುಗಿದೆ; ಈವರೆಗೂ

ಪ್ರಯೋಗಿಸಿಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಉಪಾಯಗಳಿವೆ. ಸೃಜನಶೀಲನೂ ಪ್ರತಿಭಾವಂತನೂ ಆದ ಲೇಖಕ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವೀ ಕವಿಗಳು ಅಂಥ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಬಹುದು; ಹೊಸ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದು. ಅವರು ತನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಂವಾಹಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸಂದೇಶವನ್ನು ತಲುಪಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವವು ಅವರ್ಣನೀಯವೆನ್ನುವುದು ವರ್ಣನೀಯತೆಯ ಗಡಿಯನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಭಾಷಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಾಚ್ಯವಾಗಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸುವಂಥದಾಗಿದೆ.

ನೀನಾಸಮ್ ವರದಿಗಳು

ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ: ೧೫, ಜುಲೈ ೨೦೦೭ರಂದು ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರದ ೨೮ನೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವರ್ಷವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅಮೆರಿಕದ ಎಂ.ಐ.ಟಿ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ರಂಗವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿದ್ದ ಪ್ರೊ. ಅಲನ್ ಬ್ರಾಡೀ ಅವರು ಜುಲೈ ೧೭ರಿಂದ ೨೧ರವರೆಗೆ ರಂಗನಟನೆಯ ಕಾರ್ಯಾಗಾರವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಟ್ಟರು. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಆಗಸ್ಟ್ ೯ ಮತ್ತು ೧೦ರಂದು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ತೊಡಗಿದ ಆಂಗಿಕವಿನ್ಯಾಸದ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ನಟರಾಜ ಹೊನ್ನವಳ್ಳಿಯವರ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ನಾಟಕ ತಯಾರಿಯ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ನೀನಾಸಮ್ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ: ನೀನಾಸಮ್ ಬಳಗವು ತನ್ನ ವರ್ಷದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿ ಆಂಟೆನ್ ಚೆಕಾಫ್‌ನ 'ಚೆರ್ರಿ ತೋಪು' ನಾಟಕವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಜುಲೈ ೧೬ರಿಂದ ೧೯ರವರೆಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿತು (ಅನುವಾದ: ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ; ನಿರ್ದೇಶನ: ಚನ್ನಕೇಶವ). ಜುಲೈ ೧೬ರಂದು ದಿ. ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ನೆನಪಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಿ, ಕಾಲೇಜಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿತ್ತು. 'ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಈ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಯುತರಾದ ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ, ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ ಮತ್ತು ಶೈಲಜಾ ವೇಣುಗೋಪಾಲ್ ಮುಂತಾದವರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಸುಮಾರು ೧೫೦ ಮಂದಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಅಂದು ಸಂಜೆ ನೀನಾಸಮ್ ಬಳಗದ 'ಚೆರ್ರಿತೋಪು' ನಾಟಕದ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಯಿತು.

ಬದುಕಿನ ಜಂಜಾಟ ಮತ್ತು ನಾಟಕ

ಕೆನ್ನೆತ್ ಟೈನನ್

‘ಶೈಲಿ ಎಂದರೇನು?’ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಕ್ಟೇವ್ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ: ‘ಬಹಳ ಮಂದಿಗೆ ಅದು ಅತಿ ಸರಳ ವಿಷಯವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಅತಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿ ತಿಳಿಯಹೇಳುವ ದಾರಿ.’

ಹಲವು ಮಂದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ‘ಗುಡ್ ವೂಮನ್ ಆಫ್ ಸೆಜುವಾನ್’ ನಾಟಕವನ್ನು ಮೊದಲ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡಜನರೂ ಹಲವುಬಾರಿ ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಸುಲಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ಗೆ ಮೂರು ಗಂಟೆ ಕಾಲ, ಹದಿನಾಲ್ಕು ದೃಶ್ಯಗಳು, ಮೂವತ್ತು ಮಂದಿ ನಟ-ನಟಿಯರು ಬೇಕಾಯಿತೆ? ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ನಿಜವಾಗಿ, ಬಡಜನರ ದೋಚುಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸುಲಿಗೆಕೋರತನಗಳು ಈ ನಾಟಕದ ಮೊದಲ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾರಬುದ್ಧಿಯ ಸೂಳೆ ಶೆನ್-ತೆಯ ಸಜ್ಜನಿಕೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡ ದೇವತೆಗಳು ಆಕೆಗೆ ದೊಡ್ಡಮೊತ್ತದ ಬಹುಮಾನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆರೆಕೆರೆಯವರೆಲ್ಲ ಅವಳಿಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಈ ಧನವನ್ನು ಲೂಟಿಮಾಡಿ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ದಿವಾಳಿಯಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತಾನೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಶುಯಿ-ತ ಎಂಬ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಸೋಗುಹಾಕಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸುವ ಜಾಣ ಉಪಾಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿನತನಕ ಎಲ್ಲ ಸರಳ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಹಲವು ತೆರನ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಚಿಗುರೊಡೆದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಹೋಗುವ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಚಿಲ್ಲರೆ ಎಂದು ಏನೂ ತಿಳಿಯದ ಮೂರ್ಖ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಂದ ಮೋಸಹೋಗಿ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿರುವ ಶೆನ್-ತೆ ಮೂರನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ; ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಮಗುವಿನ ಸುಗಮ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಶುಯಿ-ತನನ್ನೇ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಿಗಿಲಾಗುವಂತಹ ಪರಿಣಾಮ – ಆಕೆ ಸೆಜುವಾನಿನ ಶ್ರೀಮಂತ ಪ್ರಜೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಹಾಗೆಯೆ, ಎಲ್ಲರ ದ್ವೇಷಕ್ಕೂ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಕೊನೆಯ ವಿಚಾರಣೆಯ ದೃಶ್ಯವು ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯ ಒಂದು ಉತ್ತುಂಗ ಕ್ಷಣ. ಅಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಒಂದುಗೂಡುತ್ತವೆ. ಶುಯಿತನ ಮೇಲೆ ಶೆನ್‌ತೆಯ ಕೊಲೆಯ ಆಪಾದನೆ. ‘ನೀನು ಅವಳ ಕಡುವೈರಿ’ ಎಂದು ಕ್ರುದ್ಧನಾದ ರೈತನೊಬ್ಬ ಕೂಗುತ್ತಾನೆ. ‘ನಾನು ಆಕೆಗಿರುವ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಗೆಳೆಯ’ – ಶುಯಿತನ ತಣ್ಣಗಿನ ಉತ್ತರ. ಇಂತಹ

