

PG
954

ഡപ്പിള്ള ഇംഗ്ലീഷിലെഴുതിയ
ും പ്രസംഗങ്ങളുടെയും പരിഭാഷ

സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും

പി ഗോവിന്ദപ്പിള്ള

പരിഭാഷ: പി പി സത്യൻ

4784



സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും

samskaravum
navodhanavum

•

p govindapillai

•

translated
p p sathyan

•

first edition
june 2011

•

typesetting & published
chintha publishers, thiruvananthapuram

•

printed
akshara offset, thiruvananthapuram

•

cover
vinod

•

price
rupees ninety only

Rights reserved

വിതരണം

ദേശാഭിമാനി ബുക്ക് ഹൗസ്
H O തിരുവനന്തപുരം-695 001

ബ്രാഞ്ചുകൾ

ഓവർബ്രിഡ്ജ് തിരുവനന്തപുരം • കെ എസ് ആർ ടി സി ബസ് സ്റ്റേഷൻ ആലപ്പുഴ • കെ എസ് ആർ ടി സി ബസ് സ്റ്റേഷൻ എറണാകുളം • ഐ ജി റോഡ്.കോഴിക്കോട് • മാവൂർ റോഡ് കോഴിക്കോട് • എൻ ജി ഒ യൂണിയൻ ബിൽഡിങ് കണ്ണൂർ • സെൻട്രൽ ബസ് ടെർമിനൽ കോംപ്ലക്സ് താവക്കര കണ്ണൂർ • മച്ചിങ്ങൽ ലെയ്ൻ തൃശൂർ

CO - 1595 / 2715

സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും

4784

പി ഗോവിന്ദപ്പിള്ള

പരിഭാഷ: പി പി സത്യൻ

ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്
തിരുവനന്തപുരം-695 001
വില : ₹ 90

PG
954

പി ഗോവിന്ദപ്പിള്ള

പെരുമ്പാവൂരിനടുത്തുള്ള പുല്ലുവഴിയിൽ 1926 മാർച്ച് 25 ന് ജനിച്ചു. വിദ്യാർഥി പ്രസ്ഥാനത്തിലും കേരള കർഷകസംഘത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചു. 1951 ൽ തിരു-കൊച്ചി നിയമസഭയിലും 1957 ൽ കേരള നിയമസഭയിലും അംഗമായിരുന്നു. ക്വിറ്റ്ഇന്ത്യാ സമരത്തിലും മറ്റും പങ്കെടുത്ത് പലതവണ ജയിൽവാസം അനുഭവിച്ചു.

1964 മുതൽ 1982 വരെ *ദേശാഭിമാനി*യുടെ മുഖ്യപത്രാധിപരായിരുന്നു.

ഇസങ്ങൾക്കിപ്പുറം, വിപ്ലവ പ്രതിഭ, കേരളം ഇന്ത്യയിലെ അധഃകൃത സംസ്ഥാനം, സാഹിത്യവും രാഷ്ട്രീയവും, മാർക്സിസ്റ്റ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം: ഉത്ഭവവും വളർച്ചയും, വിപ്ലവങ്ങളുടെ ചരിത്രം, സാഹിത്യം: അധോഗതിയും പുരോഗതിയും, പൂന്താനം മുതൽ സൈമൺ വരെ, ചരിത്രശാസ്ത്രം പുതിയ മാനങ്ങൾ, ഭഗവദ്ഗീത-ബൈബിൾ-മാർക്സിസം, മഹാഭാരതം മുതൽ മാർക്സിസം വരെ, കേരള നവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം, കേരള നവോത്ഥാനം: മതാചാര്യർ മതനിഷേധികൾ, മാർ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ മതവും മാർക്സിസവും, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സാർവദേശീയത, ആഗോളവൽക്കരണം സംസ്കാരം മാധ്യമം, ഫ്രെഡറിക് എംഗൽസ്: സ്നിഗ്ധനായ സഹകാരി വരിഷ്ഠനായ വിപ്ലവകാരി, ഇ എം എസും മലയാള സാഹിത്യവും, ഇ എം എസ് (ജീവചരിത്രം), *മുൾക്രാജ് മുതൽ പവനൻ വരെ, കാട്ടുകടന്നൽ* (പരിഭാഷ), *ഭൂതകാലവും മുൻവിധികളും* (പരിഭാഷ), *ഇന്ത്യാചരിത്ര വ്യാഖ്യാനം മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിൽ* (പരിഭാഷ), *ആര്യദ്രാവിഡ വിവാദവും മതനിരപേക്ഷതയും* (പരിഭാഷ) തുടങ്ങി നിരവധി കൃതികൾ രചിച്ചു.

ഭാര്യ : എം ജെ രാജമ്മ
മക്കൾ : എം ജി രാധാകൃഷ്ണൻ,
ആർ പാർവതി ദേവി
വിലാസം : മുളയ്ക്കൽ, 9-സുഭാഷ്നഗർ,
തിരുവനന്തപുരം-695 008.

ഉള്ളടക്കം

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിലെ ഭിന്നധാരകൾ 7

ബംഗാളി നവോത്ഥാനത്തിലെ
സ്വാധീനം കേരളത്തിൽ 53

സാംസ്കാരിക പഠനം 60

യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഓഫ് കേരള -
ടാഗോർ സ്മാരക പ്രഭാഷണം - 1991 101

ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച
മാർക്സിസ്റ്റ് രചനകൾ ഒരു സാമാന്യ നിരീക്ഷണം 122

1

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിലെ ഭിന്നധാരകൾ

നവോത്ഥാനം എന്ന പദം നമുക്കേറെ സുപരിചിതമാണെങ്കിലും, അതിന്റെ ഉത്ഭവം, സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ, ഫലപരിണതി എന്നിവയ്ക്കെല്ലാം അഗാധവും നിറവാർന്നതുമായ മാനങ്ങളുണ്ട്. ഇത്, വിഭിന്നവും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് വഴിതെളിയിക്കുകയുണ്ടായി. ചരിത്രവീക്ഷണത്തിലുണ്ടായ അടിസ്ഥാനപരമായ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അർഥകൽപ്പനയ്ക്ക് അതിശയകരമായ രൂപപരിണാമം തന്നെ സംഭവിച്ചു. അതായത് നവോത്ഥാനമെന്ന സംജ്ഞതന്നെ ഏതാണ്ട് അനുചിതമായി മാറിക്കഴിഞ്ഞു. നവോത്ഥാനം എന്ന പദത്തിന്റെ വാച്യാർഥം പുനർജനിയെന്നാണ്. പാശ്ചാത്യലോകത്തിലെ മധ്യയുഗത്തിന്റെയും അനന്തരം ഉദയംചെയ്ത ആധുനികയുഗത്തിന്റെയും അതിർവരമ്പുകളെ നിർണയിച്ച മഹത്തായ സാംസ്കാരിക പരിവർത്തനങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി 19-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ ചരിത്രകാരന്മാർ ഈയൊരർഥതലം അതിനു നൽകുകയായിരുന്നു. ക്ലാസിക്കൽ യവന - റോമൻ കലയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പുനരുത്ഥാനമാണ് ഈദൃശപരിവർത്തനങ്ങൾ സംജാതമാക്കിയത് എന്നതാണ് പൊതുവായ ധാരണ. എന്നാൽ 20-ാം ശതാബ്ദത്തോടെ ഭാഗികവും വളച്ചൊടിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഈ വ്യാഖ്യാനത്തെ, *ഓക്സ്ഫോഡ് ഇംഗ്ലീഷ് നിഘണ്ടു* താഴെ പറയുന്ന രീതിയിൽ വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി.

ഒന്ന്,

> 14-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഇറ്റലിയിൽ ആരംഭിച്ചതും അനന്തരം 15ഉം 16ഉം ശതാബ്ദങ്ങളിൽ പാശ്ചാത്യലോകമാകെ പടർന്നുകയറിയതുമായ ക്ലാസിക്കൽ സാംസ്കാരിക മാതൃകകളുടെ വികാസ

> ത്തിന്റെ തണലിൽ രൂപംകൊണ്ട കലാ - സാഹിത്യാദികളുടെ മഹത്തായ പുനരുത്ഥാനം. ക്ലാസിക്കൽ യവന - റോമൻ സംസ്കൃതിയുടെ പുനരുദ്ധാരണമെന്നത് വളരെ സങ്കീർണമായ ഒരു പ്രതിഭാസമായിരുന്നു. ഈ ചരിത്രപരമായ പ്രസ്ഥാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഇന്ന് പൊതുവിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന പദമാണ് 'നവോത്ഥാനം.'

രണ്ട്,

> ഏതുരീതിയിലുള്ള പുനരുത്ഥാനത്തെയും നിർണായകമായ അഭ്യുന്നതിയുടെ കാലഘട്ടത്തെയും കലാ - സാഹിത്യാദിരംഗങ്ങളിലെ പുത്തൻ ഉണർവുകളെയും സൂചിപ്പിക്കാനും നവോത്ഥാനമെന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു.

ആദ്യത്തെ നിർവചനം പഴയ പരികൽപ്പനയുടെ പ്രതിനിധാനമാണ്. രണ്ടാമത്തേതാവട്ടെ, നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നവീനവിവക്ഷകളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. വിഖ്യാതചരിത്രകാരനായ വിൽഡ്യൂറന്റ് (Will Durant) ന്റെ ബൃഹദ്ഗ്രന്ഥമായ *നാഗരികതയുടെ കഥ (Story of civilization)* യിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട താഴെ കൊടുത്ത വീക്ഷണം പല ആധുനിക ചരിത്രകാരന്മാർക്കും ഇന്ന് സ്വീകാര്യമാണ്.

പെട്രാർക്കി (Petrarch) ന്റെ ജനനം മുതൽ (1304) Titian ന്റെ മരണം (1576) വരെയുള്ള നവോത്ഥാന ഇറ്റലിയിലെ മാനവജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രചിത്രം വരച്ചുകാണിക്കുകയെന്നതാണ് ഈ കൃതിയുടെ ലക്ഷ്യം. നവോത്ഥാനമെന്ന പദം ഈ കൃതിയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഇറ്റലിക്കു മാത്രം ബാധകമാവുന്ന രീതിയിലാണ്.

> 16ഉം 17ഉം ശതാബ്ദങ്ങളിൽ ഫ്രാൻസ്, സ്പെയിൻ, ഇംഗ്ലണ്ട് തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിൽ സംഭവിച്ചപോലെയുള്ള അനന്യസാധാരണമായ പുനരുത്ഥാനങ്ങൾ ഇറ്റലിയിലുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇറ്റലിയിലെ അത്തരം പുനരുത്ഥാനങ്ങളെക്കാൾ അവിടുത്തെ നാട്ടുപൊലിമകളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതല്ല ഇവിടെ നവോത്ഥാനമെന്ന പദം. ഇറ്റലിയുടെ സവിശേഷ സാമ്പത്തിക - സാംസ്കാരിക സമൃദ്ധിയെക്കാൾ അപ്രധാനമായ, ക്ലാസിക് സാഹിത്യങ്ങളുടെ പുനരുദ്ധാരണത്തിന് അളവറ്റ ഊന്നൽ നൽകുവാനാണ് നവോത്ഥാനം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്.
>
> (വാല്യം-5-മുഖമൊഴി)

ഇവിടെ, ഭൂതകാലത്തോടുള്ള ചില കർക്കശമായ ആസക്തികളിൽ നിന്നും വിമുക്തനാവാനുള്ള വിൽഡ്യൂറന്റിന്റെ ശ്രമം സ്പഷ്ടമാണ്. പക്ഷേ, കൃത്യമായ ഒരു വ്യതിയാനം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം ധീരത കാണിക്കുന്നില്ല. ഈ നൂതന വീക്ഷണമനുസരിച്ച് നവോത്ഥാനമെന്നാൽ

"പുനർജന്മ"മല്ല, മറിച്ച് പുതിയ ജന്മം തന്നെയാണ്. ആംഗലേയഭാഷയിലെ തത്തുല്യമായ പദങ്ങളേക്കാൾ ഏറെ ഉചിതമായിട്ടുള്ളത്, ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലെ "നവോത്ഥാൻ" (Navodhan) അല്ലെങ്കിൽ "നവജാഗരൺ" എന്നീ പദങ്ങളാണ് എന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. വിൽഡൂറന്റിന്റെ വിശാലമായ പരികൽപ്പനപോലും തൃപ്തികരമല്ലെന്ന് ഇവിടെ സ്പഷ്ടമാവുന്നു. ഇവിടെ ഫ്രെഡ്രറിക് എംഗൽസിന്റെ നവോത്ഥാന സംബന്ധമായ വ്യാഖ്യാനം കൂടുതൽ തൃപ്തികരവും സമഗ്രവുമാണെന്ന് കാണാം.

19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിലാണ് എംഗൽസ് നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചെഴുതുന്നതെങ്കിലും അതേറെ സമ്പൂർണവും സ്പഷ്ടവുമായ വിശദീകരണമാണ് എന്ന് കാണുക. എംഗൽസ് എഴുതുന്നു.

> നാളിന്നുവരെ മാനവരാശിക്ക് അനുഭവവേദ്യമായ മഹത്തായ പുരോഗമനോന്മുഖ വിപ്ലവങ്ങളിൽ വെച്ചേറ്റവും മഹത്തരമായിരുന്നു അത്. സാർവജനീനദർശനത്തിലും വിജ്ഞാനത്തിലും ചിന്താശക്തിയിലും അഭിനിവേശങ്ങളിലും സ്വഭാവങ്ങളിലും അന്യൂനമായ ഉൽക്കർഷം സമാർജിച്ച പ്രതിഭകളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും വിളിച്ചുണർത്തുകയും ചെയ്ത കാലഘട്ടം. എന്നാൽ ബൂർഷ്വാസിയുടെ ആധുനിക ഭരണം സ്ഥാപിച്ച ഈ മഹാരഥന്മാർക്ക് മുതലാളിത്ത പരിമിതികളുണ്ടായിരുന്നില്ല. വൈരുധ്യമെന്നു പറയട്ടെ, കുറഞ്ഞ അളവിലായാലും വലിയ അളവിലായാലും അവരുടെ കാലത്തിന്റെ സാഹസികമായ പ്രചോദനം അവരുടെ ഹൃദയത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ധാരാളം സഞ്ചരിച്ചിരുന്നിട്ടില്ലാത്ത ഒരു മഹാമനുഷ്യനും, നാലോ അഞ്ചോ ഭാഷകൾ സംസാരിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒരൊറ്റ മഹാനും, ബഹുമുഖ മേഖലകളിൽ വിരാജിച്ചിരുന്നിട്ടില്ലാത്ത ഒരൊറ്റ മഹാനും അന്നു ജീവിച്ചിരുന്നില്ല എന്നു പറയാം. ലിയനാഡോ ഡാ വിൻസി (Leanardo da vinci) മഹാനായ ഒരു ചിത്രകാരൻ മാത്രമായിരുന്നില്ല. മഹാ ഗണിതശാസ്ത്രജ്ഞനും യന്ത്രസാങ്കേതിക വിദഗ്ധനും, എഞ്ചിനീയറുമായിരുന്നു. ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ബഹുശാഖകളിലെ തിളക്കമാർന്ന കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾക്ക് ചരിത്രം അദ്ദേഹത്തോട് കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആൽ ബ്രെഷ്ട് ഡ്യൂറെർ (Albrecht Durer) ചിത്രകാരനും പ്രതിമാനിർമാതാവും ശിൽപ്പിയുമായിരുന്നു. മാത്രമല്ല, പിൽക്കാലത്ത് മോണ്ടാലെമ്പർട്ടും (Mon-talembert) കോട്ട നിർമിതിയിലെ ആധുനിക ജർമൻ വിദഗ്ധരും സമാർജിച്ച ആശയങ്ങളുടെ മാർഗദർശിയായിരുന്നു അദ്ദേഹം.
>
> രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞനും ചരിത്രകാരനും കവിയും ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിലെ പ്രഥമ സൈനികസാഹിത്യങ്ങളുടെ സ്രഷ്ടാവുമായിരുന്നു മാക്യവെല്ലി (Machiavelli). ക്രിസ്ത്യൻ പള്ളികളുടെ ഈജിയൻ തൊഴുത്ത് വൃത്തിയാക്കുക മാത്രമായിരുന്നില്ല ലൂഥർ

(Luther) ചെയ്തത്. അദ്ദേഹം ജർമൻ ഭാഷയെയും സംശുദ്ധമാക്കി. ആധുനിക ജർമൻ ഗദ്യമദ്ദേഹം സൃഷ്ടിച്ചു. മാത്രമല്ല, 16ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ദേശീയ ഗാനമെന്ന പേരിൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ശ്രുതിമധുരോദാരമായ സങ്കീർത്തനങ്ങളുടെ ഉപജ്ഞാതാവും അദ്ദേഹമാണ്. ആ കാലഘട്ടത്തിലെ വീരനായകന്മാർ, തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന്റെ കർക്കശമായ വൃത്തങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങി നിന്നവരായിരുന്നില്ല. ബഹുമുഖതലങ്ങളിൽ കഴിവു തെളിയിച്ചവരായിരുന്നു അവർ. അവരുടെ മുഖ്യസവിശേഷതയെന്നു പറയുന്നത് ആനുകാലിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും പ്രായോഗിക സമരങ്ങളിലുമുള്ള ഉത്സാഹഭരിതമായ അവരുടെ പങ്കാളിത്തമായിരുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ രചനകളിലൂടെയും പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും പോരാട്ടങ്ങളിൽ പങ്കുകൊണ്ടു. ചിലർ ആയുധം കൈയിലെടുത്തടരാടി. പലരും രണ്ടുരീതിയിലും പോരാടി. അങ്ങനെ, സ്വഭാവശക്തികൊണ്ടും സാത്വിക നിറവുകൊണ്ടും അവർ സമ്പൂർണ മനുഷ്യരായി മാറി. സർഗാത്മകതയില്ലാത്ത പണ്ഡിതന്മാരും മറ്റുമടങ്ങിയ അക്കാദമിക്ക് വൃന്ദം ഇതിനൊരപാദമായിരുന്നു. (*പ്രകൃതിയിലെ വൈരുധ്യവാദം (Dialectics of Nature)* പേജ് 21-22)

നവോത്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ വിശാലവീക്ഷണം, യൂറോപ്പിനെപ്പോലെ തന്നെ ഇന്ത്യക്കും പ്രസക്തമാണ്. എന്നാൽ പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനത്തിന്റെ തനിപ്പകർപ്പാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനമെന്ന് കരുതുന്നത് തെറ്റായിരിക്കും.

പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനവും ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനവും തമ്മിൽ മൂന്നുനാലുശതാബ്ദത്തിന്റെ അന്തരമുണ്ട്. രണ്ടു നിർണായക ഘടകങ്ങൾ, പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനത്തെയും ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെയും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്നു. ഒന്നാമത്തെ ഘടകമിതാണ്; നവോത്ഥാനം നടക്കുമ്പോൾ ഇന്ത്യ, കൊളോണിയൽ നുകത്തിൻ കീഴിലായിരുന്നു. ഹീനമായ ജാതീയശ്രേണി വ്യവസ്ഥയിലധിഷ്ഠിതമായ സാമ്യമകന്ന സാമൂഹികഘടനയാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ വ്യതിരിക്തമാക്കുന്ന രണ്ടാമത്തെ ഘടകം. യൂറോപ്പിനും തനതായ സാമൂഹിക സവിശേഷതകളുണ്ട് എന്നത് ശരിയാണ്. അതിന്റെ പ്രാങ് മുതലാളിത്ത-ഫ്യൂഡൽ ഘടനചൂഷണാധിഷ്ഠിതവും അസമത്വം നിറഞ്ഞതുമായിരുന്നുവെങ്കിലും ഇന്ത്യയുടെ സവിശേഷതകളായ അസ്പൃശ്യതയുടെയും ജാതിയുടെയും ഘടനകളുമായി അതിനെ സമീകരിക്കുന്നത് ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികവും പ്രായോഗികവുമായ തലങ്ങളിൽ ഈ രണ്ടു ഘടകങ്ങളുടെ ആഴമേറിയ മുദ്രകളുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രണ്ടു വിഭിന്ന ധാരകളിൽ ഈ അനുപമമായ സാമൂഹിക ചരിത്രയാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷ സ്വാധീനം പ്രകടമാണ്.

ക്രിസ്തീയപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ ആധിപത്യത്തിനും, അപ്രമാദിത്വത്തിന്റെ അധികാരപ്രമത്തമായ കപട

നാടുവാഴികൾക്കുമെതിരായിട്ടാണ് പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനം ഉയർന്നുവന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹിക - രാഷ്ട്രീയാധികാര ഘടനയ്ക്കെതിരായിരുന്നു അത്. ഇന്ത്യയിലാവട്ടെ, ജാതി വ്യവസ്ഥയ്ക്കും പെണ്ണടിമത്തത്തിനുമെതിരായി ഉയർന്നുവന്ന പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ പലതും തീക്ഷ്ണവും ഹിംസാത്മകവുമായിരുന്നു. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിലും സാന്ദർഭികമായ ചില ഹിംസാത്മകതകൾ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അതിനെയെല്ലാം തന്നെ മതദ്രോഹവിചാരണയുടെയും ജയിൽ ശിക്ഷയുടെയും മറ്റും രൂപത്തിൽ ക്രിസ്തീയ സഭ അടിച്ചമർത്തി.

II

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇവിടെ നിലനിന്ന ഒരു കൊളോണിയൽ ധാരണയുണ്ട്. നമ്മുടെ ആധുനീകരണവും നവോത്ഥാനവും കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെയും ഭരണത്തിന്റെയും ആക്രമണത്തിന്റെയും ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട പ്രതിഭാസമായി വിലയിരുത്തുന്ന ഈ വീക്ഷണം നമ്മുടെ ആദ്യകാല ചരിത്രകാരന്മാരെ വഴിതെറ്റിക്കുകയായിരുന്നു. ഏഷ്യനാഫ്രിക്കൻ രാഷ്ട്രങ്ങളിലെ ജനതയെ അപരിഷ്കൃതരും കിരാതന്മാരും ആയിട്ടാണ് പാശ്ചാത്യർ വിലയിരുത്തിയത്. പിന്നോക്കക്കാരായ ഈ "കിരാതന്മാരെ" സംസ്കാരചിത്തരാക്കേണ്ടത് "വെള്ളക്കാരുടെ ബാധ്യത" (White man's burden) യായിട്ടാണ് കരുതിയത്.

പരമ്പരാഗതവീക്ഷണത്തിനെതിരായി ചിന്തിച്ച (radical) ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവും ശക്തനായ യാഥാസ്ഥിതിക ദേശീയവാദിയായിരുന്ന ആർ സി മജൂംദാറും (R C Mazumdar) ഈ കൊളോണിയൽ പ്രചാരണത്തിനടിപ്പെടുകയായിരുന്നു. നമ്മുടെ ചരിത്രപാഠപുസ്തകങ്ങൾ തയാറാക്കിയവർക്കെല്ലാം ഈ കൊളോണിയൽ പരികൽപ്പനകൾ വേദസൂക്തങ്ങളായി മാറി. ഈ കൊളോണിയൽ ധാരണകളെ ഉറപ്പിക്കാൻ കാൾ മാർക്സിന്റെ ഉദ്ധരണികളും മറ്റും ഉപയോഗിക്കാനും ഇവർ തയാറായിരുന്നു.

ഇന്നും ചരിത്രരചനാരംഗത്ത് ഇത്തരം കൊളോണിയൽ സങ്കൽപ്പനങ്ങൾ, ചരിത്രജ്ഞാനസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അംഗീകൃത തത്വമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ധാരാളം ചരിത്രകാരന്മാർ ഇന്നീ കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനസങ്കൽപ്പനങ്ങളെ വെല്ലുവിളിക്കാൻ തയാറായിട്ടുണ്ട്. അവരിൽ അദ്വീതീയനായ കെ എൻ പണിക്കർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> പാശ്ചാത്യസ്ഥാപനങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും ഫലപരിണതിയായിട്ടാണ്, ഇന്ത്യയിൽ ഉയർന്നുവന്ന ആധുനികാശയങ്ങളെയും 19-ാംശതകത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട സാമൂഹികവിക്ഷോഭങ്ങളെയും മതാത്മക വിമത പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും പൊതുവിൽ വില

യിരുത്താറ്. അതനുസരിച്ച് ഇന്ത്യൻ ജനതയെ ബഹുമുഖതല ങ്ങളിൽ അനുഗൃഹീതരാക്കുകയായിരുന്നു, പാശ്ചാത്യവിജ്ഞാനം ഇവിടെ വിന്യസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ചരിത്ര കാരന്മാരും ഉദ്യോഗസ്ഥചരിത്രകാരന്മാരും ചെയ്തത്. ഈ സൂത്ര വാക്യം വളരെ ലളിതമാണ്. പാശ്ചാത്യചരിത്രം, സ്ഥാപനങ്ങൾ, ഭാഷ, എന്നിവയും പൗരസ്വാതന്ത്ര്യം, യുക്തിവിചാരം, മാനവതാ വാദം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനവും ഇന്ത്യക്കാർക്ക് തങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തെയും സ്ഥാപനങ്ങളെയും വിമർശനാ ത്മകമായി വിചിന്തനം ചെയ്യാൻ സഹായകമായ വിജയവീഥിയായി വർത്തിക്കുകയായിരുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായ സാമൂഹികപരിഷ്കരണങ്ങൾ ഇവിടെ നടന്നത്. ഈ നവോത്ഥാനസംബന്ധമായ സങ്കൽപ്പനം ബ്രിട്ടീഷു ഭരണത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി നീതിമൽക്കരിക്കു ന്നതാണ്. ഈ വീക്ഷണം ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ രചനക ളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. ചില പണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായ ത്തിൽ, ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന് മിഷനറിമാർ നൽകിയ സംഭാ വനകളാണ്, സാമൂഹിക - മത പ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ. വേറെ ചില ബുദ്ധിജീവികളുടെ നിഗമനമനുസരിച്ച് തീർത്തും പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സ്വാധീനഫലമായിട്ട് രൂപം കൊണ്ടതാണ് ആധുനികാശയങ്ങളെല്ലാം തന്നെ.

പാശ്ചാത്യസ്വാധീനങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ ന്യൂനികരിക്കാതെ തന്നെ നമുക്ക് പറയാവുന്നതിതാണ്; മുകളിൽ പരാമർശിച്ച വീക്ഷണം 18-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ സാമൂഹിക - ധൈഷണിക വികാസങ്ങളുടെ സങ്കീർണതകളെ അവഗണിക്കുക മാത്രമല്ല, ബ്രിട്ടീഷു ഭരണകാലഘട്ടത്തിനു മുൻപ് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്ന സാമൂഹിക വികാസങ്ങളുടെ ജീവസ്ഫുരണങ്ങളെയും ഇന്ത്യൻ ധൈഷണിക പാരമ്പര്യത്തിലെ വിമതവും പ്രക്ഷോഭോന്മുഖവു മായ ഘടകങ്ങളെയും നിരാകരിക്കുന്നതുമാണ്. ഇതിനെല്ലാമുപരി അത്, ഈ വികാസങ്ങൾക്ക് രൂപംകൊടുത്ത ഭൗതിക സാഹചര്യ ങ്ങളെ തീർത്തും തമസ്കരിക്കുന്നതുമാണ്. (*Culture, ideo-logy, Hegemony; Intellectuals and social consciousness in colonial India*, 1995, Page. 3-4)

18-ാം ശതകത്തിലെ ആധുനിക ഇന്ത്യൻ ചരിത്രമെന്നത്, ഗണ്യ മായ രാഷ്ട്രീയ - സാംസ്കാരിക വികാസങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത ഇരുളട ഞ്ഞതും ക്ഷയോന്മുഖവുമായ ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു എന്നാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനസംബന്ധമായ "അംഗീകൃതധാരണ" (Received knowledge). കെ എൻ പണിക്കർ, ഈ കൊളോണിയൽ ബോധത്തിന് പ്രഹരമേൽപ്പിക്കുകയാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്. ഈ ധാരണയുടെ യുക്തി

ലളിതമാണ്. 1707ൽ പ്രബല മുഗള ചക്രവർത്തിമാരിൽ അവസാനത്തെ കണ്ണിയായ ഔറംഗസീബ് മരിക്കുകയും സാമ്രാജ്യം ശിഥിലമാവാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. കൈക്കൂലിയും വഞ്ചനയും ഉപയോഗിച്ച് ബംഗാളിലെ നവാബായിരുന്ന സിറാജ് ദൗളയെ, 1757ലെ പ്ലാസി യുദ്ധത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തിയെങ്കിലും ഒരു സാമ്രാജ്യത്വശക്തിയാവാൻ പിന്നെയും ദശകങ്ങൾ കാത്തിരിക്കേണ്ടി വന്നു. മിർജാഫറെ വശത്താക്കി പ്ലാസി യുദ്ധ (Battle of Plassey) ത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർ വിജയിച്ചെങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ നിർണായകമായ സാമ്രാജ്യ ശക്തി ആ യുദ്ധം നേടിക്കൊടുത്തിരുന്നില്ല. ഡൽഹി മുതൽ ഇങ്ങു ദക്ഷിണാപഥം വരെ ഒരു ശക്തമായ രാജവംശമോ സാമ്രാജ്യമോ ഇന്ത്യയിൽ ഒരു കാലഘട്ടത്തിലുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അപ്പോൾ എങ്ങനെയാണ് ഒരാൾക്ക് സാംസ്കാരികമായി സ്പന്ദിക്കുന്ന ഒരിന്ത്യയെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കാൻ കഴിയുക. ഇന്ത്യയെപ്പോലൊരു ബഹുദേശീയരാഷ്ട്രത്തിൽ ഒരു സാമ്രാജ്യകേന്ദ്രീകൃത സാംസ്കാരികവികാസത്തെക്കുറിച്ച് വിഭാവനം ചെയ്യുകയെന്നത് മിതമായി പറഞ്ഞാൽ ബാലിശമാണ്. ഇങ്ങനെ സൈദ്ധാന്തികമായി ബലഹീനമായ ഒരാശയത്തിന് ഇന്ത്യയുടെ സൂക്ഷ്മവും സ്ഥൂലവുമായ രാഷ്ട്രീയാനുഭവങ്ങളുമായി പുലബന്ധം പോലുമില്ല. 18ാം ശതാബ്ദത്തിൽ, അതായത് ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസ്റ്റുകളുടെ അപ്രതിഹതമായ മുന്നേറ്റത്തിന് ഇന്ത്യ സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നതിനു മുൻപ് തന്നെ, ഇന്ത്യയിൽ ധൈഷണിക ഉയിർപ്പുകളും പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്ന് നിരവധിതെളിവുകളുടെയടിസ്ഥാനത്തിൽ പണിക്കർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

> വിശദാംശങ്ങളിലേക്ക് പോവാതെ തന്നെ കൊളോണിയൽ പൂർവ കാലഘട്ടത്തിലെ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക - സാംസ്കാരിക ഉയിർപ്പുകളെ അടയാളപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. ഇന്ത്യൻ ജാതി സംഘാടനത്തിന്റെയും ഘടനയുടെയും മാറ്റങ്ങളും 18ാം ശതാബ്ദത്തിലെ മത സാഹചര്യങ്ങളും ഇവിടെ നിർണായകമാണ്. ബഹുദൈവ വിശ്വാസം, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ, വിഗ്രഹാരാധന എന്നിവയാണ് ഹിന്ദു ദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യസവിശേഷതകൾ എന്നതിൽ സന്ദേഹമില്ല. എന്നാൽ ഈ മതാന്ധതകളെയും വിശ്വാസാരാധനാരീതികളെയും വെല്ലുവിളിക്കുന്ന രീതിയിൽ അനേകം ഉപവിഭാഗങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലേതാണ്ട് എല്ലായിടത്തും ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു. ഉത്തർപ്രദേശിലെ സത്നാമി, അപ്പപാന്തി - ശിവനാരായൺ വിഭാഗങ്ങൾ ബംഗാളിലെ ബാൽറാമികൾ, കാർത്തബാജന്മാർ, രാജസ്ഥാനിലെ ചന്ദ്രദാസികൾ, ആന്ധ്രാപ്രദേശിലെ വീരബ്രഹ്മന്മാർ, തുടങ്ങിയവരെല്ലാം തന്നെ ബഹുദൈവവിശ്വാസം, വിഗ്രഹാരാധന, ജാതീയ വിവേചനങ്ങൾ എന്നിവയെ നിരാകരിച്ചവരായിരുന്നു. ജാതിനിരാകരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാർത്തബാജന്മാർ വർഷത്തിൽ രണ്ടു തവണ സവിശേഷ മതസമ്മേളനങ്ങൾ വിളിച്ചുചേർത്തിരുന്നു.

അവിടെവെച്ചാണവർ മതനിരാകരണ പ്രതിജ്ഞയെടുത്തിരുന്നത്. അവിടെ വെച്ചവർ സഹഭോജനം നടത്തുകയും ഉച്ചനീചത്വങ്ങളില്ലാതെ സഹോദരീ സഹോദരന്മാരെപോലെ പരസ്പരം അഭിസംബോധന ചെയ്യുകയും ചെയ്തിരുന്നു. 19ാം ശതകത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലെ സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താക്കളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കും വിധം ചരൺദാസ് (Charan Das) തന്റെ ജാതി - വിഗ്രഹാരാധനാ വിരുദ്ധാശയങ്ങൾക്കുള്ള വൈദികാംഗീകാരം ദൃഢീകരിച്ചു. സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ, സരളമായ ഹിന്ദി ഭാഷയിൽ വേദസത്യങ്ങൾ എത്തിക്കുകയാണ് തന്റെ യത്നമെന്ന ദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അർഥനയ്ക്കും ആരാധനയ്ക്കും തുളസിയിലകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതുൾപ്പെടെയുള്ള ആചാരങ്ങളെ അദ്ദേഹം എതിർത്തു. 19-ാം ശതകത്തിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളെപോലെ ഇവരും വ്യക്തിനിഷ്ഠ സദാചാരത്തിനാണ് പ്രാമുഖ്യം നൽകിയത്. എണ്ണത്തിൽ അവർ ഗണ്യമായ ശക്തിയായിരുന്നില്ല. മിക്ക വിഭാഗങ്ങളും 20,000 മുതൽ 30,000 വരെ ജനസംഖ്യയുള്ള മതവിഭാഗങ്ങളായിരുന്നു. ഈ ഒരോ വിഭാഗവും അതിന്റെ സംഘാടനരീതിയുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും വിഷയത്തിൽ 19-ാം ശതകത്തിലെ മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും വിഭിന്നമായിരുന്നു. എന്നാൽ, സാമൂഹികപ്രാധാന്യമില്ലാതെ വ്യക്തിഗതകലാപങ്ങളെന്ന നിലയിൽ അവയെ വിലയിരുത്തുന്നത് അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ യഥാർഥ പ്രസക്തിയെ തമസ്കരിക്കുന്നതിനു സമമായിരിക്കും. ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ മതാത്മക ജീവിതത്തിൽ പുരോഹിതവൃന്ദം അടിച്ചേൽപ്പിച്ച ദുർഭരണത്തിനും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും എതിരായി വളർന്നുവരുന്ന അഭിപ്രായഭിന്നതകളുടെയും പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെയും പ്രതിഫലനമായിട്ടുവേണം അവയെ വിലയിരുത്തുന്നതും തിരിച്ചറിയുന്നതും. വൈദേശികസ്വാധീനത്തിൽനിന്നും തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായി ഉയർന്നുവന്ന മതാത്മക പ്രസ്ഥാനമായിട്ടുവേണം അവയെ വിലയിരുത്താൻ. അവയുടെ വിജയപരാജയങ്ങളെ നിർണയിച്ചത് അന്നത്തെ സാമൂഹിക - സാമ്പത്തിക സംഭവവികാസങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിൽ അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ - സാമൂഹിക പ്രസക്തി ആർക്കും നിഷേധിക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ്.

ഇത്തരമൊരന്വേഷണരീതി 18-ാം ശതകത്തിലെ ഇതരപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും പ്രസക്തമാണ്. ജാതി സംഘാടനത്തിന്റെ ക്രമീകരണത്തിൽ സംജാതമായ പരിവർത്തനങ്ങളെയും കലാ - സാഹിത്യരംഗങ്ങളിലെ നിർണായകപരീക്ഷണങ്ങളെയും അടുത്തുനിന്ന് പരിശോധിക്കുന്നത് അഭിലഷണീയമായ ഫലശ്രുതിയുളവാക്കുമെന്നതിന് സന്ദേഹമില്ല. പക്ഷേ, 18ാം ശതകത്തിലെ ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് നിലവിലുള്ള ചരിത്രധാരണയെന്താണ്? മധ്യകാല ആധുനിക ചരിത്രകാരന്മാരെല്ലാം 'മനുഷ്യ

സ്പർശമില്ലാത്ത ഭൂമി' (A no-man's land) യെന്നു കരുതി അവഗണിക്കുകയായിരുന്നു, ആ കാലഘട്ടത്തെ. ഇന്ത്യയെ അതുകൊണ്ടുതന്നെ മേൽ വിവരിച്ച സംഭവവികാസങ്ങളെ വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നതിലും വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലും അവർക്ക് താൽപ്പര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നമുക്കാവട്ടെ, ആകാലഘട്ടത്തിലെ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് മനസിലാക്കാൻ നിരവധി വസ്തുതകളുണ്ട്.

അതിലൊന്ന്, ജാതിവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിൽ തന്നെ നടന്ന നിർണായക പരിവർത്തനങ്ങളാണ്. ജാതീയ ശ്രേണീവൽക്കരണം, തൊഴിൽപരമായ ചലനക്ഷമത, സംസ്കൃതവൽക്കരണം എന്നീ മണ്ഡലങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ ഉദാഹരണം. ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിൽ, മറ്റെല്ലാകാലഘട്ടങ്ങളിലെന്നപോലെ, 18-ാം ശതകത്തിലും ധൈഷണിക പ്രോജ്ജ്വലതയുടെ തലത്തിൽ അവഗണിക്കാനാവാത്ത നേട്ടങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്, എന്ന് കാണാൻ പ്രയാസമുണ്ടാവില്ല. സാഹിത്യം - ചിത്രരചന തുടങ്ങിയ മേഖലകളിൽ വിശേഷിച്ചും മികച്ച നേട്ടങ്ങളുടെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. കലാ - സാഹിത്യ മണ്ഡലത്തിൽ സർഗതേജസാർന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ യുഗമായിരുന്നു അത്. ജനകീയ സാഹിത്യത്തിലും കലാവിഷ്കാരങ്ങളിലും നൂതന പ്രവണതകൾ മൊട്ടിട്ട കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. 16-ാം ശതകത്തിൽ തന്നെ മലയാളം, ബംഗാളി സാഹിത്യമേഖലയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വർണാഭവും ലാവണ്യമാത്രവും ധർമനിഷ്ഠവും (Pain-ted, the powdered and the obsequious) ആയ പാരമ്പര്യത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് രൂപഭാവങ്ങളിൽ നവീനപരീക്ഷണങ്ങൾ കലാ - സാഹ്യത്യമണ്ഡലങ്ങളിൽ തളിരിടാൻ തുടങ്ങിയ യുഗമായിരുന്നു 18ാം ശതാബ്ദം. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചതോടെ ഈ പ്രവണതകൾക്ക് എന്തു സംഭവിച്ചുവെന്നത് മറ്റൊരു കഥ. കൊളോണിയൽ ഇടപെടലുകളില്ലാതിരുന്നെങ്കിൽ അതിന് സ്വാഭാവികമായ വികാസമുണ്ടാവുമായിരുന്നുവെന്ന് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത് സ്വാഗതാർഹമാണ്. 18-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ ഈ പ്രവണതകളെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ഗൗരവാവഹമായ പഠനങ്ങൾ 19-ാം ശതകത്തിലെ ധൈഷണിക ചക്രവാള ശോഭയെ അറിയുന്നതിനും അറിവ് വികസ്വരമാക്കുന്നതിനും സഹായകമാവുമെന്നതിനും സംശയം വേണ്ട. ലളിതമായ ആഘാതപ്രതികരണ സമവാക്യങ്ങൾക്കുപകരം ഗൗരവപൂർണമായ ബദൽ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ രൂപവൽക്കരിക്കാൻ അത് നമ്മെ സഹായിക്കുകതന്നെചെയ്യും.

III

ഹിന്ദുസമുദായത്തിലെ അനീതി നിബിഡമായ വ്യവസ്ഥയ്ക്കും മർദകസ്വഭാവമേറിയ ആചാരങ്ങൾക്കുമെതിരാണെങ്കിലും ഇന്ത്യയിലുയർന്നുവന്ന പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ നിന്നുവന്നതാണ് മുകളിൽ പരാമർശിച്ച പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ. ഇതെല്ലാം തന്നെ മുസ്ലീം, സിക്ക്

മതങ്ങൾക്കകത്തും അതിന്റേതായ അനുരണങ്ങളുണ്ടാക്കി. അങ്ങനെയാണ്, മുസ്ലീം പരിഷ്കരണ സംരഭങ്ങളായ സൂഫി, വഹാബി, ഫറാസി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. ഇവയെല്ലാം തന്നെ 19ാം ശതകത്തിൽ വികാസം പ്രാപിച്ചുവെങ്കിലും അതിന്റെയെല്ലാം വേരുകൾ ആഴ്ന്നുനിൽക്കുന്നത് 18-ാം ശതകത്തിലെയും അതിനു മുമ്പുമുള്ള പരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളിലാണ്. അവയിൽ മിക്കതും വിശേഷിച്ച് വഹാബി, ഫറാസി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും കാർഷിക പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെയും സമന്വിത ഭാവങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ജാത്യാന്ധതയെയും നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് പ്രവാചകന്മാരുടെയും മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും മൗലികപ്രബോധനങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചു പോവുകയെന്നതായിരുന്നു അക്കാലത്തെ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം.

ഇതിന്റെ തിളക്കമാർന്ന ദൃഷ്ടാന്തമായിരുന്നു. ഡൽഹിയിലെ മുസ്ലിം പരിഷ്കർത്താവായ ഷാവാലി ഉൽലാ (1703-1763) (Sha Wali Ullah) മുസ്ലീം യാഥാസ്ഥിതികരുടെ കടുത്ത എതിർപ്പിനെ നേരിട്ടുകൊണ്ടദ്ദേഹം *വിശുദ്ധ ഖുർആൻ* അന്നത്തെ ഔദ്യോഗിക മാധ്യമമായ പേർഷ്യൻ ഭാഷയിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രൻ, ഷാഅബ്ദുൾ ഖാദിർ (Sha Abdul Quadir) അത് വീണ്ടും മുസ്ലീം ജനസാമാന്യത്തിന്റെ ഭാഷയായ ഉറുദുവിലേക്കതു വിവർത്തനം ചെയ്യുകയുണ്ടായി. പിതാവും പുത്രനും പൂർവകാലപരിഷ്കർത്താവായിരുന്ന ഷേക്ക് അഹമ്മദ് സർഹിന്ദി (Sheikh Ahmed Sirhindi - 1564-1624) യുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പ്രചോദിതരായിരുന്നു.

ഇവിടെ ചില പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെ നമുക്കഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. സർഹിന്ദിയും വാലി ഉൽലായും യഥാർഥത്തിൽ മതരംഗത്തെ ശുദ്ധീകരണ (puritans) വാദികളായിരുന്നു. അതായത്, ആധുനിക സംജ്ഞയനുസരിച്ച് പറഞ്ഞാൽ മതതീവ്രവാദികൾ അഥവാ മതമൗലികവാദികൾ. മുഗള സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രതാപകാല ഘട്ടമായിരുന്ന അക്ബർ ചക്രവർത്തിയുടെ നാളുകളിൽ, വിഭിന്ന മതങ്ങളോടുള്ള സമഭാവനയും സഹിഷ്ണുതയും രാഷ്ട്രനയമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ പാരമ്പര്യം അക്ബറുടെ രണ്ടു തലമുറവരെ നീണ്ടുനിന്നു. പക്ഷേ, ഔറംഗസീബി (1659-1707)ന്റെ കാലത്ത് ആ പാരമ്പര്യത്തിന് വ്യതിയാനം സംഭവിച്ചു. മുസ്ലീം ഉലമയുടെയും ഇതരയാഥാസ്ഥിതികരുടെയും കടുത്ത എതിർപ്പിനെ നേരിട്ടുകൊണ്ടാണ് അക്ബർ തന്റെ മത - രാഷ്ട്രീയ നയങ്ങൾ ആവിഷ്കരിച്ചത്. എന്നാൽ ഇതെല്ലാം തന്നെ ഔറംഗസീബിന്റെ കാലത്ത് നിഷ്ഫലമായി മാറി. എന്നാൽ ഔറംഗസീബിന്റെ ഉരുക്കുമുഷ്ടികൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽ ശിഥിലമാക്കാൻ കഴിയുന്നതായിരുന്നില്ല ആ മഹോന്നതമായ മതനയങ്ങൾ. ഇസ്ലാം മതത്തിലെ ശരിയത്ത് നിയമങ്ങളെയും മറ്റു അടിസ്ഥാന ഇസ്ലാമതാരാധനാരീതികളെയും മുറുകെപ്പിടിച്ച ഇസ്ലാമിലെ മതമൗലികവാദിയായിരുന്നു, സർഹിന്ദി. ഔറംഗസീബിനുശേഷം ഇന്ത്യയിൽ മുസ്ലീം രാഷ്ട്രീയശക്തി

ക്ഷയിക്കുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ കണ്ടുതുടങ്ങി. ഈ സാഹചര്യം ഇസ്ലാം മതത്തിലെ പരിഷ്കർത്താക്കൾക്ക് പുതിയസാധ്യതകൾ സൃഷ്ടിച്ചു. ഇസ്ലാം മതപ്രവാചകനായ മുഹമ്മദ് നബിയുടെ ദിവ്യജീവിതമാതൃകയിൽ നിന്നും മുസ്ലീങ്ങൾ വ്യതിചലിച്ചതുകൊണ്ടാണ് മുസ്ലീംശക്തി എക്കാലവും ക്ഷയിച്ചതെന്നും, മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് അവരുടെ ഭൂതകാലപ്രതാപൈശ്വര്യങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള മാർഗം, *ഖുർആന്റെ* വിശുദ്ധിയിലേക്കും സനാതന ആരാധനാ രീതികളിലേക്കും മടങ്ങിപ്പോവുകയാണ് എന്നും അവർ ഉദ്ഘോഷിച്ചു. മുസ്ലീങ്ങൾ തമ്മിൽ ഐക്യത്തോടെ വർത്തിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും അവർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ആധുനിക സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പുനരുദ്ധാരണാധിഷ്ഠിതമായ ഈ തീവ്രോദ്ബോധനങ്ങൾ വിനാശകരമാണെങ്കിലും വളർന്നുവരുന്ന കൊളോണിയൽ ഭരണാധികാരികളുടെ ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ധനകാര്യനയങ്ങളെയും നികുതി സമ്പ്രദായങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന 18ാം ശതകത്തിലെ കർഷകജനസാമാന്യത്തെ പ്രചോദിപ്പിക്കാൻ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിനു സാധിച്ചു.

യുദ്ധരംഗത്ത് ധീരോദാത്തരും ത്യാഗനിർഭരതയിൽ വൈരാഗികളും സൈനികരാഷ്ട്രീയ തന്ത്രജ്ഞതയിൽ നിഷ്ണാതരുമായ ടിട്ടുമീർ (Titu Mir)നെപ്പോലുള്ള വഹാബി നേതാക്കളെ സൃഷ്ടിച്ചത് മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രസ്ഥാനമാണ്. മതമൗലികതയിലധിഷ്ഠിതമായ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ രാഷ്ട്രീയ പ്രതിരോധ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അത്. ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് എണ്ണമറ്റ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ച നരഹരി കവി രാജ് (Narahari kaviraj) ഇതിനെ ഇങ്ങനെ വിലയിരുത്തുന്നു;

> മതപതാകയ്ക്കുകീഴിൽ നിന്നുകൊണ്ട് കൊളോണിയൽ ദുർഭരണത്തിനെതിരെ അടരാടിയ കർഷകപ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ അലയൊലിയുണർത്തുന്നതാണ് മധ്യകാല ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തിന്റെ തുടിക്കുന്ന താളുകൾ. ഇത്തരം ഉയിർപ്പുകളിൽ മതം രചനാത്മകമായ പങ്ക് വഹിച്ചു. കർഷക പ്രസ്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത് മൗലികവാദപരമായ ഒരു മതകാർക്കശ്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി വർത്തിച്ചു. ആവശ്യങ്ങൾക്കും താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കും മതാത്മകമായ പരിവേഷം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അടിസ്ഥാനപരമായി ഇവ വർഗ സമരങ്ങളായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് കർഷകർക്ക് സംവദിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ഭാഷ അതൊന്നുമാത്രമായിരുന്നു. മതത്തിന്റെ കൊടിക്കൂറയ്ക്കുകീഴിൽ ഉയർന്നുവന്ന ഈ കർഷക ഉയിർപ്പുകൾ പക്ഷേ, വിഭാഗീയതയിൽ തളച്ചിടപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഇത്തരം വിഭാഗീയതകൾ കർഷകജനതയുടെ ഏകീകൃതമായ പ്രവർത്തനത്തെ തുരങ്കം വെക്കുന്നതായിരുന്നു. ഇത്തരം പ്രവണതകൾ വർഗസമരത്തെ ശിഥിലമാക്കുകയും അങ്ങനെ ആത്യന്തികമായി വിപ്ലവശക്തികളെ പരാജയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ഉൽപ്പാദനശക്തികൾ വികാസം പ്രാപിക്കാത്ത അന്നത്തെ സാമൂ

ഹികസാഹചര്യം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അത് അനിവാര്യവുമായിരുന്നു. ബംഗാളിലെ വഹാബി - ഫറാസി പ്രസ്ഥാനങ്ങളും മത നേതൃത്വത്തിനു കീഴിൽ ഉയർന്നുവന്ന കർഷകപ്രസ്ഥാനങ്ങളായിരുന്നു. മതത്തിന്റെ യവനികയ്ക്കു പിറകിൽ നിഗൂഹനം ചെയ്യപ്പെട്ട കർഷകാവശ്യങ്ങളും താൽപ്പര്യങ്ങളും വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത് ആ കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങൾക്കകത്തു നിന്നുകൊണ്ടായിരിക്കണം. വഹാബിദർശനത്തിന്റെ മൗലികവാദഘടനയും വർഗപരമായ ബഹുത്വപശ്ചാത്തലവും ബംഗാളിലെ കലാപകാരികൾക്ക് അഭിലഷണീയമായിരുന്നില്ല. അവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ വഹാബി പ്രസ്ഥാനം സാമൂഹിക പരിണാമത്തിനു വിധേയമായി. അങ്ങനെ, കാർഷിക പരിവേഷമുള്ളയശസ്സുമായി ഒരു നൂതന വഹാബി പ്രസ്ഥാനം രൂപം കൊണ്ടു. ഭൂമി ദൈവദത്തമാണ്, കർഷകർ നികുതിയടയ്ക്കേണ്ടതില്ല തുടങ്ങിയ നൂതന വഹാബി സിദ്ധാന്തങ്ങൾ *ഖുർആൻ* ആശയത്തിലധിഷ്ഠിതമായ സമത്വാധിഷ്ഠിത സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചാണ് സംസാരിച്ചത്. മർദ്ദകർക്കെതിരായി പോരാടാൻ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം കർഷകകാലാപകാരികൾക്ക് അങ്ങേയറ്റം പ്രചോദകമായിരുന്നു. ഇവിടെ ഒരു കാര്യം സ്പഷ്ടമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രസ്ഥാനങ്ങളൊന്നും തന്നെ ഒരു വർഗീയമായ പൊട്ടിത്തെറിയായിരുന്നില്ല. ഹിന്ദു തീവ്രവർഗീയതയ്ക്കെതിരെയുള്ള മുസ്ലീം തീവ്രവർഗീയ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നില്ല അവയൊന്നും തന്നെ. ഹിന്ദു സമുദായത്തിലുൾപ്പെട്ട ഹിന്ദു സെമീന്ദാർമാർ ആയിരുന്നു പ്രധാനമായും വഹാബി ബാര സാത് ഉയിർപ്പുകളുടെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ ഇതിന്റെ ഉള്ളടക്കം വർഗീയമായിരുന്നില്ല, വർഗപരമായിരുന്നു എന്നർഥം. എണ്ണത്തിൽ കുറവായിരുന്ന മുസ്ലീം സെമീന്ദാർമാരെയും ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഒഴിച്ചുനിർത്തിയിരുന്നില്ല.

കർഷകരെ മർദ്ദിച്ചൊതുക്കുന്ന ഹീനരായ പാശ്ചാത്യ തോട്ടംമുതലാളികൾ പ്രക്ഷോഭരംഗത്ത് അതിതീക്ഷ്ണമായി ആക്രമിക്കപ്പെട്ടു. ഈ കാർഷിക ഉയിർപ്പുകൾ സമഗ്രമായി വിലയിരുത്തപ്പെടുമ്പോൾ സ്പഷ്ടമാവുന്ന വസ്തുത, അതിന്റെ സാമുദായിക തലത്തേക്കാൾ പ്രാധാന്യം കാർഷികതലത്തിനുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതാണ്. തുടക്കം മുതൽ ഒടുക്കം വരെ അത് അടിസ്ഥാന സവിശേഷതയായ കാർഷിക സ്വഭാവം നിലനിർത്തി. (*Wahabi and Farazi Rebels of Bengal, New Delhi,* 1983 P. 109-111)

19ഉം 20ഉം ശതകത്തിലെ മലബാർ പ്രദേശങ്ങളിൽ അലറിത്തിമിർത്ത മാപ്പിള ഉയിർപ്പുകളോട് പലനിലയ്ക്കും സാരൂപ്യമുള്ളതായിരുന്നു ഈ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ പലതും. ഇവയിലെ പ്രബലമായ അംശങ്ങളൊന്നും തന്നെ അവയിലെ നിഷേധാത്മകതലങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുന്നതല്ല. മാത്ര

മല്ല അവയുടെ നിഷേധാത്മകവശങ്ങളാണ് അന്തിമമായ പതനത്തിന് കാരണമായത് എന്നതും വിസ്മരിക്കാവുന്നതല്ല. കവിരാജ് തുടരുന്നു:

> മതത്തിന്റെ ബാനറിന്റെ കീഴിൽ ഉയർന്നുവന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ പ്രസ്ഥാനം മുഹമ്മദൻ സമുദായത്തിലും വഹാബി, ഫറാസി വിഭാഗത്തിലും ഒതുങ്ങിനിൽക്കുകയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗോഹത്യ, ഹൈന്ദവക്ഷേത്രങ്ങളെ അപകീർത്തിപ്പെടുത്തൽ തുടങ്ങിയ വർഗീയപരവും വിഭാഗീയവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രമാവാൻ ഇതിനു സാധിച്ചിരുന്നില്ല. വർഗപരമായ വിഷയങ്ങൾ പലപ്പോഴും സാമുദായിക - ജാതീയ - വിഭാഗീയ പ്രശ്നങ്ങളുമായി കൂട്ടിക്കുഴഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഹിന്ദുസമുദായത്തിൽപ്പെട്ട കർഷകരും സെമീന്ദാരിവ്യവസ്ഥയുടെ ചൂഷണത്തിനും മർദ്ദനത്തിനുമിരകളായിരുന്നെങ്കിലും ഇത്തരം വിഭാഗങ്ങൾ മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രസ്ഥാനവുമായി ചേർന്ന് പ്രക്ഷോഭം നടത്തുന്നതിൽ വിമുഖതകാണിക്കുകയായിരുന്നു. മാത്രമല്ല ഫറാസി വിഭാഗത്തിലുൾപ്പെടാത്ത മുസ്ലീങ്ങളായ കർഷകർപോലും പ്രക്ഷോഭസമരങ്ങളിൽനിന്നും വിട്ടുനിന്നു. അങ്ങനെ നാടെങ്ങും പ്രോജ്വലമായി വളർന്നുവികസിക്കേണ്ടിയിരുന്ന കർഷകപ്രക്ഷോഭം, മതപരമായ വിഭാഗീയ പ്രവണത കാരണം ശിഥിലമാവുകയായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ വിപുലമായ കർഷജനസാമാന്യത്തിൽനിന്നും ഈ പ്രസ്ഥാനം അകന്നുപോവുകയും കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ സമരരംഗത്ത് പരാജിതമാവുകയും ചെയ്തു. (അതേ ഗ്രന്ഥം P.111)

എന്നാൽ ദീർഘകാലാടിസ്ഥാനത്തിൽ നാം വിലയിരുത്തുമ്പോൾ, രാഷ്ട്രീയ സ്വതന്ത്ര്യത്തിനും സാമൂഹിക പുരോഗതിക്കും വേണ്ടി ഉയർന്നുവന്ന ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പരാജയപ്പെട്ടുവെന്ന ദുരന്തസങ്കൽപ്പം അപ്രസക്തമാണെന്ന് പറയാതെ നിവൃത്തിയില്ല. ഗ്രീസിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രക്ഷോഭരംഗത്ത് പടപൊരുതി ധീരരക്തസാക്ഷിത്വം വരിച്ച പ്രഖ്യാത ആംഗലേയ കവിയായ ബൈറൺ പ്രഭു, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെക്കുറിച്ച് പാടിയ വരികൾ സാമൂഹിക പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കും പ്രസക്തമാണ്.

> സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടം,
> ഒരിക്കൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞാൽ
> അത് പരാജയം അടിക്കടി
> ഏറ്റുവാങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെങ്കിൽ പോലും
> തലമുറതലമുറയായി തുടർന്നുകൊണ്ടേയിരിക്കും.

ബൈറൺ തന്റെ വരികളിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന സന്ദേശമിതാണ്; സാമൂഹിക - രാഷ്ട്രീയ സമരങ്ങളുടെ വിജയം ദീർഘകാലാടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നാം വിലയിരുത്തേണ്ടത്. അത്തരം പ്രക്ഷോഭങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളും താൽക്കാലികമായി തിരിച്ചടികൾ നേരിട്ടാൽ പോലും അതിന്റെ

ആർജിതാനുഭവങ്ങൾ സാന്ദ്രമായി അത് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുനർ ജനിയായി പരിണമിക്കുകയും അങ്ങനെ അന്ത്യസമരത്തിൽ വിജയം വരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഫറാസി - വഹാബി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കൂടാതെ പ്രബലസ്വാധീന ശക്തിയുണ്ടായിരുന്ന ഏറെ സൂഫി വിഭാഗങ്ങളും മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു. കൂടാതെ ബംഗാളി നോവലിസ്റ്റായ ബങ്കിം ചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയുടെ നോവലായ *ആനന്ദമഠ*ത്തിലൂടെ അനശ്വരത നേടിയ കലാപകാരികളായ ഹൈന്ദവസന്യാസികളും അക്കാലത്തെ മതപുനരുത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കുവഹിക്കുകയുണ്ടായി. ഡോ. സ്റ്റീഫൻ ഫൂച്സി (Fuchs)ന്റെ *രണഭൂമിയിലെ ദിവ്യന്മാർ (Godmen on war path)* തുടങ്ങിയ എണ്ണമറ്റ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ട ധാരാളം സന്യാസിമാരും മറ്റു പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ഇവയെല്ലാം തന്നെ ഇന്ത്യാമഹാരാജ്യത്തിന്റെ വിപുലമേഖലകളിൽ പടർന്നുകയറിയ കൊളോണിയൽ പൂർവ കാലഘട്ടത്തിലെ ശ്രദ്ധേയമായ മത - സാമൂഹിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉത്ഭവം തേടി പാശ്ചാത്യകോളോണിയൽ സംസ്കാരത്തിനു ചുറ്റും കറങ്ങുന്നത്, സാമ്രാജ്യത്വത്തിന് സ്തുതിഗീത മാലപിക്കുന്നതിന് സദൃശമാണ് എന്നു പറയാതെ വയ്യ.

IV

മുകളിൽ വിശദീകരിച്ച സംഭവങ്ങൾ സംശയരഹിതമായി തെളിയിക്കുന്ന വസ്തുതയിതാണ്; ഇതരരാഷ്ട്രങ്ങളുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിലെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും വിപ്ലവത്തിനും പരിവർത്തനത്തിനും സഹായകമായ ജൈവശക്തി അന്തർനിഹിതമാണ്. ഇന്നുമതെ. പ്രാക്തനകാലം മുതൽ ഈ ആന്തരികശക്തി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ വികാസത്തിന്റെ നിയാമകശേഷിയാണിത്. ഇന്ത്യൻസമൂഹം സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി പരിവർത്തനരഹിതമായിരുന്നുവെന്നും പാശ്ചാത്യകൊളോണിയൽ ശക്തികളാണ് ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും ദീപം തെളിയിച്ചതെന്നുമുള്ള പാശ്ചാത്യ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ വീക്ഷണം ഇന്ന് ഏതാണ്ട് കാലഹരണപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മിത്ത് ആണ്.

ബുദ്ധപൂർവ ആജീവകന്മാർ, ബുദ്ധന്മാർ, ജൈനന്മാർ, ഭക്തി സന്യാസികൾ, മധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ കവികൾ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം സമകാലിക നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും സാമൂഹിക പരിണാമത്തിന്റെയും പ്രണേതാക്കളും നേതാക്കളുമായിരുന്നു.

എന്നാൽ ഇതിനർഥം വൈദേശികമായ സ്വാധീനങ്ങൾക്കും ഇടപെടലുകൾക്കും ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിലും സാസ്കാരത്തിലും യാതൊരു വിധ ഫലപരിണതികളും സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നാണോ? ഒരി

ക്കലുമല്ല. പ്രാചീനകാലം മുതൽ ഇന്ത്യയുടെ ഉത്തരപശ്ചിമഭാഗങ്ങളിലെ ഹിമശൈലശൃംഗങ്ങളിലൂടെയും ചുരങ്ങളിലൂടെയും ഇവിടേക്കും കുടിയേറിയ ആര്യന്മാരും യവനരും ഇതര ജനവിഭാഗങ്ങളും നമ്മുടെ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ നിർണായകമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ കുടിയേറ്റക്കാരിലെ അവസാനത്തെ കണ്ണിയായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷുകാർ. എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് ഒരു സവിശേഷതയുണ്ടായിരുന്നു. അലക്സാണ്ടർ ചക്രവർത്തി (മാസിഡോണിയ)യുടെ അക്രമണത്തിനു ശേഷം ഇന്ത്യയിലേക്കു കടന്നുവന്ന യവന (ഗ്രീക്കുകാർ)രും ബ്രിട്ടീഷുകാരുമൊഴികെ മറ്റെല്ലാവരും (മുഗളരടക്കം) ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥിരതാമസമാക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതൊരു സമഗ്രവും സമ്പൂർണവുമായ സാംസ്കാരിക സമന്വയമായിരുന്നു. ഇന്നവരുടെ ദേശീയവും വംശീയവുമായ സ്വത്വം വ്യവഛേദിച്ചറിയാൻ കഴിയാത്തവിധം ആഴമാർന്നതായിരുന്നു ആ സാസ്കാരിക സമന്വയം.

ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കെ എൻ പണിക്കർ നൽകുന്ന വ്യാഖ്യാനമിതാണ്; വൈദേശികാക്രമണത്തിന്റെ പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ ബഹുസ്വരമാർന്നതായിരുന്നെങ്കിലും ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉത്ഭവവും സ്വഭാവവും അതിന്റെ സവിശേഷതയിലും ആധികാരികതയിലും ഇന്ത്യയുടെതനത് ഭാവങ്ങൾ ഉൾച്ചേർന്നതായിരുന്നു. ലോകത്തിലൊരറ്റം വിപ്ലവവും നവോത്ഥാനവും ഒരു സങ്കുചിതതലത്തിലോ ഏതെങ്കിലും പരിമിത വൃത്തത്തിലോ ഒതുങ്ങി നിന്നിരുന്നില്ല. മാത്രമല്ല അവയൊന്നും തന്നെ ഒരേ രേഖീയതലത്തിൽ വികസിച്ചിട്ടുമില്ല. ഇത് ചരിത്രപരമായ ഒരു യാഥാർഥ്യമാണ്. എന്നാൽ പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയ ആദ്യകാലചരിത്രകാരന്മാർ നിർണായകമായ ഒരു പിശകു വരുത്തി. പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ബൃഹത് മണ്ഡലങ്ങളെയും അതിന്റെ ബഹുമുഖവും സങ്കീർണവുമായ ആന്തരികതലങ്ങളെയും ഒരൊറ്റ ഉറവിടത്തി (Source)ലേക്ക് വെട്ടിച്ചുരുക്കി അതായത്, ക്ലാസിക്കൽ വിജ്ഞാനം, കല, മൂല്യങ്ങൾ എന്നിവയുടെ പുനരുത്ഥാനമായിരുന്നു നവോത്ഥാനം എന്ന രീതിയിൽ അവർ ന്യൂനീകരിക്കുകയായിരുന്നു. മധ്യേഷ്യയിലെ കുടിയേറിപ്പാർപ്പുകാരായ അറബികളുടെ സാംസ്കാരിക സ്വാധീനങ്ങളും ഭൂഖണ്ഡാന്തര സഞ്ചാരികളും പരിവേഷകരും യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിനു നൽകിയ സംഭാവനകളും ആദ്യകാല ചരിത്രകാരന്മാർ തമസ്കരിക്കുകയായിരുന്നു. ഇതേ മാതൃകതന്നെയായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചു പഠനം നടത്തിയ ചരിത്രകാരന്മാരും പിന്തുടർന്നത്. കൊളോണിയൽ ചരിത്രസങ്കൽപ്പനം സൃഷ്ടിച്ച വാർപ്പുമാതൃകകളും (Stereotypes) ഉപരിപ്ലവമായ നിഗമനങ്ങളും (Superficial assessment) മാണ് ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകാരന്മാരും പിൻപറ്റിയത്.

ഇവിടെയാണ്, ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിലെ ബഹുസ്വരവും ബഹുമുഖവുമായ ധാരകളെ വ്യാവഛേദിച്ചറിയേണ്ടതിന്റെ പ്രസക്തി. എന്നാൽ ഈ വിഭിന്ന ധാരകളുടെ വിശദമായ വർഗീകരണവും വിശകലനവും

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പരിധിക്കു പുറത്താണ്. എന്നാൽ കെന്നത്ത്, ഡബ്ല്യു ജോൺസ് (Kenneth W Jones) തന്റെ *ബ്രിട്ടീഷ് - ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹികവും മതപരവുമായ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ' (Socio-religious Reform Movement in British India)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ (ഈ ഗ്രന്ഥം (New Cambridge History of India - Cambridge, 1994 എന്ന പേരിൽ ബൃഹത്വാല്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്) രണ്ട് രീതിയിൽ വർഗീകരിച്ചി (Binary classifcation)രിക്കുന്നു.

ജോൺസ് തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ എടുത്തുപറയുന്ന ഒരു പ്രവണത 'പരിവർത്തനാത്മക (Transitional) മായതാണ്' രണ്ടാമത്തേത്, സാംസ്കാരികവൽക്കരണ (Aculturative) ത്തിന്റേതാണ്. 'പരിവർത്തനാത്മക' പ്രവണതയുടെ ഉറവിടം ദേശീയ സാമൂഹികപരിതഃസ്ഥിതികളാണ്. 'സാംസ്കാരികവൽക്കരണ' പ്രക്രിയയാവട്ടെ ഉത്ഭവിച്ചത്, കൊളോണിയൽ സാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നും, അതായത്, പാശ്ചാത്യസംസ്കാരം ഇന്ത്യൻസംസ്കാരത്തിൽ ചെലുത്തിയ പ്രത്യാഘാതങ്ങളിൽനിന്ന്. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരമെന്നാൽ വിഭിന്ന ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരിക ധാരകളും പാശ്ചാത്യാധിനിവേശത്തിനു മുമ്പിവിടെ സംജാതമായ സാംസ്കാരിക സമന്വയങ്ങളും എന്നർഥം. ഇന്ത്യൻസംസ്കാരത്തെ ജോൺസ് വിഭജിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്. (1) ഇൻഡോ - ബുദ്ധിസ്റ്റ് (2) പേർഷ്യൻ - അറബിക്.

