ಲೋಕಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪುಟ: 05
ಸಂಚಿಕೆ: 13
ಜನವರಿ–ಡಿಸೆಂಬರ್, 2017

ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ತುಮಕೂರು

ಸಂಪಾದಕ
ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ

ಲೋಕಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪುಟ: 05 ಸಂಚಿಕೆ: 13

ಲೋಕಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪುಟ: 05 ಸಂಚಿಕೆ: 13

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ತುಮಕೂರು

LOKAJNANA- Journal of Human Sciences
(UGC-CARE Listed Peer Reviewed Interdisciplinary Tri-annual Journal)
Volume: 05 Issue: 13, January-December, 2017

Editor
Nithyananda B Shetty, Professor, DOSR in Kannada, Tumkur University, Tumakuru

Editorial Board
Muzaffar Assadi, Professor, Department of Political Science, University of Mysore, Mysuru
N S Gundur, Professor, DOSR in English, Tumkur University, Tumakuru

Publisher:
The Director
Prasaranga
Tumkur University, Tumakuru- 572103
ISSN: 2321-001X
Pages: 37+8=45
http://journal.tumkuruniversity.ac.in/

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise without the prior written permission of the publishers. The views expressed here are those of the authors and do not reflect the views of the editor or publisher.

ಲೋಕಜ್ಞಾನ
ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ
ಸಂಪುಟ: 05 ಸಂಚಿಕೆ: 13 ಜನವರಿ–ಡಿಸೆಂಬರ್, 2017

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ: ಪ್ರತಾಪ ಎಸ್ ಆರ್ ತುಮಕೂರು
ಮುದ್ರಣ : Trinity/Techfiz Inc

ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾ ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದು; ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ.
– ಸಂ

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಲೋಕಜ್ಞಾನ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಐದನೇ ಸಂಪುಟದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಸಂಚಿಕೆ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಾರಿಯ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿಯವರು ಜಂಟಿಯಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಭಕ್ತಿ: ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬ ಲೇಖನ ಮತ್ತು ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್ ಅವರು ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಮೂಲಕ ನೀಡಿದ್ದು ಅದು 'ಜೀವಕಾಮ'ದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ 'ದಿವ್ಯಕಾಮ'ದ ದರ್ಶನದೆಡೆಗೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿಯವರು 'ದೇಶ–ಕಾಲ ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂದು ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾದ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅದರ ಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ, ಭಕ್ತಿ ಉದ್ದೇಪಿಸುವ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಗೂ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ 'ಭಕ್ತಿ' ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಕುರಿತ ಇದುವರೆಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಯತ್ನ. ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ದೂರಾನ್ವಯವೇ ಎಂದನ್ನಿಸಿದರೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಯತ್ತ ತುಡಿಯುವಂತೆ ಓದುಗನನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಕೆ ವಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಕೆ ವಿ ಅಕ್ಷರ, ಜಿ ರಾಜಶೇಖರ್, ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಪಿ ಚಂದ್ರಿಕಾ, ಸುಜನಾ, ಜಿ ಎಸ್ ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬಿ ಎ ವಿವೇಕ ರೈ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತು ಹಲವು ಒಳನೋಟಗಳುಳ್ಳ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳು : ಒಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ' ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ (ಹೆಗ್ಗೋಡಿನ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನದ ಮೂಲಕ ೧೯೮೭ರಲ್ಲಿ ಇದು 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು)ದಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ' ಎಂಬ ಉಪ–ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆ ಲೇಖನದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಓದುಗರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಎಂದಿನಂತೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ಪುಟ ಕ್ರಮ

ಸಂಪಾದಕೀಯ	V	
ಭಕ್ತಿ: ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ	1	ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ
'ಜೀವಕಾಮ'ದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ 'ದಿವ್ಯಕಾಮ'ದ ದರ್ಶನದೆಡೆಗೆ (ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್‌ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ)	12	ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್

ಭಕ್ತಿ – ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ
rtolpadi@gmail.com

ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ
nbshetty73@gmail.com

ಇದು ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಂಡನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ದೇಶ ಕಾಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ, ಅದು ಉದ್ದೀಪಿಸುವ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ವಿನಮ್ರ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ, ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಅದು ಈ ಮಂಡನೆಯ ಸಮಸ್ಯಾ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಎಂದು ನಾವು ಅನ್ನುವಾಗ ಯಾವುದರ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಗಮನವಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಾಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಕಾಲದ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೇನು ನಮ್ಮದು ಎಂದು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮದು ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ, ಸಂರಚನೋತ್ತರ, ಬಂಡವಾಳೋತ್ತರ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಹೀಗೆ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಈ ಮುನ್ನಡೆಯ ರಭಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದೆನಿಸಿದ್ದನು ತಿಪ್ಪೆಗೆ ಎಸೆಯುವ ಪ್ರಯೋಜನವಾದಿ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಆತಂಕಗಳಿಗೆ ಸುಲಭಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸರಳ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವೇನು, ಅಥವಾ ಅರ್ಥಗಳೇನು, ಈ ಅರ್ಥಗಳ ಇಂದಿನ ಮಹತ್ವವೇನು, ಭೂಮಂಡಲೀಕರಣದ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಈ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಜಾಗವಿದೆಯೇ, ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೂಗಿ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮಾಡುವ ನಮಗೆ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸರಕಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಗೊಂದಲಗಳ ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ.

ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡುವ ದೇಶಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ

ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಅನುಭಾವಿ ನಾಯಕರ ಅಥವಾ ಸಂತರ ತತ್ವಜ್ಞಾನೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಭಾರತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕಾಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಾಗಲೀ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾದುದಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರ ಆಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆ ಇರಲಿ, ನಡುಗಾಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನಗಳ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರವಾದ ಆಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಬಹುರೂಪಿ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ, ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವ ವಿಧ ವಿಧವಾದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಭಕ್ತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ನಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎದುರಾಗುವ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಜ್ಞಾನ ಮಿಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತೊಡಕೊಂದಿದೆ. ಅದು ಗತಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮರು ರಚನೆಯ ತೊಡಕು ಹೌದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎಂದು ನಾವು ಬಗೆಯುವ ಯಾವುದೇ ಭಕ್ತಿಯ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಮತ್ತು ಆ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವುವು ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ನಾವು ಎಚ್ಚರದಿಂದಿರುತ್ತೇವೆಯೇ? ಗತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಯ ನಿದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕಾಲ ನಮಗೆ ಹಾಕಿ ಕೊಡುವ ಗಡಿರೇಖೆಗಳ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲ ಹಾಕಿ ಕೊಡುವ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಕೇವಲ ಕಾಲಮಾನಗಳಾಗಿರದೆ ಅವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಬೀರ, ಕನಕ, ಅಲ್ಲಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯರ ಕುರಿತು ನಾವು ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಗಳು, ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು, ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆರೋಪಿಸುವ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ, ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗ ಕೂಡದು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ವಾದವಲ್ಲ. ಗತಕಾಲದ ನಮ್ಮ ನಿರ್ವಚನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಆತಂಕ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಎಚ್ಚರಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇವೆ.

ಭಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಕಠೋರ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಕನಕ ಬಸವರುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಾಸ್ತವವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅಸಮರ್ಪಕವೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನಕ ಬಸವರು ಬದುಕಿದ ಕಾಲ ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳಿಗೂ ನಾವು ಇಂದು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣಗಳಿಗೂ

 ISSN : 2321-001X

ಆಗಾಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವರ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನಮಿಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅರಿವಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಆಳವಾದ ಕಂದಕಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಕ ಬಸವಾದಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಸುತ್ತ ಪಡಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಈ ಮಹತ್ವದ ಅಂತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಸದಾ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕಾಲ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎನ್ನಲಾದ ಭಕ್ತಿ ಸಂಚಲನಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮುಂದಿಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ.

1. ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿಮುಖವಾದ ಪರಿಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಸಂತರಾರು ಇಹಲೋಕದ ವಹಿವಾಟುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ವಿರಕ್ತರಾಗಿ ಹಿಮಾಲಯದ ತಪ್ಪಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಘೋರ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಈಜಿಕೊಂಡೇ ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದವರು. ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಇಹಲೋಕದ ಜಂಜಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವಂತಹದು. ಲೌಕಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವಂತಹುದು ಹಾಗೂ ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆಯ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿರುವಂತಹುದು. ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಟುವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕಸಂತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಮೈತಳೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಡುಕಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದರು. ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಬ್ಬರವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದರು. ಸಾಮೂದಾಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.

2. ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಲೋಕಸಂತರ ದೈವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಅಂತೆಯೇ ಅದು ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಂತಹುದು ಕೂಡಾ. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂತರಿಗೂ ಅವರವರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾನೀಯ ದೇವರುಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಕನಕರಿಗೆ ಕಾಗಿನೆಲೆಯ ಆದಿಕೇಶವರಾಯ, ಬಸವರಿಗೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಹೀಗೆ. ಈ ದೇವರುಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು, ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಬಹುರೂಪೀ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರು. ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಈ ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಾಚೆ ಲೋಕಸಂತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಕ್ತಿ ಸಂತರ ಲೌಕಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ

ಸಮರಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕ, ವಿಶಿಷ್ಟ, ಸ್ಥಾನಿಕ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸಂತರೆಲ್ಲರೂ ದೇವರ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನೂ, ಅಗಾಧತೆಯನ್ನೂ, ಏಕತೆಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

3. ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಲೋಕಸಂತರು ತಮ್ಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನೀಯ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಕರ್ಮಗಳ ನವನವೀನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನವಿರಾದ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಧರ್ಮ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಹೌದು ಸಾಮುದಾಯಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಏಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಸಂತರ ದೇವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅವರವರ ಇಷ್ಟ ದೇವತೆಯರು. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವರು ಈ ಇಷ್ಟದೇವತೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಅಸಲು ಕಸುಬು. ಅವರ ಈ ಇಷ್ಟ ದೇವಾರಾಧನೆಯೇ ಅವರ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಸಂತರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ **ದೈವಾರಾಧನೆಯಾಗಿರದೆ** ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ತಾವು ತೋರಿಸುವ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ನೈಜವಾದ ದೇವಾರಾಧನೆ (ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆ). ಭಕ್ತಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಕಾಲ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನದ ಹೊಸ ಬೆಳಕುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಭಕ್ತಿ ಸಂತರು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಅವರ ಮರುನಿರ್ವಚಿತ ಧರ್ಮ ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಸಂಘಟಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನೈತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಲ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಕಾಲ ಬೇರೆ. ಹಾಗಾಗೀ, ಅವರು ಎದುರಿಸಿದ ಆತಂಕಗಳು, ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹಾಗೂ ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆಗಳು ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಲ, ದೇಶಗಳ ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ಎಳೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ಸೆಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹರಿದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಆ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತವದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಮರುಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮರುಸಂಘಟನೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಈ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೊಸದಾದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

 ISSN : 2321-001X

ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾದ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಅದನ್ನು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ತೆರೆದಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸರಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊಸದೆಂಬಂತೆ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವೇನು? ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳಾವುವು? ಎನ್ನುವುದು. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅನುಪಮವಾದ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ, ಉತ್ಕಟವಾದ, ಲೋಕಾತೀತವಾದ ಆದರೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವವೆಂದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಗಹನವಾದ ತತ್ವ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಉದಾತ್ತ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳೆಂದು ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದೇ? ಹೌದೆಂದಾದರೆ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನಂತಹ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಯುಗದ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಾವಪರವಶತೆ ಇದೆ, ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಭಕ್ತಿ ಸಂತರುಗಳ ಅನುಭವದಂತೆಯೇ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಆದರೆ ಇಹಲೋಕದಾಚೆಗೆ ಪರಿತಪಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನೀ ಚಿಂತಕರು ಭಕ್ತಿ ಸಂತರಂತೆಯೇ ಉತ್ಕಟವಾದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಂಡವರು ಹಾಗೂ ತಾವು ಕಂಡ ಕನಸುಗಳ ಕುರಿತು ಭಾವಪರವಶರಾದವರು. ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತಲ್ಲೀನತೆ ಹಾಗೂ ತದೇಕಚಿತ್ತತೆಗಳು ಅವರನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಲೌಕಿಕವಾದೀ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ, ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ನಾಲ್ವರು ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ನವನವೀನ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಮೋಹನದಾಸ್ ಗಾಂಧೀ, ಭೀಮರಾವ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹಾಗೂ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರೇ ಈ ನಾಲ್ವರು ಚಿಂತಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಈ ನಾಲ್ವರು ವಿಭಿನ್ನ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಅರ್ಥ ಕೇವಲ ಇವರು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಗಳಂತೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯ ಅಸಂಖ್ಯ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಅವರವರು ಅವರವರ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವರವರ ಭಕುತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಕ್ತಿಯ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಗಾಂಧೀ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾ ನಮ್ಮ ವಿನಮ್ರ ಆಯ್ಕೆಗಳಷ್ಟೇ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ತತ್ವ ದರ್ಶನ, ಗಾಂಧೀಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಕನಸು, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮುಂದಿಡುವ ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯ ಧರ್ಮ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹೀ ಸಮಾಜ ಉತ್ಕಟ ಅದರ್ಶಗಳ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯ ಆಧುನಿಕ ರೂಪಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ನಾಲ್ವರು ವಿಭಿನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಚರಿತ್ರಾದರ್ಶನಃ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ

ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 19ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಅವರ ದಟ್ಟವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತಾದ ಅವರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿಯ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ. ಎಲ್ಲಾ ಮಾನವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ಚರಿತ್ರಾ ನೋಟವನ್ನು ಆತನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಎಂದು ಹಂಗಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ಕಟುವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು, ಅಪಚಾರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಸಂಬದ್ಧಗಳನ್ನು ಹೊಸೆದು ಹಾಕಿ ಮಾನವ ಬದುಕನ್ನು ಉನ್ನತಿಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಾರ್ವಭೌಮ ನಿಯಾಮಕ ತತ್ವ.

