പരാജയ ദർശനം മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ: ആനന്ദിന്റെ കൃതികളെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു പഠനം.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിന്
സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം.

ടോണി കെ. റാഫേൽ

കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി ലൈബ്രറി
തൃശൂർ

2008

PHILOSOPHY OF FAILURE IN MALAYALAM LITERATURE: A STUDY BASED ON ANAND'S WORKS

THESIS SUBMITTED TO THE UNIVERSITY OF CALICUT FOR
THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY
IN MALAYALAM

TONY K. RAPHAEL

KERALA SAHITYA AKADEMI LIBRARY, THRISSUR

2008

ഡോ. വി.എ.വത്സലൻ,
സെലക്ഷൻ ഗ്രേഡ് ലക്ചറർ,
മലയാള വിഭാഗം
മഹാത്മാഗാന്ധി ഗവ. ആർട്സ് കോളജ്,
മാഹി - 673311

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പിഎച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന *'പരാജയദർശനം മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ: ആനന്ദിന്റെ കൃതികളെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു പഠനം'* എന്ന ഈ പ്രബന്ധം ടോണി കെ. റാഫേൽ എന്റെ നിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവ്വഹിച്ച ഗവേഷണത്തിന്റെ രേഖയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

മാഹി.
30-09-2008

ഡോ. വി.എ.വത്സലൻ
(വത്സലൻ വാതുശ്ശേരി)

സത്യവാചകം

ഈ പ്രബന്ധം മുൻപ് ഏതെങ്കിലും ബിരുദത്തിനോ ഫെല്ലോ ഷിപ്പിനോ അതുപോലുള്ള മറ്റെന്തെങ്കിലും ടൈറ്റിലിനോ അംഗീകാര ത്തിനോവേണ്ടി എഴുതപ്പെട്ടതല്ല എന്ന് ഇതിനാൽ ബോധിപ്പിക്കുന്നു.

ടോണി കെ.റാഫേൽ

കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി ലൈബ്രറി,
തൃശ്ശൂർ.
16-07-2008

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം **6–11**

അധ്യായം ഒന്ന്:
സാഹിത്യത്തിലെ മൂല്യസങ്കല്പം **12–18**

അധ്യായം രണ്ട് :
ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ 19–95

അധ്യായം മൂന്ന്:
അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ **96–112**

അധ്യായം നാല്:
പരാജയദർശനം **113–168**

അധ്യായം അഞ്ച്:
ശുഭ-അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ
മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ **169–224**

അധ്യായം ആറ്:
പരാജയദർശനം ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ 225–332

അധ്യായം ഏഴ്:
ഉപസംഹാരം **333–350**

ഗ്രന്ഥസൂചി **351–367**

ആമുഖം

സാഹിത്യത്തിലെ മൂല്യങ്ങളെ ശുഭദർശകം, അശുഭദർശകം എന്ന് പൊതുവെ രണ്ടായി വിഭജിക്കാൻ കഴിയും. ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിലും മലയാള സാഹിത്യത്തിലും എക്കാലവും പ്രാമാണ്യം നേടിയിട്ടുള്ളത് ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളാണ്. കർമ്മോത്സുകതയിലേക്ക് മനുഷ്യനെ നയിക്കുന്നതായിരിക്കണം സാഹിത്യം എന്ന ഒരു മുൻവിധിയാണ് ഇതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ജീവിതത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം അത്രമേൽ ശുഭദർശകമല്ല. തോൽപ്പിക്കപ്പെടുന്ന അനേകായിരം ജന്മങ്ങളെ കണ്ടില്ലെന്നു നടിച്ചുകൊണ്ടാണ് വിജയിക്കുന്ന മനുഷ്യരെയും വിജയിക്കുന്ന തത്ത്വങ്ങളെയും സാഹിത്യം അവതരിപ്പിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. കൃത്രിമമായ ഒരു മൂല്യസങ്കല്പമാണിത്. എന്നാൽ ഇതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ യാതൊരു ആദർശവത്കരണവും കൂടാതെ ആവിഷ്ക്കരിക്കാനും ചില എഴുത്തുകാർ തയ്യാറായിട്ടുണ്ട്. തോൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നവരുടെ ജീവിതത്തെ അതേനിലയിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ഇത്തരം സാഹിത്യത്തിന്റെ ദർശനത്തെ പരാജയദർശനം എന്നു വിളിക്കാം. മലയാളത്തിൽ ഇത്തരമൊരു ദർശനത്തിന്റെ വക്താവും പ്രയോക്താവുമാണ് ആനന്ദ്. ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ ഈ ദർശനം എപ്രകാരം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്.

'പരാജയദർശനം' എന്നത് വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഒരു ദർശനമല്ല. സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കു മുമ്പുതന്നെ ആരംഭിച്ച ഒരു ദാർശനികധാരയുടെ ആധുനികമായ ഒരു തുടർച്ചയെ ഇവിടെ പരാജയദർശനം എന്ന് പേരിട്ടുവിളിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ പല ദാർശനിക പദ്ധതികളുടെയും സ്വാധീനമുണ്ടെങ്കിലും

പരാജയദർശനത്തിന് മുഖ്യമായ കടപ്പാടുള്ളത് അസ്തിത്വ വാദത്തോടാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തികച്ചും മൗലികമായ ദർശനം എന്ന് ഇതിനെ പറഞ്ഞുകൂടാ. ഒരു ആവിഷ്ക്കാര രീതി എന്ന നിലയിൽ ഇതിനെ മലയാളത്തിൽ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തതും സ്ഥാപിച്ചതും ആനന്ദ് എന്ന എഴുത്തുകാരനാണ്. പരാജയദർശനം എന്നൊരു പദമോ സങ്കല്പനമോ ആനന്ദ് നേരിട്ടു മുന്നിൽ വെക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിലെല്ലാം കൂടി വ്യാപരിച്ചു നിൽക്കുന്ന ആശയ, ദാർശനിക പദ്ധതികളെയെല്ലാം ചേർത്ത് പരാജയദർശനം എന്നൊരു പേര് ഇവിടെ കല്പിക്കുകയാണ്. ഇങ്ങനെയൊരു പേര് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് സ്വന്തം നിലയ്ക്കാണ്, മറ്റേതെങ്കിലും ഗ്രന്ഥത്തെയോ പ്രമാണങ്ങളെയോ അടിസ്ഥാനമാക്കിയല്ല.

പരാജയദർശനം എന്താണെന്നും അതെങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നും വ്യക്തമാവണമെങ്കിൽ ഭാരതത്തിൽ കാലങ്ങളായി നിലനിന്നുപോരുന്ന മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളും ദാർശനിക പാരമ്പര്യങ്ങളും എന്താണെന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ എന്താണെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്ന രണ്ടാം അധ്യായത്തിലും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ എന്താണെന്നു വിശദീകരിക്കുന്ന മൂന്നാം അധ്യായത്തിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള ദാർശനിക പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ രൂപീകരണവും വികാസവും വ്യക്തമാക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. സങ്കീർണ്ണമായ ഒരു വിഷയമാകയാൽ ഈ വിശദീകരണങ്ങൾ സാമാന്യം ദൈർഘ്യമേറിയവയാണ്. ഭാരതീയചിന്തകൾ എങ്ങനെ പരാജയദർശനത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നുവെന്ന് വ്യക്തമാകാൻ ഈ വിശദീകരണം അനിവാര്യവുമാണ്. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ സൈദ്ധാന്തികവശം മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്.

'പരാജയദർശനം' എന്നത് പുതിയൊരു സംബുദ്ധിയാണ്. ഇത്ത

രമൊരു കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സാഹിത്യത്തെ ആരെങ്കിലും വിശകലനം ചെയ്തതായി ശ്രദ്ധയിൽപെട്ടിട്ടില്ല. അതുതന്നെയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി.

ആധുനികതയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി മുമ്പ് ആനന്ദിന്റെ കൃതികളും പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആ കൃതികളിലെ അസ്തിത്വദർശനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഡോ. ഷാജി ജേക്കബിന്റെ 'ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം: ആനന്ദിന്റെ ദർശനം', ഡോ.പി.കെ. രാജശേഖരന്റെ 'അന്ധനായദൈവം: മലയാള നോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ' തുടങ്ങിയ പഠനങ്ങൾ ഉദാഹരണം. കൂടാതെ ആനന്ദിന്റെ കൃതികളെ വിവിധ നിലകളിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ചില പഠനങ്ങളും മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഷൈജി ജോഷിയുടെ 'ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ അവസാനിക്കുന്നില്ല: ആനന്ദിന്റെ നോവലിലൂടെ ഒരുപഠനം', വി.കെ. രതിയുടെ 'ആനന്ദ് : വ്യക്തിയും ഭരണകൂടവും', വി. രഘുകുമാറിന്റെ 'ഭൂപടങ്ങൾ : ആനന്ദിന്റെ കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം' തുടങ്ങിയ കൃതികൾ ഉദാഹരിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ പരാജയത്തിന് ഒരു ദർശനമുണ്ടെന്നും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കൃതികളെ വിലയിരുത്താമെന്നും നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഈ പഠനം ആ പഠന മാതൃകകളിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമാണ്.

ഏഴ് അധ്യായങ്ങളാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിനുള്ളത്. 'സാഹിത്യത്തിലെ മൂല്യസങ്കല്പം' എന്ന ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ സാഹിത്യവും മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ സാമാന്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സാഹിത്യമൂല്യം എന്നാൽ എന്ത്, സാഹിത്യം മുന്നോട്ടുവെച്ചിട്ടുള്ള പ്രധാനമൂല്യങ്ങൾ ഏവ, ഈ മൂല്യങ്ങളെ എങ്ങനെ തരംതിരിക്കാം, ഈ വർഗ്ഗീകരണത്തിൽ പരാജയ

ദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാനം എവിടെയാണ് തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മൂല്യങ്ങളുടെയും അവയെ ആസ്പദിച്ചുണ്ടാവുന്ന ദർശനങ്ങളുടെയും പാരമ്പര്യങ്ങൾ എന്താണെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളുടെ അടിത്തറ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുകയാണ് രണ്ടാമധ്യായത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. ആദിമകാലത്ത് വ്യത്യസ്തമായ ഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിലും ആര്യ-അനാര്യ ജനവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലും നടന്ന ആധിപത്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള കിടമത്സരത്തിന്റെ ഫലമായി എങ്ങനെയാണ് ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം, ശ്രമണപാരമ്പര്യം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത പാരമ്പര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിത്തീർന്നത് എന്ന് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ രണ്ടുവ്യത്യസ്ത പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ സാഹിത്യത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും എങ്ങനെ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയെന്നും ഇന്നത്തെ സാഹിത്യത്തിൽ പോലും അതെങ്ങനെ പ്രവർത്തനക്ഷമമായിരിക്കുന്നുവെന്നും ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഭാരതീയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾക്ക് സാഹിത്യത്തിൽ മേൽക്കോയ്മ നേടാനായത് എന്തുകൊണ്ട് എന്ന അന്വേഷണവും ഇവിടെ നടത്തുന്നു. ഇതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ സാംസ്ക്കാരിക സാഹചര്യങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലമുള്ള പാശ്ചാത്യസാഹിത്യത്തിലെ ശുഭദർശന പാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് ഒന്നെത്തിനോക്കാനും ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ അശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യം വിശദീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തെപ്പോലെത്തന്നെ വേദകാലത്തോളം പഴക്കമുള്ള വേരുകൾ ഉള്ളതാണ് അതിന്റെ ബദൽ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ശ്രമണപാരമ്പര്യം. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു കൈവഴി അശുഭദർശനത്തിലേക്ക് എത്തി

ച്ചേരുന്നു. ഏതേതെല്ലാം വഴികളിലൂടെയാണ് ഇത് സംഭവിച്ചതെന്ന് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ലൗകികതയും അശുഭ ദർശക മൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശ കലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു.

എന്താണ് പരാജയദർശനം എന്ന് നിർവ്വചിക്കുകയും വിശദീക രിക്കുകയുമാണ് നാലാം അധ്യായത്തിൽ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഇതര ദർശനങ്ങളിൽ നിന്ന് പരാജയദർശനം വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു വെന്നും വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതെങ്ങനെ അശുഭദർശനത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നുവെന്നും ഇവിടെ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്.

മലയാള സാഹിത്യത്തിലെ ശുഭ-അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ ചില ആവിഷ്ക്കാര മാതൃകകൾ സാമാന്യമായി പരിശോധിക്കുകയാണ് അഞ്ചാം അധ്യായത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അശുഭദർശക കൃതികൾ എന്തുകൊണ്ട് അസ്വീകാര്യമായിത്തീർന്നു എന്നും അവ എന്തുകൊണ്ട് പരാജയദർശനത്തിലേക്ക് വളരാതെ പോയി എന്നും ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.

പരാജയദർശനം ആനന്ദിന്റെ രചനകളിൽ എങ്ങനെയെല്ലാം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന അന്വേ ഷണമാണ് ആറാം അധ്യായത്തിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. പരാജയദർശ നത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി അപഗ്രഥനാത്മകമായ പഠ നമാണ് ഇവിടെ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ആനന്ദിന്റെ രചനകളിൽ പ്രാതി നിധ്യസ്വഭാവമുള്ള ചില കഥകളെയും നോവലുകളെയും മുൻനിർത്തി യാണ് ഈ അപഗ്രഥനം നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആനന്ദിന്റെ എല്ലാ കൃതികളെയും വെവ്വേറെ പഠിക്കുക ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമല്ല.

ഏഴാം അധ്യായം ഉപസംഹാരമാണ്. മുൻ അധ്യായങ്ങളിലായി

നടത്തിയ പഠനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കണ്ടെത്തിയ നിഗമനങ്ങൾ ക്രോഡീകരിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

ഉദ്ധരണികളുടെയും മറ്റും ആധാരങ്ങൾ ഓരോ അധ്യായത്തിന്റെയും ചുവടെയാണ് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. മൂലഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ചിലഭാഗങ്ങളും ദീർഘമായ ചില വിശദീകരണങ്ങളും ചേർക്കേണ്ടി വന്നതുകൊണ്ടാണ് ഈ രീതി സ്വീകരിച്ചത്.

മാഹി മഹാത്മാഗാന്ധി ഗവൺമെന്റ് കോളേജിലെ മലയാളം അധ്യാപകനായ ഡോ. വത്സലൻ വാതുശ്ശേരിയുടെ (ഡോ. വത്സലൻ വി.എ.) മേൽനോട്ടത്തിലാണ് ഈ ഗവേഷണം പൂർത്തിയാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഉചിതമായ നിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകിയും തെറ്റുകൾ തിരുത്തിയും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചും ഈ പ്രബന്ധരചനയെ സഹായിച്ച അദ്ദേഹത്തോടുള്ള നന്ദിയും സ്നേഹാദരങ്ങളും ഞാൻ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. എന്റെ ഗവേഷണ കേന്ദ്രമായ കേരളാ സാഹിത്യ അക്കാദമി ലൈബ്രറിയിലെ ലൈബ്രേറിയനോടും മറ്റു ജീവനക്കാരോടും അക്കാദമി സെക്രട്ടറിയോടും കാലടി സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല ലൈബ്രേറിയനോടും അയ്യന്തോൾ അപ്പൻതമ്പുരാൻ സ്മാരക വായനശാലാ അധികൃതരോടും എനിക്കുള്ള കൃതജ്ഞത ഞാൻ മറച്ചുവെക്കുന്നില്ല. ഈ പ്രബന്ധം വൃത്തിയായി ടൈപ്പ് ചെയ്തുതന്ന തൃശൂരിലെ ഹൈടെക് ബിൽഡേഴ്സ് എന്ന സ്ഥാപനത്തിലെ സുഹൃത്തുക്കൾക്കും നന്ദി.

തൃശൂർ **ടോണി കെ. റാഫേൽ**

21-06-2008

അധ്യായം - 1

സാഹിത്യത്തിലെ മൂല്യസങ്കല്പം

പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ ജീവിതത്തെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതാണു സാഹിത്യം. അതിനാൽ സാഹിത്യത്തിലെ മൂല്യം എന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സാഹിത്യകൃതിയുടെ കാഴ്ചപ്പാടാണ്.

അടിസ്ഥാനപരമായി ജീവിതത്തിനു ശാരീരികം, മാനസികം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തലങ്ങളുണ്ട്: ഉണ്ണുക, ഉറങ്ങുക, പ്രത്യുല്പാദനം നിർവ്വഹിക്കുക തുടങ്ങിയ ജന്തുശാസ്ത്രപരമായ ക്രിയകൾ ശാരീരിക ജീവിതത്തിന്റെ വിഷയങ്ങളാണ്. വൈകാരിക വിനിമയങ്ങളാകട്ടേ മാനസിക ജീവിതത്തിന്റെ വിഷയങ്ങളും.

മറ്റു മൃഗങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ വൈകാരിക ഘടനയും വികാര വിനിമയവുമാണ് മനുഷ്യനുള്ളത്. കൂട്ടുചേർന്നു ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യനെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിച്ചുനിർത്തുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വൈകാരിക ഘടകമാണ് സ്നേഹം. സ്നേഹം തന്നെയാണ് ദയ, കാരുണ്യം, സഹതാപം തുടങ്ങിയ വൈകാരികാനുഭവങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്. നന്മക്ക് അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നതും സ്നേഹം തന്നെയാണ്. സ്നേഹത്തിന്റെ ഒരു ക്രിയാപരമായ തുടർച്ചയും ഫലവുമാണ് നന്മ. താൻ സ്നേഹിക്കുന്ന മറ്റുള്ളവരുടെ സന്തോഷത്തിനുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയാണ് നന്മക്ക് ആധാരം. ഇത് മനുഷ്യന്റെ സാർവ്വകാലികവും സാർവ്വദേശീയവുമായ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവം തന്നെയാണ്. ലോകത്തിന്റെ ഏതുഭാഗത്തായാലും ഈ വികാരവിനിമയങ്ങൾക്ക്

ഏറെയൊന്നും വ്യത്യാസം ഉണ്ടാവുകയില്ല. സ്നേഹം, നന്മ തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങൾ ലോകത്തെവിടെയും വിലമതിക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏതു നാട്ടിലായാലും സ്നേഹത്തിന്റെയും നന്മയുടെയും വിജയം എന്നത് മനുഷ്യസാധാരണമായ ഒരു ആഗ്രഹമാണ്. ലോകത്തെവിടെയുമുള്ള ഏതു സാഹിത്യത്തിനും ഈ വികാരവിനിമയങ്ങൾ വിഷയവുമാണ്.

ഇത്തരം വൈകാരികാനുഭവങ്ങൾ സാമൂഹികതലത്തിലേക്ക് വികസിക്കുമ്പോൾ വൈകാരികതക്കു മേൽ വൈചാരികമായ ചില അംശങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെടും. വിചാരപരമായ ഈ അംശത്തെയാണ് സാംസ്കാരികമൂല്യം എന്നു നാം പറയാറുള്ളത്. സംസ്കാരം എന്നത് ഒരു നിർമ്മിതിയാണ്. അതതുകാലത്ത് മേൽക്കോയ്മ നേടുന്ന അധീശ ശക്തികളാണ് സംസ്കാരത്തെ നിർവചിക്കുന്നതും നിർണ്ണയിക്കുന്നതും. സ്വാഭാവികമായും നന്മ എന്ന പ്രാഥമികമായ വൈകാരികാനുഭവം പോലും അധീശവിഭാഗത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കു വിധേയമാവുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി നന്മയെ നിർവ്വചിക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യ സാധാരണമായ വികാര വിനിമയങ്ങൾക്ക് ഈ ഘട്ടത്തിൽ മൂല്യവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപം ലഭിക്കുന്നു. ഓരോ നാട്ടിലും ഓരോ കാലത്തും നന്മയെ കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വ്യത്യസ്തമായിത്തീരുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം എത്രയോ നൂറ്റാണ്ടുകളായി നന്മയെ നിർവ്വചിക്കാനുള്ള അധികാരം ബ്രാഹ്മണമതത്തിനാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഇത്തരം അധീശശക്തികളാണ് ഭാരതീയ സാഹിത്യത്തിലെ

മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളെ ഓരോ കാലത്തും മുന്നോട്ടു നയിച്ചിട്ടുള്ളത്.

അധീശശക്തികളുടെ മൂല്യസങ്കല്പത്തിന് എതിരായ ചില ശബ്ദങ്ങൾ എല്ലാ കാലത്തും ഉയർന്നുകൊണ്ടിരിക്കും. എന്നാൽ അതിനെ അമർച്ച ചെയ്തുകൊണ്ട് അധീശശക്തികൾ തങ്ങളുടെ വരേണ്യമായ മൂല്യസങ്കല്പം സമൂഹത്തിനുമേൽ അടിച്ചേൽപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. ഇങ്ങനെ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുന്ന മൂല്യങ്ങളാണ് മുഖ്യധാരാ സാഹിത്യത്തിൽ എക്കാലവും തെളിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്.

പാശ്ചാത്യനാടുകളിലും കേവലമായ വൈകാരിക വിനിമയങ്ങൾക്കുമേൽ അതതു നാടുകളിലെ സാംസ്കാരിക വ്യവസ്ഥ സ്വന്തം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു പോന്നിട്ടുണ്ട്. അതനുസരിച്ചുള്ള ദർശനങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളും അവിടെയും വികസിച്ചുവന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവിടെ പഠന വിഷയമാവുന്നത് ഭാരതത്തിൽ ഈ മൂല്യസങ്കൽപ്പങ്ങൾ എപ്രകാരമാണ് പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നാണ്.

സാഹിതീയ മൂല്യങ്ങളുടെ ഗതിവിഗതികൾ സാഹിത്യത്തിന് പൊതുവെത്തന്നെ ബാധകമാവുന്നതാണെങ്കിലും അവ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ എങ്ങനെയായിരുന്നു, എന്തായിരുന്നു എന്ന അന്വേഷണമാണ് മുഖ്യമായും ഇവിടെ നടത്തുന്നത്.

പ്രധാനമായും മൂന്നു കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ് ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ച് സാഹിത്യം മുന്നോട്ടുവെച്ചിട്ടുള്ളത്: 1. ജീവിതത്തിന് യാതൊരർത്ഥവുമില്ല. 2. മനുഷ്യന് ആത്മാവുണ്ട്. ആത്മാവ് അനശ്വരമാണ്. മനുഷ്യനു പുനർജന്മമുണ്ട്. അതിനാൽ ഇഹലോകജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം പരലോകത്തിലാണ് നിക്ഷിപ്തമായി

രിക്കുന്നത്. ഇഹലോകത്തിൽ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ധർമ്മാധർമ്മങ്ങൾക്ക് പരലോകത്തിൽ പ്രതിഫലമുണ്ട്. 3. ജീവിതത്തിന് സ്വമേധയാ യാതൊരർത്ഥവുമില്ലെങ്കിലും മനുഷ്യന് തന്റെ പ്രയത്നത്തിലൂടെ അതിന് ഭൗതികമായ അർത്ഥം നൽകാൻ കഴിയും.

ഈ മൂന്നു കാഴ്ചപ്പാടുകളും പല രൂപവും ഭാവവുമാർജ്ജിച്ച് ഒറ്റക്കോ ഒന്നിച്ചോ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വഭാവം കൈക്കൊണ്ടോ പണ്ടു മുതൽ തന്നെ സാഹിത്യത്തിൽ നിലനിന്നു പോരുന്നുണ്ട്.

ഈ മൂന്നു കാഴ്ചപ്പാടുകളെ അവ വായനക്കാർക്കു നൽകുന്ന ഫലത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പൊതുവെ രണ്ടായി തിരിക്കാം:

1. ശുഭദർശനം
2. അശുഭദർശനം

മനുഷ്യന് ശുഭാപ്തി വിശ്വാസം നൽകുകയും തദ്വാരാ നിലവിലുള്ള കടുത്ത ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളോടുപോലും ഒത്തുപോകാൻ അവനെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജീവിതദർശനത്തെയാണ് ശുഭദർശകം എന്നുപറയുന്നത്. ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം നിലനിർത്താൻ ഏതേതെല്ലാം പദ്ധതികളും ചിന്താഗതികളും ഉപകരിക്കുന്നുവോ അവയെല്ലാം ശുഭദർശകസാഹിത്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളായിരിക്കും.

ശുഭദർശനത്തെ പ്രസാദാത്മക ദർശനം എന്നും പലായന ദർശനം എന്നും രണ്ടായി തിരിക്കാം.

ആസ്തികത[1] അഥവാ വേദത്തിന്റ അംഗീകരണം, ഈശ്വരോന്മുഖമായ ആധ്യാത്മികത, ഭക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ ആദർശവത്കരണം, വൈദികാചാരങ്ങളോടും അനുഷ്ഠാനങ്ങളോടുമുള്ള ബദ്ധത, ചാതുർവർണ്ണ്യാധിഷ്ഠിതമായ ധർമ്മ-അധർമ്മ, നന്മ-തിന്മ, ശരി-തെറ്റ്

നിശ്ചയങ്ങളോടുള്ള വിധേയത്വം, ധർമ്മം, നന്മ, സത്യം എന്നിവയുടെ ആത്യന്തികവിജയത്തേക്കുറിച്ചുള്ള വിശ്വാസം, സർവ്വോപരി നില നിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയുടെ സുഗമമായ തുടർച്ച സാധ്യമാക്കുന്നതിന് സഹായകമായ ചിന്താഗതികൾ-ഇവയെല്ലാമാണ് പ്രസാദാത്മക ദർശ നത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാവുന്നത്.

നാസ്തികത[2] അഥവാ വേദത്തിന്റെ നിരാകരണം, ഈശ്വരോ ന്മുഖവും മതേതരവുമായ നാസ്തിക ആത്മീയത, സമത്വബോധം, കർമ്മകാണ്ഡത്തോടുള്ള എതിർപ്പ്, ലൗകിക ജീവിതത്തോടുള്ള വിര ക്തി, വിരക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ ആദർശാത്മകത, ഭക്തി തുടങ്ങിയ വയാണ് പലായനദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാവുന്നത്.

മനുഷ്യന് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം നൽകാതിരിക്കുകയും തദ്വാരാ നിലവിലുള്ള ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളോട് വിയോജിക്കാനും നിരാശ നാകാനും അവനെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജീവിതദർശനത്തെ യാണ് അശുഭദർശകം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഏതേതെല്ലാം പദ്ധ തികളും ചിന്താഗതികളുമാണോ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തെ ഹനിക്കു ന്നത് അവയെല്ലാം അശുഭദർശകസാഹിത്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളായി രിക്കും.

അശുഭദർശനത്തെ നിഷേധാത്മക ദർശനം എന്നും പരാജയ ദർശനം എന്നും രണ്ടായി തിരിക്കാം.

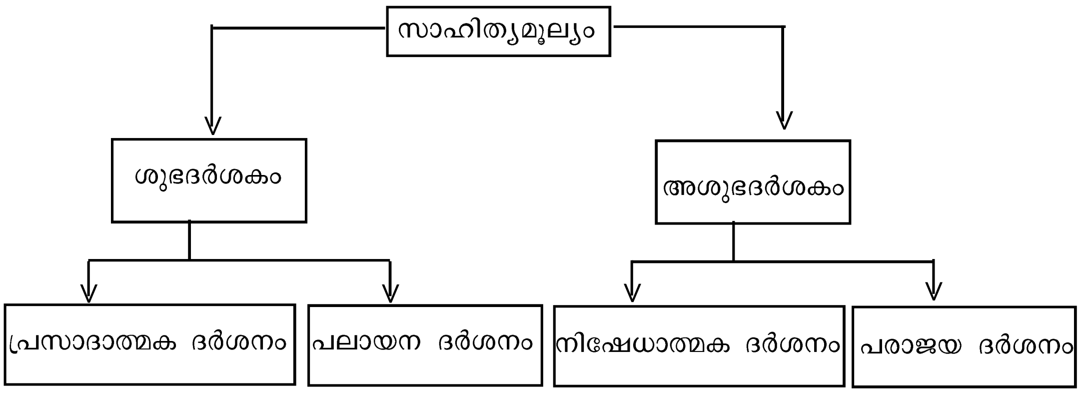
ഭൗതികവാദം, നാസ്തികത അഥവാ വേദത്തിന്റെ നിരാകരണം, നിരീശ്വരവാദം എന്നിവയാണ് നിഷേധാത്മക ദർശനത്തിന്റെ അടി സ്ഥാനമാവുന്നത്. ലോകായതദർശനം അഥവാ ചാർവ്വാക ദർശനം, സ്വഭാവവാദം, നിയതിവാദം തുടങ്ങിയവ നിഷേധാത്മക ദർശനത്തിന്

ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

ഭൗതികത, നാസ്തികത അഥവാ വേദത്തിന്റെ നിരാകരണം, യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനം, മനുഷ്യസമത്വബോധം, നൈതിക ജാഗ്രത, ജീവിതത്തിന്റെ സംഗത്വത്തിൽ അഥവാ ലൗകികതയിൽ ഉറച്ചുനിൽക്കാനുള്ള ത്വര, മനുഷ്യന് ദൗർബല്യങ്ങളും തോൽവികളും ഇല്ലായ്മകളും ജീവിതത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നുവെന്ന തിരിച്ചറിവും തൽഫലമായുണ്ടാകുന്ന നൈരാശ്യവും നിസ്സഹായതാബോധവും, അസ്തിത്വചിന്ത, ഈശ്വരവിശ്വാസത്തേക്കാൾ മനുഷ്യനിലുള്ള വിശ്വാസം, മതേതരവും മാനുഷികവുമായ ആത്മീയത, വ്യവസ്ഥാപിതമായ ശരി-തെറ്റ്, ധർമ്മ-അധർമ്മ, നന്മ-തിന്മ സങ്കല്പങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നിലപാട്, വ്യവസ്ഥയോടുള്ള പ്രതിഷേധം, പരാജയബോധം - ഇവയെല്ലാമാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാവുന്നത്.

മനുഷ്യൻ സ്വന്തം ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ, അതെത്ര ദുരന്തമയമായിരുന്നാൽപോലും നേരിട്ടേ പറ്റൂവെന്നും അതിൽനിന്ന് ഒരിക്കലും പലായനം ചെയ്തുകൂടെന്നും ഒരു വിശ്വാസവും അവനെ രക്ഷിക്കാനില്ലെന്നും സ്വതന്ത്രനായ മനുഷ്യൻ സ്വന്തം പ്രവൃത്തികളിലൂടെ സ്വയം നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജീവിതത്തിന് അർത്ഥം കണ്ടെത്തുന്നതെന്നും കണ്ടെത്തുന്ന ആ അർത്ഥം പരാജയത്തിന്റേതാണെന്നും അതിനാൽ ആ പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്നും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു പരാജയദർശനം.

ഇതുവരെ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾ താഴെയുള്ള രേഖാ ചിത്രത്തിലൂടെ തെളിച്ചു കാണിയ്ക്കാം.



ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും ഭാരതീയ സാഹിത്യ ത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് വികസ്വരമായതെന്ന് അടുത്ത രണ്ട് അധ്യായങ്ങ ളിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. വേദത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിക്കുന്നവരെയാണ് ആസ്തികർ എന്ന് 'ഭാരതീയ കവിതകളിലെ പ്രതിരോധ പാരമ്പര്യം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ കെ. സച്ചിദാനന്ദനും 'ഭാരതീയ ദർശനം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ കെ. ദാമോദരനും വിളിക്കുന്നത്. ഇതേ അർത്ഥം തന്നെ യാണ് ഈ പ്രബന്ധവും സ്വീകരിക്കുന്നത്.

2. നാസ്തികത എന്നാൽ വേദത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ അംഗീക രിക്കാത്ത ചിന്താപദ്ധതി എന്നാണ് ഈ പ്രബന്ധം വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

*

അധ്യായം - 2
ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾ

വ്യവസ്ഥാപിതമായ ചില വിശ്വാസങ്ങളിലാണ് ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ശുഭദർശനം തന്നെ ഒരു വിശ്വാസമാണ്. സംഭവിക്കുന്നതെല്ലാം നല്ലതിനാണ് എന്നത് യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാവുകയില്ലല്ലോ. ഇപ്രകാരം വിശ്വസിച്ചതുകൊണ്ട് ജീവിതം ശുഭകരമാവുകയുമില്ല. എങ്കിലും ശുഭദർശനം മനുഷ്യന്റെ നിലനില്പിനെ സഹായിക്കുകയും സ്വാധീനിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ഘടകമാണ്.

പ്രകൃതിശക്തികളോടുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലും അതിജീവനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രയത്നങ്ങളുടെ കാഠിന്യവും തന്റെ പരിമിതികളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധ്യവുമാണ് ആദിമ മനുഷ്യനെ അതീതശക്തികളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശ്വാസങ്ങളിലേക്കു നയിച്ചത്. ഈ വിശ്വാസങ്ങൾ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലേക്കും ആദർശങ്ങളിലേക്കും തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളിലേക്കും ക്രമേണ മനുഷ്യനെ നയിക്കുകയായിരുന്നു. മനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ അത്ഭുതാദരങ്ങളോടെ നിലകൊണ്ടു. പ്രാചീനവേദകാല യോഗികളുടെ ജഗദ്വർണ്ണനാപരമായ കീർത്തനങ്ങൾക്ക് (ഈീഠീഴീശര വ്യാഠി) പ്രചോദനമായത് പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളാണ്. ഇന്ത്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭഭൂമിക ഈ കീർത്തനങ്ങളിൽ കാണാം[1].

ആര്യ-അനാര്യഭേദമെന്യേ എല്ലാ വിഭാഗം ജനസമൂഹങ്ങളിലു

മുണ്ടായിരുന്നു തനതായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും മതവിശ്വാസങ്ങ ളും തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളും.

നിസ്സഹായനായ പ്രാചീന മനുഷ്യന് തന്റെ കഷ്ടപ്പാടുകളുടെ കാഠിന്യം കുറക്കാൻ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിലടിയുറച്ച ആചാര-അ നുഷ്ഠാന- ആദർശങ്ങൾ ആവശ്യമായിരുന്നു.

അവയിൽ നിന്നാണ് ഭൗതിക ജീവിതത്തെ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടു ത്താനുള്ള മാനസികമായ കരുത്ത് മനുഷ്യൻ നേടിയത്. ദൈവവി ശ്വാസവും ശുഭാപ്തി വിശ്വാസവും പരസ്പരപൂരകവും അതിജീവന ത്തിന്റെ നിർവ്വഹണതന്ത്രവുമായിത്തീരുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളാണ് പണ്ടുമുതലേ സാഹിത്യത്തിൽ ആധി പത്യം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ കാരണം അന്വേഷി ച്ചുചെല്ലുമ്പോൾ നാം രണ്ടുതരം പാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് എത്തിപ്പെടും. ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം, ശ്രമണപാരമ്പര്യം എന്നിവയാണ് അവ. അവ യാണ് ഭാരതീയ സംസ്കാര-സാഹിത്യങ്ങളുടെ ഉറവിടവും. വേദ-ഇ തിഹാസ-പുരാണങ്ങളിലും ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളിലും ഈ രണ്ടു പാര മ്പര്യങ്ങളും വേറിട്ടും കൂടിക്കലർന്നും പ്രവർത്തിക്കുന്നതു കാണാം.

വേദത്തിന്റെ 'പ്രവൃത്തിധർമ്മ'ത്തെ പിന്തുടരുന്ന പാരമ്പര്യത്തെ യാണ് ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം എന്നു പറയുന്നത്. പ്രവൃത്തിധർമ്മം എന്നുപറഞ്ഞാൽ വേദത്തിന്റെ ആചാരപരമായ വശം അഥവാ കർമ്മ കാണ്ഡം എന്നാണ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. വേദങ്ങളുടെ സ്രഷ്ടാക്കൾ എന്നുകരുതപ്പെടുന്ന ആര്യന്മാരുടെ പാരമ്പര്യമാണ് ബ്രാഹ്മണ പാര മ്പര്യം. വേദ-സ്മൃതി-ശാസ്ത്രങ്ങളാണ് ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടി ത്തറ. വേദത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട്

ഇതിനെ ആസ്തിക പാരമ്പര്യം എന്നുപറയുന്നു.

വേദത്തിന്റെ 'നിവൃത്തിധർമ്മ'ത്തെ പിന്തുടരുന്ന പാരമ്പര്യമാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യം. 'നിവൃത്തിധർമ്മം' എന്നുപറഞ്ഞാൽ വേദത്തിന്റെ അജ്ഞേയവാദപരമായ വശം എന്നാണർത്ഥം. ജീവിതത്തിന്റെ പരമ മായ അർത്ഥം എന്താണെന്ന് അറിഞ്ഞുകൂടെന്നും അതെന്താണെന്നു പറയുവാൻ കർമ്മകാണ്ഡത്തിന് യാതൊരു അധികാരവുമില്ലെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജീവിതത്തിന്റെ പരമാർത്ഥം കേവലം പ്രവൃത്തി ധർമ്മത്തിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠാനപ്പെട്ട ഒന്നാണെന്നു പറയുന്നതു ശരി യല്ലെന്നും ഇനിയും അന്വേഷിച്ചുകണ്ടെത്തേണ്ടതാണ് അതെന്നും കരുതുന്ന സത്യാന്വേഷികളായ താത്ത്വികരുടെ ആശയവാദചിന്തക ളാണ് അജ്ഞേയവാദം. ഇതിനെയാണ് ജ്ഞാനകാണ്ഡം എന്നു പറ യുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ആധ്യാത്മികതയുടെ ജ്ഞാനമീമാംസാപരവും സന്യാസോന്മുഖവുമായ അംശമാണിത്[2]. ഇത് വൈദിക പാരമ്പര്യ ത്തിനകത്തെ ആചാരവിരുദ്ധ-പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനം കൂടിയാണ്. ഈ ആചാരവിരുദ്ധവും പരിഷ്ക്കരണപരവും ആയ ജ്ഞാനകാണ്ഡ പാരമ്പര്യം ബുദ്ധ-ജൈനസന്യാസിമാർ ഏറ്റെടുത്തു വികസിപ്പിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് ഈ പാരമ്പര്യത്തെ ശ്രമണപാരമ്പര്യം എന്നു പറ യുന്നത്. ശ്രമണൻ എന്ന വാക്കിന് 'ശബ്ദതാരാവലി' നൽകുന്ന അർത്ഥം ബുദ്ധസന്യാസി, ജൈനഭിക്ഷു എന്നൊക്കെയാണ്. ശ്രമണം എന്ന വാക്കിന് 'വേല ചെയ്യുന്ന', 'കീഴാള' എന്നുമർത്ഥമുണ്ട്. വേദ ത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ശ്രമണപാ രമ്പര്യത്തെ നാസ്തിക പാരമ്പര്യം എന്നുപറയുന്നു. നിവൃത്തിക്കും അതിനപ്പുറത്തെ ചിന്തകൾക്കും ഊന്നൽ നൽകിയ വേദാനന്തര കാല

ഘട്ടത്തിലെ തത്ത്വചിന്തകളുടെ പാരമ്പര്യമാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യം എന്നും പറയാം.

ശ്രമണധാരയെയും ബ്രാഹ്മണധാരയെയും വൈദിക പാരമ്പ ര്യത്തിന്റെത്തന്നെ രണ്ടു വശങ്ങളായാണ് ക്ലാസിക്കൽ ബ്രാഹ്മണ പാര മ്പര്യം കാണുന്നത്.

പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പ ര്യമാണ്. പലായനദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ശ്രമണപാരമ്പര്യവും. എന്നാൽ ഈ രണ്ടു പാരമ്പര്യങ്ങളും വെള്ളം കയറാത്ത അറകൾ പോലെ എക്കാലത്തും അന്യോന്യം വേറിട്ടു നിൽക്കുകയല്ല ചെയ്തി ട്ടുള്ളത്. ഇവ തമ്മിൽ സംഘർഷമെന്നതുപോലെ സംവാദങ്ങളും ഉണ്ടാ യിട്ടുണ്ട്. അവ പരസ്പരം ഉൾക്കൊള്ളുകയും പുറംതള്ളുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഭാരതീയ തത്ത്വചിന്തയെയും സാഹിത്യത്തെയും എക്കാ ലത്തും സജീവമാക്കി നിലനിർത്തിയത് ഇവ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷ സംവാദങ്ങളാണ് [3].

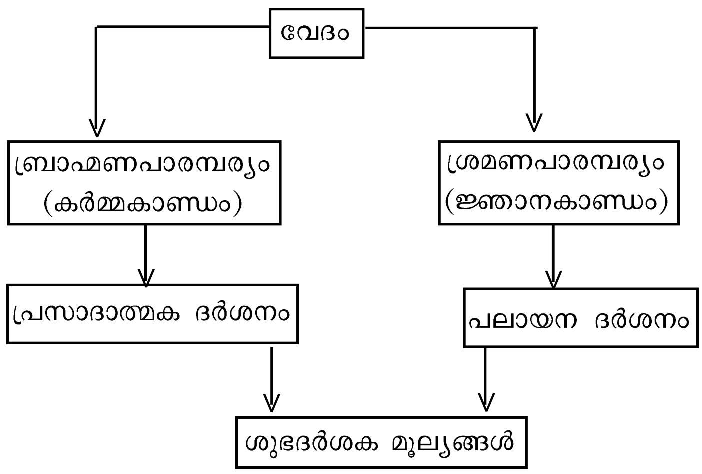
വേദം ഏകവ്യക്തികേന്ദ്രിതമല്ല. അവയുടെ യഥാർത്ഥസ്രഷ്ടാ ക്കൾ ആരാണ് എന്നറിഞ്ഞുകൂടാ. പാരമ്പര്യം ഏതാനും ചിലരുടെ പേരിൽ വേദകീർത്തനങ്ങളെ അവരോധിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അവർ വ്യക്തികളല്ല ദൈവങ്ങൾ (ഉലശശേലെ) ആണ് എന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്[4]. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വേദത്തിന്റെ രൂപീകരണകാലത്ത് അത് സമൂ ഹത്തിന്റെ മൊത്തം സൃഷ്ടിയായിരുന്നു എന്നുകരുതുകയാണ് ഉചി തം. വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പലതലമുറകളിലെയും മനു ഷ്യർ അതിന്റെ രചനയിൽ പങ്കെടുത്തിട്ടുണ്ട്. വേദത്തിൽ പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്നത് സമൂഹം അപ്പാടെയാണ്. എല്ലാത്തരം ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കും

അതിൽ ഇടമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിൽ സമൂഹത്തിലെ വ്യത്യസ്തമായ പല കാഴ്ചപ്പാടുകളും കാണാം. സമഗ്രതയുള്ള കൃതികൾക്കുമാത്രമേ സമൂഹത്തിലെ ഭിന്നങ്ങളായ കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ മുഴുവൻ വാഹകമാകാനാവൂ. മൊത്തത്തിലെടുക്കുമ്പോൾ വേദം ഇത്തരമൊരു സമഗ്രമായ കൃതിയാണ്.

കേട്ടും കേൾപ്പിച്ചും വാമൊഴിയിലൂടെയാണ് വേദം ആദ്യകാലങ്ങളിൽ നിലനിന്നുപോന്നത്. പിൽക്കാലത്ത്, വാമൊഴിയിൽ നിന്ന് വരമൊഴിയിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചതോടെയാണ് അതിന്റെ സാമൂഹ്യസ്വഭാവവും സമഗ്രതയും നഷ്ടമായിപ്പോയത്. വ്യത്യസ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം ഒരു പ്രത്യേക കാലത്ത്, പ്രത്യേക സ്ഥലത്ത് ജീവിച്ച ഏതോ വ്യക്തിയുടെ അല്ലെങ്കിൽ ഏതാനും വ്യക്തികളുടെ ഏകമുഖ കാഴ്ചപ്പാടായി അത് ചുരുങ്ങിപ്പോയി. ആധിപത്യമുള്ള ചില വിഭാഗങ്ങൾക്കും അവർക്കു താൽപര്യമുള്ള വിഷയങ്ങൾക്കും പ്രാമാണ്യം നൽകുന്ന ഒന്നായി അത് ന്യൂനീകരിക്കപ്പെട്ടു. കാരണം, അക്ഷരവും എഴുത്തും അന്ന് പ്രായേണ വരേണ്യവർഗ്ഗങ്ങൾക്കുമാത്രമേ പ്രാപ്തമായിരുന്നുള്ളൂ. അങ്ങനെ അധികാരവും സമ്പത്തും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന മേലാളരുടെ മാത്രം കാഴ്ചപ്പാടായി വേദം ചുരുങ്ങിപ്പോവുകയായിരുന്നു[5]. എങ്കിലും അവയിലുണ്ടായിരുന്ന വ്യത്യസ്ത ചിന്തകൾ പലതും പിന്നെയും സൂക്ഷ്മരൂപത്തിൽ നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുണ്ട്. വേദത്തിന്റെ നിവൃത്തി മാർഗ്ഗത്തിൽ ഈ സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങൾ കാണാം. ഇങ്ങനെ നിവൃത്തി മാർഗ്ഗത്തിൽ സൂക്ഷ്മരൂപത്തിൽ നിലനിന്നു പോന്ന വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ചിന്താധാരയാണ് കാലാന്തരത്തിൽ ശ്രമണ പാരമ്പര്യമായി വികസിച്ചത്. മുമ്പേതന്നെ സൂക്ഷ്മ രൂപത്തിൽ

നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു ചിന്താധാരക്ക് അങ്ങനെ സൈദ്ധാന്തികമായ ഒര ടിത്തറ ലഭിക്കുകയായിരുന്നു. വേദത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ നിഷേ ധിക്കുന്ന ശ്രമണധാരക്ക് വളർന്നു വികസിക്കാനുള്ള ആന്തരി കോർജ്ജം ലഭിച്ചത് വേദത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണ് എന്നത് കൗതു കകരമായ ഒരു വസ്തുതയാണ്.

ഇതുവരെ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾ താഴെ കാണിച്ചിരിക്കുന്നവിധം രേഖാ രൂപത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കാം:



2. 1. ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളുടെ വികാസം

വിശ്വാസങ്ങളാണ് ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളുടെ അടിത്തറ എന്ന തുകൊണ്ട് ആദിമമനുഷ്യന്റെ വിശ്വാസങ്ങളെപ്പറ്റി സാമാന്യമായി വിശ ദീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

വേട്ടയാടിയും പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് നേരിട്ട് വിഭവങ്ങൾ ശേഖ രിച്ചും കഴിഞ്ഞുപോന്ന ആദിമകാലത്ത് മനുഷ്യർ ഒറ്റക്കൊറ്റക്കല്ല, ഒട്ടേറെ ചെറുകൂട്ടങ്ങളായാണ് ജീവിതം നയിച്ചിരുന്നത്. ഈ കൂട്ടങ്ങളെ

കുടുംബം, കുലം, ഗോത്രം എന്നൊക്കെ പറയാം. ഇതാണ് പ്രാചീന ഗോത്ര വ്യവസ്ഥ[6]. വേദാരംഭകാലത്ത് ഈ ഗോത്രവ്യവസ്ഥയാണ് നില നിന്നിരുന്നത്.

ഈ പ്രാചീന ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ സവിശേഷത, അധ്വാനോ പകരണങ്ങളും പ്രകൃതിയും ആരുടെയും സ്വകാര്യസ്വത്തായിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. എല്ലാവരും കൂടി വിഭവങ്ങൾ സമാഹരിക്കുക, ഉപഭോഗി ക്കുക എന്നതായിരുന്നു അന്നത്തെ ഉല്പാദന വിനിയോഗരീതി. ആർക്കും പ്രത്യേകാവകാശം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അക്കാലത്ത് ധനിക-ദരിദ്ര ഭേദമോ മേലാള-കീഴാള വ്യത്യാസമോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഭരി ക്കുന്നവനും ഭരിക്കപ്പെടുന്നവനും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കാരണം, സമു ദായം അന്ന് വർഗ്ഗങ്ങളായി വേർതിരിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അധ്വാ നോപകരണങ്ങളും പ്രകൃതിയും എല്ലാവരുടെയും പൊതുസ്വത്താ യിരുന്നു എന്ന സവിശേഷത ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാണ് ഈ കാലഘട്ടത്തെ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസ്റ്റ് കാലഘട്ടം എന്ന് മാർക്സും ഏംഗൽസും വിശേ ഷിപ്പിച്ചത്. ഇക്കാലത്ത് വർണ്ണവ്യത്യാസങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. രക്ത ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കുലങ്ങളായും ഗോത്രങ്ങളായും ഗണങ്ങളായുമാണ് പ്രാചീന ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും ജീവിച്ചിരു ന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറുന്ന കാലത്ത് ആര്യന്മാർക്കിടയിൽ വർണ്ണ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതിന് ഋഗ്വേദം തെളിവുതരുന്നു ണ്ട് [7]. എങ്കിലും ഗോത്രങ്ങൾക്കു തമ്മിൽ വഴക്കുണ്ടാകാം. ഒരു ഗോത്രം മറ്റൊന്നിനെ കീഴ്പ്പെടുത്തിയെന്നും വരാം. കൊന്നുവെന്നും വരാം. പക്ഷേ തോറ്റവരെ ജയിച്ചവർക്ക് അടിമകളാക്കി വെക്കാൻ പറ്റുമായി രുന്നില്ല. കാരണം, തോൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നവർക്കും സ്വന്തം ജീവൻ നില

നിർത്താൻ ആവശ്യമായതിൽ കൂടുതൽ ഭക്ഷണം സമ്പാദിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. അതായത്, ജയിച്ചവർക്ക് വേണ്ടി മിച്ചം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. അതിനാൽ തോറ്റവരെ അടിമയാക്കി വെക്കുന്നതിൽ അർത്ഥമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇതാണ് പ്രാചീന ഗോത്ര സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥിതിസമത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.

ഇക്കാലത്ത് മനുഷ്യന് നേരിടേണ്ടി വന്ന പ്രധാനവെല്ലുവിളി പ്രകൃതിശക്തികളുടേതായിരുന്നു. അതിനാൽ പ്രകൃതിയെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള സംരംഭങ്ങളിൽ നിന്നുളവാകുന്ന മതവിശ്വാസങ്ങളും പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മതചടങ്ങുകളുമായിരുന്നു പ്രാചീനരുടെ ആധ്യാത്മികതയുടെ ഉള്ളടക്കം. ഇവയെ ആര്യമെന്നോ അനാര്യമെന്നോ വേർതിരിക്കാനാവില്ല. അങ്ങനെ വേർതിരിക്കുന്നതിൽ അർത്ഥവുമില്ല. മനുഷ്യന്റെ അതിജീവന പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗം മാത്രമായിരുന്നു ആ ആദ്ധ്യാത്മികത.

ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട പ്രധാനവസ്തുത, ആര്യ-അനാര്യഭേദമെന്യേ എല്ലാ പ്രാചീനരുടെയും ആധ്യാത്മിക-മത വിശ്വാസങ്ങൾ ലൗകികതയെ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നതായിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. ലൗകിക ജീവിതം പരിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിന് ഭാവിയിലുള്ള ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം അനിവാര്യമായതുകൊണ്ട്, ആ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ആധ്യാത്മികതയെ അവർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയത്. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ കാണുന്ന ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ഇത്തരത്തിൽ പ്രകൃതിശക്തികളെ നേരിടുന്നതുമായും അതിജീവനവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ശത്രുക്കളെ പരാജയപ്പെടുത്താനുള്ള ശക്തി നേടാനും ഭൗതിക ജീവിതത്തിലെ സുഖങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുമാണ് പ്രാചീനർ പ്രാർത്ഥിക്കുകയും അനുഷ്ഠാന

ങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നത്. പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങൾക്ക് പിന്നിലുള്ള അതീതശക്തികൾക്ക് മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകളുടെ പരിമിതി നികത്താൻ കഴിയുമെന്ന് പ്രാചീനകാല മനുഷ്യർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ആ പ്രകൃതിശക്തികളെ മൂർത്തീകരിക്കാനും അവർ ശ്രമിച്ചു. ഇങ്ങനെയാണ് ദൈവവിശ്വാസവും ആത്മാവ്, പുനർജന്മം, പരലോകം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങളും ഉടലെടുത്തത്[8].

2. 1. 1. വിശ്വാസത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വികാസം

ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമേ ഉണ്ടായിരുന്ന പ്രാകൃത ജനതയെയാണ് അനാര്യന്മാർ എന്നുപറയുന്നത്. എന്നുമുതലാണ് ഇവർ ഇന്ത്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതെന്ന് ഊഹിക്കാൻ തെളിവുകളൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട്, ലക്ഷക്കണക്കിനു വർഷങ്ങൾ നീണ്ടുനിന്നിരുന്നുവെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ഇവരുടെ കാലഘട്ടത്തെ ഇന്ത്യയുടെ ഇരുളടഞ്ഞ പ്രാക്ചരിത്ര കാലഘട്ടമെന്ന് പറയുന്നു. പ്രാക്ചരിത്രകാലഘട്ടത്തിന്റെ ഊഹിക്കാവുന്ന രണ്ടാംഘട്ടം തന്നെ ബി.സി. 50,000 മുതൽ 1,00,000 വരെ ഉണ്ട് എന്ന് ഡി.ഡി. കൊസാംബി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു[9]. ഈ പ്രാക്ചരിത്ര കാലഘട്ടത്തെ അവഗണിച്ചാൽത്തന്നെ പിന്നീടുവരുന്ന ഹാരപ്പാ, മോഹൻജദാരോ സംസ്കാരങ്ങളെ അവഗണിക്കാനാവില്ല. കാരണം, അതിന് വ്യക്തമായ തെളിവുകളുണ്ട്. ഇന്ന് ഹാരപ്പാ, മോഹൻ ജദാരോ നഗരങ്ങൾ പാക്കിസ്ഥാനിലാണ്. ഇന്ത്യയുടെ ചിരന്തനമായ ഭൗതികോത്കർഷത്തിന്റെ ഏറ്റവും അനിഷേധ്യമായ തെളിവ് എന്നാണ് ഡോ. സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ സംസ്കാരങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നത് [10].

ക്രി. മു. ഏതാണ്ട് 3500 മുതൽ 1500 വരെയാണ് സിന്ധുനദീതട പ്രദേശങ്ങളിലെ ഈ സംസ്കാരങ്ങളുടെ കാലം.

ക്രി. മു. 1500–ാമാണ്ടോടെ മാത്രം ഇന്ത്യയിലേക്ക് കുടിയേറിയ ജനവിഭാഗത്തെയാണ് ആര്യന്മാർ എന്നുപറയുന്നത്. അതായത് സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരത്തിനുശേഷമാണ് ആര്യന്മാരുടെ വരവ് എന്നർത്ഥം. ആര്യന്മാരുടെ വരവോടെയാണ് പ്രാചീന മനുഷ്യരുടെ വിശ്വാസങ്ങൾക്ക് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വികാസം ഉണ്ടാവുന്നത്. ഈ വികാസം ഉല്പാദനക്ഷമതയുടെ വർദ്ധനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഉല്പാദനക്ഷമത വർദ്ധിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാവുന്ന മിച്ച മൂല്യം തട്ടിയെടുക്കാനുള്ള തന്ത്രമായി വിശ്വാസം പരിണമിച്ചു. ഇതിനെയാണ് വിശ്വാസത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വികാസം എന്നുപറയുന്നത്.

കൃഷിയുടെയും പുതിയ ഉൽപാദനോപകരണങ്ങളുടെയും കണ്ടുപിടിത്തമാണ് ഉല്പാദനക്ഷമത വർദ്ധിപ്പിച്ചത്. അതോടെ ഒരാൾക്ക് തന്റെ ജീവൻ നിലനിർത്തുന്നതിന് ആവശ്യമായതിൽ കൂടുതൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്നായി. സംഘട്ടനങ്ങളിൽ തോൽക്കുന്നവരെ അടിമയാക്കി അവരെക്കൊണ്ട് അധ്വാനിപ്പിച്ചാൽ അവരുടെ മിച്ചമൂല്യം സ്വന്തമാക്കാമെന്ന് ജയിച്ചവർ കണ്ടെത്തി. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തായിരുന്ന ഭൂമിയും ചിലർ കൈയൂക്കുകൊണ്ട് സ്വകാര്യസ്വത്താക്കി മാറ്റി. കൃഷിയുടെയും പുതിയ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെയും കണ്ടുപിടിത്തമാണ് ഭൂമിയുടെ സ്വകാര്യവൽക്കരണത്തിന് പ്രധാന കാരണമായിരുന്നത്. ഇതോടെ പ്രാചീന കമ്യൂണിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥക്ക് അഥവാ ഗോത്ര വ്യവസ്ഥക്ക് ഇളക്കം തട്ടാൻ തുടങ്ങി.

പകരം അടിമത്ത വ്യവസ്ഥ കടന്നുവന്നു. അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയിൽ ആധിപത്യത്തിന് വലിയ പ്രാധാന്യമാണുള്ളത്. കാരണം കീഴടക്കപ്പെട്ടവരെക്കൊണ്ട് അധിപതികൾക്ക് പലവിധ നേട്ടങ്ങളുമുണ്ടാക്കാൻ കഴിയും.

ഈ ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിലാണ് ആര്യന്മാർ അനാര്യന്മാർക്കുമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാരംഭിക്കുന്നത്. അതോടെ ആര്യ-അനാര്യ സംഘർഷം സംജാതമായി.

ശത്രുക്കളോടേറ്റുമുട്ടിക്കൊണ്ടാണ് ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ വാസമുറപ്പിക്കുന്നതെന്ന് ഋഗ്വേദത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ഹാരപ്പാ-മോഹൻജദാരോ സംസ്കാരകാലത്തും അതിനുമുമ്പുള്ള പ്രാക്ചരിത്ര കാലത്തും ഇന്ത്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന അനാര്യ ജനവിഭാഗമാണ് ഋഗ്വേദത്തിൽ പറയുന്ന ഈ ശത്രുക്കൾ.

സമൂഹം അടിമത്ത ഘട്ടത്തിലേക്കു പരിണമിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതിനനുസരിച്ച് ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം മൂർച്ചിച്ചുവന്നു. അതിനനുസരിച്ച് ആര്യന്മാരുടെ ആധ്യാത്മികതക്കും മതചടങ്ങുകൾക്കും കാതലായ മാറ്റങ്ങൾ വരുന്നതായി കാണാം. അവ അനാര്യന്മാരെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള തന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നു എന്നതാണ് അക്കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനം.

പ്രകൃതി ശക്തികളെ മനസ്സിലാക്കുകയും കീഴ്പ്പെടുത്തുകയും ശത്രുക്കളിൽ നിന്ന് രക്ഷനേടുകയും ചെയ്യേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുണ്ടായ പ്രാചീന ആര്യആധ്യാത്മികത ഒടുവിലൊടുവിലാവുമ്പോഴേക്കും അനാര്യന്മാരെ കീഴ്പ്പെടുത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ളതായിത്തീരുന്നു. ഈ പരിണതി യഥാ

ക്രമം ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തും അവസാനഭാഗത്തുമായി വ്യക്ത മാകുന്നുണ്ട്. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്ത് ആര്യന്മാർ അനാര്യന്മാരെ ദസ്യു എന്നു വിളിക്കുന്നുവെന്നും ആ വാക്കിന് ശത്രു എന്നാണർത്ഥ മെന്നും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ഋഗ്വേദത്തിൽ ദസ്യു എന്ന വാക്കിന് അടിമ എന്നോ ഭൃത്യൻ എന്നോ ഉള്ള അർത്ഥ മാണ് കല്പിക്കപ്പെട്ടുകാണുന്നത്[11]. ഇത് അനാര്യന്മാർ തങ്ങളുടെ ദാസ ന്മാരോ അടിമകളോ ആണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുരുത്തിരിയുന്ന താണ്. ആദ്യകാലത്ത് അനാര്യന്മാർ ആര്യന്മാരുടെ ശത്രു മാത്ര മായിരുന്നുവെങ്കിൽ പിൽക്കാലത്ത് അടിമയായിത്തീർന്നുവെന്നാണിതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ദസ്യൂ എന്ന വാക്കിന് അടിമ എന്ന അർത്ഥം വന്നത് ആര്യന്മാർ അനാര്യന്മാരെ കീഴടക്കിയതിനുശേഷം മാത്രമാണെന്ന് കരുതുന്നതിൽ യുക്തിയുണ്ട്.

ആര്യ-അനാര്യ സംഘർഷങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കൂടുതൽ പരാ മർശങ്ങൾ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനഭാഗങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് കാണാ നാവുക. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് ആര്യ-അനാര്യസംഘർഷം ശക്തിപ്രാപിച്ചിരുന്നില്ല എന്നാണ് ഇതിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാനാവു ന്നത്. പ്രാചീന ഗോത്ര വ്യവസ്ഥ അന്ന് അടിമത്തത്തിന് വഴിമാറിയിരു ന്നില്ല എന്ന് സാരം. ആര്യ-അനാര്യ സംഘർഷം, വിശ്വാസത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വികാസം എന്നിവ ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. അത് എങ്ങ നെയാണെന്ന് ഇനി വിശദമാക്കുന്നു.

2. 1. 2. ഭാരതീയ സംസ്കാരം

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യവ്യവസ്ഥകളും വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും മതാത്മകതയും പാരമ്പര്യവും ഭാഷയും പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രയോഗങ്ങളും ഇവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സ്ഥാപന ങ്ങളുമടങ്ങിയ സമഗ്രമായ ജീവിതശൈലിയെയാണ് സംസ്കാരം എന്നു പറയുന്നത്[12].

പലതരത്തിലുള്ള ജീവിതശൈലികൾ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു സമൂ ഹത്തിൽ വിവിധ സംസ്കാരങ്ങൾ തമ്മിൽ മത്സരത്തിലേർപ്പെടുക സ്വാഭാവികമാണ്. ഈ മത്സരം സംസ്കാരത്തിന്റെ സർവ്വതലങ്ങളിലും സംഘർഷത്തിനിടയാക്കും. സംഘർഷത്തിൽ വിജയിയാകുന്ന വിഭാ ഗത്തിന്റെ സംസ്കാരം മറ്റു സംസ്കാരങ്ങളുടെ മേൽ ആധിപത്യം നേടും. ആധിപത്യം നേടുന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിനു നേരെ എതിർപ്പുകളുണ്ടാവുന്നതും സ്വാഭാവികമാണ്. ആധിപത്യപ്രയോഗ ത്തിന്റെ തോതനുസരിച്ച് അതിനെതിരെയുള്ള ചെറുത്തുനിൽപ്പും കൂടുകയോ കുറയുകയോ ചെയ്യും. ചെറുത്തുനിൽപ്പിനെ കായിക മായോ ബൗദ്ധികമായോ അമർച്ച ചെയ്യാനും പ്രതിഷേധികളെ നിശ്ശ ബ്ദരാക്കാനും കഴിയുന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ സംസ്കാരം സമൂഹത്തിന്റെ പൊതു സംസ്കാരമായി, മുഖ്യധാരാ സംസ്കാരമായി വ്യവസ്ഥീക രിക്കപ്പെടും. അനേക നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ നടക്കുന്ന നിരന്തരമായ കര ണ-പ്രതികരണങ്ങളുടെ ഫലമായാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്. ഇതാണ് ചരിത്രവും സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം.

ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറ എവിടെയാണെന്ന്

നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറയുവാൻ കഴിയുകയില്ല. അനാര്യന്മാരുടെയും ആര്യന്മാരുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെ സങ്കലനമായിട്ടുവേണം ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെ കാണാൻ. കാരണം, കീഴ്പ്പെടുത്തിയെങ്കിലും അനാര്യസംസ്കാരത്തെ പാടേ ഇല്ലാതാക്കാൻ ആര്യന്മാർക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. വേദമതവിശ്വാസങ്ങളുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാത്ത അനാര്യ ആരാധനാ സമ്പ്രദായങ്ങളെയും ചടങ്ങുകളെയും ദൈവങ്ങളെയും ആര്യന്മാർ സ്വാംശീകരിച്ചു തങ്ങളുടേതാക്കി. ഇന്ന് ആര്യന്മാരുടേതായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന പല മതച്ചടങ്ങുകളും ഉത്സവച്ചടങ്ങുകളും പണ്ട് അനാര്യന്മാരുടേതായിരുന്നുവെന്നതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും പരസ്പരം സ്വാംശീകരിക്കുകയും സ്വാധീനിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെ ആര്യന്മാരുടെയും അനാര്യന്മാരുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെ വിഭിന്നഘടകങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്ന് ഒന്നായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്. ആര്യന്മാർ അതിന്റെയും അധികാരിയായിത്തീരുകയായിരുന്നു. അനാര്യസംസ്കാരത്തെ ആര്യസംസ്കാരം കീഴ്പ്പെടുത്തിയത് ഇങ്ങനെയാണ്. ആയുധസജ്ജീകരണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ അനാര്യന്മാരേക്കാൾ മുമ്പിലായിരുന്നു ആര്യന്മാർ. അതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് അനാര്യന്മാരെ കീഴ്പ്പെടുത്താൻ ആര്യന്മാർക്കു കഴിഞ്ഞത്[13]. എന്നാൽ അതിന്റെ പേരിൽ ഭാരതീയ സംസ്കാരം മൊത്തത്തിൽ ആര്യസംസ്കാരമാണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ അത് ശരിയായിരിക്കില്ല.

2. 2. ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യവും പ്രസാദാത്മകദർശനവും

വൈദികമായ ആചാര വിശ്വാസങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആര്യ

ന്മാരുടെ പാരമ്പര്യമാണ് ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം. ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ നീതി-നിയമ, നന്മ-തിന്മ, ശരി-തെറ്റ് സങ്കല്പങ്ങളെല്ലാം ബ്രാഹ്മണർക്ക് അനുകൂലമായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണാനുകൂലമായ ഈ വ്യവസ്ഥക്ക് സൈദ്ധാന്തിക ന്യായീകരണങ്ങൾ ചമയ്ക്കുന്ന ഒരു പദ്ധതിയായിരുന്നു ചാതുർവർണ്ണ്യം. ഈ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് ഭാരതീയ സാഹിത്യത്തിൽ പൊതുവെ പ്രകടമായിപ്പോന്നിട്ടുള്ള പ്രസാദാത്മക ദർശനം. അതിനാൽ എന്താണ് പ്രസാദാത്മക ദർശനം എന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് എന്താണ് ചാതുർവർണ്ണ്യം എന്ന് അറിഞ്ഞിരിക്കണം.

2. 2. 1. <u>ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ പ്രാരംഭം.</u>

കൃഷിയുടെയും പുതിയ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെയും കണ്ടുപിടിത്തത്തോടെ പ്രാചീന ഗോത്രവ്യവസ്ഥ തകരുകയും അടിമത്തം നിലവിൽ വരുകയും ചെയ്തു എന്ന് മുമ്പ് വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ടല്ലോ.

അടിമത്തകാലഘട്ടത്തിൽ അടിമകൾക്ക് തങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഉല്പന്നങ്ങൾക്കുമേൽ യാതൊരവകാശങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. തങ്ങളുടെ യജമാനർക്ക് മിച്ചമൂല്യം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുക മാത്രമായിരുന്നു അവരുടെ വിധി. യജമാനർ അടിമകളെക്കൊണ്ട് കഠിനമായി പണിയെടുപ്പിച്ചിരുന്നു. അവരെ വിൽക്കാനും വാങ്ങാനും പീഡിപ്പിക്കാനും യജമാനർക്ക് അധികാരമുണ്ടായിരുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള കടുത്ത ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ അടിമകളെ കലാപത്തിനുപ്രേരിപ്പിച്ചു[14]. പല അടിമകളും ഒളിച്ചോടി. ഒളിച്ചോടിയെങ്കിലും അടിമകൾക്ക്

മറ്റെവിടെയും ആശ്രയം കിട്ടിയില്ല. തിരിച്ചു വന്ന് യജമാനരെ ആശ്രയിക്കുകയേ തരമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. കാരണം, ഭൂമിയും അധ്വാനോപകരണങ്ങളും മുഴുവൻ ഉടമകളുടെ അധീനതയിലായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

തിരിച്ചുവന്ന അടിമകളെ വീണ്ടും അടിമകളാക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഉടമകൾക്ക് വലിയ പ്രയോജനമൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കാരണം ഉല്പാദനോപാധികളുടെയും അധ്വാനശക്തികളുടെയും വികാസത്തിന്റെ ഫലമായി ഉല്പാദനം ഗണ്യമായി വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ വീണ്ടും അടിമകളുടെ കലാപമുണ്ടായാൽ അതിന്റെ നഷ്ടം ഉടമകൾക്കായിരിക്കും. അടിമത്തത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിലെ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾക്ക് ഇനി നിലനിൽപ്പില്ല എന്ന് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ അവർ മനസ്സിലാക്കി.

ഉല്പാദനം നടത്തുന്നതിന് സമൂഹത്തിലെ വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളിൽ പെട്ട മനുഷ്യർ തമ്മിൽ ഏർപ്പെടുന്ന ബന്ധത്തെയാണ് ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നത്. അധ്വാനോപകരണങ്ങൾ, യന്ത്രങ്ങൾ, പ്രകൃതി, അധ്വാനിക്കുന്ന മനുഷ്യർ-ഇവയെ ഉല്പാദന ശക്തികൾ എന്നും പറയുന്നു. ഇവയാണ് ഉല്പാദനത്തിന് കാരണമാവുന്നത്. ഉല്പാദനശക്തികളും ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളും ചേർന്നതാണ് ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥ. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചക്ക് ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾ തടസ്സമായാൽ ആ ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുകയില്ല[15].

അടിമകളെ വീണ്ടും അടിമകളാക്കി പിടിച്ചെടുത്തുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടു പോകാൻ പറ്റാത്തവിധം ഉല്പാദനശക്തികളും ഉല്പാദന

ബന്ധങ്ങളും തമ്മിൽ തീരെ പൊരുത്തപ്പെടാതായിക്കഴിഞ്ഞ ചരിത്ര ഘട്ടത്തിൽ ഒരു പുതിയ ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വരാൻ തുടങ്ങി. അതാണ് ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥ (ഫ്യൂഡലിസം). ഈ ഘട്ടത്തിൽ അടിമകൾ ജന്മിമാരുടെ 'സ്വതന്ത്ര'രായ അടിയാളർ അഥവാ കുടിയാന്മാർ എന്ന നിലയിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ കാലത്ത് വ്യാപാരവും ഉല്പാദനക്ഷമതയും വീണ്ടും വർദ്ധിച്ചു. ജന്മിയും അടിയാളരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ ചൂഷണം നിർബാധം നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുപോകുന്നതിന് ജന്മിമാർക്ക് ഭൂമിയുടെയും അടിയാളന്മാരുടെയും മേലുള്ള ആധിപത്യം നിലനിർത്തേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. അതിനുവേണ്ടി അവർ പ്രയോഗിച്ചത്, മതാത്മകവും ആചാരാനുഷ്ഠാനപരവും പ്രവൃത്തി ധർമ്മവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതികളാണ്. ആര്യബ്രാഹ്മണരും അധികാരിവർഗ്ഗവും ഒത്തുചേർന്ന് ഈ പദ്ധതികൾക്ക് ഐശ്വരമായ പരിവേഷം നൽകുകയും ചെയ്തു. അത് ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിനും ബ്രാഹ്മണമതപാരമ്പര്യത്തിനും തുടക്കം കുറിച്ചു.

പ്രാചീന ഗോത്രസാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയോടുകൂടിത്തന്നെ സമൂഹത്തിൽ ഭൂമിക്കും ആധിപത്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള കിടമത്സരം ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ കാലത്തുതന്നെ ഉല്പാദനശക്തികൾ ഗണ്യമായ പുരോഗതി കൈവരിച്ചിരുന്നു. ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയിലെത്തുമ്പോൾ അത് പിന്നെയും വളർച്ചനേടി. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി സമുദായത്തിൽ പ്രവൃത്തി വിഭജനം അടിമത്ത കാലഘട്ടം മുതൽക്കേ ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട്. കൊല്ലപ്പണി, ആശാരിപ്പണി, നെയ്ത്ത് തുടങ്ങിയ പല കൈത്തൊ

ഴിലുകളും അടിമത്തകാലം മുതൽക്കേ ഉണ്ട്. എന്നാൽ ജന്മിത്ത കാല ത്താണ് ഇവക്ക് കൂടുതൽ വളർച്ചയും പ്രചാരവും ഉണ്ടാവുന്നത്. പ്രവൃത്തി വിഭജനത്തിന്റെ ഫലമായി ചിലർ പശുക്കളെ മേച്ചുനടക്കു ന്നവരും ചിലർ കൃഷിപ്പണിയിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരും ചിലർ കൈവേ ലക്കാരും ചിലർ പുരോഹിതന്മാരുമായിത്തീർന്നു. ഇത് സാമ്പ ത്തികവും സാമൂഹികവുമായ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു ഘടകമായിരുന്നു. എന്നാൽ സമൂഹത്തിൽ പലതരം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും അതോടൊപ്പം ഉണ്ടായിവന്നു. പ്രവൃത്തി വിഭജനം പ്രവൃത്തിവിഭജനം മാത്രമായി നിലനിന്നില്ല. അത് ജനതയെ ധ്രുവീകരിക്കും വിധമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്ക് കളമൊരുക്കി.

2. 2. 2. ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാപനം

സാമൂഹ്യ മിച്ചമൂല്യത്തിന്റെ ശേഖരണത്തിലൂടെ ജന്മിമാർ, നാടു വാഴിമാർ തുടങ്ങിയ സമ്പന്നവർഗ്ഗം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സമ്പന്നരാ യിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അങ്ങനെ ചിലർ കൂടുതൽ സ്വത്തുള്ളവർ, ചിലർ കുറച്ചു സ്വത്തുള്ളവർ, ചിലർ സ്വത്തില്ലാത്തവർ എന്ന അവസ്ഥ സമൂ ഹത്തിൽ സംജാതമായി. ഇതിനെ സാമ്പത്തികശ്രേണീകരണം എന്നു പറയാം. സ്വത്തില്ലാത്തവർക്ക് സ്വത്തുള്ളവരെ ആശ്രയിച്ചുജീവി ക്കേണ്ടിയിരുന്നു. സ്വത്തുള്ളവർക്ക് ഇല്ലാത്തവരുടെ അധ്വാനഫലമ നുഭവിച്ചുകൊണ്ട് പൗരോഹിത്യവൃത്തിയിലോ ബൗദ്ധിക പ്രവൃത്തി യിലോ ഏർപ്പെടാൻ സൗകര്യം ലഭിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞുണ്ടായതാണ് വർണ്ണവ്യ

വസ്ഥ അഥവാ ചാതുർവർണ്ണ്യം[16]. ഇതിൽ ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ, ശൂദ്രർ എന്നീ നാലുവിഭാഗങ്ങൾ അഥവാ വർണ്ണങ്ങൾ ഉണ്ടായി. ഇതിൽ ബ്രാഹ്മണർക്കായിരുന്നു ഏറ്റവും ഉയർന്ന സ്ഥാനം. യഥാക്രമം മറ്റുള്ള വർണ്ണങ്ങൾക്കും സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഇവരെകൂടാതെ അവർണ്ണവിഭാഗങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽ ജാതിയുടെ പേർ പറഞ്ഞുകാണുന്നില്ല. എന്നാൽ വർണ്ണങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ വ്യക്തമായ സ്ഥാനം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടാത്ത സൂതന്മാർ, സംശപ്തകന്മാർ, നാഗന്മാർ തുടങ്ങിയവരെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവങ്ങളുണ്ട്. ഇവർ ജാതീയമായ സംഘങ്ങളായിരുന്നുവെന്നും അതിനാൽ ജാതി അക്കാലത്തുതന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു വേണം അനുമാനിക്കാൻ എന്നും ജാതീയ സമുദായം അതിന്റെ പൂർണ്ണരൂപത്തിൽ മഹാഭാരതത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടാതിരുന്നതിനു കാരണം അതിന്റെ കഥ പ്രധാനമായും ക്ഷത്രിയരെ സംബന്ധിച്ചായതാവാം എന്നും ഇരാവതി കാർവേ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് [17].

തുടക്കത്തിൽ പ്രവൃത്തിയുടെയും സ്വഭാവഗുണങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് വർണ്ണങ്ങൾ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, വ്രതങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുകയും വേദങ്ങൾ പഠിക്കുകയും പഠിപ്പിക്കുകയും യാഗങ്ങൾ നടത്തുകയും നടത്തിക്കുകയും ദാനങ്ങളും ദക്ഷിണകളുമൊക്കെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവൻ ബ്രാഹ്മണനായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. ഭരണം നടത്തുകയും പ്രജകളെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവൻ ക്ഷത്രിയൻ. കൃഷിയും കച്ചവടവും പശുസംരക്ഷണവും മറ്റും ചെയ്യുന്നവൻ വൈശ്യൻ. മറ്റുമൂന്നു വർണ്ണങ്ങളെയും ശുശ്രൂഷിക്കുകയും അവർക്കുവേണ്ടി അഹോരാത്രം വേല

ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നവൻ ശൂദ്രൻ.

ബ്രാഹ്മണന്റെ പുത്രനായി ജനിച്ച ഒരാൾക്ക് ബ്രാഹ്മണവൃത്തി കൊണ്ട് ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നു തോന്നിയാൽ ക്ഷത്രിയവൃത്തിയോ വൈശ്യവൃത്തിയോ സ്വീകരിക്കാമെന്ന് മഹാഭാരതത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അപ്പോൾ അയാൾ ക്ഷത്രിയനോ വൈശ്യനോ ആയിത്തീരും. ശുചിത്വം പാലിക്കാതിരിക്കുകയും വ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കാതിരിക്കുകയും വേദങ്ങൾ പഠിക്കാതിരിക്കുകയും ദുർമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവനാരോ അവനാണ് ശൂദ്രൻ. അതനുസരിച്ച് ബ്രാഹ്മണൻ വേദം പഠിക്കാതിരിക്കുകയും നീചപ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്താൽ ശൂദ്രനായിത്തീരും. അതുപോലെ ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണഗുണങ്ങൾക്കനുയോജ്യമായ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്താൽ ബ്രാഹ്മണനാകും. വൈശ്യൻ ക്ഷത്രിയന്റെ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്താൽ ക്ഷത്രിയനുമാകും. ഇത് മറിച്ചും സംഭവിക്കാം. ബ്രാഹ്മണന്റെ ഗുണമില്ലാത്തവൻ ബ്രാഹ്മണനും ക്ഷത്രിയന്റെ ഗുണമില്ലാത്തവൻ ക്ഷത്രിയനും വൈശ്യന്റെ ഗുണമില്ലാത്തവൻ വൈശ്യനും ആവുകയില്ല. ഋഗ്വേദാരംഭ കാലത്ത്, അതായത് വൈദിക മതത്തിന്റെ ആദിമഘട്ടത്തിൽ ഇതായിരുന്നു വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വഭാവം. അക്കാലത്ത് കർമ്മം എന്ന പദത്തിന് പ്രവൃത്തി എന്നു മാത്രമായിരുന്നു അർത്ഥം. അതിന് മതപരമായ മറ്റൊരർത്ഥം ലഭിക്കുന്നത് പിൽക്കാല ബ്രാഹ്മണ മതത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ ചാതുർവർണ്ണ്യപ്രാഭവത്തിന്റെ കാലത്താണ്. ആ മറ്റൊരു അർത്ഥം ഇതാണ്: ഓരോ കർമത്തിനും നിശ്ചിതമായ ഫലമുണ്ട്. സുഖവും ദുഃഖവും സമ്പത്തും ദാരിദ്ര്യവും രോഗവും ആരോഗ്യവും എല്ലാം കർമ്മഫലങ്ങളാണ്. ഇവിടെ പ്രവൃത്തിക്ക് മനുഷ്യബാഹ്യമായ

ഒരു അലൗകികശക്തിയുടെ നിദേശം എന്ന അർത്ഥം കൈവരുന്നു.

ഓരോ വ്യക്തിയും തന്റെ സ്വന്തം വർണ്ണത്തിന് വിധിക്കപ്പെട്ട ധർമ്മങ്ങൾ അനുസരിക്കുമ്പോഴാണ് ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയനുസരിച്ച് അത് സൽക്കർമ്മം എന്ന വിശേഷണത്തിന് അർഹമാവുന്നത്. സൽക്കർമ്മത്തിന് നല്ല ഫലവും ദുഷ്ക്കർമ്മത്തിന് ചീത്തഫലവുമുണ്ട്. തന്റെ വർണ്ണത്തിന്റേതല്ലാത്ത ധർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കുന്നതാണ് ദുഷ്കർമ്മം. ഇതുപ്രകാരം ബ്രാഹ്മണൻ ക്ഷത്രിയ വൃത്തിയോ വൈശ്യവൃത്തിയോ ശൂദ്രവൃത്തിയോ ചെയ്യുന്നതും ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണ വൃത്തിയായ വേദം പഠിക്കുന്നതും മറ്റുവർണ്ണങ്ങളുടെ വൃത്തി ചെയ്യുന്നതും നിഷിദ്ധമായ ദുഷ്കർമ്മമായിത്തീർന്നു. ഒരാൾ ബ്രാഹ്മണനായും മറ്റൊരാൾ ക്ഷത്രിയനായും ഇനിയുമൊരാൾ വൈശ്യനായും ശൂദ്രനായും ജനിക്കുന്നത് മുജ്ജന്മത്തിൽ ചെയ്ത കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം കൊണ്ടാണ്. ഇതാണ് കർമ്മഫലസിദ്ധാന്തം. ഇതാണ് കർമ്മം എന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥത്തിനുവന്ന പരിണാമം.

ഈ പരിണാമത്തോടെ പ്രവൃത്തിയുടെയും സ്വഭാവഗുണത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ വർണ്ണം നിർണ്ണയിക്കുക എന്ന ആദ്യകാലവൈദിക സമ്പ്രദായത്തിനുപകരം വർണ്ണത്തിനനുസരിച്ച് പ്രവൃത്തി നിർണ്ണയിക്കുക എന്ന പിൽക്കാല ബ്രാഹ്മണമത സമ്പ്രദായം നിലവിൽ വന്നു. വ്യക്തി എന്തു പ്രവൃത്തി ചെയ്യുന്നുവെന്നതോ അവന് എന്തുഗുണമുണ്ട് എന്നതോ അല്ല, അവൻ ഏതുവർണ്ണത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നതാണ് വർണ്ണം നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള മാനദണ്ഡം എന്നു വന്നു. അതോടെ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ പാരമ്പര്യാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വർഗ്ഗവിഭജനമായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണന്റെ മകൻ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയന്റെ

മകൻ ക്ഷത്രിയൻ, ശൂദ്രന്റെ മകൻ ശൂദ്രൻ എന്നായി അവസ്ഥ. അതായത് ശൂദ്രവംശത്തിൽ ജനിച്ച ഒരുവൻ എന്തു നന്മ ചെയ്താലും ശൂദ്രനായിത്തന്നെ ഇരിക്കും. ബ്രാഹ്മണവംശത്തിൽ ജനിച്ചവൻ എന്ത് അധർമ്മം പ്രവർത്തിച്ചാലും ബ്രാഹ്മണൻ തന്നെയായിരിക്കും. ഇതാണ് ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ബ്രാഹ്മണമതം അധികാരികളുമായി ഒത്തുചേർന്ന് ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെ സംസ്ഥാപിച്ചു.

സംഹിതകൾക്കുശേഷമുണ്ടായ ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെയും ആരണ്യകങ്ങളുടെയും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെയും കാലത്താണ്, അതായത് കിസ്ത്വബ്ദത്തിന് മുമ്പ് രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിലോ ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലോ ആണ് ചാതുർവർണ്ണ്യ വ്യവസ്ഥ വ്യക്തമായ രൂപം കൈക്കൊണ്ടത്. ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ചാതുർവർണ്ണ്യം അടിയുറച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നതിന് വ്യക്തമായ തെളിവുകളുണ്ട്[18].

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ സംസ്ഥാപനത്തോടെ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ശിഥിലമായി. ഗോത്രവ്യവസ്ഥ മുന്നേത്തന്നെ തകർന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. എങ്കിലും ഗോത്ര വ്യവസ്ഥയുടെ കാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന സഭ, സമിതി തുടങ്ങിയ കൂട്ടായ്മയുടെ സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങൾ അല്പാല്പമായി അവിടവിടെയായി അവശേഷിച്ചിരുന്നു. പക്ഷേ അവക്കൊന്നും യാതൊരു പ്രസക്തിയുമില്ലാതായി. അതായത്, അവയ്ക്കൊന്നും ജനതയെ യോജിപ്പിച്ചുനിർത്താൻ കഴിയാതായി. ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ ഫലമായി ജനതയിൽ വന്ന ധ്രുവീകരണമാണ് ഈ ശൈഥില്യത്തിന് കാരണം. ജനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഐക്യം നില

നിർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള ആഹ്വാനങ്ങൾ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാന ഭാഗങ്ങളിലും പിന്നീടുണ്ടായ സംഹിതകളിലും മാത്രമേ കാണുന്നുള്ളൂ. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ ഐക്യാഹ്വാനങ്ങൾ കാണുന്നില്ല. അതിന്റെ അർത്ഥം, ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് ജനങ്ങൾ തമ്മിൽ ഐക്യം നിലനിന്നിരുന്നു എന്നാണ്. അതായത് അക്കാലത്ത് ചാതുർവർണ്ണ്യം ശക്തമാവുകയോ ഐക്യത്തെ ശിഥിലീകരിക്കുകയോ ചെയ്തിരുന്നില്ല എന്നു സാരം. ശിഥിലീകരിക്കപ്പെട്ട ഐക്യത്തെ വീണ്ടും ഉദ്ഗ്രഥിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി വേണം ഐക്യം നിലനിർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള ആഹ്വാനങ്ങളെ കാണാൻ.

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ ഐക്യാഹ്വാനം ഇല്ല എന്നു മാത്രമല്ല വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് ഒരു സൂചനപോലും ഇല്ല. കുലഗോത്ര വ്യവസ്ഥയിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രാചീന ആര്യന്മാരുടെ ആശയാഭിലാഷങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും മതവിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഉള്ള പ്രതിപാദനങ്ങൾ മാത്രമാണവിടെ കാണുക. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ പത്താം മണ്ഡലത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിവിധങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വർണ്ണിക്കുന്ന പുരുഷസൂക്തത്തിൽ മാത്രമാണ് വിരാട് പുരുഷന്റെ വ്യത്യസ്താവയവങ്ങളിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും ക്ഷത്രിയനും വൈശ്യനും ശൂദ്രനും ആവിർഭവിച്ചുവെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. അവിടെയും വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിലെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള യാതൊരു പരാമർശവുമില്ല.

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലം കഴിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും ഈ സ്ഥിതി മാറി എന്നുകാണാം. ബ്രാഹ്മണനെ അപമാനിക്കുകയോ ബ്രാഹ്മണന്റെ സ്വത്ത് അപഹരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നത് മഹാപാപമാണെന്ന് അഥർവ്വ

വേദത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്[19]. വർണ്ണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാന ത്തിൽ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ ബലപ്പെടാൻ തുടങ്ങി എന്നാണിതുകാണി ക്കുന്നത്.

2. 2. 3. മനുസ്മൃതിയുടെ പങ്ക്

ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാപനത്തോടുകൂടി ബ്രാഹ്മണ മതം സമൂഹത്തിൽ സാർവ്വത്രികമായ മേൽക്കോയ്മ നേടി. ഈ മേൽക്കോയ്മക്കെതിരെ സമൂഹത്തിലെ ഇതരവിഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന് നിശ്ശബ്ദമായ പ്രതിഷേധങ്ങൾ ഉയർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. ഇത്തരം പ്രതി ഷേധങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിനായി ബ്രാഹ്മണർ സാഹിത്യ ത്തെയും തത്ത്വചിന്തയെയും സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിക്കാൻ തുട ങ്ങി. ഇവയുടെ സഹായം ഇല്ലായിരുന്നെങ്കിൽ ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യ ങ്ങൾക്ക് ദൈവികപരിവേഷം ലഭിക്കുകയോ തദ്വാരാ അനിഷേധ്യത കൈവരികയോ ഇല്ലായിരുന്നു.

ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തം, ഭഗവദ്ഗീത, വിഷ്ണുപുരാണം, പത്മപുരാണം, ശതപഥബ്രാഹ്മണം, ഗൃഹ്യസൂത്രങ്ങൾ, ധർമ്മശാസ്ത്ര ങ്ങൾ, മനുസ്മൃതി തുടങ്ങിയവയാണ് ഈ നിലയിൽ പ്രവർത്തിച്ച മുഖ്യകൃതികൾ. ചാതുർവർണ്ണ്യത്തെ തികച്ചും സാധൂകരിക്കുകയും സർവ്വവിധേനയും അതിന് താത്വികമാനങ്ങൾ രചിക്കുകയും ബ്രാഹ്മ ണനെ പുകഴ്ത്തുകയും ഇതര വർണ്ണങ്ങളെ നിന്ദിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കൃതികളാണിവ. ബ്രാഹ്മണ മതത്തെ ആധിപത്യത്തിന്റെ പ്രത്യയശാ സ്ത്രമാക്കിത്തീർക്കുന്നതിൽ ഇവ വഹിച്ച പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്.

ബ്രാഹ്മണർക്കും അബ്രാഹ്മണർക്കും വെവ്വേറെ നിയമങ്ങൾ തന്നെ അവ അനുശാസിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണൻ ദുർമാർഗ്ഗിയാണെങ്കിലും പൂജ്യ നാണ്. ശൂദ്രൻ ജിതേന്ദ്രിയനായാൽ പോലും പൂജ്യനാവുകയില്ല എന്നാണ് പരാശരസ്മൃതിയിലെ ഒരു പ്രമാണം. ബ്രാഹ്മണ പുരോ ഹിതന്മാർ ഇഹലോകത്തിലെ കാണപ്പെടുന്ന ദൈവങ്ങളാണെന്ന് ശത പഥബ്രാഹ്മണത്തിൽ പറയുന്നു.

മനു ബ്രാഹ്മണന് ദിവ്യത്വം കല്പിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണൻ വിരാട് പുരുഷന്റെ ഉത്തമാംഗത്തിൽ നിന്ന് ജനിച്ചവനായതുകൊണ്ടും വേദ ങ്ങളുടെ അധികാരിയായതുകൊണ്ടും സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ സർവ്വ ലോക പിതാമഹനാണ്[20]. വേദങ്ങൾ പഠിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും അവന് ദിവ്യത്വമുണ്ട്. താണവർഗ്ഗക്കാർക്ക് യോജിച്ചപ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെ ട്ടാലും ബ്രാഹ്മണന് ബഹുമാന്യതക്ക് കുറവുവരില്ല. അവൻ മനുഷ്യ രിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്നവനാകുന്നു. ഏറ്റവും ഉയർന്ന വർണ്ണത്തിൽ ജനിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം അവൻ ദേവന്മാരാൽകൂടി പൂജിതനായിരിക്കു ന്നു. അവന്റെ ഉപദേശങ്ങൾ അലംഘനീയമായ കൽപനകളാണ്. ജ്ഞാനിയായിരുന്നാലും മൂഢനായിരുന്നാലും അവനെ മറ്റെല്ലാവരും അനുസരിക്കണം എന്നാണ് മനു നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്[21].

ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയിലെ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന പടിയിലായി രുന്നു ശൂദ്രന്റെ സ്ഥാനം. കന്നുകാലികൾ, അധ്വാനോപകരണങ്ങൾ, വീട്ടുസാധനങ്ങൾ മുതലായവയെപ്പോലെത്തന്നെ അവരും ധനിക വർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്വകാര്യസ്വത്തായാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. കഠിനാ ധ്വാനം ചെയ്ത് ഉയർന്നവർണ്ണക്കാരെ പരിചരിക്കുക എന്നതു മാത്ര മായിരുന്നു അവരുടെ സ്വധർമ്മം. വേദങ്ങൾ പഠിക്കാനോ സ്വത്തുസ

മ്പാദിക്കാനോ അവർക്ക് അധികാരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. വല്ല സ്വത്തും അവരുടെ കൈയിൽപെട്ടുപോയാൽ അതു സങ്കോചമെന്യേ പിടിച്ചെടുത്തു സ്വന്തമാക്കാൻ ബ്രാഹ്മണർക്ക് അവകാശവുമുണ്ടായിരുന്നു[22].

ഇത്തരം അനീതികൾക്കെല്ലാം കർമ്മഫലസിദ്ധാന്തം ന്യായീകരണങ്ങൾ ചമച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. കർമ്മഫലം അനുഭവിച്ചേ തീരൂ. ഈ ജന്മത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ അടുത്ത ജന്മത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ അതിനപ്പുറമുള്ള ജന്മത്തിൽ. സൽക്കർമ്മം ചെയ്താൽ ഉയർന്ന വർണ്ണത്തിൽ ജനിക്കാം. സൽക്കർമ്മം ചെയ്യാത്തവൻ അടുത്ത ജന്മത്തിൽ താഴ്ന്ന വർണ്ണത്തിലേ ജനിക്കൂ.

കർമത്തിലും പുനർജന്മത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസം വർഗ്ഗവ്യത്യാസങ്ങൾ നിലനിർത്താൻ ബ്രാഹ്മണമതം ആവിഷ്ക്കരിച്ച തന്ത്രമായിരുന്നു. ഇത് വർഗ്ഗസംഘട്ടനങ്ങളുടെ കാഠിന്യത്തെ ലഘൂകരിക്കാനും ചാതുർവർണ്ണ്യത്തെ കാത്തു രക്ഷിക്കാനും സഹായിച്ചു. ധനികവർഗ്ഗക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇത് ചൂഷണ പ്രകിയയിൽ നിന്നുളവാകുന്ന കുറ്റബോധത്തിൽ നിന്നും മനസ്സാക്ഷിക്കുത്തിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാനുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗം കൂടിയായിരുന്നു. അവർ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളെ മർദ്ദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് അവരുടെ കുറ്റമല്ല, മർദ്ദിതരുടെ കുറ്റമാണ്. മർദ്ദകർ ഉയർന്ന വർണ്ണത്തിൽ ജനിച്ചതും സുഖഭോഗങ്ങളിൽ ആറാടുന്നതും എല്ലാം കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിൽ ചെയ്ത സുകൃതത്തിന്റെ ഫലമാണ്.

പുനർജന്മവിശ്വാസം ധനിക വർഗ്ഗക്കാർക്കുമാത്രമല്ല, മർദ്ദിത വിഭാഗങ്ങൾക്കും ആശ്വാസം നൽകാൻ പോന്നതായിരുന്നു. തങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന കഷ്ടപ്പാടുകൾക്കും പീഡനങ്ങൾക്കും മറ്റാരും ഉത്തര

വാദിയല്ലെന്നും തങ്ങളുടെതന്നെ കർമ്മത്തിന്റെ ഫലങ്ങളാണ് തങ്ങളനുഭവിക്കുന്നത് എന്നുമുള്ള വിചാരം സ്വന്തം യാതനകളെ നേരിടാൻ അവർക്കു ശക്തിനൽകുന്നു. കർമനിയമം അലംഘനീയമായതുകൊണ്ട് ദുഃഖങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും അനുഭവിച്ചേതീരൂ. മർദ്ദകർക്കെതിരായി ലഹളകൾ നടത്തുകയോ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യഘടനയെ മാറ്റി മറിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ല എന്ന ധാരണ സൃഷ്ടിക്കാനും ഈ കർമ്മഫലസിദ്ധാന്തത്തിനു കഴിഞ്ഞു.

2. 2. 4. <u>ഭഗവദ്ഗീതയുടെ പങ്ക്</u>

'ഈശ്വരവിശ്വാസം അല്ലെങ്കിൽ നന്മ എന്നൊക്കെ സാധാരണമായി തർജ്ജമ ചെയ്യപ്പെടുന്ന ധർമ്മം എന്ന വാക്കിന് ഇന്ത്യൻ ചിന്തയുടെ വിവിധ മതപാരമ്പര്യത്തിലും വീക്ഷണപദ്ധതികളിലും വിവിധഅർത്ഥങ്ങളാണുള്ളത്'[23]. ധർമ്മം എന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥത്തിന് കാലാനുസാരിയായ മാറ്റങ്ങൾ വരുന്നു എന്നാണ് ഇതുകാണിക്കുന്നത്. ഭഗവദ്ഗീതയുടെ കാലത്ത് രണ്ടുതരം ധർമ്മങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നു: കുലധർമ്മവും വർണ്ണധർമ്മവും. കുലധർമ്മം ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ ധർമ്മമാണ്. വർണ്ണധർമ്മമാകട്ടെ ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ധർമ്മവും.

സ്വന്തം കുലത്തിലുള്ളവരെ അഥവാ ഗോത്രത്തിലുള്ളവരെ ആക്രമിക്കാതിരിക്കുക എന്നതാണ് കുലധർമ്മം. ഗോത്രാപേക്ഷ കൂടാതെ ചാതുർവർണ്ണ്യധർമ്മാനുസാരിയായി മാത്രം കർമ്മങ്ങൾ

അനുഷ്ഠിക്കുക എന്നതാണ് വർണ്ണധർമ്മം. ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയോടെ കുലധർമ്മം ക്ഷയിച്ചു. ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ആധിപത്യത്തോടെ വർണ്ണധർമ്മം പ്രാബല്യത്തിൽ വരുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഈ വർണ്ണധർമ്മത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന കൃതിയാണ് ഭഗവദ്ഗീത.

കുരുക്ഷേത്രയുദ്ധക്കളത്തിൽ വെച്ച് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനു നൽകുന്ന തത്വോപദേശങ്ങൾ വർണ്ണധർമ്മത്തിന്റെ ന്യായീകരണങ്ങൾ എന്ന നിലയിലുമാണ് പ്രസക്തി നേടുന്നത്. യുദ്ധം തുടങ്ങാൻ പോകുന്ന സമയത്ത് അർജുനൻ ധർമ്മവ്യസനം ബാധിച്ച് തളർന്നുനിന്നുപോവുന്നു. സ്വന്തം കുലത്തിൽപെട്ട കൗരവരെയാണല്ലോ കൊല്ലേണ്ടത് എന്ന ചിന്തയായിരുന്നു അതിനു കാരണം. അർജുനന്റെ മനസ്സ് ഇടറുകയും കൈയിലെ വില്ല് താഴെ വീഴുകയും ചെയ്തു. അവശനായ അർജുനൻ, കൗരവർ ശത്രുക്കളാണെങ്കിലും ബന്ധുക്കളായതുകൊണ്ട് തനിക്ക് അവരെ കൊല്ലാൻ കഴിയില്ലെന്ന് കൃഷ്ണനോടു പറയുന്നു. അർജുനൻ പറഞ്ഞതിന്റെ സാരമിതാണ്: ആർക്കുവേണ്ടി നാം രാജ്യവും ഭോഗങ്ങളും സുഖങ്ങളും ആഗ്രഹിച്ചുവോ, ആ ആചാര്യന്മാരും പിതാക്കന്മാരും പുത്രന്മാരും പിതാമഹന്മാരും മാതുലന്മാരും ശ്വശുരന്മാരും പൗത്രന്മാരും സ്യാലന്മാരും മറ്റു ബന്ധുക്കളും ഇതാ പണവും പ്രാണനും എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് യുദ്ധം ചെയ്യാൻ വേണ്ടി പോർക്കളത്തിൽ വന്നു നിൽക്കുന്നു. അല്ലയോ കൃഷ്ണ! എന്നെ ഇവർ കൊന്നാലും ശരി, ഇവരെ കൊല്ലാൻ എനിക്കിഷ്ടമില്ല. ത്രൈലോക്യാധിപത്യം തന്നെ കിട്ടിയാലും ശരി, ഞാനിവരെ ഒരിക്കലും കൊല്ലുകയില്ല. ഈ ഭൂമിക്കുവേണ്ടിയാണെ

ങ്കിൽ പിന്നെ പറയേണ്ടതുണ്ടോ?[24] തുടർന്ന് ഭഗവദ്ഗീത ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"കുലക്ഷയേ പ്രണശ്യന്തി
കുലധർമ്മാ: സനാതനാ:
ധർമ്മേ നഷ്ടേകുലം കൃത്സ്ന
മധർമോ*f* ഭിഭവത്യുത
അഹോബത മഹത്പാപം
കർത്തും വ്യവസിതാവയം
യദ്രാജ്യസുഖലോഭേന
ഹന്തും സ്വജനമുദ്യതാ:"[25]

കുലം നശിച്ചാൽ പരമ്പരാഗതമായ കുലധർമ്മങ്ങളും തനിയെ നശിക്കും. കുലധർമ്മം നശിച്ചാൽ കുലത്തെയാകെ അധർമ്മം മൂടും. സിംഹാസനത്തിനും സുഖത്തിനും വേണ്ടി സ്വജനങ്ങളെ കൊല്ലാൻ ഒരുങ്ങിനിന്ന ഞങ്ങൾ എത്ര വലിയ പാപമാണ് ചെയ്‌വാൻ പുറപ്പെട്ടത് എന്നാണ് ഈ ശ്ലോകങ്ങളുടെ സാരം.

അർജുനന്റെ ഈ വിധത്തിലുള്ള പരിദേവനങ്ങളും വാദങ്ങളുമെല്ലാം കേട്ടിട്ടും കൃഷ്ണന് യാതൊരു സംശയവുമുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹം അതിന് മറുപടി നൽകുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: കർമത്തിൽ നിന്നു വ്യതിചലിക്കുന്നതാണു പാപം. അതുകൊണ്ട് അർജുനാ, നിനക്ക് നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട കർമം നീ ചെയ്യുക. കർമം അകർമത്തേക്കാൾ മഹത്തരമാണ്. അർജുനാ, നിന്റെ വിഷാദം വെറും ചാപല്യമാണ്, ഹൃദയദൗർബല്യമാണ്. ദൗർബല്യം പരിഹരിക്കാൻ ഒരൊറ്റവഴിയേയുള്ളൂ. ആസക്തി കൂടാതെ കർമം ചെയ്യുക. ആസ്കതി കൂടാതെ

കർമ്മം ചെയ്യുന്നവന് പരമമായ പദവി ലഭിക്കും[26].

കർമം എന്ന വാക്കിന് പ്രവൃത്തി എന്ന കേവലാർത്ഥമല്ല ഇവിടെയുള്ളത്. എല്ലാത്തരം പ്രവൃത്തികളും എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല കൃഷ്ണൻ കർമം എന്ന വാക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ, ശൂദ്രർ എന്നീ നാലുവർണ്ണങ്ങൾക്കും ഉള്ള അവരവരുടേതായ നിശ്ചിതമായ കർമാനുഷ്ഠാനത്തെയാണ് ആ വാക്കുകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. അർജുനൻ ക്ഷത്രിയനാണ്. ക്ഷത്രിയന്റെ വർണ്ണ ധർമ്മം യുദ്ധം ചെയ്യലാണ്. വർണ്ണ ധർമ്മമാണ് സ്വധർമ്മം. ക്ഷത്രിയന് യുദ്ധത്തേക്കാൾ ശ്രേയസ്കരമായി മറ്റൊരു പ്രവൃത്തിയുമില്ല. അതുകൊണ്ട് സ്വധർമ്മത്തെ ഓർത്തെങ്കിലും യുദ്ധം ചെയ്യാൻ തയ്യാറാവണമെന്നാണ് കൃഷ്ണന്റെ ഉപദേശം[27]. കൃഷ്ണൻ പറയുന്നു: യുദ്ധത്തിൽ സ്വജനങ്ങളെ കൊല്ലുന്നത് പാപമല്ല. ഭാഗ്യമുള്ള ക്ഷത്രിയർക്കു മാത്രമേ യുദ്ധം ചെയ്യാൻ അവസരം ലഭിക്കൂ. അവരുടെ മുമ്പിൽ സ്വർഗ്ഗത്തിന്റെ വാതിലുകൾ തുറന്നുകിടക്കുന്നു. ഈ യുദ്ധം ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ സ്വധർമ്മവും കീർത്തിയും നശിക്കും. യുദ്ധം ചെയ്യാതിരിക്കലാണ് ക്ഷത്രിയനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പാപം. യുദ്ധത്തിൽ കൊല്ലപ്പെട്ടാൽ സ്വർഗ്ഗം. ജയിച്ചാൽ ഭൂമിയുടെ മേൽ ആധിപത്യം[28].

അർജുനനും കൃഷ്ണനും തമ്മിലുള്ള വാദ പ്രതിവാദം വ്യത്യസ്തങ്ങളായ രണ്ടു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥകളുടെ ധാർമ്മിക മൂല്യങ്ങളെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. ധർമ്മത്തെ രണ്ടുപേരും മുറുകെ പിടിക്കുന്നു. അധർമ്മത്തെ രണ്ടുപേരും വെറുക്കുന്നു. പക്ഷേ അർജുനൻ ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ കുലധർമ്മത്തിലാണ് വിശ്വസിക്കുന്നത്. കൃഷ്ണൻ ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ വർണ്ണധർമ്മത്തിലും. അർജു

നൻ സ്വന്തം കുലത്തോടും സ്വജനങ്ങളോടും ഗോത്രബന്ധുക്കളോടു മുള്ള കടമകൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. കൃഷ്ണൻ വർണ്ണങ്ങളുടെ കട മകളെപ്പറ്റിയാണ് ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ പാപവും പുണ്യവും നന്മയും തിന്മയും ശരിയും തെറ്റും സ്വർഗ്ഗവും നരകവുമൊക്കെ നിബന്ധിച്ചിരിക്കുന്നത് വർണ്ണധർമ്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാ നത്തിലാണ്. സ്വവർണ്ണധർമ്മം ഗുണംകുറഞ്ഞാലും അത് നന്നായി അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന പരധർമ്മത്തേക്കാൾ ശ്രേയസ്കരമാണ്. സ്വഭാ വനിയതമായ കർമ്മം ചെയ്യുന്നവന് പാപമുണ്ടാവില്ല[29].

അർജുനൻ തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ വക്താവാണ്. കൃഷ്ണൻ വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചാതുർവർണ്ണ്യ വ്യവസ്ഥയുടെയും[30]. അങ്ങനെ ഭഗവദ്ഗീത ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യങ്ങ ളുടെ പ്രചാരണവേല നിർവ്വഹിക്കുന്ന കൃതിയായിത്തീർന്നു.

2. 2. 5. പ്രസാദാത്മക ദർശനം

ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ മതാത്മക അടിത്തറയാണ് പ്രസാ ദാത്മക ദർശനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമിക. കർമഫല സിദ്ധാന്ത ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ധർമ്മ-അധർമ്മ, നന്മ-തിന്മ, ശരി-തെറ്റ് സങ്കല്പങ്ങളാണ് പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിന്റേത്.

ഭഗവദ്ഗീതയിൽ, വാദ-പ്രതിവാദാനന്തരം അർജുനൻ കൃഷ്ണന്റെ ഉപദേശത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ട് യുദ്ധം ചെയ്യാൻ സന്നദ്ധനാ വുന്നതാണ് നാം കാണുന്നത്. കുലധർമ്മത്തിനുമീതെ ചാതുർവർണ്ണ്യ ധർമ്മം വിജയം നേടുന്നതാണ് ഇതിലൂടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന

ത്. ആധിപത്യം നേടിയ ഈ വർണ്ണധർമ്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ശുഭദർശകത്വമാണ് പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിലുള്ളത്. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിന്റേത് ബ്രാഹ്മണമതപാരമ്പര്യമാണ് എന്നു പറയുന്നത്.

വേദ-സ്മൃതി-ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ നിന്നാരംഭിച്ച് ശാങ്കരദർശനത്തിൽ സമന്വയം തേടി അതിഹൈന്ദവ വാദത്തിലും ഹിന്ദുമതമൗലിക വാദികളിലും എത്തിനിൽക്കുകയാണ് ഇന്ന് പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിന്റെ ചിന്തധാര[31.]

2. 3. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളും

പ്രസാദാത്മക ദർശനം എങ്ങനെയാണ് നിലവിൽ വന്നത് എന്ന് വിശദമാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. നിലവിൽവന്ന ഈ പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തെ കാത്തുസംരക്ഷിക്കുകയും അതിന്റെ സ്വാധീനം തുടർന്നും നിലനിൽക്കാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു പ്രസ്ഥാനമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. ഇതെങ്ങനെയെന്ന് വ്യക്തമാക്കാം:

ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം അസഹ്യമാം വിധം ജനങ്ങളെ പീഡിപ്പിക്കുകയും ധ്രുവീകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ അതിനെതിരായി ബി.സി. 7-ാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടിത്തന്നെ സന്ദേഹവാദം, സ്വഭാവവാദം, നിയതിവാദം തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ ശ്രമണദാർശനിക ചിന്തകൾ ഉയർന്നു വന്നിരുന്നു. അവ ബ്രാഹ്മണീയമായ ആധ്യാത്മികതക്കെതിരെ നാസ്തികവും ഭൗതികവുമായ കാഴ്ചപ്പാട് പുലർത്തുന്നവയായിരുന്നു. ഇവയുടെ പരിപൂർണ്ണ വികാസമാണ് ബി.സി. 3-ാം

ശതകത്തോടെ ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ വരവോടെ കേരളത്തിൽ സംഭവിച്ചത്. കേരളത്തിൽമാത്രമല്ല തമിഴകത്ത് (ചേര ചോളപാണ്ഡ്യ രാജ്യങ്ങളിൽ) മുഴുവനും അക്കാലത്തുതന്നെ ബുദ്ധമതം വേരൂന്നിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നാണ് എസ്. ശങ്കുഅയ്യർ പറയുന്നത് [32]. ഈ മതങ്ങൾ നാസ്തികവും ഭൗതികവും ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തിന് എതിരും ആയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യംമൂലം ക്ഷത്രിയരാജാക്കന്മാർ പോലും പൊറുതിമുട്ടിയ ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു ഇത്. അതിനാൽ അവരിൽ പലരും രഹസ്യമായി ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. ഇത് ആ മതങ്ങളുടെ, വിശേഷിച്ച് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ വളർച്ചക്കുകാരണമായി. ബി.സി. 3-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അശോകചക്രവർത്തി ബുദ്ധമതത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് വേഗം കൂട്ടി. 'അദ്ദേഹം സ്വയം ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുകയും കിഴക്ക് ആസ്സാം മുതൽ പടിഞ്ഞാറ് സിന്ധുനദീതടം വരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ദേശീയ മതമായി ബുദ്ധമതത്തെ അവരോധിക്കുകയും ചെയ്തതോടെ ഒറ്റയടിക്ക് ബുദ്ധമതം വടക്കേ ഇന്ത്യയുടെ മുഴുവനും മതമായിത്തീർന്നു'[33]. എ.ഡി. 8-ാം ശതകം വരെ കേരളത്തിൽ ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾ പ്രാഭവം ചെലുത്തിപ്പോന്നു.

ഇങ്ങനെ ബുദ്ധജൈനമതങ്ങളുടെ പ്രാഭവം തുടർന്നുപോയാൽ അത് തങ്ങളുടെ മൂല്യങ്ങൾക്കും ആധിപത്യത്തിനും തടസ്സമായിത്തീരും എന്ന് ബ്രാഹ്മണർ മനസ്സിലാക്കി. തുടർന്നാണ് എ.ഡി.8-ാം ശതകത്തോടെ ഒരു വലിയ സംഘം ബ്രാഹ്മണർ കേരളത്തിലേക്കുവരുന്നത്. അവർ കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണശക്തിക്ക് കരുത്തുവർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ഉപായങ്ങൾ തേടി. ഇതാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് കാരണ

മായത്. കേരളത്തിലേക്കുവന്ന ആ വലിയ സംഘം ബ്രാഹ്മണരോടൊപ്പം ആറ് ബ്രാഹ്മണഭട്ടന്മാരുമുണ്ടായിരുന്നു. പണ്ഡിതന്മാരായ ഇവർ ബുദ്ധ-ജൈനസന്യാസിമാരുമായി വാദപ്രതിവാദത്തിലേർപ്പെട്ട് അവരെ തോൽപ്പിച്ച് ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ പരമപ്രാധാന്യം പുനഃസ്ഥാപിച്ചു. പക്ഷേ അതുകൊണ്ട് സാധാരണ ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ കാര്യമായ മാറ്റം ഉണ്ടായില്ല. ഈ ആറ് ഭട്ടന്മാരിൽ പ്രമുഖനായിരുന്നു ഗുരു എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രഭാകരൻ എന്ന ഭട്ടൻ. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്ത്വചിന്താപദ്ധതി ഗുരുമതം എന്നറിയപ്പെട്ടു. ഗുരു സംസ്കൃതത്തിലാണ് ഉപദേശിച്ചിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന് സാധാരണ ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാനായില്ല. എ.ഡി. 9-ാം ശതകത്തിൽ ആര്യമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം വീണ്ടും വർദ്ധിച്ചു. അതിനു തെളിവാണ് ശങ്കരാചാര്യരുടെ കൃതികൾ. ശങ്കരാചാര്യരും സംസ്കൃതത്തിലാണ് ഉപദേശിച്ചിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിനും സാധാരണക്കാരെ സ്വാധീനിക്കാനായില്ല. എന്നാൽ എ.ഡി. 9-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രണ്ടാം ചേരസാമ്രാജ്യകാലഘട്ടത്തിലെ (എ.ഡി. 800 - 1102) കുലശേഖര ചക്രവർത്തിമാരുടെ കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണമതം വമ്പിച്ച ശക്തി നേടി. അതിനുകാരണക്കാരായത് പ്രധാനമായും കുലശേഖര ആഴ്വാർ, ചേരമാൻ പെരുമാൾ നായനാർ, വിറന്മിണ്ട നായനാർ എന്നിവരാണ്. ബ്രാഹ്മണ പണ്ഡിതന്മാരാൽ ഏറെ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ട ഇവരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വൈഷ്ണവ--ശൈവശാഖകൾക്കു നേതൃത്വം നൽകിയത് യഥാക്രമം ആഴ്വാരന്മാരും നായനാരന്മാരുമായിരുന്നു. ഈ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് സാധാരണ ജനങ്ങളെകൂടി ആകർഷിക്കാൻ

കഴിഞ്ഞു.

പണ്ഡിതന്മാരും ഹൈന്ദവസിദ്ധന്മാരുമായ ഭക്തകവികൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ പുതിയൊരു ഗാനാരാധനാ സമ്പ്രദായമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. ഭക്തിഭാവത്തിന്റെ പരമമൂർച്ഛയിൽ വിഷ്ണുവിനോ ശിവനോ സ്വയം സമർപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ രീതി. ഈ പ്രസ്ഥാനക്കാർ ഭക്തിനിർഭരമായ ഭജനഗാനങ്ങൾ ആലപിച്ചുകൊണ്ട് നാട്ടിൻപുറങ്ങളിൽ അലഞ്ഞുനടന്നു. ലളിതമായ തമിഴിൽ രചിച്ച ഈ ഗാനങ്ങൾ സാധാരണ ജനങ്ങളെ ആകർഷിച്ചു. ഈ ആരാധനാഗാനങ്ങളിലൂടെ വിഷ്ണുവും ശിവനും ബഹുജനദൃഷ്ടിയിൽ സമാരാധ്യന്മാരായ ദൈവങ്ങളായിത്തീർന്നു.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഹിന്ദുമതത്തിന് മുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്നതും ഇടക്കാലത്ത് അല്പം മങ്ങിപ്പോയതുമായ പ്രാഭവത്തെ പുനഃസ്ഥാപിച്ചു. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വരവോടെ ബ്രാഹ്മണമതം അതിനെതിരെയുള്ള എല്ലാ ശ്രമണദാർശനിക പ്രതിഷേധങ്ങളെയും മറികടക്കുകയും കൂടുതൽ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തെയും ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യങ്ങളെയും പുനഃസ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടി ആസൂത്രിതമായി ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ട ഒരു ചരിത്രസംഭവമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വരവും തദനുസൃതമായി ബുദ്ധജൈനമതങ്ങളുടെ ക്ഷയവും ഈ വാദത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം.

എ.ഡി. 8–ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ബുദ്ധ–ജൈനമതങ്ങൾ കേരളത്തിൽ ക്ഷയോന്മുഖമാവുന്നുണ്ടെങ്കിലും 16–ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ജൈനമതവും

12–ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ബുദ്ധമതവും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് [34].

വാസ്തവത്തിൽ ദ്രാവിഡ-ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളെ അവയുടെ പ്രകടമായ ഉത്സവങ്ങളോടും ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളോടും കൂടി ഹിന്ദു ബ്രാഹ്മണമതം ഉൾക്കൊള്ളുകയാണുണ്ടായത്. കൊറ്റവൈ എന്ന പ്രാചീന ദ്രാവിഡദേവതയെ ദുർഗ്ഗ എന്ന സവർണ്ണദേവിയാക്കിയതും ശാസ്താവിനെ ഹരിഹരപുത്രനാക്കിയതും ഇതിനു തെളിവായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ശാസ്താവ് അഥവാ അയ്യപ്പൻ ഹിന്ദു ദേവനാക്കപ്പെട്ട ബുദ്ധനാണ് എന്ന വാദം പ്രബലമാണല്ലോ. ഇപ്രകാരം ബുദ്ധ-ജൈന-ദ്രാവിഡ മതങ്ങളെ വിഴുങ്ങുന്നതിന് ഹിന്ദു ബ്രാഹ്മണമതം അവലംബിച്ച ഒരു തന്ത്രമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. സ്വാംശീകരിച്ചു സ്വന്തമാക്കൽ ആര്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു സ്വഭാവമാണ്. പ്രാചീനകാലത്ത് അനാര്യന്മാരുടെ സംസ്കാരത്തെ സ്വാംശീകരിച്ചു സ്വന്തമാക്കുകയാണല്ലോ ആര്യന്മാർ ചെയ്തത്.

2. 3. 1. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുനരാവിർഭാവം

പോർട്ടുഗീസു ഭരണകാലത്ത് (1498–1635) കേരളത്തിൽ സാഹിത്യ കൃതികളിലൂടെയുണ്ടായ ഭക്തിവാദത്തിന്റെ പുനർപ്രചാരത്തെയാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുനരാവിർഭാവം എന്നു പറയുന്നത്.

പോർട്ടുഗീസുകാരുടെ കാലത്ത് സമൂഹം രാഷ്ട്രീയാക്രമണത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യജീർണ്ണതയുടെയും സാമ്പത്തികത്തകർച്ചയുടെയും നാടുവാഴികളുടെ പരസ്പരമത്സരത്തിന്റെയും ഉപജാപങ്ങളു

ടെയും വിളനിലമായിരുന്നു. നാട്ടുകാരെ കൂട്ടം കൂട്ടമായി കൊന്നൊടുക്കിയും ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീംങ്ങളുടെയും ദേവാലയങ്ങൾ തകർത്തും പോർട്ടുഗീസുകാർ ചെയ്ത പൈശാചിക പ്രവൃത്തികൾ ജനങ്ങളിൽ അസ്വാസ്ഥ്യം സൃഷ്ടിച്ചു. ഇത് സാമൂഹിക രംഗത്ത് കടുത്ത ധാർമ്മികാധഃപതനം ഉളവാക്കാനും കാരണമായി. കവർച്ചയും കൊള്ളയും ദുഷിച്ച ജന്മിത്തവും ദേവദാസീസമ്പ്രദായവും സദാചാരഭ്രംശവും യുദ്ധഭീതിയും ദാരിദ്ര്യവും എല്ലാം ചേർന്ന് ജനങ്ങളുടെ ആത്മശാന്തിയെ തകർത്തു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ആശയുടെയും ആശ്വാസത്തിന്റെയും വിശ്വാസത്തിന്റെയും പ്രസ്ഥാനമായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം വീണ്ടും വരുകയാണുണ്ടായത് എന്ന് ചില ചരിത്രകാരന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് [35]. എന്നാൽ ഇത് ശരിയല്ല എന്നുപറയുന്നവരുമുണ്ട്. കേരളത്തിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുനരാവിർഭാവം മുഹമ്മദീയപ്രാബല്യത്തിന്റെയും ഹിന്ദുദൈന്യാവസ്ഥയുടെയും ഫലമായി സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടായതാണ് എന്നാണവരുടെ വാദം[36]. ഹിന്ദുദൈന്യാവസ്ഥയുടെയും മുഹമ്മദീയപ്രാബല്യത്തിന്റെയും സ്വാഭാവിക ഫലമായി ഉണ്ടാവുന്നതാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമെങ്കിൽ ഹിന്ദുക്കളുടെ സുവർണ്ണകാലമായിരുന്ന വിജയനഗര സാമ്രാജ്യഘട്ടത്തിൽ (1336–1565) ദക്ഷിണേന്ത്യയിലും മഹാരാഷ്ട്രഭരണകാലത്ത് (17, 18 നൂറ്റാണ്ടുകൾ) ഉത്തരേന്ത്യയിലും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം തഴയ്ക്കുമായിരുന്നില്ല. അവിടെ അക്കാലത്ത് ഹിന്ദുദൈന്യാവസ്ഥ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നിട്ടും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം തഴച്ചു. അതുകൊണ്ട് ഹിന്ദുദൈന്യാവസ്ഥയോ സാമൂഹ്യജീർണ്ണതയോ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് കാരണമായി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് ശരിയല്ലെന്ന് എസ്. ഗുപ്തൻ നായർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[37].

ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ ആധിപത്യ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനും അതിന്റെ പുനരാവിർഭാവത്തിനും ഭക്തിസാഹിത്യത്തിനും പിറകിലുള്ളത് എന്നതാണ് വസ്തുത. ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ ഇത്തരം ആസൂത്രിത പദ്ധതികൾ ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തെ പൊതുവേയും അതിന്റെ അശുഭദർശകവശത്തെ സവിശേഷമായും പാർശ്വവത്കരിക്കുകയും തമസ്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുനരാവിർഭാവവും ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം.

2. 3. 2. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ രണ്ടുമുഖങ്ങൾ

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് രണ്ടുമുഖങ്ങളുണ്ട്. ഒരു ബ്രാഹ്മണമുഖവും ഒരു ശ്രമണ മുഖവും. ബ്രാഹ്മണമുഖത്തെ ആക്രാമകമായ മുഖം എന്നും ശ്രമണമുഖത്തെ പലായനാത്മകമുഖം എന്നും വിളിക്കുന്നു. ആദ്യത്തേത് പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നു. രണ്ടാമത്തേത് പലായനദർശനത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നു. ഇവ രണ്ടും ശുഭദർശനങ്ങളാണ്. എങ്കിലും ആദ്യത്തേത് ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിലും രണ്ടാമത്തേത് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലുമാണ് ഉൾപ്പെടുന്നത്. അതിനാൽ ആക്രാമക മുഖത്തെപ്പറ്റിമാത്രമേ ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. പലായന മുഖത്തെപ്പറ്റി ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലെ ശുഭദർശനത്തെക്കുറിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യുന്നിടത്ത് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ആക്രാമകമുഖം

സമൂഹത്തിലെ ജീർണ്ണതയോടും ഉച്ചനീചാവസ്ഥയോടും വിമുഖരായും അതിശക്തമായ ശ്രമണആദർശങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടരായും ജനങ്ങൾ ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളിലേക്ക് കൂറുമാറുന്നത് തടയാൻ വേണ്ടി ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ആക്രമണത്തിന്റെയും നയോപായങ്ങളുടെയും സ്വഭാവം പുറത്തെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇതിനെയാണ് ആക്രാമകമുഖം എന്നു പറയുന്നത്.

ശ്രമണദർശനത്തിന്റെ കുത്തൊഴുക്കിൽപെട്ട് പ്രസാദാത്മക ദർശനം നിഷ്പ്രഭമായിപ്പോകാതിരിക്കാൻ അക്രമത്തിന്റെ മാർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ച ഈ മുഖം ബുദ്ധ-ജൈനവിഹാരങ്ങളെ തല്ലിത്തകർക്കുകയും ബുദ്ധ-ജൈനകൃതികളെ ചുട്ടെരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഏതുവിധേനയും ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുക എന്നതുമാത്രമായിരുന്നു ഈ മുഖത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

നയോപായങ്ങൾ കൊണ്ടും ബുദ്ധ-ജൈന ആരാധനാലയങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും മാത്രമല്ല, തങ്ങൾക്ക് പ്രതിബന്ധമായി തോന്നിയ സർവ്വവിഭാഗങ്ങളുടെയും സാഹിത്യത്തെ നശിപ്പിച്ചു കൊണ്ടുമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഇന്ത്യയിൽ ശക്തിപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഈ മുഖത്തിന്റെ വക്താക്കൾ യാഥാസ്ഥിതിക ബ്രാഹ്മണർ ആയിരുന്നു. തങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിനനുസൃതമായ സാഹിത്യകൃതികളല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഭാരതത്തിൽ വികസിച്ചുകൂടാ എന്ന നിർബന്ധബുദ്ധിയോടുകൂടിയവരായിരുന്നു അവർ. അങ്ങനെ ലോകായതസിദ്ധാന്തവും മഹത്തായ മറ്റു ശ്രമണ ദാർശനിക ചിന്താഗതികളും അവ പിറന്ന മണ്ണിൽത്തന്നെ നശി

പ്പിക്കപ്പെട്ടു. ലോകായതത്തെ ബ്രാഹ്മണർ തുടച്ചുനീക്കിയെന്നു തന്നെ പറയാം.

ഭൗതികവാദപരമായ ലോകായതദർശനത്തിന്റെ നേരെ ഇവർ സ്വീകരിച്ച നിലപാടിനെപ്പറ്റി നെഹ്റു പ്രസ്താവിക്കുന്നതു നോക്കുക: "നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ആദ്യകാല ഉപനിഷത്തുക്കളെ തുടർന്നുണ്ടായ ഭൗതികവാദപരമായ മുഴുവൻ സാഹിത്യവും ഉൾപ്പെടും. അതിന്റെ വിമർശനങ്ങളിലും അതിനെ ഖണ്ഡിക്കുവാനുള്ള വിപുലമായ ഉദ്യമങ്ങളിലും മാത്രമേ ഇന്ന് ആ സാഹിത്യസംബന്ധിയായ പ്രസ്താവങ്ങൾ കാണുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ അനേകം നൂറ്റാണ്ടുകളോളം ഭൗതികവാദം ഇന്ത്യയിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്നുവെന്നും അക്കാലത്ത് ജനങ്ങളുടെ മേൽ പ്രബലമായ സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ അതിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നും ഉള്ള കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല[38]. ഇന്ത്യയിലെ ഭൗതികവാദസാഹിത്യത്തിൽ ഏറിയ കൂറും പിൽക്കാലങ്ങളിൽ പുരോഹിതന്മാരും മാമൂൽ വിശ്വാസികളായ മറ്റുള്ളവരും നശിപ്പിച്ചതാകാനാണ് സാധ്യത എന്നും ബി.സി. 4-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രചിക്കപ്പെട്ട കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ, ലോകായതം ഇന്ത്യയിലെ പ്രമുഖതത്ത്വചിന്തയായിരുന്നു എന്നുപ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നും നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്.

ഇവർ ബൗദ്ധ ദർശനത്തിന്റെ നേരെ സ്വീകരിച്ച നിലപാടും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. ഏഷ്യയിൽ മുഴുവൻ പ്രചരിച്ച ബൗദ്ധചിന്തയുടെ ഉറവിടമായ ഉൽകൃഷ്ടഗ്രന്ഥങ്ങൾ പൂർണ്ണമായും നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യപ്പെട്ടു. ലോകത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്ന കൃതികളിൽ ചിലത് ബൗദ്ധകൃതികളാണ്. പക്ഷേ ഈ

മഹത്തായ കൃതികൾ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ ഫലമായി ഭാരതത്തിൽ തിരസ്കൃതങ്ങളും തമസ്കൃതങ്ങളുമായിപ്പോയി. വാത്മീകി രാമായണത്തേക്കാൾ മഹത്തായ കാവ്യമാണ് അശ്വഘോഷന്റെ ബുദ്ധചരിതമെന്ന് പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ജനനം കൊണ്ടാണ് ഭാരതം അതിന്റെ ഖ്യാതി ലോകം മുഴുവൻ പരത്തിയതെങ്കിലും ആ മഹാത്മാവിന്റെ അപദാനങ്ങൾ നാമാവശേഷമാക്കാൻ ബ്രാഹ്മണമതം നടത്തിയ തീവ്രയത്നത്തിന്റെഫലമായി ബൗദ്ധദർശനങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ ധാരാളം കാവ്യങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ കുഴിച്ചുമൂടപ്പെടുകയുണ്ടായി. "പ്രതിയോഗികൾക്കെതിരായി ബ്രാഹ്മണമതം കൈക്കൊണ്ട സാഹിത്യനിഷ്ക്കാസനവും സാഹിത്യപുനഃസൃഷ്ടിയുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിയാൽ, മധ്യകാലങ്ങളിൽ കത്തോലിക്കാപള്ളിമതം ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിനുനേരെ സ്വീകരിച്ച നടപടികൾ നിഷ്പ്രഭങ്ങളായിത്തീരും"[39] എന്നാണ് പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ ഇതേപ്പറ്റി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്.

ഇതേസമയം തന്നെ രാജാക്കന്മാർ, ധനികപ്രമാണികൾ മുതലായവരെ ബ്രാഹ്മണർ നയോപായങ്ങൾ കൊണ്ടുസ്വാധീനിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. അവർക്ക് ആര്യബിരുദങ്ങളും മറ്റും നൽകി ആദരിക്കുക ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. തുടർന്ന് ചാതുർവർണ്ണ്യപ്രമാണങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ബ്രാഹ്മണർ അവരുടെ സഹായം തേടുകയും ചെയ്തു.

ഉയർന്ന ബുദ്ധിശക്തികൊണ്ടും പാണ്ഡിത്യംകൊണ്ടും ഇവിടത്തെ രാജാക്കന്മാരിൽ മതിപ്പുളവാക്കിയ ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ മേൽക്കോയ്മ അവരെക്കൊണ്ട് അംഗീകരിപ്പിച്ചു. അവരെക്കൊണ്ട്

യാഗാദികർമ്മങ്ങൾ നടത്തിച്ചു. ഉത്തരേന്ത്യയിലെ വ്യാപാരകേന്ദ്ര ങ്ങളും അങ്ങോട്ടുള്ള വാണിജ്യമാർഗ്ഗങ്ങളും തുറന്നുകൊടുത്തുകൊണ്ട് ഇവർ കച്ചവടക്കാരെയും ധനികരെയും തങ്ങളുടെ അധീനതയിലാ ക്കി. ആര്യന്മാരുടെ സ്വാധീനവലയത്തിൽ പെട്ട രാജാക്കന്മാരുടെയും വണിക്കുകളുടെയും വർഗ്ഗങ്ങൾ രണ്ടുശ്രേഷ്ഠവർണ്ണങ്ങളാണെന്ന് അവർ തന്നെ വിശ്വസിക്കാൻവേണ്ട ഏർപ്പാടുകളും ബ്രാഹ്മണർ ചെയ്തു വെച്ചു. രാജാക്കന്മാരുടെ വർഗ്ഗത്തെ ഭരണാധികാരമുള്ള അര ചർജാതിയെന്നും പണക്കാരായ കച്ചവടക്കാരെ വാണിജ്യാധികാരമുള്ള വണികർ ജാതിയെന്നും വിളിച്ച് വേർതിരിച്ച് ഉയർത്തിനിർത്തിയത് ഇതിന്റെ ഭാഗമായ ഒരു തന്ത്രമായിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി അവ രിൽ നിന്നുള്ള എതിർപ്പിനെ മറികടക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. മാത്രമല്ല ഈ വർഗ്ഗത്തിൽ പെട്ടവർ തങ്ങളുടേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ജീവിത വൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന സ്വന്തമാളുകളെത്തന്നെ സമൂഹത്തിൽ താണവരായികരുതാനും തുടങ്ങി.

ഇത്രയും നേടിയെടുത്ത ബ്രാഹ്മണർക്ക് മറ്റെല്ലാം അനായാസം സാധ്യമായി. തങ്ങളാണ് സമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്നവരെന്നും മറ്റുള്ള എല്ലാ വർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ആദരപൂർവ്വമായ പരിചരണം തങ്ങൾ അർഹിക്കുന്നുണ്ടെന്നും സ്ഥാപിക്കാൻ അവർക്ക് യാതൊരു പ്രയാസ വുമുണ്ടായില്ല. അരചന്മാരിലും വണികരിലും അങ്ങനെ ഒരു തോന്ന ലുണ്ടാക്കി അവരെക്കൊണ്ട് അത് അംഗീകരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

സംഘകാലത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടമാകുമ്പോഴേക്കും (എ.ഡി. 5-ാം നൂറ്റാണ്ട്) ബ്രാഹ്മണ സംരക്ഷണം രാജാക്കന്മാരുടെ മഹ ത്തായ ധർമ്മമായിത്തീരുന്നതുകാണാം. സംഘകാലത്തിനുശേഷമുള്ള

അവസ്ഥ എന്തായിരുന്നുവെന്ന് ഇതിൽ നിന്നു തന്നെ ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ.

സംഘകാലത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ സമുദായത്തിൽ ഉന്നത പദവിയിലായിരുന്ന പാണർ, വേടർ, കുറവർ തുടങ്ങിയ അധ്വാനിക്കുന്ന വർഗ്ഗക്കാർ അതോടെ താണജാതിക്കാരായി മാറി. മുൻകാലത്ത് രാജാക്കന്മാരുടെയും പ്രഭുക്കന്മാരുടെയും പ്രത്യേക ബഹുമതിക്ക് പാത്രമായിരുന്ന പാണരുടെ കാര്യത്തിൽ വിശേഷിച്ചും ഇതുകാണാൻ കഴിയും. ഏതു സമുദായത്തിലും ബുദ്ധിപരമായ മികവു പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നവരെ ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗം സ്വീകരിക്കുകയും ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെയല്ലാതിരുന്ന ഭൂരിപക്ഷം ആളുകളും കീഴോർ എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കീഴ്ജാതിക്കാരായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ഇവരാണ് പിൽക്കാലത്ത് ഹരിജനങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ദളിതർ എന്നറിയപ്പെടുന്നവരായി മാറിയത്. ഇങ്ങനെ കേരളത്തിലെ ജാതിരഹിതമായിരുന്ന സമൂഹത്തിൽ ജാതിസമ്പ്രദായം തന്ത്രപൂർവ്വം തിരുകിക്കയറ്റുന്നതിൽ ബ്രാഹ്മണർ വിജയിച്ചു. ജാതിവ്യവസ്ഥ ലോകത്തിലെ പലരാഷ്ട്രങ്ങളിലും പലപ്പോഴായി നിലനിന്നിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ അവയൊക്കെ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കുവിധേയമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ ബൗദ്ധപ്രാഭവ കാലത്തുപോലും മാറ്റമില്ലാതെ നിലനിൽക്കുകയാണുണ്ടായത്. അതിനാൽ ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ ലോകചരിത്രത്തിൽ ത്തന്നെ ഒരു അപവാദമാണ് (ലഃരലുശേീ) എന്ന് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു[40].

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഫലമായി ശൂദ്രർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുള്ള അവകാശം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. ഒരാളുടെ സാമൂഹ്യമായ പദവി നിർണ്ണ

യിക്കപ്പെടുക അയാളുടെ തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് എന്ന നിലവന്നു. അധ്വാനത്തിന്റെ മഹത്വം അംഗീകരിക്കപ്പെടാതിരുന്നതു കൊണ്ട് ശാരീരികാധ്വാനം ആവശ്യമുള്ള പ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടി രുന്നവർ സമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും താഴേത്തട്ടിലുള്ളവരായി മാറി. അവർ ഹീനജാതിക്കാരായി കരുതപ്പെട്ടു. സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം നിരോധിക്ക പ്പെട്ടു. ശൈശവ വിവാഹം നിലവിൽവന്നു. സ്ത്രീകൾ വീട്ടുകാര്യ ങ്ങളിൽ മാത്രം വ്യാപരിക്കാൻ നിർബ്ബന്ധിതരായി. അവർക്കു മുമ്പു ണ്ടായിരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. വിധവകളുടെ ജീവിതം ദയനീയമായി.

ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളെ തല്ലിത്തകർത്ത ആര്യൻ മിഷനറിമാർ തൽസ്ഥാനത്ത് അസംഖ്യം ഹൈന്ദവദേവാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. അവ ജനകീയമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പലമട്ടിലുള്ള ക്ഷേത്രകലകളും ഉത്സ വങ്ങളും ഏർപ്പെടുത്തി. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാക്കളായ സിദ്ധന്മാർ വിഷ്ണു, ശിവൻ തുടങ്ങിയ ഹൈന്ദവദേവന്മാരുടെയും ദേവിമാരുടെയും ആരാധനത്തിന് പ്രചാരം നേടിക്കൊടുത്തു. ആര്യേ തരമായ ദേവതകളെയും ആചാരങ്ങളേയും ഹിന്ദുമതം സ്വന്തമാക്കു കയോ സ്വാംശീകരിക്കുകയോ ചെയ്തു[41]. ഇതാണ് നയോപായ ങ്ങൾകൊണ്ടും അക്രമം കൊണ്ടും ആര്യബ്രാഹ്മണർ ദ്രാവിഡ-ബുദ്ധ -ജൈന സംസ്കാരത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുകയും ആര്യവൽക്കരിക്കു കയും ചെയ്തു എന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം. ഇങ്ങനെ ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആക്രാമകമായ മുഖം ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങളെ അര ക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്നതിലും അതുവഴി പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തെ മുഖ്യ ധാരാദർശനമായി നിലനിർത്തുന്നതിലും ഗണ്യമായ പങ്കാണ് വഹി ച്ചിട്ടുള്ളത്.

2. 4. ശ്രമണ പാരമ്പര്യം.

ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ ഫലമായി നിലവിൽവന്ന കഠിനമായ സാമൂഹിക ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും സാമ്പത്തികവൈരുദ്ധ്യങ്ങളും സമൂഹത്തിൽ സ്ഫോടനാത്മകമായ ആന്തരികസമ്മർദ്ദങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഐക്യാഹ്വാനങ്ങൾ കൊണ്ടോ ബ്രാഹ്മണ മതത്തിന്റെ ചാതുർവർണ്ണ്യന്യായീകരണങ്ങൾ കൊണ്ടോ കർമഫല സിദ്ധാന്തം കൊണ്ടോ ഒന്നും ഈ സമ്മർദ്ദം ലഘൂകരിക്കപ്പെട്ടില്ല. ഇത് വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള വിടവ് വർദ്ധിപ്പിച്ചു. ഋഗ്വേദാരംഭകാലത്തെ പഴയ വൈദികമതവും ചാതുർവർണ്ണ്യപ്രാഭവകാലത്തെ പുതിയ ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിലുള്ള വിടവിന്റെ പ്രകടനമായിരുന്നു ഇത്.

പഴയ വൈദിക മതച്ചടങ്ങുകളുടെ സ്ഥാനത്ത്, പുതിയ സാഹചര്യത്തിനനുസൃതമായ, വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്താൻ പറ്റിയ ബ്രാഹ്മണച്ചടങ്ങുകൾ നിലവിൽ വന്നു. ഇത് സമൂഹത്തിൽ ആത്മീയവും ധാർമ്മികവുമായ സംഘർഷങ്ങൾക്കിടയാക്കി. ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥ അഭിവൃദ്ധി പ്രാപിക്കുംതോറും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും പഴയവൈദികമതവും പുതിയ ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷവും മൂർച്ചിച്ചു വന്നു. ഇത് മനുഷ്യബോധത്തിൽ പരിവർത്തനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഇത്രയും ക്രൂരവും അസമത്വപൂരിതവും അനുഷ്ഠാനജടിലവുമായ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്താൻ അനുവദിക്കുന്ന ദൈവം ദൈവമാണോ എന്ന് ചിലരെങ്കിലും ചിന്തിച്ചു പോയി. ദൈവമുണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽത്തന്നെ സംശയമുണ്ടായി. ഇതിനെയാണ്

സന്ദേഹവാദം എന്നുപറയുന്നത്.

ദൈവവിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ടാൽ അന്ധമായ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവും നഷ്ടപ്പെടും. അത് സാധാരണമനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനക്ഷമതയെ കുറയ്ക്കും. തത്ഫലമായി സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ പുരോഗതി മന്ദീഭവിക്കും. അതിനാൽ വിശ്വാസത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നവരെ വിശ്വാസികളാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഋഗ്വേദം നിർവ്വഹിക്കുന്നതായി കാണാം. ഈ സന്ദർഭത്തെപ്പറ്റി ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതായി കെ. ദാമോദരൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ചോദ്യം ചെയ്യുക എന്ന സ്വഭാവം പലപ്പോഴും മുന്നിട്ടുനിന്നു. സന്ദേഹവാദം പടർന്നു പിടിച്ചു. മനുഷ്യന്റെ സംശയം പലപ്പോഴും അംഗീകൃതങ്ങളായ വിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും ദൈവങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള പരിഹാസത്തിന്റെ രൂപമാർജ്ജിച്ചു. ദൈവവിശ്വാസത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഒരു പ്രാർത്ഥന തന്നെയുണ്ടായിരുന്നു. വിശ്വാസത്തിന് ഇളക്കം തട്ടാത്ത കാലത്ത് വിശ്വാസത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥന ആരും നടത്തുകയില്ലല്ലോ [42].

സംശയിക്കുകയും ചോദ്യം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുക സന്ദേഹവാദത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ്. എന്നാൽ ഈ സന്ദേഹവാദത്തിൽ നിന്നും കേവലമായ അവിശ്വാസമല്ല ഉണ്ടായത്. മറിച്ച് പുതിയതരം വിശ്വാസവും കാഴ്ചപ്പാടുമാണ്. ഒരേ ശക്തിയാണ് എല്ലാ ദൈവങ്ങളിലുമുള്ളതെന്നും അതിനാൽ എല്ലാ ദൈവങ്ങളും ഒന്നാണെന്നും ആയിരുന്നു പുതിയ വിശ്വാസത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. മനുഷ്യജീവിതത്തിന് വല്ല അർത്ഥവുമുണ്ടോ എന്നും മനുഷ്യനും അവന്റെ ആന്തരിക പ്രകൃതിക്കിണങ്ങാത്ത ബാഹ്യപ്രകൃതിയും തമ്മിൽ ഉള്ള ബന്ധമെന്താണെന്നും

പ്രപഞ്ചത്തിൽ മനുഷ്യനുള്ള സ്ഥാനമെന്താണെന്നും അന്വേഷിക്കുക എന്നതായിരുന്നു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാട്.

ഈ പുതിയ വിശ്വാസവും പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടും തത്ത്വചിന്തകളായി രൂപം പ്രാപിച്ചു. ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ തത്ത്വചിന്തകളും ഇതേ വിധമുള്ള ചിന്താപ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് രൂപമെടുത്തത്. അവയുടെ ഉറവിടം വേദത്തിന്റെ നിവൃത്തിമാർഗ്ഗത്തിൽ സൂക്ഷ്മരൂപത്തിൽ കണ്ടെത്താവുന്നതുമാണ്. ഈ തത്ത്വചിന്തകളാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യമായി വികാസം പ്രാപിച്ചത്.

ഐഹികസത്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള പരമസത്യത്തെയാണ് ഈ തത്ത്വചിന്തകളിലൂടെ ചിന്തകർ അന്വേഷിച്ചതെങ്കിലും ഇഹലോകത്തിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കുമുമ്പിൽ മനുഷ്യസമത്വം എന്ന ആദർശം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു അത്. മാനവരാശിയുടെ ഐക്യവും സാഹോദര്യവും സമത്വവും പുനഃസ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുമോ? ഐഹിക ജീവിതത്തിൽ സ്ഥിരവും ശാശ്വതവുമായ എന്തെങ്കിലുമുണ്ടോ? തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഉത്തരം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിലേതടക്കമുള്ള തത്ത്വചിന്തകൾ[43]. ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾക്ക് വേദത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിക്കാൻ നിർവ്വാഹമില്ലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവ നാസ്തികമായിത്തീർന്നു.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ മൂർധന്യത്തിലാണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ആരണ്യകങ്ങൾ തുടങ്ങിയ തത്ത്വചിന്തകൾ രചിക്കപ്പെട്ടത്[44]. "ഭാരതീയരുടെ വകയായി ലോകസാഹിത്യത്തിനുലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പ്രധാനമായി നിൽക്കുന്നത് ഉപനിഷത്തുക്കളാണ്"[45]. ഇവ വേദ

ങ്ങളുടെ അവസാനഭാഗങ്ങളാണ്. വേദങ്ങളുടെ അവസാനകാലമാകുമ്പോഴേക്കും സമൂഹത്തിൽ അസമത്വങ്ങളും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും മൂർച്ഛിച്ചിരുന്നുവെന്നാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് അക്കാലത്തുതന്നെ അതിനെതിരായ ഇത്തരം തത്ത്വചിന്തകളും ഉണ്ടായതെന്നുവേണം കരുതാൻ.

വേദങ്ങളിലുള്ള പ്രാവീണ്യത്തിന്മേലും ആധികാരികതയിലുമാണ് ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം കെട്ടിയുയർത്തിയിരുന്നത്. വേദങ്ങളാകട്ടേ എല്ലാ ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഉറവിടവും എല്ലാ ധാർമ്മികതയുടെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും അപ്രമാദമായ പ്രമാണവുമായി കരുതപ്പെടുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇതൊരു താത്ത്വിക പ്രശ്നം മാത്രമായിരുന്നില്ല. ജനങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലെ മേൽ-ക്കീഴ്മ ബന്ധങ്ങളുടെയും ദുരിതങ്ങളുടെയും സഹനങ്ങളുടെയും ആധികാരികമായ ന്യായപ്രമാണങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ ചോദ്യം ചെയ്യാതെ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്തത്തെ എതിർക്കുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ ഒട്ടനവധി ഭൗതിക-ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. സന്ദേഹവാദം, സ്വഭാവവാദം, യദൃച്ഛാവാദം, നിയതിവാദം, നിഷ്കാമവാദം, അജ്ഞേയവാദം തുടങ്ങിയവയാണവ.

സ്വഭാവം എന്നു വച്ചാൽ ഓരോ വസ്തുവിന്റെയും ആന്തരിക പ്രകൃതി എന്നാണർത്ഥം. ചരാചരങ്ങൾ നിലനിൽക്കുകയും വളരുകയും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് അവയിൽ ഗുപ്തമായിക്കിടക്കുന്ന ഗുണവിശേഷങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ്. ദൈവമല്ല, സ്വഭാവമാണ്

വസ്തുവിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമാക്കുന്നത്. വസ്തു നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം സ്വഭാവവും നിലനിൽക്കും. ഇതാണ് സ്വഭാവവാദം പറയുന്നത്.

സ്വഭാവവാദം പോലെത്തന്നെ ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിനെതിരായി ഉയർന്നുവന്ന മറ്റൊരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് യദൃച്ഛാവാദം. ബ്രഹ്മം എന്ന ഒന്നില്ലെന്നും പ്രപഞ്ചം ഈശ്വരസൃഷ്ടിയല്ലെന്നും എല്ലാ വസ്തുക്കളും യാദൃച്ഛികമായി ഉണ്ടായതാണെന്നുമാണ് യദൃച്ഛാവാദം പറയുന്നത്. ഭൗതിക പദാർത്ഥം മാത്രമേയുള്ളൂ. ഭൗതിക പദാർത്ഥങ്ങളുടെ അസംസ്കൃത ഘടകങ്ങൾ യാദൃച്ഛികമായി കൂടിച്ചേരുന്നതിന്റെ ഫലമാണ് പ്രപഞ്ചം. ദൈവം ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചം ദൈവസൃഷ്ടമല്ല. ഇത്രയുമാണ് യദൃച്ഛാവാദത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം.

ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ കർമ്മമാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും അടിസ്ഥാനം എന്നു വാദിച്ചപ്പോൾ അതിനെതിരെ കർമ്മമല്ല, നിയതി അല്ലെങ്കിൽ വിധിയാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും അടിസ്ഥാനമെന്ന് നിയതിവാദം പറഞ്ഞു. മനുഷ്യജീവിതത്തെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വൈവിധ്യത്തെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നത് കർമ്മമല്ല നിയതിയാണ്. നിയതിവാദികളെ ആജീവകന്മാർ എന്നും പറയും. സ്വഭാവവാദികളെപ്പോലെ നിയതിവാദികളും മനുഷ്യപ്രയത്നം നിഷ്ഫലമാണ് എന്നു കരുതുന്നവരാണ് [46].

നിഷ്കാമവാദവും അജ്ഞേയവാദവും എല്ലാം ഇതുപോലെ നാസ്തികവും ഭൗതികവും ആയ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞ യാഥാർത്ഥ്യാന്വേഷണങ്ങളാണ്. നിത്യമായ സത്യം, ഈശ്വരൻ, ആത്മാവ് എന്നിവയെയെല്ലാം ഇവ നിഷേധിച്ചു.

ഇവയൊക്കെ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് രണ്ടോ മൂന്നോ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പുതന്നെ ജന്മമെടുത്തുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ രംഗപ്രവേശത്തിന് ഇവ പശ്ചാത്തലമൊരുക്കി എന്നു പറയാം. വർണ്ണവൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും പൗരോഹിത്യ-ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങളെയും കർമ്മത്തെയും പുനർജന്മത്തെയും പറ്റിയുള്ള വൈദിക ബ്രാഹ്മണമതസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും വ്യക്തിദൈവങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ ഇവയൊക്കെ ഒറ്റക്കെട്ടായിരുന്നു.

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനഭാഗങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലും ആരണ്യകങ്ങളിലും കാണാവുന്ന തത്ത്വചിന്തകളും സന്ദേഹവാദം, സ്വഭാവവാദം, യദൃച്ഛാവാദം, നിയതിവാദം, നിഷ്കാമവാദം, അജ്ഞേയവാദം തുടങ്ങിയവയിലെ തത്ത്വചിന്തകളും ലോകായത ദർശനവും അടക്കമുള്ള, ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പേ ഉടലെടുത്ത, നാസ്തികവും ഭൗതികവും ലൗകികവും നിരീശ്വരവുമായ എല്ലാ ദർശനങ്ങളെയും ഒന്നിച്ചു ചേർത്ത് പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങൾ എന്നുവിളിക്കാം. ഇവയാണ് ഭാരതത്തിലെ പ്രാചീന ഭൗതിക വാദത്തിന്റെ ഭൂമിക.

പ്രാഗ്ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളും സാക്ഷാൽ ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളും പിൽക്കാലബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളും ചേർന്നാണ് ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തിന് അടിത്തറയിട്ടത്.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ അംഗീകരിക്കാത്തതും കർമ്മകാണ്ഡത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതും ഭൗതികവും നാസ്തികവും ലൗകികവും നിരീശ്വരപരവും ആയതും മതേതരമായ ആത്മീയത ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും ആയ എല്ലാ വ്യത്യസ്ത തത്ത്വചിന്താപദ്ധതികളും ചേരുന്നതാണ് ശ്രമ

ണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിശാലമായ ഉള്ളടക്കം. ഭാരതത്തിന് ഭൗതിക വാദത്തിന്റെ ശക്തമായ ദർശന പാരമ്പര്യം പണ്ടു മുതലേ ഉണ്ട് എന്നും ഭാരതീയ ചിന്ത എന്നുവെച്ചാൽ ആധ്യാത്മിക ചിന്ത മാത്രമല്ല എന്നും ഇതിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാവുന്നു.

ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങളിലാണ് ഭാരതീയമായ ഭൗതിക-നാസ്തിക ചിന്താപാരമ്പര്യം വ്യക്തവും സുദൃഢവുമായ രൂപമാർജ്ജിച്ചത്. 'ആജീവകന്മാരടക്കമുള്ള എല്ലാ പ്രാചീന ഭൗതിക വാദികളുടെയും ബുദ്ധനുമുമ്പോ ഒപ്പമോ ജീവിച്ചിരുന്ന മഹാവീരൻ അടക്കമുള്ള എല്ലാ പരിഷ്കർത്താക്കളുടെയും തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങൾ ഉച്ചകോടിയിലെത്തിയത് ബുദ്ധനിലായിരുന്നു. ഒരു പ്രായോഗികമതി എന്ന നിലയിലും സംഘാടകനെന്ന നിലയിലും അവരുടെ ഇടയിൽ കൂടുതൽ വിജയിച്ചതും ബുദ്ധനായിരുന്നു[47]. അതുകൊണ്ടുമാത്രമാണ് ഈ ചിന്താപാരമ്പര്യത്തെ ഒട്ടാകെ ശ്രമണപാരമ്പര്യം അഥവാ ബൗദ്ധപാരമ്പര്യം എന്നു പറയുന്നത്.

യോഗാചാരം, മാധ്യമികം, സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം തുടങ്ങിയവയെയാണ് പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ വികാസരൂപങ്ങളാണ് ഇവ. ഈ വികാസം ഉണ്ടായത് ബുദ്ധന്റെയും മഹാവീരന്റെയും കാലശേഷമാണ്. അതുകൊണ്ടാണിവയെ പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നത്.

പരാജയദർശനമെന്നത് ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആധുനികമായ ഒരു തുടർച്ചയാണ്. പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിൽ നിന്നാരംഭിച്ച്, ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിൽ വ്യക്തതയും സുദൃഢതയും

കൈവരിച്ച്, പിൽക്കാലബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിൽ വികസിത രൂപ മാർജ്ജിച്ച്, നാടോടി സാഹിത്യത്തിലൂടെ നിലനിർത്തപ്പെട്ട്, ഭക്തിപ്ര സ്ഥാനത്തിന്റെ പലായന ശുഭദർശനധാരയിലൂടെ ജനകീയവത്കരി ക്കപ്പെട്ട്, കീഴാളചരിത്രകാരന്മാരിലും പലതരം നവോത്ഥാന-പ്രതി രോധ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും രാഷ്ട്രീയവത്കരിക്കപ്പെട്ട് ഒടുവിൽ പരാ ജയദർശനത്തിൽ എത്തിനിൽക്കുകയാണ് ഇന്ന് ശ്രമണചിന്താപാര മ്പര്യം.

വെറും തത്ത്വചിന്തക്കുവേണ്ടിയുള്ള തത്ത്വചിന്തയിൽ നിന്നല്ല, മറിച്ച് വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ കൊടുമ്പിരികൊള്ളാൻ തുടങ്ങിയ സാമ്പ ത്തികവും ജാതീയവും വർഗ്ഗപരവുമായ അസമത്വങ്ങളും അനീതി കളും മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഏൽപ്പിച്ച സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ശ്രമ ണപാരമ്പര്യം അതിന്റെ ഊർജ്ജം കണ്ടെത്തിയത്.

ആചാരനിരാസം, അഹിംസ, ആത്മനിയന്ത്രണം, എല്ലാ ജീവി കളോടും തുല്യബഹുമാനം, കരുണ, ഔദാര്യം, സത്യസന്ധത, ശുദ്ധി, മിതത്വം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ശ്രമണചിന്തയുടെ ആദർശങ്ങളാണ് [48].

ജന്മ-ജീവിത-മരണങ്ങളാൽ ബന്ധിതനായ മനുഷ്യനെക്കുറി ച്ചുള്ള ദുഃഖകരമായ അസ്തിത്വ ചിന്തയാണ് ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ദാർശനികത. ഈ ദാർശനികതയാണ് പലായനദർശനമായി പരിണ മിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ദാർശനികത എപ്പോഴും പലായനദർശന മായി പരിണമിച്ച് ശുഭദർശനത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്തുന്നില്ല. ചിലപ്പോൾ അത് മനുഷ്യനെ ഭൗതിക ജീവിതത്തിന്റെ പൊള്ളുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ ത്തിലേക്കും അതുവഴി നിരാശതയിലേക്കും നയിക്കുന്നു. ഈ നിരാ ശതയാണ് ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തിലെ അശുഭദർശനത്തിന് നിദാനമാ

വുന്നത്.

സൃഷ്ടിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് പലപ്പോഴും ശ്രമണചിന്ത അനിവാര്യമായ വിരക്തിയിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നതു കാണാം. ഈ വിരക്തിയാണ് പലായന ദർശനത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത.

വ്യക്തിദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കാത്തവരായതുകൊണ്ട് ശ്രമണ ചിന്തകരുടെ വിരക്തി ദൈവേതരവും മതേതരവും മനുഷ്യകേന്ദ്രിത വുമായ ആത്മീയതയുടെ പ്രകടനമാണെന്നേ പറയാനാവൂ. അത്തരം ആത്മീയതയെയാണ് നാസ്തിക ആത്മീയത എന്നുപറയുന്നത്. ശ്രമ ണചിന്തയിലെ ശുഭദർശനം ഈ നാസ്തിക ആത്മീയതയാണ്. അതാണ് പലായന ദർശനത്തിന്റെ കാതൽ.

ശ്രമണചിന്താധാര, വ്യക്തിസ്വയം തന്റെ കർമ്മങ്ങൾക്ക് ഉത്തര വാദിയാണെന്നും അതിൽ നിന്ന് അയാൾക്ക് ഒഴിഞ്ഞുമാറാനാവി ല്ലെന്നും കരുതുമ്പോൾ ബ്രാഹ്മണചിന്താധാര മനുഷ്യഭാഗധേയത്തെ ദൈവങ്ങൾക്കു വിട്ടുകൊടുക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം പ്രപഞ്ചത്തെ ഈശ്വരേച്ഛയുടെ ഉല്പന്നമായി കരുതുമ്പോൾ നിർവ്യക്തിഗതമായ പ്രകൃതി നിയമമാണ് പ്രപഞ്ചത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത് എന്നാണ് ശ്രമ ണപാരമ്പര്യം കരുതുന്നത്. ലോകം പെട്ടെന്നൊരിക്കൽ സൃഷ്ടിക്ക പ്പെട്ടതല്ല, അത് എന്നും ഉണ്ടായിരുന്നതാണ് എന്നും ശ്രമണവാദികൾ കരുതുന്നു. ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം ആത്മീയതയെ നിഗൂഢവൽക്കരി ക്കുമ്പോൾ ശ്രമണർ അതിനെ സാധാരണക്കാരിലേക്ക് വ്യാപിപ്പിക്കു ന്നു. ഇത് ശ്രമണചിന്തയുടെ മനുഷ്യസമത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരിഗ ണനയുടെ ഫലമാണ്. ജ്ഞാനത്തെ ബ്രാഹ്മണർ കുത്തകയാക്കു മ്പോൾ ശ്രമണർ അതിനെ ജനകീയവത്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഭക്തി

പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ജനകീയവശം നിർവ്വഹിച്ചത് ഇവരായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർ വരേണ്യഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്നതിലാണ് വിശ്വസിക്കുന്നതെങ്കിൽ സാമാന്യജനതയുടെ ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്നതിലാണ് ശ്രമണർക്കു താത്പര്യം.

ബ്രാഹ്മണമതം അധീശമതത്തിന്റെ എല്ലാ സ്വഭാവങ്ങളും പ്രകടമാക്കുന്നു: ജനങ്ങളെ പ്രകൃതിവിരുദ്ധമായി വിഭജിക്കുകയും ആ വിഭജനത്തെ സ്വാഭാവികവും ബ്രഹ്മസ്രഷ്ടവുമായി സാധൂകരിക്കുകയും സമുദായത്തെ അധീശ-വിധേയ വിഭാഗങ്ങളായി പുനഃക്രമീകരിക്കുകയും ഭരണകൂട അധികാരവുമായി സൗഹൃദം പുലർത്തുകയും അതുവഴി സമത്വവിരുദ്ധമായ നിയമങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മിഷേൽ ഫൂക്കോ പുരോഹിതാധികാരം അഥവാ ഇടയക്കോയ്മ (ജമൈ ്യീമഹ ജീ്ംലൃ) എന്നു പറയുന്ന അധീശാവതാരത്തിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളാണ് ഇതെല്ലാം. ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മതം അധികാരം നേടാനുള്ള ഉപാധിയാണ്. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിൽ മതം സാമൂഹിക നീതിക്കുവേണ്ടിയുള്ള ആത്മാന്വേഷണമാണ്. ഇങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യവും ശ്രമണപാരമ്പര്യവും പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളായ സ്വഭാവങ്ങളാണ് പുലർത്തുന്നതെന്നു പറയാം[49].

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യത്യസ്തചിന്താധാരകളോടെല്ലാം ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം അതതുകാലത്ത് ശക്തമായി ഏറ്റുമുട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഇന്നും ആ ഏറ്റുമുട്ടൽ പ്രത്യക്ഷമായും പ്രച്ഛന്നമായും തുടരുന്നു. അതിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ് സമീപകാല വർഗ്ഗീയസംഘർഷങ്ങളിലും ഇന്നും സാഹിത്യത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന മുഖ്യധാരാ- പാർശ്വവത്കൃത മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളിലും ദൃശ്യമാവുന്നത്.

2. 4. 1. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലെ ശുഭദർശനം

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനുള്ളതുപോലെ ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിനും രണ്ടുമുഖങ്ങളുണ്ട്: 1. പലായനാത്മകമുഖം 2. അശുഭദർശകമുഖം. ഇതിൽ പലായനാത്മക മുഖം ശുഭദർശകമാണ്. ശുഭദർശകമായ ഈ മുഖത്തെപ്പറ്റി മാത്രമേ ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുന്നുള്ളൂ. അശുഭദർശക മുഖത്തെപ്പറ്റി അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ എന്ന അധ്യായത്തിൽ വിശ ദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശുഭദർശകമുഖത്തെയാണ് പലായനാ ത്മക മുഖം എന്നു പറയുന്നത്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായ പലാ യനാത്മകതയും ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായ പലായനാത്മക തയും ഫലത്തിൽ ഒന്നു തന്നയാണെങ്കിലും സമീപനത്തിൽ വ്യത്യ സ്തങ്ങളാണ്. പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈന, ബുദ്ധ-ജൈന, പിൽക്കാല ബുദ്ധ -ജൈന ദർശനങ്ങളുടെ പലായനാത്മക മുഖത്തെയാണ് ശ്രമണപാ രമ്പര്യത്തിന്റെ പലായനാത്മകമുഖം എന്നു വ്യവഹരിക്കുന്നത്. ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പലായനാത്മക മുഖത്തിന് ഇതിൽ നിന്ന് വ്യത്യാ സമുണ്ട്. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പലായനാത്മകത മനുഷ്യസമത്വ ത്തിന്റെ പേരിലാണ് ദൈവത്തെ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നതെങ്കിൽ ഭക്തിപ്ര സ്ഥാനത്തിന്റെ പലായനാത്മകത ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ മനുഷ്യസ മത്വത്തെ ഉദ്ഘോഷിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ആദ്യത്തേത് ഭൗതിക തയിലാണ് ഊന്നുന്നത്. രണ്ടാമത്തേത് ആധ്യാത്മികതയിലും.

1. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പലായനാത്മകമുഖം

ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് ആത്മീയവാദികളായ അനേകം ദാർശനികന്മാർ അനശ്വരവും നിത്യവുമായ ആത്മാവ് എന്ന ഒന്നുണ്ടെന്ന് വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ബുദ്ധൻ ഇവരുടെ വാദഗതികളെ എതിർക്കുകയും അനശ്വരമായ ആത്മാവ് എന്ന ഒന്നില്ല എന്നു വാദിക്കുകയും ചെയ്തു. നിത്യമായ യാതൊന്നും ഇല്ല എന്നും എല്ലാം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് എന്നുമാണ് ബുദ്ധന്റെ ദർശനം. ഈയർത്ഥത്തിൽ ബുദ്ധൻ തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദിയും നിരീശ്വരവാദിയും ലൗകിക ജീവിതത്തിലെ ദുഃഖനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിലൂന്നിയ അന്വേഷണം നിർവ്വഹിക്കുന്ന നാസ്തികനും ആയിരുന്നു. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രാരംഭകാലത്ത് ഇങ്ങനെയായിരുന്നു ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ നിലപാട്. അതായത് ശുദ്ധമായ ബുദ്ധദർശനം യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടുന്ന ഒന്നായിരുന്നില്ല.

എന്നാൽ ബുദ്ധന്റെ മരണശേഷം ബുദ്ധദർശനത്തിൽ ചില കലർപ്പുകൾ കടന്നുകൂടാൻ തുടങ്ങി[50]. പ്രധാനമായും ആധ്യാത്മികതയുടെ കലർപ്പാണ് കടന്നുകൂടിയത്. ബുദ്ധമതത്തെ ആകപ്പാടെ ആധ്യാത്മികവല്ക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ടായി. മഹായാനം, ഹീനയാനം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഭജനങ്ങളും ഉപവിഭജനങ്ങളും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധദർശനം വികാസമാർജ്ജിച്ചപ്പോൾ അതിന്റെ പല ശാഖകളും ആധ്യാത്മികതയോട് സന്ധി ചെയ്തു. നിർവ്വാണം, ബോധിസത്വം തുടങ്ങിയ ബുദ്ധദർശന പരികല്പനകളെ ആധ്യാത്മികമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ മഹായാന പണ്ഡിതന്മാർ ശ്രമിച്ചു. ബുദ്ധനെത്തന്നെ ദൈവ

മാക്കിത്തീർത്തു അവർ. കൂടുതൽ ആധ്യാത്മിക വാദമായി പരിണമിച്ചത് മഹായാനത്തിന്റെ ശാഖകളായ മാധ്യമികവും യോഗാചാരവുമാണ്. അവയിലെ ആധ്യാത്മികത ഹിന്ദുബ്രാഹ്മണ അധ്യാത്മവാദികളാൽ പിന്തുണയ്ക്കപ്പെട്ടു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവയാണ് പിൽക്കാലത്ത് പ്രാബല്യം നേടിയത്. അങ്ങനെ അനശ്വരമായ ഈശ്വരൻ എന്ന സത്തയുണ്ട് എന്ന വിശ്വാസത്തിലേക്ക് അവ പിൽക്കാലത്ത് എത്തിച്ചേർന്നു.

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ എല്ലാ ഉൾപ്പിരിവുകളിലും അധ്യാത്മവാദം സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. ഇതിൽ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ പങ്ക് ചെറുതല്ല. എന്തായാലും പിൽക്കാലത്ത് ബുദ്ധദർശനം ഭൗതികവാദവും ആധ്യാത്മികവാദവും സമന്വയിച്ച ഒന്നായിത്തീർന്നു. ബുദ്ധമതം പോലുള്ള അവൈദിക മതാവലംബികളെയും ഉൾക്കൊള്ളുമാറ് അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തെ വ്യാപകമാക്കുവാനുള്ള ഒരു മനഃപൂർവ്വ യത്നം നടക്കുന്നുണ്ട് എന്നും അദ്വൈത സിദ്ധാന്തത്തിൽ ബുദ്ധമതക്കാരുടെ ഒട്ടധികം നിഗമനങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നും ഉള്ള സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ പ്രസ്താവങ്ങൾ [51] ഈ വിലയിരുത്തലിനെ പിന്തുണയ്ക്കുന്നതാണ്.

ഇതിന്റെ ഫലമായി ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ഭൗതികവും അനാത്മീയവും നിരീശ്വരപരവും യാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖവുമായ അടിത്തറ നഷ്ടപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ അത് ആത്മീയതയിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യുന്ന ഒന്നായിത്തീർന്നു. ഇതാണ് പലായന ദർശനം. യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും പ്രശ്നങ്ങളെയും പരിഹരിക്കുകയല്ല അവയിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടുകയാണ് അല്ലെങ്കിൽ അവയെ കൈവിട്ടുകളയുകയാണ് പലായനദർശനം

ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെയാണ് പലായനദർശനം ശുഭദർശനമായിത്തീരുന്നത്.

ചാർവാകദർശനം മാത്രമേ തികച്ചും ഭൗതികവും അനാത്മീയവും നാസ്തികവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അശുഭദർശകവും ആയിട്ടുള്ളൂവെന്നും മറ്റുള്ള എല്ലാ പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങളിലും ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിൽത്തന്നെയും 'പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനാതീതമായ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷ'ത്തിന്റെ നിലനിൽപ് ഉണ്ട് എന്നും എസ്.എൻ. ദാസ് ഗുപ്ത ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. 'വസ്തുനിഷ്ഠലോകത്തിന്റെ നിലനില്പിന്റെ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ തെളിവിനെ വിശ്വസിച്ചുകൂടാ' എന്നു പറയുമ്പോൾ [52] ബുദ്ധചിന്തകനായ വസുബന്ദു പിന്തുണക്കുന്നത് 'പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനാതീതമായ സ്ഥിതിവിശേഷ'ത്തെയാണ്. ഈ 'പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനാതീതമായ സ്ഥിതിവിശേഷ'ത്തെ ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആത്മീയത എന്നു വിളിക്കാം. ഈ ആത്മീയത നാസ്തിക ആത്മീയതയാണ്. അതാണ് പലായന ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഈ ആത്മീയത പോലും ഭൗതികവാദത്തിൽ നിന്നുറവെടുക്കുന്നതാണ്. ഭൗതികജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യനീതിക്കും സമത്വത്തിനും വേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നാണ് ഇവിടെ ആത്മീയത. താഴ്ന്ന വർണ്ണങ്ങളുടെയും നിസ്വരായ മനുഷ്യരുടെയും പക്ഷത്ത് നിലയുറപ്പിക്കുന്ന ആത്മീയതയാണിത്. ഇതുതന്നെയാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പലായനതയിലും നമുക്ക് ദർശിക്കാനാവുന്ന ആത്മീയത. പക്ഷേ അവിടെ നിസ്വരുടെ പക്ഷത്ത് നിലയുറപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യസമത്വത്തെ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത് ദൈവത്തിന്റെ പേരിലാണെന്നുമാത്രം.

'പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനാതീതമായ സ്ഥിതിവിശേഷം' എന്ന് ദാസ്ഗുപ്ത വിളിക്കുന്ന നാസ്തിക ആത്മീയത, ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഏതേതെല്ലാം ചിന്താപദ്ധതികളിലാണ് ഉള്ളത്, ഏതിലെല്ലാം ഇല്ല എന്ന് നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറയാൻ കഴിയില്ല. കാരണം ഓരോരുത്തരുടെയും വ്യഖ്യാനം അനുസരിച്ച് അവയിലെല്ലാം നാസ്തിക ആത്മീയത ആരോപിക്കപ്പെടുകയോ ആരോപിക്കപ്പെടാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യാം. പക്ഷേ ഒരിക്കലും അവയിൽ ആസ്തിക ആത്മീയത ആരോപിക്കാൻ കഴിയില്ല.

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലെ ലോകായാതദർശനത്തിലാകട്ടേ ഒരു തരത്തിലുള്ള ആത്മീയതയും ആരോപിക്കപ്പെടാനാവില്ല എന്ന് എല്ലാ വ്യാഖ്യാതാക്കളും ഏറെക്കുറെ ഒരുപോലെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റുള്ള ദർശനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്തഅഭിപ്രായങ്ങളാണുള്ളത്.

നാസ്തിക ആത്മീയത മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു തരം ആദർശവത്കരണമാണ്. ഏതുതരം ആദർശവത്കരണങ്ങളും ശുഭദർശനത്തിലേക്കുനയിക്കും. അതിനാൽ ആദർശ്വവത്കരണങ്ങളുള്ള ദർശനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ശുഭദർശകങ്ങളായിരിക്കും.

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിൽ പലായനാത്മകമുഖം ശക്തിയാർജ്ജിച്ചുവന്ന സന്ദർഭം ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, ക്രമേണ ബുദ്ധമതത്തിലെ ചില ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളും ബുദ്ധന്റെ സന്മാർഗ്ഗികവും ലൗകികവുമായ ചില മൂല്യോദ്ബോധനങ്ങളും സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ട്, തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളുടെ വിപുലമായ പ്രയോഗപ്രചാരണങ്ങളുടെ പിൻബലത്തോടെ ഹിന്ദുമതം മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരുന്നു. തദനുസൃതമായി ബുദ്ധമതം അധഃപതിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒരു

തെണ്ടിയുടേതെന്നപോലെ അല്ലറ ചില്ലറ വകകളൊഴിച്ച് മറ്റൊന്നും ഒരു ബുദ്ധഭിക്ഷുകൈവശം വെച്ചുകൂടാ എന്ന ബുദ്ധാനുശാസനത്തിന് വിരുദ്ധമായി സമ്പൽസമൃദ്ധമായ ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളിൽ പാർത്തിരുന്ന, തങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിക്ക് കാരണക്കാരായ ഗ്രാമീണരെക്കുറിച്ച് യാതൊരു ചിന്തയുമില്ലാത്ത തർക്കപ്രിയരായ പുതിയഭിക്ഷുവർഗ്ഗം അധഃപതനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു[53]. ജൈനമതത്തിനും പിൽക്കാലത്ത് ഇതേ ഗതിതന്നെയാണുണ്ടായത്.

2. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പലായനാത്മകമുഖം

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഈ മുഖം സാമൂഹിക ജീവിതത്തിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ എതിർത്തത് ദൈവത്തിന്റെ പേരിലായിരുന്നു. ആ ദൈവം വേദോക്തമായ ബ്രാഹ്മണന്റെ മാത്രം ദൈവമല്ല. എല്ലാവർക്കും ഒരു പോലെ പ്രാപ്യമായ ദൈവമാണ്. ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ മനുഷ്യരെല്ലാവരും സമന്മാരാണെന്ന് ഈ വീക്ഷണം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അത് ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യങ്ങൾക്ക് എതിരായിരുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ പേരിലാണ് മനുഷ്യസമത്വത്തിനുവേണ്ടി ഈ പ്രസ്ഥാനക്കാർ ശബ്ദിച്ചത് എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രമാണ് അത് ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിനെതിരായിരുന്നിട്ടും ബ്രാഹ്മണ പക്ഷക്കാരാൽ അവർ കാര്യമായി പീഡിപ്പിക്കപ്പെടാതെപോയത്.

ഉച്ച നീചത്വങ്ങളെ എതിർക്കാൻ ഭൗതികമായ പ്രയോഗപദ്ധതികളൊന്നും ഈ വീക്ഷണത്തിന് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഭക്തി എന്നതിനെ മാത്രം ആശ്രയിച്ച് എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഒരുപോലെ ഈശ്വര

സാക്ഷാത്കാരം നേടാം എന്ന ആദർശാത്മകതയാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. കർമ്മവും വേണ്ട ജ്ഞാനവും വേണ്ട. ഭക്തി ഒന്നു മാത്രം മതി ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരത്തിന് എന്ന് ഈ വീക്ഷണം പ്രഖ്യാപിച്ചപ്പോൾ അത് താഴേക്കിടയിലുള്ളവർക്കും പാമരന്മാർക്കും ഏറെ സ്വീകാര്യമായി. കാരണം യാഗാദികർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതിന് പണം വേണം. ജ്ഞാനം നേടണമെങ്കിൽ പാണ്ഡിത്യം വേണം. എന്നാൽ ഭക്തിക്ക് ഇതു രണ്ടും വേണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഇത്തരം ഭക്തി, രക്ഷകനോടുള്ള ദാസ്യമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല എന്നാണ് എം. ആർ. രാഘവവാരിയർ വിലയിരുത്തുന്നത്. “ആ ദാസ്യമോ, കുടിയാന്നു ജന്മിയോടും, ജന്മിക്ക് ദേശവാഴിയോടും, ദേശവാഴിക്ക് നാടുവാഴിയോടും, നാടുവാഴിക്ക് രാജാവിനോടും ഉള്ള വിധേയത്വം തന്നെ”[54] എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്തായാലും ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ പ്രായോഗികമായി നേരിടാനാവാതെ, ആദർശാത്മകതയിലേക്ക് നടത്തിയ ഒരു പലായനമായിരുന്നു ഭക്തി. കാരണം വിരക്തിയായിരുന്നു ഭക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനം. വിരക്തി ജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഈ മുഖത്തെ പലായനാത്മകമുഖം എന്നുപറയുന്നത്.

ഈശ്വരന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാവരും തുല്യരാണെന്നും ജാതിവ്യവസ്ഥയും ചാതുർവർണ്ണ്യവും ഗർഹണീയങ്ങളാണെന്നും ഉദ്ഘോഷിച്ചു നടക്കുന്നത് ദൈവനാമത്തിലായിരുന്നെങ്കിലും അത് താണവർഗ്ഗങ്ങൾക്ക് വിശേഷിച്ചും പ്രചോദനാത്മകമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് താണ ജാതിക്കാരിൽ നിന്ന് ധാരാളം പേർ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് ആകൃഷ്ടരായത്. താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരെ ധാരാളമായി നേതൃത്വത്തി

ലേക്ക് ആനയിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തെപ്പോലെ ഒരു പ്രസ്ഥാനം ഒരു പക്ഷേ ലോകചരിത്രത്തിൽത്തന്നെ വേറെയുണ്ടായിട്ടില്ല[55]. ഇത് സാധ്യ മാക്കിയത് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പലായന മുഖമാണ്. ക്ഷുരകനായ റായ്ദാസും ചാലിയനായ ദാദുവും തയ്യൽക്കാരനായ നാമദേവും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരനായ തുക്കാറാമും ഹിന്ദുവോ മുസൽമാനോ എന്ന റിയാത്ത കബീറും നിരക്ഷരകൃഷിക്കാരനായ വേമണ്ണയും ഇവരിൽ ചിലരാണ്. ഇവരുടെ കവിതകൾ പലായനദർശനത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാ രങ്ങളായിരുന്നു. ചക്കാലനായ മലയാളത്തിന്റെ എഴുത്തച്ഛനെയും ഒരു പരിധിവരെ ഇവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ പെടുത്താം.

ഇങ്ങനെ ധാരാളം താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലേക്ക് ഉയർന്നു വന്നപ്പോൾ അവരുടെ കൂടെ ചില ഉയർന്ന ജാതിക്കാരും ചേർന്നു. ജാതിയുടെ മേൽവിലാസത്തിലല്ല അവർ അങ്ങനെ ചേർന്നത്. മറിച്ച് കർമ്മധീരതകൊണ്ടും സമസൃഷ്ടി സ്നേഹം കൊണ്ടും ആത്മശുദ്ധികൊണ്ടുമാണ്. അവർ ജാതിവ്യവ സ്ഥക്കെതിരെ സമത്വത്തെ പ്രകീർത്തിച്ചു. വർഗ്ഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ എതിർത്തു. അവരിൽ ചിലരാണ് രാമാനുജാചാര്യർ, രാമാനന്ദൻ, ചൈതന്യൻ, വിദ്യാപതി, പൂന്താനം തുടങ്ങിയവർ. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലും ഉത്തരേന്ത്യയിലും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഈ വീക്ഷണശാഖയിൽ ധാരാളം പ്രതിഭകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

ജാതിമതഭേദങ്ങളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് ദേശീയ ജനവിഭാഗ ങ്ങൾ ഒന്നാണെന്ന സങ്കല്പത്തിനു രൂപം നൽകി എന്നതാണ് ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഈ പലായനാത്മക മുഖത്തിന്റെ മുഖ്യനേട്ടം[56].

ഇങ്ങനെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തി

ന്റെയും പലായനാത്മക മുഖങ്ങൾ ഒത്തുചേർന്ന് പലായനദർശനത്തെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചു. അതുവഴി സാഹിത്യത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കുള്ള മേൽകൈക്ക് വീണ്ടും മുന്നേറ്റം ലഭിച്ചു.

2. 4. 2. ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ ആധിപത്യം സാഹിത്യത്തിൽ

ശ്രമണപാരമ്പര്യവും ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിൽ ശ്രമണപാരമ്പര്യം പരാജയപ്പെട്ടു. അതിന്റെ ഫലമായി സാഹിത്യ-സംസ്കാരാദിമണ്ഡലങ്ങളിൽ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കുമേൽ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് ആധിപത്യം നേടാനായി. എങ്ങനെയെന്നാൽ, വിജയിച്ച ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താക്കൾ അവരുടെ സാമൂഹിക മേൽക്കോയ്മ ഉപയോഗിച്ച് അശുഭദർശകകൃതികൾ നശിപ്പിക്കുകയും തമസ്ക്കരിക്കുകയും അവയെ ഇകഴ്ത്തിക്കാട്ടി പ്രചാരണം നടത്തുകയും ചെയ്തു. ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ വക്താക്കളായിരുന്നല്ലോ അവർ. അവർ 'ധർമ്മം ജയിക്കും' എന്ന ആദർശത്തിലേക്ക് സാഹിത്യത്തെ ആനയിക്കുകയും അത്തരം ആദർശങ്ങളുള്ള കൃതികളെ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഉദാത്തമാതൃകകളായി ഉയർത്തിക്കാട്ടുകയും അത്തരം കൃതികൾക്ക് വ്യാപകമായ പ്രചാരം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ ആദർശങ്ങൾ വരേണ്യമായ ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങളെയാണ് സഹായിക്കുന്നത് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിദഗ്ദമായി മറച്ചുവെയ്ക്കാനും അവർക്കു കഴിഞ്ഞു. അങ്ങനെ ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സാഹിത്യകൃതികളാണ് മികച്ചത്

എന്ന ഒരു ധാരണ പൊതു സമൂഹത്തിനുള്ളിൽ ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തു. തൽഫലമായി ഇഹലോകത്തിലെ പരാജയത്തിനും സഹനങ്ങൾക്കും പ്രതിഫലമായി പരലോകത്തിൽ സ്വർഗ്ഗം വാഗ്ദ്ധാനം ചെയ്യുന്ന തരം കൃതികളും ദുഃഖങ്ങളെയും ദുരിതങ്ങളെയും ആദർശവത്ക്കരിക്കുന്ന തരം കൃതികളും കൊട്ടിഗ്ഘോഷിക്കപ്പെടാനിടയായി. ഇത്തരം ആദർശ വത്കരണങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ മൂല്യസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് കലാസാഹി ത്യങ്ങളിൽ ബോധപൂർവ്വമായ ഔന്നത്യം കല്പിക്കപ്പെട്ടു. വരേണ്യ വർഗ്ഗത്തിന്റെയും അധികാരിവർഗ്ഗത്തിന്റെയും നിലനില്പിന് അവ ന്യായീകരണങ്ങൾ ചമച്ചു. ഇതിനെ ചെറുക്കുകയോ ചോദ്യം ചെയ്യു കയോ ചെയ്യുന്ന സാഹിത്യമൂല്യങ്ങൾക്ക് അവ എത്രമാത്രം യാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖമായിരുന്നാലും ശരി, അശുഭദർശകമായത് എന്ന നിലയിൽ പാതിത്യം ആരോപിക്കപ്പെട്ടു. ധർമ്മം ജയിക്കും എന്ന സ്വപ്നം നിലനിർത്താൻ സാഹിത്യാദികലകൾ നിർബന്ധിതമായി. ധർമ്മം എന്ന ആദർശം കർമ്മഫലസിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യങ്ങളുടെയും പ്രച്ഛന്നവ്യാഖ്യാനമാണെന്ന് തെളി ഞ്ഞാൽത്തന്നെയും അത് ചോദ്യം ചെയ്യേണ്ടതില്ലാത്തവിധം സർവ്വ സ്വീകാര്യമാണെന്നും സ്വാഭാവികമാണെന്നും ഉള്ള ധാരണ നിലവിൽ വന്നു. അങ്ങനെ കാപട്യത്തിൽ അടിയുറച്ച ഒരു കലാസാഹിത്യമൂല്യ ദർശനം വ്യാപകമായി. യഥാർത്ഥജീവിതവുമായി അതിന് കാര്യമായ ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ആദർശവത്കരണങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ സാഹിത്യമൂല്യങ്ങൾ ശുഭദർശകമായും അല്ലാത്തവ അശുഭദർശകമായും വിലയിരുത്തപ്പെ ടുകയും വിഭജിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ ശുഭദർശനത്തിനും

അശുഭദർശനത്തിനും സാഹിത്യത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രതാല്പര്യങ്ങളുണ്ടായിത്തീർന്നു.

നിസ്വരും അധികാരത്തിനു പുറത്തുനിൽക്കുന്നവരുമായ ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന സാധാരണ മനുഷ്യർക്ക് അധികാരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാഹിത്യവീക്ഷണം സ്വീകരിക്കുകയേ നിർവ്വാഹമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. കാലാന്തരത്തിൽ അധികാരത്തിന്റെ ശ്രേണീബദ്ധമായ ഘടനയുടെ സുസ്ഥിതിക്കും ശാന്തമായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള നിയമങ്ങളും ധാർമ്മികതയും സമൂഹത്തിലെ പൊതുമൂല്യസങ്കല്പങ്ങളായി ഉറച്ചു. ഇതുതന്നെയാണ് സാഹിത്യത്തിലും മുഖ്യധാരാമൂല്യസങ്കല്പമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത്. ഇതിനുവിരുദ്ധമായ മറ്റേതു സാഹിത്യമൂല്യവും പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയോ തമസ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തു. അശുഭദർശകമായ വീക്ഷണം പുലർത്തുന്ന പരാജയദർശനം ഇത്തരത്തിൽ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു സാഹിത്യമൂല്യമാണ്.

ഇപ്രകാരം ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിനുമേലുള്ള ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിജയം സാഹിത്യത്തിൽ ആഴത്തിലുള്ളതും ദൂരവ്യാപകവുമായ പ്രത്യാഘാതങ്ങളാണുളവാക്കിയത്.

2. 5. പാശ്ചാത്യദർശനങ്ങളിലെ ശുഭദർശകത്വം

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഭൗതികമായി അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതിനുള്ള വൈമുഖ്യം മൂലമാണ് ദർശനങ്ങൾ ആദർശവാദത്തെ അഥവാ ആശയവാദത്തെ പുൽകുന്നത്. ആദർശവാദം ശുഭാപ്തിവിശ്വാസമാണ്.

എന്താണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന അന്വേഷണമാണ് എല്ലാ ദർശനങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം. യാഥാർത്ഥ്യം എന്നാൽ അനിർവചനീയവും എല്ലാറ്റിന്റെയും ഉറവിടവുമായ പരമമായ യാഥാർത്ഥ്യം (ഠവല ഞലമഹശ്യേ അയീഹൗലേ) ആണെന്നും മറ്റെല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യനിർണ്ണയവും ഭാഗികമാണെന്നും അത് മനുഷ്യന്റെ മൗലികഅജ്ഞാനത്തിന്റെ (ഠവല ള്യൃശഴശിമഹ ശഴിീൃമിരല) പ്രകടനം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂവെന്നുമാണ് ശ്രീ അരബിന്ദോ പറയുന്നത്[57]. ഇതുപോലെയുള്ള ഓരോ തരം ആശയവാദമാണ് ഓരോ തത്ത്വചിന്തയും. പൗരസ്ത്യദർശനത്തിൽ മാത്രമല്ല പാശ്ചാത്യദർശനത്തിലും യാഥാർത്ഥ്യാന്വേഷണം ഇപ്രകാരം ആശയവാദത്തിന്റെ തലത്തിലേക്കു നീങ്ങുന്നതുകാണാം. ഇത് ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്നുള്ള പലായനമാണ്. പലായനം മനുഷ്യന് എപ്പോഴും സന്തോഷം നൽകുന്നു.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കേവലം ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യമായി കാണാൻ ദർശനങ്ങൾക്ക് താല്പര്യമില്ലെന്നു തോന്നും. ദർശനങ്ങൾ ഉണ്ടാവുന്നത് ഭൗതികജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ അപഗ്രഥിച്ചു കൊണ്ടോ പഠിച്ചുകൊണ്ടോ ആണെങ്കിലും ഉണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ അവ വളർന്നു വികസിക്കുന്നത് ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കൈവിട്ടുകൊണ്ട് ആശയവാദത്തിന്റെ ആകാശത്തിൽ പറന്നു നടന്നുകൊണ്ടായിരിക്കും. ഇതാണ് മിക്ക ദർശനങ്ങളുടെയും പൊതുസ്വഭാവം. ഇതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ സ്വഭാവം പുലർത്തുന്നത് അശുഭദർശനത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പരാജയദർശനം മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് എപ്പോഴും പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. പരാജയ ദർശനത്തെപ്പറ്റി നാലാം അധ്യായത്തിൽ സവിസ്തരം ചർച്ചചെയ്യുന്നതു

കൊണ്ട് ഇവിടെ അതിനെപ്പറ്റി കൂടുതൽ വിശദീകരിക്കുന്നില്ല.

പാശ്ചാത്യതത്ത്വചിന്തയുടെ ആദ്യഘട്ടം എന്നു വിളിക്കാവുന്ന 'പ്ലേറ്റോണിസം' മുതൽ തന്നെ ആശയവാദം അതിന്റെ പ്രാഭവം പ്രകടമാക്കുന്നതുകാണാം. പ്ലേറ്റോവിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ആശയ പ്രപഞ്ചമാണ് സത്യം. ഭൗതികപ്രപഞ്ചമല്ല. ബാഹ്യലോകം ആശയലോകത്തിന്റെ പ്രതിച്ഛായയായതിനാൽ മിഥ്യ എന്നാണദ്ദേഹം കരുതുന്നത്. ഇന്ദ്രിയാതീതവും ബുദ്ധിമാത്രഗ്രാഹ്യവുമാണ് ആശയലോകം.

കലാകാരന്റെ രചന ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തെ അഥവാ ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തെ ആശ്രയിക്കുകയാണെങ്കിൽ അത് സത്യത്തിൽ നിന്ന് അഥവാ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്ന് രണ്ടുമടങ്ങ് അകലെയാകുമെന്നാണ് പ്ലേറ്റോ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്[58].

എഴുത്തുകാർക്ക് പ്രചോദനം (ശിുെശൃമശേീി) ഉണ്ടാവുന്നത് ജ്ഞാന (ഗിീംഹലറഴല) ഗ്രഹണത്തിന് തടസ്സമാകും എന്നാണ് അദ്ദേഹം കരുതുന്നത്. ജ്ഞാനഗ്രഹണം എന്നതുകൊണ്ട് ആശയലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള കഴിവ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ജ്ഞാനഗ്രഹണം സാധ്യമാവുന്നതിന് പ്രചോദനമല്ല, അന്തർജ്ഞാനം (intuition) ആണ് ആവശ്യം. പ്രചോദനം അന്തർജ്ഞാനത്തെ തടയുകയാണ് ചെയ്യുന്നതത്രേ. അതിനാൽ പ്രചോദിതമായ സാഹിത്യത്തിനെതിരായ നിലപാടെടുക്കുന്നു പ്ലാറ്റോ. ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തോട് അത്രമാത്രം വൈമുഖ്യമാണ് പ്ലാറ്റോയുടെ ദർശനം വെച്ചുപുലർത്തുന്നത്.

പ്ലാറ്റോയുടെ ആശയവാദത്തിൽ നിന്ന് അടിസ്ഥാനപരമായി ഏറെ വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ല അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ വാദത്തിനും. അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭൗതികലോകം യഥാർത്ഥം

തന്നെ. പക്ഷേ ആ യഥാർത്ഥലോകം അപ്പടി ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ കൊള്ളുന്നതല്ല. കലാകാരൻ ആവിഷ്ക്കരിക്കേണ്ടത് പൂർണ്ണതയിലെത്തിയ ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മാത്രമാണ് [59]. പൂർണ്ണത എന്നാൽ ആദർശരൂപം എന്നാണർത്ഥം. പ്രകൃതി ആദർശരൂപങ്ങളിലേക്ക് വളരെ പതുക്കെ മാത്രമേ ചെന്നെത്തുകയുള്ളൂവത്രേ. അതിനാൽ കലാകാരൻ ആദർശരൂപത്തെ സങ്കല്പിക്കാൻ കഴിവുള്ളവനാകണം. അതിനാണ് കലാകാരന് ഭാവനയുടെ ആവശ്യം വേണ്ടിവരുന്നത്. ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഥവാ ഇപ്പോൾ ഉള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഭൗതികമായിത്തന്നെ കാണാതിരിക്കാനാണ് ഭാവന ആവശ്യമായി വരുന്നത് എന്ന് അർത്ഥം. ഇതാണ് അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ ഭാവനാപരമായ പുനഃസൃഷ്ടി സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ (ഠവലീ്യ ീള ശാമഴശിമശേ്‌ല ഞലൃീറൗരശീി) യുക്തി. ഇവിടെ സാഹിത്യം അഥവാ കല ജീവിതത്തിന്റെ കണ്ണാടിയാവരുത് എന്നിടത്തോളം അരിസ്റ്റോട്ടിൽ എത്തുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാദർശനവും ആശയവാദത്തിന്റെ പിടിയിൽ അമരുന്നു.

അന്തർജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരമാവണം കല എന്നു സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന ബനഡിറ്റോ ക്രോച്ചേയും ആശയവാദത്തിലൂന്നുന്ന ദാർശനികനാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്, മുമ്പിൽ കാണുന്ന ഭൗതികവസ്തു ഒരിക്കലും ഭൗതികസത്യമല്ല. കേവല യാഥാർത്ഥ്യം കേവലം വൈയക്തികം മാത്രമാണ്. കല എപ്പോഴും ആന്തരികമാണ്. ബാഹ്യ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് കലയിൽ ഒരു സ്ഥാനവുമില്ല എന്നിടത്തോളം എത്തുന്നുണ്ട് ക്രോച്ചേയുടെ ആശയവാദം[60].

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ലോകമെമ്പാടുമുള്ള കലാദർശനങ്ങളിൽ ആശയവാദത്തിന് പ്രമുഖസ്ഥാനമുള്ളതായികാണാം. അതുകൊണ്ടു

തന്നെ ആശയവാദത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളാണ് ഇന്ന് ലോകത്തെമ്പാടുമുള്ള പൊതുജനസമ്മതിയുള്ള സാഹിത്യധാരകളിലെല്ലാം മേധാവിത്വം പുലർത്തുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. "The immediate background of Indian philosophy is to be found in the cosmogonic hymns of the ancient and early vedic sages. The first philosophic reflections received impetus from the daily experience of things, changing in to one another, and appearing and reappearing at their appointed seasons. Such constant mutations of things of experience must have very early roused wonder in a people, so lovely and such keen observers and so much at home with nature as the Indo-Aryans."
   Benimadhab barua, A history of Pre-Buddhistic Indian Philosophy (Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 1998) P:5
2. കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ഭാരതീയ കവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001) പുറം: 7,8
3. കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ഭാരതീയ കവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001) പുറം: 7,8,13
4. "No one knows yet, and there is little chance of knowing ever, who the real authors of all these hymns were. Tradition attributes them to a number of names, such as Aghamarsana, Prajapati Paramesthin, Brahmanaspati, etc., most of which are in fact names of the deities to whom the hymns were addressed."

   Benimadhab barua, A history of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p:2

5. ആനന്ദ്, ചരിത്രപാഠങ്ങൾ, (കൊച്ചി: നിയോഗം ബുക്സ്, 1998) പുറം : 122-124
6. തോമസ് ഐസക്, എം.പി. പരമേശ്വരൻ - അർത്ഥശാസ്ത്രം : ഹരിശ്രീ (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1986) പുറം : 12
7. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998) പുറം : 49-51
8. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 41-45
9. ഡി.ഡി. കൊസാംബി, പ്രാചീന ഭാരതത്തിന്റെ സംസ്കാരവും നാഗരികതയും: ചരിത്രപരമായ ഒരു രൂപരേഖ (കോട്ടയം: ഡി. സി.ബുക്സ്, 2003) പുറം : 54
10. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, ഭാരതീയത (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1999) പുറം : 75
11. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം : 19
12. പി.പി. രവീന്ദ്രൻ, സംസ്കാരപഠനം: ഒരു ആമുഖം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2002) പുറം : 14
13. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം : 20
14. തോമസ് ഐസക്, എം.പി. പരമേശ്വരൻ, അർത്ഥശാസ്ത്രം: ഹരിശ്രീ, പുറങ്ങൾ: 12-14
15. വിശ്വവിജ്ഞാനകോശം-വാല്യം:4, (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1988) പുറം : 312.
16. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത - പുറം : 60
17. ഇരാവതി കാർവേ, മഹാഭാരതപഠനങ്ങൾ (വിവ: പി.രാധാകൃഷ്ണൻ നായർ), (കൊടുങ്ങല്ലൂർ: പുസ്തകപ്രസാധകസംഘം, 1987) പുറം: 163-165
18. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം : 87, 88
19. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 51, 86, 87

20. തദണ്ഡമഭവദ്ധൈമം സഹസ്രാംശുസമപ്രഭം
തസ്മിൻജജ്ഞേ സ്വയം ബ്രഹ്മാ സർവ്വലോകപിതാമഹഃ
(അധ്യായം 1. ശ്ലോകം:9)
(മേൽപറയപ്പെട്ട ബീജം സർവ്വേശ്വരന്റെ ഇച്ഛയാൽ സുവർണ്ണ നിറമായ ഒരു അണ്ഡമായി ഭവിച്ചു. ആ അണ്ഡത്തിൽ പ്രാഗ്ജ ന്മത്തിൽ ബ്രഹ്മപദത്തിന് അർഹമായ തപസ്സുചെയ്ത് ഒരു ജീവനെ ബ്രഹ്മാവായി സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് ആ ബ്രഹ്മാവിൽ അന്ത ര്യാമിയായി പ്രവേശിച്ചു. ആ ബ്രഹ്മാവ് സർവലോക പിതാമ ഹനെന്നു പറയപ്പെടുന്നു).
എം.കെ. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള (വ്യാഖ്യാ:), മനുസ്മൃതി (കൊല്ലം: എസ്.ടി.റെഡ്യാർ ആന്റ് സൺസ്, 1130) പുറം: 3

21. അവിദ്വാം ശ്ചൈവ വിദ്വാംശ്ച ബ്രാഹ്മണോ ദൈവതം മഹൽ
പ്രണീതശ്ചാ പ്രണീതശ്ച യഥാഗ്നിർദ്ദൈവതം മഹൽ
(അധ്യായം: 9, ശ്ലോകം: 317)
(വൈദികമായിരുന്നാലും ലൗകികമായിരുന്നാലും അഗ്നി യാതൊരുവിധം ഉൽകൃഷ്ടദൈവതമായിരിക്കുന്നുവോ ആ വിധം തന്നെ ജ്ഞാനിയായിരുന്നാലും മുഢനായിരുന്നാലും ആ ബ്രാഹ്മണൻ തന്നെയാകുന്നു മഹാദൈവമാകുന്നത്)
ബ്രാഹ്മണസ്സംഭവേനൈവ ദേവാനാമപിദൈവതം
പ്രമാണഞ്ചൈവലോകസ്യ ബ്രഹ്മാത്രൈവഹികാരണം
(അധ്യായം : 11, ശ്ലോകം : 84)
(ബ്രാഹ്മണൻ ജനനാൽതന്നെ ദേവന്മാരാൽ കൂടിയും പൂജിത നായിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യരിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്നവനാകുന്നു. പിന്നെ ലോകർക്ക് വിശ്വാസയോഗ്യമായ പ്രമാണമായിരിക്കുന്നു. ഈ വിഷയത്തിൽ അവൻ ഉപദേശിക്കുന്ന വേദമന്ത്രം തന്നെ കാരണമായിട്ടുള്ളതാകുന്നു).

എം.കെ.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള(വ്യാഖ്യാ:), മനുസ്മൃതി, പുറം:311,347

22. വിസ്രബ്ധ ബ്രാഹ്മണശ്ശൂദ്ര ദ്രവ്യോപാദാനമാചരേൽ
നഹിതസ്യാസ്തി കിഞ്ചിൽസ്വം ഭർത്തൃഹാര്യധനോഹിസ:
(അധ്യായം : 8, ശ്ലോകം : 417)

(ബ്രാഹ്മണൻ സന്ദേഹം കൂടാതെ മേൽപ്പറഞ്ഞ ഏഴുവിധം വേലക്കാരായ ശൂദ്രരിൽ നിന്നും ദ്രവ്യത്തെ ബലാൽ എടുത്തു കൊള്ളുന്നതിനും വിരോധമില്ലാ. യജമാനൻ എടുത്തുകൊള്ളു ന്നതിനുയോഗ്യമായ ദ്രവ്യത്തോടുകൂടിയ ശൂദ്രൻ തന്റെ ദ്രവ്യ ത്തിന് താൻ ലേശവും അവകാശിയായിത്തീരുന്നതല്ലാത്തതു മാകുന്നു)

ശക്തേനാപിഹിശൂദ്രേണ നകാര്യോ ധനസഞ്ചയ:
ശുദ്രോഹിധനമാസാദ്യ ബ്രാഹ്മണാനേവ ബാധതേ
(അധ്യായം : 10, ശ്ലോകം : 129)

(ശൂദ്രൻ ദ്രവ്യസമ്പാദനത്തിൽ സമർത്ഥനായിരുന്നാലും കുടും ബോപയുക്തമായിട്ടുള്ളതിനെവിട്ട് ഏറ്റവും അധികം ദ്രവ്യത്തെ സമ്പാദിക്കരുതാത്തതാകുന്നു. അങ്ങനെ സമ്പാദിച്ചാൽ തന്നാൽ ഉപചരിക്കപ്പെടത്തക്ക ബ്രാഹ്മണനെത്തന്നെ ഹിംസിക്കേണ്ടതാ യിവരുന്നതാണ്)

എം.കെ.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള(വ്യാഖ്യാ:),മനുസ്മൃതി, പുറം:263,334

23. The word Dharma, ordinarily translated as "religion" or "Virtue" is used in very different senses in the different schools and religious traditions of Indian thought.
Surendranath Das gupta, A history of Indian Philosophy - Vol.IV, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000) P:2

24. “യേഷാമർത്ഥേ കാംക്ഷിതം നോ/രാജ്യം ഭോഗാ: സുഖാനി ച/ ത ഇമേ*f*വസ്ഥിതാ യുദ്ധേ/പ്രാണാംസ്ത്യക്ത്വാ ധനാനി ച/ ആചാര്യാ: പിതര: പുത്രാ/സ്തഥൈവ ച പിതാമഹാ:/മാതുലാ:

ശ്വശുരാ: പൗത്ര:/ സ്യാലാ: സംബന്ധിനസ്തഥാ/ഏതാൻ നഹ ന്തുമിച്ഛാമി/ഘ്നതോfപിമധുസൂദന/അപിത്രൈലോക്യരാജ്യ സ്യ/ഹേതോ:കിംനു മഹീകൃതേ"

(അധ്യായം: 1, ശ്ലോകങ്ങൾ: 33, 34, 35)

പ്രകാശാനന്ദ സ്വാമികൾ (വ്യാഖ്യാ:), ഭഗവദ്ഗീത (പുറനാട്ടുകര: ശ്രീരാമകൃഷ്ണമഠം, 1993), പുറം :18

25. പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികൾ(വ്യാഖ്യാ:), ഭഗവദ്ഗീത, പുറം : 20-22

26. "നിയതം കുരുകർമ്മത്വം കർമ്മ ജ്യായോഹ്യകർമ്മണ:
ശരീരയാത്രാപിചതേന പ്രസിദ്ധ്യേദകർമ്മണ:"
"തസ്മാദസക്ത: സതതം കാര്യം കർമ്മ സമാചര
അസക്തോഹ്യാചരൻ കർമ്മപരമാപ്നോതിപൂരുഷ:"

(അധ്യായം:3, ശ്ലോകങ്ങൾ: 8, 19)

പ്രകാശാനന്ദ സ്വാമികൾ (വ്യാഖ്യാ:), ഭഗവദ്ഗീത,
പുറം: 89-90, 97-98

27. "സ്വധർമ്മമപി ചാവേക്ഷ്യനവികമ്പിതുമർഹസി
ധർമ്മ്യാദ്ധിയുദ്ധാത്ശ്രേയോfന്യത് ക്ഷത്രിയസ്യനവിദ്യതേ"

(അധ്യായം:2. ശ്ലോകം:31)

പ്രകാശാനന്ദ സ്വാമികൾ (വ്യാഖ്യാ:), ഭഗവദ്ഗീത, പുറം: :53

28. "അഥചേത് ത്വമിമം ധർമ്മ്യം സംഗ്രാമം നകരിഷ്യസി
തത: സ്വധർമ്മം കീർത്തിംച ഹിത്വാപാപമവാപ്സ്യസി"
"ഹതോവാ പ്രാപ്സ്യസി സ്വർഗ്ഗം ജിത്വാവാഭോക്ഷ്യസേമഹീം
തസ്മാദുത്തിഷ്ഠകൗന്തേയ യുദ്ധായകൃതനിശ്ചയ:"

(അധ്യായം:2, ശ്ലോകങ്ങൾ : 33, 37)

പ്രകാശാനന്ദ സ്വാമികൾ (വ്യാഖ്യാ:), ഭഗവദ്ഗീത, പുറം: 53-55

29. "ശ്രേയാൻസ്വധർമ്മോ വിഗുണ: പരധർമ്മാത് സ്വനുഷ്ഠിതാത്
സ്വഭാവനിയതം കർമ്മ കുർവ്വൻ നാപ്നോതി കില്ബിഷം"

(അധ്യായം : 18; ശ്ലോകം : 47)

പ്രകാശാനന്ദ സ്വാമികൾ (വ്യാഖ്യാ:), ഭഗവദ്ഗീത, പുറം : 566

30. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം : 84

31. കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ഭാരതീയ കവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം, പുറം: 13

32. എസ്. ശങ്കു അയ്യർ, കേരളവും ബുദ്ധമതവും (തിരുവനന്തപുരം: കെ.വി.പ്രസ്സ് & പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്, 1962), പുറം : 10

33. The first king who publicly assumed the religion of the Buddha and made it the state Religion was Asoka, the grandson of the celebrated chandragupta. The great empire founded by chandragupta was in its zenith when Asoka ascended the throne of Magadha. Its sovereign sway extended from Assam in the East to the banks of the Indus in the west. When Asoka made Buddhism his state Religion, it became at one stroke virtually the religion of whole of Northern India."

Manmathanath Shastri, History of Buddhism (New Delhi: Aryan Books International, 1996) P: 244

34. എ. ശ്രീധരമേനോൻ,കേരളചരിത്രം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2007) പുറം: 98 - 100

35. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 231, 232.

36. പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1974) പുറം: 436-439

37. എസ്. ഗുപ്തൻ നായർ (ലേഖനം), സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ (എഡി. കെ.എം. ജോർജ്ജ്),(കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1984) പുറം : 691

38. "Among the books that have been lost is the entire literature on materialism which followed the period of the early upanishads. The only references to this, now found, are in criticisms of it and in elaborate attempts to disprove the materialist theories. There can be no doubt, however, that the materialist philoso phy was professed in India for centuries and had, at the time, a powerful influence on the people. In the famous 'Artha Shastra', Kautilya's book on political and economic organization, written in the fourth century B.C., it is mentioned as one of the major philosophies of India."
Jawaharlal Nehru, The Discovery of India (Bombay: Asla pub lishing house, 1969) P: 97
39. പി. കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം, പുറം : 110
40. പി. കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരള ചരി ത്രവും (തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003), പുറം: 202
41. എ. ശ്രീധരമേനോൻ, കേരളചരിത്രം, പുറം: 105-107
42. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം : 52, 53
43. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 53, 63-65
44. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 62
45. കുറ്റിപ്പുഴ കൃഷ്ണപ്പിള്ള, കുറ്റിപ്പുഴയുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ-1. സാഹിത്യവിമർശം (തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1990) പുറം : 155
46. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം: 111-127
47. ആനന്ദ്, ജൈവമനുഷ്യൻ (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1996) പുറം : 171
48. കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ഭാരതീയ കവിതയിലെ പ്രതിരോധ പാര

സർവ്വസ്വം, പുറം : 11

49. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 11-13

50. "our investigation shows one situation during the time of the historical Buddha, another coming to the fore after his passing as the disciples yearned for and received a new dispensation. Fortunately, it is all at hand - the old Buddhist scriptures, the later Mahayana developments; and so it is possible to discern some changes in view point as time went on."
Alex wayman, Buddhist insight (Ed: George.R.Elder), (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002) P:1

51. സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ, വിവേകാനന്ദ സാഹിത്യസർവ്വസ്വം (നാലാംഭാഗം), (വിവ: സി.ജി. നാരായണപ്പിള്ള, സ്വാമി ത്രൈലോക്യാനന്ദ), (പുറനാട്ടുകര: ശ്രീരാമകൃഷ്ണാശ്രമം, 1963) പുറം : 540

52. "Vasubandhu then undertakes to show that the perceptual evid ence of the existence of the objective world cannot be trusted". Surendranath Dasgupta , A history of Indian Philosophy -Vol.II (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000) P: 15-25

53. ഡി.ഡി. കൊസാംബി, രോഷജനകമായ പ്രബന്ധങ്ങൾ (വിവ : ശിവദാസ്, ഭാസുരേന്ദ്രബാബു, മൈത്രേയൻ), (മാങ്ങാനം: പുസ്തകപ്രസാധകസംഘം, 1986) പു: 99

54. എം. ആർ. രാഘവവാരിയർ, 'സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ ഐതിഹ്യങ്ങൾ'-ലേഖനം, മിത്തും സമൂഹവും (കോഴിക്കോട്: ജാലകം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1994) പുറം :145

55. കൊളാടി ഗോവിന്ദൻകുട്ടി, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം മലയാളകവിക

ളിലൂടെ (തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 2004) പുറം : 18

56. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 28

57. "We are totally ignorant of the Reality Absolute from which all existences derive, the source of all being and becoming. We do not look at the whole of our existence; we identify ourselves with partial movements, partial facts of being, and take them to be the whole turth of our living. We participate in the innumerable relations in which our life is woven and look upon them as everything. This is the first, the original ignorance." M.P. Pandit, Sri Aurobindo (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998) P: 31

58. കെ.എം. തരകൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യതത്ത്വശാസ്ത്രം (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1983) പുറം : 29, 30

59. എം. അച്യുതൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1983), പുറം : 159

60. എം. അച്യുതൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം, പുറം: 312,307

*

അധ്യായം - 3

അശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾ

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിൽ ശുഭദർശനവും അശുഭദർശനവും ഉണ്ട്. ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിൽ ശുഭദർശനം മാത്രമേയുള്ളൂ. അതിനാൽ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റേതുമാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശ്രമണചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം എന്തൊക്കെയാണോ അതൊക്കെത്തന്നെയാണ് അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനമാവുന്നത്. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അഹിംസ, കരുണ തുടങ്ങിയ ആദർശങ്ങൾ തന്നെയാണ് അശുഭദർശനത്തിന്റെയും ആദർശങ്ങൾ. ശ്രമണചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനവും ആദർശങ്ങളും മുമ്പേ പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തെ പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈനം, ബുദ്ധ-ജൈനം, പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈനം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി വേർതിരിക്കാമെന്നും പറഞ്ഞു. ഈ മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളും പലായനശുഭദർശനത്തിലേക്കുതിരിയുന്നുണ്ടെന്നും പറഞ്ഞു. അതുപോലെ ഈ മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളും അശുഭദർശനത്തിലേക്കും തിരിയുന്നുണ്ട്. അവയെപ്പറ്റി വിശദീകരിച്ചാൽ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദീകരണമായി. അതാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.

നൈതികവും ഭൗതികവും നാസ്തികവും അനാത്മീയവും നിരീശ്വരവും ലൗകികവും യാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖവും ആയ കാഴ്ചപ്പാടാണ് അശുഭദർശനത്തിന് നിദാനമാവുന്നത്. ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളും ഇതേ കാഴ്ചപ്പാടുപുലർത്തുന്നുണ്ട്. ആയതിനാൽ അവ

യിലെ അശുഭദർശനത്തിന് കാരണവും അതുതന്നെയാണ്. പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങളെയും മനുഷ്യന്റെ വിധിയെയും സമൂഹത്തിലെ ഉച്ച നീചത്വങ്ങളെയും മറ്റും യുക്തിയും ബുദ്ധിയും ഉപയോഗിച്ച് അപഗ്ര ഥിച്ച് മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ ജീവി തത്തെ നേരിടുകയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നത് മേൽപ്പ റഞ്ഞ കാഴ്ചപ്പാടുപുലർത്തുന്നവരുടെ സ്വഭാവമാണ്. ഉപനിഷത് തത്ത്വ ചിന്തകൾ മുതൽ പരാജയദർശനം വരെ ഈ കാഴ്ചപ്പാടുപുലർത്തു ന്നുണ്ട്.

എത്രമാത്രം യുക്തിയും ബുദ്ധിയും ഉപയോഗിച്ചാലും ജീവി തത്തെ മനുഷ്യനു നിയന്ത്രിക്കാനാവില്ല എന്നതാണ് വസ്തുത. യുക്തിക്കും ബുദ്ധിക്കും പരിമിതിയുണ്ട്. പക്ഷേ ആ പരിമിതിയും യുക്തിയും ബുദ്ധിയും ഉപയോഗിച്ചേ മനസ്സിലാക്കാനാവൂ. ഇതാണ് മനുഷ്യന്റെ പരിമിതി. ഈ പരിമിതി മനുഷ്യനെ വിഷാദിയാക്കാൻ പര്യാപ്തമാണ്. നാം നിശ്ചയിച്ച മാതിരി ജീവിതം മുന്നേറുന്നില്ല. ജീവി തത്തിൽ മനുഷ്യർ അകാരണമായും ന്യായരഹിതമായും തോറ്റുപോ കുന്ന ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങളുണ്ട്. സത്യവും ധർമ്മവും പരാജയപ്പെടു ന്നതും സാധാരണം. ഇതിനെല്ലാം യുക്തിയിലൂടെയോ ഭൗതികവാദ പരമായ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെയോ ഉത്തരം കണ്ടെത്താനാവണമെന്നി ല്ല. വിജയിക്കുക എന്നതുപോലെ പരാജയപ്പെടുക എന്നതും ജീവി തത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ്. ഈ തിരിച്ചറിവ് സ്വാഭാവികമായും നൈരാ ശ്യജനകമാണ്.

ഒരു ഭൗതികവാദിക്ക് നൈരാശ്യത്തിൽ നിന്ന് എങ്ങോട്ടും പലാ യനം ചെയ്യാനാവില്ല. ഒരു വിശ്വാസത്തിലും അയാൾക്ക് ആത്യന്തിക

മായ അഭയം ലഭിക്കുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുഴുവനായും മനസ്സി ലാക്കാനുമാവുന്നില്ല. മനസ്സിലാക്കിയാൽപ്പോലും ജീവിതത്തെ ഇച്ഛാ നുസരണം നയിക്കാനാവുന്നില്ല. ഒപ്പം മരണം എന്ന അജ്ഞേയമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ സാന്നിധ്യവും കൂടിയാവുമ്പോൾ അവൻ ദുഃഖകരമായ അസ്തിത്വചിന്തയുടെ അനേകം കൈവഴികളി ലൂടെ യാത്ര ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നു.

ഇങ്ങനെ രൂപം കൊണ്ടവയാണ് പ്രാചീനവും അർവ്വാചീനവു മായ ഭൗതിക കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ പലതും. ഈ കണ്ടെത്തലുകൾ ദർശ നങ്ങളുടെ രൂപമാർജ്ജിക്കുന്നു. ഈ ദർശനങ്ങൾ നിലവിലുള്ള ചിന്താ പദ്ധതികളോടും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളോടും വിയോജിക്കുകയും ചെ യ്യുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തെ ദുർബ്ബലപ്പെടുത്താൻ കാര ണമായിത്തീരുന്ന ഇത്തരം ദർശനങ്ങളാണ് അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളായി സാഹിത്യത്തിൽ അങ്കനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

3. 1. പ്രാഗ്ബുദ്ധ - ജൈന ദർശനങ്ങളിലെ അശുഭദർശകത്വം

ഭാരതത്തിൽ ഭൗതികവാദദർശനങ്ങൾക്ക് ആശയവാദദർശനങ്ങ ളോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. "ഭൗതികവാദത്തിന് തത്ത്വശാസ്ത്രത്തോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ കാലത്തിനുമുമ്പുതന്നെ അതുനിലനി ന്നിരുന്നു. ഋഗ്വേദസൂത്രങ്ങളിൽ പോലും അതിന്റെ ബീജരൂപങ്ങൾ കാണാം"[1] എന്നാണ് ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ ഭൗതിക വാദ ത്തിന്റെ ഈ പ്രാചീനതയെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

ഋഗ്വേദകാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന ബൃഹസ്പതിയാണ് ഭാരതീയ

ഭൗതിക വാദത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. അന്തിമ യാഥാർത്ഥ്യം ഭൗതിക പദാർത്ഥമാണ് എന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചത് അദ്ദേഹ മാണ്. അദ്ദേഹവും അനുയായികളും നിരീശ്വരവാദികളായിരുന്നു. ആത്മാവ്, മരണാനന്തര ജീവിതം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളെ അവർ നിഷേ ധിച്ചു.

