ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ

ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭ ೪೧೭

ಡಿಪ್ಲೋಮಾ ಇನ್ ಥಿಯೇಟರ್ ಆರ್ಟ್ಸ್

ಪ್ರಕಟಣೆ

ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರದ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುವ ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ ೨೦೦೭ -೨೦೦೮ನೇ ಸಾಲಿನ ಪ್ರಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳಿಂದ ಅರ್ಜಿಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ ಎಸ್.ಎಸ್.ಎಲ್.ಸಿ. ಇರಬೇಕು. ಪದವೀಧರರಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿದ್ದು, ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರಿಗೆ ಊಟ, ವಸತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿವೇತನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ರಂಗಕಲ್ಪನೆ, ರಂಗ ಇತಿಹಾಸ, ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ, ರಂಗನಟನೆ, ರಂಗಸಿದ್ಧತೆ, ರಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರದ ನುರಿತ ಅಧ್ಯಾಪಕರುಗಳಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಿನ ತಜ್ಞರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಗ್ರಂಥಭಂಡಾರ ಹಾಗೂ ದೃಶ್ಯಶ್ರವ್ಯ ಪರಿಕರಗಳ ಅನುಕೂಲತೆಯಿದೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರು ಪ್ರತಿದಿನ ಸುಮಾರು ೧೨ ಗಂಟೆಗಳಷ್ಟು ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಸ್ಪೆಕ್ಟಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ರವೇಶ ಪತ್ರಕ್ಕೆ ರೂ. ೧೦೦-೦೦ ಕಳಿಸಿ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರವೇಶ ಪತ್ರವನ್ನು ಭರ್ತಿಮಾಡಿ ೨೩-೬-೨೦೦೭ ಶನಿವಾರದ ಒಳಗೆ ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ೫೭೭ ೪೧೭ ಈ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ತಲುಪುವಂತೆ ಕಳಿಸಬೇಕು. ದಿನಾಂಕ ೩೦ ಜೂನ್ ೨೦೦೭ ಶನಿವಾರ ಮತ್ತು ೧ ಜುಲೈ ೨೦೦೭ ಭಾನುವಾರ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ನಡೆಯುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳು ತಮ್ಮ ವೆಚ್ಚದಲ್ಲೇ ಹೆಗ್ಗೋಡಿಗೆ ಬಂದು ಹಾಜರಿರಬೇಕು.

ಹೆಗ್ಗೋಡು — ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು
೧೦-೦೨-೨೦೦೭ — ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ಸೂಕ್ತ ಸ್ಥಳವೇ ?

ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್

ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಾರ್ಕಳದ ಸಮೀಪದ ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ಹಿರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಬಿ. ದಾಮೋದರರಾವ್ ಒಂದು ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಯುಕ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಮುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅವಕಾಶ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಇಂಗಿತಾರ್ಥವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪಾರುಪತ್ಯಗಾರರು ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅತಿಥಿಗಳಿಗೆ ನಿಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ ಎಂದು ಔದಾರ್ಯ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೆ ಔದಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ವತಿಯಿಂದ ಅಂತಹ ಔದಾರ್ಯವಿದ್ದಾಗಲೂ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು ತಮಗೆ ತಾವೇ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ವಿಧಿನಿಷೇಧ ಹಾಗೂ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು, ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಇರುವಂತಹವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮಣೆಹಾಕಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೇ ಜಾಸ್ತಿ. ಭಕ್ತಾದಿಗಳಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ಪವಿತ್ರಸ್ಥಳ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಸಾಕಾರಗೊಂಡ ಮೂರ್ತಿ; ಅದು ಅಖಂಡವೂ ಸ್ಥಿರವೂ, ಶಾಶ್ವತವೂ ಆಗಿ ಇರುವಂತಹದ್ದು. ದೇವಸ್ಥಾನ ಇರುವುದೇ ದೇವರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ; ಹಾಗಾಗಿ, ದೇವರ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತ. ಪಾರುಪತ್ಯಗಾರರ ಔದಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಯಬಹುದು. ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯನಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಶೋಧನೆಯ ವಸ್ತು. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ. ದೇವರ ಚಿಂತನೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗಲೂ — ಉದಾ: ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಸಾಹಿತ್ಯ — ಅದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಆಕೃತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹಂಬಲ, ನಿರೀಕ್ಷೆ, ಕಾತರ, ಸಂದೇಹಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ದೇವರ ಕುರಿತು ಭರ್ತ್ಸ್ಯಭಾವದ ಜೊತೆ ನಿರಾಕರಣೆಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೇವರ ಪ್ರತಿಮೆ, ಕಲ್ಲು, ಲೋಹ, ಮರ ಅಥವಾ ಆವೆ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಮೈ ತಳೆಯುವಂತಹದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ದೇವರ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಮಾಧ್ಯಮ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದರ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯಾದರೆ, ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆ 'ಶ್ರೀ ರಾಮನವಮಿಯ ದಿವಸ' ದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ರಾಮ ಭವಿಷ್ಯದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ. ಕವಿಗೆ ರಾಮ, ದೇವತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪಾತ್ರ; ಹಾಗಾಗಿ ಆತ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಪ್ರತಿಮೆ ಅಲ್ಲ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯ ರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕಡೆಯ ಮಾತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಆದಿಕಾವ್ಯ. ಆನಂತರ ನೂರಾರು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ರಾಮಾಯಣಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕವಿ ರಾಮನನ್ನು ತನ್ನ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಫಲನಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ; ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ತಪಸ್ಸಿನ ಸಂಕಲ್ಪಬಲವಿಲ್ಲದ ತನ್ನ ಹಂಬಲ ಈಡೇರೀತೇ ಎಂದು ಕಳವಳ ದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಕವಿತೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಕವಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಕೇಳಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ:

ಹುತ್ತಗಟ್ಟದೆ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತೆ ಕೆತ್ತೀತೇನು
ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಆ ಅಂಥ ರೂಪ-ರೇಖೆ?

ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ದೇವತೆ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸಪುರುಷನಾಗಿ ರಾಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಠವೂ ಕವಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ರಾಮನ ಆಕೃತಿ ಮೂಡಿರುವುದು ಹುತ್ತಗಟ್ಟಿದ ಆದಿಕವಿಯ ಒಳಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ಅಂತಹ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಮತ್ತೆ ರಾಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಆತ ದೇವಾಲಯದ ಮೂರ್ತಿಯಂತೆ ಸಿದ್ಧ ಪ್ರತಿಮೆ ಅಲ್ಲ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸಿದ್ಧ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಒಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕವಿ ಬಸವ. ಅವನ ಬಹುಉಲ್ಲೇಖಿತ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಸವ, ದೇವಾಲಯಗಳ ದೇವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇವರ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು

ನಾನೇನ ಮಾಡುವೆ ಬಡವನಯ್ಯ
ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಭ ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ
ಶಿರ ಹೊನ್ನ ಕಳಸವಯ್ಯ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ಕೇಳಯ್ಯ
ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ.

ವಚನದಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಮಾಜದ ಉಳ್ಳವರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನು ಬಡವ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಡವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಾ ಬಲಹೀನರಾಗಿರುವುದರಿಂದ, 'ಉಳ್ಳವರು' ಎಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಬಲ, ಜ್ಞಾನದ ಬಲ, ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾಬಲ ಉಳ್ಳವರು ಎಂದೂ ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವರು ಕಟ್ಟಿಸಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಡವರು ತಮ್ಮ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಬಸವ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸು ವುದಿಲ್ಲ. ಬಡವರು ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಉಳ್ಳವರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಆಶಯವನ್ನೂ ಬಸವ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಬಡವರ ದೇಹವೇ ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಉಳ್ಳವರ ದೇವಾಲಯ ಕಲ್ಲು, ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಾವರ ರಚನೆ; ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆಂಬಂತೆ ಘನೀಕೃತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಾವರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಬಸವ ಉಳ್ಳವರ ದೇವಾಲಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಉಳ್ಳವರ ದೇವಾಲಯಗಳು ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವರು ಕಟ್ಟಿಸಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳು; ಸೋತ ಜನರ ನೆನಪುಗಳ ಜೊತೆ ಅವರ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಸವ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹೊಸ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉಳ್ಳವರ ಶಿವಾಲಯಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಬಡವರ ದೇಹ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಗಳೇ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಸವನ ಈ ವಚನ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಹಲೋಕದ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದಿರುವ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ನಿಲುವನ್ನೇ ಸಾರರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಾವರಗೊಂಡ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ; ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಗೆದ್ದವರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವರನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಣ್ಣು ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಗೆಲುವು ಎಂದೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ವಸ್ತುವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ, ಈಗಲೂ ದೇವಾಲಯಗಳು ಈ ಸಮಾಜದ 'ಉಳ್ಳವರು' ಮತ್ತು ಬಲಿಷ್ಠರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತುವವರು ನಾಸ್ತಿಕರು ಅಥವಾ ಪಶ್ಚಿಮಬುದ್ಧಿಯ ಆಧುನಿಕರೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ತಾನೊಬ್ಬ ಸನಾತನಿ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಕ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ಕಟು ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ದಲಿತರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದ ದೇವಾಲಯಗಳ ಒಳಗೆ – ಅವು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿರಲಿ – ಅವರು ಕಾಲಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಉಡುಪಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಕೃಷ್ಣ ಮಠದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿನವರೆಗೆ ಬಂದರೂ, ದಲಿತರಿಗೆ ಅದರೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದದ್ದೇ – ಒಳಗೆ ಹೋಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರು ಕಾಶಿಯ ವಿಶ್ವನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಒಳಗೆ ಸಹ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ೧೯೩೮ರಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಪುರಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ, ಅಲ್ಲಿನ ಜಗನ್ನಾಥ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದ ಹಾಗೆ, ಅವರ ಪತ್ನಿ ಕಸ್ತೂರ್ ಬಾ ಮತ್ತು ಮಹದೇವ ದೇಸಾಯಿ (ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಪ್ತ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ) ಯವರ ಪತ್ನಿ ದುರ್ಗಾ ದೇಸಾಯಿ, ಆ ದೇವಾಲಯದ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಬಂದರು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಇದರಿಂದ ತುಂಬ ನೊಂದುಕೊಂಡರು. ಕಸ್ತೂರ್ ಬಾ ಪುರಿಯ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದಷ್ಟೇ ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತು. ದಲಿತರ ಪಾಲಿಗೆ ಜಗನ್ನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಬಾಗಿಲುಗಳು ಮುಚ್ಚಿರುವಷ್ಟು ಕಾಲ, ತನ್ನ ಪಾಲಿಗೂ ಅವು ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಕೆ ಸಹ ಕೊಟ್ಟರು. ಗಾಂಧೀಜಿ ದಲಿತರ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶದ ಚಳುವಳಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ದಲಿತರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಂಘಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ದಲಿತರಿಗೆ ದೇವಾಲಯಗಳ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶದ ಕುರಿತ ಚಳುವಳಿಯೇ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವದಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರು. ತನ್ನ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಆಸರೆ ಬೇಕು ಅನ್ನಿಸಿದಾಗ, ಅವರು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆತುಕೊಂಡರು. ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ನಿಶ್ಶಂಖಲ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಅವರಿಬ್ಬರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತುಡಿತಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲುವುದು ಕಸ್ತೂರ್ ಬಾ ಅವರ ಭಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು

ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸದಾ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಇದು, ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ವೈರುಧ್ಯ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಾದರೆ, ದೇವಾಲಯವೊಂದರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತು ಒಂದು ಗೋಷ್ಠಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದರೆ ಅದರ ಕಲಾಪಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ. ಅಂತಹ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರೆ, ಅದು ಸೋಗಲಾಡಿತನವಾಗುತ್ತದೆ; ಖಂಡಿಸಿದರೆ ಅಸಹನೆಯ ನಿಲುವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ವಿಕಟ ವಿನೋದವೆ – ಸಭಿಕರ ಪಾಲಿಗೆ.

ದೇವಾಲಯವೊಂದರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ನಡೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಥಳ, ಸಂದರ್ಭಗಳ ಔಚಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಕುರಾನ್, ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೈಬಲ್‌ನ ಹಾಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಏಕಮಾತ್ರ ಪವಿತ್ರ ಪಠ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಹಿಂದುಗಳು ಪವಿತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಧರ್ಮದ ಪಠ್ಯ, ತಾನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ತಮ್ಮನ್ನು ದೈವವಾಣಿಗಳೆಂದೂ ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಕಾಲಾತೀತವೂ ಆಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರ್ಥ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭೆಯಂತೆ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಇರುವುದು. ಆ ಅರ್ಥ ಓದುಗನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಲ್ಲದು. ಅರ್ಥವು, ಅಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮರು ಓದು, ಮರು ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಓದುಗರೋ ಅಷ್ಟೂ ಅರ್ಥಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು. ಅದು ಸ್ಥಾವರವೂ ಅಲ್ಲ. ಓದುಗರಿಂದ ಓದುಗರಿಗೆ, ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಬದಲಾಗಬಲ್ಲದು. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರದೆ ಒಂದು ಪಾರಾಯಣ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಆನಂತರ ಸಾವಿರಾರು ರಾಮಾಯಣಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಅಡಿಗರಿಗೆ ರಾಮನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ತಲೆದೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಪಠ್ಯಗಳು ಮರು ಓದು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ, ಘನೀಕೃತಗೊಂಡ

ಅರ್ಥದ ಸ್ಥಾವರಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಪಾಪ - ಪುಣ್ಯ, ನೀತಿ - ಅನೀತಿ, ಒಳಿತು - ಕೆಡುಕು, ಮಡಿ - ಮೈಲಿಗೆ, ದಾಂಪತ್ಯ - ಹಾದರ — ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವುಗಳ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ತೀರ್ಪು ಕೂಡ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿರುವಂತಹವು. ಆದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಯಾವುದರ ಬಗೆಗೂ ಅಖೈರು ತೀರ್ಮಾನವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಲೋಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹಾಗೆ ಗೆರೆಕೊರೆದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವಂತಹ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಭಾಗಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವಾಲಯ - ಭಕ್ತ, ಸಾಹಿತ್ಯ - ಓದುಗ — ಈ ಎರಡು ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಲಭೂತ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ದೇವಾಲಯಗಳು ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿ ಈಗ ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಮನ್‌ಸೆನ್ಸ್ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ದೇವಾಲಯಗಳೇ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲ ಸೆನ್ಸಾರ್ ಕೂಡ ಆಗಿವೆ.

ನೀನಾಸಮ್ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು:

ದಿನಾಂಕ ೧೭, ೧೮ ಮತ್ತು ೧೯ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೬ರಂದು ನೀನಾಸಮ್ ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿ ಥಿಯೇಟರ್ಸ್, ಮುಂಬಯಿ ಸಹಯೋಗದಲ್ಲಿ ರಂಗಸಂಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ರಂಗಸಂವಾದ ಗೋಷ್ಠಿ ನಡೆಯಿತು. ಸಂಜನಾ ಕಪೂರ್, ಸಮೀರ, ಸುಧನ್ವ ದೇಶಪಾಂಡೆ, ರಘುನಂದನ, ರಘೂತ್ತಮನ್, ಜೋಸ್ ಜಾರ್ಜ್, ಕೆ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಇಕ್ಬಾಲ್ ಅಹ್ಮದ್, ಬಂಧು ಪ್ರಸಾದ್, ಪ್ರವೀಣ್, ಪ್ರಕಾಶ ಗರೂಡ, ಶಿವಾನಂದ ಹೆಗಡೆ, ಚನ್ನಕೇಶವ ಮೊದಲಾದ ರಂಗಕರ್ಮಿಗಳು ಈ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯ ನಡೆಸಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ 'ವಿಗಡ ವಿಕ್ರಮರಾಯ' (ನಿಃ ಚನ್ನಕೇಶವ), ನೀನಾಸಮ್ ತಿರುಗಾಟ ತಂಡದವರಿಂದ 'ಉಂಡಾಡಿ ಗುಂಡ' (ನಿಃ ಇಕ್ಬಾಲ್ ಅಹ್ಮದ್) ಮತ್ತು ನೀನಾಸಮ್ ಬಳಗದವರಿಂದ 'ಕ್ರಮ-ವಿಕ್ರಮ' (ನಿಃ ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.) ನಾಟಕಗಳ ಮರು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳೂ ನಡೆದವು. ಜನವರಿ ೨೩ರಂದು ಒರಿಸ್ಸಾದ ಚಂದನಪುರದ ಅಭಿನ್ನ ಸುಂದರ್ ಗೋಟಿಪುವಾ ನೃತ್ಯ ಪರಿಷತ್‌ನವರಿಂದ 'ಗೋಟಿಪುವಾ' ನೃತ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ವನ್ನು ನಡೆಸ ಲಾಯಿತು.

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರಲು ಹಾತೊರೆವ ಭಕ್ತಿ

ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳು

ಎಸ್.ಆರ್. ವಿಜಯಶಂಕರ

ಈ ವರುಷದ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರ ಪಡೆದ ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥ (ಈಸಲ ಇಬ್ಬರಿಗೆ ಈ ಪುರಸ್ಕಾರ ಹಂಚಲಾಗಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಪುರಸ್ಕಾರ ಪಡೆದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಜಿ.ಪಿ. ಬಸವರಾಜು) ನಿನ್ನೆ (೩-೦೨-೨೦೦೭) ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಾವ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪುರಸ್ಕೃತರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದ ಒಂದು ಅನುಭವ ಹೇಳಿ ಸಭೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಕನಿಗಾಗಿ ಕವನವೊಂದನ್ನು ಓದಿದರು. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಂಬುಗೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಕಷ್ಟದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಮಂಜುನಾಥ ಹೇಳಿದ್ದು:

ತನಗೆ ಮೂರು ವರುಷ ಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ತೀರಿಹೋದರು. ಅಮ್ಮನ ನೆನಪು ತನಗಿಲ್ಲ. ನೋಡಲು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮನ ಒಂದು ಫೋಟೋ ಕೂಡಾ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕನ ಜೊತೆ ಬೆಳೆದೆ. ರಾತ್ರೆ ಮಲಗುವಾಗ ಅಮ್ಮನ ನೆನಪು ತುಂಬಾ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡು; ಆಗ ಕನಸಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ ಬರ್ತಾಳೆ; ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ಕನಸಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಅಮ್ಮ ಹೇಗಿದ್ದಳು ಅಂತ ಚಿತ್ರ ಬರೆದು ತನಗೆ ಕೊಡು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಳು ಅಕ್ಕ. ಹಾಗೆ ಹೈಸ್ಕೂಲಿನವರೆಗೆ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುವುದು ತನಗೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಕವನ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

ಪು.ತಿ.ನ. ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಮಂಜುನಾಥ ನಿನ್ನೆ ಭಾವದೀಪ್ತನಾಗಿ ಉಲ್ಲಾಸದಿಂದ ಪು.ತಿ.ನ. ಕವನಗಳನ್ನೂ ಅವರೊಡನಿದ್ದ ಒಡನಾಟವನ್ನೂ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರೊಡನೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದರು. ಆ ಭಾಷಣವನ್ನು ಆಸ್ತೆಯಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ

ಮಂಜುನಾಥರ ಕವನಗಳೊಡನೆ ನನಗಿದ್ದ 'ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತುಗಾರಿಕೆ' ಎಂಬ ರಗಳೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅರ್ಥವಾದಂತಾಗಿ ನನಗನಿಸಿತು: ಮಂಜುನಾಥ ನಿಜವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಕವಿ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಈಡಿಯಮ್ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇನ್ನೂ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಮ್ಮನನ್ನು ಕನಸಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಚಿತ್ರ ಬರೆಯಲು ಒದ್ದಾಡಿದಂತೆ ಈಗ ಅದೇ ಮುಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನಾಗಿ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕವನಕಟ್ಟಲು ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಭಕ್ತಿ ನಂಬುಗೆಯ ನೆಲೆ. ತನ್ಮಯತೆ ಅನುಭವದ ಸೆಲೆ. ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಕವಿ ಕಂಡದ್ದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಮಂಜುನಾಥರು ಈಗ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗುವ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಕನ್ನಡ. ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕಂಡಹಾಗೆ ಅನುಭವಿಸಬಯಸುವ ಭಕ್ತಿಯ ಮಿಂಚನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾತರಿಸುವ ಕವಿಗೆ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಆ ಮೊದಲು ಪುರಸ್ಕೃತರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲರು ಮಂಜುನಾಥರ 'ಕಲ್ಲ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬೇಟ' ಕವನ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡಿದ್ದು ನನ್ನ ಯೋಚನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿವು: ''ಇವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ಹಿಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದವರಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾರೆ; ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯ ಕಿರು ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ, ಭಾವದ ಕಿರು ತೀರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಡಿಸುತ್ತ ಅದರಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು – ಈ ಹೊಸ ಕವಿತಾಕಾರರು ಛಂದಸ್ಸು ಎಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ಆತಂಕ.''

ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲರು ಛಂದಸ್ಸು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಇಂದಿನ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನಾನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮಂಜುನಾಥರ ಕವನಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಇನ್ನೂ ಈಡಿಯಮ್‌ಗಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಭಕ್ತಕವಿ ಎಂದು ನನಗೆ ಅನಿಸಿದ್ದು ಸರಿಯೋ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಮನೆಗೆ ಬಂದವನೆ ನಾನು ಹಿಂದೆ ಓದಿದ್ದ ಅವರ ಕವನಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪುನಃ ಓದತೊಡಗಿದೆ. ಆ ಓದು ನನಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂತೋಷವನ್ನೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಒಂದೆ. ಅವೆರಡನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ರಾಜಾಜಿಯವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ಭಜ ಗೋವಿಂದಂ' ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಪರಮೋನ್ನತ ಸ್ಥಿತಿ ಶರಣಾಗತಿ ಅಲ್ಲ; ಒಂದಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಆ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಹುದುಗಿದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಕವಿಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅನುಭವದ ತಿಳಿವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಹಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಪ್ರಿಯೆ-ಪ್ರಿಯಕರ, ತಾಯಿ-ಮಗ, ತಂದೆ-ಮಗ, ಪ್ರಭು-ಭೃತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಭಕ್ತ-ಭಗವಂತನ ನಡುವೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ.) ಆ ತಿಳಿವಿಗೆ ನಂಬುಗೆಯ ನೆಲೆಯೊಂದಿದೆ. ಅಂತಹ ನಂಬುಗೆ ವಿಚಾರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಭಾವಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಮೋಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾರ್ಕಿಕ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಲುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಬಳಲುವಿಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಪ್ರವರ್ತಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಕೀರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ಗೆ ನಂಬುಗೆ ಹಾಗೂ ಅಪನಂಬುಗೆ ಎರಡನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಆತಂಕ. ಅಂತಹ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒದ್ದಾಡಿ ಬಂದಾಗ ನಂಬುಗೆ ಕಾಣ್ಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಂಜುನಾಥರಿಗೆ ನಂಬುಗೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ವ್ಯಾಪಾರ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡಬೇಕು. ಆ್ಯಡಂ ಮತ್ತು ಈವ್‌ನ ಕತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ 'ಸೇಬು' ಎಂಬೊಂದು ಕವನ ಅವರ 'ಬಾಹುಬಲಿ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ:

ಅವಳನ್ನೂ ಅವಳ ಹಲ್ಲನ್ನೂ
ನಾಲಗೆಯೆಂಜಲನ್ನೂ
ದೇವರೇ ಮಾಡಿದ.