ಕಟು ನಿರ್ಧಾರದ ಘನ ಗಂಭೀರ ವ್ಯಂಗ್ಯ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲೂ ಸಿಗಲಾರದು; ಅಷ್ಟು ಅಪರೂಪ. ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವೆನೆಂಬ ಹುಚ್ಚು ಭ್ರಮೆ ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಅವಳಿಗೆ ಬಹುಮಾನವಿತ್ತು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಅದೇ ದೇವತೆಗಳು ಈಗ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಗೊಣಗುತ್ತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಜಾರಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಉಪದೇಶಗಳು ನಡೆಯಲಾರವು – ಆದರೆ, ಇಚ್ಛೆ ಯಾರದು? ತೊಡಗುವ ಅಡಿಪಾಯ ಗಟ್ಟಿಯಿದ್ದರೆ ತಾನೆ ಉತ್ತಮ ಪ್ರತಿಫಲ ಸಿಗಬಹುದು? ಭರತವಾಕ್ಯ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೊಂದು ಸವಾಲು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ, ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ – ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಮನುಷ್ಯಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೋ? ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪರಿಹಾರ – ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸೋಣ – ಎಂದು. ಮೊದಲು ಹಸಿದವನ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸು, ನೀತಿಪಾಠ ಆನಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಸೂತ್ರಮಾತು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಿರುವಿನಲ್ಲೂ ಬಹುಚರ್ಚಿತ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಣೆಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಭಾವನೆಗಳ ಹೊಳೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ‘ಅಪರಿಚಿತಕರಣ’ (ಏಲಿಯನೇಶನ್) ಪರಿಣಾಮವೆಂಬ ಅಣೆಕಟ್ಟು. ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ನೋಡುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಆತ ಮನುಷ್ಯ ಭಾವನೆಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವಂಥವನು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ತಡೆದು ತಹಬಂದಿಗೆ ತರಲು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಹುಡುಕಬೇಕಾಯಿತು ಎಂದು ಅರಿವಾಗದಿರದು. ಮನುಷ್ಯಸಹಜವಾದ ಅನುಕಂಪ ಸ್ವಯಂ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ತಡೆಗೋಡೆಯನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪಾರ್ಕಿನ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹುಡುಗನನ್ನು ಭೆಟ್ಟಿಯಾದಾಗ, ಆತ ತನ್ನನ್ನು ತೊರೆಯಲಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಶುಯಿತನ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಶೆನ್-ತೆ ಮತ್ತೆ ಸೋಲುತ್ತಾಳೆ. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬಂಟಿ ನಿಂತಾಗ, ಹುಟ್ಟಲಿರುವ ತನ್ನ ಮಗುವಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಭವಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಸಹಾಯ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಬಯಸಿ ಮನೋವೇಧಕವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ: ‘ಒಳಗೊಂದು ಮಗು ಇದೆ, ಇನ್ನೇನು ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ ನನ್ನ ಮಗ, ತಿನ್ನೋಕೆ ಬೇಕು ಅಂತಾನೆ...!’

ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿತವಾದಂತೆ, ಮನುಷ್ಯಕುಲದ ಮೂಲಭೂತ ಜಂಜಾಟಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕೇಳುವ ಇಷ್ಟವಿರುವ ಯಾರೂ ಈ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಪ್ರಗತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಏಳುವೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಂಜಡಗಳೆಲ್ಲ ನಗಣ್ಯವೆನಿಸಬಹುದು, ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಜನಜಂಗುಳಿಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅರ್ಧಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವಿನ್ನೂ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ – ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಕ್ರೂರವಲ್ಲ?