ജോൺസ് എഴുതുന്നു;

> കൊളോണിയൽ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളുടെ അസമമായ വികാസവും തദ്ദേശീയ സാമൂഹിക-മത വിഭിന്നാശയങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലത്ത് രണ്ടു വിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് ജന്മം നൽകി. ഒന്ന്, പരിവർത്തനാത്മകം മറ്റേത് സാസ്കാരികവൽക്കരണപരവും. ഇതിൽ പരിവർത്തനാത്മകമായ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വേരുകൾ ആഴ്ന്നുനിൽക്കുന്നത് കൊളോണിയൽ പൂർവകാലഘട്ടത്തിലെ ഇന്ത്യയുടെ തനതായ സംസ്കാരത്തിലാണ്. അതായത്, സാമൂഹികവും മതപരവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിലെ വിഭിന്നധാരകളിൽ. ഇതിന് കൊളോണിയൽ സാഹചര്യങ്ങളുടെ യാതൊരുവിധ സ്വാധീനവുമില്ല. അതിനുകാരണം, ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലെ നേതൃത്വത്തെ സ്വാധീനിക്കാൻ തക്കവിധം കൊളോണിയൽ ആസ്പദങ്ങൾ അന്നു വികസിതമായിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നിർണായക ഘടകമെന്നു പറയുന്നത്, അതിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പാശ്ചാത്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നേതാക്കളുടെ അഭാവമാണ്. അതുപോലെതന്നെ, കൊളോണിയൽ ലോകവുമായി, സ്വന്തം പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നയപരിപാടികളെയും ആശയങ്ങളെയും പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻ അതിന്റെ നേതാക്കൾ തയാറായിരുന്നില്ല എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. പരിവർത്താനാത്മക

പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, കൊളോണിയൽ പൂർവ കാലഘട്ടത്തെ ആംഗ ലേയ രാഷ്ട്രീയാധിപത്യവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചു. മാത്രമല്ല, പിൽ ക്കാലത്ത് കൊളോണിയൽ സാമൂഹിക പരിതഃസ്ഥിതികളെ ഇന്ത്യൻ പരിതഃസ്ഥിതികളുമായുള്ള പാരസ്പര്യം സ്ഥാപിക്കുന്ന തിലും അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മുഖ്യപങ്കുവഹിച്ചു." (*ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹിക - മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ*, കേം ബ്രിഡ്ജ്-1994, P.3)

പരിവർത്തനാത്മകമെന്നതിന്റെ അർഥം വളരെ ലളിതമാണ്. പരി വർത്തനത്തെയും തുടർച്ചയെയുമാണത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. *ഓക്സ്ഫഡ് നിഘണ്ടു* അനുസരിച്ച് 'സാംസ്കാരികവൽക്കരിക്കുക' എന്നാൽ 'വിഭിന്ന സാംസ്കാരത്തിലേക്ക് സ്വാംശീകരിക്കുക അഥവാ പരിവർത്തിപ്പിക്കുക എന്നാണ്'. ഈ വിഭിന്നസാംസ്കാരികങ്ങളെന്നു പറയുന്നത് പാശ്ചാത്യ മാണ്. ജോൺസ് വിശദീകരിക്കുന്നു.

> കോളോണിയൽ സാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്ന് രൂപംകൊണ്ട, 'സാംസ് കാരികവൽക്കൃത' പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൾ സാംസ്കാരിക സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളായ നേതാക്കളായിരുന്നു. അത്തരം പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്ഥാപകർ ബ്രിട്ടീഷ് സംസ്കാര ത്തിന്റെ ലേകത്തിലേക്ക് ആനയിക്കപ്പെടാം, പെടാതിരിക്കാം പക്ഷേ, അവരുടെ അനുയായികളായ നേതാക്കൾ ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ സംസ്കാരത്താൽ പ്രചോദിതരായ ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച വ്യക്തികളായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ സാമൂഹിക - രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടിയായ ഭരണവ്യവ സ്ഥയുടെ കീഴിൽ ഉയർന്ന ഉദ്യോഗങ്ങളും സാമൂഹികപദവികളും അലങ്കരിച്ച ഇന്ത്യക്കാരായിരുന്നു സാംസ്കാരികവൽക്കൃത പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൾ. അവർ പാശ്ചാത്യആശയങ്ങ ളെയും സംസ്കാരത്തെയും വലിയതോതിൽ അനുകൂലിച്ചു. യാഥാസ്ഥിതിക മതാചാരങ്ങളോടും അനുഷ്ഠാനങ്ങളോടും അവർ പ്രക്ഷോഭം നടത്തിയത് തദ്ദേശീയ സാമൂഹിക - മതാടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ സാംസ്കാരികവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന് ദക്ഷിണേഷ്യയുടെ പൊതു സംസ്കാരങ്ങളിലുള്ള വേരുകൾ നിഷേധിക്കുകവയ്യ. അതുപോലെതന്നെ ഈ പ്രസ്ഥാനം ഉദയം ചെയ്ത പ്രദേശങ്ങളിലെ ഉപസംസ്കാരങ്ങളുമായുള്ള ജൈവബന്ധവും അനിഷേധ്യവുമായ ഒരു വസ്തുതയാണ്.
>
> (അതേഗ്രന്ഥം പേജ്: 3-4)

ഈ വർഗീകരണം സംക്ഷിപ്തവും പ്രയോജനകരവുമാണ് എന്ന് പറയാം. എന്നാൽ ഈ രണ്ടു പ്രസ്ഥാനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യ ത്തെയും നാം കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. ചില പരിവർത്തനാത്മക

പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ അതിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഒരു ഘട്ടം കഴിയുന്നതോടെ സാംസ്കാരികവൽക്കരണപ്രസ്ഥാനമായി മാറിയ ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ട്. കേരളത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഉദാഹരണമെടുക്കാം. കേരളീയനവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനെന്ന നിലയിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ശ്രീനാരായണ ഗുരു (1856-1928) വിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനം തീർത്തും പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷവശമില്ലായിരുന്ന ഗുരുവിന്റെ ജ്ഞാന സംബന്ധമായ ഉറവിടം പരമ്പരാഗത സംസ്കൃതവും തമിഴും മാതൃഭാഷയായ മലയാളവുമായിരുന്നു. തെക്കൻ കേരളത്തിലെ ഈഴവ (മലബാറിൽ ഇവരെ അറിയപ്പെടുന്നത് തീയ്യർ എന്നപേരിലാണ്) രെന്ന അസ്പൃശ്യരായ പിന്നോക്കജാതിയിലാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു ജനിച്ചത്. 1903 ൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ശ്രീനാരായണ ധർമ്മ പരിപാലനയോഗം (SNDP) എന്ന സംഘടനയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബലിഷ്ഠമായ നവോത്ഥാനചാലകശക്തി. ഗുരുദേവനായിരുന്നു SNDPയുടെ സ്ഥാപകാധ്യക്ഷനെങ്കിലും സംഘടനയുടെ മസ്തിഷ്കമായി പ്രവർത്തിച്ചത് ഡോ. പൽപ്പുവായിരുന്നു. (1863-1941) മദ്രാസ് സർവകലാശാലയിൽനിന്നും വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിൽ നിപുണനായിരുന്ന പൽപ്പു പേരുകേട്ട ഒരു അലോപ്പതി ഡോക്ടറായിരുന്നു. മഹാകവി കുമാരനാശാൻ (1863-1941) ആയിരുന്നു യോഗത്തിന്റെ ആദ്യകാലസെക്രട്ടറി. ആശാൻ ആധുനിക മലയാളകവിതയുടെ സ്ഥാപകൻ കൂടിയാണ്. ഇംഗ്ലീഷ്, സംസ്കൃതം, മലയാളം ഭാഷകളിൽ ഉയർന്ന വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു ആശാൻ. കുറേക്കാലം കൊൽക്കത്തയിൽ താമസിച്ച് പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ആശാൻ വംഗനാടിന്റെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനവുമായും അതിന്റെ നേതാക്കളുമായും ഉറ്റബന്ധം നിലനിർത്തി. ആശാനെയും പൽപ്പുവെയും മാതൃകയാക്കിയ കേരളത്തിലെ പുരോഗമന വാദികളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗവും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ചവരായിരുന്നു. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സന്യാസികളായ ശിഷ്യന്മാരിൽ വലിയൊരു വിഭാഗവും പരിവർത്തനാത്മക നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. എന്നാൽ ഗുരുവിന്റെ പിൻഗാമിയായി അഭിഷിക്തനായ ഡോ. നടരാജഗുരു (ഡോ. പൽപ്പുവിന്റെ പുത്രൻ) വളരെ സവിശേഷതകളുള്ള ഒരു ആധുനിക പണ്ഡിതനായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷിൽ നിരവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ച നടരാജഗുരു നിരവധി പാശ്ചാത്യ - പൗരസ്ത്യഭാഷകളിൽ നൈപുണ്യം നേടിയിരുന്നു.

ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ ശിഷ്യന്മാരിൽ പലരും സാംസ്കാരിക വൽക്കരണ മാതൃകകളിലേക്ക് പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും, ഗുരുദേവൻ പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉത്തമ പ്രതിനിധാനമായി നിലകൊണ്ടു ഗുരുദേവന്റെ ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠാമാതൃകകൾ, പ്രതികരണങ്ങൾ ആദർശവാക്യങ്ങൾ. മഹത് സൂക്തങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം തന്നെ കൃത്യമായും പരിവർത്തനാത്മക വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതായിരുന്നു.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ കൂടാതെ നവോത്ഥാന നായകരായി വേറെയുമുണ്ട്. എന്നാൽ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രാജഹംസമായിരുന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ മരണാനന്തരം ഈ പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനം സംസ്കാരവൽക്കരണപ്രസ്ഥാനമായി പരിണമിക്കുകയായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഒരു നവനേതൃത്വം നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് ഉയർന്നുവന്നു. ഈയൊരുദാഹരണം ഇവിടെ പരാമർശിച്ചത്, ജോൺസിന്റെ വർഗീകരണത്തെ റദ്ദ് ചെയ്യാനല്ല. മറിച്ച് നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ വളർച്ചയുടെ സങ്കീർണതയെ ജാഗ്രതയോടെയും സമഗ്രതയോടെയും വിലയിരുത്താനും, ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വികാസപ്രക്രിയയെ അതിന്റെ സമഗ്രതയിൽ ദർശിക്കാനുമാണ്.

V

ഇനിയുള്ള ഉദ്യമം, ചിലപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തെയും വികാസത്തെയും നിർധാരണം ചെയ്തുകൊണ്ട്, നാം രൂപവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സങ്കൽപ്പനങ്ങളുടെയും തത്വങ്ങളുടെയും സാംഗത്യം ദൃഢീകരിക്കാനാണ്. എന്നാൽ ഒരു വിഷയം കൃത്യമായും പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. 17ാം ശതകത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട നവോത്ഥാനം, പുനരുത്ഥാനം, വിമതത്വം, നിഷേധപ്രസ്ഥാനം, എന്നിവയെയും ക്ഷേത്രങ്ങൾ, പ്രതീകങ്ങൾ, ആദർശവാക്യങ്ങൾ, മഹത്സൂക്തങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെയും സമ്പൂർണമായി അവലോകനം ചെയ്യുകയെന്നത് വളരെസാഹസികമായ ഒരു യത്നമാണ്. അതുകൊണ്ട്, വിഭിന്ന നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാന ധാരകളിൽ തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ഏതാനും ചില പ്രതിനിധാനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണിവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഫറാസി, വഹാബി പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട്, ഇന്ത്യയിലും വിദേശത്തും ഉയർന്നുവന്ന മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മതാചാര്യന്മാരെക്കുറിച്ച് നാം പരാമർശിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ഇവകൂടാതെ, ബംഗാൾ, മഹാരാഷ്ട്ര തമിഴ്നാട്, കേരള എന്നിവിടങ്ങളിൽ കേവലഭൗതികവാദപരവും നാസ്തികവും അജ്ഞേയവാദപരവുമായ ചില പ്രസ്ഥാനങ്ങളും രൂപംകൊണ്ടിരുന്നു. അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് പക്ഷേ, ധൈഷണികരിൽ ഗണ്യമായ പിന്തുണയുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ഈ യാഥാസ്ഥിതിക വിരുദ്ധ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് പറയത്തക്ക ജനപിന്തുണയുണ്ടായിരുന്നില്ല. ബംഗാളിലെ ഡെറോസിയന്മാർ (Derozians) ഗുജറാത്തിലെ മാനവധർമ സഭ (Manava dharma sabha), മഹാരാഷ്ട്രയിലെ പരമഹംസ മണ്ഡാലി (Parama Hamsa Mandali) തമിഴ്നാട്ടിലെ ദ്രാവിഡകഴകം (Dravida Kazhakam) കേരളത്തിലെ യുക്തിവാദിസംഘം എന്നിവയെല്ലാം തന്നെ തീവ്രയുക്തിവിചാരപരവും അജ്ഞേയവാദപരവും നാസ്തികവുമായിരുന്നു. ഇതിൽ തമിഴ്നാട്ടിലെ ഇ വി രാമസ്വാമിനായ്ക്കരുടെ (തന്തൈ

പെരിയോർ) - 1879-1973 ദ്രാവിഡകഴകത്തിനു മാത്രമെ അഭൂതപൂർവമായ ബഹുജനാടിത്തറുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അനുഗാമി സംഘടനയായ അണ്ണ ദ്രാവിഡമുന്നേറ്റ കഴക്കം (AIDMK) പിൽക്കാലത്ത് മതാടിത്തറയിലേയ്ക്കും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലേക്കും ചുരുങ്ങി, അതിന്റെ പ്രഖ്യാപിത ലക്ഷ്യത്തിൽനിന്നും പിറകോട്ടടിക്കുകയായിരുന്നു. എന്തായിരുന്നു ദ്രാവിഡ കഴകത്തിന്റെ അനുപമമായ ബഹുജനാടിത്തറയ്ക്കാസ്പദം മറ്റൊന്നുമല്ല, രാഷ്ട്രവ്യവഹാരാചാരവും സാമൂഹികവുമായ മണ്ഡലത്തിലെ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്നെതിരായി മർദിതവർഗങ്ങളുടെ അവകാശപ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂന്നിനിന്നു കൊണ്ടായിരുന്നു. ആ പ്രസ്ഥാനം വളർന്നുവന്നത്. കേരളത്തിലെ യുക്തിവാദി പ്രസ്ഥാനം, അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഒരുപിടി അഭിജാത (Elite) വർഗത്തിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നു. എന്നാൽ സഹോദരനയ്യപ്പനെ (1889-1968) പോലുള്ള നേതാക്കൾ, അസ്പൃശ്യതയ്ക്കും ജാതീയ മേധാവിത്വത്തിനുമെതിരെ ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനോടൊപ്പം നിന്ന് പോരാടുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ ദേശീയവും ജനകീയവുമായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തുകൊണ്ട് വ്യക്തിമുദ്രപതിപ്പിച്ച നേതാക്കൾ വേറെയുമുണ്ടായിരുന്നു. ചുരുക്കി പറഞ്ഞാൽ, ഈ തീവ്രയുക്തിവാദപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, യുക്തിദർശനവാദത്തിലൂടെയും യുക്തിവിചാര രീതിയിലൂടെയും സംസ്കാരവൽക്കരണപ്രസ്ഥാനമായി വികാസം പ്രാപിച്ചു. ഇവയുടെ ദാർശനികപരമായ അടിത്തറ പൊതുവായ ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിനെതിരായിരുന്നു.

മറ്റൊരു സുപ്രധാന വിഷയം കൂടി ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. ഇവിടെ പരാമർശിച്ച രണ്ടു വിഭാഗം പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വർഗപരവും ജാതീയവുമായ അടിത്തറയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സംസ്കാരവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കളെല്ലാം തന്നെ, ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ ശാപങ്ങളായ ജാതിവിവേചനത്തിനും വർഗാധിപത്യത്തിനുമെതിരായിരുന്നെങ്കിലും ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉപരിവർഗങ്ങളിലെ വർഗ- ജാതിപരിഷ്കരണങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നു. പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനങ്ങളാകട്ടെ ഗോത്ര - ദളിത് - പിന്നോക്ക ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ഇടയിലാണ് അവയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. ഇതൊരു പൊതുവായ പ്രസ്താവന മാത്രമാണ്. ചില അപവാദങ്ങൾ ഇതിനുണ്ടെന്നർഥം. മുകളിൽ പരാമർശിച്ച പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനമായിരുന്ന കേരളീയ നവോത്ഥാന സംഘടനകൾ പിന്നോക്ക ജനവിഭാഗമായ ഈഴവരുടെയും മറ്റുമിടയിലാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. പക്ഷേ അനന്തരം അവ സംസ്കാരവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനമായി പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ടു. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ജ്യോതിബാഫുലെയുടെ (Jyothibha Phule) നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട പിന്നോക്ക ജാതിപ്രസ്ഥാനം സംസ്കാരവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിലും പാശ്ചാത്യ സാമൂഹിക - രാഷ്ട്രീയ പ്രമാണങ്ങളിലും (Mores) പ്രാഗൽഭ്യമുണ്ടായിരുന്ന നേതാവായിരുന്നു ഫൂലേ.

VI

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാന സംസ്കൃതിയിലെ സംസ്കാരവൽക്കരണ ധാരയുടെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ദൃഷ്ടാന്തം, 19ാം ശതാബ്ദത്തിൽ, ബംഗാളിൽ ഉയർന്നുവന്ന രാജാറാം മോഹൻ റായിയുടെ (1772-1833) പ്രസ്ഥാനമായ ബ്രഹ്മസമാജവും അനുബന്ധ സംഘടനകളുമായിരുന്നു. ഡേവിഡ് ഹാരേ, (David Hare-1775-1842) ദ്വാരക നാഥ് ടാഗോർ- 1794-1846) രാധാകാന്ത് ദേബ്, ഹെന്റ്രി ഡേരോസിയോ, (1809-1831) അക്ഷയ് കുമാർ ദത്ത്, (1820-1886) ഈശ്വർചന്ദ്ര വിദ്യാസാഗർ, (1820-1891) മധുസൂദൻ ദത്ത, (1824-1873) ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, (1838-1884) സ്വാമി വിവേകാനന്ദ (1862-1906) കേശവ്ചന്ദ്ര സെൻ (1838-1884) തുടങ്ങിയവർ റാം മോഹൻ റായുടെ ചില ആശയതലങ്ങൾക്കനുരൂപമായും വിഭിന്നമായും തങ്ങളുടേതായ സംഭാവനകൾ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിനു നൽകിയ മഹാരഥന്മാരാണ്. ഈ മഹാനേതൃവൃന്ദത്തിൽ പലരും ഉന്നതമായ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ചവരും പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിലും ജീവിതവീക്ഷണത്തിലും നിഷ്ണാതരുമായിരുന്നെങ്കിലും അവർക്കെല്ലാം തന്നെ തനതായതും പലപ്പോഴും പാശ്ചാത്യ മാതൃകകളിൽനിന്നും തുലോം വിരുദ്ധവുമായ ദാർശനിക സാസ്കാരിക മാനങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ റാം മോഹൻറായിയുടെ പ്രസ്ഥാനം സംസ്കാരവൽക്കരണ ധാരയാണെന്ന സങ്കൽപ്പത്തോട് കെ എൻ പണിക്കരെപ്പോലുള്ള പണ്ഡിതന്മാർക്ക് വിയോജിപ്പാണെന്നുള്ളത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ, തന്റെ ജീവിതാവസാനകാലത്ത് മോഹൻറായ് ഇംഗ്ലീഷ് പഠനം നടത്തുന്നതിനുമുമ്പു തന്നെ ബ്രഹ്മസഭയ്ക്കും അതിന്റെ വികസിതരൂപമായ ബ്രഹ്മസമാജത്തിനും അടിസ്ഥാനമായ ആശയങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം രൂപംനൽകിയിരുന്നു ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് തന്നെ റായ് തന്റെ ആദ്യഗ്രന്ഥം (1803) *തുഹഫത് ഉൽ മുവാഹ്ഹിദ്ദീൻ* (*Tuhfat-ul Muwahhiddin*) പേർഷ്യൻ ഭാഷയിൽ രചിച്ചു. ജാതി, ഏകദൈവ വിശ്വാസം, വിഗ്രഹഭഞ്ജനം, സ്ത്രീ സമത്വം, സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസം, മത നിരപേക്ഷത തുടങ്ങിയ മോഹൻറായിയുടെ നവോത്ഥാന ആശയങ്ങൾ മേൽപ്പറഞ്ഞ പാഴ്സിഗ്രന്ഥത്തിൽ അതിന്റെ പ്രാക്രൂപത്തിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈദൃശ ആശയങ്ങൾക്കെല്ലാം പാശ്ചാത്യമായ സ്വരൂപം ഉണ്ടെങ്കിലും നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തെ ഒരു കൊളോണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്ര അനുബന്ധമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് തെറ്റായിരിക്കാം. കൊളോണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പദ്ധതിയുടെ പരിണതിയായി നവോത്ഥാനത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നതും ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. നാസ്തികരും ആസ്തികരും, (Atheists and theists) അജ്ഞേയവാദികളും യുക്തിവാദികളും (Agnostics and rationalists) ഭരണഘടനാവാദികളും അരാജകവാദികളും (Constitutionalist and anarchists) ഹിന്ദുപുനരുത്ഥാനവാദികളും പരിഷ്കരണവാദികളും, (Hindu revivalists and reformers)

അടങ്ങിയതാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനം എന്നു നാം കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. നിരവധി പരിഷ്കരണ പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഈ നേതൃവൃന്ദം ഏകാഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നു. അതിലേറ്റവും പ്രധാനം കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസനയത്തിനെതിരായി സ്ത്രീ - പുരുഷ ഭേദമേന്യെ എല്ലാവർക്കും ആധുനിക മതനിരപേക്ഷ വിദ്യാഭ്യാസം ആർജിക്കാനുള്ള അവകാശത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടത്തിന്റെ മേഖലയായിരുന്നു.

പണിക്കർ എഴുതുന്നു;

> കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര സ്വാധീനത്തിനെതിരായ അടർക്കളത്തിൽ, ഇന്ത്യൻ ഡൈഷണികർ, ഒരു ബദൽ നയം രൂപപെടുത്തി. തങ്ങളുടെ തദ്ദേശ ഭാഷാമാധ്യമങ്ങളിലൂടെ ശാസ്ത്രത്തിലും ബഹുജന വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വിദ്യാഭ്യാസക്രമം ആവിഷ്കരിച്ച് നടപ്പാക്കുകയെന്നതായിരുന്നു ആ നയം. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനസങ്കൽപ്പനങ്ങളിലൊന്ന്, കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യാർഥം വികസിതമായ ഒരു പരമ്പരാധിഷ്ഠിത - സാഹിതീയ വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയുടെ അപര്യാപ്തതയായിരുന്നു. നിത്യജീവിതത്തിൽ പ്രായോഗികമായ പ്രസക്തിയില്ലാത്ത വ്യാകരണ സംബന്ധമായ സൂക്ഷ്മനിഷ്കർഷകളും അതിഭൗതിക (Metaphysical) ആശയങ്ങളും കൊണ്ട് യുവമനസുകൾ നിറയ്ക്കുന്നതിനെതിരായിരുന്നു റാം മോഹൻ റായ്. സാമ്പ്രദായിക വ്യവസ്ഥയെ തീർത്തും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു ദേശീയ വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതിക്ക് നിർദ്ദേശം നൽകിയ പ്രഥമ ഇന്ത്യക്കാരനാണ് അക്ഷയ കുമാർ ദത്ത. ശാസ്ത്രങ്ങൾ (പരമ്പരാഗതമായി ശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്ന് വിവക്ഷിക്കപ്പെട്ടവ) എല്ലാ ശാസ്ത്രസത്യങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണെന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ വിദ്യാസാഗർ പരിഹസിച്ചു. സയ്യിദ് അഹമ്മദ് ഖാനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരമ്പരാഗതമായ മുസ്ലീം വിദ്യാഭ്യാസം, പുരോഗതിക്കു മുമ്പിലെ ഏറ്റവും വലിയ തടസമാണ്.
>
> അവരുടെ ബദൽ നിർദേശം ഇതായിരുന്നു; ഗണിതശാസ്ത്രം, പ്രകൃതിദർശനം, രസതന്ത്രം, ശരീരഘടനാശാസ്ത്രം, ഇതര പ്രായോഗികശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ആശ്ലേഷിക്കുന്ന സ്വതന്ത്രവും ബോധനോന്മുഖവും, ജ്ഞാനോദയാധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയായിരിക്കണം ബദൽ. അക്ഷയകുമാർ ദത്തയുടെ വീക്ഷണമനുസരിച്ച് ചെറുപ്രായത്തിൽ തന്നെ വിദ്യാർഥികൾക്ക് ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത ലഭ്യമാവണം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ശാസ്ത്രജ്ഞാനമാർജിക്കുകയെന്നത് കാലഘട്ടത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ആവശ്യമാണ്. അതുകൊണ്ട്, സാങ്കേതികവിദ്യ, കൃഷി, കപ്പൽ നിർമാണം എന്നിവ പരിശീലിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കണം. ശാസ്

ത്രീയ വീക്ഷണവും ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനാർജനവും ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസമണ്ഡലത്തിൽ അത്യന്താപേക്ഷിതമാണെന്ന് നിഷ്കർഷിച്ചവരാണ്, വിദ്യാസാഗർ, മഹാദേവഗോവിന്ദറാനഡെ, സയ്യിദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ, വീരസാലിംഗം തുടങ്ങിയവർ. (അതേഗ്രന്ഥം P: 10-11)

ബ്രഹ്മസമാജം (അതിന്റെ പ്രഥമനാമം ബ്രഹ്മസഭ) കഴിഞ്ഞാൽ ഏറ്റവും പ്രധാന സംസ്കാരവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു, പഞ്ചാബി വൈദികപണ്ഡിതനായ മുൾശങ്കർ രൂപംകൊടുത്ത ആര്യസമാജ്. ഈ സംഘടനയാണ്, സ്വാമി ദയാനന്ദസരസ്വതി (1824-1883) യുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഒരു സന്യാസി സംഘടനയായി മാറിയത്. ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ ജീവിതവും ആര്യസമാജചരിത്രവും പഠനവിധേയമാക്കുന്നത് ചരിത്രശാസ്ത്രവിദ്യാർഥികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രചോദനാത്മകമായിരിക്കും. സംസ്കൃതം, പൗരാണിക വിഷയങ്ങൾ എന്നീ പരമ്പരാധിഷ്ഠിത അറിവുകൾ സ്വായത്തമാക്കിയ ദയാനന്ദൻ ഒരിക്കലും ഇംഗ്ലീഷ് പഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുപോലുമില്ല. വേദങ്ങളുടെ ശുദ്ധരൂപത്തിൽ (മൗലിക രൂപത്തിൽ) പഠിക്കാൻ വേണ്ടി, 'വേദങ്ങളിലേക്കു മടങ്ങുക' (Back to vedas) എന്ന ആശയമായിരുന്നു ദയാനന്ദചിന്തയുടെ അന്തസത്ത. പരിവർത്തനാത്മകമെന്നതിലുപരി, സംസ്കാരവൽക്കരണ ധാരയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം. എന്നാൽ ഈ പ്രസ്ഥാനം, ദയാനന്ദനുശേഷം ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തെയും ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. സംസ്കൃതവിഷയങ്ങളിൽ കൂടുതൽ ഊന്നൽ നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള അവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതിയിൽ ശാസ്ത്രവിഷയത്തിനും ഇംഗ്ലീഷിനും പ്രാധാന്യം നൽകി. പശ്ചിമേന്ത്യയിലും പഞ്ചാബിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലും നിരവധി ആംഗ്ലോ ദയാനന്ദകോളേജുകളും ആംഗ്ലോ - വൈദിക വിദ്യാലയങ്ങളും ഉയർന്നുവന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ, ഒരു മതപുനരുത്ഥാന പ്രതിഭാസമെന്നനിലയിലോ കേവല സാമ്പ്രദായിക പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയിലോ അല്ലെങ്കിൽ ശുദ്ധസംസ്കാരവൽക്കരണസംരംഭമെന്ന നിലയിലോ, ആര്യസമാജത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുക പ്രയാസകരമാണെന്നർഥം. ആര്യസമാജത്തിന്റെ വൈദിക പുനരുത്ഥാന ഘടന നമ്മെ, അതിന്റെ തീവ്രതരവും ജാതിവിരുദ്ധ-പരിഷ്കരണവാദവുമായ സ്വഭാവത്തിനു നേരെ കണ്ണടയ്ക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കരുത് എന്നർഥം. ദയാനന്ദന്റെ വാദമിതായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിലെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അസമത്വങ്ങളും വിഗ്രഹാരാധനാസമ്പ്രദായവുമൊന്നും തന്നെ യഥാർഥ വൈദികപാരമ്പര്യത്തിന് ചേർന്നതായിരുന്നില്ല. 14-ാം ശതകത്തിൽ സായണൻ (വിജയനഗരം) എഡിറ്റുചെയ്യുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്ത വേദഗ്രന്ഥങ്ങളെ അദ്ദേഹം നിരാകരിച്ചു. മാത്രമല്ല, സ്വന്തം വിഭാഷ്യസഹിതം അദ്ദേഹം വിമർശനാത്മക വേദകൃതികൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. യഥാർഥവും മൗലികവുമായ വേദങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമാകയാൽ ദയാനന്ദൻ പുരാണ പാരമ്പര്യത്തെയും നിരാകരിച്ചു. അദ്ദേ

ഹത്തിന്റെ ഈ ആശയങ്ങളെല്ലാം ദയാനന്ദസരസ്വതി തന്റെ വിഖ്യാത ഗ്രന്ഥമായ *സത്യാർത്ഥപ്രകാശ*ത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അലയടിക്കുന്ന കലാപക്കൊടുങ്കാറ്റ് കണ്ടറിഞ്ഞ ബ്രിട്ടീഷുകാർ അത് നിരോധിക്കുകയായിരുന്നു.

വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദയാനന്ദൻ ഹിന്ദുമതത്തിലെ പല അനാചാരങ്ങളെയും വെല്ലുവിളിച്ചു. ശൈശവവിവാഹം, വിധവാ വിവാഹനിരോധനം, സ്ത്രീകൾക്കെതിരായ അനീതികൾ, ജാത്യാന്ധ വിവേചനങ്ങൾ അസ്പൃശ്യത, എന്നീ വൈകൃതങ്ങളെ അദ്ദേഹം ശക്ത മായെതിർത്തു. മാത്രമല്ല, സമത്വത്തിനും സാർവത്രികവിദ്യാഭ്യാസ ത്തിനും വേണ്ടി തീവ്രതരമായി വാദിക്കാനും അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവന്നു. പ്രതിഭാധനനായപണ്ഡിതൻ, ഉജ്വലപ്രഭാഷകൻ, എന്നീ നിലകളിൽ പ്രഖ്യാതനായ ദയാനന്ദസരസ്വതി, ഹിന്ദുസമുദായത്തിന്റെ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് അസംഖ്യം ജനവിഭാഗങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ അന്യൂനമായ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഉടമയായിരുന്നു. ആ ശാദ്വല വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ പ്രയത്നഫലമായി ഹിന്ദു പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനം ഉത്തരേന്ത്യ മുതൽ ദക്ഷിണാപഥത്തിൽ കർണാടകതീരം വരെ വ്യാപി ച്ചിരുന്നു. 1875 ഏപ്രിൽ 10ന് അദ്ദേഹം ആര്യസമാജത്തിന്റെ ഒരു ശാഖ മുംബൈയിൽ സ്ഥാപിച്ചു. അതുകൂടാതെ അനേകം ശാഖകൾ ഇന്ത്യയിലെ പലഭാഗങ്ങളിലും രൂപവൽക്കരിക്കുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ മരണാനന്തരമാണ് സംഘടനാപരമായ യഥാർഥവികാസമുണ്ടാ യത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾ ശ്രീരാമകൃഷ്ണമിഷൻ എന്ന നാമ ത്തിലും മറ്റും രാജ്യമെങ്ങും ധാരാളം വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. അതേ അവസരത്തിൽ തന്നെ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ മിതവാദികളും തീവ്രവാദി കളുമെന്ന പേരിൽ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളും രൂപംകൊള്ളുകയുണ്ടായി. പശ്ചാ ത്യമായ ആശയങ്ങളെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള തീവ്രവാദ ഗ്രൂപ്പിന്റെ നേതൃത്വം ഗുരുദത്ത (Guru Datta) ക്കായിരുന്നു. എന്നാൽ മിതവാദിക ളാവട്ടെ, ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസ പദ്ധതികളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സമീപ നമാണ് പിന്തുടർന്നത്. കോൺഗ്രസിലെ തീവ്രവാദി ദേശീയ നേതാക്കളാ യിരുന്ന ബാലഗംഗാധരതിലകൻ, ലാലാലജ്പത്റായ്, ബിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ തുടങ്ങിയവർ ആര്യസമാജത്തിലെ മിതവാദികളായിരുന്നു. ലാലാലജ് പത്റായ് രചിച്ച ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച ഗ്രന്ഥം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇന്ത്യയുടെ സുശോഭനമായ ഭാവിക്ക് പാശ്ചാത്യ - പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ വിവേകപൂർണമായ സമന്വയത്തെക്കു റിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നു.

ഇതു കൂടാതെ മറ്റൊരു പ്രസ്ഥാനത്തിനു കൂടി ആര്യസമാജക്കാർ നേതൃത്വം നൽകിയിരുന്നു. ഇസ്ലാം - ക്രൈസ്തവ - സിക്കു മതങ്ങളി ലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്ത ഹിന്ദുക്കളെ തിരികെ കൊണ്ടുവരാനുള്ള യത്നമായിരുന്നു അത്. 1930കൾ വരെ പഞ്ചാബ്, ബംഗാൾ, കേരളം,

തമിഴ്നാട് തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് വളരെ വ്യാപകമായ വേരുകളുണ്ടായിരുന്നു. അവർ പിന്നോക്കജനവിഭാഗങ്ങളും ദളിതരും നേരിടുന്ന ചൂഷണത്തിനും മർദ്ദനത്തിനും എതിരെ തീവ്രതരമായി പ്രതികരിച്ചുവെങ്കിലും ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രധാനപ്രവർത്തകരെല്ലാം അഭ്യസ്തവിദ്യരായ അഭിജാതവർഗത്തിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു.

വളരെ ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു, ഗുജറാത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട സ്വാമിനാരായൻ പ്രസ്ഥാനം. ഇതിന്റെ സ്ഥാപകൻ ഘനശ്യാം പാണ്ഡെ (1782–1830) എന്ന ഒരു ഉത്തർപ്രദേശ് സന്യാസിവര്യനായിരുന്നു. ശൈശവകാലത്തെ ദേശാടനത്വരയും കൗമാരത്തിലെ മതപ്രചോദനങ്ങളും അവസാനമദ്ദേഹത്തെ ഗുജറാത്തിലെത്തിച്ചു. ഗുജറാത്ത് ആ ഋഷിവര്യന്റെ കർമ്മ മേഖലയായിമാറി എന്നിരിക്കിലും, അയോദ്ധ്യക്കുസമീപമുള്ള ചരപ്പായി എന്ന പ്രദേശത്തെ തന്റെ തറവാടുമായി ബന്ധം പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം വീഴ്ചവരുത്തിയില്ല. ബ്രഹ്മചര്യ ജീവിതപരീക്ഷണങ്ങൾ ക്രമേണ അദ്ദേഹത്തെ ഒരു സന്യാസിവര്യനാക്കിമാറ്റി. അങ്ങനെ നീലകണ്ഠബ്രഹ്മചാരിയെന്ന നാമം സ്വീകരിച്ചു. പിന്നീടതു മാറ്റി സ്വാമിനാരായൺ എന്നാക്കി. ഒരു ധാർമിക പ്രബോധകൻ, സഞ്ചാരിയായ സന്യാസി, എന്നീ നിലകളിലാരംഭിച്ച തന്റെ ജീവിതദൗത്യത്തിന്റെ ധവളപൂർണിമയിൽ, സ്വാമിനാരായൺ താനൊരു വൈഷ്ണ അവതാരമാണെന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെട്ടു. പ്രൗഢഗംഭീരമായ ക്ഷേത്രങ്ങളും മഠങ്ങളും പുനർനിർമിച്ചു. എന്നാൽ മോഹൻറായിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി സമ്പൂർണവും നിരുപാധികവുമായ ജാതി നിർമാർജനത്തെ അദ്ദേഹം അനുകൂലിച്ചില്ലെന്നതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. പിൽക്കാലത്ത് സ്ത്രീസമൂഹത്തെ സന്യാസിമാരും പ്രചാരസംഘവുമായി അദ്ദേഹം പരിവർത്തിപ്പിച്ചു. എന്നാൽ പുരുഷന്മാർക്കു തുല്യമായ പദവി അവർക്കു നൽകാൻ അദ്ദേഹം തയാറായിരുന്നില്ല. ഇത്തരം പരിമിതികൾ കാരണമാവാം പലർക്കും അദ്ദേഹത്തെ ഒരു നവോത്ഥാന വ്യക്തിത്വമായി പരിഗണിക്കാൻ വൈമുഖ്യമുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയശൈഥില്യം, ധാർമികാധഃപതനം, വല്ലഭാചാര്യർ (1479–1531) പ്രചരിപ്പിച്ച അരാജകത്വം നർത്തനമാടുന്ന 'രാധാകൃഷ്ണാരാധന' യിലെ അശ്ലീലത, ഗുജറാത്തിലെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ പടർന്നുകയറിയ മദ്യമദിരോത്സവലീലകൾ – ഇവയെല്ലാം തന്നെ, നവീനമായൊരു ധാർമികസംസ്കൃതി ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ സ്വാമിനാരായണന് സഹായകമായി. മുസ്ലീങ്ങളും പാഴ്സികളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യക്തിപ്രഭാവത്തിൽ ആകൃഷ്ടരായിരുന്നു. അരാജകത്വം താണ്ഡവമാടിയ ഗുജറാത്തിന്റെ സാമൂഹിക ജീവിതഗർത്തങ്ങളെ ലക്ഷ്യമാക്കിയ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസ്റ്റുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്വാമിനാരായൺ അടുത്ത സുഹൃത്തായിരുന്നു. തങ്ങൾ പുതുതായി അക്രമിച്ചുകീഴടക്കിയ ഗുജറാത്ത് പ്രദേശങ്ങളിൽ ക്രമസമാധാനം പുനഃസ്ഥാപിക്കാൻ സ്വാമിനാരായണന്റെ പ്രസ്ഥാനം ബ്രിട്ടീഷു

കാർക്ക് സഹായകമായിരുന്നു. സതി, ശൈശവവിവാഹം, ആ ജീവനാന്ത വൈധവ്യം തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സ്വാമിനാരായണന്റെ എതിർപ്പുകൾക്ക് ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികളുടെ പിന്തുണയുണ്ടായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകാരും സ്വാമിനാരായണനും തമ്മിൽ നിരന്തരമായ സൗഹൃദം നിലനിന്നിരുന്നു. ഇതെല്ലാം തന്നെ ഗുജറാത്തിന്റെ ആധുനിക രാഷ്ട്രീയ ഏകീകരണത്തിന് അനുകൂലമായ ഘടകങ്ങളായി പരിണമിക്കുകയായിരുന്നു. അനന്തരകാലത്ത് മഹാത്മാഗാന്ധിപോലും സ്വാമിനാരായൺ ആരാധനയ്ക്കും പ്രസ്ഥാനത്തിനുമുള്ള പ്രാധാന്യം അംഗീകരിച്ചിരുന്നു.

കെന്നത്ത് ഡബ്യൂ ജോൺസ്, സ്വാമിനാരായൺ പ്രസ്ഥാനത്തെ പരിവർത്തനാത്മകധാരയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു. കാരണം, സ്വാമികളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യകാലശിഷ്യസമൂഹവും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ചവരായിരുന്നില്ല. ഇത് യാഥാർഥ്യമായിരുന്നെങ്കിലും, ഇംഗ്ലീഷ് ഭരണകർത്താക്കളും വിദ്യാഭ്യസവിചക്ഷണരും ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരും ഈ പ്രസ്ഥാനത്തെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് പറയാൻ സാധിക്കുമോ? കൊൽക്കത്തയിലെ ബിഷപ്പുൾപ്പെടെയുള്ള ചില ഇംഗ്ലീഷ് മിഷനറിമാർ അദ്ദേഹത്തെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യിപ്പിക്കാൻ ഒരു വിഫലശ്രമം നടത്തുകയുണ്ടായി. അവരുടെ പ്രലോഭനങ്ങളെ അദ്ദേഹം ചെറുത്തുനിന്നെങ്കിലും അവരുടെ ചില ആശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിക്കാതിരുന്നില്ല. അത്തരമൊരു പ്രകടമായ അടുപ്പം ഇല്ലായിരുന്നെങ്കിൽ കൊൽക്കത്തയിലെ ബിഷപ്പ്, സ്വാമിനാരായണനെ സ്വാധീനിക്കാനും സമ്മർദ്ദം ചെലുത്താനുമുള്ള പ്രയാസങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കുമായിരുന്നില്ല.

മേൽവിവരിച്ച സംഭവങ്ങളും സ്വാമിനാരായൺ പ്രസ്ഥാനം മുഖ്യമായും കേന്ദ്രീകരിച്ചത് ഉപരിജാതിഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലും ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയത് സവർണരാണെന്നുള്ളതും ചില സന്ദേഹങ്ങൾ ഉണർത്തുന്നു;

കെന്നത്ത് ഡബ്യൂ ജോൺസ് ആരോപിക്കുന്ന പരിവർത്തനാത്മക സ്വഭാവത്തിന് സാധ്യതയുണ്ടോ എന്നുള്ളതാണത്. സ്വാമിനാരായണന്റെ ജീവിതസായന്തനത്തിലെ പ്രധാന കൃത്യങ്ങളിലൊന്ന് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വിവാഹിതനായിരുന്നില്ലെങ്കിലും തന്റെ പിൻതുടർച്ചാവകാശം കുടുംബബന്ധുക്കൾക്ക് നൽകിയ നടപടിയാണിത്. തന്റെ പിന്തുടർച്ചയെന്നാൽ, മതപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ശ്രേണീബദ്ധമായ നേതൃത്വമെന്നർഥം. ഉത്തർപ്രദേശം മുതലുള്ള സഹോദരന്മാർക്ക് അങ്ങനെ തന്റെ പിൻഗാമിത്വം ദൃഢീകരിക്കപ്പെട്ടു. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളെല്ലാം സ്വാമിനാരായൺ പ്രസ്ഥാനത്തെ, ബ്രഹ്മസമാജത്തിൽനിന്നും ആര്യസമാജത്തിൽനിന്നും വിഭിന്നമാക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇതൊന്നും തന്നെ ഇന്ത്യൻ നവീനോത്ഥാനത്തിന്റെ വിപുല വർണരാജിയിൽ സ്വാമി നാരായൺ പ്രസ്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ച തേജഃസ്ഫുലിംഗങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളയാൻ പര്യാപ്തമല്ല.

VII

സംസ്കാരവൽക്കരണധാരയിലെ മറ്റൊരു സുപ്രധാന വികാസത്തെ അനാവൃതമാക്കാനുള്ള ഒരു യത്നം 19-ാം ശതകത്തിലെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ നടക്കുകയുണ്ടായി. ഇത്, 19-ാം ശതകത്തിന്റെ പ്രഭാതോദയത്തിലും 18-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യോദയത്തിലും നാമ്പെടുത്ത ഫറാസി, വഹാബി പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ മുസ്ലീം നവീനോത്ഥാന സംരംഭങ്ങളായിരുന്നു. മേൽപരാമർശിച്ച പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനങ്ങളോട് രാഷ്ട്രവ്യവഹാരപരമായി ഇടഞ്ഞുനിന്ന പുതിയ പ്രസ്ഥാനം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തോട് അടുപ്പം കാണിച്ചു. കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെയും ഗുണഫലങ്ങൾ നുകർന്ന നേതൃത്വത്തിന്റെ പ്രചോദനത്തിലാണ് ഈ ആധുനിക പ്രസ്ഥാനം വളർന്നുവികസിച്ചത്. ആംഗ്ലോ-ഇന്ത്യൻ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും അതിന്റെ ഫലപരിണതിയായ അധികാര പദവികളിലും ഹിന്ദുക്കൾ നേടിയനേട്ടങ്ങൾ അവർ ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തോടും ഇംഗ്ലീഷ് സംസ്കാരത്തോടും കാണിക്കുന്ന എതിർപ്പിന്റെ മൂഢത്വം അവർ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. മാത്രമല്ല, പരമ്പരാഗത മദ്രസകളിലും പാഴ്സി-അറബ് പാരമ്പര്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും ചടഞ്ഞിരിക്കുന്ന രീതിയെയും വിദ്ധിത്തമായി അവർ വിലയിരുത്തി.

ഈ സംസ്കാരവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സമുന്നതനായ നേതാവും വക്താവും സർസയ്യദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ (1817-1898) ആയിരുന്നു. അദ്ദേഹം അലിഗഢ് മുസ്ലിം സർവകലാശാലയുടെ സ്ഥാപകൻ കൂടിയാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളോട് വളരെയധികം കൂറ് പുലർത്തിയ ഡൽഹിയിലെ പ്രശസ്തമായ ഒരു ധനികകുടുംബത്തിലെ അംഗമെന്ന നിലയിൽ അഹമ്മദ് ഖാൻ ഉന്നതമായ വിദ്യാഭ്യാസവും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൻ കീഴിൽ ഉയർന്ന പദവികളും നേടിയ വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു. 1857-ലെ പ്രഥമഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രക്ഷോഭത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ നിർണായകമായ നേതൃത്വം നൽകിയപ്പോൾ അഹമ്മദ്ഖാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളോട് കൂറ് നിലനിർത്തി. ഈ കൊളോണിയൽ പ്രതിബദ്ധതയെ വ്യക്തിപരമായ സ്വാർഥമോഹമായോ അധികാരത്തോടും പദവിയോടുമുള്ള താൽപ്പര്യമായോ വിലയിരുത്തുന്നത് ശരിയല്ല. എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഗുണാത്മകമായ ഫലപരിണതികളെക്കുറിച്ചും, മുസ്ലീങ്ങൾ തങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യനിഷ്ഠമായതും കാലഹരണപ്പെട്ടതുമായ ആചാരങ്ങളും ജഡമായ മതതത്വവിശ്വാസങ്ങളും പിൻതുടർന്നാലുണ്ടാവുന്ന പ്രത്യാഘാതങ്ങളെക്കുറിച്ചും മറ്റും തികച്ചും ബോധവാനായിരുന്നു അദ്ദേഹം.

ബ്രിട്ടീഷു ഭരണാധികാരികളോടും പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തോടും പ്രതിബദ്ധതപുലർത്തിയ അഹമ്മദ്ഖാന്റെ കഴിവുകളെ അംഗീകരിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് വളരെക്കാലമെടുക്കേണ്ടിവന്നു. *അസ്ബാബ്-ഇ*

ഭഗവതി - ഇ ഹിന്ദ് (ഇന്ത്യൻ കലാപത്തിന്റെ കാരണങ്ങൾ) എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥം ഏറെ പ്രസിദ്ധമാണ്. പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഒന്നാം സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ കാരണങ്ങൾ വിഭാഗീയവും പ്രകോപനപരവുമായ പ്രചാരണങ്ങളായിരുന്നുവെന്നദ്ദേഹം ആരോപിച്ചു. ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരാണ് ഇത്തരം പ്രചാരണങ്ങൾ നടത്തിയതത്രെ. മാത്രമല്ല, കഴിയുന്നിടത്തോളം മുസ്ലീങ്ങളെ സമരത്തിന്റെ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളിൽ നിന്നും ഒഴിവാക്കാനും അദ്ദേഹം ശ്രമം നടത്തി. *ഇന്ത്യയിലെ കൂറുള്ള മുഹമ്മദന്മാർ (Loyal Muhammadans of India)* എന്ന മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുമായി സഖ്യത്തിൽ വർത്തിച്ച ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീം രാജകുമാരന്മാരുടെയും മുഖ്യന്മാരുടെയും കഥകൾ അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. *ബിജ്നൂറിലെ കലാപചരിത്രം (History of revolt in Binjar)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ 1857-കാലഘട്ടത്തിലെ സ്വന്തം അനുഭവങ്ങൾ സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ആഖ്യാനത്തിന് ഒരു സ്തുതിഗീതത്തിന്റെ ഈണമില്ലെന്നത് സ്മരണീയമാണ്. ഈ കൃതികളിലെല്ലാം തന്നെ, തന്റെ ലക്ഷ്യാർജവത്തെ സുതാര്യമായിത്തന്നെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൻകീഴിൽ പ്രഭു പദവിയും (Knighthood) മറ്റു സ്ഥാനമാനങ്ങളും അദ്ദേഹം അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. അഹമ്മദിന്റെ കാലഘട്ടം ഏറെ സവിശേഷതകളുള്ളതായിരുന്നു. ഒരു ഭാഗത്ത് നവദേശീയവാദികളായ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഉയിർപ്പും മറുഭാഗത്ത് ഭരണഘടനാപരമായ ദേശീയവാദവും. ഇതുകൂടാതെ തീവ്രദേശീയവാദികളുടെ പ്രസ്ഥാനവും ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു.

ഈ സാഹചര്യങ്ങളെല്ലാം സങ്കീർണമായിരുന്നു. ഇതിൽ തീവ്രദേശീയവാദം, ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരെ ഹിംസാത്മകമാർഗങ്ങളിലൂടെ പ്രക്ഷോഭം നടത്താൻ നിലയെടുത്തുനിൽക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഇതിൽ നിന്നെല്ലാം ഒഴിഞ്ഞുനിന്ന മുസ്ലീം പൊതുജനാഭിപ്രായത്തിന്റെ സമ്മതം തങ്ങൾക്കനുകൂലമാക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ ശ്രമിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ പരമ്പരാഗതമായ സാമ്രാജ്യത്വനയമായിരുന്ന, 'ഭിന്നിപ്പിച്ചുഭരിക്കുക' (Divide et impera) എന്ന രീതിക്ക് ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ സാഹചര്യമായിരുന്നു അന്ന് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നത്. മുസ്ലീങ്ങളായ ബഹുജനങ്ങളുടെ പൊതുബോധത്തെ കൊളോണിയൽ അനുകൂലമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ അവർക്കുകഴിഞ്ഞു. 1877 ൽ തന്റെ ഔദ്യോഗിക ജീവിതത്തിൽനിന്നും വിരമിച്ച സർസയ്യദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ തന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രയോഗവൽക്കരിക്കാൻ വേണ്ടി ശിഷ്ട ജീവിതം സമർപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. തന്റെ കർമസ്ഥലിയായി അഹമ്മദ്ഖാൻ തിരഞ്ഞെടുത്തത് അലിഗഢ് ആയിരുന്നു. അദ്ദേഹമവിടെ മുഹമ്മദൻ ആംഗ്ലോ - ഓറിയന്റൽ കോളേജ് സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി (ഇന്ന് അലിഗഢ് സർവകലാശാലയായി വികസിച്ച സ്ഥാപനം) മുസ്ലീങ്ങളുടെ വിദ്യാഭ്യാ

സനയം രൂപവൽക്കരിക്കാനും പാഠ്യപദ്ധതിയും പാഠപുസ്തകങ്ങളും തയാറാക്കാനും വേണ്ടി അദ്ദേഹം സർക്കാർതല ചർച്ചകളിലും മറ്റും സജീവമായി പങ്കുകൊണ്ടു. ഈ പ്രസ്ഥാനമാണ് 20-ാം ശതകത്തിലെ എണ്ണമറ്റ മുസ്ലീം ബിരുദധാരികളെയും രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകരെയും ആധുനിക ഇന്ത്യക്ക് സംഭാവനചെയ്തത്. അതിലുമുപരി, ഉത്തരേന്ത്യയിലെ മുസ്ലീം സമുദായത്തിൽ ദൂരവ്യാപകഫലങ്ങളുളവാക്കിയ വികാസങ്ങൾക്ക് കാരണമായതും അലിഗഢ് പ്രസ്ഥാനമാണ്. എന്നാൽ അഹമ്മദ്ഖാന്റെ ആശയങ്ങൾ അക്കാലത്തെ മുസ്ലീം സമുദായത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം എളുപ്പത്തിൽ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയുന്നതായിരുന്നില്ല. തന്റെ കാലഘട്ടത്തിനും ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കും ഇണങ്ങുന്ന രീതിയിൽ വിശുദ്ധ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾക്ക് പുനർവിഭാഷ്യം നൽകാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ യത്നങ്ങൾക്ക് യഥാസ്ഥിതികരായ മുസ്ലീങ്ങളുടെ തീക്ഷ്ണ എതിർപ്പ് നേരിടേണ്ടിവന്നു. ആ നിരയിലുള്ള യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്ലീങ്ങളിൽ പ്രമുഖനായിരുന്നു ബറേലിയയിലെ അഹമ്മദ് റിസാഖാൻ (1856-1921). അദ്ദേഹമുൾപ്പെടെയുള്ള മുസ്ലീം യാഥാസ്ഥിതികർ അഹമ്മദ്ഖാന്റെ ആശയങ്ങളെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും ശക്തമായി പ്രതിരോധിക്കുകയായിരുന്നു. നിരവധി ഉലമകളും മൗലവിമാരും അഹമ്മദ് ഖാനുചുറ്റും അണിനിരന്നു. മതനിന്ദകനെന്നും വിശുദ്ധഗ്രന്ഥത്തെയും പവിത്രപാരമ്പര്യാചാരങ്ങളെയും അവമതിച്ച വ്യക്തിയെന്നനിലയിലും അഹമ്മദ്ഖാൻ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ കാലത്തിന്റെ മഹാപ്രവാഹത്തിൽ ഈ യാഥാസ്ഥികരുടെ അന്ധമായ എതിർപ്പുകൾ ഒഴുകിപ്പോവുകയാണുണ്ടായത്. സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാന്റെ കാലോചിതമായ ആശയങ്ങൾക്ക് മുസ്ലീം ജനസാമാന്യത്തിനിടയിൽ അഭൂതപൂർവമായ പിന്തുണലഭിച്ചു. ഇന്ത്യയൊട്ടാകെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതനവീകരണചിന്തകൾക്ക് നവ്യമായ അനുരണനങ്ങളുണ്ടായി.

19-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യപാദത്തോടെ റാം മോഹൻറായിയുടെ ചിന്താധാരകളിൽനിന്നും വിഭിന്നമായ ഒന്ന് ബംഗാളിലെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഹൈന്ദവമനസുകളിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചു. പിൽക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയുടെ ഭിന്നമേഖലകളിൽ ആപ്രസ്ഥാനത്തിന് വേരോട്ടമുണ്ടായി. യഥാർഥത്തിൽ ഇത് ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ പ്രബലമായ മതനിരപേക്ഷതക്കും സയുക്തികവിചാര മാതൃകകൾക്കുമെതിരായിരുന്നു. ഒരു തരം പ്രതി മതനവീകരണം (counter reformation) അഥവാ പ്രതിനവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അത്. ബ്രഹ്മസമാജത്തിൽ നിന്നുതന്നെയാണിത് പിറവികൊണ്ടത്. ബ്രഹ്മസമാജത്തിനകത്തെ സവർണ യാഥാസ്ഥിതികഹൈന്ദവവിഭാഗം തങ്ങളുടെ പ്രതിലോമജാതി - വർണ സ്വത്വം ദൃഢീകരിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണീ പ്രസ്ഥാനത്തിനു രൂപംനൽകിയത്.

യുവബ്രാഹ്മണർ, 'സാധാരൺ ബ്രഹ്മസമാജ്' എന്നീ വിഭാഗങ്ങൾ ഉൾപ്പെട്ടതായിരുന്നു, ഈ പ്രസ്ഥാനം, പ്രതിലോമപരവും പരമ്പരാഗതവുമായ ഹിന്ദുദർശനത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾക്കനുരൂപമായി ബ്രഹ്മ

സമാജാശയങ്ങൾ പരിത്യജിച്ച വ്യക്തികളും ഗ്രൂപ്പുകളും ഇതിലുൾപ്പെട്ടിരുന്നു. ബിജോയ്കൃഷ്ണ ഗോസ്വാമി (1841-1897) ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രസിദ്ധനായ നേതാവായിരുന്നു. ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ ശക്തനായ സംഘാടകനായി ജീവിതമാരംഭിച്ച ഗോസ്വാമി, ക്രമേണ, ചൈതന്യയുടെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് ആകൃഷ്ടനാവുകയായിരുന്നു.

പശ്ചിമബംഗാൾ, ബീഹാർ, ഉത്തർപ്രദേശ്, ഇതര ഹിന്ദി മേഖലകൾ എന്നിവിടങ്ങളിൽ റാംമോഹൻറായ്, അക്ഷയ്കുമാർ ദത്ത, വിദ്യാസാഗർ തുടങ്ങിയവരുടെ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് വേരോട്ടമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സാമൂഹികതലത്തിലെ ആധുനീകരണത്തിന്റെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും മാധ്യമങ്ങളുടെയും അഭാവമായിരുന്നു ഇതിനുപ്രധാന കാരണം. എന്നാൽ കാലക്രമത്തിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഗംഗാതടഭൂമിൽ ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങി. ഈ പ്രദേശത്ത്, പക്ഷേ, യഥാസ്ഥിതിക വിരുദ്ധമെന്നതിനേക്കാൾ പ്രതിലോമസ്വഭാവമാർജിച്ച പ്രസ്ഥാനമായിട്ടാണിത് പ്രകടമായത്. 'രാധാസയോമി സാത്സാങ്ങ്' (പിൽക്കാലത്ത് സയോമിജി മജ്രാജ് എന്നറിയപ്പെട്ട സംഘടന) എന്ന പരിഷ്കരണ സംഘടന ഇവിടെ സവിശേഷം സ്മരണീയമാണ്. സ്വാമി ശിവ്ദയാൽ (1818-1878) ആയിരുന്നു ഇതിന്റെ സ്ഥാപകൻ. അതുപോലെതന്നെ പണ്ഡിറ്റ് ദീൻദയാലു ശർമ്മ (ജനനം : 1863) രൂപംകൊടുത്ത, 'ഭാരത് ധർമ്മമഹാമണ്ഡലം' തുടങ്ങിയ നവീനോത്ഥാനങ്ങൾക്കും അവയുടെ സംസ്കാരത്തിനുമെതിരെ രൂപംകൊണ്ട യാഥാസ്ഥിതിക പ്രതികരണ (Counter-renaissance responses) ങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു.

ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആധുനികസമൂഹത്തിന്റെ ആധുനീകരണ പ്രവണതയെ എതിർക്കുന്നവയായിരുന്നു. അതിനുവേണ്ടി പ്രാക്തന ഹിന്ദുദർശനത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത സ്വാംശീകരിക്കാനുള്ള യത്നത്തിൽ അവ വ്യാപൃതരായിരുന്നു. എന്നാൽ ആ കാലഘട്ടത്തിലെ വളരെ സവിശേഷതയാർന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു, ശ്രീരാമകൃഷ്ണ പരമഹംസ (1836-1886) രുടെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ സ്വാമി വിവേകാനന്ദ (1863-1902) ന്റെയും നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട പ്രസ്ഥാനം. അവർ ഹിന്ദു ദർശനത്തിലെ പുനരുത്ഥാനപരതയുടെ തടസങ്ങളെ അതിജീവിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സാമൂഹിക പരിഷ്കരണവും രാഷ്ട്രീയപരമായ തീവ്രനവീകരണ (Radicalism) വുമാണ് അവരിലൂടെ സംജാതമായത്. ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസരുടെ ശിഷ്യനായ വിവേകാനന്ദൻ സാർവദേശീയതലത്തിൽ അറിയപ്പെട്ട നവോത്ഥാനനായകനാണ്. ഹൈന്ദവദർശനങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി അദ്ദേഹം നടത്തിയ പ്രഖ്യാപനങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും അവിസ്മരണീയമാണ്.

മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരനായ സുശോഭൻ സർക്കാർ വിവേകാനന്ദന്റെ ഗുരുവര്യനായ ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസരെ അനുസ്മരിക്കുന്നതു കാണുക.

വൈശിഷ്ട്യമാംവിധം ചേതോഹരമായതും മധുരോദാരവും ഐശ്വര്യമാർന്നതുമായ ഒരു ധാര, ഹിന്ദുപുനരുത്ഥാന പ്രസ്ഥാനത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ദക്ഷിണേശ്വരത്തിലെ സന്യാസി ശ്രേഷ്ഠനായ പരമഹംസരുടെ നിരുപമമായ സർഗചൈതന്യത്തിൽ ആകൃഷ്ടരായ അസംഖ്യം ശിഷ്യവൃന്ദത്തിലൂടെ ഈ പുത്തനുയിർപ്പിന്റെ ധാര ഇന്ത്യയൊട്ടും പ്രഖ്യാതമായി. നിരക്ഷരനായ ഈ ബ്രാഹ്മണന്റെ നിർമലഹൃദയവും വ്യക്തിത്വത്തിലെ കാന്തികപ്രവാഹവും ചൈതന്യവത്തായ ജ്ഞാനവും പരസഹസ്രം ഹൃദയങ്ങളിൽ കൊടുങ്കാറ്റു സൃഷ്ടിക്കുകയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളോട് വിയോജിപ്പുള്ളവരിൽപോലും അഗാധമായ ആദരവ് ജനിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. സർവമതവിശ്വാസങ്ങളുടെ മൗലികമായ പാവനത്വത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിച്ച ആ പൂർവസൂരി, തീവ്രവാദപരമായ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തെ ശിഥിലമാക്കുകയും പരമ്പരാധിഷ്ഠിത ഹൈന്ദവ വീര്യത്തിന്റെ നഷ്ടപ്രതാപം വീണ്ടെടുക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രചോദനത്തിൽനിന്നും സ്വാംശീകരിച്ച ചൈതന്യമാണ് പിൽക്കാലത്ത് പല പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും മാർഗദർശിയായി മാറിയത്. വരാനിരിക്കുന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ഇന്ത്യക്ക് നിറവാർന്ന ഭാഗധേയം കൈവരിക്കാൻ എണ്ണമറ്റ ഹിന്ദുക്കൾ ആ മുനിശ്രേഷ്ഠന് അശ്രുപൂജനൽകുന്നതായിരിക്കും. (*ബംഗാൾ നവോത്ഥാനവും ഇതര പ്രബന്ധവും*, (People's Publication House,) 1970-P.58)

ഈ ആർദ്രപൗർണമിയിൽനിന്നുമാണ് വിപ്ലവകരമായ ശക്തി ചൈതന്യമുള്ള പരസഹസ്രം സൗരതേജസുകൾ ഉദിച്ചുയർന്നത്. പിൽക്കാലത്ത് സന്യാസനിഷ്ഠയിലധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതം നയിച്ച സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ (നരേന്ദ്രദത്ത) ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും ഉജ്വലപ്രഭാവമാർന്ന വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു. ഏറെക്കുറേ സമ്പന്നമായ ഒരു ബംഗാളി ഭദ്രാലോക് (Bhadralok) കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ച വിവേകാനന്ദൻ ഉയർന്ന സർവകലാശാലാ ബിരുദമാർജിച്ചിരുന്നു. ജിജ്ഞാസുവുമായ ആ യുവാവ് പ്രഥമഘട്ടത്തിൽ സാധാരൺ ബ്രഹ്മസമാജത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായി. എന്നാൽ 1882ൽ കൽക്കത്തയിലെ ദക്ഷിണേശ്വരത്ത് വെച്ച് ചൈതന്യഭാസുരമായ പരമഹംസരുടെ ആത്മവത്തയിൽ ആകർഷിക്കപ്പെട്ട വിവേകാനന്ദൻ സാധാരൺ ബ്രഹ്മസമാജം കൈയൊഴിഞ്ഞു. പരമഹംസരുടെ സമാധിക്ക് 4 സംവത്സരം മുമ്പാണ് ചരിത്രപരമായ ആ കൂടിക്കാഴ്ചനടന്നത്. അനിതരസാധാരണമായ ആ ഗുരുശ്രേഷ്ഠ വ്യക്തിത്വവും ആ നിസ്തുല ഹൃദയത്തിൽനിന്നു പ്രസരിച്ച യോഗാനുഭൂതിയും തരളഭാവങ്ങളുതിർക്കുന്ന സംഭാഷണവും, അഗാധതേജസാർന്ന ആശയങ്ങളും വിവേകാനന്ദനെ കീഴടക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ, ഗുരുവര്യന്റെ മരണാനന്തരമാണ്, വിവേകാനന്ദൻ തന്റെ ജീവിതം സമ്പൂർണമായി ആധ്യാത്മിക ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കായി സമർപ്പിക്കുന്നത്.

ഒന്നാം സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ തികഞ്ഞ പരാജയത്തിന്റെ പ്രക്ഷീണാവസ്ഥ ക്രമേണ അപ്രത്യക്ഷമാവാൻ തുടങ്ങുകയായിരുന്നു. ഭാരത് മഹാജനസഭ ഇന്ത്യൻ അസോസിയേഷൻ തുടങ്ങിയ സംഘടനകളുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ പുതിയ ദേശീയ ഉയിർപ്പുകൾ രൂപംകൊള്ളുകയായിരുന്നു. 1880ലെ മഹാക്ഷാമം, കൊളോണിയൽ ആക്രമണത്തിന്റെയും ഭരണത്തിന്റെയും മേന്മകളെക്കുറിച്ചുള്ള അവകാശവാദങ്ങളെ കുമിളകളെയെന്നപോലെ നിഷ്പ്രഭമാക്കുകയായിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയ പരിഷ്കരണങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള ഭരണഘടനാപരവും മിതവാദപരവുമായ, സംഘടനകളും ഇക്കാലത്ത് അപ്രസക്തമായി മാറുകയായിരുന്നു. കൂടാതെ മഹാരാഷ്ട്ര പഞ്ചാബ്, ബംഗാൾ തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിലെല്ലാം വൈദേശിക ഭരണത്തിനെതിരായ അതിവിപ്ലവകരമായ മുന്നേറ്റങ്ങളും രൂപംകൊണ്ടിരുന്നു. പ്രത്യക്ഷതലത്തിൽ ഒരു രാഷ്ട്രീയജീവിതം വിവേകാനന്ദൻ തിരഞ്ഞെടുത്തില്ലെങ്കിലും മിതവാദികളെക്കാൾ അദ്ദേഹം ഇഷ്ടപ്പെട്ടത് തീവ്രവാദികളെയായിരുന്നു. എന്നാൽ പരമഹംസരുമായുള്ള ആത്മബന്ധം, വിവേകാനന്ദന്റെ ജീവിതത്തിൽ സവിശേഷമാം വിധം നവീനമായ ഒരു ജീവിതരീതി വികസിപ്പിക്കുന്നു. ഈ പരിവർത്തനത്തെ സുശോഭൻ സർക്കാർ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് കാണുക.

> രാഷ്ട്രവ്യവഹാരപരമായ ബോധത്തിലും പ്രക്ഷോഭവീര്യത്തിലും മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നതായിരുന്നില്ല ഈ ദേശീയ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പ്. സ്വാമി ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസരുടെ യുവബംഗാളി ശിഷ്യനായ വിവേകാനന്ദൻ, ദേശീയചൈതന്യം, ആത്മവിശ്വാസം, ഊർജ്ജസ്വലത എന്നീ ഗുണഗണത്തിന്റെ മൂർത്തിമത്ഭാവമായിരുന്നു. ലൗകികജീവിതത്തിന്റെ വിരസവീഥിയിൽ നിന്നുമകന്നു പ്രോജ്വലമായ ആദർശാത്മകതയിൽ തിളച്ചുമറിയുകയായിരുന്നു, വിവേകാനന്ദൻ. 1893ൽ അമേരിക്കയിലെ ഷിക്കാഗോയിൽ നടന്ന ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ 'ലോകമതസമ്മേളന' (World religious parliament) ത്തിൽ പങ്കെടുത്തതോടെ അദ്ദേഹം, പ്രശസ്തിയുടെ ഉജ്വലപ്രകാശത്തിലേക്ക് എടുത്തുചാടപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഇതിനെത്തുടർന്ന് അദ്ദേഹം നാലു സംവത്സരക്കാലം, മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഒരു വിജിഗീഷുവിനെപോലെ മുന്നേറി. 1897ൽ നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തിയ വിവേകാനന്ദൻ ഒരു ദേശീയ നായകനായി അവരോധിക്കപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യക്കകത്തും പുറത്തും അഗാധമായ വ്യക്തിമുദ്ര പതിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. റാം മോഹൻ റായിയെയും കേശവ് ചന്ദ്രസെന്നിനെയും പോലെ വിവേകാനന്ദനും ഇന്ത്യയുടെ യശസ്സ് ലോകമെങ്ങുമെത്തിച്ചു. എന്നാൽ അവരിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി അദ്ദേഹത്തിന്, മതശുദ്ധീകരണ (Protestant) വാദപരമായ വീക്ഷണമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മറിച്ച് ഹിന്ദു പുനരുത്ഥാനഭാവുകത്വത്തെ (Hindu revivalist sentiment) പ്രചോ

ദിപ്പിച്ച യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുവായിരുന്നു, വിവേകാനന്ദൻ. ഋഷി പ്രോക്തമായ പ്രാക്തനഭൂമിയായ ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികാ വധൂതൻ (Cultural ambassador) എന്ന നിലയിൽ, വിദേശത്ത് പ്രത്യക്ഷനായ വിവേകാനന്ദൻ, ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാഭിമാനത്തെ ദൃഢീകരിക്കുകയായിരുന്നു. ആത്മസമർപ്പണത്തിന്റെ ഉദാത്ത മാതൃകയായിരുന്നു വിവേകാനന്ദൻ. ആ മാതൃകയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം. ഇന്ത്യയുടെ എല്ലാ പരിതോവസ്ഥകൾക്കും കാരണം ഇന്ത്യക്കാർ തന്നെ ഏറ്റെടുക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു. രാഷ്ട്രവ്യവഹാരം തന്റെ മാർഗമായിരുന്നില്ലെങ്കിലും ഉജ്വലദേശസ്നേഹിയായിരുന്നു, വിവേകാനന്ദൻ. സന്യാസിമഠങ്ങളെ (Monasteries) അദ്ദേഹം മനുഷ്യകാരുണ്യ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ (Humanitarian) കേന്ദ്രങ്ങളായി മാറ്റിയെടുത്തു. കൊൽക്കത്തക്കുസമീപം ബെലൂർ (Belur) കേന്ദ്രമാക്കി വിഖ്യാതമായ രാമകൃഷ്ണമിഷൻ എന്ന സംഘടനക്ക് അദ്ദേഹം രൂപംകൊടുത്തു. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ ആകൃഷ്ടരായി എണ്ണമറ്റ യുവാക്കൾ ലൗകികജീവിതമുപേക്ഷിച്ച് സംഘടനാപ്രവർത്തനത്തിലേക്ക് എടുത്തുചാടി. ഈ സംഘടന ഊന്നൽനൽകിയത് സാമൂഹികസേവനത്തിലാണ്. മധ്യകാല സന്യാസികളുടെ ആത്മസമർപ്പണത്വരയെ, അത് പ്രത്യാനയിക്കുകയായിരുന്നു. (അതേ ഗ്രന്ഥം:P:58-59)

1902ലാണ് വിവേകാനന്ദൻ മരിക്കുന്നത്. 39-ാം വയസിലെ ആ വിയോഗം അപ്രതീക്ഷമായിരുന്നു. പ്രക്ഷുബ്ധമായ ആ ആധ്യാത്മിക ജീവിതത്തിന്റെ അവസാനകാലം ഏറെ ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു. ആ ആധ്യാത്മിക ജീവിതത്തിന് തീവ്രതരവും വിപ്ലവകരവുമായ പരിവർത്തനം സംഭവിച്ചിരുന്നു. അശരണരും നിസ്വരും ദരിദ്രരുമായ ജനലക്ഷങ്ങളുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ദേശീയവാദം ആ പ്രക്ഷുബ്ധ ഹൃദയത്തിൽ ഇളകിമറിയുകയായിരുന്നു. ആദ്യകാലഘട്ടത്തിൽ അദ്ദേഹം ഊന്നൽനൽകിയ ആധ്യാത്മികവും മതപരവുമായ പുനരുത്ഥാന ആശയങ്ങളെ ഇക്കാലത്തദ്ദേഹം നിരാകരിക്കുകയായിരുന്നു. പകരം, ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികവികസനത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു നൂതനജീവിതപരിപ്രേക്ഷ്യം അദ്ദേഹം വളർത്തിയെടുത്തിരിക്കുന്നു. ജനങ്ങളുടെ ഭൗതിക പുരോഗതിയിൽ ഊന്നുന്ന ആ ആധ്യാത്മിക ഉദ്ബോധനങ്ങൾ കപടവും നിരർഥകവുമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. തന്റെ ജീവിതദർശനത്തിൽ സംജാതമായ ഈ പരിണാമ (Metamorphosis) ത്തെ അദ്ദേഹം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്, സോഷ്യലിസ്റ്റ് എന്ന നിലയ്ക്കാണ്. ഒരുപക്ഷേ, സോഷ്യലിസത്തെക്കുറിച്ച് ആദ്യമായി സംസാരിക്കുന്ന ഇന്ത്യക്കാരൻ വിവേകാനന്ദനായിരിക്കും. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സോഷ്യലിസം, ആധുനിക ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസമല്ല. (വിവേകാനന്ദന്റെ സഹോദര

നായ ഭൂപേന്ദ്രനാഥ് ദത്ത ഒരു ശാസ്ത്രീയസോഷ്യലിസ്റ്റ് - കമ്യൂണിസ്റ്റ് ആയിരുന്നു) ഊർജ്ജസ്വലവും സ്വച്ഛന്ദവുമായ ഒരു യുവവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ മായക്കാഴ്ച (Passing fancy) യായി ഇതിനെ വിലയിരുത്തുന്നത് ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. വിവേകാനന്ദന്റെ ധൈഷണികവും ജീവകാരുണ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ ജീവിതത്തെ പിന്തുടരുന്ന ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ള ഏതൊരാൾക്കും ഇതു തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയും. സോഷ്യലിസ്റ്റ് സങ്കൽപ്പം, വിവേകാനന്ദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു കൗതുകക്കാഴ്ചയായിരുന്നില്ല. 19-ാം ശതകത്തിൽ ഭൂജാതനായ ഒരു മനുഷ്യൻ 20ഉം 21ഉം ശതാബ്ദങ്ങളിലേക്ക് ദീർഘദർശനം ചെയ്യുമ്പോഴുള്ള അനിവാര്യമായ ദാർശനികവികാസമാണിത്.

VIII

നമ്മൾ ഇതിനകം മനസിലാക്കിയ വസ്തുതയിതാണ്; പരിവർത്തനാത്മകസ്വഭാവമാർന്ന നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ, ദളിതർ, ആദിവാസികൾ, സാമൂഹികശ്രേണിയിലെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലെ ജനവിഭാഗങ്ങൾ എന്നിവർക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിച്ചവയായിരുന്നു. ഇത്തരം പരിവർത്തനാത്മകപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കൊളോണിയൽ ഭരണകാല ഘട്ടത്തിനു വളരെ മുമ്പുതന്നെ പിറവിയെടുത്തിരുന്നു. ചില ഉദാഹരണങ്ങളിൽ അവയുടെ ഉത്ഭവം ഭക്തിപ്രസ്ഥാന (മധ്യകാലം) കാലഘട്ടത്തിലേക്ക് നീളുന്നതാണ്. വേറെയും ചില പുനരുത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ഇത്തരം നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ അടിവേര് കണ്ടെത്താനാവുന്നതാണ്. ഇന്ത്യയിൽ വളരെ മുമ്പു തന്നെ ഉദയംചെയ്ത അത്തരം മത പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ചരിത്രം കാലഗണനാനുസൃതവും സമഗ്രവുമായി വിവരിക്കുകയെന്നത് ഈ പഠനത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നതല്ല. ചില അനുഷംഗിക പരാമർശങ്ങളും സൂചനകളും മാത്രമെ ഇവിടെ നൽകാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നുള്ളു.

നാംധാരീസ് (Namdharis)

ഇന്ത്യയിലെ നിരവധിമതങ്ങൾക്കിടയിൽ ഏറ്റവും പ്രായം കുറഞ്ഞത് സിക്കുമതമാണ്. ഗുരുനാനാക്ക് (1469-1539) ആണ്. ഇതിന്റെ സ്ഥാപകൻ എ ഡി ഒന്നാംസഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധം മുതൽ ഇന്ത്യയിൽ ശക്തമായിരുന്ന ഭക്തി സന്യാസിമാരുടെ നിരയിലെ അവസാനത്തെ കണ്ണിയായിരുന്നു നാനാക്ക്. പക്ഷേ, പൂർവസൂരികളുടെ പ്രബോധനങ്ങളെക്കാൾ ആധുനികനവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തോട് കൂടുതൽ അടുത്ത ആശയാദർശങ്ങളായിരുന്നു ഗുരുനാനാക്കിന്റേത്. *ഭഗവത്ഗീത*യിൽ നിന്നും സൂക്തങ്ങളും പാഠഭാഗങ്ങളും സ്വീകരിച്ചു അദ്ദേഹം. അതുപോലെ തന്നെ *ബൈബിൾ, ഖുർ-ആൻ* എന്നിവയിൽനിന്നും മതപരമായ ഉദ്ബോധനങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചു. ഇവയെല്ലാം ഉൾച്ചേർത്തുകൊണ്ടാണ്

ഗുരുഗ്രന്ഥാസാഹിബ് എന്ന സിക്കുമതഗ്രന്ഥത്തിന് അദ്ദേഹം രൂപംനൽകുന്നത്. എന്നാൽ കാലഗണനാപരമായ കാരണങ്ങളാലും 17-ാം ശതകത്തിൽ സിക്ക് മതം അധഃപതനത്തിന്റെ സൂചനകൾ കാണിച്ചതിനാലും അത് പരിഷ്കരണത്തിനുവേണ്ടി മുറവിളി കൂട്ടിയതിനാലും സിക്കിസത്തെ, നാം വിവക്ഷിക്കുന്ന രീതിയിൽ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനമായി പരിഗണിക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല.

സിക്കിസത്തിനകത്ത് പ്രകടമാംവിധം പരിവർത്തനാത്മക സ്വഭാവം കാണിച്ച പ്രസ്ഥാനമാണ് നാംധാരിസ് (Namdharis). രാംസിംഗ് (1816-1885) എന്ന പരിഷ്കർത്താവിന്റെ പ്രചോദനത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന പ്രസ്ഥാനമാണിത്. പ്രാർത്ഥനാനിർഭരവും എളിമയാർന്നതുമായ ജീവിതം നയിച്ച ബാലക്സിംഗ് എന്ന മഹർഷിവര്യന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു, രാംസിംഗ്. സർവ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും പരിത്യജിക്കാൻ രാംസിംഗ് തന്റെ അനുചരന്മാരെ ഉപദേശിച്ചു. ഈ രീതി കാലക്രമത്തിൽ സിക്കിസത്തിന്റെ ജീവിതാദർശമായി മാറി. പൗരോഹിത്യത്തെയും ആചാരങ്ങളെയും തിരസ്കരിച്ച നേതാവായിരുന്നു നാനാക്ക്. പ്രാർഥനയുടെയും ആരാധനയുടെയും വിശുദ്ധരൂപമായി ബാലക് സിംഗ് ആദർശവൽക്കരിച്ചത്, നാമജപമാണ്. പിൽക്കാലത്ത് നാംധാരികൾ (ദൈവനാമധാരികൾ) എന്ന പദത്തിന്റെ നിഷ്പത്തി 'നാംജപം' ആണ്. 1841 ൽ ബാലക്സിംഗിനെ ദർശിച്ചതു മുതൽ ആ മായികസത്തയിൽ പ്രചോദിതനായ ബാബ രാംസിംഗിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഉത്തര-പശ്ചിമേന്ത്യ മുഴുവൻ ഈ പ്രസ്ഥാനം വളർന്നുവികസിച്ചു.

രാംസിംഗിന് ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. പ്രശസ്ത സിക്ക് രാജാവ് രഞ്ജിത് സിംഗിന്റെ കീഴിൽ സൈനികനായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം ഉയർന്നുവന്നത്. 7-ാമത്തെ വയസിൽ വിവാഹിതനായ രാംസിംഗ്, ഒരു ഗുരുശ്രേഷ്ഠനായി പരിണമിച്ചതോടെ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹധർമിണി, മാത (Mother) എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടു. ബാലക്സിങ്ങിന്റെ മരണാനന്തരമാണ് രാംസിങ് നാംധാരികളുടെ നേതാവായി അവരോധിതനാവുന്നത്. ബാലക്സിങ് തന്റെ പിൻഗാമിയായി അദ്ദേഹത്തെ നിയോഗിക്കുകയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കീർത്തിയും സ്വാധീനവും വ്യാപിച്ചതോടെ തന്റെ അനുയായികളെ ഒരൊറ്റ ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാൻ ഒരു സംഘടന അത്യാവശ്യമാണ് എന്ന് അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു, അങ്ങനെ 1857ൽ ദൈവനാമം ജപിച്ചുകൊണ്ടും *ഗുരുഗ്രന്ഥാസാഹിബി*ലെ സൂക്തങ്ങൾ ആലപിച്ചുകൊണ്ടും നാംധാരി പ്രസ്ഥാനം ഔപചാരികമായി ഉദ്ഘാടനം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

നാനാക്കിന്റെ മൗലികവും ശുദ്ധവുമായ സിക്ക്ദർശനത്തിലാണ് നാംധാരികൾ അടിയുറച്ചു വിശ്വസിച്ചിരുന്നതെങ്കിലും ഗോബിന്ദ് സിംഗ് (1666-1708) എന്ന 10-ാമത്തെ (അവസാനത്തെ) സിക്കുഗുരുവിന്റെ സൈനികാധിഷ്ഠിതവും ജിതേന്ദ്രിയപരവുമായ പാരമ്പര്യമാണ് നാംധാരികളെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചത്. സിക്കുമതവിശ്വാസികളുടെയിടയിൽ സായുധ

സാഹോദര്യ പ്രസ്ഥാനം രൂപപ്പെടുത്തിയ വ്യക്തിയാണ് ഗുരുഗോബിന്ദ് സിംഗ്. രാംസിംഗിന്റെ സൈനികപശ്ചാത്തലം ഈ സിക്ക് സാഹോദര്യ പ്രസ്ഥാനവുമായി ഏറെ ഇണങ്ങുന്നതായിരുന്നു. രാംസിംഗ് ഈ നൂതന പ്രസ്ഥാനത്തെ കരുത്തുറ്റതാക്കി. സസ്യാഹാരരീതി, മദ്യവർജനം, കഠിനാധ്വാനം, ലളിത ശുഭ്രവസ്ത്രം, കൃപാണം (ആയുധം) എന്നിവയെല്ലാം കർക്കശമായി സിക്കുകാർക്കിടയിൽ നിഷ്കർഷിക്കപ്പെട്ടു.

ഒരു ഗ്രാമീണ ആശാരി കുടുംബത്തിലാണ് രാംസിംഗ് ജനിച്ചത്. സൈന്യത്തിൽ അദ്ദേഹം കീഴുദ്യോഗസ്ഥ പദവിയാണ് അലങ്കരിച്ചിരുന്നത്. ഇതെല്ലാം രാംസിംങ്ങിന്റെ സംസ്കാരത്തെയും കഴിവുകളെയും അഭിനിവേശങ്ങളെയും, ഗ്രാമീണ നിസ്വവർഗത്തിന്റെ വീരനായക പരിവേശത്തിന്റെ വർണാഭ പകരുന്നതായിരുന്നു. നഗരത്തിലെ അഭിജാത വർഗം അദ്ദേഹത്തെ നിന്ദയോടെ വീക്ഷിച്ചു. അവർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിൽ സംശായാലുക്കളായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ അദ്ദേഹത്തോട് ശത്രുത പുലർത്തി. അരയിൽ കൃപാണമേന്തി, സൈനികചിട്ടയിലുള്ള വസ്ത്രം ധരിച്ച്, ത്യാഗസന്നദ്ധരും അച്ചടക്കപൂർണവുമായ ജീവിതം നയിച്ച സിക്കുക്കാരുടെ തീക്ഷ്ണ ശക്തിചൈതന്യങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഏറെ ഭയചകിതരായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷുകാർ കൃപാണം നിരോധിച്ചതോടെ നാംധാരികൾ പകരം മുളകൊണ്ടുള്ള വടികൾ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി.

ഒരു ഭാഗത്ത് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ചയും വികാസവും. മറുഭാഗത്ത് വർഗീയമായ ഏകീകരണവും ഇതുരണ്ടും ചേർന്ന സാഹചര്യം നാംധാരികളെപ്പോലുള്ള ശുദ്ധീകരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രസക്തി ഇല്ലാതാക്കി. അവർ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ ഇന്നും, സിക്കു ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിന്റെ പാരമ്പര്യം ജീവത്തായി നിലനിൽക്കുന്നു.

നിരങ്കാരികൾ (Nirankaris)

നാംധാരികളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ മറ്റൊരു സിക്കു പ്രസ്ഥാനമാണ് നിരങ്കാരി പ്രസ്ഥാനം. എന്നാൽ ഇവ രണ്ടും തമ്മിൽ സാരൂപ്യവുമുണ്ട്. ഇവ രണ്ടും പരിവർത്തനാത്മക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളായിരുന്നു. ശുദ്ധീകരണം, അത്യാചാരങ്ങളുടെയും അനുഷ്ഠാനജഡിലതയുടെയും തിരസ്കാരം, മതത്തിന്റെ പേരിൽ വളർന്നുവരുന്ന ധാനാർജന പ്രവണതയെയും പരമ്പരാഗതമായ നിക്ഷിപ്ത താൽപ്പര്യങ്ങളെയും എതിർക്കൽ എന്നിവയെല്ലാം ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഖമുദ്രകളായിരുന്നു. പെഷവാറിലെ ബാബാദയാൽ ദാസ് (1783-1855) ആയിരുന്നു ഇതിന്റെ സ്ഥാപകൻ. പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത വിദ്യാലയങ്ങളിൽനിന്നും വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച അഗാധമായ മതഭക്തിയുണ്ടായിരുന്ന ബാലനായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം വളർന്നുവന്നത്. ജീവിതവൃത്തിയെന്ന നിലയിൽ പരിശീലനം നേടിയ ഒരു വൈദ്യന്റെ ജോലി ചെയ്തിരുന്നു, ബാബ. വളർന്ന

പ്പോൾ, ഒരു സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷകനും സംവേദനക്ഷമതയുമുള്ള ഒരു വ്യക്തിയായി മാറി അദ്ദേഹം. അഴിമതി, മൂല്യച്യുതി, അധികാരക്കൊതി, ധാർമികമായ അധഃപതനം എന്നിവ സിക്കുസമുദായത്തെ ഗ്രസിച്ചപ്പോൾ ദയാൽ ദാസ് അക്ഷമനായിമാറി. അങ്ങനെ ഗുരുനാനാക്കിന്റെ നിസ്തുലമാതൃകയും പ്രബോധനങ്ങളും വിശുദ്ധമായ തത്വങ്ങളും പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് സിക്കു സമൂഹത്തെ നയിക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തെയും ഹിന്ദു അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ശക്തമായെതിർത്ത പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാവായിരുന്നല്ലോ ഗുരുനാനാക്ക്. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ഈ ദുഷ്പ്രവണതകളെല്ലാം സിക്ക് സമുദായത്തിന്റെ ഭാഗമായിമാറി. ജാതകവിശ്വാസം, ജ്യോതിഷം, ബഹുഭാര്യത്വം, വിഗ്രഹാരാധന തുടങ്ങിയ പൗരോഹിത്യ ദുഷ്പ്രവണതകൾ സിക്കുസമുദായത്തെ ഗ്രസിച്ചപ്പോൾ ഗുരുനാനാക്കിന്റെ ശുദ്ധസിക്ക് ദർശനത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുപോവുകയെന്ന നിലയിൽ, ദയാൽ ദാസ് ഇതിനെയെല്ലാം എതിരിട്ടു. 'നിരങ്കാർ' എന്ന പദത്തിന്റെയർഥം, 'രൂപരഹിതം' എന്നാണ്. അതായത്, ദൈവത്തെ 'അരൂപി' യെന്ന നിലയിൽ ആരാധിക്കുക എന്നർഥം. 'സഗുണ ബ്രഹ്മ' എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനു ബദലായി വേദാന്തികൾ നിഷ്കർഷിച്ച 'നിർഗുണ' സങ്കൽപ്പത്തിന്റെ മറ്റൊരു വിഭാഷ്യമായിരുന്നു ഇത്. ഋതുമതിക്കാലഘട്ടത്തിലും പ്രസവകാലത്തും സ്ത്രീകൾ ആചരിച്ചിരുന്ന ശുദ്ധിയനുഷ്ഠാനങ്ങളെ (Ritual pollution) അദ്ദേഹം എതിർത്തു. അതുപോലെ തന്നെ സ്ത്രീകൾക്കെതിരായ എല്ലാവിധ വിവേചനങ്ങളോടും അദ്ദേഹം അടരാടി. സ്ത്രീധനമായി ലഭിച്ച വസ്തുക്കൾ പ്രദർശിപ്പിക്കുക തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. ഇതെല്ലാംതന്നെ, ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും യാഥാസ്ഥിതിക കാവലാളുകളുടെയും വിദ്വേഷം ക്ഷണിച്ചു വരുത്തി. ഈ വിദ്വേഷം വർഗീയ സംഘർഷങ്ങളായി പരിണമിക്കുകയായിരുന്നു. കൂടാതെ പ്രലോഭനങ്ങളും നിരങ്കാരികളെ വേട്ടയാടി. അങ്ങനെയവർ രഹസ്യപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുന്നതിലേക്കും നിഗൂഢത്താവളങ്ങളിലേക്കും ആനയിക്കപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ, (ഉത്തര - പശ്ചിമദേശത്ത് പൊതുവിലും പഞ്ചാബിൽ വിശേഷിച്ചും) പക്ഷേ, നിരങ്കാരികൾക്ക് പിൽക്കാലത്ത് പ്രവർത്തന സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ചു. അങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂലികളായി അവർ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു.

ഇതര സിക്കുശുദ്ധീകരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി നിരങ്കാരികൾ, ഗുരുഗോവിന്ദ്സിംഗിന്റെ സൈനികാധിഷ്ഠിത പരിഷ്കാരങ്ങളെയും 'ഖൽസ' (സിക്കുമതത്തിലെ തീവ്രസാഹോദര്യപ്രസ്ഥാനം) യെയും മഹത്തായ വികാസമായി പരിഗണിക്കുന്നില്ല. നാനാക്കിന്റെ സന്യാസാധിഷ്ഠിതമായ മാതൃകകളെയും ലളിത ജീവിതനിഷ്ഠകളെയും പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടുള്ള മാർഗമാണവർ അവലംബിച്ചത്.

ദയാൽദാസിന്റെ മരണാനന്തരം നിരങ്കാരിപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വം ദാസിന്റെ പുത്രനായ ദർബാറാസിംഗി (1814-1870)

ന്റെ ചുമലിലായി. ദർബാറാസിംഗിനു ശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇളയ സഹോദരൻ, രത്തൻചന്ദ് 1909 ൽ മരിക്കുന്നതുവരെ നിരങ്കാരി നേതാവായി തുടർന്നു. ചില ചില്ലറ വ്യതിയാനങ്ങളൊഴിച്ചാൽ നിരങ്കാരി നേതൃത്വം, പരമ്പരാഗതമായ കുടുംബഘടനയ്ക്കനുസൃതമായി തലമുറകളിലേക്ക് പരിക്രമണം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

ദയാൽദാസിന്റെ പുത്രൻ സിക്കുപ്രസ്ഥാനത്തെ ബലിഷ്ഠമായ സംഘടനാടിത്തറയിൽ പുനസ്സംഘടിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. ജീവകാരുണ്യ സ്ഥാപനങ്ങൾ, ഗുരുദ്വാരകൾ, (സിക്കുദേവാലയങ്ങൾ) ഭരണകാര്യാലയങ്ങൾ, വിദഗ്ധബൗദ്ധിക നേതൃവൃന്ദം എന്നിവയെല്ലാം ഇക്കാലത്തെ സിക്കുനവീകരണ പ്രസ്ഥാനത്തെ പുഷ്കലമാക്കി. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പൂർവസംവത്സരങ്ങളിലെ ക്രമാനുഗതവികാസം ഏറെ ദുർബലമായെങ്കിലും ഇന്നും ഈ പ്രസ്ഥാനം ഒരു ചൈതന്യവത്തായ സാന്നിധ്യമാണ്. പലപ്പോഴും യാഥാസ്ഥിതിക വിഭാഗങ്ങളുമായി വിവാദങ്ങൾ അതിനകത്ത് ശക്തിപ്പെടുന്നുണ്ട്.

സമ്മിശ്ര പ്രതികരണമുണർത്തുന്ന ഗുജറാത്ത്

ഫറാസി, വഹാബി വിഭാഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും അവയുടെ പുനരുത്ഥാനപരവും ശുദ്ധീകരണാത്മകവുമായ ചായ്വുകളെക്കുറിച്ചും പ്രകടമായ രാഷ്ട്രീയ അജണ്ടകളെക്കുറിച്ചും നാമിതിനകം തന്നെ പരിശോധിക്കുകയുണ്ടായി. ഉത്തര - പൂർവ ഭാഗങ്ങളിലെ പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനങ്ങളായിരുന്നു അവ. അതിനുശേഷം നാം രണ്ടു സിക്കുമത പ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ചു മനസിലാക്കാൻ, ഉത്തര - പശ്ചിമ ദേശത്തേക്കു നീങ്ങുകയുണ്ടായി. ഈ പ്രദേശങ്ങളിലെ രണ്ടു പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പരിവർത്തനാത്മക സമാനരൂപങ്ങളുടെ (Transitional types) തെളിഞ്ഞ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. കിഴക്കുനിന്നും പടിഞ്ഞാറുവരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന മധ്യേന്ത്യയിലെ പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ അടുത്തുനിന്നുകാണാൻ നമുക്കിനി സ്വൽപ്പം തെക്കോട്ടു സഞ്ചരിക്കാം.

സ്വാമിനാരായൺ സമ്പ്രദായ (ഗുജറാത്ത്) യുടെ വിരുദ്ധ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് നാമിവിടെ പരിശോധിക്കുകയുണ്ടായി, അദ്ദേഹം പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാവായിരുന്നു എന്ന അഭിപ്രായമുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ സംവർഗവൽക്കരണത്തിന് ചില പരിമിതികളുണ്ട് എന്നാലതേ അവസരത്തിൽ ഇതിനെ പൂർണമായും സംസ്കാരവൽക്കരണത്തിന്റെ ഗണത്തിലും ഉൾപ്പെടുത്താൻ പറ്റുന്നതല്ല. സൂറ്റ് ആസ്ഥാനമായി പ്രവർത്തിച്ച മാനവധർമസഭ, അതിന്റെ സഹോദരപ്രസ്ഥാനമായ പരമഹംസമണ്ഡലി, എന്നിവ ഗുജറാത്തിലെ സംസ്കാരവൽക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളായിരുന്നു. അഭ്യസ്തവിദ്യരായ അഭിജാതവർഗത്തിൽ ഈ രണ്ടു പ്രസ്ഥാനങ്ങളും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്നെങ്കിലും ആ സ്വാധീനം ക്ഷണികമായിരുന്നു.

സത്നാമികൾ (Satnamis)

മധ്യപ്രദേശിലെയും സമീപപ്രദേശങ്ങളിലെയും അധഃസ്ഥിത ദളിതരായ ചാമാറുക (Chamars)ൾക്കിടയിൽ ഉയർന്നുവന്ന സത്നാമി നവോത്ഥാനം ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. വളരെ പ്രബലമായതും ആധികാരികവുമായ പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ഇത്. ബിലാസ്പൂരിലെ ഒരസ്പൃശ്യ തോൽപ്പണിക്കാരനായിരുന്ന ഘാസിദാസ് (Ghasi Das മരണം:1850) ആയിരുന്നു ഇതിന്റെ സ്ഥാപകൻ. ഉത്തരേന്ത്യയിലെ വിഭിന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ വളർന്നുവന്ന അനേകം ഭക്തിപ്രസ്ഥാന സമാനരൂപ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സുപ്രസിദ്ധ വൈഷ്ണവ സന്യാസിയായ രാമാനന്ദന്റെ ചാമാർ ശിഷ്യനായ റോഹിത് ദാസുമായി ബന്ധമുള്ള വ്യക്തിയായിരുന്ന ഘാസിദാസ് (Ghasi Das). അതുകൊണ്ടാണ് ചില സത്നാമികൾ റോഹിത് ദാസിനെയും തങ്ങളുടെ നേതാവായി ആദരിക്കുന്നത്. മധ്യേന്ത്യയിലാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനം വളർന്നുവികസിച്ചതെങ്കിലും ഇതിന്റെ ഉത്ഭവസ്ഥലി ഛത്തിസ്ഗഢ് (ഇന്ന് ഇതൊരു പുതിയ സംസ്ഥാനം) ആണ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഹീനമായ പൈതൃകമനുസരിച്ച് ലഭ്യമായ, 'ശുദ്ധിരഹിതമായ' തോൽപ്പണിയായിരുന്നല്ലോ ഘാസിദാസിന്റെ ജീവിതമാർഗം. എന്നാൽ ഈ അസ്പൃശ്യനായ ഘാസിദാസ് കുട്ടിക്കാലം മുതൽക്കുതന്നെ തികഞ്ഞ മതഭക്തിയും, സദാചാരനിഷ്ഠവും ശുദ്ധവുമായ ജീവിതത്തോടുള്ള അഭിനിവേശവും പുലർത്തിയിരുന്നു. രാമാനന്ദന്റെയും ചൈതന്യരുടെയും കാലഘട്ടം മുതൽ ഇന്ത്യയിലെ മധ്യ - പശ്ചിമദേശങ്ങളിൽ വ്യാപകമായി നിലനിന്ന വൈഷ്ണവാന്തരീക്ഷം, വിഷ്ണുവിലും വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളിലും ആത്മസമർപ്പണം ചെയ്ത് മോക്ഷം പ്രാപിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള ആത്മീയജീവിത മാർഗത്തിലേക്ക് ഖാസിയെ നയിച്ചു. എന്നാൽ പുരിയിലും ഇതരക്ഷേത്രങ്ങളിലും, ജാതീയമായ വിലക്കുകൾ മൂലം അദ്ദേഹത്തിന് പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പുരിയിലെ ജഗന്നാഥ ദൈവത്തിന്റെ പാദസ്പർശമേൽക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള തീക്ഷ്ണമായ അഭിനിവേശവുമായി ഘാസി തന്റെ സഹോദരനൊപ്പം പുരിയിലേക്ക് തീർഥാടനത്തിന് പുറപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ജാത്യാചാരങ്ങളുടെ അലംഘനീയമായ തടസങ്ങൾ കാരണം, ഘാസിക്ക് പുരിക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഇടയ്ക്കുവെച്ച് തീർഥാടനം മതിയാക്കി അദ്ദേഹം ഛത്തീസ്ഗഢിലേക്ക് മടങ്ങി. ഒറീസയിൽനിന്നും മടങ്ങവെ, ഘാസിയും സഹോദരനും 'സത്നാം സത്നാം' എന്ന് ഉച്ചത്തിൽ പ്രാർഥിച്ചു. 'സത്നാം' എന്നാൽ സർവപ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും അന്തഃസത്തയുടെ നാമം എന്നർഥം. അതായത്, ദൈവത്തിന്റെ അനുഗൃഹീതനാമം. തനിക്ക് ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നിഷേധിച്ച അനീതിക്കെതിരെ പ്രതിഷേധമായും ആരാധനയുടെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും കാർക്കശ്യങ്ങളുടെ ലോകത്ത് നിർമലമായ ഈശ്വരാർഥനയുടെ പാവനമായ മാതൃകയെന്ന നിലയിലുമാണ് അദ്ദേഹം, 'സത്നാം' എന്ന് ഉദ്ഘോഷിച്ചത്. പിൽക്കാ

ലത്ത്, ഭക്തരായ വിശ്വാസികളുടെ പ്രാർഥനാ വചനമായും അവരുടെ പതാകയിലെ ആലേഖനമായും ആ മതവിഭാഗത്തിന്റെ തന്നെ പേരായും അത് മാറി.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലെ അവിസ്മരണീയമായ മറ്റൊരു നാമമാണ് നെയ്ത്തുകാരനും കവിയും മഹാസന്യാസിയുമായിരുന്ന കബീർ. അദ്ദേഹത്തിൽ ദാർശനിക ഭാവമിതായിരുന്നു; ഹൈന്ദവം, മുസ്ലീം തുടങ്ങിയ എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും അന്തഃസത്ത ഒന്നുതന്നെയാണ്. ഈ കബീറിയൻ ദർശനത്തിന്, ഘാസിദാസിന്റെയും സത്നാമികളുടെയും മേൽ അഗാധ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു.

ആരാധനാരീതികളുടെയും സംഘാലാപന ഭജനമേളങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ സത്നാമികൾ വൈഷ്ണവരെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ വൈഷ്ണവ വിശ്വാസങ്ങളും അചാരങ്ങളും സവർണ ജാതി സമുദായങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നു. മഹാന്മാരായ വൈഷ്ണവ സന്യാസികളായ ചൈതന്യരുടെ ശിഷ്യന്മാരും അനുയായികളും അധഃസ്ഥിത ജാതികളിലും മുസ്ലീം സമുദായത്തിലും ഉൾപ്പെട്ടവരായിരുന്നുവെന്നത് മറ്റൊരു വിഷയം. ഘാസിദാസിന്റെ മുഖ്യപ്രബോധനം ആഹാര സംബന്ധമായ ശീലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. മദ്യം, വെറ്റിലമുറുക്ക്, പുകയില, മാംസാഹാരം എന്നിവ ഉപേക്ഷിച്ചാൽ മാത്രമേ ജനങ്ങൾ നന്നാവുകയുള്ളുവെന്ന് അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചു. പുകയിലക്കെതിരായ എതിർപ്പ്, പിൽക്കാലത്ത് പ്രസ്ഥാനത്തിനിടയിൽ പിളർപ്പിന് വഴിവെച്ചു. പുകയിലയ്ക്കനുകൂലമായി ചിലരും എതിരായി മറുവിഭാഗവും തക്കാളി, തുടങ്ങിയ ഫലങ്ങളുടെ നിറം മൃഗമാംസത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നതാകയാൽ അത്തരം ഫലങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നുവരെ നിഷ്കർഷകളുണ്ടായി.

ഘാസിദാസ് ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ശക്തമായെതിർത്തു. പക്ഷേ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രൻ, ബാലക്ദാസ് ആണ് ജാതിവിരുദ്ധപ്രചരണം ശക്തമായി മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോയത്. 1850ൽ പിതാവ് ഘാസി മരിച്ചതോടെ ബാലക്ദാസ് സത്നാമികളുടെ നേതൃത്വമേറ്റെടുത്തു. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ പൊങ്ങച്ചങ്ങളെ എതിർക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ബാലക്ദാസ് പൂണൂൽ ധരിച്ചത് ബ്രാഹ്മണരെയും ഇതര സവർണ വിഭാഗങ്ങളെയും പ്രകോപിതരാക്കി. 1860ൽ ചില രജപുത്രക്ഷത്രിയന്മാർ ബാലക്ദാസിനെ വധിക്കുകയായിരുന്നു. ഇത് ചാമരന്മാരുടെയിടയിൽ പൊതുവിലും സത്നാമികളുടെയിൽ വിശേഷിച്ചും ഒരു പൊതുകലാപത്തിന് വഴിതെളിയിച്ചു. സത്നാം, സത്നാം എന്ന് ഉച്ചൈസ്തരം ഉദ്ഘോഷിച്ചുകൊണ്ട് ചാമരന്മാർ ആഴ്ചക്കരം കൊടുക്കുന്നത് ബഹിഷ്കരിച്ചു. ബാലക്ദാസിന്റെ വധാനന്തരം അദ്ദേഹം ഒരു രക്തസാക്ഷിയായി ആദർശവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. പുത്രനായ സാഹിബ്ദാസ് അനന്തരഗാമിയായി നിയുക്തനായി. ഈ കാലഘട്ടം രക്തരൂഷിതമായ സംഘട്ടനങ്ങളുടെ യുഗമായിരുന്നു. കർക്കശമായ നിയമങ്ങളുടെയും മറ്റും ഫലമായി സർക്കാർ ഇതെല്ലാം അടിച്ചമർത്തുകയായിരുന്നു.

സാഹിബ്ദാസിന്റെ അകാലവിയോഗത്തിനുശേഷം, പുത്രനായ അജർദാസ് (ഘാസിദാസിന്റെ സഹോദരൻ) പിൻഗാമിയായി അവരോധിതനായി. ഈ കാലഘട്ടത്തിലും സത്നാമികൾക്കിടയിൽ പിളർപ്പുകൾ രൂപം കൊണ്ടു.

കാലക്രമത്തിൽ ബാലക്ദാസിന്റെ സൈനികാധിഷ്ഠിത മതാത്മകതയ്ക്കുപകരം, പ്രശാന്തമായ ഭക്തിനിർഭരതയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടസ്ഥാപനങ്ങളും സത്നാമിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ വളർന്നുവന്നു. അങ്ങനെ സത്നാമികളും ഇതരപ്രസ്ഥാനങ്ങളെപോലെതന്നെ സാമ്പ്രദായകമായി മാറി. അധഃസ്ഥിതജനവിഭാഗങ്ങളെ തങ്ങളുടെ കാൽച്ചുവട്ടിലമർത്തി വളർന്നുവന്ന നിക്ഷിപ്ത താൽപ്പര്യക്കാരായ അഭിജാത വർഗ്ഗം പ്രസ്ഥാനത്തെ കൈപ്പിടിയിലൊതുക്കി. മധ്യേന്ത്യയിലും ഇന്ത്യയുടെ ഉത്തരഭാഗങ്ങളിലും സത്നാമികളുടെ സ്വാധീനം ഇന്നും പ്രബലമാണ്.

സത്യമഹിമ

ദളിതരുടെയും ആദിവാസികളുടെയും മണ്ണിൽ നാമ്പെടുത്ത മറ്റൊരു സൈനികാധിഷ്ഠിത പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു, ഒറീസയിലെ സത്യമഹിമധർമ. പിൽക്കാലത്ത് മഹിമ ഗോസൈൻ എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ട മുകുന്ദദാസ് ആയിരുന്നു ഇതിന്റെ സ്ഥാപകൻ. 1840 മുതൽ 1870 വരെ കർമോത്സുകനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. പുരിജഗന്നാഥക്ഷേത്രത്തിലെ വൈഷ്ണവാചാരിയായിട്ടാണദ്ദേഹം ജീവിതമാരംഭിച്ചത്. ക്ഷേത്രത്തിലെ ആചാരവൃത്തിക്കുവേണ്ടി പരിശീലനം നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കെ ഒരുനാൾ ആകസ്മികമായി അദ്ദേഹം അപ്രത്യക്ഷനാവുകയും 12 സംവത്സരങ്ങൾക്കുശേഷം 1862ൽ തിരിച്ചെത്തുകയും ചെയ്തു. ഈ 12 സംവത്സരക്കാലം ധ്യാനം, തീർഥാടനം, എന്നിവയ്ക്കായി ചെലവിട്ടു. അതിലുമുപരി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹൃദയത്തെ മഥിച്ച മറ്റൊന്നുണ്ടായിരുന്നു; ആധ്യാത്മികവും മതപരവുമായ ദാർശനിക വിഷയങ്ങൾ. നിലവിലുള്ള മതജീർണതകളെ ഇല്ലാതാക്കി പരിഷ്കരിക്കാനും, സാമൂഹിക പരിവർത്തനം സംജാതമാക്കാനും വേണ്ടി അദ്ദേഹം നിരവധി സന്യാസികളും യോഗികളുമായി കൂടിക്കാഴ്ച നടത്തിയും അവരുമായി വിഷയങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്തും 12 സംവത്സരങ്ങൾ കടന്നുപോയിരുന്നു. ഇത്തരം കൂടിക്കാഴ്ചകളിൽനിന്നും തീർഥാടനങ്ങളിൽനിന്നും ധാരാളം പാഠങ്ങൾ അദ്ദേഹം സ്വായത്തമാക്കിയിരുന്നു. അവയുടെ സാക്ഷാൽക്കാരത്തിനായി എന്ത്, എങ്ങനെ ചെയ്യണമെന്ന് തീരുമാനിച്ചുറപ്പിച്ചാണദ്ദേഹം പുരിയിലേക്ക് മടങ്ങിയത്. തന്റെ തീർഥാടനക്കാലത്ത് കണ്ടുമുട്ടിയ ഒരു വ്യക്തി അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിൽ അളവറ്റ മതിപ്പുളവാക്കിയിരുന്നു. ആ ഗാഢ സൗഹൃദത്തിലും സഹവർത്തിത്വത്തിലും കെട്ടിപ്പടുത്ത ജീവിതം മഹിമ ഗോസൈനിന്റെ ആധ്യാത്മികജീവിതത്തിലെ വഴിത്തിരിവായിരുന്നു. ഗോവിന്ദബാബ, എന്ന ഊർജസ്വലനും പ്രതിഭാധനനായ സംഘടാകനുമായിരുന്നു മഹിമയെ സ്വാധീനിച്ച ആ വ്യക്തി. പിൽക്കാലത്ത് ഇന്ത്യ

യിൽ പ്രശസ്തമായ പരിഷ്കരണങ്ങളിലടിയുറച്ച പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ച സുസാധ്യമാക്കാൻ മഹിമയെ സഹായിച്ചത് ബാബയുമായുള്ള സാന്ദ്രസൗഹൃദമായിരുന്നു.

മഹിമഗോസൈനിനൊപ്പം ചേർന്ന മറ്റൊരു സുപ്രധാന വ്യക്തിയെ കൂടി പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അന്ധനായ ഒരു വ്യക്തി. സവർണഹിന്ദുക്കൾക്കായി കന്നുകാലികളെ മേച്ച് ജീവിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു അയാൾ. അനുഗൃഹീതനായ ഒരു നാടൻ പാട്ടുകാരനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. മാത്രമല്ല നാടൻ ഈണത്തിൽ ഗീതകങ്ങളും നിസ്തുലമായ കവിതയും രചിച്ച പ്രതിഭാധനനായിരുന്നു ആ മനുഷ്യൻ. അന്ധനും നിരക്ഷരനുമായിരുന്ന ഈ ഇടയൻ പിൽക്കാലത്ത് സത്യമഹിമ ധർമയുടെ പ്രസിദ്ധനായ പ്രബോധകനും ഗായകനുമായി മാറി.

യുഗപ്രഭാവമാർന്ന പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും സാമൂഹിക മത പരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളെയും പോലെ, മഹിമ ഗോസൈനും, പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ സവിശേഷാധികാരങ്ങൾ, ആഡംപരപൂർണമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ-വൈഷ്ണവ യാഥാസ്ഥിതികത്വം എന്നിവയെ തീക്ഷ്ണമായെതിർത്തു. ജാതീയാസമത്വങ്ങളെയും അധികാരശ്രേണീ ഘടനയെയും അദ്ദേഹം ശക്തമായി എതിർത്തു. സ്ത്രീകൾക്ക് തുല്യഅവസരങ്ങളും മാന്യമായ പദവികളും ലഭ്യമാക്കാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം കഠിനമായി യത്നിച്ചു. അദ്ദേഹം തന്റെ ആധ്യാത്മിക തീർഥാടന സംഘത്തിൽ സ്ത്രീ ഭക്തകളെയും ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നു.

ഈദൃശ പ്രവർത്തനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഹൈന്ദവർക്കിടയിലെ യാഥാസ്ഥിതിക മതവൃന്ദത്തിന്റെ നിയമാനുശാസനങ്ങളെയും അനുശീലനങ്ങളെയും നിഷേധിക്കുന്നതും ബ്രാഹ്മണരെ പ്രകോപിതരാക്കുന്നതുമായിരുന്നു. അവർ ഗോസൈൻ വിഭാഗത്തിനെതിരെ സർക്കാറിന് പരാതി നൽകി. സത്യമഹിമധർമ പ്രസ്ഥാനത്തിലെ സന്യാസിമാരെക്കുറിച്ചവർ അപഖ്യാതി സൃഷ്ടിച്ചു. മാന്യമായ കുടുംബങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളെ വശീകരിക്കുകയും വഴിപിഴപ്പിക്കുകയുമാണ് മഹിമധർമ ചെയ്യുന്നതെന്നവർ പോലീസിൽ പരാതിനൽകി.

എന്നാൽ ഈ പരാതി അതിശയോക്തിപരവും അസംബന്ധവുമെന്ന് വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട്, പോലീസ് കമ്മീഷണർ അവഗണിക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇതിനെത്തുടർന്ന്, ബ്രാഹ്മണരും അവരുടെ അനുഭാവികളും നിയമം കൈയിലെടുത്തു. ഗോസൈൻ അനുയായികൾക്കെതിരെ കായികമായ ആക്രമണങ്ങൾ അഴിച്ചുവിട്ടു. പോലീസുകാരെ നടപടിയെടുക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, കുറ്റവാളികൾക്കെതിരായിട്ടല്ല, ഇരകളെ വേട്ടയാടാൻ. ഗോസൈനിനെതിരെ പോലീസ് അറസ്റ്റ്വാറന്റ് പുറപ്പെടുവിച്ചു. പക്ഷേ അദ്ദേഹം അറസ്റ്റിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞുമാറുകയും ഒളിവിൽ പോവുകയും ചെയ്തു. അതിനെ തുടർന്നദ്ദേഹം രോഗബാധിതനാവുകയും 1876ൽ മരണമടയുകയും ചെയ്തു. മരണം വരെ, അറസ്റ്റ് വാറന്റ് ഡമോക്ളിസിന്റെ വാൾ പോലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിരസ്സിനുമേൽ തൂങ്ങിനിന്നു.

എന്നാൽ ഈ പീഡനങ്ങളും വീരസാഹസികത്വങ്ങളുമൊന്നും പ്രസ്ഥാനത്തെ പ്രക്ഷീണമാക്കിയില്ല. മറ്റു പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ പോലെതന്നെ ഗോസൈൻ പ്രസ്ഥാനവും ആന്തരികമായ അന്തഃഛിദ്രങ്ങളിൽനിന്നും പിളർപ്പുകളിൽനിന്നും വിമുക്തമായിരുന്നില്ല. ദളിതരുടെയും ഗോത്രവർഗക്കാരുടെയും ഇടയിൽ വേരുറച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന ഈ പ്രസ്ഥാനവും ഒരു പിളർപ്പിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുകയായിരുന്നു. ഗോസൈൻ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മിക്ക ആശ്രമങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളും പാവന സ്ഥലങ്ങളും സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്നത്, ഗോത്രജനതയുടെ അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങളായ ഗിരിനിരകളിലും വനങ്ങളിലുമായിരുന്നു. വളരെയധികം ഗോത്രവർഗജനം അധിവസിക്കുന്ന ഒറീസയായിരുന്നു, മഹിമധർമയുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് വഴിയൊരുക്കിയ ഉർവരഭൂമി.

ഗോസൈനും അനുഭാവികളും ജാതിവ്യവസ്ഥയെ കർശനമായി എതിർക്കുകയും പരിമിതമായ ഏകദൈവാരാധന നിഷ്കർഷിക്കുകയും ചെയ്തു. 20-ാം ശതാബ്ദമാവുമ്പോഴേക്കും സത്യമഹിമധർമ പ്രസ്ഥാനം വ്യവസ്ഥാപിത സംഘടനയായി പരിണമിച്ചെങ്കിലും ആദിവാസികളും അധഃസ്ഥിതരും അധിവസിക്കുന്ന ഒറീസയിലും സമീപ സംസ്ഥാനങ്ങളിലും ഇതിനും ഗോത്രജനതയുടെ ഒരു മാർഗദീപമായിനിലകൊള്ളുന്നു.

അയ്യാവൈകുണ്ഠർ

നമ്മളിതുവരെ കണ്ടതുപോലെ ഡസൻകണക്കിനു പരിവർത്തനാത്മക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും വളർച്ചപ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ വ്യവസ്ഥാപിത മതങ്ങൾക്കുള്ളിൽനിന്ന് പ്രതിപ്രസ്ഥാനങ്ങളായി രൂപംകൊണ്ടതും എന്നാൽ മാതൃപ്രസ്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമായിരുന്നു അവയെല്ലാം തന്നെ. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ ഏറ്റവും തെക്കേ അറ്റത്ത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന കന്യാകുമാരി, തിരുനൽവേലി, ഇതര ജില്ലകൾ എന്നിവിടങ്ങളിൽ ഉയർന്നുവന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉദാഹരണം കൂടി നമുക്കു പരിശോധിക്കാം. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് സവിശേഷനാമമില്ല. പ്രത്യുത, ഇതിന്റെ സ്ഥാപകനായ അയ്യാവൈകുണ്ഠരുടെ (1809-1851) നാമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണിത് അറിയപ്പടുന്നത്. തമിഴ് നാട്ടിലെ ബ്രാഹ്മണരുടെ താഴെയുള്ള നാടാർമാരും വെള്ളാളരും മുതലിയാർമാരും ജാതീയമായി പിന്നോക്കം നിൽക്കുന്നവരും അസ്പൃശ്യരുമായിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ എണ്ണമറ്റ ജാതികളുണ്ട് തമിഴ്നാട്ടിൽ. ഇവർ, ചാന്നാർ ജാതിയുമായി സാദൃശ്യമുള്ളവരാണ്. ചിലയിടങ്ങളിലിവർ പ്രത്യേക ദരിദ്രജാതിവിഭാഗമാണ്. എന്നാൽ മറ്റുചിലയിടങ്ങളിൽ നാടാന്മാരുമായി പലനിലയ്ക്കും സാരൂപ്യമുള്ളവരാണ്.

നാഗർകോവിലിൽ ഒരു ചാന്നാർ കുടുംബത്തിലാണ് അയ്യാവൈകുണ്ഠർ ജനിച്ചത്. മുടിചൂടും പെരുമാൾ (9-ാമത്തെ കിരീടധാരിയായ രാജാവ്) എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ യഥാർഥപേര്. എന്നാൽ ഉപരി

ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ പേരുകളെ അതിലംഘിക്കുന്നുവെന്ന് തോന്നിയതിനാൽ, അവരീ പേര് ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അങ്ങനെ രക്ഷിതാക്കൾ മുത്തുക്കുട്ടിയെന്ന് പുനർനാമകരണം ചെയ്തു. പിൽക്കാലത്ത് വിഖ്യാത പരിഷ്കർത്താവും നേതാവുമായി മാറിയതോടെ മുത്തുക്കുട്ടി വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമാണെന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെടുകയും വൈകുണ്ഠർ എന്ന ദിവ്യനാമം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു.

ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും സ്ത്രീകളുടെ അപകൃഷ്ടമായ സാമൂഹിക പദവിയെയും എതിർക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ, കാർഷികത്തൊഴിലാളികൾക്കും തോട്ടംതൊഴിലാളികൾക്കും കള്ളുചെത്തുതൊഴിലാളികൾക്കും മെച്ചപ്പെട്ട വേതനവും സേവനസാഹചര്യങ്ങളും നൽകാൻ വേണ്ടിയും അദ്ദേഹം നിലകൊണ്ടു. ജാതീയമായ അയിത്താചരണത്തിന്റെ പേരിൽ ഉയർന്നജാതിക്കാർ വഴിനടന്നുപോവുമ്പോൾ, അസ്പൃശ്യർ വഴിമാറി നടന്നുപോവണമായിരുന്നു. എന്നാൽ അസ്പൃശ്യർ വഴിമാറരുതെന്നദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. പകരം തോർത്തു മുണ്ടുകൊണ്ടോ തൂവാലകൊണ്ടോ തലക്കെട്ടുകെട്ടി ഉദ്ധതശിരസ്കരായി നടക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം അസ്പൃശ്യരോടാവശ്യപ്പെട്ടു. സാധാരണനിലയിൽ സവർണരുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽ, തലക്കെട്ടഴിച്ച് ചുമലിലിടണമായിരുന്നു, അസ്പൃശ്യർ. വൈകുണ്ഠരുടെ വിഗ്രഹ പ്രതിഷ്ഠയുള്ള ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങളിലിന്ന് പ്രവേശിക്കണമെങ്കിൽ ശിരോവസ്ത്രം നിർബന്ധമാണ്. വൈകുണ്ഠർ പ്രതിഷ്ഠനടത്തിയ ചില ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ, വിഗ്രഹത്തിനുപകരം മുഖക്കണ്ണാടിയാണ് പ്രതിഷ്ഠ. നിലക്കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠിച്ചാൽ വിശ്വാസികൾക്ക് സ്വന്തം മുഖം നോക്കി സ്വയമാരാധിക്കാൻ സാധിക്കുകയും അങ്ങനെ ആത്മാഭിമാനം വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്നതാണ് ഈ കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠയുടെ പൊരുൾ.

ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ 19-ാം ശതകത്തിൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം നടപ്പാക്കിയ കാലത്താണ് വൈകുണ്ഠർ തന്റെ നവോത്ഥാന ദൗത്യത്തിന് പ്രാരംഭം കുറിച്ചത്. 19-ാംശതകത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധമായിരുന്നു അത്. അന്നത്തെ തിരുവിതാംകൂർ സംസ്ഥാനത്ത് (ഇന്നത്തെ കന്യാകുമാരി ജില്ലയുൾപ്പെടെ) ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ആധിപത്യം അവിടുത്തെ ഭരണാധികാരികൾ അംഗീകരിക്കുകയായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ്-ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ (വിശേഷിച്ചും ലണ്ടൻ മിഷൻ സൊസൈറ്റി- LMS) ഹിന്ദുക്കളെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനുള്ള ഊർജിതമായ ശ്രമങ്ങൾ നടക്കുന്ന കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. അധഃസ്ഥിതജാതിവിഭാഗങ്ങളായ ചാന്നാർമാരെയും നാടാർമാരെയുമാണ് ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് കൂടുതലും പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതിമർദനങ്ങളിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രരാവാൻ വേണ്ടി അനേകമാളുകൾ മിഷനറിമാരുടെ വലയിൽ കുരുങ്ങുകയായിരുന്നു. ചില ജീവകാരുണ്യപ്രവർത്തനങ്ങളും പരസഹായപ്രവൃത്തികളും മിഷനറിമാർക്ക് പാവങ്ങളുടെ സംരക്ഷകരെന്ന പരി

വേഷം നൽകിയിരുന്നു എന്നാൽ ഞൊടിയിടയിൽ തന്നെ ഇതിനുപിറകിലുള്ള സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾ പുറത്തുവന്നു. മിഷനറിമാരുടെ വായിലൊതുങ്ങാത്ത അവകാശവാദങ്ങളെയും പ്രകീർത്തനങ്ങളെയും വൈകുണ്ഠർ എതിർത്തു. അങ്ങനെ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കു മുന്നിലെ വിനാശകാരിയായ തടസമായി അവർ അദ്ദേഹത്തെ കണ്ടു.

പ്രാദേശിക ഹിന്ദു ഉപരിജാതി ബ്രാഹ്മണർ, നായന്മാർ എന്നിവരും വൈകുണ്ഠരോട് വിരോധം പ്രകടിപ്പിച്ചു. അവർ ധനികരായ ഭൂവുടമകളായിരുന്നു. നാടാർമാരും ചാന്നാർ വിഭാഗങ്ങളും അവരുടെ കുടിയാന്മാരോ കാർഷികത്തൊഴിലാളികളോ ആയിരുന്നു. സവർണഹിന്ദുക്കൾ ഇവരുടെ മേൽ അടിച്ചേൽപ്പിച്ച ചൂഷണങ്ങളെയും ജന്മിത്താധികാരികളെയും, വൈകുണ്ഠരുടെ നവോത്ഥാന ഉയിർപ്പ് വെല്ലുവിളിയോടെ നേരിട്ടു.

ഈയവസരത്തിലാണ് മദ്രാസ് ഗവർണരുടെയും സവർണഹിന്ദുക്കളുടെയും സ്വാധീനശക്തിയുപയോഗിച്ച് ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാർ, വൈകുണ്ഠരെ അറസ്റ്റുചെയ്യിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. തിരുവിതാംകൂറിലെ മഹാരാജാവും മിഷനറിമാരെ സഹായിക്കാനുണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെ മാസങ്ങളോളം വൈകുണ്ഠരെ തിരുവനന്തപുരത്ത് തടവിലിടാനും അവർക്കു സാധിച്ചു. എന്നാൽ ഇത്തരം പീഡനമുറകളൊന്നും തന്നെ വൈകുണ്ഠരെ താൻ തിരഞ്ഞെടുത്ത മതപരിഷ്കരണത്തിന്റെയും സാമൂഹിക നവീകരണത്തിന്റെയും പാതയിൽനിന്നും പിന്തിരിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയാദർശങ്ങളും ഉദ്ബോധനങ്ങളുമെല്ലാം തന്നെ എണ്ണമറ്റഗ്രന്ഥങ്ങളിലായി നമുക്കിന്നു ലഭ്യമാണ്.

വൈകുണ്ഠർ തന്റെ സാഹസിക പരിഷ്കരണയാത്ര സമാരംഭിക്കുമ്പോൾ ചാന്നാർമാർക്ക് അവരുടെ ഭവനങ്ങളുടെ മേൽക്കൂരയിൽ ഓടുമേയാനുള്ള അവകാശം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. വൈക്കോലോ പനയോലയോ മാത്രമെ അവരീയാവശ്യത്തിനായി ഉപയോഗിക്കാൻ പാടുണ്ടായിരുന്നുള്ളു.

ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾക്കു മാറുമറയ്ക്കാനുള്ള അവകാശവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പണമുണ്ടെങ്കിൽപോലും സ്വർണാഭരണങ്ങൾ അണിയാനും പാടില്ലായിരുന്നു അവർ. കർഷകത്തൊഴിലാളികളും കുടിയാന്മാരുമായ ഈ നിസ്വവർഗം സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവുമായ ചൂഷണങ്ങൾക്കും മർദനങ്ങൾക്കും വിധേയരായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുള്ള അവകാശം അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അയിത്താചാരണമാകട്ടെ വളരെ ഭീകരവുമായിരുന്നു. ഇക്കാലത്തുതന്നെയാണ് മാറുമറയ്ക്കാൻ വേണ്ടി ചാന്നാർമാർക്കിടയിൽ ചരിത്ര പ്രസിദ്ധമായ കലാപങ്ങൾ നടന്നത്. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് വൈകുണ്ഠർ ശക്തമായ പ്രചോദനം തന്നെനൽകുകയുണ്ടായി. അങ്ങനെ നവോത്ഥാനവ്യക്തിത്വങ്ങളുടെ താരനിരയിൽ വളരെ പ്രസിദ്ധനല്ലെങ്കിൽപ്പോലും ഉന്നതമായ സ്ഥാനമലങ്കരിക്കുന്നതിനായി വൈകു

ണ്ഠർ നിലകൊള്ളുന്നു. ഇന്നും ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം സജീവമാണ്. എന്നാൽ പല പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും സംഭവിച്ചതുപോലെ ഇതും സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഹിന്ദു ആരാധനാരീതികൾ ഇതിനകത്ത് ദൃഢീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. വൈകുണ്ഠരുടെ പുത്രനും ചെറുമക്കളും ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വമേറ്റെടുത്തു. ഇന്ന്, വൈകുണ്ഠരുടെ അഞ്ചാം തലമുറയാണ് നേതൃദലത്തിൽ വിരാജിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാന പ്രവാഹത്തിലെ വിഭിന്നധാരകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ വിശദീകരണവും വിശകലനവും സമ്പൂർണമോ സമഗ്രമോ അല്ല. ധാരാളം വിശദീകരണങ്ങളും പ്രസ്ഥാനസംബന്ധമായ വിവരണങ്ങളും വിട്ടുപോയിട്ടുണ്ട്. എന്നിരിക്കിലും ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന മഹത്തായതും വർണാഭവുമായ പ്രതിഭാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു വിഹഗവീക്ഷണം നൽകാൻ ഇത് പര്യാപ്തമായിരിക്കും. വർഗീയവാദം, ഹിംസാത്മകത, അസഹിഷ്ണുത, നവോത്ഥാന സംസ്കൃതിയുടെ പൊതുവായ തകർച്ച എന്നിവകൊണ്ട് അടയാളപ്പെടുത്താവുന്ന ഒരു തമോയുഗത്തിന്റെ പൂമുഖപ്പടിയിലാണിന്ത്യ ഇന്നെത്തിനിൽക്കുന്നത്.

2

ബംഗാളി നവോത്ഥാനത്തിലെ സ്വാധീനം കേരളത്തിൽ

'വംഗനാട് (ബംഗാൾ) ഇന്ന് ചിന്തിക്കുന്നത് ഇന്ത്യ നാളെ ചിന്തിക്കുന്നു', എന്ന ചൊല്ലിന് ഏതാണ്ട് ഒരു ശതാബ്ദത്തിന്റെ പഴക്കമുണ്ട്. 18 ഉം 19 ഉം ശതകങ്ങളിൽ ബംഗാളിൽ മൊട്ടിട്ടതും അനന്തരം ഇന്ത്യയാകെ പൂത്തുലഞ്ഞതുമായ നവോത്ഥാന സൂനങ്ങളാണ്, ആധുനിക ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിന്റെ മേൽപ്പറഞ്ഞ അവബോധത്തിന് പ്രചോദനം നൽകിയത്. നവോത്ഥാനവും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളും ജനാധിപത്യാദർശങ്ങളും സ്വാതന്ത്ര്യസമരങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ ബംഗാളിൽ ഉറവയെടുത്ത് ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികവും ഭാഷാപരവുമായ മേഖലകളിൽ പടർന്നൊഴുകുകയായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രഭവകേന്ദ്രമായി ബംഗാൾ മാറിയതെന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യത്തിന് വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഒരു വിശദീകരണമുണ്ട്; ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം ഒന്നുകിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിന്റെയും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഉപോൽപ്പന്നമാണ് അല്ലെങ്കിൽ ഫലപരിണതിയാണ്. ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിന്റെ തുടക്കം ബംഗാളിലായിരുന്നു. ബംഗാളിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡമാകെ അത് വ്യാപിക്കുകയായിരുന്നു. പെരുങ്കള്ളനെന്ന് മാർക്സ് വിശേഷിപ്പിച്ച റോബർട്ട് ക്ലൈവിന്റെ കുടിലബുദ്ധിയും സൈനിക ശക്തിയുമാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാരെ 1757ലെ പ്ലാസിയുദ്ധത്തിൽ വിജയം വരിക്കാൻ സഹായിച്ചത്. ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ അടിത്തറ പാകിയ യുദ്ധമായിട്ടാണ് ചരിത്രകാരന്മാർ ഇതിനെ വിലയിരുത്തുന്നത്.

നവോത്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച മേൽപ്പറഞ്ഞ സാമ്പ്രദായിക വീക്ഷണം പലചരിത്രകാരന്മാർക്കും സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കും സ്വീകാര്യമല്ല. അവർ ആരോപിക്കുന്നതിതാണ്; ഇത്തരത്തിലുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് ബ്രിട്ടീഷ് ആക്രമണത്തെ നീതിമത്ക്കരിക്കുന്നതാണ്. മാത്രമല്ല,

കൊളോണിയൽ ഭരണാധികാരികളുടെ വഞ്ചനകളെയും ക്രൂരതകളെയും ന്യായീകരിക്കാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നതിന് പ്രേരണ നൽകുന്നതാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച മേൽപ്പറഞ്ഞ പരിപ്രേക്ഷ്യം. എന്നാൽ ഡോ. കെ എൻ പണിക്കർ, ശ്രീ ധരംപാൽ (Shri Dharam Pal) ഡോ. രംജിത് ഗുഹ തുടങ്ങിയ ആധുനിക ചരിത്രകാരന്മാർ, പക്ഷേ, ഈ വീക്ഷണത്തോട് വിയോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ഈ ചരിത്രകാരന്മാർക്കെല്ലാം അവരുടേതായ അഭിപ്രായങ്ങൾ ഈ വിഷയത്തിലുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിനും ആധുനീകരണിനും പ്രചോദനം നൽകിയത് ബ്രിട്ടീഷുകാരാണെന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ ഐകകണ്ഠ്യേന നിരാകരിക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രബോധമാണവർ പങ്കുവയ്ക്കുന്നത്. അവർ അവകാശപ്പെടുന്നതിതാണ്; ഇതര സമൂഹങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിനും കാലാനുസൃതമായ നവീകരണത്തിനും പരിഷ്കരണത്തിനും ആവശ്യമായ സർഗശേഷിയുണ്ടായിരുന്നു. മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനമെന്നു പറയുന്നത്, മുമ്പു നടന്നിട്ടുള്ള നവീകരണത്തിന്റെയും പരിഷ്കരണത്തിന്റെയും ആവർത്തനമോ തുടർച്ചയോ ആണ്. ഇവരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിലും (A D) രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ പ്രഭാതോദയത്തിലും ഇന്ത്യയിൽ രൂപം കൊള്ളുകയും അനന്തരം ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും വളർന്നുവികസിക്കുകയും ചെയ്ത ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം, യഥാർഥത്തിൽ ഒരു നവോത്ഥാനം തന്നെയായിരുന്നു. ഈ ഭക്തിനവോത്ഥാനമാണ് വിഭിന്ന ഇന്ത്യൻ ഭാഷകൾക്ക് തനിമയും രൂപവും നൽകിയത്. അങ്ങനെ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയവും ഉപദേശീയ - സംസ്കാരങ്ങളുടെ പിറവിയുടെ കാഹളം സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു അത്. ശ്രേണീബദ്ധമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും മർദിത വർഗങ്ങളുടെ പ്രക്ഷോഭത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത, പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. അവർ മറ്റൊരു വിഷയം കൂടി നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെടുത്തുന്നു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് ഒരു സഹസ്രാബ്ദം മുമ്പ് രൂപംകൊണ്ട ബൗദ്ധനവോത്ഥാനവും ഇത്തരത്തിലുള്ള പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. നവോത്ഥാനത്തിനും പരിഷ്കരണത്തിനും ആവശ്യമായ അത്തരസർഗാത്മകത ഇന്ത്യയുടെ തദ്ദേശീയവും ആന്തരികവുമായ പാരമ്പര്യത്തിലുള്ളപ്പോൾ, 18 ഉം 19 ഉം ശതകത്തിലെ നവോത്ഥാനത്തിനുവേണ്ടി എന്തിനാണു നാം ബ്രിട്ടീഷുകാരെപ്പോലെയുള്ള ഒരു ബാഹ്യകർത്തൃത്വത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നത്?

റാംമോഹൻറായ്, ഈശ്വർ ചന്ദ്ര വിദ്യാസാഗർ, രാധാകൃഷ്ണ ദേബ്, ദയാനന്ദ സരസ്വതി, വീരെസലിംഗം, ശ്രീനാരായണഗുരു തുടങ്ങിയ ഡസൻ കണക്കിനു നവോത്ഥാന നായകരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവികാസത്തെക്കുറിച്ച് സൂക്ഷ്മമായി പഠനം നടത്തിയ ശേഷം പണിക്കർ സംശയരഹിതമായി തെളിയിക്കുന്നത്, ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനനായകർക്ക് അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രചോദനം നൽകിയത് തദ്ദേശീയവും നമ്മുടെ ചരിത്രത്തിൽ ആഴത്തിൽ വേരൂന്നുകയും ചെയ്ത ഘടകങ്ങളാണ് എന്നാണ്. (*സംസ്കാരം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, അധിനിവേശം, കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യ*

യിലെ സമൂഹിക ബോധവും ധൈഷണികരും ന്യൂഡൽഹി, 1995- ഈ ഗ്രന്ഥം പരിശോധിക്കുക)

അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം, നിരവധി ക്ലാസിക്കൽ- ആധുനിക ഭാഷകളിലുള്ള നൈപുണ്യം, ഭാവനയും ഊർജ്ജസ്വലതയുമുള്ള അസാമാന്യ വ്യക്തി പ്രഭാവം, എന്നിവയെല്ലാമുള്ള അവിസ്മരണീയ നേതാവായിരുന്നു, ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവെന്ന് പൊതുവിൽ അറിയപ്പെടുന്ന രാജാറാം മോഹൻറായ്.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിഷ്കരണപരമായ രചനകളും പ്രവർത്തനങ്ങളുമെല്ലാം തന്നെ യഥാർഥത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷോ ഇതര പാശ്ചാത്യ ഭാഷകളോ സ്വായത്തമാക്കുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്ന്, ഡോ. പണിക്കർ സൂക്ഷ്മമായ തന്റെ ഗവേഷണത്തിലൂടെ തെളിയിക്കുന്നു. മോഹൻ റായ് വൈദേശികഭാഷകൾ പഠിക്കുന്നത്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി പറഞ്ഞാൽ അവസാന കാലത്താണ്; അതായത്, 20-കളിൽ.

ഡോ. കെ എൻ പണിക്കരുടെ നിഗമനങ്ങളിലാണ് ഇന്ത്യനവോത്ഥാനാനുഭവങ്ങൾ കൂടുതലായും ദൃഢീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവ് ശ്രീനാരായണ ഗുരു (1855-1928) ആയിരുന്നു. സംസ്കൃതം, മലയാളം, തമിഴ്, എന്നീ ഭാഷകളിൽ അറിവുണ്ടായിരുന്ന ഗുരു തന്റെ വിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കിയത്, പരമ്പരാഗത ഇന്ത്യൻ ശൈലിയിലായിരുന്നു. അയിത്താചരണ വിരുദ്ധ ജാതി വിരുദ്ധ കലാപങ്ങളും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പ്രാതിനിധ്യഭരണത്തിനും, സാർവത്രിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു വേണ്ട സമരങ്ങളും എല്ലാംതന്നെ, ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുമാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. ശ്രീ വൈകുണ്ഠസ്വാമി, ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, (ഇദ്ദേഹം ഗുരുവിനു തുല്യനായും ഗുരു കഴിഞ്ഞാൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപെട്ട നവോത്ഥാന നായകനായും വിഭിന്ന രീതിയിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു) ശ്രീ പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരു, അയ്യങ്കാളി തുടങ്ങിയവരാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ മറ്റു വിഖ്യാതരായ നേതാക്കൾ. ഇവരാരും തന്നെ, ഗുരുവിനെപ്പോലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയവരായിരുന്നില്ല. നവോത്ഥാനത്തിനുവേണ്ട പ്രചോദനം ഇവർക്കു ലഭിച്ചത് തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽനിന്നും രീതികളിൽ നിന്നുമാണ്. ഇത്തരം ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ ഇതര സംസ്ഥാനങ്ങളിലും കാണാവുന്നതാണ്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മുഖ്യപ്രചോദനം, ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നുവെന്ന അവകാശവാദം അർദ്ധസത്യമോ അസത്യമോ ആണ്. ഇതിനർഥം, ആധുനിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ പങ്ക് നിഷേധിക്കുന്നുവെന്നതല്ല.

കേരളചരിത്രത്തിലും ജീവിതത്തിലും ബംഗാളി നവോത്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ച പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാർ സൃഷ്ടിച്ച പലചതിക്കുഴികളും നമുക്കു നേരിടേണ്ടിവരും. ഉദാഹരണത്തിന് ഒ ചന്തുമേനോന്റെ, *ഇന്ദുലേഖ* എന്ന നോവലെ

ടുക്കാം. കേരളീയ ജീവിതത്തിലും ചിന്തയിലും ബംഗാളി നവോത്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ച സ്വാധീനഫലങ്ങൾ പ്രതിഫലിക്കുന്ന മാർഗദർശനപരമായ നോവലാണിത്. 1889ലാണ് ഇത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. *ഇന്ദുലേഖ*ക്കുമുമ്പു തന്നെ വിരലിലെണ്ണാവുന്ന ചില നോവലുകൾ മലയാളത്തിലുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ, നമ്മുടെ നോവൽസാഹിത്യ ശാഖയിലെ ലക്ഷണമൊത്ത ആദ്യകൃതിയിതാണ്. 120 സംവത്സരങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും അതിന്റെ ജനകീയത നഷ്ടപ്പെടാതെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഈ നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്തം, കലാഹരണപ്പെട്ട കൂട്ടുകുടുംബ വ്യവസ്ഥയും, മരുമക്കത്തായ സമ്പ്രദായവുമാണ്. നായർ സമുദായങ്ങളിലും മറ്റുമാണ് ഈ സമ്പ്രദായങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നത്. ബഹുഭർത്തൃത്വം, നിശ്ചയവിവാഹം തുടങ്ങിയ ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയിലെ രീതികളെ എതിരിടുന്നതാണ് *ഇന്ദുലേഖ*യുടെ പ്രമേയം. നിശ്ചയവിവാഹത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് പ്രണയവിവാഹവും ഏകഭാര്യത്വവും സ്ഥാപിക്കാൻ ഈ നോവൽ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ഒ ചന്തുമേനോൻ ചില കൊളോണിയൽ മുൻ നിശ്ചയങ്ങൾ നിലനിർത്തിയിരുന്നുവെന്നത് മറക്കുകവയ്യ. ആധുനീകരണത്തിന്റെയും പുരോഗതിയുടെയും സുപ്രധാന പ്രചോദകസ്രോതസ്സ് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്നദ്ദേഹം തീവ്രമായി ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചിരുന്നു. നമ്മുടെ സാസ്കാരിക രംഗത്തെ രാജഹംസങ്ങളായ പരിഷ്കാരികളെപ്പോലെ തന്നെ ചന്തുമേനോനും ഇത്തരം കൊളോണിയൽ ആശയങ്ങളുടെ ഇരയായിരുന്നെങ്കിലും *ഇന്ദുലേഖ* എന്ന നോവലിന്റെ ചരിത്രപ്രധാന്യത്തിന് അത് മങ്ങലേൽപ്പിക്കുന്നില്ല. കേരളത്തിലെ ആധുനികയുഗപ്പിറവി വിളിച്ചറിയിച്ച അടിസ്ഥാന ഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നായി ഈ നോവൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു.

ഇവിടെ *ഇന്ദുലേഖ* പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അങ്ങ് വംഗദേശത്ത് നവോത്ഥാനം അതിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഔന്നിത്യത്തിലായിരുന്നു. മാത്രമല്ല, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അപചയംപോലും ആരംഭിച്ചഘട്ടമായിരുന്നു ബംഗാളിലത്. രാജാറാം മോഹൻറായിയുടെ ബ്രഹ്മസമാജത്തെ അതിയാഥാസ്ഥിതികനായ കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ റാഞ്ചിയെടുക്കുകയായിരുന്നു. തന്റെ മാർഗദർശിയായ മോഹൻറായിയുടെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണങ്ങളിലൊന്നായ ശൈശവവിവാഹവിരുദ്ധ നിലപാടിനെ ലംഘിക്കുകയായിരുന്നു, കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ. പ്രായപൂർത്തിയാവാത്ത തന്റെ പുത്രിമാരെ ഒരു ഫ്യൂഡൽ പ്രമാണിക്ക് വിവാഹം ചെയ്തുകൊടുത്ത സംഭവമാണിവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇക്കാലത്ത് ബ്രഹ്മസമാജം, യാഥാസ്ഥിതിക - യാഥാസ്ഥിതികവിരുദ്ധ വിഭാഗങ്ങളായി പിളർന്നു.

സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ, ഇതിൽ യാഥാസ്ഥിതിക വിരുദ്ധ (Radical) ജനസാമാന്യത്തിന്റെ കൂടെനിന്നുവെന്നത് വളരെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. അക്കാലത്ത് പൗരസ്ത്യ - പാശ്ചാത്യ ലോകത്തെല്ലാം തന്നെ നോവൽ എന്ന സാഹിത്യശാഖ വളരെയധികം പ്രാമുഖ്യം നേടിയിരുന്നു. ആധുനിക സാമൂഹിക - സാഹിത്യവ്യവഹാര മണ്ഡലത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകമായി

നോവൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആ ഘട്ടത്തിൽ തന്നെയായിരുന്നു *ഇന്ദുലേഖ*യുടെ പിറവിയും. നിരവധി വിഖ്യാത നോവലുകൾ രചിച്ച ബങ്കിം ചന്ദ്ര ചാറ്റർജി ഈ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രതിഭാധനനായ സാഹിത്യകാരനായിരുന്നു. *ദുർഗ്ഗേശ നന്ദിനി, ആനന്ദമഠം, കപാലകുണ്ഠല* തുടങ്ങിയ നോവലുകൾ മലയാളത്തിൽ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട ജനപ്രിയ നോവലുകളാണ്. 19-ാം ശതാബ്ദം മുതൽ മലയാളീയ സംസ്കാരത്തിൽ ബംഗാളി സാഹിത്യം ചെലുത്താൻ തുടങ്ങിയ സ്വാധീനശക്തി ഇന്നും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ശരത് ചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, താരാശങ്കർ ബാനർജി, മണിക് ബാനർജി, സാവിത്രിറോയ്, മഹാശ്വേതാ ദേവി, ആശാപൂർണദേവി, ബിഭൂതിഭൂഷൺ ബന്ദ്യോപാധ്യായ, രബീന്ദ്രനാഥടാഗോർ തുടങ്ങിയവർ തങ്ങളുടെ ഉജ്വലസാഹിത്യ സൃഷ്ടികളിലൂടെ ഇന്ന് മലയാളി എഴുത്തുകാരായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മലയാളത്തിലെ ചെറുകഥ, നോവൽ, നാടകങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ബംഗാളി രചനകൾ ആഴത്തിൽ തന്നെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ചന്തുമേനോന്റെ *ഇന്ദുലേഖ*യ്ക്ക് ആനുഭാവികവും ആശയപരവുമായ ഒട്ടേറെ തുറസുകളുണ്ട്. നായകനായ മാധവൻ തന്റെ ബംഗാൾ ജീവിതത്തിനിടയിൽ നേടിയ സാംസ്കാരിക വികാസം അനാവൃതമാക്കപ്പെടുന്നുണ്ട് ഈ നോവലിൽ. ബംഗാളിലെ ഭദ്രലോക് കുടുംബത്തിലെ സ്വീകരണമുറിയിൽ നിന്നുമാരംഭിക്കുന്ന സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെയാണിത് പ്രകടിതമാവുന്നത്. 1889ലാണ് *ഇന്ദുലേഖ* പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. 1885ൽ രൂപം കൊണ്ട ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിനെപ്പറ്റിയുള്ള സുദീർഘ ചർച്ചകൾ ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മസമാജപ്രസ്ഥാനം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രകലാപം, ബംഗാളിലെ പുതുതലമുറയിൽ പടർന്നുപിടിച്ച സാമൂഹിക പരിഷ്കരണാശയങ്ങൾ - എന്നിവയെല്ലാം തന്നെ ഈ നോവലിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നു. ചില സാഹിത്യവിമർശകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇതിലെ ദീർഘ രാഷ്ട്രീയ - സാമൂഹിക സംവാദങ്ങൾ, ഇതിന്റെ സാഹിതീയമായ ഘടനയെ നിഹനിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ഇ എം എസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈ വിഷയങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യുന്ന 17-ാം അധ്യായം *ഇന്ദുലേഖ*യുടെ പ്രമേയത്തിന്റെ അഭേദ്യഭാഗമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണത്തിന്റെയും കലാപത്തിന്റെയും അനുഭവങ്ങൾ സമകാലിക കേരളീയ ഭൂമികയെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കേരളത്തിലാരംഭിച്ച നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വിഭിന്നധാരകളിൽ ബംഗാളി സ്വാധീനം തെളിഞ്ഞുകാണാവുന്നതാണ്.

മലയാള കവിതയിലും ബംഗാളി സ്വാധീനം സവിശേഷമാം വിധം പ്രകടമാണ്. കുമാരനാശാൻ, വള്ളത്തോൾ, ഉള്ളൂർ എസ് പരമേശ്വരയ്യർ, എന്നിവരാണ് മലയാളത്തിലെ ആധുനിക കവിത്രയം(Poetic trio) എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. 20-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ മലയാള കവിതയെ വിപ്ലവൽക്കരിച്ച കവിപ്രതിഭകളാണിവർ. ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും ജനസമ്മ

തനും പ്രതിഭയിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതസ്ഥാനീയനുമായ കവി കുമാരനാശാനാണ്. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവും പ്രഭവ കേന്ദ്രവും ശ്രീനാരായണഗുരുവാണെങ്കിൽ, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രോജ്വലപ്രതിഭയാർന്ന കവിയാണ് ആശാൻ. ഗുരുവും ആശാനും ഈഴവസമുദായത്തിൽ പിറന്നവരാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവർ നേതൃത്വം കൊടുത്ത നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിന് സവിശേഷതയുമുണ്ട്. ബംഗാളി നവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി അധഃസ്ഥിതരുടെയും പിന്നോക്കക്കാരുടെയും നേതൃത്വത്തിലാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനം നടക്കുന്നത്. നാളിന്നുവരെ ദൃശ്യമാവാത്തതും നിസ്തുലവുമായ അഗാധ പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ അത് കേരളത്തിലുളവാക്കി.

മോഹൻ റായ്, ദയാനന്ദസരസ്വതി, സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ തുടങ്ങിയ ബംഗാളി നവോത്ഥാനനായകരും, നവോത്ഥാനകലകളുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും രാജഹംസങ്ങളും ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ ശാപമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായിരുന്നെങ്കിലും ഇവരിൽ പലരും സവർണ ജാതിയിൽ ഉൾപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. ബംഗാളി നവോത്ഥാനം തുടങ്ങി അരശതാബ്ദം പിന്നിട്ടശേഷമാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനമാരംഭിച്ചതെങ്കിലും നമ്മുടെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ദളിത്-പിന്നോക്കസ്വഭാവവും ഉള്ളടക്കവും ഇവിടുത്തെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക തുറസുകൾക്ക് ആഴവും വ്യാപ്തിയും നൽകി. കേരളത്തിലെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലും ദേശീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലും സംജാതമായ രാഷ്ട്രീയപരിണാമങ്ങളിൽ ഈ സ്വഭാവം സവിശേഷ അലയൊലികളുണർത്തിവിട്ടു. 20-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ പൂർവോദയത്തിൽ മലയാളത്തിന്റെ കവിപ്രതിഭയായ ആശാൻ വിദ്യാഭ്യാസാവശ്യത്തിനായി കുറച്ചുകാലം ബംഗാളിൽ തങ്ങിയിരുന്നു. ഇക്കാലയളവിൽ സ്വായത്തമാക്കിയ ബംഗാളി നവോത്ഥാന സംസ്കാരത്തിന്റെ അനുരണനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യപ്രതിഭയെ തെല്ലൊന്നുമല്ല സ്വാധീനിച്ചത്. മോഹൻറായിയും വിവേകാനന്ദനും ആശാനെ അളവറ്റു സ്പർശിച്ചു, *വിവേകോദയം* എന്ന പേരിൽ ആശാൻ ആരംഭിച്ച മാസിക, അക്ഷരാർഥത്തിൽ സ്വാമിവിവേകാനന്ദനുള്ള സമർപ്പണമായിരുന്നു. ആശാന്റെ ജീവചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിലെല്ലാം തന്നെ പ്രധാനമായും ചർച്ചചെയ്യുന്ന വിഷയങ്ങളിലൊന്ന്, വംഗനാടിന്റെ സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും ആശാനെ എങ്ങനെ എത്രത്തോളം സ്വാധീനിച്ചുവെന്ന വസ്തുതയാണ്. ബംഗാളിലെ ഒരു നഗരത്തിനു സമീപം മാലിനീതീരത്ത്, ഒരു ബംഗ്ലാവിൽ താമസമാക്കിയ ഒരു പെൺകുട്ടിയെപ്പറ്റി ആശാൻ തന്നെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ആ തരുണിയെ ആശാൻ പ്രണയിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ വിവാഹം കഴിക്കാനുള്ള അഭിലാഷം എന്തുകൊണ്ടോ വ്യഥാവിലാവുകയായിരുന്നുവെന്നും ആശാന്റെ ചില ജീവചരിത്രകാരന്മാർ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ആശാന്റെ ഉജ്വല കൃതിയായ *വീണപൂവി*നെ സ്വാധീനിച്ചത് ഈ ബംഗാളി ബന്ധമായിരുന്നുവെന്നും അഭിപ്രായമുണ്ട്.

എന്തൊക്കെയായിരുന്നാലും കേരളവും ബംഗാളും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന ആത്മബന്ധം 20-ാം ശതകത്തോടെ അതിന്റെ പാരമ്യതയിൽ എത്തുകയായിരുന്നു. 1956 നവ: 1ന് ഭാഷാടിസ്ഥാനത്തിൽ കേരള സംസ്ഥാനം രൂപംകൊള്ളുന്നു. ശേഷം 1957 ൽ പ്രഥമ സംസ്ഥാന നിയമ സഭാ തിരഞ്ഞെടുപ്പും നടന്നു. കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിക്ക് ഭൂരിപക്ഷം ലഭിക്കുകയും വിശ്വവിഖ്യാതി നേടിയ ഇ എം എസിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള കമ്യൂണിസ്റ്റ് മന്ത്രിസഭ നിലവിൽ വരികയും ചെയ്തു. എന്നാൽ 1959ൽ കുപ്രസിദ്ധ വിമോചന സമരത്തിന്റെ മറവിൽ നെഹ്റുവിന്റെ ഗവർമെന്റ് ഇ എം എസ് മന്ത്രിസഭയെ ജനാധിപത്യവിരുദ്ധമായി പിരിച്ചുവിടുകയായിരുന്നു. ഭൂവുടമകൾ, വർഗീയശക്തികൾ, പള്ളിമേധാവികൾ തുടങ്ങിയവ പ്രതിലോമശക്തികൾ അണിനിരന്ന ഭരണഘടനാ വിരുദ്ധമായ പ്രക്ഷോഭമാണ് ഇ എം എസ് സർക്കാരിനെ അട്ടിമറിച്ചത്. ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയിലെ കുപ്രസിദ്ധമായ 356-ാം വകുപ്പനുസരിച്ചാണ് 28 മാസക്കാലം നിലനിന്ന കേരളം കണ്ട ഏറ്റവും പുരോഗമന സർക്കാരിനെ കോൺഗ്രസ് ഗവർമെന്റ് അട്ടിമറിച്ചത്. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ബംഗാളി ജനത, കേരളത്തെ നിർലോഭം പിന്തുണയ്ക്കുകയായിരുന്നു.

1959-ജൂലായ് 31ന് ഇ എം എസ് മന്ത്രിസഭ പിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടപ്പോൾ ഏറ്റവും വിപുലമായ ബഹുജനപ്രക്ഷോഭം ബംഗാളിൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയിൽ ഇതരഭാഗങ്ങളിലും കേന്ദ്രവിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭം അലയടിച്ചുയർന്നിരുന്നുവെങ്കിലും, കൊൽക്കത്തറാലിയിൽ ഇരമ്പിക്കയറിയ വികാരതംരംഗങ്ങളും ജനഹൃദയസാന്നിധ്യവും നിരുപമമായിരുന്നു. വർഗീയ വാദത്തിന്റെ നവഫാസിസ്റ്റ് ഭീകരതകളെയും എതിരിട്ടുകൊണ്ട് ത്രിപുര, ബംഗാൾ, കേരളം എന്നിവിടങ്ങളിലിന്നും ഇടതു പക്ഷജനാധിപത്യസർക്കാറുകൾ നിലനിൽക്കുന്നു.

ബംഗാളി നവോത്ഥാനാനുഭവങ്ങളും കേരളീയ നവോത്ഥാനാനുഭവങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യവും വൈരുധ്യവുമാണ് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാന സവിശേഷതയെന്നു പറയുന്നത്, അതിന്റെ കീഴാള-പിന്നോക്ക ഉള്ളടക്കമാണ്. അതായത്, സവർണ-യാഥാസ്ഥിതിക-വിരുദ്ധസ്വഭാവമാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മുഖശ്രീയെങ്കിൽ ആ മുഖ ലാവണ്യം നമുക്ക് പകർന്നുനൽകിയത് വംഗനാടിന്റെ നവോത്ഥാനചാരുതയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ കേരളീയ ജീവിതത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും രാഷ്ട്രീയത്തിലും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലും ബംഗാളി നവോത്ഥാനം ഉണർത്തിവിട്ട അലയൊലികൾ 21-ാം ശതകത്തിന്റെ ഈ അരുണോദയത്തിലും ശക്തമായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതായത്, 'വംഗനാട് ഇന്നു ചിന്തിക്കുന്നത് ഇന്ത്യ നാളെ നെഞ്ചിലേറ്റുന്നുവെന്ന പഴമൊഴി ഇന്നും സാർഥകമായി നിലനിൽക്കുന്നു.

3

സാംസ്കാരിക പഠനം

എന്താണു സംസ്കാരം;

പ്രശസ്ത സൗന്ദര്യശാസ്ത്ര ചിന്തകനായ റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് (Raymond Williams) ദശകങ്ങൾക്കു മുമ്പ് നൽകിയ വിശദീകരണം ഇങ്ങനെയാണ്.

> ആംഗലേയ ഭാഷയിലെ ഏറ്റവും സങ്കീർണമായ രണ്ടോ മൂന്നോ വാക്കുകളിലൊന്നാണ് സാസ്കാരം എന്നത്. ഇതിന് ഭാഗികമായ കാരണം, നിരവധി പാശ്ചാത്യഭാഷകളിലെ ആന്തരികമായ ചരിത്ര വികാസമാണ്. എന്നാൽ പ്രധാനപ്രശ്നമിതാണ്. തത്വചിന്തയുടെ വിഭിന്നധാരകളിലും വിരുദ്ധമേഖലകളിലും വിവിധ ഡൈഷണിക വിഷയങ്ങളിലും സുപ്രധാന പരികൽപ്പനകളായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് സംസ്കാരം എന്ന സംജ്ഞയാണ്. (*Key words*, 1976)

'സംസ്കാര'മെന്ന തുടിക്കുന്ന പദത്തിന്റെ പരിണാമവും നിമ്നോന്നതമായ വികാസവും മനസിലാക്കണമെങ്കിൽ നമുക്കതിന്റെ ലത്തീൻ ഉറവിടങ്ങളിലേക്കും പ്രാചീന ആംഗലേയ വിനിമയരൂപങ്ങളിലേക്കും ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങേണ്ടിവരും. 20-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിലാണ് ഈ പദത്തിന്റെ വർത്തമാന വിവക്ഷകൾക്ക് നിർണായക പ്രാമുഖ്യം ലഭിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ സംസ്കാരം എന്ന പദത്തിൽ, സദൃശ്യമായ പദങ്ങൾക്ക് വളരെ ഹ്രസ്വമായ ചരിത്രമേയുള്ളൂ. വിഭിന്ന ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലെ 'സംസ്കാരം' (Samskaram) എന്ന പദമാണ് മലയാളത്തിലും 'Culture' ന്റെ പരിഭാഷയായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. സംസ്കൃതത്തിലെ സംസ്കാരം എന്ന പദം തന്നെയാണിത്. മറ്റുചില ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ ഇതിന്റെ വിഭേദപദങ്ങളും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട് അതി

ലൊന്നാണ് സംസ്കൃതിയെന്ന പദം. പദനിഷ്പത്തിപര (Etymologically) മായി പറഞ്ഞാൽ ഈ രണ്ടു പദങ്ങളും വിഭിന്നങ്ങളെല്ലെങ്കിലും സംസ്കൃതിയെന്ന വാക്കിന്റെ സവിശേഷാർഥം, സംസ്കാരം എന്ന പദം തന്നെയാണ്. 'സംസ്കാര' മെന്ന പദത്തിത്തിനാവട്ടെ അതിന്റെ പഴയ അർഥതലം - ജനങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്താചാരതലങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് കൂടിയുണ്ട്. 1922ൽ കേരളത്തിലെ പ്രഥമ ആധുനിക നിഘണ്ടു (*ശബ്ദതാരാവലി*) പ്രസിദ്ധമാവുന്നതുവരെ 'സംസ്കാരം' മെന്ന പദത്തിന്റെ നവീനാർഥം മലയാളത്തിന് സുപരിചിതമായിരുന്നില്ല. ഒരുപക്ഷേ, 1930 കളിലോ 40കളിലോ ആവണം സംസ്കാരത്തിന് അതിന്റെ വർത്തമാന വിവക്ഷകൾ (Connotations) സാധ്യമായത്. മറ്റു ഭാഷകളിലെ സംസ്കാരത്തിനു സമാനമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന പദങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സാന്ദർഭികമായ അന്വേഷണവും ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ് തമിഴിൽ 'കളച്ചറ'യെന്ന പദമാണ് ധൈഷണികവും കലാപരവുമായ അതിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. മുഴുവൻ ജീവിതശൈലിയെയും പാരമ്പര്യത്തെയും സൂചിപ്പിക്കുന്ന തമിഴ്പദമാണ്, 'പൺപാട്' എന്നത്. പൊതുവിൽ നാഗരികതയുടെ ചിലതലങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാനും ഈ പദം ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

'നാഗരികത' (Civilization) യും സംസ്കാരവും (Culture) തമ്മിലുള്ള മങ്ങിയതും ദുർബലവുമായ വ്യത്യാസത്തെക്കുറിച്ചുകൂടി ഇവിടെ പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട് മാനസികവും കലാപരവും ധൈഷണികവുമായ തലങ്ങളെയും ഈ രംഗത്തെ നേട്ടങ്ങളെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതാണ്. പൊതുവിൽ, 'സംസ്കാരം' എന്ന പദം. 'നാഗരികത' (Civilization) ആവട്ടെ രാഷ്ട്രവ്യവഹാരം, സാമ്പത്തികം, സാമൂഹികതലങ്ങൾ എന്നിവയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. എഡ്വാർഡ് ടെയിലറുടെ (Edward Tylor) പ്രാക്തനചരിത്രം (Primitive culture-1870) പ്രസിദ്ധമായതു മുതൽ വികസിച്ചുവന്ന നരവംശശാസ്ത്രത്തിലെ 'ഭൗതികസംസ്കാരം' (Material culture) എന്ന പരികൽപ്പനയെ നാമെങ്ങനെയാണ് സമീപിക്കേണ്ടത്?. എന്നാൽ ഇവിടെ കൗതുകകരമായ ഒരു സംഗതി സൂചിപ്പിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ബാരൺ വൊൺ ഹംബോൾട് (Baron Von Humboldt) എന്ന പണ്ഡിതൻ, നമ്മുടെ വർത്തമാന വിവക്ഷകൾക്കു വിരുദ്ധമായി സംസ്കാരത്തെയും നാഗരികതയെയും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ, ധൈഷണികവും കലാപരവുമായ പുരോഗതിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദമാണ് നാഗരികതയെന്നത്. സംസ്കാരമെന്നാൽ, പദാർഥപരവും ഭൗതികപരവുമായ പദവി ആണ്.

അപ്പോൾ മറ്റൊരു ചോദ്യമുത്ഭവിക്കുന്നു; മാനസിക നേട്ടങ്ങളെ നമുക്ക് ഭൗതികമായ നേട്ടങ്ങളിൽനിന്ന് ഘടനാപരമായി വേർപെടുത്തുന്നതു ശരിയാണോ? ക്ലാസിക്കൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിത്തറ, ഉപരിഘടന (Basic and supersturcture) സങ്കൽപ്പങ്ങളിതാണ്. സാമ്പത്തികവും ഉൽപ്പാദനപരവുമായ ഘടനകളാണ് 'അടിത്തറ'യെന്നു പറയു

ന്നത്. മാനസികവും കലാപരവുമായ പ്രഭാവങ്ങളെ ഉപരിഘടനയെന്നു വിവക്ഷിക്കുന്നു. 'അടിത്തറ - ഉപരിഘടന'യെ സംബന്ധിച്ച ഈ ശിൽപ്പ പരമായ ഈ രൂപകം മാർക്സ് നടത്തിയത് അവ്യക്തമായിട്ടില്ലായിരുന്നു വെന്ന് എംഗൽസ് സ്പഷ്ടമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെ തന്നെ പൗര സമൂഹം (Civil Society) 'പ്രത്യയശാസ്ത്രം' (Ideology) അധിനിവേശം (Hegemony) തുടങ്ങിയ ഗ്രാംഷി (Antonio Gramsci) യൻ സങ്കൽപ്പന ങ്ങളും അടിത്തറ-ഉപരിഘടന സിദ്ധാന്തത്തെ വികസിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിന്റെയെല്ലാം വെളിച്ചത്തിൽ ആധുനിക മാർകിസ്റ്റുകൾ അടിത്തറ-ഉപരിഘടന ബന്ധത്തെ സംബന്ധിച്ച ക്ലാസിക്കൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ യാന്ത്രിക സമീപനത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. അതിലളിതവൽക്കൃതവും വിക ലവുമാണ് ഈ ക്ലാസിക്കൽ മാർക്സിസ്റ്റു സങ്കൽപ്പം എന്നാണിവരുടെ നിലപാട്. എന്നാൽ, സാമ്പത്തിക ഘടനയുടെ പ്രാഥമികതത്വത്തെ നിഷേ ധിക്കാതെ തന്നെ, സാംസ്കാരിക ഉപരിഘടനകൾക്കും അതിന്റെ പ്രവർ ത്തന നിയമങ്ങൾക്കുമുള്ള പരിമിതമെങ്കിലും നിയതമായ സ്വാച്ഛന്ദ്യത്തെ ആധുനിക മാർക്സിസ്റ്റുകൾ അടിവരയിടുന്നു. അവരുടെ നിഗമനമനു സരിച്ച് ഉപരിഘടനയെന്നത്, അടിത്തറയിൽനിന്നും പിറവികൊണ്ട ജീവ നില്ലാത്തതും, അടിത്തറയെ കണ്ണാടിയിലെന്നപോലെ പ്രതിബിംബിപ്പി ക്കുന്നതുമായ പ്രതിഭാസമല്ല, ഉപരിഘടന; പ്രത്യുത, അടിത്തറയുടെ മേൽ ശക്തമായി ആഘാതമേൽപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ളതും ചിലപ്പോൾ അതിനെ മാറ്റിമറിക്കാൻ പര്യാപ്തവുമായ ഒന്നാണത്. ആധുനികത യെയും നവോത്ഥാനത്തെയും സംബന്ധിച്ച കൊളോണിയൽ ധാരണ കളെ മറികടന്ന് ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം വിശദ മായി പഠിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലേക്ക് ഇതെല്ലാം വിരൽ ചൂണ്ടു ന്നുണ്ട്. സംസ്കാരമെന്ന ആശയത്തിന്റെയും സംജ്ഞയുടെയും പരി ണാമ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്ക് പരിശോധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

II

ആധുനികത എന്ന ആശയം

അടുത്തതായി നാം വിശകലനം ചെയ്യുന്നത് ആധുനികമെന്ന പദ ത്തിന്റെ അർഥാന്തരങ്ങളാണ്. "ഇന്ത്യൻ കലയിൽ ആധുനികതാവാദം എന്നുണ്ടായി" (When was the Modernism in Indian art, *Journal of Art and Ideas*-No: 27-28) എന്ന കൃതിയിൽ, ഗീതാകപൂർ (Geetha Kapur) ഉന്നയിക്കുന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. സാമൂഹികവും സാംസ്കാ രികവുമായ ജീവിതമണ്ഡലത്തെ മുഴുവൻ സ്പർശിക്കുന്ന ചോദ്യമാ ണിത്.

സംസ്കാരമെന്ന പദത്തെപോലെ തന്നെ ആധുനികതയും വളരെ കൃത്യമായി പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ് 19-ാം ശതകത്തിലെ ചരിത്ര കാരന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യൂറോപ്പിൽ ആധുനിക യുഗ

പ്പിറവിയുടെ വെള്ളിവെളിച്ചം പ്രസരിക്കുന്നത്, 15-ാം ശതകത്തിലാണ്. ഇറ്റലിയിൽ ആരംഭിച്ച നവോത്ഥാനത്തോടു കൂടിയാണ് പാശ്ചാത്യ ലോകത്ത് ആധുനികത ഉദയംചെയ്യുന്നത് എന്നർഥം. അങ്ങനെയാണ്, പ്രാചീനം, മധ്യകാലം, ആധുനികം എന്ന തരംതിരിവുകൾ ഉണ്ടാവുന്നത്. ഇറ്റലിയിൽ ഉദയം ചെയ്യുകയും അനന്തരം യൂറോപ്പിനെയാകെ ദീപ്ത മാക്കുകയും ചെയ്ത നവോത്ഥാനസൂര്യനിൽനിന്ന് ഉൽഭൂതമായ പ്രതി ഭാസമാണ് ആധുനികതയെന്നർഥം. ഈ ചിന്താസരണി പിൻതുടർന്നു കൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ ആധുനികതാവാദത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത് താഴെ പറയുന്ന രീതിയിലാണ്.

"അപൂർണമായ ഒരു ചരിത്രപ്രക്രിയയാണെങ്കിൽ പോലും ഇന്ത്യ യിലെ ആധുനീകരണം ഒരു യാഥാർഥ്യമായിരുന്നു. വിപുലമായ പൊതു മേഖലയും ആസൂത്രിതസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും സന്തുലിതമായ വ്യവസായ വളർച്ചയും സ്ഥാപിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി കൊളോണിയൽ ഭരണാധികാ രികളും ഇന്ത്യൻദേശീയ ഭരണകൂടവും തമ്മിൽ സംയുക്ത സംരംഭങ്ങ ളിലേർപ്പെടുകയായിരുന്നു. വ്യാവസായികാനന്തര സമൂഹങ്ങളാണിന്ന് മൂലധനമാനേജ്മെന്റിലെ ആഗോളകണ്ണികൾ. എന്നിരിക്കിലും മുഖ്യ മായും കാർഷിക രാജ്യമായിട്ടുള്ള ഇന്ത്യയിൽ വ്യവസായവൽക്കരണ പ്രക്രിയയിന്നും പിന്നോക്കമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയ രൂപവൽക്കര ണങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധേയമായ ഒന്നുണ്ട്. സോഷ്യലിസ്റ്റുകളും കമ്യൂണിസ്റ്റുകളും മിതവാദികളും ശക്തമായ ആധുനീകരണ പദ്ധതികളിൽ സമവായം രൂപപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു. അതിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷതയായിരുന്നു, മതനിരപേക്ഷ ദേശീയ വാദം. ആധുനിക ആശയമായ ഇതിനെ ശക്തി പ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഇവരെല്ലാം ഒറ്റക്കെട്ടായിരുന്നുവെന്നർഥം. അവരുടെ സാംസ്കാരിക മുന്നണികളിലൂടെ ജാതി വിരുദ്ധ ദളിത് സമരങ്ങളും, ന്യൂനപക്ഷ സ്ത്രീപ്രക്ഷോഭങ്ങളും, ഇതര മർദിതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രതിരോധങ്ങളും ഇന്ത്യയിൽ ശക്തിപ്പെടുകയായിരുന്നു. അടിയുറച്ച ആദർശങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ രാഷ്ട്രീയ നിലപാടായിരുന്നു ഇത്. സംശയ രഹിതമായി പറയാവുന്ന സംഗതിയിതാണ്; ഇന്ത്യൻ ഇടതുപക്ഷമിന്ന് മൗലിക വാദികളുടെ അതിരുകവിഞ്ഞ ആക്രമണങ്ങളെ നേരിടുകയാണ്. അതിനു പ്രധാനകാരണം ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ ഇടതുപക്ഷ വിഭാഗങ്ങൾ മാത്രമാണ് ആധുനികതയുടെ ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്ന സംഘടിത പ്രസ്ഥാനങ്ങളായി നിലകൊള്ളുന്നത്. ഒന്നാം ലോകസാഹചര്യത്തിൽ ഇത് വിരോധാഭാസമായി തോന്നാം. കാരണം, ആധുനികോത്തര ലോക ത്തിൽ, വർത്തമാന സാംസ്കാരിക മുൻകൈകളും ചരിത്രപരമായ ആധു നികതയുമെല്ലാം സോഷ്യലിസ്റ്റുകളുടെ കൈകളിൽ നിന്നും തട്ടിപ്പറിക്ക പ്പെടുകയാണ് (അല്ലെങ്കിൽ വിജയകരമായ തന്റെ ആധുനീകരണ പ്രക്രി യകളുടെ പേരിൽ, സ്റ്റാലിനെ മഹാനായ ആധുനികനാക്കി പരിഹസി ക്കുകയാണ്) മൂന്നാം ലോകരാജ്യത്തെ വികസന പ്രക്രിയകളിലെ ഈ ശക്തമായ സാദൃശ്യങ്ങൾ വളരെ സ്മരണീയമാണ്. ഇവിടെ സോഷ്യ ലിസത്തിന്റെ പ്രകടമായ വളഞ്ഞ വഴികളിൽ മാത്രമാണ് ആധുനികത

സ്ഥാപിക്കപ്പെടാവുന്ന ഒരേയൊരു സ്ഥാനം." (*Journal of Art and ideas* - page 106) പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഇന്ത്യൻ ആധുനികതയുടെ വിവരണം അപവാദരഹിതമാണ്. കാരണം 15ാം ശതകത്തിൽ യൂറോപ്പിൽ രൂപംകൊണ്ട സംഭവങ്ങൾക്കു സദൃശമായവ തന്നെയാണ് 19-ാം ശതകത്തിൽ ബംഗാളിൽ ഉണ്ടവിച്ച് ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും വളർന്ന നവോത്ഥാന സംരംഭങ്ങൾ.

III

നിരവധി ആധുനികതകൾ

ഇവിടെ മറ്റൊരു സുപ്രധാന ആധുനികതാവാദത്തെ, വിശേഷിച്ചും കലാ - സാഹിത്യമേഖലയിലുള്ളത് പരാമർശിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. എറിക് ഹോ ബ്സ് ബോം, (Eric Hobsbawn) തന്റെ *Age of Empire* (സാമ്രാജ്യയുഗം) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നു.

> 20-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ മഹോന്നത സാംസ്കാരിക ഫലമാണ്, ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ അഗ്രഗാമി (Avant garde)യായ ആധുനികതാ പ്രസ്ഥാനം. ഇന്നും ചില അഗ്രഗ്രാമികളായ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഇതര വിഭാഗങ്ങളും ഈ പാരമ്പര്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ഇവരിൽ പലരും തങ്ങൾ നിഷേധിക്കുന്ന (ഉത്തരാധുനികത) തെന്തോ അതിന്റെയടിസ്ഥാനത്തിലാണ് സ്വയം നിർവചിക്കുന്നത്. അതേ അവസരത്തിൽ, നിത്യജീവിത സംസ്കാരത്തിനുമേൽ ഇന്നും ആധിപത്യം ചെലുത്തുന്നത്, ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ രണ്ടു പ്രധാന നവീകരണ സംരംഭങ്ങളാണ്. അതായത്, ആധുനിക രൂപത്തിലുള്ള പരസ്യവ്യവസായം. രണ്ട്, ആധുനിക പത്രമാധ്യമങ്ങളും, ചലച്ചിത്ര - ദൃശ്യമാധ്യമരൂപങ്ങളും.

1875-1914 കാലഘട്ടത്തിനുശേഷം, ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതികരംഗത്ത് വലിയ സ്ഫോടനം തന്നെ സംഭവിച്ചു. എന്നാൽ, മാക്സ് പ്ലാങ്ക്, ഐൻ സ്റ്റീൻ, നീൽസ് ബോഹ്ർ തുടങ്ങിയവരുടെയും വർത്തമാനശാസ്ത്രജ്ഞരുടെയും ഇടയിൽ പ്രകടമായ തുടർച്ചയുണ്ടായിരുന്നുവെന്നത് വിസ്മരിക്കാവുന്നതല്ല. സാങ്കേതികരംഗത്ത്, ഗതാഗത സാങ്കേതികതകളും ഓട്ടോമൊബൈലുകളും വിമാനങ്ങളും നമ്മുടെ നാടിന്റെയും നഗരത്തിന്റെയും മുഖശ്രീ തന്നെ മാറ്റിക്കളഞ്ഞു. ടെലഫോണുകളും വയർലെസ് വിനിമയ രൂപങ്ങളും ഗണ്യമായ രീതിയിൽ പുരോഗമിച്ചിരിക്കുന്നു. അതായത് 20-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യോദയത്തിൽ ലോകത്തുണ്ടായ ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതിക നേട്ടങ്ങൾ 1914 നു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ചട്ടക്കൂട്ടിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല. എന്നാൽ ഇവയുടെ ആഭിമുഖ്യോദ്ദേശ്യങ്ങൾ പലതും പഴയവയെ സേവിക്കുന്നതാണെങ്കിൽ പോലും (*സാമ്രാജ്യയുഗം* - Hob-

sbawn page-7-8 1987) ആധുനികതാവാദം, ആധുനികത, ആധുനികം എന്നീ പദങ്ങളെ സ്പഷ്ടതയ്ക്കും സൗകര്യത്തിനും വേണ്ടി ഹോബ്സ് ബോം വ്യവഛേദിക്കുന്നുണ്ടിവിടെ. ആധുനികം എന്ന പ്രതിഭാസം 19-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിൽ ആദ്യമായി അതിന്റെ പുലർവെട്ടം ചൊരിഞ്ഞത് ചിത്രകലയിലും പ്രതിമാനിർമാണത്തിലുമാണ്. ഗോഗിൻ (Gaugin) മട്ടിസ്സെ (Mattisse) മോനറ്റ് (Monet) പിക്കാസ്സോ (Picasso) സാൽവദോർ ദാലി (Salvador Dali) പ്രകൃതികളുടെ ഇംപ്രഷനിസം, ക്യൂബിസം, എക്സ്പ്രഷനിസം, ദാദായിസം തുടങ്ങിയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആധുനികം എന്ന ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നു. പ്രതിനിധാനപരവും അമൂർത്തവുമായ സർഗരചനകളാണിവ. 20-ാം ശതകത്തിലെ പൊതുവായ വികാസത്തോടൊപ്പം തന്നെ കവിത, കഥ, നോവൽ, നാടകം, ഫ്യൂചറിസം, ബോധധാര (Stream of Consciousness) സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസം, അസ്തിത്വവാദം തുടങ്ങിയയെല്ലാം തന്നെ സജീവ വർത്തമാന സാന്നിധ്യമായിമാറി. ഈ വിഭിന്ന ആധുനികതാവാദങ്ങളുടെ പ്രയോക്താക്കളും സൈദ്ധാന്തികരുമാണ് തീവ്രഉൽപ്പതിഷ്ണു (radic-alists) കളായ മയ്ക്കോവ്സ്കി, ബ്ലേക്ക്, ബ്രെഹറ്റ്, സാർത്ര്, ബെഞ്ചമിൻ തുടങ്ങിയവരും, വലതുപക്ഷവാദികളും, W B യീറ്റ്സ്, (W B Yeats) എസ്രാപൗണ്ട് (Essra pound) ടി എസ് ഇലിയറ്റ് (T S Eliot) ഹൈഡെഗർ (Heidegger) തുടങ്ങിയ ഫാസിസ്റ്റ് അനുകൂലികളും ലൂക്കാസ് (Lucas) തുടങ്ങിയ മാർക്സിസ്റ്റുകളും സോവിയറ്റ് സൈദ്ധാന്തികരും തുടക്കത്തിൽ തന്നെ ആധുനികർക്കെതിരായ ശക്തമായ എതിർപ്പ് നിലനിർത്തുകയായിരുന്നു.

കലാസാഹിത്യരംഗത്തെ പുരോഗമനശക്തികൾക്കെതിരായി ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലെ ആധുനികർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്, 1960 കളിലും 70 കളിലുമാണ്. ഒ വി വിജയൻ, സി ജെ തോമസ്, (കേരളം), കാന സുബ്രഹ്മണ്യം, രാമമിത്രം (തമിഴ്), ബുദ്ധദേവ് ബോസ്, (ബംഗാൾ) വാത്സ്യായൻ, (ഹിന്ദി) തുടങ്ങിയവർക്ക് പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തോടുള്ള ചൊറിച്ചിൽ മറച്ചുവയ്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല.

പുരോഗമന സാഹിത്യകൃതികളെയെല്ലാം അവർ വിലയിരുത്തിയത് കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രചാരണമാധ്യമങ്ങളായിട്ടാണ്. *Quest*, എന്നപേരിൽ മുൻ റോയിസ്റ്റുകളും, സാംസാകാരിക സ്വാതന്ത്ര്യ കോൺഗ്രസ് തുടങ്ങിയ ജേണലും, വാത്സ്യായൻ സ്ഥാപിച്ച *Thought* എന്ന മാസികയും കലയിലെയും സാഹിത്യത്തിലെയും പുരോഗമന പ്രവണതകളെ ശക്തമായെതിർക്കുകയായിരുന്നു.

കഴിഞ്ഞ 10, 15 സംവത്സരക്കാലമായി ആധുനികത മങ്ങിവരുന്നതായിട്ടാണു നാം കാണുന്നത്. മാത്രമല്ല അതിന്റെ മേലങ്കി ഉത്തരാധുനികതയുടെ മേലാണിന്നു നാം കാണുന്നത്. ചില ഉത്തരാധുനികതകളാവട്ടെ, ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ തുടർച്ചയും സമ്പന്നതയുമായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. മറ്റു ചിലതാവട്ടെ, ആധുനികതാനിലപാടുകളുടെ നിഷേധമായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഫ്രെഡ്രിക് ജെയിംസൺ, പോസ്റ്റ് മോഡേണി

സത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്, 'ഉത്തര മുതലാളിത്തത്തിന്റെ യുക്തി' (Logic of Late Capitalism) എന്നാണ്.

ടെറി ഈഗിൾട്ടണാവട്ടെ, (Terry Eagleton) "ഉത്തരാധുനികതയുടെ മിഥ്യാബോധങ്ങളെ" Illusions of Post Modernism) പരിഹസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ഇതിലുപരി, ഉത്തരാധുനികതക്ക് മറ്റു വിവക്ഷകളില്ലേ?

ഈ വിഷയം വിശദമായി പരിശോധിക്കുന്നതിനു മുമ്പ്, മറ്റൊരു പ്രശ്നത്തിലേക്ക് കടക്കാം അതായത് എന്നാണ് ആധുനികത ആരംഭിച്ചത് അഥവാ ആധുനികത എങ്ങനെയാണ് രൂപംകൊണ്ടത് എന്ന വിഷയം.

IV

ആധുനികത എങ്ങനെയായിരുന്നു

19-ാം ശതകത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ആധുനീകരണത്തെ നിർവചിക്കുന്നതിൽ ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് പൊതുവിൽ ഏകാഭിപ്രായമാണുള്ളത്. ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിലെ അവിസ്മരണീയമായ ഈ പരിണാമപ്രക്രിയയുടെ മാർഗദർശിയും പിതാവും രാജാറാം മോഹൻറായ് ആണെന്ന് നാം വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. 1757 ൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ നേടിയ നിർണായക സാമ്രാജ്യത്വ വിജയത്തിനു ശേഷമാണിത് സംഭവിക്കുന്നതും. ഈ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അഥവാ ആധുനീകരണത്തിന്റെ പ്രക്രിയയെന്നുപറയുന്നത്, പൊതുവിൽ സാമ്രാജ്യ ആക്രമണകാരികളുടെ പാത പിന്തുടരുന്നതുമായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം, ഇംഗ്ലീഷ് നിയമ വ്യവസ്ഥ എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ ആധുനീകരണ പ്രക്രിയ. അതുപോലെ തന്നെ സതിനിരോധനത്തിന്റെ വിജയ കാഹളം ആധുനീകരണ പ്രക്രിയയെ തേജോമയമാക്കി. സാമ്രാജ്യവാദികളുടെ ഈ പരിഷ്കരണതത്വരയുടെ പ്രബലനായ കാവലാളായിരുന്നു മോഹൻറായ്.

കൊളോണിയൽ വിജയത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യ ഇടപെടലുകളുടെയും ഫലമായിട്ടാണ് ഇന്ത്യയിൽ ആധുനീകരണവും നവോത്ഥാനവും ആരംഭിച്ചത് എന്നാണ് അംഗീകൃതധാരണ. തീക്ഷ്ണമായ സംവാദങ്ങളുടെയും അഭിപ്രായഭിന്നതകളുടെയും അവസാനം ചരിത്രകാരന്മാരെല്ലാം തന്നെ പാശ്ചാത്യതയുടെ ഗുണാത്മക ഫലപരിണതികളിൽ ഏകാഭിപ്രായം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ഈയൊരാശയത്തിന് യഥാർഥത്തിൽ അടിത്തറയിടുന്നത്, ഇന്ത്യയുടെ പ്രഥമ ആധുനിക ചരിത്രകാരനായ ജെയിംസ് മിൽ (James Mill) ആണ്. (*History of India* - 1818)

അനന്തരം ഇത് പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ മുൻനിരയിൽനിന്നത്, ഇതര കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാരും. ആർ സി മജുംദാർ, ഉൽപ്പതിഷ്ണുക്കളും മതനിരപേക്ഷ ദേശീയവാദികളുമായ താരാചന്ദ്, സോഷ്യലിസ്റ്റു

കളും മാർക്സിസ്റ്റുകളുമായ എം എൻ റോയ്, ആർ പി ദത്ത്, തുടങ്ങിയ വരും പിന്നീടീയാശയത്തിന്റെ പ്രണേതാക്കളായിമാറി. ചില മാർക്സിസ്റ്റു കൃതികളുടെ ഭാഗികവും ഉപരിപ്ലവവുമായ വായനയും ഇവരെ ഇമ്മട്ടിൽ വഴിതെറ്റിക്കുകയായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ശക്തികളോട് വിട്ടു വീഴ്ച ചയില്ലാത്ത എതിർപ്പ് നിലനിർത്തിയിരുന്നപ്പോഴും, ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യ ത്തിന്റെ പതനത്തിലുള്ള തന്റെ ദൃഢമായ വിശ്വാസം തീവ്രമായി പ്രകടി പ്പിച്ചപ്പോഴും മാർകസ്, സാമ്രാജ്യശക്തികൾക്ക് താഴെ പറയുന്ന രീതിയിൽ ഒരു പ്രശംസ നൽകുകയായിരുന്നു.

"ചലനമില്ലാത്ത സമൂഹത്തിന് ചലനങ്ങൾ നൽകിയ ചരിത്രത്തിന്റെ അബോധ ഉപകരണങ്ങളായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷുകാർ." "ചലനരഹിത ഇന്ത്യൻ സമൂഹം," (Changeless Indian Society) "പൗരസ്ത്യ സ്വേച്ഛാ ധിപത്യം (Oriental despotism) തുടങ്ങിയ മാർക്സിന്റെ പ്രയോഗങ്ങളെ, റോമിലഥാപ്പർ ഇർഫാൻഹബീബ്, ഇ എം എസ്. തുടങ്ങിയവരും സ്പ ഷ്ടമായി തിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ആധുനീകരണത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷു കാർ വഹിച്ചതെന്നു പറയപ്പെടുന്ന അബോധ ഇടപെടലിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം അടുത്തകാലം വരെ തിരുത്തപ്പെടാതെ നിലനിൽക്കുകയായി രുന്നു. ചൂഷിതരും മർദ്ദിതരുമായ ഇരകളുടെ കൊളോണിയൽ ആധുനീ കരണ ഗുണഫലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വാർപ്പു മാതൃകയിലുള്ള ആശയ ങ്ങളെ മൂന്നാംലോക ചരിത്രകാരന്മാരായ നിരവധി പേർ അടുത്തകാലത്ത് വെല്ലുവിളിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ഗയാനീസ് എഴുത്തുകാരനും ആക്ടി വിസ്റ്റുമായ വാൾട്ടർ റോഡ്നി (Walter Rodney) യുടെ, ആഫ്രിക്കയെ യൂറോപ്പ് എങ്ങനെ അൽപ്പവികസിതമാക്കി (*How Europe Undeveloped Africa*) എന്ന ഗ്രന്ഥം, ഈ രംഗത്ത് ഒരു ദിശാസൂചികയാണ്. ഏതാണ്ട് അടിയുറച്ചുപോയ അന്ധവിശ്വാസമായ പാശ്ചാത്യ ആധുനീ കരണ വാർപ്പു മാതൃകയെ തന്റെ മാർഗ നിർദേശകരമായ പഠനത്തിലൂടെ കെ എൻ പണിക്കർ എതിർക്കുന്നുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ ഗുണഫലങ്ങളെ അതിശയോക്തി വൽക്കരിക്കാൻ വേണ്ടി കൊളോണിയലിസ്റ്റുകൾ, അവരുടെ ആഗമന ത്തിനു മുമ്പുള്ള ഇന്ത്യയുടെ അപചയത്തെയും തകർച്ചയെയും സംബ ന്ധിച്ച നിറംപിടിപ്പിച്ച ചിത്രങ്ങൾ വരച്ചുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. അതനുസരിച്ച് 18-ാം ശതകത്തിലെ ഇന്ത്യ ഇരുണ്ടതും കാര്യമായി യാതൊരു പുരോഗതിയു മില്ലാത്തതുമായ സമൂഹമായിരുന്നു. അങ്ങനെ ഹിന്ദു പുനരുത്ഥാനവാദി കൾ ഇതിനു മറ്റൊരു ഭാഷ്യംകൊടുത്തു. മുസ്ലീം ആധിപത്യത്തോടു കൂടി യാണ് ഇന്ത്യയുടെ അപചയമാരംഭിച്ചത് എന്നായിരുന്നു അവരുടെ വാദ ഗതി. അത്തരം അചരിത്രവാദങ്ങളെയും പണിക്കർ തകർത്തെറിയു ന്നുണ്ട്. ധരംപാൽ, (Dharm pal - *Indian science and Technology in the 18th century*, 1971) ക്ലോഡ് അൽവാർസ് തുടങ്ങിയ എഴുത്തുകാരും ഭിന്നമായ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മേൽപ്പറഞ്ഞ കൊളോണിയൽ ധാരണകളെ എതിർക്കുന്നുണ്ട്. തന്റെ ആഴമാർന്ന ഗവേ

ഷണാത്മക നിലപാടുകളും കൃത്യമായ വാദഗതികളും ഇങ്ങനെ സമാഹരിക്കുന്നു;

> സ്വന്തം വിദ്യാഭ്യാസാവശ്യങ്ങളോട് നിസംഗത പുലർത്താത്ത ആ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് കൂടുതൽ വിശദീകരണം വേണ്ടതില്ല. ക്ലാസിൽ വിദ്യാഭ്യാസവും സാഹിത്യപഠനവും ഇന്ത്യൻ മനസിൽ ഇടപെടുന്നത് തുടരുമായിരുന്നോ അതോ ലോകത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലെ വൈജ്ഞാനിക പുരോഗതി ഇന്ത്യയെ സ്വാധീനിക്കാതിരിക്കുമായിരുന്നോ എന്ന വിഷയം, സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിന്റെയും പുരോഗതിയുടെയും സ്വഭാവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഫ്രാൻസിൽനിന്നും ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനമാർജിക്കാനുള്ള ടിപ്പുസുൽത്താന്റെ ശ്രമങ്ങളും യൂറോപ്പ്യൻ ജ്യോതിശാസ്ത്രജ്ഞരുമായി ജയസിംഹൻ നടത്തിയ ആശയവിനിമയങ്ങളും സൂചിപ്പിക്കുന്നത്, ലോകത്തിലെ വികസിതമായ വിജ്ഞാനങ്ങളോട് വൈമുഖ്യം പുലർത്തിയവരായിരുന്നില്ല, ഇന്ത്യക്കാരെന്നാണ്. കൊളോണിയൽ ഇടപെടലുകൾക്കുശേഷം, എന്തുകൊണ്ടോ, ഈ വിജ്ഞാനാർജനത്തിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഇന്ത്യക്കാരിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരുന്നില്ല. കൊളോണിയൽ ആധിപത്യം ശുദ്ധീകരിച്ച അറിവുകളെ സ്വാംശീകരിക്കുക മാത്രമെ അവർക്ക് കരണീയമായിരുന്നുള്ളൂ.

18-ാം ശതകത്തിലെ സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവിൽ അംഗീകൃതമായ ധാരണകളെ ചോദ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ, ഇന്ത്യ പരിവർത്തനത്തിന്റെ ചവിട്ടുപടിയിലായിരുന്നുവെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുകയേ അല്ല. പറഞ്ഞുവരുന്നതിതാണ്. മുഗള സാമ്രാജ്യ രാഷ്ട്രീയഘടനയും സാമ്പത്തിക ജീവിതവും ശിഥിലമായെങ്കിലും ധൈഷണികവും സാംസ്കാരികവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിലെ ഊർജസ്വലതയും ചൈതന്യവും ചോർന്നുപോയില്ല. ഇന്ത്യയിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമായ യഥാർഥ വിധ്വംസക പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് നമ്മുടെ സർഗാത്മകശേഷിയെ നശിപ്പിച്ചത്.

(*Culture, Ideology, Hegemony, Intellectuals and social consciousness in Colonial India* - 1995-page 53)

ഇന്ത്യയുടെ കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തെയും പൂർവകാലഘട്ടത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഈ നൂതന ഉൾക്കാഴ്ചകളും നിഗമനങ്ങളും, ലോകമെങ്ങുമുള്ള ശാസ്ത്ര-നാഗരിക വികാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദൃശ്യങ്ങൾ ദൃഢീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ജോസഫ് നീഥാമിന്റെ (Joseph Needham - *Science and Civilization in China*) യും മാർട്ടിൻ ബെർനൽ, ജോസഫ് ഗീവർഗീസ് എന്നിവരുടെയും പഠനങ്ങൾ ഈ മണ്ഡലത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇത്തരം പഠനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ പാശ്ചാത്യ കേന്ദ്രീകൃത അവകാശവാദങ്ങളെയും തെറ്റിദ്ധാരണകളെയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട്, ശാസ്

ത്രസാങ്കേതികതയുടെ വിസ്തൃതലോകത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ വീണ്ടെടുക്കാൻ സഹായിക്കുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഈ സംവാദം നിലച്ചുവെന്നാർക്കും പറയാൻ കഴിയില്ല. നിരവധി ചരിത്രക്കുരുക്കുകളിനിയും അഴിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇരുണ്ട കോണുകളിനിയും പ്രകാശപൂരിതമാവേണ്ടതുണ്ട്. നവീന സാംസ്കാരിക ചരിത്രം ഏറ്റെടുക്കേണ്ട നിർണായക ദൗത്യം തന്നെയാണിത്.

V

സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയം (Cultural politics)

ഇന്ത്യൻ ആധുനീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട "എപ്പോൾ", "ആര്", "എങ്ങനെ" എന്നീ ചോദ്യങ്ങൾ കേവലം അക്കാദമിക് താൽപ്പര്യമുണർത്തുന്നവയല്ല. ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്കെല്ലാമുള്ള നമ്മുടെ ഉത്തരം, വർത്തമാന രാഷ്ട്രീയനയങ്ങളുമായും വികസനപരമായ ആസൂത്രണ പ്രശ്നങ്ങളുമായും നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. നമ്മുടെ കാലഘട്ടം അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന അഗാധമായ സാമ്പത്തിക രോഗാതുരതകളുടെയും രാഷ്ട്രീയ പ്രതിസന്ധിയുടെയും സാംസ്കാരികമാനങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയെന്നത് പ്രയാസകരമല്ല. രാഷ്ട്രീയ സ്തംഭനാവസ്ഥയുടെയും അരക്ഷിതത്വത്തിന്റെയും (1970ൽ ആരംഭിച്ചത്) കാലഘട്ടത്തിൽ ആരംഭിച്ച സാമുദായിക - വംശീയ - ഭാഷാസംഘർഷങ്ങൾ ഇന്ന് കൂടുതൽ വഷളായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പുതിയ പ്രഭാതം, മഹത്തായൊരു ചരിത്രനേട്ടമായി തലമുറകളിലേക്ക് സംക്രമിക്കപ്പെട്ടില്ല. പൂർണചന്ദ്ര് ജോഷി (P C Joshi) 10 സംവത്സരങ്ങൾക്കുമുമ്പ് എഴുതിയത് ഇന്നും പ്രസക്തമാണ്;

> ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ 40 സംവത്സരക്കാലത്തെ വികസന പ്രക്രിയ, വിരുദ്ധങ്ങളായ സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ ഉൾച്ചേർന്നതാണ്. ഭൗതികപുരോഗതി ആരിലും പൊതുവെ മതിപ്പുളവാക്കുന്നതായിരുന്നെങ്കിലും സാംസ്കാരികരംഗത്ത് അപചയവും ഒച്ചിന്റെ വേഗതയുമായിരുന്നു അടയാളപ്പെടുത്തിയിരുന്നത്. കൊളോണിയൽ ഭരണം സൃഷ്ടിച്ച ആന്തരികപീഡകൾ നിലനിൽക്കെ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവ ഇന്ത്യയുടെ പ്രതിഭ, സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനമായി വിരിഞ്ഞു പൊന്തുകയായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ 40 സംവത്സരക്കാലം എന്തുകൊണ്ട് ഗണ്യമായും ഒരു നവസംസ്കാരനവോത്ഥാനമായി പുഷ്കലമാവുന്നില്ല? എന്തുകൊണ്ടാണ് നമ്മുടെ വികസനപ്രക്രിയ ഒരു പുതിയ മധ്യവർഗത്തെ വലിച്ചെറിഞ്ഞത്? മാത്യു ആർനോൾഡ്, തീവ്രഭൗതികാസക്തിയെന്നു വിളിച്ച മഹാവ്യാധിയുടെ പിടിയിൽ പുതിയ വർഗം അമർന്നതെന്തുകൊണ്ട്? (Mathew Arnold -1932) എന്തുകൊ

ണ്ടാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ പുതിയ മധ്യവർഗം തീവ്രമായ ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിനടിപ്പെട്ടത്? സുഖമാത്രവാദത്വര ഒരു വശത്തും മതപുനരുത്ഥാനവാദത്തിന്റെയും സാമൂഹിക നിഗൂഢവാദത്തിന്റെയും ഉണർവ് മറുഭാഗത്തും മധ്യവർഗത്തിൽ സംജാതമായതെന്തുകൊണ്ടാണ്? നൂതനമായൊരു മാനുഷികസംസ്കാരത്തിന്റെ അലയൊലികളാൽ ഇന്ത്യ ആത്മഹർഷയാവുന്നതിനു പകരം, പുനരുത്ഥാനവാദവും ഉപഭോഗസംസ്കാരവും മുതലായ കാട്ടുചെടികളാണ് ഇവിടെ പടർന്നുപിടിച്ചത്?

(*Culture, Communication and Social Change*, 1989)

സംസ്കാരമെന്നത് സമൂഹത്തിന്റെ ഒരു വികസിച്ചുവരുന്ന പ്രതിഭാസമല്ല, ഗ്ലൻ ജോർഡാൻ (Glen Jordan), ക്രൈസ് വീഡൻ (Chris Weedon) തുടങ്ങിയവർ ഇതിനെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ പരാമർശങ്ങൾ കാണുക;

സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ജീവിതത്തിലെ സർവവും അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ കേന്ദ്രമാണ് അധികാരം. അത് സാംസ്കാരത്തിന്റെ അഭേദ്യഭാഗമാണ്. സർവ പ്രധാനമായ പ്രയോഗങ്ങളും അതായത്, അർഥവത്തായ പ്രയോഗങ്ങളെല്ലാം അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. അത് നമ്മെ അധീനമാക്കുന്നു. അതായത് നമുക്ക് സവിശേഷകർത്തൃപദവിയും കർത്തൃത്വരീതികളും നൽകുന്നു. എന്നാൽ ഈ കർത്തൃപദവികളെല്ലാം ഒരുപോലെയല്ല. ഒരു സവിശേഷപ്രധാനമായ പ്രയോഗത്തിലെ ലീനമായ അധികാരബന്ധങ്ങളിൽ സന്തുലനാവസ്ഥയായിരിക്കും ദൃശ്യമാവുക. എന്നാൽ മിക്കപ്പോഴുമവ ആധിപത്യത്തിന്റെയും കീഴടക്കലിന്റെയും ബന്ധങ്ങൾ ഉൾച്ചേർന്നതായിരിക്കും. ഒന്നുകിൽ ഒരു നിയതമായ സാമൂഹികപ്രയോഗത്തിൽ നാം അധികാരം പ്രയോഗിക്കുന്ന സജീവകർത്തൃത്വങ്ങളായിരിക്കും അല്ലെങ്കിൽ,അന്യരുടെ നിർവചനങ്ങൾക്കനുസരിച്ചുള്ള കർത്തൃത്വങ്ങളായിരിക്കും.

(*Cultural politics*, Oxford-1995, page-11)

ഇവിടെ പരാമർശിച്ച രാഷ്ട്രീയവും അധികാരസംബന്ധവുമായ ഘടനയിലെ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയിൽനിന്നും, അവർ സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ചിത്രം വരച്ചുകാണിക്കുന്നു.

ആരുടെ സംസ്കാരമായിരിക്കും ഔദ്യോഗികമായത്? ആരാണ് കീഴടക്കപ്പെടുന്നത്? ആവിഷ്കാര യോഗ്യമായ സംസ്കാരം ആരുടെതായിരിക്കും? ആരുടെ സംസ്കാരമാണ് മറച്ചുവയ്ക്കപ്പെടുന്നത്? ആരുടെ ചരിത്രമായിരിക്കും സ്മരിക്കപ്പെടേണ്ടത്? ആരുടെതായിരിക്കും വിസ്മൃതമാവേണ്ടത്? സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ എന്തു

ബിംബങ്ങളായിരിക്കും, ഉയർത്തിക്കാണിക്കപ്പെടേണ്ടത്? ആരുടേതായിരിക്കും പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെടേണ്ടത്? എന്തു ശബ്ദമായിരിക്കും ശ്രവിക്കപ്പെടേണ്ടത്? ആരുടെ സ്വരങ്ങളായിരിക്കും വിമൂകമാക്കപ്പെടുന്നത്? ആരായിരിക്കും പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെടുന്നത്? ആരായിരിക്കും പ്രതിനിധിയാവുന്നത്, എന്തിന്റെയടിസ്ഥാനത്തിലായിരിക്കുമിതൊക്കെ? (അതേഗ്രന്ഥം: Page -4)

ദേശീയ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിനും പരമാധികാരത്തിനും വേണ്ടി ജനങ്ങളും സോഷ്യലിസത്തിനുവേണ്ടി തൊഴിലാളി വർഗവും അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ന്യൂനപക്ഷങ്ങളും ശാക്തീകരണത്തിനുവേണ്ടി ദളിതരും തുല്യതയ്ക്കുവേണ്ടി സ്ത്രീകളും വംശീയവിഭാഗങ്ങളും നീതിക്കും സ്വത്വത്തിനും വേണ്ടി ഇതര പ്രാന്തീയജനവിഭാഗങ്ങളും പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ നയിക്കുമ്പോൾ മത്സരത്തിന്റെയും ആക്രമണത്തിന്റെയും നിർണായകമേഖലയായി സംസ്കാരം മാറുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രസ്പഷ്ടതയും ശാസ്ത്രീയമായ കൃത്യതയുമുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളും സാംസ്കാരികോൽപ്പന്നങ്ങളും സാംസ്കാരികോപകരണങ്ങളും ഇല്ലാതെ, ആഴവും വ്യാപ്തിയുമുള്ള പ്രക്ഷോഭം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോവാനാവില്ല. ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് നയിക്കപ്പെടുന്നതാണല്ലോ നമ്മുടെ സംരംഭങ്ങളെല്ലാം തന്നെ.

VI

വിദ്യാഭ്യാസവും നീതിയും

സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിലെ അഭിമാനസ്തംഭമെന്നത്, ഇന്ത്യയിലെ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പരിണാമത്തിന് സമർപ്പിതമായിരിക്കണം. അതായത്, എല്ലാവർക്കുമറിയുന്ന ഒരു കാര്യമാണിത്; ഇന്ത്യൻ വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം അതു നടപ്പിലാക്കിയ വൈദേശികഭരണാധികാരികളുടെ സ്വാർഥതാൽപ്പര്യം സാക്ഷാൽക്കരിക്കാൻ വേണ്ടിത്തന്നെയായിരുന്നു. ആധിപത്യവും ആക്രമണവുമായിരുന്നു അവരുടെ താൽപ്പര്യങ്ങൾ. കാര്യക്ഷമമായ ഭരണാധികാരികളെ കുറഞ്ഞ വേതനത്തിനു ലഭിക്കാൻ വേണ്ടി അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇന്ത്യക്കാരെ പരിശീലിപ്പിക്കുക, ഇതായിരുന്നു കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ നിർണയിച്ചത്. മാത്രമല്ല, സാംസ്കാരികാനുഭാവങ്ങളിൽ ഒരു പുത്തൻ വരേണ്യവർഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യവും ഇംഗ്ലീഷുവിദ്യാഭ്യാസത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. 1843ലെ മെക്കാളപ്രഭുവിന്റെ സുപ്രസിദ്ധ വിദ്യാഭ്യാസമിനുട്സിന്റെ വർഗപരമായ അന്തസ്സത്തായിരുന്നു. അധ്യയനമാധ്യമത്തിന്റെയും രീതിയുടെയും വിഷയത്തിൽ നടന്ന ഇംഗ്ലീഷ് - പൗരസ്ത്യവാദ വിവാദത്തിൽ, റാംമോഹൻ റായ് ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഇന്ത്യൻ ദേശീയനേതൃത്വത്തിലെ ഉൽപ്പതിഷ്ണു (radical) വിഭാഗം, ആംഗലേയ നിലപാടിനെ പിന്തുണയ്ക്കുകയായിരുന്നുവെന്നത് സുവിദിതമാണ്. മെക്കാളെയെൻ

വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം കൊളോണിയലിസത്തെ ഇന്ത്യയിൽ താങ്ങിനിർത്തുകയെന്നതായിരുന്നെങ്കിലും, അതിന്റെ ഉപോൽപ്പന്നമായി മാറിയത്, ഒരു ബുദ്ധിജീവി വിഭാഗമാണ്. പാശ്ചാത്യ ജനാധിപത്യാശയങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച ഈ ധൈഷണിക വൃന്ദമാണിന്ത്യയിൽ ദേശീയ വാദത്തിന് ജന്മംനൽകിയത് എന്നാണ് വാദം. ഇത്തരം വാദങ്ങൾ, അന്ത്യം വരെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി അടരാടിയ കർഷകരും ഗോത്രവർഗക്കാരുമായ വീരനായകരുടെ പ്രോജ്ജ്വല ചരിത്രത്തെ സൗകര്യപൂർവം അവഗണിക്കുന്നു. ഇവിടെ മറ്റൊരു ചോദ്യമുയർന്നുവരുന്നു; അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇന്ത്യൻധൈഷണികവൃന്ദം, പുത്തൻമുതലാളിത്തത്തിനിണങ്ങും വിധം പോരാട്ടങ്ങളുടെ മാതൃകകളിലും മാനങ്ങളിലും മാറ്റം വരുത്തുകയായിരുന്നോ, എന്നതാണത്. നിഷേധാത്മകവും തീർത്തും അനീതി നിറഞ്ഞതുമായ ഈ വ്യവസ്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരഇന്ത്യയിൽ ചിലമാറ്റങ്ങളോടെ നിലനിൽക്കുകയായിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഘടനാപരമായ വിശകലനം 19-ാം ശകതത്തിലെയും ഇന്നത്തെയും വിവാദങ്ങളെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ മനസിലാക്കാൻ പര്യാപ്തമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ അരശതാബ്ദക്കാലത്തിന്റെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാലറിയാവുന്നതെന്താണ്. നമ്മുടെ ഭരണഘടനാ നിർദേശകതത്വത്തിൽ പറയുന്നതെന്താണ്. 6 മുതൽ 10 വയസുവരെയുള്ള കുഞ്ഞുങ്ങൾക്ക് സ്വതന്ത്രവും നിർബന്ധിതവുമായ പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസം ഉറപ്പുവരുത്തണമെന്ന്. അതായത് 10 വർഷത്തിനുള്ളിൽ (സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ച് 10 വർഷത്തിനുള്ളിൽ) ഇത് ഉറപ്പുവരുത്തണമെന്നാണ് ഭരണഘടനാനിർദേശകതത്വം പറയുന്നത്. ഇത്രയും കാലമായിട്ടും ഇത് പ്രാവർത്തികമായിട്ടില്ലാ എന്നതുതന്നെ ജനകീയവിദ്യാഭ്യാസത്തിനു നേരെയുള്ള അവഗണനയാണു കാണിക്കുന്നത്. എന്നാലതേസമയം തന്നെ വരേണ്യവർഗവിദ്യാഭ്യാസവും ഉപരിജാതി വിദ്യാഭ്യാസവും ഏറെ വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയുടെ മൊത്തം അപഭ്രംശവും പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുനേരെയുള്ള സമ്പൂർണമായ അവഗണനയും പിഴവ് എന്നതിനേക്കാൾ ഭരണവർഗത്തിന്റെ ഒരു പദ്ധതിയെന്ന നിലയിലാണ് വിലയിരുത്തേണ്ടത്. വിദ്യാഭ്യാസപരമായ ഈ വർഗ - ജാതി മുൻനിശ്ചയങ്ങൾ അവഗണിക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ ഈ ജനകീയ വിദ്യാഭ്യാസനിഷേധവും നിന്ദയും സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും അധഃസ്ഥിത ജനതയുടെ ജീവിതത്തെയാണ് കൂടുതലും ബാധിക്കുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാൻ നിയുക്തമായ പ്രസിദ്ധ കോത്താരി കമ്മീഷൻ 1960ൽ നൽകിയ റിപ്പോർട്ടിൽ, ഈ സംഭവവികാസങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അസ്വസ്ഥതയും ഉൽക്കണ്ഠയും ഇങ്ങനെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു:

> പാവപ്പെട്ടവനും പണക്കാരനും തമ്മിലും, അഭ്യസ്തവിദ്യരും വിദ്യാവിഹീനരും തമ്മിലുമുള്ള സാമൂഹികാന്തരം വളരെവലുതും നിരന്തരം വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമാണ് ..... വർഗ വ്യത്യാസവും സാമൂഹിക അന്യവൽക്കരണങ്ങളും വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നത്

വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രവണതയായിമാറിയിരിക്കുന്നു..... ഇവിടെ ഏറ്റവും വഷളായത്, ഈ അന്യവൽക്കരണം ജനങ്ങളും വർഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അന്തരം വികസിപ്പിക്കുന്നുവെന്നതാണ്.

ഈ മഹാരോഗത്തെക്കുറിച്ച് വിദ്യാഭ്യാസകമ്മീഷൻ വിലയിരുത്തി 30 സംവത്സരങ്ങൾക്കുശേഷം(ഇന്ത്യൻ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ വർഗ ജാതി മുൻനിശ്ചയങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിലയിരുത്തിയതിനുശേഷം) ഒട്ടേറെ പരിവർത്തനങ്ങൾ ഇവിടെ നടന്നു. നവ ഉദാരീകരണനയങ്ങളും സ്വകാര്യവൽക്കരണങ്ങളും വരേണ്യവർഗ സ്കൂളുകളുടെ ദ്രുതഗതിയിലുള്ള വളർച്ചയും പ്രശ്നങ്ങളെ ഒട്ടേറെ വഷളാക്കിയിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷ – ജനകീയനേതൃത്വത്തിന്റെ പരിശ്രമഫലമായി കേരളത്തിലും മറ്റും നിരക്ഷരത നിർമാർജനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന തൊഴിച്ചാൽ മറ്റൊന്നും സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. വളരെ അർഥവത്തും കൗതുകകരവുമായ ഒരു സംഗതി നാം മനസിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. സമ്പൂർണമായ ഭൂപരിഷ്കരണ നടപടികളും മറ്റു സാമൂഹിക പുരോഗതികളുമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമെ സാക്ഷരതാ പ്രചാരണം ജയിക്കുകയുള്ളൂ. നോബൽ സമ്മാനജേതാവായ ഗുണർമിർദൽ, (Gunner myrdal) വിദ്യാഭ്യാസവും ദാരിദ്ര്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രകൃഷ്ടകൃതി (Magnum Opus) യായ *ഏഷ്യൻ ഡ്രാമയിൽ* ഇങ്ങനെ എഴുതി;

"ഭൂവുടമസ്ഥതയുടെ കുത്തകാധിപത്യവും വിദ്യാഭ്യാസക്കുത്തകാധിപത്യവും കൂടിച്ചേർന്നാണ് ദരിദ്രരാഷ്ട്രങ്ങളിലെ അസമത്വത്തിന്റെ ഏറ്റവും ശക്തമായ അടിത്തറ പണിയുന്നത്."

വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഈ വർഗാടിത്തറയെ പ്രവർത്തനക്ഷമമാക്കുന്ന ഉപകരണങ്ങളിലൊന്നാണ് അധ്യയന മാധ്യമമായ ഇംഗ്ലീഷ്. ഒരു സമൂഹത്തിൽ ഭാഷ വഹിക്കുന്ന പങ്ക് നമുക്കു പരിശോധിക്കാം.

VII

ഭാഷയും അധികാരവും

മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ ആദിമകാലഘട്ടം മുതൽ പ്രകടമായ ഒരു സംഗതിയാണ്, ജീവിതത്തിൽ ഭാഷകൾ വഹിക്കുന്ന സുപ്രധാനവും നിർണായകവുമായ ധർമങ്ങൾ. നമ്മുടെ പ്രാക്തനകാലത്തെ പിതാമഹന്മാർ ഭാഷകളിൽ പ്രകൃത്യതീതശേഷികൾ ആരോപിച്ചിരുന്നു. അങ്ങനെയാണ് മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങൾകൊണ്ട് ദൈവങ്ങളെയും മാലാഖമാരെയും ദേവതകളെയും പ്രത്യക്ഷമാക്കാമെന്ന വിശ്വാസം രൂപപ്പെടുന്നത്. ശ്രീ ബുദ്ധൻ മുതൽ മാർട്ടിൽ ലൂതർ, ഗാന്ധിജിവരെയുള്ള സർവ മഹാന്മാരും വിപ്ലവകാരികളും അഭിജാതവർഗഭാഷകളുടെ അപ്രമാദിത്വത്തെയും കുത്തകാധിപത്യത്തെയും തമസ്കരിക്കുകയും ജനകീയ ഭാഷകൾക്ക് പ്രോത്സാഹനം നൽകുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ബുദ്ധൻ, സംസ്കൃതത്തെ നിരാ

കരിച്ചുകൊണ്ട് ജനകീയഭാഷയായ പ്രാകൃതത്തിലൂടെ തന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. റോമൻ പൗരോഹിത്യഭാഷയായ ലാറ്റിൻ നിരാകരിച്ച് മാർട്ടിൻലൂഥർ ജർമൻഭാഷയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. ഗാന്ധിജിയാവട്ടെ, ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയ്ക്കുപകരം ലളിതമായ ഹിന്ദുസ്ഥാനി ഭാഷയിൽ ആശയവിനിമയം നടത്തി.

നമ്മുടെ പൂർവസൂരികളുടെയും പരിഷ്കരണവാദികളുടെയും ഈ ഉൾക്കാഴ്ചകൾക്ക്, ആധുനികദർശനികരുടെയും സൈദ്ധാന്തികരുടെയും പിന്തുണയുണ്ട്. പിയറി ബോർദ്യു (Pierre Bourdieu) എന്ന ആധുനിക ഭാഷാപണ്ഡിതൻ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു;

> നല്ല പ്രഭാഷകരെന്ന നിലയിൽ ഭാഷാവിനിമയങ്ങൾ, അധികാരബന്ധങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് നമുക്കറിയാം. ഉച്ചാരണം, ഈണം (intonation), പദസമ്പത്ത് തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ സൂക്ഷ്മത നിലനിർത്തുന്നതിൽ നാമേറെ ആകാംക്ഷയുള്ളവരാണ്. സാമൂഹിക ശ്രേണീ വ്യവസ്ഥയിലെ വിഭിന്നസ്ഥാനങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഇവയെല്ലാം തന്നെ. അധികാരസ്ഥാപനങ്ങൾക്കനുസരിച്ചാണ് വ്യക്തികളുടെ സംസാരരീതിയെന്നു നമുക്കറിയാം. അസമമായ ഭാരം നിറച്ച വാക്കുകളാണ് ആളുകൾ സംസാരിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ആര്, എങ്ങനെ, ഏത് സന്ദർഭത്തിൽ സംസാരിക്കുന്നുവെന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് ഇവ പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടത്.വാക്കുകളുടെ ശക്തിയും ദൃഢതയും നിർണയിക്കപ്പെടുന്നത് മേൽപ്പറഞ്ഞ പദവിപരവും സാമൂഹികവുമായ അധികാരബന്ധങ്ങളാണ്. നിന്ദ, എളിമ, മര്യാദ, പഴിചാരൽ, ഭീഷണി, ബലപ്രയോഗം, നിർബന്ധബുദ്ധി എന്നിവയുടെ ഉപകരണങ്ങളെന്നനിലയിലുള്ള വാക്കുകളുടെ അസംഖ്യം പ്രൗഢതന്ത്രങ്ങളെക്കുറിച്ച് നാം അറിവുള്ളവരാണ്. അതായത് നമുക്കറിയാം ഭാഷ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ അഭേദ്യഭാഗമാണ്. അതിന്റെ സർവനിയമങ്ങളും അനീതികളും നിലനിൽക്കെതന്നെ നമ്മുടെ സമൂഹത്തിന്റെ ഉത്തമഭാഗമായ ഭാഷ, സാമൂഹിക സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെ നിത്യജീവിത പ്രവാഹത്തിലെ ആത്മപ്രകാശനത്തിന്റെ ശക്തമായ മാധ്യമമായി നിലകൊള്ളുന്നു.
>
> (*ഭാഷയും പ്രതീകാത്മക അധികാരവും*)
> Language and symbolic power (1991)

മധ്യകാലഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് വിഭിന്നവീക്ഷണങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും, അതിന്റെ നേതാക്കളായ സന്യാസിമാരും അവരുടെ രചനകളും പ്രഭാഷണങ്ങളും നാടുഭാഷകളിലൂടെയും ജനകീയ ഭാഷകളിലൂടെയുമാണ് വിനിമയം ചെയ്യപ്പെട്ടത് എന്ന വസ്തുത ആർക്കും നിഷേധിക്കാൻ കഴിയില്ല. അന്നു നിലവിലുള്ള സംസ്കൃതാധിപത്യത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധമായിരുന്നു ഇത്.

ഈ ചരിത്രാനുഭവങ്ങളെല്ലാം പകൽപോലെ വാസ്തവങ്ങളാണെങ്കിലും, വിദ്യാഭ്യാസം, ഭരണം, ശാസ്ത്രം, നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ, പൊതു സാമൂഹിക വ്യവഹാരം എന്നീ മേഖലയിലെ ഭാഷ എന്തായിരിക്കണമെന്നതിനെക്കുറിച്ച് ധാരാളം അപസ്വരങ്ങളും വിവാദങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളും നാം കേൾക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ പ്രാധാന്യം ഉദിച്ചുയരുകയായിരുന്നു. ബാലവാടി മുതൽ സർവകലാശാലവരെ ഇംഗ്ലീഷിനുള്ള പ്രാധാന്യം അസാമാന്യമാം വിധം വർദ്ധിച്ചുവരികയാണ്. ഇംഗ്ലീഷിനെ നിരാകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന നേതൃവൃന്ദം ഹിന്ദി തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നു. (എന്നാൽ ഈ ഹിന്ദി ഗാന്ധിജിയുടെ സരളമായ ഹിന്ദിയല്ല, പ്രത്യുത, സംസ്കൃതവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഹിന്ദിയാണ്).

ഇവിടെ പ്രശസ്ത മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ ഐജാസ് അഹമ്മദ് പറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കാം.

> ഒരു ബഹുദേശീയഭാഷയായിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം, ഇന്ത്യയിൽ ബൂർഷ്വാസിയുടെ സാംസ്കാരിക ആശയവിനിമയപരവുമായ പ്രബല ഉപകരണമായിരുന്നു ഇംഗ്ലീഷ്. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിലെ ബൂർഷ്വാഭരണകൂടത്തിന്റെ കേന്ദ്രീകരണത്തിനുള്ള ഉപകരണമായിരുന്നു അത്. എന്നാലിന്ന്, ഭരണം, വിദ്യാഭ്യാസം, ആശയവിനിമയം തുടങ്ങിയ നിർണായകമണ്ഡലങ്ങളിലെ ഉപകരണമായതിന്നും തുടരുന്നു. ബൂർഷ്വാ ഭരണകൂടത്തിന്റെ കൊളോണിയൽ അനന്തര കാലഘട്ടത്തിന്റെയും കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിന്റെയുമിടയിലെ അഗാധമായ (മിക്കവാറും ജനിതകപരമായ) സാംസ്കാരികതയുടെ ഒരു കണ്ണിയാണത്. അപചയിക്കുന്നതിനുപകരം പരക്കെ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയാണിന്ന് ഇംഗ്ലീഷ്. ഈ വസ്തുത തെളിയിക്കുന്നതെന്താണ്? ഭരണം, ഔപചാരികത്തൊഴിൽ, വാണിജ്യം, വിദ്യാഭ്യാസം, മാധ്യമരംഗം, തുടങ്ങിയ മേഖലകളിലൂടെ ഭരണകൂടം, പൗരസമൂഹത്തിന്റെ സർവശ്ലേഷിയായ മണ്ഡലങ്ങളിലേക്ക് ആഴത്തിൽ കടന്നുകയറുകയും വ്യാപിക്കുകയുമാണിന്നു ചെയ്യുന്നത്. ഭരണകൂടമാണിന്നത്തെ മുഖ്യമുതലാളി, മുഖ്യ വിദ്യാഭ്യാസവിദഗ്ധൻ, ബൃഹത് സാമ്പത്തിക ഉടമസ്ഥൻ, ഇലക്ട്രോണിക് മീഡിയയുടെ ഗവർണർ. ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സാഹിത്യപരമായ പ്രാമുഖ്യമെന്നത് മേൽപ്പറഞ്ഞ ആധിപത്യത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ്. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിലെ ഇംഗ്ലീഷിനെ സംബന്ധിച്ച പ്രധാന സാംസ്കാരിക അവകാശവാദം, സാഹിത്യേതരമായ ഒന്നായിരുന്നു. ഇന്ത്യ ആന്തരികമായി ശിഥിലമായിരിക്കുന്നു, നാനാവിധമായി (heterogeneous) രിക്കുന്നു. എന്തൊക്കെയായിരുന്നു അക്കാലത്തെ മുറവിളികൾ. അത്തരം വംശീയ സംസ്കാരങ്ങളുടെയും ഭാഷകളുടെയും സമ്മിശ്രിതാവസ്ഥയിലേക്കാണ്, ദേശീയ ഐക്യം നിലനിർത്താനുള്ള കേന്ദ്രീകൃത ഭാഷയുടെ, ആവശ്യം ഉയർന്നുവന്നത്. 'ദേശീയം' എന്നതു

കൊണ്ടുദ്ദേശിച്ചത് ഭരണപരമായ തലത്തിലാണ്. അതായത് ഭരണ കൂടത്തിന്റെ ആധിപത്യം. അപകോളനീകരണത്തിനുശേഷം, ഒരു കാര്യം സ്പഷ്ടമായിരിക്കുന്നു. അതായത്, യൂറോപ്യൻ ബൂർഷ്വാ സിയിൽനിന്നും നമുക്ക് പകർന്നു കിട്ടിയ ദേശീയരാഷ്ട്ര സംബ ന്ധമായ സംജ്ഞകളിലൂടെ മാത്രം സാക്ഷാൽക്കരിക്കാനോ വിചി ന്തനംചെയ്യാനോ കഴിയാത്ത നാഗരിക സങ്കീർണതകളാണ് ഇന്ത്യ ക്കുള്ളത്. കേന്ദ്രം/തദ്ദേശം, ഏകത്വം/നാനാത്വം, തുടങ്ങിയ ഇന്ത്യ യുടെ ദ്വന്ദസങ്കീർണതകളും ബഹുസ്വരതയും അടിസ്ഥാനപര മായി പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുകയെന്നത് അത്ര എളുപ്പമല്ല. ഇതെല്ലാം തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നതിതാണ്, ഭരണത്തിന്റെയും ഔദ്യോഗിക ത്തൊഴിലിന്റെയും ചിഹ്നശാസ്ത്രം ബൃഹത്തായ മാതൃകയിൽ പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയാണിതിന്റെ കേന്ദ്രം. ഇന്ത്യയെ ഏകോപിപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ശക്തിയാണ് ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയെന്ന അവകാശവാദം പ്രക്ഷീണമാവുകയല്ല, ശക്തി പ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷിന്റെയും ഇതര ബൃഹദ്ഭാഷ കളുടെയും വിനിയോഗം ഇന്ത്യയുടെ മാത്രം സവിശേഷതയല്ല. പൂർവകൊളോണിയൽ രാജ്യങ്ങളായ ഏഷ്യൻ-ആഫ്രിക്കൻ രാഷ് ട്രങ്ങളുടെയെല്ലാം വിഷയത്തിൽ പ്രസക്തമാണിത്. അതിലുമുപരി ഈ രാഷ്ട്രങ്ങളിലെ ബൂർഷ്വാവർഗത്തിന്റെ വർദ്ധിതമായ ഒഴിവു സമയങ്ങൾ, വർദ്ധിതആത്മവിശ്വാസം, ഏകോപനം, വികാസം ഇത്തരം പ്രതിഭാസങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച മേൽപരാമർശിച്ച വീക്ഷണം. ബൂർഷ്വാസിയെ സംബ ന്ധിച്ച് മേൽപ്പറഞ്ഞ വികാസങ്ങളെല്ലാം പെറ്റിബൂർഷ്വാസിക്കും ബാധകമാണ്. ഔദ്യോഗിക ജോലികളിലും ഭരണകൂടസ്ഥാപനങ്ങ ളിലുമുള്ള ആധുനിക പെറ്റിബൂർഷ്വാസി രണ്ടാം ലോകയുദ്ധാ നന്തരം സ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയ മുഴുവൻ ഏഷ്യനാഫ്രിക്കൻ രാഷ്ട്ര ങ്ങളിലേതുമായി സമീകരിക്കുമ്പോൾ ഈ പെറ്റിബൂർഷ്വാസിയുടെ എണ്ണം ഇന്ത്യയിൽ കൂടുതലാണ്. അതായത്, തീർത്തും ഏകോ പിതരായതും, വ്യതിരിക്തമായ സാമൂഹികസ്വത്വവും സങ്കീർണ വികാസവുമുള്ള പെറ്റിബൂർഷ്വാസി. വിഖ്യാതരായ ഇംഗ്ലീഷ് എഴുത്തുകാർ, പ്രസിദ്ധീകരണസ്ഥാപനങ്ങൾ, പൂർണവികാസം നേടിയ ഇംഗ്ലീഷ് പുസ്തകവിപണി എന്നിവയെല്ലാം സ്വായ ത്തമാക്കാൻ അഭിലഷിക്കുന്ന ഇംഗ്ലീഷ് സംസ്കാരത്തിൽ അഭി മാനംകൊള്ളുന്ന ഒരു വർഗമാണിത്. (*In theory: Classes Natheirs Literaturss*, Bombay, 1992,Page 74-75)

എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗത്തിനിടയിലെ വലിയൊരു വിഭാഗ ത്തിനും ഭരണവർഗത്തിനും പ്രയോഗത്തിലിത് ബോധ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. കൊളോണിയൽ, കൊളോണിയൽ അനന്തര കാലഘട്ടത്തിലെ ഇംഗ്ലീ

ഷിന്റെ പങ്കിനെപ്പറ്റിയുള്ള തെറ്റിദ്ധാരണകളും അഭിനിവേശങ്ങളും വളരുകയാണ്. അടുത്തൊന്നും അത് മങ്ങുന്ന ലക്ഷണമില്ല.

ഭാഷയും സാമൂഹിക അധികാരവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള പാരമ്പര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ബോർദ്യു (Bourdieu) സിദ്ധാന്തം മാത്രമല്ല, കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏതാണ്ടെല്ലാ എഴുത്തുകാരുടെ നിഗമനങ്ങളും ഇനിയും ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗത്തിലെത്തിയിട്ടില്ല. സാമ്രാജ്യാധിപത്യ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കായി പാഠപുസ്തക വ്യവഹാരങ്ങളും ആശയസംവേദനങ്ങളും അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ധർമങ്ങളെക്കുറിച്ച് എലക്ബൂമർ (Ellecke Boehmer) വിശകലനം നടത്തുന്നത് നോക്കുക;

> ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഉയരത്തിൽ വിപുലമായ ഒരു ആശയവിനിമയത്തിന്റെ നെറ്റ്വർക്കാണ് ഉണ്ടായിരിക്കുന്നത്, അഹന്തയുടെ ആഗോളചവറുകൾ നിറഞ്ഞ പിങ്കുനിറമാണ് ലോകഭൂപടം. ആകെതാറുമാറായ ഒരു യന്ത്രത്തിന്റെ ചിത്രം. വിക്ടോറിയാ രാജ്ഞിയുടെ ഏകവംശം, ഏകപതാക. പീറക്കവിതകൾ തുടങ്ങി, യാത്രാവിവരണങ്ങൾ, പത്തൊമ്പതും ഇരുപതും ശതകത്തിലെ നോവലുകൾ, ആനുകാലികങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെയും സമകാലിക ഗ്രന്ഥങ്ങളിലൂടെയും അത് പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. എന്നിരിക്കിലും സാമ്രാജ്യം കുറഞ്ഞത് ഭാഗികമായെങ്കിലും പാഠസംബന്ധമായ ഒരു പ്രയോഗമായിരുന്നു. തന്റെ ജില്ലയിലെ സംഗതികളെപ്പറ്റിയുള്ള കൊളോണിയൽ ഉദ്യോഗസ്ഥന്റെ റിപ്പോർട്ട്, ദിനപത്രങ്ങളുടെയും പരസ്യങ്ങളുടെയും ബ്രിട്ടീഷ് വായനക്കാർ, ബ്രിട്ടീഷിന്ത്യക്കുവേണ്ട നിയമവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടി ഹൈന്ദവ - ഇസ്ലാമിക വിശുദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങൾ പരിശോധിച്ച ഭരണാധികാരികൾ, ഇവരും ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നാണ് കോളനിവൽക്കരണത്തെക്കുറിച്ച് മനസിലാക്കിയത്. രാഷ്ട്രീയ ശാസനകൾ, ഡയറികൾ, പ്രവർത്തനങ്ങൾ, പഠനങ്ങൾ, ഭരണരേഖകൾ, സ്ഥലനാമവിജ്ഞാനീയങ്ങൾ, മിഷനറി റിപ്പോർട്ടുകൾ, നോട്ടുബുക്കുകൾ, ഓർമക്കുറിപ്പുകൾ, ജനപ്രിയഗീതങ്ങൾ, സർക്കാർകുറിപ്പുകൾ, കത്തുകൾ, എന്നിവയുടെ ഒരു ബൃഹത്നിരയെന്ന നിലയിലാണ്, ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യം അതിന്റെ പ്രതാപ കാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിർത്തപ്പെടുകയും ഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തത്. മൂന്നാട്ടി നോവലുകളും ചൂടപ്പംപോലെ വിറ്റഴിഞ്ഞ സാഹസികകഥയും (വിക്ടോറിയൻ സാഹിത്യശാഖകൾ) ഇത്തരം ദേശീയവീര്യത്തിന്റെയും വംശീയാഭിമാനത്തിന്റെയും സാമ്രാജ്യാശയങ്ങളാൽ പ്രചോദിതമാണ്. (*Colonial and post colonial literature*, Oxford, 1995,p-12-13)

കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യ ലബ്ധിക്കുശേഷവും ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നു ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയുടെയും സാഹിത്യത്തി

ന്റെയും പ്രബോധനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് സവിശേഷ പഠനം നടത്തിയ ഗൗരി വിശ്വനാഥനെ ഇവിടെ സ്മരിക്കുന്നത് ഉചിതമായിരിക്കും. അവരുടെ പഠനഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പേര്, *അധികാരത്തിന്റെ പൊയ്മുഖങ്ങൾ; സാഹിത്യപഠനവും ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണവും*. എന്നാണ് (*Masks of power; Literary study and British rule in india* (Faber and faber, London, 1980)

ഇന്ത്യയിലെ കൊളോണിയൽ നയങ്ങളുടെ തുടർച്ച തെളിയിക്കുന്നതെന്താണെന്ന് ഐജാസ് അഹമ്മദ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കുറഞ്ഞ നീക്കുപോക്കുകളോടെയുള്ള അധികാരഘടനയുടെ കൊളോണിയൽ മാതൃകയുടെ തുടർച്ച തന്നെയാണത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതെന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇംഗ്ലീഷിനു ബദലായി ഹിന്ദിയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയെന്ന ആശയത്തിന്റെ പ്രണേതാക്കളെല്ലാം തന്നെ, കേന്ദ്ര - പ്രാദേശിക ബന്ധങ്ങൾക്കനുസൃതമായ മാതൃകകൾ; ഇന്ത്യൻ നാഗരികതയുടെ അധികാര പ്രയോഗം എന്നിവയെക്കുറിച്ച് തെറ്റായധാരണകളുള്ള ഇരകളാണെന്ന് ഐജാസ് അഹമ്മദ് വിവരിക്കുന്നു.

ആധുനിക ഇന്ത്യയെപ്പറ്റിയുള്ള സാംസ്കാരിക ചരിത്രം, ഈ സങ്കീർണമായ പ്രശ്നങ്ങളെ വിശദമായി പരിശോധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു ഭാഷാ നയരൂപീകരണത്തിനുവേണ്ട ശരിയായ ചരിത്രാടിത്തറ അങ്ങനെ സാധ്യമാവും.

VIII

പൗരസ്ത്യവാദം: സെയ്ദ് - അഹമ്മദ് സംവാദം

സാംസ്കാരിക ചരിത്ര വിഷയത്തിന്റെ വിപുലവും ദ്രുതഗതിയിൽ വികസിക്കുന്നതുമായ തലങ്ങളിൽ സുപ്രധാനവും നിർണായകവുമായ സംഭാവനകൾ സൽകിയ ചിന്തകനാണ് എഡ്വേഡ് സെയ്ദ്. (Edward said) അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിഖ്യാത കൃതിയാണ്, *പൗരസ്ത്യവാദം* (*Orientalism* - 1978) അമേരിക്കയിൽ വളരെക്കാലം പഠിപ്പിച്ച, പലസ്തീനിയൻ പണ്ഡിതനായ സെയ്ദ്, ചരിത്രപ്രസിദ്ധങ്ങളായ നിരവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്; *പാലസ്തീൻ പ്രശ്നം* (*The question of palastine), നഷ്ടപ്പെടലിന്റെ രാഷ്ട്രീയം (The politics of Dispossession, സംസ്കാരവും സാമ്രാജ്യത്വവും (Cultuire and Imperialism)* തുടങ്ങിയവയാണവ.

സെയ്ദിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇന്ന് വളരെയധികം ജനകീയവും വിഖ്യാതവുമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളോട് വിയോജിക്കുന്നവർ പോലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ "സംജ്ഞാനാമങ്ങൾ", ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ ആശയ മാതൃകകൾ (Paradigm) പ്രസക്തിയെ നിരാകരിക്കുന്നില്ല. സെയ്ദിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിമർശിച്ചെഴുതിയ ഗ്രന്ഥമാണ്, ഐജാസ് അഹമ്മദിന്റെ, *In the-ory*, 1992. ഉൽപ്പതിഷ്ണു

ക്കളായ ഇടതു വിഭാഗത്തിൽ നിന്നുണ്ടായ ഏറ്റവും ഉദാരമായ സമീപന മാണീ ഗ്രന്ഥം വിനിമയം ചെയ്യുന്നത്. സെയ്ദിന്റെ സാമ്രാജ്യവിരുദ്ധ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾക്ക് ഹൃദയംഗമായി പ്രണാമമർപ്പിക്കുന്നതും അദ്ദേഹത്തെ പല നിലയ്ക്കും എതിർത്തതിന് പശ്ചാത്താപം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതുമായ ഗ്രന്ഥ മാണിത്. ഐജാസ് അഹമ്മദിന്റെ വിമർശനങ്ങൾ നിലനിൽക്കെ തന്നെ എഡ്വേഡ് സെയ്ദിന്റെ ആശയങ്ങൾ സാവധാനമെങ്കിലും ദൃഢമായി ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങളിലേക്ക് കടന്നുകയറുകയായിരുന്നു. ഗൗരീവിശ്വനാഥന്റെ, *അധികാരത്തിന്റെ പൊയ്മുഖം*, (1989) *പൗരസ്ത്യ വാദവും കൊളോണിയൽ അനന്തര പരിതോവസ്ഥയും* (1993) തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങളും നിരവധി സെമിനാർ നടപടികളുമെല്ലാം സെയ്ദിന്റെ സ്വാധീ നമാണ് തെളിയിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ ഏതൊരു സാംസ്കാരിക ചരിത്രവും സെയ്ദിന്റെ ആശയങ്ങളെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ പ്രയോഗ സാധ്യതകളെക്കുറിച്ചും പഠിക്കാൻ പ്രതിജ്ഞാബദ്ധ മാണ്. അതല്ലെങ്കിൽ, ഐജാസ് അഹമ്മദും മറ്റുള്ളവരും നടത്തിയ വിമർ ശനങ്ങളും മനസിലാക്കേണ്ടതാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ഇന്ത്യൻ അനുഭവങ്ങളുമായി നേരിട്ട് ഇടപെടുന്നതാണ് സെയ്ദിന്റെ രചനകളും ആശയങ്ങളും.

സെയ്ദിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അന്തസ്സത്തയെന്താണ്?

ഇന്ത്യയുടെയും ഏഷ്യയുടെയും സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചും പാരമ്പ ര്യത്തെക്കുറിച്ചും അപകീർത്തികരമായ പഠനങ്ങൾ നടത്തിയ മെക്കാ ളെയെപ്പോലെയുള്ള കൊളോണിയൽ ധൈഷണികവൃന്ദമുണ്ട്. അതു പോലെതന്നെ ജോൺസിനെയും വിൽസനെയും പോലെയുള്ള സംയ മനപരമായ വിലയിരുത്തലുകൾ നടത്തിയവരും മാക്സ്മുള്ള (Max Muller)റെപ്പോലെ അതിസ്തുതി നടത്തിയ ചിന്തകന്മാരുമുണ്ട്. ഇതിലേ താണ്ടെല്ലാവരും തങ്ങളുടേതായ ആശയങ്ങളും ബിംബങ്ങളും കാലഹ രണപ്പെട്ട പ്രയോഗങ്ങളും രൂപപ്പെടുത്തിയവരാണ്. അതെല്ലാം തന്നെ അന്തിമമായി ഇന്ത്യയെ അധീനമാക്കാനും അത് നിലനിർത്താനും ലക്ഷ്യ മാക്കിയുള്ളതായിരുന്നു. സെയ്ദിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ "പാശ്ചാത്യ പൗരസ്ത്യവാദികൾ പ്രയോഗവൽക്കരിച്ച പൗരസ്ത്യവാദവും ചില, "പൗരസ്ത്യവാദികൾ" ചിന്താശൂന്യരായി ആവിഷ്കരിച്ച വാദഗതി കളും കോർപ്പറേറ്റു സ്ഥാപനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. സംയുക്ത സ്ഥാപനങ്ങളുടെ അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ദർശനങ്ങ ളായിരുന്നു അവ. കോർപ്പറേറ്റു സ്ഥാപനങ്ങളുടെ വിവരണവും ഉൽ ബോധനവും ഭരണവും നടപടി ക്രമങ്ങളുമായിരുന്നു അത്. ചുരുക്ക ത്തിൽ, പൗരസ്ത്യവാദമെന്നത്, അധികാരം നിലനിർത്താനും പുനർഘട നാവൽക്കരിക്കാനും ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കാനുമുള്ള പാശ്ചാത്യരീതി യായിരുന്നു."

പൗരസ്ത്യവാദസാഹിത്യത്തിന്റെ ഹിമാലയൻ ഘടനയെന്നത്, പാശ്ചാത്യ ചരിത്രങ്ങളും പൗരസ്ത്യലോകത്തിന്റെ ചരിത്രനിർമിതിയും വീണ്ടെടുപ്പും വിവർത്തനവും വ്യാഖ്യാനവും ഭരണാധികാരികൾ, പണ്ഡിതർ, പത്രപ്രവർത്തകർ സഞ്ചാരികൾ എന്നിവരുടെ രാഷ്ട്രീയവർത്തമാനങ്ങളും ലബ്ധപ്രതിഷ്ഠരും പ്രതിഭാശാലികളുമായ സ്ത്രീ- പുരുഷ എഴുത്തുകാരുടെ സാങ്കൽപ്പിക - കാവ്യസൃഷ്ടികളും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണത്. സെയ്ദുമായി എന്തെല്ലാം അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഒരാൾക്ക് ഉണ്ടാവാമെങ്കിലും ആർക്കും തന്നെ നിഷേധിക്കാനാവാത്ത ഒന്നുണ്ട്; സാമ്രാജ്യത്വആശയങ്ങളോടും അവകാശവാദങ്ങളോടുമുള്ള പോരാട്ടത്തിന്റെ ഒരു നൂതന മണ്ഡലം തുറന്നിടുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. അങ്ങനെ, ആ ദൗത്യം തുടർന്നുകൊണ്ടുപോവാൻ നമുക്ക് മൂർച്ചയേറിയ ആയുധങ്ങൾ നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഐജാസ് അഹമ്മദ് വെല്ലുവിളിക്കുന്നത് സെയ്ദിന്റെ അവകാശവാദങ്ങളെ മാത്രമല്ല, മറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കൽപ്പനങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും അചരിത്രപരിചരണം, എങ്ങനെയാണ് പരസ്പരവിരുദ്ധമായ സർവസമാനരൂപങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്നതെന്നും അഹമ്മദ് ദൃഢീകരിക്കുന്നു. മാർക്സിസത്തിലുള്ള സെയ്ദിന്റെ അജ്ഞതയും എതിർപ്പും ചരിത്രത്തോടുള്ള നിസ്സംഗതയിലാണ് പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. മാർക്സിസ്റ്റ് രീതി ശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നുമുള്ള തന്റെ സ്വന്തം അകൽച്ചയിലെന്നതിനേക്കാൾ സങ്കൽപ്പനകളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും തലത്തിലാണിത് പ്രകടമാവുന്നത്.

എഴുത്തുകാരെയും ആശയങ്ങളെയുംക്കുറിച്ചുള്ള സെയ്ദിന്റെ അചരിത്രവാദപരമോ അതിചരിത്രപരമോ ആയ പരിചരണങ്ങൾ, കൊളോണിയലിസത്തെ കഠിനതരമായ സാമ്പത്തിക - രാഷ്ട്രീയമർദനമായും യാഥാർഥ്യമായും കാണുന്നതിനുപകരം, അതിനെ 'ശൈലി'യായും രൂപമായും ന്യൂനീകരിക്കുകയാണ്. ഐജാസ് അഹമ്മദ് എഴുതുന്നു.

"പൗരസ്ത്യവ്യവഹാരം" എന്ന ആശയം ഇതിനകം പ്രവർത്തനക്ഷമമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പൗരാണിക കാലഘട്ടത്തിലെ അഥീനിയൻ ദുരന്തനാടകങ്ങളിലെ പോലെ പൊതുവായിട്ടല്ല, മറിച്ച്, സ്വന്തം ഘടനയെ നിർണയിക്കാൻശേഷിയുള്ള സവിശേഷ ക്രമീകരണങ്ങളായി; ഏഷ്യയുടെ നഷ്ടമായും യൂറോപ്പിന്റെ വിജയമായും ഏഷ്യയുടെ മൂകതയായും യൂറോപിന്റെ വ്യവഹാര നൈപുണ്യമായും സ്വയം പ്രതിനിധീകരിക്കാനുള്ള ഏഷ്യയുടെ ബലഹീനതയായും സ്വന്തം അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രതിനിധീകരിക്കാനുള്ള യൂറോപ്പിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയായും പൗരസ്ത്യ വ്യവഹാരം ഇന്ന് സജീവമാണ്. ഈ സംജ്ഞകളെല്ലാം പ്രവർത്തനക്ഷമമാണ്. എന്നാൽ അത്യാവശ്യഘടനയെ സമ്പുഷ്ടമാക്കുന്നവരും നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ശക്തികളൊന്നും തന്നെയില്ല. എന്നാൽ അവ നിസ്സം

ശയമായും വർദ്ധമാനമായ അളവിൽ വ്യവഹാരത്തെ സമൃദ്ധമാക്കും. സെയ്ദ് പറയുന്നു;

"നിർണീതമായ രൂപത്തിൽ അനന്തതയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഒരു തദ്ദേശീയ ബദലായി പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന രീതിയിലാണിന്ന് പൗരസ്ത്യത. യൂറോപ്പിന് ഈ പ്രയോഗത്തിന് വിരാമമിടാനാവില്ല. (P.62) പൗരസ്ത്യതയെ സംബന്ധിച്ച കൂടുതൽ ആത്മരതിജന്യമായ പാശ്ചാത്യആശയങ്ങളുടെ ഉത്ഭവം മാത്രം കാലപ്രവാഹത്തിൽ മാറിയിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അവയുടെ സ്വഭാവമല്ല." ആത്മാനുരാഗജന്യമായ വ്യവഹാരത്തിന്റെ അവ്യാഖ്യേയമായ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ബോധം കൂടുതൽ സാന്ദ്രമാവുന്നത്, ദാന്റെ (Dante)യെപ്പോലുള്ള വ്യക്തികളിലൂടെയാണ്. ആധുനിക ആവർത്തനങ്ങൾക്കും പ്രാക്തന പ്രഭവങ്ങൾക്കുമിടയിൽ ഒരു പാലം പണിയുകയായിരുന്നു അവർ. സെയ്ദിന്റെ 'നരകദൃശ്യ' ('inferno) പരിചരണത്തെ ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ ഞാനിതു സ്പഷ്ടമാക്കാം.

"ഈസ്കിലസ് മുതൽ ദാന്റെയും മാർക്സും (Marx) ബർണാഡ് ലിവിസും (Bernard Liewis) വരെയുള്ള "പൗരസ്ത്യവാദവ്യവഹാര"ത്തിന്റെ ഏകഖണ്ഡവും വികസ്വരവുമായ ചരിത്രമാണ് ഏകയാഥാർഥ്യമെങ്കിൽ, പിന്നെയെന്തർഥത്തിലാണ് ഒരാൾക്ക് 18-ാംശതകത്തെ, കർക്കശമായി നിർവചിക്കപ്പെട്ട ആരംഭബിന്ദുവായി പരിഗണിക്കാൻ കഴിയുക? മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, പൗരസ്ത്യവാദ വ്യവഹാരം ജ്ഞാനോദയാനന്തര കാലഘട്ടത്തിലാണോ ആരംഭിച്ചതെന്ന് ഒരാൾക്ക് യഥാർഥത്തിൽ മനസിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. അതല്ലെങ്കിൽ, പാശ്ചാത്യനാഗരികതയുടെ വിഭാതത്തിലാണോ ആരംഭിച്ചതെന്ന്, അല്ലെങ്കിൽ, ട്രോജൻ യുദ്ധകാലത്താണോ, എന്നും അറിയാൻ കഴിയില്ല. അപ്പോൾ മറ്റൊരു ചോദ്യമുയരുന്നു. പൗരസ്ത്യവാദവും കൊളോണിയലിസവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? മറ്റൊരു രീതിയിലുള്ള വായനയിതാണ്; ജ്ഞാനോദയാനന്തര യൂറോപ്പ് അടിവരയിടുന്നതനുസരിച്ച് പൗരസ്ത്യവാദമെന്നത് കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര സാപേക്ഷികതയെയാണ് പ്രത്യക്ഷമാക്കുന്നത്. അതിന്റെ ഉത്ഭവമായി സെയ്ദ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്, പാശ്ചാത്യ പൗരാണികതയിലാണ്. അനന്തരമത്, പാശ്ചാത്യ മധ്യകാലയുഗത്തിലൂടെ ഗണ്യമായി വികസിച്ചു. അത്, അതിചരിത്രവാദപരമായി അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന 'പാശ്ചാത്യഭാവന' യുടെ ജീവഘടകമായി മാറി. 'അർപ്പണം ചെയ്യുക' (delivered) എന്ന അർഥവത്തായ പദത്തിലൂടെ സെയ്ദ്, പൗരസ്ത്യവാദം, കൊളോണിയലിസത്തിന് അർപ്പണം ചെയ്തതാണ് പൗരസ്ത്യത എന്നഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതായത്, പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റെ, സ്വന്തം ഉൽപ്പന്നമെന്നനിലയിലാണ് കൊളോണിയലിസം പ്രത്യക്ഷമാവുന്നത്. പാശ്ചാത്യലോകത്തിന്റെ ശാശ്വത പദ്ധതിയാണ് ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിലൂടെ ആദ്യം പൗരസ്ത്യതയെ അപകൃഷ്ടമാക്കുകയെന്നത്. രണ്ടാമതായി അതിനെ കോളനിവൽക്കരണത്തിന് വിധേയമാക്കുക. യൂറോപ്പിന്റെ ഈ സഹജവാസനയുടെയും പദ്ധതിയുടെയും

സാക്ഷാൽക്കാരമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് പൗരസ്ത്യവാദം, പൗരസ്ത്യതയെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുകയും കൊളോണിയലിസത്തിന് അർപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത്. ഇത് തീർത്തും വിരോധാഭാസപരമാണ്. 'പൗരസ്ത്യവാദ'ത്തിന്റെ ഉയർന്ന പാഠപരമായ സമീപനത്തിന്റെ പേരിൽ സെയ്ദ് അതിനെ തീക്ഷ്ണമായി വിമർശിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശദീകരണത്തിൽ, സാമ്രാജ്യത്വ പ്രത്യയശാസ്ത്രം തന്നെ ചില സവിശേഷ രചനകളുടെ ഫലപരിണതിയാണ്.

(*In theory*, p, 180-181)

IX

ദൃശ്യ-പ്ലാസ്റ്റിക് കലകൾ

ആധുനിക ഇന്ത്യയിലെ സാംസ്കാരിക ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെയും ബഹുവിധ കലാത്മകപരീക്ഷണങ്ങളുടെയും മണ്ഡലത്തിൽ, ഏറ്റവും തീക്ഷ്ണമായ വിവാദങ്ങളും അഭിരുചിയിൽ രാസപരിവർത്തനങ്ങളും സൃഷ്ടിച്ചത്, ദൃശ്യ - പ്ലാസ്റ്റിക് കലകളാണ്. രവിവർമയുടെ ആഗമനത്തോടെ ആധുനിക ഇന്ത്യൻചിത്രകലയുടെ കാലഘട്ടം ആരംഭിക്കുകയായി. അങ്ങനെ 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തോടെ വിവാദങ്ങളാരംഭിക്കുകയായിരുന്നു. അഭിരുചികളുടെയും സമീപനങ്ങളുടെയും മണ്ഡലത്തിലെ പരിവർത്തനങ്ങളെ തപ്തി ഗുഹ താക്കുർത്ത (Tapti Guha Thakurtha) അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതു കാണുക;

> ആധുനിക ഇന്ത്യൻകലയുടെ ചരിത്രം വിഭിന്നമായ വിധിയെഴുത്തുകൾ നമുക്ക് നൽകുന്നു. ഒന്ന്, എപ്പോഴാണ് ആധുനിക കലയുടെ പ്രാരംഭം; അതിന്റെ ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠരായ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ ആരായിരുന്നു. ഒരു 'ഇന്ത്യൻ ആധുനിക'ത്തിന്റെ ഉത്തമ ഗുണത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം, ചില പഠനങ്ങൾക്ക് രൂപം നൽകുകയും, വ്യതിയാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും തുടർച്ചകളെയുംകുറിച്ചുള്ള ബോധം നിർണയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യൻ ആധുനികകലയുടെ ചരിത്രശിരസിൽ ഉപവിഷ്ടനാവാൻ, അബനീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ബംഗാൾ പ്രസ്ഥാന'-ത്തിനുമുള്ള യോഗ്യതയെ സംബന്ധിച്ച് പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട മഹായുദ്ധത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ (സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലഘട്ടത്തിൽ) രചിക്കപ്പെട്ട അത്തരം പഠനങ്ങളിലെ കൗതുകകരമായ ഒരുദാഹരണം നമുക്കുകാണാം. പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റെയും ദേശീയവാദത്തിന്റെയും പ്രചാരണതരംഗങ്ങളുടെ മുകളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ, ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ പ്രഭാതോദയത്തിൽ ആധു

നിക ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയകലയുടെ പ്രണേതാവായി ഉയർന്നു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അബനീന്ദ്രനാഥ ടാഗൂറിന്റെ 'ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയുടെ നവപ്രസ്ഥാനം' കാണാം. 1920കളുടെ തുടക്കത്തിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും ഗരിമയും ദ്രുതഗതിയിൽ ലോകമെങ്ങും വ്യാപിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പുതിയ കേന്ദ്രം, ശാന്തിനികേതനത്തിലെ കലാഭവനായിരുന്നു. അവിടെ നിന്നും അബനീന്ദ്രനാഥടാഗൂറിന്റെ ശിഷ്യന്മാർ കലാവിദ്യാലയങ്ങളിൽ പഠിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും സഞ്ചരിച്ചു. അങ്ങനെ ബംഗാൾ സ്കൂൾ ഒരഖിലേന്ത്യാപ്രതിഭാസമായി മാറി. കൊളോണിയൽ കലാസമ്പ്രദായത്തിന് ദേശവ്യാപകമായ ഒരു ദേശീയ ബദൽ രൂപം കൊണ്ടു. എന്നാൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ വിജയത്തോടൊപ്പം തന്നെ, ചില ശക്തമായ വിമർശനങ്ങളും എതിർപ്പുകളും രൂപം കൊണ്ടിരുന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയുടെ വാർപ്പുമാതൃകയായി ബംഗാളിലെ എല്ലാതരം കലാരീതികളും മാറുന്നതിന്നെതിരായിരുന്നു ഇത്. അതിന്റെ പഴഞ്ചൻ വൈകാരികത ദുർബലമായ രൂപഘടന, ചൈതന്യത്തിന്റെയും കരുത്തിന്റെയും അഭാവം, സാഹിത്യ പരവും വിവരണാത്മകവുമായ പിൻബലങ്ങൾ എന്നിവക്കെതിരായിരുന്നു മേൽപ്പറഞ്ഞ വിമർശനങ്ങൾ. 1920കളിലും മുപ്പതുകളിലും ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയുടെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവത്തിൽ നിന്നും പലരീതികളും ശൈലികളും നിഷ്ക്രമിക്കപ്പെട്ടതിനു കാരണം, കൃത്യമായ ഈ വിമർശനാത്മക നിലപാടുകളാണ്. അതിനുശേഷം, കൂടുതൽ ആധികാരികമായ ആധുനികതയും ഇന്ത്യൻ തനിമയും കണ്ടെത്താനും വളർത്തിയെടുക്കാനും ആവിഷ്ക്കരിക്കാനുമുള്ള വ്യക്തിഗത പ്രവണതകൾ വികസിച്ചു.

(*Journal of Arts and ideas* No. 27, 28 P-9)

അത്തരത്തിലുള്ള പുനർവിശകലനത്തിന്റെയും ആത്മവിമർശനത്തിന്റെയും ഏറ്റവും നവീനദൃഷ്ടാന്തമെന്നു പറയാവുന്നത്, നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രഖ്യാത ചിത്രകാരന്മാരിൽ ഒരാളും മഹാനായ അധ്യാപകനുമായ കെ ജി സുബ്രഹ്മണ്യത്തിന്റേതാണ്. *ജീവനുള്ള പാരമ്പര്യം - ആധുനിക ഇന്ത്യൻകലയിലെ പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങൾ (The Living Tradition - Perspectives on Modern Indian Art)* എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൗതുകകരവും ഉൾക്കാഴ്ച നൽകുന്നതുമായ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

ആധുനിക കലാലോകത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന നമ്മളിൽ പലർക്കും, നമ്മുടെ സർഗാത്മക സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ച്, സ്വൽപ്പം നിറം പിടിപ്പിച്ച പ്രതീതിയുണ്ട്. പരിമിതശൈലിയിൽ പ്രബല രൂപവൽക്കരണ

ങ്ങളുള്ള സാഹചര്യത്തിൽനിന്ന് പ്രതികരിക്കുമ്പോൾ, അഥവാ അത്രപരിമിതമല്ലാത്ത ആദർശങ്ങൾ, വ്യക്തിഗത സംവേദനത്തിന്റെയും വീക്ഷണത്തിന്റെയും മുകളിൽ വിലമതിക്കപ്പെടുമ്പോൾ, എവിടെനിന്നാണോ നാം നിഷേധിക്കുന്നത് ആ എതിർദിശയിൽ നിന്നും നാം മാറി സുരക്ഷിതരായി നിലകൊള്ളുന്നു. എല്ലാ രൂപ വൽക്കരണങ്ങളും സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ മാത്രം നാം നിഷേധിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ സംഭവിക്കുന്നതിൽനിന്നും നമുക്കു സൂചനകളുണ്ട്. അവിടെ കാണുന്നതെന്താണ്? പുതിയ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളും വെളിപ്പെടുത്തലുകളും നിലവിലുള്ള സങ്കൽപ്പനങ്ങളെ കാലഹരണപ്പെട്ടതാക്കുന്നു. കാലഹരണപ്പെട്ട പഴയ മൂല്യങ്ങൾ, ഉപകരണങ്ങൾ, സാങ്കേതികതകൾ എന്നിവയെല്ലാം നമ്മെ ചിന്തിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതെന്താണ്? നമ്മുടെ നവീകരണങ്ങളും നമ്മുടെ ചരിത്രത്തെ തുടച്ചുമാറ്റുമെന്ന്. കുറച്ചുകാലം മുമ്പ് നമ്മളിൽ ചിലർ അചഞ്ചലമായ വിശ്വാസത്തോടെ പ്രഖ്യാപിച്ചിരുന്നു; അമൂർത്തവൽക്കരണ കല, ആഗോളതലത്തിൽ പ്രസക്തി കൈവരിക്കുമെന്നും, യഥാതഥവാദം മരിച്ചുവെന്നുമായിരുന്നു ആ പ്രഖ്യാപനം. ഇന്നു നമുക്കെല്ലാം ഉത്തമബോധ്യമുണ്ട്, അതിനു ശേഷം എന്തുസംഭവിച്ചുവെന്ന് (1987).

ആധുനിക ഇന്ത്യൻകലയുടെയും പെയിന്റിംഗിന്റെയും ചരിത്രത്തിൽ രവിവർമയെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിത്രരചനാ പദ്ധതിയെയും സംബന്ധിച്ചുണ്ടായത്ര രൂക്ഷവും വ്യാപകവുമായ വിവാദത്തിനു സദൃശമായി മറ്റൊന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിനെതിരായ ആദ്യത്തെ ആക്രമണം ആരംഭിക്കുന്നത്, ഇ ബി ഹാവെൽ ആണ്. കൊൽക്കത്തയിലെത്തി, കൽക്കത്ത സ്കൂൾ ഓഫ് ആർടിന്റെ പ്രിൻസിപ്പലായി സ്ഥാനമേറ്റെടുത്ത ഹെവെൽ, മെക്കോളെ ട്രവല്യൻ (ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ സോഷ്യൽ ഹിസ്റ്ററി രചിച്ച Trevelyan) തുടങ്ങിയവരിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി, ഇന്ത്യൻ കലയോടും സംസ്കാരത്തോടും അഗാധമായ ആരാധനാമനോഭാവം വികസിപ്പിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു. യൂറോപ്പിൽ നിലനിന്ന നാച്ചുറലിസ്റ്റിക് ശൈലിയുടെയും റിയലിസ്റ്റിക്ക് ശൈലിയുടെയും ബലഹീനമായ അനുകരണമാണ് രവിവർമയുടെ പെയിന്റിംഗ് എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. ഈ ശൈലിക്ക് ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യവുമായോ പ്രതിഭയുമായോ യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലെന്നും അദ്ദേഹം കരുതി. അന്നമേരിക്കയിൽ ജോലി ചെയ്യുകയായിരുന്ന ഒരു ശ്രീലങ്കൻ കലാചരിത്രകാരനും ഒകാകുറ കകുസോ (Okakura Kakuso) എന്ന ജപ്പാനീസ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്ര വിചക്ഷണനും (തത്വചിന്തകനും) ചേർന്നുകൊണ്ട് ഹാവെൽ പ്രഭൃതികൾ നടത്തിയ രവിവർമവിരുദ്ധ പ്രചാരവേലകൾ അതിരൂക്ഷമായിരുന്നു. ഈ ആക്രമണത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ഫലമെന്തായിരുന്നു? അബനീന്ദ്രനാഥ ടാഗൂറിന്റെയും മറ്റും 'ബംഗാൾ സ്കൂൾ' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ചിത്രകലയെ യഥാർഥ

ദേശീയശൈലിയെന്ന നിലയിൽ മഹത്വവൽക്കരിക്കുകയായിരുന്നു അതിന്റെ ഫലം. രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗൂറും അമൃതഷേർഗിലും ജെമിനി റോയിയും വിഭിന്നദിശകളിൽനിന്നും ബംഗാളിസ്കൂളിനെ തകർത്തെറിഞ്ഞ് ഒരു ചരിത്ര ശേഷിപ്പാക്കി മാറ്റിയിട്ട് അധികകാലമായിരുന്നില്ല. ഇത്രയും കാലം രവിവർമ്മ, ഈ പണ്ഡിതരായ കലാവിമർശകരുടെ വെറുപ്പിന് പാത്രീഭൂതനായി നിലനിന്നു. എന്നാൽ രണ്ടാം ലോക യുദ്ധത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കും ശേഷം രവിവർമ്മ പുനരുത്ഥാനത്തിന്റെ നേരിയ ലക്ഷണങ്ങൾ കാണിച്ചുതുടങ്ങി. ഈ പുതിയ മുൻകൈ സാക്ഷാൽക്കരിക്കുന്നത്, ആശോക് മിത്ര (*4 ചിത്രകാരന്മാർ*) ആണ്. ഇന്ന്, ഗീതാ കപൂറിലൂടെ ഒരു വീണ്ടെടുപ്പിന്റെ ഉച്ചസ്ഥായിയിലെത്തിയിരിക്കയാണ്.

പിൽക്കാല തലമുറയിലെ മറ്റൊരു ഇംഗ്ലീഷുകാരനായ ഡബ്യൂ ജി ആർച്ചർ, (W G Archer) ബംഗാളി സ്കൂളിന്റെ ഈ മഹത്വവൽക്കരണത്തെയും അതിന്റെ ഗുരു ഹാവെൽ സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും അംഗീകരിക്കാൻ തയാറാല്ലായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനു താൽപ്പര്യം അനന്തരകാലത്തിലെ ഒരു പ്രതിഭാവൃന്ദത്തിന് സർഗകഞ്ചുകമണിയിപ്പിക്കുകയെന്നതായിരുന്നു. തന്റെ മുൻഗാമികൾക്കദ്ദേഹം പ്രണാമർപ്പിക്കുന്നതു കാണുക;

> ഈ പ്രസ്ഥാനം സ്വന്തം നിലയ്ക്ക് അത്ര പ്രാധാന്യമുള്ളതായിരുന്നില്ല. അത് ഇന്ത്യക്ക് ആധുനിക കലയെ പരിചയപ്പെടുത്തിയില്ല. കലയുടെ അനർഘ കാലഘട്ടത്തിലെ യഥാർഥ സൃഷ്ടികളുമായിരുന്നില്ല അത്. ഒരു ദ്വിതീയ പ്രസ്ഥാനത്തിലേക്കുള്ള അനിവാര്യമായ പടിയായിരുന്നു അതെന്നു പറയാം. 1920കളുടെ മധ്യത്തിൽ ആരംഭിച്ച ദ്വിതീയ പ്രസ്ഥാനം രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗൂർ, അമൃത ഷെർഗിൽ, ജെമിനി റോയ്, ജോർജ് കെയ്റ്റ് തുടങ്ങിയവരുടെ പെയ്ന്റിംഗുകൾ ഉൾപ്പെടുന്ന കാലഘട്ടം. ഈ ചിത്രകാരന്മാരെ ഹാവെൽ നേരിട്ട് സ്വാധീനിച്ചിട്ടില്ല. എന്നിരിക്കിലും, ഇവരുടെയെല്ലാം സൃഷ്ടികൾ സാധ്യമാക്കിയതദ്ദേഹമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയുടെ ആത്മധൈര്യമുണർത്തി. *ഇന്ത്യൻ പ്രതിമാനിർമാതാക്കളും ചിത്രകലയും (Indian sculptores and paintings) ഇന്ത്യൻ ശിൽപ്പകല ഇന്ത്യൻ കലയുടെ ആദർശങ്ങൾ (Indian Architecture, the ideals of Indian Art)* എന്നീ ഹാവെൽ കൃതികൾ, മഹത്തായ ലോകകലാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശ്രദ്ധയുണർത്തി. എന്നാൽ നമ്മളിന്നു കാണുന്നതുപോലെ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകൾ ഇന്നു കാലഹരണപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ചില കാഴ്ചപ്പാടുകളാവട്ടെ തെറ്റുമായിരുന്നു. എന്തുതന്നെയായിരുന്നാലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ കേന്ദ്രവാദഗതി നിലനിൽക്കുന്നതാണ്. മാത്രമല്ല, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇടപെടലിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ്, ആധുനിക കല സൃഷ്ടിക്കപ്പെടാനുള്ള സാഹചര്യമിവിടെയുണ്ടായത്. (*India and Modern Art*-1959)

അബനീന്ദ്രനാഥടാഗൂറിന്റെയല്ല പ്രത്യുത, രബീന്ദ്രനാഥടാഗൂറിന്റെ ചിത്രങ്ങളോടുകൂടിയാണ് ഇന്ത്യയിൽ ആധുനിക ചിത്രകലയുടെ സൂര്യൻ ഉദിക്കുന്നതെന്ന് ആർച്ചർ സ്ഥാപിക്കുന്നു. 67ാം വയസിൽ, തന്റെ ജീവിതസായന്തനത്തിലാണ്, (1928ൽ) രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗൂർ, ഒരു ചിത്രകാരനെന്ന നിലയിലുള്ള തന്റെ ജീവിതമാരംഭിക്കുന്നത്. ആ പ്രായം ഒരു ചിത്രകാരന്റെ ജീവിതത്തിന് അനുകൂലമല്ലാത്തതാണ്. മറ്റു ചിലർ ജെമിനി റോയിയുടെ നാട്ടുശൈലിയെയാണ് കിരീടം ചാർത്താനഭിലഷിക്കുന്നത്. വേറെ ചിലർ, ജോർജ് കെയ്റ്റിനെയാണ് ആധുനിക ഇന്ത്യൻചിത്രകലയുടെ രാജഹംസമായി അവരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

രജപുത്ര - പഹാഡി ചിത്രകാരന്മാരുടെ വിശിഷ്ടനിരയിലെ അവസാനത്തെ കണ്ണിയെന്നനുമാനിക്കപ്പെടുന്ന മോളറാം (Mola Ram) 1940 കളിൽ മരിക്കുമ്പോൾ കേരളത്തിലെ തിരുവിതാംകൂറിൽ രാജാരവിവർമ്മ ഭൂജാതനായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയിലെ മധ്യകാലഘട്ടത്തിന്റെയും ആധുനികകാലഘട്ടത്തിന്റെയും ഇടയ്ക്കുള്ള വ്യതിയാന രേഖ അടയാളപ്പെടുത്തിയ കാലഘട്ടമായിരുന്നു ഇത്. കോളനിവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യയിലെ ഔപചാരിക കലാലോകമെന്ന നിലയിൽ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട കമ്പനി ചിത്രകാരന്മാരും. രവിവർമ്മയുടെ മുൻഗാമികളുമായിരുന്നു ഇതിനു തുടക്കമിട്ടത്. ഇംഗ്ലീഷ് കോളനീകരണം, ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയെപോലെതന്നെ ഈ പരിണാമവും ഒരു സംവാദവിഷയം തന്നെയാണ്. ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം ശരിയായ വിധത്തിൽ ഇതേറ്റെടുക്കേണ്ടതാണ്.

X

ഇലക്ട്രോണിക് യുഗത്തിലെ മതം
(Religion in the age of electronics)

മതവും കാലാന്തരത്തിൽ അതിനു സംഭവിച്ച ബഹുവിധപരിണാമരൂപങ്ങളും സാംസ്കാരികചരിത്രകാരന്റെ മുഖ്യപരിഗണനയർഹിക്കുന്ന വിഷയമാണെന്നതിന് തർക്കമില്ല. വിഖ്യാതവും അവിഖ്യാതവുമായ ഒട്ടേറെ മതങ്ങൾക്ക് ജന്മംനൽകിയ മഹത്തായ ഭൂമിയാണിന്ത്യ. 21-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ, മതം നല്ലതിനും ചീത്തയ്ക്കും സർവകാലറെക്കോഡ് സൃഷ്ടിക്കുന്നതായിട്ടാണ് നാം കാണുന്നത്. പ്രാചീനവിശ്വാസങ്ങളുടെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും പുനരുദ്ധാരണങ്ങളുടെയും ഇരുണ്ട ദൃശ്യത്തിനൊപ്പം തന്നെ വെളിപ്പെടുത്തലുകളുടെയും കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളുടെയും അമ്പരിപ്പിക്കുന്ന ചിത്രങ്ങൾക്കും നാം സാക്ഷിയാകുന്നു. ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതികരംഗത്തും സാമൂഹിക - ദാർശനിക പ്രതിഭാസമേഖലകളിലും വിസ്മയാവഹമായ നേട്ടങ്ങൾ അനാവൃതമായ കാലഘട്ടമാണിത്. മതമൗലിക വാദികളുടെ ആർത്തിരമ്പലുകളും നവ, ആരാധ

നാരീതികളും ജിബ്രാൾട്ടർ മുതൽ ജാവ വരെയും ടോക്യോ മുതൽ ചിക്കാഗോ വരെയുമുള്ള സാധാരണ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക ജീവിതത്തെ തകിടംമറിക്കുന്നു. ഡേവിഡ് ബ്രൂസ് (David Bruce) തന്റെ *ആധുനിക ലോകത്തിലെ മതം - പള്ളികൾ മുതൽ പൂജകൾ വരെ* (1996) *(Religion in the Modern world-from Cathedrals to cults)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നത്, ആധുനിക മതനിരപേക്ഷതയുടെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ജന്മഭൂമികൾ പോലുംഈ മാരക രോഗങ്ങളിൽനിന്നും മുക്തമല്ല എന്നാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നതു കേൾക്കുക.

> കഴിഞ്ഞ മൂന്നു ദശകക്കാലത്തിനിടയിൽ നാം സാക്ഷ്യംവഹിച്ച ശ്ലാഘനീയമല്ലാത്ത ഒരു സംഗതിയാണ്, യു എസ് എയിലും പശ്ചിമ യൂറോപ്പിലുമുണ്ടായ നവമതപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഉത്ഭവവും വികാസവും. അതേ അവസരത്തിൽ, മുഖ്യധാരാ ചർച്ചുകൾക്ക് ആളും അധികാരവും നഷ്ടമാവുന്നു. അനേകം യുവാക്കൾ നൂതന രീതിയിലുള്ള എണ്ണമറ്റ ആരാധനാ ക്രമങ്ങളിലും ആരാധനാ വിഭാഗങ്ങളിലും പരീക്ഷണം നടത്തുകയാണ്. ഏഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള ചില ഹൈന്ദവ ബൗദ്ധ ഇറക്കുമതികൾ തീർത്തും പുതിയ പ്രതിഭാസമല്ല. 19-ാം ശതകത്തിലെ നവമതപ്രസ്ഥാനമായ, 'തിയോസഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി' രൂപം കൊണ്ടത് പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിന്നാണ്. 1893ൽ ചിക്കാഗോയിൽ നടന്ന ലോക മത സമ്മേളനത്തിൽ പ്രധാന ഹൈന്ദവ ബൗദ്ധ മതപ്രതിനിധികൾ പങ്കുകൊണ്ടിരുന്നു. 1950കളുടെ അവസാനത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട സെൻ ബുദ്ധിസം മറ്റൊരു നിർണായക ദൃഷ്ടാന്തമായിരുന്നു. എന്നാൽ, 1960കളുടെ അവസാനം, ഒരുതരം പ്രതിസംസ്കാരം പാശ്ചാത്യലോകത്തുയർന്നുവന്നു. വ്യാവസായിക സമൃദ്ധിയുടെയും നാഗരികവികാസത്തിന്റെയും ആധിക്യതയിൽ പാശ്ചാത്യ ലോകത്തെങ്ങും ലഭ്യമാവാത്ത, അതീന്ദ്രയാധ്യാത്മികതക്കായി ധാരാളം പാശ്ചാത്യർ പൗരസ്ത്യരാജ്യങ്ങളെ ഉറ്റുനോക്കാൻ തുടങ്ങി. 1970കളുടെ പൂർവഘട്ടത്തിൽ മൂന്ന് ശതമാനം സാൻ ഫ്രാൻസിസ്കന്മാർ സെൻബുദ്ധധ്യാനത്തിലും അഞ്ച് ശതമാനം അതീന്ദ്രിയധ്യാനത്തിലും വ്യാപൃതരായിരുന്നു. അമേരിക്കയിലെ പശ്ചിമതീരത്തു നിന്നും ഇതൊരുപക്ഷെ, പ്രതീക്ഷിതമായിരിക്കാം. "മെഹർ ബാബ പ്രസ്ഥാനം", ഡിവൈൻ ലൈറ്റ് മിഷൻ", "കൃഷ്ണ ബോധം", "ഹെൽത്തി ഹാപ്പി ഹോളി മൂവ്മെന്റ് ഓഫ് യോഗി ഭജൻ" (സിക്കു മതത്തിന്റെ ഒരു വിഭേദം) എന്നിവയായിരുന്നു അതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടവ. (P. 169)

19-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ "വെള്ളക്കാരന്റെ ഭാരം", (Burden of the White man) "കിഴക്കൻ ലോകത്തെ അപരിഷ്കൃതരെ പരിഷ്കൃതരാ

ക്കുക" (the Civilising of the barbarian East) തുടങ്ങിയ സങ്കൽപ്പങ്ങൾ തകിടംമറിയുകയും "തവിട്ടുനിറക്കാരും കറുത്തവരും പീതനിറക്കാരും" (Browns, Blacks and Yellows) പാശ്ചാത്യർക്ക് ആത്മീയ സാന്ത്വനം നൽകാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. ആഗോള ഉദാരീകരണത്തിന്റെ കാല ഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽനിന്നും കയറ്റുമതിചെയ്യപ്പെടുന്ന ഏറ്റവും വില യുള്ള ചരക്കായി മാറുകയാണ്, സന്യാസികളും നവ ആരാധനാരീതി കളും മറ്റും.

മതവും ആഗോളീകരണവും (1994) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പീറ്റർ ബെയർ (Peter Beyer) നിരീക്ഷിക്കുന്നതിതാണ്. ആശയവിനിമയ രംഗത്തെ നവസാങ്കേതിക കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളും ആഗോളരാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുമാണ്, പുതിയ മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പി ക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു.

> മതത്തെ ഒരു സാമൂഹവ്യവസ്ഥയെന്നനിലയിൽ മനസിലാക്കാൻ ഞാൻ മുഖ്യമായും ആശ്രയിച്ചത് സ്വകാര്യവൽക്കരണമെന്ന ആശ യത്തെയാണ് ആധുനികതയും ആഗോളീയതയും മതങ്ങളുടെ തിരോഭാവത്തിന് വഴിതെളിയിക്കുന്നില്ല. സദാചാരത്തെ പോലെ തന്നെ മതവും ആശയസംവേദനത്തിന്റെ അനുസ്യൂതമായ ഒരു രീതിസാന്നിധ്യമാണ്. സാമൂഹികതലത്തിൽ ക്രമം തെറ്റിയ ഒന്നാ ണിത്. എന്നാൽ സദാചാരത്തിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി വിപുലവും ആഗോളീയവും സാമൂഹികവുമായ വ്യവസ്ഥയെയെയാണ് മതം തുടർച്ചയായി ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നത്. വിഭിന്ന പാരമ്പര്യങ്ങളായി ശിഥിലമാക്കപ്പെട്ട ആന്തരികഘടനയാണ് മതത്തിന്റേത്. ഈ വ്യവസ്ഥ നിർമിക്കപ്പെടുന്നത്, കോഡുകളിലൂടെ പ്രൊഫഷനലായി നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഘടനാവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ആശയവിനിമയ ത്തിന്റെ സവിശേഷ മാതൃകയിലൂടെയാണ്. ഈ വ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ആന്തരഘടനയും ആധുനീകരണത്തിന്റെയും (ആഗോ ളീകരണത്തിന്റെയും) ഉൽപ്പന്നങ്ങളാണ്. ആഗോള സമ്പദ് വ്യവസ്ഥ, ആഗോള രാഷ്ട്രീയഘടന എന്നിവയെപ്പോലെ തന്നെ. ഒരു വ്യത്യാസം, സ്വാധീനമുറപ്പിക്കാനുള്ള മതത്തിന്റെ സാപേ ക്ഷിക ബലഹീനതയാണ്. വിശേഷിച്ചും അതിന്റെ നേതാക്കൾ, പ്രൊഫഷനലുകൾ, തുടങ്ങിയവർക്ക് അകത്തും പുറത്തും സ്വാധീ നശക്തി സ്ഥാപിക്കാനുള്ള വൈഷമ്യം.
>
> ഇന്ത്യയുടെ വിദൂര നഗരകേന്ദ്രങ്ങളിലും നഗരവൽകൃത ഗ്രാമങ്ങ ളിൽ പോലും നാം കാണുന്നത്, "കമ്പ്യൂട്ടർ ജാതകങ്ങളും" "ജ്യോതിഷ നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കനുസൃതമായി കമ്പ്യൂട്ടർ ഉപയോ ഗിച്ചുള്ള പൊരുത്തം നോക്കൽ" തുടങ്ങിയ ബോർഡുകളാണല്ലോ. ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ കാണുന്നത്, ഉച്ചസ്ഥായിയിലുള്ള മൈക്രോഫോൺ, ടെലിവിഷൻ തുടങ്ങിയ സംവിധാനങ്ങളാണ്. ആഗോളവ്യാപിക

ളായ പറക്കുംസന്യാസിമാർ എന്താണ് ചെയ്യുന്നത്. ആഗോളബിസിനസ് കാര്യങ്ങളുടെ ദല്ലാൾ സന്ദേശകവാഹപ്പണികളാണവർ ചെയ്യുന്നത് (ഇന്ത്യയിലെ ചന്ദ്രസ്വാമി, അമേരിക്കയിലെ Rev. Moon എന്നിവർ ജയിലിലടയ്ക്കപ്പെട്ടത് മറ്റൊരു കഥ) അമേരിക്കയിലെ പള്ളികളും ബിസിനസ് സ്ഥാപനങ്ങളെ പോലെ, വിവര സാങ്കേതികവിദ്യകൊണ്ട് പ്രൗഢമായിരിക്കുന്നു.

20-ാംശതകത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ അമേരിക്കക്കാർ വർദ്ധിതമായ തോതിൽ ഇലക്ട്രോണിക് പള്ളികളിൽ ആരാധനനടത്തുന്നു. മഹാആത്മീയ സമ്മേളനങ്ങളിൽ പങ്കുകൊള്ളുന്നു. വശ്യശക്തിയുള്ള സുവിശേഷ പ്രബോധനങ്ങളിൽ സാന്ത്വനം തേടുന്നു. ഇത്തരം പള്ളിക്കാര്യങ്ങളിൽ അമേരിക്കക്കാർ ഏറെ ആശ്വാസം കാണുന്നുവെന്ന വിഷയം തെളിയിക്കുന്നതെന്താണ്? അമേരിക്കൻ ആരാധനാസംസ്കാരവൃത്തത്തിലെ നവ വിവരസാങ്കേതികതയുടെ പ്രാധാന്യം തന്നെ. *(മതവും ബഹുജനമാധ്യമങ്ങളും ശ്രോതാക്കളും പരിഷ്കരണങ്ങളും) (Religion and mass media: Audience and Adaptations by Daniel. A Stout and Judith M. Buddenbanm* - 1996p-262)

അമേരിക്കയിലെ മത്സരാധിഷ്ഠിത കമ്പോള സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിൽ വിൽപ്പനയ്ക്കുവച്ച ചരക്കായി മതവിവരമെങ്ങനെ മാറിയെന്ന്, തുടർന്ന് ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ വിവരിക്കുന്നു.

കമ്പോളവിവരം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാനുള്ള പ്രചോദനത്തിന്റെ അടിത്തറയായി നിലകൊള്ളുന്നത് മുതലാളിത്തമാണ്. വ്യവസായ സ്ഥാപനങ്ങൾ മുതൽ വ്യക്തികളായ ഉപഭോക്താക്കൾ വരെ എല്ലാ തലത്തിലും വിവരങ്ങൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. സ്വന്തം നിലയ്ക്കുള്ള ഉപഭോക്തൃവസ്തുക്കളുമായും സങ്കീർണപ്രവർത്തനങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെട്ടാണീ ആവശ്യം ഉയർന്നുവരുന്നത്. വിവരവിപണിയുടെ വിസ്തൃതിക്കും വികാസത്തിനും ഈ പ്രവണത അനിവാര്യമാണ്. അങ്ങനെ യു എസ് സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിലെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന മേഖലയായി വിവരസാങ്കേതികവ്യവസ്ഥ മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സന്ദേശങ്ങൾ, വിലപിടിപ്പുള്ള ഉൽപ്പന്നങ്ങളായി ഉപഭോക്താക്കൾ വാങ്ങുന്ന ഒരു സമ്പദ് വ്യവസ്ഥയാണിത്. അത്തരമൊരു ലോകത്തിൽ മറ്റു വ്യാപാരികളിൽനിന്നും ഒരു ക്രൈസ്തവസഭാ സന്ദേശത്തെ വേർതിരിച്ചു കാണാൻ കഴിയില്ല. അതിന്റെ ഫലപരിണതിയെന്ന നിലയിൽ വെബർ മുതൽ സമകാലികർ വരെയുള്ള സാമൂഹിക സൈദ്ധാന്തികർ മതവും മുതലാളിത്തവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആഴമാർന്ന ധാരണകൾക്കായി അന്വേഷണം നടത്തുകയാണ്. (അതേഗ്രന്ഥം P:260-270)

ഈ സവിശേഷസാഹചര്യത്തിൽ പോപ്പ് ജോൺ പോൾ രണ്ടാമൻ 1991ൽ രചിച്ച *Entistimus Annus* എന്ന വിസ്തൃതവിജ്ഞാനഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നത് വളരെ ചിന്തോദ്ദീപകവും കൗതുകകരവുമാണ്. ശരിയായി തിരിച്ചറിയപ്പെട്ട മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സഹജവാസനകൾ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റി സത്തിൽ മാത്രമല്ല, യഹൂദമതം, കത്തോലിക്കാമതം എന്നിവയിൽ വേരു റച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നു. ആധുനിക ക്രൈ സ്തവ സഭയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്നനിലയിൽ നീതിമത്ക്കരിക്കപെ ടുകയും പവിത്രീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത മുതലാളിക്കും പോപ്പ് ജോൺ പോൾ 23-ാമനും രണ്ടാം വത്തിക്കാൻ കൗൺസി (1962-64)ലും ഏൽപ്പിച്ച കടുത്ത ആഘാതത്തെ അതിജീവിച്ച് ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് തിരിച്ചെത്തിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ക്രൈസ്തവസഭമാത്രമല്ല, ഇതര വ്യവ സ്ഥാപിതമതങ്ങളായ ഇസ്ലാം ഹിന്ദുമതം, ബുദ്ധിസം, തുടങ്ങിയവയെല്ലാം തന്നെ ഇലക്ട്രോണിക് വിപ്ലവത്തിന്റെയും വിവരസാങ്കേകികതയുടെയും ചിറകിലേറിയാണ് 21-ാം ശതാബ്ദത്തിലേക്ക് ആത്മവിശ്വാസത്തോക്ക് പറക്കുന്നത്. 19-ാം ശതകത്തിലെ യുക്തിവാദികളും ശാസ്ത്രയുഗത്തിന്റെ പ്രവാചകരും ആത്മവിശ്വാസത്തോടെ പ്രവചിച്ച മതത്തിന്റെ അന്ത്യം, വിദൂര ചക്രവാളങ്ങളിലെ മൂടൽമഞ്ഞിലകപ്പെട്ട് മാഞ്ഞുപോവുന്നതായി തോന്നുന്നു. മതങ്ങളുടെ പ്രതികാരത്തോടെയുള്ള ഈ തിരിച്ചുവരവിന്റെ പാതയിൽ നാം കാണുന്നതെന്താണ്? ജഡശരീരങ്ങൾ, വെട്ടിപ്പിളർക്കപ്പെട്ട ശരീരാവയവങ്ങൾ, ... എവിടെയും രക്തച്ചരവിയാർന്ന ചിത്രങ്ങൾ. ഈ ആഗോളസംഭവവികാസം മനസിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ട്, ഇന്ത്യൻ മതത്തിന്റെ ഭൂമിക നമുക്കു പരിശോധിക്കാം.

XI

മതം: പരിഷ്കരണവും പ്രതികരണവും

ചരിത്രത്തിന്റെ വിഭിന്നഘട്ടങ്ങളിൽ മതങ്ങൾ നടത്തിയ രസകരമായ കുട്ടിക്കരണംമറിയലുകളും വാണിജ്യ - സാങ്കേതിക ലോകത്തിലെ ആധുനികാനന്തര രീതികൾക്കനുസൃതമായി കൃത്യമായി പരിഷ്കരിക്ക പ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന മതത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളെ പരിഹസിക്കുക വളരെ എളുപ്പമാണ്.

മതത്തിന്റെ ആന്തരികസംഘർഷങ്ങളും അവിരാമമായ വിഭാഗീയ ലഹളകളും പലപ്പോഴും രക്തരൂക്ഷിതയുദ്ധങ്ങളിലേക്കും മർദ്ദനമുറക ളിലേക്കും വളരുന്നുണ്ട്. മതവിമർശകർ ഉന്നയിക്കുന്ന വിഷയമിതാണ്. നിന്ദ്യമായ മറ്റൊരു സംഗതികൂടിയുണ്ട്. ഉദാത്തമായ മൂല്യങ്ങൾ, ആദർ ശങ്ങൾ, സ്നേഹം, സഹാനുഭൂതി തുടങ്ങിയ മതങ്ങളുടെ പ്രഖ്യാപിതാ ദർശങ്ങൾ നിലനിൽക്കെ തന്നെ സർവവിധ മർദ്ദക-ചൂഷക സാമൂഹിക - ഭരണകൂടവ്യവസ്ഥകളെയും പിന്തുണയ്ക്കുകയും സഹകരിക്കുകയും

ചെയ്യുന്ന മതത്തിന്റെ നിലപാടാണിത്. എന്നാൽ, സ്ത്രീ പുരുഷന്മാരുടെയും ജീവിത വിഷയങ്ങളുടെയും തലത്തിൽ മതങ്ങൾ ചെലുത്തുന്ന വ്യാപകവും അഗാധവുമായ സ്വാധീനവും വിസ്മയകരമായ അതിജീവന വാസനയുടെ നിഗൂഢത അനാവരണം ചെയ്യാൻ ഇതൊന്നും നമ്മെ സഹായിക്കുകയില്ല.

ഈ കേവല നിർവചനയത്നത്തിന് പിടികൊടുക്കാത്ത വിധം ഏറെ സങ്കീർണതയും ആന്തര വൈരുധ്യവും നിറഞ്ഞതാണ് മതം. ഒരുദാഹരണത്തിന്, എന്താണു മതം എന്നു നമുക്കു ചോദിക്കാം. ഉദാത്തമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി ഗാന്ധിജിയെ പ്രചോദിപ്പിച്ച പ്രതിഭാസമാണോ അത്? അതോ 1992 ഡിസംബർ 6ന് ബാബറിമസ്ജിദ് തകർത്തെറിയാൻ മതഭ്രാന്തന്മാരെ പ്രേരിപ്പിച്ചതോ? ജാതിരഹിത മതനിരപേക്ഷ സമൂഹത്തിനു വേണ്ടി പ്രബോധനം നടത്തിയ ശ്രീ നാരായണഗുരുവിനെ പ്രചോദിപ്പിച്ചതാണോ അത്? വിമതനായ ഒരു നോവലിസ്റ്റിന്റെ രക്തത്തിനായി അലറിവിളിക്കാൻ, ആയത്തൊള്ള ഖൊമേനിയെ പ്രകോപിപ്പിച്ചതാണോ അത്? മർദ്ദിതർക്ക് സ്വത്വബോധവും സാന്ത്വനവും നൽകിയ ആദിശതാബ്ദങ്ങളിലെ ക്രിസ്തുമതമാണോ അത്?

മതത്തിന്റെ പ്രകൃതവും സാമൂഹികധർമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മാർക്സിന്റെ ആശയങ്ങളുടെ സംക്ഷേപത്തിൽ അൽപ്പം പഴുത് കടന്നുകൂടിയിരിക്കാമെങ്കിലും, ആധുനിക ഇന്ത്യയിലെ മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും മത സ്വഭാവത്തെയും സ്പഷ്ടമാക്കാനുള്ള സമൃദ്ധ്യസൂചനകൾ അത് നൽകുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ഒരു പക്ഷേ, മധ്യകാല-ആധുനിക ഇന്ത്യയെപ്പറ്റി പഠിക്കാനും.

ഇന്ത്യയിലും പുറത്തുമുള്ള മതങ്ങളെ നമുക്ക് പൊതുവിൽ രണ്ടായി വിഭജിക്കാം. ഒന്ന് പരമ്പരാധിഷ്ഠിതമതങ്ങളായ ഹിന്ദുമതം, യഹൂദമതം രണ്ട്, പ്രവാചകമതങ്ങളായ സൊരാഷ്ട്രീയനിസം ബുദ്ധമതം, ക്രൈസ്തവമതം, ഇസ്ലാം, സിക്കുമതം തുടങ്ങിയവ. ഒരു വിശുദ്ധഗ്രന്ഥം അല്ലെങ്കിൽ ഒരു പ്രവാചകൻ എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് രണ്ടാമത്തെ മതങ്ങളുടെ ഉത്ഭവവും ആധികാരികതയും. വിഭിന്നപാരമ്പര്യങ്ങളുടെ സങ്കൽപ്പനങ്ങൾ, വിഭിന്നപാഠങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നിവ ഉൾച്ചേർന്നതും കാലാന്തരങ്ങളിൽ പരിഷ്കർത്താക്കളും പ്രവാചകരും നവീകരണങ്ങൾ നടത്തിയതുമാണ് രണ്ടാമത്തേത്. പ്രവാചകമതങ്ങൾ തന്നെ കാലാന്തരത്തിൽ പരമ്പരാധിഷ്ഠിതമതങ്ങളുടെ സ്വഭാവമാർജിക്കുകയും അതിന്റെ സ്ഥാപകനെയും വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥത്തെയും നോക്കുകുത്തിയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉത്ഭവം, ഉയർച്ച പതനം തുടങ്ങിയ മതപരമായ മാറ്റങ്ങളെല്ലാം തന്നെ രാഷ്ട്രീയ - സാമ്പത്തിക - സാമൂഹിക പരിവർത്തനങ്ങളാലും, പ്രതിഭാധനരായ സൈദ്ധാന്തികർ, പ്രബോധകർ ആശയങ്ങളുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും സ്വതന്ത്രവും ആശ്രിതത്വപരവുമായ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളാൽ പ്രചോദകരായിട്ടാണ് നടക്കുന്നത്. ചില

മതങ്ങൾ ഉത്തമമതങ്ങളായി ആരംഭിക്കുന്നു. എന്നാൽ മിക്കമതങ്ങളും ഒരു സാമൂഹിക - ധാർമിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളായി ആരംഭിക്കുകയും അവസാനം, പാവനവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും സൈനികവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും സംഘടിതമതങ്ങളായി പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

രണ്ടാമത്തെ ഗണത്തിന്റെ ജീവിക്കുന്ന ഉദാഹരണമാണ് ഇസ്ലാം. എന്നാൽ ബൗദ്ധമതവും ക്രൈസ്തവ മതവും ഏതാണ്ട് രണ്ടാമത്തെ ഗണത്തിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തമാണ്. ലോകചരിത്രത്തിൽ, മിക്ക രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും മതത്തിന്റെ പേരിലാണ് ആരംഭിച്ചത്. അല്ലെങ്കിൽ, മതത്തിന്റെ മേലങ്കിയാലോ അന്തർധാരയാലോ പ്രചോദിതമാണവ. 17-ാം ശതകത്തിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിപ്ലവത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം, പ്യൂരിറ്റനിസമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനമാണ് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് നവീകരണമുണർത്തിവിട്ടത്. മാർട്ടിൻ ലൂഥറുടെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് കലാപത്തിന്റെ ഫലപരിണതിയായിരുന്നു, 16-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ ജർമൻ കർഷകയുദ്ധം (ഈ വിപ്ലവത്തിന്റെ പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ കണ്ട് ലൂഥർ അമ്പരന്നുപോയെങ്കിലും)

19-ാം ശതകത്തിലെ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനവും ആധുനീകരണവും പലനിലയ്ക്കും സ്പഷ്ടമായ മതപരിഷ്കരണ സ്വഭാവമാർജിച്ചതായിരുന്നു. സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ, മഹർഷി ദേവേന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ (ബംഗാൾ) ദയാനന്ദസരസ്വതി, (പഞ്ചാബ്) ശ്രീനാരായണ ഗുരു, (കേരളം) എന്നിവരെല്ലാം മതനേതാക്കളും പരിഷ്കർത്താക്കളുമായിരുന്നു. രാജാറാം മോഹൻ റായ് (ബംഗാൾ) ജ്യോതിബാ ഫൂലെ (മഹാരാഷ്ട്ര) ഇ വി രാമസ്വാമിനായ്ക്കർ (തമിഴ്നാട്) തുടങ്ങിയവർ കൃത്യമായി അല്ലെങ്കിൽപ്പോലും മതപരിഷ്കർത്താക്കളായിരുന്നു. കാരണം, ഹിന്ദുസമൂഹത്തിലെ ശ്രേണീബദ്ധമായ ജാതിഘടനയെ തകർക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അവർ നയിച്ചത്.

അവരുടെയിടയിൽ ചില പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും വീക്ഷണപരവുമായ അവ്യക്തമേഖലകളുണ്ട്. റോയിയും ഫൂലെയും കൃത്യമായും മത നിരപേക്ഷവാദികളായിരുന്നു. എന്നാൽ റോയിയുടെ ബ്രഹ്മസമാജം പിൽക്കാലത്തേതാണ് ഒരു ബംഗാളി ജാതിയായി പരിണമിക്കപ്പെട്ടു. നായ്ക്കരുടെ ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധമായ തീവ്ര തമിഴ് പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനത്തോടൊപ്പം അവസാനിച്ചു. അല്ലെങ്കിൽ അതിലെ ഗണ്യമായ വിഭാഗം ക്ഷേത്രസന്ദർശകവിഭാഗമായി മാറി. അധഃസ്ഥിത ജാതി പ്രവാചകനായ ഫൂലെയുടെ ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനവും സത്യശോധക് സംഘവും 20-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിലെ ദളിത് സാഹിത്യങ്ങൾക്കും വിപ്ലവങ്ങൾക്കും വഴിതെളിയിച്ചു. എന്നാലതും ദളിതരിലെ മധ്യവർഗവിഭാഗത്തിന്റെ കൈകളിലേക്ക് വഴുതിവീഴുകയായിരുന്നു.

അസ്പൃശ്യനായ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കേരളീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന് വിപുലവും അഗാധവുമായ സാമൂഹിക - രാഷ്ട്രീയ ഫലപരിണതികളുണ്ടായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ദേശീയ പ്രസ്ഥാ

നത്തെ പുരോഗമനസ്വഭാവമുള്ളതാക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം നിർണായകമായ പങ്കുവഹിച്ചു. മർദ്ദിതവർഗത്തെ സമുദ്ധരിക്കുന്നതിലും, സോഷ്യലിസ്റ്റ്, കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് വേരോടാനുള്ള മണ്ണ് ഇവിടെ പാകപ്പെടുത്തുന്നതിലും മഹോന്നതമായ പങ്കാണ് ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനം വഹിച്ചത്. എന്നാൽ എം എൻ ശ്രീനിവാസ് പ്രഭൃതികൾ സംസ്കൃതവൽക്കരണം (Sanskritisation) എന്ന് സംജ്ഞ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പരമായി വിമർശിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണവേദാന്തത്തിന്റെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ശ്രീനാരായണ സ്വാംശീകരണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ആവിഷ്കരണത്തിലേക്ക്, ഇവർ തങ്ങളുടെ സംസ്കൃതവൽക്കരണസിദ്ധാന്തത്തെ നിർമിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു. കേരളീയ നവോത്ഥാനം ഇത്തരത്തിൽ ഉപരിവർഗഘടകങ്ങളെ വീണ്ടെടുക്കുകയായിരുന്നുവെന്ന് വിവക്ഷ.

ഇത്തരം അപഭ്രംശങ്ങൾ നിലനിൽക്കെതന്നെ കേരളത്തിലും മഹാരാഷ്ട്രയിലും മർദ്ദിതവർഗങ്ങൾ നവോത്ഥാനത്തിൽ നിർണായകമായ പങ്കുവഹിച്ചു. ബംഗാളി - പഞ്ചാബി നവോത്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി പുരോഗമന പ്രവണതയാർജിച്ചതായിരുന്നു കേരളീയ നവോത്ഥാനം. ഈ പ്രവണതകൾ ശ്രേണീബദ്ധമായ ജാതിഘടനയുടെ കർക്കശമായ ആന്തരികതയിലേക്ക് - സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. ദയാനന്ദനും ആര്യസമാജവും തീക്ഷ്ണ ജാതിവിരുദ്ധ നിലപാട് സ്വീകരിച്ചെങ്കിലും വേദങ്ങളിലേക്ക് മടങ്ങുകയെന്ന (*സത്യാർഥപ്രകാശം*) ആഹ്വാനം പലനിലക്കും പ്രതിലോമപ്രവണതകൾ നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. ശ്രാദ്ധനും തിലകനും അവരുടെ ദേശീയതയ്ക്ക് തനതായ ഹൈന്ദവ വർണം ചാലിക്കുകയായിരുന്നു. അത് പിന്നീട് വർഗീയരാഷ്ട്രീയത്തിനും രാഷ്ട്രീയകക്ഷികൾക്കും ഫലഭൂയിഷ്ഠമായ മണ്ണ് ഒരുക്കുകയും ചെയ്തു.

ഇതെല്ലാം നമ്മെ മറ്റുചില സങ്കീർണതകളിലേക്ക് നയിക്കുകയായിരുന്നു. അനുശീലൻ സമിതിയുടെ തീവ്ര വിപ്ലവകാരികൾ, *ഭഗവത്ഗീത*, *വിവേകാനന്ദൻ*, സിസ്റ്റർ നിവേദിത (വിവേകാനന്ദ ശിഷ്യയായ അമേരിക്കൻ വനിത) എന്നീ ആശയ സ്രോതസുകളിൽ പ്രചോദനം നേടി. ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിലെ തീവ്രവാദികളായ തിലകനും മറ്റും തങ്ങളുടെ ദേശീയതാവാദത്തിനും തീക്ഷ്ണമായ പ്രതിലോമഛായ പകർന്നു നൽകി. അത് പിന്നീട് സർവാശ്ലേഷിയായ വർഗീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലേക്ക് വികസിച്ചു.

കർഷക - സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനത്തിൽ സ്വയം സജീവമായി ബന്ധപ്പെട്ടു പ്രവർത്തിച്ച സന്യാസിമാരുടെയും മതനേതാക്കളുടെയും ഉദാഹരണങ്ങൾ കേരളത്തിലുണ്ട്. ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനെക്കുറിച്ച് ഇ എം എസ് എഴുതിയത് ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ജാതി - ജന്മി - നാടുവാഴിത്ത സമൂഹത്തിലെ കർഷകസമൂഹത്തിന്റെ ഉയർന്നുവരുന്ന താൽപ്പര്യങ്ങളുമായി ഇണങ്ങുന്നതായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ നവോത്ഥാനലക്ഷ്യങ്ങളെന്ന് ഇ എം എസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ബ്രാഹ്മണരുടെ വിദ്യാഭ്യാസ കുത്തകാധികാരത്തിനും മേധാവിത്വത്തിനുമെതിരെ പോരാടിയ നവോത്ഥാനനായകനാണ് ചട്ടമ്പി സ്വാമികൾ. ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗി (ആലത്തൂർ) ദൈവത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ തന്നെ നിഷേധിക്കുകയും ആനന്ദമതം പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

ജന്മിത്ത വ്യവസ്ഥയെ നിർമാർജനം ചെയ്യാനും കൃഷി ഭൂമികുടിയാന് നൽകാനും വേണ്ടി പ്രചാരണം നടത്തിയ നവോത്ഥാന നായകനാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദൻ. ദളിതരെ കായികമായി ആക്രമിക്കുന്ന വരേണ്യവർഗത്തെ നേരിടുകയും ദളിതരുടെ ഉയിർപ്പിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് സ്വാമി ആനന്ദതീർഥൻ.

മുസ്ലീം സമുദായത്തിനകത്തും ഈദൃശനവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കേരളത്തിലുയർന്നുവന്നിരുന്നു. വക്കം അബ്ദുൾഖാദർ മൗലവിയും സി എൻ അഹമ്മദ് മൗലവിയും സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസത്തിനും സമത്വത്തിനും വേണ്ടി അടരാടി. ഉത്തരവാദ ഗവർമെന്റിനും പൗരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു, വക്കം മൗലവി. *ഖുർ-ആൻ*, മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്ത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ വേണ്ടി, യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്ലീങ്ങളുടെ കഠിനമായ എതിർപ്പുകളെ അതിജീവിക്കുകയായിരുന്നു, അഹമ്മദ് മൗലവി. എന്നാൽ ജമാ അത്തെ ഇസ്ലാമി, മുജാഹിദ് തുടങ്ങിയ മതമൗലിക വാദികളുടെ ഉയർച്ചയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇത്തരം പ്രാന്തീയ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പ്രക്ഷീണമാവുന്ന ദൃശ്യമാണ് ഇന്നു നമുടെ മുന്നിലുള്ളത്.

പ്രതിലോമപരതയുടെ ഇരുണ്ട കോട്ടയുടെയും സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയ പദവികളുടെയും സുരക്ഷിതത്വത്തിൽ വളർന്നുവന്ന ക്രൈസ്തവ സഭ, ഇന്ന് പക്ഷേ, മാറ്റത്തിന്റെ ലാഞ്ചനകൾ കാണിച്ചുതുടങ്ങുന്നുണ്ട്. വിമോചന ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിശ്വവ്യാപക ചലനങ്ങൾ ക്രൈസ്തവ സഭയുടെ ശ്രേണീബദ്ധതയുടെ പഴഞ്ചൻ അസ്ഥിവാരത്തെ ഇളക്കി മറിക്കുകയാണ്. ബിഷപ്പുമാർ, പുരോഹിതർ, കന്യാസ്ത്രീകൾ എന്നിവരുടെയിടയിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് ഇന്നു ഗണ്യമായ അനുഭാവമുണ്ട്. ഇവരിൽ പലരും തൊഴിലാളിവർഗ പ്രസ്ഥാനവുമായും ഇടതുപക്ഷവുമായും ആത്മബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്തീയ മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കാനും അവരുടെ സമരസജ്ജരാക്കാനും അവർ സജീവ പങ്കു വഹിക്കുന്നു.

ആധുനിക ഇന്ത്യയിലെ പരിഷ്കരണത്തെയും മതത്തെയും അവയുടെ പരിണാമത്തെയും പറ്റി വിശദമായി പഠിക്കാൻ, ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും പ്രവണതകളെയും പരിഗണിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

എന്നാൽ അതേ അവസരത്തിൽ തന്നെ പ്രതിലോമപരമായ പ്രവണതകൾ അരങ്ങേറുന്നത് വിസ്മരിക്കുക വയ്യ. മധ്യകാലയൂറോപ്യൻ സഭയുടെ മാതൃകയിൽ ഹിന്ദുയിസത്തെ സംഘടിത സഭയാക്കാനുള്ള യത്ന

ങ്ങൾ ഇന്നു നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയണ്. "സിൻഡിക്കേറ്റഡ് ഹിന്ദുയിസം" (സംയുക്ത ഹിന്ദുമതം) എന്നാണ് റോമിലാഥാപ്പർ ഇതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ സമകാലിക രാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങൾക്കിണങ്ങും വിധം ഹിന്ദുമതത്തെ പുനഃസംരചിക്കുന്ന രീതിയാണിത്.

ഥാപ്പർ എഴുതുന്നു.

> മതാത്മകസമുദായത്തിന്റെയടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാതിനിധ്യ ഭരണം അധികാരത്തിന്റെ താക്കോലായി മാറുകയും അത്തരം പ്രാതിനിധ്യത്തിലൂടെ സമ്പത്ത് സമാർജിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന 19-ാം ശതകത്തിൽ, രാഷ്ട്രീയ സജ്ജീകരണത്തിന് വേണ്ട മുന്നുപാധിയാണ്, ഒരു ഹിന്ദു സമുദായത്തെക്കുറിച്ച് സങ്കൽപ്പിക്കേണ്ടത്. മധ്യവർഗത്തിന്റെ തൊഴിൽ സാധ്യതക്കുവേണ്ടിയുള്ള മത്സരം, ശക്തമായ വാദഗതികൾ ഉയർത്തികൊണ്ടുവന്നിരിക്കുന്നു. സമുദായത്തിന്റെ വ്യാപ്തിപരിഗണിക്കപ്പെടണം എന്നതാണത്. മതാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമുദായിക പ്രാതിനിധ്യം ഈ സങ്കൽപ്പത്തെ ദൃഢമാക്കിയിരിക്കുന്നു.
>
> ഒരിക്കൽ ഈ വാദഗതി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടാൽ സമുദായത്തിലേക്ക് ആവും വിധം ആളുകളെ പരിശോധിച്ചെടുക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമായിരിക്കും. ഒരു ഹിന്ദുവിനെ നിർണയിക്കുന്ന ഘടകമെന്താണ് എന്നതിലെ അവ്യക്തത; ഹിന്ദു സമുദായ പ്രചരണം നടത്തുന്നതിന് അനുകൂലമാണ്. മതത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക വിനിയോഗങ്ങളുടെ ഏതാണ്ട് നവീനമായ വീക്ഷണത്തെ അത് പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. അസ്പൃശ്യരെയും ആദിവാസികളെയും വൻതോതിൽ ആകർഷിക്കാൻ വേണ്ടി ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യുകയെന്ന ആശയം കണ്ടുപിടിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇസ്ലാം ക്രൈസ്തവ മതങ്ങളിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്തവരെ ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് തിരികെ കൊണ്ടുവരാൻ വേണ്ടി. ശുദ്ധീകരണം (Suddhi) എന്ന ആശയം ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടു. ഒരു പൊതുസ്വത്വമുള്ള ഹിന്ദുസമുദായം, രാഷ്ട്രീയമായി ശക്തമായിരിക്കും. ഇതര സമുദായങ്ങളെ അതായത്, മുസ്ലീങ്ങളെയും ക്രിസ്ത്യാനികളെയും മതാടിസ്ഥാനത്തിൽ തിരിച്ചറിയുക എളുപ്പമായിരിക്കെ, ഒരു സമാന്തര ഹിന്ദുസമുദായത്തെ ഏകോപിപ്പിക്കാനുള്ള യത്നം തന്നെ നടന്നു. ഇതിന്, മുമ്പുകാലത്തെ ശിഥിലമായ സ്വത്വങ്ങളെ മാറ്റിയെടുക്കേണ്ടിവന്നിരിക്കുന്നു. ജാതി - ദേശസ്വത്വങ്ങളെ അശ്ലേഷിക്കുന്നതും മതത്തിന്റെയടിസ്ഥാനത്തിൽ തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്നതുമായ പുതിയ സ്വത്വത്തിലേക്ക് സമുദായത്തെ ഒറ്റക്കെട്ടാക്കി നിലനിർത്തുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രദാനം ചെയ്യാൻ കഴിയും വിധം പുനഃസംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട സ്വത്വം, ഗ്രാംഷിയുടെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ അധിനിവേശിതരാവാൻ അഭിലഷിക്കുന്ന വർഗത്തിന്,

സ്വയം ദേശീയവൽക്കരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അങ്ങനെ മധ്യവർഗത്തിൽ നിന്നും, ഒരു 'നവദേശീയവാദ' ഹിന്ദുയിസം ഉടലെയുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. (*Interpreting early india*, 1992. P. 86-87)

XII

ആധുനികവാദത്തിന്റെ വിമർശകർ

20-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ പ്രഭാതത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ജനത ശ്രവിച്ചത് എന്താണ്? വിവിധ കോണുകളിൽനിന്നും ആധുനീകരണത്തെ നിന്ദിച്ചുകൊണ്ടും വിമർശിച്ചുകൊണ്ടുമുള്ള തീക്ഷ്ണസ്വരങ്ങൾ ഉച്ചസ്ഥായിയിലെത്തിയ കാലഘട്ടം. ആധുനീകരണത്തിന്റെ പരമ്പരാധിഷ്ഠിത വിമർശകർ, ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും മതനിരപേക്ഷതയുടെയും വിമർശകർ തന്നെയായിരുന്നു. മതമൗലികവാദികളും മതപുനരുദ്ധാരണവാദികളും ആയിരുന്നു ഇവർ. ഗാന്ധിജിയും തന്റെ *ഹിന്ദുസ്വരാജ്* (1909) എന്ന തിസീസിൽ ശാസ്ത്രം, സാങ്കേതികവിദ്യ, ആധുനികവൈദ്യശാസ്ത്രം, എന്നിവയെ നിന്ദിച്ചുകൊണ്ട് അവരോടൊപ്പം ചേരുന്നുണ്ട്. പഴഞ്ചൻ സ്വയം സമ്പൂർണ ഗ്രാമങ്ങൾ, പരമ്പരാഗത കൈത്തൊഴിൽ, പ്രാചീനകൃഷിസമ്പ്രദായം എന്നിവയിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോവാനുള്ള ആഹ്വാനമാണ് ഗാന്ധിജി നടത്തുന്നത്. പ്രാചീനഗ്രാമങ്ങളിൽ നിലനിന്ന ജാതീയ അസമത്വങ്ങൾക്കും ഫ്യൂഡൽ ചൂഷണത്തിനും നേരെ യവനിക ഞൊറിഞ്ഞിട്ടുകൊണ്ട്, സൗഹാർദ്ദം, പ്രശാന്തി, സമൃദ്ധി എന്നിവ കളിയാടുന്ന വനശ്യാമ ലോകമാണ് ഈ വിമർശകർ വരച്ചുവയ്ക്കുന്നത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വ്യവസായ വൽക്കരണത്തിന്റെയും നഗരവൽക്കരണത്തിന്റെയും ഫലമായ നികൃഷ്ടതകളും ദുരിതങ്ങളും കണ്ട് മനസുമടുത്ത് ഒരു വിഭാഗം പാശ്ചാത്യഡൈഷണികർ, ഈ വനശ്യാമ ഗ്രാമ സങ്കൽപ്പസ്വർഗത്തെ പിന്തുണയ്ക്കുകയായിരുന്നു. റൂസ്സോ, റസ്കിൻ, ടോൾസ്റ്റോയി (Jean Jack Rousseau, Ruskin, Leo Tolstoy) തുടങ്ങിയവരും ചില പൗരസ്ത്യവാദികളും ഈ ഭൂതകാലത്തെ ആരാധിച്ചു.

ഇവരുടെ പുനരുദ്ധാരണപരവും മൗലികവാദപരവുമായ വാദഗതികളെ ഇന്ന് വിപുലമാക്കുന്നത് ഗോൾവാർക്ക (*A Bunch of Thought*) റും, അരുൺ ഷൂറി (Arun Schourie -*The Secular Agenda*) എന്നീ വർഗീയ വാദികളായ സൈദ്ധാന്തികരുമാണ്. മതനിരപേക്ഷത, സോഷ്യലിസം, ജനാധിപത്യം എന്നിവയെ മറികടക്കാനാണ് ഇവരുടെ ശ്രമം.

ആധുനീകരണത്തിനും ശാസ്ത്രത്തിനുമെതിരായ ഈ കുരിശുയുദ്ധത്തെ ഉത്തരാധുനികരെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടാവുന്ന ചില എഴുത്തുകാർ ഏറ്റെടുത്തിരിക്കുകയാണ്. ഈ നിരയിലെ പ്രാമാണികരായ രണ്ടുപേരാണ് ആഷിസ് നന്ദിയും (Ashis Nandy) ക്ലാൻഡെ ആൽവേർസും (Clande Alvers). *ശാസ്ത്രം അധിനിവേശം, ഹിംസ - ആധുനികതക്ക്*

ഒരു ചരമഗീതം (1988) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ, തന്റെ അജണ്ട ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു.

> രണ്ടാം ലോകയുദ്ധകാലം മുതൽ നമ്മുടെ പരമ്പരാഗത ദേശീയ സുരക്ഷിതത്വ സങ്കൽപ്പത്തിൽ രണ്ടു രാഷ്ട്രീയാശയങ്ങൾ കൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന വസ്തുത ചിന്തിക്കാൻ കഴിവുള്ളവർക്ക് കാണാതിരിക്കാനാവില്ല. ശാസ്ത്രവും വികാസവുമാണവ. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും വികസനത്തിന്റെയും പേരിൽ, സാധാരണ പൗരന്മാരുടെമേൽ എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത യാതനകൾ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുകയും കഠിനമായ ത്യാഗങ്ങൾ ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന കാലഘട്ടമാണിത്. ഇതെല്ലാം ബോധപൂർവം സഹിക്കുകയാണ് പലപ്പോഴും നമ്മുടെ പൗരന്മാർ. ഈ ബോധപൂർവമായ സഹനമാണ് പ്രശ്നത്തെ കൂടുതൽ സങ്കീർണമാക്കുന്നത്. ഇത് നൂറ്റാണ്ടുകളായി നമ്മുടെ ദേശീയസുരക്ഷിതത്വത്തെ ബാധിക്കുന്ന പ്രശ്നമായി നിലകൊള്ളുന്നു.

ശാസ്ത്ര സ്വാധീനം സ്വീകരിക്കുകയും വികസനാഭിലാഷം വെച്ചു പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യൻ പൗരന്മാർക്ക് നല്ല ബുദ്ധിപകരാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ആഷിസ് നന്ദിയും പ്രഭൃതികളും. ഏതാണ്ട് ഇതേ പാത പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് ക്ലാൻഡെ ആൽവേർസും ശാസ്ത്രത്തിനും വികസനത്തിനുമെതിരായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കുരിശുയുദ്ധം തുടരുന്നു. അദ്ദേഹമെഴുതുന്നു;

> അതിനെയടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ആധുനികശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികവിദ്യയും അടിസ്ഥാനപരമായി ജീവലോകത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന ഹിംസാത്മകരൂപങ്ങളാണ്; ശാസ്ത്രപാഠത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് ഹിംസ. അതിന്റെ രൂപകൽപ്പനയും ആവിഷ്കാരവുമാണത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദുർവിനിയോഗത്തിനു കാരണം അനീതിനിറഞ്ഞ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥകളാണ് എന്ന ആശയം, ഭാഗികമായ സത്യമാണ്. പലപ്പോഴും നിറം പിടിപ്പിച്ചത്. ജീവന്റെ ആന്തരികപ്രവർത്തനത്തെ മാനസികമായും ശാരീരികമായും ദ്രോഹിക്കുന്നതാണ് ഹിംസയെന്ന് ഞാൻ നിർവചിക്കുന്നു. (P. 64)

തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രവിരുദ്ധനിലപാടിനെ സ്പഷ്ടമായും കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധപരിസ്ഥിതി നിലപാടിന്റെ വായാടിത്തവുമായി ചേർത്തുവയ്ക്കുന്നുവെന്നതാണ് ആഷിസ്നന്ദിയുടെയും ആൽവേർസിന്റെയും കുഴപ്പം.

പാശ്ചാത്യഅധിനിവേശ പദ്ധതികളെയും പാരിസ്ഥിതിക വിരുദ്ധ ദുർവൃത്തികളെയും, ഒരു സവിശേഷ രീതിയിലുള്ള ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതികനയത്തിൽ പ്രയോഗവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള രീതി കൊളോണിയൽ

കാലഘട്ടത്തിലെന്നപോലെ കൊളോണിയൽ അനന്തരകാല ഘട്ടത്തിലും ചിലർ പിന്തുടർന്നിരുന്നു.

എന്നാൽ ഇവിടെ നാം കണ്ട ആൽവേർസിന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽ ശാസ്ത്രനയങ്ങളുടെ പിഴവുകളെ മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രത്തെതന്നെയാണ് അദ്ദേഹം എതിർക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം ഇവിടെ, അനീതിനിറഞ്ഞ സാമൂഹിക ഘടനകൾക്ക് ഒരു ന്യായീകരണം കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. അത്തരം ഘടനകൾക്കെതിരായ വിമർശനം അതിശയോക്തി നിറഞ്ഞതാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം. അതുകൊണ്ട് ആൽവേർസും നന്ദിയും ശാസ്ത്രത്തിനെതിരായി നടത്തുന്ന കുരിശുയുദ്ധം, നിലവിലുള്ള സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയെ പ്രതിരോധിച്ചുനിർത്തുന്നതും കൂടിയാണ്.

ശാസ്ത്രവിരുദ്ധരായ, പോൾ ഫെയെർബന്റ്, ഫ്രിറ്റ്ജോഫ് കാപ്ര (Paul Feyerabend, Fritjof Capra) തുടങ്ങിയ ആധുനിക തത്വചിന്തകർ, നിരവധി ആധുനിക ധിഷണാശാലികളെയും ധിഷണാപ്രവർത്തനങ്ങളെയും ഗണ്യമായ രീതിയിൽ ആശ്രയിക്കുന്നവരാണ്. വിഖ്യാതപരിസ്ഥിതിവാദിയും സ്ത്രീ സ്വാതന്ത്ര്യവാദിയുമായ വന്ദനാശിവ (Vandana Siva) തന്റെ ഒരു പ്രബന്ധത്തിൽ, (*ന്യൂനീകരിക്കപ്പെട്ട ശാസ്ത്രം ജ്ഞാനസിദ്ധാന്ത ഹിംസ എന്ന നിലയിൽ - Reductionist Science as Epistemological Violence)* - ആഷിസ് നന്ദിയുടെ ശാസ്ത്രവിരുദ്ധവീക്ഷണത്തെ പ്രതിധ്വനിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'ന്യൂനീകരണം' എന്ന സംജ്ഞ ഇന്നു ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തിലും പ്രയോഗത്തിലും നുഴഞ്ഞുകയറിയിട്ടുണ്ട്. ശാസ്ത്രത്തെ പരിരക്ഷിക്കണമെങ്കിൽ ഇതിനെ നിർമാർജനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. വന്ദനാശിവ തന്റെ പ്രബന്ധത്തിൽ, വളരെ സ്പഷ്ടമായിതന്നെ ശാസ്ത്രം പ്രകൃതിയിൽ ഏൽപ്പിക്കുന്ന ഹിംസാത്മകതയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വൈദ്യശാസ്ത്രരംഗത്ത് ശാസ്ത്രം ഏൽപ്പിക്കുന്ന സൃഷ്ടി വിരുദ്ധമായ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും അവർ വിവരിക്കുന്നു. ഈ മണ്ഡലത്തിലെല്ലാം തിരുത്തൽ പ്രക്രിയകൾ നടത്തണമെന്നു വാദിക്കുന്ന ശക്തയായ പ്രചാരകയാണവർ. എന്നാൽ അത്തരം നിലപാട് ശരിയായ ശാസ്ത്രപ്രയോഗത്തിന് അത്യാവശ്യമാണ്. പക്ഷേ, ശാസ്ത്രത്തെ മൊത്തത്തിൽ നിഷേധിക്കുന്ന നിലപാടിനോടുയോജിക്കാനാവില്ല.

താഴെ കൊടുത്തിരിക്കുന്ന ഉദ്ധരണിയിലെന്നപോലെ പല സന്ദർഭങ്ങളിലും അവർ, ശാസ്ത്രപ്രയോഗത്തെയും ശാസ്ത്രത്തെതന്നെയും വേർതിരിച്ചുകാണാതെ കൂട്ടിക്കുഴക്കുന്നുണ്ട്;

> ഫലപരിണതിയെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു ചിന്തപോലുമില്ലാതെ, ഹൃദയശൂന്യമായി പ്രകൃതിയെ രൂപാന്തരം വരുത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, അറിവിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം തന്നെ ലംഘിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ നൈസർഗ്ഗിക ഉദ്ഗ്രഥനം തന്നെ നിഹനിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ പുനഃസൃഷ്ടിപരമായ പ്രകൃതി ശക്തിയെ നശിപ്പിക്കുന്നു. ലോകമെങ്ങും കാണുന്ന ബഹുവിധമാനങ്ങളുള്ള പാരിസ്ഥിതിക സ്തംഭനാവ

സ്ഥയെന്നത്, ന്യൂനീകൃതശാസ്ത്രം പ്രകൃതിക്കുമേൽ ഏൽപ്പിച്ച ഹിംസയുടെ വിശദസാക്ഷ്യമാണ്. (അതേഗ്രന്ഥം P-233)

ഇവിടെയും വന്ദനാശിവ തന്റെ ഭാഷാപ്രയോഗത്തിൽ വളരെ ജാഗ്രത പുലർത്തുന്നു. ഞാൻ ഭർത്സിക്കുന്ന "ശാസ്ത്രത്തിന് ന്യൂനീകൃത" മെന്ന സംജ്ഞ നൽകുന്നു. എങ്കിലും ലാഭദാഹിയായ മുതലാളിത്തത്തെയും അത്യാസക്തിയുള്ള വ്യവസായവൽക്കരണത്തെയും പ്രകൃതിയുടെ മാനം കവരുന്ന കുറ്റവാളികളായി കാണാൻ അവർ തയാറാവുന്നില്ല. അങ്ങനെ അവർ നന്ദിയുടെയും പ്രഭൃതികളുടെയും കൂടാരത്തിലകപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നാരെങ്കിലും കരുതിയാൽ അവരെ കുറ്റപ്പെടുത്താനാവില്ല.

ശാസ്ത്രവിരുദ്ധ പ്രചാരത്തിന്റെ മുൻനിരയിൽ നിൽക്കുന്ന മറ്റൊരു തീവ്രഇരയാണ് ഡോ. പൗലോസ് മാർഗ്രിഗോറിയോസ്. കേരളത്തിന്റെ "ചുവന്ന ബിഷപ്പ്" എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന വ്യക്തിയാണദ്ദേഹം. അദ്ദേഹവും ഫെയെർബെന്റിനെപ്പോലെ ശാസ്ത്രമൂല്യത്തെയും ശാസ്ത്രരീതിയെയും ആക്രമിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമഗ്ര രചനയും ആത്മസമർപ്പിതവും ധീരവുമായ ജീവിതവും സ്പഷ്ടമാക്കുന്നത്, മാനവിക - സോഷ്യലിസ്റ്റ് പ്രതിബദ്ധതയെയാണ്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില രചനകൾ, വിശേഷിച്ചും അവസാനകാലത്തേത്, ശാസ്ത്രത്തെയും അതിന്റെ ദൗത്യത്തെയും അവിശ്വസിക്കുന്നതാണ്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തിന് അതിന്റെ പരിമിതികളുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഒരു പുരോഹിതൻ ഭൗതിക ലോകത്തിനപ്പുറമുള്ള സംഗതികളിലും യാഥാർഥ്യങ്ങളിലും വിശ്വസിക്കുന്നുവെന്നുപറഞ്ഞാൽ നിശ്ചയമായും അത് നമുക്കു മനസിലാക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ 16,17 ശതകങ്ങളിലെ പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് അചരിത്രവാദപരമായ കാഴ്ചപ്പാട് നിലനിർത്തകയും, 18-ാം ശതകത്തിലെ ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രമൂല്യത്തെ നിന്ദിക്കുകയും ചെയ്താലോ? ചുവന്ന ബിഷപ്പ്, തന്റെ അവസാനകാല കൃതികളിൽ ചെയ്തതതാണ്.

"ശാസ്ത്രം, സാങ്കേതികവിദ്യ, രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ, ദാർശനികവിചാരം എന്നിവയുടെ വിമോചനവും നവീകരണവും മതപരമായ ചെറുവിഭാഗങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തമില്ലാതെ സാധ്യമാവേണ്ട ആവശ്യമില്ലെന്നും സാധ്യമാവുക പ്രയാസമാണെന്നും ഞാൻ പറയുന്നു." (*ശാസ്ത്രം ആരോഗ്യമുള്ള സമൂഹങ്ങൾക്ക്*, ന്യൂയോർക്ക് 1987 P-236) എന്ന്, ഗ്രിഗോറിയോസ് (Gregorios) പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ നാം യോജിച്ചേക്കാം. നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും വിചാരമാതൃകകളുടെ പരിമിതികളെക്കുറിച്ചദ്ദേഹം സംസാരിക്കുമ്പോൾ അതും നമുക്ക് മനസിലാക്കാം. കാരണം അവയെല്ലാം തന്നെ ബൂർഷ്വാവീക്ഷണത്തിന്റെ സഹജ പരിധികളാൽ പരിമിതമാണെന്ന് നമുക്കറിയാം. മാത്രമല്ല, 20-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഉദയംചെയ്ത രണ്ടാം ശാസ്ത്രവിപ്ലവത്തിനു ശേഷം നാം ഉപേക്ഷിച്ച ന്യൂട്ടോണിയൻ യാന്ത്രിക ലോകവീക്ഷണം അടിച്ചേൽ

പ്പിച്ച പരിമിതികളും അതിനുണ്ടെന്ന് നമുക്കറിയാം. എന്നാൽ, നവോത്ഥാന - പാരിസ്ഥിതിക മൂല്യങ്ങളെ സമ്പൂർണമായും ചരിത്രവിരുദ്ധമായും നിരാകരിക്കുന്ന ദർശനത്തെ നമുക്കംഗീകരിക്കാനാവില്ല. അതുപോലെതന്നെ, ശങ്കരനെപ്പോലുള്ള ചില പൗരസ്ത്യചിന്തകരെയും (പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നപോലെ - as he does in his Enlightenment East and West -1889) നമുക്കംഗീകരിക്കാനാവില്ല. ജ്ഞാനോദയത്തോടും ശാസ്ത്രത്തോടുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അത്തരമൊരു സമീപനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ പൂർവ്വകാല ദർശനത്തിനെതിരാണെന്നു മാത്രമല്ല, മതനിരപേക്ഷ ശാസ്ത്രത്തോടും വിശ്വാസ വിരുദ്ധജ്ഞാനത്തോടും തുറന്നമനസുണ്ടായിരുന്നതും താൻ ആചാര്യനായി സ്വീകരിച്ച വ്യക്തിയുമായ ഗ്രിഗ്റി ഓഫ് നിസ്സ (Gregory of Nysson- AD 5-ാം ശതകം) ന്റെ ആശയങ്ങൾക്കും വിരുദ്ധമാണ്. ഈ രീതിയിൽ ആധ്യാത്മികവും ശാസ്ത്രവിരുദ്ധവുമായ പ്രസ്ഥാനങ്ങളാൽ ദൃഢീകരിക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യക്കാരിൽ, ചിലർ, രാജാരാമണ്ണയെപ്പോലുള്ള നമ്മുടെ ശ്രേഷ്ഠരായ ഇന്ത്യക്കാരാണെന്നുള്ളത് കൗതുകകരമാണ്. മറ്റൊന്നുകൂടി സൂചിപ്പിക്കേണ്ടതായുണ്ട്. കേരളത്തിൽ ചില സംഘടനകൾ (ഒരുപക്ഷേ, വേറെയും ചിലയിടങ്ങളിൽ) ഫ്രിറ്റ്ജോഫ് കാപ്രയെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹത്തിന്റെ *ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലെ താവോ*വിനെക്കുറിച്ചും പഠന - ശിൽപ്പശാലകളിലൂടെ ഒരു പ്രചാരണം തന്നെ നടത്തിയിട്ടുണ്ട് എന്നതാണത്.

4

യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഓഫ് കേരള - ടാഗോർ സ്മാരക പ്രഭാഷണം - 1991

കല, ശാസ്ത്രം, സാങ്കേതിക ശാസ്ത്രം

ആയിരത്തി തൊള്ളായിരത്തി അൻപത്തി ഒൻപതിൽ മഹാനായ ശാസ്ത്രജ്ഞനും രാഷ്ട്രതന്ത്രവിശാരദനും നോവലിസ്റ്റുമായ അന്തരിച്ച സ്നോപ്രഭു (Lord Show) 'രണ്ടുസംസ്കാരണങ്ങൾ' എന്ന (Two Cultures) വിഷയത്തെ അധികരിച്ച്, കേംബ്രിഡ്ജ് സർവകലാശാലയിൽ വിശകലനാത്മകമായ ഒരു പ്രഭാഷണം (Rede Lecture) നടത്തുകയുണ്ടായി. ഈ പ്രഭാഷണം രൂക്ഷവും ധൈഷണികവുമായ വിവാദത്തിനു വഴിതെളിയിക്കുകയുണ്ടായി. അതിൽ, പ്രൊഫ. എഫ് ആർ ലീവിസി (F R Leavis) നെപ്പോലുള്ള വിഖ്യാതസാഹിത്യ വിമർശകർ ഇടപെടുകയുണ്ടായി. വിവാദങ്ങളോട് പ്രതികരിച്ചുകൊണ്ട്, സ്നോ പിന്നീട് തന്റെ വാദഗതികളെ ന്യായീകരിച്ച് ഇങ്ങനെ സമാഹരിക്കുകയുണ്ടായി.

> ഒരുവശത്ത് സാഹിത്യധൈഷണികരും, മറുവശത്ത്, ശാസ്ത്രജ്ഞരും; വിശേഷിച്ചും ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞർ. രണ്ടിനുമിടയിൽ ധാരണയില്ലായ്മ - ഒരുപക്ഷേ, (വിശേഷിച്ചും യുവജനങ്ങൾക്കിടയിൽ) ശത്രുതയും എതിർപ്പും, എന്നാൽ ഏതാണ്ടെല്ലാവരും ധാരണയില്ലാത്തവരായിരുന്നു. അവർക്കെല്ലാം പരസ്പരം, വക്രീകരിക്കപ്പെട്ട സങ്കൽപ്പങ്ങളായിരുന്നു. അവരുടെ സമീപനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ, അതായത്, വൈകാരികാടിത്തറയിൽ വളരെ വിഭിന്നരും പൊതു നിലപാടുതറയില്ലാത്തവരുമായിരുന്നു.

നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ രണ്ടുമണ്ഡലങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള വിനാശകരമായ ഈ ദ്വന്ദം, (Dichotomy) നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിലെ, മായാലോകഭ്രമ (Schizo Phrenic)മെന്ന മഹാവ്യാധികളുടെ ലക്ഷണങ്ങൾ

കാണിക്കുന്നതായിരുന്നു. അത്, നമ്മുടെ യുഗത്തിലെ ചില ഉദാത്തവും വിശിഷ്ടവുമായ മനസുകളുടെ അടിത്തറതന്നെ ഉലയ്ക്കുന്നതായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, -സുപ്രസിദ്ധ ചരിത്രകാരനും ശാസ്ത്രദാർശനികനുമായ ജേക്കബ് ബ്രോണോസ്കി (Jacob Brownoski) ഇങ്ങനെ പറയുന്നു;

> ഒരു വർത്തമാനകാല സംസ്കാരസൃഷ്ടി അഭിലഷിക്കുന്ന ചിന്താശീലനായ ഏതൊരാൾക്കും അറിയാം, ഇതൊരു കേന്ദ്രപ്രശ്നത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന്: ശാസ്ത്രവും മാനവികവിഷയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഗാഢബന്ധം കണ്ടെത്താൻ. വിശേഷിച്ചും വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ, രണ്ടുരൂപത്തിലാണ് പ്രശ്നം നേരിടുന്നത്. നമ്മുക്ക് നമ്മുടെ ഭാവി ശാസ്ത്രപ്രതിഭകൾക്ക് സാഹിത്യ - കലാമൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ശാശ്വതബോധം പകർന്നുനൽകേണ്ടതുണ്ട്. അതേ അവസരത്തിൽ, ഉദാരകലകളിൽ വ്യാപൃതരായവർക്ക്, ശാസ്ത്രപ്രചോദനവും അതിന്റെ ആഴവും രീതിദൃശ്യവും നൽകേണ്ടതുണ്ട്. സ്കൂൾ ക്ലാസുകൾ മുതൽ സർവകലാശാലയിലും നിത്യജീവിതത്തിലും. എല്ലാ ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യർക്കും ഇതുബാധകമാണെന്നതാണ് പ്രധാനവിഷയം. അവയെല്ലാം എന്തുകൊണ്ടോ, കൃത്യമായും കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് സർവകലാശാലകളിലാണ്. അവിടെ ശാസ്ത്രവും മാനവിക വിഷയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പരമ്പരാധിഷ്ഠിത വിഭജനം ഒരു തലമുറയുടെ ടൈം ടേബിളിൽ നിന്നും പറിച്ചുമാറ്റാനാവില്ല.

ശാസ്ത്രം/മാനവികവിഷയം എന്നീ ദ്വന്ദത്തിനു പുറമേ, ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതിശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള ഭിന്നതയും ഒരു വിഷയമാണ്. ഇത് കൂടുതൽ അസംബന്ധം നിറഞ്ഞതാണ്. ഇതു രണ്ടും തമ്മിലുള്ള ഭിന്നത ആർക്കും നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. പക്ഷെ, രണ്ടിനെയും വെള്ളം കടക്കാത്ത അറകളായി കരുതുന്നത്, രണ്ടിനെയും വികലമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. മാത്രമല്ല, നിശ്ചയമായും പൊതുവായ നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തെ മേഘാവൃതമാക്കുകയായിരിക്കും ഫലം.

സാഹിത്യകാരന്മാർക്കിടയിലും ഈ പ്രമാദത്തെ താക്കീതുചെയ്തവരുണ്ട്. ഉദാ:- ആൽഡസ് ഹക്സ്ലി (Aldous Huxly) എന്ന നോവലിസ്റ്റ് തന്റെ സുപ്രസിദ്ധ *സാഹിത്യവും ശാസ്ത്രവും* എന്ന ലേഖനത്തിൽ, ഇങ്ങനെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു: "സാഹിത്യകാരന്മാർക്കും ശാസ്ത്രജ്ഞർക്കും ഒരുമിച്ച് മുന്നേറാം, അജ്ഞാതമായതിന്റെ ഇനിയുമിനിയും എന്നും വികസിക്കുന്ന ചക്രവാളങ്ങളിലേക്ക്" ഈ ദ്വന്ദത്തെ ഭ്രാന്തമായ അഭിനിവേശത്തോടെ നിലനിർത്തുന്ന മറ്റു ചിലർ കൂടി നിശ്ചയമായുമുണ്ട്. ലോവെസ് ഡിക്കിൻസൺ (Lowes Dickinson) അതിലൊരാളാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു; "സാഹിത്യത്തെ പുറന്തള്ളുമ്പോഴാണ് ശാസ്ത്രം പിറവിയെടുക്കുന്നത്."

പ്രഥമ ശാസ്ത്രവിപ്ലവത്തിന്റെ 16-17 ശതകങ്ങളിലാണ്, ശാസ്ത്രവും മാനവികവിഷയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഈ തീവ്രമായ അന്തരം വികസി

ക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത്. അത്, ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെയും സാങ്കേതിക ശക്തിയുടെയും വിസ്ഫോടനത്തിനും വിഭാവനം ചെയ്യാൻ കഴിയാത്ത വികാസത്തിനും വഴി തെളിയിച്ചു. വളരെ സങ്കുചിതമായ മണ്ഡലങ്ങളിലെ സവിശേഷപഠനങ്ങൾ അനിവാര്യമായ കാലത്തിനും വളരെ മുമ്പായിരുന്നില്ല അത്. പ്രാചീനകാലത്തെ നമ്മുടെ പിതാമഹന്മാരായ ഋഷികൾ ശാസ്ത്രജ്ഞനെയും കവിയെയും വൈദ്യനെയും സമന്വയിപ്പിച്ച (അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെപ്പോലെ) കാലത്തുമായിരുന്നില്ല. ഐൻസ്റ്റീൻ, റസൽ, ടാഗോർ തുടങ്ങിയവരുടെ ആധുനികയുഗങ്ങൾ നമുക്കുണ്ടെങ്കിലും ഒരു പ്രഗൽഭ പണ്ഡിതനായ അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെ സമീപിക്കുകയെന്നത്, സ്വൽപ്പം സാഹസികമാണ്.

ഇന്നത്തെ ശാസ്ത്രത്തിലും മാനവികവിഷയങ്ങളിലും ഉള്ള ആധുനിക ധൈഷണികാധിപത്യങ്ങളുടെ ആഴവും വ്യാപ്തിയും നിലനിൽക്കെ തന്നെ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ, ലിയനാർഡോ ഡാവിൻസി, ചരകൻ, നാഗാർജുനൻ തുടങ്ങിയവരുടെ ആധുനിക വിഭാഷ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി കൊതിക്കുകയെന്നത് അലസതയായിരിക്കാം. സ്റ്റോ, ബ്രോനോസ്കി തുടങ്ങിയ ചിന്തിക്കുന്ന ആളുകളുടെ ഉപദേശങ്ങൾക്കു ജാഗ്രതയോടെ കാതോർക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഫലം, വിനാശകരമായിരിക്കും.

മാത്യു ആർനോൾഡ്, ഐ എ റിച്ചാർഡ്സ് തുടങ്ങിയ നിരവധി സാഹിത്യകലാവിമർശകർ സർഗാത്മക സൃഷ്ടികളും ശാസ്ത്രപഠനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് ധാരാളം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അതൊന്നും തന്നെ നമ്മുടെ സർവകലാശാലകൾക്കും രണ്ടു മേഖലകളിലെയും പ്രയോക്താക്കൾക്കും ഇനിയും ഹൃദിസ്ഥമായിട്ടില്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സാമൂഹികവിജ്ഞാനീയവും ആത്മനിഷ്ഠതയും കുറഞ്ഞത് പാശ്ചാത്യലോകത്തെങ്കിലും കോഴ്സുകളിലെയും പഠനങ്ങളിലെയും പ്രധാന വിഷയമായിട്ടുണ്ട്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിർമിതിയും തീവ്രവസ്തുനിഷ്ഠതയും പരക്കെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. സർവവിജ്ഞാനങ്ങളുടെയും ഐക്യവും ആത്മനിഷ്ഠതയുടെയും വസ്തുനിഷ്ഠതയുടെയും പരസ്പരാശ്രിതത്വവും എന്ന പ്രാചീന സങ്കൽപ്പം പ്രസക്തമാണ്.

അന്തരിച്ച പി ബി മെഡവാർ (P B Medawar) എന്ന പ്രശസ്ത നോബൽ സമ്മാനജേതാവ് പറയുന്നു.

> ഔദ്യോഗികമായ കാൽപ്പനിക വീക്ഷണമിതാണ്: യുക്തിയും ഭാവനയും പരസ്പരവിരുദ്ധമാണ്. അഥവാ, സത്യത്തിലേക്കുള്ള ബദൽ രാജരഥ്യകളാണവ. യുക്തിയുടെ പാത വളരെ ദീർഘവും അലസവും ഉത്തുംഗതയിൽ തെല്ലൊന്ന് അവസാനിപ്പിക്കുന്നതുമാണ്. അതുകൊണ്ട് യുക്തി ശക്തിയായി ശ്വസിക്കുന്നു. ഭാവനയാകട്ടെ, സാവധാനം ഗിരി നിരകൾ കയറുന്നു. കവിതയ്ക്കകത്ത് കണക്കുകൂട്ടൽ പ്രക്രിയയും വസ്തുതകളുടെ സമാഹരണവും ഗൂഢമാണെങ്കിൽ പോലും, ശാസ്ത്രത്തിൽ കാവ്യതലം ഷെല്ലി തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു...

കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ നടത്തിയ വ്യക്തിയും ശാസ്ത്രപ്രയോഗവക്താവുമായിരുന്ന മെഡവാർ, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മാതാവായ യുക്തിയും കലയുടെ ജനനിയായ ഭാവനയും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യത്തെ നിഷേധിച്ചു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു;

> ശാസ്ത്രത്തിന് യുക്തിവിചാരത്തോടുള്ള സമ്പൂർണ്ണ പ്രതിബദ്ധത യെന്ന ന്യൂനീകരണ വീക്ഷണം, ശാസ്ത്രീയപ്രക്രിയയുടെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിൽ ചിന്തിച്ച ഞങ്ങളുടെ മിക്ക ആളുകൾക്കും സ്വീകാര്യമല്ല.'' അദ്ദേഹം തുടരുന്നു;
>
> സർവമേഖലയിലുമുള്ള ശാസ്ത്രീയ ജ്ഞാനത്തിന്റെ മുഴുവൻ വികാസങ്ങളും ഭാവനാത്മകമായ സാഹസികതയെന്ന അനുമാനാത്മക സാഹസികതയോടെ ആരംഭിക്കുന്നു; സത്യമെന്താവാമെന്ന ഭാവനാത്മകവിചാരം. വിശ്വസിക്കാനുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠവും ന്യായമുക്തവുമായ ആധികാരികതയ്ക്കപ്പുറം, അൽപ്പം മുന്നോട്ടു പോവാൻ (ചിലപ്പോൾ ദീർഘദൂരം) അനിവാര്യമായുള്ള മുൻനിശ്ചയം. സാധ്യമായ ലോകത്തിന്റെ കണ്ടുപിടുത്തമാണത്. അല്ലെങ്കിൽ ലോകത്തിന്റെ ഒരു ലഘുശകലം ഭാവന, അനന്തരം, വിമർശനത്തിന് പാത്രീഭൂതമാവുന്നു - കണ്ടുപിടിച്ച ലോകം യഥാർഥ ലോകവുമായി സാരൂപ്യമുള്ളതാവാം, അല്ലായിരിക്കാം. അതുകൊണ്ട്, ശാസ്ത്രീയയുക്തിയെന്നത് രണ്ട് ഇതിഹാസഭാഗങ്ങളുടെ ഒരു സഹവർത്തിത്വമാണ്. വിമർശനാത്മകവും സാങ്കൽപ്പികവുമായ രണ്ടു സ്വരങ്ങൾ തമ്മലുള്ള സംവാദം. നിങ്ങൾക്കിഷ്ടപ്പെടുന്നുവെങ്കിൽ, യഥാർഥവും സാധ്യമായതും തമ്മിലുള്ള സംവാദം; നിർദേശവും നിരാകരണവും തമ്മിലുള്ള സംവാദം; വിമർശനവും കൽപ്പനാ വൈഭവവും തമ്മിലുള്ള സംവാദം: സത്യത്തിന്റെ സാധ്യതയും യാഥാർഥ്യവും തമ്മിലുള്ള സംവാദം.

ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതിക മേഖലകളിലും കലാ - സാഹിത്യരംഗങ്ങളിലും ചില സമാനതകളുണ്ട്. വിശിഷ്ട സുന്ദരസൃഷ്ടികൾക്കായുള്ള നിരന്തരസമീക്ഷ, യാഥാർഥ്യത്തെ നിയന്ത്രിച്ചുനിർത്താനും മനസിലാക്കാനുമുള്ള സരളസങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കായുള്ള അന്വേഷണം എന്നിവയാണവ. കോപ്പർ നിക്കസിന്റെ ബഹുകേന്ദ്രപ്രപഞ്ചം, ടോളമിയുടെ ഭൗമകേന്ദ്രീകൃത സങ്കൽപ്പത്തേക്കാൾ വശ്യവും സരളവുമാണ്. കെപ്ലറാവട്ടെ കൂടുതൽ ന്യായയുക്തവും ലളിതവുമായ ഒരു പ്രപഞ്ചത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തു. ഉദാത്തസൗന്ദര്യം പൂർണിമയിലേക്ക് തരളമായി വികസിക്കുന്നു. ബലതന്ത്രസമ്പൂർണതയും ഭൂഗുരുത്വസ്പന്ദനവുമുള്ള താളമാർന്ന പ്രപഞ്ചത്തെയാണ് കെപ്ലർ രൂപകൽപ്പനചെയ്തത്. എന്നാൽ ഇത്തരം അമ്പരപ്പിക്കുന്ന സാരള്യവും ചേതോഹരക്രമവുമുള്ള പ്രപഞ്ചസങ്കൽപ്പത്തേക്കാൾ ഏറ്റവും പ്രൗഢമായത്, സാപേക്ഷികസിദ്ധാന്തത്തിലധിഷ്ഠിത

മായ ഐൻസ്റ്റീന്റെ പ്രപഞ്ചമാണ്. റഷ്യൻ എഴുത്തുകാരനായ സ്മിൽഗാ-ഇറ്റ് (Symylga -it) രചിച്ച *സൗന്ദര്യസമീക്ഷ (Insearch of Beauty)* എന്ന പേരിൽ ഗണിതശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രൗഢമായ ഒരു ഗ്രന്ഥം അടുത്തിടെ ഞാൻ വായിക്കുകയുണ്ടായി. യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ക്രമഭംഗവും കാലുഷ്യവും മാറ്റി, ക്രമവും ചാരുതയും കണ്ടെത്താനുള്ള ശാസ്ത്രീയത്വരയും നമ്മുടെ ജീവിതാവശ്യങ്ങൾക്കും ഹൃദയാഭിലാഷങ്ങൾക്കുമിണങ്ങുന്ന വിധം ലോകത്തെയും പ്രപഞ്ചത്തെയും പുനരാവിഷ്കരിക്കാനുള്ള സാങ്കേതികയത്നവും അന്തഃസത്തയിൽ കലാ - സാഹിത്യ സൗന്ദര്യ സ്രഷ്ടാക്കളുടെ സാക്ഷാൽക്കാരങ്ങൾക്ക് സദൃശമാണ്. രണ്ടിന്റെയും തനതായ ശൈലികളും സാങ്കേതിക ഉപകരണങ്ങളും അർഥങ്ങൾ സംവേദനം ചെയ്യുന്നു.

കലയ്ക്ക് ഒരു അന്തർജ്ഞാനവും സാമാന്യധർമവുമുണ്ടെന്നുള്ളതാണ് ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യ ദർശനം. പരമ്പരാഗതരായ പാശ്ചാത്യദാർശനികരുടെ വീക്ഷണവും വ്യത്യസ്തമല്ല. 19-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യപാദം വരെ ഇതായിരുന്നു സ്ഥിതി. എന്നാൽ, "സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവാദം," "കല, കലയ്ക്കുവേണ്ടി" എന്നീ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കാലം പരീക്ഷിച്ച ഈ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്തു. സൂസൻ ലാംഗർ (Susan Langer - അടിസ്ഥാനപരമായി ഒരു രൂപഭദ്രതാവാദിയായ വിമർശകൻ) ഓട്ടോ ബേൻഷി (Baensch)നെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു.

> ശാസ്ത്രത്തെപോലെ തന്നെ കലയും ഒരു മാനസിക പ്രവർത്തനമാണ്. വസ്തുനിഷ്ഠസാംഗത്യമുള്ള അന്തർദർശനത്തിന്റെ ഭൂമികയിലേക്ക് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചില സവിശേഷസത്തയെ നാമവിടെ പ്രക്ഷേപിക്കുകയാണ്. സർഗസപര്യയുടെ ഭാവുകത്വപരമായ ഉള്ളടക്കത്തോടെയുള്ള കലയുടെ സവിശേഷ ധർമമാണിത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ ദർശനമനുസരിച്ച്, കലയുടെ ധർമമെന്നത് പ്രേക്ഷകന് ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള ആനന്ദം പകരുകയല്ല. (അത് എത്ര ഉദാത്തമായാലും) അയാളിതുവരെ അറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ഒന്നിനെ പരിചിതമാക്കുക എന്നതാണ്.

സൗന്ദര്യാത്മകതയുടെ സമ്പൂർണ തിരസ്കരണത്തെ പലരും പൂർണമായി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, ശ്രേഷ്ഠകലകളുടെ സഹജധർമമെന്നത് നിഷേധിക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ്.

ശാസ്ത്രവും കലയും തമ്മിൽ പ്രകടമായും ഗൂഢമായുമുള്ള വൈരുധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജനബോധം, പക്ഷേ, പല കലാരൂപങ്ങളുടെയും ഗതിവികാസത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നതിൽനിന്നും ശാസ്ത്രത്തെയും സാങ്കേതികവിദ്യയെയും തടഞ്ഞിട്ടില്ല. മാത്രമല്ല, നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിലെ ഏറ്റവും ജനപ്രിയകലാരൂപങ്ങളെന്നു പറയാനാവുന്നത്, കമ്പ്യൂട്ടർ - ഇലക്ട്രോണിക്സ് തുടങ്ങിയ അത്യന്താധുനിക സാങ്കേതികവിദ്യകളുടെ കൈപ്പിടിക്കുള്ളിലാണ്. ദൂരദർശൻ, വീഡിയോ, സിനിമ തുടങ്ങിയ മാധ്യമങ്ങളിന്ന് നമ്മുടെ പല കലാ - സാഹിത്യരൂപങ്ങളെക്കാളും സ്വാധീന

ശക്തി കൈവരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ വികാസത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ഇത്തരം കലാരൂപങ്ങളോട് പ്രതികൂലമായി പ്രതികരിച്ചവർ യഥാർഥ്യത്തിൽ കല യുടെ പദവിയെ തന്നെ നിഷേധിക്കുകയായിരുന്നു. ഡോ. ശിവരാമകാരന്ത് വിഖ്യാതസാഹിത്യകാരനാണല്ലോ. അദ്ദേഹം സിനിമയുടെ സർഗാത്മക ശേഷിയെ സമർഥമായി ഉപയോഗിക്കുകയായിരുന്നു. സിനിമയുടെ സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാൻ നിയുക്തനായ സമിതിയുടെ അധ്യക്ഷ നായിരുന്ന അദ്ദേഹം, ഇന്ത്യാഗവർമെന്റിന് സമർപ്പിച്ച റിപ്പോർട്ടിൽ പറ യുന്നു.

> ഒരു കലാരൂപമെന്നനിലയിലും സാംസ്കാരികാവിഷ്കാര മാധ്യ മമെന്ന നിലയിലും സിനിമക്ക് വളരാനുള്ള നിർണായക പ്രതിബ ന്ധങ്ങളിലൊന്ന്, സിനിമാനിർമാണത്തിന് ഏതാണ്ട് എഴുപതു സംവത്സരങ്ങളുടെ ചരിത്രമുണ്ടെങ്കിലും സിനിമയിന്നും ഒരു ഉപ സംസ്കാരമായിട്ടാണ് ഇന്ത്യയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ പൊതുസമീപനം, സിനിമയോടുള്ള സർക്കാർനയങ്ങളുടെ സമഗ്ര തലങ്ങളിലും തുടരുകയാണിന്ന്. വിനോദനികുതിനയം സിനിമയെ കാണുന്നത് പണമുണ്ടാക്കാനുള്ള സ്രോതസ്സായും ഒരു ചൂതാട്ട കേന്ദ്രമായുമാണ്. സിനിമാ തിയറ്റർ നിർമ്മാണ നിയന്ത്രണം സിനി മയെ പരിഗണിക്കുന്നത്, അനഭിലഷണീയമല്ലാത്ത എന്തോ പ്രവൃ ത്തിയായിട്ടാണ്.

ഡോ. കാരന്ത് കമ്മറ്റി നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ തന്നെയാണ് പല സർവകലാശാലകളും സിനിമയെ കാണുന്നത്. (കേരളസർവകലാശാല ഈ രംഗത്ത് ആരോഗ്യകരമായ സമീപനമാണ് നിലനിർത്തുന്നത് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്)

> ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതികയുഗം സൃഷ്ടിച്ച ഒരു നവീന സാഹിത്യ ശാഖയാണ് ശാസ്ത്ര-കൽപ്പിതരചനകൾ ഇത് ഇലക്ട്രോണിക് വിപ്ലവത്തിന്റെ തീവ്രപ്രവാഹത്തിൽ നിർണായകമായ ജനപ്രിയ തയാർജിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. സയൻസ് ഫിക്ഷൻ എന്ന 'ശാസ്ത്രസാങ്കൽപ്പിക സൃഷ്ടി' യുടെ പിറവി മേരിഷെല്ലിയുടെ *ഫ്രാങ്കൻസ്റ്റൈൻ* (Mary Shelly *Franken Stein*) നോടുകൂടിയാ ണെങ്കിലും ഒന്നരശതാബ്ദം പിന്നിട്ടിട്ടും ഈ സാഹിത്യശാഖയെ പരിഗണിക്കാൻ നമ്മുടെ സർവകലാശാലകളും സാഹിത്യവിമർ ശകരും തയാറായിട്ടില്ല.

ചാർലി ചാപ്ലിൻ, ഐസൻസ്റ്റീൻ, ഗ്രിഫിത്ത്, ബർട്ട്ലൂച്ചി, സത്യജിത്ത് റായ് തുടങ്ങിയ എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലെയും മഹാന്മാരായ കലാകാര ന്മാർ, സിനിമാ സ്രഷ്ടാക്കാളാണ് എന്നത് വിസ്മരിക്കരുത്. ഐസക് അസിമോവ്, ആർതർ ക്ലർക്, സ്റ്റാനിസ്ലാവ് ലെം തുടങ്ങിയ മഹാന്മാരായ

കഥാകാരന്മാർ ശാസ്ത്രകഥാകാരന്മാരായിരുന്നു. ടെലിവിഷൻ മാധ്യമമായി സ്വീകരിച്ച കലാകാരന്മാരും അത്ഭുത ആശയ സംവേദകരും നിരവധിയാണ്. ഇവരെല്ലാംതന്നെ ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതികയുഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളാണ്. ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതികയുഗത്തിന്റെ രാജ്ഞിയാവട്ടെ ഇലക്ട്രോണിക്സും. നമ്മുടെ ജീവിതരീതി, ചിന്താരീതി, കാഴ്ചയുടെയും വികാരത്തിന്റെയും ഘടന - എന്നിവയെയെല്ലാം തന്നെ ശീഘ്രഗതിയിൽ പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് ഇലക്ട്രോണിക്സ്.

II

(ടാഗോർ സ്മാരക പ്രഭാഷണം) ടാഗോറും ശാസ്ത്രവും

ഇന്ത്യൻസംസ്കാരത്തിന്റെയും നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിലെ ഒരു നിസ്തുലപ്രതിഭാസമായിരുന്നു, മഹാകവി രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ. 19-ാം ശതകത്തിന്റെ പൂർവാർദ്ധത്തിൽ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിനും ആധുനീകരണത്തിനും മാർഗദർശനം നൽകിയ ബംഗാളിന് സർഗാത്മക പ്രതിഭയും ധൈഷണിക പ്രഭാവമുള്ള നേതാക്കളുടെ ദൗർലഭ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. റാം മോഹൻറായ്, വിദ്യാസാഗർ, ബങ്കിം ചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ, വിവേകാനന്ദൻ തുടങ്ങിയ നിസ്തുല പ്രതിഭകൾക്ക് ഏതു യുഗത്തെയും ഏത് രാഷ്ട്രത്തെയും അഭിമാനപുളകിതരാക്കാൻ കഴിവുള്ളവരാണ്. എന്നാൽ ഈ വിശ്രുതരായ താരവൃന്ദത്തിൽ ടാഗോർ ഉത്തുംഗചക്രവാളത്തിലെ ജ്വാലാമുഖിയായി വിരാജിക്കുകയാണ്. എന്തുകൊണ്ട്?

തന്റെ സുദീർഘവും ബഹുമുഖവുമായ ജീവിതത്തിലുടനീളം മതനിരപേക്ഷ ആധുനിക-ജനാധിപത്യസൂത്രങ്ങളുപയോഗിച്ച് വിദേശഭീതിയുടെയും പ്രതിലോമപരതയുടെയും കുഴികളിൽ വീഴാതെ ദേശീയ രഥത്തെ അദ്ദേഹം നിയന്ത്രിച്ചു. തിലകൻ(മഹാരാഷ്ട്ര), ബങ്കിം ചന്ദ്ര ചാറ്റർജി (ബംഗാൾ) തുടങ്ങിയ അതികായന്മാർ മൗലികവാദ ദേശീയതയുടെ വക്താക്കളായിരുന്നു. അതേ അവസരത്തിൽ തന്നെ വിവിയൻ ദെറോസിയോ (Vivian Derozio) വിനെ പോലുള്ള ഉജ്വല പ്രതിഭകളുടെ നിഷേധാത്മക കലാപരതയെ ടാഗോർ ജാഗ്രതയോടെ നിരാകരിക്കുന്നു. പ്രാക്തന ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനത്തിന്റെയും വേദപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും പുരാണങ്ങളുടെയും പ്രഭവസ്രോതസുകളെ ആഴത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ടാഗോറിന് സാധിച്ചു. ടാഗോറിന്റെ ആത്മീയവും മാനസികവുമായ വികാസത്തിൽ അനുപമമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ പൂർവസൂരികളിൽ നിന്നുമാണ് അദ്ദേഹത്തിനീ പാരമ്പര്യം സിദ്ധിച്ചത്. യോഗാനുഭൂതിയുടെ നിരുപമമായ സത്വമാണ് ടാഗോർ കവിത അഭിവ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയുടെ അധ്യാത്മിക പ്രഭാവത്തിന്റെ ഉദാത്ത ധാരകളും ഋഷിപ്രോക്തമായ സാംസ്കാരികതയുടെ നിർമല സ്ഫുരണങ്ങളും ടാഗോർ കവിതകളിലുണ്ട്.

നിഹരഞ്ജൻ റോയ് 1962ൽ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ (കേരള) നടത്തിയ എൻഡോവ്മെന്റ് പ്രഭാഷണത്തിൽ ഇങ്ങനെ - പറയുകയുണ്ടായി;

"ഈ പ്രയോഗവാദ (Pragmatism) വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒരുതരം തീവ്രയുക്തിവാദം ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ട് എന്നത് വിരോധാഭാസമാണ്. ഘടനാപരമായ യുക്തിവിചാരവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാത്ത ഒരു തരം യുക്തിവാദമാണിത്. പുതിയകാലഘട്ടത്തിന്റെ അന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നും ആവേശത്തിൽനിന്നുമാണ് ഈ യുക്തിവാദം ആവിർഭവിച്ചത്. സമകാലിക ഇന്ത്യയുടെ ധൈഷണികാടിത്തറയെ ഉലച്ച ശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നും വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽനിന്നുമാണ് ഇത് ഉത്ഭവിച്ചത്. ഇന്ത്യൻ മത ത്തിലെയും ദർശനത്തിലെയും മതനിഷേധ - യാഥാസ്ഥിതിക ഇതര മാതൃകകളും ഇതിന്റെ പിറവിക്ക് അദിതീയമായ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സ്പഷ്ടമാം വിധം വിരുദ്ധമായ ഈ ചിന്താരീതികളും അഭിരുചി കളും ടാഗോറിൽ സമന്വയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 1925ൽ ചർക്കയെ സംബന്ധിച്ച് ഗാന്ധിജിയുമായി നടത്തിയ സുപ്രസിദ്ധ വിവാദം, ടാഗോറിനെ ആധു നിക മാനവതാവാദികളുടെ പ്രാഗ്രൂപമായി മാറ്റി. ആധുനികശാസ്ത്ര ത്തിനും സാങ്കേതികവിദ്യക്കും വേണ്ടി ചർക്കയുടെ പ്രാകൃതത്വത്തെ എതിർക്കുമ്പോഴും ഇന്ത്യൻ വിജ്ഞാനത്തിലെ പൗരാണിക ബിംബങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുവെന്നത് ടാഗോറിന്റെ സവിശേഷതയാണ്.

മറാത്തിഭാഷയിൽ വിരചിതമായ ശ്രേഷ്ഠകൃതിയായ, *വീണയും കല പ്പയും* എന്ന ടാഗോറിന്റെ ജീവചരിത്രത്തിൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവായ ജി ഡി ഖണോൽക്കർ (G D Khanolkar) ഈ വിവാദത്തെ ഇങ്ങനെ അനുസ്മ രിക്കുന്നു:

ചർക്ക ബിംബം (charka cult) എന്ന രണ്ടാമത്തെ പ്രബന്ധം ഡോ. പി സി റായിയുടെ ടാഗൂർ നിന്ദയ്ക്കുള്ള പ്രതികരണമായിട്ടാണ് രചിക്ക പ്പെട്ടത്. നൂൽനൂൽപ്പുചക്രം, സുദർശനചക്ര (വിഷ്ണുവിന്റെ ചക്രം) ത്തിനു സമമാവുകയില്ലെന്ന് ടാഗോർ പറയുന്നുണ്ട്. സുദർശനസ്പർശ മാണ് മനുഷ്യന് അവന്റെ സർഗശക്തി നൽകിയതെന്ന് വിശ്വാസം. ഇന്ത്യ ക്കുവേണ്ട യഥാർഥ ചക്രം പ്രാകൃതചക്രമല്ല, മറിച്ച് ശാസ്ത്രകാരന്റെ ചക്രമായ വൈഷ്ണവചക്രമാണ്. അതിന്റെ ശരിയായ വിനിയോഗം വിഷ് ണുവിന്റെ പത്നിയായ ലക്ഷ്മി (ധനദേവത) യെപ്പോലും നേടാൻ പ്രാപ് തരാക്കും.

ഈ രണ്ടു മഹാന്മാരും പരസ്പരം ആദരിച്ചു; സ്നേഹിച്ചു.. പക്ഷേ സ്വന്തം തത്വങ്ങളിൽ ഇരുവരും വിട്ടുവീഴ്ചചെയ്തില്ല. അടിയുറച്ച ദേശ സ്നേഹവും രാജ്യത്തിന്റെ ഭൂതകാലത്തോട് അതിയായ അഭിനിവേശ വുമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ആധുനിക സാങ്കേതികവിദ്യക്കെതിരെ പ്രാകൃത ബിംബങ്ങളെ അവരോധിക്കുന്നത് ആത്മഹത്യാപരമാണെന്ന് ടാഗോർ കരുതി. *ഗീതാഞ്ജലി*യിലെ സുപ്രസിദ്ധ പ്രാർഥന (ഭാഗം-25) യിൽ ടാഗോർ: "യുക്തിയുടെ തെളിനീർ പ്രവാഹം മൃതശീലങ്ങളുടെ ഊഷര

ഭൂമിയിലേക്ക് പാഞ്ഞൊഴുകുന്ന" സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സ്വർഗത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു.

മഹാകവി ടാഗോറിന്റെ ഈ അഗാധ ദാർശനിക വിശ്വാസത്തെ പ്രതിരോധിച്ചു നിർത്താനാണ്, *കലയും സാഹിത്യവും ഇലക്ട്രോണിക് യുഗത്തിൽ* എന്ന വിഷയം ഞാൻ പ്രഭാഷണത്തിനായി തിരഞ്ഞെടുത്തത്. സർഗാത്മക പ്രതിഭകളുടെ ശ്രേഷ്ഠകുലത്തിൽ ജനിച്ച പലരിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി ഇലക്ട്രോണിക്സിനെ കലാസാഹിത്യാദികളുടെ വിശുദ്ധ ശരീരമായി ടാഗോർ ആരാധിക്കുന്നില്ല. ഇന്ത്യയുടെ പ്രഥമ അമൂർത്ത ചിത്രകാരൻ ടാഗോറാണെന്നത് കൗതുകകരമാണ്. ഔപചാരിക പരിശീലനമൊന്നും കൂടാതെയാണ് ടാഗോർ ഈ ബഹുമതി നേടിയത്. അതുപോലെ തന്നെ സപ്തതിയിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്ന കാലത്താണ് ഇത് സംഭവിക്കുന്നത്.

തന്റെ ജീവിതാവസാനകാലത്താണ്, കലാവിഷ്കാര മേഖലകളിൽ ഇലക്ട്രോണിക് യുഗം അതിന്റെ ആദ്യത്തെ ചുവടുവയ്ക്കുന്നതെങ്കിലും ഈ ശതാബ്ദത്തിന്റെ അന്ത്യമാവുമ്പോഴേക്കും സാങ്കേതിക - ഇലക്ട്രോണിക് മേഖലകളിൽ വിസ്ഫോടനജനകമായ പുരോഗതിതന്നെയുണ്ടായി.

ഏകലോകത്തെ സംബന്ധിച്ച ടാഗോറിന്റെ ആഴമാർന്ന സങ്കൽപ്പങ്ങൾ *ഗീതാഞ്ജലി*യിലെ, 'എവിടെയാണോ മാനസം നിർഭയമാവുന്നത്..... എന്നുതുടങ്ങുന്ന പ്രാർഥന'യിൽ തുടിക്കുന്നത്, നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നു. മരണാസന്നനായിരിക്കുമ്പോഴും ദേശീയ വികാരത്താൽ ത്രസിച്ച ആ ഹൃദയം പാടി.

"വിശ്വകവിയാണു ഞാൻ
എന്നാൽ ഈ ദുനിയാവിന്റെ
എല്ലാ സ്വരങ്ങൾക്കും
എന്റെ വീണ പ്രതിവചിക്കും."

ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികതയും യഥാർഥത്തിൽ സാർവജനീന സ്വഭാവമാർന്നതാണ്. ദേശീയ സവിശേഷതകൾ അവർക്ക് നിയതമായ രൂപവും സ്വഭാവവും പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും സാർവലൗകികതയാണതിന്റെ മുഖ്യസ്വഭാവം. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മഹാനായ ആധുനികനും വിശ്വപൗരനും വിഖ്യാതനായ മാനവികകവിയുമായ ടാഗോറിന്; യുഗപ്രഭാവനായ പരിഷ്കർത്താവിന്, കലയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും അചുംബിതരഥ്യകളിൽ പാദമൂന്നിക്കൊണ്ട് നമുക്ക് പ്രണാമമർപ്പിക്കാം.

കേരളത്തിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് - മാർക്സിസ്റ്റ് പാരമ്പര്യവും അതിന്റെ സ്വാധീനവും

അനായാസമായ ഒരു നിർവചനത്തിനു വഴങ്ങാത്ത വിപുലമായ ഒരു സംജ്ഞയും സങ്കൽപ്പവുമാണ് സോഷ്യലിസം. കൂടാതെ അതിന്റെ സാമൂഹിക - ശാസ്ത്രീയ അർഥതലങ്ങളും ധാർമികത - ആത്മീയാ

നുഭൂതി വിവക്ഷകളും വിഭിന്നജനവിഭാഗങ്ങൾ അതിനു നൽകുന്ന ബഹുമുഖസ്പർശിയായ വിനിയോഗസാധ്യതകളും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സോഷ്യലിസവുമായി ഇഴചേർന്ന ചില ധാർമിക - സാമൂഹികാദർശങ്ങൾക്കും നൈതികസങ്കൽപ്പനങ്ങൾക്കും ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിനോട് അടുപ്പമുണ്ടെങ്കിലും ആധുനിക ആശയങ്ങളായ സോഷ്യലിസം, കമ്യൂണിസം, മാർക്സിസം എന്നിവയെല്ലാം തന്നെ പാശ്ചാത്യവ്യവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെയും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും ഫലപരിണതിയാണെന്നതിന് സന്ദേഹമില്ല. എങ്ങനെയാണ് സോഷ്യലിസവും ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളും ഇന്ത്യയിലെത്തിച്ചേർന്നത്?

ജനാധിപത്യവും സമത്വാധിഷ്ഠിത വാദവും ഇരട്ടസഹോദരങ്ങളാണെന്ന് 17-ാം ശതകത്തിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിപ്ലവത്തിലെ ലെവല്ലർമാരും (Levellers) 18-ാം ശതകത്തിലെ ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിലെ ബാബ്യൂവിസ്റ്റുകളും (Babeuvists) തെളിയിച്ചു. എന്നാൽ സോഷ്യലിസം അന്നേതാണ്ട് ഭ്രൂണാവസ്ഥയിലായിരുന്നു. സാമ്പത്തിക മേഖലയിലേക്കുള്ള രാഷ്ട്രീയ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വ്യാപനമാണ് സോഷ്യലിസം. അതുപോലെതന്നെ, 19-ാം ശതകത്തിന്റെ രണ്ടാം പാദത്തിൽ ഉയർന്നു വന്ന ദരിദ്രരുടെയും നിരാലംബരുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കുവേണ്ട അജണ്ടയാണ് സോഷ്യലിസം.

പൊതുവിൽ സാമൂഹികശാസ്ത്രജ്ഞർ അംഗീകരിച്ചപോലെ, സോഷ്യലിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഔപചാരിക കാലഘട്ടത്തിന് രണ്ടുതലങ്ങളുണ്ട് - ഒന്ന്, സാങ്കൽപ്പിക സോഷ്യലിസ - utopia - ത്തിന്റേത്, രണ്ട്, ശാസ്ത്രീയസോഷ്യലിസത്തിന്റേത്. 'ഉട്ടോപ്യൻ' എന്ന ലാറ്റിൻ പദത്തിന്റെ നിഷ്പത്തി *UTOPIA* എന്ന വിശ്രുതഗ്രന്ഥത്തിൽനിന്നാണ്. 'എവിടെയുമില്ലാത്തത്' എന്നാണീ പദത്തിനർഥം. പിൽക്കാലത്ത് സന്യാസിയായ സർ, തോമസ്മൂർ (1478-1535) ആണ് ഈ ഗ്രന്ഥം രചിച്ചത്. ഒരു ന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ വഷളൻ ആർഭാടത്തിന്റെ നടുവിൽ സർവവ്യാപിയായ ദാരിദ്ര്യവും യാതനകളും സൃഷ്ടിക്കുന്ന വേദനകളുടെ ദൃശ്യത്തിൽനിന്നാണ് മൂർ, സ്നേഹം, സഹകരണം, സമത്വം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമൂഹത്തെ പുനർ നിർമിക്കാൻ വേണ്ട വ്യക്തമായ പദ്ധതിയാവിഷ്കരിക്കുന്നത്. കോമ്പാനെല്ല (ഇറ്റലി), S T സൈമൺ, (ഫ്രാൻസ്) റോബർട്ട് ഓവൻ (ഇംഗ്ലണ്ട്) തുടങ്ങി, സാമൂഹികപരിഷ്കരണങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വിപുലമായി എഴുതുകയും മർദ്ദിതവർഗത്തിനും നിസ്വജനവിഭാഗങ്ങൾക്കും വേണ്ടി അടരാടുകയും ചെയ്ത ഒട്ടേറെ ഹൃദയാലുക്കളും പ്രതിഭാധനരുമായ ചിന്തകരും സോഷ്യലിസത്തിന്റെ മഹാപ്രണേതാക്കളായിരുന്നു. നിസ്സംശയമായും, കാൾമാർക്സും (1818-1883) ഫ്രെഡറിക് എംഗൽസും (1820-1895) ഈ മാർഗദർശികളായ ചിന്തകരെയും വിപ്ലവകാരികളെയും മഹത്തായ മൂല്യത്തെ ആദരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ചില നിർണായകതലങ്ങളിൽ അവരുടെ പദ്ധതികളും പ്രവർത്തനങ്ങളും ദുർബലവും തെറ്റുമാണെന്ന് മാർക്സും എംഗൽസും മനസിലാക്കി. ഈ സാങ്കൽപ്പിക സോഷ്യലിസത്തിലെ ശ്രേഷ്ഠമായവയെ അവർ സ്വീകരിക്കുകയും അങ്ങനെ സോഷ്യലിസത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെയും പ്രയോ

ഗത്തെയും വിപ്ലവവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. തങ്ങളുടെ പൂർവഗാമികളുടെ സാങ്കൽപ്പിക സോഷ്യലിസത്തിനെതിരായി മാർക്സും എംഗൽസും തങ്ങളുടെ സംഭാവനയെ, "ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസം" എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചു.

സോഷ്യലിസത്തെ ഉട്ടോപ്യയിൽനിന്ന് ശാസ്ത്രീയതയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്താണ്? സാമൂഹിക സന്ദർഭങ്ങളെക്കുറിച്ച് അഗാധമായ ഉൾക്കാഴ്ചയും, കഷ്ടപ്പെടുന്ന മനുഷ്യരാശിയോട് സഹാനുഭൂതി നിറഞ്ഞ പരിഗണനയുമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും തങ്ങളുടെ സ്വപ്ന സാക്ഷാൽക്കാരത്തിനു വേണ്ട പ്രവർത്തനപദ്ധതി മുന്നോട്ടു വയ്ക്കാനവർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. അവരുടെ ആശയങ്ങളുടെ ഉദാത്തതയിൽ വിശ്വസിച്ചുകൊണ്ടും സമൂഹത്തിൽ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രസരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും അവർ സായൂജ്യമടഞ്ഞു. സമ്പന്നസമൂഹത്തെ സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങൾ മതഃപരിവർത്തനം നടത്തുമെന്നവർ വിശ്വസിച്ചു. എന്നാൽ യാഥാർഥ്യമെന്താണ്? മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ ഗുണഫലമനുഭവിക്കുന്ന വർഗം ഒരിക്കലും സ്വമേധയാ അവരുടെ അധികാരമോ സാമൂഹികപദവിയോ ഉപേക്ഷിക്കുകയില്ല. മർദിതവർഗം തന്നെയാണ് അവരുടെ വിമോചകരാവേണ്ടതെന്ന് മാർക്സ് കണ്ടെത്തി. മാത്രമല്ല മർദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനുമെതിരായി സ്വയം സംഘടിക്കാനും പ്രോജ്വലശക്തിയോടെ ആഞ്ഞടിക്കാനും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു.

സാമൂഹിക പരിണാമത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ കണ്ടെത്തുകയെന്ന മഹത്തായ ദാർശനിക ദൗത്യം കൂടി മാർക്സ് നിർവഹിച്ചു. സാമൂഹികമാറ്റത്തിന്റെ ഈ നിയമങ്ങൾ മാർക്സിനെ പഠിപ്പിച്ചതെന്താണ്? സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥകൾ ചരിത്രപരവും കാലികവുമാണ്; അവ കാലഘട്ടത്തിനനുസൃതമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഈ മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നത്, ആന്തരികവൈരുധ്യത്തിലൂടെയാണ്. സാമൂഹികമാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കുമ്പോൾ ഈ വൈരുധ്യങ്ങൾ വർഗസമരത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ സ്വയം പ്രതിഫലിക്കുന്നു. നമ്മുടെയും മാർക്സിന്റെയും കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രധാനവർഗസമരം, തൊഴിലാളിവർഗവും മുതലാളിവർഗവും തമ്മിലാണ്. തന്റെ പൂർവഗാമിയായ ഫ്യൂഡലിസത്തെപ്പോലെതന്നെ മുതലാളിത്തവും ചരിത്രത്തിൽ കടന്നുപോവുന്ന ഒരു ഘട്ടമാണ്. മുതലാളിത്തത്തെ തുടർന്നു വരുന്നത് സോഷ്യലിസമായിരിക്കാം. ഉൽപ്പാദനോപാധികളുടെ സ്വകാര്യഉടമസ്ഥതയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് മുതലാളിത്തം. മുതലാളിത്തതിനു ബദലായി വരുന്ന സോഷ്യലിസത്തിൽ ഉൽപ്പാദനോപാധികൾ പൊതുഉടമസ്ഥതയിലായിരിക്കാം. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ നിർമാർജനവും ഉൽപ്പാദനോപാധികളുടെ സാമൂഹിക ഉടമസ്ഥതാസ്ഥാപനവും, ആസൂത്രിതസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥക്ക് വഴിതെളിയിക്കാം. അവിടെ ഓരോരുത്തനും അവന്റെ കഴിവിനനുസരിച്ച് ജോലിചെയ്യുകയും ജോലിക്കനുസരിച്ച് പ്രതിഫലം വാങ്ങുകയും ചെയ്യും (from each acording to his ability to each according to his work) സംഘടിതസമിതി, സാമൂഹിക പരിശ്രമം എന്നിവയും വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യം, മുൻകൈ എന്നിവയും തമ്മിലുള്ള പരിപൂർണ സന്തുലനമുണ്ടായിരിക്കും.

സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളുടെ കൃത്യമായ ഘടനയില്ലാതെയും പതുക്കെയുമുള്ള ഇന്ത്യയിലേക്കുള്ള പ്രവേശനം നാം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഈ വിഭിന്നഘട്ടങ്ങളും ബഹുത്വസങ്കൽപ്പങ്ങളും തെളിഞ്ഞുവരുന്നു. ആശയങ്ങളുടെ ചരിത്രകാരന്മാർ, തങ്ങളുടെ വിശദമായ ഗവേഷണപഠനത്തിലൂടെ കണ്ടെത്തിയതിതാണ്; നവോത്ഥാനം, ദേശീയത, ശാസ്ത്രം, ജനാധിപത്യം, തുല്യത തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളോടൊപ്പം തന്നെ 19-ാം ശതകത്തിന്റെ പൂർവഘട്ടത്തിൽ സോഷ്യലിസ്റ്റ് അശയങ്ങളും സ്വയം ശക്തിപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവെന്ന നിലയിൽ അറിയപ്പെടുന്ന രാജാറാം മോഹൻ റായ് (1772-1833) യെ ആകർഷിച്ചത്, ബ്രിട്ടീഷ് ജനാധിപത്യ - ഉദാരതാവാദങ്ങളുടെ ആദർശങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നില്ല. പ്രത്യുത, സാങ്കൽപ്പിക സോഷ്യലിസത്തിന്റെയും ഫ്രഞ്ച്വിപ്ലവത്തിന്റെയും തീവ്രാശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ അഗാധമായി പ്രചോദിപ്പിച്ചിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവസാനത്തെ ഇംഗ്ലണ്ട് സന്ദർശനത്തിനിടയിൽ, മഹാനായ ഇംഗ്ലീഷ് സോഷ്യലിസ്റ്റും പരിഷ്കർത്താവുമായിരുന്ന റോബർട്ട് ഓവനു (Robert Owen) മായി കൂടിക്കാഴ്ച നടത്തിയിരുന്നുവെന്നത് ചരിത്രമാണ്.

മാർക്സിസ്റ്റ് - സോഷ്യലിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച ഇന്ത്യൻ ബോധ്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും പഴയ രേഖാസാക്ഷ്യമെന്നു പറയുന്നത്, കാൾ മാർക്സും സഖാക്കളും കെട്ടിപ്പടുത്ത 'സാർവദേശീയ തൊഴിലാളി സംഘടന' (International working men's association 1864-1876)ക്ക് അതിന്റെ ഒരു ശാഖ ഇന്ത്യയിൽ ആരംഭിക്കാനുള്ള അനുവാദത്തിനായി കൽക്കട്ടയിൽ നിന്നുമയച്ചകത്താണ്. ഈ കത്തെഴുതിയവരുടെ പേര് ഇന്നും അജ്ഞാതമാണെങ്കിലും ഈ കത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം, സമീപകാലത്ത് ഒരു ഇംഗ്ലീഷ് അനുകാലികത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയുണ്ടായി. *പൗരസ്ത്യ ഉടമ്പടി* (*The Eastern Pact*) ഓഗസ്റ്റ്,19, 1971- എന്ന ഈ രേഖ സ്പഷ്ടമാക്കുന്നത്, ഇതു തയാറാക്കിയവർക്ക്, ഇന്റർനാഷണലിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളും പൊതുവീക്ഷണവും നന്നായി അറിയാമായിരുന്നുവെന്നാണ്.

> അതിലെ ഒരുഭാഗം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ വലിയ അസംതൃപ്തി നിലനിൽക്കുകയും ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാർ സമ്പൂർണമായും വെറുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിരുന്നു. കനത്ത നികുതിയാണ് ചുമത്തപ്പെട്ടത്. അതിന്റെ വരുമാനമെല്ലാം ഉദ്യോഗസ്ഥ സംവിധാനം നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി ചെലവഴിച്ചുതീർത്തു. മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിലെന്നപോലെ, ഒരുഭാഗത്ത്, ഭരണവർഗത്തിന്റെ അത്യാർത്തി. മറുവശത്ത്, ഈ സമ്പത്തെല്ലാം തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന തൊഴിലാളി വർഗത്തിന്റെ ദുരിതപൂർണമായ ജീവിതം. അവരുടെ അധ്വാനഫലമാണിങ്ങനെ മുതലാളിത്തം ധൂർത്തടിച്ചു തീർത്തത്. ഒരു ശാഖയിവിടെ തുടങ്ങിയാൽ ഇന്റർനാഷണലിന്റെ തത്വങ്ങൾ ബഹുജനങ്ങളുടെ ഒരു സംഘടിത ശക്തിയായി മാറ്റും.

സോഷ്യലിസത്തോടും കമ്യൂണിസത്തോടുമുള്ള അനുഭാവം തുറന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ച ആദ്യ ഇന്ത്യക്കാരനും സാഹിത്യകാരനും, മഹാനായ ദേശ സ്നേഹിയും പൊതുപ്രവർത്തകനും, നോവലിസ്റ്റുമായ ബങ്കിം ചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയായിരുന്നു. വളരെയേറെ എഴുതുകയും ബഹുമുഖതലങ്ങളിൽ പ്രതിഭ തെളിയിക്കുകയും ചെയ്ത ചാറ്റർജി, ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിന്റെ വലിയ ആരാധകനായിരുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ ധൈഷ ണിക ജനയിതാക്കളിൽ ഒരാളായിരുന്ന റൂസോയെയും അദ്ദേഹം ആരാ ധിച്ചു. പലസന്ദർഭങ്ങളിലായി ചാറ്റർജി, സോഷ്യലിസം, കമ്യൂണിസം, ഇന്റർനാഷണൽ എന്നിവയെക്കുറിച്ച് എഴുതിയിരുന്നു. സമകാലിക ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഗാധമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അറിവിനെക്കു റിച്ചും വിപുലമായ വായനയെക്കുറിച്ചും ഒരുൾക്കാഴ്ച ലഭിക്കാൻ 1870 കാലഘട്ടത്തിൽ വിരചിതമായതെന്നു കരുതുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കു കൾ ശ്രദ്ധിക്കുക:

> ഇതരസമ്പത്ത് ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഭൂമിയും മൂലധനവും സമൂഹ ത്തിലെ സർവരുടെയും പൊതുധനമായിരിക്കണം: ഉൽപ്പന്നങ്ങ ളെല്ലാം എല്ലാവർക്കും തുല്യമായി പങ്കുവെക്കപ്പെടണം. അപ്പോൾ സമ്പന്നരും ദരിദ്രരും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമുണ്ടായിരി ക്കുന്നതല്ല. എല്ലാവരും തുല്യമായി അധ്വാനിക്കും. ഓരോ വ്യക്തിക്കും സമ്പത്തിൽ തുല്യപങ്കിനുള്ള അവകാശമുണ്ട്. യഥാർ ഥത്തിലുള്ള കമ്യൂണിസമാണിത്.

അടുത്തത്, മഹാകവി ടാഗോറിന്റെയും (1861–1941) മഹാപ്രവാചക നായ സ്വാമിവിവേകാനന്ദന്റെയും നിലപാടുകൾ വ്യക്തമാക്കാം. സോഷ്യ ലിസ്റ്റ് പരിപാടികളുടെ അന്തസ്സത്ത ശരിക്കുമറിഞ്ഞ ടാഗോർ, അതിനെ സമ്പൂർണമായി അംഗീകരിച്ചു. എന്നാൽ സാന്ദർഭികമായി, സോഷ്യ ലിസത്തിന്റെ പ്രയോഗികതയിൽ അദ്ദേഹം സന്ദേഹം പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. സാധ്യമാവാൻ കഴിയാത്ത വിധം നന്മയേറിയതാണ് അതെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംശയങ്ങൾ ശരിയായിരുന്നുവെന്ന് തെളി ഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ യഥാർഥത്തിൽ അസന്തുഷ്ടനാവുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. 1892ൽ അദ്ദേഹമെഴുതി;

> ഉൽപ്പാദനവും വിതരണവും പൊതുസമൂഹത്തിൽ നിക്ഷിപ്തമാ യിരിക്കണമെന്നും അല്ലാതെ ചില ശക്തൻമാരുടെ കൈകളിലാവ രുതെന്നും സോഷ്യലിസ്റ്റുകൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. സമ്പത്തിന്റെ ഉൽപ്പാദനവും വിതരണവും മുഴുവൻ സമൂഹത്തിന്റെയും ധർമ്മ മാണെന്നും അവർ പറയുന്നു. തങ്ങളുടെ ആത്മവത്തയുടെ പൂർണ വികാസസാധ്യത ഇന്ന് സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെടു കയാണ്. കാരണം, അതെല്ലാം ഇന്ന് സമ്പന്നരുടെ മോഹേച്ഛകൾ ക്കനുസൃതമായി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നു..... ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിയി ല്ലാതെ. സ്വാതന്ത്ര്യം അസാധ്യമാണ്. അതുകൊണ്ട്, സമ്പത്ത് ജന

ങ്ങൾക്കിടയിൽ വിതരണം ചെയ്യപ്പെടണം. അല്ലാത്തപക്ഷം, എല്ലാവർക്കും സ്വതന്ത്ര്യമെന്ന ആശയം ഒരിക്കലും പൂവണിയില്ല.... സമ്പത്ത് എല്ലാവർക്കുമായി തുല്യമായി വിതരണം ചെയ്യപ്പെടുകയും അങ്ങനെ സമൂഹം വീണ്ടുമൊന്നായി പരിവർത്തിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യും. ഈ രീതിയിൽ എല്ലാവർക്കും പരമാവധി സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതാണ് സോഷ്യലിസം. അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം, സമുദായത്തിന്റെ സമവായവും മാനവ സമൂഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവുമാണ്.

ബങ്കിം ചന്ദ്ര, വിവേകാനന്ദ തുടങ്ങിയവരിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തനായി, ഭാഗ്യവശാൽ മഹാകവി, ദീർഘകാലം ജീവിക്കുകയും, ഒക്ടോബർ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വിപ്ലാവനന്തര സോഷ്യലിസ്റ്റ് നിർമാണത്തിന് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹം സോവിയറ്റ് റഷ്യ സന്ദർശിക്കുകയും അവിടുത്തെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് പരീക്ഷണങ്ങളെ പ്രകീർത്തിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതുകയും ചെയ്തു. 1926ൽ എഴുതിയ ആ കത്തുകൾ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

III

വിവേകാനന്ദന്റെ ദേശീയവാദവും സോഷ്യലിസവും

19-ാം ശതകത്തിലെ നമ്മുടെ മഹാന്മാരായ നവോത്ഥാന സന്ദേശവാഹകരുടെയും ജ്ഞാനസൂരികളുടെയും ഇടയിൽ സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ (1863-1902) അന്യൂനമായ പ്രകാശഗോപുരം തന്നെയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിപുലമായ പാണ്ഡിത്യവും സുഭദ്രമായ സംവേദനവൈഭവവും പ്രോജ്വലദേശസ്നേഹവും ഉന്മിഷത്തായ വിപ്ലവാഭിമുഖ്യവും, അദ്ദേഹത്തെ ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ സ്രഷ്ടാക്കളിലൊരാളായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ജഡവിശ്വാസങ്ങൾ, ജാത്യാന്ധത, കോളനിവൽക്കരണം, ആലസ്യം എന്നിവയ്ക്കെതിരായ തീവ്രസമരം വിഖ്യാതവും വിവരണാതീതവുമാണ്. നിസ്വവർഗങ്ങളോടും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരോടുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഴമാർന്ന സഹാനുഭൂതി ഉദാരജനാധിപത്യ അതിർവരമ്പുകൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് വീക്ഷിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിന് പ്രചോദകമായി. പാശ്ചാത്യലോകത്തു കഴിയവെ, എണ്ണമറ്റ തന്റെ സഹദേശസ്നേഹികളിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായി വിഭിന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റുകൾ, അരാജകവാദികൾ, സിൻഡിക്കലിസ്റ്റുകൾ എന്നിവരുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിക്കാൻ വിവേകാനന്ദൻ തയാറായി. അവരിൽ അരാജകവാദപ്രഭുവായിരുന്ന ക്രോപോട്കിൻ രാജകുമാരൻ വളരെ പ്രശസ്തനാണ്.

ആധുനികാസ്പദങ്ങളനുസരിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് ധാരണകൾ പ്രാഥമികമായിരുന്നെങ്കിലും ആ ദൃഢവിശ്വാസം നിരുപമമായിരുന്നു. 1896നു മുമ്പ് അദ്ദേഹം നടത്തിയ പ്രഖ്യാപനം വിശ്രുതമായിരുന്നു;

"ഞാനൊരു സോഷ്യലിസ്റ്റാണ്. അതൊരു സമ്പൂർണവ്യവസ്ഥയായതുകൊണ്ടല്ല ഞാനതിനെ പരിഗണിക്കുന്നത്. പ്രത്യുത, തീരെ അപ്പമില്ലാത്തതിനേക്കാൾ നല്ലത് ഒരു കഷ്ണം അപ്പമാണ്. മറ്റു വ്യവസ്ഥകളെല്ലാം പരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടതും കുറവുകളുള്ളതെന്ന് കണ്ടതുമാണ്."

ഈ അനന്യസാധാരണമായ പ്രഖ്യാപനം സമീപകാലത്ത് ചിലരെ സ്പഷ്ടമായും അസ്വസ്ഥരാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ വിവേകാനന്ദ ദർശനവുമായി പരിചയമുള്ളവർക്ക് വ്യക്തതയുള്ള ഒന്നുണ്ട്; വിവേകാനന്ദന്റെ ആത്മീയപരിഗണനകളെപ്പോലെ തന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഗ്രഗാമിയായ പരിഗണനയായിരുന്നു ജനങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന മർദ്ദനങ്ങളും ദാരിദ്ര്യവും.

വിവേകാനാന്ദന്റെ ഈ ദൃശപ്രഖ്യാപനങ്ങളൊന്നും തന്നെ പെട്ടെന്നുള്ള ആവേശത്തിൽ നിന്നുമുണ്ടായതായിരുന്നില്ല. മാനവസമൂഹത്തിന്റെ പരിവർത്തന സിദ്ധാന്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അദ്ദേഹത്തിന് സവിശേഷമായ ഒരു സങ്കൽപ്പം ഉണ്ടായിരുന്നു. ചില ഇന്ത്യൻ സംജ്ഞകളും ആശയങ്ങളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു ഇത്. ഭാവി ലോകഭാഗധേയം, വർത്തമാന സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും ദരിദ്രരായ ജനവിഭാഗങ്ങളിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുന്നുവെന്ന് സ്പഷ്ടമാക്കാൻ വേണ്ട സങ്കൽപ്പങ്ങളായിരുന്നു അവ. ആ ദരിദ്രജനവിഭാഗം, വിവേകാനന്ദന്റെ അഭിദർശനമനുസരിച്ച് ശൂദ്രരായിരുന്നു. ഈ ആശയം അദ്ദേഹമിങ്ങനെ വിശദമാക്കുന്നു;

> ശൂദ്രവർഗത്തിന്റെ ഉയർത്തെഴുന്നേൽപ്പിന്റെ ഒരു കാലഘട്ടം വരുകതന്നെ ചെയ്യും. ഒപ്പം അവരുടെ ശൂദ്രത്വവും. അതായത്, ഇന്നു കാണുന്നപോലെ, വൈശ്യ - ക്ഷത്രിയ വർഗങ്ങളുടെ സവിശേഷ ഗുണങ്ങൾ സമാർജിച്ചുകൊണ്ട് പ്രബലരാവുന്ന ശൂദ്രത്വമല്ല, മറിച്ച്, സർവലോകത്തുമുള്ള ശൂദ്രന്മാരുടെ സഹജപ്രകൃതവും അനുശീലനങ്ങളും സമാഹരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ശൂദ്രത്വം, എല്ലാ സമൂഹത്തിലും അന്തിമമായ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നതായിരിക്കും. ഈ നവ്യ ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രഭാതോദയം പ്രസരിപ്പിച്ച ആദ്യാങ്കുരങ്ങൾ പാശ്ചാത്യ ലോകത്തിനുമേൽ സാവകാശം ആഘാതമേൽപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഈ നവപ്രതിഭാസത്തിന്റെ അന്തിമപ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ, ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യരെ ആശങ്കാകുലരാക്കുന്നു. സോഷ്യലിസം, അരാജകവാദം, നിഹിലിസം, തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങൾ, വരാനിരിക്കുന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റു വിപ്ലവത്തിന്റെ മുന്നണിപ്പോരാളികളായിരിക്കാം.

വിവേകാനന്ദന് സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആദർശങ്ങളോടുള്ള അഭിനിവേശം കേവലം ക്ഷണികാവേശമായിരുന്നുവെന്ന് തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരുടെ വാദഗതികളെ നിഷേധിക്കുന്ന നിരവധി പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. വിവേകാനന്ദസ്വാമികളുടെ കൃതികൾ മുൻ നിശ്ചയമില്ലാതെ സസൂക്ഷ്മം വായിക്കുമ്പോൾ സ്പഷ്ടമാവുന്നത്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് അജണ്ട

കൂടുതൽ സമ്പൂർണമായ തലത്തിലേക്ക് വികസിക്കുകയായിരുന്നു വെന്നാണ്. പക്ഷെ 1902ൽ 39-ാം വയസിൽ അദ്ദേഹം അകാലത്തിൽ വിടപറഞ്ഞതോടെ ആ സാധ്യത നഷ്ടമായി. എന്നാൽ ഈ മഹത്തായ ദൗത്യം, വിവേകാനന്ദ സഹോദരനായ ഭൂപേന്ദ്രനാഥദത്ത വിജയകരമായി ഏറ്റെടുക്കുകയുണ്ടായി. വിവേകാനന്ദന്റെ പ്രതിഛായയിൽ വളർന്നുവന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വചിന്തകനും എഴുത്തുകാരനും സജീവപ്രവർത്തകനുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം.

IV

കേരളത്തിൽ സോഷ്യലിസ്റ്റ്, പുലർവെട്ടം

ബംഗാൾ ഇന്നു ചിന്തിക്കുന്നത് ഇന്ത്യ നാളെ ചിന്തിക്കുന്നു, എന്നത് ഒരു പഴഞ്ചൊല്ലാണ്. ലിബറലിസം, ജനാധിപത്യം, യുക്തിവിചാരം, നവോത്ഥാനം, തുടങ്ങിയവയെപ്പോലെതന്നെ സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങളും ഇന്ത്യയിലേക്ക് കടന്നുവന്നത്, ബംഗാളിലൂടെയാണ്. 20-ാം ശതകത്തിന്റെ ആദിദശകം മുതൽ സോഷ്യലിസ്റ്റ് - മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങൾ കേരളത്തിലും രൂപംകൊള്ളുകയായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ മുഖ്യ പങ്കുവഹിച്ച വ്യക്തിയാണ്, സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപിള്ള (1878-1916) പ്രക്ഷോഭകാരിയായ പത്രാധിപരും എഴുത്തുകാരനുമായിരുന്ന സ്വദേശാഭിമാനിയെ തിരുവിതാംകൂറിലെ മഹാരാജാവ് 1910ൽ നാടുകടത്തുകയായിരുന്നു. ഏകാധിപത്യത്തിനും അഴിമതിക്കുമെതിരായി ധീരോജ്ജ്വലമായി പോരാടിയതിനാണ് സ്വദേശാഭിമാനി രാജ്യഭ്രഷ്ടനായത്. 1912ൽ അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *മാർക്സിന്റെ ജീവചരിത്രമാണ്* ഈ രംഗത്ത് ഇന്ത്യൻ ഭാഷയിലെ പ്രഥമഗ്രന്ഥം.

മാർക്സിന്റെ മറ്റൊരു ജീവചരിത്രകാരനാണ് പഞ്ചാബിലെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്പോരാളിയും ഗദ്ദർപാർട്ടിയുടെ സെക്രട്ടറിയുമായിരുന്ന ലാലാഹർദയാൽ. 1912ൽ കൽക്കട്ടയിലെ *മോഡേൺ റവ്യൂ*യിൽ ഈ കൃതി പ്രസിദ്ധീകൃതമായി. ഈ നിലയ്ക്ക്, സ്വദേശാഭിമാനിയുടെ ഗ്രന്ഥത്തിന് മുമ്പാണിത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതെങ്കിലും ഇത് ഇംഗ്ലീഷിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. ഹർദയാലിന്റെ കൃതി സ്വദേശാഭിമാനി വായിച്ചിരിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്. ഹർദയാൽ മാർക്സിനെ, 'ആധുനിക ഋഷി' യെന്നാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. ഏറെ അസ്പഷ്ടതകൾ ഓളം തല്ലുന്ന ഈ കൃതിയിൽ ജീവചരിത്രകാരൻ മാർക്സിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളോട് അടിസ്ഥാനപരമായി തന്നെ വിയോജിക്കുന്നു. രാമകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ ഗ്രന്ഥവും കുറ്റമറ്റതല്ല. എന്നാൽ അടിസ്ഥാനപരമായി അദ്ദേഹം, മാർക്സിയൻ പദ്ധതികളെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വദേശാഭിമാനിയുടെ ഇതര പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളായ, *കേരളം, ആത്മപോഷിണി* തുടങ്ങിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷമായ നിരവധി ലേഖനങ്ങൾ സോഷ്യലിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. എന്നാൽ ഈ ദൃശരചനകളെല്ലാം

കേവലം അക്കാദമിക് സൃഷ്ടികളായിരുന്നു. കേരളത്തിലും പുറത്തും വളർന്നുവന്ന രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി അവർക്ക് ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നില്ല. രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസങ്ങളുമായി ഇഴചേർന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങൾ വളർന്നുവരുന്നത് ഒന്നാം ലോകയുദ്ധാനന്തരകാലത്താണ്, വിശേഷിച്ചും മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ നേതൃത്വത്തോടെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം പുനരുജ്ജീവിക്കപ്പെടുന്ന കാലഘട്ടം മുതൽ.

20-ാംശതകത്തിന്റെ അന്ത്യപാദത്തോടെയാണ് സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങൾ കേരളീയബോധത്തിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നത്. എന്നാൽ ബംഗാളിലും ഇതരസംസ്ഥാനങ്ങളിലും ഇതിനകം തന്നെ അവ പ്രചരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഈ വൈകിവന്ന പിറവി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. നവോത്ഥാനം പോലെയുള്ള നിയതമായ ഒരു രൂപമില്ലാത്തതും സർവാശ്ലേഷിയുമായ ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിറവിയെ കൃത്യമായി ദൃഢീകരിക്കുക പ്രയാസമാണെങ്കിലും, പഠനസൗകര്യത്തിന് ഇത് അത്യാവശ്യമാണ്. അങ്ങനെ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ 1883ലാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉദയം എന്നുപറയാം. ഈ വർഷമാണ്, കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവെന്ന് സർവാത്മനാ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ശ്രീനാരായണ ഗുരു, തന്റെ ദീർഘകാലത്തെ തപസ്യയുടെ ഫല പരിണതിയെന്ന നിലയിൽ, തന്റെ പൊതു ജീവിതദൗത്യത്തിന് സമാരംഭംകുറിക്കുന്നത്. ശ്രീനാരായണഗുരു സ്വാമികൾ (1856 - 1928) എന്ന അസ്പൃശ്യ സന്യാസിവര്യൻ, ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ അരുവിപ്പുറത്ത്, പ്രതീകാത്മകമായി, ശ്രീപരമേശ്വരദൈവത്തിന്റെ (ശിവൻ) വിഗ്രഹം പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്, ശിവാരാധന ബ്രാഹ്മണർക്കുമാത്രമുള്ള സവിശേഷാധികാരമായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ട വർഗ്ഗാധിഷ്ഠിത ആരാധനാ മാതൃകയെ നിഷേധിക്കുന്നതിന്റെ പ്രോൽഘാടനമായിരുന്നു. ഇതിനുശേഷം എണ്ണമറ്റ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും ഇവിടെ രൂപംകൊണ്ടു. അതിലേറ്റവും പ്രധാനമായ ഒന്നാണ്, ശ്രീനാരായണ ധർമ്മ പരിപാലനയോഗം (SNDP - 1903) സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. അസ്പൃശ്യത നിർമാർജനം ചെയ്യുക, തുല്യമായ പൗരാവകാശങ്ങൾ, ജാതി തുടങ്ങിയ പരിഗണനകൾക്കതീതമായി എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസാവകാശം തുടങ്ങിയ ആദർശങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് നിരവധി സമരങ്ങൾ ഇവിടെയുയർന്നുവന്നു.

നവോത്ഥാനം പോലെതന്നെ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും കമ്യൂണിസ്റ്റു പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഇവിടെ വൈകിതന്നെയാണ് ആരംഭിച്ചത്. 1920ൽ ഗാന്ധിജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന പ്രഥമനിസ്സഹകരണ പ്രസ്ഥാനവും ബഹുജനസത്യാഗ്രഹവും കേരളത്തിൽ വലിയ ചലനങ്ങളൊന്നും സൃഷ്ടിച്ചില്ല. 1920ൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട മലബാർ (മാപ്പിളലഹള) കലാപം രചനാത്മകവകാശങ്ങളോടൊപ്പം നിഷേധാത്മക പ്രവണതകളും ഉൾച്ചേർന്നതായിരുന്നു. ഒന്നാം ലോകയുദ്ധാനന്തരമാരംഭിച്ച ഖിലാഫത്ത് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രചോദനം ഈ കലാപത്തിൽ ജീവത്തായ ഒരു സ്വാധീനമായിരുന്നു. മുഖ്യമായും ഹൈന്ദവസമുദായത്തിലെ കർഷകർ ജന്മിത്വ ചൂഷണത്തിനെതിരായി ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കുകയായിരുന്നു,

മലബാർ കലാപത്തിൽ. എന്നാൽ 1930ലെ പ്രസിദ്ധമായ ഉപ്പുസത്യാഗ്രഹത്തോടെ, ദേശീയപ്രസ്ഥാനം നാടിന്റെ പ്രാണഞരമ്പുകളെ പിടിച്ചുലയ്ക്കുകയായിരുന്നു, വിശേഷിച്ചും മലബാറിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിനെതിരായ സമരങ്ങൾ. കൊച്ചി തിരുവിതാംകൂർ എന്നീ നാട്ടുരാജ്യങ്ങൾ അങ്ങനെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽനിന്നും വേറിട്ടു നിൽക്കുകയായിരുന്നു.

ഈ സാഹചര്യത്തിൽ, തിരുവിതാംകൂറും വലിയൊരളവുവരെ കൊച്ചിയും ദളിത് പിന്നോക്ക വർഗസമരങ്ങളുടെ വേദിയായിമാറി. സമത്വത്തിനും പൗരാവകാശത്തിനും വേണ്ടി നടന്ന പ്രക്ഷോഭങ്ങളായിരുന്നു അവ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ജനാധിപത്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള ദേശവ്യാപക സമരത്തിനുപകരം, നിയമനിർമാണ സഭയും തിരഞ്ഞെടുപ്പും ബഹിഷ്കരിക്കുന്ന - ഗുരുവായൂർ വൈക്കം സത്യാഗ്രഹസമരങ്ങൾ ഇവിടങ്ങളിൽ അലയടിച്ചുയർന്നു. തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, മലബാർ എന്നിവിടങ്ങളിലെ വ്യവസായ മേഖലകളിൽ തൊഴിലാളി സംഘടനാപ്രസ്ഥാനങ്ങളും കരുത്താർജിച്ചിരുന്നു. ദളിത്, പിന്നോക്ക ഉയിർപ്പുകളോടൊപ്പംതന്നെ, ബ്രാഹ്മണർ, നായർ തുടങ്ങിയ സവർണജാതി വിഭാഗങ്ങളിൽ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയാദർശങ്ങൾക്കുള്ള വളക്കൂറുള്ള മണ്ണിവിടെ പാകപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു.

ശ്രേണീബദ്ധമായ ഹൈന്ദവസമൂഹത്തെ പരിഷ്കരിക്കുകയെന്നതായിരുന്നു ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രദൗത്യമെന്നിരിക്കിലും, യുക്തിവാദം, സോഷ്യലിസം, കമ്യൂണിസം തുടങ്ങിയ നവീന പ്രവണതകൾക്ക് അത് വഴിവയ്ക്കുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ സ്ത്രീകൾക്കെതിരായ മർദ്ദനങ്ങൾ, വിവേചനങ്ങൾ, അന്ധവിശ്വാസാധിഷ്ഠിതമായ ആചാരങ്ങൾ എന്നിവയെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ട് ദളിത്, പിന്നോക്ക, ഉപരി ജാതികളിലെല്ലാം നൂതന പരിഷ്കരണ മുന്നേറ്റങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുകയായിരുന്നു. വർഷങ്ങൾക്കു ശേഷം, ക്രിസ്ത്യൻ - മുസ്ലീം സമുദായങ്ങളിലും മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. അവരും തനതായ ശൈലിയിൽ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കു തുടക്കമിട്ടു.

ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ നെടുംനിരയിൽ ഒക്ടോബർ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വിപ്ലവത്തിൽ പ്രചോദിതരായ ഒട്ടേറെ വീരനായകർ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. സഹോദരനയ്യപ്പൻ, എന്ന വിഖ്യാത നവോത്ഥാന നായകന്റെ നാമം ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ മന്ത്രിയായിരുന്ന അദ്ദേഹം, ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ശക്തനായ അനുയായിയും, യുക്തിവാദിയും സോഷ്യലിസ്റ്റും, കവിയും ഉജ്വലനായ പത്ര പ്രവർത്തകനുമായിരുന്നു. ലെനിന്റെയും വിപ്ലവത്തിന്റെയും സോഷ്യലിസത്തിന്റെയും ആശയാദർശങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻവേണ്ടി അദ്ദേഹം ഒരു പത്രം തന്നെ നടത്തി. മാധവൻ എന്ന SNDP നേതാവ് നടത്തിയ, *സ്വതന്ത്ര്യസമുദായം* എന്ന പത്രം, ശാസ്ത്രീയാദർശങ്ങളും യുക്തിവാദവും സോഷ്യലിസവും പ്രചരിപ്പിച്ചതിന്റെ പേരിൽ നിരോധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ സോഷ്യലിസ്റ്റു - കമ്യൂണിസ്റ്റു പാർട്ടികൾ

ഇതര ഇന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളുമായി സമീകരിക്കുമ്പോൾ, നവോത്ഥാനം, ജനാധിപത്യം, ഉദാരതാവാദം, സോഷ്യലിസം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങൾ വൈകിയാണ് കേരളീയ മനസിലെത്തിയത് എന്ന് നാം കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ വൈകിയായിരുന്നു കേരളീയ നവോത്ഥാനം ഇവിടെ ഉദിച്ചതെങ്കിലും, ഞൊടിയിടയിൽ അത് മറ്റെങ്ങും കാണാത്തവിധം തീക്ഷ്ണ ജ്വാലകൾ ഉയർത്തി, കേരളീയ മനസിനെ ഉന്മിഷത്താക്കി. തമിഴ്നാട്ടിലെ ഇ വി രാമസ്വാമിനായക്കരുടെയും, മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ജ്യോതിബാഫൂലെയുടെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ ഒഴിച്ചു നിർത്തിയാൽ, ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം പൊതുവിൽ, ഉപരി ഹിന്ദുക്കളിലെ ദീർഘദർശികളും നിസ്വാർഥരുമായ നേതാക്കളാൽ നയിക്കപ്പെട്ടതാണ്. കേരളീയ നവോത്ഥാനം ഈയർഥത്തിൽ അനുപമമായ ഒന്നായിരുന്നു. കീഴ്ത്തട്ടിൽ നിന്നു മാണത് ജ്വലിച്ചുയർന്നത്. അനന്തരമത്, വിസ്തൃതമായ മേഖലകളിലേക്ക് പടർന്നു കയറി. ശ്രീ നാരായണഗുരു, അധഃസ്ഥിതജാതിക്കാരനായിരുന്നു. അയ്യങ്കാളിയും ("പുലയരാജാവ്") പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനും (കുമാര ഗുരു) തീണ്ടൽ ജാതികളിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. കീഴ് ജാതികളിലെ ജാതിവിരുദ്ധ പോരാട്ടങ്ങളുടെ പാഠം പഠിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഉപരിജാതി പരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങൾ വളർന്നത്. ഈ സവിശേഷത അതായത് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കീഴാളാടിത്തറ നവോത്ഥാന ഫലപരിണതികൾക്ക് അന്യാദൃശമായ ആഴവും വിസ്തൃതിയും പകർന്നു നൽകി.

ഏതാണ്ട് ഇതിന് സാരൂപ്യമുള്ള വിഭിന്നതയാണ് കമ്യൂണിസ്റ്റ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കുമുണ്ടായിരുന്നത്. കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇന്റർനാഷനലിന്റെ ശാഖയെന്നനിലയിൽ ഇന്ത്യൻ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി, 1920 ഒക്ടോബറിൽ 17 ന് റഷ്യയിൽ താഷ്കെന്റിലാണ് സ്ഥാപിതമായത്. എം എൻ റായ്, അബനി മുഖർജി, തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു ഇതിന്റെ നേതാക്കൾ. കൊൽക്കത്ത, മുംബയ്, ചെന്നൈ, തുടങ്ങിയ കേന്ദ്രങ്ങളിലും ഇതിനു സദൃശ്യമായ കമ്യൂണിസ്റ്റു ഗ്രൂപ്പുകൾ ഉദയംചെയ്തു. 1922ലെ പെഷവാർ ഗൂഢാലോചനാകേസ്, 1924ലെ കാൺപൂർ ഗൂഢാലോചനാകേസ്, 1929 മീററ്റ് ഗൂഢാലോചനാകേസ് എന്നിവ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സജീവസാന്നിധ്യം ഇന്ത്യയിൽ ദൃഢീകരിക്കുന്നതായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇക്കാലത്ത് കേരളീയസമൂഹത്തിൽ അതിന്റെ അലയൊലികളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. 1930കൾ മുതലാണ്, കേരളത്തിൽ അത് നാമ്പെടുക്കുന്നത്. 1934ൽ കേരളത്തിൽ കോൺഗ്രസ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടി രൂപംകൊണ്ടു. 1937ലാണ് കമ്യൂണിസ്റ്റ്പാർട്ടിയുടെ പ്രഥമശാഖ ഇന്ത്യയിൽ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. പി കൃഷ്ണപ്പിള്ള സെക്രട്ടറിയും ഇ എം എസ് പ്രസിഡണ്ടും, കെ ദാമോദരൻ, എൻ സി ശേഖർ തുടങ്ങിയവർ കമ്മറ്റി മെമ്പർമാരുമായിരുന്നു. കൂടാതെ എൻ പി കുരിക്കൾ, എന്ന തീവ്ര ദേശീയവാദിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ 1933ൽ ഒരു കൂട്ടം യുവാക്കൾ കമ്യൂണിസ്റ്റുലീഗിന് രൂപം കൊടുക്കാനുള്ള വിഫലശ്രമവും നടത്തിയിരുന്നു.

കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിയുടെ വളർച്ച അപ്രതീക്ഷിതവും അനന്യ സാധാരണവുമായിരുന്നു, കേരളത്തിൽ. കേരള കോൺഗ്രസ് കമ്മറ്റിയെത്തന്നെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ശക്തിയായി അത് പിന്നീട് പരിണമിച്ചു. 1939ൽ കോൺഗ്രസ് സോഷ്യലിസ്റ്റ്പാർട്ടി, കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുമായി ലയിച്ചു. അങ്ങനെ അനിഷേധ്യ ബഹുജനശക്തിയായതുമാറി. കോൺഗ്രസിലെ പുരോഗമന പ്രവണതകൾ, ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനം, ട്രേഡ്യൂണിയൻ, കിസാൻ - യുവജന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രസ്ഥാനമായി അത് 1930കളോടെ ശക്തിപ്രാപിച്ചു.

കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ നിരുപമവും നിസ്തുലവുമായ ശക്തി, അത്യന്തികമായി പ്രഥമ കമ്യൂണിസ്റ്റ് സർക്കാരിന്റെ രൂപവൽക്കരണത്തിലേക്ക് നയിച്ചു.

V

കേരളത്തിലെ പ്രഥമ കമ്യൂണിസ്റ്റ് സംസ്ഥാന മന്ത്രിസഭ

നവ കേരള സംസ്ഥാന രൂപവൽക്കരണ (നവം:I - 1956) ത്തിനു ശേഷമുണ്ടായ പ്രഥമ സംസ്ഥാന നിയമസഭാ തിരഞ്ഞെടുപ്പിൽ, കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിക്ക് നിർണായക ഭൂരിപക്ഷം ലഭിക്കുകയും അങ്ങനെ ഇ എം എസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ലോകപ്രശസ്തമായ കമ്യൂണിസ്റ്റ് മന്ത്രിസഭ നിലവിൽവരികയും ചെയ്തു. 1954ൽ മലബാർ ഡിസ്ട്രിക്റ്റ് ബോർഡിലേക്കു നടന്ന തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി ഭൂരിപക്ഷം നേടിയത് ഇതിന്റെ ഡ്രസ്റിഹേർസലായിരുന്നു.

1957 ഏപ്രിൽ 5ന്, ഇ എം എസ് മന്ത്രിസഭ സത്യപ്രതിജ്ഞ ചെയ്ത് അധികാരമേറ്റെടുത്തു. അലയടിച്ചുയർന്ന ബഹുജനാവേശത്തിന്റെയും വർഗശത്രുക്കളുടെ പരിഭ്രാന്തിയുടെയും വികാരനിർഭരമായ അന്തരീക്ഷത്തിലാണ് ഇ എം എസ് മന്ത്രിസഭ സത്യപ്രതിജ്ഞാ ചടങ്ങ് നടന്നത്. നിർണായക ഭൂരിപക്ഷമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും കേന്ദ്ര സർക്കാർ, ഭരണഘടനയുടെ 365-ാം വകുപ്പനുസരിച്ച് ഈ മന്ത്രിസഭയെ പിരിച്ചുവിടുകയായിരുന്നു. ഇതിനു വഴിവെച്ചത്, വർഗീയവാദികളുടെയും നിക്ഷിപ്ത താൽപ്പര്യക്കാരുടെയും പ്രതിലോമ സമര (കുപ്രസിദ്ധ വിമോചനസമരം) മായിരുന്നു. ഭരണഘടനാ വിരുദ്ധമായ ഈ അതിക്രമം നടന്നത്, (പിരിച്ചുവിടൽ) 1959-ജൂലായ് 30 നായിരുന്നു. 28 മാസമാണ് കമ്യൂണിസ്റ്റ് മന്ത്രിസഭ നിലനിന്നത്.

ഈ 28 മാസക്കാലം കേരളീയ രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിൽ വിധിനിർണായകമായ പരിവർത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കാൻ കമ്യൂണിസ്റ്റു മന്ത്രിസഭയ്ക്കു സാധിച്ചു. കമ്യൂണിസ്റ്റ് മന്ത്രിസഭയെ പിരിച്ചുവിടുമ്പോൾ, ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവായിരുന്നു, പ്രധാനമന്ത്രിയെങ്കിലും കോൺഗ്രസ്സ് പ്രസിഡണ്ടായിരുന്ന ഇന്ദിരാഗാന്ധിയും ജനാധിപത്യത്തിനെതിരായ ഈ

കുറ്റകൃത്യത്തിൽ പങ്കുകൊണ്ടു. ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിൽ നെഹ്റുയുഗത്തിന്റെപതനത്തിന് ഇത് തുടക്കമിട്ടു. 1956-1961 കാലഘട്ടത്തിലെ രണ്ടാം പഞ്ചവത്സരാസൂത്രണത്തിന്റെ ദൂരവ്യാപകവും പുരോഗമനാത്മകവുമായ വശങ്ങൾക്ക് തുരങ്കംവയ്ക്കുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാൻ നെഹറു നിർബന്ധിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. ചൈനയുമായി യുദ്ധം ചെയ്യാനുള്ള നീക്കം ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. നെഹറുവിന്റെ ജീവിതസന്ധ്യ വിഷാദ ഛവിയാർന്നതായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വസ്ത സഹജരായിരുന്ന കെ ഡി മാളവ്യ, വി കെ കൃഷ്ണൻമേനോൻ തുടങ്ങിയവരെ പുറന്തള്ളുകവഴി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിറകുകൾ തന്നെ ബന്ധിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ദിരാഗാന്ധി കോൺഗ്രസ് പാർട്ടിക്കുള്ളിൽ സ്വേച്ഛാധികാരം സമാഹരിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ദുരധികാരാസക്തിയുടെ ദാരുണഫലമായിരുന്നു അവരുടെ ദുരന്തപൂർണമായ അന്ത്യവും. ഇതിന്റെയെല്ലാം ഉത്ഭവം, അസ്ഥിരീകരണശക്തികളെയും അതിന്റെ പാരമ്പര്യ ജീനുകളെയും കെട്ടിപ്പൂട്ടിയ കാളകൂട വിഷപേടകം (Pandora's box) കെട്ടഴിച്ചുവിട്ട, (1959-ലെ കമ്യൂണിസ്റ്റു മന്ത്രിസഭയെ പിരിച്ചുവിട്ടത്) ദുഷ്പ്രവർത്തിയിലായിരുന്നു.

ഭൂപരിഷ്കരണങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസ നവീകരണങ്ങൾ, പൊലീസ് പരിഷ്കരണങ്ങൾ, അധികാരവികേന്ദ്രീകരണം, തദ്ദേശ സമിതികളുടെയും മറ്റും ശാക്തീകരണം, എന്നീ രംഗങ്ങളിലെ മുൻ കൈനടപടികൾ എന്നിവയെല്ലാം കേട്ടു തഴമ്പിച്ചതും സാധാരണവുമാണെന്ന് ഉപരിപ്ലവ നിരീക്ഷകർക്കു തോന്നാം. എന്നാൽ, അവയുടെ ദൂരവ്യാപകഫലങ്ങളെക്കുറിച്ച് അഗാധമായി നിരീക്ഷണം നടത്തിയാൽ, അവയുടെ ചരിത്ര പ്രധാന്യം ആർക്കും മനസിലാവും. ഒന്ന്, അവ ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയഘടനയിൽ ചെലുത്തിയ പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ. രണ്ട്, ഒരു ജനാധിപത്യ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിയുടെ സിദ്ധാന്തത്തിലും പ്രയോഗത്തിലും സൃഷ്ടിച്ച സ്വാധീനങ്ങൾ. ഈ ഇരട്ട സ്വാധീനങ്ങൾ, സമകാലിക ലോകത്തിൽ ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. അതായത്, പാശ്ചാത്യ സോഷ്യലിസത്തിന്റെ പതനവും ആഗോളീകരണ നവ ഉദാരീകരണ ലോകത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമവും സൃഷ്ടിച്ച സാഹചര്യത്തിൽ അവയ്ക്ക് വളരെയധികം പ്രസക്തിയുണ്ട്.

ഇത്തരം വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് നാം ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ ചില അത്യുക്തികൾ പരിശോധനാ വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. കേരളം, ഇന്ത്യയിലെ യെനാൻ (Yenan) ആണെന്നുള്ള അഭിപ്രായം ഒരുവശത്ത്, മറുവശത്ത്, കേരളമാതൃക പലപ്പോഴും ഉയർന്നുകേൾക്കാറുണ്ട്. ഈ രണ്ട് ഉപമകളും അത്യുക്തിയില്ലാതെ അവധാനതയോടെ ഉപയോഗിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമെ ഫലപ്രദമാവുകയുള്ളൂ.

5

ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച മാർക്സിസ്റ്റ് രചനകൾ ഒരു സാമാന്യ നിരീക്ഷണം

ഇതര മാർക്സിസ്റ്റ് ജ്ഞാനമണ്ഡലങ്ങളുടെ ഗവേഷണ പഠനങ്ങളുടെ നിലയും നിലപാടുകളും സ്വാധീനങ്ങളും എന്തുതന്നെയായിരുന്നാലും ഇന്ത്യൻ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മാർക്സിസ്റ്റു രചനകളുടെ പ്രാധാന്യം സംശയാതീതമായി തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അത് അനിഷേധ്യമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുകമാത്രമല്ല, മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രശാസ്ത്രം യുഗപ്രഭാവമായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ചില രാഷ്ട്രീയതാൽപ്പര്യങ്ങളുടെ പ്രോക്രസ്റ്റിയൻ കട്ടിലിനനുസൃതമായി ചില ചരിത്രവസ്തുതകളെയും വിവരങ്ങളെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുക, അല്ലെങ്കിൽ അപരിചിത ഭൂതകാലത്തെയും ദുരൂഹസംഭവങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിൽ മുഴുകുക തുടങ്ങിയ സമ്പ്രദായികരീതിയിൽനിന്നും വിമുക്തമായി മാർക്സിസ്റ്റു ചരിത്രരചന ഇന്നു വളരെയേറെ വികാസം പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യസമ്പാദനത്തിനു മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകാരന്മാരിൽ ചിലർ ചരിത്രവിശകലനരീതികളും ചരിത്രസിദ്ധാന്ത രൂപവൽക്കരണങ്ങളും വികസിപ്പിക്കുന്നതിൽ അന്യൂനമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയിരുന്നു. ഇന്നാവട്ടെ. പുതിയ തലമുറയിൽപ്പെട്ടവർ, ഫീൽഡ് വർക്ക്, അന്വേഷണാത്മക ചരിത്രഗവേഷണം, തുടങ്ങിയ മാർഗങ്ങളിലൂടെ പുതിയ ഉപദാനങ്ങളും (Evidences) വിവരങ്ങളും കണ്ടെത്തുകയും ചരിത്രശാസ്ത്രത്തെ വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ്. ആർതർ മാർവിക് (Arthur Marwick) നെപ്പോലുള്ള മാർക്സിസ്റ്റിതര പണ്ഡിതന്മാർ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ സാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് താഴെപ്പറയുന്ന രീതിയിലുള്ള പരാമർശങ്ങൾ നടത്തിയത്, നമുക്കും ബാധകമാണെന്ന് നിശ്ചയമായും പറയാം.

"..... ഇന്നു വിരചിതമായതിൽ വച്ചേറ്റവും പുളകമണിയിക്കുന്ന ചരിത്രരചനയെന്നത്, പണ്ഡിതന്മാർ സ്വയം 'മാർക്സിസ്റ്റു' കളെന്ന് സന്തോഷത്തോടെയും അഭിമാനത്തോടെയും വിശദീകരിക്കുന്ന കാര്യമാണ്." എ എൽ മോർട്ടൻ, ഗോൾഡൻ ചൈൽഡ് എസ് ലൈലി, വിക്ടർ കെർണൻ, എറിക് ഹോബ്സ്ബോം, ഇ പി തോംപ്സൺ, ക്രിസ്റ്റഫർ ഹിൽ, കെയ്ത് തോമസ്, തുടങ്ങി അനേകം വൈജ്ഞാനികരും പണ്ഡിതരും രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തകരും ബ്രിട്ടീഷ് മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രശാസ്ത്രത്തിന് നൽകിയ അന്യൂനമായ സമ്പൂർണതയും പക്വതയും വിഭിന്നമേഖലകളിൽനിന്നും അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ കൂടുതൽ പ്രതീക്ഷാനിർഭരമാണ് ഇന്ത്യൻ ചരിത്രശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥിതി.

ഭൂതകാലവും വർത്തമാനവും എന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ജേണലിന്റെയും മാർക്ബ്ലോചിന്റെ *പുരാവൃത്തങ്ങളെയും* അടിസ്ഥാനമാക്കി ഫ്രാൻസിൽ രൂപം കൊണ്ട ചരിത്ര ശാസ്ത്രം ശ്രദ്ധേയമാണ്, ഭൗതികവാദപരവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ഇത്തരം സംഘടിത ചരിത്രശാസ്ത്രപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലും രൂപപ്പെടണമെന്ന് വാദിക്കുന്നവരുണ്ട്. എന്നാൽ 1980-കളിൽ തന്നെ പ്രതീക്ഷയുടെ നാമ്പുകൾ ഇന്ത്യയിൽ കിളിർക്കുകയുണ്ടായി. ഒരു കൊസാംബിയെയോ ഒരു ശർമ്മയെയോ ഉൾക്കൊള്ളാനോ അവഗണിക്കനോ കഴിയുന്ന പ്രമുഖ ചരിത്രകാരൻ ഇന്ത്യയിലുണ്ടോ? സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ രൂപംകൊണ്ട ഒരു കൃതിയാണ് ഏറെ ഘോഷിക്കപ്പെട്ടതും ഇദംപ്രഥമവുമായ വാല്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതുമായ, *ഇന്ത്യൻ ജനങ്ങളുടെ സംസ്കാരവും ചരിത്രവും* എന്ന ഭാരതീയ വിദ്യാഭവന്റെ ചരിത്രഗ്രന്ഥം.

സംഘടിതമായി രചിക്കപ്പെട്ട കൃതിയാണിത്. ഒരൊറ്റ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരനെപോലും ഉൾപ്പെടുത്താതെയാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം തയാറാക്കിയിട്ടുള്ളത്. സുദീർഘമായ ഗ്രന്ഥവിവരണങ്ങൾ ഉൾച്ചേർത്ത് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പക്ഷേ, മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാരെ ബോധപൂർവം അവഗണിക്കുകയായിരുന്നു. രജനിപാം ദത്ത്, ഭൂപേന്ദ്രനാഥ് ദത്ത, എസ് ഐ ഡാങ്കെ, ഡി ഡി കൊസാംബി, ആർ എസ് എ ശർമ്മ തുടങ്ങിയ ചരിത്രകാരന്മാരെയെല്ലാം വളരെക്കാലം മുതൽ തന്നെ അവർക്ക് ലഭ്യമായിരുന്നിട്ടും ശ്രദ്ധാപൂർവം തിരസ്കരിക്കയായിരുന്നു. നിശ്ശബ്ദതയുടെ ബോധപൂർവമായതോ അജ്ഞതനിറഞ്ഞതോ ആയ ഗൂഢാലോചന വളരെക്കാലമായി ഈ രംഗത്ത് നിലനിന്നിരുന്നു. എന്നാലിന്ന് മാർക്സിസ്റ്റ് വിരുദ്ധരായ ചരിത്രകാരന്മാരിലെ പ്രമുഖർ പോലും മാർക്സിസ്റ്റു ചരിത്രകാരന്മാരുടെ വാക്കുകൾക്കു കാതോർക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, ഇന്നുവരെ നിഗൂഢമോ ആജ്ഞാതമോ ആയിരുന്ന ചരിത്ര സ്രോതസുകളെക്കുറിച്ചു മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാർ കണ്ടെത്തിയ സമൃദ്ധമായ വിവരങ്ങളുടെ സഹായമില്ലാതെ അവർക്കൊന്നും തന്നെ ചരിത്രശാസ്ത്രരംഗത്ത് ഒന്നും ചെയ്യാൻ കഴിയാത്ത സ്ഥിതിയാണിന്നുള്ളത്.

II

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ചരിത്രശാസ്ത്രരംഗത്തുണ്ടായ വികാസങ്ങൾ നിർണായകവും ശ്രദ്ധേയവുമാണ്. കഴിഞ്ഞ രണ്ടു മൂന്നു ദശകങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ധാരണയിൽ മൗലികമായ പരിവർത്തനങ്ങളാണ് സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ ഈദൃശ പുരോഗതികളെല്ലാം തന്നെ മാർക്സിസ്റ്റു ചരിത്രകാരന്മാരുടെ സംഭാവനയാണെന്ന് കരുതുന്നത് ശരിയല്ലെങ്കിലും മാർക്സിസ്റ്റു ചരിത്രകാരന്മാർ ഈ രംഗത്തുനൽകിയ സേവനങ്ങളെ ആർക്കും നിഷേധിക്കാൻ കഴിയില്ല.

മാർക്സിസ്റ്റു ചരിത്രകാരന്മാർക്കിടയിൽ തന്നെ രണ്ടുവിഭാഗം ധൈഷണികരുണ്ട്. ഒന്ന്, സ്വയം മാർക്സിസ്റ്റുകളെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് ചരിത്രരചന നടത്തുന്നവർ. രണ്ടാമത്, മാർക്സിസ്റ്റുകളെന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെടാത്തവരും എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റു രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ചരിത്രരചന നടത്തുന്നവരുമായ വിഭാഗം. മർദ്ദിതരും ചൂഷിതരും തിരസ്കൃതരും ജാതി ഭ്രഷ്ടരുമായ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെയും ഉയർന്നുവരുന്ന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ വൈജ്ഞാനിക മണ്ഡലത്തിലെ ഉയർന്നതലങ്ങളിൽ അന്യൂനമായ നേട്ടങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കയാണ്. മാത്രമല്ല, വർഗ - ജാതി - സാമൂഹിക - സാമ്പത്തിക ചരിത്ര മണ്ഡലങ്ങളിലെ പ്രശ്നങ്ങളിൽ വർദ്ധിച്ചുവരുന്ന താൽപ്പര്യം ഇതിന്റെ ഫലപരിണതിതന്നെയാണ്. ഈദൃശ വിഷയങ്ങൾ സാക്ഷാൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതിനായി നിരവധി വന്ധ്യമായ പുത്തൻ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പാശ്ചാത്യലോകത്തുനിന്നും ഇറക്കുമതി ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ശരിയായ പണ്ഡിതന്മാരിൽ സിംഹഭാഗവും ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം അനന്തസാധ്യതകൾ ഈ രംഗത്ത് ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവിടെയും ചതിക്കുഴികളുണ്ട്. മൂന്നാം 'ലോകവാദം' എന്ന പാശ്ചാത്യാശയത്തിന്റെ വിനാശകരമായ സ്വാധീനം ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം പിന്തുടരുന്നവരെയും പിടികൂടുന്നുണ്ട്. ഗുണ്ടർ ഫ്രാങ്ക്, അമിർ സാമിൻ, വെലേർസ്റ്റീൻ, പ്രഭൃതികളാണ് മൂന്നാം ലോകവാദത്തിന്റെ പ്രണേതാക്കൾ. അതുപോലെതന്നെ ഫ്രാൻസിലെ ഘടനാവാദികളും ഈ ആശയം പിന്തുടരുന്നവരാണ്. 'അഭിജാതാധികാരം', 'പദവി' (യു എസിലെ റൈഗ്മിൽസും കൂട്ടരും ഇതിന്റെ വക്താക്കളാണ്) തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളും നമ്മുടെ ചരിത്രരംഗത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. 'കീഴാള ചരിത്രകാരന്മാർ' എന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെടുന്നവരും ഈ സ്വാധീന വലയത്തിൽനിന്ന് മുക്തരല്ല. എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്ര പഠനങ്ങൾക്ക്, ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ തുറന്നിടുന്ന സാധ്യതകളുടെ പ്രാധാന്യം കുറച്ചു കാണുന്നതും ശരിയായിരിക്കില്ല. പക്ഷേ, അവയുടെ നവ മാർക്സിസ്റ്റു

പരിഷ്കരണങ്ങൾ ജാഗ്രതയോടെ കാണേണ്ടതാണ്. റാം ശരൺ ശർമ്മ (R S Sharma) ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് എഴുതുന്നു;

> അടിത്തറ - ഉപരിഘടന എന്ന ആശയം നിലനിറുത്തുകയെന്നത്, വഷളൻ മാർക്സിസവും യാന്ത്രികഭൗതികവാദവും സാങ്കേതിക നിർണയവാദവും മറ്റുമായിട്ടാണ് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ പുനർനിർവചിക്കാനുള്ള യത്നത്തിൽ കുരുടൻ വാദങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കപ്പെടാതിരിക്കാൻ നാം ഇത്തരം വിതണ്ഡവാദങ്ങൾക്കെതിരെ ജാഗരൂകരാവേണ്ടതുണ്ട്. പ്രാചീന സമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം പ്രയോഗിക്കാൻ, രക്തബന്ധമുള്ള സജാതീയവിഭാഗങ്ങളുടെ രൂപവൽക്കരണവും ക്രമീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാമൂഹിക നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ ചില കണ്ടെത്തലുകൾ വളരെ ഫലപ്രദമാണ്. അത്, നമ്മുടെ അന്വേഷണങ്ങൾക്കു മൂർച്ചകൂട്ടാൻ സഹായകമായ ഉപകരണങ്ങളാണ്. എന്നാൽ 'നവീകരണ' ശ്രമങ്ങൾ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ നിഹനിക്കുന്നതും യാഥാർഥ്യത്തെ മനസിലാക്കുന്നതിലുള്ള അതിന്റെ സർഗാത്മകവും ഫലപ്രദവുമായ പങ്കിനെ കവർന്നെടുക്കുന്നതുമാണ്. അത്തരമൊരു സാഹചര്യത്തിൽ, 'വഷളൻ' സിദ്ധാന്തത്തിന് ജനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ചിലത് ചെയ്തുതീർക്കാനുണ്ട്. അതിന്റെ പ്രതിബദ്ധത നവീകരണ വിഭാഗങ്ങളോടല്ല. നവീകരണവാദികളായ ചിലർ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രബോധമെന്ന നിലയിലല്ല, ഒരു ഫാഷൻ എന്ന രീതിയിലാണ് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ സമീപിക്കുന്നത്.

വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ പ്രാമുഖ്യത്തെ അവഗണിക്കുകയെന്നതും വ്യവസായത്തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ കടമകളെ തമസ്കരിക്കുകയെന്നതും കർഷകസമരത്തിന്റെ സ്വയം സമ്പൂർണതയെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചരിത്രത്തിൽ ഒരു വർഗമെന്ന നിലയിൽ കർഷകരുടെ ശിരസിൽ ഒരു ദിവ്യപ്രകാശധോരണി ആരോപിക്കുകയെന്നതും, ഇന്ന്, കീഴാളചരിത്രകാരന്മാരുടെ മുഖമുദ്രയായി മാറിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ജോവെഡ് ആലം (Jawed Alam) പറയുന്നതിനോട് നമുക്ക് യോജിക്കുകവയ്യ. അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

"……ലെനിൻ വികസിപ്പിച്ചതും ലോകകമ്യൂണിസ്റ്റു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളാൽ പുരോഗമിക്കപ്പെട്ടതുമായ മാർക്സിസ്റ്റു വിപ്ലവ സിദ്ധാന്തത്തോട് എന്നതിനേക്കാൾ ഫ്രാങ്ക് ഫർട്ട് പ്രസ്ഥാനത്തോട് അടുത്തു നിൽക്കുന്നതാണ്, ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളുടെ മുകളിൽ പരാമർശിച്ച വീക്ഷണം."

കീഴാളചരിത്രകാരന്മാർ അവരുടെ ആശയങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയിൽ നിന്നുമാണ്. എന്നാൽ, മഹാനായ ഈ ഇറ്റാലിയൻ മാർക്സിസ്റ്റിന്റെ വീക്ഷണം അവർക്ക് നഷ്ടമായിരിക്കുന്നുവെന്ന്, സുനിത് ചോപ്ര ഫലപ്രദമായി ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു.

മൂന്നാം ലോകവാദികളായ നവീനമാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ വിഭിന്ന ആശയതലം പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട്, പീറ്റർ ലിൻഗ്വെകൊ (Peter Lingueco) ബ്രൂസെ മക്ഫാർലാനെ (Bruce Mc Farlane) തുടങ്ങിയവർ അടുത്ത കാലത്ത്, പ്രധാനപ്പെട്ട ചില രചനകൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. മൂന്നാം ലോകവാദികളായ നവമാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ തെറ്റായ സങ്കൽപ്പനങ്ങളെയാണ്, നമ്മുടെ കീഴാള ചരിത്രകാരന്മാർ വലിയ തോതിൽ ആശ്രയിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ ചരിത്രപഠനരംഗത്ത് മാർക്സിസത്തെ, ഇങ്ങനെ ഗുരുതരമായ രീതിയിൽ തെറ്റായി പ്രയോഗിക്കുന്നത്, നവീന മാർക്സിസ്റ്റുകൾ മാത്രമല്ല. ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിന്റെ ബൃഹത് രചനകളിൽ നിന്നും ചുരണ്ടിയെടുത്ത പ്രയോഗങ്ങളും ചില വാക്യങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചുള്ള 'പദാർഥ' പരമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ, ചരിത്രപഠനരംഗത്തെ നമ്മുടെ ചില വലിയ മാർഗദർശികളെപ്പോലും വഴിതെറ്റിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'പൗരസ്ത്യ സ്വേച്ഛാധിപത്യം', 'പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ ചലനരഹിതമായ സ്വഭാവം', 'ഏഷ്യാറ്റിക് ഉൽപ്പാദനരീതി', തുടങ്ങിയ വാർപ്പുമാതൃകകൾ അത്തരം പ്രേതരൂപങ്ങളാണ്. 1950 കളുടെ അന്ത്യം മുതൽ, ഡി ഡി കൊസാംബി, ആർ എസ് ശർമ്മ, ഇർഫാൻ ഹബീബ് തുടങ്ങിയവർ അവയെ അന്തിമമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതുവരെ, ഈ പ്രേതങ്ങൾ നമ്മുടെ മാർക്സിസ്റ്റു ചരിത്രകാരന്മാരെപ്പോലും പിടികൂടുകയായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻ ചരിത്രപഠനത്തിനൊരാമുഖം എന്ന ഗവേഷണാത്മക പഠനത്തിലൂടെ ദാമോദർ ധർമാനന്ദ് കൊസാംബി, ഇന്ത്യയിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രശാസ്ത്രത്തിന് അടിത്തറ ഇടുകയായി. അതിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

> മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുകയെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഗമനങ്ങളെ എല്ലായ്പ്പോഴും അന്ധമായി ആവർത്തിക്കുകയെന്നല്ല അർഥം. (മാർക്സിസ്റ്റു പാർട്ടിയുടെ ഔദ്യോഗിക കക്ഷി നയത്തിന്റെ ആവർത്തനവുമല്ല അത്) ഗ്രീസിലും റോമിലും ഉണ്ടായിരുന്നതുപോലുള്ള ക്ലാസിക്കൽ അടിമസമ്പദ്വ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് തെളിയിക്കപ്പെടണം. ജനങ്ങൾ സ്വതന്ത്രരായിരുന്നില്ല, ചില രീതിയിലുള്ള അടിമത്തമുണ്ടായിരുന്നു, തുടങ്ങിയ മൃതമായ വാദമുഖങ്ങളല്ല, ഇവിടെ പ്രസക്തം. ഗുണമായി മാറുന്ന ബൃഹത്തായ അളവല്ല ഇവിടെ വിഷയം. മുഖ്യപ്രശ്നമെന്നത്, ഏഷ്യാറ്റിക് ഉൽപ്പാദന രീതിയെന്നതിന്റെ ശരിയായ വിശദീകരണം മാർക്സ്, കൃത്യമായി നൽകിയില്ല എന്ന

താണ്. ഏഷ്യയിൽ സാംസ്കാരികമായി ആധിപത്യം വഹിച്ചത് ചൈനയും ഇന്ത്യയുമാണ്. മഹത്തായ പുരാവൃത്തങ്ങൾ, രാജകൊട്ടാര - കുടുംബരേഖകൾ ലിഖിതങ്ങൾ നാണയങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെയാണ് ചൈന ഇതു സാധിച്ചത്. ഖനനങ്ങളിലൂടെ ലഭ്യമായ നാണയങ്ങളിൽനിന്നും ബി സി ആയിരം മുതലുള്ള ഏഷ്യയുടെ വളരെ ശ്രേഷ്ഠമായ ചിത്രം നമുക്കായ് വരച്ചുകാണിക്കുന്നു. ചൈനയുടെ കാലഗണനാരീതി, അവിതർക്കിതമാണ്. 841 ബി സി മുതലുള്ള ഏഷ്യൻ ചിത്രം അത് നമുക്ക് നൽകുന്നു. ചരിത്ര പഠന രംഗത്തെ സുദീർഘമായ വിടവുകൾ നികത്താൻ പര്യാപ്തമായ ചൈനീസ് സാഹിത്യങ്ങൾക്കു സദൃശമായി ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും ചിലത് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത് വ്യർഥമായിരിക്കും. കാരണം, അപ്രസിദ്ധീകൃതമായ ബൃഹത് സംസ്കൃത കൃതികളൊന്നും തന്നെ ഫലത്തിൽ കൃത്യമായ ചരിത്രപ്രാധാന്യമില്ലാത്തതാണെന്നത് സുവിദിതമാണ്. മാർക്സ് സ്വയം ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞതിനെ വാച്യാർഥത്തിൽ സ്വീകരിക്കാവുന്നതല്ല.

"പാർട്ടി ലൈൻ മാർക്സിസ്റ്റു"കളെക്കുറിച്ച് കൊസാംബി നടത്തിയ സ്വൽപ്പം കഠിനമായ പ്രയോഗങ്ങൾക്ക് എസ് എ ഡാങ്കെയുടെ പ്രസിദ്ധമെങ്കിലും നിർഭാഗ്യകരമായ പാളിച്ച പരിശോധിക്കുമ്പോൾ സാംഗത്യമുണ്ട്. പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ ചരിത്ര പഠനരംഗത്താണ് ഡാങ്കെക്ക് പിശകുകൾ പറ്റിയത്. പാശ്ചാത്യ അടിമവ്യവസ്ഥയുടെ ക്ലാസിക്കൽ മാതൃക ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്നില്ലെന്ന കൊസാംബിയുടെ വാദങ്ങളിൽ കൃത്യമായും പരുങ്ങുകയാണ് ഡാങ്കെ. ഏറിയകൂറും സാഹിതീയ തെളിവുകളെ (ആത്മനിഷ്ഠ) ആശ്രയിച്ചാണ് ഡാങ്കെ ചരിത്രപഠനം നടത്തിയത്. ലഭ്യമായ പുരാലിഖിത പരവും പുരാവസ്തു വിവരസംബന്ധവുമായ സ്രോതസുകളെ ഒഴിവാക്കിയ സാഹിതീയ വിജ്ഞാനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിത്തറ. പ്രാചീന ഐതിഹ്യങ്ങൾ പുരാണസംബന്ധമായ പുരാവൃത്തങ്ങൾ എന്നിവയടങ്ങിയ പ്രസ്തുത സാഹിതീയ തെളിവുകളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി വ്യവഛേദിക്കാതെയാണ് ഡാങ്കെ ചരിത്രരചന നടത്തിയത്. 1949ൽ തന്നെ കൊസാംബി ഡാങ്കെ കൃതികളെ അതിനിശിതമായി വിമർശിച്ചു. താൻ നിലകൊണ്ട സംഘടിത തൊഴിലാളി വർഗത്തിന്റെയും കമ്യൂണിസ്റ്റുപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും നിലപാടിന്റെ ഭാഗമല്ലാരുന്നെങ്കിൽ, ഡാങ്കെയുടെ കൃതികൾക്ക് ഈ മാരകമായ ശസ്ത്രക്രിയയെ അതിജീവിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. പാർട്ടി - ലൈൻ മാർക്സിസ്റ്റുകളെ കൊസാംബി കഠിനമായി പരിഹസിക്കുന്നതിനും ഇത് ബാധകമാണ്.

കൊസാംബിയേൽപ്പിച്ച മാരകമായ പ്രഹരത്തിൽനിന്നും ഡാങ്കെ ധൈഷണികമായി അതിജീവിച്ചുവെന്നത് സമീപകാലചരിത്രത്തിലെ ഒരു വസ്തുതയാണെങ്കിലും, ഇന്ത്യൻ മാർക്സിസത്തിൽ അദ്ദേഹം മറ്റൊരു

വിന വരുത്തി വെച്ചു. ഡാങ്കെയുടെ മരുമകൻ ബാനി ദേശ്പാണ്ഡെയുടെ *വേദാന്തത്തിന്റെ ലോകം* (1974) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണമാണിവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ചെയർമാൻ ഡാങ്കെയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള സി പി ഐ യുടെ വിദ്യാഭ്യാസവകുപ്പ്, മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരുടെ ഒരു സമ്മേളനം വിളിച്ചുചേർക്കുകയും ഈ ഗ്രന്ഥത്തെയും അതിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തെയും അപലപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഡാങ്കെയെയും മരുകൻ ദേശ്പാണ്ഡെയെയും അവർ ഇങ്ങനെ വിമർശിച്ചു:

> ..... പൊതുവിൽ ശാസ്ത്രീയ ചിന്തയെയും വിശേഷിച്ചും മാർക്സിസം ലെനിനിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളെയും അപ്പാടെ നിരാകരിക്കുകയും നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെയും ദർശനത്തിന്റെയും നേട്ടങ്ങളെ അവഗണിക്കുകയും ചൂഷകവർഗത്തിന്റെയും ജീർണിച്ച ഭരണകൂടത്തിന്റെയും താൽപ്പര്യങ്ങളുടെയും സൃഷ്ടികളായ നിഷേധാത്മക പ്രവണതകളെ മഹത്വവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

എന്നാൽ നിന്ദ്യമായ ഈ സംഭവത്തോട് ഒരർഥത്തിൽ നാം കൃതജ്ഞതയുള്ളവരാണ്. കാരണം ഇതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ്, മാർക്സിസ്റ്റു വീക്ഷണത്തിൽ വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ച് രചിക്കപ്പെട്ട ഒരു സമാഹാരം നമുക്കു ലഭ്യമാവുന്നത് ഇതോടുകൂടിയാണ്. പാർട്ടിലൈനറെ ഉഗ്രമായി തിരുത്താൻ പാർട്ടിലൈനർമാർ തന്നെ മുന്നോട്ടു വന്നു. ഈ ദൃശ്യത്തിന് സാക്ഷിയാവാൻ കൊസാംബി ജീവിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ, പാർട്ടി നിലപാടുള്ള വരെല്ലാം മോശമാണെന്ന് നിഗമനത്തിൽ അദ്ദേഹമെത്തില്ലായിരുന്നു. എന്നാൽ പാർട്ടിനിലപാടില്ലാത്തവരെപ്പോലെതന്നെ പാർട്ടിനിലപാടുള്ളവരും സാന്ദർഭികമായ തെറ്റുകൾ നിശ്ചയമായും വരുത്തുമെന്നത് ശരിയാണ്. മാർക്സിന്റെ വാക്കുകളും ഒറ്റപ്പെട്ട ഉദ്ധരണികളും വാചികമായി മാത്രം സ്വീകരിക്കുന്നതിന്റെ അപകടത്തെപ്പറ്റി ഇർഫാൻ ഹബീബ്, ഇ എം എസ്, റോമിലാഥാപ്പർ, ആർ എസ് ശർമ തുടങ്ങിയവർ പലപ്പോഴും മുന്നറിയിപ്പ് നൽകിയിട്ടുണ്ട്.

ശർമ്മ എഴുതുന്നു:

> ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തോട് പ്രതിബദ്ധത പുലർത്തുന്നവർ പോലും സാമൂഹികവികാസമെന്ന വസ്തുതക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകിയിട്ടില്ല. കാരണം വ്യവസായ വിപ്ലവത്തിനു മുമ്പുള്ള ഏഷ്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ പരിവർത്തന രഹിതമായ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാൾമാർക്സിന്റെ അടിസ്ഥാനസിദ്ധാന്തമാണിതിനു കാരണം. വ്യവസായ പൂർവ കാലഘട്ടത്തിൽ രാജവംശകാലഘട്ടത്തിലേതുപോലെ സാമൂഹി പരിവർത്തനങ്ങൾ വേഗതയാർന്നതായിരുന്നില്ല. ഇതിനർത്ഥം അവിടെ മാറ്റങ്ങളില്ലായിരുന്നുവെന്നല്ല.

III

മാർക്സിസ്റ്റുകൃതികളുടെ ലളിതപാരായണങ്ങളിൽനിന്നും സ്വായത്തമാക്കിയിട്ടുള്ള പ്രമാണങ്ങളെയും വാർപ്പുമാതൃകകളെയും അതിജീവിക്കുകയെന്നത് എളുപ്പമായിരുന്നു. നമ്മുടെ നല്ലകാലഘട്ടത്തിൽ നാം അതിജീവിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. പക്ഷേ ഒന്നൊന്നര ശതാബ്ദക്കാലത്തെ സാമ്പ്രദായിക വ്യവസ്ഥാപിത - ചരിത്രകാരന്മാരിൽനിന്നും നാം സ്വായത്തമാക്കിയ വാർപ്പുമാതൃകകൾ, പ്രമാണങ്ങൾ, മിത്തുകൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ അതിജീവിക്കാനിനിയും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിന്റെ സമഗ്രമായ ഒരു പുനർനിർമാണത്തിനുള്ള ആധുനിക ശ്രമം ആരംഭിക്കുന്നത് ജെയിംസ് മില്ലിനോടുകൂടിയാണ്, എന്നുപറയാം. ഇന്ത്യക്കുവേണ്ടി ബ്രിട്ടനിൽനിന്നും റിക്രൂട്ട് ചെയ്യപ്പെട്ട പൗര - സൈനികഭരണാധികാരികൾക്കായുള്ള നിർദേശ പാഠങ്ങൾ എന്ന നിലയിലുള്ള ഇന്ത്യൻ ചരിത്രപഠനങ്ങളാണ് (*ഉദ്യോഗസ്ഥചരിത്രം*) മിൽ രചിച്ചത്. ജെയിംസ് മില്ലിന്റെ ഈ സംരംഭത്തിനു മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സഞ്ചാരവിവരങ്ങൾ, ഇന്ത്യൻ നിയമങ്ങളുടെ ബ്രിട്ടീഷ് ക്രോഡീകരണങ്ങൾ, പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ കൃതികളുടെ ഒറ്റപ്പെട്ട വിവർത്തനങ്ങൾ എന്നിവ ലഭ്യമായിരുന്നെങ്കിലും മില്ലിന്റെ, 1817ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ *ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം* എന്ന കൃതിയാണ്, ചിട്ടയായ കാലഗണനയുടെ അടിസ്ഥാനിത്തിൽ തയാറാക്കപ്പെട്ട പ്രഥമ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകൃതി. എന്നാൽ, ഹിന്ദു, മുസ്ലീം, ബ്രിട്ടീഷ് ഘട്ടങ്ങളെന്ന രീതിയിലുള്ള ഹീനമായ കാലവിഭജനമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. മിൽ നടത്തിയ ഈ കാലവിഭജനരീതി മരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാതെ വിഭിന്ന ഉടുപ്പുകളണിഞ്ഞ് തിമിർക്കുകയാണ്. കൗതുകകരമെന്നു പറയട്ടെ, മില്ലോ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പങ്കുവയ്ക്കുന്നവരോ ആരും തന്നെ, ബ്രിട്ടീഷ് കാലഘട്ടത്തോട് 'ക്രിസ്ത്യൻ' എന്ന വിശേഷണം ചേർത്തിട്ടില്ല. പിൽക്കാലത്ത് ദേശാഭിമാന പ്രചോദിതനായ മേജർ ബി ജി ബാസു എന്ന ചരിത്രകാരൻ തന്റെ ചരിത്രഗ്രന്ഥത്തിന്, *ഇന്ത്യയിലെ ക്രിസ്ത്യൻ ശക്തിയുടെ ഉയർച്ച* എന്ന ശീർഷകം നൽകുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ ഈ വിശേഷണം ദൃഢീഭവിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല.

ജെയിംസ്മില്ലും മെക്കാളെയെപ്പോലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടുത്ത ശിഷ്യന്മാരും ഒരിക്കലും ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആരാധകരായിരുന്നില്ല. വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച മെക്കാളെയുടെ കുപ്രസിദ്ധമായ നിഗമനങ്ങളിൽ, ഇന്ത്യൻ പൈതൃകത്തിൽ ആരോപിക്കപ്പെട്ട ദാരിദ്ര്യത്തെ പരിഹസിക്കുകയും അപകീർത്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അത് വളരെ പ്രസിദ്ധമായതിനാൽ ഇവിടെ ഉദ്ധരിക്കുന്നില്ല. ധാർഷ്ട്യം നിറഞ്ഞ ഈ സാമ്രാജ്യത്വ പുരാവൃത്തവിശാരദന്മാരുടെ സിൽബന്തികളായി ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകളുടെ ഒരു വിശുദ്ധകുലം തന്നെ 19-ാം ശതകത്തിന്റെ മധ്യത്തിൽ ഉയർന്നുവരികയുണ്ടായി മാക്സ്മുള്ളറായിരുന്നു. അതിന്റെ

തലവൻ. യൂറോപ്പിലെ വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ ഭീകരതകളിൽ മോഹഭംഗം വരികയും ഭീതിദരാവുകയും ചെയ്ത ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകൾ, വിസ്മയാവഹമായ പൗരസ്ത്യലോകത്തിൽ മോചനത്തിനു വേണ്ട ഒരു പാതയ്ക്കായി വളരെ പ്രതീക്ഷയോടെ ഉറ്റുനോക്കുകയായിരുന്നു. ഭീതിദരായ അവർക്ക് സ്വാന്ത്വനമേകുന്ന തലങ്ങൾ അവരിവിടെ കണ്ടു. ഭൗതികമാത്രമായ പടിഞ്ഞാറിന്റെ മനം മടുപ്പിക്കുന്ന മാത്സര്യങ്ങളിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായി, പൗരസ്ത്യദേശത്തു കണ്ട ഹിന്ദുക്കളുടെ ആത്മീയ തൃഷ്ണയെ അവർ ആദർശവൽക്കരിച്ചു. അനശ്വരമായ ഇന്ത്യൻ സ്വഭാവത്തിന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ അപര 'ലൗകികത' (ആത്മീയത) കൾ അങ്ങനെ ജന്മം കൊള്ളുകയോ നിർമിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തു. ഇതിനനുബന്ധമായുള്ള മറ്റൊരു സങ്കൽപ്പനമാണ് 'പൗരസ്ത്യസ്വേച്ഛാധിപത്യം' എന്നത്. ഇതൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ആയുധമാണ്. ഇതുപയോഗിച്ചാണ് പാശ്ചാത്യർ ഇന്ത്യക്കാരെ ഇങ്ങനെ പഠിപ്പിച്ചത്. അതായത്, അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ത്യക്കാർ ആധുനികമായ ജനാധിപത്യമാതൃകകൾ സ്വീകരിക്കാൻ മാത്രം വളർന്നിട്ടില്ല. അതിന് സ്വാഭാവികമായും അർഹരായവർ പാശ്ചാത്യരാണ്. വിശേഷിച്ചും ദൈവനിയുക്തരായ ബ്രിട്ടീഷുകാർ. അതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് 'ചലനരഹിതമായ സമൂഹ' ത്തിൽ പരിവർത്തനത്തിന്റെ ആദികിരണങ്ങൾ ഉദാരതയോടെ ഇവിടെ ചൊരിയുന്നത്. ബ്രിട്ടനിലെ യജമാനവംശമാണ് ഈ ആദ്യാങ്കുരങ്ങളുടെ പ്രണേതാക്കൾ. പക്ഷേ, ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകൾ ചോദിക്കുന്നു;

"ശ്രേഷ്ഠങ്ങളിൽ ശ്രേഷ്ഠമായ ഇത്തരം സമൂഹത്തിൽ എന്തിനാണൊരു മാറ്റം? അല്ലറ ചില്ലറ മാറ്റങ്ങൾ മാത്രം പോരെ?"

ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വിഷയത്തിലും ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകൾ വിട്ടുകൊടുക്കാൻ തയാറല്ല. പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ പഞ്ചായത്തുകളും ഗോത്രസമിതികളും ഗ്രാമീണപരമാധികാരസഭകളുമെല്ലാം ഹിന്ദു ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ഉദാത്ത ഭാവാവിഷ്കാരമായിട്ടാണ് ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകൾ കാണുന്നത്. ജാതി, അസ്പൃശ്യത, ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വം തുടങ്ങിയ ഏറ്റവും അപ്രിയ സത്യങ്ങളെ ദുരുപദിഷ്ഠവും സമർഥവുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾകൊണ്ട് മറികടക്കുകയാണവർ ചെയ്യുന്നത്. ആര്യ – ദ്രാവിഡ വംശീയ ദ്വന്ദമാണ് മറ്റൊരു വിനാശകരവും അശാസ്ത്രീയവുമായ മിത്ത്. ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകൾ ഈ മിത്തിനെ വ്യാപകമായി പ്രചരിപ്പിക്കുന്നു.

19-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉയർച്ചയോടെ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ഒരു തലമുറ മുൻനിരയിലേക്കു വന്നു. അവർ പ്രധാനമായും ഇന്ത്യക്കാരായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യർ ഇന്ത്യയുടെ മേൽചൊരിഞ്ഞ പ്രകീർത്തനങ്ങളെല്ലാം ഇന്ത്യക്കാരുടെ ആത്മാഭിമാനമുണർത്താൻ പര്യാപ്തമാണെന്നവർ കണ്ടു. നമ്മെളെല്ലാം പാവങ്ങളാകയാൽ ആരു ശ്രദ്ധിക്കുന്നു? നമ്മുടെ പൂർവികർ മഹത്തായ ആത്മീയ മൂല്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നിലകൊണ്ടവരാണ്. ഒരിക്കലും ഇഹലോകത്തിന്റെ

ചെറിയകാര്യങ്ങളിൽ മുഴുകിയവരല്ല, ബ്രിട്ടൺ ഒരു മഹത്തായ സാമ്രാജ്യ നിർമാതാക്കളാണെങ്കിൽ, ഒരിക്കൽ നമ്മളും അങ്ങനെയായിരുന്നു. നമുക്ക് അശോകന്മാരും സമുദ്രഗുപ്തന്മാരും ഹർഷന്മാരും രാജരാജചോളന്മാരും അക്ബർമാരും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്നു. ഗുപ്തസാമ്രാജ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ഒരു സൗവർണദശ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യൻ ചരിത്രമെന്നത് സുവർണ സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെ ചരിത്രമായി പരിണമിച്ചു.

രജപുത്ര വീരൻമാരും ശിവജിയുമെല്ലാം ഇന്ത്യൻ മഹത്വത്തിന്റെയും ധീരോദാത്തതയുടെയും മഹത്തായ ഭൂതകാലത്തിന്റെയും പ്രതിരൂപങ്ങളായി മാറിയപ്പോൾ മുഗളൻമാർക്ക് ലഭിച്ച പരിവേഷം ശ്യാമാവൃതമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ ഇന്ത്യയിലെത്തുമ്പോൾ അവരുടെ മുൻഗാമികളായി വിഹരിച്ചത് മുഗളൻമാരായിരുന്നല്ലോ. മുസ്ലീം ചരിത്രകാരന്മാർ ആവട്ടെ, 'ജാതി ബന്ധിതരായവരും വിഗ്രഹാരാധകരുമായ അപരിഷ്കൃത ജനത' യെ പരിഷ്കൃതരാക്കാൻ വേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. പ്രവാചകന്റെ ദൗത്യസംഘം ഇന്ത്യയിൽ ഈ ലക്ഷ്യത്തിനു വേണ്ടി യത്നിച്ചു.

എന്നാൽ ഹിന്ദു - മുസ്ലീം മതവിശ്വാസികളായ ദേശീയ ചരിത്രകാരന്മാരും ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകളും ദേശീയ വിമോചന സമരങ്ങളിൽ ചെയ്ത മഹത്തായ സേവനങ്ങൾ നിഷേധിക്കുക വയ്യ. പക്ഷെ, മഹത്തായ ഈ സേവനങ്ങൾക്കൊപ്പം തന്നെ ധാരാളം അഴുക്കുകളും അതിനൊപ്പം ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിൽ കുമിഞ്ഞുകൂടിയിട്ടുണ്ട്. അതിൽനിന്നും ചരിത്രത്തെ സംശുദ്ധമാക്കുന്നതിൽ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രകാരൻമാരും മാർക്സിസ്റ്റു ധൈഷണികരും അനുഷ്ഠിച്ച യത്നം സവിശേഷം സ്മരണീയമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെ ചരിത്ര രംഗത്തെ നെല്ലും പതിരും വേർതിരിക്കുന്ന ദൗത്യം ആരംഭിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രഭാതോദയത്തോടുകൂടിയാണ് ഇതിന് നിറവും മിഴിവും ഉണ്ടായത്, മതമൗലികവാദികളും സാമ്പ്രദായികവാദികളും ചരിത്രശാസ്ത്രരംഗത്ത് തുടർന്നെങ്കിലും 1950 മുതൽ പ്രതിഭാധനരായ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ഒരു പുതുതലമുറ ഈ രംഗം കീഴടക്കാൻ തുടങ്ങി. നിശ്ചയമായും, അവർ, പ്രതിബദ്ധതകളിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രരായിരുന്നില്ല. രാഷ്ട്രസ്വാതന്ത്ര്യം, ജനകീയക്ഷേമം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളോട് പ്രതിബദ്ധരായിരുന്നു അവർ. മർദിതരായ ദശലക്ഷണക്കിന് ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ സ്വതന്ത്ര്യത്തിനും ക്ഷേമത്തിനും വേണ്ടി അഭിലഷിച്ചവരായിരുന്നു അവർ. അതായത് സമ്പൂർണവും സാർഥകവുമായ സ്വാതന്ത്ര്യം കൊതിച്ചവർ. ഈ പ്രതിബദ്ധത അവരെ പുതിയ ഉത്തരവാദിത്വത്തിലേക്ക് നയിച്ചു. സമൂഹഘടനയുടെ ചരിത്രം, ജാതിഘടനയുടെയും വർഗഘടനയുടെയും അധികാരഘടനയുടെയും പരിണാമം എന്നിവ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്വമായിരുന്നു അത്. ഇതിനായി മിത്തുകളെയും വാർപ്പുകളെയും കീറിയെറിയാൻ അവർ തയാറായി. ഈ രംഗത്താണ് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രസക്തി പ്രോജ്വലമായി നില

കൊള്ളുന്നത്. അപരബദലുകളിൽ നിന്നെല്ലാം ചരിത്രപരമായ ഭൗതിക വാദം തിളങ്ങി നിൽക്കുന്നുവെന്നതാണ് വാസ്തവം.

നിരവധി ആധുനിക ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് മാർഗദശകമായ രീതിയിൽ ആർ എസ് ശർമ്മ; താൻ തെരഞ്ഞെടുത്ത വഴിയുടെ പശ്ചാത്തലം ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു;

> സിദ്ധാന്തമില്ല, ചരിത്രമില്ല എന്ന അഹ്ലാദകരമായ ഒരു ധാരണ സമീപകാലത്തായി ചരിത്രകാരന്മാർക്കിടയിലുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രകൃതികളുടെ അന്തർധാരയായിവർത്തിക്കുന്ന സങ്കൽപ്പനങ്ങളെ നിരീക്ഷണം നടത്താൻ വേണ്ടി സെമിനാറുകൾ നടക്കുകയുണ്ടായി. ഇത്, ഇന്ത്യൻ ചരിത്ര പഠനത്തോടുള്ള കൊളോണിയൽ, കപട - ദേശീയവാദ, സങ്കുചിത, നിഗൂഢ സമീപനങ്ങളോട് പൊരുതാൻ ബലഹീനമെങ്കിലും ആരോഗ്യമുള്ള സന്നദ്ധതക്ക് വഴി തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു.
>
> എന്നാൽ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും മാതൃകകൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം ചിലരെ സാമൂഹിക ശാസ്ത്രപരമായ കെണിയിൽ വീഴ്ത്തിയിരിക്കുന്നു. ചിലർ വിനാശകരായ ഈ കെണിയിൽ വീഴാൻ പൂർണ സാധ്യതയുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ 1950 കൾ വരെ, സാമൂഹികശാസ്ത്രം, ഭാഷാശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ മേഖലകളിൽ ചരിത്രപരമായ രീതിശാസ്ത്രവും സമീപനവും പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടു വന്നിരുന്നു..
>
> ധനശാസ്ത്രരംഗത്തെ വളർച്ചയെന്ന സങ്കൽപ്പവും, സാമൂഹിക ശാസ്ത്രരംഗത്തെ ആധുനീകരണം, വ്യവസായവൽക്കരണം എന്നീ ആശയങ്ങളും ചരിത്ര പഠനരംഗത്ത് ഏറെ സംഭാവനകൾ നൽകാൻ പര്യാപ്തമായവയാണെങ്കിലും ഈ രംഗത്ത്, ഇതര സാമൂഹിക ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുവേണ്ട മാതൃകകൾക്കായുള്ള മുറവിളികൾ ഉയർന്നുകേൾക്കുന്നു. ധാരാളം മാതൃകകളും രീതികളുമുണ്ട്. എന്നാൽ, ചരിത്രവിശകലനത്തിനു പര്യാപ്തമായ ഉപകരണങ്ങളെന്ന രീതിയിൽ ഏതാണ് ശരിയായ സമാനരൂപങ്ങളെന്ന് നാം തീരുമാനിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

IV

1950 കളുടെ പൂർവാർധം, ഇന്ത്യൻ ചരിത്ര ശാസ്ത്ര വികാസത്തിലെ നാഴികക്കല്ലായിരുന്നു. ആർ എസ് ശർമ്മ, ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതുപോലെ അത് സ്വാഭാവികമായിരുന്നു. ചരിത്രത്തിലെന്നപോലെ ചരിത്രശാസ്ത്ര രംഗത്തും ഈ കാലഘട്ടം, ഒരു വഴിത്തിരിവായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇതിൽ

അമിതമായ ഊന്നൽ നൽകേണ്ടതില്ല. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മാർക്സിസ്റ്റ് രചന, അക്കാലമാവുമ്പോഴേക്കും മൂന്നു ദശകങ്ങൾ പിന്നിട്ടിരുന്നു. എം എൻ റോയ്, *പരിവർത്തനഘട്ടത്തിലെ ഇന്ത്യ (India in Transition)* എന്ന ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 1922ൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്ര രചനയ്ക്ക് ഇന്ത്യയിൽ തുടക്കമിട്ടുവെന്നു പറയാം. കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇന്റർനാഷണലിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ താഷ്കെന്റിൽ ഇന്ത്യൻ കമ്യൂണിസ്റ്റ്പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അടിത്തറയിടുന്നതിൽ സഹകരിച്ച നേതാവായിരുന്നു റോയ്. സി പി ജി ബി യുടെ മുൻനിര നേതാവായിരുന്നു ദത്ത്. 'കോമിന്റേണി'ന്റെ പ്രമേയങ്ങളിൽനിന്നും ഇന്ത്യയുടെ വർഗവിശകലനത്തിന്റെ പ്രധാന രൂപരേഖ ആവിഷ്കരിച്ചവരായിരുന്നു, ഇരുവരും. വിശേഷിച്ചും കൊളോണിയൽ തിസീസ് ആയിരുന്നു, ഇവർക്ക് പ്രചോദനം. എന്നാൽ തുടക്കം തന്നെ, കൊളോണിയൽ വിമോചനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കോമിന്റേറൺ നയങ്ങളോട് റോയിക്ക് ചില അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഇത് 1926 ഇന്റർനാഷണലിൽനിന്നും റോയിയെ പുറത്താക്കുന്നതിലേക്ക് നയിച്ചു. എന്നാൽ അതിനുശേഷവും ഒന്നു രണ്ടു ദശാബ്ദകാലം അദ്ദേഹം മാർക്സിസത്തോടുള്ള തന്റെ കൂറ് നിലനിർത്തി. എന്നാൽ കോമിന്റേണിനോട് അദ്ദേഹം പ്രതിബദ്ധത കാണിച്ചില്ല. ഇക്കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലത്തെയും വർത്തമാനകാലത്തെയും പറ്റി നിരവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം രചിച്ചു. മാർക്സിസ്റ്റ് രീതിശാസ്ത്രം അവലംബിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഈ രചനകൾ നടത്തിയതെന്നും അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെട്ടു. പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യം, ദർശനം, എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം നടത്തിയ പഠനങ്ങൾ രൂപരേഖാസദൃശവും ഉപരിപ്ലവവുമാണെങ്കിലും നമ്മുടെ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഭൗതികവാദചിന്തയെയും ഭൗതികസംസ്കാരത്തെയും സംബന്ധിച്ച പല വസ്തുതകളിലേക്കും വെളിച്ചം വിതറുന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളെന്ന് പറയാതെ വയ്യ. അവസാനകാലത്തെ പാളിച്ചകളുടെയും പിഴവുകളുടെയും പേരിൽ, അദ്ദേഹം മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്ര ശാസ്ത്രത്തിനും ഇൻഡോളജിക്കും നൽകിയ മാർഗദർശനത്തെ നിഷേധിക്കുന്നത് ശരിയായിരിക്കില്ല.

ബ്രിട്ടീഷ് കാലഘട്ടം തൊഴിലാളിവർഗ രാഷ്ട്രീയവും തന്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സമകാലിക പ്രശ്നങ്ങൾ എന്നിവയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടാണെങ്കിലും ആർ പി ദത്തിന്റെ വളരെ സമഗ്രവും വിപുലവുമായ ചരിത്ര ഗ്രന്ഥം, ഇന്ത്യൻ ചിന്തയെയും ദേശീയപ്രക്ഷോഭത്തെയും ദൂരവ്യാപകമായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. *ന്യൂയോർക്ക് ഹെറാൾഡ് ട്രൈബ്യൂണിൽ* പ്രസിദ്ധം ചെയ്ത, ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച മാർക്സിന്റെ കൃതികളെയും, സ്വന്തം ഗവേഷണഫലമായി സ്വരൂപിച്ച ബൃഹത്ത് കൃതികളെയും ആസ്പദമാക്കി ദത്ത്, ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിസ്റ്റു പഠനങ്ങൾക്കും തൊഴിലാളിവർഗ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അടവും തന്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സൈദ്ധാന്തികഘടനാ നിർമിതിക്കും ബലിഷ്ഠമായ ഒരു അടിത്തറ തന്നെ

സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായി. പിൽക്കാലത്ത്, *ഇന്ത്യ ടുഡേ* യിൽ അദ്ദേഹമെഴുതിയ ലേഖനങ്ങൾ ഒരു തലമുറയിലേറെ കമ്യൂണിസ്റ്റുകളെ സ്വാധീനിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ അടിസ്ഥാന കൃതികളായിരുന്നു.

ഭൂപേന്ദ്രനാഥ് ദത്ത, സുശോഭൻ സർക്കാർ, എസ് എ ഡാങ്കെ, തുടങ്ങിയവരാണ് അക്കാലത്ത് മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രരചനാരംഗത്ത് സംഭാവന നൽകിയ മറ്റു ചരിത്രകാരന്മാർ, ഇ എം എസ്, പി സുന്ദരയ്യ, ഭവാനി സെൻ തുടങ്ങിയ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരൻമാർ ദേശീയ പഠനങ്ങൾ, കാർഷിക പരിഷ്കാരങ്ങൾ, ഭാഷാ സംസ്ഥാന രൂപവൽക്കരണം, രാഷ്ട്രീയ വിമോചനം തുടങ്ങിയ സവിശേഷ മേഖലകളിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രശാസ്ത്രത്തെ പ്രയോഗിച്ചവരാണ്. ഇ എം എസിന്റെ *കേരളത്തിലെ കർഷക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ലഘുചരിത്രം (Short History of the Peasant Movement in Kerala)* എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് കൃതിയും മലയാളത്തിൽ വിരചിതമായ നിരവധി ഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇവിടെ സവിശേഷം സ്മരണീയമാണ്.

ഭൂപേന്ദ്രനാഥ്ദത്തയുടെ *ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക നയത്തിന്റെ പഠനങ്ങൾ,* സുശോഭൻ സർക്കാരിന്റെ, *ഇതിഹാസർധാര* (ബംഗാളി) എന്നിവ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്നത് 1944ലാണ്. ഈ കൃതികളെല്ലാം തന്നെ ചരിത്രരചനാരംഗത്തെ നിർണായകമായ രചനകളായിരുന്നു.1946 ൽ അമിത് സെൻ എന്ന തൂലികാനാമത്തിൽ, സർക്കാർ ഹ്രസ്വമെങ്കിലും അമൂല്യമായ ഒരു ചരിത്ര സൃഷ്ടി നടത്തി. *ബംഗാളി നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കുറിപ്പുകൾ* എന്നായിരുന്നു അതിന്റെ ശീർഷകം. ഇതുകൂടാതെ വേറെയും മികവുറ്റ കൃതികൾ സർക്കാർ രചിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയിൽ മിക്കതും ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതായിരുന്നില്ല.

മഹാനായ വിവേകാനന്ദന്റെ സഹോദരനും, ലെനിന്റെ സ്നേഹിതനുമായിരുന്ന ഭൂപേന്ദ്രനാഥ് ദത്തയാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിൽ പ്രാചീന ഇന്ത്യൻചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ച പ്രഥമ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകാരൻ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിയൻ പഠനങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽ വർണാഭമായ സ്ഥാപനമാണ് ആ ധിഷണയ്ക്കുള്ളത് എന്നതിന് സന്ദേഹമില്ല. പക്ഷേ, ഡാങ്കെക്ക് പറ്റിയ എല്ലാവിധ തെറ്റുകളും ഭൂപേന്ദ്രനാഥിനും പറ്റിയിരുന്നു. ഡാങ്കെയുടെ പിശകുകൾ നാമിതിനകം ചർച്ച ചെയ്തു കഴിഞ്ഞു. പ്രാക്തന യൂറോപ്പിനെയും പശ്ചിമേഷ്യൻ ചരിത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച തന്റെ വിപുലമായ അറിവിന്റെ സമാന്തര ലോകത്തിലേക്ക് ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ യാന്ത്രികമായി ചേർത്തുവയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു, അദ്ദേഹം. 'ഇന്ത്യൻ അപവാദത്വ'ങ്ങളെ മുമ്പ് ആർ പി ദത്ത് ചെയ്തപോലെ ശിഥിലമാക്കുകയായിരുന്നു ദത്ത.

യൂറോപ്പിൽ ഭൂജാതമായ മാർക്സിസം, അനുപമവും അന്യാദൃശവുമായ ഇന്ത്യയെപ്പോലുള്ള ഒരു രാജ്യത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രായോഗികമല്ലെന്ന വീക്ഷണത്തിന് പ്രഹരമേൽപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം

ശ്രമിച്ചു. ഇന്ത്യൻ കലയുടെ സാമൂഹികതലങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു ഗ്രന്ഥവും സ്വസഹോദരനായ വിവേകാനന്ദന്റെ ജീവചരിത്രവും തുടങ്ങി നിരവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ദത്ത് രചിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഉത്തരേന്ത്യയുടെ സാമൂഹികവും ഗ്രാമീണവുമായ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ യെന്ന എ എൻ ബോസിന്റെ രണ്ടുവാല്യങ്ങളുള്ള ഗ്രന്ഥം വിരചിത മാവുന്നത് 1940 കളുടെ ഉദയത്തിലാണ്. തികച്ചും മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷ ണത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതല്ലെങ്കിലും വളരെ ശാസ്ത്രീയവും ഭൗതികവാദ പരവുമായ സംരഭമാണിത്. പല മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരൻമാരെയും ബോസിന്റെ കൃതികൾ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മാർക് സിസ്റ്റ് പഠനങ്ങളിൽ സമാദരണീയമായ സ്ഥാനം അദ്ദേഹത്തിനും അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ കൃതികൾക്കുമുണ്ട്.

V

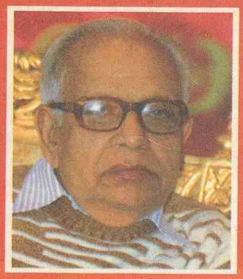
ഇനി നമുക്ക്, ഇന്ത്യൻ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രശാസ്ത്ര വികാസത്തിന്റെ ദ്വിതീയ ദശയിലേക്ക് കണ്ണോടിക്കാം. എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്ര ശാസ് ത്രത്തിന് പ്രായപൂർത്തിയായ വർഷം സ്ഥാനപ്പെടുത്തേണ്ടത് അനിവാര്യ മാണെങ്കിൽ അത് 1956 ആണെന്നുപറയാം. ഈ വർഷമാണ് ഡി ഡി കൊസാംബി തന്റെ യുഗപ്രഭാവമായ ചരിത്രരചന നടത്തുന്നത്. ഇന്ത്യൻ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രഥമ വേദിയെ മുഴുവൻ മറയ് ക്കുന്ന യവനിക, കൊസാംബി വലിച്ചുതാഴ്ത്തിയ വർഷമായിരുന്നു അത്. ഇതിനർഥം, ഈ വർഷത്തിനു മുമ്പ് മാർക്സിസ്റ്റ് കൃതികളോ പഠന ങ്ങളോ ഉണ്ടായില്ലെന്നല്ല. ആധുനിക വിജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിലെ ഒരു ബഹുമുഖ പ്രതിഭ (Polymath) ആയിരുന്ന കൊസാംബി, ഒരു ഗണിത ശാസ്ത്രജ്ഞനും, പരിശീലനം നേടിയ ഒരു പ്രൊഫഷനൽ ചരിത്രകാര നുമായിരുന്നു. തന്റെ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ ചരിത്രരചന നടത്തുന്ന തിനു മുമ്പ് എണ്ണമറ്റ ചരിത്രവിഷയങ്ങളിൽ വ്യാപരിച്ച ചരിത്രകാരനാ യിരുന്നു അദ്ദേഹം. കൊസാംബിയുടെ പ്രധാന കൃതി രചിക്കപ്പെടുന്നതിന് നാലു സംവത്സരം മുമ്പുതന്നെ ശർമ്മയുടെ ആദ്യകൃതി വെളിച്ചം കണ്ടി രുന്നു. 1940 കളുടെ അന്ത്യത്തിലും 50 കളുടെ ആദ്യത്തിലുമായി, രാഹുൽ സാംകൃത്യായന്റെ നിരവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഹിന്ദിയിൽ പ്രസിദ്ധീകൃത മായിരുന്നു. (*ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്ത, വോൾഗ മുതൽ ഗംഗവരെ*, തുടങ്ങിയവ) വേറെയും എഴുത്തുകാർ ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ മൗലികതയിലും ദീർഘകാല ഫലപരിണതിയിലും കൊസാംബിക്കു സാരൂപ്യം കൽപ്പി ക്കാവുന്ന ഒരാളും ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. 1966ൽ തന്റെ 58ാമത്തെ വയ സിൽ അകാല മരണമടയുന്നതുവരെ, ആ മനീഷി തന്റെ അശ്രാന്തമായ ചരിത്രരചനായത്നം തുടർന്നു. അങ്ങനെ അന്യൂനമായ നിരവധി ഗ്രന്ഥ ങ്ങൾ ലഭിക്കാനിടവന്നു. ഇതിൽ പലകൃതികളും ഗവേഷണ പ്രബന്ധങ്ങ

ളായും പരിചിത വൃത്തങ്ങളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന രചനകളായും ചുരുങ്ങിപ്പോവുന്നുവെന്നത് ദൗർഭാഗ്യകരം തന്നെ.

ആധുനികകാലഘട്ടത്തിലേക്കുവന്നാൽ എണ്ണമറ്റ പരിശീലകന്മാർ നമുക്കുണ്ട്. ഇ എം എസ്, അയോധ്യാസിംഗ്, എ ആർ ദേശായ്, ഹിരൺ മുഖർജി, ബിപിൻചന്ദ്ര, സുമിത് സർക്കാർ, ഹർബാൻസ് മുഖ്യ തുടങ്ങിയ അതുല്യപ്രതിഭകൾ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആധുനിക കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ചും വിലപ്പെട്ട കൃതികൾ രചിച്ചവരാണ്.

(1983ൽ കോട്ടയത്ത് നടന്ന മാർക്സ് ചരമ ശതാബ്ദിസെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിന്റെ പരിഷ്കരിച്ചപതിപ്പ്.)





പി ഗോവിന്ദപ്പിള്ള

സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും

പി ഗോവിന്ദപ്പിള്ള ഇംഗ്ലീഷിലെഴുതിയ ലേഖനങ്ങളുടെയും പ്രസംഗങ്ങളുടെയും പരിഭാഷ

ഈ കൃതി ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്; ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ കാഴ്ചകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന പഠനമാണ്. കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ മുൻനിശ്ചയങ്ങളിൽനിന്നും കുതറിമാറി ഇന്ത്യൻനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭിന്നധാരകളെ മനോഹരമായി വരച്ചുകാണിക്കുകയും ഒപ്പം ഭാഷയെക്കുറിച്ചും സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഏറ്റവും പുതിയ ആശയങ്ങളെ ഇന്ത്യൻ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അഭിസംബോധന നിർവഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കൃതി.

പരിഭാഷ: പി പി സത്യൻ

ISBN 81-920-7727-6

9 788192 077277 07

ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്
തിരുവനന്തപുരം

വില: ₹ 90