ದುಂಡಗೆ ಫಳ ಫಳ ಹೊಳೆವ
ರಸ ಭರಿತ ಕೆಂಪು ಫಲ
ಈ ಸೇಬನ್ನೂ
ಆದರೂ
ದೇವರು ಮಾಡಿದ ಹಣ್ಣಿಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ
ಅವಳು ಕಚ್ಚಿದ ಸೇಬಿಗೆ ಸಾಟಿಯಿಲ್ಲ.

ಇಬ್ಬರೂ ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ಅವಳ ಮೂಲಕ ಅವನು ಅವನನ್ನು (ದೇವರು) ಕಾಣುವುದು ಈ ಲೋಕದ ವ್ಯಾಪಾರ. ಅದೊಂದು ಮೋಹ. ಮೋಹವೂ ಲೀಲೆಯ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆ. (ಬೇಂದ್ರೆಗಂತೂ ಲೀಲೆಯಲಿ ಯಾವುದೂ ವಿಫಲವಲ್ಲ.)

ಸಕಲೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಅವನನ್ನು ತಲುಪಲು ಅವಳು ಕಾರಣವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕವನ 'ಭಕ್ತಿ' 'ಕಲ್ಲ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬೇಟ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿದೆ.

ಮಾನಿನಿಯ ಮೊಲೆ ಹಿಡಿದ ಹಸ್ತಗಳಿಂದ
ನಿನ್ನ ಅಡಿ ಮುಟ್ಟಿರುವೆ
ಆ ಪುಲಕ ನಿನ್ನಡಿಯ ಮಿಡುಕಿಸಲಿ.

ಅವಳ ಸೊಂಟ ಬಳಸಿದ ತೋಳಿಂದ ನಿನ್ನ
ತಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವೆ – ಆ ಸುಖ
ನಿನ್ನ ಕೈಕಾಲುಗಳ ಚಿಗುರಿಸಲಿ

ಸುರಿದ ನೀಳಕೇಶವನ್ನೆತ್ತಿ ಮೂಸಿರುವೆ
ಈ ಹೂವಲ್ಲಿ ಆ ಪರಿಮಳ
ನಿನಗೆ ಮೂಗು ಮೂಡಿಸಲಿ.

ನೀನು ಬಯಲು ಘನಗೊಂಡ ಕಲ್ಲು
ಲಿಂಗವೇ!
ನನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿನ್ನನ್ನೆಚ್ಚರಿಸಲಿ.

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಮೂರ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನಿನ ಸ್ಥಿತಿ – ಬಯಲು. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಅಮೂರ್ತ ಸ್ಥಿತಿ. ಆ ನಿಗೂಢ ಬಯಲಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಚನಕಾರರ ನಂಬಿಕೆ.

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಚಿಹ್ನೆ. ಲಿಂಗವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ, ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ ಲಿಂಗವು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವವು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪುನರಪಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ – ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರವಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ 'ಬಯಲು' ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗಿದೆ) ಬರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೆ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ.

ಅವನು ಬಯಲು ಘನಗೊಂಡ ಕಲ್ಲು. ಅದು ಲಿಂಗವಾಗುವುದು ಇವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ. ಅದು ಎಚ್ಚತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಳಿಂದ ಆವಾಹನೆಗೊಂಡ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ. ಈ ಕವನದ ಬಗ್ಗೆ 'ದೇಶ ಕಾಲ'ದ ನಾಲ್ಕನೇ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಡಾ। ಎಚ್.ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿಯವರು, ''ಅರೂಪ (ಬಯಲು)

ಮತ್ತು ವಿರೂಪ (ಘನಗೊಂಡ ಕಲ್ಲುಲಿಂಗ) ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ದೈವದ ಅಮಾನವತೆಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಭಗವಂತನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯ ಜಾಗರಣೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಭಕ್ತ ತಾನು ದೇವರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನು ಮುಳುಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ/ಭಕ್ತ ಮಾನಿನಿಯ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಜೀವಂತಗೊಂಡ ತನ್ನ ಅಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ಭಗವಂತನ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಸಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತನ ಮನದೊಳಗಿನ ಬಯಲು ಘನಗೊಂಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಲಿಂಗವನ್ನೆಚ್ಚರಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು (ದೇಹದೊಳಗಿನ ದೇವನನ್ನು) ಪಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಕವನಕ್ಕಿದೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು.

ನಿತ್ಯಪೂಜೆಯ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಆವಾಹನೆ ಮಾಡುವಾಗ ತನ್ನ ಅಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ದೈವವನ್ನು ಆವಾಹಿಸುವುದು ಪೂಜೆಯ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು (ಬೋಧಾಯನ ಸೂತ್ರ). ನಿತ್ಯಪೂಜೆಯ ಆವಾಹನೆಯ ಈ ವಿಧಿಗಳು ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಸಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೊಂದು ಪೂಜಾ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ-ದೇವರ ನಡುವಿನ ಆಪ್ತ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿಷೇಕ, ಅರ್ಚನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮುಗಿದು ಶೃಂಗಾರಗೊಂಡ ಮೂರ್ತಿ ಹೊರಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವುದು ಮಂಗಳಾರತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಇತರರು ಮಂಗಳಾರತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ದರ್ಶನ ಪಡೆಯಬೇಕು. (ಪ್ರತಿ ಆರತಿಯನ್ನೂ ಮಂಗಳಾರತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳಗಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಪೂಜಾ ಪರಂಪರೆಯ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಮೊದಲು ಮುಖ, ಹಸ್ತಗಳು, ಎದೆ, ಪಾದ, ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಸಮಗ್ರಮೂರ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ.)

ಪೂಜೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮತ್ತು ದೇವರ ಆವಾಹನೆಯ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕಾಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಆವಾಹನೆಯನ್ನೆ ಓದುಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಮಾತ್ರ ಕವಿ-ಕಾರ್ಯದ (ಭಕ್ತ- ದೇವರ ಆವಾಹನೆಗಳ) ಆಪ್ತತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಕವನದಲ್ಲಿ 'ಮಿಡುಕಿಸಲಿ', 'ಚಿಗುರಿಸಲಿ', 'ಮೂಡಿಸಲಿ', 'ಎಚ್ಚರಿಸಲಿ' ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳಂತೆ ನನ್ನ ಕಿವಿಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಭಕ್ತ - ದೇವರ ಆಪ್ತ ಸಂಭಾಷಣೆ ಅಥವಾ ಭಕ್ತ ತನಗೆ ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಬದಲು ಅವು ಪ್ರೇಕ್ಷಕ (ಓದುಗ)ರ ಎದುರು ಮೂಡಿದ ಘೋಷಣೆಗಳಂತೆ ಯಾಕೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿವೆ? ಕವಿಯಲ್ಲೇನೂ ಪ್ರದರ್ಶನ ರತಿ ಇಲ್ಲ. ಇವ ಇನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ

ಅರ್ಪಣೆಯ ಹಂತದ ವಿನಯವನ್ನೂ ತಲುಪದವನು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯ ನಾಟಕೀಯತೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಅದಿರಲಾರದು. ಕವನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷಾನುಡಿಗಟ್ಟು ದೊರಕದೇ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವ ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳದ ಹಿಂದೆ 'ಸುರಿದ ನೀಳಕೇಶವನ್ನೆತ್ತಿ ಮೂಸಿರುವ' ನೆನಪು ಭಕ್ತ ಕವಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಇವನ ಆ ನೆನಪು ಅವನಿಗೆ ಮೂಗು ಮೂಡಿಸಬೇಕು. ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇದೊಂದು ಕವಿಯ ಧಿಮಾಕು ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಲು ಪುರಂದರದಾಸರ ಒಂದು ಕೀರ್ತನೆಯೂ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. 'ಇವಗೇಕೆ ಪರಿಮಳ ಇವಗೇಕೆ ಶೃಂಗಾರ' ಎಂಬ ಪುರಂದರದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆ ಅವರ ದೇವನನ್ನು ನಾರುವ ಗೊಲ್ಲನೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಲಸು ಮೈಯ ದಾಸರ ದೇವ ಪುರಾಣದ ಕತೆಗಳಿಂದ ಆವಾಹಿತನಾದವ. ಅಂತಹ ನವನೀತಚೋರ ನಾರುವ ಗೊಲ್ಲನಿಗೆ ಪರಿಮಳ ಏಕೆ, ಶೃಂಗಾರ ಏಕೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಸಿರಿದೇವಿ ಶೃಂಗಾರಗೈದು ವರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಧರೆಗಧಿಕನಾದನೀ ಪುರಂದರ ವಿಠಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ('ಸಾವಿರಾರು ಕೀರ್ತನೆಗಳು' ಸಂಪಾದಕರುಃ ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಡಾ। ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಅಂಕಿತ ಪ್ರಕಾಶನ.)

ಮಂಜುನಾಥರ ಭಕ್ತಿಗೂ ಪುರಾಣದ ಆಧಾರವಿದೆ. ಅದು ಬಯಲು ಘನವಾಗುವ ಶರಣರ ನಂಬಿಕೆ. 'ನನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿನ್ನನ್ನೆಚ್ಚರಿಸಲಿ' ಎಂದಾಗ, ಆ ಲಿಂಗ ಹೊರಗಿನ ದೇವನಾಗದೆ ತನ್ನೊಳಗೇ ಇರುವ 'ಆತ್ಮಲಿಂಗ'ರೂಪದ ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಹದ ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಜಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆಯೆ? ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಅರಿವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕದ ಅರಿವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹೇಗಿರಬೇಕು?

ಅದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಪ್ರಯತ್ನ. ಆದರೆ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಯು ನಿಜಜೀವನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ. (ಈಚೆಗಿನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.) ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನಾಗಿ ಕವಿ ಭಕ್ತಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಈಡಿಯಮ್ – ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮರೆಯಲಾರ. ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಕವನವಿಲ್ಲ. ಮಂಜುನಾಥರ ಈ ಎಚ್ಚರ ಅವರ 'ಮೌನದ ಮಣಿ' ಸಂಕಲನದ ಮೊದಲ ಕವನ 'ನುಡಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ:

ಮಾತು ಮಂತ್ರ ಕವಿತೆಯೆಂಬೆಲ್ಲ ಕರಣಗಳಿಂದ
ನಿನ್ನಾಕೃತಿಯ ತಡವಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವ

ಮೂಕ ಮಕ್ಕಳು ನಾವು – ನುಡಿಯೇ
ನಿನ್ನ ಸುಳಿವೆಂತು ದೊರಕೀತು ನಮಗೆ?

ನುಡಿಯ ಸುಳಿವಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬಹು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮಾತುಗಳು. ಅಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಗೆ (ವಚನಗಳಿಗೆ) ಶರಣ ಸಂಘದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನುಭವದ ದೊಡ್ಡ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷವಿದೆ. ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಆಕಾರಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವದ ಅರಿವಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅನುಭಾವದ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೂ (ವಚನ) ಒಂದು ಘಟನೆ. ಕವಿಗಿರುವಂತಹ ಸಂವಹನದ ಹಂಗು ಅಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಕವಿಗಾದರೋ ಅನುಭಾವದ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ತೆತ್ತುಕೊಂಡರೂ ತನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು (ಮೀಡಿಯಂ) ಮರೆಯಲಾರ. ಅನುಭಾವಿಯಾಗಿ ಹೊರಟು ಹೋದವನಿಗೆ ಮಾತು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಉಂಟು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವಿಗೆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಮಾತು ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಕೂಡಾ 'ಮಾತು ಮುಗಿಯುವ ಮೊದಲು/ ಮಾತು ಬಿಟ್ಟ ದೇವರೆ,... ಒಂದು ನಿಮಿಷ/ ಭಾವದ ಸ್ವಭಾವ/ ತೋರಿಸು' ಎಂದು ಕವಿಯಾಗಿ ಒದ್ದಾಡುವವರೆ.

ಆದರೆ, ಯೋಗ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮ, ಅನುಭಾವಗಳು ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು, ಹೃದಯಗಳ (ಬುದ್ಧಿ, ಭಾವಗಳ) ಸಮತೋಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗದೆಯೇ ಕಾಣಿಸಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಾವ್ಯದ (ಮಾಧ್ಯಮದ) ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಉದ್ಗರಿಸಬಲ್ಲ ಕ್ರಮ ನೋಡಿ:

ಅಷ್ಟಾಂಗ ಯೋಗದಲ್ಲಿ
ಯಮ ನಿಯಮಾಸನ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರವೆಂಬ
ಧ್ಯಾನ ಧಾರಣ ಸಮಾಧಿಯೆಂಬ ಯೋಗವುಂಟು
ಅಲ್ಲಿ ಅಳಿದು ಕೂಡುವುದೊಂದು ಯೋಗ
ಅಳಿಯದೇ ಕೂಡುವುದೊಂದು ಯೋಗ
ಈ ಎರಡು ಯೋಗದೊಳಗೆ
ಅಳಿಯದೇ ಕೂಡುವ ಯೋಗವ
ಅರಿದು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ.

'ಅರಿದು ಕಾಣುವ' ಕೆಲಸ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. 'ಕರಿ ಘನ, ಅಂಕುಶ ಕಿರಿದೆನ್ನ ಬಹುದೆ? ಬಾರದಯ್ಯ' ಎನ್ನುವಾಗ 'ಮರಹು ಘನ, ನಿಮ್ಮ ನೆನೆವ ಮನ ಕಿರಿಯದೆನ್ನಬಹುದೆ? ಬಾರದಯ್ಯ' ಎಂದು ಕೂಡಲಸಂಗಮ ದೇವನನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮರೆವಿನಲ್ಲೂ ನೆನೆವ ಮನದ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತನಾಗಿ ಮಂಜುನಾಥರ

ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಎಚ್ಚರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಕವಿ ಮಂಜುನಾಥರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಶರಣಭಾವವಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೇವಲ ಮಂಜುನಾಥರ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಆಧುನಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂತರದ ಬರಹಗಾರರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ನಂಬುಗೆ ಎಲ್ಲಿ, ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ನಿಜವಾದ ನಂಬುಗೆ ಉಳ್ಳ ಕವಿ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದಿನ ಭಕ್ತಿಕವಿಗೆ ತನ್ನ ನುಡಿಗಳನ್ನು (ಈಡಿಯಮ್) ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೂಲವಸ್ತುವಾದ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇದೆ.

ನಂಬುಗೆ ನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷದ ಸ್ವೀಕಾರ. ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪರಮ ವಿಶ್ವಾಸವಾಗಿ ಅರ್ಪಣೆಯ ನೆಲೆಗೆ ಭಕ್ತಿಕವಿಗಳನ್ನು ಒಯ್ದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನಿನಿಯ ಮೊಲೆಹಿಡಿದ ಕೈಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ದಾಸರ ದೇವನನ್ನು ಪುಳಕ ಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಎಷ್ಟು ದುಷ್ಟನೆ ಯಶೋದೆ ನಿನ್ನ ಮಗ' ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ 'ತೊಟ್ಟು ಹಿಡಿದು ತೊಟ್ಟ ಕುಪ್ಪಸ ಗಂಟು ಬಿಚ್ಚಿ, ಬೇಗ ಮುದ್ದಿಟ್ಟು ಕಠಿನ ಕುಚ ಗಟ್ಯಾಗಿ ಹಿಂಡಿ'ದವ ಅವ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನನ್ನೆ 'ಭಂಡನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ದಾಸರು ಅದೇ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಚಂದವಾಗಿದೆಯಿದು ಮಂದಿರವೆಂದು ಆ
ನಂದದಲಿ ಬಂದು ಮಲಗಿ ನಿನ್ನ ಕಂದನಲ್ಲವೆಂದು
ಚೆಂದುಟಿ ಸವಿಯುತ ಮುಂದಿನ
ಕಾರ್ಯ ಮುಕುಂದ ಮಾಡಿದನು.

ದೇವನನ್ನೇ 'ಎಚ್ಚರಿಸುವ' ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ದಾಸರು ಭಕ್ತಿಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಂಜುನಾಥರ ಭಕ್ತಿಗೂ ದಾಸರ ಭಕ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಕಾಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಆಧುನಿಕ ಭಕ್ತಕವಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಪುರಂದರ ದಾಸರ 'ಎನಗೂ ಆಣೆ ರಂಗ ನಿನಗೂ ಆಣೆ' ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ದಾಸ ಹಾಗೂ ದೇವನ ಸಮಾನತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಭಕ್ತರಾಣೆಯ ಬಂಧನವೂ ಇದೆ. ಅವನ ಮೇಲೆ ಆಣೆ ಹಾಕುವ ಕ್ರಿಯೆಯೆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಕೆಲಸ. ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಆಣೆ ನಂಬುಗೆಯ ನೆಲೆ.

ಭಕ್ತನು ಭಾವದ ಅತಿರೇಕದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ದೇವನೂ ಭಕ್ತನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದುಂಟು.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ ವಿದುರನ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಮನದಣಿಯೆ ನೋಡಿ ಕೊಂಡಾಡಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಭ್ರಮೆಯಾಯ್ತು ವಿದುರಂಗೆಂಬ ಗಾವಳಿಯು' ಹಬ್ಬುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಭಕ್ತನನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಕ್ರಮ:

ಹಸಿದು ನಾವೈತಂದರೀ ಪರಿ
ಮಸಗಿ ಕುಣಿದಾಡಿದೊಡೆ ಮೇಣೀ
ವಸತಿಯನು ಸುಗಿದೆತ್ತಿ ಬಿಸುಟರೆ ತನಗೆ ತಣಿವಹುದೆ!

ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯೂ ಸಂಸಾರದ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗೆ ಕೆನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಪಾಲ್ಗಡಲೊಳಗೆ ಮಲಗುವ ವಿಷ್ಣು ವಿದುರನ ನಿಲಯದೊಳಗೊಕ್ಕುಡಿತೆ ಹಾಲಲಿ ಹಸಿವ ನೂಕಿದನು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಕವಿಗಳಿಗಂತೂ, ಮಲಗಿ ಪಾಡಲು ಕುಳಿತು ಕೇಳುವ, ಕುಳಿತರೆ ನಿಲುವ, ನಿಂತರೆ ನಲಿವ 'ಸುಲಭನೋ ಹರಿ'.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಯ ಮಜಲುಗಳು ಸೂಚಿಸುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಈಡಿಯಮ್‌ಗಳನ್ನು ಪಡೆದೇ ಕವಿಗಳು ಭಕ್ತನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಒಂದಾಗದೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಕ್ತಿ ಕವಿಗಳು ತಿಳಿದರು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕರಗಳು ಅನೇಕ ಸಲ ಭಕ್ತಿಗೆ ತೊಡಕಾಗುವುದೂ ಇದೆ.

ಸಾಕ್ರೆಟೀಸನ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚಿಂತಕ ನೀಷ್ಸೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ, ಪ್ರಮಾಣ, ತಾರ್ಕಿಕ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಗಳ ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಕಲೆಯ ಸಾವು. 'ಭಕ್ತಿ' ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಕಲೆಯಾಗುವಾಗ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ತರ್ಕದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? 'ಭಕ್ತಿ' ಕವನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶದ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಮಂಜುನಾಥರು ತಾರ್ಕಿಕ ಅವಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು ? ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಕಲಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಅನುಭವವೆ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆ ? ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ್ದು ಎಂಬುದು ಮಂಜುನಾಥರ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಮಂಜುನಾಥರು ಪಡೆದದ್ದೇನು ?

ತಮ್ಮ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಮಂಜುನಾಥ ತಿಳಿಸಿದ್ದು: ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಪು.ತಿ.ನ. ರು ಹೇಳಿದ್ದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೋಬೇಕು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಫಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ? ಇಡ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆ ?

ದೇವರಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಮುಗಿಸಿಬಿಡು; ದೇವರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸು –ಎಂದ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಇಮ್ಯಾನುವೆಲ್ ಕಾಂಟ್ ನಂತರದ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನೋಡೋಣ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಪು.ತಿ.ನ.ರಿಗೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲದ ನಂಬುಗೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕನಾದ ಭಕ್ತನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಣುರೇಣು ತೃಣ ಕಾಷ್ಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಯಸುವ ದೇವರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ/ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸೆ. ದಾಸರ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ತರ್ಕ ನಂಬುಗೆಯ ಮಂಡನೆಗೆ ಸಹಕಾರಿ. ಆಧುನಿಕ ಭಕ್ತ (ನವ್ಯದ ವೈಚಾರಿಕ ಕಾವ್ಯಾನುಭವದ ಅರಿವಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಕವಿ) ಮಂಜುನಾಥರಿಗೆ ತರ್ಕ ನಂಬುಗೆಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿಯೂ ಬೇಕು.

ಮಂಜುನಾಥರ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪದ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಕವನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ತಲೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಕೊನೆಯಾಗುವುದು ಹೀಗೆ:

ಗ್ಯಾರೇಜಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ
ಬಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಶಿರದ ಸುತ್ತ
ಮುಡಿಸಿದ ಸಂಜೆ ಬೆಳಕು
ಸ್ಪ್ಯಾನರು ತಿರುಗಿಸುತ್ತಿರುವ ನಟ್ಟು
ಅನಂತತೆಗೆ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಬೆಲೆ
ಖಚಿತ ಪಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

'ಅಪೂರ್ವ ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕವನದಲ್ಲಿ ಮಂಜುನಾಥ 'ಕ್ಷಮೆಯಿರಲಿ ಆಧುನಿಕ ಎಚ್ಚರವೇ ದುಃಖವೇ' ಎಂದು ಕೊರಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅಪೂರ್ವ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆಗ ನಿಂತಿದ್ದ ನೆಲ ಕೇರಳದ ಮಲಯಾಳಂ ಭಾಷೆಯ ಪರಂಪರೆ ಜೊತೆ ಪಡೆದ ಸಂಪರ್ಕ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಒಂದು ನವಿಲಿನ ನೆಪದಲ್ಲಾದ ಅಪೂರ್ವ ದರ್ಶನದ ಹಿಂದೆ ತನ್ನನ್ನು ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಂಜುನಾಥರಿಗೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವವರೆಲ್ಲಾ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ ಕವಿಗಳು:

ಸ್ವಂತ ಪುಣ್ಯದಿಂದಲ್ಲ ಕಬ್ಬಿಗರ ಗುರು ನಮ್ಮ
ಕೃಷ್ಣ ಸಖ ವಿಜಯನಂಥ ನಾರಣನ ಬಲದಿಂದ
ನೆನೆ ನೆನೆದು ಗೊಲ್ಲತಿಯಾದ ತಾತ ಪು.ತಿ.ನ - ನ ನೆರವಿಂದ.

ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಗೊಲ್ಲರ ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಮೋಹ ಎಂದೊಮ್ಮೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದರು ಎಂದು ಈ ಕವನ ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಜುನಾಥ ಹೇಳಿದರು.

ಪು.ತಿ.ನ. ರ ಅಂತಹ ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೂ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸೆಯಂತೂ ಇರುವಂತೆ ಮಂಜುನಾಥರ ಭಾಷಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಮಂಜುನಾಥ ಕವನವನ್ನು ಓದುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ನನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಧುರ ಚೆನ್ನರ 'ನನ್ನ ನಲ್ಲ' ಕವನದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು. 'ಜಗದ ಜೀವವೆ ದೇವ ಜಗವೆ ದೇವನ ದೇಹ/ ಜೀವವಿರದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಸೆಲೆಯೆ ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರು ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಯಾದ ಮೇಲೂ ಚಿಗುರುವ ತರ್ಕದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು: 'ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೆ ಭಾವ ಬೀಳುತೇಳುತ ಸಾಗಿ/ ನಿಷ್ಠೆ ನಿಬ್ಬೆರಗಾಗಿ ನಿಲುವದಯ್ಯಾ'.

ನಂಬಿಕೆ, ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳ ಹೊಯ್ದಾಟದಲ್ಲಿ ತರ್ಕವನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ಅದು ಬೆರಗಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುವ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ. ಉಳಿದು ಕಾಣುವ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರಗೂ ಒಂದು ವಿಧ. ನವೋದಯದವರಿಗೆ ಬೆರಗಿನ ಜೊತೆ ಬರುವ ಮುಗ್ಧತೆಯೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ತರ್ಕವನ್ನು ಮೀರುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ.

(ಇದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವರ ನಡುವೆ ಓಲಾಡುವ ಕವಿ ಎಂದು ವೈ.ಎನ್.ಕೆ. ಅವರಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸು.ರಂ. ಎಕ್ಕುಂಡಿ ಅವರ 'ಮಿಸುನಿ ಜಿಂಕೆ' ಎಂಬ ಕಥನ ಕವನವೊಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಮಗಳು ಜಯಂತಿ ಬಯಸಿದ ಚಿನ್ನದ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದು ತರಲು ಪುತ್ರ ಜಯಂತನನ್ನು ಇಂದ್ರ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವಲೋಕ ಹರಸಿಕೊಟ್ಟ ಮಿಸುನಿ ಬಲೆ, ಗಂಧರ್ವಲೋಕ ಕೊಟ್ಟ ನಾದ ಬಲೆ, ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ ಕೊಟ್ಟ ಶಬ್ದ ಬಲೆ ಮೂರರಿಂದಲೂ ಮಿಸುನಿ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೂ ಮಿಸುನಿ ಜಿಂಕೆ ಬೀಳುವುದು ಋಷಿ ಪುತ್ರ ಕುತ್ಸನಿಂದ ಪಡೆದ ತಪದ ಸಾರ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ.)

ಅನುಭಾವದ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ ನನಗೆ ನೆನಪಾಗುವುದು ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜರು ಹೇಳಿದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಒಂದು ಮಾತಿನಿಂದ. ಬೇಂದ್ರೆ ಮನೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆಂದೇ ಬೆಂಗಳೂರಿನಿಂದ ಹೋಗಿದ್ದ ಕಿ.ರಂ.ಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳುವ ಆಸೆ. ತಮ್ಮ ಲಹರಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಇತ್ಯಾದಿ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಮೆಲ್ಲಗೆ 'ಪಂಪನ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿದರಂತೆ.

ಕಿ.ರಂ. ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮರ್ಮವರಿತ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಅಸಹನೆಯಿಂದ 'ನಾನು ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರ ಪಂಥದವನು. ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಗೆ ಹೋಗುವವನಲ್ಲ' ಎಂದುಬಿಟ್ಟರಂತೆ. ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯ ಉನ್ನತ ನೆಲೆ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ.

ಪಂಪನ ಜೈನ ಶಿಷ್ಟತೆಯ ನೆಲೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲ. ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರಿಗೆ (ಗೋರಖನಾಥರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥ ಪಂಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ) ಅನುಭಾವದ ದೀರ್ಘವಾದೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ 'ಸಿದ್ಧಶಿಲೆ' ಹಾಗೂ 'ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧ'ರ ನೆಲೆ (ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ಸಹಜವಾದ 'ಸಿದ್ಧ' ಪದದ ಅನುರಣನ, ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ ಹಾಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಮನಿಸಿ) ಇವೆರಡರ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಗಿದ್ದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುನಾಥರ ಭಾಷಣ ಕೇಳುವಾಗ ಯಾಕೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂತೊ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಅಪಾರ. ಸಾವಿರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಮೈದಾಳಿದೆ ಎಂದು ಮನಸ್ಸು ಸೂಚಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. (ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಸೂಫಿ ಪರಂಪರೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಕತೆಯಾದೀತು.)

ದೇಶಕಾಲ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಸಂಚಿಕೆ ೪) ನಾನು ಮಂಜುನಾಥರ 'ಜಪದ ಕಟ್ಟೆ' ಎಂಬ ಕವನದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದೆ. ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮಹತ್ತಿಗೆ ಹಂಬಲಿಸುವ ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಹತ್ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸಣ್ಣದಲ್ಲ ಎಂಬ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಹತ್ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯೆಂಬ ಮೂಲತತ್ತ್ವ ಒಬ್ಬನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಯಾವೆಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು ಎಂಬೊಂದು ಕುತೂಹಲವೂ ಆಗ ನನ್ನಲ್ಲಿತ್ತು.

ಆದರೆ, ಮಂಜುನಾಥ ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತಿ ಕವಿ ಎಂದು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಾಗ, ಅಣುರೇಣು ತೃಣಕಾಷ್ಠಗಳಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನೆ ಕಾಣುವ ಮನಸ್ಸು ಅವರ 'ಕಲ್ಲ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬೇಟ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಹೊಳೆಯ ತೊಡಗಿತು. ನವ್ಯೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬೇರುಗಳು (ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸದೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗುವಂತೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಿದ ಭಾಷೆ) ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಅವನ (ದೇವರ) ಮಿಂಚನ್ನು ಕಾಣುವ ಭಾವದ ಪುಲಕವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಗೋಚರಿಸತೊಡಗಿತು. ಅವರ 'ಅಪೂರ್ವ ದರ್ಶನ' ಕವನದ ಸಾಲುಗಳು:

ಕಡಲು ಕುಣಿದುದು ಅವನಿಗಾಗಿ ಆಕಾಶ
ನೀಲಿನಗೆ ನಕ್ಕಿದ್ದು ಅವನಿಗೆಂದೇ ರವಿ
ಕಿರಣಗಳ ಕಳಿಸಿದ್ದು ಅವನ

ಆದರೆ ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅವನ ಪಾದದ ಬಳಿ ಇಡಲು ತನ್ನ 'ಹೃದಯದ ರಸ ಕುಳಿತು/ ಕಳಿತ ಕವಿತೆ ಹಣ್ಣುಗಳ'ನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಭಾಷೆಯ ಪರಂಪರೆ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವದ ಹಿಂದೆಯೂ ಇರುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅವರು 'ಅಪೂರ್ವ ದರ್ಶನ' ಕವನದಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅವರ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಭಾಷೆ ಕವಿ ಮಂಜುನಾಥರಿಗೆ ದಕ್ಕೀತು ಎಂಬ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯಧ್ಯಾನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ನಟನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಾರದು. ಕಾವ್ಯದ ಕಷ್ಟವೆಂದರೆ ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕು. ಡಾ। ಎಚ್.ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿಯವರು ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಮಂಜುನಾಥರ ಭಾಷಾ ಹೃದಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಅರಚನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲೇ ಭಾಷೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ'. ಭಕ್ತಿಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲೇ ಮಂಜುನಾಥರಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಅರಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡಲಿ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಜುನಾಥರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವ, ಭಾವ, ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆ ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಇಂದೂ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಜುನಾಥರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಶಿಶು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವಗಳ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಇತರ ಕವಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಾವು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ: ೧. ಈ ಕವನವನ್ನು 'ಸೌಂದರ್ಯ ಲಹರಿ' ನೆನಪಿನಿಂದ ಓದಿದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಭಕ್ತಿ ಇಂದಿನ ನಾವೀನ್ಯವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸದೆ ಇರಬಹುದು. ನಾನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಈ ಕವನದ ಕೊನೆ ನೆನಪಿಸುವ ವಚನಕಾರರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. (ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಅವರ 'ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿನ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥ, ವಿದ್ಯಾಪತಿ, ರಬೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಗೂರ್ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಇವರುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಆಧುನಿಕ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಹು ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಓದು.)

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು

ಬಿ.ಕೆ. ಮತಿಲಾಲ್
ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಎಂ.ಎ. ಹೆಗಡೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೦

ಪದಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳು

೧. ಖಂಡವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಅಖಂಡವಾಕ್ಯ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಘಟಕ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇವೆ. ವಾಕ್ಯಪದೀಯದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಎರಡು ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಮೊದಲನೆಯದು ಅಖಂಡಪಕ್ಷವಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಖಂಡಪಕ್ಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಅವನ ವಿರೋಧಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು. ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು 'ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯ-ವಾದ' ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದನ್ನು 'ಅಣುವಾದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎರಡು: ವಾಕ್ಯವೆಂದರೇನು? ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥದು ಯಾವುದು? ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಾಕ್ಯವು ರಚನೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯೋಚ್ಚಾರಣೆಯ ನಂತರ ಕೇಳುಗನು ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಖಂಡವಸ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳೂ ಕೂಡ ಅಖಂಡವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿದ್ದು ಅವು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದರೆ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾಗುವುದೇ

ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಪದಗಳನ್ನು ವಾಕ್ಯದ ಭಾಗಗಳೆಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಭಾಗವೆಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಸಮನ್ವಯ ಹಾಗೂ ಅಪೋದ್ಧಾರ ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತೀಕರಣದ ಮೂಲಕ. ಇದು ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಸುಲಭಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ; ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಉಪಾಯ. ವರ್ಣಗಳಂತೆ ಪದಗಳೂ ಕೂಡ ಅಪೋದ್ಧಾರಗಳೇ. ಪದವೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬುದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ರಚನೆ ಮಾತ್ರ. ಅಕ್ಷರ ಅಥವಾ ವರ್ಣಗಳಂತೆ ಪದಗಳೂ ಕೂಡ ಅರ್ಥರಹಿತವಾದವುಗಳೇ. ಉದಾ: ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ (Socrates) ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಕ್ರೇ' (ಅಥವಾ rat) ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಇಡಿಯಾದ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಅಖಂಡವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಡಿಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಡೆದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಸಿ, ಆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಅರ್ಥದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು, ಅದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪದ, ಪ್ರತ್ಯಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಳುಕುಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ವಾಕ್ಯವೆಂಬುದು ಪದಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಸಂಯುಕ್ತವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಟ್ಟೋ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿಯೋ ಪಡೆದುದಲ್ಲ. (ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ವಿ. ಕ್ವೈನ್ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ - ೧೯೬೦.) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಸಮಗ್ರವಾದ ಅರ್ಥವು ಸಮಾನವಾದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನವಾದ 'ಭಾಗ'ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದಾದರೂ ಆ ಭಾಗಗಳು ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ನಮ್ಮ ಅಪೋದ್ಧಾರ ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತೀಕರಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವಯವಿಗಳು (ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ, ಇತರ ಅವಯವಿಗಳಾಗಲಿ) ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಯವಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೊಡನೆ ಅವಯವಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. (ವಿರೋಧಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವಯವಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಅವಯವಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟರೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದ ಅವಯವವೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಹೇಳಬಹುದು.) ಭರ್ತೃಹರಿಯು ನೀಡಿದ ಈ ಸರ್ವೋದಿತ (holistic) ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದ

ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಮತವನ್ನು ಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಣುವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಎರಡು ಉಪಪಂಥಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳು ವಾಕ್ಯವು ಪದ, ಪ್ರತ್ಯಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಂಯುಕ್ತವಸ್ತುವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಘಟಕಗಳು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಈ ಘಟಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಕೇಳುಗನಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದುದಾದರೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂದರೆ ಪದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ. ಈ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಮೂಲಘಟಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅಸಂಖ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಕಲಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾಷಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೀಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನವನ್ನು ಕಲಿತರೆ ಸಾಕು.

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಟ್ಟ (ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟ, ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೫೦, ೧೯೬೮ರ ಆವೃತ್ತಿ) ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಭಾಕರ (ಪ್ರಭಾಕರ, ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೭೦, ೧೯೩೨ರ ಆವೃತ್ತಿ) ಎಂಬ ಉಪಪಂಥಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವಂಥದು. ಆ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆ ಎರಡು ಉಪಪಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನಮತದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿವಾದಗಳು ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಮುಂದುವರಿದು ಬಂದಿವೆ. ಈ ವಿವಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಸಮರ್ಥನಾದ ಕೇಳುಗನು ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ವಾಕ್ಯದ ಅಂಶಗಳಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ವಾಕ್ಯದ ಅಂಶವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿದು ಅಥವಾ ಗುರುತಿಸಿ ಅನಂತರ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ ಅರ್ಥದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಅನ್ವಿತವಾದ ಅವಯವಿಯ ಅಂದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಯೆ? ಇದಕ್ಕೆ 'ಹೌದು' ಎಂಬುದು ಉತ್ತರವಾಗಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಭಾಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮೊದಲು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಅನ್ವಿತವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನ.

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಭಾಟ್ಟ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪದಗಳಿಂದ 'ನೇರವಾಗಿ'ಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ; ಮಧ್ಯಂತರ ವ್ಯಾಪಾರವಾದ ಪ್ರತಿಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಂತವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಾಗ ಎರಡು ಮತಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅಲ್ಪವೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಮೊದಲನೆಯ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಪದದ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಘಟಕಗಳಾಗಿವೆ ಅಂದರೆ ಅವು ಪೂರ್ಣವಸ್ತುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ (ಅಂದರೆ ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ ಪದಗಳ ಸಮೂಹವೆಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ) ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇಟ್ಟಂಗಿಗಳನ್ನು (ಅರ್ಥಗಳನ್ನು) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಿಮೆಂಟ್ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಗ ಅನ್ವಿತವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಇಟ್ಟಂಗಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಗೋಡೆಗಳಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಹೊಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಧುನಿಕರು ಹೇಳುವ 'ಕಂಪೋಸಿಷನ್' ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಸ್ಥರಾಗುತ್ತೇವೆ.

ಎರಡನೆಯ ಮತದಲ್ಲಿರುವ 'ನೇರವಾಗಿ' ಎಂಬ ಪದವು ನಾವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪದಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿದೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಮತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವೆ ಮಧ್ಯಂತರ ಘಟನೆ ಇಲ್ಲ. (ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳಂತಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಜೋಡಿಸುವುದು ಇ.) ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂದರ್ಭಮುಕ್ತಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸೂಚ್ಯ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭಿಹಿತವಾದುದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಶಬ್ದವು ಸಮಂಜಸವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸನಿಹದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭವೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಸಂದರ್ಭವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಎರಡನೆಯ ಮತವು ನಾವು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಥವಾ ಕಲಿಯುವುದು ಆ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ

ಮೂಲಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವು ಭಾಗಶಃ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅಂಶಗಳಾದ ಪದಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನ್ವಿತವೂ ಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ?

೩. ಎರಡು ಅಣುವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಎರಡೂ ಮತಗಳು ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಎದುರಿಗಿಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿದಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ದತ್ತವಾದಾಗ. ವಾಕ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತ ಮಗುವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಹಿರಿಯನಾದವನು (ಉತ್ತಮ, ವೃದ್ಧನು) ತನಗಿಂತ ಕಿರಿಯನಿಗೆ (ಮಧ್ಯಮನಿಗೆ) ಆದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಅವನು ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕುದುರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. 'ನಾಯಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಮತ್ತು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟು' ಎಂದಾಗ ಹಾಗೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಗುವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾಟ್ಟ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತು, ಕ್ರಿಯೆ, ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು (ಅರ್ಥಗಳನ್ನಾಗಿ) ಹೇಳಬಲ್ಲವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಣಿಸಿ ಮತ್ತು ಬದಲಿಸಿ ಸಮಗ್ರ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಇದನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ವಾಕ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಇತರ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಂದಿಗಿರುವ ಅನ್ವಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಪದಕ್ಕಿರುವ ವಾಚಕಶಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ವಸ್ತು, ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆ, ಅಥವಾ ಗುಣ, ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ವಿರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಭಾವ್ಯವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು

ಕೇಳಿದಾಗ ನಾವು ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಿತವಾದ ಇಡಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೆ, ಗುಣವನ್ನು ಗುಣಿಯೊಂದಿಗೆ, ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಟ್ಟಮತವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವವರ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಶಬ್ದಕೋಶವು ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಗಾತ್ರದ್ದು. ಮಿತವ್ಯಯದ ತರ್ಕವು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಾಕ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಕೆಳಗಿನ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: 'ಆಕಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ', 'ಕುದುರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ', 'ಆಕಳನ್ನು ಕಟ್ಟು', 'ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟು'. ಮಗುವಿನ ಭಾಷಾಕಲಿಕೆಗೆ ನಾಲ್ಕುಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ (= ಲೋಕದಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವ ವಸ್ತುಗಳು) ಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ 'ಕಪ್ಪು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ. ಆಗ ಐದು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವದರ ಮೂಲಕ ಎಂಟು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ನಾವು ಕೇಳಿರದ ಹೊಸ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಕೂಡ ತಿಳಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕವಿಯ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಪರಿಚಿತ ಪದಗಳಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅನೇಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಭಾಟ್ಟರು ಭರ್ತೃಹರಿಯ 'ಸರ್ವೋದಿತ ವಾಕ್ಯ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾಟ್ಟರ ವಾದ ಹೀಗೆ: ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಅಣುರೂಪದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮೊಳೆಯ ತುದಿಗಳಂತೆ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬ ರೇಖೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿರಂತರ ರೇಖೆಯನ್ನು ರಚಿಸಲು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ವಿಲೀನವಾಗಲಾರವು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಟ್ಟರು ಕೇಳುಗನು ಆಕ್ಷೇಪ ಅಥವಾ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ ಅಥವಾ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೆಂದರೇನು ? ನಮ್ಮೆದುರು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ್ದು

ಅಪೂರ್ಣವೆಂದಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸೂಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪೂರ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ (ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ). ಇದಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದು ಹೆಸರು. ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುವ ಮಗುವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ತಾಯಿಯು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಇದ್ದಾಳೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದು ದತ್ತ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಅನುಮಾನ. ನನ್ನ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಜು ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದು. (ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನನ್ನ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಜು ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.) ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕಾಣದ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪ ಅಥವಾ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದವೂ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಪದಗಳು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸತ್ತಿ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ವಾಕ್ಯದ ಅನ್ವಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸರಿಯಾದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾಟ್ಟರು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಥವಾ ಅವರು ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರಬೇಕು. ಈ ಅಣುವಾದಿಗಳ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯವರಾದ ನೈಯಾಯಿಕರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಾಕ್ಯರಚನೆ ಅಂದರೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಪದಗಳ ನಡುವಿನ (ಮಾನಸಿಕವಲ್ಲದ) ಆಂತರಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಕ್ರಮ ಮುಂತಾಗಿ ವಾಕ್ಯಪ್ರಸ್ತುತಿಯ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಖಚಿತವಾದ ವಿವಾದದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಾಕ್ಯದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಂಶಗಳ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆ ಅಥವಾ ಏಕಮುಖಿಯಾದ ಅವಲಂಬನೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ (ಉದ್ದಿಶ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಧೇಯ, ಅಂಕಿತನಾಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯನಾಮ, ನಾಮಪದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಪದ). ಭಾಟ್ಟರ ಮತದಂತೆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅಭಿಹಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೆಂಬ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ) ಸಂಭಾವ್ಯ ನಿರ್ಣಯವೊಂದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ವಾಚಕಶಕ್ತಿಯು

ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಭವನೀಯವಾದ ಇತರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವು ಅನ್ವಿತವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಏಕತೆಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ-ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಕಾಣಿಕೆ (ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಭಾವ್ಯ ಸಂಬಂಧ)ಯು ಭರವಸೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೆಚ್ಚುವರಿಯಾದ ಅನ್ವಯಾದಿಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಭಾಟ್ಟರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ ಕೇಳಿರದ ಹೊಸ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ವಿವರಿಸಲಾರದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ 'ವಾಕ್ಯರಚನಾಸಿದ್ಧಾಂತವು' ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೪. ಪರಾಧೀನಪದ ವಾದ (Syncategorematism)

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದ'ವು ಪರಾಧೀನಪದ ವಾದದ (Syncategorematism) ಅತಿರೇಕವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದುಂಟು (ಸ್ಟಾಲ್, ೧೯೬೯). ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಷ್ಟೆ – 'ಪದಗಳಿಗೆ ವಾಕ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಲಿಷ್ಠ ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪರಾಧೀನಪದ ವಾದವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೇ? ಪರಾಧೀನಪದಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅವ್ಯಯ, ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣ, ಉಪಸರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. 'for the sake of' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'sake' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಪರಾಧೀನಪದ. ಇದೊಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉದಾಹರಣೆ.

ಆ ಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗದ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಪದದ ಸಂಯೋಜನೆಯಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಬಹುದಾದ ಪದವು ಪರಾಧೀನಪದವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ವೈನ್ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾನೆ – little elephant, little butterfly, poor violinist ಮತ್ತು true artist. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ; ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಪದಪುಂಜದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಇಂಥ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು (ಸುಲಭವಾಗಿ) ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಚೆಗೆ ಪಾಲ್ ಗೋಚೆಟ್ (೧೯೮೫) ಕ್ವೈನನ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಿಧೇಯ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಪರಾಧೀನ ಪದಗಳೆಂದೇ

ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕ್ವೈನ್ ಹೊಂದಿರುವಂತಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದಿರಬಹುದಾದರೂ ಕೆಲವು ವಿಧೇಯಗಳಾದರೂ ಪರಾಧೀನಪದಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಧೇಯಗಳಾದ 'E - a member of' ಮತ್ತು '= - is identical with' ಇ.) ಪರಾಧೀನಪದ ವಾದದ ಅತಿರೇಕವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ಪರಾಧೀನವಾಗಿವೆಯೆನ್ನುವುದು. ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್ 'ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಅದರ ಬಳಕೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (the meaning of a word is the use it has in language). ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಮಾತು. ಪರಾಧೀನಪದ ವಾದವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದೂ ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ನಿಲುಮೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆಯೆ? ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತೊಂದರೆಯಿದೆ. ಅವುಗಳ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಪದದ ಅರ್ಥದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೂರನಿಲ್ಲುವುದು ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನನ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಕಾಳಜಿ ಬೇರೆ. ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ದತ್ತವಾದರೆ ಅವು ಏಕಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಜೋಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾಳಜಿ ಅವರಿಗೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಒಂದು ಬಗೆ ಹೀಗೆ: ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಇಂಥ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ (ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವ) ಕೊಂಡಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಇಡಿಯನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪರಾಧೀನ ಪದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಘಟಕಗಳಾಗಲು ಅನುಗೂಡುವ ಸ್ವಾಧೀನ (categorematic) ಪದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಅದು ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಘಟಕವೆನಿಸಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಾಧೀನಪದ ವಾದದೊಂದಿಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡೀತು (ನೋಡಿ: ಮತಿಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಸೇನ್, ೧೯೬೮). ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು

ಆವೃತ್ತಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಇದು: 'ತಾನು ಇರುವ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಪದದ ಅರ್ಥ'. ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, 'ಇತರ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಡದ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ'. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, 'ಇತರ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಡ ದಿರುವುದರಿಂದ ಪದಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಅರ್ಥವಿರುವುದಿಲ್ಲ'.

೫. ಅರ್ಥದ ಸಂದರ್ಭ - ಸಂವೇದಿತ್ವ

ಈಗ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಹೂಡುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಭಾಟ್ಟರ ಆಕ್ಷೇಪ ಇದು: ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲ ಪದದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಸಂದರ್ಭ-ಸಂವೇದಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಉಭಯಸಂಕಟದ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಎರಡು ಪದಗಳ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: 'ಅ ಬ' ಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅ' ದ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು 'ಅ ಬ' ದ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬ' ದ ಬಗೆಗೂ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕಾರಣ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದವು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಅಂದರೆ, ಅನ್ವಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯವಾದವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯವಾದದಿಂದ ದೂರವಿರಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ವಾಕ್ಯವು ಪದಖಂಡಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಒಂದು ಪದಖಂಡದ ಅರ್ಥವು ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಇತರ ಪದಗಳು ಅನಗತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಭಾಕರರದು ಉಭಯಸಂಕಟ – ಒಂದೆಡೆ ಅನಗತ್ಯತೆ; ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಆಕಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಅಥವಾ 'ಆಕಳು ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ' ಎಂಬಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಇಲ್ಲಿ 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ಪದವು 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಸಂಭವನೀಯ ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ಗುಣ, ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಸಾಲದು. ‘ಆಕಳು’ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಆಕಳಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ (– ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದಾಗ), ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೂ ಅರಿವು ಮೂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಅತ್ಯಂತ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಬಾಯಾರಿ ಬಳಲಿದವನಿಗೆ ಉಪ್ಪುನೀರಿನ ಸಮುದ್ರವು ಒಣ ಮರುಭೂಮಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಜಯಂತಭಟ್ಟನದು.) ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ೧. ಎರಡನೆಯ ಶಬ್ದವು ಅವಶ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಇರುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವೇ? ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯ ವಾದವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ೨. ಅದು ತನ್ನದಾದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಭಾಟ್ಟಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ – ಶಬ್ದಗಳು ಮೊದಲು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವುಗಳಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಬೋಧೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಉಭಯಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ‘ಆಕಳು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಶಬ್ದವಾದ ‘ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ’ ಅಥವಾ ‘ಬಿಳಿಯದು’ ಎಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇತರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲಸವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕವಲ್ಲ. ಇದು ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯ ವಾದವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅಖಂಡವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಅಖಂಡವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಕವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕವಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ನೀಡುವ ಕೊಡುಗೆಗೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಪದವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಅರಿವಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಜಯಂತಭಟ್ಟನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೦೦) ಇದನ್ನು ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಡುಗೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಇದು ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳ ಫಲಸ್ವರೂಪ. ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಉರಿಸುವುದು, ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿಡುವುದು

ಇತ್ಯಾದಿ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅಡುಗೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಾದ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ; ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವಾಹನವನ್ನು ನೋಡಿ. ಅದು ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ಭಾಗಗಳೂ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾದಾಗ ಗಾಡಿಯು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಾಂಶಗಳಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಶಬ್ದದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ಗಾಡಿಯ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾಗಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಾಚೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಡಮ್ಮೆಟ್ (೧೯೮೧) ಹೇಳಿದ ಮಾತೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ‘ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಾಥಮಿಕ’. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶವು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಕಾಲನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಮೂಲತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲನ್ನಿರಿಸಿದೆ. ಸಂಬಂಧರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹದು; ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಅವು ಒಂದೊಂದೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬಲ್ಲವು. ಭಾಟ್ಟರು ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ವಾಸ್ತವ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ; ಗಡಿಗೆ, ನೀಲಿಬಣ್ಣ, ಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದವು ಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಪ್ಪು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಂಶಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಸಂಯೋಜಿತವಾದ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದನ್ನು ಸಂಯೋಜಿತ ಫಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದದ ಅಭಿಧಾನಶಕ್ತಿಯು ಅದು ಇತರ ಶಬ್ದಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಥವಾ ಅದು ತನ್ನ ಸಹಜವಾದ ನೆಲೆ ಅಂದರೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದಾದರೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅನೇಕ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ

ಸಹಯೋಗದಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅದು ನೀಡುವ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಅದರ ಅರ್ಥ. ಅಂದರೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತು. ಇದನ್ನೇ ಜಯಂತನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ (೧೯೩೬ರ ಆವೃತ್ತಿ, ೩೬೬-೭) –

> *ಶಬ್ದವು ಶುದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧವಾದ (= ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ) ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲೆಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಇತರ ಶಬ್ದಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಇನ್ನಿತರ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲೆಂದೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಳಸುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಂತದ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಖಂಡಗಳಿಲ್ಲದ ಅಖಂಡವಲ್ಲ. (ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಹಾಗೆಯೇ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಖಂಡಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ.*

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯ ವಾದದ ಗಂಡಾಂತರಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಣುವಾದದ ಅತಿರೇಕವನ್ನೂ ತಡೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಂತ ಅರ್ಥ' ವೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧವೆಂದಾದರೆ 'ಸ್ವಂತ' ಎಂಬ ಪದದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಆಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿತ ಮಾನಸಿಕ ಸಹಯೋಗದಿಂದ (associative psychological conditioning) ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

೬. ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮ

ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತವು (context principle) ಅರ್ಥದ ಕುರಿತಾದ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಅಣುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ (ಡಮ್ಮೆಟ್, ೧೯೮೧). ಕೆಲವೇ ವಸ್ತುಗಳಾದರೂ ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯ ಮೂಲಕ ದತ್ತವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳ (ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳ) ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಮತ. ಈ ಮತವು ಮುಂದೆ (ವಾಕ್ಯ ಮುಂತಾದ) ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ದತ್ತವಾದವುಗಳ ಅಥವಾ

ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಫ್ರೀಜ್ ಈ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಅರಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ಅರ್ಥದ ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಣುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಫ್ರೀಜ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳನೋಟವನ್ನೊದಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೂ ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಭಾಟ್ಟರ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಅಣುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟ (೧೯೮೮ರ ಆವೃತ್ತಿ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒದಗಿಸಿದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ತುಣುಕುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಅಣುವಾದವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಭಾಷಾತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ಬಿಳುಪು ಹೊಳೆದು ವೇಗವಾಗಿ ಚಲಿಸಿದೆ; ಖುರಪುಟ ಹಾಗೂ ಕೆನೆತಗಳ ಸದ್ದು ಕೇಳಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಬಿಳಿಯ ಕುದುರೆಯು ಓಡುತ್ತಿದೆ' ಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ದತ್ತವಾದವುಗಳೆಂದರೆ ಬಿಳುಪಿನ ಹೊಳಪು ಮತ್ತು ಗೊರಸು ಹಾಗೂ ಕೆನೆತಗಳ ಸದ್ದು. ಈ ಬಿಡಿ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಜೋಡಿಸಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಭಾಟ್ಟರ ಅಭಿಮತ ಹೀಗಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ: ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಬಿಡಿಯಾದ ತುಣುಕುಗಳಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಕನು ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಇದರ ಫಲಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ತೀರ್ಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ: ೧. ಬಿಳುಪಿನ ಹೊಳಪು – ಇದು ದೃಷ್ಟಿಗೋಚರ; ೨. ಕೆನೆತದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಥಟ್ಟನೆ ಊಹೆ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಶ್ವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ; ಮತ್ತು ೩. ಗೊರಸುಗಳು ನೆಲಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಊಹೆ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಓಟದ

ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಮೂರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಂಡಿವೆ (= ಮೂರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಜೋಡಣೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ವಸ್ತುಗಳೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಬಿಡಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಅನ್ವಯರಹಿತವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು (ವಸ್ತು, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಕೊಡಲಿ. ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅನ್ವಿತವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭಾಕರನು (೧೯೩೨ರ ಆವೃತ್ತಿ) ಇದನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಜ್ಞಾನದ ಖಂಡಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ್ದು ನಿಜ; ಒಂದೊಂದರ ಆಕರಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ತೀರ್ಮಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಭಾಟ್ಟರು ಹೇಳಿದಂತಲ್ಲ. ಮೂರು ತುಣುಕುಗಳು ಕುದುರೆಗೆ ದೇಶಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆಂಬುದು ತಿಳಿದೊಡನೆ ಅನ್ವಿತ ತೀರ್ಮಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಶಾಲಿಕನಾಥ (ಕ್ರಿ ಶ. ೮೫೦, ೧೯೬೧ರ ಆವೃತ್ತಿ) ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ: ಮೂರು ಜ್ಞಾನಖಂಡಗಳ ಅನ್ವಯದ ಅರಿವು ಅಥವಾ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಮೂರು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅರಿವುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯಿದೆ; ಏನೋ ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಏನೋ ಓಡುತ್ತಿದೆ. ಕೆನೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಓಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅದೇ ಬಿಳಿಯ ಹೊಳಪಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅನ್ವಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಅವು ಅನನ್ವಿತ ಗಳೆಂಬುದು ಅರಿವಿಲ್ಲದಾಗ ತೀರ್ಮಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯಾದರೆ ಅಂಶಗಳಾದ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಇಂಥ ಅನ್ವಿತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಅನ್ವಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ನಾವು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪದಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಶಾಲಿಕನಾಥನು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ: ಕೇಳುಗರಾದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಭಾಷಾಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (=ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅನ್ವಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಬಹುಶಃ ಚಿಂತಿಸಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅವರು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಅನ್ವಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ವಿತವಾದ ವಸ್ತುಖಂಡಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲವಾದರೆ ಅನನ್ವಿತವಾದ ತುಣುಕುಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾಟ್ಟರಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಅನ್ವಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುವರಿಯಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಮಿತವ್ಯಯ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ.