ತಮ್ಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಪೂರ್ವಜರಾದ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಹೆಗಲ್‌ರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಹತ್ವದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಒಂದು ಪ್ರಖರವಾದ ಭೌತವಾದೀ ನೆಲೆಯ ಚರಿತ್ರಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಈ ಚರಿತ್ರಾಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಭೌತವಾದೀ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಐಹಿಕಾಭ್ಯುದಯದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮುಂದಿಡುವ ಚರಿತ್ರಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಭೌತವಾದೀ ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಈ ಭೌತವಾದೀ ವಿವರಣೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಹೆಗಲರ ಚರಿತ್ರಾದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಧಾನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅದು ಫ್ಯೂರ್‌ಬಕ್ ರಂತಹ ಭೌತವಾದೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ರಸುತ್ತಪಡಿಸುವ ಈ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಐಹಿಕಾಭ್ಯುದಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮಾನವ ಬದುಕು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಐದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪೂರ್ವದ ಸಾಮ್ಯಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟ. ಎರಡನೆಯದು, ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪಾಳೆಗಾರರು ಅಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಮೂರನೆಯದು ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಕಾಲ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ನಮ್ಮ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯುಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯುಗವನ್ನು ದಾಟಿ ಮಾನವ ಸಮಾಜ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವಾದಿ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ನಾಯಕತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂರಚನೆಗಳು ನಾಶವಾಗಿ ಮಾನವ ಸಮಾಜ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಸಾಮ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ ಮಾನವ ಜನಾಂಗ ಹಾದು ಹೋಗುವ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ನಿರಂತರವಾದ

 ISSN : 2321-001X

ತಿಕ್ಕಾಟ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪಾಡಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಅವಿರತವಾದ ಪ್ರತಿಷೇಧ ಎಲ್ಲಾ ಯುಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಷೇಧ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಮಾನವ ಜನಾಂಗ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಒಡನಾಡಿ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬರೆದ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮುಂದಿಡುವ ಈ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಬೆಳಕೊಂದಿದೆ. ಅದು ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಲುಪುವ ಅಥವಾ ತಲುಪಬೇಕಾದ ಸೌಮ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಉತ್ಕಟವಾದ ಕನಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಮಾನವ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂರಚನೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಚರಿತ್ರಾತೀತವಾದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ರಾಜ್ಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನಗೆಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ದುಡಿಯುವ, ತನಗೆಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆಯುವ, ಸಂಘರ್ಷನಿಹಿತ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು.

ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವ ರಭಸವಾಗಿ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಈಜಿ ಮುಳುಗಿ ಮಿಂದೆದ್ದು ಬರುವ ಮಾನವ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಜ್ಞೆತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಕ್ಷತ್ಕಾರವಿದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನೀಡಿದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಟುವ ಈ ಬಗೆಯ ತಪೋ ಸದೃಶ ಚಿಂತನೆ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಷ್ಟೆಯಲ್ಲದೇ ಇನ್ನೇನು?.

ಮೋಹನದಾಸ ಗಾಂಧೀ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಭಕ್ತಿಯ ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಭಾರತದ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕೊನೆಯ ಕೊಂಡಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅಚಲವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ದೈವ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕತೆಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಅವಿನಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಮೈ ತಳೆಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿ ವಿಶ್ವದ ಮುಂದೆ ಇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಕ್ತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನೈತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸ್ವರಾಜ್ಯಗಳೆನ್ನುವ ಎರಡು ಅವಳಿ ತತ್ವಗಳು. ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಫಲಶೃತಿಯೆಂಬಂತೆ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸ್ವರಾಜ್ಯವೆನ್ನುವ ಈ ಅವಳಿ ತತ್ವಗಳು ಅವಿನಾಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗಹನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯ ತನ್ನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲೀಕವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಮಾನವ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತನ್ನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀ ಅತ್ಯಂತ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಸತ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಸತ್ಯ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದದ್ದು. ಸತ್ಯದ ಈ ನಿರಂತರ ಆಗ್ರಹದ ಮೂಲಕ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಮೈತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಜ್ಯವು ಒಂದು ತಟಸ್ಥವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿರದೆ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ಸಂಘಟಿಸಲ್ಪಡುವ ನಿತ್ಯ ನೂತನ ಅಥವಾ ಸನಾತನ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ತತ್ವ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿ ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ, ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಗಳ ಧ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸ್ವರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಾಮಸ್ವರಾಜ್ಯವೆಂದೂ ಅಥವಾ ರಾಮರಾಜ್ಯವೆಂದೂ ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮರು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಅಪ್ರತಿಮ ರಾಮಭಕ್ತರು ಹಾಗೂ ರಾಮಾಯಣ ಮುಂದಿಡುವ ನೈತಿಕ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದವರು. ಒಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದರ್ಶನವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು, ನೈತಿಕ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಮನನ್ನು ಈ ನೈತಿಕ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ರೂಪಕವನ್ನಾಗಿ ಪರಗಣಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವಾದ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ರಾಮರಾಜ್ಯವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಯಕರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಪುರಾಣದ ಪುರುಷರನ್ನು ಅದರ್ಶಗಳೆಂದು ಬಗೆಯುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ರಾಮರಾಜ್ಯ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಭಕ್ತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಖರವಾದ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಂತಹ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಘನತೆ ಹಾಗೂ ಗೌರವಗಳಿಗಾಗಿ ಪರಿತಪಿಸಿದ ಭೀಮರಾವ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಭಕ್ತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಆಧುನಿಕ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾರತದ ಕಬೀರ್ ಪಂಥೀಯ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ಕೊಂಡಿಯೂ ಹೌದು.

ಸಮಾನತೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾರಾಂಶ. ಈ ಸಮಾನತೆಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಅವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ತೋರಿದರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗಳ ಸಂರಚನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಇದರ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತವಾದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಅವರಿಗೆ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಾಕಾರರೂಪವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು, ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯದಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದರಿಂದೊಂದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೆಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ಪಶ್ರತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರಿಗೆ ಬಹುಪ್ರಮುಖವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸವಾಲಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತು ಗಾಂಧೀ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚರ್ಚೆ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯವೆ?. ಅಂತೆಯೇ, ಗಾಂಧೀ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಡುವಿನ ಈ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರು ಸಾಕಷ್ಟು ಚಿಂತನೆಯ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಎರವಲು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರವರು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಪಾಠವನ್ನು ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅನೇಕ ಗ್ರಹೀತಗಳು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಿಂದಾಗಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು.

ಸಮಾನತೆಯ ಕುರಿತಾದ ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿರ್ಯಟನದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯ ಸ್ನೇಹ, ಕರುಣ ಹಾಗೂ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಲೌಕಿಕವಾದೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಿಗೆ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವೆನ್ನಿಸಿತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಂಡು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಾಮೂದಾಯಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಿಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾನವತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಮೈತ್ರಿ ಭಾವದಿಂದ ಕಾಣುವ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಪರಮ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಅವರ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖನ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅಥವಾ ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಈ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ವರ್ಚಸ್ಸುಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮೆರುಗುಗೊಳಿಸಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ ಅಮೇರಿಕಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಜಾನ್ ಡೂಯಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲಾ ಉನ್ನತ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದಾದರೆ ಅವರನ್ನು ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾನವತಾವಾದೀ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಅಥವಾ ಪ್ರಖರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವಾದೀ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಭಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಈ ಮಂಡನೆಯ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಭಕ್ತಿ ಸಂತನೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ?.

ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಭಕ್ತಿಯ ಇನ್ನೋರ್ವ ಪ್ರಖರ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಂತೆಯೇ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ

ಸಮಾಜವಾದದ ಅವರ ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಯಗಳು, ಅಳವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ಕಟವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸೆಳೆತಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಲೋಹಿಯಾರವರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಸ್ಪರಾಲಂಭಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಮುಂದಿಡಬಹುದು ಒಂದು, ಭಾವ ಸಂಮೃದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಪ್ರತಿಫಲನಶೀಲವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಿಂತನೆ(ಇದನ್ನೂ ದೇಶಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ). ಎರಡು, ಉತ್ಕಟವಾದ ನಾಗರಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪೌರತ್ವಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮೆರುಗು ಪಡೆದ ವಿಚಾರಶೀಲ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮೂರು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಸ್ಫುಟಗೊಂಡ ಸಮಾಜವಾದದ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆ. ಈ ಮೂರು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಪೂರ್ಣ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆಗಳು ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾರ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಲೋಹಿಯಾರ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಆತ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ವಸಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತಕ. ಬಹುಶಃ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕುರಿತು ಲೋಹಿಯಾ ತೋರಿಸಿದ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧ ಅವರನ್ನು ಒರ್ವ ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಲೋಹಿಯಾ ಗಾಂಧೀವಾದದ ವಸಾಹತ್ತೋತರ ಮರು ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಸಮಾಜವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಲೋಹಿಯಾರ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ಅಳವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಭೀಕರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದುರಂತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಲೋಹಿಯಾ ಸಮಾನ ಮಾನವತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಾರತದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕಳಾಹೀನಗೊಳಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಲೋಹಿಯಾ ಸಾರುತ್ತಾರೆ.

ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪಕಗಳ ಕುರಿತು ಲೋಹಿಯಾ ತೋರಿಸಿದ ಆಸಕ್ತಿ, ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅವರು ಆಧುನಿಕ, ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ರೀತಿ, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ

 ISSN : 2321-001X

ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಅವರು ತೋರಿಸಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ಆಸ್ಥೆ ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉತ್ಕಟವಾದ ಲೌಕಿಕವಾದೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ಲೋಹಿಯಾರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ನಡುವಿನ ಕಾಳಜಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವ ಲೋಹಿಯಾಗೆ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅಂತರಿಕ ದುರಂತಗಳ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತು. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಅಂಕಗಣಿತದ ಹಣಾಹಣಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಅಶಕ್ತರನ್ನು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು, ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ಣ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಾಗರಿಕ ಅಸಹಕಾರದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಲೋಹಿಯಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ಈ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆ, ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು.

