സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണദർശനം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗത്തിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി
സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

ഹസീന കെ. പി. എ.

മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

ജനുവരി 2019

SUKUMAR AZHEEKODE AND HIS CRITICAL PERSPECTIVES

Thesis submitted
to the University of Calicut in partial fulfillment of the
requirements for the award of the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY IN MALAYALAM

HASEENA K. P. A.

DEPARTMENT OF MALAYALAM AND KERALA STUDIES
UNIVERSITY OF CALICUT
2019

സത്യവാചകം

കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി സമർപ്പിക്കുന്ന ഈ പ്രബന്ധം ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും ബിരുദത്തിനോ ഫെല്ലോഷിപ്പിനോ, മറ്റേതെങ്കിലും അംഗീകാരത്തിനോ വേണ്ടി എഴുതപ്പെട്ടതല്ല എന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

ഹസീന കെ. പി. എ.

ഡോ. വി. അനിൽ കുമാർ
വൈസ് ചാൻസ്‌ലർ
തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള-സർവകലാശാല
തിരൂർ - 676 502
(റിസർച്ച് ഗൈഡ്, മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല)

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പി.എച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി **ഹസീന കെ. പി. എ.** സമർപ്പിച്ച **സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണദർശനം** എന്ന പ്രബന്ധത്തിന്റെ പരീക്ഷകർ നിർദ്ദേശിച്ച ഭേദഗതികൾ വരുത്തി പരിഷ്ക രിച്ച കോപ്പിയാണ് ഇതെന്ന് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല **ഡോ. വി. അനിൽ കുമാർ**

ഡോ. വി. അനിൽ കുമാർ
വൈസ് ചാൻസ്‌ലർ
തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള-സർവകലാശാല
തിരൂർ – 676 502
(റിസർച്ച് ഗൈഡ്, മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല)

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പി.എച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി **ഹസീന കെ. പി. എ.** സമർപ്പിക്കുന്ന **സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണദർശനം** എന്ന പ്രബന്ധം എന്റെ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവ്വഹിച്ച ഗവേഷണത്തിന്റെ രേഖയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല **ഡോ. വി. അനിൽ കുമാർ**

കൃതജ്ഞത

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണദർശനം എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന് എല്ലാ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങളും നൽകിയ ഡോ. അനിൽ വള്ളത്തോളിനോടുള്ള നന്ദിയും കടപ്പാടും പറഞ്ഞറിയിക്കാനാവാത്തതാണ്. വിഷയസ്വീകരണം മുതൽ പ്രബന്ധസമർപ്പണം വരെയുള്ള ഓരോ ഘട്ടത്തിലും മാഷിന്റെ കരുതലും സൂക്ഷ്മതയും അത്രയും വിലമതിക്കാനാവാത്തതാണ്. തിരക്കിട്ട ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിനിടയിൽ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വായനയ്ക്കും തിരുത്തലിനും മാഷിന്റെ വിലപ്പെട്ട സമയം കണ്ടെത്തിയതും നന്ദിയോടെമാത്രമേ ഓർക്കാനാവൂ. എന്റെ ഗവേഷണകാലയളവിൽ മലയാളവിഭാഗം അദ്ധ്യക്ഷരായിരുന്ന ഡോ. എൽ. തോമസ്കുട്ടി, ഡോ. ഉമ്മർ തറമേൽ എന്നിവരുടെ നിരന്തര സ്നേഹസഹായങ്ങളെ നന്ദിയോടെ സ്മരിക്കുന്നു.

ഗവേഷണത്തിന്റെ പല ഘട്ടങ്ങളിലും പുസ്തകങ്ങൾ തന്നും ക്ലാസ്സുകളെടുത്തും നിരന്തരം കൂടെനിന്ന ഡോ. കെ. എം. അനിലിനോടുള്ള നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. മലയാളവിഭാഗത്തിലെ അധ്യാപകരായ ഡോ. പി. സോമനാഥൻ, ഡോ. ആർ. വി. എം. ദിവാകരൻ, ഡോ. എം. ബി. മനോജ്, പ്രിയപ്പെട്ട ഡോ. ടി. പവിത്രൻ എന്നിവരുടെ സഹായവും സ്നേഹവും ഒരിക്കലും മറക്കാനാവില്ല.

സാങ്കേതികമായും വ്യക്തിപരമായും അവശ്യഘട്ടങ്ങളിലെല്ലാം സഹായമായിനിന്ന ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റിലെ സെക്ഷൻ ഓഫീസർ ശ്രീ. അജയഘോഷ്, മറ്റു ഓഫീസ് ജീവനക്കാർ എന്നിവരോടുള്ള നന്ദി നിസ്സീമമാണ്. മലയാളവിഭാഗം ലൈബ്രറി, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി ലൈബ്രറി, അപ്പൻതമ്പുരാൻ ലൈബ്രറി, കോഴിക്കോട് പബ്ലിക് ലൈബ്രറി, സന്മാർഗ്ഗദർശിനി ലൈബ്രറി, പ്രിയദർശിനി ലൈബ്രറി എന്നിവിടങ്ങളിലെ ജീവനക്കാരോടുള്ള നന്ദി അറിയിക്കട്ടെ.

ഡോ. എൻ. വി. പി. ഉണ്ണിത്തിരി, കെ. ഇ. എൻ മാഷ്, ഡോ. കെ. എൻ. ഗണേഷ്, ഡോ. എം. എൻ കാരശ്ശേരി, ഡോ. ടി. വി. മധു, ഡോ. എം. വി. നാരായണൻ, ഡോ. ജാനകി ശ്രീധരൻ, ഡോ. പി. വി. പ്രകാശ് ബാബു, ഡോ. ഗീത നമ്പ്യാർ, ഡോ. പി. ബി. ലൽകാർ, ഡോ. കെ. ഗീതാകുമാരി, ഡോ. എ. ബി. മൊയ്തീൻകുട്ടി, ഡോ. നാഗേന്ദ്ര ശ്രീനിവാസ്, ഡോ. ആസാദ്, സോണിയ ഇ. പ, ഡോ. എം. പി. മുജീബ് റഹ്മാൻ, അഴീക്കോട് ട്രസ്റ്റിലെ ഡോ. എ. കെ. നമ്പ്യാർ, സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ സന്തത സഹചാരിയായിരുന്ന പ്രിയപ്പെട്ട വേലായുധേട്ടൻ, അഴീക്കോടിന്റെ കുടുംബാംഗങ്ങൾ എന്നിവരുടെ സഹായങ്ങൾ മറക്കാനാവില്ല. എല്ലാറ്റിനും കൂടെനിന്ന സുഹൃത്തുക്കളായ ആയിഷാബി, നയന, ഷഹന, കാർത്തിക, ദിവ്യ, ഉണ്ണി, സച്ചു, റിജി, ഹസ്ന, അഖില മറ്റു സഹഗവേഷകർ, സുഹൃത്തുക്കൾ എന്നിവരേയും നിറഞ്ഞ സ്നേഹത്തോടെ ഓർക്കുന്നു. പ്രൂഫ് വായിച്ച് സഹായിച്ച ദിവ്യ. ഒ. ഡി, ടൈപ്സെറ്റിംഗ് നിർവ്വഹിച്ച രാജേഷ് നല്ലൂർ എന്നിവരോടുള്ള പ്രത്യേക നന്ദി അറിയിക്കുന്നു.

കുടുംബത്തിന്റെ സഹായമില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഒരിക്കലും ഈ ഗവേഷണം പൂർത്തിയാകില്ലായിരുന്നു. കുട്ടിക്കാലം മുതൽ പുസ്തകങ്ങളുടെ ലോകത്തേക്ക് നയിച്ച ബാപ്പ, പ്രാർത്ഥനപോലെ എപ്പോഴും തുണയായിരുന്ന രണ്ടുമ്മമാർ, ഉപ്പ, ഇൽയാസ്ക്ക, ഷബിത്താത്ത എന്നിവരുടെ സ്നേഹനിർബന്ധങ്ങളെയും എങ്ങനെയാണ് വാക്കുകളിലൊതുക്കുക. പ്രബന്ധരചനയിൽ എന്റെ നിഴലായും വഴിയായും നിന്ന് വിമർശിക്കുകയും വിസ്മയിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ജീവിതപങ്കാളി സമീർ കാവാഡിനും ഗവേഷണത്തിന്റെ എല്ലാ ക്ലേശങ്ങളും അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ പങ്കിട്ട എന്റെ കുഞ്ഞമനും എങ്ങനെ നന്ദിപറയണമെന്നറിയില്ല. കൂടാതെ പ്രചോദിപ്പിച്ചും പ്രകോപിപ്പിച്ചും കൊണ്ടേയിരുന്ന എല്ലാ സ്നേഹങ്ങൾക്കും വാക്കുകൾക്കതീതമായ നന്ദി.

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം	**1-17**
അധ്യായം 1	**18-104**
സാഹിത്യനിരൂപകനായ സുകുമാർ അഴീക്കോട്	
1. ആദ്യഘട്ട നിരൂപണങ്ങൾ	19
1.1. ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം	20
1.2. രമണനും മലയാളകവിതയും	38
1.3. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു	47
1.4. പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും	57
1.4.1. പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന് അനുബന്ധം	61
1.4.2. വിവർത്തനസാഹിത്യവും വിവർത്തനീയസാഹിത്യവും	64
1.5. മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം	66
1.5.1. സംസ്കൃതപാരമ്പര്യം	68
1.5.2. നിർവ്വചനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ	68
1.5.3. മലയാളത്തിലെ ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും പിതാവ്	73
1.5.4. മറ്റുപത്രങ്ങളും നിരൂപകരും	81
1.5.4.1. മലയാള മനോരമ	81
1.5.4.2. രസികരഞ്ജിനി	81
1.5.4.3. രാമകൃഷ്ണപ്പിള്ള - സ്വദേശാഭിമാനി	82
1.5.4.4. കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ	83
1.5.4.5. സി. അന്തപ്പായി	83
1.5.4.6. ടി. കെ. കൃഷ്ണമേനോൻ	84
1.5.4.7. ഭാഷാപോഷിണി	84
1.5.4.8. മംഗളോദയം	84
1.5.4.9. അപ്പൻ തമ്പുരാൻ	85
1.5.4.10. മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ	85
1.5.5. രാജരാജവർമ്മപ്രസ്ഥാനം	85
1.5.6. സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ	87
1.5.7. ത്രിമൂർത്തികളുടെ യുഗം	88
1.5.7.1. കേസരി	88
1.5.7.2. എം. പി. പോൾ	89
1.5.7.3. മുണ്ടശ്ശേരി	90
1.5.8. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ	91
1.5.9. മറ്റു വിമർശകർ	92
1.5.10. നൂതന പ്രവണതകൾ	92
1.5.11. നിഗമനങ്ങളും ഉപദർശനങ്ങളും	93
1.6. മലയാളസാഹിത്യപഠനങ്ങൾ	95
അധ്യായം - 2	**105-147**
സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്ന ആന്തരവിമർശകൻ	
2.1 ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വിമർശനപാരമ്പര്യം	105
2.2 ആന്തരവിമർശനം	108
2.3. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ അപൂർണ്ണതകൾ	113
2.4. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ ചരിത്രം	118
2.4.1. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങൾ	119
2.4.2. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ കേരളീയപരിസരം	122
2.4.3. നവോത്ഥാനവും പ്രഭാഷണകലയും	123

2.5. അഴീക്കോട് എന്ന പ്രഭാഷകൻ 126
2.5.1. കലഹിക്കുന്ന വിമർശകൻ 128
2.5.2. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണജീവിതം 129
2.5.3. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളുടെ പ്രസക്തി 130
2.6. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ എഴുത്തും ജീവിതവും 132
2.6.1. പത്രപ്രവർത്തകൻ എന്ന നിലയ്ക്ക് 135
2.6.2. വിമർശന ജീവിതം 138
2.6.3. ഭാഷയും ശൈലിയും 140
2.6.4. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശകവ്യക്തിത്വം 141

അധ്യായം - 3 **148-262**
സുകുമാർ അഴീക്കോടും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളും
3.1 ഉപനിഷത്ദർശനങ്ങൾ 148
3.1.1 പൗരസ്ത്യവാദദർശനം. 149
3.1.2 ദേശീയതാവാദദർശനം. 159
3.1.3 ആശയവാദദർശനം. 163
3.1.4 ദേശീയാനന്തരദർശനങ്ങൾ. 167
3.2 ഇന്ത്യയും ചിന്തയും 173
3.2.1 ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളുടെ പരിസരം 174
3.2.2 ദാർശനികമായ ഇതര പ്രതിരോധങ്ങൾ 180
3.3 തത്വമസി 190
3.3.1 ആത്മാവിന്റെ ഹിമാലയം 191
3.3.2 ആരണ്യകങ്ങൾ 195
അധ്യായം - 4 **213**
സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യ
4.1 ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ 214
4.1.1. ഹിന്ദുത്വവിരുദ്ധമായ ഭാരതീയദർശനം 218
4.2 ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ 222
4.2.1. ദേശീയതയുടെ മാനങ്ങൾ 225
4.2.3. ജാതി - വർഗ്ഗീയത - സംസ്കൃതാധിപത്യം 226
4.2.4. ഇന്ത്യ നൽകുന്ന വിഭാഗീയതയുടെ പാഠങ്ങൾ 227
4.3. ഭാരതീയത 229
4.3.1. ഇന്ത്യ - സമന്വയത്തിന്റെ ഭൂമിക 229
4.3.2. ഭാഷാപരമായ അധീശത്വം 232
4.3.3. ഭാഷ സംസ്കാരവിനിമയത്തിന്റെ ഇടങ്ങൾ 234
4.3.4. സാഹിത്യം - സാഹിത്യവും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവുമായുള്ള ബന്ധവും 234
4.3.5. ശാസ്ത്രവും കലയും - ഇന്ത്യൻ ഭൗതികപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചന 237
4.3.6. വിദ്യാഭ്യാസം - ഭാരതീയ വിദ്യാഭ്യാസദർശനം 242
4.3.7. സ്വാതന്ത്ര്യപ്പിറ്റേന്ന് 245
4.3.8. ദേശീയത - പദാവലിയുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ 246
4.4. നട്ടെല്ല് എന്ന ഗുണം 248
4.4.1. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യയും വർത്തമാന ഇന്ത്യയും 250
4.5. മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം 253
ഉപസംഹാരം **263-266**
ഗ്രന്ഥസൂചി **267-278**

ആമുഖം

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനവ്യക്തിത്വത്തെ സമഗ്രമായി സമീപിക്കുന്ന ഒരു ഗവേഷണപ്രബന്ധമാണിത്. സാഹിത്യം, സംസ്കാരം, വിദ്യാഭ്യാസം, ഇന്ത്യൻതത്വചിന്ത, രാഷ്ട്രീയം എന്നീ വ്യത്യസ്തമേഖലകളിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനബുദ്ധി എപ്രകാരം വ്യാപരിച്ചു എന്നു അപഗ്രഥിക്കാനാണ് സാമാന്യമായി ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. സമസ്ത ജീവിതമേഖലകളെയും സ്പർശിക്കുന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനം. സാഹിത്യവിമർശകൻ, സാമൂഹ്യവിമർശകൻ, സാംസ്കാരികവിമർശകൻ, അധ്യാപകൻ, സംസ്കൃതപണ്ഡിതൻ, പ്രഭാഷകൻ, ഗാന്ധിയൻ, എന്നീ ബഹുകർതൃത്വങ്ങളാൽ ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനജീവിതം. സാഹിത്യവിമർശകൻ എന്ന നിലയിൽമാത്രമാണ് അക്കാദമികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യൻപഠിതാവെന്ന നിലയിലും ദേശീയവാദിയായ രാഷ്ട്രീയനിരീക്ഷകൻ എന്ന നിലയിലും വ്യവസ്ഥയോട് നിരന്തരം കലഹിക്കുന്ന ആന്തരവിമർശകനായ പ്രഭാഷകൻ എന്ന നിലയിലും അഴീക്കോടിന്റെ വ്യക്തിത്വം അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അതിനാൽ സാഹിത്യവിമർശനകൃതികളോടൊപ്പം ഇതര രചനകളും പ്രഭാഷണങ്ങളും ചേർത്തുവെച്ച് അപഗ്രഥിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഉപന്യാസരൂപത്തിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനകൃതികൾ പൊതുവെ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഋജുവും ആശയവ്യക്തവുമായ ഉപന്യാസരചനാരീതി വിമർശനത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. സാഹിത്യനിരൂപകനെന്നതിൽ കവിഞ്ഞ് ബഹുമുഖവിമർശകനായിട്ടാണ് അദ്ദേഹത്തെ കാണേണ്ടത്. സാംസ്കാരികവിമർശനത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രതിഭ കൂടുതലായി വ്യവഹരിച്ചത്. വിമർശകജീവിതത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിലെഴുതിയ *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം, രമണനും മലയാളകവിതയും*

എന്നീ രണ്ട് സാഹിത്യനിരൂപണ കൃതികളൊഴിച്ചാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ ഖണ്ഡനം മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കിയവയും പൊതുവെ പക്ഷപാതപരവുമാണ്. *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു, പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും, മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം* തുടങ്ങിയ കൃതികൾക്കു പുറകിൽ വിമർശകനെന്ന നിലയിലുള്ള ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെയും പക്ഷപാതത്തിന്റെയും ചില ചെറിയ വിദ്വേഷത്തിന്റെയും ഛായ കലർന്നിട്ടുണ്ടെന്നു പറയാം. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ മാത്രമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഒരു സാഹിത്യനിരൂപകനെന്ന നിലയിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. രണ്ടാംഘട്ടം ഖണ്ഡനവിമർശനത്തിന്റേതും മൂന്നാംഘട്ടം സാംസ്കാരികവിമർശനത്തിന്റേതുമാണ്. അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇത്തരത്തിൽ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങൾ വളരെ നിർണ്ണായകമാണ്. ബാബരി മസ്ജിദ് തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം സുകുമാർ അഴീക്കോട് നടത്തിയ സാംസ്കാരികവിമർശനം പ്രധാനമായും സംഘ്പരിവാർ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനു നേരെയായിരുന്നു. ഈ ശക്തികൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച ദേശീയത എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനു ബദലായി മറ്റൊരു ദേശീയതയെ അവതരിപ്പിക്കാൻ അഴീക്കോട് ശ്രമിച്ചു. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻ പഠനങ്ങളുടെ പ്രസക്തി അതാണ്. *ഭാരതീയത, ഇന്ത്യയും ചിന്തയും, ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ, നവയാത്രകൾ* തുടങ്ങിയ കൃതികൾ ഈ ബദൽ ദേശീയതയെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ഭാരതീയചിന്തയിൽ പ്രബലമായ ഹൈന്ദവാധീശത്വത്തിനെതിരെ പൊരുതുകയും സാംസ്കാരികമായ കപടാവബോധത്തെ ഖണ്ഡിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരികദേശീയതയ്ക്കു നൽകിയ ഏറ്റവും വലിയ സംഭാവന. ഇസങ്ങൾക്കു ബാഹ്യമായ ഇടപെടൽപ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ രാഷ്ട്രീയബോധം പ്രകടിപ്പിച്ചത്.

ആധ്യാത്മികതയിലധിഷ്ഠിതമായ ഭാരതീയ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താവാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. ധാർമ്മികമായ മൂല്യബോധം വിമർശനത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും രാഷ്ട്രീയത്തിലും ഉണ്ടാവണമെന്ന്

അദ്ദേഹത്തിനു നിർബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. ധാർമ്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അഴീക്കോട് സാംസ്കാരികവിമർശനങ്ങൾ നടത്തിയത്. സാഹിത്യത്തിലാവട്ടെ ക്ലാസ്സിസിസവും കാൽപ്പനികതയും അദ്ദേഹത്തിന് ഒരുപോലെ വഴങ്ങിയിരുന്നു.

ഗാന്ധിജി, ഉപനിഷത്ത്, സാഹിത്യം എന്നിവയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെ സ്വാധീനിച്ച മൂന്നു ഘടകങ്ങളായി തന്റെ ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ഗാന്ധിയൻചിന്തകളുടെയും കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെയും സ്വാധീനം പലമട്ടിൽ അദ്ദേഹത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. സമൂഹത്തിൽ കാലികമായ വിഷയങ്ങളോട് പലപാട് ഇടപെടാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രാപ്തനാക്കിയത് ഈ ധൈഷണികപാരമ്പര്യങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ്. ശ്രീനാരായണഗുരുവും വാഗ്ഭടാനന്ദനും അദ്ദേഹത്തിൽ കാതലായ സ്വാധീനം ചെലുത്തി.

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രം നിരന്തരസംഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും ആശയങ്ങളുടെ സംവാദപരിസരങ്ങളിലൂടെയും അവയുടെ കൊണ്ടുകൊടുക്കലുകളിലൂടെയും രൂപപ്പെട്ടുവന്നതാണ്. സുകുമാർ അഴീക്കോട് കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തെ നിരന്തരം ചലനാത്മകമാക്കി നിർത്തിയത് തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയാണ്. കേരളീയചിന്തയിൽ അദ്ദേഹം ഒരു സംവാദപുരുഷനായി മാറിയത് പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഇടപെടലുകൾക്കു ശ്രമിച്ചു എന്നതുകൊണ്ടാണ്. അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണം രേഖീയമായൊരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പുറത്തല്ല നിലനിന്നത്. സമകാലികപ്രശ്നങ്ങളോട് മുഖംനോക്കാതെ പ്രതികരിക്കുന്ന ഖണ്ഡനവിമർശകൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണപ്രതിഭയുടെ പുറകിൽ ജാഗ്രത്തായി നിലകൊണ്ടിരുന്നു. അതിനാൽത്തന്നെ ഇസങ്ങളോടെല്ലാം അടുത്തും ഇടഞ്ഞും അദ്ദേഹം വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ നിലനിന്നു. നിലപാടില്ലായ്മകളായി പലതും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും അതിനുപുറകിലെ യഥാർത്ഥസാംഗത്യം മിക്കപ്പോഴും അറിയപ്പെടാതെ പോയി. ജൈവബുദ്ധിജീവിയായ ഒരു വിമർശകനു തന്റെ ബോധ്യങ്ങളിൽ നിരന്തരമായ മാറ്റങ്ങൾ വന്നുകൊണ്ടിരിക്കും.

ശ്രീനാരായണഗുരു അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയ്ക്കുശേഷം കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയത് ഇത്തരം ബോധ്യങ്ങളിൽവന്ന പരിവർത്തനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവിയെപ്പോലെ നിരന്തരമായി ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിൽ കുരുങ്ങിക്കിടക്കാൻ അഴീക്കോടിന് സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഇതൊരു പോരായ്മയായല്ല കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാനപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്ന് ഊർജ്ജമുൾക്കൊണ്ട് വളർച്ച പ്രാപിച്ച ഒരു വിമർശകന് ആയിത്തീരാവുന്ന ബൗദ്ധികമായ പരിണാമമായാണ് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിൽനിന്നകന്നുപോയ കേരളത്തെ ആ മൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് നിരന്തരം ഓർമ്മിപ്പിക്കാനും അതിലേക്ക് തിരിച്ചടുപ്പിക്കാനുമാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. ബിംബങ്ങളെ തച്ചുതകർക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചത് ഈ ധൈഷണികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ച അദ്ദേഹത്തിലുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. വിഗ്രഹഭംഞ്ജനങ്ങളുടെ പേരിലാണ് അഴീക്കോട് അറിയപ്പെട്ടത്. മാതാ അമൃതാനന്ദമയി, എം. പി. വീരേന്ദ്രകുമാർ, വെള്ളാപ്പള്ളി നടേശൻ, മോഹൻലാൽ, കെ. പി. അപ്പൻ എന്നിവർക്കുനേരെ നടത്തിയ കടുത്ത ആക്രമണങ്ങൾ അസാമാന്യ ധൈര്യമുള്ള ഒരു സാംസ്കാരികവിമർശകനുമാത്രം സാധിക്കുന്നതാണ്. ഖണ്ഡനമാണ് വിമർശനം എന്ന വാദത്തിൽ ഉറച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് സാഹിത്യവിമർശനത്തിലും അദ്ദേഹം ഈ തച്ചുതകർക്കൽ നടത്തി.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെയും ഭാരതീയദർശനങ്ങളെയും സംയോജിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ആലോചന സുകുമാർ അഴീക്കോട് വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു. ഭാരതീയദർശനങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ആധുനികഇന്ത്യയെയാണ് അദ്ദേഹം വിഭാവന ചെയ്തത്. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്ത സാരവത്തായി ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെ പിൻപറ്റുന്നതാകയാൽ അതിന്റെ സ്വാധീനം അഴീക്കോടിൽ വളരെ പ്രകടമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാരതീയതാസങ്കൽപ്പംതന്നെ പല അടരുകളുള്ളതാണ്. ഗാന്ധിജിയെ മാതൃകയായി പിന്തുടരുമ്പോഴും സോഷ്യലിസ്റ്റുകളും മാർക്സിയൻ

ആദർശങ്ങളും ഇന്ത്യൻ ആശയവാദവും അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. ഈ സ്വാധീനങ്ങളെ പരിശോധിക്കാൻ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഖണ്ഡനമാണ് വിമർശനം എന്നതായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്. വിമർശനം സാംസ്കാരികമാകണമോ സൈദ്ധാന്തികമാകണമോ എന്ന ആശയക്കുഴപ്പം കലയിലെന്നപോലെ വിമർശനത്തെയും എക്കാലവും ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുണ്ടശ്ശേരി സൈദ്ധാന്തികപക്ഷത്തും മാരാർ ശാശ്വതമൂല്യത്തിലുമാണ് ഊന്നിയത്. അഴീക്കോടിൽ ഇവ രണ്ടും സന്തുലിതമാണ്. ആശയതലത്തിൽ ഗാന്ധിയനായിരുന്നിട്ടും വിമർശനത്തിൽ അദ്ദേഹം ഹിംസാത്മകത കൈക്കൊണ്ടു, സ്നേഹാനുഭൂതിയോടെയുള്ള വിമർശനം വിമർശനശാഖയെത്തന്നെ ഇല്ലാതാക്കിക്കളയുമെന്ന ബോധ്യം അഴീക്കോടിനുണ്ടായിരുന്നു.

വീക്ഷണത്തിലെന്നപോലെ അഴീക്കോടിന്റെ ഭാഷയിലും ശൈലിയിലും പിന്നീട് ധാരാളം പരിണാമങ്ങൾ വരുന്നുണ്ട്. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ സംസ്കൃതജഡിലമായ ഭാഷാരീതിയാണ് അദ്ദേഹം എഴുത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ അവസാനഘട്ടത്തിൽ അത് തെളിഞ്ഞ മലയാളത്തിന് വഴിമാറുന്നുണ്ട്. ഉപന്യാസരീതിയിലുള്ള ഗദ്യമാണ് ആദ്യകാലവിമർശനങ്ങളിലുള്ളതെങ്കിൽ പിന്നീടുള്ള വിമർശനങ്ങളിൽ പ്രഭാഷണത്തിന്റെ സ്വാധീനം കലർന്ന ഗദ്യഭാഷയാണുള്ളത്.

പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തെയും ജീവിതത്തെയും മുൻനിർത്തി ചില പഠനങ്ങൾ ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനു മുമ്പും പിമ്പുമായി വന്നെങ്കിലും സമഗ്രമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനങ്ങളെ സമീപിക്കുന്ന രീതി അവയിൽ കുറവായിരുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ പഠനം പ്രസക്തമാകുന്നത്. സാഹിത്യവിമർശനത്തിലും സാംസ്കാരികവിമർശനത്തിലും

രാഷ്ട്രീയവിമർശനത്തിലും അദ്ദേഹം അവലംബിച്ച സൈദ്ധാന്തികരീതികളെ പരിശോധിക്കുന്ന സമഗ്രപഠനം എന്ന നിലയിൽ ഈ അന്വേഷണം പ്രസക്തമാണ്.

പഠനരീതി

വിശകലനാത്മകരീതിശാസ്ത്രമാണ് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ കൃതികളെ സാഹിത്യം, സംസ്കാരം, ദർശനം, രാഷ്ട്രീയം എന്നിങ്ങനെ വർഗ്ഗീകരിക്കുകയും അവയെ പ്രഥമാകരങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സുകുമാർ അഴീക്കോ ടിനെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനത്തെക്കുറിച്ചും വന്ന പഠനങ്ങൾ ദ്വിതീയാ കരങ്ങളാണ്. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആത്മകഥകളെയും പ്രഭാഷണങ്ങളെയും പഠനത്തിനായി അവലംബിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദിനപ്പത്രങ്ങളിലും വാരികകളിലുമായി അഴീക്കോട് എഴുതിയ ലേഖനങ്ങൾ പലതും ലഭ്യമല്ലാത്തതിനാലും പഠനത്തിന്റെ മേഖല വിപുലമായതിനാലും പരിശോധിച്ചിട്ടില്ല. അഴീക്കോടിനെക്കുറിച്ച് പലയിടങ്ങളിലായി വന്ന ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പുകൾ രണ്ടാമധ്യായത്തിന്റെ രചനയ്ക്ക് പ്രയോജനകരമായിട്ടുണ്ട്.

പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനസംഭാവനകളെ മുൻനിർത്തി ധാരാളം പഠനങ്ങൾ വന്നിട്ടുണ്ട്. *അഴീക്കോട് എന്ന ടോട്ടൽ ക്രിട്ടിക്* എന്ന പേരിൽ ഡോ. ജോജി മാടപ്പാട്ട് മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാലയിൽ സമർപ്പിച്ച ഗവേഷണപ്രബന്ധം അഴീക്കോടിന്റെ സാഹിത്യവിമർശനത്തെ മുൻനിർത്തി യുള്ളതാണ്. സാഹിത്യത്തിനും സാംസ്കാരികമേഖലയ്ക്കും അഴീക്കോട് നൽകിയ സംഭാവനകളെ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. *അഴീക്കോടിനെ അറിയുക* എന്ന പേരിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഷഷ്ടിപൂർത്തി ഉപഹാരഗ്രന്ഥമായി 1986-ൽ കോട്ടയം സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം പുറത്തിറക്കിയ ഗ്രന്ഥം അഴീക്കോടിനെക്കുറിച്ച് പ്രഗത്ഭർ എഴുതിയ ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ്. *കലഹവും വിശ്വാസവും* (1986) *എന്ന* കെ. പി.

അപ്പന്റെ വിമർശനകൃതി സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പുകൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. മാത്യൂ മണാർക്കാടിന്റെ *അഴീക്കോടിന്റെ ലോകത്തിൽ* (കറന്റ് ബുക്സ്: തൃശ്ശൂർ, 2008) എന്ന കൃതി അഴീക്കോടുമായുള്ള ദീർഘാഭിമുഖമാണ്. ആർ. പവിത്രൻ എഡിറ്റുചെയ്ത *അഴീക്കോട് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു* (ഹരിതം ബുക്സ്: കോഴിക്കോട്, 2008) എന്ന കൃതിയിൽ അധ്യാപകൻ, ഗാന്ധിയൻ, പ്രഭാഷകൻ, നിരൂപകൻ, സാമൂഹിക വിമർശകൻ എന്നീ നിലകളിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെ സമഗ്രമായി വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നു. ഡോ. ടി. ആർ. രാഘവന്റെ *അഴീക്കോട് : സ്മരണകളിലൊരു സാഗരസാന്നിധ്യം* (സാ.പ്ര.സ: കോട്ടയം, 2013) എന്ന കൃതി സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകളുടെയും പഠനങ്ങളുടെയും സമാഹാരമാണ്. ഇയ്യങ്കോട് ശ്രീധരന്റെ *അഴീക്കോട് എന്ന അനുഭവം* (സാ.പ്ര.സ: കോട്ടയം, 2009) എന്ന കൃതിയും അഴീക്കോടിനെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തിപരമായ അനുഭവങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്നു. ഇ. എം. അഷ്റഫ് എഴുതിയ *സുകുമാർ അഴീക്കോട് : ജീവചരിത്രം* (എ.ബി.സി പബ്ലിക്കേഷൻസ്: കണ്ണൂർ, 2001) എന്ന കൃതി അഴീക്കോടിനെക്കുറുച്ചുള്ള മികച്ച ഒരു ജീവചരിത്രഗ്രന്ഥമാണ്. ടി. വേണുഗോപാലന്റെ *പ്രഭാഷകന്റെ വിമർശനസാഹിത്യം* (വാഗ്ഭവ : കാലിക്കറ്റ്, 1995) എന്ന കൃതി പ്രഭാഷകനായ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനങ്ങളെക്കുറിച്ച് വന്നിട്ടുള്ള ഖണ്ഡനരൂപത്തിലുള്ള പഠനമാണ്. പോൾ മണലിൽ എഴുതിയ *അഴീക്കോട് എന്ന വിചാരശിൽപി* (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1991) എന്ന കൃതി അഴീക്കോടിന്റെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും വിമർശകവ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള പഠനമാണ്. അദ്ദേഹംതന്നെ എഡിറ്റുചെയ്ത *ദാർശനികവിമർശനത്തിന്റെ ഉപാസകൻ* (കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1990) എന്ന കൃതിയും സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനജീവിതത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നതാണ്. അഴീക്കോടിന്റെ മരണാനന്തരം പുറത്തിറങ്ങിയ *കേരളത്തിന്റെ മാഷ് മലയാളത്തിന്റെ മുഴക്കം* (എഡി. കെ.ഇ.എൻ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 2012), *അഴീക്കോടിന്റെ വിചാരലോകം* (എഡി. എ. കെ. നമ്പ്യാർ. കോട്ടയം: സാ. പ്ര. സ, 2015),

അഴീക്കോട് മാഷ്: സ്മൃതിചിത്രങ്ങൾ സംഭാഷണങ്ങൾ (എഡി. എം. എൻ. കാരശ്ശേരി. കോട്ടയം: മനോരമ ബുക്സ്, 2012) എന്നിവ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശകവ്യക്തിത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നവയാണ്. കൂടാതെ ആനുകാലികങ്ങളിലും വാരികകളിലുമായി ധാരാളം ജീവചരിത്രപരമായ ലേഖനങ്ങൾ വന്നിട്ടുണ്ട്. പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ട ഈ കൃതികളെല്ലാം ഈ പഠനത്തിന് സഹായകരമായിട്ടുണ്ട്.

അധ്യായവിഭജനം

ആമുഖം, ഉപസംഹാരം എന്നിവയ്ക്കു പുറമെ നാലധ്യായങ്ങളാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിനുള്ളത്. *സാഹിത്യവിമർശകനായ സുകുമാർ അഴീക്കോട്* എന്നതാണ് ഒന്നാമധ്യായം. രണ്ടാമധ്യായം *സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്ന ആന്തരവിമർശകൻ.* മൂന്നാമധ്യായം *സുകുമാർ അഴീക്കോടും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളും* എന്നും നാലാമധ്യായം *സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യ* എന്നുമാണ് നാമകരണം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

അധ്യായം 1. സാഹിത്യവിമർശകനായ സുകുമാർ അഴീക്കോട്

ഈ അധ്യായത്തിൽ മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നൽകിയ സംഭാവനകളെ പരിശോധിക്കുന്നു. *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം, രമണനും മലയാളകവിതയും, ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു, പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും, മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം* എന്നീ പ്രധാന സാഹിത്യവിമർശനകൃതികളെ മുൻനിർത്തി അഴീക്കോടിന്റെ വിമർ ശനവ്യക്തിത്വത്തെ അപഗ്രഥിക്കാൻ ഈ അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നു. ആദ്യഘട്ട വിമർശനത്തിൽ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഏറെ പ്രമാദമായ രണ്ടു സാഹിത്യകൃതികളെയാണ് അദ്ദേഹം നിരൂപണവിധേയമാക്കുന്നത്. കുമാരനാശാന്റെ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* എന്ന കൃതിയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* ചങ്ങമ്പുഴയുടെ *രമണനെ* വിമർശിച്ചെഴുതിയ *രമണനും മലയാളകവിതയും* എന്നീ രണ്ടു കൃതികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതാ

നിരൂപണങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ വളരെയധികം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു* എന്ന കൃതി മഹാകവി ജി. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ രചനകളെ ഖണ്ഡനരൂപത്തിൽ വിലയിരുത്തുന്ന രചനയാണ്. ആ നിലയ്ക്ക് ശങ്കരക്കുറുപ്പുവിമർശനവും കവിതാവിമർശനത്തിന്റെ പരിധിയിലാണ് വരുന്നത്. പിന്നീട് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്ന നിരൂപണകൃതികൾ *പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും, മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം* എന്നിവയാണ്. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പുകളാണ് ഈ കൃതികളുടെ രചനയ്ക്ക് ആധാരമായിട്ടുള്ളത്. പുരോഗമനസ്വഭാവമുള്ള സാഹിത്യസംഘടന എന്ന രീതിയിലാണ് 1937-ൽ ജീവൽസാഹിത്യസംഘം രൂപപ്പെടുന്നത്. 1944-ൽ അത് പുരോഗമനസാഹിത്യസംഘടനയായി വേരുറച്ചു. പ്രധാനമായും സാഹിത്യപ്രാധാന്യമുള്ള ചർച്ചകളും സംവാദങ്ങളും നടത്തുകയായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രവർത്തനം. നിരന്തരമായ സംവാദങ്ങൾ വിഭിന്നങ്ങളായ ആശയങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്താനും അങ്ങനെ സജീവമായൊരു സാഹിത്യചർച്ചാമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാനും ഇത് കാരണമായി. ജീവൽസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അക്കാലത്തെ ഇടപെടൽശേഷിയെ കുറച്ചുകാണാനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ കൃതിയിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. വാദകോലാഹലങ്ങൾക്കിടയിൽ ഗ്രന്ഥരചനയിലും ഇതരസാഹിത്യപ്രവർത്തനങ്ങളിലും സംഘടന വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചില്ല എന്നതായിരുന്നു അഴീക്കോടിന്റെ പ്രധാന വിമർശനം.

ആർനോൾഡ് ടോയിൻബിയുടെ ആസ്കന്ദന പ്രതികരണസിദ്ധാന്തത്തെ സീതാവിമർശനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആസ്കന്ദനം ഒരു വ്യക്തിയിലേൽപ്പിക്കുന്ന പ്രതികരണത്തിൽനിന്നാണ് വിമർശനസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള വിമർശനാധികാരം സീതയ്ക്കു നേടിക്കൊടുക്കാനും അതുവഴി അവളുടെ സംസ്കാരത്തിനു സുപ്രതിഷ്ഠയുണ്ടാക്കുവാനുമാണ് ആശാന്റെ സീതാകാവ്യത്തിന്റെ വിമർശനഘട്ടം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. സീതാകാവ്യത്തിൽ സീത തന്റേടിയായ സ്ത്രീയാണെന്ന്

സമർത്ഥിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. സീതയുടെ വിചാരഭാഷയുടെ മുകളിലാണ് അഴീക്കോട് സീതാകാവ്യത്തിന്റെ അനന്യത നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. കവിതയുടെ കേന്ദ്രം ശിൽപവിചാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന തത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ സീതാവിമർശനം.

രമണനും മലയാളകവിതയും ആരംഭിക്കുമ്പോൾ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽ ഖണ്ഡനവിമർശകനായാണ് അഴീക്കോട് രംഗത്തുവരുന്നതെങ്കിലും കൃതിയുടെ അവസാനഘട്ടമെത്തുമ്പോഴേക്കും സഹൃദയത്വമുള്ള നിരൂപകനെന്ന നിലയിൽ ചങ്ങമ്പുഴയിലെ പ്രതിഭയെ തിരിച്ചറിയാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. രമണനെ ഇഴകീറി പരിശോധിക്കുന്ന വിമർശനരീതിയാണ് ഈ കൃതിയുടെ രചനയിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഖണ്ഡനത്തിന്റെ പരുക്കൻ സ്വഭാവത്തിൽനിന്ന് മയപ്പെട്ട് മണ്ഡനസ്വഭാവത്തിലേക്ക് വിമർശനം മാറുന്നുണ്ട്. പ്രയോഗയുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഖണ്ഡനം നടത്തുന്നത്. കവിതയുടെ കാര്യത്തിൽ ഈ യുക്തിപ്രയോഗം അത്ര ഗുണകരമല്ല എന്നതാണ് ഈ വിമർശനത്തിന്റെ പരിമിതി.

1963-ലാണ് *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു* എന്ന വിമർശനകൃതി അദ്ദേഹം രചിച്ചത്. മുഴുനീള ഖണ്ഡനമാണ് ഈ കൃതിയുടെ സ്വഭാവം. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് അവതരിപ്പിച്ച മിസ്റ്റിസിസത്തിന് മൗലികതയില്ലെന്നും അത് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണെന്നും സുകുമാർ അഴീക്കോട് വാദിക്കുന്നു. 'സ്വന്തം വലയും കൊട്ടയും ശങ്കരക്കുറുപ്പിനുണ്ടോ?' എന്ന ചോദ്യമാണ് ഈ വിമർശനകൃതിയിലൂടെ പ്രാഥമികമായും അഴീക്കോട് ഉന്നയിക്കുന്നത്. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ മിസ്റ്റിക് കവിതകൾ വ്യർത്ഥാനുകരണങ്ങളാണെന്നും മലയാളത്തിൽ യോഗാത്മകകവിയായി അദ്ദേഹത്തെ കാണുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ലെന്നും കരുതുന്ന അഴീക്കോടിന് മിസ്റ്റിസിസം ഇന്നതാണെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. ഈശ്വരസാധനയിലും ധ്യാനത്തിലും

യോഗവിദ്യയിലും മാത്രമാണ് മിസ്റ്റിസിസം സാധ്യമാകുന്നതെന്ന ധാരണയും അഴീക്കോടിനുണ്ട്.

'മലയാളസാഹിത്യ വിമർശനത്തിലെ വൈദേശികപ്രചോദനം' എന്ന വിഷയത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് നടത്തിയ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ വിശദീകരണമെന്നനിലയിലാണ് അദ്ദേഹം *മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം* എന്ന കൃതി രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. വിമർശനത്തിന്റെ വിമർശനം അഥവാ വിമർശനത്തിന്റെ ചരിത്രം എന്ന നിലയിലാണ് മലയാളസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ഈ കൃതി പ്രസക്തമാകുന്നത്. യൂറോപ്യൻ കണ്ണിലൂടെ ഇന്ത്യയെ നോക്കിക്കാണുന്ന ഓറിയന്റൽവീക്ഷണമാണ് ഈ കൃതിയുടെ രചനയിലുടനീളം അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. സംസ്കൃതത്തോടും സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തോടുമുള്ള സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിധേയത്വം അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിലും ഭാഷയിൽ സവിശേഷമായും പൊന്തിനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പാശ്ചാത്യവിമർശനരീതിയെ പൊതുവായി പരിചയപ്പെടുത്താൻ ഈ കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. നിയാമകവിമർശനം (Legislative Criticism) സൈദ്ധാന്തികവിമർശനം (Theoretical Criticism) വിവരണാത്മകവിമർശനം (Descriptive Criticism) എന്നിങ്ങനെയുള്ള പാശ്ചാത്യവിമർശനരീതികളെ അദ്ദേഹം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. ഇതിൽ വിവരണാത്മകവിമർശനത്തെയാണ് യഥാർത്ഥ സാഹിത്യനിരൂപണമെന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുന്നത്.

ഗദ്യത്തെക്കുറിച്ചും വിമർശനത്തെക്കുറിച്ചും സുകുമാർ അഴീക്കോട് പുലർത്തുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ പരിശോധിക്കാം.

1. ഗദ്യമില്ലാതെ വിമർശനമില്ല.
2. പദ്യത്തിൽ വിമർശനം സാധ്യമല്ല, അഥവാ ഉണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെ അത് നശിച്ചുപോയിട്ടേയുള്ളൂ.
3. ഗദ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവംതന്നെ യുക്തിചിന്തയും അപഗ്രഥനാത്മകത്വവുമാണ്.

4. നല്ല ഗദ്യത്തിന്റെ പരസീമ വിമർശനമാണ്.

5. വിമർശനമില്ലെങ്കിൽ ഗദ്യമില്ല.

6. മിക്കസാഹിത്യങ്ങളിലും ഗദ്യത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവുതന്നെയാണ് വിമർശനത്തിന്റെയും സ്രഷ്ടാവ്. അതുകൊണ്ട് മലയാളത്തിലും അങ്ങനെത്തന്നെ.

ഒരു വിമർശനചരിത്രരചന എന്ന മട്ടിലുള്ള കൃത്യവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ അപഗ്രഥനം വിമർശകരെക്കുറിച്ച് നൽകിയിട്ടില്ല. ചില വിമർശകരെക്കുറിച്ച് വളരെയേറെ പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും (കേരളവർമ്മ) മറ്റുചിലരെ ന്യൂനീകരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട് (കേസരി). മൗലികമായ ഒരു വിമർശനചരിത്രരചന എന്ന നിലയിൽ ഈ കൃതി വേണ്ടത്ര അവധാനത കാണിച്ചിട്ടില്ല. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ *മലയാളസാഹിത്യപഠനങ്ങൾ* എന്ന കൃതിയെയും ഈ അധ്യായത്തിൽ സാമാന്യമായി വിശകലനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എഴുത്തച്ഛനെയും ആധുനികകവിത്രയത്തെയും കുറിച്ചുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ വീക്ഷണങ്ങൾ വളരെ പ്രധാനങ്ങളാണ്.

അധ്യായം 2. സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്ന ആന്തരവിമർശകൻ

കേരളീയനവോത്ഥാനം ബഹുവിധങ്ങളായ ആശയങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു മഹാപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. സാമൂഹികമായും സാംസ്കാരികമായും പുരോഗമനപരമായിരുന്നു അതിന്റെ ആശയപരമായ ഉള്ളടക്കം. ശ്രീനാരായണഗുരു മുതൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് വരെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സ്വയം പരിവർത്തനോന്മുഖമായ ആശയധാരകൾ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജാതി, മതം, വർഗ്ഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാമൂഹികവിഭജനങ്ങളെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും നവോത്ഥാനശ്രമങ്ങളും പ്രാഥമികമായി പ്രശ്നങ്ങളാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഗാന്ധിയൻ ആശയപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പലമട്ടിലുള്ള പ്രയോഗരീതികളാണ് കേരളീയനവോത്ഥാന പരിശ്രമങ്ങളിൽ പ്രധാനമായും ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഒരു

സൈദ്ധാന്തികപദ്ധതിയായി അത് ഒരുപക്ഷെ, രൂപപ്പെട്ടിരുന്നില്ലെങ്കിലും ആന്തരികവിമർശനത്തിന്റേതായ ഒരു പൊതുഭാവം ശ്രീനാരായണഗുരു മുതൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് വരെയുള്ള നവോത്ഥാനനായകരിൽ കണ്ടെത്താനാവും.

കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ വക്താവെന്ന നിലയിലും വ്യവസ്ഥയോട് അതിനകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് കലഹിക്കുന്ന വിമർശകൻ എന്ന നിലയിലും സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ബഹുമുഖവിമർശനപ്രതിഭയെ പല മട്ടിൽ അപഗ്രഥിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുവെച്ച 'പൊതു' എന്ന ആശയത്തിന്റെ വിപുലീകരണവും അതുണ്ടാക്കിയ സംവാദപരിസരവുമാണ് അഴീക്കോടിനെ സാംസ്കാരികവിമർശനവുമായി ചേർത്തുനിർത്തിയത്. നവോത്ഥാനമെന്നത് വ്യക്തി സമൂഹത്തിൽ ഇടപെട്ടുകൊണ്ട് സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്ന ഒരു മാതൃകയാണ്. ഈ നവോത്ഥാനപരിശ്രമങ്ങളെ സാധ്യമാക്കുന്നതാവട്ടെ, നിരന്തരസംവാദങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന ആശയപരിസരത്തിലൂടെയാണ്. പ്രഭാഷണവേദികൾ നവോത്ഥാനശ്രമങ്ങളെ നിരന്തരം ഉദ്ദീപിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. പൊതുഇടങ്ങളെ സജീവമാക്കി നിലനിർത്താനുള്ള പ്രഭാഷണത്തിന്റെ കഴിവ് മനസ്സിലാക്കിയ വിമർശകനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിലാണ് അദ്ദേഹം കൂടുതൽ അറിയപ്പെട്ടത്. പ്രഭാഷണമെന്ന ഭാഷാവ്യവഹാരത്തെയും അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിനിമയബന്ധങ്ങളെയും കുറിച്ച് ഈ അധ്യായത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അഴീക്കോട് എന്ന പ്രഭാഷകനെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായി ഈ അധ്യായത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. നവോത്ഥാനവും പ്രഭാഷണകലയും തമ്മിലുള്ള ചരിത്രപരമായ ബന്ധത്തെയും ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു. കലഹിക്കുന്ന നിലയിൽ അഴീക്കോടിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ പരിശോധിക്കുന്നു. വിഗ്രഹഭംഞ്ജകനെന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹം നിരന്തരമായി സംവാദപുരുഷനായിട്ടാണ് നമ്മുടെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിൽ നിറഞ്ഞുനിന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തും ജീവിതവും; പത്രപ്രവർത്തകനെന്ന നിലയിലും വിമർശകനെന്ന നിലയിലുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ

പരിശോധിക്കുന്നു. അഴീക്കോടിനെക്കുറിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പുകളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മകഥയും ഈ അധ്യായത്തിന് അവലംബമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അഴീക്കോടിന്റെ ഭാഷയെയും ശൈലിയെയും വിശകലനവിധേയമാക്കാനും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

അധ്യായം 3. സുകുമാർ അഴീക്കോടും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളും

പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റെയും ആശയവാദത്തിന്റെയും ദേശീയവാദത്തിന്റെയും ഭൗതികവാദത്തിന്റെയും സൈദ്ധാന്തികതയിലൂന്നി സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ദർശനങ്ങളെ പരിശോധിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആലോചനകളെ സമഗ്രമായി വിലയിരുത്താനും ഇന്ത്യൻദാർശനികപാരമ്പര്യങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താനുമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങൾ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. *തത്വമസി, ഇന്ത്യയും ചിന്തയും, ഭാരതീയത, നവയാത്രകൾ* തുടങ്ങിയ കൃതികളിലൂടെ ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുടെ സമഗ്രതയെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് വളരെ ആലോചിച്ചിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളത് പൗരസ്ത്യതത്വചിന്തയാണ്.

ഉപനിഷത്തുക്കളെ വളരെ സാമാന്യമായും ജനകീയമായും അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു കൃതി എന്ന നിലയിലാണ് *തത്വമസി*യുടെ പ്രസക്തി. സംസ്കൃതപാണ്ഡിത്യവും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളിൽ ആഴത്തിലുള്ള ചിന്തയുമാണ് *തത്വമസി*യുടെ രചനയ്ക്ക് ആധാരമായത്. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ജീവിതത്തെ സ്വാധീനിച്ച പ്രധാനപ്രേരണകളിലൊന്നായി അദ്ദേഹംതന്നെ കരുതുന്നത് ഉപനിഷത്തുക്കളെയാണ്. അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങളെ സവിശേഷമായി പഠിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

പൗരസ്ത്യവാദദർശനം, ദേശീയവാദദർശനം, ആശയവാദദർശനം, ഭൗതികവാദദർശനം എന്നിവ ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെയും ഉപനിഷത്തുകളെയും എങ്ങനെയാണ് നോക്കിക്കണ്ടതെന്നും അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ സുകുമാർ

അഴീക്കോടിന്റെ ദാർശനികസമീപനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനും ഈ അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സന്ദേഹിയായ ഒരു ബഹുമുഖദാർശനികനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. ദേശീയവാദിയായ ഒരു സംസ്കൃതപഠിതാവ് ആയിരിക്കെത്തന്നെ ആശയവാദവും ഭൗതികവാദവും അദ്ദേഹത്തെ ഭരിച്ചിരുന്നു. പൗരസ്ത്യവാദികളായ യൂറോപ്യന്മാരുടെ അപരവീക്ഷണവും ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉപനിഷത്തുകളെയും വേദങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. പൗരസ്ത്യവാദികളായ ആശയവാദികളുടെ ലോകവീക്ഷണമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഉപജീവിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു കാണാൻ കഴിയും. മാക്സ്മുള്ളറുടെ ഉപനിഷത്പഠനങ്ങൾ *തത്വമസി*യുടെ രചനയിൽ അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ദാർശനികപരിസരത്തു നിന്ന് അഴീക്കോടിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളെ ക്രോഡീകരിക്കാൻ ഈ അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹം ദർശനങ്ങളെ കണ്ട രീതിയെയും അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിച്ച ദാർശനികരെയും കുറിച്ച് പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. ആശവാദം, ഭൗതികവാദം, ദേശീയവാദം എന്നിവയുടെ സൈദ്ധാന്തിക ചട്ടക്കൂടുകൾക്കകത്ത് എപ്രകാരമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിലയെന്ന് അപഗ്രഥിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇവ മൂന്നിന്റെയും അംശങ്ങൾ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻ ദാർശനികപഠനങ്ങളിലുണ്ട്.

ആത്മീയതയ്ക്കു മതത്തിനു പുറത്ത് ചരിത്രത്തിലും സ്ഥാനമുണ്ടെന്ന് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ് ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ എഴുതപ്പെട്ട പ്രബന്ധങ്ങളിലൂടെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ ആത്മീയതയ്ക്ക് സ്ഥാനമുണ്ട്. ഉപനിഷത്തിന്റെയും, ഗാന്ധിജിയുടെയും, ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും വഴി അതാണ്. വേദസംബന്ധിയായ ആത്മീയതയേക്കാൾ സത്യത്തിന്റെ പൊരുളന്വേഷിക്കുന്ന ആത്മജ്ഞാനത്തെയാണ് ആത്മീയതയെന്നുദ്ദേശിക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതമോ, ജാത്യാധിഷ്ഠിതമോ ആയ ആത്മീയതയിൽനിന്നും വിരുദ്ധമാണത്. അതിനെ കണ്ടെടുക്കാനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിച്ചത്. അതിനാൽ അദ്ദേഹം

ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതദൈവചിന്തയെ എതിർക്കുകയും ദർശനങ്ങളിൽ ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനുതകുന്നത് കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്തു.

അധ്യായം 4. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യ

ഇന്ത്യൻദേശീയതയെക്കുറിച്ചും രാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആലോചനകളെ ക്രോഡീകരിക്കാനാണ് നാലാമധ്യായത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഹൈന്ദവപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താക്കൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ദേശീയതയുടെ കടുത്ത വിമർശകനായിരുന്നു അഴീക്കോട്. ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയിലധിഷ്ഠിതമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ രാഷ്ട്രീയചിന്ത.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെയും ഭാരതീയദർശനങ്ങളെയും സംയോജിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ആലോചന അദ്ദേഹത്തിലുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ പഠനങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കാവുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളും എഴുത്തുകളുമാണ് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ രചനയ്ക്ക് മുഖ്യാവലംബമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. *ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ, ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ, ഭാരതീയത, ഗാന്ധിയൻ ആദർശത്തിൽ ഉയരേണ്ട ഭാരതം, രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പുനർജ്ജന്മം, ഇന്ത്യയും ചിന്തയും, ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും, ദർശനം - സമൂഹം - വ്യക്തി, നട്ടെല്ല് എന്ന ഗുണം, അഴീക്കോടിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ, തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ, വീണ്ടുവിചാരങ്ങൾ, വായനയുടെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ, മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം, പുതു പുഷ്പങ്ങൾ* എന്നീ കൃതികൾ ഈ വിഷയങ്ങളെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നവയാണ്. വിഷയങ്ങളുടെ വൈപുല്യവും ബഹുത്വവും കാരണം വർഗ്ഗീകരണം ക്ലേശകരമാണ്. പ്രഭാഷണത്വം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നവയാണ് ഈ രചനകൾ.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയത എക്കാലവും പ്രശ്നപരമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു പദമാണ്. ദേശീയത എന്നതിന് ഐക്യബോധമുളവാക്കുന്ന ഒരു പദമെന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് പുതിയ കാലത്ത് ഋണാത്മകമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയാർത്ഥം കൈവന്നിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യ എന്നതിന് പകരമായി 'ഭാരതം' എന്ന

പദമുപയോഗിക്കുന്നതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലപാട് 'ദേശീയത' എന്നതിനകത്തു കാണാം. വികാരഭാരംകൊണ്ട് ഞെരിയുന്ന ഒരു വാക്കായിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ദേശീയതയെ കാണുന്നത്.

അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയവിമർശനങ്ങൾക്ക് പുറകിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയുടെ ലോകമാണ്. ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയുടെ വേരുകൾ ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലാണുള്ളത്.

ഉപസംഹാരം

സുകുമാർ അഴീക്കോട് മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിനും, കേരളീയസംസ്കാരികമേഖലയ്ക്കും നൽകിയ സംഭാവനകൾ വളരെ വിലപ്പെട്ടതാണ്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഇന്ത്യൻദേശീയതയെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം നടത്തിയ ആലോചനകൾ മൗലികവും പ്രസക്തവുമാണ്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുടെയും പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയുടെയും സമന്വയത്തിന്റെ വെളിച്ചമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനത്തിന്റെ സവിശേഷത. സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കുപരിയായി ഒരു ഇടപെടൽപ്രക്രിയയാണ് കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിൽ അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. അവയെ കണ്ടെത്താനും അടയാളപ്പെടുത്താനുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രബന്ധത്തിലെ കണ്ടെത്തലുകളെ ഉപസംഹാരത്തിൽ സംക്ഷേപിച്ചിട്ടുണ്ട്.

അധ്യായം-1

സാഹിത്യനിരൂപകനായ സുകുമാർ അഴീക്കോട്

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റേ വിമർശനജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച് മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങൾ വളരെ നിർണ്ണായകമാണ്. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഒരു സാഹിത്യനിരൂപകനെന്ന നിലയിലാണ് അഴീക്കോട് പ്രവർത്തിച്ചത്. രണ്ടാം ഘട്ടം ഖണ്ഡനവിമർശനത്തിന്റേതും മൂന്നാം ഘട്ടം സാംസ്കാരികവിമർശനത്തി ന്റേതുമായിരുന്നു എന്ന് സാമാന്യമായി പറയാം. കേരളവർമ്മ വലിയകോയി ത്തമ്പുരാൻ തുടക്കം കുറിച്ച മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം പല വഴികളിലൂടെ പരിണമിച്ച് ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിലെത്തുമ്പോഴാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് മലയാള വിമർശനത്തിൽ തന്റെ സ്ഥാനം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. അതായത് കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള, കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, എം. പി. പോൾ, ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി എന്നിവരുടെ പിൻഗാമിയോ സമകാലകനോ ആയിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് തന്റെ വിമർശനജീവിതം ആരംഭിക്കുന്നത്. കവിത്രയത്തിന്റെ സാഹിത്യനിരൂപണങ്ങളും ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽതന്നെയാണ് പുറത്തുവ ന്നത്. സൈദ്ധാന്തികവിമർശനം സൗന്ദര്യാത്മകവിമർശനത്തിന് വഴിമാറുന്ന ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിലും സുകുമാർ അഴീക്കോട് മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഇടപെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു. മലയാളത്തിന്റെ സാഗരഗർജ്ജനമെന്നാണ് വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീർ അഴീക്കോടിനെ വിശേഷിപ്പിച്ചത്. എം. കെ. സാനു, കെ. പി. അപ്പൻ, എസ്. ഗുപ്തൻനായർ, കെ. ഭാസ്കരൻനായർ എന്നിവരുടെയും സമശീർഷനായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രവർത്തിച്ചു.

യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യത്തെയും ജീവിതത്തെയും വിലയിരുത്തുന്ന കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരുടെ വഴിയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടും സ്വീകരിച്ചത്. ആധുനികവിമർശനത്തിലെ കലഹിക്കുന്ന വിമർശകനായാണ്

സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടത്. ഖണ്ഡനമാണ് വിമർശനത്തിന്റെ വഴി എന്നു വിശ്വസിച്ച വിമർശകനായിരുന്നു അദ്ദേഹം.

ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം, രമണനും മലയാളകവിതയും, ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു, പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും, മലയാളസാഹിത്യ വിമർശനം എന്നിവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട സാഹിത്യവിമർശനകൃതികൾ. ആദ്യത്തെ മൂന്നു കൃതികൾ മലയാള കാൽപ്പനികകവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനങ്ങളാണ്. പിന്നീടു വരുന്നതാവട്ടെ പ്രസ്ഥാനവിമർശനത്തിന്റെ ഗണത്തിലാണു പെടുന്നത്. മലയാളസാഹിത്യവി മർശനത്തിന് ആദ്യമായി ഒരു ചരിത്രം രചിച്ചു എന്നതാണ് *മലയാളസാഹി ത്യവിമർശനം* എന്ന കൃതിയുടെയുടെയും സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെയും പ്രസക്തി.

ഖണ്ഡനവും മണ്ഡനവും, വിശ്വസാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ, മലയാളസാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ എന്നീ കൃതികളും സാഹിത്യസംബന്ധിയായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു.

1. ആദ്യഘട്ടനിരൂപണങ്ങൾ

ആദ്യഘട്ട വിമർശനത്തിൽ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ വളരെയധികം പ്രമാദമായ രണ്ടു കൃതികളെയാണ് അഴീക്കോട് നിരൂപണവിധേയമാക്കുന്നത്. കുമാരനാശാന്റെ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* എന്ന കൃതിയെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം നടത്തിയ നിരൂപണമായ *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം*, ചങ്ങമ്പുഴയുടെ *രമണ*നെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ *രമണനും മലയാളകവിതയും* എന്നീ രണ്ട് കൃതികൾ നിരൂപണസാഹിത്യം എന്ന നിലയിൽ വളരെയധികം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ *രമണനും, സീതാകാവ്യവും* എവിടെ നിൽക്കുന്നു എന്നതിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകളാണ് പ്രസ്തുത നിരൂപണങ്ങൾ.

1.1. ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം

അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തിന്റെ മൗലികത ഏറ്റവുമധികം കാണുന്നത് ഈ കൃതിയിലാണ്. *ഭാരതപര്യടനത്തിൽ* കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ നടത്തുന്നതുപോലുള്ള ഒരു ദാർശനികവിമർശനമാണ് കുമാരനാശാന്റെ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത*യുടെ മേൽ അഴീക്കോട് നടത്തുന്ന വിമർശനം. സീതയുടെ സ്ത്രീകർതൃത്വത്തെ ആധുനിക സ്ത്രീകർതൃത്വമായാണ് അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സൂക്ഷ്മമായ വിചാരശേഷിയും വിമർശനബുദ്ധിയും യുക്തിയുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് പുലർത്തുന്ന സീതയെന്ന കഥാപാത്രത്തെ അഴീക്കോട് കണ്ടെടുക്കുന്നത് ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സ്ത്രീവാദചിന്തകളുടെയും വീക്ഷണകോണിലൂടെ ആണെന്നതാണ് വളരെ പ്രസക്തമായ സംഗതി. സീതയെ പുരാണകഥാപാത്രമായിട്ടല്ല അഴീക്കോട് കണ്ടെടുക്കുന്നത്, മറിച്ച് ജീവിതത്തെയും സ്വന്തം അസ്തിത്വത്തെയും കുറിച്ച് സാരമായി ചിന്തിക്കുന്ന തന്റേടിയായ ഒരു സ്ത്രീയായിട്ടാണ്. ബോധാബോധങ്ങളിലൂടെ, വീണ്ടുവിചാരങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്ന ഒരു കർതൃത്വമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ സീത. 'കുലസ്ത്രീക്കും ചന്തപ്പെണ്ണി'നുമിടയിലെ ഈ കർതൃനില വിമർശനത്തെസംബന്ധിച്ച് സൂക്ഷ്മമായൊരു കണ്ടെടുക്കലാണ്. ആണധികാരത്തിനും അതു നിർമ്മിച്ച കുലധർമ്മത്തിനുമപ്പുറത്തേക്ക് കടന്നു ചിന്തിക്കുന്ന സീത രാമായണത്തിലെ സമാനതകളില്ലാത്ത ഒരു കണ്ടെടുപ്പായി അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. ചാരിത്ര്യസംശയത്തിന്റെ പേരിൽ അഗ്നിപരീക്ഷയ്ക്ക് വിധിക്കപ്പെട്ട, അതും കഴിഞ്ഞ് ജീവത്യാഗം ചെയ്യേണ്ടിവന്ന നിസ്സഹായയായ സീതയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തയാണ് ലവകുശന്മാരെ പിതാവിനടുത്തേക്ക് പറഞ്ഞുവിട്ടശേഷം ചിന്താവിഷ്ടയായിരിക്കുന്ന സീത. ചിന്തയാൽ ആവിഷ്ടയാണവൾ, അധീരയല്ല. സ്വന്തം തീർച്ചപ്പെടുത്തലുകളുടെയും തീരുമാനങ്ങളുടെയും വെളിച്ചത്തിലാണവൾ ഇരിക്കുന്നത്. ഈ സീത രാമായണത്തിലെ സീതയല്ല. ആശാനുമാത്രമേ അത്തരമൊരു സീതയെ

സൃഷ്ടിക്കാനാവൂ. ആശാന്റെ നായികമാർ തന്റേടികളും ധീരകളും സ്വന്തം തീരുമാനങ്ങളിലുറച്ചുനിൽക്കുന്നവരുമാണ്. നളിനിയെയും ലീലയെയും വാസവദത്തയെയും പോലെ പ്രണയത്തിനും സ്നേഹത്തിനും വേണ്ടി ജീവിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നായികയാണ് ആശാന്റെ സീതയും. മനുഷ്യന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം സ്ത്രീയെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്നതത്രെ. എങ്കിൽ രാമന്റെ പൂർണ്ണതയ്ക്കും അപൂർണ്ണതയ്ക്കും ഹേതു സീതയാണ്. സീതാചരിതത്തിലൂടെയും അവളുടെ സ്വഗതാഖ്യാനത്തിലൂടെയും രാമന്റെ ദൈവികതയ്ക്കു ബദലായി മനുഷ്യത്വം അവരോധിക്കപ്പെടുന്നു. രാമായണം രാമന്റെ മാത്രം കഥയല്ല. മറിച്ച് സീതയാൽമാത്രം പൂർണ്ണമാകുന്ന പെണ്ണിന്റെ കഥയാണ്. സീതയുടെ അഭാവത്തിൽ രാമായണകഥ അപ്രസക്തമാണ്.

ആദ്യ അധ്യായത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് സ്വാമി വിവേകാനന്ദനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് സീതയുടെ വ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. ഭാരതീയമാതൃകയിലുള്ള സ്ത്രീയാണ് സീതയെന്നും അനേകം രാമൻമാർ ഉണ്ടാവാൻ ഇടയുണ്ടെങ്കിലും സീത ഒരേയൊരാൾ മാത്രമായിരിക്കുന്നതിലാണ് സീതയുടെ മഹത്വമെന്നും മറ്റും. ശുദ്ധി, ക്ഷമ, ദുഃഖം തുടങ്ങിയ അതിവൈകാരികാംശങ്ങളുമായി ചേർത്തുനിർത്തിയാണ് വിവേകാനന്ദൻ സീതയെ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. ചാരിത്ര്യം, ഭാരതീയ സ്ത്രീസങ്കൽപ്പം, സഹനം, ക്ഷമ തുടങ്ങിയ അംശബന്ധങ്ങളിലാണ് ഇന്നും സ്ത്രീയുടെ നില എന്ന വസ്തുതയെ അഴീക്കോടിന്റെ സീതാനിരൂപണത്തോട് ചേർത്തുനിർത്തി ആലോചിക്കുന്നത് സംഗതമാണ്. അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ അഴീക്കോട് വിവേകാനന്ദന്റെ ഹൈന്ദവസ്ത്രീസങ്കൽപ്പത്തെയാണ് ഉദ്ധരിക്കുന്നതെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഭാരതീയതത്വചിന്തയിലും കാവ്യമീമാംസാലക്ഷണങ്ങളിലും സ്ത്രീയെ മേൽപ്പറഞ്ഞ മട്ടിൽതന്നെയാണ് പരിചരിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. ആധുനികനായ അഴീക്കോടിന് ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ വേരുകളിലൂടെയാണ് മുകളിലേക്ക് സഞ്ചരിക്കാനാകുന്നത്. ആധുനിക ഫെമിനിസ്റ്റ്-മനശ്ശാസ്ത്രനിരൂപണപദ്ധതികളെ

വളരെ നന്നായി പരിചയപ്പെട്ട വ്യക്തിയാണെങ്കിലും ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ ആദർശസങ്കല്പനങ്ങളിൽനിന്ന് അദ്ദേഹത്തിനു പുറത്തുകടക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല.

കുമാരനാശാന് 'കേരളവാല്മീകി ബിരുദം' നൽകുന്നതിനോട് പലർക്കും പലമട്ടിൽ അഭിപ്രായഭേദങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അഴീക്കോടിന് അദ്ദേഹം കേരളവാല്മീകിതന്നെയാണ്. ഇരു കവികളുടെയും അത്മാംശങ്ങളെ ചേർത്തുനിർത്തി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അവരുടെ വിചാരധാര ആത്മീയമായി ഒരേ മട്ടിലുള്ളതാണെന്ന നിഗമനത്തിലാണ് അഴീക്കോട് എത്തിച്ചേരുന്നത്. വാല്മീകിരാമായണം വിവർത്തനംചെയ്ത കവിയെയാണ് കേരളവാല്മീകിയായി കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നത്. ഈ പ്രവണതയെ അഴീക്കോട് ഒരു തരത്തിലും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച് പൂർവ്വകവിയുടെ ആത്മാംശം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു കവിയെമാത്രമേ അത്തരത്തിൽ കരുതേണ്ടതുള്ളൂ എന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ താത്വികനിഗമനം. അങ്ങനെ കരുതുകയാണെങ്കിൽതന്നെ കേരളവാല്മീകി എന്ന വിശേഷണത്തിനർഹൻ കുമാരനാശാനാണ്. കവികളുടെ ഇത്തരം പരസ്പരബന്ധത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് അവരുടെ ദർശനസാമ്യമാണ്. വിവർത്തനം ദർശനസാമ്യത്തെ ഒരുമട്ടിലും ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല. കാളിദാസനെ ഇന്ത്യൻ ഷേക്സ്പിയർ എന്നു വിളിച്ചതിനു കാരണം ഈ മട്ടിലുള്ള ദർശനസാമ്യമാണ്. *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* രചിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം ആശാൻ കേരളവാല്മീകിയായി തീരേണ്ടതാണ്. ആശാന്റെ രാമായണപ്രയത്നം സീതാകാവ്യത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതല്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബാല രാമായണവും വാല്മീകിരാമായണത്തോട് ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതാണ്. വ്യാഖ്യാനാത്മകമായ ഒരു കവിത എന്ന നിലയിൽ അതിന് വേറിട്ടൊരു അസ്തിത്വമുണ്ട്. *ബാലരാമായണം* അനുകരണപ്രായമാണെങ്കിൽ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* സ്വതന്ത്രമായിരിക്കുന്നു എന്ന് അഴീക്കോട് കരുതുന്നു. രാമായണത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശാനുള്ള ഒരു കൃതി എന്ന നിലയിൽ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു.

രാമായണം രാവണനെ വധിച്ച് സീതയെ നേടിയെടുക്കുന്ന ഒരു കഥ മാത്രമല്ലെന്ന് *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. സാധാരണക്കാരന്റെ കാഴ്ചയിൽ അത്രവേഗം പെടാത്ത ശ്രീരാമന്റെ മറ്റൊരു മുഖമാണ് സീതയുടെ സ്വഗതാഖ്യാനത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്. കേരളീയർക്കു കിട്ടിയ ആധുനിക രാമായണമാണ് *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* എന്നു പറയാം. വാല്മീകിയുടെയും കുമാരനാശാന്റെയും കൃതികളുടെ സാമ്യം അവ രണ്ടും കരുണരസത്തിലാണ് എഴുതപ്പെട്ടത് എന്നതുകൂടിയാണ്. രാവണായനത്തിൽ ശ്രീരാമൻ വിജയിച്ചെങ്കിൽ സീതായനത്തിൽ ശ്രീരാമന് കനത്ത പരാജയമാണുണ്ടായത്. വാല്മീകി ഈ ജയപരാജയങ്ങളെ തുലനംചെയ്ത് സമ്മേളിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് രാമായണം രചിച്ചു. *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* രാമന്റെ അയനമല്ല മറിച്ച് സീതയുടേതാണ്. അയോദ്ധ്യാകാണ്ഡത്തിലോ ആരണ്യകാണ്ഡത്തിലോ കാലൂന്നാതെ അധികമൊന്നും രാമായണത്തിൽ വായനക്കാർ ശ്രദ്ധിക്കാതെ വിട്ടുപോകാൻ ഇടയുള്ള അവസാനഭാഗത്തിലാണ് കുമാരനാശാൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നത്. രാമന്റെ വീരാദിഗുണങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും തനി മനുഷ്യരായ സകല വിചാരവികാരങ്ങളോടും കൂടിയ രണ്ടു കഥാപാത്രങ്ങളാണ് ആശാന്റെ രാമനും സീതയും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശ്രീരാമനെയും സീതയെയും ആത്മീയപ്രഭയിലല്ല തനി പകൽവെളിച്ചത്തിലാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അക്കാരണത്താൽ സഹൃദയർക്കും ഭക്തമാനസർക്കും ആശാന്റെ സീത ഭാവുകത്വപരമായി വലിയൊരു വെല്ലുവിളിയാണുയർത്തുന്നത്.

സീതയുടെ വിചാരഭാഷയുടെ മുകളിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് സീതാകാവ്യത്തിന്റെ അനന്യത നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. ആദികവിയുടെ വയലിൽ ആ ഋഷി കൃഷി ചെയ്യാതെ വിട്ട നിലത്ത്, വിത്തിറക്കിയതിന്റെ സമൃദ്ധമായ വിളവാണ് *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത.*[1] സീതാപരിത്യാഗത്തിനുശേഷം അന്തർധാനത്തിനിടയ്ക്ക് സീത രാമായണത്തിനിടയ്ക്ക് മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വമാണ്. അവൾ നിശബ്ദയായി രാമായണത്തിന്റെ തിരശ്ശീലയ്ക്കു പുറകിൽ വാല്മീകിയുടെ ആശ്രമത്തിൽ ആരുമറിയാതെ കാലം കഴിക്കുകയാണ്. ആ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന

അന്തർഗതങ്ങളെ കുമാരനാശാൻ പുറത്തുപറയുന്നു എന്നിടത്താണ് സീതാകാവ്യത്തിന്റെ പ്രസക്തി. രാമന്റെയും സീതയുടെയും ജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രതയിലാണ് വാല്മീകിയുടെ ഊന്നലെങ്കിൽ ആശാന് സീതയുടെ ജീവിതത്തിലെ വളരെ നിർണ്ണായകമായ കുറച്ചു നിമിഷങ്ങളാണ് അവലംബം. ആദ്യത്തേത് കാവ്യത്തിന്റെ വലിയ ക്യാൻവാസിലും രണ്ടാമത്തേത് നാടകീയമായ ആഖ്യാനത്തിന്റെ വളരെ സൂക്ഷ്മമായ പ്രതലത്തിലുമാണ് ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. സ്ഥൂലതയിൽനിന്ന് സൂക്ഷ്മതയിലേക്കുള്ള കവിയുടെ സൂക്ഷ്മമായ കാൽവെപ്പ് ഇരുകാവ്യങ്ങളെയും സംബന്ധിക്കുന്ന വലിയ വ്യത്യസ്തതയാണ്.

പരിത്യാഗത്തിനുശേഷം സീത വാല്മീകി മഹർഷിയുടെ ആശ്രമത്തിലാണ് താമസിക്കുന്നത്. തന്റെ പുത്രന്മാർ തന്നോളം വളർന്നു വലുതായിരിക്കുന്നു. തന്നെ രാമൻ പഴയപടി സ്വീകരിക്കുമോ? സ്വീകരിച്ചാൽതന്നെ രാജപത്നിയായിട്ടാണോ തപസ്വിനിയായിട്ടാണോ ശിഷ്ടകാലം ജീവിക്കേണ്ടത്? അനവധി ചോദ്യങ്ങൾക്കുനടുവിലാണ് സീതയിരിക്കുന്നത്. സർവ്വംസഹയായും ആർഷജീവിതപരിശീലനത്താൽ ആത്മനിയന്ത്രണം സിദ്ധിച്ച് ജീവിച്ചുപോന്നവളുമായ സീത തന്റെ മനസ്സിനെ കെട്ടഴിച്ചുവിട്ടിരിക്കുകയാണ്. ഇത്തരത്തിൽ സീതയെ അവതരിപ്പിച്ചതിനോട് വിയോജിക്കുന്ന വിമർശകരോട് അഴീക്കോടിന് മമതയില്ല. അങ്ങനെ നിർബന്ധം പിടിക്കുന്നവർക്ക് കണ്ണും കരളുമില്ലെന്നും കണ്ണും കരളുമുള്ളവൻ മാത്രമാണ് കവിയെന്നുമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ പക്ഷം. ക്ഷോഭിക്കുന്നവൾ സാധാരണ മനുഷ്യസ്ത്രീയാണ്. കാമവും ക്ഷോഭവും അടക്കിവെയ്ക്കാൻ ദേവതകൾക്കുമാത്രമേ കഴിയൂ. സഹനപർവ്വങ്ങളെല്ലാം താണ്ടി ഭർത്താവിനുവേണ്ടിമാത്രം ജീവിച്ച ഒരുവൾ കേവലം രാജധർമ്മത്തിനുവേണ്ടി പരിത്യജിക്കപ്പെട്ടു. അവളിൽനിന്ന് മഹത്‌വചനങ്ങൾ മാത്രം പ്രതീക്ഷിക്കുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ല. സീത ഭൂമിയിൽനിന്നും ഉരുവപ്പെട്ട ജൈവമനുഷ്യസ്ത്രീയാണ്. അതിനാൽ അവൾക്ക് ആത്മാഭിമാനമുണ്ട്. അന്തർധാനത്തിനുമുമ്പേ ആവൾക്ക് ഇത്തരമൊരു ആത്മപരിശോധനാഘട്ടം

ആവശ്യമായിരുന്നു. ആയതിനാൽ സീത ദേവതയല്ല, രാമന്റെ ധർമ്മപത്നിമാത്രവുമല്ല. സീത അവൾക്കുവേണ്ടി ജീവിച്ചുതുടങ്ങുന്ന ഘട്ടമാണിത്. രാമായണം പുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനമായാണ് പൊതുവെ കരുതിപ്പോരുന്നതെങ്കിൽ ഇവിടെ ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം സ്ത്രീവിമോചനത്തിന്റെ മാനിഫെസ്റ്റോയാണെന്ന് അഴീക്കോട് തിരുത്തുന്നു.

ആശാൻ സീതാഖ്യാനം നടത്തുന്നത് 'വിചാരഭാഷ'യിലാണ്. വിചാരഭാഷയിൽ ഭാഷയുടെ ആർഭാടം കുറഞ്ഞിരിക്കുകയും അർത്ഥത്തിന്റെയോ, വിചാരവികാരങ്ങളുടെയോ ഊന്നൽ ഏറിയിരിക്കുകയും ചെയ്യും. കോപവും താപവും ജൽപ്പനങ്ങളും ഉള്ളടങ്ങുന്ന വിചാരഭാഷ വാസ്തവത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ നിലനിൽപ്പുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉണ്മയെത്തന്നെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ബുദ്ധിയുടെ ഭാഷ ഉപചാരഭാഷയാണെങ്കിൽ വിചാരഭാഷ ഹൃദയത്തിന്റേതാണ്. അന്തരംഗംകൊണ്ട് സീത സംസാരിക്കുമ്പോൾ രാമൻ വില്ലുകുലച്ചുനിൽക്കുന്ന ധർമ്മസംസ്ഥാപനാമൂർത്തിയായ ആദർശവ്യക്തിയല്ല; മറിച്ച് ആഭ്യന്തരസംഘർഷങ്ങളാൽ സ്വയം സംശയാലുവായിത്തീർന്ന ചഞ്ചലചിത്തനായ കേവല പുരുഷനാണ്. സ്വന്തം ഭാര്യയെ സംശയത്തിന്റെ നിഴലിൽ കൈവെടിയുന്ന 'ധർമ്മനായകന്' വിചാരഭാഷയിലാണ് സീത വെല്ലുവിളിയുയർത്തുന്നത്. സ്വപ്നത്തിന്റെയും ഭ്രമാത്മകതയുടെയും ഗൂഢവിചാരങ്ങളുടെയും ഭാഷ കൂടിയാണ് ഈ വിചാരഭാഷ. ഈ വിചാരഭാഷയുടെ മർമ്മം കണ്ടെത്താൻ സുകുമാർ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞു എന്നിടത്താണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനപ്രതിഭ വെളിച്ചത്തുവരുന്നത്. ദിവാസ്വപ്നദശയിലാണ് മിക്കവാറും സീതയുടെ 'വിചാരഭാഷ' പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സീതയുടെ അബോധമനസ്സിൽ നിരന്തരം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്ന സംഘർഷങ്ങളാണ് സീതയുടെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്. സീത ബോധമനസ്സിൽ വിചാരിക്കാത്ത വഴികളിലൂടെ അത് കടന്നുപോകുന്നു. മനഃശാസ്ത്രദൃഷ്ട്യാ പരിശോധിച്ചാൽ ഒരു പ്രത്യേക മാനസികനിലയിലാണ് സീത സ്വഗതാഖ്യാനം നടത്തുന്നത്. സാമൂഹികമായും

സാസ്കാരികമായും നിർമ്മിച്ചുവെച്ച 'കുലീന' സങ്കൽപ്പത്തിനു വെളിയിലാണ് ഈ മാനസികനിലയുടെ നിൽപ്പ്. മനഃശാസ്ത്രാപഗ്രഥനത്തിൽ ഇത്തരം വെളിപ്പെടുത്തലുകൾക്കും വിളിച്ചു പറയലുകൾക്കും വലിയ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ബോധാബോധങ്ങൾക്കിടയിലാണ് ഈ 'വിചാരഭാഷ' വെളിപ്പെടുന്നതെന്നു സാരം. ഉപബോധം എന്നു വിളിക്കാവുന്ന ഈ ഘട്ടം അത്യന്തം സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നാണ്. ഒരേ മനോനിലയിലല്ല പറച്ചിലിന്റെ മൊത്തം സ്വഭാവം ആദ്യം പറഞ്ഞ ഒന്നിനെ പിന്നീട് തിരുത്തുകയോ, അതേക്കുറിച്ച് കുറ്റബോധത്തോടെ സംസാരിക്കുകയോ, തന്നെത്തന്നെ സംശയിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു. നല്ല മനസ്സോടെയാണ് സീത തുടങ്ങുന്നതെങ്കിലും പ്രജ്ഞാശൂന്യയായാണ് അവൾ അവസാനിപ്പിക്കുന്നതെന്നും അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു.

സ്വേച്ഛയാ ഉടജാന്തവാടിയിൽ ചെന്നിരുന്ന് വിചാരാധീനയാവുന്ന സീത അബോധാവസ്ഥയിൽ വിചാരമവസാനിപ്പിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് ആശാൻ ആ ആഖ്യാനത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. 'മരണത്തിന്റെ മകളാണ് അബോധ'മെന്ന് ആശാൻ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ജാഗ്രത്തായ അബോധത്തെത്തന്നെ യാണ് ഉപബോധമെന്ന് അഴീക്കോടുതന്നെയും ലേഖനത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സീതയുടെ ജീവിതത്തിൽ സംഭവിച്ച അവസ്ഥാഭേദത്തെത്തന്നെയാണ് ബോധത്തിൽനിന്ന് അബോധത്തിലവസാനിക്കുന്ന സീതയുടെ ആഖ്യാനവും സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സീതയുടെ ജീവിതത്തിലെ അവസാനഘട്ടം അത്ര തെളിഞ്ഞതായിരുന്നില്ലെന്നു സാരം. ചിന്തയുടെ ഈ വിചാരരീതിയെ വിഷാദാത്മകചിന്തകൾ (Pessimism) എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ച മലയാളിഭാവുകന്മാരോട് അഴീക്കോടിന് പിണക്കമാണ്. മുൻധാരണാപൂർവ്വമായ ലക്ഷണങ്ങളോടെ നിർവ്വചിച്ചുവെക്കപ്പെട്ട ഒരു തത്വചിന്താപദ്ധതിയായിട്ടാണ് ഇതിനെ അഴീക്കോട് കാണുന്നത്. ഹൈന്ദവ, ബൗദ്ധ ചിന്തകളെ വിഷാദാത്മകമെന്നും അപലപിച്ച വിചാരശൂന്യതതന്നെയാണ്, അവയിൽനിന്ന് ഉയിർക്കൊള്ളുന്ന ആശാന്റെ തത്വചിന്തയെയും വിഷാദാത്മകമെന്ന്

കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നത്.[2] ബോധവും പ്രത്യാശയും ആശാൻകവിതകളിൽ വേണ്ടുവോളമുണ്ട്. താൻ മോശക്കാരനായതു കൊണ്ട് എല്ലാവരും തന്നെപ്പോലെ മോശക്കാരാണെന്നു കരുതുകയും അവരെ അക്കാരണത്താൽ വെറുക്കുകയും ചെയ്യുന്നവനാണ് വിഷാദാത്മൻ,[3] എന്ന ബർണാഡ്ഷായുടെ നിരീക്ഷണത്തെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ആശാൻകവിതയിൽ ഒരിടത്തുപോലും അത്തരമൊരു വികൃതചിന്ത കടന്നുവരുന്നേയില്ലെന്നു അഴീക്കോട് അടിവരയിടുന്നു. ചിന്തയുടെ വിചാരങ്ങൾക്ക് പ്രശാന്തമായൊരു താപസാശ്രമത്തിന്റെ നൈർമ്മല്യവും ആത്മവിചാരശൈലിയുമുണ്ടെന്നും പ്രസാദാത്മകതയുടെ തലത്തിൽത്തന്നെയാണ് സീതാകാവ്യത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കേണ്ടതെന്നും അഴീക്കോട് കരുതുന്നു. കേരളീയമനസ്സിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ചില വിചാരങ്ങൾക്ക് ചെറിയൊരിളക്കം തട്ടിക്കാനും സാധാരണമായ ലോകോക്തികളെ ചോദ്യം ചെയ്യാനുമാണ് ആശാൻ ഇത്തരമൊരു വിചാരഭാഷ സ്വീകരിച്ചതെന്നും അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. തത്വചിന്തകൾകൊണ്ടും ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ സരസവിചാരങ്ങൾകൊണ്ടും അസാധാരണമായൊരു തെളിച്ചം തപസ്വിനിയുടെ സമ്പന്നഹൃദയമുള്ള സീതയുടെ വിചാരങ്ങൾക്കുണ്ട്. ഇതിനു തെളിവായി ധാരാളം ചിന്തോദ്ദീപകമായ ശ്ലോകങ്ങളെ അഴീക്കോട് 'സീത'യിൽ നിന്നും കണ്ടെടുക്കുന്നു.

"ഒരു നിശ്ചയമില്ലയൊന്നിനും,
വരുമോരോ ദശ, വന്നപോലെ പോം;
വിരയുന്നു മനുഷ്യനേതിനോ,
തിരിയാ ലോക രഹസ്യമാർക്കുമേ" 12

"ഒരുവേള പഴക്കമേറിയാ-
ലിരുളും മെല്ലെ വെളിച്ചമായ് വരാം,
ശരിയായ് മധുരിച്ചിടാം സ്വയം
പരിശീലിപ്പൊരു കയ്പ്പുതാനുമേ" 31

"അഥവാ ക്ഷമപോലെ നന്മചെ-
യ്തരുളാൻ നോറ്റൊരു നല്ല ബന്ധുവും
വ്യഥ പോലറിവോതിടുന്ന സദ്-
ഗുരുവും മർത്യനു വേറെയില്ലതാൻ"[4] 41

തുടങ്ങിയ ശ്ലോകങ്ങളെത്തന്നെയാണ് അഴീക്കോട് ഇതിനായി ഉദാഹരിക്കുന്നത്. ഇവമാത്രമല്ല പത്തോളം ഹൃദയഹാരിയും വിചാരമുഗ്ധവുമായ ശ്ലോകങ്ങളെ അഴീക്കോട് എടുത്തുചേർത്തിരിക്കുന്നു. ഞാനെന്ന ഭാവത്തിന്റെ തലത്തിലല്ല; 'ഞാനെന്ന അബോധ'ത്തിന്റെ വക്കത്താണ് ആശാൻ സീതയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു.

മനഃശാസ്ത്രപരമായ സമീപനമാണ് സീതാവിമർശനത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് സ്വീകരിക്കുന്നത്. സീതയുടെ വിചാരങ്ങളെ വിചിന്തനഘട്ടം, വിമർശനഘട്ടം എന്നിങ്ങനെ അദ്ദേഹം തരം തിരിച്ചിരിക്കുന്നു.

താൻ സ്വയം ചെളിയിലൂന്നി പിന്നെ പരസ്യമായി കഴുകുന്നതുപോലെയാണ് രാമൻ തന്നോട് പെരുമാറിയതെന്ന് സീത വിചാരിക്കുന്നു. സ്ത്രീയെ ജീവനോടെ ചുടുന്ന ഒരു സതിയാണ് ചാരിത്ര്യശങ്കയെന്നാണ് സീതയുടെ പക്ഷം. പല മട്ടുകാരും അഭിപ്രായക്കാരുമായ സ്വന്തം ജനതയുടെ വെറും വാക്കുമാത്രമാണ് രാമൻ സീതയെ സംശയിക്കാനും ശേഷം പരിത്യജിക്കാനുമുള്ള അടിസ്ഥാനമായെടുത്തത്. പലവർഷങ്ങൾ രാമനോടൊത്തുകഴിഞ്ഞിട്ടും ഗർഭിണിയാവാതിരുന്ന സീത തിരിച്ച് പട്ടമഹിഷിയായി ജനങ്ങളാൽ സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയും രാമനോടൊത്ത് സ്വസ്ഥമായിക്കഴിയാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ഗർഭിണിയാവുന്നത്. കിരീടത്തിന്റെ അനന്തരാവകാശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് സീതയുടെ ചാരിത്ര്യം പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. പുരുഷാധിപത്യവും സർവ്വഥാ അധികാരബന്ധങ്ങളും അതിന്റെ കൈമാറ്റവുമാണ് സ്ത്രീയുടെ കുലട-കുലീന കർതൃനിലകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്നും സീതയുടെ വിമർശനവിചാരത്തിലൂടെ സാധൂകരിക്കാൻ അഴീക്കോടിന് കഴിയുന്നുണ്ട്.

മഞ്ഞുമലയുടെ മുകളിൽ ഭർത്താവിനുവേണ്ടി തപസ്സുചെയ്യുന്ന പാർവ്വതിയെപ്പോലെയല്ല സീതയെന്നും പുകഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഫ്യൂജിയാമ പർവ്വതം തന്നെയാണ് സീതയുടെ മനസ്സെന്നും അഴീക്കോട് പറയുന്നുണ്ട്[5]. മഴക്കാറു നിറഞ്ഞ ഒരു ദിവസം മഴക്കു മുമ്പ് മണ്ണിനടിയിൽ നിന്ന് ഈയ്യാമ്പാറ്റകൾ പുറത്തേക്കു വരുന്നതുപോലെ ഹൃദയത്തിൽ നിന്നു ചിന്തകൾ വെളിയിലോട്ടു വരുന്നതുപോലെയാണു തന്റെ വിചാരങ്ങളെന്നു സീത സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ബോധാവസ്ഥയ്ക്കു പകരം ഉപബോധത്തിൽനിന്നാണ് ഈ വിചാരങ്ങളുടെ ശരിയായ വരവ്. ഉൽപ്പത്തിയിൽ ഉപബോധപരമാണെങ്കിലും പ്രകാശനവേളയിൽ അത് ബോധപൂർവ്വമായിരിക്കുന്നു.

വിചാരത്തിന്റെ ‘നയഗാറ’ എന്ന, കൃതിയുടെ മധ്യഭാഗത്ത് സീതാവിചാരങ്ങളെ സ്വന്തം വാക്യങ്ങളിൽ സംഗ്രഹിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് അഴീക്കോട് നടത്തുന്നത്. ആശാന്റെ സീതയിലേക്കു വെളിച്ചം വീശുന്ന പരാവർത്തനപ്രക്രിയയായി അതു മാറുന്നു. ഭർത്താവിന്റെ പൗരുഷത്തെയും ഭാര്യയുടെ സ്ത്രീത്വത്തെയും ഒരടിക്കു കെടുത്തുകളഞ്ഞ് ഒരു ഭർത്താവിന്റെ നീചമായ പെരുമാറ്റത്തെ സാമർഷമായ വേദനയുടെ നാദവും പരിശുദ്ധമായ പ്രേമത്തിന്റെ അർത്ഥവും കലർന്ന ഭാഷമാത്രം ഉപയോഗിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യ പ്രതിഷേധിക്കുന്നതാണ് ഈ വിചാര നയഗാറയുടെ മാറ്റൊലിയിൽ നാം മുഴങ്ങിക്കേൾക്കുന്നതെന്ന്[6] അഴീക്കോട് ഈ ഭാഗത്തെ തന്റെ മട്ടിൽ ഉപസംഹരിച്ചിരിക്കുന്നു. യുക്തിനിശിതത്വവും വികാരതീക്ഷ്ണതയും ഇത്രത്തോളം കൂടിച്ചേർന്ന കാവ്യഖണ്ഡം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഇതുവരെ ഇല്ലെന്നു അദ്ദേഹം അടിവരയിടുന്നു. തുറന്നു പറയുന്നതു മറച്ചുവെയ്ക്കുന്നതിനോളം ചീത്തയല്ലെന്ന സത്യം അത് എഴുത്തുകാരെ പഠിപ്പിച്ചു. സാഹിത്യത്തിന്റെ തെരുവിൽ കിടന്നിരുന്ന ചിന്താപരമായ ആത്മാർത്ഥതയെയും വികാരപരമായ സത്യസന്ധതയെയും അതു ഭദ്രാസനത്തിലിരുത്തി ഭാരമണിയിച്ചു.[7] പൊതുവെ മണ്ഡനവിമർശനത്തിൽ പിശുക്കനും ഖണ്ഡനതൽപ്പരനുമായ അഴീക്കോടിനെപ്പോലൊരാളാണ് മലയാളത്തിലെ ഒരു കാവ്യത്തെക്കുറിച്ച്

വിശിഷ്യാ ആശാൻകവിതയെക്കുറിച്ച് ഇത്തരമൊരു നിരീക്ഷണം നടത്തിയത് എന്നിടത്താണ് ഈ കൃതിയുടെ മേന്മ. ഒരുതരം 'സർട്ടിഫിക്കേഷൻ' ആണ് ഇവിടെ അഴീക്കോട് പ്രസ്തുതകൃതിക്ക് നൽകുന്നത്. സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തൽ എന്നതിനേക്കാൾ സർട്ടിഫിക്കേഷൻ എന്ന ആംഗലപദമാണ് ഇവിടെ വിമർശന സന്ദർഭത്തെ കുറിക്കാൻ കൂടുതൽ ഉചിതം. സീതാകാവ്യത്തിലെ വിമർശനഭാഗം വരുത്തിയ ഏറ്റവും വലിയ മാറ്റം, സ്ത്രീയുടെ സ്വാഭാവികശബ്ദം വളരെക്കാലമായി കേട്ടിട്ടില്ലാത്ത സാഹിത്യത്തിന്റെ മച്ചകത്ത് അവളുടെ തെളിഞ്ഞ അന്തർനാദത്തിന്റെ മാൺപുറ്റ മാറ്റൊലി പരത്തി എന്നതത്രെ.[8] ഇതുതന്നെയാണ് സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ ആശാന്റെ സീതയുടെ മൗലികതയും വ്യതിരിക്തതയും. ഉണ്ണായിവാര്യരുടെ ദമയന്തിക്കുശേഷം ഒരു പക്ഷെ സീതയിലാണ് സ്ത്രീയുടെ കരുത്തുറ്റ ശബ്ദം മലയാളത്തിൽ വെളിക്കുവരുന്നതെന്നും അതുവരെ അതടഞ്ഞിരിക്കുകയായിരുന്നു എന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മാനിഫെസ്റ്റോയെന്ന് ഇബ്സന്റെ *ഡോൾസ് ഹൗസു* (പാവവീട്) മായി കുമാരനാശാന്റെ സീതയെ ചേർത്തുനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനവിചാരം പുരോഗമിക്കുന്നത്.

അർനോൾഡ് ടോയിൻബിയുടെ ആസ്കന്ദന-പ്രതികരണ സിദ്ധാന്തത്തെ, സീതാവിമർശനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.[9] ആസ്കന്ദനം ഒരു വ്യക്തിയിലേൽപ്പിക്കുന്ന പ്രതികരണത്തിൽനിന്നാണ് വിമർശന സംസ്കാരം രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള വിമർശനാധികാരം സീതയ്ക്കു നേടിക്കൊടുക്കുവാനും അതുവഴി അവളുടെ സംസ്കാരത്തിനു സുപ്രതിഷ്ഠയുണ്ടാക്കുവാനുമാണ് ആശാന്റെ സീതാകാവ്യത്തിന്റെ വിമർശനഘട്ടം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. ഇവിടെ ആസ്കന്ദന ഘടകങ്ങളായി പ്രവർത്തിച്ചത് ശ്രീരാമനോടുള്ള സഹാനുഭൂതിയും തന്നോടു സ്വയം തന്നെയുള്ള അമർഷവുമത്രെ. പാവങ്ങളിലെ ജീൻവാൽ ജീനിനെപ്പോലുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വിശ്വോത്തരസന്നിധിയിലാണ് ആശാന്റെ സീതയെയും അഴീക്കോട് പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നത്.

വിനിന്ദനഘട്ടത്തിൽ സീത തന്നിലേക്കു തന്നെയുള്ള ചൂഴ്ന്നുനോട്ടത്തിലാണു (Introspection) ശ്രദ്ധിക്കുന്നത്. സീതയുടെ ആത്മനിന്ദനത്തിന്റെ മുന്നിലാണ് വിമർശനഘട്ടത്തിലേതിനെക്കാൾ ശ്രീരാമൻ വിളറിപ്പോകുന്നത്. വാൽമീകി മഹർഷി ആവിഷ്കരിക്കാത്ത ഒരു കാവ്യസന്ദർഭമാണ് ഇവിടെ ആശാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. വിമർശനഘട്ടമെന്നതുപോലെത്തന്നെ വിനിന്ദനഘട്ടവും ഉപബോധത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരം തന്നെയാണ്. ഇരുൾമൂടിയ കൊടുങ്കാറ്റിന്റെ ഇടയിലൂടെ താഴോട്ടിരമ്പിക്കൊണ്ടു പാഞ്ഞുപോകുന്ന പുഴ എന്നതു തന്നെ അതിശക്തമായ ഉപബോധത്തിന്റെ പ്രവാഹത്തിനു പറ്റിയ പ്രതീകമായി ആശാൻ കണ്ടെടുക്കുന്നു.

വിമർശനഘട്ടത്തിനു ശേഷം, വിനിന്ദനഘട്ടത്തെ പിന്തുടർന്ന് വരുന്നതാണ് വിഭാവനഘട്ടം. ഭാവിയുടെ അരുണപ്രഭയിലാണ് ഈ ഘട്ടം നിൽക്കുന്നത്. അതീന്ദ്രിയാനുഭൂതിയുടെ തലത്തിലേക്ക് സീത ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലെല്ലാം നിരീക്ഷിച്ച ഒരുതരം വികാരവിരേചനത്തിനുശേഷം സീതയുടെ പ്രജ്ഞ അസാധാരണമായ തരത്തിൽ ഉന്മേഷഭരിതമാവുന്നു. വിചാരങ്ങളുടെ ആവിഷ്കരണത്തിലൂടെ/ആഖ്യാനത്തിലൂടെ, പിരിമുറക്കത്തിലാണ്ടിരുന്ന മനസ്സ് സ്വസ്ഥമാവുകയോ ശാന്തമാവുകയോ ചെയ്യുന്നു. 'ഇനി യാത്ര പറഞ്ഞിടട്ടെ' എന്നതിനപ്പുറം ആശാനെഴുതിയ വാക്കുകൾ കണ്ണീരിന്റെ കടലാസിൽ തീകൊണ്ടെഴുതപ്പെട്ടവയാകുന്നു. അവ ഉദ്ധരിക്കുവാനോ ഉച്ചരിക്കുവാനോ അധീരനാണു ഞാൻ. സങ്കൽപ്പസ്വർഗ്ഗങ്ങൾ ഇവിടെ വിലപിച്ചുകൊണ്ട് വിലോലനൃത്തമാടുന്നു.[10] അഴീക്കോട് ഖണ്ഡനവിമർശനം പാടെ കയ്യൊഴിഞ്ഞ്, മണ്ഡനത്തെത്തന്നെയും മറന്ന് കവിയെന്ന നിലയിൽ അസ്തിത്വപ്പെടുന്ന വരികളാണിത്. വിമർശനം മൗലികമായി കവിതയാണെന്ന ദർശനത്തെ സ്വയം അവതരിപ്പിക്കാൻ ഇവിടെ അഴീക്കോടിനു

കഴിയുന്നുണ്ട്. വിഭാവനഘട്ടത്തിനൊടുവിൽ ബോധ-ഉപബോധങ്ങളിൽ അഭയമില്ലാതെ സീത ബോധനാശത്തിലേക്കു വഴുതിവീഴുന്നതായി അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഈ ബോധനാശത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷീകരണമായിരിക്കണം സീതയുടെ അന്തർധാനമെന്ന് വലിയ ഉറപ്പില്ലാത്തമട്ടിൽ, പ്രമാണങ്ങളൊന്നും അടിസ്ഥാനമാക്കാതെ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു വെച്ചിരിക്കുന്നു. രാമനോടുള്ള സീതയുടെ മനസ്സിന്റെ കടുത്ത പ്രതിഷേധമോ ലൗകികശക്തികളുടെ പ്രചോദനമോ ആണ്. ഇവയിൽ ഏതാണു സീതയുടെ അന്തർധാനത്തിനു ഹേതു എന്നു കണ്ടെത്താൻ അഴീക്കോടിനു കഴിയുന്നില്ല. ഇവയ്ക്കു ഭിന്നമായി ബോധശൂന്യത എന്ന അബോധത്തെയാണ് അഴീക്കോട് ആശ്രയിക്കുന്നത്. വിചിന്തനം, വിമർശനം, വിഭാവനം എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാവ്യഘട്ടങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വായനക്കാരന് അബോധം എന്ന പിടിവള്ളി അത്ര തൃപ്തമല്ല. മറിച്ച് അന്തർധാനത്തെ, വികാരവിരേചനങ്ങൾക്കൊടുവിൽ കൈവന്ന തെളിഞ്ഞ ബുദ്ധിയിൽ നിന്നുരുവപ്പെട്ട ബോധപൂർവ്വമായ ഒരു ചിത്തവൃത്തിയെന്നു പറയാൻ മാത്രമേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ.

കൃതിയിലെ 'വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ' എന്ന മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ ആശാന്റെ സീതാകാവ്യത്തെ മുൻ നിർത്തിയുള്ള പല മട്ടിലുള്ള വിചാരങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കാൻ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നു. ആറ്റൂർ കൃഷ്ണപിഷാരടിക്കു പോലും പ്രസ്തുത കാവ്യം ഒരൽപ്പം ആശയക്കുഴപ്പം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും അതു കൃതിക്ക് അദ്ദേഹമെഴുതിയ അവതാരികയിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാമെന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. 'ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത' കാവ്യമാണെന്നും യുക്തിശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. പക്ഷെ കാവ്യങ്ങളിലെ അയുക്തിദോഷങ്ങൾ കാവ്യത്തിനു ഒട്ടും ഹിതമല്ലെന്ന് ഭാരതീയാലങ്കാരികൻമാരെ പിന്തുടർന്ന് അഴീക്കോട് സമർത്ഥിക്കുന്നു. *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യ*ത്തെക്കുറിച്ച് നേരത്തെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പഠനങ്ങൾക്കും എതിരഭിപ്രായങ്ങൾക്കും സർവ്വഥാ വിമർശനങ്ങൾക്കും മറുപടി പറയുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്. വിമർശകർ ഉദ്ധരിക്കുന്ന കാവ്യസന്ദർഭങ്ങൾക്കും കാവ്യത്തിലെ

അയുക്തികൾക്കും തന്റേതായ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മറുപടി പറയുകയാണദ്ദേഹം. പ്രതീതിവിരോധം എന്ന ദുഷ്പേര് *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യ*ത്തിനുണ്ട് എന്ന വിമർശനത്തെ അതു പ്രതീതിവിരോധമല്ലെന്നും ആശാന്റെ സീത വാൽമീകിയുടെ സീതയാണെന്നും പുതിയ സന്ദർഭത്തിലുള്ള പഴയ സീതയെയാണ് ആശാൻ അവതരിപ്പിച്ചതെന്നും അഴീക്കോട് വാദിക്കുന്നു. പ്രതീതിവിരോധത്തിന്റെ തെറ്റുവരുത്താതെ സ്വാതന്ത്ര്യവും പുതുമയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു അപൂർവ്വസൃഷ്ടിയാണ് അവൾ. വാൽമീകിയിൽനിന്നും അകലാതെ വാൽമീകിയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തനായി നിൽക്കുന്ന ഒരു ചതുരനായ കലാകാരനെ നമുക്കിവിടെ കാണാം.[11] ഇത്തരത്തിൽ പ്രതീതിവിരോധം ആശാൻ കവിതയിൽ ഒട്ടുമേയില്ലെന്ന് അഴീക്കോട് വാദിക്കുമ്പോഴും ആ വാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം വേണ്ടത്ര വിശദീകരിച്ചിട്ടില്ല. ഒരു കർത്താവിന്റെ കൃതിയെയോ കഥാപാത്രത്തെയോ സന്ദർഭത്തെയോ സ്വന്തം മട്ടിൽ മറ്റൊരു കവി/എഴുത്തുകാരൻ വക്രീകരിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്നതിനെയാണ് പ്രതീതിവിരോധം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ആശാൻ തന്റെ കാവ്യത്തിൽ ഈ ദോഷത്തെ അഥവാ പ്രതീതിവിരോധം എന്ന അപകടസാധ്യതയെ എങ്ങിനെ മറികടന്നു എന്ന് വാദിച്ച് സമർത്ഥിക്കുന്നതിൽ അഴീക്കോട് പൂർണ്ണമായി വിജയിക്കുന്നില്ല. വാൽമീകിയുടെ പഴയ സന്ദർഭത്തെയും ആശാന്റെ പുതിയ സന്ദർഭത്തെയും എന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം പരാജയപ്പെടുന്നു.

പക്ഷെ, ആശാന്റെ സീതാകാവ്യത്തിൽ സീത തന്റേടിയായ സ്ത്രീയാണെന്നു സമർത്ഥിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആശാന്റെ നായികമാർ സ്ഥിതപ്രജ്ഞരും പ്രണയത്തിനുവേണ്ടി ജീവിക്കുന്നവരും മരിക്കുന്നവരുമാണ്. സീതയും അങ്ങനെ തന്നെ. സ്ത്രീവിമോചനത്തിന്റെ ഊടും പാവും എന്തെന്നു കണ്ടെത്താൻ ഈ വിമർശനകൃതിയിൽ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. താൻ മണ്ണിന്റെ മകളാണെങ്കിലും ഭർത്താവിനു താൽക്കാലിക സൗകര്യമനുസരിച്ച് ഇഷ്ടംപോലെ കളിക്കുവാൻവേണ്ടി മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട ഒരു വെറും പാവയല്ലെന്നും അവൾ തെളിയിച്ചു. രാമായണ സീതയുടെ അന്തിമവും

സ്ഥിരവുമായ പ്രതീതി ഈ സ്വഭാവധീരതയാണ്. ആശാന്റെ കാവ്യം ഈ പാളത്തിലൂടെയാണ് നീങ്ങിയത്.[12] ഈ ഒരു അംശമാണ് ആശാന്റെ സീതയുടെ മൗലികത. ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത അവശേഷിപ്പിക്കുന്ന പ്രതീതി തട്ടിക്കയറുന്ന കലഹിനിയുടേതല്ലെന്നും മറിച്ച് നിത്യദുഃഖം അനുഭവിക്കുന്ന ഒരു സാധ്വിയുടേതാണെന്നുമുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ കണ്ടെത്തൽ നേരത്തെ പറഞ്ഞ തന്റേടിയായ സ്ത്രീയുടെ കർതൃനിലയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. തട്ടിക്കയറുക, കയർക്കുക തുടങ്ങിയ സ്വാഭാവിക മനുഷ്യാവസ്ഥയെ മ്ലേച്ഛം എന്നു കണക്കാക്കുന്ന സതിസാവിത്രിയുക്തിയാണ് ആ സന്ദർഭത്തിൽ അഴീക്കോടിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നു വേണം കരുതാൻ. ആശാന്റെ വിമർശകർ കണ്ടെത്തുന്ന ആശാന്റെ സീതയുടെ ചിന്തകൾക്കു ചിലപ്പോൾ കാണുന്ന മൂപ്പും മൂർച്ചയും വാൽമീകിരാമായണത്തിലെ നായികയുടെ പതിവിനു വിപരീതമാണെന്നു സമ്മതിക്കാൻ അഴീക്കോട് മടിക്കുന്നു. ഈ സീത വാൽമീകിയുടെ സീത തന്നെ എന്നു ആവർത്തിക്കാനല്ലാതെ ആശാന്റെ സീത വ്യത്യസ്തയാവുന്നതെങ്ങനെയെന്നു വിശദീകരിക്കുന്നതിൽ തന്റെ കണ്ടെത്തലുകളെ സ്വന്തം നിലയിൽത്തന്നെ റദ്ദുചെയ്യുകയോ നിരാകരിക്കുകയോ ആണ്. ആശാന്റെ സീതയ്ക്ക് സ്വന്തം നിലയിൽ അസ്തിത്വം കൽപ്പിക്കുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതീതിവിരോധം ആരോപിക്കുമോയെന്നു ഭയന്ന് അഴീക്കോട് സീതയുടെ വ്യക്തിത്വം ഉറപ്പിക്കുന്നതിൽ അങ്ങേയറ്റം പരാജയപ്പെടുന്നു. ഒരേ വഴിയിലൂടെ ഭിന്നദൂരങ്ങൾ സഞ്ചരിക്കുന്നത് ഒരിക്കലും പ്രതീതിവിരോധമാവില്ല... ഇതു സ്വഭാവവ്യത്യാസത്തെയല്ല; സ്വഭാവത്തിലുള്ള മാത്രാവ്യത്യാസത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്.[13] ഈ മട്ടിൽ തന്റെ വിമർശനബുദ്ധിയിൽ കടിച്ചുതൂങ്ങാൻ ശ്രമിക്കുകയല്ലാതെ വസ്തുതകളെ കണ്ണുതുറന്നു കാണാനും അവയെ സ്വീകരിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നതിൽ ഖണ്ഡനവിമർശകൻ പരാജയപ്പെടുന്ന ഒരു സന്ദർഭത്തിനുദാഹരണമാണിത്.

വാൽമീകിയുടെ സീതതന്നെയാണ് ആശാന്റെ സീത എന്നുറപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി വാൽമീകിയുടെ സീത രാമനോട് കടുത്ത ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്ന

ഉദാഹരണങ്ങൾ വിമർശകൻ എടുത്തുകാണിക്കുന്നു. വനവാസത്തിനു പുറപ്പെടുന്ന ഘട്ടത്തിലും ലങ്കാവിജയത്തിനു ശേഷവും തന്റെ ചാരിത്ര്യശുദ്ധിയിൽ ശങ്കിക്കുന്ന രാമനോട് സീത വളരെ ക്രുദ്ധയായിത്തന്നെയാണ് സംസാരിക്കുന്നത്. ആരണ്യകാണ്ഡത്തിൽ രാമനും സീതയും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന വാക്പോര് തന്നെയും അഴീക്കോട് ഉദാഹരണമായി കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്, ഉടലിൽ മാത്രം ആണും വാസ്തവത്തിൽ പെണ്ണുമാണു ഭവാൻ എന്നറിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ, എന്റെ പിതാവായ മിഥിലാധിപൻ ഭവാനെ ജാമാതാവായി കൈക്കൊള്ളുമായിരുന്നില്ല. സൂര്യനെപ്പോലെ തേജസ്സുകൊണ്ട് രാമൻ വിളങ്ങുന്നു എന്ന് ലോകം പറയുന്നത് കളവാണ്, വിഡ്ഢിത്തമാണ്.[14]

ഒരു സമർത്ഥനത്തിനുവേണ്ടി കാളിദാസന്റെ സീതയെയും അഴീക്കോട് താരതമ്യപക്ഷത്തു നിർത്തുന്നു. *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത*യുടെ രചനയ്ക്ക് രഘുവംശം 14-ാം സർഗത്തിൽ പരിത്യാഗാനന്തരമുള്ള സീതയുടെ മാനസികാവസ്ഥയെ കാളിദാസൻ മനോഹരമായി അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് ഒരു പ്രേരണയായിരിക്കാമെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. രാമന്റെ ഭാര്യാത്യാഗം ഒരു കണക്കിനും നീതീകരിക്കാനാവുന്നതല്ല എന്ന് കാളിദാസൻ പറയുന്നുണ്ട്. ഇന്നത്തെ വർത്തമാനകാലഘട്ടത്തിൽ സാംസ്കാരികരാഷ്ട്രീയവാദികൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന വില്ലേന്തിയ രാമൻ എന്ന സവർണ്ണസങ്കൽപ്പം സ്ത്രീവിരുദ്ധതയുടെയും സ്വാർത്ഥതയുടെയും പര്യായമായി കാളിദാസൻ നേരത്തെത്തന്നെ *രഘുവംശത്തിൽ* അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നത് ശ്രദ്ധേയം. ഭാരതീയപാരമ്പര്യത്തിൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടുപോന്നിട്ടുള്ള രാജധർമ്മം, കുലധർമ്മം തുടങ്ങിയവ വെറും നീർക്കുമിളകൾ മാത്രമായിരുന്നു എന്നിടത്ത് കാളിദാസനും ആശാനും വാൽമീകിയും ചിരഞ്ജീവികളായിത്തീരുന്നു. ഈ കൃതികളുടെയോ കവികളുടെയോ ചരിത്രപരത ഈ മട്ടിൽ അടയാളപ്പെടുത്താനൊന്നും അഴീക്കോട് മുതിരുന്നില്ലെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ടെത്തലുകൾ ഇത്തരത്തിൽ ചില സാംസ്കാരികമാനങ്ങളിലേക്കുകൂടി വിരൽചൂണ്ടുന്നതാണ്.

ഉലയാത്ത ചാരിത്ര്യശുദ്ധിയുണ്ടെങ്കിലും സ്ത്രീസാമാന്യത്തിനുള്ള (മനുഷ്യ സാമാന്യത്തിനുള്ള എന്നുതന്നെ പറയട്ടെ) ക്ഷിപ്രകോപവും വികാരപരത്വവും ക്ഷോഭസ്വഭാവവും ഉള്ള ഒരു മഹാഭാഗയുടെ പ്രതീതിയാണ് രാമായണത്തിലെ സീതാചരിത്രം എന്നിൽ ബാക്കി നിർത്തിയിട്ടുള്ളത്.[15] എന്നു ധൈര്യമായി പറയാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യ*ത്തിന് കാളിദാസന്റെ *രഘുവംശം* പതിനാലാം സർഗത്തിലെ മാതൃക പ്രേരണയായിട്ടുണ്ടെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മതം. ഇന്ത്യൻ ഇതിഹാസങ്ങളിലും പ്രൗഢ സംസ്കൃതകൃതികളിലും ഉദാഹരണങ്ങൾ തേടി പോകുന്നത് അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തിന്റെ പൊതു സ്വഭാവമാണ്. രാമായണത്തിന് ഇന്ത്യൻപാരമ്പര്യത്തിലും സാഹിത്യങ്ങളിലും ബഹുവിധങ്ങളായ നിരവധി ആഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. *സീതാകാവ്യ*ത്തിന്റെ വിമർശനാപഗ്രഥനവേളയിൽ അവയെ അഴീക്കോട് പരാമർശിക്കേണ്ടതായിരുന്നു. വാൽമീകി-കാളിദാസൻ-കുമാരനാശാൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള രേഖീയബന്ധം അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതര രാമായണകഥകളെക്കൂടി പരിഗണിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ ആ ശ്രമം ചരിത്രപരമാകുന്നുള്ളൂ. അനവധി കീഴാളവായനകൾക്കും പുനരാഖ്യാനങ്ങൾക്കും വിധേയമായ കൃതിയാണ് രാമായണം എന്ന നിലയ്ക്ക് രാമായണത്തിന്റെ ബഹുത്വത്തെക്കൂടി പരാമർശിച്ചുകൊണ്ടാണ് വിമർശനം പുരോഗമിക്കേണ്ടിയിരുന്നത്. പക്ഷെ, ഒരു രാജാവിന്റെ ജീവിതമാനദണ്ഡം യശസ്സാണെന്നു കരുതുന്നതിൽ അഴീക്കോടിനു യോജിപ്പില്ല.

മനശ്ശാസ്ത്രത്തെ; പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രീ മനശ്ശാസ്ത്രത്തെ അങ്ങേയറ്റം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയാണ് *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* ഉൽകൃഷ്ട സാഹിത്യകൃതികളെല്ലാം മനശ്ശാസ്ത്രപരങ്ങളാണ്. മനശ്ശാസ്ത്രപരമായി ഒരു കവി എഴുതുകയല്ല; അങ്ങനെ സ്വാഭാവികമായി സംഭവിച്ചുപോവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അഥവാ സാഹിത്യത്തിലെ മനശ്ശാസ്ത്രം വളരെ സ്വാഭാവികവും ജൈവികവുമായിരിക്കണമെന്നു സാരം. മലയാളത്തിൽ കുമാരനാശാന്റെ

ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത മനശ്ശാസ്ത്രദൃഷ്ട്യാ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ട ഒരനുപമ കാവ്യ സൃഷ്ടിയാണെന്നു അഴീക്കോട് നിസ്സംശയം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.[16]

ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം അവസാനിക്കുന്നത് 'കവിതയുടെ ശിൽപചിന്ത' എന്ന അധ്യായത്തോടെയാണ്. ഏറെക്കുറെ കവിതയുടെ കേന്ദ്രം ശിൽപവിചാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന തത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനം. തനി വാഗാഡംബരത്തിന്റെ മുൾച്ചെടികൾ അന്നത്തെ സാഹിത്യത്തിൽ വളർന്നുതുടങ്ങി. ആ ഊഷരഭൂമിയെ സ്വതന്ത്രപ്രതിഭ കൊണ്ട് ഉഴുതുമറിച്ച്, സ്വന്തം ആത്മാവിന്റെ കണ്ണീരുകൊണ്ട് നനച്ച് വസ്തുസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ വിത്തിറക്കി വിളവെടുത്ത ഒരു ധീരകർഷകനായിരുന്നു കുമാരനാശാൻ.[17] എന്ന കാവ്യാത്മകമായ പ്രശംസയോടെയാണ് ആശാന്റെ കാവ്യകലയെ അഴീക്കാട് സമീപിക്കുന്നത്. വിവിധങ്ങളായ, വൈചിത്ര്യപൂർണ്ണങ്ങളായ വിഷയങ്ങളെ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ കുമാരനാശാന് ഒട്ടും പ്രയാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. വാൽമീകി, ബുദ്ധൻ, മാപ്പിളലഹള എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചരിത്രരശ്മികളെ കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കാൻ ആശാനു കഴിഞ്ഞു. കുമാരനാശാന്റെ പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെ പരിണതഫലമാണ് സ്നേഹം. സ്നേഹത്തെ പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെ അപാരതയുമായി ചേർത്ത് നിർത്തി നിർവ്വചിക്കാനാണ് അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. അലങ്കാരങ്ങളും ഉക്തിവൈചിത്ര്യങ്ങളുമെല്ലാം മനോഹരമായി കോർത്തിണക്കിയാണ് ആശാൻ സീതാകാവ്യം രചിച്ചത്. ഹൈന്ദവ പുരാണ സംബന്ധിയായി ഒരേയൊരു കാവ്യം മാത്രമേ ആശാൻ രചിച്ചിട്ടുള്ളൂ എന്നും സീതാകാവ്യത്തെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഇത് കാമുകീപ്രേമത്തിന്റെ കാവ്യമല്ല മറിച്ച് ദാമ്പത്യപ്രേമത്തിന്റെ കവിതയാണെന്നും ഇതിനെ ഖണ്ഡകാവ്യം എന്നു പറയുന്നതിലും ഉചിതം ഭാവകാവ്യമെന്നോ ലിറിക്കെന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതാണെന്നും അഴീക്കോട് പറയുന്നു. ഉപമാലങ്കാരത്തിന് ആശാൻ നൽകുന്ന പ്രാമാണികത്വം കവിതയുടെ ചാരുതയായി വളർന്നിരിക്കുന്നു. ആദികാവ്യത്തിന്റെ വിത്തുനട്ട് ആദികാവ്യത്തിന്റെ

ഫലംതന്നെ ആശാൻ പറിച്ചെടുത്തു എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അഴീക്കോട് ഈ കൃതി ഉപസംഹരിക്കുന്നത്.

1.2. രമണനും മലയാളകവിതയും

1956–ലാണ് *രമണനും മലയാളകവിതയും* എന്ന കൃതി അഴീക്കോട് രചിക്കുന്നത്. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ എക്കാലവും ആഘോഷിക്കപ്പെടുന്ന കൃതിയാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ *രമണൻ.* അതിനു മുമ്പും ശേഷവും എത്രയോ പ്രണയകാവ്യങ്ങൾ മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടും *രമണ*നോളം ജനപ്രീതി മറ്റൊരു കൃതിയും നേടുകയുണ്ടായില്ല. പ്രസ്തുത കൃതിയെ മുൻനിർത്തി അഴീക്കോട് നടത്തുന്ന വിമർശനമാണ് *രമണനും മലയാളകവിതയും.* പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെത്തന്നെ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ *രമണന്റെ* സ്ഥാനമെന്തെന്നടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ കൃതി, സാഹിത്യാഭിരുചി മാറിവരുന്ന ഒരു യുഗത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഒരു സർഗാത്മകരചന നേരിടേണ്ടിവരുന്ന വിധിയാണ് ആസ്വാദകരുടെ പക്ഷപാതജടിലത.''[18] എന്ന ധാരണയെ മുൻനിർത്തിയാണ് അഴീക്കോടിന്റെ കൃതി വികസിക്കുന്നത്. ജനകീയപക്ഷപാതങ്ങൾ വിചാരപ്രധാനമെന്നതിനെക്കാൾ വികാരപ്രധാനമാണ്. അവ വിമർശകനെ പലപ്പോഴും പ്രതിസന്ധിയിലാക്കുന്ന ഒന്നാണ്. *രമണന്റെ* പതിനഞ്ചാം പതിപ്പിനു അവതാരിക എഴുതിയത് ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരിയാണ്. ആ അവതാരിക ചങ്ങമ്പുഴയെ മഹത്തായ കവിയായും ബൈറന്റെ *ചൈൽഡ് ഹരോൾഡ്* എന്ന കൃതിയുമായി *രമണനെ* താരതമ്യപ്പെടുത്തിയും അവതരിപ്പിച്ചു. വായനക്കാരുടെ എണ്ണത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് മുണ്ടശ്ശേരി ഈ താരതമ്യം നടത്തിയതെന്ന് അഴീക്കോട് ആക്ഷേപിക്കുന്നു. ഒരു കൃതിയുടെ മഹത്വത്തിനാധാരം ഒരിക്കലും വിൽപ്പനയിലെ റെക്കോഡുകളോ വിറ്റുവരവോ അല്ല. ഇതിനു തെളിവായി അദ്ദേഹം ടാഗോറിന്റെ കൃതികളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ടാഗോറിന്റെ മഹത്തായ പല രചനകൾക്കും രണ്ടാമത്തെയോ മൂന്നാമത്തെയോ പതിപ്പുണ്ടാകാൻ അനേകവർഷം കാത്തിരിക്കേണ്ടിവന്നതിനെ ഇതിനു തെളിവായി

അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മുണ്ടശ്ശേരിയോടുള്ള വിയോജിപ്പെന്ന മട്ടിലാണ് *രമണനും മലയാളകവിതയും* ഉണ്ടാകുന്ന സന്ദർഭം. ഒരൽപ്പം കടത്തിപ്പറഞ്ഞ്, വിറ്റഴിഞ്ഞകോപ്പികളുടെ സാഹിത്യവിമർശനം നടത്തുന്നവരെ 'ചന്തക്കണക്കെഴുത്തുകാർ' എന്നു വിളിക്കാൻപോലും അഴീക്കോട് മുതിരുന്നു. മുണ്ടശ്ശേരിയെ അദ്ദേഹം ഈ കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ സംബോധന ചെയ്തത് ഒരു കാലഘട്ടത്തിലെ മലയാളസാഹിത്യത്തെ അനവധി സംഘർഷങ്ങളിലേക്കും ചർച്ചകളിലേക്കും പക്ഷപാതിത്വങ്ങളിലേക്കും തള്ളിവിടാൻ തന്നെ കാരണമായിത്തീർന്നു.

എല്ലാ ജീവികളിലുമുള്ള പരസ്പരാകർഷണം എന്ന ജൈവികതയെ ഒരു കാവ്യത്തിൽ അലങ്കാരങ്ങളും രൂപകങ്ങളുമൊപ്പിച്ച് സംഗീതാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുകമാത്രമാണ് ചങ്ങമ്പുഴ *രമണനിൽ* ചെയ്തതെന്ന് ഒരു പറ്റം വിമർശകർ വാദിക്കുന്നു. ഈ വാദത്തിൽ കഴമ്പില്ലെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ കണ്ടെത്തൽ. കാരണം തിര്യക്സാധാരണമായ മട്ടിലല്ല നായകനെയും നായികയെയും അവരുടെ പ്രേമത്തെയും അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. തൂങ്ങിമരിച്ചതിനാൽ നായകനെ വിമർശിക്കുന്ന കൂട്ടരുമുണ്ട്. മരണങ്ങളും ആത്മഹത്യകളും ലോകസാഹിത്യത്തിൽ എക്കാലത്തും ധാരാളം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വാസ്തവത്തിൽ രമണന്റെ തൂങ്ങിച്ചാവലിലല്ല; അതിന്റെ പുറകിലുള്ള മാനസിക പ്രേരണകളിലാണ് പ്രശ്നങ്ങളുള്ളത്. ഈ പ്രേരണകളെ വേണ്ടവിധത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിൽ ചങ്ങമ്പുഴ പരാജയമടഞ്ഞു എന്നിടത്താണ് അഴീക്കോടിന്റെ രമണവിമർശനത്തിന്റെ കാതൽ. ജനകീയപക്ഷപാതത്തിന്റെ പിടിയിലമർന്ന അക്കാലത്തെ വിമർശകരെ വിമർശിക്കുകയാണ് *രമണനും ജനകീയപക്ഷപാതങ്ങളും* എന്ന പ്രഥമാധ്യായത്തിൽ അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്. തുടർന്നുള്ള അധ്യായങ്ങളിൽ മറ്റു വിമർശകർ ഉന്നയിച്ച രമണവിമർശനങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായി വസ്തുനിഷ്ഠമായി *രമണനെ* സമീപിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് അഴീക്കോട് നടത്തുന്നത്. ശൈലികളെയും ഇതിവൃത്തത്തെയും

കഥാപാത്രങ്ങളെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള ഒരു സമഗ്രപഠനമെന്ന മട്ടിൽ അഴീക്കോടിന്റെ ഈ കൃതി സവിശേഷശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്നു.

ദുഃഖപര്യവസായിയായ ഒരു ഇതിവൃത്തമാണ് *രമണന്റേത്*. അതാണ് ജനങ്ങൾക്ക് പ്രിയങ്കരമാക്കിത്തീർത്തത്. ആ കഥതന്നെയാണ് രമണകാവ്യത്തിന്റെ നട്ടെല്ലുതന്നെയും. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഏതുതരം സാഹിത്യരൂപവും ആത്യന്തികമായി ശ്രമിക്കുന്നത് ഒരു നല്ല കഥ പറയാനാണ്. എന്നാൽ കഥ ഉത്തമവും ഹൃദയഹാരിയുമായിത്തീരണമെങ്കിൽ വളരെ പണിയുണ്ട്. പ്രതിപാദ്യ വസ്തുവിലല്ല; പ്രതിപാദനത്തിലാണ് ഏതു സാഹിത്യവും ഉത്തമമായിത്തീരുന്നതെന്നർത്ഥം. കഥാബീജത്തെ കാവ്യരൂപമാക്കി വികസിപ്പിക്കുന്ന സർവ്വപ്രധാനമായ കവികർമ്മത്തിലാണ് ചങ്ങമ്പുഴ *രമണനിൽ* പരാജയമടഞ്ഞത്[19] എന്നും അതൊരു മൗലികപരാജയമാണെന്നും അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. രമണന്റെ ഉപസംഹാരഖണ്ഡത്തിൽ ചങ്ങമ്പുഴ വായനക്കാരോട് "കരയൂ, കരയൂ" എന്നു നിർബന്ധിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിവൃത്തത്തിന്റെയും ശിൽപഭംഗിയുടെയും മികവുണ്ടെങ്കിൽ ആരും അറിയാതെതന്നെ കരഞ്ഞുപോകും. അതിൽ ചങ്ങമ്പുഴ പരാജയമടഞ്ഞുപോയതുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ കരയാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നത്. ഔചിത്യമില്ലായ്മതന്നെയാണ് രമണന്റെ ആത്മഹത്യയുടെ മൗലികമായ വൈകല്യം. മരണത്തിനൊരു വിലയുണ്ടാവുന്നത് ജീവിതത്തിനൊരു വിലയുണ്ടാകുമ്പോൾമാത്രമാണ്. ഒരു അധ്വാനവും കൂടാതെ, പ്രണയത്തിനുവേണ്ടി ഒരു ചൂണ്ടുവിരൽപോലും അനക്കാതെ വെറുതെ പാടുകമാത്രം ചെയ്യുന്ന ഒരു നിർഗുണനാണ് രമണൻ. പ്രവൃത്തികളിൽ തെല്ലും അർപ്പണമോ വിശ്വാസമോ ഇല്ലാതെ അയാൾ പാടുകയാണ്. കവിതയിൽ കരയാനുള്ളതൊന്നും ചെയ്യാതെ നിങ്ങൾ കരയണേയെന്നു വായനക്കാരനോട് വിലപേശുന്ന കവിയും നായകനും ഒരേ തരത്തിലുള്ള ന്യായമില്ലായ്മയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രവർത്തിച്ചുമരിക്കുന്നയാളിന്ന് കണ്ണീരിന്റെ വില കൊടുക്കാൻ അയാൾക്കു ചുറ്റുമുള്ളവർക്കു തോന്നാം. സമുദായത്തെ പ്രതിക്കൂട്ടിൽ നിന്ന് സ്വയം നീതീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമവും രമണൻ നടത്തുന്നുണ്ട്. തന്റെ പ്രേമത്തിനു സമൂഹം

ആദ്യമേ തന്നെ എതിരാണെന്നറിഞ്ഞു കൊണ്ട് അതിലേക്ക് എടുത്തുചാടിയവനാണ് നായകൻ. അതുകൊണ്ട് തന്റെ പിടിപ്പുകേടിനെ സ്വാഭാവികമെന്ന മട്ടിൽ സമൂഹത്തിന്റെ തലയിൽ കെട്ടിവെക്കുന്നത് അത്ര നല്ലൊരേർപ്പാടല്ല. ചുരുക്കത്തിൽ രമണന്റെ മരണം സ്വാഭാവികമല്ല. മരിക്കാൻ വേണ്ടി മരിക്കുകയും പ്രേമിക്കാൻ വേണ്ടി പ്രേമിക്കുകയുമാണ് അയാൾ ചെയ്യുന്നത്. മുണ്ടശ്ശേരിപോലും രമണന്റെ നിഷ്ക്രിയത്വത്തെ മൃദുവായെങ്കിലും പ്രസ്തുതകൃതിയുടെ അവതാരികയിൽ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

പാത്രസൃഷ്ടിയിൽ ചങ്ങമ്പുഴ ഏറ്റവും ദൗർബല്യം കാണിച്ചത് രമണൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ അവതരണത്തിൽ തന്നെയാണ്. തുടങ്ങുന്നേടത്ത് നന്നായി വന്ന് അവസാനിക്കുന്നേടത്ത് അലങ്കോലപ്പെട്ടുപോയ കഥാപാത്രമാണ് രമണൻ.[20] തന്നെക്കാൾ എത്രയോ ഉയരത്തിലുള്ള ചന്ദ്രിക തന്നോടു പ്രേമഭക്തി കാണിച്ചപ്പോൾ അത്ഭുതപ്പെട്ടുപോകുന്ന കഥാരംഭത്തിലെ രമണൻ ഒരു നല്ല കഥാപാത്രമാണ്. അവളുടെ ചാരിത്ര്യഭംഗത്തിനു ഒരുപാടു സന്ദർഭങ്ങളുണ്ടായിട്ടും ഒരു കോട്ടവും വരുത്താനാഗ്രഹിക്കാത്ത ഒരു നല്ല ഹൃദയവും അയാൾക്കുണ്ട്. ലോകത്തെ കണ്ടറിഞ്ഞ കണ്ണും കൊണ്ടറിഞ്ഞ കരളുമുള്ളവനാണ് രമണൻ.[21] എന്നു അഴീക്കോട് രമണന്റെ ഹൃദയശുദ്ധിയെ വാഴ്ത്തുന്നുണ്ട്. പഴയ മട്ടിൽ പറഞ്ഞാൽ കൃതിയുടെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ കാണുന്ന രമണൻ 'ധീരോദാത്തനതീവഗുണവാനാണ്'. ''ആടുമേക്കാൻ ഞാനും വരട്ടയോ'' എന്നു ചന്ദ്രിക പലവുരു ചോദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ''ഇപ്പോൾ പാടില്ല, നമ്മെ നമ്മൾ മറന്നൊന്നും ചെയ്തുകൂടാ'' എന്നു പറയുന്ന പരിപക്വാശയക്കാരനായ രമണനെയാണ് കാവ്യത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ വായനക്കാരൻ കാണുന്നത്. മാത്രവുമല്ല തന്റെ പ്രണയത്തിനു നിരവധി തടസ്സങ്ങൾ അയാൾ മുൻകൂട്ടി കാണുന്നുമുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ തന്റെയും കാമുകിയുടെയും സാമ്പത്തിക അന്തരം നന്നായറിയാവുന്ന പ്രായോഗികവാദിയായാണ് രമണൻ തുടക്കത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അങ്ങനെയൊരാൾ ആത്മഹത്യ ചെയ്തതിനു

ന്യായമൊന്നുമില്ല. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ അചഞ്ചലസ്ഥൈര്യം പാടെ കളഞ്ഞുകുളിക്കുന്ന രമണൻ കാവ്യനീതി അർഹിക്കുന്നില്ല. രമണന്റേതുപോലെത്തന്നെ ചന്ദ്രികയുടെയും ഹൃദയചാഞ്ചല്യം അവിശ്വസനീയം തന്നെയാണ്. ചന്ദ്രികയെ ആദ്യമെ തന്നെ സുഖലോലുപതയുടെ വക്താവായി ചെറിയ ചില സൂചനയിൽ കൂടിയെങ്കിലും അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ ഈ കൃത്രിമത്വം ഒഴിവാക്കാമായിരുന്നു. വായനക്കാരന് വെറും നേരംപോക്കുപോലെ തോന്നാവുന്ന മട്ടിൽ കാവ്യം അവസാനിപ്പിച്ചുകളഞ്ഞു എന്നത് വിമർശകപക്ഷത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ന്യായീകരിക്കത്തക്കതല്ല. പുല്ലാങ്കുഴലിന്റെ മുമ്പിൽ സമസ്തപ്രതാപവും പുല്ലാണെന്നു പറഞ്ഞവൾ കാമുകനെ പുല്ലുപോലെ വലിച്ചെറിയുകയും അതവന്റെ പട്ടടയായിത്തീരുകയും താൻ പുല്ലിലും നിസ്സാരയാണെന്ന് അവൾ തെളിയിക്കുകയും ചെയ്തു.[22]

കേന്ദ്രകഥാപാത്രങ്ങളെ ചുറ്റിപ്പറ്റിനിൽക്കുന്ന ഇതര കഥാപാത്രങ്ങളും നിർഗുണരാണ്. രമണന്റെ ആത്മസുഹൃത്തായ മദനനും ചന്ദ്രികയുടെ തോഴിയായ ഭാനുമതിയും അങ്ങനെത്തന്നെ. കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ ശോഭ പകരുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളായല്ല; മറിച്ച് ശോഭകെടുത്തുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളായാണ് അവരുടെ പെരുമാറ്റവും ഇടപെടലുകളും. രമണനും ചന്ദ്രികയും പറയുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അബദ്ധങ്ങൾക്കെല്ലാം ഒപ്പം നിൽക്കുന്നവരാണവർ. ചിന്താശേഷിയോ സമചിത്തതയോ കാണിക്കേണ്ട സന്ദർഭങ്ങളിൽ അവരതു കാണിക്കുന്നില്ല. ആദർശധൈര്യം വിതച്ച് കാതരത്വം കൊയ്യാനോ (രമണൻ) ചാപല്യം വിതച്ച് ആദർശനിഷ്ഠത കൊയ്യാനോ (ഭാനുമതി) പാടില്ല.[23] രൂപശൂന്യമെന്നോ അസംഭാവ്യമെന്നോ, സന്ദിഗ്ധമെന്നോ ഒക്കെ വിളിച്ചുപോകാവുന്ന മട്ടിലുള്ള ഒരു നട്ടെല്ലില്ലായ്മയാണ് കാവ്യത്തിലുടനീളമുള്ളത്.

രമണനിൽ സമൂഹം തന്നെയും ഒരു പ്രധാന കഥാപാത്രമാണ്. കഥാഗതിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലും സങ്കീർണ്ണമാക്കുന്നതിലും സമുദായം എന്ന

കഥാപാത്രത്തിന്റെ ഇടപെടൽ വളരെ പ്രധാനമാണ്. ‘ലീല’യിലും ‘കരുണ’യിലും ‘നളിനി’യിലും ആശാൻ സമുദായത്തെ പ്രധാനകഥാപാത്രമായി അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ കുമാരനാശാനുശേഷം സമുദായത്തെ കഥാപാത്രമായി അവതരിപ്പിച്ചതിൽ ചങ്ങമ്പുഴ പ്രത്യേക ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു എന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. പക്ഷെ രമണന്റെയും ചന്ദ്രികയുടെയും സ്വഭാവദൗർബല്യങ്ങളെ സമുദായത്തിന്റെ കുറ്റമായി എണ്ണുന്നത് കാവ്യനീതിയല്ല. സമുദായത്തെ വിമർശിക്കുന്നതിന് യാതൊരു യുക്തിയും വിമർശകനു കണ്ടെത്താനാകുന്നില്ല. എന്നാൽ ഇത്തരത്തിൽ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പാത്രഗുണദോഷവിചാരം ചെയ്യാനാണ് അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. കവിതയെ സംബന്ധിച്ച് അത് വളരെ സ്വച്ഛവും നിർഗ്ഗളവുമായ ഒരു ഒഴുക്കാണ്. കവി യുക്തിപൂർവ്വമായല്ല കവിതാരചനയിൽ പലപ്പോഴും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്; മറിച്ച് ഭാവനാപൂർവ്വമായാണ്. അഴീക്കോട് എന്ന വിമർശകൻ കവിതയിലെ ഈ ഭാവനാംശത്തെ പലപ്പോഴും പരിഗണിക്കുന്നേയില്ല. വിമർശനത്തിനു പാകത്തിലല്ല കവി എഴുതുന്നത്. വിമർശനവും കവിതയും പല സമയങ്ങളിലും ഒത്തുപോവാത്തതാണ്.

രമണകാവ്യത്തിന്റെ പുതുമയും സവിശേഷതയുമായി പൊതുവെ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്ന ഗായകസംഘം ഗ്രീക്കിലെ കോറസ്സിന്റെ അനുകരണം മാത്രമാണെന്നാണ് അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നത്. ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളിൽ, ഇംഗ്ലീഷിൽ ഷെയ്ക്സ്പിയർ പോലും കയ്യൊഴിഞ്ഞ ഒന്നിനെ, ഈ ക്ഷുദ്രസങ്കേതത്തെ വലിയ കേമമായി മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചു എന്നത് ഒരു മോശപ്പെട്ട പ്രവൃത്തിയാണെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. മാത്രവുമല്ല ഇതിലെ ഗായകസംഘത്തിനു കഥയുമായി ആത്യന്തികമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. പൊതുവെ രമണന്റെ ദുർമ്മേദസ്സായിട്ടാണ് ഈ ഗായകസംഘത്തെ അഴീക്കോട് കണക്കാക്കുന്നത്. ഒരു പുതുമ ഉണ്ടാക്കണമെന്നു കരുതി ഇത്തരം ഒരു കാവ്യസങ്കേതത്തെ ഒട്ടും ഔചിത്യമില്ലാതെ അവതരിപ്പിച്ചത് യുക്തിസഹമല്ലെന്നു കണ്ടെത്തുകയാണ് അഴീക്കോട്.

പദങ്ങളുടെ ധാരാളിത്തമാണ് *രമണന്റെ* മറ്റൊരു സവിശേഷത. ഗാനാത്മകത കൂടുതലാണെങ്കിലും ഇടയ്ക്കിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ആവർത്തന സ്വഭാവമുള്ള വാക്കുകൾ ചെടിപ്പുളവാക്കുന്നുണ്ട്. ഒരേ അർത്ഥമുള്ള വാക്കുകളെ പലവുരു ആവർത്തിക്കുന്ന വരികളും *രമണനിൽ* കാണാം. അവ കാവ്യത്തിനു അഴകു വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം കാവ്യത്തെ ദുഷിപ്പിക്കുന്നതായാണ് അനുഭവം. ആറ്റിക്കുറുക്കിയ കവിതാനുഭവത്തിനു പകരം നേർപ്പിച്ചു നീട്ടിയ ഒന്നാണ് *രമണൻ* വായനക്കാരന് നൽകുന്നത്.

*രമണന*പ്പുറത്തേക്ക് ഒരിക്കലും ചങ്ങമ്പുഴക്ക് ഉയരാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന് അഴീക്കോട് ആരോപിക്കുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയെ സംബന്ധിച്ച് *രമണൻ* എങ്ങനെ ഉത്കൃഷ്ടമായ കാവ്യമായിരിക്കുന്നു എന്നു പറയാനാണ് അഴീക്കോട് 'ചങ്ങമ്പുഴസ്സാഹിത്യത്തിൽ രമണൻ' എന്ന അധ്യായത്തിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇടപ്പള്ളിയുടെ ആത്മഹത്യ പ്രേരകമായാണ് പ്രസ്തുതകാവ്യമെഴുതിയതെങ്കിലും അങ്ങനെയൊരു കാരണമില്ലെങ്കിൽ പോലും ചങ്ങമ്പുഴ *രമണൻ* എഴുതുമായിരുന്നു. ഇടപ്പള്ളിയുടെ മരണം ആ കാവ്യരചനയ്ക്ക് ഒരു നിമിത്തം മാത്രമാണെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ വാദം. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ഇതര കൃതികളിലെല്ലാം രമണന്റെ പ്രഭാവവും ഛായയും കാണാം.

സംഗീതാത്മകത്വത്തിന്റെയും തരുണപ്രേമത്തിന്റെയും കവിയാണ് ചങ്ങമ്പുഴ. ആ അർത്ഥത്തിൽ കേരളീയ-വൈദേശിക പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ സമ്മേളനമാണ് ചങ്ങമ്പുഴ കവിതകളുടെ പ്രധാന സവിശേഷത. പാട്ടുപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിലാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ സംഗീതാത്മകത്വത്തിന്റെ സ്ഥാനം. ചങ്ങമ്പുഴ കവിതകൾ തത്വചിന്താപരങ്ങളല്ല; സൗന്ദര്യപരങ്ങളാണ്. പ്രേമത്തിന്റെ സ്വാഭാവികമായ ചാഞ്ചാട്ടങ്ങളെയും ചാഞ്ചല്യങ്ങളെയും ആ മട്ടിൽത്തന്നെ അവതരിപ്പിച്ചു എന്നിടത്താണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ പ്രസക്തി. ഇതു താരതമ്യേന കേരളീയപാരമ്പര്യമല്ല. അചഞ്ചലപ്രേമം എന്ന കേരളീയ ആദർശസങ്കൽപ്പത്തിനു വിരുദ്ധമായി

സ്വാഭാവികവും ഒരു പക്ഷെ ചഞ്ചലവുമായ പ്രേമം എന്ന യൂറോപ്യൻ ആശയമാതൃകയെ *രമണൻ* അവതരിപ്പിച്ചു.

ഈ സ്വാഭാവികതയും ഗാനാത്മകതയുമാണ് അദ്ദേഹത്തെ ഇടപ്പള്ളിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രോദ്ഘാടകനാക്കി മാറ്റിയത്. ചങ്ങമ്പുഴ മലയാളത്തിൽ ഒരു കാലഘട്ടത്തെത്തന്നെ അടയാളപ്പെടുത്തിയ കവിയാണ്. അതെങ്ങനെ എന്നു വിശദീകരിക്കാൻ അഴീക്കോട് ഈ വിമർശനകൃതിയിൽ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ആംഗലകൃതികളുമായുള്ള സാധർമ്മ്യങ്ങൾ രൂപപരമായും ഭാവപരമായും ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകളിൽ ധാരാളമുണ്ട്. ആട്ടിടയന്മാർ കഥാപാത്രങ്ങളായുള്ള ആരണ്യകാവ്യങ്ങൾ അഥവാ ഇടയകാവ്യങ്ങൾ (Pastoral Elegy) എന്ന ആശയംതന്നെ *രമണനി*ലൂടെയാണ് ആദ്യമായി മലയാളം പരിചയപ്പെടുന്നത്. ആരണ്യകാവ്യപ്രസ്ഥാനം എന്ന മട്ടിൽ അത് അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാൻ *രമണനു* കഴിഞ്ഞു. *രമണനു*ശേഷം വന്ന നിരവധിയായ അനുകരണകാവ്യങ്ങൾതന്നെയും ഈ കൃതിയുടെ ജനകീയതയെയും മൗലികതയെയുമാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

അനുവാചകരോട് കരയുവാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന രീതി *രമണനിൽ* കാണാം. കരുണരസത്തെ ഉദ്ദീപിപ്പിക്കാൻ ഇത് വളരെധികം സഹായകമാണ്. പ്രാവുകളെയും കുരുവികളെയും ചെറുകിളികളെയും ദൂതുപറഞ്ഞയക്കുന്ന രീതിയും ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകളിൽ കാണാം. ഇത് ആംഗലരീതിയിൽ നിന്നും കടമെടുത്തതാണെന്നാണു അഴീക്കോട് കരുതുന്നത്. ഇതു ശരിയാണെന്നു കരുതാനാവില്ല. കാരണം സംസ്കൃത, മലയാള കാവ്യങ്ങളിലും സമാനമായ സന്ദേശവാഹകർ ഉള്ള കാര്യത്തെ അഴീക്കോട് കാര്യമായെടുക്കുന്നില്ല. സന്ദേശകാവ്യപ്രസ്ഥാനം എന്നത് ഭാരതീയഭാഷകളിൽ വിശേഷിച്ചും മലയാളത്തിൽ വളരെ ശക്തമായ ഒന്നായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യപ്രവണതകളെ മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ച നിലയ്ക്ക് ആശാന്റെ പിൻഗാമിയാണ് ചങ്ങമ്പുഴ. ഒരേസമയം കരയാനും ചിരിക്കാനും, പ്രേമിക്കാനും

മരിക്കാനും, ദേവനായും പിശാചായും അവതരിപ്പിക്കാനും കഴിഞ്ഞ ദ്വന്ദ്വകർതൃത്വമാണ് ചങ്ങമ്പുഴയിലെ പ്രതിഭാശാലിയായ കവി.

രമണനും മലയാളകവിതയും ആരംഭിക്കുമ്പോൾ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽ ഖണ്ഡനവിമർശകനായാണ് അഴീക്കോട് രംഗത്തുവരുന്നതെങ്കിലും കൃതിയുടെ അവസാനഘട്ടമെത്തുമ്പോഴേക്കും സഹൃദയത്വമുള്ള നിരൂപകനെന്നോ വിമർശകനെന്നോ ഉള്ള നിലയിൽ ചങ്ങമ്പുഴയിലെ പ്രതിഭയെ തിരിച്ചറിയാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ചങ്ങമ്പുഴ ഒറ്റയ്ക്ക് പാടിയെന്നും സഹ്യസാനുക്കളിൽ അതു കരകവിഞ്ഞൊഴുകിയെന്നും ഇവിടുത്തെ കുയിലും മഞ്ഞക്കിളിയും ആ ഗന്ധർവ്വഗാനത്തോടേറ്റ് തോറ്റുപോയെന്നും അതിന്റെ സുഖസ്മൃതി ഇന്നും നെഞ്ചോടേറ്റുന്നു എന്നും പറയാൻ അഴീക്കോട് മടിക്കുന്നില്ല.[24] ഗായകകവി, ജനകീയകവി, പ്രണയകവി, വിവർത്തകകവി എന്നെല്ലാമുള്ള കർതൃനിലകളിൽ ചങ്ങമ്പുഴ കേരളീയർക്ക് ഒരൊറ്റതിരിഞ്ഞ പ്രതിഭതന്നെയാണ്. രമണനു സംഭവിച്ച വീഴ്ച അതിൽ പ്രതിസ്ഥാനത്ത് അനാവശ്യമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന സമുദായം മാത്രമാണെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. നഷ്ടസുഖമാണ് ചങ്ങമ്പുഴസ്സാഹിത്യത്തിന്റെ സാരം. അനുരാഗിയോടാണ് ലോകത്തിനെന്നും പ്രിയം. ആ ഒരു കാരണത്താൽ പ്രണയകവിയെന്ന നിലയിൽ വിജയിച്ച ഒരൊറ്റ കവിയും ചങ്ങമ്പുഴക്കു മുമ്പോ ശേഷമോ വേറെ മലയാളകവിതയിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. മലയാളത്തിലെ അല്ലൻപോ ആണ് ചങ്ങമ്പുഴ[25] എന്ന് അഴീക്കോട് അദ്ദേഹത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. തന്റെ ലോലാനുഭൂതികൾക്ക് വാഗ്‌രൂപം കൊടുക്കുന്ന കവിയെ പ്രതിഭാധനനെന്നും അനുഗ്രഹീതൻ എന്നും വിളിച്ച് വാഴ്ത്താതിരിക്കുന്നതെങ്ങിനെ?[26] എന്ന് ആശ്ചര്യപൂർവ്വം സമർത്ഥിക്കുന്ന നിലയിലേക്ക്, ഖണ്ഡനരൂപത്തിൽ തുടങ്ങിയ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനം പുരോഗമിക്കുന്നുണ്ട്.

ചങ്ങമ്പുഴ കവിതയെ പൊതുവെ ഇഴകീറി പരിശോധിക്കുന്ന വിശകലനാത്മകരീതിശാസ്ത്രമാണ് ഈ കൃതിയുടെ രചനയിൽ അഴീക്കോട് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഖണ്ഡനത്തിന്റെ പരുക്കൻ സ്വഭാവത്തിൽ നിന്ന് ഏറെക്കുറെ

മയപ്പെട്ട് മണ്ഡനസ്വഭാവത്തിലേക്ക് വിമർശനം മാറുന്നുണ്ട്. പ്രയോഗയുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അഴീക്കോട് ഖണ്ഡനം നടത്തുന്നത്. കവിതയുടെ കാര്യത്തിൽ ഈ യുക്തിപ്രയോഗം അത്ര ഗുണകരമല്ല. കവിയുടെ സ്വച്ഛന്ദമായ ഭാവനാവിലാസമാണ് കവിതയെ നയിക്കുന്ന നിയാമകശക്തി. അതിനെ കേവലയുക്തികൾക്കൊണ്ട് അളക്കാനോ വിലയിരുത്താനോ എളുപ്പമല്ല. അഴീക്കോടിന്റെ സാഹിത്യനിരൂപണങ്ങളുടെ ഗണത്തിൽ *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യത്തിനു* തൊട്ടു പിറകിലാണ് *രമണനും മലയാളകവിതയും* എന്ന കൃതിയുടെ സ്ഥാനം.

1.3. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു

1963-ലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ കൃതി രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാഹിത്യനിരൂപണങ്ങളിൽ മൂന്നാമത്തെ കൃതിയാണ് *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു* മുഴുനീള ഖണ്ഡനമാണ് ഈ കൃതിയുടെ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവം. വിമർശിക്കപ്പെടാവുന്നൊരു പാകത്തിൽ എത്തിനിൽക്കുകയാണ് ഇന്ന് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിത.[27] മലയാളത്തിൽ കാൽപനികത ചില കവികളെ വളരെയധികം പൂജനീയരാക്കി. ശങ്കരക്കുറുപ്പും ചങ്ങമ്പുഴയുമെല്ലാം അക്കൂട്ടരിൽ പ്രധാനികളാണ്. ഇത്തരം കവിപൂജാ രീതികളെയോ അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയോ എതിർക്കുകയാണ് ഈ കൃതിയിൽ അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കവിപൂജ എന്നൊന്ന് സാഹിത്യത്തിലില്ല. പൂജനീയവസ്തു കാവ്യമാണ്. കാവ്യപഠനങ്ങളും കാവ്യാസ്വാദനവുമെല്ലാം കവിയിലല്ല കവിതയിലാണ് കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത്. റൊമാന്റിസിസത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പ് കവിതയെഴുതുന്നത്. ക്ലാസ്സിസിസത്തെ സങ്കേതപ്രധാനമെന്നും റിയലിസത്തെ യാഥാതഥ്യപ്രധാനമെന്നും റൊമാന്റിസിസത്തെ ഭാവനാപ്രധാനമെന്നും അഴീക്കോട് തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതിൽ അദ്ദേഹം പരമപ്രധാനം കൽപ്പിക്കുന്നത് ഭാവനയ്ക്കാണ്. ഭാവനയെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആശയവികാസരൂപമായ വൃത്തി വിശേഷമായാണ് അദ്ദേഹം കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. പഴകി ഉറച്ചുപോയ സങ്കേതമാണ്

ഭാവനയെന്നും യാഥാർത്ഥ്യമെന്നത് ഭൗതികമായോ മാനസികമായോ നിലകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സത്തയാണെന്നും അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. സാഹിത്യത്തിന്റെ ആന്തരികചൈതന്യത്തെയാണ് റൊമാന്റിക്കുകൾ പ്രധാനമായും ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്. ആയതിനാൽ കാൽപ്പനികകവിത വികാരാത്മകവും രസാത്മകവുമായിരിക്കുന്നു. ഉത്തമസാഹിത്യത്തിന്റെ വിജയപതാക മിക്കപ്പോഴും കാൽപ്പനികസാഹിത്യത്തിലാണ് ഉയർന്നുകണ്ടിട്ടുള്ളത്. റൊമാന്റിസിസത്തെ ഭാവനാപരമായ പ്രതിപാദനംകൊണ്ട് തിരിച്ചറിയാനാവും. ഭാവനതന്നെയാണ് കാൽപ്പനികകവികളുടെ സർഗ്ഗവിദ്യയുടെ മൂലതന്ത്രം. ഭാവനയുടെ മൗലികതയാണ് ഓരോ റൊമാന്റിക് കവിയെയും വ്യത്യസ്തരാക്കുന്നത്. ഈ ഭാവനാശക്തിയെയോ കൽപ്പനാവൈഭവത്തെയോതന്നെയാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനമായി ആംഗല-റൊമാന്റിക് വക്താക്കളായ കീറ്റ്സ്, ഷെല്ലി, വേഡ്സ്വർത്ത് തുടങ്ങിയവർ കാണുന്നത്. ക്ലാസ്സിസിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ സങ്കേതം ഭാവനതന്നെയാണ്. റിയലിസത്തിലും യഥാതഥാഖ്യാനത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നത് ഭാവനതന്നെ. ഒരർത്ഥത്തിൽ ക്ലാസ്സിസിസത്തിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന സങ്കേതപരത നൂതനത്വം നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ഭാവനതന്നെയാണ്. ഭാവന എന്നത് ഏകവും പ്രതിജനഭിന്നവുമായ വിശേഷഗുണമാണ്. ഓരോ കവിയും അവരവരുടെ ഭാവനാവിലാസത്തിലൂടെയാണ് സാഹിത്യത്തിൽ തന്റെ വ്യക്തിത്വം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ചുറ്റുമുള്ള ലോകത്തിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായ ഭാവങ്ങൾ കവി ഭാവനയിൽ കാണുന്നു. തന്റെ ഭാവനയുടെ വെളിച്ചത്തിലിരുന്നാണ്. കവി ലോകത്തെ കാണുന്നത്. അതിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ മാമൂലുകളുടെ നിഷേധം, ഉൽപ്പതിഷ്ണുത്വം, വികാരാത്മകത്വം, പുരോഗമനേച്ഛ, ജീർണ്ണത്വവിരോധം, തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ കവി കൂടുതൽ ശ്രദ്ധാലുവാകുകയും തന്റെ സക്രിയമായ ഇടപെടലുകൾ മൂലം അത് സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിന് കാരണമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏകാന്തത, ശോകാത്മകത, സ്വപ്നാനുഭൂതിപ്രിയം, വിരഹോൽകണ്ഠ, (നോസ്റ്റാൾജിയ എന്നാണ് അഴീക്കോട് പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്) പൂർവ്വസ്മൃതി, രൂപപരമായ അസ്വസ്ഥത തുടങ്ങിയ സവിശേഷതകൾകൊണ്ടാണ്

ഒരു പ്രത്യേക ജനുസ്സെന്നമട്ടിൽ റൊമാന്റിക്കവിത മിക്കപ്പോഴും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത്. പലപ്പോഴും അത് വികാരത്തിന്റെ കുത്തൊഴുക്കുതന്നെയാണ്. മിതമായി പറയുന്നതാണ് ഉചിതമെങ്കിൽപോലും അധികമായി പറയുമ്പോഴേ പൂർണ്ണത വരുന്നുള്ളൂ എന്ന് റൊമാന്റിക്കവികൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഭാവകാവ്യം ആണ് കവിതയുടെ ഉത്തുംഗശൃംഗമെങ്കിൽ അവിടെ സ്വർണ്ണസിംഹാസനം സ്ഥാപിച്ചിരിക്കുന്നത് റൊമാന്റിസിസമാണെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിഗമനം. ഇത്തരത്തിൽ കാൽപ്പനികകവിതയെ വാഴ്ത്തിപ്പാടാൻ അഴീക്കോട് പലമട്ടിൽ ആദ്യ അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

റൊമാന്റിക് കവിതയുടെ ഗുണദോഷവിചാരം നടത്താനും റൊമാന്റിക്കവിതയെ നിർവചിക്കാനും അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നു. റൊമാന്റിക്കവിത നന്നായിരിക്കണമെങ്കിൽ ആത്മാർത്ഥമായ വികാരവും സ്വതന്ത്രമായ ഭാവനയും ആവശ്യമാണ്. സങ്കേതവും യാഥാർത്ഥ്യവും കവി കൃത്രിമമായി സൃഷ്ടിച്ചുണ്ടാക്കേണ്ടതല്ല. അവ നേരത്തേതന്നെ ഇവിടെ ഉള്ളതാണ്. അവ സാധ്യങ്ങളല്ല; സിദ്ധങ്ങളാണെന്നു പറയാം. പലായനപരത കാൽപ്പനികകവിതയുടെ ഒരു ലക്ഷണമായി അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. പലായനപരമായ കവിതയ്ക്കുദാഹരണമായി അദ്ദേഹം എഡ്ഗർ അല്ലൻ പോവിന്റെ 'നിലംതൊടാത്ത കവിത'കളെയാണുദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്.

ഒരേവിഷയം തന്നെ പലപ്പോഴായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന പ്രവണത, അർത്ഥമില്ലാത്ത ഗാനാത്മക അനുകരണശീലം തുടങ്ങിയ ദോഷങ്ങൾ കാൽപ്പനികകവിതയ്ക്ക് അഴീക്കോട് ആരോപിക്കുന്നു. പൗരസ്ത്യവും പാശ്ചാത്യവുമായ പ്രേരണകളും കേരളീയ കാൽപ്പനികതയെ ശക്തിയായിത്തന്നെ സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. ഭക്തിസാഹിത്യത്തിന്റെ കേരളത്തിലെ ശക്തമായ വേരോട്ടം അതിന്റെ കാൽപ്പനികഭാവത്തിന്റെ അകമ്പടിയോടെയാണ് ഇവിടെ പ്രവർത്തിച്ചത്. ഭക്തിസാഹിത്യംതന്നെയാണ് മിസ്റ്റിസിസം എന്ന പ്രച്ഛന്നമട്ടിൽ

ഇവിടെ അവതരിച്ചതെന്ന് അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഭക്തിസാഹിത്യം 12-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ (രാമചരിതം) ഇവിടെ സജീവമായി നിലനിന്നുപോന്ന ഒന്നാണ്. പാട്ട് മണിപ്രവാളം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രസ്ഥാനപരമായ രീതികൾ അവയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും സ്ഥായിയായ ഭാവം കാൽപ്പനികതയുടെ അലങ്കാരങ്ങളോടുകൂടിയ ഭക്തിയാണ്. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച മിസ്റ്റിസിസം ഈ ഭക്തിസാഹിത്യത്തിന്റെ തുടർച്ചതന്നെയാണ്. ആയതിനാൽ 'ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ മിസ്റ്റിസിസത്തിന്' അങ്ങേയറ്റം പുതുമയൊന്നുമില്ല. 'സ്വന്തം വലയും കൊട്ടയും ശങ്കരക്കുറുപ്പിനുണ്ടോ?' എന്ന ചോദ്യമാണ് അഴീക്കോട് പ്രാഥമികമായി ഈ വിമർശനകൃതിയിലൂടെ ഉന്നയിക്കുന്നത്. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വള്ളത്തോൾകവിതയെ വെൺചാറ് എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചത്. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതയിൽ വള്ളത്തോൾസ്വാധീനമുണ്ടെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. അതിനു *സാഹിത്യമഞ്ജരിയിലെ* പദ്യങ്ങളും ഉദാഹരണമായി ചേർക്കുന്നു. സാഹിത്യത്തിലെ ഫാഷൻഭ്രമങ്ങൾക്കനുസരിച്ചാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പ് എന്നും കവിതകളെഴുതിയതെന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അങ്ങനെയെങ്കിൽ തന്റേതായ ഒരു വ്യതിരിക്തതയോ ഏകാത്മകതയോ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശങ്കരക്കുറുപ്പിനു കഴിയുന്നില്ല. പുത്തൻകാമിനിമാരെ കിട്ടുന്തോറും പൂർവ്വകാമുകിമാരെ വെടിയുന്ന കാസനോവയാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പ് എന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നു. കൃതിയുടെ ആദ്യ അധ്യായത്തിൽ ശങ്കരക്കുറുപ്പിന് സ്വന്തമായി ഒരു ശൈലിയോ പ്രേരണയോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നും ഉള്ളത്, ഉള്ളൂർ-വള്ളത്തോൾ കവിതകളുടെ സ്വാധീനമോ അനുകരണമോ മാത്രമാണെന്നും അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഒരു നിലയ്ക്ക് ലക്ഷണമൊത്ത ഖണ്ഡനവിമർശനമായി ഈ കൃതിയെ കണക്കാക്കാം.

ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ മിസ്റ്റിക്കവിതകൾ വ്യർത്ഥാനുകരണങ്ങളാണെന്നും മലയാളത്തിൽ യോഗാത്മകകവിയായി അദ്ദേഹത്തെ കാണുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ലെന്നും അഴീക്കോട് കരുതുന്നു. വള്ളത്തോൾകമ്പം കഴിഞ്ഞ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യജീവിതത്തിലെ അടുത്ത സ്വാധീനദശ ടാഗോർ

കമ്പത്തിന്റേതാണെന്നും അഴീക്കോട് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. *സൂര്യകാന്തി* എന്ന സമാഹാരത്തിലെ സൂര്യകാന്തി, ചന്ദ്രക്കല, അന്വേഷണം, എന്റെ വേളി, രാവിലെ പാട്ട്, ഭൃംഗഗീതി, പങ്കജഗീതി, *നവാതിഥി* എന്ന സമാഹാരത്തിലെ സാക്ഷാത്കാരം, അദൃശ്യപുഷ്പം, ഓമന എന്നീ കവിതകൾ പൊതുവെ ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ മിസ്റ്റിക്കവിതകളായാണ് കരുതിപ്പോരുന്നത്. എന്നാൽ അഴീക്കോടിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇവ മിസ്റ്റിക്കവിതകളല്ല. കാരണം, മിസ്റ്റിസിസം അവാച്യമായൊരു അവസ്ഥാവിശേഷണമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ സമാധി എന്നോ യോഗാനുഭൂതി എന്നോ മോക്ഷം എന്നോ പറയുന്നത് ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ഈശ്വര സാക്ഷാത്കാരമാണ്. അതിന് വ്യവസ്ഥാപിത ഈശ്വരവിശ്വാസവുമായോ മതസംഹിതകളുമായോ യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. ഉത്ഥാനം, ആത്മബോധം, ആത്മപ്രകാശനം, ആത്മസമർപ്പണം തുടങ്ങിയ യോഗാവസ്ഥകളിലൂടെയാണ് ഇത്തരം അനുഭൂതിമണ്ഡലത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നതെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. യഥാർത്ഥ മിസ്റ്റിക് ഈ വിധം യോഗാനുഭൂതിയിലെത്തിയ ആൾ മാത്രമാണെന്ന് പ്രൊഫ. വാൾട്ടർ ടി സ്റ്റെയ്സിനെ ഉദ്ധരിച്ചു കൊണ്ട് അഴീക്കോട് പറയുന്നു.[28]

പക്ഷെ മിസ്റ്റിസിസത്തെ ലളിതമായി ഇന്നതാണെന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിൽ അഴീക്കോടിനു തെറ്റുപറ്റി. മിസ്റ്റിസിസം ഇന്നതാണെന്നു പറയാനെളുപ്പമല്ല. ഒരു പക്ഷെ, എന്തല്ല എന്നു പറയാനാണെളുപ്പം. മിസ്റ്റിസിസം എന്നത് വ്യക്തിഭിന്നമായ, വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ ഒരു അനുഭവമോ, അനുഭൂതിയോ ആണ്. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് മിസ്റ്റിക്കല്ല എന്നു വാദിച്ചു ജയിക്കാൻ അതുകൊണ്ടുതന്നെ അഴീക്കോടിന് പ്രയാസവുമാണ്. ഈശ്വരസാധനയിലും ധ്യാനത്തിലും യോഗവിദ്യയിലും മാത്രമാണ് മിസ്റ്റിസിസം സാധ്യമാകുന്നതെന്ന ധാരണയും അഴീക്കോട് വെച്ചുപുലർത്തുന്നതായിക്കാണാം. തുടർന്ന് അനുകരണാത്മകത കേന്ദ്രവും ടാഗോർക്കമ്പം വ്യാസവുമായിട്ട് വരയപ്പെട്ട ചെറുവൃത്തമാണ് കുറുപ്പിന്റെ കവനപ്രതിഭാസമെന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ശങ്കരക്കുറുപ്പിനെ താഴ്ത്തിക്കെട്ടാൻ വേണ്ടി ചങ്ങമ്പുഴയെ മഹത്വവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട് അഴീക്കോട്.[29]

മൃത്യുവിനെപ്പറ്റി കവിതയെഴുതാൻ മൃത്യുവിന്റെതന്നെ അനുഭവമാണ് കവിയ്ക്കുണ്ടാകേണ്ടത്, വിവാഹത്തിന്റേതല്ല എന്നാണ് 'എന്റെ വേളിയെക്കുറിച്ച്' സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിഗമനം. ഇത് ഒരുതരം വിമർശനദുർവാശിയാണ്. മരണത്തെക്കുറിച്ച് 'എന്റെ വേളി'യ്ക്ക് മുൻപും പിൻപും സർഗ്ഗസൃഷ്ടികൾ ഉണ്ടായകാര്യം അഴീക്കോട് വിസ്മരിക്കുന്നു. അഴീക്കോടിന്റെ വാദപ്രകാരം അത്തരത്തിൽ കവിതയെഴുതുകയെന്നത് മനുഷ്യസാധ്യമല്ല.

കുറുപ്പ് വിവാഹത്തിന്റെ (അലങ്കാരം) സന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് മൃത്യു (അലങ്കാരം) സന്ദർഭം കണ്ടെടുത്തുവെന്നും ടാഗോർ തിരിച്ചാണു ചെയ്തതെന്നും അഴീക്കോട് വാദിക്കുന്നു. സൂക്ഷ്മമായി നോക്കിയാൽ അങ്ങനെയൊരു വ്യത്യാസമുണ്ടോയെന്നു സംശയമാണ്. ടാഗോർ ചെയ്തതുപോലെത്തന്നെ കുറുപ്പിനുമാകാമല്ലോ. ഖണ്ഡിക്കാൻ വേണ്ടി യുക്തിസഹമല്ലാത്ത പല കെണികളിലും അഴീക്കോട് പെട്ടുപോകുന്നുണ്ട്.

ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ മിസ്റ്റിസിസം ദൈവികമല്ലെന്നും അത് വ്യാജം (Pseudo Misticism) ആണെന്നും സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ഫലപ്രദമായ വിചാരവും വിശകലനബുദ്ധിയും പാലിക്കാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിയുന്നില്ല. നാലുവർഷം കൊണ്ട് ഒരാൾക്ക് മിസ്റ്റിക്കാവാൻ കഴിയില്ലെന്നും, കുറുപ്പ് അതാണ് ചെയ്തതെന്നും - ഒരിക്കൽ മിസ്റ്റിക്കായ ഒരാൾക്ക് പിന്നീട് അതാവാതിരിക്കാൻ വയ്യെന്നും നിരീക്ഷിക്കുന്ന അഴീക്കോട് മിസ്റ്റിക്ഭ്രമം പോലെത്തന്നെ താൽക്കാലികമായിരുന്നു ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ പേർഷ്യൻഭ്രമം എന്നും കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. ഇതിനുദാഹരണമായി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് റുബയ്യാത്തിന് 'വിലാസലഹരി' എന്ന പേരിൽ ശങ്കരക്കുറുപ്പ് നടത്തിയ വിവർത്തനമാണ്.

ഹാഫിസ്, ഷെല്ലി, വേഡ്സ്വർത്ത്, കീറ്റ്സ്, എഷ്കി, ടാഗോർ, ഹൈന, ഉമർഖയാം, ഇറാഖി, വിലെൻ മിനാസ്റ്റിച്ച്, പുഷ്കിൻ, ഗസ്താവോ അഡോൾഫോ

ബെക്കർ, ഓട്ടോ ജൂലിയസ്, ബിക്ര് ബോം തുടങ്ങിയ ലോകകവികളുടെയെല്ലാം വിവർത്തനങ്ങളോ ആശയാനുവാദങ്ങളോ ശങ്കരക്കുറുപ്പ് നടത്തിയിട്ടുണ്ട് എന്ന വസ്തുതയെ അഴീക്കോടും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ സാഹിത്യപരിശ്രമങ്ങളെല്ലാം സ്മരിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. അനുകരണമെന്നോ ഭ്രമമെന്നോ ഉള്ള അർത്ഥത്തിൽ അഴീക്കോടിന്റെ ഈ കുറച്ചുകാണൽ സാഹിത്യപരമായ നൈതികതയല്ല.

ഫാഷനുവേണ്ടി സ്വഭാവം വ്യഭിചരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ, സ്വഭാവത്തിലെ ഗൗരവം കുറയുകയും സ്വഭാവം ഫാഷനോടൊപ്പം വിലകെട്ടതായിത്തീരുകയും ചെയ്യുമെന്ന് ശങ്കരക്കുറുപ്പിനെക്കുറിച്ച് സിദ്ധാന്തമവതരിപ്പിക്കുന്ന അഴീക്കോട്, ശങ്കരക്കുറുപ്പ് ചർക്കയുടെയും അരിവാളിന്റെയും പക്ഷത്ത് മാറിമാറിച്ചവിട്ടുകയായിരുന്നുവെന്നും ആരോപിക്കുന്നു. തുടർന്നുവരുന്നത് ശങ്കരക്കുറുപ്പിനു നേരെയുള്ള ഒരു ആരോപണനിരതന്നെയാണ്. നായാട്ടുനായയോടൊപ്പം നായാടുവാനും മുയലിനോടൊപ്പം ഓടുവാനും അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചു. ഒരേസമയം കീശയിൽ പൊടിക്കുപ്പിപോലെ ഗാന്ധിസവും മാർക്സിസവും കൊണ്ടുനടന്നു.[30] എന്ന മട്ടിൽ ശങ്കരക്കുറുപ്പിനെ പരിഹസിക്കുന്നു. കവിയെന്ന നിലയിൽ ഒരു പ്രത്യേകപക്ഷത്ത് ഉറച്ചുനിൽക്കാനുള്ള ഈ കൂസലില്ലായ്മയെയാണ് അഴീക്കോട് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ അവസരവാദമോ ഏകാഗ്രതയില്ലായ്മയോ ആയി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. കവിപ്രതിഭ ചഞ്ചലവും എപ്പോഴും പാലായനപരവുമായിരിക്കും. കവിയുടെ ഭാവന ഇസങ്ങൾക്കു പുറത്താണ്. ഈ പ്രതിഭാവിശേഷത്തെ യുക്തിയുടെയും പക്ഷപാതിത്വത്തിന്റെയും അളവുകോലുകളുപയോഗിച്ച് ഖണ്ഡനം ചെയ്യുന്ന രീതി ശരിയല്ല. ചൈനയെയും റഷ്യയെയും സ്തുതിച്ചുപാടി എന്ന് അഴീക്കോട് ശങ്കരക്കുറുപ്പിനെ ആക്ഷേപിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രപരമായി പരിശോധിച്ചാൽ ഈ ആരോപണം ശരിയല്ല. സൂര്യനുകീഴെയുള്ള എന്തിനെക്കുറിച്ചും കവിത എഴുതാൻ കവിയ്ക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. റഷ്യയെയും ചൈനയെയും സാഹിത്യത്തിൽ ചരിത്രപരമായി അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പ് ശ്രമിച്ചത്. ശൂന്യാകാശസഞ്ചാരം നടത്തിയ

റഷ്യ അന്ന് ലോകത്തിനൊരു വിസ്മയമായിരുന്നു. അത്തരം ഒരു സംഗതിയെക്കുറിച്ച് ഒരു കവിയ്ക്ക് പക്ഷപാതേച്ഛയില്ലാതെ കവിത എഴുതാൻ പാടില്ലെന്നു വിധിക്കുന്നത് വിമർശകന്റെ ദുർബുദ്ധിയാണ്. പക്ഷപാതിത്വമോ നിഷ്പക്ഷതയോ ഒരു വ്യക്തിയെന്ന നിലയിലും കവി എന്ന നിലയിലും ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. കൃത്യമായ പക്ഷപാതിത്വത്തോടെയാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പിനെ വിമർശിക്കാൻ അഴീക്കോട് പുറപ്പെട്ടത്. ഇത്, സാഹിത്യത്തിനു വെളിയിലുള്ള മൗലികവിമർശന വിരുദ്ധമായ നിലപാടാണ്. അഴീക്കോടുതന്നെയും ആദ്യകാലത്ത് ഗാന്ധിയൻ ആദർശങ്ങളെ കേമമായ പ്രയോഗസിദ്ധാന്തങ്ങളായി മുറുകെപ്പിടിച്ചു. ഗാന്ധിയൻ ആദർശങ്ങൾക്കു കീഴെയാണ് ഭാരതം ഉയരേണ്ടതെന്നു വിശ്വസിച്ച അഴീക്കോട് പിന്നീട് കൃത്യമായ പല പക്ഷപാതിത്വങ്ങൾക്കും കീഴ്പ്പെടുകയും ആദർശവിരുദ്ധതയുടെ വക്താവായി മാറുകയുമുണ്ടായി. ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ വഴികാട്ടിയായി അവരോധിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ രാഷ്ട്രീയം കലർത്തുന്ന പ്രവണതയാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പുവിമർശനത്തിൽ അഴീക്കോട് കാണിച്ചത്. ‘അവനവന്റെ മുഴുക്കുറ്റം മറക്കാൻ അപരന്റെ അരക്കുറ്റം വിസ്തരിക്കുന്ന’ മട്ടിലായിപ്പോയി ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിരോധം.

1932–ൽ സർ ആർതർ എഡിങ്ടൺ *ദ എക്പാൻഡിങ് യൂണിവേഴ്സ്* എന്ന പ്രബന്ധം രചിക്കുകയുണ്ടായി. ആ പ്രബന്ധത്തിന്റെ തലക്കെട്ടിന്റെ ആശയമത്രെ *വിശ്വദർശനം* എന്ന കുറുപ്പിന്റെ കവിതയുടെ കാതൽ. വിശ്വവികാസം എന്ന മഹത്തായ ആശയത്തെ വാക്കുകളിൽ കവിതയായി ആവിഷ്ക്കരിക്കുക എന്നതിനു പ്രതിഭകൂടിയേ തീരൂ. ആ ഉദ്യമം മനോഹരമായി ശങ്കരക്കുറുപ്പ് നിർവ്വഹിച്ചു. ആ നിലയ്ക്ക് അദ്ദേഹം അഭിനന്ദനീയാർഹനാണ്. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ രചനകളെ ലോകത്തെവിടെയെങ്കിലുമുള്ള എഴുത്തുകാരന്റെയോ ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെയോ വരെ രചനകളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തി ഇത് അതിന്റെ അനുകരണമാണ്, ചോരണമാണ് എന്ന മട്ടിലുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനം ജഡിലവും സിദ്ധാന്തബദ്ധമല്ലാത്തതുമാണ്. താരതമ്യസാഹിത്യ വിമർശനരീതിയിൽ

പറഞ്ഞാൽ ഈ ഉരകല്ലുരീതി (Touch stone method) മൗലികവിമർശനത്തിന് ഒട്ടും ചേരാത്തതാണ്.

പ്രപഞ്ചവികാസത്തെ പൂവിരിയലുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പ് എഴുതുന്നതെന്നും പ്രപഞ്ചവികാസം പൂ വിരിയുന്നത്ര ലളിതമല്ലെന്നും അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. കവിയുടെ ഭാവനാസ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ വിമർശകനു സ്ഥാനമില്ല. വസ്തുതകൾകൊണ്ട് മാത്രം കവിത എഴുതാനാവില്ല. ഉക്തിവൈചിത്ര്യങ്ങളോടുകൂടിയ ഭാവനയ്ക്കാണ് കവിതയിൽ സ്ഥാനം. പ്രപഞ്ചം പരിമിതമാണോ സീമാതീതമാണോ എന്നെല്ലാമുള്ള വസ്തുതാന്വേഷണങ്ങളിൽ കവിഭാവനയ്ക്ക് യാതൊരു പ്രസക്തിയുമില്ല. അയാളുടെ (കവി) ഊന്നൽ ഭാവനയുടെ അപാരമായ നിസ്സീമതയിലാണ്. അത് അനുഭൂതിപരവും അപാരവും അനന്തവുമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തോളംതന്നെ വികസിക്കാൻ കെൽപ്പുള്ളതാണ് കവിയുടെ ഭാവന.

കേസരി, ശങ്കരക്കുറുപ്പിന് സിംബലിസ്റ്റ് കവി എന്ന ബിരുദംതന്നെ നൽകുന്നുണ്ട്. അത് അസ്ഥാനത്തുള്ള ഒരു ബിരുദപ്പെടുത്തലാണെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. കുറുപ്പിന്റെ സിംബലിസം യഥാർത്ഥസിംബലിസമല്ലെന്നും അത് അലിഗറിയാണെന്നും പറയാൻ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ വാദവും അത്ര യുക്തിസഹമല്ല. ആരോപം, അധ്യവസായം, അപ്രസ്തുതപ്രസ്താവം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഒന്നത്രെ അത്. രൂപകാതിശയോക്തിയുടെ ഒരുതരം പ്രയോഗമാണ് സിംബലിസം എന്ന മട്ടിൽ ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതയിലുള്ളതെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. അതും കഴിഞ്ഞ് മലയാളത്തിൽ അലിഗറിസ്റ്റുകളേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളൂ; സിംബലിസ്റ്റുകളുണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് കടത്തിപ്പറയാനും അഴീക്കോട് മടിക്കുന്നില്ല. വാക്കുകൾകൊണ്ട് പൂർണ്ണമായി പ്രകടിപ്പിക്കാൻ കഴിയാത്തതിനെ സൂചിപ്പിക്കുകയാണ് ഒരു സിംബലിന്റെ ഉദ്ദേശം. എന്നാൽ വാക്കുകൾകൊണ്ട് തികച്ചും പ്രകടിപ്പിക്കാവുന്നതിനെ വെറുതെ ഭാവനാത്മകമായി

പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതാണ് അലിഗറിയെന്നും, അലിഗറിയെയും സിംബലിസത്തെയും വേറിട്ടു നിർവ്വചിക്കാൻ ഒരു ശ്രമം അദ്ദേഹം നടത്തുന്നുണ്ട്.

ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ അമിതമായ അലങ്കാരഭ്രമത്തെപ്പറ്റിയാണ് അടുത്ത അധ്യായം. അലങ്കാര്യത്തേക്കാൾ അലങ്കാരത്തിന് കുറുപ്പ് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തതായി കൃതിയുടെ പല അധ്യായങ്ങളിലായി അദ്ദേഹം ആവർത്തിച്ചു പറയുന്നു. ഇവിടെ അതിനെത്തന്നെ വീണ്ടും ഒരു അധ്യായമായി വിസ്തരിച്ച് പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. വാഗ്മിത്വത്തിന് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്ന ഒരു നാടകീയശൈലിയാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതകളുടേതെന്ന ദോഷം അഴീക്കോട് ആരോപിക്കുന്നു. *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു* എന്നത് ഒരു ഖണ്ഡന വിമർശനകൃതിയാണ്. ശൈലീവിശേഷങ്ങളുടെയും ശബ്ദദോഷങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഈ വിമർശനം പുരോഗമിക്കുന്നത്. ഏകപക്ഷീയമായ യുക്തിയുടെ ഒരു കടുംപിടുത്തം ഈ കൃതിയിൽ ഉടനീളമായുണ്ട്.

പഴയമട്ടിൽ പറഞ്ഞാൽ ഗൗഡീരീതി തന്നെയാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതയിലുള്ളത്. സമാസഭൂയിഷ്ടത, പരുഷത്വം തുടങ്ങിയ ഗൗഡീലക്ഷണങ്ങളെ അദ്ദേഹം ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതയിൽ നിന്നും കണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട്.

*പെരുന്തച്ച*ന്റെ കവിതയിൽ അഴീക്കോട് നിറയെ ദോഷങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നു. ആ കഥയുടെ ഇതിവൃത്തം ഐതിഹ്യമായിരുന്നിട്ടുപോലും ഹൃദയാലുവായ ഒരു അച്ഛന്റെ കഥയായി അവതരിപ്പിച്ചതിലാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പിലെ കവിയുടെ മഹത്വം. കലയുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുകൊണ്ട് അച്ഛൻ കുറ്റം സമ്മതിയ്ക്കണമായിരുന്നു എന്ന അഴീക്കോടിന്റെ നിരീക്ഷണം ബാലിശമാണ്. കവിതയിൽ സ്നേഹത്തിന്റെ തുറന്നു പറച്ചിലിനു ശക്തിയില്ലെന്നു പറയുന്നത് എന്തു വിചിത്രയുക്തിയാണ്?! ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ നല്ല കവിതകളായി അഴീക്കോട് എണ്ണുന്നത് ഇവയാണ്: *അഴിമുഖത്ത്, പെരുന്തച്ചൻ, ചന്ദനക്കട്ടിൽ, പ്രാർത്ഥന, ആ സന്ധ്യ* തുടങ്ങിയവ.

ഉപജന്യമായ കവിത (Derivative Poetry) എന്നാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതകളെ അഴീക്കോട് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്.

ഭൂമിയെ ഇരുട്ടു മൂടുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ യാമിനി മറയ്ക്കുന്നു എന്ന് ശങ്കരക്കുറുപ്പ് കവിതയിൽ പറയുന്നു. പ്രപഞ്ചമെന്നാൽ ഭൂമി മാത്രമല്ല; മറ്റു ഗ്രഹങ്ങളുംകൂടി ചേർന്നതാണെന്ന് അഴീക്കോട് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ഇതു വ്യാഖ്യാനമല്ല ദുർവ്യാഖ്യാനമാണ്. ഗണിതപരീക്ഷയുടെ ഉത്തരക്കടലാസ് പരിശോധിക്കുന്നതുപോലെയാണ് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതകളെ അഴീക്കോട് നിരൂപണം ചെയ്യുന്നത്. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റേത് കവിതയുടെ വഴിയല്ലെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു. അത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വഴിയുമല്ലത്രെ. വാസ്തവത്തിൽ കവിതയുടെ വഴി, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വഴി എന്നിങ്ങനെയുള്ള മാനദണ്ഡങ്ങൾ നിർണ്ണയിച്ച് ഖണ്ഡനം നടത്തുന്ന വിമർശകൻതന്നെയാണ് ഇവിടെ സ്വയം പ്രതിക്കൂട്ടിലാകുന്നത്. കവിത ഇന്നതൊക്കെ ആയിരിക്കണമെന്നു പറയുന്നത് അത്ര എളുപ്പമല്ല. അത് ഇന്നതല്ല എന്നു പറയുന്നതും അങ്ങനെത്തന്നെ. കവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളിൽനിന്നാണ് പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം വികസിച്ചുവന്നിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെയിരിക്കെ കവിതയ്ക്ക് മാർക്കിടുക എന്നത് അത്ര ലളിതമായ ഒരേർപ്പാടല്ല. തന്റെ കാവ്യസൃഷ്ടിയെ സംബന്ധിച്ച് കവി പരമാധികാരിയാണെന്ന വസ്തുതയെ അംഗീകരിക്കാൻ അഴീക്കോടിനാവുന്നില്ല. അതുതന്നെയാണ് *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു* എന്ന കൃതിയുടെ ഏറ്റവും വലിയ പരാജയം.

1.4. പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും

മലയാളത്തിൽ ശക്തമായ മുന്നേറ്റങ്ങൾ സാധ്യമാക്കിയ പ്രസ്ഥാനമാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യം. 'കല കലയ്ക്കു വേണ്ടി'യോ 'കല സമൂഹത്തിനോ' എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ പ്രായോഗികാർത്ഥത്തിലുള്ള വിശദീകരണമാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം നൽകുന്നത്. പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശലക്ഷ്യങ്ങളെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ട് സുകുമാർ അഴീക്കോട് രചിച്ച കൃതിയാണ്

പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും വർത്തമാനം പൂർണ്ണമായും ഭാവി ഭാഗികമായും നഷ്ടപ്പെട്ട പുരോഗമനസാഹിത്യം അതിന്റെ കഴിഞ്ഞ കാലത്തിലെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഉറപ്പുകൊണ്ടുമാത്രം ഓർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ശിഥിലമായ മൺപുറ്റായി തീർന്നിരിക്കുന്നു.[31]

1935-ൽ ലഖ്നൗവിൽ മുൻഷി പ്രേംചന്ദിന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ ആരംഭിച്ച അഖിലേന്ത്യാ പുരോഗമനസാഹിത്യസംഘടനയുടെ കേരളശാഖ എന്ന മട്ടിലാണ് 1937-ൽ ജീവൽസാഹിത്യസംഘം രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷിൽ 'പ്രോഗ്രസ്സീവ്' എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള പുരോഗമനസ്വാഭാവമുള്ള സാഹിത്യത്തെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയായിരുന്നു അതിന്റെ പ്രാഥമികമായ ലക്ഷ്യം. പ്രാധാനമായും സാഹിത്യപ്രാധാന്യമുള്ള ചർച്ചകളും സംവാദങ്ങളും നടത്തുകയായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രവർത്തനം. നിരന്തരമായ സംവാദങ്ങൾ വിഭിന്നങ്ങളായ ആശയങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്താനും അങ്ങനെ സജീവമായ ഒരു സാഹിത്യ ചർച്ചാമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാനും ഇത് കാരണമായി. ജീവൽസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അക്കാലത്തെ ഇടപെടൽശേഷിയെ കുറച്ചു കാണാനാണ് അഴീക്കോട് ഈ കൃതിയിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. വാദകോലാഹലങ്ങൾക്കു പകരം ഗ്രന്ഥരചനയിലും ഇതര സാഹിത്യപ്രവർത്തനങ്ങളിലും കൂടുതൽ ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിക്കുകയായിരുന്നു വേണ്ടിയിരുന്നതെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനം. 1944-ൽ ഷൊർണ്ണൂരിൽ വെച്ചു ചേർന്ന ഒന്നാം പുരോഗമനസാഹിത്യസമ്മേളനത്തോടു കൂടിയാണ് പുരോഗമനസാഹിത്യ 'സംഘടന' വേരുറയ്ക്കുന്നത്. 1948-ൽ പുരോഗമനസാഹിത്യ 'സംഘടന' ഏതാണ്ടൊരു 'സ്തംഭനാ'വസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

ചുരുക്കത്തിൽ പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനദശയെ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് തിരിക്കുന്നത്;

1. ആരംഭദശ അഥവാ ജീവൽ സാഹിത്യഘട്ടം.

2. അഭിവൃദ്ധിദശ അഥവാ പുരോഗമനഘട്ടം

3. അപചയദശ അഥവാ സംഘടനാശൈഥില്യഘട്ടം.

ആരംഭദശ: 1939 ൽ ജീവൽസാഹിത്യസംഘം ഉടലെടുത്ത കാലംതൊട്ട് 1944-ൽ പുരോഗമനസാഹിത്യസംഘടന രൂപപ്പെടുന്നതു വരെ.

അഭിവൃദ്ധിദശ: 1944-തൊട്ട് എറണാകുളം മാനിഫെസ്റ്റോയുടെ കാലഘട്ടമായ 1954 വരെ.

1. അപചയദശ: 1954-മുതലിങ്ങോട്ട്[32]

കാലികമായി അഴീക്കോട് നടത്തുന്ന ഇത്തരം ഘട്ടവിഭജനത്തിൽ പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രപരതയിൽ യാതൊരു പ്രസക്തിയുമില്ലെന്നു കാണാനാവും. ഒരു ഗുമസ്തന്റെ കണക്കെഴുത്തുപോലെയാണ് അഴീക്കോട് നടത്തുന്ന ഈയൊരു ഘട്ടവിഭജനവും. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കണക്കെടുപ്പു നടത്തുമ്പോൾ അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അസ്തിത്വം/ചരിത്രപരത അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിൽ അഴീക്കോടിന്റെ ഈ കൃതി പരാജയമാണ്. ഖണ്ഡിക്കാൻ വേണ്ടി ഖണ്ഡിക്കുന്ന രീതിയാണ് അഴീക്കോടിന്റേത്.

എം.പി പോൾ, കേശവദേവ്, തകഴി തുടങ്ങിയ ഉൽപ്പതിഷ്ണുക്കളായ എഴുത്തുകാരായിരുന്നു പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെ നയിച്ചിരുന്നത്. ജീവൽ സാഹിത്യകാരന്മാരുടെ എഴുത്തിനുള്ള പ്രധാനഗുണം വ്യക്തതയായിരുന്നു[33] എന്ന് അഴീക്കോട് തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹബന്ധിയായ പുതിയ ആശയങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിലവതരിപ്പിക്കണമെന്നു പറയുമ്പോൾത്തന്നെ പഴയതെല്ലാം തുപ്പൽക്കോളാമ്പി സാഹിത്യമാണെന്നും അവ ചുട്ടുകരിക്കണമെന്നും അവർ ആഹ്വാനം ചെയ്തുവെന്നുമാണ് അഴീക്കോട്

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനക്കാർക്കു നേരെ ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രധാന ആരോപണം. പാരമ്പര്യപ്രൗഢിയുള്ള ഒരു ദേശത്തിന്റെ വൈകാരിക തേജസ്സിന്റെ നേരെ കണ്ണടച്ച് അതിനെ പഴി പറയുന്നവർ ആരായാലും പ്രമത്തരാണ്. അവരുടെ പ്രസ്ഥാനം ഏതായാലും ആ നാട്ടിൽ വിളയുകയില്ല. സ്വയംകൃതമായ ഈ പരാജയമാണ് കേരളത്തിൽ ജീവൽ സാഹിത്യസംഘടനയ്ക്കു നേരിട്ടത്.[34] പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പരാജയകാരണമായി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് അതാണ്. പ്രസ്ഥാനം പരാജയമായിരുന്നുവെന്ന് ആദ്യമേ സമർത്ഥിക്കാനാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമം.

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അപചയത്തിനു പ്രധാന കാരണം സംഘടനയിലെ അംഗങ്ങളുടെ ബഹുത്വമാണെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മതം. പുരോഗമനസാഹിത്യമെന്ന പേരിൽ വികൃതസൃഷ്ടികൾ ധാരാളമായി വന്നതോടെയാണ് മുണ്ടശ്ശേരിയെയും എം. പി പോളിനെയും പോലെയുള്ളവർ പ്രതിരോധമുയർത്തിയതെന്നും അതാവട്ടെ മാരാരും മറ്റും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ശുദ്ധസാഹിത്യതത്വങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു താനും. മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ രൂപഭദ്രതാവാദത്തെപ്പോലും ഈ വികൃതസാഹിത്യത്തിനെതിരെ ഉണ്ടായി വന്ന സിദ്ധാന്തപരമായ പ്രതിരോധമാണെന്നുകൂടി അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു.[35]

പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനംകൊണ്ട്, ആകെപ്പാടെ നോക്കിയാൽ ഒരു നേട്ടവും കൈരളിക്കുണ്ടായില്ല എന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിഗമനം. ഇത് ചരിത്രബാഹ്യമായ ഒരു നിഗമനമാണ്. 1940-നു ശേഷം മലയാളത്തിലുണ്ടായ പുസ്തകങ്ങളുടെയും സൈദ്ധാന്തികവളർച്ചയുടെയും കണക്കെടുത്താൽ ഈ നിഗമനം ശരിയല്ല എന്നു മനസ്സിലാവും. ഈ വളർച്ചയ്ക്കു കാരണമായി അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നത് യുദ്ധകാലത്തെ പണപ്പെരുപ്പവും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ തോതുമാണ്. കാരണമായി ഇതരസംസ്ഥാനങ്ങളിലെയും സമാനമായ മാറ്റത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പേരിൽ ഒരു 'പുരോഗമനവും' വേണ്ട എന്ന നിലപാടാണ് അഴീക്കോട് ഇക്കാര്യത്തിൽ വച്ചുപുലർത്തുന്നത്.

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യാസ്വാദനത്തെയും സാഹിത്യകാരന്മാരെയും സിദ്ധാന്തപരമായ ഒരു പൊട്ടക്കുളത്തിൽ തളച്ചിടുകയാണ് ചെയ്തതെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ വാദം. സംഘടനയും സാഹിത്യസൃഷ്ടിയും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട്, സാഹിത്യത്തെ സിദ്ധാന്താധീനമാക്കുന്നതിന്റെ അനാശാസ്യത എന്നീ രണ്ടു കാരണങ്ങളാണ് പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പരാജയത്തിന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്.[36]

സംഘടനയും സാഹിത്യസൃഷ്ടിയും തമ്മിൽ നേരത്തേ തന്നെ പല മട്ടിൽ പൊരുത്തമുണ്ടായിരുന്നു. കുമാരനാശാൻ ശ്രീനാരായണധർമ്മപരിപാലനസംഘത്തിന്റെ പ്രധാനിയായിരുന്നു. വേദകാലസാഹിത്യം മുതൽ ചാതുർവർണ്യാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു സംഘടിതസ്വഭാവം നിലനിന്നിരുന്നു എന്നത് ഉപനിഷത്പഠിതാവായ അഴീക്കോടിന് അറിയാത്തതല്ല. പ്രകടമായ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്‌വിരോധവും പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സംഘടിതസ്വഭാവത്തോടുള്ള എതിർപ്പും അക്കാലത്ത് അഴീക്കോടിനുണ്ടായിരുന്നു. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിർമ്മമതയുടെ യഥാർത്ഥകാരണം രാഷ്ട്രീയപരമാണ്. മാനിഫെസ്റ്റോകൾ കുറഞ്ഞതായിരുന്നില്ല, അവ കൂടിപ്പോയതായിരുന്നു പുരോഗമനസാഹിത്യസംഘടനയുടെ ക്ഷയത്തിനു കാരണം. സാഹിത്യനിർമ്മാണത്തിനു പലപ്പോഴും സംഘടനയും മാനിഫെസ്റ്റോയും പ്രതിബന്ധങ്ങളത്രെ.[37] പ്രതിഭയെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സാഹിത്യപുരോഗമനമാണ് പ്രസ്ഥാനം നടത്തിയതെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്.

1. 4. 1. പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന് അനുബന്ധം

പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ 'പുരോഗമനസാഹിത്യം - ഇന്നലെയും നാളെയും' എന്ന ആദ്യലേഖനം ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽ തുടർന്നുവരുന്ന ലേഖനങ്ങൾ 'പുരോഗമനസാഹിത്യ'വുമായി

അധികം ബന്ധമില്ലാത്തവയാണ്. അശ്ലീലസാഹിത്യം എന്ന രണ്ടാമത്തെ ലേഖനം പേരു കുറിയ്ക്കുന്നതു പോലെത്തന്നെ അശ്ലീല സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്.

അശ്ലീലം എന്ന പദത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും ഹേതുക്കളും പരിശോധിക്കുകയും അശ്ലീലസാഹിത്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരികവിവക്ഷകൾ അന്വേഷിക്കുകയുമാണ് ഈ ലേഖനത്തിൽ അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്.

അശ്രീകരമെന്നോ, ശ്രീ ഉളവാക്കാത്തത് എന്നോ ഉള്ള അർത്ഥത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചു വന്ന വാക്കാണ് അശ്ലീലം. പദദോഷം എന്ന നിലയിലാണ് ഭാരതീയാചാര്യന്മാർ ഇതിനെ കണക്കാക്കിയിരുന്നതെങ്കിൽ ഇന്നത് അർത്ഥസംബന്ധിയായിട്ടാണ് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അശ്ലീലം എന്ന വാക്ക് ഇന്ന് പൊതുവെ ഉപയോഗിച്ചു വരുന്നത്. പഴയകാല സാഹിത്യകാരന്മാർ അശ്ലീലമെന്നത് നേരമ്പോക്കിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് എഴുതിയിരുന്നതെങ്കിൽ ഇന്നത് കമ്പോളത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്കനുസരണമായിട്ടാണ് ഉണ്ടാവുന്നത്. മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിലും വെണ്മണിസാഹിത്യത്തിലും അശ്ലീലത്തിന്റെയും അസഭ്യതയുടെയും സംസ്കാരം കാണാമെങ്കിലും വിപണി എന്ന സങ്കൽപ്പം അന്ന് ഒട്ടും തന്നെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വന്നിരുന്നില്ല.

മാംസബന്ധിയായ ബന്ധം മാത്രമേ സ്ത്രീപുരുഷൻമാർക്കും, വ്യക്തികൾക്കിടയിൽത്തന്നെയും നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ എന്ന് വാദിക്കുന്നവരാണ് അശ്ലീലസാഹിത്യത്തിന്റെ വക്താക്കൾ. സ്നേഹം എന്ന പരിശുദ്ധവികാരത്തെ അവർ നിരാകരിക്കുന്നു. ‘മാംസനിബദ്ധമാണു രാഗം’ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ അശ്ലീലസാഹിത്യത്തിന് ഒരു അസ്തിത്വമുണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ ഇത്തരക്കാർ ശ്രമിക്കുന്നു. ഒരാൾ അന്യനായ മറ്റൊരാളെ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത്, രണ്ടു പേരിലും ഒരേ ചൈതന്യത്തിന്റെ ധാര ഒരേ നാളത്തിൽ സ്പന്ദിക്കുന്നതു കൊണ്ടു മാത്രമാണ്.[38] സ്നേഹത്തെ അഴീക്കോട് വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്. ഭൗതികമായ പരസ്പരാകർഷണത്തെ, അനുരാഗത്തെ, അലൗകികമായൊരു ചൈതന്യവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ സങ്കൽപ്പം അത്ര

തൃപ്തികരമോ, ലളിതമോ അല്ല. ഇതിനെ സാധൂകരിക്കാൻ മറ്റെല്ലാറ്റിലും ശങ്കരക്കുറുപ്പിനോടു വിയോജിക്കുന്ന അഴീക്കോട് ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ കവിതയെത്തന്നെ (സാന്ധ്യതാരകം) കൂട്ടുപിടിക്കുന്നു.

> ''നിന്നിലുമെന്നിലും ദ്യോതിക്കും ജ്യോതിസ്സു-
> മൊന്നിൻ പൊരുൾ തന്നെയായിരിക്കാം;
> മൂലമെന്തല്ലെങ്കിൽ നീയുജ്ജ്വലിക്കുമ്പോൾ
> മാലകന്നെന്താത്മാവുജ്ജ്വലിപ്പാൻ'' (സാന്ധ്യതാരകം-ജി)

സ്ത്രീപുരുഷപ്രണയത്തെ എത്ര ലളിതമായി വിശദീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നു! സ്വന്തം പ്രയത്നമില്ലാതെ ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ ചിലവിൽ ഒരു സിദ്ധാന്തമവതരിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീപുരുഷപ്രണയത്തെ മാംസനിബദ്ധമായിക്കാണുന്നവരോട് കടുത്ത വിരോധമാണ് അഴീക്കോടിനുള്ളതെന്നു പറയാം.

കൃതി പുതിയതായാലും പഴയതായാലും അശ്ലീലകൃതികളെ പൊതുവിൽ നിരോധിക്കണമെന്ന നിലപാടാണ് അഴീക്കോടിനുള്ളത്. എന്നാൽ ജയദേവന്റെ *ഗീതാഗോവിന്ദ*ത്തെയും ലീലാശുകന്റെ ശ്രീകൃഷ്ണകർണാമൃതത്തെയും അദ്ദേഹം ഇതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ഒഴിച്ചുനിർത്തിയിരിക്കുന്നു. വെറും ദൈവികമല്ലത്രെ അതിലെ രതിവർണ്ണനകൾ. ഭാഗവതത്തിൽപ്പോലും ശ്രീകൃഷ്ണനെ ഒരു പന്ത്രണ്ടു വയസ്സുകാരനായി ചിത്രീകരിച്ചത് ലൈംഗികമായ ജുഗുപ്സ വായനക്കാരനു തോന്നാതിരിക്കാൻ വേണ്ടിയാണെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു.[39] ലീലാശുകനും അമാനുഷിക ശക്തിയായവതരിപ്പിച്ചു കൊണ്ടാണ്. ശക്തിയിൽ വിലയം പ്രാപിക്കുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് രാധാ-കൃഷ്ണ പ്രണയത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഗ്രീസിലെ വീനസ്ദേവന്റെ നഗ്നപ്രതിമയിലും അശ്ലീലതയല്ല; കലാപരതയാണ് മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. പ്രേമസാഹിത്യം ലൈംഗികസാഹിത്യമല്ല. അത് സ്വാഭാവികവും സോദ്ദേശ്യപരവുമാണ്. പക്ഷെ, എന്താണ് യഥാർത്ഥ പ്രേമസാഹിത്യമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതിൽ ഒരളവുവരെ

പരാജയമാണ്. ആശാന്റെ കരുണയോ ലീലയോ മുൻനിർത്തിയെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിനതു സാധിക്കാമായിരുന്നു. ഷെല്ലി, ടാഗൂർ, ആശാൻ എന്നിവരുടെ കാവ്യങ്ങളെ ഉദാഹരണമായി പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഗ്രീസിലെ വീനസ്പ്രതിമയ്ക്കു നൽകിയ വിശദീകരണമെങ്കിലും ആശാന്റെ കവിതയ്ക്കു നൽകി അതിനെ സ്ഥാപിക്കാമായിരുന്നു.

1. 1. 4. 2. വിവർത്തനസാഹിത്യവും വിവർത്തനീയസാഹിത്യവും

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെ മൂന്നാമത്തെ അധ്യായം വിവർത്തനപ്രക്രിയയെക്കുറിച്ചുള്ള ചില സാമാന്യനിരീക്ഷണങ്ങളാണ്. ഒരു ഭാഷയിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു ഭാഷയിലേക്ക് ഒരു കൃതിയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പ്രവൃത്തിയാണ് സാമാന്യമായി വിവർത്തനം. നിരവധി വിവർത്തനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ നിലവിലുണ്ട്. അർത്ഥശോഷണം സംഭവിക്കാത്തത് എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് വിവർത്തനത്തിന്റെ മൂല്യം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത്, ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളുടെ വികാസഘട്ടം ആരംഭിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ വിവർത്തനവും ആരംഭിക്കുന്നു, എന്നാൽ വിവർത്തനത്തിൽ നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങളിലും സാധ്യതകളിലും വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധ പതിഞ്ഞിട്ടുണ്ടോയെന്ന് സംശയമാണ്.

വിവർത്തനത്തിന് സമാനഗുണവാദം എന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമുണ്ട്. അത് സ്വതവേ അംഗീകാരം നേടിയതുമാണ്. അതായത് മൂലകൃതിയുമായി അർത്ഥതലത്തിലും രൂപതലത്തിലും കിടപിടിക്കുന്നതായിരിക്കണം മികച്ച ലക്ഷ്യകൃതി എന്ന അർത്ഥത്തിലാണത്. മൂലകൃതിയുമായി തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഗുണം കുറഞ്ഞതിനെ വിവർത്തനദോഷമായി കണക്കാക്കുന്നു. എന്നാൽ വിവർത്തനകൃതിയേക്കാൾ മികച്ച ലക്ഷ്യകൃതിയ്ക്കും വിവർത്തനദോഷം ബാധിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ പക്ഷം. ഇതിനെ അതിശയവാദം എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ഉദാഹരണമായി തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ ആധ്യാത്മികകൃതികളെയും ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. സാഹിത്യം ഒരു പരിധിക്കപ്പുറം വിവർത്തനസാധ്യമായ ഒന്നല്ല എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം. ഒന്നിനെ

മറ്റൊന്നായി അതേമട്ടിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. വിവർത്തനകൃതികൾ വായിക്കുന്നവർക്കു വൈകാരികസംസ്കാരം ലഭിക്കുകയില്ല; വൈചാരികസംസ്കാരം മാത്രമേ ലഭ്യമാകുകയുള്ളൂവെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. അഴീക്കോട് പറയുന്ന മട്ടിൽ പരിശോധിച്ചാൽ തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ കൃതികളിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന വൈചാരികസംസ്കാരത്തെ അദ്ദേഹം ബോധപൂർവ്വം വിട്ടുകളഞ്ഞതാണെന്നു തോന്നും. വിവർത്തനം എത്ര മുന്തിയതാണെങ്കിലും അതിന് മൂലകൃതിയിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്ന ഹൃദയാവർജ്ജകത്വം ഉണ്ടാവുകയില്ല എന്ന വാദത്തെ എഴുത്തച്ഛന്റെ കൃതികൾ തകർത്തു കളയുന്നു. തർജ്ജമ മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥമാണെന്നു പോലും പറയേണ്ടിവരും.[40] എന്ന തീവ്ര തർജ്ജമാവിരുദ്ധ നിലപാടാണ് അദ്ദേഹം ആദ്യഘട്ടത്തിൽ പുലർത്തിക്കാണുന്നത്.

'കണ്ണും ചെവിയും സാഹിത്യവും' എന്നതാണ് ഈ കൃതിയിലെ നാലാമധ്യായം. സാഹിത്യം കണ്ണിന്റെ കലയാണോ എന്ന ചോദ്യത്തെ സമീപിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണിതിൽ. ഈ ലേഖനത്തിലെ ഊന്നൽ വാസ്തവത്തിൽ രൂപം, ഭാവം എന്നീ ഘടകങ്ങളിലേക്കാണ്. സാഹിത്യത്തിൽ രൂപമാണോ ഭാവമാണോ പ്രധാനമെന്ന മൗലികമായ ചോദ്യത്തിന്റെ മറ്റൊരു പ്രതിനിധാനമാണ് ഈ ലേഖനം. കണ്ണ്/ദൃശ്യാത്മകത എന്നതിനെ ലിപിയുമായി ചേർത്തു നിർത്തിയാണ് അന്വേഷണം. സാഹിത്യം രൂപത്തിലും (ഉദാഹരണമായി ആശാന്റെ വീണപൂവിലെ ശബ്ദക്രമവിന്യാസം, വള്ളത്തോൾക്കവിതയുടെ ലയം) ഭാവത്തിലും ഒരുപോലെ പ്രധാനമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവക്ഷ. പക്ഷെ, സാഹിത്യത്തിൽ ഭാവവും രൂപവും ഒരുപോലെ പ്രധാനമാണെന്ന് സമ്മതിക്കാൻ അദ്ദേഹം മടിക്കുന്നു. താൻ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനെ പാടെ നിഷേധിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് അദ്ദേഹം ലേഖനം ഉപസംഹരിക്കുന്നത്. സാഹിത്യം കണ്ണിന്റെയോ ചെവിയുടെയുടെയോ കലയല്ലെന്ന് ധരിക്കുകയാണ് ആ വഴി. പ്രാചീനഭാരതീയർ തൊട്ട് നവീനഭാരതീയർ വരെ വിശ്വസിച്ചുപോരുന്നതിൻവണ്ണം സാഹിത്യം ആലോചനാത്മകമായ ഒരു കലയാണ്. അത് അർത്ഥത്തിൽനിന്നുണ്ടായി അർത്ഥത്തിൽ വളർന്ന് അർത്ഥത്തിൽ വിലയിക്കുന്നു.[41] ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന

അർത്ഥം എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുന്നു എന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതിൽ അഴീക്കോട് പരാജയപ്പെടുന്നു.

അർത്ഥത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ രൂപ-ഭാവങ്ങൾക്ക് പങ്കുണ്ട്. രൂപത്തെ ഒരിടത്തും അഴീക്കോട് എതിർക്കുന്നില്ല. അർത്ഥത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നത് അനുഗുണമായ പദങ്ങളുടെ വിന്യാസത്തിലൂടെയാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. അലങ്കാരങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ പ്രാചീന ഭാരതീയാലങ്കാരികൻമാരുടെ പക്ഷത്തുചേർന്നുതന്നെയാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിൽപ്പ്. ആശയവ്യക്തതയോടെ ഈ വിഷയത്തെ സമീപിക്കുന്നതിൽ അഴീക്കോടിന് ഗുരുതരമായ വീഴ്ച സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. രൂപമാണോ ഭാവമാണോ പ്രധാനമെന്ന ചോദ്യത്തിന് വിമർശകനെന്ന നിലയിൽ ഒരു മൗലികമായ ഉത്തരം നൽകുന്നതിൽ അദ്ദേഹവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനവും പരാജയപ്പെടുന്നു.

1.5. മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം

'മലയാള സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ വൈദേശിക പ്രചോദനം' എന്ന വിഷയത്തിലെ പിഎച്ച്. ഡി പ്രബന്ധത്തിന്റെ വിശദീകരണം (extention) എന്ന നിലയിലുള്ള കൃതിയാണ് ഇത്. വിമർശനത്തിന്റെ വിമർശനം/ചരിത്രം എന്ന നിലയിലാണ് മലയാള സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ഈ കൃതി പ്രസക്തമാകുന്നത്. 1870-ൽ കേരള വർമ്മ വലിയ കോയിത്തമ്പുരാൻ അങ്കുരരൂപത്തിൽ വളർത്തിയെടുത്ത്, ഒരു നൂറ്റാണ്ടു കാലം ജീവിച്ച്, ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ അറുപതുകളിൽ എത്തിച്ചേർന്ന നമ്മുടെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ നിരീക്ഷണവും താരതമ്യവും മൂല്യനിർണ്ണയവും ചെയ്തിരുക്കുന്നു.[42] എന്നാണ് അഴീക്കോട് തന്നെ ഈ കൃതിയെക്കുറിച്ച് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. വിമർശനമെന്നത് മൂല്യനിർണ്ണയനവും താരതമ്യവും നിരീക്ഷണവുമാണെന്നും മലയാള വിമർശനം കേരളവർമ്മമുതൽ ഒരു നൂറ്റാണ്ടായുസ്സോടെ ഇരിക്കുന്നതാണെന്നുമുള്ള, അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മുൻധാരണകൾ ഈ പ്രസ്താവനയിൽ നിന്നും വ്യക്തമാണ്. 1890-മുതൽ 1965-വരെയുള്ള എഴുപത്തഞ്ചുകൊല്ലത്തെ

സാഹിത്യവിമർശനചരിത്രമാണ് ഈ കൃതിയെന്ന് അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.

സാഹിത്യകൃതിയെ മനസ്സിലാക്കാവുന്നിടത്തോളം മനസ്സിലാക്കി അതിൽ നിന്ന് ആസ്വദിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ആനന്ദത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള ബുദ്ധിപരവും ഭാവനാപരവുമായ അടിത്തറ എന്തെന്ന് ആവിഷ്കരിക്കലത്രെ സാഹിത്യവിമർശനം എന്ന ടി. എസ്. എലിയറ്റിന്റെ നിർവ്വചനം അഴീക്കോട് ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്.

വിമർശനത്തിനു സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിർവ്വചനം നൽകുന്നതുതന്നെ ആംഗലേയവിമർശകരെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. വിമർശകന്റെ സൂക്ഷ്മവും വിശദവുമായ വിശകലനബുദ്ധി നിർവ്വചനം നൽകുന്നതിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടേയില്ല. ഇതിൽ ഒരുപടികൂടി കടന്നാണ് സാങ്കേതികമായിപ്പറഞ്ഞാൽ യഥാർത്ഥവിമർശനം വിവരണാത്മകവിമർശനമാണ്, എന്ന് ജോർജ് വാട്ട്സന്റെ *ദി ലിറ്ററി ക്രിട്ടിക്സ്* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി സുകുമാർ അഴീക്കോട് സമർത്ഥിക്കുന്നത്.

'വൈദേശികം' എന്ന പദം, 'പാശ്ചാത്യം' എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഈ കൃതിയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ആശയപ്രചോദകങ്ങളായ ചിന്തകൾ നമ്മുടെ വിമർശനം കടം കൊണ്ടിട്ടുള്ളത് യൂറോപ്യൻ, അമേരിക്കൻ നാടുകളിൽനിന്നാണെന്നും ചൈന, ഈജിപ്ത്, അറേബ്യ മുതലായ പശ്ചിമേതര ദേശങ്ങൾ വിമർശനവിഷയത്തിൽ നമ്മെ ഒരു തരത്തിലും പ്രചോദിപ്പിച്ചിട്ടില്ലെന്നും അദ്ദേഹത്തിന് അഭിപ്രായമുണ്ട്.

പഠനവിഷയത്തിന്റെ അതിര് എളുപ്പമാക്കാനും പഠന വിഷയത്തിൽ ഒരു ചട്ടക്കൂട് നിർമ്മിക്കാനുമാണ് അദ്ദേഹം പാശ്ചാത്യദേശങ്ങളെ മാത്രം സ്വാധീനമായെടുക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിച്ചത്. ചൈന, അറബ്, ഈജിപ്ത് തുടങ്ങിയ വിമർശനസരണികളുമായി അദ്ദേഹം ബന്ധപ്പെട്ടുകാണുകയില്ല. പക്ഷെ പൗരസ്ത്യനാടുകളിൽ വിമർശനമില്ലെന്നോ അതു നമ്മെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടില്ലെന്നോ

പറയുന്നത് വസ്തുതയല്ല. അറബിമലയാള കൃതികൾതന്നെ അത്തരം സാംസ്കാരികസമന്വയത്തിന്റെ നിദർശനങ്ങളാണ്.

യൂറോപ്യൻ കണ്ണിലൂടെ ഇന്ത്യയെ നോക്കിക്കാണുന്ന പൗരസ്ത്യവാദവീക്ഷണമാണ് ഈ കൃതിയുടെ രചനയിലുടനീളം അഴീക്കോട് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനങ്ങളിൽ കൃത്യമായ പാശ്ചാത്യപക്ഷപാതവും പൗരസ്ത്യവാദയുക്തിയും പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നതിന് ഇത് തെളിവാണ്.

1.5.1. സംസ്കൃതപാരമ്പര്യം

ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ മലയാളവിമർശനത്തെ സംസ്കൃതപാരമ്പര്യവുമായി ചേർത്തു നിർത്തി പരിശോധിക്കുകയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. ഒന്നാമധ്യായത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകുന്ന പേരുതന്നെ *സംസ്കൃതപാരമ്പര്യം* എന്നാണ്. സംസ്കൃതവും ഇംഗ്ലീഷുമാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ പ്രധാന ശക്തികളായി വർത്തിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്. അതിൽ ഒന്നാമതായി അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുന്നത് സംസ്കൃതത്തെത്തന്നെയാണ്. ചരിത്രത്തിന്റെ ഗതിയിൽ കേരളീയന് എങ്ങനെയോ കരഗതമായ സാഹിത്യചിന്താപാരമ്പര്യം സംസ്കൃതത്തിൽ നിന്നും ഉറന്നു വന്നതിനാൽ അതിന്റെ അതിജീവനക്കഴിവ് വമ്പിച്ചതാണെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടി വരും... മലയാള സാഹിത്യ വിമർശനത്തിന്റെ ഔൽപ്പത്തികമായ ഭൂമിക സംസ്കൃത സാഹിത്യമീമാംസയും അതിന്റെ വികാസത്തിന്റെ ഭൂമിക പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യ തത്വചിന്തയുമാണെന്നും[43] സുകുമാർ അഴീക്കോട് കരുതുന്നു.

1.5.2. നിർവ്വചനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ

സംസ്കൃതത്തോടും സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തോടുമുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ വിധേയത്വം അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപണങ്ങളിലും, ഭാഷയിൽ സവിശേഷമായും പൊന്തിനിൽക്കുന്നുണ്ട്. മലയാളവിമർശനത്തിന് സ്വന്തവും സുശക്തവുമായ

ഒരസ്തിത്വമുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നില്ല. പുതിയ ചരിത്രമെഴുതുന്നതിനേക്കാൾ എളുപ്പം പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വേരുകൾക്കിടയിൽ തിരഞ്ഞുനോക്കുന്ന ഏർപ്പാടാണ്. സംസ്കൃതത്തിലെ സാഹിത്യവിചാരശാസ്ത്രം മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ പ്രാണചൈതന്യമായിരുന്നോ എന്ന് കണ്ടെത്തേണ്ടതുണ്ട്. മലയാളസാഹിത്യചിന്തയുടെ മൗലികമായ തത്വദർശനം സംസ്കൃതസാഹിത്യതത്വചിന്ത തന്നെയാണോ എന്നും അതിനു വ്യതിരിക്തമായൊരു ചൈതന്യം തീരേ ഇല്ലേ എന്നുമുള്ള സന്ദേഹം അഴീക്കോടിൽ തന്നെ ബാക്കി നിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് സ്വയം നടത്തുന്ന സംസ്കൃത പ്രകീർത്തനമാണെന്നും അതിനു ധാരാളം മറുപക്ഷമുണ്ടാകാമെന്നും അദ്ദേഹത്തിനു ബോധ്യമുണ്ട്. സാഹിത്യത്തെപ്പറ്റി വിവേചനത്തോടെ വിധി പ്രസ്താവിക്കുന്ന കലയാണ് സാഹിത്യ വിമർശനം. അതായത്. ഒരു സാഹിത്യകൃതിയെ എത്രത്തോളം, എന്തുകൊണ്ട്, നല്ലതോ ചീത്തയോ ആയി കണക്കാക്കാമെന്നു നിശ്ചയിക്കുന്ന കല.[44] എന്ന പാശ്ചാത്യനിർവ്വചനത്തെയാണ് അഴീക്കോട് ആശ്രയിക്കുന്നത്. ഈ നിർവ്വചനത്തിനൊത്തവണ്ണമുള്ള വിമർശനം സംസ്കൃതത്തിൽ ഉണ്ടാവാനിടയില്ല എന്നതുതന്നെയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബോധ്യം.

ഇന്നത്തെ അർത്ഥത്തിൽ നാം വ്യവഹരിച്ചുപോരുന്ന വിമർശനം/നിരൂപണം പഴയ സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിലില്ലെന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ പക്ഷം. നിരൂപണത്തിന് ഇന്നു കൽപ്പിച്ചുപോരുന്ന അർത്ഥത്തിൽ, പഴയ സംസ്കൃത സാഹിത്യത്തിൽ നിരൂപണമേ ഇല്ലെന്നു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലോ ഭാസകാളിദാസാദികളുടെ കൃതികളിലോ പെട്ട ഏതെങ്കിലുമൊന്നെടുത്തു വിവരിച്ച് സ്വാഭിപ്രായാവിഷ്കരണം ചെയ്യുന്നതായി വല്ലൊരു നിബന്ധവും സംസ്കൃതത്തിലുള്ളതായി കേട്ടിട്ടില്ല.[45] എന്ന കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരുടെ അഭിപ്രായത്തെയാണ് അഴീക്കോട് സ്വീകരിക്കുന്നത്.

സംസ്കൃതരീതിയിൽ ആധുനികവിമർശനം അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് തീർപ്പിലെത്തുന്നില്ല. ഭരതമുനിയുടെ നാട്യശാസ്ത്രം, ഭാമഹന്റെ കാവ്യാലങ്കാരം, അഭിനവ ഗുപ്തന്റെ ലോചനം,

രാജശേഖരന്റെ കാവ്യമീമാംസ, ഭോജരാജന്റെ സരസ്വതീകണ്ഠാഭരണം, ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ കവികണ്ഠാഭരണം തുടങ്ങിയ കൃതികളിലൊന്നും വിമർശനത്തിന്റേതായ രീതിയിലുള്ള ഒരു ആലോചനയുമില്ലെന്ന സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ അഭിപ്രായത്തെ പൂർണ്ണമായും സ്വീകരിക്കാനാവുകയില്ല. നാട്യശാസ്ത്രവും കാവ്യാലങ്കാരവും രണ്ടും രണ്ടുവിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വളരെ സത്യസന്ധവും മൗലികവുമായ ആലോചനകളോ പുതുദർശനങ്ങളോ ആണ്.

ഡ്രൈഡനാണ് വിമർശനം എന്ന അർഥത്തിൽ ക്രിട്ടിസിസം എന്ന പദം ആദ്യമായി ഇംഗ്ലീഷിൽ ഉപയോഗിച്ചത്. വിമർശനപരമായ എല്ലാ എഴുത്തിനെയും പൊതുവായി വിമർശനസാഹിത്യം (Critical Literature) എന്നു പറയാം.

പാശ്ചാത്യവിമർശന രീതിയെ പൊതുവായി പരിചയപ്പെടുത്താൻ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1. നിയാമകവിമർശനം (Legislative Criticism), 2. സൈദ്ധാന്തികവിമർശനം (Theoretical Criticism) 3. വിവരണാത്മകവിമർശനം (Descriptive Criticism) എന്നിങ്ങനെയുള്ള പാശ്ചാത്യവിമർശനരീതികളെ അദ്ദേഹം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. ഇതിൽ വിവരണാത്മകനിരൂപണത്തെയാണ് യഥാർത്ഥ സാഹിത്യവിമർശനമെന്ന നിലയിൽ അഴീക്കോട് പരിഗണിക്കുന്നത്.

സംസ്കൃതസാഹിത്യമീമാംസ ലോകത്തിലെത്തന്നെ മികച്ചത് എന്നു കാണിക്കാൻ റെനീറോ ജീനോളിയെയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഉദ്ധരിക്കുന്നത്. വൈദേശികരായ വിമർശകരെയോ തത്വചിന്തകരെയോ നിരന്തരമായി ഉദ്ധരിക്കുന്ന രീതി അഴീക്കോടിന്റെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ പ്രധാന ന്യൂനതയാണ്. എഴുത്തിനെയും വിമർശനത്തെയും നിരന്തരമായ ഈ ഉദ്ധരണഭ്രമം ക്ഷീണിപ്പിക്കുകയും കവിഞ്ഞ വിരസതയുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ആനന്ദവർദ്ധനൻ കാളിദാസനെ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ആധുനിക വിമർശനത്തിന്റെ രൂപഭാവങ്ങൾ അത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുമെന്ന പി. കെ.

നാരായണപ്പിള്ളയുടെ അഭിപ്രായം തന്നെയാണ് അഴീക്കോടും വെച്ചു പുലർത്തുന്നത്.[46]

*ലീലാതിലക*ത്തെ സാഹിത്യമീമാംസാകൃതിയായിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പരിഗണിക്കുന്നത്. മണിപ്രവാളലക്ഷണഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയിലാണ് *ലീലാതിലക*ത്തിന്റെ പ്രസക്തി. പൊതുവെ അലങ്കാരശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമായോ ലക്ഷണഗ്രന്ഥമായോ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടുപോരുന്ന *ലീലാതിലക*ത്തിലാണ് വിമർശനത്തിന്റെ ആദ്യരശ്മികൾ കാണുന്നത്. മണിപ്രവാള നിർവ്വചനഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയ്ക്ക് സർവ്വരാലും സർവ്വപ്രകാരത്തിലും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന *ലീലാതിലക*ത്തിന് സാഹോദര്യം പിളർന്ന് സംസ്കൃതസാഹിത്യചിന്തയെ കേരളത്തിലേക്ക് കടത്തിവിട്ട പ്രണാളി എന്ന സ്ഥാനം ഉണ്ടെന്നു മറക്കാൻ പാടില്ല.[47] എന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. കെട്ടുപൊലിമകളോടുകൂടിയ സംസ്കൃതമണമുള്ള മലയാളത്തിലാണ് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതെങ്കിലും *ലീലാതിലക*ത്തിന് ചരിത്രപരമായുള്ള പ്രസക്തിയെ അദ്ദേഹം നിഷേധിക്കുന്നില്ല.

വസ്തുതാപരമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന പല ആശയങ്ങളും അഴീക്കോട് ഉള്ളൂരിന്റെ സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ ബലത്തിലാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത് (പുറം 32-33). ഏ.ആറോ, ഉള്ളൂരോ ഏതെങ്കിലുമൊരു വ്യാഖ്യാതാവിനെ ഉപശ്ലോകിച്ചാൽ മറ്റൊന്നും നോക്കാതെ ശരിയെന്നു അംഗീകരിക്കുന്നതിൽ കവിഞ്ഞ് വിശദമായി അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്താൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നില്ല. മൂന്നു പുറങ്ങളിൽ (പുറം 32,33,34) ഏ. ആറിനെയും ഉള്ളൂരിനെയും അതേപടി ഉദ്ധരിക്കുന്നതൊഴികെ അഴീക്കോട് സമഗ്രമായി സംസ്കൃതവ്യാഖ്യാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് പഠിച്ചിട്ടില്ല. ഏ. ആറോ ഉള്ളൂരോ കണ്ടെത്തിയതും മഹത്തരമെന്നു വാഴ്ത്തിയതുമായ വ്യാഖ്യാതാക്കളെയും അവരുടെ കൃതികളെയും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഒരു വിമർശനകൃതിയെന്നോ ഗവേഷണപഠനമെന്നോ ഉള്ള നിലകളിൽ ഈ കൃതിയിലെ വസ്തുതകളുടെ ശോഷണം ഒട്ടും ആശാസ്യമല്ല.

ഏ.ആർ രാജരാജവർമ്മയെ പലപ്പോഴും പേരുപോലും വിളിക്കാതെ 'ഏ.ആർ തമ്പുരാൻ' എന്നു വിളിച്ചുകാണുന്നു. വിമർശനത്തിനകത്ത് സവർണ്ണവിധേയത്വവും ജാതീയതയും വെച്ചുപുലർത്തുന്ന വിമർശകനാണ് അഴീക്കോട് എന്ന വായന ഈ കാര്യത്തെ മുൻനിർത്തിപ്പറഞ്ഞാൽ തെറ്റാവുകയില്ല.

സ്വന്തമായ സാഹിത്യചിന്തയോ വിമർശനമോ 17,18 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ മലയാളത്തിൽ പൊടിച്ചിട്ടുപോലുമില്ല എന്നാണ് അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നത്. മലയാളത്തിൽ സ്വന്തമായി സാഹിത്യചിന്തയുടെ സംസ്കാരമില്ലാത്ത തുകൊണ്ടാണ് സംസ്കൃതത്തിന്റെ 'അനിരുദ്ധമായ ശക്തി' മലയാളത്തിന്റെ സാഹിത്യചിന്തയെ അപ്പാടെ വിഴുങ്ങിക്കളഞ്ഞത് എന്ന വാദവും യുക്തിസഹമല്ല. ഉള്ളൂരിനെയും ഏ. ആർ. രാജരാജവർമ്മയെയും ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടുചേർത്ത അഭിപ്രായങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമായി, നേരത്തെ അവരുടെ അഭിപ്രായത്തെ ഉദ്ധരിച്ച് മേത്തരമെന്നു വാദിച്ച വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ പിന്നീട് പറയുന്നത്, അക്കാലത്ത് കൈവന്ന വ്യാഖ്യാനകൃതികൾ ഈ സ്തബ്ധതയുടെയും വന്ധ്യതയുടെയും നിദർശനങ്ങളാണ്[48] എന്നാണ്.

ഇത്തരത്തിൽ യുക്തിപരമല്ലാത്ത കണ്ടെത്തലുകളിലൂടെയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനചരിത്രം പുരോഗമിക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ്കാരുടെ ഗദ്യപിതാവും, വിമർശനപിതാവും ജോൺ ഡ്രൈഡനാണ്. അതുകൊണ്ട് അതുപോലൊരു വിമർശകനെയോ പിതാവിനെയോ നമുക്കും കണ്ടുപിടിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്നൊരു നിർബന്ധം അഴീക്കോടിനുണ്ട്. യുക്തിയും അപഗ്രഥനാത്മകതയുമാണ് ഗദ്യത്തിനും സർവ്വഥാ വിമർശനത്തിനും വേണ്ടതെങ്കിൽ നിർഭാഗ്യവശാൽ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനങ്ങൾക്ക് അത് ഒട്ടുമില്ല.

കേരളീയ സാഹിത്യവിമർശനം പെറ്റുവീണ മടിത്തട്ടും കളിച്ചുവളർന്ന മടിത്തട്ടും കളിച്ചു വളർന്ന മണിത്തൊട്ടിലും മലയാളഗദ്യമാണ്.[49] എന്താണ് ഈ പ്രസ്താവനയുടെ അർത്ഥം? ആലങ്കാരികതയ്ക്കപ്പുറം ഒരു സവിശേഷാർത്ഥം ഈ

പ്രസ്താവനയിലുള്ളതായി തോന്നുന്നില്ല. ഇംഗ്ലീഷുകാർ വരുന്നതുവരെ, അതായത് 9 മുതൽ 17 നൂറ്റാണ്ടുവരെ മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ അവസ്ഥ ശുഷ്കമായിരുന്നുവെന്നും ആയതിനാൽ മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തെ പ്രചോദിപ്പിച്ച വൈദേശികശക്തി നവീനഗദ്യമാണെന്നുമുള്ള സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ കണ്ടെത്തലും ബാലിശമാണ്. 17, 18, 19 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ മലയാളഭാഷയെ പ്രചോദിപ്പിച്ച പാശ്ചാത്യഗദ്യചൈതന്യം ആഞ്ജലോ ഫ്രാൻസിസിന്റെ *മലയാളവ്യാകരണം* മുതൽ റിച്ചാർഡ് കോളിൻസിന്റെ നിഘണ്ടുവരെയാണ് എന്ന് അഴീക്കോട് എണ്ണി തീർച്ചപ്പെടുത്തുന്നു.

യുക്തിചിന്ത, ശാസ്ത്രീയചിന്ത, ഹ്യൂമനിസം, സെക്കുലറിസം തുടങ്ങിയവരുടെ ആവശ്യങ്ങൾ പാശ്ചാത്യഗദ്യമാതൃകകളിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യയിലും കേരളത്തിലും പ്രവേശിച്ചതെന്ന് ആർ. സി. മജുംദാർ, സർദാർ കെ. എം. പണിക്കർ എന്നിവരെ മുൻനിർത്തി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അഴീക്കോട് വാസ്തവത്തിൽ പിന്തുടർന്നുവന്ന ദേശീയവാദത്തിന്റെ മാതൃകകൾ ഈ പാശ്ചാത്യമമതയിൽ നിന്നും ഉണ്ടായതാണെന്നു കരുതാം.

1.5.3. മലയാളത്തിലെ ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും പിതാവ്

രണ്ടാമധ്യായം *മലയാളത്തിലെ ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും പിതാവ്* എന്നതാണ്. മലയാളഗദ്യത്തിനും വിമർശനത്തിനും പിതൃത്വം കൽപ്പിക്കാനും അതു കേരളവർമ്മ വലിയകോയിത്തമ്പുരാനിൽ ആരോപിക്കാനുമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ അധ്യാരോപം യുക്തിസഹമാണെന്നു പറയാനാവില്ല. കേരളവർമ്മ നടത്തിയത് പോഷകവിമർശനം മാത്രമാണെന്നിരിക്കെ അഴീക്കോടിന്റെ സംസ്കൃതപക്ഷപാതിത്വം മാത്രമാണ് ഈയൊരു തീർപ്പിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചത്.

ഗദ്യത്തിനും വിമർശനത്തിനും അധികാരത്തിന്റെ രൂപഭാവങ്ങളാണുള്ളത്. സാഹിത്യത്തെയും സാഹിത്യവിമർശനത്തെയും വളരെക്കാലം ഭരിച്ചിരുന്നത്

സവർണ്ണ-പുരുഷാധിപത്യ മൂല്യങ്ങളായിരുന്നു. അവിടെയാണ് അഴീക്കോട് ഗദ്യത്തിനും വിമർശനത്തിനും ഒരു പിതാവിനെ കണ്ടെത്തുന്നത്. നിർഭാഗ്യവശാൽ ഇവ രണ്ടിലുമുള്ളത് ഒരേ പിതാവുതന്നെയുമാണ്. ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും പിതാവിനെ നിർണ്ണയിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ടെത്തലുകൾ വിചിത്രങ്ങളാണ്.

1. ഗദ്യമില്ലാതെ വിമർശനമില്ല.
2. പദ്യരൂപത്തിൽ വിമർശനം സാധ്യമല്ല. അഥവാ ഉണ്ടെങ്കിൽ അത് നശിച്ചുപോയിട്ടേയുള്ളൂ.
3. ഗദ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവംതന്നെയും യുക്തിചിന്തയും അപഗ്രഥനാത്മകത്വവുമാണ്.
4. നല്ല ഗദ്യത്തിന്റെ പരമസീമ വിമർശനമാണ്.
5. വിമർശനമില്ലെങ്കിൽ ഗദ്യമില്ല.
6. മിക്ക സാഹിത്യങ്ങളിലും ഗദ്യത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവുതന്നെയാണ് വിമർശനത്തിന്റെയും സ്രഷ്ടാവ്. അതുകൊണ്ട് മലയാളത്തിലും അങ്ങനെത്തന്നെ.

കേരളവർമ്മയുടെ ഗദ്യത്തെക്കുറിച്ച് സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ അതേപടി എടുത്തുചേർത്തിരിക്കുന്നു. നാലിൽ മൂന്നും കേരളവർമ്മ ഗദ്യമാണെങ്കിൽ രണ്ടോ മൂന്നോ പ്രസ്താവനകളിലൊതുങ്ങുന്നു അഴീക്കോടിന്റെ സ്വാഭിപ്രായം. ദാക്ഷിണാത്യരാജകുടുംബത്തിലെ രാജകുമാരനായ കേരളവർമ്മയോടുള്ള ആരാധനയാണ് അഴീക്കോട് കേരളവർമ്മയെ ഗദ്യപിതാവായി അവരോധിച്ചതിനു പിന്നിലെ അടിസ്ഥാനം. പ്രശംസ എത്ര കൂടിപ്പോയെന്നു തോന്നിയാലും അത്രകൂടിയ സേവനത്തെയാണ് പ്രശംസിക്കുന്നതെന്നോർത്താൽ അതിൽ അത്യുക്തി കാണാനാവില്ല. ഇത്തരം

ഹൃദയംഗമമായ സമാദരം കുമിഞ്ഞുകുമിഞ്ഞാണ് ഒടുവിൽ 'ആധുനിക ഭാഷാ ഗദ്യത്തിന്റെ പിതാവ്' എന്ന സ്ഥാനം സഹൃദയന്മാർ നൽകിയത്.[50]

അക്ബറിൽ കേരളവർമ്മ എഴുതിയ ഭാഷയെ ഒരു രാജകീയകൃതി എന്ന നിലയിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ന്യായീകരിക്കുന്നത്. സാധാരണക്കാർക്ക് മനസ്സിലാകുന്ന ജനകീയകൃതി എന്ന പരിഗണന അദ്ദേഹത്തിനില്ല. അവതാരികയിൽ കേരളവർമ്മ അങ്ങേയറ്റം സഹൃദയത്വത്തെ മാനിച്ചുകൊണ്ട് പരമാവധി സംസ്കൃതപദപ്രയോഗം കുറച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. മേത്തരം രാജകുടുംബാംഗങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഗദ്യമെഴുതിയ കേരളവർമ്മ എങ്ങനെയാണ് മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ പിതാവാകുകയെന്ന സാമാന്യയുക്തി അഴീക്കോടിനില്ല. ആ എഴുത്ത് രീതിതന്നെയാണ് അഴീക്കോടുതന്നെയും പിന്തുടരുന്നത്. സംസ്കൃതപദങ്ങളോട് മലയാളവിഭക്തി കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടുള്ള കേരളവർമ്മഗദ്യം തുടർന്നും ഉപയോഗിച്ച വിമർശകനാണ് അഴീക്കോട്.

കേരളവർമ്മയുടെ ഗദ്യത്തെ സംസ്കൃതപദബഹുലമെന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ച സി. എൽ. ആന്റണിയെ അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദത്തിൽ വല്ല കഴമ്പുമുണ്ടോ എന്ന ആലോചന അഴീക്കോട് നടത്തുന്നുമില്ല.

കേരളവർമ്മയ്ക്ക് മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠയിൽ ഒരു സ്ഥാനവുമില്ലെന്ന് ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി എഴുതി.[51] മൂർക്കോത്ത് കുമാരന്റെയും മറ്റും ബലത്തിലാണ് അഴീക്കോട് കേരളവർമ്മസ്തുതി തുടങ്ങുന്നത്. മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ പ്രസ്തുതശൈലിയെ അഴീക്കോട് കരുതുംപോലെ ആദരിക്കുകയല്ല; മറിച്ച് കേരളവർമ്മശൈലിയിൽ പിൽക്കാലത്ത് വന്ന പരിണാമത്തെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുകയാണ്. സംസ്കൃതത്തിന്റെ കല്ല് കൊത്തിക്കുറച്ചുണ്ടാക്കിയ ഒരു ശിൽപ്പംപോലെയാണ് കേരളവർമ്മയുടെ ഗദ്യമെന്നു തോന്നുമെന്നാണ് മൂർക്കോത്തിന്റെ വിവക്ഷ.[52]

വെണ്മണിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സജീവകാലവും നവീനഗദ്യത്തിന്റെ ഉദയവും ഒരു കാലമാണെന്നാണ് അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നത്. 1890-ൽ കോട്ടയത്തുനിന്നും പുറപ്പെട്ട മലയാളമനോരമ ഗദ്യവിജയത്തെ ലാക്കാക്കി കണ്ടത്തിൽ വർഗ്ഗീസ് മാപ്പിള കുലച്ച ഗാന്ധീവമായിരുന്നു.[53] അപ്പോൾ അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന മിഷണറിഗദ്യത്തെയോ, ഗദ്യപരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങളെയോ ഒന്നും അഴീക്കോട് കാണുന്നില്ല.

സൂക്ഷ്മവും കണിശവുമായ മട്ടിൽ മലയാളവിമർശനത്തെ സമീപിക്കാൻ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. വിമർശനത്തിന്റെ ചരിത്രം പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന വിമർശകനെന്ന നിലയിൽ പാലിക്കേണ്ടുന്ന സൂക്ഷ്മത അദ്ദേഹം പുലർത്തിയിട്ടില്ല എന്നു പറയാം. ''ഒരു പത്രലേഖകനെന്ന നിലയ്ക്ക് ഒട്ടൊക്കെ പേരുനേടിയ ഒരു കെ. നാരായണമേനോന്റെ (ഒരു കെ നാരായണമേനോൻ എന്നു തന്നെയാണ് അഴീക്കോട് എഴുതിയിട്ടുള്ളത്) ഗദ്യത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റി, തമ്പുരാന്റെ ശൈലിയെ പരിഷ്കരിച്ച് എഴുതിയ ഒരു വാക്യം നോക്കുക. ഗദ്യമെഴുത്ത് ഉത്തമരീതിയിൽ എത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ ഒരു ഭാഷയ്ക്ക് പരിഷ്കാരം സിദ്ധിച്ചു എന്നു വിചാരിക്കാൻ പാടുള്ളൂ.''[54] ഇവിടെ പ്രസ്താവിക്കുന്ന ഒരു 'കെ. നാരായണമേനോൻ' എന്ന പേരും 'ശൈലിയെ പരിഷ്കരിക്കുക' എന്ന പ്രയോഗവും കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്താണെന്ന് വ്യക്തമല്ല. അക്കാലത്തെ സാഹിത്യവിമർശകരെ ഇത്തരത്തിൽ വ്യക്തിത്വമില്ലാത്തവരായി അഴീക്കോട് കുറച്ചുകണ്ടത് ശരിയല്ല.

നവീനഗദ്യത്തിന്റെ പിതാവ് എന്നൊരു വലിയ ഖണ്ഡമെഴുതിയിട്ട് ഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ചയും പരിഷ്കാരങ്ങളും പറഞ്ഞശേഷം കേരളവർമ്മ നവീനഗദ്യത്തിന്റെ പിതാവായതെങ്ങനെ എന്നതിനുമാത്രം ഒരു വാദമുഖവും അവതരിപ്പിച്ചു കാണുന്നില്ല. ഈ നിലപാടുകളും നേട്ടങ്ങളും ഒക്കെ കണക്കാക്കിയിട്ടാണു സാഹിത്യചരിത്രകാരന്മാർ കേരളവർമ്മയെ, ആധുനിക മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ ജനയിതാവും പ്രചാരകനും എന്നു വിളിക്കുന്നത്[55] കൃതിയിൽ

നിന്നും എടുത്തു ചേർത്തതാണെന്ന് 3 എന്ന നമ്പറിൽ ടിപ്പണി കൊടുത്ത് അഴീക്കോടുതന്നെ തന്റെ വാദത്തിന്റെ ശൂന്യത വെളിവാക്കുന്നു.

മലയാള വിമർശനസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ വലിയ കോയിത്തമ്പുരാന് സ്വന്തമായ ഒരു സ്ഥാനമുണ്ടെന്നും ഉള്ളൂർ ഒരു ഗ്രന്ഥപരിശോധകന്റെ സ്ഥാനമേ കേരളവർമ്മയ്ക്കു നൽകുന്നുള്ളൂ എന്നും അഴീക്കോട് കരുതുന്നു.

കേരളവർമ്മ ഒരു അവതാരികാകാരൻ മാത്രമാണെന്ന അഭിപ്രായം പല സന്ദർഭങ്ങളിലും സുകുമാർ അഴീക്കോടിനുണ്ട്. കൃതികളുടെ മേന്മയെ തത്വങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിർണ്ണയിക്കലാണ് വിമർശനമെങ്കിൽ കേരളവർമ്മയുടെ ഗദ്യം വിമർശനമാകുമോയെന്ന സന്ദേഹം സ്വാഭാവികമായും പ്രസക്തമാണ്. കുറെയധികം അവതാരികകളെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് എല്ലാം തന്നെ തലോടലും താലോലിക്കലുമാണെന്നും ഇതു ഗുണദോഷവിവേചനാത്മകമായ വിമർശനമാണെന്നും പറയുന്നതെങ്ങനെ? എന്ന സന്ദേഹം അഴീക്കോട് തന്നെ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നുണ്ട്. എന്നിട്ടും കേരളവർമ്മയെ ഗദ്യപിതാവും വിമർശനപിതാവുമാക്കാനുള്ള ഭഗീരഥപ്രയത്നത്തിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം പിന്മാറുന്നില്ല.

ഖണ്ഡനവിമർശനം മൂലം അക്കാലത്തെ എഴുത്തുകാർ ഗദ്യരചനയിൽ നിന്നു പിന്മാറുമോയെന്ന ഭയമാണ് കേരളവർമ്മയെ സമൂഹമനഃശാസ്ത്രപരമായ ഒരു വിമർശനസമീപനത്തിന് പ്രേരിപ്പിച്ചതെന്ന കവിഞ്ഞ യുക്തിയാണ് അഴീക്കോട് ഉയർത്തുന്നത്. വിമർശനലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശാലമായ ബോധംകൊണ്ടാണത്രെ കേരളവർമ്മ അപ്രകാരം ചെയ്തത്. സമൂഹപ്രയോജനപരതയിലൂന്നിയ ഒരു പുരോഗാമിയായ വിമർശകനാണ് കേരളവർമ്മയെങ്കിൽ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം സമൂഹപ്രയോജനപരത മാത്രമാണെന്നു കരുതേണ്ടിവരും. കേരളവർമ്മയുടെ പ്രശസ്തികളിൽ ഉള്ളടങ്ങിയ ആ വ്യംഗ്യമാണ് വിമർശനമെന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ കണ്ടെത്തൽ.

ഇതരസാഹിത്യകൃതികളെക്കുറിച്ച് കേരളവർമ്മ നടത്തിയ ഒരു പരാമർശത്തെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹത്തെ താരതമ്യസാഹിത്യവിമർശകനായി അവരോധിക്കാനും അഴീക്കോട് മടിക്കുന്നില്ല.

കേരളവർമ്മയെ അഴീക്കോട് ഡ്രൈഡനോടുപമിക്കുന്നു. പിന്നെ പറയുന്നതൊന്നും കേരളവർമ്മയെക്കുറിച്ചല്ല; ഡ്രൈഡനെക്കുറിച്ചാണ്. ഡ്രൈഡൻ സ്വന്തം കൃതികളുടെ മുഖവുരകളിലൂടെ വിവരണാത്മകവിമർശനത്തെ പോഷിപ്പിച്ചപ്പോൾ കേരളവർമ്മ മറ്റുള്ളവരുടെ കൃതികളുടെ അവതാരികകളിലൂടെ ആ കൃത്യം നിർവ്വഹിച്ചു, കേരളവർമ്മ ഡ്രൈഡനെപ്പോലെ സൈദ്ധാന്തിക വിമർശനം അത്ര നടത്തിയിട്ടില്ല[56] ഇത്തരത്തിലുള്ള പ്രസ്താവനകളിലൂടെ കേരളവർമ്മയുടെ വിമർശകവ്യക്തിത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ശ്രമങ്ങൾ വിഫലങ്ങളാണ്.

മലയാളവിമർശനത്തിന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കൽപ്പിക്കുന്ന ഘട്ടവിഭജനങ്ങളും അപൂർണ്ണങ്ങളാണ്. ഒന്നാമത്തെ ഘട്ടത്തെ കേരളവർമ്മഘട്ടം/ പ്രതിഷ്ഠാഘട്ടമെന്നും അത് സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ പി. കെ. നാരായണപിള്ളയോടു കൂടി അവസാനിക്കുന്നു എന്നുമുള്ള മട്ടിലാണ് വിഭജിച്ചിട്ടുള്ളത്. രണ്ടാമത്തെ ഘട്ടത്തെ ആധുനികഘട്ടമെന്നു വിളിക്കുന്നു. കേസരി മുതൽ എം. പി. പോൾ, മാരാർ, മുണ്ടശ്ശേരി എന്നീ ത്രിമൂർത്തികളിലവസാനിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് അത് വിഭജിച്ചിട്ടുള്ളത്. 1965–ൽ തീരുന്നതാണ് ഈ ഘട്ടം. മൂന്നാമത്തെ ഘട്ടത്തെ നവീനഘട്ടം (വർത്തമാനയുഗം) – 1965 – നുശേഷമുള്ള കാലഘട്ടത്തെയാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ആധുനികാനന്തരവിമർശനം, പുതിയ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളായ മാർക്സിസം, നവചരിത്രവാദം, ഘടനാവാദം, അപനിർമ്മാണം തുടങ്ങിയ വിമർശനരീതികൾ നവീനഘട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയതാണോ, അതോ ഗ്രന്ഥരചനയുടെ എളുപ്പത്തിനായി ഒട്ടും പരാമർശിക്കാതെ വിട്ടതാണോ എന്നത് വ്യക്തമല്ല.

അഴീക്കോടിന്റെ ഘട്ടവിഭജനത്തെ താഴെ കാണുന്ന രീതിയിൽ രേഖപ്പെടുത്താം.

1. പൂർവ്വഘട്ടം (പ്രാചീനയുഗം) - 1890-നു മുമ്പ്

2. പ്രാരംഭഘട്ടം (കേരളവർമ്മയുഗം) - 1890-മുതൽ 1911-വരെ

3. പ്രതിഷ്ഠാഘട്ടം (രാജരാജയുഗം) - 1912-മുതൽ 1936-വരെ

4. വികാസഘട്ടം (ത്രിമൂർത്തിയുഗം) 1937-മുതൽ 1965-വരെ

മൂന്നാമധ്യായം സി. പി. അച്യുതമേനോനെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. 'പത്രവിമർശനത്തിന്റെ നേതാവ്' എന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് അച്യുതമേനോനെ വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. വിമർശനസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ പുലർകാലത്തോർക്കപ്പെടേണ്ട പേരാണ് സി. പി. അച്യുതമേനോൻ എന്നാണ് അഴീക്കോട് പറയുന്നത്.

വിദ്യാവിനോദിനി മാസികയിലൂടെ അദ്ദേഹം നടത്തിയ നിരൂപണങ്ങളാണ് മലയാളസാഹിത്യ വിമർശനത്തെ ജനകീയവും തത്വാധിഷ്ഠിതവുമായ വഴിയിലേക്കു മാറ്റിക്കൊണ്ടു വന്നത്. 1880-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ വിദ്യാവിനോദിനി മാസികയുടെ ഒന്നാമത്തെ ലക്കത്തിൽത്തന്നെ ഭാഷാകവിത എന്ന വിമർശനലേഖനം വിമർശനത്തെ പുതിയ വഴികളിലേക്കു നയിക്കുന്നതായിരുന്നു.

ആംഗലഭാഷാപരിചയവും സംസ്കൃതപാണ്ഡിത്യവുമാണ് സി. പി. എന്ന വിമർശകനെ നയിച്ച ശക്തികൾ. സാഹിത്യതത്വങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്തി ഈ തത്വങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി കൃതികളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി പരിശോധിച്ച് വിലയിരുത്തുന്ന രീതിയിലാണ് അദ്ദേഹം വിമർശനം നിർവ്വഹിച്ചത്.

വാസ്തവത്തിൽ അഴീക്കോടുതന്നെ കണ്ടെത്തുന്നതനുസരിച്ച് സി. പി. അച്യുതമേനോനാണ് മലയാളത്തിലെ സൈദ്ധാന്തികവിമർശന (Theoretical Criticism) ത്തിന്റെയും വിവരാണാത്മകവിമർശന (Descriptive Criticism)

ത്തിന്റെയും പ്രോദ്ഘാടകൻ. പക്ഷെ, കേരളവർമ്മയെയാണ് മലയാള ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും പിതാവായി അദ്ദേഹം കണക്കാക്കുന്നത്.

അക്കാലഘട്ടത്തിൽ പൊതുവെ വിമർശനം അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് ഗുണദോഷനിരൂപണം എന്ന പേരിലായിരുന്നു. വിദ്യാവിനോദിനിയിലൂടെ തന്നെ പ്രചാരപ്പെട്ട ഒരു വാക്കായിരുന്നു അത്.[57]

ഗ്രന്ഥങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വാഭിപ്രായങ്ങളെ റിവ്യൂ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ സി. പി. 'പുസ്തകപരിശോധന' എന്ന പേരിലാണ് *വിദ്യാവിനോദിനി*യിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നത്. *ഭാഷാപോഷിണി* 'പുസ്തകാഭിപ്രായ'മെന്നും *രസികരഞ്ജിനി* 'പലവക' എന്നും പറഞ്ഞു. (പുറം-69). അനുകരണം, നിരർത്ഥകമായ ശബ്ദഭംഗി, അമിതമായ കവിതാഭ്രമം തുടങ്ങിയ സാഹിത്യപ്രവണതകളെ സി. പി. എതിർത്തു. 'കവിസമാജം' 'ഭാഷാപോഷിണിസഭ'യായി മാറിയതിനുപിന്നിൽ സി. പി. യുടെ ഇടപെടലായിരുന്നു. മനോധർമ്മം സ്വാനുഭവത്തിന്മേൽ വ്യാപരിക്കുന്നു എന്ന തത്വമാണ് സി. പിയുടെ നിരൂപണത്തിനടിസ്ഥാനം. കേവലം പുസ്തകപരിശോധനയല്ല നിരൂപണം എന്നു സി. പിയ്ക്കു ബോധ്യമുണ്ടായിരുന്നു.

കേരളവർമ്മയുടെയും രാജരാജവർമ്മയുടെയും പ്രവർത്തനരംഗങ്ങ ൾക്കിടയിലുള്ള ചരിത്രപരമായ വിടവു നികത്തുന്ന ഏകവ്യക്തി അച്യുതമേനോനാണെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അഴീക്കോട് ഈ ഭാഗം അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ അച്യുതമേനോൻ മലയാളവിമ ർശനത്തിനു സ്വയം ചരിത്രമെഴുതുകയായിരുന്നു. ആദ്യത്തെ വ്യക്തിത്വമുള്ള വിമർശകനെന്നു പറയാവുന്നത് സി. പിയെയാണ്. അതുതന്നെയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ആശയം.

1.5.4. മറ്റുപത്രങ്ങളും നിരൂപകരും

ഈ കൃതിയുടെ നാലാമധ്യായത്തിൽ മറ്റു പത്രങ്ങളും നിരൂപകരും വിമർശനത്തിനു നൽകിയ സംഭാവനകളെ അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നടത്തുന്നത്.

1.5.4.1. മലയാള മനോരമ

'വിദ്യാവിനോദിനി'യെത്തുടർന്ന് അതേവർഷം തന്നെ മലയാളത്തിലുണ്ടായ സാഹിത്യസംരംഭമാണ് 1890-ൽ കോട്ടയത്തുനിന്നും കണ്ടത്തിൽ വർഗ്ഗീസ് മാപ്പിളയുടെ പത്രാധിപത്യത്തിൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'മലയാള മനോരമ'. ഒട്ടനവധി ചർച്ചകൾക്ക് വഴിമരുന്നിട്ട പ്രാസവാദത്തിന്റെ ആരംഭം *മലയാളഭാഷ* എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ - 'മലയാള മനോരമ'യിലൂടെയായിരുന്നു. എന്നാൽ 'മലയാള മനോരമ' വിമർശനവിഷയത്തിൽ പുറകിലായിരുന്നു എന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്. പ്രാസവാദംതന്നെയും വിമർശനധർമ്മമാണ് നിർവ്വഹിച്ചത് എന്ന വസ്തുത അദ്ദേഹം കാണുന്നില്ല. മുടങ്ങാതെ വളരെക്കാലം മുഖപ്രസംഗരൂപത്തിൽ പുസ്തകനിരൂപണം നടത്തിപ്പോന്നിട്ടും 'മലയാള മനോരമ' നമ്മുടെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ ഒരു ശക്തിയായിത്തീരുകയോ, സ്മരിക്കത്തക്ക വല്ല സംഭാവന ചെയ്യുകയോ ചെയ്തില്ല.

1.5.4.2. രസികരഞ്ജിനി

കൊടുങ്ങല്ലൂർ കുഞ്ഞുക്കുട്ടൻ തമ്പുരാന്റെ പത്രാധിപത്യത്തിൽ പുറത്തിറങ്ങിയ പത്രമാണ് 'രസികരഞ്ജിനി'. പോഷക വിമർശനത്തിന്റെ മട്ടിലായിരുന്നു 'രസികരഞ്ജിനി' വിമർശക വിഷയത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്നത്. 'വിദ്യാവിനോദിനി'യുടെ അനുകരണം എന്ന നിലയിൽ സാഹിത്യത്തിൽ ഇടപെട്ടതല്ലാതെ മൗലികമായി വിമർശനത്തെ പോഷിപ്പിക്കാൻ

'രസികരഞ്ജിനി'ക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല എന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ അഭിപ്രായം.

1.5.4.3. രാമകൃഷ്ണപിള്ള – സ്വദേശാഭിമാനി

മേനോന്റെ കാലടികളെ പിന്തുടർന്നും എന്നാൽ സ്വതന്ത്രമായൊരു രീതിയെ ആശ്രയിച്ചുമാണ് രാമകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ വിമർശനരംഗത്തേക്കുള്ള പ്രവേശം.[58] എന്ന് സ്വദേശാഭിമാനിയുടെ ജീവചരിത്രകാരനായ കെ. ഭാസ്കരപിള്ളയുടെ അഭിപ്രായത്തെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഖണ്ഡിക്കുന്നു. മലയാള മനോരമയെയും രസികരഞ്ജിനിയെയും ഒരു ചെറുകുറിപ്പിൽ സൂചിപ്പിച്ച് അഴീക്കോട് സ്വദേശാഭിമാനിക്കുവേണ്ടി നിരവധി പുറങ്ങൾ നീക്കിവെച്ചിരിക്കുന്നു. സ്വദേശാഭിമാനിയെക്കുറിച്ച് ഖണ്ഡനരൂപത്തിൽ അഴീക്കോട് നടത്തുന്ന വിമർശനം ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സാഹിത്യതത്വങ്ങളുടെ ബലത്തിലായിരുന്നു സി. പി. അച്യുതമേനോൻ വിമർശനങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നതെങ്കിൽ സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപിള്ള സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങൾതന്നെയാണ് നിരൂപണത്തിനു അടിസ്ഥാനമാക്കിയത്. ഇതു സാഹിത്യവിമർശനമാകില്ല എന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്.[59]

വ്യക്തിവിരോധം, വസ്തുനിഷ്ഠതയില്ലായ്മ, പാണ്ഡിത്യപ്രകടനം, ചെപ്പടിവിദ്യ, സാഹിത്യതത്വങ്ങളുടെ കുറവ്, ക്ഷോഭപ്രകടനം തുടങ്ങിയ ദോഷങ്ങൾ അഴീക്കോട് രാമകൃഷ്ണപിള്ളയിൽ എണ്ണിയെണ്ണിപ്പറയുന്നു. ഷെല്ലി, വേർഡ്സ് വർത്ത്, കാർലൈൽ, ഫിഷ്ടെ എന്നിവരെ ഉദ്ധരിക്കുന്നത് സ്വദേശാഭിമാനിയുടെ സാഹിത്യജാഡ്യമായും വായനക്കാരെ നിർബന്ധിച്ചു വായിപ്പിക്കാനുമുള്ള തന്ത്രവുമായിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കാണുന്നത്. എന്നാൽ ഗുണദോഷനിരൂപണംകൊണ്ട് ഒരുവനെ ഹനിക്കുന്നതിനല്ല, അവനെ നന്നാക്കുവാനാണ് ഉദ്ദേശിക്കേണ്ടത്[60] എന്ന അഭിപ്രായമാണ് സ്വദേശാഭിമാനിക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ഈ അഭിപ്രായത്തോട് വിരുദ്ധമായ നിലപാടാണ് അഴീക്കോട് പുലർത്തുന്നത്. സംസ്കൃതത്തിലും ഇംഗ്ലീഷിലും

അദ്ദേഹത്തിനു പരിജ്ഞാനം കുറവാണെന്ന വാദവും അഴീക്കോടിനുണ്ട്. പത്രപ്രവർത്തകനായിരിക്കേണ്ട ഒരാൾ സാഹിത്യത്തിൽ വ്യാപരിച്ചാലുണ്ടാകുന്ന കുഴപ്പമത്രെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനം.

1.5.4.4. കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ

സി. പി. യുടെ വിമർശനത്തിന്റെ തുടക്കക്കാരനെന്ന മട്ടിലാണ് നായനാരെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് കാണുന്നത്. മലബാറിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന പരിഷ്കൃതമായ ആംഗലവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സന്താനമായിരുന്നു നായനാർ. വസ്തുനിഷ്ഠമായി നായനാരുടെ വിമർശനവ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് വ്യക്തമായിട്ടൊന്നും പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ പ്രശംസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ വേണ്ടത്ര വ്യക്തതയോടെ വിമർശനത്തെ സമീപിക്കുന്നതിലും വിമർശനചരിത്രമെ ഴുതുന്നതിലും സുകുമാർ അഴീക്കോട് പരാജയപ്പെടുന്നു.

1.5.4.5. സി. അന്തപ്പായി

ചന്തുമേനോന്റെ അപൂർണ്ണമായ നോവലായ *ശാരദ*യെ പൂർത്തിയാക്കിയ വ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ അന്തപ്പായിയുടെ പേര് ശ്രദ്ധാർഹമാണ്. പദ്യനിരൂപണങ്ങളിലേർപ്പെട്ട അന്നത്തെ നിരൂപകരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി അന്തപ്പായി ഗദ്യനിരൂപണങ്ങളിലാണ് കൂടുതലായി ശ്രദ്ധിച്ചത്. നാടകങ്ങളെയും അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചു. നാടകവിമർശനത്തെക്കുറിച്ച് 'പ്രകൃതിദർപ്പണവാദം' എന്ന സങ്കൽപ്പം അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. സംഘട്ടനാത്മകമായിരിക്കണം നാടകമെന്ന് വാദിച്ചു. നാടകത്തിന്റെ സവിശേഷത സംഘട്ടനമാണെന്നു നമ്മുടെ സാഹിത്യവേദികളിൽ ഉറക്കെപ്പറഞ്ഞ ഒന്നാമത്തെയാൾ അന്തപ്പായിയാണ്.[61] എന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരീക്ഷണം. പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ സ്വരൂപമായ സംസ്കാരസംഘട്ടനത്തിൽനിന്ന് സർഗ്ഗാത്മകമായ ഒരു സമന്വയം ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ് അന്തപ്പായിയുടെ പരാജയമെന്നും അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു.

1.5.4.6. ടി. കെ. കൃഷ്ണമേനോൻ

ടി. കെ. കൃഷ്ണമേനോൻ എന്ന വിമർശകനെക്കുറിച്ച് തുടർന്ന് ഒഴുക്കൻ മട്ടിൽ പറയുകയല്ലാതെ വിമർശകനെന്ന നിലയിൽ കൃത്യമായി സ്ഥാനപ്പെടുത്താൻ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നില്ല.

1.5.4.7. ഭാഷാപോഷിണി

1068-ൽ ആരംഭിച്ച 'ഭാഷാപോഷിണി' എന്ന പത്രം ആദ്യം തിരുവനന്തപുരത്തുനിന്നു നാലുമാസത്തിലൊരിക്കലും 1970-മുതൽ രണ്ടുവർഷം 'വിദ്യാവിനോദിനി'യിൽ ലയിച്ചും പിന്നെ 1972-ൽ കോട്ടയത്തുനിന്ന് പ്രതിമാസപത്രികയായും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു. ചെറിയകഥ/നോവലൈറ്റ് എന്നിവയെ വായനക്കാർക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തി. സംസ്കൃതാചാര്യർക്കു പുറമെ ആംഗലേയ സാഹിത്യപണ്ഡിതൻമാരെയും അവതരിപ്പിക്കുക വഴി ഇരു വൈജ്ഞാനികസമീപനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടാൻ വായനക്കാർക്കു സാധിച്ചു. കേരളവർമ്മ, ഏ. ആർ. രാജരാജവർമ്മ, ഉള്ളൂർ, മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ, പി. കെ. നാരായണപിള്ള, കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാൻ, സി. എസ്. സുബ്രഹ്മണ്യൻപോറ്റി തുടങ്ങിയ വിമർശകരെയെല്ലാം 'ഭാഷാപോഷിണി'യിലൂടെ പുറത്തുകൊണ്ടുവന്നു എന്നതിനാൽ 'ഭാഷാപോഷിണി' മലയാളവിമർശനത്തിനു നൽകിയ സംഭാവനകൾ വളരെ വലുതാണെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കരുതുന്നു.

1.5.4.8. മംഗളോദയം

1084-ൽ അപ്പൻ തമ്പുരാൻ പുനരുജ്ജീവിപ്പിച്ച സാഹിത്യമാസികയാണ് മംഗളോദയം. നിരന്തരമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ കാരണം തുടർച്ചയായ പതിനാറു വർഷം ഈ മാസിക സജീവമായി നിലനിന്നു. വിമർശനത്തിന്റെ കാലാവസ്ഥയിൽ മാത്രമേ സാഹിത്യകാരനു നിലനിൽക്കാൻ സാധിക്കൂ എന്ന മനോഭാവം വളർത്താനും ഈ മാസികയ്ക്കു കഴിഞ്ഞു. അക്കാലത്ത് ജാതീയമായ പല

വാദപ്രതിവാദങ്ങൾക്കും മാസിക വേദിയായിത്തീർന്നിരുന്നുവെന്നും സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

1.5.4.9. അപ്പൻ തമ്പുരാൻ

അപ്പൻ തമ്പുരാന്റെ സാഹിത്യ സംഭാവനകളെ ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളിൽ അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു. *പ്രസ്ഥാനപ്രപഞ്ചക*മെന്ന ലക്ഷണഗ്രന്ഥം പ്രഹസനപ്രമേയം, പ്രകടനപ്രസംഗം, അധ്യാനകം, ഭക്തിഭാവന, കഥനാത്മകം എന്നീ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്തി എന്ന നിലയിൽ മൗലികമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അപ്പൻ തമ്പുരാന് മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

1.5.4.10. മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ

വിമർശനത്തെക്കുറിച്ച് ഉറച്ച അഭിപ്രായമുള്ള ആളായിരുന്നു മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ.[62] എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രസ്താവിക്കുന്നു. മൂർക്കോത്ത് കുമാരനുവേണ്ടി ഒരധ്യായത്തിലെ നാലഞ്ചു പുറങ്ങൾ ഒഴിച്ചിടാൻ ഒരു മടിയും അഴീക്കോട് കാണിക്കുന്നില്ല. പക്ഷെ, ഉറച്ച അഭിപ്രായമുള്ള വിമർശകനാണ് കുമാരൻ എന്ന പ്രസ്താവനയെ സമർത്ഥിക്കാനോ അതു സാധൂകരിക്കാനുള്ള തെളിവുകൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കാനോ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. മൂർക്കോത്തിനെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞശേഷം പിന്നീടു പറയുന്ന കാര്യങ്ങളെല്ലാം ആംഗല സാഹിത്യപണ്ഡിതന്മാരെക്കുറിച്ചാണ്.

അഞ്ചാം അധ്യായത്തിന് അഴീക്കോട് നൽകുന്ന പേര് *ക്ലാസിക് പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്ന് റൊമാന്റിക് മാർഗത്തിലേക്ക്* എന്നാണ്.

1.5.5. രാജരാജവർമ്മപ്രസ്ഥാനം

മുണ്ടശ്ശേരിയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ ഭാഗം എഴുതിയിട്ടുള്ളത്. പ്രധാനമായും *രാജരാജന്റെ മാറ്റൊലി* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ അദ്ദേഹം ഖണ്ഡിക്കുന്നു. മുണ്ടശ്ശേരി പ്രസ്തുതകൃതിയിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ

വിധത്തിലൊരു രാജരാജപ്രസ്ഥാനമോ, നവീകരണശ്രമങ്ങളോ ഉണ്ടായി ട്ടില്ലെന്നാണ് അഴീക്കോട് വാദിക്കുന്നത്. അത്തരം ഒരു ശ്രമവും ഏ. ആർ. നടത്തിയിട്ടില്ലെന്നും അദ്ദേഹം ദ്രുതകവിത, ചിത്രശ്ലോകം തുടങ്ങിയ ശബ്ദക്കസർത്തുകളിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുകയായിരുന്നുവെന്നും അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. ഏ. ആർ ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസവാദത്തെ എതിർത്തതിനു കാരണം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന സംസ്കൃതപ്രതിപത്തിയാണെന്നും സംസ്കൃതത്തിൽ ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ അനുപ്രാസമണ്ഡലത്തിൽ പരിഗണിച്ചിരുന്നില്ലെന്നും മറ്റു പ്രാസങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ അതിനെയും കൂടി പരിഗണിച്ചുവെന്നേയുള്ളൂ എന്നും സുകുമാർ അഴീക്കോട് സമർത്ഥിക്കുന്നു.

മറ്റെല്ലാ ശബ്ദാലങ്കാരങ്ങളെയും പുകഴ്ത്തിയിരുന്ന ആളായിരുന്നു ഏ. ആറെന്നും അദ്ദേഹം ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ മാത്രമേ എതിർത്തിരുന്നുള്ളൂവെന്നും അഴീക്കോട് കരുതുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ഏ. ആർ. രാജരാജവർമ്മയെ നിശിതമായി ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു നിലപാടാണ് അഴീക്കോട് സ്വീകരിക്കുന്നത്. പിന്നീട് ഏ. ആറിന്റെ സാഹിത്യവീക്ഷണങ്ങളിൽ കാതലായ മാറ്റം വരുന്നതായി അഴീക്കോട് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനു കാരണമായി അദ്ദേഹം കരുതുന്നത് ആംഗലവിദ്യാഭ്യാസത്തെയും കലാലയാധ്യാപനത്തെയുമാണ്.

ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഏ. ആറിനോടുള്ള നിലപാടല്ല; അവസാനമാകുമ്പോഴേക്കും അഴീക്കോടിനുള്ളത്. *നളിനി*യുടെ അവതാരികയിലൂടെ ഏ. ആർ നടത്തിയ വിമർശനയത്നത്തെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് വാഴ്ത്തുന്നു. *നളിനി*യിൽ ഒരു പുതിയ കാവ്യപ്രസ്ഥാനം എന്നതുപോലെ, ആ അവതാരികയിൽ പുതിയ വിമർശനപ്രസ്ഥാനം രൂപം കൊണ്ടു എന്നതാണു സത്യം എന്നും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിൽ ആംഗലവിമർശനത്തിൽ ആർനോൾഡിലൂടെയും മറ്റും ഉയർന്ന ജീവിതമഹത്വത്തിന്റെ നാദവിശേഷം രസസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ നമ്മുടെ വിമർശനത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചുവെന്നതാണ് *നളിനി*യുടെ അവതാരികയിൽ ഏ.

ആർ അനുഷ്ഠിച്ച സേവനമെന്നും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[63] ഏ. ആർ ഗദ്യപദ്യങ്ങളിൽ ഒരു പാലംപണി തീർത്തുവെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ആറാമധ്യായം *സാഹിത്യപഞ്ചാനനനും രാജരാജന്റെ ശിഷ്യന്മാരും* എന്നതാണ്. സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ പി. കെ. നാരായണപിള്ളയെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തലമുറയിൽപ്പെട്ട വിമർശകരെയും പഠനവിധേയമാക്കുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ.

1.5.6. സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ

മലയാളഭാഷയിൽ പണ്ഡിതന്റെ ആ കോട്ടും തലപ്പാവും ധരിച്ച് പുറപ്പെട്ട ഒന്നാമത്തെ വിമർശകനാണ് പി. കെ. നാരായണപിള്ള[64] എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. വിമർശകനെന്ന നിലയിൽ ശോഭിക്കാൻ പി. കെയ്ക്ക് തടസ്സമായത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പാണ്ഡിത്യമായിരുന്നു എന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ അഭിപ്രായം. മലയാളവിമർശനത്തിനു ഗൗരവംകൊടുത്ത വിമർശകനാണ് പി. കെ. നാരായണപിള്ള. പ്രാചീന കവിത്രത്തെക്കുറിച്ചെഴുതിയ *മൂന്നുഭാഷാകവികൾ* എന്ന വിമർശനപഠനം ശ്രദ്ധേയമായ വിമർശനമാണെന്നും ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. അങ്ങേയറ്റം ചട്ടക്കൂടുണ്ടായിരുന്ന വിമർശകനായിരുന്നു സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ. പ്രകടമായ ഗവേഷണസ്വഭാവം പഞ്ചാനനന്റെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ ശോഭകെടുത്തിയെന്ന് അഴീക്കോട് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ചരിത്രപരവും ജീവചരിത്രപരവുമായ വിമർശനമാർഗ്ഗങ്ങൾ സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ പരിചയപ്പെടുത്തി. ചെറുശ്ശേരിയെയും എഴുത്തച്ഛനെയും നമ്പ്യാരെയും വിശ്വസാഹിത്യത്തിലെ കവികളോട് താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഭാഗങ്ങൾ സാഹിത്യവിവേചനത്തിന്റെ ഉത്തമനിദർശനങ്ങളായി പ്രകാശിക്കുന്നു. മലയാളസാഹിത്യത്തെ ലോകസാഹിത്യത്തിന്റെതന്നെ ഭാഗമായി കാണാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ നടത്തിയത്. ഖണ്ഡനഭയം കൂടാതെ പറയാം, സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ

പ്രതിഷ്ഠാപകനാണെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട്[65] വിമർശനത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാപകത്വം പഞ്ചാനനനിൽ അർപ്പിക്കുകയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്.

തുടർന്ന് കെ. ആർ. കൃഷ്ണപ്പിള്ള, പി. അനന്തൻ പിള്ള തുടങ്ങിയ വിമർശകരെയും ആധുനികകവിത്രയത്തിന്റെ വിമർശനശ്രമങ്ങളെയും അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. കെ. എം. പണിക്കർ, ഐ. സി. ചാക്കോ, പി. എം. ശങ്കരൻ നമ്പ്യാർ, കുന്നത്ത് ജനാർദ്ദനമേനോൻ, ആറ്റൂർ കൃഷ്ണപ്പിഷാരടി, കെ. വാസുദേവൻ മൂസ്സത്, വടക്കുംകൂർ, പി. രാമക്കുറുപ്പ്, ശിരോമണി പി. കൃഷ്ണൻ നായർ തുടങ്ങിയ സാഹിത്യനിരൂപകരെക്കുറിച്ച് അൽപ്പമാത്രമായി പരാമർശിക്കുന്നു. അവരുടെ വിമർശകവ്യക്തിത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനോ വിമർശനകൃതികളെ പരിചയപ്പെടുത്താനോ സാഹിത്യവിമർശനചരിത്രമെന്ന നിലയിൽ ഒരു ശ്രമവും ഈ കൃതിയിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് നടത്തിയിട്ടില്ല.

1.5.7. ത്രിമൂർത്തികളുടെ യുഗം

ഏഴാമധ്യായം *ത്രിമൂർത്തികളുടെ യുഗം* എന്നതാണ്. മലയാളവിമർശനത്തിലെ ത്രിമൂർത്തികളായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് കേസരി, എം. പി. പോൾ, മുണ്ടശ്ശേരി എന്നിവരെയാണ്.

1.5.7.1. കേസരി

മലയാളവിമർശനത്തിന് പുതിയ വെളിച്ചവും സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറയും നൽകിയ ഒന്നാമത്തെ നിരൂപകനാണ് കേസരി. പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യതത്വങ്ങളെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയും ഒരു താരതമ്യാധിഷ്ഠിത വിമർശനരീതി അദ്ദേഹം രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. പക്ഷെ, അഴീക്കോടിന്റെ നോട്ടത്തിൽ കേസരി അത്ര വലിയ വിമർശകനല്ല. മലയാളസാഹിത്യ വിമർശനചരിത്രമാണെന്നതിനാൽ കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ളയുടെ വിമർശകവ്യക്തിത്വത്തെ അഴീക്കോട് ന്യൂനീകരിച്ചത് വസ്തുതാവിരുദ്ധവും പക്ഷപാതപരവുമാണ്. സാങ്കേതികബദ്ധനായ

നിരൂപകനായിട്ടാണ് (Technical Critic) അഴീക്കോട് കേസരിയെ കണ്ടത്. പാശ്ചാത്യ ചിന്താപ്രവാഹത്തിന്റെ പ്രളയമായിട്ടും കേസരിയുടെ വിമർശനത്തെ അദ്ദേഹം കരുതി. ഇതൊരു ന്യൂനീകൃത അപഗ്രഥനമാണ്. പാശ്ചാത്യവിമർശകരെയും കവികളെയും നിരന്തരം ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനഗ്രന്ഥം പുരോഗമിക്കുന്നതെന്നത് മറ്റൊരു ഫലിതമാണ്. കേസരി ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള സാഹിത്യവിമർശകനെന്ന നിലയിൽ വടക്കുംകൂറിനു തുല്യനാണെന്നു കാണാം.[66] കേസരിയും വടക്കുംകൂറും തമ്മിൽ ഏതർത്ഥത്തിലെല്ലാമാണ് തുല്യരാവുന്നതെന്നു മാത്രം അഴീക്കോട് വിശദമാക്കുന്നില്ല. ഏകവിശ്വസാഹിത്യം എന്ന ആദർശത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുവാൻ കൈരളി ഉപയോഗിച്ച ഒന്നാമത്തെ വിജ്ഞാനോപകരണമായിരുന്നു കേസരി ഏ. ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ള[67] എന്നിങ്ങനെ ഭംഗിവാക്കുകൊണ്ട് പ്രശംസിക്കുവാൻ അഴീക്കോടിനാവുന്നുണ്ട്. അന്നുവരെ ഇറവെള്ളത്തിൽമാത്രം ഇറങ്ങിക്കളിച്ച കുറെ കൊച്ചുകുട്ടികളെ അദ്ദേഹം കടലിൽ കുളിപ്പിക്കുവാൻ കൈപിടിച്ചു കൊണ്ടുപോയി ഈ ഒരൊറ്റ ഉപമയിൽ നിന്നു മാത്രം കേസരി മലയാളവിമർശനത്തിന് നൽകിയ സംഭാവന എന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അക്കാര്യം തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നതിൽ മാത്രമേയുള്ളൂ അഴീക്കോടിനു മടി.

1.5.7.2. എം. പി. പോൾ

വിവേചനമാണ് വിമർശനത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതെങ്കിൽ നമ്മുടെ വിമർശകരിൽ ഏറ്റവും വിമർശകത്വമുള്ള വിമർശകൻ എം. പി. പോളാണ്[68] എന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. പക്ഷെ അത് ഏത് വിധം എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. എം. പി. പോളിനെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്ന നല്ല വാക്കുകൾക്ക് കാര്യകാരണസമർത്ഥനമില്ല. അതിശയോക്തിപരമായിട്ടാണ് വായിക്കുന്ന ആളുകൾക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. മലയാളത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ ഗദ്യവിമർശകൻ എന്ന പദവി നൽകി അഴീക്കോട് പോളിനെ ആദരിക്കുന്നു. ഗദ്യത്തിന്റെ

രൂപഭേദങ്ങളെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ ബോധത്തോടെ ശാസ്ത്രീയവും കലാപരവുമായ മാനദണ്ഡങ്ങളുപയോഗിച്ച് വിവിധ ഗദ്യരചനകളെ വിമർശിച്ച പ്രഥമ മലയാള സാഹിത്യകാരനാണ് എം. പി. പോൾ[69] എന്ന് അദ്ദേഹത്തെക്കുറിച്ച് ജീവചരിത്രപരമായ ഒരു പരാമർശം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. 1930–ൽ എം. പി. പോൾ എഴുതിയ *നോവൽസാഹിത്യം* എന്ന വിമർശനകൃതി ലോകസാഹിത്യത്തിൽ തന്നെ പഠനീയമത്രെ. ഏലിയറ്റ് പോലും 1956–ലാണ് ഗദ്യകഥകളെക്കുറിച്ച് എഴുതിയത് എന്ന ഒരു കൊല്ലക്കണക്കും അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. എം. പി. പോളിനെക്കുറിച്ചുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ സമർത്ഥനങ്ങൾ മിക്കവാറും ആത്മനിഷ്ഠങ്ങളാണെന്നേ പറയാനാകൂ.

1.5.7.3. മുണ്ടശ്ശേരി

മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം സുപരിണിതമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു എന്ന് തെളിയിക്കുന്ന വിമർശകനാണ് മുണ്ടശ്ശേരി.[70] വസ്തുനിഷ്ഠമല്ലാത്ത ഒരു സാമാന്യപ്രസ്താവനയിൽ കവിഞ്ഞ വിശദീകരണം അഴീക്കോട് മുണ്ടശ്ശേരിക്കും നൽകുന്നില്ല. മുണ്ടശ്ശേരി *കാവ്യപീഠിക*യിലൂടെ നൽകിയ സാഹിത്യസിദ്ധാന്ത സമന്വയത്തെക്കുറിച്ചോ താത്വികവിമർശനത്തിന്റെ അടിത്തറയെക്കുറിച്ചോ വിശദീകരണമില്ല. അദ്ദേഹത്തിനു മലയാളത്തിൽ സാഹിത്യത്തിന്റെയും സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെയും ഭൂമിശാസ്ത്രം മാത്രമല്ല; ഭൂഗർഭശാസ്ത്രവും അറിയാം[71] തുടർന്ന് അഴീക്കോട് നടത്തുന്ന ആലങ്കാരിക പ്രസ്താവനയാണിത്. മുണ്ടശ്ശേരിയെ മൗലികമായി അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും ഇല്ല. മുണ്ടശ്ശേരി തന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലവതരിപ്പിച്ച ആശയങ്ങളെ ആവർത്തിക്കുകമാത്രമാണ് തുടർന്നുള്ള പുറങ്ങളിൽ അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്. രാജിയാകാത്ത രസപക്ഷപാതമുള്ള ഒരു വിമർശകൻ അന്നത്തെ മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ സുപ്രഥിതരായ കവികളെ താരതമ്യം ചെയ്യണമെന്ന് നിശ്ചയിച്ചാൽ ഫലം *മാറ്റൊലി*യും *അന്തരീക്ഷ*വും ആയിരിക്കും. അയാൾ സഹ്യാദ്രി കടന്ന് ഹിമാലയപ്രാന്തത്തിലേക്കു കണ്ണോടിച്ചാൽ *മാനദണ്ഡ*വും.[72] കവിഞ്ഞ ആലങ്കാരിക പ്രസ്താവനയായ ഇത്തരം ഒരു വാചകം പ്രാഥമികമായിപ്പോലും ഒരു

വിമർശനകൃതിയിൽ ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ലാത്തതാണ്. വിമർശനത്തെ ഒരു കലയാക്കി അദ്ദേഹം ഉയർത്തി എന്ന് സാമാന്യമായി പറയുക മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ.

*അന്തരീക്ഷ*ത്തെയും *മാറ്റൊലി*യെയും മുക്തകണ്ഠം പ്രശംസിച്ച അഴീക്കോടിന് *മാനദണ്ഡ*ത്തോട് ചെറിയ വിയോജിപ്പുണ്ട്. *മേഘസന്ദേശ*ത്തെയും *മയൂരസന്ദേശ*ത്തെയും താരതമ്യം ചെയ്തത് തെറ്റായിപ്പോയെന്നു പറയുന്നു. പക്ഷപാതവിമർശനമാണ് മുണ്ടശ്ശേരി ചെയ്തതെന്ന് *രാജരാജന്റെ മാറ്റൊലി*യെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. നാടകാന്തം കവിത്വം എന്നത് രസധ്വനിക്കുള്ളൊരു വ്യാഖ്യാനം മാത്രമാണെന്നും ആശാനെ 'വിപ്ലവത്തിന്റെ ശുക്രനക്ഷത്രം' എന്ന് പത്രശൈലിയിൽ വിളിച്ചത് അയുക്തിയായിപ്പോയെന്നും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. എന്നിട്ടും മലയാളത്തിലെ മാത്യൂ ആർനോൾഡായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് മുണ്ടശ്ശേരിയെ കണ്ടത്.

1.5.8. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ

മാരാരുടെ വിമർശനത്തിന്റെ സാരസർവ്വസ്വമായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് കാണുന്നത് യുക്തിബോധമാണ്. പാശ്ചാത്യസാഹിത്യവുമായുള്ള അപരിചിതത്വത്തെ അദ്ദേഹം പരിഹരിച്ചത് സ്വന്തം യുക്തിവിചാരം കൊണ്ടാണ്. മലയാളത്തിൽ സാഹിത്യവിമർശനത്തെ ആത്മാനുഭൂതി പ്രധാനവും കാലാത്മകവുമാക്കി എന്നതാണ് മാരാരുടെ സേവനമായാണ് അഴീക്കോട് കരുതുന്നത്. ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസമെന്തെന്ന് പച്ചയായി പറഞ്ഞ ഒന്നാമത്തെ സാഹിത്യകാരനായും മാരാരെ അഴീക്കോട് കണക്കാക്കുന്നു. ബർണാഡ്ഷാവിന്റെ ബുദ്ധിയും മല്ലീനാഥന്റെ ഹൃദയവും അവ്യാഖ്യേയമായ ഏതോ രസപാകത്തിൽ അതിൽ ഉൾച്ചേർത്തു സ്വാംശീകരിച്ച കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ പൂർവ്വാഹ്നത്തിലെ വെയിൽ പോലെ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ എന്നും വളർന്നു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ശക്തിയായിരിക്കുമെന്നും[73] പറഞ്ഞാണ് ഈ ഭാഗം അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്.

1.5.9. മറ്റു വിമർശകർ

എട്ടാമധ്യായത്തിൽ 'മറ്റു വിമർശകർ' എന്ന ഗണത്തിൽപ്പെടുത്തി കുറേയധികം വിമർശകരെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഉറുമീസ് തരകൻ, സി. എസ്. നായർ, ഡി. പത്മനാഭനുണ്ണി, എം. ആർ. നായർ (സഞ്ജയൻ), കെ. എസ്. എഴുത്തച്ഛൻ, ഉള്ളാട്ടിൽ ഗോവിന്ദൻകുട്ടി നായർ, കുറ്റിപ്പുഴ, സി. ജെ. തോമസ്, ഗുപ്തൻ നായർ, വക്കം അബ്ദുൽ ഖാദർ, കെ. ദാമോദരൻ, കെ. ഭാസ്കരൻ നായർ, പി. കെ. നാരായണപിള്ള, പി. കെ. പരമേശ്വരൻ നായർ, കെ. എം. ജോർജ്ജ്, പി. ദാമോദരൻപിള്ള, കെ. എം. ഡാനിയൽ എന്നീ വിമർശകരെക്കുറിച്ച് കുറഞ്ഞ വാക്കുകളിൽ ഒരു ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പ് നൽകിയിട്ടുണ്ട്. വേണ്ടത്ര അവധാനതയോടെ പഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. പല വിമർശകരെയും നിസ്സാരമായി തള്ളിക്കളയുന്ന പ്രവണതയും കാണാം. ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തെ അധികരിച്ചെഴുതിയ ഒരു കൃതി എന്നതിനാൽ വന്നിട്ടുള്ള പിഴവുകളാണിതെന്നു കരുതാം. 'ഗവേഷണം എന്ന ചീട്ടുകൊട്ടാരം' എന്നാണ് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തെ കെ. പി. അപ്പൻ, വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

1.5.10. നൂതന പ്രവണതകൾ

പുതിയ വിമർശനത്തെയാണ് അദ്ദേഹം അപഗ്രഥിക്കാൻ ഒരുങ്ങുന്നത്. എന്നാൽ പുതിയ വിമർശനരീതികളുമായി അഴീക്കോടിന് വേണ്ടത്ര സമ്പർക്കം കുറവാണ്. വിമർശനത്തിന്റെ സംസ്കൃതപ്രാമാണികത്വം കുറഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നും തൽസ്ഥാനത്ത് പാശ്ചാത്യസാഹിത്യചിന്ത കയറിയിരിക്കുന്നു എന്നും വാദിക്കുന്ന അഴീക്കോട് അത് സാംസ്കാരികസമന്വയത്തെത്തന്നെ തകരാറിലാക്കുന്ന അവസ്ഥയ്ക്ക് കാരണമാകുന്നുവെന്നും കരുതുന്നു. അഴീക്കോടുപോലും സ്വയം ഓറിയന്റലിസത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെയും ഭാഗമായിട്ടാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്.

മനഃശാസ്ത്രീയം, സാമൂഹികശാസ്ത്രപരം, രൂപഘടനാപരം, ആദിരൂപാത്മകം, ജീവചരിത്രപരം തുടങ്ങി പാശ്ചാത്യസാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ രീതികൾ മലയാളത്തിലും വന്നുതുടങ്ങി. യഥാർത്ഥ വിമർശനമെന്നത് വിലയിരുത്തൽ മാത്രമാണെന്നു കരുതുന്ന സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ പ്രവണതകളെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. സ്വന്തം വിമർശനത്തിൽ ഇത്തരം സ്വാധീനങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടുമില്ല. പാശ്ചാത്യസാഹിത്യ നിരൂപണപദ്ധതികളേക്കാൾ മികച്ചതാണ് പൗരസ്ത്യസാഹിത്യദർശനങ്ങളെന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ടോയിൻബിയെയും ജോൺസണെയും നിരന്തരം ഉദ്ധരിക്കുന്ന അദ്ദേഹം സ്വന്തം പ്രസ്താവനയെ റദ്ദു ചെയ്യുകയാണ്. പുതിയ സാഹിത്യത്തെ വിലയിരുത്താൻ പൗരാണിക ഭാരതീയപ്രമാണങ്ങൾ മാത്രം മതിയെന്ന പ്രതിലോമകരമായ നിലപാടാണ് ഇവിടെ അഴീക്കോട് സ്വീകരിക്കുന്നത്. നവീനവിമർശനങ്ങളോട് അദ്ദേഹത്തിന് മതിപ്പ് കുറവാണ്. തന്നെയുമല്ല അവയെ പലപ്പോഴും നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ തൃപ്തികരമായും വസ്തുനിഷ്ഠമായും അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള യാതൊരു വിശദീകരണവും അദ്ദേഹം നൽകുന്നുമില്ല.

1.5.11. നിഗമനങ്ങളും ഉപദർശനങ്ങളും

പത്താമത്തെയും അവസാനത്തെയുമായ അധ്യായത്തിൽ വിമർശനത്തെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന പ്രധാന വീക്ഷണങ്ങളാണ് ക്രോഡീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അവയെ വസ്തുതാപരമായി ഇവിടെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു.

1. മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിന് ഒരു ചരിത്രം രചിക്കാനുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ ശ്രമം മലയാളത്തിൽ ആദ്യവും അഭിനന്ദനീയവുമാണ്.

2. മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ചയെ അപഗ്രഥിക്കാനും അതിനെ സ്വാധീനിച്ച ഘടകങ്ങൾ കണ്ടെത്താനും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

3. പാശ്ചാത്യപൗരസ്ത്യ സമന്വയം മലയാളഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും വളർച്ചയെ പോഷിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.

4. ആംഗലവിമർശനചരിത്രത്തിന്റെ മട്ടിൽ മലയാളവിമർശനത്തെ സമീപിക്കാനും ശ്രമകരമെങ്കിലും അതിനെ ചിട്ടപ്പെടുത്താനുമുള്ള ആദ്യത്തെ ശ്രമമാണ് ഈ കൃതി.

5. പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ സാഹിത്യചിന്തകളുടെ സമന്വയം ഇവിടെ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട് - മതിയായ തെളിവുകൾ, ഉദാഹരണങ്ങൾ നൽകിയിട്ടില്ല.

6. അർനോൾഡ് ടോയിൻബിയുടെ ആസ്കന്ദന-പ്രതികരണസിദ്ധാന്ത (Challenge and Response theory) ത്തെ കൃതിയിൽ അവലംബിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് മലയാളത്തിൽ ആദ്യമാണെന്നും പറയുന്നു - വിശദീകരിച്ചിട്ടില്ല.

7. കാലഘട്ടവിഭജനമനുസരിച്ചുള്ള വിമർശനചരിത്രമത്രെ ഇത് - ഈ കൃതിയിലെ ഘട്ടവിഭജനം അപൂർണ്ണവും അവ്യക്തവുമാണ്.

8. മലയാളത്തിൽ ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും വളർച്ച ഒരുമിച്ചാണെന്നു സമർത്ഥിക്കുന്നു - *ലീലാതിലകം* വിമർശനകൃതിയാണോ എന്ന കാര്യത്തെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് നിശബ്ദനാണ്.

9. കേരളവർമ്മയാണ് വിമർശനത്തിന് അസ്ഥിവാരമിട്ടത് - കേരളവർമ്മയെ ഗദ്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും പിതാവായി കരുതുന്നത് അത്യുക്തിയാണ്.

10. മലയാളത്തിൽ പത്രനിരൂപണത്തിന്റെ പിതാവും രാജരാജവർമ്മയുടെ പൂർവ്വഗാമിയും സി. പി. അച്യുതമേനോനാണ് - ഈ പ്രസ്താവനയുടെ സാംഗത്യം കൃതിയിൽ അഴീക്കോട് വിശദമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

11. ഏ. ആർ. രാജരാജവർമ്മ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ തികഞ്ഞ വിമർശക നായിരുന്നില്ല. ഒരു പരിണാമം ഏ. ആറിലുണ്ടായതായി അഴീക്കോട്

സമർത്ഥിക്കുന്നു - ഏ. അർ. ഗദ്യത്തിനും ഭാഷാവ്യാകരണത്തിനും നൽകിയ സംഭാവനകൾ വേണ്ടത്ര പരിഗണിച്ചിട്ടില്ല.

12. കെ. രാമകൃഷ്ണപിള്ള, സി. അന്തപ്പായി തുടങ്ങിയവരെ സമഗ്രമായി വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട് - വേണ്ടത്ര സമഗ്രതയോടെ രണ്ടു വിമർശകരെയും സമീപിച്ചിട്ടില്ല.

13. പാറായിൽ ഉറുമീസ് തരകനെ ഈ കൃതിയിലൂടെ വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവന്നു എന്നു പറയുന്നു - നാമമാത്രമായ കുറിപ്പ് മാത്രമേ വിമർശകനെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് നൽകിയിട്ടുള്ളൂ.

14. പി. കെ. നാരായണപിള്ള മുതൽ മാരാർവരെ താരതമ്യാധിഷ്ഠിത രീതിയിലാണ് മൂല്യനിർണ്ണയം നടത്തിയതെന്നു പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും വൈയക്തികമായ നിരീക്ഷണങ്ങളാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

1.6. മലയാളസാഹിത്യപഠനങ്ങൾ

മലയാളസാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ 24 പ്രബന്ധങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് ഈ കൃതി. ആദ്യത്തെ പഠനം എഴുത്തച്ഛനെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. എഴുത്തച്ഛൻ മലയാളാഭാഷയ്ക്ക് നൽകിയ വലിയ സംഭാവനയായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് കണക്കാക്കുന്നത് സംസ്കൃതപദങ്ങൾ നൽകി എന്നതിലേറെ സംസ്കൃതങ്ങളായ ഭാവങ്ങളെ പ്രതിപാദിച്ചു എന്നതാണ്. എഴുത്തച്ഛൻസാഹിത്യത്തിന്റെ പരമമായ സ്വഭാവം അത് കീർത്തനാത്മകസാഹിത്യമാണെന്നും എഴുത്തച്ഛനെ കീർത്തനസാഹിത്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി കണക്കാക്കുന്നതിൽ ഉള്ളൂർപോലും പരാജയപ്പെട്ടുപോയെന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഗീതാസാരത്തെ മുഴുവൻ;

‘കുരുകുലജഭയമൊഴിക കുരുസമരമാശുനീ
കുണ്ഡനായീടൊലാ കണ്ടതെല്ലാമഹം’

എന്ന ഈരടിയിലൊതുക്കി അവതരിപ്പിക്കാൻ എഴുത്തച്ഛനു മാത്രം കഴിയുന്നതാണെന്ന് അഴീക്കോട് സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് എഴുത്തച്ഛനെ കാണേണ്ടത്. ഭാഷയെയും സാഹിത്യരീതികളെയും സമന്വയിപ്പിക്കാൻ എഴുത്തച്ഛന് കഴിഞ്ഞു.

നൂറുകൊല്ലം പിന്നിട്ട ആശാനെന്ന അടുത്ത ലേഖനത്തിൽ നൂറുകൊല്ലംപിന്നിട്ട ആശാൻകവിതയെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു. മഹത്തായ കവിതയെഴുതിയതുകൊണ്ടാണ് ആശാൻ മഹാകവിയാകുന്നതെന്നും 'മൃത്യുവിൽനിന്ന് അമൃതത്തിലേക്ക്' എന്ന വാക്യമാണ് ആശാൻ തന്റെ കവിതയ്ക്ക് തിരഞ്ഞെടുത്ത വഴിയെന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ആശാൻകവിതയുടെ വേരുകൾ തത്വചിന്തയിലാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ഒരേസമയം പണ്ഡിതനായും സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായും തത്വചിന്തകനായും തിളങ്ങിയ ഒരേയൊരുകവി ആശാനാണെന്നും കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർക്കുശേഷം ഇത്രയധികം സാമൂഹ്യബോധമുള്ള വേറൊരു കവി മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടില്ലെന്നും അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു. തുടർന്നുവരുന്ന *ആശാൻശൈലിയുടെ വികാസപരിണാമങ്ങൾ* എന്ന ലേഖനവും ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. കഠിനത്തിൽനിന്നു ലളിതത്തിലേക്കും സംസ്കൃതമാർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു ദ്രാവിഡമാർഗ്ഗത്തിലേക്കും സഞ്ചരിക്കുകവഴി ദ്രാവിഡത്തിന്റെയും സംസ്കൃതത്തിന്റെയും ചൈതന്യങ്ങളെ മനോഹരമായി സമന്വയിപ്പിച്ചതാണ് ആശാൻ ശൈലിയുടെ പ്രത്യേകതയായി അഴീക്കോട് കരുതുന്നത്.

നാലാമത്തെ ലേഖനം *വള്ളത്തോൾ - ഒരു ചരമാനന്തര പഠനം* എന്നതാണ്. വള്ളത്തോളിന്റെ ആദ്യകാലരചനകളെയും ബാധിര്യം ബാധിച്ചതിനുശേഷമുള്ള രചനകളെയും താരതമ്യാത്മകമായി വിലയിരുത്തുന്ന രീതിയിലാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഈ ലേഖനം. സുഖലബ്ധികളെക്കുറിച്ചായിരുന്നു വള്ളത്തോളിന്റെ ആദ്യകാല രചനകളെങ്കിൽ 1910-നുശേഷം ബാധിച്ച ബധിരത അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യവീക്ഷണത്തെത്തന്നെ മാറ്റിത്തീർത്തു. കരുണാർദ്രമായ

ജീവിതഭാവങ്ങളെ പിന്നീടുള്ള കവിതകളിൽ കണ്ടെടുക്കുന്നു. അഴൽ, കദനം എന്നീ വാക്കുകൾ പോലും പിന്നീടാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്നും അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. ബാധിര്യം അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതൽ ശ്രവണസൂക്ഷ്മതയുള്ള കവിയാക്കിത്തീർത്തെന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായിത്തന്നെ അനുപ്രാസപ്രിയം ഈ ആത്മപരിവർത്തനത്തിന്റെ ദിശയിൽ കുറഞ്ഞുവന്നുവെന്നും മലയാളകവിതയിൽ അക്കാലത്ത് പലരും കേൾക്കാത്ത വിദൂരനാദങ്ങൾ അദ്ദേഹം കേട്ടുവെന്നും അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. ക്ലാസ്സിസത്തിനും റൊമാന്റിസസത്തിനും ഇടയിലെ മധ്യമാർഗ്ഗമാണ് വള്ളത്തോൾ സ്വീകരിച്ചത്. ദേശീയബോധത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യബോധത്തിന്റെയും വിശ്വാവബോധത്തിന്റെയും ചൈതന്യാവബോധത്തിന്റെയും അതിരുകളെ വലുതാക്കിക്കൊണ്ടുനിൽക്കുന്ന ഒരു ശക്തിയായി അഴീക്കോട് വള്ളത്തോൾക്കവിതയെ കാണുന്നു.

അഞ്ചാമത്തെ ലേഖനം ഉള്ളൂരിനെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. പുസ്തകങ്ങളുടെ സാഗരത്തിൽ ശയിക്കുന്ന വിഷ്ണുവായി വള്ളത്തോൾ ഉള്ളൂരിനെക്കുറിച്ചെഴുതി. ജീവിതത്തെ നേരിട്ടുകാണാതെ ഗ്രന്ഥക്കണ്ണാടിയിലൂടെ കണ്ടയാളെന്നാണ് മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ ഉള്ളൂർവിമർശനം. എന്നാൽ അറിയപ്പെടാത്ത ഉള്ളൂരിന്റെ ജീവിതത്തെയും കവിതയെയും വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവരാനാണ് ഈ ലേഖനത്തിൽ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. *മഹാകവി ഉള്ളൂർ* എന്ന പേരിൽ ഉള്ളൂരിന്റെ ജീവചരിത്രം അഴീക്കോട് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ആ കൃതിയുടെ തുടർച്ച എന്ന നിലയിലാണ് ഈ ലേഖനം. കർമ്മമാർഗ്ഗത്തിന്റെ ആഹ്വാനമാണ് ഉള്ളൂർ കവിതയെന്നും അതിന്റെ അടിത്തറ മഹാഭാരതവും ഭഗവത്ഗീതയുമാണെന്നും അഴീക്കോട് സമർത്ഥിക്കുന്നു.

സി. വി. രാമൻപിള്ളയുടെ സാഹിത്യസംഭാവനകളെ മുൻനിർത്തിയാണ് *സി.വിയുടെ കഥാപ്രതിഭ* എന്ന ലേഖനം. ചരിത്രം പശ്ചാത്തലമായിമാത്രം നിലകൊള്ളുകയും പ്രധാനകഥാപാത്രം ഭാവനാസൃഷ്ടിയായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് മുന്തിയ ചരിത്രനോവലെങ്കിൽ സി. വിയുടെ നോവൽ

ലോകോത്തരമാണെന്ന് അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വംശാനുചരിതം എന്ന രീതിയിലാണ് സി. വിയുടെ രചനാരീതി. വിശ്വസാഹിത്യത്തിന് അംഗീകരിക്കാവുന്ന രണ്ട് മലയാളസാഹിത്യകാരന്മാരായി ആധുനികകാലത്ത് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കാണുന്നത് സി. വിയെയും ആശാനെയുമാണ്.

പിന്നീടുവരുന്ന ലേഖനങ്ങൾ ശീവൊള്ളി നാരായണൻ നമ്പൂതിരി, മൂലൂർ, പന്തളം കേരളവർമ്മ, കുട്ടമത്ത് കുന്നിയൂർ കുഞ്ഞികൃഷ്ണക്കുറുപ്പ്, കെ. എസ്. കെ. തളിക്കുളം, എബ്രഹാം വടക്കേലച്ചൻ, എന്നിവരെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. മലയാളത്തിൽ സാഹിത്യവിമർശനസ്വഭാവം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സറ്റയറുകൾക്കു തുടക്കമായി ശീവൊള്ളികൃതികളെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് കാണുന്നു. അലങ്കാരമിതത്വമാണ് മൂലൂരിന്റെ കവനശൈലിയുടെ ഗുണമായി അദ്ദേഹം കാണുന്നത്. ചെറുശ്ശേരിക്കും പുനത്തിനും ശേഷം ഉത്തരകേരളത്തിന്റെ കാവ്യാഭിമാനത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച കവിയായി കുട്ടമത്തിനെ കാണുന്നു. സാഹിത്യലോകം വേണ്ടത്ര നീതികാണിക്കാതെ തള്ളിക്കളഞ്ഞ കവികളിലൊരാളാണ് കെ. എസ്. കെ. തളിക്കുളം. ഗ്രാമീണത, നർമ്മബോധം എന്നിവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളായി അഴീക്കോട് കണക്കാക്കുന്നു. മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ അറിയപ്പെടുന്ന സാഹിത്യപ്രഭാഷകനായിരുന്ന എബ്രഹാം വടക്കേലച്ചൻ ചങ്ങമ്പുഴയുടെ *രക്തപുഷ്പങ്ങൾ*ക്കെഴുതിയ അവതാരികയെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാഹിത്യപ്രതിഭയെ അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു.

രണ്ട് നായികാസഹോദരികൾ എന്ന ലേഖനത്തിൽ ചങ്ങമ്പുഴയുടെ *ബാഷ്പാഞ്ജലി*യെയും വള്ളത്തോളിന്റെ *രാധയുടെ കൃതാർത്ഥത*യെയും താരതമ്യംചെയ്യുന്നു. പ്രസാദാത്മകത്വത്തിന്റെ വക്താവായ വള്ളത്തോളിനെയും വിഷാദാത്മകത്വത്തിന്റെ വക്താവായ ചങ്ങമ്പുഴയെയും ചില അംശബന്ധങ്ങളിൽ പരിശോധിക്കുന്ന ഈ താരതമ്യപഠനം ശ്രദ്ധേയമാണ്. *സമുദായവും സഞ്ജയഹാസ്യവും* എന്ന ലേഖനം സഞ്ജയൻ എന്ന ധൈഷണികനായ വിമർശകനെ എങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു എന്നുള്ളതാണ്. സഞ്ജയന്റെ

സാഹിത്യം സമുദായത്തിൽ മായാത്ത സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നും അത് ഉത്തമഹാസ്യമാണെന്നും അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരെക്കുറിച്ചുള്ള *മാരാരെയോർക്കുമ്പോൾ* എന്ന ലേഖനം ആത്മാനുഭൂതിപരവും കലാപരവുമായ മാരാരുടെ വിമർശനത്തെ വിലയിരുത്തുന്നതാണ്. സാഹിത്യവിമർശകർക്കിടയിലെ മീമാംസകനും സാഹിത്യമീമാംസകർക്കിടയിലെ വിമർശകനുമായി അദ്ദേഹത്തെ അഴീക്കോട് കണക്കാക്കുന്നു. നല്ലൊരു സാഹിത്യവിമർശകൻ മഹാഗ്രന്ഥങ്ങളിലൂടെയുള്ള തന്റെ ആത്മാവിന്റെ പര്യടനങ്ങളെ വിവരിക്കുന്നവനാണെന്ന അനത്തോലെ ഫ്രാൻസിന്റെ നിർവ്വചനത്തെ[74] മുൻനിർത്തി അഴീക്കോട് മാരാർ പ്രതിഭയെ വിലയിരുത്തുന്നു.

സി. ജെ. തോമസ്, കുഞ്ഞിരാമൻനായർ, ഇടശ്ശേരി, കാരൂർ, കേശവമേനോൻ എന്നിവരുടെ സാഹിത്യങ്ങളെയും തുടർന്നുള്ള ലേഖനങ്ങളിൽ വിലയിരുത്തുന്നു. ഒന്നാമതും രണ്ടാമതും അവസാനവും ഉപന്യാസകാരനായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് സി. ജെയെ കാണുന്നത്. പഴമയും പുതുമയും ഇണങ്ങുന്ന കാവ്യരീതിയാണ് കുഞ്ഞിരാമൻനായരുടെ കവിതയുടെ സവിശേഷതയായി അഴീക്കോട് കാണുന്നത്. മൂർത്തമായും നാടകീയമായും ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കാൻ ഇടശ്ശേരിക്കവിതയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞെന്നു നിരീക്ഷിക്കുന്നു. മിതസുന്ദരമെന്നാണ് കാരൂരിന്റെ കഥാരീതിയെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ജീവിതമഹത്വത്തിന്റെ സൗന്ദര്യമാണ് കേശവമോനോന്റെ സാഹിത്യഗുണമായി കണക്കാക്കിയിരിക്കുന്നത്.

ഉമ്മാച്ചുവിലെ ഹാംലെറ്റ് എന്ന ലേഖനം *ഉമ്മാച്ചു*വിനെയും *ഹാംലെറ്റി*നെയും താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന പഠനങ്ങളിൽ കഴമ്പുണ്ടോ എന്നുള്ള അന്വേഷണമാണ്. *ഉമ്മാച്ചു*വിൽ തീർച്ചയായും *ഹാംലെറ്റി*ന്റെ ഛായയോ സ്വാധീനമോ ഉണ്ട്. എന്നാൽ *ഉമ്മാച്ചു*വിന്റെ പൂർവ്വരൂപം ആശാന്റെ *ലീല*യാണെന്ന് അഴീക്കോട് സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഉമ്മാച്ചുവിന്റെ ചർച്ചയിൽ വിമർശകരാരും *ലീല*യെ ഓർത്തില്ല. അതിനുപകരം *ഹാംലെറ്റി*നെയും *ക്രൈം ആന്റ്*

*പണിഷ്മെന്റി*നെയുമാണ് *ഉമ്മാച്ചു*വുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിയത്. സൂക്ഷ്മാംശങ്ങളിലും വിശദവർണ്ണനകളിലും ദർശനങ്ങളിലും സാമ്യം കാണുന്നേടത്തു മാത്രമേ താരതമ്യപഠനത്തിന് അർത്ഥമുള്ളൂ. അങ്ങനെയല്ലാത്ത കൃതികളെ ബലാൽക്കാരമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന യത്നങ്ങളെല്ലാം സാഹിത്യബാഹ്യമായ മിഥ്യാവ്യായാമങ്ങളാണെന്ന് *ഉമ്മാച്ചു*വിന്റെയും *ഹാംലെറ്റി*ന്റെയും താരതമ്യപഠനങ്ങളെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് അഴീക്കോട് സ്ഥാപിക്കുന്നു.

ടോയിൻബിയും മണിപ്രവാളവും എന്ന ലേഖനം ടോയിൻബിയുടെ ആസ്കന്ദന പ്രതികരണസിദ്ധാന്തത്തെ മുൻനിർത്തി മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പഠനമാണ്. ബാഹ്യമായ ഒരു ശക്തി സംസ്കാരത്തിൽ ഏൽപ്പിക്കുന്ന ആഘാതം അഥവാ ആസ്കന്ദനത്തെ പ്രതി പ്രതികരണമായി പുതിയൊരു സംസ്കാരം രൂപപ്പെടും എന്നതാണ് ടോയിൻബിയുടെ സിദ്ധാന്തം. സംസ്കൃതം നാട്ടുഭാഷയിലേൽപ്പിച്ച ആസ്കന്ദനത്തിന്റെ ഫലമായുള്ള പ്രതികരണമായാണ് മണിപ്രവാളം ഉണ്ടായിവന്നതെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ് അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* സുകുമാർ അഴീക്കോട്. കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2012. പുറം. 22.
2. ടി. പു. 29.
3. ടി. പു. 30.
4. ടി. പു. 31.
5. ടി. പു. 33.
6. ടി. പു. 45.
7. ടി. പു. 45.
8. ടി. പു. 45.
9. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ടോയിൻബിയും മണിപ്രവാളവും (മലയാളസാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ).* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1986. പുറം. 299.
10. *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* സുകുമാർ അഴീക്കോട്. കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2012. പുറം. 51.
11. ടി. പു. 64.
12. ടി. പു. 64.
13. ടി. പു. 69.
14. ടി. പു. 72-73.
15. ടി.പു. 75.
16. ടി. പു. 82
17. ടി. പു. 86
18. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. രമണനും മലയാളകവിതയും. കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്, 2007. പുറം. 11.
19. ടി. പു. 19
20. ടി. പു. 23
21. ടി. പു. 24
22. ടി. പു. 29.
23. ടി. പു. 31.
24. ടി. പു. 67.
25. ടി. പു. 71.

26. ടി. പു. 73.

27. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1981. പുറം. III

28. ടി. പു 43.

29. "മൂടുപടമില്ലാത്ത ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ഒരു സാധാരണ പ്രേമഗാനത്തിനോടുള്ള വശീകരണശക്തിപോലും കുറുപ്പിന്റെ മികച്ച കൃതികളിലൊന്നായ *സൂര്യകാന്തിക്ക്* അപ്രാപ്യമാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ പ്രേമ പ്രേമമാണ്. പ്രേമിക്കുന്നവർ മനുഷ്യരുമാണ്. അതിനും അവർക്കും പകരം മറ്റൊന്നും മറ്റാരും ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്കു വേണ്ട."

ടി. പു 55.

30. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. രമണനും മലയാളകവിതയും. കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്, 2007. പുറം. 70.

31. *പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും.* സുകുമാർ അഴീക്കോട്. കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2000. പുറം. 9.

32. ടി. പു 12.

33. ടി. പു 13.

34. ടി. പു 13.

35. ടി. പു 13.

36. ടി. പു 18.

37. ടി. പു 21.

38. ടി. പു 25.

39. ടി. പു 34.

40. ടി. പു 46.

41. ടി. പു 70.

42. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010. പുറം. 17.

43. ടി. പു 21.

44. ടി. പു 22.

45. 'നിരൂപണം സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിൽ,' *ദന്തഗോപുരം.* കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ. കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1967. പുറം. 47.

46. P.K. Narayana Pillai, *Kaaalidasa – An Assessment by Anandavardhana,* V.V. Research Institute, Hoshiarpur, 1974. P.54.

47. *മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* സുകുമാർ അഴീക്കോട്. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010. പുറം. 30.

48. ടി. പു 37.

49. ടി. പു 39.

50. ടി. പു 45.

51. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി. *രാജരാജന്റെ മാറ്റൊലി.* മംഗളോദയം, തൃശ്ശൂർ, 1966. പുറം 22-23.

52. മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ. *ഗദ്യമഞ്ജരി.* വിദ്യാർത്ഥിമിത്രം, കോട്ടയം. 1967. പുറം 129.

53. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010. പുറം. 49.

54. ടി. പു 50.

55. ടി. എം. ചുമ്മാർ. *ഭാഷാഗദ്യചരിത്രം.* എസ്. പി. സി. എസ്. എസ്. കോട്ടയം. 1969. പു. 388.

56. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* സുകുമാർ അഴീക്കോട്. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010. പുറം. 61.

57. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഗുണദോഷനിരൂപണം (പി. കെ. കൃഷ്ണമേനോൻ), ഗുണദോഷവിവേചനം (പി. കെ. നാരായണപിള്ള), ഗ്രന്ഥനിരൂപണം (മംഗളോദയം), സാഹിത്യനിരൂപണം (കൈരളി) എന്നീ പദങ്ങളാണ് വിമർശനം എന്നതിനു സമാനമായി ഉപയോഗിച്ചത്. (*മലയാളസാഹിത്യ വിമർശനം.* പുറം 68)

58. കെ. ഭാസ്കരപിള്ള. *സ്വദേശാഭിമാനി.* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം: കോട്ടയം, 1966. പുറം 336.

59. ഇവിടെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന അഭിപ്രായം സ്വന്തം വിമർശനശൈലിയെ സംബന്ധിച്ച് പരിശോധിച്ചാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനശൈലിതന്നെയും വിമർശനമല്ല എന്നു പറയേണ്ടിവരും. ഖണ്ഡനവിമർശനകനെന്ന നിലയിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രധാനമായും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത് സ്വാഭിപ്രായത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളാണെന്നു നിരൂപകർക്ക് സമർത്ഥിക്കാം.

60. കെ. രാമകൃഷ്ണപിള്ള. *വൃത്താന്തപത്രപ്രവർത്തനം,* മൂന്നാം പതിപ്പ്. സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം: കോട്ടയം, 1957. പുറം 148-49.

61. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010. പുറം. 106.

62. ടി. പു. 116.

63. ടി. പു. 142.

64. ടി. പു. 148.

65. ടി. പു. 164.

66. ടി. പു. 185.

67. ടി. പു. 186.

68. ടി. പു. 187.

69. ടി. പു. 191.

70. ടി. പു. 196.

71. ടി. പു. 197.

72. ടി. പു. 203.

73. ടി. പു. 223.

74. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *മലയാളസാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1956. പുറം. 230.

അധ്യായം - 2

സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്ന ആന്തരികവിമർശകൻ

കേരളീയനവോത്ഥാനം ബഹുവിധങ്ങളായ ആശയങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു മഹാപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു എന്ന് സാമാന്യമായി പറയാം. സാമൂഹികമായും സാംസ്കാരികമായും പുരോഗമനപരമായിരുന്നു അതിന്റെ ആശയപരമായ ഉള്ളടക്കം. ശ്രീനാരായണഗുരുമുതൽ ഒരു പക്ഷേ സുകുമാർ അഴീക്കോടുവരെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ, സ്വയം പരിവർത്തനോന്മുഖമായ ആശയധാരകൾ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാനാകും. ജാതി, മതം, വർഗ്ഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാമൂഹികവിഭജനങ്ങളെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും നവോത്ഥാനശ്രമിതാക്കളും പ്രാഥമികമായി പ്രശ്നങ്ങളാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഗാന്ധിയൻ ആശയപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പല മട്ടിലുള്ള പ്രയോഗരീതികളാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനപരിശ്രമങ്ങളിൽ പ്രധാനമായും ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഒരു സൈദ്ധാന്തികപദ്ധതിയായി ഒരു പക്ഷെ അത് രൂപപ്പെട്ടിരുന്നില്ലെങ്കിലും ആന്തരികവിമർശനത്തിന്റേതായ ഒരു പൊതുഭാവം ശ്രീനാരായണഗുരുമുതൽ അഴീക്കോടുവരെയുള്ള നവോത്ഥാനനായകരിൽ കണ്ടെത്താനാവും.

2.1. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വിമർശനപാരമ്പര്യം

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അനാചാരങ്ങളെയും എതിർത്തു തോൽപ്പിച്ച് യഥാർത്ഥ മതത്തെയും, മൂല്യങ്ങളെയും പ്രചരിപ്പിച്ച മഹാന്മാരുടെ നീണ്ട പട്ടികതന്നെയുണ്ട്. ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസർ, രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, രാജാറാം മോഹൻ റോയ്, സ്വാമി ദയാനന്ദസരസ്വതി, ആനിബസന്റ്, വിവേകാനന്ദൻ, മഹാത്മാഗാന്ധി എന്നിങ്ങനെ പോകുന്ന ആധുനികരുടെ ഒരു നിരതന്നെ ഇന്ത്യൻ മതനവീകരണ ശ്രമങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉണ്ട്. ബഹുവിധ മതങ്ങളുടെ ഒരു സാകല്യമാണ് ഇന്ത്യ. ഹിന്ദു-മുസ്ലിം മൈത്രിക്കുവേണ്ടി ജീവിച്ച ഗാന്ധിജി

ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയവാദികളാൽ രക്തസാക്ഷിയായി. അതേ സമയം ഗാന്ധിയെ തീവ്ര ഹിന്ദുത്വവാദിയായി ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വാദങ്ങളും ശക്തമായി നിലനിൽക്കുന്നു. യുക്തിക്കുനിരക്കാത്ത ഏതിനേയും ഹിന്ദുമതത്തിലുണ്ടെങ്കിൽ എതിർക്കുമെന്നും, ഹിന്ദുമതം കേവലമായ അനുഷ്ഠാനപരതയിലൂടെയല്ല നിലനിൽക്കുന്നതെന്നും, അതിന്റെ ആത്മാവ് നന്മയാണെന്നും കരുതിയ ഗാന്ധിജി ഹിന്ദുമതത്തിനകത്തെ ഒരു ആന്തരവിമർശകനായിരുന്നു. ആന്തരവിമർശനം വിഷയത്തിനുപുറത്തല്ല നിലനിൽക്കുന്നത്. അത് സ്വയം വിഷയിയായി നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെ അപനിർമ്മിക്കാനും നിരന്തരനവീകരണത്തിനും ശ്രമിക്കുന്നു. ഒരു 'യഥാർത്ഥഹിന്ദു' ആയിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ സ്വന്തം മതത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കാനാണ് ഗാന്ധിജി ശ്രമിച്ചത്. മനുഷ്യന്റെ കൈകൾകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ ആരാധനാസ്ഥലങ്ങളിലോ, വിഗ്രഹങ്ങളിലോ, അമ്പലങ്ങളിലോ, ദൈവത്തെ കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല[1] ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതമായ ഹിന്ദുമതവിശ്വാസത്തെ ഗാന്ധിജി എതിർത്തിരുന്നു. ആന്തരവിമർശകനായ ഒരാൾക്കുമാത്രമേ നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയെ അതിവർത്തിക്കാനാവൂ. സമാനമായ ചിന്ത ടാഗോറിന്റെ എഴുത്തുകളിലും കാണാനാകും. മനുഷ്യസേവനം തന്നെയാണ് ദൈവസേവ എന്ന് ഗാന്ധിജി വിശ്വസിച്ചു. ശ്രീബുദ്ധനും ബസവേശ്വരനും അങ്ങനെ ചിന്തിച്ചവരായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണമൂല്യവ്യവസ്ഥകൾക്കകത്ത്, അന്ധവിശ്വാസത്തെയും ദുരാചാരങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതഹൈന്ദവതയെയാണ് ഗാന്ധിജി വിമർശിച്ചത്. ദർശനങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും ഒരു ഭൂമികയായാണ് ഗാന്ധിജി ഹിന്ദുമതത്തെ കണ്ടെത്തിയിരുന്നത്. ഭഗവത്ഗീതയെ തന്റെ അമ്മ എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ച ഗാന്ധിജി ഭഗവദ്ഗീതയെ പ്രത്യക്ഷാർത്ഥത്തിൽ അവലംബിക്കുകയല്ല; മറിച്ച് ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ തരണംചെയ്യാനുള്ള ദാർശനികമായ ഊർജ്ജം അതിൽനിന്ന് കണ്ടെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. സ്വസഹോദരങ്ങളോടും ഗുരുക്കളോടും യുദ്ധം ചെയ്യുമ്പോൾ ഒട്ടും പതറേണ്ടതില്ല എന്ന ഗീതാസാരം അഹിംസാവാദിയായ ഗാന്ധിജി സ്വീകരിക്കുമെന്ന് കരുതേണ്ടതില്ല. അഹിംസതന്നെയും

ആന്തരവിമർശകനായ ഗാന്ധിജി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ഒരു വ്യവഹാരരൂപമാണ്. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്തു നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെ നവീകരിക്കാൻ യത്നിച്ച ഗാന്ധിജിയിൽനിന്നാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനം പാഠങ്ങളുൾക്കൊണ്ടത്.

പാടെ നിഷേധിക്കുന്നതോ, യുക്തിരഹിതമായി വാഴ്ത്തുന്നതോ ആയ ഒരു രീതിയല്ല ആന്തരകവിമർശനത്തിന്റേത്. പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കേ ഇന്ത്യ വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിവന്നിരുന്നു. പ്രാചീന ഗ്രീക്ക്ചിന്ത, മധ്യകാല ഇസ്ലാമികചിന്ത, ക്രിസ്തുമതാശയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുമായി ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങൾ ധാരാളം കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ശാസ്ത്രസാങ്കേതികവിദ്യയും ആധുനിക രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക പരിവർത്തനങ്ങളുമെല്ലാം ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭൗതികവാദചിന്തകൾക്കുമേൽ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ മേൽക്കൈ എക്കാലത്തും ഇന്ത്യൻദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ കാണാനാവും.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലും നവോത്ഥാനത്തിലും, ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിതമായ മൂല്യങ്ങളിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി കീഴാളമായ ഒട്ടേറെ ധാരകൾ കണ്ടെടുക്കാനാവും. ബുദ്ധ, ജൈന മതങ്ങൾ ആചാരപരമായ മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ നിന്നകന്ന് ദാർശനികമായ ഒരു സത്തയെ സാധൂകരിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് നിലനിന്നത്. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അധീശത്വപരമായ ഇടപെടലുകളോടെയാണ് പ്രസ്തുത മതങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിൽ വേണ്ടത്ര വേരോടാതെ പോയത്. ബുദ്ധ, ജൈന മതങ്ങളുടെ ഒരു ദാർശനികമായ തുടർച്ച എന്ന നിലയിലാണ് ഇന്ത്യയിലെങ്ങും പലകാലങ്ങളിൽ പലമട്ടിൽ രൂപമെടുത്ത ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ കാണേണ്ടത്. ജൈന, ബൗദ്ധ മതങ്ങളുടെ ഒരു സ്വാധീനം അവയിലുണ്ട്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതമായ ദൈവവിശ്വാസത്തെ എതിർക്കുകയും പകരം മനുഷ്യസത്തയോട് ചേർത്തുനിർത്തി ദൈവത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ ഇത്തരം അരികുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട കീഴാളധാരകളെ സവിശേഷമായിത്തന്നെ കാണേണ്ടതുണ്ട്. ഇത്തരം ചില കുതറലുകളാണ്

ആന്തരവിമർശനം എന്ന മട്ടിൽ പഠിക്കപ്പെടേണ്ടത്. നിലവിലുള്ള അവസ്ഥയെ പരിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ഒന്നാണ് നവോത്ഥാനം എന്ന വിവക്ഷയെങ്കിൽ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ തുടക്കം ആന്തരവിമർശനമാണ്. വ്യവസ്ഥയെ പുതുക്കിപ്പണിയുന്നതിൽ ആന്തരവിമർശനത്തിന് ഒന്നാമതായ സ്ഥാനമുണ്ട്.

2.2. ആന്തരവിമർശനം

മനുഷ്യന്റെ എല്ലാത്തരം ധൈഷണികവ്യാപാരങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത് വ്യക്തിക്കകത്തുതന്നെ നടക്കുന്ന ആന്തരവിമർശനമാണ്. അതുതന്നെയാണ് മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികചുറ്റുപാടുകളെയും സംസ്കാരത്തെത്തന്നെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. മറ്റെല്ലായിടത്തെയും എന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലെയും സാംസ്ക്കാരികമായ മാറ്റങ്ങൾക്കും തുടർച്ചകൾക്കും കാരണം ആന്തരവിമർശനമാണ്. പ്രബുദ്ധതയുടെ അടിസ്ഥാനം ആന്തരവിമർശനത്തിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും അവസരങ്ങളുമാണ്. ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അതിനെ ചോദ്യം ചെയ്യാനും പുതുക്കിപ്പണിയാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടാകണം. അപ്പോൾ മാത്രമേ ആ സമൂഹം പ്രബുദ്ധമെന്ന് പറയാനാകൂ. ഒരു വ്യക്തിക്ക് സ്വകാര്യജീവിതം എന്നതുപോലെത്തന്നെ പ്രധാനമാണ് പൊതുജീവിതവും. വ്യക്തിതലത്തിലുള്ള അയാളുടെ/അവളുടെ യുക്തിപരമായ സ്വാതന്ത്ര്യം വ്യക്തിപരമായ അതിജീവനത്തെ സഹായിക്കുന്നു. പൊതുജീവിതത്തിലുള്ള വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം അഥവാ യുക്തിപരമായ ഇടപെടൽ സമൂഹത്തിന്റെ മാറ്റത്തേയും നവീകരണത്തേയും ലക്ഷ്യംവെച്ചുള്ളതാണ്. നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥക്കകത്തുള്ള ദുഷിപ്പുകളെ നിരാകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം സാമൂഹികമായ ഒരു നവീകരണത്തെക്കൂടി ഉദ്ദേശിച്ചുള്ളതാണ് യുക്തിയുടെ സാമൂഹികമായ ഈ ഇടപെടൽ. യുക്തിയുടെ സാമൂഹ്യപ്രയോഗമാണ് ആന്തരവിമർശനം എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയിലെ ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ തുടക്കം ജാതിവിരുദ്ധമായ ഇടപെടലുകളാണ്. അവ വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടും, ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിതമൂല്യ, സദാചാര സങ്കൽപ്പങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. അവയെ വേണമെങ്കിൽ പൊതുവായി കീഴാളബൗദ്ധികപാരമ്പര്യം എന്നു വിളിക്കാം. ഈ തരത്തിലുള്ള ആന്തരവിമർശനത്തിന് ചുരുങ്ങിയത് ബുദ്ധനോളമെങ്കിലും പഴക്കമുണ്ട്. ആന്തരവിമർശനം ഒരിക്കലും ഒരടഞ്ഞ വ്യവസ്ഥയല്ല; മറിച്ച് അത് വിനിമയാത്മകമായ ബന്ധങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. കേവലയുക്തിയല്ല അതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സംവാദാത്മകമായ ഒരു പരിസരത്തിന് ആന്തരവിമർശനം രൂപം കൊടുക്കുന്നു. വ്യക്തി സമൂഹവുമായി നിരന്തരസംവാദങ്ങളിലേർപ്പെടുകയും ആശയപരമായ കൈമാറ്റം ഫലപ്രദമായി നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്ത്രപരമായ ഒരു ചേഷ്ടയായി അതിനെ കാണാൻ കഴിയില്ല. കാരണം സംസാരിക്കുന്നതിൽ അവിഹിതമായ ഒരു പ്രേരണ അത് പുലർത്തുന്നില്ല തന്നെ. തന്ത്രപരമായ ചേഷ്ട സമഗ്രാധിപത്യമാണ്. അധീശത്വപരമായ ആശയങ്ങൾ ചേഷ്ടാപരമായിട്ടാണ് സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നത്.

ആന്തരവിമർശനം ഉപകരണാത്മകമല്ല. ഉപകരണാത്മകയുക്തി അതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. ഓരോ വ്യക്തിക്കും വസ്തുവിനും അതതു ലക്ഷ്യധർമ്മങ്ങളുണ്ടെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് സാമാന്യമായി ആന്തരവിമർശനം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവംതന്നെ വിനിമയപ്രക്രിയയാണ്. വിനിമയപ്രക്രിയയിൽ കേവലമായ ഉപകരണാത്മകയുക്തിക്ക് പ്രസക്തിയില്ല. ആന്തരവിമർശനം ഭാഷയിലൂടെയാണ് സാധ്യമാകുന്നത്. അതിനകത്ത് ആത്മനിഷ്ഠവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ ഘടകങ്ങൾ കാണാനാകും. ആന്തരവിമർശനത്തിൽ വിപ്ലവമുണ്ടാക്കിയവരെല്ലാം തന്നെ ഭാഷയിലും വിപ്ലവം ഉണ്ടാക്കിയവരാണ്. ഭാഷയുടെ അബോധത്തിലാണ് ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ യുക്തി. അതു കണ്ടെടുക്കാൻ ആന്തരവിമർശകർ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. ആന്തരവിമർശനം ഭാഷയ്ക്കകത്തെ ഒരു

പുനർനിർമ്മിതികൂടിയാണ്. ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ ഭാഷാപരമായ യുക്തി 'വാഗ്ദാനഭാഷ'യിലൂടെയാണ് വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. അത് കേവല വസ്തുതാവിവരണമല്ല. അതിനാൽ അത് ശ്രോതാവിനുമേൽ അധീശാധികാരം പ്രയോഗിക്കുന്നില്ല. ഒരു കൊടുക്കൽ വാങ്ങൽ വിനിമയം എന്ന മട്ടിലാണ് ആന്തരവിമർശനം ഭാഷയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സമഗ്രാധിപത്യത്തിനു വിപരീതമായ ഒരു 'പൊതു' ആശയത്തെ അതുൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾക്കാണ് ആന്തരവിമർശനം ഊന്നൽകൊടുക്കുന്നത്. ഭാഷ അനന്തമായ സാധ്യതയാണ്. നമ്മുടെ അനുഭവങ്ങൾക്ക് പലപ്പോഴും ഭാഷാപരമായ ചിഹ്നപദവി ലഭിക്കാതെ പോകുന്നു. അതല്ലെങ്കിൽ അനുഭവങ്ങൾ ഭാഷയിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. അതുതന്നെയാണ് ഭാഷാജീവിയായ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിസന്ധിയും. ഭാഷക്കകത്ത് പ്രവേശിക്കാത്ത ഒന്നിനും ഉണ്മാപദവി ലഭിക്കുന്നില്ല. ഇത്തരത്തിൽ ഉണ്മയില്ലാതെപോയ ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ ആന്തരവിമർശനം ഭാഷയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. ജീവിതാനുഭവങ്ങൾക്കും ഭാഷയ്ക്കുമിടയിൽ മധ്യവർത്തിയായി ആന്തരവിമർശനം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ആന്തരവിമർശനത്തോടൊപ്പം സമാന്തരമായി ഒരു പ്രതിരോധസാഹിത്യം സാർവ്വലൗകികമായി നിലനിന്നതിന്റെ കാരണം അതാണ്. അതാര്യമായ ഭാഷയെയാണ് ആന്തരവിമർശനം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്. പലപ്പോഴും അതാര്യതയാണ് ഭാഷയുടെ മൗലികസ്വഭാവം. അതാര്യമായ ഭാഷയെ സുതാര്യമാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ആന്തരവിമർശനം നടത്തുന്നത്. സംവേദനത്വം എന്നതാണ് അതിന്റെ ധർമ്മം. ഭാഷ എപ്പോഴും അപൂർണ്ണതയിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. ഒരു വ്യക്തിയുടെ ഭാഷ മറ്റൊരു വ്യക്തിക്ക് പൂർണ്ണമായും ഗ്രാഹ്യമല്ല. അങ്ങിനെയായിരുന്നെങ്കിൽ ആശയവിനിമയത്തിന് പ്രസക്തിയില്ല. ഭാഷയുടെ ഇരുട്ട് നിറഞ്ഞ ഇടങ്ങളിലേക്ക് വിളക്കുകാണിച്ചവരാണ് ആന്തരവിമർശകർ. ചട്ടങ്ങളും വിധികളും നിർമ്മിച്ച അതേ ഭാഷയിൽത്തന്നെ സംവാദം സാധ്യമാണെന്ന് അവർ തെളിയിച്ചു. ചട്ടങ്ങളും വിധികളും സുതാര്യമായ ഭാഷയിലാണ് എഴുതപ്പെടുന്നത്. അതിൽ സംവാദത്തിനുള്ള സാധ്യതയില്ല.

വസ്തുതകളോ നിർബന്ധിത നിർദ്ദേശങ്ങളോ ആണ് അത്. സംവാദത്തിന്റെ യുക്തി അതാര്യമായ ഭാഷക്കകത്ത്മാത്രമാണെന്ന് സാരം. ഈ കാര്യം ആന്തരവിമർശകർ അവരവരുടെ ഭാഷയിലും വളരെ ശക്തമായി അവതരിപ്പിച്ചു.

ജീവലോകത്തിന്റെ സാധാരണ വ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം നടക്കുന്നത് ഒരു പൊതു യുക്തിക്കകത്താണ്. ആ യുക്തി സാമാന്യവ്യവഹാരഭാഷയിലാണ് ഉരുവപ്പെടുന്നത്. ജീവലോകത്തിനകത്തുനിന്നുതന്നെ പ്രസ്തുതയുക്തിയെ വിമർശിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ആന്തരവിമർശനം. ഭാഷയിലുള്ള ഒരു ഇടപെടലാണത്. ഭാഷക്കകത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ഈ പ്രതിവ്യവഹാരം ജീവലോകത്തെ സംവാദാത്മകവും സജീവവുമാക്കിത്തീർക്കുന്നു. പരസ്പരം യോജിക്കുന്നതോ ഇടയുന്നതോ ആയ നിരവധി ആശയങ്ങൾ അത് ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആയതിനാൽ ആന്തരവിമർശനം രേഖീയമായ ഒന്നല്ല. ഭാഷയിൽ ഉണ്ടാക്കപ്പെടുന്ന ഓരോ പ്രസ്താവനയെയും സാധൂകരിക്കുന്ന യുക്തികളോ പ്രതിയുക്തികളോ അതിനകത്തുതന്നെയുണ്ട്. ആന്തരവിമർശകർ ഭാഷക്കകത്തെ ഈ യുക്തിയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. പുതിയ പ്രസ്താവനകളും അവയുടെ സാധുതകളും ബദലായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ജീവലോകത്ത് ഒരു പ്രസ്താവന പ്രവർത്തിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സാധുത അംഗീകരിക്കപ്പെടണം. അതിനാലാണ് ആന്തരവിമർശനം നിരന്തരതർക്കങ്ങളെ സാധ്യമാക്കുന്നത്. ഈ തർക്കങ്ങളിലൂടെയും സംവാദങ്ങളിലൂടെയും ജീവലോകം ആവർത്തിച്ച് പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുകയും വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ആന്തരവിമർശനം എന്നത് ജീവലോകത്തെ പുനസൃഷ്ടിക്കുകയും വീണ്ടുവിചാരത്തിന് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ഭാഷാവൃത്തിയാണ്. തന്ത്രപരമായ ചേഷ്ടയിൽ ഇങ്ങനെയൊരു നിർമ്മാണാത്മകമായ സാധ്യതയില്ല. നിലവിലുള്ള യുക്തിയേക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ടതും നിലവിൽ ദുർബലവുമായ യുക്തിയെ ശക്തമാക്കാനാണ് ആന്തരവിമർശനം ശ്രമിക്കുന്നത്. തങ്ങൾക്കു ബോധ്യപ്പെട്ടതും കൂടുതൽപേർ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഒരു യുക്തിയെ സത്യസന്ധമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും സംവാദത്തിലൂടെ അതിന്റെ വ്യാപ്തിയും സ്വീകാര്യതയും

സ്വാഭാവികമായി നേടിയെടുക്കുകയുമാണ് ആന്തരവിമർശനം ചെയ്യുന്നത്. യുക്തിയെ അതായല്ല; ഒരു വ്യവഹാരരൂപമായവതരിപ്പിക്കാനാണ് ആന്തരവിമർശനം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഭാഷയ്ക്കകത്ത് അനവധിയായ വ്യവഹാരരൂപങ്ങളെ ഇത്തരത്തിൽ ആന്തരവിമർശനം നിർമ്മിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ഭക്തിസാഹിത്യത്തിലെ വചനസാഹിത്യം ഇത്തരമൊരു വ്യവഹാരരൂപമാണ്. ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിത മതാചാരങ്ങൾക്ക് ഭിന്നമായ ഒരു ഈശ്വരസങ്കൽപ്പത്തെ അതു മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ജാതികേന്ദ്രിതമായ ഹൈന്ദവതയെ വെല്ലുവിളിക്കാനുള്ള ആദ്യശ്രമം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണെന്നു പറയാം. മലയാളത്തിലും ഇതരഭാഷകളിലും സമാനമായ വ്യവഹാരരൂപങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കാനാവും. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെ പാട്ടുകൾക്ക് സമാനമായ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യങ്ങൾ ലോകത്തെങ്ങുമുള്ള ഭാഷകളിലും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. ആഫ്രിക്കയെപ്പോലുള്ള കോളനിരാജ്യങ്ങളിൽ പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെ പാട്ടുകൾക്ക് സമാനമായ പാട്ടുകൾ കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അങ്ങേയറ്റം മാനവികവും ജാതിവിരുദ്ധവുമായിരുന്നു ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കം. വിവിധ ജാതികളേയും മനുഷ്യരേയും ഒന്നിപ്പിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹികാതീത ശക്തിയായി ദൈവം നിലനിൽക്കെ പ്രസ്തുത ദൈവത്തിനുകീഴിൽ സഹിഷ്ണുതയുടേയും സഹവർത്തിത്വത്തോടെയും ഒന്നുചേരാനുള്ള ഒരു പൊതുമണ്ഡലം ആദ്യമായി ഒരുക്കിക്കൊടുത്തത് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമാണ്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ശ്രീനാരാണഗുരുവിന്റെ ശിവപ്രതിഷ്ഠയും കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠയും ജനകീയമായ പുതിയ വ്യവഹാരരൂപങ്ങൾതന്നെ. ബുദ്ധൻ മുതൽ മധ്യകാലഭക്തികവികളിലൂടെ ഗാന്ധിജിയിലും അംബേദ്കറിലും പ്രവർത്തിച്ചത് ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ ഈ യുക്തിയാണ്. അത്തരം നിരവധി വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് നവോത്ഥാനം എന്നു സാമാന്യമായി പറയാം. ആന്തരവിമർശനത്തെ ഒരു ലക്ഷ്യമായല്ല മാർഗ്ഗമായാണ് അവർ കണ്ടത്.

2.3. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ അപൂർണ്ണതകൾ

ലോകരാജ്യങ്ങളിൽ വ്യവസായവിപ്ലവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നവോത്ഥാനം ഉണ്ടായത്. സാർവ്വലൗകികമായ ഒരു ആശയം എന്ന നിലയിൽ അതിന് വലിയ സ്വീകാര്യത ലഭിക്കുകയും ചെയ്തു. സ്വാതന്ത്ര്യം സമത്വം സാഹോദര്യം എന്നീ ആശയങ്ങൾ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉയർന്നുവന്നു. നിരക്ഷരത, അയിത്തം, സ്ത്രീകളനുഭവിക്കുന്ന അടിമത്തം തുടങ്ങിയവ ഈ ആശയങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമായി നിലനിൽക്കുന്നവയായിരുന്നു. കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ വലിയ ഇളക്കമുണ്ടാക്കാൻ മേൽ പറഞ്ഞ ആശയങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. സവർണ്ണാവർണ്ണ വിവേചനങ്ങൾ, ജന്മി-നാടുവാഴി-കുടിയാൻ ബന്ധങ്ങൾ എന്നീ വ്യവസ്ഥാപിത ഘടകങ്ങൾക്ക് സാരമായ പരിക്കുകളേറ്റു. മരുമക്കത്തായം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, നിരക്ഷരത എന്നിവ ഇല്ലാതാവേണ്ടതാണെന്ന വിശ്വാസം കേരളീയ നവോത്ഥാനം അവതരിപ്പിച്ചു. കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസവും ആധുനികതയുടെ കടന്നുവരവും കേരളചരിത്രത്തെ പുരോഗമനപരമായി മാറ്റിത്തീർത്തു എന്നത് വസ്തുതയാണ്. നമ്പൂതിരിപരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, സ്ത്രീ മുന്നേറ്റങ്ങൾ, ജാതിവിരുദ്ധപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ കേരളനവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കി. ഒരു സജീവമായ ആശയപരിസരമാണ് നവോത്ഥാനം പൊതുവിൽ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്.

ശ്രീനാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരു, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ തുടങ്ങിയ ആന്തരവിമർശകർ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സംവാദപരിസരം സജീവമാക്കിത്തീർത്തു. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്തെ നവോത്ഥാനമാണ് ഇവർ പൊതുവെ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ശങ്കാരാചാര്യർ ഉദ്ഘാടനം ചെയ്ത ബ്രാഹ്മണാധീശത്വജാതിവ്യവസ്ഥയെയാണ് ഇത് വെല്ലുവിളിച്ചത്. ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിത ഹൈന്ദവത എതിർക്കപ്പെടുകയും അതിനു ബദലായി വിശാല ആത്മീയത എന്ന സങ്കൽപ്പം അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. സാമൂഹ്യവികാസത്തോടൊപ്പം പുതിയ രീതികളിൽ തുടരേണ്ട ഒരു ബൃഹത്

പദ്ധതിയായാണ് നവോത്ഥാനം ഇവിടെ അവതരിച്ചത്. ദ്രുതഗതിയിലുള്ള മാറ്റങ്ങൾക്ക് കേരളീയനവോത്ഥാനം കാരണമാവുകയും ചെയ്തു. പക്ഷെ, സാമൂഹ്യവികാസത്തോടൊപ്പം ഒരു വളർച്ച തുടരാൻ അതിന് കഴിഞ്ഞതുമില്ല. കാരണം നവോത്ഥാനം ഒരു ആശയമായാണ് കേരളീയസമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. അതൊരു ജീവിതരീതിയായി വളർത്താൻ കഴിയുന്നതിൽ കേരളീയസമൂഹം പരാജയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുവെച്ച 'പൊതു' എന്ന ആശയത്തിന് പല മട്ടിൽ ശോഷണം സംഭവിച്ചു. പൊതുവിദ്യാലയങ്ങൾ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വലിയ സംഭാവനകളിൽ ഒന്നായിരുന്നു. പൊതുവിദ്യാഭ്യാസം, പൊതുഇടം, പൊതുകിണർ, പൊതുവഴി തുടങ്ങിയ പൊതുമണ്ഡലങ്ങളെ നവോത്ഥാനം സാധ്യമാക്കിയിരുന്നു. ഈ സങ്കൽപ്പനത്തിന് കാലക്രമേണ വിപരിണാമം സംഭവിക്കുകയും പൊതുഇടങ്ങൾക്ക് പകരം അടഞ്ഞ സ്വകാര്യ ഇടങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും സംവാദങ്ങൾക്ക് സാധ്യതകളില്ലാതാവുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ് നവോത്ഥാനത്തിന് സംഭവിച്ച ചരിത്രപരമായ വലിയ പരാജയം.

ഒരു വ്യക്തിയുടെ സ്വേച്ഛാപരമായ ഇടപെടലാണ് നവോത്ഥാനം, അതത്ര ലളിതമല്ല. സ്വയം വേദനിച്ചുമാത്രം നിർവ്വഹിക്കാവുന്ന ഒരു ജൈവപ്രക്രിയയാണത്. അത് സിദ്ധാന്തരൂപീകരണമല്ല. ആത്മവിമർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിരവധിയായ മാതൃകകൾ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് നവോത്ഥാനം ചെയ്തത്. സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് അന്യം നിൽക്കുന്ന പ്രസ്താവനാരൂപത്തിലുള്ള നിഗമനങ്ങളാണ്. അവ സാർവ്വലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായാണ് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. നവോത്ഥാനം സാർവ്വലൗകികമായ ഒരു കർമ്മപദ്ധതിയല്ല. ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിലാണത് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സമഗ്രതയിലല്ല; സൂക്ഷ്മതയിലാണ് അത് ഇടപെടുന്നത്. നവോത്ഥാനം തന്നെ ഒരു വ്യക്തി ജീവിതത്തിൽ നടത്തുന്ന പരീക്ഷണങ്ങളാണ്. നമ്മുടെ നവോത്ഥാനനായകർ ചെയ്തതും അതുതന്നെ. ആന്തരവിമർശനത്തിൽ നിന്ന് സിദ്ധാന്തങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്താനല്ല സ്വജീവിതം ചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്താനാണവർ

ശ്രമിച്ചത്. അത് നൂതനവും പരീക്ഷണാത്മകവും കർമ്മോന്മുഖവുമാണ്. ആചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും പഴയമട്ടിൽ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് നവോത്ഥാനത്തെ സ്വപ്നം കാണുന്നതിൽ ആന്തരവിമർശനമില്ല. നവോത്ഥാനം എന്നത് വ്യക്തി സമൂഹത്തിൽ ഇടപെട്ടുകൊണ്ട് സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്ന ഒരു മാതൃകയാണ്. അതു തുടർച്ചകളുള്ളതും കാലാനുസാരിയുമായിരിക്കും.

നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങൾ ചരിത്രശേഷിപ്പുകളായല്ല; ഭാവിയിലേക്ക് കുതിക്കാനുള്ള ജൈവികമായ ഊർജ്ജമായാണ് നമ്മുടെ സമൂഹത്തിലും സംസ്ക്കാരത്തിലും നിലനിൽക്കേണ്ടത്. ഗാന്ധിജി മുതൽ സുകുമാർ അഴീക്കോടുവരെ യുള്ള നവോത്ഥാനനായകർ സ്വയം സൃഷ്ടിച്ച മൂല്യങ്ങൾക്കകത്താണ് ജീവിച്ചത്. ഇസങ്ങൾ നവോത്ഥാനവ്യക്തിയെ രൂപപ്പെടുത്താൻ സഹായിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തപദ്ധതികളാണ്. പക്ഷെ നവോത്ഥാനവ്യക്തി സ്വയംസൃഷ്ടിത കർതൃത്വമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ മാറിവരുന്ന പ്രവണതകളിൽ നവോത്ഥാനവ്യക്തി ഒരു പക്ഷെ അസ്വസ്ഥനാണ്. ആന്തരവിമർശനമാണ് നവോത്ഥാനവ്യക്തിയെ വ്യവസ്ഥകളോട് കലഹിക്കുന്ന സംവാദപുരുഷനാക്കിമാറ്റുന്നത്. നവോത്ഥാനമെന്ന സങ്കൽപ്പം ചിട്ടകളേയും ശീലങ്ങളേയും വെല്ലുവിളിക്കുന്നു. ഏകാധിപത്യത്തിന് അത് എതിരാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു കർമ്മപദ്ധതിയായി ഏറ്റെടുക്കേണ്ട ഒന്നാണ് നവോത്ഥാനം എന്നു പറയാം. നമ്മുടെ നവോത്ഥാനനായകരെല്ലാം ആന്തരവിമർശനം സൃഷ്ടിച്ച വ്യവഹാരരൂപങ്ങളിലൂടെ സമൂഹത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ യത്നിച്ചവരാണ്.

''ക്ഷേത്രത്തിലില്ല പരമേശ്വരമൂർത്തി,

ഗാത്രക്ഷേത്രത്തിലുണ്ടു ലവലേശവുമില്ലവാദം''

എന്ന വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ സങ്കൽപ്പംതന്നെയും ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിത ഹൈന്ദവതയ്ക്ക് വിരുദ്ധമാണ്. കർണ്ണാടകത്തിൽ ബസവേശ്വരൻ നടത്തിയ നവോത്ഥാനപരിശ്രമങ്ങളെ ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. ഒരു തരത്തിൽ ബസവേശ്വരൻ സ്ഥാപിച്ച ലിംഗായത്സമൂഹം സമാനമായ

ആത്മീയചിന്തയെയാണ് അവതരിപ്പിച്ചത്. ശ്രീനാരാണഗുരുവിന്റെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയും വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ സാമൂഹ്യനവീകരണ സംരംഭങ്ങളും ഇടഞ്ഞ ഇടങ്ങളെ പൊതുവാക്കിത്തീർത്തു.

ഇന്ത്യൻനവോത്ഥാനം യൂറോപ്യൻനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു ചെറുപതിപ്പല്ല. വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥക്കെതിരായ ധിഷണാപരവും ബഹുരൂപിയുമായ ഒരു മുന്നേറ്റമായിരുന്നു അത്. ഏകശിലാത്മകമോ സിദ്ധാന്തപരമോ ആയ ഒരു ചട്ടക്കൂട് അതിനില്ല. മറിച്ച് പലമകളുടെ ഒരു സാംസ്ക്കാരിക വിന്യാസമായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സാംസ്ക്കാരികചരിത്രം വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും അതിനെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധവും തമ്മിൽ കാലങ്ങളായി നടന്നുവരുന്ന സംഘർഷത്തിന്റെ ചരിത്രം തന്നെയാണ്. അതിനു തുടർച്ചകളുണ്ട്. ഹിന്ദുമതം ഏകശിലാത്മകവും വൈദികവുമാണെന്ന രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിർമ്മിതിയെ തകർക്കാനുള്ള വഴി ഈ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യങ്ങളെ അതിനെതിരെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുകയാണ്. ഹിന്ദു പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഏറ്റവുമധികം ഭയപ്പെടുന്നത് ഈ വൈവിധ്യസംസ്ക്കാരത്തെയാണ്. ബൗദ്ധ-ജൈന മതങ്ങളുടെ തകർച്ചതന്നെ അതിനു തെളിവാണ്. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം ഏകശിലാത്മക സത്തയായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അതിനെതിരെയുള്ള വലിയ വെല്ലുവിളിയാണ് ഭിന്നാത്മകതകളുടെ ഈ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം. സിന്ധുനദീതട നാഗരികതയുടെ തെളിവുകൾ ആര്യന്മാർ ഉയർത്തിക്കാട്ടിയ തങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യത്തെ പാടെ നിഷേധിക്കുന്നതാകയാൽ ഇന്ത്യ എന്നത് ബഹുസ്വരതയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് ഉണ്ടായി വന്നതാണെന്ന ചരിത്രവസ്തുതയ്ക്ക് പ്രാമാണ്യം കൈവരുന്നു. പാരമ്പര്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് ചരിത്രത്തിന്റെ പിൻബലം ഉണ്ടാവുക സാധ്യമല്ല.

മനുസ്മൃതിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള വൈദികഹിന്ദുത്വം ബാലിശമായ ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തെയാണ് മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അധഃസ്ഥിത ജാതിക്കാർക്ക് ദൈവചിന്തതന്നെ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിത ക്ഷേത്രവ്യവസ്ഥയിൽ അവർക്ക് മോക്ഷമാർഗ്ഗങ്ങളില്ലെന്നു വന്നു. ഇതിനു

ബദലായി മിസ്റ്റിസിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ആത്മീയതയാണ് ഇന്ത്യയിലെ കീഴാളബൗദ്ധികധാരകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. കർണ്ണാടകത്തിൽ ബസവേശ്വരനും കേരളത്തിൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവും ചെയ്തത് ഒന്നുതന്നെ. ദൈവമെന്നത് ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സങ്കൽപ്പമല്ലെന്നും അത് വൈകാരികവും ആത്മനിഷ്ഠവുമായ ഒരു സങ്കൽപ്പമാണെന്നുമുള്ള വിചാരം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന മർമ്മമായിരുന്നു. ജീവിതത്തിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമായ ഒരുതരം പ്രായോഗികതയെയാണ് ആ ആത്മീയത അർത്ഥമാക്കിയത്. ജീവിതംതന്നെയാണ് സന്ദേശം എന്ന വിശ്വാസത്തിലാണ് നമ്മുടെ നവോത്ഥാനം ഊന്നിയത്. ജാതിയെയും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയെയും അതിവർത്തിക്കാൻ അത് പ്രാപ്തവുമായിരുന്നു. മനുഷ്യമഹത്വം നിർണ്ണയിക്കേണ്ടത് ജന്മംകൊണ്ടല്ല എന്നത് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉറച്ച ബോധ്യമായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെവിടെയുമുള്ള നവോത്ഥാനധാരകൾക്ക് ഈ പൊതു സമാനതകൾ കാണാൻ കഴിയും. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ശ്രീനാരായണഗുരുവും ബസവേശ്വരനും ഗാന്ധിജിയും വാഗ്ഭടാനന്ദനും അഴീക്കോടുമെല്ലാം ഇതേ വിചാരധാരയുടെ പല കാലങ്ങളിലെ വക്താക്കളാണ്.

''അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കു
ന്നവയപരന്ന്സുഖത്തിനായ്വരേണം''

എന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുദർശനം തന്നെയായിരുന്നല്ലോ ഗാന്ധിസത്തിന്റെയും യുക്തി. അതാവട്ടെ, സിദ്ധപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. ഗ്രന്ഥകേന്ദ്രിതമായ ആത്മീയവാദത്തെ നിഷേധിച്ച് ഭൗതികജീവിതത്തിൽ ആത്മീയതയ്ക്കുള്ള ഇടം കണ്ടെത്തുകയാണ് സിദ്ധർ ചെയ്തത്. അതുതന്നെയാണ് എല്ലാ നവോത്ഥാനനായകരുടെയും വഴി. ആന്തരവിമർശനമാണ് ഈ ആത്മീയതയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. ലോകസേവയാണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പൊരുൾ.

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയതിൽ പ്രഭാഷണങ്ങൾക്കു വലിയ പങ്കുണ്ട്. നവോത്ഥാനനായകരെല്ലാം മികച്ച പ്രഭാഷകർകൂടിയായിരുന്നു. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടും.

2.4. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ ചരിത്രം

ഗ്രീക്കാണ് പ്രഭാഷണകലയുടെ ഈറ്റില്ലം എന്നു കരുതപ്പെടുന്നത്. പ്രാചീന ഗ്രീക്കിലും റോമിലും പ്രഭാഷണത്തിനു വളരെയധികം സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു. റോമിൽ സിസറോവും ഗ്രീസിൽ ഡെമസ്തനിസും പ്രഭാഷണകലയുടെ ആചാര്യരായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ *റെട്ടറിക്* എന്ന കൃതിയിൽ പ്രധാനമായും പ്രഭാഷണകലയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളാണ്. അരിസ്റ്റോട്ടിൽ വശീകരണത്തിന്റെ കലയായാണ് പ്രഭാഷണത്തെ കണ്ടത്. ഗ്രീക്കിൽ ഭാഷണത്തെ കലയായി പഠിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ പ്രഭാഷണശാസ്ത്രത്തെ റെട്ടറിക് എന്നും പിന്നീടതിനെ കാവ്യശാസ്ത്രം അഥവാ പോയറ്റിക്സ് എന്നും പരിണാമഭേദത്തോടെ സമീപിച്ചുപോന്നു. പ്രഭാഷണത്തിന് അധികാരവുമായി വളരെയടുത്ത ബന്ധമുണ്ട്. അധികാരവുമായി അത് നിരന്തരം ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുകയും, ചിലപ്പോൾ അധികാരത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തുന്ന ഒരു ശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രഭാഷണം അധികാരവുമായും ജനാധിപത്യവുമായും ചേർന്നും ഇടഞ്ഞും നിൽക്കുന്നു. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ ശക്തി അത്രമേൽ ഭാഷയിലും സമൂഹത്തിലും അധികാരത്തിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ആർക്ക് പറയാമോ അയാൾക്ക് നയിക്കാനും കഴിയുമെന്ന് റോബസ് പിയർ എന്ന ചിന്തകൻ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രഭാഷണം ഒരു ജീവിതകലയും ജനകീയകലയുമാണ്. ജനാധിപത്യസംരക്ഷണത്തിന്റെ പ്രധാനവേദി പ്രഭാഷണവേദിതന്നെ. സമൂഹത്തിലും ചരിത്രത്തിലും മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചവരെല്ലാം പ്രഭാഷകർകൂടിയായിരുന്നു.

2.4.1. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങൾ

ആശയവിനിമയത്തിന്റെ ഉയർന്ന തലമാണ് പ്രഭാഷണം. യുക്തിപൂർവ്വമായ വാദം, വാക്യഘടന, വൈകാരികാംശം, സംഗതികളുടെ ക്രമീകരണം, വാക്കുകളുടെ ഔചിത്യം, അലങ്കാരവും കലയും, താളവും പ്രാസവും, ചിരിയും ചിന്തയും തുടങ്ങിയവ പ്രഭാഷണത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങളാണ്. നാടകീയത, സൗഹാർദ്ദം, ചോദ്യോത്തരങ്ങൾ, ആംഗ്യം, താളാത്മകത, ഉചിതമായ ഭാഷാശൈലി തുടങ്ങിയവയിൽ പ്രഭാഷകൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു.

മലയാളത്തിൽ പ്രഭാഷണകലയെക്കുറിച്ച് ഫാ. ജരാർദ് കണ്ണമ്പള്ളി ക്രൈസ്തവ വിദ്യാർത്ഥികളുടെ പ്രസംഗപരിശീലനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് 1881-ൽ *അലങ്കാരശാസ്ത്രം* എന്ന കൃതി രചിച്ചു. പ്രഭാഷണശാസ്ത്രം (റട്ടെറിക്) എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് അദ്ദേഹം അലങ്കാരശാസ്ത്രം എന്നുപയോഗിക്കുന്നത്. മലയാളഭാഷയിൽ എഴുത്തച്ഛൻ, കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ, അർണോസ് പാതിരി, ചാവറ കുര്യാക്കോസച്ചൻ തുടങ്ങിയവർ ഭാഷണകലയുടെ സൗന്ദര്യം കണ്ടെത്തിയവരാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ഈ കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം പ്രഭാഷകരെ ഏഴുതരമായി തിരിക്കുന്നു.

1. പൊതുജനാഭിപ്രായം രൂപീകരിക്കുന്ന നേതാവ്.
2. ബഹുജനങ്ങളുടെ വികാരങ്ങളെ നിർവ്വചിക്കുകയും പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വക്താവ്.
3. ബഹുജനങ്ങളുടെ വികാരാവേശങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന വാചാലൻ.
4. ശ്രോതാക്കളെ ലഹരി പിടിപ്പിക്കുയും ആനന്ദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വികാരപ്രാസംഗികൻ.
5. സ്വതന്ത്രചിന്തയ്ക്കുവേണ്ട അടിത്തറയിടുന്ന തത്വചിന്തകൻ.

6. ശ്രോതാക്കളുടെ ചിന്താരീതിക്കനുസരിച്ച് ധാരണകളുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്ന അധ്യാപകൻ.

7. നിലവിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾക്കുവേണ്ടി യുക്തിയുക്തം വാദിക്കുന്ന വ്യാഖ്യാതാവ്.

എന്നിങ്ങനെ സമൂഹത്തെയും രാഷ്ട്രത്തെയും നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയുന്ന പ്രധാനശക്തി ഭാഷണമികവുതന്നെ. ഗീതോപദേശത്തിൽ കൃഷ്ണനു അർജ്ജുനനെ യുദ്ധസന്നദ്ധനാക്കാനാവുന്നതും മഹാഭാരതത്തിന്റെ ഗതിയെത്തന്നെ നിയന്ത്രിക്കാനാവുന്നതും ഇത്തരത്തിൽ വാക്കിന്റെയും ഭാഷണത്തിന്റെയും ശക്തികൊണ്ടാണ്.

രാഷ്ട്രനേതാക്കളും തത്വചിന്തകരും നവോത്ഥാനനായകരുമെല്ലാം പ്രഭാഷണമികവുകൊണ്ട് ചരിത്രത്തിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കിയവരാണ്. സോക്രട്ടീസ്, പ്ലാറ്റോ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ, സിസറോ, ദമസ്തനിസ് തുടങ്ങിയ തത്വചിന്തകരും ഗാന്ധിജി, നെഹ്റു, സുഭാഷ്ചന്ദ്രബോസ്, ആനി ബസന്റ്, സി.ആർ. ദാസ്, ബിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ, തുടങ്ങിയ നമ്മുടെ ദേശീയനേതാക്കളും എബ്രഹാം ലിങ്കൺ, മാർട്ടിൻ ലൂതർ കിംഗ് തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രനേതാക്കളും പ്രഭാഷണമികവിന്റെ ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്.

മതങ്ങളുടെ വളർച്ചയിലും പ്രഭാഷണത്തിനു പ്രധാന പങ്കുണ്ട്. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സ്ഥാപകർ മികച്ച പ്രഭാഷകർ കൂടിയായിരുന്നു. ശ്രീബുദ്ധൻ, മുഹമ്മദ് നബി, യേശു ക്രിസ്തു തുടങ്ങിയവർ സംവാദങ്ങളിലൂടെയും ഭാഷണമികവിലൂടെയുമാണ് പ്രസ്തുതമതങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചത്. മതങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പിനും വളർച്ചയ്ക്കും സൈദ്ധാന്തികമായ ബലം പ്രഭാഷണമാണ്. ജനങ്ങളെ നിരന്തരം മാനസികപരിവർത്തനത്തിനു വിധേയമാക്കുകയും അവരെ കർമ്മനിരതരാക്കി നിർത്തുകയും ചെയ്യാൻ പ്രഭാഷണകലയ്ക്ക് കഴിവുണ്ട്.

ബുദ്ധമതസമ്മേളനങ്ങളിലെ പ്രസംഗങ്ങൾ, ക്രിസ്തുവിന്റെ ഗിരിപ്രസംഗം, മുഹമ്മദ് നബിയുടെ അവസാന പ്രഭാഷണം, ശങ്കരാചാര്യരും വിവേകാന്ദനും വാഗ്ഭടാനന്ദനും ശ്രീനാരായണ ഗുരുവും നടത്തിയ പ്രഭാഷണങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ചരിത്രത്തെത്തന്നെ മാറ്റിത്തീർത്തവയാണ്. ഇത്തരത്തിൽ സമൂഹത്തിൽ കാതലായ മാറ്റങ്ങളോ ചലനങ്ങളോ ഉണ്ടാക്കിയവരെല്ലാം മികച്ച പ്രഭാഷകരായിരുന്നു. ആ പാരമ്പര്യത്തിലെ കണ്ണിയായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോട്.

പ്രഭാഷണം ശാസ്ത്രമല്ല, ഭാഷണതന്ത്രമാണ്. പ്രഭാഷണവേദിയിൽ പ്രഭാഷകന് ശ്രോതാവിന്റെ മാനസികനിലയ്ക്കുമുകളിൽ അധികാരം നേടാനാകുന്നു. അതുവഴി ശ്രോതാവിൽ പരിവർത്തനമുണ്ടാവുകയും ശ്രോതാവ് പ്രവർത്തനോന്മുഖനാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് ഭാഷണകലയുടെ മാന്ത്രികത.

ആശയത്തെ കണ്ടെത്തൽ, ക്രമപ്പെടുത്തൽ, ശൈലീകരണം, ഓർമ്മിക്കൽ, ആവിഷ്കരണം തുടങ്ങിയവയാണ് ആശയവിനിമയത്തിന് കൽപ്പിക്കാവുന്ന അഞ്ച് അവസ്ഥകൾ. ഉത്തേജകത്വവും പ്രേരകശക്തിയും പ്രബോധനശേഷിയും ആഹ്ലാദദായകത്വവും വീണ്ടുവിചാരത്വവും നൽകുന്നവയാണ് പൊതുവെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ. കവിതയിലുപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ ഭാഷണത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ചെടിപ്പുളവാക്കും. തനിക്കു പറയേണ്ടുന്ന കാര്യം വ്യക്തമായ ഭാഷയിൽ, സ്വന്തം ശൈലിയിൽ, കൃത്യമായ ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ, വേണമെങ്കിൽ ഉദ്ധരണികളുടെ സഹായത്തോടെ, ആശയം ചോർന്നുപോകാതെ, ലളിതമായി പറയുക എന്നതാണ് പ്രഭാഷണത്തിന്റെ ഏറ്റവും സാധാരണമായ രീതി. വക്താവിന്റെ ഉദ്ദേശം വെളിപ്പെടുത്താതെ വാക്കുകൾകൊണ്ട് മറ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനെ ജഡിലോക്തി എന്നു പറയാം. ഇതത്ര അനുഗുണമല്ലെങ്കിലും ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ പ്രഭാഷണത്തിന് ആവശ്യമായി വരാറുണ്ട്. ശ്രോതാവിനെ വശീകരിച്ച് കീഴ്പ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് പ്രഭാഷണത്തിന്റെ മാന്ത്രികത്വം. ഗ്രീക്കിൽ 'റെട്ടറിക്' എന്ന പദമാണ് പ്രഭാഷകനെ സൂചിപ്പിക്കാൻ

ഉപയോഗിക്കുന്നതെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷിൽ 'ഒറേറ്റർ' എന്ന ലാറ്റിൻപദമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

വൈകാരികത, അടുപ്പം എന്നിവയാണ് പ്രഭാഷണത്തിനിടയിൽ പ്രാസംഗികനും ശ്രോതാവിനും ഇടയിൽ ഉണ്ടാവേണ്ടത്. എങ്കിലും പ്രഭാഷകൻ ഒപ്പം സ്വയം ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വസ്തുനിഷ്ഠമായ ആശയവിനിമയവും അത്മനിഷ്ഠമായ ആശയവിനിമയവും പ്രഭാഷണപ്രക്രിയക്കിടയിൽ നടക്കുന്നു.

പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ പ്രഭാഷണകലയിൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മേൽകൈ പ്രവർത്തിക്കാൻ തുടങ്ങി. ആധുനികതയുടെ വരവോടെയാണ് പ്രഭാഷണത്തിനു പ്രസക്തിയില്ലെന്ന ചിന്ത വരുന്നത്. ആധുനികതയുടെ വരവോടെ വിജ്ഞാനം പല ശാഖകളായി പിരിയാൻ തുടങ്ങി. സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, മനഃശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ. ഈ വർഗ്ഗീകരണം പ്രഭാഷണത്തിന്റെ സമഗ്രതയെ സാരമായിത്തന്നെ ബാധിച്ചു. അതോടെ പ്രഭാഷണശാസ്ത്രം മിക്കവാറും ഒരു പാഠ്യവിഷയമെന്നനിലയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെടാതെയായി. എങ്കിലും അമേരിക്കയിൽ അലങ്കാരശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ ഇപ്പോഴും റെട്ടറിക് ഒരു പാഠ്യവിഷയമാണ്.

2. 4. 2. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ കേരളീയപരിസരം

കേരളീയനവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുവെച്ച സാംസ്കാരിക മാതൃകകൾ വ്യക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ ആശയങ്ങളെയാണ് മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഇതിനെ പൊതുവെ കീഴാള ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കാം. ശ്രീനാരായണ ഗുരു, അയ്യങ്കാളി, പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരു, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ തുടങ്ങിയവർ കേരളീയ സമൂഹത്തിലും നവോത്ഥാനത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചത് ഇത്തരത്തിലാണ്. നവോത്ഥാനം പ്രധാനമായും ഊന്നിയത് ഭാഷയിലൂടെയുള്ള സംവാദത്തിനാണ്. സംവാദമെന്നത് ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിനകത്തെ കൊടുക്കൽ വാങ്ങൽ ബന്ധങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. സംവാദം തുറന്ന ഭാഷാവ്യവസ്ഥയാണ്. സംവാദത്തിനകത്ത്

അധികാരത്തിന്റെ കീഴ്മേൽനില പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. ഭാഷണപ്രക്രിയ താരതമ്യേന ഏകാത്മസ്വഭാവമുള്ളതാണ്. സംവാദമാവട്ടെ ജനാധിപത്യപരവും. നിരന്തരമായ സംവാദപ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് നവോത്ഥാനം ഉണ്ടായിവന്നതും മാറ്റങ്ങൾക്ക് ഹേതുവായതും.

പ്രഭാഷണപ്രക്രിയയിൽ ഏതാണ്ട് അധീശാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ഭാഷാപ്രവർത്തനം ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. പ്രഭാഷണം നടത്തുന്ന വ്യക്തി കേൾക്കുന്ന ശ്രോതാക്കൾക്കുമേലെ സൗമ്യാധികാരത്തിന്റെ ബലത്തിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നു. കേൾക്കുന്നയാൾ പ്രഭാഷണത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ ഇളകി മറിയുന്ന മാനസികക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് വിധേയനാവുകയും ആ വ്യക്തിയിൽ ആന്തരപരിവർത്തനം നടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് പ്രഭാഷണത്തിന്റെ അടിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തം.

ഭാരതീയചിന്തയിൽ പ്രബലമായ ഹൈന്ദവാധീശത്വത്തിനെതിരെ പൊരുതുകയും സാംസ്കാരികമായ കപടാവബോധത്തെ ഖണ്ഡിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരികദേശീയതയ്ക്കു നൽകിയ ഏറ്റവും വലിയ സംഭാവന. ഇസങ്ങൾക്കു ബാഹ്യമായ ഇടപെടൽ പ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് തന്റെ രാഷ്ട്രീയബോധം പ്രകടിപ്പിച്ചത്.

2. 4. 3. നവോത്ഥാനവും പ്രഭാഷണകലയും

നവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയത് പൊതുമണ്ഡലരൂപീകരണമാണ്. ശ്രദ്ധിക്കാൻ തയ്യാറായ ഒരു പൊതുകൂട്ടം രൂപപ്പെടുകയും അവർക്കിടയിൽ നിരന്തരസംവാദങ്ങൾ നടക്കുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഭാഗമായാണ് നവോത്ഥാനമുന്നേറ്റങ്ങൾ വേഗം സാധ്യമായത്. ഈ സംവാദമണ്ഡലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയതിൽ പ്രഭാഷണം എന്ന ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിന് വലിയ പങ്കുണ്ട്. ദേശീയപ്രസ്ഥാനനായകരും നവോത്ഥാനനായകരും പ്രഭാഷകരായിരുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ സ്വാധീനശക്തി

വാക്കുകൾക്കതീതമാണ്. പ്രഭാഷണത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിന് തത്വചിന്തയോളംതന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. അധികാരത്തെ ഉറപ്പിച്ച് നിർത്താനും പ്രകോപിക്കാനും തിരുത്താനും അധികാരഭ്രംശനത്തിനും കഴിവുള്ള ഭാഷാവ്യവഹാരമാണ് പ്രഭാഷണം.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ "ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്" തുടങ്ങിയ മഹാവാക്യങ്ങൾ സംഭാഷണത്തിലൂടെ പുറത്തുവന്നവയാണ്. ബുദ്ധദർശനങ്ങളും ബുദ്ധന്റെ ഭാഷണങ്ങളിലൂടെയാണ് അറിയപ്പെട്ടത്. വചനസാഹിത്യംതന്നെ പറയപ്പെടുന്ന വാക്കുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി എഴുതപ്പെട്ടവയാണ്. തങ്ങളെ ശ്രദ്ധിക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടത്തിനു മുന്നിൽ ഒരു ചിന്തകനോ ദാർശികനോ അവതരിപ്പിക്കുന്ന വാക്കുകൾക്ക് അത്രമേൽ മേധാപരമായ ശക്തി ഉണ്ടായിരിക്കും. ആ വാക്കുകൾ വർത്തമാനത്തിൽ മാത്രമല്ല; ഭാവിയിലേക്കു കൂടി പറയപ്പെടുന്നതും ഭാവിചരിത്രത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതുമാണ്. സംവാദങ്ങളെ സാധ്യമാക്കിയതിൽ ഇത്തരം പ്രഭാഷണങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രം നിരന്തരസംഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും ആശയങ്ങളുടെ സംവാദാത്മക പരിസരത്തിലൂടെയും ആശയങ്ങളുടെ കൊണ്ടുകൊടുക്കലിലൂടെയും രൂപപ്പെട്ടു വന്നതാണ്. സുകുമാർ അഴീക്കോട് കേരളീയ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തെ നിരന്തരം ചലനാത്മകമാക്കി നിർത്തിയത് തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയാണ്. സാഹിത്യനിരൂപകൻ, അധ്യാപകൻ, ദേശീയവാദിയായ ഗാന്ധിയൻ, സംസ്കൃത പണ്ഡിതൻ എന്നീ നിലകളെ കവിഞ്ഞ് അദ്ദേഹത്തെ ഒരു സംവാദപുരുഷനാക്കി നിലനിർത്തിയത് പ്രഭാഷണത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി ഇടപെടലുകൾക്ക് ശ്രമിച്ചു എന്നതിനാലാണ്. അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണം രേഖീയമായ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പുറത്തല്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. സമകാലികമായ പ്രശ്നങ്ങളോട് മുഖംനോക്കാതെ പ്രതികരിക്കുന്ന ഖണ്ഡനവിമർശകൻ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണപ്രതിഭയുടെ പുറകിൽ ജാഗ്രത്തായി നിലകൊണ്ടിരുന്നു. അതിനാൽത്തന്നെ ഇസങ്ങളോടെല്ലാം അടുത്തും ഇടഞ്ഞും അദ്ദേഹം വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ നിലനിന്നു. നിലപാടില്ലായ്മകളായി പലതും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു എങ്കിലും അതിനു പുറകിലെ

യഥാർത്ഥസാംഗത്യം മിക്കപ്പോഴും അറിയപ്പെടാതെപോയി. ജൈവ ബുദ്ധിജീവിയായ ഒരു വിമർശകന് അയാളുടെ ബോധ്യങ്ങളിൽ നിരന്തരമായ മാറ്റങ്ങൾ വന്നുകൊണ്ടിരിക്കും. എക്കാലവും ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ നിഴലായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന് പരിണാമിയായ ഒരു ബുദ്ധിജീവിക്ക് സാധ്യമല്ല. ശ്രീനാരായണഗുരു അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയ്ക്കുശേഷം കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയത് ഇത്തരം ബോധ്യങ്ങളിൽ വന്ന പരിവർത്തനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവിയെപ്പോലെ നിരന്തരമായ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിൽ കുരുങ്ങിക്കിടക്കാൻ അഴീക്കോടിന് സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഇതൊരു പോരായ്മയായല്ല കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് വളർച്ച പ്രാപിച്ച ഒരു വിമർശകന് ആയിത്തീരാവുന്ന ഒരു ബൗദ്ധികപരിണാമമായാണ് മനസ്സി ലാക്കേണ്ടത്.

സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഒരു സംഘത്തിലും അംഗമായിരുന്നില്ല. ആത്മവിദ്യാസംഘത്തിലും ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിലും അദ്ദേഹം ആകൃഷ്ടനായിരുന്നു. അവ രണ്ടിനും ഇടയിൽ പ്രവർത്തിച്ച തത്വശാസ്ത്രം ഏറെക്കുറെ സമാനമായിരുന്നു എന്നതായിരുന്നു അതിനദ്ദേഹം കണ്ടെത്തിയ ന്യായം. അതുകൊണ്ടാണ് ഗാന്ധിജി രണ്ടിനുമിടയിലുള്ള ഒന്നായി അദ്ദേഹത്തിനനുഭവപ്പെട്ടത്. വാഗ്ഭടാനന്ദൻ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിൽ അംഗമാവാതെത്തന്നെ ഗാന്ധിജിയെ ലോകഗുരുവായി കണ്ടതുപോലെ. വാഗ്ഭടാനന്ദദർശനങ്ങളാണ് സമൂഹത്തിൽ ക്രിയാത്മകമായി ഇടപെടാൻ അഴീക്കോടിന് പ്രേരണയായത്. ഗാന്ധിജിയിൽ തുടങ്ങുന്ന ഈ ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒടുവിലത്തെ വക്താവായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്നു കരുതാം. ലോകത്തോടുള്ള സേവനസന്നദ്ധമായ മനസ്സാണ് മരണംവരെ അഴീക്കോടിനെ നയിച്ച ശക്തി. ദാമ്പത്യംപോലും ലോകസേവനത്തെ തടസ്സപ്പെടുത്തുമെന്ന ഗാന്ധിജിയുടെ ആലോചനയെ സ്വന്തം ജീവിതംകൊണ്ട് വിപുലീകരിക്കാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞത് അതുകൊണ്ടാണ്.

2. 5. അഴീക്കോട് എന്ന പ്രഭാഷകൻ

വാക്കിന്റെ യഥാർത്ഥമായ കല പ്രഭാഷണമാണെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. അധ്യാപകൻ, വിമർശകൻ എന്നീ നിലകൾക്കുപരിയായി പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കേരളീയ സമൂഹത്തിനു മുന്നിൽ അറിയപ്പെട്ടത്. എങ്ങനെ മികച്ച പ്രാസംഗികനാവാം എന്നതിന്റെ മികച്ച ഉദാഹരണമായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോട്. പ്രഭാഷണകലയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം ഒരു ലേഖനംതന്നെ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ആത്മവിശ്വാസം, അറിവ്, വികാരം, വിചാരം, ചിന്താശീലം, യുക്തിബോധം, വിമർശനദൃഷ്ടി, ശബ്ദനിയന്ത്രണം, കൃത്യമായ ഭാഷാപ്രയോഗം എന്നീ ഗുണങ്ങളദ്ദേഹത്തെ കേരളത്തിന്റെ മികച്ച വാഗ്മിയാക്കി മാറ്റി.

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ പ്രധാനമായും ഊന്നിയത് രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരികവിമർശനത്തിലാണ്. ഒരു ഘട്ടത്തിൽ രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടിയുടെ വക്താവായി മത്സരിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും പിന്നീടദ്ദേഹം കേരളത്തിലെ രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികൾക്കു സംഭവിച്ച മൂല്യച്യുതിയിൽ അസ്വസ്ഥനായിരുന്നു. താൻ നിലനിന്ന പാർട്ടിക്ക് സംഭവിച്ച ധാർമ്മികമായ അപചയം അദ്ദേഹത്തെ നിരാശനാക്കി. തനിക്കു മുമ്പെ കോൺഗ്രസ് മരിച്ചു എന്ന് പലതവണ പ്രസംഗവേദികളിൽ അദ്ദേഹം ആവർത്തിച്ചു. പിന്നീട് രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം തീർത്തും ഉപേക്ഷിച്ച സുകുമാർ അഴീക്കോട് രാഷ്ട്രീയരംഗത്തെ നിരന്തരമായി നിരീക്ഷിക്കുകയും വിയോജിപ്പുകൾ പൊതുവേദികളിൽ ശക്തമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യക്കു നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ആത്മവീര്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കണമെന്ന ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളായിരുന്നു അവ. ജനവേസവനം മറന്നുകൊണ്ട് സ്വാർത്ഥതയും കൊള്ളയും നടത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികളാണ് ഇന്ത്യയുടെ ശാപമെന്നും അദ്ദേഹം കരുതി. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം പല ആവൃത്തി പഠിക്കുന്നത് ഈ മൂല്യശോഷണത്തെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള പോംവഴിയായാണ് അദ്ദേഹം കരുതിയത്. അദ്ദേഹം

വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത ഭാരതീയത എന്ന സങ്കൽപ്പം ഒരു ബദൽദേശീയതയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

രാഷ്ട്രീയം, വിദ്യാഭ്യാസം, മതം, സംസ്കാരം, അഴിമതി, മദ്യനിരോധനം തുടങ്ങിയ മേഖലകളിലാണ് അദ്ദേഹത്തിലെ പ്രഭാഷകൻ മുഖ്യമായും ഊന്നിയത്. മദ്യരഹിതസമൂഹവും മാതൃഭാഷയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വപ്നങ്ങളായിരുന്നു. പാരിസ്ഥിതിക പ്രശ്നങ്ങളിലും സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രദ്ധയൂന്നി. ബഹുവിധങ്ങളായ സാമൂഹിക പ്രസക്തിയുള്ള ഒട്ടേറെ വിഷയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ കടന്നുവന്നു. നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിൽനിന്നും അകന്നുപോയ കേരളത്തെ ആ മൂല്യങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചടുപ്പിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്.

ഈശ്വരവിശ്വാസിയായിരുന്നെങ്കിലും ക്ഷേത്രാരാധനയിൽ അദ്ദേഹം താൽപര്യപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. മനുഷ്യനന്മയിലും സമൂഹസേവനത്തിലും ഈശ്വരചൈതന്യം കാണാൻ ശ്രമിച്ച ഗാന്ധിജിയായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആത്മീയഗുരു.

ഉണരുവിൻ, ക്ഷണമെഴുന്നേൽപ്പിൻ
അഖിലേശനെ സ്തുതിപ്പിൻ
അനീതിയോടെതിർപ്പിൻ

എന്ന വാഗ്ഭടാനന്ദവചനമാണ് അദ്ദേഹം ജീവിതദർശനമായി കണ്ടത്. ശ്രീനാരായണഗുരുദർശനത്തിനു പകരം സമുദായം പിന്നീടു കൈക്കൊണ്ട അധാർമ്മികരീതികളും ഭേദചിന്തയും അദ്ദേഹത്തെ നിരന്തരം അസ്വസ്ഥനാക്കി. പ്രഭാഷണവേദികളിൽ മുഖം നോക്കാതെ വിമർശിക്കാൻ അദ്ദേഹം കാണിച്ച ആർജ്ജവംതന്നെയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെ വിവാദപുരുഷ നാക്കിത്തീർത്തത്. ഖണ്ഡനമാണ് നിരൂപണമെന്നുകരുതിയ ഒരു വിമർശകൻ പ്രഭാഷണത്തിലും ഖണ്ഡനത്തിന്റെ വക്താവാകുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. മൗലികമായ വീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന വിമർശകൻ ഒരു പൊതുഇടത്തിൽ

വിവാദപുരുഷനായി മാറുന്നതും വളരെ സാധാരണമാണ്. മാരാരുടെയും മുണ്ടശ്ശേരിയുടെയും പിൻഗാമിയായ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടതുതന്നെ വിമർശനാത്മകപ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയാണ്. വ്യവസ്ഥയോടു കലഹിക്കുന്ന, വ്യവസ്ഥയെ നവീകരിക്കണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരു സാംസ്കാരികനായകന് ഒത്തുതീർപ്പുകൾ പഥ്യമല്ല.

2. 5. 1. കലഹിക്കുന്ന വിമർശകൻ

പതിനെട്ടുവയസ്സിൽ സാഹിത്യരചനയിലേർപ്പെട്ട കാലം മുതൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരന്തരസംവാദങ്ങളിലും വിവാദങ്ങളിലും നിത്യ സാന്നിധ്യമായിരുന്നു. 1944-ൽ കെ. ഭാസ്കരൻ നായർ മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പിൽ എഴുതിയ *വിഷാദമോ പ്രസാദമോ* എന്ന ലേഖനത്തെ ആക്രമിച്ചുകൊണ്ടാണ് തുടക്കം. ആശാനിൽ വിഷാദാത്മകത ആരോപിച്ച ഭാസ്കരൻനായരുടെ നിലപാടിനെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചോദ്യം ചെയ്തു. 1945-ൽ തെരുവത്ത് രാമനുമായി, കുമാരനാശാന്റെ പ്രതിമാസ്ഥാപനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പിലെ വിവാദം. അതേ വർഷം തന്നെയാണ് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരുമായി *കർണ്ണഭൂഷണ*ത്തെക്കുറിച്ചുണ്ടായ വിവാദവും. അക്കാലത്തെ പ്രശസ്ത സാഹിത്യവിമർശകനായിരുന്ന പി. ദാമോദരൻ പിള്ളയുമായി *ചിന്താവിഷ്ട യായസീത*യുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രൂക്ഷമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ നടക്കുകയും 1953-ലെ സാഹിത്യപരിഷത്തിന്റെ വിവിധ ലക്കങ്ങളിലായി ആ തർക്കം നീളുകയും ചെയ്തു. 1956-ൽ *ലീലാകാവ്യനിരൂപണ*ത്തെ പ്രതി നടന്ന വാഗ്വാദം സാഹിത്യരംഗത്തെ ഇളക്കിമറിക്കുന്നതായിരുന്നു. ആക്രമണപ്രത്യാക്രമണങ്ങളുടെ ഒരു പരമ്പരതന്നെ അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുണ്ടായി. പകുതിവഴിയിൽ തന്റെ വാദമുഖങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കുവാൻ അഴീക്കോട് തയ്യാറായിരുന്നില്ല. 1966-ൽ കൗമുദി വാരികയിൽ ഡോ. എസ്. കെ. നായർ 'ആത്മവഞ്ചകരായ എഴുത്തുകാർ 1. സുകുമാർ അഴീക്കോട്' എന്ന തലക്കെട്ടിലെഴുതിയ ലേഖനത്തിന് പ്രത്യാക്രമണത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ 'പലായധ്വം പലായധ്വം' എന്ന പേരിലെഴുതിയ

മറുപടി അദ്ദേഹത്തിലെ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന വിമർശനവീര്യത്തിന്റെ തെളിവായിരുന്നു. 1992-ൽ അവാർഡ് വിവാദത്തെത്തുടർന്ന് സാഹിത്യ അക്കാദമിയുമായി ഏറെ വിവാദമായ തർക്കമുണ്ടായി.[4]

മാതാ അമൃതാനന്ദമയി, എം.പി. വീരേന്ദ്രകുമാർ, വെള്ളാപ്പള്ളി നടേശൻ, മോഹൻലാൽ എന്നിവർക്കുനേരെ നടത്തിയ കടുത്ത വിമർശനം അസാമാന്യ ധൈര്യമുള്ള ഒരു സാംസ്കാരികനായകനുമാത്രം സാധിക്കുന്നതായിരുന്നു. ബിംബങ്ങളെ തച്ചുതകർക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു എന്നത് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ധൈഷണികപാരമ്പര്യം സുകുമാർ അഴീക്കോടിൽ ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ്. അദ്ദേഹം എക്കാലവും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുക ഇത്തരം വിഗ്രഹഭഞ്ജനങ്ങളുടെ പേരിലാണ്.

ആധ്യാത്മികതയിലധിഷ്ഠിതമായ ഭാരതീയ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താവാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. ധാർമ്മികമായ മൂല്യബോധം വിമർശനത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും രാഷ്ട്രീയത്തിലും ഉണ്ടാവണമെന്ന് അദ്ദേഹത്തിനു നിർബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. ധാർമ്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അദ്ദേഹം സാംസ്കാരികവിമർശനങ്ങൾ നടത്തിയത്. സാഹിത്യത്തിലാവട്ടെ ക്ലാസ്സിസവും കാൽപ്പനികതയും ഒരുപോലെ അദ്ദേഹത്തിനു വഴങ്ങിയിരുന്നു.

2. 5. 2. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണജീവിതം

പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രധാനമായും അറിയപ്പെട്ടത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാഹിത്യജീവിതത്തിന്റെ അർദ്ധായുസ്സ് സാഹിത്യവിമർശനത്തിനായും മറ്റേത് സാംസ്കാരികവിമർശനങ്ങളിലൂന്നിയ പ്രഭാഷണത്തിനായും വിനിയോഗിച്ചു. പ്രഭാഷണശൈലി സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണകൃതികളിലും കാണാം. വാക്കുകളുടെയും പദങ്ങളുടെയും ആവർത്തനം, ഉദാഹരണങ്ങൾ, ഉദ്ധരണികൾ, പര്യായങ്ങൾ ധാരാളം ഉപയോഗിക്കുന്ന രീതി എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രഭാഷണഭാഷാശൈലി അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തിന്റെ സാമാന്യസ്വഭാവമാണ്. പ്രഭാഷണവേദികളിൽ

അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന വർദ്ധിച്ച ആത്മവിശ്വാസവും ആർജ്ജവവും ആണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന് ഊർജ്ജമായത്. ശരിയല്ലാത്തതിനെ പരുഷമായ ഭാഷയിൽ തെറ്റെന്നു ഖണ്ഡിച്ചു പറയാനുള്ള ആർജ്ജവമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സവിശേഷത. നിരവധി പ്രഭാഷണങ്ങൾക്കുശേഷമാണ് അദ്ദേഹം ഒരു സാഹിത്യവിമർശനകൃതിയുടെ രചനയിൽ ഏർപ്പെടുന്നത്. പ്രസ്തുതവിഷയത്തെ അധികരിച്ച് നടത്തിയ പ്രഭാഷണവേദികൾതന്നെയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനങ്ങളുടെ പണിപ്പുര. വ്യവസ്ഥയെ നിരന്തരം നവീകരിക്കണം എന്നാഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരു ജൈവബുദ്ധിജീവിക്കു മാത്രം പ്രാപ്യമായ ഒന്നാണത്. *തത്വമസി, ഭാരതീയത, ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു, ഇന്ത്യയും ചിന്തയും, മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം, പുരോഗമനസാഹിത്യവും മറ്റും* തുടങ്ങിയ കൃതികളെല്ലാം പ്രഭാഷണങ്ങൾക്ക് അനുബന്ധമായി എഴുതപ്പെട്ടവയാണ്.

ഭാഷയാണ് മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ ചിത്തവൃത്തികളെയും നിയയന്ത്രിക്കുന്നതെങ്കിൽ ഭാഷയിൽ നടക്കുന്ന ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യവഹാരമാണ് പ്രഭാഷണം. പ്രഭാഷണശൈലി, ഭാഷ, പ്രഭാഷകന്റെ വ്യക്തിത്വം, പ്രഭാഷണവിഷയം, കാലികസന്ദർഭം എന്നിവ കൃത്യമായി ചേരുമ്പോൾ അർത്ഥവത്തായ നിലയിൽ പ്രഭാഷണധർമ്മം നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നു. ഭാഷയിൽ നിർണ്ണായകത്വമുള്ള ശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കാനും പ്രഭാഷണത്തിലൂടെ സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിനും അതു വഴിയൊരുക്കുന്നു.

2. 5. 3. അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളുടെ പ്രസക്തി

ബാബരിമസ്ജിദിന്റെ തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം സുകുമാർ അഴീക്കോട് നടത്തിയ പ്രഭാഷണങ്ങൾ തീർത്തും രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഗൗരവമായ ആലോചനകളാണ്. സംഘപരിവാർ രാഷ്ട്രീയത്തിനെതിരെ നിലകൊള്ളുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു പ്രഭാഷണങ്ങൾ കരുത്തുറ്റ ആയുധങ്ങളായി. ഏഴു ദിവസം തുടർച്ചയായി തൃശ്ശൂർ പബ്ലിക്

ലൈബ്രറി മുറ്റത്തു നടന്ന 'ഭാരതീയത' എന്ന പ്രഭാഷണസപ്താഹം, ആർഷഭാരതസംസ്കാരം എന്ന പേരിൽ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും വിചിത്രമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ഹിന്ദുത്വപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതായിരുന്നു. സംഘപരിവാർ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയത്തെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് ദർശനങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആത്മീയപാരമ്പര്യവും വൈജ്ഞാനിക ശാസ്ത്രപാരമ്പര്യവും ചേർന്ന 'ഭാരതീയത' എന്ന സമഗ്രാദർശത്തെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിച്ചു. ഭാരതീയദർശനങ്ങളുടെ വക്താവായി നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ ആർഷഭാരതസംസ്കാരമെന്ന ചരിത്രസംബന്ധിയല്ലാത്ത മിത്തിനെ പൊളിച്ചുകളയാൻ ഈ പ്രഭാഷണസപ്താഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. യഥാർത്ഥ ഭാരതീയത എന്തെന്നതിന്റെ ഏറ്റവും സംക്ഷിപ്തമായ വിവരണമാണ് അഴീക്കോട് നൽകുന്നത്.

പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ ജ്ഞാനശാഖകളുമായുള്ള ഗാഢമായ പരിചയം, അധ്യാപനാനുഭവം, വിമർശകനെന്ന നിലയിലുള്ള സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനബുദ്ധി, ഭാഷാപരമായ നൈപുണ്യം, ധൈര്യം, ഫലിതം പ്രയോഗിക്കാനുള്ള കഴിവ് തുടങ്ങിയവയാണ് അഴീക്കോടിനെ മികച്ച പ്രഭാഷകനാക്കി മാറ്റിയത്. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ സംസ്കൃതജഡിലമായിരുന്ന വിമർശനഭാഷ പിന്നീട് തെളിഞ്ഞ മലയാളത്തിന് വഴിമാറി. അതിനുകാരണമായതും നിരന്തരമായ പ്രഭാഷണവേദികളാണ്. ചരിത്രപരവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവുമായ വീക്ഷണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനപ്രഭാഷണങ്ങൾക്കു പിറകിലുണ്ട്. ചരിത്രയുക്തിക്കു നിരക്കാത്ത ബിംബങ്ങളെ അദ്ദേഹം കടന്നാക്രമിച്ചു. എത്ര ഉയരത്തിലിരിക്കുന്ന വ്യക്തിയായാലും ചരിത്രവിരുദ്ധമായി നിൽക്കുമ്പോൾ മുഖം നോക്കാതെ ആക്രമിച്ച് താഴെയിടുക എന്നതായിരുന്നു ആ ശൈലി. വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പെ അദ്ദേഹം നടത്തിയ ഇത്തരം ശക്തമായ വിഗ്രഹഭഞ്ജനങ്ങൾ ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തിൽ എത്രമാത്രം പ്രസക്തമാകുമെന്നു മനസ്സിലാകും.

സംഘപരിവാർ രാഷ്ട്രീയവും പണാധിപത്യവും താരാധിപത്യവും ആൾദൈവങ്ങളും കോർപ്പറേറ്റ് മദ്യലോബികളായ സമുദായവക്താക്കളും കേരളീയ സമകാലികാന്തരീക്ഷത്തെ അത്രകണ്ട് കലുഷിതമാക്കുന്ന ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ അഭാവംകൊണ്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്ന വിമർശകൻ, പ്രഭാഷകൻ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുന്നത്.

വ്യവസ്ഥയെയും സ്വയംതന്നെയും നിരന്തരം നവീകരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയുടെ പേരാണ് നവോത്ഥാനം. നിരന്തര സംവാദങ്ങളുടെ ഒരു പൊതുമണ്ഡലമാണ് നവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയത്. ഭാഷയിലും രാഷ്ട്രസങ്കൽപ്പത്തിലും പ്രവൃത്തിമണ്ഡലത്തിലും വിപ്ലവമുണ്ടാക്കിയവരുടെ കൂട്ടത്തിലാണ് അഴീക്കോടിന്റെയും സ്ഥാനം. ശ്രീനാരായണഗുരുവിലൂടെ, വാഗ്ഭടാനന്ദനിലൂടെ അഴീക്കോട് സ്വാംശീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ച നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങൾക്ക് തുടർച്ച സംഭവിക്കാത്തതിനാലാണ് അഭാവംകൊണ്ട് അഴീക്കോട് ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുന്നത്.

2. 6. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ എഴുത്തും ജീവിതവും

കണ്ണൂർ ജില്ലയിലെ അഴീക്കോട്ട് പൂതപ്പാറയിൽ വിദ്വാൻ പനങ്കാവിൽ ദാമോദരൻ മാസ്റ്ററുടെയും കോളോത്ത് തട്ടാരത്ത് മാധവി അമ്മയുടെയും മകനായി 1926 മെയ് 12 ന് സുകുമാരൻ ജനിച്ചു. മലയാളം വിദ്വാനും സംസ്കൃതപണ്ഡിതനുമായ അച്ഛനും വായനാശീലത്തെ പ്രോൽസാഹിപ്പിച്ചിരുന്ന അമ്മയും വീട്ടിലെ സമ്പന്നമായ ഗ്രന്ഥശേഖരവും സുകുമാരനിൽ വായനാശീലം വളർത്തി. തത്വചിന്തയിലേക്കും സാഹിത്യചിന്തയിലേക്കും അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചത് മാതാപിതാക്കളാണ്. പന്ത്രണ്ടു വയസ്സാകുമ്പോഴേക്കും മലയാളലിപിയിൽ അച്ചടിച്ച സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങൾ, വൈദ്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ, *ഭാഷാപോഷിണി*, *കൈരളി*, *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്* എന്നിവയുടെ പഴയ ലക്കങ്ങളും മലയാള ഗ്രന്ഥങ്ങളൊക്കെയും വീട്ടിലെ ഗ്രന്ഥശേഖരത്തിൽനിന്നും അദ്ദേഹം പല ആവൃത്തി വായിച്ചു പഠിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

പന്ത്രണ്ടു വയസ്സുമുതൽ ജീവിതാവസാനംവരെ അദ്ദേഹം വായിച്ചിരുന്ന വേദാന്തഗ്രന്ഥമാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ *ആത്മവിദ്യ*. തന്റെ ജീവിതത്തെ ഏറ്റവും സ്വാധീനിച്ച കൃതി എന്ന് അഴീക്കോട് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് *ആത്മവിദ്യ*യെക്കുറിച്ചാണ്. കേരളത്തെ സാംസ്കാരികമായി നവീകരിക്കണമെന്നും അനീതികൾക്കെതിരെ പ്രതികരിക്കണമെന്നുമുള്ള ബോധം അദ്ദേഹത്തിലുണ്ടാക്കിയത് വാഗ്ഭടാനന്ദനാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇളം പ്രായത്തിൽ സ്വന്തം കർമ്മമണ്ഡലത്തെയും വിചാരമണ്ഡലത്തെയും പ്രചോദിപ്പിച്ച സ്വാധീനശക്തി വാഗ്ഭടാനന്ദസാഹിത്യമാണ്. പിന്നീടുവന്ന പ്രചോദനങ്ങളാണ് ഗാന്ധിജിയും ഉപനിഷത്തുക്കളും. *ആത്മവിദ്യ* സുകുമാരന്റെ സാഹിത്യചിന്തയ്ക്ക് തുടക്കത്തിൽ തന്നെ പുതിയ ഭാവം നൽകി. സാഹിത്യത്തെ ശുദ്ധമായ ആധ്യാത്മികതയുമായി സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള സൗന്ദര്യവീക്ഷണം അഴീക്കോടിനുണ്ടാകുന്നത് അങ്ങനെയാണ്.

പിതാവിന്റെ സാഹിത്യസമ്പർക്കം സുകുമാരനിൽ ധാരാളം സ്വാധീനം ചെലുത്തി. സംസ്കൃത സാഹിത്യമീമാംസകരെക്കുറിച്ചും പ്രാചീന സാഹിത്യകൃതികളായ *ലീലാതിലകം, ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം* എന്നിവയെക്കുറിച്ചും അച്ഛന്റെ പഠനക്കുറിപ്പുകളിൽനിന്നാണ് അദ്ദേഹം കൂടുതൽ ഗ്രഹിച്ചത്. സംസ്കൃതസാഹിത്യമീമാംസകരായിരുന്ന ദണ്ഡി, മമ്മടൻ, ആനന്ദവർദ്ധനൻ, ജഗന്നാഥപണ്ഡിതർ എന്നിവരുടെയെല്ലാം കാവ്യനിർവ്വചനങ്ങൾ അദ്ദേഹം ഹൃദിസ്ഥമാക്കിയത് അച്ഛന്റെ ഗ്രന്ഥക്കുറിപ്പുകളിൽനിന്നാണ്. വൈദ്യവിദ്വാൻ കൂടിയായ അച്ഛനിൽനിന്നാണ് *അഷ്ടാംഗഹൃദയം, സഹസ്രയോഗം, ഭൈഷജ്യരത്നാവലി, .യോഗാമൃതം* തുടങ്ങിയ കൃതികളെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിക്കുന്നത്.

എട്ടാം തരംവരെ സുകുമാരൻ സൗത്ത് എലിമെന്ററി സ്ക്കൂളിൽ പഠിച്ചു. അപ്പോഴേക്കും സാഹിത്യമണ്ഡലത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹം വല്ലാതെ ആകർഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ചിറയ്ക്കൽ രാജാസ് ഹൈസ്ക്കൂളിൽനിന്ന് പത്താം ക്ലാസ് പാസ്സായെങ്കിലും സാമ്പത്തികപരാധീനതയാൽ കോളേജിൽ ചേരാൻ കഴിഞ്ഞില്ല.

ആയുർവേദവൈദ്യനാക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശത്തോടെ അച്ഛൻ മകനെ കോട്ടക്കൽ ആര്യവൈദ്യശാലയിൽ പഠിക്കാനയച്ചു. ഒരു കൊല്ലം അവിടെ പഠിച്ചതിനുശേഷം, ജ്യേഷ്ഠൻ പട്ടാളത്തിൽ ചേർന്നതിനാൽ കിട്ടിയ ഫീസുപയോഗിച്ച് മംഗലാപുരം സെന്റ് അലോഷ്യസ് കോളേജിൽ ഇന്റർമീഡിയേറ്റിനു ചേർന്നു. അച്ഛൻ അന്ന് മംഗലാപുരം സെന്റ് ആഗ്നസിൽ മലയാളം അധ്യാപകനായിരുന്നു. ഇന്റർമീഡിയറ്റിനുശേഷം സാഹിത്യപഠനം തെരഞ്ഞെടുക്കാതെ അവിടെ അന്ന് പുതുതായി തുടങ്ങിയ ബി.കോമിനു ചേരുകയും 1946-ൽ ഡിഗ്രി പാസ്സാവുകയും ചെയ്തു.

കുടുംബഭാരം ലഘൂകരിക്കാൻ ഒരു ജോലി ലക്ഷ്യമാക്കി പിന്നീടദ്ദേഹം ഒരു ശുപാർശക്കത്തുമായി ഡൽഹിയിലെത്തി. സെക്രട്ടേറിയേറ്റിൽ ജോലി ലഭിക്കുമായിരുന്നെങ്കിലും അന്ന് തിരിച്ചുപോരുന്ന വഴി ഗാന്ധിജിയെ സന്ദർശിക്കുന്നു. ആ സന്ദർശനമാണ് സുകുമാരനെ അടിമുടി മാറ്റിത്തീർത്തത്. വാർദ്ധ ഒരു പാവന സ്മരണയായി മനസ്സിൽ സൂക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് സ്വന്തം നാടിനെ സേവിക്കുവാനായി നിരന്തരമായ വായനയിലും സാഹിത്യ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും മുഴുകി.

അക്കാലത്ത് കണ്ണൂരിലെ കോൺഗ്രസ് നേതാവായിരുന്ന പാമ്പൻ മാധവനുമായുള്ള അടുപ്പം സുകുമാരനിൽ കോൺഗ്രസ് ആഭിമുഖ്യം വളരാൻ കാരണമായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥശേഖരത്തിൽനിന്ന് ധാരാളം രാഷ്ട്രീയഗ്രന്ഥങ്ങളും സോഷ്യലിസം, കമ്മ്യൂണിസം എന്നിവയെപ്പറ്റിയുമെല്ലാം വായിച്ചു. ഈ രാഷ്ട്രീയപരിജ്ഞാനമാണ് ഇന്ദിരാഗാന്ധിയെ ശക്തമായി എതിർക്കാനും ഗാന്ധിയൻ ദർശനത്തിന്റെ ശക്തനായ വക്താവായി നിലനിൽക്കാനും അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

അഴീക്കോടിനെ ഏറ്റവും ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ച മൂന്നു പ്രബലശക്തികൾ; ഉപനിഷത്ത്, ഗാന്ധിജി, സാഹിത്യം എന്നിവയാണെന്ന് അദ്ദേഹംതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പ്രൊഫ. ടി. എം. പി. മഹാദേവന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് ഉപനിഷത്ത്

പരിഭാഷയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉപനിഷത്ത് പഠനത്തിന് അടിത്തറയിട്ടത്. ‘‘ഏറ്റവും കുറച്ചു മാത്രം എഴുതുകയും പറയുകയും ചെയ്തതായി സമ്മതിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞ ഉപനിഷത്താണ് എന്റെ ഉള്ളിലെ പ്രബലമായ പ്രഭാവം. എന്റെ സാഹിതീപ്രേമത്തിന്റെയും ഗാന്ധിഭക്തിയുടെയും അടിവേരുകൾ അതിലേക്കു നീണ്ടുകിടക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ഇന്നു ഞാൻ നന്നായി മനസ്സിലാക്കുന്നു.’’ എന്ന് *തത്വമസി*യുടെ ആമുഖത്തിൽ അഴീക്കോട് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

കേരളത്തിന്റെ വിചാരമണ്ഡലങ്ങളിൽ ഏറെ സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞു. മഹാത്മാഗാന്ധിയെയും സ്വാമി വിവേകാനന്ദനെയും ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനെയും ഇന്ത്യയുടെ നവോത്ഥാനശിൽപ്പികളായി അഴീക്കോട് ഹൃദയത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. യാഥാർത്ഥ ഭാരതീയദർശനമെന്തെന്ന് കണ്ടെത്താനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. സംസ്കൃതപാണ്ഡിത്യം, നിരന്തര വായന, വിശാലമായ സാഹിത്യസമ്പർക്കം, ദീർഘദർശിത്വമുള്ള ജീവിതവീക്ഷണം എന്നിവയെല്ലാമാണ് ആരോടും വിധേയത്വമില്ലാത്ത, സ്വന്തം ശരികളിൽ ഉറച്ചു നിൽക്കുന്ന, തെറ്റുകളോടു കലഹിക്കുന്ന ഒരു സാംസ്കാരികനായകത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്.

2. 6. 1. പത്രപ്രവർത്തകൻ എന്ന നിലയ്ക്ക്

രാഷ്ട്രസേവനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് പത്രപ്രവർത്തനം അക്കാലത്ത് പരിഗണിച്ചിരുന്നത്. ഗാന്ധിജിയുടെ *യങ് ഇന്ത്യ*യും *ഹരിജനും* അഴീക്കോടിനെ ഏറെ പ്രചോദിപ്പിച്ചു. 1947-ഫെബ്രുവരിയിൽ അഴീക്കോട് *ദീനബന്ധു* എന്ന ദിനപ്പത്രത്തിൽ സഹപത്രാധിപരായി ചേർന്നു. മഹാകവി ജി.ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ സ്നേഹവാത്സല്യങ്ങളുടെ ഫലമായിരുന്നു പ്രസ്തുത ജോലി. ഗാന്ധിജിയുടെ *ഹരിജൻ* പത്രം, *മലയാളഹരിജൻ* എന്ന പേരിൽ *ദീനബന്ധു* പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. ഗാന്ധിജിയുടെ ലേഖനങ്ങൾ മിക്കതും അഴീക്കോടാണ് വിവർത്തനം ചെയ്തത്. ആറുമാസം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ *ദീനബന്ധു*വിൽ നിന്നു വിട്ട് കണ്ണൂരിലെ *ദേശമിത്രം* ആഴ്ച്ചപ്പതിപ്പിൽ ചേർന്നു. ആദർശം ബലികഴിക്കാൻ ഒരുക്കമല്ലാത്തതിനാൽ

അവിടെ മൂന്നു മാസമേ തുടർന്നുള്ളൂ. പിന്നീട് *നവയുഗം* ആഴ്ച്ചപ്പതിപ്പിൽ ജോലി ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ചിറയ്ക്കൽ രാജാസ് ഹൈസ്ക്കൂളിൽ കൊമേഴ്സ് അധ്യാപകനായി നിയമിതനാകുന്നത്. ചുരുങ്ങിയ കാലങ്ങൾക്കുള്ളിൽ മികച്ച അധ്യാപകനെന്ന നിലയിൽ പേരെടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. അധ്യാപകനായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ മികച്ച സാഹിത്യകാരനെന്ന നിലയിലും അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടു. 1944-ൽതന്നെ *മാതൃഭൂമി*യിലൂടെ എഴുതിത്തുടങ്ങിയിരുന്നു. പിന്നീട് *ചക്രവാളം* ആഴ്ച്ചപ്പതിപ്പിൽ പി.ദാമോദരപ്പിള്ള, മാരാർ തുടങ്ങിയവരുമായി *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത*യുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നീണ്ട സംവാദത്തിലേർപ്പെട്ടു. *ഗ്രന്ഥാലോക*ത്തിൽ എഴുതിയ *അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രം, മാതൃഭൂമി*യിൽ എഴുതിയ *പ്രവാചകനായ ഏലിയറ്റ്* എന്നീ ലേഖനങ്ങൾ അക്കാലത്ത് ഏറെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടു.

ചിറയ്ക്കലിൽ അധ്യാപകനായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ, 1952-ൽ ബി.ടി യും ഒരു വർഷം കഴിഞ്ഞ് മദ്രാസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്ന് ബി.എ മലയാളവും പാസ്സായി. മംഗലാപുരം സെന്റ് അലോഷ്യസ് കോളേജിൽ അധ്യാപകനായി ചേർന്നു. അവിടെവെച്ച് സംസ്കൃതം ബി. എയും മലയാളം എം. എയും നേടി. ആദ്യകൃതിയായ *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം* 1954-ൽ മംഗലാപുരത്തുവെച്ച് രചിച്ചു. ഈ കൃതിയാണ് വിമർശകനെന്ന നിലയിൽ അഴീക്കോടിന് മലയാള വിമർശനരംഗത്ത് ഇടം നേടിക്കൊടുത്തത്. തുടർന്ന് 1956-ൽ *രമണനും മലയാള കവിതയും*, 1963-ൽ *ശങ്കരക്കുറുപ്പ് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു*, 1981-ൽ *മലയാള സാഹിത്യ വിമർശനം*, *വായനയുടെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ*, 1984-ൽ *തത്വമസി*, 1986-ൽ *തത്വവും മനുഷ്യനും*, *ഖണ്ഡനവും മണ്ഡനവും*, *വിശ്വസാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ*, *മലയാള സാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ*, 1990-ൽ *എന്തിന്നു ഭാരതധരേ*, 1993-ൽ *ഗുരുവിന്റെ ദുഃഖം*, 1995-ൽ *അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ*, 1996-ൽ *ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ* എന്നീ കൃതികളും പുറത്തിറങ്ങി. ഇതിനിടയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനാവാതെ പോയ ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കഥ അഴീക്കോട് ആത്മകഥയിൽ അനുസ്മരിക്കുന്നുണ്ട്. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരുമായി ചേർന്ന് കലയെപ്പറ്റി എഴുതിയത് പുസ്തകമാക്കാൻ

അഴീക്കോട് ആഗ്രഹിക്കുകയും മാരാർതന്നെ അതിനൊരു അവതാരിക എഴുതുകയുമുണ്ടായി. *കലയുടെ കാതൽ* എന്നു പേരിട്ട ആ കൃതി പക്ഷെ വെളിച്ചം കാണാതെപോവുകയും പ്രസ്തുത ലേഖനങ്ങളും അവതാരികയും നഷ്ടപ്പെട്ടുപോവുകയുമാണുണ്ടായത്. ഗാന്ധിജിയുടെ മരണാനന്തരം അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു കൃതിയെന്ന നിലയിൽ നീണ്ട കാലയളവ് എടുത്ത് എഴുതിത്തീർത്ത *മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം* ആണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഏറ്റവും പ്രിയപ്പെട്ട സ്വന്തം രചന. ഉള്ളൂരിനെക്കുറിച്ച് കേന്ദ്രസാഹിത്യ അക്കാദമിക്കു വേണ്ടി ഇംഗ്ലീഷിൽ തയ്യാറാക്കിയ ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പായ *മഹാകവി ഉള്ളൂർ* എന്ന ഗ്രന്ഥവും ശ്രദ്ധേയമാണ്. മാർക് ട്വയിന്റെ പ്രസിദ്ധകൃതിയായ *അഡ്വെഞ്ചേഴ്സ് ഓഫ് ഹക്കിൾബറി ഫിൻ* എന്ന കൃതി *ഹക്കിൾബറിയുടെ വിഭ്രമങ്ങൾ* എന്ന പേരിൽ വിവർത്തനം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. ഇതിനെല്ലാം പുറമേ കുറച്ചു വിവർത്തനങ്ങളും സമാഹരിക്കപ്പെടാത്ത ആയിരക്കണക്കിനു ലേഖനങ്ങളും പഠനങ്ങളും പ്രഭാഷണങ്ങളും അഴീക്കോടിന്റേതായുണ്ട്.

1956-ൽ കോഴിക്കോട് ദേവഗിരി കോളേജിൽ അഴീക്കോട് അധ്യാപകനായി. അക്കാലത്ത് മാതൃഭൂമിക്കു വേണ്ടി നെഹ്രുവിന്റെ (ബഞ്ച് ഓഫ് ഓൾഡ് ലെറ്റേഴ്സ്) *ഒരുകൂട്ടം പഴയ കത്തുകൾ* പരിഭാഷപ്പെടുത്തി. അതിനിടെ മദ്രാസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയുടെ സംസ്കൃതം എം.എ പാസ്സായി. 1962-ൽ പാർലമെന്റ് തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ എസ്. കെ പൊറ്റക്കാടിനോട് മത്സരിച്ച് പരാജയപ്പെട്ടു. 1963-ൽ എം. ഗോവിന്ദനും ഉറൂബും സി.ജെ. തോമസും കെ. എ. കൊടുങ്ങല്ലൂരുമെല്ലാം ചേർന്ന് ആരംഭിച്ച 'ജനാധിപത്യവേദിയുടെ' മുഖപത്രമായ *ജാഗ്രത*യിലൂടെ ജനങ്ങളിൽ സാംസ്കാരികബോധവും കർത്തവ്യനിഷ്ഠയും വളർത്തിയെടുക്കാൻ അഴീക്കോടിലെ പത്രപ്രവർത്തകനു കഴിഞ്ഞു. 1962-ലാണ് മുത്തകുന്നം എസ്.എൻ.എം ട്രെയിനിംഗ് കോളേജ് പ്രിൻസിപ്പലാകുന്നത്. 1971-ൽ അവിടെ നിന്ന് പിരിഞ്ഞ് കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല മലയാളം വകുപ്പ് മേധാവിയായി. പിന്നീട് പ്രൊ വൈസ് ചാൻസലറായി, 1986-ൽ ഔദ്യോഗിക വൃത്തിയിൽ നിന്ന്

വിരമിച്ചു. അതിനിടെ 1981-ൽ കേരള യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽനിന്ന് *മലയാള സാഹിത്യത്തിലെ വൈദേശിക പ്രഭാവം* എന്ന വിഷയത്തിൽ ഡോക്ടറേറ്റു നേടി. സമൂഹത്തിലെ ശുദ്ധീകരണം ആത്മശുദ്ധീകരണത്തിലൂടെ എന്ന ഗാന്ധിമാർഗ്ഗത്തിലധിഷ്ഠിതമായി രൂപപ്പെട്ട *നവഭാരതവേദി* എന്ന സംഘടനയുടെ സ്ഥാപകപ്രസിഡന്റായിരുന്നു അഴീക്കോട്.

2. 6. 2. വിമർശന ജീവിതം

ചിന്തയും ദർശനങ്ങളുമാണ് അഴീക്കോടിലെ വിമർശകനെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. വിമർശനമാനദണ്ഡങ്ങളിൽ അഴീക്കോടിന് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരായിരുന്നു മാതൃകയെങ്കിൽ സമീപനരീതിയിൽ മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ ശൈലിയോടാണ് താൽപ്പര്യമുണ്ടായിരുന്നത്. ''ബർണാഡ്ഷായുടെ ബുദ്ധിയും മല്ലിനാഥന്റെ ഹൃദയവും അവ്യാഖ്യേയമയ ഏതോ രസപാകത്തിൽ തന്നിൽ ഉൾച്ചേർത്ത് സ്വാംശീകരിച്ച കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, പൂർവ്വാഹ്നത്തിലെ വെയിൽ പോലെ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ എന്നും വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ശക്തിയായിരിക്കും.''[2] എന്നാണ് അഴീക്കോട് മാരാരെ വിലയിരുത്തിയിട്ടുള്ളത്. പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ ദർശനങ്ങൾ അഴീക്കോടിനെ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ ദർശനാത്മകവിമർശനമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. ''സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ ആധ്യാത്മികത കണ്ടെത്തിയ വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ പാതയിലാണ് ഞാൻ ബാല്യത്തിൽ നീങ്ങിയത്. സാഹിത്യവും ആധ്യാത്മികതയും രണ്ടല്ല; ഒന്നാണ്. അതു സമന്വയിപ്പിക്കുന്നതിലാണ് എഴുത്തുകാരന്റെ മൗലികത. ടാഗോറും കാളിദാസനും ആ സമന്വയത്തിലെ ഗുരുക്കന്മാരാണ്. ഞാൻ ആ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആത്മാവിനെയാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്''[3] എന്ന് അഴീക്കോട് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഖണ്ഡന-മണ്ഡന വിമർശനങ്ങൾക്ക് അഴീക്കോടിന്റെ സാഹിത്യവിമർശന കൃതികൾ ഉത്തമമാതൃകകളായി. ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിൽ തർക്കശാസ്ത്രം ഒരു പഠനവിഷയമാണ്. സത്യത്തിലേക്കെത്താനുള്ള നിർദ്ധാരണരീതിയാണ് ഖണ്ഡനം. ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ഈ വഴി

അഴീക്കോടിൽ സാകല്യമായി വേരോടിയതിനാലാണ് അദ്ദേഹം ഖണ്ഡനവിമർശനത്തിന്റെ വഴി തെരഞ്ഞെടുത്തത്.

ചെറുപ്പത്തിൽ ശരിയെന്നു കരുതിയ പലതിനെയും അദ്ദേഹം പിന്നീട് ഖണ്ഡിച്ചു. *ശങ്കരക്കുറുപ്പ്വിമർശനം* ഇതിനുദാഹരണമാണ്. തർക്കശാസ്ത്രവും ന്യായശാസ്ത്രവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനങ്ങളെ ഉദ്ദീപിപ്പിച്ചു. എല്ലാ ദർശനങ്ങളുടെയും രീതിശാസ്ത്രം 'ന്യായം' ആയിരിക്കേണ്ടതിനാൽ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രഭാഷണശൈലിയിലും വിമർശനശൈലിയിലും ഇതിന്റെ വലിയ പ്രഭാവം കണ്ടെത്താൻ കഴിയും.

1970–കൾക്കു ശേഷം അഴീക്കോട് പ്രഭാഷണത്തിലാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിച്ചത്. പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിൽ ചുരുങ്ങിയ കാലത്തിനുള്ളിൽ പേരെടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനായി. പ്രഭാഷണത്തിൽ അതിശയിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശൈലിയും വിഷയജ്ഞാനവും അദ്ദേഹത്തിനു സഹായകമായി. പക്ഷേ, ഇത് അദ്ദേഹത്തിലെ സാഹിത്യവിമർശകനെന്ന അപരത്തെ സാരമായി സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. പിന്നീടുവന്ന സാഹിത്യവിമർശനങ്ങളിൽ പ്രഭാഷണശൈലിയുടെ അതിപ്രസരം കാണാം. ആ വിമർനങ്ങൾ അധികവും സാഹിത്യത്വം നഷ്ടപ്പെട്ട് സാംസ്കാരികവിമർശനങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ് പഠിക്കേണ്ടത്. പ്രാസംഗികൻ എന്ന നിലയിൽ വേദിയിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം എഴുത്തുകാരന് സാധ്യമല്ല. പാണ്ഡിത്യവും മീമാംസയുമാണ് സാഹിത്യവിമർശനത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. എന്നാൽ പ്രഭാഷണത്തിന് ഈ വേലിക്കെട്ടില്ല. പ്രഭാഷണത്തിൽ സർവ്വതന്ത്രസ്വതന്ത്രനാണ് താനെന്ന് അഴീക്കോട് തന്നെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ജീവിതത്തിലും ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നതിനാൽ അവിവാഹിതനായിരുന്നു.

സാഹിത്യവിമർശകൻ, പ്രഭാഷകൻ, സാംസ്കാരികവിമർശകൻ, ചിന്തകൻ, അധ്യാപകൻ, പത്രപ്രവർത്തകൻ, ഭരണകർത്താവ് എന്നീ നിലകളിലെല്ലാം തന്റെ മൗലികപ്രതിഭ അടയാളപ്പെടുത്താൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞു. വരും

തലമുറകൾക്ക് ഒരു പാഠപുസ്തകമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ എഴുത്തും ജീവിതവും. നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകളെയെല്ലാം അദ്ദേഹം അതിനകത്തുതന്നെ വിമർശിച്ചു. ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ കേരളീയമാതൃകയാണ് അഴീക്കോട്.

2. 6. 3. ഭാഷയും ശൈലിയും

അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തിന്റെ ശക്തിദൗർബല്യം അതിന്റെ സംസ്കൃതാതിപ്രസരമാണ്. സമകാലികനായിരുന്നുവെങ്കിലും മാരാരുടെയോ മുണ്ടശ്ശേരിയുടെയോ നവീനവിമർശകരുടെയോ ശൈലിയിൽനിന്നും വളരെ വ്യത്യസ്തമാണത്. സംസ്കൃത പദപ്രയോഗങ്ങൾ മലയാള ശൈലിയിൽ ലയിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ഭാഷാരീതിയായതിനാൽ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനകൃതികളുടെ വായന അത്ര സുഗമമല്ല. ക്ലിഷ്ടവും പ്രചാരത്തിലില്ലാത്തതുമായ സംസ്കൃതപദങ്ങൾ ധാരാളമായി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു.

ആത്മഭാഷണസ്വഭാവമുള്ള ഒരു കാവ്യാത്മകരീതിയാണ് മറ്റൊരു ശൈലീവിശേഷം. വിമർശനത്തിന് ഈ രീതി അത്ര ഉചിതമല്ല. ഈ ആത്മഭാഷണത്വം വസ്തുനിഷ്ഠവിമർശനത്തിന് പലപ്പോഴും തടസ്സമാണ്. അതേസമയം പ്രഭാഷണത്തിന് ഇത് അനുഗുണവുമാണ്. പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെ അമിതഭാരം അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനങ്ങൾക്ക് പലപ്പോഴുമുണ്ട്. ഭാരതീയവും പാശ്ചാത്യവുമായ ദർശനങ്ങളും കലാസൃഷ്ടികളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷയെയും സാഹിത്യചിന്തയെയും ദൃഢപ്പെടുത്തി.

ഭരതമുനി മുതലുള്ള കാവ്യമീമാംസാകാരന്മാരെല്ലാം അവതരിപ്പിച്ച കലാചിന്തകളിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് അഴീക്കോടിന്റേത്. ദർശനങ്ങളുടെ ചലനാത്മകത്വം അഴീക്കോടിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലുണ്ട്. സ്വയം നവീകരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ആന്തരവിമർശനം. ഈ ചലനാത്മകത്വം ആന്തരവിമർശകനായിരിക്കാൻ അഴീക്കോടിനെ സഹായിച്ചു. അതിനാൽത്തന്നെ അഴീക്കോട് നിരന്തരമായി ഒരു വിവാദപുരുഷനായി നിലകൊണ്ടു. സംസ്കാരത്തിന്റെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും

ദുഷിപ്പുകളെ നിരന്തരം ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടേയിരുന്നതിനാൽ അഴീക്കോടിന്റെ ആത്മകഥ കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ കുതിപ്പിന്റെയും കിതപ്പിന്റെയും ഒരു ലഘുചരിത്രംകൂടിയാണ്.

അഴീക്കോടിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ അത്യന്തം വൈവിദ്ധ്യപൂർണ്ണമാണ്. സംസ്കാരം, സാഹിത്യം, ഭാഷ, മതം, രാഷ്ട്രീയം എന്നിവയിലൂടെ പ്രശ്നങ്ങൾ അദ്ദേഹം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. സാംസ്കാരികജീവിതത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും രാഷ്ട്രീയത്തിലും മേൽക്കൈ നേടിയ ബിംബങ്ങളെ നിർദാക്ഷിണ്യം പൊളിച്ചുകളയുന്നു. മുറിവേൽപ്പിക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള തീക്ഷ്ണവിമർശനശൈലി അഴീക്കോടിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കുപരി, അനുഭവങ്ങളുടെ ലോകം തുറന്നിടാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. 2012-ജനുവരി 24 ന് അഴീക്കോട് മരിക്കുന്നതുവരെ ശബ്ദമുഖരിതത്വം കൊണ്ട് അദ്ദേഹം മലയാളത്തെ ജീവിപ്പിച്ചു.

2. 6. 4. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശകവ്യക്തിത്വം

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ലേഖനങ്ങളും പ്രഭാഷണങ്ങളും സർഗ്ഗസാഹിത്യത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിൽ സൂക്ഷിക്കുന്ന നിലപാടുകളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശകവ്യക്തിത്വത്തിനാധാരം. സ്വതന്ത്രപൂർവ്വ ഇന്ത്യയിൽ ജീവിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യസമരപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ കണ്ടുവളർന്ന പൗരനാണ് അഴീക്കോട്. ഭാരതീയത (ഇന്ത്യൻനസ്) എക്കാലവും അദ്ദേഹത്തെ ത്രസിപ്പിച്ചു നിർത്തിയ ഒരു ഘടകമാണ്.

സംസ്കൃതപാണ്ഡിത്യം നേടാനായത് വലിയൊരംഗീകാരവും ഭാഗ്യവുമായി അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ശരിയായ സംസ്കൃതപാണ്ഡിത്യം, ഹിന്ദുത്വശക്തികൾ വക്രീകരിച്ചവതരിപ്പിച്ച സംസ്കൃതത്തെ മറനീക്കി പുറത്തുകൊണ്ടുവരാനും ഇന്നതാണ്; ഇന്നതല്ല ഭാരതീയത എന്നു നിശ്ചയമായി പറയാനും ഹൈന്ദവാധീശത്വത്തിനെതിരെ ഇതേ സംസ്കൃതംകൊണ്ട് പ്രതിരോധം തീർക്കാനും സുകുമാർ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞു. ക്ലാസിക്കൽ കൃതികളെയും പുരാണങ്ങളെയും ദർശനങ്ങളെയും മുൻനിർത്തിയാണ് വൈദികപാരമ്പര്യത്തിൽ

അധിഷ്ഠിതമായതും ജാതീയവും സവർണ്ണവുമായ സംസ്കൃതകേന്ദ്രിത ഇന്ത്യ എന്ന ആശയം ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയശക്തികൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. ദേശീയത എന്ന പൊതുസംജ്ഞയെ അവർ നിഗൂഢവൽക്കരിക്കുകയും ലളിതമെന്ന മട്ടിൽ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗമായി ഉപയോഗിച്ചുപോരുകയും ചെയ്തു. സംസ്കൃതത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഈ അടയാളപ്പെടുത്തലിനെ (പൊസിഷനിംഗ്) യാണ് അഴീക്കോട് പൊളിക്കുന്നത്. ഇതിനു മുന്നേ അതു സാധിച്ചത് ശ്രീനാരായണഗുരുവാണ്. ഗുരുവിലൂടെ പകർന്ന നവോത്ഥാനവെളിച്ചമാണ് അഴീക്കോടിലെ ദേശീയതാവിമർശകനെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്.

*തത്വമസി*യുടെ രചന ഒരു സാംസ്കാരികവിച്ഛേദമായാണ് കേരളീയ സാംസ്കാരിക പരിതസ്ഥിതിയിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. വേദോപനിഷത്തുകളുടെ പരിമിതികൾക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് വർഗ്ഗീയതയെയും ജാതിമേൽക്കോയ്മയെയും വിമർശിക്കാനുള്ള ഒരു രചനാകൗശലമാണ് അഴീക്കോട് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് *തത്വമസി*യെ മുൻനിർത്തി *ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും* എന്ന കൃതിയുടെ മുഖവുരയിൽ ഡോ. പി. കെ. പോക്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. (*ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും*. കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്. തിരുവനന്തപുരം, 2010, മുഖവുര) തനിക്കും തന്റെ കുടുംബത്തിനും അതുപോലെ പലർക്കും നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഒന്നിനെ സുതാര്യമാക്കി ജനകീയമാക്കാൻ കഴിഞ്ഞുവെന്നതാണ് *തത്വമസി*ക്കു പുറകിലെ വലിയ വിപ്ലവം.

"നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിൽക്കുന്ന പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ധാർഷ്ട്യം ഒരു വശത്തും ഭാരം മറുവശത്തുമായി മനുഷ്യവർഗ്ഗം വിഭജിക്കപ്പെട്ട് കഴിയുമ്പോൾ അഴീക്കോടിനെപ്പോലെ അപൂർവ്വം ചിലർക്കു മാത്രമേ ആ സാഹചര്യത്തെ ഉല്ലംഘിക്കാനുള്ള ശേഷി പ്രകടിപ്പിക്കാൻ കഴിയൂ." (പി. കെ. പോക്കർ - മുഖക്കുറി) സംസ്കൃതഭാഷാപാണ്ഡിത്യം, പാശ്ചാത്യസാഹിത്യവുമായുള്ള ഉറ്റബന്ധം, അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗവിഭാഗത്തിലാണ് ജനിച്ചു വളർന്നതെന്ന ബോധ്യം, ഗാന്ധിയൻ ചിന്തയുടെ സ്വാധീനം ഇവയെല്ലാം ചേർന്നാണ് അഴീക്കോടിലെ

പ്രഭാഷകനെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ചരിത്രത്തിൽനിന്ന് സ്വന്തം അസ്തിത്വം കണ്ടെത്തിയവനാണ് വിപ്ലവാത്മകമായ വർത്തമാനത്തിൽ നിരന്തരം കലഹിക്കാനും ശരി കണ്ടെത്താനും അതു വിളിച്ചുപറയാനും കെൽപ്പുണ്ടാകുന്നത്. അഴീക്കോട് എന്ന സംവാദപുരുഷനെ സാധ്യമാക്കിയത് അതാണ്.

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ രചനകൾ സാഹിത്യഭാഷയിലാണ് ഊന്നുന്നതെങ്കിലും അവയിൽ ദർശനവിരോധം കാണുന്നില്ല. ഉപനിഷത്തുക്കളെയും ശങ്കരദർശനങ്ങളെയും ഇന്ത്യൻവർത്തമാനവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു അപഗ്രഥനരീതി അദ്ദേഹം കൈക്കൊള്ളുന്നു.

ഉപനിഷത്ദർശനങ്ങളെ വളരെ സാമാന്യവും ജനകീയവുമാക്കി മലയാളത്തിലെ സാധാരണവായനക്കാർക്കുവേണ്ടി അവതരിപ്പിച്ചു എന്നതാണ് *തത്വമസി*യുടെ പ്രസക്തി. സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെയും ഇന്ത്യൻ ഉപനിഷത്ദർശനങ്ങളുടെയും നിഗൂഢവും വരേണ്യവുമായ സ്വഭാവത്തെ ജനകീയമാക്കി അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ സവർണ്ണപാരമ്പര്യത്തിനെതിരെയുള്ള ഒരു കലാപമാണ് അഴീക്കോട് നടത്തിയത്. "എന്നെയിപ്പോൾ ഈഴവർ ഈഴവനായി അംഗീകരിക്കുമോ എന്നകാര്യം സംശയമാണ്. ഹിന്ദുവായി അംഗീകരിക്കുകയില്ല. *തത്വമസി* എഴുതിയതിന് നിങ്ങളെല്ലാം എന്നെ പ്രശംസിച്ചു. പക്ഷെ പ്രശംസിക്കാത്ത ഒരു വിഭാഗം ഇപ്പോഴും ഉണ്ട്. *തത്വമസി* എഴുതുമ്പോൾ ഞാൻ മലയാളം പ്രൊഫസറാണ്. അതിനു കുറേ വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പാണ് ഇവിടെ പട്ടത്താനം തുടങ്ങിയത്. സാമൂതിരിപ്പാടിന്റെ കയ്യിൽനിന്ന് പട്ടത്താനത്തിന് നൂറുപണം എന്ന ഓർമ്മയെ ഉദ്ദീപിപ്പിക്കുന്ന നൂറുരൂപ ഞാൻ എത്രയോ തവണ എന്റെ കൈകൊണ്ട് വാങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. *തത്വമസി* എഴുതിയതിനു ശേഷം തളിയിലെ പട്ടത്താനത്തിന് എന്നെ ഇന്നുവരെ വിളിക്കാൻ ചാവപ്പുറത്തെ ഹൈന്ദവാഢ്യന്മാർ തയ്യാറായിട്ടില്ല."[5] സവർണ്ണ ഹൈന്ദവതയെയും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും വെല്ലുവിളിക്കുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തിയാണ് അഴീക്കോട് ചെയ്തതെന്ന ബോധ്യം

അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. പാരമ്പര്യത്തെ ചൊടിപ്പിക്കുന്ന ജനാധിത്യബോധമാണ് അഴീക്കോടിനെക്കൊണ്ട് *തത്വമസി* എഴുതിച്ചത്.

ഗാന്ധിസവും മാർക്സിസവും തമ്മിൽ സാരമായ അടുപ്പമുണ്ടെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കരുതിയിരുന്നു. ഗാന്ധിജിയ്ക്കും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിനും തമ്മിൽ ഇങ്ങനെ ഒരു അടുപ്പം വന്നതെങ്ങനെ എന്ന ചോദ്യമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ ഗാന്ധിസത്തിനും മാർക്സിസത്തിനും മൗലികമായ ദർശനത്തിൽ ഏതോ ഒരു ബിന്ദുവിൽ, ബന്ധമുണ്ടെന്ന വിചാരം ഉദിപ്പിച്ചത്. ഇ. എം. എസ് ഗാന്ധിജിയെയും കോൺഗ്രസിനെയും രണ്ടായിട്ടാണ് കണ്ടത്. രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിൽ സത്യദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം പാവപ്പെട്ട മനുഷ്യന്റെ ഉയർച്ചമാത്രമാണെന്ന് ഗാന്ധിജി കരുതി. ഇത് ഒരു മാർക്സിസ്റ്റിനും എതിർക്കാനാകാത്ത നിലപാടാണെന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഗാന്ധിസവും മാർക്സിസവും തമ്മിലുള്ള ഈ പാരസ്പര്യത്തെ കണ്ടെടുക്കുന്നതിൽ അഴീക്കോടിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് വളരെ പ്രസക്തമാണ്.

ജീവൽസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിനും പിന്നീടുവന്ന പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിനും എതിരായ നിലപാടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് സ്വീകരിച്ചത്. കലാവിമർശനത്തിൽ അദ്ദേഹം കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരോടൊപ്പം നിന്നു. കലയെ സംബന്ധിക്കുന്ന എം. പി. പോളിന്റെ നിലപാടുകൾക്ക് വിരുദ്ധമായിരുന്നു ഇത്.

എന്നാൽ പിന്നീട് രാഷ്ട്രീയത്തിലെന്നതുപോലെ സാഹിത്യത്തിലും മനുഷ്യകാരുണ്യപരമായ ദർശനമാണ് പരമമായ സൗന്ദര്യദർശനമെന്ന് അഴീക്കോട് തിരിച്ചറിഞ്ഞു. ആ സ്നേഹദർശനമാണ് സാഹിത്യത്തിന് യഥാർത്ഥരൂപം കൊടുക്കുന്ന ശക്തി എന്നും രൂപരചനയ്ക്ക് ഭിന്നമായ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രമില്ലെന്നുമുള്ള ബോധ്യത്തിൽ കാലാന്തരത്തിൽ അഴീക്കോട് എത്തിച്ചേർന്നു. ഒരു ജൈവബുദ്ധിജീവിയുടെ ധൈഷണികപരിണാമത്തെയാണ് ഇത് കുറിക്കുന്നത്. ജീവിതവും രൂപരചനയും അനുപൂരകങ്ങളോ അഭേദങ്ങളോ

ആണെന്ന, സാഹിത്യത്തെയും ജീവിതത്തെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള വലിയ ദർശനമാണ് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഈ തിരിച്ചറിവിലെത്തിയതോടെ അഴീക്കോടിന്റെ ജീവിതത്തിൽ തത്വചിന്താപരമായ ഒരു സ്വാതന്ത്ര്യം അദ്ദേഹം അനുഭവിക്കുകയും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന് ഗാന്ധിജിയെയും ഇ. എം. എസിനെയും ഒരേ ഹൃദയത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ കഴിയുകയും ചെയ്തു. കേരളത്തിലെ കോൺഗ്രസ് നേതാക്കൾക്ക് കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ ആന്തരപ്രകാശങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഇന്നും സാധിച്ചിട്ടില്ല.[6] എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പറയുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ ദാർശനികാടിത്തറയെ ശരിയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ഗാന്ധിയനായ സുകുമാർ അഴീക്കോടിന് കഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടാണ് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ഭരണം തകരലും കമ്മ്യൂണിസം തകരലും രണ്ടാണെന്നു പറയാൻ അദ്ദേഹത്തിനായത്. ഇ.എം.എസിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തേക്കാൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയബോധത്തെ അഴീക്കോട് ആദരിക്കുകയും സ്നേഹിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇന്ത്യൻരാഷ്ട്രീയത്തിൽ നിതാന്തജാഗ്രത പുലർത്തിയ രാഷ്ട്രീയക്കാരൻ എന്ന നിലയ്ക്ക് ഇ.എം.എസിനോടുള്ള ആദരം അദ്ദേഹം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു.

ഖണ്ഡനമാണ് വിമർശനമെന്നതായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്. വിമർശനം സാംസ്കാരികമാവണോ, സൈദ്ധാന്തികമാവണമോ എന്ന ആശയക്കുഴപ്പം കലയിൽ എന്നപോലെ വിമർശനത്തിനെയും എക്കാലവും ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുണ്ടശ്ശേരി സൈദ്ധാന്തികപക്ഷത്തും മാരാർ ശാശ്വതമൂല്യത്തിലുമാണ് ഊന്നിയത്. അഴീക്കോടിൽ ഇവ രണ്ടും സന്തുലിതമാണ്. ഗാന്ധിയനായിരുന്നിട്ടും വിമർശനത്തിൽ അഴീക്കോട് ഹിംസാത്മകത കൈക്കൊണ്ടു. സ്നേഹാനുഭൂതിയോടെയുള്ള വിമർശനം വിമർശനശാഖയെത്തന്നെ ഇല്ലാതാക്കിക്കളയുമെന്ന ബോധ്യം അഴീക്കോടിനുണ്ടായിരുന്നു. സ്നേഹാത്മകമായ സഹാനുഭൂതിയോടുകൂടിയുള്ള ഒരു തലോടലായി മലയാളത്തിൽ വിമർശനം അധഃപതിച്ചുപോയെന്നും

കേരളവർമ്മ വലിയകോയിത്തമ്പുരാനാണത് തുടങ്ങിവെച്ചതെന്നും അഴീക്കോട് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.[7]

ആസ്തികൃവിശ്വാസത്താൽ വിസ്ഫുരിതമായ അദ്വൈതബോധം, അതിന് ആശ്രയമായ ജീവിതാദരം, അതിലധിഷ്ഠിതമായ മനുഷ്യസ്നേഹം, അതിനാൽ പ്രചോദിതമായ സമൂഹസേവനം ഇവയാണ് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നാലതിരുകളായി അഴീക്കോട് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളത്.[8] ഇതേമട്ടിൽ അഴീക്കോടിന്റെയും ജീവിതത്തിന്റെ അതിരുകളെ അഞ്ചായി തിരിക്കാവുന്നതാണ്. ഉപനിഷത് ദർശനങ്ങളിലൂടെ ഉരുവപ്പെട്ട ദാർശനികത, ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയും രൂപപ്പെടുത്തിയ ദേശീയബോധം, നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നും ഊർജ്ജമുൾക്കൊണ്ട പ്രഭാഷകത്വം, അതിൽനിന്നുണ്ടായ സാമൂഹ്യവിമർശനം സാഹിത്യം - മറയേതുമില്ലാത്ത വിമർശനം എന്നിങ്ങനെ.

കുറിപ്പുകൾ

1. കെ. കെ. പവിത്രൻ. *വാഗ്ഭടാനന്ദൻ - ആത്മീയ ഹിമാലയത്തിൽ.* ഇംപ്രിന്റ് ബുക്സ്, കൊല്ലം. 1995, പുറം.7.
2. ടി. പു. 17.
3. ടി. പു. 17.
4. ജോജി മാടപ്പാട്ട്. *അഴീക്കോട് എന്ന ടോട്ടൽ ക്രിട്ടിക്.* ലില്ലി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്: ചങ്ങനാശ്ശേരി. 2011. പുറം 174-175
5. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും.* കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്. തിരുവനന്തപുരം: 2010. പുറം 35.
6. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ദർശനം സമൂഹം വ്യക്തി.* സമ്പാ. എം. എൻ. കാരശ്ശേരി. ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്: കോഴിക്കോട്, 2007. പു. 74.
7. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *തിരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ.* മൾബറി: കോഴിക്കോട്, 1999. പുറം. 177.
8. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *വായനയുടെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ.* മേരിലാന്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്: തിരുവനന്തപുരം, 1983. പുറം. 112.

അധ്യായം - 3

സുകുമാർ അഴീക്കോടും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളും

സന്ദേഹിയായ ബഹുമുഖദാർശനികനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. ദേശീയവാദിയായ സംസ്കൃതപഠിതാവ് ആയിരിക്കെത്തന്നെ ആശയവാദവും ഭൗതികവാദവും അദ്ദേഹത്തെ ഭരിച്ചിരുന്നു. പൗരസ്ത്യവാദികളായ യൂറോപ്യൻമാരുടെ അപരവീക്ഷണവും ഉപനിഷത്തുകളെയും വേദങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച് ചില സമയങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. ഏറെക്കുറെ പൗരസ്ത്യവാദികളായ ആശയവാദികളുടെ ലോകവീക്ഷണമാണ് അഴീക്കോട് ഉപജീവിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു കാണാൻ കഴിയും. പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റെയും ആശയവാദത്തിന്റെയും ദേശീയവാദത്തിന്റെയും ഭൗതികവാദത്തിന്റെയും സൈദ്ധാന്തികതയിലൂന്നി സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ദർശനങ്ങളെ പരിശോധിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായം ശ്രമിക്കുന്നത്.

3.1. ഉപനിഷത്ദർശനങ്ങൾ

രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടോളമായി ഉപനിഷത്തുക്കൾ നിരന്തരമായി പഠിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇൻഡോളജിയുടെ ഭാഗമായി ഉപനിഷത്തുക്കൾ ധാരാളം വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. Orientalism and Indology എന്ന വ്യവഹാരത്തിനകത്തു ധാരാളം ഉപനിഷത്ത് പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഒരു താരതമ്യാത്മകപഠനത്തിനാണ് മതത്തെപ്പറ്റി പഠിച്ചവർ ഉപനിഷത്തുക്കളെ ഉപയോഗിച്ചത്. തത്വവിജ്ഞാനികളാണ് ഉവയെക്കുറിച്ചു പഠിച്ച മറ്റൊരു കൂട്ടർ. ചരിത്രകാരൻമാരും ഉപനിഷത്തുക്കളെ പലമട്ടിൽ പഠിക്കുകയുണ്ടായി. വ്യാഖ്യാനങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്നവർ ഗീത, ഉപനിഷത്ത്, ബ്രഹ്മസൂത്രം എന്നിവയെ പ്രസ്ഥാനത്രയം എന്ന മട്ടിലാണ് പഠിച്ചത്. സമകാലീന ഇന്ത്യയിൽ ഉപനിഷത്തുക്കൾ ഒരു ദേശീയസംസ്കാരം എന്ന മട്ടിൽ

പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കൾ എന്ന നിലയിൽ ഇന്നു ലഭ്യമായവയുടെ ആധികാരികത പൂർണ്ണമല്ല. പ്രാചീന സഞ്ചാരസാഹിത്യകാരനായ അൽബിറൂനി സൂത്രസാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുമാത്രമേ പരാമർശിക്കുന്നുള്ളൂ. അദ്ദേഹം ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കുറിച്ചു പരാമർശിക്കുന്നില്ല. 108 ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ 50 എണ്ണം തിരഞ്ഞെടുത്ത് ദാരാഷുക്കോഫ് പേർഷ്യൻ ഭാഷയിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തി. 'ഊപനേഖത്' എന്നാണ് പേർഷ്യനിൽ ഇതിനു പേര്. 1802-ൽ പ്രസ്തുത കൃതി ലാറ്റിനിലേക്കു പരിഭാഷപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. അൻക്യൂറ്റിൽ, ദുപറോൺ എന്നിവരാണ് പരിഭാഷ നടത്തിയത്. ''എന്റെ ജീവിതത്തിന്റെയും മരണത്തിന്റെയും സാക്ഷ്യം'' എന്ന് ദാർശനികനായ ഷോപ്പനവർ ഈ കൃതിയെ വിശേഷിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ കൃതിയാണ് തന്നെ ഏറ്റവുമധികം പ്രകോപിപ്പിച്ചതെന്ന് അദ്ദേഹം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

3.1.1 പൗരസ്ത്യവാദദർശനം.

ആനുഷംഗികമായ ചില ഉപനിഷത്പഠനങ്ങൾ മാത്രമാണ് പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ ഭാഗമായി ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഉണ്ടായത്. ആദ്യകാല പൗരസ്ത്യവാദപഠനങ്ങളധികവും ശ്രദ്ധിച്ചത് ബുദ്ധപാരമ്പര്യത്തിലാണ്. പിൽക്കാലത്തുപോലും പൗരസ്ത്യവാദനോട്ടങ്ങൾ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്ന് ഏറെയൊന്നും വ്യതിചലിക്കുകയുണ്ടായില്ല. ബുദ്ധമതത്തെ ക്രിസ്തുമതവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ചില പഠനങ്ങളിലാണ് അവർ ഏർപ്പെട്ടത്. ബുദ്ധൻ = രക്ഷകൻ, (Saviour), ത്രിപിടകങ്ങൾ (Buddha texts) ബൈബിൾ, ഭിക്ഷു = പുരോഹിതൻ, ഭിക്ഷുണി = കന്യാസ്ത്രി, തേരാ = പിതാവ്, ധർമ്മം = സദാചാരം എന്നീ മട്ടിലുള്ള ചില സാമ്യങ്ങൾ അവർ പരസ്പരം കണ്ടെടുക്കുകയും ചെയ്തു. പൗരസ്ത്യവാദവീക്ഷണത്തോടെ ബുദ്ധമതത്തെ നോക്കിക്കണ്ടതിന്റെ സൂചനകളായി ഇതിനെ മനസ്സിലാക്കാം. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്ത് സാമാന്യമായി സദാചാരബോധം (മൂല്യബോധം) ഇല്ല എന്നാണ് ക്രൈസ്തവാബോധത്തിൽ നിഷ്ണാതരായ പൗരസ്ത്യവാദികൾ കരുതുന്നത്. അത്തരമൊരു മൂല്യബോധം

ആകെയുള്ളത് ബുദ്ധമതത്തിലാണെന്നും അവർ കരുതി. അഥവാ ഹിന്ദുമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അത്തരം വല്ല സൂചനകളുമുണ്ടെങ്കിൽ ആകെയുള്ളത് ഉപനിഷത്തിലാണ്. മാത്രമല്ല; ബുദ്ധമതം ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് എതിരുമായിരുന്നു. പ്രധാന പൗരസ്ത്യവാദചിന്തകൾ ഇപ്രകാരം ക്രോഡീകരിക്കാം.

3.1.1.1 വില്യം ജോൺസ്

പൗരസ്ത്യവാദദർശനത്തിന്റെ പിതാവായ സർ വില്യം ജോൺസ് ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്.[1] അദ്ദേഹം പ്രധാനമായും ശ്രദ്ധിച്ചത് ഷഡ്ദർശനങ്ങളിലാണെങ്കിലും ശങ്കരവേദാന്തത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു ദർശനം അവതരിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധദർശനത്തിലുള്ള ശൂന്യതാവാദത്തെ ശങ്കരവേദാന്തം എങ്ങനെ എതിർക്കുന്നു എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്വേഷണം. ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയെ വില്യം ജോൺസ് ആത്മീയമെന്നും ഗ്രീക്ക്ചിന്തയെ ഭൗതികവാദപരമെന്നുമുള്ള മട്ടിൽ അവതരിപ്പിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ Ninth Rheteric – Philosophy of Asiatics ഈ ചിന്തയിലൂന്നിക്കൊണ്ടാണ് അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്.

3.1.1.2 ജെയിംസ് മിൽ

ജയിംസ് മിൽ ആണ് പൗരസ്ത്യവാദദർശനത്തിന്റെ മറ്റൊരു പ്രധാന പ്രചാരകൻ. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്തുള്ള പലതരം ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ അർത്ഥശൂന്യതയും പരിമിതികളും സാർവ്വദേശീയമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണെന്ന സിദ്ധാന്തം അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടു വെച്ചു.[2] ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ ആത്മീയതയുടെയും ആസക്തിയുടെയും ഒരു സമ്മിശ്രചേരുവയായി അദ്ദേഹം കരുതി. മറ്റൊന്ന് കർമ്മസിദ്ധാന്തമാണ്. ഹിന്ദുമതം വളരെ അപരിഷ്കൃതരായ ഒരു ജനതയുടേതാണെന്നും സന്യാസത്തെയും ആസക്തിയെയും കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നതിൽത്തന്നെ ഒരു അപരിഷ്കൃതത്വമുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇതുതന്നെ ഒരു ഇന്ത്യൻ സ്വഭാവമാണ്. കറുപ്പും

വെളുപ്പും തമ്മിലുള്ള ഒരു ചേരുവയാണ് ഇന്ത്യ എന്നവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചയാളാണ് മിൽ. ഈ ആന്തരികവൈരുദ്ധ്യത്തെ സ്വയം മറികടക്കാൻ കഴിയാത്തവരാണ് ഇന്ത്യക്കാർ. സദാചാരം ഒട്ടുമില്ലാത്തവരാണ് ഇന്ത്യക്കാർ എന്നു വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കവേയാണ് കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. കർമ്മസിദ്ധാന്തം അടിസ്ഥാനപരമായി പുണ്യപാപസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരാണ്. സദാചാരപരമായ ഒരു ഉള്ളടക്കം ഈ കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിനില്ല എന്നതാണ് ഈ വിമർശനത്തിനാധാരം. എന്നാൽ ജെയിംസ് മില്ലിന്റെ അഭിപ്രായത്തോട് ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ശ്രദ്ധിച്ച പിൽക്കാല പൗരസ്ത്യവാദികൾ യോജിക്കുന്നില്ല. മാക്സ് മുള്ളർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നതനുസരിച്ച് ജെയിംസ് മിൽ ആണ് ഇത്തരം പാഠങ്ങൾ ആദ്യമായി ലോകത്തിനുമുന്നിൽ തുറന്നുവെച്ചത്.[3]

3.1.1.3 വിൻസെന്റ് സ്മിത്ത്

സ്മിത്തിന്റെ *ഏർലി ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഇന്ത്യ* എന്ന കൃതിയായിരുന്നു ഇന്ത്യയിൽ ഏറെക്കാലം പഠിപ്പിക്കപ്പെട്ട ചരിത്രപുസ്തകം. ഈ കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ രാജചരിത്രം കാലഗണനാനുസരണമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ നിന്ന് ഒരൊറ്റ വ്യവസ്ഥ ചുരുക്കിയെടുക്കാൻ സാധിക്കുകയില്ല. ഒരൊറ്റ അർത്ഥത്തിലേക്ക് അതിനെ ചുരുക്കാനുമാവില്ല. ഒരേ ഉപനിഷത്തിനകത്തുതന്നെയും ഉപനിഷത്തുക്കൾ പരസ്പരവും പരസ്പരവിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ അവയിൽനിന്ന് ഒരൊറ്റ ആശയത്തെ വീണ്ടെടുക്കാനുമാവില്ല.

ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ അധീശാത്മകമായ ഒരു തത്വചിന്തയെ കണ്ടെടുക്കുന്നതിൽ പൗരസ്ത്യവാദികൾ പരാജയപ്പെട്ടു എന്നു സാമാന്യമായി കണ്ടെത്താനാകും.

3.1.1.4 ഹോബ്കിൻസ്

ബഹുദൈവാരാധനാക്രമം ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽനിന്നാണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ ഉണ്ടായതെന്ന് അനുമാനിക്കാം. ഏകദൈവാത്മകമായ ഒരു സങ്കൽപ്പം ഇതിലില്ല. ചില പഴയ ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ഭൗതികവാദപരവും നിരീശ്വരവാദപരവുമായ പരാമർശങ്ങൾ കാണാം. പിൽക്കാലത്ത് ദൈവത്തെ പലരൂപത്തിൽ മൂർത്തീകരിക്കുകയാണുണ്ടായത്. സൃഷ്ട്യുന്മുഖമായ തത്വങ്ങളെ മനുഷ്യരിലേക്കാരോപിക്കുകയും അതു പിന്നീട് ദൈവവിശ്വാസമായി സങ്കൽപ്പിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തതെന്ന് പിൽക്കാല ഉപനിഷത്തുക്കൾ വായിക്കുമ്പോൾ ബോധ്യപ്പെടുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ നിന്ന് ഒരൊറ്റ വ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടുപോയെന്ന് ഹോബ്കിൻസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[4]

3.1.1.5 റെന്യൂ

വൈദിക പഠനങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായും ഉപനിഷത്തുക്കൾ ദർശനങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് റെന്യൂ എന്ന പൗരസ്ത്യവാദ ചിന്തകൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[5]

3.1.1.6 ഫ്രൊവാൾനർ

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ പ്രധാനാശയമായി പൗരസ്ത്യവാദദാർശികനായ ഫ്രൊവാൾനർ കണ്ടെത്തുന്നത് പ്രാണൻ എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെയാണ്.[6]

3.1.1.7. ചാൾസ് ഏലിയറ്റ്

ഉപനിഷത്ത് ദർശനങ്ങളും ബുദ്ധദർശനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം കണ്ടെത്താൻ ഉപനിഷത്തുക്കൾ സഹായമാണ്. രണ്ടു ദേശങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരുന്നവരുടെ വിരുദ്ധപാരമ്പര്യങ്ങളാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിലും ബുദ്ധദർശനങ്ങളിലും കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നത്.

ഇത്തരം വിചാരങ്ങൾക്കെല്ലാം ചില പ്രശ്നങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമതായി, ഒരു പ്രദേശത്തെ ജനങ്ങൾക്ക് ഒന്നിലേറെ ചിന്തകൾ ഉണ്ടാവാൻ സാധ്യമല്ലേ? തീർച്ചയായും സാധ്യത ഉണ്ട്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ പൗരസ്ത്യവാദദർശനങ്ങളിൽ അർത്ഥശങ്കയുണ്ട്. ഗ്രീക്കിലും റോമിലുമുണ്ടായതുപോലെ ചിന്തയ്ക്ക് ആനുവംശികമായ ഒരു ക്രമം ഇവിടെയുമുണ്ടെന്നു പറയാൻ പൗരസ്ത്യവാദികൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയുടെ മാതൃകയിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ ഉപനിഷത്തുക്കളെ തത്വചിന്തയുടെ പരിധിയിൽപ്പെടുത്താനാണ് പൗരസ്ത്യവാദികൾ ശ്രമിച്ചത്. സാമാന്യമായി ഒരുതരം സാദൃശ്യവൽക്കരണത്തിനാണവർ തുനിഞ്ഞത് എന്നു കാണാം. ഗ്രീക്ക്ചിന്തയുടെയും പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ഉപനിഷത്തുക്കൾക്കും അർത്ഥം കണ്ടെത്താൻ അവർ ശ്രമിച്ചു. ഇങ്ങനെയുള്ള പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള താരതമ്യത്തിനു മുതിർന്നപ്പോൾ ഇപ്പറഞ്ഞ പാഠങ്ങളിലധികവും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത് തത്വചിന്തയല്ല; മതചിന്തയാണെന്ന ധാരണയുണ്ടായി.[7]

3.1.1.8 മാക്സ് മുള്ളർ

ഇന്ത്യൻ ഉപനിഷത്തുക്കളെ ഏറ്റവുമധികം പഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് മാക്സ് മുള്ളറാണ്. മിക്കവാറും ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്താകൃതികളെയെല്ലാം അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. ''ഞാനവതരിപ്പിക്കുന്ന വേദാന്തം, സാംഖ്യം എന്നിവയുടെ പേരിൽ ദെക്കാർത്തിനോ സ്പിനോസയ്ക്ക് ഉള്ളതുപോലെ ഒരു സ്ഥാനം എനിക്കുമുണ്ടാകും. ബാദരായനും കപിലനും പ്ലേറ്റോയ്ക്കോ, അരിസ്റ്റോട്ടിലിനോ ഒപ്പം സ്ഥാനമുണ്ട്. അതിനാണ് ഞാൻ ശ്രമിച്ചത്. വേദാന്തം, സാംഖ്യം എന്നിവ അറിയാതെ ഇനിമുതൽ നിങ്ങൾക്കൊരു ദാർശനികനാവാൻ കഴിയില്ല.''[8] ഇതിൽ രണ്ടു കാര്യങ്ങളുണ്ട്. കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തമ്മിലുള്ള സ്നേഹം. ഇവിടെ ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ നിഷേധിക്കുന്ന സ്വഭാവമില്ല; മറിച്ച് ഇന്ത്യ ദാർശനികരുടെ നാടായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. ദാർശനികതയാണ് ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയസ്വഭാവം

എന്ന് പൗരസ്ത്യവാദികൾ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. (നിർഭാഗ്യവശാൽ ഇന്ന് സംഘ്പരിവാർ പറയുന്നതും ഇതുതന്നെയാണ്) ഇതൊരുതരം സത്താവാദമാണ്. സത്താവാദം സ്വാഭാവികമായ ചരിത്രപരിണാമങ്ങൾക്കു പുറത്താണ്.

അതിരുവിട്ട ദേശീയതയായിരുന്നു ജർമ്മനിയുടെ ദേശീയസ്വഭാവമെങ്കിൽ; ഇത്തരത്തിലുള്ള കാൽപ്പനികദേശീയതയാണ് ജർമ്മനിയിൽ നിന്ന് പൗരസ്ത്യവാദികൾ ഇന്ത്യയിലേക്കു ഇറക്കുമതി ചെയ്തത്. സത്യത്തിൽ ദർശനമെന്നത് ഇന്ത്യക്കാരുടെ തലയ്ക്കുമുകളിൽ ഭാരമായി അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒന്നാണ്. 'പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ അതിജീവനത്തിനുള്ള വലിയ സമരങ്ങളൊന്നും നടന്നിട്ടില്ല. പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് കിട്ടുന്നതിൽ അവർ തൃപ്തിപ്പെട്ടു; കിളികളെപ്പോലെ. അതുകൊണ്ട് ചിരന്തനമായ സത്യത്തിനുവേണ്ടി അതിന്റെ ഉത്ഭവത്തെത്തേടി, വെളിച്ചത്തെത്തേടി അവർക്ക് ധാരാളം സമയം ചെലവഴിക്കാൻ പറ്റി. പാശ്ചാത്യരായ നമ്മളാവട്ടെ ആധുനികതയുടേതായ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും ഭരണപരവുമായ തിരക്കുകളിൽ അതിഭൗതികതയെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കാൻ സമയം കിട്ടാത്തവരായിപ്പോകുകയും ചെയ്തു.[9] നിർഭാഗ്യവശാൽ മാക്സ് മുള്ളറെപ്പോലുള്ളവരുടെ ഈ മാതിരി അതികാൽപ്പനികതയ്ക്കു ധാരാളമായ അംഗീകാരം കിട്ടി. ഇന്ത്യയിൽ ഒരിക്കൽപ്പോലും വന്നിട്ടില്ലാത്ത മാക്സ് മുള്ളർ ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച് ഇത്തരമൊരു കാൽപ്പനികഭാവന പറഞ്ഞുപരത്തി എന്നതാണ് രസകരമായ സംഗതി. വ്യവസായവൽകൃതസമൂഹത്തിൽ ഒഴിവുനേരം ആസ്വദിക്കുന്ന ഒരാളുടെ കേവലനിരീക്ഷണമാണ് ഇന്ത്യ.

നമ്മുടെ ചരിത്രകാരൻമാരും ചിന്തകരും ഇതിനെ ഒരു സർവ്വാംഗീകാരമായിട്ടാണ് കണ്ടത്. ഇംഗ്ലീഷുകാർ ഇതിനെ പ്രാകൃതമായും ജർമ്മൻജനത ആഘോഷമായും കൊണ്ടാടി. യാഥാർത്ഥ്യവുമായി വാസ്തവത്തിൽ ഇവയ്ക്കൊന്നും യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. ഇന്ത്യയിലെ തത്വജ്ഞാനികൾ ആത്മീയാന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി അവികസിത ഗ്രാമങ്ങളിലും പാശ്ചാത്യർ പരിഷ്കൃതനഗരങ്ങളിലും കഴിഞ്ഞു എന്നുള്ള മട്ടിൽ ഗ്രാമ-നഗര വൈരുദ്ധ്യം എന്ന ഒരു മിത്തിനെ പൗരസ്ത്യവാദികൾ അവതരിപ്പിച്ചു.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയും പൗരസ്ത്യതത്വചിന്തയും തമ്മിൽ പൗരസ്ത്യവാദികൾ കണ്ടെത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളെ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കാം:

1. പാശ്ചാത്യദേശത്ത് തത്വചിന്ത എന്ന് ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ ഒരു ജ്ഞാനരൂപമുണ്ടെങ്കിൽ ഇന്ത്യയിൽ അത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടുണ്ടാവുന്നതാണ്.

2. യൂറോപ്പിൽ തത്വചിന്തകരുടെ ചരിത്രംതന്നെയാണ് തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രവും, ഇന്ത്യയിൽ അങ്ങനെയല്ല.

3. ഉപനിഷത് ദർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ജീവിതപശ്ചാത്തലം ബാഹ്യലോകത്തിൽ നിന്നും അടഞ്ഞതാണ്.

മാക്സ് മുള്ളറുടെ പ്രധാനസംഭാവന മതങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളാണ്. പരിണാമചിന്തയും താരതമ്യാത്മകയുക്തികളുമുപയോഗിച്ചാണ് അദ്ദേഹം പൗരസ്ത്യദർശനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഭാഷാശാസ്ത്രം, വംശീയപഠനം എന്നിവയും നടത്തിയത് അദ്ദേഹം ഈ തുലനാത്മകരീതിയിൽത്തന്നെയാണ്. ഇതിലൂടെയാണ് ആര്യനിസം എന്ന സങ്കൽപ്പം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നത്. താരതമ്യം എന്നത് അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത്ര നിഷ്കളങ്കമല്ല. ഫ്രെയ്സർ, ടെയ്ലർ തുടങ്ങിയ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ സഹായം ഇതിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹം തേടുന്നുണ്ട്. ജീവനില്ലാത്ത ഒന്നിൽ ജീവൻ അധ്യാരോപിക്കുന്നതാണ് ഏറ്റവുമാദ്യത്തെ മതമെന്ന് ടെയ്ലർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (അനീമിസം). ഉദാഹരണമായി പ്രപഞ്ചത്തിലെ ആകാശഗോളങ്ങൾക്കു പുറകിൽ ഒരു ശക്തിയുണ്ടെന്നും അവയ്ക്ക് ജീവനുണ്ടെന്നും കരുതിയതാണ് മനുഷ്യന്റെ ആദ്യത്തെ മതം. ഈ വിശ്വാസത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നവയാണ് പുരാണങ്ങളും വേദങ്ങളും. മേഘങ്ങളുടെ കൂട്ടിമുട്ടലുകൾ ദേവാസുരയുദ്ധമായി പുരാണങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു.

ലിംഗപദവി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട ദൈവങ്ങളെയാണ് വേദങ്ങളിലും പുരാണങ്ങളിലും കാണുന്നതെങ്കിൽ ഉപനിഷത്തുക്കളിലെത്തുമ്പോൾ ദേവതാസങ്കൽപ്പം അമൂർത്തമായിമാറുന്നു.

ബഹുദൈവാരാധന അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത് 'വിശ്വദൈവം' എന്ന ആരാധനാസങ്കൽപ്പത്തിലൂടെയാണ് എന്ന് മുള്ളർ കണ്ടെത്തുന്നു

സർവ്വം = all

വിശ്വം = all together

ഇതിനെ സാധൂകരിക്കാൻ ഒരു ഋഗ്വേദസൂത്രത്തെയും മാക്സ് മുള്ളർ ഉദ്ധരിക്കുന്നു.

ഏകം സദ് വിപ്രഃ

ബഹുധാ വദന്തി - ഋഗ്വേദ

ഏകം സദ് = പ്രജാപതി = വിശ്വദൈവം/ഒറ്റദൈവം എന്ന വ്യാഖ്യാനം അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. ബ്രഹ്മൻ-പരമാത്മാവ്, ആത്മൻ-ജീവാത്മാവ്. സാമാന്യമായി ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിൽനിന്നാണ് ബ്രഹ്മനും ആത്മനും ഒന്നാണെന്ന സങ്കൽപ്പം ഉണ്ടായി വന്നതെന്ന് മാക്സ് മുള്ളർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു.

3.1.1.9 പോൾ ഡ്യൂസൻ

ഉപനിഷത്തുകളുടെ അടിസ്ഥാനപരമായ ആശയരൂപീകരണമെന്നത് ആശയവാദമാണ് എന്നതാണ് പോൾ ഡ്യൂസന്റെ അനുമാനം.[10] എന്തിനെയാണോ അറിയാൻ കഴിയാത്തത് അതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ആശയവാദപരമല്ല ഭൗതികവാദപരമാണെന്നു തോന്നിക്കുന്ന പല സന്ദർഭങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുണ്ട്. ആ അർത്ഥത്തിൽ അത് വൈരുദ്ധ്യപൂർണ്ണമാണുതാനും. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ പലപ്പോഴും ഒരു ഏകീകൃത ആശയമെന്ന മട്ടിൽ അവതരിപ്പിക്കാനാണ് ഡ്യൂസൻ ശ്രമിച്ചത്. തത്വചിന്തയാണ് ഉപനിഷത്തുകളുടെ ഉള്ളടക്കമെന്നും അനുഷ്ഠാനപരത മാറ്റിനിർത്തിയാൽ അതത്രയും

കവിതകളാണെന്നും അത് ആശയപരമോ ആത്മനിഷ്ഠമോ ആണെന്നും അവർ കരുതി. ''ഇല്ലാത്തതാണ് സത്യം'' എന്ന ലക്കാനിയൻ പരികൽപ്പന ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ഉപനിഷത്തിനകത്തുള്ള പ്രധാന സംഗതി ആത്മൻ (soul reality) ആണ്.

ആത്മന്റെ കാര്യത്തിലെ ഈ വസ്തുതകൾ പ്രതീകാത്മകതയുടെ കാര്യത്തിലും ബാധകമാണ്. എല്ലാത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങളും പ്രതീകങ്ങളത്രെ. ബ്രഹ്മത്തെ ആരാധിക്കാൻ വേണ്ടി വ്യവസ്ഥീകരിക്കപ്പെടുന്നതെന്തും പ്രതീകങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ബ്രഹ്മൻ എന്നത് അമൂർത്തമായിത്തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നു. മനസ്സ്, ആകാശം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങൾ പോലെ ബ്രഹ്മൻ എന്ന സങ്കൽപ്പവും ആശയമാണ്.

ഭയത്തിന്റെയും പുരസ്കാരത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ സദാചാരം പിന്തുടരുന്നത് മതവികാസത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടവും സ്വയം മനസ്സിലാക്കലിന്റെ ഭാഗമായി (ഉദാ:- സത്യം പറയുന്നതാണ് ശരി) പിന്തുടരുന്നത് രണ്ടാം ഘട്ടവുമാണ്. ഇങ്ങനെ മതവികാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട്, സാർവ്വലൗകികമായിത്തന്നെ, നാല് ഘട്ടങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും.

1. യഥാതഥവാദം
2. ഏകദൈവാരാധന
3. ബഹുദൈവാരാധന
4. ആശയവാദം

യഥാർത്ഥത്തിൽ യഥാതഥവാദത്തിൽനിന്ന് ആശയവാദത്തിലേക്കുള്ള വളർച്ചയാണ് മതങ്ങളുടെ വികാസമെന്നു ചുരുക്കം. ആശയവാദിയായ ഹെഗലിന്റെ സ്വാധീനം ഡ്യൂസനിലുണ്ടായിരുന്നതായി കാണാൻ കഴിയും. ഉപനിഷത്ചിന്തകളിൽ ബ്രഹ്മൻ, ആത്മൻ എന്നീ രണ്ട് ആശയങ്ങളാണ് അടിസ്ഥാനശിലകളായി വർത്തിക്കുന്നത്.

3.1.1.10 എ. ബി. കീത്ത്

ഉപനിഷത്തുകളെ കീത്ത് ഒരൊറ്റ പാഠസംഹിതയായി കരുതുന്നില്ല. കീത്ത് തന്റെ പൂർവ്വകാലദാർശനികരുമായി തർക്കിക്കുകയും ഡ്യൂസനു വിരുദ്ധമായി പല വാദങ്ങളെയും ഖണ്ഡിക്കുകയും ചെയ്തു. ഡ്യൂസന്റെ പല ചിന്താപദ്ധതികളെയും കീത്ത് നിരാകരിക്കുന്നു. പ്രാകൃതികവാദത്തിൽനിന്നാണ് മതവികാസത്തെ അദ്ദഹം കണ്ടെടുക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതവികാസഘട്ടങ്ങളും ഡ്യൂസൻ കൽപ്പിച്ചതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. സമകാലതത്വചിന്ത ഉയർത്തുന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്ക് മതിയായ മറുപടി നൽകാൻ ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് കഴിയണമെന്നാണ് കീത്ത് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ സാധിക്കാത്തവ വിമർശനാത്മകങ്ങളാണ്.[11]

തത്വചിന്താപരമാണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ എന്ന ധാരണ ഉറപ്പിച്ചെടുത്തത് പൗരസ്ത്യവാദദാർശനികരാണ്. ആശയവാദങ്ങളായോ ആശയസംഹിതകളായോ ആണ് അവർ ഉപനിഷത്തുക്കളെ കണ്ടത്. ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ആശയങ്ങളധികവും ആശയാത്മകവും അതീതാത്മകവും വൈഷയിവും അരൂപവുമൊക്കെയാണെന്ന് പൗരസ്ത്യവാദദാർശനികർ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തു. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നുള്ള ചിന്തകളാണ് വൈദികമതമായി രൂപപ്പെട്ടതെന്ന ധാരണ പ്രബലമായി. ഉപനിഷത്ചിന്തയും വൈദികമതവും പരസ്പരം രേഖീയവും ചരിത്രപരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണെന്നും അവർ പ്രസ്താവിച്ചു. ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കുറിച്ചുള്ള പൗരസ്ത്യവാദികളുടെ സമീപനങ്ങൾ പൊതുവെ ആശയവാദപരമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയിൽ അവർ വൈവിധ്യങ്ങൾ കണ്ടെത്തിയെങ്കിൽ ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയെ ഏകാത്മകമായ ഒന്നായാണ് പൗരസ്ത്യവാദികൾ കണ്ടതും അവതരിപ്പിച്ചതും. അതുകൊണ്ട് ദാർശനികവൽക്കരിക്കുകയെന്നത് ഇന്ത്യൻ മനസ്സിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണെന്നു വന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ പൗരസ്ത്യവാദികൾ കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ ഒരു പട്ടിക നിർമ്മിച്ചു.

3.1.2. ദേശീയവാദദർശനം

സമഗ്രമായ ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയെന്ന നിലയിലൊന്നും ദേശീയവാദികളുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളെ കരുതാനാവില്ല. സാമാന്യമായി ബുദ്ധിസത്തെയും ബ്രാഹ്മണിസത്തെയും കുറിച്ചു പറയാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ചരിത്രപരമായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്പാരമ്പര്യത്തെ ബുദ്ധപാരമ്പര്യവുമായി ചേർത്തുനിർത്തി അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കുന്ന സമീപനമാണ് ആർ. സി. മജ്ജുംദാർ, ആർ. ജി. ഭണ്ഡാർക്കർ തുടങ്ങിയ ദേശീയവാദികൾ സ്വീകരിച്ചത്. ബി. സി. ലോ, ജി. സി. പാണ്ഡെ, വി. പി. വർമ്മ തുടങ്ങിയവരാവട്ടെ ഉപനിഷത്‌വേരുകളെ കണ്ടെടുക്കുന്നത് ബുദ്ധപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നുമാണ്.

പൗരസ്ത്യവാദികളെക്കാൾ കവിഞ്ഞ ചില അധ്യാരോപണങ്ങളാണ് ദേശീയവാദികളിൽ ചിലർ ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് നൽകുന്നത്.

1. ഇന്ത്യയിലെ ദാർശനികരുടെ നിലപാടുകളെ സമകാലീനരായിരുന്ന ഗ്രീക്കുചിന്തകരുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്താൻ കഴിയും.
2. പഴക്കത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഗ്രീക്കുതത്വചിന്തയെക്കാൾ പഴയതാണെന്നും അതിനാൽ ഉപനിഷത്തിനെ അതിൽനിന്നും മാറ്റിനിർത്തണമെന്നും റാനഡെയെപ്പോലുള്ളവർ സൂചിപ്പിച്ചു.
3. ഉപനിഷത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഗ്രീക്കുചിന്തയിൽ കാണാം.
4. പാശ്ചാത്യചിന്ത കാലസംബന്ധിയാണെന്നും ഉപനിഷത്തുക്കൾ കാലാതീതമാണെന്നും എം. പി. മഹാദേവൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലെ/ദാർശനികർക്കിടയിലെ മഹത്തായ ത്രിമൂർത്തികളെന്നറിയപ്പെടുന്ന ദാസ്ഗുപ്ത, എം. ഹിരിയണ്ണ, എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയവരുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളും വളരെ പ്രസക്തമാണ്.

3.1.2.1 ദാസ്ഗുപ്ത

ഷഡ്ദർശനങ്ങളുടെ വികാസപരിണാമങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് അദ്ദേഹം പ്രധാനമായും പഠിച്ചിട്ടുള്ളത്. കർമ്മസിദ്ധാന്തം, മുക്തിസിദ്ധാന്തം, ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയെന്ന മാക്സ് മുള്ളറുടെ അഭിപ്രായത്തെ ദാസ്ഗുപ്ത സ്വീകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയുടെ മുഖമുദ്ര നിരാശാബോധമാണെന്ന ആശയത്തെ അദ്ദേഹം നിരാകരിക്കുന്നു.[12]

ബഹുദൈവാരാധനയിൽ നിന്ന് ഏകദൈവാരാധനയിലേക്ക് പൗരസ്ത്യവാദികൾ നിർമ്മിച്ച ക്രമത്തെ ദാസ്ഗുപ്ത പിൻപറ്റുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലഘട്ടത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ആശയം അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ഒരു വിച്ഛേദമാണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ എന്നു പറയാനാണ് അദ്ദേഹം പ്രധാനമായും ശ്രമിച്ചത്. ആത്മാവാണ് സത്യമെന്നും മറ്റുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെല്ലാം അതിനു താഴെയാണെന്നും ദാസ്ഗുപ്ത കരുതുന്നു. അർത്ഥശൂന്യമായ ഒരുതരം ഊഹനീയതയാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ ഒരു സ്വഭാവം. ഉപനിഷത്തുക്കൾ ബ്രാഹ്മണങ്ങളെപ്പോലെ നിഗൂഢമല്ല. എങ്കിലും ഒരു പൂർണ്ണവ്യവസ്ഥയായി ഉപനിഷത്തുക്കളെ അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുന്നില്ല. ഉപനിഷത്പാഠങ്ങളുടെ ക്ഷത്രിയമൂലത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിനു ചില സങ്കൽപ്പങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണരുടെ ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുന്നതാണെന്നും ഉപനിഷത്തുക്കൾ അതല്ല; ക്ഷത്രിയരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്നും ദാസ്ഗുപ്ത പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയാണ് ഇന്ത്യയുടെ ഏറ്റവും വലിയ നേട്ടം. ഇന്ത്യയുടെ ഏകത്വം അന്വേഷിക്കേണ്ടത് വൈദേശികാധിനിവേശചരിത്രത്തിലോ ഏകാധിപത്യചരിത്രത്തിലോ അല്ല. ഒരു വിശാലമായ പ്രദേശത്ത് അധിവസിച്ചിരുന്ന വിവിധ വിഭാഗം ജനങ്ങളും സംസ്കാരവും വൈവിധ്യവും പ്രകടമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അവയ്ക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഏകത്വത്തിന്റെ ഒരു തത്വചിന്തയായി ഉപനിഷത്തുക്കൾ നിലനിൽക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ

പല പ്രധാനസവിശേഷതകളും കണ്ടെത്തിക്കഴിഞ്ഞപ്പോൾ അവ ആധുനികതത്വചിന്തയെ ആകമാനം മാറ്റിമറിക്കാൻ പര്യാപ്തമാണെന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടു. കിഴക്ക് X പടിഞ്ഞാറ് എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിനുപരി പ്രാചീനം X ആധുനികം എന്നൊരു ദ്വന്ദ്വം അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻതത്വചിന്ത പ്രാചീനപൂർവ്വമാണ്, അഥവാ പ്രചരിതമല്ല. ഇന്ത്യയ്ക്ക് മഹത്തായ ഒരു സാംസ്കാരികനിധിയുണ്ടായിരുന്നു. അവയത്രെ ഉപനിഷത്തുക്കൾ.

3.1.2.2. എം. ഹിരിയണ്ണ

വേദങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉപനിഷത്തുക്കളിലേക്കുള്ള ഒരു തുടർച്ച മനസ്സിലാക്കിയെടുക്കാനാണ് ഹിരിയണ്ണ ശ്രമിച്ചത്. വേദം, ഉപനിഷത്ത്, ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ എന്നിവയെ അദ്ദേഹം ഒരു സഞ്ചയമായി കരുതി. തുടർച്ചയും ലയനവുമാണ് ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ പ്രധാന സ്വഭാവം. മാനവികതയുടെ ഒരു സ്വഭാവം അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളിലുണ്ട്. ഒരുവന്റെ ആത്മസത്തയെ അന്വേഷിക്കുന്ന ഒരുതരം മാനസികതത്വമാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിലുള്ളതെന്നാണ് ഹിരിയണ്ണയുടെ വാദം.[13] ഗ്രീക്ക് തത്വചിന്തയ്ക്കാധാരം മനുഷ്യൻ ആണെന്നും ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയിൽ ദൈവമാണ് കേന്ദ്രമെന്നുമുള്ള പൗരസ്ത്യവാദസങ്കൽപ്പത്തെ തിരുത്തി ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയുടെയും ആധാരം മാനവികതയാണെന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ ഹിരിയണ്ണയുടെ ഉപനിഷത്പഠനങ്ങൾക്കു സാധിച്ചു.

1. സമീപകാലത്തായി മതവും ദർശനവും വേർതിരിഞ്ഞിരിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയുടെ ഒരു സ്വഭാവം.
2. യുക്തിക്കപ്പുറമാണ് ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുടെ ഒരു നിൽപ്പ്.
3. തത്വചിന്ത എന്നത് ഒരു ജീവിതരീതിയാണ്; ചിന്താപദ്ധതി അല്ല.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാനല്ല; അതിവർത്തിക്കാനാണ് ഇന്ത്യൻതത്വചിന്ത വായനക്കാരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യർ കരുതുന്നതു

പോലെ ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങൾ സദാചാരവിരുദ്ധമല്ല; മറിച്ച് സദാചാരത്തെ അതിവർത്തിക്കുന്നതാണെന്ന് ഹിരിയണ്ണ സ്ഥാപിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കളെ ധാരാളമായി ഷഡ്ദർശനങ്ങളുടെ ഒരു പൂർവ്വഘട്ടമായി അഥവാ പ്രാക്ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരുൽപ്പന്നമായിട്ടാണ് കാണാറുള്ളത്. പലപ്പോഴും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ സൃഷ്ടിയ്ക്ക് കാരണമെന്നത് അനുഷ്ഠാനപരതയുടെ ഒരു തരിശുഭൂമി (Infertile land of rituals) യോടുള്ള പ്രതികരണങ്ങളാണ്. വളരെ അപൂർവ്വമാണെങ്കിലും ഉത്തരേന്ത്യയിലെ കാർഷികവൃത്തിയിലുണ്ടായ വിപ്ലവാത്മകമായ കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകളെങ്കിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കണ്ടെത്താനാകും. ഭരണകൂടരൂപീകരണത്തിന്റെ ഘട്ടം, ഗോത്രഭരണത്തിന്റെ ശൈഥില്യം, കാർഷികമേഖലയിലെ പുരോഗതി തുടങ്ങിയ ചില പരാമർശങ്ങൾ.

3.1.2.3 എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ

ദേശീയവാദിയായ തത്വചിന്തകനാണ് എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ. ബൗദ്ധികമായി നോക്കിയാൽ ഉപനിഷത്തുക്കൾ ദാർശനികമാണ്. മറുവശത്ത് അത് വൈകാരികമാണ്. ആധുനികത തുറന്നുവിട്ട ചില പ്രശ്നങ്ങളോട് കിഴക്കിന്റെ പ്രതികരണമെന്ന മട്ടിൽ പ്രതികരിക്കുകയാണ് രാധാകൃഷ്ണൻ ചെയ്തത്. സാർവ്വദേശീയമായ ഒരു പാഠം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് രാധാകൃഷ്ണൻ ഉപനിഷത്തുക്കളെ കാണുന്നത്. സത്യം, സ്നേഹം, എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും പൊതുവായിട്ടുള്ള അനുഭവങ്ങളും ദർശനങ്ങളും - ഇവ മൂന്നിന്റെയും ഇടനിലയോടെയാണ് സാർവ്വലൗകികത പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നിലവിലുള്ള ഹിന്ദുത്വം എന്നതിൽ നിന്നു ഭിന്നമായി മറ്റൊരു ഹിന്ദുത്വത്തെക്കുറിച്ചാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്.[14] ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേകഗ്രന്ഥത്തെയോ, പൗരോഹിത്യത്തെയോ അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനമനുസരിച്ച് ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കാത്ത ഒരാളും ഹിന്ദുവാണ്. ദൈവമാണു സത്യം - സത്യം എന്നതാണ് ഹിന്ദുത്വം. സത്യത്തിന്റെ മതമാണ് ഹിന്ദുത്വം. അധികാരവും അറിവും തമ്മിലുള്ള

ബന്ധത്തെ തകർക്കാൻ ദൈവമെന്ന സങ്കൽപ്പംകൊണ്ട് കഴിയും. സത്യം കൊണ്ട് അത് സാധ്യമല്ല.

തീരാത്ത അനന്തതയുടെ മുമ്പിൽ പരിമിതമായ മനസ്സ് സമർപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള വിനയമാണ് സഹനം. ദർശനത്തിന്റെയും മതത്തിന്റെയും ഒരു പുതിയ ഇടം അദ്ദേഹം നിർമ്മിക്കുകയാണ്. അതിൽ തർക്കങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമില്ല. ഒരാൾ തന്റെ മതത്തിന്റെ കീഴിൽ സ്വതന്ത്രനാണെങ്കിൽ, അതിനു പുറത്തുനിൽക്കുന്ന നമ്മൾക്ക് കൂടുതൽ ആഹ്ളാദവും ആനന്ദവും തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അയാളെ പുറത്തു കൊണ്ടിടേണ്ടതില്ല. അത് ഹിന്ദുദർശനമല്ല. രാധാകൃഷ്ണന്റെ ഈ ഹിന്ദുത്വസങ്കൽപ്പം സംസ്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. മായാവാദം (Misticism), അന്തർജ്ഞാനവാദം (Intuitionism), ആശയവാദം (Idealism) എന്നിവയുടെയെല്ലാം ചേരുവയാണ് രാധാകൃഷ്ണന്റെ ദർശനം.

തന്റെ മതദർശനം ദാർശനികമായി ശുദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ശാസ്ത്രത്തെപ്പോലും ഉൾക്കൊള്ളാനും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികളെ മറികടക്കാനും അതിനു കഴിയും. ശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സത്യമെന്നത് പതിയെപ്പതിയെ അടുക്കുന്ന ഒന്നാണ്. മതത്തെസംബന്ധിച്ചിടത്തോളവും ഇതു ശരിയാണ്. എല്ലാം മതത്തിലുണ്ട് എന്ന പരത്തിപ്പറച്ചിലിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം അകന്നുനിന്നു. എന്നാൽ കപടശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തിയെ അംഗീകരിച്ചതുമില്ല. തന്റെ ദാർശനികപദ്ധതിയെ ദാർശനികമതം (Philosophical Religion) എന്നാണദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ആശയവാദിയായ ദേശീയവാദിയായിരുന്നു രാധാകൃഷ്ണനെന്നു കാണാം.

3.1.3. ആശയവാദദർശനം

എന്താണ് ആശയം? മറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്, ഉള്ള ഒന്നിന്റെ അർത്ഥമൂല്യം എന്നതും ഒരാശയമാണ്. കാണാൻ കഴിയാത്ത ഒന്ന് എന്നും അർത്ഥമുണ്ട്.

ഒരേസമയം ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അപഗ്രഥനശക്തികളെയും മതത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തജഢിലതയെയും എതിർക്കുന്ന ഒന്ന് എന്ന നിലയിലാണ് ആത്മീയമായ ആശയവാദം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഭൗതികവാദംപോലും ഒരർത്ഥത്തിൽ ആശയവാദപരമാണ്. തുടർച്ചയും ദൈർഘ്യവുമുള്ള ഒരു ചരിത്രം അതിന് കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറുമുണ്ട്. വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുമെല്ലാം ആത്മീയ ആശയവാദത്തിന്റെ ധാരകൾ കണ്ടെത്താനാകും. ആത്മീയആശയവാദ (Spiritual Idealism) മെന്ന പദം യൂറോപ്പിലുള്ള ദർശനങ്ങളുടെ ഒരു സവിശേഷപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിക്കാനാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ സാർവ്വലൗകികമായ ചില ചിന്തകളെ സാമാന്യമായി സൂചിപ്പിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല.

മതങ്ങളുടെ കാര്യങ്ങളിലെന്നപോലെത്തന്നെ ആശയവാദത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും ഇന്ത്യൻദാർശനികവ്യവഹാരത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് ആശയവാദികൾ ശ്രമിച്ചത്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്താനുഭവങ്ങൾക്ക് ഇണങ്ങുന്ന വിധത്തിൽ ഈ പദത്തെ പരിവർത്തിപ്പിക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്.

ഞാൻ എന്ന സങ്കൽപ്പമാണ് സത്യമായിട്ടുള്ളത് എന്ന വാദമാണ് അഹംവാദം (Solipsism). ഇതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ് ആശയവാദം. ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കാൾ വിജ്ഞാനവാദികളെന്നറിയപ്പെട്ടവരുടെ മെന്റലിസത്തോടാണ് അഹംവാദം അടുത്തിരിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രം വസ്തുനിഷ്ഠതയെ പുതിയതരത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പക്ഷെ, ചിലപ്പോൾ ആത്മനിഷ്ഠത - വസ്തുനിഷ്ഠതയെയും വ്യാവർത്തിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നമുക്കു ചുറ്റുമുള്ള വസ്തുക്കളെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനം കൊണ്ടാണ്. ഇവിടെ മനുഷ്യമനസ്സാണ് യാഥാർത്ഥ്യം; പുറത്തുള്ള ദ്രവ്യമല്ല. ഇതാണ് വിജ്ഞാനവാദം.

ശ്രീ ശങ്കരന്റെ മായാവാദം ഈ വിജ്ഞാനവാദത്തിനെതിരാണ്. മനുഷ്യമനസ്സിന് ധാരണയുണ്ടാക്കാൻ കഴിയുന്നതുമാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യമെന്നു

പറയാനാവില്ല. നീല എന്ന സങ്കൽപ്പം ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും നീല ഉണ്ടാകുമെന്നാണ് ഉപനിഷത്ദർശനവും ശാങ്കരദർശനവും പറയുന്നത്.

ചുരുക്കത്തിൽ ദേശീയവാദദർശനങ്ങളെ ഇപ്രകാരം ക്രോഡീകരിക്കാം.

1. പൗരസ്ത്യവാദികൾ കിഴക്കിന്റേത് എന്നാരോപിച്ച ചില സവിശേഷതകളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായിത്തന്നെ ദേശീയവാദികൾ നിരാകരിച്ചു. അഥവാ പൗരസ്ത്യവാദികൾ ഇന്ത്യക്കാരിലാരോപിച്ച സംഗതികൾ ശരിയല്ല എന്ന് ദേശീയവാദികൾ കരുതി. പൗരസ്ത്യവാദികൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച ആരോപണങ്ങൾ ഇവയാണ്;

   എ. അപരലോകത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം.

   ബി. സദാചാരബോധമില്ലായ്മ.

   സി. മതമേത്, തത്വചിന്തയേത് എന്ന വ്യാവർത്തനമില്ലായ്മ.

2. അതേസമയം, പൗരസ്ത്യവാദികൾ ഇല്ല എന്നാരോപിച്ച ചിലതിനെ ദേശീയവാദികൾ മേന്മകളായി ആഘോഷിച്ചു;

   എ. ആത്മീയത.

   ബി. ആശയവാദപരത.

   സി. തുടർച്ച.

ഈ സംഗതികളെ വളരെ ഋണാത്മകമായിട്ടാണ് പൗരസ്ത്യവാദികൾ കണ്ടതെങ്കിൽ ദേശീയവാദികൾ അതിനെ ആഘോഷിക്കുകയാണു ചെയ്തത്. ഇന്ത്യ ആത്മീയതയുടെ നാടാണ്. അത് ധനാത്മകമാണ്. അതുപോലെത്തന്നെയാണ് കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും എന്ന വൈരുദ്ധ്യം. സദാചാരത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പാശ്ചാത്യ സദാചാരമല്ല; നമ്മുടേതാണ് ശരിയായ സദാചാരമെന്നും ദേശീയവാദികൾ വാദിച്ചു. ഇരു കൂട്ടരും,

പൗരസ്ത്യവാദികളും ദേശീയവാദികളും തന്നെയും സദാചാരത്തിന്റെ കുറ്റിയിൽത്തന്നെയാണ് തിരിയുന്നത് എന്നു കാണാനാകും.

ദേശീയവാദികൾ വലിയൊരു സമ്പാദ്യമായാണ് ദർശനത്തെ കണ്ടത്. ഭാഷയെക്കുറിച്ച് എന്നതുപോലെ തത്വചിന്തയെക്കുറിച്ചും അവർ അഭിമാനം കൊണ്ടു. പലപ്പോഴും തത്വചിന്ത എന്നത് ദേശീയതയുടെ ഒരു പ്രതീകമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. കൊളോണിയലായ എല്ലാ മർദ്ദനങ്ങളെയും ചെറുത്തുതോൽപ്പിക്കാവുന്ന ഒരു ശക്തിയായി ദേശീയവാദികൾ ദർശനത്തെ കണ്ടു. ഇതിനോടനുബന്ധമായി വരുന്ന മറ്റൊരു കാര്യമാണ് ആന്തരികമായ ഭിന്നത. ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയ്ക്കകത്തുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പൗരസ്ത്യവാദികൾ അംഗീകരിച്ചില്ല. എന്നാൽ അതിനെ ഒരു ബൃഹദാഖ്യാനമായിട്ടാണ് ദേശീയവാദികൾ പരിഗണിച്ചത്. ഐക്യത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുന്ന ഈ കാഴ്ചപ്പാട് തന്നെയാണ് അവർ ദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചും പുലർത്തിയത്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെ ഏകാത്മകമായ ഒരു വസ്തുസ്വരൂപമെന്ന നിലയിൽ കണ്ടപ്പോൾ ഒരു തരത്തിലും അതിനെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കാൻ ദേശീയവാദികൾക്കു സാധിച്ചില്ല. ദേശീയവാദികൾ ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയുടെ കാവൽക്കാരായാണ് വർത്തിച്ചത്. അങ്ങനെ പുറത്തുള്ള നിരീക്ഷകരായി സ്വന്തം കർതൃത്വത്തെ അവർ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഇങ്ങനെയൊക്കെയായിരിക്കുമ്പോഴും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെ സാധൂകരിക്കുന്ന ഒരു അപരമായി പാശ്ചാത്യതത്വചിന്ത മറുവശത്ത് നിലനിന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി പാശ്ചാത്യം X പൗരസ്ത്യം എന്ന ദ്വന്ദ്വകൽപ്പന വികസിച്ചുവന്നപ്പോൾ അതിന്റെ ഭാഗമായി ധാരാളം തർജ്ജമകൾ ഉണ്ടായി. അങ്ങനെ താരതമ്യതത്വചിന്തയുടെ ഒരു മണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടുവന്നു.

ഇതിലും ഒരുപടികൂടി കടന്ന് തത്വചിന്തയിലൊതുങ്ങാതെ ഇവയെ മറ്റുപല മേഖലകളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് വികലമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനരീതി രൂപപ്പെട്ടുവന്നു. ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയമായ ഒരു ചൂതാട്ടമായിരുന്നു അത് മാത്രമല്ല;

പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയോട് പാശ്ചാത്യർക്കുതന്നെ വിമർശനാത്മകമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കേണ്ടി വന്നു. ഇന്ത്യക്കാരാവട്ടെ, ഇന്ത്യൻപാരമ്പര്യത്തിന് ഗരിമ ലഭിക്കാൻ വൈദേശികതത്വചിന്തയ്ക്ക് സമാനമായ തത്വചിന്താപദ്ധതികൾ കണ്ടുപിടിക്കുന്നതിൽ വ്യാപൃതരായി.

3.1.4 ദേശീയാനന്തര ദർശനങ്ങൾ

ദേശീയാനന്തരഘട്ടത്തിലെ ഇന്ത്യൻ ദാർശനികപഠനങ്ങൾക്ക് ഒരു സ്വഭാവമോ, കാലക്രമമോ കൃത്യമായി നിശ്ചയിക്കാനാവില്ല. വിഭിന്നവും വ്യത്യസ്തവുമായ വിവിധ ഭാവങ്ങൾ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ട ഒരു ഘട്ടം അതിൽ പ്രബലമായ ഗണം മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിന്റേതാണ്. അതിലൂന്നി ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ച നിരവധി പാഠങ്ങളുണ്ട്.

3.1.4.1 മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനം

ഭൗതികവാദപരമായ ഒരു സമീപനമാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദാർശനികൻമാർ ഉപനിഷത്തുക്കളെ സംബന്ധിച്ച് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. വൈദിക ആര്യന്മാർ വളരെ ഭാവനയുള്ളവരായിരുന്നു; അതിന്റെ പൂർണ്ണതയ്ക്കുവേണ്ടി നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കാണാവുന്നതെന്നുള്ള ഭൗതികവാദപരമായ നിരീക്ഷണമാണ് അവർ പുലർത്തുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും വൈദിക കാലഘട്ടത്തിലെ ഭരണകൂടത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നുവെന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച് ഇവർക്ക് വ്യക്തതയില്ല. ഏഷ്യാറ്റിക് സമൂഹമെന്ന് പിൽക്കാലത്തു വിളിക്കപ്പെട്ട ഒന്നായിരുന്നു അതെന്നാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദാർശനികർ കരുതിയത്. ചില മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരാവട്ടെ, കാർഷികസമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവം, അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ വികാസം, കാർഷികസമൂഹത്തിലേക്കു മാറുന്ന സ്വഭാവം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സൂചനകൾ ഉപനിഷത്തുക്കളിലുണ്ടെന്നു കണ്ടെത്തുന്നു. ചിന്തയുടെ ഏകാത്മകത തിരിച്ചുപിടിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണവർ നടത്തുന്നത്. ഒരു ഭൗതികസാഹചര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശാലവും വിശദവുമായ ധാരണകൾ അത് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു.

വർഗ്ഗവിഭജിതസമൂഹമാണ് ഉപനിഷത്തുകൾക്ക് കാരണം. അതിന്റെ ഭാഗമായി പലപ്പോഴും ഒരുതരത്തിലുള്ള വസ്തുവൽക്കരണം ഭൗതികവാദപരമായ കാഴ്ചപ്പാടിനുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ പലപ്പോഴും മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ വൈവിധ്യപൂർണ്ണതയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഈ ചിന്തയ്ക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. ഉപനിഷത്ചിന്തയിൽ ആശയവാദത്തിന്റെ ഒരു വലിയ സ്വാധീനം കെ. ദാമോദരനെപ്പോലെയുള്ളവർ കാണുന്നുണ്ട്. ഭൗതികവാദത്തിനകത്ത് ഭൗതികചിന്തയും ഉപനിഷത്തിനകത്ത് അതൊരുതരം ആശയവാദവുമാകുന്നു. അതേസമയം, ഇതിന്റെയൊരു മേൻമയെന്നത് ഉപനിഷത്ത്ചിന്തയിൽ പോലും തുടർന്നുവന്ന ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മമുദ്രകൾ കണ്ടെത്താനാകുമെന്നതാണ്. ആത്മൻ, ബ്രഹ്മൻ എന്നത് പ്രാണവായുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സങ്കൽപ്പമാണെന്നാണ് റേൽ ഡീ പറയുന്നത് അതാണ് 'പ്രാണഃ' എന്ന പദം കുറിക്കുന്നത്.

3.1.4.1.2. ദേവിപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ

ഭൗതികവാദദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ ഏറ്റവുമധികം ചർച്ചചെയ്തിട്ടുള്ളത് ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദാർശനികചിന്തകളെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാൻ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ആകരം ഭൗതികവാദപഠനങ്ങളാണ്.[15] മനുഷ്യന്റെ മൗലികചിന്തയുടെ ഉറവിടം ഭൗതികസാഹചര്യമാണെന്നതാണ് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

പ്രാചീന കമ്മ്യൂണിസം അഥവാ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസം (Premitive Communism) എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ വേദങ്ങളുമായും ഉപനിഷത്തുക്കളുമായും ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ് ചതോപാധ്യായ ചെയ്തത്. സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്നത് ആദ്യം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതിന്റെ സൂചനകൾ ഉപനിഷത്തുക്കളിലുണ്ട്. സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്നത് ചരിത്രപരമായ സംഗതിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. വേദസംഹിതകളും ഉപനിഷത്തുക്കളും തമ്മിൽ ഏതാണ്ട് രണ്ടായിരം കൊല്ലത്തെ

വിടവുണ്ടെന്ന് ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് രചനാപദ്ധതിയാണെങ്കിലും അതിനെ അദ്ദേഹം എത്രമാത്രം ചരിത്രവൽക്കരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന വസ്തുത സംശയകരമാണ്. അദ്ദേഹംതന്നെ വിശദീകരണങ്ങളിൽ നരവംശശാസ്ത്രത്തിന്റെ കാലഹരണപ്പെട്ട ചില മാതൃകകളെയും ഉപയോഗിക്കുന്നുവെന്നതും യുക്തിസഹമല്ല. മന്ത്രവാദം ഭൗതികവാദപരമാണെന്നും ആകയാൽ ശാസ്ത്രാഭിമുഖ്യമുള്ള ഒരു സമൂഹമാണ് പഴയ ഗോത്രസമൂഹമെന്നുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ചരിത്രപരമല്ല. പ്രാചീനകമ്യൂണിസം എന്ന ഒരു സങ്കൽപ്പമുണ്ടാക്കി മറ്റെല്ലാറ്റിനെയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നത്.

ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ സമൂഹം പിതൃദായക്രമത്തെയും തുടർന്നു വരുന്ന ലോകായതഘട്ടത്തിൽ അത് മാതൃദായക്രമത്തെയും പിന്തുടർന്നു എന്ന മട്ടിൽ പിതൃദായക്രമത്തിൽനിന്നും മാതൃദായക്രമത്തിലേക്കുള്ള ചരിത്രപരിണാമഘട്ടങ്ങളെ ഉപനിഷത്തുക്കളുടെയും വേദങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശദീകരിക്കാൻ മാർക്സിസ്റ്റ്ദർശനം ശ്രമിച്ചു. എങ്കിലും ഒരു ബൃഹദാഖ്യാനമെന്ന നിലയിൽ ഒരു കാലത്തുതന്നെയുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളെ അത് കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കുന്നു. ഗോത്രങ്ങളാണ് പിന്നീട് ജാതികളായി പരിണമിച്ചത്. ഇങ്ങനെ ഒരു സമൂഹം മറ്റൊന്നായി പരിണമിക്കുമ്പോഴും പൂർവ്വസമൂഹത്തിന്റെ പല സ്വഭാവങ്ങളും അതിൽ സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരിക്കും. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ, കൊളോണിയൽ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ ഒരുതരത്തിൽ നിലനിറുത്തുന്നതാണ് ആദ്യകാല പഠനങ്ങൾ.

ആശയവാദമെന്ന മട്ടിൽ കരുതുന്ന പലതിൽനിന്നും ഭൗതികവാദപരമായ പല ഘടകങ്ങളെയും ഘടനകളെയും കണ്ടെടുക്കാനാണ് ഭൗതികവാദികൾ ശ്രമിച്ചത്. പരിമിതമായ ഉൽപ്പാദനസ്വഭാവമുള്ള ഗോത്രസംവിധാനത്തിൽ ആശയപ്രപഞ്ചവും പരിമിതമായിരുന്നു എന്ന മട്ടിലുള്ള ന്യൂനീകൃതമായ കാര്യകാരണബന്ധം കണ്ടെത്തുന്നത് ശരിയല്ല. അത് ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ രീതിശാസ്ത്രത്തിനു വിരുദ്ധമാണ്.

അതേസമയം തന്നെ ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ ഉപനിഷത്തുക്കളിലധികവും ആശയവാദപരമായ ചില അവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കാണുന്ന ഭൗതികവാദപരമായ സൂചനകൾ ആശയവാദത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളാണ്. മാനസികമായ അധ്വാനമെന്നത് വർഗ്ഗവിഭജിത സമൂഹത്തിന്റെ തൊഴിലാണ്. അവർ ഉൽപ്പാദിപ്പിച്ച ആശയങ്ങൾക്ക് സാമൂഹാധികാരകുത്തക ലഭിക്കുകയും ചെയ്തു. അധീശത്വം എക്കാലത്തും പുലർത്തുന്ന വിഭാഗത്തിന് ആധിപത്യമുണ്ട് എന്ന ഭൗതികവാദസങ്കൽപ്പം ചതോപാധ്യായയുടെ ഉപനിഷത്ത് പഠനത്തിലുമുണ്ട്. അധ്വാനിക്കുന്നവർഗ്ഗം = ഭൗതികവാദം X ചൂഷകവർഗ്ഗം = ആശയവാദം എന്ന ഒരു ആശയസങ്കൽപ്പം ഇതിനകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ സങ്കൽപ്പനത്തിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് വിരുദ്ധമായ ഒരു രീതി ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നുണ്ട്. അധ്വാനിക്കുന്ന വിഭാഗം ഭൗതികവാദപരമായ ആശയങ്ങൾ പിൻപറ്റുന്നവരും ചൂഷകവിഭാഗം ആശയവാദപരമായ ആശയങ്ങൾ പിന്തുടരുന്നവരുമാണെന്ന വിചാരമാതൃക (Paradigm) ഗോത്രവർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനം മുതൽക്കേ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ പിന്തുടരുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഇത് മാർക്സിസ്റ്റ് വിരുദ്ധമായ ഒന്നാണ്. ഒരു വർഗ്ഗത്തിന് ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന നില മാർക്സിസമല്ല; അത് നാച്വ്യുറലിസത്തിന്റെ ഒരു നിഗമനമാണ്. ദ്രവ്യത്തെ ആശയത്തിൽനിന്നു വേറിട്ട, സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ഗണമായാണ് ഭൗതികവാദം കാണുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ, വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ തന്നെ വ്യതിചലിച്ച രൂപംതന്നെയാണ് ആശയമെന്ന കാര്യം അത് പലപ്പോഴും നിഷേധിക്കുന്നു. ദ്വന്ദ്വാത്മകചിന്തയിൽ നിന്നാൽ മാത്രമേ കാര്യം X കാരണം, അടിത്തറ X മേൽപ്പുര, സത്ത X പ്രതിഭാസം എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ കാണാനാകൂ. ദ്വന്ദ്വാത്മകതയെ കൈയ്യൊഴിഞ്ഞാൽ അതുവരെ നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് അടിസ്ഥാനമില്ലാതാകും. ഒന്നിൽ മാത്രം ഊന്നൽ നൽകിയാൽ അത് യാന്ത്രികഭൗതികവാദമാകും. ഭൗതികവാദം നിരന്തരം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുകയും ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ ഉയർന്ന തലത്തിൽ പരിഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ, യുക്തിപരമായും ചരിത്രപരമായും ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ആശയവാദം, ഭൗതികവാദം എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കകത്തു ചുരുങ്ങിനിൽക്കുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ല. ആശയവാദത്തിൽ ഭൗതികവാദവും, ഭൗതികവാദത്തിൽ ആശയവാദവും ഇടകലർന്നിരിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിലല്ലാത്ത വായുകടക്കാത്ത ഭൗതികവാദം യാന്ത്രികമാണ്.

ദേശീയാനന്തരപഠനങ്ങളും, വിശിഷ്യാ മാർക്സിസ്റ്റ് പഠനങ്ങളും ചരിത്രനിഷ്ഠമാണ്; ദാർശനിക പഠനങ്ങളല്ല. ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ രേഖപ്പെടുത്താൻ ഈ പഠനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നതാണ് അവയുടെ ഏറ്റവും പ്രധാന നേട്ടം.

3.1.4.1.3. കൊസാംബി

കൊസാംബിയാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദാർശനിക പഠനങ്ങളെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ആദ്യത്തെ ചരിത്രകാരൻ. ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന ഉൽപ്പാദന സംവിധാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് സൂക്ഷ്മമായി പഠിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു.[16] ഗംഗാസമതലത്തിൽ കുറേക്കൂടി പരിഷ്കരിച്ച മട്ടിലുള്ള ഉൽപ്പാദനപ്രക്രിയയ്ക്ക് തുടക്കമിട്ടത് ബി. സി; 10, 9 നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ്. ആർ. എസ്സ്. ശർമ്മ, റോമിലാ ഥാപ്പർ തുടങ്ങിയ ചരിത്രകാരൻമാരും ഈ അഭിപ്രായത്തെ പിൻപറ്റുന്നു. അവരുടെയെല്ലാം നിരീക്ഷണങ്ങളുടെ സംക്ഷിപ്തം ഇതാണ്. അതുവരെ സാഹിതീയമായാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളെ കണ്ടിരുന്നതെങ്കിൽ ചരിത്രപരമായ ആകരങ്ങളെ സാഹിത്യസൂചനകളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അവർ പ്രസ്തുതകാലത്തെക്കുറിച്ച് സൂചന ഉണ്ടാക്കി.

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ നിന്ന് ചരിത്രകാരൻമാർ കണ്ടെടുത്ത വസ്തുതകളെ സാമാന്യമായി ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കാം.

1. ഇരുമ്പിന്റെ കണ്ടെത്തൽ ഏതാണ്ട് ആരംഭിക്കുന്നത് ബി. സി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ വ്യാപനത്തിന് അത് വലിയ

തുടക്കമായി മാറി. വ്യാപകമായി കാട് വെട്ടിത്തെളിക്കാനും പുതിയ ഉപകരണവ്യവസ്ഥയ്ക്കും കാരണമായി.

2. ഇതിനെത്തുടർന്ന് കൂടുതൽ കൃഷി ഉണ്ടായി. കാർഷികമേഖലയിലെ പുരോഗതി രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തികാധികാരഘടനയെയും നിയന്ത്രിച്ചു. ഗ്രാമവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപീകരണത്തിന് ഇത് വഴിവെച്ചു.

3. കാർഷികവൃത്തിയുടെ വ്യാപനവും രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയിൽ വന്ന മാറ്റവും ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയെയും പരിഷ്കരിച്ചു.

4. ആടുമാടുകളെ മേച്ചു നടന്നിരുന്ന ഒരു കച്ചവടസമൂഹം ഇരുമ്പിന്റെ കണ്ടെത്തലോടെ സ്ഥിരവാസമാരംഭിക്കുന്നു. അതോടെ പഴയ വിതരണസമ്പ്രദായത്തിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. എല്ലാവരും അധ്വാനിക്കുക - പങ്കിട്ടെടുക്കുക എന്ന പഴയ രീതിയ്ക്ക് മാറ്റം വന്നു. ദാനം, ദക്ഷിണ തുടങ്ങിയ പുതിയ സാമ്പത്തികസങ്കൽപ്പനങ്ങൾ വന്നു. ജാത്യധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വർഗ്ഗ സമൂഹരൂപീകരണത്തിന് ഇത് വഴിവെച്ചു.

5. ഭരണാവിർഭാവത്തിന്റെ ഭ്രൂണദശയും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ കാണാവുന്നതാണ്. കുലം, ഗോത്രം തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് സ്വീകാര്യത കൈവന്നു. ഗോത്രമുഖ്യനിൽ നിന്നു മാറി രാജപദവിയെ പ്രത്യേകരീതിയിൽ ദിവ്യത്വവൽക്കരിക്കാൻ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു.

പുതിയ ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെയും ബന്ധങ്ങളുടെയും സ്വഭാവം രാജാധിപത്യത്തോടെ മാറി. മിച്ചധനത്തിന്റെ വിതരണക്രമം പൂർണ്ണമായും മാറി.

രേഖീയമായ ഈ മാർക്സിസ്റ്റ് വിശദീകരണം തീർച്ചയായും ചില സൈദ്ധാന്തികപ്രതിസന്ധികളുയർത്തുന്നുണ്ട്. മാർക്സിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യചരിത്രകാരൻമാർ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ചല്ല; പിൽക്കാല

സമൂഹങ്ങളുടെ പഠനത്തിലാണ് ഊന്നിയത്. അതാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രാഖ്യാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പരിമിതി.

ദേശീയവാദികളുടെയും മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാരുടെയും ഇടയ്ക്കുള്ള മധ്യമാർഗമാണ് അഴീക്കോട് ഇന്ത്യൻ പഠനങ്ങളിൽ സ്വീകരിച്ച നിലപാട്. ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെ മഹത്തായ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണുകയും ഭിന്നിപ്പിന്റെ വർത്തമാന രാഷ്ട്രീയകാലത്ത് ഈ പാരമ്പര്യത്തെ പ്രതിരോധമായി ഉയർത്തിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നിടത്താണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങളുടെ പ്രസക്തി. ഒരേസമയം ഗാന്ധിയനായിരിക്കുകയും പുരോഗമനാശയങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെടുകയും ചെയ്യാൻ അഴീക്കോടിലെ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന ദാർശനികനു കഴിഞ്ഞു. ഹിന്ദുത്വഫാസിസത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധങ്ങളായാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെത്തന്നെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ബാബരി മസ്ജിദ് തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം ഇന്ത്യയിൽ സംഭവിച്ച ഹിന്ദുത്വവൽക്കരണത്തെ തടയുന്നതിൽ അഴീക്കോട് സർവ്വഥാ ശ്രദ്ധിച്ചു. പ്രസംഗവേദികളിലും പിന്നീട് പ്രഭാഷണങ്ങളിലും അദ്ദേഹം ഉയർത്തിക്കാട്ടിയത് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളെയും അതിലൂടെയുള്ള സാംസ്കാരികമായ വീണ്ടെടുപ്പുമാണ്.

3.2 ഇന്ത്യയും ചിന്തയും

തത്വവും മനുഷ്യനും എന്ന കൃതിയെ പരിഷ്കരിച്ച് സുകുമാർ അഴീക്കോട് എഴുതിയ കൃതിയാണിത്. സാമാന്യമായി ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെയും സംസ്കാരത്തെയും വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു. ഈ കൃതിക്ക് മൂന്നു ഭാഗങ്ങളാണുള്ളത് 1. സംസ്കാരചിന്തകൾ 2. വിശ്വചിന്തകൾ 3. വർത്തമാനചിന്തകൾ എന്നിങ്ങനെ.

3.2.1 ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളുടെ പരിസരം

ഇന്ത്യയുടെ സവിശേഷസ്വഭാവമായി കരുതപ്പെടുന്നതാണ് ആധ്യാത്മികത്വം. സ്വാഭാവികമായും ഔൽപത്തികമായും ഇന്ത്യക്കാരുടെ മതസിദ്ധാന്തം സ്വതന്ത്ര വിശേഷമുള്ളതാണ്. അന്തർദർശനങ്ങളിൽനിന്നാണ് ഇന്ത്യയിൽ മതദർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടത്. ഇന്ത്യയിൽ നിന്നു ഭിന്നമായി ഗ്രീക്കിലും റോമിലും തത്വചിന്തയും മതവും യുക്തിപരമായ സംവാദങ്ങളിലൂടെയാണ് വളർന്നത്. ഇവിടെയാകട്ടെ ദർശനങ്ങൾ യുക്തിക്കകത്തോ സംവാദങ്ങൾക്കകത്തോ ഒതുങ്ങാൻ വൈമുഖ്യം കാണിക്കുകയും അവ സ്വതന്ത്രമായിത്തന്നെ നിലനിന്നുപോരുകയും ചെയ്തു. വസ്തു മതങ്ങൾ (Religions of Objects) എന്നും അനുഭവമതങ്ങൾ (Religions of Experience) എന്നും മതങ്ങൾ അന്തഃസാരം മുൻനിർത്തി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഭാരതീയമതം രണ്ടാമത്തെ തരത്തിൽ പെടുമെന്നു സാരം.[17]

3.2.1.2. മതം

ഇന്ത്യൻ ദാർശനികരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഉള്ളിലുള്ള സത്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കലാണ് മതം. അതുതന്നെയാണ് മതാത്മകജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യവും ഇത്തരത്തിൽ പല തരത്തിൽ സത്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോഴെല്ലാം ഇന്ത്യ വ്യത്യസ്ത ദർശനങ്ങളെ പ്രാപിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. പൂർണ്ണാഭിലാഷത്തെ സംതൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ ഇന്ദ്രിയാധിഷ്ഠിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിനു സാധിക്കാതെ വരുമ്പോൾ മനുഷ്യനെത്തിച്ചേരുന്ന അലൗകികാനുഭൂതിയുടെ മണ്ഡലമാണ് മതം.[18] എന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഇതിനെ നിർവ്വചിക്കുന്നു.

3.2.1.3. മായ, യോഗം

അപൂർണ്ണമായ ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തെ സത്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന രൂപമായ മായയായി ഭാരതീയർ തള്ളിക്കളയുന്നു. മായ/മിഥ്യ അസത്യമാണെന്നതിനാൽ അതിന് അർത്ഥമോ സ്ഥിരതയോ ഇല്ല. ഉള്ളതുമല്ല

ഇല്ലാത്തതുമല്ല എന്ന നിലയിൽ മായയെ നിർവ്വചിച്ചുകൊണ്ടാണ് മായസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ അനിർവ്വചനീയതത്വവാദം ഉടലെടുക്കുന്നത്. സത്യാന്വേഷണത്തെ ശാസ്ത്രമായി കരുതുകയാണെങ്കിൽ അദ്വൈതി ആന്തരസത്യത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ തുനിയുകയാണ്. ഇതിനെ ഒരു നിലയ്ക്ക് ആധ്യാത്മികശാസ്ത്രമെന്ന മട്ടിൽ സാങ്കേതികമായി യോഗമെന്നു വിളിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളനുസരിച്ച് ശരിയല്ലാത്ത മതജ്ഞാനം മനുഷ്യരെ നശിപ്പിക്കുമെന്നാണ് തത്വം.

3.2.1.4. യുക്തി

മതം സ്വാനുഭവത്തിൽ ഉറച്ചു നിൽക്കുകയാണെങ്കിൽ അത് അന്ധവിശ്വാസമോ അയുക്തികമോ അല്ല. ജ്ഞാനാർജ്ജവത്തിനുള്ള പ്രമാണങ്ങളിൽ സ്വാനുഭവം പൂർവ്വജ്ഞാനം എന്നിവപോലെ സമാദരണീയമാണ് യുക്തി. യുക്തിക്കു തത്വചിന്തയിലും ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളിലും സാരമായ വേരോട്ടമുണ്ട്. തർക്കവിദ്യ ഒരു പ്രധാനമായ ജ്ഞാനവിഷയമായി ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു. യുക്തിയോടുള്ള എതിർപ്പ് മനുഷ്യജീവിതത്തോടുതന്നെയുള്ള എതിർപ്പാണെന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മതം. അതു മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയെത്തന്നെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നാണ്. തത്വചിന്തതന്നെയും വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത് യുക്തിപൂർവ്വമായ ചോദ്യങ്ങളിൽനിന്നും അന്വേഷണങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കൾ ഇന്ത്യയുടെ ശുദ്ധമായ മതസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഗീതയിൽ കൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനോടു പറയുന്ന വാക്ക് വിമൃശ്യ എന്നാണ്. അതായത് വിമർശിച്ച് ഇഷ്ടംപോലെ ചെയ്യുക എന്നർത്ഥത്തിൽ. ഇന്നു 'വിമൃശ്യ' എന്ന വാക്ക് പ്രചാരത്തിലില്ല. വിമൃശ്യ എന്നത് ചുരുങ്ങി വിമർശനം എന്ന പരിമിതാർത്ഥം മാത്രമുള്ള പദമായി യുക്തിസഹമായ വിശകലനം മാറിയിരിക്കുന്നു.

യുക്തിസഹമല്ലാത്ത വിശ്വാസങ്ങളെ ഇന്ത്യൻദാർശനികർ എതിർത്തിരുന്നു. ആത്മജ്ഞാനംതന്നെയും ഒരു വ്യക്തി അനുഭവിച്ചറിയുന്ന

അനുഭൂതിവിശേഷമാണ്. ഇന്ന് യുക്തിയെ മതങ്ങൾ കയ്യൊഴിയുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് അനാചാരങ്ങളും അയുക്തികളും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പ്രവണതയെ അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. “പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ പ്രതിഭാധനരായ ഋഷീശ്വരന്മാർ നിഷേധിക്കുകയും അവഹേളിക്കുകയും ചെയ്ത അനാചാരങ്ങൾ സ്വതന്ത്രഭാരതത്തിൽ സ്വതന്ത്രങ്ങളായി പുനരുജ്ജീവനം ചെയ്തു തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഇന്നു പതുക്കെ തല പൊക്കിത്തുടങ്ങിയിട്ടുള്ള യാഗഭ്രമം നോക്കുക... വയറ്റുപിഴപ്പിനുള്ള വഴി മാത്രമായിരുന്നു യാഗം എന്നായിരുന്നു ഉപനിഷത്തുക്കൾ പ്രഘോഷിച്ചത്. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ, ഋത്വിക്കുകൾ യാഗം ചെയ്യുന്നതിനെ പരിഹസിച്ചുകൊണ്ട് പട്ടികൾ നടത്തുന്ന ഒരു യാഗാഭാസത്തെ വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്. യാഥാസ്ഥിതിക പണ്ഡിതൻമാർ ഈ ഭാഗം മൂടിവെയ്ക്കാറാണ് പതിവ്. ‘ശൗവ ഉദ്ഗീഥ’ എന്ന പേരിൽ ആ വിഡംബനം അറിയപ്പെടുന്നു. ശങ്കരൻ മുതൽ മേൽപ്പത്തൂർ വരെ അനർത്ഥകരമായ യാഗഭ്രമത്തെ എതിർക്കുകയുണ്ടായി.”[19]

‘പരീക്ഷ്യ’ എന്ന വാക്കാണ് യുക്തിപരമായ വിശകലനത്തിന് ബുദ്ധൻ ശിഷ്യരോട് പറയുമ്പോൾ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഗീതയിൽ ഇതിനു സമാനമായ വാക്ക് വിമൃശ്യ എന്നാണ്. ഉപനിഷത്തിലാവട്ടെ ഇത് ‘തപഃ തപ്ത്വാ’ എന്നാണ് ഉപയോഗിച്ചു കാണുന്നത്.

3.2.1.5. മതം X ആത്മീയാനുഭൂതി

ആത്മീയത എന്നത് തെറ്റായാണ് പലപ്പോഴും ഉപയോഗിച്ച് വരുന്നത്. അനുഭവമാണ് ആത്മീയതയുടെ ജീവൻ. അത് കേവലമായ ഇന്ദ്രിയാനുഭവമല്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കുമേലെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന ആത്മാവിന്റെ അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടാവുന്നതാണത്. അതിനാൽ തന്നെ യഥാർത്ഥ മതം പുരോഹിത സംസ്കാരത്തിനെതിരാണ്. സ്വന്തം ഹൃദയത്തിൽ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം അനുഭവിക്കലാണത്. അങ്ങനെയൊരാൾക്ക്

പുരോഹിതന്റെ ആവശ്യമില്ല. പൗരോഹിത്യമതത്തിനെതിരായിട്ടാണ് ആത്മീയാനുഭൂതി നിലനിൽക്കുന്നത്. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ യഥാർത്ഥ സാരം ഈ ആത്മീയാവിഷ്കാരത്തെ അറിയാനുള്ള ശ്രമമാണ്. ഈ അനുഭൂതി വിശേഷത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പൗരോഹിത്യമതങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

സംസ്കാരം ഒരു ഓർമ്മയായോ ഭുതകാലത്തെക്കുറിക്കുന്ന ഒരനുഭൂതിയായോ മാറുമ്പോൾ അത് നിശ്ചലമായിരിക്കുകയും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വർത്തമാന ഇന്ത്യ നേരിടുന്ന യഥാർത്ഥ പ്രതിസന്ധി സംസ്കാരത്തെപ്രതി സംഭവിച്ച ഈ സ്തബ്ധതയാണെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കരുതുന്നു.

3.2.1.6. ബുദ്ധൻ

ഇന്ത്യൻസംസ്കാരത്തിന്റെ ആന്തരപ്രഭയുടെ ഏറ്റവും മൂർത്തമായ രൂപമാണ് ഗൗതമ ബുദ്ധൻ. സഹിഷ്ണുത എന്ന മഹത്തായ തത്വചിന്ത ബുദ്ധദർശനം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. അതുവഴി ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പുനരുദ്ധാരണമാണ് ബുദ്ധൻ നിർവ്വഹിച്ച അവതാര കർതൃത്വം എന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[20] ആത്മീയാനുഭവത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കാനും പൗരോഹിത്യത്തെ തകർക്കാനും ബുദ്ധദർശനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു. നിശബ്ദമായൊരു ആത്മീയവിപ്ലവത്തിനു തുടക്കം കുറിക്കുകയാണ് ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതം ചെയ്തത്. പിന്നീട് ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതം വേരോട്ടം കിട്ടാതെ പോയതിനു കാരണം പൗരോഹിത്യത്തെ അതത്രമേൽ അസ്വസ്ഥമാക്കി എന്നതുകൊണ്ടാണ്.

3.2.1.7. പ്രസ്ഥാനത്രയം

വേദം, ബ്രാഹ്മണം, ഉപനിഷത് എന്നിവയാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളിൽ ആദ്യത്തെ പ്രസ്ഥാനത്രയം. പിന്നീടുവന്ന പ്രസ്ഥാനത്രയമാണ് ഉപനിഷത്ത്, ഗീത, ബ്രഹ്മസൂത്രം എന്നത്. രണ്ടാമത്തെ പ്രസ്ഥാനത്രയം ഒരേ ആശയത്തിലേക്കുതന്നെ സഞ്ചരിക്കുന്നതായതിനാൽ അതിനാണ് ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയിൽ പ്രാമാണികത്വം

നേടാനായത്. വേദവും ഉപനിഷത്തുക്കളും ശ്രുതിയാണ്. ശ്രുതിയ്ക്ക് ശ്രവിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നാണ് അർത്ഥം. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണം ശ്രുതിയല്ല സ്മൃതിയാണ്. സ്മൃതിയായതിനാൽ ബ്രാഹ്മണങ്ങൾക്ക് പൗരോഹിത്യ മതവ്യവസ്ഥയിൽ മേൽക്കൈ നേടാനായി. കാലക്രമേണ ബ്രാഹ്മണങ്ങളെ വേദങ്ങളിൽ കലർത്തി അവയുടെ അർത്ഥം തന്നെ മാറ്റിക്കളയുകയുണ്ടായി. വേദമന്ത്രങ്ങൾ ഛന്ദോരൂപത്തിലും ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ ഗദ്യത്തിലുമാണ്.

ജൈമിനി മഹർഷി നേതൃത്വം കൊടുത്ത മീമാംസാകാരന്മാരുടെ വരവ് യജ്ഞപാരമ്പര്യത്തെ വളരെയധികം ശക്തിപ്പെടുത്തി. കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന് ഈ യജ്ഞമീമാംസാപാരമ്പര്യമാണ് ആധാരശിലയായി എന്നും വർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്.[21] ശങ്കരാചാര്യരും കാക്കശ്ശേരി ഭട്ടതിരിയും മുന്നോട്ടുവെച്ച അദ്വൈതവേദാന്തം ഈ മീമാംസയുമായി ഇണങ്ങാത്തതിനാൽ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന് ഇവിടെ വേണ്ടത്ര വേരോട്ടമുണ്ടായില്ല.

3.2.1.8. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം

യാഗത്തിന്റെയും യജ്ഞത്തിന്റെയും ഫലമായി ധാരാളമായി മൃഗബലി നടത്തപ്പെട്ടു. പല തരത്തിൽപ്പെട്ട ജീവികളെ നിഷ്കരുണം കൊല നടത്തുന്ന ഒരു വേദിയായിത്തീർന്നു ഇവ. അശ്വമേധം എന്ന വ്യാജേന അന്ന് ഇന്ത്യയിൽ നടത്തപ്പെട്ട ജന്തുഹിംസ അറുകൊലകൾ തന്നെയായിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ നിരർത്ഥകതയെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു. വേദലക്ഷ്യം യജ്ഞാനുഷ്ഠാനമാണെന്ന ഒരു തെറ്റിദ്ധാരണ പരത്താൻ ബ്രാഹ്മണങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു. ആചാരപരമായി അതുണ്ടാക്കിയ അന്ധസംസ്കാരങ്ങളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശാൻ ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് കഴിഞ്ഞെന്നു അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ വേദചിന്തയെ ബലാത്കാരം ചെയ്ത് തള്ളിവിട്ട വഴിയിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായ ഒരു വഴിയുണ്ടാക്കി അതിലൂടെ വേദചൈതന്യത്തെ തള്ളിവിട്ടു എന്നതാണ് ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിന് ഉപനിഷത്തുക്കൾ നൽകിയ മഹത്തായ സംഭാവന.

അന്ന് അവ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിട്ടില്ലായിരുന്നു എങ്കിൽ ഇന്ത്യ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെയും കർമ്മകാണ്ഡത്തിന്റെയും പിടിയിൽ പെട്ട് മുക്തമാവാതെ ഇന്നും വലഞ്ഞു കഴിഞ്ഞേനെ.[22]

3.2.1.9. ഉപനിഷത്ഭാവന

യജ്ഞം, യാഗം, ഹവിസ്സ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകൾ ഉപനിഷത്തുക്കൾ നിലനിർത്തിയെങ്കിലും അവ നവീനമായ ഒരു അർത്ഥത്തിലാണ് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന അശ്വമേധത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തുള്ള കുതിര സങ്കൽപ്പാതീതമായ പ്രപഞ്ചഭാവനയെ കുറിക്കുന്നതാണ്. അതിന്റെ ശിരസ്സ്-ഉഷസ്സ്, പൃഷ്ഠം-ആകാശം, ഉദരം-അന്തരീക്ഷം, കുളമ്പ്-ഭൂമി, അസ്ഥികൾ-നക്ഷത്രങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭാവന പ്രകൃതിയിലേക്ക് വളർന്നു വികസിക്കുന്നതാണ്. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലെ യാഗം എന്ന ബാഹ്യമായ ഹിംസാകർമ്മം ഇവിടെ ആന്തരമായ ഒരു കലാശിൽപമായി മാറുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ പ്രപഞ്ചവും ജീവിതവും മുഴുവൻ യജ്ഞത്തിലധിഷ്ഠിതമാണെന്ന ആശയം ഉപനിഷത്തിനെ പ്രകാശമാനമാക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ സ്വന്തം ജീവിതംകൊണ്ട് സ്വയം യജ്ഞം നടത്തണമെന്ന പാഠമാണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലെ, അഗ്നിയിൽ നെയ്യ് ഹോമിക്കലിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ആന്തരകർമ്മത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഉപനിഷത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ആ യാഗത്തിൽ അഹിംസയും സത്യവും ജീവിതമൂല്യങ്ങളുമെല്ലാം പങ്ക് ചേർക്കപ്പെടുന്നു. ഈ ഉപനിഷത്ഭാവനയെ മനസ്സിലാക്കാതെ യജ്ഞാദികൾ കൊണ്ട് ഇന്ത്യയെ പുറകോട്ടു നടത്തുകയാണ് ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം ചെയ്തത്.

മുണ്ഡകോപനിഷത്ത് യജ്ഞഭ്രാന്തന്മാരെ കലശലായി അധിക്ഷേപിക്കുന്നു - യജ്ഞങ്ങൾ പൊട്ടത്തോണികളാണ്. അവ ചീത്തകർമ്മങ്ങളാണ്, ഇവയിൽ ഭ്രമിക്കുന്നവർ മൂഢൻമാരാണ്; കുരുടൻമാരായ അവർ കുരുടൻമാരെ നയിക്കുന്നു. ഇവരെ ബാലന്മാരെന്നും ഋഷി കളിയാക്കുന്നു. സോമയാഗത്തെ ആക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലെ

ശൗവഉദ്ഗീത എന്ന ഭാഗം. പട്ടികൾ കൂട്ടമായി ഭക്ഷണത്തിനുവേണ്ടി ഓരിയിടുന്നതിനെയാണ് യാഗവുമായി ഉപമിക്കുന്നത്. യാഗഭ്രമത്തിനെതിരെ ഋഷിമാർ ഉയർത്തിയ ഏറ്റവും ശക്തമായ വിമർശനങ്ങളാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ഈ മനോഹരസന്ദർഭങ്ങൾ.

3.2.2. ദാർശനികമായ ഇതര പ്രതിരോധങ്ങൾ

ശ്രീബുദ്ധൻ യജ്ഞവിരോധിയായിരുന്നു. മൃഗങ്ങളെ ഹിംസിക്കുന്ന യാഗങ്ങൾ ബുദ്ധന്റെ ഹൃദയത്തെ തകർക്കുന്നതായിരുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കൾക്കൊപ്പം ഭഗവദ്ഗീതയും യജ്ഞത്തിന്ന് ജന്തുഹിംസയിൽ നിന്നും സ്വർഗ്ഗാദിലാഭമോഹത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ഉള്ളടക്കം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കാൻ വിജയപൂർവ്വം പരിശ്രമിച്ചു. ഗീതയിലെ യജ്ഞചിന്ത കർമ്മയോഗവുമായി ചേർത്തുവെച്ചാണ് വായിക്കേണ്ടത്. ജീവിതത്തിലെ കർത്തവ്യങ്ങൾ ചെയ്യലാണ് യജ്ഞം എന്നതാണ് ഇതിന്റെ സാരം. അവനവന്റെ കർമ്മം ചെയ്യലാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനം. മീമാംസാകാരന്റെ യജ്ഞവിചാരത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് ഫലം കാംക്ഷിക്കാത്തവൻ നടത്തുന്നതാണ് ഉത്തമമായ യാഗമെന്ന് ഗീതാകാരൻ നിർവ്വചിക്കുന്നു. ഗീത ജ്ഞാനയജ്ഞത്തെയാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത്. എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും ജ്ഞാനത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നു. കർമ്മത്തിലൂടെ അറിവിന്റെ ഹോമം നടത്തലാണ് ശരിയായ യജ്ഞമെന്നു സാരം. യജ്ഞസംസ്കാരത്തിന്റെ ഇരുട്ടിൽനിന്നും ഇന്ത്യയെ മോചിപ്പിക്കാനാണ് ഉപനിഷത്തും ബുദ്ധനും ഗീതയും പരിശ്രമിച്ചത്. ഇന്ത്യൻസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രധാന തേജസ്സുകളായി ഇവ നിലനിൽക്കുന്നതിന്റെ കാരണം അതു മനുഷ്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നു എന്നതാണ്. നിസ്സംഗമായ കർമ്മത്തിൽ കവിഞ്ഞ ഒരു യജ്ഞം വേറെയില്ലെന്നു ഗീത ഉപദേശിച്ചപ്പോൾ ഹിംസ പാടില്ലെന്ന് ബുദ്ധൻ ഉപദേശിച്ചു. യാഗങ്ങൾ ഹിംസയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്ന വേദനയിൽ നിന്നാണ് അതിനെതിരായി ബുദ്ധദർശനം രൂപപ്പെട്ടത്.

വേദാന്തം ഭൗതികശാസ്ത്രംപോലെയാണെന്ന് സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പറഞ്ഞു. ശാസ്ത്രത്തെപ്പോലെ സ്വന്തമായി പരീക്ഷണ നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തി സ്വാനുഭവത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ സുപരീക്ഷിതമായ മാർഗ്ഗങ്ങൾ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിനുണ്ടെന്നാണ് അദ്ദേഹം ഇതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കിയത്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തെയും വേദാന്തത്തെയും തുല്യമായി കാണുകയായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ഇന്നത്തെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇവ രണ്ടിനെയും സാമാന്യമായി കാണുന്ന ധാരാളം വായനകൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ഇവയെ കവിഞ്ഞ വായനകളായോ ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളായോ ആണ് കരുതേണ്ടത്.

3.2.2.1. ഭഗവത്ഗീത

ഇന്ത്യയിലെ മതവിചാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രം എന്ന് ആനന്ദകുമാരസ്വാമിയും ശാശ്വതചിന്തയെ ഏറ്റവും വ്യവസ്ഥിതമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന മതഗ്രന്ഥം എന്നു പാശ്ചാത്യനായ ആൾഡസ് ഹക്സിലിലും ഭഗവദ്ഗീതയെ വാഴ്ത്തുന്നു.[23] അനവധിയായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും തുടർ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുംകൊണ്ട് മൂടിപ്പോയ കൃതിയാണ് ഭഗവദ്ഗീത. ഗാന്ധിജി ഗീതയെ ധർമ്മകാവ്യം എന്നു വിളിച്ചു. ശരിയായ കർമ്മം ഏതെന്ന അന്വേഷണമാണ് മഹാഭാരതത്തിലുള്ളത്. അതിന്റെ ഭാഗമാണ് ഗീതയും. ഭഗവാന്റെ ആത്മപ്രകാശനമാണെന്നതിനാൽ ഗീതയ്ക്ക് കാവ്യാംശം കൈവരുന്നു. തെരുവിൽനിന്ന് തത്വശാസ്ത്രം പ്രസംഗിച്ച സോക്രട്ടീസിനെപ്പോലെ പടക്കളത്തിൽ ഗീതാകാരൻ കർമ്മദർശനം അവതരിപ്പിച്ചു എന്നും കുരുക്ഷേത്രസങ്കൽപ്പം തത്വശാസ്ത്രത്തിനു ജീവിതത്തോടുണ്ടായിരിക്കേണ്ട നിയതബന്ധത്തിന്റെ കാവ്യാത്മകമായ പ്രതിരൂപമാണ്[24] എന്നും സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഗീതയുടെ അലൗകികമായ ദർശനാശയങ്ങളോട് വിയോജിക്കുകയാണ് അഴീക്കോട്. ഭൗതികജീവിതവുമായി ചേർത്തു നിർത്തിയിട്ടാണ് ഗീതാദർശനത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടത്. ഗാന്ധിജി മുന്നോട്ടുവെച്ച കർമ്മസിദ്ധാന്തവുമായി വളരെ അടുപ്പം ഭഗവദ്ഗീതയ്ക്കുണ്ട്. കർമ്മത്തിലൂടെയാണ് ലോകഹിതം

പ്രവർത്തിക്കേണ്ടത്. കർമ്മനിഷേധം ലോകനിഷേധം തന്നെയാണ്. കർമ്മം ചെയ്യാത്ത ഒരാൾക്ക് ജീവിതം അസാധ്യമാണ് എന്ന ആശയമാണ് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ സാരം. ഈശ്വരസേവ മനുഷ്യസേവയാണെന്നു വരുമ്പോൾ ഭക്തി ജ്ഞാനമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഗാന്ധിജി ഗീതയെ മനസ്സിലാക്കിയത് ഇത്തരത്തിലാണ്. ലോകസ്നേഹത്തെ ജ്ഞാനമായി അറിയുകയാണ് ഗാന്ധിയൻചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം. അഴീക്കോടിലെ ദാർശനികനെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഗാന്ധിജി ഒരു ദീപസ്തംഭമായി നിലനിൽക്കുന്നു. അതുവഴി ഭഗവദ്ഗീതയും അഴീക്കോടിനെ വളരെ സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. മറ്റു വ്യാഖ്യാതാക്കൾ പരിചരിച്ചതുപോലെ ഭഗവദ്ഗീതയെ ദർശനങ്ങളുടെ മാലയായി മാത്രമല്ല അഴീക്കോട് കണ്ടത് എന്നതാണ് പ്രധാന വ്യത്യാസം. വൈകാരികവും ധൈഷണികവുമായ മൂല്യങ്ങളെ ഒരേസമയം ഗീത ഉൾക്കൊള്ളുന്നുവെന്നും അത് ജീവിതഗന്ധിയായ കാവ്യാവിഷ്കരണമാണെന്നും ഉള്ള വിമർശനനിലപാടാണ് ഭഗവദ്ഗീത എന്ന അധ്യായത്തിൽ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്.

3.2.2.2. അവതാരങ്ങൾ

ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളിൽ ആധുനികമനുഷ്യന് അംഗീകരിക്കാൻ വളരെ പ്രയാസം തോന്നുന്ന ദർശനങ്ങളിലൊന്നാണ് അവതാരങ്ങൾ എന്ന് അരവിന്ദഘോഷിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പറയുന്നു. അവതാരത്തിന്റെ ധാത്വർത്ഥം കീഴോട്ടുവരയൽ എന്നാണ്. നാം താഴെനിന്ന് എന്തായി വികസിക്കണമോ അതിനെ ഐശ്വര്യശക്തി മുകളിൽ നിന്ന് ആവിഷ്കരിച്ച് കാണിക്കുന്നതാണ് അവതാരമെന്ന് അരവിന്ദമഹർഷി വിവരിക്കുന്നതായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഉദ്ധരിക്കുന്നു.[25] (The Message of Gita). പുരാണങ്ങളിലും ഇതിഹാസങ്ങളിലുമാണ് അവതാരകഥകൾ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. പല പുരാവൃത്തങ്ങളുടെയും വിപുലീകരണമാണ് പുരാണങ്ങൾ. തങ്ങളുടെ ദാർശനികവെളിച്ചത്തിൽ മനുഷ്യചരിത്രത്തെയും

വീക്ഷിച്ചപ്പോൾ ഋഷിമാർക്കു കിട്ടിയ ദർശനങ്ങളെ ഭാവനാത്മകമായി കലാഭംഗിയോടെ പുരാണങ്ങളിലൂടെ അവർ ആവിഷ്കരിച്ചു. ഹൈന്ദവത എന്ന മതകീയദർശനത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തുന്ന കലാവിഷ്കാരങ്ങളാണെന്നതാണ് പുരാണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച വലിയ രസം. ലോകത്തിന്റെയും മനുഷ്യരാശിയുടെയും ഗതിവിഗതികളെ അവതാരകഥകൾകൊണ്ട് നമ്മുടെ പൗരാണികർ വിവരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. മനുഷ്യൻ അനുഭവിച്ച വലിയ പ്രതിസന്ധികളെ അതതുകാലങ്ങളിൽ തരണം ചെയ്തതിന്റെ ചരിത്രദർശനമാണ് അവതാരകഥകൾക്കകത്തുനിന്നും കണ്ടെത്താനാവുക.

അധർമ്മം വെടിയാനും ധർമ്മത്തെ വളർത്താനുമാണ് അവതാരങ്ങളുണ്ടായതെന്നു ഭഗവദ്ഗീതയിൽ പറയുന്നു. അവതാരകഥകൾക്ക് പരിണാമസിദ്ധാന്തവുമായി ബന്ധമുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളെയെല്ലാം സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരാകരിക്കുന്നു. മത്സ്യം, കൂർമ്മം എന്നിവ ഒടുവിൽ മനുഷ്യനായി പരിണമിച്ചു എന്ന മട്ടിലുള്ള പരിണാമവാദം യുക്തിപരമായി ശരിയല്ല. ദശാവതാര ചരിത്രത്തെ ചാൾസ് ഡാർവിന്റെ പരിണാമവാദവുമായി യോജിപ്പിക്കുന്ന തരം വാദങ്ങൾ ബാലിശമാണ്. ഈ അവതാരകാലങ്ങളിലെല്ലാം മനുഷ്യൻ ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. കേവലമായ മനുഷ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ. അതിനാൽതന്നെ അവതാരകഥകൾ മനുഷ്യകൽപ്പിതങ്ങളാണ്. പുനരുത്ഥാനസിദ്ധാന്തവുമായി മാത്രമാണ് ഒരൽപ്പമെങ്കിലും സാമ്യം അവതാരകഥകൾക്കുള്ളത് എന്ന അഭിപ്രായമാണ് അഴീക്കോടിനുള്ളത്. ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളും ബലാബലപരീക്ഷണങ്ങളും മനുഷ്യചരിത്രത്തെ എങ്ങനെ നിർണ്ണയിച്ചു എന്നതിന്റെ കലാവ്യാഖ്യാനങ്ങളായിട്ടാണ് അവതാരങ്ങളെ കാണേണ്ടത്. വിഷമാവസ്ഥകളിൽ നിന്ന് അതിജീവിക്കാനുള്ള സാമാന്യധർമ്മം. മനുഷ്യമഹത്വത്തെയും അധ്വാനത്തെയും അവതാരകഥകൾ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നു. അധ്വാനകേന്ദ്രിതമായ ഒരു സമൂഹത്തിൽനിന്ന് രൂപപ്പെട്ടുവന്ന പുരാവൃത്തങ്ങളാണ് ആഖ്യാനങ്ങളായും

കലാസൃഷ്ടികളായും പുറത്തു വന്നിട്ടുള്ളത്. അവതാരകഥകൾ തൊഴിലധിഷ്ഠിത സമൂഹത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ആഖ്യാനങ്ങളാണ്.

3.2.2.4. മാക്സ് മുള്ളർ

ഈ കൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗം മാക്സ് മുള്ളറെക്കുറിച്ചാണ്. മുള്ളറെ മഹത്തായ ഇന്ത്യൻ പഠിതാവായിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കണക്കാക്കുന്നത്. *തത്വമസി*യെപ്പോലൊരു കൃതി രചിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് പ്രേരണയായത് മാക്സ് മുള്ളറുടെ ഉപനിഷത്പഠനങ്ങളാണ്. മാക്സ് മുള്ളറിന്റെ ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പ് എന്ന മട്ടിലാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം.

മാക്സ് മുള്ളറിന്റെ ഉപനിഷത്പരിഭാഷയും പഠനങ്ങളുമാണ് ഉപനിഷത്തിന്റെ വെളിച്ചം ലോകമെങ്ങുമെത്തിച്ചത്. മാക്സ് മുള്ളർ എന്ന പേരിന്റെ സംസ്കൃത തത്ഭവമായ മോക്ഷമുള്ളൂരൻ എന്ന പദം, ഒരു എഴുപത്തഞ്ചു കൊല്ലം മുമ്പു വരെ ധാരാളം പ്രചാരത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ബാലിശവും യുക്തിരഹിതവുമായ ഒരു വാദം മാത്രമാണ് ഈ കണ്ടെത്തൽ. 20-ാം വയസ്സിൽ മുള്ളർ ഗീത വിവർത്തനം ചെയ്യുകയും തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ ഡോക്ടർ ബിരുദം നേടുകയും ചെയ്തു. മാക്സ് മുള്ളറെ സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ വിശേഷിപ്പിച്ചത് അഭിനവ സായണൻ എന്നാണ്. ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച് വളരെയധികം പഠനങ്ങൾ നടത്തിയെങ്കിലും ഒരിക്കൽപോലും ഇന്ത്യയിൽ വരാത്ത ഇന്ത്യൻ പഠിതാവായിരുന്നു മുള്ളർ. വേദം, ഉപനിഷത്ത് തുടങ്ങിയവ അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ഓക്സ്ഫോർഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി അധ്യാപകനായിരിക്കവേയാണ് വിവർത്തനം ചെയ്തത്. ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാൻ ഇന്ത്യയിൽ വരാതെ ഇംഗ്ലണ്ട് തെരഞ്ഞെടുത്തതും വിരോധാഭാസം. യൂറോപ്യൻ യുക്തിബോധത്തിലൂടെ ഇന്ത്യയെ നോക്കിയ കണ്ണാണ് മുള്ളറുടേത്.

ഇന്ത്യയെപ്പറ്റി ഗാന്ധിജിപോലും മനസ്സിലാക്കിയത് *ഇൻഡ്യ - വാട്ട് കാൻ ഇറ്റ് ടീച്ച് അസ്? (India - What Can it Teach Us?)* എന്ന കൃതി വായിച്ചിട്ടാണെന്ന് ഗാന്ധിജിയുടെ ആത്മകഥയിൽ പരാമർശമുള്ളതായി സുകുമാർ അഴീക്കോട്

സൂചിപ്പിക്കുന്നു. *ദ സയൻസ് ഓഫ് ലാംഗ്വേജ്, ക്ലിപ്സ് ഫ്രം എ ജർമ്മൻ വർക് ഷോപ്, ബയോഗ്രഫി ഓഫ് ദ വേർഡ്സ് ആന്റ് ഹോം ഓഫ് ദി ആര്യൻസ്* എന്നീ മുള്ളറുടെ കൃതികൾ ശ്രദ്ധേയങ്ങളാണ്. ഇതിൽ *ബയോഗ്രഫി ഓഫ് ദ വേർഡ്സ് ആന്റ് ഹോം ഓഫ് ദി ആര്യൻസ്* എന്ന കൃതിയിൽ സംസ്കൃതപദങ്ങളുടെ നിരുക്തി പരിശോധിച്ച് ആര്യന്മാരുടെ ഉത്ഭവസ്ഥാനം കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ആര്യൻപക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം സംസ്കൃതം പഠിച്ചതെന്നും തദ്വാരാ അതിനുവേണ്ടിയാണ് സംസ്കൃതത്തെ മഹത്വവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതെന്നും കരുതാം. ആര്യൻ 'വംശ'ത്തെയല്ല; 'ഭാഷ'യെയാണ് കുറിക്കുന്നതെന്ന് മാക്സ് മുള്ളർ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. ഇന്ത്യയോടുള്ള മുള്ളറുടെ അകമഴിഞ്ഞ സ്നേഹവായ്പിനെക്കുറിച്ച് പുകഴ്ത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആര്യൻ വീക്ഷണകോണിലൂടെയാണോ ഇന്ത്യയെ കണ്ടത് എന്നതിനെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോടിന്റെ നോട്ടമെത്തുന്നില്ല. സംസ്കൃതത്തെ മഹത്വവൽക്കരിക്കുന്നതിൽ ആര്യൻപ്രത്യയശാസ്ത്രം മുള്ളറെ പ്രേരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടോ എന്നത് അഴീക്കോടിന്റെ ആലോചനാവിഷയമല്ല എന്നത് ഒരു പ്രധാന പോരായ്മയാണ്.

3.2.2.5. വിവേകാനന്ദൻ

യോഗമാർഗ്ഗാനുയായികളല്ലാതെ, വെറും വാക്കുകളിലൂടെ തൃപ്തരാകുന്ന മതവിശ്വാസികളെല്ലാം നിരീശ്വരവാദികളെക്കാൾ മോശക്കാരാണെന്ന് ഘോഷിക്കാനുള്ള ധീരത വിവേകാനന്ദനുണ്ടായിരുന്നു. മതത്തെ കേവലം ജഡമായ വിശ്വാസസംഹിതയായിട്ടല്ല അദ്ദേഹം കണ്ടത്. മതത്തെ ജീവത്തായ അനുഭൂതിയുടെ ശാസ്ത്രമായിട്ടാണ് കണ്ടത്. മനുഷ്യദർശനം തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മരഹസ്യം എന്നാണ് വിവേകാനന്ദൻ കരുതിയത്. ബ്രഹ്മം ഏറ്റവും വലിയ വൃത്തമാണെന്നും അതിന്റെ പരിധിയിൽ മറ്റെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു എന്നുമാണ് ഏറ്റവും ചുരുക്കത്തിൽ വിവേകാനന്ദമതമെന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[26.] വിവേകാനന്ദനെക്കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ നിരീക്ഷണങ്ങളാണ്

അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. 1893 മെയ് 31 ന് ചിക്കാഗോയിൽ വെച്ച് നടത്തിയ വിവേകാനന്ദന്റെ സർവ്വമതൈക്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസംഗം ധിഷണാശാലിയായ ഒരു ദാർശനികനെയാണ് ലോകത്തിനു മുന്നിൽ അവതരിപ്പിച്ചത്. ഹൈന്ദവ പ്രത്യയശാസ്ത്രശക്തികൾ ഹിന്ദുപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താവായി വിവേകാനന്ദനെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുമ്പോൾ അഴീക്കോട് വിവേകാനന്ദനെക്കുറിച്ച് നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ ചരിത്രപരമായി വളരെയധികം പ്രസക്തിയുള്ളതാണ്.

വിവേകാനന്ദന്റെ വികസിതരൂപമായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് ഗാന്ധിജിയെ കാണുന്നത്. സാധാരക്കാരന്റെ ക്ഷേമമാണ് ഇരുവരുടെയും സങ്കൽപ്പസ്വർഗ്ഗം. കർമ്മത്തെയാണ് ഇരുവരും പ്രധാനമായി കണ്ടതും.

3.2.2.6. അരവിന്ദൻ

സ്വാമി അരവിന്ദഘോഷിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ലഘു കുറിപ്പ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയത്തിലും ആത്മീയതയിലും അസാധാരണമായി തിളങ്ങിയ വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു സ്വാമി അരവിന്ദഘോഷ്. സംഭവബഹുലമായ അരവിന്ദഘോഷിന്റെ ജീവിതത്തെ അഴീക്കോട് സമഗ്രമായി അപഗ്രഥിക്കുന്നു. പതിനെട്ടാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ഹിന്ദുമത നവീകരണശ്രമങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ ആരംഭിച്ചിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും അതിന്റെ മുമ്പുമായി നടന്ന ഹിന്ദുമതനവീകരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മിക്കതും ആചാരപരിഷ്കരണപ്രധാനങ്ങളായിരുന്നു. ഉദാഹരണം: രാജാറാം മോഹൻ റോയ് – ബ്രഹ്മസമാജം. എന്നാൽ ഭാരതത്തിന്റെ ആത്മീയ ചൈതന്യത്തിനു സംഭവിച്ച ഈ കെടുതിയെ തടയുക എന്നതായിരുന്നു അരവിന്ദന്റെ തത്വദർശനത്തിന്റെ ദേശീയമായ ലക്ഷ്യം. സ്വാനുഭവത്തിൽ നിന്നാണ് അരവിന്ദൻ തന്റെ ദർശനം നിർമ്മിച്ചത്. ആത്മവിദ്യയെ സ്വാനുഭവത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽതന്നെയാണ് അരവിന്ദൻ നിർവ്വചിക്കുന്നതും അതാവട്ടെ ഭൗതികാനുഭവങ്ങളുടെ അന്തഃസാര വിശേഷങ്ങളിലേക്കാണൂന്നുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ചെറിയ മനസ്സ് അനന്തമായ ബോധത്തെ പ്രാപിക്കലാണ് മോക്ഷമെന്ന് അരവിന്ദൻ കരുതി.

ഇക്കാര്യങ്ങളെയെല്ലാം സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയുടെ ഭാഗമായി കണ്ട് അപഗ്രഥിക്കുന്നു.

3.2.2.7. ശ്രീനാരായണഗുരു

ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെക്കുറിച്ച് വളരെ വിശദമായ ഒരു പഠനം അഴീക്കോട് നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. *ഗുരുവിന്റെ ദുഃഖം* എന്ന കൃതിയിൽ ശ്രീനാരായണ ദർശനങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുകയും അവയെ വിശകലനവിധേയമാക്കുകയും വർത്തമാനകേരളീയ സാഹചര്യത്തിൽ ഗുരുദർശനങ്ങൾക്കു വന്ന മൂല്യച്യുതിയെ രൂക്ഷമായി വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കേരളീയനവോത്ഥാനകർതൃത്വമെന്ന നിലയിലും ദാർശനികനെന്ന നിലയിലും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ വ്യക്തിപ്രഭാവം സമാനതകളില്ലാത്തതാണ്. ഒരു ദാർശനികൻ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായും സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായ ഒരാൾ ദാർശനികനായും ഒരേസമയം പ്രവർത്തിച്ചതിന്റെ ഒരേയൊരു ദൃഷ്ടാന്തമാണ് നാരായണഗുരു. അദ്ദേഹം ഉൾക്കൊണ്ട സമൂഹത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തിനായി നടത്തിയ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾ പിന്നീട് ജാതിവർഗ്ഗീയരാഷ്ട്രീയമായി അഃധപതിച്ചുപോയ കേരളീയസാഹചര്യം അഴീക്കോട് നേരത്തെത്തന്നെ പ്രവചിച്ചിരുന്നു.

അദ്വൈതി എന്ന നിലയിലും സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവ് എന്ന നിലയിലും സങ്കലിതമായ വ്യക്തിത്വമാണ് ഗുരുവിന്റേത്. വാക്കും കർമ്മവും അദ്ദേഹത്തിൽ രസാത്മകമായി സമ്മേളിച്ചു. വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലും അദ്വൈതബോധത്തെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു പ്രവർത്തിച്ചത്. തത്വചിന്തയെ വ്യാവഹാരികജീവിതവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു കർമ്മപദ്ധതിയാണ് ഗുരുവിന്റെ ദർശനം. ജാതിചിന്തയെ നശിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമായൊരു തത്വശാസ്ത്രം എന്ന നിലയിലാണ് അദ്ദേഹം അദ്വൈതത്തെ കണ്ടെടുത്തത്. ജാതിഭേദത്തെ ഇല്ലായ്മചെയ്യാൻ അദ്വൈതദർശനത്തെ അദ്ദേഹം ഉപയുക്തമാക്കി. സത്യം ഏകമാണെന്നും നാനാത്വം മിഥ്യയാണെന്നും ശ്രുതിയുക്ത്യനുഭവപ്രമാണങ്ങളുടെ അവലംബത്തോടെ ഘോഷിച്ചുനടന്ന അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ തത്വങ്ങൾ തന്റെ ജാതിവിനാശ പരിപാടിയുടെ അടിസ്ഥാനശിലകളായിരിക്കാൻ

കരുത്തുറ്റതാണെന്നും ആചാര്യൻ മനസ്സിലാക്കി. ഇതത്രെ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതവാദത്തിന്റെ അടിയിലുള്ള ജീവിതബന്ധം.[27]

സാധാരണ മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളെ മിഥ്യയെന്നും മായയെന്നും അവിദ്യയെന്നും പറഞ്ഞ് മാറ്റിനിർത്തിയുള്ള പരിഹാരമല്ല ഗുരു നിർദ്ദേശിച്ചത്. ബുദ്ധനും ഗാന്ധിജിയും ചെയ്തതുപോലെ സ്വയം നവീകരിക്കുന്ന കർതൃത്വമായാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു നിലകൊണ്ടത്. അദ്വൈതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ദ്വൈതം അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു വ്യക്തി വ്യാവഹാരികമണ്ഡലത്തിൽവെച്ച് അതിനെ പരിഹരിക്കാനാണ് ശ്രമിക്കേണ്ടത്. ശ്രീനാരായണഗുരു കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിലും ചരിത്രത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചത് അപ്രകാരമാണ്. അദ്വൈതിയായ നാരായണഗുരു പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവിയുടേതല്ല; ജൈവബുദ്ധിജീവിയുടെ കർതൃത്വമാണ് നിർവ്വഹിച്ചത്. അദ്വൈതബോധം, അതിനാസ്പദമായ ജീവിതാദരം, അതിലധിഷ്ഠിതമായ മനുഷ്യസ്നേഹം, അതിനാൽ പ്രചോദിതമായ സമൂഹസേവനം ഇവയാണ് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നാലതിരുകളെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു.

സർവ്വമതൈക്യത്തിന്റെ ആദർശമാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതഭേദനിരാസവും ജാതിനിഷേധവും വിപ്ലവകരമായ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് പ്രചോദകമായി *ആത്മോപദേശശതകം* ഒരുമയുടെയും അതിമഹത്തായ മാനവൈക്യത്തിന്റെയും ആദർശസംഹിതയാണ്. മത സമൈക്യദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ കറതീർന്ന അദ്വൈതദർശനമാണ്. അതിനുദാഹരണമായി *ആത്മോപദേശശതക*ത്തിലെ 24-മത്തെ പദ്യം അഴീക്കോട് ഉദ്ധരിക്കുന്നു.

"അവനിവനെന്നറിയുന്നതൊക്കെയോർത്താ-
ലവനവനിയിലാദിമമായൊരാത്മരൂപം;
അവരവരാത്മ സുഖത്തിനാചരിക്കു-
ന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണം"

ആത്മസത്യത്തിന്റെ ഐക്യമാണ് എല്ലാ കർമ്മങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത്. ആത്മസുഖം പരസുഖത്തിനു വിപരീതമാകരുത്. ഇതുതന്നെയാണ് സർവ്വ മതങ്ങളുടെയും അന്തസാരം. 'ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്ന ഗുരുവചനത്തിന്റെ പൊരുളും ഇതുതന്നെ. അന്യസുഖത്തിനായി പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴാണ് ഒരുവന് ആത്മസുഖം ലഭിക്കുന്നതെന്നാണ് സകല മതങ്ങളുടെയും പാഠം. അനുകമ്പയുടെയും പരസേവനത്തിന്റെയും സന്ദേശമാണ് ശ്രീനാരായണധർമ്മം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഗുരു മതത്തെയല്ല; എല്ലാത്തരം വിവേചനങ്ങളെയും ഭേദങ്ങളെയുമാണ് നിഷേധിച്ചത്. മനുഷ്യന് ഒന്നും അന്യമല്ല എന്ന പരമബോധത്തെയാണ് അദ്വൈതം മുന്നോട്ടുവെച്ചതെങ്കിൽ കാതലായ മനുഷ്യസ്നേഹമാണ് അതിന്റെ പൊരുൾ.

3.2.2.8. സംസ്കൃതപാരമ്പര്യം

വ്യാകരണം, അലങ്കാരശാസ്ത്രം, സംഗീതം, രസതന്ത്രം, ഭൗതികശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിൽ സംസ്കൃതപണ്ഡിതർകൂടിയായിരുന്ന ആചാര്യന്മാർ അഗ്രഗണ്യരായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ വൈജ്ഞാനികപാരമ്പര്യം അത്രമേൽ ഗംഭീരമായിരുന്നു. യുദ്ധസാങ്കേതികതയിലും ഇന്ത്യക്കാർ വൈദഗ്ധ്യം കാണിച്ചിരുന്നതിന് സാഹിത്യകൃതികളിൽ ധാരാളം തെളിവുകൾ കാണുന്നുണ്ട്. ഗോളശാസ്ത്രം, ഭരണകാര്യം, സാമ്പത്തിക തത്വശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ മേഖലകളിലും ഇന്ത്യക്കാരുടെ സംഭാവനകൾ നിസ്തുലമാണ്.

പിന്നീട് വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധ സംസ്കൃതത്തിനു ലഭിക്കാതെ പോയി. ഇന്ത്യയുടെ വൈജ്ഞാനികപാരമ്പര്യം പിന്നീട് യൂറോപ്യൻജ്ഞാനാധീശത്വത്തിന് കീഴ്പെട്ടു പോവുകയാണുണ്ടായത്. ഇൻഡോളജിയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ് സംസ്കൃതം ഒരു പാഠ്യവിഷയമായി യൂറോപ്പിലും ലോകമെങ്ങും വ്യാപിച്ചത്. ഇന്ത്യയുടെ ജ്ഞാനപാരമ്പര്യങ്ങളെ സംസ്കൃതത്തിന്റെ വീണ്ടെടുപ്പിലൂടെ കണ്ടെടുക്കാനാകും. ഹിന്ദുത്വശക്തികൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ആർഷഭാരത സങ്കൽപ്പത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ് ഈ വായന.

തുടർന്നുള്ള ഭാഗങ്ങളിൽ സോക്രട്ടീസ്, പ്ലാറ്റോ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ തുടങ്ങിയ തത്വചിന്തകരെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നു. തത്വചിന്തകരെന്ന നിലയിൽ അവർ ലോകത്തിനു നൽകിയ മഹത്തായ സംഭാവനകളെ വിശദമായി സംഗ്രഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

3.3. തത്വമസി

അഴീക്കോട് *തത്വമസി* സമർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് ഉപനിഷത്തിന്റെ ദിവ്യമായ ഇരുട്ടിലേക്ക് തന്നെ കൈപിടിച്ചുയർത്തിയ ആത്മവിദ്യയുടെ പ്രവാചകനായ വാഗ്ഭടാനന്ദനാണ്. കേന്ദ്ര-കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി അവാർഡുകൾ, വയലാർ അവാർഡ്, രാജാജി അവാർഡ് തുടങ്ങി പന്ത്രണ്ടിലധികം പുരസ്കാരങ്ങൾ നേടിയ കൃതിയാണിത്.

ഉപനിഷത്ദർശനം വളരെ ലളിതമായും ഋജുവായും മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ച കൃതിയെന്ന നിലയിലാണ് തത്വമസിയുടെ പ്രസക്തി. വരേണ്യസ്വഭാവമുള്ള ഉപനിഷത്തിനെ ദാർശനികഭാരങ്ങളിൽനിന്നും സംസ്കൃതവരേണ്യതയിൽനിന്നും ഇറക്കിക്കൊണ്ടുവന്ന് ജനകീയമായി അവതരിപ്പിച്ചു എന്നിടത്താണ് *തത്വമസി* കാലാതിവർത്തിയായി നിലനിൽക്കുന്നത്.

ഉപനിഷത്തിനെക്കുറിച്ച് സ്വയം പഠിച്ചെഴുതിയ അഴീക്കോടിന്റെ ഒന്നാമത്തെ പ്രബന്ധം 1948-ലാണ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടത്. തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിനെക്കുറിച്ചായിരുന്നു പ്രസ്തുത പ്രബന്ധം. ഓങ്കാരത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം എന്ന വിഷയത്തെപ്പറ്റി ആത്മവിദ്യാസംഘത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ അതേ വർഷം അഴീക്കോട്ടു വെച്ചു ചെയ്തതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉപനിഷത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യ പ്രഭാഷണം. അതുപക്ഷേ വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടില്ല. ഗുരുവായൂരിൽ 1949-ൽ അഖില കേരള ഹിന്ദുമത സാംസ്കാരികസമ്മേളനത്തിൽവെച്ച് 'ഉപനിഷത്തുക്കളും നവീന മനോവിജ്ഞാനീയവും' എന്ന വിഷയത്തെപ്പറ്റി ചെയ്ത പ്രഭാഷണം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടു. മാണ്ഡൂക്യ ഉപനിഷത്തിനെ അപഗ്രഥിച്ചുള്ള ആ പ്രഭാഷണത്തിന്റെ സാരസംക്ഷേപം *തത്വമസി*യിൽ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരന്തരമായി പഠിച്ചും ചിന്തിച്ചും കൊണ്ടിരുന്ന വിഷയങ്ങൾ

ഭാരതീയതത്വചിന്തയും ഉപനിഷത്തുമാണ്. ഇതിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചത് വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ *ആത്മവിദ്യ* എന്ന വേദാന്തോപന്യാസകൃതിയാണ്. ശുദ്ധവും സങ്കലിതവുമായ അദ്വൈതം പഠിക്കാൻ മലയാളഭാഷയിൽ ആശ്രയിക്കാവുന്ന ഒരേയൊരു പ്രവേശകകൃതിയാണ് അതെന്ന് *തത്വമസി*യുടെ ആമുഖത്തിൽ അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[1] എൻ. പി. മുഹമ്മദിന്റെയും എം. ടി. വാസുദേവൻ നായരുടെയും നിർബന്ധിത പ്രേരണമൂലമാണ് അഴീക്കോട് *തത്വമസി* എഴുതുന്നത്.

ആധുനിക ഇന്ത്യയിൽ രാജാറാം മോഹൻ റോയ്, അരവിന്ദൻ, എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയവർ ഉപനിഷത്തിനെ അപഗ്രഥിക്കാൻ ശ്രമിച്ചവരാണ്. പോൾ ഡോയ്സൺ, മാക്സ് മുള്ളർ, ഡബ്ല്യൂ. എച്ച്. ഹ്യൂം തുടങ്ങിയർ ഉപനിഷത്തിനെക്കുറിച്ച് ചിന്തിച്ച പൗരസ്ത്യരാണ്. അവർ ഉപനിഷത്തിനെ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുകയും പഠനം നിർവ്വഹിക്കുകയും വഴി ഉപനിഷത്തിന് ആധുനികമായ ഒരു ഭാഷ്യം നിർമ്മിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. *തത്വമസി*യുടെ രചനയിൽ അഴീക്കോട്, പോൾ ഡോയ്സ്സനെയും മാക്സ് മുള്ളറെയും ഉപജീവിച്ചിട്ടുണ്ട്. പാശ്ചാത്യരായ ഇന്ത്യൻപഠിതാക്കൾ ഭാരതീയദർശനത്തെക്കുറിച്ചും ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കുറിച്ചും ഉയർത്തിക്കാട്ടിയ ആക്ഷേപങ്ങൾക്കു തൃപ്തികരമായ മറുപടി നൽകാൻ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ ഉപനിഷത്തിനെ സംബന്ധിച്ച സമഗ്രപഠനമെന്ന നിലയിൽ ആദ്യത്തെ യജ്ഞമാണ് *തത്വമസി.*

3.3.1. ആത്മാവിന്റെ ഹിമാലയം

ഹിമാലയവും ഉപനിഷത്തും തമ്മിൽ ആത്മീയസാമ്യം കൽപ്പിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒരു ഭൂമിശാസ്ത്രവസ്തുത എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് ഹിമാലയത്തിന് ഇന്ത്യൻദാർശനികതയിൽ സവിശേഷപ്രാധാന്യമുണ്ട്. ഇന്ത്യൻതത്വചിന്തയുടെ ആദിസ്വരൂപം ഉപനിഷത്തുക്കളാണ്.

3.3.1.1. എന്താണ് ഉപനിഷത്ത്

ഈ അധ്യായത്തിൽ ഉപനിഷത്പദത്തിന്റെ അർത്ഥവും നിരുക്തിയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഉപ എന്ന ഉപസർഗ്ഗത്തിന് 'അടുത്ത്' എന്നും 'നി' എന്നതിന് 'താഴെ' എന്നും അർത്ഥം. 'അടുത്ത് ചുവടെ ഇരിക്കുന്ന' എന്ന അർത്ഥമാണ് ഉപനിഷത്ത് ശബ്ദത്തിനുള്ളത്.

ഏതു വിദ്യ അനുശീലിച്ചാൽ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുന്നു - അതാണ് ഉപനിഷത് (പ്രശ്നം - 4,10) അതായത് ഏതു വിദ്യയിൽ ശ്രേയസ്സ് (ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരം എന്ന പരമലക്ഷ്യം) നിലകൊള്ളുന്നുവോ അതാണ് ഉപനിഷത്ത് എന്ന് അഴീക്കോട് ഉപനിഷത്തിന് അർത്ഥം കൽപ്പിക്കുന്നു. ഏതറിവാണ് ഒരാളുടെ പരമമായ ആത്മശ്രേയസ്സിനുതകുന്നതെങ്കിൽ അതാണ് ഉപനിഷത്തെന്നു സാരം. അതിനെത്തന്നെയാണ് ആത്മവിദ്യയെന്നോ, ബ്രഹ്മവിദ്യയെന്നോ പറയുന്നത്.

രഹസ്യതത്വം എന്ന മട്ടിലും ഉപനിഷത്തിനെ അർത്ഥം കൽപ്പിച്ചുകാണുന്നുണ്ട്. അമരകോശത്തിൽ ഉപനിഷത്ത് എന്ന വാക്കിനു രഹസ്യം എന്ന് അർത്ഥം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.[28] പാണിനീയത്തിലും സമാന അർത്ഥമാണുള്ളത്, ഉപനിഷത്തിനെ നിഗൂഢവിദ്യയായാണ് സാധാരക്കാർ അന്ന് കരുതിയിരുന്നതെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കാം. മഹർഷിമാർ തങ്ങളുടെ ഉപദേശങ്ങൾക്ക് ഒരു തരം രഹസ്യസ്വഭാവം കൽപ്പിച്ചിരുന്നിരിക്കണം. രഹസ്യം, ഗൂഢം, ഗുഹ്യതമം എന്നിങ്ങനെ. മിസ്റ്റിസിസം അഥവാ ആദ്ധ്യാത്മികത ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന കൃതികളിലെല്ലാം ഈ ഗൂഢാത്മകത കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവ ലളിതമായ പാരായണത്തിനോ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കോ വഴങ്ങുന്നതല്ലെന്നു മുൻവിധി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പോൾ ഡോയ്സൺ, മാക്സ് മുള്ളർ തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യതൽപ്പരരായ പഠിതാക്കൾ ഉപനിഷത്തിന് 'അടുത്തിരുന്ന് ഗ്രഹിക്കുക' എന്ന ധാത്വർത്ഥമാണ് കൽപ്പിക്കുന്നത്. ഗുരു സമക്ഷം ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം ഇരുന്ന്

ഉപദേശം ശ്രദ്ധിക്കുക എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഉപനിഷത് സംജ്ഞയെ മാക്സ് മുള്ളർ സമീപിച്ചത്.[29] എന്നാൽ ചില ഉപനിഷത്തുക്കൾ ഗുരുസമക്ഷമിരുന്ന് ഗ്രഹിക്കുക മാത്രമായിരുന്നില്ല; സദാ വിചിന്തനങ്ങളോ ചർച്ചകളോ ആയിരുന്നു.

3.3.1.2. വേദവും ബ്രാഹ്മണങ്ങളും

വേദങ്ങളും ബ്രാഹ്മണങ്ങളും എന്താണെന്നും അവ ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ നിന്ന് എങ്ങനെയെല്ലാം വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും ഈ അധ്യായത്തിൽ പ്രധാനമായും ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. വേദത്തിന് അനവധി ശാഖകളുണ്ട്. അനവധി ശാഖകളുള്ള ഒരു വൃക്ഷമായി മാക്സ് മുള്ളർ വേദത്തെ കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.[30] വേദത്തിന്റെ ശാഖകളെ സംഹിതകളെന്നും വിളിക്കുന്നു. സംഹിത എന്നതിന് സമാഹാരം എന്നാണർത്ഥം. ദേവതാപ്രീതിക്കായി പാടിയ സൂക്തങ്ങൾ പലമട്ടിൽ കൂട്ടിച്ചേർത്തുണ്ടായവയാണ് വേദസംഹിതകൾ. ഋഗ്വേദത്തിന് 21, യജുസ്സിന് 101, സാമത്തിന് 1000, അഥർവ്വത്തിന് 9, അടക്കം 1131 വ്യത്യസ്ത ശാഖകൾ വേദങ്ങൾക്കുണ്ടെന്ന് പതഞ്ജലി മഹാഭാഷ്യത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.[31] ഓരോ ശാഖയ്ക്കും സംഹിത, ബ്രാഹ്മണം, ആരണ്യകം, ഉപനിഷത്ത് എന്നീ വിഭാഗങ്ങൾക്കു പുറമേ ശ്രൗതസൂത്രം, ഗുഹ്യസൂത്രം, ധർമ്മസൂത്രം, പ്രാതിശാഖ്യം, നിരുക്തം തുടങ്ങി 13 വീതം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം. ഇപ്രകാരം എല്ലാം കൂടി കണക്കാക്കിയാൽ പതിനയ്യായിരത്തിലധികം വൈദികഗ്രന്ഥങ്ങൾ ആകെ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഊഹിക്കേണ്ടിവരും. ഋഷി, ദേവത, ഛന്ദസ്സ് എന്നിവയുടെ ഐക്യംകൊണ്ട് സമാനസ്വഭാവം കൈവന്ന മന്ത്രസമൂഹങ്ങളെ സൂക്തങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു.[32] ഈ സൂക്തങ്ങൾ ഉച്ചരിച്ചവരാണ് ഋഷികൾ. ഇവരെ സ്വയം സാക്ഷാത്കരിച്ചവരെന്നോ, ബ്രാഹ്മജ്ഞാനികളെന്നോ കരുതുന്നു. ഋഷികൾ ഉപദേശിച്ച സത്യവചനങ്ങളെ മന്ത്രങ്ങളെന്നു പറയുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിനാണ് ഏറ്റവും പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ സ്ഥാനം കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

സംഹിതകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി പിന്നീട് മറ്റ് സാമൂഹിക കാരണങ്ങളാൽ ഉണ്ടായിത്തീർന്ന ശാഖകളെയാണ് ഇന്ന് പൊതുവെ

വേദശാഖകൾ എന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നത്. പാഠഭേദം കൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന ഗ്രന്ഥവ്യത്യാസങ്ങളാണ് ഈ ശാഖാവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. എഴുതപ്പെടാതെ നിലനിന്ന സാഹിത്യമാണ് വേദം. ദേശം, സമൂഹം മുതലായ വ്യത്യാസംകൊണ്ട് ഭിന്നപാഠങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുകയും അവ തുടരെ പഠിപ്പിക്കപ്പെട്ടുവരികയും ചെയ്തപ്പോൾ പാഠഭേദങ്ങൾ വ്യക്തങ്ങളായ ശാഖകളായി ഉറച്ചുപോയി. ഇപ്രകാരം വ്യത്യസ്തമായ പഠനപാരമ്പര്യം തുടർന്നുപോന്ന ശിഷ്യന്മാരും ആചാര്യന്മാരുമടങ്ങിയ സമൂഹത്തെ ചരണമെന്നും അതിൽപ്പെടുന്നവരെ ചാരണന്മാർ എന്നും വിളിച്ചുപോന്നു. ചരണം സമൂഹവാചിയും ചാരണൻ വ്യക്തിവാചിയും എന്നു വ്യത്യാസം. ചാരണന്മാരെ സംഘം എന്നു വിളിച്ചു വന്നു. ഓരോ വേദശാഖയും ഓരോ ചാരണസംഘം അധ്യയനവും അധ്യാപനവും ചെയ്തു പ്രചരിപ്പിക്കുക വഴി പ്രതിഷ്ഠ നേടി. പലതും കാലഗതിയിൽ അപ്രസക്തമായി. ചിലത് തമ്മിൽ കൂടിച്ചേർന്നു.[33]

വേദത്തിന് കാലാന്തരത്തിൽ അനവധിയായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുണ്ടായി. അങ്ങനെയാണ് വേദസാഹിത്യം പരിപുഷ്ടി പ്രാപിക്കുന്നത്. വേദത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ. യജ്ഞത്തിനുവേണ്ടി മന്ത്രങ്ങളെ വിനിയോഗിക്കലാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യം. വേദത്തിൽ യജ്ഞത്തിന്റെ കലർപ്പുകലർന്നവയാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ. കർമ്മകാണ്ഡം എന്നു വിളിക്കുന്ന യജ്ഞാനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വേദമന്ത്രങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിൽനിന്നാണ് വേദങ്ങൾക്ക് പലവിധ ബ്രാഹ്മണങ്ങളുണ്ടായത്. ബ്രാഹ്മണവും മറ്റും വേദത്തിന്റെ അനുബന്ധങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് എ. എൻ. ബഷാമിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അഴീക്കോട് പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[34] ഇന്ത്യയിൽ പുരോഹിതവർഗ്ഗം ഉണ്ടായിവരികയും അഭിവൃദ്ധി നേടുകയും ചെയ്തതോടെയാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങളെന്ന മട്ടിൽ വേദവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായി വന്നത്. ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കം മിക്കവാറും യാഗവിധികളാണ്.

വേദത്തിന്റെ ചൈതന്യം നഷ്ടപ്പെടുത്തി ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ ഊന്നുകയും വേദങ്ങളുടെ സദ്ഭാവന ഉൾക്കൊള്ളുകയും

ചെയ്തില്ല. ഭാരതത്തിന്റെ ആത്മീയപാരമ്പര്യത്തെ ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ കൈയ്യൊഴിഞ്ഞു. ബ്രാഹ്മണങ്ങളാണ് കാലക്രമേണ പുരാണങ്ങളുടെ രചനയ്ക്കു പ്രേരകമാവുന്നത്. പുരാണങ്ങൾ പരമജ്ഞാനംകൊണ്ട് പാമരജ്ഞാനമുണ്ടാക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചതെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

3.3.2. ആരണ്യകങ്ങൾ

ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ ഒടുക്കത്തെ ഭാഗമാണ് ആരണ്യകങ്ങൾ. ബ്രാഹ്മണങ്ങൾക്കും ഉപനിഷത്തുകൾക്കും ഇടയിലുള്ളതാണ് ആരണ്യകം. ആശയതലത്തിൽ അത് ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ നിന്നു പിരിഞ്ഞ് ഉപനിഷത്തിനോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽവെച്ച് ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധിപ്പെട്ടതാണ് ശതപഥബ്രാഹ്മണം. സാമവേദവും അഥർവ്വവേദവും ആരണ്യകം ഇല്ലാത്ത വേദങ്ങളാണ്. സാമാന്യമായി ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽനിന്നും ഉപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നും ആരണ്യകം എങ്ങനെ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു പറയാനാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്.

3.3.1.3. ഉപനിഷത്ത് ചില വസ്തുതകൾ

ഇന്ത്യയിൽ വേദങ്ങളും അവയ്ക്കുശേഷം ബ്രാഹ്മണങ്ങളും ആരണ്യകങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളുമുണ്ടായി എന്നു പറയുകയല്ലാതെ അതിന് കാലഗണനയോ ചരിത്രപരതയോ സൂക്ഷ്മമായി പറയാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അനുമാനങ്ങളും അഭ്യൂഹങ്ങളുമാണ് അവയെല്ലാം. ഒരുതരത്തിലുള്ള ആധികാരികതയും അവയ്ക്കില്ല. ആര്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഏറ്റവും പഴക്കമുള്ള സാഹിത്യം വേദങ്ങളും സംഹിതകളുമാണെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. ക്രി. മു. 1000–ത്തിനും 500–നും ഇടയിൽ ബുദ്ധനു മുമ്പ്; ഏതാണ്ട് എല്ലാ ഉപനിഷത്തുക്കളും രചിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നാണ് പണ്ഡിതൻമാരുടെ അനുമാനം. ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം, തൈത്തിരീയം, ഐതരേയം, കൗഷീതകി, കേനം, ഊശം, മാണ്ഡൂക്യം എന്നിവ ബുദ്ധനു മുമ്പ് രചിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് എസ്.

രാധാകൃഷ്ണനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അഴീക്കോട് പറയുന്നു.[35] ഇവ ബി. സി എട്ടിലോ ഏഴിലോ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് അഭ്യൂഹിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രാചീന സംസ്കൃതഗദ്യത്തിലുള്ള ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് പദ്യത്തിലുള്ള ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കാൾ പഴക്കമുണ്ടാവാം എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. പോൾ ഡോയ്സന്റെ വിഭജനത്തെ അഴീക്കോട് ഇങ്ങനെ സംക്ഷേപിക്കുന്നു.

1. **പ്രാചീന ഗദ്യോപനിഷത്തുക്കൾ**

ബൃഹദാരണ്യകം, ഛാന്ദോക്യം, തൈത്തിരീയം, ഐതരേയം, കൗഷീതകി, കേനം (ഇവയ്ക്ക് ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലെ ഗദ്യവുമായി സാമ്യം പ്രകടമാണ്. ബുദ്ധനും പാണിനിയ്ക്കും മുമ്പ്)

2. **പദ്യോപനിഷത്തുക്കൾ**

കഠം, ഈശം, ശ്വേതശ്വതരം, മുണ്ഡകം (ബുദ്ധനു മുമ്പുള്ളവ)

3. **അർവ്വാചീന ഗദ്യോപനിഷത്തുക്കൾ**

പ്രശ്നം, മൈത്രി/മൈത്രായണി, മാണ്ഡൂക്യം (അനന്തരകാലത്തെ ഗദ്യച്ഛായയിൽ എഴുതപ്പെട്ടവ)

4. **മറ്റുപനിഷത്തുക്കൾ**

വേദോപനിഷത്തുക്കളുടെ ഛായയിൽ പിന്നീട് രചിക്കപ്പെട്ടവ.

ഈ കാലഗണനയെ സവിശേഷസ്ഥാനത്തോടെ അഴീക്കോട് പരിഗണിക്കുന്നുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലപ്പഴക്കത്തെക്കുറിച്ച് അനുമാനങ്ങളാണ് കൂടുതൽ. വീഞ്ഞിനെപ്പറ്റി പറയാറുള്ളതുപോലെ ഉപനിഷത്തിനും പഴക്കം കൂടുന്തോറും വീര്യം കൂടും. കാരണം പഴയ ഉപനിഷത്തുക്കൾ സാക്ഷാത്തായ വേദശരീരത്തോടും അതിൽനിന്നുറന്നുവന്ന വൈദികപാരമ്പര്യത്തോടും സജീവമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയത്രെ.[36] പിന്നീടുവന്ന

അസംഖ്യം ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് തന്ത്രകൃതികളോടോ മതസിദ്ധാന്തങ്ങളോടോ ഒക്കെയാണ് ബന്ധം.

ഈശാവാസ്യം/ഈശം, കേനം, കഠം, മുണ്ഡകം, പ്രശ്നം, മാണ്ഡൂക്യം, തൈത്തിരീയം, ഐതരേയം, ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം എന്നിങ്ങനെയാണ് ദശോപനിഷത്തുക്കൾ. ഇവയാണ് ക്ലാസ്സിക് ഉപനിഷത്തുക്കൾ എന്നും അറിയപ്പെടുന്നത്. ശങ്കരാചാര്യർ ഇവയ്ക്ക് ഭാഷ്യം ചമച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ എണ്ണത്തിലും തർക്കം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. 144, 183, 3645, 1180 എന്നിങ്ങനെ പല എണ്ണങ്ങളും കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഇരുന്നൂറിലധികം ഉപനിഷത്തുക്കൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും പ്രാധാന്യമുള്ളവയായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത് ദശോപനിഷത്തുക്കളെയാണ്. പ്രാചീന ഉപനിഷത്തുക്കൾക്കു മാത്രമേ വേദബന്ധമുള്ളൂ. നവ്യോപനിഷത്തുക്കൾക്ക് ബന്ധം അഥർവ്വവേദവുമായിട്ടാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കൾ വേദങ്ങളെയെന്നപോലെ നൂറ്റാണ്ടുകൾ ചൊല്ലിപ്പഠിപ്പിച്ച് നിലനിന്നുപോന്നവയാണ്. ലിഖിതരൂപത്തിലായിരുന്നില്ല അവയുടെ വ്യവഹാരം. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ഭാഷ വേദഭാഷയിൽനിന്ന് ഭിന്നമാണ്. ലൗകിക സംസ്കൃതത്തോടാണ് അത് കൂടുതൽ അടുപ്പം കാണിക്കുന്നത്. "ലൗകിക സംസ്കൃതത്തിന്റെ കറവുപാലിൽ വൈദികസംസ്കൃതത്തിന്റെ കൽക്കണ്ടം അലിയിച്ചെടുത്തതാണ് ഉപനിഷത്തിലെ ഭാഷ."[37] എന്ന് അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഉപനിഷത്തിന്റെ ജന്മദേശം ഭാരതത്തിന്റെ വടക്കുപടിഞ്ഞാറായിരിക്കാമെന്നാണ് ചരിത്രകാരന്മാരുടെ നിഗമനം. ഉപനിഷത്തുക്കളുടേതിനേക്കാൾ ദേശസൂചന കാണുന്നത് ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ നടുനായകത്വം വഹിക്കുന്നത് യാജ്ഞവൽക്യനാണ്.

3.3.1.4. ഉപനിഷത്തിന്റെ സന്ദേശം

ഉപനിഷത്ചിന്തയെ സംഗ്രഹിക്കുകയാണ് *ഉപനിഷത്തിന്റെ സന്ദേശം* എന്ന ഭാഗത്ത് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചെയ്തത്. ഉപനിഷത്തത്വചിന്തയെ ഒരു ഇന്ത്യൻദർശനമായി അദ്ദേഹം സമീപിക്കുന്നു. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയുടെ

അടിസ്ഥാനം ഉപനിഷത്സാരമാണെന്ന് അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. ഇന്ത്യൻദേശീയതയെയും ഭാരതീയതയെയും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഈ ഉപനിഷത്ചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ്.

ഒരു പുനരുത്ഥാനത്തിന്റെയും പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും അപൂർവ്വദർശനത്തിന്റെയും സമ്മേളനമാണ് ഉപനിഷത്ത്. പഴയ അറിവിനെ ആശ്രയിച്ചുള്ള വിജ്ഞാനത്തെ സാമാന്യമായി സ്മൃതി എന്നു വിളിക്കാം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ബ്രാഹ്മണം സ്മൃതിയാണ്. വേദമന്ത്രങ്ങളെ യജ്ഞാർത്ഥങ്ങളായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിന് വിനിയോഗം എന്നാണ് പേര്.[38] മന്ത്രങ്ങളുടെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാൻ വിനിയോഗം എന്ന ബാഹ്യഘടകം മതി എന്നായപ്പോൾ യജ്ഞം സമൂഹത്തിലാകെ പരക്കുകയും വേദസാരം നഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്തു. യാഗത്തിന്റെ വിനിയോഗം എന്ന ലക്ഷ്യം നേടിയെടുക്കാനായി ബ്രാഹ്മണർ പല ആഖ്യാനങ്ങളും നിർമ്മിച്ചു. കഥകളായും ഉപകഥകളായുമുള്ള ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ ചേർന്നാണ് പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ഭാവനാത്മകമായ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ സഹായത്താൽ യജ്ഞം തുടങ്ങിയ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് അങ്ങനെ വേരുറപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. ഇതിഹാസ പുരാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് വേദാർത്ഥത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊടുക്കണമെന്ന തത്വം അങ്ങനെ ഇവിടെ രൂഢമൂലമായി. അപ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതവും ജൈനമതവും പ്രചരിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇവയ്ക്കെതിരായുള്ള ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ നിൽപ്പിൽ, പുരാണകഥാ പ്രവചനം ഒരു വൈദികക്രിയയായി കൊണ്ടാടപ്പെട്ടു. ഇതിനു ഭാരതീയരുടെ ആദരപൂർവ്വമായ അംഗീകാരം കിട്ടുന്നതിനുവേണ്ടി വ്യാസൻ പുരാണങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചു എന്ന കഥയും വിശ്വസനീയമായ വിധത്തിൽ പ്രചരിക്കപ്പെട്ടു.[39] ഇന്ത്യയിൽ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും അവയുടെ വ്യാവഹാരികവിനിമയത്തിലൂടെയുമാണ് ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തിലുള്ള ഹൈന്ദവത രൂപപ്പെട്ടത് എന്നതിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠവിവരണമാണ് ഈ അധ്യായത്തിലൂടെ അഴീക്കോട് നൽകുന്നത്.

ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കപ്പെട്ട അധികാരഘടനയാണ് ഇന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം സൃഷ്ടിച്ചത്. ഭാരതത്തിന്റെ ഐക്യത്തിന്റെ ഏകകമായി ഈ ആഖ്യാനങ്ങളെ പരിഗണിക്കുന്നതോടെ ഇന്ത്യയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് അത് അകലെയായിപ്പോകുന്നു. ആധുനിക ഇന്ത്യയെ നിർമ്മിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രതിബന്ധമായി ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെയും വേദങ്ങളുടെയും ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്ന മട്ടിലുള്ള അസ്തിത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ *ഉപനിഷത്തിന്റെ സന്ദേശം* എന്ന ഈ അധ്യായത്തിൽ അഴീക്കോടിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയെയും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെയും സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തെയും കൃത്യമായി ഉൾക്കൊണ്ട അഴീക്കോടിന് ഇന്ത്യൻദർശനത്തിന്റെ പതിരും പൊരുളും ഏതെന്ന് വ്യക്തമായി തിരിച്ചറിയാൻ കഴിഞ്ഞു. പുരാണാധിപത്യം ഇന്ത്യക്ക് ഒരിക്കലും ഗുണകരമായി വർത്തിച്ചിട്ടില്ല. ചരിത്രത്തെ അപായപ്പെടുത്താൻ തെറ്റിദ്ധാരണാജനകമായ ഈ പുരാണാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്. സമകാലികഇന്ത്യയിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് പുരാണാധിപത്യം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി അധികാരഘടനയിലേക്ക് കടന്നുകൂടിയിട്ടുള്ളതാണ്. പുരാണങ്ങൾ മിത്തോളജിയാണ്. മിത്തോളജി ഒരു ദേശത്തിന്റെ ആധ്യാത്മശാസ്ത്രമാകുന്നത് ഒരിക്കലും ഗുണകരമല്ല. മിത്തോളജി പ്രതീകങ്ങളുടെയും പ്രതിരൂപസങ്കൽപ്പങ്ങളുടെയും സൃഷ്ടിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് സത്യത്തെ മറച്ചുകളയുന്നു. അത് ഏകീകരണശക്തിയായി പൊതുവെ പറയാറുണ്ടെങ്കിലും പുരാണങ്ങളുടെ അടിത്തട്ടിൽ പ്രതിലോമകരമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഒളിച്ചിരിപ്പുണ്ടെന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞു.

ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചു പഠിച്ച പാശ്ചാത്യർ ക്രൈസ്തവമതം മുന്നോട്ടുവെച്ച ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെ സമീപിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളിൽ അവർ പ്രധാനമായും

കണ്ടെത്തിയത് ബഹുദൈവവാദ (Pantheism) മാണ്. ഇവയെല്ലാം ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാഗികവും അന്ധവുമായ വീക്ഷണങ്ങളായിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച യാഗ, യജ്ഞാവേശത്തെ കടുത്ത മട്ടിൽ പരിഹസിക്കുന്ന പദ്യങ്ങൾ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ കാണാം. (ഛാന്ദോഗ്യം 1, 10, 11) വെറും ഉപജീവനത്തിനായി യാഗ, യജ്ഞങ്ങൾ നടത്തുന്ന ബ്രാഹ്മണരെ പരിഹസിക്കുന്ന ആക്ഷേപഹാസ്യമാണത്. ഇതിനെ 'ശൈവ ഉദ്ഗീഥം' എന്നാണ് ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നത്. കുറേ നായ്ക്കൾ ഒത്തുകൂടി ഓം കാരം ഉച്ചരിച്ചുകൊണ്ട്, ഞങ്ങൾക്ക് തിന്നണം, കുടിക്കണം, വരുണനും പ്രജാപതിയും സവിതാവും ഞങ്ങൾക്കന്നം കൊണ്ടുവരണം എന്നു നിലവിളിക്കുന്ന ഒരു പ്രഹസനമായിട്ടാണ് ഇതിനെ ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. യജ്ഞങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള പരിഹാസാത്മകമായ പ്രതിഷേധമായിട്ടാണ് ഈ ഭാവനയെ കാണേണ്ടത്.

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കാണുന്ന ആവർത്തനസ്വഭാവമുള്ള വ്യത്യസ്ത ഘടകങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഭാഷയെ, 'വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ സമാധി ഭാഷ' എന്നാണ് അഴീക്കോട് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഓംകാരത്തെ വേദാന്തസാഹിത്യത്തിലെ വിശ്വവിശ്രുതങ്ങളായ പ്രതീകങ്ങളിൽ ഒന്നാമത്തേതായാണ് അഴീക്കോട് പരിഗണിക്കുന്നത്. സ്വരസ്ഥാനങ്ങളനുസരിച്ച് ഓം എന്ന അക്ഷരം സർവ്വാക്ഷരങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു അക്ഷരക്കൂട്ടമാണ്. പലപ്പോഴും നിഷേധരൂപത്തിലുള്ള ആവർത്തനശ്ലോകങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്നതാണ് ഉപനിഷത്ഭാഷ. രൂപപരമായി വാമൊഴി നാടോടിപ്പാട്ടുകളുടെ ഘടനയ്ക്കു സമാനമാണിത്. ഉപനിഷത്ഭാഷയെ ദിവ്യഭാഷ, പരോക്ഷഭാഷ, പ്രതിഭാഷ, സമാധിഭാഷ എന്നെല്ലാം പറയുന്നു. ഘടനാപരമായി എളുപ്പത്തിൽ വിശദീകരിക്കാനാവില്ല എന്നതിനാലാണ് ഭാഷയ്ക്ക് ഇത്തരത്തിൽ ദിവ്യത്വം ആരോപിക്കുന്നത്.

ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് ഭാഷ്യം ചമയ്ക്കുക വഴി ശ്രീശങ്കരൻ ചെയ്തത് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങൾക്ക് ഒരു സമഗ്രത കൽപ്പിക്കുകയാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെ ഉദ്ദീപിക്കാൻ പ്രേരണയായി എന്ന വിമർശനം നിലവിലുള്ളപ്പോൾത്തന്നെ ഇന്ത്യയൊട്ടാകെ ദർശനങ്ങളുടെ വെളിച്ചം പരത്താൻ അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞു എന്ന നിലയ്ക്കാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശങ്കരാചാര്യരെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഉപനിഷത്സന്ദേശം വേണ്ടവിധം ഇന്ത്യയിലെങ്ങും വ്യാപിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു എന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ അനുമാനം. ഉപനിഷത്തിന്റെ മൗലികധ്വനികൾക്കെതിരായി ശങ്കരൻ മായയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചില്ല എന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മായാവാദം ഏറെ തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ട സിദ്ധാന്തമാണെന്നും അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഉണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ പറയാൻ വയ്യാത്ത ഒരു നിലയായാണ് ശങ്കരൻ മായയെ അവതരിപ്പിച്ചത്. ശാങ്കരവേദാന്തം ഉപനിഷത്ത് ചിന്തയിലധിഷ്ഠിതമാണ് എന്നും അഴീക്കോട് കരുതുന്നു.

3.3.1.4.1. ഈശം/ഈശാവാസ്യം

പത്തു ഉപനിഷത്തുക്കളെ ഓരോന്നായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ഭാഗമാണിത്. മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ ജീവിതദർശനത്തെ സ്വാധീനിച്ചകൃതി ഈശാവാസ്യമാണ്. ഏറ്റവും പഴക്കമുള്ള ഉപനിഷത്താണിതെന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. പദ്യാത്മകമാണ് ഈ ഉപനിഷത്ത്. മന്ത്രോപനിഷത്തെന്നും സംഹിതോപനിഷത്തെന്നും പറയുന്നു. വാജസനേയിസംഹിതയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് ഈശാവാസ്യത്തെ വാജസനേയി ഉപനിഷത്തെന്നും വിളിക്കാറുണ്ട്. വലിപ്പത്തിൽ ചെറുതാണെങ്കിലും ഈ ഉപനിഷത്ത് ദുർഗ്രഹവും ഗഹനവുമാണ്. “എല്ലാ ഉപനിഷത്തുക്കളും മറ്റു ശ്രുതികളും പെട്ടെന്ന് ഭസ്മമായിപ്പോയാലും ഈശോപനിഷത്തിലെ പ്രഥമമന്ത്രം ഹിന്ദുക്കളുടെ മനസ്സിൽ ബാക്കിയുണ്ടെങ്കിൽ ഹിന്ദുമതം എന്നും നിലനിൽക്കുമെന്ന്”[40] ഗാന്ധിജി പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ളതായി അഴീക്കോട് പറയുന്നു. ഏറ്റവും തത്വചിന്താപരമായ ഉള്ളടക്കമാണ് ഈശാവാസ്യത്തിനുള്ളത്.

ഈശ്വരനെന്നു പറയുകയും ഈശ്വരനെ പ്രാപിക്കാനാവശ്യമായ ജീവിത പ്രക്രിയകളെന്തെന്നു നിർവ്വചിക്കുകയുമാണ് ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഭാഷ്യനിർമ്മിതിയിൽ ശങ്കരാചാര്യർക്ക് ഏറ്റവും കൂടുതൽ ബുദ്ധിമുട്ടുളവാക്കിയ ഒരേയൊരുപനിഷത്ത് 'ഈശം' ആണെന്ന് അഴീക്കോട് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

അക്കാലത്തെ ആചാരജഡിലതയിൽനിന്ന് ഇന്ത്യയുടെ മനസ്സിനെ സ്വതന്ത്രമാക്കാൻ ശങ്കരന് അതിനെതിരെ അതികഠിനമായ ഒരു യുദ്ധംതന്നെ ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. അതിൽ വിജയം നേടുന്നതിനുള്ള ഒരായുധമായിട്ടുകൂടി തന്റെ രചനകളെ അദ്ദേഹം പ്രയോജനപ്പെടുത്തി. ശങ്കരാചാര്യരെ ഹിന്ദുദർശനത്തിന്റെ നവോത്ഥാനപുരുഷനായാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ആര്യാധിപത്യം ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യരുടെ ചിന്തയ്ക്കു കഴിഞ്ഞുവെന്നും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യവും ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യവും കേരളത്തിൽ ജൈന-ബൗദ്ധ പാരമ്പര്യങ്ങളെ തകർത്തുകളഞ്ഞു എന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രവായനയ്ക്കു ബദലായാണ് അഴീക്കോട് ശങ്കരാചാര്യരെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതദർശനത്തെപ്പോലും ബ്രാഹ്മണാധീശപൗരോഹിത്യകാലത്തിലെ കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കു വിപരീതമായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ശരിയായ അർത്ഥഗ്രഹണം നടത്തിയിട്ടാണ് ശങ്കരൻ ഭാഷ്യങ്ങൾ രചിച്ചതെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മതം. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കാണുന്ന നിഗൂഢ (മിസ്റ്റിക്) ഭാഷയെ അതിലൗകികാനുഭൂതികളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് അഴീക്കോട് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. വാമൊഴിയായി പ്രചരിച്ചിരുന്ന പാട്ടുകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് അവയ്ക്കുള്ള ആവർത്തനസ്വഭാവം, ഘടനാവിശേഷം എന്നിവയെ അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുന്നില്ല എന്നത് ഒരു പോരായ്മയാണ്.

ഈശ്വരനെ കവിയെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് വേദോപനിഷത്തുക്കളുടെ ഒരു ശൈലിയാണ്. ശ്രുതിയിൽ പലേടത്തും ക്രാന്തദർശി, സർവ്വദൃക്ക് എന്നീ

അർത്ഥങ്ങളിൽ ഈശ്വരനെ കവിയെന്നു പ്രകീർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമന്ത്രം, "ഈശാവാസ്യമിദംസർവ്വം" എന്നു തുടങ്ങുന്ന പ്രഥമ മന്ത്രമാണ്. ഗാന്ധിയെ ഏറ്റവുമധികം ആകർഷിച്ച ഉപനിഷത്മന്ത്രവും അതുതന്നെ.

3.3.1.4.2. കേനം

ഈശത്തെത്തുടർന്നു വരുന്ന ഉപനിഷത്താണ് കേനം. പദ്യവും ഗദ്യവും അടങ്ങിയതാണത്. ഇതിന്റെ കാലഗണനയെ സംബന്ധിച്ച് പണ്ഡിതർക്കിടയിൽ തർക്കങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും ഏറെക്കുറെ ബി.സി ഏഴോ എട്ടോ നൂറ്റാണ്ടായിരിക്കുമെന്ന് അനുമാനിക്കപ്പെടുന്നു. കേനേഷിതം എന്നൊരു പേരും കേനോപനിഷത്തിനുണ്ട്. കേന, ഈഷിത എന്നീ രണ്ടു വാക്കുകൾ കൊണ്ടാണ് ഉപനിഷത്ത് ആരംഭിക്കുന്നത്. തലവകാരോപനിഷത്ത് എന്നൊരു പേരുള്ളതായും പറയപ്പെടുന്നു. ജൈമനീയ ബ്രാഹ്മണം എന്ന പേരും കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു.[41] ശങ്കരാചാര്യർ ഇതിനു ഇരട്ടഭാഷ്യങ്ങൾ രചിച്ചതായി കരുതപ്പെടുന്നു. പദഭാഷ്യം - വാക്യഭാഷ്യം എന്നിങ്ങനെ.

3.3.1.4.3. കഠം

വല്ലി എന്ന മുമ്മൂന്ന് ഖണ്ഡങ്ങളുള്ള രണ്ട് അധ്യായങ്ങൾ ചേർന്നതാണ് കഠോപനിഷത്ത്. ഉപനിഷത്തിനെ വല്ലികളായി തിരിക്കുന്ന രീതി തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലുമുണ്ട്. കഠൻ എന്ന ഋഷി ഗുരുവായിട്ടുള്ള ബ്രാഹ്മണശാഖയിൽപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തായതിനാൽ ഇതിന് കഠോപനിഷത്തെന്ന പേരു സിദ്ധിച്ചു.[42] നചികേതസ്സ് എന്ന ബ്രാഹ്മണകുമാരൻ നടത്തുന്ന സംവാദമാണ് ഇതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. *മരണത്തിന്റെ രഹസ്യം (The Secret of Death)* എന്ന പേരിൽ *പൗരസ്ത്യദീപ*ത്തിന്റെ കർത്താവായ എഡ്വിൻ ആർനോൾഡ് ഇതിനെ വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

3.3.1.4.4. പ്രശ്നം

പ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുകയും സമാധാനം കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഉപനിഷത്താണ് പ്രശ്നോപനിഷത്ത്. അഥർവ്വവേദത്തിന്റെ മൂന്നു ശാഖകളിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ് മുണ്ഡകം, പ്രശ്നം, മാണ്ഡൂക്യം എന്നീ ഉപനിഷത്തുക്കൾ. മിക്കവാറും ഗദ്യരൂപത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഉപനിഷത്താണിത്. കാലഗണന ഏതാണ്ട് ബി.സി 300-400 എന്നു കണക്കാക്കിക്കാണുന്നു. ഗുരുവിൽനിന്നു ശിഷ്യരിലേക്കു നേരിട്ടു സംക്രമിക്കുന്ന വിദ്യ ഉത്തമമാണെന്ന് ഈ ഉപനിഷത്ത് വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നു. വിദ്യ മഹത്തരമാണെന്ന സന്ദേശമാണ് ഈ ഉപനിഷത്ത് നൽകുന്നത്. ഉപനിഷത് കാലഘട്ടത്തിലെ ചിന്താധീരതയുടെയും അഭിപ്രായസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും വിജ്ഞാനാർജ്ജവത്തിന്റെയും തെളിവാണ് ഇതിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. പ്രശ്നത്തിലെ അവതരണം നാടകീയമാണ്. ഋഷിയോടുള്ള ചോദ്യങ്ങളും അവയ്ക്കുള്ള ഉത്തരങ്ങളും ഒന്നൊന്നായി വിവരിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് ഈ ഉപനിഷത്ത് സംവിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

3.3.1.4.5. മുണ്ഡകം

മുണ്ഡകോപനിഷത്തിന് മുണ്ഡകന്മാർക്കു വേണ്ടി രചിച്ചത് എന്നാണർത്ഥം. ക്ഷുരകനെന്നോ, മുണ്ഡനം ചെയ്യപ്പെട്ട തല എന്നോ ആണ് മുണ്ഡകശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം. സന്യാസി എന്നും ഇതിനർത്ഥം കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു (സകലവും മുണ്ഡനം ചെയ്തുകളഞ്ഞവൻ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ). അധ്യായങ്ങൾക്കും മുണ്ഡനം എന്നുതന്നെയാണ് പേരിട്ടിട്ടുള്ളത്. ഈരണ്ട് ഖണ്ഡമുള്ള മൂന്നു മുണ്ഡകങ്ങൾ ചേർന്നതാണ് ഈ ഉപനിഷത്ത്. അഥർവ്വവേദത്തിന്റെ ശൗനകശാഖയിൽപ്പെട്ടതാണിതെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.[43] മന്ത്രഭാഗങ്ങളുടെ ആധിക്യം കാരണം മന്ത്രോപനിഷത്തെന്നോ സംഹിതോപനിഷത്തെന്നോ പറയപ്പെടുന്നു. ഏകദേശം ബി.സി ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടാണ് ഇതിന്റെ കാലം. മുണ്ഡകം, പ്രശ്നം, മാണ്ഡൂക്യം

എന്നിങ്ങനെയാണ് പഠനക്രമം നിർദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്നത്. 'സത്യമേവ ജയതേ' എന്ന മഹത്‌വാക്യം ഈ ഉപനിഷത്തിലേതാണ്. പൂർവ്വപക്ഷം, സിദ്ധാന്തപക്ഷം എന്നിങ്ങനെയുള്ള താർക്കികരീതിയാണ് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്.

3.3.1.4.6. മാണ്ഡൂക്യം

ഏറ്റവും ചെറിയ ഉപനിഷത്താണിത്. 12 ഖണ്ഡികകളടങ്ങിയതാണിത്. അഥർവ്വവേദീയമാണിതെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. 'അയമാത്മാബ്രഹ്മം' എന്ന മഹാവാക്യം ഈ ഉപനിഷത്തിലേതാണ്. ഏറ്റവും പഴക്കം കുറഞ്ഞ ഉപനിഷത്ത് ഇതാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ബി.സി 400-ന് അടുത്താകാം ഇതിന്റെ കാലം എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. "മാണ്ഡൂക്യം ചെയ്യുന്നത് ഉപബോധം എന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് വിളിച്ച അജാഗരിത മനസ്സിന്റെ എത്രയോ മേലെ ചൈതന്യം മാത്രമായ ഒരു മേഖലയുണ്ടെന്നു സ്ഥാപിക്കുകയാണ്."[44] സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ആധുനിക മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെ വേരുകൾ മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിൽ കണ്ടെടുക്കാം. ഫ്രോയിഡിന്റെ മാനസികാപഗ്രഥനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ആത്മാപഗ്രഥനത്തിലാണ് മാണ്ഡൂക്യം ശ്രദ്ധിക്കുന്നത്. ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, തുരീയം എന്നീ നാലുതരം മാനസികാവസ്ഥകളെക്കുറിച്ച് ഇത് വിശദമാക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ മനോവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ വലിയ സംഭാവനയാണ് ഈ തുരീയതത്വം. ഒരു നിലയിൽ ഫ്രോയിഡിനു മുമ്പ്, ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ പോയ വലിയ മനഃശാസ്ത്രകാരനാണ് മാണ്ഡൂക്യമഹർഷി.

3.3.1.4.7. തൈത്തിരീയം

യജുർവ്വവേദത്തിന്റെ തൈത്തിരീയശാഖയിൽപ്പെട്ടതാണ് തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത്. തൈത്തിരീയം എന്ന പേരിൽത്തന്നെ ബ്രാഹ്മണവും ആരണ്യകവും ഉപനിഷത്തുമുണ്ട്. വല്ലികൾ എന്ന പേരിൽത്തന്നെയാണ് അധ്യായവിഭജനം. കാലം ബി.സി 600 ആണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. 'മാതൃദേവോ ഭവ, പിതൃദേവോ ഭവ, ആചാര്യദേവോ ഭവ, അതിഥിദേവോ ഭവ' എന്നുള്ള

മഹത്വാക്യം തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലേതാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ഇടയിൽ ഭാരതീയമായ തത്വചിന്തയുടെ ഏറ്റവും സമഗ്രമായ സ്വഭാവം പ്രദർശിക്കുന്നത് തൈത്തിരീയമാണെന്ന്[45] രാധാകൃഷ്ണനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അഴീക്കോട് പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

3.3.1.4.8. ഐതരേയം

ഗദ്യമയമായ ഉപനിഷത്താണിത്. ബഹൃചോപനിഷത്തെന്നും പേരുണ്ട്. ബി.സി 800–നും 700–നും ഇടയിലാവാം ഇതിന്റെ കാലമെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ആരണ്യകങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ ഭാഗമാണെങ്കിലും ഐതരേയാരണ്യകം ഐതരേയ ബ്രാഹ്മണത്തിന്റെ ഭാഗമല്ല. ഐതരേയാരണ്യകത്തിലെ അഞ്ച് ആരണ്യകങ്ങളിൽ ഒടുവിലത്തെ നാലധ്യായങ്ങൾ (4 മുതൽ 7 വരെ) ചേർന്നതാണ് ഐതരേയോപനിഷത്ത്. അവസാനത്തെ അധ്യായം ശാന്തിപാഠമാണ് – ആദ്യത്തെ മൂന്നധ്യായങ്ങൾ മാത്രമേ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളൂ. ആത്മവിദ്യയാണ് ഇതിൽ വിവരിക്കുന്നത്. ആത്മപരമായതിനാൽ ഇതിന് ആത്മോപനിഷത്തെന്നും പേരുണ്ട്. ഐതരേയമെന്ന പേരിലുള്ള ബ്രാഹ്മണത്തിന്റെയും ആരണ്യകത്തിന്റെയും ഉപനിഷത്തിന്റെയും കർത്താവ് മഹിദാസ ഐതരേയൻ ആണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.[46] ഗർഭിണികൾ മാറിനിൽക്കുക എന്ന നിർദ്ദേശത്തോടെയാണ് രണ്ടാമധ്യായം തുടങ്ങുന്നത് (അപക്രാമന്തു ഗർഭിണ്യഃ) അക്കാലത്ത് വേദാന്തചർച്ചാവേദികളിൽ സ്ത്രീകൾ പങ്കാളികളായിരുന്നുവെന്നും ഗർഭിണികളെ മാത്രമേ മാറ്റിനിർത്തുന്നുള്ളൂ എന്ന വസ്തുതയും വളരെ പ്രസക്തമാണെന്നും അഴീക്കോട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അക്കാലത്ത് ഏതൻസിൽ പോലും ചർച്ചാവേദികളിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രവേശനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മഃ എന്ന മഹാവാക്യം ഐതരേയ ഉപനിഷത്തിലേതാണ്.

3.3.1.4.9. ഛാന്ദോഗ്യം

സാമവേദികളുടെ ഉപനിഷത്താണ് ഛാന്ദോഗ്യം. എട്ടു അധ്യായങ്ങളാണുള്ളത്. അതിനാൽ ഛാന്ദോഗ്യത്തെ അഷ്ടധ്യായിയെന്നും ശ്രീ

ശങ്കരൻ വിശേഷിപ്പിട്ടുണ്ട്. പദ്യരൂപത്തിലുള്ള ഉപനിഷത്താണിത്. അതിനാൽത്തന്നെ പ്രാചീനതമുള്ളതായി കരുതപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധനെക്കാൾ പഴക്കമുണ്ടെന്നാണ് പണ്ഡിതമതം. ഏറെക്കുറെ ബി.സി 800 നടുത്താകാം ഇതിന്റെ ആവിർഭാവകാലമെന്നനുമാനിക്കാം. പോൾ ഡോയ്സ്സൺ, മാക്സ് മുള്ളർ തുടങ്ങിയ ഇന്ത്യൻ പഠിതാക്കൾ ഛാന്ദോഗ്യത്തെ വളരെധികം പരിഗണിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിഷയപ്രതിപാദനവൈവിധ്യം കൊണ്ട് ഈ ഉപനിഷത്ത് വളരെ വിശാലമാണ്. നൂറിലേറെ വിഷയങ്ങളാണിതിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നത്. *തത്വമസി* എന്ന മഹാവാക്യംപോലും അഴീക്കോട് ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ നിന്നാണ് കണ്ടെടുക്കുന്നത്. യാഗക്കച്ചവടത്തെ വിമർശിക്കുന്ന ശൗവ ഉദ്ഗീഥയും ഛാന്ദോഗ്യ ഉപനിഷത്തിലേതാണ്.

3.3.1.4.10. ബൃഹദാരണ്യകം

അധ്യായങ്ങൾക്കു പേര് ബ്രാഹ്മണം എന്നാണ്. വലുത് എന്ന അർത്ഥമാണ് ബൃഹത് ശബ്ദം കുറിക്കുന്നത്. ഗദ്യോപനിഷത്താണിത്. ബി.സി 800 നടുത്താവാം ആവിർഭാവകാലമെന്നു അനുമാനിക്കപ്പെടുന്നു. ശതപഥബ്രാഹ്മണത്തിലുൾപ്പെട്ടതാണിത്. യാജ്ഞവൽക്യനാണിതിന്റെ കർത്താവെന്ന് ഊഹമുണ്ട്. ഉപനിഷത് പഠിതാക്കൾ ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം കൊടുത്ത ഉപനിഷത്താണിത്, 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി', 'അസതോമാ സദ് ഗമയ' എന്നീ മഹാവാക്യങ്ങൾ ബൃഹദാരണ്യകത്തിലേതാണ്.

3.3.1.5. വിശ്വദൃഷ്ടിയിൽ

*തത്വമസി*യുടെ ഉപസംഹാരമായ മൂന്നാമത്തെ ഖണ്ഡമാണിത്. ബ്രഹ്മവിദ്യ അഥവാ ആത്മവിദ്യ പാവനവും മഹനീയവുമായ ഉപനിഷത് പ്രതിപാദ്യമാണ്. വിവേകാനന്ദൻ, അരവിന്ദൻ, ടാഗോർ, രാധാകൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ഉപനിഷത്തിനെ ആത്മാനുഭൂതിയുടെയും പ്രകാശനത്തിന്റെയും മഹത്തായ തത്വചിന്തയായി കണക്കാക്കിയവരാണ്. ഗാന്ധി, നെഹ്റു തുടങ്ങിയ ദേശീയനേതാക്കളെയെല്ലാം ഉപനിഷത്തത്വചിന്ത ആഴത്തിൽ

സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. ഉപനിഷത്ചിന്തയുടെ പ്രചാരകൻ എന്ന നിലയിലാണ് രാധാകൃഷ്ണന്റെ പ്രശസ്തി. ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഉപനിഷത്തുക്കളെക്കുറിച്ച് വിശദമായും ആഴത്തിലും അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകളായ പണ്ഡിതൻമാരുടെ ഇന്ത്യൻ പഠനങ്ങളുടെ പരിമിതികളെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് പറയുന്നു, “പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടു മുതലാണ് ഇന്ത്യ പാശ്ചാത്യ ദേശങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ നേരിട്ടു പെടുന്നത്. പശ്ചിമദേശം ഭാരതത്തെ രണ്ടു കണ്ണുകൊണ്ടാണ് നോക്കിയത് - ഒരു കണ്ണ് ഇംഗ്ലണ്ടും മറ്റേത് ജർമ്മനിയും. ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ രോഗം ഹ്രസ്വദൃഷ്ടിയും ജർമ്മനിയുടേത് ബൃഹദ്ദർശനവുമായിരുന്നു. ഇപ്പോഴും ഈ രണ്ടു കണ്ണുകളും പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതൻമാരിൽ പ്രവർത്തിച്ചുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും മൂന്നാമതൊരു കണ്ണിന്റെ നേർക്കാഴ്ച ഇക്കാലത്ത് ചിലരിൽ മെല്ലെ ഉണ്ടായി വരുന്നതു കാണാം. ഇന്ത്യയുടെ മേൽ താൻ നേടിയ സാമ്രാജ്യാധീശത്വത്തിൽ നിന്ന് കൂമ്പെടുത്ത പ്രഭുഭാവവും പ്രകർഷബോധവും ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ നോട്ടത്തെ വികലമാക്കിയിരുന്നു. തങ്ങളുടെ ആര്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ രക്തബന്ധം പ്രാചീനഭാരതീയരിൽ ദർശിച്ച ജർമ്മൻ വിദ്വാൻമാർ ഇന്ത്യയുടെ നേട്ടങ്ങളെ വളരെ വലുതായാണ് കണ്ടത്.”[47] പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണത്തിന്റെയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും കണ്ണിലൂടെ ഇന്ത്യ പഠിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അതിന് അനവധി പോരായ്മകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. നിഷ്പക്ഷമായ ഒരു ശ്രമം അതിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതിനെ കണ്ടെടുക്കാനും പൂരിപ്പിക്കാനുമുള്ള ശ്രമമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് *തത്വമസി*യെ കാണേണ്ടത്. വില്യം ജോൺസും മാക്സ് മുള്ളറും യഥാക്രമം ഇംഗ്ലണ്ടിനെയും ജർമ്മനിയെയും പ്രതിനിധീകരിച്ചു. ഷോപ്പനവർ, പോൾ ഡോയ്സ്സൺ, വിൽ ഡ്യൂറണ്ട്, ആർ. ഇ. ഹ്യം, റാൽഫ് വാൽഡോ എമേഴ്സൺ, ഹെൻട്രി ഡേവിഡ്, തോറോ, ഐറിഷ് കവി ഡബ്ല്യൂ.ബി. യേറ്റ്സ്, റൊമെയ്ൻ റൊളാങ് തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യ പഠിതാക്കളുടെ സദുദ്യമങ്ങളെ അഴീക്കോട് പരാമർശിക്കുന്നു.

വേദാന്തസത്യത്തെ ശാസ്ത്രയുക്തികളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ കിണഞ്ഞു നടത്തുന്ന പരിശ്രമങ്ങളെ അഴീക്കോട് നിരാകരിക്കുന്നു. വേദാന്തസത്യം ഇന്ദ്രിയഗമ്യമല്ലാത്തതിനാൽത്തന്നെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വർദ്ധിതജ്ഞാനത്തെ ഉപയോഗിച്ച് അതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനോ സമർത്ഥിക്കാനോ കഴിയുകയില്ല. കാലവർഷം പിഴയ്ക്കുമ്പോൾ ഇന്ത്യ പട്ടിണി കിടന്ന് നിർവ്വാണ സ്വപ്നം കാണുന്നു''വെന്നും ബുദ്ധനെക്കുറിച്ച്, ''നിർവ്വാണ നിധി കണ്ട മഹാസിദ്ധൻ'' എന്നും വിൽഡ്യൂറന്റ് പോലും എഴുതിയതായി അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[48] പാശ്ചാത്യരുടെ സഹജവും സാധാരണവുമായ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണത്തിനടിയിൽ ഔദ്ധത്യത്തിന്റെ കരടു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്ന് അഴീക്കോട് തിരിച്ചറിയുന്നു. ഇന്ത്യ നേടിയ ഭൗതികപുരോഗതിയെക്കുറിച്ചോ ബൗദ്ധികവളർച്ചയെക്കുറിച്ചോ പറയുന്നതിൽനിന്ന് പാശ്ചാത്യരെ തടയുന്നത് സാംസ്കാരികമായി അവർ കൈയ്യാളിയെടുത്ത അധികാരനിലയാണ്. പടിഞ്ഞാറും യൂറോപ്പുമാണ് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈറ്റില്ലമെന്ന ധാരണ അതീവ ജാഗ്രതയോടെ പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതർ ഇന്നും പുലർത്തിപ്പോരുന്നു.

ജഹാംഗീറിന്റെ സഹോദരനായ ദാരാഷുക്കോവ് ആണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ *സിർ-ഉൽ-അസ്റാർ* എന്ന പേരിൽ പേർഷ്യൻ ഭാഷയിൽ ആദ്യമായി വിവർത്തനം ചെയ്തത്. 'മഹാരഹസ്യം' എന്നാണ് ഈ പേരിനർത്ഥം. തൗഹീദിന്റെ സാരം അദ്ദേഹം ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ദർശിച്ചു. ദാരായുടെ പരിഭാഷ ആൻക്വതിൽ ദു പെറോൺ എന്ന ഫ്രഞ്ചുപണ്ഡിതൻ ലാറ്റിനിലും തുടർന്ന് ജർമ്മൻ-മറ്റു യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലും വിവർത്തനം ചെയ്തു വരികയും ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് ഇതര ദേശങ്ങളിലും ഭാഷകളിലും പ്രചാരം സിദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തു.

3.3.1.6. നാളെയുടെ മുമ്പിൽ

ഉപനിഷത്തുക്കൾ നിർമ്മിച്ച ആത്മീയ ഔന്നത്യത്തിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യ അകന്നുപോയിട്ടുണ്ട്. വേദങ്ങൾക്കു പകരം ഭേദങ്ങളെ അതു സൃഷ്ടിച്ചു. വേദത്തിനും ഉപനിഷത്തിനുമുപരിയായി ജാതിയും യാഗവും മേൽക്കൈ നേടി.

ഇന്ത്യയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ പൗരോഹിത്യം നേതൃത്വം നൽകി. 'ദൈവം സത്യമാണ്' എന്നു പറഞ്ഞ ഗാന്ധിജി 'സത്യമാണ് ദൈവം' എന്നു പിന്നീട് മാറ്റി പറഞ്ഞു. ഇതിനദ്ദേഹത്തെ പ്രാപ്തനാക്കിയത് ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയചൈതന്യം തൊട്ടറിഞ്ഞതുകൊണ്ടാണ്. സന്യാസത്തിന്റെയും നിശ്ചലതയുടെയും നാടാണ് ഇന്ത്യ എന്ന് പാശ്ചാത്യർ വിമർശിച്ചപ്പോൾ അതിനെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധമായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് ഇന്ത്യൻദർശനത്തിന്റെ വലിപ്പം ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നത്. ഉപനിഷത്ഠരഹസ്യത്തെ ജനകീയമാക്കി എന്നതാണ് *തത്വമസി*യുടെ പ്രസക്തി. ഗാന്ധിജി ഗീതാരഹസ്യം അറിഞ്ഞതിനും വ്യാഖ്യാനിച്ചതിനും തുല്യമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനമായി അത് മാറുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ദേശീയവാദത്തിന്റെ കണ്ണിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് നോക്കിക്കണ്ടത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. M. Muraleedharan. *The Discursive Geography of Upanishads.* D.C. Books: Kottayam, 2003. P. 16
2. ടി. പു. 17.
3. ടി. പു. 17.
4. ടി. പു. 18.
5. ടി. പു. 18.
6. ടി. പു. 18.
7. ടി. പു. 18.
8. ടി. പു. 19.
9. ടി. പു. 20.
10. ടി. പു. 22.
11. ടി. പു. 25–26.
12. ടി. പു. 30.
13. ടി. പു. 31.
14. ടി. പു. 33–34.
15. ടി. പു. 41–42.
16. ടി. പു. 47.
17. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ഇന്ത്യയും ചിന്തയും.* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്: കോഴിക്കോട്, 2011. പു. 12.
18. ടി. പു. 12.
19. ടി. പു. 15.
20. ടി. പു. 18.
21. ടി. പു. 23.
22. ടി. പു. 28.
23. ടി. പു. 62.
24. ടി. പു. 65.
25. ടി. പു. 69.
26. ടി. പു. 90.

27. ടി. പു. 114.

28. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *തത്വമസി.* ഡി.സി ബുക്സ്: കോട്ടയം, 2013. പു. 29-30.

29. ടി. പു. 32.

30. ടി. പു. 38.

31. Chatterji, K. C (Edtd). Pathanhali's Mahabhashya, Paspasahnika, P. 79.

32. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *തത്വമസി.* ഡി.സി ബുക്സ്: കോട്ടയം, 2013. പു. 39.

33. ടി. പു. 40.

34. ടി. പു. 42.

35. ടി. പു. 61.

36. ടി. പു. 61

37. ടി. പു. 66.

38. ടി. പു. 83.

39. ടി. പു. 84.

40. ടി. പു. 173.

41. ടി. പു. 194.

42. ടി. പു. 205.

43. ടി. പു. 230.

44. ടി. പു. 239.

45. ടി. പു. 259.

46. ടി. പു. 260.

47. ടി. പു. 313.

48. ടി. പു. 331.

HASEENA K. P. A. “SUKUMAR AZHEEKODE AND HIS CRITICAL PERSPECTIVES”. THESIS. DEPARTMENT OF MALAYALAM AND KERALA STUDIES, UNIVERSITY OF CALICUT, 2019.

അധ്യായം-4

സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യ

ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെയും ഭാരതീയദർശനങ്ങളെയും സംയോജിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ആലോചന സുകുമാർ അഴീക്കോട് വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു. സാഹിത്യവിമർശകൻ എന്ന പ്രാഥമികമായ എഴുത്തുവ്യവഹാരത്തിൽനിന്നും പ്രഭാഷകനെന്ന വ്യവഹാരത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതോടെ അഴീക്കോടിന്റെ ഊന്നൽ സാംസ്കാരികവിമർശനത്തിലും രാഷ്ട്രീയവിമർശനത്തിലുമാണ്. ബാബരി മസ്ജിദ് തകർത്തതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉണ്ടായ നിരവധി രാഷ്ട്രീയപ്രക്ഷോഭങ്ങളിലും വർഗ്ഗീയസംഘർഷങ്ങളിലും അങ്ങേയറ്റം അസ്വസ്ഥനായിരുന്നതിനാൽ സാംസ്കാരികവിമർശനമാണ് കൂടുതൽ പ്രധാനമായി അദ്ദേഹത്തിനു തോന്നിയത്. ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ആധുനിക ഇന്ത്യയെയാണ് അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്തത്. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്ത സാരവത്തായി ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെ പിൻപറ്റുന്നതാകയാൽ അഴീക്കോടിൽ ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയുടെ സ്വാധീനം വളരെയധികം പ്രകടമാണ്.

ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കാവുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളും എഴുത്തുകളുമാണ് ഈ അധ്യായത്തിന് മുഖ്യാവലംബമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ, ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ, ഭാരതീയത, ഗാന്ധിയൻ ആദർശത്തിൽ ഉയരേണ്ട ഭാരതം, രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പുനർജന്മം, ഇന്ത്യയും ചിന്തയും, ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും, ദർശനം സമൂഹം വ്യക്തി, നട്ടെല്ല് എന്ന ഗുണം, അഴീക്കോടിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ, തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ, വീണ്ടു വിചാരങ്ങൾ, വായനയുടെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ, മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം, പുതുപുഷ്പങ്ങൾ എന്നീ കൃതികൾ ഈ വിഷയങ്ങളെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നവയാണ്. വിഷയങ്ങളുടെ വൈപുല്യവും അനവധതയും കാരണം വിഷയ വർഗ്ഗീകരണം ക്ലേശകരമാണ്. പൊതുവെ പ്രഭാഷണത്വം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നവയാണ് ഈ പ്രബന്ധകൃതികളുടെ പ്രകൃതം.

4.1 ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ

സമകാല ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ ഗാന്ധിയുടെ പ്രസക്തി ഊന്നിപ്പറയുന്നതാണ് ഈ കൃതി. അധർമ്മത്തിന്റെയും അഴിമതിയുടെയും അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സർവ്വഥാ സ്വാർത്ഥതയുടെയും തടവറയാണ് ഇന്ത്യയെന്നാണ് ഗാന്ധിജിയെ മുൻനിർത്തി അഴീക്കോട് കുറിയ്ക്കുന്നത്. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിലിരുന്ന് ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയവും ദേശീയവുമായ അവസ്ഥകളെ വീണ്ടുവിചാരത്തിനു വിധേയമാക്കുമ്പോൾ സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്ന സൂക്ഷ്മ രാഷ്ട്രീയവിമർശകന്റെ വ്യക്തിത്വം വെളിപ്പെടുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ വിശേഷണമായി നെഹ്റു ചേർത്തുവെച്ച സോഷ്യലിസ്റ്റ് എന്ന വാക്ക് ഇന്ത്യയിൽ നിഷ്കാസിതമാണ്. ഭരണഘടനയിൽ അത് നിർവ്വാണമടഞ്ഞു കിടക്കുന്നു. 'സെക്കുലർ' എന്ന വാക്ക് അസാധുവാക്കപ്പെടുന്ന കർമ്മങ്ങൾ രാജ്യത്തുടനീളം നടക്കുന്നുണ്ട്.[1] സോഷ്യലിസത്തെയും സെക്കുലർ ജനാധിപത്യ സങ്കൽപ്പത്തെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ ആലോചനകൾ ഇതിലുണ്ട്.

സെക്കുലർ എന്നതിന് മതനിരപേക്ഷത, മതേതരത്വം തുടങ്ങിയ അർത്ഥങ്ങളാണ് ഇന്ത്യൻപരിസരത്തിൽ കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സെക്കുലറിസം എന്നതിന് ഈ അർത്ഥകൽപ്പനയിൽ കവിഞ്ഞ് സർവ്വമതസഹവർത്തിത്വം എന്ന രീതിയിൽ സമഗ്രമായ ഒരു ജീവിതാദർശമായി കണ്ടിരുന്നതാണ് നെഹ്റൂവിയൻ സെക്കുലറിസം എന്ന ആശയം. ഈ സോഷ്യലിസ്റ്റ് സങ്കൽപ്പനങ്ങളോട് ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെയും വിചാരലോകം. ഹിന്ദുത്വശക്തികൾ ഉയർത്തുന്ന 'ഹിന്ദു' എന്ന ദേശീയമതത്തെ നിരാകരിച്ചു കൊണ്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് 'നമ്മുടെ ദേശീയ മതം' എന്ന കുറിപ്പ് എഴുതുന്നത്. നമുക്ക് ദേശീയ പക്ഷിയുണ്ട്, ദേശീയ മൃഗമുണ്ട്, രാഷ്ട്രഭാഷയുണ്ട്, പക്ഷെ, ദേശീയമതമില്ല. എല്ലാ മതങ്ങളെയും ഇന്ത്യ ഒരുപോലെ കാണുന്നു. 'സെക്കുലറിസം' എന്ന വാക്ക് കണ്ടുപിടിക്കപ്പെടുന്നതിനു മുമ്പ് സെക്കുലർ ആയ രാജ്യമാണ് നമ്മുടേത്.[2]

ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ശക്തിയും മുഖമുദ്രയും ഈ സെക്കുലർവീക്ഷണം തന്നെയാണ്. റാം മോഹൻ റോയ്, ഗാന്ധിജി, നെഹ്റു, ലോഹ്യ, അംബേദ്കർ, ടാഗോർ, എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയ വ്യത്യസ്താശയക്കാരുടെ സംവാദാത്മകപരിസരത്തുനിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന ആശയൈക്യം തന്നെയാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മേൽപ്പറഞ്ഞ സെക്കുലർ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം. നിരന്തരം നവീകരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആശയങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനവും.

എന്താണ് മതം എന്നതിനെപ്പറ്റി എ. എൻ വൈറ്റ് ഹൈഡ് എന്ന ചിന്തകന്റെ നിർവ്വചനം മുൻനിർത്തി മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് സുകുമാർ അഴീക്കോട് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ ഒറ്റയ്ക്കിരിക്കുമ്പോൾ എന്തു ചിന്തിച്ചുകഴിയുന്നുവോ അതാണ് അയാളുടെ മതം എന്ന പരികൽപ്പന ഗാന്ധിയൻസോഷ്യലിസത്തിന്റെ വക്താവായ അഴീക്കോടിനെ സംബന്ധിച്ച് വളരെ പ്രസക്തമാണ്. അദ്ദേഹം ഒരു മതവാദിയായിരുന്നില്ല. ഗാന്ധിജി മുന്നോട്ടുവെച്ച സനാതനഹിന്ദു എന്ന ആശയം ഹിന്ദുത്വശക്തികൾ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന ഹിന്ദുത്വം എന്നീ രണ്ട് ആശയങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നവും അതിനു ബദലുമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ മതസങ്കൽപ്പം. ഗാന്ധിജി പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവികളുടെ വഴിയെയല്ല സഞ്ചരിച്ചത്. ഈ കാര്യത്തിൽ ഗാന്ധിജിയുടെ വഴിയെയാണ് അഴീക്കോടും.

നിരന്തരമായ ഇടപെടലുകൾ (മാർക്സ് പ്രാക്സിസ് എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച) ആണ് സമൂഹത്തെ നവീകരിക്കുന്ന ശക്തിയെന്നു ഗാന്ധിജി കരുതി. വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാണ് ഈ ഉടപെടലുകളുടെ ഉള്ളടക്കം. ഇടപെടലുകളിലൂടെ സമൂഹം നവീകരിക്കപ്പെടുന്നു. സമൂഹനവീകരണത്തിലൂടെ വ്യക്തി നവീകരിക്കപ്പെടുകയും അയാളുടെ ആശയപ്രപഞ്ചം പുതുതായിത്തീരുകയും അത് പിന്നീടുള്ള സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിന് പ്രേരകമാവുകയും ചെയ്യുന്നതരത്തിൽ ചാക്രികവും വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണ് ഇടപെടൽ (പ്രാക്സിസ്). വ്യക്തിയുടെ അകമേ വരുന്ന മാറ്റങ്ങളാണ് ഈ ചാക്രികപ്രക്രിയയുടെ ആധാരം. അതിനുപ്രേരകമാവുന്നതാവട്ടെ, വ്യക്തിമനസ്സിൽ

സംഭവിക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ്. വ്യക്തിമനസ്സിൽ സംഭവിക്കുന്നതും വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ ആന്തരവിമർശനമാണ് ഈ പ്രക്രിയ സാധ്യമാക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്ക് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ ആന്തരവിമർശനമാണ്. ആശയങ്ങളുടെ കടുംപിടിത്തത്തിൽ നിന്നും വ്യക്തിമനസ്സിനെ സ്വതന്ത്രമാക്കാൻ ആന്തരവിമർശനത്തിനു കഴിയുന്നു. നിരന്തരം നവീകരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ആശയലോകം സാധ്യമാക്കിയവരാണ് നമ്മുടെ ആന്തരവിമർശകർ. ഗാന്ധിയും അബേദ്കറും ടാഗോറുമെല്ലാം ഇത്തരം ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ ഇന്ത്യൻമാതൃകകളാണ്. ആ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർക്കണ്ണിയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട്. സുദൃഢമായ നിലപാട് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ ആന്തരവിമർശനം ശിഥിലമാക്കുന്നു. സത്യം തേടുന്ന നിലപാടുകളാണ് നവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയത്. നിരന്തരം പുതുക്കിപ്പണിയപ്പെടുന്ന ആശയപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കർത്താവിന് സുദൃഢമായ സൈദ്ധാന്തികതറയിൽ അള്ളിപ്പിടിച്ചിരിക്കാനാവില്ല.

സമകാലിക ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയാവസ്ഥകളിൽ അഴീക്കോട് ആകുലനായിരുന്നു. ഖാദിയണിഞ്ഞ കാപട്യത്തെയും നീതീകരിക്കപ്പെടുന്ന ഹിംസയെയും അദ്ദേഹം ഒരേസമയം എതിർത്തു. അഴിമതി, സ്വജനപക്ഷപാതം, വർഗ്ഗീയത തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രീയ ദുഷിപ്പുകളെ ഗാന്ധിയൻ എന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹം നിശിതമായി എതിർത്തു. ഇന്ത്യൻരാഷ്ട്രീയത്തെ വിശകലന വിധേയമാക്കിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം നടത്തിയ ആലോചനകളാണ് *ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ* എന്ന കൃതി. ഗാന്ധിയൻ മൂല്യങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻചിന്തകൾ.

രാഷ്ട്രം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുന്ന സാഹചര്യങ്ങളുണ്ടാകുമ്പോൾ അത് സ്വന്തം വീട്ടിനകത്തേക്ക് തിരിച്ചുവിടുന്ന വ്യക്തിപ്രവണത[3] യെയാണ് അഴീക്കോട് അഴിമതിയെന്നു നിർവ്വചിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയെ ഭരിക്കുന്ന ഏറ്റവും വലിയ വിപത്തായി അദ്ദേഹം കാണുന്നത് ഇത്തരം അഴിമതികളെയാണ്. പാവങ്ങളുടെ

ജീവിതത്തിനു ഗുണം ചെയ്യുന്നുണ്ടോ എന്നതാണ് ഏതു പൊതുപ്രവർത്തനത്തിന്റെയും മേന്മാമാനദണ്ഡം എന്നു ഗാന്ധിജി പഠിപ്പിച്ചു.[4] കുടുംബം എന്ന വ്യവസ്ഥയ്ക്കുപരിയായി ലോകത്തെ സേവിക്കാനുള്ള വിശാലമനസ്സ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിൽ ഉണ്ടാക്കിയത് ഈ ഉൾക്കാഴ്ചയാണ്. ഗാന്ധിയൻ ആദർശങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചതാണ് അത്. ഗാന്ധിയൻസോഷ്യലിസം മുന്നോട്ടുവെച്ച അദമ്യമായ മനുഷ്യസ്നേഹമാണ് ഗാന്ധിജിയെയും അഴീക്കോടിനെയും ഒന്നിപ്പിക്കുന്ന പൊതുഘടകം. ഗാന്ധിജിയിൽ നിന്നും കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നുമുള്ള ഊർജ്ജം അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചു. ഇരുവരും കുടുംബം എന്ന വ്യവസ്ഥയ്ക്കു പുറത്ത് ലോകത്തെ കുടുംബമായി ക്കരുതിയവരുമാണ്. ഈ മാനവികതാബോധമാണ് ഗാന്ധിജിയുടെ സനാതനഹിന്ദുമതത്തെ, ഹിന്ദുത്വപ്രത്യയശാസ്ത്ര പരികൽപ്പനകൾക്കു പുറത്തു നിർത്തുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ ഭരണവ്യവസ്ഥയിൽ ഇന്നും നിർണ്ണായകശക്തിയായിത്തുടരുന്ന നെഹ്റു കുടുംബാധീശത്വത്തെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. സന്താനസംരക്ഷകരായി അധികാരക്കസേരകളിൽ അള്ളിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്ന കോൺഗ്രസുകാർ പഠിക്കേണ്ടത് ഗാന്ധിജിയിൽനിന്നാണെന്ന് അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു. പാർലമെന്ററി ജനാധിപത്യപ്രക്രിയയിൽ ഗാന്ധിജിക്ക് താൽപര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സാധാരണക്കാരുടെ ക്ഷേമത്തിലും സൗഖ്യത്തിലുമാണ് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. ഗാന്ധിസത്തെ വെള്ളംകടക്കാത്ത അറയായി അഴീക്കോട് കാണുന്നില്ല. നിരവധി ഇസങ്ങളുടെ സാകല്യമാണ് ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്ത. ശ്രീനാരായണഗുരുവിലും അഴീക്കോടിലും ഗാന്ധിജിയുടെ തുടർച്ചകൾ കാണാം. ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രമെന്നത് ഇന്ത്യൻനവോത്ഥാനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലാണ് എഴുതപ്പെട്ടത്. നിരന്തര സംവാദങ്ങളുടെ ഒരു പൊതുമണ്ഡലമാണ് നവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയത്. ഭാഷയിലും രാഷ്ട്രസങ്കൽപ്പത്തിലും പ്രവൃത്തിമണ്ഡലത്തിലും വിപ്ലവമുണ്ടാക്കിയവരുടെ തുടർച്ചയിലാണ് അഴീക്കോടിന്റെ സ്ഥാനം.

സാമൂഹ്യപരതയിലൂന്നിയ വിമർശനസങ്കൽപ്പമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. മാർക്സിസ്റ്റുകളായ സോഷ്യലിസ്റ്റുകളും ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയും പരസ്പരം കൈകോർക്കുന്നത് ഈ സാമൂഹ്യപരതയുടെ ഘട്ടത്തിലാണ്. കർമ്മം അഴിമതിയും വാക്ക് ആദർശാത്മകവുമായിരിക്കുന്ന ഒരു ഇന്ത്യയിൽ ഗാന്ധിജിയുടെ പ്രസക്തി അഴീക്കോട് വീണ്ടും മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാശയാവലികളിൽ പല ഘട്ടങ്ങളിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ആഭിമുഖ്യം പുലർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും പ്രത്യക്ഷമായി അദ്ദേഹം അതിനെതിരാണ്. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഹിംസാത്മകമായ നിലപാടാണ് പുലർത്തുന്നതെന്നും അത് ഗാന്ധിയൻമാനവികതയ്ക്കെതിരാണ് എന്നതുമാണ് ഈ വിയോജിപ്പിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമരരീതിയായിരിക്കണം നമ്മൾ സ്വീകരിക്കേണ്ടത്. അഴിമതിയോടെതിർക്കുമ്പോൾ നാം മനുഷ്യസ്വഭാവത്തോടാണ് ഏറ്റുമുട്ടുന്നത്. ക്ഷമയില്ലെങ്കിൽ അവിടെ വിജയിക്കാനാവില്ല. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ഭരണകൂടങ്ങളുടെ തോൽവി അതാണ് തെളിയിക്കുന്നത്[5].

4.1.1. ഹിന്ദുത്വവിരുദ്ധമായ ഭാരതീയദർശനം

ഗാന്ധിജിയുടെ രാമരാജ്യസങ്കൽപ്പം ഹിന്ദുത്വരാമരാജ്യത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. ഹിന്ദുത്വശക്തികളുടെ രാമരാജ്യം രാഷ്ട്രീയാധികാരവുമായി ചേർന്നുനിൽക്കുന്നതാണ്. വില്ലു കുലച്ച രാമൻ രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിന്റെ ഹിംസാത്മകവും അധീശാത്മകവുമായ ചിഹ്നമാണ്. ഗാന്ധിയൻ ആദർശങ്ങളുടെ ആദർശചിഹ്നമായ (icon) രാമൻ ഇതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. രാമനെ ചരിത്രപുരുഷനായിട്ടല്ല ഗാന്ധി കാണുന്നത്, സങ്കൽപ്പപുരുഷനായിട്ടാണ്. ഗാന്ധിയുടെ രാമരാജ്യം ക്ഷേമരാഷ്ട്രമാണ്. ധർമ്മരാഷ്ട്രമാണ്. സമകാല ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകളെ അഴീക്കോട് രാമായണവുമായി ചേർത്തു നിർത്തി വായിക്കുന്നത് സംഗതമാണ്. ഏറ്റവും സാധ്വിയായ സീതയെ വ്യഭിചാരിണിയെന്നു

വിളിച്ച രാജ്യമാണിത്. അതിന്റെ കഥയാണ് രാമായണം. ഒരു ശാപത്തിന്റെ കഥ. ആ ശാപം 1993–ലും നമ്മെ പിന്തുടരുന്നു[6].

ഹിന്ദുത്വശക്തികള ഏറ്റവുമധികം എതിർത്ത വിമർശകനാണ് അഴീക്കോട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംസ്കൃതജ്ഞാനവും ഉപനിഷത്ചിന്തയും ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ അധികാരനിർമ്മിതിക്കെതിരായ കലാപങ്ങളായാണ് വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. ''ഹിന്ദുത്വ എന്ന പേരുപറഞ്ഞ് ആരെയും ഭയപ്പെടുത്തേണ്ട. ഹൈന്ദവരുടെ പ്രാമാണികഗ്രന്ഥങ്ങളായ ഉപനിഷത്തുകളിലും ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലും ഗീതയിലും 'ഹിന്ദു' എന്ന വാക്കില്ല. അറിയാത്തവരെ പറഞ്ഞുപറ്റിക്കുന്നു. .....ദൈവത്തിന്റെ വായിൽ പതിനാല് ലോകങ്ങളാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. രാമജന്മഭൂമിയല്ല. ആ വിശ്വദർശനം നമുക്ക് നഷ്ടമായിരിക്കുന്നു. അതു വീണ്ടെടുക്കലാണ് പ്രധാനം''[7].

അധികാരത്തെ ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യവുമായി ചേർത്തു വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഹൈന്ദവവാദികളെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് നഖശിഖാന്തം എതിർക്കുന്നു. ഭാരതീയതയെ ഹൈന്ദവതയായി കാണുന്നവരാണ് ഇവർ.[8] ഹൈന്ദവരാഷ്ട്രീയം യഥാർത്ഥ ഭാരതീയ ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിന്റെ വിശദീകരണങ്ങളാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻ പഠനങ്ങൾ.

അഴീക്കോടിന്റെ ഭാരതീയതാസങ്കൽപ്പം തന്നെ പല അടരുകളുള്ളതാണ്. ഗാന്ധിജിയെ മാതൃകയായി പിന്തുടരുമ്പോഴും സോഷ്യലിസ്റ്റുകളും മാർക്സിയൻ ആദർശങ്ങളും ഇന്ത്യൻ ആശയവാദവും അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. ഗാന്ധിതന്നെയും സ്വയം പുലർത്തിയ നിലപാട് അതായിരുന്നുവെന്നും അഴീക്കോട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[9]

''ഗാന്ധിജി ഇന്ത്യയിലെ നേതാക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും ആധ്യാത്മികബോധമുള്ള ആളായിരുന്നു. എന്നാൽ ഗാന്ധി ഏതെങ്കിലും

ക്ഷേത്രത്തിൽ പോയി തൊഴുത കഥ നിങ്ങൾ കേട്ടിരിക്കില്ല''[10.] ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതഹൈന്ദവതയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു ഗാന്ധിജി വിഭാവനം ചെയ്ത മതം. പ്രസ്തുതപാത തന്നെയാണ് കേരളീയനവോത്ഥാന നായകരും പിന്തുടർന്നത്. ശിവപ്രതിഷ്ഠയിൽനിന്ന് ശ്രീനാരായണഗുരു കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠയിലേക്ക് ആശയവിപുലനം നടത്തുന്നുണ്ട്. ഗാന്ധിജിയും ഗുരുവുമായി നടന്ന സംവാദം ആശയപരമായി ഇരുവരെയും വളരെയധികം സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി.

ഗാന്ധിജി ഒടുവിലൊടുവിൽ അനുക്രമമായി മതങ്ങളുടെ ഏകാത്മകതയിൽ തീർത്തും വിശ്വാസമർപ്പിച്ചിരുന്നു. അതുപോലെ ജാതീയതയെ മനുഷ്യനും ഹിന്ദുമതത്തിനും ചേരാത്ത പൈശാചികനീതിയെന്ന് ഭർത്സിക്കുകയും ചെയ്തു.[11] പഞ്ചമരെന്നോ ചണ്ഡാളരെന്നോ വിളിക്കപ്പെട്ടവരെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നതിന് ദൈവത്തിന്റെ ആളുകൾ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഹരിജൻ എന്ന പദം ഗാന്ധി ഉപയോഗിച്ചു. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ 'ഈഴവശിവൻ' പോലെ ഒരു സാംസ്കാരിക വിപ്ലവമാണ് അതുണ്ടാക്കിയത്.

ടാഗോറും സമാനമായ മനോഭാവമാണു അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനവിഭാഗത്തിനുനേരെ പുലർത്തിയത്. 'പാവപ്പെട്ടവൻ പാറക്കല്ലുപൊട്ടിക്കുന്നിടത്താണു ദൈവം. ഹോമധൂമം നിറഞ്ഞ അമ്പലത്തിലല്ല' എന്നു ടാഗോർ എഴുതിയത് ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിത ഹൈന്ദവത സൃഷ്ടിച്ച ഭാരതീയതയ്ക്കു വിരുദ്ധമായ ഒരു മാനവിതകതയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാനാണ്.

ആശയപരമായി ഇടഞ്ഞുനിന്ന ഇന്ത്യൻദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അമരക്കാർ തമ്മിൽ പൊരുത്തപ്പെടുന്ന മനോഹരമായ മുഹൂർത്തമാണിതെന്നു കാണാം. 'ഹരിജൻ' എന്ന വാക്കുതന്നെ വിപ്ലവാത്മകമാണ്. ദൈവത്തിന്റെ ജനങ്ങൾ എന്ന അർത്ഥമുള്ള അത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വലിയൊരു ലോകത്തേക്കാണ് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ദലിത്ജനങ്ങളെ നയിച്ചത്. ഭാഷയിൽ

നടക്കുന്ന ഇത്തരം സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയപ്രയോഗങ്ങൾ വലിയ സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിനു വഴിയൊരുക്കുന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ആന്തരവിമർശനം പ്രാഥമികമായി ഭാഷയിൽ നടക്കുന്നതാണെന്നു പറയുന്നത്.

അംബേദ്കർ ദലിത്വിഭാഗത്തിന്റെ ഉന്നമനം ആധുനികതയുടെ കണ്ണിലൂടെയാണ് കണ്ടത്. ഗാന്ധിജിയുടേത് അതിനെതിരായ കാഴ്ചപ്പാടായിരുന്നിട്ടും അവർ തമ്മിൽ ചില തീർപ്പുകളിലെത്തുകയുണ്ടായി. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വഭാവംതന്നെയും നിരന്തരമായി സംവാദങ്ങൾക്കു പുറകെയുള്ള പൊതുതീർപ്പുകളാണ്. ഇന്ത്യൻഭരണഘടനയെ ആ കാലഘട്ടത്തിലെ എല്ലാ നേതാക്കളുടെയും ഭാരതസങ്കൽപ്പമായിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിർവ്വചിക്കുന്നത്. ആത്യന്തികമായി അംബേദ്കറിന്റെ ഭരണഘടനയെ എതിർപ്പുകൾക്കപ്പുറത്ത് അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കകത്തെ ആന്തരൈക്യമാണ് ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ പൈതൃകം. വിയോജിപ്പുകളുടെ ഇന്ത്യയല്ല, സംവാദങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വന്ന ആശയാവലികളുടെ ബൃഹത്സമാഹാരമാണ് ഇന്ത്യ.

ശവം തിന്നുന്നവനേക്കാൾ ചീത്തയായി ചിന്തിക്കുന്ന ഹിന്ദുക്കളുണ്ടെന്ന് ഗാന്ധിജി തുറന്നുപറഞ്ഞിരുന്നു. ഏതാണ് കൂടുതൽ ചീത്ത, പശുവിറച്ചി തിന്നുന്നതോ, അത്ര കെട്ടതായി ചിന്തിക്കുന്നതോ? ഈ അസ്പൃശ്യ സഹോദരനോട് നാം ചെയ്ത പാപം പരിഹരിക്കാൻ തപസ്സു ചെയ്യുകയും അവരെ സ്നേഹപൂർവ്വം ആലിംഗനം ചെയ്യുകയുമാണ് വേണ്ടത് എന്ന് ഗാന്ധി 1926 മാർച്ച് 17-ന് കാതറിൻ മയോവിനു നൽകിയ അഭിമുഖത്തിൽ പറഞ്ഞതായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് കുറിക്കുന്നുണ്ട്.[12] നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വലിയ സവിശേഷത ദലിത്-കീഴാളവിഭാഗങ്ങളുടെ ഉയർച്ചയായിരുന്നു. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന് ശ്രീനാരായണഗുരുവും വി. ടി ഭട്ടതിരിപ്പാടിനെപ്പോലെയുള്ളവരും പിന്തുടർന്നത് ഗാന്ധിജിയുടെ വഴിയാണ്.

പൊളിറ്റിക്കൽ കാർട്ടൂണുകളുടെ ധർമ്മമാണ് ഇവിടെ 'ഇന്ത്യാവിമർശനം' കൊണ്ട് സുകുമാർ അഴീക്കോട് സാധിക്കുന്നത്.

4.2 ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ

ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയാവസ്ഥകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് ഈ കൃതി. ഇന്ത്യയെ പ്രധാനമായി പിടികൂടിയിരിക്കുന്ന വിപത്ത് വർഗ്ഗീയതയും രാഷ്ട്രീയാഴിമതിയുമാണ്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് മനസ്ഥിതിയെയാണ് ഗാന്ധിജി പ്രധാനമായി കരുതിയത്. അതുതന്നെയാണ് അഴീക്കോടും പുലർത്തുന്ന സമൂഹവീക്ഷണം. ആത്മസുഖത്തിനാചരിക്കുന്നത് അപരന്റെ സുഖത്തിനുതകണമെന്ന ഗുരുദർശനവും ഗാന്ധിയൻതത്വത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ല. അന്യനെ തനിക്കു സമമായി കാണുന്ന ദർശനമാണ് സോഷ്യലിസം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നതെങ്കിൽ മതത്തിന്റെ തുടക്കവും അതാണ്. സോഷ്യലിസം മരിച്ച നാട്ടിൽ മതവും മരിക്കുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ആത്മീയത നശിക്കുമ്പോൾ മതങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യത്തോടെ പെരുമാറുകയും വർഗ്ഗീയതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഫാസിസ്റ്റ് ഭരണകൂടം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വർത്തമാനകാല ഇന്ത്യയിൽ കാണുന്നത് അതാണ്. പുരോഹിതന്മാരും സന്യാസിമാരും ആത്മീയതവെടിഞ്ഞ് രാഷ്ട്രീയസംസ്കാരത്തിന്റെയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും വക്താക്കളാവുന്നു. അവരുടെ നിലനിൽപ്പിന് മതസ്പർദ്ധ ആവശ്യമാണ്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അടിസ്ഥാനപരമായി ആത്മീയശോഷണമാണ് ഇന്ത്യൻഫാസിസത്തിനാധാരം. മതത്തിന്റെ ആന്തരസത്യമുപേക്ഷിച്ച മനുഷ്യരുടെ ആയുധങ്ങളാണ് വർഗ്ഗീയരാഷ്ട്രത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം. പ്രവചനാത്മകത്വമുള്ള വാക്കുകളാണ് ഇന്ത്യൻരാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ച് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റേത്.

പാശ്ചാത്യചിന്ത മതത്തോട് ഏറ്റുമുട്ടിയതിന്റെ ഫലമാണ് യൂറോപ്യൻ സെക്കുലറിസം. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിൽ അത് പ്രയോഗാർത്ഥത്തിൽ വേറെയാണ്. അത് മതത്തോട് കലഹിക്കാനല്ല; വ്യത്യസ്ത മതക്കാർക്ക് അവരവരുടെ വിശ്വാസത്തോടു ചേർന്നുകൊണ്ട് ജീവിക്കാനുള്ള സമാധാനപൂർവ്വമായ

സഹവർത്തിത്വം എന്നാണ് വിവക്ഷ. ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസത്തിന്റെ പൂർവ്വമാതൃകകൾ ബുദ്ധനിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലും കണ്ടെടുക്കാം. ഭാരതീയദർശനങ്ങളുടെ മായികതയിലല്ല അഴീക്കോടിന്റെ ഊന്നൽ. മറിച്ച് ഭൗതികജീവിതവുമായി അതിനുള്ള വ്യാവഹാരികബന്ധത്തിലാണ്. ഉപനിഷത്തിന്റെ ദർശനം ആശയവാദത്തിനും ഭൗതികവാദത്തിനുമിടയിലുള്ള ഒരു മധ്യമാർഗ്ഗമാണ്. അഴീക്കോടിന്റേത് ഭൗതികവാദമോ, ആശയവാദമോ ആയിരുന്നില്ല. പാരമ്പര്യത്തിനകത്തു നടത്തുന്ന ആന്തരവിമർശനമാണ് പുരോഗമനപരമായ ഒരു വഴി നിർമ്മിക്കുന്നത്. ഗാന്ധിജിയും ശ്രീനാരായണഗുരുവും വാഗ്ഭടാനന്ദനും പാരമ്പര്യത്തിലും ഭാഷയിലും ആന്തരവിമർശനം നടത്തിയവർതന്നെയാണ്.

ദേശീയവാദികളുടെ വഴിയേയല്ല സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഉപനിഷത്തുക്കളെ ദേശീയ പൈതൃകങ്ങളായിക്കരുതുന്നത്. ഏത് ഇന്ത്യൻ ഭൗതികാവസ്ഥകളിലും ജീവിക്കാനാവശ്യമായ ആത്മീയോർജ്ജം അതിനകത്തു സംഭരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നതിനാലാണത്.

രണ്ടു വിശ്വാസങ്ങൾക്ക് ഇന്ത്യയിൽ ഇന്ന് ഒരു തെരുവിലൂടെ സഞ്ചരിക്കണമെങ്കിൽ പോലീസോ, പട്ടാളമോ വേണം. ഇന്ത്യയിൽ മതമില്ല. ഉള്ളത് പോലീസിന്റെ മതംമാത്രം. രണ്ടു വിശ്വാസങ്ങൾ അടുത്തു കഴിയുമ്പോൾ മൂന്നാമത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് രണ്ടിനെയും നശിപ്പിക്കുന്ന ഭയങ്കരമായ അവിശ്വാസമാണ്.[13] മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഴീക്കോടിന്റെ വിചാരങ്ങൾ ഗാന്ധിയൻ ചിന്തയുടെ വഴിയെത്തന്നെയാണ് സഞ്ചരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വത്തെ ഏകത്വദർശനമെന്നോ, ദീൻ ഇലാഹിയെന്നോ, തിയോക്രസിയ എന്നോ പല പേരുകളിൽ പല കാലങ്ങളിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ടു പോന്നിട്ടുണ്ട്. ന്യൂനപക്ഷം, ഭൂരിപക്ഷം, അധികാരം, പ്രാതിനിധ്യം തുടങ്ങിയ പുതിയ രാഷ്ട്രീയപദാവലികളോട് സുകുമാർ അഴീക്കോട് വൈമുഖ്യം കാണിച്ചു. അസന്തുലിതമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയ ഇന്ത്യയിൽ മാത്രമേ ഇത്തരം പദാവലികൾക്കു

പ്രസക്തിയുള്ളൂ. പദപ്രയോഗങ്ങൾ ആന്തരവിമർശനത്തെ സംബന്ധിച്ച് വളരെ പ്രശ്നപരമാണ്. സനാതനഹിന്ദു, ഹിന്ദുത്വം തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾക്ക് ഗാന്ധിജി ഉപയോഗിച്ച രാഷ്ട്രീയാർത്ഥമല്ല ഇന്നുള്ളത്. ആന്തരവിമർശനവും നവോത്ഥാനവുമെല്ലാം ഭാഷാപരമായ അട്ടിമറികളിലൂടെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. ഹിന്ദുത്വവാദത്തിനെതിരെ പ്രയോഗിക്കാൻ ശക്തിയും കെൽപ്പുമുള്ള വാക്കാണ് ഗാന്ധിജിയും രാധാകൃഷ്ണനും ഉപയോഗിച്ച 'ഹിന്ദുത്വം' എന്ന സംജ്ഞ. അതിന്റെ പ്രസക്തി വളരെ പ്രധാനമാണ്. ഗാന്ധിജി വ്യാകരണത്തിന്റെ ആളായിരുന്നില്ല. വചനസത്യത്തിന്റെ ആളായിരുന്നു. വാക്ക് സത്യമാകുന്നത് അതിന് അർത്ഥത്തോട് ബന്ധമുണ്ടാകുമ്പോഴാണെന്നും വാക്ക് അസത്യമാകുന്നത് ആ ബന്ധം വിടുമ്പോഴാണെന്നും ഗാന്ധിജി വിശ്വസിച്ചു[14].

പാവപ്പെട്ടവന്റെ ആധിപത്യം മാത്രമേ ജനാധിപത്യമാവുകയുള്ളൂ എന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്. ഇത് ഗാന്ധിജിയെ മുൻനിർത്തിയാണ് അഴീക്കോട് വിശദീകരിക്കുന്നത്. പാവപ്പെട്ടവരിൽ പാവപ്പെട്ട് അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവനെ ഗാന്ധിജി ഹരിജൻ എന്നു വിളിച്ചു- ദൈവത്തിന്റെ ജനം! ദൈവത്തിന് പ്രിയപ്പെട്ടവൻ എന്നർത്ഥം. പണവും പദവിയുമുള്ളവർ തങ്ങളാണ് ദൈവത്തിന് ഏറ്റവും പ്രിയപ്പെട്ടവരെന്ന് ക്ഷേത്രങ്ങളിലും, പള്ളികളിലും വലിയ നേർച്ചകളും ഉത്സവങ്ങളും നടത്തി തെളിയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കെ അധഃകൃതരാണ് ദൈവത്തിന്റെ പ്രിയജനങ്ങൾ എന്നു വിളിച്ചറിയിക്കുന്ന ആ പേരിലടങ്ങിയ വിശ്വാസപരമായ വിപ്ലവം എത്ര വമ്പിച്ചതാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ബുദ്ധിമുട്ടില്ല[15]. ദില്ലിയിലെ താൻ താമസിച്ച ഭങ്ഗി (തോട്ടി) കോളനിയിലേക്ക് നെഹ്റുവിനെയും രാജേന്ദ്രപ്രസാദിനെയും ബിർലയെയുമെല്ലാം വിളിച്ചുവരുത്തുന്നതിൽ ഗാന്ധിജി കാണിച്ച രസികത്വമാണ് ഏറ്റവും വലിയ സാമൂഹികവിപ്ലവമെന്ന് അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു. നീതിയും സമത്വവും സാഹോദര്യവുമെല്ലാം ദൈവത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളാണെന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മതം. സാഹോദര്യത്തിന്റെ പേരിൽ നടക്കുന്ന കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് വിപ്ലവങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നില്ല. ആശയതലത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന

സമത്വം, സാഹോദര്യം, സോഷ്യലിസം തുടങ്ങിയവയുമായി ചേർന്നു നിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിലേക്കെത്തിച്ചേരാനുള്ള പ്രായോഗികവഴികൾ അത്രകണ്ട് ശരിയായതല്ല എന്നതാണ് കമ്മ്യൂണിസവുമായി അദ്ദേഹത്തിനുള്ള വിയോജിപ്പ്. അവയിലെത്തിച്ചേരാനുള്ള മാർഗ്ഗം അഹിംസയിലധിഷ്ഠിതമായ ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയായിരിക്കണമെന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട്.

4.2.1. ദേശീയതയുടെ മാനങ്ങൾ

നിരന്തരം കളവുകൾ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുകയും ജനങ്ങളെ വിശ്വസിപ്പിക്കുകയുമാണ് കാലാകാലങ്ങളായി ഇന്ത്യയിൽ മാറിമാറി വരുന്ന ഭരണകൂടങ്ങൾ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. സമകാല ഇന്ത്യൻഫാസിസ്റ്റ്രാഷ്ട്രീയ കാലഘട്ടത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വളരെയധികം പ്രസക്തമാണ്.

പറഞ്ഞു പൊലിപ്പിച്ചെടുത്ത ഒരു ദേശീയതയാണ് ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യയ്ക്കുള്ളത്. ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള കളവുകളിലാണ് ഇന്ത്യ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ദേശമെന്നതിന് ജീവനുള്ള വ്യക്തികളുടെ സമൂഹം എന്നാണ് അർത്ഥവിവക്ഷ. എന്നാൽ ദേശം എന്നതിന് അലൗകികത കൽപ്പിച്ചു നൽകി 'ജന്മഭൂമി' 'വീരഭൂമി' തുടങ്ങിയ പദാവലികൾ പകരംവെക്കുന്നതോടെ ദേശം ഉട്ടോപ്യയായിത്തീരുന്നു. ജനങ്ങളില്ലെങ്കിൽപോലും ചിരന്തനമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ആശയമെന്ന നിലയിൽ ദേശസങ്കൽപ്പം മാറുമ്പോൾ അത് സത്താപരമായ ഒന്നായിത്തീരുന്നു. പുതിയ പദാവലികളുടെ പുറകിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അപകടങ്ങൾ പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടേ ഇന്ത്യൻദേശീയതയെക്കുറിച്ചു പറയാനാവൂ. ദേശമെന്ന സ്ഥലപരമായ ഭൗതികസ്ഥലരാശിയെ ദേശമെന്ന സത്താപരമായ ആശയമായി ചുരുക്കുമ്പോൾ ദേശചരിത്രം അപ്രസക്തമാവുകയും അതിന് ചലനാത്മകത നഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യും. ഇന്ന് ഇന്ത്യൻദേശീയത, ചരിത്രത്തെ ഭയപ്പെടുകയും ചരിത്രരഹിതമായ ഒരു ദേശീയതാസങ്കൽപ്പം നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചരിത്രം

ഉള്ളടങ്ങിയ ദേശം ചലനാത്മകവും അതില്ലാത്തത് നിശ്ചലവുമാവുന്നു. 'സനാതനം' എന്നതിന് ഇതിൽക്കവിഞ്ഞ് മറ്റൊരർത്ഥമില്ല. ഒരു മാറ്റവുമില്ലാതെ തുടരുന്ന ഒന്നിന് പുതിയൊരു ആശയത്തെയും ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കാനാവില്ല. ഘടനാപരമായിത്തന്നെ അത് നശിച്ചുവെന്നു പറയാം.

4.2.3. ജാതി – വർഗ്ഗീയത – സംസ്കൃതാധിപത്യം

ഇന്ത്യയുടെ സമൂഹചരിത്രം ജ്ഞാനികളുടെ ഏകസത്യവാദവും അജ്ഞാനികളുടെ അനേകവർഗ്ഗവാദവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനത്തിന്റെ ചരിത്രമാണെന്ന് അഴീക്കോട് പറയുന്നു.[16] അറിവിന്റെ, പ്രത്യേകിച്ചും സംസ്കൃതത്തിന്റെ അധികാരം ബ്രാഹ്മണരിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരുന്നു. മറ്റു ശ്രേണിയിലുള്ളവർക്ക് അറിവധികാരം നിഷേധിക്കുകയും സംസ്കൃത സൂക്തങ്ങളെ അവർ തങ്ങളുടെ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്ത് ദുർവ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തു. ആര്യബ്രാഹ്മണർ സംസ്കൃത വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ നിയന്ത്രണം വഴി തങ്ങളുടെ വർഗ്ഗത്തിൽ സമൂഹത്തിന്റെ ആത്മീയനേതൃത്വം മുഴുവൻ കേന്ദ്രീഭവിപ്പിക്കുകയും ഭൗതികാധികാരത്തെ ആത്മീയനേതൃത്വത്തിന് എന്നെന്നേക്കും വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്തു.[17] ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനപദ്ധതികളെ, സവിശേഷമായി സംസ്കൃതഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളെ ബ്രാഹ്മണിക്കൽമൂല്യങ്ങൾക്കു പുറത്തുനിർത്തി പരിശോധിക്കാൻ അഴീക്കോടിനു പ്രേരണയായത് ഈ ചിന്തയാണ്.

അംബേദ്കറും സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻപോലും ഈ ബ്രാഹ്മണദുർവ്യാഖ്യാനം കൈക്കൊണ്ട് വേദോപനിഷത്തുക്കളെ കുറ്റപ്പെടുത്തി ബ്രാഹ്മണവിദ്വേഷം മൂലം അവർ സംസ്കൃതത്തിൽ കണ്ട എല്ലാം, മനുസ്മൃതി വാക്യങ്ങൾക്കൊപ്പം, എതിർക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്നു പ്രചരിപ്പിച്ചു[18]. അതിനെതിരായ വഴി നിർമ്മിക്കുകയാണ് തന്റെ സംസ്കൃതജ്ഞാനത്തിലൂടെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചെയ്തത്. പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയുടെ ചുവടുപിടിച്ചാണ് ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെ അദ്ദേഹം നോക്കിക്കാണുന്നതെങ്കിലും യൂറോപ്യൻ ആധുനികതയുടെ വഴിയല്ല ശരിയെന്ന തികഞ്ഞ ബോധ്യം

അഴീക്കോടിനുണ്ടായിരുന്നു. മനുഷ്യഭേദവാദത്തിന്റെ കടപുഴക്കുന്ന ഒരു ദർശനം ഇന്ത്യയിൽ സംസ്കൃതവാണിയിൽ യഥാർത്ഥ വിപ്രന്മാർ അടക്കം ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നും സ്മൃതികാരന്മാരായ ബ്രാഹ്മണർ ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പാരമ്പര്യമുൾക്കൊള്ളുന്നവരല്ലെന്നും, യുക്തിപ്രമാണങ്ങളോടെ വാദിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ (ഗാന്ധിജി, ശ്രീനാരായണഗുരു എന്നിവരെപ്പോലെ) അംബേദ്കർക്കും മറ്റും കൂടുതൽ ബലവും സ്വീകാര്യതയും ലഭിച്ചേനെ.[19] ശ്രീനാരായണഗുരു സംസ്കൃതം പഠിച്ചത് സംസ്കൃതസംസ്കാരത്തിനെതിരെ നിൽക്കാനും ജാതീയതയെ ഇല്ലാതാക്കാനുമുള്ള ഊർജ്ജം അതിൽ നിന്നുൽപ്പാദിപ്പിക്കാനുമാണ്. 'ഈഴവശിവൻ' ബ്രാഹ്മണിക്കലായ ശൈവസങ്കൽപ്പത്തിനെതിരെയുള്ള കലാപമാണ്.

4.2.4. ഇന്ത്യ നൽകുന്ന വിഭാഗീയതയുടെ പാഠങ്ങൾ

വിരാട്പുരുഷസങ്കൽപ്പം ജാതിയെയല്ല; തൊഴിലുകളെയാണ് കുറിക്കുന്നതെന്നും പല തൊഴിലുകളിലേർപ്പെടുന്ന മനുഷ്യസമൂഹത്തെ ഏകീകരിച്ചു നിർത്തുന്ന സമഗ്രദർശനമാണ് വിരാട്പുരുഷനെന്നും സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്.[20] ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യം പോലും ഇന്ത്യയിൽ പ്രവർത്തിച്ചത് ജാതിഘടനയുടെ അതേ സ്വഭാവത്തോടു കൂടിത്തന്നെയാണ്. ജാതി ഇന്ത്യയിൽ വിഭജനശക്തിയാണ്. അകമേ ശകലിതവും ശിഥിലീകൃതവും പുറമേ ഹൈന്ദവത എന്ന മട്ടിൽ ഏകശിലാത്മകവുമായി പൊന്തിനിൽക്കുന്ന ഒരു മിത്താണ് ഇന്ത്യയിലെ ഹിന്ദുത്വം. ഹിന്ദുമതവുമായി യഥാർത്ഥത്തിൽ അതിനു ബന്ധമില്ല. ഹിന്ദുത്വരാഷ്ട്രീയമാണ് അതിന്റെ പ്രചാരകർ. ആദർശം നശിച്ചു വാക്കു മാത്രം ബാക്കിയാവുന്നതിന്റെ തെളിവാണ് ഇന്ത്യൻദേശീയത.

ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് പിരിച്ചുവിട്ട് ലോകസേവസംഘം രൂപീകരിക്കണമെന്ന അഭിപ്രായക്കാരനായിരുന്നു ഗാന്ധിജി. അഥവാ, രാഷ്ട്രീയത്തെ തൊഴിലായിക്കാണുന്നതിനു പകരം സേവനമായിക്കരുതുന്ന വീക്ഷണമാണ് ഗാന്ധി സ്വീകരിച്ചത്. രാഷ്ട്രീയത്തിലെ വലിയ കാപട്യം

സുദൃഢമല്ലാത്ത മുന്നണിബന്ധങ്ങളാണ്. ലോകത്തിലുണ്ടായ ആദ്യത്തെ മുന്നണിയാണ് മണ്ണാങ്കട്ടയും കരിയിലയും[21] എന്നു പറഞ്ഞ് അസ്തിത്വമില്ലാത്ത മുന്നണിരാഷ്ട്രീയത്തെ അഴീക്കോട് പരിഹസിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിൽ നടന്നുപോരുന്ന വർഗ്ഗീയസംഘർഷങ്ങളിലും അക്രമങ്ങളിലും വളരെ അസ്വസ്ഥനായിരുന്നു സുകുമാർ അഴീക്കോട്. മതങ്ങളെ ലോകത്തിലാദ്യമായി താരതമ്യം ചെയ്തത് അക്ബറായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[22] അത്തരത്തിൽ മതസൗഹാർദ്ദത്തിന് പേരെടുത്ത നാടായിരുന്നു ഇന്ത്യ. പിന്നീട് മതവർഗ്ഗീയതയുടെ പേരിൽ വഴക്കടിക്കുന്ന വർത്തമാനകാലമാണുള്ളതെന്ന വേദന ദേശീയവാദിയായ അഴീക്കോടിനുണ്ടായിരുന്നു. പള്ളിയായാലും അമ്പലമായാലും ആരാധനാലയം പൊളിക്കരുത് എന്ന നീതി സെക്കുലർ സംസ്കാരത്തിന്റേതാണ്. പൊളിക്കലും തകർക്കലും ഹിംസയുടെ രീതിശാസ്ത്രമാണ്. പൊളിക്കുന്നത് ഒരു വിഭാഗത്തിന്റേതല്ല; ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരത്തിന്റെതന്നെ നാശമാണുണ്ടാക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ റിപ്പബ്ലിക്കിന്റെ പ്രസിഡന്റ് ഒരു ഭാംഗി പെൺകുട്ടി യായിരിക്കണമെന്നാഗ്രഹിച്ച സാമൂഹ്യവിപ്ലവകാരിയായിരുന്നു ഗാന്ധിജി. അതേ വഴിയ്ക്കാണ് അഴീക്കോടിന്റെയും നോട്ടം. ഒരേ സമയം ഹരിജനും സ്ത്രീയുമായ ഒരു പൗരയ്ക്ക് ഇന്ത്യയെ നന്നായി സേവിക്കാനാവുമായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ജാതി-വർഗ്ഗാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അധികാരവ്യവസ്ഥയോട് കലഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗാന്ധിജിയുടെ നടക്കാതെ പോയ സ്വപ്നത്തെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് പറയുന്നത്.[23] അണ്ടിയോടടുക്കുമ്പോൾ പുളിയും കാര്യത്തോടടുക്കുമ്പോൾ ജാതിയും തെളിഞ്ഞു വരുന്ന ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയ-അധികാരവ്യവസ്ഥയെ അങ്ങേയറ്റത്തെ രാഷ്ട്രീയ ദുരവസ്ഥയായിട്ടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് കാണുന്നത്.

4.3 ഭാരതീയത

1993 മാർച്ച് 31 മുതൽ ഏപ്രിൽ 6 വരെ, തുടർച്ചയായി ഏഴു ദിവസം തൃശൂർ പബ്ലിക് ലൈബ്രറി അങ്കണത്തിൽ വെച്ച് നടത്തിയ പ്രഭാഷണപരമ്പര അഥവാ, പ്രഭാഷണസപ്താഹം ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതാണ് *ഭാരതീയത* എന്ന ഈ കൃതി. ഭാരതീയതായജ്ഞം - പ്രഭാഷണസപ്താഹമെന്ന പേരിലാണ് അന്ന് അത് നടത്തപ്പെട്ടതെന്ന് കൃതിയുടെ മുഖക്കുറിയിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻദേശീയതയെക്കുറിച്ച് വർഗ്ഗീയശക്തികൾ നിർമ്മിച്ചുണ്ടാക്കിയ ഭയത്തെ നീക്കാനുള്ള ഉപാധിയായി അഴീക്കോട് പറയുന്നത് ഭാരതീയ പഠനത്തെത്തന്നെയാണ്.

4.3.1. ഇന്ത്യ - സമന്വയത്തിന്റെ ഭൂമിക

സമൂഹത്തോട് വ്യക്തിക്കുള്ള ആഴമേറിയ ബന്ധമാണ് സമവായ സംസ്കൃതത്തിൽ 'സം' എന്ന ഉപസർഗ്ഗത്തിന് വളരെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ഏതു ക്രിയയെയും സ എന്ന ഉപസർഗ്ഗം ഉപയോഗിച്ച് മനോഹരമാക്കാം. സമ്മേളനം, സമന്വയം, സംയോഗം, സംവാദം, സമൂഹം, സമവായം എന്നിങ്ങനെ 'കൂട്ടായ' എന്ന അർത്ഥമാണ് കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ന് ഇന്ത്യയിൽ ഈ പദങ്ങൾക്കും അർത്ഥം നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സന്യാസം എന്നതിനു പകരമായി പൗരോഹിത്യം എന്ന വാക്ക് പ്രയോഗത്തിലും അർത്ഥത്തിലും വ്യാപരിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടാണ്, ഇന്ത്യയിലെ ജനപഥങ്ങളെക്കുറിച്ചും രാജവംശങ്ങളെക്കുറിച്ചും പറഞ്ഞുകൊണ്ട് സമന്വയമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെക്കുറിച്ച് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പറയുന്നത്. സമന്വയദർശനം ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയപാരമ്പര്യമാണ്. അത് ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യമല്ല. ജൈന-ബൗദ്ധ മതങ്ങളും, ഇസ്ലാം-ക്രിസ്ത്യൻ മതങ്ങളും ഇവിടെ ഉണ്ടാക്കിയ സമന്വയത്തിന്റെ സംസ്കാരമാണ് ഇന്ത്യയുടേത്. അത് വൈവിദ്ധ്യപൂർണ്ണവും മഹത്തരവുമാണ്. ചന്ദ്രഗുപ്തനും അശോകനും അക്ബറും ഇന്ത്യയുടെ സമന്വയദർശനത്തിന്റെ

ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ഉപനിഷത്തും ബുദ്ധനും ഖുറാനും ഈ ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തിന് മാർഗ്ഗദർശനമായി വർത്തിച്ചു.

ഇന്ന് ഹൈന്ദവദർശനത്തിൽ നിന്ന് ആത്മീയത ചോർന്നുപോയിരിക്കുന്നു. "ഇന്ന് ഹൈന്ദവർ തങ്ങളുടെ മതസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രാണൻ അമ്പലമാണെന്നു കരുതി. അമ്പലമായ അമ്പലമെല്ലാം പുനരുദ്ധരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ശങ്കരനും ഗീതയുമാകട്ടെ, അവയ്ക്കപ്പുറം പോകണമെന്ന് ഉപദേശിച്ചു"[24]

ഹിന്ദുമിത്തോളജിയുടെ പ്രതീകമായി ഇന്ന് ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്ന വില്ലേന്തിയ രാമൻ ശരിയായ രാമനല്ല എന്ന പക്ഷത്ത് ഉറച്ചുനിൽക്കുന്നു അഴീക്കോട്. ഈ രാമബാഹു നിന്റെ ഉപാധാനമാണ് എന്നാണ് രാമൻ സീതയോട് പറഞ്ഞത്. ഇതാണ് രാമൻ. ഈ രാമൻ രാഷ്ട്രീയമുദ്രാവാക്യങ്ങളിൽ ജീവിക്കുകയില്ല. കൊലപാതകത്തിന്റെയും അന്യമതവിരോധത്തിന്റെയും പ്രതിരൂപമായി ചിലർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന രാമനല്ല ഇത്. യൗവ്വനത്തിന്റെ രാഗവിശുദ്ധി കലർന്ന കാൽപ്പനികനായകനാണ് ഈ മനുഷ്യൻ. ഇത്രമാത്രം കാൽപ്പനികതയോടെ നവവധുവിനോട് സംസാരിക്കുന്ന ഒരു നായകനെ നമ്മുടെ കാൽപ്പനിക സാഹിത്യത്തിൽ കണ്ടെത്തുക എളുപ്പമല്ല.[25] മിഥോളജി മതവും തത്വചിന്തയുമായി പരിണമിക്കുമ്പോൾ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനു വന്നു ചേരുന്ന പതനമാണ് ഉണ്ടായതെന്നു സാരം.

വിഷ്ണു എന്ന പദം പോലും തെറ്റായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടതാണ്. വിഷ്ണു എന്നതിനു 'പരമമായ ആകാശം' എന്നാണർത്ഥം. പരമമായ ശക്തിയുടെ വലിപ്പം കുറിയ്ക്കുന്ന പദമാണത്. എന്നാൽ വിഷ്ണുവിനെ വ്യാഖ്യാനിച്ച് തൃക്കാക്കരയപ്പൻവരെ ആക്കിക്കളഞ്ഞവരാണ് നമ്മൾ. അഴീക്കോടിന്റെ ഊന്നൽ ഭാഷയിലാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് ഭാഷയിലാണ് അർത്ഥവ്യാപ്തിയുള്ളത്. കവിതപോലെയോ, സാഹിത്യംപോലെയോ പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ട ഒന്നിന് അമിതമായ ദിവ്യത്വം കൽപ്പിച്ചതു മൂലം നഷ്ടമായത് ബൗദ്ധികവും ചിന്താപരവുമായ സ്വാസ്ഥ്യമാണ്.

ശ്രേഷ്ഠമായ ഈ വലിപ്പത്തെ ചെറുതാക്കിയ ഒന്നാണ് നമ്മുടെ വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥ. ഇവിടെ നടന്നതും അർത്ഥത്തിന്റെ സമർത്ഥമായ ഒരു ദുർവിനിയോഗമാണ്. വിനിയോഗമെന്നത് വൈദികമായ ഒരു പ്രയോഗമാണ്. വേദമന്ത്രത്തെ ഏതർത്ഥത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്നതാണ് വിനിയോഗം.[26] പദങ്ങളിലും അർത്ഥങ്ങളിലും ഉടക്കിയിട്ടുള്ള വായനയാണ് അഴീക്കോട് ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചു നടത്തുന്നത്. ശൈലീപരവും അർത്ഥപരവുമായ ഈ സൂക്ഷ്മപരിശോധന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണ്. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റാൻ കെൽപ്പുള്ളതാണ് ഭാഷാപരമായ അട്ടിമറി. പറഞ്ഞു നിലനിന്നു പോരുന്ന ഒന്നിന്റെ അർത്ഥം മറ്റൊന്നാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നതിലൂടെ അത് അസ്ഥിരമാവുകയും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള പൊളിച്ചെഴുത്ത് പ്രസക്തമാവുന്നത്.

അർത്ഥത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന പരിണാമവും അർത്ഥത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാത്ത വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമാണ് ഭാരതീയദർശനത്തിന്റെ സമഗ്രതയെ നശിപ്പിച്ചതെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് വീക്ഷിക്കുന്നു. അതാതുകാലത്തെ ആചാരസംഹിതകളുടെ നിർബന്ധമാണ് ഇത്തരത്തിൽ ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്നത്.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം പ്രയോഗത്തിൽ വരുമ്പോൾ ദ്വൈതത്തിന്റെ പാപശങ്ക ഉയർത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനത്തിൽ ദ്വൈതത്തിന്റെ പാപശങ്ക നിറച്ചത് ജാതി എന്ന അസത്യമായിരുന്നു. ശങ്കരൻ ജീവിച്ച കാലത്തെ സാമൂഹികമായ ആചാരസംഹിതയുടെ നിർബന്ധം അദ്ദേഹത്തിലെ അദ്വൈതിയെ ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് ബുദ്ധിമുട്ടിച്ചിരുന്നു. ഈ കാലികബന്ധനം എല്ലാവരും നേരിടുന്ന ഒരു വിപത്താണ്.[27] ഭാഷയിൽ നടത്തുന്ന വിനിമയങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം എങ്ങനെയാണ് സംസ്കാരത്തെ നിഷ്കാസനം ചെയ്യുന്നതെന്നു പറയാൻ അഴീക്കോടിന്റെ ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കു കഴിയുന്നുണ്ട്. വ്യവഹാരജീവിയായ മനുഷ്യന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പരിമിതി ഭാഷാപരമായ സൂക്ഷ്മാധികാരങ്ങളെ മറികടക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ്.

സാമൂഹികഘടനയുടെ അസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ ഒരു പരിധിവരെ ഏതു ചിന്തകനെയും തത്വജ്ഞാനിയെയും കുഴക്കുന്നുണ്ട്.

4.3.2. ഭാഷാപരമായ അധീശത്വം

വേദസംസ്കൃതത്തിന്റെ രീതി അറിവില്ലാത്തുകൊണ്ടാവാം, ജാതിയുടെ കാര്യത്തിലും ജനങ്ങളെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കാൻ എളുപ്പമായി. എത്ര അടിച്ചുവാരിയിട്ടും പോകാത്ത ഒരു അഴുക്കായി ഈ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കൽ ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്നു. പിൽക്കാലത്തു വന്ന വേദദൂഷകരായ ആളുകൾക്ക് ആർഷസംസ്കാരത്തെയും ഭാരതീയതയെയും തള്ളിപ്പറയുന്നതിന് അത് നന്നായി ഉപകരിച്ചു. ആർഷസംസ്കാരവും ബ്രാഹ്മണസംസ്കാരവും രണ്ടും രണ്ടാണെന്ന വേർതിരിവ് നമ്മുടെയിടയിൽ കുറവാണ്. രണ്ടിന്റെയും മാധ്യമം ഒരേ ഭാഷയായതുകൊണ്ടാവാം ഈ മറിമായം നടക്കുന്നത്.[28] ഭാഷയാണ് സംസ്കാരത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്ന നിയാമകശക്തിയെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ അഴീക്കോടിനു കഴിയുന്നുണ്ട്. ശ്രീനാരായണഗുരുവും ഗാന്ധിജിയും ഇത് തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. 'സനാതനഹിന്ദു'വെന്നു ഗാന്ധിജിയും 'ഈഴവശ്ശിവൻ' എന്നു ഗുരുവും പ്രയോഗിച്ചത് ഭാഷാപരമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രാധീശത്വത്തിനെതിരെയുള്ള കലഹങ്ങളെന്ന മട്ടിലാണ്. പരിമിതമാണ് നമ്മുടെ അർത്ഥകൽപ്പന. അതിനാൽ അവരുദ്ദേശിച്ച അർത്ഥം ഗ്രഹിക്കുന്നതിൽ നമ്മൾ പരാജയപ്പെടുന്നുവെന്നതാണ് നമ്മുടെ വലിയ പരിമിതി.

ഇങ്ങനെ തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ട അർത്ഥത്തിൽ നിന്നാണ് ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹ്യഘടനപോലും രൂപപ്പെട്ടത്. ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തത്തിന് ഇല്ലാത്ത അർത്ഥം കൽപ്പിച്ചതു മൂലമാണ് ഇന്ത്യയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥതന്നെയും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത്. ഭാഷയിലുള്ള അധീശത്വവ്യവസ്ഥയാണ് സാമൂഹ്യാധികാരങ്ങളെയും നിർമ്മിക്കുന്നതെന്നു ചുരുക്കം. വേദം പഠിച്ചെഴുതിയ എഴുത്തച്ഛൻപോലും വേദത്തിലെ ജാതി വിവരണത്തെ തെറ്റിദ്ധരിച്ചു. ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതചിന്തയ്ക്ക് കളങ്കം ചേർക്കുവാനും തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛനെപ്പോലെ

മഹാനായ ഒരു കവിയുടെ വീക്ഷണത്തിൽപ്പോലും തെറ്റ് കുത്തിക്കയറ്റുവാനും വൈദികചിന്തയെ ലോകസമക്ഷം പരിഹാസ്യമാക്കിത്തീർക്കുവാനും സാധിച്ചു എന്നതാണ് ഈ ദുർവ്യാഖ്യാനം ആകെ വരുത്തിക്കൂട്ടിയത്. ഈ വ്യാഖ്യാനവൈകൃതം ഭാരതീയതയുടെ സന്താനമല്ല; അതിന്റെ ധ്വംസനമാണ്. മനുസ്മൃതിയും മറ്റും ഈ അസംബന്ധമാണ് നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ പ്രചരിപ്പിച്ചത്. പുതിയ സന്യാസിമാരും ഇത് ശരിവെക്കുന്നു.[29]

ഭാഷാപരമായ ആലോചനയിലൂടെയാണ് ഭാരതീയതയെ യഥാർത്ഥത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടതെന്ന ഉൾക്കാഴ്ച സുകുമാർ അഴീക്കോടിനുണ്ടായിരുന്നു. ഭാഷാപരമായി നിലനിൽക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അതിവർത്തനശേഷിയെയാണ് അദ്ദേഹം പിടിച്ചെടുക്കുന്നത്. അതിന്റെ തിരിച്ചിടലിലൂടെ ഭാരതീയദർശനങ്ങളുടെ സമഗ്രതയെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. യാന്ത്രിക ആശയവാദത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നും തീർത്തും ഭിന്നമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്.

സംസ്കൃത ഭാഷാപാണ്ഡിത്യത്തിന്റെയും ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയുടെയും പാരമ്പര്യമാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഈ ദാർശനികമായ തെളിമയുടെ ഊർജ്ജം. ഭാവനയാണ് ഭാഷയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹത്തിനറിയാമായിരുന്നു. വിരാട്പുരുഷസങ്കൽപ്പംതന്നെയും ഭാവനയാണ്. ജാതിയെന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥം ജന്മമെന്നാണ്. അങ്ങനെ ജാതി ജന്മസിദ്ധമാണെന്ന വ്യാഖ്യാനമുണ്ടായി. ഇത്തരത്തിൽ അങ്ങേയറ്റം ഭാവനാത്മകമായി കെട്ടിച്ചമച്ചതാണ് ഇന്ത്യയുടെ സംസ്കാരം.

ഉപനിഷത്ത്-ബുദ്ധൻ-ഗാന്ധിജി-ശ്രീനാരായണഗുരു എന്ന ഒരു ശൃംഖല അഴീക്കോടിന്റെ ചിന്തയിലുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കൾ ജാതീയതക്കെതിരായിരുന്നുവെന്ന് ഛാന്ദോഗ്യം, കഠം, വജ്രസൂചി തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുക്കളെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു.[30] ആചാരങ്ങൾകൊണ്ട് ശ്വാസം മുട്ടിപ്പോയ നാടാണു ഭാരതം. ഹൃദയമില്ലാത്ത സംസ്കാരമാണ് ആചാരങ്ങൾ

ഭാരതത്തിനുണ്ടാക്കിവെച്ചത്. ആധ്യാത്മികസംസ്കാരത്തിന്റെ സജീവതയെയാണ് അഴീക്കോട് ഋഷി എന്നു വിളിക്കുന്നത്. കർമ്മത്തിലും ഹൃദയത്തിലും ദൈവസാന്നിധ്യമില്ലാതെ ആചാരത്തിൽ മാത്രം അതുണ്ടെന്ന് കരുതുന്ന മൂഢദേശമായി ഇന്ത്യ ചുരുങ്ങിപ്പോയിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യക്കു സംഭവിച്ച വലിയ ദുരന്തമായി അദ്ദേഹം ഇതിനെ കാണുന്നു.

4.3.3. ഭാഷ – സംസ്കാരവിനിമയത്തിന്റെ ഇടങ്ങൾ

ഇന്ത്യയിൽ ഭാഷ എക്കാലവും ഒരധിനിവേശശക്തിയായി പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. തനതുഭാഷാസംസ്കാരങ്ങളിൽ അധികാരഭാഷ പ്രവർത്തിച്ചതിന്റെ ഫലമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ശ്രേണീബദ്ധമായ സാമൂഹ്യഘടന. തനതു ഭാഷാസംസ്കാരങ്ങൾ തകർക്കപ്പെട്ടതോടെയാണ് അധീശാധികാരം ഇവിടെ സ്ഥാപിതമായത്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുടെ സമഗ്രതയെത്തന്നെ അതില്ലാതാക്കിക്കളഞ്ഞു. ഉപനിഷത്തിന്റെ ഭൗതികഭാഷ സംസ്കൃതമായിരുന്നെങ്കിൽ ബുദ്ധന്റെ ഭൗതികഭാഷ സാധാരണക്കാരന്റെ ഭാഷയായ പാലി ആയിരുന്നു. ബുദ്ധൻ ഉപനിഷത്തിനപ്പുറം പോയത് അദ്ദേഹം സാധാരണക്കാരന്റെ ഭാഷയിലെഴുതിയതു വഴിയാണ്.[31] ഭാഷയാണ് സാംസ്കാരിക വിനിമയത്തിനുള്ള ഉത്തമമായ മാധ്യമമെന്നു കരുതിയ ദാർശനിക വ്യക്തിത്വമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റേത്. ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക് അവഗണന നേരിടേണ്ടി വന്നതും അതിന്റെ വെളിച്ചം ജനങ്ങൾക്കു കിട്ടാതിരുന്നതിനും കാരണം അവ സംസ്കൃതത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ ഒതുങ്ങിപ്പോയതുകൊണ്ടാണ്. സംസ്കൃതത്തിന്റെ അടഞ്ഞ വാതിലുകൾ തള്ളിത്തുറക്കാനുള്ള ആദ്യ വിപ്ലവാത്മകമായ ശ്രമം ബുദ്ധൻ നടത്തിയത് പാലിഭാഷയിലൂടെയുള്ള വിനിമയത്തിലൂടെയാണ്.

4.3.4. സാഹിത്യം – സാഹിത്യവും ഇന്ത്യൻസംസ്കാരവുമായുള്ള ബന്ധവും

ശബ്ദാർത്ഥങ്ങളുടെ മാത്രമല്ല അനുഭവങ്ങളുടെയും അനുഭൂതികളുടെയും കൂടിച്ചേരലാണു സാഹിത്യം. സംസ്കൃതത്തിൽ സാഹിത്യമെന്നതിന്

കാവ്യമെന്നാണ് വിവക്ഷ. സാധാരണജീവിതത്തിൽനിന്ന് എന്തെല്ലാം അകന്നു പോകുന്നുവോ, അതിനെയൊക്കെ യോജിപ്പിക്കുന്നതാണ് സാഹിത്യം. സാഹിത്യമീമാംസയുടെ അടിസ്ഥാനം അദ്വൈതദർശനമാണ്. സാഹിത്യം മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ്. രാമന്റെ ദിവ്യ സംസ്കാരമെന്നതു വാൽമീകിയുടെ കാവ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹ്യവീക്ഷണം രൂപപ്പെടുത്തിയവരാണ് കമ്പരും എഴുത്തച്ഛനും. അവർ സംസ്കൃതത്തിന്റെ വാതിൽ തള്ളിത്തുറന്ന് സ്വന്തം ഭാഷയിൽ വിപ്ലവമുണ്ടാക്കിയവരാണ്. രാമായണം സീതയെന്ന അരികുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവളുടെ കഥയാണ്.

രാമായണത്തെ ബൗദ്ധദർശനങ്ങളുമായി ചേർത്തുനിർത്തി ആലോചിക്കുന്നുണ്ട് അഴീക്കോട്. ശ്ലോകവും കഥയും തിരുകിക്കയറ്റി തങ്ങൾക്കാവും വിധം വ്യാഖ്യാനം ചമയ്ക്കുന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ മിടുക്ക് നമ്മളോളം വേറാർക്കുമില്ല എന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ പക്ഷം. ഈ തിരുകിക്കയറ്റൽതന്നെ ദേശീയസ്വഭാവമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. ഉത്തരേന്ത്യയിൽ വാൽമീകി ഇന്നും ഒരു കീഴാളവിഭാഗമാണ്. കീഴാളവിഭാഗക്കാരനായ ഒരാൾ സൃഷ്ടിച്ച കഥാപാത്രമാണ് രാമൻ. രാമൻ സവർണ്ണഹൈന്ദവതയുടെ പ്രതീകമായത് പിന്നീടാണ്. ആ രാമന്റെ പേരിൽ ക്ഷേത്രം നിർമ്മിക്കലും കലാപങ്ങളും നടക്കുന്നുവെന്ന സാംസ്കാരിക വൈരുദ്ധ്യം തിരിച്ചറിയപ്പെടേണ്ടതാണ്. ഉഴവുചാലിൽ നിന്നു ലഭിച്ച അച്ഛനാരെന്നറിയാത്ത സീതയെ വിവാഹം ചെയ്തു എന്നതാണ് രാമന്റെ ഏറ്റവും വലിയ യോഗ്യതയായി അഴീക്കോട് കാണുന്നത്. ഇതിഹാസകൃതികളായ രാമായണവും മഹാഭാരതവും പരമമായി മനുഷ്യാവസ്ഥകളുടെ ആവിഷ്കാരമാണ്. അതിന് ദിവ്യത്വം കൽപ്പിക്കുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ല. സ്നേഹത്തിന്റെ പേരിലുള്ള മനുഷ്യദുഃഖത്തിന്റെ വിജയമാണ് മഹാഭാരതം.

ബംഗാളിയിൽ ടാഗോറിന് മുമ്പ് *മേഘനാദവധം* എന്ന കൃതിയെഴുതുക വഴി ആധുനികതയുടെ ഏറ്റവും ശക്തമായ വെളിച്ചം അവതരിപ്പിച്ചത് മൈക്കൽ മധുസൂദനദത്ത് എന്ന ക്രിസ്ത്യൻ എഴുത്തുകാരനാണ്. മനുഷ്യമഹത്വത്തിന്

മതഭേദങ്ങളില്ല. വിവിധമതങ്ങൾ - സാഹിത്യങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച സാകല്യത്തെയാണ് ഭാരതീയത എന്ന സമഗ്രാദർശമായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ സമഗ്രത ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നതധികവും ഭാഷയിലാണ്. പ്രാകൃതഭാഷാപ്രയോഗത്തെ ഒരു നാടക സങ്കേതത്തിന്റെ ഊടുവെപ്പ് എന്നു മനസ്സിലാക്കിയ നമ്മുടെ ആദ്യത്തെ വലിയ കവിയാണ് കാളിദാസൻ.[32] പ്രാകൃതമെന്നതിന് പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് സിദ്ധമായത് എന്നാണർത്ഥം. അതിനാൽത്തന്നെ സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന് അന്യമായി എത്രയോ ഭിന്ന മനുഷ്യാവസ്ഥകൾ പ്രാകൃതത്തിന് ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ കഴിയും. കാളിദാസന്റെ *മേഘസന്ദേശം* തന്നെ പ്രാകൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രചോദനം കൊണ്ടെഴുതപ്പെട്ട കൃതിയാണ്. ഇന്ത്യയിൽ കാൽപ്പനിക സാഹിത്യം വന്നത് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലല്ല; ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പിലാണ്. പ്രാകൃതസാഹിത്യം കാൽപ്പനികതയുടെ ആദിമഗാനമാണ്[33] എന്ന അഴീക്കോടിന്റെ നിരീക്ഷണം ഏറെ പ്രസക്തമാണ്.

ഇന്ത്യയുടെ ഔന്നത്യംതന്നെയും ജാതിയുടെ ഔന്നത്യം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവർ എഴുതിയ കൃതികളാണ്. വാൽമീകി, കാളിദാസൻ, കബീർ എന്നിവർതന്നെ ഉത്തമ ഉദാഹരണങ്ങൾ. ഭാരതീയതയുടെ സാരസർവ്വസ്വമാണ് കബീർ കൃതികൾ. രാമന്റെയും അള്ളാഹുവിന്റെയും മകനാണു താനെന്നു പാടിയ കബീറിന്റെ മാനസികൗന്നത്യം ഇന്നത്തെ ഒരു കവിയിലും കാണാനാവില്ല.

ഇന്ത്യൻസാഹിത്യം ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികസമന്വയത്തിന്റെ കഥ കൂടിയാണ്. സാംസ്കാരികസമഗ്രതയുടെ നിദർശനങ്ങളാണവ. ടാഗോറും സുബ്രഹ്മണ്യഭാരതിയും ആശാനും വള്ളത്തോളുമെല്ലാം ഈ സമഗ്രതയുടെ തുടർച്ചകളാണ്.

മറ്റൊരു മഹത്തായ മാതൃക ദാരാഷുക്കോവ് ആണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉപനിഷത്ത് പരിഭാഷയിലൂടെയാണ് ഉപനിഷത്ചൈതന്യം ലോകമറിയുന്നത്. 1657-ൽ അദ്ദേഹം 50 ഉപനിഷത്തുക്കൾ *ഔപനേഖത്ത്* എന്ന പേരിൽ പേർഷ്യൻ ഭാഷയിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തു. ഇന്ത്യയിൽ വിവർത്തനസാഹിത്യത്തിന്റെ

ഉദ്ഘാടനം നടത്തിയതിലൂടെ സാംസ്കാരികസമന്വയം നടത്തിയ രാജകുമാരനാണ് ദാരാഷുക്കോവ്. ശ്രീശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലെ അദ്ദേഹം ഉപനിഷദ്രഹസ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. അദ്ദേഹം ഉപനിഷത്തിന്റെ പേർഷ്യൻപരിഭാഷയ്ക്കു നൽകിയ പേരുതന്നെ *സിർ-ഉർ-അസ്റാർ* (മഹാരഹസ്യം) എന്നാണ്. തൗഹീദിന്റെ സാരം ഉപനിഷത്തുക്കളിലുള്ളത്ര വേറെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലില്ലെന്ന് ദാരാ പരിഭാഷയുടെ ആമുഖത്തിൽ തുറന്നെഴുതി. അധികാരത്തിന്റെ മയൂരസിംഹാസനത്തെ സ്വപ്നം കണ്ട് ഹൈന്ദവത്വം എന്നൊക്കെപ്പറയുന്നവർ ഇത്തരം അവഗണിതങ്ങളായ ചരിത്രസംഭവങ്ങളെ കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.[34] എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. അക്ബർ മഹാഭാരതം തർജ്ജമ ചെയ്യാൻ പണം ചെലവഴിച്ചു. ഇത്തരം സമന്വയത്തിന്റെ പൂർവ്വമാതൃകകൾ മറന്നുകൊണ്ടാണ് രാമന്റെ ക്ഷേത്രത്തിന്റെയും ബാബറുടെ പള്ളിയുടെയും പേരിൽ ഇന്ത്യയിൽ വർഗ്ഗീയവാദം അതിവേഗം കലാപങ്ങൾ അഴിച്ചുവിടുന്നത്. മലയാളത്തിൽ *മഹാഭാരതം* തർജ്ജമ ചെയ്ത കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാന്റെ പ്രവർത്തനത്തെക്കാൾ ചരിത്രപരമായും സാംസ്കാരപരമായും മാനുഷികമായും ആയിരം മടങ്ങ് പ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു കാര്യമാണ് അക്ബർ തുടങ്ങിവെച്ചത്.[35] എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതിനെക്കാൾ സുപ്രധാനമായ ലോകചരിത്രസംഭവമായാണ് ദാരാഷുക്കോവിന്റെ ഉപനിഷത്വിവർത്തനത്തെ അദ്ദേഹം കാണുന്നത്.

4.3.5. ശാസ്ത്രവും കലയും - ഇന്ത്യൻ ഭൗതികപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചന

ഇന്ത്യ ആത്മീയതയുടെ നാടാണെന്നും ഇന്ത്യക്കാർ ഭൗതികമായ കാര്യങ്ങളിലെല്ലാം അലസന്മാരാണെന്നുമുള്ള ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകളുടെ വിമർശനത്തെ അഴീക്കോട് ഖണ്ഡിക്കുന്നു. അതിനെമാത്രം ഉയർത്തിക്കാട്ടുക വഴി ഇന്ത്യ മറ്റെല്ലാറ്റിലും പുറകിലായി എന്ന വായന പോലും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വക്രീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. കൊളോണിയൽ യുക്തിയുടെ ഭാഗമാണ് അത്തരം നോട്ടങ്ങൾ. ഇന്ത്യയുടെ ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിയുടെ ചരിത്രം വേണ്ടത്ര

പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുമില്ല. പ്രാചീന സാഹിത്യകൃതികളെപ്പോലും ചരിത്രാനുകരണങ്ങളെന്ന മട്ടിൽ വേണ്ടത്ര അവധാനതയോടെ പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. മോഹൻ ജൊദാരോ, ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ ഭൗതികോൽക്കർഷത്തിന്റെ തെളിവുകളായി ചരിത്രകാരന്മാർ തന്നെ കണ്ടെടുത്തവയാണ്.

ബി.സി 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമുമ്പുതന്നെ വൻനഗരങ്ങളും ചെറുപട്ടണങ്ങളും നൂറുകണക്കിനു ഗ്രാമങ്ങളുമുള്ള സിന്ധുനദീതടസംസ്കാരകാലത്ത് ജലസേചനം, ആരോഗ്യം, വിദ്യാഭ്യാസം, ശുചിത്വം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ ഇന്ത്യ നേടിയ പുരോഗതി ലോകത്തിനുതന്നെ മാതൃകയാണ്. അത്രയധികം പുരോഗമിച്ച ഒരു പ്രാചീന ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിൽ മതത്തിന് താരതമ്യേന പ്രാധാന്യം കുറവായിരുന്നു. പ്രാചീനദേവതാ (Primitive Godesses) സങ്കൽപ്പം മാത്രമായിരുന്നു അവർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതമായ ആരാധനാക്രമമോ മതാത്മകമായ പൗരോഹിത്യമോ അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അത്തരം തെളിവുകൾ ലഭിച്ചിട്ടില്ല.

ഇന്ത്യയുടെ ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിയുടെ ചരിത്രം പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഇന്ത്യ പ്രാചീന സംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയിൽ എങ്ങനെ തലയെടുപ്പോടെ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു എന്ന കാര്യം ചരിത്രപരമായി പരിശോധിക്കുകയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്. റോമിൽ മാത്രമേ സിന്ധു നദീതട സംസ്കാരകാലത്തുണ്ടായതിലും മികച്ച അഴുക്കുചാൽ സമ്പ്രദായം ലോകത്തുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ[36] എന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയെ നിശ്ചലതയുടെ നാടാക്കിത്തീർത്തത് യൂറോപ്യൻ ബുദ്ധിയുടെ ഭാഗമാണ്. കൊളോണിയൽ ചൂഷണത്തിന് അത് ആവശ്യമായിരുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ വേരുകളുള്ള ഒരു സംസ്കാരത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യാൻ അത്ര എളുപ്പമല്ല. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തെയും പ്രാചീന സ്മൃതികളെയും നിഷ്കാസനം ചെയ്തതിലൂടെ ഇന്ത്യയെ അടിമയാക്കുക അവർക്കെളുപ്പമായിരുന്നു. ഹാരപ്പയിലെ

ഉൽഖനനത്തിൽനിന്നും ലഭിച്ച ചുടുമൺകട്ടകളുപയോഗിച്ചാണ് ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ റെയിൽപ്പാതകൾ നിർമ്മിച്ചത്. ഇത് ചരിത്രധ്വംസനമാണ്. ഇന്ത്യയുടെ സമ്പന്നമായ ഭൗതികചരിത്രത്തെത്തന്നെയും യൂറോപ്യൻ ആധുനികത നിഷ്കരുണം നിഷ്കാസനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ലൗകിക ജീവിതനിഷേധം എന്ന ലേബൽ ഇന്ത്യയുടെ നെറ്റിയിൽ ഒട്ടിച്ചത് രാജ്യത്തിന്റെ ചരിത്രം മുഴുവൻ മനസ്സിലാക്കാതെ അന്നന്നത്തെ ശൈലി ഉപയോഗിക്കുന്ന അഭ്യസ്തവിദ്യയുടെ ശീലദോഷംകൊണ്ടും ധൈഷണികമായ അശ്രദ്ധമൂലവുമാണ്. ആൽബർട്ട് ഷ്വൈറ്റ്സറെപ്പോലുള്ള പാശ്ചാത്യമനീഷികൾ ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന് ആധികാരികത്വം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുത്തു.[37]

വേദാംഗങ്ങൾ, ജ്യോതിഷം, വ്യാകരണം തുടങ്ങിയ ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളെ ഭൗതികവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഭാഗമായി കണക്കാക്കുന്ന നിലപാടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിനുള്ളത്. ഇന്ത്യക്കാർ ഭൗതികജീവിതത്തെ കുശാഗ്രബുദ്ധിയോടെ സമീപിച്ചവരായിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവായിട്ടാണ് അഴീക്കോട് ഇവയെ പരിഗണിക്കുന്നത്. പ്രകാശരശ്മിയുടെ സഞ്ചാരവേഗതയെക്കുറിച്ചുപോലും സായണൻ യജുർഭാഷ്യത്തിൽ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു നിമിഷാർദ്ധം കൊണ്ട് 2202 യോജന കടക്കുന്ന ദേവൻ എന്നാണ് സാരം. ഗണിച്ചു നോക്കിയിട്ട് ഏറെക്കുറെ ഇന്ന് നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന പ്രകാശവേഗത്തിനടുത്ത് ആ കണക്ക് എത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്ന് കാണാൻ കഴിയും.[38] ഇന്ത്യയിൽ സംഖ്യകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശാസ്ത്രവും വിജ്ഞാനവും വളരെയധികം പുരോഗമിച്ചിരുന്നു. അമൂർത്തമായ സംഖ്യാകലനത്തിൽ ഭാരതീയർ അതീവതൽപ്പരരായിരുന്നു. 'ശൂന്യം' അഥവാ പൂജ്യം എന്ന ഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസങ്കൽപ്പനത്തെ ലോകത്തിനു സംഭാവന ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞത് ഗണിതശാസ്ത്രത്തിൽ ഇന്ത്യക്കാർ പ്രകടിപ്പിച്ച കുശാഗ്രബുദ്ധികൊണ്ടാണ്. 'പൈ' ലോകത്തിനു സംഭാവന ചെയ്തതും ഇന്ത്യക്കാരാണ്.

ഇന്ത്യയിലെ ഭൗതികപുരോഗതിയുടെ ചരിത്രത്തെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് എന്താണ് യഥാർത്ഥ ഭാരതീയപാരമ്പര്യമെന്നു വിശദീകരിക്കാനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ കൃതിയിൽ പ്രധാനമായും ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യ ദാർശനികരുടെയും സന്യാസിമാരുടെയും പ്രാകൃതഭൂമിയാണ് എന്ന യൂറോപ്യൻ സങ്കൽപ്പനത്തെ തകർക്കാൻ അഴീക്കോടിന്റെ ഭാരതീയതാദർശനങ്ങളിലെല്ലാം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അടിത്തട്ടിലുള്ള വൈജ്ഞാനികാന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെന്നവരാണ് ഇന്ത്യക്കാർ. ഇന്ത്യക്കാരുടെ വൈജ്ഞാനികാന്വേഷണങ്ങളുടെയും ജ്ഞാനനിർമ്മിതിയുടെ ചരിത്രത്തെയും അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ശ്രമം ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള പുനർവായനയാണ്. ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള അപരപാഠങ്ങളെ അത് തിരിച്ചിടുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളെ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകിക്കാം.

1. ആര്യഭട്ടൻ, വരാഹമിഹിരൻ, മാധവൻ, ഭാസ്കരൻ തുടങ്ങിയ പ്രാചീന ഗണിതശാസ്ത്രപ്രതിഭകൾ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന് അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ നൽകിയവരാണ്.

2. ബി.സി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബൗദ്ധപണ്ഡിതനായ നാഗാർജ്ജുനനാണ് രസതന്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് പുസ്തകങ്ങൾ രചിച്ചത്. അനവധിയായ ധാതുക്കൾ ആദ്യമായി കണ്ടുപിടിച്ചതും ഉപയോഗിച്ചതും ഇന്ത്യക്കാരാണ്. കുമ്മായനിർമ്മാണം, വാറ്റൽ, ലോഹമിശ്രണം തുടങ്ങിയ രാസക്രിയകളിൽ ഇന്ത്യ ലോകത്ത് ഏറ്റവും മുമ്പിലായിരുന്നു. സ്വർണ്ണം, വെള്ളി, ടിൻ, ലെഡ് തുടങ്ങിയ ലോഹങ്ങളും അന്ന് പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നതായി പി.സി റോയിയെ ഉദ്ധരിച്ചു കൊണ്ട് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പറയുന്നു[38] മഹ്റോളിയിലെ കൂറ്റൻ ഇരുമ്പുസ്തംഭം ഇന്ത്യയുടെ രസതന്ത്രനേട്ടത്തിന്റെ മകുടോദാഹരണമായി ഇന്നും തുരുമ്പിക്കാതെ നിൽക്കുന്നു. കൂറ്റൻ കപ്പലുകളുടെ നിർമ്മാണത്തിലും വാണിജ്യത്തിലും ഇന്ത്യക്കാർ അഗ്രഗണ്യരായിരുന്നു.

3. കൃഷിയിലും വ്യവസായത്തിലും ഇന്ത്യ ലോകത്തിനു മാതൃകയായിരുന്നു. കോട്ടൺ ലോകമെങ്ങും കയറ്റുമതി ചെയ്തത് ഇന്ത്യയിൽനിന്നായിരുന്നു.

4. മനശ്ശാസ്ത്രം, കാമശാസ്ത്രം, പക്ഷിശാസ്ത്രം, ചോരശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വൈവിദ്ധ്യപൂർണ്ണമായ ജ്ഞാനപദ്ധതികളുമായി ഇന്ത്യക്കാർ എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

5. കല, വാസ്തുശിൽപം എന്നിവയിലും ഇന്ത്യ നൈപുണ്യം പ്രകടിപ്പിച്ചു. കൊണാർക്കിലെ സൂര്യക്ഷേത്രം ഇന്ത്യൻ വാസ്തുശിൽപ്പമാതൃകയുടെ ഉത്തമ ഉദാഹരണമാണ്. ശിലാക്ഷേത്രങ്ങളും ഗുഹാക്ഷേത്രങ്ങളും ഗ്രീക്കിലെയും റോമിലെയും വാസ്തുനിർമ്മിതികളെക്കാൾ ഉയർന്നു നിൽക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ അങ്ങോളമിങ്ങോളമുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ നിർമ്മിതി ആശ്ചര്യാവഹങ്ങളാണ്. താജ്മഹൽ ഇന്ത്യയിലെ അനശ്വരമായ ശിൽപ്പനിർമ്മിതിയുടെ മാതൃകയായി, ലോകാത്ഭുതങ്ങളിലൊന്നായി തലയുയർത്തി നിൽക്കുന്നു.

6. ഭാരതീയസംഗീതം പ്രകൃതിനിഷ്ഠവും ശാസ്ത്രീയവുമാണ്. സരിഗമപധനി ശബ്ദങ്ങൾ യഥാക്രമം ഓരോ ജീവിയുടെയും ശബ്ദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാണ്. ഹിന്ദു-മുസ്ലിം സംസ്കാരസമന്വയത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായിവന്നതാണ് ഹിന്ദുസ്ഥാനി സംഗീതം. ഉറുദുഭാഷയും ഈ സംസ്കാരികസമന്വയത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായതാണ്. പേർഷ്യൻ, അറബി, സംസ്കൃതം, ഹിന്ദുസ്ഥാനി ഭാഷകളുടെ സമന്വയമാണ് ഉറുദു ഭാഷ.

7. ഏതു പ്രയോജനപരമായ നിർമ്മാണത്തെയും സൗന്ദര്യാത്മകമായ കലയാക്കുന്ന ഒരു സിദ്ധിവിശേഷം ഇന്ത്യയിലെ നാടൻ കലാകാരൻമാർക്കുണ്ടായിരുന്നു. ശ്രാവണബൽഗോളയിലെ ഗോമതേശ്വരപ്രതിമയും നടരാജശിൽപ്പവും ഇന്ത്യൻകലയുടെ സൗന്ദര്യാത്മകത തുടിച്ചു നിൽക്കുന്ന സൃഷ്ടികളാണ്.

8. പ്രകൃതിയോട് ഇണങ്ങിനിൽക്കുന്നവയാണ് ഇന്ത്യയിലെ കലയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരം. ശാകുന്തളവും ഇതര സന്ദേശകാവ്യങ്ങളുമെല്ലാം പ്രകൃതിഗീതങ്ങളാണ്.

4.3.6. വിദ്യാഭ്യാസം - ഭാരതീയ വിദ്യാഭ്യാസദർശനം

'വിമൃശ്യ' എന്ന താക്കോൽപദമുള്ളത് *ഗീത*യിലാണ് - 'വിമൃശ്യ ഏകദ് അശേഷേണ'- ബാക്കി വെക്കാതെ സമ്പൂർണ്ണമായി വിമർശിക്കണമെന്ന് അർത്ഥം.[39] വിമർശന ദൃഷ്ട്യാ കാര്യങ്ങളെ അപഗ്രഥിച്ചു മനസ്സിലാക്കുക എന്നാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥകൽപ്പന. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ആദർശംതന്നെയും സ്വതന്ത്രമായി ചിന്തിക്കുക എന്നതാണ്. ബുദ്ധനും വിമൃശ്യ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണൂന്നിയത്. ഇന്ത്യയിലെ വിദ്യാഭ്യാസപാരമ്പര്യത്തിനുണ്ടായിരുന്ന മഹത്വം തന്നെ സ്വതന്ത്രചിന്താശേഷി ഉണ്ടാക്കുക എന്നതാണ്. ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മൻ എന്ന ഉപനിഷദ്കൽപ്പനപോലും അറിവുനേടുന്നതിനെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പരമപദം നേടുന്നതിനെയും ആസ്പദമാക്കിയുള്ളതത്രെ.

ഭാരതീയമായ വിശ്വാസൈക്യത്തിന്റെ ജീവനുൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് രചിക്കപ്പെട്ട കൃതിയല്ല 'മനുസ്മൃതി' അത് വേദാംഗമായ കൽപ്പം ആണെന്നതു കൊണ്ട് ആരാധ്യത നേടിയെടുത്തു, ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന് നിത്യാപമാനമായ കൃതിയായി ഞാൻ മനുസ്മൃതിയെ കാണുന്നു. ഇന്ത്യക്കാരുടെ ജീവിതത്തെ അത് എത്രയോകാലം കയ്യാമം വെച്ച് ഭരിച്ചു പോന്നു.[40] മനുസ്മൃതിയെ മഹത്തരമായി കണക്കാക്കുന്ന ഹൈന്ദവപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനെതിരെ ശക്തമായ നിലപാടാണ് ഇവിടെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. മനുസ്മൃതിയെ പ്രമാണഗ്രന്ഥമാക്കി കണക്കാക്കിയതാണ് ഇന്ത്യയിൽ ജാതീയതയും വർണ്ണവ്യവസ്ഥയും സ്ഥാപിതമാവാനുണ്ടായ കാരണം. വരേണ്യഭാഷയായ സംസ്കൃതം സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് അതാര്യമായിരുന്നതിനാൽ മനുസ്മൃതി പോലുള്ള കൃതികൾക്ക് പ്രത്യയശാസ്ത്രാധീശ്വത്വം പുലർത്താൻ കഴിഞ്ഞു. ഈ

അധീശത്വത്തിനെതിരെയാണ് അഴീക്കോട് തന്റെ സംസ്കൃതജ്ഞാനത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയത്.

ശൂദ്രനെ പഠിപ്പിക്കരുതെന്നു വിധിച്ച സംഹിതയാണ് മനുസ്മൃതി. ഭാരതീയസംസ്കാരം ബ്രാഹ്മണനു തീറെഴുതിക്കിട്ടാൻ മനുസ്മൃതിയാണ് കാരണമായത്. ഇന്ത്യയിൽ വിദ്യാഭ്യാസനിഷേധത്തിന്റെ ആദ്യപാഠം മനുസ്മൃതിയാണ്. ഉപനിഷത്തിന്റെ അർത്ഥം തന്നെ ഗുരുവിന് അടുത്തിരുന്ന് പഠിക്കുക എന്നാണ്. ഉപനിഷദ്കാലത്ത് ജാതി അത്ര പ്രബലമായിരുന്നില്ലെന്ന് അനുമാനിക്കാം. 'സഹ' എന്ന വാക്ക് ഉപനിഷത്തിൽ ധാരാളം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട് - ഒന്നിച്ച് എന്നാണ് അതിന്റെ അർത്ഥം - സംസ്കൃതത്തിൽ 'സഹ' ചേർന്നു വരുന്ന ധാരാളം പദങ്ങൾ ഉണ്ട്. അവ മിക്കതും ഐക്യത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. സഹോദരൻ, സഹകരണം, സഹവർത്തിത്വം, സഹജീവി, സഹിഷ്ണുത, സഹഭോജനം എന്നിങ്ങനെ. നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു പല വാക്കുകൾക്കും ഈ 'സഹ' ശബ്ദം അടിസ്ഥാനമാണ്. ഐക്യത്തിന്റെ സ്വഭാവമുൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ വാക്ക് ഉപനിഷത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നു വരുന്നതും ജാതിവിഭജനത്തിനെതിരെ നിൽക്കുന്നതുമാണ്.

മഹത്തായ വിദ്യാഭ്യാസപാരമ്പര്യം ഇന്ത്യയ്ക്കുണ്ട്. തക്ഷശിലയും നളന്ദയും ഇന്ത്യയിലെ വലിയ സർവ്വകലാശാലകളായിരുന്നു. വ്യാകരണം, വൈദ്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവയുടെ പ്രധാന വേരുകൾ ഇന്ത്യയിലാണ്. പാണിനീമഹർഷി വ്യാകരണത്തിലും ചരകൻ, ശുശ്രുതൻ, നാഗാർജ്ജുനൻ തുടങ്ങിയവർ വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിലും അടിസ്ഥാനസംഭാവനകൾ നൽകിയവരാണ്. യൂറോപ്പിൽ ആധുനികവൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന് അടിസ്ഥാനമിട്ടത് ചരകന്റെയും സുശ്രുതന്റെയും കൃതികളുടെ തർജ്ജമകളാണ്. രാഷ്ട്രമീമാംസയിൽ കൗടില്യൻ ലോകത്തിന് മഹത്തായ ഗുരുവാണ്. ആധുനിക ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസ മാതൃകയിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന സർവ്വകലാശാലകളായിരുന്നു നളന്ദയും തക്ഷശിലയും. അജന്തയിൽ ഒരു സർവ്വകലാശാല പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. ഇവയെക്കൂടാതെ

പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ അതിശ്രേഷ്ഠങ്ങളായ പന്ത്രണ്ട് സർവ്വകലാശാലകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. വിക്രമശില, ഉജ്ജയിൽ തുടങ്ങിയവ.

മുഗൾ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ആഗമനത്തോടെയാണ് ഇന്ത്യയിൽ മുസ്ലിംവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത്. നളന്ദ സർവ്വകലാശാല മുസ്ലിം ആക്രമണകാരികൾ തീ വെച്ച് നശിപ്പിച്ചു എന്ന കഥയെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് പ്രതികരിക്കുന്നില്ല. ഇന്ത്യയുടെ സമ്പന്നവും വൈവിധ്യപൂർണ്ണവുമായ വൈജ്ഞാനികപാരമ്പര്യങ്ങളെ ചരിത്രപരമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഉദ്യമം.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് 'നവഭാരതത്തിന്റെ ഉദയം' എന്ന ആറാമധ്യായത്തിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്.

നമ്മുടെ പൂർവ്വചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഷയുടെ വ്യാകരണത്തെത്തന്നെയും കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസരീതി അട്ടിമറിച്ചു. സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലത്ത് വൈജ്ഞാനികമേഖലയിലും കൈവെച്ചത് ദേശീയപ്രസ്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. ലാലാലജ്പത്റായ്, ദാദാഭായ് നവറോജി തുടങ്ങിയ ഉൽപ്പതിഷ്ണുക്കൾ. സ്വാതന്ത്ര്യം ഇന്ത്യക്കാരുടെ അവകാശമാണ്, ഇന്ത്യയെ അടിമയാക്കാൻ ബ്രിട്ടനധികാരമില്ല എന്ന ബോധ്യം അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. കാരണം ബ്രിട്ടനിൽ സമൂഹസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുന്നതിന് എത്രയോമുമ്പ് സംസ്കാരത്തെ സൃഷ്ടിച്ച രാജ്യമാണ് ഇന്ത്യ എന്നതാണ് ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പിറവിയ്ക്കു കാരണമായ വിചാരം. രാഷ്ട്രീയമായും സാംസ്കാരികമായും ഉള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയാണ് നവഭാരതത്തിന്റെ ഉദയം നടന്നത്. ഭാരതീയതയാണ് എല്ലാ അനൈക്യങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള പോംവഴി എന്ന ബോധ്യമുള്ളയാളായിരുന്നു ഗാന്ധിജി. ആത്മീയതയുടെയും രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും സമന്വയം ഗാന്ധിജിയിൽ കാണാം. ഗാന്ധിജിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം പോലെത്തന്നെ പ്രധാനമായിരുന്നു

സമഗ്രമായ ഇന്ത്യ എന്ന സങ്കൽപ്പം. മതം എന്നതിനെ ചുരുക്കിച്ചുരുക്കിക്കൊണ്ടുവന്ന് അത് ദുരാചാരവും പീഡനവുമാവുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഇന്ത്യയുടേത്.[41] എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻസമൂഹം മാനസികമായ അടിമത്തത്തിലാണുള്ളത്. ഇംഗ്ലീഷിനോടു കാണിക്കുന്ന വിധേയത്വം അധികാരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാഷ ശ്രേഷ്ഠമാണെന്ന ഉപബോധത്തിൽ നിന്നുണ്ടായതാണ്. വൈജ്ഞാനികകൃതികളോടുപോലും നമ്മുടെ സമീപനം അങ്ങനെത്തന്നെയാണ്. യൂറോപ്യൻകൃതികളെ ആധികാരിക പഠനങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്നതിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള വക്രീകരണമാണുള്ളത്.

4.3.7. സ്വാതന്ത്ര്യപ്പിറ്റേന്ന്

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമുള്ള ഭാരതീയാവസ്ഥകളെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളാണ് 'സ്വാതന്ത്ര്യപ്പിറ്റേന്ന്' എന്ന ഏഴാമത്തെ അധ്യായം. സ്വാമി അരവിന്ദഘോഷിനെ ഒരുദാഹരണമായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ദേശീയസമരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒരു ബോംബുകേസിൽ പ്രതിയായ അരവിന്ദഘോഷാണ് വേദോപനിഷത്തുക്കൾക്ക് പിന്നീട് ഭാഷ്യം രചിക്കുന്നത്. അത്തരത്തിലുള്ള ഒട്ടനവധി ധാരകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായിരുന്നു ഇന്ത്യൻദേശീയപ്രസ്ഥാനം. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമുള്ള ഗാന്ധിവധമാണ് ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ സമഗ്രഭാവങ്ങളെയും ഭാവനയെയും ഒറ്റയടിക്കു തകർത്തുകളഞ്ഞത്. ആശയങ്ങളുടെയും ആദർശങ്ങളുടെയും ഹത്യയാണ് പിന്നീട് നടന്നത്. ഗാന്ധിവധം അതിന്റെ തുടക്കമായിരുന്നു. ഗാന്ധിജി നിലകൊണ്ട മഹനീയാദർശങ്ങളെക്കൂടി ആ അരുംകൊല ഇല്ലാതാക്കിക്കളഞ്ഞു. ഗാന്ധിജി ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ച വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതി (വാർദ്ധ മൗലിക വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതി അഥവാ നയി തലിം) പോലും ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പാക്കപ്പെട്ടില്ല.

ഗാന്ധിജി പ്രവർത്തിച്ചത് വാക്കുകളുടെ പ്രയോഗവൽക്കരണത്തിലാണ്. അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ച പദങ്ങൾ സാധാരണങ്ങളാണെങ്കിലും അതിന്റെ അർത്ഥങ്ങൾ

അസാധാരണങ്ങളാണ്. 'അഹിംസ' എന്ന വാക്ക് തന്നെയും ഇപ്പോഴും പലരെയും അസ്വസ്ഥമാക്കാൻ കെൽപ്പുള്ളതാണ്. ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽ ഗാന്ധിജി സ്വീകാര്യനായത് ഈ വാക്കുകളുടെ മാന്ത്രികതമൂലമാണ്. അവയ്ക്കൊന്നിനും ഗാന്ധിയൻ വീക്ഷണത്തിൽ മതാത്മകമായ വിഭാഗീയത ഇല്ല.

യഥാർത്ഥ ഭാരതീയത എന്നത്, ഹൈന്ദവപ്രത്യയശാസ്ത്രനിർമ്മിതിയായ സനാതന ഇന്ത്യ എന്നതിന്റെ വിപരീതമാണ്. ഭാരതീയത എന്ന ആശയത്തിന്റെ സമഗ്രതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളാണ് *ഭാരതീയത* എന്ന ഈ കൃതിയിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് സംക്ഷേപിച്ചിട്ടുള്ളത്. സമകാല ഇന്ത്യൻപരിസരത്തുനിന്നു നഷ്ടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളെ തിരിച്ചുപിടിക്കാനുള്ള ഒരു ആഹ്വാനമാണിത്. ഭാരതീയതയെ ഹൈന്ദവതയായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയും അതിനു പ്രത്യയശാസ്ത്രഗൂഢാലോചനകൾ നടത്തുകയും മനുഷ്യരെ തമ്മിലടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധമാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ ഭാരതീയതാപ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെ നടത്തിയത്.

ഇന്ത്യയെ, നാം ജീവിക്കുന്ന രാജ്യത്തെ തിരിച്ചുപിടിക്കാനുള്ള മോഹചിന്തയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങളുടെ പൊതുരീതി. മതങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും മനുഷ്യനെ ആത്യന്തികമായി നന്മയിലേക്കു നയിക്കേണ്ടവയാണെങ്കിൽ ഇന്ത്യയിൽ അവ രണ്ടും മിക്കവാറും വഴിപിഴച്ചുപോയിരിക്കുന്നു. ഇതിനെതിരെയുള്ള കലഹങ്ങളെന്ന നിലയിലാണ് അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങൾ പ്രസക്തമാവുന്നത്.

4.3.8. ദേശീയത - പദാവലിയുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ

ദേശാഭിമാനം എന്തെന്നു നിർവചിക്കാൻ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ബർണാഡ് ഷാവിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ശ്രമിക്കുന്നു. ഷാവിന്റെ അഭിപ്രായം ഇതാണ്: നിങ്ങൾ ജനിച്ചുവെന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ഒരു രാജ്യം മറ്റേതു രാജ്യത്തേക്കാളും ശ്രേഷ്ഠമാണെന്ന നിങ്ങളുടെ വിശ്വാസമാണ് ദേശാഭിമാനം. ഈ വിശ്വാസം

ബുദ്ധിശൂന്യവും അശാസ്ത്രീയവുമാണ്. ഇത് നിലനിൽക്കുന്ന കാലത്തോളം യുദ്ധഭീതി ലോകഹൃദയത്തിൽനിന്ന് അസ്തമിക്കുകയില്ല.[42]

രാഷ്ട്രമാണ് രാഷ്ട്രപതാകയെക്കാളും, ദേശമാണ് ദേശീയഗാനത്തെക്കാളും മഹത്തരമെന്ന് നാം സാമർത്ഥ്യത്തിൽ മറന്നുകളയുന്നു. പതാക കത്തിയാലും രാജ്യം കത്തരുത്. പതാകയല്ല ജയിക്കേണ്ടത് രാജ്യമാണ്. രാജ്യം കത്തിയാൽ പതാക കത്താതിരുന്നിട്ട് കാര്യമില്ല"[43] 1990-കളിൽത്തന്നെ വരാനിരിക്കുന്ന ദേശീയതയെ സംബന്ധിക്കുന്ന അപകടത്തെപ്പറ്റി സുകുമാർ അഴീക്കോട് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശമാണ് സർവ്വപ്രധാനം, ദേശത്തിന്റെ പ്രതിരൂപങ്ങളല്ല. ദേശീയപതാകയും, ദേശീയഗാനവും, ദേശീയമൃഗവും, ദേശീയപക്ഷിയും ഒന്നും ദേശമല്ല. ദേശത്തിന് പകരവുമല്ല. അവ വെറും സൂചകങ്ങളാണ്."[44]

ഇന്ത്യൻ ദേശീയത എക്കാലവും പ്രശ്നപരമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു വാക്കാണ്. ദേശീയത എന്നതിന് ഐക്യബോധമുളവാക്കുന്ന ഒരു പദം എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് പുതിയ കാലഘട്ടത്തിൽ ഋണാത്മകമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയാർത്ഥം കൈവന്നിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യ എന്നതിന് ഭാരതം എന്ന പദം പകരമായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലപാട് 'ദേശീയത' എന്നതിലും കാണാം. ഒരു പദത്തിൽ ആരോപിതമായ അർത്ഥം അർത്ഥതലത്തിലേക്കു വളരുന്നതിനുപകരം കേവലാർത്ഥത്തിലേക്ക് ചുരുങ്ങിപ്പോവുന്നുണ്ട്. ദേശീയതയെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോടിന്റെ നിരീക്ഷണം ഇവിടെ വളരെ പ്രസക്തമാണ്. ദേശീയത, വികാരഭാരംകൊണ്ട് ഞെരിയുന്ന ഒരു വാക്കാണ്. അതുളവാക്കുന്ന വികാരങ്ങളാണ് ദേശസ്നേഹം, ദേശഭക്തി, ദേശാഭിമാനം മുതലായവ. സ്നേഹത്തേക്കാൾ വൈകാരികമായ കനം ഏറും അഭിമാനത്തിന്. ഇതിലും കൂടുമ്പോൾ ദേശീയാഹന്തയും ദേശത്തോടുള്ള അന്ധമായ ഭക്തിയും ഒക്കെയായി ഇത് മാറിപ്പോകുന്നു. ഇതിന്റെ അന്ത്യരൂപം സ്വദേശഭ്രാന്ത്.[45] എന്നതാണ്. സുകുമാർ അഴീക്കോട് മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ദേശീയതാ

സങ്കൽപ്പം മേൽപ്പറഞ്ഞ ദേശീയതാവികാരത്തിനു വിരുദ്ധമായാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനാങ്ങളുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇവിടെ ദേശഭക്തിപൂർവ്വകമായ കാവ്യങ്ങൾ ധാരാളമായുണ്ടായി. വള്ളത്തോളിനെയും കുമാരനാശാനെയും ദേശീയപ്രസ്ഥാനം അത്രയേറെ സ്വാധീനിച്ചു. ഈ കവികൾ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വീര്യവും ആവശ്യകതയും ഉൾക്കൊണ്ട് അവർ രചിച്ച ദേശഭക്തികാവ്യങ്ങളുടെ അതിസാധാരണത്വം അവയെ ജനകീയങ്ങളാക്കി. അതുവഴി സാധാരക്കാരായ ആളുകൾ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് ധാരാളമായി ആകർഷിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഈ അതിസാധാരണത്വംതന്നെയാണ് ദേശഭക്തികാവ്യങ്ങളുടെ ശക്തിയും ദൗർബല്യവും. ഗാന്ധിജിയെക്കുറിച്ച് വള്ളത്തോൾ ധാരാളം കവിതകൾ രചിക്കുകയുണ്ടായി. വള്ളത്തോളിന്റെ ദേശീയതാബോധത്തെ അവികലമാക്കി നിർത്തിയ ഘടകം ഗാന്ധിജിയാണ്. ആശാനും നാരായണഗുരുവുമാവട്ടെ അദ്വൈതദർശനത്തിന്റെ മാനവികഭൂമികയായിട്ടാണ് ദേശീയതയെ സമീപിച്ചത്.

ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെയും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും പൊതുസ്വഭാവം വിഭിന്നതകൾക്കെല്ലാമുപരിയായ ഏകതാബോധമായിരുന്നു. ദാർശനികമായ ഐകരൂപ്യം ഈ സമഗ്രതയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നു. വിഭിന്നമായ ഗതികളുടെ വക്താക്കളായിരുന്ന പ്രസ്ഥാനനായകർ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്ന ഏകലക്ഷ്യത്തിനായി ഒരുമിച്ചുനിന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിലെ തന്നെ പ്രധാന സവിശേഷത ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഈ സമഗ്രഭാവനയാണ്. ഇന്നുപയോഗിക്കുന്ന 'ദേശീയത' ഈ സമഗ്രഭാവനയ്ക്കു വിപരീതവും അതിനെതിരെ പ്രവർത്തിക്കുന്നതുമാണ്.

4.4. നട്ടെല്ല് എന്ന ഗുണം

അനവധിയായ വിഷയങ്ങളിൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് നടത്തിയിട്ടുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളെ അധികരിച്ച് എഴുതിയിട്ടുള്ള ചെറുപ്രബന്ധങ്ങളുടെ

സമാഹാരമാണ് ഈ കൃതി. ഇതിൽ വിദ്യാഭ്യാസം, രാഷ്ട്രീയം, സംസ്കാരം, യുദ്ധം തുടങ്ങിയ അനവധി പ്രശ്നങ്ങളെ വിശകലനവിധേയമാക്കിയിരിക്കുന്നു.

അഴീക്കോട് ദേശീയതയെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്, ലോകപൗരത്വത്തിന് എതിരായിട്ടുള്ള ദേശീയവാദത്തെയല്ല; ഞാൻ ദേശീയബോധം എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. മറ്റൊരു ദേശത്തിനുവേണ്ടി മാതൃഭൂമിയുടെ താൽപ്പര്യം വിറ്റുകാശാക്കി സ്വന്തം ദേശത്തിന്റെ രക്ഷയെത്തന്നെ അപകടപ്പെടുത്തുന്ന സ്വാർത്ഥത്തിനെതിരായ മാതൃരാജ്യസ്നേഹത്തെയാണ്.[46]

ഇന്ത്യയിൽ സെക്ക്യുലറിസം ശരിയായ രീതിയിലല്ല വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടത്. മതേതരത്വം, മതനിരപേക്ഷത, മതസഹിഷ്ണുത തുടങ്ങിയ പരിഭാഷാപദങ്ങൾക്കെല്ലാം പരിമിതികളുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ മതമാണ് യഥാർത്ഥ ദേശീയതയെ പിന്നാക്കം നടത്തുന്നതെന്ന അഭിപ്രായമാണ് അഴീക്കോടിനുള്ളത്. ഇന്ത്യയിൽ മതം വർഗ്ഗീയവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും വർഗ്ഗീയരാഷ്ട്രീയമായി അധഃപതിക്കുകയുമാണുണ്ടായത്. മതാധിഷ്ഠിത ദേശസങ്കൽപ്പമായി ദേശീയത പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മതത്തിന് ഒരു രാഷ്ട്രീയശക്തിയായി ഉയരാൻ കഴിയാത്ത അവസ്ഥയാണ് ശരിയായ മതേതരത്വം[47] എന്ന് അദ്ദേഹം നിർവചിക്കുന്നുണ്ട്.

ഭാരതീയ ജനതാപാർട്ടിയുടെ വർഗ്ഗീയ രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകൾക്കെതിരെയുള്ള കടുത്ത വിമർശനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ പുസ്തകം എഴുതുന്നത്. യഥാർത്ഥ ഹിന്ദുമതത്തെക്കുറിച്ച് - അഥവാ ഉപനിഷത്ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചോ, ഭാഗവത്ഗീതാസാരത്തെക്കുറിച്ചോ തീർത്തും അജ്ഞരായിട്ടുള്ള ആളുകളാണ് ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വക്താക്കളും മതനേതാക്കളും. അവരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഹൈന്ദവദർശനത്തിന് വിരുദ്ധവും അപകടകരവുമാണ്. ജാതി എന്ന സങ്കുചിതത്വത്തെയും അഴീക്കോട് വിമർശിക്കുന്നു. ജാതിയെന്നത് ദലിതനായാലും ബ്രാഹ്മണനായാലും ആ ചിന്ത ഉപേക്ഷിക്കണം. ഒരു

സങ്കുചിതത്വത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മറ്റൊരു സങ്കുചിതത്വത്തെ നേരിടാൻ കഴിയില്ല.[48] സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അതിപ്രസരം സംസ്കാരത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും മലീമസമാക്കുന്ന ഈ വർത്തമാനകാലഘട്ടത്തിൽ ജാതിവർഗ്ഗീയത എന്ന അഴീക്കോടിന്റെ നിരീക്ഷണത്തിനു വലിയ പ്രസക്തിയുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻദർശനം മതേതരമായ കാഴ്ചപ്പാടിലധിഷ്ഠിതമാണ്. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മതേതരത്വം, സെക്കുലറിസം എന്ന പേരിൽ ഇറക്കുമതിചെയ്യപ്പെട്ട ഒരു യൂറോപ്യൻ ആശയമേയല്ല; മതേതരത്വം ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിൽ നേരത്തേ തന്നെ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നതാണ്. ഇന്ത്യൻദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ ഏകത്വത്തിന്റെയും സമന്വയത്തിന്റെയും ചിന്തയാണ്. ഇന്ത്യൻദർശനം മതരഹിതമായ സമന്വയത്തിന്റേതാണ്.

4.4.1. അഴീക്കോടിന്റെ ഇന്ത്യയും വർത്തമാന ഇന്ത്യയും

ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻസാഹചര്യത്തിൽ കലാകാരന്മാർ നിരന്തരം വർഗ്ഗീയതയുടെ പേരിൽ വേട്ടയാടപ്പെടുന്നു. യഥാർത്ഥ കാഴ്ചയിൽ നിന്നും അകലെയുള്ളതിനെ നോക്കിക്കാണുകയും ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ് കലാകാരന്മാർ. മതത്തെ ഉപരിതലസ്പർശിയായി കാണുന്നവർക്ക് കലാകാരന്മാരുടെ വീക്ഷണത്തിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാനാവുകയില്ല. കലാകാരന്മാർക്കെതിരെയുള്ള വർഗ്ഗീയാക്രമണങ്ങളെക്കുറിച്ച് അഴീക്കോട് അസ്വസ്ഥനായിരുന്നു[49] 'സങ്കൽപ്പഭാരത'മെന്ന പ്രയോഗം തെറ്റാണെന്നാണ് അഴീക്കോടിന്റെ മതം. കാരണം സങ്കൽപ്പം മാനസികവും നൈമിഷികവുമാണ്. അത് അയഥാർത്ഥവുമാണ്. ചീത്തയെ നല്ലതാക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യാതിതമായ പ്രതിഭാസമായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം സങ്കൽപ്പത്തെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നത്[50.] ഉട്ടോപ്യ എന്നത്രെ ഗ്രീക്കുകാർ സങ്കൽപ്പലോകത്തെ വിളിച്ചത്. ഇംഗ്ലീഷുകാർ Nowhere എന്നും. ഉട്ടോപ്യ ലോകത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാനുതകുന്ന ഒരാശയമെന്ന നിലയിൽ ശക്തമായി പ്രവർത്തിച്ചു. ഗാന്ധിജിയും നാരായണഗുരുവും ബുദ്ധനും ഉട്ടോപ്യയെ

സ്വപ്നം കണ്ടവരാണ്. ടാഗോറിന്റെ 'പ്രാർത്ഥന'യും അത്തരമൊരു സങ്കൽപ്പസ്വർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു. നെഹ്റു എക്കാലവും അത്തരമൊരു സങ്കൽപ്പസ്വർഗ്ഗത്തിന്റെ തടവുകാരനായിരുന്നു. ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഉട്ടോപ്യൻ ആദർശലോകത്തിനകത്താണദ്ദേഹം നടത്തിയത്. നാനാ ആശയങ്ങളുടെ വക്താക്കളായ ദേശീയനേതാക്കളെയെല്ലാം ഒരുമിപ്പിച്ചു നിർത്താൻ ഈ ഉട്ടോപ്യൻ ആദർശസ്വർഗ്ഗത്തിനു കഴിഞ്ഞു എന്നതിനാൽ സങ്കൽപ്പദേശം എന്നത് ഒരു ഏകീകരണശക്തിയായിത്തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നു. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ന് നിലവിലുള്ള ഖേദകരമായ വസ്തുത ഇന്ത്യക്കാർക്ക് അത്തരമൊരു ആദർശദേശസങ്കൽപ്പം ഇല്ല എന്നുള്ളതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏകത എന്ന സമഗ്രസങ്കൽപ്പത്തിൽനിന്നും ഇന്ത്യക്കാർ വളരെയധികം അകന്നു പോയിട്ടുണ്ട്.

ആത്മീയതയ്ക്ക് മതത്തിനു പുറത്ത് ചരിത്രത്തിലും സ്ഥാനമുണ്ടെന്ന് അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് ഇന്ത്യൻപഠനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ എഴുതപ്പെട്ട പ്രബന്ധങ്ങളിലൂടെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ ആത്മീയതയ്ക്കു സ്ഥാനമുണ്ട്. ഉപനിഷത്തിന്റെയും ഗാന്ധിജിയുടെയും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും വഴി അതാണ്. വേദസംബന്ധിയായ ആത്മീയതയെക്കാൾ സത്യത്തിന്റെ പൊരുളന്വേഷിക്കുന്ന ആത്മജ്ഞാനയത്നത്തെയാണ് ആത്മീയതയെന്നുദ്ദേശിക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതമോ, ജാത്യാധിഷ്ഠിതമോ ആയ ആത്മീയതയിൽനിന്നും വിരുദ്ധമാണത്. അതിനെ കണ്ടെടുക്കാനാണ് അഴീക്കോട് ശ്രമിച്ചത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതദൈവചിന്തയെ എതിർക്കുകയും ദർശനങ്ങളിൽ ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനുതകുന്നത് കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്തു.

ലോകം ഒരൊറ്റക്കുടുംബമാണെന്ന സങ്കൽപ്പത്തെയാണ് ഈ ആത്മീയത മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. ഈ കുടുംബനിയമം അംഗീകരിക്കുന്നതോടെ യുദ്ധങ്ങളും കലഹങ്ങളും അപ്രസക്തമാവുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ത്യാഗവും

ഗാന്ധിജിയുടെ അഹിംസയുമെല്ലാം ഈ ആത്മീയതയുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളാണ്. ‘അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കുന്നത് അപരനു സുഖത്തിനായി വരണ’മെന്ന ഗുരുദർശനവും ഈ ആത്മീയതയിൽ നിന്നുണ്ടായിവരുന്നതാണ്. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഊർജ്ജവും ഈ വിധത്തിലുള്ള ആത്മീയതയാണ്. സഹജീവിസ്നേഹമാണ് അതിന്റെ പ്രാഥമികമായ ഊന്നൽ. അത് ജാതീയതയ്ക്ക് എതിരും മാനവികതയിലൂന്നുന്നതുമാണ്. ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്നു അഴീക്കോട്. ഇസങ്ങൾ വ്യക്തികളെ അസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളിലും ആത്മീയാടിമത്തത്തിലും തളച്ചിടുമെന്നതിനാൽ ഇസങ്ങൾക്കു വെളിയിലാണ് അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചത്. നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയെ നവീകരിക്കാൻ ഇസങ്ങൾക്കകത്തും പുറത്തും പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതാവശ്യമായതിനാൽ ജൈവബുദ്ധിജീവിയായ അഴീക്കോട് സ്വയം കലഹിച്ചും നവീകരിച്ചും കേരളീയസമൂഹത്തെ അതതു കാലഘട്ടങ്ങളിൽ നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിലേക്കുറപ്പിച്ചു നിർത്താൻ സദാ ജാഗ്രത്തായിരുന്നു. വിവാദങ്ങളും കലഹങ്ങളും കാരണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജാഗ്രത്ബുദ്ധി സമൂഹം മിക്കവാറും തെറ്റായാണ് ധരിച്ചത്. ഗാന്ധിജിയ്ക്കും ശ്രീനാരായണഗുരുവിനും ചരിത്രത്തിൽ തെറ്റിദ്ധാരണകളിലൂടെ ധാരാളം സഞ്ചരിക്കേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ട്. അത് നവോത്ഥാനകർത്താക്കളും ആന്തരവിമർശകരും അനിവാര്യമായി കടന്നുപോവേണ്ട ദുർവിധിയാണ്. അഴീക്കോടും അതിൽ പങ്കുചേർക്കപ്പെട്ടു.

അന്യനെ തന്നോടൊപ്പം തുല്യതയോടെ വളരാനനുവദിക്കുന്ന സാമൂഹ്യസംവിധാനമാണ് സോഷ്യലിസം. സ്വാർത്ഥത എന്നൊന്നില്ലാത്ത അവസ്ഥാവിശേഷമാണത്. ഇതിനെത്തന്നെയാണ് ഗാന്ധിജി അഹിംസാസിദ്ധാന്തമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. തന്നെപ്പോലെ ഏതൊന്നിനെയും കാണുന്നവന് ഹിംസ ആവശ്യമില്ല. ആ അർത്ഥത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെയും ഗാന്ധിസത്തിന്റെയും ഉപനിഷത്തിന്റെയും സാരം ഒന്നാണെന്നു കണ്ടെത്താൻ അഴീക്കോടിനു കഴിഞ്ഞു. ഈ സമസ്ഥിതിഭാവനയ്ക്ക് പ്രായോഗികരാഷ്ട്രീയം മിക്കവാറും ഒരു തടസ്സമാണെന്നതിനാൽ പലമട്ടിൽ പ്രായോഗികരാഷ്ട്രീയത്തെ

കടന്നാക്രമിക്കാൻ അദ്ദേഹം മുതിർന്നു. ഗാന്ധിസത്തിന്റെയും കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെയും കാതലായ വശങ്ങളെ അദ്ദേഹം ഉൾക്കൊള്ളുകയും അതിന്റെ കേവലപ്രയോഗത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. ആശയങ്ങൾ പ്രായോഗികരാഷ്ട്രീയത്തിൽ നിന്ന് മിക്കവാറും അകലെയാണ്. ജനാധിപത്യം സാമ്പത്തികവും ശ്രേണീപരവുമായ അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളുടെ കൈയിൽപ്പെട്ട് നാശോന്മുഖമായിരിക്കുമ്പോഴാണ് അഴീക്കോട് ഗാന്ധിയെ തിരിച്ചു പിടിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നത്.

4.5. മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം

ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയെയും ദർശനങ്ങളെയും രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗങ്ങളെയും അധികരിച്ച് സുകുമാർ അഴീക്കോട് രചിച്ച കൃതിയാണിത്. ഗാന്ധിചിന്ത വളരെ ലളിതമായും വിശദമായും ഈ കൃതിയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഗാന്ധിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു കൈപ്പുസ്തകമെന്നു ഈ കൃതിയെ പറയാം. മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത് ഗാന്ധിസം, ഗാന്ധിമതം എന്നെല്ലാമുള്ള വാക്കുകൾ കൊണ്ട് പരക്കെ വിവക്ഷിക്കുന്ന ആശയസംഹിതയെയാണ്.[51] കർമ്മാധിഷ്ഠിതമായ ഗാന്ധിജീവിതമാണ് ഗാന്ധിയൻചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം. അതിന് ആധാരമായ തത്വങ്ങൾ അഹിംസയും വികേന്ദ്രീകരണവും ആണ്. ഹിംസയുടെ പ്രയോഗോപാധിയാണ് വികേന്ദ്രീകരണം, ലാളിത്യം, അഹിംസ, തൊഴിലിന്റെ മഹത്വം മുതലായവ. ഒഴിവുവേളയുടെ വിലോപനീയത, മാനുഷികമൂല്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഗാന്ധിസത്തിന്റെ അസംസ്കൃതഘടകങ്ങളാണ്. ഗാന്ധിസത്തിന്റെ നാരായവേര് സത്യമാണ്. സത്യമല്ലാതെ വേറൊരു ദൈവചിന്ത ഗാന്ധിസത്തിലില്ല. സത്യത്തെ സ്നേഹമായും ദൈവമായും ഗാന്ധിജി കരുതുന്നു. ഈശ്വരനെ സത്യമായും പിന്നീട് സത്യത്തെ ഈശ്വരനായും ഗാന്ധിജി കരുതി. തത്വചിന്തകനായ ഗാന്ധിജി സ്നേഹത്തിനും ദൈവത്തിനും മുകളിൽ സത്യത്തെ സമർപ്പിച്ചു. പൂവിന്റെ മണം പോലെ സത്യത്തിൽ നിന്നു പൊങ്ങിപ്പരക്കുന്ന

നന്മയാണു സ്നേഹമെന്ന് അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയുടെ കാതലായ സ്നേഹദർശനത്തെ സുകുമാർ അഴീക്കോട് പരമപ്രധാനമായി കരുതുന്നു. ഈ സ്നേഹദർശനത്തെയാണ് ഗാന്ധിജി ലോകസേവയായും മാനവസേവയായും സത്യമായും ഈശ്വരസേവയായും വികസിപ്പിച്ചത്. ഗാന്ധിസത്തിന്റെ നാരായവേര് സത്യമാണ്. സത്യമല്ലാതെ അദ്ദേഹത്തിന് വേറൊരു ദൈവമില്ല. ഈശ്വരസേവയും അങ്ങനെ മനുഷ്യസേവയുമാണ് തന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണമെന്ന് ഗാന്ധിജി കരുതുന്നു. ഗാന്ധിജിയുടെ ദേശീയതാബോധത്തെയും രാജ്യസ്നേഹത്തെയും ഈ സ്നേഹദർശനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് കരുതേണ്ടത്.

ഗാന്ധിയ്ക്ക് സ്നേഹത്തിന്റെ പ്രായോഗികരൂപമാണ് അഹിംസ. സത്യം - സ്നേഹം - അഹിംസ എന്നീ ത്രിത്വങ്ങളുടെ സംയോജനമാണ് സാമാന്യമായി ഗാന്ധിചിന്ത.

സത്യാഗ്രഹം എന്നതിനെ ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗമായി ഗാന്ധിജി വികസിപ്പിച്ചു. നിയമലംഘനം, നിസ്സഹകരണം, എന്നിവയെല്ലാം സത്യാഗ്രഹത്തിന്റെ വകഭേദങ്ങളാണ്. സത്യാഗ്രഹം സമൂഹത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അത് ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിത്തീരുന്നു. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അതൊരു സമരതന്ത്രം കൂടിയാണ്.

ഗാന്ധിജിയുടെ സോഷ്യലിസത്തിന്റെയും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും പിന്നിൽ ബലമുള്ള ഒരു ആന്തരനിർബന്ധം അഥവാ ആത്മീയപ്രേരണ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അന്യനെ താനായിട്ടോ, തനിക്കു സമമായിട്ടോ കണക്കാക്കുന്നതിനെ ഗാന്ധിജി ഒരു സാമ്പത്തികശാസ്ത്രമായിട്ടല്ല; ധർമ്മശാസ്ത്രമായിട്ടാണ് കണ്ടത്. കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ സമത്വാദർശമായ സോഷ്യലിസത്തിൽ നിന്ന് തീർത്തും ഭിന്നമാണ് ഗാന്ധിയൻ സമത്വചിന്ത. ഗാന്ധിജിയുടെ സമത്വാദർശം മനുഷ്യപ്രേമത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. രാജ്യവ്യാപകമായ സാമ്പത്തികവികേന്ദ്രീ കരണത്തിന്റെ ചിഹ്നമായി ഗാന്ധിജി ചർക്കയെ അവതരിപ്പിച്ചു. ചർക്കയ്ക്ക് ഒരു

ഭൗതികവസ്തു എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു പ്രതീകാത്മകമൂല്യമുണ്ട്.

ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയുടെ വേരുകൾ പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലാണുള്ളത്. ഭാരതീയവും പ്രാചീനവുമായ ഒരു മാർഗ്ഗത്തെ ഗാന്ധിജി സാർവ്വലൗകികവും നൂതനവുമായി അവതരിപ്പിച്ചു. 'ഹിന്ദു ദേശീയനേതാവ്' എന്ന ലേബൽ ഗാന്ധിജിയ്ക്ക് ചാർത്തിക്കൊടുത്തത് ശരിയല്ലെന്ന് അഴീക്കോട് വാദിക്കുന്നു. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്ത ഒരു തരത്തിലും സങ്കുചിതവീക്ഷണമല്ല. ഗാന്ധിജിയുടെ ആത്മവിസ്മൃതിയോടെയുള്ള സേവനം ക്രൈസ്ത വാദർശമാണെന്ന് കരുതുന്നവരുണ്ട്. ഈ ധാരണയും ശരിയല്ല. ഗാന്ധിജിയുടേത് സ്വതന്ത്രവും സ്വകീയവുമായ ഒരു വഴിയാണ്. ഗാന്ധിജി ഹൈന്ദവദേശീയതയുടെ പ്രതിനിധിയാണെന്ന മട്ടിലാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകളും ആദ്യകാലത്ത് കരുതിപ്പോന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാരും ഗാന്ധിജിയെ ഭാരതീയമായ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായാണ് കണ്ടത്. സസ്യാഹാരം മുതലായ ഗാന്ധിയൻജീവിതരീതി ഹൈന്ദവയാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി വീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു.

ഹൈന്ദവവും മതാത്മകവുമായ സംസ്കാരപാരമ്പര്യം തികച്ചും ഭാരതീയമാണെന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ അഭിപ്രായം.[52] ഗാന്ധിജി തികഞ്ഞ അദ്വൈതവാദിയായിരുന്നുവെന്നും മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചത് അദ്വൈതചിന്തയാണെന്നും അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വേദവിശ്വാസിയാണ് താനെന്ന് *യംഗ് ഇന്ത്യ* (6-10-1921) യിൽ ഗാന്ധിജി പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ വിശാലഭൂമികയാണ് ഗാന്ധിജിയെ ആകർഷിച്ചത്.

ഭഗവത്ഗീതയെയാണ് തന്റെ മാതാവും വഴികാട്ടിയും നിഘണ്ടുവുമായി ഗാന്ധിജി കരുതിയത്. 1929-ൽ ഗീതയുടെ വിശദീകരണമെന്ന മട്ടിലാണ് ഗാന്ധിജി *അനാസക്തിയോഗം* എഴുതുന്നത്. വിരോധാഭാസരീതിയിൽ ഗാന്ധിജി തന്റെ

അഹിംസാസിദ്ധാന്തം കണ്ടെടുത്തതും ഗീതയിൽനിന്നാണെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[53] ധർമ്മാനുശാസനത്തിനുള്ള ഉപകരണങ്ങളായാണ് ഗാന്ധിജി ഗീതയെയും പുരാണേതിഹാസങ്ങളെയും കണ്ടത്.

മനസ്സുകൊണ്ടോ വാക്കുകൊണ്ടോ കർമ്മംകൊണ്ടോ ഒരു ജീവിയെയും വേദനിപ്പിക്കാതിരിക്കലാണ് അഹിംസ. അതിനെ കഴിഞ്ഞ് വേറൊരു ധർമ്മമില്ല എന്നതായിരുന്നു ഗാന്ധിജിയുടെ അഹിംസാതത്വം.

മതാത്മകമായ സങ്കുചിതത്വത്തിൽ ഗാന്ധിജിയ്ക്ക് വിശ്വാസമുണ്ടായില്ല. ബൗദ്ധ - ക്രൈസ്തവ - ഇസ്ലാം മതങ്ങളെ ഗാന്ധിജി സ്നേഹിച്ചു. അവരുടെ സ്നേഹം - നന്മ തുടങ്ങിയ വശങ്ങളെ അദ്ദേഹം ഉൾക്കൊണ്ടു. തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിൽ വെച്ച് ഖുറാനും ഇംഗ്ലണ്ടിൽ വെച്ച് ബൈബിളും അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം ആകർഷിച്ചിരുന്നു. തോറോ, ടോൾസ്റ്റോയ്, ജോൺ റസ്കിൻ തുടങ്ങിയ ചിന്തകരും ഗാന്ധിജിയെ വളരെയധികം ആകർഷിച്ചു. ഇന്ത്യ തന്റെ അമ്മയാണെങ്കിലും ലോകം ഇന്ത്യയുടെ അമ്മയാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു.

കടുത്ത കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്‌വിരുദ്ധതയുടെ കാലത്താണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ഈ കൃതി എഴുതുന്നത്. പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാടുകളിൽ വളരെയധികം മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ എണ്ണപ്പെട്ട വല്ല പ്രതിയോഗിയുമുണ്ടെങ്കിൽ മതത്തിന്റെ ആത്മീയതയാണത്. വിമർശനത്തിന്റെ ആരംഭമെന്ന് ലെനിനും ഘോഷിച്ചത് മതത്തിന്റെയും കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെയും സ്വാഭാവികമായ വൈരുദ്ധ്യം പ്രമാണിച്ചാകുന്നു. ഗാന്ധിജി അവർക്കു നേരെ എതിരായ നിലപാടുതറമേൽ നിൽക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന് മതം ഉണർവ്വും വിമർശനത്തിന്റെ അവസാനവുമത്രെ. ഭൗതികജീവിതത്തിലെ എല്ലാ ദുരന്തപ്രശ്നങ്ങളും പരിഹരിക്കാൻ ഗാന്ധിജിയ്ക്കുള്ള ഒരേയൊരു പ്രേരണയാണ് മതം.[54] സന്യാസത്തിന്റെയും വിപ്ലവത്തിന്റെയും ധാരകൾ ഗാന്ധിജിയിൽ പലമട്ടിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മാർക്സിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റ്സിദ്ധാന്തത്തെ ഇങ്ങനെയാണ് അഴീക്കോട് സമീപിക്കുന്നത്. മാർക്സിന്റെ സോഷ്യലിസത്തിന് അടിസ്ഥാനമായി അദ്ദേഹം ഒരു വമ്പൻ തത്വശാസ്ത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതാണ് വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദം. മുതലാളിത്ത സമുദായത്തിൽ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ടാക്കുന്നത്, മുതലാളി തൊഴിലാളിയുടെ പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലത്തെ കുറഞ്ഞവിലയ്ക്ക് അനുഭവിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ്. ഈ വൈരുദ്ധ്യം മൂത്തു മൂത്ത് ഹിംസാത്മകമായ വർഗ്ഗസമരം (class war)ആയി കലാശിക്കുകയും തൊഴിലാളി സർവ്വാധിപത്യം (Dictatorship of the proletrate) സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുമെന്നാണ് മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തം.[55]

മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സമുദായത്തിൽ ആഘാതത്തിന്റെയും (Thesis) പ്രത്യാഘാതത്തിന്റെയും (Anti Thesis) രൂപത്തിൽ സാമൂഹ്യശക്തികൾ സംഘട്ടനം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് സമത്വസമ്പൂർണ്ണമായ ഒരു സമുദായം സംഘാതമായി ഉണ്ടാവും എന്നാണ് വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദത്തിന്റെ യുക്തി.[56]

ഇത്തരമൊരു സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ഭാരമില്ലാതെയാണ് ഗാന്ധിജി സമത്വദർശനം (സോഷ്യലിസം) മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ലോകസേവയിലും മാനവസ്നേഹത്തിലും അധിഷ്ഠിതമാണ് ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്ത. ഗാന്ധിസത്തെയും മാർക്സിസത്തെയും രണ്ടറ്റങ്ങളിലായി പ്രതിഷ്ഠിക്കാനാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഗാന്ധിസത്തിന് വിപരീതമായി മാർക്സിസത്തെയും മാർക്സിസത്തിനു വിപരീതമായി ഗാന്ധിസത്തെയും പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു.

മിച്ചമൂല്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല; ഗാന്ധിജി മുതലാളിത്ത ത്തോടെതിർക്കുന്നത്. സഹോദരന്റെ സമ്പത്ത് അന്യായമായി സ്വാർത്ഥമായി ഉപയോഗിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഗാന്ധിജി മുതലാളിത്തത്തെ എതിർത്തത്. സഹോദരസ്നേഹം ഒരു ശാശ്വതധർമ്മമായി ഗാന്ധിജി കാണുന്നു.

ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിന്റെ ഈ സമത്വാദർശം മതങ്ങളിലെല്ലാമുള്ളതാണെന്നാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിലപാട്.[57]

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുവിപ്ലവങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം സോഷ്യലിസമോ സമത്വമോ ആയിരുന്നില്ലെങ്കിലും അതിന്റെ മാർഗ്ഗം രക്തരൂക്ഷിതമായിരുന്നുവെന്ന് അഴീക്കോട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ സമത്വത്തിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗശുദ്ധിയുടെ പാഠമാണ് ഗാന്ധിജി അവതരിപ്പിച്ചത്.

ഗാന്ധിജിയുടെ ട്രസ്റ്റിഷിപ്പ്സിദ്ധാന്തത്തെയും വിശകലനാത്മകമായി അഴീക്കോട് പരിശോധിക്കുന്നു. ധനികനു സ്വത്തു സൂക്ഷിക്കാം. ന്യായമായ സ്വന്തം ആവശ്യങ്ങളെല്ലാം അതിൽ നിന്നു നിർവ്വഹിക്കപ്പെടണം. ബാക്കിയ്ക്ക് അയാൾ സമുദായത്തിന്റെ ട്രസ്റ്റിയായി പ്രവർത്തിക്കുകയും വേണം.[58] ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഗാന്ധിജി ട്രസ്റ്റിഷിപ്പ് സിദ്ധാന്തം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തതെന്ന് അഴീക്കോട് വിലയിരുത്തുന്നു. കമ്മ്യൂണിസവും ഗാന്ധിസവും സമത്വാദർശത്തെയും മാനവസ്നേഹത്തെയും മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും താത്വികമായി രണ്ടും ഭിന്നമാണ്. കമ്മ്യൂണിസത്തിൽ നിന്ന് ഹിംസ കിഴിച്ചാലോ, കമ്മ്യൂണിസത്തിലേക്ക് ഈശ്വരനെ ചേർത്താലോ ഗാന്ധിസമാവുന്നില്ല.[59]

ഗാന്ധിജിയുടെ വികസനസങ്കൽപ്പം വികസിതഗ്രാമം എന്ന സ്വാശ്രയത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. യന്ത്രഭ്രാന്തിനെ എതിർത്ത ഗാന്ധിജി വികേന്ദ്രീകരണത്തെ അധികാരകേന്ദ്രീകരണത്തിനും മുതലാളിത്തത്തി നുമെതിരായ ഒരു രാഷ്ട്രീയസംവിധാനമായാണ് കണ്ടത്. ഗ്രാമങ്ങളെ നിത്യദാരിദ്ര്യത്തിൽനിന്നു സ്വാശ്രയത്വത്തിലേക്കുയർത്താൻ ഗാന്ധിജി നിർദ്ദേശിച്ച ലഘൂകരണയന്ത്രമാണ് ചർക്ക. ചർക്കയിൽ നിന്നുണ്ടാക്കുന്ന നേരിയനൂൽ ഇന്ത്യയിലെ ജനലക്ഷങ്ങളെ പൊട്ടാത്തൊരു ചരടുകൊണ്ട് കെട്ടുന്നതിനാൽ ഇന്ത്യയിലെ മനുഷ്യരുടെ ഐക്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ചർക്കയെ ഗാന്ധിജി വിലയിരുത്തി.

വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് വളരെയധികം ഊന്നൽ കൊടുത്ത ഒരു വിദ്യാഭ്യാസചിന്തയാണ് ഗാന്ധിജി അവതരിപ്പിച്ചത്. ഇന്നും ഇന്ത്യൻവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ബോധനസമ്പ്രദായം ഗാന്ധിയൻ തത്വങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നതാണ്. മൗലികവിദ്യാഭ്യാസം, വാർദ്ധാവിദ്യാഭ്യാസം, നൂതനവിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതികൾക്ക് ഗാന്ധിജി രൂപം നൽകി. മൗലികവിദ്യാഭ്യാസം മാതൃഭാഷയിലൂടെയായിരിക്കണമെന്നും ഗാന്ധിജി നിർദ്ദേശിച്ചു. ഭൗതികവിദ്യാഭ്യാസത്തിനാവശ്യമായ പ്രായോഗിക അറിവുകൾ നേടുന്നതിനായുള്ള ഒരു പാഠ്യപദ്ധതിയാണ് ഗാന്ധിജി ആവിഷ്കരിച്ചത്. വണ്ടി തെളിക്കുന്നതു മുതൽ ഉത്സവം നടത്താനും സഹകരണസ്റ്റോറുകൾ നടത്താനുമുള്ള അറിവുകൾ പരിശീലിപ്പിക്കപ്പെടണമെന്ന് ഗാന്ധിജി കരുതി. ഗാന്ധിജിയുടെ മൗലികവിദ്യാഭ്യാ സസങ്കൽപ്പത്തെ ഉദാത്തമായ ഒരു മനുഷ്യനെ വാർത്തെടുക്കാനുള്ള സങ്കൽപ്പമായി സുകുമാർ അഴീക്കോട് കരുതുന്നുണ്ട്.

മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം എന്ന ഈ കൃതിയുടെ അനുബന്ധമായി ഗാന്ധിജിയുടെ ഒരു ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പും അഴീക്കോട് ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. ഗാന്ധിവചനങ്ങളും ഗാന്ധിജിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രശസ്ത വചനങ്ങളും ഇതിലുണ്ട്. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയിലേക്കും ഗാന്ധിയൻ ജീവിതത്തിലേക്കും കൂടുതൽ വെളിച്ചം വീശുന്ന ഒരു കൈപ്പുസ്തകമായി ഈ കൃതിയെ കരുതാം. ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെയും ഇന്ത്യൻദാർശനികതയുടെയും ഭൂമികയിൽ എങ്ങനെയാണ് ഗാന്ധിജിയെ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടതെന്ന് ഈ കൃതിയിൽ അഴീക്കോട് കണ്ടെത്തുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

9. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ*. ന്യൂ ബുക്സ് : കണ്ണൂർ, 2011. പു. 13.

10. ടി. പു. 14.

11. ടി. പു. 12.

12. ടി. പു. 19.

13. ടി. പു. 28.

14. ടി. പു. 29.

15. ടി. പു. 32.

16. ടി. പു. 41.

17. "*ഹിന്ദുസ്വരാജ്* എന്തുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്തമായൊരു കൃതിയായി? അതിന്റെ ആമുഖത്തിൽ ഗാന്ധിജി പറയും: "The view expressed in this book are mine and not mine" എന്ന്. നല്ലൊരു വിരോധാഭാസം: പുസ്തകത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്ന ആശയങ്ങൾ ഗാന്ധിജിയുടേതാണ്, ഗാന്ധിജിയുടേതല്ലാത്തതുമാണ്. എന്നിട്ട് അതിനെ അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കും. എന്റേതല്ല- കാരണം, ഇവ കുറെയൊക്കെ ഞാൻ ആശയപരമായി മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നും സ്വീകരിച്ചകാണ്. ജീവിതപരമായി നടപ്പാക്കുകയും ആശയപരമായി കടം കൊള്ളുകയും എന്ന മട്ടിലല്ലാത്ത ലോകസങ്കൽപ്പം ഉണ്ടാക്കാൻ നമുക്ക് കഴിയുകയില്ല. അങ്ങനെ എന്റെ ഭാരതസങ്കൽപ്പവും പലേടത്തു നിന്നും സംഭരിച്ചതാണ്." ടി. പു. 58.

18. ടി. പു. 64.

19. ടി. പു. 75.

20. ടി. പു. 77

21. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ*.. ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്: കോഴിക്കോട്, 2006. പു. 26.

22. ടി. പു. 31.

23. ടി. പു. 32.

24. ടി. പു. 95.

25. ടി. പു. 96.

26. ടി. പു. 97.

27. ടി. പു. 98.

28. ടി. പു. 98.

29. ടി. പു. 12.

30. ടി. പു. 148.

31. ടി. പു. 158.

32. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഭാരതീയത*. ഡി.സി ബുക്സ്: കോട്ടയം, 2007. പു. 32.

33. ടി. പു. 39.

34. ടി. പു. 44.

35. ടി. പു. 44.

36. ടി. പു. 45.

37. ടി. പു. 45.

38. ടി. പു. 49.

39. ടി. പു. 53.

40. ടി. പു. 66.

41. ടി. പു. 67.

42. ടി. പു. 71.

43. ടി. പു. 71–72.

44. ടി. പു. 76.

45. ടി. പു. 78.

46. ടി. പു. 83.

47. ടി. പു. 119.

48. ടി. പു. 108.

49. ടി. പു. 129.

50. ടി. പു. 156. ലേഖനം: ഭൂമിയും ജന്മഭൂമിയും: പ്രാദേശിക സങ്കുചിതത്വത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു നിരീക്ഷണം)

51. ടി. പു. 15.

52. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *പുതുപുഷ്പങ്ങൾ.* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം. നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ: കോട്ടയം, 1999. പുറം. 17.

53. സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ഭാരതീയത നമ്മുടെ കവിതയിൽ.* (ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും) കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്: തിരുവനന്തപുരം, 2010. പു. 139.

54. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *നവയാത്രകൾ.* ഒലീവ്: കോഴിക്കോട്, 2006. പുറം 47.

55. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഭാരതീയത നമ്മുടെ കവിതയിൽ.* (ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും) കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്: തിരുവനന്തപുരം, 2010. പു. 77.

56. ടി. പു. 78.

57. ഒരു കലാകാരൻ ബാഹ്യമായ കാഴ്ചയ്ക്കപ്പുറമുള്ള കാഴ്ചയാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. യഥാർത്ഥ ചിത്രീകരണം പലപ്പോഴും കലയിൽ ശരിയാവുകയില്ല. സംഘം കളിയിൽ നമ്പൂതിരിമാർ രാമനെ വർണ്ണിക്കുന്ന ഭാഗം നോക്കുക, ശ്രീരാമൻ ഭാരതീയപൗരുഷത്തിന്റെ മാതൃകയും സീത സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ പ്രതീകവുമാണെന്നാണല്ലോ സങ്കൽപ്പം. പക്ഷെ, സംഘക്കളിയിലെ പാട്ടിൽ 'ജനകന്റെ മകളല്ലേ സീതപ്പെണ്ണ്, അവളയല്ലേ രാമച്ചെക്കൻ വേളികഴിച്ചത്' പറഞ്ഞ് പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്. വളരെയധികം ജനകീയമാക്കപ്പെട്ട രാമ-സീതാ സങ്കൽപ്പമാണ് ഇവിടെ നാം കാണുന്നത്. ഹുസൈന്റെ ചിത്രങ്ങളെ നിരോധിക്കണെമെന്നു പറയുന്നവർ സംഘംകളിയിലെ ഈ ഭാഗം ഇന്നാണ് എഴുതിയിരുന്നതെങ്കിൽ നിരോധിക്കണമെന്ന് പറയുമായിരുന്നു - 1998- ലാണ് അഴീക്കോട് ഇതെഴുതുന്നത്. ടി. പു. 37.

58. ടി. പു. 80-81.

59. ടി. പു. 82.

60. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം.* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം: കോട്ടയം, 1968. പുറം. 7.

61. ടി. പു. 37.

62. ടി. പു. 41.

63. ടി. പു. 53.

64. ടി. പു. 61.

65. ലൈംഗിക വിഭവങ്ങൾ നീതിപൂർവ്വമായി ഓഹരി വെക്കേണ്ടതാണെന്ന് മതം പലപ്പോഴും അനുശാസിച്ചു. മഠങ്ങൾ, വിഹാരങ്ങൾ മുതലായ മതസ്ഥാപനങ്ങൾ ആ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു സംഘടിപ്പിച്ചത്. ടി. പു. 62.

66. ടി. പു. 85

67. ടി. പു. 96.

68. ടി. പു. 96.

HASEENA K. P. A. “SUKUMAR AZHEEKODE AND HIS CRITICAL PERSPECTIVES”. THESIS. DEPARTMENT OF MALAYALAM AND KERALA STUDIES, UNIVERSITY OF CALICUT, 2019.

ഉപസംഹാരം

സുകുമാർ അഴീക്കോട് മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിനും, കേരളീയസംസ്കാരികമേഖലയ്ക്കും നൽകിയ സംഭാവനകൾ വളരെ വിലപ്പെട്ടതാണ്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഇന്ത്യൻദേശീയതയെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം നടത്തിയ ആലോചനകൾ മൗലികവും പ്രസക്തവുമാണ്. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളുടെയും പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയുടെയും സമന്വയത്തിന്റെ വെളിച്ചമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനത്തിന്റെ സവിശേഷത. സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കുപരിയായി ഒരു ഇടപെടൽപ്രക്രിയയാണ് കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിൽ അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. അവയെ കണ്ടെത്താനും അടയാളപ്പെടുത്താനുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

സുകുമാർ അഴീക്കോട് വർത്തമാനകാലത്ത് നികത്തപ്പെടാനാകാത്ത അഭാവമാണ്. അദ്ദേഹം മലയാളസാഹിത്യത്തിനും കേരളീയ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിനും ആരായിരുന്നു എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ നടത്തുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെയും സംഭാവനകളെയും മുൻനിർത്തി സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണദർശനം എന്താണെന്ന് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. സാഹിത്യം, സംസ്കാരം, രാഷ്ട്രീയം, ദർശനം എന്നീ മേഖലകളെയെല്ലാം സ്പർശിക്കുന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനങ്ങൾ. പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രധാനമായും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടത്. ഈ മേഖലകളെ ഓരോന്നിനെയും വിശദമായി സമീപിക്കാൻ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനജീവിതത്തെ എളുപ്പത്തിനായി മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളായി തിരിച്ചാണ് പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ആദ്യഘട്ട നിരൂപണങ്ങളെ സാഹിത്യനിരൂപണങ്ങളുടെ ഗണത്തിലും രണ്ടാംഘട്ടം ദാർശനികപഠനങ്ങളുടേതെന്നും മൂന്നാമത്തെ ഘട്ടത്തെ സാംസ്കാരിക നിരൂപണങ്ങളുടേതെന്നും തിരിക്കുന്നു. പ്രബന്ധത്തിലെ കണ്ടെത്തലുകളെ സാമാന്യമായി ഇങ്ങനെ സംക്ഷേപിക്കാം.

1. ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ നടത്തിയത്.

2. അഴീക്കോടിന്റെ പ്രധാന സാഹിത്യവിമർശനകൃതികൾ മലയാളത്തിലെ കാൽപ്പനികകവിതയെ വിമർശിക്കുന്നവയാണ്.

3. മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിന് ആദ്യമായി ഒരു ചരിത്രം രചിച്ചു എന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം എന്ന കൃതി ശ്രദ്ധേയമാണ്.

4. ധാരാളം വിമർശനങ്ങളും പോരായ്മകളും ഈ കൃതിയുടെ നേരെ ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും സാഹിത്യ കാനോനീകരണപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ ഈ കൃതിയ്ക്ക് സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ വലിയ സ്ഥാനമുണ്ട്.

5. ഉപന്യാസസ്വഭാവമുള്ളവയാണ് അഴീക്കോടിന്റെ നിരൂപണങ്ങൾ.

6. സ്ഥിരമായി ഒരു സൈദ്ധാന്തികപദ്ധതിയിലും സാഹിത്യ വിമർശനധാരയിലും ഉറച്ചുനിൽക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ഖണ്ഡനമാണ് വിമർശനമെന്ന നിലപാടിലാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് വിശ്വസിച്ചത്.

7. സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആദ്യകാലവിമർശനങ്ങളുടെ സ്വഭാവമാണെങ്കിൽ അവസാനഘട്ടത്തിൽ പ്രഭാഷണത്വം നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനങ്ങൾ.

8. സാഹിത്യവിമർശനം, സാംസ്കാരികവിമർശനം, രാഷ്ട്രീയവിമർശനം, ഇന്ത്യൻദാർശനികപഠനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനങ്ങളെ വർഗ്ഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ വർഗ്ഗീകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെയും വീക്ഷണങ്ങളെയും ക്രോഡീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

9. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പാരമ്പര്യമാണ് ജൈവബുദ്ധിജീവിയെന്ന നിലയിൽ സ്വതന്ത്രവിമർശനത്തിന് സുകുമാർ അഴീക്കോടിനെ പ്രാപ്തമാക്കിയത്. അതുവഴി സാഹിത്യത്തിലെയും സംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിലെയും രാഷ്ട്രീയത്തിലെയും ബിംബങ്ങളെ തച്ചുതകർക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു.

10. ഉപനിഷത്തുക്കളെ സാധാരണക്കാർക്കു ലളിതമായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന മട്ടിൽ ജനകീയമായി അവതരിപ്പിച്ചു എന്നതാണ് *തത്വമസി*യുടെ പ്രാധാന്യം.

11. ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതദൈവചിന്തയ്ക്കു ബദലായി ഗാന്ധിയൻ ആശയപ്രപഞ്ചത്തെ അധികരിച്ച് സത്യത്തിലും നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിലുമധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദൈവചിന്ത അവതരിപ്പിച്ചു.

12. ദേശീയവാദിയായ ഇന്ത്യൻപഠിതാവാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

13. ബാബരിമസ്ജിദ് തകർച്ചയ്ക്കുശേഷമുള്ള സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനങ്ങൾ യഥാർത്ഥ ഭാരതീയതയെ തിരിച്ചുപിടിക്കുന്നതിനുള്ള ആലോചനകളാണ്. അതിനദ്ദേഹം പ്രഭാഷണവേദികളെയാണ് പ്രധാനമായും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയത്.

14. പല അടരുകളായി ചിതറിക്കിടക്കുന്ന സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആലോചനകളെ സംക്ഷിപ്തമായി സമീപിക്കുക വഴി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബഹുമുഖ വിമർശനപ്രതിഭയെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

15. സാഹിത്യവിമർശകൻ എന്നതിനേക്കാൾ പ്രാസംഗികൻ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ പ്രശസ്തി. കേരളീയനവോത്ഥാനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണജീവിതം.

16. ഇന്ത്യൻദർശനങ്ങളെയും പാശ്ചാത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനങ്ങളിലുണ്ട്.

17. ഇസങ്ങൾക്കു പുറത്ത് സ്വതന്ത്രവിമർശകനായാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് നിലകൊണ്ടത്.

18. ഗാന്ധിസത്തിന്റെയും കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനധാര മാനവികതയാണെന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് തിരിച്ചറിയുകയും സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രീയ വിമർശകനായി നിലകൊള്ളാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുകയും ചെയ്തു.

19. സുകുമാർ അഴീക്കോട് മണ്ഡനരൂപത്തിൽ സമീപിക്കുന്ന ഒരേയൊരുകൃതി *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യ*മാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനപ്രതിഭയുടെ കരുത്തും സൗന്ദര്യവും മുറ്റി നിൽക്കുന്നത് ഈ പ്രഥമവിമർശനകൃതിയിലാണ്.

20. ദർശനങ്ങളെ ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്ന ദേശീയവാദകാഴ്ചപ്പാടാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റേത്. ഇതിന്റെ വിപുലീകരണവാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാരതീയത എന്ന സങ്കൽപ്പം. ഇത് ഹിന്ദുത്വപ്രത്യയശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ഭാരതീയത എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിന് ബദലാണ്.

21. ക്ഷേത്രാധിഷ്ഠിതദൈവസങ്കൽപ്പത്തിന് വിരുദ്ധമായ ആത്മീയതയെയാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് പ്രധാനമായിക്കരുതുന്നത്.

22. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായ കീഴാളബൗദ്ധികപാരമ്പര്യങ്ങളുടെ തുടർച്ച അഴീക്കോടിലുണ്ട്.

HASEENA K. P. A. “SUKUMAR AZHEEKODE AND HIS CRITICAL PERSPECTIVES”. THESIS. DEPARTMENT OF MALAYALAM AND KERALA STUDIES, UNIVERSITY OF CALICUT, 2019.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അനിൽ, കെ.എം. (എഡി). *സംസ്കാരനിർമ്മിതി.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്സ്, 2017.

2. അഷ്റഫ്, ഇ. എം. *സുകുമാർ അഴീക്കോട് : ജീവചരിത്രം.* കണ്ണൂർ: എ.ബി.സി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011.

3. ആനന്ദ്. *വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2001.

4. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *അരങ്ങുകളിലൂടെ അഴീക്കോട്.* (എഡി., ജയപ്രകാശ് പെരിങ്ങോട്ടു കുറിശ്ശി) കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2011.

5. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *അഴീക്കോടിന്റെ ആത്മകഥ.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2012.

6. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *അഴീക്കോടിന്റെ മാധ്യമവിചാരങ്ങൾ.* കണ്ണൂർ: കൈരളി ബുക്സ്, 2013.

7. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *അഴീക്കോടിന്റെ കയ്യൊപ്പ്.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, 2011.

8. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *അഴീക്കോടിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 2006.

9. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *അഴീക്കോടിന്റെ ലോകത്തിൽ* (അഭിമുഖം - മാത്യൂ മണ്ണാർക്കാട്). തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

10. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യ.* ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്: കോഴിക്കോട്, 2006.

11. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2012.

12. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥകൾ.* ന്യൂ ബുക്സ് : കണ്ണൂർ, 2011.

13. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഇന്ത്യയും ചിന്തയും.* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്: കോഴിക്കോട്, 2011.

14. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഒരു മനസ്സാകുക.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 2012.

15. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഗാന്ധിയൻ ആദർശത്തിൽ ഉയരേണ്ട ഭാരതം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2015.

16. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഗുരുവിന്റെ ദുഃഖം.* കോഴിക്കോട്: ലിപി, 2002.

17. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഭാരതീയവും സാഹിതീയവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്. 2010.

18. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ഭാരതീയസംസ്കാരം ഭിന്നമുഖങ്ങൾ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2013.

19. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *തത്വമസി.* ഡി.സി ബുക്സ്: കോട്ടയം, 2013.

20. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *തത്വമസി പ്രഭാഷണങ്ങൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2015.

21. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: മൾബറി. 1999.

22. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *ദർശനം സമൂഹം വ്യക്തി.* സമ്പാ. എം. എൻ. കാരശ്ശേരി. കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്. 2007.

23. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *നട്ടെല്ല് എന്ന ഗുണം.* ഒലീവ്: കോഴിക്കോട്, 2006.

24. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *നവയാത്രകൾ.* ഒലീവ്: കോഴിക്കോട്, 2006.

25. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010.

26. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *മഹാകവി ഉള്ളൂർ.* ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2008.

27. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *മഹാത്മാവിന്റെ മാർഗ്ഗം.* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം: കോട്ടയം, 1968.

28. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *വായനയുടെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: മേരിലാന്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്. 1983.

29. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *വായിച്ചുവളർന്ന കഥ.* കോഴിക്കോട്: ലിപി, 2007.

30. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *വീണ്ടുവിചാരങ്ങൾ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2012.

31. അംബേദ്കർ, ബി. ആർ. *ജാതി ഉൻമൂലനം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2015.

32. ഇ. എം. എസ്. *ആശാനും മലയാളസാഹിത്യവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1998.

33. ഇ. എം. എസ്. *കേരളചരിത്രം മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1997.

34. ഇ. എം. എസ്. *കേരളചരിത്രവും സംസ്കാരവും: ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം..* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1995.

35. ഇ. എം. എസ്. *നവോത്ഥാനവും മലയാളസാഹിത്യവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1990.

36. ഇ. എം. എസ്. *മാർക്സിസവും മലയാളസാഹിത്യവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1974.

37. ഇ. എം. എസ്. *മാർക്സിസവും സാഹിത്യസംവാദവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1995.

38. ഇ. എം. എസ്. *മാർക്സിസവും സോഷ്യലിസം: സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും മലയാളസാഹിത്യവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1978.

39. ഇ. എം. എസ്. *സമൂഹം ഭാഷ സാഹിത്യം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 1981.

40. ഇരുമ്പയം, ജോർജ്ജ്. *വിമർശനം മലയാളത്തിൽ.* കോഴിക്കോട്: നവകേരള സഹകരണസംഘം, 1961.

41. ഉണ്ണിത്തിരി, എൻ. വി. പി. *സംസ്കൃതസാഹിത്യ വിമർശനം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2001.

42. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ. *നിരൂപണം സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിൽ. ദന്തഗോപുരം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1967.

43. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ. *വിമർശനം മലയാളത്തിൽ.* കോഴിക്കോട്: നവകേരള, 1961.

44. കുമാരൻ, മൂർക്കോത്ത്. *ഗദ്യമഞ്ജരി.* കോട്ടയം: വിദ്യാർത്ഥിമിത്രം, 1967.

45. കെ.ഇ.എൻ. (എഡി.) *കേരളത്തിന്റെ മാഷ് മലയാളത്തിന്റെ മുഴക്കം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 2012.

46. കെ.ഇ.എൻ. *കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രവും വർത്തമാനവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 2014.

47. കെ. കെ. പവിത്രൻ. *വാഗ്ഭടാനന്ദൻ - ആത്മീയ ഹിമാലയത്തിൽ.* കൊല്ലം: ഇംപ്രിന്റ് ബുക്സ്, 1995.

48. ഗണേഷ്, കെ. എൻ. *കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്, 1997.

49. ഗുപ്തൻനായർ, എസ്. *കാവ്യസ്വരൂപം.* കോഴിക്കോട്: ലിപി, 2007.

50. ഗുപ്തൻനായർ, എസ് (സമ്പാ.). *മലയാളനിരൂപണം ഇന്നലെ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994.

51. ഗോവിന്ദപിള്ള, പി. *സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 2011.

52. ചതോപാധ്യായ, ദേബീപ്രസാദ്. *ഇന്ത്യൻ നിരീശ്വരവാദം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 2013.

53. ചുമ്മാർ, ടി. എം. *ഭാഷാഗദ്യചരിത്രം.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്. എസ്, 1969.

54. ജേക്കബ്, ഷാജി. *ആധുനികാനന്തര മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം.* കോതമംഗലം: സൈകതം ബുക്സ്, 2013.

55. ജോജി മാടപ്പാട്ട്. *അഴീക്കോട് എന്ന ടോട്ടൽ ക്രിട്ടിക്.* ചങ്ങനാശ്ശേരി: ലില്ലി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്. 2011.

56. ദാമോദരൻ, കെ. *ഭാരതീയചിന്ത.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015.

57. നമ്പ്യാർ, എ. കെ. (എഡി.) *അഴീക്കോടിന്റെ വിചാരലോകം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2015.

58. നാരായണൻ, അജു കെ. (എഡി.) *താക്കോൽ വാക്കുകൾ.* ആലുവ: ഭൂമി മലയാളം റിസർച്ച് ജേർണൽ, 2017.

59. നാരായണൻപോറ്റി, ചെങ്ങാരപ്പള്ളി. *മലയാളസാഹിത്യ സർവ്വസ്വം.* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 1987.

60. നാരായണപ്പിഷാരോടി, കെ. പി. *ഉപനിഷത് സർവ്വസ്വം.* തൃശ്ശിവപേരൂർ: സമ്രാട്ട് ബുക്സ്, 2001.

61. പരമേശ്വരൻപിള്ള, എരുമേലി. *മലയാളസാഹിത്യം കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ.* മാവേലിക്കര: പ്രതിഭ ബുക്സ്, 1998.

62. പരമേശ്വരൻനായർ, പി. കെ. (സമ്പാ.) *മലയാളനിരൂപണം ആധുനികഘട്ടം.* തിരുവനന്തപുരം: പി.കെ. പരമേശ്വരൻനായർ സ്മാരക ട്രസ്റ്റ്, 1998.

63. പരമേശ്വരൻനായർ, പി. കെ. (സമ്പാ.) *മലയാളനിരൂപണം പ്രാരംഭഘട്ടം.* തിരുവനന്തപുരം: പി.കെ. പരമേശ്വരൻനായർ സ്മാരക ട്രസ്റ്റ്, 1996.

64. പവിത്രൻ, ആർ. (എഡി.). *അഴീക്കോട് വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു.* കോഴിക്കോട്: ഹരിതം, 2008.

65. പി. കെ. നാരായണപ്പിള്ള, സാഹിത്യപഞ്ചാനനൻ. *സാഹിത്യപഞ്ചാനനന്റെ കൃതികൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1993.

66. ഭാസ്കരപിള്ള, കെ. *സ്വദേശാഭിമാനി.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1966.

67. മണലിൽ, പോൾ. *അഴീക്കോട് എന്ന വിചാരശിൽപി.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1991.

68. മണലിൽ, പോൾ. (സമ്പാ.) *അഴീക്കോടിന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത അവതാരികകൾ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2016.

69. മണലിൽ, പോൾ. *ദാർശനികവിമർശനത്തിന്റെ ഉപാസകൻ.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1990.

70. മലയാളപഠനസംഘം. *സംസ്കാരപഠനം - ചരിത്രം, പ്രയോഗം, സിദ്ധാന്തം.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2011.

71. മാങ്ങാട്, അംബികാസുതൻ. *സി. പി. അച്യുതമേനോനും മലയാളവിമർശനവും.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1995.

72. മുണ്ടശ്ശേരി, ജോസഫ്. *രാജരാജന്റെ മാറ്റൊലി.* തൃശ്ശൂർ: മംഗളോദയം, 1966.

73. മുരളീധരൻ, നെല്ലിക്കൽ. *വിശ്വസാഹിത്യ ദർശനങ്ങൾ.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2011.

74. മുള്ളർ, മാക്സ്. *ആത്മകഥ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2012.

75. മുള്ളർ, മാക്സ്. *ഇന്ത്യ - അതിനു നമ്മെ എന്തു പഠിപ്പിക്കാൻ കഴിയും?* (വിവ. കെ. കെ. സി. നായർ). കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2012.

76. മുള്ളർ, മാക്സ്. *ഭാരതീയതത്വചിന്തയിലെ ആറുപദ്ധതികൾ* (വിവ. കെ. കെ. സി. നായർ). കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2015.

77. മേനോൻ, എം. എസ്. *നിരൂപണം മലയാളത്തിൽ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1968.

78. മേനോൻ, എം. എസ്. *വിമർശനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1963.

79. യതി, നിത്യചൈതന്യ. *തത്വമസി: തത്വവും അനുഷ്ഠാനവും.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2015.

80. രവീന്ദ്രൻ. (എഡി.) *കലാവിമർശം: മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത, 2012.

81. രവീന്ദ്രൻ, പി. പി. *സംസ്കാരപഠനം ഒരു ആമുഖം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2013.

82. രാഘവൻ, ടി. ആർ. *അഴീക്കോട് : സ്മരണകളിലൊരു സാഗരസാന്നിധ്യം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2013.

83. രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ. വി. *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2011.

84. രാമകൃഷ്ണപിള്ള, കെ. *വൃത്താന്തപത്രപ്രവർത്തനം,* മൂന്നാം പതിപ്പ്. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1957.

85. രാമചന്ദ്രൻ, ജി. പി. *പച്ചബ്ലൗസ്.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്, 2013.

86. ലീലാവതി, എം. *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998.

87. വാതുശ്ശേരി, വത്സലൻ. *മലയാളസാഹിത്യനിരൂപണം - അടരുകൾ അധ്യായങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015.

88. വിജയൻ, എം. എൻ. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ* വാല്യം-1, 2, 7. തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009.

89. വേണുഗോപാലൻ, ടി. *പ്രഭാഷകന്റെ വിമർശക സാഹിത്യം.* കോഴിക്കോട്: വാഗ്ഭവ, 1995.

90. ശ്രീധരമേനോൻ, എ. *ഇന്ത്യാചരിത്രം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2013.

91. ശ്രീധരൻ, ഇയ്യങ്കോട്. *അഴീക്കോട് എന്ന അനുഭവം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2009.

92. Hiriyanna, M. *Mission of Philosophy.* Mysore: Kavyalaya Publishers, 1960.

93. Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy*. Bombay: George Allen Unwin, 1973.

94. Hiriyanna, M. *The Essense of Indian Philosophy.* Bombay: George Allen Unwin, 1973.

95. M, Muraleedharan. *The Discursive Geography of Upanishads.* D.C. Books: Kottayam, 2003.

96. Muller, F. Max. *History of Ancient Sanskrit Literature.* Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series , 1968.

97. Muller, F. Max. *Natural religion.* New Delhi: Asian Educational Services, 1979.

98. Muller, F. Max. *Six Systems of Philosophy.* Varanasi: Chowkamba, 1971.

99. Muller, F. Max. *The Six Systems of Indian Philosophy.* New Delhi: Associated Publishing Home, 1999.

100. Muller, F. Max. *The Upanishads (trns.). New York*: Dover Publication, 1962.

101. Muller, F. Max. *The Vedas.* Varanasi: Indological Book House, 1969.

102. Muller, F. Max. *Theosophy of Psychological Religion.* New Delhi: Asian Educational Services, 1978.

103. Muller, F. Max. *Vedanta Philosophy.* Delhi: Nag Publishers, 2005.

104. Radhakrishnan, S. *Search for Truth.* New Delhi: Hind Pocket Books, 2009.

105. Ramaswami, Sushila. *Political Theory: Ideas and Concepts.* Delhi: Macmillan, 2003.

ആനുകാലികങ്ങൾ

1. അപ്പൻ, കെ. പി. *എല്ലാം തുറന്നു പറയുന്നത് ഫലിതമാണ്.* മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 1987. ലക്കം 43.

2. ഉണിത്തിരി, എൻ. വി. പി. *അഴീക്കോടും തത്വചിന്തയും.* ഗ്രന്ഥാലോകം മാസിക. 1996. വാല്യം 48, ലക്കം 4.

3. നമ്പൂതിരിപ്പാട്, ഇ. എം. എസ്. *യഥാർത്ഥ ദേശീയവാദിയായ പ്രഭാഷകൻ.* ഗ്രന്ഥാലോകം മാസിക. 1996. വാല്യം 48, ലക്കം 4.

4. അഴീക്കോട്, സുകുമാർ. *എം. പി. പോളിന്റെ സാഹിത്യവിമർശനം.* ഭാഷാ പോഷിണി, ആഗസ്റ്റ്, 1981.

5. നാരായണൻ, കൽപ്പറ്റ. *മലയാളിയുടെ ഉച്ചഭാഷിണി.* ദേശാഭിമാനി വാരിക. ലക്കം 37, പുസ്തകം 43. 2012.

6. കാരശ്ശേരി, എം. എൻ. *അരങ്ങുവാണ വാക്ക്.* ഭാഷാപോഷിണി. പുസ്തകം 36, ലക്കം 2. 2012.

7. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, എസ്. *അവതുവക്താരം.* ഭാഷാപോഷിണി. പുസ്തകം 36, ലക്കം 2. 2012.

8. അഴീക്കോടിന്റെ ശങ്കരക്കുറുപ്പിന് എം. എൻ. വിജയന്റെ നിരൂപണം. പുഃനപ്രസിദ്ധീകരണം (1963 ഡിസംബർ 8) മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്. അഴീക്കോട് പ്രത്യേക പതിപ്പ്. പുസ്തകം–29, ലക്കം–48. 2012.

9. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, സാഹിത്യത്തിലെ ആശയചൌര്യം (അഴീക്കോടിന്റെ ആദ്യലേഖനം 1945 ജൂലൈ 29) പുനഃപ്രസിദ്ധീകരണം.

10. സുകുമാർ അഴീക്കോട് – വിമർശനത്തിൽ ഒരു ഗോപുരം. പുനഃപ്രസിദ്ധീകരണം. (1957 ജൂൺ 2)

11. അരവിന്ദന്റെ യോഗദർശനം (1972 മെയ് 28). പുനഃപ്രസിദ്ധീകരണം.

12. സുകുമാർ അഴീക്കോട് – രാഷ്ട്രീയത്തിലെ കാലിഡോസ്കോപ്പിലൂടെ. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്. ഒക്ടോബർ 31 – നവംബർ 6 – പുസ്തകം 88, ലക്കം 34, 2010.

ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ

1. ജോർജ്ജ്, സി. ജെ. *ബുദ്ധിജീവിയുടെ മാനങ്ങൾ . – എം. ഗോവിന്ദന്റെ ധൈഷണികജീവിതത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണം.* പിഎച്ച്. ഡി. പ്രബന്ധം. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, മലയാളവിഭാഗം, 2005.

2. പി, പ്രസീത. *മലയാളസാഹിത്യവിമർശനവും മനോവിജ്ഞാനീയവും: ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പഠനം.* പിഎച്ച്. ഡി. പ്രബന്ധം. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, മലയാളവിഭാഗം, 2010.

3. മുരളീധരൻ, എം. *എം. പി. പോളിന്റെ സാഹിത്യവിമർശനം.* പിഎച്ച്. ഡി. പ്രബന്ധം. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, മലയാളവിഭാഗം, 1997.

4. ശങ്കരനുണ്ണി, കെ. *സി. അന്തപ്പായിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനം.* പിഎച്ച്. ഡി. പ്രബന്ധം. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, മലയാളവിഭാഗം, 1993.

5. സുകുമാരൻ, ടി. പി. *എ. ബാലകൃഷ്ണപ്പിള്ളയുടെ സാഹിത്യനിരൂപണം.* പിഎച്ച്. ഡി. പ്രബന്ധം. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, മലയാളവിഭാഗം, 1982.