ಭಾಟ್ಟರು ಮಿತವ್ಯಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹಲವಾರು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಂಘಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಆರೋಪ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಕೇಳುಗನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ (ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ) ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪದದ ಅರ್ಥಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಳುಗನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದ್ದು ಅದು ಪದದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ (ಎರಡನೆಯ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಟ್ಟಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಮೂರು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ನಾವು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತವ್ಯಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಎಷ್ಟೆಂದರೂ ನಾವು ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದು ವೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಷ್ಟೆ? ಅಗತ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದಿಂದಲೇ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ ಬಹಳಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳುವುದೇಕೆ? ಅಲ್ಲದೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಕೇವಲ ಪದವಾಗಿರುವ ಪದವನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವಷ್ಟೆ? ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಅಥವಾ

ಕೇಳಿದಾಗ ಅವುಗಳ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ‘ಇದೆ’ ಅಥವಾ ‘ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ’ ಎಂದಾದರೂ ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾಗಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದದ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಹಯೋಗದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಾದವು ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವೂ ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಅದರ ಅನನ್ವಿತ ಅರ್ಥವು – ಅಂದರೆ, ಶಬ್ದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವು – ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. (‘ಸ್ವಂತ ಅರ್ಥ’ದ ಬಗೆಗಿನ ನನ್ನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.) ಇದು ನಮ್ಮ ಭಾಷಾ ಕಲಿಕೆಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: ‘ಆಕಳು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ, ಅಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ‘ಆಕಳು’ ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥದ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಅನುಕೂಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಮಗೆ ಆಕಳು ಎಂಬ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಭವನೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರಿವು ಅನ್ವಿತವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ರಿಯಾಯಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತವು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಯಿತು. ಅದು ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದದ ಅತಿರೇಕಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಅನ್ವಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಭೌತಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಇಂಥ ಅನ್ವಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಅಂದರೆ, ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಸಂಜ್ಞೆ, ಅಂದರೆ ಶಬ್ದಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಗಳ ಇಂಥ ಸಂಜ್ಞಾ ಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಇಡಿಯ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ

ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು (ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಸಂಜ್ಞೆ, ಅನ್ವಿತ ಸಂಗತಿ, ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ವಸ್ತು – ಅಂದರೆ, ಅನ್ವಿತ ವಸ್ತುಗಳು -- ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆಸಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭಾಕರನು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅವನ ಮತದಿಂದ ಈ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವುದಂತೂ ನಿಜ.

ನಾವು ಬಳಸುವ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಮತ್ತು ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವದ ತುಣುಕುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಪರಿಷ್ಕೃತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದೂರವಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಅನ್ವಯದ ತಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ತನ್ನ ಅರ್ಥದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಹಂತಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲ- ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನ- ಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ನಾವು ಫ್ರೀಜ್‌ನ ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನ ವಾದಗಳನ್ನು ತೊರೆದರೆ (ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅರ್ಥ ಅಣುವಾದವನ್ನು ದೂರಗೊಳಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ) ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಣುಗಳ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಣುವಾದವು -- ಅದು ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲಿ -- ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಫ್ರೀಜ್ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೊಂದು ತೆರನಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಎತ್ತಿದ ಕೆಲವು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಭಾಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಹಳೆಯ ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಫ್ರೀಜ್ ಸಂಖ್ಯಾವಸ್ತುಗಳ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಮುಖ

ಕಾಳಜಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ವಿಚಾರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಫ್ರೀಜ್ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅಥವಾ ಇಡಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಯ ಅವಾಸ್ತವತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೋ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವನು ಇಡಿಯು ಬಿಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬದಲಿಗೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ನಮ್ಮ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗ್ರಹಣವು, ಅಂದರೆ ನಾವು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ವಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವರು ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಅತಿರೇಕಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿದ್ದಾರೆ: ಭಾಟ್ಟವಾದದ ಅಣುವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಅಪರಿಷ್ಕೃತ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಅತಿರೇಕ ಮತ್ತು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸರ್ವೋದಿತವಾಕ್ಯವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನಾವಾದದ ಅತಿರೇಕ. (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಮತಿಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಸೇನ್ ಅವರ 'The Context Principle and Some Indian Controversies over Meaning' ಎಂಬ ಬರಹವನ್ನು ನೋಡಿ: *Mind*, Oxford, January, 1988, pp. 73-97.)

ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು:

ನವೆಂಬರ್ ೨೦೦೬ರಿಂದ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೦೦೭ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು 'ಕರ್ಣರಸಾಯನ' ಎಂಬ ವಾಚಿಕವಿನ್ಯಾಸ (ನಿರ್ದೇಶನ: ಕೆ.ಜಿ ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ) ಮತ್ತು ಸಂಗೀತವಿನ್ಯಾಸ (ನಿ: ಅರುಣಕುಮಾರ್)ಗಳ ಕಿರುಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದರು. ರಘುನಂದನ ಅವರ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಭಿನಯ ಕಾರ್ಯಾಗಾರದ ಅಂಗವಾಗಿ ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ರಂದು ಮಲಯಾಳಂ ನಾಟಕಕಾರ ಓಂಚೆರಿ ನಾರಾಯಣ ಪಿಳ್ಳೆಯವರ 'ಚಂದ್ರಬಲ ತಾರಾಬಲ' (ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಶನ: ರಘುನಂದನ) ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು. ಈನಡುವೆ ಜನವರಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಡಾ.ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರ ಭಟ್ಟರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ವರ್ಣಮಾಲೆ ಮತ್ತು ಉಚ್ಚಾರ' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು.

ನೀನಾಸಮ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರಗಳು

ಕಳೆದ ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನೀನಾಸಮ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆ, ನೀನಾಸಮ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನವು ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೦೬ರಿಂದ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೦೦೭ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸಹಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರಗಳ ಕಿರುವಿವರ ಹೀಗಿದೆ: ೨೦೦೬ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೨ರಂದು ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಆಗಸ್ಟ್ ೧೩ ಮತ್ತು ೧೪ರಂದು ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಆಗಸ್ಟ್ ೧೫ ಮತ್ತು ೧೬ರಂದು ಬಾಗಲಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೨೪ ಮತ್ತು ೨೫ರಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾವರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ರಂದು ಉಜಿರೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ನವೆಂಬರ್ ೨ರಂದು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ೨೦೦೭ ಜನವರಿ ೧೩ರಂದು ಹರಿಹರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಜನವರಿ ೧೪ರಂದು ಕೋಣಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಜನವರಿ ೨೬ರಂದು ಶಂಕರನಾರಾಯಣದ ಬೈಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೦ರಂದು ನ್ಯಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಬಿರ, ಮುಂತಾಗಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸುಮಾರು ೧೧೬೨ ಮಂದಿ ಶಿಬಿರಾರ್ಥಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಹಲವು ಮಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಪನ್ಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದರು. ಶ್ರೀಯುತರಾದ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಸಿ.ವಿ. ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಮಠ, ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ, ಎಲ್. ಸಿ. ಸುಮಿತ್ರಾ, ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್, ಜಿ.ಕೆ.ಶ್ರೀಕಂಠಮೂರ್ತಿ, ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ., ವೈದೇಹಿ, ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಎಸ್. ದಿವಾಕರ, ಆರ್ಯ, ಎಸ್.ಆರ್. ವಿಜಯಶಂಕರ, ಬಿ.ಆರ್. ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾತುಕತೆ ೮೧

ನೀನಾಸಮ್ ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭ ೪೧೭

ದೂರವಾಣಿ: ೦೮೧೮೩-೨೬೫೬೪೬

ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಸಾರದ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಸಂಪರ್ಕಪತ್ರ

(ಫೆಬ್ರವರಿ-ಮೇ-ಆಗಸ್ಟ್-ನವೆಂಬರ್)

ಸಂಪಾದಕ: ಜಸವಂತ ಜಾಧವ್

ಸಹ ಸಂಪಾದಕ: ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳ ಬಿ. ಆರ್.

ವಾರ್ಷಿಕ ವರ್ಗಣಿ: ಐವತ್ತು ರೂಪಾಯಿ

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

ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೦೦೭ — ವರ್ಷ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು — ಸಂಚಿಕೆ ಒಂದು

೧.	**ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ಸೂಕ್ತ ಸ್ಥಳವೇ?**	
	ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ	ಪುಟ ೦೨
೨.	**ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರಲು ಹಾತೊರೆವ ಭಕ್ತಿ**	
	ಎಸ್. ಆರ್. ವಿಜಯಶಂಕರ	ಪುಟ ೦೮
೩.	**ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು: ಪದಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳು**	
	ಬಿ.ಕೆ. ಮತಿಲಾಲ್; ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಎಂ.ಎ. ಹೆಗಡೆ	ಪುಟ ೨೧
೪.	**ನೀನಾಸಮ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ**	ಪುಟ ೪೦

MAATHUKATHE FEB. 2007 (YEAR 21 ISSUE 1)
NINASAM QUARTERLY NEWS LETTER
PUBLISHED EVERY FEB;MAY;AUG;NOV.
ANNUAL SUBSCRIPTION: Rs.50 (FIFTY ONLY)
FOR PRIVATE CIRCULATION
NINASAM HEGGODU (SAGAR) KARNATAKA 577 417

← second cover

Third cover →

ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ

ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ - ೫೭೭ ೪೧೭

ಈಚಿನ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ಕಲ್ಲ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬೇಟ (ಕವನಗಳು: ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥ್)	ರೂ. ೬೦
ವಿಜ್ಞಾನ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ರೊದ್ದಂ ನರಸಿಂಹ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಅನುವಾದ ಅನು: ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.)	ರೂ. ೭೦
ನಾಣೀಭಟ್ಟನ ಸ್ವರ್ಗದ ಕನಸು ಮತ್ತು ಇನ್ನೆರಡು ಮಕ್ಕಳ ನಾಟಕಗಳು (ಗಜಾನನ ಶರ್ಮ)	ರೂ. ೭೫
ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು (ಹದಿನೈದು ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ)	ರೂ. ೧೦೦
ಗಲಿವರಾಯಣ (ಅನುವಾದ: ಬಿ.ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ)	ರೂ. ೯೦
ವಿದಿಶೆಯ ವಿದೂಷಕ (ನಾಟಕ: ಪಠ್ಯ ಆವೃತ್ತಿ: ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ)	ರೂ. ೩೦
ನಾಪತ್ತೆಯಾದ ಗ್ರಾಮಾಫೋನು ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಬಂಧಗಳು (ಎಸ್. ದಿವಾಕರ್)	ರೂ. ೧೫೦
ಹೈಬ್ರಿಡ್ ಕಥೆಗಳು (ಆರ್ಯ)	ರೂ.೬೫
ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ (ವೈದೇಹಿ ಕಥೆಗಳು ೧೯೭೮-೨೦೦೪)	ರೂ ೪೦೦
ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ (ವಿಮರ್ಶೆ - ಡಾ.ಸಿ.ವಿ. ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಮಠ)	ರೂ ೪೦
ಕೊನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ತೆಲುಗು ಆತ್ಮಕಥನವೊಂದರ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪರಿಚಯ - ಡಾ. ಡಿ. ವೆಂಕಟ ರಾವ್)	ರೂ ೩೫
ಸ್ತ್ರೀಮತವನುತ್ತರಿಸಲಾಗದೆ? (ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳು ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ)	ರೂ ೯೦
ಅರಬಿ ಎಂಬ ಕಡಲು (ಕವನಗಳು - ಹಾ.ಮ. ಕನಕ)	ರೂ ೫೦
ಅಶ್ವಮೇಧ (ಕಾದಂಬರಿ - ಅಶೋಕ ಹೆಗಡೆ)	ರೂ ೧೨೦
ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ (ವಿಮರ್ಶೆ- ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್)	ರೂ ೨೦೦
ಶಿಖರಸೂರ್ಯ (ಕಾದಂಬರಿ - ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ)	ರೂ ೨೦೦

ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ

ವೆನಿಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಕ್ರಮವಿಕ್ರಮ (ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಅನುವಾದ — ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.)
ಐದು ದಶಕದ ಕಥೆಗಳು (ಸಮಗ್ರ ಕಥೆಗಳು - ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ)
ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು (ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ)
ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ (ನಾಟಕ-ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ)
ಸ್ವಯಂವರಲೋಕ (ನಾಟಕ — ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.)
ಒಂದು ಬದಿ ಕಡಲು (ಕಾದಂಬರಿ — ವಿವೇಕ ಶಾನಭಾಗ)