‘ಜೀವಕಾಮ’ದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ‘ದಿವ್ಯಕಾಮ’ದ ದರ್ಶನದೆಡೆಗೆ

(ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್‌ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ)

– ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್

ranguhosur@gmail.com

ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ‘ಅಹಲ್ಯೆ’ ಮತ್ತು ‘ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ’ ಗೀತನಾಟಕಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಕೆ ವಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಕೆ ವಿ ಅಕ್ಷರ, ಜಿ ರಾಜಶೇಖರ್, ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಪಿ ಚಂದ್ರಿಕಾ, ಸುಜನಾ, ಜಿ ಎಸ್ ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ವಿವೇಕ್ ರೈ ಮುಂತಾದವರು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಆ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕಂಡು, ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸದಾಗಿ, ಅಷ್ಟೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂವಾದ–ಸಂಘರ್ಷ; ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಿನ್ನ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ; ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಪಂದನೆ; ಇರವು–ಅರಿವು, ಮೂಲಕಾಮ–ಜೀವಕಾಮದ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟ ಹಾಗೂ ಅರಿವಿನ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡಿದ ಕವಿದಾರ್ಶನಿಕತೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ‘ಮುಂದುವರಿಕೆ’; ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ–ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲ–ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳು ವಿದ್ವತ್ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಪುತಿನ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಆ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿದಾಗ ಡಿ ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ (ಡಿಆರ್‌ಎನ್) ಅವರ ‘ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳು : ಒಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ’ ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ (ಹೆಗ್ಗೋಡಿನ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನದ ಮೂಲಕ ೧೯೮೭ರಲ್ಲಿ ಇದು ‘ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ’ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು) ‘ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ’ ಉಪ–ಅಧ್ಯಾಯವು ಬಹಳ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನವನ್ನಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗಿದೆ[1]. ಈ ಲೇಖನದ ತಾರ್ಕಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ, ಪುತಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಡಿಆರ್‌ಎನ್‌ರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕುವ ಮೊದಲು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹವೆಂದು ನೋಡಬೇಕೋ ಅಥವಾ, ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೋ ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕಿದೆ. ‘ವಿಧಾನಕ್ರಮ’ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಸ್ತಿವಾರ. ವಿಧಾನಕ್ರಮದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೇವಲ ವಿವರಣೆಗಳ ರೋದನೆಯಾಗಬಹುದು.

[1] ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ– ಎಚ್. ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ (ಸಂಪಾದಕರು), ‘ಭೃಂಗಮಾರ್ಗ’ ಡಾ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ).

ಕನ್ನಡದ ಧೀಮಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರೂ, ಸಂಶೋಧಕರೂ ಆಗಿರುವ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ'ದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಕ್ರಮವನ್ನು 'ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ ಇಂತಿದೆ– "ಕಾವ್ಯಕೃತಿ–ಚರಿತ್ರೆ–ಸಿದ್ಧಾಂತ(ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ)–ಈ ಮೂರರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮೂಲಭೂತ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು. ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಮೂರರ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಮೂರರ ನಡುವಿನ ಒಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ"[2]. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ[3] ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ದೃಷ್ಟಿಯದ್ದೆಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಪಡಿಸುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಇವರದ್ದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಸೆಯಿಂದಲೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಟೀಕೆ ಇವರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಮೆಟಿರಿಯಲಿಸಂನ ಮೂಸೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ವೈಚಾರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವ 'ಶಾರದೆ'ಗಿಂತ ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವ 'ಶಕ್ತಿ'ಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವ ಡಿಆರ್‌ಎನ್[4] ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು, ತಾನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುವ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಯೇನಿದೆ, ಅದು ಶುದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಲು ಕಾರಣವಿದೆ. 'ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ' ಈ ಉಪ–ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಬಿಡಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಆ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದುವ ಅವಕಾಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಓದು ಓದುಗ–ಕೇಂದ್ರಿತ, 'ಸಾಹಿತಿ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಒಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಭಾಗವಾಗಿ, ಗಹನವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನಿದು ನೀಡಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ನೋಡುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿಯೂ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಾಕಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದು ಸಂಶೋಧಕ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಸಾರಿದಂತೆಯೇ ಆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆಯೆ? ಎನ್ನುವುದು

[2] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–16.
[3] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–05.
[4] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–18.

ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧಕನ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾಗಿದ್ದರೆ ಹಾಗೂ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆತ ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಮರುಮುದ್ರಣದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದರೆ, ಇದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಲೇ ಸದರಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಓದಿಗೆ ತೊಡಗಬೇಕೆ? ಎನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ ಪುತಿನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ಲೇಖನವನ್ನು ಅಥವಾ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಂಡಾಗ ನಾವು ಕಟ್ಟಕಡೆಯದಾಗಿ ಸಂವಾದ–ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಸುವುದು ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧಕನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಥನವೊಂದನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟರೆ ಅವರ ಬದಲಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕೀಲಿ–ಕೈಗಳಿದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಭೂಮಿ, ಕಾಲ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ; ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ, ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಕಾವ್ಯಕೃತಿ–ಚರಿತ್ರೆ–ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಶೋಧ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ 'ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ: 'ಸಮಯ'ವರಿಯದ ಮಾರ' ಎಂಬ ಉಪ–ಅಧ್ಯಾಯವೂ ಮೂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇವರು 'ಅಹಲ್ಯೆ'(1940) ಹಾಗೂ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'(1945) ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು 'ಮಲೆದೇಗುಲ'(1955) ಎಂಬ ಕವನಗುಚ್ಛವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಕ್ಕೆ ತಂದು, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಆ ಎರಡೂ ಗೀತನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿರುವ, 'ಮಲೆದೇಗುಲ'ದಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾಗಿರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ "ರೂಢಿ, ಧರ್ಮ, ಕಾಮಗಳ ಸಂಘರ್ಷ"[5]. ಆ ಗೀತನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಕಾಮವನ್ನು (ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಮೂಲಕಾಮ ಎಂದೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ) ಎದುರಾದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಲ್ಲಣಗಳು, ಸಂಕಟಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಮಲೆದೇಗುಲ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಡಿಆರ್‌ಎನ್, "ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹುಚ್ಚು, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾಪದ ಹುಚ್ಚು"[6] ಎಂಬ ಚಾಟೂಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಸೆದು, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ತಮ್ಮ ಗೀತನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪುತಿನ ಯಾವ ಮಟ್ಟದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರೋ ಅದೇ ಮಟ್ಟದ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 1955ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ "ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ

[5] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–216.
[6] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–216.

ಅಡಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಏಕರೂಪೀ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುವ ಹಾಗೆ"[7] ಮಾಡಿದ್ದು. ತಮ್ಮ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ 'ಅಹಲ್ಯೆ' ಹಾಗೂ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ಗೀತನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಮಲೆದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಇವರು ಆ ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಕವನವನ್ನಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, 'ಮಲೆದೇಗುಲ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಅಹಲ್ಯೆ' ಹಾಗೂ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ ಹಾಗೂ ಜೀವಕಾಮವೇ ಆ ಸಂಘರ್ಷದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ, ಆ ಎರಡು ಗೀತನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಕಾಮ–ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಇವ್ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ 'ಮಲೆದೇಗುಲ'ವು ಒಂದು ನೀರಸ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಮುಂದಾಗಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಇವರು ಶೋಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಇಂತಿವೆ–

ಅ) ಈ ಗೀತನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಕಾಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆಟ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗಿನ ಅದರ ಸಂಘರ್ಷ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಜೀವಕಾಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ನಡೆಯುವುದು 'ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ' ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ 'ಅರಿವು' ಪಡೆದು ಬಾಳುವುದು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಬಯಸುವ ಹಾಗೂ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಮನೋಜ್ಞ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಗೀತನಾಟಕಗಳು ಸತ್ವಯುತ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಆ) ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕವಿ ರಚಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸತ್ವವೇ ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುತಿನ ಅವರ 'ಮಲೆದೇಗುಲ' ಹಾಗೂ ಆ ನಂತರದ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯತ್ವದ ಅವಸಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು, ಮೊದಲನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಆ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಕಾಣುವ 'ಮೂಲಕಾಮ'ದ ಸ್ವರೂಪ:

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ಗೀತನಾಟಕವು ಕೃಷ್ಣನ ಗೋಕುಲ ವಾಸದ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳ ಕಥೆ. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣನು ಮಥುರೆಗೆ ತೆರಳಿ ರಾಜಕಾರಣಿ ಕೃಷ್ಣನಾಗುವ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದ ಕಥೆ. ಈ ಸಂಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನ ಗೋಕುಲ 'ನಿರ್ಗಮನ' ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ, ಕೊಳಲನು ಬಿಸುಟುವುದೂ, ಅಂದರೆ 'ವೇಣು ವಿಸರ್ಜನೆ'

[7] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–217.

ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣ ಕೊಳಲ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಿದ್ದಾನೆ. ನೆಚ್ಚಿನ ತಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಗಮಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಮೆಚ್ಚಿನ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವುದು ಅತೀವ ನೋವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ನೋವು, ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟವರನ್ನಷ್ಟೇ ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಬೀಳ್ಕೊಡುವವರನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ನಿರ್ಗಮಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಜೀವಕಾಮವೇ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ವಿಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗೋಕುಲದಿಂದ. ಹಾಗಾದರೆ, ಕೃಷ್ಣ ವಿಸರ್ಜಿಸಿದ್ದು ಏನನ್ನು? ಕೇವಲ ಕೊಳಲನ್ನಲ್ಲ; ಕೊಳಲು ರೂಪದ ಪುರುಷ ಕಾಮಾಂಗವನ್ನು, ಫ್ಯಾಲಸ್‌ಅನ್ನು. ಹಾಗಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನವೆಂದರೆ, ಅವನ ಲೀಲಾಸಮ್ಮೋಹನದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ದಿನ ಗೋಕುಲದ ಜನರು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತರುಣ–ತರುಣಿಯರು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ, ಅಥವಾ ನಡೆಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದ್ದ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಜೀವಕಾಮಾಧಿಷ್ಠಿತ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಅಂತ್ಯ. ಸರಿ–ತಪ್ಪುಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಲ್ಲದ, ಸಂಸಾರ ದೂರವೂ ವಿನೋದವೇ ನೇರವೂ ಆಗಿರುವ, ತೊಟ್ಟಿಲಿನ ಹಸುಗೂಸನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆಯೂ ಪಕ್ಕದ ಗಂಡನನ್ನು ತೊರೆಯುವಂತೆಯೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಕಾಮಲಯ ಬದುಕಿಗೊಂದು ಅಂಕುಶ. ಅಂದರೆ, ಇಷ್ಟು ದಿನ ಕೃಷ್ಣನು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವಾದ ತನ್ನ ಕೊಳಲಿನಿಂದ ನುಡಿಸಿದ್ದು ಕಾಮಲಯವನ್ನುದ್ದೀಪಿಸುವ ನಾದವನ್ನೇ. ಗೋಪಿಕೆಯರು, ಗೋಪಾಲರು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಧೆಯು ಆ ನಾದಕ್ಕೇ ತಲೆದೂಗುತ್ತಿದ್ದರು, ಆ ಕಾಮಲಯಕ್ಕೇ ತಮ್ಮ ಮೈ–ಮನಗಳನ್ನು ಅನುರಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ನಾಟಕದಿಂದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು, ಸಾಲುಗಳನ್ನು, ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪದಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮುರಳೀನಾದಕೆ ಗೋಕುಲದ ಗೋಪಾಲ, ಗೋಪಿಕೆಯರು ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಕುಣಿಯುವುದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ರಾಧೆಯ ತಂದೆ ಸುದಾಸ ಮತ್ತು ಅವನ ಗೆಳೆಯ ಸುಬಲರಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ 'ರೂಢಿ'ಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇವರು "ರೂಢಿಯ ಮಾನ"ವನ್ನು ಕಾಯುವವರು[8]. "ಜನ ಮರೆತಿತು ರೂಢಿಯನೆ / ಮೋಹನ ಮುರಳಿ ಗಾನಕೆ– ಬೇಗ ಬಾ ಸಖಿ"[9] ಎಂಬ ಗೋಪಿಕೆಯರ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ರೂಢಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬದುಕನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೆಬ್ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು, ಕೊಳಲು ಒಂದು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಇವರು ಕೃಷ್ಣ–ಬಲರಾಮರ ನಡುವಿನ ಸಂವಾದವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೋಕುಲದಿಂದ ಹೊರಡಲು ಕೃಷ್ಣ ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಕುಪಿತನಾದ ಅಣ್ಣ ಬಲರಾಮ ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲನ್ನು ಕಸಿಯಲು ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಕೈದಪ್ಪಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕೃಷ್ಣನಾಡುವ ಮಾತು ಇಂತಿದೆ–

"ನನ್ನಂಗವೊಂದ ನೀ ಚಿವುಟಿ ತೆಗೆದಂದದೊಳು

[8] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–223.
[9] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–224.