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ കർമ്മകാണ്ഡത്തിനെ തിരെ ഒട്ടേറെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഉയർന്നുവരുകയുണ്ടായി. ഛാന്ദോഗ്യോ പനിഷത്തും മുണ്ഡകോപനിഷത്തും യജ്ഞകർമ്മാദികൾക്കെതി രെയും ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിനെതിരെയും ശക്തമായ ഉപഹാ സങ്ങൾ ചൊരിയുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരനെ നിഷേധിക്കുകയും ഭൗതിക പദാർത്ഥത്തിനപ്പുറത്ത് യാതൊന്നും ഇല്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയുകയും ചെയ്ത ധാരാളം ചിന്തകന്മാർ ഉപനിഷത്കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ജീവിച്ചി രുന്നു. അവർ അവതാരം, ദൈവം, സ്വർഗ്ഗം, നരകം, മതം തുടങ്ങി എല്ലാറ്റിനേയും നിഷേധിച്ചിരുന്നു എന്ന് എം.എൻ. റോയ് ചൂണ്ടിക്കാ ട്ടുന്നു[2]. സന്ദേഹവാദം, സ്വഭാവവാദം, യദൃച്ഛാവാദം, നിയതിവാദം, നിഷ്കാമവാദം, അജ്ഞേയവാദം തുടങ്ങിയ വാദങ്ങളും ഇതേ തര ത്തിലുള്ളവ തന്നെയായിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിനും അവരുടെ ആധ്യാ ത്മികസങ്കല്പങ്ങൾക്കും എതിരായ വീക്ഷണഗതികൾ അവതരിപ്പി ക്കുകയാൽ ഭൗതികവാദികൾക്ക് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരിൽ നിന്ന് കടുത്ത എതിർപ്പുകൾ നേരിടേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ട്. ഭൗതിക വാദികളുടെ ദർശനങ്ങളെ ഏറെക്കുറെ മുഴുവനായും മാമൂൽ മത വിശ്വാസികൾ നശിപ്പിച്ചുകളഞ്ഞുവെന്നാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. എന്തായാലും ഇന്ന്

അവ നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആത്മീയവാദികൾ തങ്ങളുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ഭൗതിക ദർശനങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതിനുള്ള കഠിനശ്രമം നടത്തുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ഉദ്ധരിച്ചു ചേർത്തിട്ടുള്ള വരികളിലൂടെ മാത്രമേ ലോകായതമടക്കമുള്ള പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈന ഭൗതിക ചിന്താധാരകളെക്കുറിച്ച് ഇന്ന് നമുക്ക് അറിവുലഭിക്കുന്നുള്ളൂ.

3. 1. 1. ലോകായതം

പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രാബല്യം നേടിയ നാസ്തികവും നിരീശ്വരവുമായ ഭൗതികവാദചിന്തയാണ് ലോകായത ദർശനം അഥവാ ചാർവാകദർശനം. ലോകായതത്തെ നാസ്തിക ദർശനമെന്നു വിളിക്കുന്നത് അതിന്റെ ഭൗതികവാദപരമായ അടിസ്ഥാനത്തെ മുൻനിർത്തിയല്ല മറിച്ച് അത് വേദപ്രമാണങ്ങളെ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നുവെന്നതുകൊണ്ടാണ്.

ചാർവാകദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ ആരാണെന്നറിയില്ല. ചാർവാകൻ ഒരു വ്യക്തിയുടെ പേരാണെന്നും അതല്ല ഭൗതികവാദികളുടെ പൊതുവിലുള്ള പേരാണെന്നും പക്ഷമുണ്ട്. ലോകത്തെ ആസ്പദമാക്കിയ തത്ത്വശാസ്ത്രം എന്നാണ് ലോകായതത്തെ ചിലർ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. ലോകം എന്നുവെച്ചാൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ പ്രത്യക്ഷലോകം മാത്രം. ആത്മാവ്, പുനർജന്മം, സ്വർഗ്ഗം, നരകം, മോക്ഷം മുതലായ സങ്കല്പങ്ങളെയൊന്നും ലോകായതം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ലോകത്തിലെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഏറ്റവും പ്രചാരമുള്ള തത്ത്വശാസ്ത്രം എന്നാണ് ലോകായതത്തെ മറ്റുചിലർ നിർവ്വചിക്കുന്നത്.

ഭൗതികവാദസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ലോകത്തിലെ ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന സാധാരണക്കാരുടെ ഇടയിലാണ് കൂടുതൽ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നത് എന്നത്രേ ഈ നിർവ്വചനത്തിന്റെ പൊരുൾ. ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രാചീന ഭാരതീയ ഭൗതിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് പൊതുവിലുള്ള ഒരു സംസ്കൃതപേർ മാത്രമാണ് ലോകായതം.

ആത്മീയവാദികളുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഉദ്ധരിച്ചു ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള, ചാർവാകന്മാരുടെ പൊതുവായ തത്ത്വങ്ങൾ ഇവയാണ്: 1.) ഭൂമി, വെള്ളം, തീ, വായു എന്നിവയാണ് മൂലധാതുക്കൾ 2.) ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, വസ്തുക്കൾ മുതലായവ ഈ മൂലധാതുക്കളുടെ വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള സംയോജനം കൊണ്ട് ഉണ്ടായവയാണ്. 3.) വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ചില പ്രത്യേകതരം ധാന്യങ്ങളുടെ സംയോജനത്തിൽ നിന്ന് ലഹരിയുണ്ടാകുന്നതുപോലെ മൂലധാതുക്കളുടെ സംയോജനത്തിൽ നിന്ന് പ്രജ്ഞയുണ്ടാകുന്നു. 4.) പ്രജ്ഞയോടുകൂടിയ ശരീരമാണ് ആത്മാവ് 5.) കാമം മാത്രമാണ് പുരുഷാർത്ഥം 6.) മരണമാണ് മോക്ഷം 7.) ഭൗതിക പദാർത്ഥത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് മനസ്സ് 8.) പരലോകമില്ല 9.) പ്രത്യക്ഷം മാത്രമാണ് പ്രമാണം.

ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതരുടെ പ്രമാണങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയുമെല്ലാം ചാർവാകന്മാർ ചോദ്യം ചെയ്തു. വേദങ്ങളുടെ അപ്രമാദിത്വത്തെ എതിർക്കുകയും അസംബന്ധങ്ങളും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും പുനരുക്തിദോഷങ്ങളും നിറഞ്ഞതാണ് വേദങ്ങൾ എന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. വഞ്ചകന്മാരും കോമാളികളും രാക്ഷസന്മാരും കൂടി പടച്ചുണ്ടാക്കിയവയാണ് വേദങ്ങൾ എന്നുവരെ പറയാൻ അവർ മടികാണിച്ചില്ല. നിലവിലുള്ള സർവ്വ ധാർമിക മൂല്യ

ങ്ങൾക്കുമെതിരായി ചാർവാകന്മാർ ഉന്നയിച്ച അഭിപ്രായങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തെ ഒട്ടൊന്നുമല്ല ശുണ്ഠി പിടിപ്പിച്ചത്. അതു കൊണ്ടുതന്നെ ഏറ്റവുമധികം മർദ്ദനങ്ങൾക്കിരയായതും ചാർവാക ന്മാരായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് ചാർവാകദർശനം വളരെ വലിയ സംഭാവന നൽകിയിട്ടുണ്ട്[3]. ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിച്ചിരുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ആചാരങ്ങൾക്കും അനീ തികൾക്കുമെതിരായ എതിർപ്പിന്റെ ശബ്ദമാണ് ചാർവാകരുടേത്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്തത്തിന് നാനാപ്രകാരങ്ങളിൽ കടുത്ത പ്രഹര മേൽപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ളതായിരുന്നു ഇത്. ആത്മീയമായ അടിമ ത്തത്തിൽ നിന്ന് ജനങ്ങളെ മോചിപ്പിച്ച് കർമ്മോന്മുഖരാക്കാനും അതിന് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഭൗതികമായി നോക്കിക്കാണേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യ കത ബോധിപ്പിക്കാനും ചാർവാകദർശനം കാര്യമായി പ്രയത്നിച്ചിട്ടു ണ്ട്. ഈയർത്ഥത്തിൽ ലോകായതം പുരോഗമനപരമായ ഒരു കാഴ്ച പ്പാടാണ് എന്നു പറയാം.

ധനിക വർഗ്ഗത്തിന്റെ മസ്തിഷ്കത്തിൽ ഭൗതികവാദവും വിപ്ല വവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അവഗാഢമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഇക്കാലത്തും ഭൗതികവാദവീക്ഷണങ്ങൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്നത്[4].

3. 2. ബുദ്ധ–ജൈന ദർശനങ്ങളിലെ അശുഭദർശകത്വം

ബ്രാഹ്മണമതം ഭയങ്കരമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ

ഉണ്ടാക്കിയ സമയത്ത് അതിനെ എതിർത്തുകൊണ്ട് ഉയർന്നു വന്ന നാസ്തിക ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഏറ്റവുമധികം ജനങ്ങളെ ആകർഷിച്ച ഒരു ദർശനമാണ് ബുദ്ധദർശനം.

ബുദ്ധദർശനത്തെപ്പോലെ ജൈനദർശനവും വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും ജന്തുബലി, ബ്രാഹ്മണദക്ഷിണ തുടങ്ങിയ കർമ്മകാണ്ഡ ആചാരങ്ങളെയും എതിർത്തുകൊണ്ടു വളർന്നുവന്ന ദർശനമാണ്.

ബുദ്ധദർശനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയ അതേസാമ്പത്തിക - സാമൂഹിക-സാംസ്ക്കാരിക സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നും അതേ മാനസിക സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ് ജൈനദർശനവും ആവിർഭവിച്ചത്. രണ്ടും ഒരു പോലെ ഭൗതികവും നാസ്തികവുമാണ്. ബുദ്ധദർശനം തികച്ചും നിരീശ്വരമായിരിക്കുമ്പോൾ ജൈനദർശനത്തിൽ അല്പം സേശ്വരത്വം ആരോപിക്കാം എന്നതാണ് ഇവ തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം. മാത്രമല്ല ജൈനമത സ്ഥാപകനായ മഹാവീരൻ ബുദ്ധന്റെ സമകാലികനുമാണ്. ഇതുകൊണ്ടല്ലാമാണ് ഇവയെ ഒന്നിച്ചുചർച്ചചെയ്യുന്നത്.

ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങൾ അവയുടെ പ്രാരംഭദശയിൽ ലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടത്തിന്റെ മാർഗ്ഗങ്ങളായിരുന്നില്ല. ലൗകിക ജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ദുഃഖത്തിന്റെ മൂലകാരണത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ് അവയന്വേഷിച്ചത്.

മരണാനന്തര ജീവിതത്തിൽ സുഖം നേടാനല്ല ലൗകിക ജീവിതത്തിലെ ദുഃഖങ്ങൾക്കു പരിഹാരമുണ്ടാക്കാനാണ് ബുദ്ധൻ ശ്രമിച്ച

ത്. അങ്ങനെ ലൗകിക ചിന്താധാരയിലൂടെയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രയാണം.

ദുഃഖം ഒരു ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അഥവാ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം ദുഃഖമാണ് എന്നാണ് ബുദ്ധൻ പറയുന്നത്. ഇതുതന്നെ മനുഷ്യനെ നിരാശനാക്കാൻ പര്യാപ്തമായ ഒരു അശുഭദർശനമാണ്. ദുഃഖത്തിന്റെ കാരണം തൃഷ്ണയത്രേ. ദുഃഖനിവാരണത്തിന് തൃഷ്ണയെ തടയണം. ഇതിനെ ദുഃഖനിരോധനം എന്നു പറയുന്നു.

ദുഃഖനിരോധനത്തിന് രണ്ടു മാർഗ്ഗങ്ങളാണ് അക്കാലത്ത് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നത്: 1. മതിയാവോളം സുഖഭോഗങ്ങളിൽ മുഴുകുക. മതിയായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ തൃഷ്ണയുണ്ടാവില്ല. 2. എല്ലാത്തരം സുഖഭോഗങ്ങളിൽ നിന്നും ഒഴിഞ്ഞുമാറിക്കൊണ്ട്, സാമൂഹ്യജീവിതമുപേക്ഷിച്ച് ശരീരപീഡനങ്ങളിലൂടെ കഠിനമായ തപസ്സ് അനുഷ്ഠിക്കുക.

ഈ രണ്ടു മാർഗ്ഗങ്ങളും ബുദ്ധനു സ്വീകാര്യമായില്ല. രണ്ടിനുമിടയിൽ മറ്റൊരു മാർഗ്ഗം ബുദ്ധൻ കണ്ടെത്തി. അതാണ് അദ്ദേഹത്തിന് യോഗ്യമായി തോന്നിയത്. അതിനെയാണ് അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം എന്നു പറയുന്നത്.

ശരിയായ ജീവിതവീക്ഷണം, ശരിയായ ജീവിതലക്ഷ്യം, ശരിയായ ജീവിതചര്യകൾ മുതലായവയാണ് അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. വിശദമായി പറഞ്ഞാൽ സമ്യഗ്വിശ്വാസം, സമ്യഗ്നിശ്ചയം, സമ്യഗ്വചനം, സമ്യഗ്കർമ്മം, സമ്യഗ്ജീവിതം, സമ്യഗ്യത്നം, സമ്യഗ്വിചാരം, സമ്യഗ്ധ്യാനം എന്നിവ.

അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം ലൗകിക ജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ

തൃഷ്ണയെ തടഞ്ഞു നിർത്താനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ്. അവ ലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പലായനത്തിന്റെ മാർഗ്ഗമല്ല.

എന്നാൽ സാധാരണക്കാരായ ലൗകിക മനുഷ്യർക്ക് ഈ മാർഗ്ഗം പ്രാപ്യമാവാതെ വരുക സ്വാഭാവികമാണ്. തത്ഫലമായി അവർക്ക് നിരാശയുളവാകും. അത് അവരെ അശുഭദർശനത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്യും.

ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ അനശ്വരത എന്നൊന്നില്ല. എല്ലാം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ്. ഒന്നിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നാണ് വേറൊന്നുണ്ടാകുന്നത്. മരമായിത്തീരുമ്പോൾ വിത്തു നശിക്കുന്നു. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് പ്രതീത്യസമുൽപ്പാദവാദമെന്നു പറയുന്നത് [5]. ഈ വാദപ്രകാരം അനശ്വരവും അചഞ്ചലവും മറ്റൊന്നിനെയും ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്നതുമായ യാതൊന്നും തന്നെയില്ല. അപ്പോൾ ബ്രഹ്മവും ഇല്ല.

നമ്മൾ കാണുന്നതെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നവ തന്നെയാണ്. പക്ഷേ അവയൊന്നും ശാശ്വതമോ സ്ഥിരമോ അല്ല. ഇങ്ങനെയാണ് ബുദ്ധന്റെ ദർശനം മുന്നേറുന്നത്. എല്ലാം ക്ഷണികമാണ്. എല്ലാം എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. നിത്യമായിട്ട് യാതൊന്നുമില്ല. ആത്മാവില്ല, ഈശ്വരനില്ല. നിത്യമായ സത്ത യാതൊന്നിലുമില്ല. ബുദ്ധന്റെ ഇത്തരത്തിലുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് ആധുനിക കാലത്തെ അസ്തിത്വദർശനവുമായി അടുപ്പം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. ഇത്തരത്തിലുള്ള കടുത്ത ഭൗതികവീക്ഷണം മനുഷ്യനെ അശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിലേക്കു നയിക്കാൻ പോന്നതാണ്. ബുദ്ധന്റെ നിർവാണതത്ത്വവും സാധാരണക്കാർക്കു പ്രാപ്യമല്ല. 'സത്യവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ ഒരു

വൻ നിർവ്വാണം പ്രാപിക്കുന്നു. നിർവ്വാണം പ്രാപിച്ചവൻ ബുദ്ധത്വം (ആൗററവമ വീീറ) നേടുന്നു. അവൻ നന്മയുടെ പരമകാഷ്ഠയിൽ എത്തുന്നു. അവിടെ അവന്റെ അഹം (ലെഹള) മാഞ്ഞുപോകുന്നു. അവന്റെ അക്ഷോഭ്യതയും വിശ്രാന്തിയുമാണ് പരമാനന്ദം'[6] – ഇങ്ങനെയെല്ലാം നിർവാണം വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ദുർഗ്രഹമായിത്തന്നെ തോന്നുന്ന ഒരു ആശയമാണത്. നിർവാണത്തോടെ ജനനത്തിന്റെയും ജീവിതത്തിന്റെയും പുനർജന്മത്തിന്റെയും ഗതിക്രമത്തിനു പൂർണ്ണവിരാമമാകുന്നു. കേവലമായ ശാന്തിയുടെ അവസ്ഥയാണിത്. നിർവാണം ആണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പരമമായ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തി.

നിർവാണം വാസ്തവത്തിൽ ഐഹിക ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും ദുരിതങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തിനേടാനുള്ള ഭൗതിക പരിഹാരങ്ങളൊന്നും തന്നെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നില്ല. ദുഃഖങ്ങൾക്കും ദുരിതങ്ങൾക്കും ഭൗതിക കാരണങ്ങളുണ്ടല്ലോ. അവയെ നീക്കം ചെയ്യാനുള്ള ഭൗതിക പദ്ധതികളും ബുദ്ധദർശനത്തിലില്ല. ആന്തരശുദ്ധീകരണത്തിലൂടെയും മാനസിക പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെയും സ്വഭാവ നൈർമല്യത്തിലൂടെയും നിർവാണം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയും എന്നാണ് ബുദ്ധൻ പറയുന്നത്. പക്ഷേ അതുകൊണ്ട് ദുഃഖത്തിന്റെ ഭൗതിക കാരണം ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. ദുഃഖത്തെ ഇല്ലാതാക്കുകയല്ല ദുഃഖത്തെ തടയുക മാത്രമാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ദുഃഖത്തിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞുമാറുന്ന പദ്ധതിയാണ് ഇത്. അതാണ് നിർവാണം. നിർവാണം പ്രാപിച്ച ആൾക്ക് ദുഃഖം ഇല്ലെന്നേയുള്ളൂ. പ്രാപിക്കാത്തവർക്ക് ദുഃഖം ഉണ്ടാകും. കാരണം, അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭൗതികമായ ദുഃഖകാരണം നിലനിൽക്കുക തന്നെ ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് നിർവാണം

പ്രാപിക്കാൻ കഴിയാത്ത സാധാരണ ലൗകിക മനുഷ്യർക്ക് ബുദ്ധ ദർശനം അശുഭദർശകമായിത്തീരുകയാണ്.

ജൈനദർശനവും ഏറെക്കുറെ ബുദ്ധദർശനത്തിനോട് സാഹോദര്യം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെയത്രയും ഭൗതികവാദപരമായിരുന്നില്ല ജൈനദർശനം. ജൈനചിന്തകർ ഈശ്വരനെ നിഷേധിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും ആത്മാവിന്റെ ശാശ്വതത്വത്തെ നിഷേധിച്ചിരുന്നില്ല. ജൈനദർശന സ്ഥാപകനെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന മഹാവീരൻ ബുദ്ധനെപ്പോലെ ഒരു അനാത്മവാദിയുമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ വേദാന്തികളെപ്പോലെ ഏകവും കേവലവും സർവാന്തര്യാമിയുമായ ഒരാത്മാവിനെയല്ല അദ്ദേഹം സങ്കല്പിച്ചത് എന്നുമാത്രം. ലോകത്തിൽ എത്ര ജീവികളുണ്ടോ അത്രയും ആത്മാക്കളുമുണ്ട്. ജീവൻ തന്നെയാണ് ആത്മാവ്. ആത്മാവ് നിത്യവും അനശ്വരവുമാണ്. എന്നാൽ അത് ഈശ്വരനല്ല. ഈശ്വരനില്ലാതാനും. ഇങ്ങനെയാണ് ജൈനദർശനത്തിന്റെ നിലപാട് [7]. ചുരുക്കത്തിൽ, ജൈനന്മാർ തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളായിരുന്നില്ല, തികഞ്ഞ ആത്മീയവാദികളുമായിരുന്നില്ല. രണ്ടുവാദങ്ങളും അവരിൽ ചേർന്നിരുന്നു. അത്രത്തോളം അവരുടെ ചിന്തകളിൽ ശുഭദർശനവും അശുഭദർശനവും കാണാം. പിൽക്കാലത്ത് ഇവരിലെ ശുഭദർശക ചിന്തകളാണ് പ്രാമുഖ്യം നേടിയത്.

3. 3. പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങളിലെ അശുഭദർശകത്വം

പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങൾ മിക്കവാറും ശുഭദർശകങ്ങളാണ് എന്നതാണ് വാസ്തവം. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പലായനാത്മക മുഖം ആണ് ഇവ. എങ്കിലും ഇവയുടെ ഉറവിടം ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളായതുകൊണ്ട് അവയിലെ അശുഭദർശകത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇവയെയും വ്യാഖ്യാനിച്ച് അശുഭദർശകമാക്കിക്കാണിക്കാൻ കഴിയും. അത്രത്തോളം മാത്രമേ പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിൽ അശുഭദർശനത്തിന് പ്രസക്തിയുള്ളൂ. ഒരു ഉദാഹരണം നോക്കുക: ബുദ്ധദർശനത്തിലെ നിർവാണം ദുഃഖത്തിൽ നിന്നുള്ള പലായനമാണ്. പക്ഷേ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്ത് ബുദ്ധ ദർശനം പലായനവാദമായി പരിണമിച്ചില്ല. കാരണം യുക്തിക്കെതിരായ യാതൊന്നിലും വിശ്വസിക്കരുതെന്ന് ബുദ്ധൻ തന്റെ അനുയായികളെ നല്ല വണ്ണം ബോധിപ്പിച്ചിരുന്നു. പക്ഷേ ബുദ്ധന്റെ മരണശേഷം നിർവാണത്തെയും ബോധിസത്വത്തെയും മറ്റും മുൻനിർത്തി ഒരു വിഭാഗം പണ്ഡിതന്മാർ ബുദ്ധദർശനത്തെ ഒരു പലായനദർശനമാക്കുകയും അതു വഴി ശുഭദർശനമായി അതിനെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധ ദർശനത്തിന്റെ ഉപശാഖകളായ മാധ്യമികം, യോഗാചാരം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഇങ്ങനെയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ മറുവശത്ത് വേറൊരു വിഭാഗം പണ്ഡിതന്മാർ ഇതേ കാര്യങ്ങളെത്തന്നെ മുൻനിർത്തി ബുദ്ധ ദർശനത്തെ ഭൗതിക-നാസ്തിക-നിരീശ്വര ചിന്തയായും അതുവഴി അശുഭദർശകമായും തന്നെ അതിനെ നിലനിർത്തുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ ഉണ്ടായവയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ മറ്റുചില ഉപശാഖകളായ വൈഭാഷികം, സൗത്രാന്തികം തുടങ്ങിയവ.

ഇവയെയൊക്കെ വ്യാഖ്യാനത്തിനനുസരിച്ച് ശുഭദർശനമോ

അശുഭദർശനമോ ആക്കിത്തീർക്കാം എന്നതാണ് വസ്തുത. ഇവയെല്ലാം പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങൾ എന്നാണറിയപ്പെടുന്നത്.

എന്തായാലും ആരംഭദശയിൽ അശുഭദർശകമായിരുന്ന ബുദ്ധ -ജൈന ദർശനങ്ങൾ പിൽക്കാലങ്ങളിൽ ശുഭദർശക ചിന്തകളായും ഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ബുദ്ധദർശനവും ജൈനദർശനവും ഒരുപോലെ ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ നിന്നതുകൊണ്ടാണ് ക്ഷത്രിയരുടെയും വൈശ്യരുടെയും പിന്തുണ അവക്കു കിട്ടിയത്. കാരണം ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്താൽ അവർ അത്രമാത്രം ബുദ്ധിമുട്ടിയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ ആധിപത്യം കുറയ്ക്കാൻ അവർ ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വരെ മുൻകൈയെടുത്തു. പക്ഷേ അതുകൊണ്ടൊന്നും ദീർഘകാലികമായ പ്രയോജനമുണ്ടായില്ല. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വരവോടെ ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യം വീണ്ടും ജൈത്രയാത്രയാരംഭിച്ചു.

ശ്രമണപാരമ്പര്യവും ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിലൂടെയാണ് ഭാരതീയദർശനം വികാസമാർജ്ജിച്ചത്. സ്വാഭാവികമായും ഇത് ഭൗതികതയും ആധ്യാത്മികതയും തമ്മിലും നാസ്തികതയും ആസ്തികതയും തമ്മിലുമുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലായിത്തീർന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ രണ്ടു പാരമ്പര്യങ്ങളിലുമുള്ള വ്യത്യസ്ത ചിന്തകൾ സാഹിത്യകൃതികളെയും സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. വിജയിച്ച പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ മേൽക്കോയ്മ നേടുകയും ചെയ്തു.

3. 4. ലൗകികതയും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും

ലൗകികതയിൽ നിലകൊള്ളുമ്പോഴേ അശുഭദർശനം ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ. ലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ അപരിഹാര്യമായ ദുഃഖാനുഭവങ്ങൾക്കു മുമ്പിൽ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാനരുതാത്ത സ്ഥാനമൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രസാദാത്മക വീക്ഷണത്തിലും പലായനദർശനത്തിലും മാത്രമേ നിർബാധം വളരാൻ കഴിയൂ. അവയുടെ വിളനിലം യഥാക്രമം കർമ്മകാണ്ഡവും ആത്മീയത എന്ന ആദർശവും ആണ്. അവ രണ്ടും ലൗകികതയിൽ ഊന്നുന്ന ദർശനങ്ങളല്ല എന്നർത്ഥം.

ലൗകികതയിൽ നിലകൊള്ളുന്ന എല്ലാ ദർശനവും അശുഭദർശനത്തിലേക്ക്, വിശിഷ്യാ പരാജയദർശനത്തിലേക്ക് വളർന്നുകൊള്ളണമെന്നില്ല. എന്നാൽ അശുഭദർശനമോ അശുഭദർശകമായ പരാജയദർശനമോ സാധ്യമാവണമെങ്കിൽ ലൗകികതയിൽ തന്നെ നിന്നേ പറ്റൂ. ഇതാണ് ലൗകികതയും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം.

പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിലെയും ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിലെയും പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിലെയുമൊക്കെ അശുഭദർശകത്വത്തിന്റെ അളവ് അവ എത്രത്തോളം ലൗകികാസ്പദമായിരിക്കുന്നു എന്നതിനെ ആസ്പദിച്ചാണ് നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത്.

സാഹിത്യത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ ഇടം കിട്ടാതെ പോയ

നാടോടി സാഹിത്യം ഇതുസാധൂകരിക്കുന്നതാണ്. നാടോടി സാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു നല്ല പങ്ക് അശുഭദർശകമാണ്. കാരണം നാടോടി സാഹിത്യം മുഖ്യമായും നിലകൊള്ളുന്നത് ലൗകികതയിലാണ്. ലൗകികജീവിതത്തിന്റെ ദുരിതങ്ങളും അതിജീവനപ്രശ്നങ്ങളും ആണ് അവയിലെ പ്രധാന പ്രമേയങ്ങൾ എന്നു കാണാം. എന്നിട്ടും അത് അശുഭകരമായ പരാജയദർശനമായി വികസിച്ചില്ല. അശുഭദർശനങ്ങളായ പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങളും ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങളും പോലും അവിടേക്ക് വികസിച്ചില്ല. ലൗകികതയിൽ നിലകൊള്ളുന്ന പ്രാചീന മണിപ്രവാള കാവ്യങ്ങളാകട്ടേ അശുഭദർശനത്തോളം പോലും വികസിച്ചില്ല. അവ കേവലശൃംഗാരവും കാമാതുരതയും മാത്രമാണ് ലൗകികതയിൽ കണ്ടെത്തിയത്.

ശ്രമണപാരമ്പര്യധാരയിൽ പെടുന്ന പരാജയദർശനം അശുഭദർശനത്തിൽ മുങ്ങിക്കുളിക്കുന്നുവെങ്കിലും സവിശേഷമായ യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനം കൊണ്ടും ജീവിതവീക്ഷണം കൊണ്ടും മറ്റെല്ലാറ്റിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു. അശുഭദർശനത്തിന്റെ ആധുനികമായ തുടർച്ചയും വികാസവുമാണ് അത്.

ലൗകികതയില്ലാതെ ജീവിതമില്ല. ജീവിതാനുഭവങ്ങളില്ലെങ്കിൽ ദുഃഖാനുഭവങ്ങളുമില്ല. ദുഃഖാനുഭവങ്ങളില്ലെങ്കിൽ അശുഭദർശനവുമില്ല. ഇതാണ് ലൗകികതക്ക് അശുഭദർശകമൂല്യ നിർമ്മിതിയിലുള്ള പങ്കും

പ്രസക്തിയും.

കുറിപ്പുകൾ

1. Materialism is as old as philosophy, and the theory is to be met within the pre-Buddhistic period also. Germs of it are found in the hymns of the Rg-Veda."
S. Radhakrishnan, Indian Philosophy -Vol. 1 (London: George Allen & Unwin Ltd., 1948) P: 277
2. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998) പുറം : 118
3. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 111, 129, 130, 133, 134, 139
4. രാഹുൽസാംകൃത്യായൻ, ശാസ്ത്രീയഭൗതികവാദരേഖ (വിവ: കെ.വി. മണലിക്കര), (കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്, 1989), പുറം : 116
5. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം : 146, 147, 165.
6. "He only who identifies his self with the truth will attain Nirvāna; and he who has entered Nirvana has attained Buddha hood; he has acquired the highest good, he has become eternal and immortal..................................
The extinction of self is salvation; the annihilation of self is the condition of enlightenment; the blotting out of self is Nirvana. Happy is he who has ceased to live for pleasure and rests in the truth. Verily his composure and tranquility of mind are the highest bliss."
Paul carus, The Gospel of Buddha (New Delhi: Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, 1997) P:4
7. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത, പുറം: 168, 169

*

അധ്യായം 4

പരാജയദർശനം

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിൽ വേരുകളുള്ള അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും പാശ്ചാത്യമായ അസ്തിത്വവാദചിന്താഗതികളും കൂടിച്ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് പരാജയദർശനം. പരാജയദർശനം ഒറ്റക്ക് മൗലികവും സുഘടിതവുമായ ഒരു ദർശനപദ്ധതിയല്ല എന്നർത്ഥം. അത് അശുഭദർശക-അസ്തിത്വവാദ സമീപനങ്ങളുടെ സംയുക്തമായ ഒരു വികാസമാണ് അല്ലെങ്കിൽ രൂപാന്തരണമാണ് എന്നേപറയാനാകൂ. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ആനന്ദ് എന്ന എഴുത്തുകാരനാണ് ഈ പുതിയ സമീപനത്തിന്റെ ആവിഷ്കർത്താവും പ്രയോക്താവും.

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തെയും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളെയും പറ്റി പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ഇനി അസ്തിത്വവാദത്തിന് പരാജയദർശനത്തിലുള്ള പങ്ക് എന്തെന്ന് വിശദമാക്കാം.

4. 1. പരാജയദർശനവും അസ്തിത്വവാദവും

പലകാര്യങ്ങളിലും പരാജയദർശനം അസ്തിത്വവാദത്തോട് ചേർന്നുപോകുന്നുണ്ട്.

ഡാനിഷ് ചിന്തകനായ കിർക്കേ ഗാർഡിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ നിന്നാണ് അസ്തിത്വവാദം രൂപപ്പെടുന്നത്. അസമത്വങ്ങളും വൈപരീത്യങ്ങളും തിന്മയും നിറഞ്ഞ ലോകത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഏകനാണ് എന്നും ഇത്തരമൊരു ലോകത്തിൽ അവന്റെ അസ്തിത്വം ഭയവും ഉൽക്കണ്ഠയും കൊണ്ട് പീഡിതമാണ് എന്നും അത് ഏറ്റവും ദുസ്സഹ

മായ അവസ്ഥയാണ് എന്നുമാണ് കിർക്കേഗാർഡിന്റെ ചിന്താഗതി. ഈ ചിന്താഗതിയാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.

ദുസ്സഹമായ ഈ അവസ്ഥയെ അതിജീവിക്കാൻ കിർക്കേഗാർഡ് ഈശ്വരൻ എന്ന സങ്കല്പത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞു. എന്നാൽ ജർമ്മൻ ദാർശനികനായ ഹെയ്ഡഗ്ഗർ കിർക്കേഗാർഡിന്റെ ചിന്താഗതിയെ നിരീശ്വരമായ ഒരുപാതയിലൂടെ നയിക്കുകയും പരിഷ്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ കിർക്കേഗാർഡിന്റെ ചിന്താഗതിക്ക് നിരീശ്വരമായ ഒരു മാനം ലഭിച്ചു. അതാണ് ആധുനിക ഫ്രഞ്ച് എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസത്തിന്റെ അടിത്തറ. ഇതേ നിരീശ്വരമായ അസ്തിത്വവാദ ചിന്താഗതിതന്നെയാണ് പരാജയദർശനത്തിനുമുള്ളത്.

മനുഷ്യൻ ജീവിച്ചുകൊണ്ട് സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ ജീവിച്ചുകൊണ്ട് താൻ ലക്ഷ്യംവെക്കുന്ന എന്തെങ്കിലുമായിത്തീരുന്നു എന്നതാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ മുദ്രാവാക്യം. 'അസ്തിത്വം സത്തക്കു മുന്നേ' (ലഃശലേിരല ു്യലരലലറ ലലൈിരല) എന്ന അസ്തിത്വവാദതത്ത്വത്തിന്റെ അർത്ഥം ഇതാണ്. സാർത്ര് ഒരു ഉദാഹരണത്തിലൂടെ ഈ അർത്ഥം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്:[1]. മനുഷ്യൻ ഒരു കത്രിക ഉണ്ടാക്കുമ്പോൾ അത് എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്നും അതുകൊണ്ട് എന്ത് പ്രയോജനമാണ് ഉണ്ടാവേണ്ടത് എന്നും മുന്നേക്കൂട്ടി തീരുമാനിക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് കത്രികയുടെ സത്തക്ക് അതിന്റെ ഉല്പത്തിക്കുമുമ്പുതന്നെ അസ്തിത്വമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് കത്രികയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സത്ത അസ്തിത്വത്തിനുമുമ്പേ (ലലൈിരല ു്യലരലലറ ലഃശലേിരല) എന്നാണ് പറയേണ്ടത്. എന്നാൽ മനുഷ്യരുടെ കാര്യം നേരെമറിച്ചാണ്. മനുഷ്യൻ എന്താണ്, എങ്ങനെയായിരിക്കണം, മനു

ഷ്യന്റെ പ്രയോജനമെന്ത് എന്നൊന്നും ആർക്കും കാലേക്കൂട്ടി തീരുമാനിക്കാനാവില്ല. കത്രികയെപ്പോലെ, ആരെങ്കിലും മുന്നേക്കൂട്ടി ചിന്തിച്ച് ഉണ്ടാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു സാധനമല്ല മനുഷ്യൻ. ഒരുവൻ സ്വയം എന്തായിത്തീരുന്നുവോ അതാണ് അവൻ. അചേതനങ്ങളേക്കാൾ കൂടുതൽ മഹത്വമുണ്ട് മനുഷ്യന് എന്നാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥം. താൻ ഭാവിയിൽ എന്തെങ്കിലും ആയിത്തീരുന്നത് കാലേക്കൂട്ടി സങ്കല്പിക്കുവാനും അതിനനുസരിച്ച് സ്വന്തം പ്രവൃത്തിയിലൂടെ സ്വയം അത് ആയിത്തീരുവാനും മനുഷ്യന് കഴിയും. അതിനാൽ ഒരാൾ എന്തെങ്കിലും ആയിത്തീരുന്നതിന്റെ മുഴുവൻ ഉത്തരവാദിത്വവും അയാൾക്കു തന്നെയാണ്. ഇതാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ കേന്ദ്രതത്ത്വം. ഇത് വളരെ പുരോഗമനപരവും ആശ്വാസദായകവും ഉണർവ്വേകുന്നതും സക്രിയവുമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ്.

വ്യക്തി സ്വതന്ത്രനാണ്. താൻ ലക്ഷ്യംവെക്കുന്ന എന്തെങ്കിലും ആയിത്തീരുന്നതിന് ഏതു പ്രവർത്തനമാർഗ്ഗം തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനും വ്യക്തിക്കു കഴിയും. അതാണ് അയാളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം. സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വ്യക്തിയുടെ ആ തെരഞ്ഞെടുപ്പ് എല്ലാവർക്കും വേണ്ടിയുള്ളതാകും, ആകണം. ആരും ചീത്തയായ, തിന്മയായ പ്രവർത്തനമാർഗ്ഗം തെരഞ്ഞെടുക്കുകയില്ല. കാരണം ചീത്തമാർഗ്ഗം എല്ലാവർക്കും ഗുണകരമാവില്ല. എല്ലാവർക്കും ഗുണകരമായി ഭവിക്കാത്ത യാതൊന്നും ഏകനായ വ്യക്തിക്കും നല്ലതായിരിക്കില്ല. ഒരാൾക്കുമാത്രം നല്ലതായി തോന്നുന്നത് എല്ലാവർക്കും നല്ലതായി തോന്നണമെന്നില്ല. എന്നാൽ എല്ലാവർക്കും നല്ലതായി ഭവിക്കുന്നത് ഓരോ ഏകനും നല്ലതായിരിക്കുകയും ചെയ്യും. അതായത്,

വ്യക്തിയുടെ പ്രവർത്തനമാർഗ്ഗത്തിന്റെ തെരഞ്ഞെടുപ്പ് എന്ന പ്രക്രിയയിൽ മുഴുവൻ മാനവീയതയും അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. സ്വന്തം പ്രവർത്തനമാർഗ്ഗം തിരഞ്ഞെടുക്കുമ്പോൾ ഒരാൾ മനുഷ്യമാർഗ്ഗമാണ് തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം. ഇതിനെയാണ് 'എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസ്റ്റ് ഹ്യൂമനിസം' എന്നതുകൊണ്ട് സാർത്ര് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പ് സമൂഹത്തിൽ ഒരു മൂല്യം സ്ഥാപിക്കുകയാണ്. ഈ മൂല്യം സ്ഥാപിക്കലാണ് ഒരാളുടെ ഉത്തരവാദിത്തം. ഈ ഉത്തരവാദിത്തനിർവ്വഹണത്തിലൂടെയാണ് ഒരാൾ അയാളായിത്തീരുന്നത്. ഇതിനാണ് അയാൾക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം. ഭാരിച്ച ഈ ഉത്തരവാദിത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധത്തെയാണ് സാർത്ര് ഉദ്വിഗ്നത (അിഴൗശവെ) എന്ന വാക്കുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാവാൻ ശപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് സാർത്ര് പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥവും ഇതുതന്നെയാണ്[2].

ഉത്തരവാദിത്തത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും സംബന്ധിച്ച അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ മേൽപ്പറഞ്ഞ കാഴ്ചപ്പാടുകളെല്ലാം തന്നെ പരാജയദർശനവും തത്ത്വത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സ്വന്തം പ്രവൃത്തിയിലൂടെ ഒരുവന് താൻ ഭാവിയിൽ ആയിത്തീരാൻ കാലേക്കൂട്ടി ആഗ്രഹിച്ചത് ആയിത്തീരാൻ കഴിയുന്നില്ല അല്ലെങ്കിൽ കഴിയില്ല എന്നതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഇവിടെയാണ് പരാജയദർശനം അസ്തിത്വദർശനവുമായി തെറ്റിപ്പിരിയുന്നത്. അസ്തിത്വവാദവും പരാജയദർശനവും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസമാണ് ഇത്. തന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ ഒരാൾക്ക് താൻ ആഗ്രഹിച്ചത് ആകാൻ പറ്റില്ല എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ പരാജയബോധത്തിന് അടിസ്ഥാനം.

അതായത് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്, ഉത്തരവാദിത്വമുണ്ട്, പ്രവർത്തനമാർഗ്ഗം തിരഞ്ഞെടുക്കാനും വ്യക്തിക്കുകഴിയും-അതെല്ലാം ശരിതന്നെ. എന്നാൽ അതുകൊണ്ടൊന്നും പ്രയോജനമില്ല എന്നാണ് പരാജയദർശനം കണ്ടെത്തുന്നത്. ഈ കണ്ടെത്തലാണ് നൈരാശ്യജനകമായ വിഷാദാത്മകതയായി, അശുഭദർശനമായി പരാജയദർശനകൃതികളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തി ലക്ഷ്യം കൈവരിക്കാതെ പോകുന്നു, വെള്ളത്തിൽ വരയ്ക്കുന്ന വര പോലെ വ്യർത്ഥമായിത്തീരുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാടുപുലർത്തുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് പരാജയദർശനം അരാജകമാണ് എന്നോ മൂല്യരഹിതം ആണ് എന്നോ പറഞ്ഞാൽ അതു ശരിയായിരിക്കില്ല. പരാജയദർശനത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പ്രവൃത്തിക്കും മൂല്യങ്ങൾക്കും ഉന്നതമായ സ്ഥാനമാണുള്ളത്. അവ കൈവിടുകയല്ല പരാജയദർശനകൃതികൾ ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച് അവകൊണ്ട് വലിയ പ്രയോജനമൊന്നുമുണ്ടാവുന്നില്ല എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തുറന്നുകാണിക്കുകയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും ഉത്തരവാദിത്തബോധവും ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് പരാജയദർശനകൃതികളിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ നിസ്സഹായരും നിരന്തരവ്യാകുലരും അശാന്തരും ആയികാണപ്പെടുന്നത്. ഇത് അസ്തിത്വവാദത്തിലെ ഉദ്വിഗ്നത (അിഴൗശവെ)ക്ക് സമാനമാണ്.

ആനന്ദിന്റെ ഒരുകൃതിയിലും കഥാപാത്രങ്ങൾ അവരവർ ആഗ്രഹിച്ചത് ആയിത്തീർന്നിട്ടില്ല. ആഗ്രഹിക്കുന്നതിലെ വ്യർത്ഥത തിരിച്ചറിയുന്നതുകൊണ്ട് ആഗ്രഹിക്കാൻ പോലും വയ്യാത്തവരായിത്തീരുന്നവരാണ് പലരും. എല്ലാം പാഴ്പ്രവർത്തനങ്ങൾ മാത്രമായി ഒടുങ്ങിപ്പോകുന്നതാണ് പരാജയദർശനകൃതികളിൽ നമുക്കുകാണാൻ കഴിയുക. മനുഷ്യന്റെ ഒരു സംരംഭവും വിജയിച്ചതായി അവിടെ നമുക്കുകാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. ഈ

തോൽവിയാണ് മനുഷ്യന്റെ അനിവാര്യമായ വിധി എന്നും അതുകൊണ്ട് ആ തോൽവിയെ ഏറ്റെടുക്കണമെന്നും ആ തോൽവിയെ വിജയമായി പരിഗണിക്കുക മാത്രമേ നിർവ്വാഹമുള്ളൂ എന്നും ആണ് പരാജയദർശന കൃതികൾ നമ്മോടുപറയുന്നത്. അത് പറയുന്നതിന് ആവശ്യമായ കഥാ ഘടനയും ആവിഷ്ക്കാരശൈലിയുമാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ അവ ലംബിക്കുന്നതും.

അസ്തിത്വവാദത്തിന് വർത്തമാനകാലത്തിൽ നിൽക്കുന്ന സമൂർത്ത നായ മനുഷ്യൻ ഒരു ലക്ഷ്യമല്ല [3]. കാരണം, അസ്തിത്വവാദപ്രകാരം മനു ഷ്യൻ എപ്പോഴും സ്വയം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണല്ലോ. എന്നുവ ച്ചാൽ, താൻ എപ്പോഴും ഭാവിയിൽ നിൽക്കുന്നതുകാണുവാൻ, കാണുന്ന തെന്തോ അതായിത്തീരുവാൻ യത്നിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവൻ ആണ് മനു ഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പമാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ച് അസ്തിത്വവാദം വെച്ചുപുലർത്തുന്നത് എന്നർത്ഥം. ഈ സങ്കല്പത്തിലൂടെ മനുഷ്യാസ്തി ത്വത്തെ അമൂർത്തവൽക്കരിക്കുകയാണ് അസ്തിത്വവാദം. എന്നാൽ പരാ ജയദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യന് നിശ്ചിത സ്ഥല/കാല/ ചരിത്ര/ജീവിത/കഥാസന്ദർഭങ്ങളിൽ സമൂർത്തമായ അസ്തിത്വമാണുള്ള ത്. അയാൾ അവിടെ ഭാവിയിലല്ല, വർത്തമാനത്തിൽത്തന്നെ പണിപൂർത്തി യായ, സജീവമായ ഒരു മുഴുവൻ മനുഷ്യൻ തന്നെയായാണ് നിലകൊ ള്ളുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് അവന്റെ വേദനയും നൈരാശ്യവും എല്ലാം വർത്തമാനകാലത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്. അതായത് പരാജ യദർശനത്തിൽ വർത്തമാനകാലത്തിൽ നിൽക്കുന്ന മനുഷ്യനും ഒരു ലക്ഷ്യം തന്നെയാണ് എന്നർത്ഥം.

4.2 പരാജയ ദർശനത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ

അസ്തിത്വവാദവുമായുള്ള ബന്ധം കൂടി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് പരാജയദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യഘടകങ്ങളെ താഴെ പറയുംപ്രകാരം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്നതാണ്.

4.2. 1. യാഥാർത്ഥ്യബോധം

സാധാരണ മനുഷ്യന്റെ നൈസർഗ്ഗികമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ തിരസ്ക്കരിക്കുക എന്നത് ആശയവാദത്തിന്റെ ഒരു സ്വഭാവമാണ്. ആശയവാദം മനുഷ്യനെ എപ്പോഴും അലൗകികമായ ആദർശാത്മകതയിലേക്കാണ് നയിക്കുക. ആദർശാത്മകതക്കുമുമ്പിൽ ഭൗതികജീവിതത്തിലെ ക്ലേശങ്ങളും സഹനങ്ങളും അപ്രസക്തമാണ്. ആശയവാദം മനുഷ്യനെ ഭഗവദ്ഗീതയിലേതുപോലെ നിഷ്കാമകർമ്മത്തിന് ഉപദേശിക്കുന്നു. അവനെ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയോട് പൊരുത്തപ്പെടാൻ ഉപദേശിക്കുന്നു. ഇല്ലാത്തതാണ് നശിക്കാത്തത് എന്നു പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഉള്ളത് ഉള്ളതെന്ന് തോന്നുന്നതുമാത്രമാണെന്ന് അഥവാ മായയാണെന്ന് സമ്മതിപ്പിക്കുന്നു. അവന്റെ ചോദ്യങ്ങളെ ഉത്തരമില്ലാത്ത അസംബന്ധചോദ്യങ്ങളാക്കി പരിഹസിച്ച് അവഗണിക്കുന്നു. ആശയവാദത്തിന്റെ കൃത്രിമമായ ഇത്തരം സങ്കല്പനങ്ങളെയെല്ലാം നിരാകരിക്കുകയും ഉള്ളതിനെ ഉള്ളതായികണ്ട് സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രവണതയാണ് യാഥാർത്ഥ്യബോധം. ഈ യാഥാർത്ഥ്യബോധമാണ് പരാജയദർശനത്തിൽ ഉള്ളത്. ഉള്ളതിനെമാത്രം ഉള്ളതായി കാണുന്നതിനുവേണ്ടി പരാജയദർശനം അവലംബിക്കുന്ന ഒരു പദ്ധതിയാണ് യാഥാർത്ഥ്യബോധം എന്നും പറയാം.

ഈ യാഥാർത്ഥ്യബോധം ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ സത്യസന്ധമായി

അപഗ്രഥിക്കാൻ സഹായകമായിത്തീരുന്നു. അതുവഴി ഐഹികജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം ആത്യന്തികമായി വിഷാദാത്മകമാണ് എന്നും ആ വിഷാദത്തിൽനിന്ന് ഒളിച്ചോടുന്നതിൽ കാര്യമില്ല എന്നും അതിനെ നേരിടുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നും കണ്ടെത്തുന്നു. അങ്ങനെ ജീവിതത്തിന്റെ അനിവാര്യതയാണ് വിഷാദാത്മകത എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിലേക്ക് യാഥാർത്ഥ്യബോധം നമ്മെ നയിക്കുന്നു.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ യാഥാർത്ഥ്യമായി ഏറ്റെടുക്കാനാണ് പരാജയദർശനം ഇവിടെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. ആ യാഥാർത്ഥ്യം പരാജയമാണെങ്കിൽ ആ പരാജയത്തെയും നിരുപാധികം സ്വീകരിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്. കാരണം പരാജയപ്പെടുക എന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു സ്വഭാവം തന്നെയാണ്.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നതിന് ഇന്ദ്രിയാതീതമായ അറിവിനെപ്പോലും ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ പരാജയദർശനം സന്നദ്ധമാണ്. പക്ഷേ ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ആ അറിവ് പ്രയുക്തമാക്കാൻ കൊള്ളുന്നതായിരിക്കണം എന്നു മാത്രം. “വെറും അറിവിനുവേണ്ടി മനുഷ്യർ ഒന്നും ചെയ്യുന്നില്ല. എല്ലാ അറിവും പ്രയുക്തമാണ്. ഫണ്ടമെന്റൽ അല്ല” [4] എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരാജയദർശനം വെച്ചുപുലർത്തുന്ന കാഴ്ചപ്പാട്. ആശയവാദമാണ് ഫണ്ടമെന്റൽ. അതുകൊണ്ട് പരാജയദർശനത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധം ഒരിക്കലും ആശയവാദത്തിലേക്ക് വഴിതിരിയുന്നില്ല. കേവലമായ ഏതെങ്കിലും ശുഭാപ്തിവിശ്വാസങ്ങളിലേക്കും അത് പോകുന്നില്ല. ഇതുകൊണ്ടൊക്കെയാണ് പരാജയദർശനത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യബോധം താർക്കികപ്രത്യക്ഷതാവാദത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെപ്പോലെയും റിയ

ലിസം, സോഷ്യലിസ്റ്റു റിയലിസം, നാചുറലിസം എന്നിവയിലെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനത്തെ പോലെയും കേവലം യാന്ത്രികമായിപ്പോകാത്തത്.

4.2. 2. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രത

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സമഗ്രമായി അല്ലെങ്കിൽ വിവിധ കോണുകളിലൂടെ ദർശിക്കുന്നു പരാജയദർശനം. അതിനുവേണ്ടി ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെയും അനുഭവങ്ങളെയുമാണ് പരാജയദർശനം ആശ്രയിക്കുന്നത്. കേവലം പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയല്ല അവലംബിക്കുന്നത്. അതായത് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സമഗ്രതയല്ല യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രത എന്നർത്ഥം. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രത ജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രതയിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശാൻ ഉപകരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. അത് പ്രയുക്തമാണ്. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സമഗ്രതയാകട്ടേ സൈദ്ധാന്തികമാണ്. അത് ഫണ്ടമെന്റൽ ആണ്. എന്നാൽ പ്രയുക്തമായ അറിവിന്റെ മേഖലയാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഭൂമിക.

മുഖ്യധാരാകൃതികൾ ഇതുവരെ ആവിഷ്ക്കരിക്കാതെ ഒളിച്ചുവെച്ചിരുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളെക്കൂടി അനാവൃതമാക്കുകവഴി പരാജയദർശനം ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ വിവിധകോണുകളിലൂടെ സമഗ്രമായി നമുക്ക് കാട്ടിത്തരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെ അനുഭവങ്ങളെ ആദർശങ്ങളുടെയോ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെയോ പിടിയിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കുന്നു. അപ്പോൾ അനുഭവം നഗ്നമായി നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രകാശിതമാവുന്നു. ഈ അനുഭവമാണ് സമഗ്രമായ യാഥാർത്ഥ്യം. അതുതന്നെയാണ് അനുഭവത്തിന്റെ സമഗ്രത. സമഗ്രമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലൂടെ സമഗ്രമായ ജീവിതാനുഭവത്തെ മന

സ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നു. ഇതല്ല പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സമഗ്രത. അവിടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മേൽ ആശയാദർശങ്ങളുടെ വലിയ വെച്ചുകെട്ടലുകൾ ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനം ജഡമാണ്. ആ യാഥാർത്ഥ്യദർശനത്തിന് ഒരു കണ്ണേയുള്ളൂ. ആ കണ്ണിന്റെ ഏകമുഖമായ വീക്ഷണത്തിലൂടെ മാത്രമേ അതിന് ജീവിതാനുഭവത്തെ വിലയിരുത്താനാവൂ. ഈ വിലയിരുത്ത ലിനെ സമഗ്രതയുള്ളതായി പ്രത്യയശാസ്ത്രം സ്വയം അവകാശപ്പെ ടുന്നുവെന്നുമാത്രം.

ജീവിതം എപ്പോഴും ജീവിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് (ഘശ്ല) ആണ്. അതിന്റെ അനുഭവത്തിന് ചൂടും മണവും ഉണ്ട്. സമൂർത്തമായ അത്തരം അനുഭവങ്ങൾ കൊണ്ട് പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെപ്പോലും പൊളിച്ചെഴുതാനുള്ള കഴിവുപ്രകടമാക്കുന്നതാണ് പരാജയദർശ നത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനം. അതിന് ജീവിതത്തോടാണ് പ്രതിബ ദ്ധത. ഏതെങ്കിലും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോടല്ല.

ജീവിതാനുഭവത്തെ സമഗ്രമായി അഥവാ നഗ്നമായി അവതരി പ്പിക്കുന്നതിന് പരാജയദർശനകൃതികൾ അവംലബിക്കുന്ന മാർഗ്ഗം ഇതാണ്: ഒരു അനുഭവത്തിന്റെ മേൽ പരമ്പരാഗതമായും വ്യവസ്ഥ യാലും കെട്ടിവെയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ആശയത്തിന്റെ ചുമടിനെ സംബ ന്ധിച്ചുള്ള വിവിധങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ അഭിപ്രായങ്ങൾ ഒരേസമയം തുല്യശക്തിയോടെ വാദമുഖങ്ങൾ നിരത്തി സ്ഥാപിച്ചു കൊണ്ട് അവതരിപ്പിക്കുക. അപ്പോൾ എല്ലാ അഭിപ്രായങ്ങളും വായന ക്കാർക്ക് ഒരുപോലെ ശരിയായി തോന്നും. തൽഫലമായി എല്ലാ വിരു ദ്ധങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങളും പരസ്പരം റദ്ദുചെയ്യുന്നതായും വായന

ക്കാർക്കുതോന്നും. അപ്പോൾ താൻ ഏതുപക്ഷമാണ്, അഭിപ്രായമാണ് സ്വീകരിക്കേണ്ടത് എന്ന ഉത്തരവാദിത്തം വായനക്കാരനിൽ മാത്രമായി നിക്ഷിപ്തമാകും. ഏതുപക്ഷത്ത് നിൽക്കണമെന്നത് വായനക്കാരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിനനുസരിച്ച് തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. എഴുത്തുകാരൻ വായനക്കാരോട് ഏതെങ്കിലും പക്ഷം ചേരാൻ കൃതിയിലൂടെ സൂചന നൽകുകയില്ല. അയാൾ വിഷയം അവതരിപ്പിച്ച് മാറി നിൽക്കുകയാണു ചെയ്യുക. തൽഫലമായി വായനക്കാരന്റെ മേൽ ഏതു പക്ഷമാണ് ശരി എന്നു തീരുമാനിക്കാനുള്ള ഉത്തരവാദിത്തം ഏറുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ അലസവായന അനുവദിക്കാത്തത്.

വായനക്കാരൻ വിവിധ പക്ഷങ്ങളിലേക്ക് ഊഞ്ഞാലാടിക്കൊണ്ടിരിക്കും. വ്യവസ്ഥാപിത മനോഘടനയുള്ള വായനക്കാർക്ക് ഏതാണ് ശരി, ഏതാണ് തെറ്റ്, ഏതുപക്ഷത്താണ് നീതിയുള്ളത്, ഏത് പക്ഷത്താണ് അനീതി എന്ന് കൃത്യമായി അറിയാൻ ആഗ്രഹമുണ്ടാകും. അത് സ്വയം തീരുമാനിക്കുന്നതിൽ അടങ്ങിയ ഉത്തരവാദിത്തം ഏറ്റെടുക്കാൻ അവൻ തയ്യാറല്ലാതാനും. അതുകൊണ്ട് ശരി ഏതെന്ന് ആരെങ്കിലും പറഞ്ഞ് അറിയാനാണ് അവൻ ആഗ്രഹിക്കുക. അത് എഴുത്തുകാരൻ തന്നെ പറഞ്ഞുകൊടുത്താൽ നന്നായി. എന്നാൽ പരാജയദർശനകൃതികൾ അത് പറഞ്ഞുകൊടുക്കുകയില്ല. നീതി, ധർമ്മം, സത്യം, ശരി, നന്മ തുടങ്ങിയവയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുക മാത്രമാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ ചെയ്യുക.

വിരുദ്ധഅഭിപ്രായങ്ങൾ പരസ്പരം റദ്ദ് ചെയ്യാനിടയാവുമ്പോൾ വായനക്കാരന്റെ മനസ്സിൽ ബാക്കിയാവുന്നത്, കൃതിയിൽ അനുഭവം/

ആശയം അവതരിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ച ദയനീയവും ദുരന്താത്മകവും വിഷാദാത്മകവും അശുഭദർശകവും ആയ ജീവിതസന്ദർഭത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മ മാത്രമായിരിക്കും. ഈ ഓർമ വായനക്കാരനിൽ ജീവിതത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ പരാജയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ഉളവാക്കും. അതായത് വായനക്കാരനിൽ അവശേഷിക്കുന്ന അവസാനഫലം (ചലേ ഞലൗഹ) പരാജയബോധമായിരിക്കും. ഇതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാര രീതി.

പരാജയബോധം ഏറ്റുവാങ്ങാൻ ആർക്കും പൊതുവെ താല്പര്യമുണ്ടായിരിക്കില്ല. കാരണം അത് ദുഃഖം ഉളവാക്കും. അതുകൊണ്ട് ദുഃഖത്തിൽ നിന്നൊഴിയാൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് എഴുത്തുകാരൻ നടത്തിയതിനേക്കാൾ കൂടുതലായ അപഗ്രഥനം നടത്താൻ വായനക്കാരൻ ശ്രമിക്കും. ഇതാണ് വായനക്കാരന് കൃതി നൽകുന്ന ഉത്തരവാദിത്തം. ഈ ഉത്തരവാദിത്തം സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിയോഗിക്കുന്നതിന്റ ഭാരമാണ്.

എന്നാൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് എഴുത്തുകാരൻ കൃതിയിൽ നടത്തിയിട്ടുള്ള അപഗ്രഥനം ഏറ്റവും ആഴവും പരപ്പും ഏറിയതായിരിക്കും. അതിനേക്കാൾ കൂടുതലായി വേറൊരു അപഗ്രഥനം നടത്താൻ വായനക്കാരൻ നന്നേ ക്ലേശിക്കേണ്ടിവരും. കാരണം എഴുത്തുകാരന്റെ അപഗ്രഥനം പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ അനേകം ആശയങ്ങളും വാദമുഖങ്ങളും കൊണ്ട് പണ്ഡിതോചിതവും സമ്പന്നവുമായിരിക്കും. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ദുഃഖത്തെ മറികടക്കാൻ വായനക്കാരന് എഴുത്തുകാരന്റെ ചിന്തകൾക്കപ്പുറത്തേക്ക്, അപഗ്രഥനശേഷിക്കപ്പുറത്തേക്ക് വളർന്നേപറ്റൂ. അങ്ങനെ പരാജയദർശനകൃതികൾ വായന

ക്കാരനെ വളർത്തുന്നു. ഇതാണ് പരാജയദർശനകൃതികളുടെ സക്രിയത(അഌാകഡഢകങ്ങ)

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സ്വന്തം ഇച്ഛയ്ക്കനുസൃതമായി അപഗ്രഥിച്ച് ഒരു തീരുമാനത്തിലെത്താൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നതോടെ വായനക്കാരൻ കൃതിയുടെ പാഠനിർമ്മിതിയിൽ പങ്കാളിയാവുകയാണ്. തദ്വാരാ വായനക്കാരൻ വേണം കൃതിയെ പൂർണ്ണമാക്കാൻ എന്ന അവസ്ഥ വരുന്നു. ഇവിടെയാണ് വായനക്കാരന്റെ പ്രാമാണ്യം സംഗതമാവുന്നത്. ഇതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ പ്രയോഗം, പ്രയോജനവും.

4.2.3. <u>വിഷയാന്തരത്വം</u>

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിന് ഏതേതെല്ലാം സാമൂഹിക-മാനവിക-ശാസ്ത്രശാഖകളിൽ നിന്നുള്ള അറിവുകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്താമോ അവയെയെല്ലാം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു പരാജയദർശനം. പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഈ സ്വഭാവത്തെയാണ് വിഷയാന്തരത്വം എന്നുപറയുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സാഹിത്യപരമായി മാത്രമല്ല പരാജയദർശനം നോക്കിക്കാണുന്നത് എന്നർത്ഥം. എല്ലാ തലങ്ങളിലൂടെയും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനത്തിന് പരാജയദർശനത്തിൽ വിഷയാന്തരത്വം അനിവാര്യമാണ്. അങ്ങനെ നാനാപ്രകാരങ്ങളിൽ ലഭിക്കുന്ന അറിവിനെ പരാജയദർശനം ആനുഭവികലോകത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്നതിനും അതുവഴി യാഥാർത്ഥ്യവൽക്കരിക്കുന്നതിനും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

4.2.4. <u>യുക്തിയും അപഗ്രഥനവും</u>

പരാജയദർശനം യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നത് യുക്തിയിലൂടെയും വിഷയാന്തരമായ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെയുമാണ്.

മനുഷ്യന്റെ യുക്തിബോധത്തിന് പരിമിതിയുണ്ട് എന്നുപറയാമെങ്കിലും ആ പരിമിതിയെ മനസ്സിലാക്കുന്നതും യുക്തികൊണ്ടാണ് എന്ന നില പാടാണ് യുക്തിയെ സംബന്ധിച്ച് പരാജയദർശനം പുലർത്തുന്നത്. യുക്തിയുടെ ആധികാരികതയെ നിഷേധിക്കാൻ യുക്തിയെത്തന്നെ യാണ് പരാജയദർശനം അവലംബിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം.

യുക്തി ഉപയോഗിച്ചാണ് അപഗ്രഥനം നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നത്. അപ്പോൾ ജീവിതാനുഭവങ്ങളും ദർശനങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളു മെല്ലാം അതിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. അതു വഴി വസ്തുതകൾ ആശയവാദസ്പർശമില്ലാതെ തെളിഞ്ഞു കിട്ടുന്നു. തെളിഞ്ഞുകിട്ടിയ ഈ വസ്തുതകളെ മുൻനിർത്തി ആശയവാദ ത്തിന്റെ എല്ലാത്തരം കാപട്യങ്ങളെയും പരാജയദർശനം ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. അവയോട് സന്ധിയില്ലാത്ത സമരം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. കാപ ട്യങ്ങളെ അവയുടെ എല്ലാ വക്രതകളും വിവൃതമാകുന്ന തരത്തിൽ പൊളിച്ചുകാട്ടുന്നു. അതിന് ആവശ്യമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കു ന്നു. അങ്ങനെ സാധാരണക്കാരന്റെ/കീഴടക്കപ്പെട്ടവന്റെ യാഥാർത്ഥ്യ ബോധത്തെ പുതിയ അറിവുകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പുനഃസ്ഥാപിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് പരാജയദർശനം എത്തിച്ചേരുന്നു. വസ്തുത കളെ മുൻനിർത്തി കാപട്യത്തെ തുറന്നുകാണിക്കുന്നതിന് പരാജയ ദർശനം അവലംബിക്കുന്ന ഒരു മുഖ്യഉപാധിയാണ് പ്രശ്നവൽക്കര ണം.

4.2.5. <u>പ്രശ്നവൽക്കരണം</u>

വ്യവസ്ഥാപിതമായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ യാതൊരു പ്രശ്നവുമില്ലാത്ത അഥവാ കുറ്റമോ കുറവോ ദോഷമോ ഇല്ലാത്ത ഒരു കാര്യത്തിൽ

പ്രശ്നം ഉണ്ടെന്ന് ആരോപിക്കുകയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരണം എന്നതു കൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. പൂർണ്ണമായും ശരിയാണ് എന്നു കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു കാര്യം സംശയാസ്പദമായി ഭവിക്കുക, എല്ലാവർക്കും സ്വീകാര്യമാണ് എന്ന് കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു ആചാരം/നിയമം/നീതി/സംസ്ക്കാരം/ചരിത്രം/പ്രത്യയശാസ്ത്രം എല്ലാവരുടേതുമല്ല, സമൂഹത്തിൽ മേൽക്കോയ്മയുള്ള ഒരു സവിശേഷവിഭാഗത്തിന്റേതാണ് അല്ലെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയാധികാരി വർഗ്ഗത്തിന്റേതാണ് എന്ന ഒരു പ്രതിവാദം ഉയർന്നുവരുക-ഇതിന് ഇടയാക്കുന്ന പ്രശ്നാരോപത്തെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരണം എന്നുപറയുന്നത്.

ഒരു ഉദാഹരണത്തിലൂടെ പ്രശ്നവൽക്കരണം എന്തെന്ന് വിശദമാക്കാം: ഒരു വർണ്ണത്തിന് വിധിച്ചകർമ്മം ചെയ്യുന്നതിനെയാണ് കൃഷ്ണൻ പ്രവൃത്തിയായി ഗീതയിൽ ഘോഷിക്കുന്നത്. അതിനാൽ ഗീത പ്രവൃത്തിയുടെ ഗീതയാണ്-ഇതാണ് ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ച് സാമാന്യമായി വിശ്വസിച്ചുപോരുന്ന സർവ്വസ്വീകാര്യമായ ഒരു മതം. ആനന്ദ് ഈ മതത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു: വിധിച്ചതുചെയ്യുന്നതിനെ വൃത്തി എന്നാണ് പറയേണ്ടത്, പ്രവൃത്തി എന്നല്ല. പ്രവൃത്തി എന്നുവെച്ചാൽ അതിൽ വ്യക്തിയുടെ സ്വന്തം ഇച്ഛ അടങ്ങിയിരിക്കും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് വിധിച്ചതിനപ്പുറം ചെയ്യലാണ്. ഗീത വിധിച്ചതിനപ്പുറം ചെയ്യാനല്ല പറയുന്നത്, വിധിച്ചതുമാത്രം ചെയ്യാനാണ്. അതിനാൽ ഗീത പ്രവൃത്തിയുടെയല്ല വൃത്തിയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രമാണ്. ഇങ്ങനെയാണ് ആനന്ദിന്റെ വിലയിരുത്തൽ. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: പ്രവർത്തിക്കാനല്ല, വർത്തിക്കാനാണ് ഭഗവദ്ഗീത പറഞ്ഞത്. നിഷ്ക്രിയത്വമാണ് അതിന്റെ സന്ദേശം. എന്നിട്ടും അത് ക്രിയയുടെ

ഗീതമായി വാഴ്ത്തപ്പെട്ടു. അസംബന്ധതകൾക്കിടയിൽ അങ്ങനെയു മൊരസംബന്ധം[5].

ഈ പ്രശ്നവൽക്കരണം ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശുഭദർശ നത്തിന് അടിസ്ഥാനമായ കർമ്മകാണ്ഡത്തിന്റെ അന്ത:സാരശൂന്യതയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. കാരണം, കർമ്മകാണ്ഡമാണ് വൃത്തിയുടെ അടി സ്ഥാനം.

4.2.6. സ്വാതന്ത്ര്യബോധം, അന്യവത്കരണം, ഉത്തരവാദിത്തം.

പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാൻ കഴിയണമെങ്കിൽ വ്യക്തിക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യ ബോധം അനിവാര്യമായും ഉണ്ടായിരിക്കണം. കാരണം സ്വതന്ത്രചി ന്തയുള്ളവനേ വ്യവസ്ഥാപിതത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ കഴിയൂ. വ്യവ സ്ഥയെ ചോദ്യം ചെയ്യണമെങ്കിൽ വ്യവസ്ഥയിൽനിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്ക ണം. വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി ഇരുന്നുകൊണ്ട് വ്യവസ്ഥയെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല. വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുവേറിട്ടു നിന്നാലേ വ്യവ സ്ഥയെ നിർവ്യാജമായി നോക്കിക്കാണാനാവൂ. വ്യവസ്ഥയിൽനിന്നുള്ള ഈ വേറിട്ടു നില്പിനെയാണ് അന്യവത്കരണം എന്നു പറയുന്നത്. അതായത് സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിന്റെ ഫലമാണ് അന്യവത്കരണം. അന്യവത്കരണത്തിന്റെ ഫലമാകട്ടേ ഉത്തരവാദിത്തവും. തന്റെ സ്വാത ന്ത്ര്യബോധത്തിനനുസരിച്ച് വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിത്തീർക്കാനുള്ള ഇച്ഛ അല്ലെങ്കിൽ ആന്തരികപ്രേരണ സംവഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുക എന്നതി നെയാണ് ഉത്തരവാദിത്തം എന്ന വാക്കുകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. ഈ ആന്തരികപ്രേരണ മറ്റുള്ളവരുമായി പങ്കിടുന്നതിനെയാണ് സ്വാത ന്ത്ര്യത്തിന്റെ വിനിമയം എന്നുപറയുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യവിനിമയം ആണ് സർഗ്ഗാത്മകത. അതാണ് ഉത്തരവാദിത്തത്തിന്റെ ഫലപ്രാപ്തി.

പരാജയദർശനം മനുഷ്യനെ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിയോഗിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിയോഗിക്കാൻ കഴിയണമെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം തിരിച്ചറിയണം. സ്വാതന്ത്ര്യം തിരിച്ചറിയുക വഴി ലഭ്യമാവുന്ന ഉത്തരവാദിത്തം വലിയൊരു ബാധ്യതയും വേദനയുമായിത്തീരുന്നു. അതായത് വേദനയുടെ ഫലമാണ് സർഗ്ഗാത്മകത. ഈ വേദനക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വിനിമയം അഥവാ സർഗ്ഗാത്മകത മാത്രമേ പരിഹാരമായുള്ളൂ താനും. പരിഹരിക്കപ്പെടുന്ന മുറക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യബോധം കൂടുതൽ വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും അതിന്റെ ഫലമായ വേദന വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. സ്വതന്ത്രനായവന്റെ വിധി ഇതാണ്. മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാവാൻ ശപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു[6] എന്ന സാർത്ര്ന്റെ വാക്കുകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ നിലപാടുകളിൽ പരാജയദർശനം ഈ സാർത്രിയൻ ചിന്തയെ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

4.2.7. വായനക്കാരന്റെ പ്രാമാണ്യം.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് മുകളിൽപ്പറഞ്ഞ നിലപാട് പുലർത്തുകമൂലം പരാജയദർശനം വായനക്കാരന് പ്രാമാണ്യം നൽകാൻ ബാധ്യതപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. വായനക്കാരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ എത്രത്തോളം കൃതിയിലേക്ക് സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നുവോ അത്രത്തോളം കൃതി അയാൾക്ക് കൂടുതലായ വായനാനുഭവം നൽകുന്നു. അത്തരം ഒരു ആവിഷ്ക്കാരരീതിയാണ് പരാജയദർശനം അവലംബിക്കുന്നത്. ഈ ആവിഷ്ക്കാരരീതി സാർത്രിയൻ ആണ്. വായനയും കൃതിയും തമ്മിലുള്ള സംശ്ലേഷണ (ൃെിവേലശെ) ഫലമായാണ്

സാഹിത്യവസ്തു (ഘലശലേൃമ്യ ീയഷലരേ) രൂപപ്പെടുന്നത് അഥവാ സൃഷ്ടിയുടെയും അതിന്റെ ഗ്രഹണത്തിന്റെയും സമന്വയമായി വായനനിൽക്കുന്നു എന്നതാണ് ആ സാർത്രിയൻ ആവിഷ്ക്കാരരീതിയുടെ l ന്യ ; ന്ടv. ഇവിടെ എഴുത്തുകാരന് തുല്യമായ സ്ഥാനത്ത് വായനക്കാരനെയും പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് പരാജയദർശനം. വായനക്കാരനും എഴുത്തുകാരനും ചേർന്നാണ് സാഹിത്യവസ്തുവിന്റെ നിലനില്പ് സാധ്യമാക്കുന്നത് എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് എഴുത്തുകാരന്റെ സ്ഥാനം വായനക്കാരനും നൽകാൻ ഇടവരുത്തുന്നത്. അതായത് ഇവിടെ വായനക്കാരൻ എഴുത്തുകാരൻകൂടിയാവുകയാണ്. അതിനാൽ വായനക്കാരനോട് ഏറ്റവും കൂടുതൽ കരുതൽ വെച്ചുപുലർത്തുന്നു പരാജയദർശനം എന്നുപറയാം. വായനക്കാരന്റെ പങ്കാളിത്തം പരമാവധി ആവശ്യപ്പെടുന്നു പരാജയദർശനകൃതികൾ. കൃതിയുടെ ഉത്തരവാദിത്തം വായനക്കാരനും കൂടി ഏറ്റെടുക്കേണ്ടിവരുന്നു. അതിന് വായനക്കാരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ഉപയോഗിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അലസവായന പരാജയദർശനകൃതികൾ അനുവദിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ വായനക്ക് കൃതിയുടെ പാഠനിർമ്മിതിയിൽ വലിയ പങ്കുണ്ട്. അതിനാൽ സംവേദനത്തിനുള്ള വായനക്കാരന്റെ ശേഷിയ്ക്കനുസരിച്ച് സാഹിത്യവസ്തുവിന് മാറ്റം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. സാഹിത്യവസ്തുവിന്റെ ഈ ഒരു അനിയതസ്വഭാവം പരാജയദർശനകൃതികളുടെ ഒരു സവിശേഷതയാണ്. പ്രതിരോധത്തെക്കുറിച്ചോ അനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചോ സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചോ പരിഹാരങ്ങളെക്കുറിച്ചോ ഉള്ള ആത്യന്തികധാരണയും കാഴ്ചപ്പാടും വായനക്കാരന് ലഭിക്കുക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള അവന്റെ കഴിവിനനു

സരിച്ചിരിക്കും. ആ കഴിവാകട്ടേ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവിനിയോഗത്തിന്റെയും സംവേദനശേഷിയുടെയും ഫലമായി ഉണ്ടാകുന്നതാണുതാനും.

താൻ കൃതിയിൽ ഉന്നയിച്ച യാഥാർത്ഥ്യത്തെ എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കണം എന്നത് എഴുത്തുകാരൻ വായനക്കാരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് വിട്ടുകൊടുക്കുന്നു. അവർ വസ്തുനിഷ്ഠമായോ ആത്മനിഷ്ഠമായോ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കണ്ടുകൊള്ളട്ടെ. പ്രശ്നത്തിനുള്ള പരിഹാരവും അവർ തന്നെ കണ്ടുപിടിച്ചുകൊള്ളട്ടെ-ഇതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ താത്പര്യം. ഈ സ്വഭാവം തന്നെയാണ് വായനക്കാരനിൽ പരാജയബോധം ഉളവാക്കുന്നതും.

ചുരുക്കത്തിൽ പരാജയദർശനം വായനക്കാരന് പരാജയബോധം ഏറ്റുവാങ്ങാനുള്ള പ്രാമാണ്യം അല്ലെങ്കിൽ ആധികാരികത ആണ് നൽകുന്നത്. ഇവിടെ വായനക്കാരൻ സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്തത്തിൽ പരാജയബോധം ഏറ്റു വാങ്ങുകയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നും പറയാം.

4.2.8. ഏകാന്തത, നിസ്സഹായത, വിപ്ലവാത്മകത, നൈതിക ജാഗ്രത, നൈരാശ്യം

അന്യവത്കൃതനായവന്റെ അനിവാര്യമായ ദുഃഖാനുഭവമാണ് ഏകാന്തത. അന്യവത്കരണത്തിന്റെ ഫലമായ ഉത്തരവാദിത്തം നിറവേറ്റാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോഴാണ് ഏകാന്തത ഉണ്ടാവുന്നത്. അതിനാൽ ഈ ഏകാന്തത സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിമയം ചെയ്യാൻ കഴിയാതെ വരുന്നതിലുള്ള നിസ്സഹായത കൂടിയാണ്. ചിലപ്പോൾ ഉത്തരവാദിത്തം നിറവേറ്റാൻ കഴിഞ്ഞുവെന്നിരിക്കും അഥവാ സ്വാതന്ത്ര്യവിനിമയം

സാധ്യമായി എന്നുവരും. അതാണ് ചിലപ്പോൾ വിപ്ലവാത്മകതയായും ചിലപ്പോൾ നൈരാശ്യമായും ചിലപ്പോൾ നൈതികജാഗ്രതയായും പരാജയദർശനകൃതികളിൽ പ്രകടമാവുന്നത്. എങ്ങനെയെന്നാൽ, ഏകാന്തതയുടെ ദുഃഖം ഒരാളെ വൈരാഗിയാക്കിയേക്കും. എന്നാൽ വൈരാഗിയാകാൻ അനുവദിക്കാതെ അവനെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു നേരെ പിടിച്ചുനിർത്തുകയാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ സ്വഭാവം. തന്മൂലം വായനക്കാരന്റെ ദുഃഖം നിലനിൽക്കും. ദുഃഖത്തിന് എവിടേക്കും പലായനം ചെയ്യാനുള്ള അവസരം സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല പരാജയദർശനം. തദ്വാരാ ദുഃഖം വ്യവസ്ഥയുടെ നിലനിൽപിനുതന്നെ ഭീഷണിയായിത്തീരുന്ന അവസ്ഥ സംജാതമാകാം. കാരണം ദുഃഖത്തോടുള്ള പ്രതിഷേധമാണ് വിപ്ലവാത്മകതയായി പരിണമിക്കുന്നത്. വിപ്ലവാത്മകത സമൂഹത്തെ മാറ്റിപ്പണിയാനുള്ള പ്രചോദനം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഈയൊരൊറ്റ കാരണം കൊണ്ടാണ് പരാജയദർശനമൂല്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതികൾ കാലാകാലങ്ങളായി അധീശവർഗ്ഗത്താൽ, വ്യവസ്ഥാനുകൂലികളാൽ തമസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടുപോരുന്നത്.

വിപ്ലവത്തിന് വിദൂരസാധ്യതപോലുമില്ലാത്ത ജീവിത സന്ദർഭങ്ങളിൽ ചിലപ്പോൾ വിപ്ലവാത്മക മനോഘടന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള നൈതികജാഗ്രതയായി നിലനിൽക്കും. ചിലപ്പോൾ അതിനുപോലും കഴിയാതെ നൈരാശ്യത്തിലേക്കു കൂപ്പുകുത്തുകയും ചെയ്യും.

നൈതികജാഗ്രത സംഗതമാകുന്നത് വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഏറ്റുമുട്ടുന്നിടത്താണ്. വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഇല്ലാത്തിടത്ത് നീതി ഏകപക്ഷീയമായ ഒരു തീർപ്പാണ്. ആ നീതി നീതി

തന്നെയായിക്കൊള്ളണമെന്നുമില്ല. നിലനിൽക്കുന്ന അധികാരത്തിന്റെ ഒരു പ്രയോഗം മാത്രമാണ് അത്. അതിനാൽ തീർപ്പുകളെ പ്രശ്ന വൽക്കരിക്കുകയാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ ചെയ്യുന്നത്. അവിടെ യാണ് നൈതികജാഗ്രത സംഗതമാവുന്നത്.

ഈ നൈതിക ജാഗ്രത സ്വാഭാവികമായും എതിർപ്പിന്റെയും തോൽവിയുടെയും നിസ്സഹായതയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും ആനു ഭവികതയെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുന്നു. അതിന് ആവശ്യമായ യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനരീതിയാണ് പരാജയദർശനം അവലംബിക്കുക. അത് ശുഭദർശകമായിത്തീരുന്നുവോ ഇല്ലയോ എന്നതിനെപ്പറ്റി യൊന്നും പരാജയദർശനത്തിന് അപ്പോൾ വേവലാതിപ്പെടാൻ കഴി യില്ല. ആ യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനരീതി അശുഭകരമായിത്തീരുന്നുവെ ങ്കിൽ അതിനുകാരണം നൈതികജാഗ്രതയാണ്. നൈതികജാഗ്രത യാണ് പരാജയദർശനത്തിന് മുഖ്യം. നൈതികജാഗ്രത കൈവിട്ടുകൊ ണ്ടുള്ള ശുഭദർശനപ്രകടനം പരാജയദർശനത്തിന് പ്രധാനമല്ല. യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനം ശുഭദർശകമായോ അശുഭദർശകമായോ എന്ന് വായനക്കാർ വേണം വിലയിരുത്താൻ. എഴുത്തുകാരൻ ഇവിടെ രണ്ടി ന്റെയും വക്താവല്ല. പ്രശ്നപരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുന്ന നേതാവുമല്ല. വഴികാണിക്കുന്ന വ്യക്തിയുമല്ല. പക്ഷേ ധാരാളം വഴികൾ ചൂണ്ടിക്കാ ണിച്ചുകൊണ്ട് വായനക്കാരെ അവരവരുടെ സ്വന്തം വഴികൾ സ്വയം കണ്ടെത്താൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നവൻ മാത്രമാണ്. പ്രത്യയശാസ്ത്ര ങ്ങൾക്കുപരിയായി ആനുഭവികജീവിതത്തെ, ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ സമഗ്രമായികാണുവാനുള്ള സാധ്യതയുണ്ടാവുന്നു എന്നതാണ് നൈതിക ജാഗ്രതയുടെ ഫലം.

4.2.9. നിരർത്ഥകതാബോധം, ശൂന്യതാബോധം തുടങ്ങിയവ.

ഉത്തരവാദിത്തം നിറവേറ്റാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന ഏകാന്തതയുടെയും നിസ്സഹായതയുടെയും നൈരാശ്യത്തിന്റെയും വികാസമാണ് ശൂന്യതാബോധവും നൈഷ്ഫല്യബോധവും നിരർത്ഥ കതാബോധവുമെല്ലാമായി പരിണമിക്കുന്നത്. വിപ്ലവാഭിലാഷങ്ങളുടെ വ്യർത്ഥതയായും ഇതു പ്രകടിതമാവുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ജീവി തത്തിന്റെ അസംബന്ധതയായും അശുഭകരമായ വിധിയായും വിഷാ ദാത്മകതയായും പരാജയദർശനം തിരിച്ചറിയുന്നത്.

നൈരാശ്യത്തിന്റെ പരമകാഷ്ഠയാണ് ശൂന്യതാബോധമായി പരി ണമിക്കുന്നത്. ഇതിനെപ്പറ്റി ആനന്ദുപറയുന്നു: "നിരാശാജനകമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആദർശവത്കരിക്കുകയല്ല ഞാൻ, നിരാശ ഇന്ന് ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അത് സമ്മതിച്ചേ തീരൂ. നമുക്ക് ചെയ്യാവുന്നത് ഈ അവസ്ഥയെ മനസ്സിലാക്കുകയും അതിനെ എങ്ങനെ സർഗ്ഗാത്മ കമായി തരണം ചെയ്യാനാവുമെന്ന് അന്വേഷിക്കുകയുമാണ്. അല്ലാതെ പരാജയബോധമുളവാക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്ന് ശഠിക്കുകയല്ല. യുക്തിസഹമായ വിശകലനത്തിലൂടെ അത് മനസ്സി ലാക്കാൻ ശ്രമിക്കാവുന്നതാണ്. നിരാശ ഒരു രക്ഷകന്റെ വരവിന് കളമൊരുക്കിയേക്കാവുന്ന ശൂന്യത സൃഷ്ടിക്കുമെന്നത് ശരിയാണ്. നിരാശയെ മൂടിവെക്കുകയല്ല അതിനെതിരെ പോരാടുകയാണ് വേണ്ടത്" [8]

ശൂന്യതാബോധവും അസ്തിത്വചിന്തയും പരസ്പരം പ്രചോ ദിപ്പിക്കുന്നു. ഇവയോടു ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അസംബന്ധതാബോധവും നൈഷ്ഫല്യബോധവും വ്യർത്ഥതാബോധവും മറ്റും നിലനിൽക്കു

ന്നത്. ഇവയെല്ലാം ചേർന്ന് കഠിനമായ വിഷാദാത്മകതയുളവാക്കുന്നു. അത് അശുഭകരമായ പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഒരു മുഖ്യസ്വഭാവമായി വർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

4.2.10. വ്യവസ്ഥാവിരുദ്ധതയും അധികാരവിരുദ്ധതയും

യാഥാർത്ഥ്യബോധവും നൈതികജാഗ്രതയും വിപ്ലവാത്മകതയും ആണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത്. സ്വാഭാവികമായും അത് വ്യവസ്ഥാവിരുദ്ധവും അധികാരവിരുദ്ധവുമായ നിലപാടിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നു. വ്യവസ്ഥാപിതമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിനു ബദലായി ഒരു പ്രതിയാഥാർത്ഥ്യബോധമാണ് പരാജയദർശനം സൃഷ്ടിക്കുന്നതെന്ന് മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇതാണ് അധികാരകേന്ദ്രവിരുദ്ധമായ നിലപാടിലേക്ക് പരാജയദർശനത്തെ നയിക്കുന്നത്. കാരണം വ്യവസ്ഥാപിതമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധം എപ്പോഴും അധികാരത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിലകൊള്ളുന്ന ഒന്നായിരിക്കും. സ്വാഭാവികമായും പരാജയദർശനം അധികാരത്തിനുപുറത്തുനിൽക്കുന്ന ഇരകളുടെയും പാർശ്വവത്കൃതരുടെയും സാധാരണക്കാരുടെയും പക്ഷം ചേരുന്നു. അവരുടെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ പ്രകടനമായിത്തീർന്നുകൊണ്ട് ചിലപ്പോൾ പരാജയദർശനം ചൂഷണത്തെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വഞ്ചനീയതയെയും തുറന്നുകാട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു.

അധികാരത്തിന്റെ പുറമ്പോക്കിൽ കഴിയാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട, ഭരിക്കപ്പെടാനും കീഴടങ്ങാനും വിധിക്കപ്പെട്ട സാധാരണക്കാരുടെയും കീഴാളരുടെയും ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖമായ ജീവിതസമീപനം എന്ന നിലയിലാണ് പരാജയദർശനം ഫോക്‌ലോറുമായി സാഹോദര്യം

പുലർത്തുന്നത്.

4.2.11. പലായനവൈമുഖ്യവും അശുഭദർശകത്വവും

പ്രശ്നവൽക്കരണം കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിലേക്ക് പ്രക്ഷേപിക്കുക വഴി ഉണ്ടാവുന്ന പുതിയൊരു ദാർശനിക വെളിച്ചമാണ് പരാജയദർശനം പ്രസരിപ്പിക്കുന്നത്. അത് ഒരു വശത്ത് വായനക്കാരെ അശുഭദർശനത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. മറുവശത്ത് ആ അശുഭദർശനത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കാതെ പലായനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രേരണയെ ഹനിക്കുന്നു.

പരാജയദർശനത്തിന്റെ താത്ത്വികതലം ഒരിക്കലും വിരക്തി എന്ന ആദർശത്തെ പുൽകുന്നില്ല. ഒരു തരത്തിലുള്ള ആദർശവൽക്കരണത്തെയും അത് സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് പലായനാത്മകതയിലേക്ക് പരാജയദർശനം ചെന്നെത്താത്തത്. പരാജയദർശനത്തിന്റെ താത്ത്വികതലം ലൗകികതയിൽത്തന്നെ ഉറച്ചുനിൽക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ശ്രമണചിന്താപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു കൈവഴി പലായനദർശനമായി പരിണമിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മറ്റൊരു കൈവഴി അശുഭദർശനമായും മാറുന്നു. ഈ അശുഭദർശനത്തിന്റേതായ കൈവഴിയുടെ വികാസമാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ പലായനവൈമുഖ്യത്തിന്റെയും അശുഭദർശകത്വത്തിന്റെയും പിന്നിൽ ഉള്ളത്. യാഥാർത്ഥ്യം ശുഭപര്യവസായി അല്ല എങ്കിൽ അല്ല എന്നു മാത്രമേ പരാജയദർശനത്തിനു പറയാൻ കഴിയൂ.

ആചാരനിരാസം, അഹിംസ, ആത്മനിയന്ത്രണം, സമത്വബോധം, കരുണ, ഔദാര്യം, നൈതികത, സത്യസന്ധത, ശുദ്ധി, മിതത്വം

തുടങ്ങിയ മിക്ക ശ്രമണതത്ത്വങ്ങളും ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളോടെ പരാജയദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഈ തത്ത്വങ്ങൾ ശ്രമണചിന്തയിൽ ആശയവാദമായും തുടർന്ന് പലായനദർശനമായും പരിണമിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ പരാജയദർശനത്തിൽ അങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നില്ല. പരാജയദർശനത്തിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ തത്ത്വങ്ങളെല്ലാം തന്നെ വെറും ലൗകിക-മാനുഷിക വിഷയങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവ പരാജയദർശനത്തിൽ അശുഭദർശനത്തിന്റെ പ്രേക്ഷണത്തെ സഹായിക്കുന്ന ഉപാധികൾ മാത്രമായിത്തീരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ആധുനിക സാഹിത്യത്തിൽ നൈഷ്ഫല്യബോധം, നിരർത്ഥകതാബോധം, ശൂന്യതാബോധം തുടങ്ങിയവ പലപ്പോഴും യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്നും പലായനം ചെയ്ത് ഒളിച്ചിരിക്കാനുള്ള സുഖസങ്കേതങ്ങളായിത്തീരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ പരാജയദർശനത്തിൽ അവ ഒരിക്കലും ഒളിസങ്കേതങ്ങളല്ല. അവിടെ ഉദ്വിഗ്നത (അിഴൗശലെ), ശൂന്യതാബോധം, ഏകാന്തത, നിസ്സഹായത, നൈരാശ്യം തുടങ്ങിയവ ചില മനുഷ്യാവസ്ഥകൾ ആണെന്നും ആ അവസ്ഥകളും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് എന്നും അതുകൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തന്നെ അവയെ കാണണമെന്നും ബോധിപ്പിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെ ബോധിപ്പിക്കാൻ സാധിക്കും വിധത്തിലുള്ള ആവിഷ്ക്കാരമായിരിക്കും പരാജയദർശനകൃതികളുടേത്. ഈ മനുഷ്യാവസ്ഥകളെ ഒരിക്കലും ആത്യന്തികമായ അഭയസ്ഥാനങ്ങളോ ആവിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യമോ ആയി പരാജയദർശനം കരുതുന്നില്ല. ഉത്തരവാദിത്തനിർവ്വഹണത്തിന്റെ മറുവശം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണ് ഈ മനുഷ്യാവസ്ഥകൾ പരാജയദർശനത്തിന്റെ അനിവാര്യഘടകമായിത്തീരുന്നത്.

അതായത് ചില ആധുനികകൃതികളും പരാജയദർശനകൃതികളും ഈ മനുഷ്യാവസ്ഥകളെ സമീപിക്കുന്നത് വ്യത്യസ്തമായ രീതികളിലാണ് എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവയുടെ ആവിഷ്ക്കാരവും അത്തരം ആധുനികകൃതികളിലും പരാജയദർശനകൃതികളിലും വ്യത്യസ്തമായ രീതികളിലായിരിക്കുകയും ചെയ്യും.

4.2.12. ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണത്വം

ജീവിതം ആദർശാത്മകമല്ല. ഏതു മഹത്തായ ജീവിതത്തിലും അടിസ്ഥാനപരമായി ഉള്ളത് വെറും സാധാരണത്വം മാത്രമാണ്. ഈ സാധാരണത്വത്തിന് പുറത്ത് ജീവിതത്തിന്റെ മേൽ വെച്ചുകെട്ടുന്ന എല്ലാം വെറും കൃത്രിമ നിർമ്മിതികളാണ്. ആദർശങ്ങളും ദർശനങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും ചരിത്രരചനയും എല്ലാം ഇപ്രകാരമുള്ള ഓരോ വെച്ചുകെട്ടലുകൾ മാത്രമാണ്. ഇവയൊന്നും മനുഷ്യന്റെ വിധിയെ മാറ്റാൻ സഹായിക്കുന്നില്ല. നാമാരും ഒറ്റക്കോ ഒരുമിച്ചോ വിധിയെ താങ്ങുന്നില്ല. വിധി നമ്മെയാണ് താങ്ങുന്നത് [9]. മനുഷ്യൻ ആത്യന്തികമായി പരാജയപ്പെടാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവന്റെ വിജയം പോലും മഹത്തായ പരാജയം മാത്രമാണ്. അതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. അതാണ് ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണത്വവും.ഇത്തരമൊരു കാഴ്ചപ്പാട് പരാജയദർശനത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നുണ്ട്.

4.2.13. സവിശേഷമായ ചരിത്രസമീപനം

“സ്ഥാപിതമായ ചരിത്രസങ്കല്പങ്ങളുടെ പ്രത്യേകത അത് അധികാരത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുന്നു എന്നതാണ്. ഭരണീയരുടെ ദൈന്യവും ദുരിതവും അത് സൗകര്യപൂർവ്വം മറന്നു കളയുന്നു”[10]. ഈ ചരിത്രസങ്കല്പത്തിനു വിരുദ്ധമായി ഭരണീയരുടെ

ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധ്യം സൃഷ്ടിക്കുന്ന സവിശേഷമായ ഒരു ചരിത്രസമീപനമാണ് പരാജയദർശനം പുലർത്തുന്നത്. വൈയക്തികതയെയും സാമൂഹികതയെയും സമന്വയിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ ചരിത്രസമീപനത്തിന്റെ സവിശേഷത. വ്യക്തിപരത തന്നെയാണ് സമൂഹപരത, അതുതന്നെയാണ് രാഷ്ട്രീയത എന്നുള്ള നിലപാടാണ് ഈ ചരിത്രസമീപനത്തിനുള്ളത്. ഈ നിലപാടിന്റെ ഫലമായാണ് വ്യക്തിയിൽ നിന്ന് വേറിട്ട അധികാരം വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിന് പീഡാകരമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് ചിത്രീകരിക്കാൻ പരാജയദർശനത്തിന് കഴിയുന്നത്. ഈ സമീപനം വായനക്കാരനെ അനുഭവങ്ങളുടെ ചരിത്രസ്ഥലികളിലേക്ക് തുറന്നുവിടുന്നു. അങ്ങനെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്ക് വൈയക്തിക അനുഭവങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം നിർമ്മിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ചരിത്രത്തിൽ വ്യക്തികൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നു. 'ആനന്ദിന് ചരിത്രം മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ അനാവരണമാണ്' എന്നും 'ചരിത്രത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ ആനന്ദ് വ്യക്തിമന:ശാസ്ത്രത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നു' എന്നും 'മനുഷ്യാസ്തിത്വം അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതുപോലെ ആനന്ദിന് ചരിത്രവും അനുഭവാധിഷ്ഠിതമാണ്' എന്നും 'ചരിത്രത്തിൽ വ്യക്തിക്കുള്ള അർത്ഥവും മൂല്യവും അന്വേഷിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ചരിത്രത്തെ ആനന്ദ് അനുഭവാധിഷ്ഠിതമാക്കുന്നത്' എന്നും കെ.പി. അപ്പൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് [11]. ഇത്തരമൊരു ചരിത്രസമീപനമാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റേത്.

4.2.14. വികൃതീകരണം

സാധാരണജീവിതത്തെ യാതൊരു ആദർശവത്കരണവും

കൂടാതെ തികച്ചും സാധാരണമായി നോക്കിക്കാണുമ്പോൾ ആശയ വാദാധിഷ്ഠിതമായ തത്ത്വചിന്തകളും അംഗീകൃതമായ സൗന്ദര്യമൂല്യ ങ്ങളും ചരിത്രവുമെല്ലാം പരിഹാസ്യമായിത്തീരുന്ന ഒരു മനോഘടന സംജാതമാവും. മനുഷ്യൻ കെട്ടിപ്പൊക്കിവെച്ചിരിക്കുന്ന സംസ്കാര ത്തിന്റെ ഈടുവെപ്പുകളെല്ലാം വെറും പൊള്ളയാണല്ലോ എന്ന തോന്നൽ അപ്പോൾ ഉണ്ടാകും. അതിന്റെ ഫലമായി പരാജയദർശന ത്തിൽ പ്രകടിതമാവുന്ന ആവിഷ്ക്കാരപരമായ ഒരു മാനറിസമാണ് വികൃതീകരണം.

ഒരു തരത്തിൽ പ്രശ്നവൽക്കരണത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ഇതെ ന്നുപറയാം. ശരിയായി ഇരിക്കുന്ന ഒന്നിനെ വികൃതീകരിച്ച് നോക്കി യാൽ അത് വികൃതീകരിക്കപ്പെട്ടതായി തോന്നുമെങ്കിൽ വികൃതീക രിക്കപ്പെട്ട് ഇരിക്കുന്ന ഒന്നിനെ ശരിയായിനോക്കിയാൽ അത് ശരി യായി തോന്നുകയില്ലേ എന്ന ചിന്തയുടെ ഫലമായാണ് ഈ മാന റിസം ഉണ്ടാവുന്നത്. ശരിയേത്, തെറ്റേത് എന്നു നിർണ്ണയിക്കുന്ന നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക-സൗന്ദര്യാത്മക-സദാചാര മൂല്യമാനദണ്ഡങ്ങ ളെയാണ് വികൃതീകരണം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്.

4.2.15. പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്ന കാഴ്ചപ്പാട്.

മേൽപ്പറഞ്ഞ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ഒത്തുചേർന്ന് രൂപപ്പെടുത്തുന്ന സവിശേഷമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്ന ദർശനം. ഇതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ കേന്ദ്രതത്ത്വം. പരാ ജയപ്പെടുക എന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ്. ധർമ്മം അനുഷ്ഠി ക്കുന്നവരും നന്മചെയ്യുന്നവരും പരാജയപ്പെടുന്ന കാഴ്ചയാണ് ജീവിതം നമുക്കു മുമ്പിൽ വെക്കുന്നത്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ

അതേപടി തിരിച്ചറിയണമെന്നാണ് പരാജയദർശനം അനുശാസിക്കുന്നത്. അനിവാര്യമായ ഒന്നാണ് പരാജയമെങ്കിൽ ആ പരാജയത്തെ വേണം നാം വിജയമായി കണക്കാക്കാൻ. കാരണം മനുഷ്യനെ ജീവിതത്തിൽ അള്ളിപ്പിടിച്ചു നിൽക്കാൻ സഹായിക്കുന്നതും ആ പരാജയം തന്നെയാണ്.

പരാജയം ജീവിതത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ സ്വഭാവമാണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ജീവിതം ഒരു നിരന്തരവ്യാകുലതയായിത്തീരും. ആ നിരന്തര വ്യാകുലതയാണ് പരാജയദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം. ആ അർത്ഥം അറിയലാണ് ജീവിതത്തിന്റെ വിജയവും. ആ അർത്ഥം അറിയാത്തവൻ പശുസമാനനാണ്. ഇപ്രകാരം പരാജയത്തേയും വിജയത്തേയും ഒന്നായിക്കാണുന്ന ഒരു ദ്വിമുഖ കാഴ്ചപ്പാടാണ് പരാജയദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്.

വ്യക്തികളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും എല്ലാം എത്രമാത്രം യത്നിച്ചാലും കാലത്തെ അതിജീവിക്കാൻ ആവില്ല എന്ന അസ്തിത്വപരമായ ഒരു അശാന്തിയും ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ കാതലായി വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആത്യന്തികമായി ആലോചിച്ചാൽ മനുഷ്യന്റെ അധ്വാനമെല്ലാം കാലത്തെ/മരണത്തെ അതിജീവിക്കാനാണ്; പ്രകൃതിയെ കീഴ്പ്പെടുത്താനാണ്. എന്നാൽ കാലത്തിന്റെയും പ്രകൃതിയുടെയും മുമ്പിൽ മനുഷ്യൻ നിസ്സഹായനാണ്. ആ നിസ്സഹായത മാത്രമേ കാലത്തേയും പ്രകൃതിയെയും നേരിടാൻ മനുഷ്യന്റെ പക്കൽ ഉള്ളൂ താനും. അതിനാൽ ആ നിസ്സഹായതയെത്തന്നെ, ആ പരാജയത്തെത്തന്നെ ആശ്രയിക്കുക. ആ പരാജയത്തിൽ കവിഞ്ഞ് വേറൊരു

വിജയമില്ല. മുങ്ങിത്താഴുന്നവന് വെള്ളം തന്നെ ആശ്രയം [12] എന്നു പറഞ്ഞതുപോലെ തോൽക്കുന്നവന് ആ തോൽവി തന്നെയാണ് ആശ്രയം. അതിനാൽ അതുതന്നെയാണ് അവന്റെ ജയവും. മനുഷ്യന് കാലത്തിന്റെയും പ്രകൃതിയുടെയും അവന്റെത്തന്നെ നിർമ്മിതികളു ടെയും മുമ്പിൽ തോൽക്കാതെവയ്യ. ഈ തോൽവിയിലൂടെ വേണം കാലത്തിലും പ്രകൃതിയിലും സമൂഹത്തിലും അവന് സ്വയം അടയാ ളപ്പെടുത്താൻ. അങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടുമ്പോൾ അവൻ ജയി ക്കുക കൂടിയാണ്. തോൽവിയുടെ രേഖപ്പെടുത്തലായിത്തീരുന്നു ഇവി ടെ ജയം. തോറ്റാൽ മാത്രമേ ജയിക്കുകയുള്ളൂ എന്ന അവസ്ഥയാണി ത്. ഈ തോൽവി അഥവാ ജയം സാധ്യമാവുന്നതിന് മനുഷ്യനുള്ള ഏകമാർഗ്ഗം അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ആണ്. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം വിനി യോഗിച്ച് മനുഷ്യൻ പരാജയം എന്ന വിജയം ഏറ്റുവാങ്ങാൻ വിധിക്ക പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

പരാജിതന്റെ ദുഃഖത്തെ വിജയിയുടെ സന്തോഷമായികാണുക എന്നതാണ് പരാജയദർശനം ഇവിടെ അവലംബിക്കുന്ന തത്ത്വം. പരാ ജയദർശനത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ച് വായനക്കാരന് വസ്തുനിഷ്ഠമായോ ആത്മനിഷ്ഠമായോ എങ്ങനെ വേണമെങ്കിലും കാണാം. ഏതുവിധത്തിൽ കണ്ടാലും അത് അശുഭ കരമായിരിക്കും. ഈ അശുഭകരമായ യാഥാർത്ഥ്യദർശനം അനിവാ ര്യതയായതുകൊണ്ട് അതിനെത്തന്നെ ആശ്രയിക്കുകയേ നിവൃത്തി യുള്ളൂ വായനക്കാരന്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബ ന്ധിച്ചിടത്തോളം അശുഭദർശനത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ട ഒരു ശുഭദർശനം പരാജയദർശനത്തിൽ ഇല്ല. അത് സാധ്യവുമല്ല. അപ്പോൾ അശുഭ

ദർശനം തന്നെയാണ് പരാജയദർശനത്തിലെ ശുഭദർശനം എന്നും വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ കഴിയും. ഇതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ സവിശേഷമായ കാഴ്ചപ്പാട്.

4.2.16. സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണത.

ആദിമധ്യാന്തപ്പൊരുത്തമുള്ള ഒരു കഥാഗാത്രം ഉണ്ടാവുക, പരിപൂർണ്ണനായ നായകനോ നായികയോ ഉണ്ടാവുക, തെറ്റുകൾക്കതീതനായ കഥാപാത്രം ഒടുവിൽ വിജയിക്കുക, ശരിമാത്രമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് എപ്പോഴും ജയിക്കുക, ഏകമുഖമായ ഒരു വീക്ഷണത്തിന് നിരുപാധികമായ മേൽക്കോയ്മ ഉണ്ടാവുക-ഇതൊന്നും പരാജയദർശനകൃതികളിൽ പൊതുവെ പ്രതീക്ഷിക്കാൻ കഴിയില്ല. കാരണം അതല്ല നിത്യജീവിതത്തിൽ നാം കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അതല്ല യാഥാർത്ഥ്യം. നിത്യജീവിതത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യം ഒരുപക്ഷേ നമുക്ക് വിശ്വസനീയമായിതോന്നുകയില്ലായിരിക്കാം. എന്നാൽ പരാജയദർശനകൃതികളിൽ നിത്യജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം വിശ്വസനീയമായി ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ കലാത്മകത. ഈ കലാത്മകത വ്യവസ്ഥാപിത സൗന്ദര്യ ശാസ്ത്രതത്ത്വങ്ങളെ അനുസരിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വ്യവസ്ഥാപിത സൗന്ദര്യാത്മക കാഴ്ചപ്പാട് വെച്ച് നോക്കുമ്പോൾ പരാജയദർശനകൃതികളിൽ സൗന്ദര്യാത്മകമായ ഒരു അപൂർണ്ണത അനുഭവപ്പെടാനിടയുണ്ട്. പൂർണ്ണതയെ സംബന്ധിച്ച ഒരു സങ്കല്പം വായനക്കാരനെ ഭരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്.

കഥ, നോവൽ, ചരിത്രരചന, യാത്രാവിവരണം തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ച പരമ്പരാഗത സങ്കല്പങ്ങൾ പരാജയദർശനം പരിഗണി

ക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരുപരാജയദർശനകൃതി നോവലാണെന്നോ ചരിത്രമാണെന്നോ യാത്രാവിവരണമാണെന്നോ ഒക്കെ തോന്നാം. ഓരോരുത്തർക്ക് ഓരോ രീതിയിൽ അത് വായിച്ചെടുക്കാം. ഇതും സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണതയായി വ്യവസ്ഥാപിത സൗന്ദര്യപക്ഷക്കാർക്ക് അനുഭവപ്പെടാം.

വ്യവസ്ഥാപിതമായ സങ്കല്പങ്ങളോട് പരിഹാസം കലർന്ന അനാദരവ്, ദൈവവും ധാർമ്മികതയും അടക്കം വ്യവസ്ഥ പരിപാലിച്ചുപോരുന്ന യാതൊന്നും വിമർശനാതീതമല്ല എന്ന കാഴ്ചപ്പാട്, സാമൂഹ്യവിമർശനം, പ്രതിഷേധം തുടങ്ങിയവ പരാജയദർശനകൃതികളിൽ കാണാം. ഇതും പരാജയദർശനകൃതികളുടെ സൗന്ദര്യാത്മക അപൂർണ്ണതക്ക് നിദാനമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ വ്യവസ്ഥാപിത സൗന്ദര്യപക്ഷപാതികളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ സൗന്ദര്യാത്മക അപൂർണ്ണതക്ക് നിദാനമാകാവുന്ന മേൽപ്പറഞ്ഞ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ഒത്തുചേർന്ന് പരാജയദർശനത്തിൽ ഇതുവരെ മുഖ്യധാരാകൃതികൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കാതെ ഒളിച്ചുവെച്ചിരിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെ കലാത്മകമായി അനാവൃതമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതാണ് പരാജയദർശനകൃതികളുടെ സൗന്ദര്യാത്മക അപൂർണ്ണതയുടെ പ്രസക്തി.

യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളെ അനാവൃതമാക്കുക എന്നതാണ് പ്രശ്നവൽക്കരണത്തിലൂടെ നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് മുമ്പ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഈ പ്രശ്നവൽക്കരണം കലയിലെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ വ്യാജഏകാഗ്രതയെയും ഐക്യത്തെയും ശില്പസൗഭഗത്തെയും തകർക്കാൻ പോന്നതാണ്. അങ്ങനെ പരാജയദർശനം

കലയുടെ വ്യവസ്ഥാപിത/വരേണ്യസൗന്ദര്യസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് എതിരായി ഭവിക്കുന്നു. പലപ്പോഴും തികച്ചും നിഷേധപരവും അശുഭകരവും വൈരൂപ്യസമൃദ്ധവും ആയിപ്പോകുന്നു അനലംകൃതമാക്കപ്പെട്ട (ഉലമലവൈവലശേരശ്വലറ) ഇത്തരം രചനകൾ [13].

4.2.17. തിരസ്കൃത വീക്ഷണങ്ങൾ.

ചില പ്രത്യേക വിഷയങ്ങളുടെയും വിഭാഗങ്ങളുടെയും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപദ്ധതികൾക്ക് അനുരോധമായി രചിക്കപ്പെട്ട കൃതികൾക്കു മാത്രമേ ഇന്ന് സാഹിത്യത്തിൽ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് പ്രവേശനം കിട്ടുന്നുള്ളൂ. സമൂഹത്തിലെ താഴെക്കിടയിലുള്ളവരുടെ പ്രമേയങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും സൗന്ദര്യസങ്കല്പങ്ങളും രചനാസങ്കേതങ്ങളും പുറത്തുനിർത്തപ്പെടുന്നു. അഥവാ അവ വരേണ്യ സൗന്ദര്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ ദർശനകോണിലൂടെ മാത്രമേ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഇരയുടെ വീക്ഷണം വേട്ടക്കാരന്റെ കണ്ണിലൂടെ കാണുന്നതിന് തുല്യമാണത്. ഇതിനെതിരെയുള്ള ഒരു പുതിയ സാഹിത്യപ്രവണതയാണ് പരാജയദർശനം. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സമഗ്രമായി നോക്കിക്കാണുന്നതിന്റെ ഫലമായി ഇരയുടെ വീക്ഷണം ഇരയുടെ കണ്ണിലൂടെത്തന്നെ കാണുന്നതിന് അവസരമൊരുക്കുന്നു പരാജയദർശനം. ഇവിടെ ഇരയുടെ വീക്ഷണത്തിന്റെ വക്താവായി എഴുത്തുകാരൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. വായനക്കാരൻ സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്തത്തിൽ ഇരയുടെ വീക്ഷണം കണ്ടെത്തുകയാണ്. ഇങ്ങനെ എത്രയോ കാലമായി മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിച്ചുനിർത്തപ്പെട്ടിരുന്ന പലതരം തിരസ്കൃത/പാർശ്വവത്കൃത വീക്ഷണങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിലേക്ക് പ്രവേശനം നേടുകയാണ്. തത്ഫലമായി പണ്ടുകാലത്തുതന്നെ

സാഹിത്യത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ നിന്ന് ബഹിഷ്കൃതമായ പരാജിതരുടെ നീതിബോധം പുതിയ കാലാവസ്ഥയ്ക്കനുസരിച്ച് പരിണമിച്ച പുതിയൊരു നൈതിക ജാഗ്രതയായി സാഹിത്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ ഇടയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

4.2.18. ഭൗതികത, നാസ്തികത, നിരീശ്വരത്വം.

പരാജയദർശനം ഭൗതികവും നാസ്തികവും നീരീശ്വരവുമായ കാഴ്ചപ്പാടാണ് പുലർത്തുന്നത്. പക്ഷേ ഇതൊന്നും യാന്ത്രികമായി അധഃപതിക്കുന്നില്ല പരാജയദർശനത്തിൽ. കാരണം അവയെ വെറും സൈദ്ധാന്തികതയായി അവതരിപ്പിക്കുകയല്ല പരാജയദർനം ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച് അവയെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനത്തിൽ നിന്ന് സ്വാഭാവികമായി ഉരുത്തിരിയാൻ അനുവദിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് അവക്ക് ജീവിതവുമായുള്ള പൊക്കിൾക്കൊടിബന്ധം എപ്പോഴും ഉണ്ടായിരിക്കും. ജീവിതം ഭൗതികവും നാസ്തികവും നിരീശ്വരവുമായ യാതൊരു മുൻനിശ്ചിതപദ്ധതികളാലും നിർവ്വചിക്കാനാകുകയില്ല. കാരണം ജീവിതം എപ്പോഴും ചലനാത്മകമാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ ഈ ചലനാത്മകതയും ചൂടും ഭൗതികതക്കും നാസ്തികതക്കും നിരീശ്വരത്വത്തിനും കൈവരുന്നത് അവ പരാജയദർശനത്തിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യവുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണമാണ് ഇതിനെല്ലാം വഴിയൊരുക്കുന്ന അടിസ്ഥാനഘടകമായിവർത്തിക്കുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യവുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണം പരാജയദർശനത്തിൽ കാണുന്നതുപോലെ അതേ അളവിലും സമഗ്രതയിലും ശ്രമണദർശനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ മറ്റൊരു ചിന്താപദ്ധതിയിലും കാണുകയില്ല. എന്നാൽ പരാജയദർശനത്തിൽ കാണുന്ന നാസ്തിക-ഭൗതിക

-നിരീശ്വര കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ശ്രമണചിന്താപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗം തന്നെയാണ്.

4.2.19. പരിഹാസശൈലിയും അപമിത്തീകരണപ്രവണതയും.

വരേണ്യസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധവും അനലംകൃതവും ആക്കപ്പെട്ട രചനാശൈലി അവലംബിക്കുക വഴിയാണ് പരാജയദർശനം യാതൊരുവിധത്തിലുള്ള അതീതയാഥാർത്ഥ്യത്തിനും (ഒലമ്രേുവ്യശെരമഹ) വഴിപ്പെടാത്ത പരിഹാസസ്വഭാവം ആർജ്ജിക്കുന്നത് എന്നു കാണാം. ഈ സ്വഭാവ-ശൈലീസവിശേഷത ഉപയോഗിച്ചാണ് ദേശീയമോ വംശീയമോ ആയ ഇതിഹാസങ്ങളെയും പുരാണങ്ങളെയും പാരമ്പര്യങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയും പരാജയദർശനം ചോദ്യം ചെയ്യുകയും അപനിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. വിജയിച്ചവരുടെ ചരിത്രം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നതും അവർക്കുപാകത്തിൽ രൂപീകരിച്ചതുമായ എല്ലാ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളെയും ഈ ശൈലികൊണ്ട് വിമർശനവിധേയമാക്കാൻ കഴിയുന്നു. അങ്ങനെ വിമർശനവിധേയമാക്കാൻ സാധിക്കുന്നതു വഴി 'ഭൗതികപ്രശ്നങ്ങളുടെ ഇതിഹാസവൽക്കരണ'ത്തെയും 'മിത്തീകരണ'ത്തെയും ചെറുക്കാനും കഴിയുന്നു.

ഇതിഹാസവൽക്കരണവും മിത്തീകരണവും ഫാസിസത്തിന്റെ കടന്നുവരവിന് വഴിയൊരുക്കുന്ന സംഗതികളാണ്. അതിങ്ങനെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്: മേലാളരുടെ അധികാരമുറപ്പിക്കുന്ന ജ്ഞാനരൂപങ്ങളിൽ ഇതിഹാസപാരമ്പര്യങ്ങൾക്ക് എന്നും പ്രഥമസ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. തികച്ചും ഭൗതികമായ കാരണങ്ങളാൽ സംഭവിച്ച ജനവിഭജനങ്ങളെ മിത്തീകരിച്ചത് ഇതിഹാസങ്ങളാണ്. ഇതിന്റെ ഫലമാ

യാണ് ജാതിസമൂഹം രൂപപ്പെട്ടതും അയിത്തം നിലവിൽ വന്നതും. ദൈവങ്ങളുടെ ലോകത്തിലെ പ്രതിനിധികളായി ഭൂസുരന്മാർ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടതിലും അവരുടെ പുരാവൃത്തങ്ങൾക്ക് ബഹുമാന്യത കല്പിക്കപ്പെട്ടതിലും ഇതിഹാസങ്ങൾ നല്ല പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിന്റെ ഫലമായി സമൂഹത്തിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ മിത്തീകരിക്കപ്പെട്ടു. മിത്തുകൾ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാവുന്നതല്ല എന്നതുകൊണ്ട് അവ ആധികാരികമായി കല്പിക്കപ്പെട്ടു. മിത്തുകൾക്ക് കൈവന്ന ആധികാരികത ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും അവരുടെ അധികാരാവകാശങ്ങളെയും മിത്തീകരിച്ചു[14]. തദ്വാരാ ബ്രാഹ്മണരുടെ ദുർവൃത്തികൾ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ പാടില്ലാത്തതാണ് എന്ന അവസ്ഥ സംജാതമായി. ചോദ്യം ചെയ്യാൻ പാടില്ലാത്തവരുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ അധഃകൃതർ ശ്രമിക്കും. സമീപനങ്ങളിലും ചിന്താഗതിയിലും അവർ തങ്ങളുടെ യജമാനന്മാരുടെ മാർഗ്ഗം പിന്തുടരും. കാരണം, അത് അവരുടെ അപകർഷതാബോധത്തെ ചെറിയ തോതിലെങ്കിലും പരിഹരിക്കും. ഇതാണ് ഫാസിസത്തിന്റെ ആൾക്കൂട്ടമനഃശാസ്ത്രം[15]. ഇത്തരം അവസ്ഥകളാണ് ഫാസിസത്തിന് അടിസ്ഥാനമാവുന്നത്.

ഇത്തരം മിത്തീകരണങ്ങളെയും ഇതിഹാസവൽക്കരണങ്ങളെയും പൊളിച്ചെഴുതും വിധത്തിലുള്ള പ്രശ്നവൽക്കരണങ്ങൾ സാധ്യമാക്കാൻ പരാജയദർശനത്തെ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഘടകം അതിന്റെ പരിഹാസശൈലിയാണ്. മിത്തീകരണത്തെ പൊളിച്ചെഴുതുന്നതിനെയാണ് അപമിത്തീകരണം എന്നുപറയുന്നത്. അങ്ങനെ പരാജയദർശനം ഫാസിസത്തിന് എതിരായ ഒരു രചനാസമ്പ്രദായം കൂടിയായിത്തീരുന്നു. പരാജയദർശനത്തിന്റെ അധികാരവിരുദ്ധതയുടെ ഭാഗ

മായി വേണം ഇതിനെ കാണാൻ.

4.2. 20. സംവദിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം.

പരാജയദർശനം മനുഷ്യനെ അവന്റെ നേരിന്/ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് മുമ്പിൽ സ്ഥിരമായി പിടിച്ചു നിർത്തുന്നു. അതു കൊണ്ട് എന്തെങ്കിലും ഫലമുണ്ടോ എന്ന തീർച്ചപ്പെടുത്തൽ വായന ക്കാരനു വിട്ടുകൊടുക്കുന്നു. വായനക്കാരുമായി സംവദിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം മാത്രമേ പരാജയദർശനത്തിനുള്ളൂ. വായനക്കാരുടെ പ്രശ്ന ങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുക പരാജയദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമ ല്ല.

4.3. പരാജയദർശനവും പരാജയപ്രസ്ഥാനവും.

മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, പ്രകൃതിയുടെ സ്വഭാവം, വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള പോരാട്ടം, വ്യക്തിക ളുടെ ഇടയ്ക്കുള്ള ഉച്ചനീചത്വം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളെ സംബന്ധി ¨ pÅ {] i V¯ \ nW \A ´ y{] i V w(Problem of finality) F ¶ p] - d þ p¶ X v[16]. ഈ അന്ത്യപ്രശ്നത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ മനു ഷ്യർക്ക് ഒരുതരം പരാജയബോധം ഉളവാകുമെന്ന് കേസരി ഏ. ബാല കൃഷ്ണപ്പിള്ള പറയുന്നു. ഈ പരാജയബോധത്തെ ആവിഷ്ക്കരി ക്കുന്ന കവികളെയാണ് പരാജയപ്രസ്ഥാനകവികൾ എന്ന് അദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നത്. പരാജയപ്രസ്ഥാനകവികളുടെ വിവിധ ആവിഷ്ക്കാര രീതികളെയാണ് 'പരാജയപ്രസ്ഥാന കവിത' എന്ന വാക്കുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

അന്ത്യപ്രശ്നത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ അതിന് തൃപ്തി കരമായ ഒരു പരിഹാരം കണ്ടുപിടിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്നുള്ള ഒരു

ബോധം ചിലർക്ക് ഉണ്ടാകുമത്രേ. ഇതാണ് പരാജയബോധത്തിന് കാരണമാവുന്നത്.

പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് പരാജയദർശനം. പ്രധാനവ്യത്യാസം ഇതാണ്: പരാജയപ്രസ്ഥാനം ദുഃഖത്തിന്റെ ഉപാസനയിലേക്കുള്ള പലായനമാണ്. ഏതു തരത്തിലുള്ള പലായനവും പലായനം ചെയ്യുന്നവർക്ക് സന്തോഷത്തെ പ്രദാനം ചെയ്യും. ദുഃഖത്തെ ഉപാസിക്കുന്നതിൽ സന്തോഷം അനുഭവിക്കുന്ന മനോഘടനയെ മസ്സോക്കിസ്റ്റ് മനോഘടന എന്നു പറയാം. ഇത്തരം മനോഘടനയാണ് പരാജയപ്രസ്ഥാനക്കാർക്ക് ഉള്ളത്. അവർ ആത്മദുഃഖത്തെ ഓമനിക്കുന്നവരാണ്. അതിലൂടെ അവർ സന്തോഷമനുഭവിക്കുന്നു. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അന്ത്യപ്രശ്നം വേറെ, പരിഹാരം വേറെ എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണുള്ളത്. പരിഹാരം അന്ത്യപ്രശ്നത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട ഒന്നാണ്. ആ പരിഹാരം കണ്ടുപിടിക്കാനാവുന്നില്ലല്ലോ എന്നതുകൊണ്ട് അവർ അന്ത്യപ്രശ്നത്തെ താലോലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

എന്നാൽ പരാജയദർശനം പരാജയത്തെ ഓമനിക്കുന്നില്ല. ജീവിതത്തിൽ സുഖങ്ങളുമുണ്ട് എന്ന് അംഗീകരിക്കാൻ അത് വൈമുഖ്യം കാണിക്കുന്നില്ല. ദുഃഖത്തിൽ അഭിരമിക്കുന്ന ഒന്നല്ല പരാജയദർശനം. അത് ജീവിതത്തിലെ ഏതനുഭവത്തെയും പോലെ ദുഃഖത്തെയും ഉള്ളപടി അംഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

അന്ത്യപ്രശ്നവും അതിന്റെ പരിഹാരവും വേറിട്ട രണ്ടുസംഗതികളായല്ല പരാജയദർശനം കാണുന്നത്. അന്ത്യപ്രശ്നം തന്നെയാണ് അതിന്റെ പരിഹാരം, പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം, നിങ്ങൾ നിങ്ങ

ളുടെ ദുഃഖമാണ്. ആ ദുഃഖത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട ഒരു സന്തോഷം നിങ്ങൾക്ക് സാധ്യമല്ല - ഇങ്ങനെയുള്ള ഒരു നിലപാടാണ് പരാജയ ദർശനത്തിനുള്ളത്. പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിന് ഇത്തരമൊരു നിലപാടല്ല ഉള്ളത്.

പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്ന് കണ്ടെത്തുകവഴി യാഥാർത്ഥ്യമെന്നത് അശുഭദർശകമാണ് എന്നും ആ യാഥാർത്ഥ്യം അറിയുന്നത് ശുഭകരമാണെന്നും സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അന്ത്യപ്രശ്നത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ട അതിന്റെ പരിഹാരം ആരെങ്കിലും കണ്ടുപിടിച്ച് കൊണ്ടുവന്നുതരും എന്ന പ്രതീക്ഷയും പരാജയദർശനം വെച്ചു പുലർത്തുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പരിഹാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തീർപ്പ് കണ്ടെത്താനുള്ള ഉത്തരവാദിത്തം അത് വായനക്കാരനിൽ ഏൽപ്പിക്കുന്നു. വായനക്കാരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ച് കൃതിയുടെ നിർമ്മിതിയിൽ പങ്കാളിയാകുന്നത് ഈ ഉത്തരവാദിത്തം ഏറ്റെടുക്കുമ്പോഴാണ്. ഈ ഒരുതലവും പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിന് ഇല്ല.

തീർച്ചയായും അന്ത്യപ്രശ്നത്തെ പരാജയദർശനവും അഭിമുഖീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യത്തിന്റെ പൊതുവിഷയമാണ് അന്ത്യപ്രശ്നം. ഇത് പരാജയപ്രസ്ഥാനക്കാർ മാത്രമല്ല എല്ലാ സാഹിത്യകാരന്മാരും അഭിമുഖീകരിക്കുന്നുണ്ട് എന്നതാണ് വാസ്തവം.

പരാജയപ്രസ്ഥാനം വളരെ ലളിതമായ ദർശനമാണ്. എഴുത്തുകാരന് പരാജയബോധമുണ്ട്. അത് വായനക്കാരന് പകരുന്നു. ഇതാണ് ഏറ്റവും ലളിതമായി പറഞ്ഞാൽ പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വഭാവം.

എന്നാൽ പരാജയദർശനം ഇങ്ങനെ ലളിതമായ ഒന്നല്ല. അതിനുകാരണം പരാജയദർശനം രൂപപ്പെടുന്ന കാലഘട്ടത്തിന്റെ വ്യത്യാ

സമാണ്. അത് ആധുനിക-ആധുനികാനന്തര സമൂഹമാണ്. എന്നാൽ പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാലഘട്ടം ഫ്യൂഡൽ മൂല്യങ്ങൾ ആധിപത്യത്തിലിരിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിന്റേതാണ്. അത് മലയാളത്തിൽ കാല്പനികതയുടെ കാലഘട്ടമാണ്. ചങ്ങമ്പുഴ, ഇടപ്പള്ളി തുടങ്ങിയവരെയാണ് മലയാളത്തിലെ പരാജയപ്രസ്ഥാനകവികളായി ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. ഈ കവികളാകട്ടേ, മസ്സോക്കിസ്റ്റ് മനോഘടനയുള്ളവരാണ്. 'വേദന വേദന ലഹരിപിടിക്കും വേദന ഞാനതിൽ മുഴുകട്ടെ' എന്ന് ചങ്ങമ്പുഴയും 'മണിമുഴക്കം മരണദിനത്തിന്റെ മണിമുഴക്കം മധുരം' എന്ന് ഇടപ്പള്ളിയും പാടിയത് അവരിൽ ഈ മസ്സോക്കിസ്റ്റ് മനോഘടനയുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. ഇടപ്പള്ളി സ്വന്തം ദുഃഖത്തിന്റെ സമൃദ്ധിയിലും ആത്മാനുകമ്പയിലും മുഴുകുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുണ്ട് എന്ന് വി. രാജകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു[17]. ഇത് ഒരുതരം ആത്മരതിതന്നെയാണ്. ചങ്ങമ്പുഴക്ക് മസ്സോക്കിസ്റ്റ് മനോഘടനയുണ്ട് F ¶ vF k v K p] X³ \ mb c pw k qN n¡ n¡ p¶ p- v[18]. കാല്പനികതയുടെ ഒരു തലമാണ് ഈ ആത്മരതി. ആത്മരതിയിൽ നിന്നു വളരെ ദൂരമുണ്ട് പരാജയദർശനത്തിലേക്ക്.

പരാജയപ്രസ്ഥാന കവികൾ മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിൽ ഇടം നേടിയവരാണ്, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യത്തിലായാലും മലയാള സാഹിത്യത്തിലായാലും. പരാജയദർശനം ഇപ്പോഴും പാർശ്വീകൃതമായ ഒരു രചനാസമ്പ്രദായമായി തുടരുകയാണ്. മാത്രമല്ല പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉറവിടം ഫ്രഞ്ചുസിംബോളിസത്തിലാണ്. പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഉറവിടമാകട്ടേ ഭാരതീയമായ ജ്ഞാനകാണ്ഡവും പാശ്ചാത്യമായ അസ്തിത്വവാദവും ആണ്.

4.4. പരാജയദർശനവും ട്രാജഡിയും.

പരാജയദർശനത്തിന് ഗ്രീക്ക് ട്രാജഡിയുമായി സാദൃശ്യം തോന്നാം. എന്നാൽ ഇവയുടെ പ്രവർത്തനരീതികൾ വ്യത്യസ്തമാണ്. ട്രാജഡിയിൽ നായകൻ ദുരന്തത്തിലേക്ക് പതിക്കുന്നുണ്ട്. അത് അയാൾ എടുക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും ഒരു തീരുമാനത്തിലെ പിഴവുകൊ - pk w-h n‡ p¶ X mW vC X ns\ `mKyh n‡ ¢yb wA Y h mവിധിവൈപരീത്യം എന്നുപറയാം. Hamartia അഥവാ Fatal flaw എന്നു വിളിക്കുന്നതും ഇതിനെത്തന്നെയാണ്[19]. വിധിവൈപരീത്യം കൊണ്ട് ഭാഗ്യത്തിൽ നിന്ന് നിർഭാഗ്യത്തിലേക്ക് കടക്കുന്ന ട്രാജിക്ക് ഹീറോ ഒരിക്കലും സർവ്വഗുണസമ്പൂർണ്ണനായിരിക്കാൻ പാടില്ല. കാരണം അങ്ങനെയായാൽ അയ്യാളുടെ പതനം നമ്മുടെ മാനുഷിക വികാരങ്ങൾക്കും കർമഫലവിശ്വാസങ്ങൾക്കും എതിരായിരിക്കും. അതുകൊണ്ട് അത് നമ്മിൽ ആക്ഷേപമാണ്, ദുരന്തവികാരങ്ങൾ അല്ല ജനിപ്പിക്കുക. നായകൻ അതീവ ദുഷ്ടനുമാകാൻ പാടില്ല. കാരണം, അത്തരമൊരാളുടെ പതനം നമ്മുടെ കർമ്മഫലവിശ്വാസങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുകയാണുചെയ്യുക. അതുകൊണ്ട് അതും നമ്മിൽ ദുരന്തവികാരങ്ങൾ ഉണർത്തുകയില്ല[20].

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ചെയ്ത തെറ്റിന് അന്യായമായ ശിക്ഷ ഏറ്റുവാങ്ങാൻ വിധിക്കപ്പെടുന്നവനാണ് ട്രാജഡിയിലെ ദുരന്തനായകൻ[21]. ഇതാണ് ട്രാജഡിയിലെ ദുരന്തനായകസങ്കല്പം.

ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു നായകന് അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന യാതന കാണുമ്പോൾ നാം ആ വിധത്തിലുള്ള യാതനകളിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ് എന്ന സുരക്ഷിതബോധം നമുക്ക് ഉണ്ടാകും.

ഇതാണ് ട്രാജഡി കാണുമ്പോൾ നമുക്ക് ഉണ്ടാവുന്ന ആഹ്ലാദത്തിന് അടിസ്ഥാനം [22]. ഇവിടെ ട്രാജഡി ശുഭദർശകമൂല്യമാണ് പ്രക്ഷേപിക്കുന്നത് എന്നുപറയാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ, ഒരു ദൗർബല്യം അല്ലെങ്കിൽ ഒരു തെറ്റ് ഒരു മനുഷ്യന്റെ അധഃപതനത്തിനു കാരണമാവുകയാണല്ലോ ട്രാജഡിയിൽ. തെറ്റുചെയ്താൽ നമുക്കും ഇതുപോലെ അധഃപതനം സംഭവിക്കും എന്ന തോന്നലാണ് ഇത് നമ്മിൽ ജനിപ്പിക്കുന്നത്. അതിനാൽ തെറ്റുചെയ്യരുത് എന്ന സന്ദേശമാണ് ട്രാജഡി നൽകുന്നത്. അത് ശുഭദർശകമൂല്യമാണ്. കാരണം, തെറ്റുപറ്റാതെ നോക്കിയാൽ ജീവിതം ദുരന്താത്മകമാവില്ല എന്ന വിശ്വാസവും പ്രതീക്ഷയുമാണ് ആ സന്ദേശം പ്രക്ഷേപിക്കുന്നത്.

ചുരുക്കത്തിൽ, കൃതി ദുരന്തപര്യവസായിയായതുകൊണ്ട് അത് പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന മൂല്യം അശുഭദർശകമാവണമെന്നില്ല എന്നർത്ഥം. ട്രാജഡി ദുരന്തപര്യവസായിയാണ്. എന്നാൽ അതു പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന മൂല്യം ശുഭദർശകമാണ്.

പരാജയദർശനം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതാകട്ടേ, തെറ്റു ചെയ്യാതിരുന്നാലും ജീവിതം സുഖകരമാവണമെന്നില്ല എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ്. തെറ്റുചെയ്താൽ ജീവിതം അനിവാര്യമായും ദുരന്താത്മകമാവണമെന്നില്ല എന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൂടിയാണ് ഇത്. ഇതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തി അവനെ നിർണ്ണയിക്കാൻ പര്യാപ്തമല്ല എന്ന കാഴ്ചപ്പാടായിത്തീരുന്നു ഇത്. അതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഈ കാഴ്ചപ്പാട് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുമായും വിയോജിക്കുന്നതാണ്.

പരാജയദർശനകൃതികളിൽ യാതൊരു ദുരന്തവും സംഭവിക്ക

ണമെന്നില്ല. സംഭവിക്കരുത് എന്നുമില്ല. 'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിൽ യാതൊരു ദുരന്തവും സംഭവിക്കുന്നില്ല. 'മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റി'ലും ദുരന്തമില്ല. എന്നിട്ടും അവ പരാജയദർശനകൃതികളായിരിക്കുന്നു. കൃതിയിലെ ദുരന്താത്മകതയല്ല, കൃതിപ്രക്ഷേപിക്കുന്ന അശുഭദർശകമൂല്യമാണ് പരാജയദർശനത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം.

4.5. പരാജയദർശനവും റിയലിസം, സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസം, നാച്വറലിസം എന്നിവയും.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച പരാജയദർശനത്തിന്റെ സമീപനം, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രചാരം നേടിയ 'റിയലിസ'ത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനത്തിൽ നിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ്.

റിയലിസത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനം സംഗതമാവുന്നത് സാമ്പത്തികാടിസ്ഥാനത്തിൽ കൃത്യമായ വർഗ്ഗവിഭജനം സാധ്യമാണ് എന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിലാണ്. അവിടെ യാന്ത്രികമായി ടൈപ്പു I sf (Type) N r{X ol єr pl b mW vdrb e rk w s N b X X vdrb e rk w i mk \{X ob X s b A \ pK a r pl ps - ¶ X v i c rX s ¶ .] t £ s s S¸ pl s f N r{X ol єr pl rSt ¯ mf t a A X rs â i mk \{X ob X h f є pl pÅ q F gp¯ pl me \ v{] t X yl ri vH¶ pw s N ¿ m rÃ mb re p- ¶ p. drb e rk ¯ rÂ b mY mÀ° yw F gp¯ pl me s â P oh rX h o£ - W h pamb n _ Ô s¸ « Hcp ZÀi \ amb re p¶ rÃ . H¶ rs \ ¡ pdri pw F gp¯ pl me \ vk zX {´ t am s s h b à rl t am B b \ re } mSv] pe Àt ¯ - rb pa re p¶ rÃ . "'k z´ wI rZb ¯ re pÅ s X s ´ ¦ re pw I Se mÊ re m¡ pl F ¶ X rÂ X oc m¯ h rt c m{ a ms W \ r¡ V[23] എന്നാണ് പ്രമുഖ റിയലിസ്റ്റായ ഫ്ളോബർ പറഞ്ഞത്. അതായത് കലാ

കാരൻ സ്വീയവികാരങ്ങളോ പക്ഷപാതങ്ങളോ കലാനിർമ്മിതിക്ക് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൂടാ എന്നർത്ഥം.

നാച്വറലിസമാകട്ടേ യാതൊരു ത്യാജ്യഗ്രാഹ്യവിവേചനവുമില്ലാതെ നഗ്നമായ ജീവിതപ്രകാശനം നോട്ടുബുക്കിലെ കുറിപ്പടികൾ പ്രകാരം നിർവ്വഹിക്കുന്ന പദ്ധതിയാണ്. ജീവിതത്തിൽ കാണുന്നത് പകർത്തുകമാത്രം. എന്തുകൊണ്ട് അങ്ങനെ കാണുന്നുവെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതോ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിതത്തിനെ സംബന്ധിച്ച അവബോധപരമായ പുതുവെളിച്ചം പ്രസരിപ്പിക്കുന്നതോ നാച്വറലിസത്തിന്റെ സ്വഭാവമല്ല.

'സോഷ്യലിസ്റ്റുറിയലിസം' വർഗ്ഗരഹിത സമൂഹസൃഷ്ടിക്കുവേണ്ടിയുള്ള വിപ്ലവത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ടുമാത്രമേ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നുള്ളൂ[24]. ഇത് തികച്ചും യാന്ത്രികമായ ഒരു സമീപനമാണ്. അതിന്റെ നിശ്ചയങ്ങൾ മുൻവിധിയോടുകൂടിയതുമാണ്.

റിയലിസം, സോഷ്യലിസ്റ്റു റിയലിസം, നാച്വറലിസം എന്നിവയുടേതിൽ നിന്നെല്ലാം ഭിന്നമായ യാഥാർത്ഥ്യദർശനമാണ് പരാജയദർശനത്തിനുള്ളത്. ടൈപ്പിനെ ചിത്രീകരിക്കുകയോ കേവലവസ്തുനിഷ്ഠതയിൽ മാത്രം അഭിരമിക്കുകയോ അല്ല പരാജയദർശനത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിന്റെ കാതൽ. യാഥാർത്ഥ്യം കേവലം ശാസ്ത്രീയവുമല്ല ഇവിടെ. ആനുഭവികലോകത്തെ മൂല്യാധിഷ്ഠിതമായി അപഗ്രഥിക്കലാണ്. അവിടെ എഴുത്തുകാരന്റെ വീക്ഷണഗതിക്ക് സ്ഥാനമുണ്ട്. മുൻ നിർണ്ണീതമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് സ്ഥാനമില്ലാതാനും. ആ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചുമടുതാങ്ങിക്കൊണ്ടുനിൽക്കുന്ന

യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കും സ്ഥാനമില്ല.

മുതലാളിയുടെയോ തൊഴിലാളിയുടെയോ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയോ ടൈപ്പുകളെ ചിത്രീകരിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം സാഹിത്യത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യം ആധികാരികമാവുമെന്ന് പരാജയദർശനം കരുതുന്നില്ല. മാത്രമല്ല ടൈപ്പുകളെ ചിത്രീകരിക്കുക സാധ്യമാവും വിധം ലളിതമായ വർഗ്ഗഘടനയുള്ള സമൂഹത്തിൽ വെച്ചല്ല പരാജയദർശനം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നേരിടുന്നതും. ആധുനികമോ പിൽക്കാല മുതലാളിത്ത(ഘമലേ രമുശമേഹശാ) ത്തിന്റേതായ ഉത്തരാധുനികമോ ആയ സമൂഹത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയാണ് പരാജയദർശനം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ തകിടം മറിയുകയും സമൂഹം ഘടനാപരമായി ഏറെ സങ്കീർണ്ണമാവുകയും മുതലാളിത്തം അപ്രതിരോധ്യമാവുകയും വർഗ്ഗസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് മങ്ങലേൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ആധുനിക-ആധുനികാനന്തര സമൂഹമാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഭൂമിക. യാഥാർത്ഥ്യം വളരെ സൂക്ഷ്മതന്തുരൂപി (ഇമുശഹഹമൃ്യ)യായും പ്രാദേശികമായും ബഹുസ്വരമായും (ജഹൗൃമഹശശേര) മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹ്യസന്ദർഭമാണ് ഇത്[25]. വിവിധത, ബഹുലത, ഭിന്നാത്മകത എന്നിവയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ അവലംബിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മതല സാമൂഹ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സന്ദർഭം എന്നുപറയാം[26]. ഇവിടെയാണ് പരാജയദർശനം ഇടപെടുന്നത്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം തന്നെ ഇവിടെ അപ്രസക്തമാക്കപ്പെടുകയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വളരെ സങ്കീർണ്ണവും സൂക്ഷ്മവും വിശദവും നിശിതവുമായ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ വേണം പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് വായനക്കാ

രിൽ ഉണർത്തിയെടുക്കാൻ. ഈ കർമ്മമാണ് പരാജയദർശനം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. അതിനുവേണ്ടിയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരണം എന്ന തന്ത്രം പരാജയദർശനം അവലംബിക്കുന്നത്. സോഷ്യലിസ്റ്റു റിയലിസത്തിലേതുപോലെ പ്രശ്നപരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയല്ല പരാജയദർശനം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവുതന്നെയാണ് പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പരിഹാരം എന്ന കാഴ്ചപ്പാടുമാത്രമേ പരാജയദർശനം വെച്ചുപുലർത്തുന്നുള്ളൂ. ഈ തിരിച്ചറിവ് ആകട്ടെ വായനക്കാരൻ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ച് കൃതിയിൽ നിന്ന് കണ്ടെത്തേണ്ടതുമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ തോതനുസരിച്ച് ചിലർക്ക് ഈ തിരിച്ചറിവ് പുരോഗമനപരമായും ചിലർക്ക് അധോഗമനപരമായും ചിലർക്ക് സുന്ദരമായും ചിലർക്ക് അസുന്ദരമായുമൊക്കെ തോന്നാം. അതിനാൽ പരാജയദർശനകൃതിയെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രസ്ഥാനത്തിൽപ്പെടുത്താനാവില്ല. ഈ വിധത്തിലാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ യാഥാർത്ഥ്യാനുഭൂതിവായനക്കാരിൽ ഉളവാക്കുന്നതും. ഇതല്ല 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ റിയലിസമോ സോഷ്യലിസ്റ്റുറിയലിസമോ നാചുറലിസമോ ഉളവാക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യാനുഭൂതി.

4.6. പരാജയദർശനവും താർക്കിക പ്രത്യക്ഷതാവാദവും.

20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യഘട്ടത്തോടെ ഫ്രാൻസിൽ പ്രബലമായ 'വിയന്നസർക്ക്ൾ'-ൽ ഉൾപ്പെട്ട ഒഗ്യൂസ്ത് കോംത്, ഷ്ലിക്, കാർനാപ്, ഫീഗൽ, ഗോദെൽ, ഹാൻ, നൊയ്റാത്, വെയ്സ്മൻ തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്തയാണ് താർക്കിക പ്രത്യക്ഷതാവാദം (ഘീഴശരമഹ ജീശെശ്ശ്ശാ)

എന്നറിയപ്പെടുന്നത് [27]. ഇവരെ പ്രത്യക്ഷതാവാദികൾ എന്നും വിളിക്കുന്നു. അതിഭൗതികദർശനങ്ങളെയും ദൈവശാസ്ത്രത്തേയും ആത്മാവ്, ദൈവം തുടങ്ങിയ സത്തകളെ അന്വേഷിക്കുന്ന പ്രവണതയെയും ഇവർ കഠിനമായി എതിർത്തു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് അറിയാനാവാത്ത എന്തും യാഥാർത്ഥ്യമല്ല എന്നാണിവരുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. അതിനാൽ ഗഹനമാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന പല ദാർശനികപ്രശ്നങ്ങളും വെറും കപടമാണ് എന്ന് ഇവർ വാദിച്ചു.

നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ കിട്ടുന്ന വസ്തുതകളിൽ ഒരു ചിന്തകൻ തന്റെ അന്വേഷണം ഒതുക്കണം എന്ന ആശയമാണ് 'പ്രത്യക്ഷത' എന്ന വാക്കിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യന് അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയുന്ന അറിവ് ശാസ്ത്രങ്ങൾ മാത്രമാണ് എന്നാണ് പ്രത്യക്ഷതാവാദികളുടെ നിലപാട്. ശാസ്ത്രാതീതമായ യാതൊരു ജ്ഞാനത്തെയും ഇവർ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. സ്വീകാര്യമായ ഒരേയൊരു അന്വേഷണരീതി ശാസ്ത്രത്തിന്റേതായതുകൊണ്ട് മാനവിക വിഷയങ്ങളുടെ അന്വേഷണവും ഇതേ രീതിയിൽത്തന്നെ വേണം എന്നതാണ് ഇവരുടെ വാദം.

പ്രത്യക്ഷതാവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം[28]: ഇന്ദ്രിയാനുഭവമാണ് ജ്ഞാനത്തിന് അടിസ്ഥാനം. ഇന്ദ്രിയാതീതമായ അറിവ് എന്നൊന്ന് ഇല്ല. നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ ജ്ഞാനം നേടാം. ജീവശാസ്ത്രം, ഭൗതികശാസ്ത്രം, രസതന്ത്രം തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങൾ അവലംബിക്കുന്ന വിശകലനരീതിയും നിഗമനസമ്പ്രദായവും മാത്രമേ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം പോലുള്ള മാനവികവിഷയങ്ങളും അവലംബിക്കാവൂ. അല്ലെങ്കിൽ വസ്തുനിഷ്ഠത

കൈവരിക്കാനാവില്ല. മാനവിക വിഷയങ്ങൾ വസ്തുനിഷ്ഠമായി പഠിക്കാനാകും. മൂല്യങ്ങൾ വസ്തുതകളല്ല. അതിനാൽ മൂല്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച കണ്ടെത്തലുകൾ ശാസ്ത്രീയമല്ല. അതായത് സത്യം, നന്മ, നീതി, സൗന്ദര്യം തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങൾക്കൊന്നും വസതുനിഷ്ഠത അവകാശപ്പെടാനാവില്ല. അതിനാൽ അവയെ സംബന്ധിക്കുന്ന സൗന്ദര്യശാസ്ത്രമോ നീതിശാസ്ത്രമോ ഒന്നും ശാസ്ത്രം എന്ന പദവിക്ക് അർഹമല്ല.

ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളിലെ പഠനരീതി സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിലും പ്രയോഗിക്കാമെന്നു കരുതുന്നതിനെയാണ് വസ്തുവാദം (ജീശെശേശാ) എന്നുപറയുന്നത് [29].

യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും വസ്തുനിഷ്ഠതയെയും സംബന്ധിച്ച പ്രത്യക്ഷതാവാദത്തിന്റെ ഈ നിലപാടല്ല പരാജയദർശനത്തിനുള്ളത്. ഒന്നാമതായി ഭൗതികശാസ്ത്രം, രസതന്ത്രം തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്ര വിഷയങ്ങളുടെ വിശകലനരീതിയും നിഗമനസമ്പ്രദായവും വേണം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം പോലുള്ള മാനവിക വിഷയങ്ങളിലും സ്വീകരിക്കുക എന്ന കാഴ്ചപ്പാടല്ല പരാജയദർശനത്തിനുള്ളത്. പരാജയദർശനത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിന് യുക്തിക്കും അപഗ്രഥനത്തിനും വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ. പക്ഷേ അവ കേവലം യാന്ത്രികമായിത്തീരുന്നില്ല. യാന്ത്രികം എന്ന വാക്കുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് മാനവികമായ ആത്മനിഷ്ഠതക്ക് യാതൊരു പരിഗണനയും കൊടുക്കാതിരിക്കുക എന്നാണ്. രണ്ടാമതായി മൂല്യങ്ങളെ പരാജയദർശനം അംഗീകരിക്കുന്നു.

പ്രത്യക്ഷതാവാദത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വസ്തുനിഷ്ഠ

മായ ശാസ്ത്രം മാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. അല്ലെങ്കിൽ യാഥാർത്ഥ്യം ശാസ്ത്രം ആണ്. പരാജയദർശനത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യം മാനുഷികവും നൈതികവും ആത്മനിഷ്ഠവും ചരിത്രപരവും ആനുഭവികവും കൂടി യാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇങ്ങനെയൊരു കാഴ്ചപ്പാട് പുലർത്തുന്നതിന് ആവശ്യമായിടത്തോളം യുക്തിയും ശാസ്ത്രീയ തയും വസ്തുനിഷ്ഠതയും അത് അവലംബിക്കുന്നുണ്ടുതാനും. അതാ യത് ഇങ്ങനെയൊരു കാഴ്ചപ്പാട് ഉളവാകുന്നതിന് വസ്തുനിഷ്ഠതയും ശാസ്ത്രീയതയും തികച്ചും എതിരായിരിക്കരുത് എന്ന് സാരം.

4.7. പരാജയദർശനവും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തവും.

20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തോടെ യൂറോപ്യൻ രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ അഡോർണോ, ഹോർഖ് ഹൈമർ, ഹെർബർട്ട് മാർക്കുസെ, ഹാബർമാസ് തുടങ്ങിയ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകരുടെ ചിന്താപ ദ്ധതികളാണ് വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം (ഇൃശശേരമഹ വേലീ്യ്യ) എന്നറിയ പ്പെടുന്നത് [30]. ഇവർ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സർവ്വകലാശാലയുമായി സംയോ ജിക്കപ്പെട്ട 'ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് സോഷ്യൽ റിസർച്ച്' എന്ന സ്ഥാപന വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഗവേഷണം നടത്തിയിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ എന്നറിയപ്പെട്ടത്.

യാഥാസ്ഥിതിക മാർക്സിസ്റ്റുചിന്തയുടെ വരട്ടുതത്ത്വവാദത്തെ തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ട് മാർക്സിസ്റ്റു സിദ്ധാന്തത്തെ വികസിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകരുടെ ലക്ഷ്യം. വിമർശ നാത്മകസിദ്ധാന്തമാണ് സംസ്കാരപഠനത്തിന് (ഇൗഹൗേൃമഹ ൗേറ്യ) വഴി

തെളിച്ചത്.

ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകർക്ക് തമ്മിൽത്തമ്മിൽ പല അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും അവരുടെ ചിന്തയുടെ പൊതുദിശാബോധം മാർക്സിസ്റ്റുചിന്തയുടെ വികാസം തന്നെയായിരുന്നു. ഈ പൊതുദിശാബോധത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് അവരുടെ ചിന്തക്ക് വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം എന്നു പേർവന്നത്.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തവും പരാജയദർശനവും സമാനത പുലർത്തുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ചില കാഴ്ചപ്പാടുകൾ താഴെ പറയുന്നവയാണ് [31].

1. മാർക്സിസത്തെ യാന്ത്രികമായി പ്രയോഗിക്കാൻ പാടില്ല. അതായത് ചരിത്രത്തെ സാമ്പത്തിക നിയമങ്ങളുടെ മാത്രം പ്രകടനമായി കാണുന്ന വൈരുധ്യവാദത്തെ അംഗീകരിക്കാനാവില്ല.

2. തൊഴിലാളി വർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണം മാത്രമാണ് സത്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡം എന്നു കരുതിക്കൂടാ. സ്റ്റാലിനിസത്തിന്റെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടാൽ മാർക്സിസവും ഒരു മർദ്ദക പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിമാറും. അതിനാൽ മാർക്സിസം മാർക്സിസമാണ് എന്ന ഒറ്റക്കാരണത്താൽ അത് സത്യത്തിലേക്കു നയിക്കും എന്നു കരുതാനാവില്ല.

3. മൂല്യങ്ങൾ തള്ളിക്കളയേണ്ടവയല്ല.

4. ഏതെങ്കിലും ഒരു വിഷയത്തിലുള്ള അന്വേഷണം ആ വിഷയത്തിൽ മാത്രമായി ഒതുക്കാനാവില്ല. അന്വേഷണം വിഷയാന്തരത്വം ഉള്ളതായിരിക്കും പലപ്പോഴും.

5. മനുഷ്യനെപ്പറ്റി പഠിക്കുന്നതിന് ഭൗതിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതി മാത്രം ഉപയോഗിച്ചാൽ മതിയാവില്ല.

വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തവും പരാജയദർശനവും പ്രത്യക്ഷതാവാദത്തെ തള്ളിക്കളയുന്നതിനുള്ള കാരണങ്ങൾ കൂടിയാണ് മുകളിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചവ.

ശാസ്ത്രീയരീതി ഉപയോഗിച്ച് മനുഷ്യനെ വിശകലനം ചെയ്യാമെന്നുകരുതുന്ന പ്രത്യക്ഷതാവാദം ഫലത്തിൽ മനുഷ്യനെ ഒരു വസ്തു മാത്രമായി കാണുകയാണ് എന്നാണ് വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തവും പരാജയദർശനവും ഒരുപോലെ ആക്ഷേപിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല ലോകത്തെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ മാത്രം അറിയാവുന്ന ഒന്നായി കണക്കാക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷതാവാദവീക്ഷണത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ അബോധത്തിന് സ്ഥാനമില്ല. അബോധം അവിടെ മിഥ്യയായ ഒരു സങ്കല്പം മാത്രമാണ്. കാരണം മനുഷ്യന്റെ അബോധം ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തിനോ നിരീക്ഷണത്തിനോ വിഷയമാവുന്നതല്ലല്ലോ. പരാജയദർശനവും വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തവും പ്രത്യക്ഷതാവാദത്തെ തള്ളിക്കളയുന്നതിന് ഇതും ഒരു കാരണമാണ്. നന്മ, സൗന്ദര്യം, നീതി തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷതാവാദം വസ്തുതകളിൽ നിന്ന് പരിപൂർണ്ണമായും വേർപെടുത്തുന്നു. വസ്തുതകൾ മാത്രമാണ് പഠനയോഗ്യം എന്നു കരുതുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്മൂലം എല്ലാ മൂല്യങ്ങളെയും ഒന്നാകെ തള്ളിക്കളയാൻ പ്രത്യക്ഷതാവാദം നിർബന്ധിതമായിത്തീരുന്നു. ഇവിടെയും പരാജയദർശനവും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തവും പ്രത്യക്ഷതാവാദവുമായി വിയോജിക്കുന്നു. കാരണം മൂല്യങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തത്തിനും പരാജയദർശനത്തിനും ഉള്ളത്. ഈ നിലയിൽ പരാജയദർശനവും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തവും സമാനത പുലർത്തുന്ന ധാരാളം സന്ദർഭ

ങ്ങളുണ്ട്. എന്നാൽ പരാജയദർശനം വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തത്തിൽ നിന്ന് അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ വ്യത്യസ്തമാണ്. ആ വ്യത്യസ്തത ഇങ്ങനെ വിശദമാക്കാം:

1. വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം ഔദ്യോഗിക മാർക്സിസത്തിന്റെ കുറവുകൾ നികത്തി അതിനെ വികസിപ്പിച്ച് മറ്റൊരു ബൃഹദാ ഖ്യാനം നിർമ്മിക്കാനുള്ള സൈദ്ധാന്തിക ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. പരാജയദർശനത്തിന് അങ്ങനെയൊരു ലക്ഷ്യം ഇല്ല. "സാമൂഹ്യഗവേഷണത്തെ പുരോഗമന രാഷ്ട്രീയവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ വർത്തമാന കാലത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു സമഗ്രസിദ്ധാന്തം മുന്നോട്ടുവെക്കുക b mW vh maÀi ‫ ms ł k n₮ m´ w'[32] എന്ന് വി.സി. ശ്രീജൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. സിദ്ധാന്തം സമൂഹത്തെ മനസ്സിലാക്കിയാൽ മാത്രം പോരാ, മാറ്റുകയും വേണം എന്ന നിലപാടും വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം ശുഭദർശകമായ സമീപനം വെച്ചുപുലർത്തുന്നു. ഇതാകട്ടേ ഒരു മുൻനിർണ്ണീതമായ ശുഭദർശനമാണ്. ഇത്തരം മുൻനിശ്ചിതമായ യാതൊരു ശുഭദർശനവും പരാജയദർശനം പുലർത്തുന്നില്ല. പരാജയദർശനത്തിൽ അസ്തിത്വവാദ ചിന്തയും അശുഭചിന്തയും നിരാശതയും എല്ലാം ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖമായ ഒരു സത്യാവസ്ഥയായി നിലനിൽക്കുക തന്നെ ചെയ്യുന്നു.

2. പരാജയദർശനം സ്വയം ഒരു സിദ്ധാന്തമല്ല. അങ്ങനെ അത് അവകാശപ്പെടുന്നുമില്ല. അത് ആത്യന്തികമായി ഒരു ആവിഷ്ക്കാര രീതിയാണ്. ബൃഹദാഖ്യാനം രൂപപ്പെടുത്തുക എന്ന ലക്ഷ്യം അതിനില്ല. ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പലകോണുകളിൽ നിന്നും നോക്കി

ക്കണ്ട് അതിനെ പ്രത്യയശാസ്ത്രാദർശങ്ങളിൽ നിന്നും തത്ത്വചിന്ത കളിൽ നിന്നും മറ്റെല്ലാ വിധത്തിലുമുള്ള ആശയവാദച്ചുമടുകളുടെ ബാധ്യതയിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ച് നഗ്നമായി പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ ശ്രമം. ആ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി പരാജയ ദർശനം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും തത്ത്വചിന്തയെയും ആദർശ ത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും ചരിത്രത്തെയുമൊക്കെത്തന്നെ ഉപയോ ഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. വസ്തുതകളെ മാത്രമല്ല അനുഭൂതി കളെയും അനുഭവങ്ങളെയുമൊക്കെ യാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖമാക്കുകയാണ് പരാജയദർശനം ചെയ്യുന്നത്.

3. പരാജയദർശനം ഭാരതീയമായ ശ്രമണചിന്താപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കൂടി ഭാഗമാണ്. വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തമാകട്ടേ പാശ്ചാത്യമായ മാർക്സി സ്റ്റുധാരയിൽ നിന്ന് രൂപമെടുത്തതാണ്.

4.8. പരാജയദർശനവും മലയാളസാഹിത്യവും

മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ പാട്ടുപ്രമേയത്തിന്റെ വിജയത്തോടെ മണിപ്രവാള പ്രമേയം പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ആദിവാസി-നാ ടോടി സാഹിത്യപാരമ്പര്യം പൂർണ്ണമായും കുറ്റിയറ്റുപോകുകയും ചെയ്തു. കുറ്റിയറ്റുപോയതോ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയോ ഇക ഴ്ത്തപ്പെടുകയോ ചെയ്തതോ ആയ ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും ശ്രമണ ദർശനത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യമായ അസ്തിത്വചിന്തയുടെയും വിദൂരവും നവീനവുമായ തുടർച്ച അവകാശപ്പെടാവുന്നതാണ് പരാ ജയദർശനം. ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിലാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ ശ ക്തമായ ഉയിർപ്പ് കാണാനാവുന്നത്. അങ്ങനെ വിദൂരങ്ങളിലെവി

ടെയോ വെച്ച് നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ, തമസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടുപോയ ദർശനങ്ങളുടെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും തുടർക്കണ്ണി പുതിയൊരു രൂപത്തിൽ ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ വിളക്കിച്ചേർക്കപ്പെടുന്നു.

ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതിനുമുമ്പ് മലയാള സാഹിത്യത്തിലെ പാട്ട്, മണിപ്രവാളം എന്നീ രണ്ടു ധാരകളുടെ പരസ്പരമത്സരത്തെയും തത്ഫലമായി തമസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടുപോയ അശുഭദർശകസാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തെയും പറ്റി വിശദീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എന്തായിരുന്നു ഈ മത്സരത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വിവക്ഷകൾ എന്നും അറിയേണ്ടതുണ്ട്. അടുത്ത അധ്യായത്തിൽ അതിനെപ്പറ്റിയാണ് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. എം. അച്ച്യുതൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1983) പുറം: 451 –453
2. ഡോ. കെ. രാഘവൻ പിള്ള, അസ്തിത്വവാദികളും ഭഗവദ്ഗീതയും (കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പ്രിന്റിംഗ് ആന്റ് പബ്ലിഷിംഗ് കമ്പനി, 1987) പുറം:9
3. എം. അച്ച്യുതൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം, പുറം: 454,455
4. ആനന്ദ്, ആൾക്കൂട്ടം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1991) പുറം: 268
5. ആനന്ദ്, സംഭാഷണങ്ങൾ (കോട്ടയം: പ്രസക്തി ലൈബ്രറി, 1983) പുറം: 94
6. ‘[illegible]

ശേശ്രൈശ്രുംഹൃ ഭവലംഹിശത്മംഹൃലൂൗശൂലമലിള്ളേവലരിലൂൗലിരലളിൗൃ ളൃലലറി.'
ലെമിമൗഹ മ്യൃേല, ആലശിഴ മിറ ിവേശിഴലമെ (ഘീിറീി: ഞീൗഹേലറഴല, 2000) ജ: 553555

7. 'ഞലമറശിഴ ലെലാ, ശിള്ളമര,േ ീ യല ഭവല ൃ്വേലശെ ിളുലൃശലിുശീ മിറ ൃല മ്യശീിക്കഞ്ചിലഭവലലമലിശ്രംഹശ്യൂിളയിഭവലസ്സ്യംഷലമ്മിഭവലിയംഷലരഃ ഭവലിയംഷലരശേലമലിശ്രംഹയലമൗലശേശ്രൈശ്രംഹൃ ശ്ശിലിലിിലയലമൗലശഃ ശ്ശുിലെ ശക്ഷേിി ്യൈേൗലൌലെ, മിറ യലരമൗലെ ിലാൗഭെ െമശേ ളൃീ ശഭ മിറ ിയ ല്ളൃശ്യൗഭവലസ്സ്യംഷലരശേമൈംഹിലമലിശ്രംഹയലമൗലശേശ്രൃലൂൗശൂലറി ിഹൃലിശത്മൈഹിലഭവലിയംഷലര (ഭമശേക്കേമിസലഭവലൃലയലമിിയംഷലര)യൗഃ മഹരിീിഭമഭവശ്രിയംഷലരാശേഴവയല (ഭമശേ,ീൃിൗരലശ).കിമംൃീറ, ഭവലൃലമറലൃ ശര ീിരെശീൗ ിളറശ്രൈഹിശിഴ ശി ൃലമശിഴ, ിള ൃലമശിഴ യ്യ റശ്രൈഹിശിഴ'
ലെമിജ്ഞൗഹ മ്യൃേല, ്യൃ ൃശലേ്ജമ്യൈ, 20ഭവരലി്യൈംഹശ്ലേൃമൃ്യ ൃശശേരശമ അ ൃലമറലൃ ഋറ. ഉമ്ശറ ഘീറഴല (ഘീിറീി: ഘീിഴാമി ഏ്യൃീൗു, 1972) ജ: 373374.

8. ആനന്ദ്, ഇടവേളകളിൽ (കോഴിക്കോട്: മൾബെറി, 1991) പുറം: 142

9. ആനന്ദ്, മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ് (തിരുവനന്തപുരം: നവധാര, 1984) പുറം: 94

10. ഡോ. ഡി. ബഞ്ചമിൻ, ആധിപത്യം, അധികാരം, അടിമത്തം (ലേഖനം) താപസം- വാല്യം 1, ലക്കം-1, 2005 ജൂലൈ, പുറം: 113

11. കെ.പി. അപ്പൻ, കഥ: ആഖ്യാനവും അനുഭവസത്തയും (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1999) പുറം: 58, 60, 61

12. ആനന്ദ്, മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ്, പുറം :83

13. വി.സി. ശ്രീജൻ, വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം (കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1999)പുറം: 94

14. സെബാസ്റ്റ്യൻ വട്ടമറ്റം, അനുഭവങ്ങളുടെ ലാവണ്യശാസ്ത്രം-ലേഖനം, (മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, സെപ്തംബർ 21, 2001) പുറം : 42-45

15. വിൽഹം റീഹ്, ഫാസിസത്തിന്റെ ആൾക്കൂട്ടമനഃശാസ്ത്രം (പരിഭാഷ: കെ.സി. വർഗീസ്), (കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്, 1989) - പുറം: 36, 37

16. കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള, കേസരിയുടെ സാഹിത്യ വിമർശനങ്ങൾ (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1984) പുറം: 385
17. വി. രാജകൃഷ്ണൻ, രോഗത്തിന്റെ പൂക്കൾ (കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, 1979) പുറം:23
18. എസ്. ഗുപ്തൻനായർ, സൃഷ്ടിയും സ്രഷ്ടാവും (കോട്ടയം: ഡി. സി.ബുക്സ്, 1996) പുറം :198
19. [illegible]
20. പ്രൊഫ. കെ. കുമാരൻനായർ (വിവ:), ആമുഖം - ഈഡിപ്പസ് എന്ന രാജാവ് - സോഫോക്ലിസ് (കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1986) പുറം :11
21. സി.ജെ. തോമസ് (വിവ:), മുഖവുര - ആന്റിഗണി - സോഫോക്ലിസ് (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1955) പുറം: 19.
22. പ്രൊഫ. കെ. കുമാരൻനായർ (വിവ:), ആമുഖം - ഈഡിപ്പസ് എന്ന രാജാവ് - സോഫോക്ലിസ് (കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1986) പുറം :12
23. എം. അച്യുതൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം, പുറം : 359
24. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 360, 367
25. ബി. രാജീവൻ, പോസ്റ്റുമോഡേണിസത്തോടുള്ള സമീപനങ്ങൾ - ലേഖനം, ആധുനികാനന്തര സാഹിത്യസമീപനങ്ങൾ (എഡി. സി.ജെ. ജോർജ്ജ്), (തൃശൂർ: ബുക്ക് വേം, 1996), പുറം: 44
26. സി.ബി. സുധാകരൻ, ഉത്തരാധുനികത (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1999) പുറം: 145, 146.
27. വി.സി. ശ്രീജൻ, വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം, പുറം: 25
28. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 26
29. പി.പി. രവീന്ദ്രൻ, സംസ്കാരപഠനം: ഒരു ആമുഖം (കോട്ടയം: ഡി. സി.ബുക്സ്, 2002) പുറം : 10
30. വി.സി. ശ്രീജൻ, വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം, പുറം: 17-20
31. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 21-28
32. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 28, 29.

അധ്യായം - 5

ശുഭ-അശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾ മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ

5. 1. പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനം: വേദേതിഹാസപുരാണാദികളെ ഉപജീവിച്ചെഴുതിയ പിൽക്കാല കൃതികളിൽ

ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വേദങ്ങളുടെയും പുരാണങ്ങളുടെയും ഇതിഹാസങ്ങളുടെയും സത്തയെ ഉപജീവിച്ചു കൊണ്ട് എഴുതപ്പെട്ട കൃതികളുടെ ചരിത്രമാണ് പിൽക്കാല ഇന്ത്യൻ മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രം. ഭാരതീയ സംസ്കാര പാരമ്പര്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കാൻ കഴിയും വിധം അത്ര ശക്തമായിരുന്നു അവയുടെ സ്വാധീനം. വേദോപനിഷത്തുക്കളുടെ പാരമ്പര്യം ബ്രാഹ്മണരാണ് കൈയാളിയിരുന്നതെന്നും അവരുടെ ലിഖിത പാഠങ്ങളുടെയും പൈതൃകത്തിന്റെയും പ്രത്യേക സംരക്ഷണയിലാണ് അവ നില നിർത്തപ്പെട്ടതെന്നും നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ അവയിലെ ആശയങ്ങളും ബിംബങ്ങളും സാമാന്യജനതയിലേക്ക് അരിച്ചിറങ്ങിയെന്നും അങ്ങനെ അവ ഭാരതീയ സംസ്കാര-സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അവിഭാജ്യ

ഘടകമായിത്തീർന്നുവെന്നും ശിശിർകുമാർദാസ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്[1]. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ബ്രാഹ്മണീയമായ ഈ അവിഭാജ്യഘടകം ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ച് പുലർത്തിയ കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു ഭാരതീയ സാഹിത്യം പൊതുവെത്തന്നെ പ്രക്ഷേപിച്ചുപോന്ന പ്രധാനമൂല്യസങ്കല്പം. പ്രസാദാത്മകമായ ശുഭദർശനം എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന മൂല്യസങ്കല്പമായിരുന്നു അത്.

നന്മയും തിന്മയും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനവും അത്യന്തികമായി നന്മയുടെ വിജയവും ആണ് പ്രസാദാത്മക ശുഭദർശനം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്. നന്മയുടെ വിജയം എന്നു വച്ചാൽ ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യങ്ങളുടെ വിജയം എന്നാണർത്ഥം. കാരണം നന്മ എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണീയത മുന്നിൽ വെക്കുന്ന മൂല്യമെന്നാണർത്ഥം.

നാലുവർണ്ണങ്ങൾ, നാലു പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾ, നാല് ആശ്രമങ്ങൾ. കൂടാതെ പൂജ, യജ്ഞം, കർമ്മത്തിലും പുനർജന്മത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസം-ഇത്രയുമാണ് ബ്രാഹ്മണീയതയുടെ ഉള്ളടക്കം. ഇതുതന്നെയാണ് ചാതുർവർണ്ണ്യമൂല്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനവും.

പ്രത്യക്ഷമായിട്ടല്ലെങ്കിൽ പരോക്ഷമായിട്ടെങ്കിലും ബ്രാഹ്മണീയതക്കാണ് ഇന്ത്യൻ മുഖ്യധാരാസാഹിത്യം പ്രാമാണികതയും പവിത്രതയും പദവിയും കല്പിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണേതരമായതെല്ലാം തരംതാണതാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് വേദേതിഹാസപുരാണാദികളെ ഉപജീവിക്കുകവഴി അവയും നിലനിർത്തിപ്പോന്നിട്ടുള്ളത്. ഇത് എഴുത്തുകാർ അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ സംഭവിക്കുന്നതാകാം. രണ്ടായാലും അതിനുപിന്നിൽ ഒരു അധികാര രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഇടപെടലുണ്ട്. ഈ അധികാര രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വേരുകൾ

അധഃകൃതരുടെ മേൽ സവർണ്ണ സംസ്കാരം നേടിയ മേൽക്കോയ്മ യുടെ ചരിത്രത്തോളം പടർന്നുകിടക്കുന്നതുമാണ്.

എങ്ങനെയാണ് ബ്രാഹ്മണമത മൂല്യങ്ങളെ നന്മയും ശരിയുമായി പുരാണ ഇതിഹാസകൃതികൾ മഹത്വവൽക്കരിക്കുന്നതെന്ന് ഏതാനും ചില ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കാം. അധ്യാത്മരാമായണത്തിലെ താടകാവധം എന്ന സന്ദർഭമെടുക്കുക:

തങ്ങൾ യജ്ഞം ചെയ്യുന്നിടത്തുവന്ന് താടകയും മാരീചൻ, സുബാഹു തുടങ്ങിയ രാക്ഷസന്മാരും ശല്യം ചെയ്യുന്നുവെന്നും അതി നാൽ അവരെ നിഗ്രഹിക്കാൻ ശ്രീരാമനെ അയക്കണമെന്നും വിശ്വാ മിത്രൻ ദശരഥനോട് അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു. ദശരഥൻ ക്ഷത്രിയരാജാവാ ണ്. വിശ്വാമിത്രൻ ജന്മം കൊണ്ട് ക്ഷത്രിയനാണെങ്കിലും തപസ്സു ചെയ്ത് ബ്രാഹ്മണ പദവി നേടിയ മഹർഷിയാണ്. ദശരഥന്റെ ഉപദേ ഷ്ടാവ് വസിഷ്ഠനാണ്. അദ്ദേഹം ജന്മം കൊണ്ടുതന്നെ ബ്രാഹ്മണ നാണ്. വിശ്വാമിത്രന്റെ അഭ്യർത്ഥനയെ പിന്തുണച്ചുകൊണ്ട് വസി ഷ്ഠനും സംസാരിക്കുന്നതുകണ്ട് മനസ്സില്ലാമനസ്സോടെ ദശരഥൻ രാമലക്ഷ്മണന്മാരെ വിശ്വാമിത്രന്റെ താല്പര്യസംരക്ഷണാർത്ഥം അദ്ദേ ഹത്തിന്റെകൂടെ അയക്കാൻ തയ്യാറാവുന്നു.

ഈ സന്ദർഭത്തിൽ സ്ത്രീവധം തെറ്റല്ലേ എന്ന തന്റെ ചിന്ത രാമൻ വിശ്വാമിത്രനുമുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അതിനു മറുപടി യായി ആര്യതപസ്വികളുടെ യജ്ഞസംരക്ഷണം ക്ഷത്രിയന്റെ വർണ്ണ ധർമ്മമാകയാൽ അതിനുവേണ്ടി എന്തു ചെയ്യുന്നതും തെറ്റല്ല എന്നാണ് മഹർഷിമാർ രാമനെ ഉപദേശിക്കുന്നത്. രാമൻ ഈ ഉപദേശത്തിനു വഴിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

യജ്ഞം വേദത്തിന്റെ കർമ്മകാണ്ഡത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. കർമ്മ കാണ്ഡത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ചാതുർവർണ്ണ്യമാണ്. താടകയെ കൊന്ന് ആ യജ്ഞത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിലൂടെ രാമൻ ഈ ചാതുർവർണ്ണ്യ വ്യവസ്ഥക്ക് കീഴടങ്ങുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒരു അധർമ്മം ബ്രാഹ്മ ണ്യത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിലൂടെ ധർമ്മമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്നതും നമ്മൾ ഇവിടെ കാണുന്നു. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ നന്മയാണ് സനാതന മായ നന്മ എന്ന കാഴ്ചപ്പാടും ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

താടകാവധത്തിനുവേണ്ടി രാമനെ നിയോഗിക്കണമെന്ന് വിശ്വാ മിത്രൻ ദശരഥനോട് അഭ്യർത്ഥിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിലാണ്, അധ്യാത്മ രാമായണം കിളിപ്പാട്ടിൽ എഴുത്തച്ഛൻ, രാമജന്മത്തെ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമായി മഹർഷിമാരെക്കൊണ്ട് പ്രഖ്യാപിപ്പിക്കുന്നത്. വലിയ സ്ഥാനമാനങ്ങൾ നൽകിക്കൊണ്ട് ക്ഷത്രിയരാജാക്കന്മാരെ തങ്ങളുടെ ആജ്ഞാനുകൂലികളാക്കാൻ ബ്രാഹ്മണമതം നിർവ്വഹിക്കുന്ന ഒരു തന്ത്രമായി വേണം ഇതിനെ മനസ്സിലാക്കാൻ. കാരണം, രാമനെ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമായി പ്രഖ്യാപിച്ചതിന്റെ ഫലമായാണ് ദശ രഥൻ രാമനെ താടകാവധത്തിനുവേണ്ടി വിശ്വാമിത്രന് വിട്ടുകൊടു ക്കുന്നത്. അങ്ങനെ ക്ഷത്രിയന്റെ മേൽ ബ്രാഹ്മണമതം ആധിപത്യം നേടുന്നു. ആര്യസംരക്ഷണം ക്ഷത്രിയന്റെ കടമയായി സ്ഥിരീകരിക്ക പ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അത് ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന് അനുരോധമായി രിക്കുന്നു.

അവതാരകഥ എന്ന തന്ത്രം മെനഞ്ഞുകൊണ്ട് ഭക്തി ജനിപ്പി ക്കുകയും ഭക്തി എന്ന ഉപാധിയിലൂടെ ധർമ്മം, നന്മ എന്നീ മൂല്യ ങ്ങളെ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായി രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയുമാണ്

ഇവിടെ ബ്രാഹ്മണമതം ചെയ്യുന്നത്. വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമായ ആദർശരാമന്റെ നേതൃത്വമാണ് സ്ത്രീവധം എന്ന അധർമ്മത്തെ ധർമ്മ മായി കരുതാൻ ജനങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണമതം അധികാരവുമായി കൂട്ടുചേരുന്നതും ഇവിടെ കാണാം. ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഇത്തരത്തിലുള്ള ഏതെ ങ്കിലുമൊക്കെ ആധിപത്യ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളാണ്; വ്യവ സ്ഥാനുരോധിയുമാണ്.

രാമനും താടകയും യഥാക്രമം നന്മയുടെയും തിന്മയുടെയും പ്രതിനിധികളാണ്. ഇവർ തമ്മിലുള്ള യുദ്ധത്തിൽ രാമൻ ജയിച്ചു. അഥവാ നന്മ ജയിച്ചു. ആ നന്മയാകട്ടേ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ കാഴ്ച പ്പാടിലുള്ള നന്മയാണ്. ആ നന്മ സാമാന്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട നന്മയായി പരിഗണിക്കപ്പെടാൻ രാമന്റെ ദൈവികത്വം സഹായിച്ചു. ഇങ്ങനെയാണ് ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങളെ നന്മയും ശരിയുമായി പുരാണേതിഹാസകൃതി കൾ മഹത്വവൽക്കരിക്കുന്നതും തദ്വാരാ ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രാമാണ്യം കൈവരുന്നതും.

മറ്റൊരു ഉദാഹരണം നോക്കുക:

സുഗ്രീവനുമായുള്ള ഉടമ്പടി പ്രകാരം ഒളിഞ്ഞുനിന്ന് ശ്രീരാ മൻ ബാലിയെ അമ്പെയ്ത് കൊല്ലുന്ന ഒരു സന്ദർഭമുണ്ട് അധ്യാത്മരാ മായണം കിളിപ്പാട്ടിൽ. തന്നെ ഒളിഞ്ഞു നിന്ന് അമ്പെയ്തത് വീര ധർമ്മമല്ലാ, ചോരധർമ്മമാണ് എന്ന് മരണത്തിനുമുമ്പ് ബാലി ശ്രീരാമ നോട് പറയുന്നുണ്ട്:

“വ്യാജേനചോരധർമ്മത്തെയും കൈക്കൊണ്ടു

രാജധർമ്മത്തെ വെടിഞ്ഞതെന്തിങ്ങനെ?

എന്തൊരുകീർത്തി ലഭിച്ചതിതുകൊണ്ടു
ചിന്തിക്ക രാജകുലോത്ഭവനല്ലോ നീ.
വീരധർമ്മം നിരൂപിച്ചുകീർത്തിക്കെങ്കിൽ
t\ tc s] mcpX pP b rt¡ W tah \ pw'[2]

ക്ഷത്രിയന്റെ യുദ്ധധർമ്മം പൊരുതൽ ആണെങ്കിൽ അത് നേരെ നിന്നുപൊരുതൽ ആയിരിക്കണം. അതല്ല ശ്രീരാമൻ ചെയ്തത്. എന്നിട്ടും താൻ ചെയ്ത പ്രവൃത്തിയെ മറ്റു വാദങ്ങൾകൊണ്ട് ന്യായീകരിക്കുകയാണ് ശ്രീരാമൻ. ആ വാദങ്ങൾ ഇതാണ്:

"ധർമ്മത്തെ രക്ഷിപ്പതിന്നായുധവുമായ്
നിർമ്മത്സരം നടക്കുന്നിതുനീളെഞാൻ
പാപിയായോരധർമ്മിഷ്ഠനാം നിന്നുടെ
പാപം കളഞ്ഞു ധർമ്മത്തെനടത്തുവാൻ
നിന്നെ വധിച്ചിതുഞാൻ, മോഹബദ്ധനായ്
നിന്നെ നീയേതുമറിയാഞ്ഞതുമെടോ!
പുത്രീഭഗിനീ സഹോദരഭാര്യയും
പുത്രകളത്രവും മാതാവുമേതുമേ
ഭേദമില്ലെന്നല്ലോ വേദവാക്യമതു
ചേതസിമോഹാൽ പരിഗ്രഹിക്കുന്നവൻ
പാപികളിൽ വെച്ചുമേറ്റം മഹാപാപി
താപമവർക്കതിനാലെ വരുമല്ലോ"[3]

യുദ്ധത്തിൽ ജയിച്ച രാജാവ് തോറ്റ രാജാവിന്റെ രാജ്യം പിടിച്ചെടുക്കുകയും ആ രാജ്യത്തിലെ വിലപിടിപ്പുള്ളതെല്ലാം സ്വന്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നപതിവ് അക്കാലത്തെ ക്ഷത്രിയ രാജാക്കന്മാരുടെ

നടപ്പുരീതിയായിരുന്നു. സാമൂഹിക സമ്പ്രദായവും അതായിരുന്നു. ആ നടപ്പുരീതി വെച്ചുനോക്കുമ്പോൾ ബാലി സുഗ്രീവന്റെ ഭാര്യയെ സ്വന്തമാക്കിയത് ധർമ്മ വിരുദ്ധപ്രവൃത്തിയായികണക്കാക്കാനാവില്ല. പക്ഷേ വേദത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് പുത്രി, ഭഗിനി, സഹോദരഭാര്യ തുടങ്ങിയവരെ പരിഗ്രഹിക്കുന്നവൻ പാപിയാണ് എന്നാണ്. അത് വേദ ത്തിലെ ധർമ്മചിന്തയാണ്. ഈ വേദധർമ്മത്തിനെതിരായി സഹോദ രനായ സുഗ്രീവന്റെ പത്നിയെ പരിഗ്രഹിച്ചതുകൊണ്ടാണ് ബാലി വധ്യനാവുന്നതെന്നാണ് രാമന്റെ വാദം. രാമന്റെ വാദം ആസ്തിക ധർമ്മ ചിന്തയാണ്. വേദത്തെ അംഗീകരിക്കാത്തവർക്ക് അത് ബാധ കമല്ല. ഓരോ സമുദായത്തിനും അതാതിന്റേതായ ധർമ്മചിന്തകളാ ണുള്ളത്. തമിഴ്നാട്ടിൽ ഒരുവന് സ്വന്തം പെങ്ങളുടെ മകളെ വിവാഹം ചെയ്യാം. അത് അവിടെ നിഷിദ്ധമല്ല. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ അത് നിഷിദ്ധമാണ്. ഹിന്ദുസമുദായത്തിൽ ഒരുവന് തന്റെ അമ്മാവന്റെ മകളെ വിവാഹം ചെയ്യാൻ വിരോധമില്ല. എന്നാൽ ക്രിസ്ത്യൻ സമു ദായത്തിൽ അത് മഹാഅപരാധമാണ്. ഈ ന്യായം വെച്ചുനോക്കു മ്പോൾ ബാലിയെ രാമൻ വധിച്ചത് ബാലിയുടെ പക്ഷത്തിൽ ന്യായീ കരിക്കപ്പെടാവുന്നതല്ല. കൂടാതെ വധിച്ചതുതന്നെയും നേരെ യുദ്ധം ചെയ്തല്ല. മറ്റൊരു കാര്യമുള്ളത്, ബാലിചെയ്തത് തെറ്റാണെ ങ്കിൽത്തന്നെ ആ തെറ്റിനെ അതിനേക്കാൾ വലിയ തെറ്റു ചെയ്തു കൊണ്ട് തിരുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ന്യായമല്ല. അതായത് ബാലി സഹോദരപത്നിയെ പരിഗ്രഹിച്ചുവെന്ന തെറ്റു ചെയ്തു എന്നതു കൊണ്ട് രാമന്റെ ബാലിവധം ശരിയായിത്തീരുന്നില്ല.

ബാലിക്ക് രാമന്റെ ന്യായവാദങ്ങളൊന്നും സ്വീകാര്യമാവുന്നില്ല

എന്നു കണ്ടപ്പോൾ രാമൻ തന്റെ ദൈവാവതാര രഹസ്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. അപ്പോഴാണ് ബാലി വിധേയപ്പെടുന്നത്. തുടർന്ന് ബാലി ശ്രീരാമനെ നമസ്ക്കരിക്കുന്നു. അത്രമാത്രം ബാലിയെ ശ്രീരാമന്റെ വിനീതവിധേയനാക്കിത്തീർത്തിരിക്കുന്നു അദ്ധ്യാത്മരാമായണകാവ്യകാരൻ. ബ്രാഫ്മണമേധാവിത്വ വ്യവസ്ഥിതിക്കാവശ്യമായ വിധേയത്വവിനയാദികൾ സമൂഹത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുന്ന ശക്തമായ വികാരമാണ് ഭക്തി എന്നും അത്തരം ഭക്തിയുടെ നിർമ്മിതിക്ക് 'ഭാരതം', 'രാമായണം' തുടങ്ങിയവ വളരെ സഹായകമായിരുന്നുവെന്നും രാജൻ ഗുരുക്കൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്[4]. ഇവിടെ ബാലിയുടെ സാമൂഹികവും ലൗകികവുമായ ധർമ്മബോധത്തെ വൈദികവും ആധ്യാത്മികവുമായ ബ്രാഫ്മണീയ ധാർമ്മികത കൊണ്ടാണ് രാമൻ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നത്. മറ്റേതു ധാർമ്മിക മാനദണ്ഡം വെച്ചുനോക്കിയാലും രാമൻ 'ശരി' ആകുന്നില്ല. പക്ഷേ ശ്രീരാമൻ 'ശരി' ആയിരിക്കേണ്ടതും വിജയിക്കേണ്ടതും ഇതിഹാസകാരന്റെ താല്പര്യമാണ്. അതാണ് അദ്ധ്യാത്മ രാമായണത്തിൽ നമ്മൾ കാണുന്നത്. എഴുത്തച്ഛൻ പിന്തുടരുന്നതും ഇതേ താല്പര്യത്തെയാണ്.

എഴുത്തച്ഛൻ താണജാതിക്കാരനാണന്ന് പറയപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിന് വ്യക്തമായ തെളിവൊന്നുമില്ല. അഥവാ എഴുത്തച്ഛൻ താണജാതിക്കാരനാണെന്നു വന്നാൽത്തന്നെയും ചിന്താഗതികൊണ്ട് അദ്ദേഹം സവർണ്ണതാല്പര്യങ്ങളുടെ ഒരു വക്താവ് തന്നെയായിരുന്നു. 'നാടുവാഴിത്തവ്യവസ്ഥ ഉറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി നാടുവാഴികളും ജന്മിമാരും കൂടി കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ കഥകളെല്ലാം സാമാന്യജനങ്ങളെക്കൊണ്ട് സത്യമെന്ന നിലയിൽ സ്വീകരിപ്പിക്കാൻ ഉതകും വിധം

പ്രവർത്തിച്ച ബുദ്ധിജീവി വർഗ്ഗത്തിലാണ് എഴുത്തച്ഛന്റെ സ്ഥാനം. വേദസമ്മിതമായ അദ്ധ്യാത്മരാമായണം നീചഭാഷയായ മലയായ്മയിൽ തർജ്ജമ ചെയ്തതിനു ബ്രാഹ്മണരുടെ പ്രീതികേടുകൂടാതെ കഴിപ്പാൻ ക്ഷമായാചനം ചെയ്യുന്ന എഴുത്തച്ഛൻ സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് ശരിയായ മാർഗ്ഗദർശനം നൽകി എന്നു പറയാനാവില്ല' - ഇങ്ങനെയെല്ലാമാണ് C f wl pf w I pª ³] nÀ F gp¯ Ñs\ h neb nep¯ p¶ X v.[5]

ശംബൂകവധം നിർവ്വഹിക്കുമ്പോഴും ഗർഭിണിയായ സീതയെ കാട്ടിൽ ഉപേക്ഷിക്കുമ്പോഴും ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പുകാരനായാണ് രാമൻ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ലക്ഷ്മണരേഖയ്ക്കു പുറത്തു സീത കടന്നുകൂടാ എന്ന നിർദ്ദേശത്തിലും രാമന്റെ ശൂർപ്പണഖാ പീഡനത്തിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത് മനുസ്മൃതിയുടെ പുരുഷാധിപത്യപരവും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യപരവുമായ മൂല്യം തന്നെയാണ്. ആ മൂല്യത്തിന്റെ ശരി-തെറ്റ് മാനദണ്ഡങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ ഇവ ന്യായീകരിക്കപ്പെടുകയുള്ളൂ.

ശംബൂകവധം കൃത്യമായും ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ അംഗീകരണമാണ്. ഒരു വിപ്രന്റെ മകൻ മരിച്ചതിനുകാരണം ശൂദ്രനായ ശംബൂകൻ തപസ്സനുഷ്ഠിച്ചതാണ് എന്നും അതിനാൽ ശംബൂകനെ വധിച്ചാൽ മരിച്ച ബ്രാഹ്മണൻ പുനർജീവിക്കും എന്നും ശ്രീരാമനോട് പറയുന്നത് നാരദവസിഷ്ഠാദിമുനികളാണ്. അവർ ബ്രാഹ്മണരാണ്. ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണധർമ്മമായ തപസ്സ് അനുഷ്ഠിച്ചുകൂടാ എന്ന ചാതുർവർണ്ണ്യമതം വ്യക്തമായി അനുശാസിക്കുകയാണ് അവർ ചെയ്യുന്നത്. അവരുടെ അനുശാസനക്ക് കീഴ്പ്പെട്ട് രാമൻ ശംബൂകനെ വധിക്കുമ്പോൾ വാഴ്ത്തപ്പെടുന്നതും ബ്രാഹ്മണ്യം തന്നെയാണ്.

ശ്രീരാമന്റെ ശംബൂകവധത്തെ പുതിയൊരുയുക്തിയുപയോഗിച്ച് എഴുത്തച്ഛനും ന്യായീകരിക്കുന്നുണ്ട്: ശൂദ്രൻ തപസ്സുചെയ്യുന്നത് മോക്ഷത്തിനുവേണ്ടിയാണ്. ശ്രീരാമനാൽ വധിക്കപ്പെടുകവഴി അവന് മോക്ഷം ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ശ്രീരാമൻ ദൈവമാണെന്നും ദൈവത്തിനാൽ നിഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന ശൂദ്രന് തന്റെ ആഗ്രഹപൂർത്തികൈവരുകയാണ് എന്നുമുള്ള ന്യായീകരണം ഫലത്തിൽ ശൂദ്രവധത്തിന് കണ്ടെത്തുന്ന ബ്രാഹ്മണീയ ന്യായം മാത്രമാണ്. ദൈവത്താൽ വധിക്കപ്പെട്ടാൽ ശൂദ്രന് മോക്ഷം കിട്ടുമെന്ന് സമ്മതിച്ചാൽത്തന്നെയും തപസ്സുചെയ്താലും ശൂദ്രന് മോക്ഷം കിട്ടില്ലേ എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരമാവുന്നില്ല. അതിനാൽ ശൂദ്രൻ തപസ്സുചെയ്തുകൂടാ എന്നുതന്നെയാണ് രാമായണകാവ്യം ഇവിടെ അനുശാസിക്കുന്നത് എന്നു വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. ശ്രീരാമൻ ചെയ്യുന്ന അനീതികൾക്കും അധർമ്മത്തിനുമൊക്കെ ആര്യധർമ്മത്തിന്റെയും നീതിയുടെയും ശരിയുടെയും ഭാഷ്യങ്ങൾ ചമയ്ക്കുകയാണ് രാമായണം ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെ ആര്യമൂല്യങ്ങൾക്ക് അപ്രമാദിത്വവും പ്രാമാണ്യവും കല്പിക്കപ്പെടുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കർമ്മകാണ്ഡം എല്ലാവരാലും സ്വീകാര്യമാക്കിത്തീർക്കാൻ വേണ്ടി ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ശരി-തെറ്റ് സങ്കല്പം പ്രചരിപ്പിക്കുകയാണ് വേദേതിഹാസപുരാണ പാരമ്പര്യമുൾക്കൊള്ളുന്ന മുഖ്യധാരാസാഹിത്യകൃതികൾ ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെ ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്ക് ബ്രാഹ്മണമതം ചമയ്ക്കുന്ന ന്യായവാദങ്ങളായിത്തീരുന്നു അവയെല്ലാം.

മഹാഭാരതത്തിലും സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമല്ല. 'അശ്വത്ഥാമാഹത

കുഞ്ജര' എന്ന പ്രയോഗത്തിലൂടെ നേടിയ യുദ്ധവിജയവും അസുരന്മാരെക്കൊണ്ട് അമൃത് എടുപ്പിച്ചശേഷം ദേവന്മാർ അത് തട്ടിയെടുത്തതും മറ്റും മഹാഭാരതത്തിലെ ധർമ്മഭ്രംശങ്ങളായി ചൂണ്ടിക്കാട്ടാവുന്നതാണ്. മഹാബലിയെ ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തിയതിലും അധർമ്മം ആരോപിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഇതെല്ലാം ധർമ്മപക്ഷമായാണ് കൃതികളിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നതും പൊതുവെ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നതും. നാം പുരാണകഥാസന്ദർഭങ്ങളെ പാവനവും ദിവ്യവുമായി അതേപടി സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ അത്തരം കൃതികളിൽ കവികൾ തരുന്ന സൂചനകളെ കാണാതിരിക്കുകയോ കണ്ടില്ലെന്നുനടിക്കുകയോ ചെയ്യുകയാW v[6].

വേദേതിഹാസപുരാണപാരമ്പര്യത്തെ ഉപജീവിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട മിക്കവാറും എല്ലാ മുഖ്യധാരാകൃതികളും സാംസ്കാരിക മൂല്യമെന്ന നിലയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നത് ബ്രാഹ്മണാനുകൂലമൂല്യങ്ങളാണ്. ഇവ ഓരോ വിധത്തിൽ അധികാരരൂപങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുമിരിക്കുന്നു.

5. 1. 1. ആശയവാദവും സാഹിത്യമൂല്യങ്ങളും.

ആദർശവാദം അഥവാ ആശയവാദം കൊണ്ടാണ് ബ്രാഹ്മണമതം സ്വാർത്ഥതാല്പര്യങ്ങളെ സർവ്വസ്വീകാര്യവും ലോകാരാധ്യവുമാക്കിമാറ്റുന്നത്. ഭൗതിക ജീവിതം മായയാണെന്ന സങ്കല്പം ഇത്തരം ആശയവാദത്തിന് ഒന്നാംതരം ഉദാഹരണമാണ്. ഈ ആശയവാദത്തിന്മേലാണ് ഇന്ത്യൻപുരാണേതിഹാസങ്ങളും അവയെ ഉപജീവിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട കൃതികളും എഴുന്നുനിൽക്കുന്നത്. ഈ ആശയവാദത്തെ

നാനാപ്രകാരം പിന്തുടരുന്ന സാഹിത്യകൃതികളേ മുഖ്യധാരയിൽ എത്തിപ്പെട്ടിട്ടുള്ളൂ. അവയെല്ലാം ശുഭദർശകങ്ങളുമായിരിക്കുന്നു. ഈ ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം ബ്രാഹ്മണമത മൂല്യങ്ങളാണ്. ഇതാണ് ശുഭദർശകം എന്നറിയപ്പെടുന്ന മൂല്യങ്ങളുടെ ആധിപത്യ രാഷ്ട്രീയം.

അടിമകളെ എന്നും അടിമകളാക്കി നിർത്താൻ ഉതകുന്ന മായാവാദവും അദ്വൈതവാദവുമൊക്കെ ആശയവാദങ്ങളാണ്. അവ സഹായിക്കുന്നത് ഉപരി/സവർണ്ണവർഗ്ഗത്തെയാണ്. നഷ്ടപ്പെടാൻ ഒന്നുമില്ലാത്തവർക്ക് ഇത്തരം ആശയവാദങ്ങൾകൊണ്ട് ഭൗതികമായ നേട്ടങ്ങളൊന്നുമില്ല. നഷ്ടപ്പെടാൻ ഉള്ളവർക്ക് തങ്ങളുടെ സ്ഥാനാധികാരങ്ങളും സമ്പത്തും നിലനിർത്താനാണ് അവ സഹായകമാവുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവർക്ക് ഇത്തരം ആശയവാദങ്ങൾ അവശ്യമായി വരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ സംസ്ഥാപനം എല്ലാകാലത്തും മേലാളരോ മേലാളപക്ഷ ചിന്താഗതിയുള്ളവരോ നിർവ്വഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ ഫലമായാണ് സാഹിത്യത്തിൽ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കുമേൽ ആധിപത്യം നേടിയിരിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമൂല്യങ്ങൾ നന്മയും ശരിയുമായി മഹത്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്.

വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും ബ്രാഹ്മണമേൽക്കോയ്മയെയും സർവ്വസ്വീകാര്യമാക്കിയെടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് നന്മ ജയിക്കുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് വേദേതിഹാസപുരാണാദികൾ പുലർത്തിപ്പോന്നത്. വേദത്തെ ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ അംഗീകരിക്കുന്നവരാണ് അവയിലെയെല്ലാം നായകന്മാരായിരിക്കുന്നത്. നായകന്മാരുടെ

വിജയത്തിലൂടെ നന്മയെ വേദവുമായി സമീകരിക്കുകയാണ് ഇത്തരം കൃതികൾ ചെയ്യുന്നത്. ഇതൊരു രചനാതന്ത്രമാണ്. ബ്രാഹ്മണികത യുടെ ധർമ്മാധർമ്മവിചിന്തനങ്ങളാണ് നന്മയെ നിർവ്വചിക്കാനായി അവ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. സ്വാഭാവികമായും ഇത് ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യ വസ്ഥയുടെ അംഗീകരണമായിത്തീരുന്നു.

ഭാരതയുദ്ധവും രാമ-രാവണയുദ്ധവുമൊക്കെ അനേകവിധങ്ങ ളിൽ ഭാരതീയഭാഷകളിലെല്ലാം ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. തത്ഫലമായി അവയിലെ ചാതുർവർണ്ണ്യാധിഷ്ഠിതമായ നന്മ-തിന്മ സങ്കല്പവും ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടുപോന്നു. നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെയുള്ള ആവർത്തനം ഈ മൂല്യസങ്കല്പത്തിന് വിശ്വാസത്തിന്റെ തലവും ബലവും നൽകി. നന്മയുടെ പ്രതിരൂപമായ വീരനായകന്മാരെയും രക്ഷകന്മാരെയുമാണ് ഇതിഹാസപുരാണാദികൾ ലോകസമക്ഷം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ നായകപാത്രങ്ങൾ പലപ്പോഴും ഈശ്വരന്റെ അവതാരരൂപങ്ങളുമാണ്. “ഉത്പാദനരംഗത്ത് ശക്തിപ്രാപിക്കുകയും വർദ്ധിച്ച മിച്ച സമ്പത്തു ണ്ടാക്കുകയും ചെയ്ത വിപുലമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് അവതാരകഥകൾ. ഏത് മേഖലകളിലും മനുഷ്യശക്തിയെ ഉപയോ ഗിക്കാൻ മതിയായ കാർഷികസമ്പത്തുണ്ടായിരുന്ന പ്രസ്തുത സമൂ ഹത്തിന്റെ മേധാവിത്വം വ്യാപിക്കുന്നതിന്റെ ചിത്രമാണ് അവതാരക Y ł ƒ ne pÅ X V[7]. ഈ അവതാരകഥകളിലൂടെ വീരനായകന്മാർ ജന തയുടെ ഭക്തി എന്ന വികാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടു കയും ചെയ്തു. ഭക്തിയുടെ ലഹരിയിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ നന്മയുടെ വിജയം എന്ന മൂല്യസങ്കല്പം അഥവാ ശുഭദർശകമൂല്യസങ്കല്പം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാനോ തകർക്കപ്പെടാനോ അരുതാത്തതായി നില

നിന്നു. അപ്പോൾ സ്വാഭാവികമായും അത് ആധിപത്യവും വിധേയ ത്വവും തമ്മിലുള്ള, അധികാരവും അടിമത്തവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷ ത്തിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയായിമാറുന്നു. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മേൽക്കോ യ്മക്കും വ്യവസ്ഥാപിത മൂല്യങ്ങൾക്കും എതിരെയുള്ള കലാപങ്ങ ളെയും അത്തരം കലാപങ്ങളുടെ ഫലസിദ്ധിയെയും ഇകഴ്ത്തിക്കാ ട്ടാനോ തമസ്ക്കരിക്കാനോ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഒരു ശരി-തെറ്റ് മൂല്യസ ങ്കല്പം പൊതുവെ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ അന്തർധാരയാണ്; പുറമേക്ക് പലപ്പോഴും അവ വളരെ വിപ്ലവാത്മകമായി തോന്നിച്ചാ ലും. മേൽപ്പറഞ്ഞ ശുഭദർശക മൂല്യത്തിന് ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തി ലുള്ള ചിരസ്ഥായിത്വത്തിലാണ് ഇതിനുള്ള കാരണം തിരയേണ്ടത്.

പ്രസാദാത്മക മൂല്യങ്ങളിൽ അടിയുറച്ച ജീവിതവീക്ഷണം പുലർത്തുന്ന സാഹിത്യകൃതികളുടെ ഒരു ധാര മലയാളസാഹിത്യ ത്തിന്റെ ആരംഭം മുതലേ പ്രകടമാവുന്നുണ്ട്. അതിനു സമാന്തരമായി ലൗകികതയിൽ അടിയുറച്ച ജീവിതവീക്ഷണം പുലർത്തുന്ന സാഹി ത്യകൃതികളുടെ മറ്റൊരു ധാരയും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ രണ്ട് ധാരകൾ യഥാക്രമം ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാരയായും അർത്ഥ-കാമധാര യായും മലയാള സാഹിത്യചരിത്രാരംഭം മുതലേ വേർതിരിയുന്നുണ്ട്.

5.2. ധർമ്മ-മോക്ഷ, അർത്ഥ-കാമധാരകൾ

പുരുഷാർത്ഥചിന്തയാണ് ഭാരതസംസ്കാരത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര[8]. ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാമം, മോക്ഷം എന്നിവയാണ് നാലുപുരുഷാർത്ഥ ങ്ങൾ അഥവാ ജീവിതലക്ഷ്യങ്ങൾ. വർണ്ണവ്യവസ്ഥക്കുമുമ്പ് ഇവയിൽ ഓരോന്നിനും ഉണ്ടായിരുന്ന അർത്ഥം വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ കാലമെ ത്തുമ്പോൾ മാറിമറയുന്നുണ്ട്. വർണ്ണവ്യവസ്ഥക്കുമുമ്പ് ധർമ്മം എന്ന

വാക്കിന് എല്ലാവർക്കും സുഖമായ സാമൂഹ്യജീവിതം സാധ്യമാക്കാൻ ആവശ്യമായ നിയന്ത്രണങ്ങളും ക്രമീകരണങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആചാരം എന്നേ അർത്ഥമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ സാമൂഹ്യഅസമത്വങ്ങളും സമ്പന്നരുടെ പ്രത്യേകാവകാശങ്ങളും കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ ആവശ്യമായ ആചാരം എന്ന് അതിന്റെ അർത്ഥം മാറിപ്പോയി. ആ ആചാരമാകട്ടേ, ഓരോ വ്യക്തിയും സ്വധർമ്മം അഥവാ സ്വന്തം വർണ്ണത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ട പ്രവൃത്തി മാത്രം ചെയ്യുക എന്നതാണുതാനും. ധർമ്മമാണ് ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ അടിത്തറ. ധർമ്മവും അർത്ഥവും സാമ്പത്തികലക്ഷ്യങ്ങളാണ്. കാമം വൈകാരികലക്ഷ്യവും. ഈ സാമ്പത്തികലക്ഷ്യവും വൈകാരികലക്ഷ്യവും ചേർന്ന് മനുഷ്യനെ മോക്ഷത്തിലേക്കുനയിക്കുന്നു. അതായത് ധർമ്മാർത്ഥകാമങ്ങൾ മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗമാണ്.

ബ്രഹ്മചര്യം, ഗാർഹസ്ഥ്യം, വാനപ്രസ്ഥം, സന്യാസം എന്നിവയാണ് നാല് ആശ്രമങ്ങൾ. വർണ്ണധർമ്മങ്ങൾക്കും ആശ്രമധർമ്മങ്ങൾക്കും പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾക്കും മതപരമായ ഒരടിത്തറ നൽകിക്കൊണ്ട് വർഗ്ഗവ്യത്യാസങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചുവെന്നതാണ് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്തത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സംഭാവന[9]. ഇതിന്റെ ഫലമായി ക്രമേണ ധർമ്മ-മോക്ഷങ്ങൾ ഒരുവശത്തും അർത്ഥ-കാമങ്ങൾ മറുവശത്തുമായി ഒരു ധ്രുവീകരണം സംജാതമായി. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ വർഗ്ഗപരമായ അസമത്വങ്ങൾ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ അർത്ഥവും (സമ്പത്ത്) കാമവും (ലൈംഗികാനന്ദം) സമ്പാദിക്കാൻ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ സാധ്യമാകുമായിരുന്നില്ല. മിക്ക

വാറും ധനികർക്കുമാത്രമേ അവ സാധ്യമായിരുന്നുള്ളൂ. കാരണം വ്യത്യസ്തമായ വർണ്ണധർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ ധനം സമ്പാദിക്കാനാവുകയില്ല. ബ്രാഹ്മണർക്ക് സ്വധർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കുക വഴി ദക്ഷിണയായും വഴിപാടായും ധാരാളം സ്വത്ത് ലഭിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ മറ്റുവർണ്ണങ്ങൾക്ക് അപ്രകാരം തങ്ങളുടെ സ്വധർമ്മം മാത്രം അനുഷ്ഠിക്കുകവഴി അത്രമാത്രം സമ്പത്തുണ്ടാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. സമ്പത്തുണ്ടെങ്കിലേ പൂർണ്ണമായ ലൈംഗികാനന്ദം നേടാൻ കഴിയൂ. ഒരു ദേവദാസിയെ പ്രാപിക്കണമെങ്കിൽ ധാരാളം പണം ചെലവഴിക്കേണ്ടിവരും. ചുരുക്കത്തിൽ, അർത്ഥസമ്പാദനം സാധ്യമാവാത്തവർക്കു കാമപൂരണവും സാധ്യമാകുകയില്ല എന്ന അവസ്ഥ വന്നു. എന്നാൽ വെറും ധർമ്മം കൊണ്ടുമാത്രം മോക്ഷം നേടാൻ എല്ലാവർക്കും കഴിയുമായിരുന്നു. കാരണം അപ്രകാരം മോക്ഷം നേടുന്നതിന് സാമൂഹികമായ പ്രതിബന്ധങ്ങളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തിക സമത്വം അതിന് ആവശ്യമായിരുന്നില്ല.

ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയും അർത്ഥ-കാമധാരയും പ്രസാദാത്മക ശുഭദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. എങ്കിൽത്തന്നെയും ഇന്ത്യയിൽ ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയാണ് അർത്ഥ-കാമധാരക്കു മേൽ ആധിപത്യം നേടിയത്. അതിനുകാരണം ഇതാണ്: അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ വികാസത്തിനും മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിനും സാമ്പത്തികസമത്വം ആവശ്യമാണ്. സാമ്പത്തിക തുല്യതയുണ്ടായാലേ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ അർത്ഥ-കാമങ്ങളിൽ വിഹരിക്കാനാകൂ. വർഗ്ഗവിഭജിതമാക്കപ്പെട്ട ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ ഇതനുവദിക്കുകയില്ല. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥ അസമത്വം നിറഞ്ഞതാണ്. അസമത്വജടിലമായ ആ സാമൂ

ഹ്യവ്യവസ്ഥ തകർന്നാലേ അർത്ഥ-കാമധാരക്കു വളരാൻ കഴിയൂ. അതിന് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥ മാറണം. വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റാൻ ബ്രാഹ്ണാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ അനുകൂലികൾ സമ്മതിക്കില്ല. കാരണം നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയിൽ അവർക്ക് യഥേഷ്ടം കാമ പൂരണം സാധ്യമാണ്. വ്യവസ്ഥാനുകൂലികളുടെ ശക്തമായ എതിർപ്പും ആധിപത്യവുമാണ് അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ വളർച്ചയെ മുരടിപ്പിച്ചത്. ഈ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ കാമം എന്ന പുരുഷാർത്ഥം ഒരു വലിയ 'ഒബ്സഷ'നായിത്തീർന്നു സമൂഹത്തിൽ. ആ 'ഒബ്സഷ'നാണ് വേശ്യാസ്തുതിഗീതങ്ങളായ മണിപ്രവാള കാവ്യങ്ങൾക്ക് ജന്മം നൽകി യത് എന്ന് കരുതാവുന്നതാണ്.

എന്നാൽ ധർമ്മ-മോക്ഷ മാർഗ്ഗത്തിന്റെ വളർച്ചക്കും വികാസ ത്തിനും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ മാറ്റം അനിവാര്യമല്ല. അതിനാൽ വ്യവസ്ഥാനുകൂലികൾക്ക് അതിനെ ചെറുക്കേണ്ടകാര്യമില്ല. അസമത്വം നിലനിന്നാലും ധർമ്മത്തിനും മോക്ഷചിന്തക്കും വളരാൻ യാതൊരു വിരോധവുമില്ല. കാരണം അവക്ക് സമൂഹത്തിലെ സാമ്പത്തികഘട കവുമായി യാതൊരു ബന്ധവും ഇല്ല. ആർക്കും സ്വധർമ്മം അനു ഷ്ഠിക്കാം. ആർക്കും മോക്ഷം കാംക്ഷിക്കാം. അതിൽ സാമ്പത്തിക ഘടകത്തിന് യാതൊരു ഭാഗധേയവും ഇല്ല. മാത്രമല്ല സ്ഥിതവ്യവ സ്ഥയുടെ നിലനിൽപ്പിന് അതുസഹായകമായിത്തീരുകയും ചെയ്യും. എന്നാൽ അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ വികാസത്തിൽ സാമ്പത്തിക ഘട കത്തിന് പങ്കുണ്ട്. അതിനാൽ അർത്ഥ-കാമധാര സാമൂഹ്യഘടനയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയോ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയോ ചെയ്യും. ധർമ്മ-മോക്ഷധാര അതു ചെയ്യില്ല. അതിനാലാണ് സമൂഹത്തിലെ ധനിക

വർഗ്ഗക്കാരും വ്യവസ്ഥാനുകൂലികളുമായവർ ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയെ വളരാനും വികസിക്കാനും അനുവദിച്ചത്. അല്ലാതെ അവർക്ക് ധർമ്മ -മോക്ഷങ്ങളോട് വാസ്തവത്തിൽ താല്പര്യമുണ്ടായിട്ടല്ല. കാരണം അവർ സ്വകാര്യമായി അർത്ഥ-കാമങ്ങളിൽ മുഴുകുന്നവരായിരുന്നു. ഇത് അക്കാലത്തെ മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ വ്യക്തമായി അറിയാൻ കഴിയും. തങ്ങൾ സ്വകാര്യമായി അർത്ഥ-കാമങ്ങളിൽ അഭിരമിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും അവർ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചതും ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നതും ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയെയാണ്. ഇത് ഒരു തന്ത്രമായിരുന്നു. തങ്ങൾക്ക് ഏറ്റവും സുഖപ്രദമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുവരുക എന്നതായിരുന്നു ആ തന്ത്രത്തിന്റെ പിന്നിലെ ഉദ്ദേശ്യം. തത്ഫലമായാണ് അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ മീതേ ധർമ്മ-മോക്ഷധാര ആധിപത്യം നേടുവാൻ ഇടയായത്. അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ വളർച്ചയെ തടയേണ്ടതും സ്ഥിതവ്യവസ്ഥയുടെ വക്താക്കളുടെ, സമ്പന്ന-അധികാരിവർഗ്ഗങ്ങളുടെ ആവശ്യമായിരുന്നു. പൊതുസമൂഹത്തിൽ അർത്ഥ-കാമങ്ങൾ എത്രത്തോളം തടയപ്പെടുന്നുവോ അത്രത്തോളം സ്വകാര്യമായി അവ തങ്ങളുടെ മാത്രം അധീനതയിലായിത്തീരുമെന്നും അവർ കണക്കുകൂട്ടിയിരിക്കാം.

ധർമ്മ-മോക്ഷ/അർത്ഥ-കാമ ധ്രുവീകരണം സാഹിത്യരംഗത്തും വ്യക്തമായി പ്രതിഫലിക്കുകയുണ്ടായി. മലയാളത്തിൽ പാട്ട്, മണിപ്രവാളം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടായി പിരിഞ്ഞ കാവ്യപാരമ്പര്യം നാം ലിഖിത സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടം മുതലേ കാണുന്നുണ്ട്. ഇത് മേൽപ്പറഞ്ഞ ധ്രുവീകരണത്തിനുതെളിവാണ്. പാട്ട്, ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയെ അഥവാ ഭക്തിപാരമ്പര്യത്തെയും മണിപ്രവാളം, അർത്ഥ-കാമധാരയെ

അഥവാ ലൗകികപാരമ്പര്യത്തെയും ആണ് പ്രായേണ മുറുകെപ്പിടിക്കുന്നത്. "ധർമ്മ-മോക്ഷങ്ങളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന ചിത്തവൃത്തിയും അർത്ഥ-കാമങ്ങളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന ചിത്തവൃത്തിയും ഏതുജനതക്കുമുണ്ടാകും. എന്നാൽ ആ ചിത്തവൃത്തിക്കുള്ള മാധ്യമം രണ്ടുപ്രസ്ഥാനമായി വേർതിരിയുക എന്ന പ്രതിഭാസം ഒരുപക്ഷേ നമ്മുടെ സാഹിത്യത്തിലെന്നപോലെ അത്ര പ്രകടമായി മറ്റെങ്ങും കണ്ടില്ലെ ¶ ph ϵ mw'[10] എന്ന് ഡോ. എം. ലീലാവതി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് ധർമ്മ-മോക്ഷമാർഗ്ഗത്തെ അവലംബിക്കുന്ന പാട്ടുസാഹിത്യധാരയെയും അർത്ഥ-കാമമാർഗ്ഗത്തെ അവലംബിക്കുന്ന മണിപ്രവാള ധാരയെയും ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടാണ്.

11 മുതൽ 15 വരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി രചിക്കപ്പെട്ടതെന്നു പൊതുവേ കരുതപ്പെടുന്ന വൈശികതന്ത്രം, ചെറിയച്ചി, മല്ലീനിലാവ്, കൗണോത്തര, ഉത്തരാചന്ദ്രിക, ഇളയച്ചി, ഉണ്ണിയച്ചീചരിതം, ഉണ്ണിച്ചിരുതേവീചരിതം, ഉണ്ണിയാടീചരിതം, ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം, ചന്ദ്രോത്സവം തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രാചീന മണിപ്രവാളധാരയിൽ പെടുന്ന മുഖ്യകൃതികൾ. 13 മുതൽ 16 വരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി രചിക്കപ്പെട്ടതെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന രാമചരിതം, തിരുനിഴൽമാല, നിരണം കൃതികൾ (മാധവപ്പണിക്കർ, ശങ്കരപ്പണിക്കർ, രാമപ്പണിക്കർ എന്നിവരുടെ കൃതികൾ), എഴുത്തച്ഛന്റെ കിളിപ്പാട്ടുകൾ തുടങ്ങിയവയാണ് പാട്ടുസാഹിത്യധാരയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന മുഖ്യകൃതികൾ.

പാട്ടുസാഹിത്യധാരയുടെ പ്രമേയം പൊതുവെ ജനമനസ്സുകളിൽ ഭക്തിയുടെ വേലിയേറ്റം സാധ്യമാക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു. മണിപ്രവാളധാരയുടെ പ്രമേയമാകട്ടേ

ലൗകിക വികാരങ്ങളെയാണ് കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത്. കാലാനുകൂലമായ രൂപ-ഭാവ പരിണാമങ്ങളോടെ ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയും അർത്ഥ-കാമ ധാരയും ചിലപ്പോൾ ഒന്നായികൂടിക്കലരുന്നതായും കാണാം. മണി പ്രവാള കൃതികളിലെ ദേവസ്തുതികളും കൃഷ്ണഗാഥയിലെ ശൃംഗാ രവർണ്ണനകളും ഇതിനുതെളിവാണ്. ഇങ്ങനെ ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ പരസ്പരം കൂടിക്കലരുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആത്യന്തികമായി ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാര അർത്ഥ-കാമധാരയെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിന്റെ ചിത്രമാണ് ചരി ത്രത്തിൽ നമ്മൾ കാണുന്നത്. ആര്യസാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രചാരണം ഭാരതീയ ഭാഷകളിൽ ആര്യന്മാരുടെ മൂല്യങ്ങൾക്ക് മേൽക്കോയ്മ ലഭി ക്കാൻ കാരണമാവുകയായിരുന്നു. നിരണം കവികളും എഴുത്തച്ഛനു മൊക്കെ ഇങ്ങനെ ആര്യന്മാരുടേതായ വീക്ഷണത്തിന് മേൽക്കോയ്മ ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്നതിൽ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

13-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ രാമചരിതം മുതൽ 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ തുഞ്ച ത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ കാവ്യങ്ങൾ വരെ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന പാട്ടുപാരമ്പര്യം ഭക്തി-മതാത്മക-ദാർശനിക-ആധ്യാത്മിക പദ്ധതികളെയാണ് പ്രമേ യമാക്കിയത്. ഇതാണ് ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാരയുടെ പ്രമേയപരമായ തുടർച്ച എന്നു പറയുന്നത്. പ്രമേയപരമായ ഈ തുടർച്ചക്ക് അതി ന്റേതായ ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങളുമുണ്ട്. മിക്കവാറും ഈ മൂല്യങ്ങൾ ഹൈന്ദവമിത്തുകളുടെ പല പല പാഠഭേദങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാ ണ്.

മണിപ്രവാള പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ലൗകികമായ അർത്ഥ-കാമപ്ര മേയങ്ങൾക്കുമേലേ പാട്ടുപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അഭൗമമായ ധർമ്മ-മോക്ഷ പ്രമേയങ്ങളെ സ്ഥാപിക്കുക എന്നതായിരുന്നു നിരണം കവികൾ ആവി

ഷ്ക്കരിച്ച കാവ്യഭാഷാപരിഷ്ക്കരണശ്രമങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ വിവക്ഷ. എഴുത്തച്ഛനുമുമ്പ് ചെറുശ്ശേരിയും ലളിതമായ മലയാളത്തിൽ കാവ്യ രചന നടത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും മലയാളഭാഷയുടെ പിതാവായി വാഴ്ത്ത പ്പെടുന്നത് എഴുത്തച്ഛനാണ്. ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയുടെ മേധാവിത്വം തന്നെയാണ് ഇതിനും കാരണമായത്. എഴുത്തച്ഛനുമുമ്പേ പാണ്ഡ്യ ഭാഷാസാരൂപ്യം വർജ്ജിക്കുകയും മണിപ്രവാളം നിയമേന കലർത്തി ക്കൊണ്ട് കൃതികൾ രചിക്കുകയും ചെയ്തത് ചെറുശ്ശേരിയാണ്. എഴു ത്തച്ഛന്റെ കിളിപ്പാട്ടുകൾ പോലെ ചെറുശ്ശേരിയുടെ കൃഷ്ണഗാഥയും ജനങ്ങൾക്ക് അംഗീകാര്യവുമായിരുന്നു. ചെറുശ്ശേരിയുടെ കൃഷ്ണ ഗാഥയിൽ ഭക്തിയേക്കാൾ ശൃംഗാരത്തിനും ഫലിതത്തിനും പ്രാധാ ന്യമേറിയതുകൊണ്ട് അതിനു ദർശനഗൗരവം കുറഞ്ഞുപോയി എന്നാണ് ധർമ്മ-മോക്ഷപക്ഷക്കാരുടെ വാദം. 'ചെറുശ്ശേരിയുടെ എരി ശ്ശേരിയിൽ കഷണമില്ല' എന്ന് പ്രഖ്യാതമായ ഒരു വിമർശനം തന്നെ യുണ്ടല്ലോ? ദർശനഗൗരവം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് പ്രസാ ദാത്മക ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളെയാണ്. കൃഷ്ണഗാഥ അർത്ഥ-കാമധാ രയിൽ അഥവാ ലൗകികതയിൽ കൂടുതലായി ഊന്നുന്നുവെന്നതാണ് ചെറുശ്ശേരിയെ മലയാളഭാഷയുടെ പിതാവായി അംഗീകരിക്കാൻ ധർമ്മ -മോക്ഷ പക്ഷക്കാർക്ക് തടസ്സമായി തോന്നിയകാരണം. ആധിപത്യ ത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ബ്രാഹ്മണമത പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ജന്മസ്വഭാവമാണ് ഇവിടെയും പ്രകടമാവുന്നത്.

5. 2. 1. അർത്ഥ-കാമ ധാര: മണിപ്രവാള സാഹിത്യത്തിൽ

അർത്ഥ-കാമധാരയും അശുഭദർശകവീക്ഷണവും ഒരുപോലെ ലൗകികതയിലാണ് അടിയുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. അർത്ഥ-കാമധാര

പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയോ തടയപ്പെടുകയോ ചെയ്യുമ്പോൾ ശുഭ ദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കു സാഹിത്യത്തിലും സമൂഹത്തിലും പൊതുവെ മേൽകൈലഭിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ തോൽവി അശുഭദർശകമായ സാഹിത്യമൂല്യങ്ങളുടെ ഉച്ചാടനത്തിന് സഹായകമായി ഭവിക്കുന്നത്. ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാരയുടെ ആത്യന്തിക വിജയം അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ സാധ്യതയെ സാഹിത്യത്തിൽ നിന്ന് തുടച്ചുനീക്കി എന്നുപറയാം.

മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിൽ അർത്ഥ-കാമധാര അശുഭദർശന ത്തോളം വളർന്നില്ല. നിഷേധാത്മകദർശനത്തിന്റെയോ പരാജയദർശ നത്തിന്റെയോ വിദൂരമായ ലാഞ്ചനകൾ പോലും അവയിൽ കാണില്ല. മണിപ്രവാള സാഹിത്യം കേവലം ലൗകികതയിൽ നിലകൊള്ളുകമാ ത്രമേ ചെയ്തുള്ളൂ. അതിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ലൗകികത എന്നത് കേവല ശൃംഗാരം മാത്രമായിരുന്നു. പ്രാചീന മണിപ്രവാള ഘട്ടത്തിൽ നിന്ന് വെണ്മണിഘട്ടം വരെ വികസിച്ചുവെങ്കിലും അർത്ഥ -കാമധാര കേവലശൃംഗാരത്തിൽത്തന്നെ നങ്കൂരമിട്ടുനിൽക്കുകയാണ് ഉണ്ടായത്. ഒരടിപോലും അത് മുന്നോട്ടുനീങ്ങിയില്ല. കേവലശൃം ഗാരവും അതിന്റെ മറുവശം എന്നുപറയാവുന്ന തരത്തിലുള്ള സ്തോത്ര-ഭക്തിപാരമ്പര്യവും കലർന്ന ഒരുതരം ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം മാത്രമാണ് ലൗകികതയിൽ അതു കണ്ടെത്തിയത്. ദേവദാസികളുടെ അപദാനവും വേശ്യാവൃത്തിയെ കൊണ്ടാടുന്ന മനോഭാവവും ദേവ ദാസിഭവനങ്ങളിൽ കുന്നുകൂടുന്ന അർത്ഥത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിചാരവും പിന്നെകുറേ വർണ്ണനകളും മാത്രം കൊണ്ട് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട മണിപ്ര വാളകൃതികൾ സാധാരണക്കാരുടെജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ കണ്ടില്ല.

സാധാരണക്കാരുടെ അനുഭവമണ്ഡലമോ അവരുടെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനമോ ജീവിതത്തിന്റെ ഇരുളടഞ്ഞ വശമോ അവർ ചിത്രീകരിച്ചില്ല. ആ അർത്ഥത്തിൽ വരേണ്യമായ ഒരു പാരമ്പര്യം തന്നെയാണ് മണിപ്രവാളസാഹിത്യവും വെച്ചുപുലർത്തിയത് എന്നുപറയാം. കാരണം താഴേക്കിടയിലുള്ളവർക്ക് മണിപ്രവാളം ഒട്ടും ആശ്വാസദായകമായിരുന്നില്ല. അത് സാഹിത്യത്തെ വരേണ്യരുടെ ലീലാപരതയായി അധഃപതിപ്പിച്ചു. മാത്രമല്ല ഭാഷാപരമായി അത് താഴേക്കിടയിലുള്ളവരുടെ വ്യവഹാരഭാഷയിൽ നിന്നകന്ന സംസ്കൃതസങ്കലനഫലമായ ഭാഷാമിശ്രവുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുകൂടി മണിപ്രവാളം സാധാരണക്കാരെ അകറ്റിക്കളഞ്ഞു എന്നുപറയാം.

ഉണ്ണിപ്പെണ്ണുങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രമേയങ്ങൾ ലൗകികതയെ അതിന്റെ സമഗ്രതയിൽ വീക്ഷിക്കാൻ തടസ്സമായിരുന്നു. തത്ഫലമായി ലൗകികതയുടെ ഒരു ജീവിതദർശനം രൂപപ്പെടുത്താൻ അവർക്കു കഴിയാതെപ്പോയി. അങ്ങനെ, വേണമെങ്കിൽ അശുഭദർശനത്തോളം വളരാനാകുമായിരുന്ന ലൗകികത മണിപ്രവാള സാഹിത്യത്തിൽ വെച്ച് ശൃംഗാരത്തിൽ വഴിമുട്ടി വളർച്ച മുരടിച്ചുപോയി.

വെണ്മണിഭാവനയുടെ തുടർച്ചയെന്നോണം വള്ളത്തോൾ വരെ 'കൊച്ചുസീത'യിൽ മുത്തശ്ശിയെക്കൊണ്ട് അംബോപദേശം ചെയ്യിക്കു ¶ p- V̈. ഇതിന്റെയെല്ലാം ഫലമായി ലൗകികത എന്നാൽ ഉപരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉപരിതലസ്പർശിയായ സംസ്കാരം മാത്രമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാട് വ്യാപകമായി. ഇത് ലൗകികധാരയുടെ അധഃപതനത്തിന് ആക്കം കൂട്ടി.

ഈ സാഹചര്യം മുതലെടുത്തുകൊണ്ട് ധർമ്മ-മോക്ഷധാര

അതിന്റെ മേൽക്കോയ്മ ഉറപ്പിച്ചു. അത് സ്വന്തം ആധിപത്യത്തിന് ന്യായീകരണങ്ങൾ ചമച്ചു. പാട്ടുപാരമ്പര്യം കേവലഭക്തിയിൽ നിന്ന് പ്രസാദാത്മകവീക്ഷണത്തിലേക്കു വളർന്നു. കൂടാതെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഭക്തിയെ പലായനശുഭദർശനത്തിലേക്കും വികസിപ്പിച്ചു. അങ്ങനെ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ വ്യാപകമായി പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെടുകയും അശുഭ ദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കുമീതെ അവ ആധിപത്യം നേടുകയും ചെയ്തു.

ഇതോടെ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ അർത്ഥ-കാമധാരയുടെ പാർശ്വവൽക്കരണം പൂർണ്ണമാക്കപ്പെട്ടു. തൽഫലമായി മലയാളിയുടെ സാഹിത്യവീക്ഷണം ഏകപക്ഷീയമായി വൈരാഗ്യത്തിലും വിരക്തി യിലും ധർമ്മ-മോക്ഷ ചിന്തയിലും ഭക്തിദർശനത്തിലും അധിഷ്ഠിത മായ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളിൽ മാത്രമായി തളയ്ക്കപ്പെട്ടു. അത് മല യാളിയുടെ സാഹിത്യവീക്ഷണത്തെയും ജീവിതവീക്ഷണത്തെയും ഒരുപോലെ അസന്തുലിതമാക്കുകയും ചെയ്തു. "ഒരു തട്ടിൽ ശൃംഗാ രശതകവും മറ്റേതട്ടിൽ വൈരാഗ്യശതകവും വച്ച് സന്തുലനം ചെയ്യുന്ന ജീവിതവീക്ഷണം ഭാരതഭൂമിയിലെ ഹൈന്ദവസമൂഹത്തിലെന്നപോലെ മറ്റെവിടെയെങ്കിലും കാണുമോ എന്ന് സംശയമാണ്"[12] എന്ന വിലയി രുത്തൽ, പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾ ധർമ്മ-മോക്ഷപക്ഷമായും അർത്ഥ-കാ മപക്ഷമായും പിളർന്നുകൊണ്ട് മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ തുടക്കം മുതലേ പ്രകടമാവുന്നതിനെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

5. 2. 2. ധർമ്മ-മോക്ഷധാര : ആധുനിക മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാള സാഹിത്യത്തെയും നിയന്ത്രി ച്ചുപോരുന്നത് ധർമ്മ-മോക്ഷപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പിന്തുണയുള്ള ശുഭ

ദർശകമൂല്യങ്ങൾ തന്നെയാണ്. ആശാൻ, ഉള്ളൂർ, വള്ളത്തോൾ തുടങ്ങിയവർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് ഈ സാഹിത്യധാരയെയാണ്. പാശ്ചാത്യകവികളുടെ സ്വാധീനം ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ അവരെ പ്രചോദിപ്പിച്ചത് പാട്ടുപാരമ്പര്യത്തിൽ തെളിഞ്ഞു കണ്ട ധർമ്മ-മോക്ഷചിന്താപദ്ധതികൾ തന്നെയാണ്.

എഴുത്തച്ഛനുശേഷവും മണിപ്രവാളത്തിന്റേതായ പ്രമേയപാരമ്പര്യം വെണ്മണിപ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെയും മറ്റും ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും സാഹിത്യത്തിൽ അഭിവ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു. എന്നാൽ വെണ്മണി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിറകേവന്ന കുമാരനാശാൻ വീണ്ടും ധർമ്മ-മോക്ഷ മാർഗ്ഗത്തിലേക്ക് മലയാളകവിതയെ തിരിച്ചുവിട്ടു. ഭാരതീയമായ ആധ്യാത്മിക പാരമ്പര്യമാണ് കുമാരനാശാനിൽ മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നത്. ഭക്തി ഈശ്വരോന്മുഖമായ രതിയാണെന്നാണ് ഭാരതീയ സങ്കല്പം[13]. കുമാരനാശാനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇത് അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ തന്നെ ശരിയായിരുന്നു. നാരായണഗുരുവിന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭക്തികാവ്യങ്ങളുടെയും സ്വാധീനമാണ് കുമാരനാശാനെ ഇത്തരമൊരു തലത്തിലേക്ക് രതിയെ സന്നിവേശിപ്പിക്കാൻ പ്രാപ്തനാക്കിയത്. സ്തോത്ര രചനയിൽ കുമാരനാശാൻ പിന്തുടർന്നത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ആധ്യാത്മികതത്ത്വാവിഷ്ക്കാരങ്ങളടങ്ങിയ കൃതികളെയാണ്.

വെണ്മണിക്കവിതയുടെ അർത്ഥ-കാമ പാരമ്പര്യത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് രചിക്കപ്പെട്ട കൃതിയാണ് വീണപൂവ്. ജീവിതത്തിന്റെ നശ്വരത, നിരർത്ഥകത, ശൂന്യത, സ്വപ്നാത്മകത, വൈരാഗ്യം-ഇവയൊക്കെയാണ് വീണപൂവിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഇവ സ്വാഭാവികമായും പരമ്പ

രാഗതമായ ഭാരതീയദർശനങ്ങളിലേക്കാണ് കൈനീട്ടുന്നത്.

വെണ്മണിക്കവികളുടെ അർത്ഥ-കാമപാരമ്പര്യത്തിൽ ഹാസ്യത്തിനായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. എന്നാൽ അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ആശാനിൽ കാണുന്നത് ശോകമാണ്. ശോകത്തിനു പരിഹാരമായി ആധ്യാത്മികതയെ നിർദ്ദേശിക്കാനും ലൗകികതയുടെ സ്ഥാനത്ത് ആധ്യാത്മികതയെ ഉറപ്പിക്കാനുമായിരുന്നു ആശാന്റെ ശ്രമം. മലയാള കവിതയുടെ ഭാവമണ്ഡലത്തിൽ ആശാൻ ആവിഷ്ക്കരിച്ച വിപ്ലവം, വില കുറഞ്ഞ ഹാസ്യത്തിൽ നിന്നും ശൃംഗാരാഭാസത്തിൽ നിന്നും വിലപ്പെട്ട കണ്ണീരിലേക്കും വിളിപ്പെട്ട ആത്മാർപ്പണ സ്വരൂപമായ സ്നേഹത്തിലേക്കും അതിനെ തിരിച്ചുവിട്ടു എന്നതാണെന്നും എഴുത്തച്ഛൻ ഭക്തികൊണ്ടുസാധിച്ചതിനുതുല്യമായ ഒരു കൃത്യമാണ് ഇതെന്നും ഡോ. എം. ലീലാവതി വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്[14].

ശോകത്തിനു കാരണമായ ലൗകികതയെ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നതാണ് ആശാന്റെ കവിത. ശോകം ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ വേണ്ടി മാത്രമാണ് ആശാൻ ലൗകികതയെ കൂട്ടുപിടിക്കുന്നത്. ആ ലൗകികതയിൽ നിന്ന് ആദർശത്തിലേക്ക് - വൈരാഗ്യത്തിലേക്ക്-അദ്ദേഹം പലായനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. ആ ആദർശത്തിലധിഷ്ഠിതമായ നന്മ-തിന്മകളും ശരി-തെറ്റുകളും ആണ് ആശാൻ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ ആശാന്റെ കവിതകൾ ശുഭദർശക മൂല്യത്തെ പ്രക്ഷേപിക്കുന്നവയായി മാറുന്നു. പലായനസ്വഭാവമുള്ള ശുഭദർശനമാണ് ഇവിടെ നാം കാണുന്നത്.

ഉള്ളൂരും പിൽക്കാലവള്ളത്തോളും ജി.ശങ്കരക്കുറുപ്പും പി. കുഞ്ഞിരാമൻ നായരും വൈലോപ്പിള്ളിയും അടക്കം ആധുനികതാ

പൂർവ്വഘട്ടത്തിലെ എല്ലാ മുഖ്യധാരാകവികളും ഒരുവിധത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരുവിധത്തിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു ആദർശവാദത്തെ പുൽകുന്നവരും തദ്വാരാ പലായനശുഭദർശനത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേർന്നവരുമാണ്.

ആധുനിക സാഹിത്യത്തിലും ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യം ഉണ്ട്. ഈ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ വിപ്ലവവിശ്വാസാദർശങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് എന്നതാണ് വ്യത്യാസം.

ചുരുക്കത്തിൽ ആദ്യകാലസാഹിത്യത്തിലും ആധുനികതാപൂർവ്വസാഹിത്യത്തിലും ഒരളവോളം ആധുനികസാഹിത്യത്തിലും ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കാണ് പ്രാമുഖ്യം. ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ പ്രസാദാത്മകമോ പലായനാത്മകമോ ആയിരിക്കാം. എന്തായാലും അവ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ശരി-തെറ്റ്, നന്മ-തിന്മ മൂല്യങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ മുഖ്യധാരയിലെത്തുകയും പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ വേദേതിഹാസപുരാണ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മേൽക്കോയ്മ ആധുനികകാലത്തും തടസ്സം കൂടാതെ തുടർന്നുപോരുന്നു.

ജീവിതത്തെ ലൗകികമായും യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെയും ആദർശവിമുക്തമായും നോക്കിക്കാണാനുള്ള മനസ്സ് മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിന് ഇന്നും ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള ദാർശനിക-ആദർശവത്കരണങ്ങൾ കൂടാതെയുള്ള സാഹിത്യം തരംതാണതായാണ് പണ്ടുമുതലേ കണക്കാക്കപ്പെട്ടുപോരുന്നത്. തത്ഫലമായി അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളിലേക്ക് സാഹിത്യം എത്തിച്ചേരാനുള്ള വഴി അടയ്ക്കപ്പെട്ടു. അതോടെ സാഹിത്യത്തിൽ ധർമ്മ-മോക്ഷ-ഭക്തി-ആധ്യാത്മിക-ദാർശനിക-ആദർശവത്കരണങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ ശുഭ

ദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് നിർബാധം ജൈത്രയാത്രചെയ്യാം എന്ന അവസ്ഥ സംജാതമായി. പ്രതിയോഗിയായി മറ്റൊരു മൂല്യസങ്കല്പവും ഇല്ലെന്ന നിലവന്നു. അർത്ഥ-കാമ/ഭൗതിക/ലൗകിക/നാസ്തിക/നിരീശ്വര മൂല്യങ്ങൾ തെറ്റായി പരിഗണിക്കപ്പെടുകയും തമസ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

പരാജയദർശനത്തിലേയ്ക്ക് എത്താനാകുമായിരുന്ന ലൗകികധാര കുറ്റിയറ്റുപോയതോടെ മുഖ്യധാരാ സാഹിത്യം കപടമായ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിന്റേതായ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെമാത്രം മുന്നേറുകയാണുണ്ടായത്. ഇന്നും ആ രീതിയിൽത്തന്നെ മുന്നേറിക്കൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സാഹിത്യസങ്കല്പമാണ് ആദിവാസികളുടെ വാമൊഴി വഴക്കങ്ങളിലും നാടൻ പാട്ടുകളിലും മറ്റും നമുക്ക് കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നത്. പരാജയദർശനത്തിന്റെ ആദിമാതൃകകൾ ഇവയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും നമുക്ക് കാണാനാവും.

5.3. ലൗകികധാര: ആദിവാസി-നാടോടി സാഹിത്യത്തിൽ

ഏതു നാട്ടിലായാലും പ്രാചീന സാഹിത്യമെന്നത് വാമൊഴി പാരമ്പര്യത്തിലുൾപ്പെടുന്ന നാടൻ പാട്ടുകളായിരിക്കും. പല തലമുറകൾ കൈമാറി ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്ന നാടൻ പാട്ടുകളുണ്ട്. ഇത്തരം നാടൻ പാട്ടുകൾ സമീപകാലത്തായി എഴുതി രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഭാഷയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഇവയുടെ കാലം നിർണ്ണയിക്കുക സാധ്യമല്ല. നാടൻപാട്ടുകൾ അവ രൂപംകൊള്ളുന്ന കാലത്തെ സാമാന്യവ്യവഹാരഭാഷയിലാണ് ചൊല്ലപ്പെടുകയും പ്രചരിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുക. എങ്കിലും കാലം കടന്നുപോകുന്നതി

നനുസരിച്ച് സാമാന്യവ്യവഹാര ഭാഷയിൽ സംഭവിക്കുന്ന മാറ്റം ആ പാട്ടുകളിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തും. ഇങ്ങനെ ഭാഷയിൽ മാറ്റം വന്നു കൊണ്ടിരിക്കുമെങ്കിലും അതിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിന് മാറ്റം സംഭവിക്കണ മെന്നില്ല. പ്രാചീനദശയിൽ നമ്മുടെ സാമാന്യജനതയുടെ ജീവിതവും വിശ്വാസങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും എന്തായിരുന്നുവെന്ന് അവയെ അടി സ്ഥാനമാക്കി നമുക്ക് ഊഹിക്കാൻ കഴിയും.

എഴുതപ്പെട്ട ആദ്യമലയാള കൃതി രാമചരിതമാണെന്ന് പണ്ഡി തന്മാർ പറയുന്നു. എന്നാൽ അതിനുമുമ്പേത്തന്നെ വാമൊഴി രൂപ ത്തിലുള്ള, കാലഗണനയും കർത്തൃത്വഗണനയും അസാധ്യമായ സാഹിത്യത്തിന്റെ സമ്പന്നമായൊരു പാരമ്പര്യം മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടാ യിരുന്നു. അവ എഴുതിവയ്ക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നേയുള്ളൂ. "രാമചരി തത്തേക്കാൾ മുമ്പ് മലയാളത്തിൽ പാട്ടുകൾ ധാരാളമുണ്ടായിരിക്കാ നിടയുണ്ടെങ്കിലും അകനാനൂറ്, പുറനാനൂറ് മുതലായവയെപ്പോലെ, അപ്രകാരമുള്ള പാട്ടുകളുടെ ഒരു സമാഹാരം നമുക്കില്ല"[15] എന്ന് ഡോ. എം. ലീലാവതി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. "മുഖ്യധാരയെന്നു സ്വയം വിളി ക്കുന്ന പിൽക്കാലസംസ്കാരങ്ങൾ ഗോത്രങ്ങളെ കീഴ്പ്പെടുത്തും മുമ്പ് നിലനിന്ന ആദിവാസികളുടെ കവിതയിൽ നിന്നാണ് ഇന്ത്യൻ കവിത യുടെ ചരിത്രം തുടങ്ങുന്നത്"[16] എന്ന് കെ. സച്ചിദാനന്ദനും ചൂണ്ടിക്കാ ട്ടുന്നു. ഈ രണ്ടുനിരീക്ഷണങ്ങളും വാമൊഴി സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാധാ ന്യത്തെ ശരിവെക്കുന്നതാണ്.

കേരളത്തിലെ ആദിവാസിജനതയുടെ സാഹിത്യജീവിതത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളാണ് ഇന്നത്തെ നാടൻപാട്ടുകൾ. ഈ നാടൻപാട്ടുകളെ

അടിസ്ഥാനമാക്കി അശുഭദർശകമായ കാവ്യാവബോധത്തിന്റെ പ്രാചീനമായ പാരമ്പര്യം കുറെയൊക്കെ നമുക്ക് കണ്ടെത്താൻ കഴിയും.

5. 3. 1. ആദിവാസികളും അവരുടെ കാവ്യപാരമ്പര്യവും

നാടൻപാട്ടുകളുടെ ശുദ്ധരൂപം നമുക്ക് കണ്ടെത്താൻ കഴിയുക ഇന്നത്തെ ആദിവാസിസമൂഹങ്ങളിലാണ്. ആരാണ് ആദിവാസി എന്നു ചോദിച്ചാൽ കൃത്യമായ ഒരു നിർവ്വചനം നൽകുക എളുപ്പമല്ല. ഇംഗ്ലീ j nÂ h yh I- mc- ne pÅ tri b e F ¶] Z- n\ vk am- amb mW vae- b mf- nÂ B Zn- mk nF ¶ h m| vD] ‡ b mK n- s¸ Sp¶ X v[17].

പുരാവൃത്തങ്ങളും മാന്ത്രികവിശ്വാസങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ഒരു ദേശത്തിന്റെ ജൈവചരിത്രവും വംശീയ അഭിരുചികളും നിലനിൽപ്പിനായുള്ള ഗോത്രങ്ങളുടെ പോരാട്ടവുമൊക്കെ ഇഴകലർന്നതാണ് ആദിവാസിസൗന്ദര്യശാസ്ത്രം. പലായനം, യുദ്ധങ്ങൾ, വെള്ളപ്പൊക്കം പോലുള്ള പ്രകൃതിക്ഷോഭങ്ങൾ, കുടിവെപ്പ്, നായാട്ട്, ആഘോഷം, അരങ്ങേറ്റച്ചടങ്ങുകൾ, ജനനം, തെരണ്ടുകല്യാണം, വിവാഹം, സന്തോഷം, വിപത്ത്, മരണം തുടങ്ങിയ ജീവിതാനുഭവങ്ങളാണ് ഗോത്രാഖ്യാനങ്ങളുടെ പൊതുഭൂമിക. ആദിവാസിപ്പാട്ടുകളൊക്കെ കൂട്ടായ്മയുടെ ആശയാഭിലാഷങ്ങളും സൗന്ദര്യവീക്ഷണങ്ങളും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നവയാണ്.

ആദിവാസിപ്പാട്ടുകളുടെ പ്രമേയങ്ങൾ ഇങ്ങനെ വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞതാണെങ്കിലും അശുഭകരമായ ജീവിതദർശനങ്ങളുടെ അന്തർധാരയാണ് അവയിൽ കൂടുതലായും പ്രകടമാവുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ അശുഭദർശകമായ വശം അവതരിപ്പിക്കുന്നതിന് ഒരു ഉദാഹരണം നോക്കുക:

"അബഗബാഗോ അസതികം
അബഗബാഗോ കൊയ്ത്തുണാം
അബഗബാഗോ ബുദ്ധുബഗോ
അബഗബാഗോ നിക്കുബഗോ"[18]

കന്നടത്തിലെ പ്രാചീനപദങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഈ പാട്ട്, വയനാട്ടിലെ സുൽത്താൻ ബത്തേരിക്കടുത്തുള്ള കാട്ടുനായ്ക്കരുടെ പർസങ്ക എന്നറിയപ്പെടുന്ന പാട്ടാണ്. ഈ പാട്ടിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത് പാട്ടുകാരുടെ സ്വന്തം സങ്കടങ്ങളാണ്. കറ്റ മെതിക്കുമ്പോഴും ആണുങ്ങൾ തേനെടുക്കാൻ പോകുമ്പോഴും സ്ത്രീകൾ ഇതു പാടാറുണ്ട്. ഈ പാട്ടിന്റെ ആശയം ഇതാണ്: കണ്ടത്തിൽ നിന്ന് കളത്തിൽ കൊണ്ടുവന്ന് കറ്റ മെതിക്കുമ്പോൾ ഉടമസ്ഥൻ ഉച്ചക്ക് ചോറുതരും. വല്ലിതരുമ്പോൾ ചോറിന്റെ വീതം കുറയ്ക്കും. വലിയമരത്തിലെ ഉച്ചിക്കൊമ്പിലാണ് തേൻ. സത്യമുള്ള പ്രവൃത്തിയാണ് തേനെടുപ്പ്.

ബ്രിട്ടീഷുകാർ വയനാട്ടിൽ പടക്കുവന്നതിനെപ്പറ്റിയുള്ള പർസങ്കയുമുണ്ട്. കാട്ടിൽപ്പോകുന്ന ആണുങ്ങളോട് പെണ്ണുങ്ങൾ പറയുന്ന വിധത്തിലുള്ള നീണ്ടപാട്ടാണിത്. അതിന്റെ ആശയം ഇതാണ് : കാട്ടിൽ പോകണ്ട. ബ്രിട്ടീഷുകാരെയും മൃഗങ്ങളെയും പേടിക്കണം. ഇതു കേൾക്കാതെ ആണുങ്ങൾ പോകുമ്പോൾ വെള്ളക്കാര് കാട്ടിൽ വെച്ച് അവരെ ഉപദ്രവിക്കുന്നു. കുടികളിൽ വന്ന് പെണ്ണുങ്ങളെയും ഉപദ്രവിക്കുന്നു. ആണുങ്ങൾ പണിക്കുപോകുമ്പോൾ സ്ത്രീകൾക്ക് എവിടെയെങ്കിലും ഒളിച്ചിരിക്കേണ്ടിവരുന്നു[19].

ഭൗതിക ജീവിതത്തിലെ നിസ്സഹായതയും ഇല്ലായ്മയും ദുഃഖങ്ങളും തോൽവികളും മറ്റുമാണ് ആദിവാസിപ്പാട്ടുകളിലൊക്കെത്തന്നെ

ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നേരിടുന്നവയാണ് ഇത്തരം പാട്ടുകൾ. അവ എവിടേക്കും പലായനം ചെയ്യുന്നില്ല. അതു കൊണ്ട് അവ സഹജമായിത്തന്നെ അശുഭദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പാട്ടുകളായിമാറുന്നു.

ഇടുക്കിയിലെ മന്നാൻ ഗോത്രത്തിന്റെ തനതുകലാരൂപമായ മന്നാൻകൂത്തിന്റെ ഇതിവൃത്തം തമിഴ് സാഹിത്യത്തിലെ പഞ്ചമഹാ കാവ്യങ്ങളിലൊന്നായ ചിലപ്പതികാര കഥയിൽ നിന്നെടുത്തിട്ടുള്ളതാ ണ്. എന്നാൽ മൂല കഥകളിലും പ്രധാനകഥാപാത്രങ്ങളിലും ഉള്ള ബന്ധമൊഴിച്ചാൽ ചിലപ്പതികാരത്തിൽ നിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തത യുള്ള കാവ്യമാണിത്. കോവിലന്റെയും കണ്ണകിയുടെയും ജനനം, വിവാഹം, മാധവി-കോവില സമാഗമം, വിയോഗം, കോവിലൻ കള്ള നായി പിടിക്കപ്പെട്ട് വധിക്കപ്പെടുന്നത്, കണ്ണകിയുടെ പ്രതികാരാഗ്നി യിൽ മധുരപ്പട്ടണം വെന്ത് വെണ്ണീറാവുന്നത് ഒക്കെയാണ് പ്രമേയം[20]. അർത്ഥ-കാമങ്ങളുടേതായ ലൗകികധാരയിലാണ് ഈ കഥയുടെ വേരു കൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഇതിൽ വിരക്തിക്കോ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങ ളിൽനിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടത്തിനോ സ്ഥാനമില്ല. മറിച്ച് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നേരിടുന്നതിനും തീക്ഷ്ണമായ വികാരങ്ങളോടെ അനുഭവിക്കുന്ന തിനും അഭിലാഷങ്ങൾ പരാജയപ്പെടുന്നിടത്ത് പ്രതികാരം നിർവ്വഹി ക്കുന്നതിനുമൊക്കെയാണ് ഇതുമുൻഗണന നൽകുന്നത്.

ഒരു സ്ത്രീ (കണ്ണകി)യാണ് അധികാരരൂപമായ രാജാവിന്റെ (പാണ്ഡ്യരാജാവ്) കുടൽ മാല പുറത്തെടുക്കുന്നത്. ഇന്ന് ഏറ്റവും പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ അപ്രതിരോധ്യമായ

പ്രതിഷേധം കണ്ണകിയിൽ ദർശിക്കാം. രാമായണത്തിലെ പരിത്യക്ത യായ സീതയെയും ശകുന്തളക്ക് കിട്ടിയ ഒരു ശാപവുമായി ബന്ധപ്പെ ടുത്തി ദുഷ്യന്തരാജാവിനെ കുറ്റവിമുക്തനാക്കുന്ന കാളിദാസ നാടക ത്തെയും ഇതുമായി താരതമ്യം ചെയ്താൽ ഇതിന്റെ പ്രതിരോധമൂല്യം വ്യക്തമാകും[21]. ബ്രാഹ്മണേതരമായ ഒരു ചിന്താരീതിയാണിത്. 'ന:സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യമർഹതി' എന്ന മനുസ്മൃതി ദർശനത്തിന്റെ പാര മ്പര്യത്തിൽ ഒതുങ്ങുന്ന അടക്കമുള്ള സ്ത്രീ സങ്കല്പമല്ല ഇതിലുള്ള ത്. കണ്ണകി തന്റെ വലതുമുല പറിച്ചെറിഞ്ഞ് അതിൽ നിന്ന് പാൽവീണ ഇടമാകെ അഗ്നിപടരുന്നതായി കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നിടത്ത് സ്ത്രൈണ കലാപത്തിന്റെ ഉണർവ്വുള്ളവശമാണ് ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ബ്രാഹ്മ ണദൈവങ്ങൾക്കുപകരം രൂക്ഷസ്വഭാവിയായ ഒരു ദ്രാവിഡദേവതയുടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പാണിത്. ഇവിടെ സ്ത്രീയെ ദേവതയാക്കി പൂജി ച്ചൊതുക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് നിലനിൽപ്പില്ല. പുരുഷന്റെ (കോ വിലൻ) നിരപരാധിത്വം തെളിയിക്കാൻ സ്ത്രീ (കണ്ണകി) ശക്തയാകു മ്പോൾ ആര്യസങ്കല്പമല്ല, ദ്രാവിഡ സങ്കല്പമാണ് സംഗതമാവുന്ന ത്. അധഃസ്ഥിതവിഭാഗത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനം കൂടിയായിത്തീരുന്നു ഇതിലെ കഥ. ഈയർത്ഥത്തിൽ നാസ്തികവും ലൗകികവും ദ്രാവി ഡീയവുമാണ് ഈ കഥയുടെ അന്തർധാര എന്നും പറയാം.

ഊരാളി ഗോത്രത്തിന്റെ കുറത്തിനാടകം ചോദ്യങ്ങളും ഉത്തര ങ്ങളും ആയിട്ടുള്ള പാട്ടിന്റെ രീതിയിലുള്ളതാണ്. നിത്യജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളും കലഹങ്ങളും പ്രയാസങ്ങളും വികാരവായ്പുകളും അനു ഭവങ്ങളും സംഭവങ്ങളുമൊക്കെയാണ് ഇതിൽ പലകഥാപാത്രങ്ങളി ലൂടെയായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മലയപ്പുലയ ഗോത്രത്തിന്റെ സമൃ

ദ്ധമായ ഗാനസാഹിത്യം മുഴുവൻ കൃഷിപ്പാട്ടുകളും ഇടയഗാനങ്ങളുമാണ്. കാട്ടിൽ ആടുമാടുകളെ മേയ്ക്കാൻ പോകുമ്പോൾ പാടുന്ന പാട്ടുകളാണ് ഇടയഗാനങ്ങൾ. ഈ കൃഷിപ്പാട്ടുകളിലെയും ഇടയഗാനങ്ങളിലെയും വിപുലമായ വിഷയപരിസരം മുഴുവൻ ലൗകികജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെയും നിസ്സഹായതയുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിലുള്ളതാണ്.

കേരളത്തിലെ വ്യത്യസ്ത ആദിവാസി ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വിപുലമായ വാമൊഴി സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തെ മുൻ നിർത്തി അവയുടെ പ്രമേയസ്വഭാവത്തെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചുപറയാം: സ്വന്തം നിലനില്പ്, അതിജീവനം, ലൗകിക സാഹചര്യങ്ങൾ എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട യാഥാർത്ഥ്യബോധമാണ് ആദിവാസിക്കവിതയുടെ സത്ത. ഇത് അനാര്യവും ഭൗതികവും അസ്തിത്വചിന്ത ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമാണ്. അമ്മദൈവസങ്കല്പം ഇവയിൽ കാണാമെങ്കിലും അത് വിരക്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആദർശവത്കരണമായിത്തീരുന്നില്ല അഥവാ പലായനാത്മകതയായിത്തീരുന്നില്ല. ഇവയെല്ലാം തന്നെ ആസ്തികം അല്ല; നാസ്തികമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നു. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അഹിംസ, മനുഷ്യസമത്വം, സാമൂഹ്യനീതി തുടങ്ങിയ തത്ത്വങ്ങളെല്ലാം ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളോടെ ഇവ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. സർവ്വോപരി ഈ പാട്ടുകളെല്ലാം തികച്ചും ലൗകിക വിഷയങ്ങളെ ആസ്പദിച്ചുള്ളവയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അർത്ഥ-കാമധാരയിലാണ് അവയെ പെടുത്താൻ കഴിയുക. ഈ പാട്ടുകളിൽ അശുഭദർശകമായ ആശയങ്ങൾ ധാരാള

മായി കാണുന്നുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ ആദ്യകാലമാതൃകകളാണ് ഇവ എന്നുപറയാവുന്നതാണ്.

5. 3. 2. നാടൻപാട്ടുകളുടെ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ

കുലഗോത്രസമുദായ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്ന് വർഗ്ഗസമുദായത്തിലേക്ക് പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ട കാലത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരമെന്ന നിലയിൽ ആദിവാസിക്കവിതയുടെ പിന്തുടർച്ചയാണ് നാടൻ പാട്ടുകൾ എന്നുപറയാം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നാടൻ പാട്ടിൽ വർഗ്ഗസമുദായത്തിലെ അനീതികൾക്കും ചൂഷണങ്ങൾക്കുമെതിരായ ശബ്ദം കൂടുതൽ ഉച്ചത്തിൽ കേൾക്കാനാവും. ആദിവാസിപ്പാട്ടുകളിലാകട്ടേ കൂടുതലായും പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങളോടും ജീവിതത്തോടും മല്ലിടുന്നതിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളാണ് കാണാനാവുക.

ചരിത്രത്തിൽ ഏതോ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ വെച്ച് ഗോത്രജീവിതത്തിന് ബാഹ്യവും ആന്തരികവുമായ സമ്മർദ്ദങ്ങൾ വഴി രൂപാന്തരങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ഗോത്രങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് ജാതികളും മതങ്ങളും സങ്കരസംസ്കാരങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടു. ജനങ്ങൾ പലവർഗ്ഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. ജാതി-ജന്മി-ക്ഷേത്ര സംസ്കാരമേധാവിത്വത്തിന്റേതായ വ്യവസ്ഥയിൽ കാർഷികജീവിതത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ മാറിമറഞ്ഞു. ഈ മാറിയ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ അടയാളങ്ങളാണ് നാടൻ പാട്ടുകൾ. “ഈ പാട്ടുകൾ ആവിർഭവിച്ച കാലത്തെ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ സാമൂഹ്യരൂപമാണ് ജാതി. സാമ്പത്തികരൂപം ജന്മിത്തവും”[22] എന്ന് എൻ.വി.പി. ഉണിത്തിരി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് . ഈ നിഗമനം നാടൻ പാട്ടുകളുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയഭൂമിക ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുതരുന്നു. “കേരളത്തിലെ കർഷകത്തൊഴിലാളികളും മറ്റു തൊഴിൽ കൂട്ടായ്മകളും ചില

പൊതുകൂട്ടായ്മകളും അവരുടെ വിനോദത്തിന്റെയും ആരാധനയുടെയും അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെയും അധ്വാനഭാര ലഘൂകരണത്തിന്റെയും ഭാഗമായി പാടിവരുന്ന പാട്ടുകളെയാണ് നാടൻ പാട്ടുകൾ എന്നു പറയുന്നത്"[23] എന്ന അഭിപ്രായമാകട്ടേ നാടൻപാട്ടുകളും കാർഷിക ജീവിതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ആഴം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

നാടൻ പാട്ടുകൾ പൊതുവെ കഥാരഹിതമായ പാട്ടുകൾ, കഥാസഹിതമായ പാട്ടുകൾ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുവിധമുണ്ട്. ഈ രണ്ടുതരം പാട്ടുകളിലും മനുഷ്യരുടെ ആഹ്ലാദത്തോടൊപ്പം പലതരം വേവലാതികളും വിഷയമാവുന്നുണ്ട്. അധ്വാനത്തോടു ബന്ധപ്പെട്ട പാട്ടുകളിൽ അധ്വാനത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നതിനൊപ്പം ആ അധ്വാനം മേലാളർ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ദുഃഖവും അമർഷവും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതും കാണാം.

ആദ്യന്തം അസംബന്ധം നിറഞ്ഞ പാട്ടുകളും നാടൻ പാട്ടുകളിൽ ധാരാളമായികാണാം. അസംബന്ധം എന്നാൽ യാതൊരു സംബന്ധവുമില്ല എന്നല്ല അർത്ഥം. മറിച്ച് നേരെ പറയാനാവാത്ത ഒരു അർത്ഥം അതിന് ഉണ്ട് എന്നാണ്. എന്താണ് ആ അർത്ഥം എന്നന്വേഷിക്കുമ്പോഴാണ് പാട്ടിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന വിഷാദാത്മകമായ അശുഭദർശനം തെളിഞ്ഞുവരുക. ഒരു ഉദാഹരണം നോക്കുക:

"തൂശിമുനയാലേ
മൂന്നുകൊളം തോണ്ടി
രണ്ടുകൊളം പൊട്ട
ഒന്നിത്തണ്ണിയുമില്ലേ!

തണ്ണിയില്ലാക്കൊളത്തിലേ
നീന്തിവന്നതുമൂന്നുപേര്
രണ്ടുപേരു ഞൊണ്ടീ-
യൊരുത്തനു കൈയുമില്ലേ!
കയ്യില്ലാ കൊശവനാരു
മെനഞ്ഞകലം മൂന്ന്
രണ്ടുകലം ഓട്ട
ഒന്നിനുമൂടുമില്ലേ!
മൂടില്ലാക്കലത്തില്
വച്ചരിശുമൂന്ന്
രണ്ടരിശുപച്ച-
യൊന്നുവെന്തതുമില്ലേ
വേവാത്തരിശിനേ-
ഉണ്ണാൻ വന്നതു മൂന്നുപേര്
രണ്ടുപേരുപഷ്ണി-
യൊരുത്തനുണ്ടതുമില്ലേ!
ഉണ്ണാത്തവനുക്കു
പാൽ കുടിക്കാൻ മൂന്നെരുമ
രണ്ടെരുമ മച്ചീ
ഒന്നു പെറ്റതുമില്ലേ
പെറാത്തെരുമയ്ക്കു
മേച്ചിക്കാടു മൂന്നുകാട്
രണ്ടു കാടു മൊട്ട-

ഒന്നിപ്പുല്ലുമില്ലേ!

പുല്ലില്ലാക്കാട്ടിനു

കൊടുത്ത പണം മൂന്ന്

രണ്ടു പണം കള്ളം

ഒന്നെടുക്കേമില്ലേ!

എടുക്കാപ്പണത്തിനു

നോട്ടക്കാരു മൂന്നുപേര്

രണ്ടു പേരു കുരുടൻ

ഒരുത്തനു കണ്ണുമില്ലേ!

തൂശിമുനയാലേ

മൂന്നു കൊളം തോണ്ടീ

രണ്ടു കൊളം പൊട്ട-

ഒന്നിത്തണ്ണിയുമില്ലേ!"[24]

പ്രവൃത്തികളെല്ലാം വെറുതെയായിത്തീരുകയാണ് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം ഈ കവിത വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവരുന്നു. പ്രവൃത്തികളൊക്കെ പാഴാവുന്നുവെങ്കിൽ അതിൽക്കവിഞ്ഞ ഒരസംബന്ധം വേറെയില്ല. ഇവിടെ മനുഷ്യജീവിതം തോൽക്കുകയാണ്. പ്രതീക്ഷയുടെ യാതൊരു വിശ്വാസവും ഈ പാട്ടിൽ കാണുന്നില്ല. ഭൗതികാതീതമായ യാതൊരു ശക്തിയുടെയും സാന്നിധ്യം ഇവിടെയില്ല. മനുഷ്യൻ തോൽക്കുന്നു എന്ന് നേരിട്ടുപറഞ്ഞുകൂടാത്തവിധം ശുഭാപ്തി വിശ്വാസത്തിന്റെ ആധിപത്യം സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഈ പാട്ട് വളഞ്ഞവഴിതേടുന്നത്. ഈ വളഞ്ഞവഴിയാണ് അസംബന്ധതയായി തോന്നിക്കുന്നത്. വെള്ളമില്ലാത്തകുളം, മൂടില്ലാത്തകലം,

വേവാത്തഅരി, പഷ്ണിയായ വിരുന്നുകാരൻ, മച്ചിയായ എരുമ, പുല്ലി ല്ലാത്തകാട്, എടുക്കാത്ത നാണയം, കുരുടനായ നോട്ടക്കാരൻ-ഇത്ര യുമാണ് ഈ പാട്ടിലെ തോൽവിയുടെ ഘടകങ്ങൾ. ഈ ഘടകങ്ങൾ നൈരാശ്യജനകമാണ്. ഒരു കർമ്മോത്സാഹവും ഈ പാട്ടിൽ ഇല്ല. യാതൊരു തരത്തിലുള്ള ആദർശവത്കരണവും ഈ കവിത ആന്തര വൽക്കരിച്ചിട്ടില്ല. ജീവിതം ഇപ്രകാരം അർത്ഥശൂന്യമാണ് എന്ന് ജീവി തത്തെ പച്ചയായി തുറന്നുകാണിക്കുക മാത്രമാണ് ഈ കവിത ചെയ്യു ന്നത്. അതിനുവേണ്ടി അസംബന്ധതയുടെ മേൽക്കുപ്പായം അണിയു കയാണ് കവിത ചെയ്യുന്നത്. ആത്യന്തികമായി ജീവിതം എവിടെയും എത്തുന്നില്ല, ജീവിതത്തിൽ പുരോഗമനം എന്ന ഒന്നില്ല എന്നുകാ ണിക്കാനാണ് തുടക്കത്തിലെ വരികൾ തന്നെ പാട്ടിന്റെ അവസാന ത്തിൽ ആവർത്തിക്കുന്നത്. കീഴാളർക്ക് യാതൊരു സ്ഥാനവും ഇല്ലാത്ത സ്ഥിതവ്യവസ്ഥയുടെ എല്ലാ പൊള്ളത്തരങ്ങളെയും സുസ്ഥി രതയെയും ക്രമങ്ങളെയും പരിഹസിക്കുന്നു ഈ പാട്ട്. എല്ലാം അർത്ഥ രഹിതവും ക്രമരഹിതവും നിഷ്ഫലവുമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് കവിത നൽകുന്നത്.

അശുഭദർശകപാരമ്പര്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മറ്റൊരു നാടൻ പാട്ടാണ് 'മുണ്ടകൻ പാടത്തെ ഞണ്ടിൻ കുഞ്ഞേ, മുണ്ടകൻ കൊയ്യു മ്പോഴെവടിരിക്കും' എന്നു തുടങ്ങുന്നപാട്ട്. ഞണ്ടിൻ കുഞ്ഞ് സ്വന്ത മായി ഭൂമി ഇല്ലാത്ത കീഴാളന്റെ പ്രതീകമാണ്. ഇരിക്കാൻ ഇടമില്ലാത്ത ഞണ്ടിന്റെ അനിവാര്യമായ ദുരന്തവിധിയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന ഈ പാട്ട് എല്ലാ ശുഭാപ്തി വിശ്വാസങ്ങളെയും ഉപേക്ഷിക്കുന്നു. വിശ്വാസം വേറെ ജീവിതം വേറെ എങ്കിൽ വിശ്വാസം കൊണ്ട് എന്തുകാര്യം എന്ന് കവിത

ചോദിക്കുന്നു. സ്വന്തം വിധിപോലെ കഴിയുക എന്നല്ലാതെ ഒന്നും ചെയ്യാനില്ല. ആരും സഹായിക്കാനില്ല. ഇപ്രകാരം അശുഭകരവും വിഷാദാത്മകവുമായ ദാർശനികതയാണ് ഈ കവിതയിലുള്ളത്. ജീവിതത്തിന്റെ അനിശ്ചിതത്വം മനോഹരമായി ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ പാട്ട് അസ്തിത്വപരമായ വീക്ഷണവും പുലർത്തുന്നുണ്ട്. പിൻതള്ളപ്പെട്ടുപോയ ഒരു ജനത അതിന്റെ വിധി തിരിച്ചറിയുകയും നേരിടാൻ തയ്യാറാവുകയും ചെയ്യുന്നത് ഈ പാട്ടിൽ കാണാം.

അശുഭദർശകമായ ധാരാളം പാട്ടുകൾ വേറെയുമുണ്ട്. അതിലൊന്നാണ് 'ചന്തത്തിൽ മുറ്റം ചെത്തിപ്പറിച്ചീലാ/എന്തെന്റെ മാവേലീ ഓണം വന്നൂ?' എന്നു തുടങ്ങുന്നപാട്ട്. ഒരേസമയം കാർഷികവും ദാർശനികവുമായ വിഭാഗത്തിൽപെടുത്താവുന്ന ഈ പാട്ടിൽ കേരളീയരുടെ പ്രധാനആഘോഷമായ ഓണം തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയാണ്. 'ആരുടെ ഓണം?' എന്നും 'ഇല്ലാത്തവന് എന്ത് ഓണം?' എന്നുമുള്ള ചോദ്യങ്ങളാണ് ഈ പാട്ടിൽ മുഴങ്ങുന്നത്. തന്റെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം ആരോ പൊലിപ്പിച്ചുണ്ടാക്കിയ ഓണം കൊണ്ട് മാറുന്നില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവ് വിഷാദാത്മകമാണ്.

"അച്ഛനും വന്നീല! ആടകൾ തന്നീലാ
എന്തെന്റെ മാവേലീ ഓണം വന്നൂ?
നെല്ലുപുഴങ്ങീലാ, തെല്ലുമുണങ്ങീലാ
എന്തെന്റെ മാവേലീ ഓണം വന്നൂ?"

എന്നാണ് പാട്ടിൽ പറയുന്നത്. പുതുവസ്ത്രം ലഭിക്കാനും ഉണ്ണാൻ നെല്ലു കിട്ടാനും അവസരമില്ലാത്തവനും ഓണമുണ്ട് എന്നു പറയുന്നത് കാപട്യമാണ് എന്ന കീഴാളന്റെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനം

അപ്പാടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയാണ് ഈ വരികളിൽ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്.

ജന്മിത്തത്തോടുള്ള അടിയാളജനതയുടെ അടങ്ങാത്ത പ്രതിഷേധം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്

"നെല്ലായ നെല്ലെല്ലാം കൊയ്തുമെതിച്ച്

അറയിലിടുമ്പോൾ തീണ്ടലില്ല

അറകൾ നിറച്ച് പത്തായം നിറച്ച്

ഇറങ്ങിവരുമ്പോൾ തീണ്ടലാണ്" എന്ന് തുടങ്ങുന്ന നാടൻ പാട്ട്. തന്റെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഫലം ഭുജിക്കുമ്പോൾ തമ്പ്രാന് തീണ്ടലില്ലേ എന്ന ചോദ്യത്തിലൂടെ സാമൂഹികമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ പരിഹസിക്കുകയാണ് ഈ പാട്ട്. ചൂഷകന്റെ സർവ്വാധിപത്യത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയെ ഒട്ടാകെ വിമർശിക്കുന്നുമുണ്ട് ഈ പാട്ട്. അങ്ങനെ ഇത് അധഃസ്ഥിതന്റെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ ആവിഷ്ക്കരണമായി മാറുന്നു.

ഉള്ളവനും ഇല്ലാത്തവനും തമ്മിലുള്ള അന്തരം വ്യക്തമായി തിരിച്ചറിയുന്ന മറ്റൊരു പാട്ടാണ്,

"പെരുമാളര് കുഞ്ഞ് പട്ടുടുക്കും

ഏനെന്റെ പഴന്തുണി തറ്റുടുക്കും" എന്നു തുടങ്ങുന്നപാട്ട്. യജമാനന്റെ കുഞ്ഞ് പട്ട് ഉടുക്കുമ്പോൾ താൻ പഴന്തുണി ഉടുക്കും എന്നാണ് കവിത പറയുന്നത്. ഈ പാട്ടും കീഴാളന്റെ നിസ്സഹായതയും വേദനയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതാണ്. തികഞ്ഞ ലൗകികതയാണ് ഈ പാട്ടിന്റെ പ്രചോദനം. യാതൊരുവിധ ആദർശവത്കരണവും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നേരിടാനായി കവിത ഉപയോഗപ്പെടുത്തു

ന്നില്ല.

നാടോടിപ്പാട്ടിന്റെ സ്വഭാവസവിശേഷതയെ പൊതുവെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം: മനസ്സിൽ തോന്നുന്നത് എന്തായാലും അത് ശക്തി യായി പ്രകടിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് നാടൻപാട്ടുകളുടെ മുഖ്യസ്വഭാ വം[25]. അടിസ്ഥാന വർഗ്ഗത്തിന്റെ ലൗകികമായ വികാര-വിചാരങ്ങളാണ് ഇവയിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. സവർണ്ണമായ അംഗീകൃത സൗന്ദ ര്യശാസ്ത്രമാനദണ്ഡങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമായ രചനകളല്ല ഇവ. ശുഭാ പ്തിവിശ്വാസമോ ആദർശവത്കരണമോ അല്ല അതിജീവനത്തിന്റെ ആകുലതകളാണ് ഇവയിൽ കാണുന്നത്. നിസ്സഹായത മിക്കപാട്ടുക ളിലും കാണാം. ജീവിതത്തെത്തന്നെ ഏറ്റവും നിസ്സാരമായികാണുന്നു പലപാട്ടുകളും. നിസ്സഹായതയെ അതിജീവിക്കാനുള്ള ഒരു തന്ത്രം ജീവിതത്തെത്തന്നെ നിസ്സാരമായും അസംബന്ധമായും കാണുക എന്നതാണ്. യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് ഈ ദാർശ നികത. ഇത് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തത്ത്വചിന്താപരമായ അശുഭ ദർശക സമീപനത്തോട് സാമ്യമുള്ളതാണ്. പക്ഷേ ഈ ദാർശനികത നാടൻപാട്ടുകളിൽ ഒരിക്കലും പലായനവാദമായി പരിണമിക്കുന്നില്ല. കാരണം നാടൻപാട്ടുകൾ യാതൊരുവിധത്തിലുള്ള ആശയവാദ ത്തെയും ആശ്രയിക്കുന്നില്ല എന്നതുതന്നെ. നിത്യജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമാണ് അതിന്റെ അവലംബം. ഇതാണ് നാടൻപാട്ടുകളുടെ മൗലി കതക്കു നിദാനമാവുന്നത്. ഇതുതന്നെയാണ് നാടൻ പാട്ടുകളുടെ ഭൗതിക-നാസ്തിക അടിത്തറയും. അവിടെ വേദേതിഹാസപുരാണ ങ്ങൾക്കും അതിന്റെ ശുഭദർശനങ്ങൾക്കും യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. ഈയർത്ഥത്തിൽ അശുഭദർശക സാഹിത്യത്തിന്റെ ആദിമാതൃകക

ളായി നാടൻ പാട്ടുകളെ കാണാം. അതുവഴി പരാജയദർശനത്തിന്റെ മുന്നോടിയായി അവ വർത്തിക്കുന്നുവെന്നും പറയാം.

5. 3. 3. ജനകീയസംസ്കൃതിയും അശുഭദർശനവും

ജീവിതത്തിന്റെ ലൗകികതയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും പ്രകൃതിയെയും പരിതഃസ്ഥിതികളെയും അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന ആദിവാസി-നാടോടി വാമൊഴി സാഹിത്യപാരമ്പര്യമടക്കം അശുഭദർശകമായേക്കാവുന്ന മറ്റെല്ലാ രചനാരീതികളും മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ അവഗണിക്കപ്പെടാനും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടാനും ഇടയാക്കിയത്, സമാന്തരമായ ധർമ്മ-മോക്ഷ, അർത്ഥ-കാമധാരകളുടെ (അഥവാ യഥാക്രമം പാട്ട്, മണിപ്രവാള ധാരകളുടെ) മേധാവിത്തത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പരസ്പര മത്സരമാണ്. ഈ കിടമത്സരമാണ് മലയാള സാഹിത്യപരിണാമ ചരിത്രത്തിന്റെ രത്നച്ചുരുക്കം. ഈ കിടമത്സരവും വരേണ്യസമുദായങ്ങളുടെ ആധിപത്യപരമായ ഇടപെടലുംകൊണ്ട് നിസ്സാരവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട, ഒരു പരിധിവരെ തകർക്കപ്പെട്ട ജനകീയ സംസ്കൃതിയായിത്തീർന്നു ആദിവാസി-നാടോടി സമൂഹങ്ങളുടേത്.

അംഗീകൃതവും ആസ്തികവും വരേണ്യവുമായ സവർണ്ണസൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സൗന്ദര്യശാസ്ത്രമാണ് തമസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ഈ ജനകീയ സംസ്കൃതിയുടേത്. ഇന്നത്തെ കാവ്യശാസ്ത്രപാരമ്പര്യത്തിൽ ആധിപത്യം ചെലുത്തുന്നത് ഗ്രീക്ക്, സംസ്കൃത സാഹിത്യതത്ത്വങ്ങളും ആധുനികമായ പാശ്ചാത്യസൗന്ദര്യശാസ്ത്രതത്ത്വങ്ങളുമാണ്. യൂറോ കേന്ദ്രിതവും സംസ്കൃത കേന്ദ്രിതവുമായ വിമർശനക്കോയ്മയുമാണ് ഇന്നുള്ളത്. ഈ അഭിജാത സൗന്ദര്യദർശനങ്ങൾ സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾ പഴക്കമുള്ള വാമൊഴി

പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രാചീന സൗന്ദര്യനിയമങ്ങൾ തിരസ്ക്കരിച്ചുകൊ - mW va pt ¶ d nb nx pÅ X v[26].

സവർണ്ണസംസ്ക്കാരത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തിന്റെ ഫലമായാണ് ക്ലാസിക്, നാടോടി കലകൾ എന്നിങ്ങനെ കലയ്ക്ക് വേർതിരിവുണ്ടായത്[27]. ക്ഷേത്രങ്ങൾ സവർണരുടെ കൈയിലായതോടെ അധഃകൃതർക്ക് കലാവതരണത്തിനുള്ള അവസരം ചുരുങ്ങി. അങ്ങനെ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെയും ജന്മിത്വത്തിന്റെയും കരാളമുഷ്ടികൾക്കിടയിൽ ഞെരുങ്ങിയ ജനകീയ കലാപാരമ്പര്യത്തിന് സജീവത നഷ്ടമായി. കലകൾ മേലാളരുടേതും കീഴാളരുടേതുമായി വേർതിരിഞ്ഞതിനും വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ അഭിജാതകലാരൂപങ്ങളൊഴിച്ചുള്ളതെല്ലാം ലീലാതിലകകാരന്റെ ഭാഷയിൽ മ്ലേച്ഛന്മാരുടേതായിത്തീർന്നതിനും പിറകിൽ പ്രവർത്തിച്ചത് ജനകീയസംസ്കൃതിക്കുമേലുള്ള ബ്രാഹ്മണസംസ്കൃതിയുടെ അധിനിവേശമാണ്. അതോടെ ജനകീയ സംസ്കൃതിയുടെ ഭാഷയും പ്രമേയങ്ങളും കലാപാരമ്പര്യം പൊതുവെത്തന്നെയും രണ്ടാം തരമായിത്തീർന്നു. "സമൂഹത്തിന്റെ താഴ്ന്ന തലങ്ങളിലെ ജീവിതം ഗൗരവം തികഞ്ഞ സാഹിത്യവിഷയമാവില്ലെന്ന തോന്നൽ വികസിച്ചുവന്നു"[28] എന്ന് ഡോ. എം.ലീലാവതി ഈ സന്ദർഭത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നു.

ഇങ്ങനെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൂമികയിൽ ജനകീയ സംസ്കൃതി പരാജയപ്പെടുത്തപ്പെടുകയായിരുന്നു. പരാജയപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ഒരു ജനതയുടെ നിസ്സഹായമായ നിലവിളി ആദിവാസി-നാടോടിക്കാവ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് മൂകമായി ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യത്തെ മൊത്തത്തിലെടുത്തു പഠിക്കുമ്പോൾ പരാജിതരുടെ ആത്മവിലാപങ്ങൾ എന്ന

നിലയിൽ, അശുഭകരമായ ദർശനം എന്ന നിലയിൽ, വേണം നാടോടി ജനതയുടെയും ആദിവാസികളുടെയും മിക്ക വാങ്മയങ്ങളേയും വില യിരുത്താൻ. ഉപരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആജ്ഞാനുവർത്തികളാകാൻ വിധി ക്കപ്പെട്ട ഒരു ജനതയുടെ ജീവിതവീക്ഷണം ശുഭദർശകമാവുക എളു പ്പവുമല്ല. ഈയവസ്ഥയുടെ അടയാളങ്ങൾ അവരുടെ സാഹിത്യത്തിൽ ഉടനീളം കാണാം.

ചുരുക്കത്തിൽ ആദിവാസി-നാടോടി ജനത കീഴ്പ്പെടുത്തപ്പെട്ട തോടെ അവരുടെ സാഹിത്യം പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. അവരുടെ സാഹിത്യം പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതോടെ അശുഭദർശകവീക്ഷ ണവും സാഹിത്യത്തിൽ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു.

5.4. ശുഭദർശകപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വാധീനം.

ചാതുർവർണ്ണ്യവിധികളെയൊക്കെ തിരസ്ക്കരിക്കുകയും പ്രവൃ ത്തിയുടെ മാർഗ്ഗം അവലംബിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചില സാഹിത്യപ്ര സ്ഥാനങ്ങൾ ആധുനിക മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സോഷ്യലിസ്റ്റു റിയലിസത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടു പുലർത്തുന്ന പുരോഗ മന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം, ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനത്തിനകത്തെ രാഷ്ട്രീയാധുനികത എന്നിവയാണവ.

രാഷ്ട്രീയാധുനികതയും പുരോഗമന സാഹിത്യവും ശുഭദർശ കത്വം പുലർത്തുന്നവയാണ്. ഇവയിലെ 'പ്രവൃത്തി' മുൻനിർണ്ണീത മാണ്. പുരോഗമനപരമോ വിപ്ലവപരമോ ആയ ആദർശവാദമാണത്. മുൻനിർണ്ണീതമായ ഒരു പ്രവൃത്തിക്കും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കേവലയാ ഥാർത്ഥ്യമായി കണക്കാക്കാനാവില്ല. അവിടെ യാഥാർത്ഥ്യം മുൻനിർണ്ണീതമായ പ്രവൃത്തിയെ പ്രചരിപ്പിക്കാനോ പ്രചോദിപ്പി

ക്കാനോ ഉള്ള ഒരു ഉപാധിമാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ എല്ലാ തലങ്ങളോടും കൂടി സത്യസന്ധമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ അതിന് സാധിക്കുകയില്ല.

രാഷ്ട്രീയാധുനികതയിലും പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിലുമൊക്കെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കാൻ മുൻനിർണ്ണീതമായ ആദർശം അനിവാര്യമായിത്തീരുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്ന് ഇവ പലായനം ചെയ്യുന്നത് രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലേക്കാണ്. ശ്രമണപാരമ്പര്യകൃതികൾ നാസ്തിക ആത്മീയതയിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യുമ്പോൾ പുരോഗമനസാഹിത്യം രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യുന്നു എന്നർത്ഥം. ഇതാണ് പുരോഗമന സാഹിത്യത്തിന്റെ ശുഭദർശനത്തിന് മുൻകാല ശുഭദർശനത്തിൽ നിന്നുള്ള വ്യത്യാസം. മാത്രമല്ല ഈ പറഞ്ഞ രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാകട്ടേ പാശ്ചാത്യഅടിസ്ഥാനമുള്ള ആശയങ്ങളാണ്. അതിനാൽ പാശ്ചാത്യദർശനങ്ങളിലെ ശുഭദർശകത്വത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി വേണം ഈ സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ കണക്കാക്കാൻ.

5. 4. 1. പുരോഗമനസാഹിത്യം

സമത്വസുന്ദരമായ ഒരു ലോകം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രേരണ ആസ്വാദകരിൽ ഉണ്ടാക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ട് എഴുതപ്പെടുന്ന സാഹിത്യമാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യം. ഇങ്ങനെ ഒരു ലക്ഷ്യം മുന്നിൽ കാണുവാൻ പ്രത്യാശയുടെയും ശുഭദർശനത്തിന്റേതുമായ ഒരു ജീവിതവീക്ഷണം എഴുത്തുകാരന് അനിവാര്യമാണ്. സമൂഹത്തിലെ അനീതിക്കും അസമത്വത്തിനും വർഗ്ഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കും ചൂഷണത്തിനും എതിരായ, സാമൂഹിക പ്രതിബദ്ധതയിലധിഷ്ഠിത

മായ, മുൻനിർണ്ണീതമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായ ഒരു ദർശനമുൾക്കൊള്ളുന്ന എഴുത്തുകാരനേ പുരോഗമനസാഹിത്യം രചിക്കുവാൻ കഴിയൂ. സാഹിത്യകാരന്റെ കഴിവ് സാമൂഹിക പുരോഗതിക്കുവേണ്ടി പ്രയോജനപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം എന്ന് പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തെ പ്രകാശമാനമാക്കുകയും അതിനെ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന, പുരോഗമനപരമായ ജീവിതവീക്ഷണവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമുള്ള സാഹിത്യകാരനാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യകാരൻ എന്നും അതിനാൽ പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു മുഖ്യലക്ഷണം സാമൂഹികപ്രതിബദ്ധതയാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു[29]. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് 'പ്രോലിറ്റേറിയൻ ഹ്യൂമനിസം' എന്ന് സോഷ്യലിസ്റ്റു റിയലിസത്തിന്റെ വക്താക്കൾ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. സോഷ്യലിസ്റ്റു റിയലിസം പ്രോലിറ്റേറിയൻ ഹ്യൂമനിസമാണെന്ന് മാക്സിംഗോർക്കി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്[30]. അതിനാൽ വൈദേശികമായ സോഷ്യലിസ്റ്റുറിയലിസത്തിന്റെ പിൻബലത്തിലാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യം നിലകൊള്ളുന്നതെന്ന് പറയാം. ചുരുക്കത്തിൽ 'നല്ല നാളെ'യെക്കുറിച്ചുള്ള ആദർശാത്മക ശുഭദർശനം കൂടാതെ പുരോഗമനസാഹിത്യം സാധ്യമല്ല. ഈ ശുഭദർശനം പ്രദർശിപ്പിക്കാത്ത സാഹിത്യകൃതികളെയെല്ലാം പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം തള്ളിക്കളയുന്നു.

5. 4. 2. രാഷ്ട്രീയാധുനികത

1960-കളുടെ ആരംഭത്തോടെ മലയാളത്തിൽ സംഭവിച്ചതായി പറയുന്ന നൂതന ഭാവുകത്വ-രൂപ പരിണാമത്തെയാണ് ആധുനികത

(ങീറലൃിശമാ) എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിനു പിന്നിൽ ദാർശനികമായ ചില നിലപാടുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ ആധുനിക തയിൽത്തന്നെ രാഷ്ട്രീയമായ ഒരു ധാരയും ഉണ്ടായിരുന്നു. കവിത യിൽ കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള എന്നിവരും കഥാസാ ഹിത്യത്തിൽ എം. സുകുമാരൻ, യു.പി. ജയരാജ് എന്നിവരുമായിരുന്നു ഈ ധാരയുടെ വക്താക്കൾ. ഒരുതരം മുൻനിർണ്ണീതമായ വിപ്ലവശുഭ ദർശനത്തിന്റെ പാതയാണ് അതു സ്വീകരിച്ചുപോന്നത്. ആധുനികത ശുഭദർശകസാഹിത്യധാരയായി പരിണമിക്കാനും അത് കാരണമായി. പുരോഗമനസാഹിത്യവും രാഷ്ട്രീയ ആധുനികതയും സാഹിത്യത്തെ ഒരുപോലെ ശുഭദർശകത്വത്തിന്റെ തൊഴുത്തിൽ കൊണ്ടുചെന്നുകെ ട്ടുകയാണ് ചെയ്തത്.

5. 4. 3. വിമർശനം – ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാട്

വള്ളത്തോളിന്റെ 'ബധിരവിലാപം' എന്ന കവിത, 'അച്ഛനും മകളും', 'മഗ്ദലനമറിയം', 'കൊച്ചുസീത', 'ശിഷ്യനും മകനും' തുട ങ്ങിയ കവിതകളേക്കാളൊക്കെ സത്യസന്ധവും മൗലികവും സ്വാനു ഭവാധിഷ്ഠിതമായ പ്രചോദനത്താൽ മികച്ചതുമാണ്. ഭക്തിയിൽ ആശ്വാസം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും 'ബധിരവി ലാപ'ത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ കാവ്യാത്മകത കുടികൊള്ളുന്നത് അതിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ലൗകിക മനുഷ്യന്റെ സഹജമായ നൈരാ ശ്യത്തിലും വിഷാദത്തിലും നിസ്സഹായതയിലുമാണ്. പരാജയദർശ നത്തിലേക്ക് വളരാനുകുമായിരുന്ന അശുഭദർശനത്തിന്റെ ഒരു വിദൂ രനിഴൽ അതിൽ വീണുകിടപ്പുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാവാം'ബധി രവിലാപ'ത്തിന് നമ്മുടെ സാഹിത്യരംഗത്ത് പാതിത്യം നേരിട്ടത്. വള്ള

ത്തോളിന്റെ മറ്റുകവിതകൾ നേടിയ സ്വീകാര്യതയുടെയും ആദരത്തി ന്റെയും ഒരംശംപോലും അതിന് നേടാനായിട്ടില്ല. ഒരു ബധിരന്റെ വിലാപത്തിൽ മഹത്തായിരിക്കുന്ന യാതൊരാശയവും ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല എന്ന ശുഭദർശക പക്ഷപാതികളുടെ മുൻവിധിയാണ് അതിനെ അപ്രാധാന്യവൽക്കരിച്ചത്. 'ഭക്തി'യോ 'പുരോഗമന'മോ അതിൽ മുഴ ച്ചുനിൽക്കുന്നില്ല. ഇതു രണ്ടുമാണല്ലോ രണ്ടുതരം ശുഭദർശകപ്രത്യ യശാസ്ത്രങ്ങൾ. ഈ രണ്ടുമൂല്യങ്ങളെയും ബധിരവിലാപം വേണ്ടത്ര പരിഗണിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാ നത്തിനും ഭക്തിയുടെ വക്താക്കൾക്കും ഒരുപോലെ ബധിരവിലാപം അസ്വീകാര്യമായത്. 'നല്ല നാളെ'യെപ്പറ്റി ഈ കവിത പ്രസംഗിക്കു ന്നില്ല. ആദർശാത്മകതയല്ല വൈയക്തിക ദുരന്തമാണ് ബധിര വിലാ പത്തിന്റെ ആത്മസത്ത.

"ഭവതിയിലൊരു ഭക്തിലേശമാർന്നാ-
ലവനഖിലേഷ്ടവുമംബികേ കരസ്ഥം"[31]

എന്നൊക്കെയുള്ള ചില വരികളിലൂടെ ഭക്തിയിൽ ആശ്വാസം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അത് വൈയക്തികദുരന്താത്മ കതയെ പർവ്വതീകരിച്ച് പ്രക്ഷേപിക്കാൻ മാത്രമെ പര്യാപ്തമാവുന്നു ള്ളൂ.

എൻ.വി. കൃഷ്ണവാരിയരുടെ 'എലികൾ' എന്ന കവിതയും വള്ളത്തോളിന്റെത്തന്നെ 'മാപ്പ്' എന്ന കവിതയും സ്വീകാര്യമാക്കു കയോ അസ്വീകാര്യമാക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിന് പുരോഗമനസാഹി ത്യപ്രസ്ഥാനവും ഭക്തിസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനവും അതാതിന്റെ ആദർശ ങ്ങളുടെ മാനദണ്ഡത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നതാണ്

വസ്തുത.

സാഹിത്യകൃതികളെ തങ്ങളുടെ ആദർശത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമുപയോഗിച്ച് വ്യാഖ്യാനിച്ച് തങ്ങളുടെ പക്ഷത്തുനിർത്താനോ എതിർപക്ഷത്തുനിർത്താനോ എക്കാലവും വിവിധ ശുഭദർശകവീക്ഷണക്കാർ ശ്രമിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. ആശാനെയും വള്ളത്തോളിനെയുമൊക്കെ ഇങ്ങനെ തങ്ങളുടെ പക്ഷത്ത് ഉൾക്കൊള്ളിക്കാൻ ഭക്തി മാർഗ്ഗക്കാരും പുരോഗമനക്കാരും കാര്യമായി അധ്വാനിച്ചിട്ടുള്ളതിന്റെ ചരിത്രം പി. sI . tKm] me-I rj- W³ tcJs¸ Sp-¯ nb nKp- ³[32].

വൈലോപ്പിള്ളിയെ കർമ്മോത്സാഹത്തിന്റെയും മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ അന്തിമവിജയത്തിന്റെയും പന്തങ്ങൾ മാത്രം ഏന്തുന്ന കവിയായും ഇടശ്ശേരിയെ ശക്തിയുടെ മാത്രം കവിയായും സ്ഥാപിച്ചെടുത്തതിന്റെ പിറകിലും ശുഭദർശകപക്ഷപാതികളുടെ മുൻവിധികളാണ് പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ശുഭദർശകവീക്ഷണമുള്ള സാഹിത്യകൃതികളാണ് വാഴ്ത്തപ്പെടേണ്ടത് എന്നൊരു പൊതുവീക്ഷണം സമൂഹത്തിൽ വ്യാപകമായി നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ചത് ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ വക്താക്കളുടെ ഇത്തരം ഗൂഢയത്നങ്ങളാണ്. ഉള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തേക്കാൾ ഇല്ലാത്ത ആദർശത്തോടോ ആശയത്തോടോ പ്രതിജ്ഞാബദ്ധരാകുമ്പോൾ വ്യവസ്ഥയിൽ സ്വരൂപിച്ചുകൂടുന്ന യഥാർത്ഥവിപ്ലവസ്ഫോടം നിർവ്വീര്യമാക്കപ്പെടുകയാണ് വാസ്തവത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. മനുഷ്യത്വശൂന്യതയോളമെത്തുന്ന ഭക്തിയും വൈരാഗ്യവും അന്തസ്സാരശൂന്യമായ കപടവിപ്ലവാദർശവും പ്രവൃത്തിധർമ്മവും അയഥാർത്ഥമായ ശുഭപ്രതീക്ഷയും എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ പ്രത്യ

യശാസ്ത്രം യാഥാർത്ഥ്യാധിഷ്ഠിതമായ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളെ തോൽപ്പിച്ച് ജനതയെ വ്യവസ്ഥാനുകൂലികളാക്കി മാറ്റുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. ഏതുതരം ശുഭദർശകവീക്ഷണങ്ങളുടെയും പൊതുസ്വഭാവം, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരുന്ന സന്ദർഭങ്ങളെ ഏതെങ്കിലുമൊക്കെയുള്ള ആദർശവത്കരണങ്ങളിലേക്ക്, കർമ്മപ്രകാരങ്ങളിലേക്ക് തട്ടിക്കൊണ്ടുപോവുക എന്നതാണ്. ഇത് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പലായനമാണ്. പലായനം പ്രശ്നത്തിനുള്ള പരിഹാരമല്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിയുക എന്നതാണ് പ്രശ്നപരിഹാരത്തിന്റെ ആദ്യപടി. അതിന് അനുവദിക്കാത്തവിധം പലായനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രേരണ ഉല്പാദിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ശുഭദർശകപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം. ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ മേൽക്കോയ്മ മൂലമാണ് നമ്മുടെ സാഹിത്യകൃതികൾ കലർപ്പില്ലാത്ത യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിലേക്കും അതുവഴി പരാജയദർശനത്തിലേക്കും വളരാതെ പോയത്. അങ്ങോട്ടേക്കുള്ള യാത്രയിൽ എവിടെയോവെച്ച്, യാഥാർത്ഥ്യം ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ തയ്യാറായ എഴുത്തുകാർപോലും വഴിതിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടു. കേശവദേവും തകഴിയും ഇതിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. കേശവദേവിന്റെ ‘ഓടയിൽ നിന്ന്’ഉം തകഴിയുടെ ‘തോട്ടിയുടെ മകൻ’ഉം പരാജയത്തിന്റെ മിഴിവാർന്ന ചിത്രങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന കൃതികളായിരുന്നു. എന്നാൽ പരാജയത്തെ സത്യസന്ധമായി സമീപിക്കുന്നതിനുപകരം കഥാപാത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിപ്ലവം പ്രസംഗിപ്പിക്കുകവഴി തകഴിയും ദേവും സ്വന്തം രചനകളെ കൃത്രിമമായ സാഹിത്യമാക്കിമാറ്റിക്കളഞ്ഞു. പരാജയദർശനത്തിലേക്ക് ചുവടുവെക്കുമായിരുന്ന രണ്ടു കൃതികളും അങ്ങനെ അവയുടെ സ്വാഭാ

വികപരിണതിയെ തടഞ്ഞുവെക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഇതുപോലെ ധാരാളം കൃതികൾ പരാജയദർശനത്തിലേക്കുള്ള പാതയിലെവിടെ യോവെച്ച് പലതരം മുൻവിധികളാൽ ഹൈജാക്ക് ചെയ്യപ്പെട്ടുപോയി ട്ടുണ്ട്.

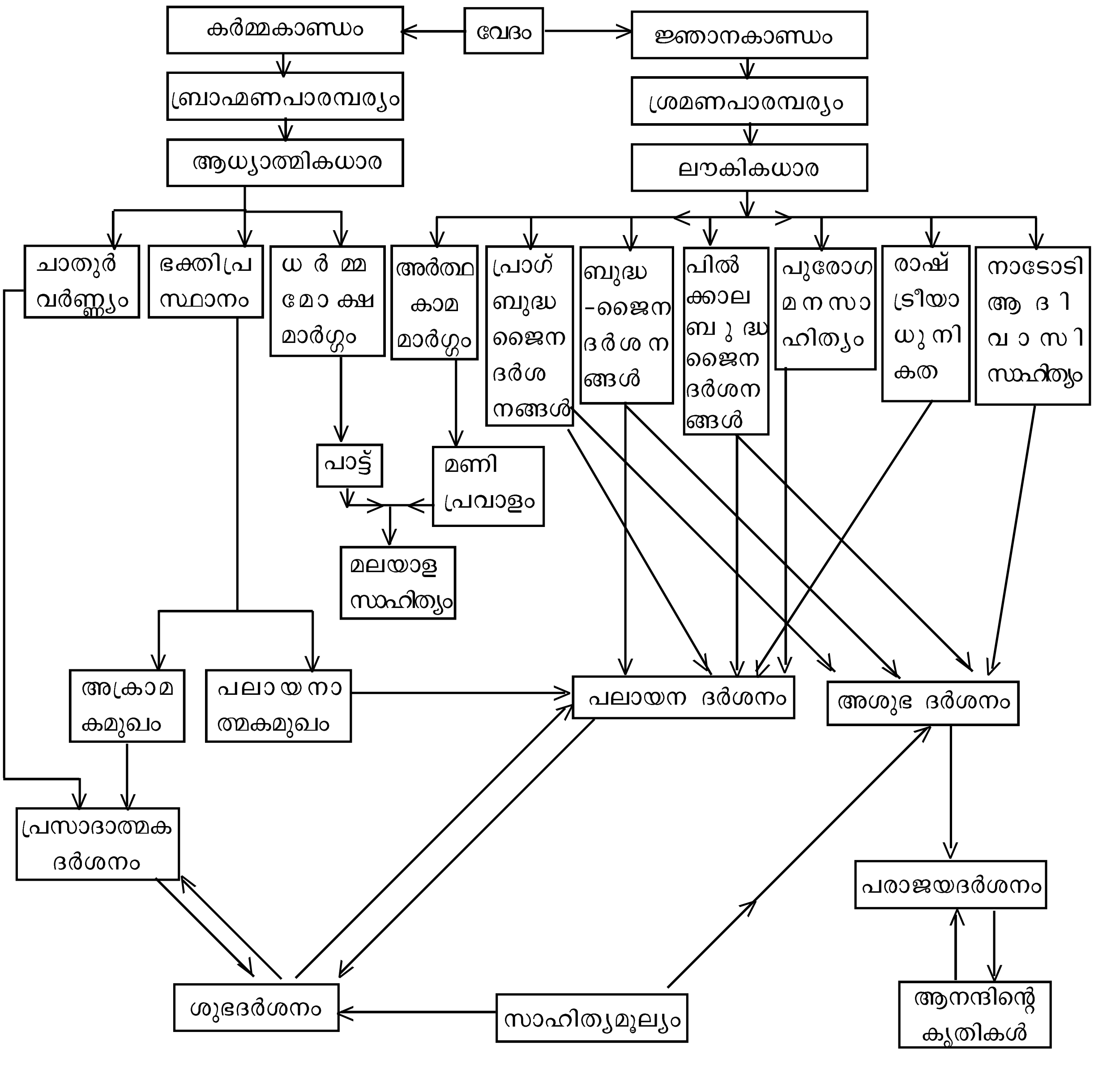
വിജയിച്ച ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ ഉരകല്ലിൽ വെച്ചാണ് പിൽക്കാലത്ത് എഴുതപ്പെട്ട കൃതികളും വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അതോടെ മറ്റു കാഴ്ചപ്പാടുകളെല്ലാം പാർശ്വീകൃതമായി. മനുഷ്യന്റെ ഞരക്കങ്ങളിലും തോൽവികളിലും ദൗർബല്യങ്ങളിലും വിശ്വാസരാ ഹിത്യത്തിലും നൈരാശ്യത്തിലുമൊക്കെ ഊന്നുന്ന, യാഥാർത്ഥ്യ ത്തിലും ലൗകികതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ സാഹിത്യം അങ്ങനെ തോൽപ്പിക്കപ്പെട്ടുപോയി. നമ്മുടെ ലാവണ്യബോധത്തിന് അത്തരം സാഹിത്യം സ്വീകാര്യമല്ലാതായി. അങ്ങനെ നമ്മുടേത് ശുഭദർശനവീ ക്ഷണത്തിന്റേതുമാത്രമായ ഒറ്റക്കണ്ണൻ സാഹിത്യമായി അസന്തുലി തമായി ഭവിച്ചു. ഇത് മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങ ളുടെ വക്താക്കൾ വരുത്തിവെച്ച ഫലമാണ്.

ഈ അവസ്ഥയെ അതിജീവിച്ച് സാഹിത്യത്തെ അശുഭദർശക മായ പരാജയദർശനത്തിലേക്ക് ആനയിച്ച ഒരേയൊരു ആധുനികസാ ഹിത്യകാരനാണ് ആനന്ദ്.

അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് പർവ്വതാകാ രവും അജയ്യവുമായി വളർന്നുനിൽക്കുന്ന പരമ്പരാഗതശുഭദർശകമൂ ല്യങ്ങളുടെ നൂറ്റാണ്ടുകൾ പഴക്കമുള്ള മേൽക്കോയ്മയുടെ ആഴവും പരപ്പും വിശദമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ തുടക്കം മുതൽ സമീപഭൂതകാലം വരെയുള്ള ചരിത്രം ഇത്രയും

വിസ്തരിച്ചത്.

ഇത്തരമൊരു മേൽക്കോയ്മാ അഭിരുചിയെ ഒട്ടാകെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആനന്ദ് എന്ന എഴുത്തുകാരൻ പരാജയദർശനത്തിലൂടെ അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് നവീനമായ ആവിഷ്ക്കാരസാധ്യതകൾ ആരായുന്നത്. ഇതാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ പരാജയദർശനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തതയും പ്രസക്തിയും.



ഇതുവരെ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾ താഴെ കാണിച്ചിരിക്കുന്ന വിധം രേഖാരൂപത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കാവുന്നതാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. "The vedic and the upanishadic traditions were ofcourse jeal - ously guarded by the Brahmins within the hermeneutic and the hereditary enclosures, but they were closed books for the people. The idea and images contained in them, however, infiltrated through centuries and became an integral part of the cultural and literary heritage of the people."
   Sisir Kumar Das, A history of Indian literature, 500-1399, (New Delhi: Sahithya Academy, 2005) P:11
2. തുഞ്ചത്ത് എഴുത്തച്ഛൻ, അധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ട്
   - എഡി: പ്രൊഫ. പി. കരുണാകരൻ നായർ
   (തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1991) പുറം : 231
3. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 232
4. രാജൻഗുരുക്കൾ, 'ശ്രീകൃഷ്ണൻ സങ്കല്പത്തിലും സമൂഹത്തിലും'
   - ലേഖനം, മിത്തും സമൂഹവും-രാഘവവാര്യർ & രാജൻഗുരുക്കൾ (കോഴിക്കോട്: ജാലകം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1994) പുറം : 60
5. ഇളംകുളം പി.എൻ. കുഞ്ഞൻപിള്ള, ജന്മിസമ്പ്രദായം കേരളത്തിൽ (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1959) പുറം: 5, 6
6. ഡോ. വി. ആർ. മുരളീധരൻ, എഴുതാപ്പുറങ്ങൾ
   (ചേർപ്പ്: വി.ആർ മുരളീധരൻ, 1997) പുറം : 34

7. രാഘവവാരിയർ & രാജൻ ഗുരുക്കൾ - മിത്തും സമൂഹവും, പുറം : 61

8. സിദ്ധിനാഥാനന്ദസ്വാമി, സാഹിത്യസഞ്ചാരം (കോഴിക്കോട്: ശ്രീരാമകൃഷ്ണ സേവാശ്രമം, 1985) പുറം :271

9. കെ. ദാമോദരൻ, ഭാരതീയചിന്ത (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998) പുറം : 97-99

10. എം. ലീലാവതി, മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം (തൃശൂർ : കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, 1996) പുറം: 60

11. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 46

12. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 45

13. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 187

14. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 194

15. അതിൽത്തന്നെ, പുറം: 20,21

16. കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ഭാരതീയകവിതയിലെ പ്രതിരോധ പാരമ്പര്യം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001) പുറം: 14

17. കെ. വേലപ്പൻ, ആദിവാസികളും ആദിവാസിഭാഷകളും (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994) പുറം: 22 - 24

18. സി. ആർ. രാജഗോപാലൻ, കാവേറ്റം നാടൻ കലാപഠനങ്ങൾ (കണിമംഗലം: നാട്ടറിവ് പഠനകേന്ദ്രം, 2004) പുറം: 68

19. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 69

20. കാഞ്ചിയാർ രാജൻ & വി.ബി. രാജൻ, ഇടുക്കിയിലെ ഗോത്ര കല കളും സംസ്ക്കാരവും (ഇടുക്കി: ജില്ലാപഞ്ചായത്ത് മാനവീയം, 2000) പുറം: 45-49

21. കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ഭാരതീയകവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം, പുറം : 15, 16

22. എൻ. വി. പി. ഉണിത്തിരി, അവതാരിക - ദലിതന്റെ നോവും

നിനവും നാടൻ പാട്ടുകളിൽ, ഡോ. കുമാരൻ വയലേരി (കോഴിക്കോട്: പാപ്പിയോൺ, 2003), പുറം:14

23. ഡോ. കുമാരൻ വയലേരി, ദലിതന്റെ നോവും നിനവും നാടൻ പാട്ടുകളിൽ, പുറം : 17
24. എ. ബി.വി. കാവിൽപ്പാട് (സമ്പാ.), 101 നാടൻ പാട്ടുകൾ (തൃശൂർ: എച്ച്.&സി പബ്ലിഷിങ്ങ് ഹൗസ്, 2000) പുറം: 76
25. എം. ശിവശങ്കരൻ (സമ്പാ.), വള്ളുവനാട്ടിലെ നാടൻ പാട്ടുകൾ (തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003) പുറം : 15
26. സി. ആർ. രാജഗോപാലൻ, കാവേറ്റം : നാടൻ കലാപഠനങ്ങൾ, പുറം : 65
27. ചുമ്മാർ ചൂണ്ടൽ, ജനജീവിതവും കലകളും (കണ്ണൂർ: കേരള ഫോക്‌ലോർ അക്കാദമി, 2003) പുറം : 32, 45
28. എം. ലീലാവതി, മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം, പുറം : 39
29. പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം : നിഴലും വെളിച്ചവും (തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1987) പുറം : 39, 40
30. എം. അച്യുതൻ, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം, പുറം: 366, 367
31. വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോൻ-ബധിരവിലാപം, നാലു ലഘുകാവ്യങ്ങൾ (ചെറുതുരുത്തി: സി.അച്ചുതക്കുറുപ്പ്, 1991) പുറം : 44
32. പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം: നിഴലും വെളിച്ചവും, പുറം : 76-158

*

അധ്യായം 6

പരാജയദർശനം ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ

പരാജയദർശനഘടകങ്ങൾ എന്തെല്ലാമാണെന്ന് നാലാം അധ്യായത്തിൽ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രസ്തുതഘടകങ്ങൾ ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ എങ്ങനെയെല്ലാം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. ഈ ഘടകങ്ങൾ പലതും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടും കൂടിക്കലർന്നും കിടക്കുന്നവയാണ്. ഒന്നിനെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ മറ്റു ചിലതിനെക്കൂടി പറയേണ്ടിവരും. അതിനാൽ ഈ ഘടകങ്ങളെ വേർതിരിച്ച് വ്യത്യസ്തകള്ളികൾക്കുള്ളിലാക്കി പ്രതിപാദിക്കുന്നത് ആശാസ്യമല്ല, എളുപ്പവുമല്ല.

നോവൽ, ചെറുകഥ, നാടകം, കവിത, ലേഖനം, പഠനം, സംഭാഷണങ്ങൾ, കത്തുകൾ, ശില്പങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ നാനാരൂപങ്ങളിലായി ആനന്ദിന്റെ ആശയലോകം പടർന്നുകിടക്കുകയാണ്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഈ ആവിഷ്ക്കാരരൂപങ്ങളെ മുഴുവനും ഇവിടെ എടുത്തുചർച്ച ചെയ്യുന്നില്ല. പരാജയദർശനഘടകങ്ങളെ പ്രയുക്തമാക്കിക്കാണിക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ അളവിലും മുറയ്ക്കും മാത്രമേ രചനകളെ പരിശോധിക്കുന്നുള്ളൂ. ആനന്ദിന്റെ എല്ലാ രചനകളെയും പഠനവിധേയമാക്കുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല.

ആനന്ദിന്റെ ഏതു കൃതി എടുത്താലും ഏതെങ്കിലും പരാജയദർശനഘടകത്തോട് അത് അഭേദ്യമായ ദാർശനികബന്ധം പുലർത്തു

ന്നതായി കാണാം. അതിനുകാരണം, ആനന്ദിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകത നൈര ന്തര്യസ്വഭാവമുള്ള ഒരു ചിന്താപ്രക്രിയയുടെ (ഇീിശേിഴ വേീഴവ ജ്യീരലൈ) ഭാഗമാണ് എന്നതാണ്.

6. 1. സ്വാതന്ത്ര്യവും യാഥാർത്ഥ്യവും

ആനന്ദിന്റെ മിക്ക കൃതികളിലും യാഥാർത്ഥ്യദർശനം തന്നെ യാണ് പരാജയദർശനമായി പരിണമിക്കുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിവിധ രീതികളിൽ അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഈ ദർശനത്തിലേക്ക് ആനന്ദ് ചെന്നെത്തുന്നത്. എല്ലാ കൃതികളും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അപ ഗ്രഥിക്കുന്നത് ഒരേ രീതിയിലല്ല എന്നർത്ഥം. ചില കൃതികൾ അസ്തി ത്വത്തെയും ചിലത് ചരിത്രത്തെയും ചിലത് സംസ്കാരത്തെയും ചിലത് നീതിയെയും ചിലത് കേവലം ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെയും ആസ്പദി ച്ചുകൊണ്ടാണ് യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനം സാധിക്കുന്നത്. വ്യത്യസ്ത ങ്ങളായ ഈ ആസ്പദങ്ങളെല്ലാം പരസ്പരം വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നവയ ല്ല. മറിച്ച് അവ ഇഴപിരിഞ്ഞും കൂടിക്കലർന്നും കിടക്കുന്നവയാണ്. എങ്കിലും കൃതിയിലുള്ള അവയുടെ ഊന്നലിന്റെ വ്യത്യാസം കണ ക്കിലെടുത്ത് കൃതികളെ വർഗ്ഗീകരിക്കാൻ ഈ ആസ്പദങ്ങളെ ഉപ യോഗപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്.

ഏതുരീതിയിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനത്തിനും അടിസ്ഥാനം സ്വാതന്ത്ര്യബോധമാണ്. യുക്തിവിചാരം, പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ, തത്ത്വ ചിന്ത, ശാസ്ത്രജ്ഞാനം, അറിവ്, ഭാവന തുടങ്ങിയവയാണ് ഈ അ പഗ്രഥനത്തിനുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ. കൃതിയുടെ സന്ദർഭം ആവശ്യ പ്പെടുന്ന മുറയ്ക്ക് ഇവയിലോരോന്നോ ഒന്നിച്ചോ അപഗ്രഥനത്തിനായി

ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ യുക്തിവിചാരമാണോ, തത്ത്വചിന്തയാണോ, ചരിത്രമാണോ, ഫിക്ഷനാണോ എന്നെല്ലാമുള്ള സംശയങ്ങൾ വായനക്കാരിലുളവാക്കിയേക്കും. ഇതെല്ലാം ചേർന്നതാണ് ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ എന്നതാണ് വാസ്തവം. പരാജയദർശനത്തിന്റെ വിഷയാന്തരത്വം ഇവിടെ സംഗതമാവുകയാണ്. ഏതുനിലയിലും കൃതി വായിച്ചെടുക്കാം. എങ്ങനെ വായിച്ചാലും സ്വാതന്ത്ര്യബോധം, യാഥാർത്ഥ്യദർശനം, പരാജയദർശനം എന്നിവ അവയിൽ പരസ്പരപൂരകങ്ങളും അവിഭാജ്യവുമായി വർത്തിക്കുന്നതുകാണാം.

ആൾക്കൂട്ടം, അഭയാർത്ഥികൾ എന്നീ നോവലുകളിലാണ് ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെ അവലംബിച്ചുകൊണ്ടുള്ള യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനം കൂടുതലായി കാണപ്പെടുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യവും യാഥാർത്ഥ്യവും മുഖ്യവിഷയങ്ങളായി ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നതും ഈ കൃതികളിലാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യം, യാഥാർത്ഥ്യം എന്നിവ സ്വയം പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന നിരവധി ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളുടെ ശൃംഖലയാണ് ഈ കൃതികളുടെ ഉള്ളടക്കം തന്നെ.

രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യവും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട് വ്യക്തികളുടെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ആനുഭവികമായി അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ട് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയാണ് ആൾക്കൂട്ടത്തിൽ ആനന്ദ് ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തിക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം കിട്ടുന്നില്ലെങ്കിൽ രാജ്യത്തിന് സ്വാതന്ത്ര്യം കിട്ടി എന്നുപറയുന്നത് അസംബന്ധമാണ് എന്ന് വിശദമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

1957ലെ തെരഞ്ഞെടുപ്പുമുതൽ 1962ലെ ഇന്ത്യാ-ചൈനയുദ്ധം വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ ജോലി തേടി വിദൂരഗ്രാമങ്ങളിൽ നിന്ന്

ബോംബേ നഗരത്തിലേക്ക് ചേക്കേറിയ കുറേ സാധാരണക്കാരുടെ ജീവിതാവസ്ഥകൾ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ചു എന്നു പറയുന്നതിന്റെ പൊള്ളത്തരവും ഇന്ത്യൻ ജനാധിപ ത്യത്തിന്റെ അധഃപതനവും ചിത്രീകരിക്കുകയാണ് ആൾക്കൂട്ടം എന്ന നോവലിൽ ആനന്ദ് ചെയ്യുന്നത്. "ഉയർന്ന പ്രതീക്ഷകളോടെ സ്വാതന്ത്ര്യം പിടിച്ചുപറ്റിയ ഒരു നാടും ജനതയും ഒരു ദശാബ്ദത്തി നുശേഷവും അനുഭവിച്ച അടിമത്തത്തിന്റെയും അനീതികളുടെയും അഞ്ചുവർഷങ്ങളാണ് ('57–'62) ഞാൻ ആ നോവലിൽ പുനഃസൃഷ്ടി ച്ചത്. ഗാന്ധിയും നെഹ്റുവും പിന്നീട് ഇന്ദിരയും സൃഷ്ടിച്ച മോബോ ക്രസിയുടെ കിരാതവാഴ്ചയിലേക്ക് നമ്മുടെ നഗരങ്ങൾ നിപതിച്ച തിന്റെ നഖചിത്രമാണത്"[1] എന്ന് ആനന്ദുതന്നെ ആൾക്കൂട്ടത്തെ വില യിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലഘട്ടത്തിൽ തൊഴിൽ തേടി വൻ നഗര ങ്ങളിലേക്ക് യുവാക്കൾ അഭയാർത്ഥികളെപ്പോലെ പ്രവഹിക്കുകയാ യിരുന്നു. ബോംബേയിലേക്കായിരുന്നു ഏറ്റവും വലിയ ഒഴുക്ക്. ഈ ഒഴുക്കിൽപെട്ട് എത്തിയവരാണ് സുനിൽ, രാധ, പ്രേം, സുന്ദർ, ജോസ ഫ്, ലളിത തുടങ്ങിയവർ. അവരെല്ലാവരും സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കു റിച്ച് ഉൽക്കണ്ഠാകുലരായിരുന്നു. സ്വത്വാന്വേഷണത്തിന്റെയും സ്വാത ന്ത്ര്യസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെയും ഭാഗമായി ഇവരെല്ലാം പരസ്പരം സംവദിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പക്ഷേ ബോംബെ നഗരം ഇവരുടെ സംവാ ദങ്ങളെയെല്ലാം വിഫലമാക്കുന്നു. അങ്ങനെ അവരെല്ലാം ബോംബെ നഗരത്തിന്റെ മുഖമില്ലാത്ത ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഒടുങ്ങുന്നു. അഭയാർത്ഥിത്വം എന്ന അവസ്ഥയെ അതിജീവിക്കാനുള്ള അവരുടെ

ശ്രമങ്ങളൊക്കെ പരാജയപ്പെടുന്നു.

ഗ്രാമങ്ങളിലെ വൈകാരികവും ഊഷ്മളവുമായ കുടുംബബന്ധങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉപജീവനാർത്ഥം നഗരത്തിലേക്ക് എത്തിയ ഈ അഭയാർത്ഥികളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ടാണ് നോവൽ ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥയുടെ ദുരന്തത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. പ്രത്യേകിച്ച് ഒന്നും നേടാനാവാതെ സ്വന്തം ഏകാന്തതയിലേക്കും ദുരന്തങ്ങളിലേക്കും പിൻവാങ്ങുന്ന ഈ യുവാക്കളുടെ അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെ എന്താണ് മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന അടിസ്ഥാനപ്രശ്നമാണ് നോവൽ ഉന്നയിക്കുന്നത്. അധികാരത്തിനുകീഴിൽ അഭയാർത്ഥികളെപ്പോലെ അലയുവാനാണ് മനുഷ്യന്റെ വിധി. ആധുനിക നാഗരികതയിൽ വേരില്ലാത്ത വെറും നാടോടികളായി മാറുന്നു ജനത. അവർ വെറും ആൾക്കൂട്ടം മാത്രമായി ചുരുങ്ങുന്നു. ഈ അവസ്ഥയെ തരണം ചെയ്യാനുള്ള വിഫലശ്രമങ്ങളാണ് ആൾക്കൂട്ടത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ഓരോ പ്രവൃത്തിയും. പൊതുതിരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെയും റിപ്പബ്ളിക് ദിനാഘോഷത്തിലൂടെയും മാത്രം ജനജീവിതത്തിൽ സാന്നിധ്യം അറിയിക്കുന്ന ഭരണകൂടം അവരെ എന്നും അടിമകളാക്കി വെക്കുകയാണ്. വിശ്വാസങ്ങളും പ്രതീക്ഷകളും തകർന്ന്, സ്വത്വനഷ്ടം സംഭവിച്ച്, അപമാനവീകരിക്കപ്പെട്ട് പിന്നെയും ജീവിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെടുന്ന അവരുടെ ചിത്രം നോവലിൽ മിഴിവോടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഓരോ കഥാപാത്രവും ആൾക്കൂട്ടത്തിൽ മുങ്ങിമരിക്കുകയാണ് എന്നുപറയാം. ജോസഫ് തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം തേടി ബോംബെ ഉപേക്ഷിച്ച് സൈന്യത്തിൽ ചേരുന്നു. നഗരത്തെ അതിജീവിക്കാൻ കഴിയാത്ത അയാൾക്ക് സൈന്യത്തെയും അതിജീ

വിക്കാനാവുകയില്ല. തന്നെ കൂടെ കൂട്ടാൻ ആവാത്ത ജോസഫിന്റെ അവസ്ഥ രാധയെ ഏകാന്തതയിലേക്കും നിർവ്വികാരതയിലേക്കും തള്ളിയിടുന്നു. സുന്ദർ തന്റെ കമ്പനിയുടമയുടെ മകളെ വിവാഹം കഴിച്ച് ഭൗതികമായ ഉയർച്ച കൈവരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അതോടെ അയാൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം അന്യമായിപ്പോകുന്നു. സ്നേഹമോ കുടുംബബന്ധത്തിന്റെ സുഖമോ ലഭ്യമാകാതെ അയാൾ പരാജയപ്പെട്ടുപോവുകയാണ്. തനിക്ക് അഭയം നൽകിയ വേശ്യയുടെ ഭർത്താവായി വേഷം കെട്ടുന്നതിലൂടെ പ്രേം സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിമയം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അവളുടെ നിര്യാണം അയാളുടെ എല്ലാ പദ്ധതികളെയും തോൽപ്പിച്ചുകളയുന്നു. അവളുടെ മരണശേഷം അവളുടെ കുഞ്ഞിനെ വളർത്താനായി അയാൾ ബോംബെ വിടുന്നു.

വ്യക്തിബന്ധങ്ങളിൽ നിന്ന് എന്നും ഒളിച്ചോടുന്ന പ്രകൃതക്കാരനായിരുന്നു സുനിൽ. സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പേരിലായിരുന്നു അയാൾ അങ്ങനെ ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നത്. അയാൾക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനായില്ല. ആൾക്കൂട്ടത്തിലെ ഒരംഗം മാത്രമായി മറഞ്ഞു പോവാനായിരുന്നു അയാളുടെയും വിധി.

ആൾക്കൂട്ടത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾക്കൊന്നും സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനാവുന്നില്ല. അതിനുവേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങളിൽ എല്ലാവരും പരാജയപ്പെട്ടുപോവുന്നു. ഈ പരാജയത്തെ ഒഴിവാക്കാൻ പറ്റുന്ന ഫലപ്രദമായ പ്രതിവിധിയൊന്നും നോവലിസ്റ്റിന് നിർദ്ദേശിക്കാനില്ല. അങ്ങനെ അനിവാര്യമായ പരാജയബോധത്തെ ആശ്രയിക്കാൻ കഥാപാത്രങ്ങളെപ്പോലെ നോവലും നിർബന്ധിതമായിത്തീരുന്നു.

ആധുനിക നഗരത്തിലെ ആൾക്കൂട്ടം ഒരു അഭയാർത്ഥിപ്രവാഹമാണെന്ന ബോധമാണ് ആൾക്കൂട്ടം ജനിപ്പിക്കുന്നതെങ്കിൽ മനുഷ്യചരിത്രം അപ്പാടെത്തന്നെ ഒരു അഭയാർത്ഥിപ്രവാഹമാണെന്ന ബോധമാണ് 'അഭയാർത്ഥികൾ' എന്ന നോവൽ ജനിപ്പിക്കുന്നത്. ഭിന്നചരിത്രഘട്ടങ്ങളിലെ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളോട് കലഹിച്ചും പ്രതികരിച്ചും തോറ്റും അഭയം നഷ്ടപ്പെട്ടും പോയ ജനത നിത്യമായ പലായനത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യചരിത്രത്തെ അഭയാർത്ഥിത്വത്തിന്റെ ചരിത്രമായി എഴുതാമെന്നും അഭയാർത്ഥിത്വം അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയാണെന്നുമാണ് നോവൽ കണ്ടെത്തുന്നത്.

1971ലെ ഇന്ത്യാ-പാക്കിസ്ഥാൻ യുദ്ധത്തിന്റെ ഫലമായി ബംഗ്ലാദേശിൽ നിന്നുണ്ടായ വമ്പിച്ച അഭയാർത്ഥിപ്രവാഹമാണ് അഭയാർത്ഥികളുടെ രചനക്കുകാരണമായതെന്ന് ആനന്ദ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. [2]

സൈന്യസേവനം ഉപേക്ഷിച്ച് ഗംഗാസമതലത്തിൽ കൂലിപ്പണിക്കായി എത്തിയ ഗൗതമൻ എന്ന എഞ്ചിനീയറാണ് നോവലിലെ ആഖ്യാനകേന്ദ്രം. അയാളുടെ ഓർമ്മകളുടെ രൂപത്തിലാണ് അഭയാർത്ഥികൾ എഴുതപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അയാളുടെ ഓർമ്മകളിൽ മഹേശ്, സുമൻ, ഹരിദാസ് തുടങ്ങിയ സുഹൃത്തുക്കളുമായി അയാൾ നടത്തിയ സംവാദങ്ങളും ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് അയാൾ എഴുതാൻ തുടങ്ങിയ 'മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും പ്രവൃത്തിയും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിലെ ആശയങ്ങളും അയാളുടെ സൈനികജീവിതാനുഭവങ്ങളും മറ്റു കൃതികളിൽ നിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികളും പത്രവാർത്തകളും നാടകവും കവിതയുമെല്ലാം നിറഞ്ഞുകവിയുന്നുണ്ട്. ഇതിലൂടെ പ്രാചീന നാഗരികതകൾ തൊട്ട് ആധുനിക നഗരസംസ്കൃതിവരെയുള്ള

മനുഷ്യചരിത്രത്തിലേക്ക് ഒരോട്ടപ്രദക്ഷിണം നടത്തുകയാണ് നോവൽ. അതിലൂടെ മനുഷ്യചരിത്രമെന്നത് ഭാവിയിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യുന്ന അഭയാർത്ഥികളുടെ ചരിത്രമാണ് എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് വികസിതമായിത്തീരുന്നു. അങ്ങനെ ആധുനികലോകത്തിലെ അഭയാർത്ഥിത്വം എന്ന പ്രശ്നം ചരിത്രപരമായി പരിശോധിക്കപ്പെടുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം, നഗര-ഗ്രാമസംഘർഷം, അധികാരം എന്നീ ഘടകങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് പരിശോധന നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ പരിശോധനയിലൂടെ ചരിത്രത്തിൽ നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെട്ട പാർശ്വവത്കൃതരുടെ ജീവിതത്തെ വീണ്ടെടുക്കുന്നു. അങ്ങനെ വ്യവസ്ഥാപിത ചരിത്രത്തിന് ഒരു എതിർഭാഷ്യമായിത്തീരുന്നു അഭയാർത്ഥികളിലെ ചരിത്രദർശനം.

"പത്മയുടെയെന്നല്ല, ഗംഗയുടെയെന്നല്ല, സിന്ധുവിന്റെയും യാങ്സിയുടെയും നൈലിന്റെയും വോൾഗയുടെയും ഡാന്യൂബിന്റെയും തീരത്ത്, ആയിരമായിരമാണ്ടുകളായി, ഒരു കൂട്ടരുടെയല്ലെങ്കിൽ വേറൊരുകൂട്ടരുടെ മർദ്ദനത്തിനോ, ചൂഷണത്തിനോ, വഞ്ചനയ്ക്കോ, ഭംഗിവാക്കിനോ ഇരയായി, എല്ലാം പൊറുത്തും, എല്ലാവരോടും പൊരുത്തപ്പെട്ടും, ജീവിച്ചുപോന്ന മൂകരും നിശ്ചലരുമായ ആ മനുഷ്യരും അഭയാർത്ഥികൾ തന്നെ. ഒരിടത്തുനിന്ന് വേറൊരിടത്തേക്കല്ലെങ്കിൽ, ഒരുകാലത്തുനിന്ന് വേറൊരു കാലത്തിലേക്ക് അവർ എന്നും അഭയം തേടി നീങ്ങിക്കൊണ്ടേയിരുന്നു. ഒരിക്കലും അഭയം കിട്ടാത്ത, ശപിക്കപ്പെട്ട അഭയാർത്ഥിയായിരുന്നു എന്നെന്നും മനുഷ്യൻ. അവന്റെ പ്രസ്ഥാനങ്ങളത്രയും വാസ്തവത്തിൽ അഭയാർത്ഥി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മാത്രവും. ചരിത്രമെന്നത് - സ്ഥലത്തിലായാലും കാലത്തിലായാലും-ദുരിതത്തിൽ നിന്നും അടിമത്തത്തിൽ നിന്നും ആശ്വാ

സത്തിലേക്കും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ നിത്യമായ, അഭയം കിട്ടാത്ത, അഭയാർത്ഥി പ്രവാഹത്തിന്റെ കഥയാണ്" [3] നോവലിലെ പ്രൊഫസർ എന്ന കഥാപാത്രം പറയുന്ന ഈ വാക്കുകളാണ് അഭയാർത്ഥികളിലെ ചരിത്രദർശനം. ഈ ചരിത്രദർശനത്തോട് വിയോജിച്ചുകൊണ്ട്, വിപ്ലവകാരികളുടെ അഥവാ പടയാളികളുടെ പക്ഷം പിടിച്ചുകൊണ്ട് "ചരിത്രം, പക്ഷേ അഭയാർത്ഥികളുടെ സൃഷ്ടിയല്ല പ്രൊഫസർ, പടയാളികളുടേതാണ്" [4] എന്ന് സുമൻ പ്രകോപിതനായി പറയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ സുമന്റെ ഈ വാദത്തെ തോൽപ്പിച്ചുകൊണ്ട്, ഓരോ പടയാളിയേയും ചരിത്രം എങ്ങനെയാണ് അഭയാർത്ഥിയാക്കി മാറ്റുന്നതെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതോടെ പ്രൊഫസറുടെ ചരിത്ര ദർശനം ആത്യന്തികമായി ജയിക്കുന്നു: "താൻ പൊരുതുന്നത് എന്തിനുവേണ്ടിയാണോ അത് ഒരു പടയാളികണ്ടെത്തിയെന്നുവരാം. എന്നാൽ താൻ എന്തിനുവേണ്ടി പൊരുതിയോ, അത് ഒരു നാൾ അവന്റെ തന്നെ നേരെ തിരിയുമ്പോൾ അവൻ എന്താണു ചെയ്യുക? അപ്പോൾ അവനു പൊരുതാനാവില്ല. ഓടുവാനേ കഴിയൂ. ഈ അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് അവന് ഒരു വികല്പമില്ല. ഓരോ പടയാളിയേയും ക്രമത്തിൽ അഭയാർത്ഥിയാക്കി മാറ്റുകയാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ ധർമ്മം" [5]-ഇങ്ങനെയാണ് പ്രൊഫസറുടെ ചരിത്രവ്യാഖ്യാനം. ഇത് പരിഹാരമില്ലാത്ത പരാജയദർശനമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇതിനുമറുപടി പറയാൻ സുമന് കഴിയുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യം പരാജയമാണെന്നു വന്നാൽ അത് പറയാതിരുന്നതുകൊണ്ട് എന്താണുഫലം എന്നാണ് ഇവിടെ നോവലിസ്റ്റ് ഉയർത്തുന്ന ചോദ്യം.

അഭയാർത്ഥിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനകാരണം നാഗരികതയുടെ

അധികാരക്കോയ്മയാണെന്നും നഗര-ഗ്രാമ സംഘർഷത്തിൽ ഇതിന്റെ ആദിരൂപം കാണാമെന്നും നോവൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഗംഗാതീരത്ത് ഉദയം ചെയ്ത നാഗരികതകളിൽ നിന്നുതന്നെ ഈ മട്ടിലുള്ള അധി കാരവ്യവഹാരങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധി കാരവ്യവഹാരമായി ആധുനികകാലത്തും തുടരുകയാണ്. തങ്ങളെ ഊട്ടിവളർത്തിയ ഗ്രാമങ്ങളിലെ പണിയാളരെത്തന്നെ നാഗരികത അതിന്റെ അധികാരം ഉപയോഗിച്ച് അടിമകളാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അടിമകളാകട്ടെ, സ്വാതന്ത്ര്യം തേടി പലായനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യു ന്നു. അങ്ങനെ അവർ അഭയാർത്ഥികളായിത്തീരുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, അധികാരത്തിന്റെ ഉല്പന്നമാണ് അഭയാർത്ഥിത്വം എന്ന കാഴ്ചപ്പാ ടാണ് നോവൽ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യം കാംക്ഷിച്ച് അഭ യാർത്ഥികളായവരാണ് ഗൗതമനും മഹേശും സുമനും ഹരിദാസുമെ ല്ലാം. “ജീവിതത്തിന്റെ ഏതുദിശയിലാണ്, സംഘർഷത്തിന്റെ ഏതള വിലാണ്, ബോധത്തിന്റെ ഏതു തിരിവിലാണ് സാധാരണ മനുഷ്യൻ അഭയാർത്ഥിയായി മാറുന്നത്? ജനിച്ചുവളർന്ന വീടും നാടും വിട്ട്, വേണ്ട പ്പെട്ടവരെ ഉപേക്ഷിച്ച്, ഭൂതകാലത്തെ പിന്നിൽവിട്ട്, അറിയപ്പെടാത്ത ദിക്കുകളിലേക്കും ശൂന്യമായ ഭാവിയിലേക്കും ഇറങ്ങിത്തിരി ക്കുന്നത്” [6] എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം കണ്ടെത്താൻ ഉദാരസർവ്വാ ധിപത്യത്തിൽ വിശ്വസിച്ച മഹേശിനോ സോഷ്യലിസ്റ്റുവ്യവസ്ഥയിൽ വിശ്വസിച്ച സുമനോ ദേശീയ ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ വിശ്വസിച്ച ഹരിദാസിനോ സ്വാതന്ത്ര്യം കാംക്ഷിച്ച് സൈന്യത്തിൽനിന്നു പിൻവാങ്ങി അതേ അസ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽത്തന്നെ എത്തിച്ചേർന്ന ഗൗതമനോ കഴിയുന്നില്ല. ഓരോരുത്തരും താന്താങ്ങ

ളുടെ അന്വേഷണത്തിൽ പരാജയപ്പെടുകയും ആ പരാജയത്തിൽ സ്വയം നഷ്ടപ്പെടുകയുമാണ്. ആൾക്കൂട്ടത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങളെ പ്പോലെ ഇതിലെ കഥാപാത്രങ്ങളും കേവലം അഭയാർത്ഥികളായി, അസ്വതന്ത്രരായി ജനക്കൂട്ടത്തിൽ ഒടുങ്ങുന്നതാണ് നമ്മൾ കാണുന്ന ത്.

6. 2. അസ്തിത്വത്തിന്റെ മാനങ്ങൾ

മനുഷ്യൻ ജീവിച്ചുകൊണ്ട് താൻ ലക്ഷ്യം വെക്കുന്ന എന്തെങ്കി ലുമായിത്തീരുന്നു എന്ന അസ്തിത്വവാദവീക്ഷണത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന ഒരു കഥയാണ് പൂജ്യം. മനുഷ്യൻ ഒന്നുമായിത്തീരുന്നില്ല എന്നാണ് ഈ കഥ കണ്ടെത്തുന്നത്. അങ്ങനെ അത് പരാജയദർശന ത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരമായിത്തീരുന്നു. പരാജയദർശനം ആവിഷ്ക്ക രിക്കാൻ ഇക്കഥ മുഖ്യമായും അവലംബിക്കുന്നത് രണ്ട് ചിന്താപദ്ധതി കളെയാണ്: 1. അസ്തിത്വദർശനം 2. ചാർവാകദർശനം.

ജാനിബാപ്പ എന്ന ഒരു വൃദ്ധനാണ് കഥയിലെ നായകൻ. വ്യവ സ്ഥാപിതസൗന്ദര്യശാസ്ത്രവിധിപ്രകാരം യാതൊരു നായകഗുണങ്ങ ളുമില്ലാത്ത ഒരു സാധാരണമനുഷ്യനാണയാൾ. പ്രത്യേകിച്ചു യാതൊന്നും അവകാശപ്പെടാനില്ലാത്ത ഒരു കിഴവൻ. അയാൾ മരി ച്ചു. കഥാകൃത്തിന്റെ സുഹൃത്തായിരിക്കാനുള്ള യോഗ്യതപോലും അയാൾക്കില്ല. വെറും ഒരു പരിചയക്കാരൻ മാത്രം. കാഠിയവാഡിലെ ഒരു കൊച്ചുപട്ടണത്തിൽ താമസിച്ചിരുന്ന കുറച്ചുമാസക്കാലം കഥാ കൃത്തിന് അതുമിതുമൊക്കെ സംസാരിച്ചുനേരം പോക്കാനുള്ള ഒരു ഉപകരണം മാത്രമായിരുന്നു[7] ജാനിബാപ്പ. ജാനിബാപ്പയുടെ ജീവിത ത്തിൽ നാടകീയമോ വിസ്മയാവഹമോ ആയി ഒന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട്

ഒരു കഥാപാത്രമാകാൻപോലുമുള്ള യോഗ്യത അയാൾക്കില്ല [8]. അയാളുടെ ജീവിതത്തിൽ ഒരു ഗുണപാഠവും ഇല്ല. ഞാനും നിങ്ങളും ജീവിക്കുന്നതുപോലെയൊരു ജന്മം[9]. ചുരുക്കത്തിൽ ജാനിബാപ്പയെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ കഥാകൃത്തിനുപറയുവാനായി ഒരു കഥ ഇല്ല. അയാൾ ഒരു വെറും സാധാരണമനുഷ്യനായി അവശേഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണുപോലും കഥാകൃത്ത് അയാളെപ്പറ്റി ആലോചിച്ചുപോയതും [10].

ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് ജാനിബാപ്പ. നാടകീയമായ യാതൊന്നും കാഴ്ചവെക്കാൻ കഴിയാത്ത സാധാരണക്കാരായ വെറും ജാനിബാപ്പമാരെ മാത്രമേ ലോകത്തിൽ എങ്ങും കഥാകൃത്തിനു കാണാൻ കഴിയുന്നുള്ളൂ [11]. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ജീവിതത്തിന്റെ സ്വഭാവം തന്നെ ഈ സാധാരണത്വമാണ് [12]. അതിനാൽ മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് ജാനിബാപ്പ. ജാനിബാപ്പയുടെ ജീവിതം ജാനിബാപ്പയുടേതുമാത്രമല്ലാത്തതുപോലെ ജാനിബാപ്പയുടെ മരണവും ജാനിബാപ്പയുടേതുമാത്രമല്ല. അതുകൊണ്ട് ജാനിബാപ്പയുടെ മരണം മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ പൊതുവായ അർത്ഥം അന്വേഷിക്കുന്നതിലേക്കു കഥാകൃത്തിനെ നയിക്കുന്നു. ഈ അന്വേഷണം അസ്തിത്വചിന്തയുടെ മാർഗ്ഗമാണ് അവലംബിക്കുന്നത്. അസ്തിത്വചിന്ത സ്വാഭാവികമായും കഥാകൃത്തിൽ ഉദ്വിഗ്നത (അിഴൗശവെ) ഉളവാക്കുന്നു. ഈ ഉദ്വിഗ്നതയാണ്, “വേണ്ടപ്പെട്ടവരാരും പോകുന്നില്ലെങ്കിലും ബഹുദൂരം യാത്രചെയ്യാൻ പുറപ്പെടുന്ന ഒരു തീവണ്ടി സ്റ്റേഷനിൽ നിന്നു ചൂളം വിളിച്ചുനീങ്ങുമ്പോൾ തോന്നുന്നതുപോലുള്ള ഒരു മങ്ങിയ വ്യസനവും തോന്നി. മനുഷ്യരെല്ലാം ഒരു സമുദായത്തിൽ

പെട്ടവരാണ്. പള്ളിമണികൾ മുഴങ്ങുന്നത് ആർക്കുവേണ്ടി എന്നു ചോദിക്കരുതല്ലോ"[13] എന്നീ വരികളിൽ പ്രകടമായിരിക്കുന്നത്. ജാനി ബാപ്പയുടെ മരണവാർത്തകേട്ടപ്പോൾ കഥാകൃത്തിനുണ്ടായ അനുഭൂ തിയാണിത്. മരണത്തിന്റെ മണി നാളെ തനിക്കുവേണ്ടിയും മുഴങ്ങും. അതിനുമുമ്പ് മരണത്തെ അതിജീവിക്കാനുള്ള തന്റെ ഏകാവലംബ മായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ താൻ വേണ്ടത്ര വിനിയോഗിച്ചുവോ, അങ്ങനെ വിനിയോഗിച്ചതുകൊണ്ട് എന്തെങ്കിലും ഫലമുണ്ടോ, ഫലമുണ്ടായോ, ഇനിയും തനിക്ക് അതിനുള്ള സമയം ഉണ്ടോ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആത്മവിചാരണയാണ് കഥാകൃത്തിന് അനുഭവപ്പെടുന്ന മങ്ങിയ വ്യസ നമായി സൂചിതമാകുന്നത്. ഒരേ സമയം സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്ത ത്തേയും അതിന്റെ നിഷ്ഫലതയെയും ഓർത്തുള്ള നടുക്കമാണത്. അത് മരണചിന്തയാണ് എന്നും പറയാം. മരണചിന്ത എന്നാൽ ജീവി തത്തെ ഓർത്തുള്ള ചിന്തതന്നെയാണ്. ഈ ചിന്തയിലൂടെ ജീവിതം എന്നാൽ എന്ത്, അതിന്റെ അർത്ഥം എന്ത് തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന ഒരു അസ്തിത്വദാർശനികരചനയായി മാറുന്നു പൂജ്യം എന്ന കഥ. ഈ ഘട്ടം വരെ കഥ അസ്തിത്വചിന്തയെ അനു ധാവനം ചെയ്യുന്നതാണ്. തുടർന്നങ്ങോട്ട് അത് പരാജയദർശനത്തെ യാണ് പിന്തുടരുന്നത്. അങ്ങനെ ജീവിതത്തിന് ഒരർത്ഥവുമില്ല എന്ന വിഷാദാത്മക അശുഭദർശനത്തിലേക്ക് കഥ ചെന്നെത്തുന്നു.

ഒരു ടൈം മെഷീനിൽ കയറിയിരുന്ന് ഇരുപത്തഞ്ചോ മുപ്പതോ കൊല്ലങ്ങൾ താൻ മുന്നോട്ടു യാത്ര ചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ, അന്ന് ലോകത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു കോണിൽ ജീവിച്ചേക്കാവുന്ന തന്നെ ഒരു വെറും ജാനിബാപ്പയായി മാത്രമേ തനിക്കു കാണാൻ കഴിയൂ

എന്ന് കഥാകൃത്തുപറയുന്നുണ്ട്[14]. മനുഷ്യരെല്ലാവരും ഭാവിയിൽ ഓരോ വെറും ജാനിബാപ്പമാർ മാത്രമേ ആയിത്തീരാൻ പോകുന്നുള്ളൂ. ഒരർത്ഥമോ ഗുണപാഠമോ ഇല്ലാത്ത ജീവിതത്തിന്റെ ഉടമകൾ മാത്രം. അപ്പോൾ ജാനിബാപ്പയും മറ്റുള്ളവരും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഏതാനും കൊല്ലങ്ങളുടെ വ്യത്യാസം മാത്രമാണ് [15]. ജാനിബാപ്പയിൽ കവിഞ്ഞ് ആരും ഒന്നും ആയിത്തീരുന്നില്ല. മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ പൊതുവായ വിധിയാണത്. മണ്ണിന്നടിയിലേക്കു നീങ്ങുന്നവരുടെ നീണ്ട അണിയിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചിരിക്കുന്ന നമ്മളെല്ലാം എന്ത് ആയി ത്തീരാനാണ്! ആരൊക്കെ എത്ര തിരിക്കാനും മറിക്കാനും ശ്രമിച്ചാലും യാഥാർത്ഥ്യം ഇത്ര മാത്രമാണ് [16]. ഇങ്ങനെ ഈ കഥ മനുഷ്യന്റെ ആയിത്തീരലിനെ, അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ സത്താനിർമ്മിതി സിദ്ധാ ന്തത്തെ യുക്തിപൂർവ്വം തള്ളിക്കളയുന്നു. ഇവിടെ കഥ പരാജയദർശ നമായിത്തീരുന്നു.

പരാജയദർശനമായിത്തീരുന്നതിന് കഥ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന പ്രധാന യുക്തി ചാർവാകദർശനത്തിന്റേതാണ്. പ്രത്യക്ഷം മാത്രമാ ണ് പ്രമാണം, ശരീരം മൂലധാതുക്കളുടെ വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള സംയോജനം കൊണ്ട് ഉണ്ടാവുന്നതാണ് എന്നീ രണ്ടു ചാർവാക തത്ത്വങ്ങള കഥ അവലംബിക്കുന്നുണ്ട്. ദൈവം, ബ്രഹ്മം, ആത്മാവിന്റെ നിത്യത, പുനർജന്മം തുടങ്ങിയ മഹത് സങ്കല്പങ്ങളെല്ലാം ഇവിടെ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. കഴുകന്റേതായാലും പട്ടിയുടേതായാലും മനു ഷ്യന്റേതായാലും ചെറുജീവികളുടേതായാലും ശവശരീരം മൂലധാ തുക്കളായി വിഘടിക്കുന്നു. കാർബണും ഹൈഡ്രജനും എണ്ണയും ഗ്യാസുമായിത്തീരുന്നു. ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ അനങ്ങുന്ന ശവങ്ങൾ

മാത്രമാണെന്നാണ് കഥാകൃത്തുപറയുന്നത്[17]. ലക്ഷക്കണക്കിനു കൊല്ല ങ്ങൾക്കുമുമ്പു നിലനിന്നിരുന്ന കോടാനുകോടി ചെറുജീവികൾ ഭൂഗർത്തത്തിൽ ആയിരക്കണക്കിനുമീറ്റർ താഴെ ശ്വാസം മുട്ടിക്കിടന്ന തിനുശേഷം ഇപ്പോൾ എണ്ണയുടെയും ഗ്യാസിന്റെയും യാഥാർത്ഥ്യ ത്തിൽക്കൂടി തങ്ങളുടെ മരണത്തെയും അസ്തിത്വത്തെയും വെളിവാ ക്കുന്നു[18]. അതുപോലെ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യന് മരിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ വെറും കാർബണും ഹൈഡ്രജനും മാത്രമായിത്തീർന്നുകൊണ്ടു വേണം തന്റെ അസ്തിത്വത്തെ വിളംബരപ്പെടുത്താൻ. അതിൽക്ക വിഞ്ഞ സത്തയൊന്നും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന് ഇല്ല. ജീവിതത്തിൽ പ്രകൃതി കാണുന്നത് കാർബണിന്റെയും ഹൈഡ്രജന്റെയും വിവിധ രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണ്. മാംസവും എല്ലുകളും കണ്ണും ചുണ്ടും എണ്ണയും ഗ്യാസും [19] – ഇതുമാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ബാക്കിയെല്ലാം വിഡ്ഢി ത്തം. ശാസ്ത്രവും വ്യവസായയുഗവും കഥാരചനയും എല്ലാം. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ പ്രയത്നങ്ങളെല്ലാം വെറും വിഡ്ഢിത്തമായി ക്കാണുന്നതിലൂടെ ഭീതിദവും നൈരാശ്യജനകവുമായ പരാജയ ദർശനം ആവിഷ്കൃതമാവുകയാണ്.

ജീവിതത്തിന്റെ സത്യത്തേയും അർത്ഥത്തേയും ഉയർത്തിപ്പിടി ക്കുന്ന മഹത്തായ ഒരു കഥാപാത്രത്തെ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ താൻ ഒരു രാത്രി മുഴുവൻ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായെന്നും എന്നാൽ അതിനു തനിക്കു കഴിഞ്ഞില്ലെന്നും കഥാകൃത്ത് പറയുന്നുണ്ട്. ജീവിതത്തിന് അങ്ങനെ യൊരു അർത്ഥവും അനശ്വരതയും ഇല്ലെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ആനന്ദ്. മഹത്തായ കഥാപാത്ര സൃഷ്ടിയുടെ പിന്നിലെ ജീവി തത്തിന്റെ ഗഹനസത്യം ഇന്നും തനിക്ക് അജ്ഞാതമാണെന്നും കഥാ

കൃത്ത് പറയുന്നു. ജീവിതത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ ഗഹനസത്യങ്ങൾക്കൊന്നും യാതൊരു പ്രാധാന്യവുമില്ലെന്നും എല്ലാം നിരർത്ഥകമാണെന്നുമാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ നിരർത്ഥകതയെ പ്രതീകവൽക്കരിക്കുന്ന ഒരു അന്യാപദേശകഥയും പറയുന്നുണ്ട് ഈ കഥയിൽ: ഒരു നദിയുടെ ഇരുവശത്തും ഓരോ ഫാക്ടറികളുണ്ട്. ഒരു ഫാക്ടറി മറ്റേതിൽ നിന്നു വാങ്ങിയ കല്ലുകളെ യന്ത്രങ്ങളുപയോഗിച്ച് പൊടിച്ച് ആ പൊടി അതേ ഫാക്ടറിക്കു തന്നെ വിൽക്കുന്നു. അവരാകട്ടേ ആ പൊടി യന്ത്രങ്ങളുടെ സഹായത്താൽ പ്രസ്സുചെയ്ത് വീണ്ടും കല്ലുകളാക്കി ആദ്യത്തെ ഫാക്ടറിക്കു നൽകുന്നു. രണ്ടു ഫാക്ടറികളും തിമർത്തുജോലി ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആർക്കും ലാഭമോ നഷ്ടമോ ഇല്ല. ഇതുപോലെയാണ് ജീവിതം. മനുഷ്യർ ആവർത്തനങ്ങളിൽ മനം മടുക്കാതെ ജീവിക്കുന്നു. പക്ഷേ ആ ജീവിതത്തിന് യാതൊരർത്ഥവും ഇല്ലാതാനും. പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ കെട്ടിപ്പൊക്കിയുണ്ടാക്കിവെച്ചിരിക്കുന്ന ശുഭദർശകതത്ത്വചിന്തകൾക്കൊന്നും യാതൊരു വിലയുമില്ലെന്ന് സമർത്ഥമായിവ്യക്തമാക്കുകയാണ് ഇവിടെ കഥാകൃത്ത്. ഇപ്രകാരം പരാജയദർശനം ചാർവാകയുക്തിയിലൂടെ ശക്തമായി പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന കഥയായി മാറുന്നു 'പൂജ്യം'. ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥമന്വേഷിച്ചപ്പോൾ ലഭിച്ച ഉത്തരമാണ് പൂജ്യം. ഈ ഉത്തരം തന്നെ മറ്റൊരു വിധത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്ന കഥയാണ് 'കുരുതി'.

"നിങ്ങളുടെ ചുമടല്ലാതെ നിങ്ങൾക്കൊരു അത്താണിയില്ലെന്നറിയാമോ?. സ്വന്തം വിധിയല്ലാതെ ഒരു കൂട്ടുകാരനും?. നിങ്ങൾ വീഴും വരെ, ഈ ചുമട് ഇറങ്ങാത്ത കാലം, നിങ്ങളുടെ വഴി അവസാനിക്കു

കയുമില്ല. നിങ്ങളുടെ പ്രാണൻ നിങ്ങളുടെ ശ്വാസമല്ല, ശ്വാസം മുട്ടലാണ്. നിങ്ങൾ നിങ്ങളുടെ ദുഃഖമാകുന്നു"[20] എന്ന് കുരുതി എന്ന കഥയിലെ ആഖ്യാതാവ് പറയുന്നു.

കഥയിലെ നായകൻ ഒരു വെളിച്ചപ്പാടാണ്. അയാളുടെ സർഗ്ഗാത്മകത 'വെളിപാടുണ്ടാവുക' എന്നതാണ്. ദുരിതവും വ്യാധികളും കൊണ്ടു പൊറുതിമുട്ടിയ ജനം വെളിച്ചപ്പാടിനെക്കൊണ്ട് കുരുതികഴിപ്പിച്ച്, തുള്ളിച്ച് കല്പനകേട്ട് ആശ്വാസവും അഭയവും തേടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. എല്ലാം നേരെയാവും, ദുരിതങ്ങൾ തീരും, വിശ്വാസം കൈവെടിയരുത് എന്നെല്ലാം വെളിച്ചപ്പാട് ജനത്തോട് 'വെളിപ്പെട്ടു'കൊണ്ടുമിരുന്നു. പക്ഷേ ഒന്നും നേരേയായില്ല. മാത്രമല്ല ദുരിതങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളും കൂടിക്കൂടിവന്നുകൊണ്ടുമിരുന്നു. അത് നാട്ടുകാരെ മാത്രമല്ല വെളിച്ചപ്പാടിനെയും കുറേശ്ശെക്കുറേശ്ശെയായി തകർത്തുതുടങ്ങി. ഈ തകർച്ച വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ വിശ്വാസം കെടുത്തി. തന്റെ വെളിപാടുകൊണ്ടൊന്നും ഒരു ഫലവുമില്ല എന്ന് അയാൾക്ക് ബോധ്യം വന്നു. വിധി അഥവാ യാഥാർത്ഥ്യം വിശ്വാസം കൊണ്ടോ 'കല്പന' കൊണ്ടോ മാറുന്നതല്ല എന്ന വസ്തുത വെളിച്ചപ്പാടിനെ ദുഃഖത്തിലാഴ്ത്തി. യാഥാർത്ഥ്യം തിരിച്ചറിഞ്ഞതിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ ദുഃഖമായിരുന്നു അത്. സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യബോധം ആണ് വെളിച്ചപ്പാടിനെ ഈ തിരിച്ചറിവിലേക്കു നയിച്ചത്. അതിനാൽ ദുഃഖം ഇവിടെ സ്വാതന്ത്ര്യദർശനമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ ദുഃഖം മഹത്തായ വേദനയാകുന്നു.

എന്നാൽ സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾക്ക് വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ ഈ മഹത്തായ വേദന തിരിച്ചറിയാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. 'വെളിച്ചപ്പെടൽ' വിഫ

ലമാണ് എന്ന വസ്തുത ഉൾക്കൊള്ളാൻ അവർ തയ്യാറായില്ല. അവർ വിശ്വാസത്തിൽ അഭയം കണ്ടെത്താമെന്ന് വ്യാമോഹിക്കുന്നു. അതു കൊണ്ട് അവർ വെളിച്ചപ്പാടിനെക്കൊണ്ട് വീണ്ടും തുള്ളിക്കാനും കല്പന പറയിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നു. വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ 'കല്പന' തങ്ങൾക്ക് ദുഃഖവിമുക്തിയും പ്രശ്നപരിഹാരവും നിർദ്ദേശിക്കുമെന്ന് അവർ കരുതുന്നു. വിശ്വാസം യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിൽ നിന്നുള്ള പലായനം മാത്രമാണ്. പലായനം ചെയ്തതുകൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യ ത്തിന് മാറ്റമൊന്നും സംഭവിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ പലായനം വ്യർത്ഥ മാണ്. യാഥാർത്ഥ്യം ദുഃഖകരവും ദുരിതമയവുമാണ്. അതിനെ നേരി ടുകയല്ലാതെ ജീവിതത്തിൽ വേറെ വഴിയില്ല. സ്വന്തം യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമാണ് മനുഷ്യന്റെ ഏക ആശ്രയം. പലായനം ചെയ്യുമ്പോൾ മനു ഷ്യൻ അവന്റെ ആ ഏക ആശ്രയത്തെപ്പോലും ഉപേക്ഷിക്കുകയാണ്. യാഥാർത്ഥ്യം നൽകുന്ന പൊറുതികേടാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രാണൻ. പൊറുതികേടിന്റെ സമ്മർദ്ദമാണ് ശ്വാസം മുട്ടൽ. ഈ ശ്വാസം മുട്ട ലാണ് മനുഷ്യന്റെ ജീവിതം. ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് 'നിങ്ങളുടെ പ്രാണൻ നിങ്ങളുടെ ശ്വാസമല്ല, ശ്വാസം മുട്ടലാണ്' എന്നു പറയുന്ന ത്. പലായനം ചെയ്യുന്നവൻ അതിനാൽ ജീവിതത്തെത്തന്നെ കൈയൊഴിയുകയാണ്. ഈ സന്ദേശം നൽകുക വഴി കഥ വായന ക്കാരെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ പിടിച്ചുനിർത്തുന്നു. ഇവിടെ പരാജയദർശ നത്തിന്റെ പലായനവൈമുഖ്യം എന്ന ഘടകം പ്രവർത്തനക്ഷമമാവു കയാണ്.

'കല്പന' വെളിപാടിന്റെ ഫലമാണ്. 'വെളിച്ചപ്പെടുക' എന്നത് വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ സർഗ്ഗകർമ്മമാണ്. എന്നാൽ ആ സർഗ്ഗാത്മകത

കൊണ്ട് നാട്ടുകാർക്ക് യാതൊരു ഗുണവുമുണ്ടാവുന്നില്ല. വെളിച്ചപ്പാടിനു തന്നെയും ഗുണമുണ്ടാവുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, കല്പന കൊണ്ട് നാട്ടിലെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്ക് യാതൊരു മാറ്റവും വരുന്നില്ല. നാട്ടുകാരുടെയും വെളിച്ചപ്പാടിന്റെയും ദുഃഖങ്ങളും ദുരിതങ്ങളും നാൾക്കുനാൾ ഏറിയേറി വരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതു തിരിച്ചറിയുന്നതു കൊണ്ടാണ് "ജനമേ കുരുതി വ്യർത്ഥം! കലി വ്യാമോഹം! കല്പന വിഡ്ഢിത്തം! നിങ്ങൾക്ക് അത്താണി നിങ്ങളുടെ ചുമടു മാത്രം! നിങ്ങൾക്ക് കൂട്ടാളി നിങ്ങളുടെ വിധി മാത്രം!" [21]എന്ന് വെളിച്ചപ്പാട് വിളിച്ചു പറയുന്നത്.

പലായനത്തിലും പ്രവൃത്തിയിലും ഒരുപോലെ വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ട വെളിച്ചപ്പാട്, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ദുഃഖം സഹിക്കുക എന്നതല്ലാതെ ജീവിതത്തിന് വേറൊരു അർത്ഥവുമില്ല എന്നു കണ്ടെത്തുന്നു. ഈ കണ്ടെത്തലാണ് പരാജയദർശനമായിത്തീരുന്നത്. ഈ ദർശനമാണ് മുമ്പ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ വരികളിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്.

കഥാന്ത്യത്തിൽ ജനങ്ങളുടെ നിർബന്ധത്തിനുവഴങ്ങി, സ്വയം കുരുതികൊടുക്കാൻ തയ്യാറായി വെളിച്ചപ്പാട് സ്വന്തം തലവെട്ടിപ്പൊളിക്കുന്നതാണ് നാം കാണുന്നത്. തുടർന്ന് ഇങ്ങനെ കല്പിക്കുന്നു "വിധിവെട്ടട്ടേ വെളിച്ചപ്പാടെ, ശിരസ്സു കുനിക്കൊലാ! വിധിയല്ല ജീവിതം, കല്പനയല്ലോ! ചുമടല്ല നിന്നെ നടത്തുന്നു, വഴിയല്ലോ! കല്പന കൊടുക്കുക വെളിച്ചപ്പാടേ! കല്പന കൊടുക്കുക!"[22]. ഈ വെളിപാടും സ്വന്തം ശിരസ്സുവെട്ടിപ്പൊളിക്കലും അലർച്ചയും വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ പരമമായ സർഗ്ഗാത്മക പ്രവൃത്തിയാണ്. അതുകൊണ്ട് മഹത്തായ വേദ

നയായാണ് ഇതിനെ കഥാകാരൻ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് [23]. ഇവിടെ വിധി എന്നത് ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യം അഥവാ ദുഃഖം ആണ്. അതാണ് വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ തലപിളർക്കുന്നത്. കല്പന എന്നത് പ്രവൃത്തിയും ആണ്. 'വിധിയല്ല ജീവിതം, കല്പനയല്ലോ' എന്നു പറയുന്നതി നർത്ഥം, ദുരിതങ്ങളെയല്ല അവയെ അഭിമുഖീകരിക്കാൻ മനുഷ്യൻ നടത്തുന്ന യത്നങ്ങളെയാണ്/സർഗ്ഗാത്മകതയെയാണ് ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥമായി എടുക്കേണ്ടത് എന്നാണ്. ഈ 'കല്പന'യാണ് തനിക്ക് ജനങ്ങൾക്കായി നൽകാനുള്ളത് എന്നാണ് വെളിച്ചപ്പാട് വെളിപ്പെടു ന്നത്. എന്നാൽ മനുഷ്യയത്നം കൊണ്ട്/സർഗ്ഗാത്മകത കൊണ്ട് പ്രയോജനമൊന്നുമില്ലെന്നും കഥ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് പ്രയോജനമില്ലെങ്കിൽ പോലും പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുക എന്നതാണ് ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം എന്നതാണ് കഥ നൽകുന്ന സന്ദേശം. ഈ സന്ദേശം നൈരാശ്യജനകമായ പരാജയദർശനമാണ്. കാരണം പ്രവൃത്തികളെല്ലാം നിഷ്ഫലമാകുന്നുവെന്നതാണ് പരാജ യദർശനത്തിനടിസ്ഥാനം. 'നിങ്ങൾ നിങ്ങളുടെ ദുഃഖമാകുന്നു' എന്ന മുദ്രാവാക്യം പരാജയദർശനത്തിന്റെ മുദ്രാവാക്യമാണ്. അതിനെയാണ് കഥ അവലംബിക്കുന്നത്. നിങ്ങളാണ് നിങ്ങളുടെ ഏറ്റവും വലിയ സന്തോഷം. നിങ്ങളില്ലെങ്കിൽ നിങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മറ്റൊന്നും ഇല്ല. 'നിങ്ങൾ' എന്ന നിങ്ങളുടെ സന്തോഷം പക്ഷേ നിങ്ങ ളുടെ ദുഃഖം തന്നെയാണ് എന്നാണ് ആനന്ദ് ഈ കഥയിലൂടെ പറയു ന്നത്. പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇത്.

ഈ കാഴ്ചപ്പാട് ഏറ്റവും വിദഗ്ധമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന നോവ ലാണ് മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ്.

മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിൽ ആഖ്യാതാവാണ് നായകൻ. നായകന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട ആരോ മരിച്ചു. മരിച്ച ആൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന അസ്തിത്വ ത്തിന് തെളിവുതേടി നായകൻ നടത്തുന്ന യാത്രകളും യത്നങ്ങളു മാണ് നോവലിലെ പ്രതിപാദ്യം.

മരിച്ച ആളെ ദഹിപ്പിച്ചതോടെ വിണ്ടുകീറിയ ഏതാനും അസ്ഥി ക്കഷണങ്ങൾ മാത്രമായി അയാളുടെ അസ്തിത്വം ചുരുങ്ങി. അസ്ഥി കടലിൽ നിമജ്ജനം ചെയ്തതോടെ ഉണ്ടായിരുന്ന അസ്തിത്വത്തിന്റെ അവസാനതെളിവും കൂടി അപ്രത്യക്ഷമായി. മരിച്ച ആൾ ഒരിക്കൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നു പറയാൻ ഇപ്പോൾ തെളിവുകളൊന്നുമില്ല. ഇനി ലഭ്യമാക്കാവുന്ന ഏക തെളിവ് മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ് മാത്രമാണ്. അങ്ങനെ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റും തേടി ഇറങ്ങിപ്പുറപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ് നായകൻ. എന്നാൽ അതു കിട്ടുന്നില്ല. മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിനായി ഓരോ തവണ ചെല്ലുമ്പോഴും ഓരോരോ കാരണങ്ങൾ പറഞ്ഞ് ക്രിമേറ്ററി ക്ലാർക്ക് മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ് നൽകാതെ നായകനെ മടക്കിയയക്കുക യാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒടുവിൽ ചെല്ലുമ്പോൾ ക്രിമേറ്ററി ക്ലാർക്ക് സ്ഥലം മാറിപ്പോയതായി നായകൻ മനസ്സിലാക്കുന്നു. മുമ്പത്തെ ക്ലാർക്കെവിടെ എന്നന്വേഷിക്കുന്ന നായകനോട്, ‘എനിക്കറിഞ്ഞുകൂടാ, ഞാൻ അയാളെ അറിയുകയില്ല. എനിക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്നവരുടെയോ എനി ക്കുശേഷം വരുന്നവരുടെയോ ചെയ്തികൾക്ക് ഞാൻ ഉത്തരവാദിയ ല്ല. എനിക്ക് അവരുമായി ഒരു ബാധ്യതയുമില്ല. ഇപ്പോൾ ഞാനിവിടെ ക്ലാർക്ക്. അതിനർത്ഥം മുമ്പത്തെ ആൾ ഇവിടെ ഇല്ല എന്ന്. അതിൽക്കൂടുതലറിഞ്ഞിട്ട് നിങ്ങൾക്കാവശ്യമില്ല’ എന്നീ മട്ടിലാണ് പുതിയ ക്ലാർക്കു മറുപടി പറയുന്നത്. ഇതോടെ മരിച്ചു പോയ തന്റെ

ബന്ധുവിന്റെ മാത്രമല്ല മുമ്പത്തെ ക്ലാർക്കിന്റെ അസ്തിത്വം കൂടിയാണല്ലോ ഇപ്പോൾ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് എന്ന ആശങ്കയിലായി നായകൻ. 'ഇതുകൊണ്ടൊന്നും അങ്ങനെയൊരു ക്ലാർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു വരുന്നില്ലല്ലോ?. ജനിക്കുന്നതിനുമുമ്പേ അച്ഛൻ മരിച്ചുപോയ മകനും തനിക്ക് അച്ഛൻ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നില്ലേ?'. എന്നായി അപ്പോൾ നായകന്റെ ചോദ്യം. യുക്തിയിലൂടെ അസ്തിത്വത്തിന് തെളിവുനേടാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ഈ ചോദ്യത്തിലൂടെ അയാൾ. എന്നാൽ ക്രിമേറ്ററി ക്ലാർക്ക് ഒരു വാദത്തിന് നിന്നുകൊടുക്കുന്നില്ല. ചെറുതും കർശനവുമായ ഒരു ഉത്തരം മാത്രമേ അയാൾ പറഞ്ഞുള്ളൂ: 'ഉപമയുടെയൊന്നും ആവശ്യമില്ല!' അതോടെ ക്രിമേറ്ററി ക്ലാർക്കിലുള്ള സർവ്വപ്രതീക്ഷയും നശിച്ചു. തുടർന്ന് നായകൻ മുനിസിപ്പൽ ഡെത്ത് ആപ്പീസിൽ പോകുന്നു. അവിടെയുള്ള ട്രാൻസ്ഫർ സെക്ഷനിൽ ചെന്ന് ട്രാൻസ്ഫർ ഓർഡറുകളുടെ ഫയലുകൾ തന്റെ ഒരു സുഹൃത്തായ ലൈബ്രേറിയന്റെ സഹായത്തോടെ പരിശോധിക്കുന്നു. ഒടുവിൽ പഴയ ക്ലാർക്കിന്റെ ട്രാൻസ്ഫർ ഓർഡർ കണ്ടെത്തുന്നു. പക്ഷേ അതുകൊണ്ടും പ്രയോജനമുണ്ടായില്ല. കാരണം പട്ടാളത്തിലേക്കായിരുന്നു പഴയ ക്ലാർക്കിനെ ട്രാൻസ്ഫർ ചെയ്തിരുന്നത്. പട്ടാളത്തിലേക്ക് സ്ഥലം മാറ്റം ചെയ്യപ്പെട്ടവരുടെ മേൽവിലാസം അറിയുകയോ അവരെ കണ്ടുപിടിക്കുകയോ അസാധ്യമാണത്രേ. 'അവർക്കുവേണ്ടി-അവർ എന്നെങ്കിലും തിരിച്ചുവരികയാണെങ്കിൽ-കാത്തിരിക്കുക മാത്രമേ നമുക്കു ചെയ്യാനാവൂ' എന്ന് മുനിസിപ്പൽ ഡെത്ത് ഓഫീസിലെ ക്ലാർക്ക് തീർത്തു പറഞ്ഞു. ഇതോടെ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിനുവേണ്ടിയുള്ള നായകന്റെ എല്ലാ യത്ന

ങ്ങളും പാഴായിത്തീരുകയാണ്.

അസ്തിത്വവാദപരമായ നോവലാണ് ഇത് എന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം. എന്നാൽ പരാജയദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നോവൽ കൂടിയാണിത്:

മനുഷ്യൻ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ഉപയോഗിച്ചാണ് യത്നിക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകുന്ന ഭാരമാണ് ഉത്തരവാദിത്തം. അത് വേദനയാണ്. വേദനയുടെ പ്രഹരമേറ്റ് ഉഴവുകാളയെപ്പോലെയാണ് താൻ നടക്കുന്നത് എന്നും അതുകൊണ്ട് താൻ തന്റെ നുകത്തെ വെറുത്തേക്കുമോ എന്നതാണ് തന്റെ ഭയം എന്നും നായകൻ പറയുന്നുണ്ട്. ഉഴവുകാളക്ക് എങ്ങും എത്താനില്ല. എങ്കിലും നടന്നേ പറ്റൂ. അതുപോലെ മനുഷ്യന്റെ യത്നങ്ങൾക്ക് ഫലസിദ്ധിയില്ല. എങ്കിലും പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നേപറ്റൂ. ഫലസിദ്ധിയില്ലാത്ത പ്രവൃത്തി തന്നെയാണ് അതിന്റെ ഫലം. മാർഗ്ഗം തന്നെ ലക്ഷ്യം. പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നു വേറിട്ട ഫലമോ മാർഗ്ഗത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട ലക്ഷ്യമോ ഇല്ല. പ്രവൃത്തിയാകട്ടേ പരാജയപ്പെടാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുതാനും.

മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ് നേടുക എന്നതാണ് നായകന്റെ ലക്ഷ്യം. പക്ഷേ അതു കിട്ടുന്നില്ല. എന്നാൽ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിനുവേണ്ടിയുള്ള യത്നം അയാൾ ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. ആ യത്നം തന്നെയാണ് തന്റെ ലക്ഷ്യമായ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റായിത്തീരുന്നതെന്നും അതു തന്നെയാണ് തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെയും സർട്ടിഫിക്കറ്റ് എന്നുമാണ് നായകൻ അവസാനം കണ്ടെത്തുന്നത്. പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്ന കണ്ടെത്തലാണ് ഇത്.

നായകൻ വേദന അറിഞ്ഞില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ അയാൾ

ലക്ഷോപലക്ഷം സെയിൽസ്മാൻമാരിൽ ഒരാൾ മാത്രം ആകുമായിരുന്നുവെന്നും ദുഃഖത്തിന്റെ ശ്വാസംമുട്ടൽ ഇല്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ അയാൾ അയാളുടെ പ്രളയത്തെ അറിയുകയോ അതിൽനിന്നുള്ള മോക്ഷത്തെ തേടുകയോ ചെയ്യുമായിരുന്നില്ലെന്നും പറയുന്നിടത്ത് [24] നോവൽ അസ്തിത്വദർശനമാണ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. എന്നാൽ ദുഃഖത്തിന്റെ പ്രളയത്തിൽ നിന്ന് മോക്ഷമില്ലെന്ന് പറയുന്നിടത്ത് [25] നോവൽ അസ്തിത്വവാദത്തിൽ നിന്ന് പരാജയദർശനത്തിലേക്ക് പരിണമിക്കുകയാണ്. കാരണം ആ പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം പ്രവൃത്തികളെല്ലാം നിഷ്ഫലമായിത്തീരാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നാണ്. ദുഃഖത്തിൽ നിന്നും ഒരിക്കലും മോചനമില്ലെന്നും ഒരാൾക്ക് തന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ താൻ ലക്ഷ്യം വെച്ചത് ആയിത്തീരാൻ കഴിയില്ല എന്നും കൂടിയാണ് അതിനർത്ഥം.

മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ് ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നായകൻ നടത്തുന്ന യത്നങ്ങളാണ് അയാളുടെ സർഗ്ഗാത്മകത. ആ സർഗ്ഗാത്മകത പക്ഷേ പരാജയപ്പെട്ടു പോകുന്നു. ഇപ്രകാരം സർഗ്ഗാത്മകതയുടെ പരാജയം ചിത്രീകരിക്കുന്ന രണ്ടു കഥകളാണ് ‘ഗംഗയിലെ പാല’വും ‘പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്ര’വും.

ഗംഗയിലെ പാലം ഒരു പ്രതീകാത്മക കഥയാണ്. ജീവിതപ്രവാഹത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് ഗംഗ. ‘അക്കര’ എന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ പരമമായ അർത്ഥമോ സത്തയോ (ലലൈിരല) സാക്ഷാത്കാരമോ ആണ്. ‘ഇക്കര’ എന്നത് വർത്തമാനകാലമാണ്. വർത്തമാനത്തിനും ഭാവിക്കും ഇടയിലൂടെ ജീവിതം ഒഴുകുന്നു. ഗംഗക്കു കുറുകെ പാലം പണിയുന്ന ശില്പി അധ്വാനിക്കുന്ന അഥവാ സർഗ്ഗകർമ്മത്തിൽ

ഏർപ്പെടുന്ന മനുഷ്യന്റെ പ്രതീകമാണ്.

അനേകം നൂറ്റാണ്ടുകളായി അനേകം ശില്പികൾ ഗംഗക്കു കുറുകെയുള്ള പാലം പണിയിൽ ഏർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എത്ര തൂണുകൾ പണിതിട്ടും അക്കര കണ്ടെത്തുന്നില്ല. അതിനാൽ പാലം പണി പൂർത്തിയാകുന്നില്ല. നിർമ്മാണത്തിനൊടുവിൽ തങ്ങൾ പരാജയപ്പെട്ടതായി എല്ലാവരും തിരിച്ചറിയുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ പരമമായ അർത്ഥം സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ സർഗ്ഗപ്രവൃത്തികൊണ്ട് സാധ്യമല്ല എന്നും സർഗ്ഗാത്മകത പരാജയപ്പെടാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നുമാണിതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പരമമായ ആ അർത്ഥം കണ്ടെത്തായ്ക കൊണ്ടാണ് വീണ്ടും വീണ്ടും മനുഷ്യർ പാലം പണിപൂർത്തിയാക്കാൻ അവരവരുടേതായ നിലയിൽ നിരന്തരമായി യത്നിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. "എത്ര പണിതിട്ടും അക്കര അടുത്തുവന്നില്ല. ശില്പം തീർന്നില്ല. അതിനു രൂപഭേദം സംഭവിച്ചതേയുള്ളൂ" [26] എന്ന് കഥയിൽ പറയുന്നു. മറ്റൊരിടത്ത് ഇങ്ങനെപറയുന്നു: "ഗംഗാതീരത്ത് ഒന്നും മുഴുമിക്കുന്നില്ല. സൃഷ്ടിക്ക് ഉദ്യമിക്കുമ്പോൾ ഓരോ പ്രയത്നവും പരാജയപ്പെടാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഓരോ ശില്പവും അർദ്ധ ശില്പമാണ്. ഓരോരുത്തനും പകുതിയിൽ വച്ചു കിതച്ചുമരിക്കുന്നു. ഗംഗയെ ആരും തരണം ചെയ്യുന്നില്ല. ഗംഗക്ക് അക്കരയില്ല" [27]. ശില്പം എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത് പാലത്തെയാണ്. ഗംഗക്ക് അക്കരയില്ലെന്നു പറയുകവഴി ജീവിതത്തിന് അത്യന്തികമോ മുൻനിർണ്ണീതമോ ആയ യാതൊരു അർത്ഥവും ഇല്ല എന്നാണ് കഥാകൃത്ത് പറയുന്നത്.

തനിക്കു കഴിയാവുന്നിടത്തോളം അളവിൽ ഒരോരുത്തരും ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം സ്വന്തമായി അന്വേഷിക്കുക എന്നതുമാത്രമേ

കരണീയമായിട്ടുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് ഒരിക്കലും പൂർണ്ണ മായ അന്വേഷണമായിത്തീരുകയില്ല. പൂർണ്ണമായ അന്വേഷണം ആരെക്കൊണ്ടും സാധിക്കുകയില്ല. അവനവന്റെ അധ്വാനത്തിന്റെ തോതനുസരിച്ച് ഓരോരുത്തരും ജീവിതത്തിന് അർത്ഥമുണ്ടാക്കിയെ ടുക്കുകയാണ്. ജീവിതത്തിന് മുന്നേക്കൂട്ടി സ്വകീയമായ ഒരു അർത്ഥം ഇല്ല. ഇവിടെ സത്ത അസ്തിത്വത്തിനുശേഷം എന്ന അസ്തിത്വവാദ തത്ത്വം സംഗതമാവുകയാണ്.

നമ്മുടെ അധ്വാനം തന്നെയാണ് നമ്മുടെ പാലം. പാലം തന്നെ യാണ് അക്കര. പാലത്തിൽ നിന്നുവേറിട്ട ഒരു അക്കരയില്ല. അതാ യത് അധ്വാനത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് അർത്ഥം ഇല്ല. മാർഗ്ഗം തന്നെ ലക്ഷ്യം. അതാണ് താൻ തന്നെയാണ് തന്റെ അക്കര എന്ന് കഥയിൽ പറയുന്നതിന്റെ സാരം.

വ്യവസ്ഥാപിതമായ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസ തത്ത്വചിന്തകളിൽ മനു ഷ്യന്റെ സത്തയുടെ ഉത്തരവാദിത്തം മനുഷ്യനിൽ ഏൽപ്പിക്കപ്പെടു ന്നില്ല. ദൈവത്തിലോ ബ്രഹ്മത്തിലോ ധർമ്മത്തിലോ മറ്റേതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള ആശയവാദാധിഷ്ഠിതമായ സങ്കല്പനങ്ങളിലോ ആയി രിക്കും ആ ഉത്തരവാദം ഏൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുക. ഇത് പലായനവാദ മാണ്. ആനന്ദിന്റെ കഥ ഈ പലായനവാദത്തെ പുണരുന്നില്ല. തന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ താൻ തന്നെ നേരിട്ട്, അനുഭവിച്ച്, ഉത്തരവാദിത്തമേ റ്റെടുത്ത്, വേദനിച്ച്, സൃഷ്ടി നടത്തി ഒടുവിൽ പരാജയപ്പെടുകകൂടി ചെയ്യണം എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് കഥാകൃത്ത് കൈക്കൊള്ളുന്നത്.

പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം എന്ന കഥയിൽ കലയെക്കു റിച്ചുള്ള തന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് കഥാകൃത്ത് തുറന്നുതന്നെ പറയുന്നു:

“ഫലനീഭവിച്ച ദുരന്തങ്ങൾ നേട്ടങ്ങളുടെ ശൃംഗങ്ങളായി മാറുന്നു. കല ഒരു ദുരന്തമാണ്”[28]. കലയെ ഇങ്ങനെ ദുരന്തമായി കാണുന്നത് അസാധാരണമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ്. നേട്ടങ്ങളെ അഥവാ വിജയങ്ങളെ ദുരന്തങ്ങളുടെ അഥവാ തോൽവികളുടെ ശേഖരമായും മറിച്ചും കാണുന്ന ഈ കാഴ്ചപ്പാട് പരാജയദർശനത്തിന്റേതാണ്. ഗതിമുട്ടിയ ദാഹവും ധിഷണയുമാണ് കല. സൃഷ്ടിയുടെ ഉറവിടം നിസ്സഹായതയും ഏകാന്തതയും അവയെ നേരിടുന്ന മനുഷ്യന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധവുമാണ്. അഥവാ കലാസൃഷ്ടി മനുഷ്യന്റെ നിസ്സഹായതയുടെയും ഏകാന്തതയുടെയും അഭിമുഖീകരണമാണെന്നാണ് ആനന്ദ് പറയുന്നത്. സ്വയം ശാശ്വതീകരിക്കാനുള്ള തീവ്രയത്നമാണ് സർഗ്ഗാത്മകസൃഷ്ടി. മനുഷ്യന് ശാശ്വതത്വം നൽകാൻ ഇതല്ലാതെ മറ്റൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ല.

ഏതെങ്കിലും ആശയവാദത്തിലേക്ക് ഇക്കഥ പലായനം ചെയ്യുന്നില്ല. തന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ അഥവാ സൃഷ്ടിയിലൂടെ മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ കാലത്തെ അതിജീവിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് കടൽത്തീരത്തെ മഹാക്ഷേത്രത്തിന്റെ നിർമ്മിതി നടക്കുന്നത്. കാലത്തെയാണ് ഈ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഗർഭഗൃഹത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കേണ്ടത്. എന്നാൽ ഒരിക്കലും അതിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. കാരണം കാലം ഒരു ശില്പത്തിലും ഒതുങ്ങുന്നില്ല. അതിനാൽ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഗർഭഗൃഹം ഇന്നും ഒഴിഞ്ഞു കിടക്കുകയാണ്. അങ്ങനെ കാലത്തെ കീഴടക്കാമെന്ന് വ്യാമോഹിച്ച മനുഷ്യന്റെ പരാജയത്തിന്റെ കഥയായിത്തീരുന്നു ‘പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം’.

കാലത്തെ അതിജീവിക്കാൻ, മനുഷ്യന് അനശ്വരതയേകാൻ കലയ്ക്ക് കഴിയുകയില്ല എന്നാണ് ഈ കഥ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ തോറ്റ യത്നമാണ് അഥവാ തോറ്റ മനുഷ്യന്റെ യത്നമാണ് പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രത്തിലൂടെ പ്രതീകവൽക്കരിച്ചിരിക്കുന്നത്. കല കാലത്തെ അതിജീവിക്കുന്നു, കല അനശ്വരമാണ്, മരണത്തിന് ജീവിതത്തിന്റെ കൊടിക്കൂറ താഴ്ത്താൻ പറ്റില്ല [29] എന്നൊക്കെയുള്ള ശുഭദർശക ആദർശവാദങ്ങളുടെ പൊള്ളത്തരങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നു ഈ കഥ.

മനുഷ്യന് പ്രയത്നിക്കാനും പരാജയപ്പെടാനുമാണ് വിധി. എന്നാൽ മനുഷ്യന് പ്രയത്നിക്കാതിരിക്കാൻ കഴിയില്ല, തോൽക്കാതിരിക്കാനും തന്റെ ദുരന്തയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ നേരിടാതിരിക്കാനും കഴിയില്ല. കാരണം ആ തോൽവിയാണ് അവന്റെ സ്മാരകം. പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം മനുഷ്യന്റെ തോൽവിയുടെ സ്മാരകമാണ്. അതിൽക്കവിഞ്ഞ് വിജയത്തിന്റേതായ ഒരു സ്മാരകം വേറെ സാധ്യമല്ലാതാനും. അതുകൊണ്ട് ആ തോൽവി തന്നെയാണ് വിജയവും എന്നു വരുന്നു. “ഒന്നും തന്റെ പിടിയിൽ ഒതുങ്ങുന്നില്ല. എല്ലാം തന്നിൽ നിന്ന് കുതറിമാറിനിൽക്കുന്നു. കരയുടെ പെരുത്തുവരുന്ന ഒരു തിരമാലപോലെ. അത് അജ്ഞേയമായ ഈ കടലിൽ പിടിച്ചുതൂങ്ങി, പിടിവിട്ട് തകർന്നുവീഴുന്നു. എല്ലാം വ്യർത്ഥം, നിഷ്ഫലം. തോൽവി തിട്ടപ്പെട്ട ഒരു യുദ്ധത്തിലാണ് താനെന്ന് അയാൾക്കു തോന്നി” [30]. “വറ്റിയ പ്രവാഹം, തളർന്ന ബുദ്ധി, വന്ധ്യമായ ഭാവന, എരിഞ്ഞണഞ്ഞ ജീവിതങ്ങൾ. ഇവർ പണിതുയർത്തിയത് ഇവരുടെ ധിഷണയുടെ ഗോപുരമല്ല, മരണത്തിന്റെ കിരീടമാണെന്നുതോന്നി

പഥികന്. ഇവിടെ എല്ലാം നശിക്കുന്നു, നിശ്ചലമാകുന്നു, മൂകമാകുന്നു"[31] എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രസ്താവങ്ങളിലൂടെ തെളിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതും ഈ ദർശനം തന്നെയാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് സാർത്രിന്റെ അസ്തിത്വദർശനം പുലർത്തുന്ന കാഴ്ചപ്പാട് ചെറിയ വ്യത്യാസത്തോടെയാണെങ്കിലും വളരെ ദീപ്തമായി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന കഥകൂടിയാണ് ഇത് എന്നുപറയാം. പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് മനുഷ്യൻ തന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ സ്വതന്ത്രനാകുന്നു എന്നാണ് സാർത്രിന്റെ അസ്തിത്വദർശനം പറയുന്നത്. 'ദി ഫ്ളൈസ്' എന്ന കൃതിയിലെ ഒറെസ്തസ് എന്ന കഥാപാത്രത്തിലൂടെ സാർത്ര് അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഈ സ്വാതന്ത്ര്യദർശനമാണ് [32]. എന്നാൽ സ്വതന്ത്രനായവനേ പ്രവർത്തിക്കാനൊക്കു എന്നതാണ് ആനന്ദിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യദർശനം. ഇതാണ് ആനന്ദിന്റെയും അസ്തിത്വവാദികളുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യദർശനങ്ങൾക്കുതമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം [33]. സ്വതന്ത്രനായവനുണ്ടാകുന്ന അനുഭവത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അസ്തിത്വവാദികളും ആനന്ദും സമാനചിന്താഗതിക്കാരാണുതാനും. പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് മനുഷ്യൻ സ്വന്തം ബോധത്തിലൂടെ അഥവാ പ്രജ്ഞയിലൂടെയാണ് സ്വതന്ത്രനാകുന്നത് എന്നാണ് ആനന്ദിന്റെ പക്ഷം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഫലമായി മനുഷ്യൻ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. അന്യവൽകൃതനായ അവനിൽ കാലബോധം അങ്കുരിക്കുന്നു. കാലബോധം അവനെ ഏകനും നിസ്സഹായനും അശാന്തനും ദുഃഖിതനും ആക്കുന്നു. അവയിൽ നിന്ന് മോചനം കാംക്ഷിച്ച് അവൻ സർഗ്ഗകർമ്മത്തിന്റെ ഭാരിച്ച ഉത്തരവാദിത്തം ഏറ്റെടുക്കുന്നു. അങ്ങനെ അവൻ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിമയം ചെയ്യുന്നു. ഈ കാഴ്ചപ്പാട് താഴെകൊടുക്കുന്ന

വരികളിൽ പ്രകടമായിരിക്കുന്നു: "തന്നെ തേടാത്തവരെ അനുഗ്രഹിക്കുകയും തന്നെ അന്വേഷിച്ചിറങ്ങിയവരെ പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ദേവതയാണ് കാലം. പെട്ടെന്ന് വനാന്തരത്തിലെ അബോധരും തൃപ്തരുമായ മൃഗങ്ങളിൽ അത് അവതാരം കൊള്ളുന്നു. അത് അവരെ ഏകാന്തരും നിസ്സഹായരും ആക്കുന്നു. അത് ഉള്ളിൽ ഉദയം കൊണ്ട ഒരുത്തനും ശാന്തികിട്ടിയിട്ടില്ല. സുഖവും തൃപ്തിയും അവന്റേതല്ല" [34] എന്നാൽ "കണ്ടെത്താൻ കഴിയാത്തതിനെ വിഗ്രഹത്തിൽ തളച്ചിടാൻ തുനിയുമ്പോൾ അവരുടെ അമ്പലങ്ങൾ ശൂന്യമാക്കി, അവരെ ശ്മശാനശിലകളാക്കി ഉന്യ്ക്കാൻ വിട്ട് അത് (കാലം) നീങ്ങിയകലുന്നു."[35](ബ്രാക്കറ്റിനുള്ളിലുള്ളത് സ്വന്തം) എന്ന് പറയുന്നിടത്ത് അസ്തിത്വദർശനം പരാജയദർശനമായി പരിണമിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ്, ഗംഗയിലെ പാലം, പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം എന്നീ കൃതികളിലെ അതേ സർഗ്ഗാത്മകത തന്നെ വേഷം മാറി രോഗഭീതിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഒരു നോവലാണ് ഉത്തരായനം. ആഖ്യാതാവ് തന്നെയാണ് ഇതിലെ നായകൻ. ഒരു വലിയ കമ്പനിയിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥനാണ് അയാൾ. സ്വന്തം വ്യക്തിത്വം അഥവാ സ്വാതന്ത്ര്യബോധം അയാളെ വ്യവസ്ഥയുമായി വിയോജിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ഈ വിയോജിപ്പ് അയാളെ വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് അന്യവൽക്കരിക്കുന്നു. തന്നെ അന്യവത്ക്കരിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയോട് ഒരാൾക്ക് പ്രതിഷേധമാണ് സാധാരണയായി ഉണ്ടാവുക. ഇത്തരം പ്രതിഷേധികൾ ഒത്തുചേരുമ്പോഴാണ് വിപ്ലവം ഉണ്ടാകുന്നത്. അത് സമൂഹത്തെ വിപ്ലവകാരികളുടെ ഇച്ഛക്കൊത്ത് മാറ്റിപ്പണിയും. അതിനാൽ

പ്രതിഷേധവും വിപ്ലവവും സർഗ്ഗാത്മകപ്രവൃത്തികളാണ്. എന്നാൽ സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനത്തിനു വിദൂരസാധ്യതപോലും ഇല്ലാതിരിക്കുകയോ, സർഗ്ഗാത്മക പ്രവർത്തനത്തിന് തീരെ അനുവദിക്കാത്തവിധം വ്യവസ്ഥ ഒരുവനെ അപമാനവീകരിക്കുകയോ അഥവാ യന്ത്രവത്ക്കരിക്കുകയോ, തദ്വാരാ അവൻ സർഗ്ഗാത്മക പ്രവർത്തനത്തിന് അശക്തനായിത്തീരുകയോ സർഗ്ഗകർമ്മത്തിൽ പരാജയപ്പെടുകയോ ചെയ്യുമ്പോൾ സർഗ്ഗാത്മകത വേഷം മാറി പ്രത്യക്ഷപ്പെടും. അതാണ് രോഗഭീതി. ഇത് പ്രതിഷേധത്തിന്റെ മറുവശമായ ആത്മപീഡനമാണ്. പ്രതിഷേധം അവനവനിലേക്കു തന്നെ തിരിയുന്നതാണിത്. ആത്മഹത്യയിലേക്കുവരെ ഇതു ചെന്നെത്താം. അതുകൊണ്ട് ഈ രോഗഭീതി പരാജയബോധത്തിന്റെ ഫലമോ രൂപഭേദമോ ആണ് എന്നുപറയാം. ഇത്തരം രോഗഭീതിയുള്ള ഒരാളാണ് ഉത്തരായനത്തിലെ നായകൻ.

വ്യവസ്ഥ/കമ്പനി വ്യക്തികളുടെ വ്യക്തിത്വം ചോർത്തിക്കളയുന്നുവെന്നാണ് നോവലിലെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഒരു വ്യക്തിയെ അയാളുടെ തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കേവലം എഞ്ചിനീയറോ, ഡോക്ടറോ, ഫിറ്ററോ, പ്രൊഡക്ഷൻ മാനേജരോ, സെയിൽസ് സൂപ്പർവൈസറോ മാത്രമായാണ് പൊതുസമൂഹം കാണുന്നത്. ഒരു കമ്പനിയിലെ തൊഴിലാളികളെ ഇതേ മട്ടിൽ ഓരോരോ ഡിവിഷനിലെ വെറും തൊഴിലാളികൾ മാത്രമായാണ് കമ്പനി കാണുന്നത്. തന്റെ തൊഴിലിൽ കവിഞ്ഞുള്ള വ്യക്തിത്വം ഒരുവൻ പുലർത്താൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ അയാൾ കേവലം ഫിറ്ററോ, സൂപ്പർവൈസറോ, പ്രൊഡക്ഷൻ മാനേജരോ മാത്രമല്ലാതാകുന്നു. അഥവാ അയാൾ തന്റെ തൊഴിലിൽ 'അൺഫിറ്റ്' ആകുന്നു.

എല്ലാവരും വ്യക്തിത്വം പുലർത്തുന്നവരും അതുകൊണ്ടുതന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ തൊഴിലിലും സമൂഹത്തിന്റെ കാര്യങ്ങളിലും ഇടപെടുന്നവരുമായാൽ അത് കമ്പനിയുടെ വളർച്ചയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയേഉള്ളൂ. ഭടന്മാർ ഒറ്റക്കൊറ്റക്കു പൊരുതുന്ന സൈന്യം ഒരിക്കലും വിജയിക്കുകയില്ല. നമ്മുടേതുപോലുള്ള ഒരു വ്യവസ്ഥയിൽ മനുഷ്യർ ചട്ടപ്പടി ജീവിതം വ്യവസ്ഥക്കനുകൂലമായി നയിച്ചാൽ മാത്രം മതി. അതാണ് അവന്റെ കർത്തവ്യം. ആ കർത്തവ്യം അവനെ മുതലാളിത്ത ഉല്പാദനയന്ത്രത്തിന്റെ വെറും ഒരു ഭാഗം മാത്രമാക്കി മാറ്റുന്നു. കേടായാൽ മാറ്റിവെക്കാൻ പറ്റുന്ന ഭാഗം. ഇങ്ങനെ ഓരോരുത്തരും പൂർണ്ണമായും കമ്പനിയുടെ ഓരോ ഭാഗം മാത്രമായി മാറുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നാണ് കമ്പനി അനുശാസിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ഓരോ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവനും സ്വന്തം കാര്യം മാത്രം നോക്കിയാൽ മതി എന്നു കമ്പനി പഠിപ്പിക്കുന്നത്.

എന്നാൽ നോവലിലെ നായകന് കമ്പനിയുടെ ഈ പാഠം ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്നില്ല. അയാൾ തന്റെ തൊഴിലിന് ഉപരിയായ വ്യക്തിത്വത്തിലേക്ക് വളർന്നു പോകുന്നു. കാരണം അയാൾ സ്വതന്ത്രനാണ്. അതുകൊണ്ട് അയാളുടെ കർമ്മമേഖല വിഷയാന്തരം (ശില്യേറശരെശുഹശിമ്യ്യ) ആയിത്തീരുന്നു. ഒരു കർമ്മത്തിൽ മാത്രമായി അയാൾക്ക് ഒതുങ്ങാനാവുന്നില്ല. ചട്ടപ്പടി ജീവിതാനുശീലനം അയാൾക്ക് ബാധ്യതയായിമാറുന്നു. ഇതാണ് കമ്പനി ഡോക്ടർ അയാളിൽ കണ്ടെത്തുന്ന രോഗം.

വ്യക്തികൾക്ക് സ്വന്തവും ബഹുമുഖവുമായ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങൾ ഉണ്ടാവുന്നതാണ് ജൈവികമായ സ്വഭാവം. പക്ഷേ സ്വന്തം ഇഷ്ടാനി

ഷ്ടങ്ങളെയും വിഷയാന്തരതാല്പര്യങ്ങളെയും കമ്പനിക്കുവേണ്ടി/ വ്യവസ്ഥക്കുവേണ്ടി ബലികൊടുക്കാൻ തയ്യാറായാൽ മാത്രമേ ഒരുവന് ജീവിതത്തിൽ പ്രായോഗികമായ വിജയം കൈവരിക്കാനാവൂ. സ്നേഹത്തിനും വികാരത്തിനുമൊക്കെ ആധാരം സാമ്പത്തിക ഭദ്രതയാണ് [36] എന്ന് നോവലിലൊരിടത്തുപറയുന്നുണ്ട്. ഈ സാമ്പത്തിക ഭദ്രതക്കുവേണ്ടി മനുഷ്യൻ അവന്റെ നൈസർഗ്ഗികതയെ, അവനവനെത്തന്നെ വിൽക്കാൻ നിർബന്ധിതനാവുന്നു. നായകനും അപ്രകാരം സ്വയം വിൽക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഇത് അയാളിൽ നിറയ്ക്കുന്ന മാനസിക സംഘർഷം കൂടിയാണ് രോഗഭീതിയായി പ്രകടിതമാവുന്നത്.

ചുരുക്കത്തിൽ വ്യവസ്ഥയുടെ സംവിധാനങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഒക്കെത്തന്നെ ആത്യന്തികമായി വ്യക്തിയുടെ വളർച്ചയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിഷേധാത്മകമാണ്. വ്യവസ്ഥക്കെതിരെയുള്ള പൊരുതലാകട്ടേ വിഫലവുമാണ്. പിന്നെ മനുഷ്യന് ആശ്രയിക്കാനുള്ളത് എന്താണ്? സ്വന്തം പരാജയം മാത്രം! ഇങ്ങനെയാണ് ഈ നോവൽ പരാജയദർശനത്തെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്.

6. 3. തോറ്റവരുടെ ചരിത്രപാഠങ്ങൾ

സമൂഹത്തിൽ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും തോല്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നവരുടെ കണ്ണിലൂടെ ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും നോക്കിക്കാണുന്ന ധാരാളം രചനകൾ ആനന്ദിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. വിജയസ്തംഭം എന്ന കഥ ഇത്തരം രചനയുടെ മാതൃകാപരമായ ഉദാഹരണമാണ്.

കുത്തബ് മിനാറിലുണ്ടായ ഒരു ദുരന്തത്തെ ആസ്പദിച്ചാണ് കഥ തുടങ്ങുന്നത്. മിനാറിന്റെ മുകളിലേക്കുള്ള ഇടുങ്ങിയ ചവിട്ടുപ

ടികളിൽക്കൂടി തിങ്ങിക്കയറുകയായിരുന്ന ഒരു പറ്റം കുട്ടികൾ പൊടുന്നനെ മുകളിൽ നിന്നൊരു കുട്ടി വീഴുക കാരണം ഒന്നിനുമീതെ ഒന്നായി പതിച്ചു. ആ തള്ളലിൽ പെട്ട് ഒട്ടേറെ കുട്ടികൾ ചവിട്ടിക്കൊല്ലപ്പെട്ടു. ഈ സംഭവത്തിൽ നിന്ന് കഥാകൃത്ത് ഒരു ചരിത്രവീക്ഷണം രൂപപ്പെടുത്തുന്നു.

കുത്തബ്മിനാർ ഒരു കീർത്തിസ്തംഭമോ വിജയസ്തംഭമോ ആയാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ഓരോ വിജയസ്തംഭവും ഒരുപാടുപേരുടെ മരണസ്തംഭമാണെന്നാണ് ആനന്ദിന്റെ വിലയിരുത്തൽ. പരാജിതരുടെ ചെലവിലാണ് അവ പണിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽ അവയെ വിജയസ്തംഭങ്ങൾ എന്നല്ല പരാജയസ്തംഭങ്ങൾ എന്നാണ് പറയേണ്ടത്. ഈ വാദത്തിന് അനുയോജ്യമായ ചരിത്രവിശകലനമാണ് ആനന്ദ് നടത്തുന്നത്: "ചരിത്രം നമുക്കുവേണ്ടി ഉപേക്ഷിച്ചിട്ടുപോയ ഈ മിനാറുകളും കീർത്തിസ്തംഭങ്ങളും മഹാസ്തൂപങ്ങളുമൊന്നും ഏതെങ്കിലുമൊരു വർഗം വേറൊന്നിന്റെ മേൽ വിജയം വരിച്ചതിന്റെ സ്മാരകങ്ങളല്ല. ഒരേ വർഗ്ഗത്തിൽത്തന്നെയുള്ള വിവിധ വിജയകാംക്ഷികളിൽ ഒരാൾ മറ്റൊരാളിന്റെ മേൽ വിജയം വരിച്ചതിന്റേതാണ്" [37]. മനുഷ്യസമുദായം വർഗ്ഗസംഘർഷങ്ങളിലൂടെ പുരോഗതി പ്രാപിക്കുന്നുവെന്ന മാർക്സിയൻ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ഇവിടെ തിരസ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. വ്യക്തികൾ തമ്മിലാണ് സംഘർഷവും മത്സരവും. ഒരേ വർഗ്ഗത്തിൽത്തന്നെ ഉൾപ്പെട്ട വിവിധ സംഘടനകൾ പരസ്പരം പൊരുതുന്നുവെന്നതും അതേ സംഘടനകളിലെ വ്യക്തികൾ പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്നുവെന്നതുമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ആത്യന്തികവിശകലനത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഒറ്റയാണ്. ഓരോ മനുഷ്യനും മറ്റുള്ളവരുടെ മുമ്പി

ലെത്താനാണ് പരിശ്രമിക്കുന്നത്. അല്ലാതെ വ്യക്തികളുടെ താല്പര്യ ങ്ങളിൽ നിന്ന് വർഗ്ഗത്തിന്റേയും സമൂഹത്തിന്റേയും താല്പര്യങ്ങളി ലേക്ക് ഉയരാനല്ല. എല്ലാവർക്കും ജീവിക്കാനവസരമില്ലാത്ത ഈ ലോകത്ത് ഒരാൾക്ക് എങ്ങനെ തന്റെ അവസരത്തെ മറ്റൊരുവനുവേണ്ടി ഉപേക്ഷിക്കാനാവും? സ്വയം നിലനിന്നിട്ടുവേണമല്ലോ മറ്റൊരുവന്റെ നിലനില്പിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കാൻ?. "സഹകരണത്തിനുപകരം മത്സരം സ്വഭാവമാക്കിയിട്ടുള്ളതും, സമരം വർഗ്ഗങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്ന് കിനിഞ്ഞിറങ്ങി സമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ യൂണിറ്റുകൾക്കിടയി ലേക്ക് വ്യാപിച്ചിട്ടുള്ളതുമായ നമ്മുടെ ലോകത്തിൽ, നാമെല്ലാം, ഞാനും നിങ്ങളുമടങ്ങിയ നാമെല്ലാം തന്നെ, എപ്പോഴും എവിടേയും ആരുടെയെങ്കിലും വഴിയിലെ തടസ്സങ്ങളാണ്. ഭക്ഷണത്തിന്, പാർപ്പി ടത്തിന്, ഉടുതുണിക്ക്, ജോലിക്ക്, ജോലികയറ്റത്തിന്, ഒന്നുമല്ലെങ്കിൽ വഴിയിൽ നടന്നുപോകുവാനുള്ള ഇടത്തിനുവേണ്ടി, നീളുന്ന എണ്ണമി ല്ലാത്ത അനന്തമായ ക്യൂകളിൽ നാം ആരുടെയോ അവകാശത്തിനു മുമ്പിൽ കയറി നിൽക്കുന്നു. അയൽക്കാരുടെ, കൂടെ ജോലി ചെയ്യു ന്നവരുടെ, വഴിയിൽ, പിന്നിൽ വരുന്നവരുടെ, വീട്ടിൽ സ്വന്തം മക്കളുടെ തന്നെ. എത്രതവണ ഞാനും നിങ്ങളും അഭിമാനത്തോടെ പറഞ്ഞിട്ടു ണ്ട്, എന്റെ വിയർപ്പു വെള്ളമാക്കിയാണ് ഞാൻ ജീവിക്കുന്നത്, നിങ്ങ ളുടെ ഓശാരത്തിലല്ല എന്ന്. ആ അഭിമാനത്തിന്റെ സ്തംഭത്തിന് കീഴിൽ നിങ്ങളോ ഞാനോ ഓർത്തിട്ടുണ്ടോ, വേറെ ആരുടെയോ അവ കാശത്തിന്റെ ശവകുടീരമുണ്ടെന്ന്? ഈ അഭിമാനിക്കുന്നവരുടെ വർഗ്ഗ ത്തിൽ അംഗത്വം നേടിക്കഴിയുമ്പോഴേക്കും നമ്മളോരോരുത്തരും, അവസരങ്ങൾ പരിമിതമായ ഈ ലോകത്തിൽ, വേറൊരാളെ അപമാ

നത്തിന്റെ നഗ്നമൈതാനത്തിലേക്കു തള്ളിയിട്ടുണ്ടാവുമെന്ന്?" [38] ഇങ്ങനെയുള്ള വാദമുഖങ്ങളിലൂടെ വൈയക്തികതയെയും സാമൂഹികതയെയും മുഖാമുഖം നിർത്തുന്ന ചരിത്രദർശനം അവലംബിക്കുകയാണ് ആനന്ദ് ചെയ്യുന്നത്. വെള്ളത്തിൽ മുങ്ങിത്താഴുന്ന ഒരുകൂട്ടം മനുഷ്യരിൽ ഏതൊരുവനാണ് തന്റെ ജീവനുവേണ്ടി മറ്റവനെ ചവിട്ടിത്താഴ്ത്താത്തത്? സംഘടനകളെല്ലാം അവസാനം അവയ്ക്കകത്തെ വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള പോരാട്ടമായി അവസാനിക്കുകയാണ്. ഇതാണ് യഥാർത്ഥചരിത്രം എന്നാണ് ഈ കഥ പറയുന്നത്. ഈ യഥാർത്ഥചരിത്രത്തിനു മുമ്പിൽ വർഗ്ഗസംഘടനാബോധത്തെയും സമുദായബോധത്തെപ്പറ്റിയുമൊക്കെയുള്ള വ്യവസ്ഥാപിതവും ശുഭദർശകവുമായ ചരിത്രവീക്ഷണവും തത്ത്വചിന്തയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം അയഥാർത്ഥമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രം എന്നത് മനുഷ്യന്റെ നേട്ടങ്ങളുടെ കഥയാണ്, വിജയസ്തംഭങ്ങളുടെ കഥയാണ്, പുരോഗതിയുടെ കഥയാണ് എന്ന രീതിയിലുള്ള ചരിത്രരചന അപ്രസക്തവുമായിത്തീരുന്നു. അത് അധികാരത്തെ, വിജയികളെ മാത്രം സേവിക്കുന്ന ചരിത്രരചനയാണ്. ഇത്തരം ചരിത്രരചന കേവലം അമൂർത്തമാണ്. ഒറ്റയൊറ്റയായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ, പരാജയത്തിന്റെ, ഒറ്റപ്പെടലിന്റെ, മത്സരത്തിന്റെ, അവകാശനിഷേധത്തിന്റെ, ചൂഷണത്തിന്റെ, നിസ്സഹായതയുടെ പക്ഷത്തിലൂടെ രചിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്രമാണ് യഥാർത്ഥവും സമൂർത്തമായതും. ഇവിടെ ചരിത്രം അതിജീവിക്കുന്നവന്റെ മാത്രം കഥയല്ല, തോൽക്കുന്നവന്റെ കഥ കൂടിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇതു സ്വാഭാവികമായും നൈരാശ്യജനകവും അശുഭദർശകവുമായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് പരമ്പരാഗത ചരി

ത്രവീക്ഷണത്തിൽ നിന്ന് ആനന്ദിന്റെ ചരിത്രവീക്ഷണം വ്യത്യസ്ത മാവുന്നത്. ഇത്തരം വ്യത്യസ്തമായ ചരിത്രവീക്ഷണമാണ് വിജയ സ്തംഭത്തിലേത്.

വൈയക്തികതയെ സ്വാർത്ഥതയായാണ് പൊതുവെ നാം കണ ക്കാക്കുന്നത്. വ്യവസ്ഥാപിത ചരിത്രവീക്ഷണത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടും ഏറെക്കുറെ ഇതുതന്നെയാണ്. എന്നാൽ സ്വാർത്ഥത മാത്രമായി കണ ക്കാക്കപ്പെടുന്ന കാര്യങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ അങ്ങനെയല്ലെന്നാണ് ആനന്ദ് പറയുന്നത്: നമ്മുടെ നാട്ടിൽ സ്വാർത്ഥത്തിനുവേണ്ടി പണി യെടുക്കുന്ന ഓരോ മനുഷ്യനും പണിയില്ലാത്തവരോ രോഗികളോ പ്രായമാകാത്തവരോ ആയ ഒട്ടേറെ പേരെ പോറ്റുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ പുറമേ കാണുന്ന അവരുടെ സ്വാർത്ഥതയുടെ പിന്നിൽ വലിയ ത്യാഗ ങ്ങളുണ്ട്. വേണമെങ്കിൽ ഒരുവന്, അവന്റെ കാര്യം മാത്രം നോക്കി ജീവിക്കാം. മറ്റുള്ളവരെ അവഗണിക്കാം. ഒരുവന് നിയമപരമായി അവന്റെ അച്ഛനെയോ അമ്മയെയോ സഹോദരങ്ങളെയോപ്പോലും സംരക്ഷിക്കേണ്ട ബാധ്യതയില്ല[39]. എന്നിട്ടും കുടുംബനാഥൻ മറ്റുള്ള വരെ പോറ്റുന്നു. അപ്പോൾ സമൂഹത്തിൽ അവൻ പോരടിക്കുന്നത്, മത്സരത്തിലേർപ്പെടുന്നത് മറ്റുള്ളവർക്കുവേണ്ടിക്കൂടിയാണ്. അതായത് നിലനില്പിനുവേണ്ടിയുള്ള മത്സരത്തിൽ ഓരോരുത്തരും പടു ത്തുയർത്തുന്നത് അവരവരുടെ കൊച്ചുകൊച്ചുസാമ്രാജ്യങ്ങളാണ്. ആ സാമ്രാജ്യനിർമ്മിതിക്കുവേണ്ടി അവൻ പോരടിക്കുന്നതാകട്ടേ ശത്രു ക്കളോടല്ല, മിത്രങ്ങളോടാണ്. ഈ നിലയിൽ നോക്കുമ്പോൾ വിജയ സ്തംഭങ്ങളും കീർത്തിസ്തംഭങ്ങളുമൊക്കെ വിജയിച്ച ഒരു ചക്രവർത്തി യുടെയോ നേതാവിന്റെയോ മാത്രമാണ്. വേറെ ഒരാൾക്കും അതിൽ

പങ്കില്ല. അത് സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവായ കീർത്തിസ്തംഭമല്ല. മറിച്ച് ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന പരാജിതരുടെ പരാജയസ്തംഭമായാണ് അത് കണക്കാക്കപ്പെടേണ്ടത്.

ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ ചരിത്രം തോറ്റവരുടെ ചരിത്രമാണ്. അതാകട്ടേ എഴുതപ്പെടാതെ പോകുന്നു. ചരിത്രത്തെ ശവകുടീരങ്ങളുടെയും സ്മാരകങ്ങളുടെയും വിജയസ്തംഭങ്ങളുടെയും തീയതികളുടെയും രാജാക്കന്മാരുടെയും വിജയചരിതങ്ങളുടെയും മാത്രമായി കാണുന്ന, നേട്ടത്തിലും വിജയത്തിലും ശുഭദർശനത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒന്നായി മാത്രം കാണുന്ന നിലപാടിനെ ആനന്ദ് ഇവ്വിധം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു. തദ്വാരാ ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന തിരസ്കൃതരുടെ, ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മുന്നിലേക്കുകൊണ്ടുവരുന്നു. അങ്ങനെ അത് ഇല്ലാത്തവരുടെ, നിസ്സഹായരുടെ, പരാജിതരുടെ ചരിത്രദർശനമായി ത്തീരുന്നു. ഈ ദർശനത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ ആനന്ദ് കഥാന്ത്യത്തിൽ ഒരു ചിത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്: ചരിത്രത്തെ വലിയൊരു പിരമിഡിന്റെ രൂപത്തിൽ ഉയരുന്ന മനുഷ്യജീവികളുടെ സ്തംഭമായി കല്പന ചെയ്യുക എന്നതാണ് അത് [40]. ഈ പിരമിഡിലെ ഓരോ ജീവിയും അതിനുള്ളിൽക്കിടന്ന് നുഴഞ്ഞുകൊണ്ട് അതിന്റെ തലപ്പത്തെത്തി തന്റെ കൊടി പറപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ്. ആരൊക്കെയോ എത്തുന്നു, ആരൊക്കെയോ വീഴുന്നു, ചവിട്ടി ഉള്ളിലേക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ഇതിന്റെ മുകളിലെത്തുന്നവരാരും തന്നെ അവരുടെ അവകാശമോ സ്വാതന്ത്ര്യമോ അർഹതയോ കൊണ്ടല്ല അത് സാധിക്കുന്നത്. മറ്റുള്ളവരുടെ തോളിൽ ചവിട്ടിയാണ് അവർ അവിടെ എത്തുന്നത്; വേറൊരുവന്റെ അവകാശത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും അർഹതയെയും

കവർന്നെടുത്തുകൊണ്ട്. ഈ സ്തംഭത്തിൽ ചവിട്ടുപടികളില്ല. അഥവാ സഹജീവികൾ തന്നെയാണ് ഓരോ ജീവിയുടെയും ചവിട്ടുപടി. അതിനാൽ വിജയക്കൊടി പറപ്പിക്കുന്നവന്റെ ചരിത്രം മാത്രമല്ല ചരിത്രം. വിജയക്കൊടി പറപ്പിക്കാനാവാത്തവരുടെ, വീണുപോയവരുടെ, തോറ്റുപോയവരുടെ, കൊല്ലപ്പെട്ടവരുടെ ചരിത്രമാണ് മുഖ്യം. ഇതാണ് യഥാർത്ഥ ചരിത്രം. മഹാഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ ചരിത്രം. ഇവിടെ ചരിത്രത്തിലെ വിജയസ്തംഭങ്ങളും സ്മാരകങ്ങളും എല്ലാം പരാജയസ്തംഭങ്ങളും പരാജയസ്മാരകങ്ങളും ആയി രൂപം മാറുകയാണ്. ഈ നിലയിലാണ് ഈ കഥ പരാജയദർശനത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്.

തിരസ്കൃതരുടെ ജീവിതം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന മറ്റൊരു രചനയാണ് ‘കബാഡി’. പഴയ കടലാസ്സുകളും കുപ്പികളും ടിന്നുകളും വാങ്ങി വിറ്റ് ജീവിക്കുന്ന നൂർമുഹമ്മദ് എന്ന കബാഡിവാലയുടെ മരണമാണ് ഈ കഥയിലെ പ്രമേയം. ഒരു മുഖ്യകഥാപാത്രമാകാൻ വേണ്ടയാതൊരു ഗുണങ്ങളും ഇല്ലാത്ത വെറുമൊരു ചേരിവാസിയാണ് അയാൾ. സമൂഹം പുറം തള്ളിയ ഒരു അധഃകൃതൻ.

ഹിന്ദുക്കളുടെ ശ്മശാനത്തിനും മുസ്ലീങ്ങളുടെ ശ്മശാനഭൂമിയായ കബരിസ്താനും ഇടക്കുള്ള പുറമ്പോക്കുഭൂമിയിലാണ് നൂർമുഹമ്മദ് താമസിക്കുന്നത്. മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിനു പുറത്തായ ഒരു വലിയ സംഘം തിരസ്കൃതമനുഷ്യർ അവിടെ ജീവിക്കുന്നുണ്ട്.

ഒരുദിവസം ഹിന്ദു ശ്മശാനം വിസ്തൃതമാക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി പുറമ്പോക്കുഭൂമി കൈയേറാൻ വരുന്നു ഹിന്ദു വർഗ്ഗീയവാദികൾ. സ്വഭാവികമായും കബരിസ്താൻ വിപുലീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി മുസ്ലീം വർഗ്ഗീയവാദികളും കബാഡിവാലകളുടെ പുറമ്പോക്കുഭൂമി

കൈയേറാൻ വരുന്നു. രണ്ടുകൂട്ടരും ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത് പുറമ്പോക്കുഭൂമി തങ്ങളുടെ ശ്മശാനപരിധിയിൽ കൊണ്ടുവരുക എന്നതാണ്. ഈ ശ്രമം ഹിന്ദു-മുസ്ലീം ലഹളക്കു കാരണമായി. ലഹളയിൽ കബാഡിവാലകൾ കൂട്ടിവെച്ച കടലാസ്സുകളുടെയും പ്ലാസ്റ്റിക്ക് സാധനങ്ങളുടെയും കൂനക്ക് തീ പിടിച്ചു. ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും പരസ്പരം പൊരുതുന്നതിനിടയിൽ പെട്ട നൂർമുഹമ്മദിന് ആരോടാണ് എതിരിടേണ്ടത് എന്നറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. അയാൾ തന്റെ ഒരു കൈകൊണ്ട് താങ്ങാവുന്ന വടിയും കല്ലുമായി തനിക്കുചുറ്റും നിന്ന ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ നേരെ കുതിച്ചു. പട്ടണം മുഴുവൻ നടന്നു ശേഖരിച്ച, മറ്റുള്ളവർ ഉപയോഗിച്ചുതള്ളിയ വിഴുപ്പിന്റെ സമ്പത്തിനുനേരെയുള്ള ആക്രമണത്തെയാണ് അയാൾ ചെറുത്തത്. ഇതിനിടയിൽ പോലീസിന്റെ വെടിയേറ്റ് അയാൾ മരിക്കുന്നു.

ഈ പ്രമേയത്തെ മുൻനിർത്തി നിസ്വരായ തിരസ്കൃത ജനതയുടെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം ആരായുകയാണ് ആനന്ദ്. ഓരോ ആദർശത്തിന്റെ പേരിൽ അഥവാ രണ്ടു മതസമൂഹങ്ങളുടെ, മരിച്ചവർക്കുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടത്തിന്റെ പേരിൽ നിർദ്ദോഷിയായ ഒരു പുറമ്പോക്കുവാസി കൊല്ലപ്പെടാനിടയായത് പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരോട് മുഖ്യധാരാസമൂഹം ചെയ്ത മാപ്പർഹിക്കാത്ത കുറ്റമായാണ് കഥ വിലയിരുത്തുന്നത്.

പുറമ്പോക്കു മനുഷ്യരുടെ, ഇരകളുടെ, താല്പര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഒരു ലഹളയോ യുദ്ധമോ വിപ്ലവമോ ഇന്നുവരെ നടന്നിട്ടില്ല എന്ന് കഥയിൽ ആനന്ദ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഒരു ദർശനവും അവർക്കുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നില്ല എന്നും. ചരിത്രത്തിൽ കൊട്ടിഗ്ഘോഷി

ക്കപ്പെടുന്ന വിപ്ലവങ്ങളും യുദ്ധങ്ങളും ഒന്നും ഇരകൾക്കുവേണ്ടിയായി രുന്നില്ല. അങ്ങനെ മൗലികമായി, മനുഷ്യനെ പിന്തുണയ്ക്കാത്ത ഒരു മത-ആദർശ-സംസ്കാര ചരിത്രമാണ് നമ്മുടേതെന്ന് ആനന്ദ് വില യിരുത്തുന്നു. മരിച്ചുവീണ കബാഡിവാല ആരുടെ രക്തസാക്ഷിയാണ് എന്ന ചോദ്യം ഉയർത്തുന്നു കഥ. അയാൾ തിരസ്കൃതരുടെ പ്രതിനി ധിയാണ്. അയാളെ ആരും അവകാശപ്പെടാനില്ല. ദൈവവും ദിവ്യ ന്മാരും തത്ത്വചിന്തകളും പ്രായോഗികതയും വെറും മണ്ണിനുവേണ്ടി യുള്ള ആർത്തിയും കൂട്ടിമുട്ടുന്ന മത്സരമാണ് നമ്മുടെ സംസ്കാരം. ഈ സംസ്കാരത്തിൽ തിരസ്കൃത ജനതക്ക് സ്ഥാനമില്ല എന്ന് പ്രഖ്യാ പിക്കുന്ന ഇക്കഥ അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആത്യന്തികമായി പരാജയദർശ നമായിത്തീരുന്നു. കൂടാതെ നൂർമുഹമ്മദിന്റെ രോഷം അയാളെ മര ണത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നതായി ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതിലൂടെ അനീ തിക്കെതിരെയുള്ള പ്രവൃത്തിയുടെ നിഷ്ഫലതയാണ് വെളിവാക്കപ്പെ ടുന്നത്. ഇതും നമ്മിൽ ദുഃഖവും പരാജയബോധവും നിറയ്ക്കുന്നു. ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇന്ന് അവയുടെത്തന്നെ ജഡങ്ങളെ തലയിലേ റ്റിക്കൊണ്ടാണ് നിൽക്കുന്നത് എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തോടെയാണ് കഥ അവസാനിക്കുന്നത്. ഈ പ്രഖ്യാപനം മനുഷ്യന്റെ അവസാന പ്രത്യാശ കൂടി കെടുത്തിക്കളയാൻ പര്യാപ്തമാണ്. വ്യവസ്ഥാപിത മായ എല്ലാ ധാർമ്മിക-നൈതിക-പ്രത്യയശാസ്ത്രതത്ത്വങ്ങളെയും സാധാരണമനുഷ്യരുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്ന് ചോദ്യം ചെയ്യുകയും തിരസ്ക്കരിക്കുകയും കൂടിയാണ് ആനന്ദ് ഈ പ്രഖ്യാ പനത്തിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്.

കബാഡി എന്ന കഥയുടെ ദർശനകോൺ തന്നെയാണ് ‘ഹരജി’

എന്ന കഥയുടേതും. നിസ്സഹായരും ദരിദ്രരുമായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം തന്നെയാണ് ഇതും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്. ഇല്ലായ്മയാണ് എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും ഇക്കഥയുടെ ഊർജ്ജകേന്ദ്രം. പണമില്ലായ്മ മാത്രമല്ല അറിവില്ലായ്മയും ആ ഇല്ലായ്മയിൽ പെടും.

ദരിദ്രമായ ഒരു കുടുംബത്തിലെ അച്ഛനും കുട്ടിയും ആണ് ഇതിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രങ്ങൾ. ഇവരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന ജമീന്ദാരുടെയും വക്കീലിന്റെയും വക്കീൽ ക്ലാർക്കിന്റെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും സാങ്കേതികവും മനുഷ്യത്വശൂന്യവുമായ നൈയായിക പരിചരണങ്ങൾ നീതിതേടുന്ന ഒരു മനുഷ്യനെ എത്രമാത്രം വീണ്ടും വീണ്ടും നരകിപ്പിക്കുന്നു എന്നു ചിത്രീകരിക്കുന്നിടത്ത് ആധുനിക വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ബ്യൂറോക്രസിയുടെ ഭീകരത വെളിപ്പെടുന്നു.

വീട് ജമീന്ദാർ ഒഴിപ്പിച്ചെടുക്കാതിരിക്കാൻ ഹരജിയുമായെത്തുന്ന വൃദ്ധനെ വക്കീൽ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നു. ബ്യൂറോക്രസിയുടെ ഓരോ തലങ്ങൾക്കും മുമ്പിൽ പകച്ചുനിൽക്കുന്ന വൃദ്ധനും കുട്ടിയും, നീതിയും ആശ്രയവും അന്വേഷിക്കുന്ന നിസ്വരുടെയും തിരസ്കൃതരുടെയും പ്രതിനിധിയാണ്. ഇവർക്കു സഹായമരുളാൻ കഴിയുന്നില്ലെങ്കിൽ ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ നിയമസഹായവേദികളെല്ലാം തന്നെ അപ്രസക്തമാണ്.സാങ്കേതികതയുടെ വലക്കണ്ണികളിൽ പെട്ട് പരാജയപ്പെടാനാണ് സാധാരണക്കാരുടെ വിധി. ഭൂരിപക്ഷത്തെ ഒരു ചെറുന്യൂനപക്ഷം-സർക്കാരിന്റെ യന്ത്രം പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്ന പുത്തൻ ദുഷ്പ്രഭുക്കൾ - ഇന്നും കീഴടക്കി ഭരിക്കുകയാണ്. ആധുനിക കാലത്തെ സ്ഥാപനങ്ങളും വേദികളും അവയുടെ സാങ്കേതിക ക്രമങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നത് നിസ്വരെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ നിസ്വരും അപകർഷതാ

ബോധമുള്ളവരുമാക്കിത്തീർക്കാനാണ്. ഒരിറ്റ് അലിവും സഹായസന്നദ്ധതയും ബ്യൂറോക്രസി ഇവരുടെ നേരെ കാണിക്കുന്നില്ല.

കഥയിൽ അച്ഛന്റെയും കുട്ടിയുടെയും എല്ലാവസ്തുവകകളും നഷ്ടപ്പെടുന്നു. ഹരജികളൊന്നും വിജയം കാണുന്നില്ല. അനാഥവും നിരാലംബവുമായ ഒരു വൻ ജനതതി ആധുനിക ബ്യൂറോക്രസിയാൽ നിരന്തരമായി പരാജയപ്പെടുത്തപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന ദർശനമാണ് കഥ കാഴ്ചവെക്കുന്നത്.

അസമത്വത്തെയും അനീതിയെയും ചൂഷണത്തെയും നേരിടുവാൻ വ്യവസ്ഥ ഒരുക്കിവെച്ചിരിക്കുന്ന വകുപ്പുകളും നിയമങ്ങളും തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം വെറും തന്ത്രങ്ങളായി അധഃപതിച്ചിരിക്കുന്നു. ദരിദ്രരുടെയും അറിവില്ലാത്തവരുടെയും മുതുകിൽ അവരുടെത്തന്നെ ചെലവിൽ ആണ് വ്യവസ്ഥ അതിന്റെ സ്ഥാപനങ്ങൾ പണിതിരിക്കുന്നതെന്നും കഥ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഹരജിയും ഏന്തിക്കൊണ്ടുള്ള നിസ്സഹായരുടെ യാത്ര തുടർന്നുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നുവെന്നത് ഒരു ആനുഭവിക സത്യമായി വായനക്കാർക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നു. ഇതാണ് ഇക്കഥ നിവേദിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യദർശനം.

പരിഹാരമില്ലാത്ത യാഥാർത്ഥ്യം, ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടാനും പരാജയപ്പെടാനും വിധിക്കപ്പെട്ട ജന്മങ്ങൾ, ആശ്വാസമേകാത്ത ബ്യൂറോക്രസി, നീതി നൽകാത്ത കോടതിയും ഭരണകൂടവും-ഇങ്ങനെ ഇക്കഥ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്ന ഘടകങ്ങളെല്ലാം തന്നെ മനുഷ്യനെ നിരാശയിലേക്കും പരാജയബോധത്തിലേക്കും നയിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിരിക്കുന്നു. പ്രയത്നത്തിന്റെ നിഷ്ഫലത, പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ നിരന്തര വഞ്ചന തുടങ്ങിയവയും ഇവിടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ജനാധിപത്യസംവിധാനങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല കലാരംഗത്തും അധികാരവും ചൂഷണവും വഞ്ചനയും വ്യാജവും കടന്നുകൂടിയിരിക്കുന്നു എന്ന ആശയം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന കഥയാണ് 'പഴയ കളികൾ'.

സർക്കസ്സിനെയാണ് പഴയ കളി എന്ന് കഥാകൃത്ത് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. കഥാകൃത്താണ് ആഖ്യാതാവ്. ഒരു ടൗൺഷിപ്പിൽ പ്രദർശനത്തിനെത്തുന്ന ഒരു സർക്കസ്സ് കമ്പനിയുടെ മാനേജർ ടൗൺഷിപ്പിലെ മൈതാനം വാടകക്ക് അനുവദിച്ചുകിട്ടുന്നതിനുവേണ്ടി, ഉത്തരവാദപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥനായ ആഖ്യാതാവിനെ ചെന്നു കാണുന്നതാണ് കഥാസന്ദർഭം. ആഖ്യാതാവ് സർക്കസ് കമ്പനി മാനേജരുമായി നടത്തുന്ന സംവാദത്തിലൂടെയാണ് കഥയുടെ കാഴ്ചപ്പാട് ചുരുൾ നിവരുന്നത്: സർക്കസ് ഇക്കാലത്ത് വിലപ്പോകുകയില്ല. സർക്കസ്സിന്റെ കാലം കഴിഞ്ഞു. കഠിനമായ മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിന്റെയും നിരന്തര പരിശീലനത്തിന്റെയും ആത്മാർത്ഥമായ പഠനത്തിന്റെയും ഫലമാണ് സർക്കസ്സ്. അത് കാണികളെ കബളിപ്പിക്കുന്നില്ല, വഞ്ചിക്കുന്നില്ല. എന്നിട്ടും അത് കാണാൻ ഇന്ന് ജനങ്ങളെത്തുന്നില്ല. കളിയുടെ മേന്മക്കുറവല്ല സർക്കസ്സിനെ ജനപിന്തുണയില്ലാത്ത കലയാക്കിത്തീർത്തത്. മറിച്ച് അത് ജനങ്ങളെ വിഡ്ഢികളാക്കുന്നില്ല എന്നതാണ്.

തങ്ങളെ വഞ്ചിക്കാത്ത, കബളിപ്പിക്കാത്ത കലയെ ഇന്നു ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ട. ഇക്കാലത്ത് നേരിനും സത്യസന്ധതക്കുമൊന്നും വിലയില്ല. അതുകൊണ്ടു തന്നെ നേരേ ചൊവ്വേ എന്ന നിലപാടു പുലർത്തുന്ന, മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിലൂന്നുന്ന, നിർവ്യാജമായ യാതൊരു കലയ്ക്കും നിലനില്പില്ല.

വിപണിയുടെയും ഉപഭോഗത്തിന്റെയും അമിതയാഥാർത്ഥ്യ (ഒ്യുല്യ ൃലമഹശ്യേ)ത്തിന്റേതുമായ ഇക്കാലത്ത് യഥാർത്ഥ അധ്വാനം എടുക്കാച്ചരക്ക് ആകുന്നു. അതിനുവിലയില്ല. വെറും സൂത്രപ്പണികളിലൂടെ തങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന കലകളെ ഇഷ്ടപ്പെടാൻ ജനങ്ങൾ പരിശീലിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. നിരന്തരമായി ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ ചൂഷണം ചൂഷണമായി തോന്നുകയില്ല. ചൂഷണം സ്വാഭാവികമായ ഒന്നായി തോന്നുകയാണ് ചെയ്യുക. അങ്ങനെ തോന്നുന്നതിന് അനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ മനസ്സിനെ പരുവപ്പെടുത്തുന്നതിനെയാണ് മൈൻഡ് മാനേജ്മെന്റ്, സമ്മതനിർമ്മിതി (ങമിൗളമരൗേൃശിഴ രീിലെി) എന്നൊക്കെപ്പറയുന്നത്. മാധ്യമങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ഭരണകൂടവും വിപണിസംസ്കാരവും ജനമനസ്സുകളെ പരുവപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. പരുവപ്പെടുത്തപ്പെട്ടവർ കല ഏൽപ്പിക്കുന്ന മുറിവുകൾക്കെതിരെ പ്രതിരോധശേഷി നേടുന്നു. അതോടെ അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കല ജീവിതവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത 'മറ്റെന്തോ' ആയിത്തീരുന്നു.[41] ഇവിടെ വ്യക്തി പോപ്പുലർ കൾച്ചറിന്റെ (**ജീുൗഹമൃ ഈഹ ൗേൃല**) ഭാഗമായിത്തീരുകയാണ് [42]. അതുകൊണ്ടാണ് അവർക്ക് നിർവ്യാജമായ കലയെ തിരിച്ചറിയാനോ സ്വീകരിക്കാനോ കഴിയാതെ പോകുന്നത്. ജനങ്ങളുടെ തിരിച്ചറിവ് കെടുത്തിക്കളയുന്ന സമകാല വിപണിവത്കൃത/ജനപ്രിയ-പൈങ്കിളി കലാതന്ത്രങ്ങളുടെ വിജയമാണിവിടെ കാണുന്നത്. തദനുസൃതമായി യഥാർത്ഥവും ജനകീയവും നിർവ്യാജവും ആയ അധ്വാനത്തിന്റെ കല പരാജയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

മുഖ്യധാരാ ചരിത്രവും സംസ്കാരവുമെല്ലാം ഇത്തരം കാപട്യവും ചൂഷണവും സർവ്വസമ്മതവും സർവ്വസ്വീകാര്യവുമാക്കിയെടു

ക്കാൻ കാലാകാലങ്ങളിൽ അധികാരം അവലംബിക്കുന്ന പലതരം യത്നങ്ങളുടെയും തന്ത്രങ്ങളുടെയും ഭാഗമായിരുന്നിട്ടേയുള്ളൂ എന്നും. അവ എന്നും ന്യൂനപക്ഷം വരുന്ന വിജയികളുടേതുമാത്രമായിരുന്നു. ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തെയും കബളിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നു. സ്വാഭാവികമായും ചരിത്രത്തിൽ പരാജയപ്പെടുന്നവർ ജനങ്ങളെ വിഡ്ഢികളാക്കാൻ കഴിയാത്തവർ മാത്രമാണ് എന്നു വരുന്നു. അവരുടെ പ്രയത്നങ്ങൾക്ക് വിലയില്ലാതാകുന്നു. ഇതാണ് സർക്കസ്സിന്റെ പരാജയത്തിനുകാരണം. അങ്ങനെ സർക്കസ്സിന്റെ പരാജയകാരണം കഥ പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന ചരിത്രപാഠമായിത്തീരുന്നു. സംസ്കാരവ്യവസായം സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ മാറ്റത്തിനു നാന്ദി കുറിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് ആ ചരിത്രപാഠം.[43]

തങ്ങളെ കബളിപ്പിക്കുന്ന മന്ത്രവാദികളുടെയും ആൾദൈവങ്ങളുടെയും പലവിധതട്ടിപ്പുകാരുടെയും കൂടെയാണ് ഇന്ന് ജനങ്ങൾ. ഈ തട്ടിപ്പുസംഘങ്ങൾക്കുവേണ്ടി കൊല്ലാനും ചാവാനും വരെ അവർ തയ്യാറാവുന്നു. ഈ തട്ടിപ്പുസംഘങ്ങളും അധികാരിവർഗ്ഗവും പരസ്പരം സഹായിക്കുന്നു. രണ്ടു കൂട്ടരും ഒത്തുചേർന്ന് ജനതയെ കൊള്ളയടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിധേയപ്പെട്ട ജനതക്ക് തങ്ങളുടെമേലെ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്ന, തങ്ങളെ ഭരിക്കാൻ തയ്യാറാവുന്ന കലയെ മാത്രമേ സ്വീകരിക്കാനാവൂ. ഇതാണ് ഇക്കാലത്തെ കലാസംസ്കാരത്തിന്റെ അതിദാരുണമായ തോൽവി. വിജയിക്കുന്ന കലാസംസ്കാരം അധികാരത്തിന്റെ പ്രച്ഛന്നരൂപമാണെന്ന തിരിച്ചറിവാണ് ഇക്കഥ നൽകുന്ന ഏറ്റവും ദീപ്തമായ ദർശനം.

പണ്ട് രാജകൊട്ടാരങ്ങളിൽ അധികാരപീഠത്തിനുമുമ്പിൽ നർത്ത

കിമാരും നർത്തകന്മാരും തബലവായനക്കാരും മറ്റും കലയാവിഷ്ക്കരിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ന് സ്വമേധയാ ആണ് അധികാരത്തിന്റെ താളത്തിനൊപ്പം കല തുള്ളുന്നത്. പണ്ട് അങ്ങനെ തുള്ളിക്കുന്നതിന് രാജാക്കന്മാർ വാൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയെങ്കിൽ ഇന്ന് അധികാരം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത് മിനുസമുള്ള തമാശകളെയാണ് അഥവാ പ്രീണനനയത്തെയാണ്. അന്നത്തെ അധികാരത്തിന്റെ അട്ടഹാസം ഇന്നത്തെ ചിരിയുടെ ലാളനത്താൽ പകരം വെയ്ക്കപ്പെടുന്നു. പണ്ടത്തെയും ഇന്നത്തെയും കലയും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന് ഇത്രമാത്രമേ വ്യത്യാസമുള്ളൂ. രണ്ടിടത്തും നിർവ്യാജമായ കല അഥവാ യാഥാർത്ഥ്യം തോൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ജനതയെ വിഡ്ഢികളാക്കുന്ന ചരിത്രാധികാരത്തിന്റെ വ്യാജമായ കളി വിജയിക്കുന്നു. സർക്കസ് കളിയുടെ പരാജയം അങ്ങനെ ഒരന്യാപദേശകഥയായിത്തീരുന്നു.

വിപ്ലവാഭിലാഷങ്ങൾ വ്യർത്ഥമാണ് എന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്ന ഒരു കഥയാണ് 'കീടകോശം'. ദരിദ്രരും നിസ്സഹായരുമായ ജനതയുടെ ഇടയിൽ സേവനപ്രവർത്തനത്തിന് ഇറങ്ങിത്തിരിച്ച ഒരു മിഷനറി ഫാദറും ഇൻവെസ്റ്റിഗേറ്റീവ് ജേർണലിസ്റ്റായ ഉദയശങ്കറും കേണൽ സമർസിങ്ങുമാണ് ഈ കഥയിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രങ്ങൾ. ഉദയശങ്കർ, പാതിരിയോടൊപ്പം സേവന പ്രവർത്തനങ്ങൾ നിരീക്ഷിക്കാൻ പീഡിത ജനതയുടെ സെറ്റിൽമെന്റിൽ ജീപ്പിൽ യാത്ര ചെയ്യുന്നതും മടങ്ങിവന്ന് മൂവരും തമ്മിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നതുമാണ് കഥാഗാത്രം.

എന്തുകൊണ്ട് ദരിദ്രരായ ഈ മനുഷ്യരുടെ രോഷം വിപ്ലവമായി പരിണമിക്കുന്നില്ല എന്ന ഉദയശങ്കറിന്റെ സംശയത്തിന് പാതിരി

നൽകുന്ന മറുപടിയിലാണ് പരാജയദർശനം വിവൃതമാകുന്നത്. പാതിരി പറയുന്നു: "നോക്കൂ സുഹൃത്തേ, മനുഷ്യരുടെ പെരുമാറ്റം നേരിൽ കാണുന്തോറും കൂടുതൽ കൂടുതൽ മനസ്സിലാകുന്ന ഒരു സംഗതി, യാതനയുടെ തീവ്രത ഒരു പ്രത്യേക അളവിൽ എത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ മനുഷ്യൻ കയർക്കുവാൻ തയ്യാറാകുന്നുള്ളൂ എന്നാണ്. ആ ഓപ്ടിമം പോയന്റ് എത്തുംവരെ അത് അവനെ ശുഭാപ്തി വിശ്വാസത്തോടെ കാത്തിരിക്കുവാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. അതു കടന്നു പോയാലോ അവനിലെ കയർക്കാനുള്ള ശേഷിയെത്തന്നെ അത് അശിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുകയും ചെയ്യും. യാതന കലാപത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല, സുഹൃത്തേ, മറിച്ച് അത് മർദ്ദകരുടെ ആയുധമാണ്. കലാപത്തിനെതിരെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്ന് -ഒരു ഫ്ളാഷ് പോയന്റിലൊഴിച്ച്. ഇനി ഒരു ഫ്ളാഷ് പോയന്റെങ്കിലുമുണ്ടല്ലോ എന്ന് നിങ്ങൾ പറയും. അതിൽ എത്തുമ്പോഴൊക്കെ ഒരു പൊട്ടിത്തെറികൂടാതെ അതിനെ തരണം ചെയ്യാൻ സഹായിക്കാനെത്തുന്നു മിഷനുകളിലൂടെയും ധർമ്മ സ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെയും, ഗവൺമെന്റിൽക്കൂടിത്തന്നെയും നീട്ടിക്കൊടുക്കപ്പെടുന്ന നമ്മുടെ ഈ സേവനവും കരുണയും ഔദാര്യവുമൊക്കെ"[44]

താൻ സ്വയം ഒരു മിഷനറിയാണെങ്കിലും മിഷനറി പ്രവർത്തനത്തിലെ പ്രതിലോമപരത ഈവിധം വ്യക്തമാക്കാൻ പാതിരി മടിക്കുന്നില്ല. ധർമ്മ സ്ഥാപനങ്ങളും അവരുടെ കരുണയും സേവനപ്രവർത്തനങ്ങളും വിപ്ലവത്തെ അസാധ്യമാക്കുകയാണ് എന്ന് വിശകലനം ചെയ്യുക വഴി ഇന്ന് നിലവിലുള്ള ചാരിറ്റി പദ്ധതികളെയെല്ലാം നൈരാശ്യജനകമായി നോക്കിക്കാണുകയാണ് കഥാകൃത്ത്. സമൂഹത്തിന്റെ

പിന്നിലെ തത്ത്വം വ്യക്തിയെ ഒറ്റപ്പെടുത്തുകയും നിസ്സഹായനാക്കുകയുമാണ്. അങ്ങനെയാണ് അത് അവനെ ബന്ധിച്ചുനിർത്തുന്നത് എന്ന് കഥയിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അതിനർത്ഥം വ്യക്തികൾക്ക് എപ്പോഴും മറ്റുള്ളവരുടെ സഹായം ആവശ്യമായി വന്നാലേ സമൂഹം നിലനിൽക്കൂ എന്നാണ്. പരസ്പരം സഹായം ആവശ്യമായി വരണമെങ്കിൽ വ്യക്തികൾക്ക് ദാരിദ്ര്യവും കഷ്ടപ്പാടും ഇല്ലായ്മയും ഉണ്ടായിരിക്കണം. അതായത് വലിയ പരാജയങ്ങളാണ് ഇത്തരം സമൂഹങ്ങളുടെ നിലനിൽപിന്റെ ആധാരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം.

യാതന വർദ്ധിക്കുന്നതിനനുസരിച്ച് വിപ്ലവം സംഭവിക്കാനുള്ള സാധ്യത ഏറും എന്ന മാർക്സിയൻ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ശരിയല്ല എന്ന സമീപനമാണ് ഈ കഥയിലുള്ളത്. യാതന വ്യക്തിയെ ഒരു സ്വകാര്യലോകത്തിലേക്ക് ചുരുങ്ങുവാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യനിലും ഒരു മരത്തിന്റെ വിശാലതയുണ്ട്. പക്ഷേ ഓരോ മരവും ഒരു വിത്തിനുള്ളിലേക്കു ചുരുങ്ങുന്നതുപോലെ യാതനയേൽക്കുമ്പോൾ വ്യക്തി സ്വന്തം ലോകത്തിന്റെ തോടിനുള്ളിലേക്ക് ചുരുങ്ങുകയാണ് ചെയ്യുക. യാതന, വികസിക്കുക എന്ന പ്രക്രിയയിൽ നിന്ന് വ്യക്തിയെ തടഞ്ഞുവെയ്ക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യാശക്കുപകരം നൈരാശ്യവും സാമൂഹികതക്കുപകരം വൈയക്തിക വീക്ഷണവുമാണ് ഈ കഥയിൽ മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നത്.

കീടകോശത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് 'കാട്ടുതീ' എന്ന കഥ എന്നു പറയാവുന്നതാണ്. കീടകോശം 1982ലും കാട്ടുതീ 1983ലും ആണ് രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

വിപ്ലവസങ്കല്പങ്ങളുടെ നിഷ്ഫലത വിപ്ലവ പ്രവർത്തനത്തിൽ

ഏർപ്പെടാതെത്തന്നെ തിരിച്ചറിയുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ് കീടകോശത്തിൽ ഉള്ളത്. അവിടെ മിഷനറി പ്രവർത്തനത്തിലാണ് കഥാപാത്രങ്ങൾ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ 'കാട്ടുതീ'യിൽ 'ആക്ഷനി'ൽ പങ്കെടുത്ത ഒരു കഥാപാത്രവും അയാളുടെ രണ്ടു സുഹൃത്തുക്കളും ചേർന്നു നടത്തുന്ന സംവാദത്തിലൂടെ വിപ്ലവം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

നക്സലൈറ്റായ ഹരി ഒന്ന ഒരാൾ സീത-ശിവൻ ദമ്പതികളുടെ അതിഥിയായി അവരുടെ വീട്ടിൽ ഒരു രാത്രി എത്തുന്നു. പോലീസിന്റെ വെടികൊണ്ടു മുറിവുപറ്റിയ കൈയുമായാണ് അയാൾ എത്തുന്നത്. സീത-ശിവൻ ദമ്പതിമാരുടെ സുഹൃത്തും സഹപാഠിയുമായിരുന്ന ഹരി നല്ല ഒരു ഉദ്യോഗസ്ഥനായി സുഖമായി ജീവിക്കേണ്ടതായിരുന്നു. പഠനകാലത്ത് ഗണിതശാസ്ത്രത്തിൽ നല്ല മികവു പുലർത്തിയിരുന്നു ഹരി. നല്ല ഒരു ജോലി കിട്ടാൻ അയാൾക്കൊരു പ്രയാസവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ അയാൾ അത്തരം സൗഭാഗ്യങ്ങളൊക്കെ ഉപേക്ഷിച്ച് ഒരു നക്സലൈറ്റായി. കാരണം, നക്സലൈറ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം മറ്റെല്ലാ സൗഭാഗ്യങ്ങളേക്കാളും അയാളെ ആകർഷിച്ചിരുന്നു. അങ്ങനെ ഇന്നയാൾ പോലീസിന്റെ വേട്ടമൃഗമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.

ഹരി, സീത, ശിവൻ എന്നിവരുടെ സംഭാഷണത്തിലൂടെ വിപ്ലവത്തിന്റെ വ്യർത്ഥതയും നിഷ്ഫലതയും വെളിവാക്കപ്പെടുന്നു: വിപ്ലവങ്ങൾ തന്നെ അവയുടെ സ്വപ്നങ്ങളെ വിഴുങ്ങുന്നുവെന്നും ചരിത്രത്തിന്റെ തീരത്തിരുന്നു നോക്കുമ്പോൾ വിപ്ലവത്തിന്റെ വഴി അപ്പാടെ നിരർത്ഥകമായി തോന്നുന്നുവെന്നും വിപ്ലവകാരികൾ കൊതിച്ച വിപ്ലവം ഇവിടെ ഉണ്ടായില്ലെന്നും വ്യക്തികളുടെ നഷ്ടം നഷ്ടമായി

ത്തന്നെ അവശേഷിക്കുന്നു എന്നുമുള്ള വാദമുഖങ്ങളാണ് ചർച്ചയിൽ പ്രാമുഖ്യം നേടുന്നത്. ഓരോരുത്തരും ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കാണെന്നും വരുവാനിരിക്കുന്ന നല്ല നാളെയുടെ സ്വപ്നം ഒരു കിനാവു മാത്രമാണെന്നും കഥ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വിപ്ലവസ്വപ്നങ്ങളിൽ ഇന്ന് ജനത്തിന് കൗതുകമില്ലാതായിരിക്കുന്നു. വിപ്ലവതത്ത്വങ്ങൾ ഇന്ന് പ്രസക്തവുമല്ലാതായി. അപ്പോൾ വിപ്ലവത്തിനുവേണ്ടി ജീവിച്ച, മരിച്ച, വ്യക്തികളുടെ ജീവിതം അവരുടെ ലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുമ്പോൾ വ്യർത്ഥവും വിഫലവുമായിത്തീർന്നുവെന്നുവേണം പറയാൻ. വേണമെങ്കിൽ ഒരു വിപ്ലവകാരിക്ക് അവന്റെ നഷ്ടത്തെ പ്രതി വ്യക്തിപരമായി ചാരിതാർത്ഥ്യമടയാം. അതിൽക്കവിഞ്ഞ് സമൂഹത്തിൽ അയാളുടെ ചാരിതാർത്ഥ്യത്തിന് യാതൊരു പ്രസക്തിയുമില്ല. ഒരാൾക്ക് അയാളല്ലാതെ ജീവിതത്തിൽ വേറൊരാളും സഹായത്തിനില്ലെന്നു കൂടി പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു കഥാകാരൻ. ഇത് നിരാശാജനകമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കലാണ്; യാഥാർത്ഥ്യം നിരാശാജനകമാണ് എന്ന് തുറന്നു പ്രഖ്യാപിക്കലാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത് വിപ്ലവത്തെ ആസ്പദിച്ചുള്ള പരാജയദർശനമായിത്തീരുന്നു.

6. 4. സംസ്കാരത്തിന്റെ നാനാർത്ഥങ്ങൾ

മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ നാനാവശങ്ങളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും അപഗ്രഥിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഏറെ കൃതികൾ ആനന്ദ് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. പാരമ്പര്യങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ, മൂല്യസങ്കല്പങ്ങൾ, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, തത്ത്വചിന്തകൾ, പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ, സാഹിത്യകൃതികൾ തുടങ്ങി സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈടുവെയ്പുകളായി നാം കരുതുന്ന മിക്ക മേഖലകളിലും ആന

ന്ദിന്റെ കണ്ണ് എത്തുന്നുണ്ട്. അനുയോജ്യമായ കഥാസന്ദർഭങ്ങൾ കണ്ടെത്തി ഈ മേഖലകളിൽ ഗുപ്തമായിക്കിടക്കുന്ന അധികാര-വിധേയത്വബന്ധങ്ങളെയും ധാർമ്മിക-നൈതിക പക്ഷാന്തരങ്ങളെയും തുറന്നുകാണിക്കുകയാണ് ആനന്ദ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം രചനകൾ സംസ്കാരപഠനം (ഈഹഢ്യേമഹ ൌേറ്യ) കൂടിയായിത്തീരുന്നുണ്ട്. അത്തരത്തിലുള്ള രചനകളെയാണ് ഈ വിഭാഗത്തിൽ പെടുത്തുന്നത്. അവയെല്ലാം എങ്ങനെ പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നു എന്നും വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

വൈദികാചാരങ്ങളെയും ബ്രാഹ്മണ്യത്തെയും ചാതുർവർണ്ണ്യത്തെയും പുണ്യ-പാപസങ്കല്പങ്ങളെയും നന്മ-തിന്മ സങ്കല്പങ്ങളെയും പുരാണേതിഹാസങ്ങളെയും ഭക്തി-നിന്ദകളെയുമെല്ലാം വിമർശിക്കുകയും അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു കഥയാണ് 'ത്രിശങ്കു'. പശുക്കളെ വെള്ളം കൊടുക്കാതെ മാവില മാത്രം തീറ്റിച്ച് കൊലപ്പെടുത്തുകയും ചാവുമ്പോൾ അവ വിസർജ്ജിക്കുന്ന മഞ്ഞമൂത്രത്തിൽ നിന്ന് വിലകൂടിയ ചായം നിർമ്മിച്ച് വിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ബിസിനസ്സുകാരനായ പണ്ഡിറ്റ് ഗജാനൻ മിശ്രയാണ് ഇതിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രം. ഇയാൾ ഗോശാലയുടെ ഉടമസ്ഥനും ഗ്രാമത്തിലെ കാമധേനു ക്ഷേത്രത്തിലെ പൂജാരിയുമാണ്. ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായ ഇയാളുടെ ക്രൂരത, ഒരു പുണ്യപ്രവർത്തിയായാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. കാരണം അറക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട പശുവിനെയാണ് അയാൾ കുറച്ചുകാലം കൂടി ജീവിപ്പിക്കുന്നത്; എന്നു വെച്ചാൽ വെള്ളം കിട്ടാതെ സ്വയം മരിക്കാൻ അനുവദിക്കുന്നത്. ഇതിന് ഒരനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളൊക്കെയുണ്ട്. തുള

സിയിലയിട്ട ഗംഗാജലം കൊണ്ട് തളിക്കുന്നതും വേദോച്ചാരണം ചെയ്യുന്നതുമൊക്കെ വൈദികാചാരത്തിന്റെ സൂചകങ്ങളാണ്. പക്ഷേ എത്ര മാത്രം ക്രൂരമാണ് ഈ ആചാരം എന്നു നമുക്കു ബോധ്യമാകുന്നു. അറവുശാലയിൽ നിന്ന് ഏറ്റവും വിലകുറഞ്ഞ പശുവിനെ നേക്കി വാങ്ങി പണ്ഡിറ്റ് ഗജാനൻ മിശ്രക്ക് കൈമാറുന്ന ഹിന്ദു വൃദ്ധനും നേടുന്നത് പുണ്യമാണ് എന്നാണ് സങ്കല്പം. കാരണം, അറക്കപ്പെടുന്നതിൽ നിന്ന് ഒരു പശുവിനെ രക്ഷിക്കുകയാണല്ലോ അയാൾ ചെയ്തത്. വൃദ്ധനും ഗജാനൻ മിശ്രയും ഒരുപോലെ പുണ്യം നേടുന്നു. പക്ഷേ പശു പീഡിപ്പിക്കപ്പെട്ട് കൊല്ലപ്പെടുന്നു. വൈദികമായ പുണ്യസങ്കല്പത്തെ രൂക്ഷമായി വിമർശിക്കുകയാണിവിടെ കഥാകൃത്ത് ചെയ്യുന്നത്. നിസ്സഹായരും നിസ്വരുമായ പീഡിതജനത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് പശു. അതിന്റെ അവസാനജീവരക്തം വരെ പുരോഹിത-അധികാരി വർഗ്ഗം ഊറ്റിയെടുക്കുന്നു. അറവുപശുക്കളെ വാങ്ങി ഗജാനൻ മിശ്രക്കുകൈമാറുന്ന ഹിന്ദു വൃദ്ധന്മാരുടെ വിശ്വാസം തങ്ങളുടെ പുണ്യപ്രവൃത്തികൊണ്ട് തങ്ങൾ മോക്ഷം നേടും എന്നാണ്. ഇത് ഹിന്ദു ധർമ്മ-മോക്ഷ സങ്കല്പത്തിന്റെ വിമർശനമാണ്. ഈ ഹിന്ദുവൃദ്ധന്മാർ ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യാധിപത്യത്തെ പിന്തുണക്കുന്ന ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ പിണിയാളുകളാണ്.

ഗോമൂത്രം കുറുക്കിയെടുക്കുന്ന പിയരി എന്ന വിലപിടിച്ച മഞ്ഞച്ചായം ശേഖരിക്കുവാനാണ് പൂജാരിയായ പണ്ഡിറ്റ്മിശ്ര പശുക്കളെ സ്വയം മരിക്കാനനുവദിക്കുന്നത്. പക്ഷേ തന്റേത് ബിസിനസ്സല്ല, ഗോമാതാവിനോടുള്ള ഭക്തി മാത്രമാണ് എന്നാണ് അയാളുടെ നിലപാട്. ഇവിടെ ബ്രാഹ്മണപൂജാരിമാരുടെ ഭക്തിയുടെ കാപട്യം വെളിച്ചത്തു

കൊണ്ടുവരാൻ കഥാകൃത്തിനു കഴിയുന്നു. പണ്ഡിറ്റ്ജി പശുവിനെ ഗോമാതാവ്, കാമധേനു, നന്ദിനി, ദേവി, ലക്ഷ്മി, അമ്മ എന്നൊക്കെയേ വിളിക്കൂ. പശുവിനെ തനിക്ക് അത്രമേൽ ബഹുമാനമാണെന്നാണ് അയാളുടെ നാട്യം. ഇതാണ് വിശ്വാസത്തിന്റെ അർത്ഥശൂന്യതയും സ്വാർത്ഥതയും. കാമധേനു, നന്ദിനി, ലക്ഷ്മി തുടങ്ങിയ പേരുകൾ വിളിക്കുന്നതിലൂടെ തന്റെ സ്വാർത്ഥതക്ക് പുരാണേതിഹാസങ്ങളുടെ പിന്തുണയും പരിവേഷവും തേടുക കൂടിയാണയാൾ ചെയ്യുന്നത്.

ഭക്തിയുടെ വക്താക്കൾ പീഡിതരെ, പാർശ്വവത്കൃതരെ, ദരി ദ്രരെ വിസ്മരിക്കുന്നു; വസിഷ്ഠനെയും വിശ്വാമിത്രനെയും ഒരുപോലെ മുനി എന്ന് പ്രണമിക്കുന്നു. അതായത് ത്യാഗിയായ വസിഷ്ഠനെയും സ്വാർത്ഥിയായ വിശ്വാമിത്രനേയും രണ്ടുപക്ഷത്തു നിലയുറപ്പിച്ച രണ്ടു പേരായി കാണാതെ ഒരുപോലെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇതാണ് ഭക്തി യുടെ അർത്ഥമില്ലായ്മ. എന്നാൽ സത്യവ്രതൻ എന്ന ത്രിശങ്കുവിന് വസിഷ്ഠനെയും വിശ്വാമിത്രനെയും രണ്ടായി കാണാൻ കഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടാണ് അവന് സ്വന്തം സ്വർഗ്ഗമുണ്ടായത്. പക്ഷേ അവൻ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു, തിരസ്കൃതനായി. ഹരിശ്ചന്ദ്രനാകട്ടേ സത്യ വാനായിരുന്നിട്ടും അപ്രസക്തനായി. ഇങ്ങനെയെല്ലാം പുരാണ-ഇതി ഹാസ കഥാപാത്രങ്ങളെയും സങ്കല്പങ്ങളെയും അവലംബിച്ചുകൊണ്ട് നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക-സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും മൂല്യങ്ങ ളെയും ഈ കഥ പുനഃപരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം യാഥാ സ്ഥിതികമായ സത്യം-അസത്യം, പാപം-പുണ്യം, ഭക്തി-നിന്ദ, അധി കാരം - സ്വാർത്ഥത തുടങ്ങിയവയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും അപ ഗ്രഥിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുവഴി യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഭിന്നമുഖ

ങ്ങൾ അനാവരണം ചെയ്യാനും കഥയ്ക്ക് കഴിയുന്നു. അതിലൂടെ തമസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ട, പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട സാധാരണക്കാരുടെ ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യം എന്ത് എന്ന് നമ്മെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

ഈ കഥ സേവനം, നിസ്വാർത്ഥത, നിഷ്ഠ, അധികാരഗർവ്വ് തുടങ്ങിയവയുടെയൊക്കെ അടിയിൽ ഉള്ള പലായനവാദത്തെയും ആദർശവാദത്തെയും പൊളിച്ചുകാണിക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ ആത്മീയതയുടെ പൊള്ളത്തരത്തെയും അത് തുറന്നു കാണിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യം അഥവാ സത്യം എക്കാലത്തും തിരസ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയാണ്. തിരസ്കൃതരുടെ ജീവിതത്തെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് അധികാരിവർഗ്ഗവും സേവനാദർശവാദികളും ഒത്തുചേർന്ന് ജനതയെ ഭക്തി-ആചാരമാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ തങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുകൂലമായി നയിച്ചുകൊണ്ടുപോകുകയും ചെയ്യുന്നു. അറിവില്ലായ്മ എന്ന ആനന്ദത്തിൽ മനുഷ്യരെ തളച്ചിടാൻ ചാതുർവർണ്ണ്യവും ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യവും ചെയ്യുന്ന ഹീനകൃത്യങ്ങളായിത്തീരുന്നു ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ഭക്തിപ്രഘോഷണങ്ങളും എല്ലാം. അങ്ങനെ നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈടുവെയ്പുകളായി നാം കരുതുന്ന മേഖലകളിലെല്ലാം നിക്ഷിപ്തതാല്പര്യങ്ങൾ മേൽക്കോയ്മ നേടുന്നു എന്നും അതിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന അധികാര-വിധേയത്വബന്ധങ്ങൾ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണെന്നും കഥ വിലയിരുത്തുന്നു. കഥയുടെ ഇത്തരത്തിലുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകളെല്ലാം തന്നെ പരാജയദർശനപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമാണ്.

പത്മപുരാണത്തെയും വിഷ്ണുപുരാണത്തെയും മറ്റും ഉപജീവിച്ച്, മാനവസംസ്കാരപാരമ്പര്യം അനിവാര്യമായ പരാജയത്തിലേക്ക്

നിപതിക്കുന്നത് എങ്ങനെ എന്നു കാണിച്ചുതരുന്ന കഥയാണ് 'കായ സ്ഥന്മാർ'.

വളരെ പണ്ടുതൊട്ടേ രേഖകളും കണക്കുകളും സൂക്ഷിക്കുക തൊഴിലാക്കിയ ഒരുകൂട്ടം മനുഷ്യരുണ്ടായിരുന്നു നമ്മുടെ സമൂഹ ത്തിൽ. അവരെയാണ് കായസ്ഥന്മാർ എന്നുവിളിക്കുന്നത്. കായസ്ഥ ന്മാർ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിൽ പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വിഷ്ണുവിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഭാഗത്തുനിന്ന് ജനിച്ചവരല്ല അവർ. ചിത്രഗുപ്തന്റെ പിന്മു റക്കാരാണ് അവർ എന്നു വിചാരിക്കാം. ചിത്രഗുപ്തൻ ബ്രഹ്മാവിൽ നിന്ന് ഒരു കൈയിൽ മഷിക്കുപ്പിയും മറ്റേതിൽ തൂലികയുമായി ഉത്ഭ വിച്ചുവെന്ന് പത്മപുരാണം പറയുന്നു. വിഷ്ണുധർമ്മോത്തരപുരാണം കായസ്ഥരെ ഉദീച്യർ എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത് [45]. എന്തായാലും കായ സ്ഥന്മാരെയാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ തങ്ങളുടെ കൊളോണിയൽ സർക്കാ രിന്റെ കണക്കുകളെഴുതുവാൻ നിയോഗിച്ചത്. പബ്ലിക് എക്കൗണ്ടിങ്ങ് നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ തുടങ്ങിവെച്ചത് കായസ്ഥന്മാരാണ് എന്നുപറ യാം.

കായസ്ഥന്മാർ ഗണിതജ്ഞന്മാരാണ്. നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിൽ ഗണിതം, ശാസ്ത്രം, സദാചാരം, ധർമ്മം, നീതി ഇവയെല്ലാം വേർപെ ട്ടാണ് നിൽക്കുന്നത്. വിഷയാന്തരത്വം (ശിലേ്യ റശരെശുഹശിമൃശ്യ) അനുവദി ക്കാത്ത അന്വേഷണരീതിയാണ് പരമ്പരാഗത സംസ്കാരം അവലം ബിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം. ഗണിതജ്ഞൻ കണക്കു ശരിയാണോ തെറ്റാണോ എന്നുമാത്രമേ നോക്കൂ. ധർമ്മത്തിന്റെയോ നീതിയുടെയോ പ്രശ്നങ്ങളുമായി തനിക്കു ബന്ധമില്ലെന്ന് അയാൾ കരുതുന്നു. ശാസ്ത്രജ്ഞനാകട്ടേ, സദാചാരത്തിലോ മറ്റ് എന്തിലെങ്കിലുമോ ഇട

പെടേണ്ടത് തന്റെ കർത്തവ്യം അല്ല എന്നുകരുതുന്നു. ഇങ്ങനെ ഓരോ വിഭാഗവും മറ്റുള്ളവ തങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയമല്ലെന്നു കരുതുന്നു. സമൂഹത്തെ സമഗ്രമായി നോക്കിക്കാണുന്നതിനു പകരം ഇവരെല്ലാം സമൂഹത്തെ വിഭജിതമായാണ് നോക്കിക്കാണുന്നത്. ഓരോ ഘടകത്തിനും ഇടയിൽ വിഭജനങ്ങളുടെ മതിൽക്കെട്ടുയരുന്നു. ഇതാണ് സംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം. തങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തിയുടെ പരിശുദ്ധിയെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുക മാത്രമാണ് ഓരോ വിഭാഗക്കാരും. അതിനുവേണ്ടി മറ്റെല്ലാറ്റിന്റേയും നേരെ കണ്ണടയ്ക്കുന്നു അവർ. അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ കളവുപറയാൻ, മറ്റുള്ളവയുടെ നേരെ കണ്ണടയ്ക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് മാനവസംസ്കാരം ഉടലെടുത്തതെന്ന് പറയാമെന്ന് ആനന്ദ് ഈ കഥയിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സംസ്കാരത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയാണ് ഇവിടെ അദ്ദേഹം.

ഇങ്ങനെ സംസ്കാരം പുരോഗമിക്കുമ്പോൾ എല്ലാവരും ഏതെങ്കിലും ഒരു ചെറിയ സത്യത്തിന്റെ പിറകേ മാത്രം പോകാൻ വിധിക്കപ്പെടുന്നു. മറ്റുസത്യങ്ങളിൽ നിന്ന് അവർ മുഖം തിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ വിശാലമായ സത്യത്തെ കാണാതെ പോകുന്നു. മറ്റുസത്യങ്ങളിൽ നിന്നു മുഖം തിരിക്കുന്നു എന്നുപറയുമ്പോൾ, അവർ, തങ്ങൾ പിന്തുടരുന്ന ചെറിയ സത്യത്തിന്റെ വൃത്തത്തിനുചുറ്റും പെരുകുന്ന അസത്യങ്ങളുടെ നേരെ കണ്ണടയ്ക്കുന്നു എന്നുകൂടിയാണ് അർത്ഥം. ഇങ്ങനെ അവർ സത്യത്തെ വെട്ടിമുറിക്കുക മാത്രമല്ല, തടവിലിടുക കൂടി ചെയ്യുന്നു-ഇതാണ് മാനവ സംസ്കാരത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ തോൽവി.

മാനവസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെപറ്റി കഥാകൃത്തു പറ

യുന്നതുനോക്കുക: "സംഗതികളെ, തത്ത്വങ്ങളെ, ഭാവനകളെ, വികാരങ്ങളെ ഒക്കെ വേർതിരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുക എന്നതായി നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റ സ്ഥായീഭാവം. സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ കഴിവ് കുറഞ്ഞുകുറഞ്ഞുവന്നു. മനുഷ്യന്റെ ആർജ്ജവത്തിലും സത്യസന്ധതയിലും നിഷ്പക്ഷതയിലും ഉള്ള പൊതുവിശ്വാസം വറ്റിപ്പോയി. അതുകൊണ്ട് നാം എക്കൗണ്ടിനെ ഓഡിറ്റിൽനിന്നു വേർതിരിച്ചു. എക്സിക്യൂട്ടീവിനെ ജുഡീഷ്യറിയിൽ നിന്നു ദൂരെയാക്കി. അളവിനെ ഗുണത്തിൽ നിന്നകറ്റി. രാഷ്ട്രീയത്തെ സദാചാരത്തിൽ നിന്നു മോചിപ്പിച്ചു. ടെക്നോളജിയെ ശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നു മുറിച്ചുനീക്കി. വികസനത്തെയും ഇക്കോളജിയെയും കണ്ടാൽ തിരിച്ചറിയാത്തവരാക്കി"[46]

സംസ്കാരത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ഇവിടെ ആനന്ദ് കണ്ടെത്തുന്നത്. അഥവാ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആകുലത പങ്കുവെക്കുകയാണ് ഇവിടെ അദ്ദേഹം. ഈ ആകുലതയും കണ്ടെത്തലും തികച്ചും നിരാശാഭരിതമാണ്. പ്രസാദാത്മകമായ ഒരു ചരിത്ര-പുരാണ-സാംസ്കാരിക വീക്ഷണമല്ല ഇത്. അന്നന്ന് അധികാരത്തിൽ വാഴുന്നവരെ സേവിക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളുടെ വിഭജിതമാക്കപ്പെട്ട പ്രവർത്തനങ്ങൾ പ്രവൃത്തിയല്ല കേവലം വൃത്തിയാണ് എന്ന സന്ദേശമാണ് കഥ നൽകുന്നത്. അധികാരികൾ നൽകുന്ന അനുശാസനങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ഒരു ബ്യൂറോക്രാറ്റ് തന്റെ പ്രവൃത്തിയിൽ മാത്രം മുഴുകുന്നത് മാനവിക വിരുദ്ധമായിത്തീരുന്നു എന്നു സൂചിപ്പിക്കുകയാണിവിടെ. സംസ്കാരം കൂടുതൽ കൂടുതലായി വിഭജിതമാക്കപ്പെടും തോറും കൂടുതൽ കൂടുതലായി പരാജയപ്പെടുകയാണ് എന്ന വീക്ഷണം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഇക്കഥ സ്വാഭാവികമായും

പരാജയദർശനമായിത്തീരുന്നു.

6. 5. നീതിയും അധികാരവും

ചരിത്രത്തിന്റെ ഓരോ ദശയിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന നീതിചിന്തയും അതിനെ നിയമത്തിന്റെ തലത്തിൽ പ്രായോഗികമാക്കുന്ന ഭരണകൂടവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ തുറന്നുകാണിക്കുന്ന ഒട്ടേറെ രചനകൾ ആനന്ദിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. ഇവ തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായും ഭരിക്കുന്നവരും ഭരിക്കപ്പെടുന്നവരും തമ്മിലുള്ള വ്യവഹാരത്തിന്റെ തലം കൈവരിക്കുന്നു. ആനന്ദിന്റെ മിക്ക രചനകളും നൈതികമൂല്യങ്ങളോട് ജാഗ്രത്തായിരിക്കുന്നതാണെങ്കിലും ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ, മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത് എന്നീ നോവലുകളാണ് മുഖ്യമായും മേൽപറഞ്ഞ തലം കൈവരിക്കുന്നത്. അവയിലെ ഇതിവൃത്തം തന്നെ രാഷ്ട്രതന്ത്രവും നീതിശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള വിടവോ സംഘർഷമോ ആയി നേരിട്ട് ബന്ധം പുലർത്തുന്നവയാണ്. ഈ വിടവിനെ അഥവാ സംഘർഷത്തെപ്പറ്റി താഴെപറയും വിധം ആനന്ദ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: “നീതിശാസ്ത്രം ചിലപ്പോൾ അന്നത്തെ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ സന്തതിയായിട്ടായിരിക്കും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ചിലപ്പോൾ അവയ്ക്കെതിരായിട്ടുള്ള ഉദ്ബുദ്ധമനസ്സുകളുടെ പ്രതികരണമായിട്ടും. രാഷ്ട്രതന്ത്രമാകട്ടെ സാധാരണഗതിയിൽ, സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ സന്തതിയായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് നീതിശാസ്ത്രവും രാഷ്ട്രതന്ത്രവും ചിലപ്പോൾ പരസ്പരപൂരകങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുവെന്നുവരാം. അല്ലെങ്കിൽ തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായോ, പരസ്പരവിരുദ്ധസ്ഥാനങ്ങൾ അവലംബിച്ചോ ആയിരിക്കും അവ വർത്തിക്കുന്ന

ത്. എങ്ങനെയായാലും മനുഷ്യൻ ഒരേസമയത്ത് യുക്തിബോധമുള്ള ജീവിയും പ്രായോഗികമതിയും ആയതുകൊണ്ട് ഓരോ കാലത്തിനും അതിന്റേതായ നീതിശാസ്ത്രവും രാഷ്ട്രതന്ത്രവും അവൻ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. അപ്പോൾ നമ്മുടെ മുമ്പിലുള്ള പ്രശ്നം രാഷ്ട്രതന്ത്രം അതാതുകാലത്തെ നീതിബോധത്തെ എത്രത്തോളം സത്യസന്ധമായി പിന്തുടർന്നു എന്നോ, അല്ലെങ്കിൽ അതിനെ എത്രമാത്രം വികലീകരിച്ച് (ഉശലൈ്യേ ചെയ്ത്) സമ്മാനിച്ചുവെന്നോ ഉള്ളതാകുന്നു" [47]. ഈ പ്രശ്നം തന്നെയാണ് ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകൾ എന്ന നോവലിലെയും മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത് എന്ന നോവലിലെയും അന്വേഷണവിഷയം.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഭാരതേന്ദു ഹരിശ്ചന്ദ്ര എന്ന ഹിന്ദി നാടകകൃത്ത് ഉത്തരഭാരതത്തിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്നിരുന്ന ഒരു നാടോടിക്കഥയെ ആസ്പദമാക്കി എഴുതിയതാണ് 'അംധേർ നഗരിചൗപട് രാജ' എന്ന പ്രഹസനം. ഈ പ്രഹസനത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ആനന്ദ് രചിച്ച നോവലാണ് ഗോവർദ്ധന്റെ യാത്രകൾ. പ്രഹസനത്തിലെ നിസ്വജനതയുടെ പ്രതിനിധിയായ ഗോവർദ്ധൻ തന്നെയാണ് നോവലിലെയും നായകൻ.

കല്ലു എന്നൊരാളുടെ ചുമർ വീണ് ഒരാടു ചത്തു. ആടു ചത്തതിന് ആരെയെങ്കിലും കഴുവിലേറ്റാതെ നിവൃത്തിയില്ല. അതാണ് നിയമം. ആടു ചത്തതിന് താനല്ല, മതിൽ പണിതവനാണ് കുറ്റക്കാരൻ എന്ന് കല്ലുപറയുന്നു. മതിൽപണിത ആശാരിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ കുമ്മായം കൂട്ടിയവനാണ് കുറ്റക്കാരൻ. ഇങ്ങനെ ഭിശ്തി, കസായി, ആട്ടിടയൻ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം താന്താങ്ങളുടെ വാദമുഖങ്ങളുന്നയിച്ച് കുറ്റാരോപത്തിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെട്ടു. ഒടുവിൽ, ആടിനെ വിൽക്കുന്ന

സമയത്ത് ആട്ടിടയന്റെ ശ്രദ്ധതെറ്റിച്ച കോത്‌വാൽ മൊയ്നുദ്ദീനാണ് കുറ്റക്കാരൻ എന്നു വന്നു. കോത്‌വാലിനെ രാജാവ് തൂക്കിലേറ്റാൻ വിധിച്ചു. പക്ഷേ കോത്‌വാലിന്റെ കഴുത്ത് തൂക്കുകയറിന്റെ കുടുക്കിന് പാകമാവുന്നില്ല. നിയമം അന്യൂനമായിരിക്കണം. ആളുകളുടെ കഴുത്തിനനുസരിച്ച് മാറ്റാനുള്ളതല്ല അത്. അങ്ങനെ കുടുക്കിന് പാകമായ കഴുത്തുള്ളവനെ നിയമം പിടികൂടുന്നു. നിയമത്താൽ അങ്ങനെ പിടികൂടപ്പെട്ട നിരപരാധിയായ ദരിദ്രനാണ് ഗോവർധൻ. ഗോവർധൻ ജയിലിലടയ്ക്കപ്പെടുന്നു. ഗോവർധനും ഗോവർധന്റെ ഗുരുവും ചേർന്നു നടത്തിയ ഒരു സൂത്രവിദ്യയുടെ ഫലമായി താൻതന്നെ തൂങ്ങിമരിക്കാം എന്നു രാജാവുപറയുന്നു. അങ്ങനെ തൂക്കുകയറിൽ രാജാവിന്റെ തല തന്നെ കുടുങ്ങുന്നു. ഗോവർധൻ രക്ഷപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് പ്രഹസനത്തിലെ കഥ.

എന്നാൽ നോവലിൽ ആനന്ദ് ഗോവർധനെ സൂത്രവിദ്യകൊണ്ട് രക്ഷപ്പെടാനനുവദിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച് ഗോവർധൻ തടവുചാടുകയാണ് അവിടെ ചെയ്യുന്നത്. തടവുചാടിയ അയാളെ തേടി നിയമം നീങ്ങുന്നു. ഗോവർധനെ കിട്ടിയില്ലെങ്കിൽ കോത്‌വാലിനെയോ അയാൾ നഷ്ടപ്പെട്ടാൽ ആട്ടിടയനെയോ അല്ലെങ്കിൽ ഈ കേസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ക്രമമായി പിറകിലുള്ളവർ ആരൊക്കെയാണോ അവരിൽ ആരെയെങ്കിലും യഥാക്രമം വധശിക്ഷക്കു വിധിക്കും എന്നു രാജാവ് വിളംബരം ചെയ്തു. അവരുടെ ആരുടെയും കഴുത്ത് കുടുക്കിന് പാകമായില്ലെങ്കിൽ വാളുകൊണ്ട് വധശിക്ഷനടപ്പാക്കാനും തീരുമാനിച്ചു. സ്വാഭാവികമായും തങ്ങൾ വധശിക്ഷയിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെടാൻ ഗോവർധനെ പിടികൂടേണ്ടത് കല്ലു, ആശാരി, കുമ്മായക്കാരൻ തുടങ്ങി

ഈ കേസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മറ്റുനിരപരാധികളുടെ ആവശ്യമായി ത്തീർന്നു. അങ്ങനെ ഇര തന്നെ ഇരയെ വേട്ടയാടുന്ന സാഹചര്യം സംജാതമാവുന്നു. അഥവാ ഒരേസമയം ഒരാൾ തന്നെ ഇരയും വേട്ടക്കാരനുമായിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുന്നു നോവലിസ്റ്റ്. തീവ്രവാദിഗ്രൂപ്പുകളും വിപ്ലവകാരികളുമൊക്കെ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഇര കളായിരിക്കാം. പക്ഷേ അവർ വേട്ടയാടുന്നത് മറ്റ് ഇരകളായ സാധാര ണക്കാരെയാണെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ആനന്ദ് ചെയ്യുന്ന ത്.

നിരപരാധിയായ ഗോവർധൻ എല്ലാവരിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെട്ട് ഓടുന്നു. നീതിതേടിയുള്ള അയാളുടെ യാത്ര ദുരിതം നിറഞ്ഞവഴിക ളിലൂടെ നീളുന്നു. പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലും ചരിത്രത്തിലും സാഹി ത്യത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും തത്ത്വചിന്തയിലുമൊക്കെ മുൻകാലങ്ങ ളിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന പലരും ഗോവർധനോടൊപ്പം ചേരുന്നു. ഗോവർധനും അവരും തമ്മിൽ നീതിശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി സംവാദത്തി ലേർപ്പെടുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും പുരാണത്തിൽ നിന്നുമൊക്കെ ഇറങ്ങിവന്ന ആ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം തങ്ങളുടെ ജീവിതകാലത്തെ നീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഇരകളോ സാക്ഷികളോ ആണ്. അങ്ങനെ ഗോവർധൻ നീതി നിഷേധിക്കപ്പെട്ട് പലായനം ചെയ്യപ്പെടാൻ ഇട യായ, ജീവിതത്തിന്റെ നാനാ തുറകളിലും പെട്ട മനുഷ്യരുടെ പ്രാതി നിധ്യം വഹിക്കുന്നു. അയാളുടെ യാത്ര അങ്ങനെ നീതിതേടിക്കൊണ്ട് മനുഷ്യർ കാലത്തിലൂടെ നടത്തുന്ന യാത്രയായിത്തീരുന്നു.

ചൗപട്രാജാവിന്റെ കാലത്തായാലും അതിനുമുമ്പായാലും ഇന്നത്തെ കാലത്തായാലും ഭരണകൂടവും അധികാരവും പാവപ്പെട്ട

വന് നീതി നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. നീതി എന്ന, എക്കാലത്തും പ്രസക്തമായ വിഷയത്തെയാണ് ഇവിടെ നോവൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്. ആധുനിക നാഗരികതയുടെ രൂപീകരണം നീതിയുടെ ചെലവിലാണ് നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്ന് ആനന്ദ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു: “നീതി കാത്തിരിക്കുന്നവനെയും അവന്റെ നീതി അപഹരിക്കുന്നവനെയും ചുറ്റിയുണ്ടായ പ്രതിഭാസങ്ങളല്ലേ നമ്മുടെ നഗരങ്ങൾ” [48] എന്ന ചോദ്യത്തിനർത്ഥം അതാണ്.

നിരപരാധികൾ വേട്ടയാടപ്പെടുകയും കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതെന്തുകൊണ്ട് എന്ന് നീതിയുടെ അധിപതിയായ യമനോട് നചികേതസ്സ് ചോദിക്കുന്നതായി നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. നചികേതസ്സിന്റെ ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം പറയാതെ യമൻ പോലും ഒഴിഞ്ഞുമാറുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതിലൂടെ ഇതിഹാസപുരാണാദികളിലെ നൈതികത പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. യമനും ചിത്രഗുപ്തനും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിലൂടെ, പാപം ചെയ്യുന്നവനെ ശിക്ഷിക്കാനും പുണ്യം ചെയ്യുന്നവനെ സമ്മാനിക്കാനും മാത്രമേ നിയമത്തിൽ സംവിധാനമുള്ളൂവെന്നും മറ്റുള്ളവരുടെ പാപം മൂലം പീഡനമേൽക്കുകയും സഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരെ ആശ്വസിപ്പിക്കാനോ അവർക്കുവേണ്ടി എന്തെങ്കിലും ചെയ്യാനോ നിയമത്തിൽ വ്യവസ്ഥയില്ല എന്നും ഉള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആനന്ദ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഇത് എക്കാലത്തെയും നീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരാജയമാണ് എന്നും നിയമം കഷ്ടപ്പെടുന്നവരെയും ദരിദ്രരെയും പാർശ്വവത്കൃതരെയുമൊക്കെ കൈയൊഴിയുന്നു എന്നും ഉള്ള തിരിച്ചറിവായി ത്തീരുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ ലോകത്തെവിടെയും നീതി നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നതാണ് നോവലിസ്റ്റ് കണ്ടെത്തുന്നത്. നീതിയും അനീതിയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് ഏത് സംഭവത്തിനു പിന്നിലും ഗുപ്തമായിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അനീതിയോട് പൊരുതിജയിക്കാൻ ആർക്കും കഴിയുന്നില്ലാതാനും. ഓരോരുത്തരും താൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന നീതി എന്ന മൂല്യത്തെ സ്വന്തം ജീവിതത്തിലൂടെ സാക്ഷാത്കരിക്കണം എന്നും അതുവരെ നീതിക്കുവേണ്ടി പോരാടിക്കൊണ്ടിരിക്കണം എന്നും നോവൽ പരോക്ഷമായി ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഒരാൾ തന്റെ സത്ത സ്വയം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു എന്ന സാർത്രിയൻ അസ്തിത്വദർശനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ആ ആഹ്വാനത്തെ കാണുകയും ചെയ്യാം. എന്നാൽ നോവലിൽ എവിടെയും നീതിതേടി അലയുകയും അതുകണ്ടെത്താതെ കഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ മാത്രമാണ് ഉള്ളത്. തങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക്, ജീവിതദുരന്തങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കണ്ടെത്തുന്ന ഒറ്റകഥാപാത്രം പോലുമില്ല. ഒരാൾക്കും തങ്ങളുടെ ഇച്ഛക്കൊത്ത് ജീവിതം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാനാവുന്നില്ല. ആരും ഒന്നും സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നില്ല. ആരാണ് വേട്ടക്കാരൻ ആരാണ് ഇര എന്നുപോലും തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്നില്ല. നീതിയും നിയമവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യം ശാശ്വതമായി നിലകൊള്ളുകയാണ്. ഭരണകൂടവും അധികാരവും നിയമങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഗ്രൂപ്പുകളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും എല്ലാം സമൂഹത്തിന്റെ താഴെത്തട്ടിലുള്ളവരെ എക്കാലത്തും പീഡിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും പണ്ഡിതന്മാരും സാഹിത്യകാരന്മാരും ഭീകരവാദികളും ബുദ്ധിജീവികളും അധികാരം പങ്കുപറ്റുന്ന ഓരോരുത്തരും ഓരോ വിധത്തിൽ അനീതിയുടെ

നടത്തിപ്പിൽ പങ്കാളികളാണ്. ഇരകൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലും നിലനില്പി നുവേണ്ടി വേട്ടയാടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഒടുവിൽ എല്ലാവരും ചേർന്ന് ഏറ്റവും നിസ്വരായ ഗോവർധന്മാരെ വേട്ടയാടുന്നു. മഹാഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ഗോവർധന്മാർക്ക് ഒരു കാലത്തും രക്ഷകിട്ടിയിട്ടില്ല. ഇനിയും കിട്ടാൻ പോകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജനതയും സംസ്കാരവും ജനാധിപത്യസംവിധാനങ്ങളും എല്ലാം അനിവാര്യമായും തോൽക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. പരാജയമാണ് ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യം. ഇത്ര യുമാണ് ഈ നോവൽ വായനക്കാരിൽ അവശേഷിപ്പിക്കുന്ന ബോ ധം. ഗോവർധനെ തോൽക്കാൻ വിട്ടുകൊണ്ട്, ഗോവർധന്റെ തോൽവി വായനക്കാരോട് ഏറ്റെടുക്കാൻ പറഞ്ഞുകൊണ്ട് കഥമുഴുമിക്കാതെ നോവലിസ്റ്റ് പിൻവാങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതെല്ലാം ചേർന്ന് ഈ നോവൽ ഉളവാക്കുന്ന ദർശനം പരാജയത്തിന്റേതായിത്തീരുന്നു.

ഒരു ജനാധിപത്യരാഷ്ട്രത്തിൽ അധികാരം എങ്ങനെ ജന ങ്ങളിൽ നിന്ന് അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നും അന്യവൽക്കരിക്ക പ്പെടുന്ന അധികാരം എങ്ങനെ സർക്കാർ എന്ന അരൂപിയായ ഒരു സ്വേച്ഛാധിപതിയുടെ സ്വേച്ഛാപ്രയോഗം മാത്രമായിത്തീരുന്നുവെന്നും കാണിച്ചുതരുന്ന നോവലാണ് 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്'. സർക്കാർ അതിന്റെത്തന്നെ ഭാഗമായിരിക്കുന്ന വ്യക്തികളെ ശിക്ഷിക്കുകയും ജന തയെ പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ജനാധിപത്യരാഷ്ട്രത്തിൽ അധികാരം അനീതിയായിത്തീരുന്നു. നീതിക്കുപകരം അനീതിയുമായി കൈകോർത്തുകൊണ്ട് നിയമം വാഴ്ചനടത്തുമ്പോൾ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം, ഇച്ഛ എന്നിവയെല്ലാം നിഷ്ക്കരുണം നിഷേധിക്കപ്പെടു കയാണ്. ഇപ്രകാരം അധികാരം, രാഷ്ട്രം, സർക്കാർ, സ്ഥാപനങ്ങൾ

തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യ സംപ്രത്യയങ്ങളെ അപനിർമ്മിക്കുന്ന ഒരു നോവലാണ് ആനന്ദിന്റെ 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' [49].

സർക്കാരിന്റെ ഒരു രഹസ്യപദ്ധതിയായ രംഭാഗഢ് സുരക്ഷാപദ്ധതിയിലെ ലേബർ ഓഫീസറായ കുന്ദന്റെ നീതിബോധം സർക്കാരിന്റെ അധികാരവുമായി ഇടയുന്നതും അതിന്റെ ഫലമായി അയാൾ ഒട്ടേറെ ദുരന്തങ്ങൾ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നതുമാണ് നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്തം. സിറ്റിജയിലിൽ നിന്ന് അയക്കുന്ന തടവുകാരെക്കൊണ്ടും സിവിൽ സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് റിക്രൂട്ട് ചെയ്യുന്ന കോൺട്രാക്റ്റ് തൊഴിലാളികളെക്കൊണ്ടുമാണ് സുരക്ഷാപദ്ധതിയിലെ നിഗൂഢമായ ഭാഗങ്ങളിൽ നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾ ചെയ്യിക്കുന്നത്. റിക്രൂട്ട് ചെയ്യുന്ന സമയത്ത് തടവുകാരെയും തൊഴിലാളികളെയും അവരുടെ റിക്കാർഡുകളിലെ ലക്ഷണങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് തിരിച്ചറിഞ്ഞ് സർട്ടിഫൈ ചെയ്യേണ്ട ചുമതല ലേബർ ഓഫീസറായ കുന്ദന്റേതാണ്. തിരിച്ചറിഞ്ഞ് ഏറ്റെടുക്കുന്ന തടവുകാരെ പ്രോജക്റ്റ് ജയിലിലെ വാർഡർ വഴി പ്രിസണർ ഫോഴ്സ് കമാണ്ടറായ യോഗേശ്വർക്കും കോൺട്രാക്റ്റ് തൊഴിലാളികളെ പയനിയർ ഫോഴ്സ് കമാണ്ടറായ ഹസ്സനും ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്നു കുന്ദൻ. കാലാവധി കഴിഞ്ഞ തടവുകാരെയും കോൺട്രാക്റ്റ് തൊഴിലാളികളെയും തിരിച്ചയക്കുന്നതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തവും ലേബർ ഓഫീസർക്കാണ്.

ഒരിക്കൽ സിറ്റി ജയിലിൽ നിന്നുകൊണ്ടുവന്ന തടവുകാരിലൊരാൾ റിക്കാർഡുകളിലെ ലക്ഷണങ്ങൾക്കു നിരക്കുന്നവനല്ലെന്ന് കുന്ദൻ കണ്ടെത്തുന്നു. അതിനാൽ അയാളെ മാറ്റിനിർത്തുന്നു. പശുപതിസിങ്ങ് എന്ന യഥാർത്ഥ കുറ്റവാളിയുടെ സ്ഥാനത്ത് പ്രതിഫലം

കൈപ്പറ്റിവന്ന പകരക്കാരനായിരുന്നു അയാൾ. സുലൈമാൻ എന്ന് പേര്. തന്നെ തിരിച്ചയക്കരുതെന്നും തിരിച്ചയച്ചാൽ പശുപതിസിങ്ങിന്റെ ആൾക്കാർ തന്നെ കൊല്ലുമെന്നും തന്റെ ഭാര്യയും കുട്ടികളും അനാഥരായിപ്പോകുമെന്നും സുലൈമാൻ കുന്ദനോട് കേണപേക്ഷിക്കുന്നു. തടവുകാരെ കൊണ്ടുവന്ന സിറ്റി ജയിലിലെ വാർഡറും സുലൈമാനെ പശുപതിസിങ്ങ് എന്നപേരിൽ സ്വീകരിച്ച് തന്നെ രക്ഷിക്കണമെന്ന് കുന്ദനോട് അപേക്ഷിക്കുന്നു. തടവുകാരുടെ പേരും വിവരവും വിളിച്ചുപറയുന്ന പ്രോജക്റ്റ് ജയിലിലെ വാർഡറാകട്ടേ, തടവുകാരെ തിരിച്ചറിയുന്ന ചുമതല തന്റേതല്ല എന്ന മട്ടിൽ ഒഴിഞ്ഞുനിന്നു. ഒടുവിൽ മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പേരിൽ കുന്ദൻ തന്റെ യുക്തിബോധത്തെയും നിയമത്തെയും മറികടന്ന് സുലൈമാനെ പശുപതിസിങ്ങ് എന്ന പേരിൽ താൽക്കാലികമായി സ്വീകരിച്ച് പ്രോജക്റ്റിലെ പ്രിസണർ ഫോഴ്സിലെ അംഗമാക്കുന്നു.

സർക്കാരിനെപ്പോലും പോറ്റാൻ കഴിവുള്ള, കൊലപാതകിയും ദുരാചാരിയുമായ ഒരു കോടീശ്വരനാണ് പശുപതിസിങ്ങ്. സർക്കാരിന് അയാളെ ആവശ്യമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് സർക്കാർ അയാളെ സംരക്ഷിക്കുന്നു. സർക്കാരിന്റെ നിയമം പശുപതിസിങ്ങിനുമുമ്പിൽ ഒഴിഞ്ഞുമാറുന്നു. റെക്കോർഡിലെ പൊരുത്തക്കേട് സർക്കാർ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ചതിയായിരുന്നു. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം കുന്ദൻ മനസ്സിലാക്കുന്നത് വളരെ വൈകിക്കഴിഞ്ഞാണ്. അപ്പോഴേക്കും തലയൂരാൻ പറ്റാത്തവിധം ഒരു കുടുക്കിലകപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു കുന്ദൻ. താൻ തന്നെയാണ് സർക്കാരിന്റെ പക്ഷത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പശുപതിസിങ്ങിനുവേണ്ടി വഞ്ചന പ്രാവർത്തികമാക്കിയത് എന്ന് അയാൾക്ക്

മനസ്സിലാവുന്നു. അത് അയാളിൽ കുറ്റബോധം നിറയ്ക്കുന്നു. ഒടുവിൽ സുലൈമാൻ കൊല്ലപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ സുലൈമാൻ റെക്കോർഡിൽ പശുപതിസിങ്ങ് ആയതുകൊണ്ട് മരണവിവരം അറിയിച്ചിട്ടുള്ള കത്തുപോയിട്ടുള്ളത് പശുപതിസിങ്ങിന്റെ വീട്ടിലേക്കാണ്. അതായത് സുലൈമാന്റെ മരണവിവരം സുലൈമാന്റെ വീട്ടിൽ അറിയിച്ചിട്ടില്ല എന്നർത്ഥം. ഇത് സർക്കാരിന്റെ ഏറ്റവും മനുഷ്യത്വഹീനമായ പ്രവൃത്തിയായി തോന്നുകയാൽ, അതിനെതിരെ സുലൈമാന്റെ മരണവിവരം അയാളുടെ വീട്ടുകാരെ അറിയിക്കാനുള്ള നിയോഗവുമേറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് കുന്ദൻ സ്വയം പുറപ്പെടുന്നു. അയാൾ സുലൈമാന്റെ വീട്ടിലെത്തുമ്പോൾ സുലൈമാന്റെ ഭാര്യ വീട്ടിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. രണ്ടുചെറിയ ആൺകുട്ടികളും ഒരു പെൺകുട്ടിയും മാത്രമേ അവിടെയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. സുലൈമാന്റെ മക്കളായിരുന്നു അവർ. അച്ഛൻ തങ്ങൾക്ക് എന്താണ് തന്നയച്ചിട്ടുള്ളതെന്നും എവിടെയാണ് അച്ഛൻ, എപ്പോഴാണ് വരുക എന്നും മറ്റും പെൺകുട്ടി കുന്ദനോട് പ്രതീക്ഷയോടെ അന്വേഷിക്കുന്നു. കുന്ദൻ പെൺകുട്ടിയോട് അവരുടെ അച്ഛൻ മരിച്ചു എന്ന സത്യം പറയുന്നു. അന്നേരം അവൾ ഞെട്ടിയില്ല. അയാളുടെ മുഖത്തേക്കുനോക്കിക്കൊണ്ട് അനങ്ങാതെ നിന്നു. “രണ്ടുവലിയ തുള്ളി കണ്ണുനീർ അവളുടെ കണ്ണുകളിൽ നിന്ന് പതുക്കെപ്പതുക്കെ താഴോട്ട് ഉരുണ്ടുവന്നു. അവൾ ഇതു പ്രതീക്ഷിച്ചിരുന്നിരിക്കാം. ഈ കണ്ണുനീർത്തുള്ളികൾ ആ ആശങ്കയുടെ അന്ത്യകർമ്മമായിരിക്കാം. അപ്പുറത്തുകളിക്കുകയായിരുന്ന അനിയന്മാരെ വിളിച്ച് അവരുടെ തോളുകളിൽ കൈവച്ചുകൊണ്ട് അവൾ അവിടെ നിന്നു നടന്നുപോയി” [50].

ഇത്രയും ഘനമേറിയ ഒരു ജീവിത സന്ദർഭത്തിൽ വെച്ച് ചരിത്രം, അധികാരം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച ചില യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയാണ് ആനന്ദ്:

“സീസർ എണ്ണൂറു നഗരങ്ങൾ പിടിച്ചെടുത്തു, മുന്നൂറു രാഷ്ട്രങ്ങളെ കീഴ്പ്പെടുത്തി, മുപ്പതുലക്ഷം ജനങ്ങളോട് യുദ്ധം ചെയ്തു. അതിൽ പത്തുലക്ഷം പേരെ കൊല്ലുകയും പത്തുലക്ഷം പേരെ തടവുകാരാക്കുകയും ചെയ്തു.... ഇങ്ങനെ വായിച്ചുപോകുമ്പോൾ നാം എന്താണു മനസ്സിലാക്കുന്നത്?. അതീവ സമർത്ഥനായ ഒരു ചക്രവർത്തിയായിരുന്നു സീസർ, അയാളുടെ യുദ്ധ സാമർത്ഥ്യത്തിനു മുമ്പിൽ ഇത്രയേറെ നഗരങ്ങളും രാഷ്ട്രങ്ങളും ജനതകളും പരാജയപ്പെട്ടുപോയി എന്ന്. അപ്പോൾ നമ്മുടെ ഇടയിൽ ഒളിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു ചരിത്രകാരൻ, അല്ലെങ്കിൽ ഒരു തത്ത്വചിന്തകൻ നമ്മളോടു പറയുന്നു: നിങ്ങൾക്കുതെറ്റി, സീസർ പിടിച്ചടക്കിയതും കീഴ്പ്പെടുത്തിയതും കൊന്നുകൂട്ടിയതുമായ ഈ നഗരങ്ങളും രാഷ്ട്രങ്ങളും ജനതകളും ഒന്നൊഴിയാതെ അയാളെ അതിജീവിച്ചു. അയാളാകട്ടെ തന്റെ സെനറ്റർമാരെപ്പോലും അതിജീവിച്ചില്ല. തന്റെ അമ്പത്താറാം വയസ്സിൽ അവരുടെ കൈകളാൽ വധിക്കപ്പെട്ടു.

ഈ ചരിത്രകാരൻ, അഥവാ തത്ത്വചിന്തകൻ നമ്മോടു പറയുന്നതിന്റെ സാരം, നഗരങ്ങളും ജനതകളും വെറും വ്യക്തികൾ മാത്രമായ ചക്രവർത്തിമാരുടെ കോട്ടകൾക്കുചുറ്റും വളഞ്ഞുകിടക്കുന്ന വിശാലവും ശാശ്വതവുമായ സാഗരമാണെന്നും, പുറത്ത് ഇറങ്ങിവന്ന് എത്ര അഭിയാനങ്ങൾ നയിച്ചാലും, ചക്രവർത്തിമാർക്ക് അവസാനം ഈ സാഗരത്തിൽ മുങ്ങിപ്പോകുകതന്നെ വേണമെന്നുമാണ്.

പക്ഷേ ഈ വാദം നമ്മെ സമാധാനിപ്പിക്കുന്നുണ്ടോ? ദുർഭരണങ്ങളെയും ക്രൂരരായ സർവ്വാധിപതികളെയും മാത്രമല്ല, വെള്ളപ്പൊക്കങ്ങളെയും മഹാമാരികളെയും ക്ഷാമങ്ങളെയും ഭൂകമ്പങ്ങളെയുമെല്ലാം ശാശ്വതമായ ജനത അതിജീവിക്കുന്നുണ്ട്. അതിജീവിക്കുക അതിന്റെ സ്വഭാവമാണ് എന്നതുകൊണ്ട്. പ്രശ്നം ആത്യന്തികമായ അതിജീവിക്കലല്ല, അന്നന്നത്തെ പരാജയങ്ങളും ദുരിതങ്ങളും, വേദനകളും, നിലവിളികളും, തൊണ്ടയിലെ വിങ്ങലും, ഒരു ശബ്ദവും പുറപ്പെടുവിക്കാതെ നിശ്ശബ്ദം രണ്ടു കവിളുകളിലൂടെ പതുക്കെപ്പതുക്കെ ഉരുണ്ടിറങ്ങിപ്പോകുന്ന കണ്ണുനീരിന്റെ ഒറ്റപ്പെട്ട മണികളുമാണ്. ആ ഒറ്റപ്പെട്ട രണ്ടു കണ്ണുനീർത്തുള്ളികൾക്കുമുമ്പിൽ, പരാജയപ്പെട്ടുമടങ്ങുന്ന ആ മൂന്നു കുട്ടികളുടെ നിശ്ശബ്ദമായ കാലടിശബ്ദങ്ങൾക്കുപിന്നിൽ, ഹേ ചരിത്രകാരാ, തത്ത്വചിന്തകാ, നിങ്ങൾ പറയുന്ന ആത്യന്തികമായ വിജയത്തിന് എന്തെങ്കിലും ശബ്ദമുണ്ടാക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ടോ?. മുദ്രാവാക്യം വിളിക്കാൻ കഴിയുമോ? സീസർ ജയിച്ചുകൊണ്ടേയിരുന്നു; നഗരങ്ങളും രാഷ്ട്രങ്ങളും ജനതകളും തകർക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടും. സീസർ സന്തോഷിച്ച് ആർത്തുകൊണ്ടിരുന്നു; വരണ്ട കൊച്ചുകവിളുകളിലൂടെ കണ്ണുനീരിന്റെ മണികൾ മണലിലൊഴുകിയൊടുങ്ങുന്ന നദികൾ പോലെ ഒലിച്ചൊടുങ്ങിക്കൊണ്ടും. യാഥാർത്ഥ്യം ഇത്രമാത്രമാണ്" [51](അടിവര സ്വന്തം)

പരാജയദർശനത്തിന്റെ സവിശേഷമായ ചരിത്രസമീപനത്തിന് ഉത്തമോദാഹരണമാണ് മേൽ എഴുതിയ വരികൾ. ഇവിടെ ആനന്ദിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനവും സ്പഷ്ടമാകുന്നുണ്ട്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യദർശനത്തിലൂടെ സുലൈമാന്റെ മൂന്നു കുട്ടികളുടെ കവിളുകളിലൂടെ ഒലി

ച്ചിറങ്ങുന്ന കണ്ണുനീർത്തുള്ളികൾ സാക്ഷിയായി തത്ത്വചിന്തകന്റെയും ചരിത്രകാരന്റെയും വാഗാടോപം എത്രമാത്രം പരിഹാസ്യവും വേദ നാജനകവുമാണ് എന്ന് ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയാണ് ആനന്ദ് ചെയ്യു ന്നത്. ആ കുട്ടികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യാഥാർത്ഥ്യം അവരുടെ അച്ഛൻ മരിച്ചു എന്നതാണ്. അവരുടെ ആശ്രയം അറ്റു, അവരുടെ സ്നേഹം അനാഥമായി എന്നതാണ്. അതിൽക്കവിഞ്ഞ മറ്റൊന്നും അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രസക്തമല്ല. അവർക്കുണ്ടായ നഷ്ടം അവരുടേതുമാത്രമാണ്. അത് അപരിഹാര്യവുമാണ്. എന്നാൽ തത്ത്വ ചിന്തകരും ചരിത്രകാരന്മാരും പറയുന്നത് ആത്യന്തികമായി ജനങ്ങൾ ജയിക്കുകയും അധികാരികൾ തോൽക്കുകയുമാണ് എന്നാണ്. ഇത് അധികാരത്തിന്റെ പക്ഷം പിടിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ചരിത്രരചനയാണ്. ഈ ചരിത്രരചന ആനന്ദിനെ സമാധാനിപ്പിക്കുന്നില്ല. കാരണം അത് ആശ യവാദത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ആശയവാദത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി യാണ് സാധാരണമായി തത്ത്വചിന്തകരും ചരിത്രകാരന്മാരും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിലയിരുത്തുന്നത്. എന്നാൽ ആനന്ദ് സമൂർത്തമായ സ്ഥല/കാല/സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഒരു വ്യക്തി നേരിടുന്ന അനുഭവം എന്ത് എന്നു നോക്കിയാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. അച്ഛൻ മരിച്ച കുട്ടികളുടെ തൊണ്ടയിലെ വിങ്ങലും കവിളിലെ കണ്ണുനീരും ദുരിതങ്ങളും വേദനകളും പരാജയങ്ങളും-അതുമാത്രമാണ് ഇവിടെ ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യം. ആ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനുമുമ്പിൽ ആത്യന്തികവി ജയത്തെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകൾക്ക് പ്രസക്തിയില്ലെന്നുമാത്രമല്ല അത് മനുഷ്യത്വവിരുദ്ധം കൂടിയാണ്. ചരിത്രത്തെ അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായി നോക്കിക്കാണുന്നരീതിയാണിത്. അതിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യം നഗ്നമായി

പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടുകയാണ്.

മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പേരിൽ താൻ ഒരിക്കൽ സുലൈമാനെ പശുപതിസിങ്ങിനു പകരമായി പ്രോജക്റ്റിലെ പ്രിസണർ ഫോഴ്സിലേക്കു റിക്രൂട്ട് ചെയ്തു എന്ന കുറ്റം തിരുത്താൻ സന്നദ്ധനാവുന്നതോടെയാണ് സർക്കാരും കുന്ദനും തമ്മിൽ ഇടയുന്നത്. തന്റെ നീതിബോധമാണ് സർക്കാരിന്റെ അധികാരത്തിനെതിരായി നീങ്ങാൻ അയാളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. അത് അയാളുടെ നാശത്തിന് കാരണമായിത്തീരുന്നു.

വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം സംരക്ഷിക്കേണ്ട ചുമതല നിക്ഷിപ്തമായ ഒരു നൈതിക വ്യവസ്ഥയാണ് ഭരണകൂടം. ആ ഭരണകൂടം തന്നെ വ്യക്തിയെ ഇരയാക്കി മാറ്റുന്ന വേട്ടക്കാരനായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നാണ് നോവൽ കണ്ടെത്തുന്നത്. ഇവിടെ ഭരണകൂടത്തെയും അധികാരത്തെയും അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെയും നിർദ്ധാരണം ചെയ്യുന്നുണ്ട് ആനന്ദ്. സമൂഹത്തിലെ നീതിന്യായവ്യവസ്ഥകളെ അംഗീകരിക്കാത്ത വിരുദ്ധശക്തികളെ അമർച്ച ചെയ്ത് നീതിയും മൂല്യങ്ങളും നടപ്പിലാക്കുന്നതിനുള്ള ഉപകരണമാണ് യഥാർത്ഥ ഭരണകൂടം (സ്റ്റേറ്റ്). എന്നാൽ യഥാർത്ഥ സ്റ്റേറ്റിനുപകരം നിലവിൽ വരുന്നത് സമൂഹത്തിൽ മേധാവിത്വം നേടുന്ന സാമൂഹ്യവിരുദ്ധശക്തികൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന എതിർസ്റ്റേറ്റാണ്. ഈ എതിർസ്റ്റേറ്റ് യഥാർത്ഥസ്റ്റേറ്റിന് അനുവദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള അധികാരം ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ യഥാർത്ഥ സ്റ്റേറ്റ് എതിർസ്റ്റേറ്റായിത്തീരുന്നു [52]. അങ്ങനെ സർക്കാർ എന്ന ഘടനയിലൂടെ എതിർസ്റ്റേറ്റാണ് അധികാരപ്രയോഗം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. തത്ഫലമായാണ് കുന്ദനെപ്പോലുള്ളവർ പീഡിപ്പിക്കപ്പെടാൻ ഇടവ

രുന്നത്. ഭരണകൂടവും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിർദ്ധാരണം സ്വാഭാവികമായും നിയമവും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അപഗ്രഥനമായിത്തീരുന്നുണ്ട് നോവലിൽ. പ്രിസണർ ഫോഴ്സ് കമാണ്ടറായ യോഗേശ്വർ പറയുന്നു: "നിയമവും അധികാരവും രണ്ടാണ് കുന്ദൻ. നിയമം അതിന്റെ വഴിക്കുപോകുന്നു, പോകുകയും വേണം. സർക്കാരിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുവാൻ അതിന്റെ പക്കലുള്ളത് അധികാരമാണ്. ആ അധികാരം അത് അതിന്റെ ഉദ്യോഗസ്ഥരിൽ വിതരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ ഉപയോഗത്തിന്, അതുകൊണ്ട്, സർക്കാരിന് അതിന്റെ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ ആശ്രയിക്കുക തന്നെ വേണം. അവരാകട്ടേ എപ്പോഴും മനസ്സിൽ വയ്ക്കേണ്ടത്, ആ അധികാരം ഉപയോഗിക്കേണ്ടി വരുമ്പോഴൊക്കെ അവർ അത് സർക്കാരിന്റെ പക്ഷത്തിൽ-അവരിൽ ആ അധികാരം നിക്ഷേപിച്ചിരിക്കുന്ന സർക്കാരിന്റെ പക്ഷത്തിൽ-ഉപയോഗിക്കണമെന്നാണ്" [53]. 'ശരീരം ഒരു രാഷ്ട്രീയ മേഖലയാണ്. അധികാരബന്ധങ്ങൾക്ക് അതിന്റെ മേൽ നേരിട്ട് സ്വാധീനം ഉണ്ട്. അധികാരം ശരീരത്തെ നിക്ഷേപിക്കുകയും രേഖപ്പെടുത്തുകയും പരിശീലിപ്പിക്കുകയും പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ ശരീരത്തെ അധികാരത്തിന്റെ പ്രയോജകശക്തി മാത്രമാക്കി മാറ്റുന്നു. അവിടെ മനുഷ്യന്റെ ആത്മവത്ത രാഷ്ട്രീയ ശരീരഘടനാശാസ്ത്ര (ജീഹശശേരമഹ മിമഠ്യോ) ത്തിന്റെ ഉപകരണവും ഫലസിദ്ധിയും ആയിത്തീരുന്നു; ശരീരത്തിന്റെ തടവറയായിത്തീരുന്നു.'- ഇങ്ങനെയെല്ലാം ഫൂക്കോ ശരീരത്തിനുമേലുള്ള അധികാരത്തിന്റെ ശിക്ഷണത്തെപ്പറ്റിയും ശിക്ഷണം ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന അധികാര-ജ്ഞാനബന്ധങ്ങളെ (ജീംല്യ സിീംഹലറഴല ൃലഹമ

ശേ്രീ) പ്പറ്റിയും വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്[54]. ഈ വിശദീകരണങ്ങൾ അന്വർത്ഥമാക്കുന്ന അനുഭവസന്ധികളിലൂടെയാണ് കുന്ദൻകടന്നു പോകുന്നത്. അയാൾക്ക് നിലനിൽക്കണമെങ്കിൽ അധികാരത്തിന്റെ പക്ഷത്ത് നിൽക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അയാൾക്ക് ഭ്രാന്താവണം. ഇത്തര മൊരു സന്ദർഭത്തിൽ സർക്കാർ എന്നാൽ എന്താണ്, ഇവിടെ ആരാണ് സർക്കാർ എന്നീ അന്വേഷണങ്ങളാണ് ആനന്ദ് നടത്തുന്നത്. സർക്കാരും ഭരണകൂടവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട് നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥയെ അട്ടിമറിക്കുകയും അധികാരം ജനവിരുദ്ധമായി പ്രയോ ഗിക്കപ്പെടാൻ ഇടവരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. സർക്കാരിന്റെ യജമാനൻ പശുപതിസിങ്ങാണെങ്കിൽ ആ പശുപതിസിങ്ങിന് എതിരായി നിയ മത്തെ പ്രയോഗിക്കാൻ ഭരണകൂടത്തിന് കഴിയില്ല. കാരണം ഭരണകൂടം എന്ന ഉപകരണത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് സർക്കാരാണ്. അധികാരം സർക്കാരിനാണ്. ഭരണകൂടത്തിനുള്ളത് നിയമമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് നിയമം അതിന്റെ വഴിക്കുപോകുന്നുവെന്നും അധികാരം സർക്കാരിന്റെ താല്പര്യത്തിനനുസരിച്ച് പോകുന്നുവെന്നും യോഗേശ്വർ പറയുന്ന ത്. ഇങ്ങനെ നിയമം-അധികാരം, ഭരണകൂടം (സ്റ്റേറ്റ്)-സർക്കാർ എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കിടയിൽ പെട്ട് നീതി ആപത്തിൽ പെടുന്നതും (രമണമഹര്യേ) നീതിക്കുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്ന കുന്ദൻ ശിക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതുമാണ് നോവലിന്റെ മുഖ്യദർശനമായി വികസിക്കുന്നത്. ഈ ദർശനം പരാ ജയദർശനമായി പരിണമിക്കുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ നീതിയെയും നിയമത്തെയും അധികാരത്തെയും സർക്കാരിനെയും ഭരണകൂട ത്തെയും നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയെയുമൊക്കെ മനസ്സിലാക്കുന്ന കുന്ദന് ഫലപ്രദമായ പ്രതിരോധങ്ങൾ ഒന്നുംതന്നെ നിർവ്വഹിക്കാനാവുന്നി

ല്ല. പ്രതിരോധത്തിനുള്ള ശ്രമം കുന്ദനെ പീഡനങ്ങളിലേക്കും ഭ്രാന്തിലേക്കുമാണ് നയിച്ചത്. ഇതാണ് പ്രതിരോധത്തിന്റെ വൈയക്തിക മാർഗ്ഗം [55] എന്നാണ് നോവൽ കണ്ടെത്തുന്നത്. പ്രതിരോധത്തിന്റെ വൈയക്തികതയിലേക്കു ചുരുങ്ങുന്ന കുന്ദൻ ദയനീയമായ പരാജയമായിത്തീരുകയാണ്. അധികാരത്തിന്റെ സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ പ്രയോഗങ്ങൾ, ശിക്ഷണത്തിന്റെ ബഹുലരൂപങ്ങൾ, തന്ത്രങ്ങൾ എല്ലാം സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും വ്യക്തികളിലും പ്രതിരോധ സംഘങ്ങളിലും വരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്നു എന്ന സത്യം കുന്ദൻ അറിയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ അതിനെതിരെയുള്ള കുന്ദന്റെ അന്വേഷണം പ്രത്യാശാഭരിതമായ കാഴ്ചകളൊന്നും വായനക്കാരനു കാണിച്ചുതരുന്നില്ല [56]. യാഥാർത്ഥ്യം നിസ്സഹായതയും പരാജയവും മാത്രമാണെന്നാണ് കുന്ദൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളിലൂടെ വായനക്കാർ തിരിച്ചറിയുന്നത്. അനീതിക്കും അധികാരത്തിന്റെ തെറ്റായ പ്രയോഗങ്ങൾക്കും എതിരെയുള്ള വിപ്ലവം വെറും 'മിൽക്ക് ബൂത്തിലെ വിപ്ലവ'മായിത്തീരുമോ എന്നു ചോദിച്ചുകൊണ്ടാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്.

വിജ്ഞാനവും (സിീംഹലറഴല) അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ട് നീതിയെ മറ്റൊരു രീതിയിൽ അന്വേഷിക്കുന്ന നോവലാണ് വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും. ഈ നോവലിൽ കൃതി, കാലം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുഭാഗങ്ങളുണ്ട്. ഓരോ ഭാഗവും ഓരോ ഗ്രന്ഥത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു. ഒന്നാം ഭാഗമായ 'കൃതി'യിൽ നിഷാദ പുരാണം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെക്കുറിച്ചും രണ്ടാം ഭാഗമായ 'കാല'ത്തിൽ നഗരവധു എന്ന നാടകത്തെക്കുറിച്ചും ആണ് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. രണ്ടും

സ്വതന്ത്രഭാഗങ്ങളായും പരിഗണിക്കാവുന്നതാണ്. പക്ഷേ, വിജ്ഞാനവും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അധികാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം എന്ത് എന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നവയാണ് രണ്ടു ഭാഗങ്ങളും. ആ അർത്ഥത്തിൽ അവ ഒരേ അന്വേഷണത്തിന്റെത്തന്നെ തുടർച്ചയാണ് എന്നുപറയാം. അതുകൊണ്ടാണ്, നിഷാദപുരാണം, നഗരവധു എന്നീ രണ്ടുകൃതികളും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന പൊതുപ്രശ്നത്തെ മുൻനിർത്തി, അവയെ വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും എന്ന ഒരേ ഗ്രന്ഥനാമത്തിനുകീഴിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്.

എഴുത്തുകാരന്റെയും വായനക്കാരന്റെയും ആദിമപ്രതീകങ്ങളാണ് വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും [57]. ആനന്ദ് എന്ന എഴുത്തുകാരനാകട്ടേ ഈ രണ്ടുഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും വായനക്കാരനും അതേസമയം ഈ നോവലിന്റെ രചയിതാവുമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. “വിദ്യയും അറിവും കലയും ഒരു വശത്തും അധികാരവും സ്വാർത്ഥതയും ദുരാഗ്രഹവും മറുവശത്തുമായി നടക്കുന്ന സംഘർഷത്തിന്റെ” [58] ചരിത്രമാണ് നോവൽ. അഥവാ നോവലിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന രണ്ടു ഗ്രന്ഥങ്ങളും. ഈ സംഘർഷത്തിന്റെ ചരിത്രം രണ്ടായിരമോ അയ്യായിരമോ കൊല്ലം മുമ്പ് എഴുതിത്തുടങ്ങിയിട്ടും ഇപ്പോഴും അവസാനിച്ചിട്ടില്ല [59]. അതായത് അധികാരവും അറിവും (ഗ്നീംഹലറഴല) തമ്മിലുള്ള ഇടപാട് തുടർന്നുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നുവെന്ന് അർത്ഥം. അതുവഴി നീതിയുടെ സാക്ഷാത്കാരം ഇനിയും അപ്രാപ്യമോ പരിഹരിക്കപ്പെടാത്തതോ ആയ പ്രശ്നമായി നിലകൊള്ളുന്നുവെന്നും സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു.

ഏകലവ്യനും അഭിമന്യുവും പത്മവ്യൂഹത്തിനുള്ളിൽ നടത്തിയ

സംവാദത്തിന്റെ കഥയാണ് നിഷാദപുരാണം. ഈ പുസ്തകത്തെപ്പറ്റി ആഖ്യാതാവായ ആനന്ദനോട് ആദ്യമായി പറയുന്നത് മേജർ ധർമ്മാധികാരിയാണ്. കാൽനൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ആഖ്യാതാവ് നിഷാദപുരാണം കണ്ടെത്തുന്നു. പക്ഷേ ആ പുസ്തകത്തിന്റെ അവസാനത്തെ മുപ്പതുപേജുകൾ നഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നു.

അറിവ് (ഗീംഹലറഴല) പീഡനമാണ് എന്ന ദർശനമാണ് നിഷാദപുരാണം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്: മഹാഭാരതത്തിലെ ഏകലവ്യന്റെ തള്ളവിരൽ അറിവിന്റെ സൂചകമാണ്. അധികാരം ആ തള്ളവിരൽ പിടിച്ചുവാങ്ങുമ്പോൾ അറിവ് പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുകയാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് അധികാരത്തിന്റെ പീഡനത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെടാൻ തള്ളവിരൽ മുറിച്ച് തങ്ങളുടെ അറിവിനെ കുരുതികൊടുത്ത ബംഗാളിലെ നെയ്ത്തുകാർ ആധുനികകാലത്തെ ഏകലവ്യന്മാരാണ്.

പണ്ടുകാലത്ത് അറിവ് ശക്തിയായി കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നാൽ ഇക്കാലത്ത് അറിവുള്ളവൻ പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുകയാണ്. അധികാരം അറിവിനെ പീഡനത്തിനും മർദ്ദനത്തിനും ഉള്ള കാരണമാക്കിമാറ്റുന്നു. "ശാസ്ത്രജ്ഞനും ടെക്നോളജിസ്റ്റിനും വിദ്വാനും കലാകാരനുമൊക്കെ വേണമെങ്കിൽ തങ്ങളാണ് ശക്തിമാന്മാർ എന്ന് അഭിമാനിക്കാം. അവരുടെ വീക്ഷണകോണിൽക്കൂടി നോക്കുമ്പോൾ അവർ പറയുന്നത് ശരിയുമായിരിക്കും. ഒരു ദിവസം ഇവരൊന്നുമല്ലാത്ത ആരോ ഒരാൾ വന്ന് അവരുടെ തള്ളവിരൽ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. അവരുടെ വിധേയത്വം ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഒരാൾ അവർ അറിയാതെ, അവരുടെ ലബോറട്ടറികളിൽ, ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടുകളിൽ, യൂണിവേഴ്സിറ്റികളിൽ, എഴുത്തുമേശയ്ക്കടിയിൽ, കിടപ്പറകളിൽ, അടുക്കളകളിൽ ഒളിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ടാകും

– ആ തള്ളവിരലുകളിൽ കണ്ണും വെച്ച്" [60]. അറിവുള്ള ഓരോരുത്തരെയും അധികാരം കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നു. ഇതാണ് അധികാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം. അറിവാകട്ടെ വ്യവസ്ഥയെ, അധികാരത്തെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരിക്കും എന്നും. അതാണ് അറിവിന്റെ സ്വഭാവം.

"അറിയലലട്ടലാണ്,
അനക്കലാണ്,
ഇടപെടലാണ്
....
....
അസ്വസ്ഥമാക്കലാണറിവ്
അറിവ് അസ്വസ്ഥമാകലാണ്" [61]

എന്ന് ആനന്ദ് ഒരു കവിതയിൽ അറിവിന്റെ സ്വഭാവത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യവസ്ഥയെ, അധികാരത്തെ അലട്ടുന്നതുകൊണ്ട് അറിവിനെ അധികാരത്തിനു ഭയമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അറിവിനെ അധികാരം പീഡിപ്പിക്കുകയും വരുതിയിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. അറിവിന്റെ അടിച്ചമർത്തലിലൂടെ നീതിയാണ് തോൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

അറിവും അധികാരവും തമ്മിൽ ഉള്ളതുപോലെയുള്ള ബന്ധമല്ല വിവരവും (ശിളീൃാമശേീ) അധികാരവും തമ്മിലുള്ളത്. ഇന്ന് വിവരമാണ് ശക്തി (ശിളീൃാമശേീ ശ ു ീംലൃ). കാരണം വിവരം സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ ഉപകരണങ്ങളുടെ അഥവാ ടെക്നോളജിയുടെ അടിമയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിന് വേറൊന്നിന്റെ അടിമയാകാൻ – അധികാരത്തിന്റെ അടിമയാകാൻ – പ്രയാസമില്ല. ഒരു ടെക്നോളജിസ്റ്റ് അധികാരത്തിന്റെ പക്ഷത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ അയാൾ

വിജ്ഞാനം (ഗീീംഹലറഴല) ഉള്ളവനല്ല; വിവരം (ശിളീൃാമശേീി) ഉള്ളവൻ മാത്രമാകുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇപ്രകാരം അറിവ്, വിവരം, അധികാരം തുടങ്ങിയവയെ അപ ഗ്രഥിക്കുകയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ് ഈ കൃതി. ഇവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ നിഷ്ക്കളങ്കങ്ങളല്ല എന്ന് ആനന്ദ് സൂചി പ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അറിവ്-അധികാര ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ചർച്ചക്കു പിന്നിൽ മിഷേൽ ഫൂക്കോയുടെ അധികാര-ജ്ഞാന മണ്ഡലം (ജീംലൃ/ ഗീീംഹലറഴല ൃലഴശാല)എന്ന ആശയത്തിന്റെ സ്വാധീനമുണ്ട്[62].

"നമുക്ക് ഒരു വികല്പമോ, അഭിപ്രായം പോലുമോ ഇല്ലാത്ത വിധം നാംനേടുന്ന വിദ്യ നമ്മുടെ വഴിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നു. ആ വഴി യുടെ അറ്റത്തിരിക്കുന്നത് നമുക്ക് ആശാസ്യമായ ഒന്നല്ലെന്നു വന്നാൽക്കൂടി അത് നമ്മെ അതിലേക്കു തന്നെ വലിച്ചുകൊണ്ടുപോ കുന്നു. നമുക്ക് മറുത്തുചിന്തിക്കാൻ ഒരവസരം കൂടി തരാതെ. നാം നമ്മുടെ വിദ്യയുടെ അടിമകളാകുന്നു, അതിന്റെ കൈയിലെ കരുക്ക ളാകുന്നു"[63] – 'കൃതി'യിൽ ഏകലവ്യൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്. അധി കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അറിവിന്റെ അസ്തിത്വം എന്നും അധി കാരബന്ധങ്ങളുടെ പുനഃക്രമീകരണം എല്ലായ്പ്പോഴും പുതിയ ജ്ഞാന (ഗീീംഹലറഴല) മേഖലകളുടെ സംസ്ഥാപനത്തിനും പുതിയ ജ്ഞാനബന്ധങ്ങളുടെ സംസ്ഥാപനം എല്ലായ്പ്പോഴും അധികാര ത്തിന്റെ പുനഃക്രമീകരണത്തിനും ഇടയാക്കും എന്നും ഉള്ള ഫൂക്കോ യുടെ കാഴ്ചപ്പാടാണ്[64] ഏകലവ്യന്റെ ഈ വരികളിൽ നിഴലിക്കുന്നത്.

എന്നാൽ ഏകലവ്യന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ പരിസമാപ്തി നമുക്ക് അറിയാൻ കഴിയുന്നില്ല. കാരണം പുസ്തകത്തിന്റെ ബാക്കി

പേജുകൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയിരിക്കുകയാണ്. അങ്ങനെ അപൂർണ്ണമായ ആ പുരാണത്തിലെ പേജുകൾ പൂരിപ്പിക്കേണ്ട ചുമതല ആനന്ദ് വായനക്കാർക്ക് വിട്ടുകൊടുക്കുന്നു. അശുഭദർശകമായ ഒരു സന്ധിയിൽ വെച്ചാണ് വായനക്കാർ ഈ ചുമതല ഏറ്റെടുക്കേണ്ടിവരുന്നത്. ആ സന്ദിഗ്ധാവസ്ഥ അധികാരവും അറിവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ സംബന്ധിച്ച പരാജയദർശനമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

നോവലിന്റെ രണ്ടാംഭാഗമായ 'കാല'ത്തിൽ, ആഖ്യാതാവ് തീവണ്ടിയിൽ വെച്ചുകണ്ടുമുട്ടിയ വർദ്ധമാനൻ എന്ന വിപ്ലവകാരിയുടെ 'നഗരവധു' എന്ന അപൂർണ്ണ നാടക കൃതിയാണ് ചർച്ചാവിഷയം. പ്രാചീന ജനാധിപത്യരാജ്യമായ വജ്ജിയിലെ സ്വാതന്ത്ര്യദാഹിയായ അംബപാലി എന്ന പെൺകുട്ടിയുടെ കഥയാണ് നഗരവധു. രാജഭരണം നിലവിലുള്ള മഗധരാജ്യത്തിന്റെ ഗൂഢതന്ത്രങ്ങളിൽപെട്ട് അഴിമതിയിലേക്കു നീങ്ങുന്ന വജ്ജിയിലെ കപട ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വക്താക്കളായ ശ്രേഷ്ഠന്മാരെ അംബപാലി ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. ശ്രേഷ്ഠന്മാർ അംബപാലിയെ നഗരവേശ്യയായി മുദ്രകുത്തി ശിക്ഷിക്കുന്നു.

നാടകത്തിന്റെ അന്ത്യഭാഗം വായിച്ചുകേൾപ്പിക്കാതെ തീവണ്ടിയിൽ നിന്നിറങ്ങിപ്പോയ വർദ്ധമാനനെ അന്വേഷിച്ച് പോലീസെത്തിയെങ്കിലും അയാളെ പിടിക്കാനായില്ല. വീണ്ടും ആഖ്യാതാവ് വർദ്ധമാനനെകാണുന്നത് തീവണ്ടിയിൽ വെച്ചുതന്നെയാണ്. 1975ൽ അടിയന്തിരാവസ്ഥപ്രഖ്യാപിക്കുന്നതിന് തൊട്ടുമുമ്പുള്ള ഏതോ ദിവസത്തിലായിരുന്നു ആ കണ്ടുമുട്ടൽ. അപ്പോഴേക്കും വർദ്ധമാനൻ വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നു പുറത്തായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വരാൻ പോകുന്ന

അടിയന്തിരാവസ്ഥയെ പ്രവചിച്ചുകൊണ്ട്, പത്രവാർത്തകളിൽ വന്നിട്ടില്ലാത്തതും അടിയന്തിരാവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതും എന്നാൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ സംഭവിച്ചിട്ടില്ലാത്തതുമായ വാർത്തകൾ വായിക്കുന്നു എന്ന കാരണത്താൽ അധികാരസ്ഥാപനങ്ങൾ വർദ്ധമാനനെ ഒരു ഭ്രാന്തൻ എന്നു വിധികല്പിക്കുന്നു. തീവണ്ടിമുറിയിൽ നിന്ന് അന്നും അയാൾ അപ്രത്യക്ഷനായി. പിന്നീട് അതേവണ്ടിക്കു മുമ്പിൽ ആത്മഹത്യചെയ്ത നിലയിലാണ് ആഖ്യാതാവ് വർദ്ധമാനനെ കാണുന്നത്. കുറച്ചുമാസങ്ങൾക്കുശേഷം ഇന്ത്യയിൽ അടിയന്തിരാവസ്ഥ പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു. വർദ്ധമാനന്റെ നാടകത്തിലെ ജനാധിപത്യരാജ്യമായ വജ്ജിയിലെ അധികാരികൾ സർവ്വാധിപത്യത്തിലേക്കും അഴിമതിയിലേക്കും അധഃപതിച്ചതുപോലെ ഇന്ത്യയിലും അഴിമതിയും സർവ്വാധിപത്യവും നടപ്പിലായി. ശരിയായ ജനാധിപത്യത്തിനും നീതിക്കും വേണ്ടി സ്വാതന്ത്ര്യദാഹിയായ വർദ്ധമാനൻ രചിച്ച നാടകം അങ്ങനെ ഇന്ത്യയിലെ വർത്തമാനകാലത്തിൽ, അടിയന്തിരാവസ്ഥയിൽ വെച്ച് പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടുകയാണ്. അംബപാലി വജ്ജിയിലെ അധികാരികളാൽ ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. അവളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ വിഫലമായി. അധികാരത്തിന്റെ ദുർവൃത്തികൾക്കെതിരെയുള്ള വർദ്ധമാനന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും വിഫലമായി. അയാൾ കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്തു. നാടകത്തിലായാലും ജീവിതത്തിലായാലും ആത്യന്തികമായി വിജയിക്കുന്നത് അഴിമതിയും സ്വേച്ഛാധിപത്യവും അനീതിയും മാത്രമാണ് എന്നാണ് നോവൽ കണ്ടെത്തുന്നത്.

6. 6. പരാജയത്തിലേക്കുള്ള ഇതരമാർഗ്ഗഭേദങ്ങൾ

മുഖ്യമായ പരാജയദർശനഘടകം ഏതോ അതിനെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഇതുവരെ ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ വിശകലനം ചെയ്തത്. കാരണം കൃതി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പരാജയദർശനഘടകങ്ങളെ എല്ലാം ഒരേ സമയം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുക പ്രായോഗികമല്ല. മാത്രമല്ല, അത് വിശകലനത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതയെ ഹനിക്കുകയും ചെയ്യും. പരാജയദർശനത്തിന്റെ എല്ലാ ഘടകങ്ങളും എല്ലാ കൃതിയിലും ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്നുമില്ല. ചൂണ്ടിക്കാട്ടാൻ വിട്ടുപോയതും വേണ്ടത്ര വിശദമാക്കിയിട്ടില്ലാത്തതുമായ അത്തരം ചില ഘടകങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയാണ് ഈ ഖണ്ഡത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്.

സംവദിക്കുക എന്നത് ആനന്ദിന്റെ കൃതികളുടെ ഒരു ലക്ഷ്യമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് സംവാദത്തിന് ആധാരം. സംവാദത്തിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രത സാധ്യമാകുന്നു. പ്രശ്നവൽക്കരണം, യുക്തിയും അപഗ്രഥനവും, യാഥാർത്ഥ്യബോധം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ഒത്തുചേർന്നാണ് സംവാദം ഫലപ്രദമാക്കുന്നത്. ഈ സംവാദാത്മകത പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഒരു സ്വഭാവമാണെന്ന് മുമ്പേ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ.

6. 6. 1. സംവാദാത്മകത

ആൾക്കൂട്ടം എന്ന നോവലിൽ പ്രേമും രാധയും തമ്മിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു സംവാദം നടത്തുന്നുണ്ട്[65]. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി രണ്ട് വിരുദ്ധ വാദമുഖങ്ങൾ അതിലൂടെ ഉയരുന്നു.

1. സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നാൽ അവനവനെക്കുറിച്ചുമാത്രം ചിന്തിക്കാൻ കഴിയുക, ബാഹ്യലോകത്തെ പ്രതി വിഷമിക്കേണ്ടിവരാതിരിക്കുക എന്നാ

ണർത്ഥം.

2. സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നാൽ ബാഹ്യലോകവുമായി ഇടപെടുക എന്നാണർത്ഥം. ബാഹ്യലോകവുമായി ഇടപെടുമ്പോൾ ഒരുവൻ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണ്. അവനവനെക്കുറിച്ചു മാത്രം ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ഒരുവൻ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ മറക്കുകയാണ്.

ഇതിൽ ആദ്യത്തേത് പ്രേമിന്റെയും രണ്ടാമത്തേത് രാധയുടെയും വാദമാണ്. ഈ തർക്കം നീണ്ടുപോകുകയും ഒടുവിൽ രാധയുടെ വാദം വിപ്ലവത്തിന്റെ മാർഗ്ഗമാണ് എന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അപ്പോഴാണ് 'എല്ലാ വിപ്ലവകാരികളെയും പോലെ നിങ്ങളും ഏതോ ചില ലക്ഷ്യങ്ങൾക്ക് അടിമയാണ്' എന്ന് പ്രേം പറയുന്നത്. ഇത് രാധയെ ഇരുത്തിച്ചിന്തിപ്പിക്കുന്നു: 'വിപ്ലവം ഒരു മാർഗ്ഗമാണ്. ലക്ഷ്യം മനുഷ്യസമത്വവും. ഇതുവരെ മാർഗ്ഗം ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുനയിച്ചിട്ടില്ല. ഇതുവരെ തെറ്റായ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കായിരുന്നു നയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. ശരിയായ ലക്ഷ്യം സാധ്യമാക്കാത്തമാർഗ്ഗം ഒരു മാർഗ്ഗമല്ല. താൻ തന്റെ മാർഗ്ഗത്തിന്റെ അടിമ മാത്രമാണ്'.

ഈ സംവാദം വായിച്ചുകഴിയുമ്പോൾ വായനക്കാരിൽ അവശേഷിക്കുന്ന ചിന്ത ഇതാണ്: ഒരു അടിമയെ എങ്ങനെയാണ് സ്വതന്ത്രൻ എന്നു പറയുക? അതിനാൽ രാധ സ്വതന്ത്രയല്ല. അവനവനെക്കുറിച്ചുമാത്രം ചിന്തിക്കുന്നവനെയും സ്വതന്ത്രൻ എന്നു പറയാനാവില്ല. അതിനാൽ പ്രേമും സ്വതന്ത്രനല്ല. പിന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണ്? ആരാണ് സ്വതന്ത്രൻ? ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്കുത്തരം എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നില്ല. ഉത്തരം കണ്ടെത്തുക

എന്ന ഉത്തരവാദിത്തം വായനക്കാരിൽ നിക്ഷേപിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ട് വായനക്കാരുമായി സംവദിക്കുകയാണ് എഴുത്തുകാരൻ ചെയ്യുന്നത്.

രാധയുടെയും പ്രേമിന്റെയും ഏകാന്തവും വിഷാദാത്മകവും നൈരാശ്യജനകവും ദുരന്താത്മകവുമായ ജീവിതാവസ്ഥകൾ മാത്രമേ വായനക്കാരന്റെ മനസ്സിൽ മങ്ങാതെ നിൽക്കുന്നുള്ളൂ. പരാജയോന്മുഖമായ ഇത്തരം കഥാസന്ദർഭങ്ങളെ/ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് ആൾക്കൂട്ടം യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച വിരുദ്ധങ്ങളായ വാദമുഖങ്ങളെല്ലാം പരസ്പരം റദ്ദ് ചെയ്ത് അപ്രസക്തമായിത്തീരുന്നു. ഓർമ്മയിൽ അവശേഷിക്കുന്നത് പരാജയബോധമുളവാക്കുന്ന ജീവിതസന്ദർഭങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ സന്ദർഭങ്ങൾ മാത്രമാണ് വായനക്കാരന്റെ അനുഭവമായിത്തീരുന്നത്. അങ്ങനെ നോവലിലെ ചർച്ചകളും തത്ത്വചിന്തകളും സംവാദങ്ങളുമെല്ലാം വായനക്കാരന് പരാജയബോധമുളവാക്കാൻ ഉതകുന്നവ മാത്രമായി ഭവിക്കുന്നു.

6. 6. 2. പലായന വൈമുഖ്യം

'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിൽ ഗോപാലും ലളിതയും തമ്മിലുള്ള സംവാദമാണ് മറ്റൊരു ജീവിതസന്ദർഭം. 'സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്നേഹവും' ആണ് സംവാദവിഷയം. [66]

സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നിന്ന് ഗോപാലിന്റെ സ്നേഹത്തിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യാൻ ആഗ്രഹിക്കുകയാണ് ലളിത. തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം തനിക്കുനൽകുന്ന ഉത്തരവാദിത്തത്തിന്റെ ഫലമായ

ഭയത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെടാനുള്ള അഭയസ്ഥാനമായി ആണ് ലളിത ഗോപാലിന്റെ സ്നേഹത്തെ കാണുന്നത്. 'വേണ്ട ഗോപാൽ. എനിക്ക് ആ സ്വാതന്ത്ര്യം വേണ്ട. എന്നെ എപ്പോഴും കൂടെ വെക്കു. എന്നെ വിട്ടുപോകരുത്. എനിക്കുവേണ്ടി എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം സൂക്ഷിക്കൂ. എനിക്ക് അതാവശ്യമില്ല. എന്നെ അടിമയാക്കിവെക്കൂ ഗോപാൽ, എന്നെ അടിമയാക്കൂ' എന്നെല്ലാം ലളിത ഗോപാലിനോടു പറയുന്നു ണ്ട്. ഇതിനു മറുപടിയായി ഗോപാൽ പറയുന്നത്, 'എനിക്ക് നിങ്ങൾക്ക് അഭയം നൽകാൻ കഴിയില്ല. സ്നേഹം അഭയമല്ല, ആകരുത്. മനു ഷ്യന് അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രമേ അഭയമായുള്ളൂ. നിങ്ങൾക്ക് ഈ ഭയത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെടാതെ തരമില്ല. പക്ഷേ എങ്ങനെയാണ് രക്ഷ പ്പെടുക എന്നു പറഞ്ഞുതരാൻ എനിക്കുകഴിയില്ല. ഞാൻ സ്വയം നിസ്സ ഹായനാണ്. എനിക്കു നിങ്ങളെ സ്നേഹിക്കാനേ കഴിയൂ. നിങ്ങൾക്കു വേണ്ടി ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ല' എന്നെല്ലാമാണ്. ഇവിടെ സ്വാതന്ത്ര്യ ത്തിൽ നിന്ന് പലായനം ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്ന് ലളിതയെ തടയുക യാണ് ഗോപാൽ. ഇതാണ് പലായനവൈമുഖ്യം. ഇനി ഇത് എങ്ങനെ യാണ് പരാജയദർശനമാകുന്നതെന്ന് വിശദമാക്കാം. രണ്ട് വാദങ്ങളാണ് സ്നേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ നോവൽ അവതരിപ്പി ക്കുന്നത്. 1). വ്യവസ്ഥാപിതമായ സ്നേഹം അഭയമാണ്, പലായനമാ ണ്, ഉത്തരവാദിത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമാണ്. അതിനെ സ്നേഹം എന്നുപറയുന്നതു ശരിയല്ല. 2). സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്ത ത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടാത്തവൻ തന്നിൽത്തന്നെ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യ ത്താൽ നിറഞ്ഞുകവിയുന്നവനാണ്. അവന്റെ സ്നേഹം സ്വയം സ്നേഹം മാത്രമാണ്. അവന്റെ സാമൂഹ്യപ്രവൃത്തിപോലും സ്വയം

സ്നേഹത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. സ്വയം സ്നേഹത്തെ ഉത്തരവാദിത്ത നിർവ്വഹണം എന്നു വിലയിരുത്തുന്നതു ശരിയല്ല.

ചുരുക്കത്തിൽ, ഈ രണ്ടു വാദമുഖങ്ങളും മുന്നിൽ വെച്ചു കൊണ്ട് സ്നേഹത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കു കയാണ് ആനന്ദ്. വ്യവസ്ഥാപിതസ്നേഹം സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നിന്നുള്ള പലായനമാണ്. വ്യവസ്ഥാപിതമല്ലാത്ത സ്നേഹമാകട്ടേ സ്വയംസ്നേഹം മാത്രവുമാണ്. ഇങ്ങനെ വ്യവസ്ഥാപിത സ്നേഹത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യം കൊണ്ടും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ആത്മ സ്നേഹംകൊണ്ടും റദ്ദാക്കുന്നു. പരസ്പരം റദ്ദാക്കാതെ സ്നേഹത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യ ത്തെയും എങ്ങനെ കൈവരിക്കാം എന്നതാകട്ടേ തനിക്ക് അറിയുക യുമില്ല എന്ന് ഗോപാലിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു നോവ ലിസ്റ്റ്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം, സ്നേഹം എന്നീ സമസ്യകളുടെ മുമ്പിൽ അനാഥനായി നിൽക്കുകയാണ് വായനക്കാരൻ. ഉത്തരം കണ്ടെത്തേണ്ട ചുമതല അവനിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുകയാണ്. ഉത്ത രമാകട്ടേ അവന് കണ്ടുപിടിക്കാൻ കഴിയുന്നുമില്ല. അവന്റെ മുമ്പിൽ അപ്പോൾ കഥാസന്ദർഭത്തിന്റെ/ജീവിതസന്ദർഭത്തിന്റെ ദുഃഖാന്തരീക്ഷം മാത്രമേ ആനുഭവികസത്യമായി തെളിയുന്നുള്ളൂ. ചർച്ചകളും തത്ത്വ ചിന്തകളുമെല്ലാം അവൻ മറന്നുപോകുന്നു. കാരണം അനുഭവം ഇന്ദ്രിയ പ്രധാനമാണ്. തത്ത്വചിന്ത ബുദ്ധിപരവും. അതുകൊണ്ട് അനുഭവം നിലനിൽക്കുന്നു. ആ ആനുഭവിക സത്യം വിഷാദാത്മകമായ പരാജ യദർശനമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ സംവാദവും തത്ത്വ ചിന്തയുമെല്ലാം നോവലിൽ പരാജയബോധം സംക്രമിപ്പിക്കാനുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ മാത്രമായിത്തീരുന്നു.

6. 6. 3. സർഗ്ഗാത്മകത

വ്യക്തി താൻ സ്വായത്തമാക്കിയ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രകൃതിക്ക്, സമൂഹത്തിന് മടക്കിക്കൊടുക്കുന്നതിനെയാണ് ആനന്ദ് പുനഃസംയോഗം (ഞലൗിശളശരമശേീ) എന്നു പറയുന്നത് [67]. സ്വാതന്ത്ര്യവിനിമയം എന്ന സർഗ്ഗാത്മക പ്രവൃത്തിയിലൂടെയാണ് ബോധപൂർവ്വമായ പുനഃസംയോഗം സാധ്യമാവുന്നത്. ഈയളവുവരെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു ശുഭദർശകവീക്ഷണമാണ് ആനന്ദ് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത് എന്നുപറയാം. ഇതിനെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒന്നാംവാദം എന്നുപറയാം.

'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിൽ, ലളിതയുടെ സ്നേഹം സുനിൽ തിരസ്ക്കരിച്ചതിനെപ്പറ്റി ഗോപാൽ ഈ വിധം പറയുന്നു: "അയാൾക്കു സ്വതന്ത്രനാവാനേ അറിയാവൂ. ആ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉപയോഗം അയാൾക്ക് അറിഞ്ഞുകൂടാ. അതുകൊണ്ട് അയാൾക്ക് അത് നിഷ്പ്രയോജനമാണ്; പിശുക്കന്റെ കൈയിലെ പണം പോലെ" [68]. ഗോപാൽ തുടർന്നു പറയുന്നു: "ഞാൻ എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടുകയല്ല, മറിച്ച് അതിനെ കൈമാറുകയാണ് ചെയ്തത്. അഭയം തേടിപ്പോയില്ല; ആനന്ദം നേടുകയും ചെയ്തു. സ്വാതന്ത്ര്യം, അവസാനം മനുഷ്യന് ഒരു ഉപാധിമാത്രമാണ്, ലക്ഷ്യമല്ല" [69]. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒന്നാം വാദമാണ് ഗോപാലിന്റെ ഈ വാക്കുകളിൽ തെളിയുന്നത്. ഈ വാദത്തിൽ വായനക്കാരൻ വിശ്വാസമർപ്പിക്കാനും ആശ്രയിക്കാനും തുടങ്ങുമ്പോൾ ആനന്ദ് മറ്റൊരുവാദം കൊണ്ടുവരുന്നു. ഒന്നാം വാദത്തിന് നേരെ എതിരായ ഈ വാദത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച രണ്ടാംവാദം എന്നുപറയാം. അത്

ഇതാണ്: "ഊണും വസ്ത്രവും കിട്ടുകയാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനമായ കാര്യം. നിങ്ങൾക്കു തോന്നുന്നുണ്ടോ ചുരുങ്ങിയ ഒരു സാമ്പത്തിക നിലവാരമെങ്കിലും കിട്ടാതെ മനുഷ്യന് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ വല്ല രുചിയും തോന്നുമെന്ന്? സ്വന്തം നിലനില്പിനു വേണ്ടി രാപ്പകൽ പണിയെടുക്കേണ്ടിവരുന്ന ഒരാൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയും വ്യക്തി മാഹാത്മ്യത്തെപ്പറ്റിയും ചിന്തിക്കാൻ നേരമെവിടെ?" [70]. രാധയുടെ വാക്കുകളിലൂടെയാണ് ഈ വാദം അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഈ രണ്ടുവാദങ്ങളും പരസ്പരം റദ്ദാക്കുവാൻ ശേഷിയുള്ളവയാണ്. ഒന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യവും മറ്റേത് നിലനിൽപ്പുമാണ് പ്രധാനമായി കരുതുന്നത്. ഏതുവാദത്തിന്റെ കൂടെ നിൽക്കണം എന്നു തീരുമാനിക്കാൻ വായനക്കാരന് കഴിയുന്നില്ല, നോവലിസ്റ്റ് അതു പറയുന്നുമില്ല. ഇവിടെ സ്വാഭാവികമായും വിഷമവൃത്തത്തിലകപ്പെടുന്ന വായനക്കാരനിൽ അവശേഷിക്കുന്ന അനുഭവം കഥാസന്ദർഭത്തിന്റേതായിരിക്കും. ആ കഥാസന്ദർഭമാകട്ടേ ദയനീയവും ദുഃഖപൂർണ്ണവുമാണ്. ദാരിദ്ര്യമാണ് ഇവിടെ കഥാസന്ദർഭം. അത് പരാജയദർശനത്തെ പ്രക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

6. 6. 4. വിപ്ലവാത്മകത.

വിപ്ലവം സർഗ്ഗാത്മക പ്രവർത്തനമാണ് എന്നാണ് ആനന്ദിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ആ അർത്ഥത്തിൽ വിപ്ലവാത്മകത ശുഭദർശനമാണ്. ജോസഫ് എന്ന കഥാപാത്രത്തിലൂടെയാണ് 'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിൽ വിപ്ലവാത്മകത ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ജോസഫ് വിപ്ലവത്തിന്റെ സാധുതയെയും സാധ്യതയെയുംപറ്റി പറയുന്നതെല്ലാം വായനക്കാർക്ക്

ശരിയും വിശ്വസനീയവുമായിതോന്നും. എന്നാൽ ഒരു സംവാദരംഗത്ത് സുനിലും സുന്ദറും ചേർന്ന് ജോസഫിന്റെ വിപ്ലവ സങ്കല്പത്തെ യുക്തിപൂർവ്വം തന്നെ തകർത്തുകളയുന്നുണ്ട്. അവർ പറയുന്നതിന്റെ രത്നച്ചുരുക്കം ഇതാണ്: വിപ്ലവം എന്നും എവിടെയും കുറച്ചുപേരുടെ ഒരു സാഹസം മാത്രമായിരുന്നു. മനുഷ്യന് എപ്പോഴും കുറ്റപ്പെടുത്തുവാൻ തന്നിൽ നിന്ന് അകന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരു തത്ത്വം വേണം. അടിമത്തം, മതം, സമുദായം, സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥിതി, മുതലാളിത്തം തുടങ്ങിയവയൊക്കെ ഇത്തരത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഉണ്ടാക്കിയ ഓരോ തത്ത്വങ്ങളാണ്. ഈ തത്ത്വങ്ങളെ കുറ്റപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ വന്നും പോയും ഇരിക്കുകയും വ്യക്തി താൻ നിരപരാധിയാണ് എന്നു കരുതുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉത്തരവാദിത്തബോധമുള്ള നൂറുശതമാനം വ്യക്തികളുടെ ഒരു സമുദായം ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകാൻ പോകുന്നില്ല. തുല്യരായ മനുഷ്യർ തുല്യമായ അധികാരം ഉപയോഗിക്കുന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റുവ്യവസ്ഥിതിയും ഉണ്ടാകാൻ പോകുന്നില്ല. കാരണം മനുഷ്യർ തുല്യരല്ല. മനുഷ്യചരിത്രത്തിൽ എന്നും സമർത്ഥരായ കുറച്ചുപേർ അസമർത്ഥരായ അധികം പേരുടെ ഭാവി നിർണ്ണയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നിട്ടേയുള്ളൂ. ആ കുറച്ചുപേരുടെ സാമർത്ഥ്യം ചിലപ്പോൾ ബലമായിരുന്നു. ചിലപ്പോൾ ബുദ്ധിയും – അത്രയേ വ്യത്യാസമുള്ളൂ. ആ കുറച്ചുപേർ ബലവാന്മാരെക്കാൾ ബുദ്ധിമാന്മാരായിരിക്കട്ടേ എന്നു മാത്രമാണ് മനുഷ്യന് അങ്ങേയറ്റം ആശിക്കാനാവുന്നതായി ഉള്ളൂ. സോഷ്യലിസവും ഡെമോക്രസിയും അനാർക്കിയും എല്ലാം വെറും ഭാവനയുടെ സൃഷ്ടികളാണ്. ലോകത്തിലെ ഏതു ജനാധിപത്യഭരണകൂടത്തിന്റെയോ സോഷ്യലിസ്റ്റുഭരണകൂടത്തിന്റെയോ പ്രവർത്തനം എടുത്തു

നോക്കിയാലും അവയെല്ലാം മൗലികമായി കുറച്ചുപേരുടെ ഭരണമാണ് എന്ന് മനസ്സിലാവും. ട്രെയ്ഡു യൂണിയൻ പ്രസ്ഥാനം തന്നെ എടുത്തുനോക്കൂ. തൊഴിലാളി വർഗ്ഗത്തെ സംഘടിപ്പിക്കുന്നതും നയിക്കുന്നതും തൊഴിലാളികളല്ലാത്ത ഒരുപറ്റം നേതാക്കളാണെന്നു മനസ്സിലാവും [71].

ജോസഫിന്റെ വിപ്ലവവാദമുഖങ്ങളും സുന്ദറിന്റെയും സുനിലിന്റെയും വിപ്ലവവിരുദ്ധവാദമുഖങ്ങളും പരസ്പരം റദ്ദാക്കുന്നു എന്നതാണ് ഇവിടെ സംവാദത്തിന്റെ ആത്യന്തികഫലം. വായനക്കാരന്റെ മനസ്സിൽ അവശേഷിക്കുന്ന അനുഭവം കേവലം നിസ്സഹായതാബോധത്തിന്റെയും അരക്ഷിതബോധത്തിന്റെയും വിഷാദാത്മകതയുടേതുമായിരിക്കും. കാരണം അത്തരം ഒരു കഥാസന്ദർഭത്തിലാണ് ഇത്തരമൊരു ചർച്ച സംഭവിക്കുന്നത്. പരാജയദർശനത്തെ പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന ഇത്തരം സംവാദങ്ങൾ 'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിൽ ഉടനീളം കാണാൻ കഴിയും.

6. 6. 5. വികൃതീകരണം

പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഒരു ഉപോല്പന്നമാണ് വികൃതീകരണം. ഭാഷാപരമായ ഒരു മാനറിസമാണ് ഇത്. ദൃശ്യവ്യാമോഹം (ീുശേരമഹ ശകഹൗശെീ) എന്ന് പി.കെ. രാജശേഖരൻ വിളിക്കുന്നത് ഇതിനെയാണ് [72]. എല്ലാം അപൂർണ്ണവും അസംബന്ധവുമായിരിക്കുന്ന വർത്തമാനകാല ദുരവസ്ഥയിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കാനോ നിശ്ചിതമായി യാതൊന്നിനേയും സങ്കല്പിക്കാനോ യുക്തിപൂർവ്വം വിലയിരുത്താനോ കഴിയാതെ വരുന്നു. ഈ കഴിവുകേടിന്റെ ബഹിർസ്ഫുരണമാണ് വികൃതീകരണമായിത്തീരുന്നത്.

പ്രകൃതി എത്രയോ ഇടങ്ങളിൽ അത്ഭുതകരമാം വണ്ണം സമ്പൂർണ്ണതനേടുന്നു. പ്രകൃതി ഏറ്റവും നിർദ്ദയമായി പെരുമാറിയി ട്ടുള്ളത് മനുഷ്യനോടാണ്. അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യന് ജീവിതം മുഴു വൻ പരിപൂർണ്ണതക്കുവേണ്ടിയുള്ള ഒരു പരക്കം പാച്ചിലാക്കേണ്ടി വരുന്നു [73]. 'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിൽ സുനിലിന്റെ ഈ ചിന്തകൾ അവതരി പ്പിച്ചശേഷം, ജനലിൽ വന്നിരിക്കുന്ന മഴയിൽ കുളിച്ച ഒരു പ്രാവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്: "വട്ടത്തിലുള്ള ആ കണ്ണുകളിലേക്കു നോക്കി യപ്പോൾ അയാൾക്ക് അത്ഭുതം തോന്നി. പ്രാവിന്റെ കണ്ണ് വട്ടത്തിലാ ണെന്ന് ഇപ്പോഴാണ് മനസ്സിലായതെന്നപോലെ. മനുഷ്യരെപ്പോലെ നീളത്തിലുള്ള കണ്ണുകളാണ് അവയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ ആ മുഖം എങ്ങനെ ഇരിക്കുമായിരുന്നു. പ്രാവുകൾ അങ്ങനെയാണ് സൃഷ്ടി ക്കപ്പെട്ടിരുന്നതെങ്കിൽ ഒരുപക്ഷേ, അപ്പോഴും അവയുടെ മുഖം സുന്ദ രമായിരുന്നേനെ. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ തന്നെ എത്ര വിരൂപനാണ്. തള്ളിനിൽക്കുന്ന മൂക്കും ഇരുവശങ്ങളിൽ ഇല കൾപോലെ തോന്നിക്കുന്ന കാതുകളുമുള്ള ശിരസ്സ്. മിക്കവാറും തൊലി പുറത്തുകാണുന്ന ശരീരത്തിന്റെ മുകളിൽ ശിരസ്സിലും താടി യിലും മാത്രം നീളമുള്ള രോമങ്ങൾ മുറ്റി വളരുന്നു. പുരുഷന്മാർ അതു മുറിച്ചുകളയുമ്പോൾ സ്ത്രീകൾ ഒരു വാലിന്റെ രൂപത്തിൽ അതു വളർത്തുന്നു. രണ്ടുവശങ്ങളിലും ഇഷ്ടംപോലെ കിടന്നാടുന്ന രണ്ടു കൈകൾ. അവയുടെ അറ്റത്ത് ഗൗളികൾ പുളയുന്നതുപോലെ അറ പ്പുതോന്നിക്കുന്ന വിരലുകൾ. രണ്ടുകാലുകളിൽ ബാലൻസ് ഒപ്പിച്ച് കൈകൾ ആട്ടി നടക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഏറ്റവും വിരൂപികളായ ജന്തു ക്കളിൽ ഒന്നാണ്" [74]. വികൃതീകരണത്തിന് ഉദാഹരണമാണ് ഈ വിവ

രണം.

'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' എന്ന നോവലിൽ നിന്ന് ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ നോക്കുക:

"മനുഷ്യശരീരത്തിന്റെ സിമിട്രി കുത്തനെയായിരുന്നുവെങ്കിലോ? മനുഷ്യന് കാലുകൊണ്ടേ നടക്കാവൂ എന്നതുകൊണ്ടും ഭൂമി താഴെയാണ് എന്നതുകൊണ്ടും, കാലുകൾ താഴെത്തന്നെ വരണം. അപ്പോൾ ശരീരത്തിന്റെ മുകൾഭാഗത്തും അതുപോലെ രണ്ടുകാലുകൾ ഉണ്ടാകും. ഇടതുവശത്ത് തല, വലതുവശത്ത് രണ്ടുകൈകളും. കണ്ണുകൾ ഒന്നിനുമീതെ ഒന്നായി. ഇങ്ങനെയൊരു സത്വം കണ്ണാടിയുടെ മുമ്പിൽ ചെന്നു നിന്നാൽ എന്തുകാണും? കണ്ണാടി വിടൂ. അങ്ങനെയൊരു സത്വത്തെ ആലോചിക്കുക തന്നെ ഭയാനകമായിരുന്നു"[75].

"ആ കൊളുത്ത് സുലൈമാന്റെ തലയിൽ ഇടിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ! അതിനകത്ത് പതിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഭയാനകമായ അജ്ഞത ഒരു വലിയ പ്ലേറ്റ് ചൈനീസ് നൂഡിൽ പോലെ അവിടെ ചിതറിവീണിരുന്നെങ്കിൽ കാക്കയോ കഴുകനോ വന്ന് അത് കൊത്തിക്കൊണ്ടുപോയിരുന്നെങ്കിൽ അതു തിന്ന് തടിച്ചുകൊഴുത്ത കാക്കകളുടെയും കഴുകന്മാരുടെയും മുട്ടകൾ വിരിഞ്ഞ്, വീണ്ടും വിരിഞ്ഞ്, വീണ്ടും വിരിഞ്ഞ് കാലം മുന്നോട്ടുപോകുമ്പോൾ"[76].

'ഉത്തരായനം' എന്ന നോവലിലെ ഒരു സന്ദർഭം നോക്കുക: "ഇപ്പോൾ ഈ നിമിഷത്തിൽ എനിക്കു തോന്നുന്നതെന്താണെന്നറിയാമോ? ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ എന്റെ തലച്ചോറ് തലയിൽ നിന്ന് ചോർത്തിയെടുത്ത്, കഷണം കഷണമായി മുറിച്ച്, എണ്ണയിൽ പൊരിച്ച്, അല്പം ഉള്ളിയും മുന്തിരിങ്ങയും കശുവണ്ടിയും മൂപ്പിച്ചിട്ട്, ടുമാറ്റോ

സോസും നല്ല നീളത്തിലുള്ള ഒരു പച്ചമുളകും കൂട്ടി തിന്നുവാനാണ്"[77]. ഇവിടെയെല്ലാം വികൃതീകരണം എന്ന പ്രക്രിയയാണ് കാണാനാവുന്നത്.

6. 6. 6. വായനക്കാരന്റെ പ്രാമാണ്യവും സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണതയും

വായനയിൽ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം വിനിയോഗിക്കാൻ നിർബ്ബന്ധിക്കപ്പെടുന്നതുവഴിയാണ് വായനക്കാരന് പ്രാമാണ്യം കൈവരുന്നത്. 'ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ' എന്ന നോവലിൽ നോവലിസ്റ്റ് ഇതിനെപ്പറ്റി തുറന്നുതന്നെ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്: "വാസ്തവത്തിൽ ഒരു കൃതിയും ഇടതൂർന്ന ഒരു ഖരവസ്തുവല്ല. വായന എന്നത് തുടർച്ചയായി എഴുത്തുകാരന്റെ സർവ്വാധിപത്യത്തിൽ നടക്കുന്ന ഒരു അടിമവേലയും അല്ല. ഒരുപാട് കഷണങ്ങളുടെ ഒരു സംഹിതയാണ് ഒരു കൃതി. വായന എന്നത് എവിടെ വെച്ചും പിരിഞ്ഞ്, തെന്നിപ്പോകാവുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയും. വായനക്കാരനെ അങ്ങനെ പിരിഞ്ഞ് തെന്നിപ്പോകുവാൻ ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയാണ് നല്ല കൃതിയാവുന്നത്. അങ്ങനെ പിരിഞ്ഞ് തെന്നിപ്പോകുന്ന വായനക്കാരനാണ് നല്ല വായനക്കാരനാകുന്നത്"[78]. വായനയിലൂടെ ആർക്കും കൃതിയിൽ നിന്ന് പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങൾ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കാം. ഇതേ ആശയമാണ് 'രചയിതാവിന്റെ മരണം' എന്ന പ്രബന്ധത്തിലൂടെ റൊളാങ് ബാർത്തും അപനിർമ്മാണസിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ ദറീദയും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.[79] രചനയുടെ മേൽ രചയിതാവിന് അധികാരമൊന്നുമില്ല. ഇവിടെ എഴുത്തുകാരൻ എന്ന വ്യക്തി അപ്രസക്തനാകുകയും വായനക്കാരന് പ്രാമാണ്യം കൈവരുകയുമാണ്.

വായനക്കാരനു പ്രാമാണ്യം കൈവരുന്നു എന്നു പറയുന്നതി നർത്ഥം കൃതിയുടെ പാഠനിർമ്മിതിയിൽ വായനക്കാരനും പങ്കാളിയാവുന്നു എന്നാണ്. സ്വാഭാവികമായും പരമ്പരാഗതമായ ആഖ്യാനരീതി വായനക്കാരനു നൽകുന്ന പ്രഖ്യാപിത വായനാസുഖങ്ങളൊന്നും തന്നെ ഇത്തരം നോവലുകൾ നൽകുന്നില്ല. കാരണം എഴുത്ത് എന്നതുപോലെ വായനയും ഇവിടെ അധ്വാനമായിത്തീരുന്നു. ഇതാണ് 'സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണത' എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. 'ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ', 'വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും' തുടങ്ങിയ നോവലുകൾ ഇത്തരം കൃതികൾക്ക് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. അർത്ഥങ്ങളുടെ സ്രഷ്ടാവായ ഗ്രന്ഥകാരൻ, ഗ്രന്ഥകാരന്റെ അനുഭവങ്ങളുടെ ആവിഷ്ക്കാരം, ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ച അർത്ഥങ്ങൾ, കഥയുടെ കാലാനുക്രമത, സൗന്ദര്യാനുഭൂതി സൃഷ്ടിക്കുന്ന കഥാനിർവ്വഹണം തുടങ്ങിയ, [80] നോവലിനെ സംബന്ധിച്ച വ്യവസ്ഥാപിത സൗന്ദര്യ സങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനങ്ങളെയൊന്നും ഈ കൃതികൾ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അതാണ് അവയുടെ സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണതക്കുകാരണമായിരിക്കുന്നതും.

വാസ്തവത്തിൽ ഈ സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണത പോസ്റ്റ് മോഡേൺ ഫിക്ഷന്റെ ഒരു സ്വഭാവമാണ്. 'ഗോവർധന്റെ യാത്രകളും' 'വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വര'നും ആണ് ആനന്ദിന്റെ പോസ്റ്റ് മോഡേൺ ഫിക്ഷന്റെ ഏറ്റവും മികച്ച മാതൃകകൾ. 'ഹിസ്റ്റോറിയോഗ്രാഫിക് മെറ്റാ ഫിക്ഷൻ' ആയിരിക്കുക എന്നതാണ് പോസ്റ്റ് മോഡേൺ ഫിക്ഷന്റെ പ്രധാന സവിശേഷതയായി ലിൻഡാഹച്ചിയോൺ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് [81] കാലാനുക്രമണികതാരാഹിത്യം (അിമരവൃീശരാ) ആണ് ഹിസ്റ്റോറിയോ

ഗ്രാഫിക് മെറ്റാഫിക്ഷന്റെ ഒരു പ്രധാനസ്വഭാവം. അതിലൂടെ ഭൂതകാലത്തെ വർത്തമാനകാലത്തിൽ വെച്ച് അറിയാൻ കഴിയുന്നു (സീീം ശിഴ വേല ുമലെ ശി വേല ുൃലലെിേ). ഭൂതവും വർത്തമാനവും തമ്മിൽ ഇടകലർന്ന ബന്ധമാണ് അത്തരം കൃതികളിൽ കാണുക. ഹിസ്റ്റോറിയോഗ്രാഫിക് സിദ്ധാന്തത്തിലും പോസ്റ്റുമോഡേൺ ഫിക്ഷനിലും, വർത്തമാനത്തിൽ ഭൂതകാല സംഭവങ്ങളെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച സൈദ്ധാന്തികവും പാഠാത്മകവുമായ (ഠവലീൃലശേരമഹ മിറ ലേഃൗമഹ) തീവ്രമായ അവബോധം പ്രകടമായിരിക്കും. ഈ സ്വഭാവങ്ങൾ വ്യക്തമായും കാണുന്ന കൃതികളാണ് 'ഗോവർധന്റെ യാത്രകളും' 'വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും'.

6. 7. പരാജയം: ആനന്ദിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്.

തന്റെ ചില കൃതികളുടെ അവസാനത്തിൽ ഏതാനും വരികളിലൂടെ ആനന്ദ് പ്രത്യാശാനിർഭരമായ ഒരുതരം ശുഭദർശനം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതുകാണാം. കൃതിയിലെ സ്ഥായിയായ പരാജയദർശനത്തിന് ഒന്നുകൂടി മിഴിവേകാനേ ഇത്തരം കൃത്രിമ ശുഭദർശനപ്രകടനം കൊണ്ട് കഴിയുന്നുള്ളൂ. ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാം.

"പ്രയാണത്തിന്റെ ഘട്ടങ്ങളിലെവിടെയോ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഷ കൈമോശം വന്ന്, പരിതസ്ഥിതികളും പരിശീലനവും അടിച്ചേൽപ്പിച്ച തോടുകൾക്കുള്ളിൽ വിരിയാൻ മറന്ന് ഉറങ്ങിപ്പോയ വിത്തുകൾ, വാതിൽക്കൽ മുട്ടി കാലാവസ്ഥ നീട്ടിത്തരുന്ന വളർച്ചയുടെ വിളിയെ മടക്കി അയയ്ക്കാതെ, ഒന്നൊന്നായി, നിരനിരയായി, സാർവ്വത്രികമായി പൊട്ടിവിരിയുകയാണെങ്കിൽ ...... ആണെങ്കിൽ .... തെന്നിയും വഴു

ക്കിയും നീങ്ങുന്ന ജീപ്പിലിരുന്ന് ഉദയശങ്കർ തന്റെ പോക്കറ്റിൽ നിന്നെടുത്ത കടലാസുതുണ്ടിൽ കുത്തിക്കുറിച്ചു: ദുഃഖം ഇവിടെ തമ്മിൽത്തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്ന കീടകോശങ്ങളാണ്. പകരം അത് ഉരുകിച്ചേർന്ന് ഒന്നാവുകയാണെങ്കിൽ, തമ്മിൽ സിമന്റ് ചെയ്യുന്ന തേനീച്ചക്കൂടുപോലെ ....” [82].

‘കീടകോശം’ എന്ന കഥയിലെ അവസാനവരികളാണിവ. വിപ്ലവപ്രതീക്ഷയാണ് ആ വരികളിൽ ആവിഷ്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ദുഃഖങ്ങളാകുന്ന കീടകോശങ്ങൾ അഥവാ വിത്തുകൾ പൊട്ടിവിരിയുകയും തമ്മിൽ ഉരുകിച്ചേർന്ന് ഒന്നായിത്തീരുകയും ചെയ്താൽ വിപ്ലവം സംഭവിക്കും എന്നർത്ഥം.

‘മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്’ എന്ന നോവലിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് പരാജിതരായി മടങ്ങിയ ഓരോരുത്തരും തിരിച്ചുവന്നേക്കാം എന്ന ശുഭദർശനം ആവിഷ്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നതു കാണാം. റൂത്തും അമലയും ഭോലയും സുകുവിന്റെ അനുജനും വിറ്റുപോയ തന്റെ ബുദ്ധി തിരിച്ചുവാങ്ങിക്കൊണ്ടു പ്രൊഫസറും കാണാതായ മുഴുവൻ ജനതയും തന്നെ തിരിച്ചുവരുന്നതായി സങ്കല്പിക്കുന്നു. പാലിനുവേണ്ടി മിൽക്ക് ബൂത്തിൽ ക്യൂ നിൽക്കുന്നവരുടെ ഇടയിലേക്കു തള്ളിക്കയറിയവനെതിരെ പിന്നിൽ നിൽക്കുന്നവൻ പ്രകടിപ്പിച്ച പ്രതിഷേധം കേവലം മിൽക്ക് ബൂത്തിലെ വിപ്ലവത്തിൽ നിന്ന് സാമൂഹ്യവിപ്ലവമായി പരിണമിക്കുമോ എന്ന പ്രതീക്ഷയും ഇവിടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

‘വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും’ എന്ന നോവൽ, മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിൽ കിളിർക്കുന്ന സ്വപ്നങ്ങൾക്ക് അവസാനമില്ലെന്നും റെയിൽ പാളങ്ങൾക്കരികിലെ വയലിൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട വർദ്ധമാനന്റെ നാടകത്തി

ലൂടെ വർദ്ധമാനൻ പാകിയ വിത്തുകൾ ആയിരമായിരം കൊല്ലങ്ങളി ലേക്കു നാമ്പു നീട്ടുമെന്നും ഉള്ള ശുഭപ്രതീക്ഷയിലാണ് അവസാനി ക്കുന്നത്.

"അങ്ങനെ നടക്കുംതോറും ഈ നടത്തം തന്നെ എനിക്ക് മര ണസർട്ടിഫിക്കറ്റായിത്തീരുന്നു. ഈ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റുതന്നെ എന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ സർട്ടിഫിക്കറ്റുമാകുന്നു. ഈ സത്യം സർവ്വോപരി എനിക്കു മനസ്സിലാകാൻ തുടങ്ങുന്നു" [83] എന്ന വാകൃത്തോടെയാണ് 'മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ്' എന്ന നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്. ഇവിടെയും ഒരു തരം ശുഭദർശനം പ്രകടമാണ്.

നായകൻ തന്റെ കൈയിലുള്ള തീ തുപ്പുന്ന ടാങ്കിന്റെ കളിപ്പാട്ട മടങ്ങുന്ന പെട്ടിയും എക്സ്റേ ഫിലിമുകളും മാലിക്കു കൊടുക്കുകയും പകരം മാലി തന്ന ഗന്ധ്രാജ്, ഡോലൻ ചമ്പ തുടങ്ങിയ പൂച്ചെടിക ളുടെ കമ്പും വിത്തുകളും കൈയേൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചിത്രം അവ തരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് 'ഉത്തരായനം' എന്ന നോവൽ അവസാനിക്കു ന്നത്. എക്സ്റേ ഫിലിമുകളും തീ തുപ്പുന്ന ടാങ്കും അയാൾ അനുഭ വിക്കുന്ന മാനസിക സംഘർഷങ്ങളുടെയും ദുരന്തങ്ങളുടെയും പ്രതീ കമാണ്. സുഗന്ധവാഹിയായ പൂച്ചെടികളുടെ കട്ടിങ്ങുകളടങ്ങുന്ന സഞ്ചിയാകട്ടേ സമാധാനത്തിന്റെയും ആശ്വാസത്തിന്റെയും പ്രതീക്ഷ യുടെയും പ്രതീകമാണ്. ഇവിടെ ശുഭദർശകമായ ഒരു അന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് നോവലിസ്റ്റ്.

പരാജയദർശനവുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ ലഘുവായ ഇത്തരം ശുഭദർശനാവതരണങ്ങൾ തികച്ചും ദുർബ്ബലങ്ങളാണ്. വെളു പ്പിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കറുപ്പിന് തീവ്രതയുളവാകുന്നതുപോലെ

ശുഭദർശനത്തിന്റെ ഈ നേരിയ സാന്നിധ്യം പരാജയദർശനത്തെ വ്യതിരിക്തമാക്കി തെളിച്ചുകാണിക്കാൻ മാത്രമേ ഉതകുന്നുള്ളൂ.

തന്റേത് പരാജയദർശനമാണെന്ന് ആനന്ദ് സമ്മതിച്ചു തരണമെന്നില്ല. കെ. സച്ചിദാനന്ദനുമായുള്ള ഒരു സംഭാഷണത്തിൽ ആനന്ദ് ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്: "പരാജയപ്പെടുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചതുകൊണ്ട് ഒരാൾ പരാജയവാദിയാകുമോ? ജീവിതത്തിൽ പരാജയം എന്ന ഒന്നില്ലെന്നു വരുമോ? എഴുത്തുകാരൻ ഡോക്ടർമാരെപ്പോലെ ഒരു പ്രിസ്ക്രിപ്ഷനും കൊടുത്ത്, പുഞ്ചിരിച്ച്, പുറത്തൊന്നുതട്ടിവിടണമോ ആൾക്കാരെ? അതുപോലെത്തന്നെ നാം നേരിടുന്ന ജീവിതത്തിലെ നിസ്സഹായതകളേയും യുക്തിഭംഗത്തെയും അപഗ്രഥിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരാൾ 'അസംബന്ധതാവാദി'യും 'ദാർശനികവ്യഥ'ക്കാരനുമാകുമോ? എവിടെയോ പിശകുണ്ട്" [84]. മറ്റൊരിടത്തു പറയുന്നു: "മനുഷ്യൻ സ്വാഭാവികമായി വിശ്വസിക്കുന്ന രണ്ടു സംഗതികളാണ് യുക്തിയും നീതിയും. ഇവ രണ്ടും യഥാർത്ഥജീവിതത്തിൽ കാണാനില്ലെന്നുവരുമ്പോൾ, താൻ തനിക്കുമനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാത്ത എന്തിനോ വേണ്ടി ജീവിക്കുകയും പൊരുതുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാലാളുകളാണെന്നു കാണുമ്പോൾ, അവന് ജീവിതം അർത്ഥശൂന്യവും അസംബന്ധവുമായിതോന്നുന്നു. അസംബന്ധതയോട് പൊരുതി പരാജയപ്പെടുന്നവർ അഭയങ്ങൾ തേടിപ്പോകുന്നു. ഇതൊക്കെ സമ്പന്നരുടെ വ്യഥയാണെന്ന് പുച്ഛിച്ചുതള്ളുന്നത് സമ്പന്നരല്ലാത്ത പാവങ്ങളോട് ചെയ്യുന്ന വലിയ തെറ്റാണ്. കാരണം ഉള്ളവരേക്കാൾ കൂടുതൽ ഇല്ലാത്തവരാണ് ഇതിനൊക്കെ ഇരയാകുന്നത്. അവർ അത് അറിയുന്നില്ലായിരിക്കാം. അവരെ അങ്ങനെ അറി

യായ്ക എന്ന ആഹശൈ-ൽ നിലനിർത്തുകയാണ് അധികാരമുള്ളവർ എന്നും ചെയ്തിരുന്നത്. നമ്മളും അതുതന്നെ ചെയ്യണമോ? ..... ജീവിതത്തെ അസംബന്ധമായി എഴുതിത്തള്ളുകയോ, അസംബന്ധതയെ ആദർശവത്കരിക്കുകയോ അല്ല ഇവിടെ നാം ചെയ്യുന്നത്. അതിനെ അസംബന്ധമാക്കി തോന്നിക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളെ കണ്ടറിയുകയാണ്, നേരിടുകയാണ്. എന്നാൽ അങ്ങനെയൊരു സാഹചര്യമേയില്ല എന്നു പറഞ്ഞ്, മനുഷ്യരെയെല്ലാം ധീരോദാത്ത നായകന്മാരായി കാണുന്നത് സത്യസന്ധതയില്ലായ്മയാണ്. സംസ്കൃത സാഹിത്യത്തിലായാലും സോഷ്യലിസ്റ്റു സാഹിത്യത്തിലായാലും”[85].

മുകളിൽ കൊടുത്ത രണ്ട് ഉദ്ധരണികളിൽ നിന്ന് ആനന്ദ് തന്റെ ദർശനത്തിന് സ്വയം എങ്ങനെയാണ് സാധുതയും ന്യായീകരണവും കല്പിക്കുന്നത് എന്ന് വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്.

സ്വതന്ത്രനാകുന്നതിലുള്ള മൂന്നുതരം പ്രതിബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി ആനന്ദു പറയുന്നുണ്ട്[86]. 1. ആന്തരികം 2. ബാഹ്യം 3. ചരിത്രപരം എന്നിവയാണ് അവ. ആന്തരികമായ പ്രതിബന്ധം എന്നുപറഞ്ഞാൽ സ്വതന്ത്രനാകാൻ സമ്മതമില്ലായ്ക അഥവാ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടുള്ള ഭയം എന്നാണ് അർത്ഥം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഭയപ്പെടുന്നത് അതിന്റെ കൂടെ ഉത്തരവാദിത്തവും വന്നു ചേരുന്നതുകൊണ്ടാണ്.

ബാഹ്യമായ പ്രതിബന്ധം എന്നുപറഞ്ഞാൽ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും ധാർമ്മികവും രാഷ്ട്രീയവുമൊക്കെയായ സർവ്വതലങ്ങളിലും പ്രകടമാവുന്ന ചൂഷണത്തിന്റെയും അധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെയുമായ ബന്ധനങ്ങൾ എന്നാണ് അർത്ഥം. ഈ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ മറികടക്കുക അത്യന്തം ദുഷ്കരമാണ്. മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രത്തിൽ

എക്കാലത്തും ഭൂരിപക്ഷം ന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ അടിമകളായിരുന്നുവെന്നത് ഈ പ്രതിബന്ധത്തിന്റെ ആഴവും പരപ്പും വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്.

ചരിത്രപരമായ പ്രതിബന്ധം എന്നുപറഞ്ഞാൽ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും സാഹചര്യത്തിന്റെയും വിശ്വാസങ്ങളുടെയും വ്യവസ്ഥിതികളുടെയും ആയ ഒരു പ്രതിബന്ധാവസ്ഥയാണ്. ഇവയെല്ലാം ചേർന്ന് മനുഷ്യന്റെ നിർണ്ണായകത്വം (രീറശശേീശിഴ) അവനിൽ നിന്ന് പിടിച്ചെടുക്കുന്നു. അങ്ങനെ അവയാണ് മനുഷ്യനെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് എന്ന അവസ്ഥ വന്നുചേരുന്നു.

മഹാഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ദരിദ്രരും സാധാരണക്കാരുമാണ് രണ്ടാമത്ത പ്രതിബന്ധം ഏറ്റവും കൂടുതലായി അനുഭവിക്കുന്നവർ. അവരെ എഴുത്തുകാരൻ, ഒരു ഡോക്ടറെപ്പോലെ ഒരു പ്രിസ്ക്രിപ്ഷനും കൊടുത്ത് എല്ലാം നേരെയാവും എന്നു പുഞ്ചിരിച്ച് പുറത്തുതട്ടിവിട്ടാൽ പോരാ എന്നത് ശരിതന്നെ. കാരണം അത് യാഥാർത്ഥ്യം അറിയായ്ക എന്ന 'പരമാനന്ദ' ത്തിൽ അവരെ നിർത്തുക എന്ന പ്രക്രിയയാണ്. യാഥാർത്ഥ്യം അറിയാതിരുന്നതുകൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യം മാറാൻ പോകുന്നില്ല. അതായത് യാഥാർത്ഥ്യം അറിയിക്കാതിരുന്നതുകൊണ്ട് ഫലമൊന്നുമില്ല എന്നർത്ഥം.

എന്നാൽ ക്യാൻസർ രോഗിയായ ഒരാളോട്, 'നിങ്ങൾക്കു ക്യാൻസറാണ്. നിങ്ങൾ ചുമച്ചുകുരച്ച് ശ്വാസം കിട്ടാതെ കണ്ണുതള്ളി വേദനിച്ചുനരകിച്ചു പുളഞ്ഞ് ഇഞ്ചിഞ്ചായി മരിക്കുകയേ ഉള്ളൂ. എവി

ടെച്ചെന്നാലും നിങ്ങൾക്കു രക്ഷയില്ല. ഒരു പഴുതും ബാക്കിയില്ല' എന്ന് യാഥാർത്ഥ്യം അറിയിച്ചതുകൊണ്ടും യാഥാർത്ഥ്യം മാറാൻ പോകുന്നില്ല. അപ്പോൾ യാഥാർത്ഥ്യം അറിയിച്ചതുകൊണ്ടും ഫലമില്ലെന്ന് അർത്ഥം. അതിനാൽ ഈ സന്ദർഭത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യം ഈവിധം അറിയുന്നത് രോഗിക്ക് ഗുണകരമാവില്ല. അത് അയാൾക്ക് പരാജയബോധം ഉളവാക്കാനേ ഉതകുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ പരാജയദർശനമായി ഭവിക്കുന്നത് മുഖ്യമായും മഹാഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ഇത്തരം ആളുകൾക്കാണ്. അഥവാ രണ്ടാമത്ത പ്രതിബന്ധം അനുഭവിക്കുന്നവർക്കാണ്.

സ്വതന്ത്രനാകുന്നതിലെ മൂന്നുതരം പ്രതിബന്ധങ്ങളിൽ ഒന്നാമത്തേയും മൂന്നാമത്തേയും പ്രതിബന്ധങ്ങൾ മാത്രം നേരിടുകയും രണ്ടാമത്തെ പ്രതിബന്ധം കാര്യമായി നേരിടേണ്ടി വരാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സമൂഹത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗത്തിനും അപ്പർ മിഡിൽ ക്ലാസ് ബുദ്ധി ജീവികൾക്കും മാത്രമേ ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾ താരതമ്യേന പോസറ്റീവ് ആയി ഭവിക്കുകയുള്ളൂ. ആനന്ദിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനങ്ങൾക്കു പ്രസക്തിയും പ്രയോജനവും കൈവരുന്നത് അവർക്കിടയിലാണ്. ന്യൂനപക്ഷം വരുന്ന അവരുടെ ഇടയിലേ ആനന്ദിനു വായനക്കാരുമുള്ളൂ എന്ന വസ്തുത ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്.

ഈ വാദവും ആനന്ദ് സമ്മതിക്കുമെന്ന് തോന്നുന്നില്ല. "ഒരു രക്ഷകന്റെ വരവിനുവേണ്ടി കാത്തിരിക്കാതെ ഓരോരുത്തരും അവരവരുടെ രക്ഷകനാകാനുള്ള സാധ്യത വികസിപ്പിക്കുക"[87] എന്ന

പ്രസ്താവത്തിലൂടെ രോഗി അവന്റെ രക്ഷ സ്വയം കണ്ടെത്തണം എന്നാണ് ആനന്ദ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതെങ്ങനെ സാധിക്കും എന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുന്നുമില്ല. തന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളൊന്നും തന്നെ സ്വയം രക്ഷ കണ്ടെത്തിയതായി ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ ഒരു കൃതിയിലും ആന ന്ദിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുമില്ല. അനീതിക്കെതിരെ സമരം ചെയ്ത് കുന്ദനെ പ്പോലെ പീഡനമേറ്റ് ഭ്രാന്തനാകുകയോ മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റിലെ നായ കനെപ്പോലെ വെറും ഉഴവുകാളയായിത്തീരുകയോ ഉത്തരായനത്തിലെ നായകനെപ്പോലെ രോഗഭീതി നേടുകയോ ഗോവർധനെപ്പോലെ പീഡനമേറ്റ് ഓടുകയോ ഒക്കെ ചെയ്യുന്നതായിരിക്കാം ആനന്ദിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലെ 'സ്വയംരക്ഷ'. ഈ വിധത്തിലുള്ള സ്വയം രക്ഷണത്തെ പരാജയദർശനം എന്നേ പറയാനാകൂ. അതാണ് യാഥാർത്ഥ്യവും.

തന്റെ നോവലുകൾ ഒരർത്ഥത്തിൽ ട്രാജഡികളാണെന്നും വാസ്തവത്തിൽ ട്രാജഡികളാണ് പോസറ്റീവ് വീക്ഷണമുണ്ടാക്കാൻ സഹായകം എന്നും ട്രാജഡികളിലാണ് യഥാർത്ഥ സർഗ്ഗാത്മകത എന്നും ഉള്ള പ്രസ്താവങ്ങളിലൂടെ[88] ആനന്ദ് സ്വയം പ്രതിരോധിക്കു കയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതിനുള്ള മറുപടിയായി ഇത്രയേ പറയാനു ള്ളൂ. ആനന്ദിന്റെ നോവലുകൾ ട്രാജഡിയിലേക്കല്ല പരാജയദർശന ത്തിലേക്കാണ് എത്തിച്ചേരുന്നത്. ട്രാജഡിയുടെ സമീപനമല്ല പരാജ യദർശനത്തിന്റേത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ട്രാജഡി എന്ന നിലയിലുള്ള വിലയിരുത്തൽ ആനന്ദിന്റെ കൃതികൾക്ക് ഇണങ്ങുകയില്ല.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഷാജി ജേക്കബ്ബ്, ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം: ആനന്ദിന്റെ ദർശനം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1996) പുറം: 106
2. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 111
3. ആനന്ദ്, അഭയാർത്ഥികൾ (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1995) പുറം : 323, 324
4. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 324
5. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 324
6. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 39
7. ആനന്ദ്, പൂജ്യം-കഥ, വീടും തടവും (തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1993) പുറം: 8
8. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 12
9. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 15
10. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 12
11. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 13
12. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 13
13. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 7
14. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 13
15. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 13
16. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 13
17. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 10
18. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 18

19. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 9
20. ആനന്ദ്, കുരുതി - കഥ, വീടും തടവും, പുറം :84
21. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 87
22. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 88
23. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 88
24. ആനന്ദ്, മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ് (തിരുവനന്തപുരം: നവധാര, 1984) പുറം :93
25. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 93
26. ആനന്ദ്, ഗംഗയിലെ പാലം-കഥ, വീടും തടവും, പുറം : 112
27. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 115
28. ആനന്ദ്, പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം -കഥ, വീടും തടവും, പുറം : 117
29. വൈലോപ്പിള്ളി ശ്രീധരമേനോൻ, കന്നിക്കൊയ്ത്ത് -കവിത, ചരിത്രത്തിലെ ചാരുദൃശ്യം (തൃശൂർ: വൈലോപ്പിള്ളി സ്മാരകസമിതി, 1991) പുറം : 30
30. ആനന്ദ്, പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം - കഥ, വീടും തടവും, പുറം : 132
31. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 133
32. ആനന്ദ, പ്രജ്ഞയും കരുണയും (പന്തളം: പുസ്തകപ്രസാധക സംഘം, 1986) പുറം: 9, 10
33. ആനന്ദ്, പ്രജ്ഞയും കരുണയും, പുറം: 17
34. ആനന്ദ്, പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത മഹാക്ഷേത്രം -കഥ, വീടും തടവും, പുറം. 136
35. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 136, 37
36. ആനന്ദ്, ഉത്തരായനം (തൃശൂർ: കറന്റ്ബുക്സ്, 1997) പുറം: 11
37. ആനന്ദ്, വിജയസ്തംഭം-കഥ, സംവാദം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1994)പുറം : 42
38. ആനന്ദ്, വിജയസ്തംഭം -കഥ, സംവാദം, പുറം : 49, 50
39. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 44
40. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 51
41. സച്ചിദാനന്ദൻ, സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം (കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്, 1988) പുറം : 22.

42. "The very essence of popular culture is its ability to provide its public with a sense of the familiar, while at the sametime also infus ing this with enough variety to ensure continued interest .... To succeed, popular culture cannot stray too far from the recogniz able formula, or categories, because the audience will experience difficulty in relating to it, but it must also constantly provide an in teresting variation on the theme."
Garth S. Jowett, Introduction - Popular culture genres : Theories and Texts (Author: Arthur Asa Berger), New Delhi: Sage Publishers,1992, P: VII

43. "The cultural industries are agents of economic, social and cultural change."
David Hesmondhalgh, The cultural industries (New Delhi: Sage Publications, 2002), P: 6.

44. ആനന്ദ്, കീടകോശം-കഥ, സംവാദം, പുറം : 80

45. ആനന്ദ്, കായസ്ഥന്മാർ - കഥ, അശാന്തം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1993) പുറം : 11

46. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 19

47. ആനന്ദ്: ജൈവമനുഷ്യൻ (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1996) പുറം : 170

48. ആനന്ദ്, ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ, (കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്, 1995), പുറം : 5

49. പി.കെ. രാജശേഖരൻ, അന്ധനായദൈവം : മലയാള നോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1999), പുറം : 105

50. ആനന്ദ്, മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത് (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1994) പുറം : 153,154

51. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 154, 155

52. പി.കെ. രാജശേഖരൻ, അന്ധനായ ദൈവം : മലയാളനോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ, പുറം : 106

53. ആനന്ദ്, മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്, പുറം : 40

54. "But the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold up on it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs .... A 'soul' inhabits him and brings him to existence,which is itself a factor in the mastery that power exercises over the body. The soul is the effect and instrument of a political anatomy; the soul is the prison of the body. "
Michel Foucault, Disciplin & Punish : The birth of the prison `
(Newyork: Vintage Books, 1995), P: 25-30
55. പി.കെ. രാജശേഖരൻ, അന്ധനായദൈവം: മലയാളനോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ, പുറം : 111
56. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 111
57. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 116
58. ആനന്ദ്, വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2006) പുറം : 38
59. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 38
60. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 19
61. ആനന്ദ്, കത്തുകൾ, ശില്പങ്ങൾ, കവിതകൾ (തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2005), പുറം: 97,98

62. "Perhaps, too, we should abandon a whole tradition that allows us to imagine that knowledge can exist only where the power rela tions are suspended and that knowledge can develop only outside its injunctions, its demands and its interests. Perhaps we should aban don the belief that power makes mad and that, by the same token, the renunciation of power is one of the conditions of knowledge. We should admit rather that power produces knowledge (and not sim ply by encouraging it because it serves power or by applying it be cause it is useful); that power and knowledge directly imply one an other; that there is no power relation without the correlative consti tution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not pre suppose and constitute at the sametime power relations."
Michel foucault - Discipline & punish : the birth of the prison - P:27

63. ആനന്ദ്, വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും, പുറം : 30
64. പി.പി. രവീന്ദ്രൻ, മിഷേൽ ഫൂക്കോ : വാർത്തമാനത്തിന്റെ ചരിത്രം (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998), പുറം : 70
65. ആനന്ദ്, ആൾക്കൂട്ടം (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1991) പുറം : 54, 55
66. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 367, 368
67. ആനന്ദ്, ജൈവമനുഷ്യൻ, പുറം : 24, 25
68. ആനന്ദ്, ആൾക്കൂട്ടം, പുറം : 405
69. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 405
70. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 48
71. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 60, 61
72. പി.കെ. രാജശേഖരൻ, അന്ധനായ ദൈവം : മലയാളനോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ, പുറം : 110
73. ആനന്ദ്, ആൾക്കൂട്ടം, പുറം : 104
74. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 104
75. ആനന്ദ്, മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്, പുറം : 35
76. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 108
77. ആനന്ദ്, ഉത്തരായനം (തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1997), പുറം : 13
78. ആനന്ദ്, ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1995), പുറം : 269
79. ഡോ. പി.കെ. പോക്കർ, ദറിദ : അപനിർമ്മാണത്തിന്റെ തത്വചിന്തകൻ (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998), പുറം : 4,5
80. പി.കെ. രാജശേഖരൻ, അന്ധനായ ദൈവം : മലയാളനോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ, പുറം : 119
81. "Among the unresolved contradictions of representation in post modern fiction is that of the relation between the past and the present .... In historiographic metafiction, it is this same realization that underlies the frequent use of anachronisms, where earlier historical characters speak the concepts and language clearly belonging to later figures.

    For the most part historiographic metafiction, like much con

temporary theory of history, does not fall in to either 'presentism' or nostalgia in its relation to the past it represents. What it does is de-naturalize that temporal relationship. In both historiographic theory and post modern fiction, there is an intense self - consciousness (both theoratical and textual) about the act of narrating in the present the events of the past, about the conjunction of present action and the past absent object of that agency. In both historical and literary postmodern representation, the doubleness remains; there is no sense of either historian or novelist reducing the strange past to verisimilar present."

Linda Hutcheon, The politics of postmodernism (London: Routledge, 2002) p: 67, 68

82. ആനന്ദ്, കീടകോശം-കഥ, സംവാദം, പുറം :87

83. ആനന്ദ്, മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ്, പുറം : 100

84. ആനന്ദ്, സംഭാഷണങ്ങൾ (കോട്ടയം: പ്രസക്തി ലൈബ്രറി, 1983) പുറം : 11

85. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 12, 13

86. ആനന്ദ്, ജൈവമനുഷ്യൻ, പുറം : 29, 32

87. ആനന്ദ്, ഇടവേളകളിൽ (കോഴിക്കോട്: മൾബെറി, 1991) പുറം : 142

88. അതിൽത്തന്നെ, പുറം : 144

*

അധ്യായം - 7

ഉപസംഹാരം

ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ച് പൊതുവെ മൂന്നു കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നിലനിന്നുപോരുന്നുണ്ട്: 1. ജീവിതത്തിന് യാതൊരർത്ഥവുമില്ല. 2. മനുഷ്യന് അനശ്വരമായ ആത്മാവുള്ളതുകൊണ്ട് ഇഹലോകജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം പരലോകത്തിലാണ് സ്ഥിതമായിരിക്കുന്നത് 3. ജീവിതത്തിന് സ്വമേധയാ യാതൊരർത്ഥവുമില്ലെങ്കിലും മനുഷ്യന് തന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ അതിന് അർത്ഥം നൽകാൻ കഴിയും.

ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള തത്ത്വചിന്താപരമായ ഈ സമീപനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തെയും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. സാഹിത്യത്തെ ശുഭദർശകം എന്നും അശുഭദർശകം എന്നും വിഭജിക്കുന്നത് ഈ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്.

മനുഷ്യന് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം നൽകുന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ശുഭദർശനം. ശുഭദർശനം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന് അവലംബിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യത്തെ പ്രസാദാത്മക ദർശനം എന്നും പലായനദർശനം എന്നും രണ്ടായിതിരിക്കാനാവും.

ആസ്തികതയിലടിയുറച്ച ധർമ്മാധർമ്മവിചിന്തനങ്ങളും കർമ്മകാണ്ഡസ്ഥിതമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമാണ് പ്രസാദാത്മകദർശനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. നാസ്തികമോ ഈശ്വരോന്മുഖമോ ആയ

സമത്വബോധവും ജ്ഞാനകാണ്ഡസ്ഥിതമായ തത്ത്വചിന്തകളും ഉള്ള ടങ്ങുന്നതാണ് പലായനദർശനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം.

മനുഷ്യന് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം നൽകാത്ത കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവ തരിപ്പിക്കുന്ന സാഹിത്യത്തെ പൊതുവെ അശുഭദർശകം എന്നു വിശേ ഷിപ്പിക്കാം. ഈ അശുഭദർശക സമീപനത്തിന്റെ ഒരു തുടർച്ചയാണ് പരാജയദർശനമായി പരിണമിക്കുന്നത്.

അശുഭദർശനത്തിന്റെ മറ്റൊരു പരിണാമഭേദമാണ് നിഷേധാത്മക ദർശനം. നിരീശ്വരവാദത്തിൽ ഊന്നുന്ന ഇതിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക അടി ത്തറ പ്രാചീനമായ ലോകായത ദർശനമാണ്.

ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ, അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുതരം മൂല്യങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിലുണ്ടെങ്കിലും ഇവയിൽ ശുഭദർശ കമൂല്യങ്ങൾക്കാണ് സാഹിത്യത്തിൽ എക്കാലവും മേൽക്കോയ്മ ലഭിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. ഭാരതീയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഈ ശുഭദർശക മൂല്യങ്ങൾ മേൽക്കോയ്മ നേടിയതിനുപിന്നിൽ രാഷ്ട്രീയമായ ചില കാരണങ്ങളുണ്ട്.

ശുഭ-അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് വേദകാലത്തോളം പഴക്കമു ണ്ട്. വേദത്തിലെ കർമ്മ-ജ്ഞാന കാണ്ഡങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ശുഭദർശ കമൂല്യങ്ങൾ ശക്തിനേടുന്നത്. വേദത്തിന്റെ ആചാരപരമായ വശമായ പ്രവൃത്തിധർമ്മത്തെയാണ് കർമ്മകാണ്ഡം എന്നു പറയുന്നത്. ബ്രാഹ്മ ണപാരമ്പര്യം പിന്തുടരുന്നത് പ്രവൃത്തിധർമ്മത്തെയാണ്. പ്രവൃത്തി ധർമ്മമാണ് പ്രസാദാത്മക ദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ.

വേദത്തിന്റെ ജ്ഞാനമീമാംസാപരമായ വശമായ നിവൃത്തി ധർമ്മത്തെയാണ് ജ്ഞാനകാണ്ഡം എന്നു പറയുന്നത്. ശ്രമണപാര

മ്പര്യം പിന്തുടരുന്നത് നിവൃത്തിധർമ്മത്തെയാണ്. നിവൃത്തിധർമ്മ മാണ് പലായനദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ. പ്രസാദാത്മകദർശനവും പലായനദർശനവും ശുഭദർശകമാണ്.

മനുഷ്യന് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം നൽകുകയും തദ്വാരാ ഏത് പ്രതികൂലമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളോടുപോലും ഒത്തുപോകാൻ അവനെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജീവിതദർശനത്തെയാണ് ശുഭ ദർശകം എന്നുപറയുന്നത്.

ആസ്തികത അഥവാ വേദത്തിന്റെ അംഗീകരണം, ഈശ്വരോ ന്മുഖമായ ആധ്യാത്മികത, ഭക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ ആദർശവത്ക്കര ണം, വൈദികാചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളോടുള്ള ബദ്ധത, ചാതുർവർണ്ണ്യാ ധിഷ്ഠിതമായ ധർമ്മാധർമ്മ നിശ്ചയങ്ങളോടുള്ള വിധേയത്വം തുട ങ്ങിയവയാണ് പ്രസാദാത്മക ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ.

നാസ്തികത അഥവാ വേദത്തിന്റെ നിരാകരണം, ഈശ്വരോ ന്മുഖവും ആദർശാത്മകവും മതേതരവുമായ നാസ്തിക ആത്മീയ ത, സമത്വബോധം, കർമ്മകാണ്ഡത്തോടും ചാതുർവർണ്ണ്യത്തോടു മുള്ള എതിർപ്പ്, വിരക്തി തുടങ്ങിയവയാണ് പലായനശുഭദർശകമൂ ല്യങ്ങൾ.

പ്രാചീനകാലത്ത് ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ ആര്യ-അനാര്യസംഘർഷ ത്തിന്റെ ഫലമായി ആര്യന്മാർ അനാര്യന്മാരുടെ മീതേ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. അതിന്റെ ഫലമായി ആര്യന്മാരുടെ മേൽക്കോയ്മ അംഗീകരിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യവും അതിന്റേ തായ കർമ്മകാണ്ഡാചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും അതിനെ നില നിർത്തുന്നചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയും സമൂഹത്തിൽ പ്രബലമായി

ഭവിച്ചു. മനുഷ്യസമത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ശ്രമണപാരമ്പര്യം അതോടെ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

വേദത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ നിഷേധിക്കുന്ന ചിന്താധാര വേദത്തിൽത്തന്നെ സൂക്ഷ്മരൂപത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. വേദത്തിലെ ആചാരവിരുദ്ധ-പരിഷ്ക്കരണ ചിന്താഗതിയാണിത്. ഇന്ത്യൻ ആധ്യാത്മികതയുടെ ജ്ഞാനമീമാംസാപരവും സന്യാസോന്മുഖവുമായ ഈ അംശത്തെയാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യം എന്നു പറയുന്നത്. നാസ്തികവും ഭൗതികവുമായ ഈ ചിന്താധാര ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളിലാണ് വ്യക്തവും സുദൃഢവുമായ രൂപമാർജ്ജിച്ചത്. ശ്രമണൻ എന്ന വാക്കിന് ബുദ്ധസന്യാസി എന്നാണർത്ഥം. അതുകൊണ്ടാണ് ഈ ചിന്താധാര ശ്രമണപാരമ്പര്യം എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ വേദത്തിന്റെ നിവൃത്തിമാർഗ്ഗത്തിൽ അഥവാ ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിൽ സൂക്ഷ്മരൂപത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ആചാരവിരുദ്ധ-പരിഷ്ക്കരണചിന്താഗതികളും ഉപനിഷത്തുക്കളിലും ആരണ്യകങ്ങളിലും മറ്റും കാണാവുന്ന തത്ത്വചിന്തകളും ക്രി.മു ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി ഉയർന്നുവന്ന സന്ദേഹവാദം, സ്വഭാവവാദം, യദൃച്ഛാവാദം, നിയതിവാദം, അജ്ഞേയവാദം തുടങ്ങിയ പ്രാചീന ഭൗതികവാദചിന്താഗതികളും ലോകായത ദർശനവും ബുദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളും യോഗാചാരം, മാധ്യമികം, സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം തുടങ്ങിയ പിൽക്കാല ബുദ്ധ-ജൈന ദർശനങ്ങളും എല്ലാം ചേരുന്നതാണ് ശ്രമണ പാരമ്പര്യം എന്നുപറയാം.

ശുഭദർശകവും അശുഭദർശകവുമായ രണ്ടു കാഴ്ചപ്പാടുകളും ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലുണ്ട്. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലെ ശുഭദർശകമായ കാഴ്ചപ്പാടാണ് പലായനദർശനം. അശുഭദർശകമായ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ

ഏകവും ആധുനികവുമായ മുഖമാണ് പരാജയദർശനം.

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കർമ്മകാണ്ഡവിരുദ്ധമായ നിലപാടുകൾക്കും അശുഭദർശക നിലപാടുകൾക്കും എതിരെ പൊരുതാൻ ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം.

എ.ഡി. 8-ാം ശതകം വരെ കേരളത്തിൽ വികസ്വരമായിക്കൊണ്ടിരുന്ന ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തെ എ.ഡി. 8-ാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി വന്ന ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം അക്രമം കൊണ്ടും നയോപായങ്ങൾ കൊണ്ടും താത്ത്വികവാദപ്രതിവാദങ്ങൾ കൊണ്ടും തകർത്തുകളഞ്ഞു. അതിന്റെ ഫലമായി എ.ഡി. 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽത്തന്നെ ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾ ക്ഷയോന്മുഖമാവാൻ തുടങ്ങി. A.D. 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുനരാവിർഭാവത്തോടെ ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യം ആധിപത്യം വീണ്ടും ശക്തമാക്കി. അങ്ങനെയാണ് ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾ കേരളീയ ജീവിതത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും വ്യവസ്ഥാപിതമായത്. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിനും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കും മേൽ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കുണ്ടായ വിജയം ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ആധിപത്യരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു. ആ രാഷ്ട്രീയമാകട്ടെ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളുടെ ഭാരതീയമായ അടിത്തറ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റേതായ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് എന്നാണിതിനർത്ഥം.

പാശ്ചാത്യദർശനങ്ങളിലും ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം ഉണ്ട്. എന്നാൽ വൈദേശികമായ ശുഭദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം

ഈ പഠനത്തിന്റെ പരിധിയിൽപ്പെടുന്ന വിഷയമല്ല.

ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിനുതന്നെ പ്രാഗ് ബുദ്ധ-ജൈനം, ബുദ്ധ-ജൈനം, പിൽക്കാലബുദ്ധ-ജൈനം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുഭേദങ്ങളുണ്ട്. ഈ മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളുടെയും ഓരോ കൈവഴി അശുഭദർശനത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. ജന്മ-ജീവിത-മരണങ്ങളാൽ ബന്ധിതനായ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള ദുഃഖകരമായ അസ്തിത്വചിന്തയാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ദാർശനികത. ഈ ദാർശനികത സൃഷ്ടിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് ചിലപ്പോൾ വിരക്തിയിൽ അഭയം പ്രാപിക്കും. ഈ വിരക്തി പലായനശുഭദർശനത്തിന്റേതാണ്. എന്നാൽ, ചിലപ്പോൾ ഈ ദാർശനികത വിരക്തിയിൽ അഭയം പ്രാപിക്കാതെ നൈതികവും നാസ്തികവും അനാത്മീയവും നിരീശ്വരവും ലൗകികവും യാഥാർത്ഥ്യോന്മുഖവുമായ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ മുന്നേറുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ പൊള്ളുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കും തദ്വാരാ നിരാശതയിലേക്കുമാണ് ഈ യാത്ര ചെന്നെത്തുക. ഈ നിരാശതയാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അശുഭദർശനത്തിന് കാരണമാവുന്നത്. ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളും ഇതേ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ മുന്നേറുന്നുണ്ട്.

ലൗകികതയിൽ അടിയുറച്ചുനിൽക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് അശുഭദർശനം. എന്നാൽ, ലൗകികതയിൽ നിലകൊള്ളുന്ന എല്ലാ ദർശനങ്ങളും അശുഭദർശനമാവണമെന്നില്ല. എന്നാൽ അശുഭദർശനമോ അശുഭകരമായ പരാജയദർശനമോ സാധ്യമാവണമെങ്കിൽ ലൗകികതയിൽത്തന്നെ നിന്നേപറ്റൂ. ഇതാണ് ലൗകികതയും അശുഭദർശകമൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. നാടോടി സാഹിത്യം അശുഭദർശകമാ

വുന്നത് അതിന്റെ രചയിതാക്കളുടെ ലൗകികജീവിതം ദുഃഖപൂർണ്ണ മായതുകൊണ്ടുമാത്രമല്ല, അവർ ലൗകികതയിൽ നിന്ന് എങ്ങോട്ടും പലായനം ചെയ്തില്ല എന്നതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്.

അശുഭദർശനത്തിന്റെ ശക്തമായ മുഖം നാടോടി സാഹിത്യ ത്തിൽ പ്രാചീനകാലം മുതൽ തന്നെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെത്തുമ്പോഴാണ് അശുഭദർശനം ആധുനിക തത്ത്വചിന്തകളു ടെയും വിശകലനരീതികളുടെയും പിന്തുണയോടെ പരാജയദർശന മായി വികസിക്കുന്നത്. അഥവാ അശുഭദർശനത്തിന്റെ ആധുനികമായ തുടർച്ചയാണ് പരാജയദർശനം എന്നർത്ഥം.

വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഒരു ദർശനപദ്ധതിയല്ല പരാജയദർശനം. ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ വ്യക്തിയിലോ എഴുത്തുകാരനിലോ ഉണ്ടാക്കു ന്ന, അല്ലെങ്കിൽ അനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ എഴുത്തുകാ രൻ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് അത്. ജീവിതം അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ പരാജയപ്പെടാനുള്ളതാണ് എന്ന കാഴ്ച പ്പാട് എവിടെയുണ്ടോ അവിടെ പരാജയദർശനം പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. ഇത്തരമൊരു കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യപ്രവർത്തനം നിർവ്വഹിക്കുന്ന ഒരെഴുത്തുകാരനാണ് ആന ന്ദ്. ഈ കാഴ്ചപ്പാട് തന്റെ കൃതികളിലുടനീളം അദ്ദേഹം അവതരിപ്പി ക്കുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായി അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന യുക്തികൾക്കും വിശകലനങ്ങൾക്കും സമഗ്രമായ ഒരു ദാർശനിക പദ്ധതിയുടെ സ്വഭാ വവും കെട്ടുറപ്പും ഉണ്ട്. ഇവയുടെ സാകല്യത്തെയാണ് പരാജയ ദർശനം എന്ന് വിളിക്കുന്നത്. ആനന്ദിന്റെ കൃതികളിൽ നിന്ന് ഉന്മീ ലനം ചെയ്തെടുക്കുന്ന ഈ ദർശനത്തെ മുൻനിർത്തി ആനന്ദിന്റെ

കൃതികളെത്തന്നെ പഠിക്കാനും വിശകലനം ചെയ്യാനും സാധിക്കും. ഇതേ ദർശനപദ്ധതി ഉപയോഗിച്ച് ഇതര സാഹിത്യകൃതികളെയും വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്.

ആനന്ദ് മൂർത്തമാക്കിയെടുത്ത ഈ ദർശനപദ്ധതി പ്രാചീന കാലം മുതൽ ഭാരതീയ തത്ത്വചിന്തയിലും സാഹിത്യത്തിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തിപ്പോന്ന അശുഭദർശകമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ ഒരു തുടർച്ചയാണ്. ഭാരതീയമായ അശുഭദർശക സങ്കല്പങ്ങളോടൊപ്പം പാശ്ചാത്യമായ അസ്തിത്വചിന്തകൾ കൂടി കൂട്ടുചേർന്നാണ് പരാജയദർശനത്തിലേക്കുള്ള പാത ഒരുക്കിയെടുത്തിട്ടുള്ളത്.

പരാജയപ്പെടുക എന്നത് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ വിധിയാണ് എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷത. ചുറ്റുപാടുകളും അധികാരരൂപങ്ങളും സാഹചര്യങ്ങളും വിധിയുമെല്ലാം ചേർന്ന് നിസ്സാരരും നിസ്സഹായരുമായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തെ പരാജയപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. വിജയിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള അവരുടെ ശ്രമങ്ങളെല്ലാം പരാജയത്തിലാണ് കലാശിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ധർമ്മവും നന്മയുമെല്ലാം ഇപ്രകാരം പരാജയപ്പെടാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്.

മനുഷ്യൻ ആരാകാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അതായിത്തീരുന്നു എന്നാണ് സാർത്രിന്റെ അസ്തിത്വവാദം പറയുന്നത്. എന്നാൽ ആരായിത്തീരാൻ ആഗ്രഹിച്ചാലും അതായിത്തീരുക എളുപ്പമല്ല എന്ന് പരാജയദർശനം പറയുന്നു. ഒരു ന്യൂനപക്ഷത്തിനുമാത്രമേ ആഗ്രഹിച്ചപോലെ ആയിത്തീരാൻ കഴിയൂ. ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തിനും പരാജയപ്പെടാനാണ് യോഗം. പരാജയമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്നതുകൊണ്ട്

ആ പരാജയത്തെത്തന്നെവേണം വിജയമായി പരിഗണിക്കാൻ എന്ന നിലപാടാണ് പരാജയദർശനത്തിനുള്ളത്.

പരാജയദർശനം തികച്ചും മൗലികവും സുഘടിതവുമായ ഒരു ദർശനപദ്ധതിയല്ല. ഭാരതീയമായ ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിലെന്നതു പോലെ പാശ്ചാത്യമായ അസ്തിത്വവാദത്തിലും വേരുകളുള്ള ഒരു സമീപനമാണത്. ഉത്തരവാദിത്തത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും സംബന്ധിച്ച അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെയും പരാജയദർശനത്തിന്റെയും കാഴ്ചപ്പാടുകൾ സമാനമാണ്. സ്വന്തം പ്രവൃത്തിയിലൂടെ ഭാവിയിൽ എന്തായി/ആരായിത്തീരണമെന്ന് ആഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അതായിത്തീരാൻ മനുഷ്യന് കഴിയില്ല അല്ലെങ്കിൽ കഴിയണമെന്നില്ല എന്നതാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. കഴിയും അല്ലെങ്കിൽ കഴിയണം എന്നതാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഇവിടെയാണ് പരാജയദർശനവും അസ്തിത്വവാദവും തമ്മിൽ അടിസ്ഥാനപരമായി വ്യത്യസ്തമാവുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തിലക്ഷ്യം കൈവരിക്കാതെ പോകുന്നു അല്ലെങ്കിൽ പരാജയപ്പെട്ടുപോകുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് പുലർത്തുന്നുവെന്നതുകൊണ്ട് പരാജയദർശനം അരാജകമാണെന്നോ മൂല്യരഹിതമാണെന്നോ അർത്ഥമില്ല. പരാജയദർശനത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പ്രവൃത്തിക്കും മൂല്യങ്ങൾക്കും ഉന്നതമായ സ്ഥാനമാണുള്ളത്. അവയെ കൈവിടുകയല്ല പരാജയദർശനകൃതികൾ ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച് അവകൊണ്ട് വലിയ പ്രയോജനമൊന്നുമില്ല എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിയും വിധത്തിലാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സമഗ്രമായി അപഗ്രഥിക്കുന്നത്.

യാഥാർത്ഥ്യബോധം, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രത, വിഷയാന്തരത്വം, യുക്തിയും അപഗ്രഥനവും, പ്രശ്നവൽക്കരണം, സ്വാതന്ത്ര്യബോധം, അന്യവൽക്കരണം, ഉത്തരവാദിത്തം, വായനക്കാരന്റെ പ്രാമാണ്യം, ഏകാന്തത, നിസ്സഹായത, വിപ്ലവാത്മകത, നൈതികജാഗ്രത, നൈരാശ്യം, നിരർത്ഥകതാബോധം, ശൂന്യതാബോധം, വ്യവസ്ഥാവിരുദ്ധതയും അധികാരവിരുദ്ധതയും, പലായനവൈമുഖ്യം, ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണത്വം, സവിശേഷമായ ചരിത്രസമീപനം, വികൃതീകരണം, പരാജയം തന്നെ വിജയം എന്ന വീക്ഷണം, സൗന്ദര്യാത്മകമായ അപൂർണ്ണത, തിരസ്കൃതവീക്ഷണങ്ങൾ, ഭൗതികത, നാസ്തികത, നിരീശ്വരത്വം, പരിഹാസശൈലിയും അപമിത്തീകരണവും, സംവാദാത്മകത എന്നിവയാണ് പരാജയദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യഘടകങ്ങൾ.

പരാജയദർശനത്തില യാഥാർത്ഥ്യദർശനം റിയലിസം, സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസം, നാച്വറലിസം എന്നീ സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനങ്ങളിൽ നിന്ന് തികച്ചും ഭിന്നമാണ്. താർക്കിക പ്രത്യക്ഷതാവാദം, വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം എന്നീ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്നും പരാജയദർശനം വ്യത്യസ്തമാണ്. കേസരി ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന പരാജയപ്രസ്ഥാനവുമല്ല പരാജയദർശനം.

പരാജയദർശനവും ട്രാജഡിയും തമ്മിലും ബന്ധമില്ല. പരാജയദർശനം ഉളവാക്കുന്ന പരാജയബോധവും ട്രാജഡിയിലെ ദുരന്താത്മകതയും തമ്മിൽ കാര്യമായ ബന്ധമൊന്നുമില്ല. കൃതി ദുരന്തപര്യവസായിയായതുകൊണ്ട് അത് പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന മൂല്യം അശുഭദർശകമാവണമെന്നില്ല എന്നർത്ഥം. ട്രാജഡികൾ ദുരന്തപര്യവസായിയാ

ണെങ്കിലും അതു പ്രക്ഷേപിക്കുന്ന മൂല്യം പലപ്പോഴും ശുഭദർശകമാണ്. എന്നാൽ പരാജയദർശനകൃതി പ്രക്ഷേപിക്കുന്നത് പരാജയബോധം തന്നെയാണ്. ആ പരാജയബോധത്തെ വിജയബോധമായി കണക്കാക്കുക മാത്രമേ മനുഷ്യനു ചെയ്യാനുള്ളൂ എന്നാണ് പരാജയദർശനകൃതികൾ നമ്മോടു പറയുന്നത്. ഇങ്ങനെയാണ് ട്രാജഡിയും പരാജയദർശനവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസപ്പെടുന്നത്.

പരാജയദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യസവിശേഷതകൾ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കാം:

1. പരാജയദർശനത്തിന് വേദകാലത്തോളം പഴക്കമുള്ള വേരുകൾ ഉണ്ട്. ആ വേരുകൾ ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിൽ ആണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെട്ടതാണ് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ചിന്തകൾ. അതിനാൽ പരാജയദർശനത്തിന് ഭാരതീയമായ ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ച അവകാശപ്പെടാൻ കഴിയും.
2. പരാജയദർശനം ശ്രമണപാരമ്പര്യതത്ത്വങ്ങളെ ആശയവാദത്തിലേക്ക്/ഭൗതികാതീതമായ ആദർശാത്മകതകളിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യാനനുവദിക്കാതെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ പിടിച്ചുവെക്കുന്നു. ഈയർത്ഥത്തിൽ പരാജയദർശനത്തിന് ശ്രമണപാരമ്പര്യത്തിന്റ അശുഭദർശകമുഖത്തിന്റെ പിന്തുടർച്ചയാണ് അവകാശപ്പെടാനാവുക.
3. മനുഷ്യന്റെ ദൗർബല്യങ്ങളുടെയും തോൽവികളുടെയും നിസ്സഹായതയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും നൈരാശ്യത്തിന്റെയും തെറ്റുകളുടെയും വിശ്വാസരാഹിത്യത്തിന്റെയും പക്ഷം

യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനത്തിലൂടെ തുറന്നുകാണിക്കുന്നു. അഥവാ യാഥാർത്ഥ്യാപഗ്രഥനത്തിലൂടെ മേൽപ്പറഞ്ഞ അശുഭദർശകമായ പക്ഷങ്ങളെ സ്വാഭാവികമായി ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ അശുഭദർശനത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്തുന്നു പരാജയദർശനം.

4. കലയുടെ വരേണ്യസൗന്ദര്യ സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് എതിരാവും വിധം അപസൗന്ദര്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ആവിഷ്ക്കാരരീതി പുലർത്തുന്നു. അങ്ങനെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ നന്മ-തിന്മ, ശരി-തെറ്റ്, നീതി-അനീതി, ധർമ്മ-അധർമ്മ സങ്കല്പങ്ങളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു.

5. വായനക്കാരുമായി സംവദിക്കുക എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് മുൻനിർണ്ണീതമായ യാതൊരു ലക്ഷ്യവും ഇല്ല. പ്രശ്നപരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിയലാണ് പ്രശ്നപരിഹാരത്തിനുള്ള ആദ്യപടി എന്ന നിലപാട് മാത്രമേ എടുക്കുന്നുള്ളൂ.

6. വ്യവസ്ഥാപിതമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട്, കീഴടക്കപ്പെട്ടവന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ പുനഃസ്ഥാപിക്കാനുതകും വിധമുള്ള പ്രതി-യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അതുവഴി പരാജയദർശനം ഒരു പ്രതിസംസ്കാരനിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നു.

7. പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ ഭൗതിക ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യദർശനമെന്ന നിലയിൽ ആദിവാസി-നാടോടി പാരമ്പര്യത്തോട് സാഹോദര്യം പുലർത്തുന്നു.

8. വേദേതിഹാസപുരാണ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആശയവാദങ്ങളോട്,

പ്രത്യേകിച്ച് പ്രസാദാത്മകദർശനത്തോട് സന്ധിയില്ലാത്ത സമരം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ആ നിലയിൽ പരാജയദർശനം ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തെ എതിർക്കുന്നു. ആ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആധ്യാത്മിക-ഭക്തിസാഹിത്യ പാരമ്പര്യത്തിൽ ഗുപ്തമായി കിടക്കുന്ന സവർണ്ണാധിപത്യത്തെ തുറുന്നുകാട്ടും വിധമുള്ള യാഥാർത്ഥ്യവിശകലനം നിർവ്വഹിക്കുന്നു.

9. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആധുനിക-ഉത്തരാധുനിക സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളിൽ വെച്ച് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു.

10. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ റിയലിസത്തിൽ നിന്നും 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ താർക്കികപ്രത്യക്ഷതാവാദത്തിൽ നിന്നും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ട യാഥാർത്ഥ്യദർശനം പുലർത്തുന്നു.

11. പരാജയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു.

12. പാശ്ചാത്യമായ അസ്തിത്വദർശനത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നു.

13. പാശ്ചാത്യമായ ട്രാജഡിയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു.

14. പരാജയം തന്നെയാണ് വിജയം എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് പുലർത്തുന്നു.

15. ഭൗതികപ്രശ്നങ്ങളുടെയും വർത്തമാനത്തിന്റെയും ഇതിഹാസവൽക്കരണത്തെയും മിത്തീകരണത്തെയും ചെറുക്കുന്നതിന് സഹായകമാവുന്ന വിധത്തിലുള്ള പരിഹാസശൈലി ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. അതുവഴി പരാജയദർശനം ഫാസിസത്തിനെതിരാവുന്നു.

16. വൈയക്തികതയെയും സാമൂഹികതയെയും രണ്ടായി

കാണാതെ അവയുടെ സമന്വയം സാധിക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായ ചരിത്രസമീപനം പുലർത്തുന്നു.

17. വായനക്കാരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നു. അതിനാൽ വായനക്കാരനുമീതെ എഴുത്തുകാരൻ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നില്ല.

18. വിഷയാന്തരത്വം പുലർത്തുന്നു.

19. ഒരു മേഖലയിലും യാന്ത്രികമായ കാഴ്ചപ്പാടുപുലർത്തുന്നില്ല. മനുഷ്യനും അവന്റെ വികാരവിചാരങ്ങളും തത്ത്വചിന്തയും ദർശനവുമൊന്നും പരാജയദർശനത്തിന് അന്യമല്ല. പക്ഷേ അത് എല്ലാറ്റിനെയും യാഥാർത്ഥ്യവൽക്കരിക്കുന്നു. സമൂർത്തമായ ജീവിത സന്ദർഭങ്ങളിലേക്ക് തത്ത്വചിന്തയെയും ദർശനത്തെയും വികാരവിചാരങ്ങളെയും ആനയിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവയുടെ യാഥാർത്ഥ്യവൽക്കരണവും പ്രശ്നവൽക്കരണവും പരാജയ ദർശനം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.

20. അധികാരവിരുദ്ധവും വ്യവസ്ഥാവിരുദ്ധവുമായ നിലപാടെടുക്കേണ്ടിവരും വിധമുള്ള നൈതികജാഗ്രത പുലർത്തുന്നു.

21. പലായനവൈമുഖ്യവും അശുഭദർശനവും പുലർത്തുന്നു.

22. ജീവിതത്തിന്റെ സാധാരണത്വം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആവിഷ്ക്കരണം നിർവ്വഹിക്കുന്നു.

23. വികൃതീകരണം എന്ന സവിശേഷ രചനാമാനറിസം അവലംബിക്കുന്നു.

പ്രസാദാത്മക മൂല്യങ്ങളിൽ അടിയുറച്ച ജീവിതവീക്ഷണം

പുലർത്തുന്ന സാഹിത്യകൃതികളുടെ ഒരു ധാരയും അതിനു സമാന്തരമായി ലൗകികതയിൽ അടിയുറച്ച ജീവിതവീക്ഷണം പുലർത്തുന്ന സാഹിത്യകൃതികളുടെ മറ്റൊരു ധാരയും മലയാള സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടം മുതൽ തന്നെ നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ ആദ്യത്തേതിനെ ധർമ്മ-മോക്ഷധാരയെന്നും രണ്ടാമത്തേതിനെ അർത്ഥ-കാമധാരയെന്നും വിളിക്കാം. ആദ്യത്തേത് പാട്ടുധാരയും രണ്ടാമത്തേത് മണിപ്രവാള ധാരയുമാണ്. ധർമ്മ-മോക്ഷ, അർത്ഥ-കാമധാരകൾ തമ്മിൽ ഒരുകാലത്ത് സാംസ്കാരികമായ ആധിപത്യത്തിനു വേണ്ടി ഒരു മത്സരം തന്നെ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ മത്സരത്തിൽ വിജയം നേടിയത് ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാരയാണ് അഥവാ ആധ്യാത്മികതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പാട്ടുപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ധാരയാണ്. ഈ രണ്ടുധാരകൾ തമ്മിലുള്ള കിടമത്സരത്തിനിടയിൽ ലൗകികവും പ്രായേണ അശുഭദർശകവുമായ ആദിവാസി-നാടോടി ജനകീയസംസ്കൃതിയും അവരുടെ സാഹിത്യവും പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ടുപോവുകയാണുണ്ടായത്.

ലൗകികതയിൽ ഊന്നിനിൽക്കുന്ന കാവ്യസംസ്കാരമാണ് മണിപ്രവാളകൃതികളുടേത്. എന്നാൽ അവയുടെ രചയിതാക്കളുടെ ലൗകികജീവിതം ദുഃഖ-ദുരിതപൂർണ്ണമായിരുന്നില്ല എന്നു മാത്രമല്ല മറിച്ച് ഭോഗലാലസതയിൽ മുങ്ങിയതുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അവരുടെ കൃതികൾ അശുഭദർശനത്തിലേക്കു ചായാതിരുന്നത്. ജീവിതത്തിലെ ഇരുളടഞ്ഞ വശങ്ങൾ അവർ ആവിഷ്ക്കരിച്ചില്ല. അങ്ങനെ ഉണ്ണിപ്പെണ്ണുങ്ങളുടെ ലീലാവിലാസം മാത്രമായി മലയാളത്തിന്റെ അർത്ഥ-കാമധാര ഒതുങ്ങിപ്പോയി. അതാകട്ടേ ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാര

യുടെ മേൽക്കോയ്മയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു.

ആദിവാസി-നാടോടി സാഹിത്യത്തിൽ അശുഭദർശകമായ ജീവിതസമീപനമാണുള്ളതെന്ന് നേരത്തെ പറഞ്ഞു. പരാജയദർശനത്തിന്റെ ആദിമാതൃകകൾ അവയിൽ നമുക്കു കണ്ടെത്താം.

12-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രചിക്കപ്പെട്ട രാമചരിതത്തിൽ തുടങ്ങുന്ന ധർമ്മ-മോക്ഷ ധാരയുടെ തുടർച്ചയാണ് കണ്ണശ്ശന്മാർ, എഴുത്തച്ഛൻ, പൂന്താനം, രാമപുരത്തുവാര്യർ തുടങ്ങിയവരുടെ കൃതികളിലും നമ്മൾ കാണുന്നത്. 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാളസാഹിത്യത്തിലും ഈ ധർമ്മ -മോക്ഷധാരയുടെ സ്വാധീനത്തിന് കുറവു സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. ആശാനും ഉള്ളൂരും പിൽക്കാല വള്ളത്തോളും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് ഈ പാരമ്പര്യത്തെയാണ്. ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായാലേ സാഹിത്യത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ പ്രവേശനം കിട്ടുകയുള്ളൂ എന്ന അവസ്ഥയാണ് ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നത്. ആശയവാദാധിഷ്ഠിതമായ ആധ്യാത്മിക/ധർമ്മ-മോക്ഷമാർഗ്ഗത്തിലൂടെയാണ് മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം മുന്നേറിയിട്ടുള്ളത് എന്നാണ് ഇത് തെളിയിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ മലയാളസാഹിത്യം ഏകപക്ഷീയമായ ശുഭദർശനത്തിന്റേതുമാത്രമായിത്തീർന്നു. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനവും രാഷ്ട്രീയാധുനികതയും മറ്റും ഈ ശുഭദർശകമൂല്യങ്ങൾക്കുചില പാഠഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്തത്. അവിടെ ആധ്യാത്മികതക്കു പകരം സോഷ്യലിസ്റ്റു വീക്ഷണമാണ് ശുഭദർശനത്തിന് അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത് എന്ന വ്യത്യാസം മാത്രമേയുള്ളൂ.

സാഹിത്യകൃതികളെ വിലയിരുത്തേണ്ടത് ഏതെങ്കിലും ശുഭദർശകമൂല്യത്തിന്റെ ഉരകല്ലിലായിരിക്കണം എന്ന ധാരണ സാഹിത്യ

വിമർശനത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടം മുതൽതന്നെ നിലനിന്നുപോരുകയാണ്. ഇപ്രകാരം നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ വിജയപാരമ്പര്യമുള്ള ഒരു മേൽക്കോയ്മാഅഭിരുചിയെ എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് ആനന്ദ് എന്ന സാഹിത്യകാരൻ തന്റെ കൃതികളിലൂടെ അശുഭകരമായ ഒരു ജീവിതദർശനത്തിന് മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ തനതായ ഒരു ഇടം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. തികച്ചും വിപ്ലവകരമായ ഒരു ഉദ്യമമാണിത്. ഇതാണ് ആനന്ദിന്റെ കൃതികളുടെ ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യവും പ്രസക്തിയും. ആനന്ദിന്റെ മിക്കവാറും രചനകൾ ഈ ദർശനത്തിന്റെ സാധൂകരണങ്ങളാണ്.

ഗാഢമായ പ്രണയകഥകളൊന്നും ആനന്ദ് ഇതേവരെ എഴുതിയിട്ടില്ല. പ്രണയത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും പരസ്പരം എതിരായി നിർത്തുന്ന പരാജയദർശനത്തിന്റെ സവിശേഷമായ കാഴ്ചപ്പാടാവാം അതിനുകാരണമാവുന്നത്.

ചില കൃതികളുടെ അന്ത്യത്തിൽ കൃതിയെ ശുഭദർശകമാക്കാൻ ചില ദുർബലശ്രമങ്ങൾ ആനന്ദ് നടത്തുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ ഇത് പരാജയദർശനത്തെ ഒന്നുകൂടി ഉറപ്പിച്ചുകാണിക്കാനാണ് സഹായകമാവുന്നത്.

ആനന്ദ് സ്വയം തന്റെ കൃതികൾ പരാജയദർശനത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളാണെന്ന് സമ്മതിച്ചുതരണമെന്നില്ല. എന്നാൽ തന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വിധിയിലൂടെയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിലൂടെയും അതോടൊപ്പം ഉന്നയിക്കുന്ന ജീവിതവിശകലനങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും അദ്ദേഹം പ്രക്ഷേപിക്കുന്നത് പരാജയത്തിന്റേതായ ഒരു തത്ത്വചിന്ത തന്നെയാണ്. ഇതും സർഗ്ഗാത്മകമായ (creative) ഒരു

ജീവിതവീക്ഷണം തന്നെയാണെന്ന് ആത്യന്തികവിശകലനത്തിൽ നമുക്ക് ബോധ്യമാവുന്നുണ്ട്.

*

ഗ്രന്ഥസൂചി

മലയാളഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. അച്യുതൻ, എം., *പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1983

2. അപ്പൻ, കെ.പി., *കഥ: ആഖ്യാനവും അനുഭവസത്തയും,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1999

3. ആനന്ദ്, *സംഭാഷണങ്ങൾ,* കോട്ടയം: പ്രസക്തി ലൈബ്രറി, 1983

4. ആനന്ദ്, *മരണസർട്ടിഫിക്കറ്റ്*, തിരുവനന്തപുരം: നവധാര, 1984

5. ആനന്ദ്, *പ്രജ്ഞയും കരുണയും,* പന്തളം: പുസ്തകപ്രസാധക സംഘം, 1986

6. ആനന്ദ്, *ആൾക്കൂട്ടം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1991

7. ആനന്ദ്, *ഇടവേളകളിൽ,* കോഴിക്കോട് : മൾബെറി, 1991

8. ആനന്ദ്, *അശാന്തം,* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്,1993

9. ആനന്ദ്, *വീടും തടവും,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്,1993

10. ആനന്ദ്, *മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത്,* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 1994

11. ആനന്ദ്, *സംവാദം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1994

12. ആനന്ദ്, *അഭയാർത്ഥികൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1995

13. ആനന്ദ്, *ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1995

14. ആനന്ദ്, *ജൈവമനുഷ്യൻ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1996

15. ആനന്ദ്, *ഉത്തരായനം,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1997

16. ആനന്ദ്, *ചരിത്രപാഠങ്ങൾ,* കൊച്ചി: നിയോഗം ബുക്സ്,1998

17. ആനന്ദ്, *നാലാമത്തെ ആണി,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2000

18. ആനന്ദ്, *വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും,*
കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2000

19. ആനന്ദ്, *അപഹരിക്കപ്പെട്ട ദൈവങ്ങൾ,*
കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001

20. ആനന്ദ്, *കണ്ണാടിലോകം,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003

21. ആനന്ദ്, *നഷ്ടപ്രദേശങ്ങൾ,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003

22. ആനന്ദ്, *കത്തുകൾ ശില്പങ്ങൾ കവിതകൾ,*
തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2005

23. ആനന്ദ്, *സംഹാരത്തിന്റെ പുസ്തകം,*
കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2005

24. ആനന്ദ്, *വിഭജനങ്ങൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2006

25. ആനന്ദ്, *വ്യാസനും വിഘ്നേശ്വരനും,*
കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2006

26. ഇരാവതി കാർവേ, *മഹാഭാരതപഠനങ്ങൾ,*
(വിവ: പി. രാധാകൃഷ്ണൻ നായർ) കോട്ടപ്പുറം,
കൊടുങ്ങല്ലൂർ: പുസ്തകപ്രസാധകസംഘം, 1987

27. ഇളങ്കോഅടികൾ, ചേരൻ., *ചിലപ്പതികാരം,*
(എഡി., വിവ: ശ്രീകാർത്തികപ്പെരുമാൻ)
തൃശൂർ: കണ്ട്റേങ്കോവ് കൈനൂർ, 1994

28. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ, *തത്വശാസ്ത്രം - പാശ്ചാത്യചിന്തകരിലൂടെ,*
തൃശൂർ : ജ്വാല പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1971

29. ഉപേന്ദ്രൻ, *സ്മൃതിരഥം,* തിരുവനന്തപുരം, 1990
(പ്രസാ: വി. ശാന്താദേവി, അച്യുതാനന്ദം, ശ്രീനിവാസപുരം)

30. എംഗൽസ് ഫ്രെഡറിക്, *മാർക്സിന്റെ "മൂലധന"ത്തെപ്പറ്റി,*
മോസ്കോ: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1980
(വിതരണം : പ്രഭാത് ബുക് ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം)

31. കാഞ്ച ഐലയ്യ, *ഞാനെന്തുകൊണ്ട് ഒരു ഹിന്ദുവല്ല,*
(വിവ: എസ് സഞ്ജീവ്) കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2004

32. കാവിൽപ്പാട് ബി.വി (സമ്പാ.), *101 നാടൻപാട്ടുകൾ,*
തൃശൂർ: എച്ച് & സി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്, 2000

33. കുഞ്ഞൻപിള്ള പി.എൻ. ഇളംകുളം.,
ജന്മി സമ്പ്രദായം കേരളത്തിൽ,
കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1959

34. കുഞ്ഞികൃഷ്ണമേനോൻ, പി, പ്രൊഫ.,
എഴുത്തച്ഛന് ഒരവതാരിക, കോട്ടയം:
നാഷനൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1972
(വിതരണം) പ്രസാ: പ്രൊഫ. പി. കുഞ്ഞികൃഷ്ണമേനോൻ

35. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, *തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ,*
തൃശൂർ: കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, 1996

36. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, *ഭാരതപര്യടനം,*
കോഴിക്കോട് : മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, 2004

37. കുമാരൻ നായർ കെ, പ്രൊഫ. (വിവ:),
ഈഡിപ്പസ് എന്ന രാജാവ് (സൊഫോക്ലിസ്),
കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1986

38. കുമാരൻ, വയലേരി., ഡോ.,
ദലിതന്റെ നോവും നിനവും നാടൻ പാട്ടുകളിൽ,
കോഴിക്കോട്: പാപ്പിയോൺ, 2003

39. കൃഷ്ണചൈതന്യ, *സംസ്കൃതത്തിലെ സാഹിത്യതത്വചിന്ത*
(രണ്ടാം ഭാഗം), കോട്ടയം: നാഷനൽ ബുക് സ്റ്റാൾ, 1973
(പ്രസാ: കൃഷ്ണ ചൈതന്യ)

40. കൃഷ്ണപിള്ള, എൻ., പ്രൊഫ., *തിരഞ്ഞെടുത്തപ്രബന്ധങ്ങൾ,*
കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1983

41. കൃഷ്ണപിള്ള, കുറ്റിപ്പുഴ., *കുറ്റിപ്പുഴയുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ - 1,*
തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി,1990

42. കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി (സമാഹരണം),
തുഞ്ചൻ പ്രബന്ധങ്ങൾ (രണ്ടാം വോള്യം),
തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1976

43. കേശവദേവ്, *ഓടയിൽനിന്ന്,* കോഴിക്കോട്:
പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1990

44. കൊസാംബി ഡി.ഡി, *രോഷജനകമായ പ്രബന്ധങ്ങൾ*
(വിവ: ശിവദാസ്, ഭാസുരേന്ദ്രബാബു, മൈത്രേയൻ),
മാങ്ങാനം: പുസ്തകപ്രസാധകസംഘം, 1986

45. കൊസാംബി ഡി.ഡി., *പ്രാചീന ഭാരതത്തിന്റെ സംസ്കാരവും*
നാഗരികതയും: ചരിത്രപരമായ ഒരു രൂപരേഖ,
കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2003

46. കൗടില്യൻ, അർത്ഥശാസ്ത്രം., (വിവ: കെ.വി.എം.), തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1998

47. ഗുപ്തൻനായർ, എസ്., *സൃഷ്ടിയും സ്രഷ്ടാവും,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1996

48. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., *കേരളത്തിന്റെ സാംസ്ക്കാരിക ചരിത്രം,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1974

49. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., *പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം : നിഴലും വെളിച്ചവും,* തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1987

50. ഗോവിന്ദൻകുട്ടി, കൊളാടി., *ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം മലയാളകവികളിലൂടെ,* തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 2004

51. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, എം, കെ., (വിവ. & വ്യാഖ്യാ.), *മനുസ്മൃതി,* കൊല്ലം: എസ്. റ്റി. റെഡ്യാർ ആൻഡ് സൺസ്, 1130

52. ചന്ദ്രശേഖരൻനായർ, വൈക്കം., *പ്രാചീനനാടകത്തിലൂടെ ഒരു പര്യടനം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1992

53. ചുമ്മാർ, ചൂണ്ടൽ., ഡോ., *ജനജീവിതവും കലകളും,* കണ്ണൂർ: കേരള ഫോക്‌ലോർ അക്കാദമി, 2003

54. ജോർജ്ജ്, ഇരുമ്പയം., *ഉപാസിക്കുന്നു ദുഃഖത്തെ ഞാൻ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1981

55. ജോർജ്ജ്, കെ.എം., ഡോ., (എഡി:), *സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1984

56. ജോർജ്ജ്, സി.ജെ., (എഡി.), *ആധുനികാനന്തരസാഹിത്യ സമീപനങ്ങൾ,* തൃശൂർ: ബുക്ക്‌വേം, 1996

57. തരകൻ, കെ. എം., *പാശ്ചാത്യസാഹിത്യതത്ത്വശാസ്ത്രം,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1983

58. തുഞ്ചത്ത്, എഴുത്തച്ഛൻ., *അദ്ധ്യാത്മരാമായണം,* (എഡി. പ്രൊഫ. പി. കരുണാകരൻ നായർ) തൃശൂർ : കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1991

59. തുഞ്ചത്ത്, എഴുത്തച്ഛൻ., *ശ്രീമഹാഭാരതം.,* (എഡി. എം.എസ്. ചന്ദ്രശേഖരവാരിയർ) കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1999

60. തോമസ് ഐസക്, പരമേശ്വരൻ, എം.പി., *അർത്ഥശാസ്ത്രം - ഹരിശ്രീ,* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്താപബ്ലീഷേഴ്സ്, 1986

61. തോമസ്, സി.ജെ., (വിവ:), *ആന്റിഗണി* (സോഫോക്ലിസ്), കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1955

62. ദാമോദരൻ, കെ., *ഭാരതീയചിന്ത,* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998

63. നാരായണൻ, കാട്ടുമാടം., *സൊഫോക്ലിസ്സിന്നൊരു മുഖവുര,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ് (വിതരണം) പ്രസാ: പത്മിനി എൻ. നമ്പൂതിരിപ്പാട്, 1958

64. നാരായണപിള്ള, പി.കെ., സാഹിത്യ പഞ്ചാനനൻ., *പഞ്ചാനനന്റെ വിമർശനത്രയം* (എഡി. സുകുമാർ അഴീക്കോട്), തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1980

65. നാരായണമേനോൻ, വള്ളത്തോൾ., *നാലു ലഘുകാവ്യങ്ങൾ,* ചെറുതുരുത്തി: സി.അച്ചുതക്കുറുപ്പ്, 1991

66. നീഷേ, ഫ്രെഡറിക്., *ആന്റി ക്രൈസ്റ്റ്,*
(വിവ: യു. ആർ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ),
തൃശൂർ; മലയാളപഠന ഗവേഷണകേന്ദ്രം, 2004

67. പോക്കർ, പി.കെ., ഡോ., *ആധുനികോത്തരതയുടെ കേരളീയ പരിസരം,* കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി: ലെഫ്റ്റ് ബുക്സ്, 1996

68. പോക്കർ, പി.കെ., ഡോ., *ദറിദ: അപനിർമ്മാണത്തിന്റെ തത്വചിന്തകൻ,* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998

69. പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികൾ, ശ്രീ. (വ്യാഖ്യാ.) *ശ്രീമദ്ഭഗവദ്ഗീതാ,* പുറനാട്ടുകര: ശ്രീരാമകൃഷ്ണമഠം, 1993

70. ബാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., *ജാതി വ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003

71. ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള, എ., കേസരി.,
കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ,
കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1984

72. മധുസൂദനൻ, ജി., *ഭാവുകത്വം ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2006

73. മലയാളപഠനസംഘം (സമ്പാദകർ),
സംസ്കാരപഠനം: ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം (പഠനങ്ങൾ),
കാലടി: മലയാളപഠനസംഘം, 2007

74. മാർക്സ് കാറൽ, ഫ്രെഡറിക് എംഗൽസ്., *കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോ,* മോസ്കോ: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1981

75. മുരളീധരൻ, വി.ആർ., ഡോ., *എഴുതാപ്പുറങ്ങൾ,*
ചേർപ്പ്: വി.ആർ മുരളീധരൻ, 1997

76. രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., *ഇടപെടലുകൾ: സാഹിത്യം സിദ്ധാന്തം, രാഷ്ട്രീയം* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1997

77. രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., *മിഷേൽ ഫൂക്കോ: വർത്തമാനത്തിന്റെ ചരിത്രം,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998

78. രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., *ആധുനികാനന്തരം: വിചാരം, വായന,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1999

79. രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., *സംസ്കാരപഠനം: ഒരു ആമുഖം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2002

80. രാഘവൻപിള്ള, ഇടപ്പള്ളി., *ഇടപ്പള്ളിയുടെ പദ്യകൃതികൾ,* (എഡി: ഡോ. നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരൻ) കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1996

81. രാഘവൻപിള്ള, കെ., ഡോ., സാർത്രിന്റെ അസ്തിത്വദർശനം, കോട്ടയം: നാഷനൽ ബുക്സ്റ്റാൾ (വിതരണം) പ്രസാ: ഡോ. കെ. രാഘവൻപിള്ള, 1982

82. രാഘവൻപിള്ള, കെ., ഡോ., *അസ്തിത്വവാദികളും, ഭഗവദ്ഗീതയും,* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പ്രിന്റിംഗ് ആന്റ് പബ്ലിഷിംഗ് കമ്പനി, 1987

83. രാഘവവാരിയർ, രാജൻ ഗുരുക്കൾ., *മിത്തും സമൂഹവും,* പേരാമ്പ്ര, കോഴിക്കോട് : ജാലകം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1994

84. രാജകൃഷ്ണൻ, വി., *രോഗത്തിന്റെ പൂക്കൾ,* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ (വിതരണം) പ്രസാ. വി. രാജകൃഷ്ണൻ, 1979

85. രാജഗോപാലൻ, സി. ആർ., ഡോ., *കാവേറ്റം: നാടൻ കലാപനങ്ങൾ,* കണിമംഗലം: നാട്ടറിവുപഠനകേന്ദ്രം, 2004

86. രാജൻ, കാഞ്ചിയാർ, വി.ബി., രാജൻ (എഡി.), *ഇടുക്കിയിലെ ഗോത്രകലകളും സംസ്കാരവും,* ഇടുക്കി: ജില്ലാപഞ്ചായത്ത് മാനവീയം, 2000

87. രാജൻഗുരുക്കൾ, *ക്ളോഡ് ലെവിസ്ട്രോസ്.,* തൃശൂർ: വിശ്വദർശന, 1986

88. രാജശേഖരൻ, പി.കെ., *അന്ധനായദൈവം: മലയാളനോവലിന്റെ 100 വർഷങ്ങൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, *1999*

89. രാജുനാരായണസ്വാമി, *തകർന്നമണിയും നിലയ്ക്കാത്തനാദവും,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1998

90. രാധിക, സി. നായർ, ഡോ., *സമകാലിക സാഹിത്യസിദ്ധാന്തം: ഒരു പാഠപുസ്തകം,* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001

91. രാമചന്ദ്രൻ, ടി.കെ., *കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ,* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006

92. രാഹുൽ, സാംകൃത്യായൻ., *ശാസ്ത്രീയഭൗതിക വാദരേഖ,* (വിവ: കെ.വി. മണലിക്കര) കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്, 1989

93. ലീലാവതി, എം., ഡോ., *മലയാള കവിതാസാഹിത്യചരിത്രം,* തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1996

94. ലീലാവതി, എം., ഡോ., *സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ദിശാബോധം,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 2000

95. വാസുദേവൻനായർ, കളർകോട്,. *ജീൻപോൾ സാർത്ര്,* തൃശൂർ: വിശ്വദർശന, 1986

96. വിജയൻ, എം. എൻ., *ശീർഷാസനം,* തലശ്ശേരി: അകം സമിതി,1989

97. വിജയൻ, എം. എൻ., *പ്രബന്ധങ്ങൾ പ്രഭാഷണങ്ങൾ,* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ, 1999

98. വിജയൻ, പി. പ്രൊഫ., *ആധുനിക സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ: സന്ധിയും പ്രതിസന്ധിയും,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 2000

99. വിദ്യാപ്രകാശാനന്ദഗിരിസ്വാമികൾ, *ഗീതാഹൃദയം,* കെ.കെ. മാധവി അമ്മ (വിവ:), പുറനാട്ടുകര: ശ്രീരാമകൃഷ്ണ ആശ്രമം, 1977

100. വിൽഹംറീഹ്, *ഫാസിസത്തിന്റെ ആൾക്കൂട്ട മനഃശാസ്ത്രം,* (വിവ: കെ.സി. വർഗീസ്) കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്,1989

101. വിവേകാനന്ദൻ, സ്വാമി., *വിവേകാനന്ദസാഹിത്യസർവ്വസ്വം - നാലാം ഭാഗം* (വിവ: നാരായണപ്പിള്ള സി.ജി, ത്രൈലോക്യാനന്ദ സ്വാമി), പുറനാട്ടുകര: ശ്രീരാമകൃഷ്ണാശ്രമം, 1963

102. വേദബന്ധു(സമ്പാ:), *യവനകാവ്യതത്ത്വങ്ങൾ,* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1974

103. വേലപ്പൻ, കെ., *ആദിവാസികളും ആദിവാസിഭാഷകളും,* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994

104. വേലായുധൻപിള്ള, പി.വി., ഡോ., *നിരൂപണസാഹ്യം,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1983

105. ശങ്കുഅയ്യർ, എസ്.; *കേരളവും ബുദ്ധമതവും,* തിരുവനന്തപുരം: കെ.വി പ്രസ്സ് & പബ്ലിഷിങ്ങ് ഹൗസ് (അച്ചടി) എസ് ശങ്കു അയ്യർ (പ്രസാ.) എൻ.ബി. എസ് കോട്ടയം (വിതരണം),1962

106. ശിവശങ്കരപ്പിള്ള, തകഴി., *രണ്ടിടങ്ങഴി,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2003

107. ശിവശങ്കരപ്പിള്ള, തകഴി., *തോട്ടിയുടെ മകൻ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2003

108. ശിവശങ്കരൻ, എം. (സമ്പാ.), *വള്ളുവനാട്ടിലെ നാടൻ പാട്ടുകൾ,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ് (വിതരണം), (പ്രസാ: എം. ശിവശങ്കരൻ), 2003

109. ശ്രീജൻ, വി.സി., *വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1999

110. ശ്രീധരമേനോൻ, എ., *കേരള ചരിത്രം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2007

111. ശ്രീധരമേനോൻ, വൈലോപ്പിള്ളി., *ചരിത്രത്തിലെ ചാരുദൃശ്യം,* തൃശൂർ: വൈലോപ്പിള്ളി സ്മാരകസമിതി, 1991

112. ശ്രീമാൻനമ്പൂതിരി, ഡി. (വിവ:), *അഥർവ്വവേദസംഹിത,* തൃശ്ശിവപേരൂർ: സാമ്രാട്ട് പബ്ലീഷേഴ്സ്, 2004

113. ഷാജിജേക്കബ്, *ടെലിവിഷൻ: കാഴ്ചയും സംസ്കാരവും,* കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്സ്, 2004

114. ഷാജിജേക്കബ്, *ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം: ആനന്ദിന്റെ ദർശനം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1996

115. ഷൈജിജോഷി, *ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ അവസാനിക്കുന്നില്ല: ആനന്ദിന്റെ നോവലിലൂടെ ഒരു പര്യടനം,* തൃശൂർ: മംഗളോദയം, 2008

116. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ., *സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം,* കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്, 1988

117. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ., *ഭാരതീയകവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001

118. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ., *സാക്ഷ്യങ്ങൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2005

119. സാനു. എം.കെ., പ്രൊഫ., *അനുഭൂതിയുടെ നിറങ്ങൾ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 1988

120. സാർത്ര്, ജീൻപോൾ., *ചിന്തയുടെ ലോകം,* (വിവ: നാരായണൻ വി), കോഴിക്കോട്: മൾബെറി ബുക്സ്, 1990

121. സിദ്ധിനാഥാനന്ദസ്വാമി, *സാഹിത്യസഞ്ചാരം,* കോഴിക്കോട് – 18: ശ്രീരാമകൃഷ്ണസേവാശ്രമം, 1985

122. സുകുമാർ, അഴീക്കോട്., *വായനയുടെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ,* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1991

123. സുകുമാർ, അഴീക്കോട്., *ഭാരതീയത,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1999

124. സുധാകരൻ, സി.ബി., *ഉത്തരാധുനികത,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1999

വിജ്ഞാനകോശം/നിഘണ്ടു

1. പത്മനാഭപിള്ള, ജി., ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം., ശബ്ദതാരാവലി, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം, 1997

2. മാണി, വെട്ടം., പുരാണിക് എൻസൈക്ലോപീഡിയ, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2007

3. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, എം.വി., ഡോ., ഫോക്‌ലോർ നിഘണ്ടു, തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2000

4. മലയാളം എൻസൈക്ലോപീഡിയ ഡസ്ക് റഫറൻസ് - വാല്യം 1, 2, 3, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2003

5. വിശ്വവിജ്ഞാനകോശം - വാല്യം 4,
കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1988
(ചീഫ് എഡിറ്റർ: എസ്. ഗുപ്തൻനായർ)

ആനുകാലികപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ

1. താപസം ത്രൈമാസികം - Vol. 1, issue 1/ ജൂലൈ 2005
പ്രസാ: The Association for Comparative Studies, Perunna - 686 102

2. ഭാഷാപോഷിണി - 2008, ജനുവരി

3. ഭാഷാപോഷിണി - 2007, ജൂലൈ

4. മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് - 2001, സെപ്തംബർ 21

5. സാഹിത്യലോകം - 2007 മെയ് - ആഗസ്റ്റ്

6. Malayalam Literary Survey - July - September, 1990

English

1. Abrams, M.H., *A glossary of literary terms,*
Bangalore: Prism Books Pvt Ltd, 1993

2. Aurobindo, Sri., *The foundations of Indian culture,* Newyork: The Sri Aurobindo library,1953

3. Alex, Wayman., *Buddhist insight* (Edite with an introduction by George R Elder), Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002

4. Azad, Fraugi I.H., *Sufism and Bhakti,* Delhi: Abhinav Publication, 1988

5. Bell, Daniel., *The coming of Post-Industrial Society,* Newyork: Basic books,1973

6. Benimadhab barua, *A history of Pre-Buddhistic Indian Philosophy,* Delhi:Motilal Banarsidass Publishers, 1998

7. Berger, Asa Arthur., *Popular Culture Genres: Theories and Texts,* New Delhi: SAGE Publications, Inc., 1992

8. Birjadish, Prasad., *An Introduction to English Criticism,* Madras: Macmillan India Limited, 1995

9. Chatterji, S.K., *Languages and Literatures of Modern India,* Calcutta: Prakash Bhavan, 1963

10. Chris, Barker.,*Cultural Studies: Theory and Practice,* New Delhi: SAGE Publications, India Pvt Ltd., 2000

11. David, Hesmondhalgh., *The Cultural Industries,* New Delhi: SAGE Publications, Inc., 2002

12. David, Lodge. (Ed.),*Modern Criticism and theory: A reader,* Newyork: Longman Inc., 1989

13. David Lodge. (Ed.), *20th Century Literary Criticism: A reader* London: Longman group, 1972

14. Engels, Fredeirck., *on Marx's Capital,* Moscow: Progress Publishers, 1979

15. Foucault, Michel., *The care of the self* (The history of sexuality - Vol:3) (Translated by Robert Hurley), Newyork: Vintage books,1988

16. Foucault, Michel., *The History of sexuality: An introduction Vol. 1* (Trans: Robert Hurley), Newyork: Vintage Books,1990

17. Foucault, Michel., *The use of pleasure* (The history of sexuality - Vol.2) (Translated by Robert Hurley), Newyork: Vintage Books,1990

18. Foucalut, Michel., *Discipline & punish : The birth of the prison* (Trans. Alan sheridan), Newyork: Vintage Books,1995

19. Held, David., *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas,* London: Hutchinson,1983

20. Jameson, Frederic., *Post modernism or The cultural logic of Late Capitalism,* London: Verso, 1993

21. Jawaharlal, Nehru., *The Discovery of India,* Bombay: Asla Publishing House, 1969

22. Lenin, V.I., *On youth,* Moscow: Progress Publishers, 1974

23. Lenin, V.I., *The Agrarian Question and the "Critics of Marx",* Moscow: Progress Publishers, 1976

24. Lenin, V.I., *On Religion,* Moscow: Progress Publishers, 1978

25. Linda, Hutcheon., *The politics of Postmodernism,* Newyork & London: Routledge, 2002

26. Lyotard, Jean francois.,*The post modern condition: A report on knowledge* (Trans: Geoff Bennington and Brian Massuri), Minneapolis: Uni.of Minnesofta Press, 1984

27. Manmatha Nath, Shastri., *History of Buddhism (Together with life and teachings of Buddha),* New Delhi: Aryan Books international, 1996

28. Marcuse, Herbert., *Negations: Essays in Critical Theory* (Tr. Jeremy J shapiro), London: free Association books, 1988

29. Marx, Karl., Frederick Engels., *The first Indian War of Independence 1857-1859,* Moscow: Progress Publishers, 1975

30. Marx, Karl., *Capital: A Critique of Political economy -Volume. 1* (Translated from the third German edition by Samuel Moore and Edward Aveling and edited by frederick Engels), Moscow: Progress publisheres, 1978

31. Pandit, M.P., *Sri Aurobindo,* New Delhi: Munshiram Manoharlal publishers, 1998

32. Paul, Carus., *The Gopel of Buddh*a, New Delhi: Publication Division, Ministry of information and broad casting, Govt. of India, 1997

33. Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy - Vol.1* London: George Allen & unwin Ltd., 1948

34. Ramaswami, Ayyangar M.S., *Studies in south Indian Jainism-Part-1,* Delhi: Sri Satguru Publications, 1982.

35. Sartre, Jean-Paul., *Being and nothingness: An essay on phenom enological ontology* (Translated by Hazel E Barnes, uty. of colorado),

London: Routledge, 2000

36. Silverman, Hugh (Ed.), *Post modernism: Philosophy and the Arts*, Newyork: Routledge, 1990

37. Sisirkumar, Das, *A history of Indian Literature 500-1399; from courtly to the popular,* New Delhi: Sahitya Akademi, 2005

38. Sivaramakrishnan, V. (Ed.), *Cultural heritage of India,* Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan's Rajendra Prasad Institute of communication and management, 1997

39. Srikanth, *Power in Temples - A modern perspective,* Payyannur: Integral books, 2002

40. Sukumari, Bhattacharji., *History of classical sanskrit literature,* Hyderabad: Orient long man, 1993

41. Surendranath, Dasgupta., *A history of Indian Philosophy - Volume II,* Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2000

42. Surendranath, Dasgupta., *A history of Indian Philosophy - Vol. IV,* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000

43. Weber, A., *The History of Indian Literature* (Tans: John Mann and Theodore Zachariah), Delhi: Motilal Banarsidass, 1981

44. Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism,* Newyork: Schocken Books, 1969

*