–(ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಬಿ.ಆರ್. ವಿ. ಐತಾಳ.)

ಮಾತುಕತೆ ೮೩

ನೀನಾಸಮ್ ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭ ೪೧೭

ದೂರವಾಣಿ: ೦೮೧೮೩-೨೬೫೬೪೬

ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಸಾರದ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಸಂಪರ್ಕಪತ್ರ

(ಫೆಬ್ರವರಿ-ಮೇ-ಆಗಸ್ಟ್-ನವೆಂಬರ್)

ಸಂಪಾದಕ: ಜಸವಂತ ಜಾಧವ್

ಸಹ ಸಂಪಾದಕ: ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳ ಬಿ. ಆರ್.

ವಾರ್ಷಿಕ ವರ್ಗಣಿ: ಐವತ್ತು ರೂಪಾಯಿ

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ: ಅಕ್ಷರ ಗಣಕ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಮುದ್ರಣ: ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚು, ಹೆಗ್ಗೋಡು

ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೦೭ ವರ್ಷ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಸಂಚಿಕೆ ಮೂರು

೧. **ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೊಂದು ಹೊಸ ದಿಕ್ಸೂಚಿ**
ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ. ಪುಟ ೦೧

೨. **ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು: ಅರಿವು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ; ಅನುಭಾವವಾದ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣನೀಯತೆ**
ಬಿ.ಕೆ. ಮತಿಲಾಲ್; ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಎಂ.ಎ. ಹೆಗಡೆ ಪುಟ ೧೩

೩. **ಬದುಕಿನ ಜಂಜಾಟ ಮತ್ತು ನಾಟಕ**
ಕೆನ್ನೆತ್ ಟೈನನ್; ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಬಿ.ಆರ್. ವಿ. ಐತಾಳ ಪುಟ ೪೩

MAATHUKATHE AUG. 2007 (YEAR 21 ISSUE 3)
NINASAM QUARTERLY NEWS LETTER
PUBLISHED EVERY FEB;MAY;AUG;NOV.
ANNUAL SUBSCRIPTION: Rs.50 (FIFTY ONLY)
FOR PRIVATE CIRCULATION
NINASAM HEGGODU (SAGAR) KARNATAKA 577 417

← second cover

Third cover →

ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ

ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ - ೫೭೭ ೪೧೭

ಈಚಿನ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ (ವಿಮರ್ಶೆ: ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ)	ರೂ. ೮೦
ದಾವ್ ದ ಜಿಂಗ್ (ಅನುವಾದ: ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ)	ರೂ. ೭೦
ಕಲ್ಲ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬೇಟ (ಕವನಗಳು: ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥ್)	ರೂ. ೬೦
ವಿಜ್ಞಾನ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ರೊದ್ದಂ ನರಸಿಂಹ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಅನುವಾದ ಅನು: ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.)	ರೂ. ೭೦
ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು (ಹದಿನೈದು ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ)	ರೂ. ೧೦೦
ನಾಪತ್ತೆಯಾದ ಗ್ರಾಮಾಫೋನು ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಬಂಧಗಳು (ಎಸ್. ದಿವಾಕರ್)	ರೂ. ೧೫೦
ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ (ವೈದೇಹಿ ಕಥೆಗಳು ೧೯೭೯-೨೦೦೪)	ರೂ ೪೦೦
ಸ್ತ್ರೀಮತವನುತ್ತರಿಸಲಾಗದೆ? (ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳು ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ)	ರೂ ೯೦
ಅರಬಿ ಎಂಬ ಕಡಲು (ಕವನಗಳು - ಹಾ.ಮ. ಕನಕ)	ರೂ ೫೦
ಅಶ್ವಮೇಧ (ಕಾದಂಬರಿ - ಅಶೋಕ ಹೆಗಡೆ)	ರೂ ೧೨೦
ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ (ವಿಮರ್ಶೆ- ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್)	ರೂ ೨೦೦
ಶಿಖರಸೂರ್ಯ (ಕಾದಂಬರಿ - ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ)	ರೂ ೨೦೦
ಒಂದು ಬದಿ ಕಡಲು (ಕಾದಂಬರಿ - ವಿವೇಕ ಶಾನಭಾಗ)	ರೂ.೧೩೫
ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ಮ್ತುತು ಕ್ರಮವಿಕ್ರಮ (ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳ ಅನುವಾದ - ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.)	ರೂ.೧೦೦
ಸ್ವಯಂವರಲೋಕ (ನಾಟಕ - ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.)	ರೂ.೬೫
ಐದು ದಶಕದ ಕಥೆಗಳು (ಸಮಗ್ರ ಕಥಾಸಂಕಲನ - ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ)	ರೂ.೨೪೦
ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು (ಸಂ: ವಿನಯ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ; ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು)	ರೂ.
ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಜಗತ್ತು (ಮರುಮುದ್ರಣ - ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ)	ರೂ.
ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ (ನಾಟಕ - ಮರುಮುದ್ರಣ - ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ)	ರೂ.
ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ನೆನಪಿನ ಮೊದಲ ಓದು ಮಾಲಿಕೆ (ಹತ್ತು ಪುಸ್ತಕಗಳ ೨ನೆಯ ಕಂತು)	ರೂ.