ಕೊಳಲ ಕಿತ್ತೊಗೆದೆಯಣ್ಣ
ಇಂದುವರೆಗೆನಗಾದ ಸೊಗವೆಲ್ಲ ಬಾಳ್ಗೊಂಡು
ಗೋಳಿಡುವ ತೆರವಾಯ್ತು ಬನ್ನ
ನನ್ನಿರವಿನೊಂದಂಶ ನನ್ನುಳಿದು ಬಿದ್ದಿತಿಲ್ಲಿ
ಈ ಹಾನಿಗೆನ್ನ ಬಗೆ ನೆತ್ತರಿಡುತಿಹುದೊ ಇಲ್ಲಿ"[10]

"ಈ ಸಾಲುಗಳೊಳಗೆ ಲೈಂಗಿಕಾಂಗದ ಛೇದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ"[11] ಎಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮಾತನ್ನಾಡುವ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ "ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ"[12] ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕೊಳಲಿನ ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಕೊಳಲಿನ ನಾದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವ ಋಷಿಗಳ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ–

"ಏನಾತ್ಮ ಕಂಪಮಿದು ತಪದ ಬಿಗಿ ಬಿರಿಯೆ
ಪ್ರಾಣಸಾರವೇ ಮೇಲುಕ್ಕುಕ್ಕಿ ಹರಿಯೆ
ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಮಗಳ ಮೇಲುರುಳುತಿಂತು
ಬಹುದು ಮಹದಾನಂದ ಪ್ರಳಯಮೆನಿಪಂತು"[13]

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇದೇ ಋಷಿಗಳು ಮುಂದೆ ಹಾಡುವ "ಸಿಪ್ಪೆಯೊಗೆವುದಿಂತೋ / ಚಿಪ್ಪ ತೆಗೆವುದಿಂತೋ"[14] ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಫ್ಯಾಲಿಕ್‌ನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. " 'ಪ್ರಾಣಸಾರ' ಅನ್ನುವ ಪದ ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥ ನೇರವಾಗಿ ಕೊಳಲಿನ ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. 'ಸಿಪ್ಪೆತೆಗೆಯುವ, ಚಿಪ್ಪಕಳೆಯುವ' ಲೈಂಗಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ"[15] ಎನ್ನುವುದು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅಭಿಮತ. ಕೊಳಲನ್ನು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವೆಂದೂ, "ಮಾನವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಾಚೆಗೆ, ಪಳಗಿಸುವಿಕೆಯಾಚೆಗಿರುವ ಮೂಲ ಕಾಮದ ಸಂಕೇತ"[16] ವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಕೊಡುಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗುವುದು). ಈ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪುತಿನ ಅವರ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬಹುದೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುವುದು.

---

[10] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–227.
[11] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–227.
[12] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–228.
[13] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–225.
[14] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–258.
[15] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–225.
[16] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–224.

ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಭಾಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದ ಕಥನವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವಗತಕ್ಕೆ ಆಳ–ಸಾಂದ್ರತೆಗಳು ಲಭಿಸಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಡಿಆರ್‌ಎನ್, ಮುಂದುವರಿದು –"ಭಕ್ತ ಸಂವೇದನೆಗೆ ದೈವದ ಸಂವೇದನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮಾತನಾಡುವುದು ಕಷ್ಟವಿರಬೇಕು. ಕಡೆಗೆ ಎರಡೂ ಕೂಡಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗೇ ಉಳಿಯಬೇಕಲ್ಲ"[17] ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದರೆ ಗೋಪಿಕಾ ಸಮೂಹದ ಸಂವೇದನೆ. ಗೋಪಿಕೆಯರು, ಗೋಪಾಲರು ಕೃಷ್ಣನ ಭಕ್ತರು, ನಿಜ. ಹಾಗಾಗಿ, ರಾಧೆಯೂ 'ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತೆ'ಯೇ. ಆದರೆ ಈ ಭಕ್ತಿಯು ಕಾಮಮುಕ್ತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮೂಲಕಾಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಭಕ್ತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಅರಿವು' ಅಲ್ಲ, 'ಇರವು'. ಹಾಗಾಗಿ, ಕೊಳಲು ಕೇವಲ ಮೂಲಕಾಮದ ಸಂಕೇತವಾಗಷ್ಟೇ ಉಳಿಯದೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಭಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕೊಳಲಿನ ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಗೀತನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ– "ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನಸ್ತರವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಪೇಟ್ರಿಯಾರ್ಕಲ್ ಸಂಕೇತಗಳ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ"[18].

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದ ಈ ಮೂಲಕಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪುತಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಮೊದಲು, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಾದ ಕಾವ್ಯಕೃತಿ–ಚರಿತ್ರೆ–ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂಲಕಾಮದ ಘಮಲಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಲ್ಲ. 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ನಾಟಕ ರಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದು ೧೯೪೫ರಲ್ಲಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಯಾವ ಯಾವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮೂಲಕಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದವು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ 1945ರ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ತೊಡಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಗೀತನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆಯೆನ್ನಲು, ಮೂಲಕಾಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನಡುವೆ ತಿಕ್ಕಾಟವಿದೆಯೆನ್ನಲು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ಯಾವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳನ್ನೂ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಇವರು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತೋರಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್, ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಕಾಮದ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ

[17] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–230.
[18] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–231.

ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕಾಮದ ಬಗೆಗಿನ ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ (ಮೂಲತಃ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ) ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಆ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳು ಘನೀಕರಣಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಖಾಸಗಿಯೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಬೆಡ್‌ರೂಮಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳು ಆ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಬಲ್ಲುದು"[19]. ಆದರೆ, ಪುತಿನ ಅವರು ಮೂಲಕಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತನಾಟಕವನ್ನು ಏಕೆ ರಚಿಸಿದರು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರನ್ನು ಬಾಧಿಸಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನ ಎದುರು ಮೂಲಕಾಮವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದೇ ಈ ನಾಟಕದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಯಾವ ಮಂಡನೆ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ತಾವೇ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸದೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಉಪ–ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಂತೆ ನೋಡಲೂಬಹುದು. ಲೇಖಕ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ಉಪ–ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಓದುವವರ ನಿಲುವಿಗೇ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಯಾಸಪಟ್ಟು ಬರುವಂತಾಯಿತು! ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ದಕ್ಕಿದ ಒಳನೋಟಗಳಿಗೆ ಆ 'ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಓದಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯಗಳಿಲ್ಲ.

ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನವಾಗಿ ಓದದೆ, ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಭಾಗವಾಗಿ ಓದುವುದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಕೂಲವಿದೆ. ಪುತಿನ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂದು ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇಣುಕಿ ಮರೆಯಾಗುವ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಅಧ್ಯಾಯ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ: ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳು'. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಮರಸ್ಯ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲೇ ಬಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಸಂಕಥನ. ಹಾಗಾಗಿ, "ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶಭಕ್ತಿ, ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆ, ದೈವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಬಿರುಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ"[20] ಎಂದು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಬಯಸಿದ ಕವಿಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒದಗಿದ ಭಾವ–ಪರಿಕರ ಯಾವುದು? ಅದುವೇ ಪ್ರೇಮ. "ಪ್ರೇಮವೆಂಬುದು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಜೀವನದೆಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ ತತ್ವವಾಗಿದೆ..... ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೇ ಪ್ರೇಮದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಂಥ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ

[19] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–229.
[20] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–304.

ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಪುತಿನ, ಮಾಸ್ತಿ– ಈ ನಾಲ್ಕು ಕವಿಗಳ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಪ್ರೇಮವೇ. ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಈ ಕವಿಗಳು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಪ್ರೇಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ"[21]. ಆದರೆ, ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯದಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಾಗ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರೇಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಬಂಡಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದವರು, ಈ ನಾಲ್ಕು ಧೀಮಂತರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಒಬ್ಬರೇ ಎನ್ನುವುದು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. "ಪುತಿನ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಉಗ್ರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಸಾರದೆ, ಸುಧಾರಕನ ರೊಚ್ಚನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸದೆ, ಮಾನವೀಯ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಸಾರಿದರು. ಖಂಡಿಸುವ ರೀತಿಯ ಬದಲು ಮಾನವೀಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡರು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಅವರ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಇದು ಸಹಜ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು"[22]. ಬಹುಶಃ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ಕ್ಕೆ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಮೂಲಕಾಮ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಹಾಗೂ ಸಾರಲು ಸಜ್ಜುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದು ಎಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯ. ಇದೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾದ ಮೂಲಕಾಮವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೆಂದು ಸಾರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಪುತಿನ ಅವರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಿಕ್ಕಾರವಿದೆಯೇ? ಮುಂದಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಪುತಿನ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ: ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಚಿಂತನೆ

'ಕಾಮ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥವೊಂದೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುತೇಕ ಧಾರೆಗಳು ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪದ ಚಾರ್ವಾಕ ಧಾರೆಯೂ ಭಾರತದ್ದೇ, "ಫಲಭೂತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಕಾಮ"[23] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಮವಾದಿಗಳೂ ಭಾರತೀಯರೇ. ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಕಾಮನಾ' ಎನ್ನುವ ಪದವೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

[21] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–305.
[22] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–306.
[23] ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಕಾಮಸೂತ್ರ, ಅನು: ವೆಂಕಟ ಜಿ ಭಸ್ಮೆ, ಪುಟ–01.

ಆದರೆ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು 'ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ' ಎನ್ನುವ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಾಮಸೂತ್ರ' ಖ್ಯಾತಿಯ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನದ್ದೂ ಇದೇ ಕಥೆ. ಆತ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವಾಗಲೂ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಂದ ಈಗಿನವರವರೆಗೂ, ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬರೆದ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಮುನಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮವನ್ನು ತೊರೆಯದೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಇನ್ನು, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಕೈ–ಕೈ ಹಿಡಿದು ಹೋಗುವುದನ್ನು ಅಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೆಂದು ಬಗೆಯುವ ಮನಸ್ಸುಗಳೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ಹೊರಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಲಾಗಿರುವ ನಗ್ನ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನೋ, ಕಾಮಕೇಳಿಯ ಭಂಗಿಗಳನ್ನೋ ಧ್ಯಾನಸ್ಥವಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತರದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ ಈ ಕಾಮವು ಮೂಲಕಾಮವನ್ನು ಕುರಿತಾದದ್ದೇ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚನದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆಯೇ? ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕು, ಪರಸ್ಪರ 'ವಿಘಾತುಕ' ಆಗಿರಬಾರದು[24]. ಅಲ್ಲದೆ, "ಈ ಮೂರೂ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು ಏಕತ್ರವಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಅರ್ಥವು ಕಾಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು"[25]. ಅಂದರೆ, ಕಾಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿತವಾದ ಕಾಮ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಮೂಲಕಾಮವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ ಕಾಮ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕೆಲಸವೇ ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಮುಖವಾದದ್ದು, ಲಂಗು–ಲಗಾಮುಗಳನ್ನು ಹೇರುವಂಥದ್ದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮಸೂತ್ರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚಿತ ಕಾಮವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮವೂ ಒಂದು ಎಂದನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇನ್ನು, ವೈಷ್ಣವ–ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೇ ಬದುಕಿದ್ದ, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರಾನುಗತ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನೇ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಪುತಿನ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಮೂಲಕಾಮಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ದಕ್ಕಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು, ಈ 'ಮೂಲಕಾಮ' ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಮೂಲಕಾಮ ಇಲ್ಲ, ಜೀವಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಕಾಮಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿ, ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು, ಆ ಕ್ಷಣದ ಭಾವೋತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ, ಇದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು

[24] ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಕಾಮಸೂತ್ರ, ಅನು: ವೆಂಕಟ ಜಿ ಭಸ್ಮೆ, ಪುಟ–05.
[25] ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಕಾಮಸೂತ್ರ, ಅನು: ವೆಂಕಟ ಜಿ ಭಸ್ಮೆ, ಪುಟ–06.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಚೋದನೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಸಮಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಒಡಲು ಹತ್ತಾರು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹಾದು ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಮನುಷ್ಯರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ 'ಮೂಲಕಾಮ'ವು ಕೇವಲ ಭಾವೋತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿ, ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಆ ಒಂದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವೇನಲ್ಲ. ಆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಜೀವಕಾಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲೂ ಇನಿಯ–ಇನಿಯಳು ಎನ್ನುವ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಆಗಲಾರದು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚನವೇ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ನಾಟಕದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲ ನಾದಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತು, ಕಂಪನ್ನು ಅರಸಿ ದುಂಬಿಯು ಹೂವನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ ಗೋಪಿಕೆ–ಗೋಪಾಲರು ಸೇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ ಬರುವ ಶ್ರೀದಾಮನು ಅದೇ ಕಾಮೋತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ರಾಧೆಯ ಗೆಳತಿಯೂ, ತನ್ನ ಇನಿಯಳೂ ಆದ ನಾಗವೇಣಿಯನ್ನು ಅರಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

"ನಾಗವೇಣಿ ಓ ಓ ನಾಗವೇಣಿ
ಗೆಳತಿಯ ಗೆಳೆಯಗೆ ಬಿಡು ನನಗೋಗೊಡು
ಬಂದನಿಗೋ ಸಖಿ ವಾರಿಜಲೋಚನ
ಬೃಂದಾವನದೊಳು ಇನಿಯಳನರಸಿ"[26]

ನಾಟಕದ ಇಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚಿತ ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ, "ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಯವೇ"[27] ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಮೂಲಕಾಮವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಸಹಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಬಗೆದಿರುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಬಹುಶಃ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ' ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ನಿಸರ್ಗ, ದೈವೀಕರುಣೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಎಲ್ಲವೂ ಉನ್ನತೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವ"[28] ಕವಿಯ ಏಕೀಕೃತಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಾಟಕದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದೇ? ಸದಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಒಂದು ಸ್ಥಿರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ

[26] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–246.
[27] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–224.
[28] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–305.

ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅಲ್ಲವೇ? ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕು ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಕಾರಣ ಇವನ್ನಿಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗುವುದು.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಅವತಾರಕ್ಕೂ ಸಿಗದ ಮಹತ್ವ ರಾಮ ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣಾವತಾರಗಳಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ರಾಮಾವತಾರ ನಂತರ ಕೃಷ್ಣಾವತಾರ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ದಾರ್ಶನಿಕರು, ಯೋಗಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕವಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೊದಲು ತಟ್ಟಿದವನು ರಾಮನೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ರಾಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರಾಮ? ವೈದಿಕ ಕವಿ ವರ್ಣಿತನೋ? ಜೈನ ಕವಿ ವರ್ಣಿತನೋ? ಜನಪದ ಕವಿ ವರ್ಣಿತನೋ? ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾಗಿಲ್ಲ). ಮನಸೆಳೆದಿದ್ದು ಮೊದಲು ರಾಮನಾದರೂ ಭಕ್ತರ ಮನಸೂರೆಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಕೃಷ್ಣನೆಂಬ ಅವತಾರ ಹಾಗೂ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಕೃಷ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ, ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಭಾಗವತದಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಅದು ಲವಲವಿಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞತೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ವಾಙ್ಮಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ರಾಧಾ–ಕೃಷ್ಣರ ಪ್ರೇಮಕಥೆಯ ಉಗಮವಾದದ್ದು. ಕೃಷ್ಣನೇ ತನ್ನ ಗಂಡನಾಗಬೇಕೆಂದು ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಮೀಯುತ್ತಿದ್ದ ಗೋಪಿಕೆಯರ ಸೀರೆಯನ್ನು ಕದ್ದು, ಅವರು ತಮ್ಮ ಎರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನೆತ್ತಿ, ಬೆತ್ತಲೆಗೊಂಡು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸೀರೆಗಾಗಿ ಬೇಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಸಂಗವೂ, ಶರತ್‌ಕಾಲದ ಬೆಳದಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪಿಕಾಸ್ತ್ರೀಯರೊಂದಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ 'ರಾಸಕ್ರೀಡೆ'ಯಾಡಿದ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ 3ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಭಾಗವತದಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಶೃಂಗಾರ (ಲೈಂಗಿಕ) ಚೇಷ್ಟೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ[29]. ಆದರೆ, ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತರು, ಕೃಷ್ಣನ ಆ ಎಲ್ಲ ಶೃಂಗಾರ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಪೂರ್ಣ ಶರಣಾಗತ ಭಕ್ತಿತತ್ತ್ವ'ದ ದೈವಬೋಧೆಯನ್ನು ಕಾಣುವರು. ಇಂತಹ ಸಮಜಾಯಿಷಿಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನೋಡುವ ಡಾ॥ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಕಳ್ಳತನ, ಹುಸಿನುಡಿಯುವಿಕೆ, ಮೋಸ ಹಾಗೂ ಕೊಲೆಗೈಯುವಿಕೆಯಂತಹ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಲವಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದವನು ಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ, ಬೆಣ್ಣೆ ಕದಿಯಲು ಶುರುಮಾಡಿದ ಈತ ಇತರರ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಕದಿಯುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದುನಿಂತನೆಂದೂ ಕೃಷ್ಣವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ[30]. ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಸಮಜಾಯಿಷಿಗಳು ಹೇಗೆಯೇ ಇರಲಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣವು ಮೊದಲುಗೊಂಡ

[29] ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ– ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯ, ವಚನ ಭಾಗವತ, 2018, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು.

[30] ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ: ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (ಸಂ), ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ: ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಬರಹಗಳು, ಸಂಪುಟ–2, ಲೇಖನ: 'ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಶಿವ', ಪುಟ–207 ಮತ್ತು 208.

ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಶೃಂಗಾರಕ್ಕೂ ಬಿಡಿಸಲಾರದ ನಂಟು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಗೋಕುಲದ ಬದುಕನ್ನು ಕಥಾವಸ್ತುವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ಕಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಪುತಿನ ಅವರ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಇವಿಷ್ಟೂ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಪುತಿನ ಅವರು ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದ್ದು ಹಾಗೂ ಮಾಡಿದ್ದು ಏನನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಮೊದಲಿಗೆ, ಈ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿಷಯದ ಅವಲೋಕನವನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ಪುತಿನ ಅವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾಗವತದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡರು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸುಮ್ಮನಾದರೆ ಇವರ ಆಯ್ಕೆಯ ಮಹತ್ವವು ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ, ಪುತಿನ ಅವರಿಗೆ ಕ್ರಿ.ಶ ಮೊದಲನೆಯ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಭಾಗವತದ ಕೃಷ್ಣ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಕ್ತಿ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪುಪಡೆದುಕೊಂಡ ಭಾಗವತದ ಕೃಷ್ಣನೇ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೃಷ್ಣನ ಜೊತೆ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ರಾಧೆಯೂ ಇದ್ದಾಳೆ. ಇವನು ತನ್ನ ಮುರಳೀನಾದದಿಂದ ಬೃಂದಾವನದ ಎಲ್ಲ ಗೋಪಿಕೆ–ಗೋಪಾಲರನ್ನು ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವರವರ ಇಷ್ಟ–ಕಾಮನೆಗಳು ತಣಿಯುವಂತಹ ವಾತಾವರಣವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಾಮನೆಗಳು ಸದರಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಗೋಪಾಲನೂ, ಗೋಕುಲವಾಸಿಯೂ ಆದ ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಈ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯು ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಈ ಅನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ರಾಧಾ ಎಂಬ ಗೋಪಿಕೆಯ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಈಕೆ ಗೋಕುಲದ ಮುಖಂಡ ಸುದಾಸನ ಮಗಳು. ಮಿಕ್ಕ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲಿನ ಕರೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ, ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ, ನಿಜ. ಮೂಲಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗೋಪಿಕೆಗೂ ಕೃಷ್ಣ ತಾನೇ ಸಂಗಾತಿಯಾಗುವಂತೆ ತನ್ನ ಅನೇಕಾನೇಕ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಗೋಪಿಕೆಯರ, ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬಯಕೆಯು ತಣಿಯುವುದು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಆ ಕಥನದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ, ಪುತಿನ ಅವರ ಗೀತನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕೂಡಿ ಆಡುವುದು ಮಿಕ್ಕ ಗೋಪಾಲರೊಂದಿಗೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರೇ ಆಗಿರಬಹುದು, ಪ್ರಿಯಕರರೇ ಆಗಿರಬಹದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯಿದೆ. ರಾಧೆ–ಕೃಷ್ಣರ ಮಿಲನ ಅವರಿಗೆ ಆದರ್ಶ. ತಾನೇ ರಾಧೆ, ತನ್ನ ಇನಿಯನೇ ಕೃಷ್ಣ, ತಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಸಮಾಗಮ ಆ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಸಮಾಗಮಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೆ.

"ಅಕ್ಕೊ ಶ್ಯಾಮ ಅವಳೆ ರಾಧೆ ನಲಿಯುತಿಹರು ಕಾಣಿರೇ
ನಾವೇ ರಾಧೆ ಅವನೆ ಶ್ಯಾಮ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಮಾಣಿರೇ"[31]

[31] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–251.

ಮಿಕ್ಕ ಗೋಪಿಕೆಯರ ಪಾಲಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನು "ಅಣ್ಣ ಕೃಷ್ಣ"ನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ, "ತಂದೆ ಕೃಷ್ಣ"ನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ[32]. ಈ ಮಾರ್ಪಾಟಿಗೂ, ರಾಧಾ–ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಣಯ ಪ್ರಸಂಗದ ಆಯ್ಕೆಗೂ 'ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಪ್ರೇಮ' ಎನ್ನುವ ಸೂತ್ರಸಂಬಂಧಿವಿದೆ. (ಪುತಿನ ಅವರು 1988ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಚ್ಯುತಿಯುಂಟಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗೋಪಿಕೆಯರೆಲ್ಲರೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗೆ. ಆದರೆ ಅವರದ್ದು 'ಜೀವಕಾಮ', ರಾಧೆಯದ್ದು 'ದಿವ್ಯಕಾಮ' ಎಂದು ಪುತಿನ ಆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಜೀವಕಾಮ' ಮತ್ತು 'ದಿವ್ಯಕಾಮ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು). 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ರಚನೆಗೊಂಡ ದೇಶ–ಕಾಲಕ್ಕೂ, ಈ 'ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆ' ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ದಾಂಪತ್ಯ ಬಯಸುವ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಯಾಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧನವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ ಪ್ರೇಮ. ಮದುವೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಯಾವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅ–ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ರಚನೆಯೆಂದನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ 'ಕಾಮ'ದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೇ? ಈ ಕಾಮವು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ 'ಮೂಲಕಾಮ'ವೇ? ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ರಸಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪುತಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿ–ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೀಗ ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗುವುದು.

ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವ 'ಕಾಮ'ದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ನೇರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವುದು ರಾಧೆ–ಕೃಷ್ಣರ ನಡುವಿನ ಸಂಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಕೃಷ್ಣ ರಾಧೆಯರು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿದಾಗ ರಾಧೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ–

"ನೆನದಂತಿಹೆ ದೂರದೊಳಿರೆ ಊಹೆಗೆ ನೀ ಮೇರೆ
ಸನಿಯದೊಳೆಂತೋ ಅರಿಯೆನು ಈ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ
ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮೈಯುಂಟೆಂದೊಲವೊಪ್ಪುವ ತನಕ
ಭ್ರಮಿಸುವೆನಾಸೆಯ ಬೆಂಬಲ ಪ್ರೇಮಕೆ ದೊರೆವನಕ"[33]

[32] ಪು.ತಿ.ನ, ಪುತಿನ ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–275).
[33] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–247.

ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೂರಾದ ಪ್ರೇಮಿಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತ, ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮಸಲ್ಲಾಪದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಪರಿ ಬೇರೆ. ಪರಸ್ಪರರು ಒಟ್ಟಿಗಿದ್ದಾಗಿನ ಪ್ರೇಮಸಲ್ಲಾಪದ ರೀತಿ–ರಿವಾಜುಗಳೇ ಬೇರೆ. ರಾಧೆಯು ಇಷ್ಟು ದಿನ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅವನ ಕೊಳಲಿನ ಗಾನದಿಂದಷ್ಟೇ ಕೇಳಿದ್ದಳು, ಕೇಳಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತೆಯಾಗಿದ್ದಳು. ಇದನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವಂತಿದೆ, ಕೃಷ್ಣನಾಗಮನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಧೆ ತನ್ನ ಗೆಳತಿ ನಾಗವೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಅರಹುವ ಈ ಮುಂದಿನ ಭಾವೋಕ್ತಿಗಳು–

"ಕೊರಲಿನ ತುಲಸೀಮಾಲೆಯ ಮೇಲೆ
ಬೀಸಿ ಬಂದಂತಿರುವೆಲರನು ಕೇಳೆ
ಸಿಂಗದ ತೆರ ನಡೆ ನಡೆವ ಗಂಭೀರನ
ದೋತರದುಲಿವೋ ಎಲೆಯುಲಿವೋ ಹೇಳೆ– ಬರುತಿಹನೇ"[34]

ರಾಧೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೇಳಬಲ್ಲಳು. ಕೇಳಿಯೇ ಕೃಷ್ಣನ ಹಾವ–ಭಾವಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲಳು. ಕೇವಲ ಶ್ರವಣನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವಳ ಮನದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರವೊಂದು ಮೂಡಿದೆ. ಅವನನ್ನು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗಬಹುದೇ ಎನ್ನುವ ಅಂಜಿಕೆ ರಾಧೆಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, 'ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮೈಯುಂಟೆಂದು ಈ ಒಲವು ಒಪ್ಪುವ ತನಕ' ಈಕೆ ಕೃಷ್ಣಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕೇವಲ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮೈಯುಂಟೆಂದು ಒಲವು ಒಪ್ಪುವುದು ಎಂದರೇನು? ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆ ರಾಧೆಯ ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ದೂರಮಾಡೀತು? ಮೈ ಮೂರ್ತದ ಸಂಕೇತ. ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಘನ ರೂಪದ ಸಂಕೇತ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮೈಯುಂಟೆಂದು ಒಲವು ಒಪ್ಪುವುದು ಯಾವಾಗ? ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾದಾಗ. ಆ ಸಾಲಿನ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರುಹೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, 'ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ, ದೈಹಿಕ ಚಲನ–ವಲನಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಒಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದಾಗಷ್ಟೇ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮೈಯುಂಟೆಂದು ಒಲವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಈ ಸಾಲನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣನು ರಾಧೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ–

"ನನ್ನೊಳು ನಾ ನಿನ್ನೊಳು ನೀ
ಒಲಿವ ಮುಂತಿಂತೆ ನಾ ನೀ
ನಿನ್ನೊಳು ನಾ ನನ್ನೊಳು ನೀ
ಒಲಿದಮೇಲಿಂತೆ ನಾನೀ
ಇದೆ ಒಲವಿನ ಸರಿಗಮಪದನೀ
....
ಚೆಲುವು ಮುನ್ನ ಹೊಳಲಿಟ್ಟಿತು ನನ್ನ
ಇಂದು ಚೆಲುವು ಹೊಳಲಿಡುವುದು ನಿನ್ನ

[34] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–245.

ಬಯಕೆ ನಾ ಸಲಿಕೆ ನೀ
ಒಲಿದ ಮೇಲಿಂತೆ ನಾನೀ– ಇದೆ"[35]

ಕೃಷ್ಣನು ಇಲ್ಲಿ 'ಒಲಿಯುವ' ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ 'ಇಂದು' ಆಗಲಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ತಾಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಒಲಿಯುವುದು ಎಂದರೇನು? ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇಶ–ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಲಿಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ? ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಬೇಕಿರುವುದು ಮೈ ಒಲಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಲ್ಲವೇ? ಹಾಗಾಗಿ, 'ಬಯಕೆ ನಾ ಸಲಿಕೆ ನೀ' ಎಂದು ರಾಧೆಯನ್ನು 'ಇಂದು' ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಆಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ರಾಧೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಅವನ ತೋಳ್ಬಂಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, "ಶಂಕೆಗೊಂಬುದಿನಿಯ"[36] ಎಂದು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ, ಕೃಷ್ಣ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ? ರಾಧೆಗೆ ಹೀಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಧೈರ್ಯ ತುಂಬುತ್ತಾನೆ–

"ಎಂದುಮಿಲ್ಲದೀ ಸಂದೆಗವೇಕೆ
ಪ್ರಿಯೆ ಬಾ ಬಾ ನೆಡು ಪ್ರೇಮಪತಾಕೆ
ಮನದೊಳೆನ್ನ ಹೆಣ್ಣೆ– ಚೆನ್ನೆ
ಶಂಕೆ ಸೋತಿತೆನ್ನೆ
....
ಮುಗಿಲು–ಮಿಂಚಂತೆ ಶಿವ–ಶಿವೆಯಂತೆ
ಕೂಡುವ ಬಾರೌ ದಿಟ–ಚೆಲುವಂತೆ
ಲೋಕ ಚೆನ್ನು ಎನ್ನೆ– ಚೆನ್ನೆ
ಶಂಕೆ ಸೋತಿತೆನ್ನೆ"[37]

ಶಿವ–ಶಿವೆಯೆಂತೆ ಕೂಡುವ ಬಾ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಇಂಗಿತವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರತಿಮಾಕೋಶದಲ್ಲಿ ಶಿವ–ಶಿವೆಯ ಮಿಲನವು ಸಂತೃಪ್ತ ಸಂಭೋಗದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ, ಶಿವ–ಶಿವೆಯರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಮನ್ಮಥನೂ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನ 'ಲಿಂಗ' ರೂಪವು, ಶಿಶ್ನ–ಯೋನಿ ಸಾಯುಜ್ಯದ ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವಲ್ಲವೇ? ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಶಿವ–ಪಾರ್ವತಿ(ಶಿವೆ)ಯರ ಬೇಟದಾಟಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪುರಾಣವೂ ಇದೆ. ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮೊದಲು ರಚಿಸಿದವನು ಶಿವನ ವಾಹನನಾದ ನಂದಿ. "ನಂದಿಯು ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತೆಯಿದೆ. ಶಂಕರನು ಪಾರ್ವತೀ ಸಮೇತವಾಗಿ

[35] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–248.
[36] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–248.
[37] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–249.

ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ಸುರತ ಸುಖದ ಅನುಭವ ತಕ್ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಬಾಗಿಲು ಕಾಯಲು ಇದ್ದ ನಂದಿಯು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದನಂತೆ"[38]. ಇನ್ನು, ಶಿವ–ಶಿವೆಯಂತೆ ಕೂಡುವ ಬಾ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಲೇ ರಾಧೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿದ್ದ ಶಂಕೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡುವ ಮಹತ್‌ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ತೇಲಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ–

"ನಾಳೆಗೆಂತೆಂದು ಇಂದನು ತೊರೆಯೆ
ಸೂಸಿ ಬಂದ ಸೊಗವಾರಲು ಸರಿಯೆ
ಇಂದೆ ಎಂದೆಂದು ಎನ್ನೆ–ಚೆನ್ನೆ
ಶಂಕೆ ಸೋತಿತೆನ್ನೆ"[39]

ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮೈಯುಂಟೆಂದು ಒಲವು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ ರಾಧೆಯ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ದೇಹಗಳ ಮಿಲನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣಲು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ, ಕೃಷ್ಣನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಆಕೆಯನ್ನು ಒಲವಿನಾಟಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಸಂಶಯಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೇಳಬಹುದು. ರಾಧೆಯೂ ತನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿದ್ದ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸೇರುವಳು. ಮುಂದೆ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಆಡಿದ ಮಾತಿಗೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥ ದೊರೆತಂತಾಯಿತು!.

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಚಹರೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗೀತನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೇಹ–ಸಂಪರ್ಕದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು, ಅವು ಬಳಕೆಯಾದ ಭಾಷಿಕ, ಆನುಭಾವಿಕ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಮೇಲಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಯಿತು. ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಶೋಧದ ವಿಧಾನಕ್ರಮವು ಫ್ರಾಯ್ಡಿಯನ್ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನಮತವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಆ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಷ್ಟೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಕೊಳಲನ್ನು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತದಂತೆ ಕಾಣಲು ತನಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿತ್ತ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಇವರು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿದ್ದ ಕೊಳಲನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಕೃಷ್ಣನಾಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನನ್ನಂಗವೊಂದ ನೀ ಚಿವುಟಿ ತೆಗೆದೆ' ಹಾಗೂ 'ಈ ಹಾನಿಗೆನ್ನ ಬಗೆ ನೆತ್ತರಿಡುತಿಹುದೋ ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರಿಗೆ ಪುರುಷ ಜನನಾಂಗ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜನನಾಂಗವನ್ನು ಚಿವುಟಿ ತೆಗೆದರೆ ನೆತ್ತರಿಡುತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ, ಬೆರಳನ್ನೋ, ನಾಲಗೆಯನ್ನೋ ಚಿವುಟಿ ತೆಗೆದರೂ ನೆತ್ತರಿಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಚಿವುಟಿ ತೆಗೆದಾಗ ನೆತ್ತರಿಡುವುದು ಜನನಾಂಗವೇ ಏಕಾಗಬೇಕು? ಕೊಳಲು ತನ್ನ ಒಡಲಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನಸ್ಸು, ವೇಣು ವಿಸರ್ಜನೆಯನ್ನು ದೇಹಾಂಗ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೇ

[38] ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಕಾಮಸೂತ್ರ, ಅನು: ವೆಂಕಟ ಜಿ ಭಸ್ಮೆ, ಪುಟ–02.
[39] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–249.

ವಿವರಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಅದು ಯಾವ ದೇಹಾಂಗವಾದರೂ ಆದೀತು. ಪುರುಷ ಜನನಾಂಗವೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲ ಇಂಪಿಗೆ ರೂಢಿಯನ್ನು ಮರೆಯುವ ಜನರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಮೂಲಕಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹುಚ್ಚು, ಹಳುವು ಎಂದು ಜರೆಯುವ ಕೆಲವು ವೃದ್ಧರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಕೊಳಲಿನಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಸ್ತುತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮವೆಂಬುದು ಕಾಣಸಿಗುವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಕಾಮವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲೊಂದು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವೆಂಬ ಡಿಆರ್‌ಎನ್‌ರ ತಾರ್ಕಿಕ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲು ಒಂದು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತವೆನ್ನಲು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ನೀಡುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲಗಾನವು ಕಾಮೋದ್ದೀಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶಮನದ ಸಂಕೇತ ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಪುತಿನ ಅವರದ್ದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣವೇಣೀನಾದದ ಕಾರ್ಯ–ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಇವರ 'ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲಿನ ಕರೆ' ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ– "ಪರಮಾತ್ಮ ಯಾವನಿಗೆ ತಾನೊಲಿಯುತ್ತಾನೆ ಆತನಿಗೆ ಲಭ್ಯ ಮತ್ತು ಆತನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲಿನ ಸೆಳೆತದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಫಲ. ಕೃಷ್ಣ ತನ್ನ ಮುರಲಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಮವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿ, ಅದನ್ನು ತಣಿಸಿ, ಆತ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ತೇಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ಚರಿತಾರ್ಥ"[40].

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮದ ಚಹರೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಗುರುತಿಸುವ 'ಮೂಲಕಾಮ'ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ 'ಜೀವಕಾಮ'ದ ಪೊರೆಯಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬದ್ಧ ಆದರೆ, ವಿವಾಹ ಧರ್ಮದ ನಿರ್ವಚನದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಕಾಮಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಪುತಿನ ಅವರ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು, ಈ ಗೀತನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಪ್ರೇಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕನಿಷ್ಠೆ ಇರಬೇಕು. ಆಗ, ನಲ್ಲ–ನಲ್ಲೆಯರ ನಡುವಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬೇಟವೂ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಆಟವಾಗಬಲ್ಲದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗೀತನಾಟಕದ ಭಾವಾರ್ದ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರೇಮತತ್ತ್ವ ಅಚ್ಚರಿಯೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಾಧಾಮಿಲನಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಕೃಷ್ಣನು, ತನ್ನೆದುರು ರಾಧೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸರಾಗವಾಗಿ ಕೊಳಲನ್ನು ನುಡಿಸಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದ. ಆದರೆ, ರಾಧಾಮಿಲನದ ಬಳಿಕ, ಅವಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕೊಳಲನ್ನಾನಂದದಿಂದ

[40] ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಎಚ್. ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ (ಸಂ), ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ, ಪುಟ–583.

ನುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣ, ಹಿರಿಯರ ಆಗಮನದ ನಂತರ ರಾಧೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣದಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ವೇಣುವಾದನವನ್ನೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ!

"ಹಾ, ಕೊಳಲನಿಳಿಸಿ ಖಿನ್ನನಾದನಲ್ಲಾ
ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ನಲ್ಲ"[41]

ರಾಧೆಯೊಂದಿಗಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಮಿಲನದ ನಂತರ, ಅವಳಿಲ್ಲದೆ, "ಪ್ರಾಣತರಂಗಿತ ನಾದತರಂಗ"ವನ್ನು[42] ಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಕೊಳಲನ್ನೇ ನುಡಿಸದಂತಾಗುತ್ತಾನೆ ಕೃಷ್ಣ! ಪ್ರೇಮ–ಕಾಮ ಸಂಬಂಧ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೊಂದರ ನವಿರಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದು.

ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾಮಮೀಮಾಂಸೆಗೂ, ಅವರ ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ? ಅವರ ಕಾಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪರಿಸರಗಳು ಯಾವುವು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸುದೀರ್ಘ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ತತ್ತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಮಂಗಳ ಪದ್ಯವೊಂದನ್ನು ಹಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಯದ ಮೊದಲ ಸಾಲುಗಳು ಏನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲೇ ಇದೆ! "ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧ್ವನಿ ಬಂದು ಕೂರುತ್ತದೆ"[43] ಎಂಬ ಆರೋಪವನ್ನವರು, ಕೃಷ್ಣ ಮುರಳೀನಾದವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ ಆತಂಕಗೊಳ್ಳುವ ಗೋಪ–ಗೋಪಿಯರ ಈ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ–

"ಭವದ ಮಾಯೆ ಅಡಗುವಂತೆ
ಅಹಂಕಾರ ಕರಗುವಂತೆ
ನಿನ್ನ ಗಾನದನುರಾಗವು
ಬದುಕು ತುಂಬಲನುಗಾಲವು–
ನಿಲ್ಲಿಸದಿರು ವನಮಾಲೀ
ಕೊಳಲ ಗಾನವ"[44]

ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ಹೊರಡಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನ ಇಂತಿದೆ– "ಮೊದಲ ಏಳು ಪದ್ಯಗಳು ಹಾತೊರೆವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇದು ತೊಡಿಸುವ ದೈವೀವೇಷ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ಕೃಷ್ಣನೇ ಈ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಕುಲಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮೂಲಕಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೇರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಥದೊ

[41] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–275.
[42] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–238.
[43] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–227.
[44] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–266.

ಶಕ್ತಿಯೊಂದು, ಕಾಂತಿಯೊಂದು ಮಾಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ"[45]. ಆದರೆ, ಈ ಮೂಲಕಾಮ–ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಬರಹದಲ್ಲಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ, ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಈ ಪದ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಹಿಂದಿನ ಏಳು ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಭವದ ಮಾಯೆ ಅಡಗುವ' ಹಾಗೂ 'ಅಹಂಕಾರ ಕರಗುವ' ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲನಾದ ಉಂಡುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್‌ರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇವು ಹಿಂದಿನ ಏಳು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೊಳಲಗಾನವಿಲ್ಲದೆ 'ಭವಭೀತಿ'ಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಗೋಕುಲದ ಜನರು ಮೊದಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಭವ' ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಾವೃತ್ತವಾದ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕು. ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಆಸ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ನಾಸ್ತಿಕ (ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಇದು ನಿರೀಶ್ವರವಾದ ಆಗಿರಲೇಬೇಕು ಎಂದೇನಿಲ್ಲ) ದರ್ಶನಗಳ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮುರಳೀನಾದದಲ್ಲಿ ಗೋಕುಲದ ಜನರು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದದ್ದೂ ಆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸುಖವನ್ನೇ. ಹಾಗಾಗಿ, ವೇಣುಗಾನ ನಿಂತರೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮರಳಬೇಕಲ್ಲ ಎನ್ನುವ 'ಭೀತಿ' ಅವರಲ್ಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಪದ್ಯ ಈ ಭೀತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ–

"ನಾನು ಸತಿ ಆತ ಪತಿ
ಅಣ್ಣ ಅಕ್ಕ ಏನು ಗತಿ
ಇಂತು ನಂಟತನವಿವೆಲ್ಲ
ಮರುಕೊಳಿಪವೊ ಮನದಿ ನಲ್ಲ– ನಿಲ್ಲಿಸದಿರು"[46]

ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲದನಿ ಇಷ್ಟು ದಿನ ಸತಿ, ಪತಿ, ಅಣ್ಣ, ತಂಗಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಮರೆವಿನಲ್ಲಿ ನಾನು, ನನ್ನದು ಎನ್ನುವ ಅಹಂಕಾರವೂ ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಕದ ಹಸುಗೂಸನ್ನು ಮರೆತು, ಪಕ್ಕದ ಗಂಡನನ್ನೂ ತೊರೆದು ಮುರಳೀನಾದಕ್ಕೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಓಡುವ ಮನಸ್ಸು ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹಾತೊರೆಯುವ ಮನಸ್ಸೇ ಹೊರತು, ಮೂಲಕಾಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹಂಬಲಿಸುವ ಮನಸ್ಸಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಮವೂ ಆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಂಬಲದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಬಿಡುಗಡೆಯ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧ್ವನಿ'ಯೊಂದು ಗೀತನಾಟಕದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೇಳಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣದೆ ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಕವಿಯ "ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮನಸ್ಸು"[47] ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

[45] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–227.
[46] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ–266.
[47] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–227.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದ ಮಂಗಳ ಪದ್ಯದ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳಿಗೀಗ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಸಿಕ್ಕಂತಾಯಿತು. ಪುತಿನ ಅವರ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮ–ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅವಿನಾಭಾವವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಕಾಮವು ಪ್ರೇಮದೆಡೆಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಪ್ರೇಮವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾನುಭೂತಿಯೆಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಾಠವೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ಇನ್ಯಾವುದೇ ಪುರಾಣಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಪ–ಗೋಪಿಕೆಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೃಷ್ಣನ ಕೊಳಲನಾದದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಭಕ್ತಿ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಧೆಯೂ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಳೇ. ಕೃಷ್ಣನೊಡನೆ ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಮಾನುಭೂತಿಯು ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಆಕೆಗೆ ಸಂಸಾರ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ. ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯತ್ತ ಮುಖಮಾಡುವ ಕಾಮವನ್ನು ಪುತಿನ ಅವರು 'ದಿವ್ಯಕಾಮ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಿವ್ಯಕಾಮದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮತ್ತು ಗುಣ–ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ರಚನೆಯಾಗಿ 43 ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಹೊರಬಂದ ಕೃತಿಯಿದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ವಿಚಾರಗಳ್ನು ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನಕ್ಕೆ ನೇರ–ನೇರ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಕೃಷ್ಣ–ರಾಧೆಯ, ಕೃಷ್ಣ–ಗೋಪಿಕೆಯರ ನಂಟಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪುತಿನ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃಷಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅವರೆಂದೂ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ವಿರುದ್ಧದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡ ನಿದರ್ಶನ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಎಳೆದು ತರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಕರ್ತೃನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಚಾರ ಸಾತತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗ್ರಾಹಿಗಳು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಪುತಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಸಾಲುಸಾಲಿನಲ್ಲೂ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಸೂಸುವ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಧೆಯ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಪೂರಿತ ಭಕ್ತಿ ಆಕೆಯದ್ದು. ಇನ್ನು, ಅವಳ ಕಾಮದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥದ್ದು? "ದಿವ್ಯಪ್ರೇಮಾಯತನಮಾರ್ಗಮೀಕೆಯ ಕೃಷ್ಣಕಾಮಂ"[48]. ಅಂದರೆ, ಈಕೆಯ ಕೃಷ್ಣಕಾಮ ದಿವ್ಯಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಈ ಪ್ರೇಮ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಇಂತಹ ಮಹತ್ ಉದ್ದೇಶವಿರುವ ಕಾಮವೇ ದಿವ್ಯಕಾಮ.

"ಪ್ರಕೃತಿಜಮಾಗಿ ಉತ್ಸ್ಫೂರ್ಜಿಸುತ ನೈಸರ್ಗಿಕಾವೇಗ–
ದಿಂದದರ ಋತಕಳವಡದೆಯೆದುರು ಹಾಯ್ದಾ ಸೆಳೆತಗಳ,

[48] ಪುತಿನ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ, ಪುಟ–69.

ವೈರಾಗ್ಯವಲಯಕೆ ಸಂದು ಸಚ್ಚಿದಾಕರ್ಷಣಕೆ ತಾ–
ನಳವಡುತ ಸಮ್ಮಿಲನದಾನಂದದೊಳು ನೆರೆಗೊಂಬುದದು"[49]

ಪುತಿನ ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಹೊಂದಿರುವುದು ಜೀವಕಾಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು. ಪುತಿನ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಕಾಮವು ದಿವ್ಯಕಾಮಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಕೆಳಮಟ್ಟದ್ದು. ಜೀವಕಾಮಕ್ಕೆ ಮಾನವರು ಆಕರ್ಷಿತರಾಗುತ್ತ ಆತ್ಮಕಾಮದಿಂದ(ದಿವ್ಯಕಾಮದಿಂದ) ದೂರಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಪುತಿನ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಜೀವಕಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು' ಕವನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–

"ಎಲೆ ಜೀವಕಾಮವೇ, ನಿನ್ನ ತುಳಿತುಳಿದುತ್ತು
ಬಗೆಬಿತ್ತಿ ಕರಣೋಪಭೋಗಗಳ ಕಳೆಕಿತ್ತು
ಮಿಗೆ ಕಷ್ಟದೊಳು ಸಾಧುಮುನಿಸಂತರೊಲವಿಂ ತೆಗೆದ
ಬೆಳೆಯ ದೇವಕ್ಷೇತ್ರ, ಅಂದಿನುಪಪೀಡನಕೆ
ಮುಯ್ಯಿ ತೀರಿಸುತಿಹೆಯ ಸ್ವೈರತೆಗೆ ಮರಳುತಿಂತೆ
ಚದುರಂಗಿ ಯುಬ್ಬರಣೆಗಿಂಬಿನೀ ತೋಟದಂತೆ?"[50]

'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾಮದ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯು 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಗೋಪಿಕೆಯರೂ ಕೃಷ್ಣನಿಷ್ಠರು. ಮಿಕ್ಕ ಗಂಡಸರು ಅವರ "ಒಡಹುಟ್ಟುಗಳು"[51]. ಇನ್ನು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗೋಪಿಕೆಯ ಕಾಮತಾಪವನ್ನು ತಣಿಸುವ ಕರುಣಾಮಯಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕೃಷ್ಣ.

"ಹಾಸದಿ ನಲಿದೊ ರಾಸದಿ ಕುಣಿದೊ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬಳಿಗು ತನ್ನ
ತಾಂ ತೆತ್ತನಲ ತಣಿವಂತೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮಂ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ–
ದಾನಂದವಂ, ಸಾಯುಜ್ಯ ಪರಮ ಸುಖವಂ ದಯೆಗೈದು"[52]

ಹಾಗಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಕಾಮಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಬಯಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ್ಯಾರೂ ಕೃಷ್ಣನು ತನಗೊಬ್ಬಳಿಗೇ ಸೇರಿದವನೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಭಾವನೆಯಿರುವುದು ರಾಧೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ಕಾಮಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ ಪ್ರೇಮಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣ. ಹಾಗಾಗಿ, ಮಿಕ್ಕ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸೇರಲು ಆತುರ ಪಡುವಂತೆ ರಾಧೆ ಆತುರ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನದಲ್ಲೂ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಣಯಕ್ಕಾಗಿ ರಾಧೆಗಿಂತ ಆತುರ ಪಡುವವನು ಕೃಷ್ಣನೇ! ಆದರೆ, ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಕೂಡುವಾಗಲಂತೂ ಆಕೆಗಾಗುವ

[49] ಪುತಿನ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ, ಪುಟ–69.
[50] ಪುತಿನ, ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ–302.
[51] ಪುತಿನ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ, ಪುಟ–95.
[52] ಪುತಿನ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ, ಪುಟ–95.

ಅನುಭವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣಪ್ರೇಮ, ತನ್ಮೂಲಕ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ರಾಧೆಯ ಕಾಮ ದಿವ್ಯಕಾಮವಾಗಿದೆ. ದಿವ್ಯಕಾಮದ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಗೋಪಿಯರು ಹಾಡುವ ಸ್ತುತಿಗೀತೆಗಳಲ್ಲೂ, ರಾಧೆಯ ಪ್ರಣಯೋನ್ಮಾದದ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಒತ್ತಟ್ಟಾಗಿರಲು ಕಾರಣ, ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರು ಪುತಿನ ಅವರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ದಿವ್ಯಕಾಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈವಾಹಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗಿಂತಲೂ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗಗಳನ್ನು ತೊರೆಯದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ, ಕಾಮವನ್ನೂ, ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಧರ್ಮಸಂಯಮಿತವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತ, ಮುಕ್ತಿಯೆಡೆಗೆ ಸಾಗುವ ಜೀವನಕ್ರಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣವೆಂಬ ಬೃಹತ್ ಕೆಲಸದ ಕೊಡುಗೆ.

ಭಕ್ತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾಮವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. 1953ರಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ರಚನೆಯಾದ ಎಂಟು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಇವರು ಹೊರತಂದ 'ರಸ ಸರಸ್ವತಿ' ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುತಿನ ಅವರು ಮುಂದಿಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ದಿವ್ಯಕಾಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗಲಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಸಮರ್ಥ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಭವನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯವೂ, ಲಘಿಮಾ ಕೌಶಲವೂ ಇರುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಾರುವ ಪುತಿನ, ಕವಿಮನಕ್ಕೆ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವಿಕರ್ಷಣೆಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಿಂದಾಗಿ "ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಕಲೆ ಉದಿಸುತ್ತದೆ"[53] ಎಂದು ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಹತ್ವದ ಸೂತ್ರವೊಂದನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು– "ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು ಮುಕ್ತಿಯ ಆಸೆ. ಈ ಆಸೆ ಅರ್ಥಕಾಮ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಧರ್ಮಸಂಯಮಿತವಾದ ಭವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟೀತು. ಆದುದರಿಂದ ಭವದ ಸೆಳೆತವಿಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ನಿಜ; ಆದರೂ ಅದರಿಂದ ಫಲಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಮಾತ್ರ ಭವ ಪ್ರಶಮನ ಮತ್ತು ಆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಉಲ್ಲಾಸ. ತಾನು ಏತರ ಪ್ರಶಮನವೆಂದೂ, ತನ್ನದು ಏತರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಭವದ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ"[54]. ಪುತಿನ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯು ಭಾವನಿವೃತ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಭಾವಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಬಾರದು. ಬದಲು, ಅದು ಭಾವಪ್ರಶಮನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು, ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಾಗುವ ಅದರ ಮರು–ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಭವಪ್ರಶಮನ ತತ್ತ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪುತಿನ ಅವರು ನೀಡಿದ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆ

[53] ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಎಚ್. ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ (ಸಂ), ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ, ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳ, ಪುಟ–377.

[54] ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಎಚ್. ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ (ಸಂ), ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ, ಪುಟ–377.

ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಈ ತತ್ತ್ವಾನುಸಾರ ಕವಿಯು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಷಯನ್ನೇ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ಅದು ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಲಾರದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ವಸ್ತುವಿಷಯಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಗೋಪಿಕೆಯರು ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಭೋಗ ಸುಖವನ್ನು ರಾಧೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೀಗೆ–

"…. …. …. …. …. …. ಮೇಲ್ದುಟಿ ಸೋಂಕೊ,
ಮಾಂಸದ ಮುದ್ದೆಯಲ್ಲವಿವು ಪೀಯೂಷ ಕುಂಭಂಗಳೆನೆ
ಪೆಣ್ತನವನಾರಾಧಿಸುವ ದೇಗುಲದ ಮಂಗಲ ಶಿಖರ
ಸಕಲಾಭೀಷ್ಟವಂ ಸಲಿಪ ತನುಸುರವೃಕ್ಷ ಸುಮಗುಚ್ಛ
ಕುಚ ಹಂಸಯುಗ್ಮ ಹರಿಕರ ಸೋಕಲುಡ್ಡಯಿಸಿ ತಿರೆ ಸೋಂಕ
ತಪ್ಪಿಸುತೆಮಗೆ ಖೇಚರ ವಿಲಾಸವಂ ಪಡಿಸಿದ ಬಗೆಯೊ
ಏಂ ಬಣ್ಣಿಪೆವದಂ ರಾಧೆ, ನೀನೇಕೆ ಆ ನುಣ್ಮಳಲ
ನೆರವಿಗೆ ಬಾರದೆಯೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಸಂಗ ವಂಚಿತಳಪ್ಪೆ?"[55].

ಭಾವಪ್ರಶಮನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವ ಕವಿಗೆ ಕಾಮದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯಕಾಮವೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ದಿವ್ಯಕಾಮದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದೇಹತೃಷೆಯನ್ನು ತಣಿಸುವ ಉತ್ಕರ್ಷ, ಉನ್ಮಾದಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಧೆಯಂತೆ ತಡೆದು, ಯೋಚಿಸಿ, ಶಂಕಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮತೃಷೆಯನ್ನೇ ತಣಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ದಿವ್ಯಕಾಮದಲ್ಲೇ. ಈ ದೇಹಾತ್ಮ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದವರಲ್ಲಿ, ಓದಿದವರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು ಕಾಮಪ್ರಚೋದನೆಯಲ್ಲ, ಕಾಮಪ್ರಶಮನ. ಹೀಗೆ, ಪುತಿನ ಅವರ ಕಾಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದಲೂ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಪುತಿನ ಅವರ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ಹಾಗೂ 'ಅಹಲ್ಯೆ' ಗೀತನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ ಮೂಲಕಾಮದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜತೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧಿಕಾರನಿರ್ಮಿತ ಕೃತಕತೆಗೂ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಕಂಡಿದ್ದರು. ಇದರ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಪುತಿನ ಅವರ 'ಮಲೆದೇಗುಲ'ದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಬಹುರೂಪಗಳು ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಕವಿಮನಸ್ಸು ಏಕಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯಿತೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ಡಿಆರ್‌ಎನ್ ಅವರ ಆ ಎಲ್ಲ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಪುತಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಕಾಮತತ್ತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದೆ. ಪುತಿನ ಅವರ ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿರುವುದು ಅದರ ದಿವ್ಯತ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಷ್ಟೇ. ಅದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕಡೆಗೇ ಮುಖಮಾಡಿರಬೇಕು. ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕು ಲೌಕಿಕದ ಮೋಹದಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ನಿರ್ಮೋಹತ್ವವು ಬದುಕಿನ ಗುರಿಯಾಗದೆ ಯಾವ

[55] ಪುತಿನ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ, ಪುಟ–96.

ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನಿಷ್ಠುರ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಸಂತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಭವಿಸಲಾರೆವು. ಪುತಿನ ಅವರ ಈ 'ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯು 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ'ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಅಹಲ್ಯೆ' ಗೀತನಾಟಕವನ್ನೂ, 'ಮಲೆದೇಗುಲ' ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಈ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿದರೆ ಪುತಿನ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು, ಪ್ರಕೃತಿ–ಮೂಲಕಾಮ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಧರ್ಮದಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವಂಥವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು:

೧. ಆಹಿತಾನಲ (ಸಂ), 2005, ಯದುಗಿರಿಯ ಬೆಳಕು, ಸಾಹಿತ್ಯಾಂಜಲಿ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಭಸ್ಮೆ ಜಿ ವೆಂಕಟ (ಅನು), 2016, ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ ಕಾಮಸೂತ್ರ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೩. ಚಂದ್ರಿಕಾ ಪಿ (ಸಂ), 2015–ಸೆಪ್ಟಂಬರ್, ಜನವರಿ, ಮೇ, ಸೆಪ್ಟಂಬರ್–೨೦೧೬, ಭಕ್ತಿಯ ಬೆರಗು, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪. ಜವರೇಗೌಡ ದೇ (ಸಂ), 1981, ಯದುಗಿರಿ (ಪು.ತಿ.ನ. ಅಭಿನಂದನಾ ಗ್ರಂಥ), ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೫. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 1992, ಬಯಲು ಆಲಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ ಆರ್, 2013, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ (ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳು : ಒಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ), ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ.

೭. ಪ್ರಭುಶಂಕರ, 2017, ಪು.ತಿ.ನ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ ಪ್ರೈವೆಟ್ ಲಿಮಿಟೆಡ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಪು ತಿ, 1998, ಪು.ತಿ.ನ ಸಮಗ್ರ ಗೇಯ ಕಾವ್ಯನಾಟಕಗಳು, ಪು.ತಿ.ನ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ), ಬೆಂಗಳೂರು.

೯. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಪು ತಿ, 2004, ಪು.ತಿ.ನ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಡಾ.ಪು.ತಿ.ನ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ), ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್ ಎಸ್, 1995, ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು (ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರ–ಕುವೆಂಪು–ಪು.ತಿ.ನ ಕವಿತೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಅಧ್ಯಯನ), ಕನ್ನಡ ಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್ ಎಸ್ (ಸಂ), 2005, ಭೃಂಗಮಾರ್ಗ (ಡಾ.ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ), ಡಾ.ಪು.ತಿ.ನ. ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ), ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨.ಶಾಮರಾಯ ತ ಸು, 2018, ವಚನ ಭಾಗವತ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಯಾದವಗಿರಿ ಮೈಸೂರು.

೧೩.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್ ಮತ್ತು ವೆಂಕಟೇಶ್‌ಮೂರ್ತಿ ಎಚ್ ಎಸ್ (ಸಂಪಾದಕರು), 2002, ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೪.ಸರ್ವೇಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ (ಮೂಲ ಸಂಪಾದಕ), 2014, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ : ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ (ಸಂಪುಟ–1), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೫. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಎಚ್ ಎಸ್, ಪು.ತಿ.ನ ಪರಿಕ್ರಮ, 2011, ಸಪ್ನ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೬.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಎಚ್ ಎಸ್, ಅಂತಃಕರಣದ ಪು.ತಿ.ನ., 2022, ಡಾ. ಪುತಿನ ಟ್ರಸ್ಟ್(ರಿ), ಬೆಂಗಳೂರು.

ಲೋಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ:
ಸಾಹಿತ್ಯ– ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಬರೆಯಲಾದ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ.

1. ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳೂ ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಬದಲು ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು.

2. ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳ/ಲೇಖನಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು.
   2.1 ಪುಸ್ತಕವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಳ.
   2.2 ಸಂಪಾದಿತ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖನದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಸಂಪಾದಕರ ಹೆಸರು, ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಳ.
   2.3 ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ, ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಳ.
   2.4 ಜರ್ನಲ್/ನಿಯತಕಾಲಿಕದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ, ಜರ್ನಲ್/ನಿಯತಕಾಲಿಕದ ಹೆಸರು, ಸಂಪುಟ/ಸಂಚಿಕೆಗಳ ವಿವರ, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಳ.
   2.5 ಅಂತರ್ಜಾಲದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಲೇಖನದ ಹೆಸರು, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ದಿನಾಂಕ, ವೈಬ್‌ಸೈಟ್‌ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಳಾಸ.

3. ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಬರಹ ತಂತ್ರಾಂಶ ಬಳಸಿರಬೇಕು. ಫಾಂಟ್ ಸೈಜ್ 12 ರಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು.

4. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕೃತಿಯ ಹಕ್ಕುದಾರರಿಂದ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ ಪತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಲೇಖನದ ಜೊತೆಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿರಬೇಕು.

5. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವನ್ನು ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಇ–ಮೇಲ್ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಬೇಕು.
   E-Mail : lokajnaana@gmail.com

6. ಯಾವ ಲೇಖನಗಳಿಗೂ ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆ ನೀಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

7. ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಪರಿಶೀಲನಾ ಸಮಿತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ಈ ನಿಯಮವು ಆಹ್ವಾನಿತ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಲೋಕಜ್ಞಾನ
ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ
ISSN: 2321-001X

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು