ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: තෝරාගත් නිබන්ධ

(තෙවන වෙළුම: 2000 - 2005)

සංස්කරණය හා සම්පාදනය

සසංක පෙරේරා

හරින්ද්‍ර දසනායක

සහාය සංස්කරණය

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි

කොළඹ
ආයතනය

සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය

© නිබන්ධ එකතුවක් වශයෙන් සියලුම හිමිකම් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය සතුවේ, 2007.

© සියලුම මුල් නිබන්ධවල හිමිකම් මුල් කතුවරුන් සතුවේ, 2007.

© සියලුම පරිවර්තනවල හිමිකම් පරිවර්තකයන් සතුවේ, 2007.

ප්‍රකාශන හිමිකම් පිළිබඳ නෛතික කොන්දේසි අදහස් ගලනයට හා සම්භාෂණයට බාධා පැණවිය හැකි බැවින් ප්‍රකාශන අයිතිය පිළිබඳ මතවාදී විශ්වාසයක් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය තුළ නොමැත. එබැවින් මෙහි අන්තර්ගය සංවාද හා බුද්ධිමය කටයුතු සඳහා ඕනෑම ආකාරයකින් යොදා ගැනීමට අවසර තිබේ.

ISBN 955-1493-04-4

ප්‍රකාශනය:

සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය
119 A, කින්සි පාර,
කොළඹ 8.

විද්‍යුත් තැපැල් ලිපිනය: col_institute@sltnet.lk

මුද්‍රණය: මහේන්ද්‍ර සේනානායක
ශ්‍රීදේවි ප්‍රින්ටර්ස් (ප්‍රයිවෙට්) ලිමිටඩ්
27, පැපිලියාන පාර, නැදිමාල, දෙහිවල.

මූල්‍ය සම්පාදනය: ෆෝඩ් පදනම

පටුන

සංඥාපනය V

ශ්‍රී ලංකාවේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ දේශපාලනය

වැද්දෝ කොහි ගියෝද?
ශ්‍රී ලංකාවෙහි බෞද්ධාගම හා ආදිවාසිකත්වය
ගණනාත් ඔබේසේකර 3

මායිම් අනන්‍යතාවː නූතනත්වය, නව ජනවාර්ගිකත්ව
සහ ශ්‍රී ලංකාවේ බහු සංස්කෘතිකවාදය බොඳ කිරීම
දරණී රාජසිංහම් සේනානායක 31

දෙමළවීමේ වෙනත් ආරක්ː දෙමළ ජාතිය පිළිබඳ
ස්ත්‍රීවාදී විවේචනයක්
රධිකා කුමාරස්වාමී හා
නිමන්ති පෙරේරා රාජසිංහම් 74

ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ දේශපාලනය

යක්ෂාවේශය හා පලිගන්නා අවතාරː
අධි-ස්වභාවික කතා භීෂණයේ ආඛ්‍යාන සහ
දුක සමනය කිරීමේ හා ස්මෘතියේ යාන්ත්‍රණ ලෙස
සසංක පෙරේරා 123

ශ්‍රී ලංකාවේ ආගම හා යාතු කර්ම පිළිබඳ දේශපාලනය

යාතුකර්ම භාවිතයන්හි අවිචල්‍ය පුනරුක්තිය සාක්ශාත් නොවීම: යාතු කම්, සම්ප්‍රදාය හා ශ්‍රී ලංකාවේ යාතුකර්ම විශේෂඥයින්ගේ නිර්මාණාත්මක බව
බොබ් සිම්ප්සන් 190

ආරුමුග නාවලර්, ශෛවාගමික අනුශාසනා සහ ආගමෙහි සීමා නිර්ණය (1850 ආශ්‍රිතව)
බර්නාඩ් බේට් 218

ශ්‍රී ලංකාවේ දෘශ්‍ය කලාව පිළිබඳ දේශපාලනය

90 ප්‍රවණතාව සහ සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා භාවිතය
ජගත් වීරසිංහ 249

ඊස්ට්මන් වර්ණගැන්වූ යාපනයේ දෙවිවරු: යාපනයේ සිතුවම් ඉතිහාසය පිළිබද සමාජ දේශපාලන කියවීමක්
ටී. සනාතනන් 280

දූ දරුවෝ: සෝප් ඔපෙරාව, රූපවාහිනිය, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සහ ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය
රංජිත් පෙරේරා 305

ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතිය සහ ජෛව ආචාර ධර්ම පිළිබඳ දේශපාලනය

ප්‍රදානය කළ නොහෙත තිළිණ: සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය බුදු සමය, ජෛව දේහ සහ ජෛව ආචාර ධර්ම
බොබ් සිම්ප්සන් 361

සංස්කාරකවරුනි / සංඥාපනය

මේ වෙළුමෙන් පාඨකයා වෙත ගෙන එන නිබන්ධ සමුච්චය වසර 2000 හා 2005 අතර කාලයේදී බොහෝ දුරට ඉංග්‍රීසියෙන් පළ වූ නිබන්ධවල සිංහල පරිවර්තන වේ. මින් නිබන්ධ දෙකක් පමණක් මීට පෙර සිංහලයෙන් පළ වුව ද ඒවායේ වැදගත්කම සලකා නැවත වරක් මෙහි පළ කිරීමට සංස්කාරකවරු තීරණය කළහ.

මේ වෙළුම සඳහා මෙන්ම අපගේ දෙවන වෙළුම සඳහා ද නිබන්ධ තෝරා ගැනීමේ දී ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ බුද්ධිමය උනන්දුවක් දක්වා ඇති ලේඛකයන් තිස් දෙනෙකුට පමණ අප විද්‍යුත් තැපැල මාර්ගයෙන් ආරාධනා කළ ද ඉන් ප්‍රතිචාර ලැබුණේ අතලොස්සකගෙනි. මෙහි අන්තර්ගත නිබන්ධ තෝරා ගත්තේ ඒ ලැබුණු ප්‍රතිචාරවලින් හා කොළඹ ආයතනයේ බුද්ධිමය දිශානති නියෝජනය වන ආකාරයෙනි. මෙහිදී තම නිබන්ධ සිංහලයට පරිවර්තනය කිරීමට හා පළ කිරීමට කිසිම පැකිළීමකින් තොරව අවසර දුන් කතුවරුන්ට කොළඹ ආයතනයේ මෙන්ම සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ.

එමෙන්ම මේ සඳහා අවශ්‍ය කාලය හා සහයෝගය ලබාදුන් කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති අයි. වී. එදිරිසිංහටත්, භාෂා සංස්කරණයෙන් සහය දුන් කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සිංහල අධ්‍යයනාංශයේ ආනන්ද තිස්ස කුමාරටත්, මුළික පිටු සැකැස්මෙන් හා කවර නිර්මාණයෙන් සහය දුන් තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවේ අනෝලි පෙරේරාටත් සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය පිරිනැමේ. මීට අමතරව, මේ කටයුතු සාර්ථකව කරගැනීමට උපකාර කළ කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ

මණ්ඩලයට හා මේ සඳහා මූල්‍ය දායකත්වය සැපයූ ෆෝඩ් පදනමට ද අපගේ ස්තුතිය හිමිවේ.

මේ වෙළුම පරිශීලනය කරන පාඨකයන් සියළු දෙනාටම, විශේෂයෙන්ම සිංහල භාෂාවෙන් අධ්‍යයන කටයුතුවල නිරතව සිටින සරසවි සිසුනට සහ අන්‍යයන්ට ප්‍රයෝජනවත් වේය යනු අපගේ බලාපොරොත්තුව හා පැතුමයි.

සසංක පෙරේරා
(කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)

හරින්ද්‍ර දසනායක
(කොළඹ ආයතනය)

18 ජනවාරි 2007.

ශ්‍රී ලංකාවේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ
දේශපාලනය

වැද්දෝ කොහි ගියෝද?
ශ්‍රී ලංකාවෙහි බෞද්ධාගම හා ආදිවාසිකත්වය[1]

ගණනාත් ඔබේසේකර
පරිවර්තනය:
අනුරුද්ධිකා කුලරත්න

කලක් වැද්දෝ, සිංහල බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ සීමාන්තයෙහි දිවි ගෙවූ පැරණි ආදිවාසී ජන කොට්ඨාසයක් වූහ. ටයිලර් විසින් 1881 දී රචිත *Anthropology: An Introduction to the Study of Man* නම් කෘතියෙහි ඔහු මෙසේ කියයි:

> අතු පැල්පත් ඉදි කර ගෙන ඒවායේ වසන්නා වූ, දඩයමින් හා වන මී පැණියෙන් ජීවිකාව ගෙන යන කුලැටි වනසර මිනිස් සමූහයක් වන වැද්දෝ නොඑසේ නම් දඩයක්කරුවෝ ලංකාවේ වනාන්තරවල හමු වෙති (ටයිලර් 1881: 164).

ඔවුන්ගේ වාර්ගික පෞරාණිකත්වය එමෙන් ම ඔවුන්ගේ මෘදු එතෙකුදු ප්‍රාථමික වූ චර්යා හේතුවෙන් භෞතික මානව විද්‍යාඥයන් විසින් කෙරුණු ගිණිය නොහැකි අධ්‍යයනයන්ට වැද්දෝ විෂය වූහ. මේ පර්යේෂණ අද පවා මහනුවර පිහිටා ඇති ශ්‍රී ලංකාවෙහි වෛද්‍ය විද්‍යාලයෙහි පර්යේෂණ කණ්ඩායම් විසින් අඛණ්ඩව සිදු කරනු ලැබෙයි.

සමාජ මානව විද්‍යාවේදී ප්‍රමුඛ ස්ථානයක් වැද්දන් විසින් අත්පත් කර ගනු ලැබුවේ මේ විෂයය ක්ෂේත්‍රයේ පුරෝගාමියෙකු වන සී. ජී. සෙලිග්මාන් තම බිරිය වන බ්‍රෙන්ඩා සෙලිග්මාන් සමඟ 1911 වසරේ දී *The Veddas* (වැද්දෝ) නම් කෘතිය ප්‍රකාශයට පත් කිරීමත් සමඟය.

ඒ ඔවුන් දෙපළගේ කීර්තිමත් මිත්‍රයෙකු වූ ඩබ්. එච්. ආර්. රිවර්ස් දකුණු ඉන්දියාවෙහි විසූ තෝඩාවරුන් පිළිබඳව ලියූ *The Todas* නම් කෘතිය පළ කිරීමෙන් පස් වසරකට පසුවය. තැනිතලා යන ඇරුත් දෙන බින්තැන්න යනුවෙන් හැඳින්වෙන ලංකාවේ ගිනිකොණ දිග වනාන්තරවල අතිශය දුෘඛිත ජීවිතයක් ගෙවන්නා වූ අමිශ්‍ර කුඩා වැදි ජන කණ්ඩායම් පමණක් සොයා ගැනුමට සෙලිග්මාන් යුවළ සමත් වූහ.

ලංකාණ්ඩුවේ මෑතකාලීන සංවර්ධන ක්‍රියාමාර්ගයන්හි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔවුන්ගේ ජනගහනය තවදුරටත් අඩු වී ගොස් ඇත. එකී ප්‍රවණතා මෙන්ම වැද්දන් විෂයෙහි ස්වදේශීය ලාංකික බෞද්ධයන් දක්වන උදාසීනත්වය හේතුවෙන්, වැදි පරපුර සංරක්ෂණය කිරීම හා ඒ ජනකායගේ 'සංස්කෘතික ප්‍රවර්තනය' සහ සංස්කෘතික 'උත්ජීවනය' සාක්ෂාත් කර දෙනු වස් යුරෝ-ඇමෙරිකානු මැදිහත්කාරී ව්‍යාපාර කිහිපයක් මතු වී ඇත.

'අනෙක්බව' හීලෑ කිරීම: මහියංගණයෙහි වූ සාමූහික නියෝජන

මේ නිබන්ධයේදී මගේ අවධානය යොමු වන්නේ සිංහල බෞද්ධයන් විසින් වැද්දන් වර්ගීකරණය කෙරී ඇති ක්‍රමවේද සම්බන්ධයෙනි. වැද්දන් පිළිබඳව පවතින එක් පදනම් මිථ්‍යාවකින් මේ සාකච්ඡාව ඇරඹීමට මම කැමැත්තෙමි. සෙලිග්මාන් යුවළට අනුව ඔවුන් විසින් අධ්‍යයනයට පාත්‍ර කරන ලද්දා වූ වැද්දෝ මේ මිථ්‍යාවට පාර්ශ්වකරුවෝ නොවූහ. එහෙත් මට පෙනෙන ආකාරයට නම් වැදි ජනයා අනුක්‍රමයෙන් සිංහලයන් බවට පත්වීමේදී ඔවුන් මෙම මිථ්‍යාවට කොටස්කරුවන් වීම ඇරඹුණි.

මේ මිථ්‍යාවට අනුව විජය කුමරයා කුවේණිය විවාහ කරගෙන ඉක්බිති ඒ විවාහයෙන් තමාට දාව උපන් දරු දෙදෙනා සමඟින් කුවේණියව ද සිය රාජධානියෙන් පිටුවහල් කෙළේ ය. එකී සහෝදරයා සහ සහෝදරිය අතර සංවාසයෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් වැදි ජනයාගේ ප්‍රභවය සිදුවිය.[1] විජය හරහා වැද්දන් සිංහලයන්ට බන්ධූත්වයක් දක්වන බව ද එතෙකුදු වනයට පිටමං කරනු ලැබ අතිශය අබෞද්ධ වෘත්තියක් වන දඩයමින් ජීවිකාව ගෙනගිය බැවින් ඔවුන් සිංහලයන්ගෙන් වෙන්වන බව ද මෙම මිථ්‍යාව අඟවයි. දඩයම හා බුද්ධාගම අතර පවත්නා ප්‍රතිවිරෝධය පිළිබඳව සම්මත

මිථ්‍යාව බොහෝ බෞද්ධයෝ දැන සිටිති. ඒ පුවත පළමුවරට දක්වා ඇත්තේ *මහාවංශයෙහි* ය. ඊට අනුව මහින්ද රහතන් වහන්සේ ඍද්ධි බලයෙන් ලක්දිවට වැඩම කොට මිහින්තලා පර්වතයට ගොඩ බටුවෝය. ක්‍රි.පූ. 250-210 දී රාජ්‍ය විචාළ දේවානම්පියතිස්ස රජ එවිට ඒ පෙදෙසෙහි දඩ කෙළියක නිරත වෙමින් හුන්නේ ය. හුදෙක් රජතුමා පමණක් බෞද්ධාගම වැළඳ ගත්තේ නොවේ. එහෙත් මේ මූලාකෘතික වශයෙන් 'දෝෂ සහගත' ක්‍රියාව සිදු වූ ස්ථානය මුල් කාලීන භික්ෂූන්ගේ භාවනාවන්ට නිසි සෙනසුනක් බවට පත් වූ අතරම බෞද්ධාගමික පුද පූජා හා වන්දනා චාරිකාවන්හි කේන්ද්‍රස්ථානයක් බවට ද පරිවර්තනය වූයේ ය. මේ මිථ්‍යා ඒවාහි හුදු වාච්‍යාර්ථයෙන්ම සත්‍ය නොවුණ ද, ඒවා මඟින් කියැවෙන එක් දෙයක් නම්, ඓතිහාසික සහ ආර්ථික වශයෙන් සම්බන්ධකම් තිබුණ ද බහුතර සිංහල ප්‍රජාව විසින් වැද්දන් සංජානනය කෙළේ තමන් අතර ජීවත් වූ පිටස්තර ප්‍රජාවක් ලෙස බවයි. මහියංගණයෙහි වාර්ෂික උත්සවයෙහි රඟ දක්වෙන වැදි පෙරහැර නම් වූ යාතුකර්මයේ දී මේ සමානත්වය හා අසමානත්වය පිළිබඳව පවතින අදහස මනහර ලෙසින් ප්‍රකාශයට පත් වේ. වැදි රටෙහි මධ්‍ය භාගයට වන්නට පිහිටි මහියංගණය, බිංතැන්න නමින් හැඳින්වෙන ප්‍රදේශයෙහි පිහිටියේ ය. මේ යෙදුම ඇතැම් විට කඳුකරයෙහි වෙසෙන සිංහලයන් විසින් සකසා ගත්තක් වීමට අවකාශ ඇත. මේ පෙදෙස වනසර වැද්දන්ගේ අඩවිය වූ බව රොබර්ට් නොක්ස් පවසන අතරම සෙලිග්මාන් යුවළගේ අධ්‍යයනයට පාත්‍ර වූ පෙදෙස ද මෙයම වේ. බුදුන්ගේ සම්ප්‍රාප්තියෙන් පාරිශුද්ධත්වයට පාත්‍ර වූ භූමියක් වශයෙන් මහියංගණය *මහාවංශයෙහි* සටහන් වෙයි. පසුකාලීනව බුදුන්වහන්සේගේ අකුධාතුව එහි නිධන් කරන ලදී. සබරගමුවෙහි සමන්තකූටයෙහි පිහිටුවා ඇති ශ්‍රී පාද ලාංඡනයට අනුරූපීව මේ බෞද්ධ සිද්ධස්ථානය ද දඩයක්කාර ජනකාය මත්තෙහි බෞද්ධයන් පතුරුවා ඇති අණසක සනිටුහන් කරයි. වර්තමානයෙහි මේ බෞද්ධ දාගැබ හා පන්සල පසෙකින් සිංහලයන් හා වැද්දන් යන දෙවගටම පොදු වූ ප්‍රධාන දේවතාවන් දෙදෙනෙකු වන සමන් හා ස්කන්ධ (කතරගම) දෙවිඳුන්ට කැප කළ දෙවොල් පිහිටා ඇත්තේ ය.

වැදි පෙරහැර පිළිබඳ මගේ විස්තරය පදනම්ව ඇත්තේ 1950 දශකය අග භාගයේදී හා 1960 දශකය මුල් භාගයේදී මවිසින් නිරීක්ෂිත

යාතුකර්ම මතය. මේ එක් යාතුකර්මයකදී හෙල්ල නියෝජනය වන පරිදි මුගුරු රැගත් වැද්දෝ හැත්තෑ එක් දෙනෙක් සමන් හා ස්කන්ධ යන දෙවිවරුන්ගේ දෙවොල් සමීපයෙහි පෙළ ගැසුණෝය. දුනු හී ගත් 'නායකයෙක්' ඔවුනට මග පෙන්වීය. ලාලිත්‍යවත් නර්තනයකින් සිද්ධස්ථානය වටා තෙවරක් පැදකුණු කළ වැද්දෝ එක්වනම ලය වේගවත් කොට, නායකයන්ගෙන් ලැබුණු සංඥාවක් අනුව හූ කීමටත්, හඬ තැළීමත් තම හෙලි ලෙලවන්නටත්, බිය ගැන්වීමටත් එතැන රැස්ව සිටි සිංහල බැතිමතුන් වූහ. සිද්ධස්ථානයට 'පහරදෙන' ආකාරයෙන් එහි පියගැටවලට මුගුරු පහර එල්ල කරමින් සටන් කිහිපයක්ම ඔවුහු සිද්ධස්ථානය අබියස රඟ දැක්වූහ. අනතුරුව ඔවුහු බෞද්ධ විහාරස්ථානය කරා දුවගොස් දාගැබ් පරිශ්‍රයට ප්‍රවේශ වීමට තැත් කළහ. මෙහිදී ''නුඹලාට මේ ප්‍රදේශයට ළඟා වීමට නොහැකියි. ආපසු රජ වීදියට (නොඑසේ නම් ආරක්ෂක දෙවියාගේ පූජාසනය වෙත) පසු බසින්නැ''යි මුර ගෑ මුරකරුවෝ දෙදෙනෙක් වැද්දන්ගේ මග අවුරා සිටියෝ ය. මේ ව්‍යාජ සටන් කිහිප වතාවක්ම නැවත නැවතත් රඟ දැක්වුණු අතර මුදු මොළොක් ආකාරයෙන් වැද්දන් තමන්ගේ 'හෙල්ල' දාගැබට හේත්තු කොට තබා එයට වැඳ නමස්කාර කිරීමෙන් පසුව ඒ සටන් කෙළවරට පැමිණියේය. ඉනික්බිති ඔවුහු පන්සල දිශාවට දිව ගොස් එහිදී සටන් විලාශයක් රඟ දක්වා දාගැබ අසබඩ දී කළාක් මෙන් රැස්ව සිටි භික්ෂූන්ට වැඳ නමස්කාර කිරීමෙන් පසු එහි නිමාවකට පැමිණියේ ය. පසුව ඔවුහු පන්සලෙහි සිට දෙවොල අසලට ගොස් එහි ශෛලමය පියගැට මත්තෙහි තම හෙල්ල කුඩා කැබලිතිවලට බිඳී යන පරිදි ගසමින් සටන් විලාසයක් රඟ දැක්වූහ. අවසානයේ දී වැද්දෝ බිම දිගා වී දෙවොල්වලට අධිගෘහිත දේවතාවන් වන්දනා කළෝය. අනතුරුව සමීපයෙහි වූ නදිය වෙත දුව ගොස් (දෙවියන්ගේ තොටුපළ) දිය සනහා තම කිළිටු සෝදා හැර පවිත්‍ර වූ ඔවුන් යළි සන්සුන්ව හා ආත්ම දමනයෙන් යුතුව දොවොළ වෙත පෙරළා පැමිණි කල, ඇතුළත පිහිටි ශුද්ධාවාසයට ප්‍රවේශ වීමට ඔවුනට අවසර දෙන ලද්දේ ය. එහි සිංහල කපුරාල කෙනෙකු විසින් සමන් හා ස්කන්ධ යන දෙවියන් හා අනෙකුත් ප්‍රධාන දේවතාවන්ට ද යාතිකාවක් පවත්වා වැද්දන්ට ආශිර්වාද කෙළේ 'සඳුන් පැන්' ඉස ඔවුන් පවිත්‍රත්වයට පමුණුවමිනි. ශ්‍රී ලංකාවේ ස්කන්ධ දෙවියන්ට කෙරෙන ප්‍රශස්ති පාඨය වන 'හරෝ හරා' යන්න වැද්දන් විසින් මුර ගැසීමෙන් එම යාතු කර්මය නිමාවක් දිටීය. මේ ස්කන්ධ දෙවි

තෙමේ සිරිලක රකිනා මහා මුර දේවතාවුන් වහන්සේ වන අතරම සිංහල හා වැදි ජනයාගේ දේව මණ්ඩලයෙහි විධිමත් අධිශ්වරයා ද වන්නේ ය.

මහියංගණයෙහි දී සිංහලයන් හා වැද්දන් විසින් ඉටු කෙරෙන එකිනෙක වෙනස් යාතු කර්මවල සමාජ කෘත්‍යයන් අතර ඇති වෙනස කැපී පෙනෙයි. සිංහලයන් සම්බන්ධයෙන් නම්, ඔවුන් එක් කණ්ඩායමක් අනෙකකින් වෙන් කරවන යාතු කර්ම දක්නට නොමැත්තේ ය. සිංහලයෝ එක සදාචාරාත්මක ප්‍රජාවක් වශයෙන් ඒකරාශී වී මහියංගණයෙහි දී පොදු වන්දනාමානයකට සහභාගී වෙති. වැද්දන් සම්බන්ධයෙන් ගත් කළ, අධිපති ආගම හා ඔවුන් අතර ඇති සබඳතාවේ තරාතිරම යාතුකර්ම මඟින් අර්ථ ගැන්වෙන්නේ, ඔවුන්ට පන්සලට හා දාගැබට ප්‍රවේශවීමට තහංචි පැනවීමෙනි. බුදුන් වහන්සේව විධිමත්ව පිළිගන්නා තැනට ඔවුන්ව මෙහෙය වුව ද වැද්දෝ පැහැදිලිවම සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාවන්ට පරිබාහිර වෙති. එතෙකුදු ඔවුහු සම්පූර්ණයෙන්ම අමුත්තෝ ද නොවෙති; ආරම්භයේදී ස්කන්ධ හා සමන් දෙවිවරුන් දෙපළ තම දේවමණ්ඩලයෙහි ප්‍රධානීන් වෙතියි යන කරුණ පිළිගැනෙයි. තවදුරටත් මුර දේවතාවන් බෞද්ධාගමෙහි ආරක්ෂකයන් වනවා මෙන්ම ලෞකික රාජ්‍යයෙහි ද ආරක්ෂකයන් වන වග මෙහිදී හඳුනාගත යුතුය. වැද්දන් අන්තර්ග්‍රහණය කරනු ලබන්නේ 'රාජ්‍ය ව්‍යුහයට' විනා දාගැබින් සංකේතවත් කෙරුණු බෞද්ධ 'ජාතියට' හෝ ශාසනයට නොවේ. වැදි පෙරහරෙහි තවත් අංගයකින් මහනුවර රාජ්‍යයේ දේශපාලනික පටිපාටියට ඔවුන්ව අන්තර්ග්‍රහණය කෙරුණු සැටි හැඳිනිය හැකිය; වැද්දෝ තම සිරුරුවල මී පැණි තවරා කපු පුළුන්වලින් තම දේහ වසා ගනිති. රජුට ගෙවිය යුතු බද්ද හෝ රාජකාරි වශයෙන් ඔවුන් එකතු කළ යුතු වූයේ මී පැණිය. වනය එළිකොට සාදාගත් බිම් කඩවල හෝ කුඩා ගෙවතුවල වගා කෙරුණු වගාවන්ගෙන් නෙළා ගත් කපු පුළුන් සපයන්නන් ලෙස ද වැද්දන් ක්‍රියාකළ බව ද පෙනී යන්නකි. යටත්විජිතවාදය මඟින් විනාශ කරනු ලැබීමට පෙර අතිශය වැදගත් දේශීය කර්මාන්තයක් ලෙස කපු වගාව පැවතුණු බව රොබට් නොක්ස්ගේ වාර්තාවලින් අපට වැටහෙයි. කපු සැපයීම ඇතැම් වැද්දන් වෙත පැවරුණු වැදගත් ඓතිහාසික භූමිකාවක් වන්නට ඇත. පදනම් මිථ්‍යාවෙහිම මෙය හඳුනාගත හැකිවන්නේ විජය කුවේණියව හමුවන අවස්ථාවෙහි

ඇය කපු කටිමින් උන් බව සඳහන් කර තිබීම හරහා ය. සිංහලයන් හා වැද්දන් යන ප්‍රජාවන් දෙකම පොදුවේ භුක්ති විඳිනු ලබන පුළුල් සංකේතීය පර්යාය තුළට වැද්දන්ව අන්තර්ග්‍රහණය කෙරෙන්නේ බුදුන් පිදීමේ තලයේදී නොව මුර දේවතාවුන් පිදීමේ තලය මතය. වර්තමානයෙහි වැද්දන් හා සිංහලයන් (එසේම මේ දෙවර්ගය දමිළ ප්‍රජාව සමඟින්) එක් කරන මුර දේවතාවුන් වහන්සේ ස්කන්ධ දෙවියෝ වෙති. වැදි දේව මණ්ඩලයෙහි අධීශ්වරයා වන්නේ ද මොහුමය. *මහාවංශ* සාක්ෂ්‍ය සඳහන් කරන පරිදි පුරාතන අවධියේ දී එතැන හිමිව තිබුණේ සමන් දෙවිඳුන්ට ය. මේ අනුකලනයට තවදුරටත් සංකේතාත්මක වලංගුභාවයක් ලබාදුන්නේ වල්ලි අම්මා හා සබැඳි මිථ්‍යා කථා ඇසුරිණි. ඇය වැද්දන් විසින් දරු තනතුරෙහි ලා හදාවඩා ගනු ලැබී ස්කන්ධ දෙවිඳුන්ගේ අනියම් නැතහොත් දෙවන බිරිය බවට පැමිණියාය. කතරගම දී ඉටු කෙරෙන යාතුකර්ම හා භාවිත හරහා වැදි ජනයා සමඟ ඇති සම්බන්ධතා බොහෝ අයුරින් පිළිගැනේ. උදාහරණයක් ලෙස වර්තමානයේදී කතරගම සුළුධනේශ්වරීකරණයට පෙරාතුව, දෙවොල සමීපයෙහි මුව මස් විකිණීමට අවසර දී තිබුණි. එසේම දෙවියන්ට පිළිගැන්වෙන දිව්‍ය භෝජනය හෙවත් අඩුක්කුවෙහි අංගයක් ලෙස ද මුව මස් ඇතුළත්ව තිබුණි. ග්‍රාමීය යාතුකර්මවලදී වැද්දන් සහ සිංහලයන් සුසංධිකරණය කිරීමට මේ හා සමාන ක්‍රමවේද භාවිත කරන ලද්දේ ය. අස්වනු නෙළා ගැනීමෙන් අනතුරුව දෙවියන්ට පූජා පිණිස පැවැත්වෙන අග්‍රශස්‍ය දානයන්හි ද 'වැදිදානේ' නම් වූ ආනුෂාංගික පිළිවෙළක් ඇත. ග්‍රාමීය මට්ටමේදී සිංහලයන්ගේ යාතුකර්මීය වැඩ පිළිවෙළට වැද්දන් ගෙන ඒමට ගත් උත්සාහයක් ලෙස මෙය දැකිය හැකිය. ඇතැම් යාතුකර්මවලදී වැද්දන් නියෝජනය කරන්නා වූ නළුවන්ට මස් කෑමට අවසර දෙනු ලැබේ; එහෙත් ඒ සත්‍ය වශයෙන් නොව අභිරූපණයක් පරිද්දෙනි. මීට සාපේක්ෂව, බෞද්ධයෝ පිසින ලද හෝ වෙනත් ස්වභාවයකින් කිසිම මාංසයක් යාතුකර්මීය අවකාශයට ගෙන නොආහ. පත්තිනි නම් බෞද්ධ දෙවඟනට ගෞරව පිණිස කෙරෙන ගම්මඩු යාගයේදී, වැද්දන්ව සිංහල යාතුකර්මීය චක්‍රය තුළට සිත්ගන්නා ආකාරයෙන් අන්තර්ග්‍රහණය කිරීමක් උදා වේ. ඒ පිළිබඳව ඇති මිථ්‍යාව පහත සඳහන් පරිදිය. මදුරෙයි පුරවරය පත්තිනිය විසින් වනසා දැමුණු පසු වැද්දන් ඇයට ගෞරව කිරීමට නිශ්චය කර ගත්තේ ඇය වැන්නියක මුළු තුන්ලොවෙහිම නැති බැවිණි. පත්තිනිය මදුරෙයි පුරවරය ගිනිබත් කොට ඔවුන්ගේ 'පුරයට'

පැමිණෙමින් සිටින වැදි රජු වග තම ජනයාට නිවේදනය කර සිටියේය. ඔහු තම ජනතාවට නගරය ගස් ගල් ආදිය ඉවත් කොට පවිත්‍ර කරන ලෙස විධාන කෙළේ මේ මතු බුදුවන්ට සිටින උත්තමාවියට කරන පූජෝපාහාරයක් ලෙසිනි. අනතුරුව වැද්දෝ දෙවඟනට පූජා පවත්වනු පිණිස මඩුවක් ඉදි කළෝය. එහි උඩු වියන වශයෙන් දිවි සම් එළනු ලැබූ අතර, බුලත් කොළ හා අතුවලින් ධජපතාකාදී සැරසිලි කළෝය. මඩුවෙහි බිත්ති ද නිමවූයේ දිවි හා මුව සමිනි. ඔවුහු පහන් දල්වා ඇයට ගෞරව පිණිස සුවඳ ද්‍රව්‍ය දැවූහ. 'ඌරු වී' ලෙස හැඳින්වෙන බාල වර්ගයේ වී විශේෂයකින් ඔවුහු බොජුන් පිළියෙල කළ අතර සත්ත්ව සම් බුමුතුරුණු පිණිස යොදා ගත්තෝය.

වැදි පූජාව, පත්තිනි වැනි නිර්මල දෙවඟනකගේ දෘෂ්ටියෙන් බලන කල සාහසික අන්දමින් දූෂිත වූවක් බැවින් ශක්‍ර දෙවියෝ දළ කුමාරයා හෙවත් ගරා යකා එතැනට කැඳවීය. පත්තිනි දේවිය ගරායකු දැක වැද්දන් විසින් පුදන දෑ පිළිගැනීමේ වරය ඔහුට දුන්නාය. මේ යකා වනාහී මිහිතලය මත වූ කිළිටි කසළ ගිල දමන්නාය. දළ කුමාරයා වැදි රටට ගොස්, වැදි සමූහය බිය ගන්වා එහි වූ සියලු අහාරපාන ද ඉදිකර තිබූ පූජා අට්ටාල ද සම්පූර්ණයෙන්ම ගිල දැමීය. ඉන් අනතුරුව වැද්දන් විසින් ඈ වෙත පුදන දෑ සහ ඇට කෙරෙන යාතුකර්ම තමා වෙනුවෙන් පිළිගැනීමට දළ කුමරුට පත්තිනිය වරම් දුන්නාය. අනතුරුව තමාට ගෞරව සම්මානය උදෙසා වැද්දන් විසින් පැවැත්වුණු නර්තන, බෙර වැයුම් හා අනෙකුත් ප්‍රදර්ශන පත්තිනිය නැරඹුවාය.

මේ මිථ්‍යාවෙන් පත්තිනියට පූජා පිණිස ගම්මඩු යාතු කර්මයට මාංස පිදවිලි ගෙන ඒමට වැද්දන්ට අවසර ලැබී තිබුණු බව පෙනී ගිය ද, ඒවා පිළිගනු ලබන්නේ කසළ පරිභෝජනය කරන ගරා හෙවත් දළ කුමාරයා විසින්ය යන වග ඇඟවෙයි. යාතුකර්මය පැවැත්වෙන ස්ථානයට පිටස්තරව බැහැරින් වූ තැනක ඉදිකෙරුණු මැස්සක් මත්තෙහි තබා මේ පිදවිලි ගරායකුට ඔප්පු කෙරෙයි. මොන සැටියෙන් ගත්තත් මාංස භක්‍ෂක වැදි ජනයා සහ කෘෂිකාර්මික ජනයාගේ නිර්මල දෙවියන් අතර පවත්නා බලවත් ප්‍රතිවිරෝධය මෙයින් ව්‍යංග්‍යයෙන් කියැවෙයි. මා අර්ථ දක්වන පරිදි, වැදි පූජාව වනාහි, පෙර සඳහන් කළ යාතුකර්මයන්හිදී මෙන්ම, වැද්දන්ව යාබදව පිහිටි කෘෂි ප්‍රජාවන්හි ආගමික හා සාමාජික ව්‍යුහයන්ට

අන්තර්ග්‍රහණය කර ගන්නා අතරම ඔවුන්ගේ වෙන් වූ බව ද හඳුනා ගන්නා යාන්ත්‍රණයකි.

නෑ යකුන් ඇදහීම සහ එහි විපරිවර්තන

යටත් පිරිසෙයින් බෞද්ධ දෘෂ්ටිකෝණය අනුව නම් වැද්දෝ පුනරුත්පත්තිය හා කර්මය විශ්වාස කරන බෞද්ධ භක්තිකයෝ නොවෙති. ඔවුන්ට දඩයක්කරුවන් වශයෙන් වූ අනන්‍යතාවක් ඇතැයි සැලකේ (ඓතිහාසිකව ඔවුන් ගොවීන්, රදලයන් හෝ කුලී හේවායන් ලෙස කටයුතු කල් වී නමුත්). මේ අනුව බලද්දී වැද්දෝ ශ්‍රී ලාංකේය කුල හා සාදෘශ්‍යයක් දක්වති. එයට පරිබාහිරව වැද්දෝ සහ ඔවුන්ගේ අසල්වාසී සිංහලයෝ යන දෙකොටසම සමාන දෙවියන් වන්දනා කරන බවත්, සමාන උත්සවාදිය පවත්වන බවත් පෙනී යයි. සෙලිග්මාන් යුවළගේ අධ්‍යයනයට අනුව වැදි ආගම සිංහල ජනයාගේ ආගමින් වෙනස්වන සැටි අර්ථ කථනය වන්නේ කෙනෙකුගේ ඥාති කණ්ඩායමේ මියගිය සාමාජිකයන්ගේ ආත්ම ලෙස සැලකෙන නෑ යකුන් වැද්දන්ගේ වන්දනයට පාත්‍ර වීම හේතුවෙති. පහත දැක්වෙන්නේ සෙලිග්මාන් යුවළගේ වාර්තාවයි:

> සෑම වැදි ප්‍රජාවක්ම පාහේ කුඩා පවුල් සංඛ්‍යාවකින් සමන්විත වන බැවින් ඥාති සහෝදර සහෝදරියන් අතර විවාහ පවතියි. එහෙයින් උනුන් නිතරම ලේ සබඳකමින් හා විවාහ බන්ධන යන හේතූන් දෙකෙන්ම ඥාතීහු වෙත්. සාමූහික වශයෙන් නෑ යකුන් යැයි කියැවෙන, නොබෝ කලකට පෙර මිය ගිය අයෙකුගේ "යකු", ජීවත්ව සිටින වැදි සමූහයේ සාමාජිකයන් විෂයෙහි මිතුරන් හා ඥාතීන් වශයෙන් බල පවත්වන බවත්, හොඳින් සංග්‍රහ සත්කාරාදිය කළහොත් ජීවත්වන්නවුන්ට කරුණා මෛත්‍රිය පෙන්වන බවත්, තමන් අමතක කර දැමූ කලෙක පමණක් තම සහයෝගය ඉවත්කර ගන්නා බවත්, එපමණක් ද නොව ඥාතීන් සම්බන්ධයෙන් ක්‍රියාශීලී ලෙස එදිරිවාදීකම් කරන බවටත් අනුමාන කෙරෙයි. එහෙයින් කෙනෙකු මිය ගිය අලුතම, ඔහුගේ ඇවෑමෙන් සතියක් හෝ දෙකක් යෑමට මත්තෙන් මළගිය තැනැත්තාට පිදවිල්ලක් කිරීම අවශ්‍ය යැයි සාමාන්‍යයෙන් සැලකෙයි. එහෙත් මෙය නිත්‍ය තත්ත්වය නොවන්නේ තමන්ට නෑ යකුන්ගේ අනුග්‍රහය

විශේෂයෙන් අවශ්‍ය වූ විටෙක විනා හෝ අවාසනාවන්ත තත්ත්වයක් මඟින් ඔවුන් තර්ජනයට ලක්වුණු හෝ ඔවුන් පසුබස්වන ලද කලෙකදී විනා නෑ යකුන් උදෙසා උත්සවයක් පැවැත්වීමට නොපෙලඹෙන බව වැද්දන් ස්වල්ප දෙනෙකු කියා සිටි බැවිණි (සෙලිග්මාන් සහ සෙලිගමාන් 1911).

මේ උත්සවයන්හි දී පූජකයා වන කපුරාලට නෑ යකුන් එකෙකුගේ හෝ කිහිප දෙනෙකුගේ ආත්ම ආවේශ වෙයි. මේ උත්සවවල පිදවිලි සාමාන්‍යයෙන් සැකසෙන්නේ බත් හෝ පොල් කිරිවලින් වන අතර, ඉන් විශද වන්නේ මේ උත්සවයන්ට සිංහලයන්ගේ බලපෑම කොතෙක් දුරට ලැබී තිබේද යන්නයි. නෑ යකුන්ට පිදෙන මේ අඩුක්කුව හෝ භෝජනය සිංහලයන් පරිද්දෙන්ම සාපේක්ෂ වශයෙන් ප්‍රජාවේ සියල්ලෝ එක් වී භුක්ති විඳිති. හේනෙබැද්ද වැනි සමහර වැදි ප්‍රජාවන්හි මේ කිරිබත් පිදවිලි තම බල්ලන්ගේ හිස්වල පවා ආලේප කිරීමේ සිරිතක් පවතී. මන්ද යත් දඩයම සඳහා ඔවුන් තම බල්ලන් මත බෙහෙවින් යැපෙන බැවිණි. සෙලිග්මාන් යුවළ පවසන පරිදිඃ

> කරුණාවන්ත මළගිය ඇත්තන්ගේ ආත්ම සමඟ මිත්‍රත්වයක් ගොඩනගා ගැනීමට හා උන් සමඟ එකමුතුවීමට ඇති ආශාවෙහි ප්‍රබලත්වය ඉතා දැඩිය. සාමාන්‍යයෙන්, මළගිය ආත්ම හා සමීප සබඳතාවක් ගෙන යෑමේ හේතුව නිසා යකැදුරන් හා නිරතුරුවම යකුන් ආවේශවන තැනැත්තන්ට විශේෂයෙන් භාග්‍යය උදාවෙතියි සාමාන්‍යයෙන් හැඟෙයි (සෙලිග්මාන් සහ සෙලිග්මාන් 1911ඃ 130-131).

මළගිය අයෙකු යකෙකු හෝ මුතුන්මිත්තෙකුගේ ආත්මයක් බවට පත්වන්නේ කෙසේද? මේ ක්‍රියාදාමය අති සරලය. මරණයක් වු සැණින් උදාවන කාල පරිච්ඡේදයේ දී 'ප්‍රාණකාරයා' යන යෙදුම ව්‍යවහාර කරනු ලැබෙන්නේ 'යකා' යන යෙදුම වෙනුවටය. සිත් ගන්නා සනිටුහනක් වන්නේ සිංහලයන්ගේ හා දමිළයන්ගේ බලපෑමට ලක් වූ බණ්ඩාරදූවේ වැද්දන් කියන පරිදි මියගිය අයගේ ආත්මය, මරණය වූ තැන දවස් කිහිපයක්ම රැඳී සිටී. ඉන්පසු කතරගම දෙවි කරා ගොස් යකෙකු වීමට වරම් ගනී. අනතුරුව ''කන්දේ යකාගේ පරිවාර සේවක සමූහයට එක් වී නෑ යකු බවට පත්වන්නේ ජීවත්වන අයගෙන් පිදවිලි ආදිය ලබාගැනීමටත් එයට ප්‍රතිඋපකාර

ලෙස ඔවුන්ට ආධාර කිරීමට හෝ හිරිහැර කිරීමට ශක්‍යතාවක් ද ලබා ගනිමිනි (සෙලිග්මාන් සහ සෙලිග්මාන් 1911 : 133). මේ වැද්දන්ම විශ්වාස කරන පරිදි නෑ යකුන්ට කරන පිදවිලි සමඟ ''සමීපයේ සිටින බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ අනුග්‍රහය ලබා ගැනීම ද ඒ හා සමානව වැදගත් වන්නේය'' (සෙලිග්මාන් සහ සෙලිග්මාන් 1911: 234). අවාසනාවට මෙන් සෙලිග්මාන් යුවළ 'අනුග්‍රහය ලබා ගැනීම' යන්නෙන් වැද්දන් අදහස් කරන ලද්දේ කුමක්දැයි අපට නොකියති. එහෙත් ඇතැම්විට එය වැදි පෙරහැරෙහි මෙන් වූ ආධිපත්‍යයක් විධිමත්ව හඳුනාගැනීමක් විය හැකිය.

වැද්දන්ගේ භවාන්තවේදයට අනුව, එනම්, මරණය හා උපත පිළිබඳ වැදි විශ්වාසයට අනුව, මරණයට පත්වන තැනැත්තන්ගෙන් නෑ යක්කු නිරතුරු ප්‍රභවය ලබති. මරණයක් සිදු වූ විට පළමුවෙන්ම මියගිය ඥාතියාගේ අනුග්‍රහය ලබා ගැනීමට නෑ යක් උත්සවයක් පැවැත්විය යුතුය. දෙවනුව, මළගිය තැනැත්තාට පවා ජීවත්වන්නවුන්ගේ මතකයේ නියත කාල සීමාවක් ඉක්මවමින් රැඳිය නොහේ. එහෙයින්, නෑ යකුන් නිරතුරුව නිර්මාණය වන පරිද්දෙන්ම නිරතුරුව ඔවුන් මතකයෙන් ගිළිහී යෑම ද සිදු වේ. දීර්ඝ කාලයකට පෙර මියගියවුන් සඳහා වූ විමානයක් ඇත. ඔවුහු විවිධ පර්වත දුර්ගයන්හි කන්දේ යකාගේ අනුග්‍රහය ලබා ඒකරාශී වෙති. කෙසේ වෙතත්, ඇතැම් ප්‍රමුඛ මුතුන් මිත්තෝ කොට්ඨාසයක් වඩාත් බලගතු නෑ යකුන් බවට පත් වී, වැද්දන්ගේ ස්මරණයන්හි හා ජීවිතවල අවිච්ඡින්නව රැඳී සිටිති. සෙලිග්මාන් යුවළ සීතල වන්නියේ 'පිරිසිදු' වැද්දන්ගේ වාසස්ථානයේ සිදු කෙරුණු නෑ යකුන් පිදීමේ උත්සවයක් වාර්තා කරති. එහිදී මියගිය වැදගත් මුතුන්මිත්තන් දෙපළක් කයිරා සහ ඔහුගේ බිරිඳගේ පියා වන හඳුනාට ආවේශ වෙති. එක් කලෙක මේ දෙදෙනාටම හඳුනාගේම බිරිඳගේ පියා වන කුඩා ගමරාල ආවේශ වෙයි. කල් යෑමෙන්, කයිරාව ආවේශ කරගනු ලබන්නේ හඳුනාගේ පියා වන හුදාගේ ආත්මය මඟිනි. සෙලිග්මාන් යුවළ සතුව මේ උත්සවය සම්බන්ධයෙන් වූ කදිම විස්තරයක් පවතී (සෙලිග්මාන් හා සෙලිග්මාන්: 1911). මෙහිදී නෑ යක් යාතුකර්ම දෙවර්ගයකට බෙදිය හැකි බවත්, ඉන් එකක් මරණයක් වූ පසු පැවැත්වෙන බවත්, අනෙක නෑ යකුන්ගේ අනුග්‍රහය අවශ්‍ය වූ විට කෙරෙන බවත් පැවසීම ප්‍රමාණවත්ය. උදාහරණයක් ලෙස, පවුලෙහි වූ කිසියම් රෝග පීඩාවක් හෝ දුර්භාග්‍යයකදී හෝ

වඩාත් නිශ්චිත ලෙස විශේෂ බලගතු මුතුන්මිත්තන් මන්ත්‍රානුභාවයෙන් කැඳවා දඩයම් සරුකර දෙන ලෙසට යදිති. සීතල වන්නියේ යාතුකර්මයේ දී කැඳවනු ලැබූ මුතුන්මිත්තන් දෙපළ පිළිබඳව සෙලිග්මාන් යුවළ පහත දැක්වෙන විචාරය කරති:

> මේ උත්සවයේ දී යාතිකා කොට කැඳවනු ලැබූ යකුන් දෙපළ වැදි ප්‍රජාවගේ ස්මරණයෙහි සනිටුහන්ව තිබුණේ බලසම්පන්න මනුෂ්‍යයන් වශයෙන් වූ අතර, ඔවුන්ව නිතර කැඳවනු ලැබුණා විය හැකිය. කන්දේ යකාගේ පරිවාර සේවකයන් ලෙස සලකනු ලැබුව ද, ඇතැම් විට ඔවුන් යම් පමණක ස්වාධීනත්වයක් අත්පත් කර ගෙන සිටියා ද විය හැකිය (සෙලිග්මාන් සහ සෙලිග්මාන් 1911: 231).

ඉහත ආකාරයේ තෝරාගැනීම් කිරිම බණ්ඩාර ඇදහිල්ලේ පදනම ද වෙයි. එනම්, සිංහලයන් අතර ප්‍රචලිතව පවත්නා ශූර වීර ගුණයෙන් යුත් මළගිය මුතුන් මිත්තන් දේවත්වයට නැංවීමේ ක්‍රියාවයි. වැද්දන්ගේ මුතුන් මිත්තන් වන්දනාවෙහි සිත් කාවදින සුළු විශේෂාංගය නෑ යකුන් පිදුම වෙතත්, වැද්දන් හා එකම පරිසර කලාපයක වසන සිංහලයන් සතුව ද නෑ යකුන් ඇදහීමක් පවතී. එහෙත්, ඒ ඇතැම් වැදගත් වෙනස්කම් ද සහිතවය. මෙය වැද්දා හා සිංහලයා අතර පවත්නා වෙනස්කම් බොඳවී යාම සනිටුහන් කරන අතරම, එම වෙනස්කම් පිළිගැනීමට ද අපට යළි බල කෙරෙයි.

එහෙයින් මෙතැන් සිට මා විස්තර කරන්නේ දඹානේ වැද්දන්ගේ සමීපාශ්‍රයේ වෙසෙන සිංහලයන් වැදි නෑ යකුන් ඇදහීම පරිවර්තනය කරගෙන ඇති ආකාරයයි. මට තොරතුරු ලබාදුන්නේ දඹානේ නිවැසි වයස අවුරුදු තිස්හතරක් වූ හේරත් මුදියන්සේලාගේ ජයසුන්දර නම් සිංහල කපුරාල කෙනෙකි.

ජයසුන්දරගේ සිංහල සංකල්පනාවට අනුව, නෑ යකුන් හටගැනීම ආරම්භ වන්නේ ආශාව නොඑසේ නම් ආදරය සමඟිනි. උදාහරණයක් ලෙස තම සැමියා පසකින් සිටියදී මිය යන කාන්තාවකට ඔහු පිළිබඳව ආකර්ෂණයක් හෝ ආලයක් ඇති වුවහොත් ඇය අවසානයේදී නෑ දේවියක බවට පත්විය හැකිය. කිසියම් මියයන අයෙකු නෑ යකෙකු (නොඑසේ නම් නෑ දේවියක) බවට පත්වීමට ප්‍රථම, ඔහු හෝ ඇය ප්‍රාණකාරයෙකි. එනම් ප්‍රාණය

රඳවාගත් සත්ත්වයෙකි. ප්‍රාණකරුවාට කිසිදු ස්වයං-සවිඥානකත්වයක් නැති අතර මරණින් තෙමසකට පසු බෞද්ධ භික්ෂූන්ට පිදෙන සාම්ප්‍රදායික දානමය පිංකම තෙක් එම ප්‍රාණය ගස් හා පර්වත වැනි දෑ වටා අරමුණකින් තොරව ඉබාගාතේ පාවෙමින් පවතී.[3] ප්‍රාණකරුවා දැවැන්ත ගසක ලැගුම් ගත්තා යැයි සැලකුවහොත්, ඒ ගසෙහි වාසය කරන අතරතුර, සිදුවන්නේ කුමක්දැයි එම ප්‍රාණය නොදනී. ඔහු හුදෙක් දළඹුවෙකු පරිද්දෙන් යළි උපත ලබයි. එසේ ඉපිද ගවයන්ට අධිපති මංගර වැනි දෙවි කෙනෙකුගෙන් හෝ හිරු දෙවි, සඳ දෙවි, කතරගම දෙවි, ඊශ්වර, පත්තිනි වැනි අනෙකුත් දෙවිවරුන් වෙතින් වරමක් ලබා ගැනීමට උත්සාහ ගනී. එසේ වරමක් ලබාගෙන නෑ යකා උත්සාහ කරන්නේ මනුෂ්‍ය ලෝකයට නැවත පැමිණ තම ඥාතී වර්ගයා දැකබලා ගැනීමටය. උදාහරණයක් ලෙස, මියගිය තැනැත්තාට පුත්‍රයෙකු ඇතැයි ද ඔහු ජීවමාන කාලයේදී පුත්‍රයාට දැඩිව ආදරය කර ඇත්තේ ද නම් ඇතැම්විට එම තැනැත්තා වසන නිවස කරා නෑ යකා යා හැකිය. තමාගේ පැමිණීම දන්වා සිටීමට ඔහු නිශ්චිත සංඥා දක්වා සිටී. වඩාත් සුලබ වන්නේ මෙබඳු දෑ ය. එනම්; හෝල්මන් කරමින් ශබ්ද නිකුත් කිරීම, නිවැසියන් බියගැන්වීම, සර්පයන් ගෙන්වා ගෙතුළෙහි තැන්පත් කිරීම හා ඥාතීන්ට සිහිනයෙන් පෙනී සිටීම වැනි දෑ ය. මේ ඒ මියගිය ඥාතියා නෑ යකෙකු වී පැමිණි ඇති වග නිවැසියන්ගේ අවධානයට නතු කිරීම පිණිසය.

පහත දැක්වෙන උදාහරණය ද සලකා බලන්නැයි කපුරාල කීවේය. දරුවාට සුළු රෝගයක් නෑ යකා විසින් හට ගන්වන්නට හැකිය. එහෙත් කිසිවෙකුගේවත් අවධානය එය කරා යොමු නොවේ. එවිට යකා තම හාස්කමෙහි තවත් ස්වරූපයක් ගෙන හැර පායි. දඩයම්කරුවෙකු දින ගණනාවක් පුරා දඩයමේ ගිය ද ඔහුට කිසිදඩයමක් නොලැබේ. එහෙත් නෑ යකෙකු එතැන ඔහුගේ පිහිටට එන්නම් අසුරු සැණින් ඔහුට දඩයම් බහුලව ලැබෙන්නේය. ඉලක්කය ගැනීමට නොවෙහෙසී සතා වෙත හීයෙන් විද සිටි කලකදී වුව ද දඩයම සිදු කරගත හැකි, දඩයම් පිණිස හොඳ වකවානුවක් ඔහුට උදා වෙයි. එහෙත් ඉන්පසු සතියක් හෝ දෙකක් ගතවනතුරු කිසිවක් සිදු නොවේ. මෙසේ සිදුවූයේ මන්ද යැයි මේ තැනැත්තා තමාගෙන්ම ප්‍රශ්න කර සිටින අතර, පේනකරුවෙකු හමුවීමට ගිය තැන, නෑ යකෙකු සිද්ධියට සම්බන්ධව සිටින බව දැන ගනී.

එවිට ඔහු වහාම නෑ යකා උදෙසා 'අඩුක්කු මුට්ටියක්' පුදකර සිටින අතර සියල්ල යළි යහපත් අතට හැරේ. මේ ආකාරයට නෑ යකුන් දඩයම් කාර්යයට අනුග්‍රහය සපයද්දී අදාළ ඥාතියාට තනිව විනා සමූහයක් සමඟ දඩයමේ යා නොහැකිය. තවදුරටත් අයෙකු තමාගේ කට හා සිතුවිලි රැකගත යුතුය. කෙනෙකුට කුඩා සතෙකු හසු වී ''මෙයින් කිසි ප්‍රයෝජනයක් නැනැ''යි අවඥා සහගතව කියූ විට හෝ, මළ සතෙකු උඩින් ගමන් කළ විට හෝ (මෙය අපහාසයකි) සුළු සාර්ථක වීමක් හමුවේ ''මොන විකාරද? නෑ යක්කු කියලා ජාතියක් නෑ'' යි කී විටෙක හෝ ඒ තැනැත්තා කරා දුර්භාග්‍යය පැමිණෙයි. එම නිසා නෑ යකුන්ට අවශ්‍ය වූ විට තම හාස්කම් ප්‍රදර්ශනය කරනු වස් බොහෝ යහපත් දෑ කළ හැකිය.

තමාවෙත අවධානය යොමු කරගනු පිණිස නෑ යකුන්ට හොඳ මෙන්ම නරක ද උදා කළ හැකි බව පෙනේ. නෑ යකුන්ගේ අනුග්‍රහයෙන් සතෙකු දඩයම් කරගත් විට, *ඉස් මාළු* නැතහොත් *ලයිල් මාළු* යැයි නම් කරන ලද්දා වූ එම සතා විසින් ලෙවකා ගත නොහැකි ශරීර කොටසක පිහිටි විශේෂ මස් කොටසක් පිදවිල්ලක් ලෙස පසෙකින් වෙන් කර තැබිය යුතු මනාය. ලේ සෝදා හරිනු ලැබූ මස් තීරුවලට කපා වියළනු ලැබේ. නෑ යකුන්ට ගෞරවය පිණිස කරන වතාවතකදී අඩුක්කු මුට්ටියෙන් ගෙන එය තබන ලදුව නෑ යකුන් විසින් පරිභෝජනය කිරීමෙන් පසුව විනා, ඊට පෙර ඒ මස් කොටස කෑම තහනම් කොට ඇත. එකම ප්‍රදේශයක වසන සිංහලයන් හා වැද්දන් අතරෙහි මේ පිළිවෙත කේන්ද්‍රීය වශයෙන් වැදගත් වන්නේ ය. එක්තරා අවස්ථාවකදී අධික ආදරය හෝ තෘෂ්ණාව හේතුවෙන් මනුෂ්‍ය වාසයකට පැමිණ ගැවසෙමින් සිටිනා නෑ යකුන්ව නිවසින් පිටතට පලවා හැරිය යුතු වේ (එළිදර කරනවා). ඒ නෑ යකුන්ට යහපත මෙන්ම අයහපත ද ගෙන දිය හැකි බැවිණි. වෙනත් ආකාරයට පවසතොත්, උභයාර්ථිත බව නෑ යකුන්ට ආවේණික ගුණාංගයකි. යාතුකර්මයක් පැවැත්වීමට ඇති පෙලඹුම වඩාත් ප්‍රබල වන්නේ නෑ යකා විසින් බරපතළ රෝගයක් හෝ පවුලකට අභාග්‍යයක් ඇති කරනු ලැබූ කල්හිය.

නෑ යකුන් උදෙසා කෙරෙන යාතුකර්ම සවිස්තරාත්මකව දැක්වීම මට අවැසි නොවේ. කෙටියෙන් කියතොත්, පේනයක් බැලීම මඟින් නෑ යකා විසින් හටගන්වන ලද රෝගය හෝ අභාග්‍යය හඳුනා ගනු ලැබුවේ යැයි සිතමු. එවිට කපුරාල ගන්නා පළමු පියවර

වන්නේ සහල් හා පඬුරු, වළල්ලක් හා පබළු මාලයක් අන්තර්ගත වූ අඩුක්කු මුට්ටියක් පසෙකින් තබා නෑ යකුන්ට 'බාරයක්' වීම ද ඔවුන් යැදීම ද වෙයි. නිශ්චිත කාල වකවානුවක් තුළදී, උදාහරණයක් ලෙස දවස් හතක් ඇතුළත නෑ යකුන් උදෙසා උත්සවයක් පවත්වන්නේ යැයි කෙනෙකු පොරොන්දු වන්නේය. අඩුක්කු මුට්ටිය පසෙකින් තබන අතර, රෝගියා ළඟදී මිය ගිය නෑ යකෙකු හේතුවෙන් විපතට පත්ව ඇත්නම්, ඔහුට මින් පසු තාවකාලික සුවයක් ලැබෙනු ඇත. මින් පසුව නෑ යකුන් නිවසින් පිටමං කිරීමේ ප්‍රධාන උත්සවය නිශ්චය කරගත් වේලාවේදී සිදු කෙරෙයි. එහෙත් එය පවත්වනු ලබන්නේ ප්‍රධාන දේවතාවන් තුන් කට්ටුවකගේ අනුග්‍රහය යටතේය. එනම් මැණික් බණ්ඩාර, කලු බණ්ඩාර හා ඉදි ගොල්ලේ දෙවියෝය (මොහු ගලේ යකා හෝ ගලේ බණ්ඩාර යනුවෙන් ද හැඳින් වේ). අවසානයට දැක්වූ දෙවියා මේ පළාතේ නෑ යකුන්ගේ පාලකයා ලෙස සැලකෙයි.

යාතුකර්මය අවසානයේදී ඉදිගොල්ලේ දෙවියන්ගේ පූජාසනය සමීපයේ අඩුක්කු මුට්ටිය තබනු ලැබේ. ඉදිගොල්ලේ දෙවියන් ආවේශ වීමෙන් කපුරාල ඒ දෙවියන් මෙන් නර්තනයේ යෙදේ. එක්තරා අවස්ථාවකදී ඔහු 'සඳුන් පරහද' (හඳුන් කල්කය කහ සමඟ මිශ්‍ර කර සාදා ගත් ආලේපය) ඉදිගොල්ලේ දෙවි අබියස අතුරන ලද පැදුරක් මත හිඳ සිටින පවුලේ සාමාජිකයන්ට ඉසියි. රැස්ව සිටින්නන් ඉදිරියේ වනනු ලබන මලක් කපුරාල අතින් ගෙන සිටී. මේ මොහොතේදී පවුලේ එක් සාමාජිකයෙක් හෝ කිහිප දෙනෙක් නෑ යකුන් විසින් හටගන්වන ලද රෝගයෙන් ආවේශ වෙති. එමෙන්ම ඔවුහු උන්මාද තත්ත්වයකට පැමිණ, එනම් සෙලවෙන්නටත් නටන්නත් පටන් ගනිති. මෙහි අරුත වන්නේ නෑ යකා ආවේශ වූ තැනැත්තාගේ ශරීරභ්‍යාන්තරයෙහි සිටින බවය. ඔවුන් ආවේශ වූ වහාම, කපුරාල තමාගේ නැටුම අවසාන කර උන්මාදව සිටින අයගේ ශරීරයෙහි වසන නෑ යකුන්ට ආමන්ත්‍රණය කරයි. ඔහු ඔවුන්ට මෙසේ පවසයිː "නුඹලා පරලොව සිට මෙලොවට පැමිණ යක්ෂ දමනයෙන් හා දේව දමනයෙන් උපත ලබා නුඹලාගේ හාස්කම ඥාතීන්ට ප්‍රදර්ශනය කොට, මේ නිවාසයට නෑ දෙවිවරු ලෙස පැමිණ සිටින බව පෙන්වා ඇත. එහෙත් දැන් නුඹලා ගෙදර අත්හැර ගොස්, සුන්දර වූ අඩුක්කුව (රැ අඩුක්කුව) ගනු පිණිස පැමිණ ඇත." අනතුරුව කපුරාල "නුඹ ජීවත්වන්නවුන් කෙරෙහි වූ ආලය

හේතුවෙන් ළඟකදී උපන් නෑ දෙවියකු නම් නුඹේ නමත් නුඹ දැන් සිටින ස්ථානයත්, නුඹ ජීවත් වූ ආකාරයත් කියන්න'' යි පවසයි. මේ අවස්ථාවේදී ආවේශ වූ තැනැත්තෝ බලයෙන් පිවිස සිටින නෑ යකා හෝ යකුන් (එක මළගිය මුතුන් මිත්තෙකුට වඩා වැඩියෙන් කිහිප දෙනෙකු පැමිණීමට ඉඩ ඇති හෙයින්) හඳුනා ගනිති. ඉන්පසු කපුරාල අඩුක්කු මුට්ටිය ගෙන රැස්ව සිටින පවුලේ සාමාජිකයන්ට එය දෙයි. ඔහු රෝගියාට කහ දියර ඉස ඇය හෝ ඔහු පසෙකට කරයි. රෝගියා තම ආවේශයෙන් මිදුණු කල්හි ඔහු සුවපත් වී ඇත. ඒකරාශී වූ පවුලේ සාමාජිකයන් අඩුක්කු මුට්ටියේ ඇති ආහාර බුදිද්දී නෑ යක්කු තම වාසස්ථාන කරා යති.

සෙලිග්මාන් යුවළ විසින් විස්තර කෙරුණු නෑ යකුන් ඇදහීම හා එම පාරිසරික කලාපයේම වෙසෙන සිංහලයන්ගේ එම ඇදහීම අතර ඇති වෙනස්කම් එසේනම් කවරේද? දෙවර්ගයම කෘෂිකර්මාන්තයේ නියැළෙතත්, දෙකොට්ඨාසයටම සිය පැවැත්ම සඳහා අත්‍යවශ්‍ය මූලිකාංගයක් ලෙස දඩයම පොදු ජීවන වෘත්තියක් බවට පත්ව ඇති සැටි පැහැදිලි වේ. චාරිත්‍රානුකූලව බෞද්ධයෙකු වුව ද සිංහල කපුරාල අප සමඟින් ඔහුගේ දඩයම් වික්‍රමයන්හි වාර්තා ඉදිරිපත් කර සිටියේ සදොස් දෙයක් කළ බවට අල්ප මාත්‍රයකුදු හැඟීමකින් තොරවය. නෑ යක් සංකල්පය මෙන්ම ඔවුන්ගේ අධිපතියන් වන ප්‍රධාන දෙවියන් මේ දෙකොට්ඨාසයට ම පොදු ය. එසේ වුවත් සිත්ගන්නාසුළු වාග්විද්‍යාත්මක විසදෘශතා ඇත්තේ ය. තම සියලු ම දේවතාවන් උදෙසා වැද්දන් යක්කු යන යෙදුම ව්‍යවහාර කිරීමට නැඹුරු වෙතත්, සාමන්‍ය සිංහල ව්‍යවහාරයේදී 'යකා' හෝ 'යක්ෂ' යන්නෙහි අයහපත් ලක්ෂණ ගැබ්ව ඇත්තෙන් එය දෙවියන් යන්න හා ප්‍රතිපක්ෂ වන්නේය. එහෙත් වැද්දන් සමඟ එකම පාරිසරික කලාපය හවුලේ භුක්ති විඳින සිංහල ජනයා යකා හෝ යක්කු යන පද වැද්දන් සේම භාවිත කරති; එසේම පර්යාය පදයක් වශයෙන් නෑ දෙවියෝ යන්න ද ඔවුහු භාවිත කරති. කෙසේ වෙතත් වැද්දෝ ද තමාගේ ප්‍රධාන දෙවිවරුන් යක්කු කියා හඳුන්වති. ඒ කන්දෙ යකා, ඉඳිගොල්ලෙ යකා යනාදී වශයෙනි. එසේ වෙතත් සිංහල කපුරාල භාවිත කරන්නේ දෙවියෝ යන යෙදුමය. බණ්ඩාර දෙවිවරුන් (දේවත්වයට නැංවූ මුතුන් මිත්තන්) සම්බන්ධයෙන් නම්, සිංහලයෝ ද හා වැද්දෝ ද එකාකාර වචන මාලාවක් භාවිත කරති. කීර්ති බණ්ඩාර, ගලේ බණ්ඩාර යනාදී වශයෙනි. එහෙත් ඇතැම්

විට සිංහලයෝ වැදි දේවතාවකු බණ්ඩාරවරයෙකු බවට පරිවර්තනය කරති. උදාහරණ ලෙස ගලේ යකා ගලේ බණ්ඩාර බවට පත්වෙයි. කෙසේ වෙතත්, සිය දේව මණ්ඩලයේ අධිශ්වරයා වන ස්කන්ධ දෙවියන් ආමන්ත්‍රණය කිරීමේදී වැද්දෝ, සිංහල රටාවට අනුකූලව 'දෙවියෝ' කියා හඳුන්වති. දෙකොට්ඨාසයේම යාතුකර්ම අතර අසමානතා ස්වල්පයකි. වැද්දන්ට වඩා සිංහලයන් සතුව දෙවියන් අරභයා වූ වැඩි ප්‍රමාණයක් පද්‍ය හා ගද්‍ය ඇති අතර සිංහලයන්ගේ උත්සව ද වැද්දන්ට වඩා විසිතුරු ය. එසේ වෙතත් චිත්තාකර්ෂණීය වූ ප්‍රත්‍යාවර්තන ද ඇත. සෙලිග්මාන් යුවළගේ විස්තරයන්ට අනුව අවශ්‍යයෙන්ම පොල්කිරි හා සහලින් සමන්විත 'කිරි කොරහ' වැද්දෝ නෑ යකුන්ට හා අනෙකුත් දේවතාවුන්ට පුද කර සිටිති. එතෙකුදු වුව, සිංහලයන්ගේ පිදවිලි විචිත්‍රත්වයෙන් හෙබියේ පමණක් නොව, ඔවුහු නෑ යකුන්ට වෙන් කර තැබූ විශේෂ මාංසයන් ද පුද කොට සිටිති. වෙනත් විධියකින් පවසතොත්, මේ ප්‍රදේශයේ වැද්දන් නෑ යකුන්ට ශුද්ධ ආහාර පිළිගන්වද්දී සිංහලයෝ ඔවුන්ට පිළිගන්වන්නේ මස්ය. එනම් සිංහලයන් වැද්දන්ටත් වඩා වැද්දන් වී ඇති සැටියකි! මෙසේ නැවත වතාවක් එකම කලාපයක එකම වෘත්තීන්ගෙන් යුතු කෙතෙ සිංහලයන් හා වැද්දන් අතර ඇති වෙනස්කම් තව තවත් බොඳවී යයි.

එහෙත් පර්යේෂණයට භාජනය විය යුතු අසමානකම් සමහරක් ද පවතී. සෙලිග්මාන් දෙපළට අනුව වැද්දෝ ද ලොව පුරා ව්‍යාප්තව සිටින අනෙකුත් බොහෝ ගෝත්‍රික කණ්ඩායම් මෙන් එක්තරා විධියක මුතුන් මිත්තන්ගෙන් අනුග්‍රහය ලබාගැනීමේ ක්‍රියා මාර්ගයක නිරතව සිටිති. එයින් අදහස් කෙරෙන්නේ මරණයට පත් සියල්ලන්ම නෑ යකුන් බවට පත්වන බවය. මේ අනුව කෙනෙක් මිය ගිය පසු නෑ යකුන් උදෙසා යාතු කර්ම පැවැත්විය යුතු නමුදු, සියලුම වැදි කණ්ඩායම් මේ කටයුත්තේ නිරතුරුව නිරත නොවෙති; සිංහලයෝ මේ විශ්වාසයට හවුල් නොවෙති. ඔවුන්ට අනුව නෑ යකුන් බවට පත්වන්නේ ඇතැමුන් පමණක් වන අතර, ඒ ජීවත්ව සිටින සිය පිරිවර වෙත අධිකතර ආශාව හෝ ආදරය දැක් වූ ඥාතීන්ය. මේ මතයත් සමඟ අප පිවිසෙන්නේ බෞද්ධ භවාන්තවේදය නොහොත් මරණය හා උපත පිළිබඳව වූ බෞද්ධ විශ්වාසවලින් සැදුම්ලත් විෂය ප්‍රදේශයටයි. එහි දී ආශාව අයහපත් ලෙස නැතහොත් තණ්හාව වශයෙන් සැලකෙන අතර සියලු දුකට මූලය වන්නේ ද එයම වේ.

එහෙයින් අපේ සිංහල කපුරාල වන ජයසුන්දර කියා සිටියේ වර්තමානයේ මියයන්නවුන්ගෙන් සියයට පහක පමණ ප්‍රතිශතයක් තරම් ප්‍රමාණයක් නෑ යකුන් බවට පත්වන බවය. අතීතයෙහි සියයට විස්සක් පමණ එසේ වූ වග ද ඔහු පැවසීය. කලින් වැදි රටට අයත්ව තිබූ ප්‍රදේශයන්හි වසන දඩයම අත් හැර දැමූ අනෙකුත් සිංහල කපුවන් ද අප හා කියා සිටියේ විශේෂ ඥාතියෙක් පමණක් 'නෑ යකෙකු' විය හැකි බවය. එසේ වෙතත්, ඔවුන් අවට නෑ යකුන් බෙහෙවින් සිටින බව ඔවුන්ගේ විශ්වාසයයි.

යාතුකර්මය අවසානයේ පිටමං කරනු ලැබූ නෑ යකුන්ට සිදුවන්නේ කුමක්ද? පහත සඳහන් වන්නේ ජයසුන්දර නම් සිංහල කපුරාලගේ තොරතුරු දැක්වීමයි:

1. එතරම් පව් නොකරන ලද්දා වූ නෑ යක්කු මාවරගල, කොකාගල, සේසගල වැනි විවිධ කඳු ශිඛර වෙත ගොස් එහි ජීවත් වෙති. කපුරාල උදක්ම කියා සිටියේ සිය පියා ඔහුට එසේ කී බවය. මේ ප්‍රදේශය සමන් දෙවියන්ගේ අඩවිය වන බැවින් මේ යකුන් විශාල වශයෙන් එකී දෙවියන්ගේ ද කතරගම දෙවියන්ගේ ද විධානයන්ට නතුවන අතර, අප්‍රමාදී ලෙස ඉදිගොල්ලේ හා කන්දේ දෙවියන්ගේ ආඥාවන්ට ද යටත්ව ඇත.

2. බෞද්ධයන්ගේ අවබෝධය අනුව බොහෝ 'පව්' සිදු කළ තැනැත්තන් ප්‍රතිසන්ධිය ලබන්නේ තම තමාගේ කර්මයන්ට අනුරූපී වශයෙනි. ඉදින්, බෙහෙවින් අකුසල් රැස් කර ගෙන ඇත්නම්, ඔවුහු නිරයේ බොහෝ කලක් ගත කරන්නෝ ය.

3. 'පින්' සිදු කළ තැනැත්තෝ 'හොඳ තැනක' ප්‍රතිසන්ධිය ලබති. නිදසුනක් ලෙස නෑ යක්කු වත් පිළිවෙත් අවසන් වූ වහා ම මනුෂ්‍ය ලෝකයේ පුනර්ජන්මය ලබති.

චිර කාලික දඩයක්කාරයකු විසින් මෙවන් බෞද්ධ මතිමතාන්තර තෙපලීම විස්මයජනක සේ පෙනී යා හැකි වුව ද වෙරළබඩ වෙසෙන ඇතැම් දැඩි බෞද්ධ ඌරුවක් පෙන්නුම් කරන ප්‍රජාව ද වෘත්තීය ධීවර කාර්මිකයන්ගෙන් සෑදුම් ලත් බව මෙහිදී සිහි කටයුතුය. එහෙත් මෙහි මුඛ්‍ය වෙනස්කමක් පවත්නා බව ද පෙනී යයි. අපේ කපුරාල බෞද්ධයෙකි. ඔහුගේ බෞද්ධාගම කෙතරම් නාමමාත්‍රික වූව ද, බෞද්ධ සැලසුමට අනුව ඥාතියාට දේවතාවෙකු

ලෙස ප්‍රතිසන්ධිය ලැබීමට හේතුකාරක වන්නේ තණ්හාව ය. එසේම තණ්හාව අයහපත් වූවකි. කර්මවාදය පරීක්‍ෂා කර බැලීමේදී, සියලුම නෑයන්ට නෑ යකුන් ලෙස ප්‍රතිසන්ධිය ලැබීම දුෂ්කර වන්නේ මෙබඳු දෑ නිශ්චය කරනු ලබන්නේ කර්මය මඟින් වන හෙයිනි. කර්මය හෝ පුනර්භවය නොඅදහන වැද්දන් සම්බන්ධයෙන් නම් මේ ගැටලුව පැන නොනගී; මේ කණ්ඩායම් සතුව සියලුම ඥාතීන් නෑ යකුන් බවට පත්වන මුතුන්මිත්තන් ඇදහිල්ලක් තිබිය හැකිය. මිනිසුන් බෞද්ධයන් බවට පත්වීමත් සමඟින්, බෞද්ධ මිත්‍යාවේදයෙහි හමුවන 'ප්‍රේතයෝ' නෑ යකුන් හා සම්බන්ධ කරනු ලැබේ. මේ ක්‍රියාදාමය මම මෙතන් පටන් විස්තර කිරීමට අපේක්‍ෂා කරමි.

පෙර දැක් වූ ප්‍රදේශයට දකුණින් පිහිටි බිබිලේ මැදගම ආසන්නයෙහි පිහිටි මොණරවාන දෙවොලෙහි කිරිබණ්ඩාගේ කර්තව්‍යය විමර්ශනය කරද්දී, අයෙකුට ඔහුව 'ප්‍රතිසංස්කරණවාදී කපුරාල කෙනෙකු' ලෙස හැඳින්විය හැකිය. මන්දයත්; ඔහු තම වෘත්තිය ආරම්භ කෙළේ ඉහත දක්වා සිටි ජයසුන්දර නම්, මා හට තොරතුරු සැපයූ තැනැත්තාට සාමාන්‍යාකාරයෙන් වුව ද දැන් ඔහු විසින් ප්‍රගුණ කරනු ලබන්නේ බෞද්ධ සංකල්පනාවක් කාවැදී ඇති ඇදහිල්ලකි. කිරිබණ්ඩා පෙර අනුදත් භාවිත ජයසුන්දරගේ භාවිතයන්ගෙන් වෙනස්වන්නේ ස්වල්ප වශයෙන් වුවත් ඔහු මේවා ප්‍රගුණ කිරීම අත්හැර දමා බොහෝ කලක් ගතව ඇත. තම ශිල්පය තමා උගත්තේ වැදි ගුරු කෙනෙකුගෙන් බව ඔහු අප සමඟ පැවසීය. මෙහි කිසි අසාමාන්‍යත්වයක් නොමැති වග ඔහු පවසා සිටියේ, ඔහුගේ පියා ද ඇතුළු පෙර පරම්පරාවලට අයත් වූවන් ද මේ ක්‍රමයම අනුගමනය කර තිබූ හෙයිනි. එකල මනුෂ්‍යයන් බෙහෙවින් දඩයමෙහි නිරත වූ අතර වී ගොවිතැනෙහි නිරත වූයේ විරල වශයෙනි. ඔවුහු වඩාත්ම නැඹුරුව සිටියේ හේන් වගාව කෙරෙහි ය. තම වෘත්තීය ජීවිතය ආරම්භයේ දී කිරිබණ්ඩා ද සතුන් දඩයම් කොට නෑ යකුන්ට ඒ මස් පුද කිරීම වැනි 'නරක දේවල්' කිරීමට පෙළඹී සිටියේ ය. එහෙත් පව්කම් නොකරන්නැයි තදින් අවවාද කළ සිය මවගේ බලපෑම හේතුවෙන් ඔහු 'නරක දේවල්' අත්හැර දැමූ අතර සිය මවගේ අභාවයෙන් පසු ඔහු නිරතවන්නේ පින් දහම් කිරීමෙහි පමණි. ඔහුගේ උදාරතර ශ්‍රද්ධාවෙහි බලපෑම කරණ කොටගෙන සිය යාතුකර්මීය භාවිතාවේ ඇතැම් වෙනස්කම්

කිහිපයක් ඔහු විසින් හඳුන්වා දෙනු ලැබ ඇත්තේ ය. උදාහරණයක් ලෙස, ඔහුගේ යාතුකර්මීය පඨිතයන්ට අනුකූලව නෑ යකුන් පිදුම පිණිස දියගොඩ මස් (මත්ස්‍ය හා සත්ත්ව මාංස) අවශ්‍ය වෙතත් මේ ද්‍රව්‍ය සම්පාදනය කර ගැනුමට යාමේ දී සෘජු හෝ වක්‍ර ලෙස සත්ත්ව ඝාතනයක් සිදු වන හෙයින් එහි අකුසල කර්ම ඔහුට පටිසන් දෙනු ඇත. එහෙයින් ඊට ආදේශක වශයෙන් යාතුකර්ම අවසානයෙහිදී ඔහු තමාගේ සිරුරෙහි රෝම ස්වල්පයක් ප්‍රේතයන් වෙනුවෙන් දවන්නේය. මන්ද යත් මෙවැනි 'පුළුටු' ද්‍රව්‍යවලට සාමාන්‍යයෙන් සිංහල සිරිත් ප්‍රකාරව යක්ෂයන් හා ප්‍රේතයන් ලොල් කරන බැවිණි. තමන්ගේ සීමාන්තික තෘෂ්ණාව හෝ ගිජුකම නිසා අධම ආත්මභාවයන්හි පුනර්ජන්මය ලැබූවෝ 'ප්‍රේතයින්' වශයෙන් බෞද්ධ ව්‍යවහාරයේ හමුවෙති. වැදි භවාන්තවේදයෙහි එන 'ප්‍රාණකාරයෝ' මෙන්ම සම්භාව්‍ය හින්දූ ධර්මයේ දී 'ප්‍රේත' යන්නෙන් අර්ථවත් වන්නේ, නිශේධක අර්ථයකින් තොරව මියගිය අයගේ ආත්මය යන්නයි.

නෑ යකුන් පිළිබඳව කිරිබණ්ඩා දක්වා සිටි දළ සටහනින් එය තවමත් වැදි ආදර්ශයන්හි මුල්බැසගෙන ඇති බව පෙනේ. ඔහුට අනුව නෑ යකුන් යනු අපේ සමීප ඥාතී වර්ගයා, එනම් මව්වරුන්, පියවරුන්, සහෝදර සහෝදරියන්, මවගේ සහෝදරවරුන්, පියාගේ සහෝදරියන්, ඇතැම් විටක දරුවන්, එහෙත් ඉතා දුර්ලභ ලෙස ළාබාල වියෙහි වූවන් යනාදී වශයෙනි. කිරිබණ්ඩාගේ අත්දැකීම්වලට අනුව බොහෝ නෑ යක්කු තම දරුවන්ට, තම ධනයට, තමා විසින් සඟවා ඇති ආභරණයන්ට ආශාව දක්වූ වෘද්ධයෝ වෙති. සාමාන්‍යයෙන් සන්ධ්‍යාවෙහි හයෙන් පසු සත්‍ය ජීවිතයේ රූපකායට සර්වප්‍රකාරයෙන් සමාන වන පරිදි ඇතැම් විට ඔවුහු දිස්වෙති. තම පැමිණීම සංඥා මාර්ගයෙන් ඔවුහු ප්‍රකාශ කරති; බොහෝ විට ඒ බව දැන්වීමට සර්පයන් නිවස තුළට ගෙන එති. ඇතැම් විට ඔවුන් විසින් රෝගයක් හටගන්වනු ලබන අතර ප්‍රේතයාගෙන් මිදීමට තම් යාතුකර්මයක් කළ යුතු වේ. පෙර සඳහන් කළ ජයසුන්දර නම් කපුරාල පරිදිම කිරිබණ්ඩා ද විශ්වාස කෙළේ සියලුම ඥාතීන් නෑ යකුන් බවට පත් නොවන බවය. තව ද ඔහුට අනුව මරණයේදී ප්‍රාණය සිරුරින් නිරුද්ධ වත්ම එය පවනක් සේ නිවෙස අවට සත් දිනක් මුළුල්ලේ සැරිසරයි.

කිරිබණ්ඩා විසින් ජයසුන්දර ප්‍රගුණ කරන භාවිතයන්ට වෙනස් වූ අන්දමේ යාතුකර්ම ව්‍යවහාරයක් අපට විස්තර කෙළේ ය. භික්ෂූන් උදෙසා දෙන හත් දවසේ දානයට පෙර දිනයේ අරුණෝදය උදාවීමට පූර්වයෙන් කැවිලි, කෙසෙල් ගෙඩි, බත්, එළවළු සහ ජලයෙන් සමන්විත 'ප්‍රාණ බත් තට්ටුවක්' (ප්‍රාණකාරයාට දෙන බත් තට්ටුව) මෑතකදී මළගිය ප්‍රාණකාරයාට පිළිගන්වනු ලැබේ. මෙය පුටුවක් මත තබා වස්ත්‍රයකින් ආවරණය කොට පුදන්නකි. හඳුන්කූරු දැල්වූ පසු බෞද්ධ භික්ෂුව ගාථා සජ්ඣායනා කොට එහි පින් එලය මළ තැනැත්තාට අනුමෝදනා කරවයි. මේ නම්, ප්‍රේත තට්ටුව හෝ මතක තට්ටුව යන බෞද්ධයන් අතර ප්‍රචලිත ව්‍යවහාරයේම වෙනස් ස්වරූපයකි. මට පෙනෙන සැටියට නම් දඩයම් කාර්යය සාර්ථක වීමට නෑ යකුන්ට දෙන ප්‍රේත *තම්බුල්* (ජයසුන්දර ඉස්මාළු හෙවත් *යයිල් මාළු* ලෙස හැඳින් වූ දෑයට කිරිබණ්ඩා ව්‍යවහාර කරන්නේ මේ යෙදුමය) යැයි හැඳින්වූ පෙර සඳහන් වූ මස් පිදුම පුළුල් වශයෙන් බෞද්ධයන් අතර ව්‍යවහාරයක් බවට හරවා ගෙන ඇති බවකි. එහෙත් ඒ, එක් වෙනස්කමක් සහිතවය. බොහෝ බෞද්ධයන් මළගියවුන් උදෙසා තට්ටුව මත තබා පිළිගැන්වෙන ආහාර අනුභව කිරීමට නොපෙළඹෙතත්, කිරිබණ්ඩාගේ ගමෙහි වැසියෝ සහ අවට ප්‍රදේශයන්හි වැසියෝ එම අහර බුදීමට නොපැකිලුණහ. නෑ යකුන්ට පිළිගැන්වෙන *ඉස්තම්බුල්* නම් භෝජනය නිවැසියන් විසින් පරිභෝජනය කළ යුතුය යන අදහසෙන් ගත් ආභාසයක් සේ මේ සිරිත පෙනී යයි. නෑ යකා පරිභෝජනය කරන්නේ ආහාරයෙහි පදාර්ථය නැතහොත් සුවඳ පමණි. බෞද්ධ අවමංගල්‍ය ව්‍යවහාරයෙහි ද මේ පසුව දැක් වූ සංකල්පය දක්නට ලැබෙයි. මිය ගිය තැනැත්තා ප්‍රිය කළ ආහාර වර්ගවලින් යුතු කෑම බන්දේසිය, ඔහුගේ ප්‍රාණය විසින් සංකේතීය වශයෙන් පරිභෝජනය කෙරෙයි. මේ නම් පරිභෝජනයෙහි අවසන් ක්‍රියාවයි. දානයෙන් පසුව මිය ගිය තැනැත්තාව දුකින් මුදා ගැනීම පිණිස භික්ෂුව විසින් පින් එල අනුමෝදනා කරනු ලැබේ. කිරිබණ්ඩාගේ ව්‍යවහාරය වැදි ව්‍යවහාරයන්හි විපර්යාසයක් වන්නේ නම්, බෞද්ධ ව්‍යවහාරය ද වැද්දන් අතර පවත්නා මුතුන් මිත්තන් ඇදහිල්ලේ ම විපර්යාසයක් වීමට අවකාශ නොමැත්තේ ද?

මියගිය තැනැත්තා කුසල් කර්ම රැස්කරගත්තෙකු නම් ඔහු වහාම හොඳ තැනක පුනර්ජන්මය ලබයි. මෙයින් කිරිබණ්ඩා අදහස්

කෙළේ මනුෂ්‍ය ආත්ම භාවයක ඉපදීමයි. සැණෙකින් පුනර්ජන්මයක් ලැබිය නොහැකිව තුන් මාසයේ දානමය පිංකම තෙක් බලා සිටිය යුතු අය ද වෙති; එතෙකුදු නොව මෙය ද නොසෑහෙන අය ද සිටින අතර ප්‍රතිසන්ධිය උදෙසා ඔවුනට ඇතැම්විට වසරක්, දෙකක්, එපමණක් නොව වසර හතරක් හෝ පහක් ගතව යයි. ප්‍රතිසන්ධිය සඳහා මාස තුනක් ගන්නා ප්‍රාණීහු තවමත් අභෞතික වායුමය ප්‍රාණයක් වන අතර ඔවුහු වටපිටාවේ සැරිසරතත් කවරෙකුටත් උපද්‍රවයක් නොකරති.

කිරිබණ්ඩා සම්බන්ධයෙන් නම් නෑ යකුන් පිළිබඳව වූ කතිකාවෙහි සැබෑ විපරිවර්තනයක් දක්නට ලැබේ. පළමුවන තොරතුරු සපයන්නා වූ ජයසුන්දර ද නෑ යකුන් යනු බොහෝ සිංහල ජනයා හඳුන්වන පරිද්දෙන් ප්‍රේතයන් ම වන බව සිතූ බව සැබෑවකි. එහෙත් 'ප්‍රේත' යන වදන ඔහුගේ කතිකාවට ප්‍රවේශ වූයේ නැති තරම්ය. ඒ වෙනුවට ඔහු නිරතුරුවම පාහේ භාවිත කළ වචන වූයේ නෑ යක්කු හෝ නෑ දෙවියෝ ආදියයි. කිරිබණ්ඩාට අනුව නම් මේ යෙදුම් අන්තර් හුවමාරු කර ගත හැකි ඒවා ය. පසුකාලීන බෞද්ධ සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයට අයත් වන්නා වූ ඛුද්දක නිකායේ එන *ප්‍රේත වත්ථු* නම් පඨිතය මත පදනම් වූ නෑ යකුන්ගේ සම්භවය විස්තර කෙරෙන පඨිතයකට ද ඔහු අපගේ අවධානය යොමු කෙළේ ය. තවද ඔහු, සිය යාතුකර්මීය ගීතිකාවල ද ප්‍රේතයන් පිළිබඳව නිරතුරුව සඳහන් කෙළේය.

එහෙත් බොහෝ බෞද්ධයන්ගේ පරිකල්පනයට සහ බෞද්ධ ග්‍රන්ථයන්හි එන ප්‍රේතයන් පිළිබඳව වූ සම්භාව්‍ය විස්තර කථනයන්ට වඩා නෑ යකුන් වෙනස් වන බව කිරිබණ්ඩා අවබෝධ කර ගත යුතුව තිබුණි. එහෙයින් පෙර විසූ බුදුවරුන් දවස සිටි ප්‍රේතයන් හා අනෙක් වර්ගවලට අයත් ප්‍රේතයන් අතර වෙනසක් ඔහු නිර්මාණය කරයි. පැරණි ගණයේ ප්‍රේතයන් 'ගල් ප්‍රේතයන්' ලෙස හැඳින්වෙන්නේ ඔවුන්ගේ තිරසර බව හේතුවෙන් පලවා හළ නොහැකි බැවිණි. ඇත්ත වශයෙන්ම ගල් ප්‍රේතයකු ආවේශ වී ආතුර වූවකු සුව කිරීම කළ නොහැකිය. එහෙයින් සිය ඇදහිල්ල මත වූ බෞද්ධාගමේ ආභාශය නොසලකා හරිමින්, ඔහු නොබෝ දා මළගියවුන් හා පඨිතයන්හි හමුවන පැරණි ප්‍රේතයන් අතර පැහැදිලි වෙනසක් තනයි. නොබෝ කාලයකට පෙර මියගිය නෑ

යකුන්, නොඑසේ නම් ප්‍රේතයන් මූලික වශයෙන් වර්ග තුනකි. ඇතැමෙක් බෙහෙවින් පින්දහම් රැස්කරගෙන ඇති බැවින් දානමය පිංකමින් පසු මනුෂ්‍ය භවයක නැවත උපත ලැබීමට කිසිදු දුෂ්කරතාවකට මුහුණ නොදෙන පළමු කාණ්ඩය ද, ජීවත්වන්නවුන් උදෙසා හෝ දේපළ වස්තුව උදෙසා තෘෂ්ණාවක් හෝ ආදරයක් දක්වූවත් ඇතුළත් වූ දෙවන කාණ්ඩය සහ අවසන් වශයෙන්, ජීවත්වන්නවුන්ගෙන් පළි ගැනීමට වෛරී සිතක් පහළ කර ගෙන ඇත්තා වූ ද, යන වශයෙනි. සීමාන්තික ලෙස ඇති කරගත්තා වූ ආකර්ෂණයක් හේතුවෙන් රෝග ඇති කරවන්නා වූ ප්‍රේතයින් දොළ පිදේනි දී පිටමන් කිරීමට වඩාත් පහසුය. වෛරය පිරිමසා ගැනීමේ සහ පළිගැනීමේ අටියෙන් ප්‍රේතාත්මභාවයක ඉපදුණු අය පිටමං කිරීම ඊට වඩා දුෂ්කර වූවකි; බණ්ඩාර දෙවිවරුන්ගේ හා කතරගම දෙවියන්ගේ බලය කපුරාලගේ ගුරුවරයාගේ ශක්තිය එනම් *ගුරුශක්තිය* හා සංකලනය කොට ඒ ගණයේ ප්‍රේතයන් පිටමං කළ හැකිය.

එක සමාන පාරිසරික කලාපයන්හි ජීවත් වන හා ජීවත් වූ සිංහලයන් හා වැදි ජනයා අතර එක සමාන යාතුකර්මීය භාවිත පවතින්නේ ඔවුන්ගේ ජීවන රටා සමාන වන හෙයින් බව මවිසින් පෙර සඳහන් කරන ලදී. කෙසේ වෙතත් වැද්දෝ බෞද්ධයින් නොවූහ. වැද්දාගේ සිට සිංහලයා දක්වා වූ ගමන, දඩයමෙහි නියුතු වූවන් වී ගොවිතැන කරා යොමුවීමේ පුළුල් ව්‍යාපාරයක එක් අංගයකි. මෙය වැද්දන්ට මෙන් ම සිංහලයන්ට ද අදාළ වේ. වී ගොවිතැනත් සමඟින් වඩා බෞද්ධ වීමට අවකාශ සම්පාදනය වූයේ, ජීවිකාව උදෙසා තව දුරටත් දඩයම අනවශ්‍ය වූ බැවිණි. දිවිතොර කිරීම හා සම්බන්ධ අනෙකුත් වෘත්තීන් මෙන් දඩයම ද පැවැත්ම උදෙසා වූ පහත් මාදිලියේ ජීවිකාවක් ලෙස සැලකුණු බව නොකිවමනාය. එහෙයින් ''වැද්දෝ සියලු දෙනා කොහි ගියෝද?'' යන පැනයට නිසි පිළිතුර නම් ඔවුන් කෘෂිකර්මාන්තය හා බුද්ධාගම වෙත ගමන් ගත් බවය. ඒ පුළුල් ව්‍යාපාරයේ ප්‍රථම සහ වඩාත්ම වැදගත් වෙනස වූයේ හේන් ගොවිතැන හා පශු පාලනයයි. එක සමාන කලාපයන්හි දිවි ගෙවන බොහෝ වැද්දන් හා සිංහලයන් සම්බන්ධයෙන් බැලූ කල හේන් ගොවිතැන හා පශු පාලනය යන ජීවිකාවන්ට දඩයම හා සහජීවනයෙන් පැවතිය හැකිය; එසේම හේන් ගොවිතැනට හා පශු පාලනයට ද වී ගොවිතැන හා සහජීවනයෙන් පැවතිය හැකිය.

එවිට එය බෞද්ධ වීම හා මැනවින් ගැළපෙන තෙවැදෑරුම් වෘත්තියක් බවට පත්වෙයි. කලක් වනාන්තරයෙන් ගැවසීගත් මෙකී ප්‍රදේශ වී වගා බිම් බවට පරිවර්තනය වීමේ ක්‍රියාවලිය බුද්ධ ධර්මයේ මෙන්ම ලෞකික රාජ්‍යයේ ද ආරක්ෂකයන් වූ මහා මුරදේවතාවුන්ගේ සහ බුදු දහමෙහි ව්‍යාප්තිය හා සමාන්තරව සිදුවිය. මේ යුගයට අයත් කාව්‍යයන්ගෙන් පෙන්නුම් කරන්නේ හුදෙක් මේ සුවිසල් ප්‍රදේශය පුරා පැතිර තිබූ විවිධ ප්‍රදේශ එකිනෙකට යා කළ මාර්ග පමණක් ම නොවේ. ගණනින් බොහෝ වූ බෞද්ධ පන්සල් මෙන්ම මුර දේවතාවන් උදෙසා වූ දෙවොල් ද ඒ කාව්‍යයන්ගෙන් අනාවරණය වේ. වී වගාව හා ද්විතියික එඬේර වෘත්තිය (කෘෂිකර්මාන්තයට අවශ්‍ය මී හරකුන් ඇති කිරීම හා පශු පාලනය වැනි වූ) මේ කලාපයට හඳුන්වාදීමත් සමඟම දඩයම ප්‍රධාන හා වටිනාම ජීවන වෘත්තිය ලෙස පැවතීම අවසන් විය. වී වගාව දක්වා දිව ගිය බලගතු ව්‍යාපාරයට සමාන්තරව වැද්දන්ව අනුක්‍රමයෙන් ප්‍රධාන ආර්ථිකයට ඇඳා ගනු ලැබිණි. එනිසාම ඔවුන්ව අධිපතිවාදී බෞද්ධාගම තුළට ආකර්ෂණය කරගනු ලැබුවේ සිංහලයන් සමඟ වූ අන්තර් විවාහ හේතුවෙනි. එහෙයින් බ්‍රිතාන්‍යයන් පැමිණෙද්දී ඊනියා වනචාරී වැද්දන් බොහෝදුරට සීමා වී හුන්නේ පාළු රට නැතහොත් බින්තැන්නටය.

දඩයමෙහි සිට කෘෂිකර්මාන්තය දක්වා වූ ද ඇතැම්විට දඩයමේ සිට එඬේර වෘත්තිය කරා වූ ද මේ සංක්‍රමණය පිළිබඳව තොරතුරු සපයන යාතුකර්මීය පඨිත දූසිම් ගණනින් මෙහිදී සාක්ෂ වශයෙන් ගෙන හැර පෑ හැකිය. මේ පඨිතයන්හි, මේ සංක්‍රමණය හා සම්බන්ධ දෙවියන් හා දෙවඟනන්ගේ ප්‍රභව කථා හා ජීවිතය පිළිබඳව වූ මිථ්‍යා කථා අන්තර්ගත වේ. එඬේර වෘත්තිය හා පශු පාලනයට අධිපති මංගර දෙවියන්ගේ උප්පත්ති කථාව හා සබැඳි පඨිත අතුරෙන් එකක් ඉදිරිපත් කිරීමට මම කැමැත්තෙමි. ඔහු බුදුසිරු නමින් ද හඳුන්වනු ලැබෙයි. මංගර දෙවියන් පිළිබඳ වූ එක් මිථ්‍යාවකට අනුව බුදුසිරු කුමරුවා උපත ලැබුවේ මූලද්වීපයේ (භාරතයේ) මායා නම් රටෙහිය. මංගර කුමරු දහනවන වියේ දී, දක්ෂිණ තැනිතලාවන්හි පිහිටි කදිරාව නම් ස්ථානයේ දී කුළු හරකෙකු ඇන ඔහුව මරා දමනු ඇති බව නක්ෂත්‍රකරුවෝ අනාවැකි කීහ. ඒ, පෙර ආත්මභාවයක වසු පැටවාට කිරි බිඳකුදු ඉතිරි නොකොට එළදෙනකුගේ සියලුම කිරි උරාබීමේ අකුසල

කර්මයේ ආදීනවයක් වශයෙනි. මංගරගේ පියරජතුමා තම පුත්‍රයාගේ බලපරාක්‍රමයට භීතියෙන් ඔහුව සිය රාජධානියෙන් පිටුවහල් කෙළේය. ඔහු ලංකාවේ දකුණු වෙරළබඩ අම්බලන්තොට හා තංගල්ල අතර පිහිටි ප්‍රදේශයකට පය තැබීය. හෙතෙම කදිරාව නම් ස්ථානයට තම අනුගාමිකයන් සමඟ යද්දී කුළුමීමෙකු අල්වාගෙන එන ලෙස ගොපල්ලෙකු යැවීය. බුදුසිරු එහි සුවිසල් රන් නුගරුක දැක එහි සෙවණේ ගිමන් හැරීය. එහි කුහරයෙහි විශාල මී වදයක් තිබුණු අතර මී මැස්සෝ එයට ස්ථාන තුනකින් ඇතුළු වෙමින් හුන්නෝය. මී වදය කපා දමන ලෙස බුදුසිරු සිය සේවකයන්ට කියූ විට ද ගසට අධිගෘහිත වෘක්ෂ දේවතාවා කිපුණේ එය ඔහුගේ වෘක්ෂය වූ නිසාය. මිනිසුන් ගසට පහර දුන්නත් ඔවුන්ගේ සියලු ආයුධ එහි කඳේ වැදී කැඩී බිඳී ගියේ ය. බුදිසිරු තම රත්රන් පොරොවෙන් ගසට පහරක් එල්ල කළ විට නුග ගස දොරක් විවෘත වන පරිද්දෙන් ඇරී ගියේ ය. එතුළ විවිධ ආභරණාදිය ද, ඊටත් වඩා වැදගත් වන පහත සඳහන් ද්‍රව්‍ය ද තිබුණි. එනම් රන්මුවා තොණ්ඩු සහ හෙණ්ඩු, රත්රන් භාජන සහ කළස්, රත්රන් නඟුල් සහ විය ගස් වැනි දෑය.

මංගර සහ ඔහුගේ සහචරයෝ අනතුරුව වරමදු හෙණ්ඩු සහ අවි ආයුධ ගෙන කදිරාව ප්‍රදේශය බලා ගියේ මීමෙකු අල්වා ගැනීමටය. අවසානයේ දී විල් සතක් මධ්‍යයේ හුන්නා වූ අරුම පුදුම මී ගවයෙකු ඔවුහු දුටුවෝ ය. මංගර ඔහුගේ රන්මුවා තොණ්ඩුව නොඑසේ නම් නාස් ලණුව යොදා මීමා ග්‍රහණයට ගැනීමට තැත් කළ ද මීමා ඔහුට පහර දුන්නෙන් ඔහු මරුමුව වැටුණි. එසේම මංගරගේ සියලු ම අනුගාමිකයෝ ද මීමා අතින් මැරුම් කෑවෝ ය. මේ අතරවාරයේ මංගර විසින් කලින් මීමෙකු අල්වා ගෙන එන්නැයි යැවූ එඬේරා මියගිය රජ දැක විලෙහි වූ මාරාන්තික සිවුපාවා කරා ගොස් ඌ මරා දැම්මේය. මේ එඬේරා මංගර ඇදහිල්ලේ මූලාකෘතික කපුරාල වෙයි. මිය ගිය සතාගේ සිරුර කපා විවිධ ශරීරාංග ඔහු විසින් පවත්වන ලද යාතුකර්මය සඳහා යොදා ගන්නා ලදි. එවිට මේ ගොපළු කපුරාලට කහදියර අවශ්‍ය වූයේය. ඒ, අනුමාන වශයෙන්, මේ යාතුකර්මය පවත්වන භූමිභාගය කිළිටි මලින් මුදවා හැර නිර්මල කරනු සඳහා විය හැකිය. එහෙයින් ඔහු පත්තිනි දෙවඟන කරා ගොස් කහ ටිකක් ඉල්වා සිටියේය. මළගිය සතුන්ගෙන් හා මනුෂ්‍ය ඝාතන හේතුවෙන් සිදු වූ දූෂණය කෙරෙහි පත්තිනිය උදහස්ව

සිටියාය. කිරිකුමාර හා ගොපළු කුමාර ද කැටුව ඕ නාග ලොවට ගොස්, රතු සහල් සහ කහ නා රජුගෙන් ලබා ගත්තීය. එවිට ප්‍රදේශය පවිත්‍ර කොට කිරි ඉතිරවීමේ මංගල්‍යය පැවැත්විය හැකි විය. කිරි උතුරද්දී පත්තිනිය විසින් එයින් ස්වල්පයක් ගෙන බුදුසිරු හා ඔහුගේ පිරිවර ජනයා මත ඉසින ලදි. එයින් ඔවුන්ට නැවතත් පණනල ලැබිණි. කුළු මීමාගේ විවිධ ශරීරාංගයෙන් ද එකට තබනු ලදුව ඌ ප්‍රීතිමත් කෑ ගෑමක් සමගින් ජීවය ලද්දේ ය. ඉන්පසු මහානුභාව-සම්පන්න මංගර දෙවි තෙමේ කුළුමීමා අල්වාගෙන හීලෑ කිරීම පිණිස සිය තොණ්ඩුවට හසුකර ගත්තේය. මේ මිථ්‍යාකථාව සංකේතීය වශයෙන් ගෙනහැර දක්වන්නේ කුළුමීමා හීලෑ කිරීම මඟින් වනාන්තරය ජයගැනීමත් ඒ හරහා එඬේර කෘෂිකාර්මික දිවි පෙවෙතක ආරම්භයත්ය.

සමාප්තිය

මම මේ නිබන්ධයේදී බුද්ධාගමට අනුකූලව 'දඩයක්කරුවකු' වශයෙන් වැද්දා නියෝජනය කෙරී ඇති ආකාරය පිළිබඳව අවධානය යොමු කෙළෙමි. එසේ වෙතත් මේ සරල වර්ගීකරණයට හසු නොවන වැද්දෝ ද වෙති. එනමුදු මේ බෞද්ධ ප්‍රබන්ධය යම් ආකාරයක අර්ථ විවරණාත්මක ආකාරයකින් ගොඩනැගෙයි. එනම්, එකී ශිෂ්ටාචාරයේ අණසක යටතේ වැද්දන් බෞද්ධයන් බවට හැරවුණු බවයි. අනෙක් පසින් වර්තමානයෙහි එම පාරිසරික කලාපයේම ජීවත් වන බෞද්ධයෝ සංස්කෘතික වශයෙන් වැද්දන් හා බැඳී සිටිති. නූතන කාලයට පෙරාතුව නම් එබඳු බෞද්ධයන් පහසුවෙන් ම වැද්දන් බවට පත්වන්නට ඉඩ ප්‍රස්තා තිබුණි. වෙනත් අර්ථයක් ගෙන ඒමට 'දඩයම්කරුවා' යන වදන යොදා ගැනෙන බව ද මම යෝජනා කර ඇත්තෙමි. නෑ යකුන් නමින් හැඳින්වෙන මුතුන් මිත්තන් ඇදහීමක නිරත වන වැද්දෝ බෞද්ධාගම නොඅදහති. බලාපොරොත්තු විය හැකි පරිදිම සෙලිග්මාන් යුවළගේ කෘතිය ආශ්‍රයෙන් මා පෙන්වා දී ඇත්තේ, නෑ යකුන් පිළිබඳ සංකල්පය, බෞද්ධයන්ගේ ප්‍රේතයන් පිළිබඳ අදහස සමග මුසුව තිබුණු බව සහ සිංහල බෞද්ධයින්ගේ අවමංගල්‍ය චාරිත්‍ර තුළින් ද වැදි විශ්වාස තවදුරටත් විද්‍යමාන වන බවයි. බෞද්ධීකරණයට ලක් වූ අනෙකුත් වැදි චාරිත්‍ර මට වාර්තා කළ හැකිය.[4] හින්දු ආගමික විශ්වාස ද මේ සමාන ආකාරයකින් යුතුව ජනප්‍රිය බුද්ධාගමට අවශෝෂණය

කරගෙන, ඒවාට බෞද්ධ ආචාර විද්‍යාත්මක වටිනාකම් ආරෝපණය කරනු ලැබීය. උදාහරණයක් ලෙස ජනප්‍රිය හින්දු ආගමේ ඉතා සුලභ වන්නා වූ සතුන් බිලි දීමේ පූජා ජනප්‍රිය බුද්ධාගමින් මුළුමනින්ම පාහේ තුරන් කොට දමා ඇත. එහෙයින් කිරිබණ්ඩා නම් කපුරාල අප හා පැවසුවේ, නෑ යකුන්ගේ අනුග්‍රහය ලැබීම උදෙසා සිය යාතුකර්මයට දිය ගොඩ මස් අවශ්‍ය වෙතත්, සිය සිරුරින් ගත් රෝම ගස් පිළිස්සීමෙන් ඔහු ඒ සඳහා ආදේශකයක් නිර්මාණය කර ගත් බවය. මෙහි නව්‍යතර කිසිවක් නොමැත; මේ අදහස හුදෙක් ඔහු ජනප්‍රිය බෞද්ධාගමින් ණයට ගත්තා පමණි.

බටහිර පරිකල්පනයේ එන ආකාරයේ 'ආදිවාසීන්' හෝ 'ඇබෝර්ජින්වරුන්' හෝ 'වනචාරීන්' හෝ 'ගෝත්‍ර' බෞද්ධ විශ්වාස පද්ධතිය තුළ නොමැත. වැද්දන් පිළිබඳ වූ මිථ්‍යාව මගින් පැහැදිලිව කියැවෙන්නේ යක්ෂණියක ලෙස නිශ්චිතව අර්ථකථනය වී ඇති කුවේණිය හා විජයගේ සහවාසයෙන් වැද්දන් සම්භවය ලැබූ බවය. මොවුහු විජය ඇතුළු ඔහුගේ පරිවාර සේනාව හා දමිළ ස්ත්‍රීන් අතර වූ සම්බන්ධයෙන් උපන් සිංහල පරපුර තරමට ම දේශීය වෙති. මෑතක් වනතුරු මේ විස්මය ජනක දෙමුහුන්භාවය ශ්‍රී ලාංකිකයන් වෙතින් අභියෝගයකට ලක් නොවී තිබුණි. එහෙත් වඩාත් මෑතකාලීනව සිංහල අනන්‍යතාවට ඇති දෙමළ සම්භවය සාමූහික ස්මෘතියෙන් ගිලිහෙමින් පවතී. දිගු ඓතිහාසික වකවානුවක් පුරා වැද්දෝ සිංහලයන් හා බෞද්ධයන් බවට පත් වූහ; එසේ ම සැකයකින් තොරව බෞද්ධයෝ ද වැද්දන් බවට පත්වූහ. බොහෝ මානව විද්‍යාඥයන් ඉන්දියාව සම්බන්ධයෙන් සත්‍ය යැයි සිතූ සංකල්ප වැද්දෝ මග හැර ගියෝ ය: එනම් විශාලතර රාජ්‍ය ක්‍රමයකට අන්තර්ග්‍රහණය කර ගන්නා ලද කලෙක ගෝත්‍ර පහත් කුලවල තත්ත්වයට වැටෙන බවය. එහෙත් ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් නම් සත්‍යය වන්නේ එහි ප්‍රතිපක්ෂයයි. මා දන්නා තරමින් නම් වැද්දෝ වී ගොවීන් බවට පත්වෙද්දී බොහෝ අයෙකු තම වැදි අනන්‍යතාව අතහැර දමා ප්‍රධාන ගොවි කුලයේ ඇත්තන් බවට පත් වූහ. බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරයේ සීමාවට එපිටින් සිටිය ද ඔවුන් බිය එළ වූ අතර, ඔවුන් ගෞරවයට ද ලක් කරන ලදී.[5] ශිෂ්ටාචාරය යනු අධිපතිවාදී වූවක් බව නිසැකය. රජවරු බෞද්ධ ආගම ආරක්ෂා කරන බෞද්ධයෝ වූහ. එහෙත් මා දන්නා තරමින් නම් හිංසණය හා බලය යොදමින් බෞද්ධ රාජ්‍යය තුළට වැද්දන් අවශෝෂණය කර ගැනීමට

'අභ්‍යන්තර ජනපදකරණයක්' සිදු වී නොමැත (වේබර් 1976: 490-96). අවසාන වශයෙන් වැදි ආගම හෝ බෞද්ධ ගැමියන් අතර වූ දේශීය ආගමික ව්‍යවහාර තුළ හෝ (යකැදුරුකම, මළවුන් හා යක්ෂාවේශය හා දේව අනුග්‍රහය ලැබීම වැනි) එම ඇදහිලි නූතනත්වය කරා යොමු කළ හැකි ගතිකත්වයක් නොමැත. එකී ගතිකත්වය ලබාදෙන්නේ 19 වන සියවස අගභාගයේ සිට නූතනත්වය කරා යොමු වූ ප්‍රබල බලවේගයක් වූ ථේරවාද බුදු දහම මඟිනි.

පසු සටහන්

1. මේ නිබන්ධය නෙලුකා සිල්වාගේ සංස්කරණයෙන් යුතුව සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය මඟින් 2002 දී පළ කරන ලද *The Hybrid Island: Culture Crossings and the Invention of Identity in Sri Lanka* යන කෘතියේ පළ වූ *'Where have all the Veddas Gone?'* යන නිබන්ධයේ සිංහල පරිවර්තනයයි. මෙය පරිවර්තනය සඳහා ලබා දුන් අවසරය වෙනුවෙන් සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමයට සහ කර්තෘ මහාචාර්ය ගණනාත් ඔබේසේකරට සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වූ කොළඹ ආයතනයෙහි කෘතඥතාව පිරිනැමේ.

2. වැදි සංස්කෘතියෙහි බලපෑමට ලක් වූ හුදෙකලා ප්‍රත්‍යන්ත ගම්මාන සොයා ගැනුමට මට ආධාර කළ මගේ පර්යේෂණ සහකරුවා වන නන්දන වීරරත්නට මගේ කෘතඥතාව පිරිනැමිය යුතුය. එසේ ම ජේම්ස් සහ ලැරී රෝසන්ට ද මේ නිබන්ධයේ මුල් කෙටුම්පත කියවා දක්වූ අදහස් සම්බන්ධයෙන් ස්තුතිවන්ත වෙමි. වැද්දන් වශයෙන් වර්තමානයේ දී වර්ගීකරණය වී ඇති, දඩයමින් ජීවිකාව ගෙනයන ජනයා පිළිබඳව ඇති පුරාණතම සඳහන් කිරීම බෞද්ධ මහා වංශ කථාව වන *මහාවංශයේ* හමු වෙයි. විජය තම පරිවාර සේනාව කැටුව ආසන්න වශයෙන් ක්‍රි.පූ. හයවන සියවසේ දී ලක්දිවට ගොඩ බටුයේ ය. ඒ, බුදුන් වහන්සේ පිරිනිවි දිනයේදීමය. ඔහු මුල් වරට විවාහ වූයේ කුවේණි නම් යක්ෂණියක සමඟය; පසුව ඔහු ඇය අත්හැර දමා දකුණු ඉන්දීය රාජ කුමාරිකාවක සරණ පාවාගත් අතර, ඇය සමඟ ආ දෙමළ පරිවාර ස්ත්‍රීන් විජයගේ අනුගාමිකයෝ පාවා ගත්තෝ ය. මේ 'නීත්‍යානුකූල' විවාහයෙන් සිංහලයෝ ප්‍රභවය වූහ. කුවේණිය විජයට දාව ලද දරු දෙදෙනා මවගේ මරණයෙන් පසු වන වැදුණාහ. මහාවංශයට අනුව, ''ඔවුහු වේගයෙන් පළා ගොස් සමන්තකූටය කරා ගියෝ ය. වැඩිමලා වන සොහොයුරා වැඩිවිය පැමිණි විට තම බාල සොයුරිය සිය අඹුව වශයෙන් පාවා ගති. ඔවුන්ගේ පුත්‍රයෝ හා දියණිවරු සංඛ්‍යාවෙන් වැඩිවෙමින් රජුගේ අවසරය මත වනගත මලය කඳුකරයෙහි වාසය කළෝය. මොවුන්ගෙන් පුලින්දයෝ හට ගත්හ'. *මහාවංශයෙහි* දී විජයගෙන් පැවැතෙන්නෝ 'වැද්දන්' යනුවෙන් නොහැඳින්වෙන අතර දඩයක්කරුවන්ට දී ඇති වෙනත් අභිධානයක් වන පුලින්ද යන නාමයෙන් හඳුන්වා ඇත. එපමණක් නොව, සබරගමුවෙහි පිහිටි සමන් දෙවි අධිගෘහිතව සිටි ශ්‍රී පාදය හා 'දඩයක්-

කරුවන්ගේ පළාත' යන අරුත් දෙන සබරගමුව ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයෙහි ඔවුහු දිවි ගෙවූහ. මේ මුල් සඳහන් කිරීමට පසු බෞද්ධ වංශකථා වැද්දන් ගැන සඳහන් කරන්නේ ඉතා විරල වශයෙනි (අපට දකින්නට ඇති සැටියට නම් හොඳ කාරණාවක් හේතුවෙන්). කෙසේ වෙතත් 15 වන සියවසෙහි මැද භාගයෙහි රචිත "පරෙවි සන්දේශය" මහාවංශ මිත්‍යා කථාවට බුදුන් සිය ලංකාගමනයේ දී සිරිපතුල පිහිට වූ සමන්තකූටයට පහතින් වූ ප්‍රදේශයෙහි විසූ වැදි දියණිවරුන් ගැන සඳහන් කරයි.

3. මරණයෙන් සත්වන දිනයේදී හා තුන්මසක් ගිය තැන භික්ෂූන්ට මළ ගිය ඥාතියා උදෙසා දානමය පිංකමක් කිරීම බොහෝ සිංහලයන්ගේ සාමාන්‍ය චාරිත්‍ර විධිය වේ. මේ කපුරාලට මේ පළමු අවස්ථාව (සත් දිනක අවැමෙන් දෙන දානය) මගහැරී ගොස් ඇති සැටියකි.

4. *The cult of the Goddess Pattini* (පත්තිනි දෙවඟන ඇදහිල්ල) නම් මගේ කෘතියේ දී සුප්‍රසිද්ධ වැදි දඩයම් යාතුකර්මය සිංහලයන් අතර වෙනත් යාතුකර්මීය ව්‍යවහාරයක් බවට පරිවර්තනයවී ඇති අයුරු දක්වා ඇත්තෙමි (1985: 301-304).

5. මේ විෂයය පිළිබඳ වැඩිපුර කරුණු සඳහා කියවන්න කේ. එන්. ඕ. ධර්මදාසගේ සහ එස්. සමරසිංහගේ *The Vanishing Aborigines of Sri Lanka* යන කෘතිය (ධර්මදාස සහ සමරසිංහ 1990: 37).

ආශ්‍රේය පඨිත

Dharmadasa K.N.O. and S.W.R.de Smarasinghe (Eds.,)
1990. *Vanishing Aborgines: Sri Lanka's Veddas in Transition.* Kandy: ICES and New Delhi: Vikas Pblishing House.

Seligamnn C.G and Brenda Z. Seligmann
1911. *The Veddas.* Cambridge. Cambridge University Pess.

Tylor, E.B.
1 881. *Anthropoplogy: An Intoduction to Study of Man.* London: Macmillan & Co.

Weber, Eugene.
1976. *Peasents into Frenchmen.* Stanford: Stanford University Press.

මායිම් අනන්‍යතාව:
නූතනත්වය, නව ජනවාර්ගිකත්ව සහ ශ්‍රී ලංකාවේ බහු සංස්කෘතිවාදය බොඳ කිරීම

දරණී රාජසිංහම් සේනානායක

පරිවර්තනය:

සසංක පෙරේරා

අපට ඉතිහාසය අවශ්‍යයි; එහෙත් එය අවශ්‍ය වන්නේ දැනුම නැමැති උයනේ සිටින නොහික්මුණු රස්තියාදුකාරයෙකුට අවශ්‍ය ලෙස නොවේ (ෆ්‍රීඩ්රික් නීට්ෂෙ).

ජාතිකවාදය ඓතිහාසික යථාර්ථයක් ලෙස තේරුම් ගැනීමට නම්, ජාතිකවාදය විසින් ගොඩනගන ඉතිහාසයෙන් ඔබ්බට යෑම අනිවාර්ය වේ (සුදීප කවිරාජ්, 1992:1).

සන්දර්භගත කිරීම

ජනවාර්ගිකත්වයේ අනන්ත වූ ප්‍රතික්‍රමණ ඉතිහාසය විසින් පරාවර්තනය කරනු ලබන්නේ හුදෙක් ශ්‍රී ලංකාවේ පමණක් නොවේ. රෙනන්ගේ (1990) සිට ඇන්ඩර්සන් (1983) දක්වා ජාතිකවාදය පිළිබඳ න්‍යායාචාර්යවරුන් පෙන්වා දී ඇති පරිදි බොහෝ නූතන ජාතීන් තම පෞරාණිකත්වය නිපදවාගෙන ඇත.[1] සාමාන්‍ය වශයෙන්, නූතන ජාතික ඉතිහාස නිපදවීම සාක්ෂාත් කරගනු ලබන්නේ පහත සඳහන් ආකාරවලිනි:

අ) සංස්කෘතික වශයෙන් සම්මිශ්‍රිත හා සංකර අතීත යම් තෝරාගත් ආකාරයකට අමතක කිරීම;

ආ) නිර්ව්‍යාජ, පාරිශුද්ධ හා ස්ථාවර ලෙස තත්කාලීන ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ගොඩනැගීම;

ඇ) ඇත්ත වශයෙන්ම නූතන සමාජ දේශපාලන සැකසීම් වන විද්‍යාත්මක ලෙස පිළිගැනෙන අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග හා වර්ගීකරණ ඈත අතීතයට පරාවර්තනය කිරීම.

දශක දෙකක කාලයක් මුළුල්ලේ පවතින සන්නද්ධ අරගලයකින් පීඩා විඳින ශ්‍රී ලංකාව ද මේ නූතන ජනවාර්ගික-ජාතික අනන්‍යතා ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලියෙන් නිදහස් වී නොමැත. ඓතිහාසිකව, සිංහල හා දමිළ භාෂා ප්‍රජා අන්තර්-විවාහ මෙන් ම අනේක වූ සංස්කෘතික හා ආගමික භාවිත මඟින් එකට සම්බන්ධ වුව ද, ඔවුන් පශ්චාත් යටත්විජිත වකවානුවේදී මතු වී ඇත්තේ විරුද්ධවාදී ජාතික ප්‍රජා ලෙස ය. එසේ වුව ද, බොහෝ සෙයින් දිවයිනේ ඉතිහාසය හා ජාතිකවාදය ඒකභාවී වේ. එනම්, පශ්චාත්-යටත්විජිත ජනවාර්ගික අනන්‍යතා දේශපාලනය, ගැටුම් සහ වඩාත් මෑත කාලීන සන්නද්ධ අරගලවල ස්වභාවය හා සීමා සලකුණු කිරීම සඳහා දිවයිනේ ජනතාව හා අතීත පිළිබඳ යටත් විජිත හා නූතන ගොඩනැගීම් ඉපැරණි බෞද්ධ මිථ්‍යා;ඓතිහාසික වංශ කථා සමඟ අභිසරණය වී ඇත.[2] මේ අනුව පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතිකවාදය තුළ සුපැහැදිලි ලෙස ස්මෘතිය හා විස්මෘතිය පිළිබඳ දේශපාලනයක් ඇතුළත් වී ඇත. එමෙන්ම, මේ නිබන්ධයෙන් යෝජනා කිරීමට බලාපොරොත්තු වන ලෙසට මෙතුළ අනන්‍යතා ගොඩනැගීම පිළිබඳ වාර්ගික *විද්‍යාවක්* ද අඩංගු වේ.

මේ නිබන්ධය මඟින් ආමන්ත්‍රණය කරන කේන්ද්‍රීය ගැටලු විශ්වය පහත සඳහන් වේ: ඓතිහාසිකව සම්මිශ්‍රිත, බොහෝ විට සංකර වූ බහු සංස්කෘතික ප්‍රජා ජනවාර්ගික බණ්ඩන මත පදනම්ව ඒක වාර්ගික කණ්ඩායම්, ප්‍රජා හෝ ඇතැම් විට නූතන ජාතික රාජ්‍ය බවට පරිවර්තනය වන්නේ කෙසේද, කුමක් නිසා ද? මේ නිබන්ධය මගින් යටත්විජිතවාදී වාර්ගික විද්‍යාවට අනුව බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යය දේශීය ජන කොටස් සිතියම් ගත කිරීමේ දී සහ ප්‍රවර්ගීකරණය කිරීමේ දී නව සාමූහික අනන්‍යතා (මෙය ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ලෙස පාඨනය කළ යුතුය) යටත්විජිත කාලය තුළ උත්පාදනය කළ ආකාරය ගවේෂණය කෙරෙනු ඇත. එමෙන් ම, ශ්‍රී ලංකා රජය හා දමිළ ඊලාම් කොටි සංවිධානය අතර සිදුවන පශ්චාත්

යටත්විජිත සන්නද්ධ අරගලයේ දී පූර්වයෙන් සම්මිශ්‍රිත වූ මායිම් ප්‍රදේශ තුළ නූතන ජනවාර්ගික අනන්‍යතා වඩාත් තීව්‍ර වී ඇත්තේ කෙසේ ද යන්න ද ගවේෂණය කෙරෙනු ඇත. මීට පෙර ලියූ නිබන්ධයකින් (1999) මා අවධාරණය කර ඇත්තේ යටත්විජිත කාලය තුළ නිර්වචනය වූ වාර්ගිකත්වයට පත් නූතන ජනවාර්ගික අනන්‍යතා පශ්චාත් යටත්විජිත යුගය තුළදී තීව්‍ර වීමේදී, ඊට සම්පත් සඳහා තරඟ වැදීම, සංවර්ධනය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වැනි ක්‍රියාවලීන් ද බලපෑම් කළ බවය.

මේ අතරම, මේ නිබන්ධය ගවේෂණය කරන තවත් කාරණයක් නම්, *මහාවංශය* වැනි ඉපැරණි පඨිත වරණීයව කියැවීමෙන් සහ එකී කියවීම වාර්ගික වෙනස පිළිබඳ යටත්විජිතවාදී කතිකාව ද සමඟ ප්‍රකාශ කිරීමෙන් පාර-ඓතිහාසික, බොහෝදුරට එකිනෙකට සුවිශේෂී වූ සහ ද්වි-ධ්‍රැව සිංහල හා දමිළ ජනවාර්ගික ප්‍රවර්ග බිහිවීමට අවකාශ සැපයුවේ කෙසේ ද යන කාරණයයි. යටත්විජිතවාදී ජන සංගණන තුළින් මා පෙන්වා දෙන්නට උත්සාහ ගනු ලබන්නේ ද්වි-ධ්‍රැව ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ගොඩනැගීමේ මූල හා ක්‍රියාවලි යටත්විජිත කාලය දක්වා දිව යන බවය. එනම්, බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍ය විසින් විද්‍යාත්මක ක්‍රමයේ නියමනයන්ට අනුව (අනන්‍යතා පිළිබඳ නීති, පරස්පරතාවන්ගෙන් තොර වීම, මධ්‍ය මතිෂ්කරණ රීතිය) දේශීය අනන්‍යතා ගණන් කොට, ප්‍රවර්ගීකරණය කර, සහ නැවත සැකසීම කළ ආකාරය සොයා බැලීමය. මේ අනුව මා ගවේෂණය කිරීමට උත්සාහ කරනුයේ දේශීය අනන්‍යතා නවීකරණය, විද්‍යාකරණය හා වාර්ගීකරණය සිදු වූ ආකාරයයි. මෙමඟින් මා තර්ක කරනුයේ මේ ක්‍රියාවලිය නිසා දිවයිනේ නොයෙකුත් ප්‍රජා තුළ තිබූ සම්මිශ්‍රණය හා සංස්කෘතික සංකරත්වය පිළිබඳ පැරණි වාර්තා අමතක වූ බවයි; නොඑසේ නම්, එය අවතක්සේරුවට ලක් වූ බවයි. මේ ජනවාර්ගික හා භාෂාමය සම්මිශ්‍රණ ක්‍රියාවලිය පැරණි පාලි වංශ කථා වලින් ද මොනවට පැහැදිලි වේ. මේ වංශකථාවලින් පැහැදිලි වන ආකාරයට රාජකීය හා රදල විවාහ ද්‍රවිඩ සහ ආර්ය භාෂා කණ්ඩායම් අතර සිදුවුවා මෙන්ම උඩරට සිංහල කුමාරයන් හා දකුණු ඉන්දීය නායක්කර් කුමරියන් අතර ද විවාහ සම්බන්ධතා සිදුවුණි. මේ විවාහ ජනවාර්ගික හා භාෂා ප්‍රවර්ග අතර සිදුවුව ද, ඒවා රණකාමී ක්‍ෂත්‍රිය, නැතහොත් රාජකීය කුල කණ්ඩායම් තුළ පමණක් සිදුවිය (දේවරාජා 1992). මෙහි දී තේරුම් ගත යුත්තේ මේ

යුගවල ජනවාර්ගිකත්වයට වඩා කුල අනන්‍යතාව වැදගත් වූ අතරම, එය වාර්ගික පදනමක් මත කේන්ද්‍රගත වී නොතිබූ බවය. පැහැදිලිවම, *මහාවංශයේම* සඳහන් වන සිංහල ජනයාගේ ප්‍රභවය පිළිබඳ ආඛ්‍යානයෙන් දැක්වෙන ආකාරයේ ක්ෂත්‍රිය නැතහොත් රදල කුල අතර සිදුවූ ජනවාර්ගික-භාෂාමය සම්මිශ්‍රණය හා සංකරත්වය වඩාත් මෑත යුගවලදී අමතක වන්නේ ද දිවයිනේ අනේක ප්‍රජාවන්ගේ කුල අනන්‍යතාව පොදු කතිකාව තුළ මැකී යන්නේ ද යටත්විජිත වාර්ගික විද්‍යාව තුළින් මතු වූ 'වර්ගය' යන අදහස මත පදනම් වූ සිංහල හා දෙමළ යන නවීන අනන්‍යතා ප්‍රබල වීමත් සමඟය.

යටත්විජිතවාදී සංස්කෘතිය පිළිබඳ අදහස් දක්වා ඇති ශාස්ත්‍රඥයන් කිහිප දෙනෙකුම පෙන්වා දී ඇති පරිදි, වාර්ගික න්‍යාය පර්යේෂණයට ලක් කරන ලද්දේත් වඩාත් ව්‍යක්ත කරන ලද්දේත් යටත්විජිතවල ජීවත් වූ දේශීය කණ්ඩායම් විද්‍යාත්මක මිනුම් ක්‍රම මඟින් ගණන් කිරීම හා ප්‍රවර්ගීකරණය කිරීම හරහාය. 19 වැනි සියවසේ දී වාර්ගික චින්තනය ප්‍රබලවත්ම එහි පාක්ෂිකයන් ප්‍රමාණය ද වර්ධනය විය. මේ සන්දර්භය තුළ යුරෝපා පුනරුදය හේතුවෙන් මතු වූ ප්‍රගමනය පිළිබඳ දර්ශනය හා අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ අදහස්වල ගිලී සිටි බ්‍රිතාන්‍ය වාර්ගික විද්‍යාව සංවර්ධනය කර එය නව යටත්විජිත තුළ ක්‍රියාත්මක කෙළේ ස්වදේශීය ජනගහනය ප්‍රවර්ගීකරණයට, ශිෂ්ටත්ව මට්ටම් අනුව ඔවුන් ධුරාවලිගත කිරීමට සහ යටත්විජිත පාලනය සාධාරණීකරණය කිරීමටය. පාලනය සාධාරණීකරණය කිරීමේ කර්තව්‍යයට සංජානිත වාර්ගික ධුරාවලි මත පදනම් වූ ජනතාව බෙදා වෙන්කර පාලනය කිරීමේ භාවිතය ද ඇතුළත් විය (මම්ධානි 2001). ස්වදේශික ජනගහනය තුළ වූ සංස්කෘතික හා භාෂාත්මක වෙනස්කම් නවීන විද්‍යාත්මක වාර්ගික කේන්ද්‍රගත කිරීම තුළින් බැලීම නිසා දේශීය අනන්‍යතා දැඩි පරිවර්තනයකට භාජනය විය. මේ තත්ත්වය ශ්‍රී ලංකාව තුළ දැනට සිදුවෙන අනන්‍යතා ගැටුම මත තවදුරටත් බලපෑම් ඇති කරනු ලබයි. සිංහල හා දමිළ කණ්ඩායම් එකිනෙකින් බෙහෙවින් වෙනස් වූ හා අනන්‍ය සාධාරණ ආර්ය හා ද්‍රවිඩ වර්ග දෙකක් ලෙස සැලකීමේ ප්‍රචලිත ප්‍රවණතාව මෙහි ප්‍රතිඵලයකි.[3] ට්‍රව්ට්මන් පැහැදිලි කර දී ඇති පරදි සාවද්‍ය ලෙස ශබ්ද විද්‍යාව හා මානව වංශ විද්‍යාව එක් කිරීම, නැතහොත් භාෂාවට වර්ගය/ජනවාර්ගිකත්වය සමාන කිරීම තුළින් ඉන්දීය ශිෂ්ටාචාරය වාර්ගික පදනම මත අර්ථ කථනය කිරීමේ

පසුබිම සකස් කරන ලදී. මෙතුළින් සිදුවූයේ ආර්ය (ඉන්දු-යුරෝපීය) ප්‍රජාවන් ද්‍රවිඩ භාෂා ප්‍රජාවන්ට වඩා උසස්ය යන ප්‍රවාදය මතුවීම හා එහි බලගැන්වීමය (ට්‍රව්ට්මන් 1997).

ලංකාවේ, ශ්‍රී ලංකාවේ හා තැප්‍රොබේනයේ (මේවා යම් යම් යුගවල ශ්‍රී ලංකාව හැඳින් වූ නම් බව මතක තබා ගත යුතුය) අනන්‍යතා දේශපාලනය ජනවාර්ගික ප්‍රවේශයකින් පාඨනය කිරීමේ අණසක පතුරුවාලූ ක්‍රමය ප්‍රශ්න කිරීම සඳහා මේ නිබන්ධයේදී මම ප්‍රාචීනවාදය සහ යටත්විජිත මානව විද්‍යාත්මක ක්ෂේත්‍ර හා වස්තු පිළිබඳ විවේචන උපයෝගී කරගන්නට බලාපොරොත්තු වෙමි. සදාකාලිකවම ගැටුම්වල නිරතවී සිටින ඒකීය, වර්ගය මත පදනම් වූ ජනවර්ග පිළිබඳ අතිශය වෙහෙසෙකර වූ මානවවංශකරණය වෙනුවට, මේ නිබන්ධයෙන් මා උත්සාහ කරනුයේ බහුවිධ වූත් සංකීර්ණ වූත් සංක්‍රමණ මඟින් සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණය පිළිබඳව සහ නිරතුරුවම වෙනසට භාජනය වන අනන්‍යතා ගොඩනැඟීම පිළිබඳ ආඛ්‍යානයක් ගොඩනැඟීමටය. මේ ආඛ්‍යානය තුළ සංකර ඉතිහාස හා බහුවිධ උරුමයෙන්ගෙන් සමන්විත ද්‍රූපතක අනන්‍යතා ගතිකත්වය තුළ කුල හා ජනවර්ග අතර සිදුවෙන අන්තර් නිවේශනය පිළිබඳව ද සලකා බැලෙනු ඇත. සැබැවින්ම, මේ වන විට ද දිවයිනේ පවතින මානව විද්‍යාත්මක 'චූල සම්ප්‍රදායක්' මඟින් කුල සහ ජනවාර්ගික හා භාෂාමය අනන්‍යතා එකිනෙක වෙත අන්තර් නිවේශනය වූ ආකාරය හා විපර්යාසයට භාජනය වූ ආකාරය සොයා බලා ඇති අතර, ජන වාර්ගික 'අනෙකුන්' ලෙස ප්‍රවර්ගීකරණය වූවන් දේශීය කුල වශයෙන් සමාග්‍රහණය වූ ආකාරය ද පෙන්වා දී ඇත (රොබර්ට්ස් 1982, යාල්මන් 1971, ඔබේසේකර 1975). පරිස්සම් සහගත වූ ඉතිහාසඥයින් අතරට ගැනෙන ලෝනා දේවරාජා (1995) වැනි අය පෙන්වා දී ඇත්තේ මුසල්මානයන් වැනි ආගමික සුළු ජන ප්‍රජාවක් සුපැහැදිලි ආගමික හා සංස්කෘතික අනන්‍යතා පවත්වා ගන්නා අතරතුරදීම ව්‍යුහාත්මකව පැවැති සමාජ සංවිධානය තුළ සමාග්‍රහණය වූ ආකාරයයි. පුළුල්, එනමුත් අනම්‍ය නොවූ කුල ක්‍රමයක් තුළ ජනවාර්ගික අනෙකුන් ව්‍යුහාත්මකව අනුකලනය හෝ සමාග්‍රහණය කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය වඩාත් පැහැදිලිව පෙනෙනුයේ දමිළ දකුණු ඉන්දියාවෙන් සංක්‍රමණය වූ වෙරළබඩ කරාව, සලාගම හා දුරාව වැනි පහතරට සිංහල කුල සම්බන්ධයෙනි (රොබර්ට්ස් 1982).[4]

දිවයිනේ නොයෙකුත් ප්‍රජා, සංස්කෘති, සහජීවන විධික්‍රම හා ගැටුම් පිළිබඳ මතුවී ඇති 'චූල සම්ප්‍රදායේ' ශාස්ත්‍රීය දැනුමේ ආභාසය ලබමින් මෙ නිබන්ධයෙන් උත්සාහ කරනුයේ වෝල්ටර් බෙන්ජමින් වරක් පැවැසූ පරිදි, ඉතිහාසය දෘඩ විපරමකට ලක්කිරීමය (1968). බෙන්ජමින් ප්‍රකාශ කෙළේ ඓතිහාසික භෞතිකවාදියාගේ භූමිකාව නම් "අවදානම් සහගත අවස්ථාවලදී ක්‍ෂණිකව ස්මෘතිය සමාග්‍රහණය කර ගැනීම බවයි" (බෙන්ජමින් 1968). නොඑසේනම්, "පීඩිත අතීතය බේරා ගන්නා ලෙසය" (බෙන්ජමින් 1968). ඔහු මේ අදහස් දක්වමින් සිය (ඉතිහාසයේ දර්ශනය පිළිබඳ ප්‍රවාදය) යන කෘතිය රචනා කෙළේ බටහිර යුරෝපයේ ඇතැම් පළාත්වල ජර්මානු වාර්ගික පාරිශුද්ධත්වය හා උත්තරීතරත්වය පිළිබඳ ආඛ්‍යානවල බලයේ සාධාරණීකරණය හරහා ජනවාර්ගික - ආගමික, 'අනෙකුන්' සුළුජන ප්‍රජාවන් හා සංකරයන් විනාශ කිරීම ඇරඹූ දීර්ඝ හදිසි මොහොතක් තුළය.[5] මේ නිබන්ධය තවත් හදිසි මොහොතක් තුළ ස්ථානගත කෙරේ. එනම්; යුද්ධයෙන් පීඩිත වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාව තුළය. මේ තුළ සිංහල හා දෙමළ ජනවාර්ගික ජාතිකවාදී ඉතිහාස, 'පාරිශුද්ධ' අනන්‍යතා, භූමි ප්‍රදේශ, නිජබිම් පිළිබඳ අදහස් උත්පාදනය කිරීමේ දී එකිනෙකා පිළිබිඹු කිරීමක් මෙන්ම අනුකරණය කිරීමක් ද සිදුවිය. තවද මෙකී ජාතිකවාදී ඉතිහාස මඟින් ජාතික හෝ ප්‍රාදේශීය මට්ටමින් ඒකාධිපතිත්වය මෙන්ම ජනවාර්ගික ශුද්ධකරණ ක්‍රියාවලීන් ද සාධාරණීකරණය කෙරුණි. තවදුරටත්, මේ නිබන්ධය යටත් විජිත ලංකාවේ ජන සංගණන විශ්ලේෂණ ආශ්‍රයෙන්, යටත්විජිත මානව වංශ ලේඛන පාඨනය කිරීමෙන් සහ සංස්කෘතික වශයෙන් සම්මිශ්‍රිත 'මායිම්' ප්‍රදේශයක කළ ක්‍ෂේත්‍ර අධ්‍යයන ද අනුසාරයෙන් තත්කාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ නිල හා ජාතිකවාදී ඉතිහාස තුළ මෙන්ම අනන්‍යතා දේශපාලනය තුළ ද සැඟවී ගිය සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණය හා සංකර බව පිළිබඳ අධ්‍යයන ප්‍රකෘතිමත් කිරීමට ද උත්සාහයක් ගනු ඇත. තවද, 1983 වසරේ සිට දශක දෙකක පමණ කාලයක් තුළ රජය සහ දෙමළ ඊලම් කොටි සංවිධානය අතර ඇති වූ සන්නද්ධ අරගලය නිසා කාලයකට පෙර ද්වීභාෂික වූත්, සංස්කෘතිකව සම්මිශ්‍රිත වූත්, සංකර වූත් දිවයිනේ මායිම් ප්‍රදේශ තුළ නව ජනවාර්ගිකත්ව හා අනම්‍ය අනන්‍යතා ජනනය වී ඇත්තේ කෙසේද යන්නත් සොයා බැලෙනු ඇත. මෙහිදි මායිම් ප්‍රදේශ ලෙස මා සලකන්නේ උතුරු මැද වන්නි ප්‍රදේශ වේ. සන්නද්ධ අරගලය ව්‍යාප්තවත්ම ශීඝ්‍රයෙන් දිවයිනේ බහු සංස්කෘතික හා සංකර අතීතය සඟවා දමා තිබේ.

මෑතකදී යුගෝස්ලාවියාවේ සහ රුවන්ඩාවේ සිදුවූවාක් මෙන් තත්කාලීන සන්නද්ධ අරගල සන්දර්භ තුළදී, ඓතිහාසිකව සම්මිශ්‍රිත වූ බහු-සංස්කෘතික හා සංකර ප්‍රජාවන්ට ජීව විද්‍යාත්මක, සංස්කෘතික හා *භෞමික පාරිශුද්ධතාව* යන කරුණු මත තම අනන්‍යතා ප්‍රති-නිර්මාණය කර ගැනීමට සිදු වී ඇත. දශක දෙකකට වැඩි කාලයක් මුළුල්ලේ ශ්‍රී ලංකාවේ ත්‍රිවිධ හමුදා සහ එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය අතර ඇවිළී ගිය සන්නද්ධ අරගලය හේතුවෙන් සිංහල බෞද්ධ සහ දෙමළ ජනවාර්ගික ජාතිකවාදී ඉතිහාස ලියලා යන්නට විය. මේ ඉතිහාස වඩාත් සංකීර්ණ වූ ශාස්ත්‍රීය දැනුමෙන් වරණීය ආකාරයකට කරුණු උකහා ගත් අතර, ඒවා ජනවාර්ගික අර්බුදය තීව්‍ර කිරීමට යොදා ගන්නා ලදී. සිංහල හා දමිළ ජාතිකවාදී ඓතිහාසික ආඛ්‍යාන එක් කරුණක් සම්බන්ධයෙන් පොදු එකඟතාවක් ඇති කර ගෙන තිබේ. එනම්, මේ කණ්ඩායම් දෙකම අතීතයේ මෙන්ම වර්තමානයේදී ද එකිනෙකින් සුවිශේෂ වූයේය යන පූර්ව නිගමනයයි. මේ ජාතිකවාදී ඉතිහාස මඟින් දිවයිනේ නොයෙකුත් පළාත්වල දැක ගත හැකි වූ සම්මිශ්‍රිත ජනාවාසකරණය, අන්තර් විවාහ සහ ද්වි-භාෂික හා ද්වි-සංස්කෘතික ප්‍රජා පිළිබඳ 'අනෙක්' ඉතිහාස මකා දැමේ. ජනවාර්ගික ජාතිකවාදී ඉතිහාසයේ පුළුල් ව්‍යාප්තිය නිසා සිදුව ඇත්තේ සංකර අනන්‍යතා, මිශ්‍ර විවාහ හෝ බහු සංස්කෘතික දිවයිනක පවතින බහුවිධ වෘත්තාන්ත පිළිබඳ සමස්ත අදහසම බල රහිත කිරීමය. කොටින්ම කියතොත්, යටත් විජිත මානව වංශකරණය මෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත ජාතිකවාදී ඉතිහාසකරණය මඟින් ද සිදු කෙරනුයේ ජනවාර්ගික මායිම් අතික්‍රමණය කිරීම සහ බහුවිධ හා අතික්‍රමණික අනන්‍යතා පිළිබඳ කථා කිරීම පවා අසීරු කිරීමය. මේ නොහැකියාව තුළට කුල, පන්ති හෝ සමාජ ලිංගික අනන්‍යතා ද ඇතුලත් වේ. එසේම, මෙකී අඛ්‍යානවලින් සිදුවන්නේ ඓතිහාසික කර්තව්‍යයේ කෙටි කාලීන ස්වභාවය බොඳ කිරීමය.

මීට ප්‍රතිවිරුද්ධව මා යෝජනා කරනුයේ ඉතිහාසය පිළිබඳ යොදාගත යුතු ප්‍රතිරූපය මීට වඩා වෙනස් විය යුතු බවය. එනම්, නිරතුරුවම එක මත එක ලියන ලද, සෙල්ලිපියක ප්‍රතිරූපයට සමාන විය යුතු බවය. මෙහිදී මා අදහස් කරනුයේ ඉතිහාසකරණයේදී නව ආඛ්‍යාන ගොඩ නගන අතරතුරදීම පැරණි ආකෘතිවල යම් සේයාවක් තව දුරටත් සොයා ගත හැකි බවය. එමෙන්ම, මෙහිදී මා යෝජනා

කරන ඉතිහාසකරණ හා අනන්‍යතා සම්ප්‍රදාය සංක්‍රමණිකයාට ද, සංචාරකයාට ද, මායිම් ප්‍රදේශ තරණයකරන්නාට ද, ආගම් විරෝධියාට ද, පිටුවහලාට ද එකසේ බලපායි. දකුණු ආසියාව තුළ මේ විකල්ප ඉතිහාසය ප්‍රකාශ කිරීමේ සම්ප්‍රදාය අන් කවර ස්ථානයකට වඩා මැනැවින් අඩංගු වී ඇත්තේ සල්මාන් රුෂ්ඩිගේ කෘතිවලය. උදාහරණයක් ලෙස, *Midnight's Children* (රෑ මැදියම දරුවෝ) කෘතියෙන් මතුවී එන ඉන්දීය බණ්ඩනය පිළිබඳ බහුවිධ, පරස්පර විරෝධී හා දේශීය කටහඬවල් සිය ගණන ද, *The Moor's Last Sigh* (මුසල්මානයාගේ අවසන් සුසුම) කෘතියෙන් කියැවෙන මලබාර් නගර රාජ්‍යයේ සංකර හා විශ්වව්‍යාපී අවකාශය ද සලකා බැලිය හැකිය. මෙතුළින් මතුවන්නේ දකුණු ආසියානු අනන්‍යතා පිළිබඳ ප්‍රති-ඉතිහාසයක් වන අතර, ඒ සන්දර්භය තුළ කුල, ආගම් සහ ජනවර්ග එකිනෙක හා බැඳෙමින් මතු කරන්නේ ඒකීය පොදු අවකාශයක් තුළ දිග හැරෙන බහුස්වනීය ඉතිහාසයක්ය. මේ බහු සංස්කෘතික ලක්ෂණ වඩාත් විවෘතව සමරනු ලබන්නේ රුෂ්ඩිගේ අන් කෘතිවලට වඩා *The Satanic Verses* (සාතන්ගේ ගීතිකා) කෘතිය තුළය. ඔහුගේ වචනවලට අනුව එකී කෘතියː

> මානවයන්ගේ නව හා නොසිතූ එක්වීම්වලින් ද, සංස්කෘතිවලින් ද, අදහස්වලින් ද, ජන කොටස්වලින් ද, චිත්‍රපටවලින් ද, ගීතවලින් ද මතුවෙන සංකර බව, අශුද්ධභාවය, මිශ්‍රවීම හා පරිවර්තනය වීම සමරයි. එය වාර්ගික සම්මිශ්‍රණය ඉහළින් අගය කරන අතරම පාරිශුද්ධත්වයේ අධිනිශ්චිත බව පිළිබඳ බිය පළ කරයි. නැවුම් බව ලොවට පැමිණෙන්නේ මුසුව, සම්මිශ්‍රිත බව හා අනං මනං තුළිනි. මහා පරිමාණ සංක්‍රමණය ලොවට දායාද කරනුයේ මේ හැකියාවය (රුෂ්ඩි 1991).

මේ නිබන්ධයේ ප්‍රථම කොටසින් තත්කාලීන සන්නද්ධ අරගලය නිසා අති විශාල ප්‍රචණ්ඩත්වයකට මුහුණ පෑ මායිම් ප්‍රදේශයක වෙනස්වෙනසුලු අනන්‍යතා සහ සහජීවනය පිළිබඳ සැඟවුණු ඉතිහාසය මතුකර ගැනීමට උත්සාහ කෙරෙනු ඇත. මේ සන්නද්ධ අරගලය නිසා නිල වාර්තාවලට අනුව දිවයින පුරා හැට දහසක ජනගහනයක් මිය ගොස් ඇති අතර, රටේ ජනගහනයෙන් සියයට 5 හා 10 අතර ප්‍රමාණයක් අවතැන් වී ඇත. මෙමගින් සිදුවී

ඇති අන් යථාර්ථය නම් වරක් බහු-සංස්කෘතික ප්‍රජා ලෙස පැවැති ජන කොටස් විනාශ වී යෑමය. මගේ විශ්ලේෂණය දැනට ජනප්‍රිය මාධ්‍ය විසින් 'මායිම් ප්‍රදේශ' ලෙස හඳුන්වන සංස්කෘතික වශයෙන් සම්මිශ්‍රිත දිවයිනේ උතුරු, නැගෙනහිර හා උතුරු මැද පළාත්වල කරනු ලැබූ ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන මෙන්ම මේ ප්‍රදේශවල රාජකාරී කළ හා ජීවත් වූ යටත්විජිත නිලධාරීන්ගේ මානව වංශ ලේඛන ද යොදා ගනු ඇත. මේ මායිම නැතහොත් ඛණ්ඩනය දිවයිනේ එක් ප්‍රදේශයක සිට අන් ප්‍රදේශයක් දක්වා විහිදී යයි. එනම්, බටහිර වෙරළේ පිහිටි මන්නාරමේ සිට, වව්නියාවට, හා නැගෙනහිර මුහුදු වෙරලේ පිහිටි ත්‍රිකුණාමලය හා මඩකලපුව දක්වා ද විහිදී යයි.[6] මානව විද්‍යාත්මක ක්ෂෙත්‍ර අධ්‍යයන කෙටි හා දීර්ඝ කාල පරිච්ඡේද තුළ මායිම් කලාපවල සිදුකරන ලද්දේ වසර 1994 සිට 2000 දක්වා කාලය තුළය. දිවයිනේ මේ ප්‍රදේශ යුද්ධය හා සාමය චක්‍රීය වශයෙන් අත්විඳ ඇත. මේ කාල තුළ, එනම් ප්‍රචණ්ඩ සන්නද්ධ අරගලයේ දීර්ඝ වකවානු තුළ සාමාන්‍ය වැසියන් බෝම්බ හෙළීම්වලට නිරතුරුවම මුහුණ දුන් අතරම අවතැන් වීම් ද සිදුවිය. අවතැන්වීමේදී පුද්ගලයින්ට වාර්ගික පදනම අනුව වෙන් කිරීම්වලට ද මුහුණ පෑමට සිදු විය. එනම් දශක දෙකක පමණ කාලයක් මුළුල්ලේ එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය හා රජයේ හමුදා අතර සිදුවූ සන්නද්ධ ගැටුම් නිසා මේ ප්‍රදේශවල තත්ත්වාකාර මායිම්/ඛණ්ඩන ඇතිවූ අතර, කලකට පෙර බහු සංස්කෘතික ප්‍රජා ලෙස සිටි කොටස් අතර මේ වන විට ඒක-ජනවාර්ගික හා ඒක-සංස්කෘතික අනන්‍යතා ගොඩ නැගී ඇත.[7]

මේ නිබන්ධයේ දෙවන කොටසින් මායිම් ප්‍රදේශ පිළිබඳව ලියැවුණු මානව වංශ ලේඛන නැවත පිරික්සීමට ලක් කෙරෙනු ඇත. එසේ කරනුයේ යටත්විජිත 'ජනවාර්ගික' අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග ගොඩනැගීමේ ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීම සඳහාය. මේ ක්‍රියාවලිය ක්‍රියාත්මක වූයේ දිවයිනේ ජීවත්වූ 'ස්වදේශිකයින්' සිතියම් ගත කිරීමට, ප්‍රවර්ගීකරණයට, නියෝජනය කිරීමට, පර්යායගත කිරීමට හා අවසානයේදී පාලනය කිරීම සඳහා විද්‍යාත්මක ප්‍රවර්ගීකරණයේ නීති යොදාගත් යුගයකදීය. මෙහිදි මවිසින් යටත්විජිත ජන සංගණනවලදී සංකර ස්වදේශිකයන් ප්‍රවර්ගීකරණයට හා ගණනය කිරීම සඳහා විද්‍යාත්මක ක්‍රම භාවිත කළ ආකාරය ද, සංස්කෘතික රටා මත යටත්විජිත වාර්ගික විද්‍යාව ආරෝපණය කිරීමෙන් සිදු වූ ඥාන විභාගාත්මක ප්‍රචණ්ඩත්වය ද ගවේෂණය කෙරේ. විද්‍යාත්මක

ක්‍රමයේ නීති; ස්වභාවික ප්‍රපංච සම්බන්ධයෙන් ප්‍රයෝජනවත් විය හැකිය. එනමුදු එය බහුවිධ, නිරතුරුවම වෙනස්වෙන හා අතිච්ඡාදනය වන සංස්කෘතික අනන්‍යතා සමතලා කොට ඒවා සනීකරණය කරයි. මේ අයුරින් මේ නිබන්ධය තුළින් මතු කෙරෙන තර්කයක් වන්නේ නවීන, වර්ගය මත පදනම් වූ විද්‍යාත්මක ප්‍රවර්ගීකරණ පද්ධතියක් ආරෝපණය කිරීම නිසා යටත් කළ සමාජ තුළ දීර්ඝ කාලීන ප්‍රතිවිපාක මතු වූ බවයි. මෙහිදී සිදු වූයේ මිශෙල් ෆුකෝ ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට පාලනයේ තාක්ෂණ යොදා ගනිමින් ස්වදේශීය අනන්‍යතා ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීමය. මේ යටත්විජිත වාර්ගික ප්‍රවර්ගීකරණ පද්ධතිය මඟින් අන්‍යෝන්‍ය වූ බහිෂ්කාරක නවීන 'ජනවාර්ගික' අනන්‍යතා උත්පාදනය කරන අතර, දිවයිනේ ප්‍රචලිතව තිබූ සංස්කෘතික සහජීවනය හා සංකරත්වය පිළිබඳ ඉතිහාසය බල රහිත කරන ලදී.

පැරණි හා නව මායිම් සහ සංකරත්වය පිළිබඳ ගැටලුව

නවීන ජාතික රාජ්‍යයන්හි මායිම්වල හෝ පරිධියේ ඇසිය හැකි වෘත්තාන්ත බොහෝ විට අණසක සහිත කේන්ද්‍රවල උත්පාදනය කෙරුණු ඉතිහාසය හා අනන්‍යතාව පිළිබඳ ජාතිකවාදී ආඛ්‍යාන ගැටලු විශ්වයකට භාජනය කරයි. මෙහිදි මා අණසක සහිත කේන්ද්‍ර ලෙස සලකන්නේ කොළඹ හා යාපනයයි. මේ ජාතිකවාදී ආඛ්‍යාන මඟින් ප්‍රචණ්ඩත්වය සාධාරණීකරණය හා සුජාතකරණය කරනු ලබයි. භූමිය සඳහා රජයේ සන්නද්ධ හමුදා හා එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය අතර සිදු වූ ගැටුම් ව්‍යාප්තවත්ම, ශ්‍රී ලංකාවේ ආභ්‍යන්තරික, ප්‍රාදේශීය හා පරිපාලන මායිම් වෙනස් වී ඇති අතරම, ඒවා ඇතැම් විට සනීකරණය හා වඩාත් නම්‍ය ද වී ඇත. මේ ක්‍රියාවලිය තුළින් වන්නි ප්‍රදේශය හරහා තත්ත්වාකාර ඛණ්ඩනයක් ක්‍රමයෙන් ඇති වී තිබේ. මෙහිදී මායිම යනු දකුණින් රජය විසින් පාලනය කරන හා උතුරින් එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය විසින් පාලනය කරන ප්‍රදේශ අතර පිහිටි පුළුල් භූමි ප්‍රදේශයකි. ඇතැම් කාලවලදී එල්.ටී.ටී.ඊ. නායකත්වයේ රහසිගත බල මූලස්ථානය පිහිටියේ ද මේ ප්‍රදේශයේමය. වසර ගණනාවක් මුළුල්ලේ මේ මායිම උතුරේ සිට දකුණට හා දකුණේ සිට උතුරට පුද්ගල ගමනාගමනය අහුරා දමනු ලැබීය. මේ මායිම් නැතහොත් ඛණ්ඩිත ප්‍රදේශය තුළ අවතැන් වූවන්, සරණාගත කඳවුරු හා යුද

කඳවුරු දැකගත හැකි අතර, එමඟින් දිවයින හරහා නව පරිධියක් සනිටුහන් කර ඇත. ඇස්තමේන්තුවලට අනුව වසර 1983 සිට උත්සන්න වූ සන්නද්ධ අරගලය නිසා ආභ්‍යන්තරිකව අවතැන්වූවන්ගෙන් 78% දමිළයෝ ද, 13% මුසල්මානයෝ ද, 8% ක් සිංහලයෝ ද වූහ.[8]

සන්නද්ධ කණ්ඩායම් අතර හටගත් ප්‍රචණ්ඩත්වය නිසා සිදු වූ ජන අවතැන්වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වූයේ මායිම් ප්‍රදේශයේ පැතිර තිබූ බහු සංස්කෘතික හා සංකර ප්‍රජා හා සහජීවන සම්ප්‍රදායයන් විනාශ වීමය. එසේ වුව ද, ඇතැම් පුරාණ ගම්මානවල සිංහලයෝ, දමිළයෝ, මුසල්මානයෝ, බෞද්ධයෝ, ක්‍රිස්තියානිහු හා හින්දූහු තවදුරටත් සහජීවනයෙන් වෙසෙමින් එකිනෙකාගේ බස් වහරන අතරම එකිනෙකාගේ දෙවියන් ද අදහති. එනමුදු අද දින මෙය සිදුවන්නේ ඉමහත් අපහසුතා සහ උභයාර්ථිත තත්ත්ව තුළය. මායිම් ප්‍රදේශයේ විසූ බොහෝ දෙනා එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය හා රජය අතර ඇති වූ සටන් සහ සංහිඳියා අවස්ථාවලදී අනේක වර අවතැන් වූහ (ඩෙන්ස් 1994). තම ගම්වලට නැවත පැමිණියවුන් එසේ කරනු ලැබුවේ සරණාගත කඳවුරුවල ආධාර මත ජීවත් වීමෙන් විඩාපත්ව සිටි බැවිණි. වසර 1994 දී සාම සාකච්ඡා පිළිබඳ කථා මධ්‍යයේ කුමාරතුංග රජය බලයට පැමිණි විට, එතෙක් අවතැන්ව සිටි ප්‍රාදේශීය සුළු ජන කොටස් වල් වැදී තිබූ තම කෙත් බිම්වලට හා අලි ඇතුන් වනසා දැමූ නිවෙස්වලට නැවත පැමිණියහ. ඔවුන් එසේ කෙළේ සාමය පිළිබඳ බලාපොරොත්තු සහ අභිනවයෙන් පත් වූ පොදු ජන සන්ධාන රජයේ නැවත පදිංචිකිරීමේ මූල්‍ය ප්‍රතිපාදන පිළිබඳ පොරොන්දු විශ්වාස කරමිනි. එසේ වුවද, ගැටුම් කාල පරිච්ඡේදය තුළ බලයෙන් අවතැන් කිරීම හා ජනවාර්ගික පාරිශුද්ධකරණය ද නිසා, කලකට පෙර සංකර හා බහු සංස්කෘතික ලක්ෂණ දැනවූ මායිම් ප්‍රදේශය විනාශ වී ගොස් ඇත. තවද, ඉදිරි ආරක්ෂක වළල්ල නම් වූ හමුදා මායිමක් සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණය මත පදනම් වූ පැරණි මායිම වෙනුවට පැන නැගී ඇත. මේ අතරම සිවිල් පරිපාලනය හා නීතිය සහ සාමය බිඳවැටී ඇත. එනිසාම පාර-හමුදා (කල්ලි) ආරක්ෂණ බලමණ්ඩල වශයෙන් විකල්ප හා තරඟකාරී බල ව්‍යුහ ලෙස මතුවී ඇති අතර, මේ කලාපය තුළ ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් යුද්ධය ලබන දේශපාලන ආර්ථිකයක් ද ගොඩ නැගී ඇත (රාජසිංහම්-සේනානායක 2001).[9]

භූගෝලීය වශයෙන් නව මායිම නැතහොත් ඉදිරි ආරක්‍ෂක වළල්ල මෘදු ආරුක්කුවක හැඩයෙන් යුක්තව දිවයින තිරස් අතට වෙන්කරමින් බටහිර සිට නැගෙනහිරට විහිදී යයි. එය වෙරළබඩ ප්‍රදේශවලදී වඩාත් දකුණට ද අභ්‍යන්තරයේදී වඩාත් උතුරු දෙසට ද විහිදේ. ඇතැම් ස්ථානවල සාරවත් හරිත දනව් මෙන්ම වියළි කලාපයේ දූවිලි සහිත තැනිතලා හා ලඳු වන පෙත් ද ඇතුළත් කර ගනිමින් මේ මායිම සැතපුම් ගණනාවක් ඔස්සේ විහිදී යයි. 1983 වසරේ සිට ජනප්‍රිය සන්නිවේදන මාධ්‍ය තුළ මෙන්ම සහනාධාර හා සංවර්ධන කටයුතුවල නියැළි රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන ප්‍රජාව අතර ද මේ ප්‍රදේශයේ ඇති ගම්මාන 'මායිම් ගම්මාන' ලෙස හඳුන්වන්නට යෙදුණි. මේ මායිම ආශ්‍රිතව යුද්ධය හා සාමය අනුනාද වූයේ විස්මිත අයුරිනි. මායිම මඟින් ඊටම අදාළ බිය, සහයෝගය හා සහජීවනය පිළිබඳ (සැඟවුණු) ආර්ථිකයක් බිහිකෙරී ඇත. ශ්‍රී ලංකා යුද හමුදාව, එල්.ටී.ටී.ඊ. සාමාජිකයෝ, වෙනත් පරා-හමුදා කල්ලි, මායිම් වැසියෝ සහ ගැටුමේ අන් සුළු පාර්ශ්වකරුවෝ ඇතැම් විට නොසන්සුන් යුද විරාමයක් පවත්වා ගැනීමට සමත් වෙති. (රාජසිංහම් - සේනානායක 1999). ඇතැම්විට විශේෂයෙන් සරණාගතයන්ගේ හා සාමාන්‍ය වැසියන්ගේ උන්නතිය සඳහා මෙන්ම පෞද්ගලික වාසි සඳහා ද සතුරෝ සහයෝගීව කටයුතු කරති. එහෙත් වෙනත් අවස්ථාවල යුද්ධය වඩාත්ම කෲර ලෙස ඇවිළී යන්නේ ද මේ ප්‍රදේශවලමය. ලෙයට ලෙය යන තර්කය මඟින් අවුළුවන සමූහ ඝාතන පිළිබඳ කෲර මතකයන් මුල්බැස ඇත්තේ ද මේ භූමි භාගයේමය. එමෙන් මායිම තුළදී නොහොත් ස්ථාන හා බැඳි නම් ද ඉඩම් ජනපදකරණය හා අරගලය සමඟ වෙනසකට භාජනය වේ. උදාහරණයක් ලෙස මානෙල් ආරු වැලි ඔය ලෙස දෙමළෙන් සිංහලයට විකාශනය වන්නේ මෙපරිද්දෙනි.

දිවයිනේ අග නගරය වන කොළඹින් පරිබාහිරව සංස්කෘතික වශයෙන් අතිශයින් බහුවිධ වූ ප්‍රදේශවලින් එකක් ලෙස වන්නි මායිම් කලාපය හඳුන්වා දිය හැකිය. ජනවාර්ගික වශයෙන් එම ප්‍රදේශය තුළ ආභ්‍යන්තරිකව අවතැන් වූ දමිළයන්, සිංහලයන්, මුසල්මානයන්, මැලේවරුන් හා බර්ගර්වරුන් ජීවත් වන අතර, ඉන් ඇතැමුන් අන්තර්-විවාහවලට එළැඹී ඇත. ආගමික වශයෙන් මේ ප්‍රදේශ තුළ බෞද්ධයන් හින්දූන්, මුසල්මානයන් හා ක්‍රිස්තියානින් ජීවත්වන අතර, ඔවුහු මේ ආගමික දේව ධුරාවලි හා සබැඳි දෙවිවරු

සියලු දෙනාම හෝ ඔවුන්ගෙන් ඇතැමුන් හෝ අදහති. නොඑසේ නම්, ඒ කිසිවෙකු හෝ නොඅදහති. එමෙන්ම, මේ නව මායිම් ප්‍රදේශ ජාත්‍යන්තර ආධාර ආයතනවල අධීක්ෂණයට හා පරිපාලනයට ද නතු වී තිබේ. ශ්‍රී ලංකා රජයේ හා එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ සහයෝගය ඇතිව ක්‍රියාත්මක වන මේ සංවිධාන අතරට එක්සත් ජාතීන්ගේ සරණාගත මහකොමසාරිස් කාර්යාලය සහ ඔක්ස් ෆැම් හා අන් රාජ්‍ය නොවන සහනාධාර සංවර්ධන සංවිධාන ද ඇතුළත් වේ. එනමුදු ශ්‍රී ලංකේය රජය නිල වශයෙන් මේ අතිශයින් ව්‍යාප්ත වූ මායිම් ප්‍රදේශයේ පැවැත්ම නොපිළිගනී. මන්දයත්, එය තත්ත්වාකාර බෙදීමක් බවට පත්ව තිබෙන නිසාත්, එය පිළිගැනීම යනු එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය වෙනම රාජ්‍යයක් සඳහා දියත් කර ඇති අරගලයේ අර්ධ ජයග්‍රහණයක් වශයෙන් පිළිගැනීමට සිදුවෙන නිසාත්ය.

එහෙත් වෙනත් ආකාරයකින් බලන කළ මෙය පැරණි මායිම් ප්‍රදේශයකි. මෙම ප්‍රදේශය යටත්විජිත පරිපාලන නිලධාරියෙකු වූ ද, ලංකා පුරාවිද්‍යා කොමිසමේ (එච්.සී.පී බෙල්ගේ නායකත්වය යටතේ) සාමාජිකයෙකු වූ ද ඉඩම් දෙපාර්තමේන්තුවේ නිලධාරියෙකු වූද (1908) යටත් විජිත කම්කරු නිලධාරියෙකු වූ ද (1911) ජෝන් ස්ටිල් විස්තර කෙළේ මෙසේ යː

> එංගලන්තයේ මෙන්ම ලංකාවේ උතුරු ප්‍රදේශයේ ද වාර්ගික කණ්ඩායම් දෙකක් මුණ ගැසෙන මායිමක් පවතී... සිංහල හා දෙමළ පිරිසක් මුණ ගැසෙන උතුරු මායිම වන්නිය වශයෙන් හැඳින්වුණු ප්‍රදේශය පුරා වැටී ඇත. වන්නිය යන වචනය සිංහල විශේෂණ පදයක් වන 'වල්' යන්නට සමීපවෙන අතර, එයින් වනගත හෝ වනාන්තරය යන අර්ථය සම්පාදනය විය. එමෙන්ම එය බටහිර භාවිතයේ ඇති වල්ඩ් *(wald)*, වීල්ඩ් *(weald)*, වොල්ඩ් *(wold)* හා ඇතැම්විට වයිල්ඩ් *(wild)* යන වචන සමග ද සම්බන්ධ විය හැකිය. එමෙන්ම, වන්නිය ඝන වනාන්තර ප්‍රදේශයකි. බොහෝ දුරට එහි දකුණු පාර්ශ්වයේ ජීවත්වන්නේ සිංහලයන් වන අතර, තවමත් වැද්දෝ කීප දෙනෙකු ද එහි වාසය කරති. තමන්ගේ භාෂාව මේ වන විට නැතිවී ගොස් ඇති හෙයින් ඔවුහු ඉතාමත් මධ්‍යස්ථ ලෙස සිංහල හෝ දෙමළ කථා කරති. එසේ කිරීමේ දී ඔවුහු කථාබහක් මැදදී එක් භාෂාවකින් අනෙකට

> උත්සාහයකින් තොරව මෙන්ම එක් බසකට සුවිශේෂ ඇල්මක් නොදක්වමින් මාරු වෙති. මේ ප්‍රදේශයට උතුරින් හා වන්නියේ අන් ප්‍රදේශ පුරා ජීවත් වන්නේ එක් එක් කුලවලට අයත් දෙමළ ජනයාය. ඔවුන් එක් වන්නේ එකිනෙකා වන්නියාර්වරුන් ලෙස හඳුන්වා ගැනීමෙන් පමණි (1930: 123).

තවදුරටත් 'මායිම් ප්‍රදේශ' යන සිය පරිච්ඡේදයෙන් ස්ටිල් පහත සඳහන් අදහස් ද ප්‍රකාශ කර ඇතः

> වන්නියේ ඝන වනාන්තර තුළ අතීතයේ පූජනීයත්වය ලැබූ බෞද්ධ හා හින්දු ආගමික ස්ථානවල නටබුන් බහුල ලෙස දැකගත හැකිය. එහෙත් විස්මය දනවන කරුණ නම් තවදුරටත් පූජනීයත්වයෙන් සැලකෙන ක්‍රියාකාරී ආගමික ස්ථානය මේ ආගම් දෙකටම අයත් එකක් නොවීමය. එනමුත් මේ ආගම් දෙකෙහිම බැතිමත්තු මේ ස්ථානයට පැමිණෙති. පැරණි දේවස්ථාන දැන් අමතකවී ගොස් ඇති අතර, ඉස්ලාම් ධර්මයට මේ ප්‍රදේශයේ කෙදිනකවත් බලය තිබුණේ නැත. වෘක්ෂ දේවතා ඇදහිල්ල මුළුමනින්ම අසංවිධානාත්මක තත්ත්වයක පවතින අතර, එය දෙවියන් සමඟ පවතින පෞද්ගලික සබඳතාවක මට්ටමින් පමණක් පවතී. එහෙත් ඝන වනාන්තරය මධ්‍යයේ ලංකාවේ අන් සියලුම පල්ලිවලට වඩා නගරවලින් සැඟවී ගත් පැරණි රෝමානු කතෝලික මීසමක් පවතී. එය කොතරම් සර්වසාධාරණ ද *(catholic)* කිවහොත් සියලුම ආගම්වලට අයත් ස්ත්‍රීහු හා පුරුෂයෝ ඒ වෙත වන්දනාකරුවන් ලෙස ඇදී එති. එමෙන්ම මා දන්නා පරිදි බෙහෙවින් ශ්‍රද්ධාවන්ත මුසල්මානයෙකු ද අනුරාධපුරයේ සිට අසනීපයෙන් පසුවන තම ළදරු පුත්‍රයා ද රැගෙන එහි ගියේ එමඟින් දරුවා සුවපත්වේය යන තදබල විශ්වාසය ද ඇතිවය. ශ්‍රී පාදය මුදුනේ ගැටලුවකින් තොරව සියලුම ආගම් මුණ ගැසෙන ආකාරයටම වන්නියේ මඩු දේවස්ථානයේ ද බොහෝ ආගම් නියෝජනය කළ ස්ත්‍රීන්ට හා පුරුෂයන්ට යම් පොදු අරමුණක් තුළ තමන්ගේ බහුවිධ විශ්වාස අවම කරගෙන සියලු දෙනා පිළිගත් බලාපොරොත්තුවක් සාක්ෂාත් කර ගත හැකි වීය. එනම් යුද ගණනාවක් දැක ඇති මේ

ඉපැරණි මායිම් ප්‍රදේශයේ වනාන්තරය තුළ ඔවුනට සාමකාමී ස්ථානයක් සොයාගත හැකිවිය (1930: 150).

ස්ටිල්ගේ සවිස්තරාත්මක මානව වංශ ලේඛනය වූ *Jungle Tide* (1930) ලියන ලද්දේ වාර්ගික න්‍යාය විද්‍යාත්මක අවලංගුභාවයට ලක්වන්නටත්, සුපිරි ජාතීන් පිළිබඳ ආර්ය මිථ්‍යාව බිඳවැටෙන්නටත් පෙරය. එනම්, මේ යුගයේ යටත්විජිත නිලධාරීහු වර්ග න්‍යායේ තදබල ලෙස එල්බ සිටියා පමණක් නොව ස්වදේශීන් ශිෂ්ට කිරීම "ධවල මිනිසාගේ වගකීම" (*White Man's Burden*) බවත් විශ්වාස කළහ. මේ අනුව සිංහලයන් හා දමිළයන් සුපැහැදිලි වර්ග දෙකකට අයත් වූවන් යැයි සිටිල් විශ්වාස කෙළේය. එලෙසම, ස්කොට් ජාතිය හා ඉංග්‍රිසින් ද මෙලෙසම වර්ග දෙකක් නියෝජනය කෙළේ යැයි ඔහු විශ්වාස කෙළේය. මෙවැනි විස්තරවල අඩංගු මායිම් ප්‍රදේශවල ජීවත්වන 'වනචාරී' පුද්ගලයන්ගේ ස්වදේශික අනන්‍යතා වර්ගය/ජනවර්ගය/කුලය මත පදනම් වූ ප්‍රවර්ගීකරණයේදී ගැටලුකාරී වන ආකාරය මැනවින් පැහැදිලිවේ. බොහෝ විට මේ පුද්ගලයන්ව වනචාරී ලෙස සැලකුයේ ඔවුන්ගේ අනන්‍යතාවයේ තිබූ සංදිග්ධ ස්වභාවය නිසා යැයි තර්ක කළ හැකිය. පසුගිය හා තත්කාලීන මානවංශ ලේඛන ආශ්‍රයෙන් මතුපිටින් ඔබ්බට එබී බැලූ කල මතුවන ප්‍රශ්නය නම් සිංහල බස කතා කළවුන් තථ්‍ය වශයෙන්ම සිංහලයන් ද, දෙමළ කතාකළවුන් තථ්‍ය වශයෙන්ම දමිළයන් ද යන්නය. එමෙන්ම, ද්වි-භාෂික කණ්ඩායම් අයත් වන්නේ කුමන කණ්ඩායමටද? මේ සියලු කණ්ඩායම් වැද්දන් ලෙස අනන්‍යය වීම නැවතුණේ කවදා ද? කොටින්ම කියතොත්, වන්නි ප්‍රදේශය තුළ ජීවත් වූයේ අතිච්ඡාදනය වූ හා බහුවිධ භාෂාමය, ජනවාර්ගික හා කුල අනන්‍යතාවන්ගෙන් හෙබි සංකර ජන කොටසක් නොවේ ද? මේ විස්තරයේ සංදිග්ධ 'ජනවාර්ගික' අනන්‍යයතාවලින් හෙබි ජනකොටස් ප්‍රවර්ග ගතකිරීමේ ගැටලුව මග හැර තිබේ. එනමුදු; වන්නිය යන වචනයේ අර්ථය හා ප්‍රභවය පිළිබඳ කථා කිරීමට ස්ටිල් බොහෝ කාලය ගෙන ඇත. මේ බ්‍රිතාන්‍ය මානව-වංශ ලේඛකයාට හුදු භාෂාමය වෙනස වාර්ගික වෙනස ද සංකේතවත් කර ඇති බව පෙනේ.

එහෙත් ස්ටිල්ගේ විස්තරයෙන් මනාව පැහැදිලි වන පරිදි සිංහල හා දමිළ බස් වහරන කණ්ඩායම්වලට ජනවාර්ගික - භාෂාමය

සංකර බව, සහජීවනය හා සම්මිශ්‍රණය තම ජීවන ශෛලියේ සාමාන්‍ය කොටස් විය. ජෝන් ස්ටීල් විසින් විශ්වාසය හා සුවය සඳහා වූ බහු සංස්කෘතික කේන්ද්‍රයක් වශයෙන් වර්ණවත් ලෙස විස්තර කළ මඩු පල්ලිය, වසර ගණනාවක යුද්ධයෙන් පසුව වුවද අද දින පවතින්නේ ගැටුමෙන් අවතැන්වූ සියලුම ප්‍රජාවන්ට අයත් සරණාගතයන් සඳහා බහු-සංස්කෘතික ආරක්ෂක ප්‍රදේශයක් වශයෙනි. ගැටුමේ පාර්ශ්වකරුවන් වන එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය හා සන්නද්ධ හමුදා එහි මායිම් උල්ලංඝනය නොකරති. මෙයින් පෙන්නුම් කරනුයේ ප්‍රාදේශීය පූජනීය අවකාශවල හා විශ්වාසය සහ සහජීවනය පිළිබඳ පොදු ඉතිහාසයක බලයයි. එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය හා සන්නද්ධ හමුදා විසින් 'වැරදි' ජනවර්ගයට අයත්ය යන පදනම මත මුළු මහත් මායිම් ගම්මාන සමතලා කළ අවස්ථා තිබුණ ද, ඔවුන් එකී ප්‍රාදේශීය පූජනීය අවකාශයනට ගෞරවය දක්වා ඇත.

මායිම් කලාපය පිළිබඳ මානව වංශ වාර්තාවේ වන්නි ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ කුල හා අන් ප්‍රජා තුළ දැකගත හැකි වූ සහජීවනය හා අරගලය, සංකරත්වය හා බහු-සංස්කෘතිකභාවයේ සංකීර්ණ රටා පිළිබඳ සාක්ෂ්‍ය බහුල ලෙස දැකගත හැකිය. ලංකා සිවිල් සේවයේ ජේ. පී. ලුවිස් විසින් රචිත *Manual of the Vanni Districts* (වන්නි දිස්ත්‍රික්ක පිළිබඳ අත්පොත) කෘතිය මඟින් පැහැදිලිවන්නේ ද්වි-භාෂික රටාවක් මෙන්ම කුල හා ජනවාර්ගික-ආගමික අනන්‍යතාව අන්තර් නිවේශනය කළ රටා ද වන්නියේ පැවති බවයි. මේ යුගයේදී වන්නි ප්‍රදේශයට අද දින වවුනියාව හා මුලතිව් දිස්ත්‍රික්කවලට අයත් ප්‍රදේශවලින් බොහෝ කොටස් ඇතුළත් විය. මේ කෘතිය පළ වූයේ 1892 වසරේ දී වුවද අදාළ තොරතුරු බොහෝමයක් එම ප්‍රදේශයට අයත් කච්චේරි දෙකක් තුළ තිබී, 1892 වන තුරු වසර සියයකට අධික කාලයක් තුළ පරිපාලන නිලධාරීන් සැකසූ 'දිනපොත්' වාර්තාවලින් ලබා ගන්නා ලදී. මේ දිනපොත් වාර්තා අතරට ජෝර්ජ් ටර්නුවර් හා එච්. පෝල් විසින් සැකසූ, දැනට මුද්‍රණය වී තිබෙන වාර්තා ද ඇතුළත්ය. මේ කෘතිය කියවීමේ දී යමෙකුට දැනෙනුයේ කුල අනන්‍යතාවයේ තිබූ රහස්‍ය නොවන හා අන්තර් නිවේශනීය ස්වභාවයයි. එමෙන්ම එතුළින් ජනිත වන්නේ මේ තත්ත්ව තුළ ප්‍රාදේශීය ජන ප්‍රජා ප්‍රවර්ග ගතකිරීමේදී හා සංගණනයේදී යටත්විජිත පරිපාලන නිලධාරීන්ට මුහුණපාන්නට සිදුවූ ගැටලුය.

සිය කෘතියෙහි *Race, Caste, Occupations and Religions* (වර්ග, කුල, රැකියා හා ආගම්) යන පරිච්ඡේදය තුළ ලුවිස් සඳහන් කරනුයේ වව්නියා දිස්ත්‍රික්කයේ ඊනියා 'වැද්දා' කුලයට අයත් පුද්ගලයන්ගේ කුල/ජනවාර්ගික/භාෂා සංකේත හා මායිම් සම්බන්ධයෙන් මතුවෙන ව්‍යාකූලත්වය පිළිබඳ ගැටලුවයි:

> මේ පුද්ගලයන් ඇඳුමින් හා භාෂාවෙන් දමිළ වුවද, ඇතැම්හු සිංහල ද කථා කරති. එහෙත් ඇතැම් ස්ත්‍රීහු වෙනත් කුලවලට අයත් දමිළයන් ද විවාහ කර ගෙන සිටිති. මා සිතන ආකාරයට ඔවුහු (ඊනියා) සිංහල වැද්දන්ගේ ප්‍රභවයට හිමිකම් නොකියති.
>
> වන්නි ප්‍රදේශයටම ආවේණික කුලයක් නම්, එහි නාමය ප්‍රදේශයේ නමින්ම සකසා ගත් වන්නියාර් කුලයයි. ඒ නමම භාවිතවන සිංහල කුලයක් ද උතුරු මැද පළාතේ සහ වව්නියා දිස්ත්‍රික්කයේ පමණක් දැකගත හැකිය. දෙමළ වන්නියාර්වරු වන්නි නායකයන්ගෙන් පැවත එන්නෝ වෙති... 1891 සංගණනයට අනුව වව්නියාවේ එක වැද්දෙකු සිටි අතර ඔහුගේ උපන් ප්‍රදේශය ලෙස ඔහු දක්වා තිබුණේ උතුරු මැද පළාතය. ඔහු පැහැදිලිවම වැද්දෙකු විය නොහැකිය. ඔහු වන්නියාර් කුලයේ පුද්ගලයෙකු විය යුතුය. ඔවුන් ඇතැම්විට තමන්ව හඳුන්වා ගනු ලබන්නේ වැද්දන් වශයෙන් වන අතර ඇතැම් විට අන් අය ඔවුන්ව හඳුනාගන්නේ ද එලෙසටය. මා විශ්වාස කරනුයේ මේ වචනයේ අර්ථය ඔවුන් නොදන්නා බවයි (ලුවිස් 1993: 87).

ඉංග්‍රීසි මුල් කෘතිය දෙස බැලීමේදී පෙනී යන්නේ *'Veda', 'Veddha', 'Vanniya'* යන කුල/ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග සම්බන්ධයෙන් පැන නැගී ඇති භාෂාමය ව්‍යාකූලතාය. කතුවරයා මේ අනන්‍යතා සම්බන්ධ නම් හා ලක්ෂණවල ව්‍යාකූලත්වය පැහැදිලි කර ගන්නේ යම් සම්ප්‍රේෂණයක් තුළිනි. මේ ව්‍යාකූලත්වය මග හරවා ගත් අන් ක්‍රමය නම් ඉහත සඳහන් ස්වදේශිකයා තම 'වර්ගය' සඳහා යොදාගත් නාමේ අර්ථය පවා නොදන්නා බව ප්‍රකාශ කරමිනි. එහෙත් ලුවිස් මෙහිදී එක් මට්ටමකදී ද නිවැරැදි විය හැකිය. එනම්, යටත්විජිත සංගණන නිලධාරීන්ට කේන්ද්‍රීය වූ ආකාරයේ 'එක්' 'ජනවාර්ගික' ප්‍රවර්ගයක් ඒ ස්වදේශීය ගැමියාට අර්ථවත් වූ සංකල්පයක් නොවුණා විය හැකි නිසාය. එහෙත් මෙහිදී වඩාත්

වැදගත් වන්නේ; ස්වදේශිකයාගේ ඊනියා නොදැනුවත්කමේ මුවාවෙන් ඔහු මත පහත් ලෙස යටත් විජිත සංගණන නිලධාරීන් විසින් අනන්‍යතා පැටවීමය. ලුවිස්ගේ කෘතියේ අන් තැනෙක පහත සඳහන් අදහස් දක්වා ඇතः

> මුලතිව්හි සිංහල බෞද්ධයෝ 12 දෙනෙක් ජීවත් වූහ. නිසැකවම, ඔවුන් ගාල්ලෙන් පැමිණි වෙළෙන්දන් විය යුතුය. වව්නියාවේ 'දෙමළ බෞද්ධයෝ' සිව්දෙනෙක් සිටියහ. නමුත් මේ විස්මිත කණ්ඩායම් සියල්ලට වඩා මා වාසනාවන්ත වූයේ 'සිංහල හින්දූන්' තිදෙනෙකු පිළිබඳ දැනගත් විටදීය (ලුවිස් 1993:90).

මෙයින් පෙනී යන්නේ දමිළ-හින්දු සහ සිංහල බෞද්ධ යන අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බහිෂ්කාරක යැයි උපකල්පිත ප්‍රවර්ග ප්‍රවර්ග බොඳ කළ සංකර අනන්‍යතා සහ බෞද්ධ හා හින්දු දෙවිවරුන් දෙවර්ගයම ඇදහූ පුද්ගලයන් ද (තත්කාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ බොහෝ හින්දූන් හා බෞද්ධයන් මෙන්) සලකනු ලැබුවේ අස්වාභාවික දේ ලෙසය. සමාජ-සංස්කෘතික හා ආගමික කණ්ඩායම් ප්‍රවර්ගීකරණයේදී යටත්විජිත සංගණන නිලධාරීන්ට ඇති වූ ව්‍යාකූලත්වය අවසානයේදී ස්වදේශිකයා දෙසටම එල්ල කරන ලදී. ඒ ඔහු දැනුමෙන් තොර අයෙකු ලෙස හෝ 'අස්වාභාවික' අයෙකු ලෙස ගොඩනැගීම මඟිනි. මේ අනුව, සංකරත්වය යන්න පැහැදිලිවම ගර්හාවට ලක්වූ දෙයක් විය. මෙහිදී අප මතක තබා ගත යුත්තේ සංකර ස්වදේශිකයන් පිළිබඳව කථා කිරීමේදී යොදාගත් ගර්හිත වචනය වූයේ 'අස්වාභාවික' දේ යන්නය. එනම්, එවකට ගොඩනැගෙමින් පැවති විද්‍යාත්මක ප්‍රවර්ගීකරණ පද්ධතියට දෙමළ-බෞද්ධ හා සිංහල-හින්දු යන ප්‍රවර්ග ග්‍රහණය කර ගත නොහැකි විය. එලෙසම සිංහල හා දෙමළ සහ හින්දු හා බෞද්ධ යන ප්‍රවර්ග ගොඩනගනු ලැබුවේ අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් හා නිත්‍ය හා සුවිශේෂී කොටස් වශයෙනි. කෙටියෙන් කියතොත් සංකරබව යටත්විජිත බලධාරීන්ට ගැටලුවක් විය. ඒ මන්දයත්, එතුළින් ස්වදේශීන් සිතියම් ගත කිරීමට, ප්‍රවර්ගීකරණයට, නියෝජනයට හා පාලනයට යුරෝපීය අධිරාජ්‍යවාදය විසින් ගොඩනගන ලද දුර්වල හා අගතිගාමී, වර්ගය මත පදනම් වූ ප්‍රවර්ගීකරණ පද්ධතිය අපහසුතාවට ලක් කළ බැවිනි.

මේ විස්තරයෙන් මා ප්‍රකාශ කිරීමට උත්සාහ කරනුයේ මායිම් ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ කණ්ඩායම් අතර සංස්කෘතික, සමාජීය, දේශපාලනික සීමා සහ ගැටුම් නොතිබුණේය යන්න නොවේ. මට අවශ්‍ය අනන්‍යතාව යන්න අතිශයින් ඝන වූත් අතිච්ඡාදනය වූත් ප්‍රවර්ග කිහිපයක එකතුවක් බවත්, ඒවා සැමවිටම සුපැහැදිලි ජනවාර්ගික, භාෂාමය, ආගමික හෝ කුල පදනම් මත ප්‍රකාශයට පත් වූ ඒවා නොවූ බවත් පෙන්වා දීමටය. මේ ප්‍රදේශයේ ජීවත් වූ බොහෝ දෙනාගේ බහු සංස්කෘතික අනන්‍යතාව පැහැදිලි වූ තවත් අවස්ථාවක් වන්නේ ඇතැම් ප්‍රදේශවල සංස්කෘතික භූගෝලය ආශ්‍රයෙන් පෙන්වා දිය හැකිය. එනම්, එම ස්ථානය සඳහා සිංහල හා දමිළ ස්ථාන නාම භාවිතවීම තුළිනි, උදාහරණයක් ලෙස මන්ඩුකොඩ්ඩායි හැඳින්වීමට මඩු කන්ද යන්න ද භාවිතයේ පැවතීම පෙන්වා දිය හැකිය (ලුවිස් 1993).

දැනට යුද්ධයෙන් පීඩා විඳින වන්නි දිස්ත්‍රික්කවල පුරාණ ගම්වල ජීවත් වූ සංස්කෘතික කණ්ඩායම් අතර අවකාශීය, ව්‍යුහාත්මක හා සංස්කෘතික සංකරත්වය පිළිබඳ සංකීර්ණ රටා හා භාවිත මෙන්ම සීමා වෙන් කිරීමේ ක්‍රම ද පැහැදිලිවම දැකගත හැකි විය. එනමුත් 1983 වසරේ සිට සිංහල හා දමිල කණ්ඩායම් අතර වූ සහජීවන රටා බොහෝ දුරට වියැකී ගොස් ඇත. සිංහල හා දමිළ දේශපාලනඥයන් අතර ජාතික මට්ටමින් උත්සන්න වී ඇති ආතතීය සන්දර්භය තුළ රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලත් පශ්චාත් යටත්විජිත ජනපදකරණ ක්‍රියාවලි තුළින් නව ප්‍රාදේශීය ආතති ජනිත කර ඇත. පශ්චාත් යටත්විජිත ඉඩම් ජනපදකරණ ක්‍රියාවලි මඟින් විවිධත්වය මකා දැමීම නැවත වරක් සිදු වී ඇත. මානෙල් ආරු ස්ථානය වැලි ඔය (සිංහල) වශයෙන් නම් කිරීම තුළින් පෙන්නුම් කරනුයේ මේ තත්ත්වයයි.

එසේ වුවද, 1996 හා 1998 අතර කාලය තුළදී සන්නද්ධ ගැටුම් මධ්‍යයේ ම වව්නියා දිස්ත්‍රික්කයේ සිදු කළ මාගේ මානව විද්‍යාත්මක ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනවලදී පෙනී ගියේ පුරාණ ගම්වල වයස්ගත පරම්පරාවලට අයත් වූවන් සහජීවනය පිළිබඳ ඉතිහාසය නිරතුරුවම මෙනෙහි කළ බවය. වව්නියාව නගරයේ සිට කිලෝ මීටර් 10 පමණ ඔබ්බෙන් සිදම්බරපුරම් සරණාගත කඳවුර අසල ජීවත් වූ අපූර්ව කඩිසර වයස අනූවක් වයසැති සිරිවර්ධන නම් වූ සිංහල ගැමියා 1997 ජුලි මාසයේ දී මාහට පහත සඳහන් අදහස් ඉදිරිපත් කෙළේය:

එහා ගමේ සිටින දෙමළ අසල්වාසීන් සමඟ අපිට කිසිම ගැටලුවක් නැහැ. මේ යුද්ධය මේ ප්‍රදේශයට ආවේ වෙනත් තැනක සිටයි. ආක්‍රමණිකයන් පිටස්තරයන්. නමුත් මේක ඒ උදවිය සමඟ තිබුණු සම්බන්ධතාවට බලපෑම් කර තිබෙනවා. ඉස්සර අපි කාඩ් සෙල්ලං කරන්නත් ඒ උදවියගේ ගෙවල්වලට ගියා. ඒගොල්ලත් මෙහේ ආවා. දැන් අපේ ගමේ ආරක්ෂාවට මෙතැන හමුදා කඳවුරක් තියෙනවා. ඒ නිසා මාර්ග බාධකය පසුකර යන එකයි, එහාට යන්නේ ඇයි කියන එකයි විස්තර කරන එක අපහසුයි. අපි දැන් එහාට යන්නේ නැහැ. සටන් ඇති උණාට පස්සේ ඒගොල්ල එන්නෙත් නැහැ.

මෙලෙසම සන්නද්ධ අරගලය මේ කලාපයට පැමිණීමට පෙර යුගය පිළිබඳ මතක සටහන් සිහියට නගා ගනිමින් වයෝවෘද්ධ දෙමළ ස්ත්‍රියක් මා හා මෙසේ පැවසුවාය:

''අපි එකිනෙකාගේ ගම්මානවලට ගියා, කුඹුරු හාන කාලයට හරකුන් හුවමාරු කරගත්තා, එකම පන්සලේ පූජෝත්සව සඳහා සහභාගි වූණා, එකම උත්සවය අපි දෙගොල්ලොම පැවැත්වූවා. අපි දොගොල්ලගෙම විවාහ උත්සවවලටත් මරණවලටත් සහභාගි වුණා''

පැහැදිලිව වව්නියාවේ සහජීවන රටාවක් තිබුණි. එනමුත් එතුළ ජනවාර්ගික හා කුල මත පදනම්වූ අවකාශීය විසංගමනයක් ද පැවතුණි. එනමුත් මේ තත්ත්වය සමාජ සම්මිශ්‍රණය හා භාෂාමය සංකර බව මගින් ප්‍රති තුලනය හා අන්තර් නිවේශනය කරන ලදී. ඇතැම් විට, පෙමින් බැඳුණු තරුණ තරුණයෝ ජනවාර්ගික හා කුල සීමා තරණය කරමින් විවාහ වූහ. ඔවුහු බොහෝ විට සමාජය තුළ කොන්වීමට ද ලක් වූහ. ඇතැම් කුල හීන පවුල් සහ ප්‍රජා කුල චලානාව සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා කිතු දහම වැලඳ ගත් අවස්ථා ද ජනාවාර්ගික අනන්‍යතාව වෙනස් කළ අවස්ථා ද ඇත. ප්‍රාදේශීය මට්ටම තුළ වඩාත් වැදගත් සමාජ ප්‍රවර්ගය වූයේ කුලයයි. කුලය මත පදනම් වූ ගම් නිර්ණය කිරීමේ සංස්කෘතික භූගෝලය හරහා මෙය මනා ලෙස විෂද වේ.

මේ අනුව, වන්නි මායිම් ප්‍රදේශ තුළ වෙනස හා අනන්‍යතා ගැටුම් පිළිබඳ නොයෙකුත් අක්ෂයන් පවතී. ඒවා කුලය, ආගම හා

සංස්කෘතික ලක්‍ෂණ මත පදනම් විය හැකිය. යම් මට්ටම්වලින් මේ ලක්ෂණ එදා මෙන් අදත් පවතී. වන්නි දිස්ත්‍රික්වල සමාජ වෙනස්කම් තේරුම් ගැනීම සඳහා යටත්විජිත පරිපාලකයෝ 'වර්ගය, කුලය, රැකියාව හා ආගම' (ලුවිස් ගේ කෘතියේ සිව්වන පරිච්ඡේදයේ මාතෘකාව ද මෙයයි) යන ප්‍රවර්ග යොදා ගත්හ. එහෙත් පසුව, නිල සංගණනවලදී කුලය සම්බන්ධයෙන් තිබූ වැදගත්කම මිලින වී ගියේය. එනමුදු එදා මෙන්ම අද දින ද, දෛනික සන්දර්භ හා අන්තර් ක්‍රියාවලදී කුලය අතිශයින් වැදගත් හා බෙහෙවින් සවිස්තරාත්මක සමාජ මායිමක් ලෙස පවතී. මායිම් ප්‍රදේශවල බලපැවැත්වූ අන්තර් නිවේශනීය හා අතිච්ඡාදනය වූ අනන්‍යතා භාවිතාවන් පුද්ගලයන් හා ප්‍රජාවන් විද්‍යාත්මකව ප්‍රවර්ගීකරණයේදී හා ගණනය කිරීමේදී ගැටලුවක් වූයේ ස්වදේශිකයන් සඳහා ප්‍රථමයෙන් යටත්විජිත හා පසුව නියෝජනාත්මක ආණ්ඩු ස්ථාපනය කිරීමේ ප්‍රශ්නයත් සමගය. මේ ගැටළුව මග හරවා ගනු ලැබුවේ කෙසේ දැයි තේරුම් ගැනීම සඳහා යටත්විජිත සංගණනවලදී ප්‍රවර්ගීකරණය සිදුවූයේ කෙසේදැයි සොයා බැලිය යුතුය. එසේ කළ යුත්තේ සංගණන තුළ කුලයට තිබූ වැදගත්කම මිලින වී යෑමත් වර්ගය මත පදනම් වූ ජනවාර්ගිකත්වය පිළිබඳ අදහස්වලට වැඩි අවධානයක් යොමු වීමත් මඟින් සලකුණු වූ සන්දර්භය තුළය.

කුලයේ සිට වර්ගයටː යටත් විජිත ජන සංගනනය හරහා ජනවාර්ගිකත්වය උත්පාදනය කිරීම

මේ සාකච්ඡාව ආරම්භයේදීම පහත උපුටා දක්වා ඇති, වෙනත් යටත්විජිත නිලධාරියෙකු විසින් වසර 1803 දී ලියන ලද වාර්තාවේ දිවයිනේ එකම අවකාශයක දැකගත හැකි වූ බහුවිධ අනන්‍යතා සලකුණු පිළිබඳ විස්තරය සලකා බලන්නː

> මෙතරම් භාෂා කතා කරන හෝ මෙතරම් වාර්ගික, සිරිත් විරිත් සහ ආගම් සම්මිශ්‍රණයක් සහිත වෙනත් ප්‍රදේශ ලොව නොමැති තරම්ය. යුරෝපීයයන් හා දිවයිනේ නිසි ස්වදේශීකයන් වන සිංහලයන්ට අමතරව සෑම ආසියාතික වර්ගයක්ම පාහේ නගරය පුරා විසිරී සිටිනු දැකිය හැකිය. සියලුම පන්තිවලට අයත් මුසල්මානයන්, මලබාර්වරු, ට්‍රැවන්කෝර්වරු, මැලේවරු, හින්දූන්, ජෙන්ටුවරු, චීන්නු,

පර්සියන්වරු, අරාබීන්, තුර්කිවරු, මාලදිවයින් වාසීන්, ජාවා වාසීන්, සියලුම ආසියාතික දූපත් වාසීන්, පාර්සිවරුන් හෝ ගිනි දෙවියන් අදහන්නන් මෙසේ දැකගත හැකිය. මේ අවසන් වර්ගය ගින්නක් නිවා දැමීමට හැකි සෑම උත්සාහයක්ම ගනු වෙනුවට එමඟින් තම නිවස දැවී යාමත් තම විනාශයත් වඩාත් යහපත් යැයි විශ්වාස කරයි. මීට අමතරව, මෙහි අප්‍රිකානුවන් ගණනාවක් ද, කාෆීර්වරුන් ද අප්‍රිකානු හා ආසියානු සම්මිශ්‍රිත ප්‍රභවයක් ඇති බුගනීස්වරුන්ද දැකගත හැකිය. තවද, සම්මිශ්‍රිත කුල ප්‍රභවයකින් යුත් පුද්ගලයන් ද, ධවල වර්ණ නොවූ පුද්ගලයන් ද, මුල් වර්ග මිශ්‍ර වීමෙන් පැවත එන වෙනත් වර්ග ගණනාවක් ද දැකගත හැකිය. මේ සෑම පන්තියකටම අයත් පුද්ගලයන්ට තමන්ටම ආවේණික වූ ගති පැවතුම් ද සිරිත් විරිත් ද භාෂා ද ඇත (පර්සිවෙල් 1803: 114-15).

මහා පරිමාණ යටත්විජිත සමාජ මානව විද්‍යාව සහ වර්ග විද්‍යාව ආරම්භවීමට පෙර 19 වැනි සියවස මුල් යුගයේදී ලියැවුණු මේ විස්තරය දිවයිනේ අග නගරය වූ කොළඹ තුළ දැකගත හැකි වූ විවිධත්වය පිළිබඳව කෙරෙන වාර්තාවෙන් වන්නී මානව වංශ ලේඛනවලින් කළ අයුරින්ම තත්කාලීන ශ්‍රී ලාංකේය අනන්‍යතා දේශපාලනය ව්‍යුහනය කරන ද්වි-ධ්‍රැව (ජනවාර්ගික වාර්ගික-ආගමික) පරිකල්පනය අස්ථාවර කරයි. සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රිත බව සහ කොළඹ නගරය තුළ ජීවත් වූ ජන ප්‍රවර්ග පිළිබඳව පර්සිවෙල් තුළ තිබූ ව්‍යාකුලත්වය ජන සංගණන ක්‍රියාවලිය සංස්ථාගත කිරීමේදී අනන්‍යතා ප්‍රවර්ගිකරණයේ ඇති වූ වෙනස්කම් සොයා බැලීමට සාක්ෂ්‍ය සපයයි. අප දන්නා පරිදි, සංගණනය යනු දිවයිනේ යටත්විජිත රජයේ කටයුතු සුබසාධ්‍යකරණයේ දී යොදාගත් නවීන තන්ත්‍රයට අයත් එක් තාක්ෂණයකි.

පර්සිවෙල් විසින් 1803 දී කොළඹ නගරය තුළ ජීවත් වූ පහත සඳහන් කණ්ඩායම් (ඔහුගේ පරිකල්පනයට අනුව) පිළිබඳ විස්තර තම පාඨකයා වෙත ඉදිරිපත් කරයි: එනම්, එකිනෙකාගෙන් වෙනස් වූ 'වර්ග' 'කුල' 'සම්මිශ්‍රිත වර්ග', 'සම්මිශ්‍රිත කුල', 'ආගම්', 'භාෂා' සහ 'නොයෙක් පන්තිවලට අයත් පුද්ගලයන්' වශයෙනි. එමෙන්ම, ඒ සෑමටම ''තමන්ටම ආවේණික වූ ගති පැවතුම් ද, සිරිත් විරිත් ද භාෂා ද'' තිබූ බව ඔහු පවසයි. 'ආසියාතික' යන්න ඇතැම් විට

ගණයක් තුළ දැකගත හැකි විශේෂයක් වශයෙන් හැඳින්වෙන අතර, තවත් විටෙක එය ස්වාධීන ගණයක් ලෙස දැක්වේ. සිංහලයන් රටේ ''නිසි'' වාසිකයන් ලෙස දැක්වූව ද, Account of the Island Ceylon (ලංකා දූපත පිළිබඳ විස්තරය 1803) යන පර්සිවෙල්ගේ වාර්තාවේ ඔවුනට සංස්කෘතික හෝ දේශපාලනික ආධිපත්‍යය පවරා නැත. එකී වරප්‍රසාදය ලබා දුන්නේ ලන්දේසීන්ට, පෘතුගීසීන්ට සහ ජාති සංකරණය වූ ඔවුන්ගෙන් පැවත එන්නන්ටය. බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයෙකු වූ පර්සිවෙල් තම බලවත් පිළිකුල පළ කෙළෙත් මේ අවසන් ප්‍රවර්ගය වෙතය. මන්දයත්, ඔවුන් භ්‍රෂ්ටයන් ලෙස ඔහු සැලකූ නිසාය.

1803 වසරේ දී කොළඹ පිළිබද පර්සිවෙල්ගේ විස්තරයේ අඩංගු වූ ප්‍රවර්ග පිළිබඳ ව්‍යාකූලත්වය පසුකාලීන බ්‍රිතාන්‍ය නිලධාරීන් සහ ජනවාර්ගිකත්වය පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන තත්කාලීන ශාස්ත්‍රඥයන් අතීත හා තත්කාලීන යුගවල වෙනස හා විවිධත්වය සංස්කෘතික හා දේශපාලනික වශයෙන් අර්ථ ගැන්වීමේදී මුහුණ දුන් ඇතැම් ගැටලු මැනැවින් හුවා දක්වයි. බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පරිපාලනයට යටත්විජිත ජනගහන විවිධත්වය අර්ථ ගැන්වීම අතිශයින් වැදගත් විය. 'ශිෂ්ටත්වය ඇතිකිරීමේ මෙහෙයුම'නම් වූ ලිබරල් යටත්විජිත අරමුණ සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා යටත්විජිත ජනතාව විද්‍යාත්මකව ප්‍රවර්ගීකරණය කිරීමට සංගණනයක් අවශ්‍ය විය. තෝමස් බැන්ටන් මැකෝලි නම් වූ සුප්‍රසිද්ධ අධිරාජ්‍යවාදී ලිබරල්වාදියාගේ වචනයෙන් කිවහොත් මෙහිදී අවශ්‍ය වූයේ ''ශිෂ්ට සම්පන්න මිනිසුන් ලෙස ජීවත් වීමට අවශ්‍ය පරිදි මහජනයාට අධ්‍යාපනය ලබාදීමය'' මේ අනුව නවීන ආකාරයේ ආණ්ඩු ක්‍රම හා විද්‍යාත්මක අනන්‍යතාවක් කරා යැමේදී යටත්විජිතවාසීන්ට මෙන්ම යටත් වැසියන් යන දෙකොටසටම අවශ්‍ය වූ අධ්‍යාපනය ලබා දීමේදී යටත්විජිත සංගණන හා සිතියම් ඉමහත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළ බව පෙනේ.

දිවයිනේ ප්‍රථම නවීන සංගණනය සිදු කරන ලද්දේ 1871 වර්ෂයේ දීය. ඒ උතුරු අයර්ලන්තයේ සහ මහා බ්‍රිතාන්‍යයේ ද සංගණනයක් පැවැත්වූ කාලයේදීමය. ඊට පෙර, ලංකාවේ සංගණන පදනම් වූයේ උඩරට ප්‍රදේශවල ගම් ප්‍රධානීන් විසින් සපයන ලද තොරතුරු හරහා ගොඩනැගුණු ජනගහන ඇස්තමේන්තු මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ තුළ ඕලන්ද ආණ්ඩුකාරයා වූ ෆන්ඩෙයර්ග්‍රාෆ් විසින් 1789 දී

පවත්වන ලද සංගණනයේ ඇස්තමේන්තු හා එක් කිරීමෙනි (පණ්ඩිතරත්න සහ සෙල්වනායගම් 1973). 1814 සහ 1824 සංගණන මගින් ලංකාවේ කුල සහ ආගම් පිළිබඳ තොරතුරු සපයන ලදී. ඉන්දියාවේ මෙන්ම, මුල් යුගවලදී ලංකාවේ ද එක් එක් ප්‍රජා අතර වූ වෙනස හඳුනාගත් ප්‍රාථමික ප්‍රවර්ගය වූයේ 'කුලය' යි (කෝන් 1987). එනමුත් වර්ෂ 1911 සංගණනය තෙක් සංගණන ක්‍රියාවලිය බෙහෙවින් අවිධිමත් ව්‍යායාමයක් වූ අතර, 1827 සිට 1871 දක්වා කාලය තුළ සංගණනයක් පැවැත්වූයේ නැත.

1871 සංගණනය වන විට ප්‍රථම වතාවට 'ජාතිකත්වය' යන පදය ද සමග 'වර්ගය' යන සංගණන පදය භාවිතයට පැමිණියේය. මේ අනුව ලංකාව තුළ 'ජාතිකත්ව' 78 ක් සහ 'වර්ග' 24 ක් හඳුනා ගැණිනි. එහෙත් මේ ප්‍රවර්ග අතර එක්තරා දුරකට අපැහැදිලි බවක් ද දක්නට ලැබුණි. උදාහරණයක් ලෙස 'සිංහල' හා 'දෙමළ' යන පදවර්ග මෙන්ම ජාතිකත්ව වශයෙන් ද සැලකූ අතර, උඩරටියන් තවත් ජාතිකත්වයක් ලෙස සලකන ලදී. දිවයිනේ සංගණනය පිළිබඳ ඉතිහාසය මගින් හුවා දක්වන්නේ කාලයක් මුළුල්ලේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පරිපාලකයන් විසින් දිවයිනේ ජනතාවගේ සංකීර්ණත්වය හා විවිධත්වය ක්‍රමිකව සරල කරන ලද ආකාරයයි. වික්‍රමසිංහ (1995) පෙන්වා දෙන ආකාරයට කුලය යන පදය මුලින්ම ලංකාව තුළ භාවිතයට ගැනුණේ බෙහෙවින් අපැහැදිලි ආකාරයකටය. එය පැහැදිලිව හඳුනාගත් වෙල්ලාල වැනි කුල කණ්ඩායම් ආවරණය කළ තරම, කලාපීය කණ්ඩායම් වූ යුරෝපියයෝ, පෘතුගීසීහු හා මැලේවරු ද ඊට ඇතුළත් වූහ. ඒ අතරම ඒ පදය තුළ රදා සහ කුඹල් යන සේවා කුල මෙන්ම අනියතාකාර කණ්ඩායම් වූ 'මුවර්වරු' සහ 'මලබාර්වරු ද' ඇතුළත් වූහ. දක්නට ඇති පරිදි වර්ෂ 1824 වන තුරුම සිංහලයන් හා දමිලයන් සංජානනය වී තිබුණේ සුපැහැදිලි ජනවාර්ගික කණ්ඩායම් සේ නොව, මූලික වශයෙන් එක් එක් ප්‍රමාණයෙන් සමන්විත වූ කුල කණ්ඩායම් ගණනාවක සාමාජිකයන් වශයෙනි. මේ අතරම, 1871 වර්ෂය ට පෙර සිදු කරන ලද සංගණනවල දැකගත හැකි ප්‍රවර්ගික ව්‍යාකූලත්වය සහ අවිනිශ්චිතභාවය පෙන්නුම් කරනුයේ නවීන, විද්‍යාත්මක හා වර්ගය මත පදනම් වූ ප්‍රවර්ගික පද්ධතියක් නොමැති වීමය. මේ තත්ත්වය පසුකාලීන විද්‍යාත්මක සංගණන හා සම්මුඛ කොට බැලීමේදී පෙනී යන්නේ යටත්විජිත වාර්ගික පරිකල්පනය

වර්ධනය වූ ආකාරයත්, එය දේශීය ප්‍රවර්ග තුළින් ප්‍රකාශයට පත් වූ ආකාරයත්, පිළිබඳ වෘත්තාන්තයයි. පැහැදිලිවම, 1881 සංගණනය වන විට වර්ගය මත පදනම් වූ ප්‍රජාමය වෙනස්කම් හඳුනාගැනීමේ ප්‍රවණතාව බෙහෙවින් ප්‍රචලිත වී තිබුණි. එනම්, මේ වන විට ඉතිරිව තිබුණේ 'වර්ග' 7 ක් පමණි. ඒවා නම්, යුරෝපීයයන්, සිංහලයන්, දමිලයන්, මුසල්මානයන්, මැලේවරු, වැද්දන් හා 'අනෙකුත් ජාතීන්ය'. මෙතැන් සිට, ප්‍රවර්ගීකරණයේ ප්‍රධානතම ප්‍රවර්ගය වූයේ කුලය නොව 'වර්ගය' යි. එමෙන්ම, එතැන සිට අනන්‍යතාව බොහෝ දුරට භෞමික සීමා සමඟ ද බැඳී තිබුණි. මා අන් අවස්ථාවක ද සාකච්ඡා කර ඇති පරිදි (රාජසිංහම්-සේනානායක 1992) ජනවාර්ගික වෙනස වර්ගය මත පදනම් වීම හරහා එය මතුපිටින් සිදුවන වෙනස්කම්, සම්මිශ්‍රණය, ජාතිසංකරණය හෝ සංකරත්වය හමුවේ පවතින ඊනියා ආභ්‍යන්තරික හෝ ජානමය සැකැස්මේ සමාන බව උදෙසා ක්‍රියාත්මක වන ගැඹුරු හා අදෘශ්‍යමාන කාල නිර්ණයක් සේ පැවතුණි.

පැහැදිලිවම, යටත් විජිත සංගණනයේ ව්‍යුහය හරහා විශද වන්නේ, බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ මුල් කාලයේ දී සිංහල-දෙමළ කණ්ඩායම් අතර සැලකිය යුතු මට්ටමේ භූගෝලීය හෝ දේශපාලනික ධ්‍රැවායනයක් නොතිබූ බවයි. ඒ වෙනුවට එතුළින් පහැදිලි වන්නේ එකම භාෂාව කතා කරන කණ්ඩායම් තුළ තිබූ ප්‍රාදේශීය වෙනස්කම්ය. උදාහරණයක් ලෙස සිංහල බසම වහරන පහතරට සිංහලයන් හා උඩරැටියන් ගත හැකිය. මේ තොරතුරුවලට අනුව, එකී ප්‍රාදේශීය වෙනස්කම් මුහුදු බඩ ප්‍රදේශවල ජීවත් වූ දමිළයන් හා සිංහල කණ්ඩායම් අතර වූ වෙනස්කම්වලට වඩා වැදගත් වීය. දකුණේ සිටි වඩාත් ආධිපත්‍යධාරී කණ්ඩායම සිංහල වීය; මධ්‍යම කඳුකරයේ ඒ තත්ත්වය උඩරැටියන් දැරූ අතර, උතුරුකරයේ ආධිපත්‍යය දමිළයෝ දැරූහ. සැබැවින්ම, උඩරැටියන් තමන් පහතරට සිංහලයන්ගෙන් වෙන්වූ ජනවාර්ගික කණ්ඩායමක්ය යන්න 1925 පමණ වන තුරුම විශ්වාස කළ බවට තර්ක කිරීමට කරුණු තිබේ. උඩරට ජාතික සභාව සන්ධීය රාජ්‍යයක් තුළ උඩරට පළාත් සඳහා ප්‍රාදේශීය ස්වාධීනත්වයක් ඉල්ලා සිටියේ මේ ස්ථාවරය මත පිහිටාය. මේ නිසාම, එනම් පහතරට සිංහලයන් හා උඩරැටියන් ස්වාධීන හා එකිනෙකාගෙන් වෙන්වූ කණ්ඩායම් දෙකක් සේ සාමාන්‍යයෙන් සැලකුණු නිසාත්, එකී විශ්වාසය ඔවුන්ගේ ස්වයං සංජානනයෙහි

කොටසක් ලෙස පෙනුණු නිසාත්, ඒ වන තුරුම දමිළ දේශපාලනඥයෝ තමන් සුළුතරයක් යැයි විශ්වාස නොකළහ. මේ අනුව වඩාත් වැදගත් භූගෝලීය - දේශපාලනික මායිම්, ඒවා යටත්විජිතවාදීන් විසින් නිර්ණය කළ ඒවා වුවද, සැමවිටම ජනවාර්ගික - ජාතික වශයෙන් හෝ උතුරු-දකුණු වශයෙන් අර්ථවත් වූයේ නැත. එනමුදු පැරණි වංශකථා උපුටා දක්වමින් නවීන ජාතිකවාදි ඉතිහාසඥයන් ප්‍රකාශ කරනුයේ සිංහල හා දමිළ කොටස් අතර අනේක කාලයක සිට ගැටුම් පවතින බවයි. ශත වර්ෂ ගණනාවක් මුළුල්ලේ දිවයිනේ දැනට පවත්නා ජනවාර්ගික - වාර්ගික බෙදීමට වඩා වැදගත් වූයේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ සහ උඩරට අතර පැවති භූගෝලීය - දේශපාලනික මායිම්ය.

19 වන සියවසට පසු අවදියේ සහ 20 වන සියවස මුල් යුගවලදී යටත් විජිත ජනසංගණන තුළ ජනවාර්ගික-වාර්ගික ප්‍රවර්ග ස්ථාවර වීම හරහා විශද වන්නේ බ්‍රිතාන්‍යයේ සහ යටත්විජිත ලෝකයේ නොයෙක් ප්‍රදේශ තුළ සිදු වූ අනන්‍යතා ස්ථාවරකරණ ක්‍රියාවලියයි. එය සිදු වූයේ, වාර්ගික න්‍යාය විද්‍යාත්මකව පිළිගැනීමත් සමඟය. යටත් විජිත සංගණනයේ වෙනස්වෙමින් පැවති ව්‍යුහය තුළින් වෙනස සලකුණු කිරීම සඳහා භාවිත වූ දේශීය ප්‍රවර්ග පිළිබඳව ඇඟවෙන්නේ මඳ වශයෙන් වුව ද, බොහෝවිට ස්වභාවික හා ප්‍රාථමික ලෙස පෙනෙන ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග තුළින් මතුවෙන අස්ථාවරත්ව සහ සංදිග්ධතා එතුළින් මැනවින් විද්‍යමාන වේ. එය තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ 'වර්ගය' වැනි බහිර්ජන්‍ය ප්‍රවර්ග පරිවර්තනය කිරීමේදී යටත්විජිතවල ඇති වූ අර්ථය සම්බන්ධ සාඵල්‍ය සංදිග්ධතා සහ එක්තැන් කිරීම් මඟිනි.

ලංකාව තුළ ජනවාර්ගික-වාර්ගික අනන්‍යතාව ප්‍රචලිතවත්ම, නිල ප්‍රවර්ගීකරණ තුළ කුලය සෙමින් වියැකී යනු දැකගත හැකි විය. යුරෝපීය 'race' යන සංකල්පයට සමාන පදයක් එකම දේශීය බසක් තුළ හෝ දැකගත නොහැකි විය. race යන පදයට සමීපතම සිංහල පදය නම් 'ජාති' හෝ 'ජාතිය' යන්නය. එහෙත් මේ පදය නොයෙක් ආකාරයේ වාග් විද්‍යාත්මක, ආගමික හා සංස්කෘතික වෙනස්කම් දනවනවා මෙන්ම, බොහෝ විට කුල වෙනස ද එමගින් ඇඟවේ. ජාතිය යන පදය අද වනවිට ද වර්ගය, ජනවර්ගය 'ජාතිය' හෝ nation යන අර්ථ හා කුලය යන අරුත් ගැන්වීමටත් යෙදේ. race යන පදය 'ජාති' වශයෙන් පරිවර්තනය වීමේදී සිදු වූ අර්ථ

විචාරාත්මක ලිහිල්වීමක් නිසා race යන වචනයේ ඒකීය පුළුල් රාමුව තුළ ආගමික, භාෂාමය, හා සංස්කෘතික වෙනස සිතියම් ගතකිරීමට අවස්ථාව ලැබුණි. වෙනත් වචනවලින් පවසනවානම්, ජාති යන සංකල්පය මගින් වෙනස පිළිබඳ සමාන නොවන ප්‍රවර්ග හෙවත් non equivalent types of difference බොඳකර දමයි. මේ අනුව, ජනවාර්ගිකත්වය පිළිබඳ තත්කාලීන සංකල්පය, වාර්ගික ප්‍රවර්ග හරහා ආගමික, භාෂාමය හා සංස්කෘතික සලකුණු මුහු කරයි. ජාති යන සංකල්පය තුළ ඇති අරුත් බොඳවී යාමේ ප්‍රවණතාව නිසා, 'race' යන පදය විසිරී ගිය ප්‍රවර්ගීකරණ රාමු එක්තැන් කළ එකක්ය යන්න අමතක වී යයි. මෙහිදී විසිර ගිය ප්‍රවර්ගීකරණ රාමු ලෙස මා දකින්නේ භාෂාමය, ආගමික හා කුල ප්‍රවර්ගීකරණයයි.

මේ අනුව යටත්විජිත කාලයේ දී ඇරඹුණු දේශීය අනන්‍යතා පරිවර්තන, ප්‍රවර්ගීකරණ හා පරිණාමන ක්‍රියාවලියක් හරහා පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ අනන්‍යතා දේශපාලනයට පදනම සැපයූ වර්ගය මත පදනම් වූ අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග ගොඩනැගුණි. මේ තත්ත්වය තුළ සිංහල බෞද්ධ හා දමිළ යන ප්‍රවර්ග මතුවී ඇත්තේ ද්වි-ධ්‍රැව ජනවාර්ගික කණ්ඩායම් වශයෙනි, උදාහරණයක් වශයෙන්, පශ්චාත් යටත්විජිත කාලයේ, දැනට ජනවාර්ගික-වාර්ගික හෝ ජාතික අනන්‍යතා ලෙස සැලකෙන ප්‍රජා අනන්‍යතා සිතියම් ගත කෙරුණේ වාර්ගිකත්වය පිළිබඳ සංකල්ප මතය. මේ අනුව, අතිශයින් සංකීර්ණව ගොඩනැගී තිබුණු අනන්‍යතා වින්‍යාස, භාවිත සහ කතිකා පද්ධතියක් ප්‍රතිව්‍යුහගත කෙරුණි. පැහැදිලිවන කරුණ නම්, පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ විපර්යාසිත භාෂා හා ආගමික ප්‍රවර්ග ජනවාර්ගික-වාර්ගික අක්ෂයක් මත ස්ථාවරත්වයට පත්ව ඇති බවය. මේ අනුව, හින්දූන් සහ බෞද්ධයන් අතර අනේක වූ පොදු ආගමික භාවිත දැකගත හැකි වුවද, ඔවුන් විස්තර කෙරෙනුයේ එකිනෙකාගෙන් වෙනස් අන්‍යෝන්‍යය බහිෂ්කාරක ආගම් දෙකක් අදහන්නන් වශයෙනි. නවීන සිංහල බෞද්ධ හා දමිළ ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ගොඩනැගීමේදී භාෂාමය, ආගමික හා සංස්කෘතික සාධක සනීකරණය කිරීමේ මූල රූපකයක් වශයෙන් වර්ගය යන්න ක්‍රියාත්මක වී ඇත. මේ අනන්‍යතා ආකෘති දෙකේ ඇති සමාන නොවීමේ ලක්ෂණ නිසා සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව ආගම හා භාෂාව අවධාරණය කරන අතර, දමිළ අනන්‍යතාව භාෂාව අවධාරණය කරමින් විශද කරනුයේ වෙනස ගොඩනැගීමේ

ක්‍රියාවලියයි. මේ අනුව යටත්විජිත ජනසංගණනයේ නිරතුරුවම වෙනසට ලක් වූ ප්‍රවර්ගවලින් පෙන්නුම්කරනුයේ අනන්‍යතා ගොඩනැගීම දේශපාලනිකව තීරණය වන බවත්, එනිසාම එම අනන්‍යතා ඓතිහාසිකව නම්‍ය වන බවත්ය. යම් මෙහොතවල් තුළ, එහි අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග, භාෂාමය, ආගමික, ජනවාර්ගික, සාමාජ ලිංගිකත්ව, කුල හෝ පන්තිමය ලක්ෂණ කැටිගසනු ලබයි; නැතහොත් ගොනු කරනු ලබයි. මේ ක්‍රියාවලිය මෑතක් වන තුරුම වන්නියේ මායිම් ප්‍රදේශවල කුල හා ජනවාර්ගික අනන්‍යතා හරහා සිදු වූ ගනුදෙනුවලදී මැනැවින් පැහැදිලි විය. යටත්විජිත සංගණනය සමඟම බලවත් යටත්විජිත හා පශ්චාත්-යටත්විජිත සමාජ විද්‍යාත්මක, මානව විද්‍යාත්මක හා ඓතිහාසික බුද්ධිමය සම්ප්‍රදායක් මඟින් ද ශ්‍රී ලංකාවේ නවීන ජනවාර්ගික-වාර්ගික අනන්‍යතා දේශපාලනය උත්පාදනය කරන්නට සහ ස්ථාවර කරලන්නට දායකත්වය සපයන ලදී. එනමුදු ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රසිද්ධ සහ ශාස්ත්‍රීය කතිකාව තුළ ප්‍රධානතම අනන්‍යතා සැකැස්ම හා ජීවන අනුභූතිය ලෙස ජනවාර්ගිකත්වය ගොඩනැගීම සාපේක්ෂ වශයෙන් මෑතකාලීනව සිදුවීය. එය සිදුවුයේ දිවයිනේ දේශපාලන කතිකාව තුළ මෙන්ම අනන්‍යතාව හා ගැටුම් පිළිබඳ වූ මානව විද්‍යාත්මක හා ඓතිහාසික දැනුම් නිෂ්පාදනය තුළ ස්ථාවර හා ජීවමාන අනන්‍යතා සැකැස්මක් ලෙස කුලයට තිබූ අවධානය ක්‍රමයෙන් මිලින වී යාමත් සමඟය.

1983 ට පෙර දිවයින පිළිබඳව ලියැවුණු මානව වංශ ලේඛන කෙටියෙන් සමීක්ෂණය කිරීමේදී පෙනී යන්නේ ප්‍රධාන අනන්‍යතා හා ගැටුම් සැකැසුම් ලෙස අවධානය යොමුවී තිබුණේ කුලය, ඥාතීත්වය හා ඉඩම් භුක්තිය වැනි කරුණු වෙත බවය. මේ යුගයේ ප්‍රධානතම සමාජ දේශපාලන හා ජීවමාන යථාර්ථය ලෙස කුලයට තිබූ ප්‍රමුඛත්වය මානව විද්‍යාත්මක හා ඓතිහාසික ශාස්ත්‍රීය දැනුම් නිෂ්පාදනය තුළද පැහැදිලිව පෙනෙනේනට තිබුණි. මේ අනුව, මුල්කාලීන යටත්විජිත හා පශ්චාත්-යටත්විජිත හා මානව විද්‍යාත්මක, මානව වංශවේදී හා දේශාටන ආඛ්‍යාන අවධානය යොමු කෙළේ කුල ව්‍යුහ, ඥාති සහ විවාහ භාවිත මත (ලීච් 1960 යාල්මාන් 1971) සහ වැද්දන් වැනි ගෝත්‍රික ප්‍රජාවන් මතය (සෙලිග්මන් 1909). මීට පසුව අවධානය යොමුවූයේ ඉඩම් භුක්තිය පිළිබඳ භාවිත මතය (ඔබේසේකර 19 තම්බයියා 19). දිවයිනේ පශ්චාත්-යටත්විජිත සමාජ

විද්‍යාත්මක සම්ප්‍රදාය සහ පරිකල්පනය ජනවාර්ගිකත්වය මත අවධානය යොමු කිරීමට පෙළඹුණේ 1983 වසරේ දී රාජ්‍ය අංශයේ ඇතැම් කොටස් මගින් ක්‍රියාත්මක කළ දමිළ විරෝධී ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් පසුව පමණි.... එතැන් සිට ප්‍රජා හෝ ජනවාර්ගික අනන්‍යතාවල ශක්තිය පාඨනය කරනතට යෙදුණේ දිවයිනේ කුල අනන්‍යතාවල දුර්වල බව සමග වූ ප්‍රතිලෝම සබඳතා වශයෙනි. උදාහරණයක් වශයෙන්, පහත දැක්වෙන එරික් මෙයර්ගේ අනන්‍යතා දේශපාලනය පිළිබඳ විස්තරය වෙත අවධානය යොමු කරන්නඃ

> දිවයිනේ අනන්‍යතා දේශපාලනය, වඩාත් පුළුල් වූ ඉන්දීය සන්දර්භය තුළ ස්ථානගත කිරීම සුදුසුය. යටත්විජිත පරිකල්පනය තුළ ලංකාවට ආවේණික සුවිශේෂී ලක්‍ෂණ ලෙස සැලකුණේ කුල පද්ධතියේ දුර්වලතාව සහ ප්‍රජා අනන්‍යතාවන්ගේ ප්‍රබලත්වයයි (මෙයර් 1985).

එහෙත් විශ්ලේෂණකයින් කිහිප දෙනෙක්ම (සිල්වා 1979, ජයවර්ධන 2000, උයන්ගොඩ 1998) පෙන්වා දී ඇති පරිදි, කුලය තවදුරත් දේශපාලනික හා සමාජ විද්‍යාත්මකව වැදගත් අනන්‍යතා සැකැස්මක් ලෙස පවතී. කුලය යටපත් කරනු ලැබුව ද, එය පශ්චාත්-යටත්විජිත යුගයේ සමාජ-දේශපාලන අනන්‍යතාව හා ගැටුම් පිළිබඳ සැඟවුණ ව්‍යුහය බවට පත්ව තිබේ.[10] කුලය පවතින්නේ දේශපාලන යථාර්ථයක් මෙන්ම පශ්චාත්-යටත්විජිත යුගයේ ද්වි-ධ්‍රැව සිංහල-දෙමළ ජනවාර්ගික බෙදීමක් උත්පාදනය කර පවත්වාගෙන යෑමට හැකියාව සැලසූ යටපත් කල සූචකයක් ද වශයෙනි. එනමුත්, වර්ගය මත පදනම් වූ ජනවාර්ගික ප්‍රවර්ග ස්ථාවරත්වයට පත්වී ඇති පශ්චාත්-යටත්විජිත පරිකල්පනය තුළ, කුල පද්ධතිය හා ජනවාර්ගික පද්ධතිය ගොඩනැගී තිබෙන්නේ එකිනෙකින් වෙන් වූ ප්‍රවර්ගීකරණ පද්ධති සහ අඩවි වශයෙනි. එකී පරිකල්පනය තුළ ඒවා ඇතැම්විට අතිච්ඡාදනය විය හැකි යැයි පිළිගැණුනද, එකිනෙකට ඇතුළු වී මිශ්‍රවනු ඇතැයි නොපිළිගැනේ. ජනවාර්ගික හෝ කුල කණ්ඩායමක් තම ජනවාර්ගිකත්වය සංක්‍රමණය හෝ නව ආගම් වැලඳගැනීම හරහා වෙනස් කරනුයේ ඉතාමත් කලාතුරකිනි.

මෙහිදී අවශ්‍ය වන්නේ 'දේශීය' අනන්‍යතා සැකැසුම් සහ සමාජ පද්ධති සමග ඊනියා 'විද්‍යාත්මක' වර්ගය ම පදනම් වූ අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග සම්මුඛවීමේදී පැනනැගුණු කතිකාමය පරිවර්තනය

පෙන්වා දීමය. මිශෙල් ෆූකෝ ප්‍රමුඛ ශාස්ත්‍රඥයන් කිහිප දෙනෙකුම පෙන්වා දී ඇත්තේ නවීන පාලන තන්ත්‍ර, එහි තාක්ෂණ හා ආණ්ඩුකරණ තන්ත්‍ර මගින් සහ ආයතනික තර්කන ගණනාවක් හරහා ශරීර සහ අස්මීයත්ව ප්‍රතිසකස්කර ඇත්තේ කෙසේද යන්නය. එමෙන්ම පශ්චාත් යටත්විජිත නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන මගින් මෙකී විශ්ලේෂණය යටත්විජිත ලෝක දක්වා ද විස්තීරණය කෙරී ඇත (සයිඩ් 1978, කොන් 1987). මෙහිදී මා තර්ක කරනුයේ විද්‍යාත්මක විධික්‍රමයේ ප්‍රවර්ගීකරණ නීති යටත්විජිත සංගණන සඳහා යොදා ගැනීම යටත්විජිත ආණ්ඩුකරණයේ මූලික අංගයක් වූ බවයි. එමගින් සිදුවූයේ වඩාත් නම්‍යශීලී වූ අනන්‍යතා ගනුදෙනු පද්ධතියක් විපරිවර්තනය කිරීමය. අන් ස්ථානයක මා පෙන්වා දී ඇති පරිදි යටත්විජිත හා පශ්චාත් යටත්විජිත යුගවල නියෝජනාත්මක ආණ්ඩුක්‍රම හඳුන්වාදීමේ විධි දිවයිනේ නූතන ජාතික රාජ්‍යයක් ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලියට කේන්ද්‍රීය කාර්යභාරයක් ඉටු කළ අතර, එතුළම අන්‍යෝන්‍යව ප්‍රතිවිරුද්ධ සිංහල හා දෙමළ භාෂා ප්‍රජා ද්වි-ධ්‍රැව වින්‍යාසයක් ලෙස මතුව ආහ (රාජසිංහම් - සේනානායක 1999). මේ අනුව, සිංහලයන් හා දමිළයන් අතර මෑත කාලීනව දැකගත හැකි ගැටුම්වල ප්‍රභව මිථ්‍යා උත්පාදනය කිරීම සඳහා නූතන සිංහල හා දෙමළ ජාතිකවාදී ඉතිහාස යටත්විජිත වාර්ගික විද්‍යාවෙන් සහ ප්‍රාචීනවාදී ඉතිහාසයන්ගෙන් ආසියාතික ආර්ය ද්‍රවිඩ 'වර්ග' හා 'ද්‍රවිඩ' වර්ග වශයෙන් තේරුම්ගැනීමේ අදහස් උකහාගෙන ඇත.

මායිම් ප්‍රදේශ ජාතික ගැටළුවේ රූපකයක් ලෙස : බහුසංස්කෘතිකත්වය බිඳ දැමීම.

ඉතිහාසය පුනර්වර්තනය වේ. එනමුදු ඒ ජාතිකවාදීන් පවසන අයුරින් නොවේ. ශ්‍රී ලංකාව, සිලෝන් සෙරන්ඩිබ් යන දිවයිනේ ආනන්‍යතා හා ආභ්‍යන්තරික දේශපාලනික මායිම් ප්‍රතිසකස් කිරීම නව කටයුත්තක් නොවේ. දිවයිනේ නම හා ඒ පිළිබඳ පර්යාවලෝකය වෙනස් වූ සෑම විටකම එහි මායිම් ද බොහෝ විට වෙනසට භාජනය විය. දිවයිනේ නොයෙකුත් කලාපීය රාජ්‍ය, නැතහොත් මානව විද්‍යාඥ ස්ටැන්ලි තම්බයියා හඳුන්වන ලෙසට 'මන්දාකිණි ආණ්ඩුක්‍රම' අතර සිදුවූ දේශපාලනික ගැටුම් ද පෘතුගීසි, ඕලන්ද හා බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයන් විසින් ශතවර්ෂ හතර හමාරක් මුළුල්ලේ ශ්‍රී ලංකාවේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල ක්‍රියාත්මක කළ යටත්විජිතවාදය ද

නිසා සිදු වූයේ ආභ්‍යන්තරික භූගෝලීය-දේශපාලනික ඒකක, අනන්‍යතා සහ මායිම් කලින් කලට වෙනස් වීම සහ ප්‍රතිසකස් වීමය. ඒ අතරම, පරිස්ථානීය ප්‍රජාවන් බලය සහිත වූ දේශපාලන අධිකාරියට අනුවර්තනය විය. වන්නි ප්‍රදේශයේ සිදුවූයේද මේ දෙයමය. මේ අනුව, වන්නියේ තත්කාලීන ගැටුම දීර්ඝ ඉතිහාසයකට සම්බන්ධ, නොයෙකුත් සංක්‍රමණ, වෙළෙඳ කටයුතු හා යටත්විජිතකරණ ක්‍රියාවලි මගින් මිනිසුන් ඡදිංචි වීමේ හා සම්මිශ්‍රණය වීමේ ගතික ආශ්‍රයෙන් තේරුම් ගත හැකිය. එනම්, මෙය පැරණි ප්‍රපංචයකි. මේ අනුව සිදුව ඇත්තේ අතීත මායිම් ප්‍රදේශයක තිබූ ජනවාර්ගික හා සංස්කෘතික මුසුවීම මත ශ්‍රී ලංකාවේ අද පවතින තත්ත්වාකාර ජනවාර්ගික බෙදීම ආදේශනය වීමය.

එනමුදු, නව මායිම මගින් ශ්‍රී ලංකා දිවයිනේ භෞමික හා භූගෝලීය ඒකාග්‍රතාව හා ස්වාධීනත්වය පළුදු කළ ද, එකී ඊනියා ඒකාග්‍රතාව (පශ්චාත්) යටත්විජිත පරිපාලකයන්, ජනාවාර්ගික ජාතිකවාදීන් හා ශාස්ත්‍රඥයන් විසින් සියවස මුල සිට ගොඩ නැගූ ප්‍රබන්ධයක් පමණක් විය. මෙහිදී අවධානය යොමු කළ යුත්තේ 1815 දී බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදීන් විසින් පහතරට හා උඩරට ප්‍රදේශ ඒකාබද්ධ කිරීමෙන් ඉක්බිතිව මතු වූ මායිමේ ස්වභාවය පිළිබඳවය. එනම්, පූර්ව-නිදහස් සහ පූර්ව බ්‍රිතාන්‍ය මායිම් භූගෝලීය හා දේශපාලනික වූවා නම්, අද දින මතු වී ඇති මායිම එහි ස්වභාවය අනුව ජනවාර්ගික හා ජාතික වේ. සැබැවින්ම, බ්‍රිතාන්‍යයන් ලංකාවේ සිතියම නැවත සකසන ලදී. එසේ කරන ලද්දේ මූලික වශයෙන් සිංහල ප්‍රදේශ වූ උඩරට හා වඩාත් ජනවාර්ගික අතින් මිශ්‍ර වූ පහත රට ප්‍රදේශ 1815 වසරේ දී ඒකාබද්ධ කිරීමෙනි. මෙහිදී මතක තබා ගත යුතු තවත් කරුණක් නම් උඩරට සිංහල රාජධානියේ අවසන් රජු දෙමළ පෙළපතකින් පැවත ආවෙකු බවත් ඔහුගේ රාජ සභාවේ ප්‍රධාන භාෂාව දෙමළ භාෂාව වූ බවත්ය.

එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානයේ දෙමළ නිජබිම පිළිබඳ ප්‍රචාරවලට හා සිංහල ජාතිකවාදීන්ගේ අදහස්වලට ප්‍රතිවිරුද්ධව, දිවයිනේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ ප්‍රධාන ගැටළු රේඛාව වූයේ උතුරු-දකුණු ගැටලුව නොවේ. එමෙන්ම, මේ සියවස වන තුරුම මේ ගැටුම ජනවාර්ගික ස්වභාවයක් ඉසුළුවේ ද නැත. බොහෝ විට ගැටුම් ඇතිවූයේ පහත රට ජන ප්‍රජාවන් හා උඩරට නැතහොත් මහනුවර

රාජධානිය අතර විය. මෙයින් සනිටුහන් වන්නේ දකුණු සහ ගිනිකොණ දිග ආසියාවේ ද දැකගත හැකි මායිම් සලකුණු කිරීමේ ක්‍රමයකි. එනම් නූතන රාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපාර ආභ්‍යන්තරික කඳුකර ප්‍රදේශ හා ප්‍රජා වෙත විහිදී යාමය.

එසේ නම්, සන්නද්ධ අරගලයක් තුළ දිවයිනේ සංකරත්වය පිළිබඳ රටා බහු-සංස්කෘතිකත්වය හා සහජීවනය විනාශ කරනු ලබන, වරක් බහු සංස්කෘතික මායිම් ප්‍රදේශයක් ලෙස තිබූ කලාපයක් ජනවාර්ගික බෙදීමක් බවට පත්වී ඇත්තේ කෙසේදැයි තේරුම් කිරීමට අප යොමු විය යුත්තේ නූතන (මෙය පාඨනය කළ යුත්තේ පශ්චාත්-යටත්විජිත වශයෙනි) ජාතිය ගොඩනැගීමේ හා ඊට සම්බන්ධිත සංවර්ධන ව්‍යාපෘති කෙරෙහිය. සමාකලීන වත්නි බෙදීම සංක්‍රමණික ක්‍රියාවලි තුනක උත්පාදනයකි. මේ සංක්‍රමණ නම්, ප්‍රථමයෙන් රජයේ අනුග්‍රහය යටතේ පුද්ගලයන් පදිංචි කිරීම සඳහා යොමු වූ මහවැලි සංවර්ධන ව්‍යාපෘතිය, දෙවනුව දකුණු ප්‍රදේශයේ වතුකරයෙන් ජනවාර්ගික ප්‍රචණ්ඩත්වය නිසා පලා ගිය දෙමළ ජනයා පදිංචි කරවීම හා තෙවනුව, තරගකාරී ලෙස ක්‍රියාත්මක වූ ජනවාර්ගික පදිංචි කිරීමේ ව්‍යාපෘති ආදී වශයෙනි. මෙහි අවසන් ගණයට අයත් ව්‍යාපෘති මෙහෙය වූයේ බෞද්ධ සංගම්, කතෝලික පල්ලිය, ගාන්ධියානු ව්‍යාපාරය වැනි රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන විසිනි.

මේ අනුව, සංස්කෘතික වශයෙන් සම්මිශ්‍රිත මායිම් කලාපයක තත්ත්වාකාර බෙදීමක් මතුවීම යනු පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ ජනවාර්ගික අනන්‍යතා ඝනීභූතවීමක් හා ස්ථාවර වීමක් සේ සැලකිය හැකිය. 1983 දී සිදුවූ වර්ගවාදී ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවලින් පසුව බෙදුම්වාදී එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය සහ ශ්‍රී ලාංකේය රජය අතර වූ ගැටුම වඩාත් උත්සන්න වීය. මේ සන්දර්භය තුළ වඩාත් ගැටුම් සංකේන්ද්‍රණය වූ උතුරු-නැගෙනහිර ප්‍රදේශයේ සමාජ-ප්‍රජාවිද්‍යාව ද, සාපේක්ෂ වශයෙන් අඩුවෙන් දකුණේ සමාජ-ප්‍රජාවිද්‍යාවද, බලයෙන් කරවනු ලැබූ සංක්‍රමණ හා අන්තර්-ප්‍රජා සබඳතා ඛණ්ඩනය කිරීම ද හේතුවෙන් පරිවර්තනයකට භාජනය වීය. එහෙත්, මේ ක්‍රියාවලිය එක් අතකින් ඇරඹුණේ මීට බොහෝ කලකට පෙරය. සෙමින් සිදුවූ, එනමුත් ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වූ දමිළ ජනයාගේ සමූහ නික්මයාමක් දකුණු ප්‍රදේශවලින් ඇරඹුණේ කලින් කලට සිදුවූ දමිළ විරෝධී ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා හේතුවෙනි. එකී ක්‍රියා සාධාරණීකරණය කෙළේ ද

සංවිධානය කෙළේ ද සිංහල බහුතර පාලනයට නතු වූ පශ්චාත්-යටත්විජිත රාජ්‍යයේ ඇතැම් කොටස් විසිනි. මේ අතරම, 1990 සිට තමන්ගේ නිජබිම යයි කියා ගන්නා උතුරුකරයේ ජනවාර්ගික පාරිශුද්ධකරණ ව්‍යාපාර එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය විසින් ක්‍රියාත්මක කරන ලදී. එනම්, දමිළ නොවූ ජන කොටස් එකී ප්‍රදේශයෙන් නෙරපීම හරහාය.

දකුණේ ජනතාව අමිශ්‍රණයවීම ක්‍රමික හා අසම්පූර්ණ ක්‍රියාවලියකි. මෙතුළින් ප්‍රථමයෙන් සිදුවූයේ ශ්‍රී ලංකාව නිදහස ලබා දස වසරකට පසු 1958 දී සිදු වූ ප්‍රථම දෙමළ විරෝධී ප්‍රචණ්ඩත්වයත් සමගම දෙමළ ජනතාව උතුරුකරයටත් විදේශවලටත් ඇදී යාම ඇරඹීමය. එහෙත් පැහැදිලිවම උතුරු, නැගෙනහිර හා වන්නි ප්‍රදේශවල ජනවාර්ගික අමිශ්‍රණය වඩා මෑත කාලීන ප්‍රේක්ෂාමය හා සංවිධානාත්මක ක්‍රියාවලියක් වීය. එය 1983 දී ඇරඹුණු අතර, එහි උච්චතම අවස්ථාව වූයේ 1990 දි දෙමළ ආධිපත්‍යමය ප්‍රදේශයක් වූ උතුරුකරයේ සුළු ජන කොටස් ලෙස ජීවත් වූ සිංහල හා මුස්ලිම් ජනතාවට තම නිවෙස් හැර යන ලෙස එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය කළ නියෝගයයි. එය එකී සංවිධානයේ තිබූ ජනවාර්ගික පාරිශුද්ධකරණ ප්‍රතිපත්තිය මැනවින් විදහා දැක්වීය.

ඒ අවදියේදී එම ප්‍රදේශවලින් පහ කෙරුණු සිංහල හා මුස්ලිම් ජනතාවට එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානයෙන් ලැබුණේ පහත සඳහන් අනතුරු ඇඟවීමයිඃ ''සිහිනෙකින්වත් නැවත එන්න සිතන්න එපා''. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් අද දින යුද්ධයෙන් විනාශ වී ගිය යාපන අර්ධද්වීපය දෙමළ නොවන ජනයාගෙන් ශූන්‍ය වූ ස්ථානයකි. එහි ජීවත් වන්නේ තම ජන ප්‍රමාණය බෙහෙවින් හීන වූ, යුද්ධයෙන් හා නිරතුරු අවතැන්වීමෙන් ඇති වූ ක්ෂතියෙන් පෙළෙන දෙමළ ජනතාවකි. උතුරේ සිටින දමිළ නොවූ එකම ජන කොටස නම් ශ්‍රී ලංකා හමුදා සාමාජිකයෝ වෙති. ඔවුන් බොහෝ දුරට සිටින්නේ ආක්‍රමණික බල සේනාවක් වශයෙනි. එමෙන්ම, දකුණේ සිටින බොහෝ දෙමළ ජනයා ජීවත් වන්නේ දැඩි හමුදාමය ආවේක්ෂණයක් යටතේ සහ අහුඹු ලෙස සෝදිසියට හා අත්අඩංගුවට පත්වේය යන බියෙනි. එමෙන්ම දෙමළ ජනතාව තවමත් විදේශ ගතවීම සඳහා මාර්ග සෙවීමේ නිරතව සිටිති.

රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලත් සහ රාජ්‍ය විරෝධී ප්‍රචණ්ඩත්වය නිසා ද සිදුවී ඇත්තේ සහජීවනය හා සංකරකම පිළිබඳ ඉතිහාසයක් මැකී යාමය. තවද, දශක දෙකකට අධික කාලයක් මුළුල්ලේ සිදු වූ යුද්ධයෙන් අනිසි ප්‍රතිඵල ගණනාවක් මතුවී ඇත. එනම්, ජන සමාජය සංග්‍රාමීකරණය වීම, උතුරේ සිට දකුණටත් දකුණේ සිට උතුරටත් ජනතාවගේ චලයතාව සීමාවීම, ජනවාර්ගික ප්‍රජා පිළිබද මානසිකත්වයක් වර්ධනය වීම හා එතුළින් එක් එක් ප්‍රදේශවල ජීවත් වන සුළු ජන ප්‍රජා එහි ජීවත්වන බහුතරය විසින් ආරක්ෂක තර්ජන ලෙස සලකන්නට වීමත්ය. ප්‍රචණ්ඩත්වය මඟින් ශත වර්ෂ ගණනාවක් මුළුල්ලේ ශ්‍රී ලංකාව වෙත හා එතුළ සිදු වූ සංක්‍රමණ මගින් ඇති වූ සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණය විනාශ විය. ඓතිහාසිකව ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු දිග ප්‍රදේශ සිංහල බහුතරයකින් යුක්ත වුව ද, එහි දෙමළ, මුස්ලිම්, ක්‍රිස්තියානි හා වෙනත් යුරෝ-ආසියානු ප්‍රජා ද, කුඩා මැලේ සහ චීන ප්‍රජා ද ජීවත් වූහ. මේ අතර උතුරුකරය දෙමළ කතා කරන ජන බහුතරයකින් යුක්ත වූ අතර, ඒ අතර සිංහල, මුස්ලිම් හා අන් කණ්ඩායම් ද ජීවත් වූහ. මෙකී ජනකණ්ඩායම් අර්ධ වශයෙන් කලාපීයව ආධිපත්‍යය දැරූ භාෂා ප්‍රජා සමග සමාග්‍රහණය වී සිටියහ. අතීතයේ සහ තත්කාලීනව යම් යම් ප්‍රදේශවල නොයෙකුත් කණ්ඩයාම් අතර ඇතිවූ ගැටළු මධ්‍යයේ වුව ද, දිවයිනේ නාගරික කේන්ද්‍රවල සහ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල ජනවාර්ගික සහජීවනය හා සංස්කෘතික සංකරබව එදා මෙන්ම අදත් ජීවන ක්‍රමයක්ව පවතී. එනමුත් ඒ ජීවන ක්‍රමය ක්‍රමයෙන් ක්ෂය වෙමින් පවතී. මේ අතර ශීඝ්‍රයෙන් ජනිතවෙන ශාස්ත්‍රීය හා ජාතිකවාදී මිථ්‍යා ප්‍රකාශ කරනුයේ සිංහලයන් හා දමිළයන් සදාකාලිකවම ගැටුම්වල නියැලී සිටි බවයි. එමෙන්ම, නොයෙකුත් අයුරින් දිවයිනේ සෑම ප්‍රජාවක්ම ප්‍රචණ්ඩත්වය හා අවතැන්වීමේ වේදනාව අත්විඳ ඇත. මේ සන්දර්භය තුළ මෑතක් වන තුරුම දේශීය හා විදේශීය මානවංශවේදීන් තම විස්තරවල සාමාන්‍ය කරුණක් ලෙස සදහන් කළ, දිවයිනේ අනේක හා සංකර සංස්කෘති අතර දැකගත හැකි වූ බොහෝ දුරට සාමකාමී වූ සහජීවනය පිළිබඳ මතකය මෙනෙහි කිරීම එතරම් පහසු නොවනු ඇත.

''අතීතය වෙනත් රටකි'': සන්නද්ධ අරගල සහ නව ජනවර්ග ගොඩනැගීම

2001 වසරේ අගෝස්තු මාසයේ දකුණු අප්‍රිකාවේ පැවති වර්ගවාදයට එරෙහි එක්සත් ජාතීන්ගේ ලෝක සමුළුවේදී සුපැහැදිලිව ප්‍රකාශ වූයේ ''වර්ගය/වර්ගවාදය විද්‍යාත්මකව සාවද්‍ය වන අතර, සදාචාරාත්මකව ගර්හාවට ලක් කළ යුතු'' බවයි. මානව වෙනස්කම් සංස්කෘතික වශයෙන් අර්ථ දක්වනු ලැබේ. ඒ කුලය, පන්තිය, සංස්කෘතිය, ජනවාර්ගිකත්වය, භාෂාව, වර්ගය, ආගම, කලාපය, සමාජ ලිංගිකත්වය, ජීව ලිංගිකත්වය හෝ වෙනත් යොදාගත් හැකි පද ගණනාවක් අනුසාරයෙනි. ඉතිහාසය හෝ දේශපාලනය අධ්‍යයනය කරන්නෙකුට වැදගත් වන්නේ පුද්ගලයන් හෝ කණ්ඩායම් අතර වෙනස්කම්වලට පදනම් වන කරුණු පමණක්ම නොවේ. ඔවුනට වඩාත් වැදගත් වන්නේ මේ වෙනස්කම් සංස්කෘතිකව කේතගත කරන්නේ කෙසේද, ඒවා දේශපාලනිකව වැදගත් කර සලකන්නේ හෝ අර්ථවත් කරන්නෙ කෙසේද, ඒවා අවප්‍රමාණ කරනුයේ හෝ මකා දමා අවැදගත් කරන්නේ කෙසේද යන කරුණුය. නූතන විද්‍යාත්මක අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග නිර්මාණය කිරීමේදී, ඊනියා 'පාරිශුද්ධ' ජනවාර්ගික වාර්ගික අනන්‍යතා සැමරුමට ලක් වී තිබෙනුයේ සංස්කෘතික සංකර බව හ සම්මිශ්‍රණය අවප්‍රමාණය කිරීමත් සමගය. මේ තත්ත්වය තුළ සංකරත්වය යන සංකල්පය පවතින්නේ නිශේධනීය ආකෘතියක් වශයෙනි. ඒ ද, 'පාරිශුද්ධ' අනන්‍යතා යන අදහසට ප්‍රමුඛත්වය දෙන කතිකාමය විශ්වයේ නිෂ්පාදනයක් ලෙසටය. සංකරත්වය මේ අර්ථයෙන් ගත් කළ යොදා ගත හැක්කේ අප දැනට ප්‍රශ්න කිරීමකින් තොරව පිළිගෙන තිබෙන ස්ථාවර අනන්‍යතා ප්‍රවර්ග අස්වාභාවික කිරීමට හා ඉතිහාස ගත කිරීම සඳහා යොදාගත් ප්‍රයෝගයක් ලෙසිනි. එමෙන්ම, එතුළින් ආදී කාලීන ලෙස පෙනෙන සංස්කෘතික අනන්‍යතාවල ආවස්ථික සන්දර්භය හා දේශපාලනික ස්වභාවය මතුකර දැක්වීමට ද පුළුවන. එනම්, මෙහිදී සිදුවිය යුත්තේ සංස්කෘතික අනන්‍යතාවල ඓතිහාසිකව පදනම් වූ ස්වභාව සහ ඇතිවෙන වෙනස්කම් සලකුණු කිරීම හා එමගින් 'නව ජනවාර්ගිකත්ව' ඉතිහාස ගත කිරීමය.[12] මෙහිදී මා 'නව ජනවාර්ගිකත්ව' ලෙස හඳුන්වන්නේ යටත්විජිත හා පශ්චාත්

යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාව තුළ ජනනය කෙරුණු 'සිංහල බව' හා 'දෙමළ' බව යන ද්වි-ධ්‍රැව අනන්‍යතාය.

පශ්චාත්යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ සිංහල බෞද්ධ හා දමිළ අනන්‍යතා ලෙස මතුව ඇත්තේ නූතන ජාතික රාජ්‍යය තුළ සිටින විරුද්ධවාදී අනන්‍යතා වශයෙනි. මේ තත්ත්වයට මග පෑදුණේ වසර 150ක් වූ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත ප්‍රවර්ගීකරණ, පරිපාලන, විමධ්‍යගතකරණ හා වාර්ගීකරණ ක්‍රියාවලියක අවසන් යුගය තුළය. එහෙත් මෙහි උච්ච අවස්ථාව ළඟා වූයේ 1980 හා 1990 යන ප්‍රචණ්ඩ දශකවලදීය. සංගණන, සිතියම් හා ඉතිහාසය වැනි නූතන දැනුම් මෙවලම් දිවයිනේ බහු සංස්කෘතික ප්‍රජා දෙකඩ කිරීමට දායක වී ඇත. තත්කාලීන දේශපාලනික පරිකල්පනයට එකම ප්‍රවේශයක් විවර වූයේ 1815 දී බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් උඩරට රාජධානිය අත්පත් කර ගැනීම සහ දිවයින ඒකාබද්ධ කිරීමත් සමගය. ඇතැම් විට ඒ යුගයේ අවසානය සලකුණු කෙරෙනුයේ 1990 දී මතු වූ උතුරු දකුණු මායිම මගින් විය හැකිය. එනම්, සම්මිශ්‍රිත අනන්‍යතාවන්ගෙන් හෙබි පැරණි මායිම් කලාපය වෙනුවට මතුවූ නූතන ජනවාර්ගික විභේදනයයි.

මේ අනුව, මේ නිබන්ධය මගින් උත්සාහ කෙළේ දිවයින තුළ තිබූ සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රනය හා අන්තර් සබඳතා පිළිබඳ ඉතිහාසය ආන්තිකරණය කරනු ලැබුවේ කුමක් නිසා ද හා කෙසේද යන්න ගවේෂණය කිරීම සඳහාය. එතුළින් පෙනී ගියේ සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණය හා සංකරත්වය පශ්චාත් යටත්විජිත යුගයේ ජනවාර්ගික-වාර්ගික පාරිශුද්ධත්වය පිළිබඳ ජාතිකවාදී සාංකාවේ අඩවියක් බවට ක්‍රමයෙන් පත්වී ඇති බවයි. මේ ක්‍රියාවලිය තුළ පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ අන් වැදගත් අනන්‍යතා සැකසුම් වූ කුලය හා ප්‍රාදේශීය අනන්‍යතා යම් දුරකට බොඳවී යනන්නට වීය. එහෙත් අතීතයේ සිට වර්තමානය දක්වාම අනේක වූ මානව වංශ ලේඛන හා දේශාටන වාර්තා පෙන්වාදී ඇති ආකාරයට ශ්‍රී ලංකාව ඓතිහාසිකව මෙන්ම අද දිනද නොයෙක් ජන කොටස්, පංති, වර්ග, ආගම් ආදියෙන් සැදුම්ලත් ස්ථානයකි. මේ විවිධත්වය මධ්‍යයේ යම් යම් යුගවල දමිළ වශයෙන් හැඳින්වූ පුද්ගලයන් සිංහලයන් වශයෙන් හැඳින්වූ අනේක පුද්ගල කණ්ඩායම්වල සතුරන් මෙන්ම විවාහ ඥාතීහු ද වූහ.[13] එනමුදු, නූතන ප්‍රවර්ගීකරණ අනන්‍යතා සැකසුම් සහ තම

සංජානනයට අනුව ආසියාවේ සාම්ප්‍රදායිකත්වය පිළිබඳව දැරූ විශ්වාසය ද වෙත පමණක් අවධානය යොමු කළ දේශීය හා විදේශීය ප්‍රාචීනවාදීහු සහ ජාතිකවාදීහු ඉන්දීය උපමහද්වීපයේ ආභ්‍යන්තරිකව විවිධ වූ ජාතික රාජ්‍යවල ශක්තිය එහි ජීවත් වූ ජනවාර්ගික හා ආගමික කණ්ඩායම් ප්‍රතිලෝමීයව දුර්වල වන්නේ යැයි උපග්‍රහණය කළෝය. එනම්, අවසන් වශයෙන් එකී රාජ්‍යය, එතුළ සිටින ජනවාර්ගික හා ආගමික කණ්ඩායම්වල බලයට දෙවැනි වන්නේය යන අදහසය. ශ්‍රී ලංකාවටද මේ නියෝජනාත්මක ප්‍රවණතාවෙන් මිදීමට හැකිවී නැත. මේ අනුව, සිංහල හා දමිළ අනන්‍යතා දිවයිනේ ඈත අතීතය දක්වාම දිවෙන අඛණ්ඩ ඉතිහාසයක් ලෙස පාඨනය කර ඇත. එනයින් සිදුවී ඇත්තේ එකී සංස්කෘතිවල අන්‍යෝන්‍යව ඇතැයි සැලකෙන සුවිශේෂී ස්වභාවය උපග්‍රහණය වීමය. මේ වාර්තාවලට අනුව ශ්‍රී ලංකාව සෑම විටම ජනවාර්ගිකත්වය මත පදනම් වූ, ඉදිරියටත් සැමවිටම එසේම පවතින ජාතියකි (nation). මෙවාට අනුව ජනවාර්ගිකත්වය යන්න සදාකාලික සහ කිසි විටෙකත් වෙනස් නොවන සාධකයකි. දිවයිනේ අතීතය පිළිබඳ මෙවැනි අති සරල එනමුත් විශ්වසනීයත්වය දනවන ආඛ්‍යාන මධ්‍යයේ අප මතක තබා ගත යුත්තේ වියුක්ත අදහසක් වන ජනවාර්ගිකත්වය බොහෝවිට අන් අනන්‍යතා ලක්ෂණ මගින් ගිලගන්නා බවත්, අතිච්ඡාදනය වන බවත්ය.

පසු සටහන්

මේ නිබන්ධය නෙලුකා සිල්වාගේ සංස්කරණයෙන් යුතුව සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය මගින් 2002 වසරේ දී පල කරන ලද The Hybrid Island කෘතියේ පලවූ නිබන්ධනය සිංහල පරිවර්තනයයි. එය මෙහි පල කිරීමට සහය දුන් දරණී රාජසිංහම්ට කොළඹ ආයතනයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

01. ජාතික අතීත පිළිබඳව ලිවීමේදී අර්නස්ට් රෙනන් "අමතකවීම" (forgetting) හෝ "නොමැතියාවන්" (absences) පිළිබඳව අවධාරණය කරන අතර, බෙනඩික්ට් ඇන්ඩර්සන් අවධානය යොමු කරනුයේ තත්කාලීන ඉතිහාස ව්‍යුහනය කරන ආකෘතික සැකසුම් හා ජාතියේ "පරිකල්පිත ප්‍රජා" වෙතය.

02. හයින්ස් බෙශර්ට්, ගණනාත් ඔබේසේකර, මයිකල් රොබර්ට්ස් හා ස්ටැන්ලි තම්බයියා පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට, ශ්‍රී ලංකාවේ පාලි වංශකතාවලින් දීර්ඝතම හා වඩාත්ම සම්මත වූ වංශකථාව වන *මහාවංශයේ* ද "අපි හා ඔවුන්" යන අර්ථයෙන් යම් සාමූහිකව පිළිගත් බෙදීමක් දෙමළ කණ්ඩායම් සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ රාජධානි, නැතහොත් 'මන්දාකිණී ආණ්ඩුක්‍රම' තුළ

අතීත යුගවලදී තිබූ බව පැහැදිලිවන ඇතැම් සාධක දැකගත හැකිය. එනමුදු 19 වැනි සහ 20 වැනි සියවස්වල ජනිත වූ දිවයිනේ අතීතය පිළිබඳ බොහෝ ශාස්ත්‍රීය කෘති මඟින් මේ සාක්ෂ්‍ය වඩාත් අතීතයට විස්තීරණය කළ අතරම එය සාමාන්‍යකරණය ද කෙළේය. ඒ අතර මේ දැනුම් නිෂ්පාදනය මඟින් *මහාවංශය* දිවයිනේ අතීතය පිළිබඳ විශ්වසනීයම මූලාශ්‍රය බවට ද පත් කරන ලදී. මෙය සිදුකළ හැකි වූයේ 'සිංහල' හා 'දමිළ' වැනි ජනවාර්ගික භාෂාමය පද ඉපැරණි පඨිත තුළ නිතරම හමුවන නිසාත්, යථානුභූත ඉතිහාසය වැනි යටත්විජිත නියෝජනාත්මක විධි මේ ඉපැරණි පඨිත මතට ප්‍රක්ෂේපණය කිරීමට හැකි වූ නිසාත්ය.

03. විජිතවාදී සමාජීය විද්‍යා, විශේෂයෙන්ම විජිතකරණයට ලක්වූ ජනතාව හා සංස්කෘති පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක හා ඉතිහාසවාදී ගොඩනැගීම් හරහා වඩාත් ස්ථාවරත්වයට පත්වූ ආකාරයත්, එතුළින් දකුණු ආසියාවේ දැකගත හැකි වූ වඩාත් නම්‍යශීලී සංස්කෘතික භාවිත හා කුල සහ ජනවාර්ගික අනන්‍යතා වඩාත් ඝනීභූත වූ ආකාරයත් ශාස්ත්‍රඥයන් කිහිප දෙනෙකු විසින්ම විමර්ශනය කෙරී ඇත. මෙයින් ප්‍රධාන වන්නේ නිර්-ප්‍රභූ අධ්‍යයන ගුරුකුලයට අයත් ඉතිහාසඥයන්ගේ පඨිතය. යටත් විජිත ශාස්ත්‍රීය දැනුම තුළ අනන්‍යතාව වෙනසට භාජනය කිරීම පිළිබඳ විශ්ලේෂණයන් සඳහා කියවන්න බර්නාඩ් කෝන් විසින් 1987 දී ලියන ලද නිබන්ධය.

04. නූර් යාල්මාන්, ඩෙනිස් මැගිල්ව්‍රි හා අන් අය විසින් නැගෙනහිර වෙරළබඩ ප්‍රදේශයේ මුක්කුවාවරුන් හා කුට්ටි පද්ධතිය ආශ්‍රිතව තිබූ අනන්‍යතා සම්මිශ්‍රණය පිළිබඳව අදහස් දක්වා ඇත. ඔවුන් විස්තර කරන තත්ත්වය ද අයත්වන්නේ කුල හා ජනවාර්ගික අනන්‍යතා මායිම් අපැහැදිලි වී යන මෙකී වූල සම්ප්‍රදායටමය.

05. වෝල්ටර් බෙන්ජමින් නාසි ජර්මනියෙන් පළා යාමට උත්සාහ කිරීමත් ප්‍රංශ මායිමේදී සිය දිවි නසාගැනීමත් හැනා ඇරන්ට් විස්තර කරනුයේ ජර්මන් නායක ඇඩොල්ෆ් හිට්ලර් විසින් යුදෙව් සමූල ඝාතනය අරමුණු කරගනිමින් දියත් කළ "අවසන් විසඳුමට" (Final Solution) ප්‍රතිචාර දැක්වීමක් වශයෙනි.

06. 1980 දශකයේ මුල් කාලය වනවිට එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය දෙමළ බෙදුම්වාදයේ කේන්ද්‍රස්ථානය වූ යාපනය අර්ධද්වීපය තුළ තත්ත්වාකාර රාජ්‍යයක් පිහිටුවා තිබුණි. එනමුත් අර්ධද්වීපයෙන් ඔබ්බේ පිහිටි වන්නි මායිම් කලාපය සම්බන්ධයෙන් එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය සතු වූයේ අස්ථාවර පාලනයකි. එම පළාත ද ඔවුන් තම නිජ භූමිය ලෙස සැලකුව ද, එය ඓතිහාසිකව ජනවාර්ගික වශයෙන් සම්මිශ්‍රිත ප්‍රදේශයක් විය. 1995 දී චන්ද්‍රිකා කුමාරණතුංග රජය එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය විසින් පාලනය කළ ප්‍රදේශ නැවත අත්පත් කර ගැනීම සඳහා යුද්ධ ක්‍රියාමාර්ග ආරම්භ කරන තුරුම ශ්‍රී ලංකා රජය හා එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය පාලනය කළ භූමි ප්‍රදේශ අතර වූ මායිම සලකුණු කරනු ලැබුවේ සරණාගත හා හමුදා කඳවුරු මඟිනි. මේ මායිම පසු කර යා යුතු වූ පුද්ගලයන්ට මේ සන්නද්ධ කණ්ඩායම් දෙකේම සෝදිසි ක්‍රියාවලි හරහා යාමට සිදුවිය. මේ අතර මේ ප්‍රදේශයේ වූ ගම්මාන ජනප්‍රිය කථාවේ මෙන්ම දකුණේ

ජනසන්නිවේදන මාධ්‍ය මඟින් 'මායිම් ගම්මාන' වශයෙන් හඳුන්වන්නට විය. මේ මායිම් කලාපයේ ජීවත් වූවන්ට තමන්ට රිසි තැනක වාසස්ථාන ගොඩනැගීමේ අයිතිය හා තමන්ට රිසි පරිදි තැනින් තැන යාමේ අයිතිය එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ සහ ශ්‍රී ලංකා රජයේ ආරක්‍ෂක තන්ත්‍ර මඟින් බෙහෙවින් අසුරා දමන ලදි. අවතැන් වූ දමිළ ජනයා දකුණට පැමිණීම ශ්‍රී ලංකා රජය විසින් බොහෝ සෙයින් සීමා කරනවා මෙන්ම, එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය ද සිංහල ජනයාට උතුරට සංක්‍රමණය වීමට හෝ එහි පදිංචි වීමට අවකාශ සලසන්නේ නැත. සැබැවින්ම, යුද්ධ ක්‍රියාකාරකම් සඳහා ආරක්‍ෂණ ආවරණයක් ලෙස එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය මෙන්ම ශ්‍රී ලංකා රජය ද අවතැන් වූවන් යොදාගෙන ඇත.

07. මේ තත්වාකාර බෙදීම හෝ මායිම් රේඛාව යුද හමුදා කඳවුරු සහ ආභ්‍යන්තරිකව අවතැන් වූවන් ගේ කඳවුරු මඟින් සලකුණු වී ඇත. බොහෝ කාලයක් මුළුල්ලේ එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය විසින් පාලනය කළ යාපනය අර්ධද්වීපය 1995 දී රජය මඟින් අත්පත් කර ගන්නා තුරුම පැවති තත්ත්වය නම් ද්වන්ධ යුද්ධයක පැටලී සිටි රාජ්‍ය දෙකකිඃ එයින් එක් රජයක් දකුණේ අගනුවර වූ කොළඹ පිහිටා තිබූ අතර අනෙක බෙදුම්වාදි එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානයේ පරිපාලනය යටතේ උතුරු අර්ධද්වීපයේ පැවතුණි.

08. ගැටුමේ නොයෙකුත් යුගවල අවතැන් වූ ජනගහනය ලක්‍ෂ 12 සහ ලක්‍ෂ 5 අතර උච්චාවචනය විය. පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ අමාත්‍යාංශයේ ඇස්තමේන්තුවලට අනුව 1995 දෙසැම්බර් අග වන විට ශ්‍රී ලංකාව තුළ ආභ්‍යන්තරිකව අවතැන් වූවන් 1, 017,181 දෙනෙකු සිටි අතර 140,000 ක් ජනයා විදේශවල අවතැන් වී සිටියහ. මෙයින් අවසන් ප්‍රවර්ගයට අයත් වූවන්ගේන් ඇතැම්හු විදේශ රටවල රැකවරණ තත්ත්වය (assylum status) සඳහා අයැදුම් කර සිටියහ. එනමුදු, අවතැන්වූවන් පිළිබඳ සංඛ්‍යා ලේඛන විවාදාපන්නය. යාපනයේ මානව අයිතිවාසිකම් සඳහා වූ සරසවි ගුරුවරුන් (1993) යන සංවිධානයට අනුව ලක්‍ෂ පහක පමණ දමිළයෝ විදේශවල සරණාගතයන් බවට පත්ව සිටිති. 1991 දී පැවැත්වීමට නියමිතව තිබූ දශකයකට වරක් පැවැත්වෙන ශ්‍රී ලංකා ජන සංගණනය යුධ ගැටුම් හේතුවෙන් නොපවත්වන ලදි. අවසානයේ එය පවත්වන්නට යෙදුණේ 2002 වසරේදීය.

09. 1997 දී ශ්‍රී ලංකා යුද හමුදාව 'ජයසිකුරු' ක්‍රියාන්විතය ආරම්භ කෙළේ යාපනයට දිවෙන ප්‍රධාන ප්‍රවාහන මාර්ග නැවත විවර කරගනු සඳහාය. එමගින් සාක්ෂාත් කර ගැනීමට උත්සාහ කෙළේත්, එනමුත් අසාර්ථක වූයේත් මේ මායිම / බෙදීම මකා දැමීමය.

10. ජයදේව උයන්ගොඩ පෙන්වාදෙන පරිදි කුල දේශපාලනය ක්‍රියාත්මක වන්නේ ජනවාර්ගික ප්‍රවර්ග හා ගැටුම් මත වැඩි අවධාරණයක් පවතින ජාතික දේශපාලනයේ 'ආභ්‍යන්තරික අවකාශ' (inner courtyards) තුළය (ප්‍රවාද 2000).

11. මෙයද ආර්.ඒ.එල්.එච්. ගුණවර්ධන විසින් ප්‍රශ්න කර ඇත.

12. 'නව ජනවර්ග' පිළිබඳ සංකල්පය පුළුල්ව යොදාගෙන ඇත්තේ ජාතික දේශසීමාවලින් ඔබ්බෙහි විසිරී ගිය ප්‍රජා අනන්‍යතා (diaspora identities) විස්තර කිරීමට සහ ගෝලීයකරණය, නාගරීකරණය හා ගැටුම් තුළින් ප්‍රකාශයට පත්වෙන නව ආකාරයේ අනන්‍යතා විස්තර කිරීම සඳහාත් ය. මෙහිදී මා මේ සංකල්පය භාවිත කරනුයේ විවරණෝපයෝගී ආකාරයකින් ශ්‍රී ලංකාවේ අනන්‍යතා හා ගැටුම් ඉතිහාසකරණය කිරීම සහ ලක්දිව අතීතයේ මෙන්ම තත්කාලීනවද පවතින අන් ආකාරයේ අනන්‍යතා, සහජීවන විධි හා විශ්වව්‍යාපීත්වය ගවේෂණය කිරීම සඳහාත්ය. මට පෙනෙන අකාරයට 'නව ජනවාර්ගිකත්වය' යන සංකල්පය මගින් අපව අනන්‍යතාව පිළිබඳ ද්විත්ව-බන්ධන අවශ්‍යකවාදී (essentialist) ආඛ්‍යානයෙන් එළියට ගනී. එකී සාරාත්මවාදී ආඛ්‍යානයට අනුව ජනවර්ගය ප්‍රාථමික ලෙස සැලකෙයි.

13. ගණනාත් ඔබේසේකර සමග පැවැත්වූ පෞද්ගලික කථාබහකින් ලබා ගන්නා ලදී.

ආශ්‍රේය පඨිත

Anderson, B.
1983. *Imagined Communities*. London: Verso.

Arendt, H.
1968. 'Introduction.' In Walter Benjamin *Illuminations*. London: Harcourt, Brace and World Inc.

Bechert, H.
1987. 'The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahavamsa and Political Thinking.' In , Bardwell Smith Ed., *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka*. Chambersburg: Anima Books.

Benjamin, Walter
1968. *Illuminations. Essay and Reflections.* Edited and with an Introduction by Hannah Arendt. London: Harcourt, Brace and World Inc.

Bond, George.
1988. *The Buddhist Revival in Sri Lanka: The Religious Tradition, Reinterpretation and Response.* Columbia: University of South Carolina Press.

Cohn, B.
1987. *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays.* Delhi: Oxford University Press.

Denham, E.B.
1912. *Ceylon at the Census of 1911, Being the Review of the Results of the Census of 1911.* Colombo: H.C. Cottle, Government Printer, Ceylon.

Deng, Francis.
1994. *Report of the Representative of the Secretary General, Mr. Francis Deng,* submitted pursuant to Commission on Human Rights Resolution 1993/95. Profiles in Displacement: Sri Lanka. E/CN. 4/1994/44add.1

Dewaraja, L. S.
1972. *The Kandian Kingdom of Sri Lanka 1707-1782.* Colombo:Lake House Book Publishers.

Dewaraja, L. S.
1995. 'Indigenization of the Muslims of Sri Lanka.' In G.P.S.H. De Silva and C.G. Urugoda Eds., *Sesquicentennial Commemorative Volume of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka 1845-1995.* Colombo: Royal Asiatic Society.

Gombrich, Richard and Gananath Obeyesekere.
1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka.* Princeton: Princeton University Press.

Gunasinghe, N.
1987. *Ethnic Conflict in Sri Lanka: Perceptions and Solutions.* In, C. Abeysekera and N. Gunasinghe Eds., *Facets Ethnicity in Sri Lanka.* Colombo: Social Scientists' Association.

Jayawardena, Kumari.
2000. *Nobodies to Somebodies: The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka.* Colombo: Social Scientists' Association.

Kaviraj, Sudipta
1992. 'The Immaginary Institute of India.' In, *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society.* New Delhi: Oxford University Press.

Leach, Edmund.
1960. *Aspects of Caste in South India, Ceylon, and North-West Pakistan.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Esq. J.P.
1895 and 1993. *The Manual of the Vanni Districts,* Ceylon. Navrang. Colombo: Lake House Bookshop.

Nissan, Elizabeth.
1989. 'History in the Making: Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation.' In *Social Analysis,* Vol. 25, pp. 64-77.

Obeyesekere, Gananath.
1975. 'Sinhala Buddhist Identity in Ceylon.' George De Vos and Lola Romanucci-Ross Eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change,* Palo Alto, California: Mayfield Publishing.

Panditaratne, B.L and S. Selvanayagam
1973. 'The Demography of Ceylon: An Introductory Survey.' In K. M de Silva Ed., *History of Ceylon* Vol. 3., University of Ceylon.

Peebles, Patrick.
1990. 'Colonization and Ethnic Conflict in the Dry Zone.' In *The Journal of South Asian Studies,* 49, No. 1.

Percival, Robert.
1803. 'An Account of the Island of Ceylon.' In, *The Ceylon Historical Journal,* Vol. 22. Colombo: Tisara Prakasakayo Ltd.

Rajasingham-Senanayake, Darini et.al.
1999. *Ethnic Futures.* New Delhi. Sage.

Rajasingham-Senanayake, Darini
1999b. 'Dangers of Devolution: Hidden Economies of Armed Conflict.' In Robert Rotberg Ed., *Creating Peace in Sri Lanka.* Washington DC: Brookings Institute Press.

Rajasingham-Senanayake, Darini
1992. *Afterlife of Empire. Colonialism and the Roots of Race.* Paper presented at Annual Meetings of AAA, San Francisco, 1992.

Rajasingham-Senanayake, Darini
2001. 'Transformation of Legitimate Violence and Civil Military Relations.' In Muthiah Alagappa Ed., *Coercion and Governance.* Stanford: Stanford University Press

Ryan, Bryce.
1953.*Caste in Modern Ceylon: The Sinhala System in Transition.* New Jersey: Rutgers University Press.

Renan, Ernest.
1990. 'What is a Nation?' In Homi Bhabha, *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation.* New York: Routledge.

Roberts, Michael Ed.,
1979. *Collective Identities, Nationalisms and Protests in Modern Sri Lanka.* Colombo: Marga Institute.

Roberts, Michael
1982. *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of the Karava Elite in Sri Lanka 1500-1931.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rushdie, Salman.
1991. *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991.* New Delhi: Penguin Books India/Granta Books.

Russell, Jane.
1982. *Communal Politics Under the Donoughmore Constitution 1931-1947.* Colombo:Tisara Prakasakayo.

Said, Edward.
1978. *Orientalism.* London: Penguin Books.

Seligmann, Charles Gabriel.
1909. *Among the Veddas of Ceylon. Travel and Exploration.* London.

Silva, Tudor.
1999. *Caste, Ethnicity and Problems of National Identity.* In *Sociological Bulletin,* Vol. 48 (1&2) March-Sept. 1999.

Spencer, Jonathan Ed.,
1990. 'Introduction.' In *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict.* Oxford University Press.

Still, John.
1930. *The Jungle Tide.* Edinburgh and London: William Blackwood.

Tennekoon, Serena.
1988. 'Rituals of Development: The Accelerated Mahaveli Development Program of Sri Lanka.' *American Ethnologist,* Vol. 15.

Trautmann, Thomas R.
1997. *Aryans and British India.* Berkeley: University of California Press.

United States Committee for Refugees.
1991. *Sri Lanka: Island of Refugees* (October).

University Teachers for Human Rights, Jaffna.
1994. *Someone Else's War.* Colombo: MIRJE

Uyangoda, Jayadeva.
1994. 'The State and the Process of Devolution in Sri Lanka.' In *Democracy and Development.* Colombo: ICES.

Uyangoda, Jayadeva.
1998. *Caste in Sinhalese Society, Culture and Politics.* Colombo: Social Scientists' Association.

Wickramasinghe, Nira.
1995. *Ethnic Politics in Colonial Sri Lanka 1927-1947.* NewDelhi: Vikas Publications.

Yalman, Nur.
1971. *Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon.* Berkeley: University of California Press.

දෙමළ වීමේ වෙනත් ආරක්: දෙමළ ජාතිය පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදී විවේචනයක්

රධිකා කුමාරස්වාමි හා නිමන්ති පෙරේරා-රාජසිංහම්

පරිවර්තනය:

හරින්ද්‍ර දසනායක හා සසංක පෙරේරා

> ව්‍යංගයාර්ථ වශයෙන්, ජාතිකවාදය එහි ආනුගාමිකයන්ව සිය නිජබිම් කරා රැගෙන යාමට ද, අවතැන් බව අහෝසි කිරීමට ද නිජබිම් කාංසාව තුරන් කිරීමට ද පොරොන්දු වෙමින් අතීත රංජනය සඳහා ඇති එකම සහ උසස්තම ඖෂධය ලෙසට පෙනී සිටියි. කෙසේ වෙතත්, මේනම් ඉටු කළ නොහැකි පොරොන්දුවකි; මන්දයත්, යම් හෙයකින් මේ පොරොන්දු ඉටු කෙරුණේ නම් ජාතිකවාදය සිය මෙහෙවර හමාර කර තවත් කිරීමට යමක් නැතිව වියැකී යන හෙයිනි. ජාතිකවාදය පොරොන්දු නොරකින්නේය; ඊට පොරොන්දු ඉටු කිරීමට ද නොහැකිය (ඉස්මයිල් 2000).

ජාතිකවාදය සහ කාන්තාව යනු විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන කළ, බොහෝ සේ විශ්ලේෂණයට භාජනය වූ මාතෘකාවකි. අනෙක් අතට, ඇතැම් පිරිස් ජාතිකවාදය දකින්නේ, කාන්තා විමුක්තිය සහ කාන්තා සහභාගීත්වය සඳහා අවකාශ විවර කරදෙන ආකාරයේ, ප්‍රතිරෝධය සහ වෙනස්වීම මගින් සලකුණු කෙරෙන ව්‍යාපාරයක් ලෙසටය. එහෙත් තවත් පිරිසක් තර්ක කරන්නේ ජාතිකවාදය මගින් නිදහස සඳහා ස්ත්‍රිය සතු ශක්‍යතාව අහුරාලමින්, අද ජාතියේ සීමාරක්ෂයන් සහ සංස්කෘතික ප්‍රතිනිෂ්පාදකයන් ලෙස ජාතිකවාදී ව්‍යාපෘති තුළට

කොටුකර ගාල් කෙරෙන බවටයි. මෙම නිබන්ධය මගින් ඉදිරිපත් කෙරෙන තර්කය නම්, ජාතිකවාදය, විශේෂයෙන්ම සමාජවාදය සහ ස්ත්‍රීවාදය වැනි කතිකා සමඟ ඉදිරිපත් වූ කළ සමාජ විපරිවර්තනය සඳහා යම් අවකාශයක් ලබා දුන්නද, එය ස්වභාවයෙන්ම බහුත්වවාදය සහ අනෙකුත් අයිතිවාසිකම් පදනමක් සහිත එළැඹුම්වලින් දුරස් වන බවය. එහෙයින්, ස්ත්‍රිය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයේ දී වුව ද, එමගින් යම් ප්‍රගතිශීලී මොහොතවල් හිමි කර දුන්නද, එය අවසානයේ දී ස්ත්‍රියව සීමා කරයි. මේ ප්‍රතිවිරෝධයේ ඵලය ලෙස ස්ත්‍රීවාදය සහ ජාතිකවාදය අතර නිරන්තර ආතතියක් පවතිනු ඇත.

ඉහත තර්කයේ වපසරිය සලකුණු කරනු සඳහා, මෙම නිබන්ධය ආරම්භ කිරීමට අප අදහස් කරන්නේ චින්තනයේ ආවස්ථික අවස්ථා සහ ජාතිකවාදී චින්තනය හා ස්ත්‍රීවාදය අතර තිබූ පොදු ප්‍රදේශ සිතියම් ගත කරමිනි. ඉන් අනතුරුව, ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය තුළ ස්ත්‍රීත්වය පිළිබඳ ගැටලුව හා පාඨන වෙත අපගේ අවධානය යොමු කෙරේ. එහිදී දෙමළ ජාතිකවාදයෙහි අදියර තුනක දී ස්ත්‍රීය හඳුනා ගැනුණු විවිධ ආකාර පිළිබඳව කෙටි විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කෙරෙනු ඇත. අපේ එළැඹුම නම්, දෙමළ ජාතිකවාදී දේශපාලනය සමාජ ලිංගිකත්වය සම්බන්ධ වාද විෂය හා අන්තර් ඡේදනය වන අවස්ථා හඳුනා ගැනීමයි. එසේ වුවද, අප මෙහිදී පාඨකයාගේ අවධානය යොමු කරන්නට උත්සාහ කරන්නේ දෙමළ ජාතිකවාදය හෝ සමාජ ලිංගිකත්වය පිළිබඳව තිබිය හැකි එකම පාඨනය දෙසට නොවේ. අනෙක් අතට, අපි ස්ත්‍රිය හා දෙමළ ජාතිකවාදය පිළිබඳ 'ඉතිහාසයක්' ඉදිරිපත් නොකරන අතර, ඒ වෙනුවට ශ්‍රී ලංකාව කේන්ද්‍ර කරගත් ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ පරිකල්පනයට ග්‍රහණය කරගත් සහ පර්යේෂණයට භාජනය වූ දැනුම් ප්‍රදේශ දෙසට පාඨකයා යොමු කරන බවත් සඳහන් කරනු කැමැත්තෙමු. එහෙයින් අපගේ විශ්ලේෂණය වැඩි නැඹුරුවක් දක්වන්නේ ස්ත්‍රිය සහ දෙමළ ජාතිකවාදය පිළිබඳ ඉතිහාසයක් ලියනවාට වඩා එහි ආවස්ථික අවස්ථා විග්‍රහය පිණිස වේ.

දෙමළ ජාතිකවාදයේ පළමු අදියර 1947-1972 අතර කාල පරිච්ඡේදය ලෙස මෙහිදී හඳුනා ගැනේ. මෙම කාල පරිච්ඡේදය පිළිබඳ අපගේ තර්කය නම්, ඉන්දියාවේ ක්‍රියාත්මක වූ සමාන්තර සමාජ ව්‍යාපාරවලට ප්‍රතිවිරුද්ධ වශයෙන්, 'නූතන දෙමළ' ස්ත්‍රිය

ගොඩනැගීම මේ වකවානුවේ දී ආභාසය ලැබුවේ 19 වන සියවසේ දී දියත් කෙරුණු හින්දු පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරය කෙරෙන් බවත් ඒ සතුව තිබූ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ නැඹුරුව ඉතා අල්ප වූ බවත්ය. එහි දෙවන කාල පරිච්ඡේදය ලෙස ගිණිය හැක්කේ ද්‍රවිඩ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ ආරම්භ කෙරුණු 1970 ගණන්වල සිට ඉන්දු-ලංකා ගිවිසුම බිඳ වැටුණු 1980 දශකයේ අග භාගය දක්වා කාල පරිච්ඡේදයයි. මෙම දෙවන අදියර තුළ දී ස්වභාවයෙන් පටිසෝතගාමී වූ ව්‍යාපාර කිහිපයක පිවිසුම දැකිය හැකි වූ අතර ඔවුන් විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණු ඉල්ලීම් දෙමළ ජනතාවගේ වාර්ගික අයිති, වෙනම රාජ්‍යයක් දක්වා මෙන්ම පන්ති/කුල චලනතාව, දෘඪ රාජ්‍ය රෙගුලාසිවලින් මිදීම සහ පුද්ගලයන්ගේ නෛතික සහ සිවිල් අයිතිවාසිකම් තහවුරු කරගැනීම ආදිය දක්වා ද පැතිර ගියේය. මේ හා සමාන්තරව කණ්ඩායම් ගත ස්ත්‍රීන් කෙරෙන් ද පටිසෝතගාමී සමාජ න්‍යායපත්‍ර මෙන්ම ක්‍රියාකාරීත්ව මතුව ආ බව අපි යෝජනා කරමු. දෙමළ ජාතිකවාදයේ තෙවන අදියර 1980 දශකයේ අගභාගයේ සිට වර්තමානය දක්වා පැතිර ඇති අතර, එම කාලවකවානුව එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානයේ අණසක දෙමළ ජාතිකවාදී දේශපාලනය අරා සිටිනු දැකගත හැකිවිය. මේ කාලපරිච්ඡේදය තුළ දෙමළ ජාතිකාවාදී දේශපාලනය ඉදිරියට ගිය මුඛ්‍ය මාධ්‍යය වූයේ ආණ්ඩුකරණය පිළිබඳ සංකල්පය බවත්, එහිදී කතිකාව සඳහා හෝ අයිතීන් මත පදනම් වූ දේශපාලනයක් සඳහා වූ අවකාශ වියැකී ගිය බවත් අපි පෙන්වා දෙමු.

දෙමළ ස්ත්‍රිය පිළිබඳව වන සංකල්පීකරණ දෝලනය වන ආකාරය සිත්‍රලේගා මවුනගුරු පෙන්වා දී ඇත (මවුනගුරු 1995: 158-176). මෙකී දෝලන සිතියම් ගත කිරීමට අප අදහස් කරන්නේ දෙමළ ජාතිකවාදී චින්තනය තුළ මෙන්ම, අප හඳුනාගන්නා පරිදි, විචාරශීලී ස්ත්‍රීවාදී චින්තනය තුළ 'ස්ත්‍රීය' නිෂ්පාදනය කෙරෙන විවිධ අවස්ථා අධ්‍යයනය ආශ්‍රයෙනි. මෙම ව්‍යුහ සහ මතවාද (මෙහිදී ජාතිකවාදී සහ ස්ත්‍රීවාදී) මඟින් 'ස්ත්‍රීය' නම් ප්‍රවර්ගය කෙසේ නිපදවෙයිද? ස්ත්‍රීවාදය ජාතිකවාදී චින්තනයේ උපකුලකයක්ව තිබේ නම්, එහිදී හමුවිය හැකි බලායන ආකෘති මොනවාද? දෙමළ ජාතිකවාදයේ ඵල ලෙස නව ආරක ස්ත්‍රීන් නිපදවිණි නම් එකී විපරිවර්තන හරහා ස්ත්‍රීවාදී කාර්යයන්ට හා භාවිතයන්ට අවකාශ සැලසෙන්නේ කෙසේද? මෙම නිබන්ධය මඟින් ප්‍රවේශයක් වශයෙන්

ඉදිරිපත් කෙරෙන තර්කය නම් වර්තමාන දෙමළ ජාතිකවාදයෙහි සන්දර්භය තුළ, ඉහත කී විපරිවර්තන වඩාත්ම සාර්ථක කරවනු ඇත්තේ 'නීතිය හා සාමය පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදයක්' වන අතර, එමගින් ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය මැඩීම සඳහා වන ස්ත්‍රී ක්‍රියාකාරකම් ආදිය සඳහා අවකාශ සපයා දුන්න ද, එකී ස්ත්‍රීවාදී භාවිතයන්ට ලිංගිකත්වය, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලනය හෝ බහුත්වවාදය වැනි වාද විෂය සම්බන්ධයෙන් හඬ නැගීමට කිසිඳු අවකාශයක් නොලැබෙන බවයි. තව දුරටත් අපගේ අවසන් විග්‍රහය වනු ඇත්තේ, ජාතිකවාදය යනු එහි හුදු ස්වභාවයෙන්ම සීමාකාරී මතවාදයක් වන හෙයින් ඒ හා තදින් බැඳුණු ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපෘතියක් කාන්තා විමුක්තිය ළඟා කරදීමෙහි සමත් නොවන බවයි.

යටත් විජිත ලෝකය තුළ ජාතිකවාදී චින්තනය හා ඒ ආශ්‍රිත ස්ත්‍රීවාදී චින්තනය

දෙමළ ජාතිකවාදී චින්තනය ස්ථානගත කළ යුතු වන්නේ ජාතිකවාදය පිළිබඳ පොදු න්‍යායගත කිරීම්වල සන්දර්භය තුළ හා ස්වයං නිර්ණය පිළිබඳ වූ ජාතික අරගලයන්හි සන්දර්භය තුළය.[5] ජාතිකවාදය පිළිබඳව වන සුප්‍රසිද්ධ අධ්‍යයනයක දී, මූලාදර්ශ-ජාතිකවාදය හඳුනාගැනෙන්නේ, (බෙනඩික්ට් ඇන්ඩර්සන්ගේ පඨිතවල මෙන්), යටත්විජිත වැසියන්ගේ සංස්කෘතික ඒකාග්‍රතාව මෙන්ම භෞතිකවාදී නූතනත්වයේ අවශ්‍යතා ද සාක්ෂාත් කරගත හැකිවන ලෙස ස්වයං-පාලනය සහ ස්වයං-නිර්ණය බලගන්වමින් අධිරාජ්‍යවාදයට එරෙහි වේදිකාවක් සලසා දෙනු ලබන විමුක්තිදායක විභවයකින් හෙබි වූවක් ලෙසිනි. මෙම සූත්‍රයානය ඇන්ඩර්සන් විසින් ප්‍රකාශිත නොබැඳි අනුක්‍රමිකත්වය පිළිබඳ අදහස හා ගැළපෙන අතර එමගින් කියැවෙන්නේ එය ''සාම්ප්‍රදායික භාවිතය මඟින් පනවන ලද සීමා දේශපාලන පරිකල්පනය මගින් අතිරෝහණය කෙරුණු, මුහුණට-මුහුණ හමුවන ආකාරයට වඩා විශාල සහයෝගීතාවක සාමාජිකයෙකු ලෙස හඟින්නට පුද්ගලයන්ට අවස්ථාව සලසන්නක්'' බවයි (ඇන්ඩර්සන් 1998).

කුමාරි ජයවර්ධනට අනුව, විධිමත් වශයෙන් විජිතකරණයට නතු වූ ජාතීන්හි ජාතිකත්වය අවධි තුනකින් ගොඩනැගේ: පළමුව, සිය සමාජ නවීකරණය සඳහා අභ්‍යන්තර ප්‍රතිසංස්කරණ සිදු කිරීමේ

අභිරුචිය, දෙවනුව, පූර්ව-ධනවාදී ව්‍යූහ බිඳ දැමීම හා තෙවනුව අධිරාජ්‍යවාදයට එරෙහිව ජනතාව පෙළගැස්වීමට රුකුල් දෙන ආකාරයට ජාතිකවාදී අනන්‍යතාව සකස් කර ගැනීම වශයෙනි (ජයවර්ධන 1986). ජයවර්ධන හුදු වාච්‍යාර්ථයෙන් ජාතිකවාදය හා ජාතික විමුක්ති අරගල වෙන් වෙන්ව හඳුනා ගන්නා අතර දෙවැන්න සතු පුළුල් විපරිණාමී විභව ද අද හඳුනා ගන්නීය.

ජයවර්ධනගේ එම තර්කය පර්තා චැටර්ජි සිය *ජාතිකවාදී චින්තනය සහ යටත්විජිත ලෝකය* නම් කෘතියේ දී තව දුරටත් වර්ධනය කරමින් යෝජනා කරන්නේ, බ්‍රිතාන්‍ය-විරෝධී හා යටත්විජිතවාදයට එරෙහි අරගල හරහා ක්‍රියාවට නැගුණු ජාතිකවාදය පදනම් වූයේ, ග්‍රම්සියානු යෙදුම් ආශ්‍රයෙන් පවසනවා නම්, 'වක්‍ර විප්ලවයක්' ලෙසින්, එනම් අනන්‍යතාව පිළිබඳ සංකල්පයට වඩා වෙනස පිළිබඳ සංකල්පය පාදක කර ගනිමින් බවයි. යටත්විජිත වශයෙන් පැවැති බොහෝ ජාතීන්ගේ ජාතිකත්වයෙහි ආරම්භය සලකුණු වී ඇත්තේ ඉහත කී ආකාරයේ වක්‍ර විප්ලවයක් මඟිනි. එය ''ස්ථාවරය පිළිබඳ යුද්ධයක්'' ලෙසත්, නා නා පෙරමුණුවලින් ඉදිරියට යන දේශපාලන ප්‍රවාහයේ ගැටුමක් ලෙසත් හඳුනාගත හැකිය. එවන් ජාතිකවාදයක ක්‍රමෝපාය වනාහි රාජ්‍යය ''අණුක පරිවර්තනයකට'' භාජනය කිරීමට යත්න දැරීමත්, එදිරිවාදීන් උදාසීන කර දැමීමත්, එතෙක් බලයේ සිටි පාලක පන්තීන්ගෙන් ඇතැම් කණ්ඩායම් තම සගයන් බවට හරවා ගැනීමත්, පොදු ජනයාගේ කිසිදු ඍජු සහභාගීත්වයක් ඇතිවීම අවුරාලීමක් අරමුණු කරගත් බහුවිධ ක්‍රියාදාමයකි (චැටර්ජි 1986). එනම් චැටර්ජිට අනුව මුල්කාලීන ජාතිකවාදය කිසිසේත් පටිසෝතගාමී අවකාශයක් නොවුණු නමුදු ජාතිකත්වය යන්න අලුතෙන් පරිකල්පනය කෙරුණු අතර, ස්ත්‍රිය සඳහා අවකාශ නිර්මාණය වීම ආශ්‍රයෙන් සලකා බලන විට එය වඩාත් කැපී පෙනෙයි. කෙසේ වතුදු, චැටර්ජි විසින් අවධාරණය කරන්නේ එවන් වක්‍ර විප්ලවල මතවාදී අන්තර්ගතය අධ්‍යයනය කළ යුතු වන්නේ ඓතිහාසික වශයෙන් සහ සන්දර්භය ආශ්‍රයෙන් බවත්, එවිට නා නා දේශයන්හි වූ විවිධ ජාතිකවාදයන්හි නැගීමට රුකුල් දුන් විවිධ ප්‍රවාහයන් හඳුනාගත හැකි වනු ඇති බවත්ය (චැටර්ජි 1986).

චැටර්ජි විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණු ආභ්‍යන්තර සහ බාහිර ලෝකය පිළිබඳ සූත්‍රායනය, ජාතිකවාදයෙහි මුල් අවධීන් තුළ විකල්පීය විභවයක් සැපයූ 'වෙනස' පිළිබඳ සංකල්පය මනාව පැහැදිලි කරයි. ඊට අනුව, රාජ්‍ය තන්ත්‍රය, ආර්ථිකය විද්‍යාව හා තාක්ෂණය යටත්වැසියාගේ 'බාහිර' අඩවියට අයත් වන අතර, එහි බටහිර වැසියාගේ ආධිපත්‍යය ඔහු පිළිගන්නා මුත් සිය 'අභ්‍යන්තර' අඩවියට අයත් වන ආධ්‍යාත්මික ජීවිතය ඔහුගේ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව හුවා දක්වයි. එහෙයින් කෙනෙක් භෞතික පක්ෂයට අයත් බාහිර අඩවියේ දී නව්‍යතා උකහා ගන්නා තරමට ඔහුගේ අධ්‍යාත්මික සංස්කෘතිය දුරස්ථව තබා ගැනීමේ අවශ්‍යතාව වැඩිවන බව පැවසෙයි (චැටර්ජි 1993: 6) යටත්විජිත ලෝකයේ ජාතිකවාදී චින්තනයෙහි මෙකී පළමු අදියරේ දී සංස්කෘතික 'නියෝජනයෙහි වගකීම' ස්ත්‍රිය මත පැටවුණු අතර, සංස්කෘතියෙහි ප්‍රගතිය, පවිත්‍රත්වය සහ තත්ත්වය හුවා දක්වන සලකුණු ඈ කෙරෙන් විද්‍යමාන විය යුතුවිය (ඩේවිස් 1997: 45). ස්ත්‍රිය සංස්කෘතියෙහි ආරක්ෂකයන් සහ ප්‍රතිනිෂ්පාදකයන් බවට පත් වූ අතර, නිවස පෙරදිග ආධ්‍යාත්මික අඩවියෙහි කේන්ද්‍රස්ථානය බවට පත්විය. ස්ත්‍රිය, සංස්කෘතිය සහ ආධ්‍යාත්මය යනු එකිනෙක බැඳුණු ප්‍රපංච බවට පත්වීම හරහා සිය නිවෙස් තුළ ස්ත්‍රිය බලායනය සඳහා වන ඕනෑම ප්‍රයත්නයක් දියත් කළ හැකි වූයේ පෙර කී 'අභ්‍යන්තර ලෝකයෙහි' ස්ථාවරත්වයට ඉන් බාධා නොවන්නේය යන කොන්දේසිය මත පමණක් විය. ජාතිකවාදීන් විසින් නිරතුරුවම යම් දේශයක සංස්කෘතිය සදාකාලිකව, අවිච්ඡින්නව හා නොබිඳී සහස්‍ර ගණනාවක් පැවති බවත් එය ස්ථිතික හා ස්ථාවර වූවක් ලෙසත් පෙන්වා දෙයි. එහෙත් ඉන් මගහැරී යන කරුණක් වෙයි. එනම්, සංස්කාතිය යනු ලෝකය පිළිබඳව තමා විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද අර්ථකථන සම්බන්ධයෙන් විවිධ කතිකා අඩු වැඩි වශයෙන් අණසක පතුරුවමින් එකිනෙක සමග තරග කෙරෙන ප්‍රදේශ තුළ ක්‍රියාත්මක වන ගතික සමාජ ක්‍රියාවලි සමූහයක කොටසක් පමණක් බවයි (ඩේවිස් 1991: 41). බොහෝවිට කාන්තාව, නියෝජනයෙහි සහ සංස්කෘතියෙහි පරිධිය තුළ ස්ථානගත කෙරෙන නිසා, ඈ බොහෝවිට තේරුම් ගැනෙන්නේ ඈ හට සංකේතීය කාර්යයක් භාර කෙරෙන යාතුකර්ම වැනි සංස්කෘතික භාවිත හරහාය. 'නව ස්ත්‍රිය' නූතන ගති ලක්ෂණ පෙන්නුම් කළ යුතු වුව ද ඒ අතරම ඈ හට ජාතික සම්ප්‍රදායේ

ලක්‍ෂණ ද පෙන්නුම් කරන්නට සිදුවූවා මෙන්ම ඒ හේතුවෙන්ම 'බටහිර' ස්ත්‍රියගෙන් වෙනස් වන්නට සිදුවිය (චැටර්ජි 1993).

ජයවර්ධන විසින් තව දුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ එකී සීමිත සහ තෝරාගත් ප්‍රතිසංස්කරණ මඟින් වුව ද ස්ත්‍රිය ඉන් පෙර මුහුණ දුන් වැඩවසම් යථාර්ථයෙන් මුදවා 'නව' ස්ත්‍රියක් වීමේ වරප්‍රසාදය උදාකර දුන්න ද, ඈ එදිනෙදා ජීවිතය තුළ දී මුහුණ දෙන අසමානතාව පිළිබඳ මූලික ප්‍රශ්න ආමන්ත්‍රණය කරමින් ඒ සඳහා පටිසෝතගාමී න්‍යාය පත්‍රයක් දියත් කෙරුණේ ඉතා ස්වල්ප ජාතිකවාදී ව්‍යාපාර කිහිපයක් මගින් පමණක් බවයි. ජයවර්ධන පවසන ආකාරයට බොහෝ ආරම්භක ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන්ට අවශ්‍ය වූයේ උගත් හා රැකියා කිරීමේ සමත් කතුන්ගෙන් සැදුම්ලත් ස්ථාවර, ඒක-විවාහී න්‍යෂ්ටික පවුල් ඇති කිරීමටය. ඒ අතරින් මතුව ආ ඇතැම් කතුන් විෂයෙහි අංකුර ස්ත්‍රීවාදී විඥානයක් වර්ධනය වුව ද මුල්කාලීන ජාතිකවාදය විසින් විවර කරන ලද අවකාශ බහුතරය විසින් ස්ත්‍රිය භාවිත කෙරුණේ න්‍යෂ්ටික පවුල තවත් ශක්තිමත් කිරීමටත්, එමගින් ස්ත්‍රීන් නව ජාතියෙහි සංස්කෘතික ප්‍රතිනිෂ්පාදකයන් බවට පත්කිරීමටත්ය.

ස්ත්‍රිය සහ ඇගේ ආස්ථානය ද 'සංස්කෘතීන් අතර ගැටුම' සඳහා බිම් කඩක් බවට පත්විය. ස්ත්‍රිය විෂයෙහි බ්‍රිතාන්‍යය ආදී යටත් විජිත බලවතුන් අත් කරගනිමින් සිටි ජයග්‍රහණ මෙන්ම "දුඹුරු සම ඇති කතුන් දුඹුරු පිරිමින්ගේ කෲරකම්වලින් මුදවා ගැනීම" යන සටන් පාඨය හුවා දක්වමින් අත් කරගෙන තිබූ ජයග්‍රහණවලට දකුණු ආසියානු යටත්විජිතවල ජාතිකවාදීන් සොයාගත් පිළිතුර නම් අතීතයේ තිබී වියැකී ගිය, කාන්තාවන්ට කිසිදු අඩුවක් නැතිව සැලකිලි කෙරුණු ස්වර්ණමය යුගයක් පිළිබඳ ප්‍රතිරූපයක් ගොඩනැගීමත්, ස්ත්‍රියගේ සමාජ 'උත්තරාගමනය' සිය ජාතිකවාදී න්‍යාය පත්‍රයේ කොටසක් බවට පත් කිරීමත්, එකී ස්වර්ණමය යුගය සාක්‍ෂාත් කර දීමට පොරොන්දු වීමත්ය. ජානකී නයිර්, රත්න, කපූර් සහ බ්‍රෙන්ඩා ක්‍රොස්මන් විසින් මෙකී තත්ත්වය ඉන්දියාවේ වර්ධනය වූ ආකාරය සති පූජාව, ළමා විවාහය සහ ස්ත්‍රී ළදරු ඝාතනය ඉවත් කිරීම ආශ්‍රයෙන් පෙන්වා දෙනු ලබයි. පරිකල්පිත සංස්කෘතික ඌරුව නියෝජනය කිරීම ස්ත්‍රියට පැවරීම මගින් ස්ත්‍රියට එරෙහි කෲරකම්වලට වැට බැඳුණු නමුත්, නියෝජනය කිරීමේ වගකීම

හේතුවෙන් කපූර් විසින් ''පවුල් මතවාදය'' ලෙස හඳුනා ගන්නා සදාචාරවාදී සහ ආර්ථික නියාමනයන්ට යටත් වපසරිය තුළට ස්ත්‍රිය කොටු කෙරිණි (කපූර් සහ ක්‍රොස්මන් 1996).

ජාතිකවාදය සහ සමාජ ලිංගිකත්වය පිළිබඳ පොදු අධ්‍යයනයක දී ස්ත්‍රීවාදීන් හට මනාව පෙනී ගොස් ඇත්තේ ජාතිකවාදය සැමවිටම පුරුෂ මූලික සහ පිතෘ මූලික ව්‍යාපෘතියක් ලෙස පැවති බවයි. නිරා යුවාල් ඩේවිස් සහ අනෙකුත් ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රඥයන් ද පෙන්වා දී ඇති පරිදි ජාතිකවාදය සැමවිටම අසමානතා ආරක්ෂා කරන ව්‍යාපෘතියක් ලෙසින් ක්‍රියාත්මක වී ස්ත්‍රියට ජාතිය තුළ ද්විතීයික ආස්ථානයක් හිමිකර දී තිබේ. උදාහරණයක් ලෙස, ''යම් සමූහයක පූර්ණ ලෙස සාමාජිකත්වය ලැබීමට නම් එහි ඉපදිය යුතු'' බව ජාතිකවාදය මගින් අදහස් වන්නේ නම්, එවිට ''විවාහ පාලනය, ප්‍රජනනය සහ, එනයින් ලිංගිකත්වය ආදියට ද ජාතිකවාදී න්‍යාය පත්‍රයේ ඉහළ තැනක් හිමි වෙයි'' (ඩේවිස් 1997: 22). මේ තත්ත්වය තුළ ස්ත්‍රියගේ භූමිකාව, ජාතියට එහි අනාගත පරම්පරා සපයන, ජාතිය වෙනුවෙන් සහ එහි කතුන් සහ ළමුන් වෙනුවෙන් සටන් කිරීම සඳහා පුරුෂයන් ද සපයන ජාතියෙහි ජීව විද්‍යාත්මක ප්‍රතිනිෂ්පාදකයන් ලෙස පෙනී යයි. ස්ත්‍රියව පෞද්ගලික කිරීම මගින් ඔවුන්ව ''සීමා ආරක්ෂකයන්'' ලෙස ද, ''සමූහයෙහි ප්‍රතිමූර්තියක් ලෙස මෙන්ම එහි සංස්කෘත ප්‍රතිනිෂ්පාදිකාවද'' ලෙස පෙනී යන බව කිව හැකිය (ඩේවිස් 1997: 23). එවන් ජාතියක හෝ ජන වර්ගයක සංස්කෘතික පිළිවෙළ පවත්වාගෙන යාම සඳහා ස්ත්‍රියට දැඩි පීඩනයක් එල්ල කෙරේ.

දෙමළ ජාතිවාදය සහ එහි ආරම්භක අවධි

ජයවර්ධන සහ චැටර්ජි විසින් සාකච්ඡා කෙරුණු ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරවල පළමු අදියර සම්බන්ධයෙන් කරන ලද විග්‍රහයන් ලංකාවේ දෙමළ ජාතිකවාදය සම්බන්ධයෙන් ද යම් දුරකට සත්‍ය වෙයි. දෙමළ ජාතිකවාදී විඥානයේ උපත කෙදිනක සිදුවිණි දැයි යන්න පිළිබඳව උග්‍ර වාද විවාද පවතී. නැගී ආ දෙමළ ජාතිකවාදය, යටත් විජිත යුගයේ ඇරඹි දෙමළ විඥානය අනුසාරයෙන් උපත ලද බවට අපි තර්ක කෙළෙමු. අප මෙහිදී 19 වන සියවසේ ඇරඹි හින්දු පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරය වෙත මදක් අවධානය යොමු කරන්නට

අදහස් කරන්නේ, වර්තමාන යහපත් දෙමළ කත පිළිබඳ ප්‍රතිරූපය, නිර්මාණය වී තිබෙන්නේ විශේෂයෙන්ම මධ්‍යම පන්තිය හා ගෝලීයව විසිරුණු දෙමළ ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන් සත්‍ය වන පරිදි, එම යුගයේ මතවාද ආශ්‍රයෙන් වීම නිසාය. මවුනගුරු විසින් ප්‍රබල ලෙස ඉදිරිපත් කෙරුණු තර්කය වන ජාතිකවාදය නම් ක්ෂේත්‍රය තුළ ස්ත්‍රිය ගොඩනැගීම යන්න එකක් නොව බහුත්වයක් බවත්, ඒවා එහි සරන ඒජන්තයන්ගේ ඓතිහාසික සහ සමාජීය භාවිත අනුසාරයෙන් නිපැයෙන බවත් පිළිගන්නා අතර, එකී විස්ථාපනයන්ගෙන් බොහොමයක් 19 වන සියවසේ දී සූත්‍රායනය කරන ලද ස්ත්‍රිය පිළිබඳ ප්‍රතිරූපය හා බැඳී ඇති බව අපි යෝජනා කරමු.

ජාතිකවාදී චින්තයේ ආරම්භක අවධිය නම් විශේෂයෙන්ම ආරුමුග නාවලර්ගේ නායකත්වයෙන් දහනව වන සියවස මැද භාගයේ සිට එම සිවයස අග දක්වා දිවගිය හින්දු සම්ප්‍රදාය යළි සොයා ගැනීම සහ එය ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීම අරඹයා වූ හින්දු සංස්කෘතික පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරය ලෙස හැඳින්විය හැකිය. දෙමළ ජාතිකවාදී දේශපාලනය තුළ, ආරුමුග නාවලර්, සංකර පණ්ඩිත හා 19 වන සිවසෙහි පසුකාලීන පුනර්ජීවන චින්තකයන් වන සී.ඩබ්ලිව් තමෝදර පිල්ලේ ආදීන් රඟ දක් වූ භූමිකාව නූතන ශ්‍රී ලංකාව තුළ දෙමළ සමාජය යන්න සංකල්පීකරණය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කෙළේය. නාවලර්ගෙන් දෙමළ ප්‍රජාවට ලැබුණු ප්‍රධාන දායකත්ව ලෙස කිතු දහමින් එල්ල වූ ලබ්ධි ග්‍රහණ අභියෝගවලට මුහුණ දීම, දෙමළ සමාජය තුළ කුල ක්‍රමය සහ වෙල්ලාල කුලයේ ආධිපත්‍යය ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීම, වඩා සංකලනික සහ ඓන්ද්‍රිය පූජා විධි ඉවත් කරවීම, ශ්‍රී ලංකාව තුළ වඩාත් ජුඩෝ-හින්දු ආගමක් සඳහා පදනම දැමීම සහ මෙම නිබන්ධයේ වපසරියට වඩාත් අදාළ දෙය වන ස්ත්‍රියට කැප යැයි පිළිගත් අවකාශ සීමා කිරීම ආදිය දැක්විය හැකිය.

ඔහුගේ අදහස් මත පදනම්ව නාවලර් විසින් කරන ලද එක් රචනාවක් මවුනගුරු පරිවර්තනය කර ඇති අතර, අප ඉන් පහත උද්ධෘතය සලකා බලමු:

> ස්ත්‍රිය කුඩා කලදී සිය පියා විසින් ද, තරුණ කල දී සිය ස්වාමියා විසින් ද, වෘද්ධ කලදී සිය දරුවන් විසින් ද

රැකබලා ගැනිය යුත්තේය. එනිසා ස්ත්‍රිය කිසිදිනක ස්වාධීන නොවන්නීය. පියාගෙන්, ස්වාමියාගෙන් හෝ දරුවන්ගෙන් මිදී නිදැල්ලේ සරන ස්ත්‍රිය පවුලට කැළලකි (නාවලර් 1995: 159).

දහනවවන සියවස මැද භාගයේ දී නාවලර්ට මුහුණ දෙන්නට සිදු වූ ප්‍රධානතම අභියෝගය නම් ශෛව සිද්ධාන්තයට වඩා බෙහෙවින් පහත් ආගමක් ලෙස ඔහු සැලකූ ප්‍රොතෙස්තන්ත දහම පතුරුවමින් හින්දු සංස්කෘතිය ලඝු කොට දකින්නේ යැයි ඔහු අවලාද කී මිෂනාරිවරුන්ය. ඒ අතරම ඔහු අනුදත් ශෛව සිද්ධාන්තය ප්‍රචාරණය සඳහා ඔහු නවෝත්පාදනය කළ භාවිත ඔහු විසින්ම ලඝු කොට තකන ලද කිතුනු දහම ආශ්‍රයෙන් පැන නැගුණු ඒවා විය. *පරිහාර නිරුද්ධිය* සහ *ප්‍රභාවත් ඥානය* වැනි කෘති හරහා ඔහු මිෂනාරිවරුන්ව දෝෂ දර්ශනයට ලක් කළ ද, ඔහු විශ්වාස කෙළේ හින්දු ආගම ක්‍රිස්තියානි දහමෙන් දුරස්ථ වන අතරම වඩාත් පවිත්‍ර ආධ්‍යාත්මික පදනමක් ලැබෙන පරිදි එය ප්‍රතිසංස්කරණය කළ යුතු බවය. සමාජය තුළ කාන්තාවගේ ආස්ථානය මනාව අධීක්ෂණය කළ යුතු බව නාවලර් විශ්වාස කළ බව ඔහුගේ ආකල්ප ඇසුරින් පෙනී යයි. පහත සඳහන් උද්ධෘතය මගින් එය මනාව පෙනී යනු ඇත:

මේ රටෙහි මිනිසුන් හොඳින්ම දන්නා කරුණක් නම් ඔවුන් ලෝ පතල ගණිකාවන්, නාටිකාංගනාවන් සහ එවැනි අපකීර්තිමත් චරිත හා සබඳතා පවත්වන්නට යාමෙන් පාපයට සහ දුරාචාරයට ඇදීයාමට ඇති පෙලඹවීම උග්‍ර බවයි. එහෙත් පුදුමයකට මෙන් ඔවුහු සිය දරුවන් හා අඹුවන් දිනෙන් දින, රාත්‍රියෙන් රාත්‍රිය අධමයන්ගේ සහ පාදඩයන්ගේ තිප්පොළවල් වන උත්සවයන්ට සහ පන්සල්වලට යවති.

ඔවුන් සිතන්නේ තම අඹුවන් කොපමණ රූමත් වුවත්, තමා මෙන් නොවන කිසිදු බාහිර බලපෑමකට නතු නොවන බිඳ හෙළිය නොහැකි බලාකොටු කියාද, එසේත් නැතිනම් සිය අඹුවන්ට එසේ විවිධ ස්ථාන නැරඹීමට යාමේ ප්‍රීතිය අහෝසි කිරීම ක්‍රෑර ක්‍රියාවක් කියාද? එසේත් නැතිනම් සිය බිරින්දෑවරුන් පාලනයෙහි ඔවුහු සම්පූර්ණයෙන්ම දුබලයෝ ද? (නාවලර් 1995: 172).

ලිංගික පාරිශුද්ධත්වය කාන්තාවකගේ අත්‍යවශ්‍ය ගුණාංගයක් ලෙස සැලකූ හෙයින් නාවලර් කාන්තාවන් මනාව අධීක්ෂණය කිරීම සහ පතිවත රැකීම අනුමත කෙළේය. එහෙයින් කාන්තාවකගේ පවිත්‍රත්වය යන්න ගණිකාව පවිත්‍රත්වයේ විරුද්ධාර්ථය ලෙස ගෙන විග්‍රහ කෙරෙනවා අපි මේ යුගයේ දිටිමු. වැදගත්, කුලීන හා මධ්‍යම පාන්තික ළඳුන්ට ලිංගික පවිත්‍රත්වය යන සීමාව තුළට වැටෙන්නට සිදු වූ අතර ලිංගික පිරිසිදු බව පිළිබඳ අදහස් අභියෝගයට ලක් කරන ඕනෑම ස්ත්‍රියක් රැහෙන් පන්නා දමන ලද්දියක්, වෙසඟනක් හෝ දේවදාසියක් ලෙස සලකා පරිභව කොට සමාජයෙන් පන්නා දමන ලද්දීය. දෙමළ ජාතිකවාදය ශ්‍රී ලංකාව තුළ සංවිධානාත්මක දේශපාලන ප්‍රතිවිරෝධයක ස්වභාවය ගත්විට, ස්ත්‍රිය මත ආරෝපණය කර තිබුණු නාවලර්ගේ ආස්ථාන සමකාලීන සමාජයේ රඟ දක්විය යුතු භූමිකාව කුමක්දැයි කියා පෑමට ඉදිරියට ආවේය. කාන්තාව විසින් පොදු අවකාශය තුළ වඩාත් පුළුල් ප්‍රවේශයක් ලබා ගැනීමෙන් පසුව ද, ඇයගේ භූමිකාව නාවලර්ගේ සිද්ධාන්ත මගින් සීමා කෙරී තිබිණි. දෙමළ ජාතිකවාදය ලංකාවේ විද්‍යමාන වූයේ අවශ්‍යයෙන්ම ඓහික ස්වරූපයෙන් බවට තර්ක කරන ඇතැමුන් සිටිය ද දෙමළ ජාතිකවාදයට නාවලර්ගෙන් ලැබුණු දායකත්වය ආගමික එකකි. කෙසේ වෙතත් නාවලර් විසින් දෙමළ ජාතිකවාදයේම කොටසක් ලෙස ගෙන ආ වෙනස්කම්, ස්ත්‍රීන්ගේ දෛනික ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් නම් බොහෝ බාධක පැනවූයේය.

ස්ත්‍රිය පිළිබඳ නාවලර් දෘෂ්ටි ආකල්පය දෙමළ ජාතිකවාදයේ සහ තමිල්නාඩු ස්වයං-අභිමාන ව්‍යාපාරයේ නිර්මාතෘ වන පෙරියර්ගේ අදහස් හා සසඳා බැලීමේ දී පෙනී යන්නේ නාවලර් පරයමින් ස්ත්‍රිය සඳහා වූ පටිසෝතගාමී න්‍යාය පත්‍රයක් වෙනුවෙන් පෙරියර් පෙනී සිටි බවත් ඔහු එමගින් ආයතනයක් ලෙස විවාහය ද පියදෙටු සමාජ ක්‍රමයේ අගයන් ද ප්‍රශ්න කළ බවත්ය. උදාහරණ ලෙස ඔහුගේ පහත ප්‍රකාශ සැලකිය හැකිය.

> අඹු-සැමි සබඳතාව පිළිබඳ සංකල්පය වහලා හා වහල් හිමියා අතර සබඳතාව වැනි එකකි. විවාහය අත්‍යවශ්‍ය යැයි කියන දර්ශනය ඉල්ලා සිටින්නේ කාන්තාවගේ වහල්භාවයයි. මිනිසුන් පමණක් එක් පිරිමියෙක් සහ එක් ගැහැණියක අතර සබඳතා පවත්වන්නේ ඇයි? ස්ත්‍රීත්ව එවන් සබඳතාවන්ගෙන්

සහ පිරිමින්ගෙන් නිදහස් කරගන්නා තුරු අප රටට නිදහස ළඟාකර ගැනීමට නොහැකිවනු ඇත (ආනන්දි 2003: 142-143).

නාවලර් කුලය සහ සමාජ ලිංගිකත්වය පිළිබඳ ධුරාවලිය ප්‍රතිසාධනය කළ නමුදු පෙරියර් හමුවේ එවැනි පවුරු පදනම් අභියෝගයට ලක්වෙයි. ඉන්දියාවේ දියත් කෙරුණු ද්‍රවිඩ ස්වයං-අභිමානී ව්‍යාපාරය අනපුරානි වැනි ආදී-ද්‍රාවිඩ ස්ත්‍රීන්ගෙන් ගැවසී ගත් අතර ඔවුහු ස්වකීය ව්‍යාපාරය වෙනුවෙන් හඬ නගන්නෝ බවට ද, කුල පීඩනයට එරෙහි ලිඛිත හා වාචික ප්‍රකාශිකාවෝ බවට ද, සිය අයිතීන් අත්පත් කර ගනිමින් කුල සීමා බන්ධනයන්ගෙන් බාහිරව විවාපත්වන්නෝ බවට ද පත්වූහ (ගීතා: 180). විචක්ෂණ ලෙස ඓහික වන පෙරියර් ආගමික සංකේත බැහැර කරමින් ස්ත්‍රියගේ පුද්ගලික නිදහස අගයන සමානාත්මතාවාදී ව්‍යාපාරයකට අවශ්‍ය පසුබිම සැකසීය.

කුතුහලය දනවන දෙය නම්, සීමිත කණ්ඩායම් කිහිපයක් පමණක් හැරුණු විට පෙරියර්ගේ ක්‍රියාකාරකම්වලින් හෝ රචනාවන්ගෙන් ඉතා මද වශයෙන් ආභාසය ලැබූ පශ්චාත් නිදහස් ශ්‍රී ලාංකේය දෙමළ දේශපාලන නායකත්වය දෙමළ ස්ත්‍රිය සම්බන්ධයෙන් කිසිදු අවධානයක් යොමු නොකළ අතර සිය දේශපාලන න්‍යාය පත්‍රයට කාන්තාව සඳහා කිසිදු ප්‍රගතිශීලී සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපෘතියක් යෝජනා නොකෙළේය. ස්ත්‍රී කේන්ද්‍රීය වාද විෂය ෆෙඩරල් පක්ෂයේ හෝ පසුකාලීන ද්‍රවිඩ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණෙහි දෘශ්‍ය පථයට නතු නොවිණි. එම පක්ෂවල රැලි සහ රැස්වීම්වලට කාන්තාවන් සහභාගී වුව ද (ඇතැම් මතභේදයට තුඩුදුන් බිරින්දෑවරුන්ගේ භූමිකාව හැරුණු විට) ඉන් කිසිදු කාන්තා නායකත්වයක් නැගී ආවේ නැතිවා මෙන්ම, ස්ත්‍රී අයිතිවාසිකම් ඔවුන්ගේ දේශපාලන වැඩපිළිවෙළෙහි මූලිකාංගයක් බවට පත් නොවුණි. කුලය ගැන වුව ද මේ තත්ත්වය මෙලෙසම අදාළ වේ. ඇතැම් දේශපාලන නැගිටීම්වලදී දෙමළ පක්ෂ තුළ කුල සමානාත්මතාවක් දක්නට තිබුණ ද ප්‍රභූ දේශපාලනයෙහි කොටසක් වන දෙමළ ජාතිකවාදය තුළ වෙල්ලාල කුලයේ ආධිපත්‍යය මැනවින් විද්‍යමාන වෙයි. ප්‍රභූ දේශපාලනය කැපී පෙනුණු එක් අවස්ථාවක් නම්, නිදහසෙන් කෙටි කලකට පසුව කඳුකර දෙමළ ප්‍රජාවගේ

පුරවැසි අයිතිය අහෝසි කිරීම සඳහා එක්සත් ජාතික පක්ෂය ගෙන ආ පනත් කෙටුම්පතට පක්ෂව ජී.ජී පොන්නම්බලම් සිය සහයෝගය දැක්වීමයි. මෙනයින් පොදු දෙමළ ජනයාගේ ශුභ සිද්ධිය වෙනුවෙන් කැප වෙනවාට වඩා සිංහල ප්‍රජාව සමග දේශපාලන බලය බෙදාගැනීම ගැන උනන්දු වූ දෙමළ ප්‍රභූ පක්ෂ දෙකක් ලෙස ෆෙඩරල් පක්ෂය සහ දෙමළ කොංග්‍රසය හැඳින්විය හැකිය. එමෙන්ම සිංහල හා දෙමළ ප්‍රජා අතර බලය බෙදා ගැනීම, කරාව, දුරාව හා සලාගම කුලවලට අයත් වූවන් දුටුවේ ගොවිගම සිංහලයින් සහ වෙල්ලාල දෙමළ ප්‍රජාව අතර සිදුවන ගනුදෙනුවක් ලෙසිනි (විල්සන් 1988: 60). පැවති සමස්ත යටත්විජිත ව්‍යුහය කිසිදු වෙනසකට භාජනය නොකරමින් දේශපාලන බලය සාර්ථකව සියතට ගැනීමට තරම් සමත් වූ නැගී එන ධනේශ්වරයක් පමණක් ලෙසත් යටත්විජිත බලය වඩා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ලෙස බෙදාගැනීමේ ක්‍රම කිසිවක් නොදුටු ශ්‍රී ලංකා දේශපාලනයේ එක් අනිවාර්ය කොටසක් ලෙසත් ඇතැම් විට මෙම ප්‍රභූ බල තුලනය දැකිය හැකිය (විල්සන් 1988: 4).

සමාජ ලිංගිකත්වය විෂයෙහි දෙමළ ජාතිකත්වය පිළිබඳ පළමු අවධිය තුළ ඇති වූ නිර්මිත කෙරෙහි අපගේ අවධානය යොමු කරනවා නම්, ජයවර්ධන විසින් විස්තර කරන ලද ආකාරයේ වර්ධනයක් ඇතිවීම දැකිය හැකිය. තමිල්නාඩුව සම්බන්ධයෙන් පෙරියර් ළඟා කරදුන් ආකාරයේ වර්ධනයක් ඇති නොකෙරුණ ද දෙමළ ජාතිකවාදය ලාංකේය දෙමළ කතුන්ට යම් ශුභදායක තත්ත්වයක් ඇති කෙළේය. ස්ත්‍රීන් විශාල වශයෙන් අධ්‍යාපනය වෙත යොමු කෙරුණු ලද අතර, ඔවුන්ට වෘත්තිකයන් බවට පත්වීම සඳහා අවකාශ සැපයිණි. වෛද්‍යවරියන්, ගුරුවරියන් හා ගණකාධිකාරීවරියන් බොහෝ ගණනක් දෙමළ ජාතිකවාදයේ මුල් අදියර තුළදීම බිහි වූ අතර, පිරිහෙමින් තිබුණු ආර්ථිකයක සීමිත ආදායම ඉහළ දැමීමට කාන්තාවන්ගේ වේතනය ඉවහල් විය. අනෙක් අතට, ඉන්දීය ජාතිකවාදය සම්බන්ධයෙන් චැටර්ජි නිරීක්ෂණය කළ ආකාරයටම ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය කෙරෙන් දිස්වූ තත්ත්වය නම් ස්ත්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රතිනිෂ්පාදිකාවක ද, සංස්කෘතික අනන්‍යතාව සලකුණු කරන්නියක් ද, දෙමළ සංස්කෘතික යාතුකර්ම පවත්වමින් දෙමළ සංස්කෘතිය, නැටුම්, සංගීතය ආදිය ආරක්ෂා කරන සංස්කෘතික උරුමය නොනැසී පවත්වා ගන්නියක ද ලෙස අර්ථ නිරූපණය කිරීමයි. අභ්‍යන්තර පෞද්ගලික අඩවිය ස්ත්‍රී

බලපෑමට නතු වූ අතර, දෙමළ ස්ත්‍රිය දෙමළ සංස්කෘතියෙහි ප්‍රතිමූර්තිය බවට පත් විය. යාපනයේ දෙමළ ස්ත්‍රිය පිළිබඳව කෙරුණු එක් අධ්‍යයනයක ස්ත්‍රියගේ භූමිකාව හඳුනා ගෙන තිබුණේ "බාහිර වශයෙන් වහලියක් ලෙසත්, අභ්‍යන්තර වශයෙන් බලවත් ලෙසත්ය"(ඩේවිඩ් 1980: 104). මෙම මතවාදී නියෝජනයන් අපගේ අවධානය පොදු අවකාශය තුළ හැසිරිය යුතු ආකාරය සහ පෞද්ගලික අවකාශය තුළ හැසිරිය යුතු විධිය අතර විසංසන්දනය වෙත යොමු කරයි (ඩේවිඩ් 1980: 104-105). මේ ඇසුරින් ඇඟවෙන තවත් කරුණක් නම්, දේපොළ සම්ප්‍රේෂණය හරහා ගෘහාශ්‍රිත මෙන්ම ඉන් පිටත ඵලදායී සම්පත්වලින් විශාල ප්‍රමාණයක් සම්බන්ධයෙන් විධිමත් සහ සීමිත නෛතික බලයක් මධ්‍යම පාන්තික දෙමළ ස්ත්‍රීන් සතුව තිබුණද ඔවුන්ගේ භූමිකාව අභ්‍යන්තර සහ ගෘහාශ්‍රිත කටයුතු සඳහා සීමා කෙරී තිබුණේ කෙසේද යන්නයි. මෙකී ආභ්‍යන්තර අඩවිය දෙමළ මධ්‍යම පාන්තික සංස්කෘතිය තුළ අසීමිත බලයක් කේන්ද්‍රගත වූ ස්ථානයක් වූ බව එක් පසෙකින් ද, එසේ වතුදු (ඇතැම්විට ප්‍රසිද්ධියේ පවත්වන්නට යෙදුණු) හින්දු යාතුකර්ම හරහා ස්ත්‍රියගේ තත්ත්වය ද්විතියික එකක් බවට තහවුරු කරමින් ඈ දෙමළ යැයි කියැවුණු දෙය ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරන්නියක් හා නඩත්තු කරන්නියක් බවට ලඝු කරන ලද ආකාරය අනෙක් පසින් ද පෙනී යයි. ශෛව සිද්ධාන්තය සහ යාතුකර්ම තුළ වර්ධනය කෙරුණු නාවලර්ගේ ඉගැන්වීම් සහ ලෝක දෘෂ්ටිය, විශේෂයෙන්ම 1950 සහ 1960 දශකවලදී මතුව ආ පශ්චාත් යටත්විජිත යාපන දෙමළ සමාජයේ පරිකල්පනය හැඩගැන්වීමෙහිලා විශාල බලපෑමක් එල්ල කෙළේය. තිවසේ බලවත් වූ ස්ත්‍රිය උත්ප්‍රාසය දනවමින් සිය ද්විතීයික බව තහවුරු කරන ලෝක දෘෂ්ටියක් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරමින් එය නියෝජනය කළාය.

සුළුතර කණ්ඩායම්වල ඡන්ද බලය අහෝසි කරමින් සහ ඔවුන්ව විවිධ තලයන්හි ස්ථාපිත සමලිංගික භූමිකාවන්හි යම් වෙනසක් සිදුවූ අවධියක් ලෙස දෙමළ ජාතිකවාදයෙහි පළමු අදියර, එනම් සිංහල ජාතිකවාදී ව්‍යවස්ථාදායකයට හා රාජ්‍ය සුරාකෑමට එරෙහි සිවිල් නීති කඩ කිරීමේ ව්‍යාපාරය හඳුනා ගත හැකිය. එහිදී, වෙනත් ස්ත්‍රීවාදීන් ද සටහන් කර ඇති ආකාරයට, ස්ත්‍රිය මත මවකගේ භූමිකාව බලවත් සේ ආරෝපණය කෙරිණි. ආන්තීකරණයට ලක් කරමින් ඉදිරියට ගිය සිංහල ජාතිකවාදය 1960

ගණන් වන විට ඊට අනුරූපී දෙමළ ප්‍රතිචාර සඳහා බලපෑම් කර තිබිණි. නිදහසින් පසුව පත් වූ රජයන් ඉන්දියානු සම්භවයක් සහිත දෙමළ ජනයාගේ ඡන්ද අයිතිය අහෝසි කළ අතර, 1956 දී සිංහල භාෂාව ලංකාවේ එකම රාජ්‍ය භාෂාව බවට හැරවීය. සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක රජය බලයට ආ 1961 වසර වන විට සිංහල භාෂා පනත පූර්ණ වශයෙන් ක්‍රියාත්මක කෙරී තිබුණු අතර, එය සිවිල් සේවයට හා රජයේ රැකියා බලාපොරොත්තු වූ දෙමළ මධ්‍යම පන්තියට විවරව තිබූ දොර වසා දැමීමක් විය. ජනපදකරණ ව්‍යාපාර මඟින් දෙමළ ජනතාව සිය සාම්ප්‍රදායික නිජබිම් ලෙස සැලකූ ප්‍රදේශ තුළ නව ජනපද බිහි කිරීම 1960 ගණන් වන විට දෙමළ ජනතාවට මෙන්ම නැගෙනහිර පළාතේ මුස්ලිම් ජනයාට ද විවාදකාරී කරුණක් විය. තවද, දෙමළ ජනයාගේ ඉච්ඡාභංගත්වය සමනය කරනු වස් උතුරු හා නැගෙනහිර පළාත්වල බලය බෙදීම උදෙසා යෝජනා කෙරුණු බණ්ඩාරනායක චෙල්වනායගම් ගිවිසුම ද අසාර්ථක වීම ද 1960 ගණන්වලදී සිදුවූ අවාසනාවන්ත සිදුවීමක් විය. මේ කාලය තුළ ද බලයේ සිටි ෆෙඩරල් පක්ෂය විශ්වාසය තැබුවේ ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් තොර ප්‍රතිරෝධයක් කෙරෙහිය. 1960 ගණන් වන විට එස්.ජේ.වී. චෙල්වනායගම්ගේ ෆෙඩරල් පක්ෂය ජී.ජී. පොන්නම්බලම්ගේ ද්‍රවිඩ කොංග්‍රසයට වඩා මදක් ඉදිරියෙන් තිබිණි. 1950 සහ 1960 දශකයේ ඇති වූ සාමකාමී සිවිල් නීති උල්ලංඝනය කිරීමේ ව්‍යාපාර සාර්ථක වූයේ ඉහත තත්ත්වයන්හි ඵලයක් ලෙසය.

මෙකල ඇති වූ සිවිල් නීති කැඩීමේ ව්‍යාපාර මඟින් දෙමළ ජාතිකවාදයෙහි ඇති වූ වෙනස්කම් දෙකක් සලකුණු කෙරෙයි. ඉන් පළමුවැන්න නම් සෑම තරාතිරමකම පුද්ගලයන් සිය කුලය සහ පන්තිය යන සාධකවලින් ඔබ්බෙහි වූ සිය අයිතිවාසිකම් සෙවීම දිරිගන්වන ලද දෙමළ දේශපාලනයක ආරම්භයයි. එමගින් රාජ්‍ය වරප්‍රසාද මෙන්ම පුරවැසි අයිතිවාසිකම් වැදගත් තලයක ලා සැලකීමට බල කෙරුණු අතර, දෙමළ ජාතිකයන්ට බහුතර සිංහල ප්‍රජාවගෙන් වෙනස්ව සිටීමට ඇති අයිතිය පෙන්වා දෙනු ලැබිණි. දෙවැන්න නම්, බහුජාති මුහුණුවරක් ගත් දෙමළ ප්‍රජාවන් සමජාතී තලයකට ගෙන ඒමට හැකි වූයේ චෙල්වනායගම් විසින් කඳුකරයේ මෙන්ම නැගෙනහිර පළාත්වල ෆෙඩරල් පක්ෂය වෙනුවෙන් ගෙන ගිය ප්‍රචාරණයෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. දෙමළ ප්‍රජාවේ මේ සාපේක්ෂ සමජාතීකරණය ද අපි 1960 ගණන්වලදී දුටිමු.

ඉහත කී සත්‍යග්‍රහ ව්‍යාපාරවලින් පළමුවැන්න 1956 දී ස්වභාෂා පනත පාර්ලිමේන්තුව තුළ විවාදයට ගැනෙමින් තිබිය දී ගාලු මුවදොර පිටියට එක් වූ දෙමළ පාර්ලිමේන්තු නියෝජිතයන් සහ ආධාරකරුවන් විසින් දියත් කෙරිණි. සත්‍යග්‍රහ ව්‍යාපාරවලට දිවයිනේ නන් දෙසින් සහයෝගය ලැබුණු අතර 1958 දී බණ්ඩාරනායක අග්‍රමාත්‍යවරයා විසින් චෙල්වනායගම් සමඟ භාෂාව, ප්‍රාදේශීය බලය බෙදීම සහ ජනපදකරණය සම්බන්ධයෙන් එළැඹ සිටි ගිවිසුම අතරමග අතහැර දැමීමත් සමඟ ෆෙඩරල් පක්ෂය සිය තෙවැනි සත්‍යග්‍රහය දියත් කෙළේය (විල්සන් 1988: 109). 'ශ්‍රී' අක්ෂර විරෝධී ව්‍යාපාරය පිළිබඳව දිගු විස්තරයක් ටාර්සි විට්ටච්චි විසින් රචිත *58 හදිසි නීතිය* කෘතියෙහි දැක්වේ (විට්ටච්චි 1958). 1960 දී බලයට පත්වූ සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායකගේ රජය භාෂා ප්‍රතිපත්තිය ඉදිරියටම ගෙන ගිය අතර, 1964 දී අඛණ්ඩ සත්‍යග්‍රහ මාලාවකින් පසුව දෙමළ ප්‍රජාව සිය මව් බසින් පමණක් රජය සමග ගනුදෙනු කරන්නට දිවුරුම් දීම ආණ්ඩුව ලැජ්ජාවට පත් කරන්නක් වූ අතර, රාජ්‍ය යාන්ත්‍රණය මන්දගාමී බවට පත් කරමින් හැකිතාක් දෙමළ සේවකයන් සේවයේ යෙදවීමට සහ රඳවා ගැනීමට බල කැරිණි (විල්සන් 1988: 115).

මෙකී සත්‍යග්‍රහ සහ සිවිල් නීති උල්ලංඝනය කිරීමේ ව්‍යාපාර තුළ දී ස්ත්‍රියගේ භූමිකාව බොහෝදුරට පියදෙටු පිළිවෙළට සීමා කෙරී තිබිණි. එහෙත් මවුනගුරු විසින් පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට බොහෝ ස්ත්‍රීහු කථා පවත්වමින්, උපවාස කරමින් සහ සත්‍යග්‍රහවලට සහභාගී වෙමින් විරෝධතාවලට දායක වූහ. කෙසේ වෙතත්, ස්ත්‍රීවාදීන් විසින් පෙන්වා දී ඇත්තේ ඔවුන් පළමුව භාර්යාවගේ සහ දෙවනුව මවගේ භූමිකාවට සීමා කෙරී සිටි බවයි (මවුනගුරු 1995: 162). මාතෘත්වයෙහි අගය 1960 දශකයේ ෆෙඩරල් පක්ෂයේ දේශපාලනය තුළට උකහාගෙන ඇත්තේ එවක දකුණු ඉන්දියානු ද්‍රවිඩ ව්‍යාපාරය තුළ චිත්‍රපට, ගීත සහ කාව්‍ය ආශ්‍රයෙන් ප්‍රචාරය කෙරුණු 'තමිල් තායි' පරමාදර්ශය ආශ්‍රයෙන් බව නන්දිනි සොර්නරාජා විසින් පෙන්වා දී ඇත (සොර්නරාජා 2004: 64).

මේ යුගයේ දී බොහෝ කතුන් පොදු අවකාශයට පිවිස සිංහල වර්ගවාදය දෝෂ දර්ශනයට ලක් කළ අතර, රාජ්‍යය බලය යොදා සත්‍යග්‍රහ විසුරුවාලන අවස්ථාවලදී ඔවුන්ට තර්ජන එල්ල

විය. කෙසේ වෙතත්, ස්ත්‍රී කේන්ද්‍රීය ගැටලු හෝ ස්ත්‍රිය බලායතනය අරමුණු කරගත් සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය මේ ව්‍යාපාරයෙහි න්‍යාය පත්‍රයට ඇතුළු නොවිණි. එනම්, ස්ත්‍රීන්ට පොදු අවකාශ තුළට ප්‍රවේශ වීමටත් ප්‍රමුඛත්වය ගැනීමටත් හැකි වූයේ ඔවුන් ස්ත්‍රීත්වයේ සීමා තුළට කොටුවී සිටින තාක් කල් පමණි. ඔවුන්ට සහභාගී වීමේ අවකාශ සැලසුණේ ඔවුන් සමාජය තුළ තමාට හිමි ස්ථානය කුමක්ද යන්න හඳුනාගෙන සිටින තාක් කල් පමණි. මේ යුගයේ පැවැති දේශපාලන විරෝධතාවලට කාන්තාවන් සහභාගී වුව ද සිය ස්වාමියාගේ අනුග්‍රහයෙන් තොරව ස්වකැමැත්තෙන් ඉදිරියට විත් අයිතීන් වෙනුවෙන් සටන් කිරීමක් සිදු නොවිණි. මේ යුගයේ දී විධිමත් වශයෙන් දේශපාලනයට පිවිසි හෝ වෘත්තීය වශයෙන් දේශපාලනයේ නියැළුණු කිසිදු ස්ත්‍රියක් සිටියේ නැත. ඔවුන්ට පොදු අවකාශයට ප්‍රවේශ වීමට වරම් ලැබුණේ අභ්‍යන්තර අඩවියෙහි වගකීම් ඉටු කිරීමෙන් අනතුරුව පමණි.

දෙමළ ජාතිකවාදයෙහි ද්විතීයික අවධිය

දෙමළ ජාතිකවාදය වඩාත් සටන්කාමී මෙන්ම පටිසෝතගාමී බවක් දරූ එහි ද්විතීයික අවධිය 1970 ගණන්වල මැද සිට 1980 දශකයේ අග භාගය දක්වා ව්‍යාප්තව තිබූ බව පෙනේ. අප දක්වා ඇති පරිදි, දෙමළ ජනතාවට වෙනම ජාතියක් ලෙස වෙන්වීමට ඇති අයිතිය ඉල්ලා සිටින බහුවිධ ව්‍යාපාරවල බිහිවීම ද දෙමළ ජනතාව සිය පාරම්පරික නිජබිම ලෙස සැලකූ ප්‍රදේශවලින් 'සිංහල හමුදාව' ඉවත් කරවීම පිළිබඳ උනන්දුවක් ද මේ වකවානුව තුළ පැහැදිලිවම පැවතිණි. ඒ වූ කලී, තමා වෙත අවකාශයක් තහවුරු කරගනු වස් එකිනෙකා හා තරඟ වැදුණු අනේක න්‍යාය පත්‍ර පිළිබඳ කතිකාවන්ගේ බහුවිධත්වයෙන් සනිටුහන් වූ යුගයකි. එහෙයින්, වඩුක්කොඩෙයි ප්‍රකාශය මඟින් පාර්ශ්වීය වශයෙන් සනිටුහන් වූ තත්කාලීන දෙමළ ජාතිකවාදී අභිලාෂ, ජාතිකවාදයට සාමාන්‍යයෙන් උරුම වූ බහිෂ්කාරක දේශපාලනය වෙත නැඹුරු වූ අතර, අනෙකුත් විරෝධතා ව්‍යාපාර ද වඩාත් පටිසෝතගාමී ලක්ෂණ පෙන්වීය. මේවා මත ස්ත්‍රිය පිළිබඳ දෙයාකාරක තේරුම් ගැනීම් දැක ගත හැකි විය. එනම්, ස්ත්‍රිය මවක යන්නත්, ඈ දූෂණයට ලක්වූ යුවතියක යන්නත්ය.

බලය අත්පත් කරගැනීමට ඇති ඒකායන මග නම් ප්‍රචණ්ඩත්වය පමණකැයි ඇදහූ තරුණ සටන්කාමී කණ්ඩායම්වල බිහිවීමට බොහෝදුරට පාර කපන ලද්දේ 1970 වසරේදී පවත්වන ලද මැතිවරණය හා ඊට පෙර පිළිවෙළින් පත්වූ ආණ්ඩු කිසියම් බලය බෙදා හැරීමක් සම්බන්ධයෙන් ෆෙඩරල් පක්ෂය සමඟ එකඟතාවයකට එළඹීමට අපොහොසත් වීම මගින් බව පෙනේ. 1972 ව්‍යවස්ථාව බෞද්ධාගමට විශේෂ රාජ්‍ය අනුග්‍රහයක් ලබා දුන් අතර දෙමළ තරුණයන්ගේ විශ්ව විද්‍යාල ප්‍රවේශයට බාධා වන නෛතික ප්‍රතිපාදන හඳුන්වා දුන්නේය. 1977 වසර වන විට ද්‍රවිඩ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ (ද්‍ර.එ.වි.පෙ) බිහි වූ අතර 'සිංහල' රාජ්‍යයට එරෙහි වීමටත් අවසානයේ දෙමළ ජනයා සඳහා වෙනම රාජ්‍යයක් ඉල්ලා සිටීමත් දක්වා එය වර්ධනය විය. වඩුක්කොඩෙයි ප්‍රකාශය යනු දෙමළ ජනයා සතු ස්වයං-නිර්ණ අයිතිය පිළිබඳ උක්තියකි. ස්මයිල් පෙන්වා දෙන පරිදි එය අතීත කාමයෙන්ම උරුම කරන ලද අලාභය අවසන් කිරීමටත්, අතීත විභූතිය යළි උදා කර දීමටත් පොරොන්දු වෙමින් ජාතියක් යනු භූමියක් හිමි හෝ කාලාන්තරයක් තිස්සේ ඒ හා බැඳුණු දෙයක්ය යන්න අදහන ප්‍රකාශයකි (ඉස්මයිල් 2000: 228). එවිට "උතුරු නැගෙනහිර පළාත් දෙමළ ජනයාට අයත් හෙයින්, උතුරු නැගෙනහිර පළාත් අයත් වන්නේ දෙමළ ජනයාට බවත් " අනෙක් ජනයාට එම බිමෙහි ජීවත් විය හැකි වුවද ඔවුන්ට එයට අයිතිවාසිකම් කීමට හෝ අයත් කරගැනීමට නොහැකිය (බහුතරය නොවන නිසා) යන සටන් පාඨයත් භාවිතයට පැමිණියේය (ඉස්මයිල් 2000: 232). ද්‍රවිඩ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණ අනුගමනය කළ වඩාත් ලිබරල් හා අනෙකාට ඉඩ සලසන දේශපාලනය දෙමළ බහුතරවාදය සමනය කරන්නට මග පාදන බව 'දෙමළ කතාකරන ජනයා' යන පදය භාවිතයට ගැනීමෙන් පිළිබිඹු වන බව අනෙක් ශාස්ත්‍රඥයන් පෙන්වා දී තිබුණද, ද්‍ර.එ.වි.පෙහි නායකත්වය යටතේ ගොඩනැගෙන නව ජාතිය ද ඔවුන් ප්‍රතික්ෂේප කරන සිංහල රාජ්‍යයෙහි බහුතර-සුළුතර දේශපාලනය අනුකරණය කරන බව නොසලකා හැරිය නොහැකිය.

දෙමළ ජනයාගේ අවකාශය හා ප්‍රධානතම අභිලාෂය ජාතිය යන්නට හකුළුවා ගැනුණු මේ කාලවනවානුවේදීම ජාතිකවාදී දේශපාලනයෙහි ගැබ් වූ විනාශකාරී ස්වභාවය මදක් සමනය කිරීමෙහි සමත් වඩා පටිසෝතගාමී දේශපාලන ව්‍යාපාර කිහිපයක

බිහිවීම ද දේශපාලන කරලියෙහි දැකිය හැකි විය. 1970 දශකය තුළ තරුණයන් සන්නද්ධ විරෝධතා මෙන්ම අවි නොදරූ විරෝධතාපෑම් වෙත නැඹුරුවීම බහුලව සිදු විය. වඩුක්කොඩෙයි දිවුරුමෙහි මෙසේ සඳහන් වේ: "දෙමළ ඊළාම් යන අවසන් ඉලක්කය වෙත ළඟා වන තුරු නිදහස වෙනුවෙන් වන අපගේ ශුද්ධ අරගලයේ යෙදෙන්නටත් ඉන් පලා නොයන්නටත් පොදුවේ මුළු මහත් දෙමළ ජාතියට ද විශේෂයෙන් තරුණ ප්‍රජාවටද මේ ගිවිසුම මගින් ආරාධනය කෙරේ" (උපුටා ගැනීම ඉස්මයිල් ගෙනි :243). ෆෙඩරල් පක්ෂයේ හා ද්‍ර.එ.වි.පෙ මගින් අනුගමනය කෙරුණු ගාන්ධියානු අවිහිංසාවාදි දේශපාලනය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් 1970 ගණන්වල දී බොහෝ තරුණ සන්නද්ධ කණ්ඩායම් කරළියට ආහ. ද්‍රවිඩ ඊළාම් විමුක්ති කොටි සංවිධානය (එල්.ටී.ටී.ඊ. නැතහොත් විමුක්ති කොටි) සහ ද්‍රවිඩ ඊළාම් විමුක්ති සංවිධානය (ටෙලෝ) සිය සංහාරක ක්‍රියා ඒ වන විටත් අරඹා තිබුණ අතර, දෙමළ ජාතිය පාවා දෙන්නේ යැයි සැලකුණු ඇල්ෆ්‍රඩ් දුරෙයියප්පා වැන්නෙක් ඔවුන් අතින් ඝාතනයට ලක් වුණි. මීට සමගාමීව බෙදුම්වාදී අභිලාෂ පෙරදැරිව පැන නැගුණු ජාතිකවාදී ව්‍යාපාර අත්දුටුවේ දෙමළ සමාජය තුළ සිදු වූ පන්ති හා කුල පාදක සමාජ සංචාලනයන්ය. ටෙලෝ විමුක්ති කොටි, ඊ.පී.ආර්.එල්.එෆ්, ඊරෝස් ආදි විවිධ ජාතිකවාදි දේශපාලන කණ්ඩායම් බිහිවීමත් සමගම ඒවාට අවශ්‍ය තරුණ යුද්ධ භට ඉල්ලුම මඟ පෑදුවේ විවිධ පන්ති කුල හා පසුබිම්වලට අයත් තරුණ පිරිස් එකී බෙදීම් නොරාගත් සංවිධානවලට බැඳීම වෙතය. එම කණ්ඩායම් අතුරින් බොහොමයක සටන් පාඨ බවට පත් වුණේ දෙමළ ඊළම පමණක් නොව, පොදුවේ සමාජවාදි මුහුණුවරක් ගත් රාමුවක් තුළ ජනතාව සතු සංවිධානය වීමේ අයිතිය ද පීඩිත පන්ති සතු උත්තරාගමන අයිතිය ද වෙතය. ඊ.පී.ආර්.එල්.එෆ් හා ඊරෝස් වැනි සංවිධාන දෙමළ ඊළම යන්න වෙනුවට වඩාත් අන්‍යයන් වෙත ඉඩ සලසන හා සාපේක්ෂව ලිහිල් අර්ථයෙන් 'ඊළම' යන්න භාවිත කිරීම හරහා විවිධ ප්‍රජාවන්ට, පන්ති හා කුලවලට උරෙන් උර ගැටී ජීවත් විය හැකි අවකාශයක් පිළිබඳ හැඟීමක් පළ කළ බවටද කෙනෙකුට තර්ක කළ හැකිය.

සංවිධිත ස්ත්‍රී ව්‍යාපාර දෙමළ ජාතිකවාදී දේශපාලනයෙහි කරළියට පැමිණීම සම්බන්ධයෙන් ද මෙවැනිම වෙනස්කම් මාලාවක් දැකිය හැකිය. සන්නද්ධ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරයක් තුළ ස්ත්‍රිය ස්ථානගත

කළයුත්තේ ඉහත ආකාරයේ ජාතිකවාදී දේශපාලන රාමුවක් තුළය. 1980 ගණන්වල මුල සිට දිවයිනේ උතුරු ප්‍රදේශයන්හි හමුදා ස්ථානගත කිරීම් විශාල ලෙස ඉහළ ගිය අතර සන්නද්ධ කණ්ඩායම්වල තරුණ පිරිස් රජයේ හමුදාව විසින් පැහැර ගනු ලදුව අතුරුදහන් වූහ. 1983 වසරේ ඇති වූ ජනවාර්ගික ප්‍රචණ්ඩත්වය රට පුරාම පැතිර ගිය ද එය වඩාත් කොළඹට සංකේන්ද්‍රණය වූ අතර, එමඟින් ඇවිළෙමින් තිබුණු ප්‍රචණ්ඩ සන්නද්ධ දෙමළ ප්‍රතිවිරෝධතා ගින්නට පිදුරු වැටුණා මෙන් විය. මේ කාලය තුළ උතුරේ හා නැගෙනහිර ක්‍රියාත්මක වෙමින් සිටි සන්නද්ධ කණ්ඩායම් සිය සාමාජිකත්වය හැකි පමණ තර කර ගනිමින් සිටියහ. මේ තත්ත්වය යටතේ ස්ත්‍රීන්ව සිය කණ්ඩායම්වලට බඳවා ගැනීමට ඔවුහු අපේක්ෂා කළහ. පළමු අවධියේදී වඩාත් සාම්ප්‍රදායික කාර්යය කොටස්වලට අනුයුක්ත කෙරුණු ස්ත්‍රීහු පසුව සෘජුවම විරෝධතා දේශපාලනයට බඳවා ගැනුණාහ (මවුනගුරු 1995: 163-164).

මේ යුගයේ දී දිස් වූ තවත් ප්‍රවණතාවක් නම් උතුරු හා නැගෙනහිර ප්‍රදේශ තුළ ස්ත්‍රී කණ්ඩායම් අවදි වීමයි. එසේ මතුව විත් ස්ත්‍රීන්ව සංවිධානය කිරීමේ නියැළුණු එක් සංවිධානයක් වූ මාතෘ පෙරමුණු මගින් විවිධ තාරාතිරම් හා පසුබිම් වලට අයත් ස්ත්‍රීන්ව සිය දරුවන් අත්තනෝමතික ලෙස පැහැර ගෙන යනු ලැබීමට එරෙහිව හඬනැගීමට පෙළඹවිණි. සිවමෝහන් එය පෙන්වා දී ඇත්තේ මේ අයුරිනි:

> ජාතික නිදහස් අරගලය පවතින්නේ ද පැවතියේ ද කුල, පන්ති හෝ සමාජලිංගික වශයෙන් ඇති ධූරාවලි බිඳ හෙළන්නක් ලෙසය. ඒ සමාජ බලවේග තුන අතුරින් ද සමාජ ලිංගිකත්වයවඩාත් ගතික හා ක්‍රියාකාරි වූ බව ඇතැම් වෙනස් වීම් ආශ්‍රයෙන් පෙනේ. සන්නද්ධ අරගලයට විශාල ලෙස අනුබල ලැබුණේ ධනේශ්වර ජාතිය ගළවා ගැනීම පිළිබඳ වූ මධ්‍යම පාන්තික චින්තනය මඟින්ද, ධනවාදීන් අත දුන් ජාතික සමාජ චලයතාවෙන්ද,කුලීන බුද්ධිමතුන් ගෙන්ද, සාමාජීය වශයෙන් චල්‍ය විදෙස් ගත ප්‍රජාවෙන්ද වූ නමුදු සිය අරමුණ කරා ජනතාව මෙහෙයවීමේදී සමාජයේ බල ධූරාවලිය අභියෝගයට ලක් කෙරුණු අතර, ඒ තත්ත්වය සමාජ-ලිංගිකත්වයට ද බලපෑවේය. පළමු විරෝධතා රැල්ල

සන්නද්ධ ස්ත්‍රීන්හට සිය සවිඥානකතා නංවාගැනීමට අවකාශයක් සලසා දුනි (සුමති සිවමෝහන්: 2004).

රජයේ සැහැසි ක්‍රියාවන්ට එරෙහිව සිය මාතෘකාව ප්‍රතිරූපය සටනේ යොදවනු වස් මාතෘ පෙරමුණ සමාජයේ සියලුම ස්ත්‍රීන් පෙළ ගැස්වීය. දෝෂ දර්ශනයට ලක් කිරීම සඳහා සමාජයේ සියලු ස්ත්‍රීන් සිය මාතෘත්ව ප්‍රතිරූපය භාවිතයට ගැනීමට මාතෘ පෙරමුණ මඟින් ඔවුහු සාඵල්‍ය කැරිණි. මේ ව්‍යාපාරය මගින් ද ස්ත්‍රියගේ මාතෘ ප්‍රතිරූපය, ජීවය දෙන්නී, පවුල පෝෂණය කරන්නිය ආදී ප්‍රතිරූප ඉතා ප්‍රබලව භාවිත කැරුණු අතර, පසුකාලීනව ජනතා විමුක්ති පෙරමුණු අරගලය කාලයේදී දිවයිනේ දකුණු දිග සිංහල ප්‍රදේශවල එය පුනර්යෝජනය කෙරිණි.

සන්නද්ධ අරගලයෙහි මුල් යුගයේදී, ක්‍රියාවට නැංවුණු වෙනත් ස්ත්‍රීවාදී සංවිධාන හා ක්‍රියාකාරකම් ද තිබිණි. කාන්තා අධ්‍යයන කවය එවන් එක් සංවිධානයක් වූ අතර, එය යාපන විශ්ව විද්‍යාලය හා සම්බන්ධ ස්ත්‍රීන් ප්‍රමුඛව ගොඩනගා ගත් විවාද, සංවාද හා දේශපාලනික හැසිරීම් සඳහා තෝතැන්නක් සපයා දෙන ලදී. ඒ කවය ස්ත්‍රී නිදහස සම්බන්ධ වැදගත් වාද විෂයයන් කරළියට ගෙන ආ අතර, 1975 වසරේ එහි ආරම්භයේ ජාතිකවාදී අරගලයට ස්ත්‍රීවාදී අංගයක් එක් කළ යුතු බව අවධාරණය කෙළේය. කාන්තා අධ්‍යන කවය ප්‍රචණ්ඩත්වය, කුලය, සම්ප්‍රදාය හා දේශපාලනයෙහි දායකත්වය වැනි දෑ සාකච්ඡාවට නතු කරමින් පිතෘ මූලිකත්වය අභියෝගයට ලක් කළ අතර දෙමළ ජනයාගේ අයිතිය වෙනුවෙන් පටිසෝතගාමී මැදිහත්වීම්වල නිරත විය.

මේ අධ්‍යයන කවය තුළදී හා ඉන් පිටත, ස්ත්‍රිය දූෂණයට ලක් වී ඇතැයි යන්න අඟවන ප්‍රතිරූපයක් ජාතිකවාදී හා ස්ත්‍රීවාදී සංවාද හා ප්‍රසංගවලදී මතුව ආයේය.[35] දෙමළ කතා යනු දූෂණ ගොදුරකි යන්න දෙමළ ජාතියෙහි පහත හෙළන ලද තත්ත්වය පිළිබඳ සංජානික සංකේතයක් විය. සැබෑවටම සිදුවූ ස්ත්‍රී දූෂණ හා දූෂණ භීතිකාව ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරයෙහි එක් මූලික අංගයක් විය. එවන් වියමන්වල ආරම්භය 1983 කැරලි සමයේ සිද්ධි අතුරින් තොරාගත්තා විය හැකි අතර, ඒ යුගයේ දෙමළ ස්ත්‍රීන් දූෂණය යන්න පොදු කතිකාවේදී මාතෘකාවක් බවට පත් විය.[36] 1986 වසරේ ජාත්‍යන්තර කාන්තා දිනයේදී, දෙමළ ස්ත්‍රිය දූෂණයට ගොදුරු වීම

යන්න ප්‍රධාන විශ්ලේෂණ මාතෘකාවක් විය. සමාජ-ලිංගිකත්වය පාදක කරගත් ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවන්ට එරෙහිව, විශේෂයෙන්ම ඉන්දීය සාම සාධක හමුදා යුගයේ සිදුවූ ප්‍රචණ්ඩත්වයන්ට ගොදුරු වූ ස්ත්‍රීන් වෙනුවෙන් අසූව දශකයේ අග භාගයේදී *පුරාණ* ස්ත්‍රී නිවහන යාලන අර්ධද්වීපය තුළ ආරම්භ කෙරිණි. සාම සාධක හමුදා මෙහෙයුම් කාලය තුළ සිදුවූ ස්ත්‍රී දූෂණ "*බිඳුණු තල්ගස*" කෘතියේ ලේඛනගත කෙරී ඇති අතර, කොටි සංවිධානයට ස්ත්‍රී සෙබළියන් ගලා ඒම ඒ ආශ්‍රයෙන් විග්‍රහ කිරීම බොහෝ විට සිදු කෙරේ. උදාහරණයක් ලෙස කොටි සෙබළියන් සමඟ සම්මුඛ සාකච්ඡාවක් පැවැත්වූ මිරැන්ඩා ඇලියස් පෙන්වා දුන්නේ ශ්‍රී ලංකා හමුදාව මගින් හෝ ඉන්දීය හමුදාව අතින් සැබවින්ම දූෂණයට ලක් වීම හෝ ඉන් ආරක්ෂා වීමට ඇති අවශ්‍යතාව කොටි සංවිධානයට බැඳීමට පෙලඹුම් කාරකයක් වූ බවයි (ඇලියස් 2003: 41-70). ඔවුන් දකින පරිදි සන්නද්ධ අරගලය යනු සමාජ-ලිංගිකත්වය පාදක ප්‍රචණ්ඩත්වයට දක්වන ප්‍රතිවිරෝධයකි. එතැන් පටන්, ස්ත්‍රීන් අභිමුවෙහි කොටි සංවිධානය මගින් භාවිතයට ගැනෙන ප්‍රධාන සටන් පාඨයක් බවට ස්ත්‍රී දූෂණය හා ස්ත්‍රියට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය පත්ව තිබේ. ස්ත්‍රියට එරෙහිව හිංසනය දුරු කිරීම, ගණිකා වෘත්තිය මැඩලීම, අනාචාරී කාමයට වැට බැඳීම ආදිය කොටි සංවිධානයේ ප්‍රබල සටන් පාඨ බවට අනූව දශකයේ දී පත්ව ඇති අතර, ස්ත්‍රිය යනු ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වූ රූපය ලෙස ගෙන එය දූෂණයට ගොදුරු වූ ජාතිය යන්න තුළ සාර්ථක ලෙස හුවා දක්වා ඇත.

දෙමළ ජාතිකවාදයේ තෙවන අදියර

ඉන්දීය සාම සාධක හමුදා ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියේ 1989 දී ය. ඒ, ඉන්දු-ලංකා ගිවිසුමට අනුව දමිළ සන්නද්ධ කණ්ඩායම් නිරායුධ කිරීමට සහ උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රදේශයෙහි යුද්ධයේ සිට සාමය දක්වා සිදුවන විපරිවර්තනය සාක්ෂාත් කර දෙනු සඳහා ය. ඉන්දු-ලංකා ගිවිසුම යටතේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය හැර අන් සියලු දෙමළ සන්නද්ධ කණ්ඩායම් ප්‍රධාන ප්‍රජාතාන්ත්‍රික දේශපාලන ප්‍රවාහය වෙත ආකර්ශනය කර ගැණිනි. මේ නිසා ආරම්භයේදී එල්.ටී.ටී. සංවිධානය යම් ආන්තීකරණයකට ලක් වුවද, පසුව එම හුදෙකලා බවම එහි ශක්තිය බවට පත්වෙනවාත් සමගම එම සංවිධානය දෙමළ දේශපාලනය පුරාම තම අණසක පතුරුවන්නට විය. මේ

කාලය තුළ එතෙක් දැක ගත හැකි වූ දරුණුතම ආභ්‍යන්තරික ප්‍රචණ්ඩත්වයක් දෙමළ සන්නද්ධ සංවිධාන තුළ දැක ගත හැකි විය. ඒ උතුරු නැගෙනහිර පාලනය සියතට ගැනීම සඳහා එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය අන් විරෝධතා කණ්ඩායම්වල සාමාජිකයන් ක්‍රමානුකූලව ඝාතනය කිරීමත් සමගය. මේ අනුව අන් සංවිධානවල සාමාජිකත්වය දැරූ බොහෝ තරුණයන් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය අතින් මැරුම් කෑ අතර, අන් අයට මෙරටින් පලා යාමට සිදුවිය. තම කටයුතු ක්‍රියාවට නැංවීමේදී සාමාන්‍ය වැසියන් ඉලක්ක බවට පත්වීම එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය සැලකිල්ලට ගත්තේ නැත. මේ කාලවකවානුව තුළ ඉතාමත් සූක්ෂම ලෙස තම ප්‍රචාරක කටයුතු මෙහෙයවමින් දෙමළ ජනතාව සතු වූ එකම තේරීම තමන් බව එත්තු ගැන්වීමට එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට හැකි විය.

ඉන්දීය සාම සාධක හමුදා උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රදේශවලින් ඉවත් කර ගැනීමත් සමගම එම කලාපයේ තම අණසක පතුරුවාලීමට එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය ගත කෙළේ ඉතා සුළු කාලයකි. රණසිංහ ප්‍රේමදාස යුගයේ රජය හා එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය අතර බල පැවැත්වූ සුහදතාව කෙටි කාලයකින් බිඳ වැටුණි. ඒ සමගම එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ අණසක යටතේ නව දේශපාලන ක්‍රමයක් මතු වන්නට විය. මේ තත්ත්වයට එකල රජය විසින් සිදු කරන ලද මහා පරිමාණ මානව අයිතීන් උල්ලංඝනය කිරීම් පාදක වූ බවට සැකයක් නොමැත. උදාහරණයක් ලෙස, 1990 දශකයේ මුල් යුගයේ දී නැගෙනහිර පළාතේ අනේක දෙමළ තරුණයන් යුද හමුදාව හා පොලීසියේ විශේෂ කාර්ය සාධක බලකාය මගින් පැහැරගෙන යන ලද අතර ඔවුන්ගෙන් ඇතැමෙක් අතුරුදන් විය. එමෙන්ම මේ කාලය තුළ මුල් කාලීන දේශපාලන සංවිධාන කෙරෙන් විශද වූ විප්ලවීය අදහස් ඛණ්ඩනය වීම දැක ගත හැකි විය. මේ කණ්ඩායම් සමාජ පංතිය, සමාජ ලිංගිකත්වය, බහුත්වවාදය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වැනි වාද විෂයයන්වලට අවධානය යොමු කරමින් දෙමළ ජාතිකවාදයේ ප්‍රහාරාත්මක ජවය අඩු කරන්නට උත්සාහ දැරුවද ඒ උනන්දුව අළු වී යනු මේ යුගයේදී දැකිය හැකි විය. දෙමළ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරය මත පතිත වූ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ අණසක හරහා ස්ත්‍රීන්ට විශේෂ බලපෑම් කළ ලක්ෂණ මතු විය.

එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය නියෝජනය කරන අන්දමේ ජාතිකවාදය හා කාන්තාව පිළිබඳව පවතින විවාද සාමාන්‍යයෙන්

අවධානය යොමු කරන්නේ සන්නද්ධ සටන්කාමීන් ලෙස ස්ත්‍රියගේ කාර්යභාරය විශ්ලේෂණය කිරීම සඳහාය. ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරවල ක්‍රියාකාරී වන කාන්තාවන්ට ස්ත්‍රීවාදී විප්ලවය සාක්ෂාත් කරගත හැකිය යන ප්‍රවාදය තේරුම් ගැනීමට නම් අප ඇඩෙල් ඈන් බාලසිංහම්ගේ හා පීටර් ශල්ක්ගේ ලේඛන පාඨනය කළ යුතුය. එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ කාන්තාවන් පිළිබඳව ප්‍රධාන වශයෙන් ලියා ඇත්තේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ න්‍යායාචාර්යවරයා සේ හැඳින්වෙන ඇන්ටන් බාලසිංහම්ගේ ඕස්ට්‍රේලියානු ජාතික බිරිඳ වන ඇඩෙල් ඈන් විසිනි. එසේ නම් අපි දැන් බාලසිංහම් හා ශල්ක් විසින් ස්ත්‍රීන්ගේ ප්‍රතිරූපය රණකාමීන් ලෙස ගොඩ නගා ඇත්තේ කෙසේ ද, ඔවුන් තම ස්ත්‍රීත්වය පවත්වා ගෙන යන්නේ කෙසේද හා මේ දෙකම ජාතික විමුක්තිය උදා කර ගැනීම සඳහා යොමු කර ගන්නේ කෙසේද යන කරුණු සොයා බලමු.

බාලසිංහම් හා ශල්ක් යන දෙදෙනාටම අනුව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ ස්ත්‍රීන් පවතින සම්ප්‍රදාය අභියෝගයට ලක් කර ඇති අතර, ඒ හරහා දෙමළ සමාජය පරිවර්තනය කර ඇත. සිය ලියවිලි හරහා බාලසිංහම් ප්‍රකාශ කරනුයේ 1970 දශකය අග භාගයේදී, එනම් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය ස්ථාපනය කළ මුල් යුගයේ සිටම ස්ත්‍රීන් සන්නද්ධ රණකාමීන් ලෙස ජාතිකවාදී අරගලයට යොමු කර ගැනීම තම සංවිධානයේ අරමුණ වූ බවයි (බාලසිංහම්, 2001). එනමුදු මෙය මුලදී ප්‍රායෝගිකව අපහසු වූයේ,එල්..ටී.ටී.ඊ සංවිධානය තමිල්නාඩුවේ පුහුණු වෙමින් සිටි අවධියේ ස්ත්‍රීන්ට පහසුකම් නොතිබූ සන්දර්භය තුළය (බාලසිංහම් 2001). ඇයට අනුව කාන්තාවන් සන්නද්ධ කිරීම හරහා සිදු වූයේ, ''සම්ප්‍රදාය හා විපරිවර්තනය යන තත්කාලීන විවාදය'' දෙමළ සමාජය තුළ නැවත මතුවීමත්, ඒ හරහා කාන්තාවන් පුරුෂයන්ට වඩා දුර්වලය, ඔවුන් මූලික වශයෙන් දරුවන් වදන්නන් හා පෞද්ගලික අවකාශය තුළ රැඳී සිටිය යුතුය යන සාම්ප්‍රදායික අදහස් අභියෝගයට ලක් වීමත්ය (බාලසිංහම් 2001: 270). එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය හා සම්බන්ධවීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඔවුන් අවි දරමින් සටන් බිමට පිවිස ''එතුළ මැනවින් සංවිධානය වූ බෙහෙවින් ශික්ෂිත හා පළපුරුදු සහිත සන්නද්ධ බලකායක්'' (බාලසිංහම් 1993: 111) වූවා පමණක් නොව, එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ මූල්‍ය කටයුතු පරිපාලනය කිරීමේ වගකීමද භාර ගන්නා ලදී.....'' (බාලසිංහම් 1993). බාලසිංහම් තවදුරටත් කියා

සිටින්නේ තොරතුරු හා මාධ්‍ය යන වැදගත් අංශයේ ස්ත්‍රීන් ජනමත සම්පාදනය කරන්නියන් ද වූ බවයි (බාලසිංහම් 2001). තවද ස්ත්‍රීහු බොහෝ දෙනා චිත්‍රපට හා ප්‍රවෘත්ති වැඩසටහන් සෑදීමේ සිට පුවත්පත් ප්‍රකාශයට පත් කිරීම දක්වා කටයුතුවල නියැළී සිටිත්. එමෙන්ම ඔවුහු "තීරණ ගැනීමේ කණ්ඩායමේ" කොටසක් වශයෙන් සමාජ ආර්ථික ව්‍යාපෘතිවලද නියැළී සිටිති (බාලසිංහම් 2001: 295). තවද, ඇයට අනුව එල්.ටී.ටී.ඊ පාලන ප්‍රදේශවල පරිපාලන කටයුතුවල නියැළීම තුළින් ස්ත්‍රීහු වෛද්‍ය විද්‍යාව වැනි ක්ෂේත්‍රවල වැදගත් නිපුණතා ඉගෙන ගනිති (බාලසිංහම් 2001). කොටින්ම කියතොත් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය හා සම්බන්ධවීමෙන් මෙකී කාන්තාවන්ට 'ස්වයං-විශ්වාසය' හා 'ස්වයං-වටිනාකම්' ලැබී ඇති බව බාලසිංහම්ගේ විශ්වාසයයි. මේ අනුව, බාලසිංහම් 1960 ගණන්වල සිවිල් විරෝධතා ව්‍යාපාරවල දමිළ කාන්තා සහභාගිත්වය කෙටියෙන් පිළිගත්තද, ඒ වනවිට ද ස්ත්‍රීන් සම්ප්‍රදායට බැඳී සිටි බවත්, ඔවුන් විපරිවර්තනයට භාජනය කෙළේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයත් එහි සන්නද්ධ අරගලයත් යැයි පවසා සිටී (බාලසිංහම් 2001). මේ අනුව මෙකී නව තත්ත්වය තුළ ස්ත්‍රීන් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ පුරුෂයන්ට සමාන වුවද ඔවුන්ට තම ස්ත්‍රීත්වය අහිමි නොවූ බව බාලසිංහම්ගේ තර්කයයි. බාලසිංහම්ට අනුව තම තිල ඇඳුමට ආභ්‍යන්තරිකව එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රිය මෘදු, යහපත්, සරාගී හා ස්ත්‍රීත්වය හා සම්බන්ධ අන් ලක්ෂණ ද කැටිකොට ගත් තරුණියන්ය (බාලසිංහම් 2001). තවද එකී සංවිධානයේ විවාහක ස්ත්‍රීන් කෙරෙන් පෝෂණයෙහි ධනාත්මක ලක්ෂණ බහුල වශයෙන් දැක ගත හැකි බව බාලසිංහම්ගේ මතයයි (2001: 289).

බාලසිංහම්ගේ ලියවිලි හරහා තවදුරටත් ප්‍රකාශ වන්නේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට එක් වූ ස්ත්‍රීන් ඉතා උතුම්ම මානවවාදී ගුණාංගය වන ස්වයං පරිත්‍යාගය හා බැදි සිටින බවයි. 1992 දී බලසිංහම් වුමන් *ෆයිටර්ස් ඔෆ් ලිබරේෂන් ටයිගර්ස්* (විමුක්ති කොටින්ගේ ස්ත්‍රී සටන්කාරියෝ, 1992) යන කෘතිය ලියූ කාලය වන විට තරුණ ස්ත්‍රීහු 381 දෙනෙක් ඊනියා 'ජාතික සටන' වෙනුවෙන් තම ජීවිත පුදකර සිටියහ. අද වන විට මේ සංඛ්‍යාව බෙහෙවින් ඉහළ ගොස් තිබේ. ස්වයං-පරිත්‍යාගය දක්වා යන මේ ගමනේදී මෙකී ස්ත්‍රීහු සමාජය තුළ *රණවිරුවන්* ලෙස ගෞරවනීය ස්ථානයක් අත්පත් කර ගෙන සිටිති. මෙනයින් ස්ත්‍රීන් එල්.ටී.ටී.ඊ

කතිකාව තුළ විස්තර වන්නේ "පුපුරන ද්‍රව්‍ය පොකුරක්" වශයෙනි (ශල්ක් 1992: 100). එනම්, සටන වෙනුවෙන් හා මියගිය විරුවන් හා එක්වීමට කැමැත්ත දරන කණ්ඩායමක් වශයෙනි (ශල්ක් 1992: 100).

පීටර් ශල්ක්ගේ ලියවිලිවලට අනුව මේ ස්ත්‍රී රණකාමීන්ට පුරුෂයන්ට මෙන්ම අවශ්‍ය වූ විට සිය දිවි නසා ගැනීම සඳහා සයනයිඩ් කරල් ලබා දී තිබේ. මේ අනුව කාන්තාවන් දූෂණයට ලක්වේය යන එල්.ටී.ටී.ඊ බිය ජාතිය දූෂණය වේය යන බිය හා සමපාත වේ. සතුරාට හසුවනවා වෙනුවට සියදිවි නසා ගන්නා ලෙස එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය තම ස්ත්‍රී රණකාමීන්ට අණ කර තිබෙන්නේ මේ නිසාය. ස්ත්‍රිය පිළිබඳව ශල්ක් ගොඩනගා ඇති ප්‍රතිරූපය අනුව ස්ත්‍රිය පතිවතට හා ලිංගික පාරිශුද්ධත්වයට සමාන වේ. හින්දු චින්තනයෙන් උකහා ගත් අදහස් අනුසාරයෙන් ශල්ක් තවදුරටත් යෝජනා කරනුයේ සන්නද්ධ කන්‍යාවකගේ කර්පු නැතහොත් පතිවත ඇයට ජාතික විමුක්තිය උදෙසා තම ජීවිතය පරිත්‍යාග කිරීමට අවශ්‍ය සදාචාරාත්මක ශක්තිය හා බලය ලබා දෙන බවටයි (ශල්ක් 1992). ශල්ක්ට අනුව, එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය උද්දීපනය කරනු ලබන්නේ සන්නද්ධ කන්‍යාවියක වෘත්තීයමය සටන්කරුවෙකු වශයෙන් පෙන්වාලන ප්‍රතිරූපයයි (ශල්ක් 1993: 103). ඔහු තවදුරටත් පවසන්නේ එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රීන් සාම්ප්‍රදායික ආභරණයක් වන *තාලිය* සයනයිඩ් කරලක් වෙනුවෙන් හුවමාරු කර ගන්නා බවයි (ශල්ක් 1993).

ශ්‍රී ලාංකේය ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රඥයන් අතුරින් ප්‍රථම වතාවට සන්නද්ධ අරගලවල නියැළි ස්ත්‍රිය පිළිබඳ විවේචනයක් ප්‍රමාණිකව ඉදිරිපත් කෙළේ රාජිණී තිරාණගමය. ඇයට අනුව අවි දරමින් රාත්‍රියේ සැරිසරන ස්ත්‍රීන් යම් ආකාරයක අභිමානීය දර්ශනයක් වුවද, ස්ත්‍රීන් සන්නද්ධ සංවිධානවලට බඳවා ගනු ලැබුවේ මූලික වශයෙන් "රාජ්‍ය ප්‍රචණ්ඩත්වයට පුරුෂයන් ගොදුරු වූ" නිසා (තිරාණගම 1992: 326) මිස ස්ත්‍රීවාදී මතවාද අරභයා නොවේ. මෙය වඩාත් පැහැදිළි වූයේ වඩමාරච්චි මෙහෙයුමෙන් පසුවය. ඇය හා කතාබහේ යෙදුණු බොහෝ එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රීහු බොහෝ දෙනා සංවිධානය තුළ කාන්තා ප්‍රශ්නය පිළිබඳව ව්‍යාකූලත්වයක් තිබෙන බව පැවසුවද අවසානදී සියලුම ප්‍රශ්න විසඳීමට තම නායකයාට

ඇති හැකියාව පිළිබඳ විශ්වාසයේ එල්බ සිටියහ (තිරාණගම 1992: 328). මේ අනුව ඇය පෙන්වා දෙන්නේ මේ බොහෝ ස්ත්‍රීන් වේලුපිල්ලේ ප්‍රභාකරන් තම සංවිධානයේ නායකයා බව අවිවාදයෙන් පිළිගන්නා බවයි. මේ අනුව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ ස්ත්‍රීහු ස්ත්‍රීවාදී මතවාදයක් ආශ්‍රය කරන්නියෝ නොවෙති. එනම් ඔවුන් බිහිවන්නේ (ජාතික) ශ්‍රම අවශ්‍යතා මත පමණි. මේ තත්ත්වය යටතේ ස්ත්‍රීවාදී මතවාදය ක්‍රියාත්මක වන්නේ 'ජාතික' මතවාදය පවත්වාගෙන යාමට විචිත්‍රාද්භූත ප්‍රයෝගයක් වශයෙන් මිස සැබැවින්ම ස්ත්‍රීන්ගේ යහපත උදෙසා සමාජ විපර්යාසයයක් සාක්ෂාත් කිරීම සඳහා නොවේ. 1980 දශකය අවසන වන විටදී එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය තුළ ස්ත්‍රීවාදී මතවාද ක්‍රියාත්මක වූ බවක් ද මේ කාන්තාවන් දැන සිටියේ නැත. රණකාමී ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපය 1980 ගණන්වල මතු වුවද, ඒ ස්ත්‍රීවාදී අදහස් ආශ්‍රයෙන් නොවේ. මවුනගුරු පෙන්වා දෙන පරිදි රණකාමී ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපය ස්ත්‍රීවාදයට ඇති මතවාදී සබඳතාවට වඩා පදනම්ව තිබුණේ එකී ප්‍රතිරූපය යුධ වාදයට තිබූ සබඳතාව මත''ය (මවුනගුරු 1999: 164).

මේ මූලික විවේචනවලින් පසුව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ ස්ත්‍රීන් පිළිබඳ නව බොහෝ විවේචන ගොඩනැගී ඇති අතර ඒවා හරහා එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රී සාමාජිකාවන් නන් අයුරින් නියෝජනය කෙරී ඇත. මීට පෙර රධිකා කුමාරස්වාමි පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට ''මුල්කාලීන ජාතිකවාදී අදියරේදී ගෞරවනීය ස්ත්‍රිය යනු ශුද්ධ වූ විවාහක ස්ත්‍රියයි''. මේ දමිළ සමාජයේ ස්ත්‍රියව සංකේතීයව නියෝජනය වූ එක් අවස්ථාවකි (කුමාරස්වාමි 1997: 8-10). මීට ඉහත දී පෙන්වා දී ඇති පරිදි දෙමළ ජාතිකවාදයේ මුල්කාලීන අවස්ථාවක ස්ත්‍රීන්ව ඔවුන් විසින්ම නියෝජනය කරනු ලැබුවේ මව්වරුන් වශයෙන් වූ අතර, ඒ මානව අයිතීන් උල්ලංඝනය කිරීම්වලට විරෝධය පෑම උදෙසාය (මවුනගුරු 1999: 167). එසේ කළහැකි වූයේ තම දරුවන් හා අන් තරුණයන් රජය මගින් පැහැරගෙන යාමට විරෝධය පෑමට මාතෘත්වයේ ප්‍රබල සංකේතය යොදා ගනිමිනි. තමන්ගේ කුල හෝ පන්ති පදනම කුමක් වුවද ජීවය උත්පාදනය කරන්නිය වන මව හා වාසනාව කැන්දන විවාහක ස්ත්‍රිය යනාදී භූමිකා දෙමළ ස්ත්‍රියට අතිශයින් වැදගත් භූමිකා ලෙස සලකන ලදී.

එනමුදු, එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ සන්නද්ධ සාමාජිකාවන්ට ජීවය ලබා දෙන මව යන භූමිකාව ප්‍රතිනිර්මාණය කර, එය තම මරණය මෙනෙහි කරමින් සිටින සන්නද්ධ කන්‍යාව යන භූමිකාව දක්වා වර්ධනය කර ගැනීමට සිදුවිය. තම මරණය මේ වන විට විමුක්තියට සමාන විය (සෝර්නරාජා 2004). මේ අනුව ඇයගේ මරණය තේරුම් ගනු ලබන්නේ වීරෝදාරත්වය මෙන්ම ස්වයං-පරිත්‍යාගශීලීත්වය දනවන ක්‍රියාවක් ලෙසත්, කාරකත්වයේ උසස්ම ලක්ෂණයක් ලෙසත්ය. මේ අනුව මරණයට ගුප්ත මෙන්ම සංකේතීය වටිනාකමක් ලබා දෙන අතර එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ මූලික සංකේතීය පදනම වන්නේ මියගිය විරුවන්ගේ ගුණ ගැයීම සහ ඔවුන්ගේ මරණය සැමරීමය. මෙලෙස මරණය හා එහි සංකේතීයත්වය පිළිබඳ ඇති දැඩි අවධානය මතුවන්නේ වෙල්ලාල දමිළ ස්ත්‍රී පරමාදර්ශය සතු වූ සරාගී, ලෞකික, ශෘංගාරය දනවන්නී යන ස්ත්‍රී ප්‍රතිරූපයට දැඩි සේ ප්‍රතිපක්ෂවය. ඇඩෙල් බාලසිංහම්, රාධිකා කුමාරස්වාමිගේ ලිපියකට පිළිතුරු සපයමින් පවසා ඇත්තේ 'සමූල ඝාතනයට විරුද්ධ විය හැකි එකම ප්‍රායෝගික ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රතිචාරය නම් මරණය හා වීරත්වය පිළිබඳව පවතින මේ දැඩි අවධානය බවයි. ඇයට අනුව සියදිවි නසා ගන්නා බෝම්බකරුවෝද/කාරියෝද වීරෝදාර ප්‍රතිරෝධය නියෝජනය කරති (බාලසිංහම් 1993). එසේ වුවද මෙහි අවසාන ප්‍රතිඵලය නම් ජීවිතය වෙනුවට මරණය සැමරීමත්, ඒ කිරීම සඳහා ගැටලුකාරී ලෙස හින්දු විශ්වාස පද්ධතියේ ඇති පරිත්‍යාගශීලීත්වය පිළිබඳ අදහස් උකහා ගැනීමත්ය. නෙලූෆර් ද මෙල් පෙන්වා දෙන ආකාරයට එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රීහු; ස්ත්‍රීකරණය වූ අනන්‍යතාවල සාම්ප්‍රදායික භූමිකාව ප්‍රතික්ෂේප කර ඇති අතර, ඒ වෙනුවට මරණය හා සටන්කාමීත්වය පිළිබඳ භාෂාවක් වැලඳගෙන සිටිති (ද මෙල් 2001: 203-232). මේ අනුව ස්ත්‍රීන් අර්ථවත් වන්නේ මරණය වැලඳගත්තවුන් ලෙසත්, එසේ මිය යන්නේ ජාතිය වෙනුවෙන් මිස තමන් වෙනුවෙන් නොවන බවත්ය.

අප මේ කොටසින් ඉදිරිපත් කරන්නට බලාපොරොත්තු වන විවේචනාත්මක විශ්ලේෂණය උපුටා ගැණුනේ සුමති සිවමෝහන් විසින් රචනා කරන ලද *The Rice of tamil Militant Natioñlism,Its Assamptions and the Cultural Production of Tamil Women* (දෙමළ සටන්කාමී ජාතිකවාදයේ නැගීම එහි උපකල්පන සහ දෙමළ

ස්ත්‍රීන්ගේ සංස්කෘතික නිෂ්පාදනය) යන ලිපියේ ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස් වලිනි (සිවමෝහන්). මෙහිදී ඇය සංග්‍රාමවාදය (Militancy) හා සටන්කාමීත්වය (Militarism) අතර පැහැදිළි වෙනසක් හඳුනා ගන්නීය (සිවමෝහන්). සිවමෝහන් පෙන්වා දෙන්නේ එල්.ටී.ටී.ඊ දේශපාලනයට පූර්වයෙන් වූ ජාතිකවාදී යුගයේ ස්ත්‍රී අරගල නියෝජනය කළ මව්වරුන්ගේ පෙරමුණ, පූරාණ ස්ත්‍රී නිවහන හා යාපන විශ්ව විද්‍යාලයේ ස්ත්‍රී අධ්‍යයන කවය යනාදී සංවිධාන අර්ධ වශයෙන් හෝ පවතින බලාධිකාරයට අභියෝග කිරීමට යොමුවී තිබුණ ද, එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රීන් කෙරෙන් එවැනි සටන්කාමීත්වයක් විද්‍යමාන නොවන බවයි. සැබැවින්ම ඔවුහු සංග්‍රාමවාදී වුවද සටන්කාමී නොවූහ. තවද සිවමෝහන් පෙන්වා දෙන පරිදි මෙන්ම ව්‍යූහ විභාගනයේදී පෙනී යන පරිදි එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට පතිවත අතිශයින් වැදගත් වන අතර, එය ඊට පෙර පැවති ජාතිකවාදයේ මධ්‍යම පාන්තික හා කුලීන දිශානතිවල බලපෑම පෙන්නුම් කරයි. යාපනයේ මධ්‍යම පාන්තිකයන් අතර ප්‍රාග්ධනය සංචිතකරණයේදී ඉඩම් හා දෑවැද්දට තිබූ අවධානය තේරුම් ගන්නා විට ඊට පතිවතේ හා ලිංගික පාරිශුද්ධත්වයේ භූමිකාව අමතක කළ නොහැකිය (සිවමෝහන්: 129). සිවමෝහන් තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ මුල්කාලීන වෙල්ලාල අර්ථවිවරණයට අනුව හොඳ ගැහැණිය යනු පතිවත රැක ගත් ස්ත්‍රියක් බවත් නරක ගැහැණිය යනු ගණිකාවක් ලෙසත් තිබූ තේරුම් ගැනීම එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය විසින් ප්‍රති අර්ථකථනය කෙරුණු බවය. ඒ අනුව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ හොඳ කාන්තාව තම පතිවත රැක ගත් අයෙකු වන අතර, නරක ගැහැණිය යනු දූෂණයට ලක්වූ ස්ත්‍රිය ලෙසත් විස්තර කෙරුණි (සිවමෝහන්). සිවමෝහන්ගේ ලිපියෙන් තවදුරටත් යෝජනා කරනුයේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය තුළ මෙන්ම විශේෂයෙන් එහි ස්ත්‍රී සාමාජිකාවන් අතර සමාජ පන්තිය, සමාජ ලිංගිකත්වය හා ජාතිය පිළිබඳව වුවද කිසිම සූක්ෂම විවේචනාත්මක දේශපාලනික සවිඥානිකත්වයක් නොමැති බවයි (සිවමෝහන්: 129).

තත්කාලීන ව්‍යක්තීන්/විද්‍යමානවීම්

එල්.ටී.ටී.ඊ අණසක ප්‍රබල වූ යුගයේ, සමාජ ලිංගිකත්වය සම්බන්ධයෙන් සිදුවූ වර්ධන විශ්ලේෂණය කිරීමේදී ශාස්ත්‍රඥයන් අතර යම් එකඟතාවක් තිබෙන බව පෙනේ. එනම් පෞද්ගලික

මට්ටමේදී එල්.ටී.ටී.ඊ සාමාජිකාවන් බොහෝ දෙනා අතර ස්වයං-විශ්වාසය, නිර්භීතකම, නායකත්වවිභවයන් වැනි ලක්ෂණ දැක ගත හැකි වන අතර, ඔවුන් සමාජ-ලිංගික භූමිකා අතික්‍රමණය කරන බවත්ය. උදාහරණයක් ලෙස මෑතකදී පළ වූ ලිපියකින් යැස්මින් තම්බයියා, නෙලුෆර් ද මෙල්ගේ හා ධරණි රාජසිංහම්-සේනානායකගේ අදහස හා එකඟ වෙමින් පෙන්වා දෙන්නේ එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රී සාමාජිකාවන් අතර කාරකත්වය පිළිබඳව උභයාර්ථීත අදහසක් පවතින බවයි (තම්බයියා 2004). මාගරට් ට්‍රැවික් එල්.ටී.ටී.ඊ සාමාජිකාවන් සමග කළ කථාබහ මගින් ඔවුන් පිළිබඳව වීරෝදාර දෘෂ්ටියකින් ගොඩ නැගූ ප්‍රතිරූපයක් ඉදිරිපත් කරයි (ට්‍රැවික්:http://www.tcefund.org/womeiday/eyeview.htm) එනමුදු මේ ඒජියා කාරකත්වය මතුවන්නේ ද සංග්‍රාමකරණයට ලක් වූ වාතාවරණයක් තුළ නිසා එහි මතුවීමද සීමා වී ඇත. කෙසේ වුවද, පෞද්ගලිකව ඇතැම් එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රීන්ට තමන් වෙනුවෙන් පෙනී සිටීමට ඇති හැකියාවත් ඔවුන්ගේ නායකත්ව විභවයනුත් සංවිධානය තුළ හා ඉන් බැහැරව සිටින ස්ත්‍රීන් විමතියට පත් කර ඇත (බී.බී.සී වාර්තා චිත්‍රපටිය 1991).

එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ සන්නද්ධ ස්ත්‍රී සාමාජිකාවන් පෙන්නුම් කරන ආකාරයේ අතික්‍රමණීයකාරකත්වයක් අන් ස්ථානවලද දැක ගත හැකිය. ඒ ලක්ෂණ නොයෙකුත් දක්ෂිණාංශික ජාතිකවාදී සංවිධානවල ස්ත්‍රී ක්‍රියාකාරිනියන් කෙරෙන්ද විද්‍යමාන වේ. *හින්දු ජාතියේ සමාජ ලිංගිකත්වය* නම් සිය කෘතියෙන් කමලාබේන් නමැති ශිව සේනා සංවිධානයේ ක්‍රියාකාරිනිය පෝලා බච්චෙට්ටා විස්තර කරනුයේ මෙසේ ය:

> ඈ ගෙදර ජීවත් වූ අතර, ගමන් බිමන් ගියේ සිය යතුරු පැදියෙනි. ඇය තම කාලය තුළ කුමක් කළා දැයි ඇයගේ පවුලට විස්තර කිරීමට ඇයට සිදුවූයේ නැත. ඇය කලිසම්වලින් (සාමාන්‍යයෙන් නිල් ජීන්ස්) සැරසුණු අතර, විශාල ප්‍රමාණයේ පිරිමි කමිසයකින් උඩු කය වසා ගත්තාය (බච්චෙට්ටා 2004: 68)

දැඩි සේ පුරුෂත්ව ලක්ෂණ දනවුවා වූත් තම සමාජ ලිංගික භූමිකාව අතික්‍රමණය කළා වූත් ඇය හින්දු ජාතියේ න්‍යාය පත්‍රය සාක්ෂාත් කර ගැනීමට කැපවී සිටියාය. එනමුත් ඒ න්‍යාය පත්‍රයට

අනුව ස්ත්‍රීන්ගේ භූමිකාව සීමාවට පත්වනු නොඅනුමානය. එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ත්‍රිය මෙන්ම ඇය ද සටන්කාමීත්වය තේරුම් ගත්තේ පීඩනයට එරෙහි 'ප්‍රතිරෝධයක්' වශයෙනි. එමෙන්ම, හමුදා පුහුණුව ඇය තේරුම් ගත්තේ ස්ත්‍රී ශරීරය නිරතුරුවම ජනවාර්ගික 'අනිකාගේ' තර්ජනයට ලක්ව තිබූ මොහොතක පෞද්ගලික හා ජාතික ස්වයං-ආරක්ෂාවට අත්‍යවශ්‍ය වූ ලෙසය. ඇයගේ කාරකත්වයට ගාමක බලය සැපයූ තවත් කරුණක් වූයේ පළිගැනීමේ අවියක් චේතනාවයි (බච්චෙට්ටා 2004: 68). බාලසිංහම් ද පෙන්වා දී ඇත්තේ දකුණු ශ්‍රී ලංකාවේ සිදු වූ දෙමළ විරෝධී ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා ද, උතුරු-නැගෙනහිර ප්‍රදේශයේ සිදු වූ හමුදා ප්‍රහාර ද නිසා සිදු වූයේ එලෙසින්ම ප්‍රතිචාර දක්විය හැකි සංග්‍රාමකරණය වූ කාරකත්වයක අවශ්‍යතාවක් මතුවීමය. සන්නද්ධ සාමාජිකාවන් සිය කාරකත්වය ප්‍රතිරෝධය හා පළි ගැනීම ඇසුරින් තේරුම් ගත්තද, පිටස්තරයන්ට මේ භූමිකාව පිළිබඳව එතරම් විශ්වාසයක් නොමැත.

එනමුදු එල්.ටී.ටී.ඊ පාලන ප්‍රදේශවල කාන්තාවන් හා සම්බන්ධ වාද විෂයයන්ට අදාළව සිදුවී ඇති ප්‍රගතිශීලී ප්‍රවණතා වෙත වෙනත් නිරීක්ෂකයන් සිය අවධානය යොමු කර ඇත. තේසවලාමයි නීතියේ සමාජ-ලිංගික ගම්‍යමාන සම්බන්ධයෙන් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය ප්‍රබල ස්ථාවරයක් ගෙන සිටින අතර, එහි විධිවිධාන පිළිබඳ විස්තරාත්මක විවේචනයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. තවද එකී සංවිධානය අතීතයේදී ස්ත්‍රීන් දැඩි සීමාවන්ට ලක් කළ දෑවැදි ක්‍රමය හා වෙනත් සංස්කෘතික භාවිත අහෝසි කිරීමට යෝජනා කර ඇත. එමෙන්ම, එල්.ටී.ටී.ඊ පාලන ප්‍රදේශවල සංචාරය කළවුන් විස්තර කරන පරිදි එකී සංවිධානය ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය සම්බන්ධයෙන් දැඩි ක්‍රියාමාර්ග ගෙන තිබුණද, ඒ සන්නද්ධ ජාතිකවාදයේ අතිශය සීමාකාරී පාදක ව්‍යුහය තුළය.

එසේ වුවද, ස්ත්‍රීන් හා දෙමළ ජාතිකවාදී අනාගතයක් තුළ ඔවුන්ගේ තත්ත්වය පිළිබඳ දැඩි ප්‍රශ්න එල්.ටී.ටී.ඊ අණසක බලපැවැත්වූ යුගය තුළින්ම මතු කරයි. ඇතැම් අවකාශ විවර වුවද තවත් අවකාශ වසා දමා ඇති අතර, එනිසාම ස්ත්‍රී විමුක්තියේ සම්පූර්ණ ශක්‍යතා ලඟාකර ගැනීම අවුරා දමනු ලැබ ඇත. මේ කොටසින්, ඉහත කරුණු දැක්වීමට අදාළව තේමා තුනක් ගවේෂණය කිරීමට අපි බලාපොරොත්තු වන්නෙමු. පළමුව, ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය අහෝසි කිරීම පිළිබඳ අපි සොයා බලන්නෙමු. මෙකී

කරුණ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය ස්ත්‍රී අයිතීන් පිළිබඳ වැඩසටහන්වල වැදගත් ස්ථානයක් හිමි කර ගෙන ඇත. දෙවනුව, එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ ලිංගිකත්වය යන්න තේරුම් ගන්නා ආකාරය අපි විශ්ලේෂණය කරමු. තෙවනුව අප ගවේෂණය කරන්නේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය තුළම ස්ත්‍රිය ප්‍රජාතාන්ත්‍රික අයිතීන් රැගත් රටවැසියෙකුය යන අවබෝධය නොමැතිකම යන කාරණයයි.

ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ එල්.ටී.ටී.ඊ ස්ථාවරය මේ සාකච්ඡාව ආරම්භ කිරීමට වැදගත් සමාරම්භක පදනමක් සපයනු ඇත. කාන්තාවන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය වැළැක්වීමේ ජාත්‍යන්තර ව්‍යායාමය, ඒ ආශ්‍රයෙන් මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ කතිකාමය පාදක ව්‍යුහයක් ද ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි අපරාධවලින් වින්දිතයන්ට බේරීමට තිබූ හැකියාවට විරෝධයක් ද සම්පාදනය කරන ලදී. එනමුදු වඩාත් මෑත වසරවලදී දක්ෂිණාංශික ජාතිකවාදීන් විසින් මේ තත්ත්වය දණ්ඩනය හා දරුණු රෙගුලාසි මත අවධානය යොමු කළ *නීතිය හා සාමය* පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදයකට පරිවර්තනය කෙරී ඇත. මේ නව ස්ථානගත කිරීමට අනුව ස්ත්‍රීන් හඳුනා ගැනෙන්නේ සදාකාලික *හානි පත් වූවන්* ලෙසට වන අතර, ඔවුන් 'ආරක්ෂා' කර ගත යුතු බවත්, බේරා ගත යුතු බවත් 'පුනරුත්ථාපනය' කළ යුතු බවත් මේ තේරුම් ගැනීමේම අත්‍යන්ත කොටස්ය. මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ න්‍යායපත්‍රය මෙලෙස දක්ෂිණාංශික කණ්ඩායම් මගින් බලයෙන් පවරා ගැනීම ගෝලීය උතුරේ මෙන්ම දකුණේ ද දක ගත හැකිය. මෙකී නීතිය හා සාමය පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදයට උදාහරණයක් ඇමරිකාවේ බුෂ් පරිපාලනය යටතේ සිදුවන ජාත්‍යන්තර මානව සම්පත් ප්‍රවාහන ජාවාරමට එරෙහි දැඩි ප්‍රතිපත්තිවලින් ද ඒවා උල්ලංඝනය කරන වරදකරුවන්ට දඬුවම් පැමිණවීමට ඇති දැඩි උනන්දුව කෙරෙන් ද ලිංගික වෘත්තිකයන් පුනරුත්ථාපනය සඳහා ඇති නැඹුරුව ද දැඩි ආගමන විගමන විධිවිධාන හරහා ද විද්‍යමාන වෙයි. මීට බෙහෙවින් සමාන ක්‍රියාදාමයක් ඉන්දියාවේ ද දක ගත හැකි බව රත්නා කපූර් හා පෝලා බච්චේටා පෙන්වා දෙති (කපූර් 2002, බච්චෙට්ටා 2004). ඔවුන්ට අනුව ඉන්දියාවේ ආර්.එස්.එස්. හා වෙනත් ජාතිකවාදී බලවේග ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ කතිකාව තම දේශපාලන වාසි සඳහා යොදා ගනී (කපූර් 2002, බච්චෙට්ටා 2004). මූල්කාලීන ආර්.එස්.එස් ලිපි ලේඛන 'බටහිරකරණය' වෙත අවධානය

යොමු කළද, 1989 සිට එල් කෙල්කාර් හා වර්තමාන ආර්.එස්.එස් මතවාදීන්ගේ අවධානය ස්ත්‍රීන් ලිංගික සූරාකෑමට ලක්වීම, පුරුෂ ප්‍රචණ්ඩත්වය හා ස්ත්‍රීත්ව ඉන් මුදවා ගැනීමට රජය සතු නොහැකියාව වෙත යොමුවී තිබේ. මෙයින් ද ඔවුන් වැඩි අවධානයක් යොමු කරන්නේ ජනවාර්ගික හෝ ආගමික "අනෙකා" විසින් තම ස්ත්‍රීන්ට එරෙහිව සිදු කරන ප්‍රචණ්ඩත්වය වෙතටය (බච්චෙට්ටා 2004: 9). මේ 'නීතිය හා සාමය' පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදය පූර්ණ වශයෙන්ම රාජ්‍යයේ පොලිස්, හමුදා හා නීති යාන්ත්‍රණය මත යැපෙන අතර එය ක්‍රියාත්මක වන්නේ ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය අහෝසි කිරීමට පොලීසියේ හා ආරක්ෂක අංශවල සහයෝගීතාව යටතේය. එය ස්ත්‍රියව හානිපත් බවටත්, කටහඬක් 'නොමැත්තියක', වස්තුවක් බවටත් පත් කරයි.

එල්.ටී.ටී.ඊ සන්නද්ධ සාමාජිකාවන් සම්මුඛ සාකච්ඡාවලට භාජනය කරමින් එල්.ටී.ටී.ඊ පාලන ප්‍රදේශවල චාරිකා කර ඇත්තවුන් විස්තර කරන අන්දමට ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ එල්.ටී.ටී.ඊ ප්‍රවේශය 'නීතිය හා සාමය' පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදය හා සමාන බැව් පෙනේ. එහි අවධානය යොමුවී ඇත්තේ දණ්ඩනය හා නිවර්තනය වෙතය. මීට විකල්ප ප්‍රවේශය නම් අතිජීවියාගේ ආඛ්‍යාන වෙත අවධානය යොමු කිරීමත් තමනට සිදුවූ වැරදි අධිකරණය මාර්ගයෙන් හෝ ප්‍රජා විරෝධතා මගින් දෝෂමුක්ත කිරීමට අතිජීවීන් (දුකට පත්ව ජීවත් වන්නන්) බලායනය කිරීමත්ය. එහෙත් මේ ප්‍රවේශය සඳහා රටවැසිකම පිළිබඳව වෙනත් අදහසක් හා රාජ්‍යය පිළිබඳ වෙනත් සූත්‍රගත කිරීමක් ද අවශ්‍ය වේ. ස්ත්‍රීවාදී න්‍යාය පත්‍රය ඉදිරියට ගෙන යාම සඳහා ප්‍රජාවට බලකිරීම මත යැපීම හා බලය යෙදීම අනිසි ප්‍රතිඵල ගණනාවකට තුඩු දිය හැක. රත්නා කපූර් ඉතා ප්‍රබලව පෙන්වා දී ඇති පරිදි මේ ප්‍රවේශය විමුක්ති ව්‍යාපාර පීඩාකාරී ව්‍යාපාර බවට පරිවර්තනය කරන අතර එමගින් ස්ත්‍රී වාද විෂයයන් හරහා රාජ්‍ය බල යාන්ත්‍රණය තවදුරටත් පවත්වා ගැනීමට අවකාශ සලසා දේ. තවද ඇ පෙන්වා දෙන පරිදි මෙමගින් හානිපත් වූ ස්ත්‍රීන්ට තම අයිතීන් සඳහා ගනුදෙනු කිරීමේ හා තමනට සිදුවූ වැරදි දෝෂමුක්ත කිරීමේ අවකාශය සීමා කරනු ලබයි (කපූර් 2002). තවද ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ මේ ප්‍රවේශය බෙහෙවින් සාම්ප්‍රදායික හා පිතෘමූලික අයුරකින් ලිංගිකත්වය තේරුම් ගැනීම මත යැපෙන බැවින් එය ස්ත්‍රීන් අරභයා ආරක්ෂකවාදී ස්ථාවරයක් මත පදනම්ව පවතී.

එල්.ටී.ටී.ඊ අණසක බලපැවැත්වූ යුගය තවත් ආකාර දෙකකින් අභියෝගයට ලක් කළ හැකිය. එනම්, ලිංගිකත්වය පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදී විවේචන හා පුරුෂත්වය හා ස්ත්‍රීත්වය සමාජීයව ගොඩනැගෙන ආකාරයත් හරහාය. එසේ නම් අපි දැන් පතිවත හා ලිංගිකත්වය යන්න එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය නිර්වචනය කරන ආකාරය සොයා බලමු. මේ තේරුම් ගැනීම් ආරුමුගම් නාවලර්ගේ අර්ථ විවරණයට එනම්, ස්ත්‍රීන් යනු බඹසර රකින, අනිවාර්යයෙන්ම විවාපත් හා ආරක්ෂා කළ යුතු වුවන්ය යන අදහස්වලට බෙහෙවින් සමීප වේ.

Will to Freedam යන කෘතියේ ඇඩෙල් ඈන් බාලසිංහම් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ මුල් යුගයේ උමා මහේෂ්වරන් හා උර්මිලා නමැති ස්ත්‍රියක් අතර වෙන්නායි හි වූ සිදුවීමක් පිළිබඳව මෙසේ අදහස් දක්වන්නීය. මේ සිදුවීම එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය විසින්ම නැවත ප්‍රකාශ කිරීමේදී එකී සංවිධානය ස්ත්‍රීන් හා තම සංවිධානය තුළ ලිංගික සබඳතා පිළිබඳ අතීතයේ මෙන්ම අදත් දරණ ඇතැම් අදහස් පැහැදිළි වේ. මහේෂ්වරන් ද උර්මිලා ද දෙමළ එක්සත් විමුක්ති පෙරමුණේ (ටී.යූ.එල්.එෆ්) සාමාජිකයන්ව සිට පසුව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට එක් වූ අය වූහ. බාලසිංහම්ගේ විස්තරයේ එක් කොටසක් මෙසේය:

> මේ ආන්දෝලනයට හේතු වූයේ සංවිධානයේ සදාචාරාත්මක චර්යා පද්ධතිය උල්ලංඝනය කරමින් සිදුවූ ලිංගික සබඳතාවකි. සංවිධානයේ ශික්ෂණයට හා ඒකාග්‍රතාවට අතිශයින් වැදගත් වූත් කේන්ද්‍රීය වූත් අංගයක් ලෙස මේ සදාචාරාත්මක පද්ධතිය සියලු දෙනා විසින් සලකන ලදී. එනිසා පීඩිත ජනතාවට විමුක්තිය ගෙන දෙනු උදෙසා කරනු ලබන උත්තරීතර කර්තව්‍යයේදී මෙකී සදාචාරාත්මක පද්ධතිය පිළිපැදීමට සියලුම සාමාජිකයන් ප්‍රතිඥා දී තිබුණි. එය උල්ලංඝනය කළ ඕනෑම අයකුට දඬුවම් විඳීමට සිදුවිය. මේ අවස්ථාවේදී අවිවාහකයකු වූ උමා මහේෂ්වරන් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ ප්‍රථම ස්ත්‍රී සාමාජිකාව වන උර්මිලා නමැති දික්කසාද වූ ස්ත්‍රිය සමග ලිංගික සබඳතාවක් පැවැත්වූ බවට චෝදනා එල්ල විය (බාලසිංහම් 2002).

එල්.ටී.ටී.ඊ සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය බොහොමයකම සංවිධානයේ නායකයන්ට තම සාමාජිකයන්ගේ ලිංගික චර්යාව පාලනය කිරීමට

අයිතියක් ඇති බවත් මේ සදාචාරාත්මක නියම සෑම මොහොතකම පිළිගත යුතු බවත් අවිවාදයෙන් පිළිගැනේ. ඉහත සඳහන් උපුටනයේ දක්වා සිටින මහේෂ්වරන් හා උර්මිලා යන පුද්ගලයින් දෙදෙනාම 'අවිවාහක' හා 'දික්කසාද වූ' වශයෙන් පැහැදිළිවම දක්වා ඇත්තේ ඔවුන් දෙදෙනාම ලිංගික නිදහස භුක්ති විඳීමට සුදුසු තත්ත්වයක සිටින නිසාය. තම සංවිධානයේ සාමාජිකයන් දෙදෙනෙකු අතර විවාහයට පෙර හා වඩාත් බරපතළ ලෙස දික්කසාද වූ ස්ත්‍රියක් සමග ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීම එල්.ටී.ටී.ඊ යේ අතිශයින් අනම්‍ය සදාචාරාත්මක හා ලිංගික ප්‍රතිමාණ මගින් අනුමත කෙරෙන්නේ නැත. විවාහ දිවියට ඇතුළත් වීමට ප්‍රභාකරන් තීරණය කිරීමට පෙර එල්.ටී.ටී.ඊ ය විසින් සංසර්ගය හා විවාහය පරිපූර්ණ වශයෙන්ම තම සාමාජිකත්වයට තහනම් කර තිබුණි. ඒ ස්ත්‍රීන් ප්‍රලෝභනයේ හා දුෂ්ටත්වයේ ප්‍රභව වශයෙන් සැලකුණ නිසාය. සැබැවින්ම මෙවැනි තත්ත්වයක් තුළ මහේෂ්වරන් හා උර්මිලා ''ලිංගිකව හා ආලිංගනීයව හැසිරුණු බව නායකත්වයට වාර්තා වී තිබූ නිසා'' (බාලසිංහම් 2001) සාමාජිකයන් දෙදෙනෙකු අතර, සිදුවෙන ලිංගික සබඳතා මුළු මහත් සංවිධානයේම න්‍යාය පත්‍රයේ කොටසක් බවට පත් වේ. බාලසිංහම් පෙන්වා දෙන පරිදි ''විවාහයට බාහිරව හෝ විවාහයට පෙර සිදුවන ලිංගික කටයුතු සංවිධානයේ ශික්ෂණ නීති මගින් තහනම් කොට තිබුණි'' (බාලසිංහම් 2001). ඊට හේතුව වූයේ එල්.ටී.ටී. ඊයේ සංජානනයට අනුව අසීමිත ලිංගිකත්වය භයානක මෙන්ම අනුකූල විරෝධී ද වන අතර එය සංවිධානයට ද තර්ජනයක් වන බවට තිබූ පිළිගැනීමය.

ඉහත සිද්ධිය සම්බන්ධයෙන් කළ විමර්ශනයෙන් පසුව මහේෂ්වරන් හා උර්මිලා යන දෙදෙනාට එකිනෙකා සමග විවාහ දිවියට එළඹ තම සබඳතා විධිමත් කරන ලෙසට නියෝග කෙරිණි. එනම් අගම්‍ය හා සම්‍ය සංවාසීය ලෙස සැලකුණු සබඳතාවක් නීත්‍යානුකූල හා පිළිගත හැකි සබඳතාවක් බවට පත් කරන ලෙස නියම කිරීමය. මේ පුද්ගලයන් දෙදෙනාම තමන් අතර එවැනි සබඳතාවක් නොපැවති බව ප්‍රකාශ කරමින් විවාහවීම ප්‍රතික්ෂේප කළ ද, එල්.ටී.ටී.ඊ නායකත්වයට එම තීරණය පිළිගත නොහැකි විය. විවාහයට පෙර ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීමේ 'අපචාරය' කෙතරම් තීව්‍ර ලෙස පිළිගැනුණේ ද යත්, සංවිධානයේ ''මධ්‍යම කාරක සභාව විසින් මහේෂ්වරන් තම තත්ත්වය හැර දමා

සංවිධානයෙන් ඉල්ලා අස්විය යුතු බවට තීරණය කරන ලදී" (බාලසිංහම් 2001).

බෙහෙවින් මධ්‍යම පාන්තික අයුරකින් එල්.ටී.ටී.ඊ ය විසින් ලිංගිකත්වය පාලනය කිරීම එකී සංවිධානය තුළ පුළුල්ව පිළිගැනෙන ධර්මතාවකි. මෙය බොහෝ විට සාධාරණීකරණය කරනුයේ යුද්ධ ශික්ෂණයේ නාමයෙනි. එහෙත් එකී කතිකාව පුරාම දිව යන සදාචාරාත්මක පාරිශුද්ධත්වයක් ද මෙහිදී පැහැදිළිව පෙනේ. මේ සිද්ධිය සිදුවූ කාලයේ මහේෂ්වරන් හා උර්මිලා යන දෙදෙනාම සන්නද්ධ ප්‍රතිරෝධ කටයුතුවල නියැළුණේ නැති අතර, එනිසාම යුද්ධ ශික්ෂණය පිළිබඳ කොන්දේසිය ඔවුන්ට අදාළ නොවීය. දැන් එල්.ටී.ටී.ඊ මූලාශ්‍රයවලට අනුව සාමාජිකයන් විවාපත් විය හැකි මංගල උත්සව ගණන, ඔවුන්ට කොතරම් දරුවන් සිටිය හැකි ද හා මාතෘත්වය පිළිබඳ නියමයන් ද දැක ගත හැකිය. වඩාත් පැහැදිලි වන්නේ යෝජිත අවකාශවලට පරිබාහිරව ලිංගික කටයුතුවල යෙදීමට එල්.ටී.ටී.ඊ මතවාදය තුළ කිසිම ඉඩක් නොමැති බවය. එල්.ටී.ටී.ඊ ය විසින් ස්ත්‍රීන් පාලනය කළ යුතු බව පවසන්නේත් එසේ පාලනය කරන්නේත් විවාහයට පෙර ඔවුන් සන්නද්ධ කන්‍යාවන් ලෙස තබා ගැනීමටය. ඔවුන්ට ලිංගික කටයුතුවල නියැලීමට අවසර ලැබෙන්නේ විවාහය නමැති සංස්ථාවට ඇතුලත් වූ පසු පමණි. මේ තාර්කික පදනම මත දික්කසාදය, ඒක-මාතෘත්වය, ගණිකා වෘත්තිය හා ලිංගික සුළුතර කිසිම ලෙසකින් පිළිගැනීමට ලක්වන්නේ නැත.

ස්ත්‍රීන් පෙළඹීමට එරෙහි එල්.ටී.ටී.ඊ ක්‍රියාකාරකම් වලින් බොහොමයක් ඔවුන් ලිංගිකත්වය සම්බන්ධයෙන් දක්වන ආකල්ප පසුබිම් කර ගනී. මේ සම්බන්ධයෙන් මානව හිමිකම් පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය වෙනුවෙන් සිදුකළ පර්යේෂණ ආශ්‍රයෙන් සොෆියා එලෙක් ගේ පහත සඳහන් අදහස් වැදගත් වේ:

වන්නි ප්‍රදේශය තුළ අප කතා කළ ස්ත්‍රීන් බහුතරයකට අනුව මේ වන විට නිවස තුළ ප්‍රචණ්ඩත්වයට ලක්වන ස්ත්‍රීන් සිටින්නේ ඉතා අල්ප සංඛ්‍යාවකි.

ගෘහය තුළ ප්‍රචණ්ඩත්වයට හා මධ්‍යසාර භාවිතයට එරෙහිව එල්.ටී.ටී.ඊ සාමාජිකයෝ ක්‍රියාකාරී භූමිකාවක නිරත වී සිටිති.

වාර්තා වන අන්දමට සෑම ගම්මානයකටම එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට අයත් 'යහපුරුදු ඒකකයක් තිබේ. එමගින් නීති විරෝධී මද්‍යසාර වෙළඳාම හා නිෂ්පාදනය, ළමා අපයෝජන හා ස්ත්‍රීන්ට පෙළීම වැනි කරුණු සම්බන්ධයෙන් සංවිධානයට තොරතුරු සැපයේ (එලෙක් 2003: 43).

කාන්තාවන් සමාජ සංවාසයේ යෙදෙන්නේ නම් ඔවුන්ට දඬුවම් නියම කිරීමෙන් පසු තම නිෂේධනීය පුරුදු අත්හරින ලෙස අවවාද දෙනු ලැබේ. එලෙක් තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ අභ්‍යන්තරිකව අවතැන් වූවන්ට අනුව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ පැමිණීමත් සමගම ගණිකාවන්ගේ සංඛ්‍යාව බෙහෙවින් පහත වැටුණු බවය (එලෙක් 2004: 43). ඇතැම් වාර්තාවලට අනුව "ශ්‍රී ලංකා යුද හමුදාව කරෙයිතිවු දූපතේ සිටි කාලය තුළ යම් ගැටලු තිබුණ ද, එල්.ටී.ටී.ඊ ය මේ ප්‍රශ්න නිරාකරණය කර ගණිකාවන් සිරගත කළේය" (එලෙක් 2003: 45). බොහෝ විට පසු දිනෙක එල්.ටී.ටී.ඊ උසාවිවල පෙනී සිටින ලෙස චූදිතයන්ට එකී සංවිධානය විසින් දැනුම් දෙයි. එවිට එකී පුද්ගලයා රජයේ හෝ එල්.ටී.ටී.ඊ පාලන ප්‍රදේශයක හෝ ජීවත් වුවද උසාවියේ පෙනී සිටීම අනිවාර්ය වේ. පැය කිහිපයක් තුළදී දඬුවම් නියම කෙරෙන අතර, උසාවියේ තීරණ හා එකඟ වනු හැර වෙන විකල්පයක් චූදිතයන්ට නොමැත. එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ යුක්තිය පසිඳලීම් වේගවත්කම බොහෝ දෙනා අගය කළද, ලිංගික අතික්‍රමණය සම්බන්ධයෙන් චෝදනාවට ලක්වුවන්ට මේ ක්‍රමය තුළ කිසිදු ඉඩක් හෝ හඬක් නොමැත.

මේ අනුව ඉහත දක්වා ඇති ආකාරයට බොහෝ ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රඥයන් විසින් එල්.ටී.ටී.ඊයේ භාවිත වෙත අභියෝග එල්ල කර ඇත. එනමුදු, එල්.ටී.ටී.ඊ මතධාරීන් විසින් මෙවැනි ස්ත්‍රීවාදී විවේචන දමිළ ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර හරහා ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත්තේ ඒවා හුදෙක් බටහිරකරණය වූ ස්ත්‍රීන්ගේ 'මනස්ගාත' ලෙස බැහැර කරමිනි. වඩාත් සිත් ගන්නාසුලු කරුණ නම් මෙවැනි සදාචාර පාරිශුද්ධත්වය හා ස්ත්‍රී ලිංගිකත්වය පාලනය කිරීම කෙරේ ප්‍රබලතම විවේචනය මතුවී තිබෙන්නේ ද දෙමළ ජාතිකවාදය තුළින්මය. ඒ තමිල්නාඩුව කේන්ද්‍ර කර ගත් පෙරියර්ගේ 'ස්වයං-අභිමාන' ව්‍යාපාරය හරහාය. පෙරියර්ගේ තර්කය වී ඇත්තේ ස්ත්‍රීන් මත 'පතිවත' ආරෝපණය කිරීම මගින් ඔවුන්ගේ ස්වාධීනත්වය හා නිදහස්

චින්තනය විනාශ කර ඇති බවත්, ඔවුන් මිනිසුන් යටතේ මුනිවත රකිනා වහලුන් බවට පත්ව ඇති බවත් ය (ආනන්දි 2003: 143-147). කාන්තා පීඩනයට ප්‍රතිකර්ම වශයෙන් බහුපුරුෂ සේවනය හා දික්කසාදය ද පෙරියර් විසින් යෝජනා කරන ලදී. ඔහු තවදුරටත් පෙන්වා දුන්නේ දෙමළ භාෂාව තුළ පරදාර සේවනයේ යෙදෙන පුරුෂයන් සඳහා හෝ කනවැන්දුම් පුරුෂයන් හැඳින්වීමට වචනයක් ද නොමැති බවය. එහෙත් පෙරියර් බටහිර ස්ත්‍රීවාදියෙක් නොවීය. තමිල්නාඩු යථාර්ථය තුළ මුල් බැස සිටිමින් දෙමළ ජනතාවට බෙහෙවින් ඇලුම් කළ පෙරියර්, කාන්තාවන් ද ඇතුළුව දෙමළ ජනතාවට ස්වයං-අභිමානයක් ලබා දුන්නේය. ඔහු අපට පෙන්වා දුන්නේ වෙනත් අයුරකින් දෙමළ විය හැකි ක්‍රමයකි (ආනන්දි 2005: 143-147).

ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රයුක්තිය ප්‍රජාතන්ත්‍රීය භාවිතයක් ලෙස

සමජාතීත්වය කෙරෙහි ඇති පොදු නැඹුරුව, පසුගිය වසරවලදී පැවැති සාකච්ඡා හා පළ කෙරුණු ලියවිලි හරහා ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රඥයන්ගේ දෝෂ දර්ශනයට ලක්ව ඇත. දේශපාලනය හා දෛනික ජීවිතය යන සන්දර්භ තුළදී ඔවුන් වෙනස, විවිධත්වය හා ප්‍රාදේශීය මට්ටමේ ප්‍රතිරෝධය වෙනුවෙන් පෙනී සිට ඇත. ස්ත්‍රීවාදය විවේචන විධියක් ලෙස සැලකීම ස්ත්‍රීවාදයේ අත්‍යන්ත කොටසක් වන අතර, ඒ හරහා ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරය තුළ ප්‍රබල ප්‍රතීක ඥානයකට අවකාශ සැපයේ. තවද ඔවුහු ස්වයං විචාරයේ යෙදෙමින් ස්ත්‍රිය යනු ස්ථාවර, විශ්වීය හා සෑම සංස්කෘතියකටම පොදු ආදී ගුණාංග වලින් හෙබිවේය යන ආඛ්‍යානය ගොඩනැගූ මුල්කාලීන ස්ත්‍රීවාදී ලේඛන විවේචනය කළහ. ඔවුන්ගේ අත්දැකීම වූයේ "ඒකත්වය" හෝ සමජාතීත්වය යනු නිසගවම නිශේධනීය "අනෙකකු" බිහිකර එම "අනෙකා" අභ්‍යන්තර හෝ බාහිර සතුරෙකු වුවද අනිවාර්යයෙන්ම වෛර කළ යුතු රාක්ෂයකු බවට පත්කරන බවය (බව්චෙට්ටා 2004: 17). මෙවැනි නියෝජන ස්ත්‍රීන්ට බෙහෙවින් නිශේධනීය බලපෑම් එල්ල කරයි. මන්දයත් ඒවා මගින් ස්ත්‍රීන් යනු ජාතියේ සංස්කෘතික හා ජීව විද්‍යාත්මක මායිම් ලෙස සැලැකෙන බැවිනි. බ්‍රිතාන්‍ය පාලන අවසනදී ඉන්දියාව හා පාකිස්ථානය රටවල් දෙකක් ලෙස දෙකඩ කිරීම පිළිබඳ තම අධ්‍යයනයේදී තමිලා බාසින් හා රිටු මෙනන් පෙන්වා දෙන්නේ පුරුෂ ස්වීයත්වය 'අනෙකාව'

අභියෝගයට ලක් කළ වැඩබිම බවට ස්ත්‍රීන්ගේ සිරුරු පත් වූ බවය (බාසින් හා මෙනන් 1998). මෙහි අර්ථය නම් ස්ත්‍රීන්ගේ ශරීර 'ඒකීය' ජාතිය එහි සතුරන්ගෙන් වෙන් කරන බවයි. මේ අනුව මීට අදාළ මතවාදය වඩාත් සමජාතීය වන්ම, ජාතික රාජ්‍යයේ 'මුරකරුවන්' විසින් ස්ත්‍රී ශරීර වඩාත් දැඩි ලෙස 'ආරක්ෂා' කරනු ලබයි.

දැනට අප සිදු කර ඇති කරුණු දැක්වීමට අනුව අපගේ තර්කය පහත සඳහන් ලෙස ඉදිරිපත් කළ හැකිය. දෙමළ ජාතිකවාදයේ අප්‍රසන්න අංශය එහි පාලනය කළ නොහැකි සිරස ඔසවා සිටින්නේ හුදෙක් එල්.ටී.ටී.ඊ අණසක යටතේ ක්‍රියාත්මක වූ දේශපාලනය නිසාම නොවේ. අපගේ යෝජනාව නම් එල්.ටී.ටී.ඊ දේශපාලනය යනු දමිළ ජාතිකවාදයේ අනිවාර්ය අතුරු ඵලයක් බවය. මෙහිදී ඇතැම් සුළු කාලසීමා තුළදී ඉදිරිගාමී සමාජ-දේශපාලන ව්‍යාපාර මතුවීමට හා පැවතීමට අනගි අවස්ථා මතු කර දිය හැකි වුවද ඒවා සාමාන්‍ය වශයෙන් මෙකී ජාතිකවාදයේ විනාශකාරී බලවේගයක් බැවි කිවමනාය. මන්ද යත්, එය අප හා 'අපට එරෙහි අනෙකා' යන ද්විඝටනය මත පදනම් වී තිබෙන බැවිනි.

උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රදේශයේ මෑතකදී සිදු වූ ඝාතනවලින් මෙන්ම 1980 ගණන්වල සිට දිග හැරුණු ඉතිහාසය මගින් එක් කරුණක් පැහැදිළිව පෙන්නුම් කරයි. එනම්, එල්.ටී.ටී.ඊ අණසක යටතේ මතු වූ දෙමළ ජාතිකවාදයට නිරතුරුව එය පාරිශුද්ධ කිරීමට අවශ්‍ය වූ බවත් එසේ කිරීමේදී එහි 'ඒකත්වය' අවධාරණය කරමින් විරුද්ධවාදීන් සතුරන් ලෙස පෙන්වා දෙමින් ඔවුන් විනාශ කළ බවත්ය. දෙමළ ජාතිකවාදය වැනි ප්‍රචණ්ඩ හා විමුක්තිකාමී ජාතික අරගලවලට ක්‍රියාත්මක විය හැක්කේ 'එක් ජනතාවක්, එක් ජාතියක් හා එක් අරමුණක්' යන ප්‍රතිපත්තිය මතය. පාර්තා චැටර්ජී පෙන්වා දෙන පරිදි මෙවැනි ජාතිකවාදයකට ක්‍රියාත්මක විය හැක්කේ පුළුල් බහුජාතීය කාලය යන යථාර්ථය නිෂ්ප්‍රභ කරන හිස් වූ සමජාතීය කාලයක් තුළ පමණි. (චැටර්ජී 2004). populations and political society (ජනගහන හා දේශපාලනික සමාජය) නමැති සිය නිබන්ධනය හරහා චැටර්ජී නූතන ජාතික රාජ්‍යය සහ තත්කාලීන දේශපාලනයේදී එහි ඇති විශ්වීය සාධාරණත්වය පිළිබඳ සුප්‍රසිද්ධ අදහස නැවත වරක් මතු කරයි. ඈ පෙන්වා දෙන්නේ වඩාත්ම සුජාත ආණ්ඩුක්‍රමය

ලෙස පෙනී සිටින්නේ ලිබරල් ජාතික රාජ්‍යය බවය. එමගින්, ''එකිනෙකාගේ ජීව විද්‍යාත්මක හා සංස්කෘතික වෙනස්කම් නොසලකා හැර, සියලුම පුරවැසියන්හට සමානාත්මතාව හා නිදහස ලබා දෙන්නේ යැයි පවතින විශ්වාසයයි'' (චැටර්ජි 2004: 34). ජාතික රාජ්‍යය යන සංකල්පය තුළ මෙවන් මහඟු අදහස් ගැබ්වී ඇති බව සත්‍යයකි. එනමුදු ජාතිකවාදයේ යථාර්ථයක් වන්නේ ජාතික රාජ්‍යය යන්න සැබැවින්ම පරිකල්පිත ප්‍රජාවක් බවත්, එය බොහෝ විට ගොඩ නගා තිබෙන්නේ ප්‍රචණ්ඩත්වය හරහා බවත් ඒ ක්‍රියාවලියේදී ජාතික රාජ්‍යයන් අගය කරන්නේ යැයි සැලකෙන ඊනියා අගයන් වන බහුජාතීත්වයත්, ප්‍රජාතාන්ත්‍රියත්වයත් විසම්මුතියට ඇති අවකාශයත් අකා මකා දමනු ලබන බවත්ය. ජාතිකවාදය පිළිබඳ න්‍යායවාදීන් පුන පුනා ප්‍රකාශ කර ඇති පරිදි ''මහජනතාවගේ එක්සත් බවත් ජාතිය සමග ඔවුන්ගේ ඇති තිරසාර අනන්‍යතාවත් නිරතුරුව ඔවුනට සංකේතවත් කරමින්, පුන පුනා කියමින් හා අභිවාහ්‍යයෙන් පෙන්වා දිය යුතු විය'' (චැටර්ජි 2004: 7). එමගින් පමණි, එක්සත් ජාතියක් පිළිබඳ මායාව යථාවක් කර ගත හැකි වනුයේ, එසේ නැතිනම් ජාතිය තුළ පවතින ආභ්‍යන්තරික බෙදීම් හා බණ්ඩන වඩාත් පැහැදිලිව විශද වනු ඇත. මේ අනුව ජාතිකවාදය බහුත්වවාදයෙන් බෙහෙවින් වෙනස් වේ. එහි වඩාත් අන්තගාමී ස්වභාවය තුළ එකී ජාතිකවාදය විසින් වෙනස හා විවිධත්වය ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර, එමගින් ගොඩනගන අනන්‍යතාව හා දේශපාලනය කිසිම ආකාරයේ විසම්මුතියකට අවකාශ නොසපයයි. ඕනෑම ජාතිකවාදී ව්‍යාපෘතියක් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී මාක්ස්වාදී හෝ ස්ත්‍රීවාදී මැදිහත්වීම්වලින් තොරව එහි ස්වභාවික ගමන්මග තුළම ගමන් ගතහොත් එය අවසන් වන්නේ හුදෙක් සමජාතීත්වය උදෙසාම සමජාතීත්වය සොයා යමිනි. ජාතිකවාදයේ ස්වාභාවික ගමන් මග අපව යොමු කරන්නේ ඒකාධිපති තත්ත්වයක් වෙතටය. එතුළ, ළඟා කර ගත නොහැකි 'ඒකීයත්වය' පිළිබඳ මායාව හරහා නිරතුරුවම අභ්‍යන්තරික හා බාහිර සතුරන් ගොඩ නගනු ඇත.

එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ ජාතිකවාදී දේශපාලනය තේරුම් ගත යුත්තේ ඉහත සාකච්ඡාවේ ආලෝකය ආශ්‍රයෙනි. දෙමළ ජනතාවගේ අයිතීන් සුරකින බව එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය ප්‍රකාශ කළද එහි පැවැත්ම හා යුද කටයුතු සඳහා උතුරු නැගෙනහිර සියලු ජනයා එක් ප්‍රජාවක් සේ සැලකීමට බල කෙරෙන අතර

ඔවුන් සියලු දෙනාම නියෝජනය කිරීමේ අයිතිය ඇත්තේ තමනට පමණක් බවද කියා සිටියි. මේ අනුව ඊ.පී.ආර්.එල්.එෆ්, ඊ.පී.ඩී.පී හා පී.එල්.ඩී.ටී.ඊ වැනි සංවිධාන එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය සලකන්නේ තම අණසකට හා දෙමළ ජනතාවගේ සාමූහිකත්වය පිළිබඳ තම ප්‍රවාදය අභියෝගයට ලක් කරන කණ්ඩායම් වශයෙනි. පසුගිය දශක දෙකක පමණ කාලය තුළම දෙමළ විරුද්ධවාදීන් ඝාතනය කිරිම සිදු වූයේ දෙමළ ජාතිකවාදයේම අඩංගු සමජාතීයකරණ ප්‍රවණතා හේතුවෙනි. මෙහිදී දෙමළ ජාතිකවාදී දේශපාලනයේ චින්තනය තුළ 'දේශද්‍රෝහියා' යන අදහසට ලැබී ඇති ප්‍රබල ස්ථානය අප සිහි තබා ගත යුතුය. මෙහිදී පෙනී යන්නේ දමිළයන්, ඔවුන් දෙමළ ඊලාම් නමැති පරිකල්පිත ජාතික රාජ්‍යය තුළ හෝ රටේ දකුණු ප්‍රදේශයේ ජීවත් වුවද, එසේත් නැතිනම් විදේශගත විසිරුණු ප්‍රජාවක් ලෙස ජීවත් වුවද. කිසි විටෙකත් දෙමළ ජාතිකවාදයේ මතවාදය ප්‍රශ්න කිරීමට අවකාශ නොමැති බවය. වඩාත් සුපැහැදිළිව ඔවුන්ට එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය ඉදිරිපත් කරන අදහස් අභියෝගයට ලක් කිරීමට අයිතියක් නොමැත. ඔවුන් එසේ කළහොත්, ඔවුන් තම අරමුණට වින කරන දේශද්‍රෝහීන් ලෙස සලකා සැණෙකින් විනාශ කර දැමිය යුතුය යන්න මෙහි පදනම් අදහස වේ.

සැබැවින්ම, ජාතිකවාදී චින්තනයේ එක් ප්‍රතිඵලයක් නම් පරිකල්පිත දෙමළ ජාතිය යන්න සාක්ෂාත් කර ගැනීම දමිළ ජනයාගේ ප්‍රධානතම, නැතිනම් එකම අරමුණ විය යුතුය යන පරිකල්පනයයි. නැවත වරක්, වාද විෂයයන් සමජාතීකරණය කිරීමටත්, 'ජාතිය' යන්න 'එකම' ප්‍රමුඛතාව බවට පත් කිරීමටත් ජාතිකවාදයට ඇති හැකියාව පැහැදිළිව පෙනී යයි. මෙහි සමස්ත අදහස නම් ජනතාවගේ එකම අරමුණ දෙමළ ඊලාම් ජාතිය සාක්ෂාත් කර ගැනීම පමණක් නොවේ. වඩාත් වැදගත් වන්නේ 'ඊලම් වැසියන්' ජාතිය වෙනුවෙන් ජීවත් වනවාට වඩා එකී අරමුණ වෙනුවෙන් තම ජීවිතය පූජා කර විරුවෙකු වීම වඩාත් සුගතිදායකය යන අදහසය. මේ අදහසට විරුද්ධ වන්නන් තම මාර්ගයට නතු කර ගැනීමට එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය උත්සුක වේ. ඇඩෙල් බාලසිංහම් එල්.ටී.ටී ය වෙනුවෙන් අදහස් දක්වමින් වරක් ප්‍රකාශ කෙළේ ''ඉන්දීය සාමසාධක හමුදා මෙරටින් පිටවූ පසු දේශපාලන රැකවරණ පතා බටහිර රටවලට යන අතරවාරයේ කොළඹට පැමිණීම වැළැක්වීමට විවිධ අවසර පත්‍ර ආකෘති නමයක් එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය හඳුන්වා

දුන් බව'' ය (බාලසිංහම් 2001: 274). ඊට හේතුව වශයෙන් ඇ පෙන්වා දෙන්නේ ''සමාජය ඛණ්ඩනය වීම වැළැක්වීමට විශාල ජනතාවක් රටින් පිටවීම වැළැක්වීම අවශ්‍ය වූ බව'' ය (බාලසිංහම් 2001: 274). එහෙත් මෙහි සැබෑ අර්ථය නම් 'ඊලාම් වාසීන්' තමන් කැමති වුවද අකමැති වුවද පරිකල්පිත ජාතිය වෙනුවෙන් සටන් කිරීමට හා අවශ්‍ය නම් මිය යෑමට රඳවා ගත යුතුය යන්නය. බහුවිධ අනන්‍යතා, විශ්ව දේශීත්වය, වර්ණය හා දෙමළ වීමේ වෙනත් විධි තෝරා ගැනීමේ අයිතිය ඔවුනට අහිමිය.

මේ අනුව අප දුන් පැමිණ සිටින්නේ ජාතිකවාදය පිළිබඳ අපට ඉදිරිපත් කිරීමට අවශ්‍ය අවසන් කාරණය වෙතටය. ජාතිය යන්න බොහෝ විට රටවැසිකම හා අයිතීන් පිළිබඳ සටන්පාඨවල වස්ත්‍රයෙන් සරසා තිබුණ ද, සැබැවින්ම එය ජනගහන, යුතුකම් හා මහා පරිමාණ වශයෙන් ඉහළ සිට පහළට ගලන බල ප්‍රවේශ පිළිබඳ යථාර්ථයකි. මේ අනුව රාජ්‍ය සමග ගනුදෙනු කළ හැකි වන්නේ ජනතාවගෙන් සුළු කොටසකට පමණි. ඒ අන්තෝනියෝ ග්‍රම්සිගේ අර්ථයෙන් ගත් කළ සිවිල් සමාජ කොටස් වේ. එහෙත් මිශෙල් ෆූකෝගේ හා පාර්තා චැටර්ජි ගේ පඨිතවලට අනුව ජනතාවගෙන් බහුතරයක් සංවිධානාත්මක සිවිල් සමාජයට හා දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වයට පරිබාහිරව සිටින්නෝ වෙති (චැටර්ජි 2004: 43). මෙකී ජනගහන ආනුභවික හෝ චර්යාත්මක පූර්ව කොන්දේසි යොදා ගනිමින් මුළුමනින්ම හඳුනා ගැනීමට, ප්‍රවර්ගීකරණයට හා විස්තර කිරීමට හැකි ලෙසට ඒවා නියැදි සමීක්ෂණ හා ජන සංගණන වැනි සංඛ්‍යානමය විධික්‍රම හරහා අවශ්‍ය ලෙස පරිහරණය කළ හැකිය. රටවැසියා යන සංකල්පය තුළ රාජ්‍යයේ ස්වාධීනත්වය සමග නොයෙකුත් කටයුතු අරභයා සහභාගි විය හැකිය යන ආචාර ධර්මීය උපකල්පනය අන්තර්ගත වී තිබේ. මීට ප්‍රතිපක්ෂව, ජනගහනය යන සංකල්පය හරහා රාජ්‍ය නිලධාරීන්ට තාර්කිකව හා අවශ්‍ය ලෙසින් යොදා ගත හැකි යාන්ත්‍රණ ගණනාවක් ලබා දෙන අතර, ඒවා ඇසුරින් රටක විශාල ජනගහණයක් වෙත ළඟා වීමේ හැකියාව පවතී. මේ අනුව ඒ ජනගහනය රාජ්‍යයේ ආර්ථික ප්‍රතිපත්තිවල, පරිපාලන ප්‍රතිපත්තිවල, නීතියේ හා දේශපාලන බලමුළු ගැන්වීමේ ද ඉලක්ක බවට පත් වේ (චැටර්ජි 2004: 43). වෙනත් වචනවලින් පවසන්නේ නම්, මෙසේ ප්‍රකට වන්නේ ආණ්ඩුකාරකත්වය යන අදහසය. එක් අතකින් මින් සිදුකෙරෙන්නේ

දැඩි බලකිරීමකි. අනෙක් අතට මෙය පිතෘවාදී වන අතර, බලයේ සිටින්නවුන් නිර්වචනය කරන ආකාරයට මහජනයාගේ අවශ්‍යතා ආරක්ෂා කරනු ලබයි: දමිළ ජාතියක් සඳහා වන අරගලය හරහා අවශ්‍ය ප්‍රමාණයටත් වඩා ආණ්ඩුකාරකත්වයක් උදාවී ඇත. සැබැවින්ම දෙමළ 'ජාතිය' තුළ අද දින දේශපාලනය ක්‍රියාත්මක කරන ප්‍රධාන වාහකය වී ඇත්තේ ද මෙය වේ. පැහැදිළිවම එල්.ටී.ටී.ඊ දේශපාලනය ක්‍රියාක්මක වන්නේ මේ ආකාරයට වේ.

එසේ නම්, ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලනය ද ඇතුළුව අනාගතය රඳා පවතින්නේ රටවැසියන් ලෙස අපගේ අයිතීන් ඉල්ලා සිටීම හා විසම්මුතියට අපට ඇති අයිතිය සාක්ෂාත් කර ගැනීම ද මත ය. විසිවන සියවස තුළදී අප දුටුවේ රටවැසියන්ගේ අයිතීන් අස්ථාවර හා උල්ලංඝනය වී ඒ වෙනුවට ප්‍රභූත්වයට පාලනය කළ හැකි ජනගහන පිළිබඳ අදහස් මතුවීමය. එසේ නම්, අනාගත දේශපාලන භාවිතය යොමු විය යුත්තේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමටත් ඒ හරහා වඩාත් වැඩි ජනතාවකට රාජ්‍යයේ තීරණ වෙත බලපෑම් කිරීමේ හැකියාව සාක්ෂාත් කර දීමත් වෙතය. මෙහිදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ ආන්තික තත්ත්වයක සිටින්නන් හට කටහඬක් ලබා දීමය. ඇතැම් විට චැටර්ජි විස්තර කරන පරිදි ප්‍රජාවන් සංවිධානය වීම තුළින් මේ තත්ත්වය ළගා කර ගැනීමට හැකි වනු ඇත. තවත් විටෙක මෙවැන්නක් සිදු වනු ඇත්තේ යම් ඓතිහාසික අවස්ථා තුළ ගොඩනැගෙන අවකාශ හරහා මතුවෙන නිරායාසික ව්‍යාපාර මගින් ය.

එහි බොහෝ දුර්වලතා මධ්‍යයේ වුවද, සටන් විරාම ගිවිසුම නිසා ප්‍රතිරෝධීය අවස්ථා සහ රටවැසිකම උදෙසා නැගී සිටි අවස්ථා ද දැක ගත හැකිය. "A Rising in the East" (නැගෙනහිර නැගී සිටීම) යන ලිපියෙන් මාලතී ද අල්විස් පෙන්වා දෙන්නේ 2004 අප්‍රේල් මාසයේදී එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයේ සන්නද්ධ කටයුතුවලට කුඩා දරුවන් බඳවා ගැනීමට එරෙහිව නැගෙනහිර පළාතේ මව්වරුන් ප්‍රතිරෝධය දැක්වූ ආකාරයයි (ද අල්විස් 2004). මේ මව්වරුන් දරිද්‍ර, දෙමළ, ග්‍රාමීය හා යුද්ධයෙන් පීඩා විඳි ප්‍රජාවන්හි සාමාජිකාවන් වූ අතර ඔවුන්ට තම කලාපයේ බල දේශපාලනයට බලපෑම් කිරීමේ හැකියාව තිබුණේ අවම වශයෙනි. එසේම, මේ ප්‍රතිරෝධය වන්නී එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට මෙන්ම කරුණා පාර්ශ්වයට ද විරුද්ධව එල්ල වූ බව මතක තබා ගත යුතුය. අනේක බාධක හා පළිගැනීම්

පිළිබඳ භීතිය මධ්‍යයේ වුවද ඔවුහු තම පවුල්වල ආරක්ෂාවට තර්ජනය කළවුන්ට අභියෝග කළහ. මේ උදාහරණය 1980 ගණන්වල සිදු වූ මෙවැනි තවත් සිද්ධියක්, නැතිනම් ව්‍යාපාරයක් සිහියට නංවයි. එනම්, සිංහළ කේන්ද්‍රීය රාජ්‍යය විසින් අත්තනෝමතික ලෙස තම දරුවන් සිරභාරයට ගැනීමට එරෙහිව හා ඔවුන් ආරක්ෂා කර ගැනීමට නොයෙකුත් පංති හා දේශපාලන ධාරාවන්ට අයත් වූ මව්වරුන් සංවිධානගත වීමය. මේ උදාහරණ පෙන්වා දෙන්නේ ආන්තික සමාජ සතු ප්‍රත්‍යස්ථිතිකත්වය හා එවැනි බලවේග සමාජයේ වැදගත් ක්‍රියාකාරීන් ලෙස නැවත මතුවීම සඳහා වාතාවරණය සැකසීමේ අවශ්‍යතාවයයි. ද අල්විස් ගේ අදහස්වලට සමගාමීව නැගෙනහිර පළාතේ මව්වරුන්ගේ ප්‍රතිරෝධය පිළිබඳව ම අදහස් දක්වමින් සුමනසිරි ලියනගේ පහත සඳහන් අදහස් ගෙන හැර දක්වයි: ''සාමය ගොඩ නැගීමේ ක්‍රියාවලිය සම්බන්ධයෙන් මෙකී උදාහරණ හා ප්‍රවණතා අතිශයින් ධනාත්මක හා ආධාරක වුවද. එහි වැදගත්කම තේරුම් ගැනීමට, සිවිල් සමාජයට හා ජාත්‍යන්තර ප්‍රජාවට කෙසේවත් හැකිවී නොමැත'' (ලියනගේ 2004). ඔහු තවදුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ මෙකී අවශ්‍යතා සාම කතිකා තුළ අඩු අවධාරණයකට ලක්වී ඇති බවත්, සාමය යනු මෙවැනි නිර්ප්‍රභූ මැදිහත්වීම්වලට අවකාශය විවර කිරීම හා දේශපාලන සමාජය බලගැන්වීමත් බවය (ලියනගේ 2004). එසේ නම්, අපගේ අපේක්ෂාව වන්නේ මෙවැනි මැදිහත්වීම් හරහා දෙමළ සමාජය ජාතිකවාදයේ පටු සීමාවලින් ඔබ්බට ගෙන යනු ඇති බවත්, එමගින් 'ජාතික' අවශ්‍යතා උදෙසා ජනගහනය පාලනය කරණු වෙනුවට රටවැසියාගේ අයිතීන් අගය කරනු ලබන හා ශක්තිමත් කරනු ලබන බහුත්වවාදී ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයක් ගොඩ නැගේය යන්නත් ය.

පසු සටහන්

මේ නිබන්ධය 2005 දෙසැම්බරයේදී කොළඹදී පැවති දෙමළ ජාතිවාදය පිළිබඳ සම්මන්ත්‍රණයේදී ඉදිරිපත්වූ නිබන්ධ යන සිංහල පරිවර්තනයයි. එය පරිවර්තනය කිරීමට හා පළ කිරීමට අවසරදුන් කතුවරියන් දෙදෙනාට කොළඹ ආයතනයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

මේ සිද්ධිය සම්බන්ධයෙන් නොයෙකුත් අර්ථකථන පවතී. මෙහිදී අප ඉදිරිපත් කරන්නේ බාලසිංහම් ගේ අර්ථකථනය පමණි. ඊට හේතුව අපට අවශ්‍ය වන්නේ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය හා ඇය ලිංගිකත්වය පිළිබඳ වාද විෂයන් තේරුම් ගන්නා ආකාරය විදහා දැක්වීමටය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Alison, Miranda.

2003. 'Uncovering the Girls in the Boys: Female Combatants of the Liberation Tigers of Tamil Eelam.' In, *Nivedini: Journal of Gender Studies, Volume* 10.

Anandhi, S.

2003. 'The Women's Question in the Dravidian Movement c. 1925-1948' In, Anupama Rao Ed., *Gender and Caste.* New Delhi: Kali for Women.

Anderson, Benedict.

1998. *Spectres of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World.* London : Verso.

Bacchetta, Paula

2004. 'All Our Goddesses Are Armed.' In, P. Bacchetta Ed., *Gender in the Hindu Nation.* Delhi: Women Unlimited.

Balasingham, Adele

2001. *Will to Freedom: An Inside View of Tamil Resistance.* England: Fairmax Publishers.

Balasingham, Adele

1993. *Women Fighters of Liberation Tigers.* Jaffna: LTTE.

Balbus, Isaac]

1986. 'Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of Feminist Discourse.' In, Seyla Benhabib and Drucilla Cornell Eds., *Feminism as Critique.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bhasin, Kamla and Ritu Menon

1998. *Borders and Boundaries: Women in India's Partition.* New Delhi: Kali for Women.

Chatterjee, Partha

1986. *Nationalist Thought and the Colonial World.* Avon: Bath Press.

Chatterjee, Partha

1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* New Jersey: Princeton University Press.

Chatterjee, Partha

2004. The Politics of the Governed: Reflections of Popular Politics in Most Of the World. New Delhi: Permanent Back.

Coomaraswamy, Radhika
1997. 'Tiger Women and the Question of Women's Emancipation.' In, *Pravada*, Vol 4 (9) 1997: 8-10.

David, Kenneth
1980. 'Hidden Powers: Cultural and Socio-Economic Accounts of Jaffna Women.' In, Susan Wadley Ed., *The Powers of Tamil Women*. New Delhi: Manohar.

De Alwis, Malathi.
2004. 'A Rising in the East.' In, *Sunday Island*, July 18th 2004.

De Mel, Neloufer
2001. *Women and the Nation's Narrative*. Colombo: SSA.

Elek, Sophia
2003. *Choosing Rice over Risk: Rights, Resettlement and Displaced Women*. Colombo: Centre for the Study of Human Rights.

Geetha, V.
2003. Periyar, Women and an Ethic of Citizenship.' In, *Gender and Caste*. New Delhi: Kali for Women.

Ismail, Qadri
2003. 'Constituting Nation, Contesting Nationalism: The Southern Tamil (Woman) and Separatist Tamil Nationalism in Sri Lanka.' In, Partha Chatterjee and Pradeep Jeganathan Eds., *Subaltern Studies XI: Community, Gender and Violence*. New Delhi: Permanent Black.

Jayawardena, Kumari
1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed.

Kanapathipillai, Valli
2003. 'July 1983: the Survivor's Experience' and "July 1983: the Survivors and their Narratives.' In, Nimanthi Rajasingham Ed., *Nethra*, Special Issue, *July '83 and After*. Vol 6 (1 & 2).

Kapur, Ratna and Brenda Crossman
1996. *Subversive Sites: Feminist Engagements with the Law in India*. New Delhi: Sage.

Kapur, Ratna and Brenda Crossman
2002. 'The Tragedy of Victimisation Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-colonial Feminist Legal Politics.' In, *The Human Rights Journal*, Vol 15 (1), Spring.

Liyanage, Sumansiri
2004. 'Resumption of Peace Talks: Is it So Crucial?' *Daily News*, October 30th 2004.

Maunaguru, Sitralega

1995. 'Gendering Tamil Nationalism: The Construction of 'Woman' in Projects of Protest and Control.' In, Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail Eds., *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka*. Colombo: SSA.

Nair, Janaki.

1996. *Women and Law in Colonial India: A social History*. New Delhi: Kali for Women.

Schalk, Peter

1992. *Birds of Independence: on the Participation of Tamil Women in Armed Struggle*. (මුල් නිබන්ධයේ ප්‍රකාශන තොරතුරු සඳහන්වී නැත)

Sivamohan, Sumathy

2004. 'The Rise of Militant Tamil Nationalism: Its Assumptions and the Cultural Production of Tamil Women.' In, S. H. Hasbullah and Barrie M. Morrison Eds., *Sri Lankan Society in an Era of Globalisation: Struggling to Create a New Social Order*. New Delhi: Sage Publications.

Somarajah, Nanthini

2004. 'The Experiences of Tamil Women: Nationalism, Construction of Gender, and Women's Political Agency.' In, *Lines* 2, No 4.

Tambiah, Yasmin

2004. 'Negotiating Margins and Centres: Women Under Militarization in Sri Lanka.' Paper presented at CENWOR, Colombo on May 21, 2004.

Thiranagama, Rajani

1992. 'No More Tears Sister: The Experiences of Women.' In, Rajan Hoole *et al*, *Broken Palmyrah: The Tamil Crisis in Sri Lanka - An Inside Account*. California: The Sri Lanka Studies Institute.

Vittachi, Tarzie

1958. *Emergency '58: The story of the Ceylon Race Riots*. London: Andre Deutsch.

Wilson, A. J.

1998. *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict*. London: Hurst and Co.

Young, R. F. and S. Jebanesan.

1995. *The Bible Trembled: The Hindu-Christian Controversies of Nineteenth Century Ceylon*. Vienna: Institute for Indology.

Yuval Davis, Nira.

1997. *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ දේශපාලනය

යක්ෂාවේශය හා පළිගන්නා අවතාර: අධි-ස්වාභාවික කතා භීෂණයේ ආඛ්‍යාන සහ දුක සමනය කිරීමේ හා ස්මෘතියේ යාන්ත්‍රණ ලෙස

සසංක පෙරේරා
පරිවර්තනය:
හරින්ද්‍ර දසනායක

1988 සහ 1991 වකවානුව තුළ ශ්‍රී ලංකාව නූතන මතකය තුළ හමුවන දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය සහ භීෂණය උග්‍රතම වූ කාලපරිච්ඡේදය අත් දුටුවේ ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ (ජ.වි.පෙ) මඟින් දියත් කෙරුණු ප්‍රචණ්ඩ අරගලය සහ ඒ හා සමානම ප්‍රචණ්ඩත්වයකින් යුතුව රජය මඟින් ගෙන ගිය මර්දන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි.[1] එහි ප්‍රචණ්ඩත්වය පෙර නොවූ විරූ ආකාරයක් දැරුවේ හුදෙක් එහි ප්‍රමාණාත්මක විශාලත්වය පමණක් නිසාම නොව එහි ගැබ්වූ ඇදහිය නොහැකි ම්ලේච්ඡත්වයේත් දේශයෙහි සමාජ-දේශපාලනික භූ තලය තුළ එහි සාපේක්ෂ වශයෙන් හදිසි නැගී ඒමෙහිත් ඵලයක් ලෙසිනි. ගම්බද ප්‍රදේශ පුරා හමු වූ සිය ගණන් වූ මළ සිරුරුවලට අමතරව, මේ කාලපරිච්ඡේදය විසින් *භීෂණය, වධකාගාරය, ඉස්සූ එදා අතුරුදහන් වූවෝ* ආදී නව අරුත් ආදේශිත වචන ජනමාධ්‍ය මෙන්ම ජනප්‍රිය කතිකාවට ද එක් කෙරිණි. මේ වචන සිංහල භාෂාවට අලුත් ඒවා නොවුණ ද, ඒවා පසුව භාවිත කෙරුණේ, සුවිශේෂී ලෙස භිෂණයෙහි අත්දැකීම් සලකුණු කෙරෙන පරිදි වෙනස් වූ අර්ථ දනවීම පිණිසය. මෙය, ඊටම ආවේණික වාග් මාලාවක් සහ සමස්ත ව්‍යුහයකින් යුතු "භිෂණ සංස්කෘතියක්" ලෙස ටව්සිග් (1987) විසින් හඳුනා ගැනුණේ ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ වෙනත් බිම්කඩක් ආශ්‍රයෙනි. කැරැල්ලෙහි මෙන්ම මර්දන ව්‍යාපාරයෙහි ද මුඛ්‍ය අරමුණ වූයේ ජනතාව භෞතික මෙන්ම මානසික වශයෙන්

භීතියට පත් කිරීම හරහා එකී ජනතාව සිය පූර්ණ පාලනයට නතු කර ගැනීමයි. රාජ්‍ය පාලන විධි ක්‍රමයක් වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවෙහි භිෂණ ක්‍රියාවලිය ගෝතමාලාවෙහි හා අනෙකුත් දකුණු සහ මධ්‍යම ඇමරිකානු රටවල දිස් වූ භිෂණ ක්‍රියාවලිය හා සම ස්වරූපයක් දැරීය (ඩේවිස් 1983, බ්‍රවුන් 1985).

1991 වසර මැද භාගය වන විට භීෂණ රැල්ලෙහි භෞතික පක්ෂය එය ආරම්භ වූ පරිද්දෙන්ම හදිසියේ වියැකී ගිය ද, විශේෂයෙන්ම රජය සතු වූ භීෂණ උත්පාදක යාන්ත්‍රණය සුරැකිව පැවතිණි. කෙසේවෙතත් භීෂණයෙහි තථ්‍ය අත්දැකීම් නිමා වූ බවක් මින් නොකියැවේ. ඍජු ප්‍රචණ්ඩත්වයට මුහුණ දී දිවි ගළවා ගත්තවුන්ට ද අතුරුදහන් වූවන්ගේ සහ ඝාතනයට ලක් වූවන්ගේ නෑ සියන්ට ද භීෂණය පිළිබඳ නොමියෙන මතකයක් ඇතැම් විට පරම්පරා ගණනාවක් යනතුරු ද ඉතිරි වනු ඇත. ඝාතනයට ලක් වූවන් සහ අතුරුදහන් වූවන් පිළිබඳ ස්මෘතී ජනතාවගේ පුද්ගල සහ සාමූහික හෘද සාක්ෂයෙන් පහසුවෙන් මකා දැමිය නොහැකිය.

මේ නිබන්ධයේ දී මාගේ අවධානය යොමු වන්නේ එකිනෙක බැඳුණු කාරණා දෙකක් අධ්‍යයනය කිරීම සඳහාය. ඉන් පළමුවැන්නේ දී, අධි-ස්වභාවික අත්දැකීම් ප්‍රවර්ග දෙකක් වන හොල්මන් කතා සහ භූතාවේශ විස්තර කෙරෙන ඇතැම් ආඛ්‍යානවල නැගී ඒම විග්‍රහ කිරීමත්, ඒවා අපගේ පර්යාවලෝකය තුළ ස්ථානගත කිරීමත් සිදු කෙරේ..දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය වඩාත් තදින්ම අත්දුටු, දකුණු දිග ශ්‍රී ලංකාවේ ගම් ගණනක බොහෝ වැසියෝ තමන්ට හොල්මන් මුණ ගැසුණැයි කීහ. මේ ආඛ්‍යානවලට අනුව නම් එහි හොල්මන් හෝ භූතාත්ම වශයෙන් භීෂණ අවධියේ දී මියගිය අය පෙනී සිටියහ. මවිසින් මෙහිදී සලකා බැලෙන එවැනි ආඛ්‍යානවලින් ඇතැම් ඒවා සතිපතා ඉරිදා ලංකාදීප පුවත්පතෙහි 1992 වසර අග භාගයේ දී පළ කෙරුණු ඒවා වන අතර අනෙක්වා ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනයේ දී ඒකාරාශී කර ගැනුණු ඒවාය. මේ ආඛ්‍යානවලට අනුව භීෂණය අත්දුටු ඇතමුන්ට දෙවියන් ආවේශ වූ අතර තවත් අයට වින කිරීමෙහි සමත් යකුන් වැහුණු බව කියැවේ.

දෙවනුව මා යත්න දරන්නේ සාම්ප්‍රදායික භූත ඇදහිලි සහ යාතු කර්මවලින් පැනෙන ඉහත සඳහන් කරන ලද ආකාරයේ සහ වෙනත් ආකාරවල පැතිකඩ ශ්‍රී ලංකාවේ පශ්චාත් භීෂණ සන්දර්භය

තුළ රඟ දැක් වූ භූමිකාව වටහා ගැනීමටයි. විශේෂයෙන්ම යුක්තිය පසිඳලීමේ, අත්‍යන්ත දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය මඟින් ඇති කෙරුණු ක්ෂතිය දරා ගැනීමේ හෝ සමනය කිරීමේ ලෞකික ක්‍රම පිළිබඳව තිබූ විශ්වාසය සැලකිය යුතු ලෙස බිඳ වැටී තිබුණු සන්දර්භයක එකී යාතු කර්ම අතීතය මතක තබා ගැනීමේ හා අධිකතර ක්ෂතිය දරා ගැනීමේ යාන්ත්‍රණයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය සලකා බැලේ. මෙහිදී මවිසින් සන්දර්භගත කෙරෙනු ඇති තවත් දෙයක් නම් අස්මීයත්වය ගොඩනැඟීමෙහි ඇතැම් පැතිකඩ 'සාමාන්‍ය' සහ විපරිවර්තිත මනෝභාව (උදාහරණයක් වශයෙන් භූතාවේශය වැනි) අතර දෝලනය වන ආකාරයත් එම ව්‍යතිරේක භීෂණයට ගොදුරු වූවන්ගේ සිත් තුළ පැසවන යුක්තිය සහ පළිගැනීම පිළිබඳව ඇති සංජානන හා ඍජුව සම්බන්ධ වන ආකාරයත්ය.

මා මෙහිදී අවධානය යොමු කරන ආඛ්‍යාන ඒවා පැන නැගුණු ඓතිහාසික සහ සමාජ-දේශපාලන සන්දර්භය තුළ යළි ස්ථානගත කිරීමටත්, අදාළ සන්දර්භය තුළ දී එකී ආඛ්‍යානවල ප්‍රේක්ෂක ප්‍රජාව සහ කථකයන් විසින්ම ඒවා තේරුම් ගන්නේ කෙසේද යන්න අවබෝධ කර ගැනීමත් අවශ්‍ය වේ. එකී ආඛ්‍යාන ඒවා ජන්මය ලද සන්දර්භයෙන් ඉවත් කළ විට එවැනි අර්ථ සහ ඒවාහි විලාසය විකෘත වන්නට පෙලඹේ.

මා මෙහිදී අවධානය යොමු කරනු ලබන ආඛ්‍යාන පොදු වශයෙන් දේශපාලන භීෂණ රැල්ල මද වශයෙන් පාලනය වූ කාලයේ හට ගැනුණු ඒවා වන අතර එම ආඛ්‍යාන පැන නැගීම එකල අත් විඳින ලද අත්‍යන්ත භීෂණය තුළ ව්‍යුහගත වුණු බව පැහැදිලිය. කෙසේ වෙතත් ඇතැමුන් විසින් එකල අත්විඳින ලද උග්‍ර ප්‍රචණ්ඩත්වය සුවිශේෂී වාග් ස්වරූප හා සමුද්දේශ පාඨ උපයෝගී කරගනිමින් මෑත අතීතයෙන් වෙන් කොට ඈත අතීතයෙහි යළි ස්ථානගත කිරීමට තැත් කෙරුණේ ඇතැම් විට විඳ දරා ගැනීමට අපහසු මෑත කාලීන අත්දැකීම් වර්තමානයෙන් තුරන් කිරීමේ දැඩි ප්‍රයත්නයක ඵලයක් ලෙස විය හැකිය. එහෙත් භීෂණයේ අත්දැකීම් නොසිඳී පැවතිණි. බොහෝ දෙනා සිය පළමු සම්මුඛ සාකච්ඡාවලදී එම අඳුරු යුගයේ අත්දැකීම් විස්තර වශයෙන් කීමට නොපෙලඹුණත් එදිනෙදා කටයුතු පිළිබඳ සෑම කතාබහකම පාහේ එම යුගය ගැන සඳහනක් කෙරිණි. ගෝත්‍රමාලාව සම්බන්ධයෙන් වොරන් විසින්

පෙන්වා දී ඇති පරිදි භීෂණ යුගය කාල නිර්ණ සලකුණක් ලෙස භාවිත කෙරිණි (වොරන් 1993). ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් ද මෙම තත්ත්වය සමාන වූ අතර භීෂණ යුගය විෂයෙහි හට ගැනුණු කාලනිර්ණ වාග් සම්ප්‍රදාය, භීෂණයට පෙර, භීෂණ කාලය, සහ භීෂණය යළි එනු හැකිය යන තෙවැදෑරුම් ස්වරූප ගත්තේය.

වඩාත්ම උග්‍ර පීඩා විඳවූවන් කෙරෙන් පළ වූ සාපේක්ෂ නිහඬතාව අධ්‍යයනය කළ යුත්තේ මානුෂික පීඩා විඳවීමෙහි ආලෝකය යටතේ බව පෙනෙයි. එවන් නිහඬතාවකට එක් හේතුවක් විය හැක්කේ මෑත අතීතය යළි පැමිණේ යැයි කියා භීෂණයට ගොදුරු වූවන් සහ ඉන් දිවි ගළවා ගත්තවුන් අතර'ති බියයි. විපරම්කාරී අමුත්තන් දෙස දුරින් සිට බැලීමට බොහෝ දෙනා පෙළඹෙන්නේ ද මේ නිසා විය හැකිය. තමාගේම ප්‍රජාවේ සාමාජිකයින් පවා විශ්වාස කිරීමට නොහැකි වූ කාලපරිච්ඡේදයක් අත්විඳි ජනතාවක් අමුත්තන් කෙරෙහි විශ්වාසය තබන්නද?. එක් අතකින් ආරක්ෂක හමුදාව විසින් ආණ්ඩු විරෝධීන්ගේ නම් ලැයිස්තු සාමාන්‍ය වැසියන්ගෙන් බලෙන් ලබාගත් අතර අනෙක් අතින් ජ.වි.පෙ. කැරලිකරුවෝ ද වටපිටාවේ වැසියන් සමඟ එක් වී තනා ගත් ඝාතන ලැයිස්තුවක් නඩත්තු කළහ. මෙකී විශ්වාසය බිඳ වැටීම වඩාත් සුචිත්‍රවත් ලෙස පෙන්නුම් කෙරෙන්නේ අත් අඩංගුවට ගත යුත්තන් (පසුව ප්‍රශ්න කිරීමට, වධ හිංසාවලට ලක් කිරීමට සහ ඝාතනය කරනු ලැබීමට) කවුරුන්දැයි හමුදාවට පෙන්වා දුන් වෙස් මුහුණු පැලඳගත් ගෝනි බිල්ලන් හරහාය. ගෝනිබිල්ලා කවුරුන් විය හැකිද යන්න, එනම් ඒ තමාගේ ඥාතියෙකු මිතුරෙකු අසල්වැසියෙකු ද යන්න පරිස්ථානීය ප්‍රජාව අතර දෛනික අන්තර් සබඳතා සැකයෙන් සහ අවිශ්වාසයෙන් පුරවාලූයේය.

භීෂණයට ගොදුරු වූවන් විසින් ගොළු වත රැකීමට තුඩුදුන් තවත් හේතුවක් නම් ඔවුන් ලද බිහිසුණු අත්දැකීම්, ඊට සෘජුව අත් නොදුටු කෙනෙකුට තේරුම් ගැනීමට නොහැකි වේය හෝ එසේත් නැතිනම් ඔවුන්ට ඒවා ගැන සැබෑ තැකීමක් නැතිය යන හැඟීමයි. මේ සම්බන්ධයෙන් ලාස්ට් විසින් නිරීක්ෂණය කර ඇත්තේ "විශේෂයෙන්ම ප්‍රචණ්ඩත්වය සම්බන්ධ අනෙකාගේ අත්දැකීම් නුහුරු බවක් ගන්නා අතර මෙනයින් ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වූ බොහෝ දෙනා තමාට කන්දෙන්නාට එය තේරුම් ගත නොහැකි යැයි සිතා

තම නිහැඩියාව සහ විඳවීම තමා වෙතම රඳවා තබා ගනී" (ලාස්ට් 1999). මෙහිදී "ඇහුම් කන් දෙන්නා" යන්න වඩාත් පැහැදිලිව නිර්වචනය කළ යුතුව ඇත. සෑම ඇහුම්කන් දෙන්නෙකුහටම එවැනි නිහැඩියාවකට මුහුණ දීමට සිදු වී නැත. ශ්‍රී ලාංකික භීෂණ අත්දැකීම මඟින් විපුල ලෙස පෙන්වා දී ඇත්තේ භීෂණයට ගොදුරු වූවන් සහ ඉන් ශේෂ වී සිටියවුන් තමන් එකම ලෙස පීඩාවට පත් ප්‍රජාවක සාමාජිකයන් ලෙස සැලකූ බවයි. එම ප්‍රජාවේ සීමාව තුළ නිහැඩියාවක් නොවීය. සියල්ලෝම භීෂණයට ගොදුරු වූත්, ඉන් ගැලවී ගත්තවුන් සහ ඔවුන්ගේම අඳෝනාවන්ට සවන් දෙන්නෝත් වූහ. බොහෝ විට මෙකී නිහැඩියාව මුණ ගැසෙන්නේ සමීක්ෂකයන්, මාධ්‍යවේදීන් ආදී බාහිර පිරිස්වලටය.

මෙකී සාපේක්ෂ නිශ්ශබ්දතාව පිළිබඳ හුදු සංසිද්ධියම භීෂණයෙහි උරුමයක් වන අතර 1994 අගෝස්තු මස සිදු වූ ආණ්ඩු පෙරළියත් සමඟ තත්ත්වය යම් දුරකට වෙනස්ව ඇති බවට ඉඟි පහළ විය. ඉන් පසුව වඩා වැඩි දෙනෙක් සිය නිහැඩියාව බිඳීමට පෙලඹුණහ. මේ උද්‍යෝගය සහ යුක්තිය ඉටු වේ යැයි ඇති බලාපොරොත්තුව පිළිබඳව ඇති මනා දර්ශකයක් නම් අතුරුදන් වීම් සහ අනෙකුත් දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා පිළිබඳව සොයා බැලීම සඳහා රජයෙන් පත් කෙරුණු කොමිසම්වලට ලැබුණු අති විශාල ප්‍රතිචාර සහ තොරතුරු සැපයීමයි. අනෙක් අතට ඇතැම් පීඩිතයින් සැමවිටම කතා කිරීමට සූදානම්ව සිටි අතර තවත් අය තමා වෙත ආ අමුත්තන් වඩා හොඳින් හඳුනාගත් පසු දොඩමළු වන්නට වූහ. එහෙත් භීෂණය පිළිබඳ සම්පූර්ණ අත්දැකීම කිසිදු යථාර්ථවාදී අර්ථයකින් ප්‍රලේඛනය කිරීමට නොහැකි වනු ඇත. මෙය නිරීක්ෂණයන් විසින් සැමවිටම මුහුණ දෙනු ලබන කැපී පෙනෙන තරමේ ක්‍රමවේදී ප්‍රශ්නයකි. උග්‍ර වේදනාව සම්බන්ධ මානව අත්දැකීම විග්‍රහ කරනු වස් මානව විද්‍යාඥයන් සහ සමාජ විද්‍යාඥයන් ඉදිරිපත් කරන ආඛ්‍යාන සැමවිටම ඒවා මඟින් ඉදිරිපත් කෙරෙන අත්දැකීම්, සංජානන සහ හුදු වේදනාවේ ස්වභාවය ආදිය සම්බන්ධයෙන් සැලකිය යුතු ලෙස අසම්පූර්ණව පවතිනු ඇත.

කෙසේවතුදු මවිසින් හඳුනාගෙන ඇති ආකාරයේ ආඛ්‍යාන මතුවීම හරහා ඇඟවේ යැයි සැලකිය හැකි එක් කරුණක් නම් ජනතාවට එම යුගය සිය ස්මෘතියෙහි රඳවාගත යුතු බව හෝ එය අමතක කර නොදැමිය හැකි බවය. මෙම තත්ත්වයෙහි තීව්‍ර බව

තවත් උග්‍ර වන්නේ කිසිඳු නෛතික හෝ ඓහික අර්ථයකින් යුක්තිය ඉටු නොවී තිබුණු සහ පරමාදර්ශී වශයෙන් එකී යුක්තිය පසිඳලීම භාර වී තිබුණු නෛතික ක්‍රියාවලී බරපතළ ලෙස උඩු යටිකුරු වී තිබුණු බව ද සලකා බැලීමේදීය.

ආගමික විශ්වාස සහ භීෂණය, තුලනාත්මක පර්යොවලෝකයක්

විශේෂයෙන්ම අප්‍රිකාවේ සහ දකුණු ඇමරිකාවේ භීෂණය පැවැති සමාජ අධ්‍යයනය කළ මානව විද්‍යාඥයන් විසින් එකී සමාජවල අදහනු ලබන විවිධ ආගම් (විශේෂයෙන්ම භූතාත්ම හා බැඳි ආගම්) රඟ දක්වනු ලබන විවිධාකාර සහ සුවිශේෂී භූමිකා පිළිබඳව සැලකිය යුතු සාහිත්‍යයක් නිපැයී ඇති අතර ඒ ඒ සමාජවල භීෂණය වැගිරවීමට මෙන්ම පශ්චාත් ප්‍රචණ්ඩත්ව යුගවලදී භීෂණය පිළිබඳ අමිහිරි අත්දැකීම් සංතුලනය කර ගැනීමට මේ ආගම් පිටිවහල් වූ බව පෙන්වා දී තිබේ. විවිධ සමාජ තුළ භීෂණය විද්‍යමාන වන ආකාරය සහ ආගම් ක්‍රියාත්මක වන ආකාර නියත වශයෙන්ම සමාජ-සංස්කෘතික වශයෙන් එකිනෙකින් වෙනස් වීමට ඉඩ තිබුණ ද, එකී ඒකාබද්ධ අත්දැකීම්වල සමස්ත ව්‍යුහය ඇතැම් හඳුනාගත හැකි රටා පෙන්නුම් කරනු ඇත. මම මෙම සන්දර්භය තුළ ජනප්‍රිය ආගම බොහෝ භීෂණ සමාජ තුළ මිනිසුන් ලද බිහිසුණු අත්දැකීම් විඳ දරා ගැනීම පහසු කරන යාන්ත්‍රණයක් ලෙස භාවිත වූ බව යෝජනා කිරීමට නොපැකිලෙමි.

රේන්ජර්(1985) සහ ලෑන්(1985) පෙන්වා දී ඇත්තේ සිම්බාබ්වේ දේශයෙහි විමුක්ති සටන කාලයේ දී භූතාත්ම විදාරන්නන් විසින් වැදගත් භූමිකාවක් රඟ දැක්වූ බවයි. රේන්ජර් තර්ක කරන්නේ මෙකී භූතාත්ම විදාරන්නන් මඟින් ගරිල්ලන්ගේ සටනට යම් ඓතිහාසික සුජාතකත්වයක් ලබාදුන් අතරම අවිගත් මෙම තරුණ කැල මත යම් පාලනයක් තමන්ට ඇතැයි යන හැඟීම ගම්බද වැසියනට ලබාදෙන ලදී (රේන්ජර් 1985: 208). මේ මතය ඇසුරින් ස්ථාපනය කෙරෙන්නේ සිම්බාබ්වේ දේශයෙහි "විමුක්ති සටනෙහි සදාචාරමය ආර්ථිකය" භූතාත්ම විදාරන්නන් විසින් ස්ථාපනය කැරුණු බවයි (රේන්ජර් 1985: 212). ඔවුහු 'සහෝදරයන්'හට ලබාදුන් වෙනත් දේ අතර ආරක්ෂාව ද සැළසූ නමුත් අහිංසකයන් නොමරන්නැයි ඔවුන්ට අවවාද කළහ. රේන්ජර් විසින් ඉදිරිපත්

කෙරුණු ප්‍රධානතම තර්කයක් නම් සිම්බාබ්වේහි විමුක්ති සටන අවශ්‍යයෙන්ම ගැමි අරගලයක් වූ බවත් එමඟින් ඔවුන්ට අහිමි වූ ඉඩම් යළි අත්පත් කර ගැනීම අරමුණු වූ බවත්ය (රේන්ජර් 1985: 182).

රේන්ජර් සහ ලැන් විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණු මානව වංශවේදීය කරුණු, ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති තත්ත්වය හා සන්සන්දනය කිරීමේ දී එක් සුවිශේෂී වෙනසක් කැපී පෙනෙයි. එනම් රේන්ජර් හා ලැන් විසින් සිම්බාබ්වේ දේශයෙහි තිබුණු බවට යෝජනා කරන තරමේ පරාසයක විහිදුණු බලපෑමක් කිරීමට ශ්‍රී ලංකාවේ භූතාත්ම විදාරන්නන් හෝ ජනප්‍රිය ආගමෙහි වෙනත් පක්ෂයක් සමත් නොවීමයි. කෙසේවෙතත්, ක්‍රීග සහ බුර්දියොං යන දෙදෙනාම තර්ක කර ඇත්තේ රේන්ජර් හා ලැං විසින් ප්‍රකාශ කරන තරමේ බලපෑමක් භූතාත්ම විදාරන්නන් විසින් සිම්බාබ්වේ දේශයෙහි විමුක්ති අරගලය සම්බන්ධයෙන් නොකෙරුණු බවයි (බුර්දියොං 1987, ක්‍රීග 1988).

ශ්‍රී ලංකාවේ මුදාහැරුණු ප්‍රචණ්ඩත්වය තුළ ජනප්‍රිය ආගම වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළේය යන්න ඇඟවීම සඳහා ප්‍රමාණවත් තරම් තොරතුරු රජය පාර්ශවයෙන් හෝ කැරලිකරුවන්ගේ පාර්ශ්වයෙන් මේ වන විට සොයාගෙන නැත. මීට එරෙහිව සැපයිය හැකි උදාහරණ නම් ප්‍රචණ්ඩත්වය මර්දනය කිරීමෙහි නිරතව හුන් සෙබළුන්ට ආශිර්වාද කිරීම සඳහා ඇතැම් බෞද්ධ භික්ෂූන් සහ ගිහි පිරිස් විසින් පවත්වන්නට යෙදුණු බෝධි පූජා, යාතු කර්ම සහ ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවල නිරතව හුන් ඇතැමුන් තමන්ට වෙඩි පහර නොවදින ලෙස පැලඳ උන්නා යැයි වාර්තා ගත ඇතැම් දූහැන් හා වශී ආදිය වේ. කෙසේ වෙතත්, ශ්‍රී ලාංකික භූතාත්ම විදාරන්නන්ගේ භූමිකාව විශේෂයෙන්ම, අතුරුදහන්වූවන්ට කුමක් සිදුවීද, ඔවුන් ආරක්ෂා සහිතව යළි පැමිණීමට කළ යුතු යාතු කර්මීය පිළිවෙත් මොනවාද හෝ ඔවුන්ගේ මරණින් මතු ජීවිතය යහපත් කිරීමෙහි කුමක් කළ යුතුද වැනි ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සෙවීම හා ඈඳී ඇත. මවිසින් මෙහිදී ගොඩනගනු ලබන තර්කය නම්, ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් භූතාත්ම විදාරන්නන්ගේ බලපෑම වඩාත් හොඳින් උච්චාරණය වන්නේ ප්‍රචණ්ඩත්වය මඟින් ඇති කළ ක්ෂතිය විඳ දරා ගැනීම හා ඇතැම්විට සාර්ථක විය හැකි නිවාරණය කිරීමෙහි සමස්ත ව්‍යුහය තුළ බවයි.

පශ්චාත් යුද සන්දර්භය තුළ සාම්ප්‍රදායික නිවාරකයන්ගේ භූමිකාව මීට සමාන ස්වරූපයක් ගත් බව සිම්බාබ්වේහි මූසාමි ප්‍රදේශය ආශ්‍රිත සංසන්දනාත්මක මානව වංශවේදය මඟින් ඉඟි කරනු ලබයි. පැමෙලා රෙනෝල්ඩ්ස් විසින් ලේඛනගත කොට ඇත්තේ, ඝාතකයන් ද ඇතුළුව, ප්‍රචණ්ඩත්වයට සම්බන්ධව සිටියවුන් එකී නිවාරකයන්ගේ ආධාරය පතා පැමිණි ආකාරයයි. ඈ පෙන්වාදෙන පරිදි බොහෝ භූතාත්ම විදාරන්නන් හා සාම්ප්‍රදායික නිවාරකයන් විසින් සිය භූමිකාව ලෙස හඳුනාගෙන සිටියේ ආරක්ෂාව සැලසීම මිස විනාශ කිරීම නොවේ (රෙනෝල්ඩ්ස් 1990). එවැනි මනෝභාවයක් ප්‍රචණ්ඩත්වය විසින් උරුම කරදුන් ක්ෂතිය සමනයෙහි මෙන්ම වරදකාරී හැඟීම් පහ කිරීම සම්බන්ධයෙන් ද විශේෂයෙන් ප්‍රයෝජනවත්ය.

රෙනෝල්ඩ්ස් නිරීක්ෂණය කර ඇත්තේ ''යුද්ධයෙන් ආපසු පැමිණෙන දෙපාර්ශවයටම අයත් වූ ගැහුණු හා පිරිමි පවිත්‍රවීම පිණිස පූජකයන් වෙත ගිය'' බවත් එය ඈ යෝජනා කරන පරිදි තනි පුද්ගලයන්ට මෙන්ම ප්‍රජාවන්ට ද වැදගත් වූ භාව විශෝධනයක් වූ බවත්ය (රෙනෝල්ඩ්ස් 1990: 12). පශ්චාත් ප්‍රචණ්ඩත්ව සන්දර්භයක් තුළ පවිත්‍ර වීම යන්න සුවිශේෂ සමාජ-මනෝවිද්‍යාත්මක ධ්වනිතාර්ථ දනවයි. එහෙත් පවිත්‍රකරණය යන්නෙන් මෙහිදී අදහස් වන්නේ විශේෂයෙන්ම ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා සිදු කිරීමෙන් ලද වරදකාරී හැඟීම හෝ එවැනි වරදකාරී හැඟීම් තුලනය කර ගැනීම සඳහා ආධාර කිරීමේ ක්‍රියාවලිය පමණක්ම නොවන, අතර ඝාතන සිදු වූ අවකාශ ඒවා යළි මනුෂ්‍ය වාසයට සුදුසු ස්ථාන බවට හැරවීම සඳහා කෙරෙන පවිත්‍රකරණය ද ඉන් ඇඟවෙයි. ලාස්ට් දක්වන පරිදි නයිජීරියාවේ ඇතැම් ප්‍රදේශවල එසේ දූෂිත අවකාශ ස්ථානීය වශයෙන් හඳුනාගෙන ඇති බවයි. එහි ස්මාරක හෝ සොහොන් බිම් නැත. මරණයට පත්වූවන්ගේ නම් ලැයිස්තු ද නැත. එහෙත් යළි පවිත්‍රකරණයට ලක් නොකෙරුණු ලේ වැගිරීම් සිදු වූ ඇතැම් ප්‍රදේශවල භූමිය තවමත් දූෂිතව ඇති බවට තදබල විශ්වාසයක් පවතින අතර එම ප්‍රදේශවල ප්‍රජාව තවමත් යථා තත්ත්වයට පත්ව නැත'' (ලාස්ට්: 1999). නයිජීරියාවේ, සිම්බාබ්වේ සහ අනෙකුත් දේශයන්හි මෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද එලෙස ප්‍රචණ්ඩත්වය මඟින් සලකුණු වූ අවකාශ දැකගත හැකිය. එවැනි අවකාශ තුළ භූතාත්ම ඇදහිලි මෙන්ම ප්‍රධාන ධාරාවේ බෞද්ධාගම පවිත්‍රකරණයෙහි සිය

යාතුකර්මික නිපුණතාව විදහා දක්වා ඇත. තව ද භීෂණය වැගිරුණු බොහෝ සමාජ තුළ ඇති කල්පවත්නා විශ්වාසයක් නම් ඝාතනයට ලක් වූ නිර්දෝෂී පුද්ගලයන්ගේ ආත්ම තමන් ගොදුරු වූ අස්වාභාවික මරණය සම්බන්ධයෙන් වික්ෂිප්තව සිටින්නේය යන්නයි.

ශ්‍රී ලාංකික තොරතුරු (පොදුවේ භූතාවේෂය සහ හොල්මන් කථා) මඟින් නිතැතිවම සංකේතීය වශයෙන් අවධාරණය කෙරෙන්නේ භීෂණය වැගිරවූවන් මෙන්ම ඊට මුහුණ දී දිවි ගලවා ගත්තවුන් අතර'ති වරදකාරීත්වය සහ හෘදසාක්ෂිය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයකි. සෙබළුන් විසින් පමණක් අත්දකිනු ලබන සුවිශේෂ ප්‍රවර්ගවලට අයත් හොල්මන් ද ඇත. තවත් සමහර අවස්ථාවලදී ළබැඳියන් බේරා ගැනීමට නොහැකිවීම පිළිබඳ ප්‍රජා සංතාපය ප්‍රකාශයට පත් වන්නේද භූතාවේෂ සහ හොල්මන් මුණ ගැසීම හරහාය. කෙසේ වෙතත්, සිය වරදාරීත්වය මේ ආකාරයෙන් ප්‍රකාශයට පත්වීම ශ්‍රී ලංකාවට පමණක් සුවිශේෂී තත්ත්වයක් නොවේ. සුවාරේස්-ඔරොස්සෝ පෙන්වා දෙන්නේ එක්සත් ජනපදයට පලා ආ බොහෝ මධ්‍යම ඇමරිකානු සරණාගතයින් විසින් "සිය මධ්‍යම ඇමරිකානු නිජබිම් අරාගත් විස්තර කළ නොහැකි ඝාතන හා විඳවීම් හමුවේ සිය වරණීය දිවි ගලවා ගැනීම සම්බන්ධයෙන් තමන් සතු වරදකාරීත්වය සහ භීතිය" පිළිබඳ හැඟීමක් පළ කරනු ලබන බවයි (සුවාරෙස්-ඕරොස්සෝ 1990: 355,357). මීට සමානවම පශ්චාත් ව්‍යසන ක්ලමථ අක්‍රමතාව පිළිබඳව පරීක්ෂණ මඟින් ලේඛනගත කර ඇත්තේ යුද වැදුණු ප්‍රවීණයන් "යුද්ධයෙන් දිවි ගළවා ගැනීම ගැනත්, සිය සගයන්ගේ දිවි තොරවීම ගැනත් වරදකාරී හැඟීමකින්" පෙළෙන බවයි (ජොන්සන්, ෆෙල්ඩ්මන්, ලූබින් සහ සවුත්වික් 1995: 293). මෙම සංවාදය තව දුරටත් වර්ධනය වීමේ දී මා ඇමතීමට බලාපොරොත්තු වන වාද විෂයයක් නම්, ප්‍රචණ්ඩත්වය මුදා හැරියවුන් ද (අවම වශයෙන් ඔවුන්ගෙන් සමහරෙක් වත්) ඔවුන්ම දායක වී නිර්මාණය කරන ලද භීෂණයෙහිම ගොදුරු බවට පත් වූවන් ලෙස සලකා බැලිය හැකිද යන්නයි. එවැනි ප්‍රශ්නයක් ලොව වෙනත් ප්‍රදේශවල පවත්නා සංසන්දනාත්මක මානවවංශවේදී තොරතුරු සහ ශ්‍රී ලාංකික විෂය වස්තු යන සමස්ත සන්දර්භය ආශ්‍රයෙන් නැගිය යුතුය.

භීෂණ සමාජවල සමන යාන්ත්‍රණයක් ලෙස සාම්ප්‍රදායික ආගමෙහි විශේෂ ලක්ෂණ ගෝත්‍රමාලාවෙහි කළ තම අධ්‍යයන

ඇසුරින් වොරන් විසින් හඳුනා ගැනේ. එහිදී ඇගේ අවධානය යොමු වන්නේ සාමාන්‍යයෙන් විස්තෘත පවුල්වලට හෝ විශාලතර කණ්ඩායම්වලට තනි පුද්ගලයෙකු විසින් කියනු ලබන සාම්ප්‍රදායික අන්තර්ක්‍රියාකාරී ආඛ්‍යාන විශේෂයක් කෙරෙහිය. වොරන්ට අනුව, මේ ආඛ්‍යාන මායා සංස්කෘතියේ ඉතිහාසයන්ගෙන් සෑදී ඇති අතර, සුවිශේෂී පරිස්ථානයන්හි සිදු වූ බවට විශ්වාස කෙරෙන දේ ඒවා මඟින් ඉදිරිපත් කෙරේ. තව ද මෙම කථාන්දර "අතීත පරම්පරාව විසින් අනුදත් හා සමාජ මතවාදයෙහි ක්‍රමානුකූල ප්‍රකාශනයන්ය" (වොරන් 1993: 39-40). මෙම ආඛ්‍යාන මඟින් විස්තර කෙරෙන්නේ ඇතැම් කොන්දේසි යටතේ තමන්ව සත්ව හා මිනිස් ස්වරූපයකට පරිවර්තනය කර ගැනීමේ හැකියාවෙන් හෙබි සුවිශේෂී මිනිස් කොට්ඨාසයක් ගැනය. ඔවුන්ව 'රාත්‍රියෙහි ස්වාමියා' යන අරුත් දෙන රජව් 'අ', 'ආ' (raja a'a') යන නමින් හැඳින්වෙන අතර ඔවුන්ගේ අනන්‍යතාව පොදු මහජනයාගෙන් මෙන්ම ළඟම ඥාතීන්ගෙන් ද වසන් වී තිබීම සාමාන්‍ය සිරිතය. දිවා කාලයේ දී සාමාන්‍ය මිනිසුන් ලෙස හැසිරෙන මොවුහු රාත්‍රියේ දී අධි-ස්වභාවික බලයන්ගෙන් හෙබි සත්ව ස්වරූප ගනිති. විවිධාකාරයේ අකටයුතුකම් කරමින් මොවුහු රාත්‍රියේ දී ඔබ මොබ සරති (වොරන් 1993: 39-43).

එක් තලයක දී මේවා රහස්‍ය ජීවිතය පිළිබඳ ආඛ්‍යාන වේ. තවත් තලයක දී මේවා සැකය පිළිබඳ කථාන්දරය. විශේෂයෙන්ම තම ප්‍රජාවේම සාමාජිකයන් ගැන අනෙකුන් අතරැ'ති සැකමුසු හැඟීමයි. මෙකී ආඛ්‍යානයන්ගේ ජනප්‍රියත්වය අර්ථවත් වන්නේ ඉහත කී පරාමිති තුළ වන අතර ඒවා 1970 හා 1980 දශකවල ගෝතමාලාව වෙළාගත් *ල වියොලන්ෂියා (La Violencia)* යුගය තුළ සන්දර්භගත කළ හැකිය. මෙහිදී වැදගත් වන තවත් කරුණක් නම් ල වියොලොන්ෂියා කාල වකවානුව තුළ දී එම ප්‍රදේශයෙහි (සැන් අන්ද්‍රේස්) ජනතාව මෙකී ආඛ්‍යාන හා භීෂණ අත්දැකීම් එකිනෙක අතර සමීප සබඳතාවක් දැක් වූ බවට සංජානනය කිරීමයි (වොරන් 1993: 45-46). ඇ තව දුරටත් පෙන්වා දෙන පරිදි මේ ආඛ්‍යාන මඟින් විස්තර කෙරුණේ ජනතාවගේ පැවැත්ම පිළිබඳ උභතෝකෝටිකයට සමාන්තරව පැවති භූතාත්ම ලෝකයකි (වොරන් 1993). වේදනාව සමනය කර ගැනීමේ යාන්ත්‍රණයක් ලෙස මෙම ආඛ්‍යානයන්හි අදාළත්වය තවත් අර්ථවත් වන්නේ ල වියොලොන්ෂියාවෙහි තවත් එක් පැතිකඩක් සලකා බැලීමේ දීය.

බොහෝ භීෂණ සමාජ සම්බන්ධයෙන් සත්‍ය වූ පරිදිම ගෝතමාලාවේ ද ඇති වූ තත්ත්වය මඟින් භීෂණ යුගය පුරාවට මෙන්ම ඉන් පසුව ද ඊට ගොදුරු වූවන් මත සාපේක්ෂ නිහැඬියාවක් ආරෝපණය කෙරිණි. එවැනි නිහඬතාව රජයන සන්දර්භයක් තුළ සාම්ප්‍රදායික ආඛ්‍යාන මඟින් ජනතාවගේ පැවැත්ම පිළිබඳ උභතෝකෝටික පිළිබඳව කතා කිරීමේ යාන්ත්‍රණයක් සැපයුණු අතර එම අර්ථයෙන්ම එය ප්‍රශ්නය සමනය කිරීමට හවුල් විය.

භීෂණයෙහි ස්වභාවය සහ පශ්චාත්-භීෂණ පැවැත්මෙහි යථාර්ථය

භීෂණයඃ එය සිදුවන්නේ කොහේද, එය කුමන විශේෂිත ස්වරූප ගන්නේද, හෝ එය අත් දකින්නේ කා විසින් ද යන්න නොසලකා ඇතැම් මූලික රූප ගනියි. දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය මඟින් සිමා සලකුණු කරන ලද අත්‍යන්ත විඳවීම පිළිබඳ සාමූහික මානව අත්දැකීම් එකකැයි සලකා කටයුතු කිරීමට කෙනෙකුට නොහැකි නමුදු භීෂණය පිළිබඳ හරස්-සංස්කෘතික තුලනයක් මඟින් පෙන්වා දෙනු ඇත්තේ භීෂණ අත්දැකීම පිළිබඳව සාම්‍යයක් දැකිය හැකිවනු ඇති බවයි. මවිසින් මෙකී අත්දැකීම "මරණයෙහි සෙවණැල්ල" ලෙස නම් කෙරේ.

භීෂණයට මුහුණ දුන් බොහෝ දෙනාගේ අත්දැකීම් එක හා සමාන නමුදු ඔවුන් ඒවා විවිධාරයෙන් සූත්‍රගත කර තිබිය හැකිය. මරණයෙහි සෙවණැල්ල යන්න පරමාදර්ශී වශයෙන් හඳුනාගත යුත්තේ භීෂණ සමාජයක ජීවත් වන ඕනෑම තනි පුද්ගලයෙකු විසින් පියනඟමින් සිටින මාවතක දී මුහුණ දිය යුතු එක්තරා අවස්ථාවක් ලෙසිනි. මරණයේ සෙවණැල්ල යනු එම ගමනේ දී පසුකර යායුතු එක්තරා අඳුරු අවකාශයක් වැනිය. ඊට ඇතුළු වන්නා ඉන් පිටතට ඒමට ද නොඒමට ද පුළුවන. එනම් මරණයෙහි සෙවණැල්ල තුළ එක්තරා අවිනිශ්චිතතාවක් ගැබ්ව ඇත. වඩාත් පැහැදිලි වශයෙන්, එහි ප්‍රතිඵලය හෝ රඳා පැවැත්ම යනු එම අවිනිශ්චිතතාවේ ඵලයක් වන අතර භීෂණයට නතු වූ සමාජයන්හි ජනතාවගේ පැවැත්ම පිළිබඳ ප්‍රදිෂ්ටය සාක්ෂාත් කර දෙනු ලබන්නේ මෙකී අවිනිශ්චිතතාව මඟිනි. කෙනෙක් මෙකී මරණයෙහි සෙවණැල්ල තුළට ඇතුළුව එය අත්දකින තුරු එය සිය පැවැත්මෙහි අවසානය සනිටුහන් කරන ගමනාන්තයක් වන්නේ ද යන්න හෝ කෙනෙකු එය අත් දකිනු

ලැබූව ද එහි අවසන් මොහොත ද පසුකරන තුරු තමාට මරණයෙහි සෙවණැල්ලෙන් ඔබ්බට ජීවත් විය හැකිවේද යන්න අවිනිශ්චිත වේ. භීතිය හා අද්භූත බව දනවන්නේ මරණයෙහි සෙවණැල්ල සතු මේ අවිනිශ්චිතතාවයි. අනෙක් අතට මරණය නියත ලෙස පෙනෙන අවස්ථාවලදී ද එය කුමන ස්වරූපයක් ගනු ඇද්ද යන්න, එනම්; කෙමෙන් මරණයට පත්වන පරිදි මදින් මද වැඩිවන ලෙස වධහිංසා පමුණුවනු ඇද්ද, නොඑසේ නම් අත් පා සිඳලා මරා දමනු ඇද්ද ආදී වශයෙන් යන්න සදාකාලිකව අවිනිශ්චිතව පවතී.

ඇතැමෙකුගේ ජීවිත මරණයේ සෙවණැල්ලෙන් මතුවට ද පැවතිය ද, තමා මෙන් එම සෙවණැල්ලෙන් ඔබ්බට එනු නොහැකි වූ අයගේ බොහෝ අත්දැකීම් ඉතිරි වූවන් විසින් ද අත්දකිනු ඇත. ඒ අතර ඇති එකම වෙනස නම්, මරණයේ සෙවණැල්ලෙන් මතුවට ජීවත් වන්නට තරම් වාසනාවන්ත (හෝ කෙනෙක් එම තත්ත්වය නිර්වචනය කරන ආකාරය අනුව අවාසනාවන්ත) වූවෝ තම අත්දැකීම් ගැන කතා කරන්නට හෝ සිය අමිහිරි අත්දැකීම් පිළිබඳ ස්මෘතිය මඟින් පෙළනු ලැබීමට ජීවත්ව සිටිති. කුමන තත්ත්වයක් යටතේ වුවද, භීෂණය මුදාහැරීම මඟින් අපේක්ෂා කෙරෙන්නේ සමාජය තුළ ප්‍රරෝධක කෘත්‍ය ඉටු කිරීමට නම්, (සාමාන්‍ය තත්ත්වය එයයි) එම භීෂණය මුදාහරින්නන් විසින් වගබලා ගත යුතු එක් දෙයක් නම් ඔවුන්ට ගොදුරු වූවන්ගෙන් ඇතැමෙකු මරණයේ සෙවණැල්ලෙන් මිදී තව දුරටත් ජීවත් විය යුතුය යන්නයි. එසේ නොවුණහොත්, පීඩිත සමාජයක් ඇති කිරීමෙහි අවශ්‍ය ඇතැම් පදනම් නිසි පරිදි ස්ථාපිත නොවනු ඇත. එනිසා, භීෂණයෙහි අත්දැකීම් අවශ්‍යයෙන්ම සමාජයේ අනෙකුත් සාමාජිකයන් වෙත විකාශනය විය යුතු අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඔවුන්ව ද අවනතභාවයට ප්‍රරෝධනය කළ හැකි වන්නේ ප්‍රජා පීඩිතයන්ගේ සහ දේශපාලන නායකත්වයේ කාර්යය තවත් පහසු කරමිනි.

සිය Shamanism, Colonialism & the Wild Man (ශාන්මවාදය, යටත්විජිත වාදය සහ ම්ලේච්ඡ මිනිසා) කෘතිය රචනා කරමින් ටවුසිග් විසින් කරන ලද එක් ප්‍රකාශයක් ගැන අවධානය යොමු කරනු කැමැත්තෙමි. "මරණයෙහි අවකාශය" (මා මරණයේ සෙවණැල්ල යැයි භාවිත කරන ලද්දට අවශ්‍යයෙන්ම සාමාන්‍ය වන) සංසිද්ධියක් විස්තර කරමින් ඔහු පහත සඳහන් නිරීක්ෂණය කරයිඃ

තව ද මරණයෙහි අවකාශය යනු විශේෂයෙන්ම පරිවර්තනය පිළිබඳ අවකාශයකි. මරණයට වඩ වඩාත් ආසන්න වීමෙහි අත්දැකීම තුළම ජීවිතය පිළිබඳ වඩ වඩාත් තීව්‍ර අවබෝධය ගැබ් විය හැකිය; බිය හරහා වර්ධනය විය හැක්කේ ස්වයං-සවිඥානකත්වය පමණක් නොව, ඛණ්ඩීකරණය ද එනයින් අධිකාරියට අනුකූලතාව දැක්වීම ද ඒ හරහා අහෝසි වී යා හැකිය; එසේත් නැතිනම්; මැන්ටේ විසින් රචිත ඩිවයින් කොමඩි (දිව්‍ය සුඛාන්තය) නම් නාට්‍යයේ එන හොඳ හා නරක අතරින් සුමටව තාරතාව ඉහළ නගින සුසංගතයන් හා භාව විශෝධනයන්ගෙන් යුත් හා භාව විශෝධනයන්ගෙන් යුත් චාරිකාව මෙනි. අඳුරු වන මැද අතරමංව, ඉන් පසුව මිථ්‍යා දෘෂ්ටික මඟපෙන්වන්නෙකු සමඟ පාතාලය තරණය කොට ඩාන්ටේ විසින් පාරාදීසය දකී. එහෙත් ඒ නරකෙහි පතුලටම බැසි පසුවය...... (ටවුසිග් 1987: 7)

මරණයෙහි අවකාශයට හෝ මරණයෙහි සෙවණැල්ලට පරව එන විපරිවර්තනය අතිශයින් වැදගත්ය. එවැනි විපරිවර්තනයක් සිදුවිය හැක්කේ භීෂණය හරහා පමණි. කිසියම් ජන සමූහයක් පෙර නොවූ විරූ ප්‍රමාණයේ භීෂණයකට දරාගත නොහැකි තරම් කාලච්ඡේදයක් පුරා යටත් කරනු ලැබ නොසිටියේ නම් ඊට විරුද්ධව සටන් කිරීම සඳහා ප්‍රේරණයක් නොඋපදියි. එහෙත් කිසියම් තනි පුද්ගලයෙකු මරණයෙහි සෙවණැල්ලට හෝ පොදුවේ භීෂණයට නතු වූ කලෙක, එහි ස්වාභාවික ඊළඟ එලය නම් එම භීෂණ බලයට එරෙහිව සටන් කිරීම සඳහා ඇතිවන අධිෂ්ඨානයයි. මේ මට්ටමට ළඟා වූ විට භීෂණය පූර්ණ කවයක් ගමන් කොට ඇත. එනම්, මරණයෙහි සෙවණැල්ල පළමුව පාලනය කළ භීෂණය මුදාහරින්නවුන්ට එරෙහිව සටන් කිරීම සඳහා ජනතාව අදිටන් කර ගැනීමයි. හිංසනයට ලක්වූවන් විසින් හිසංකයන් පළමුව තමන්ට එරෙහිව භාවිත කරන ලද උපක්‍රම යළිත් හිංසකයන්ට එරෙහිව භාවිතයට ගැනේ. ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් නම්, සැබෑ තත්ත්වය වූයේ ඉහත ආකාරයේ පූර්ණ චක්‍රයක් සම්පූර්ණ වීමට මත්තෙන් ප්‍රජා පීඩකයන් විසින්ම එක්තරා අවස්ථාවක දී සිය කටයුතු අත්හිටුවා දැමීමයි. එහෙත්, ශ්‍රී ලාංකිකයෝ ද මරණයේ සෙවණැල්ල යට ජීවත් වූ අතර එහි අනිටු සමාජමය සහ මානසික එල දැනට ද අත්දකිමින් සිටිති.

භීෂණ සන්දර්භය තුළ සිංහලයන් සතුව තිබූ "හොඳ" හෝ "සාමාන්‍ය" මරණය යන අදහස සම්බන්ධයෙන් පැවැති ප්‍රතිමාන සහ සංස්කෘතික සුසමාදර්ශ පුපුරා ගියේය. මරණය සහ භීෂණය යන්න අධිතාත්වික ස්වරූපයක් ගන්නා තැන දක්වාම අස්වාභාවික විය. උදාහරණයක් ලෙස පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය අසල දිය පොකුණෙහි ඉවුර මත සිට වතුර දෙස දෑස් යොමා සිටි ලේ තැවරුණු හිස්ගෙඩි දහඅට පිළිබඳ සිද්ධිය සලකා බැලිය හැකිය. මෙවැනි දර්ශන මඟින් සාමාන්‍ය සමාජ සංකේතීකරණ විෂය පථයම අඩපණ කර දමයි. බොහෝ සමාජ-සංස්කෘතික පද්ධතීන් තුළ ජලය සැලකෙන්නේ ජීවයෙහි ප්‍රභවයක් ලෙසිනි. විශේෂයෙන්ම නූතන ලෝකයෙහි විශ්වවිද්‍යාලයක් යනු ඥානයෙහි ප්‍රභවයකි. විශ්වවිද්‍යාලය සහ මෙකී දිය පොකුණ පිහිටා ඇත්තේ දිවයිනෙහි බෞද්ධ බහුතරයකගේ අධිකතම ගෞරවාදරයට පාත්‍ර වූ ශ්‍රී දළදා මාලිගාව පිහිටි හා ඒ හේතුව නිසාම සිංහල බෞද්ධයන්හට විශේෂ ආගමික හා ආධ්‍යාත්මික වැදගත්කමකින් යුතු මහනුවර නගරයට තදාසන්නවය. එහෙත් ඉහත කී කඳෙන් වෙන් කළ හිස් මඟින් ජලයෙහි, විශ්වවිද්‍යාලයෙහි සහ බෞද්ධාගමෙහි එන සාමාන්‍ය සංකේතාවලිය ප්‍රතිවාචනය කෙරෙයි. සාමාන්‍ය සිංහල වැසියා සමූහ මිනිස් ඝාතන (කඳින් වෙන් කළ හිස්) ජීවයෙහි ප්‍රභවයක් (දිය පොකුණ) ආශ්‍රිතව ද, නූතන ඥානයෙහි සෙවණැල්ලේ ද ආගමික (බුදු දහමෙහි මුදුන් මල්කඩ වූ දළදා මාලිගාව) පාමුල ද පැවතීම කෙසේ නම් තේරුම් ගනු ඇද්ද? එවැනි දර්ශනයක ගැබ් වූ කෲරත්වය සහ අධිතාත්වික බවම එය දකින්නා තුළ අමතර භීතියක් ජනිත කරවයි. එමඟින් සමාජයෙහි සදාචාරාත්මක හර පද්ධතිය ද, ආගමික ආචාර විධි ද, හුදු යථාර්ථයෙහි ස්වභාවය ද ප්‍රශ්න කෙරෙයි.

අධිතාත්විකත්වය පිළිබඳ උක්ත කරුණ භීතියෙහි ස්වභාවයට හෝ භීෂණයෙහි අවසන් නිෂ්පාදිතයට පමණක් සීමා වී නැත. අධිතාත්විකත්වය යනු තනි පුද්ගලයන් භීෂණය හා ගනුදෙනු කරන ආකාරයෙහිම කොටසක් වීමට ද ඉඩ ඇත. මෙවන් අවස්ථාවක දී සිදුවිය හැකි දෙයක් ලෙස ව්‍යසනයට ගොදුරු වූවන් විසින් හෝ පොදු ජනයා විසින් විකල්ප යථාර්ථයක් ගොඩනගනු ඇත්තේ එවැන්නක ඇති මයාවී හෝ බිඳෙන සුළු බව ගැන ද නොතකා බව දැක්විය හැක. වර්ෂ 1989 හා 1991 අතර කාලය තුළ දී ලංකාවේ බොහෝ ප්‍රදේශවලින් මළ සිරුරු සොයා ගැනෙද්දී, රට හැර යන්නට

නොහැකි වූ ලාංකික මධ්‍යම සහ ඉහළ මධ්‍යම පාන්තිකයන් සිය වායුසමනය කළ සයිබීරියානු කාමරවල සිට එවැනි විකල්ප යථාර්ථයක් ගොඩනගමින් කීවේ "කොළඹ කිසිවක් සිදු නොවේ" හෝ "නුවර නම් කලබලයක් නෑ" වැන්නකි. නගරාශ්‍රිතව තිබූ සාපේක්ෂ වශයෙන් ආරක්ෂා සහිත වූ පරිසරය තුළ එවැනි විකල්ප යථාර්ථයකට හෝ සත්‍යය දරාගත හැකි මට්ටමක් දක්වා හසුරුවා ගැනීමටත් අවකාශ තිබිණි. එහෙත් එවැනි විකල්ප යථාර්ථ රඳා පැවතියේ කෙනෙක් දර්ශනීය මහනුවර වැවෙහි පාවෙන මළ සිරුරු දකින තෙක් හෝ කොළඹ වීථිවල දමාගොස් තිබූ අර්ධ වශයෙන් දැවුණු මළකඳන් නෙත ගැටෙන තුරු පමණි. කෙසේ වෙතත්, මේ ආකාරයේ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම්වල ජනිත වීම තේරුම් ගත හැකි වුව ද, ඒවා හා බැඳුණු අධියථාර්ථවාදී තත්ත්වයක් තිබේ. එය යථාර්ථයෙන් මිදුණු ආගන්තුක බවකි. මෙය ජනයාට දැරිය නොහැකි තත්ත්වයක් හා ගනුදෙනු කිරීමට අවශ්‍ය යාන්ත්‍රණයක් වශයෙන් ක්‍රියා කරයි.

තවද, අස්වාභාවික සහ ප්‍රචණ්ඩ ඝාතන ක්‍රියා සහ හොල්මන් කථා වැනි අත්දැකීම් පිළිබඳ ආඛ්‍යාන තේරුම් ගත යුත්තේ අසම්පූර්ණතාවෙන්, හදිසි බවකින්, අඳුරු සහගත බවකින් හා නිමක් නැති අතෘප්ත අවිච්ඡින්නතාවක් සහිත භාෂාවක සන්දර්භය තුළය (පෙරේරා 1995). දාස් මේ සම්බන්ධයෙන් නිරීක්ෂණය කරන්නේ මරණය සනිටුහන් කරන්නේ භාෂාවෙහි ආඛ්‍යානය කළ නොහැකි බව සහ එහි ඉරිතැළීම ආශ්‍රයෙන් බවයි: විශේෂයෙන්ම යහපත් මරණයක් පිළිබඳව පවතින සංස්කෘතික ප්‍රතිමාන උල්ලංඝනය කරමින් සිදුකෙරෙන මරණයේ ආඛ්‍යානය කළ හැකි බවට පත් කිරීමේ ක්‍රියාවලියේ දී සාමාන්‍ය භාෂාව විපරිවර්තනයකට භාජනය වෙයි (දාස් 1990බී, 345-40). එවැනි අවස්ථාවලදී ජීවත්ව සිටින්නවුන්හට ශෝකය පළ කිරීමෙහි හෝ මිය ගියවුන් ගැන සංවේග වීමෙහි සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමවල පිහිට පැතීමට නොහැකිවෙයි. බොහෝ භීෂණ සමාජවල සිදුවන දෙයක් නම්, මෘතදේහය නොමැති විට ශෝකය පළ කිරීමේ සාමාන්‍ය විධි තව දුරටත් කඩාකප්පල්කාරී බවට පත්වීමය. ආරියෙල් ඩෝෆ්මන් විසින් රචිත ද *විඩෝස්* (වැන්දඹුවෝ) නම් ප්‍රබල නවකථාව ද මේ තේමාව ස්පර්ශ කරයි. ගඟ දිගේ පහළට පාවී එන මළ සිරුරක් සිය මිය ගිය ස්වාමියාගේ, නැතහොත් පුත්‍රයාගේ හෝ සහෝදරයාගේ යැයි කියමින් ඊට

අයිතිවාසිකම් කියනා ගම්බද කතුන් පිරිසක් එහි නිරූපිතය (ඩෝෆ්මන් 1988).

ශ්‍රී ලංකාවේ සිදුවූ අතුරුදහන්වීම් පළමුව දිස් වූයේ තැන තැන විසිර තිබුණා වූ පිළිස්සුණු හෝ අත් පා සිඳලූ මෘත ශරීර හරහාය. මළ සිරුරු නොතිබිය යුතු යැයි දැන හුන් තැන්වල ඒවා සොයා ගැණුනු සැමවිටම, මිනිසුන් සැබෑ වශයෙන්ම සිටිය යුතු වූ තැන්වලින් ඔවුන් අතුරුදහන් වී ඇති බව ජනතාව ඉක්මනින් අවබෝධ කර ගත්හ. එම මළසිරුරු බොහෝවිට සමූහ මිනීවලවල්වල පස්වලට යටවී ගියේ හෝ ටයර් කඳුමත සමූහ වශයෙන් දුම්වලාවල් තුළ හෝ නොපෙනී ගියේ විය. සෑම භීෂණ සමාජයකම මෙන් ලංකාවේද, මෘත ශරීරයක් නොතිබීම හරහා ශෝකවීම සම්බන්ධයෙන් හැරුණුවිට තවත් උග්‍ර ගැටලු බොහෝමයක් ඇති කෙරිණි. පැරුණු හදවත් සුව වීමට ඉඩ නොහරිමින් අතුරුදහන් වූවන් නෛතික වශයෙන් මියගිය බවට අර්ථකථනය කරනතෙක් මිය ගියවුන්ගේ ඥාතීන්හට කිසිදු වන්දියක් ගෙවීමට අවකාශ නොලැබිණි. අතුරුදහන් වූවන්ගේ තරුණ භාර්යාවන්, වැන්දඹුවන් ලෙස නීතියෙන් නොපිළිගැනුණු අතර එමඟින් ඔවුනට යළි විවාහ වීමට හා සිය අනාගතය හැඩගස්වා ගැනීමේ ඉඩකඩ ඇහිරිණි (පෙරේරා 1995).

මේ තත්ත්වය තුළ, 1994 පත්වූ ආණ්ඩුවේ (එතෙක් විපක්ෂයේ සිට) ඇතැම් සාමාජිකයන්ගෙන් මූලිකත්වයෙන් තරමක් අපරිණත ලෙස ඇරඹුණු සූරියකන්ද සමූහ මිනීවළවල් කැණීමේදී සාක්ෂ්‍ය දීම සඳහා බොහෝ ජනතාව ඉදිරිපත් වීම විස්මය දනවන්නක් නොවේ. මියගියවුන්ගේ දිරා ගිය සිරුරුවලින් ශේෂ වූ කොටස් ගොඩ ගැනුණේ අධිකරණ මානව විද්‍යාව හෝ අධිකරණ වෛද්‍ය විද්‍යාව පිළිබඳ කිසිඳු පුහුණුවක් නොලද පුද්ගලයින් විසිනි. අවම වශයෙන් කණින්නෝ නවක පුරාවිද්‍යාවේදීන් හෝ නොවූහ. එසේ සොයා ගැනුණු ඇට සැකිලි කොටස් සහ දිරා ගිය ඇඳුම් පොහොර මලුවල දමා ප්‍රාදේශීය මහාධිකරණය වෙත ඉදිරිපත් කෙළෙන් ඇටසැකිලි හඳුනා ගැනීම සඳහා හඳුනාගැනීමේ පෙරට්ටුවක් සංවිධානය කෙරුණි. සාමාන්‍යයෙන් හඳුනාගැනීමේ පෙරට්ටු සිදු කෙරෙන්නේ පුද්ගලයන් හෝ ඇතැම්විට මෘතදේහ හඳුනා ගැනීමට වූවද ඇටසැකිලි හෝ හිස් කබල් හඳුනා ගැනීමට නොවේ. එසේ මෘත

දේහවල ශේෂවූ දෑ හඳුනාගත්තේ යැයි කී පිරිස්වලට ද තමන් කළ දේ පිළිබඳව පුහුණුවක් නොතිබිණි (පෙරේරා 1995). එක් අවස්ථාවක දී එක් කාන්තාවක් විසින් අතුරුදහන් වූ සිය සැමියාට අයත්ව තිබූ සරම "හඳුනාගත්" අතර තවත් ස්ත්‍රීන් දෙදෙනෙකු විසින් අතුරුදහන් වූ සිය පුතුන්ට අයත්ව තිබූ බතික් සරමක් සහ ඩියුරෝ සරමක් "හඳුනා ගැනිණි."[3] තවත් පුද්ගලයින් දෙදෙනෙකු විසින් තමන් ඇලුම් කළවුන්ගේ යැයි කී හිස්කබල් හඳුනාගත්තේ එක් අයකු සතු වූ ව්‍යාජ දතක් හා අනෙකා සතු වූ ඉදිරියට නෙරා ආ දතක් ආශ්‍රයෙනි (ඉරිදා ලංකාදීප, 1994 ජනවාරි 11). විද්‍යාත්මක ගවේෂණයක හෝ විචක්‍ෂණ තර්කයක ආලෝකය යටතේ නම් මේ කිසිඳු හඳුනාගැනීමක් සාර්ථක නොවන්නට ඉඩ තිබිණි. සරමක් යනු කෙනෙක් වෙළඳපොළෙන් මිලදී ගන්නා දෙයක් වන අතර ඒවා සතුව එකිනෙකින් වෙනස්වන සුවිශේෂී ලක්ෂණ අල්පය. එමෙන්ම විශේෂඥ දැනුමද, විශේෂ පුහුණුවක්ද, සංසන්දනය සඳහා දන්ත වාර්තාද නැති ව හිස් කබල් හඳුනාගැනීම කළ නොහැක්කකි (පෙරේරා 1995).

කෙසේ වුවද, මේවා සාමාන්‍ය බුද්ධිය හෝ විද්‍යාත්මක හේතුඵල සබඳතාව මඟහැරුණු සුවිශේෂී අවස්ථාය. භීෂණයෙන් දිවි ගළවාගත්තවුන් සම්බන්ධයෙන් සළකා බලන කළ මෙවැනි සිද්ධි පාලනය වන්නේ ආවේග සහ විකල්ප ප්‍රේරණ මගිනි. එහෙයින් පොදු "යථාර්ථය", විකල්ප යථාර්ථයක් ගොඩනැඟීමට ඉවහල් වන කිසියම් දෙයක් පිළිබඳව ඇති ප්‍රබල විශ්වාසයක් සහ එවැන්නක අවශ්‍යතාව මගින් පරස්ථාපනය කෙරේ. මේ අවස්ථාවේදී නම්, ඒ කිසියම් දෙය වන්නේ ජනතාවට සිය ළබැඳියන් හා අනන්‍ය විය හැකි සරමක්, නෙරා ආ දතක් වැනි සංකේතයකි.

එවැනි සංකේතමය දර්ශන මගින් අතුරුදහන් වූවන්ගේ ඥාතීන් සැබෑ වශයෙන් මුහුණ දෙන බිහිසුණු හා ක්‍ෂතියට තුඩුදෙන අවිනිශ්චිතතාව දුරුකර ගැනීමට පිටිවහලක් සැපයේ. එම සංකේතානුසාරයෙන් කියැවෙන්නේ ඔවුන්ගේ ළබැඳියන් සැබවින්ම මිය ගොස් ඇති බවත් එහෙයින් අවශ්‍ය යාතුකර්ම සහ අවමඟුල් වතාවත් ඇරඹිය හැකි බවත්ය. මිය ගිය බව "තහවුරු" වූ අතුරුදහන් වූවෝ සිය මතු භවයන්හිදී මෙතරම් අවාසනාවන්ත නොවේත්වායි පතමින් ඔවුන් වෙත පින් පැමිණවිය හැකිවාක් මෙන්ම ඇතැම් විට

සොහොන් කොත් ඉදිකිරීමට ද පුළුවන. අවසානයේදී අතුරුදහන් වූවන්ගේ මළ සිරුරු හෝ අවම වශයෙන් සංකේතානුසාරයෙන් (තරමක් හෝ හිස් කබලක් වැනි) එසේ දැක්විය හැකි යමක් තමන්ගේ භාරයට ගන්නා වූ ඥාතීන්හට මළ සිරුරු නොමැති වීමෙහි දෝෂයෙන් අහිමි වූ ශෝක වීමේ අවස්ථාව උදා වෙයි. දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වයට නතුව දිවි ගළවා ගත්තවුන්ට හා අතුරුදහන් වූවන්ගේ ළඟැදියන්ට දීර්ඝ කාලීන වශයෙන් නිසැක වශයෙන්ම අවශ්‍ය වන්නේ එකී අත්දැකීම් මගින් ඇති කරන ලද පීඩනය සමනය කර ගැනීමේ මගකි. එහෙයින් එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ (එ.ජා.ප) ආධාරකරුවන්ගෙන්, හා මුද්‍රිත ජනමාධ්‍යවල ඇතැමුන්ගෙන් එල්ලවන විවේචන නොතකා මේ සමූහ මිනීවළවල් කැණීම තවත් එවැනි තැන් හමු නොවන තුරු හෝ නොමැරී සිටියවුන් කෙරෙන් කැණීම් අවශ්‍ය නොවන බව පළ වන තුරු ඉදිරියට යනු ඇත (පෙරේරා 1995). අතුරුදහන් වූවන්ගේ ඥාතීන්ගෙන් කිසිවෙක් කැණීම් ක්‍රියාවලිය විවේචනය කර නැත. ඔවුහු මළසිරුරක් හමුවන තෙක් තවමත් බලාපොරොත්තුවෙන් සිටිති.

මා යෝජනා කරන්නේ, සූරියකන්ද සිදුවීම් ඇතැම් පිරිසකට බොහෝ කාලයක් තිස්සේ අහිමිව තිබුණු, සිය නොනිමි සන්තාපය සමනය කරගැනීමේ හා සිය අනාගතය ගොඩනගා ගැනීමට අවශ්‍ය රාමුව තනා ගැනීමෙහි පළමු අදියර සාක්ෂාත් කර දුන් බවයි. තවත් අය එම අවස්ථාව තමාටද උදාවන තුරු බලා සිටින මුත් බොහෝ දෙනෙකු එය කිසිවිට නොලබනවා විය හැකිය. මෙනයින්, පොදුවේ ගත්කළ, හොල්මන් කතා බිහිවීම සහ භූතාවේෂ අත්දැකීම් යනු භීෂණයෙහි සහ අස්වාභාවික මෙන්ම ප්‍රචණ්ඩ ඝාතන පිළිබඳ ආඛ්‍යාන සමූහයක් ලෙස සැලකූ විට ඒවා ස්ථානගත කළ යුත්තේ ළතැවීමේ සාමාන්‍ය ක්‍රියාවලීන් ද, එසේම නීතිය හා සාමයද පූර්ණ වශයෙන් බිඳවැටුණු සන්දර්භයක්ද තුළය.

හොල්මන් කථා සහ මළවුන් සමග කතා කිරීම

භූතාත්ම අත්දැකීම් පිළිබඳ අඛ්‍යාන සිංහලයන්හට කොහෙත්ම අලුත් දෙයක් නොවේ. ඒවා සිංහල ජනයාගේ ජනප්‍රිය ශ්‍රැතියෙහි මෙන්ම භූත ඇදහිල්ලේ ද අවියෝජනීය කොටසක් වෙයි. ගොංමං වේලාවේ තනිපංගලමේ සිටින යුවතියන්හට වින කරන

යකෙකු වන කළු කුමාරයා ගැන පරම්පරා ගණනක් තිස්සේ යුවතියන්ට අනතුරු ඇඟවේ. ඊට සාදෘශ්‍ය වශයෙන් මෝහිනී යකින්නියගේ විෂම රූප ගැන පිරිමින්හට අවවාද කෙරේ. එවැනි අත්දැකීම්ද, ඒවා ගැන විවිධ ආඛ්‍යාන ද, දිෂ්ටි වැටුණු විටකදී කළ යුතු ගුරුකම් ද සිංහල යාතුකර්මීය කතිකාවේ එයි. තමා ජීවත්ව සිටියදී කරන ලද නරක ක්‍රියාවන්හි ඵලයක් ලෙස මිය ගිය ඥාතීන් ප්‍රේතයන් හෝ කුම්භාණ්ඩයන් ලෙස යළි උපදින බවත්, කර්මය, අකුසලය හා පුනරුත්පත්තිය පිළිබඳ සිංහල බෞද්ධ පරිපාටිය තුළ එම භූතාත්ම විශේෂ පහත් ජන්ම ලෙස නිර්වචනය වී ඇති බවත් පැවසේ. මේවාට ප්‍රතිපක්ෂව ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ ghosts යන අරුත් දෙන හොල්මන් සහ අවතාර යන යෙදුම් සාපේක්ෂ වශයෙන් නව යෙදුම් ලෙස පෙනේ.

යාතුකර්මීය හා ආගමික කතිකාව තුළ යක්ෂ, ප්‍රේත, කුම්භාණ්ඩ යන භූත විශේෂවලට සුවිශේෂී තාක්ෂණික ධ්වනිතාර්ථ ඇත්නම්, හොල්මන් හෝ අවතාර යන ඒවාට එවැන්නක් නැත. එක් මට්ටමකදී, මෙකී අවතාර මියගියවුන් යළි දෘශ්‍යමාන වීම පොදුවේ හැඳින්වීම සඳහා යාතුකර්ම හෝ ආගම පිළිබඳ විශේෂඥයන් නොවන අය විසින් ජනප්‍රිය වශයෙන් භාවිත කෙරෙන පද බව පෙනීයයි. තවත් තලයකදී මේ පද දෙකෙහි භාවිතය භූතාත්ම අතර සිංහල බෞද්ධයින් දකින ආකාරයේ ප්‍රවර්ගීකරණයක් නොදකින ජනප්‍රිය ක්‍රිස්තියානි ආගමේ එන හොල්මන් පිළිබඳ සංකල්පයෙන් ආභාසය ලබා ඇතැයි පෙනී යයි. මේ පද දෙකෙහි වර්තමාන භාවිතය විමසීමේදී, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළට ඒවා වද්දා ගැනුණේ කොහින්ද යන්නට නිරපේක්ෂව, හොල්මන් යනු වැඩිමනක් අවස්ථාවන්හිදී අස්වාභාවික හෝ හදිසි මරණයකට මුහුණ දුන්, ඥාතියෙකුගේ හෝ අසල්වැසියෙකුගේ අවකාශයේ සැරිසරණ දුක්බර ආත්මයක් ලෙස පොදුවේ සංජනනය කෙරේ. ජනප්‍රිය විශ්වාසයට අනුව හොල්මන් යනු බොහෝවිට අප්‍රියජනක පුද්ගලයන් මිය යාමෙන් මතු යළි පෙනී සිටීමයි. මේ අර්ථයෙන් සලකා බලන විට භීෂණයට සහ ප්‍රචණ්ඩ ඝාතනවලට ලක්ව මිය ගියවුන්ගේ ආත්ම හොල්මන් ලෙස පෙනී සිටිය හැකි බව පැහැදිලි වේ. හුදු මරණයම අතාත්වික, අධිතාත්වික හො බියජනක නම්, එවිට එම අත්දැකීම් ආඛ්‍යානගත කිරීමේ මාර්ගද එවැනිම ස්වරූපයක් ගැනීම වටහා ගත හැකිය.

මෙහිදී මාගේ අවධානයට පාත්‍රවන හොල්මන් කථාවල අඛ්‍යානමය රූපය සලකා බැලීමේදී විද්‍යමාන වන පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකි ව්‍යුහාත්මක ලක්ෂණ ඇති අතර ඒවා පහත දැක්වේ.

1. ඇතැම් ආඛ්‍යාන සිද්ධි පාදක වේ. එනම්, හොල්මන් සම්බන්ධ වනුයේ ප්‍රජාව හොඳින් දනනා එක් සුවිශේෂී සිද්ධියක් වටාය. (තරුණයකුගේ හිස ගසා දැමීම වැනි සිද්ධියක් උදාහරණයකි)

2. ඇතැම් ආඛ්‍යාන ප්‍රදේශ පාදක වේ. එනම්, ටයර් සෑ මත මිනී දැවුණු යම් ප්‍රදේශයක් වැනි ප්‍රචණ්ඩ සතන ක්‍රියා සිදු වූවා යැයි කියැවෙන ප්‍රදේශ පසුබිම් කරගනිමින් සිදු වේ යැයි කියනු ලබන අධි-ස්වභාවික සංසිද්ධි වේ.

3. තවත් සමහර ආඛ්‍යාන සිද්ධි පාදක මෙන්ම ප්‍රදේශ පාදක වේ.

4. ඇතැම් ඒවා පොදු ආඛ්‍යාන වන අතර ඒවා එම යුගයේ පවතින සමස්ත කඩාවැටීම ප්‍රතිබිම්භනය කරයි.

5. බොහෝ ආඛ්‍යාන මගින් අන්තර් සම්බන්ධිත ආඛ්‍යානමය අංග දෙකක් එක්තැන් කෙරෙයි. ප්‍රාථමික ආඛ්‍යානය මගින් කෙරෙන්නේ අස්වාභාවික සිදුවීම ඍජුව වාර්තා කිරීමයි. ද්විධිතික ආඛ්‍යානයක් මගින් එම අස්වාභාවික සංසිද්ධියට පසුබිම් වූ සමාජ දේශපාලන හා පෞද්ගලික සන්දර්භය පිළිබඳ කෙටි විමසුමක් ඉදිරිපත් කෙරේ. පොදුවේ සැලකූ විට, ද්විතියික ආඛ්‍යාන ප්‍රාථමික ආඛ්‍යානවලට පෙර ප්‍රකාශනවන බවත් එම ආඛ්‍යානයෙහි අපේක්ෂිත ශ්‍රාවකයන් අතර පිටස්තරයන් සිටින විට ඉදිරිපත් කෙරෙන්නක් බවත් පෙනී යයි.

මාගේ සමුච්චයෙහි එන පළමු ආඛ්‍යානයට අනුව, සුදුවතින් සැරසී අඳෝනා කියමින් මං මාවත් දිගේ රාත්‍රියේ දී ඇවිද යන ස්ත්‍රියකගේ රූපයක් බොහෝ දෙනා දැක ඇති බවට වාර්තා වෙයි. රාත්‍රියේදී තනිමග යන්නෙකුට ඈ හමුවුවහොත් ඈ මෙසේ

කියා නොපෙනී යන්නීය. "මම මගෙ පුතාල දෙන්න බලන්ඩ යනවා". ඇතැම් දිනවල මධ්‍යම රාත්‍රියේදී "අනේ මගේ පුතුන්" යැයි ලතෝනි දෙන ස්ත්‍රියකගේ හඬ වීදි දිගේ ඇසිණි (ඉරිදා ලංකාදීප, 1992 නොවැම්බර් 01).

ඉහත කථාව හා සම්බන්ධ ද්විතියික ආඛ්‍යානය එය සත්‍ය සිදුවීමක් තුළ සන්දර්භගත කරන්නට යත්න දරයි. අසල්වැසි පවුලක පුතුන් දෙදෙනාව දිනක් අත් අඩංගුවට ගනු ලැබූහ. ඔවුන්ව රඳවා සිටි ස්ථානයට ගිය ඔවුන්ගේ මව සිය පුතුන් නිදහස් කරන මෙන් එහි සිටි නිලධාරීන්ට කන්නලව් කළද, ඔවුන්ව ඒ වන විට ද මරා දමා තිබිණි. එදින මුළු දිනය පුරාම ඈ පොළොවේ හැපෙමින් ලතෝනි දෙමින් සිය පුතුන් ඝාතනය කළ හමුදාවට ශාප කළාය. සෑම දිනකම උදේ සිට රෑ වන තුරු වැලපුණු ඇගේ අඳෝනා කීම හෝ ශාප කිරීම නැවැත්වීමට නොහැකි තැන මිලිටරිය විසින් ඈ ද මරා දැමිණි (ඉරිදා ලංකාදීප, 1992 නොවැ. 01).

මාගේ සමුච්චයෙහි එන දෙවන ආඛ්‍යානයට අනුව "අම්මේ, අම්මේ" යැයි කියමින් රාත්‍රියේ වීදි සරන තරුණයෙකුගේ කවන්ධයක් ඇතැමුන් දැක ඇත. ඔහු පසුපසින් හොඳින් වැඩුණු වානරයෙක් ඇවිද ගියේය (ඉරිදා ලංකාදීප, 1992 නොවැ. 01). මෙම අඛ්‍යානයන්හි මෙන්ම ඉදිරියට හමුවන ඒවාහිද කෘත්‍යය ලෙස මා යෝජනා කරන්නේ ක්‍ෂතියට තුඩු දෙන මෑත අතීතයේ අත්දැකීම්වලට සමාන්තර අඛණ්ඩ අත්දැකීම් සමූහයක් ගොඩනැගීම බවයි. බලවත් පීඩාවට ලක් වූ පුද්ගලයින් සිය ළබැඳියන් සෙවීම එදා මෙන්ම අද ද භීෂණය පැතිර තිබුණු ප්‍රදේශවල සුලභ අත්දැකීමකි. මේ ආඛ්‍යානය ප්‍රජා විඥානයෙහි ඇති උන්මාදය පිළිබිඹු කරයි. අතීත අත්දැකීම් සිය ග්‍රහණයට නතු කරුනීමට ප්‍රජාව සමත් වන තුරු, එහි සාමූහික විඥානය පෙළන ලදුව හා සුව නොවී පවතිනු ඇත. සිහි කටයුතු තවත් කරුණක් නම්, මෙකී අවතාර දිස්වීමට හේතුව ලෙස සිය ප්‍රජාවෙහි පැවැති ප්‍රචණ්ඩ ඝාතන බව ද්විතියික ආඛ්‍යානවලදී ජනතාව අවධාරණය කරන බවයි. "නාඳුනන පිරිසක් විසින් ගෙල කපා මරා දමනු ලැබූ තරුණ ස්ත්‍රියකගේ අවතාරය ඈ පදිංචිව සිටි නිවසට පැමිණ දොර ජනෙල්වලට තට්ටු කරන්නී ඇගේ මව බුදුන් වඳින විට "අම්මේ" යැයි කියමින් ඈ අමතන්නීය. මව පන්සලේ සිල් සමාදන් වූ විටද මිය ගිය ස්ත්‍රියගේ හඬින් "අම්මේ" යැයි

කියනු ඇසේ (ඉරිදා ලංකාදීප, 1992 නොවැ. 01). සිය දියණිය නරක ආත්මයක ඉපිද නිවසේ හොල්මන් කරන්නේ ඇ භයානක හදිසි මරණයකට ගොදුරු වූ නිසා බව ඇගේ මවට හොඳින්ම ඒත්තු ගොස් ඇත. මිය ගිය සිය දියණිය වෙනුවෙන් ඇට ඉතාමත් අවශ්‍ය මොහොතේදී පින් පෙත් පැමිණවීම සඳහා දානයක් දීමට තරම් වත්කමක් නැතිවීම ගැන මව මැසිවිලි නගන්නීය. ප්‍රජාව මුහුණ දුන් රුදුරු අත්දැකීම් පිළිබඳ ස්මෘතිය සමනය කිරීම සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධ යාතුකර්ම ඉටුකරන මධ්‍යස්ථිත කාර්යභාරය ගැන ඉහත දැක්වූ ද්විතියික ආඛ්‍යානය උදාහරණයකි. මියගියවුන් මතු භවයන්හිදී විඳිනු ලබන පීඩාවන්ගෙන් මුදවාගැනීම පින් පැමිණවීම හරහා කළ හැකියැයි බොහෝ දෙනා සාම්ප්‍රදායිකව අදහති. ශෝකයට පත් පවුල්වල සාමාජිකයින්ගේ හෘද සාක්ෂියෙහි බර මදක් හො ලිහිල් කිරීමට දීර්ඝ කාලීන වශයෙන් රුකුල් දෙන මෙවැනි යාන්ත්‍රණ, තහවුරු වූ හදිසි මරණ හා ප්‍රචණ්ඩ ඝාතනවලට ලක්වූවන් විෂයෙහි වැඩි වශයෙන්ද අතුරුදහන් වූවන් විෂයෙහි ඊට මදක් අඩු වශයෙන්ද භාවිත කෙරෙන බව පෙනෙන්නට තිබේ.

මාගේ ඊළඟ ආඛ්‍යානයෙහි විස්තර කෙරෙන්නේ මුහුදේ දී හමුවන හොල්මන් කොට්ඨාසයක් පිළිබඳවය. මා මෙහිදී කඩිනමින් සඳහන් කිරීමට පෙලඹෙන දේ නම්, මා අසා ඇති පරිදි බොහෝ ශ්‍රී ලාංකික හොල්මන් ගොඩබිම ආශ්‍රිතව වෙසෙනන් වන හෙයින් හොල්මන් කථාවක් ලෙස මෙම ආඛ්‍යානය තරමක් අසාමාන්‍ය එකක් බවයි.

> වෙරළෙන් මදක් ඔබ්බෙහි වූ දියඹෙහි මනරම් ගල් පරයක් පිහිටා තිබේ. එහි මිනිසුන් හතර පස් දෙනෙකුට සැඟවී සිටිය හැකිය. දිනක් ඒ අසල මාළු බාමින් සිටි ධීවර පිරිසකට ඒ ගල්පරය මත්තෙන් භයානක ශබ්දයක් ඇසිණි. එවිට කළුපාට ජැකට්ටුවක් හා හිස් වැස්මක් පැලඳ ගල්පරය මත සිටින මනා දේහධාරී මිනිසකු හදිසියේ දිස්විය. එවිටම ඔහු මහා ශබ්දයක් නඟමින් මුහුදට පැන්නේය. මද වේලාවකට පසු ඔහු නැවත ගල මතට ගොඩවන අයුරු ධීවරයෝ බලා සිටියහ. එවිට එහි තවත් එවැනිම මිනිසෙක් මැවී සිටි අතර දෙදෙනාම එකවර දියට පැන්නෝය. පෙරළා ගොඩබිමට පැමිණි ධීවරයෝ තමා අල්ලා ගත් මත්ස්‍යයන්ගෙන් තැනූ

මාළු ව්‍යාංජනයක් පසුදින අනුභව කළෙන් තිදෙනෙකු වූ ධීවරයන් සියලු දෙනාම උණ විකාරයෙන් දොඩවන්නට පටන් ගත් අතර ඔවුන්ගේ මලපහ කළුපාට විය. තවත් ධීවරයන් රාත්‍රියේ අඳුර මැද ඔවුන් දෙසට යාත්‍රා කරන අමුත්තන් දැක ඇතත් ඔවුන් ඇමතීමට පෙර නොපෙනී ගොස් ඇත. (ඉරිදා ලංකාදීප, 1992 නොවැ.8)

ඉහත සිදුවීමට අදාළ ද්විතියික ආඛ්‍යානය මගින් කියැවෙන්නේ හමුදාවෙන් බේරීම සඳහා ඒ ගල්පරයේ සැඟවුණු තරුණයන් හතර දෙනකු හමුදා වෙඩි පහරට ලක්ව මුහුදට පැන්න හෝ වැටුණු බවය. ඔවුහු සියලු දෙනාම මිය ගියහ. අනෙක් අය ධීවරයන් සේ වෙස් වළාගෙන මුහුදේ සැඟවී සිටියෝ වූහ. මේ යුගයේ දී මළමිනී බොහෝ ගණනක් වෙරළට පාවී ආ බව කියැවේ. මේ ආඛ්‍යානය තුළ ඉතා වැදගත් තැනක් දී තිබෙන කළු වර්ණය, අද්‍යතන සිංහල සමාජයෙහි පවත්නා මරණය හා ශෝකවීම පිළිබඳ අදහස් හා බැඳෙයි. අනෙක් අතට කතාවේ විස්තර කෙරෙන සංකල්ප රූප මගින් ද නුදුරු යටගියාවේ අත්දැකීම් ඇඟවෙයි. හොල්මන් පෙනුණේ රාත්‍රියේදී ඔවුහු අඳුරු පැහැ ඇඳුම් ඇඳ සිටියහ. සිද්ධිය දුටු අය රෝගී වූයේ පසුදින රාත්‍රියේ දීය. ඒ රෝගීන්ගේ මලපහ ද අඳුරු පැහැවිය. එමෙන්ම වධාත්ම සාහසික ඝාතන සහ අතුරුදහන් වීම් සිදුවූයේ නුදුරු යටගියාවේ රාත්‍රී අඳුර තුළය. ඒ අර්ථයෙන් ගත් කළ උක්ත ආඛ්‍යානය යනු නුදුරු යටගියාව ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමකි. එහෙත් එහි ඊට වඩා දෙයක්ද ගැබ්ව තිබේ.

මෙහිදී මතුව එන තවත් කරුණක් නම් ඒ හොල්මන් මුහුදේ සැඟව මියගියවුන්ගේ යන්නයි. සාමාන්‍යයෙන් මිනිස්සු මුහුදේ නොසැඟවෙති. මුහුද යනු අන්තරාවෙහි, මරණයෙහි සහ ගුඪ බවෙහි ප්‍රභවයක් වන අතර එය මිනිසුන්ගේ පාලනයට පූර්ණ වශයෙන් නතු නොවන අවකාශයකි. සාගරය යනු මිනිසාට කිට්ටු වාස භූමියෙන් සහ සභ්‍යත්වයෙන් ඔබ්බෙහි වූ අවකාශයකි. එනයින් කෙනෙක් තම පාලනය සීමාසහිත වූ සහ සිය සමාජ වටපිටාවේ ආරක්ෂාවෙන් ඔබ්බෙහි වූ අවකාශයක රැකවරණය සොයනවාය යන හුදු ක්‍රියාවම එකී සභ්‍යත්වය තුළ හා සමාජ අවකාශය පුරා පැතිරී ඇති අන්තරාදායක ස්වභාවය පෙන්නුම් කරන ප්‍රබල සාධකයකි.

මේ ආඛ්‍යානය තවත් කරුණු අනාවරණය කරයි. තමන්ම අල්ලා ගත් මසුන් අනුභවයෙන් පසු මේ ධීවරයෝ තිදෙනා උග්‍ර රෝගී තත්ත්වයකට ගොදුරු වූහ. හොල්මනක්, යකෙක් හෝ වෙනත් එවැනි විත කරන ප්‍රාණියෙකු දුටුවිට සන්නියක් වැලඳීම සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් සිංහලයාගේ ගතියකි. දකුණු පළාතේ පිහිටි ගමක් වූ එහි ජීවත් වූවන්ගෙන් හොල්මන් සියසින් දුටු බොහෝ දෙනාට රෝග වැලඳෙන බව පෙනෙන්නට තිබිණි. සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් බලන විට මෙය බලාපොරොත්තු විය යුතුය. මා විශ්වාස කරන්නේ, කිසිවිටක වැඩිකල් රඳා නොපවතින මේ රෝගී තත්ත්වය යනු යුක්තිය ඉටු නොවූ දුක්බර අතීතය සංතුලනය කර ගැනීමට පුද්ගලයන්ට ඇති නොහැකියාව පිළිබඳ නිමිත්තකි. මෙකී සන්නි තත්ත්ව පෞද්ගලික වරදකාරී හැඟීමෙහි ප්‍රකාශනයක් ලෙස දැකීම ඊටත් වඩා වැදගත් බව මට හැඟේ. තමා ජීවත්ව සිටියදීම තම ප්‍රජාවේ අනෙකුන් නිකරුණේ මරා දැමීම නවතාලීමට ඔවුහු අසමත් වූහ.

සාහසික ලෙස ඝාතනය කෙරුණු සිය ප්‍රජාවේම සාමාජිකයන් වෙනුවෙන් නෛතික වශයෙන් හෝ ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් සාධාරණයක් ඉටු කිරීමට ඔවුන් අසමත් වූ බව ද මෙහිදී අවධාරණය කළ යුතුය. එහෙත් මේ ආඛ්‍යානයේ එන ධීවරයන් තිදෙනාට වැලඳුණු රෝගය ඉහත කී සාමාන්‍ය හේතු දැක්වීම අභිබවා සිටී. ඒ ඔවුන්ගේ රෝගයට හේතු වූයේ ඔවුන්ම අල්ලා ගෙන ආ මාළු අනුභව කිරීම මිස හුදෙක් හොල්මන් දැකීමම නොවේ. මෙහිදී අපගේ අවධානයට පත් විය යුත්තේ ද්විතියික ආඛ්‍යානයෙහි ආ මළ සිරුරු වෙරළට ගොඩ ගැසූ බව කෙරෙහිය. ධීවරයින් කෑවේ, ඇතැම් විට තම ප්‍රජාවේම සාමාජිකයන් වූ මිනිසුන්ගේ මළ සිරුරු මත යැපුණු මාළුන්ගේ මාංසයකි. මෙවන් ප්‍රජාවන්හි සමූහ විඥානයේ තිබුණා විය හැකි වක්‍ර මානුෂ මාංස භක්ෂක චර්යාව පිළිබඳ වූ පිළිකුල ඒ තුළින් කියැවේ. භීෂණ සමයේ දී මාළු වෙළෙඳපොළ මෙකී හේතුව නිසාම කඩා වැටී තිබුණු බවද, අනතුරුව පෝෂණ අවශ්‍යතාව, වෙනත් සාමූහික ප්‍රයත්න සහ සිංහලයන්ගේ විචක්ෂණභාවය මගින් එය යථා තත්ත්වයට පත් කෙරුණු බවත් සඳහන් කළ යුතුය.

හොල්මන් දැකීමට පරව එන දරුණු එහෙත් කෙටිකාලීන සන්නි පිළිබඳව වෙනත් ආඛ්‍යානවල ද පැහැදිලිව කියැවේ. ඒවායින් එකකට අනුව, එක් තරුණයෙකු, තමාගේ ඇඟට පැනීමට මෙන් පසුපස ගාත්වලින් හිටගෙන සිටි, ගිනි බෝල මෙන් ඇස් ද, රෞද්‍ර තියුණු දත් ද ඇති විශාල කළු පාට බල්ලකු දැකීමෙන් මාරාන්තික තිගැස්මකට ලක්විය (ඉරිදා ලංකාදීප, 1992 නොවැ. 22). කැපී පෙනෙන කරුණක් නම්, මේ හෝල්මන හෝ අවතාරය මිනිස් ස්වරූපයක් නොගත්ත ද, ඒ දිස්වූයේ දැවෙන ටයර් සෑ මත තරුණයන් සිව් දෙනෙකුගේ සිරුර පුළුස්සා දමා තිබූ ස්ථානයක දීය. අපට මෙහිදී නැවතත් පෙනී යන්නේ සැහැසි ඝාතන මගින් නිශ්චිත වශයෙන් සලකුණු කරන ලද අවකාශ හොල්මන් නිතර ගැවසෙන ස්ථාන බවට පත්ව ඇති බවයි. මේ සැකැස්මෙහි විශේෂිත කාර්යය නම්, සාහසික ඝාතන සිදු වූ අවකාශ ප්‍රජා විඥානයෙහි නොමැකී රඳවා තබා ගැනීමයි.

මීට සමානුරූපී වශයෙන් ඌව පළාතේ පිහිටි මහජන පුස්තකාලයක් හා රජයට අයත් නිවාඩු නිකේතනයක් ද, කොළඹට නුදුරු ගමක පිහිටි විදුලි බල මණ්ඩලයට අයත් ගොඩනැගිල්ලක් ද අධි-ස්වභාවික සංසිද්ධි සිදුවන අවකාශ ලෙසට පරිස්ථානීය ජනප්‍රිය කතිකාව තුළ හඳුනා ගැනේ. භෞතික ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා රැල්ල තරමක් සමනය වී, එවන් බොහෝ ස්ථාන යළි රාජකාරී සඳහා විවෘත වන්නට වූ විට, එම ගොඩනැගිලි තුළ තිබුණා යැයි කී හොල්මන් හා අධි-ස්වභාවික ක්‍රියාකාරකම් ගැන ජනයා මැසිවිලි කීහ. මහජන පුස්තකාලයට ගිය ශිෂ්‍යයන් කීවේ එහිදී තමා අත වූ පොත් උදුරා ඈතට විසිකළ අදෘශ්‍යමාන හස්තයක් වූ බවත් සන්ධ්‍යා කාලයේදී එහි ළතෝනි ඇසුණු බවත්ය. නිවාඩු නිකේතනයේ සේවකයන් ද පැමිණිලි කළේ රාත්‍රියේදී කෑ මොරදීම් ඇසුණු බවයි. විදුලි බල මණ්ඩලයට අයත් වූ ගොඩනැගිල්ලේ රාත්‍රී වැඩමුරය භාරව සිටි මුරකරුවා තව දුරටත් එහි සේවය කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කෙළේ එතුළින් නැගුණු ළතෝනි කත වැකීම හේතුවෙනි.

ප්‍රචණ්ඩත්වය හා භීෂණය පිළිබඳ පරිස්ථානීය ආඛ්‍යානවල දී මේ සියලු ස්ථාන වධාකාගාරය සහ ප්‍රචණ්ඩ ඝාතන සිදු වූ ස්ථාන ලෙස හඳුනාගෙන තිබිණි. මේ ආඛ්‍යානවලට අනුව මහජන පුස්තකාලය වධකාගාරයක් ලෙස භාවිතා කෙරුණු අතර නිවාඩු

නිකේතනය ඝාතක කල්ලිවල නේවාසිකාගාරයක් සහ වධකාගාරයක් ලෙස ප්‍රයෝජනයට ගෙන තිබුණි. විදුලි බල මණ්ඩල ගොඩනැගිල්ල යනු ප්‍රදේශයේ පිහිටි වඩාත්ම දරුණු වධකාගාරය විය. අදාළ ප්‍රජාවන්හි බොහෝ දෙනෙක් මේ ස්ථානවලදී හිංසනයට පත්ව මිය යන්නට ඇත. ඒ කිසිවක් සිදු නොවුණු අයුරින් ඒ ස්ථානවල සාමාන්‍ය කටයුතු ඇරඹීම පහසු නොවන්නට ඇත. මේ ස්ථාන තුනේම සාමාන්‍ය දෛනික කටයුතු ආරම්භ කෙරුණේ රජයේ වියදමින් සහ පොදුජන සහභාගීත්වයෙන් සිදු කෙරුණු පිරිත් සජ්ඣායනාවකින් පමණක් අනතුරුවය. නිරුක්තිවේදී ලෙස ගතහොත් පිරිත් යන්නෙන් අදහස් වන්නේ "ආරක්ෂාව"යි පිරිත් සජ්ඣායනාවකින් සාමාන්‍යයෙන් කෙරෙන්නේ ආරක්ෂාව සඳහා කැප කෙරුණු පිරිත් නූල් සහ පිරිත් පැන් සම්පාදනයයි. පිරිත් නූල් අතේ බැඳීමටත්, පිරිත් පැන් පානයට හෝ ආරක්ෂාව සඳහා නිවෙස් වටා ඉසීමටත් පුළුවන.

ගොම්බ්‍රිච් හා ඔබේසේකර පෙන්වා දී ඇති පරිදි පිරිතක් යනු සාමාන්‍යයෙන් පැවිදි හිමිවරු විසින් සජ්ඣායනා කෙරුණු පොදු උත්සවයකි (ගොම්බ්‍රිජ් හා ඔබේසේකර, 1988: 394). එහෙත් පිරිත් කෙසේ ක්‍රියා කළ යුතුද යන්න පිළිබඳව ඇති මහජන සංජානනය ඇතැම් විට ඊට වඩා වැදගත් වන්නට පුළුවන. ඒ පිළිබඳව ඇති එක් සංජානනයක් නම් (ගොම්බ්‍රිජ්ගේ හා ඔබේසේකරගේ දැක්මට අනුව වඩාත්ම ගතානුගතික මෙන්ම සංකීර්ණ ද වූ) පිරිත යනු "වින කරන ගෙනෙන ජීවින් බෞද්ධ සදාචාරය ඇදහීමට හරවා ගැනීමෙන් ඔවුන් විනා කිරීම නැවැත්වීම සඳහා කෙරෙන දේශනාය" (1988, 394). එහෙත් ඒ ගැනම ඇති තවත් සංජානනයක් නම් පිරිත් දේශනාවට සහභාගීවන්නන් විසින් ලබා ගන්නා වූ කුසල් දෙවියන්ට අනුමෝදන් කොට ඔවුන්ගෙන් පෙරළා ආරක්ෂාව ලබා ගැනීම යනුයි (1988, 394). මේ සන්දර්භය තුළ අස්වාභාවික හා සාහසික ඝාතන මගින් හා වද හිංසා පැමිණවීම මගින් "දූෂිත" මෙකී පොදු ස්ථාන "පවිත්‍ර" කිරීම සඳහා පිරිත් දේශනයක් තෝරා ගැනීම සිංහල බෞද්ධයන්ට ඉතා තාර්කික ක්‍රියාවකි. පිරිත් සජ්ඣායනාව හා ඒ ආශ්‍රිතව පැවැත්වුණු අනෙකුත් යාතු කර්ම මගින් බලාපොරොත්තු වූ ඵලය නම් මේ ස්ථානවලට ආශිර්වාද කිරීමත්, අමනුෂ්‍යයන් පලවා හැරීමත්, ඒවාහි සේවය කිරීමට නියමිත වුණ අයට ආරක්ෂාව සැලසීමත් හා මෙකී ස්ථානවලදී හිංසනයට

හා ඝාතනයට ගොදුරුවූවන්ට පිංපෙත් පැමිණවීමත්ය. මේ ස්ථාන සැහැසි වධ හිංසා පැමිණවීමට හා ඝාතන කටයුතු සඳහා භාවිත වූ ස්ථාන බවට හොල්මන් කථා මගින් සලකුණු කෙරුණු විට, ඒවා මගින් සැපයූ වැදගත් සාමාන්‍ය දෛනික සේවා ආරම්භ කළ හැකි වූයේ, අවශ්‍ය අවම යාතු කර්මීය පිළිවෙත් අනුගමනය කිරීමෙන් අනතුරුව පමණි. මෙම යාතු කර්ම හරහා සිදු කෙරුණු තවත් දෙයක් නම්, විශේෂයෙන්ම පෞද්ගලික වශයෙන් එවන් යාතු කර්ම පැවැත්වීමට තරම් ශක්තියක් නොතිබූ අයට හා පොදුවේ ප්‍රජාවට යම් දුරකට ක්ෂතිය විදදරා ගැනීමට හා සමනය කර ගැනීමට පසුබිමක් සලසා දීමය. මේ යාතු කර්ම සඳහා දායකත්වය රජය විසින් දැරීම මගින් මේ මරණවලින් සමහරක වගකීම භාරගැනීම පිළිබඳ ඉඟි කරන බවට මම යෝජනා කරමි. ඇතැම් පුද්ගලයෝ මා හට ලබාදුන් සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්හිදී මේ සම්බන්ධයෙන් ඍජුවම කීහ. ම විසින් මෙතෙක් සලකා බැලුණු සියලු ආඛ්‍යානයන්හි ප්‍රධාන ජවනිකා හිමිවූයේ භීෂණ සමයේ ඝාතනයට ලක් වූවන්ට හා ඔවුන්ගේ හොල්මන් විටින් විට මුණ ගැසුණු සාමාන්‍ය ගැමියන්ටය. එහෙත් එක්තරා සුවිශේෂී ආඛ්‍යාන වර්ගයක දී හොල්මන් හෝ අවතාර පෙනී සිටින්නේ ආරක්ෂක අංශ සාමාජිකයන් ඉදිරියේ පමණි. මාගේ සමුච්චයේ එන එවැනි ආඛ්‍යාන දෙකක් සලකා බලමු. (මෙහිදී මා වහා කීමට පෙලඹෙන දෙය නම් ආරක්ෂක අංශ සාමාජිකයන් ප්‍රජාවෙහි කොටස්කරුවන් නොවූ බවත්, භීෂණය හා ප්‍රචණ්ඩත්වය මුදා හළ ප්‍රධානතම ප්‍රභවය ඔවුන් වූ බවත්ය). එහි පළමු ආඛ්‍යානය ගෙතී ඇත්තේ රාත්‍රියේ වීදි දිගේ මුර සංචාරයෙහි යෙදුණ සෙබළ මුළක් වටාය. එය රාත්‍රියේ හත් වතාවක්ම ඔවුන්ට එරෙහි ගල් වරුසා එල්ල වූ නමුදු එකදු ගලක්වත් ඔවුන්ගේ වැදුණේ නැත. මේ ගල් ගැසීම ඇරඹුවේ එක් තරුණයකුගේ කඳින් වෙන් කළ හිස තිබුණ තැනදීය. අවසන් ගල් ප්‍රහාරය එල්ල වූයේ ඒ තරුණයා වාසය කළ නිවස ආසන්නයේ දීය. ආයුධ අතැතිව වුවද තැති ගත් සෙබළුන්හට කිසිඳු මිනිස් හතුරෙක් අවටින් සොයා ගැනීමට නොහැකිවිය. පසුදින උදේ වන විට පස් දෙනෙකුගෙන් යුතු වූ ඒ සෙබළ මුළෙහි තුන් දෙනෙක් උණ රෝගයෙන් පෙළෙන්නට වූහ (ඉරිදා ලංකාදීප, 1999 නොවැම්බර් 07).

ගල් ප්‍රහාරය එල්ල වූයේ මුර සංචාරයේ යෙදුණු බට පිරිස වෙතට වන අතර සාමාන්‍ය ගම් වැසියන්ට නොවීම අපගේ

අවධානයට යොමුවිය යුතුය. මා විශ්වාස කරන පරිදි මෙය නම් ප්‍රශ්නවලට මූලික වශයෙන් වගකිව යුත්තන් හඳුනා ගැනීමට ප්‍රජාව සතු හැකියාව සහ ඔවුන්ට දඬුවම් කිරීමට ඇති ප්‍රජා අභිලාෂය පිළිබඳ කදිම දර්ශකයකි. සෙබළුන් වෙත එල්ල වූ ගල් කිසිවිට ඔවුන්ගේ නොවැදුණුමුත් ඔවුන්ගේ තුවක්කු කිසිඳු ප්‍රයෝජනයක් නැති දේ බවට පත්විය. මා මෙය සලකන්නේ ප්‍රජාවට එරෙහිව සෙබළුන් හා ඝාතන කල්ලි මගින් දියත් කෙරුණු වනචාරී යුගයට එරෙහිව "නියම" යුක්තිය ගැන ප්‍රජාව සතු බලාපොරොත්තුව ඇඟවීමක් ලෙසිනි. ගල් ප්‍රහාරය යනු යුක්තිය සඳහා ඇති අවශ්‍යතාවෙහි පිළිඹිබුවක් මිස හුදු යුක්තිය නොවේ. මෙහිදී තුවක්කු ඵල රහිත බවට පත්වීම තුළ, බෞද්ධ කර්ම න්‍යායට අනුකූල ලෙසින් ඉඟි කරන දෙයක් නම්, නිසි කාලය පැමිණි විට අපරාධකරුවාට ආයුධවලින් කිසිඳු සරණක් නැති බවයි. භ්‍රාන්තියට පත්වීම හා පසුදින රෝගාතුර වීම හරහා ප්‍රජාව සෙබළුන්ගේ වරදකාරීත්වය නිර්මාණය කරන අතර එමගින් එය රාජ්‍යය වෙත ව්‍යාප්ත කෙරේ.

මෙම වර්ගයේ දෙවන ආඛ්‍යානයට අනුව, කඩාකප්පල්කාරී ක්‍රියා සම්බන්ධයෙන් අවශ්‍යව සිටි එක් තරුණයෙකු අත් අඩංගුවට ගත් හමුදා නිලධාරියෙක් ඔහුව ළඟම ඇති හමුදා කඳවුරේ රඳවා තැබීය. එදිනම රාත්‍රියේ අසල පිහිටි මාතර නගරයේ සිට පෙරළා එමින් සිටි නිලධාරියා එකී තරුණයාම දෑතින් හිස බඳාගෙන පාර අයිනේ හිටගෙන සිටිනවා දිටීය. ඔහු පැමිණි ජීප් රියේ සිටි වෙනත් කිසිවකු එවන්නක් නොදිටීය. ඔහු කඳවුරට පෙරළා පැමිණි විට දැනගත්තේ ඊට සුළු වේලාවකට පෙර පැන යන්නට තැත් කළ ඒ තරුණයා වෙඩි තබා ඝාතනය කෙරුණු බවයි. මේ ආඛ්‍යානය ගොඩනැගුණේ ඒ හමුදා නිලධාරියාගේ මුවින්ම යැයි සිතිය හැකි අතර මා එය සලකන්නේ ඒ නිලධාරියාගේ වරදකාරී හැඟීමෙන් පිරුණු මානසික ස්වභාවයේ පිළිඹුවක් ලෙසිනි. අත්අඩංගුවට ගැනුණු බොහෝ තරුණයින් පෙරළා නොපැමිණි අතර ඔවුහු ද සදාකාලිකව අතුරුදහන් වූ දහස් ගණනක් දෙනා අතරට පහසුවෙන්ම එක්වූහ. සිම්බාබ්වේ දේශය සම්බන්ධයෙන් පෙර කීවාක් මෙන් අතුරුදහන් වූවන්ගේ දෛවය සම්බන්ධයෙන් තමා වරදකරුවකුය වැනි හැඟීමකින් ඇතැම් හමුදා නිලධාරීන් හා සෙබළුන් නියතවම පෙළනු ඇත.

භීෂණයට පසු ශ්‍රී ලංකාවේ භූතාවේශයන් පිළිබඳ අත්දැකීම්: සිංහල භූත ඇදහිල්ල තුළ භූතාවේශයෙහි ව්‍යුහය හා ස්වභාවය

පෙර කී පරිදි භූතාවේශය පිළිබඳ අදහස් සහ අත්දැකීම් සිංහල භූත ඇදහිල්ලේ මෙන්ම වෙනස් වූ සවිඥානිකත්ව අවස්ථා පිළිබඳ තත්ත්වයන්හි ද අවියෝජනීය කොටසකි. මතු සාකච්ඡාවට පෙරවදනක් ලෙස භූතාත්ම ධූරාවලිය ගැන සිංහල භූත ඇදහිල්ලෙන් හා සිංහලයින් සංජානනය කරන පරිදි භූතාවේශ පිළිබඳ සමස්ත අදහසෙහි අනුසාරයෙන් ඇතැම් මූලධර්මීය පැහැදිලි කිරීම් කිහිපයක් කිරීමට මම අදහස් කරමි. ඉතා නිවැරදිව, වෝල්ටර් ස්කොට් යෝජනා කරන්නේ සිංහලයාගේ ශරීරයට අදාළත්වයක් ඇති කිරීමට නම් භූතාවේශය පිළිබඳ ව්‍යංගාර්ථය තව දුරටත් විශේෂණය කළ යුතු බවයි.

> සිංහල ශරීරය විසින් ඇණවුම් කරනු ලබන අවකාශීය ජීවි ස්වරූපය පිළිබඳ සංකල්පනය කිතුනු හෝ මනෝ විශ්ලේෂණ කතිකාවේ එන භූතාවේශ ශරීරය තුළට සමග්‍රහණය කළ නොහේ. සිංහල සිරුර යනු ශක්තීන්ගෙන් සැදුම්ලත් ජීවි ස්වරූපයක් වන අතර එය නිවුණුබව පිළිබඳ සදාචාරයක් මගින් සාමාන්‍යකරණය කෙරී ඇත. එය බාහිර භෞතිකත්වය ඉඳුරා වෙනස්වන අභ්‍යන්තර තත්ත්වයක් මගින් එකිනෙකහි වෙනස අඟවනවා වෙනුවට ස්තර හා ධාරා මඟින් ක්‍රමානුකූලව යාමනය කරන ලද්දකි. එවන් ශරීරයක් සම්බන්ධයෙන් අවධානම ඇත්තේ "නිවසක" හෝ "පන්සලක" හිමිකරුවා ඉන් ඉවතට ඇද දමා වෙනකෙක් එහි පරස්ථාපනය විය හැකි බවට නොව, එහෙත් එකී අනෙකුත් ශක්තීන් සමග සම්බන්ධ වීමෙන් එහි පදාර්ථය ප්‍රතිස්ථාපනය වීම සම්බන්ධයෙනි. අහිතකාමීත්වය හා හිතකාමීත්වය එවැනි ශක්තීන් දෙකකි (ස්කොට් 1994: 58).

මේ අනුසාරයෙන් සිහි තබාගත යුතු දෙයක් නම් මේ සාකච්ඡාව පුරා භූතාවේශය පිළිබඳ සංකල්පය භාවිතා කරන්නේ හා වටහා ගැනෙන්නේ ඉහත විග්‍රහයේ පරිදි බවය. අනෙක් අතට බලය, අධිකාරීත්වය, දැනුම, යහගුණය ආදියෙන් සැලකුවහොත්

අනෙක් සියලුම ජීවීන් බුදුන් වහන්සේට යටත් බව සැලකේ. එහෙයින් මේ ධූරාවලියේ ඉහළම ස්ථානය බුදුන් වහන්සේ සඳහා වේ. බුදුන්ට පහළින් දෙවිවරු සිටිත්. සිංහල බෞද්ධයාගේ දේව සභාව තරමක් පුළුල් වන අතර මම මෙහිදී ඒ පිළිබඳ විස්තරයක් කිරීමට නොහැකිමි. දේව මණ්ඩලයට පහළ ස්තරය මනුෂ්‍යයින් සඳහා වේ. වින කරන ජීවීන් සියලු දෙනා සිටින්නේ මිනිසුන්ට පහළ ස්තරවලය. මේ අමනුෂ්‍ය මණ්ඩලයේ ඉහළින්ම සිටින්නේ යක්කු වෙති. ස්කොට් නිරීක්ෂණය කර ඇති පරිදි "යක්කු යක්කු වන්නේ ඔවුන් සතු ආවේණික දුෂ්ට" ගති නිසා නොව ඔවුන් රැස්කර ගෙන සිටින අකුසල් හේතුවෙනි. අහේතුකව වින කිරීම යකුන්ගේ ස්වභාවය වන අතර එසේ දුෂ්ට ක්‍රියා කිරීම මගින් ඔවුහු තව තවත් අකුසල් රැස්කර ගනිති (ස්කොට් 1994: 21). යකුන්ට පහළ ස්තරය ප්‍රේතයන්-ගෙන් සැදුණේ වෙයි. ප්‍රේතයන් වන්නේ අතෘප්තියට පත් මළගිය ඥාතීන් වන අතර ඔවුන්ගේ කාර්යය නම් ජීවත්ව සිටින්නවුන් හට විවිධ දෝෂ ඇති කිරීමයි. දෙවියන් හා යක්කු මෙන්ම ප්‍රේතයන් ද වර්ග කිහිපයකි.

සිංහලයාගේ සංජානනයට අනුව හුදු ආවේශ වීම පිළිතුරු සෙවිය යුතු ප්‍රශ්නයක් ලෙස නොසැලකේ. මේ තත්ත්වය භූතාවේශ පිළිබඳව ලියැවී ඇති අනෙකුත් මානව විද්‍යාත්මක සාහිත්‍යයෙන් මදක් වෙනස් වේ. උතුරු සුඩානයේ සාර් අභිවාදනය පිළිබඳව අධ්‍යයන කළ බොඩ්ඩිගේ විස්තරයට අනුව සාර් බලපෑමට නතුවීම, එනම් වෙනත් භූතාත්මයක් විසින් අත්පත් කර ගැනීම හා ආවේශ වීම යනු උපද්‍රවයක් වන අතර එය රෝගී තත්ත්වයක් යැයි සැළකෙන බව උදාහරණයක් ලෙස දැක්විය හැකිය (බොඩ්ඩි 1989: 133). සිංහලයා සම්බන්ධයෙන් නම් ආවේශය රෝගයක් ද නැද්ද යන්න තීරණය කෙරෙන්නේ එසේ වැහුණු ප්‍රාණියෙක්ගේ මට්ටම අනුවය. යක්කු මෙන්ම මියගිය ඥාතීන් ද කෙනෙකුට ආවේශවීමට හැකි බව සිංහලයාගේ අදහසයි. ඔවුන්ට අනුව දෙවියන්ට ද මිනිසුන්ට ආරූඪ විය හැකිය.

සිංහලයාට අනුව යක්කු "වැසෙති" මේ තත්ත්වයට ඔවුහු "දිෂ්ටියක් වැටිලා" හෝ "දිෂ්ටියක් ලැබිලා" හෝ "දිෂ්ටියක් වැහිලා" යැයි කියති. එහෙත් ආවේශ වූයේ දෙවියෙකු නම් එය "දෙවියන් "ආරූඪ" වීමකි. එමෙන්ම ඔවුහු මේ තත්ත්වයම ඇඟවීම සඳහා "දිෂ්ටිය" හෙවත් "බැල්ම" යන්න ද භාවිත කරති.

සිංහල විශ්වය තුළ යකුන් ක්‍රියාත්මක වන ප්‍රධානතම මාර්ගය නම් දිෂ්ටි වීමයි. යක්කු මෙන්ම දෙවියෝ ද සිය "බැල්මෙන්" මිනිසුන්ගේ ජීවිතවලට බලපෑම් කරති. මෙය සිංහලයා ඇස කේන්ද්‍රීය කරගත් "*බැල්ම හෙළනවා*" යන සංකල්පය හරහා විස්තර කරයි. යක්‍ෂ දිෂ්ටිය තේරුම් ගැනීමට ඇති හොඳම ක්‍රමය ලෙස ස්කොට් යෝජනා කරන්නේ එය 'යකුන්ගේ දුෂ්ට ශක්තිය' හෝ යක්‍ෂ අක්ෂියෙහි ඇති වින කටින සාරය ලෙස සැලකීම මගින් බවයි (ස්කොට් 1994: 48).

යකෙක් කිසිවකු මත සිය බැල්ම හෙළයි නම් හා ඔහුගේ සිරුර තුළට එම යකාගේ දිෂ්ටිය ඇතුළු වුණි නම්, ඔහුට යකෙක් වැසුණු බවට පොදුවේ පිළිගැනේ. යකුන් වැනි වින කළ හැකි අමනුෂ්‍යයන් වැසීම අනර්ථයක් ලෙස සැළකෙන අතර එවැනි අවස්ථාවක දී ගත යුතු ප්‍රතිකර්ම ද ඇත. කෙනෙකු මත වැටෙන නරක බැල්මක් මකා දැමීමට, පලවා හැරීමට කෙරෙන යාතු කර්මය *යක් තොවිලයයි.* කැප කළ යුතු බිලි හා නැටිය යුතු තොවිලේ ස්වභාවය වැහෙන යකා අනුව වෙනස් වේ.

සෑම දිෂ්ටියක්ම හදි කරන බලයක් නොවේ; දෙවියෝ ද දිෂ්ටි වෙති. දේව දිෂ්ටිය ලෙස හැඳින්වෙන මෙමගින් දේව බැල්මෙහි ඇති ප්‍රතිලාභ ගෙනෙන සාරය හෝ ශක්තිය ඇඟවෙයි. දේව දිෂ්ටියට ලක්වීම රෝගාතුර වීමක් හෝ අයහපතක් ලෙස කිසිසේත් නොසැළකෙන අතර එය බලයෙහි හා රෝග සුව කිරීමේ ශක්තියෙහි ප්‍රභවයකි. දේව දිෂ්ටිවීම සාමාන්‍යයෙන් එක්තරා විශේෂ කාලයක දී හෝ නිරන්තර කාල ප්‍රාන්තරවලින් පසුව සිදුවිය හැකිය. එසේ දේව බැල්මක් හෝ දේව වරමක් ලැබුණු පුද්ගලයන්ට දෙවියන්ගේ නියෝජිතයා වශයෙන් හිඳිමින් ප්‍රජාවට යහපත සිද්ධ කළ හැකිය. එසේ කෙරෙන සත්ක්‍රියා අදාළ දෙවියන්ගේ ගුණාර්ථයක් ලෙස සැලකේ.

අනෙක් අතට දෙවියෙකු ද, යකෙකු ද යන්න අපැහැදිලි ආත්ම විසින් හෙළනු ලබන දිෂ්ටිය ද රෝගාතුර වීමකැ'යි නොසැලකෙයි. ඒ දිෂ්ටි හුදු අනර්ථකාරී ලෙස පමණක් නොව බලවත් ලෙස ද පිළිගැනේ. කෙසේ වෙතත් එම බලය හොඳ මෙන්ම නරක කිරීම සඳහා ද භාවිතා කළ හැකිය. උදාහරණයක් ලෙස සිද්ධ සූනියම් යනු දෙවියෙකු මෙන්ම යකෙකුගේ ද ලක්‍ෂණ පෙන්නුම්

කරන්නෙකි. ඔහුව හැඳින්වීමට එම පද දෙකම යෙදෙන අතර ජනයා යහපත මෙන්ම අයහපත කැඳවීම සඳහා ඔහුගේ මැදිහත්වීම පතති. එනයින් සූනියම් වරමක් ලැබීම රෝගාතුර වීමක් නොවේ. මීට සාම්‍ය වශයෙන් කාලි යනු යකින්නක ලෙස සැලකුණ ද සිංහල බෞද්ධ මතයට අනුව අද බුදුන් වහන්සේගේ පෞද්ගලික මැදිහත්වීමෙන් අනර්ථකාරී හා විනාශකාරී ක්‍රියාවන්ගෙන් මුදවා ගත්තියකි (ඔබේසේකර 1991: 98-106). එහෙයින් ඇගේ බැල්මද සමනය කළ යුතු එකකැයි නොසැලකේ.

මේ සාකච්ඡාවේ දී සිදුකළ යුතු යැයි මවිසින් යෝජනා කෙරෙන්නේ භූතාවේශ හා බැල්ම වැටීම වැනි පාරම්පරික අත්දැකීම් හා ඒ ආශ්‍රිත ආඛ්‍යාන පොදුවේ භීෂණ සන්දර්භය තුළත් වඩාත් සුවිශේෂී ලෙස පාශ්චාත් භීෂණ සමාජ යථාර්ථය තුළ දූක සමනය කර ගැනීමත් පිළිබඳ සන්දර්භය තුළ ස්ථාන කළ යුතුය යන්නයි. මේ සම්බන්ධයෙන් මම නිදසුන් දෙකක් ගෙන හැර පාමි: ඉන් පළමුවැන්න කෙටි පුවත්පත් වාර්තාවකි; දෙවැන්න, මවිසින් 1993 සැප්තැම්බර් මාසයේ සමුච්චගත කෙරුණු, වයඹ පළාතේ වූ සිදුවීමක විස්තරයකි. මේ හා සමාන තවත් බොහෝ සිදුවීම් ලංකාවේ බොහෝ ප්‍රදේශවලින් වාර්තා වී ඇති අතර ඒවා භීෂණය පිළිබඳ ජනප්‍රිය කතිකාවේ අංගයක් බවට පත්ව ඇත.

මේ සාකච්ඡාවේ පළමු නිදසුන අයත් වන්නේ පළමු ගණයේ ආවේශවීම් ගොන්නටය. අදාළ ආඛ්‍යානය මගින් කියැවුණේ අතුරුදහන් වූවෙකුගේ ආත්මය ඔහුගේ සහෝදරියට ආවේශ වී ඇති බවය. තාක්ෂණික අර්ථයෙන් සලකතොත්, සහෝදරියට දිෂ්ටි විය හැක්කේ සහෝදරයා මිය ගොස් සිටියේ නම් පමණි. මේ ආඛ්‍යානයට අනුව, කට්ටඩියෙක් ඈ වෙනුවෙන් යාතු කර්මයක් කළ විට අතුරුදහන් වූ සිය සහෝදරයාගේ කඩ හඬින් කතා කරමින් ඈ කීවේ ඔහුට වධ දී මරා දමන ලද බවය. අතුරුදහන් වූ පුද්ගලයා පිළිබඳව ඇති කැලඹිල්ල යම් දුරකට සමනය කර ගැනීමට රුකුල් දෙන යාන්ත්‍රණයක් නිමැවීමට උදව් දීම හරහා උක්ත ආඛ්‍යාන ස්වරූපය වැදගත් නිර්මිතයක් බවට පත්වෙයි.

මේ ආඛ්‍යානය හරහා අතුරුදහන් වූ සොහොයුරන්ගේ නොදත් ඉරණම දත් දෙයක් බවට හැරේ. භීෂණ සමය පසුකර ජීවත් වන්නවුන්ගේ ජීවිත සහ අනාගතය යළි ගොඩනැගීමේ

ක්‍රියාවලියෙහි මූලික කොන්දේසියක් නම් ඉහත නිර්මිත ආකාරයේ මානසික තත්ත්වයක් ඇති කිරීමයි. එක් අර්ථයකින් සලකා බැලීමේ දී ඉහත ආඛ්‍යානය හා මළවුන් කැඳවන්නන්ගෙන් අතුරුදහන් වූවන් ගැන විමසීම ව්‍යුහමය වශයෙන් සාම්‍යතා දක්වයි. මළවුන් විදැරීමෙන් සාමාන්‍යයෙන් ලැබෙන අවවාදය නම් අතුරුදහන් වූ අය මිය ගොස් ඇති බවත් ඔහුගේ මතු ආත්මයේ යහපත පතා ඇතැම් යාතු කර්ම ඉෂ්ට සිද්ධ කළ යුතු බවත්ය. ඔවුන්ගේ ඉරණම දැනගත් විට හා ඔවුන් වෙනුවෙන් ඇතැම් යාතු කර්ම පැවැත් වූ විට, පෞද්ගලික සමන ක්‍රියාවලියේ එක් වැදගත් අවශ්‍යතාවක් සම්පූර්ණ වනු ඇත.

අභිමි කළ යුක්තිය හා භූතාවේශ : සුමනපාලගේ හා ඔහුගේ දියණිය පිළිබඳ විත්තිය

සුමනපාල වයඹ පළාතේ පිරිසරබද ගමක ජීවත් වන්නෙකි. පුතුන් දෙදෙනෙක් හා දූවරුන් දෙදෙනෙක් වශයෙන් සිව් දෙනෙකු වූ ඔහුගේ දරුවන්ගෙන් තිදෙනක් හා ඔහුගේ අඹුව ද රජයේ ඝාතන කල්ලි විසින් 1989 දී මරා දමනු ලැබීය. භෞතික ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා රැල්ල මදක් තුනී වෙත්ම සුමනපාලට දිෂ්ටි වැටෙන්නට පටන් ගත්තේය. ඔහු පවසන පරිදි ඔහුට දෙවිවරු හය දෙනෙකුගේ බැල්ම වැටී ඇත: ඒ සූනියම් දෙවි, රත්න කළුකම්බිලි, වඳුරු කාලි, සොහොන් කාලි, රීරි කාලි හා භද්‍ර කාලි යන දෙවිවරුය. පළමු දෙදෙන හැරුණු විට අනෙක් සියලුම දෙවිවරුන් කාලි මෑණියන්ගේ විවිධ ස්වරූප වේ. ඝාතනයට ලක් නොවූ ඔහුගේ වැඩිමහල් දියණියට පත්තිනි දේවියගේ බැල්ම වැටුණාය. මේ බැල්ම වැටීම් තේරුම් ගැනීමට නම්, ඒ අමානුෂික ඝාතන සිදු වූ ආකාරය ද, බැල්ම වැටීම්වල ව්‍යුහය ද එමෙන්ම ඒවා විග්‍රහ කරමින් පැන නැගුණු විවිධ ආඛ්‍යාන ධාරා ද සාමූහික අදහස් පොකුරක් ලෙස සලකා අධ්‍යයනයට පාත්‍ර කළ යුතුය.

සුමනපාල හා අනෙකුත් ගැමියන් පවසන පරිදි මෙකී සමූල ඝාතනයට හේතුව නම් ඔහු ජ.වි.පෙහි ක්‍රියාකාරකම් හා සම්බන්ධ බවට තිබුණු සැකයයි. සුමනපාල කීවේ ඔහු ජ.වි.පෙ සමග කිසිඳු සබඳතාවක් නොපැවැත් වූවද, එම ගමෙහිම ඔහුට අයත්ව තිබූ කුඩා කඩය අසල ප්‍රචාරක දැන්වීම් අලවන ලෙස විමුක්ති ව්‍යාපාරය ඔහුට අණ කර තිබූ බවයි. හැම දිනකම උදයේ පොලීසිය

පැමිණ ප්‍රචාරක දැන්වීම් ගළවා දැමූ නමුත් සෑම දිනකම ජ.වි.පෙ. ඔහුට තවත් දැන්වීම් මිටියක් ලබා දුන්නේ අනිවාර්යයෙන්ම ඒවා අලවනු යන නියෝගය ද සමගිනි. ඒ යුගයේ බොහෝ දෙනකු මෙන් සුමනපාල ද එවක පැවති බැරෑරුම් තත්ත්වයේ ගොදුරක්ව සිටියේය. ඔහුට ජ.වි.පෙ අණ නොතකා සිටීමට නොහැකි වූවා මෙන්ම පොලීසියෙන් ද බේරී සිටීමට සිදුවිය. මේ අන්ත දෙකෙන් කුමන අන්තයකට වැටුණ ද, රාජ්‍ය විරෝධී ව්‍යාපාරය මෙන්ම රජයේ මර්දන ව්‍යාපාරය ද හිණිපෙත්තටම නැග තිබුණු ඒ අවධියේ දී ඔහුට මුහුණ පාන්නට සිදුවනු ඇති ප්‍රතිවිපාක මරණය නොවේ නම් අවම වශයෙන් අති බිහිසුණු ඒවා විය. පාලක එක්සත් ජාතික පක්ෂයේ දේශපාලඥයන්ට මෙන්ම පොලීසිය සමඟ සම්බන්ධකම් පෑ ප්‍රදේශයේ එක්තරා වැඩිහිටියෙකු හමුවී ඔහු සිය දුක් ගැනවිල්ල කියා සිටියේය. ඒ වැඩිහිටියා කළේ, ප්‍රදේශයේ ස්ථානගතව තිබූ හමුදා බණ්ඩයක පහළ නිලධාරියකු අමතා උපදෙස් පැතීමයි. ඔහුට ලැබුණු පිළිතුර මෙවැනි එකකි. "අපිට ඔයාගෙ ප්‍රශ්නය තේරෙනවා ඔයාව අත් අඩංගුවට ගන්න අපිට තොරතුරක්වත්, නියෝගයක්වත් ලැබිලා නෑ. ඒත් දැන් පොලීසියට යන්න එපා. ඒ.එස්.පී. (සහකාර පොලිස් අධිකාරී) මහත්තයාගේ නීතිය මේ දවස්වල හරිම දරුණුයි. ඔයා ගිහිල්ලා එතන දුක කිව්වත් ඔයාව මරලා පුච්චලා දායි. ඒකට ඔයා වැරදිද නැද්ද කියන එක වැඩක් නෑ. කොහොම හරි කලබල ටිකක් අඩු වෙනකම් බේරිලා ඉන්ඩ බලන්න".

සුමනපාලගේ ජීවිතය බේරුණේ ඒ උපදෙස් හේතුවෙනි. එදින පටන් ඔහු රාත්‍රියට නිදා ගත්තේ ගමෙන් පිට තිබූ ලඳු කැලෑවෙන් වට වූ උස් ගල් තලාවක් උඩය. ඔහුගේ පවුලේ සියලු දෙනා ඝාතනය කරනු ලැබූ රාත්‍රියේ ඔහු නිදා සිටියේ ද මේ ස්ථානයේම වූ අතර ඔහුගේ වැඩිමහල් දියණියගේ දිවි ගැළවුණේ එදින ඝන අඳුර පැවතීම නිසා, ඇ නිවසට ඇරලීම අනාරක්ෂිත වූයෙන් ඇට වෙනත් නිවසක නවාතැන් ගන්නට සැලැස් වූ නිසාය. මේ සැහැසි ඝාතනය වූ විගස සුමනපාල පොලීසියට භාර වූයෙන්, පර්යේෂණ කොට ඔහු ජ.වි.පෙ. සමඟ සබඳතාවක් නැතැයි අනාවරණය වූයෙන් මාස තුනකට අනතුරුව ඔහුව නිදහස් කෙරිණි. භීෂණ සමය පුරා සුමනපාලගේ ගම් වැසියන් හයදෙනෙකු, හමුදාවෙන්, පොලීසියෙන් හෝ "නාඳුනන තුවක්කුකරුවන්" අතින් මැරුම් කෑ අතර තවත් එකොළොස් දෙනෙක් අතුරුදහන් වූහ.

ඝාතකයන් රජයේ නියෝජිතයන් යැයි චෝදනා කිරීමට සුමනපාල නොපෙලඹුණත්, තමාට හෝ තම පවුලට ජ.වි.පෙන් අනතුරක් සිදු නොවුණැයි ඔහු කියන්නේ "මා ඔවුන් කී හැමදේම කළ" නිසා බව පවසමිනි. සාමාන්‍ය කථාබහේ දී පෙනෙන්නට ඇත්තේ ඔහු හා ඔහුගේ දියණියත් සිය පවුලම අහිමි වීම පිළිබඳ අත්‍යන්ත පීඩාවෙන් මිදී ඇති බවය. එහෙත් එවැනි මානසික තත්ත්වයක් යනු කිසිසේත්ම ඓහික, නෛතික හා සමාජ සුභසාධන වැඩපිළිවෙළක ඵලයක් නොවන බව පෙනී යන්නේ රජයේ නියෝජිතයන් විසින් සිදු කරනු ලැබූ සැහැසි ක්‍රියාවන්හි භාරධූරත්වය හා ප්‍රමාණයට එරෙහිව පසුකාලීන සාධනීය මැදිහත්වීම්වල තිබූ වූල බව සලකා බැලීමේදීය. සුමනපාලගේ විනාශ වූ නිවස අලුත්වැඩියා කිරීම සඳහා රුපියල් විස් එක්දාහක් වැය වනු ඇතැයි රජය ඇස්තමේන්තු කර ඇත. එම අනුමත මුදලින් රුපියල් දාහතර දාහක් මේ වන විට රුපියල් දෙදහස හා හාරදහස වශයෙන් වූ වාරික කිහිපයක් මගින් ඔහුට ලබා දී තිබේ. එහෙත් ඔවුන්ගේ බිඳුණු ජීවිත ගොඩනැගීම, නිවස ගොඩනැගීම මෙන්ම භාරධූර කාර්යයකි. ඔහුට ලැබී ඇති මූල්‍යමය වන්දි කොහෙත්ම ප්‍රමාණවත් නැත. ලැබීමට නියමිත මුදල වැය කළ යුත්තේ වහලය තැනීමට පමණක් වුවත්, ඔවුන්ගේ ජීවත මෙන්ම, නිවස ද පවතින්නේ සම්පූර්ණ වීමට බොහෝ දුරක් මෙපිටිනි.

කෙසේ වෙතත් අහිමි වූ ජීවිත හතර වෙනුවෙන් කිසිම වන්දි ගෙවීමක් කෙරී නැත. එවන් වන්දි ගෙවීමක් සඳහා ඇතැම් පූර්ව කොන්දේසි සැපිරිය යුතු අතර ඒවාට, මරණ පරීක්ෂකගේ වාර්තාවක්, මහේස්ත්‍රාත් වාර්තාවක් හා මරණය සිදු වූ ආකාරය විස්තර කරන පොලිස් වාර්තාවක් ආදිය ඇතුළත්ය. වන්දි ලබාගත් සැවොම අත පොලිස් වාර්තාවක් වූ අතර එහි කියැවුණේ "නාඳුනන පුද්ගලයන් වෙඩි තබා මරා සිරුරුවලට ගිනි තබා ඇත" වැනි ප්‍රකාශකයකි. මූලිකව පෙනී යන දෙය නම් වන්දි ලැබුණේ ඉතා සීමිත පිරිසකට බවය. බොහෝ විට ඔවුන් හිංසනයට පත්ව සිටියේ රජයේ හෝ එ.ජා.ප. නියෝජිතයන් අතින් නොව ජ.වි.පෙ. අතිනි.[6]

සුමනපාලගේ දුවට අනුව නම්, ඔවුන්ට වන්දි නොගෙවීමට හේතුව මූලික පොලිස් පැමිණිල්ලෙහි වූ දෝෂයකිः

කුමක් සිදුවී ඇත්දැයි පොලීසිය මගේ පියාගෙන් විමසූ විට තැති ගෙන සිටි ඔහු කීවේ ඔහු එය නොදන්නා බවයි. ඔහු පසුදා උදයේ නිවසට යන විට මුළු ප්‍රදේශයම ගිනි තබා විනාශ කර තිබූ බව ඔහු කීය. එවිට පොලීසිය දුන් වාර්තාවට අනුව මරණය සිදු වී ඇත්තේ පිළිස්සීමෙනි. ඒ වාර්තාව මා කාර්යාලයට (සමාජ සේවා හා පුනරුත්ථාපන දෙපාර්තමේන්තුවේ) දුන් විට එහි නිලධාරියෙක් කීවේ මුළු පවුලම නිවසට ගිනි තබාගෙන සිය දිවි නසාගන්නට ඇති බවය. ඉන්පසු මම එය හඹා නොගියෙමි. වන්දි ලැබුණ ද අපට මිය ගිය අය වෙනුවෙන් ලැබෙන මුදල් වැයකර සතුටින් සිටීමට බැරිය. එහෙත් ඒ මුදල් අපට ලැබුණි නම් සාංඝික දානයක් පිරිනමා ඔවුන්ගේ ඊළඟ ආත්ම භාවයක දී මෙවන් ඉරණමක් අත් නොවනු පිණිස පිං පැමිණවීමට හැකිවන්නට ඉඩතිබිණි.

පැවති මේ කනගාටුදායක තත්ත්වය නිසා, මියගියවුන්ගේ අකුසල් තුනී කිරීමට ඕනෑම බෞද්ධයක් කළ යුතු අවමය වන ගමේ පන්සලේ හිමියන්ට දානයක් පිරිනැමීමට සුමනපාල අසමත් විය. සමස්ත දුක සමනය කරනු වස් මෙය වැදගත් පියවරකි. සුමනපාල හා ඔහුගේ දියණිය මුහුණ දුන් ශෝචනීය අතීතය මගින් ගෙන ආ ක්ෂතිය සමනයෙහි හෝ ඔවුන්ගේ ජීවිත ප්‍රතිසංවිධානයෙහි හා යළි ගොඩනැගීම සඳහා දායක වීම සම්බන්ධයෙන් රජය පූර්ණ වශයෙන්ම පාහේ අසාර්ථක වූවද, පළිගැනීමේ අභිලාෂයක් හෝ යුක්තිය පිළිබඳ බලාපොරොත්තු පිළිබඳ අදහස් ඔවුන්ගේ ආඛ්‍යානවලින් පැන නොනගී. ඒ වෙනුවට තමන් මුහුණ දුන් දුර්භාග්‍යය, කර්මය පිළිබඳ සුසමාදර්ශයක් තුළට රාමුගත කරන ඔවුහු; මිය ගියවුන්ද ඊට වගකිව යුතු යැයි දකිති.

ඝාතනයට ගොදුරු වූ අය මතම වරද පැටවීම සිය මානසික පීඩනය සමනය කර ගැනීමේ උපාය මාර්ගයකැ'යි මම යෝජනා කරමි. මේ සන්දර්භය තුළ ආරම්භක වශයෙන් වැදගත් වන්නේ ඝාතන සිදුකර තිබූ ස්වභාවයයි. මියගියවුන් හතර දෙනාට සිය නිවස තුළදීම වෙඩි තබා නිවසට ගිනි අවුළුවා තිබිණි. මේ සම්බන්ධයෙන් සුමනපාල කීවේ, එය මේ සිව්දෙනා පෙර භවයක දී කර තිබුණු අකුසලක් විපාක දීමක් බවයි. ඔහුගේ විග්‍රහය රැගත් ආඛ්‍යානය මෙසේය:

මීට පෙර භවයේදීත් ඔවුහු එකම පවුලේ සාමාජිකයන්ව උපන්නාහ. එසේ සිටින විට එක් දිනක් උදයේ ඇළකින් එගොඩ වන්නට යන විටදී පුංචි කුරුලු පැටවුන් තිදෙනෙක් සිටි කුරුලු කූඩුවක් දැක ඊට ගල් ගසන්නටත් කුරුලු පැටවුන් පෙළන්නටත් වූහ. කුරුලු පැටවුන් රකින්නට තතනමින් කුරුලු අම්මා ද කූඩුවෙහිම රැඳුණාය. පසුව මේ හතර දෙනා කූඩුවට ගිනි තැබූහ. මේ භවයේ දී ඔවුන් ගෙව්වේ ඒ පාපයයි. එවැනි පවක් කළ විට සංසාරේ කෙදිනක හෝ සතුරන් මුණ ගැසී තමන් කරන ලද අකුසල්වලට වන්දි ගෙවීමට සිදුවේ.

සුමනපාලම පවසන පරිදි ඝාතනයට ගොදුරු වූවන්ගේ අකුසල් කර්ම ගැන තොරතුරු ලබා දුන්නේ පත්තිනි දේවිය ඔහුගේ වැඩිමහල් දියණියට ආරූඪ වීමෙනි. මා විසින් වාර්තා ගත කරන්නට යෙදුණු ඇතැම් ආඛ්‍යානවල මෙන්, මේ ආඛ්‍යානය සම්බන්ධයෙන් ද කැපී පෙනෙන දෙයක් නම් සුවිශේෂී භීෂණ හා හදිසි ඝාතන සිදුවීම් හා ඒවාට තුඩු දුන් අතීත කර්ම පිළිබඳ ආඛ්‍යාන අතර පැහැදිලි ව්‍යුහමය සාම්‍යක් පැවතීමයි. මේ පිය-දියණි දෙදෙනාට අනුව එකී ඝාතන සම්බන්ධ තවත් තොරතුරු ද පත්තිනි දේවිය සපයා තිබුණාය. සිය ආඛ්‍යානයේ පසු භාගයේ දී සුමනපාල මෙසේ කියයි. "ගමේම තුන්දෙනෙකු මේ ඝාතනවලට වගකිව යුතු බව පත්තිනි මෑණියෝ අපට කියූහ. ඔවුන් මගේ නම බොරුවට සම්බන්ධ කරමින් පොලීසියට පෙත්සම් යවා ඇත. මෑණියෝ (පත්තිනි දේවිය) ඔවුන් නම් වශයෙන්ම කියා තිබෙතත් ඔවුන් සමග උරණ නොවීමට හා රණ්ඩු නොකිරීමට අපට උපදෙස් දී තිබේ. ඔවුන්ගෙන් එක් අයකු දැනටමත් අනතුරකින් මිය ගොස්ය". පත්තිනි දේවියගේ මේ අවසන් අවවාදය සුවිශේෂී එකක් බව පෙනෙන්නේ අප මේ ආඛ්‍යානය ඓහික ලෝකයෙහි නීතිය හා සාමය සම්පූර්ණයෙන් බිඳ වැටුණු සන්දර්භයක් තුළ ස්ථානගත කිරීමේදීය. සත්‍යය නම්, නීතිය හා සාමය ආරක්ෂා කිරීමේ ක්‍රියාවලියෙහි අවියෝජනීය අංග වන පොලීසිය හා හමුදාව, එවකට සිදු වූ ප්‍රචණ්ඩ මිනිස් ඝාතන, අතුරුදන්වීම් හා වධ හිංසා පැමිණවීම් පිළිබඳ අත්දැකීම්වලට සෘජුවම වගකිව යුතු වූ බවයි. එවැනි සන්දර්භයක දී බොහෝ දෙනා ඓහික නෛතික ක්‍රමය කෙරෙහි තිබූ විශ්වාසය පලුදු වී සිටින අතර කිසිඳු නෛතික අර්ථයකින් තමාට යුක්තිය ඉටුවීම අපේක්ෂා නොකරති. තවත් බොහෝ දෙනා ඓහික, නෛතික රාමුව හරහා යුක්තිය

උදාකර ගැනීමට තරම් භෞතික, මානසික හෝ මූල්‍යමය වශයෙන් ශක්තියක් නැත්තෝ වෙත්. ඇතැම් අය යත්න දූරූ ආකාරයට, තනිව සටන් කිරීම තම අවසානය ළඟා කර ගැනීමකි. එහෙයින් බොහෝ දෙන එවන් තත්ත්ව තුළදී යුක්තියට හෝ පළිගැනීමට තමාට හිමි එකම බලාපොරොත්තුව ලෙස දේව හෝ යක්ෂ මැදිහත්වීම් කෙරෙහි විශ්වාසය තබති. සුමනපාල සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන කල, එක් අපරාධකරුවෙකු දනටත් මිය ගොස් ඇති අතර අනෙක් අය ගැන ද පත්තිනි දේවිය හෝ ඔහුට ආරූඪ වන දෙවිවරුන් බලා ගන්නවා ඇත.

උක්ත ආඛ්‍යානයෙහි ආ ඒ අංගය මගින් සමස්ත භීෂණ අත්දැකීම සම්බන්ධ තවත් වැදගත් පැතිකඩක් නිරාවරණය කරයි. එනම් භීෂණය යනු පරිස්ථානීය ජනයා මත හුදෙක් රජයේ හෝ ජනතා විමුක්ති පෙරමුණේ නියෝජිතයන් වූ අමුත්තන් විසින් ආරෝපණය කෙරුණු බාහිර බලයක් හෝ මැදිහත් වීමක් පමණක්ම නොවේය යන්නයි. සුමනපාල කී පරිදි ඔහුගේ නම ව්‍යාජ ලෙස කඩාකප්පල්කාරී ක්‍රියාවලට ගම්වැසියෝ දෙදෙනෙකු සම්බන්ධ කළහ. කුඩා කඩයක හා තරමක හරක් රංචුවක හිමිකරුවෙකු වූ සුමනපාල ඒ ගමේ මට්ටම අනුව තරමක් සරුවට ජීවත්විය. එවැනි තත්ත්වයක් ඔහුට එරෙහි ඊර්ෂ්‍යාවටත් හමුදාවට හෝ පොලීසියට නිර්නාමික ලියුමක් ලිවීමටත් මඟ පාදයි. 1971 ජනතා විමුක්ති පෙරමුණු කැරැල්ල කාලයේ දීද මෙවැනි සිදුවීම් බහුලව වාර්තා විය. එනයින් බොහෝ අවස්ථාවලදී සිදුවූයේ භීෂණය පරිස්ථානීය වශයෙන් ගොඩනැගීම හෝ ප්‍රේරණය කිරීමත් ද්විතියික වශයෙන් බාහිර බලවේග හරහා ක්‍රියාවට නැංවීමත්ය.

සුමනපාල හා ඔහුගේ දියණිය ඉදිරිපත් කරන විග්‍රහ තුළ යුක්තිය හෝ පළිගැනීම සඳහා බලාපොරොත්තුවක් නැතිවා මෙන්ම ඔවුන් සිය ඉරණම භාරගෙන ඇති බව පෙනෙන්නට තිබුණ ද ඔහුට දිෂ්ටි වන සියලු දෙවිවරු පළිගැනීම හා විනාශය සමඟ කිට්ටුවෙන් සම්බන්ධ වූ අනර්ථයෙහි සමත් වූවෝ වෙත්. කාලි මෑණියන්ගේ විවිධ ස්වරූප හා කෘත්‍ය චිර ප්‍රසිද්ධය. හූනියම් දෙවි යනු අතීතයේ යකෙකුව සිට මෑත දශකවලදී, විශේෂයෙන්ම නාගරික ප්‍රදේශ තුළ, දේවත්වය වෙත උත්තරාගමනය කෙරුණෙකි. මෙය හා මීට සමානරූපී වෙනත් වෙනස්කම් දේව මණ්ඩලය තුළ සිදුව

ඇත්තේ වේගවත් සමාජ-ආර්ථික හා දේශපාලන උද්ගතවීම් හා විපරිවර්තන නාගරික ප්‍රජාවන් විසින්, විශේෂයෙන්ම අඩු ආදායම්ලාභී කණ්ඩායම් විසින් අත් දකිනු ලැබූ සන්දර්භයක් තුළ බව සිහි කටයුතුය (කැප්ෆෙරර් 1988, ගොම්බ්‍රිජ් හා ඔබේසේකර 1988). රත්න කළුකම්බිලි වරෙක කළුකම්බිලි ලෙස ද හැඳින්වෙන අතර හූනියම් දේවතාවගේ පරිවාර දෙවියෙකු ලෙස සැලකේ. සතුරන්ට දඬුවම් දීමට, පළි ගැනීමට හෝ තමාට සාධාරණය ඉෂ්ට නොවුණු විටක දී කෙනෙක් සරණ සොයන යකුන් හත් කට්ටුවෙන් ඔහු ද එක් යකෙකි. කෙසේ වෙතත්, මිනිස්සු බොහෝ එදිනෙදා කටයුතු සඳහා ද ඔවුන්ගේ පිහිට පතති.

දෝණියට ආරූඪ වන පත්තිනි දේවිය යුක්තිය හා පළිගැනීම ආදිය හා කිට්ටු සම්බන්ධයක් දක්වන්නීය. ඈ ගැන ඇති එක් මිථ්‍යාවකට අනුව ලොව පළමු ගින්න හා නියඟය හට ගන්නේ ඇගේ වෛරයේ ඵලයක් ලෙසිනි. මිථ්‍යාගත පුරාණයේ දී ඈ මදුරා පුරයට ගිනි තබා එහි සියලු නරක විනාශ කර යහපත පමණක් ඉතිරි කළ බවද කියැවේ (ඔබේසේකර 1984: 43). ආරූඪය යටතේ නැගුණු එක් ප්‍රධාන තේමාවක් නම් පළිගැනීම විය. ඇගේ ආවේශය පැවති පැය භාගය තුළ (තරුණියගේ හඬින් කතා කළ) පත්තිනිය පහත වදන් පුන පුනා කීවාය: "මේ පොඩි කෙල්ල හුඟාක් දුක් වින්දා. මම දන්නවා අපරාධකාරයෝ කවුද කියලා. මේ ළමයා පත්තිනි දෙවියන්ගේ බලය දරන්න තරම් මුහුකුරා ගියහම ඒ හැමෝටම දඬුවම් ලැබේවි" මේ සංසිද්ධිය මා දකින්නේ, ප්‍රායෝගික හේතුමත අක්‍රියව පැවති ඓහික ලෝකය තුළ නොවුණු මාර්ග ඔස්සේ තමාට යුක්තිය ඉටු කර ගැනීමට හා පළිගැනීමට ජීවත් වන්නවුන් තුළ ඇති අභිලාෂය හා වූ යුක්තිය පසිඳලීම සැබැවින්ම දුර්වල වූ සන්දර්භය තුළ ස්ථානගත කළ යුතු බවය. ආවේශවීම් ද ඇතුළු මේ කුදුමහත් අත්දැකීම් සමුදාය මඟින් මෙකී පුද්ගලයන්ට දුක් සමනයෙහි යම් මඟක් සලසා දෙනු ලැබෙයි.

ආවේශය හා වෙනත් ආඛ්‍යාන ස්මෘතිය ස්ථාපනය කරන යාන්ත්‍රණයක් ද වෙයි. උදාහරණයක් ලෙස, සුමනපාලගේ ආඛ්‍යානයට අනුව, ඔහු 1992 දී විවාපත් දෙවැනි බිරිඳට දාව උපන් ළදරුවා යනු මිය ගිය ඔහුගේ වැඩිමහලු පුතාගේ ඊළඟ ජන්මයයි. තව ද ඔහුගේ මිය ගිය බිරියගේ සොයුරියට දාව උපන්නේ ඔහුගේ

දෙවැනි පුතා බවත් කියැවේ. සිය දියණිය ද පුනරුත්පත්තිය ලබනු ඇති බවත් පත්තිනි දේවිය ඒ ගැන සැළ කර සිටිනු ඇති බවත්, සුමනපාල අදහයි. ඔහු තව දුරටත් කීවේ, සිය පුතණුවන් බහ තෙපලන්නට ඇරඹූ විට සිය මරණය සිදු වූ අයුරු හා ඔහුගේ පෙර භවය විස්තර කරනු ඇති බව පත්තිනි මෑණියන් ඔහු හා කී බවය. සුමනපාල මෙසේ කියයිඃ "එයාව මරන්ඩ කලින් දවසේ අපි දෙන්නා හරක් බඳින්ඩ දක්කගෙන ගියා. එයා මට අඹ වගයකුත් කඩලා දුන්නා. මේක ම පොඩි පුතාට මතක් කළාම එයාගේ මූණ ඇකිලිලා කළු වෙනවා. එයාට ඒක මතකයි". සුමනපාල හා ඒ ගමේ තවත් අය සංජානනය කරන පරිදි භීෂණය විසින් ගිලගත්තවුන් කිහිපදෙනෙක් නැවතත් ඔහුගේ පවුලට එක්ව සිටිති. එම විසිර පුපුරා ගිය පවුල යළි ගොඩනැගීමේ දිගුකාලීන ක්‍රියාවලිය ආශ්‍රයෙන් සලකා බලන විට මෙය සාධනීය ලක්‍ෂණයක් ලෙස මම දකිමි. සුමනපාල මහතා පිළිබඳ සිද්ධිය හා එවැනි අනෙකුත් සිද්ධීන් යනු දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය මගින් උරුම කරදුන් අහිටු ඵල සමනය කරගනු සඳහා ගැනුණු හුදෙක් තනි පුද්ගල ප්‍රයත්නම නොවේ. එවන් තනි පුද්ගල ප්‍රයත්න සාර්ථක වන්නේ ඒවාට ඇති ප්‍රජා පිළිගැනීම, ප්‍රතිග්‍රහණය හා සාධාරණීකරණය හේතුවෙනි. එම අර්ථයෙන් ගත්විට, ඒවා දුක සමනය කර ගැනීමේ හා නිවාරණයෙහි ප්‍රජා පාදක ප්‍රයත්න වේ.

නිවාරණයෙහි හා මැදිහත්වීමෙහි අන්‍යතර යාන්ත්‍රණඃ තිලකාගේ කථාන්තරය

ජනප්‍රිය ආගමෙහි හොල්මන් කතා හා භූතාවේශ යන පාර්ශ්ව පමණක්ම පශ්චාත් භීෂණ නිවාරණයෙහිලා වැදගත් භූමිකාවක් රඟ නොදක්වයි. රට පුරා ඉදිව ඇති කුඩා දෙවොල්හිදී අතුරුදහන් වූ ඥාතීන් හා හිතෛෂීන් සිටිනා තැන සොයා ගැනීමට භූතාත්ම විදාරන්නෙකුගේ උපදෙස් ලබාගනු ලැබේ. අතුරුදහන් වූ ඥාතීන්ට ආශිර්වාදය පිණිස හෝ, ඉදින් එබන්දෙකු මරු දුටුවේයි හැඟෙන කලක හෝ පරලෝ ගත ඥාතීන්ට පිං පමුණුවා දුක සමනය කිරීම උදෙසා බෝධිපූජා හා අනෙකුත් පුණ්‍ය කර්ම සිදු කෙරෙයි. නීතියේ රැහැනට හසුනොවූ චූදිතයන්ට දඬුවම් පැමිණවීම උදෙසා, අභාග්‍යය උදාකරනු ඇතැයි පොදුවේ සැලකෙන චාරිත්‍රානුකූල

යාන්ත්‍රණයක් වන වස්කවි, කොඩිවින හා දිව්‍ය හා යක්ෂයන්ගේ මැදිහත්වීම් ප්‍රයෝජනයට ගනු ලැබේ. තව ද (පුදපූජා පිළිබඳ විශේෂඥයන්ගේ) වෙඩිපහර වැළැක්වමෙහිලා සමත් වශීකරණ ලබා ගැනීමට ද කෙනෙකුන් පුදපූජා පිළිබඳ විශේෂඥයන්ගේ උපදෙස් පතති; අසූ ගණන්වල ලංකාවෙහි දකුණුකරයෙහි උද්ගත වූ අතුරුදන්වීම්, බලහත්කාරයෙන් ඉවත් කිරීම්, අධිකරණ ක්‍රියාමාර්ගයන්ට පිටතින් සිදුවූ මනුෂ්‍ය ඝාතන සම්බන්ධයෙන් පරීක්ෂා කිරීමට ආණ්ඩුව විසින් පත් කෙරුණු කොමිෂන් සභා ඉදිරියෙහි සාක්ෂ්‍ය දීමට පැමිණි සෑම අයෙක්ම පාහේ ඉහත දක්වන ලද්දා වූ පුද පිළිවෙත් හා සබැඳි ක්‍රියාකාරකම් එකක හෝ කිහිපයක පිළිසරණ පැතීමට නැඹුරු වූ බව ප්‍රකාශ කළහ. ඒ මිය ගිය ළැබැඳියන් දැන් කොහේ සිටීද යන්න දැන ගනු වස් සහ ඔවුන් වෙනුවෙන් යුක්තිය ඉටු කරවා ගැනීමේ අටියෙනි. මෙනයින් පැහැදිලි වන්නේ ජනප්‍රිය ආගම හා යාතු කර්ම හා බැඳුණු ක්‍රියාවලීන් සමස්තයක් මඟින් පශ්චාත් භීෂණ ශ්‍රී ලංකාව පෙළූ දුක සමනයෙහි හා නිවාරණයෙහිලා වැදගත් කාර්යයක් ඉටු කෙරුණු බවයි.

මෙහිදී මම තිලකාගේ කතාන්දරයෙහි සංක්ෂිප්ත සාරාංශයක් ඉදිරිපත් කිරීමට කැමැත්තෙමි. අසූනමයේ සැප්තැම්බර් මස එක් දිනක රැකියාවට ගිය ඇගේ සැමියා පෙරළා ගෙදර නොආවේය. එවිට ඇය තිස් දෙහැවිරිදි තරුණ මවකි. දකුණෙහි වෙළඳ නගරය වන මාතර සමීපස්ථයෙහි ඇය වසන්නීය. විසිත්ත කාමරයෙහි බුදුන් වහන්සේගේ හා කතරගම දෙවියන්ගේ රූපවලට යාබදව එල්වා ඇති රාමු කළ සුදු කළු ඡායාරූපයෙහි මතකය විනා තම පියා අතුරුදන් වෙද්දී එක් වස් වියැති බිළිඳියක ව සිටි ඇගේ දියණියට ඔහු පිළිබඳව කිසිදු ස්මරණයක් නොමැත. සිය සැමියාගේ අතුරුදහන්වීම හා සමගම තිලකා විසින් ගන්නා ලද ක්‍රියාපටිපාටිය මෙයට සමාන තත්ත්වයකට මුහුණ පෑ අන්‍යයන් විසින් අනුගමනය කෙරෙන ක්‍රියාකලාපය ආදර්ශ කොට ගත්තකි. වැඩිහිටි ඥාතීන් සමූහයක් විසින් පිරිවරන ලදුව අතුරුදහන් වූ තැනැත්තා සෙවීම සඳහා ඕ ආසන්නයෙහි වූ සියලුම පොලිස් ස්ථාන හා හමුදා මුරපොළවල් කරා නික්මුණාය. තිලකාට අනුව මුරපොළවල් සිට නිලධාරීන් පැහැදිලිව කියා සිටියේ ඔවුන් ඇගේ සැමියා රඳවාගෙන නොසිටින බවය. පොලිස් ස්ථානයන්හි දී ඇගේ පැමිණිලි භාර නොගැනුණු අතර එහි වූ නිලධාරීන් ඇයට කියා සිටියේ ඔහුව

අත්අඩංගුවට නොගත් බවය. එපමණක් නොව සැමියා සොයා ඔවුන්ගේ මුරපළවල් වෙත ඒමට ද ඔවුහු ඇයට අනුබල නොදුන්හ. තිලකාට අනුව "කවර හෝ ආරංචියක් ඇත්නම් එය තමාට දන්වන බව ඔවුහු කියා සිටියෝය".

අසල්වාසීන්ට මෙන්ම තිලකා සහ ඇගේ ඥාතීන්ට අනුව ඇගේ සැමියා ජනතා විමුක්ති පෙරමුණේ හෝ වෙනත් ප්‍රධාන ධාරාවේ දේශපාලන පක්ෂයක හෝ ක්‍රියාකාරී සාමාජිකයෙක් නොවීය. සමීපයේ පිහිටි පොලිස් ස්ථානයේ පවුලෙහි හිතමිතුරන් රැසක්ම සිටි අතර මේ සබඳතාව හේතුවෙන් සමහරෙකු බලයේ මේ අතුරුදහන් වීම සම්බන්ධයෙන් ජ.වි.පෙය වගකිව යුතු යැයි සැක පළ කළ ද (එවකට) බලයේ සිටි පක්ෂයේ සාමාජිකයන් ලෙස කවර කලෙකවත් තිලකාගේ පවුලේ සාමාජිකයෝ පෙනී නොසිටියහ. මේ සම්බන්ධතා ගැන නොතකා ඇයගේ පැමිණිලි වාර්තා කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කෙරිණි. පොලීසිය පාර්ශ්වයෙන් ගත් කළ ඔවුන් සිද්ධිය ලේඛනගත කිරීමට මැළි වූයේ යම් හෙයකින් අතුරුදහන් වීමට වගකිව යුත්තේ ආණ්ඩුවෙහි ඒකකයක් දැයි යන සංශය ඔවුන් තුළ තිබූ හෙයිනි. අද පවා, මේ තැනැත්තා ජවිපෙහි ගොදුරක් බවට පත්විණි ද නොඑසේ නම් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලද ඝාතක හමුදාවක ඉලක්කය බවට පත් වූයේ ද යන්න සම්බන්ධයෙන් පවුලෙහි සාමාජික පිරිසෙහි ඒකමතිකත්වයක් නොමැත. කෙසේ වෙතත් ඔවුන්ගේ දරුණු ඛේදය හමුවේ අවධානය ලක්විය යුතු කාරණාව වන්නේ, මේ තැනැත්තා පැහැර ගත්තේද කවුරුන් විසින් ද යන්න නොවේ. තිලකාගේ මවට අනුව වැදගත් දැය වන්නේ "මගේ දියණියට හිමියකු අහිමි වීමත්, ඇගේ කුඩා දියණියට පියෙකු නොමැතිවීමත්" යන කරුණය.

බොහෝ අභ්‍යන්තර අයගේ පිහිට පැතීම මෙන්ම, නිරතුරුව පොලිස් ස්ථානය හා හමුදා මුරපොළවල් කරා කළ පිය මැනීම්වලට සහ විවිධාකාර රාජ්‍ය හා රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන කරා කළ ලියුම් ලිවීම්වලට අමතරව තිලකා දිව්‍යමය මැදිහත්වීමක පිළිසරණ ද සොයා ගියාය. මේ හා සමාන තත්ත්වයන්ට මුහුණ පෑ සියල්ලන්ට බොහෝ දුරට පොදු වූවක් වන්නේ, මේ ක්‍රියාපටිපාටි සියල්ලෙහි සංකලනය දෛනික චර්යාවක් බවට පත්වීමය. මේ කටයුතුවලදී තිලකා ඇයගේ මවගේ මෙන්ම අනෙකුත් සමීප ඥාති හිතවතුන්ගෙන්

මාර්ගෝපදේශ ලද්දීය. ඇගේ සැමියා සිටින ස්ථානය සොයා ගැනීම, ඔහු ජීවතුන් අතර සිටින්නේ ද යන වග දැන ගැනීම සහ පෙරළා ආරක්ෂිත ලෙස ඔහුගේ ආගමනය සිදුවීම යන මූලික අරමුණු ඉෂ්ට කර ගැනීම උදෙසා ජනප්‍රිය ආගමෙහි ඇත්තා වූ නිශ්චිත යාතු කම් හා භූතාත්ම හා සබැඳි පිළිවෙත්හි පිළිසරණ පතා යැමේ පැහැදිලි අවධි දෙකෙන් තිලකා සම්බන්ධයෙන් ගත් කල මේ පළමු අවස්ථාව විය:

> මගේ සැමියා සිටින තැන සොයා ගැනීමට නම් අංජනම් ඇදුරෙකු (භූතාත්ම කැඳවන්නෙකු) කරා යායුතු බව සැවොම පැවසූහ. මෙහි සිට සැතපුම් පහළොවක් දුරින් ඉතා දක්ෂ යැයි කියැවෙන කෙනෙක් සිටී. මේ දේවල් සිදුවීමට පෙර ද (උදා; භීෂණ සමය) සැවොම පුරුදුව සිටියේ කිසිවක් නැති වූ විට ඔහු පිහිට පතා යැමටයි. තම ඥාති මිතුරන්ගෙන් ආරංචියක් නොලද බොහෝමයක් තැනැත්තෝ ද ඔහු සොයා පැමිණියහ.

ශ්‍රී ලංකාවෙහි බොහෝ ප්‍රදේශවල අංජනම් විශේෂඥයෝ සාමාන්‍යයෙන් සුලභව සිටිති. අංජනම් දේවියගෙන් වරම් ලැබ ඇයගේ අනුග්‍රහය ලද්දා වූ වැඩිහිටි ස්ත්‍රී පුරුෂයන් මෙන්ම දරුවන් ද මොවුන් අතර සිටිය හැකිය. මේ හා සබැඳි යාතු කර්ම විධිය ඉතා සරලය. නිදසුනක් ලෙස කිසියම් තැනැත්තෙකුට හානි වූ වස්තුවක් හෝ ඥාතියෙකු සම්බන්ධයෙන් තොරතුරු දැනගැනීමට අවැසි වූ කලෙක කෙනෙක් අංජනම්එළි බලන්නෙකුගේ පිහිට පැතිය යුතු අතර ඔහු මැදිහත්කරුවෙකු ලෙස හිඳ මැටි පහනක ගිනි සිළුවෙහි දිස්වෙන දේවියගෙන් හෝඩුවාවක් විමසයි. නැති වූ ඥාතියා හෝ වස්තුව සොයා ගත හැකි ස්ථානය, අංජනම් දේවිය පහන් සිළුව හරහා පෙන්වන ප්‍රතිබිම්බ ගණනාවකින් ඇදුරාට දර්ශනය කරවයි. තම පාරිභෝගිකයන්ගේ යහපත උදෙසා මේ ප්‍රතිබිම්බය ඇදුරා විසින් අර්ථකථනය කෙරෙනු ඇතැයි අපේක්ෂා කෙරේ. තිලකාට අනුව ඇයගේ සැමියා තවමත් ජීවතුන් අතර සිටී: "අවිගත් මිනිසුන් ඔහුව රැගෙන ගොස් වතුරෙන් වට වූ අඳුරු තැනක තබා ඇති බව මට (අංජනමින්) කියා තිබෙයි. වේදනාවෙන් පසු වුව ද ඔහු තවම ජීවතුන් අතර වේ. ඔහුගේ කර්මය නිසා මේ දේ ඔහුට සිදු වී ඇත. ඔහු (අංජනම් ඇදුරා) සැමියාට ආශිර්වාදය පිණිස

බෝධිපූජා පවත්වා ඉක්මනින් යළි ඒමට දෙවියන්ට ආයාචනා කර සිටින්නැයි මට කීවේය". තම සැමියා ජීවතුන් අතර සිටිතැයි තිලකා අතිශයෙන් විශ්වාස කළ අතර, දුර බැහැරක ගිය පියා පෙරළා එතියි තම සිඟිති දියණියට ද කියා සිටියාය. ඇගේ අසල්වාසීන් හා ඥාතීන්ගෙන් බොහොම දෙනෙක් සත්‍ය වශයෙන් ඇගේ සැමියා මියගොස් ඇති බව ඇදහූ නමුත් ඒ වග ඇයට හෝ ඇයගේ දරුවාට හෝ නොපැවසූහ. මේ විශ්වාසය ඇයගේ අනෙකුත් කටයුතු නොකඩනවා කරගෙන යෑමට ඉඩ ලබාදුන් බලාපොරොත්තුව තිලකාට සපයන ලදී. මා විසින් සම්මුඛ සාකච්ඡාවට පාත්‍ර කෙරුණු අතුරුදහන් වූවන්ගේ ඥාතීන් බොහෝමයක් තම ප්‍රියයන් ජීවතුන් අතර සිටිනා වගත්, ඔවුන් "අඳුරු තැනක" රඳවා ඇති බවත් කියා සිටීම විශේෂිතය. බොහෝ අය ඒ අඳුරු තැන වූයේ පොළොව යට හෝ, දූපතකට හෝ වතුරෙන් වට වූ තැනක බව කීහ. අංජනම් ඇදුරා හුදු ප්‍රකාශ කළේ, අංජනම් දේවියගේ තොරතුරුවලට අනුව තිලකාගේ සැමියා තවමත් ජීවතුන් අතරය යන්න බව සනිටුහන් කර ගැනීම වැදගත්ය. ඔහු පෙරළා පැමිණෙතියි ඔහු නොකීවේය. ඒ වෙනුවට හුදෙක්, ඔහුගේ ආරක්‍ෂාව සහතික කිරීම පිණිස හා පෙරළා ඉක්මනින් නිවස කරා පැමිණීම උදෙසා පුණ්‍ය කර්මයන්හි නිරත වන්නැයි ඇයට උපදෙස් දුන්නේය. ඇය විසින් පැවැත්විය යුතු පුණ්‍ය කර්මය වශයෙන් බෝධි පූජාව විශේෂයෙන් සඳහන් කළ ද, එම පුදපූජාව තමා විසින්ම පැවැත්වීමට හෙතෙම ඉදිරිපත් නොවීය. කෙසේ වෙතත් මේ හා සමාන වෙනත් අවස්ථාවන්හිදී අංජනම් ඇදුරන් හා භූතාත්ම අභිචාර විධීන්හි නියුතු වෙනත් විශේෂඥයන් අතුරුදහන් වූ පුද්ගලයන් ජීවතුන් අතර සිටින බව හෝ පෙරළා වහා පැමිණෙතැයි ඉඟි කළාක් පමණක් නොවේ. ඔවුහු, අතුරුදහන් වූවාට ආශිර්වාදය සම්පාදනය පිණිස වූ විශේෂ පුදපූජා පැවැත්වීම තමාම භාර ගත්හ. ඇතැම් ස්ථානවලදී මෙය කුඩා පරිමාණයේ ගෘහස්ථ කර්මාන්තයක් ලෙස විස්තර කළ හැක්කක් බවට පත්ව තිබේ. මෙහිදී භීෂණයට ගොදුරු වූවෝ ඛේදය, අපේක්ෂාභංගත්වය, විශ්වාසය, දිව්‍යමය මැදිහත්වීමක් බලාපොරොත්තුවෙන් සිටීම් හා අවසානයේ ආර්ථිකමය වශයෙන් විනාශය කරා යෑමේ විශම චක්‍රයට බැඳී සිටිති.

අංජනම් ඇදුරාගේ උපදේශ අනුගමනය කරමින් තිලකා ඇගේ ගමෙහි බෞද්ධ භික්ෂුව හමුවූ අතර, තම අධීක්ෂණය යටතේ

සිය පන්සලෙහි බෝධි පූජා උත්සව පැවැත්වීම උන් වහන්සේ භාර ගත්හ. 1970 දශකයේ මධ්‍යභාගයෙහි සිට ජනතා උද්යෝගය දිනා ගැනීමට සමත් වූ සාපේක්ෂව නවතම මාදිලියේ බෞද්ධ පුද පූජාංගයක් වන්නේ බෝධි පූජාය. එය සමාරම්භක වකවානුවෙහි දී විශේෂයෙන්ම මෙය පවත්වන ලද්දේ, තරුණ එමෙන්ම ජනකාන්ත භික්ෂුවක වූ පානදුරේ අරියධම්ම නම් හිමි නම විසිනි. ගොම්බ්‍රිච්ට හා ඔබේසේකරට අනුව මේ උත්සවය, පැරණි බුද්ධ පූජා අනුවාදයක් පුනර්ජීවනය කිරීමෙන් සකස් කරගත් නව්‍ය ආකෘතියකි. එහිදී තෙල්, මල්, සුවඳ දුම්, පහන් ආදී දෑ අටවිසි බුදුවරන්ගේ පිළිමවහන්සේලාට පුද කරනු ලැබේ. පාලි ගාථා ස්වල්පයක් ද මේ හා සමගම සජ්ඣායනා කෙරෙයි. මේ අතීත පුද පූජා කර්මයෙහි දී සෙවණ සැලසූ බෝධි වෘක්ෂයට ගරු කිරීමේ චාරිත්‍රයට ද පණ පෙවුණි (ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර 1988: 384). පසුව කියන ලද මූලිකාංගය විසින් එම පුද පිළිවෙතට බෝධි පූජා යන නාමකරණය තැබිණි. අරියධම්ම හිමියන්ගේ බෝධි පූජා බෝ ගසක් සමීපයේම පැවැත්වීමටම විධිවිධාන සම්පාදනය නොවී තිබුණ ද, අද මේ පුද පූජාව අවශයෙන්ම වන්දනයෙහි මූලික අරමුණ වන බෝධි වෘක්ෂයක් අසලම පවත්වනු ලැබෙයි. බෝධි පූජාව ජනප්‍රිය කරවීමෙහිලා හේතු භූත වූ තවත් වැදගත් නව්‍ය නිර්මාණයක් වන්නේ චාරිත්‍රානුකූල බෞද්ධ පූජා විධීන්හි යොදා ගැනෙන පාලි භාෂාව වෙනුවට ඇතැම් පද්‍යයන්හි දී සිංහලය ද භාවිතයට ගෙන තිබීමය. ඇතැම් විට මේ නව පන්නය බෝධි පූජාව ජනප්‍රියකරවීමට ද, එහි ව්‍යාප්තිය සඳහා ද සැලකිය යුතු දායකත්වයක් ඉටු කරන්නට ඇත. කෙසේ වෙතත්, බෝධි පූජාව ප්‍රචලිත වීමේදී එහි ආකෘතියෙහි ස්වරූපය මෙන්ම එය ජනතාව අවබෝධ කර ගත් ආකාරයද කැපී පෙනෙන වෙනස්කම්වලට ලක්විය (ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර 1988: 384).

වත්මන් සාකච්ඡාව සම්බන්ධයෙන් මේ යාතු කර්ම විධිය යම් වැදගත්කමක් දරන්නේ නම් ඒ එහි වෙනස් වූ ආකෘතිය හේතුවෙනි. ලෞකික පර්මාර්ථ සාධනය සඳහා බොහෝ වර්තමාන බෝධි පූජා යොදා ගැනුණද, එය එහි ආරම්භක ආධ්‍යාශය නොවේ.

ගොම්බ්‍රිච් හා ඔබේසේකර නිරීක්ෂණය කරන පරිදි "සිංහල බෞද්ධයන් විසින් ජාතියක් වශයෙන් තම සුලභ පරමාර්ථ ඉටු කර ගැනීමට බෝධි පූජා යොදා ගැනුණ ද එය වඩාත් සුලභව තනි තනි

පුද්ගලයන් විසින් විශේෂයෙන් තම පෞද්ගලික අභිමතාර්ථ මුදුන් පමුණුවා ගැනීමෙහි ලා යොදා ගැනෙයි" (ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර 1988: 391). අරියධම්ම හිමිගේ දවසෙහි මෙන් බෝධි පූජා පැවැත්වීමට හෝ පුරෝගාමීත්වය සැපයීමට තව දුරටත් භික්ෂුවක් අවශ්‍ය වන්නේ නොවේ. භික්ෂූන්ට අමතරව තම පාරිභෝගිකයන් උදෙසා භූතාත්ම අභිචාරයන්හි නියතු ඇදුරෝ ද දැන් බෝධි පූජා පවත්වති. එපමණක් නොව සුලභ වශයෙන් වෙළෙඳපොළෙහි විකිණීම සඳහා වූ මුද්‍රිත උපදේශ මාලා අනුගමනය කරමින් කවර හෝ තැනැත්තෙකුට ඔහු හෝ ඇය විසින් එකලාවම මේ පුද පිළිවෙත පැවැත්විය හැකිය. තිලකාගේ පුදපූජා කර්ම අවබෝධ කරගත හැක්කේ මේ සාමාන්‍ය පසුබිම් සන්දර්භයෙහි සිටය.

පළමු මාසය තුළ තිලකා විසින් භාරගනු ලද්දා වූ බෝධි පූජාව මෙහෙයවන ලද්දේ ඇයගේ ඥාතී මිත්‍රාදීන්ගේ සහභාගීත්වයෙන් යුතුව ගමෙහි පන්සලෙහි භික්ෂූන් වහන්සේ විසිනි. සති හතරක පමණ කාලයක් පුරා පූජාව සතියකට තෙවතාවක් පමණ පවත්වන ලදී. එයින් පසු ඇගේ ඥාතීහු එය තමන්ට පැවැත්විය හැකි බවත්, භික්ෂුවගේ සහභාගීත්වයෙන් තොරව එක් වතාවක වඩා වැඩි කාල වේලාවක් මිඩංගු කොට එකී පූජාව සිදු කරගත හැකි බවත් පැවසූහ. කෙසේ වෙතත්, වැඩි කල් නොයාම සතියකට තෙවරක් පැවැත්වුණු පූජා විධිය, සතියකට එක් වතාවකට පමණක් සීමාවිය. මේ මූලික වශයෙන් ආර්ථික හේතු සලකා සිදු කෙරුණකි. සය මසකින් පසු ඒවා සිදු කරන ලද්දේ මාසික පදනමකිනි. කවරාකාරයෙන් හෝ තම සැමියාගේ සුරක්ෂිත ආගමනය උදෙසා වසර එක හමාරකට ආසන්න කාලයක් පුරා තිලකා බෝධි පූජාව පැවැත්වූවාය. මේ කාලය අතරවාරයේ ඇය අංජනම් ඇදුරා බැහැ දැකීමට නොකඩවා ගිය අතරවාරයෙහි, ඔහු කියා සිටියේ ඇගේ සැමියා සිටි තැනින් වෙනත් තැනකට මාරු කර ඇති බවත්, අඛණ්ඩව බෝධි පූජාව කරගෙන යන ලෙසත්ය. සිය සැමියා වෙනුවෙන් කීමට ඇගේ සමීප ඥාතියෙක්, ඇය වෙනුවෙන් සෙත් කවි මාලාවක් ද රචනා කර දුන්නේය. මෙබඳු කවි පද්‍ය නිරතුරුවම ගායනා කිරීමෙන් ඒවා පටබැඳි ඇති පුද්ගලයාගේ නමට භාග්‍යය උදාකර දෙතියි අදහනු ලැබේ. වසර එකහමාරක ඇවෑමෙන් පසු, තම සැමියා සුරක්ෂිතව පෙරළා පැමිණෙතියි තිලකා තුළ වූ අපේක්ෂා මිලින වන්නට විය. තම හිත හදාගෙන, ඔවුන්ගේ කුඩා දියණියගේ

අනාගතය පිළිබඳව අවධානය යොමු කළ යුත්තේ යැයි ඇයගේ ඥාතීහු උපදෙස් දුන්හ. මේ කාලයට සමගාමීව, අංජනම් ඇදුරා තිලකාට කියා සිටියේ, ඇගේ සැමියාගේ මළ සිරුර තමාට අංජනම් දේවිය විසින් පෙන්වූ බවය. පන්සලහෙි භික්ෂූන්ට දානමය පිංකමක් පවත්වා එහි පිං එල මළගිය ස්වාමි පුරුෂයාට අනුමෝදන් කළ යුතු යැයි ද ඔහු තව දුරටත් ඇයට යෝජනා කර සිටියේය. සිය ඥාතීන්ගේ හා අසල්වැසියන්ගේ සහායයෙන් ඇය භික්ෂූන් උදෙසා දනක් පිළිගැන්වූවාය. බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය අනුව මරණින් සත් දිනක් ගත වූ පසු හා අනතුරුව තෙමසක් ගිය තැන භික්ෂූන්ට දන් පිරිනමයි. තිලකා අංජනම් ඇදුරා විසින් මරණය සිදුවූවා යැයි ගණනය කරන ලද කාල පදනමහෙි පිහිටා මේ චාරිත්‍රය ඉටු කළාය. තිලකා, තම සැමියාව පැහැර ගැනීම හා ඝාතනය සම්බන්ධයෙන් වගකිව යුතු තැනැත්තන්ට අවාසනාව උදා කිරීමේ මුඛ්‍ය අභිලාෂයෙන් කරන්නා වූ පුද පූජාවන්හි දෙවන අවධියට ප්‍රවේශ වන්නේ මේ කාල වකවානුවෙහිය. එහෙත් ගැටලුව වූයේ, බොහෝ අතුරුදහන්වූවන්ගේ ඥාතීන් මෙන්ම අහිමි කරන ලද ජීවිත වෙනුවෙන් වගකිවයුත්තේ කවුරුන්දැයි ඈ නොදැන සිටීමය. ඉතා ස්වල්ප දෙනෙක් පමණක් නෛතික හා පුද පූජාමය කටයුතු සඳහා වගකිව යුත්තන් හඳුනා ගැනීමට සමත් වෙති. කෙසේ වෙතත් තිලකා, ඒවා එල්ල කරන ලද්දා වූ තැනැත්තෙකුට හෝ තැනැත්තන්ට සෙත් කවි, අභාග්‍ය උදා කරවන වස් කවි පටබැඳීමට විශේෂඥයෙකුගේ සරණ පැතුවාය. වගකිවයුතු කවරෙකු කරා හෝ උපද්‍රවය උදාකරදෙන දිව්‍යමය මැදිහත්වීම් ලබා ගැනීමේ පරමාර්ථයෙන් මේ පද්‍ය රචනා විය. වරදකරුවන්ට දඬුවම් පැමිණවීම සඳහා සූනියම් දෙවියන්ගේ තෙද මහිමයට යදින්නැයි කපුවන්ට කියනු පිණිස ඇය සූනියම් දේවාලය කර කිහිප වතාවක්ම තික්මුණාය. සූනියම් දේවතාවා විශේෂයෙන් කැපී පෙනෙන්නේ ඔහු සතු නාශක බලය හේතුවෙනි. මේ දෙවියා, කෙනෙකුට සීමා බාධාවකින් තොරව පළිගැනුමට ක්‍රියා කරන්නැයි යාචනය කළ හැකි දෙවියන්ගෙන් එක් අයෙකි. ස්වාමි පුරුෂයා විසින් හැර දමන ලද ගැහැණියක වෙනුවෙන් කපුරාළ විසින් යාතිකා කෙරෙන මන්ත්‍ර යාදිනියක නිදසුනක් ලෙස පහත ඛණ්ඩනයෙහි දැක්වෙන පරිදිය. එය සලකා බලන්න.

දේවතාදේව ජයග්‍රාහී වීරයා වන සිද්ධ සූනියම් දේවතාවුන් වහන්ස, බිහිසුණු විනාශයන් කිරීමට බලාපරාක්‍රමය ඇති ඔබතුමා ඔබ වහන්සේගේ දිව ඇස මේ කරදරකාරයා වෙත යොමු කළ මැනවි. ඔබගේ යක්‍ෂ සේනාව කැඳවන සේක්වා! යුක්තිය පසිඳලීමට ඔබගේ වඩිග අසිපත ඔසවන සේක්වා! මේ දුෂ්ට සැමියාව ග්‍රහණය කර ගනු මැනවි. ඔහුගෙන් බොටුව මිරිකා සිරුරින් පණ නල මිරිකා හළ මැනවි. උගුරු දණ්ඩ පොඩිකර ඊරියකාට පිදේනි කොට දෙන මැනවි. වී ඇටවලට වඩා දිගු නොවන කැබලි වලට ඔහුගේ හිස් කබල් කඩ කඩ කරනු ලැබේවා! සිරුර කීතු කීතු කොට ඉරා දැමේවා! දේවාතාවුන් වහන්ස! රෝග දුක් වසංගතාදියෙන් ඔහු ආතුර කරනු ලබන සේක්වා!... ඔහුගේ සමෙහි නිරන්තර කැසීම් ඇතිකොට මේ දඬුවම වරදකරුට පමුණුවා මේ ගැහැණියගේ හදවත සතුටින් පිනවීමට කටයුතු කරන සේක්වා! (කැප්ෆෙරර් 1988: 31-32).

සූනියම් දේවතාවගේ දොවොල්වල සිදු කළ යාතිකාවන්ගෙන් පමණක් තිලකා සෑහීමට පත් වූයේ නොවේ. ඇය තව පියවරක් ඉදිරියට තබා තම ගෙවත්තේ සූනියම් දෙවි උදෙසා පහන් පැලක් දැල්වීම ද ආරම්භ කළාය. ජනප්‍රිය විශ්වාසයට අනුව, දිනපතා තමා වන්දනය කරන්නවුන්ට සූනියම් දෙවි විශේෂයෙන්ම අනුග්‍රහශීලී වන්නේය. එපමණක් නොව මෙයින් අන්තර්මාධ්‍ය පූජකයෙකුගෙන් තොරව ඇගේ යාතිකා දෙවියන් කරා ඍජුව යොමුකළ හැකිය. දුර බැහැර දෙවොල් කරා යෑමට අවැසි නොවූයෙන් එයින් මුදල් ද ඉතිරි වේ.

තිලකා පහන් පැලෙහි පහන් දල්වා සූනියම් දේවතාවට දිනපතා වැඳුම් පිදුම් කොට ඔහු කෙරෙහි සෑහෙන විශ්වාසයක් ගොඩනගා ගත් බව පෙනී යයි:

> අපේ ආරක්‍ෂාව සඳහා මම සූනියම් දෙවියන්ට පහනක් දැල්වීම ආරම්භ කළෙමි. මීට පෙර අප විසින් මෙය කරන ලද්දේ නම් මගේ සැමියා තවමත් ජීවතුන් අතර සිටීමට ඉඩ තිබුණි. එහෙත් දැන් මම දිනපතා පහනක් දල්වා මේ අපරාධයට වගකිව යුත්තන්ට දඬුවම් පමුණුවන්නැයි සූනියම් දේවතාවට යාතිකා කළ නිසා ඔවුන්ට ඒ සඳහා වන්දි ගෙවීමට සිදුවනු ඇත. මෙහි කිසියම් යුක්ති සාධාරණයක් තිබිය යුතුය. ආණ්ඩුවෙන් මට වන්දියක් ලැබිය හැකිය. එහෙත් එය

> දඬුවමක් නොවේ. මගේ සැමියා හා මගේ දියණියගේ පියා ඝාතනය කළ වුන්ට නිදැල්ලේ හැසිරීමට අප විසින් ඉඩ දිය යුතු නොවේ. දැන් යුක්තිය උදාකළ හැක්කේ සූනියම් දේවතාවුන් වහන්සේට පමණි

මාස දෙකක පමණ කාලයක් තුළ සූනියම් දෙවි අබිමුව කළ වස්කවි ගායනයෙන් හා යාතිකාවලින් අනතුරුව, ඇය පළිගැනීමේ ආශාවෙන් සීමාන්තික ලෙස මඬනා ලදැයි දුක් ගත් ඇයගේ මව විසින් නැවත වරක් තිලකා, අංජනම් ඇදුරා වෙත යවන ලද්දීය:

> කළින් ඇය සිතූ එකම දෙය වූයේ ඇයගේ සැමියාගේ ආරක්ෂිත පැමිණීම පමණි. එහෙත් දැන් ඇයගේ සිතේ ඇත්තේ පළි ගැනීමේ චේතනාව පමණි. මෙය එතරම් යහපත් දෙයක් නොවේ. ඇය සාමාන්‍ය නිවසක ඇයගේ දූරිය හදාවඩා ගත යුතුය. ඇගේ මව මෙලෙස ශාප කරනු අසමින් උස් මහත් වන්නට ඇයට ඉඩ නොතැබිය යුතුය. අංජනම් ඇදුරා විසින් සූනියම් දේවතාවා වගකිව යුත්තන්ට දැනටමත් දඬුවම් කර ඇතැයි කියනු ඇතැයි ඇසීමට මම අපේක්ෂා කළෙමි.

ඇත්ත වශයෙන්ම, ඇදුරා හමු වූ විට ඔහු තිලකාට හා ඇගේ මවට පැවසුවේ, හඳුනාගත නොහැකි සිරුරු හතරක් ඔහුට දැකිය හැකි බවය.

ඒ තිලකාගේ සැමියා පැහැරගෙන ගොස් ඝාතනය කළ තැනැත්තන්ගේ මළ සිරුරු බව ඔහු ඔවුන්ට අර්ථකථනය කෙළේය. ඔහුට අනුව සූනියම් දෙවිඳු ඔවුන් සියල්ලන්ටම දඬුවම් පමුණුවා ඇත. ඒ සැවොම භයානක හා වේදනාකාරී මරණයන්ට මුහුණ පෑවෝය. මේ අවසාන හමුවීම තිලකාගේ මව ප්‍රාර්ථනය කළ ප්‍රතිවිපාකය ඇති කෙළේය. සූනියම් දෙවොල්වලට ඇය ගිය ගමන් ද, නිවසේ දී සූනියම් දෙවියාට කළ වස්කවි ගැයුම් ද යාතිකාවලටද විරාමය තැබිණි. එහෙත් ඇය නොකඩවාම පහන දැල්වීම සිදු කරන ලද්දේ තමාටත් තම දියණියටත් ආරක්ෂාව සලසා ගැනීමේ අභිලාෂයෙනි. මා හා තිලකා පැවසූ අවසාන දෙය වූයේ, "යුක්ති සාධාරණත්වය දෙවියන්ට පමණක් පැමිණවිය හැක්කකි. ආණ්ඩුවට එය පසිඳවාලිය නොහේ. ඔබට පෙනෙන පරිදි, මගේ සැමියාගේ

ඝාතනයට වගකිව යුතු අයට සූනියම් දේවතාවුන් වහන්සේ දඬුවම් පැමිණ වූහ. එතුමා මා ද මාගේ දියණිය ද ආරක්ෂා කිරීම නොකඩවා සිදු කරනු ඇත්තේය".

සම්ප්‍රවේශය හා ප්‍රතියෝජනය පිණිස පැවතීම පිළිබඳ ගැටලු: දුක් සමනය හා යුක්තිය සඳහා වන ඓහික පද්ධති ද නැතහොත් දෙවියන්ගේ පිළිගැනීම් ද?

රුදවුම් සිර කඳවුරක සිදු කෙරුණු සමූල මිනිස් සංහාරයකට වගකිව යුතු ජර්මන් ජාතික යුද සිරකරුවන් පිරිසක් දැකීමට දෙවන ලෝක යුද්ධයේ අවසන් අවදියේ දී ජෝජ් ඕවල් හට අවකාශ ලැබිණි. ඔවුන්ගේ තත්ත්වය බොහෝ කනගාටුදායක බව ඕවල්හට හැඟී ගියෙන්, ඔහු මෙසේ ලිවීය; පළිගැනීම යනු ''කෙනෙක් බල රහිත වූ විට හා බලරහිත නිසාවෙන් සිදු කරන ක්‍රියාවෙකි. කෙසේ හෝ, මේ නරුමයින්ට දඬුවම් කිරීමට අවස්ථාව උදා වූ විට එසේ සිදු කිරීම තව දුරටත් ආකර්ෂණීය දෙයක් නොවේ; සත්‍ය වශයෙන්ම ඔවුන්ව සිරකුටි තුළට ගාල් කරනු ලැබූ විට ඔවුන්ගේ නරුම බව හොඳටම පාහේ තුනී වී යයි'' (උපුටා ගැනීම ටයිම් සඟරාව, 1995 මැයි 08). වර්තමාන භීෂණ සමාජයන්හි වෙසෙන, භීෂණයට ගොදුරු වූවන් සම්බන්ධයෙන් නම් ඕවල්ගේ නිරීක්ෂණය අදාළත්වයෙන් අඩුය. මිනීමරුවන් හා වධකයන් බොහෝ දෙනෙකු තවමත් අත් අඩංගුවට පත්ව නැතිවා මෙන්ම භෞතික ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා රැල්ල වියැකී ගොස් තිබුණ ද භීෂණ ක්‍රියාවලි යළි ඇරඹීමේ හැකියාව තවමත් යථාර්ථයක්ව පවතී. භීෂණයට ගොදුරුවූවන් හා ඉන් දිවි ගලවා ගත්තවුන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙකුට භීෂණය දියත් කළවුන් යනු කෙලෙසක හෝ අත් අඩංගුවට පත් කළ යුතු, නීතිය ඉදිරියට පැමිණවිය යුතු නරුමයන් සමූහයකි. භීෂණය අත් දුටුවෝ සිය ඉරණම භාරගෙන ජීවිතය ඉදිරියට ගෙන යාමට සූදානමින් සිටින්නේ යැයි පෙනෙන්නට තිබෙන සුමනපාල හා ඔහුගේ දියණිය හා සම්බන්ධ සිද්ධියේ දී මෙන් පළිගැනීමේ හා යුක්තිය ඉටු කර ගැනීම වෙනුවෙන් ඇති ඔවුන්ගේ අපේක්ෂා ආවේශවීම් හා අධිස්වභාවික අත්දැකීම් වැනි වෙනත් මාර්ග ඔස්සේ මතුව එයි. තව දුරටත් පෙනෙන්නේ තිලකා පිළිබඳ කථා පුවතේ දී මෙන් යුක්තිය හා පළිගැනීම දිගින් දිගටම පවතින ග්‍රස්තීන් බවට පත්වන අතර

දිව්‍යමය මැදිහත්වීමක් මඟින් යුක්තිය හා පළිගැනීම ඉටු කෙරුණු බව සංජානනය කෙරෙන තුරු ඒවා නොවෙනස්ව පවතී.

එහෙයින්, සාමාන්‍ය ජන ජීවිතය ස්ථාපිතව ඇතැයි රජයන් කරන ප්‍රකාශවලටද එවැන්නක් පවතින බව පෙනෙන්නට තිබීමට ද එරෙහිව සාධාරණය ඉටුවීම හා පළිගැනීම කෙරෙහි පවතින අපේක්ෂා භීෂණය පිළිබඳ ස්මෘතිය පවතින තාක් නොනැසී පවතිනු ඇත. ශ්‍රී ලංකාව ද ඇතුළු පශ්චාත් භීෂණ සමාජ තුළ මුල්බැස ඇති බලවත් අද්‍යතන සමාජ දේශපාලන ව්‍යුහ පිළිබඳ යථාර්ථය සලකා බැලීමේ දී නම් පෙනී යන්නේ පළිගැනීමට හෝ යුක්තිය ඉටු කරවා ගැනීමට භීෂණය අත්දුටු බොහෝ දෙනකු සතු බලාපොරොත්තු එල නොදරාම මිලින වී යනු ඇති බවය. තව දුරටත් පෙනී යන කරුණක් නම් මෙවැනි සිදුවීම් ආශ්‍රිත තත්ත්වයන් හිදී යුක්තිය හා පළිගැනීම අත'රැති සංකල්පීය පරතරය පටුවන බවයි. බොහෝ අවස්ථාවල දී, ජනතාව මේ සංකල්ප ද්විත්වය එකිනෙක නොවෙනස් ඒවා ලෙස සලකති.

එහෙයින් පශ්චාත් භීෂණ සමාජයන්හි එක් කටුක යථාර්ථයක් ලෙස වධකයන් හා මිනීමරුවන් සමඟ විසීමට සිදුවීම පෙනී යයි. එම තත්ත්වය ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියාවන්ට සෘජුව මුහුණ දුන්න වුන්ට දැඩි අපහසුතාවන්ට පත් කරයි. එහිදී මානසික පීඩාව පහව නොයන බව නම් සහතිකය. ආරියෙල් ඩෝෆ්මාන් නම් ලේඛකයාගේ (Scars on the Moons) (1990) නමින් ද හැඳින්වෙන Desk & the Maiden (මරණය හා තරුණිය) යන වේදිකා නාට්‍යය තුළට ග්‍රහණය කෙරී ඇත්තේ මේ කුරිරු යථාර්ථයයි. ඩෝෆ්මාන් මැවූ චරිතයක් වන පොලීන් ඈට හිංසා පැමිණ වූ වධකයා හඳුනාගෙන ඔහු ලවා එය පාපොච්චාරණය කරවීමට යත්න දරන්නීය. ඔහු එය ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර, පොලීන් සිය දුක් ගැනවිල්ල නීතිය ඉදිරියේ ඔප්පු කිරීමට අපොහොසත් වන්නේ ඇගේ සැමියා ඈ වැනි හිංසනයට ලක් වූවන් පිළිබඳ තොරතුරු රැස් කරන කොමිසමක ප්‍රධානියා වී සිටිද්දීමය. වධකයා හා ඊට ගොදුරු වූ තැනැත්තා පිළිබඳ ඉතිහාසය ගැන දන්නේ ඔවුන් දෙදෙනාම පමණි. ඩෝෆ්මන්ගේ නාට්‍ය තුළ දී වධකයාව මෙල්ල කර තම ග්‍රහණයේ තබා ගැනීමට ඈ මොහොතකට සමත් වූවද, ඔහු තම අතීතය ගැන පසුතැවෙන බවක් පෙනෙන්නට නැත (ඩෝෆ්මන් 1991: 19, පෙරේරා 1995: 60-61).

එම නාට්‍යයේ අවසානය සුවිශේෂී එකක් වන්නේ එය උභතෝකෝටික වන හෙයිනිඃ ඊට අවසාන දෙකක් සපයා ඇත. පළමුවැන්නේ දී තම වධකයා වන ජෝර්ජ්ගෙන් නියම පාපොච්චාරණයක් ලබාගත නොහී ඔහුව නිදහස් කිරීමෙන් අනතුරුව ජෝර්ජ්, පොලීන් හා ඇගේ සැමියා වන ජෙරාඩෝ එකම සමාජ කවයන්හි සහජීවනයෙන් වෙසෙති (ඩෝෆ්මාන් 1991ඃ 5-20). නාට්‍යයේ අවසානය කෙසේ විය හැකි නමුදු, ඉන් මතු කෙරෙන කාරණය සියලු භීෂණ සමාජයන් කෙරෙහි එක සේ අදාළ වේඃ බොහෝ දෙනා හට තමා හට වධ හිංසා කළවුන් සමඟ එකට ජීවත් වීමේ අවිනිශ්චිතාව සදාකාලික වනු ඇත. අනෙක් අතට, ජීවත්ව සිටින්නවුන් හට යුක්තිය ඉටු වූවද, පළිගැනීම් සාර්ථක වුවද, දේශපාලන ඝාතන පිළිබඳ හා හිංසනය පිළිබඳ මතක වියැකී යන තෙක් ඒවා ඔවුන්ගේ ජීවිත මානසික වශයෙන් පෙළනු ඇත (පෙරේරා 1995ඃ 60-61).

බොහෝ පශ්චාත් භීෂණ සමාජයන්හි, පවතින රජයේ ඓහික යාන්ත්‍රණය ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වූවන්ට වන්දි සම්පාදනය කළ බව කියයි. සාමාන්‍යයෙන් එහි අර්ථය නම් භීෂණයට ගොදුරු වූවන්ගේ බලාපොරොත්තු කොහෙත්ම සන්තර්පණය නොකරන නෛතික ක්‍රියාමාර්ග සමූහයක් දියත් කිරීමයි (පෙරේරා 1995ඃ 47). සිය මැතිවරණ ජයග්‍රහණයෙන් පසු 1994 බලයට පත් රජය මඟින් පත් කැරුණු දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වූවන් හා අතුරුදහන් වූවන් ගැන සොයා බැලීම සඳහා වූ කොමිසම වැටෙන්නේ එකී යුක්තිය උදෙසා වූ ඓහික ක්‍රියාමාර්ග ගණයටය. එම ක්‍රියාමාර්ග සාර්ථක වනු ඇත්නම්, පීඩිතයන්ගේ දුක් සනහා ගැනීමට එමඟින් යම් පිටිවහලක් ලැබෙනු ඇත. බොහෝ පශ්චාත් භීෂණ සමාජයන්හි අපහරණයට ලක්වූවන් ප්‍රජා පීඩකයන්ගෙන් හුදු පාපොච්චාරණයකට වඩා වැඩි යමක් බලාපොරොත්තු වුවද, අදාළ කොමිසම් මඟින් අවම වශයෙන් දකුණු අප්‍රිකානු සත්‍යය හා සාමදාන කොමිසම ඉටු කිරීමට අපේක්ෂා කරන පාපොච්චාරණයක් ලබා ගැනීමේ ඉහත කාර්යය හෝ සැපිරිය යුතුය.

බොහෝ ආණ්ඩු කළාක් මෙන්, ආණ්ඩුවට පොදු සමා පිරිනැමිය හැකි වුවද එම පොදු සමාව ජනතාවට සාමූහික විස්මෘතිය ආසාදනය කරවීමට අසමත් වෙයි. එහෙයින් මෑත දී පත් වූ කොමිසම්

කෙරෙහි විශාල බලාපොරොත්තු තබා ඇති භීෂණයට ගොදුරු වූ ශ්‍රී ලාංකිකයන් සිය යුක්තිය පිළිබඳ ඇති පිපාසය නොසන්සිඳීමෙන් මහත් නැවුලට පත්වනු ඇත. ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වූවන්හට රජය ඕනෑවට වඩා බලාපොරොත්තු දී ඇත. එහෙත් ජනතාවගේ සැලකිය යුතු කොටසක් පෙළෙමින් සිටින්නේ විය හැකි මානසික ගැටලුවලින් මිදීමට උදව් දීමට කිසිඳු රාජ්‍ය ආයතනයක් සමත්ව නැත. මේ ගැටළුව ඇමතීම සඳහා ප්‍රාදේශීය වශයෙන් පිහිටුවනු ලැබූ සායන හෝ මානසික සෞඛ්‍ය වැඩසටහනක් හෝ ප්‍රතිපත්තියක් ක්‍රියාත්මක කෙරී නැත. ''සාමාන්‍ය ජන ජීවිතය යථා තත්ත්වයට පත් වී තිබේ'' යනු රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලත් විස්මෘතියේ ඉහළම ප්‍රදර්ශකය වනු ඇත.

හොල්මන් කථා හා භූතාත්ම ආවේශය පිළිබඳ අත්දැකීම් ස්ථානගත කළ යුත්තේ සංතාප වීමේ සාමාන්‍ය ක්‍රම හා නීතිය හා සාමය උග්‍ර උඩු යටිකුරු වීමකට ලක් වූ සමාජයක සන්දර්භය තුළය. බොහෝ දෙනෙක් එකී යාන්ත්‍රණය කෙරෙහි කළකිරීමට පත්ව සිටිති. එවැනි සන්දර්භයක් තුළ දිවි නොනැසී ඉතිරි වූවන්, අනෙකුන් මිය යද්දී තමා නොමැරී සිටීම පිළිබඳව හා ඔවුන් වෙනුවෙන් සාධාරණයක් කිරීමට නොහැකිවීම පිළිබඳව ඇති වරදකාරී හැඟීම මැඩලීම සඳහා නව යාන්ත්‍රණ තනා ගත යුතුය. සිම්බාබ්වේ හා ගෝතමාලා දේශයන්හි ඇති වූ සමාන තත්ත්වයන්හි දී මෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ භීෂණයට ගොදුරු වූවෝද සිංහල ජනප්‍රිය ආගමෙහි වඩාත් පහසුවෙන් ළඟාවිය හැකි ක්ෂේත්‍ර තුළ සිය සැනසිල්ල සොයා ගත්හ. මීට ඓහික පද්ධති තුළ සිය අපේක්ෂා මුදුන්පත් කරගත නොවූවන්ද, ඓහික ක්‍රියාමාර්ග හඹා යන අතරම සැනසිල්ල පතා ජනප්‍රිය ආගම වෙත නැඹුරු වූවෝ ද ඇතුළත් වෙති.

දිගුකලක් රඳා පවතින තත්ත්වය යටතේ මුහුණ දෙන්නට සිදුවන පෞද්ගලික අර්බුද කාලවලදී පවා අධිභෞතික බලවේගවල මැදිහත්වීම පැතීමට ශ්‍රී ලාංකිකයෝ නැඹුරුවක් දක්වති. කෙනෙකුගේ ආක්‍රමණික හැඟීම් මුදාහැරිය හැකි මඟක් ලෙස අණවින ක්‍රියා භාවිත කිරීම පිළිබඳ ඔබේසේකර විසින් ශ්‍රී ලංකාවේ කර ඇති අධ්‍යයනය මේ සම්බන්ධ වැදගත් කියවීම් කිහිපයක් පාදා දෙයි. 1970 ගණන්වල මුල් කාලයේ දී සිදුකළ ඔහුගේ අධ්‍යයනය මඟින් පැහැදිලිව පෙනෙන්නේ පැවැති හොඳම තත්ත්ව යටතේ වුව ද

නීතිය හා සාමය සම්බන්ධයෙන් ජනතාව සතුව පැවතියේ නිශේධනීය සංජානන බවය. ඔබේසේකර විසින් මුන්නේස්වරම්, කහටපිටිය හා සීනිගම යන අණවින කර්ම කෙරෙන දේවාල ආශ්‍රයෙන් රැස් කැරුණු තොරතුරු අනුව එහි පැමිණි ඥාපකයන්ගෙන් පිළිවෙලින් සියයට 31 ක්, 22 ක් හා 33ක ප්‍රතිශතයන්ගේ අවශ්‍යතාව වූයේ තමන්ට වෙනත් කෙනෙකු විසින් කරන ලද අවැඩක් සඳහා පිළියමක් පතාගෙනය (ඔබේසේකර 1992: 15).

ඔබේසේකර තව දුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ පොදුවේ අපගේ මාතෘකාව සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක් වූ සියලු දෙනාම කියා සිටියේ තමාට වූ අවනඩුව පොලිසියට දන්වීමෙන් පලක් නොවන බවයි. තොරතුරු සැපයූ සියලු දෙනා කිසිඳු විරුද්ධත්වයක් නැතිව එකඟ වූ දෙයක් නම් පොලිස් නිලධාරීන් "දූෂිත" වූවන් බව හා ඔවුන් ක්‍රියා කෙළේ පුද්ගලයන්ගේ හා දේශපාලඥයන්ගේ බලපෑම මත යනුයි (ඔබේසේකර 1993: 15). කෙසේ වතුදු ඔහුගේ අධ්‍යයනයට ලක් වූ ජනයාගෙන් සියයට විසි නවයක් වූ පිරිසක් සිය අර්බුද සඳහා කිනම් හෝ මොහොතක දී පොලිස් මැදිහත්වීම් සොයා ගොස් තිබිණි (ඔබේසේකර 1993: 16). ඔබේසේකර නිරීක්ෂණය කර ඇති පරිදි එවැනි හැසිරීම් රටා මඟින් කියැවෙන දේ නම් අප ගනුදෙනු කරමින් සිටින්නේ සිය ගැටලු සඳහා ලෝකායත්ත වශයෙන් සහේතුක විසඳුම් සොයන පිරිසක් සමඟ බවයි (ඔබේසේකර 1993: 16). මෙහිදී මා තව දුරටත් යෝජනා කරන්නේ, මෙවැනි දුෂ්කර යුගයන්හිදී ජනයා ජනප්‍රිය ආගමෙහි සරණ සොයා යෑම යනු සාධාරණය ඉටු කිරීම සඳහා වන ඓහික ආයතනයන්හි අක්‍රීය ස්වභාවය පිළිබඳව දැනුවත් කෙරුණු ලෝකායක්ත සහේතුක බවෙහිම දිගු බවයි.

ඔබේසේකරගේ විග්‍රහයට නතු වූයේ සාපේක්ෂ වශයෙන් සාමාන්‍ය සාමකාමී බව ආරක්ෂා වූ සමාජයකි. භීෂණ තත්ත්ව යටතේ ඓහික නීතිය හා යුක්තිය බිඳ වැටුණු තැන, වස්කවි ගායනය හා සූනියම් දෙවිඳුන් යැදීම හරහා දිව්‍ය මැදිහත්වීමක් අපේක්ෂා කිරීමට ජනතාව සතු නැඹුරුව හුදු සාමාන්‍ය හෝ වටහා ගත හැකි එකක් පමණක් නොව ඔවුන් සතු එකම යථාර්ථවාදී තේරීමයි. මීට සමාන ලෙසින්, හොල්මන් කථා හා භූතාවේශ මඟින් ද පිළිබිඹු වන්නේ පශ්චාත් භීෂණ අවධිය අරාගත් සංකීර්ණ මනෝ ස්වභාවයයි.

පශ්චාත් භීෂණ සමාජයන්හි හමුවන අධිස්වභාවික ක්‍රියා පිළිබඳ ආඛ්‍යානයන්හි තනි පුද්ගල හෝ ප්‍රජා ස්වීයත්වය ගොඩනැඟීම "සාමාන්‍ය" තත්ත්වයන් තුළ එම පුද්ගලයන්ගේම හෝ ප්‍රජාවන්ගේම ස්වීයත්වය ගොඩනැගෙන ආකාරයේ ඉඳුරා වෙනස් වෙයි. මේ එකිනෙක වෙනස් සවිඥානකත්ව යටතේ ස්වීයත්වය ගොඩනැගෙන වෙනස් ස්වරූප මා මෙතෙක් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රධාන තර්කය තහවුරු කරනු සඳහා රුකුල් දෙයි: එනම්, මේ ආඛ්‍යාන හා අත්දැකීම් යනු අවශ්‍යයෙන්ම සමනය කිරීමෙහි දී ද, යුක්තිය හා පිළිගැනීම සඳහා ප්‍රජාව සතු අපේක්ෂාවන්හි ද පිළිඹිබු වේ.

වෙනසකට ලක්වූ සවිඥානකත්වය හා සාමාන්‍ය සවිඥානකත්වය අතර වෙනස බලාපොරොත්තු රහිත බව හා බලාපොරොත්තු අතර'ති වෙනසට ද, සාමදානය පිළිබඳ හා පිළිගැනීම හා යුක්තිය සඳහා වූ අභිලාෂය අතර'ති වෙනසට ද, අත්‍යන්ත බල රහිතකම පිළිබඳ හැඟීම හා බලායනය පිළිබඳ හැඟීම අතර'ති වෙනසට ද, සාපේක්ෂ නිහඬ බව හා සුචිත්‍රිත ප්‍රකාශන අතර'ති වෙනසට ද සමගාමීව සාපේක්ෂ ලෙස සළකුණු වී තිබේ. සුමනපාල හා ඔහුගේ දුව ආශ්‍රිත සිද්ධිය මෙම ස්වීයත්වය ගොඩනැඟීම පිළිබඳව ඇති ද්වි-විවිධත්වය මනාව විශද කරයි. දෛනික ජීවිතයේ දී ඔවුන් තම ඉරණම සාමදානව භාර ගන්නා බව පෙනෙන්නට තිබුණ ද, ආවේශය යටතේ සුචිත්‍රිතව පැවසෙන්නේ ඔවුන් සතු පිළිගැනීම් හා යුක්තිය ඉටු කරවා ගැනීමේ අභිලාෂයයි. අනෙක් අතට හොල්මන් කථා මඟින් කියැවෙන්නේ මනසින් මකා දැමිය නොහැකි මතක ගැන මෙන්ම සාමාන්‍ය ජන ජීවිතය යළි ස්ථාපිත කෙරුණු බව හා ඉරණම පිළිගත් ජනතාවක් සිටින බවට එරෙහිව යුක්තිය පිළිබඳව ඇති බලාපොරොත්තුවයි.

උක්ත අත්දැකීම් ද්විත්වය ශ්‍රී ලංකාවේ භීෂණය ව්‍යාප්තව පැවති ප්‍රදේශවල දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වූවන් මුහුණ දුන් අස්තිත්ව උභතෝකෝටිකය පැහැදිලිව පිළිඹිබු කරයි. භීෂණයෙන් නොමරා ඉතිරි කෙරුණු බොහෝ දෙනෙක් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ පාදක සමාජීය හා ආර්ථික වශයෙන් ආන්තීකරණයට ලක්වූවෝ වෙති. මවිසින් වාර්තා කරන්නට යෙදුණු, අධිස්වභාවික ක්‍රියාකාරකම් හා භූතාවේශ පිළිබඳ ආඛ්‍යානයන්ගෙන් බහුතරයක් දකුණේ ගම්මානවල ප්‍රභවය ලැබූ ඒවා වීම අහඹුවක් නොවන බව

මෙහිදී පෙනී යයි. ඉතාම සුභවාදී හා යහපත් තත්ත්ව යටතේ පවා නගර කේන්ද්‍රීයව ක්‍රියාත්මක වන දේශපාලන හා සමාජ-ආර්ථික බලය බෙදා ගැනීමට මේ ජනතාවට ලැබුණු අවස්ථා විරලය. භූතාවේශ හා හොල්මන් කථා හරහා ප්‍රකාශ වූයේ ඔවුන් බලාපොරොත්තු වූ එහෙත් ඓහික ලෝකය තුළ මුදුන් පමුණුවා ගත නොහැකි වූ දේය. මේ ද්වෛතතාවය රජය විසින් බලෙන් ගොඩනැගූ සාමකාමී බවට ප්‍රතිවිරුද්ධව, පෞද්ගලික හා ප්‍රජා මනෝභාව පිළිබඳව දැනුවත් සාමූහික හෘදසාක්ෂිය තුළ ස්ථානගත වී ඇත. භීෂණය අත්දුටුවන් සඳහා වෛකල්පිත හා වඩා සතුටුදායක යථාර්ථයක් ගොඩනැගීමට රජය යත්න දරන අතර, ඇතමෙක් සැබවින්ම (අවම වශයෙන් පොදු අවකාශවල දී හෝ) සාමාන්‍ය තත්ත්වය පිළිබඳ එම ඉදිකළ යථාර්ථය පිළිගනිති. එහෙත් භූතාවේශ හා වෙනත් එවැනි අත්දැකීම් ඔවුන්ගේ බලාපොරොත්තු හා අපේක්ෂා කරළියට ගෙන එයි.

මේ වාද විෂය මත යම් ආලෝක ධාරා පතිත කළ හැකි හා ඊට ව්‍යුහමය වශයෙන් යම් සමානකමක් දක්වන, කර්කාර් විසින් ලේඛනගත කරන්නට යෙදුණු තත්ත්වය පිළිබඳ සමහර මූලික කරුණු කිහිපයක් සැකෙවින් දක්වන්නට මම අදහස් කරමි. භූතාවේශ පිළිබඳව උතුරු ඉන්දියාවේ සිදු කෙරුණු භූතාවේශ පිළිබඳ අධ්‍යයනයක දී, හින්දු පිරිමින්ට හා ගැහැණුන්ට වැහෙන වින කරන භූතාත්ම බොහොමයක් මිය ගිය මුස්ලිම්වරුන්ගේ බව අනාවරණය විය (කර්කාර් 1990: 136). එම භූතාත්ම පලවා හැරීම සඳහා කෙරෙන යාතු කර්මවලදී භූතයන්ට ආත්ම ප්‍රකාශනය සඳහා අවකාශ ලැබෙන අතර, එහිදී ඔවුන් ඉටු කරන්නට රිසි වූ බලාපොරොත්තු සවිඥානික සාමාන්‍ය හින්දු භක්තිකයකු ත්‍රාසයට පත් කරනු ඇත (කර්කාර් 1990: 136). කර්කාර් නිරීක්ෂණය කර ඇති පරිදි, හොඳ හින්දු භක්තිකයෙකුට කිසිසේත් සිතිය නොහැකි සියලු අපචාරී මනස් සෘෂ්ටීන් මතුපිටට ගෙන ආ හැකි වන්නේ, ඔවුන් භූතාත්ම අතරින් වඩාත්ම ශක්තිමත්, නපුරු, විනාශකාරී හා හිතුවක්කාර යැයි ලොව පුරා පිළිගැනෙන ''මුස්ලිම් ආත්මයක් ආවේශ වූ විටය''. ජනප්‍රිය විඥානයෙහි යක්ෂයෙක් බවට පත්කර ඇති මුස්ලිම්වරයා, ''හින්දු මනසේ අවිඥානයෙහි රාක්ෂක හා පරකීය කොටස සංකේතවත් කරන'' බව පෙනී යයි (කර්කාර් 1990: 137).

කර්කාර්ගේ තර්කයෙහි මූලික පදාර්ථය ශ්‍රී ලංකාවේ තත්ත්වයෙහි ඇතැම් පැතිකඩ විග්‍රහයෙහි යොදාගත හැක. නිදසුනක් දක්වතොත්, පළිගැනීම බුදු දහම හා එකඟ නොවන සංකල්පයක් වුව ද, භීෂණය පැතිර පැවති ප්‍රදේශවල වෙසෙන ජනතාවගෙන් බහුතරය බෞද්ධයෝ වෙති. ඇතමෙක් ''සාධාරණත්වය'' ඉටුවීම කෙරෙහි ඔවුන් තබා ඇති බලාපොරොත්තු පිළිබඳව විවෘතව කථා කළ අතර තවකෙක් ඊට වඩා අඩු වශයෙන් ඔවුන් තුළ කැකෑරෙන පළිගැනීමේ චේතනාව ඇඟවූ නමුත් මේ කිසිම බලාපොරොත්තුවක් දනෙන්නට නොහැරිය අය ද වූහ. එය හුදු දේශපාලනික ගැටලු විශ්වයක් පමණක් නොව පුද්ගල හෘද සාක්ෂිය පිළිබඳ තත්ත්වයක් ද වෙයි. දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වයට ගොදුරු වී දිවි ගළවා ගත්තවුන් බොහෝ දෙනකු විසින් ද කී පරිදි පළිගැනීම මඟින් සමාජයට යහපතක් නොවේ. මේ බව කී බොහෝ දෙනෙක් බෞද්ධ ජාතක කතාවක එන ''වෛරයෙන් වෛරය නොසංසිඳේ'' යන්න සිය කථාවට ඈඳා ගත්හ. එහෙත් හොල්මන් කථා හා භූතාවේශ අත්දැකීම් ඔවුන් සතු පළිගැනීමේ චේතනාවට ද, තමන් වෙත සාධාරණය ඉටු කරවා ගැනීමට ද ඔවුන් සතු අපේක්ෂාවට ද සමාජය පිළිගත් මාර්ග ඔස්සේ අවකාශ සලකා දුන්නේත් ඔවුන්ගේ ස්මෘතිය මැකී යා නොදී රඳවා ගන්නට රුකුල් දුන්නේත් මේ තත්ත්ව ඓහික නෛතික පද්ධතී කෙරෙන් නොසලකා හරිනු ලැබූ සන්දර්භයක් තුළය.

මෙම නිබන්ධය මඟින් ඇරඹුණු ව්‍යාපෘතිය උත්සාහ දරන්නේ පශ්චාත් භීෂණ සමාජ තුළ ජනප්‍රිය ආගම් ඉටු කරන කාර්යභාරය (විචිත්‍රාත්භූත) බවට හැරවීම යැයි කෙනෙක් තර්ක කළ හැකිය. එමඟින් භීෂණයට හා හිංසනයට ගොදුරු වූවන් බටහිර මනෝචිකිත්සක ප්‍රතිකාර වෙත යොමු කිරීම අධෛර්ය කෙරෙයි. සත්‍ය වශයෙන්ම ජනප්‍රිය ආගම් විචිත්‍රාත්භූත ලෙස නොසැලකීමට හොඳ හේතු බොහෝ ඇතඃ උදාහරණයක් ලෙස භීෂණයට හා හිංසනයට ගොදුරුවූවන්ගේ දෝමනස්ස පරදුවට තබමින් තමන්ගේ ව්‍යාපාර වර්ධනය කරගැනීම සඳහා කූට ප්‍රයෝග යොදන, දේව වරමින් සාත්තර කියන්නන් හා කට්ටඩින් පිළිබඳව වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාවේ සාක්ෂි ලැබෙමින් තිබීම දැක්විය හැකිය. ඒ කෙසේ වුවද ශ්‍රී ලංකාවේ භීෂණය සම්බන්ධ බොහෝ තැන්හිදී, ජනප්‍රිය ආගම් ප්‍රමාණවත් තරම් නම්‍යශීලි වූ බවත් පහසුවෙන් භාවිතයට ගත හැකි වූ බවක් නිසා පශ්චාත්-භීෂණ යුගයේ ඇතැම් ගැටලුවලට

පිළිතුරු සෙවීම සඳහා ප්‍රායෝගික වශයෙන් ප්‍රයෝජනවත් වූ බවක් පෙන්වා දිය යුතුය. එහෙත් මේ නිබන්ධයෙන් සංතාප සමනය සම්බන්ධයෙන් දේශීය ක්‍රමවේද බටහිර මනෝ විශ්ලේෂණ ආදර්ශයන්ට ඉදිරියෙන් සිටින බවට තර්කයක් ඉදිරිපත් නොකරයි.

මා කළින් ද දක්වා ඇති පරිදි පශ්චාත් භීෂණ රජය මඟින් භීෂණය අත් දුටුවන්ගේ මානසික සෞඛ්‍යය වඩනු වස් කිසිඳු පැහැදිලි වැඩ සටහනක් දියත් කෙරුණේ නැත. එපමණක් ද නොව, සිය ජනතාවගෙන් සැලකිය යුතු කොට්ඨාසයක් ප්‍රබල විපාක දිය හැකි මානසික ගැටලුවලට මුහුණ පා සිටින බව හෝ රජය විසින් පිළි ගැනුණේ නැත. පශ්චාත් ව්‍යසන ක්ලමථ අක්‍රමතාව යැයි සැක කළ හැකි රෝග ලක්ෂණ හමුදාවේ සහ පොලීසියේ ඇතැමෙකු විශද කළ ද, ඔවුන් සඳහා ක්‍රමවත් ප්‍රතිකාර පටිපාටියක් හෝ උපදේශන සේවාවක් ක්‍රියාත්මක කෙරුණේ නැත. තව දුරටත් පෙන්වා දිය හැකි කරුණක් නම්, ශ්‍රී ලංකාවේ සිටින අතළොස්සක් වන පුහුණු මනෝ චිකිත්සකයන් හා මනෝවිශේෂඥයන් මේ සියලු දෙනාහට ප්‍රතිකාර කිරීම සඳහා කිසිසේත් ප්‍රමාණවත් නොවන බවයි. මේ විශේෂඥයන් ස්වල්ප දෙනා හෝ , ලංකාවේ දේශපාලන වාතාවරණය ගැන අවබෝධයෙන් යුතු මානව විද්‍යාඥයන්, සමාජ විද්‍යාඥයන් හෝ වෙනත් දැනුවත් පාර්ශවවල සහාය ලබා ගෙන ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් හෝ වෙනත් මැදිහත් වීමේ ක්‍රමෝපායක් දියුණු කිරීමේ උනන්දුවක් පෙන්වා නැත.

මෙවැනි කටුක යථාර්ථයක සන්දර්භය තුළ ප්‍රධාන ධාරාවේ මනෝචිකිත්සක ක්‍රම මගින් යෝජනා කෙරෙන සමනය කිරීමේ හා මැදිහත් වීමේ ප්‍රතිකාර ක්‍රම දෙස කෙනෙක් සංශය පෙරදැරිව බැලිය යුතුය. මේ තත්වය ආශ්‍රයෙන් මා යෝජනා කරන්නේ, සමනය හා නිරාවරණය සඳහා වන පරිස්ථානීය ක්‍රම ස්ථානගත කළ යුතු වන්නේ, විධිමත්, වෛහික හා ප්‍රධාන ධාරාවේ ක්‍රමවලට ප්‍රවිෂ්ට වීමට හා එවාහී සුලභබව සම්බන්ධයෙන් බරපතළ ගැටලු පැවති සන්දර්භයක් තුළය. අනෙක් අතට, පශ්චාත්-භීෂණ ක්‍ෂන්තිය නිරාවරණය යනු මූලික වශයෙන්ම සමාජීය ක්‍රියාවලියක් වන අතර එය හුදු විධිමත් මනෝචිකිත්සක ව්‍යායාමයකින් ඔබ්බට යයි. සමස්ත නිවාරණ ක්‍රියාවලියේදී විධිමත් මනෝ චිකිත්සාව මඟින් පැහැදිලි කාර්යය කොටසක් ඉටු කළ යුතු වුවද එය සමස්ත ක්‍රියාවලිය

නොවේ. චිලී දේශයෙහි, කැලැමා ස්ත්‍රීහු , අධ්‍යනය කළ මනෝවිද්‍යාඥයන් නිරීක්ෂණය කළාක් මෙන්, ඇතැම් මනෝව්‍යාධීන්ට යම් ආකාරයක ප්‍රජා-මූලික ප්‍රතිකාර ස්වරූපයක් වර්ධනය කළ හැකිය (ටිමර්මන් 1987: 29). ඒ කෙසේ වුවද, එවැනි විධිමත් මැදිහත්වීම්වලින් තොරව ද, කිසියම් ආකාරයක සමාජීය නිවාරණ ක්‍රියාදාමයක් ප්‍රජා මට්ටමින් ක්‍රියාත්මක වීම සාමාන්‍ය දෙයක් වන අතර එවැනි ක්‍රියාවලි සාර්ථක කර ගැනීම සම්බන්ධයෙන් ප්‍රජාව සැලකිය යුතු දායකත්වයක් දරයි.

මේ තත්වය තුළ ඉස්මතු වන තවත් බරපතළ ගැටලුවක් නම්, ක්ෂතිය රෝගයක් ලෙස හඳුනාගැනීම හා භීෂණයට ගොදුරු වුවන් රෝගීන් බවට පරිවර්තනය කිරීමයි. ක්ලයින්මන් හා දෙජාර්ලේ පෙන්වා දී ඇති පරිදි, හිංසනයට යටත් වන්නා පළමුවෙන්ම ගොදුරක් බවට පත් වෙයි (එනම් ස්වයං-නියෝජනයෙහි අපොහොසත් වූවෙක්ගේ අහිංසක බව හා යටහත් බව පිළිබඳව පරමභාරී ප්‍රතිරූපයකි). ඊළඟට ඔහුව පශ්චාත් ව්‍යසන ක්ලමථ තත්වයක රෝග ලක්ෂණ පෙන්වන රෝගියෙකු බවට පත්වෙයි (ක්ලයින්මන් හා දෙජාර්ලේ 1990). ඔවුන් තව දුරටත් පෙන්වා දෙන්නේ මේ තත්වය ඇතැම් මූලික රාජ්‍ය අනුග්‍රහයක් ලැබීමට අවශ්‍ය යම් කෙනෙක්, අධික ලෙස බහුවිධ ලක්ෂණ පෙන්වන දේශපාලන භීෂණය අත්දුටුවෙකුගේ යථාර්ථයේ සිට ඒකාකෘත ලෙස සැලකෙන භීෂණයට ගොදුරු වූවකුගේ පටු බවට ද, පෙළපොත්වල එන ප්‍රමිතගත රෝගයකින් පෙළෙන්නෙකු බවට ද පරිවර්තනය විය යුතු වනු ඇති බවයි (ක්ලයින්මන් හා දෙජාර්ලේ 1990). ඔවුන්ගේ දැක්මට අනුව, එවැනි පරිවර්තනයක දේශපාලනික හා ආර්ථික ආගමන හේතුවෙන්, ප්‍රචණ්ඩත්වයට ලක්වූවන්ට රෝගීව පෙළීමේ සදාචාරමය හා ආර්ථික ඵලවිපාක පෙන්වීමට හෝ සොයා ගැනීමට අවශ්‍ය වනු ඇත (ක්ලයින්මන් හා දෙජාර්ලේ 1990).

ඒ කෙසේ වතුදු, පශ්චාත්-ව්‍යසන ක්ලමථය වැනි පෙළ පොතෙහි එන ප්‍රමිතිගත රෝග වැළඳීමවත් කෙනෙකුට කිසිඳු සදාචාරාත්මක හෝ ආර්ථික ප්‍රතිලාභයක් අත්කර නොදීම ශ්‍රී ලංකාවේ පවතින තත්ත්වයයි. සිංහල මනෝ විඥානය තුළ, මානසික රෝගයකින් පෙළීමට ඇත්තේ නිෂේධනීය සංස්කෘතියක වටිනාකමකි. එවැනි රෝග තත්ත්වයකට ලක් වූවෙකු

ලෙහෙසියෙන්ම ''පිස්සකු'' ලෙස නම් කිරීම සිංහලයාගේ සිරිත වන අරත ජනප්‍රිය සිංහල මතයට අනුව මනෝව්‍යාධි වර්ගීකරණයක් නොපවතී. යමකු පිස්සෙකු යැයි සංජනනය කෙරුණු විට, ඔහු හෝ ඇය කෙසේ ඒ තත්ත්වයට පත් වූණි ද යන්න නොසලකා, ඔහුගේ හෝ ඇයගේ සමාජ තත්ත්වය හා වටිනාකම පහත හෙළනු ලැබේ. එම තත්ත්වයම තුළ, මනෝ ප්‍රතිකාර සුලභව පැවතිය ද එම වෘත්තීමය සේවාවන්හි ප්‍රයෝජනය ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය විටක දී පවා ඒ සඳහා ඇති පෙලඹවීම අල්පය. අනෙක් අතට, දේශීය දුක්සමන හා නිවාරණ ක්‍රම හා බැඳුණු නිෂේධනීය සංජානන නැති තරම්ය. මෙහිදී, ජොන්සන්, ෆෙල්ඩ්මන්, ලුබින් හා සවුත්වික් විසින් කෙරුණු නිරීක්ෂණ රැගත් නිබන්ධයක් (1995) වෙත අවධානය යොමු කරන්නට මම පෙලෙඹමේ. පශ්චාත් ව්‍යසන ක්ලමථ අක්‍රමතාව සමනය කරනු වස් යාතු කර්ම හා උත්සව ප්‍රතිකාරමය අර්ථයකින් යොදාගත හැකි බවට ඔවුන් තර්ක කරන අතර එම ප්‍රතිකාර විශේෂයෙන් සැලසුම් කරන ලද පහසුකම් යටතේ විධිමත් ලෙස ක්‍රියාවට නැංවේ (ජොන්සන්, ෆෙල්ඩ්මන්, ලුබින්, සවුත්වික් 1995: 289-96). එහෙත් මනෝ ව්‍යාධීන්ට ප්‍රතිකාර සඳහා මෙවැනි ප්‍රවේශයක් සාර්ථක විය හැක්කේ ඒ සඳහා අවශ්‍ය යටිතල පහසුකම් මනාව ස්ථාපිත හා සුලභ මෙන්ම පුහුණු වෘත්තිකයන් ද නොඅඩු පරිසරයක් තුළ පමණි.

ශ්‍රී ලංකාවේ තත්ත්වය ඊට හාත්පසින් ප්‍රතිවිරුද්ධය. මේ තත්ත්ව සළකා බලා මා ඉදිරිපත් කරන යෝජනා නම්, දේශයෙහි සංස්කෘතික පුරුදු සමුදාය තුළ දැනට ද පවතින යාතු කර්ම හා ජන ආගම ආශ්‍රයෙන් තෝරාගත් අංග, හුදෙක් තනි තනි වශයෙන් ද, විධිමත් මානසික ප්‍රතිකාර ක්‍රම සුලභ වන විට ඒවා හා සම්බන්ධව ද මනෝ ව්‍යාධීන්ට ප්‍රතිකාර වශයෙන් භාවිත කළ හැකි බවයි. එනම්, සමනය හා නිවාරණය සඳහා ඇති විධිමත් ක්‍රම වෙත පිළිගැනීමක් ලබා දෙමින් ඒවා සුලභ කළ යුතුවා මෙන්ම දැනට ද පවතින දේශීය හා පරිස්ථානීය ප්‍රතිකාර ක්‍රම විධිමත් ලෙස පිළිගනිමින් ඒවා ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි තැන්හි දී භාවිතයට ගැනීමට ජනතාව දිරිමත් කළ යුතුය. පරමාර්දර්ශී වශයෙන්, මෙය රාජ්‍ය සෞඛ්‍ය ප්‍රතිපත්තියෙහි කොටසක් විය යුතුය.

සමාප්තියක් වශයෙන්, මෙහිදී කියැවුණු හොල්මන් කථා, භූතාත්ම ආවේශය, දේව කන්නලව් හා ජනප්‍රිය ආගමෙහි එන අනෙකුත් දුක්සමන ක්‍රම යන සමස්තයම එකම ප්‍රවර්ගයකට අයත් මැදිහත් වීම් ලෙස පෙනී යයි. සිය රුදුරු අත්දැකීම් සමනය සඳහා ඓහික ක්‍රම, සුවකරණය, යුක්තිය හා වන්දි පිළිබඳව විශ්වාසය කඩ වූ තැන හෝ එය අහිමි විට, ජනතාව තමාට පහසුවෙන් ප්‍රවිෂ්ට වීමට හැකි සාම්ප්‍රදායික යාන්ත්‍රණයන්ගේ පිහිට පැතීම පුදුම එළවන්නක් නොවේ.

හොල්මන් කථා, භූතාත්ම ආවේශ වීම හා යටකී ජනප්‍රිය ආගමෙහි අංග යන සියල්ලම එක් මූලික මට්ටමක දී සාම්ප්‍රදායික නිර්මිත වුව ද ඒවා ස්ථානගතව තිබූ සන්දර්භානුසාරී වශයෙන් සැලකූ විට මේ ආඛ්‍යාන සියල්ලම සුවිශේෂී වශයෙන් භීෂණ අත්දැකීම් මගින් හැඩ ගස්වනු ලැබූ පශ්චාත් භීෂණ සංසිද්ධියක් බව පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව ඒවා මගින් ඉටු කෙරෙන කාර්යයන් කිහිපයකි. අධි භෞතික සිදුවීම් පිළිබඳව බොහෝ විට වාර්තා වන්නේ, ප්‍රචණ්ඩකාරී ක්‍රියා සිදු වූ බව කියැවෙන ස්ථානවලිනි. දිගුකාලීන වශයෙන් මේ ආඛ්‍යාන හා අත්දැකීම් යනු ප්‍රජාවට අහිමි වුවත් ප්‍රජා-ස්මෘතියෙහි රඳවා තබා ගැනීමේ යාන්ත්‍රණයක් ද ප්‍රජාවේ සාමූහික අහිමිවීම් හා ප්‍රචණ්ඩ අතීතය පිළිබඳ මතක ද සමස්ත දෘශ්‍ය පථය තුළට ගෙන ඒමේ යාන්ත්‍රණයක් ද වෙයි. තව දුරටත්, එම මතක යනු මිය ගියවුන් මත්තෙන් සිය දිවි ගළවා ගැනීම ගැන පවතින වරදකාරී හැඟීම ප්‍රකාශ කෙරෙන නිර්මිතයක් ද, යුක්තිය හා පළිගැනීම පිළිබඳව ඇති අභිලාෂය ද, අස්වාභාවික ලෙස මිය ගියවුවන්ගේ පරලොව සුවපත් කරනු සඳහා ඇති අවශ්‍යතාව ද පිළිබඳ ප්‍රකාශන වේ. විශේෂයෙන්ම හොල්මන් කථා මගින් දක්වෙන්නේ ප්‍රජාවේ නුදුරු අතීතය අවුරා සිටි පැවැත්ම පිළිබඳ බියජනක යථාර්ථය, ප්‍රජාවෙහිම වර්තමාන සාමූහික විඥානය මත්තෙහි පිළිබිඹු වන ආකාරයයි.

එහෙයින්, අවසාන විග්‍රහයේ දී, අධිභෞතික සිදුවීම් පිළිබඳ ආඛ්‍යාන ලෙස ද, භූතාත්ම ආවේශය පිළිබඳ අත්දැකීම් වශයෙන් ද සහ සමනය හා මැදිහත්වීම් පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික ක්‍රම භාවිතයට ගැනීම වශයෙන් ද සමස්තයක් ලෙස සැලකූ විට එය ප්‍රජාවේ නිවාරණ හා සුව කරන ක්‍රියාවලියේ අවියෝජනීය අංගයක් බව

පෙනී යයි. ඓහික නෛතික ව්‍යුහය එහි රාජකාරිය නියමාකාරව ඉටු නොකරන හා දුක්විමේ සාමාන්‍ය ක්‍රම දැඩි ලෙස පරිවර්තනය වූ සමාජයක වෙසෙන ජනතාවට ඇති අස්වැසිල්ල හා බලාපොරොත්තුව ඉහත කී ආකාරයෙන් සාම්ප්‍රදායික සමන ක්‍රම වන්නට ඇත. භීෂණයේ දිවි ගළවා ගත්තවුන් බොහෝ දෙනෙකුට ඉතිරිව ඇති එකම දේ නම්, යක්කුන්ගේ පළිගැනීම හා දෙවියන්ගේ සාධාරණයයි.

සටහන්

මෙම නිබන්ධයෙහි මූලික පිටපත ඉදිරිපත් කෙරුණේ ඉන්දියාවේ ජායිපූර්හි රාජස්ථාන් විශ්වවිද්‍යාලයේ දකුණු ආසියානු අධ්‍යයන කේන්ද්‍රය මඟින් 1994 දී සංවිධානය කැරුණු ශ්‍රී ලංකා සමාජය හා සිවිල් රජය පිළිබඳ සමුළුවක දී වූ අතර එහිම වඩාත් දිගු පිටපතක් 1995 ජූනි මාසයේ ඇම්ස්ටර්ඩෑම්හි දකුණු ආසියානු අධ්‍යායන කේන්ද්‍රයේ දී මවිසින් ඉදිරිපත් කරන්නට යෙදුණි. එම වසරේම ඔක්තෝම්බර් මාසයේ දී, තවත් ක්ෂේත්‍ර දත්ත ඇඳා ගැනුණු වඩාත් පුළුල් නිබන්ධයක් දකුණු අප්‍රිකාවේ කේප්ටවුන් විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා කවුන්සලය විසින් සංවිධානය කෙරුණු සමුළුවක් වූ සමාජ දුක්ඛය (Social Suffering) පිළිබඳ සමුළුවක දී එළි දක්වන ලදී. ඒ සෑම තැනදීම ලද විචාර මේ වර්තමාන හා අවසන් නිබන්ධයේ හැඩරුව තීරණය කරනු වස් සාධනීය ලෙස බලපෑවේය. මෙහිදී මගේ විශේෂ ස්තුතිය ආතර් ක්ලයින්මන්, වීණා දාස් සහ පමේලා රෙනෝල්ඩ්ස් යන විද්වතුන්ට පිරිනමමින් ඔවුන්ගෙන් ලැබුණු අදහස් හා ආශ්‍රේය සාහිත්‍යය වෙනුවෙන් කෘතඥතාව පළ කරමි.

01. මේ නිබන්ධයට පසුබිම් වන්නේ 1988 සහ 1991 වසර අතර කාලයේ ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරු-නැගෙනහිර හැර අනෙකුත් ප්‍රදේශවල පැතිරී ගිය දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වයයි. කෙසේ වුවත් ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය සිංහල බහුතරයක් වෙසෙන ප්‍රදේශවලට සීමා වී නැත. දෙමළ බලය පවත්නා උතුරු හා නැගෙනහිර පළාත්වල ද රජය විසින් මෙන්ම දෙමළ ගරිල්ලා කණ්ඩායම් විසින් ද මුදා හරින ලද දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය 1980 ගණන්වල සිට දේශපාලන කරළියේ රඟ දක් වූ එක් ප්‍රබල රංගයක් විය. උතුරේ හා නැගෙනහිර පැතිරුණු භීෂණයෙන් සම්පූර්ණයෙන්ම බාහිර සිදුවීමක් ලෙස දිවයිනේ අනෙක් ප්‍රදේශවල පැතිර ගිය භීෂණය දෙස බැලිය නොහැකිය. උදාහරණයක් ලෙස, උතුරු-නැගෙනහිර පළාත්වල භීෂණයට දායක වූ බොහෝ පොලිස් හා හමුදා නිලධාරීන් අනෙකුත් ප්‍රදේශවල භීෂණ යාන්ත්‍රණයේ ද කොටස්කරුවන් වීම දක්විය හැකිය. තව ද, මුල දී උතුරු-නැගෙනහිර ආශ්‍රිතව බිහි වූ දණ්ඩන ක්‍රම හා භීෂණය ක්‍රමෝපාය පසුව සිංහල ප්‍රදේශවල භීෂණය සඳහා ද යොදා ගැනිණි.

එහෙත් මෙම අධ්‍යයනයේ වපසරිය තුළට උතුරු-නැගෙනහිර පළාත්වල මුදා හැරුණු භීෂණය ඇතුළත් කර නොගත්තේ විග්‍රහයේ පහසුව සලකා ගෙනය. එය වෙනමම අධ්‍යයනයක විෂය විය යුතුය යනු මගේ හැඟීමයි. අනෙක් අතට, මෙහිදී පශ්චාත්-භීෂණ ශ්‍රී ලංකාව යන්නෙන් මා අදහස් කරන්නේ උතුරු-නැගෙනහිර හැර අනෙකුත් ප්‍රදේශ වේ. උතුරු-නැගෙනහිර පළාත්වල ජනතාවට භීෂණය හා ප්‍රචණ්ඩත්වය යනු අදටත් යථාර්ථයකි.

02. මේ විෂය ගැන සිත් ගන්නා සුලු සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න: ඩේවිඩ් ස්කොට් (1994).

03. සුමනපාල යනු ඔහුගේ නියම නම නොවේ.

04. අලුතින් පත් වූ පොදු ජන එක්සත් පෙරමුණු රජය; භීෂණය යුගයේ ඝාතනයට ලක් වූවන් වෙනුවෙන් පහත පරිදි වන්දි ගෙවීමට තීරණය කෙළේය: ඝාතනයට ලක් වූ බව තහවුරු හෝ අතුරුදහන් වීමෙන් අනතුරුව ඝාතනයට ලක් වූයේ යැයි විශ්වාස කළ හැකි අයගේ ළඟම ඥාතීන්ට වන්දි පිරිනැමෙනු ඇත, අතුරුදහන් වූවන් වෙනුවෙන් වන්දි ලබා ගැනීමට පොලිස් වාර්තාවක් ඉදිරිපත් කළ යුතුය, ප්‍රදේශයේ බෞද්ධ හෝ කිතුනු පූජකයෙකු විසින් අතුරුදහන් වූවකු මිය ගොස් ඇති බව සනාථ කෙරෙන විටදී පොලීසිය වාර්තාවක් නිකුත් කරයි. මේ වැඩසටහන යටතේ 1989 ජූලි හා 1991 සැප්තැම්බර් යන කාලය තුළ දී සිදු වූ මරණ ආවරණය කෙරේ. මිය ගිය බව විශ්වාස කෙරෙන විවාහක පුද්ගලයෙකු වෙනුවෙන් වන්දි වශයෙන් රු. 50,000 ක් ද, අවිවාහකයෙකු වෙනුවෙන් රු. 25,000 ක් ද වශයෙන් ද, ඝාතනය කරනු ලැබූ ළමයෙකු වෙනුවෙන් රු. 15,000 ක් ද වශයෙන් වන්දි පිරිනැමෙනු ඇත (ඉරිදා ලංකාදීප, 1994 නොවැම්බර් 21).

05. 1971 කැරැල්ලට දායක වූ ජ.වි.පෙ. ක්‍රියාකාරිකයන් සමග පැවැත් වූ සම්මුඛ සාකච්ඡා ආශ්‍රයෙන් හෙළි වූයේ ඔවුන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙකුට සිරගත වීමට සිදු වූයේ තමන් ජ.වි.පෙ ක්‍රියාකාරිකයන් හෝ ඊට සහයෝගය දක්වන්නන් යැයි තම ඊර්ෂ්‍යාකාරී අසල්වාසීන් ආරක්ෂක අංශවලට නිර්නාමික ලියුම් යැවීම හේතුවෙන් බවයි. ඒ බොහෝ අවස්ථාවල දී ඔවුන් ඊර්ෂ්‍යාවට ලක් වීමට හේතු වූයේ සිය සාපේක්ෂ සමෘද්ධිමත්භාවය හා සරසවි අධ්‍යාපනයට වරම් ලබා තිබීමයි. ඇතැම් විට පෞද්ගලික ආරවුල් ද මීට හේතුවිණි.

06. තිලකා යනු ඇගේ නියම නොවේ.

ආශ්‍රය පඨිත

Boddy, Janice.
1989. Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult of Northern Sudan. Madison: University of Wisconsin Press.

Bourdillon, M.C.F.
1987. "Guns and Rain: Taking Structural Analysis too Far." In, Africa, 57 (2).

Brown, Cynthia (Ed.,)
1985. With Friends Like These: The Americas Watch Report on Human Rights and U.S. Policy in Latin America. New York: Pantheon Books.

Bruner, Edward M.
1986. "Ethnography as Narrative." In, Victor W. Turner & E. M. Bruner ed., The Anthropology of Experience. Urbana: University of Illinois Press.

Das, Veena
1990. "Introduction: Communities, Riots, Survivors - The South Asian Experience." In, Veena Das ed., Mirrors of Violence. Delhi: Oxford University Press.

Das, Veena
1990. "Our Work to Cry: Your Work to Listen." In, Veena Das ed., Mirrors of Violence. Delhi: Oxford University Press.

Davis, Shelton H.
1983. "State Violence and Agrarian Crisis Guatemala: The Roots of the Indian Peasant Rebellion." In, M. Diskin ed., Trouble in Our Backyard. New York: Pantheon Books.

Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath
1988. Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton: Princeton University Press.

Dorfman, Ariel.
1983. Widows. New York: Pantheon Books.

Dorfman, Ariel.
1991 (June). "The Death and the Maiden." In, Index on Censorship, Vol. 20, No.6.

Irida Lankadipa
01 November 1992. Colombo: Wijeya Publications Ltd.

08 November 1992. Colombo: Wijeya Publications Ltd.
15 November 1992. Colombo: Wijeya Publications Ltd.

Johnson, David Read, Susan C. Feldman, Hadar Lubin, & Steven M. Southwick
1995. "The Therapeutic Use of Ritual and Ceremony in the Treatment of Post-Traumatic Stress Disorder." In, Journal of Traumatic Studies, Vol. 8, # 2.

Kakar, Sudhir
1990. "Some Unconscious Aspects of Ethnic Violence in India." In, Veena Das ed., Mirrors of Violence. Delhi: Oxford University Press.

Kleinman, Arthur & Robert Desjarlais
1996. "Violence, Culture and the Politics of Trauma." In, Arthur Kleinman, Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine. Berkeley: University of California Press.

Kapferer, Bruce
1988. Legends of People, Myths of States. Washington: Smithsonian Institution Press.

Kriege, Norma.
1988. The Zimbabwean War of Liberation: Struggles within the Struggle." In, Journal of South African Studies, 14 (2).

Lan, David
1985. Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe. Berkeley: University of California Press

Last, Murray
1995 (April 3-5). Violence in Northern Nigeria and the Process of Post-war Reconciliation. Paper presented at the conference on Violence, Political Agency and the Construction of the Self. New Delhi: Rajiv Gandhi Foundation for Contemporary Studies & Social Science Research Council (New York).

Marcus, Paul & Rosenberg, Alan
1995. "The Value of Religion in Sustaining the Self in Extreme Situations. In, Psychoanalytic Review, 82 (1), February 1995.

Obeyesekere, Gananath
1984. The Cult of the Goddess Pattini. Chicago: Chicago University Press.
1993. Sorcery, Premeditated Murder, and the Canalization of Aggression in Sri Lanka. Colombo: Studies in Society and Culture.

Obeyesekere, Ranjini (Trans.)
1991. Jewels of the Doctrine: Stories of the Saddharma Ratnavaliya by Dharmasena Thera. Albany: State University of New York Press.

Perera, Sasanka.
1995. Living with Torturers and Other Essays of Intervention: Sri Lankan Society, Culture and Politics in Perspective. Colombo: ICES.

Ranger, Terrence
1985. Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe: A Comparative Study. Harare: Zimbabwe Publishing House

Reynolds, Pamela
1990. "Children of Tribulation: The Need to Heal and the Means to Heal War Trauma. In, Africa , 60 (1).

Scott, David
1994. Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Suarez-Orozco, Marcello M.
1990. "Speaking of the Unspeakable: Towards a Psychological Understanding of Responses to Terror." In, Ethos, 18 (3).

Taussig, Michael.
1987. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.

Timerman, Jacobo
1988. Chile: Death in the South. New York: Vintage Books.

Warren, Kay B.
1993. "Interpreting La Violencia in Guatemala: The Shapes of Mayan Silence and Resistance. In, Kay B. Warren ed., The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations. Boulder: Westview Press.

ශ්‍රී ලංකාවේ ආගම හා යාතුකර්ම පිළිබඳ දේශපාලනය

යාතුකර්ම භාවිතයන්හි අවිචල්‍ය පුනරුක්තිය සාක්ෂාත් නොවීම: යාතුකර්ම, සම්ප්‍රදාය හා ශ්‍රී ලංකාවේ යාතුකර්ම විශේෂඥයින්ගේ නිර්මාණාත්මක බව[0]

බොබ් සිම්ප්සන්
පරිවර්තනය:
හරින්ද්‍ර දසනායක, පියුමි පීරිස්

හැඳින්වීම

මානව විද්‍යාවන්වලදී සම්ප්‍රදාය යන සංකල්පය මඟින්, අතීතයේදී හටගත්තේයැයි විශ්වාස කෙරෙන දැනුම සහ වර්තමාන මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් අතර ඇති සම්බන්ධතාව පිළිබඳව කෙරෙන විමසීම් සහ විවාද විශාල ප්‍රමාණයක් ආවරණය වේ. එහෙත්, ඉතා ප්‍රයෝජනවත් සංකල්පයක් වුවත්, අවසානයේදී සම්ප්‍රදාය යනු මානව විද්‍යාඥයන්ට, ඉතිහාසඥයන්ට සහ සමාජ විද්‍යාඥයන්ට ඔවුන් කථා කරන්නේ සාමාජික සහ සංස්කෘතික අත්දැකීම්වල එක හා සමාන ලක්ෂණ පිළිබඳව යැයි සිතීමට ඉඩ සලසන එමෙන්ම වටහා ගැනීමට අපහසු සංකල්පවලින් එකකි. කෙසේ වුවද, ''කලාව'', සහ ''වර්ගය'' වැනි වචන මෙන්ම සම්ප්‍රදාය යනු ගුරුකුල අතර නිදහසේ පාවෙන ලුහු වචනයකි. ඒ හේතුවෙන් සමාජ විද්‍යාඥයින් ලෙස අපි ආවශ්‍යකවාදයෙහි විවිධ ස්වරූප අතර නිරායාසයෙන් සහ නොදැනුවත්ව දෝලනය වීමට පෙළඹෙමු. මේ අයුරින් ''සාම්ප්‍රදායික'' යන්න ''නූතන'' යන්නට ප්‍රතිවිරුද්ධ අර්ථයෙන් යොදා කල එමඟින් සංරෝධනය සහ ගතානුගතිකත්වය හැඟවිය හැකි අතර විශාල මනුෂ්‍ය ප්‍රජාවන් බොහොමයක සාමාජික සහ

සංස්කෘතික සිරිත් විස්තර කිරීමට යොදා ගත හැක. අනෙක් අතට ''සම්ප්‍රදාය'' යනු අනාවරණය කර ගත යුතු, අනුබලදිය යුතු සහ පවත්වාගෙන යා යුතු සහ කෙනෙකුගේ අනන්‍යතාව සහ සාධාරණත්වය ප්‍රකාශ කිරීමේදී උදාහරණ ලෙස ගෙන හැර දක්වෙන්නකි. එක් අතකින් සමහර ක්‍රියාවන්හි අර්ථය එක්තරා ආකාරයකින් මූලාකෘතිකබව වෙනුවෙන්ම සාදාගෙන ඇතිවාක් වැනිය. මෙවැනි දෙබෙදුම් අත්‍යවශයෙන්ම සරල සහ දෝෂ සහිත වේ. දනුම පිළිබඳ මානව විද්‍යාවන් (බාත් 2002) නිර්මාණය කිරීමේ වඩා විශාල වූ ව්‍යාපෘතිය තුළ, සම්ප්‍රදාය යන්න න්‍යායගතකරණයේදී උපකාර වන්නේ සුළු වශයෙනි. සම්ප්‍රදාය මගින් හඳුන්වා දෙන සිරිත් ස්ථිර ඒවා නොව සැමවිටම ද්විත්ව ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත ඒවා වෙයි. ඒවා එකම අවස්ථාවේදී ''පැරණි'' සහ ''නූතන'' වේ. වාග්නර් (1981) අදහස් කරන පරිදි ලෝක සම්මතය යනු නවෝත්පාදනය කොට නැවත ඉදිරිපත් කළ යුතු දෙයක් වන අතර නවෝත්පාදනය යන සංකල්පය තුළ භාවිතයෙන් ඉවත්ව යන ලෝක සම්මතය යන්න අන්තර්ගත වන බැවින් ලෝකසම්මතය සහ අලුතින් සොයා ගැනීම යනු එකම කාසියේ දෙපැත්ත වේ.

මෙම නිබන්ධය මගින් සාම්ප්‍රදායික ලෙස සැලකෙන ක්‍රියාවන්ගේ සහ විශ්වාසයන්ගේ ද්විත්ව ස්වභාවය යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ කුමක්ද යන්න ඉතා නිවැරදිව පෙන්වා දීමට මම උත්සාහ කරමි. එසේ කිරීමේදී මම සම්ප්‍රදාය යනු හුදෙක් පරමාර්ථී නිර්මාණයක්ය (හොබ්ස්බෝම් සහ රේන්ජර් 1983) යන අදහස මත විශ්වාසය තබා සම්ප්‍රදාය න්‍යායගතකරණයට ගත් උත්සාහයන්ගෙන් ඔබ්බට යා හැකි එක් මාර්ගයක් හෝ අවම වශයෙන් ඉදිරිපත් කරමි. එමෙන්ම අතීතය යනු පුද්ගලයන්ගේ සහ සිද්ධීන්ගේ විපරිණාමයට භාජනය නොවන නාමාවලියක් ලෙස හඳුන්වා දීමේ උගුලෙන් ද වැළකෙමි. මෙම විශ්ලේශනයේදී මාගේ ආරම්භක ලක්ෂය වනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු පලාතෙහි වෙසෙන යාතු කර්මීය සුවකරන්නන්ගේ කුලයකි. එනම් සාම්ප්‍රදායික දනුම මත පදනම් වූ යාතුකර්ම ක්‍රියාවට නැංවීමේ වගකීම දරන කණ්ඩායමකි. සම්ප්‍රදායේ ප්‍රදර්ශකයින් වෙත අවධානය යොමු කිරීම මගින් අපට "දනුමේ මුහුණු" තුන ලෙසින් බාත් (බලන්න; බාත් 2000 හා 1990) හඳුන්වා දෙන පැතිකඩ ත්‍රිත්වය වන දේහය, විකාශන සහ නියෝජන මාධ්‍යය සහ සමාජ සංවිධානය

අතර ඇති සම්බන්ධතාව වඩාත් විශ්ලේශනාත්මකව සලකා බැලීමට හැකි වේ. තව ද එය අප මෙම ලිපියෙහි ප්‍රධාන ගැටලුව වෙත ගෙන යයි. එනම් නිෂ්පදකයාටත් පාරිභෝගිකයාටත් එකසේම සම්ප්‍රදායේ නොවරදින මුද්‍රාව තහවුරු කරන එමෙන්ම සිය යාතුකර්මය සිද්ධ කිරීම් හරහා සම්ප්‍රදාය නිර්මාණය කර ගැනීමට උපකාර වන යාන්ත්‍රණ සහ ශිල්ප ක්‍රම හඳුනා ගැනීම වේ. මෙහිදී මගේ ප්‍රධාන තර්කය වනුයේ සම්ප්‍රදාය යනු ජනප්‍රිය පරමාදර්ශය මගින් හඳුන්වා දෙන ආකාරයට හුදෙක් නොවෙනස්වන දැනුම සහ ක්‍රියාවන් බහාලන්නක් නොවන බවයි. ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධව, සම්ප්‍රදාය සෑදී ඇත්තේ, එය නොවෙනස්වනසුළු, ඉපැරණි සහ මූලාකෘතියක් යැයි පෙන්වීමට තැත් කරන සම්ප්‍රදාය වාහකයන්ගේ මූලධාර්මික වශයෙන් නිර්මාණාත්මක සහ විවිධ අර්ථකතනයන්ට ඉඩදෙන ක්‍රියාවන්ගෙනි (බෙල් 1992, හූලර් 2004). මේ අදහසට අනුව, සම්ප්‍රදාය යනු ඇත්ත වශයෙන්ම නිර්මාණාත්මක බව පිළිබඳ ඉතිහාසයකි (සිම්ප්සන් 1985). පයි (1991: 29) පෙන්වා දෙන පරිදි, සම්ප්‍රදාය යන්නෙහි වාච්‍යාර්ථය "භාරදීම" වන අතර අපට පොදුවේ සම්ප්‍රදාය හා විශේෂයෙන් ආගමික සම්ප්‍රදායන්හි ශක්තිය සහ ඒවා ක්‍රියාත්මක කරවන බලය වටහා ගැනීමට අවශ්‍ය නම් සම්ප්‍රදාය ක්‍රියාත්මක කරවන්නාගේ නිර්මාණාත්මක භූමිකාව කෙරෙහි විශේෂ සැලකිල්ලක් දැක්වීම ඉතා වැදගත් වේ. සම්ප්‍රදාය ක්‍රියාත්මක කරන්නන් වෙත "පවත්වා ගැනීමේ වගකීමක්" පැවරී ඇත. මක්නිසාද යත්, ඔවුන් අවකාශය හා කාලය තුළ මානව නියෝජිතයන් වන බැවින් ඔවුන් වෙත භාර දෙනු ලබන දැනුම සහ කුශලතා පිළිගෙන ඒවා වර්තමාන තත්ත්වයන්ට ගැළෙපෙන සේ සකස් කළ යුතු හෙයිනි. ඔවුන් සතු නිර්මාණාත්මක කාර්යය නම්, පාරම්පරික භාවිතාවන්හි කිසිදු වෙනසක් නොසිදු වූ විලසටත්, ඒවාහි තාවකාලික බව සැඟව යන අයුරිනුත්, සිය ප්‍රේක්ෂක ප්‍රජාව තුළ, ශිලිස් (1971: 129) සඳහන් කළ පරිදි, "පෞරාණික බව" පිළිබඳ හැඟීම උද්දීපපනය කරන ආකාරයේ, එනම් තමන් අත්දකින්නේ අතීතයේ සිට සම්ප්‍රේෂිත නොවෙනස්බවමය යන හැඟීම කුළු ගන්වන, එහෙත් වර්තමානය තුළ තදින්ම මුල්බැසගත් දැනුමක් ගොඩනැංවීමයි.

පුනරුක්තිය සහ සම්ප්‍රදායඃ
දකුණු ශ්‍රී ලංකාවේ බෙරවා කුලය

මෙම නිබන්ධයට පදනම් වී ඇති මානවවංශ ලේඛ දත්ත එක්රැස් කර ගන්නා ලද්දේ දකුණු ශ්‍රී ලංකාවෙහි බෙරවා නැතහොත් බෙර වයන්නන්ගේ කුලයෙනි. බෙරවා කුලයට අයත් වන්නෝ කුල ධුරාවලියෙහි පහළ මට්ටමක සිටිය ද යාතුකර්ම පිළිබඳ දැනුම සහ නිපුණතා සැලකිය යුතු තරම් ප්‍රමාණයක වාහකයෝ සහ භාරකරුවෝ වෙති. 1980 ගණන්වල මුල් අවධියෙහි කළ මගේ ආචාර්ය උපාධි පර්යේෂණයේ තේමාව වූයේ මෙම දැනුමෙහි සමාජ සංවිධානයයි. එහිදී මගේ අවධානය යොමු වූයේ ලංකාවේ දකුණුදිග ප්‍රදේශ විශේෂ ප්‍රසිද්ධියක් උසුලන මෙම භූතාපසරණීය සහ සුවකිරීමේ යතුකර්ම මෙතරම් අලංකාර ලෙස ඉෂ්ට සිද්ධ කිරීම සඳහා විවිධ යකැදුරු කණ්ඩායම් එකට එක්වීමට මග පෑදූ යාන්ත්‍රණය හඳුනා ගැනීම කෙරෙහිය. එම යාතුකර්ම ඉදිරිපත් කිරීම යනු බෙර වැයීම, නර්තනය, විසුළු රඟ දැක්වීම, ඇඬීම, ගායනය, සජ්ඣායනය ඇතුළු අතිවිශේෂ දැනුම සහ නිපුණතා සමූහයක් සමෝධානය කිරීමකි.

පෙනෙන හැටියට නම්, මා හට විෂය වූ මානවවංශ ලේඛ මඟින් සලකා බැලෙන්නේ සම්භාව්‍ය වූත් සාම්ප්‍රදායික වූත් දැනුම් ක්‍රමයකි. එනම්, පුරාතන යුගය දක්වා ආපස්සට දිවෙන, පරම්පරාගත විශේෂඥයින් මඟින් අතිනත ආ සවිස්තර මෙන්ම දුෂ්කර වූ ආධුනික (පුහුණුවීම්) කාලයකට යටත් වූ, එමෙන්ම රහසිගත බව සහ බහිෂ්කරණය මඟින් මඬනා ලද්දකි. අවම වශයෙන් මෙය බෙරවා යාතුකර්ම සිද්ධ කරන්නන්ගේ අදහසයි. සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ මෙම මතය කෙරෙහි තීරණාත්මක ලෙස බලපාන්නේ, අවස්ථාවෙන් අවස්ථාවට මෙකී ක්‍රියාවන්, සජ්ඣායනා, රංගානුක්‍රම සහ ඉෂ්ට සිද්ධ කිරීම් හැකිතාක් දුරට විශ්වසනීය ලෙස ප්‍රතිනිශ්පාදනය කිරීමට ඇති අභිලාෂයයි. නවෝත්පාදිත පුනරුක්තිය සහ අතීතය අතර තිබෙන මෙම සම්බන්ධතාව නවෝත්පාදිත සම්ප්‍රදායක් පිළිබඳ හොබ්ස්බෝම් සහ රේන්ජර්ගේ (1983: 1) නිර්වචනයේ ඉතා පැහැදිලි ලෙස මෙසේ දැක්වේ: "එය අතීතය සමඟ ඇති අවිච්ඡින්න බැඳීම නිරායාසයෙන්ම ගම්‍යමාන කරන පුනරුක්තිය මඟින් ඇතැම් අගයන්, ප්‍රතිමාන සහ හැසිරීම් සිතට කාවැද්දවීමට උත්සාහ කරන, සාමාන්‍යයෙන් විවෘත ලෙස හෝ වක්‍රාකාර ලෙස පිළිගැනුණු රීති

මඟින් පාලනය වන භාවිත සමූහයකි''. මේ අකාරයට විලියම්ස් (1976: 268 - 269) අදහස් කරන පරිදි සම්ප්‍රදාය පිළිගැනීමට ලක්වීමට පරම්පරා දෙකක් පමණක් සෑහිය හැක. නැතහොත් මෙහි සාකච්ඡා කළ පරිදි එය වසර 2000ක් තරම් ඈතට දිවෙන විකාශන දාමයක් ලෙස පිළිගත හැකිය. මින් කවර අවස්ථාවකදී වූවද වර්තමානය සහ අතීතය අතරත් රඟ දැක්වීම සහ සම්ප්‍රදාය අතරත් සම්බන්ධයක් ඇති කිරීමට යොදා ගැනෙන්නේ පුනරුක්තියයි. සැබවින්ම පුනරුක්තිය නොයෙක් ස්වරූපයන්ගෙන් සිදුවිය හැකි වූවත්, යාතුකර්මවලදී ඊට අයත් කාර්යභාරය හේතුවෙන්, පුනරුක්තිය යනු සම්ප්‍රදාය නිර්වචනය කිරීමේ ප්‍රධාන සාධකයකි. උදාහරණයක් ලෙස යාතුකර්ම තුළදී පුනරුක්තියට ගමන් කළ හැකි සේ පෙනෙන දුර හේතුවෙන් එය යාතුකර්මවල සම්භාව්‍ය ලක්ෂණයක් සේ ගැනේ. ගායනය, සජ්ඣායනය, නර්තනය සහ සවිස්තර අභිනයන් වැනි යාතුකර්මීය ප්‍රසංග විධි ආදිය අනිවාර්යයෙන්ම විධිමත් බවට ද න-කතිකාමය බවට ද ඊටත් වඩා ප්‍රබල ලෙස පුනරුක්ති-පාදක බවට ද පත්කෙරේ. යාතුකර්ම අතර පවතින සේ පිළිගැනෙන පුනරුක්තියක් ද ඇත. අද ඉදිරිපත් කෙරෙන සුව කිරීමේ යාතුකර්මයක් අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම පසුගිය සතියේ සහ ඊට පෙර සතියේ ඉදිරිපත් කළ දෙයට සමාන බවට විශ්වාස කෙරේ. ඊට වඩා විශාල තලයක දී පුනරුක්තිය සිදු වන්නේ යාතුකර්ම විශේෂඥයන්ගේ පරම්පරා ගණනාවක් මුළුල්ලෙයි. සියලුදෙනාම විවිධ කාලවලදී හා අවස්ථාවන්වලදී එක හා සමාන යාතුකර්මීය අවස්ථා නිර්මාණය කිරීම සඳහා තමන්ගේ දැනුම සහ නිපුණතා යොදවති.

සමනය කිරීමේ යාතුකර්ම

තමන්ට අවශ්‍ය වූ ප්‍රතිඵලය ලබා ගැනීම පිණිස බෙරවා කුලයට අයත් වන්නන් සිද්ධ කරන සමනය කිරීමේ යාතුකර්මවල ශක්‍යතාව සම්බන්ධ තීරණාත්මක සාධකයක් වන්නේ කාල්පනික අතීතයක් සමඟ ඔවුන්ගේ තිබෙන සම්බන්ධතාවයි. සිය යාතුකර්ම තුළදී මනස්සෘෂ්ටික සිදුවීම් සමූහයක් සහ අනුග්‍රාහකයන්ගෙන් මෙන්ම ප්‍රේක්ෂකයන්ගෙන් යුක්ත වූ වඩා නීරස ලෝකයක් වූ වර්තමානය අතර අතරමැදියෝ වන්නේ ද ඔවුන්මය. මෙම මැදිහත්වීමේ ස්වභාවය පහත ආකාර වේ. ඈත අතීතයේ මිථ්‍යාව සහ ඉතිහාසය අතර වූ නොපැහැදිලි අතුරු මුහුණතේදී,

අධිස්වභාවික අනර්ථයක් හෝ භූතියමක් හේතුවෙන් රෝගාතුර වූ රජෙකු, රැජිනක හෝ රජ කුමරෙකු සිටිබව කියැවේ. රෝගයට ප්‍රතිකර්මයක් සෙවීමේදී එකල විසූ දෙවිවරුන්, ඍෂිවරුන් සහ මුනිවරුන් විමසන ලදින් ඔවුන්ගේ ඥානය සහ දක්ෂතාව ඇසුරෙන් විවිධ යාතුකර්ම ආරම්භ වූණි. දේව නියමයෙන් සිදු කෙරුණු යාතුකර්මයක් මඟින් රෝගය තුරන් කෙරුණු අතර එතැන් පටන් මෙම ආදර්ශ යාතුකර්මය නැවත නැවත ඉදිරිපත් කිරීමේදී ද ඒ හා සමානම වූ ආනුභාවයක් තිබුණි. එහි සෑම අනුයාත කරණයක් පාසාම එහි මූලික ශක්‍යතාව දෝංකාරයක් සේ කාලය හරහා නැවත නැවත පැමිණෙයි. මෙම යාතුකර්ම සිදු කළ යුතු ආකාරය පිළිබඳ දැනුම ගුරුවරුන් සහ සිසුන් ඔස්සේ පරම්පරා වෙතට යොමු කරන ලදී. ඉන්පසු ඔවුන් වෙත මෙම වැදගත් දැනුම භාවිතා කිරීමේ සහ විකාශය කිරීමේ විශේෂ වගකීම පැවරුණි. මේ ආකාරයට සමකාලීන යාතුකර්ම සිද්ධ කරන්නන් සතු වරම බලවත් එකකි. යාතුකර්ම සිද්ධ කළ යුතු ආකාරය කෙසේද යන්න දැන සිටින්නේ ඔවුන් වන බැවින් එය ඉෂ්ට කළ යුත්තේ ඔවුන් විසින්ම පමණි.

මේ ආකාරයට 'බෙරවා කුලය' ඉදිරිපත් කරන භූතාපසරණ සහ සමනය කිරීමේ යාතුකර්ම සියල්ල ඒකාකෘත ස්ථාන සහ සිදුවීම්වලට සම්බන්ධ වේ. සෑම යාතුකර්මයකම අරමුණෙහි කොටසක් වන්නේ යාතුකර්මය සිදු කිරීම සඳහා රංග ශාලාවක් හෝ වේදිකාවක් වැනි භෞතික අවකාශයක් නිර්මාණය කිරීම හරහා මෙම මූලාකෘතික ස්ථාන සහ සිදුවීම් ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමයි. දකුණු ශ්‍රී ලංකාවෙහි සිදු කෙරෙන යාතුකර්ම සහ සමන පූජා කර්මවලදී ගැයෙන කවි සහ ගීත මඟින් දෙවියන් විසින් පැරණි ඍෂිවරුන්ට දෙන ලද රන් වංගෙඩියක්, ආභරණවලින් සැරසූ කුකුළන්, සැතපුම් දහසක් දිගැති බෙර වැනි වස්තූන් විස්තර කෙරෙයි. මෙවැනි වස්තූන් වෙනුවට වඩාත් ප්‍රායෝගික වූ ආදේශන යොදාගෙන සිදු කෙරෙන යාතුකර්ම ඒවා පදනම් වූණු ඇදහිය නොහැකි සිදුවීම් තරම් ආනුභාවයෙන් යුක්ත නොවන බව පැවසීම ද අනවශ්‍යය.

එක් දත්ත දායකයකු පැවසූ පරිදිː කාරයක් භූමිතෙල්වලින් ධාවනය කළ හැක, නමුත් එය ඉතා හොඳින් ධාවනය නොවනු ඇත. වැදගත් කරුණ වනුයේ යාතුකර්ම ඉදිරිපත් කිරීම එහි පුරාණෝක්තිවේදී මූලාකෘතියට සමාන වන තරමට එහි විශ්වවේදී ප්‍රක්ෂේපණය සහ ඉන් ලැබෙන ප්‍රතිඵලයක් ආනුභාව වැඩි වීමයි.

බෙරවා යකැදුරු සිදු කරන යාතුකර්ම පුද්ගලයාගේ ආශ්චර්යාත්මක සුවවීම සඳහා අවකාශ සලසයි. කෙසේ වූවද, මෙම පෞද්ගලික අනුග්‍රහය ලද යාතුකර්ම නිතරම අනුග්‍රාහකයාගේ තරාතිරම සහ ආර්ථික අවශ්‍යතා, නැතහොත් තම්බයියා (1981) පෙන්වා දෙන ආකාරයට, යාතුකර්මයේ දර්ශක මුහුණුවර අඟවයි. අනුග්‍රාහකයා යාතුකර්මයේ පරිමාණය සහ විස්තර වැඩි දියුණු කිරීම මඟින් යාතුකර්මය පැවැත්වෙන කාලය උපරිම කිරීම සඳහා මුදල් ගෙවයි. මේ සඳහා වැය වන සාමාජයීය කාලය උපරිම කිරීම සඳහා ඊටත් වැඩියෙන් වියදම් දරයි. කුමන ආකාරයෙන් සිදු කළ ද අමුත්තන්ට සංග්‍රහ කිරීම, යාතුකර්මයක් සිදු කිරීමට යන වියදමින් විශාල කොටසක් වන අතර ප්‍රජාවක් තුළ ක්‍රියාකාරී සමාජ සම්බන්ධතා ප්‍රදර්ශනය කිරීමේදී එය තීරණාත්මක අගයක් ගනී. මෙම නිමිත්ත අනුග්‍රාහකයාට ප්‍රජාව තුළ ඔහුගේ තත්ත්වය තහවුරු කොට පවත්වාගෙන යාමටත්, ඉහළ නැංවීමටත්, දානය හරහා සිය සාමාජික, භෞතික සහ අධ්‍යාත්මික සමෘධියේ පරමාදර්ශයක් මහජනයාට ප්‍රදර්ශනය කිරීමටත් අවස්ථාව සළසා දෙයි. කෙටියෙන් පැවසුවහොත් මෙම ඉතා කුඩාවූ විශ්වීය ප්‍රතිනිරූපණයේදී අනුග්‍රාහකයා තමාව රජකුගේ හෝ දේවතාවකුගේ ස්ථානයෙහි තබයි. මේ අනුව බෙරවා යකැදුරු සිය ප්‍රධාන යාතුකර්මවලදී පූජාවිධි සහ සාමාජික බල ප්‍රදේශ අතර සංකීර්ණ වූ අන්තර්යෝජනයක් ආරම්භ කරයි. ඔවුන් සිය සම්ප්‍රදායන් මූර්තිමත් කරන්නේත් ඉදිරිපත් කරන්නේත් රෝගියා වෙනුවෙන් රෝගියා විසින්ම ක්‍රියාත්මක කරන ලද සමාජ සංදර්භයක් තුළය. ඉතා ප්‍රයෝජ්‍යතාවාදී අර්ථයකින් ගත් කළ ඔවුහු සිය කර්මවල අර්ථය ඒවායේ ආකෘතිය හා සම්බන්ධ කරති. ඔවුහු, සාමාජික අවකාශය උපරිම වශයෙන් ආරෝපණය වී එමෙන්ම යථානුභූත බවට පත් කළ අවස්ථාවකදී හූනියමකට ලක් කළ පුද්ගලයකුට පිළියම් කරති. එය තවුදුරටත් විශ්වය ප්‍රති-නිශ්පාදනය කෙරෙන අවස්ථාවක් වන අතර රැස්වී සිටින්නන් වෙනුවෙන් පැහැදිලිව පෙනෙන පුනරුක්ති ක්‍රියාවලියක් ඇසුරෙන් ඔවුන් හා පුනරුක්තිය අතර ප්‍රබල බැඳීමක් ඇති කරයි.

බලි තොවිල්

යාතුකර්මීය දැනුම හා නිපුණතා වෙත මනා ප්‍රවේශයක් හා ඒවා මනා පාලනයට නතු කරගෙන සිටින බෙරවා යකැදුරන්

කාල්පනික අතීතයක ස්ථානගතව ඇති මූලාකෘතික සිද්ධි හා සම්බන්ධ බලය වර්තමානය හා මුහු කිරීමේ එක්තරා මාර්ගයක් ද වෙයි. මෙම ප්‍රස්තුතය තවදුරටත් වර්ධනය කිරීමට මා පෙළඹෙන්නේ, ඵල නොදෙන, එනම් අපල කාලවලදී සිදු විය හැකි අනර්ථවලින් මිදීම සඳහා ඉෂ්ට කෙරෙන එක් විශේෂ යාතුකර්ම විධියක් ගැන කියැවෙන මිත්‍යා හා ප්‍රභව කථා බෙරවා යකැදුරන් විස්තර කරන අන්දම ආශ්‍රයෙනි. මෙකී යාතුකර්මවලට පොදුවේ භාවිතා කෙරුණේ 'බලි තොවිල්' හෝ පූජා ශාන්තිකර්ම යන පද වේ (බලන්න, ද සිල්වා 2000). මේ යාතුකර්මවල අරමුණ වන්නේ, කෙනෙකුට ඇති ග්‍රහ ආරක්ෂාව දුර්වල වී නිශේධක බලපෑම්වලට ගොදුරුවීමට ඇති අන්තරාකාරීබව උග්‍ර වූ විට ඔහුට හෝ ඇයට සෙත් පැතීම හා එසේ වූ අය ශක්තිමත් කිරීමය. මෙය ඉෂ්ට සිද්ධ කරන ක්‍රමය නම් සර්ව-රාත්‍රික උත්සවයක් පවත්වා එහිදී බුදුන්ට, දෙවියන්ට හා අමනුෂ්‍යයින්ට නේක පූජා පැවැත්වීමයි.

පොදුවේ තොවිලයක ආකෘතිය සාපේක්ෂ වශයෙන් නොවෙස්ව පැවතුණ ද, එහි නියතාර්ථී සංයුතිය, එනම් කුමන දෙවිවරුන් සඳහා පිදවිළි කෙරෙයි ද, කුමක් පූජා කරයි ද හා කුමන රූප, ප්‍රතිරූප ආදිය ඉදිකෙරේ ද යන්න තීරණය කෙරෙන්නේ අදාල ආතුරයාගේ හඳහනෙහි වෙනස්කම් අනුවය. මේ සන්දර්භය තුළ, මෙම යාතුකර්මය සිද්ධ කිරීමට අවශ්‍ය කෙරෙන දැනුම අති විශාල විය යුත්තේ අදාල කාරණයෙහි ස්වරූපය ආතුරයාගේ සුවිශේෂී තත්වය හා අඩු හෝ වැඩි වශයෙන් ගලපා ගත යුතු බැවිණි. බලි යාතුකර්ම ඉටු කිරීම සඳහා අවශ්‍ය පුළුල් දැනුම හා පුහුණුව ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය වන දිගු පුහුණු කාලය ආශ්‍රයෙන් සලකා බලන විට නිපුණ බලි ඇදුරන්ගේ මෙන්ම වඩාත් විසිතුරු හා විශාල බලි යාගවල පවතින හිඟ වීම ද තේරුම් ගැනීම පහසුය.

බලි තොවිල්වල ආරම්භය කෙසේ සිදුවිණි ද හා ඒවා බෙරවා කුලය මගින් ඉටු කෙරෙන්නේ ඇයි ද යන ප්‍රශ්ණයට පිළිතුරු වශයෙන්, බෙරවා යකැදුරෝ තෙවැදෑරුම් ආරම්භක හා විකාශන අවස්ථා වෙත දිවෙන වෘතාන්ත ගෙන හැර පාති. එහිදී අදාල සිද්ධි පිළිවෙලින් කාල්පනික මිත්‍යා කාලයකත්, ඓතිහාසික කාලයකත්, එමෙන්ම පෙළපත්වේදී යුගයකත් ස්ථානගත කෙරේ. අතීතය හා ඇති මෙකී කාල්පනික, ඓතිහාසික හා පෙළපත්වේදී සබඳතා සැබෑ බලි පූජා සිද්ධ කිරීම තුළ බිඳී යන අයුරු මම මෙහිදී අධ්‍යයනය කරමි.

දේව යුගය[4]

බලි තොවිල් හෝ එනමින් හැඳින්වෙන විශේෂ පූජාවිධි ශෛලීය බුද්ධකාලීන උත්තර භාරතයේ උපන්නකැයි විශ්වාස කෙරේ. එම යාතුකර්මයෙහි සම්භවය සිදුවූ ස්ථානය ලෙසට දත්ත දායකයින් සමඟ පැවැත්වූ සංවාදවලදී හා යාතුකර්ම මුළුලේලේ ගැයෙන කවිවලින් අනාවරණය වන්නේ ලිච්ඡවී රජ දරුවන්ගේ රාජධානියෙහි අගනගරය වූ විසාලා මහ නුවරයි.[5] කාලාවකාශයානුකූල සත්‍යාසත්‍යබව කෙසේ වූවද, ශක්තිමත් බෞද්ධ පුරාණෝක්තික සම්ප්‍රදායක් හා පුරුද්දා තිබීම හේතුවෙන් බලි තොවිල්වලට සුවිශේෂී සුජාතබවක් ලැබෙයි.

බලි ශාන්තිකර්ම නිර්මාණය වීමට තුඩුදුන් සිදුවීම් මාලාව අපට හමුවන්නේ ලිච්ඡවී රාජධානියට වින කරමින් සිටි අමනුෂ්‍යයන් පලවා හැරීමට බුදුරජාණන් වහන්සේට හැකිවීම සම්බන්ධ කතා පුවත ආශ්‍රයෙනි. විසාලා මහනුවර අමනුෂ්‍යයන්ට ගොදුරුවී තිබුණු අතර එහි රෝග බිය, දුර්භික්ෂ බිය අමනුෂ්‍ය බිය පැතිර ගියෙන් දහස් ගණන් ජනයා මිය ගියහ. සිය අභාග්‍යයේදී පිහිට වන්නැයි ලිච්ඡවී රජ දරුවන් බුදුන් වහන්සේගෙන් ඉල්ලා සිටි අතර එවිට උන්වහන්සේ පන්සියයක් රහතන් වහන්සේ ද පිරිවරා විසාලා මහනුවරට වැඩම කළ සේක. එහිදී උන්වහන්සේ සුප්‍රකට රතන සූත්‍රය ස්ජ්ඣායනා කොට පිරිත් පැන් ඉසින ලදින් සියළු අමනුෂ්‍යයින් බුද්ධ බලය අභිමුඛව දුබලව පැන ගිය අතර නගරයෙහි සෞභාග්‍යය යළි උදා විය. බලි තොවිල් සම්බන්ධයෙන් කියැවෙන ජනප්‍රිය කතාවකට අනුව බුදුන් වහන්සේ හා යකුන් අතර ඇති වූ ගිවිසුමක් වූයේ ඔවුන්ට නියමාකාර පිදවිළි නොලැබුණොහොත් යළිත් නගරයට වින කිරීමට බුදුන් වහන්සේ ලබා දුන් අවසරයයි. නියමාකාර ලෙස පිදවිළි නිර්මාණය කිරීම සෘෂිවරුන් වෙත පැවරුණු අතර දෙවියන්ගෙන් ද ආනුභාවය ලබමින් නිමැවූ යාගය බලි බවට පත්වුණි.

ඉහත කථාවේ පළමු කොටස, එනම් බුදුන් වහන්සේ අමනුෂ්‍යයින් පළවා හැරීම දක්වා කොටස ඉතා ප්‍රසිද්ධ එකක් වන අතර එය පාළි අට්ටකථාවල ද හමුවන මනාව ලේඛනගත කෙරුණකි (උදා: මලලසේකර 1960: (II) වෙළුම: 709-710, රෙනෝල්ඩ්ස් 1970: 117-130). එම කථාව අයත් වන්නේ බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙහි වඩාත් ''උසස්'' හා සාධාර්මික සාහිත්‍ය සම්ප්‍රදායට වන අතර එහිදී පිදවිළි,

ග්‍රහයින් හෝ ජ්‍යෝතිඃශාස්ත්‍රය පිළිබඳ කිසිදු සඳහනක් නොවේ. එම අංග කථාවට ඇඳෙන්නේ එහි දෙවන කොටසේදීය. ඒ බුදුන් වහන්සේ අමනුෂ්‍යයින් හා එළැඹුණේ යැයි කියන ගිවිසුම'' හරහාය. බුදුන්ගේ කුළුණු ගුණය ඔවුන් වෙත ද පැතිරී ඇති අතර ඔවුන්ට මනුෂ්‍ය ලෝකය හා සීමිත සබඳතාවක් පැවැත්වීමට ඉඩ ලබා දුන්නේ ඔවුන් සිටින පහත් තත්වයෙන් නැඟීමට ඉඩක් ලබා දෙනු පිණිසය. එතැන් පටන් අමනුෂ්‍ය ආත්මකයක් මිනිසාට වින කරන ඕනෑම විටකදී විශාලා නුවර සෘෂීන් කළ පරිදි පූජා පැවැත්වීමෙන් එම දෝෂවලින් මිදීමට හැකිය. බලි තොවිල් පිළිබඳ විශේෂ සන්දර්භයේදී නම් අමනුෂ්‍ය බලවේග ලෙස ගැනෙන්නේ ග්‍රහයින් හා ආශ්‍රිත සංසිද්ධීන් වන අතර පිදවිළි යොමුකෙරෙන්නේ ඔවුන් වෙතය. විසාලා මහනුවරදී බුදුන් විසින් අමනුෂ්‍යයින් පරාජය කිරීම යන්න ස්ථාපිත එමෙන්ම සාධාර්මික සම්ප්‍රදායට අයත් වන අතර ඉන් පරව එන ''ගිවිසුම'' පිළිබඳ කොටස ජනප්‍රිය සම්ප්‍රදායේ නිමැවුමකි. සිංහල ජන වහරෙහි මෙවන් සන්නිධාපන වැදගත් තැනක් උසුලන අතර එහිදී විවිධ භාවිතයන්ට නිර්ව්‍යාජ්‍යත්වය හා යුක්ති යුක්ත බව ලබා දෙන්නේ ඒවා වඩාත් පුළුල් බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය හා ඈඳමිනි (බලන්න, ද සිල්වා 2000: 34-38)[5].

ඒ කෙසේ වෙතත්, ඥාපකයින් ලබාදෙන තොරතුරු හා බලි තොවිල්වලදී ගයන කවි ඇසුරින් සලකා බලන කල පෙනී යන්නේ විසාලා නුවර කථාව ගැන සඳහන් කෙරෙන්නේ විටින් විට හෝ ඉතා කෙටියෙන් අඩු අවධාරණයක් යටතේ බවත් ඊට වඩා උනන්දුවකින් හා විස්තරාත්මක වශයෙන් යාතුකර්මීය තොරතුරු වන සූදානම් වීම, පූජා වට්ටි සැකසීම, යාතුර්කර්ම පැවැත්විය යුතු ආකාරය ආදිය පිළිබඳව කියැවෙන බවයි. මෙනයින් සලකා බැලීමේදී වඩාත් කේන්ද්‍රීය වටිනාකමක් කොටු නවයකින්, විසි පහකින් හෝ අසූ එකකින් සමන්විත මල් බලියට හිමි වන්නේ විවිධ ග්‍රහයින්ට, දෙවි දේවතාවුන්ට හා අමනුෂ්‍යයින්ට එහි එක් එක් කොටුවේ පිදවිළි තැබෙන හෙයිනි. වසර දෙසීයකටත් වඩා පැරණි යැයි ඔහු කියන කවියක් ආශ්‍රයෙන් නෙවිල් (1956: වෙළුම 3, 293) මෙය කවියක් විස්තර කරන්නේ මෙසේය:

බලිය සාදන්නේ කෙහෙල් කොට වලිනි, රියනක් හා ඇඟිලි හතරක් දිගට කොටුවක් තනා නව වර්ගයක කොළ ද, නව වර්ණයක හාල් ද, මල් වර්ග නවයක් ද, බුලත් ද, පිදේනි

නවයක් ද වශයෙන් පිදවිල්ලට ගැනේ. නව වර්ගයක හාල් රාශී චක්‍රයේ රාශි දොළහ සඳහා වන අතර ඊට ගැනෙන වර්ණ වන්නේ රතු, සුදු, කහ, දුම්පාට, අළු, කළු කවක් රතු පාටක්, නිල්, රන්වන් පැහැ සහ කාක නිල් යන ඒවාය. ග්‍රහයින් සඳහා පිදේනි ඒ ඒ දිශානුගතව තැබිය යුතුය ආදී වශයෙනි.[7]

භාරතයේ පුරාණ ඍෂිවරුන් ඉතා සීරුවෙන් හා විස්තරාත්මක වශයෙන් කරන ලද නියමයන් මෙවන් ඒවා යැයි පොදුවේ පිළිගැනේ. බමුණන් හා පොරණැදුරන් ලෙසද හැඳින්වෙන ඍෂීන් විසින් දේවානුභාවයෙන් මෙකී යාතුකර්ම පළමුව පවත්වා ඔවුන්ගේ පසු කාලීනයින් හට දුර්භාග්‍යයෙන් මිදෙනු පිණිස ඒවා ඉතිරි කර තැබුවේ යැයි කියැවේ.

සිරිසඳ සතර තැණා
උගත් බමුණෝ පෙර දිනා
ඉසි බස ලෙස පොරණා
යාග උපතක් සැදූ මෙලෙසිනා

(සතර යනු ඇතැම් විට චතුර්වේදය විය හැකිය.)[8]

ඉහත කී කථාව මගින් කියැවෙන්නේ මල් බලියේ උපත සිදූ වූ අයුරු ගැනය. වඩා විශාල බලියාගවලදී ගැනෙන මැටි රූපවල ප්‍රභවය සම්බන්ධයෙන් වෙනත් කථා මාලාවක් පවතී. එමඟින් කියැවෙන්නේ යකුන්ගේ රජු වන වෙසමුණි විසින් ලිච්චවී රාජ කුමාරයකුට සූනියමක් කිරීම පිළිබඳ වෘත්තාන්තයයි.[9] එම වෘත්තාන්තයේම වෙනස් අනුවාදයකදී කුමරාට වින කෙළේ බුදුන්ගේ පරම එදිරිවාදියා වන වසවත්ති මාරයා බව කියැවෙයි. මීන් පෙර දුටු වෘත්තාන්වලදී මෙන්ම මේවාට ද රජුගේ සරණට පැමිණියේ ඍෂිවරුන්ය. වැලි බලියක්, එනම් අනුරුවක් තනා කුමරු වෙනුවට එය යකුන්ට බිලි දුන්නෙන් බේරා ගත හැකි විය. මේ සමාරම්භක සිදුවීමේ පටන් යක්ෂ බැල්ම වැටුණවුන් ඉන් ගලවා ගැනීම පිණිස වැලි, මැටි හෝ සහල්වලින් තැනූ ආතුරයාගේ අනුරූ යකුන්ට පිදේනි ලෙස දෙනු ලැබේ. මල් බලියෙහි විකාශනය සම්බන්ධයෙන් ද දුටු පරිදි, මෙහි දී ද මූලාකෘතික සංදර්භය ආශ්‍රයෙන් පැන නගින ප්‍රතිරූප විවිධාකාර වනවා මෙන්ම ඒවා සියවස් ගණනාවක් තිස්සේ සම්ප්‍රදායේ වාහකයින් හා සම්ප්‍රේක්ෂකයින් විසින් කරන ලද නිර්මාණාත්මක එකතුකිරීම්වලින් ගහන නිමැවුමකි.

අදාල යාතුකර්මයෙහි වර්තමාන ස්වරූපය කොතරම් මෑතකදී ස්ථාපිත වී තිබුණ ද, ඊට ආරෝපිත බලය ගොඩනැගෙන්නේ, වර්තමාන යාතුකර්මය පුරාණ බුද්ධකාලීන භාරතයේ සිදුවූ යම් දෙයක් හා මූලධර්මීය ලෙස බැඳී ඇතිය යන විශ්වාසය මතය. එකල ඍෂිවරුන් විසින් දෙන ලද බව විශ්වාස කෙරෙන බොහෝ විට කාව්‍ය සම්ප්‍රදායානුසාරයෙන් මුඛ පරම්පරාවෙන් පැවත ආ උපදෙස් පිළිපැදීම මඟින් වර්තමානයෙහි සිටින ආතුරයකු සුව කළ හැකි යැයි අදහනු ලැබේ. යාතුකර්මයෙහි සෑම කරණයකදීම, එනම් ඉෂ්ට සිද්ධ කිරීම මූලාකෘතික සිදුවීමට අදාල පරිසරය ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීමට යත්න දරෙන්නේ ''අතීතයේදී එසේ කළ නිසා වර්තමානයේදී එසේ කළ යුතුය'' වැනි තර්කයක් මත පිහිටා සිටය. යාතුකර්ම සිදුකෙරෙන්නේ වායින්ම නැගුණු විග්‍රහයන් හා නිර්දේශ කොටසක් ද සමඟිනි, එනම් අදාල යාතුකර්මය කෙසේ ඉටු කළ යුතුද, පිදවිලි තැබිය යුත්තේ කෙසේද, නිවැරදි අනුපිළිවෙළ කුමක්ද ආදී වශයෙනි. ලිවිස් (1980: 19) නව ගිනියාවේ යාතුකර්ම සම්බන්ධයෙන් තොරතුරු දායකයින් සමඟ කළ සාකච්ඡා අනුසාරයෙන් දක්වූ පරිදි, මවිසින් ද අත්දුටු දෙය නම් ඔවුන් සිය යාතුකර්මීය භාවිතාවන්ට හේතු දක්වීමට හෝ අර්ථවිවරණයට පැකිළෙන නමුත් ඒවා සිදුකළ යුතු ආකාරය සවිස්තරව හා දීර්ඝ වශයෙන් කීමට තොරතුරු දායකයින් පෙලඹෙන බවය.

ඕනෑම යාතුකර්මයක් සාර්ථක වීමට නම්, එය මුල් කෘතියේ නිවැරදි අනුකරණයක් විය යුතුය. යාතුකර්මීය කාර්යක්ෂමතාව පිළිබඳ ගැටළුව හා බෙරවා කුලය තුළ සම්ප්‍රදාය සම්ප්‍රේෂණය වී ඇති ආකාරය එකිනෙක අතික්‍රමණය කරන්නේ මෙවිටය. ගුරුවරුන්ගේ කීර්තිනාමය රඳා පවතින්නේ යාතුකර්මයේ ප්‍රභවය හා එය වර්තමානයේදී යාතුකර්මීයකරණයක් ලෙස පෙනී සිටීම අතර ඇති අවකාශයෙහිය. තත්කාලීන ඇදුරන් යාතුකර්ම මූලාකෘතිය හා ප්‍රභවය වෙත ද අතීතය හා භාරතය වෙත ද නැඹුරු වන්නේ සිය ඉගෙනීමේ මට්ටම අනුව යමිනි. ඉතිහාසය හා මිත්‍යාව අතර අඳුරු පටලය දක්වා දිවෙන නොබිඳී දම්වැලක් ඔස්සේ සම්ප්‍රදාය ගලා ආවේය යන විශ්වාසය හා එක් මූලාකෘතික ප්‍රභවයක් හා එම දම්වැල බැඳී ඇතිය යන පිළිගැනීම අදිසි යුගයක සිදුවූ සිද්ධි හා ක්‍රියාකාරකම් නිවැරදිව වර්තමානයේදී අනුකරණය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය කේන්ද්‍රීය පදනමක් සපයයි.

වීර යුගය

පුරාණ ඉන්දියාවේ මේ යාතුකර්ම ප්‍රභවය ලැබූ බව කථාවේ එක් කොටසක් පමණි. මේ සම්ප්‍රදායේ හා යාතුකර්ම භාවිතාවන්හි ප්‍රදර්ශකයින් හා සම්ප්‍රේක්ෂකයින් මුහුණ දෙන වඩාත් විවාදාපන්න ගැටළුව නම්, ඒවා ඉන්දියාවේ සිට ලංකාවට පැමිණියේ කෙසේද යන්නත් පහත් කුලයක් ලෙස සැලකෙන බෙරවා කුලය තුළ එය ස්ථාපනය වූ ආකාරයත් කෙසේද යන්නය. මේ සම්බන්ධයෙන් වැදගත් ආඛ්‍යාන කිහිපයක් තොරතුරු දායකයින් විසින් ඉදිරිපත් කෙරිණි. ඒවාට අනුව බලි තොවිල්ද ඇතුළු මෙකී යාතුකර්ම ලංකාවට පැමිණ ඇත්තේ ආශිර්වාද කිරීම සඳහා යාතුකර්ම පැවැත්වීමට තරම් දැනුමක් මෙහි නොවූ අවධියකය. එකල සොලී රට නම් ලත් භාරතයේ ප්‍රදේශයකින් බොහෝ බමුණෝ මෙහි පැමිණ රදලයින් වෙනුවෙන් එම යාතුකර්ම ඉටු කළහ. ඔවුහු සුවකිරීමේ යාතුකර්ම පිළිබඳවද, ග්‍රහචාරය ගැනද හසල දැනුමින් හෙබි ප්‍රාඥයෝ වූහ. ඔවුන්ගේ යාතුකර්ම රජ සබයේ ඉතා ජනප්‍රිය වූ අතර සිය සේවාව වෙනුවෙන් විශාල ධනස්කන්ධයක් රැගෙන ඔවුහු ආපසු ගියහ.

මාගේ එක් ඥාපකයකු බෞද්ධ භික්ෂුවක් හා එවන් බමුණකු අතර හමුවක් විස්තර කරන්නේ එකී සංදර්භය තුළය. මේ සිද්ධියට අදාල භික්ෂුව තොටගමුවේ රාහුල හිමි බව මගේ තොරතුරු දායකයා හඳුනා ගත්තේය. රාහුල හිමි පහලොස් වැනි සියවස විසූ ග්‍රන්ථකරණයේ කෙළ පැමිණි මහායාන බුදු සමය මෙන්ම ජනප්‍රිය තන්ත්‍රවේදය පිළිබඳව ද උනන්දුවක් දැක්වූයේ යැයි කියැවෙන පැවිදි ශාස්ත්‍රඥයෙකි (ගොඩකුඹුර 1955: 193-197). දිවයිනේ දකුණු ප්‍රදේශවල රාහුල හිමියන්ගේ වික්‍රමයන් පිළිබඳ අලංකාර මිත්‍යා ගොඩනැගී හා මුල් බැසගෙන තිබේ. සිංහල රජෙකු සඳහා සන්නියක් (ආශිර්වාද පූජාවක්) පැවැත් වූ බමුණෙකුට සිය පන්සලට ආරාධනා කිරීම පිළිබඳ සිද්ධිය එවැනි එක් අඛ්‍යානයකි. යාතුකර්මය සාකච්ඡා කරන මුවාවෙන් බමුණා මුලා කොට ඔහු වෙතින් ග්‍රහ ශාස්ත්‍ර පවත්වන පිළිවෙළ ද, ඊට උපදෙස් ද පිළිබඳ දිගු විස්තරයක් ලබා ගත්තේය. මේ දිගු විග්‍රහය බමුණාට රහසේ පිටපත් ලිවීමෙහි දක්ෂ රාහුල හිමියන්ගේ ගෝලයෙකු ලවා පුස්කොල පොතක සටහන් කරවීය. බමුණා සිය කතාව අවසන් කළ විට කිසිදු උනන්දුවක් නොදැක්වූ රාහුල හිමියෝ ඔහුගේ පන්සලෙහි එවන් පොතක් එවිට ද තිබූ බව පවසා එය බැලීමට අවශ්‍ය යැයි කී බමුණාට එය ඉදිරිපත් කරමින්

'තාම කලු මැදලත් නෑ'යි කීහ. එවිට පොත ඒ අවස්ථාවේදීම ලියූ එකක් බව තේරුම් ගත් බමුණා කෝපයෙන් යන්නට ගියේය. ග්‍රහ පූජා පැවැත්වීමේ දැනුම ලංකාවට 'පැමිණියේ ඒ අයුරිනැ'යි කියැවේ.

ඉහත ආඛ්‍යානයෙහිම වෙනස් අනුවාද මඟින් අදාළ සිද්ධි පෙළම විස්තර කෙරුණ ද ඊට සම්බන්ධිත පුද්ගල චරිත වෙනස් වේ. 1940 ගණන්වලදී වියර්ට්ස් ගාලු ප්‍රදේශයේ එක්රැස්කළ විවිධ අනුවාද විවිධ අනුවාද ආශ්‍රයෙන් කියැවුණේ තවත් පඬිරුවනක් ලෙස සළකුණු V වැනි බුවනෙකබාහු රජුගේ (1360-1390) රජුගේ පුරෝහිත වූ වීදාගම හමි විසින් එම ක්‍රියාව සිදු කළ බවකි. සෙඩර්මන් (1964: 1-2) මේ අඛ්‍යානයේ තවත් පියවරක් ඉදිරියට තබමින් පවසන්නේ මෙකී බමුණාව සිය දැනුම පිටතට දීමට රවටා ගනු ලැබුවේ පෙර කී රජුටම ශාන්තියක් සිදු කළ පසුව බවයි. කට මැත දොඩවන බමුණකු රැවටීම සඳහා මධ්‍යකාලීන පෙට්ටගමක් තුළ සිය ගෝලයින් සඟවා තබන ගරුකටයුතු එමෙන්ම ශාස්ත්‍රඥ හිමිනමක් පිළිබඳ ප්‍රතිරූපය පිළිගැනීමට අපහසු එකක් වන්නේ විශේෂයෙන්ම එය වඩා පුළුල් කාරණා වන දේශීය ස්වාධිපත්‍යය හා සංස්කෘතික අනන්‍යතාව සම්බන්ධයෙන් වඩා විශාල ඉන්දීය උප මහාද්වීපය හා ලංකාව අතරැති සම්බන්ධයේදී භික්ෂූන්ගේ කාර්යභාරය ඇසුරින් විමසා බැලීමේදීය.

බුදුන් වහන්සේ විසාලා මහනුවරදී ලද විජයග්‍රහණය පිළිබඳ ආඛ්‍යානය විවිධ ප්‍රභවයන්ගෙන් ආභාෂය ලබන ජනප්‍රිය සම්ප්‍රදායන්ට අව්‍යාජත්වය අත්කර දෙන ලෙසින්ම පෙර කී බමුණා රැවටීම පිළිබඳ ජනකථා මගින් ද ඊට සමාන කාර්යයක් ඉටු කෙරෙන බව මම අඟවමි. යාතුකර්මීය දැනුම ඉන්දියාවේ සිට ලංකාවට පැමිණීම දේශීය බෞද්ධ ඉතිහාසයේ ප්‍රබල චරිත දෙකක් හරහා සිදු විණි යැයි කීම මඟින් සත්‍ය වශයෙන්ම විටින් විට ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවලට පැමිණි යාතුකර්මීය සම්ප්‍රදාය සමස්ථ බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ හොවා එය සුජාතකරණය කෙරෙයි. මෙම උපකල්පනයෙහි නිරවද්‍යතාවට රුකුල් දෙන සාහිත්‍ය ප්‍රභව ඒ ඒ යුග ආශ්‍රයෙන් සපයා ගත හැක. ඉහත කී රාහුල හිමියන් මෙන්ම වීදාගම හිමියන් ද ඔවුන්ගේ කාව්‍යකරණය හා ග්‍රන්ථකරණය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රකටය. ඔවුන්ගේ කෘති අතරට චින්තාමණී ශාස්ත්‍රය, රත්නාලංකාර හා බුදුගුණ අලංකාරය යන ග්‍රන්ථ ඇතුලත් වේ. මෙකී පහලොස්වැනි සියවස රචනා වර්තමාන බලි තොවිල්වල

ගායන විලාසයට ආකෘතිය සැපයීයැයි බොහෝ තොරතුරු දායකයෝ කීහ. උදාහරණයක් ලෙස වීදාගම හිමියන් විසින් 1470 දී රචිත බුදුගුණ අලංකාරය විසාලා මහනුවර තුන්බිය ගැනද ඉන් මිදීම පිණිස රජුන් ගත් නා නා ක්‍රියාමාර්ග ගැනද විස්තර කරයි. ග්‍රහ දෙවියන්ට භෝජන පිදීම ද ඇතුළු බොහෝ උපක්‍රම යෝජනා වුණ ද අවසානයේදී කතුවරයා හින්දු මුහුණුවරක් ගත් දේව-වන්දනා ප්‍රධාන විසඳුම් අවඥාවෙන් බැහැර කරමින් බුදුන් සතුව පමණක් නියම විසඳුම ඇති බව අඟවයි. රෙනෝල්ඩ්ස් (1970: 269) වීදාගම හිමියන්ගේ බ්‍රාහ්මණ විරෝධී, උපහාසාත්මක තේමාව හඳුනාගනිමින් උන්වහන්සේ අනුදත් සාටෝපකාරී බවින් තොර ජනප්‍රිය ශෛලීය ද විස්තර කරයි. වීදාගම හිමියන්ගේ කාව්‍යකරණයේ හමුවන බ්‍රාහ්මණ විරෝධී ස්ථාවරය ඉතිහාසය තුළින් කාන්දු වී ජනප්‍රිය වහර තුළ බමුණන් රැවටීමේ ස්වරූපය ගත් බව අප විශ්වාස කළ යුතුද?

මේ පැනයට ලැබෙන ඕනෑම පිළිතුරක් සාධක මද බව හේතුවෙන් කල්පිත ස්වරූපයක් ගනු ඇත. කෙසේ වෙතත්, බමුණා පිළිබඳ කොටසට විරාමයක් ලෙස වියර්ට්ස් (1954: 121) එකතුකළ ජනකථාවල එන කරුණු දෙකක් ඉදිරිපත් කිරීමට මම හඟිමි. ඉන් පළමු කරුණ නම්, වීදාගම හිමියන් පිටපත් කරවා ගත් පුස්කොළ පොත වියරුවෙන් උදුරාගෙන පලාගිය බමුණාගෙන් නැවත එය ලබාගන්නා විට ඉතිරිව තිබුණේ ඉන් අර්ධයක් පමණි. බමුණාගෙන් උදුරා ගත් එම අර්ධ ලියවිල්ල පාදක කොටගෙන එය බෞද්ධ දේශනා ආශ්‍රයෙන් ඌනපූර්ණය කොට සම්පූර්ණ ශාන්තිකර්ම ලියවිල්ලක් ලෙස ප්‍රතිස්ථාපනය කර ගන්නා ලදී. මුල් කෘතිය හා පසුව තනාගත් කෘතිය අතර වෙනස වර්තමාන බලි තොවිල් හා ශාන්තිකර්ම අතර වෙනසෙහි ප්‍රභවය ලෙස කියැවෙයි. එහිදී ශාන්තිකර්ම යනු මුල් අනුකරණයෙන් ද, බලි තොවිල් යන්න බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ දායකත්වයෙන් තනාගත් යාතුකර්ම ද ලෙස හැඳින්වේ. වියර්ට්ස් (1954: 122) දක්වන දෙවන වැදගත් කරුණ නම් යාතුකර්ම භාවිතයන්ට උගත් හා රදල පන්තිවල කිසිදු අනුග්‍රහයක් නොලැබුණ ද, යාතුකර්ම කෙරෙහි දැඩි නැඹුරුවක් දක්වන පහත් පන්ති අතර එය වෙසෙසින් ජනප්‍රිය වූ බවයි. ඔහු ඊට උදාහරණ ලෙස යාතුකර්ම ප්‍රගුණ කිරීම දක්වමින් පවසන්නේ බෙරවා කුලය සතු වෘත්තීය නිපුණතාව හේතුවෙන් යාතුකර්මයට අවශ්‍ය මැටි රූප තැනීමේ පහසුව ද ඔවුන්ට යාතුකර්ම ප්‍රගුණ කිරීමට පෙළඹන්නට ඇති බවයි.

වියර්ට්ස් ගේ අධ්‍යයනය 1940 ගණන්වලදී ගාල්ල ආශ්‍රිත පහත් යැයි සැලකෙන කුල හා කිට්ටුවෙන් වැඩ කරමින් සපයාගත් දත්ත රාශියකින් සමන්විතය. මෙහිදී මා යෝජනා කරන්නේ, පෙර සිදුවූ දේ තාර්කිකව ගෙන ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමට ඔබ්බෙන්, එනම් බෙරවා හෝ ඕලි කුලය සාටෝපකාරී ලෙස ඇඳා ගැනීම වැනි ක්‍රියා මඟින් සමස්ත යාතුකර්මීය භාවිතාව පුළුල් හා ස්ථාපිත බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය කෙරෙන් ප්‍රතික්ෂේප වීම වළක්වා ගැනේ. සමාජයේ විශේෂ කොටසක භාවිතාවක් බවට පත්කෙරන යාතු කර්මවලට එමගින් යුක්තියුක්ත බවක් හා සුජාත බවක් ආරෝපණය කෙරේ.

ස්වකීය යාතුකර්මීය භාවිතාව හා ඒවායේ සම්භාවය සමඟ ඔවුන් දක්වන සබඳතාව සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී පෙනී යන්නේ බෙරවා කුලයේ යාතුකර්ම කාරකයින් බොදු මෙන්ම හින්දු මිත්‍යා සමඟ තමන්ව යා කිරීමට නොපැකිළෙන බවයි. මාගේ තොරතුරු දායකයින් බමුණා හා භික්ෂුව අතර සිදුවීම තරමක ප්‍රීතියෙන් ප්‍රකාශ කිරීම දේශීය හා බෞද්ධ සංස්කෘතික අනන්‍යතාවට භාරතයෙන් එල්ලවන තර්ජනයට එරෙහි ජයග්‍රහණයන් පිළිබඳව අඟවයි. තවද භික්ෂුව විසින් සිදු කළේ යැයි කියනා රැවටිල්ල මඟින් බෙරවා කුලය මහත් සේ ප්‍රිය කරන 'කපටියාගේ' යන ප්‍රතිරූපය ගොඩනැඟෙයි. ප්‍රයෝග හා මුලාව යනු භූතාපසරණ ක්‍රියාවලියෙහි කේන්ද්‍රීය ස්ථානයක් හිමි කරගත්තක් වන අතර එම ප්‍රජාව තුළ විවිධ කුට ප්‍රයෝග කරුවන්ගේ කුට වික්‍රමයන් ගැන නොයෙකුත් කථා සංසරණය වේ.[10] බෞද්ධ භික්ෂූන්ගේ සම්බන්ධය හේතුවෙන් ඔවුන් බෞද්ධයින් වශයෙන් තමන්ව හඳුනා ගත්තද, ඇතැම් බෙරවා කුලයේ පුද්ගලයෝ විශේෂයෙන්ම යාතුකර්ම සිදුකරන්නෝ තමන් බමුණු කුලයේ යැයි හඳුන්වා ගනිති. දකුණු ආසියාව පුරාම දැකිය හැකි සංසිද්ධියක් වන පහත් කුලවලට අයත්වූන් තමන් කලෙක බමුණු කුලයේ බව ද ශාපයකට හසුවීමෙන් පහත් කුලයට වැටුණු බවද බෙරවා කුලය සම්බන්ධයෙන් ද එසේම සිදු වුණු බවට ඇතැම් අපැහැදිලි කථා මගින් ඉඟි කෙරේ. බෙරවා කුලය විසින් මෙතරම් උසස් සම්ප්‍රදායක් රැකගෙන හා පවත්වාගෙන යාමට ද එමෙන්ම පහත් කුලයකට මෙන් සලකුම් ලබන්නට ද හේතුව මෙය නිතර සඳහන් කෙරේ. සිය කියමනෙහි වලංගුභාවය තහවුරු කරනු වස් එක් අයෙක් පුස් කොළයක ලියා තිබුණු ඇපැහැදිලි අතීතයකට අයත් කවියක් ඉදිරිපත් කෙළේය. ඔහු ඉතා සුපරීක්ෂාකාරීව කියා පෑවේ බෙරවා කුලයට අනෙක් කුල හා සමව හැසිරීම හා අන්තර්

ක්‍රියා සම්බන්ධයෙන් සීමා පැණවුණේ අපවිත්‍ර කාරකයින් නිසා නොව එහෙත් ඔවුන්ගේ බ්‍රාහ්මණ සම්භවය අමිශ්‍රව පවත්වා ගත යුතු වීම හේතුවෙන් බවයි. මේ නයින් සලකා බලන විට පෙනී යන දෙය නම් ඔවුන් බ්‍රාහ්මණ වංශිකයින් සමඟ අනන්‍ය වීමට යත්න දරණ බවයි.[11]

බෙරවා කුලයෙහි භාවිතාවන් සුජාතබව හා නිර්ව්‍යාජත්වය අත්කරගන්නා ආකාරය තේරුම් ගැනීමට උත්සහ කිරීමේදී අපට මුහුණ දීමට සිදුවන උභතෝකෝටිකය නම් බලි යාතුකර්ම සම්ප්‍රදාය තුළ විපරිවර්තනය හා අඛණ්ඩතාව යන ද්විත්වය සමාධානය කර ඇති ආකාරයයි. විපරිවර්තනය යන්න මෙහිදී පැහැදිලිවම පෙනෙන්නේ, වර්තමාන යාතුකර්ම සම්ප්‍රදාය අතීත භාරතයෙන් මෙහි පැමිණි දෙයක් වුව ද එය බෞද්ධ භික්ෂූන් හරහා නැඟී එන සිංහල බෞද්ධාගමේ පරාමිතීන් තුළට උකහා ගැනුණු ප්‍රපංචයක් ලෙස සලකා බැලීමේදීය. අනෙක් අතට, අඛණ්ඩතාව යන්න බලි සම්ප්‍රදාය සම්බන්ධයෙන් කේන්ද්‍රීය වැදගත්කමක් උසුලන්නේ, තමන් බ්‍රාහ්මණයින්ගෙන් පැවත එන බවට, අවම වශයෙන් සංකල්පීය වශයෙන් හෝ මතයක් බෙරවා කුලය සතුව පැවතීම හේතුවෙනි. වර්තමාන බලි යාගවල සුජාතබව පිළිබඳව කෙරෙන උරුමකම් පෑම මඟින් කාලය නොපැවතී යුගයක මෙම යාතුකර්මය සූත්‍රායනය කළ පක්ෂුවන් හා යාතුකර්මයෙහි වර්තමාන ස්වරූපය යා කෙරෙන අතර එම සම්බන්ධය පාදක කොට බලි යාතුකර්මයට පෙර පැවති බලය හා අධිකාරය ද එහෙයින් පෙර හා සමාන ප්‍රතිඵල ද හිමි කර දීමට යත්න දැරේ. තවදුරටත් පෙනීයන කරුණක් නම්, බෙරවා කුලය මඟින් බලි යාතුකර්මය සිදු කෙරෙන වර්තමාන ස්වරූපය රැකී තිබෙන තාක් ඉහත හඳුනාගත් උභතෝකෝටිකය ද පවත්වාගෙන යා යුතු බවයි.

පොදු ජන යුගය

මෙම සාකච්ඡාවෙහි තෙවන අදියර වන පොදුජන යුගය මඟින් අපව ගෙන යනු ලබන්නේ මෙම යාතුකර්මය මීන් පෙර සිදු කළවුන් පිළිබඳව වාර්තා හා ස්මාරණානුසාරයෙන් ලබා ගත හැකි තොරතුරුවලින් හෙබි ඉතිහාසගත අතීතය ලෙස නම් කළ හැකි පරම්පරාගත දැනුම පිළිබඳ ක්ෂේත්‍රයටයි. වර්තමාන ගුරුන්නාන්සේලා සිය ගුරුන්නාන්සේ ගැන ද ඔහුගේ ද ගුරුන්නාන්සේ ගැනද ආදී

වශයෙන් පරම්පරා ආශ්‍රයෙන් දැනුම ගලා ආ අයුරු පිළිබඳ චිත්‍රයක් මවමින් සිය භාවිතාව සුජාතකරණයට පෙළඹෙති. දැනුම හා පුහුණුව ගලා යන්නේ පරම්පරා හරහාය. කාටර් (1965) විසින් පරම්පරාව යන්න නිර්වචනය කෙරුණේ වර්ගය පෙළැන්තිය හෝ පර්යාය වශයෙනි. මේ දේශීය භාවිතයට අනුව ගුරුන්නාන්සේගෙන් ගෝලයාට දැනුම ගලා යන අනිවාර්‍යය වශයෙන් ඥාති-පාදක නොවුණු දැනුම් විකාශන දාමයක් ඇඟවෙයි. එහෙයින් බෞද්ධ භික්ෂූන්ට ද ශිෂ්‍යානුශිෂ්‍ය පරම්පරාවක් සිටින අතර යාතුකර්ම විශේෂඥයෝ සෑමවිටම සිය ගුරු පරම්පරාව ගැන සඳහන් කරති. එක් අවස්ථාවකදී, සිය වෘත්තීය පරම්පරාව ගැන කියන යතුරු පැදි කාර්මිකයකු මට හමු වූ බව ද සඳහන් කළ යුතුය.

බෙරවා කුලය තුළ නම් ගුරුන් මෙන්ම ගෝලයින් ද ඥාතීන් වන අතර ඔවුන් පිළිබඳ වාච්‍ය සාක්ෂ්‍ය දාමයන් පරම්පරා ගණනක් තිස්සේ ගලා යනු ඇත. කෙනෙකුගේ පරම්පරාව යන්න ඔහුට මෙන්ම ඔහුගේ වර්තමාන ක්‍රියාවන්ට ද වලංගු බවක් ලබාදෙන්නෙකි. දැනුම ඇති බව හා එය කාගෙන් ලබාගත් දැනුමක් ද යන්න මේ ප්‍රජාව තුළ සමාජ තත්ත්වය ලබාදෙන සාධකයකි. ඇත්තවශයෙන්ම මෙය බෙරවා කුලය තුළ බොහෝදුරට, ඥාති-ව්‍යූහයක තර්කනය මත පදනම් වන අතර විවාහ කටයුතුවලදී ද තත්ත්වය නිර්ණය කිරීමේදී ද වැදගත් කාර්ය කොටසක් ඉටුකරන එක්තරා ආකාරයක ප්‍රතිනිහිත දේපොළක ස්වරූපය ගත්තකි. වංශවේදී අධ්‍යනයකදී පෙනී යන කරුණක් නම් යාතුකර්ම විශේෂඥයින්ගේ පරම්පරා එක්තරා රටාවකට අනුව පුනරාවර්තනය වන බවයි. 1920, 1930 හා 1940 දශකවල එනම්, යාතුකර්ම කණ්ඩායම්වල සාමාජික ව්‍යූහය, එවැනි සාමාජිකයින්ගේ දරුවන්ගෙන්, මුණුපුරන්ගෙන්, බෑණනුවන්ගේ හා ඔවුන්ගේද දරුවන්ගෙන් සැදුම්ලත් වර්තමාන යාතුකර්ම කණ්ඩායම්වලින් විද්‍යාමාන වේ. එවැනි පුනරාවර්න වඩ වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේ යාතුකර්ම කණ්ඩායම් ගොඩනැගෙන්නේ මාතෘ පක්ෂයෙන් ඥාතීන් වන මස්සිනාවරුන් එක්වීමෙන් බවත් ගුරු-ගෝල සබඳතාව මයිලණුවන් හා බෑණනුවන් අතරැති සබඳතාවට සමරූපී බවත් සැලකීමේදීය. එය පහත 1 රූපසටහනේ දක්වා ඇත.

යාතුකර්මකරණය තුළ පවතින සහයෝගයෙහි පදනම සැපයෙන්නේ ඥාති සබඳතා මඟිනි. එහි ඇත්තේ එකකුගේ

සහෝදරිය ද තවෙකුගේ බිරිය ද වන ස්ත්‍රියක් කේන්ද්‍රකොට පිරිමින් අතර ඇති කෙරෙන තිරස් සම්බන්ධයක දිගුවකි. ගුරු ගෝල සම්බන්ධයෙහි ස්වභාවය නම් ගුරා තම සොහොයුරියගේ දරුවා ගෝල කරගැනීම වන හෙයින් යාතුකර්ම කණ්ඩායම් අතර පාරම්පරික වශයෙන් බණ්ඩයක් ද දක ගත හැකිය. මෙනයින් බැලූ විට පෙනී යන දෙය නම් බෙරවා කුලයේ යාතුකර්ම විශේෂඥයින් හුදෙක් සිය යාතුකර්ම දැනුම පමණක් පවුලේ දේපල මෙන් තම පසු පරම්පරාවට උරුම කර නොදෙන බවත් ඊට අමතරව යාතුකර්ම පැවැත්වීම මඟින් සම්ප්‍රදායට පසුබිම් වන සමාජ වියමන ද යළි උත්පාදනය කරන බවයි. පවත්වනු ලබන සෑම යාතුකර්මයක්ම ප්‍රජා අත්දකීමෙහි හා ස්මෘතියෙහි අවක්ෂේපයක් වනවා මෙන්ම එය බෙරවා කුලය හා බැඳී ඇති සම්ප්‍රදායේ සමස්තයෙහි එක් පැතිකඩක් ප්‍රතිමූර්තිමත් කරයි (කොනර්ටන් 1987).

එවැනි සූත්‍රගත කිරීමක ඵලය නම්, යාතුකර්මය යනු විවිධ මට්ටමේ දැනුම, නිපුණත්වය හා සාමර්ථ එක්තැන් වීමෙහි ප්‍රතිඵලයක් හෙයින් එකිනෙක වෙනස් යාතුකර්මීය රටා මැවීමයි. ඒ කෙසේ වතුදු බෙරවා කුලයට බාහිර දෘෂ්ටී කෝණයකින් බැලූ විට හමුවන්නේ නම් සිය යාතුකර්මීය දැනුම භාවිතයට ගනිමින් විවිධ දෝෂ සමනය කරනු ඇතැයි හා භූතාපසරණය කරනු ඇතැයි පවතින සමාජාපේක්ෂාවයි. බෙරවා කුලයේ පිරිමින් සතුව අනෙකුත් නොදන්නා දැනුමක් ඇති හෙයින් කෙනෙකුගේ පෞද්ගලික පීඩාවක් අවස්ථාවකදී එම ගැටළුවට සිය පුනරාවර්තිත යාතුකර්මය හා පෞරාණික සම්ප්‍රදාය පූර්ණ වශයෙන් යොදා යම් විසඳුමක් ළඟා කරදීම සඳහා ඔවුන්ව කැඳවේ. ඔවුන්ගේ යාතුකර්ම නරඹන හා ඒවාට සහභාගී වන ප්‍රේක්ෂකයින්ගේ බලාපොරොත්තුව එහි යුක්තියුක්ත බව හෝ සුවිශේෂිතා ගැන විමසිලිමත් වීම නොව එම ශාන්ති කර්මයට අතීතය සමඟ සෘජු සම්බන්ධයක් ඇති බව උපකල්පනය කළ හැකි වීම හා එය විවිධ රංගනයන්ගෙන් විදහා පෑමයි. එහෙත් අභ්‍යන්තර පර්යාවලෝකයට අනුව නම්, පෞද්ගලික ශෛලීන් වර්ධනය හා එකිනෙක වෙනස් යාතුකර්ම භාවිත ඊළඟ පරම්පරවක දැනුම ලෙස සම්ප්‍රේෂණය කෙරෙහි ඇති නැඹුරුව මඟින් පුනරුත්තියෙහි සංගතතාව මත හානිකර බලපෑම් ඇති කරයි. ඇත්ත වශයෙන්ම යාතුකර්ම විශේෂඥයින් අතර එකිනෙකා පරයමින් දැනුම හා නිපුණතාව පෙන්වීමට උග්‍ර තරගයක් පවතින අතර බොහෝවිට ඔවුන්ගේ ජීවනෝපාය මාර්ගය ද ඇතැම්විට ජීවන සහකාරියද තීරණය කිරීමෙහි සමත්ය.

යාතුකර්ම සම්ප්‍රදාය, කිසියම් අවධියකදී කුමන මට්ටමක පවතින්නේ ද යන්න නිර්ණය වන්නේ, බෙරවා බලි ඇදුරන් සතු දැනුම හා නිපුණතාවෙහි වපසරිය කෙබඳුද යන්න මතය.[12] අචල සම්ප්‍රදායක් පවතීය යන උපකල්පනයට (අන්තර්දෘෂ්ටී හෝ බහිර්දෘෂ්ටී වශයෙන් ගත්ත ද) එල්ල කෙරෙන විශාලතම ප්‍රතිරෝධය නම් එක් එක් පුද්ගලයින් විසින් සම්ප්‍රදාය යන්න වෙන් වෙන්ව සාක්ෂාත් කරන්නේය යන්නයි. එවිට අපට හමු වන්නේ වචනාර්ථයෙන්ම සජීවී සම්ප්‍රදායකි, එසැණෙහිම එය අන්තරාවට විවෘත යැයි පෙනෙන්නේ යාතුකර්ම සිදු කිරීමට පාදක වන සමාජ සබඳතා කෙතරම් පහසුවෙන් බිඳ වැටිය හැකිද යන්න සැලකීමේදීය. එහෙත් සම්ප්‍රදාය යන්න චිරාත් කාලයක් පවතින ශක්තිමත් දෙයකැයි කියන්නට රුකුල් දෙන්නේ, එය අවශ්‍යයෙන්ම ද්‍රාව්‍ය, වෙනස්වන හා එක් එක් යුගවල පුද්ගලයින් සතු නිපුණතා මත සිය වින්‍යාසය සොයාගැනීමට සමත් දෙයක් වීමයි. සම්ප්‍රදාය සෑම විටම ප්‍රසාංගික ලෙස ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ නිපුණතාව අතින් ගත් කළ බොහෝ සේ විවිධ වූ පුද්ගලයින් විසිනි. ඔවුහු මෑතකදී පුහුණු වන්නට ආ ගෝලයාගේ සිට ගරු බුහුමන් ලබන අත්දැකීම් බහුල ගුරුන්නාන්සේ දක්වා පරාසයක විහිදී සිටිති. එහෙයින් සම්ප්‍රදාය යන්න අවශ්‍යයෙන්ම පරිපූර්ණ නොවන්නේ සෑම දෙනම එකම විට සිය ශාස්ත්‍රයෙහි කෙළ පැමිණියවුන් නොවන හෙයිනි. එවිට යාතුකර්ම විශේෂඥයින් සෑමවිටම සිය යාතුකර්මය නොවෙනස් යැයි ඇගවීම පිණිස විටින් විට හමුවී එකම ලෙස පෙනෙන්නට සැලැස්වූව ද, එමෙන්ම අතීත සිදුවීම්, ඍෂීන්ගේ උපදෙස් මෙන්ම කවි හා ගීත ද තම යාතුකර්ම තුළට බහාලමින් සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ සන්තතියක් සාක්ෂාත් කරගැනීමට උත්සුක වූව ද, සත්‍ය වශයෙන්ම සිදු වන දෙය නම්, යාතු කර්මයක් සිද්ධ කරනු ලබන සෑම අවස්ථාවකදීම නව නිපුණතා හා දැනුම වර්ධනය කරගන්නා නමුත් අනපූරක දැනුම යාතුකර්මයට රැගෙන එන විවිධ අවස්ථාවලදී එක්ව වැඩ කරන විවිධ වූ පුද්ගලයින්ගෙන් සැදුම්ලත් නා නා යාතුර්මීය වින්‍යාසයන් හුවා දක්වන නිරන්තරයෙන් විපරිණාමීය ක්‍රියාවලියක් බවට සම්ප්‍රදාය පත්වීමයි. එවැනි සූත්‍රගත කිරීමක් තුළ බෙරවා කුලය මඟින් පවත්වාගෙන පැමිණි හා සම්ප්‍රේෂිත සම්ප්‍රදාය ස්ථිතිකබවින් බොහෝ ඈත් වෙයි. එදෙස වඩා සාර්ථක ලෙස බැලිය හැක්කේ වර්තමාන ශිල්පීන් යුගයේ ඉල්ලුම සැපිරීම පිණිස සිය උරුම දැනුම එක් එක් යාතුකර්මයක් පාසා හැසිරවීම පිළිබඳ, එනම් ඔවුන්ගේ නිර්මාණාත්මක බව පිළිබඳ ඉතිහාසයක් ලෙසිනි.

සමාප්තිය

ළගන්නාසුළු යැයි කිව හැකි ලෙස යාතුකර්මයක් රඟ දැක්වීමට අවශ්‍ය එක් සාධකයක් නම් යාතුකර්ම විශේෂඥයින් විසින් මා පෙරකී එනම් මිත්‍යා යුගය, දේව යුගය හා පොදුජන යුගය වශයෙන් ගොඩනැගූ යුග අහෝසි වී යාමට සැලැස්වීමයි. යාතුකර්ම ඉටු කිරීමට සැරසී සිය ප්‍රේක්ෂකයා ඉදිරියේ පෙනී සිටින ඇදුරු පිරිස එසේ කරන්නේ බලවත් යාතුකර්මීය වර්තමානයක් තුළට අවශෝෂණය කෙරුණු අතීත සිද්ධීන්ගේ ආධිපත්‍යය සමඟිනි. එහිදී ඔවුහු පුරාණ බ්‍රාහ්මණයින්ගේ ද මධ්‍යකාලීන සඟුන්ගේ ද සිය නමගිය මුතුන් මිත්තන්ගේ ද අනන්‍යතාව හා භාවිතාවේ විවිධ මූලිකාංග එක්තැන් කරති. එහෙත් යාතුකර්මයක ඇති ළගන්නාසුළු බව හට ගන්නේ ඉහත කී සබඳකම් උද්දීපනය කෙරෙන ගායනා හෝ කථා කීම මඟින්ම නොවේ. වේගයෙන් වෙනස්වන සමාජ සංදර්භයක් තුළ ස්ථිරබව පිළිබඳ මායාව පවත්වාගෙන යන අයුරු වටහා ගැනීමට නම්, කොනර්ටන් (1989: 72) විසින් හඳුනාගත් පිරිදි "සංස්ථාගත භාවිත", එනම් "පණිවිඩකරු හෝ පණිවුඩකරුවන් සිය ශාරීරික ක්‍රියාකාරකම් හරහා හුවා දක්වන පණිවුඩ, තේරුම් ගත යුතුය. බලි තොවිල් වැනි යාතුකර්මයකදී බෙරවා කුලයේ ඇදුරන් විසින් උත්කර්ෂණය කෙරෙන්නේ අභිවාහ්‍යය පිළිබඳ බල කණුවකි. පැය දහ අටක් පුරා ගලා යන යාතුකර්මයක් පුරා ඔවුහු නටති, ගයති, බෙරහඬ තාලයට සිරුරින් ද, මුහුණින් ද ඉඟි කරති. යාතුකර්මය තුළට ශාරීරික චලන හා සංගීතය අන්තර්ග්‍රහණය කෙරී ඇති ආකාරය ඉතාමත් ස්වාභාවික නිරායාසයෙන් සිදු වූ දෙයක් ලෙස පෙනේ. යාතුකර්මීය භාවිත හරහා ප්‍රතිමූර්තිමත් වන දර්ශනීය දෘෂ්‍ය සංග්‍රහයක් බවට වර්ධනය වන පූජාව තුළ ඇති අභිප්‍රායානුගත බව කෙමෙන් එම දර්ශනීයත්වය තුළ සැඟව යයි. එහෙයින්, පෞරාණික යුගයක් තුළ නොපෙනී ගොස් ඇති අධිස්වභාවික බලය යළි වර්තමානය වෙත කැඳවෙන්නේ ශරීරය හා එහි සංවිධිත චලන යාතුකර්මීය අවකාශය තුළ සිදු කිරීම මඟිනි. යළි යළිත් කෙරෙන මෝහනීය රංගනය හරහා බලි ඇදුරන් විසින්ම නිමවා ඔවුන්ම වර්තමානය වෙත ගෙන එනු ලබන හා බාධාවකින් තොරව ගලායන එමෙන්ම අන්තර්ව්‍යාපී යැයි පෙනෙන අතීතය එළිදරව් කෙරේ.

පුනරුක්තිය යනු සම්ප්‍රදාය තුළ අනිවාර්ය හා අවශ්‍ය දෙයක් නම්, එවිට එම සම්ප්‍රදායම රංග කාර්යය මත කොන්දේසි

පණවයි. එමෙන්ම සම්ප්‍රදායේ පැවැත්ම රඳා පවතින්නේ එය යළි යළිත් රඟ දැක්වීම හා නිරූපණය කිරීමේ ඵලයක් ලෙසිනි. සම්ප්‍රදාය සතු මේ මූලික ලක්ෂණය වටා ගෙතී තිබෙන ස්වදේශික අදහස් හා සංකල්ප සලකා බලන විට, මාගේ අභිප්‍රාය වූයේ සම්ප්‍රදාය හා නිර්මාණාත්මකබව පිළිබඳ සුවිශේෂී සෞන්දර්යයක් වෙත අවධානය යොමු කිරීමයි.

බෙරවා කුලයේ යාතුකර්ම විශේෂඥයින්ට නම්, යාතුකර්මීය රඟදැක්වීම ප්‍රතිඋත්පාදකතාව පිළිබඳ උභතෝකෝටික හැඟීමක් ද දනවයි. ඇදුරන් හැමවිටම මුල් ප්‍රභවය ප්‍රති උත්පාදනය කරන්නට කොතරම් යත්න දැරුව ද සෑම යාතුකර්මයක් පාසාම ඔවුන් එයින් තව තවත් දුරස් වන්නේ දැනුවත්වමය. එහිදී යාතුකර්මයෙහි අව්‍යාජත්වය ද සුජාතබව ද තව තවත් සෝදා පාළුවට ලක්වේ. මෙය මැනවින් කැපී පෙනෙන අවස්ථාවක් ලෙස මන්ත්‍රවල බලය බිඳීම විග්‍රහ කරමින්, ඒවා ඉතා සියුම්ව නිර්මිත බවත් පරම්පරා ගණනක් තිස්සේ භාවිතයට ගැනීමේදී ඒවාහි නියම ස්වරූපය විකෘති වී ඇති බවත් කියන ප්‍රලාපය දැක්විය හැක. වචන මේ ආකාරයෙන් දූෂිත වීම හා සෝදාපාළුවට ලක්වීම ආශ්‍රයෙන් යාතුකර්මවල පෙර පැවති බලය මේ වන විට පහව ගොස් තිබීම ද විග්‍රහ කෙරේ.

එහෙයින් බලි ඇදුරෝ නිරන්තරයෙන් ප්‍රභාමත් අතීතයක් හා දුර්වර්ණ අනාගතයක් අතර අසමමිතික අවකාශයක කොටු වී සිටිති. අතීතය දෙස ගෞරව සම්ප්‍රයුක්තව හා ණයගැතිව බලන ඔවුහු මුළු මහත් අතීතයටත් තම ආසන්නතම වැඩිමහල් පරම්පරාවටත් ගෞරව කරන අතර අනාගත පරම්පරා ගැන මැසිවිලි නගති. මෙම බලය හීන වීම පිළිබඳ හැඟීමෙහි වඩා පුළුල් ස්වරූපයක් බුදු දහමේ ද එන පලය (ප්‍රමාණවත් තරම් ශක්තියක් නැතිවීම) පිළිබඳ සංකල්පය, එනම් වචනවල හා ක්‍රියාවන්ගේ බලය ක්‍රමයෙන් හීනව ගොස් ඇතිවන මහා වියවුලකින් පසු කල්ප විනාශය පැමිණෙන්නේය යන කල්පිතය ආශ්‍රයෙන් ද විද්‍යාමාන වේ. එවැනි සංකල්පයකට අනුව සැලකුවිට කාලය යනු ඒක රේඛීය හෝ චක්‍රාකාර දෙයක් නොව, එය සර්පිලාකාර හැඩයක් ගනිමින් කාලානුරූප වශයෙන් ද ප්‍රභවයෙන් ද දුරස් වෙමින් එකම ලක්ෂය පසු කරන්නකි. නැට්ටුවන් කරණම් ගසමින් හා පිනුම් ගසමින් යාතුකර්මීය රංගභූමිය වටා යන සුවකිරීමේ යාතුකර්මවල ඉහත අදහස මානව කැටි කොටගෙන ඇති සැටියකි. බෙරවා කුලයේ

යාතුකර්ම විශේෂඥයින්ට ඇති ප්‍රධානතම ප්‍රශ්නය නම්, මේ සියල්ල කෙසේ වූවත්, ඇතැමුන් මුල ප්‍රභවයෙන් අනෙකුන්ට වඩා වේගයෙන් ඈත්ව ගොස් ඇති හෙයින් යාතුකර්මවල නිර්ව්‍යාජත්වය මිලිනව ගොස් ඔවුන්ට විශ්වයෙහි දුෂ්ට බලවේග හා සටන් කිරීමට ඇති හැකියාව දිනෙන් දින ම හීන වී යාමයි. එවැනි චෝදනා තුළ දිගු ප්‍රජා සංවාදයක් හා ආරවුලක් ද වන සිය ක්‍රියා හා අදහස් යළි යළිත් පර්යායගත කරන නිරන්තර ක්‍රියාවලියක් පවතින අතර එමඟින් එම සම්ප්‍රදාය සැබවින්ම සජීවී බවට පත්කරමින් සමාජය තුළ ඊට ගතික පැවැත්මක් අත් කර දෙයි.

සටහන්

00. "සම්ප්‍රදාය සොයා ගැනීමට හා යළි සොයාගැනීම" යන තේමාව යටතේ ඩර්හැම් හා නන්තැර් විශ්වවිද්‍යාලවල හුවමාරු වැඩසටහන් ලෙස සංවිධානය කෙරුණු සමුළුවේදී 1994 සැප්තැම්බර් 23 දින මේ නිබන්ධය ඉදිරිපත් කෙරිණි. ඊට සහභාගී වී අදහස් හා යෝජනා ඉදිරිපත් කළ සැමට මගේ ස්තුතිය හිමි වේ. මෙහි මූලික දළ පිටපත් ගැන සිය අදහස් දායක කළ ප්‍රේමකුමාර ද සිල්වාට ද මගේ ස්තුතිය හිමි වේ.

01. සම්ප්‍රදාය යනු වෙනස්වීමට ප්‍රතිරෝධ දක්වන්නක් යැයි ද, එය ඇතැම් සාමාජීය ප්‍රවර්ගවලට පරිවේණි යැයි ද යන මතය මාක්ස්, ඩුර්ක්හයිම්, වෙබර් හා ටියොනීස් ආදීන්ගේ ලේඛනවල නිතර හමුවන්නකි. ඔවුන් සියළු දෙනම අත්දුටුවේ දහ නවවන සියවස සිදුවූ ඉතා වේගවත් සමාජ විපරිණාමයයි. සම්ප්‍රදාය යන්න සමාජ විද්‍යාවේ මූල් බැසගෙන ඇති අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයක් වීම එනයින් පුදුම එළවන්නක් නොවේ.

02. බලන්න, ශිල්ස් (1971), හොබ්ස්වාන් හා රේන්ජ්ස් (1983), ශක්ලින් (1981)

03. බලන්න ද සිල්වා (2000)፡ කැප්ෆෙරර් (1983), රයන් (1953), සිම්ප්සන් (1985,1997).

04. මෙම කොටස් තුන සඳහා මාතෘකා උපුටා ගත්තේ විකෝ (1968 [1744]) විසින් සම්පාදිත මානව සංවර්ධන අවධි ආශ්‍රයෙනි. ඔහු එහිදී මනුෂ්‍යත්වය, දේව යුගය ද, වීර යුගය ද ජනතා යුගය ද පසු කර යන්නේ යැයි කීය.

05. මලලසේකර (1960፡ (II) වෙළුම፡ 779, (II) වෙළුම፡ 940) කලෙක බලවත්ව සිටි මේ රජ පෙළපත හා ඔවුන්ගේ නගරය වන වේසාලි පුරය ගැන පාලි අට්ටකථා ආශ්‍රයෙන් පූර්ණ විග්‍රහයක් සපයයි.

06. මේ අවසාන කරුණ සිහි කැඳවන්නේ කෝල සන්නි, සන්නි යකුන්, හා ඔවුන්ගේ අනිටු ක්‍රියා මැඩලීම සඳහා කෙරෙන සන්නි යක්කුම පිළිබඳව ඔබේසේකර (1969) කළ නිරීක්ෂණයයි. බලි තොවිල් සම්බන්ධයෙන් සලකන විට විසාලා මහනුවර පිළිබඳ වෘත්තාන්තය මේ යාතුකර්මයට පදනම් වූ

මූලාකෘතික ස්ථානය සපයන අතර වඩාත් පුළුල් (බෞද්ධ) සම්ප්‍රදය තුළ එය ස්ථානගත කෙරෙයි. එහිදී ඔබේසේකර දකින්නේ (1969: 215) ජන ඇදහිල්ලක් එහි මිත්‍යාවේදී පර්යාය හරහා ප්‍රධාන ධාරාවේ බෞද්ධාගමට අන්තර්ග්‍රහණය කිරීමට යත්න දරන්නක් ලෙස සම්ප්‍රදාය අභිසරණය වීමෙහි ඇති වැදගත්කමයි. ඔහු කියන පරිදි කෝල සන්නිය මිත්‍යාව දකුණු ඉන්දියාවෙන් මෙහි ආගමනය වී ඇත්තේ වඩාත් ප්‍රමාද වී නමුත් ඉහත කී ආකාරයේ ක්‍රියාවලියක් සිංහල ථේරවාද බෞද්ධාගමට අන්තර්ග්‍රහණය කෙරිණි. මෙම කෙටි සංසන්දනය මගින් මතුකෙරන සිත් ගන්නා කාරණය නම් පුළුල් බෞද්ධ මිත්‍යාවේද සම්ප්‍රදාය තුළට මේ අයුරින්ම වෙනත් සමාග්‍රාහණ ක්‍රියාවලි මගින් විවිධ ඇදාගැනීම් කෙරෙන බවයි. ඒවාහි සත්‍ය ඓතිහාසික වර්ධනය කෙසේ වුව ද, බලි යාග මෙන්ම එකිනෙක සන්නි යක්කුම යන දෙවර්ගයෙහිම යාතුකර්ම වර්තමානයේදී එම මූලාශ්‍ර කථාවක් ආශ්‍රයෙන් තේරුම් ගැනෙනවා මෙන්ම සම්බන්ධ කෙරෙන අතර එමඟින් පසුකාලීන විශ්වාස හා ක්‍රියාවන් හට වලංගුභාවයන් ලබාදෙනු ඇත. බලි තොවිල් සම්බන්ධයෙන් නම්, මේ අදහස් හා විශ්වාස යනු ග්‍රහ දෝෂ දුරු කිරීම වන අතර සන්නි යක්කුමෙහි අරමුණ අධිස්වාභාවික ප්‍රභවයන් ඇති රෝග පීඩාදියෙන් මිදීමයි. මේ දෙයාකාරයේම අදහස්, රෝග පීඩා හා අවාසනාව පිළිබඳ හා ඒවාට මුහුණදීම සඳහා ඇති ඉන්ද්‍රජාලික ක්‍රම පිළිබඳ ජනප්‍රිය මතාන්තර මාධ්‍යයෙහි සනව මුල් බැස තිබේ.

07. නෙවිල් (1958) විසින් රැස් කෙරුණු වාර්තාවලට අනුව, සිය මාලිගයේ වහලෙන් බිමට බැසී පිඹුරෙක් මහා සම්මත රජුට දෂ්ට කරනු හෙතෙම සිහිනෙන් දිටීය. එම භයංකර සිහිනය කියවීම පිණිස කැඳවූ බ්‍රාහ්මණයින් යෝජනා කෙළේ පැමිණිය හැකි ව්‍යාධියෙන් මිදීම පිණිස ග්‍රහ පූජාවක් කරන ලෙසටය.

08. ඇතැම් අවස්ථාවන්හිදී, සෘෂීන්ව හැඳින්වීම පිණිස, සාමාන්‍යයෙන් බුදුන්වහන්සේ හැඳින්වීමට යොදන පදයක් වන "මුනිඳු" යන්න භාවිතා වේ. පහත කවියෙන් දක්වෙන පරිදි මේ බුදුන්වහන්සේ (හෝ බුදුවරයෙකු) මේ යාතුකර්මයේ ආරම්භකයා වන්නේය.

සෙත කළා මුලු දියත
අපේ මුනිඳු සදා සිරි මෙත
වැඩ විසල් පුර වෙත
දෙසූ අත්-බලි පළමු මෙ සිරිනා

09. වියර්ට්ස් (1954: 107) විස්තර කරන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ මිත්‍යා රජ කෙනෙකු වන මහා සම්මත රජුට සිදුවූ පීඩාවන් දක්වා දිවෙන ප්‍රභව මිත්‍යාවක් බලියේ ආරම්භයට තුඩු දුන් බවයි. එමෙන්ම සූනියම් මංගල්‍යයේ ප්‍රභවය සිදු වූයේ මහා සම්මත රජුගේ බිසවුන් වන මැණික්තලා හට සිදුකරන ලද අනවිනයකින් මිදීමට කළ පුද පූජා ආශ්‍රයෙනි. මේ ප්‍රභව මිත්‍යා දෙක එකිනෙක සමපාත වීම අපගේ අවධානයට පාත්‍ර වේ. ලිච්ඡවී රජ කුමරුන් හට සිදුවූ ව්‍යාධියෙහි දී නම් දෝෂය ගෙන ආවේ වසවන්ති මාරයා විය.

10. උදාරහරණයක් ලෙස, බෙරවා කුලයේ එක් තොරතුරු දායකයකුගේ මුත්තකුට පටබැඳි අන්වර්ථ නාමය නම් ''ගොලු යක්දෙස්සා'' යනුයි. ඔහුට මේ නම පටබැඳුණේ ඔහු රක්ෂිත වනයක හොරෙන් ගස් කපමින් හිඳ මුලාදෑනීන්ට කොටු වී තමා ගොළුවෙතැයි බිහිරි රඟපෑම පිළිබඳ සිද්ධියක් මුල් කරගනිමිනි. රජයේ ඒජන්ත වෙත ඉදිරිපත් කෙරුණු හෙතෙම පසුව නිදහස් කෙරිණි.

11. මෙම විග්‍රහයේ ඇඟවෙන බෙරවා කුලයේ සමාජ තත්ත්වය පිළිබඳ ප්‍රතිලෝමය වඩාත් චමත්කාරජනක දෙයක් බවට පත් කෙරෙන්නේ යාතුකර්මීය පිවිතුරු බව පිළිබඳ ප්‍රතිමූර්තිය ලෙස ඉන්දියානු බ්‍රාහ්මණ කුලයට ඒකාධිකාරයක් ලබාදෙන ද්‍යුමොංගේ මතය වැනි මෑත කාලීන න්‍යායික පදනම් පළුදු කරන නව න්‍යායික සොයාගැනීම් වන බ්‍රාහ්මණ කුලය වඩා සංකීර්ණ ලෙස අපිරිසිදු බව හා උකහාගැනීම සම්බන්ධ අදහස් කැටි කර ගත් ඒකක්ය යන ස්ථාවරයෙහි සංදර්භයෙහිලා සැලකීමේදීය (බලන්න ක්වින්ග්ලි 1930, රහේජා 1988).

12. 1996 වසරේදී මම මේ අධ්‍යනයට පාදක කරගත් ප්‍රජාව හමුවීමට ලංකාවට පැමිණියෙමි. එහිදී සාම්ප්‍රදායික යාතුකර්මීය ඥානයට පසුබිම සැකසූ සමාජ සබඳතා ජාලය ඉතා ඛේදජනක ලෙස ඉහිරී ගොස් තිබෙන බවට සාක්ෂ්‍ය එමට ලැබිණි. ඒ පසුගිය දශකයේ සිදුවූ, සමාජ ක්ෂන්තියට තුඩු දුන් සමාජ පෙරලිවල ඵලයක් ලෙසිනි (සිම්ප්සන් 1997). කෙටියෙන් කියනවා නම්, විශාල ප්‍රමාණයේ යාතුකර්ම සඳහා අවශ්‍ය විශේෂඥ දැනුම ප්‍රතිමූර්තිමත් කිරීමෙහි සමත් බෙරවා කුලයේ යාතුකර්ම ප්‍රජාවේ සාමාජික සංඛ්‍යාව සීඝ්‍රයෙන් පහල ගොසිනි.

ආශ්‍රේය පඨිත

Barth, F.
1990. 'The Guru and the Conjuror: Transactions in Knowledge and the Shaping of Culture in South-East Asia and Melanesia.' In, *Man,* no. 25, pp. 640–653.

Barth, F.
2002. 'An Anthropology of Knowledge.' In, *Current Anthropology,* Vol. 43, no. 1, pp. 1–18. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York: Oxford University Press.

Carter, C.
1965. *A Sinhalese-English Dictionary.* Colombo: M.D. Gunasena.

Connerton, P.
1989. *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

De Silva, D.A.P.
2000. *Globalisation and the Transformation of Planetary Rituals in Southern Sri Lanka.* Colombo: International Centre for Ethnic Studies.

Eliade, M.
1959. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return.* New York: Harper & Row.

Fuller, C.J.
2004. *The Renewal of the Priesthood: Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple.* Princeton: Princeton University Press.

Godakumbera, C.E.
1955. *Sinhalese Literature.* Colombo: Colombo Apothecaries.

Hobsbawm, E. & Ranger, T.
1983. *The Invention and Re-invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kapferer, B.
1983. *A Celebration of Demons.* Bloomington: Indiana University Press.

Lewis, G.
1980. *The Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual.* Cambridge: Cambridge University Press.

Malalasekera, G.P.
1960. *Dictionary of Pali Proper Names,* Vols I & II. London: Luzac.

Nevill, H.
1956. *Sinhala Kavi, Vols I, II & III.* Colombo: Colombo National Museums Publications.

Obeyesekere, G.
1969. 'The Ritual Drama of the Sanni Demons: Collective Representations of Disease in Ceylon.' *Comparative Studies in Society and History,* Vol. 2, no. 2, pp. 175–216.

Pye, M.
1991. 'Religious Tradition and the Student of Religion.' In, Geertz, A.W. & Jensen, J.P. (eds.,) *Religion, Tradition and Renewal.* Aarhus: Aarhus University Press.

Quigley, D.
1993. *The Interpretation of Caste.* Oxford: Clarendon Press.

Raheja, G.G.
1988. *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village.* Chicago: Chicago University Press.

Reynolds, C.H.B. (Ed.,)
1970. *An Anthology of Sinhalese Literature up to 1815.* London: George, Allen & Unwin.

Ryan, B.
1953. *Caste in Modern Ceylon.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Sederaman, J.E.
1964. *Lankave Bali Upata.* Colombo: M.D. Gunasena.

Shanklin, E.
1981. 'Two Meanings and Uses of Tradition.' *Journal of Anthropological Research,* Vol. 37, no. 1, pp. 71–89.

Shils, E.
1971. 'Tradition.' In, *Comparative Studies in Society and History,* Vol. 13, pp. 122–159.

Simpson, B.
1985. *Ritual Tradition and Performance: The Berava Caste of Southern Sri Lanka.* Unpublished Doctoral Thesis, University of Durham.

Simpson, B.
1997. 'Possession, Dispossession and Social Distribution of Knowledge among Sri Lankan Ritual Specialists.' In, *Journal of the Royal Anthropological Institute,* Vol. 3, no. 1, pp. 43–59.

Tambiah, S.J.
1981. 'A Performative Approach to Ritual.' In, *Proceedings of the British Academy LXV.* London: British Academy.

Vico, G.
1968[1744]. *The New Science of Gimabattista Vico.* Translated by T.G. Bergin & M.H. Fisch. Ithaca: Cornell University Press.

Williams, R.
1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.* London: Fontana.

Wirz, P.
1954. *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon.* Leiden: E.J. Brill.

ආරුමුගම් නාවලර්, ශෛවාගමික අනුශාසනා සහ ආගමෙහි සීමා නිර්ණය, 1850 ආශ්‍රිතව

බර්නාඩ් බේට්

පරිවර්තනය:

අනුරුද්ධිකා කුමාරි කුලරත්න, හරීන්ද්‍ර දසනායක

ශෛව ධර්ම දේශකයන් හා ආරක්ෂකයන් පෙනී සිටියේ ද, සංවිධානය වූයේ ද, ක්‍රියාත්මක වූයේ ද යම් පමණකට මෙතෝදිස්ත වූ (වෙස්ලියානු) ආදර්ශයකට අනුරූපී වශයෙනි.

ඊ.ජේ. රොබින්සන්, 1868.

1847 වසරෙහි දෙසැම්බර් 31 වන දින, එයින් මාස කිහිපයකට පසුව 'නාවලර්' යන අභිධානයෙන් පිදුම් ලද (නාවලර් යන්නෙන් "කීමෙහි, බිණීමෙහි චතුර" නැතහොත් "උගත්" යන අරුත දෙයි) ආරුමුගම් පිල්ලේ විසින් යාපනයේ වන්නාර්පන්නායි ශිව දේවාලයේදී දේශනාවක් (පිසන්ගම්) පවත්වනු ලැබීය (රොබින්සන් 1867: 121-129, යන්න හා රොබින්සන් 1995: 121:122). මෙසේ කිරීමෙන් 'මෙදාඉත්තමිස්' නැතිනම් දෙමළ වේදිකා දේශනයේ හෙවත් චතුර කතිකත්වය (සිවතම්බි 1979: 41-75) විසි වන සියවසේ තමිලාකම්හි දේශපාලනික සන්නිවේදන චර්යාව සළකුණු කිරීමට යොදා ගැනුණු ව්‍යවහාරයෙහි ප්‍රාරම්භය ආරුමුගම් විසින් සළකුණු කෙරුණි. මීට පෙරාතුව දකුණු ආසියාතික හා යුරෝපීය යන දෙවගට ම අයත් දමිළ දේශකයන් ප්‍රොතෙස්තන්ත ආගමික දේශනා ආකෘතිය තුළ සිට දෙමළ දේශනා පැවැත්වූ බැව් අපි දනිමු. එහෙත් එදින රාත්‍රියේ ආරුමුගම් කළ දේශනයත් සමඟින්, ශෛව දේවාලයන්හි ව්‍යවහාරවල ස්වභාවය පරිණාමය කිරීමේ ක්‍රියාවලියට හෙතෙම මුල්ගල තැබීය. මෙතැන් පටන් ක්‍රිස්තියානි

වන්දනාමාන හා ව්‍යවහාරවලට අනුරූපී වූ නෛසර්ගික ආගමක් බවට ශෛවාගම පරිණාමය වීමේ ප්‍රාරම්භය සනිටුහන් විය.

මේ නිබන්ධය මඟින් මා අධ්‍යයනය කිරීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ 1850 දශකයාශ්‍රිත දෙමළ දේශනා ප්‍රොතෙස්තන්ත හා ශෛවාගමික භාවිත ආශ්‍රයෙන් නිෂ්පාදනය කෙරුණු ආකාරය හා එම නව චතුර කථිකත්වය මඟින් වඩා පුළුල් භාවිතයන්ගෙන් හා අවබෝධයන්ගෙන් සැදුම්ලත් සමාජ, ඓතිහාසික හා දේශපාලන පර්යාය තුළ ඇති කරුණු බලපෑමත් යන සංසිද්ධීන් දෙකයි. ඇතැම්විට වෙනයම් කවර දෙයක් වන්නේ වී නමුත්, අප දේශපාලනික යැයි කියනු ලබන දෙය විශාල වශයෙන් සමන්විත වන්නේ සන්නිවේදනාත්මක භාවිතයන්ගෙනි. මුද්‍රණ ධනවාදය මෙන්ම වාග් චාතුර්යය ආදිය රජයයන් හා ජාතීන් වැනි මහා පරිමාණ දේශපාලනික සංවිධාන සංවර්ධනය හා සබඳතාවක් දක්වයි (ඇන්ඩර්සන් 1991, හා බර්මාස් 1989). මුද්‍රිත ධනවාදය මෙන්ම වාග් චාතුර්යය ද මූලික විශ්ලේෂණයකට නතු කළ විට පෙනෙන පොදු ලක්ෂණ කිහිපයකි. මේ ප්‍රභව දෙකම ඇතැම් සුවිශේෂී සමාජ හා දේශපාලන සවිඥානකත්වයන් කේන්ද්‍රීය වශයෙන් ගොඩනඟන බව මෙන්ම ඒවා ඇතැම් සමාජ විද්‍යාත්මක සංස්ථාපනයන්හි සන්නිවේදන ස්වරූප නිෂ්පාදනයේ ද සමත් බවත් පිළිගැනේ.

පොදු අවකාශය හෝ සමකාලීන ජාතික රාජ්‍යය යන්න නිෂ්පාදනය අරභයා මුද්‍රිත මාධ්‍යයේ භූමිකාව පිළිබඳව සුවිශේෂ අවධානයක් යොමු වී තිබුණ ද, කථිකයාගේ භූමිකාව යන්න කාලයේ වැලිතලාවට යට වී ඉතිහාසයෙහි සැඟව ඇත්තේය. පහසු වූවක් නොවන්නේ නමුත් මුද්‍රණ සංස්කෘතියෙහි සංවර්ධන ගමන්මග හෙළි පෙහෙළි කර ගැනීම සැබවින්ම කථිකත්වයේ වර්ධනයෙහි ඉතිහාසය සෙවීමට වඩා සාපේක්ෂ වශයෙන් පහසු කාර්යයක් වන්නේ, මුද්‍රිත මාධ්‍යය මඟින් භෞතික සාක්ෂි ශේෂ කොට ඇති බැවිණි. අනෙක් අතට දහ නව වැනි සියවස දෙමළ බසින් කෙරුණු ආගමික දේශන පිළිබඳ සාක්ෂ ලෙස දූන් ඉතිරිව ඇත්තේ ඒවායේ කටු සටහන්, ඒවාට සවන් දුන් අය පසුව ලියා තැබූ වාර්තා පමණි. මේ පඨිත, තැටිගත හෝ පටිගත කෙරී නැතිවා මෙන්ම වාග්විද්‍යානුකූලව පිටපත් කෙරී ද නැත. එහෙත් ඇතැම්විට කථිකයන් හෝ ශ්‍රාවක සභාවෙහි සාමාජිකයන් විසින් රචිත සටහන් අපට සොයා ගත

හැකිව පවතී. පොත් පිංච, ප්‍රශ්නෝත්තර මාලා හෝ උපදේශ දේශනා යන වශයෙන් වූ මේ පඨිතයන්ගෙන් ඇඟවෙන්නේ එම සටහන් තැබූවන් සිතෙහි දේශනයට සවන් දීමෙන් උපන් හැඟීම් ය. ආගමික දේශනයක් නිවැරදිව පැවැත්විය යුත්තේ කෙසේද යන්න එවැන්නකි.[3] කෙසේ වෙතත්, ඇමරිකානු හා යුරෝපීය ආගමික දේශනා සම්ප්‍රදාය හා සංසන්දනය කිරීමේදී, අපගේ උදෘත සම්ප්‍රදාය හා එහි භෞතික ස්වරූපය ගැන හෙළිවන සාක්ෂ්‍ය ඇත්තේ ඉතා විරල වශයෙන් බව පෙනී යයි.

මෙය ගැටළුවකි. ඒ, මෙහිදී මගේ අධ්‍යාංශය නම්, ජනතාව සිය සමාජ ලෝකය තුළ ඔවුනට හමුවන විවිධ පුද්ගලයින් හා කාරකත්වයන් තේරුම් ගන්නා ආකාරය පිළිබඳ යාතුකර්මීය ක්ෂණික බවක් එනම් සමාජ පර්යාය පිළිබඳ දෛනිකව ආදර්ශයක් මගින් චතුර කථිකත්වය යන්න ප්‍රතිමූර්තිමත් කෙරෙන බැව් පෙන්වීම වන හෙයිනි. වාග් චාතුර්යය හුවා දක්වෙන ඕනෑම දේශනයක් තුළ කාරකත්වය කාලය හා සමාජ සත්තාව පිළිබඳ යම් අදහසක් ගැබ් වී පවතී. ධර්ම කථිකයාගේ අභිප්‍රාය නම් සිය ශ්‍රාවකයා හෝ වෙනත් භාවිතයක් විපරිවර්තනයට භාජනය කිරීමත්, සිය සමකාලීන සමාජ පර්යාය පවතින ආකාරය වෙනස් කිරීමත්, මේ සියල්ල, වෙනස් කළ හැකි කාලීන ක්‍රමයක් තුළ සාක්ෂාත් කර ගැනීමක් ය (මෙහිදී ඔහු හුදු අත්දුටු බව ඇඟවෙන වෘත්තාකාර කාලීන පිළිවෙලකට එරෙහි වෙයි). තවදුරටත් ප්‍රොතෙස්තන්ත ධර්ම ප්‍රචාරකයෙකු වේවා, ශෛවාගාමික දේශකයෙකු හෝ ඔහුගෙන් පැවතගෙන එන දේශපාලනික කථිකයා හෝ වේවා, ඔහු විසින් වෙනස් කිරීමට හැකි යැයි, සුදුසුකම ඇතැයි, අධිකාරීත්වය ඇතැයි සිතා සිටිනා සමාජ පර්යායේ කේන්ද්‍රය මූර්තිමත් කරනු ලබයි. එම සමාජ පර්යාය නියෝජනය කරන හා එය සංකේතවත් කරන ප්‍රතිරූපයක් බවට පත්වන ධර්ම කථිකයා සිය දේශන ඉදිරිපත් කරන විට සිය සමාජ පර්යාය යාතුකර්මීය වශයෙන් ප්‍රතිමූර්තිමත් කරයි. ජාතික රාජ්‍යය පිළිබඳව ඇස්ඩර්සන් විසින් කරන්නට යෙදුණු අද්විතීය අධ්‍යයනයට විෂය වූ මුද්‍රණ මාධ්‍යයෙහි වර්ධනයට බල පෑ සාක්ෂරතාවෙන් හෙබි පාඨකයා මෙන්, ධර්ම කථිකයා විසින් ඔහු හා ඔහු වටා රොක් වූ අන්තර්නිවේශිත ශ්‍රාවක පිරිස යනු එහි නෛසර්ගික මූලිකාංග ලෙස සැලකෙන සමාජ විශ්වයක් පරිකල්පනය හා එවැන්නකට පණ පෙවීම සිදු කෙරේ. ආරුමුග නාවලර් සම්බන්ධයෙන් සලකා

බැලීමේදී, ඔහුගේ සම්භාෂකයින් ද, සගයින් ද විරුද්ධවාදීන් ද නයින් විශද වන්නේ එවක සමාජ ජීවිතය හා ලෝකය පිළිබඳ සුගම අන්තර්දෘෂ්ටියක් පමණක් නොව, 'ලබ්ධිය' හා ඊට ම සම්බන්ධ සම්මත ජනතා දේශපාලනය ආදී මුළුමනින් ම නව්‍ය වූ විචක්ෂණ සමාජ ව්‍යවහාරයන්හි අවකාශ නිෂ්පාදනය වන ආකාරයන්ය. ආරුමුගම් සම්භාෂණයෙහි යෙදුණෝ ද සහායකයෝ ද, හා විරුද්ධවාදීහු ද විසින් එකල සමාජ ලෝකය පිළිබඳව ගෞරවාන්විත සූක්ෂම දෘෂ්ටියක් පමණක් ම සම්පාදනය නොකෙරෙති. එහෙත් මොවුහු ආගම වැනි ව්‍යවහාරයක නවතම, වෙන්ව පවතින විෂය ප්‍රදේශයක නිෂ්පාදනය සම්බන්ධයෙන් වූ ද, එයට සම්බන්ධිත විධිමත් ජන දේශපාලනය සම්බන්ධයෙන් වූ ද තීක්ෂණ බුද්ධියක් සපයනු ලබති.

භාෂාව හා ආගමෙහි සීමානිර්ණය

ආගම යනු වඩා පුළුල් භාවිතයන් සමූහයකගෙන් මෑතකදී වෙන් කොට හඳුනා ගැණුනක්ය යන මතය යටත් පිරිසෙයින් කැන්ට්වෙල් ස්මිත්ගේ 1950 ගණන්වල සහ හැට ගණන්වල කෘතිවල පටන් විවාදයට බඳුන්ව පවතින්නකි (ස්මිත් 1963). තලාල් අසාද්, එස්.එන්. බාලගංගාධාර, වැලන්ටයින් ඩැනියෙල් හා රිචඩ් කින්ග් වැනි විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍ර පසුබිම් කරගෙන සිය දායකත්වය දක්වන විද්‍යාර්ථීහු මේ විවාදයට සහභාගීව අත්තෝය (අසාඩ් 1993-1999). මා ද එකඟ වන මෙම තර්කය මඟින් ප්‍රකාශ වන්නේ, ආගම සමස්ත මානව ප්‍රභේදයක් නොවන බවත් එය සත්තකින්ම (i) පූර්ණ වශයෙන්ම ක්‍රිස්තියානි සංකල්පයකි. (ii) විශේෂයෙන්ම ‖ වන සියවසේ යටත්විජිත බල සබඳතාවයන්හි කාර්යයකි. එමෙන්ම, (iii) යම් භාවිත සමුච්ඡයක් ක්‍රියාව හා විශ්වාසය පිළිබඳ වූ සමස්ථ භාවිත ක්ෂේත්‍රයෙන් ප්‍රභින්න, එහෙත් ක්‍රියාව හා විශ්වාසය ම පිළිබඳ වෙසෙස් භාවිත සමුච්චයක් ලෙස අර්ථ කථනය කිරීමේ හා වෙන් කර ගැනීමේ ප්‍රායෝගික හා ප්‍රපංචවේදී ක්‍රියාවලියකි. ගැටළුවෙහි අපර භාගය, එනම් බටහිර නූතනත්වයෙහි සුවිශේෂ ලක්ෂණය වන "පර්යාය හෙවත් පිළිවෙළ කෙරෙහි පවතින ආශිර්වාද ලත් වියරුව" මඟින් පවා සන්නිවේදන භාවිතයන්හි සීමා සළකුණු කොට වෙන් කර හඳුනා ගැනීමට යත්න දරන බව මම තර්ක කරමි. ප්‍රොතෙස්තන්තවාදය යන්න නියත ලෙස අර්ථ කථනය වී ඇත්තේ,

ඍජුව, මැදිහත් වීමකින් තොරව, ශබ්දාර්ථානුකූලව සංගතවන සබඳකමක් දේව භාෂිතය හා පවත්වාගන්නා වූ ක්‍රිස්තියානි ආගම් ස්වරූපය වශයෙනි. මේ සංකල්පය ලුහුඬින් සලකා බලන්න. මෙහිදී, වැලන්ටයින් ඩැනියෙල්ගේ විශ්ලේෂණය උපුටා ගන්නේ නම්, ඉන් කියැවෙන්නේ මේ නව්‍ය ඥානය මඟින් සත්තාව පිළිබඳව පෙර පැවැති රෝමානු කතෝලික එමෙන්ම (ප්‍රොතෙස්තන්ත දෘෂ්ටි කෝණයෙන් නම්) සාවද්‍ය වූ විශ්වාසය පරස්ථාපනය කෙරුණු බවකි. මේ නව දැනුම පදනම්ව තිබුණේ බයිබලය යනු දේව භාෂිතයයි යන සංකල්පය මතය. එසේම විවිධ පරිවර්තන ඔස්සේ වූව ද ප්‍රවේසම් සහගතව අපට එය අවබෝධ කරගත හැකි බවය.

එය දත හැකි ඥානයක් නිසා, එය දැන ගැනීම අනිවාර්‍ය දෙයක් වීමත් සමඟ සාක්ෂරතාව හා එය නිෂ්පාදනයෙහි අවැසි පාසල් ආදී ආයතනික ව්‍යුහය ද සීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය විය. එය අවසාන වශයෙන් තවදුරටත් බෙදිය නොහැකි ලෙස සංඥා පිළිබඳ වූ න්‍යායක් මත පදනම් වූ සමාජීය ව්‍යාපාරයකි. සමකාලීන ථේරවාද බෞද්ධාගම ද, පුරාතනයේ පැවති අනේක වූ සන්නිවේදන ව්‍යාපාර පිළිබඳ නව්‍ය අවබෝධයක් ගෙන දෙවන ලෙස සංවර්ධනය විය. ථේරවාදී බුදු දහම සම්බන්ධයෙන් නම්, 1840 වර්ෂයේ ඇරඹී, 1860 දශකයේ අවසාන භාගයේදී හා 1870 ගණන්වල මුල් භාගයේදී එහි උච්චතර අවස්ථාවට ළඟාවූ මහජන වාදවිවාද මාලාවක් මඟින් එහි ''ආගමික ක්‍රීඩාව'' ක්‍රියාත්මක වනු දැක ගත හැකිවිය. (ඩැනියෙල් 2002: 46-50) මේ වකවානුවේදී සිංහල ධර්ම දේශනාව ඉංග්‍රීසි 'සර්මන්' යන පදයෙන් ඇඟවෙන ආකාරයේ අනුශාසනයක් බවට පරිවර්තනය වීම ද විශදව පෙණිනි. කෙසේ වෙතත් අනගාරික ධර්මපාල (1864 - 1933) විසින් ප්‍රාරම්භ කෙරුණු යම් ආකාරයක ප්‍රතිසංස්කරණවලට පෙරාතුව 19 වන සියවසේ අග භාගයේදී එය මූලික වශයෙන් දැඩි ක්‍රමානුකූල හා කැපී පෙනෙන යාතුකර්මීය බවක් දක්වූ පාලි පාඨ සජ්ඣායනාවක්ව පැවතිණි.

එච්.එල්. සෙනෙවිරත්න විස්තර කරන අයුරින් ධර්මපාලගේ සමයට පෙරාතුව සිටි බොහෝ ශ්‍රාවකයෝ ධර්ම දේශනාවන්හි පවත්නා භාවාර්ථ (නොඑසේ නම් ශබ්දාර්ථ සංගතිය) සම්බන්ධයෙන් සැලකිලිමත් නොවූහ. එහෙත් ඔවුන්ගේ අවධානය යොමු වූයේ පඨිතයෙහි ශබ්ද රසය මඟින් ජනනය කරනු ලබන ප්‍රබෝධාත්මක අත්දැකීම් කෙරෙහිය. මේ වනාහී පින්ඵල උපදවන්නා

වූ සෞන්දර්යාත්මක අත්දැකීමකි (සෙනවිරත්න 1999: 74-76, ඩැනියෙල් 2002: 49). ධර්මපාලගේ සහ අනාගයනගේ ප්‍රතිසංස්කරණාත්මක දේශන ඇසුරින් ධර්මදේශනා යන්න උපදේශකාත්මක හා භාවාර්ථවත් ලෙස සංගත වූ දේශනාවක ස්වරූපයට පත්වීම ඇරඹුණේය:

> ආසන්නවශයෙන් පැය 12 ක කාලයක් පුරා පැවැත්වුණු ධර්ම දේශනාව පැයක කාලයකට සීමා කෙරුණේ, පෙර එහි ගැබ්ව තිබූ විසිතුරු පුද පූජා පිළිවෙත් හා නාට්‍යමය මූලිකාංග බැහැර කරමිනි. එසේම මෙහිදී වඩාත් අවධානය කේන්ද්‍රගතවූයේ පැහැදිලි කිරීමට නියමිතව තැබූ චිරන්තන පාලි කෘතියෙහි "අර්ථ" කෙරෙහිය: "සියල්ලටම වඩා මේ නව දේශන යම් තේමාවක් කෙරෙහි මධ්‍යගත විය. මෙය පාලි ගාථාවක ස්වරූපයෙන් දේශනාවට ආකෘතික ලෙස එකතු කර ගන්නා ලද්දේය. මෙය දේශකයා විසින් තම දේශනයෙහි මාතෘකා පාඨය ලෙස පැහැදිලිව හැඳිනගෙන සජ්ඣායනා කරනු ලැබීය. ලිඛිත මාධ්‍යයේ ධර්මදේශනා ලෙස ඉඳුරාම හඳුනාගත හැකි මධ්‍යකාලීන සිංහල සාහිත්‍ය කෘතිවල මේ ආකෘතියේ පූර්වාදර්ශ පවතී. එසේ වෙතත් නව ධර්මදේශනා ඒවායේ සංක්ෂිප්තබව හා ඒකත්වය අනුව ක්‍රිස්තියානි ධර්මාසන වෙතින් පිටවූ අනුශාසනාවන්හි ස්වරූපය ගත්තේය. මේවා තරුණ ධර්මපාල නිරතුරුව යළි යළිත් ශ්‍රවණය කළ ඒවා වැනි විය (සෙනවිරත්න 1999: 80-81, ඩැනියෙල් 2002: 49-50).

මේ නිබන්ධය මඟින් මතු සාකච්ඡා කෙරෙන පරිදි, II වන සියවස අගභාගයේ සිංහල ධර්මදේශනාවෙහි පරිණාමයට පෙර ලකුණු පහළ ව තිබුණේ 1840 හා 1850 ගණන්වල ආරුමුග නාවලර් හා ඔහුගේ සගයින් විසින් දේශිත ශෛව පිරසන්ගම්හි සමාන්තර පරිණාම වෙතිනි. නෛසර්ගික ආගමක් ලෙස ශෛවාගම නිෂ්පාදනය වීමේ ප්‍රධාන ක්‍රියාකාරකම වූයේ සන්නිවේදන භාවිතයන් පිළිබඳව නාවලර් දැක්වූ අවධානය වූ බව මම මෙහි දී සඳහන් කරනු කැමැත්තෙමි. සත්‍ය වශයෙන්ම මින් අදහස් කෙරෙන්නේ ශෛවාගම ඉන් පෙර ලිඛිත ආගමික භාවිතවලින් ද සපිරි විධිමත් හා සංගත ආගමික භාවිත ක්ෂේත්‍රයක් නොවූ බව නොවේ. කෙසේ

වෙතත්, ශෛවාගම අද අප දන්නා අයුරින් ආගමක් බවට සනීකරණය වීම ඇරැඹුණේ නාවලර් විසින් ප්‍රාරම්භ කොට සිය කේන්ද්‍රීය අවධානය යොමු කරනු ලැබූවා වූ සන්නිවේදන ව්‍යවහාර මඟිනි. කෙසේ වෙතත් නව්‍යාකරයේ දේශපාලනික කාරකත්වයන් හා නව්‍යතර සමාජික පරිකල්පන පසුකාලීනව පදනම් වූයේ මේ නවතම සන්නිවේදන භාවිත විධීන් මත්තෙහි බව මම මෙහි ලා ප්‍රකාශ කරමි. විශේෂයෙන්ම ක්‍රිස්තියානි අනුශාසනා ආශ්‍රයෙන් කුළුඳුලේ නිෂ්පාදනය වූ පොදු දෙමළය පසුකාලීනව ශෛවාගම විසින් උපුටා ගැණුනු අතර, ප්‍රථම වත්පිළිවෙත් ආදියෙහි දී භාවිත කරනු ලැබ පසුකාලීනව එය පොදු දෙමළය බවට පැමිණියේය.

එසේනම් මේ ලිපිය, ශෛවාගම වාස්තවීකරණය වීමෙහි ලා දේශක භූමිකාව විසින් රඟ දක්වුණු පාර්ශ්වය අනාවරණය කර ගැනීමට කෙරුණු ආරම්භක උත්සාහයකි. එය, සන්නිවේදන ප්‍රභේද නිෂ්පාදනය හා පරිණාමය හරහා එනම්, නම්කළ කතිකාමය අන්තර්ක්‍රියා ආකෘති හරහා තනිකර පොදු දෙමළ පොදු අවකාශයක් තැනීමේ උත්සාහයකි.

මින් පසුව 1847 -48 කාල වකවානුවේ ඔහු විසින් පැවැත්වූ දේශන මවිසින් සාකච්ඡාවට ලක් කෙරේ. එසේම ඒවා, ඒවාට පූර්වජ වූ ක්‍රිස්තියානි අනුශාසනා වෙතින් දෙමළ කථිකත්වය නිෂ්පාදනය වීමෙහි ලා මූලික ආභාසය ලද සැටිද සැලකිල්ලට ලක් කරමි. සාකච්ඡාව ඇරඹෙන්නේ අරුමුග නාවලර් හා ඔහුගේ සමය පිළිබඳ වූ වාර්තාවකිනි. එහිදී අදාළ සිදුවීම් සවිස්තරව ඉදිරිපත් කෙරෙනු ඇති අතර එම විස්තර නිම වනු ඇත්තේ, වාග් ප්‍රභේදවල ඇති වූ පරිවර්තනයේ මා දකින වැදගත්කම හා වඩා පුළුල් දේශපාලන සංවිධානවල ඇති වූ පරිවර්තනය ඇසුරිනි. අනතුරුව සන්නිවේදන භාවිතවල භෞතික ආකෘතියේ සිදුවන පරිණාම හා එම ව්‍යවහාර අගය කෙරෙන අයුරු යන මේවා දේශපාලනික පරිණාමය හා නෛසර්ගික ලෙස බැඳී ඇති බව මෙහිලා මම මූලිකව ප්‍රකාශ කරමි.

ආරුමුගම් නාවලර් - "චතුර කථිකයා"

1847 වසර අවසානයේ හා 1848 වසරෙහි යාපනයෙහි සහ ඒ ආශ්‍රිතව ආරුමුගම් පැවැත්වූ දේශනා (පිරසන්ගම්) දෙමළ

කථිකත්වයෙහි ආරම්භය බව බොහෝ දෙමළ විද්වත්හු පවසති. එහෙත් එහිදී සිදු වූයේ ප්‍රොතෙස්තන්ත දෙමළ කථිකත්වයෙන් බැහැර දෙමළ කථිකත්වයක ආරම්භය වූ අතර මෙය මා දකින්නේ දෙමළ කථිකත්වයෙහි පළමු විප්ලවය ලෙස වන අතර එමඟින් ඇති කෙරුණු ඓතිහාසික බලපෑම අති මහත්ය.

නූතන දෙමළ ඉතිහාසය තුළ නාවලර් යනු යෝධයෙකි. 1879 වසරේදී සිදු වූ ඔහුගේ අභාවයේ පටන් දෙමළ ශාස්ත්‍රඥයින්ගේ අවධානය ඔහු වෙත වැඩි වැඩියෙන් ලැබෙන්නට විය. දෙමළ ශාස්ත්‍රීය කටයුතු සම්බන්ධයෙන් ඔහුගේ බලපෑම කාලයත් සමඟ තව තවත් වැඩෙන බව පෙනේ. මේ තත්ත්වය මාෂල් සාලින්ස් දක්වන්නේ අන්තරංග කාරකත්වයක ලකුණක් ලෙසිනි. උදාහරණයක් ලෙස නැපෝලියන්ගේ ප්‍රතිරූපය කලින්කලට වෙනස් වීමට විභවය ලබාදුන්නේ, පූර්ණ පද්ධතියේ ම කොටස් ව එහි ක්‍රියාකාරීත්වය පරිවර්තනය කරන, එනම් අන්තරංග කාරකත්වයක් මගිනි. ශෛවාගමික ශාන්තුලේඛන ඔහුට දේවත්වය ආරෝපණය කළ අතර ඔහු දෙමළ ඊළමෙහි පියා ලෙස ද සැළකෙයි. එමෙන්ම, අධිරාජ්‍යවාදී පාලනයට එරෙහි කම්කරු හා මධ්‍යම පාන්තික හින්දූන්ගේ ප්‍රතිසංස්කරණයේ නියමුවා ලෙස ද ඔහු පිදුම් ලැබීය.[4] ඔහුට මෙතරම් වැදගත්කමක් හිමිවීමට හේතුව ලෙස මා දකින්නේ දෙමළ සන්නිවේදන භාවිතයන්හි භෞතිකත්වය පරිවර්තනය කිරීමෙහිලා ඔහුගේ භූමිකාවේ වූ කේන්ද්‍රීය බවයි.

ඔහුගේ චතුර කථිකත්වයට අමතරව, ශෛවාගමික හා අධ්‍යාපනික සාහිත්‍යයේ ප්‍රථම ගද්‍ය නිර්මාණ කෙරෙහි දැක්වූ පුරෝගාමී දායකත්වය ද, ශෛව පාඨශාලා පිහිටුවීම ද මදුරාසියෙහි හා ලංකාවෙහි වූ ඔහුගේ මුද්‍රණාලවලින් දෙමළ මුද්‍රණ කටයුතු අතිවිශාල ලෙස ව්‍යාප්ත කරවීම ද ඔහුට කීර්තිය ගෙන ආවේය. මුද්‍රණකරුවෙකු වශයෙන් ඔහු රඟ දැක්වූ භූමිකාව, අධ්‍යාපනික ආයතන පිහිටුවීම, ශෛව ප්‍රතිසංස්කරනවාදියකු (බුද්ධි ගෝචර බවට හරස් වන්නා) වීමෙන් එය ''වචනයේ අර්ථයෙන්ම ආගමක්'' බවට පත් කිරීම, එසේම ඔහුගේ කථික හා සාහිත්‍යයික ආවේගයන්ගෙන් ඉඟි කර ඇති පරිදි නාවලර් විසින් වඩා පුළුල් පරිකල්පිත ප්‍රජාවකට ආමන්ත්‍රණය කළ හැකි ආකාරයේ දෙමළ භාෂාවක් නිර්මාණය කිරීම ඔහුගේ කාර්යසාධනයට සාක්ෂි සපයන නිදසුන්ය. සැබවින් ම මා විශ්වාස කරන්නේ, ''පොදු ජනතාව'' යැයි කිවහැකි යමකට

ආමන්ත්‍රණය කළ හැකි දෙමළ බසක් ඔහු නිර්මාණය කරමින් සිටි බවය.

1821 වසරේදී නාවලර් උපත ලද්දේ ආරුමුග පිල්ලේ ලෙසය. ඉතා ප්‍රසිද්ධ කිවියෙක් මෙන්ම දෙමළ විද්‍යාර්ථියෙකු වූ ඔහුගේ පියා ශෛවාගමික ධර්මග්‍රන්ථ මනාව දැන සිටි ප්‍රවීණයෙකු වූ අතර ඒවා ප්‍රසිද්ධියේ කටපාඩමින් හඬ නගා කීමට පුහුණු වූවෙක් ද විය. මේ හඬනගා කීම් හැඳින්වූයේ 'පිරසන්ගම්' යනුවෙනි. ක්‍රිස්තියානීන් විසින් ධර්ම දේශනා හැඳින්වීමට යොදා ගත්තේ ද මේ යෙදුමමය.

1834 වසර තෙක් සිය පියා වෙතින් සාම්ප්‍රදායික දෙමළ අධ්‍යාපනය ලද ආරුමුගම් අනතුරුව ගරුකටයුතු පීටර් පර්සිවල්ගේ වඩාත් සිත්ගත් ශිෂ්‍යයා බවට පත්විය. 1834 වසරේදීම පර්සිවියල් පූජක තැන, වෙස්ලියානු ධර්ම ප්‍රචාරක පාසැලෙහි ප්‍රධානියා බවට පත්ව යාපනයෙහි සෙන්ට්‍රල් විද්‍යාලයේ විද්‍යාලාධිපති ධුරය ලැබීය. එහිදී නාවලර් ඉංග්‍රීසි බසෙහි හසළත්වයක් ලද අතර, වයස දහහතරේදී දමිළ අභ්‍යාස ගරු තනතුරක් ද හිමි කර ගති. 1941 දී 19 වන වියෙහිදී විද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි හා දෙමළ ගුරුවරයා ලෙස ඔහු පත්වීම් ලැබුවේය. බයිබල් සමාජයෙහි යාපන උපශාඛාවේ ප්‍රධානියා ලෙස කටයුතු කළ පර්සිවල් විසින් නව බයිබල් පරිවර්තනයක් ලෙස එළි දැකීමට නියමිත කෘතියක සහකාර පරිවර්තක තැන ලෙස ආරුමුගම් යොදා ගන්නා ලදී. 1847 වසර අවසානයෙහි ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ශෛවාගමික දේශනාවලට පක්ෂ අයෙකු ලෙස කටයුතු කිරීම ආරුමුගම් ඇරඹීය. මේ වන විට ඔහු බයිබලයේ පරිවර්තන කටයුතු නිම කර තිබූ අතර, බයිබල් සමාජයේ විධායකයන්ට එය පිළිගැන්වීමට පර්සිවල් හා මදුරාසිය බලා යෑමට ද සූදානම් ව හුන්නේය. 1848 මාර්තු මස ඔවුහු මේ චාරිකාවේ යෙදුණෝය.[5]

ආරුමුගම්ගේ සහ පර්සිවල් ගේ බයිබල් ව්‍යාපෘතියට මදුරාසියෙහි දී අත් වූයේ ස්වල්ප වූ සාර්ථකත්වයකි (එසේ වූවත් එයින් වසර 25 ට පසු රචිත නව අනුවාදයකට එහි මූලිකාංග උකහා ගන්නා ලදී). මදුරාසියේ බයිබල් පරිවර්තන සංගමය වෙත වූ ඔවුන්ගේ අසාර්ථක දූත මෙහෙවරින් පසු ජූලි මාසයෙහි මේ දෙදෙනා පෙරළා ලක්දිවට පැමිණි අතර 1948 වසරේ සැපැතැම්බරය දක්වා ආරුමුගම් කෝවිල්වල දේශනා පැවැත්වීම නොකඩවා

කරගෙන ගියේය. 1948 වසරේදී ඔහු හා පර්සිවල් ඔවුන්ගේ විධිමත් සබඳතා බිඳ දැමූහ. කුතුහලාත්මක ලෙස ආරුමුගම් මේ ක්‍රිස්තියානි විරෝධී ක්‍රියාකාරකම්වල, සිය බයිබලය ප්‍රචාරණය කිරීමේ මදුරාසි දූත චාරිකාවට පෙර ද, අතරවාරයේ ද අවසානයේ ද නියුක්ත විය. ඔහුගේ මේ ක්‍රියාකාරකම් යම් විවාදාපන්න මූලාශ්‍රයන්ට තුඩුදුන් බව ප්‍රසිද්ධ කරුණකි. එහෙත්, පර්සිවල් සිය විද්‍යාලයේ ආරුමුගම් මාස 09 ක කාලයක් රඳවා ගත් අතරම සෑම අයෙකුගේම මතයට අනුව මේ සමුගැනීම මිත්‍රශීලී වූවක් විය. මොවුන් දෙදෙනා සිය ජීවිතාන්තය දක්වා එකිනෙකා කෙරෙහි ගෞරව සම්ප්‍රයුක්තව විසූ බව කියැවේ (මට සිතෙන්නේ මින් මේ දෙදෙනාගේම හොඳ ගුණාංගයක් කියැවෙන බවය). මේ මොහොතේ සිට ආරුමුගම් ශෛවාගමේ මුල් පෙළේ ක්‍රියාකාරියා වූ අතර 1879 වූ ඔහුගේ අභාවය තෙක් ක්‍රිස්තියානි නොවන අධ්‍යාපනික ආයතනවල හා මුද්‍රණ ආයතනවල නිර්මාපකයා ද විය.

අනුශාසනා

අපි, 1947 - 48 වසරවල සිදුවූ සිදුවීම්, පැනයට ලක් වූ අනුශාසනා සහ ආරුමුගම්ගේ කීර්තියෙහි ලා හේතු වූ ප්‍රථම කාරණය ද වඩාත් ප්‍රවේශමෙන් පරීක්ෂාවට පාත්‍ර කරමු. ලංකාවේ වෙස්ලියානු මෙතෝදිස්ත ධර්ම ප්‍රචාරකයෙකු වූ ගරු කටයුතු එඩ්වඩ් ජෙව්ට් රොබින්සන්, සිය ජීවන සටහන් විස්තරය වන 'හින්දු පැස්ටර්ස්' නම් කෘතියේදී මේ සිදුවීම් පිළිබඳව හමුවන පළමු විස්තරාත්මක සටහන් අපට සපයයි. මෙම කෘතිය පසුකාලීනව මේ ක්ෂේත්‍රය අරභයා කෙරුණු සියලු රචනාවන්ට පදනම් සැපයීය. යාපනයෙහි ක්‍රිස්තියානි ධර්මයට විරෝධී වූ සංවිධානාත්මක ව්‍යාපාරයක සංවර්ධනය පිළිබඳව තොරතුරු දක්වමින් ඔහු තම කෘතිය අරඹයි. මේ සංවිධානය වෙස්ලියානුවන්ට යම් පමණක හිසරදයක් විය. මෙසේ ලියා දක්වයි.

> ''ශෛව දේශකයන් හා රැස්වීම් හා උත්සව කටයුතු පිළියෙල කරන්නවුන් කළ එළියට පැමිණියේ ද, සංවිධාන වූයේ ද, ක්‍රියාත්මක වූයේ ද යම්තාක් දුරකට මෙතෝදිස්ත වූ ආකෘති ආදර්ශයට ගනිමිනි. ඔවුන්ගේ පූජනීය ග්‍රන්ථයන්ගෙන් මතකයෙන් හෝ ග්‍රන්ථානුසාරයෙන් උපුටාගත් ධර්ම පාඨයක්

මාතෘකා කොට සැම සිකුරාදා දිනකම සන්ධ්‍යාවේ දේශනයක් හෝ ධර්මානුශාසනාවක් පවත්වනු ලැබීය. මෙය පවත්වන ලද්දේ වන්නර්පන්නායි සිව දේවාලය වටකොට සිටි උස් පවුරු ඇතුළත භූමියෙහිය. එමෙන්ම, නිතරම පාහේ නොවූවත්, චුන්නගම් හා මනේපි වැදගත් ගම්මානවලද (වන්නර්පන්නායි කෝවිල අවට ගම්මානවල කෝවිල්වලද) හමුවීම් සංවිධානය කෙරිණි. 1847 වසරේ දෙසැම්බර් 31 වන දින පවත්වන ලද මංගල දේශනාවට ප්‍රථම දේව පූජාව පවත්වන පූජකතැන විසින් පොල් ගෙඩියක් බිඳින ලද්දේ පුල්ලෙයාර් දෙවියන් හට ගරු කිරීම ඉදිරි කර්තව්‍යයෙහි සාර්ථකත්වය පිණිසය. රැස්වීම අවසානයේ ඔහු ගම්භීර ලෙස නැඟී සිට කීවේ සංගමය පිළිබඳව වූ පෙරනිමිති ඉතාම ශුභසම්මත බවය. පළමුවැනියටම බිඳින ලද පොල් ගෙඩිය හරියටම සමාන භාග දෙකකට වෙන්ව ගියේය. දෙවනුව දේශනය ආරම්භයේදී කෝවිල අභ්‍යන්තරයෙන් නික්මුණු සීනු හඬක් පූජකතැනට ඇසිණි. අපේ යාපන පාසැලෙහි දිවා සිසුන් වූ ප්‍රධාන කථිකයන් දෙදෙනාගෙන් අයෙකු වූයේ මේ ව්‍යාපාරයේ පෙරගමන්කරුවා වූ ද, නිතර මූලිකත්වය ගත් එහි මූලාසනය ඉසිළූ සහජ බුද්ධිමතෙකු වූ ආරුමුගම් වරයාය. අනෙක් තැනැත්තා වූයේ ඔහුගේ මිතුරෙකු වූ කාර්තිගේසයියාර් නැමැත්තාය. පළමුවෙන් කියූ තැනැත්තා ගොවි කුලයට අයත්, මනා පෙනුමැති, බුද්ධිමත්, ඉගෙනීමට ප්‍රියකළා වූ, අල්පභාෂී, සත්පුන් චරිතයකින් හා දෝෂ විරහිත ජීවිතයකට හිමිකම් කියූ අයෙකි. හෙතෙම හින්දු ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථ පරිද්දෙන්ම ක්‍රිස්තියානි ධර්ම ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථයන් හි ද හසල දැනුමකින් සන්නද්ධ වූවෙක් විය. මහත් පරිශ්‍රමයෙන් කටයුතු කරන සහජ සමත්කම් ඇති පර්සිවල් පූජක තැනට බොහෝ කාලයක් මුළුල්ලේ වටිනා කියන සහායකයා ලෙස ක්‍රියාකළා වූ ද වැදගත් මිත්‍රයා වූ ද මොහු දෙමළ බසින් ගීතිකා හා ක්‍රමානුකූල වූ ද විධිමත් වූ ද ලේඛන පිළියෙල කිරීමට පර්සිවල් පූජක තෙමේට සහාය විය. යාඥා පොත හා බයිබලය පරිවර්තනය කිරීමට ද ඔහු දායකවිය. කාර්තිගේසයියාර්, වටකුරු දිලිසෙන හමින් යුත් බ්‍රාහ්මණ වංශිකයෙකු වූ අතර ශරීර ස්වභාවය අතින් තම මිතුරාට දෙවැනි වූයේය. එසේම ස්වභාවිකවම ආරුමුගම් තරම් කර්කශ නොවූ අතර නිර්භීත

> ද නොවීය. එහෙත් හෙතෙම තම මිතුරා තරමට ම හින්දු ශ්‍රැතියෙහි විශාරදයෙකු වූ අතර, ඒ පමණට ම දේශ ප්‍රේමියෙකු ද විය. කෙසේවෙතත් මෙබඳු ව්‍යාපාරයක් කාර්තිගේසයියාර්ට තනිවම දියත් කිරීම උගහට ය. ලේඛකයාගේ (රොබින්සන්ගේ) ගරුකටයුතු හා විශ්වාසවන්ත ගුරුවරයා ඔහු වූ අතර අධ්‍යයන කාර්‍යයේදී සරදමට ලක් වූ විට දෙහිඩියාවකින් තොවර ද කෝපයට පත් නොවෙමින් ද ප්‍රකාශ කර සිටියේ, ප්‍රශ්න නොකරම පිළිගනු ලබන ඉතිහාසය ලෙස මිනිසුන්ට විස්තර කරන දෑය සම්බන්ධයෙන් තමා සිතූ දෑය ගැන ඔහුටම වැඩි විශ්වාසයක් නැති බවකි (රොබින්සන් 1867: 122-25).[5]

පිරසන්ගම් නම් වූ මේ දේශනා හේතුවෙන් යම් කැලඹීමක් හටගැනිණි. ක්‍රිස්තියානි බලධාරීන් හා අන්‍යයන් ද මේවායේ මුද්‍රිත වාර්තා ලබා ගැනීමට උදෙ‍්‍යාගීමත් වූව ද, ආරුමුගම් මේ සංගම්වලදී සිදු වූ කිසිවක් ගැන විස්තර සැපයීම පිළිකුළින් බැහැර කෙළේය. උදයතාරිකෙයි-(මෝනිං ස්ටාර්) නම් වූ වැදගත් දෙමළ හා ඉංග්‍රීසි මාධ්‍ය දෛනික පුවත්පතක ඇමෙරිකානු ජාතික සංස්කාරකවරයා, නාවලර්ගේ දේශනවල නිල පිටපත් ලබා ගැනීම පිණිස ඔහුට පිරනමන ලද ඩොරල් විස්ස ද ඔහු ප්‍රතික්ෂේප කළ බැව් රොබින්සන් වාර්තා කරයි, (රොබින්සන් 1867: 123).

කෙසේ වෙතත් උදෙ‍්‍යාගීමත් දෙමළ මානවකයෙකු වූ රිචඩ් වොට්සන් නැමැත්තාගේ මාර්ගයෙන් මේ රැස්වීම්වල සිදුවූ දෑ පිළිබඳ වාර්තාවක් ලබා ගැනීමට රොබින්සන් සමත් විය. බයිබලයේ එන 'ඒවා' නොමඟ යැවූ සර්පයාගේ ඥානයෙන් සන්නද්ධ වූ වොට්සන් මේ රැස්වීම්වලට සහභාගී වී, තල් පත්‍රවල සටහන් තබන ශෛව ක්‍රියාකාරිකයෙකුට අල්ලස් දී හෝ ඉච්ඡා බස් කියා මුළා කොට මේවා ලබා ගෙන ඒවා පරිවර්තනය කොට රොබින්සන් අතට පත් කරන්නට ඇත. රොබින්සන් මෙසේ සටහන් තබයි.

> "1848 වසරේ පෙබරවාරි 18 සිට නොවැම්බර් 17 දක්වා වන්නාර් පන්නායි හි පැවැත්වීමට යෙදුණු දේශනයන්ට අදාළ ඔහුගේම අත් අකුරින් ලියැවුණු සාරවත් දේශනා කටුසටහන් සමූහයක් මා සතුව පවතී. ක්‍රිස්තියානි මනසට මේවා ආකුල හා නිරර්ථක විකාර ලෙස හැඟුණ ද, දේශනාවල අරමුණ අතිශය ප්‍රවේශමෙන් හා ගැළපෙන ආකාරයෙන් සකස් කර

තිබූ ආකාරටම ඒවා කථිකයන් විසින් උද්‍යෝගීමත් ව දෙසනු ලැබූ අතර ශ්‍රාවකයන් ද සිය දෙසවන් යොමු කෙළේ ඊට නොදෙවෙනි වූ සැලකිල්ලකිනි. මෙම දේශනා සංවිධානය කෙරී තිබුණේ ද, උද්‍යෝගීමත් වූ වොට්සන් දේශනා කිරීමට හොඳින් හුරු පුරුදුව සිටි දේශනා ආකෘතිය අනුකරණය කරමින් මෙනි. එහිදී, පූජනීයත්වයට පැමිණි කෘතියකින් පෙළක් තෝරාගෙන, මාතෘකා රැසක් යටතේ එය සාකච්ඡාවට ගැනෙයි. පවත්වනු ලැබූ දේශනාවන්හි මාතෘකා පහත සඳහන් පරිදිය. මුල පිරිමක් වශයෙන් කෙරෙන යාඥාව : නවගුණ වැල (ජපමාලය), ශිවගේ ප්‍රේමය, සත්වයන්ගේ ප්‍රාණය රැ ගෙන යන්නා වූ පූජනීය ලේඛන සඳහා දේශනා දෙකකි. උත්සව, ශිව පිදීමට කරන පොදු වන්දනාමානය, විනිශ්චය, ලෞකික හා දිව්‍යමය සම්පත්, පරාදාර සේවනය, ත්‍යාගශීලීත්වය, ආගමට කැපවූ දේ කෙළෙසීම ගැන දේශනා දෙකකි. බීමතට ඇබ්බැහි වීම සම්බන්ධයෙන් දේශනා තුනකි. කෘතඥතාව, දන්දීම, අධ්‍යාපනය දෙවියන්ගේ ඒකත්වය, එළදෙනුන්ට නිසි මහත් භක්තිය සඳහා දේශනා දෙකකි. ප්‍රඥාවන්තකම හා යහපත අනුකරණය කිරීම, ලෞකික සුඛ විහරණයන්හි ඵල රහිත බව හා පැහැදීම නොඑසේ නම් විශ්වාසවන්තභාවය සඳහා ද දේශන කැප කෙරී තිබිණි (රොබින්සන් 1867: 124-25).

සැඟවිය නොහැකි තරම් වන රොබින්සන්ගේ අගතිගාමීත්වයන් මෙහි තිබෙන්නේ නමුත් මගේ සැලකිල්ල නතු කරගන්නා සිද්ධි පිළිබඳව සෑහෙන තරමින් නිරවද්‍ය වූ වාර්තාවක් ඔහු විසින් සපයනු ලැබී ඇත. අනෙකුත් වාර්තාවලින්, 1847 දෙසැම්බර් 31 දින ආරුමුගම් වන්නාර්පන්නාහි යි ශිව කෝවිලෙහි දී සිය දේශනාවන්හි ආරම්භය තැබූ බව ස්ථිර කරයි (යන්ග් සහ ජෙබනේසන් 1995: 121-කයිලාසපිල්ලේ 1995:25-26). නාවලර්ගේ මෙකී අනුශාසනා දේශන පිළිබඳව මෙතෙක් පළ වී ඇති දීර්ඝතම වාර්තාව සකස් කොට ඇත්තේ බෙන්ජමින් මේග්ස් නම් යාපනයේ විසූ ඇමරිකානු මිෂනාරී පූජකයාගේ සහයකුයකු විසින් නාවලර් මණිප්පායි හි පිහිටි ස්කන්ධ (මුරුගන්) කෝවිලෙහි පැවැත්වූ දෙසුමක් ආශ්‍රය කොටගෙනය. නැවතත් මෙහි එන කරුණු කාරණා වැදගත් කමක් උසුලයි. මේග්ස් මෙසේ සටහන් තබයි.

1848 මාර්තු 18 දින සන්ධ්‍යාවේ ස්කන්ධ කෝවිලේ මිනිසුන් සිය ගණනක් සහභාගී වූ සංගමයක් පැවැත්විණි. දේව පූජාව ආරම්භ කෙරුණේ කෝවිලේ දේව මෙහෙය භාර පූජකයන්ගෙන් අයෙකු වූ තම්බර් විසින් ගායනා කිරීමට යෙදුණු තිරුවාසකම් කෘතියෙහි අඩංගු පද්‍යයන්ගෙනි (තිරුවාසකම් යනු ශෛව ධර්ම ග්‍රන්ථයන්ට අයත් ප්‍රධාන පෙළේ කෘතියකි). අනතුරුව පූජක තෙමේ ශිව දෙවියාට කැපවුණු පූජ්‍යස්ථාන අබියසට පැමිණිය යුතු පිළිවෙළ අපට පෙන්වා දුන්නේය. ප්‍රථමයෙන් අප ස්නානය කළ යුතුය. දෙවනුව ත්‍රිපුන්දරම් ආකෘතියෙන් සිරුරෙහි අළු තවරා ගත යුතුය. තෙවනුව හිසෙහි රටරාෂ්ඨම් මුල දම් පැළඳ ගත යුතුය. සිවු වෙනුව හිස, තල්පා, ලේන්සු ආදියෙන් තොරව, නිරාවරණය වී තිබිය යුතුය. පස්වෙනුව අප දෙවොලට ලඟා වන විට අප බිම වැතිර ගත යුත්තේ ශරීරයේ පංච විධි හා අට විධි කොටස් පොළවේ ස්පර්ශ වන අයුරිනි (ස්ත්‍රී/පුරුෂ දෙපක්ෂයටම මෙය පොදුය). නිර්දිෂ්ටාකාරයෙන් මේ චාරිත්‍ර විධීන්හි නොයෙදුණු අයෙකු වෙත් ද, හෙතෙම නිරයට ගොස් බොහෝ තැවෙන්නේය. එහිදී ඔහුට උල් ඉඳිකටු තුඩ මත හිඳ ගැනීමට ද, ඇවිදීමට ද, හිටගෙන සිටීමට ද යන වධ විඳින්නට වෙයි. මෙයින් අනතුරුව (ආරුමුගම්) මුලසුනට ළඟාවී සිය දේශනාවෙහි වස්තු විෂය ප්‍රකාශයට පත් කළේය. එනම්, සිටින්නේ එක් දෙවියෙක්ය යන්නය.... (භෞතිකවාදීන් විසින් ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, පඨවි යන සිවු මහා මූල ධාතූන් දෙවියන් වශයෙන් ගැණුනද මෙය නිවැරදි නොවේ... නැවතත් අප ජෛනමහාවීර යනු දෙවිකෙනෙකුන් දැයි පරීක්ෂා කළහොත් මගේ මතටය අනුව ඔහු දෙවිකෙනෙකුන් නොවනවා පමණක් නොව එසේ වන්ටද නොහැක. මන්ද, ඔහු පුරුෂයෙකුට දාව ස්ත්‍රියක කුස පිළිසිඳ ගෙන උපන් බැවිනි. ස්වභාවිකව උපන් හෙයින් බුදුන් ද දෙවියකු වීමට නොහැකිය. එහෙත් සියල්ල අතුරින් ක්‍රිස්තියනි ආගම පහත්ම වන්නේ වෙයි. එහෙයින් ක්‍රිස්තියානීන් විසින් වන්දනා කරනු ලබන දෙවි තෙමේ සැබෑ දෙවියන් නොවන්නේය. යුක්තිය හා කරුණාව දෙවියන්ගේ සාරයයි. ශෛවයන් විසින් කෙරෙන වන්දනයට අයත් දෙවියන් සතුව මේ ගුණාංග පවතින්නේය. ජන්මයන් කිහිපයක් හරහා ආත්මය

සම්ප්‍රේෂණයට ඔහු අවසර දෙයි. මෙසේ මිනිසුන් (විවිධ ජන්මයන්හි) වේදනා විඳ කළ පවු කමා කරවා ඉන් නිදහස් වෙත් මේ අනුපූර්ව ජන්මවලින් පසු ශිව දෙවි එකී මනුෂ්‍යයන්ට දෙව්ලොව දොරටු විවෘත කරයි. මේ ආකාරයෙන් දෙවි තෙමේ ඔහුගේ සාධාරණත්වයද අනුකම්පාවද ප්‍රදර්ශනය කරයි. එහෙත් ක්‍රිස්තියානීන්ගේ දෙවියා එසේ නොවේ. යම් මිනිසකු කෙතරම් සුචරිත සම්පන්න වෙතත් අතිශය ශිෂ්ටසම්පන්න ලෙස හැසිරුණත් ඔහු පිටතට ප්‍රකාශ වන ආකාරයෙන් පශ්චත්තාප නොවන්නේ නම් හෝ බෞතීස්ම නොවන්නේ නම් ඔහුට දිව්‍යලෝකයට යා නොහැකිය. එහෙයින් ක්‍රිස්තියානීන් වන්දනය කරන දෙවියා සාධාරණ අයෙකු නොවන අතර ම අනුකම්පා විරහිත තැනැත්තෙකු ද වේ. මෙනිසා ශෛව භක්තිකයන්ගේ දෙවියා සැබෑ දෙවියා වේ). මෙසේ ප්‍රකාශ කොට (ආරුමුගම්) තිරුවාසකම්හි පද්‍යයක් ගායනා කොට සිය දේශනය හමාර කෙළේය. සිය ශ්‍රාවකයන්ට ඉදිරියට ඇති අනුපූර්ව සති කිහිපයේ ද ශිව දෙවියන්ගේ ගුණාංග පිළිබඳව දේශනා කොට, ක්‍රිස්තියානීන්ගේ දෙවියා මේ ගුණාංගවලින් සම්පන්න නොවූවකු බව ඔවුන්ට පෙන්වා දෙන්නෙමි යැයි හෙතෙම (ශ්‍රාවකයන්ට) දැනුම් දුන්නේය (යන්ග් සහ ජෙබනේසන් 1995: 121-122).

විශ්ලේෂණය

මේ වාර්තාවල සිත්කාවදිනසුළු පාර්ශව කිහිපයක්ම ඇත්තේය. ක්‍රිස්තියානීන් අතරෙහි ඔහු ගතකළ ජීවිතය, බයිබලය සහ ප්‍රොතෙස්තන්ත දේව මෙහෙයට අයත් භාවිත පිළිබඳ ඇතැඹුලක් හා සමානව පැවැති දැනුම යන මේ දෑ ආරුමුකම්ට සැපයූවේ වෙස්ලියානු මෙතෝදිස්ත නිකායට පිළිපන් කෙනෙකු සතු වූ දෘෂ්ටිය පමණක් ම නොවේ. එහෙත් නෛසර්ගික ආගමක් ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය ද ඔහු තුළට කා වැද්දුවේය. ඒ, ජීවිතයේ අනෙකුත් විෂය ප්‍රදේශයන්ගෙන් ප්‍රපංචවේදි හේතුඵලවාදයක සීමා මායිම් ඇති කර ගනිමින් හා මතවාදී වශයෙන් වේබේරියානු අර්ථයට අනුව ආරුමුගම්ගේ දේශනා, උද්‍යෝගීමත් වූ වොට්සන් තමා විසින් පවත්වනු ලැබීමට හොඳින් හුරු පුරුදු වූ ආකාරයේ වූ දේශනාවන්හි

අනුකරණ විය. ඔහු සහ ඔහුගේ සහායකයා කෝවිලෙන් කෝවිලට කළ සංචාරය, ''මෙතෝදිස්ත ආදර්ශය'' අනුගමනය කිරීමක් විය.

ප්‍රොතෙස්තන්තවාදීන්ගේ වන්දනාමාන දෘෂ්ටි කෝණය අනුව නව්‍යතර දැයක් බෙහෙවින් නවමු ස්වභාවයක් දැරීය. ආරුමුගම් විසින් ශෛව ධර්ම සාහිත්‍යයෙන් තෝරා ගත් පාඨ කොටසක් ගෙන එහි පෙළෙහි අර්ථ විවරණය කරමින් ශ්‍රාවකයන් හා සාකච්ඡාවෙහි නිරත වූයේ දේශනාවක ස්වරූපයෙනි. ඔහුගේ දේශනය සවනට මිහිරි වූ අතර වහා වැටහෙනසුළු ද විය (මුතුකුමාරස්වාමී 1965:20). එක් වාර්තාවකට අනුව, සිය සහායකයා වන කාර්තිගේසයියාර් (කයිලාසපිල්ලේ 1985: 18-69) හට නියමිත දේශනාවකට සහභාගී වීමට නොහැකි වූ විටකදී ආරුමුගම් පෙර කථිකත්ව වික්‍රම මෙන්ම ඔහුගේ සංවිධානාත්මක හා අධ්‍යාපනික ක්‍රියාකාරකම් පදනම් කොට ගනිමින්, ආරුමුගම්, ''යාපනයෙහි වෙස්ලියානුවන් නිර්මාණය කළ විශිෂ්ටතම මෙතෝදිස්තවරයා වීමේ කීර්තිය'' ලබා ගති (යන්ග් සහ ජෙබනේසන් 1995: 123). මෙබඳු ව්‍යවහාර මීට පෙර දේවාලවල භාවිතයට ගත් කතිකා ක්‍රියාකාරකම්වලට පටිසෝතගාමී විසංවාදයක් මූර්තිමත් කෙළේය. ශෛව නිකායික ගායනා වශයෙන් ද, ප්‍රොතෙස්තන්ත දේශනා වශයෙන් ද දෙආකාර ලෙස අප විසින් පරිවර්තිත පිරසනගම් යන වචනය නැවතත් සලකා බලන්න. අතීතයේදී පිරසන්ගම් වසර 800 - 1000 පෙර දී රචනා වී 19 වන සියවස මධ්‍යභාගය වන විට යල් පැන ගිය භාෂාවක් බවට පත්ව තිබූ කෘති කියවීම අයත්ව තිබුණි. බොහෝමයක් ශ්‍රාවකයන් දැනටමත් මේ කථා අසා හුරු පුරුදුව සිටිය ද, ඒ කියවූ හැම වදනක ම අර්ථය ඇතැම් විට දැන නොසිටින්නට ඇත. සත්තකින්ම, 19 වන සියවසේ පාලි ධර්මදේශනාවලට සවන් දුන් සිංහල භාෂාකයන්ගේ අත්දැකීම් හා සමානවන අයුරින් ද, පල්ලි ලතින් බසින් කළ දේශනාවන්ට සවන් යොමුකළ බහුතර මධ්‍යකාලීන ශ්‍රාවකයන් ලෙස ද, කුරානයේ ඥසා කියැවීම් අසන්නා වූ සමකාලීන මුස්ලිම් බැතිමතුන් පරිද්දෙන් ද එසේම ඉන්දියාවේ අස්සක් මුල්ලක් පාසා දේවාලවලින් ඇසෙන සංස්කෘත පාඨ සජ්ඣායනාවලට අනුකූලව ද භාෂාව යන්න එතරම් අභිදාන හෝ අර්ථ පාදක වූවක් නොවේ. එසේම එය සමුද්දේශිත නොවන්නා සේම විග්‍රහානුයෝපගී නොවේ. එහෙත් එය මේ සැමට ම වඩා භාවාත්මකය. වැලන්ටයින් ඩැනියෙල්ගේ වචනයෙන්

කියනවානම් එය මනසට වඩා භාවාවස්ථාවට අකාර්ෂණය වන්නකි (ඩැනියෙල් 1996: 104-134). මින් දශක තුනකට පසු පාලි ධර්මදේශනාවන් ධර්මපාල විසින් පරිණාමය කළ සැටි දක්වෙන සෙනෙවිරත්නගේ වාර්තාවට සිත් කාවදින සුළු සාමාන්‍යයක් පළ කරමින් යංග් හා ජෙබනීසන් විසින් ද ශෛව පිරසංගම් කියවීම හා නාවලර් ගේ දේශනා අතර ඇති විසදෘශතාව පැහැදිලි ලෙස දක්වනු ලැබ ඇත:

> පිසරන්ගම් කාර්යයේ අපේක්ෂිතාර්ථ වූයේ ශ්‍රාවකයන් වර්තමානයේ සිට මිත්‍යාවේ හා පුරාණෝක්තියේ විෂය ප්‍රදේශයට ගෙන යන්නා වූ දර්ශන හා භාවාවස්ථා ප්‍රබෝධනය කිරීමය. දේශනාකෘතියෙන් ආරුමුගම් සාකච්ඡා කිරීමට යෙදුණු තේමාමය තොරතුරු පුරාණෝක්තිය විසින් දෙවනුව සැපයුන ද, දේශනාවෙහි අන්තර්ගතය එවක මූලිකව සැකසුනේ ක්ෂමාව ඉල්ලා සිටීම්, පෙළ විවරණය කිරීමෙන් විධිමත් ලෙස පවත්වන ලද්දා වූ දේවලිනි. එසේම, (අන්තර්ගතය) මානික්ක වාසර්ගර්ගේ තිරුවාසගම් හා පසුකාලීනව තේවාරම් යාතිකාවලින් සකස්කර ගන්නා ලද දේවපූජාමය රීතීන් වටා නිර්මාණය වී තිබිණි (ජෙබනේසන් 1995: 122-123).

මේ කථනය කවරාකාරයේ යමක් වීද? එය මීට පෙර දෙවොලක දී නැසුණා යැයි කීම ආරක්ෂා සහිතය. එහෙත් එය එහි ආකෘතියට ජනයා විසින් පිරිනමන ලැබුවා වූ අර්ථ පිළිබඳ කිසිදු හැඟීමක් අපට ගෙන නොදෙයි. මේ කාරණය සම්බන්ධයෙන් වූ වැඩිදුර පර්යේෂණයකදී මෙය අවධානයට යොමු කළ යුතු ප්‍රධාන ප්‍රශ්නයක් වන්නේ නමුත්, මේ මොහොතේදී අප ආරුමුගම්ගේ ගද්‍යයන්හි විස්තර දෙසට හා පූජනීය කෘති කියවීම පිළිබඳ ඔහුගේ නිර්දිෂ්ට වෙත හැරෙමු. යළිත් ඔහුගේ කථනය විස්තර කෙරුණේ සවනට මිහිරි වූවා සේම වහා වැටහී යෑමේ ගුණයෙන් යුක්ත වූවක් ලෙසිනි. මේ ගුණය ඉඟි කොට සිටින්නේ ආරුමුගම් සමකාලීන දමිළ වදන් කෝෂය භාවිතයට ගත් බවය. එය පදනම්ව තිබුණේ මඟතොටෙහි හා ධර්මාසනයෙහිදී ඇසුණු එදිනෙදා දෙමළ කථාබස් වහරිණි. ප්‍රධාන පෙළේ ශෛව කෘතිවල ඇති යල් පැනගිය දෙමළ බස ආරුමුගම් භාවිතා නො කෙළේය. කෙසේ වෙතත් මේ සමගම

එම බස ''සේනටමිස්'', එනම් සුන්දර හෙවත් ශුද්ධ දෙමළ ව්‍යවහාරයක් ලෙස විස්තර කෙරුණි. මේ දෙමළ බස ලේඛන මාධ්‍යය ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය සමඟ ද සාහිත්‍යය සමඟ ද ව්‍යාකරණය සමඟ ද සම්බන්ධකම් පැවැත්විය. ආරුමුගම් යොදාගත්තේ ''සෙන්ටමිස්'' හෙවත් සුන්දර දමිළය. එය අර්ථ ගැන්වුණේ කොක්කඉට්ටමිස් - එනම්, සාක්ෂරතාව නොමැති දමිළයන් කථා කළ කොඩුන්ටමිස් හෙවත් දූෂිත දමිළ බසට වෙනස් වූවක් ලෙසය.

එසේනම් මේ අර්ථකථනයේ ආලෝකයෙන්, නාවලර්ගේ ගද්‍ය පිළිබඳ විසිවන සියවසේ ජ්‍යෙෂ්ඨ දෙමළ විද්‍යාර්ථිකයෙකු වන ටී.පී. මීනාක්ෂිසුන්දරම් කළ විස්තරය සලකා බලන්න. ඔහු මෙසේ ලියා දක්වයි, එක් පසෙකින් ඉහළ හෙවත් උසස් සෙන්තමිල් ලෙස හැඳින්වුනු ගද්‍ය ද, අනෙක් පසින් කොච්චයිතමිල් ලෙස හැඳින්වූ දෙමළය ද විය.

> මෙම භාෂා ශෛලී දෙක පිළිවෙලින් ආරෝහණය හා අවරෝහණය (ශිඛරය සහ වළ හෙවත් පල්ලම) නියෝජනය කරයි. නාවලර් මේවා වට්ටම් කොට හුණු බදාම ගල්වා දිලිසෙන සුදු පවුරක් තැනීය. එසේම මේ මට්ටම් කිරීමේ ක්‍රියාවලියේදී ශිඛරය මත්තෙහි තිබූ බොහෝ සුන්දර සිතුවම් අතුරුදහන් වූ බව සැබෑය. එහෙත් කවර කලෙකවත් නගුලක් නොදුටු විෂම වූත් පැරණි වූත් බිම් පෙදෙසක් සීසා මට්ටම් කොට ආරුමුගම් විසින් කරන ලද්දේ අප්‍රතිහත වූ පුරෝගාමී මෙහෙවරකි. එසේම ඔහුට බීජ වපුරන්නට ද වල්පැල දමන්නට ද සිදු විය. මෙහෙයින් නූතන දමිළ ගද්‍යයෙහි පීතෘතවරයා ආරුමුග නාවලර් වූයේය. ඔහු එහි පදනම ස්ථිරසාරව ද සුරක්ෂිතාකාරයෙන් ද පිහිටවීය (මීනාක්ෂි සුන්දරම්, උපුටාගැනීම-මුතුකුමාරස්වාමි ගෙනි 1965: 28-29).

නාවලර් දෙමළ බසෙහි විරාම ලක්ෂණ භාවිතය අතිමහත් අන්දමින් ව්‍යාප්ත කළ අතර මුද්‍රිත ලේඛනයන්හි පද බෙදීම පිළිබඳ වූ සම්මත ද පැණවීය. ශෛව ධර්ම ග්‍රන්ථ ඇසුරින් ඔහු පළ කළ කෘතිවල පොතේ නමෙහි හා ප්‍රස්ථාවනාවෙහි ''තේරුම් ගැනීමට පහසු'' යන වාක්‍ය ඛණ්ඩය ද ඇතුළත් විය. මෙබඳු ව්‍යවහාර නිශ්ශබ්ද කියවීම හා යා වී තිබුණේය. මෙය එවකට සියලු දෙමළ භූමි ප්‍රදේශ සිසාරා පැතිර ගිය නව්‍යාකාරයේ පාඨක ක්‍රමයකි (බන්කතවලපති

1994). පැහැදිලි ලෙසම නාවලර් පඨිතයේ අභිධාන පාදක බව ද, අර්ථ සම්පාදකතාව ද විග්‍රහාත්මක බව ද කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් දැක්වීය. වෙනත් අයුරකින් කිවහොත් පොත් කියවන මහජන සමූහයට ඔවුන් කියවන්නේ කුමක්දැයි යන්න ගැන සැබවින්ම අවබෝධයක් ඇත්දැයි පිළිබඳව ඔහුගේ අවධානය යොමු විය.

සමහර විට මේ සාධකය ඔහුගේ ගද්‍යයෙහි ශ්‍රේෂ්ඨත්වයට තුඩු දුන් බව පෙනීයයි. ඇතැම්විට ඊට ඔහු උගත් ක්‍රිස්තියානි දේශනා විලාසයද හේතු වූවා විය හැකිය. ඔහු ලිඛිත හා භාෂණ දෙමළ ශෛලීන් එකට එක් කොට ශෛව පාඨ සංදර්භයෙහි වාචික ඉදිරිපත් කිරීමේ දී නව්‍ය මාදිලියක් නිර්මාණය කිරීමට තරම් කුසලතාවක් පළ කෙළේය. මේ නව්‍ය මාදිළිය පූජනීය කෘතිවල එන ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය මෙන්ම දෙසවනට මිහිරි වූ අතර, දෛනික අන්තර් ක්‍රියාවන්හි භාෂණ දෙමළ ව්‍යවහාරය මෙන් වටහාගැනීමට පහසු විය (දෛනික හා පොදුජන භාෂා ව්‍යවහාරය තේරුම් ගැනීමට පහසු වන පරිදි කතිකාමය අන්තර් ක්‍රියාව සමුද්දේශ පාදක හා විග්‍රහාත්මක විය යුතු බව ආරුමුගම් විශ්වාස කළේය. මෙය පූජනීය කෘති ශ්‍රවණයෙන් ලබන අත්දැකීමට වඩා වෙනස් විය හැක. මේ කාරණය ඔහු විසින් රචිත පසුකාලීනයන්ට බෙහෙවින් බලපෑම් එල්ල කළා වූ ප්‍රකාශනයෙහි (වික්කියාපානම්) සඳහන් ව ඇත. 1860 දී රචිත මේ ප්‍රකාශයේදී දෙමළ බිම් පෙදෙස් පුරා පිහිටුවා ඇති ශිව දේවාලවලදී පූජනීය කෘති කටපාඩමින් කියවීමට පත් කර ඇති කියවන්නන් (ධාතුවාර්) තමා කියවන දැය පැහැදිලි ආකාරයකින් කියවිය යුතු යැයි සඳහන් ව තිබේ. (කයිලාසපිල්ලේ 1995: 49). නිවැරදි උච්චාරණයක් නිර්දිෂ්ට කිරීම සඳහා ඔහු විශේෂ අවධානයක් යොමු කිරීමෙන් පෙනී යන්නේ එවක පිරසන්ගම් දේශනාව ඇතැම්විට පැහැදිලි ආකාරයකින් නොකිය වූ බවය. එසේම මට සිතෙන්නේ අරුත් පැහැදිලිකම පිරසන්ගම් හි අභිප්‍රාය ද නොවූ බවය.

පල්ලියෙන් බැහැරට ප්‍රොතෙස්තන්ත දේශනා ආදර්ශරූපය සමඟ මේ භාෂාවේ සෞන්දර්ය නව රංග භූමිකරා රැගෙන යමේදී ඔහු එම රංග භූමි අතිශය නැවුම් යමක් ලෙස ප්‍රති නිර්මාණය කිරීමේ ද නිරත විය. මේ පරිණාමයට දර්ශකයක් වන්නේ පිරිසන්ගම් යන වදනමය. ටී. කයිලාසපති නම් නිපුණ දෙමළ විද්‍යාර්ථයකු වන නාවලර්ගේ මී බෑණනුවන් 1916 දී පහත සඳහන් නිරීක්ෂණය සිද්ධකරයි.

"පිරසන්ගම් යනු සංස්කෘත යෙදුමකි. මේ වන විටත් අපට එයට සමගාමී වන දෙමළ පාරිභාෂික යෙදුමක් සොයාගත නොහැකි වී ඇත. දෙමළ කෘතිවල පවා එය භාවිතයට ගෙන ඇත්තේ විවිධ අර්ථ දැනවීම පිණිසය. එක් මිනිසෙක් (ඔරුවර්) කිසියම් මාතෘකා පාඨයක් මත දක්ෂ ලෙස කථාවක් කිරීම යන අර්ථය දක්නට ලැබුණේ නාවලර්ගේ කාලයේදීය. මීට පෙරාතුව පෙළ හා සම්බන්ධ ව්‍යාඛ්‍යාන කළ විශිෂ්ඨ විද්වත්හු සිටියෝය. එහෙත් ඔවුන් තම රැස්වීම්වලදී නැගී සිට මාතෘකා එකින් එක ගෙන මිනිසුන්ට උගැන්වූ බව මා අසා නැත. නාවලර්ගේ කාර්යය හේතුවෙන් "පිරසන්ගාම්" යන්නට මේ අර්ථය ලැබී ඇති බව වැටහේ (කයිලාසපිල්ලේ 1995: 25).

කෛයිලාසිපති වැනි විද්‍යාර්ථයෙකුට පවා සමස්ත දමිළ සාහිත්‍ය තුළ තනි පුද්ගලයකු නැගිට ශ්‍රාවක සභාවට ආමන්ත්‍රණය කිරීමේ එකම අවස්ථාවකුදු හමු නොවීම විස්මයට කරුණක් නොවේ. වසර 2000 ක් පුරා දිවෙන අඛණ්ඩ දෙමළ සාහිත්‍ය නිෂ්පාදනය පුරාම එකදු උසස් යැයි සම්මත අලංකාර ශාස්ත්‍රඥයෙකු විසින් හෝ ජන සමූහයකට ආමන්ත්‍රණය කෙරුණේ නැත. 1891 මනෝමනියම් නම් නාට්‍යයේ ප්‍රකාශනය තෙක් තත්ත්වය මෙයම විය.[7] හුදෙකලා අලංකාර ශාස්ත්‍රඥයෝ මහා ජන සමූහයකට ආමන්ත්‍රණය නොකළෝය. කවීන් වැනි ජනයා විසින් සාමාන්‍යයෙන් දෙවියන් හෝ රජුන් වැනි උච්චස්ථානයේ වැජඹෙන පුද්ගලයන් අමතා කවි ලියා ඇත. දෙවියන්, රජුන් හෝ ප්‍රභූන් දෙමළ බසින් කථා කළේ දෙබසක ස්වරූපයන් විනා ආත්ම භාෂණයක ස්වරූපයෙන් නොවේ. නාවලර් විසින් එකල කතිකාමය අන්තර්ක්‍රියාවක ආකෘතිය ගත් අනුශාසනාවක් ශෛවාගමික කෝවිලක පරිසංගමයක මූලිකාංගයක් ලෙස ඉදිරිපත් කෙරුණු විට, එමගින් පදනම් වැටුණේ සංඥාර්ථ සමාජ විප්ලවයකට වූ අතර පසුකාලීන වශයෙන් දෙමළ ප්‍රජාවේ ඉහළ ස්ථරයේ වැජඹුනවුන්වද මූර්තිමත් කළ හැකි වන පරිදි ගොඩනැගුණු දේශන ඉදිරිපත් කිරීමේ ආකෘතියක් බවට පෙර පැවැති රළු ආකෘතිය පරිවර්තනය කෙරිණි.

කථිකත්වයෙහි භෞතිකත්වය හා ශෛවවාදය වාස්තවීකරණය

පර්සිවියල් හා පැවැති සබඳතාව බිඳී යෑමෙන් පසු එසේම ආරුමුගම්ගේ මංගල දේශනයෙන් වසරක් ඉකුත්ව යෑමෙන් පසු ඔහු දක්ෂිණ භාරතයේ දමිළ භූමි කරා චාරිකාවක යෙදුණේය. තන්ජෝර් දිස්ත්‍රික්කයේ වූ උසස් අධ්‍යාපන ආයතනයක (අධිනම් හෙවත් මත්නම්) වූ සිදුවීම් මේ චාරිකාවේ කැපී පෙනෙන අවස්ථාවක් වූ අතර එය ආරුමුගම්ගේ ජීවිතයේ තවත් කඩඉමක් සටහන් කෙළේය. ආරුමුගම් පිල්ලේ ආරුමුගම් නාවලර් වූයේ මෙසේය. ඔහු පිළිබඳව ලියැවුණු එක් සාන්තු චරිතාපදානයකින් සිදු වූ දෑ මෙසේ පැහැදිලි කෙරෙයි.

> ''ඉන්දියාවේ සිටියදී ඔහු පූජනීය දේවාල කිහිපයකටම ගිය අතර ඒ සෑම තැනකදීම ආගමික දේශනා පැවැත්වීය. ඔහු කුම්භකෝණකම්වල සිටියදී තිරුවවාදිතුරේ උසස් අධ්‍යයන ආයතනයේ ප්‍රධානියා තම විද්‍යාස්ථානයට පැමිණෙන ලෙස ආරුමුගම්ට ආරාධනා කෙළේ ඔහුට ගෞරවය පුද කරනු පිණිසය. මේ උසස් අධ්‍යයන ආයතනයේ ප්‍රධානියා ශෛව ලෝකයේම අධ්‍යාත්මික නායකයා ලෙස සැලකෙන අයෙකි. ඔහු නාවලර් මහත් ගෞරවයෙන් හා සෙනෙහසින් පිළිගත්තේය. ආයතන ප්‍රධානියාගේ ආරාධනය පරිදි නාවලර් දේශනාවක් නොඑසේ නම් ඔහුගේ දේශනයට බුහුමන් පිණිස කථිකයා ''නාවලර්'' යන අභිධානයෙන් පිදීය. ඔහු එහි කිහිප දිනක්ම නැවතී සිටි ලොව අන්තැනක දක්නට නැති දුර්ලභ ආගමික කෘති කියවීමේ නිරත විය. ඔහු එම අභිධානය පිළිගත්ත ද කවර තරමේ හෝ අතට දෑනෙන ස්පර්ශයිය යමක් පිළිගැනීමට ඉදිරිපත් නොවීය.[8]

නාවලර් යන අභිධානය ('නා' - දිව + 'වලාම්' - කුශලතාව) වර්තමානයේදී පොදුවේ පරිවර්තනය වන්නේ ''කථිකයා'' වශයෙනි. එහෙත් මීට පෙරාතුව ඒ අභිධානය කවීන්ට හා ශෛව ධර්ම ග්‍රන්ථ දේශනා කළ තැනැත්තන්හට ද ප්‍රදානය කර තිබුණකි. කෙසේ වෙතත් 1848 දී අභිධානය පදනම් ව තිබුණේ දේශනාව නොඑසේනම් දේශනය නම් සම්පූර්ණයෙන් නව්‍යතර ව්‍යවහාරයක නවමු සෞන්දර්යාත්මක සංවේදනයක් වශයෙනි. ඒ මොහොතේ පටන් නාවලර් මහත් ආන්දෝලනාත්මක චරිතයක් බවට පත්විය. ඒ

හෙතෙම මින් පෙර ප්‍රෙතෙස්තන්ත නිකායිකයන් භාවිතා කළ නැතිකමය අන්තර්ක්‍රියාවක ආදර්ශ රූපය ප්‍රයෝජනයට ගත් තැනැත්තෙක් වූ නිසාය. මේ නම් එවක ශෛවනිකායිකයනට අප අද හින්දු ධර්මය ලෙස හැඳින්වන සියළු දෑයට එදිරිව සිටි ප්‍රොතෙස්තන්ත නිකායික ක්‍රිස්තු භක්තිකයන්ගේම ආයුධයකි. නාවලර්ව අගය කළවුන් අතර වූ ධනවත් තැනැත්තන් ඔහුට මූල්‍ය වශයෙන් උපකාරී වූ අතර ශෛනාගම වෙනුවෙන් නවතම ක්‍රියාදාම මාලාවක්ම ඇරඹීමට අවැසි ආර්ථික ශක්තිය ඔවුන් ආරුමුගම්ට ලබා දිණි. ඔහුගේ පාඨමාලා මිලදී ගැනීම ද මීට අයත්ය. කුශලතාවෙන් යුතු දිවක මහිමය මෙසේ විය. මදුරාසියේ මීළඟ දශක කිහිපය නාමකරණය වූයේ නාවලර් යුගය නැතහොත් යාපනය යුගය වශයෙනි. ඒ නාවලර් විසින් මූලාරම්භ කොට පසුකාලීනව ආයතනගත කළ සන්නිවේදන ව්‍යාවහාරයන්හි ගැබ් වූ විප්ලව සම්ප්‍රයුක්තබව හේතුවෙනි.

සාරය වශයෙන් ගතහොත් මේ සන්නිවේදන ආකෘතිය ක්‍රිස්තියානි වූවකි. වඩාත් නිරවද්‍ය ලෙස කිවහොත් ප්‍රොතෙස්තන්ත ආගම දහනම වන සියවස මැද භාගයේදී නාවලාර් අත්දුටු ක්‍රිස්තියානි සිය අණසක පතුරුවාලන අනෙකෙකු සේ යාපනයේ ස්ථාපිතව තිබුණේ, අද අපි පොදුවේ 'ආගම' ලෙස හඳුනා ගන්නා, ප්‍රශ්නෝත්තර ධර්ම දේශනා ක්‍රම, මෙතෝදිස්ත දේව ධර්ම පුහුණුව, ඇංග්ලිකන් හා *සමූහනවාදීන්ගේ* ඇතැම් කතිකාමය ක්‍රියාවලි, ධර්මභාෂණ ශාස්ත්‍රය, දොරින් දොර ධර්ම ප්‍රචාරණය හා නිසැකවම ඉරිදා අනුශාසනය ද ඇතුලත් දෑනුමින් හා ක්‍රියාවන්ගෙන් (සැදුම්ලත් සුප්‍රකාශිත ලෙස පාර-ප්‍රයෝජ්‍යවාදී වූ අනුශාසනීය ක්ෂේත්‍රයක් මගින් නිර්වචනය කෙරුණු කතිකාමය භාවිතා සමුච්චයක් ලෙසිනි. අනෙක් අතට, එවක ශෛවාගම සංයුක්ත වූයේ ද තත්‍යකාලීන කතිකාමය අන්තර්ක්‍රියා තුළ නිෂ්පාදිත විවිධ අත්දැකීම් හා මනෝභාවයන්ගෙනි. එසේ වූව ද, එම ක්‍රියාවේ පාර ප්‍රයෝජ්‍යතාවාදී කොන්දේසි පිළිබඳව ආයතනිකව බලපවත්නා ප්‍රදේශයක් නොවීය. එසේම ක්‍රියා පිළිවෙළ, පද්ධති, මතවාදී වශයෙන් වෙන් වෙන්ව ලැයිස්තු ගත කොට තර්කයට බඳුන්කර ශිව භක්තිකයන් යැයි හැඳින්විය හැකියවුන් අතර ව්‍යාප්තව නොතිබුණ අතර වාස්තවිකව පිළිගැනීමට ද කටයුතු සම්පාදනය ව නොතිබිණි.

එකළ ශෛවාගම තුළ 'පැවැත්ම' හා 'භාව' දැනුමට ඉහළින් ද සෞන්දර්යය මතවාදයට ඉහළින් ද, පෙරිසියානු අර්ථයෙන් පළමු බව, තෙවන බවට ඉහළින් ද, එනම් 'මනෝ භාවය', 'මනසට' ඉහළින් ද ලා සැලකිති. ආරුමුගම්ගේ අනුශාසනා සහ ඔහු කෙරෙන් පැනුණු ජානාගමික තර්කාපණය මඟින් ඇරඹි ක්‍රියාවලිය හරහා ශෛවාගම වචනයේ අර්ථයෙන්ම 'ආගමක්' බවට පත් විය. ඒ, ආයතනික වශයෙන් සවිධි බවට හා නියාමනයට ලක්කෙරුණු ක්‍රියා සමුච්චයක් ලෙසිනි. එකී ක්‍රියා කතිකාමය භාවිත පද්ධතියක් තුළ කොන්දේසිවලට නතු කළ හැකි අතරම උක්ත කතිකාමය භාවිත ද ඒවාහි ම නිෂ්පාදනයේදී පෙර ආයතනික කොන්දේසිවලට යටත් වේ. (උදාහරණ ලෙස, පළමුව ඔබ ස්නානය කරන්න. දෙවනුව අළු තවරාගන්න, තෙවනුව ට රටර්රච්ෂම් මල්දම් පැළැඳ ගන්න, සිව්වැනිව හිස නිරාවරණය කරන්න, පසුවැනුව නිවැරදිව බිම මුණින් වැටී වඳින්න යනාදී වශයෙනි) ව්‍යවහාර හා විශ්වාස පද්ධතියක් පිළිබඳ වූ සංඥාර්ථ සමාජ කොන්දේසිය වෙන්ව පවත්නා ක්‍රියාවල අවකාශයක් ව තිබීමෙන් ආගම යන්න දෙවියන් ආත්ම මරණින් මතු ජීවිතය, විශ්ව සම්භාව ශාස්ත්‍රය හා අදාලව මනුෂ්‍යයන් සතු සංකල්ප හා පුළුල් හා ව්‍යාප්ත ව්‍යවහාරවලින් වෙන් කොට හඳුනාගත හැක.

එමිල් ඩ්‍යුක්හයිම් ප්‍රචලිත ලෙස ගලපා දක්වා ඇති අයුරින් ආගමක් යනු පූජනීයත්වය හා සබඳතාවක් ඇති විශ්වාස හා ව්‍යවහාර පද්ධතියකි. එකී පද්ධතිය මඟින් සමස්ත භක්තිකයන් පල්ලියට එක්සත් කරගනු ලැබේ (ඩූර්කයිම් 1995:44). පල්ලියක් යනුවෙන් කියැවෙන්නේ වෙනත් පල්ලිවලින් වෙන් කොට හඳුනාගත හැකි පල්ලියක් බව සැලකිය යුතුය. කෙසේ වෙතත් පූජ්‍යත්වය සබඳකම් දක්වන සියලු සංකල්ප හා ව්‍යවහාර දැනට අප ආගම යන යෙදුම වටහා ගන්නා අටියෙන් නම් සැබවින් 'ආගම්' නොවන බව අවධාරණය කර ගත යුත්තකි (උදාහරණ ලෙස ආගමික අධ්‍යයන දෙපාර්තමේන්තුව වැනි තැනක් මෙනි). යාපනයේ ධර්ම ප්‍රචාරණයෙහි නියැළි ප්‍රොතෙස්තන්ත නිකායිකයන් (සහ ඇතැම්විට කතෝලිකයන්) නාවලර් යුගයට පෙර ශිව දෙවියන් හා සබැඳිව ඇත්තාවූ විවිධාකාර දේවතාවන් වන්දනාමාන කළ බොහොමයක් ජනයා තමන් ශෛවයන් යැයි හඳුනා ගත්තා යැයි සිතීම අපහසුය. නිත්‍යවශයෙන්ම වර්තමානයේ මෙන් ඔවුහු තමන්ට හින්දූන් යැයි

කියා නොගත්තෝය. එහෙත් වන්දනාකරුවකුත් දෙවොලේ ඇති ඔහු විසින් වන්දනයට ලක් වූ පිළිරුව දෙවියන්ගේ වන වග ඔහු විශ්වාස කරන්නේ දැයි විමසුවහොත් ඔහුට ඒ පැනය අර්ථ විරහිත විකාරයක් ලෙස පෙනී යනු ඇත. ඔහුගේ දෘෂ්ටි කෝණයට අනුව ප්‍රතිමාව සැබවින්ම සහ විශ්වාස කළත් නොකළත් දෙවියාගේ වන්නේය. දෙවි සමූහයෙන් එක් අයකුගේ හෝ එකම දෙවියන්ගේය. දේවතාවාගේ පැවැත්ම ඔහුට වන්දනාමාන කරන්නකු වශයෙන් යමකට ඇති අත්‍යවශ්‍යතාව එහි පැවැත්ම පිළිබඳ ඇති කිසිදු න්‍යායකට අදාළ නොවන්නේය.

මෙය ක්‍රිස්තියානි ආගම සම්බන්ධයෙන් සත්‍ය වූවක් නොවේ. ඩැනියෙල් සාකච්ඡා කරන පරිදි ඒ වනාහී එය ව්‍යවහාර කරන්නවුන්ගෙන් දෙවියන් පිළිබඳව කියා ඇති සියල්ල පූර්ණ වශයෙන් පිළිගැනීමට විධානය කරන මෙතෙක් ඇති එකම ආගම වන්නේය (ඩැනියෙල් 2002: 36). ප්‍රොතෙස්තන්ත හැඟීමකට අනුව ජේසුස් දෙවියන්ගේ/මනුෂ්‍යාගේ පුත්‍රයාය යන විශ්වාසය නොමැතිව අයෙකුට ක්‍රිස්තියානි භක්තිකයෙකු විය නොහැකිය. එසේම ජේසුන් කුරුසිය මතුයෙහි කළුරිය කළ වග, මරණින් තෙවන දින උත්ථානය වූ වග යනාදිය ද එම බැතිමතා අදහයි. මේ විධියෙන් බලතහොත් ඉස්ලාම් දහම නියතවම ආගමක් වන බව පෙනේ. එසේ වෙතත් දකුණු පූජනීයත්වයට ඥාතිකම් කියන බොහෝ දකුණු ආසියාතික විශ්වාස හා ව්‍යවහාර නිසැකයෙන්ම ආගමක් යැයි කිව නොහැක. බුද්ධාගම හා ශෛවාගම අද අප අවබෝධකර ගන්නා ආකාරයෙන් ආගම් බවට පත් වූයේ ක්‍රිස්තියානිකරණයේ යටත් විජිතවාදී ප්‍රක්ෂේපණයට දක්වූ ප්‍රසාද ප්‍රතිචාරය මතය. එසේම පිරසන්ගම් හා ධර්මදේශනා වැනි පුරාතන ව්‍යවහාර පරිණාමය වූයේ ක්‍රිස්තියානි අනුරූප පැහැදිලි ලෙසම ආදර්ශයට ගනිමිනි.

මේ ලිපියේ ආරම්භයේදී සාකච්ඡා වූ පරිදි හින්දු සහ බෞද්ධ ආගම්වල සාපේක්ෂ නව්‍යත්වයට අදාළ එබඳු නිරීක්ෂණයක් නැවුම් වූවක් නොවේ. මා මෙහිදී අවධාරණය කිරීමට අපේක්ෂා කෙළේ පූජනීය පූර්ව-ආගමික ප්‍රපංචවේදයකින් විශේෂයෙන් ආගමික වූ යමකට පරිණාමය වීමේ ආකාරය සන්නිවේදනාත්මක මෙන්ම පාර සන්නිවේදනාත්මක වූ බවය. ශෛවවාදය "ප්‍රතිසංස්කරණයෙහි" ලා ආරුමුගම්ගේ ක්‍රියාකාරකම් සම්පූර්ණයෙන්ම පාහේ සන්නිවේදනාත්මක ව්‍යවහාරවල පරිණාමයෙහි හා ඒවායේ මූලික ආයතනවල සිදුවූවකි.

වර්තමානයේ යාපනයේදී, අපට ශෛවවාදය යනු විභින්න ප්‍රපංචනාත්මක ක්‍රියා හා විශ්වාසය පිළිබඳ විෂය ප්‍රදේශයක් ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට පුළුවන. එම විශ්වාසය හා ක්‍රියාවන් පැහැදිලි වශයෙන් අර්ථ නිරූපණය වන්නේ ආරුමුගම් නාවලර් එය සිය අධ්‍යාපන ආයතනවලදී අර්ථ දක්වූ සැටියට, එසේම, දෙමළ භාෂාව මුද්‍රණයට පහසු වන පරිදි නිරවද්‍යතාවයට පත් කිරීම මතය. තවද, ආගමක් ලෙස ශෛවවාදය පරිණාමය වීම හා වාස්තවීකරණය නිසැක ලෙස සිදු කරන ලද්දේ ප්‍රොතෙස්තන්ත සංඥා න්‍යාය මත පදනම් වෙමිනි. එසේම ඔවුන්ගේ භෞතික ආයතනික ව්‍යවහාර පිළිගැනීම මත පදනම් වෙමිනි.

සන්නිවේදන ව්‍යවහාරයෙහි ප්‍රපංචාත්මක අස්තිත්ව සහ මතවාදී හා විභින්න විෂය ප්‍රදේශවල සෞන්දර්යාත්මක වාස්තවීකරණය මේ ලිපියෙහි අරමුණ විය. කෙසේ වෙතත් එය සමාජ - සංස්කෘතික සහ දේශපාලනික - ආර්ථික නිෂ්පාදනයෙහි වඩාත් පුළුල් විෂය ප්‍රදේශයක පරිණාමය තුළට කෙරෙන දීර්ඝතර පරීක්ෂාවක ආරම්භය ද නියෝජනය කරයි. ශෛව දහම ආගමක් බවට පරිණාමය කළා වූ සන්නිවේදන විප්ලවයට මුල්ගල තැබීමේ දී නාවලර් කතිකාමය අන්තර්ක්‍රියාවක භෞතික ආකෘතියක් නිෂ්පාදනය කෙරෙහි ද මුල් පියවර තැබීය. 1904 පමණේ ආරම්භ වූ තමිල්නාඩුවේ නිදහස් අරගලය හා සැබෑදි මහජන දේශනාවලින් (දමිළ බසින් කළ) දෙමළ භූමිවල පොදු අවකාශ පිළිබඳ අර්ථකථනය කිරීම දක්වා එය විහිදුණි. නාවලර්ගේ විප්ලවයේ පරිපූර්ණ බලපෑම අගය කළ හැක්කේ විසිවන සියවසේ දෙවන දශකය සැලකිල්ලට ලක් කිරීමෙනි. යාපනය අසබඩ ශිව දෙවොලක සිට ශිව දෙවියාගේ මහා කාරුණික ස්වභාවය ප්‍රශංසාවට බඳුන් කරමින් නාවලර් කළා වූ ප්‍රථම දේශනාවෙන් හැත්තෑ වසරකට පසු ඉන්දියාවේ හා ලංකාවේ දෙමළ බිම් කථිකයන්ගේ අධිරාජ්‍ය බවට පත්විය. මෙහිදී විධිමත් දේශපාලනික ක්‍රියාවක විෂයයෙහි නිරත කවරෙකු හෝ වේවා නියම ලෙස අර්ථකථනය වූ සැටියෙන් ''නාවලර්'' කෙනෙක් විය.

පසු සටහන්

මේ නිබන්ධය ප්‍රථමයෙන් පළවූයේ The Indian Economic and Social History Review (42, 4) නිබන්ධ සංග්‍රහයේය (2005). එය සිංහලට පරිවර්තනය කර පලකිරීමට අවසර දුන් බර්නාඩ් බේට්ට කොළඹ ආයතනයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

01. අද වන්නාර්පන්නායිහි සිව දෙවොල ඇතුළත පිහිටි ශිලා ලේඛනයකින්, ආරුමුගම් සිය ප්‍රථම ධර්ම දේශනාව පැවැත්වූ ස්ථානය සනිටුහන් කෙරෙයි.

02. විකල්ප මතවාද සඳහා බලන්න, ඩේවිඩ් හෝල්, Cultures in print මයිකල් වොනර්, The Letters of Republic සහ මෙම කෘති සිංහලයට පරිවර්තනය වී නැති නිසා ඒවායේ නම් සිංහලයට මවිසින් පරිවර්තනය කිරීම අනවශ්‍ය යැයි සිතමි. මයිකල් වොනර්ගේ - Worfinanism and the Liguistic imagination of Nationality.

03. මට හමුවූ පැරණිම දමිළ සුචරිතාත්මක දේශනාත්මක කෘතිය වන්නේ ජේම්ස් ඩුතීගේ 1885 පළ කෙරුණු Homiletics ය. 1865 දී මදුරාසියේ ඇමෙරිකානු ධර්මදූත මෙහෙයක් විසින් ප්‍රකාශිත කෘතියක් වන එච්.එම්. ස්කුඩර්ගේ The Bazaar Book, යන්නෙන් වෙළඳ පළේ හෝ මංමාවත්වල හිඳ ප්‍රශ්නෝත්තර මාර්ගයෙන් උගන්වන්නන් නොඑස්නම් දේශීය සහායකයන් විසින් ප්‍රයෝජනයට ගැණුනු දෙමළ දේශනාවන්හි ආදර්ශ සපයයි.

04. නාවලර් ගේ ජීවිතය හා ශෛවාගමික ප්‍රති සංස්කරණ පිළිබඳ සංක්ෂේප වශයෙන් තොරතුරු ලබාගැනීම උදෙසා මම ඩෙනිස් හඩ්සන්ගේ කෘතිවලින් විශාල පිටිවහලක් ලැබුවෙමි. විශේෂයෙන්ම Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance among Tamils, Tamil Hindu Responses to Protestants. Nineteenth- Centuy Literati in Jaffna an Tinnevely, iy Winning Souls for Siva යන කෘති සඳහන් කළ යුතුය. ආරුමුගම් නාවලර්ගේ මී බෑනණුවකු වන මී කයිලාසපිල්ලේ ආරුමුගම් නාවලර් කිරිත්තිරම් නම් දනට පවත්නා නාවලර් පිළිබඳ ලියැවුණු චරිතාපදානයන් අතර වඩාත් විශිෂ්ට කෘතීන්ගෙන් එකක් ලෙස පිළිගැනෙන චරිතාපදානය ලියා ඇත. වඩාත් ශාන්තුවරයා ස්වභාවයේ චරිතාපදානයක් සඳහා මුතුකුමාරස්වාමිගේ Sri Arumuga Navalar බලන්න. 1979 මරණ සංවත්සර කලාපයක නාවලර්ගේ ජීවිතය හා කාර්යය පිළිබඳව ලියැවුණු දෙමළ හා ඉංග්‍රීසි කෘති 267 ඇති බව ලැයිස්තුගත කර ඇත. කයිලාසපතිගේ සංස්කරණය වන නවලාර් නූත්‍රන්ඩු මලර් (1979) බලන්න.

05. මේ බයිබලය ක්‍රිස්තියානීන් අතර අත්හදාබැලීමක් ලෙස හා පර්සිවල්ගේ අනුවාදය ලෙස ප්‍රසිද්ධ අතර, වඩාත් සුලභ ලෙස දමිළයන් අතර නාවලර් අනුවාදය ලෙස ප්‍රසිද්ධියට පත්ව ඇත. ගෞරවාර්හ කුලේන්ද්‍රන් දේවස්ථාන අධ්‍යක්ෂ තැනගේ "The Tentative Version of Bible යන කෘතියද බලන්න.

06 කාර්තිගේසයියාර් - රොබින්සන්ගේ ''විශ්වාසවන්ත ගුරුතුමා' වූ අතර, නාවලර්ගේ කණ්ඩයමේ ප්‍රමුඛ පෙළේ සාමාජිකයෙකු ද විය. ඔහුටම අනන්‍ය වූ ලෙස වැදගත් ශෛවාගමික බුද්ධිමතකු හා ක්‍රියාකාරී සාමාජිකයෙක් ද විය.

07. තෝමස් පරමසිවන්ගේ පුද්ගලික ප්‍රකාශයකි, Personal Communication දෙමළ සාහිත්‍යයේ කථිකත්වයෙහි ඉතිහාසය පිළිබඳ වූ දීර්ඝ සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න බේට්, *මෙතයිට්ටමිල්.*

08. මුත්තුකුමාරස්වාමිගේ ශ්‍රී ලා ශ්‍රී ආරුමුගම් නාවලර් හි එස් සුවපාද දුන්දරම් මහතා විසින් "ආරුමුගම් නවලාර්" යන මාතෘකාවෙන් රචිත කුඩා කෘතියෙහි" උපුටා දක්වන පරිදි, පි. 49.

ආශ්‍රේය පඨිත

Anderson, B.
1991 (1983). *Imagined Communities.* London and New York: Verso.

Asad, T.
1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Balagangadhara, S.N.
1994. 'The Heathen in his Blindness ...' Asia, the West, and the Dynamic of Religion. Leiden: E.J. Brill.

Bate, B.
2000. *Metaittamil: Oratory and Political Practice in Tamilnadu.* Unpublished doctoral dissertation. Chicago: University of Chicago.

Daniel, V.
1996. *Charred Lullabies: Towards an Anthropography of Violence.* Princeton: Princeton University Press.

Daniel, V.
2002. 'The Arrogation of Being and the Blind Spot of Religion.' In, K. Hastrup and G. Ulrich, eds., *Discrimination and Toleration*, pp. 31-53. 2002. London: Kluwer Law International .

Duthie, J.
1885. *Homiletics.* Translated by M. Lazarus. Madras: Religious Tracts Society.

Durkheim, E.
1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.

Habermas, J.

1989 [1962]. *The Structural Transformations of the Public Sphere.* Cambridge: MIT Press.

Hall, D.

1996. *Cultures of Print: Essays in the History of the Book.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Hudson, D.

1992. 'Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance among Tamils.' In, Kenneth W. Jones ed., *Religious Controversy in British India: Dialogues in Asian Languages*, pp. 27-51. Albany: New York University Press.

Hudson, D.

1992. 'Winning Souls for Siva: Arumuga Navalar's Transmission of Saiva Religion.' In, Raymond B. Williams and John B. Carmen, eds., *A Sacred Thread: Transmission of Hindu Traditions in Times of Rapid Change*, pp. 23-51. Chambersburg: Anima Books.

Hudson, D.

1994. 'Tamil Hindu Responses to Protestants: Nineteenth-Century Literati in Jaffna and Tinnevellyi. In, Steven Kaplan ed., *Indigenous Responses to Western Christianity*, pp. 95-123. New York: New York University Press.

Kailasapathy, K.

1985. *On Art and Literature.* Madras: New Century Bookhouse.

Kailasapathy, K (ed.,)

1979. *Navalar nuutrandu malar, 1979* [Navalar Centenary Volume, 1979]. Colombo: Publisher Unknown.

Kailasapillai, T.

1995 [1918]. *Arumuga Navalar Carittiram* (The Life of Arumuga Navalar). Madras: Sri Arumukanavalar Saivapragasa Vittiyasalai Trust.

King, R.

1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'Mythic East..'* London and New York:Routledge.

Kulendran, S.

1958. 'The Tentative Version of the Bible or 'The Navalar Version.' In, *Tamil Culture*, Vol. VII (3), 1958, pp. 239-50.

Meenakshisundaram, T.P.
[date unknown] *Ceylon Tamil Poets.* Quoted in V. Muttukumaraswamy, *Sri La Sri Arumuga Navalar, The Champion Reformer of the Hindus*, pp. 28-29. Colombo: Ranjana Printers.

Muttukumaraswamy, V.
1965. *Sri La Sri Arumuga Navalar, The Champion Reformer of the Hindus.* Colombo: Ranjana Printers.

Robinson, Rev. Edward Jewitt,
1867. *Hindu Pastors: A Memorial.* London: Hayman Bros. and Co.

Scudder, H.M.
1865. *The Bazaar Book, or Vernacular Preacher's Companion.* Madras: CLS.

Seneviratne, H.L.
1999. *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka.* Chicago: University of Chicago Press.

Silverstein, M.
2000. 'Whorfianism and the Linguistic Imagination of Nationality.' In, Paul Kroskrity, ed., *Regimes of Language*, pp. 85-138. Santa Fe: School of American Research.

Sivathamby, K.
'Hindu Reaction to Christian Proselytization and Westernization in Nineteenth-Century Sri Lanka.' In, *Social Science Review*, Vol. I (1), 1979, pp. 41-75.

Smith, C.
1963. *The Meaning and End of Religion.* New York: Macmillan.

Venkatachalapathy, A.R.
1994. 'Reading Practices and Modes of Reading in Colonial Tamil Nadu.' In, *Studies in History*, Vol. 10 (2), 1994, pp. 273-90.

Warner, M.
1990. *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America.* Cambridge: Harvard University Press.

Young, R.F. and S. Jebanesan,
1995. *The Bible Trembled: The Hindu-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon.* Vienna: 1995.

ශ්‍රී ලංකාවේ දෘශ්‍ය කලාව පිළිබඳ දේශපාලනය

90 ප්‍රවණතාව සහ සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා භාවිතය[1]

ජගත් වීරසිංහ

සන්දර්භගත කිරීම

ශ්‍රී ලාංකේය සාම්ප්‍රදායික චිත්‍රයට සියවස් ගණනාවක ඉතිහාසයක් ඇත. ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයවලට අනුව එහි මූලාරම්භය ක්‍රිස්තු පූර්ව දෙවන සියවස දක්වා දිවේ (ගයිගර් 1950). මෙම සම්ප්‍රදායට අයත් හොඳින්ම ආරක්ෂා වී ඇති පැරණිම සිතුවම් සාධක සීගිරි චිත්‍ර වන අතර, එම සම්ප්‍රදායේ මෑත කෙළවර වන්නේ මහනුවර සහ දකුණු චිත්‍ර ගුරුකුලවලට අයත් පැරණි විහාර බිතුසිතුවම්ය.

එකී සාම්ප්‍රදායික චිත්‍ර ශිල්පී පුහුණුවෙන් පිට පවතින කලා සම්ප්‍රදායකින් චිත්‍ර ඇඳීම ඇරඹෙන්නේ දහනවවන සියවසේ අග දශකවලදී යැයි ප්‍රකාශ කළ හැකිය. යුරෝපීය ශාස්ත්‍රාලයීය කලාවේ හර පද්ධතීන්ගේ විවිධ ස්වරූප හා ප්‍රවිෂ්ට ලාංකේය කලාවට අවතීර්ණ වූයේ මෙම වකවානුව තුළය. එසේ අවතීර්ණ වූ බටහිර චිත්‍ර කලාවේ පුරුෂාර්ථ වූයේ ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය, ආලංකාරිකවාදය සහ පෙරදිගවාදය ආදියයි.[2] යුරෝපීය නූතනවාදී චිත්‍රයේ මූලික අදහස් ශ්‍රී ලංකාව තුළ ක්‍රියාශීලී වීම දැකිය හැකි වන්නේ විසිවන සියවසේ දෙවැනි දශකය තුළය (බණ්ඩාරනායක, දිනයක් නොමැත: 2-5).

43 කණ්ඩායම, එහි සෞන්දර්ය භාවිත හා දේශපාලනය

ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලාවේ නූතනවාදී සම්ප්‍රදායේ ප්‍රථම හා වඩාත් කැපී පෙනෙන ව්‍යාපාරය මූලාරම්භය ලැබුවේ 1920 අග

සිට 1930 මුල් කාලය අතරදීය. එම ලක්ෂණ ප්‍රාදූර්භූත වූයේ ඡායාරූප ශිල්පී ලයනල් වෙන්ට්ඩ්, ජෝර්ජ් කීට්, ජස්ටින් දරණියගල සහ ජෙෆ්රි බීලිං ආදීන්ගේ කෘති සහ අදහස් ලෝකය තුළය[3] (රූපය 1). ශ්‍රී ලංකාවේ වඩාත්ම වැදගත් සහ මුල්ම නූතනවාදී චිත්‍ර ශිල්පී සාමූහිකය වන 43 කණ්ඩායම මේ අය විසින් ආරම්භ කරන ලදී. විවිධ විභව සහිත චිත්‍ර ශිල්පී පෞරුෂයන්ගෙන් 43 කණ්ඩායම සමන්විත විය. ලයනල් වෙන්ඩ්ට්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් ගොඩනැගුණු මෙම කණ්ඩායම දරණියගල, බීලිං, කීට්, අයිවන් පීරිස්, රිචර්ඩ් ගේබ්‍රියල් සහ තවත් චරිත කිහිපයකින් සමන්විත විය.

43 කණ්ඩායම රාජකීය ශාස්ත්‍රාලය සහ වෙනත් බ්‍රිතාන්‍ය චිත්‍ර කලා ගුරුකුලවලින් හඳුන්වා දුන් බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ අනුග්‍රහය ලත් ලංකා කලා සංගමයේ පුරුෂාර්ථ වූ ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය සහ පෙරදිගවාදය වැනි ආභාසයන්ට එරෙහි විය (රූපය 2). ඒ වෙනුවට ඔවුන්ගේ කලාවේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිබඳ විනය පැවතියේ පැරීසියානු චිත්‍ර ගුරුකුලයේ රීතී තුළය. ඒ අනුව 43 කණ්ඩායම ගොඩනැගීම යටත්විජිත විරෝධී ඉරියව්වක් සහිත ව්‍යාපාරයක් ලෙස ද දැකිය හැකිය. එලෙසම මේ 43 කණ්ඩායමේ අධිරාජ්‍ය විරෝධී ලක්ෂණ, එවකට ආසියාව තුළ වර්ධනය වෙමින් පැවති, නැතිවී ගිය දේශපාලන නිදහස නැවත දිනා ගැනීමේ යටත්විජිත විරෝධී පුළුල් දේශපාලනික ව්‍යාපාරයක කොටසක් ලෙස ද දැකිය හැකිය.

43 කණ්ඩායමේ වඩාත් කැපී පෙනෙන එක් ජයග්‍රහණයක් වශයෙන් පෙන්වා දිය හැක්කේ 19 වන සියවස අග සහ 20 වන සියවස මුල ප්‍රංශයේ ගොඩනැගුණ නූතනවාදී ප්‍රවණතා හා ප්‍රවිෂ්ටයන්ගෙන් තෝරා ගත් කලා ප්‍රවණතා කිහිපයකින් උකහා ගත් චිත්‍රමය ආවේශය සාර්ථක ලෙස ශ්‍රී ලාංකේය රූපක, අත්දැකීම් සහ ප්‍රාර්ථනා හරහා යළි ප්‍රකාශ කිරීමෙන් නිශ්චිත ලෙසටම ශ්‍රී ලාංකේය වූ නූතන කලාවක් උත්පාදනය කිරීමයි. මෙම අතිශය තීරණාත්මක වූ ද ඓතිහාසික වූ ද කාර්යය කිරීමේදී මොවුන්ගේ අවධානය වඩාත්ම යොමු වූයේ ප්‍රංශ චිත්‍ර කලාවේ නූතන ප්‍රවණතා වූ 19 වැනි සියවස අග බිහි වුණු පශ්චාත් උපස්ථිතිවාදය ලෙස නම් කළ චිත්‍ර ප්‍රවණතා සහ 20 වන සියවස මුල බිහි වූ ෆෝවිසම් හා ඝනිකවාදය ආදී ප්‍රවණතා වෙත යැයි ද කිව හැකිය (රූපය 6).

43 කණ්ඩායමේ සාමාජිකයන් අතරින් වඩාත් ප්‍රසිද්ධ නූතනවාදී චිත්‍ර ශිල්පියා ජෝර්ජ් කීට්ය. ඔහුගේ කෘතීන්ගේ චිත්‍රමය භාෂාව එක් අතකින් නූතනවාදී ඝනිකවාදී ලක්ෂණ හා බැඳෙන අතර, අනික් අතින් පෙරදිගවාදී රූප තේමා හා මනෝභාවයන්ගෙන් සමන්විත වේ (කන්දප්පා හා අන් අය 2001) [රූපය 4]. 43 කණ්ඩායම තුළ සිටි කීට් පෙරදිගවාදී සිහින දකින්නා වන විට අයිවන් පීරිස් හා ජස්ටින් දැරණියගල එම කණ්ඩායමේ ප්‍රකාශනවාදී චිත්‍ර කලා ප්‍රවණතාවේ දෙකෙළවර නියෝජනය කළ බව කිව හැකිය. ඉන් ජස්ටින් දැරණියගල මනුසත්භාවයේ ඛේදවාචකය සහ අනපේක්ෂිතභාවය ගවේෂණය කළ අතර (රූපය 5) එහි අනෙක් අන්තයෙහි වූ අයිවන් පීරිස් සංකේතීය සහ එක් අතකින් වියුක්ත වූ ද, තවත් අතකින් භාවනානුයෝගී වූ හා එපමණටම භාවාත්මක වූ ද භූමි දර්ශන මඟින් දයාවේ සහ ශාන්තභාවයේ රූපක ගොඩ නැඟීය[4] (රූපය 3).

20 වන සියවස මැද භාගයේ දී ශ්‍රී ලංකාවේ කලා ක්ෂේත්‍රය තුළ 43 කණ්ඩායමට සමාන්තරව වෙනත් කලා ප්‍රවණතා ද ක්‍රියාත්මක විය. ලංකා කලා සංගමයේ ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය ඉන් එකකි. දෙවැන්න වූයේ ශුද්ධ වූ ද පිරිසිදු වූ ද ශ්‍රී ලංකා/ආසියාතික අධි-ජාතිකවාදී කතිකාවක් වෙනුවෙන් පෙනී සිටි ප්‍රවණතාවයි (රූප 7, 8). මොවුහු බටහිර ආභාසයන්ගෙන් නොකිළිටි වූ අසියාවක් පිළිබඳ සිහින දුටහ. අනෙක් ප්‍රවණතාව ලෙස දැකිය හැක්කේ රවීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් විසින් ඇරඹූ ශාන්ති නිකේතනය හරහා වැඩුණු කලා ප්‍රවණතාවයි. එම ප්‍රවණතාව වඩාත් පළල් ජාතිකත්වය සහ නූතනත්වය පිළිබඳ අදහස් සහ හැඟීම් මත ක්‍රියාත්මක වූ බැව් කිව හැකිය. මෙම ප්‍රවණතා දෙකම, 1956 දී පමණ ගොනු වුණු ජාතික කලා පෙරමුණ තුළ නියෝජනය විය.

1960, 1970 සහ 1980 දශකයන්හි ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍රය, 1940 සහ 1950 දශකයන්හි දී එය පෙන්වූ ගතිකත්වයට සාපේක්ෂව වඩා අඩු ශක්ති ප්‍රකට කළ බැව් කිව හැකිය. එනමුදු මෙම අවධියේදී ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍රය එහි අනාගත දිශානතිය කෙරෙහි දීර්ඝ කාලීනව බලපාන චිත්‍රයක ශෛලීය සහ චිත්‍රය ඇඳීමේ ක්‍රමය අරභයා වූ නව නියාමයක් ළඟා කර ගත්තේය. 1960 දශකය තෙක් ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලාව සංයුක්ත වූයේ නිරූපණාත්මක චිත්‍රමය භාෂාවකිනි. එම චිත්‍රමය ප්‍රවේශය වැඩිමනත් ලෙස ආවේශය ලැබුවේ යුරෝපීය

ප්‍රවණතා වන පශ්චාත් උපස්ථිතිවාදය, ෆෝවිසම්, ඝනිකවාදය සහ ඊට සමාන වෙනත් ප්‍රවණතා මඟිනි. 43 කණ්ඩායම බොහෝ දුරට සමන්විත වූයේ මෙවැනි ආභාස ඇසුරු කළ සිත්තරුන්ගෙන්ය. එසේ වුවද, ජෝර්ජ් ක්ලාසන් වැන්නවුන් නිරූපණාත්මක මෙන්ම වියුක්තවාදී නැඹුරුවකින් සිතුවම් නිම කළ අය වූහ. මෙම නිරූපණාත්මක චිත්‍රමය භාෂාව වෙනුවට පැහැදිලි නිරූපණයන්ගෙන් තොර වූ ද වියුක්තමය වූ ද චිත්‍රමය භාෂාවක් සහ චිත්‍ර ඇඳීමේ ක්‍රමයක් ශ්‍රී ලාංකේය නූතන කලාව තුළ ස්ථාපිත වූයේ 1960 සහ 1970 කාලයේදීය. ඒ චිත්‍ර ශිල්පියෙකු හා චිත්‍ර ගුරුවරයෙකු වූ එච්. ඒ. කරුණාරත්නගේ කෘති, අදහස් හා ක්‍රියාකාරකම් මඟිනි (රූපය 9). මෙය වෙනත් ආකාරයකට පවසන්නේ නම්, ඇමරිකානු වියුක්ත ප්‍රකාශකවාදී චිත්‍ර ගුරුකුලයේ පුරුෂාර්ථ ලාංකේය චිත්‍රයේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වයේ ලකුණ වශයෙන් ස්ථාපිත කෙළේ එච්. ඒ. කරුණාරත්න ය. කරුණාරත්න නිව්යෝක් සහ ටෝකියෝ යන නගරවල 1960 දශකයේ කලා අධ්‍යාපනය ලැබුවෙකි. ඔහු ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ උපාධි මට්ටමේ අධ්‍යාපනයක් ලබා දෙන එකම ආයතනය වූ සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයේ කථිකාචාර්යවරයෙකු වීය. සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයේ ගුරුවරයෙකුව සිටීම නිසා ඔහුට තමාගේ වියුක්ත ප්‍රකාශන කලා ශෛලීය තරුණ චිත්‍ර ශිල්පී පරපුරක් තුළ වගා කිරීමට අවස්ථාව ලැබුණි (වීරසිංහ 2003: 20-30).

මේ අනුව 20 වන සියවස මුල් කාලයේදී ශ්‍රී ලාංකේය නූතනවාදී ගුරුකුලය ආරම්භ වීමේ සිට 1990 දශකයේ මුල දක්වා ශ්‍රී ලාංකේය නූතන කලාව බොහෝ දුරට අර්ථ ගැන්වී තිබුණේ පහත සඳහන් පරිදි කලාව සහ කලාකරුවා පිළිබඳ වූ ප්‍රධාන දෘෂ්ටිමය සහ කලාත්මක දැක්මවල් තුනක් මඟිනි:

1) පැරිසියානු චිත්‍ර පාසලේ චිත්‍ර ඇඳීමේ ක්‍රම සහ සෞන්දර්යාත්මක ආභාස මතින් ගොඩනැගුණු 43 කණ්ඩායමේ චිත්‍රමය ප්‍රවිෂ්ට,

2) ශ්‍රී ලාංකේය ශිල්පීන් විසින් කිසියම් ආකාරයක ජාතිකවාදී දෘෂ්ටියකින් ප්‍රකාකශයට පත් වූ රවීන්ද්‍රනාත් තාගෝර් සහ ශාන්ති නිකේතන කලා පාසලේ අදහස් හා සංකල්ප මතින් බිහි වූ චිත්‍රමය ප්‍රවිෂ්ට, සහ

3) ඉතා දැඩි ලෙස බෞද්ධ හා ආගමික අදහස් තුළ ස්ථානගත කිරීම හරහා එච්.ඒ.කරුණාරත්න ඉදිරිපත් කළ නිව්යෝක් චිත්‍ර පාසලේ අදහස් හා දෘෂ්ටීන්ගෙන් උපන් චිත්‍රමය ප්‍රවිෂ්ට.

මෙම චිත්‍ර කලා ප්‍රවිෂ්ට තුන බැලූ බැල්මට බොහෝදුරට එකිනෙකට වෙනස් මාර්ග ගත්තා මෙන්ම එකිනෙක හා ගැටෙන තත්ත්වයක් ගත්තා සේ ද පෙනේ. එය එසේ වුවත්, මේ ප්‍රවිෂ්ට තුනම නූතන කලාව අරභයා පොදු ප්‍රවිෂ්ටයක් පෙන්වන බවත් අපට දැකිය හැකිය. එනම් මෙම ප්‍රවිෂ්ට තුනේම ශිල්පීන් විසින් කලාවේ නූතනවාදය අවබෝධ කර ගත්තේ මූලික වශයෙන්ම ගම-ගැමි දෘෂ්ටියක් තුළය. කලාව තුළ මෙවැනි ගම-ගැමි ලෝකයක් සමීකරණගත වීම සිදුවූයේ තේරුම් ගත හැකි පරිදිම අධිරාජ්‍යවාදියා නොහොත් බටහිර 'අනෙකාට' එරෙහිවය (වීරසිංහ 1998). කීට්ගේ ශෘංගාරය පිරි සිතුවම් ද ආනන්ද සමරකෝන්ගේ කාව්‍යමය භාෂාවන්ගෙන් ගොඩනැගුණු කෘති සහ එච්. ඒ. කරුණාරත්නගේ භාවනාශීලී වියුක්ත චිත්‍ර ද අපට මේ සඳහා උදාහරණ ලෙස ගත හැකිය. එලෙසම, කලාව පිළිබඳ වූ මෙම ප්‍රවිෂ්ට සහ එම ප්‍රවිෂ්ට තුළ නිමග්න වූ කලා ශිල්පී චරිත ද අධිරාජ්‍යවාදී පාලනයට එරෙහිව ගොඩනැගුණු , මේ වන විට අසාර්ථක ව්‍යාපෘතියක්ව පවතින ජාතික රාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපෘතිය තුළ ද අපට නිසැකවම ස්ථානගත කළ හැකිය.

90 දශකයේ කලාව (බහුවාදය සහ පාර-නූතනවාදය)[5]

විසිවන සියවස අග භාගය ශ්‍රී ලාංකේය කලාව සම්බන්ධයෙන් ඉතා කැපී පෙනෙන අවධියක් ලෙස සැලකිය හැකිය. එක්තරා ආකාරයකට මෙම අවධිය සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා භාවිතය පුනර්ජීවනයකට පත් කළ බවක් ද දැකිය හැකිය. මෙම පුනර්ජීවනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලාව විවිධාකාර චිත්‍ර කලා ප්‍රවිෂ්ට රැසක් මේ වන විට පෙන්වමින් සිටී. කලාව පිළිබඳ නව අදහස් සහ සංකල්ප සමුදායකින් ද, කලාත්මක ගවේෂණය සඳහා වූ නව තේමා රාශියකින් ද, කලාකරුවා දේශපාලන ක්‍රියාකාරිකයෙකුය යන අවබෝධයෙන් ද යුක්ත වන නව සිත්තර පරපුරක් අද ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර කලා ක්ෂේත්‍රය තුළ

ස්වකීය බලය තහවුරු කරගනිමින් සිටී. මෙම නව කලාත්මක ජවයේ පිපිරීම දෙස බලන විට පැහැදිලිව පෙනෙන කරුණක් නම්, නව පරපුර චිත්‍ර කලා කෘති සම්පාදනයෙහිලා ලංකාව තුළ මෙතෙක් පිළිගත් අදහස් හා සිතිවිලිවලට අධි බලැති න්‍යායාත්මක පහර දීමක් සිදු කරන බවයි. එලෙසම, මෙම කණ්ඩායම පිළිබඳ ගොනු කළ හැකි තවත් වැදගත් කරුණක් වන්නේ, මේ අධිබලැති ව්‍යාපාරය වැඩිමනත් වශයෙන් සංයුක්ත වන්නේ ස්වකීය තුරුණු විය අධික ලෙස අවුල් සහගත සමාජ හා දේශපාලනික පරිසරයක ගත කරන්නට සිදු වූ ග්‍රාමීය හා අර්ධ නාගරික තරුණ තරුණියන්ගෙන් බවයි. මෙම අරගලකාරී වූ ද කලාත්මක වශයෙන් විවාදාපන්න වූ ද තරුණ තරුණියන් කලාවේ පිළිගත් මතවලට පහර දෙන්නේ, සමාජ සංවර්ධනයේ මායිමට තල්ලු වී ඇති ශ්‍රී ලාංකේය ග්‍රාමීය හා අර්ධ නාගරික සමාජ අවකාශයක ගොඩනැගුණු සවිඥානකතාවක් මඟින් ස්වකීය ශරීර සහ ජීවිත කලාත්මක ක්‍රියාවලියේ මූලික හරය ලෙස ස්ථානගත කිරීමෙනි. වෙනත් ආකාරයකට කියන්නේ නම්, අගනාගරික කලා ලෝකය මත කුඩා නගර කේන්ද්‍රීය ශ්‍රී ලංකාව ස්වකීය බලය සංස්ථාපනය කරන බවයි. එක් අතකින් බලන කල, අනූව දශකයේදී මතුව ආ දෘශ්‍ය කලා ශිල්පීන්ගෙන් වැඩි දෙනෙකු, ස්වකීය කෘති හරහා ප්‍රකාශ කරන ලක්ෂණයක් වන්නේ ඔවුන් ප්‍රචණ්ඩත්වය, අහිමිවීම සහ අපේක්ෂාභංගත්වය පිළිබඳ වූ මතක සමුදායක් සමග දිවි ගෙවන පිරිසක් බවය. එලෙසම ඔවුහු තවත් අතකින් නාගරික සංස්කෘතියේ වංචාකාරී, අපූර්ව සහ චපල ආකර්ෂණයෙන් රිදුම් ලත් චරිත ලෙස ද පිළිබිඹු වෙති. එමෙන්ම, ඔවුන්ගේ කලාත්මක ක්‍රියාකාරිත්වය පෝෂණය කරන සහ පවත්වා ගෙන යන මූලික ගාමක බලය ලෙස අපට දැකිය හැක්කේ ඔවුන් අනවරත 'අරගලයක' යෙදී සිටීමය. ස්වකීය පැවැත්ම හා අනන්‍යතාව පිළිබඳව වූ මෙම අරගලය දියත් වන්නේ දෙආකාරයක අපේක්ෂා අරමුණු කර ගෙනය. ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ තමන්ට ඓතිහාසිකව හිමිව ඇති ඌනවරප්‍රසාදිත මෙන්ම පීඩිත වූ ද තත්ත්වය පිළිබඳව ගොඩනැගී ඇති සවිඥානකත්වය, එකී සමාජය තුළම ගතිකත්වයකින් යුත් තත්ත්වයක් බවට පත් කිරීමෙන් එකී වේදනා ජයග්‍රහණය කිරීමත්, අනතුරුව එමගින් තමන්ව මෑතකාලීන ඉතිහාසය තුළදී ප්‍රතික්ෂේප කළ සමාජය තුළම ස්ථාපනය කරගැනීම සහ පැවැත්ම ලබා ගැනීමත් යන්න එම අපේක්ෂා දෙක වේ. වෙනත් අයුරකින් කියන්නේ නම්, ඔවුන් සමාජ දේශපාලනික ව්‍යසන සහ

නාගරික සමාජයේ මායාකාරී ආවේශ උත්පාදනය වූ අපේක්ෂා භංගත්ව සහ හුදෙකලා භාවයන් ස්වකීය දෘශ්‍ය කලා කෘති තුළ ගොනු කොට, ඒවා සමාජය තුළ පිළිගැනීමට ලක්වීමේ සහ තෘප්තිමත් වීමේ ක්‍රමවේද බවට පෙරළා ඇත.

අනූවේ ප්‍රවණතාවේ ප්‍රධාන ලක්ෂණය ලෙස සැලකිය හැක්කේ එය කලාව යනු මේ ගෙවී යන මොහොත පිළිබඳ ප්‍රකාශන සේ වරනැගීමට ගන්නා සවිඥානක උත්සාහය වේ. එනම්, කලාව සහ කලා කෘති ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාවලිය සමකාලීන වීම පිළිබඳ ප්‍රකාශනයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන බවයි. එනම්, සමකාලීන කලා ශිල්පීන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙක් ස්වකීය කලාත්මක ක්‍රියා තුළින් එක් පොදු ඇදහීමක් පෙන්වා සිටිති. එනම්, ඔවුන් ස්වකීය කලා ශිල්පී චරිත සහ නිර්මාණවලින් පවසන්නේ 'මේ ගෙවී යන සංස්කෘතික මොහොත' සහ එහි මෑත අතීතය තුළ ස්වකීය ජීවිත අත්‍යවශ්‍ය ලෙසම ස්ථානගත කිරීමේ අවශ්‍යතාවයි. එමෙන්ම, 'මේ ගෙවී යන සමාජ මොහොත' තුළ ස්ථානගත වීමේ අවශ්‍යතාව කරණ කොට අනූවේ ප්‍රවණතාවේ සිත්තර සිත්තරියෝ අවිඥානකව හෝ සවිඥානකව දරා සිටින තවත් එක් පොදු අදහසක් ද ප්‍රකාශ කර සිටිති. එනම්, විශ්වීය හෝ පාර-සංස්කෘතික හෝ ආගමික මානයන්ගෙන් පිරුණු අපේක්ෂා සහිත පාරභෞතික කථනයන් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම හෝ ඒවා පිළිබඳව වූ 'අවිශ්වාසයයි'. වෙනත් අයුරකින් කියන්නේ නම්, අනූවේ දශකයේදී මතුව ආ ප්‍රවණතාව තුළ ගොනු වූ මෙම චිත්‍ර ශිල්පීය ආස්ථානය ප්‍රකාශ කරන්නේ කලා කෘතියක් යනු එයටම ආවේණික ස්වයං-පැවැත්මක් සහිත ආවෘත සංස්ථිතියක්ය යන පිළිගත් මතය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි. 'උසස් කලාව' සහ 'නූතන කලාව' පිළිබඳ මතවාදී ලෝකය තුළ පවතින ඉතා මූලික වූ විශ්වාසයන්ගෙන් දුරස්ථ වීමත් සමගම, අනූව දශකයේදී මතුව ආ දෘශ්‍ය කලා ශිල්පීන් මූලික ඓතිහාසික බන්ධන දෙකකින් නිදහස් වී ඇතැයි යෝජනා කළ හැකිය. විසිවැනි සියවස මුල සහ මැද කාලවලදී, අධිරාජ්‍ය විරෝධී සහ ජාතික රාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපාර පසුබිම් කර බිහි වූ 'නිකැළැල් ශ්‍රී ලාංකේය' සම්ප්‍රදායක් පිළිබඳ වූ කතිකාව ඒ බන්ධන දෙකෙන් එකකි. අනෙක් බන්ධනය නම් කලාව යනු 'ආත්ම' ප්‍රකාශනයකි, යන ව්‍යාකූල විශ්වාසයයි. මෙම විශ්වාසය තුළ 'ආත්මය' හෝ 'ස්වකීයත්වය' අදේශපාලනික පැවැත්මක් ලෙස වරනැගී තිබුණි. ඉහතින් සඳහන් කළ ඓතිහාසික

බන්ධනයන්ගෙන් ගැළවීමත් සමඟ ගොඩනැගුණු දෘෂ්ටිමය සහ ව්‍යුහාත්මක ආස්ථාන මතින් සමීකරණගත වූ විධිමත් කලාත්මක ප්‍රවිෂ්ට සහ උපාය උපක්‍රම තුළින් ප්‍රචණ්ඩත්වය, අපේක්ෂාභංගත්වය, නාගරික සංස්කෘතියේ ශෘංගාරය සහ ආතතී ආදිය පිළිබඳව වූ මනෝභාවයන් සහ ආවේශ දෘශ්‍ය කලාවේ මුඛ්‍ය තේමා බවට පත්විය. මෙසේ ගොඩනැගුණු මානසික ආතතීන්ගෙන් සමන්විත වුණු කලාත්මක ගොඩනැගීම් සමකාලීන වරලත් පන්තියකට සහ ඉහළ 'කලාවකට' අයත් අවකාශ කරා අවතීර්ණ වීම 90 දශකයේදී සිදුවිය. අනූව දශකයේදී සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා ශිල්පියා ස්වකීය කලාගාරය අවට සමාජය සඳහා විවෘත කළ අතර, ඉන් බිහිවූ මධ්‍යම පාන්තිකයා ජීවත්වන සමාජයේ එදිනෙදා යථාර්ථ සහිත කලා නිෂ්පාදන 'ඉහළ කලාව' පිළිබඳ වූ කතිකාව තුළ තැන්පත් වීම සිදුවී යැයි ද අපට තවදුරටත් පැවසිය හැකිය. මෙහි ඇති වඩාත්ම වැදගත් කාරණය වන්නේ, අනූව දශකයේ ස්වරූපණය වූ කලාව පිළිබඳ නව අදහස් සහ මතවාද එතෙක් ස්ථාපිතව පැවති අදහස්වල ප්‍රතිපක්ෂය වූ අතරම, එසේ බිහිවූ 'කලා කෘති' ස්වකීය පැවැත්ම සඳහා අවකාශය ඉල්ලා සිටියේ ඒවා බිහි කළ දෘෂ්ටියට පිටින් වූ අදහස් ලෝකයක වැජඹුණු කතිකාවකින් වීමය.

අනූව දශකයේ බිහි වූ කලාව පිළිබඳ අදහස් ලෝකය තුළ වූ මීට ඉහතින් සඳහන් කළ 'අවිශ්වාසය' පිළිබඳව මෙහිදී නැවත අවධානය යොමු කිරීම අවශ්‍ය වේ. මේ අවිශ්වාසය, එනම් කලා කෘතියක අන්තර්ගතව ඇති සංස්කෘතික සහ සමාජමය අර්ථ ස්වර, අසීමිත රසිකයන් සංඛ්‍යාවකට වේදනය කිරීමේ හැකියාව ඇතැයි යන පිළිගත් මතය සැක කිරීම පෙන්වා සිටියේ, චිත්‍ර ශිල්පයේ ජාත්‍යන්තර ප්‍රවණතා ප්‍රතික්ෂේප කිරීමක් හෝ දෘශ්‍ය ශිල්පීන් අතර ගොඩනැගුණු පටු කලාපීය අනන්‍යතාවාද හෝ නොවේ. මා දකින ආකාරයට මෙම අවිශ්වාසය විශද කෙළේ සැලකිය යුතු තරමේ සංකීර්ණ මෙන්ම සූක්ෂ්ම වූ ද චෝදනා පරවශ වූ ද සමාජ ආකල්පයකි. එම ආකල්පයේ විත්තිකරුවෝ වූවාහු 'කලා පරිභෝජන ප්‍රභූ පන්තිය' වෙයි. 90 දශකයේ සිට ක්‍රියාත්මක වීමටත්, කලා ක්ෂේත්‍රයේ ආධිපත්‍යය පැතිරවීමටත් පටන් ගත් දෘශ්‍ය ශිල්පීන් තුළ මෙම ආකල්පය අවිඥානකව සැඟව පැවතී යැයි ප්‍රකාශ කළ හැකිය. මෙම සැක සංකා සහිත ආකල්පය කොළඹ මූලික කරගෙන ගොඩනැගී තිබෙන කලා පරිභෝජන ප්‍රභූ පන්තිය මගින් පෝෂණය

කළා වූ ද, ඔවුන් විසින් ආරක්ෂා කළා වූ ද විශ්වාස පද්ධතියේ මූලික අලංඝනීය සීමා පතුරු ගැසීමට ලක් කෙළේය. මෙම ප්‍රභූ පන්තිය විසිවන සියවස මුල් පෙළවලදී කිසියම් ප්‍රමාණයකට අරගලකාරී වූ ද, ප්‍රති-පාලක වූ ද ආකල්ප දරා සිටියේය. ඔවුන් 43 කණ්ඩායමේ චිත්‍ර ශිල්පීන්ට දක්වූ සහයෝගය එම ප්‍රති-පාලක දෘෂ්ටියේ ලක්ෂණයක් විය. එනමුත් කාලයාගේ ඇවෑමෙන් මෙම ප්‍රගතිශීලී ලක්ෂණ පෙන්වූ කලාකාමී ප්‍රභූ පන්තිය 1948 දේශපාලන නිදහස යළි ලබා ගැනීමේ අරගලය ජය ගැනීමෙන් පසු ඇති වූ දේශපාලන බල ව්‍යුහ තුළට එක්තරා ආකාරයකට අනුගතවී ඇතැයි කිව හැකිය.

එමෙන්ම, මෙම පන්තිය 1948 න් පසු ශ්‍රී ලාංකේය දේශපාලනය විසින් ගොඩනැගූ අප්‍රමාණ වූ දේශපාලන විනාශයන්ට සහ අගතීන්ට පාදක වූ දෘෂ්ටිවාදී පදනම්වලට ස්වකීය බල දේශපාලන සැලසුම් හරහා අනුගත වූ බවක් ද දැකිය හැකිය. මේ අනුව, 90 දශකයේ දෘශ්‍ය ශිල්පීන් තුළ ගොඩනැගී ඇති මෙම අවිශ්වාසය, එක් අතකට ප්‍රකට කරන්නේ සදාචාරාත්මක වශයෙන් පළුදු වී ඇති පාලන තන්ත්‍රයන්ට හවුල්කාරයන් වී ඇති සේ පෙනෙන එම පන්තිය සමඟ නොබැඳීම පිළිබඳ ඔවුන්ගේ ස්ථාවරය/ඉරියව්ව/රඟපෑම යැයි යෝජනා කළ හැකිය. එපමණක් නොව, මෙම අවිශ්වාසය විනාශකාරී සන්දර්භයකට කොටු වූ දෘශ්‍ය ශිල්පීන් පිරිසක් විසින් ගොඩනගා ගත් ආරක්ෂක පවුරක් සහ බලවත්වීම පිළිබඳ පොදු අනන්‍යතාවක් ගොඩනැගීම පිළිබඳ ලක්ෂණයක් ලෙස ද සැලකිය හැකිය. මින් ඉහත දී සඳහන් කළ පරිදිම 90 දශකයේදී මතුව ආ ශිල්පීන්ගේ මූලයන් පවතින්නේ ග්‍රාමීය සහ නාගරික මධ්‍යම පන්ති තුළය. මේ අනුව ඔවුන් නියෝජනය කෙළේ 70-80 සහ 90 දශකවලදී ශ්‍රී ලංකාවේ ගොඩනැගුණු මෘග දේශපාලනයත් ඉන් ඇතිකළ ලේ වැගිරීම්වල සෘජු ගොදුරු බවට පත් වූ ශ්‍රී ලංකාවේ සාපේක්ෂ වශයෙන් ඌනවරප්‍රසාදිත වූ, එහෙත් එපමණකටම ධනේශ්වර අපේක්ෂා සහිත වූ ද සමාජ පන්තියකි. මේ අනුව කලා භාවිතය හරහා කණ්ඩායම් අනන්‍යතාවක් ගොඩනගා ගැනීම යනු, එවන් භාවිතයක් හරහා කණ්ඩායම් ගතවීම නිසා කලා පරිභෝජනය ප්‍රභූ පන්තියෙන් ගෞරවනීය වූ ද ප්‍රබල වූ ද අවධානයක් ලබන ගමන්ම, කලාව පිළිබඳ ස්වකීය නව සංකල්ප නව ස්වරූප සහ ප්‍රකාශනශීලී ඇඟිලි

ගැසීම් දියත් කළ හැක ආරක්ෂාකාරී කරලියක් ගොඩනැගීම යැයි ද කිව හැකිය.

ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා ක්ෂේත්‍රය තුල විසිවන සියවස අගදී ගොඩනැගුණු මෙම මහා පරිමාණයේ වෙනස්කම්වලට දායක වූ සමාජ සාධක විවිධාකාර වේ. එක් අතකින් දෘශ්‍ය කලාවේ මෙම වෙනස්කම් වර්ධනය වූයේ දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය මගින් සහ උතුරේ පවතින වසර විස්සකට අධික කාලයක් පුරා දිවෙන යුද්ධයෙන් බිඳින ලද හා දදුරු කරන ලද සමාජ පසුබිමකය. එමෙන්ම, අනික් අතින් මේ වෙනස්කම් සිදු වූයේ වේගවත්ව සහ විනයකින් තොරව වැඩුණු අයාලේ ගිය ආර්ථික වර්ධන පසුබිමේය. එහෙත් මෙහි ඇති උත්ප්‍රාසජනක ලකුණ නම්, බොහෝ තරුණ දෘශ්‍ය ශිල්පීන්ට ස්වකීය උසස් අධ්‍යාපනය අවසනදී කොළඹ නගරය තුළ රැඳී සිටීමට අවශ්‍ය ආර්ථික හැකියාව සහ ඉඩකඩ ලබා දුන්නේ ද මේ අයාලේ ගිය ආර්ථික වර්ධනයම වීමයි. එලෙසම, දෘශ්‍ය ශිල්පීන් සමාජාවතීර්ණ වීමේ දී සාපේක්ෂ වශයෙන් නිදහසක්, එනම් ප්‍රදර්ශන පැවැත්වීමේ අවස්ථා සහ ස්ථාන තෝරා ගැනීම පිළිබඳ වූ නිදහසක් ද ගෙන ආවේ මෙම ආර්ථික වර්ධනයම වේ.

90 දශකයේ නව කලා ප්‍රවණතා මතුවීම කෙරේ බලපෑ 'අභ්‍යන්තරික සාධක' කීපයක් ද වේ. එනම්, කලා සහ කලා පරිභෝජන ක්ෂේත්‍රය තුළම පිළිපන් තත්ත්ව කිහිපයක් ද, මේ නව සංවර්ධනයන් බිහිවීමෙහි ලා තීරණාත්මකව ක්‍රියා කළ බැව් අපට දැකිය හැකිය. 90 දශකයේ දී සහ ඉන් අනතුරුව බිහි වූ ප්‍රවණතාවන්ගේ පෙර ගමන් ලකුණ විශද කළ චිත්‍ර ප්‍රදර්ශනය ලෙස ජගත් වීරසිංහ 1992 පැවැත්වූ *කාංසාව* ප්‍රදර්ශනය මේ වන විට පිළිගැනීමට ලක්ව ඇත (බණ්ඩාරනායක 1992, පෙරේරා 1999, කොන්ස්ටන්ටයින් 2001). ජගත් වීරසිංහ ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ ස්වකීය කලා අධ්‍යාපනය හමාර කොට පෙරළා ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියේ 1992 වසරේ දීය. වීරසිංහගේ *කාංසාව* ප්‍රදර්ශනය ඇරඹුණේ ජර්මනියේ වෙසෙන ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා ශිල්පියෙකු වූ නිමල් මෙන්ඩිස් සහ ඔහුගේ ජර්මන් ජාතික බිරිඳ වූ ඈනා පැෆ්ගේ ප්‍රාසාංගික කලා නිර්මාණයකුත් සමගය. මිනී පෙට්ටි කැඩීමකින් සහ මල් සැලීමකින් මෙම ප්‍රාසාංගික නැතිනම් අභිවාහ්‍ය කලා කෘතිය සමන්විත විය (රූපය 12). මෙහිදී ප්‍රදර්ශනය නැරඹීමට

පැමිණි අයගේ ද සහභාගීත්වය සහිතව නිමල් මෙන්ඩිස්, විජිත බණ්ඩාර සහ සරත් කුමාරසිරි මිනී පෙට්ටි බිඳ දැමීම ඇරඹූ අතර, කිසියම් ආකාරයකට තීව්‍ර හැඟීමක් මතු වන සේ ස්වකීය මුහුණ වර්ණ ගන්වා ගත් ඇනා පැෆ් සෙනග අතර ගැවසෙමින් සහ සන්සුන් පියවරින් යුතුව පැමිණ සිටියවුන්ට අරලියා මල් පිළිගැන්වූවාය.

මෙම ප්‍රාසාංගික කලා කෘතිය සහ වීරසිංහගේ සිතුවම් එක් අතකින් කලා නිර්මාණය පිළිබඳ නව සංකල්පමය ප්‍රවිශ්ට ඉදිරිපත් කළ අතර, වීරසිංහගේ සිතුවම් ඉතා සරල කරුණක් ප්‍රකාශ කර සිටියේය. එනම්, 'චිත්‍ර' තුළින් 'කතාන්දර' කිව හැකි බවයි. ඔහුගේ *කාංසාව* සිතුවම් වේදනාකාරී කතා සහ අත්දැකීම් ප්‍රකාශ කළ හැකි චිත්‍රමය භාෂාවක් සහ උපක්‍රම සඳහා උදාහරණ සැපයී යැයි කිව හැකිය. මේ අනුව වීරසිංහගේ චිත්‍ර බොහෝ ආකාරයෙන් අනාගත කලාවේ පෙර ලකුණු විශද කළ අතර, එය බොහෝ තරුණ ශිල්පීන්ට නව ප්‍රාණයක් ගෙන ආ බවක් ප්‍රකාශ කළ හැකිය (කොන්ස්ටන්ටයින් 2001). එලෙසම, මෙම කාලයේදීම රුසියාවේ මොස්කව් නුවර ස්වකීය කලා අධ්‍යාපනය හමාර කොට මෙරටට පැමිණි චන්ද්‍රගුප්ත තේනුවරගේ කාර්යභාරය ද මෙම නව ප්‍රවණතාවට දායක වූ තවත් වැදගත් සාධකයක් වේ. එනම්, තේනුවර ප්‍රමුඛව, කිංග්ස්ලි ගුණතිලක සහ වීරසිංහ සමග 1993 දී ගොඩනැඟූ විහව් ලලිත කලා ආයතනය, 1990 දශකයේදී මතුව ආ නව ගතිකයන්ට තේනුවරගෙන් ලද වැදගත්ම දායකත්වයන් අතර ඇති ප්‍රබලම සාධකය වේ. තේනුවර හා වීරසිංහ යන දෙදෙනාම 1994 වසරේ සිට සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයේ කලාව ඉගැන්වීම ඇරඹූ අතර, ඔවුනට එමඟින් නව සිත්තර පරපුරකට කලාව දෙස වෙනස් ඇසකින් බැලීමට පෙලඹවීමටත්, ඒ වටා විශාල කණ්ඩායමක් ගොඩනැගීමටත් අවස්ථාව ලැබිණි. තේනුවර මොස්කව්හි සූරිකොව් ආයතනයෙන් තමන් ලබාගත් දැඩි ලෙස විනයානුකූල වූ ශාස්ත්‍රාලයීය අධ්‍යාපනයේ මුල්බැස ගත් දැනුම් සම්භාරයක් සිසුනට දායාද කළ අතර, වීරසිංහ ස්වකීය ඉගැන්වීම් මෙහෙය වූයේ දෘශ්‍ය කලාවේ විචාරාත්මක භාවිතයක් ලෙස කලා ඉතිහාසය භාවිත කිරීමේ නව ප්‍රවිශ්ට වෙතයි. වීරසිංහ සහ තේනුවරගෙන් සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයේ සිසුන් ලත් නව දැනුම් සහ අදහස්වලට පරිණත වීමේ අවකාශය ලැබුණේ 1994 දී චිත්‍ර ශිල්පියෙකු, සැලසුම්කරුවෙකු හා දක්ෂ ගුරුවරයෙකු වන සරත් සූරසේන හඳුන්වා දුන් නව විෂය නිර්දේශයයි. සූරසේන

ඉදිරිපත් කළ නව විෂය නිර්දේශය සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයේ දෘශ්‍ය කලා අංශයේ සිසුන්ගේ නිර්මාණශීලී සිතීමටත්, ස්වකීය වැඩ පිළිබඳව ගැඹුරු කතා බහකටත් අවශ්‍ය පරිසරය සැපයීය. මීට සමාන්තරව විභව් ලලිත කලා ඇකඩමිය ද දීර්ඝ ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියන රාජ්‍ය ආයතනයක් වන සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයට නොමැති වූ නිදහස් වාතාවරණයක් තුළ, තරුණ ගුරු මණ්ඩලයකගේ ද සහයෝගය ඇතිව දෘශ්‍ය කලාවේ නව ප්‍රවණතා වර්ධනය කිරීමේලා අවශ්‍ය අවකාශ සැපයීය. මෙසේ සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනය සහ විභව් ලලිත කලා ඇකඩමිය හරහා ගොනු වුණු නව ප්‍රවණතා වෙත තවත් දෘශ්‍ය කලා ශිල්පීහු රැසක් අවතීර්ණ වූහ. මුහනඩ් කාදර්, ජී. ආර්. කොන්ස්ටන්ටයින්, අනෝලි පෙරේරා,[6] කිංස්ලි ගුණතිලක සහ සෞන්දර්ය අධ්‍යයන ආයතනයෙන් පිටවූ තවත් බොහෝ තරුණ සිත්තරුන් රැසක්ම ඒ වටා රොක් වූ අතර, එමගින් වීරසිංහ සහ තේනුවර ඇරඹූ ප්‍රවර්තක හැකියාවන්ට පැවැත්මක් ලැබුණි. අනෝලි පෙරේරාගේ වැඩ කටයුතු, පුරුෂ ශිල්පීන් ගහන මෙම ප්‍රවණතාව තුළ ස්ත්‍රී ශිල්පිනියන්ගේ කටයුතු සහ ඔවුන්ගේ දායකත්වය පිළිබඳ කතිකාවක් ගොඩනැගීමට දායක විය. 1997 වසරේ පමණ සිට ඇය බිහි කළ කෘති සහ කලාව සම්බන්ධ වැඩ කටයුතු බොහෝ තරුණ ශිල්පීන් ඉදිරියේ විශාල හැකියාවක් සහිත කරළියක් විවෘත කෙළේය. ඇගේ කටයුතු වඩාත්ම බලපෑවේ ස්ත්‍රී ශිල්පීන්ට බැව් ද ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

වාණිජ කලාගාර, කලා අභිරක්ෂකයන් සහ කලා වෙළෙන්ඳන් ශ්‍රී ලංකාව තුළ තවමත් 'නව සංසිද්ධීන්' ය. කලා පරිභෝජන ප්‍රභූ පන්තිය 'කලා ප්‍රේමියා' යන තත්ත්වයෙන් 'කලා ගැණුම්කරුවා' බවට තවමත් පරිණාමය වෙමින් පවතී. ඔවුන් 'කලා කෘති එකතු කරන්නන්' බවට පත් වීමට තවත් බොහෝ කලක් යනු ඇත. එය තව අඩ සිය වසක් නොවනු ඇතැයි යනු මගේ ප්‍රාර්ථනයයි. 1990 මුල වන තෙක්ම 'හොඳ' චිත්‍ර ප්‍රදර්ශන පැවැත්වීම සඳහා කොළඹ නගරය තුළ වූ එකම වාණිජ කලාගාරය වූයේ ගැලරි 706 පමණි. එහෙත් 1998 වන විට වාණිජ කලාගාර හතරකටත් වැඩි ප්‍රමාණයක් කොළඹ නගරය තුළ පිහිටුවා තිබුණි. එසේ සක්‍රියව පැවති වාණිජ කලාගාර හතර වූයේ ගැලරි 706, හෙරිටේජ් ගැලරි, ගැලරි මවුන්ට් කාසල් සහ පැරඩයිස් රෝඩ් ගැලරි යන ඒවාය. මීට පසුව බංගලෝ නම් තවත් වාණිජ කලාගාරයක් 2000 දී විවෘත විය. ෆිනෝමිනල්

ස්පේස් නමින් තවත් කලාගාරයක් 2003 දී විවෘත විය. මෙම කලාගාර කිසියම් ආකාරයක පරිස්සම් සහිත භාවයකින් යුතුව, සීමාසහිත උනන්දුවක් කලාවේ නව ප්‍රවණතා වෙත පෙන්වූ බවක් ප්‍රකාශ කළ හැකිය. මේ කලාගාරවලින් 90 ප්‍රවණතාවට මුලින්ම අනුග්‍රහය දක්වූයේ හෙරිටේජ් කලාගාරයයි. ඉතා කෙටි කාලයක් පමණක් (1997-1999) පැවැති මෙම කලාගාරයට අනුග්‍රහය දක්වූයේ අජිතා ද කොස්තා වන අතර, එය කළමනාකරණය කෙළේ ඉන්දීය චිත්‍ර ශිල්පියෙකු වන බල්බීර් බෝද් විසිනි. හෙරිටේජ් කලාගාරය බොහෝ තරුණ චිත්‍ර ශිල්පීන්ට ස්වකීය ප්‍රථම ප්‍රදර්ශනය පැවැත්වීමට අවස්ථාව ලබා දුන් අතර, තරුණ සිත්තරුන් කිහිප දෙනෙකුටම සමාජ පිළිගැනීමකට ලක්වීමේ පරිසරය ලබා දුන්නේ ද එම කලාගාරයයි.

90 දශකයේදී මතුව ආ මෙම නව ප්‍රවණතා, ඒවා මතුවී වසර කිහිපයක් තුළම ජාත්‍යන්තර කලා අභිරක්ෂකයන්ගේ අවධානය ළඟා කර ගැනීමට සමත් විය. පළමු වැදගත් ජාත්‍යන්තර අවධානය පැමිණියේ ජපානයේ ෆුකුඔකා කෞතුකාගාරයේ (මේ වන විට ෆුකුඔකා ආසියානු කෞතුකාගාරය ලෙස හැඳින්වෙන) අභිරක්ෂකයන්ගෙනි. 1993 දී ආසියාවේ සමකාලීන කලාව පිළිබඳ සමීක්ෂණයක් පැවැත්වූ එම කලාගාරයේ අභිරක්ෂකයන් 90 දශකයේ ශ්‍රී ලංකාව තුළ ගොඩනැගුණු නව දෘශ්‍ය කලා ලක්ෂණ ආසියාතික නව කලා ප්‍රවණතා අතරින් එකක් වූ 'යථාවාදී බව ආකල්පයක් ලෙස' නම් කලා ප්‍රවණතාව සඳහා උදාහරණ ලෙස ගෙන හැර දක්වූ අතර, එය නිදර්ශනය කිරීම සඳහා වීරසිංහගේ සිතුවම් භාවිත කෙළේය. එමෙන්ම, 1993 දී ෆුකුඔකා කෞතුකාගාර ප්‍රකාශනයේ මුල් කවරය සඳහා ද වීරසිංහගේ *කාංසාව* ප්‍රදර්ශනයෙන් චිත්‍රයක් ඇතුළු කළ ඔවුහු (රූපය 11), 1995 දී සිව් වන ආසියානු කලා ප්‍රදර්ශනයට වීරසිංහගේ චිත්‍ර කීපයක් සහ *ආරාමය* නම් ස්ථාපනය ද ඇතුළත් කළහ. එවක් පටන් ෆුකුඔකා ආසියානු කලා කෞතුකාගාරය අඛණ්ඩව මේ දක්වා 90 දශකයේ ප්‍රවණතා නියෝජනය කරන ශිල්පීන්ගේ හා ශිල්පිනියන්ගේ කෘති ස්වකීය ත්‍රෛවාර්ෂික ප්‍රදර්ශන සඳහා යොදා ගනී. මීළඟට ලැබුණු වැදගත් ජාත්‍යන්තර මානයකින් යුතු අභිරක්ෂණ ක්‍රියාව වූයේ 1994 දී ශ්‍යාමිනී පෙරෙයිරා[7] සංවිධානය කළ *New Approaches in Contemporary Sri Lankan Art* (සමකාලීන චිත්‍ර කලාවේ නව ප්‍රවණතා) නම් ප්‍රදර්ශනයයි.[8]

90 දශකය අග වනවිට, අනුවේ ප්‍රවණතාවේ සිත්තර සිත්තරියන් වෙත සැලකිය යුතු තරමේ ජාත්‍යන්තර අවධානයක් යුරෝපයේ සහ ආසියා-පැසිෆික් කලාපයේ කලා අභිරක්ෂකයන්ගෙන් ලැබෙන්නට පටන් ගත් බැව් අපට දැකිය හැකිය. 90 ප්‍රවණතාවේ ශිල්පීන්ගේ කෘති ස්වකීය ප්‍රදර්ශනවලට ඇතුළු කරගත් ජපානයේ ෆුකුඔකාහි ආසියානු කලාගාරය සහ ඕස්ට්‍රේලියාවේ ක්වීන්ස්ලන්ඩ් කලාගාරයට අමතරව තවත් ආසියාතික සහ යුරෝපීය කලා සංවිධානවල අභිරක්ෂකයන් සහ කලා ලේඛකයන්ගේ අධ්‍යයනයට ද 90 ප්‍රවණතාවේ කෘති සහ ශිල්පීහු ලක් වූහ. මෙසේ 90 ප්‍රවණතාවේ ශිල්පීන්ට 'පිටතින්' ලැබුනු අවධානය සහ පිළිගැනීම දේශීය කලා සමාජය ඉදිරියේ මෙම ප්‍රවණතාවේ කෘතිවලට ගෞරවයක් සහ කිසියම් ආකාරයක බැරෑරුම් භාවයක් ගෙන ආ බැව් ද මෙහිලා සඳහන් කළ හැකිය. මෙම තත්ත්වය පෙරළා අනුවේ ප්‍රවණතාව තවදුරටත් ශක්තිමත් කිරීමටත් ධෛර්යවත් කිරීමටත් දායක වූ බැව් වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ කළ හැකිය. මෙම සාධකවලට අමතරව, තවත් ජාත්‍යන්තර සාධකයක් ද ශ්‍රී ලාංකේය 90 ප්‍රවණතාවේ වර්ධනයට බලපෑ බැව් අපට දැකිය හැකිය. එනම් දකුණු ආසියානු කලාපය තුළ මේ අවධියේදී ගොඩනැගුණු කලාකරුවන් විසින්ම සංවිධානය කරන ලද ජාත්‍යන්තර කලා කඳවුරු ජාලයයි. එනම්, ඉන්දියාවේ 'කෝජ්', පාකිස්තානයේ 'වසල්', සහ ලංකාවේ 'තීර්ථ' යන කලා කඳවුරු වේ.

මෙසේ 90 ප්‍රවණතාවයේ සිත්තරුන් අතර ගොඩනැගුණු ශක්තිය සහ ආත්ම විශ්වාසය මගින් නව ආකාරයක චිත්‍ර ශිල්පී පෞරුෂ බිහිවනු අපට දැකිය හැකිය. ඒ මීට පෙරාතුව ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා භූමිය තුළ නොවිසූ හා ඒ තුළ ගොඩනොනැගුණු චරිතයකි. එනම් ස්වකීය බුද්ධිමය සහ දේශපාලන බලයන් සහ හැකියා පිළිබඳව සවිඥානක වූ චිත්‍ර ශිල්පී චරිතයකි. ස්වකීය විෂය සහ ක්‍රියා පිළිබඳව බුද්ධිමය සහ දාර්ශනික අවබෝධයකින් යුතු වූ චිත්‍ර ශිල්පී චරිත ශ්‍රී ලාංකේය නූතන කලා ඉතිහාසය තුළ එතරම්ම බහුල නොවේ. 43 කණ්ඩායමේ ජස්ටින් දැරණියගල හා අයිවන් පීරිස් සහ ස්ටැන්ලි අබේසිංහ හා එච්.ඒ. කරුණාරත්න මේ ගණයෙහි ලා සැලකිය හැකි ශ්‍රී ලාංකේය චිත්‍ර ශිල්පියෝ වෙති. නමුත් චිත්‍ර ශිල්පියා සහ කලා නිර්මාණ ක්‍රියාව තුළැති දේශපාලනික ලක්ෂණ සහ කලාකරුවා දේශපාලනික සංස්කෘතික ක්‍රියාකාරිකයෙකු ලෙස

අවබෝධ කර ගැනීම හෝ එසේ වරනැගීම ප්‍රත්‍යක්ෂ ලෙසට 90 ප්‍රවණතාවට පෙරාතුව සිදු නොවුණි. මෙය 90 ප්‍රවණතාවේ සුවිශේෂම ජයග්‍රහණ ලෙස මම දකිමි.

මෙලෙස අනූවේ ප්‍රවණතාව තුළ ගොඩනැගුණු සාකල්‍යයෙන්ම නව 'කැරලිකාරී' අනන්‍යතාව, කිසියම් ආකාරයකට කලාවේ දේහයට ආවේණික බුද්ධි ප්‍රබෝධයකින් යුක්ත වූ අතර, එය නූතන ශ්‍රී ලාංකේය කලා ඉතිහාසයේ බිහි වූ කලාව පිළිබඳ ප්‍රථම ප්‍රතිපත්ති ප්‍රකාශනය ගොඩනැගීම දක්වා තත්ත්වයකට වර්ධනය විය. අනූවේ ප්‍රවණතාවේ මූලික හර ප්‍රකාශයට පත් කළ ජගත් වීරසිංහ, චන්ද්‍රගුප්ත තේනුවර, අනෝලි පෙරේරා, ජී. ආර්. කොන්ස්ටන්ටයින්, මුහනඩ් කාදර්, කිංස්ලි ගුණතිලක, සරත් කුමාරසිරි, ප්‍රදීප් චන්ද්‍රසිරි, තිලන්ති වීරසේකර සහ පුෂ්පකුමාර කෝරළේගෙදර යන අයගේ අත්සනින් යුතුව 1999 දී ප්‍රකාශයට පත් කළ 'No Order' ප්‍රතිපත්ති ප්‍රකාශනය මෙම නව අනන්‍යතාවේ පැහිදිලි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අපට දැකිය හැකිය (නෝ ඕඩර් කණ්ඩායම 1999). එලෙසම, මෙම අවධියේදී කලාකරුවෝ කලා ඉතිහාසඥයන් සහ කලා අභිරක්ෂකයන් ලෙස ද සමාජයට අවතීර්ණ වූහ. ඓතිහාසික සහ විචාරාත්මක වශයෙන් වැදගත් වන ප්‍රදර්ශන කිහිපයක්ම කලාකරුවන් අතින් මේ අවධියේදී සංවිධානය කැරුණි. අනෝලි පෙරේරා 2000 වසරේදී සපුමල් පදනමේ කලා අවකාශය තුළ අභිරක්ෂණය කළ *Reclaiming Histories: A Retrospective Exhibition of Women's Art* (ඉතිහාස නැවත අත්පත් කර ගැනීම: ස්ත්‍රී කලාව පිළිබඳ ප්‍රත්‍යාවලෝකන ප්‍රදර්ශනයක්) නැමැති ප්‍රදර්ශනය සහ ජගත් වීරසිංහ එම වසරේදීම ගැලරි 706 කලාගාරයේදී අභිරක්ෂණය කළ *Made in IAS* (අයි. ඒ. එස්හි නිපදවන ලදී) යන ප්‍රදර්ශනයද මෙවැනි අභිරක්ෂණ කටයුතු සඳහා නිදර්ශන සපයයි.

90 දශකයේ කලාවේ තේමා: ස්වායත්ත ගවේෂණය

90 දශකයේ කලාව සහ කලාකරුවන් වර්ග කළ හැකි හොඳම ක්‍රමය ඔවුන්ගේ කලා ප්‍රකාශනයනට මූලික වූ තේමා යටතේය. ඒ යටතේ 90 දශකයේ දෘශ්‍ය කලාව දෙස බලන විට අපට විශාල සහ පුළුල් විවිධත්වයක් දැකිය හැකිය. ඒ විවිධත්වය තුළ සංකීර්ණ වූ ද සූක්ෂ්ම වූ ද මානසික පැවැත්මවල් පරාසයක් ක්‍රියාත්මක වනු අපට

දැක ගත හැකිය. මේ වනවිට සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා ශිල්පීන්ගේ වඩාත් ප්‍රචලිත ගවේෂණාත්මක තේමා වී ඇත්තේ 'ස්වායත්ත' අධ්‍යයනය සහ සංවිධානගත අපරාධ යාන්ත්‍රණය ඉදිරියේ අපේක්ෂා භංගත්වයට පත් තනි පුද්ගලයාගේ පැවැත්ම යැයි කිව හැකිය. ස්වායත්තතාව පිළිබඳ ගවේෂණයන්ගේ දිගුවක් ලෙසට සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතික ආකල්ප ද සීමාකාරී වික්ටෝරියානු අගය කිරීම් ද ප්‍රශ්න කිරීමට දෘශ්‍ය ශිල්පීන් පෙලඹී ඇති අයුරු අපට දැකිය හැකිය. ලිංගික ක්‍රියා, ලිංගිකත්වය, ගැහැණියගේ සමාජ චරිතය සහ තරුණ විය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික හා පිළිගත් මත අභියෝගයට ලක් කිරීම, ඒවාට මුහුණ දීම හා ඒවා සමඟ අරගලකාරී දෙබසකට අවතීර්ණ වීම ආදිය 90 ප්‍රවණතාවේ දෘශ්‍ය කලා තුළ අපට දැකිය හැකිය. මෙහිදී සිදුවන එක් රසවත් සංසිද්ධියක් නම් දෘශ්‍ය ශිල්පය ස්වකීය පෞද්ගලික වද වේදනා සහ ආතති සමාජමය වේදනා සහ අර්බුද සමඟ සමපාත කොට දෘශ්‍ය කලා කෘති ප්‍රබන්ධ කිරීමයි. මේ අනුව ශිල්පියා හෝ ශිල්පිනිය සමාජයේ වෙසෙන තවකෙකු වෙනුවෙන් පීඩාවට පත් චරිත සේ ස්වකීය දෘශ්‍ය කලා ප්‍රබන්ධ තුළ ස්ථානගත වන අතර, එම ක්‍රියාව එක්තරා ආකාරයකට වෙනකෙකු විසින් කරන ලද අපරාධ වෙනුවෙන් තමා, එනම් ශිල්පියා විපාක විඳීමක් බඳු මානසිකත්වයකට ඉඟි කරතැයි මට සිතේ. මේ නිසාම 90 දශකයේ දෘශ්‍ය කලා කෘති ඒවාටම ආවේණික වන ආකාරයකට සූක්ෂ්ම වූ ද එපමණටම ශක්තිමත් වූ ද ස්වයංචරිතාපදාන කථනයෝ වෙති.

මෙම ස්වයංචරිතාපදාන කථන තුළ රැඳී සිටින්නේ එසේත් නැත්නම් එම කථන අපට එළිදරව් කරන්නේ පරස්පර ඝට්ටනයන්ගෙන් පීඩාවට ද, එමෙන්ම එක්තරා ආකාරයක ප්‍රබෝධයකට හෝ පිබිදීමකට ද පත් චරිතයකි. එම චරිතය එක් අතකින් බලාපොරොත්තු රහිත සහ අඳුරු චෛතසිකයකින් යුක්ත වේ. එහෙත් එම චරිතය තවත් පැත්තකින් උණුසුම් ලෙස ද බලාපොරොත්තු සහිත වූ ද පැවැත්මක් සේ මතුවන අතර, එය කිසියම් බන්ධනයක්, ග්‍රහණයක් හෝ ව්‍යාකූලත්වයක් සමඟ බලාපොරොත්තු සහිත අරගලයක යෙදී සිටී. එම අරගලයම අරගලයේ විරුද්ධ පාර්ශ්වය වන බන්ධනයේ, ග්‍රහණයේ හෝ ව්‍යාකූලතාවයේ පරාමිතීන් ද ඒවායේ පිහිටීම ද ඒවායේ ස්වභාවය ද අර්ථකථනය කරන අතර, ඒවා අරගලය තුළම ප්‍රබන්ධ කරමින් ද

සිටී. 90 දශකයේ නව ප්‍රවණතාවේ දෘශ්‍ය ශිල්පීන් පිළිබඳව මා ගොඩනැගූ මෙම අති සාමාන්‍යකරණ අර්ථකථනය තුළට 1990 ගණන්වල මැද සිට මේ දක්වා ප්‍රදර්ශන පැවැත්වූ බොහෝ ශිල්පීන් ඇතුළත් කළ හැකිය.

කලාත්මක ප්‍රකාශනයක් ලෙස ස්වයංචරිතාපදාන කෘතියක් ගොඩනැඟීමේ ලකුණු වඩාත්ම පැහැදිලිව විශද කළ කෘති ගොඩනැගූ ශිල්පීන් අතර ප්‍රදීප් චන්ද්‍රසිරි (රූපය 10), ටී. සනාතනන් (රූපය 13), කෝරළේගෙදර පුෂ්පකුමාර (රූපය 14), සුජිත් රත්නායක (රූපය 15), සරත් කුමාරසිරි (රූපය 16), අනෝලි පෙරේරා (රූපය 17), ජගත් වීරසිංහ (රූපය 11), ටී. පී. ජී. අමරජීව (රූපය 21) සැලකිය හැකියි. චන්ද්‍රසිරි, සනාතනන්, කෝරළේගෙදර, රත්නායක, කුමාරසිරි සහ තවත් කිහිප දෙනෙකුටම අනුව කලා කෘතියක් ගොඩනැඟීම යනු දේශපාලනික හෝ පෞද්ගලික අභාග්‍යසම්පන්න තත්ත්ව ඉදිරියේදී අපේක්ෂා සුන් වී හෝ අර්බුද වී ගිය පුද්ගලයෙකුගේ මනෝ භාවයන් සහ වේදනා නිසැක මෙන්ම වඩාත් ක්ෂණික ආකාරයට ලියාපදිංචි කිරීමක් බඳුය. මේ අනුව චිත්‍රය හෝ මූර්තිය යනු වේදනාව සහ ඉතිහාසය සාමාන්‍ය තත්ත්වය බවට පත්වීමත්, එය අරගලයකින් හෝ කලහයකින් තොර වීමට පෙර වාර්තා කිරීමේ ක්‍රමයක් බවට පත් වීමත් වේ. සමහර විටෙක මේ නිසාම ඔවුන්ගේ කෘති තුළ කිසියම් ක්ෂණිකත්වයක් හෝ අතීරණාත්මක ස්වභාවයක් ඇති බව පෙනේ. ඔවුන්ගේ කෘති ස්වකීය ජීවිත පැවැත්ම ඉතා පරිස්සමින් ක්‍රමානුකූලතාවකට පත් කරන ලද අවුලක් සහ වික්ෂිප්ත භාවයක් පිළිබඳ දෘශ්‍ය නියෝජනයක් වෙතැයි කෙනෙකුට තර්ක කළ හැකිය. චන්ද්‍රසිරි, කෝරළේගෙදර සහ පෙරේරාගේ කෘති ක්‍රමානුකූලතාවකට ලක් කළ අවුල පිළිබඳ සාරවත් නිදර්ශන වන අතර, සුජිත් රත්නායකගේ කෘති වික්ෂිප්තභාවය සබුද්ධික විඥානයක් සේ ඉදිරිපත් කිරීමක් වේ. යාපනයේ දිවි ගෙවන සනාතනන් අවුල සහ වික්ෂිප්තභාවය අධිතාත්වික වූත් මිථ්‍යාමතික වූත් පරිසරයක් තුළ ස්ථානගත කරවයි. මෙම ගණයේ කෘති අරභයා අපට තවත් නිරීක්ෂණයක් ගොනු කළ හැකිය. එනම්, මෙම කෘති පිටුපස සිටින චරිත වනාහි ප්‍රචණ්ඩත්වය, අවතැන්වීම සහ අපේක්ෂා සුන්වීම පිළිබඳ මතක සහිතව දිවිගෙවන පුද්ගලයන් රාශියක්ය යන්න එම නිරීක්ෂණයයි. කෙසේ වෙතත්, මින් ඉහත පෙන්වා දුන් පරිදි ඔවුන්ගේ කෘති අපට පෙන්වා සිටින්නේ ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ

ස්මරණ සහිත වීම පමණක් නොව, එම ස්මරණයන්ට ඉහළින් ජීවත්වීම සඳහා කරන්නා වූ අරගලයක් ද බවය. කලා කෘති නිෂ්පාදනය අරභයා මොවුන් අතර ස්වයංචරිතාපදාන ප්‍රවිෂ්ටයක් ගොඩනැගී ඇත්තේ මෙම වේදනා හා ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ මතකයට ඉහළින් විසීමේ අරගලයට අවකාශය සැපයීම සඳහා විය හැකිය.

මෙම නිරීක්ෂණයේ යටි අරුත වන්නේ බොහෝ තරුණ ශිල්පීන් හා ශිල්පිනියන් කිසියම් ආකාරයක ස්වායත්ත ස්වරූපණ ප්‍රවාහයක සවිඥානකව නිමග්නව ඇති බවයි. තේනුවරගේ සහ කාදර්ගේ කෘති ද පුළුල් ලෙස අයත් වන්නේ මේ ගණයටය. එහෙත් ඔවුන්ගේ කෘති එම ගණයෙන් මඳක් වෙනස්ව ද පවතී. මන්ද යත්, ඔවුන්ගේ කෘති අනෙක් අයගේ කෘති තරම්ම ස්වයංචරිතාපදාන කථනයක් පෙන්වා නොසිටීමයි. තේනුවරයේ බැරල් කෘති හා කාදර්ගේ රාත්‍රී භූමි දර්ශන කෘති මෑත කාලීනව ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලාව බිහි කළ අපේක්ෂා භංගත්වය සහ ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ වඩාත්ම තීව්‍ර වූ ද සූක්ෂ්ම වූ ද ප්‍රකාශන දෙකක්ය යන්න මම යෝජනා කරමි.

නගරය කලාත්මක ප්‍රකාශනයක් ලෙස

අනූව දශකය තුළ ගොඩනැඟුණු නව ප්‍රවණතාවේ අනෙක් වඩාත්ම අවධානයට ලක්ව ඇති තේමාව හා විෂය නම් නාගරිකත්වය හෝ නගරයයි. එමෙන්ම ඒ හා බද්ධව පාරිභෝජන සංස්කෘතිය ද අවධානයට සහ ගවේෂණයට පාත්‍රව ඇත. 90 දශකයට පෙරාතුව, නගරය සහ නාගරික ජීවිතයත් නාගරීකරණය හා බැඳි චර්යාවනුත් කලාත්මක ගවේෂණය සඳහා සුදුසු ප්‍රස්තුත ලෙස නොසැලකීය. නගරය සමපාත වූයේ 'සෞන්දර්ය නැති තැනක්' සමඟයි. 'සුන්දරත්වය' හා 'සැබෑ ජීවිතය' නැති මිනිසුන් හා ගොඩනැගිලිවලින් සමන්විත කෘත්‍රිම අවකාශයක් ලෙස නගරය පිළිබඳ අදහස් ගොඩනැඟී තිබුණි. මෙය සත්‍ය වශයෙන්ම මුල්කාලීන නූතනවාදී කතිකාවේ දිගුවක් විය. එම නූතනවාදී කතිකාව සුන්දරත්වය පිළිබඳ අදහස් ස්ථානගත කෙළේ වර්තමානයෙන් පිට තැනකය. ඒ 'ගම' හා 'ගැමි' යන අදහස් සහ අතීත සුන්දරත්වය පිළිබඳ පරිකල්පනයක් තුළය. නොඑසේ නම්, ප්‍රාථමික වූ අපූර්ව සිහිනයක් තුළය. 90 දශකයේ අග වන විට, නගරය පිළිබඳව වූ මේ ආකල්පය සැබැවින්ම

වෙනස් වන ලකුණු ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා ක්ෂේත්‍රය තුළ විද්‍යමාන විය.

ශිල්පීන් කිහිප දෙනෙකු නගරය පිළිබඳ තේමා සහ නාගරික ජීවිතය පිළිබඳ අදහස් ස්වකීය කෘති හරහා ගවේෂණය කරනු දැකිය හැකිය. සමහරුන් නාගරික සහ පරිභෝගික සංස්කෘතියේ අපද්‍රව්‍ය වෙත ආකර්ෂණය වන බවක් පෙනේ. ඔවුන්ගේ කෘතිවල අර්ථය නාභිගත වූයේ නාගරික සංස්කෘතියේ දිදුලන පෘෂ්ඨයේ ඇති සුන්දරත්වයත්, එහි ඇති චපලකාරී පැවැත්මත් මතය. එලෙසම, එම සංස්කෘතිය තුළ සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතික සංකේතයන්ගේ උඩු යටිකුරු වීම ද මෙම ශිල්පීන්ගේ අවධානයට හසු විය. අනුරාධ හේනකආරච්චි, බන්දු මනම්පේරි (රූපය 22), උපුල් චමිල බණ්ඩාර, සනත් කළුබදන (රූපය 20) සහ අන් අයගේ කෘති මේ ගණයෙහිලා සැලකිය හැකිය.

ඉහත පරිච්ඡේද කිහිපය හරහා කෙරුණු සාකච්ඡාවෙන් මතු කර පෙන්වූ ප්‍රවණතා දෙක එකිනෙකින් සැබැවින්ම ස්වායත්තව හෝ පරස්පරව නොපවතී. මෙම ප්‍රවණතා දෙකේ සීමා බොඳවී ඇත. එලෙසම එම සීමා එකිනෙක මත පතිත වී ද ඇත. තේනුවරගේ *බැරලිසම්* (රූපය 18) කෘති හෝ කුමාරසිරිගේ *මැටි ඇඳුම්* මේ සඳහා සප්‍රමාණික නිදර්ශන ලෙස නම් කළ හැකිය. තේනුවරගේ බැරලිසම් කෘති ප්‍රචණ්ඩත්වය සහ යුද්ධය පිළිබඳ ප්‍රකාශන වන්නා සේ ම, ඒවා නගරය හා නාගරික අවකාශ පිළිබඳ සමකාලීන ප්‍රකාශන ද වේ. මන්ද යත්, බැරල් නාගරික අවකාශයේ නූතනම බලය අර්ථගන්වන්නා සහ බලය ප්‍රකාශ කරන්නා බවට පත්වී ඇති හෙයිනි. එලෙසම සරත් කුමාරසිරිගේ *මැටි ඇඳුම්* ප්‍රචණ්ඩත්වය, අහිමිවීම සහ මරණය පිළිබඳ ස්මරණයන්ගෙන් පටන් ගෙන, නාගරික සංස්කෘතියේ ව්‍යාප්තියත්, එහි ඇති හීන වූ හෘදයාංගම භාව පිළිබඳ වූ සලකුණු දක්වාත් විස්තාරණය වේ යැයි කිව හැකිය.

මෙම තේමා අවකාශ දෙකට අමතරව, තවත් සමාජ ගවේෂී මෙන්ම, පුද්ගල චරිත ගවේෂී තේමා ද වෙනත් ප්‍රවණතා ද පසුගිය දශකයක පමණ කාලයේදී ගොඩනැගුණු බැව් අපට දැකිය හැකිය. ප්‍රසන්න රණබාහුගේ *ලස්සන පිපිරීම* වැනි යුද්ධය සුන්දර ප්‍රකාශන බවට පත් කරන මාධ්‍ය මෙහෙයවීම් පිළිබඳ විචාරශීලී වූ කෘති ද,

සරත් ප්‍රේමසිංහගේ චිත්‍ර ශිල්පියා සහ ඔහුගේ නිරූපිකාව අතර ඇති සම්බන්ධය සහ එහි ඇති පීඩාකාරී මානයන් ගවේෂණය කළ කෘති ද 90 ප්‍රවණතාවේ ප්‍රකාශන වේ. එලෙසම, හස්ත කෞශල්‍යය හා හස්ත කර්මාන්ත ලක්ෂණ සහිතව කලා කෘති ගොඩනැගීමේ ක්‍රියාව දෙස විචාරශීලීව බලමින්, 'කලා කෘතියක් ගොඩනගනවා' යන්නෙහි ඇති මූලික අර්ථය කුමක් ද යන්න අවධානයට ලක් කළ ප්‍රවණතා ද 90 ප්‍රවණතාව තුළින් වර්ධනය විය (වීරසිංහ 2002). මේ අනුව හස්ත කර්මාන්ත ආවේශ හෝ මූල පෙන්වන පාල පොතුපිටිය (රූපය 23), අනුර ක්‍රිශාන්ත (රූපය 24), මංජුල ප්‍රියදර්ශන, කුසල් නන්දන (රූපය 25) හා අර්ජුන ගුණරත්න ආදීන්ගේ කෘති අපට මේ ප්‍රවණතාවට උදාහරණ ලෙස යෝජනා කළ හැකිය.

ඉහත සඳහන් තේමාමය සහ ශිල්පීමය ප්‍රවණතාවන්ට අමතරව තවත් අංශ ඔස්සේ විහිදුණු දෘශ්‍ය කලා කෘති ගොඩනැගීම ද 90 ප්‍රවණතාව තුළම දැකගත හැකිය. මෙම ගණයේ කෘති 90 ප්‍රවණතාව තුළ මුල් බැස ඇති හෝ ඒවාට සාපේක්ෂව වැඩී ඇති ශෛලීය හෝ තේමා හෝ ස්ථාන සේ සැලකිය හැකිය. චමින්ද තුෂාරගේ නිවාස සැලසුම් මත පදනම් වූ චිත්‍රත්, සැරසිලි මෝස්තර අංග හා වචන හා වාක්‍යවලින් ගහන සංජීව කුමාරගේ කෘති ද අපට මේ යටතේ සැලකිය හැකිය.

ඉහත සඳහන් සියලුම චිත්‍ර ශිල්පීන් හා ශිල්පිනියන් සහ තවත් ඔවුන් හා සමාන විභව සහිත කලා ශිල්පී චරිත රාශියක්ම 90 ප්‍රවණතාව වටා ගොනුව ඇති විවිධ දෘශ්‍ය ශිල්පී පෞරුෂ සඳහා උදාහරණ සපයයි. මේ අනුව, විසිවැනි සියවස අග දශකයේ දී මතුව ආ 90 ප්‍රවණතාව ලෙස නම් කර ඇති දෘශ්‍ය කලා ප්‍රවණතාව විවිධාකාර ශෛලී, තේමා සහ ශිල්පීය පෞරුෂ ආකර්ෂණය කර ගත් සහ ආවරණය කර ගත් ප්‍රවණතාවකැයි අපට ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

එකී ප්‍රවණතාවේ මුඛ්‍ය හරය ලෙස අපට මේ අනුව යෝජනා කළ හැක්කේ ස්වකීය දෘශ්‍ය කෘතිවල අන්තර්ගත සමාජ සහ දේශපාලනික අර්ථ මාන ගැන සබුද්ධික වීම සඳහා කිසියම් දුරකට කැපවුණු පෞරුෂයක් සහිත දෘශ්‍ය ශිල්පී ප්‍රජාවක් ස්වරූපණය වීමයි. කෙටියෙන් පවසන්නේ නම්, අනූවේ ප්‍රවණතාවේ අවසාන ප්‍රතිඵලය වී ඇත්තේ ශ්‍රී ලංකාව තුළ 'චිත්‍ර හැදීමේ' ක්‍රියාවලිය එහි

'අහිංසකකම නැති කර ගත් බවය'[9] එනම්, කලාකරුවාට ස්වකීය කලා භාවිතයත් එම භාවිතයේ සෑම අංගයක් පිළිබඳවමත් විචාරශීලී අවලෝකනයකින් තොරව පැවතිය නොහැකිය යන්න, කලා භාවිතයේ සහ කලා පෞරුෂයේ හර බවට පත්වීමයි.

සමාලෝචනය

ඉහත සාකච්ඡාවෙන් විශද වන පරිදි අනූව දශකයේදී වැඩුණු දෘශ්‍ය කලා ප්‍රවණතාව සංකීර්ණ, පුළුල් පරාසයක් අයත් කර ගන්නා කලා හා දෘශ්‍ය ශිල්පී සමූහයකි. එහෙත් සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා භාවිතය යනු ඉහත සාකච්ඡාවට ලක් වූ ප්‍රවණතා හා ශිල්පීන්ගේ භාවිත පමණක් නොවේ. ඉහත වර්ගීකරණයට හසු නොවන තවත් දෘශ්‍ය ශිල්පී සම්ප්‍රදා සහ ප්‍රවාහ රාශියක් ද අද දවසේ ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා සංස්කෘතිය තුළ ක්‍රියාත්මක වේ. මෙම සම්ප්‍රදා හා ප්‍රවණතා නියෝජනය කරන චිත්‍ර සහ මූර්ති ශිල්පීහු විශාල ප්‍රසිද්ධියක් හා විශාල වෙළෙඳපොළ ශක්තියක් ද සහිතව ක්‍රියාත්මක වෙති. සේනක සේනානායක, ඉරෝෂ් විජේවර්ධන, මාරි අලස් හෝ සිබිල් කීට් වැනි සිත්තරු හා සිත්තරියෝ ඒ සඳහා උදාහරණ වෙති. ඔවුන්ගේ ඉතා මනරම් වූ ගම පිළිබඳ හා ගැමි කතා නිරූපණය කරන සිතුවම් දෘශ්‍ය කලා පරිභෝජනයේ විශාල කොටසක් අයත් කර ගෙන සිටී. එලෙසම, දෑවින්කා මඩවල, ශෙහාන් මඩවල, නෙලුම් හරස්ගම, ප්‍රීති හපුවත්ත ආදීන්ගේ ඉතා චමත්කාරජනක නූතනවාදී නැඹුරුවකින් ඇඳි සිතුවම් ද සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා සංයුතියේ ප්‍රබල කොටස් වේ. මීට අමතරව එච්. ඒ. කරුණාරත්නගෙන් ලත් නූතනවාදී වූ ද, වියුක්තවාදී වූ ද සම්ප්‍රදායට ඉඟි කරමින් සිතුවම් ගොනු කරන රුබට් සොයිසා, කුඩලිගමගේ ගීතාංජන, ජගත් රවීන්ද්‍ර, මනෝරංජන හේරත් ආදීන් ද, නූතන ගුප්තවාදී භාෂාවකින් සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය අත්දැකීම් ප්‍රබන්ධ කරන සස්කියා පෙනිලොප් වැනි ශ්‍රී ලංකාවේ වෙසෙන විදේශික සිත්තරුන් ද, කවිය චිත්‍රයේ මූලික ලක්ෂණයක් කරමින් චිත්‍ර අඳින චම්පානි දේවිකා වැනි සිත්තරියන් ද, සමාජ ශෝධක මාතෘකා සහිතව කෘති සම්පාදනය කරන එස්. එච්. සරත් වැනි සිත්තරුන් ද දේශීය සම්ප්‍රදායික චිත්‍රමය උපක්‍රම භාවිත කරමින් චිත්‍ර අඳින ජයසිරි සේමගේ වැනි සිත්තරුන් ද සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා සංස්කෘතියේ කොටස්කරුවන් සේ පෙන්වා දිය හැකිය.

මීට අමතරව, මේ සියලුම සම්ප්‍රදා එක්වරම භාවිත කරමින් දෘශ්‍ය කලා නිර්මාණයේ යෙදෙන ශිල්පීහු ද අද දවසේ විශාල ජවයකින් යුතුව ක්‍රියාත්මක වෙති. මෙම දෘශ්‍ය ශිල්පීන්ට අමතරව, ඉතා අනර්ඝ ගණයේ පෝස්ටර් හා වෙළෙඳ දැන්වීම් සිත්තරුන්, චිත්‍ර කතා ශිල්පීන්, තොරණ සහ වෙසක් කූඩු නිර්මාණකරුවන් ආදීන්ගෙන් ද සමන්විත විශාල දෘශ්‍ය කලා ශිල්පී ස්තරයක් ද ක්‍රියාත්මක වෙමින් සිටී. මේ අරභයා ඉතා කෙටියෙන් ප්‍රකාශ කළ හැකි කරුණ වන්නේ, සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා සංස්කෘතිය යනු අතිශය සංකීර්ණ හා එකිනෙකට පටහැණි ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයන්ගෙන් පෝෂිත විශාල ගතිකත්වයක් සහිත කලාපයක් හා දේහයක් බවයි. සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා භාවිතය සහ එහි පරිභෝජනය පවතින්නේ ඉතිහාසයකින් පිට යැයි ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

මේ අනුව සමස්ත දෘශ්‍ය කලා නිෂ්පාදන සහ පරිභෝජන සංස්කෘතිය දෙස බලන විට පෙනෙන පැහැදිලි කරුණක් නම් සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා සිතීම, පරිණාමවාදී රාමුවක පමණක් ලා ග්‍රහණය කර ගත නොහැකි බවයි. ඉහත සඳහන් කළ විවිධ ප්‍රවණතා අතරින් මේ වන විට දෘශ්‍ය කලා ක්ෂේත්‍රය තුළ ප්‍රබල ස්ථානයක් දිනා ඇති 90 ප්‍රවණතාව දෙස මගේ අවධානය මම දියත් කෙරුවෙමි. මේ අනුව 90 ප්‍රවණතාව ඇතුළුව පොදුවේ නූතනවාදී ප්‍රවණතාව දෙස ඉතා සමීපව බලන කල පෙනෙන කරුණක් නම් මෙම ප්‍රවණතා, ගුරුකුල හෝ සම්ප්‍රදා තුළ පවතින අභ්‍යන්තර සංවාද, තර්ක සහ සිතීමේ පථයන් ද පරිණාමවාදී රාමුවකට ගොනු කළ නොහැකි බවයි. සමකාලීන දෘශ්‍ය කලා භාවිතය තුළ ක්‍රියාත්මක වන න්‍යායාත්මක පදනම්, පරිණාමීය ඉතිහාස සහ කලාව පිළිබඳ සංකල්පමය සමීකරණ කිසිවක්, නූතනවාදී හෝ පශ්චාත් නූතනවාදී ලෙස සපුරා විග්‍රහ කළ නොහැකිය. මේ සියලු විභවයන් දෙස බලා වර්තමාන ශ්‍රී ලාංකේය දෘශ්‍ය කලා භාවිතය 'පශ්චාත්-සාම්ප්‍රදායික' යැයි කිව හැකිය. එසේ කීම කිසියම් ආකාරයකට පහසුවක් දනවන සේය.

එහෙත් මදක් සන්සුන්ව නැවතී බලන කල දැකිය හැකි කරුණක් වන්නේ මෙම සමකාලීන කලා භාවිතය තුළ විටෙක ඉතා ගැඹුරට දිවෙන, නැතිවී ගිය ශ්‍රේෂ්ඨත්වයන් පතන, කිලිටි වී ගිය සම්ප්‍රදා නිසා හඬන හෝ අතීතයට දිවෙන මූලයන් සොයන

හඬවල් ද අපට ඇසිය හැකි බවයි. පශ්චාත් සාම්ප්‍රදායික යන ලේබලය ඉන් යම් දුරකට අවුලට පත් වෙතැයි මම සිතමි. සමකාලීන දෘශ්‍ය කලාවේ වඩා වැඩි බලවත් ඉරියව්වකින් සිටින ප්‍රවණතා ඒවායේ ශෛලීමය ලක්ෂණ යුරෝ-ඇමෙරිකානු නූතනවාදයේ ලක්ෂණ හා පොදු බවක් පෙන්වයි. 90 දශකයේ නැගි ප්‍රවණතාව තුළ ද මෙම ලකුණ ප්‍රබලව ඇත. එහෙත්, ඒ අතරම මෑතකාලීනව ගොඩනැගුණු බොහෝ කෘති කිසියම් ආකාරයක පශ්චාත් නූතනවාදී විචාරශීලීත්වයක් ද දරා සිටී. එසේ වුව ද, මෙම කෘති පශ්චාත් නූතනවාදී ප්‍රවණතාවක ප්‍රතිඵල යැයි නම් කිරීමට මම උත්සුක නොවෙමි. නූතනවාදී ධනේශ්වර විභවයන් ළඟා කරනොගත් සමාජයක වෙසෙන දෘශ්‍ය ශිල්පීන් තුළ විශද විය හැකි පශ්චාත් නූතන ආවේශ පශ්චාත් නූතනවාදී ආකල්පයක ප්‍රතිඵල සේ දැකීම, ඉතා සංකීර්ණ තත්ත්වයක් දැඩි සරල නිරීක්ෂණයකට ලක් කිරීමකැයි මම සිතමි.

පශ්චාත් යටත්විජිත කලබැගෑනිය සහ අවුල ආත්ම කොට ගත්, තාක්ෂණයේ ඉතිහාසය ඔළුවෙන් හිටවූ ඉතිහාසයකින් පිට පවතින සමාජ අවකාශ සහිත කොළඹ නගරයේ වීදියක මයික්‍රෝ චිප් එකක් සහ බර කරත්තයක් එක සමාන සමාජ අයිතීන් ප්‍රකාශ කරන්නා සේ, මෙලෙස 1990 දශකයේදී මතුව ආ එක් අතකින් පශ්චාත් සම්ප්‍රදායික වූ ද, තවත් අතකින් නූතනවාදී වූ ද, ඒ හා සමගම පශ්චාත් නූතනවාදී විභවයන් පෙන්වන්නා වූ ද 90 ප්‍රවණතාව, ගැඹුරු දහම් සඟවාගත් හෝ ගුඪ අර්ථ සහිත වූ නූතනවාදී චිත්‍ර හා සමානව ගාම්භීර කලාගාර සහ ප්‍රදර්ශන සහිත පැවැත්මක අයිතිය ඉල්ලා සිටී. එමෙන්ම, 90 ප්‍රවණතාව ප්‍රබෝධයෙන් යුතුව ද ආත්ම විශ්වාසයකින් යුතුව ද ප්‍රචණ්ඩව ද එමෙන්ම උත්ප්‍රාසික හැඟීමකින් යුතුව ද ස්වකීය පැවැත්ම ඓතිහාසිකව ස්ථානගත වී ඇති මෙම සමාජමය අවුල් සහගත තත්ත්වය අමතමින් සිටී. ඒ පාර-නූතනවාදී 90 ප්‍රවණතාවෙහි අභ්‍යන්තර හරයයි; අපේක්ෂාවයි.

කලාකෘති නාමාවලිය

(1)

(2)

(3)

(4)

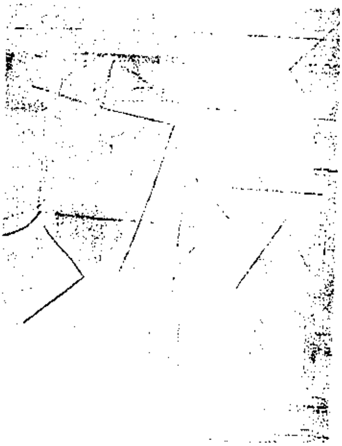
(5)

(6)

(7)

(8)

(9)



(10)

(11)

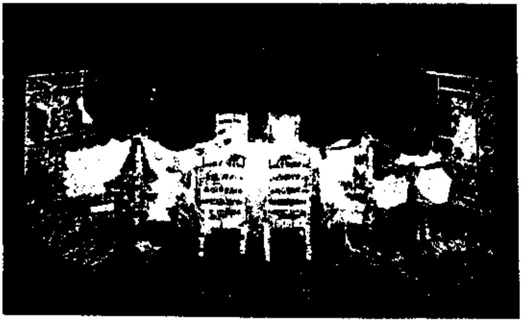
(12)

(13)

(14)

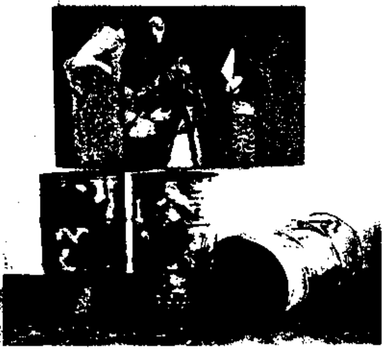
(15)

(16)

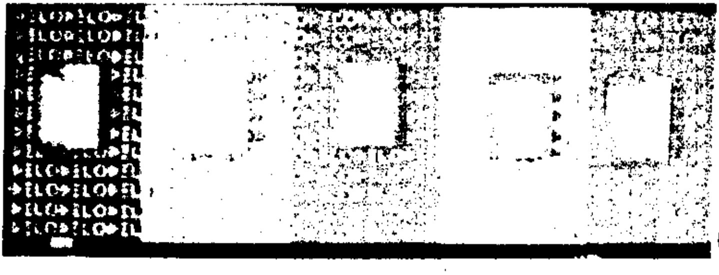


(17)

(18)



(19)



(20)

(21)

(22)

(23)

(24

(25)

පසු සටහන්

1. මේ නිබන්ධය මුලින්ම පළවූයේ *ArtLab:කලාව සහ උරුමය පිළිබඳ ප්‍රකාශය* නම් ලිපි සංග්‍රහයේ පළමු වෙළුමේය (2004). එය නැවත පළ කිරීමට අවසර දුන් කර්තෘ ජගත් වීරසිංහට සංස්කාරකවරුන්ගේ ස්තුතිය හිමි වේ.

2. ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය යනු බටහිර චිත්‍ර හා මූර්ති කලා අධ්‍යයන ආයතන තුළ ගොඩනැගුණු සම්ප්‍රදායකි. මුල් කාලීන යුරෝපීය කලා ආයතන හැඳින්වූයේ 'ඇකඩමි' යන නාමයෙනි. ඇකඩමි වර්ගයේ කලායතන 17 වැනි සියවස පමණ සිට ඉතාලියෙන් ආරම්භ වී යුරෝපය පුරා පැතිරුණු අතර, මෙම ඇකඩමිවල පුහුණුව කේන්ද්‍රගත වූයේ මිනිස් සිරුර ඇඳීම වටාය. ප්‍රශස්ත සෞන්දර්ය රීතියකින් මිනිස් සිරුරු ඇඳීම හරහා වැඩුණු මෙම සම්ප්‍රදාය ශාස්ත්‍රාලයීය යථාර්ථවාදය ලෙස නම් කෙරේ. මෙම සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර හා මූර්ති එක්තරා ආකාරයකට ස්වාභාවික රටාවක් පෙන්වන අතරම ඒවා දැඩි ලෙස ප්‍රශස්ත කරන ලද රූප සහ සංරචකයකින් යුක්ත වේ. වැඩි විස්තර සඳහා බලන්න, ජේන් ටර්නර් විසින් සංස්කරණය කළ *The Dictionary of Art*, Vol. 23: 101-108 (ලන්ඩන්: ග්‍රෝව්, 1996). 20 වැනි සියවස මැද වන විට කලා අධ්‍යාපනය තුළ ඇකඩමිවලට තිබූ ගෞරවනීය ස්ථානය ද කලා අධ්‍යාපනය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රාලයීය දෘෂ්ටිය ද ක්‍රම ක්‍රමයෙන් බැහැර වී යයි. ප්‍රාචීනවාදය යනු චිත්‍ර ඇඳීමේ ශෛලියක් නොව, එය *The Dictionary of Art* හි අර්ථකථනයට අනුව බටහිර ලේඛකයන්, කවියන්, චිත්තකයින්, සිත්තරුන් ආදීය අරාබි ප්‍රදේශය හෝ මැද පෙරදිග දෙස බැලූ හා ඒ පිළිබඳව සිතූ සහ ඒ පිළිබඳ විවිධ අදහස් ගෙතූ ආකාරයකි. එනම් එක්තරා ආකාරයක දෘෂ්ටියකි. මෙම දෘෂ්ටිය තුළින් ගොඩනැගූ අරාබි සහ මැදපෙරදිග යනු ඉතා මනස්කාන්ත වූ ද අරුම වූ ද එපමණටම ගූඪ වූ ද සෞන්දර්යකින් සහ ආශ්චර්යකින් හෙබි කලාප විය. මේ කලාපවල විසූ අය ද එපමණටම අරුම සහ අපූරු හැසිරීම් සහිත වූ අය වූහ. ප්‍රාචීනවාදය 19 වැනි සියවසේ නිෂ්පාදනයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. ප්‍රාචීනවාදය සහ අලංකාරවාදය අතර ඉතා දැඩි සබඳතාවක් ද ඇත. මේ පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා බලන්න, ජේන් ටර්නර් විසින් සංස්කරණය කළ *The Dictionary of Art*, Vol. 23: 502-505 (ලන්ඩන්: ග්‍රෝව්, 1996). අරාබිකරය මූලික කරගෙන බටහිර තුළ ගොඩනැගුණු මෙම අරුම සහ අපූරු ලෙස අරාබිකරය දැකීමේ සම්ප්‍රදාය පසුකලෙක චිත්‍ර කලාව වැනි භාවිත තුළ පොදුවේ ආසියාව ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමේ අධිරාජ්‍යවාදී ඇබ්බැහියක් බවට පත් විය.

3. 43 කණ්ඩායමේ ඉතිහාසය පිළිබඳ තොරතුරු සඳහා බලන්න, නෙවිල් වීරරත්න විසින් රචිත *43 Group: A Chronicle* යන කෘතිය (වික්ටෝරියා: ලන්ටානා, 1993). විසිවැනි සියවස මුල් සහ මැද කාලයේ ශ්‍රී ලාංකේය නූතන කලාවේ තොරතුරු සඳහා බලන්න, ඇල්බර්ට් ධර්මසිරි විසින් රචනා කළ *Painting: Modern Period in Painting* (1815-1950),(නන්දදේව විජේසේකර විසින් සංස්කරණය කළ Archaeology Department Centenary Volume. කොළඹ පුරා විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව,1990)

4. අයිවන් පීරිස් ගේ කෘති අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා බලන්න, සේනක බන්ඩාරනායක හා මානෙල් ෆොන්සේකා විසින් රචිත *Ivan Peiris: Painting 1938-88* යන කෘතිය (කොළඹ:ටැමරින් ප්‍රකාශන, 1996).

5. මෙම නිබන්ධයේ මෙම කොටස මවිසින් මීට පෙර රචිත ලේඛන දෙකකින් ගත් තොරතුරු මත බොහෝ දුරට ගොඩනගා ඇත. මේවා නම්, පූජා සූඩ් සංස්කරණය කළ *Khoj 2001 International Artists Workshop Catalogue* යන පඨිතය සඳහා මා රචනා කළ *The Moments of Impact: The Art of '90s Trend in Sri Lanka* (නව දිල්ලිය:කෝජ් ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය , 2002, පිටු 85-88) සහ *Made in IAS Exhibition Catalogue* (කොළඹ: ගැලරි 706, 2000).

6. මුහනද් කාදර්, ජී. ආර්. කොන්ස්ටන්ටයින් සහ අනෝලි පෙරේරා විහවි ලලිත කලා ඇකඩමියෝ සාමාජිකයෝ වෙති.

7. ශාර්මිනී පෙරෙයිරා ලන්ඩනයේ වෙසෙන ස්වාධීන කලා අභිරක්ෂිකාවකි. ඇය ශ්‍රී ලංකා සම්භවයක් සහිත බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයෙකි.

8. මෙම *New Approaches in Contemporary Art in Sri Lanka* ප්‍රදර්ශනයට ශාර්මිනී පෙරෙයිරා සිත්තර සිත්තරියන් අට දෙනෙකුගේ කෘති එක්තැන් කළාය. ජගත් වීරසිංහ, චන්ද්‍රගුප්ත තේනුවර, කිංග්ස්ලි ගුණතිලක, තිලක් සමරවික්‍රම, බන්දුල පීරිස්, දෑවින්කා මඩවල, ලකී සේනානායක සහ තිස්ස ද අල්විස් ඒ සිත්තරු අට දෙනා වූහ.

9. 'අහිංසකකම නැතිවීම' යන මෙම අදහස මම උපුටා ගත්තේ ඩේවිඩ් ක්ලාර්ක් නමැති පුරාවිද්‍යාඥයා *Antiquity* (1973) සඟරාවට ලියූ 'Archaeology: The Loss of Innocence' නමැති ලිපියෙනි. පුරාවිද්‍යාව අරභයා ක්ලාර්ක් ප්‍රකාශ කළ කරුණු බොහෝ විෂයයන්ට පොදු යැයි කිව හැකිය. කලාකරුවන්ට, විද්‍යාර්ථීන්ට හෝ විද්‍යාඥයන්ට ස්වකීය ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳව සම්බන්ධයෙන් ස්වකීය විනය තුළ ඇති විවිධ අදහස්, විවිධ ක්‍රමවේද, න්‍යායයන්, සංකල්ප සහ දර්ශන පිළිබඳ විචාරශීලී සවිඥානිකත්වයකින් යුක්ත වීම අවශ්‍ය යැයි යන්න ඔහුගේ ලිපියෙහි වූ එක් මූලික අදහසකි. සමකාලීන කලා භාවිත ද අද පවතින්නේ මෙම තත්ත්වයේ අණසකට නතුව යැයි මට සිතේ. හුදෙක් 'චිත්‍රයක් ඇන්දා' කියා තත්ත්වයක් තවදුරටත් නැත. කලාකරුවන්ට තමන් ගොඩනගන හෝ භාවිත කරන දෘශ්‍ය තත්ත්වයන්ට අදාළ ඉතිහාසයන් සහ සම්ප්‍රදායන්ගේ සමාජ දේශපාලනික-සංස්කෘතික අර්ථ පිළිබඳව සවිඥානික නොවීම තවදුරටත් කළ නොහැකි කටයුත්තකි.

ආශ්‍රේය පඨිත

Bandaranaike, Senake
No Date. *Sri Lankan Paintings in the 20th Century.* Unpublished manuscript.

Bandaranaike, Senake
1992. *Anxiety: An exhibition of Paintings by Jagath Weerasinghe.* Exhibition Brochure Essay. Colombo: The National Gallery of Art, (23-28 November 1992).

Candappa, R *et.al*
2001. George Keyt: A Centennial Anthology. Colombo: George Keyt Foundation.

Constantine, G. R.
2001. 'Breaking the Limits: Commentery on the Contemporary Sri Lankan Art Scene. In, Anoli Perera ed., *Theertha International Artists Workshop 2001 Catalogue.* Colombo: Theertha International Artists Collective, pg. 07-12.

Geiger, W. (Translator)
1950. *The Mahavamsa.* Colombo: Information Department.

No Order Group
1999. *'No Order Group' Exhibition and Declaration of the Manifesto.* Etulkotte: VAFA Publication.

Perera, Anoli
1999. 'The Sate of Sri Lankan Art.' In, *Frontline,* 26th February, Pg. 66-88.

Weerasinghe, Jagath
1998. *No Glory: Sarath Kumarasiri, Recent Works.* Colombo: Heritage Gallery (18-36 April).

වීරසිංහ, ජගත්
2002. *වරලත් සොරකම්.* වරලත් සොරකම් ප්‍රදර්ශනය අරභයා ලියූ රචනය. ඇතුල් කෝට්ටේ: විහවි ලලිත කලා ඇකඩමිය (විහවි කලාගාරය පෙබ. 8-16).

වීරසිංහ, ජගත්
2003. *චිත්‍රයේ අනෙක් පැත්ත.* ඇතුල් කොට්ටේ: විහවි ලලිත කලා ඇකඩමිය.

ඊස්ට්මන් වර්ණ ගැන්වූ යාපනයේ දෙවිවරු: යාපනයේ සිතුවම් ඉතිහාසය පිළිබඳ සමාජ දේශපාලනික කියවීමක් [1]

ටී. සනාතනන්
පරිවර්තනය:
සාමිනාදන් විමල්

"වෙනත් ආකාරයේ ඉතිහාසයන්ට පරිබාහිරව
කලා ඉතිහාසයක් පැවතිය නොහැකිය." - ටී.ජේ. ක්ලාක්

හැඳින්වීම

නිරන්තරයෙන්ම සිදුවූ හමුදා ආක්‍රමණ, බාහිර බලපෑම්, රාජ්‍ය පාලනයේ වෙනස්වීම් ආදියට මුහුණ දීමට යාපනයේ භූගෝලීය පිහිටීම ප්‍රබල හේතුවක් විය. විවිධ බාහිර අත්දැකීම් අවශෝෂණය කර ගෙන එළි දක්වන සාර සංග්‍රහවාදී ලක්ෂණය එම නිසා යාපනයේ සමාජ සංස්කෘතික නිර්මාණයන්හි ප්‍රධාන ක්‍රියාත්මක ශක්තිය ලෙස කටයුතු කර ඇති බව දැකිය හැකිය. යම්කිසි නිශ්චිත පරිසරයක බිහිවෙන කලා කෘති එයින් පසු කාලයකදී සිදුවෙන හමුදා ආක්‍රමණ සහ යුද්ධ හේතුවෙන් විනාශවීමේ අවාසනාවන්ත තත්ත්වය ඉතිහාසයේ කොටසක් බවට පත්ව තිබේ. එම නිසා යාපනයේ කලා වස්තු සහ සහ ඒවායේ වර්ධනය, විශේෂයෙන්ම දෘශ්‍ය කලාව පිළිබඳව ඇගයීම මහත් දුෂ්කර සහ අඩුපාඩු සහිත දෙයක් වන බව කිව හැකිය.

හමුදා ආක්‍රමණ හේතුවෙන් වෙනස්වන දේශපාලනය නිසා ද, යාපනය අර්ධද්වීපයේ ආර්ථිකමය සීමා ද, දිගුකාලීනව පවතින ප්‍රකාශන මාධ්‍ය සම්පත් ලෙස සඳහන් කළ හැකි කලුගල්, කිරිගරුඬ,

ගල් ලෙන්, ලෝහ ආදියෙහි දුර්ලභ බව යනාදී කාරණා මඟින් ද දෘශ්‍ය කලාවන්ගේ නිර්මාණය සහ පැවැත්ම සීමා කිරීම්වලට ලක්වේ. දෘශ්‍ය කලාවන්ගේ මෙම කල්පැවැත්මේ ප්‍රශ්නය හේතුවෙන් කලාකරුවන්ගේ ශිල්පීය කුසලතා වර්ධනයේ අඛණ්ඩතාව බිඳ වැටී ගියේය. එමෙන්ම දේශීය ශිල්පීන්ගේ කුසලතා සහ පුහුණුවීම් ද ඒ හේතුවෙන් ඇතිවන විශේෂ ප්‍රාගුණ්‍යය ද මේ නිසා අහිමි විය. මේවාට අමතරව, ඉක්මනින් විනාශ වී යන මාධ්‍ය වන කණ්ණාඩි, රැක් ආදී මාධ්‍ය ඔස්සේ කලා ප්‍රකාශන සිදුකෙරුණ ද ඒවා දේශපාලනික සහ සංස්කෘතික ආක්‍රමණයන්ගේ ප්‍රථම ප්‍රහාරක ඉලක්ක බවට පත්වී පහසුවෙන්ම විනාශයට ලක්වෙයි. මේ නිසා ගොඩනැගිලි ප්‍රකාශන මාර්ගයක් හෝ මාධ්‍යයක් බවට පත් කර ගත් චිත්‍ර ගැන කතා කිරීම යාපනය සමාජය සම්බන්ධයෙන් දුෂ්කර කටයුත්තක් වෙයි.

පවතින තොරතුරු මත පිහිටා අවධානය යොමුකරන විට යාපනයේ සිතුවම් ඉතිහාසය ඉතා කෙටිකාලීන සටහන්වලින් යුක්ත වෙයි. කාලේකේශරී තම්බිතුරෛගේ පුරෝගාමී වෑයමක් වන *පිට්කාලත්තු යාල්පාණ සුවරෝවියංකල්* (පසුකාලීන යාපනයේ බිතුසිතුවම්) යන ග්‍රන්ථය පසුකාලීන යාපනයේ බිතු සිතුවම් පිළිබඳව අපැහැදිලි තොරතුරු සහ ඡායාරූප සාක්ෂි ලෙස ගෙනහැර දක්වයි. මෙම සිතුවම් ක්‍රි.ව. 18 වෙනි සහ 19 වෙනි සියවස්වලට අයත් දකුණු ඉන්දීය කොම්පනි[2] සිතුවම්වලට සමාන ලක්ෂණ දරයි. එහෙයින් මෙම සිතුවම්වල පෙරදිග සහ අපරදිග මිශ්‍ර ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. මෙම සිතුවම් හුණු පිරියම් කළ බිත්ති මත ස්වභාවික වර්ණයෙන් සිත්තම් කර ඇත. ආගමික මෙන්ම ආගමික නොවන තේමා ද මෙම බිතුසිතුවම්වලට විෂය වී ඇත. අඛණ්ඩව පැවැති යුද්ධ කම්පනයන් ද, සිතුවම් සහ ඉතිහාසය පිළිබඳව යාපනය වැසියන් තුළ වන අඩු අවධානය ද හේතුවෙන් එම සිතුවම් විනාශ වී ගියේය; නැතහොත් එම සිතුවම් මත හුණු පිරියම් කෙරිණ.

අද අපට දක්නට ලැබෙන සිතුවම් අතරින් පෙරුමාල් කෝවිල්හි දකුණු පැත්තේ ආභ්‍යන්තර බිත්තියේ අර්ධ වශයෙන් හුණු පිරියම් වී ඇති සිතුවම් හැර අන් ඒවා අවුරුදු දහයක නැතිනම් පහළොවක කාලසීමාවකදී අඳින ලද ඒවාය. එමෙන්ම මෙම සිතුවම්කරණයේදී බිතුසිතුවම් පිළිබඳ පිළිගත් ශිල්ප ක්‍රම කිසිවක්

අනුගමනය කර නැත. එහෙත් මෙම සිතුවම් වනාහි සම්ප්‍රදායික බිතුසිතුවම් ලෙසත් 'උසස් කලාවේ' ප්‍රකාශන ලෙසත් මෙම නිර්මාණකරුවන් විසින් ද, නරඹන්නන් විසින් ද, බැතිමතුන් විසින් ද කිසිදු ප්‍රශ්න කිරීමකින් තොරව විශ්වාස කරති. මේ සිතුවම් මේ අයුරින් හඳුනා ගැනීම තුළ ඇත්තේ සංකීර්ණ ගැටලු සහගත බවකි.

වේදාගම්කරණය[3] කරන ලද කෝවිල්වල ඇති මෙම සිතුවම් වෙළෙඳ දැන්වීම්, පෝස්ටර්, දින දර්ශන ආදියෙහි වන සිතුවම් සමඟ ද, මෝටර් රථවල ඇඳ ඇති සිතුවම් සමඟ ද, රතිඤ්ඤා, හඳුන්කූරු ආදියෙහි ඇසුරුම්වල සිතුවම් සමඟ ද, චිත්‍රපට දැන්වීම්, පදික වේදිකාවේ විකුණන ස්වභාවික දර්ශන ඇතුළත් සිතුවම් සමඟ ද, සිනමා තරු සහ දේව රූප සමග ද මතුපිට ස්වරූපයෙන් සහ අන්තර්ගතයෙන් ද සමාන වෙයි. එම නිසා බහුජන සංස්කෘතියේ නැතහොත් ජනප්‍රිය සංස්කෘතියේ ප්‍රකාශන රටා වන 'දින දර්ශන' නැතහොත් 'බජාර් කලා' රටාවන්ගේ විස්තීරණ රටා ලෙසම මෙම සිතුවම් දැකිය හැකිය.

'ජනප්‍රිය' හා 'උසස්' කලා සන්දර්භගත කිරීම හා ඒවායේ දේශපාලනය

'ජනප්‍රිය' නැතහොත් 'බහුජන කලාව' යනු 'උසස්' නැතහොත් 'ගැඹුරු' කලාවෙන් වෙනස්වන, තමන්ටම ආවේනික වූ අවශ්‍යතා සහ අරමුණු රැගත් කලාවකි. එම නිසා 'උසස් කලාවට' නැති විශාල පාරිභෝගික පිරිසක් එම කලාවට ඇත. මෙය ජනප්‍රිය සංස්කෘතියේ පිබිදීමක් සිදුකරයි. සම්ප්‍රදාය සමඟ බැඳුණු කලාව සහ ග්‍රාමීය කලාව ඒවායේ නිර්මාණයේදී සහ පරිභෝජනයේදී යම්කිසි නිශ්චිත කුලයක්, ජාතියක් හෝ ප්‍රදේශයක් මූලික කරගෙන පවතියි. නැතහොත් එයට යටත්ව පවතියි. යන්ත්‍ර සූත්‍රවල පැමිණීම, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, විලාසිතා යනාදිය විසින් නව ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තීරණය කරන ලදී. යන්ත්‍ර සූත්‍ර විසින් සියල්ලක්ම සමාන ලක්ෂණ සහිතව මහා පරිමාණයෙන් නිෂ්පාදනය කර, ඒවා සියලු දෙනාටම පරිභෝජනය කළ හැකි දෙයක් බවට පත්කරන ලදී. විලාසිතා මඟින් මෙම භාණ්ඩවල පරිභෝජන රටාව නිර්මාණය කරන ලදී. විලාසිතා වෙනස්වන විට භාණ්ඩයන්ගේ නිෂ්පාදනයේ ද, පරිභෝජනයෙහි ද වෙනස්වීම් ඇතිවිය. භාණ්ඩ දිගුකාලීන පැවැත්මක් රහිත වූ ද, නිතර නිතර

වෙනස්වීම්වලට භාජනය වන්නාවූ ද තත්ත්වයකට පත්වූ අතර, එම නිසා භාණ්ඩවල දුර්ලභ බව ද නුපුරුදු බව ද අහෝසි විය. එම නිසා මෙතුවක් පැවැති කලාත්මක වටිනාකම් ප්‍රශ්න කිරීමට ලක්වූ අතර මෙතුවක් ළඟා නොවූ සමාජ ස්ථර කරා ළඟාවීමටත් ජනප්‍රිය කලාවට හැකි විය. රිචඩ් හැමිල්ටන් ජනප්‍රිය කලාවේ ස්වභාවය "විපර්යාස වනසුලු, ජනප්‍රිය, ලාභ මහා පරිමාණයෙන් නිෂ්පාදිත, තරුණ, මුඛරි ලිංගවාදී, රවටනසුළු, කාන්තිමත් හා විශාල වෙළෙඳ ව්‍යාපාර" වශයෙන් (transient, popular, low-cost, mass produced, young, wrtty, sexy, gimmicky, glamorous, big business) විග්‍රහ කර දක්වයි (උපුටා ගැනීම ලූස් ස්මිත් ගෙනි,1980). ජනප්‍රිය කලා අත්දැකීම වනාහි කෙටි මොහොතකට සීමාවන වින්දනයක් සහිත මතුපිටට පමණක් සීමා වන්නක්ව පවතියි. ජනප්‍රිය චිත්‍රවල දර්ශන බොහෝ විට ගතිකත්වයකින් තොර ස්වභාවයක් පෙන්වයි. ඒවා බලන්නා තුළ සෘජු, ක්ෂණික බලපෑමක් ඇති කිරීමට සමත් වෙයි. ඒ සමඟින් එම සිතුවම්වල කාර්යය ද අවශ්‍යතාව ද අවසානයක් දකියි. ඒ නිසා එම සිතුවම් නැවත බැලීමේ අවශ්‍යතාවක් ප්‍රේක්ෂකයා තුළ ඇති නොවේ. එහෙයින් ආරක්ෂා කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් ද මතු නොවේ. මෙම නිර්මාණ සහ නිර්මාණකරුවන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය වෙළෙඳපොළට යටත්ය. ජනප්‍රිය කලාව නවීනත්වයේ ප්‍රකාශනයක් ලෙස ද විග්‍රහ කෙරේ. මක්නිසාදයත්, ඊට හැකියාව ලැබෙන්නේත්, එය ප්‍රායෝගික වන්නේත් නවීනත්වය සමඟින් වන නිසාය. නවීකරණය හේතුවෙන් ලෝකයේ සෑම තැනකම වූ සාම්ප්‍රදායික සමාජයන්හි උඩු යටිකුරු කරන ලද ඇගයීම් ද, පංතිමය වෙනස්වීම් ද විසින් මෙම ජනප්‍රිය කලාවේ අවශ්‍යතාව ද, ඒ සඳහා වන පාරිභෝගික පිරිස ද ඇති කරන ලදී. වාණිජ සිනමාව, එහි ගීත, හාස්‍යෝත්පාදක පොත්, වාණිජ සාහිත්‍ය, දේශපාලනික හා ආගමික ප්‍රචාර ඇතුළු වෙළෙඳ දැන්වීම් ද අපගේ බහුජන සංස්කෘතියේ ප්‍රකාශන ලෙස සඳහන් කළ හැකිය (ජයින් 1995). එමෙන්ම, වර්තමානයේ ශ්‍රව්‍ය දෘශ්‍ය පටිගත කිරීම්, පිටපත් කිරීම් ආදියේ ඇතිවී තිබෙන තාක්ෂණික අංශයේ වර්ධනයන් ද, තොරතුරු තාක්ෂණයේ වර්ධනයන් විසින් ද උසස් කලාත්මක ප්‍රකාශන ද ජනප්‍රියත්වයට පත් කර පාරිභෝගික සංස්කෘතියේ කොටසක් ලෙසට පත් කර ඇත. මේ හේතුවෙන් කලාව සම්බන්ධයෙන් හා 'උසස්' හෝ ජනප්‍රියබවේ නිර්ණායක පිළිබඳව ප්‍රශ්න පැන නැගී ඇත.

දින දර්ශන කලාව නැතහොත් බසාර් (බජාර්) හෝ වෙළෙඳපොළ කලාව යනුවෙන් කලා විචාරකයන් විසින් හඳුන්වනු ලබන දෙය වර්තමාන දෘශ්‍ය සංස්කෘතියෙන් වෙන්ව, තනිවම ගෙන සැලකිල්ලට ලක් කරනු ලබන්නකි. දින දර්ශන කලාව ජනප්‍රිය දෘශ්‍යයන් බෙදාගන්නා සුවිශේෂ ලක්ෂණ දරයි. මෙම සිතුවම් බොහෝ විට ආගමික නැඹුරුවක් සහිත මුද්‍රිත චිත්‍ර ලෙස පැවතිය ද එම අනන්‍යතාව සිනමා පෝස්ටර්, මෝටර් රථවල ඇඳ ඇති චිත්‍ර, වෙළෙඳ ප්‍රචාරණ පුවරු යනාදියෙහි ද දක්නට ලැබේ. මේවායේ ස්වීය ගුණාංගය ඒවායේ දෘශ්‍ය ශෛලියේ පමණක් නොව, බොහෝ විට අර්ධ වශයෙන් සමාන වන ඒවායේ තේමා තුළද අඩංගුව පවතියි. මෙම චිත්‍ර දෛනික ජීවිතයේ පසුබිම ද පැහැදිලි කරයි (ජයින් 1995). මේ අන්දමින් දින දර්ශන හෝ වෙළෙඳපොළ කලාව ජනප්‍රිය දෘශ්‍ය රටාවක් ලෙස සමකාලීන දෘශ්‍ය සංස්කෘතිය තුළ වර්ධනය වූ ආකාරය වටහා ගැනීමට ඉන්දීය උප මහාද්වීපයේ යටත්විජිත යුගයේ සිතුවම් ඉතිහාසය තේරුම් ගැනීම ද වැදගත් වෙයි. ඒ සඳහා රවි වර්මා නම් චිත්‍ර ශිල්පියාගේ ක්‍රියාකාරකම් ගැන ද මුද්‍රණ ශිල්ප ක්‍රමයේ වර්ධනය ගැන ද දැනගැනීම අවශ්‍ය වෙයි.

යටත්විජිත ඉන්දීය කලාව සහ රවි වර්මාගේ භූමිකාව

ඉන්දීය උප මහාද්වීප ඉතිහාසයේදී ක්‍රි.ව. 19 වෙනි සියවස යනු යටත්විජිත සහ ස්වදේශීය ගැටුම් පිරුණු කාලයකි. ඉන්දියාවට නවීකරණය ලැබුණේ යටත්විජිත පාලන සමයත් සමඟයි. යටත්විජිතවාදීහු තම අවශ්‍යතාවන්ට අනුව ඉන්දීය සමාජය වෙනස් කිරීමට උත්සාහ ගත්හ. මෙය ඉන්දියානුවන් තුළ ජීවිතය පිළිබඳ දෘෂ්ටියෙහි ද ඇගැයීම්වල ද සැලකියයුතු වෙනස්කම් සිදු කිරීමට සමත් විය. මෙම වෙනස්කම් සැලසුම් සහගතව කිරීම සඳහා ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය උපකාරී විය. මේ නිසා ඉන්දීය කුල ක්‍රමය තුළින් අලුතින් අධ්‍යාපනය ලත් රාජ්‍ය සේවක මධ්‍යම පංතියක් මතුව ආවේය. ඉංග්‍රීසිහු රටේ බොහෝ ප්‍රදේශවල ඇති කරන ලද චිත්‍ර ශිල්ප අධ්‍යයන ආයතන මාර්ගයෙන් චිත්‍ර සම්බන්ධ න්‍යායික සහ ප්‍රායෝගික කටයුතුවල විශාල වෙනස්කම් ඇති කළහ. මේවා සාම්ප්‍රදායික කලා පුහුණු ක්‍රමවලින් මහත් ලෙස වෙනස් වූ ඒවා විය. වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදය පදනම් කර ගත් තම 'උසස්' කලාව පිළිබඳ නියමයන් විශ්ව කලා නියමයන් ලෙස ඉංග්‍රීසින් විසින් හඳුන්වා දෙන ලදී.

ඉන්දියානුවන් ද නව යථාර්ථවාදය එහි බටහිර දර්ශනවාදය සමගත්, සමාජීය අවශ්‍යතා මතත් ඇතුළත් කර නොගෙන, හුදු ශෛලියක් ලෙස එය ඉන්දීය චින්තන සම්ප්‍රදායටත්, කලා සම්ප්‍රදායටත්, ඇතුළු කර ගත්හ. ඉංග්‍රීසීන්ගේ වෙළෙඳ කටයුතු ඉන්දියාවට තෙල් සායම් වර්ග ද, කැන්වස් ද හඳුන්වා දුන්නේය. මෙම හඳුන්වාදීම චිත්‍රය තැනිත් තැනට රැගෙන යාම පහසු කරන ලද අතර, චිත්‍රය වෙළෙඳ භාණ්ඩයක් ලෙස වෙනස් කිරීමට ද හේතුවිය. මේ සමගම චිත්‍රය බිත්තියේ එල්ලා අලංකාරකයක් ලෙස භාවිත කිරීමේ වර්තමාන සිරිත ද හඳුනා ගනු ලැබිණ. මේ නිසා ආගම සමග ද, වන්දනීය ස්ථාන සමඟ ද, ආගමික වතාවත් සමග එකට බැඳී ආ චිත්‍රයේ අර්ථය අහෝසි වී ආගමික නොවන ගෘහ සැරසිලි භාණ්ඩයක් ලෙසට ද, වෙළෙඳ භාණ්ඩයක් බවට ද, පෞද්ගලික ප්‍රකාශනයක් ලෙසට ද බලයේ සහ සමාජ තත්ත්වයේ සංකේතයක් බවට ද චිත්‍රය පත් විය.

එහෙත් මෙම වෙනස්වීම්වල ආරම්භය ඉංග්‍රීසි පාලනයට පෙර සිටම යම් දුරකට ඉන්දියාවේ සිදුවී ඇත. මේ සඳහා මෝගල් සහ විජයනගර් යන අධිරාජ්‍යයන්ගේ පරිහානිය ද, පෘතුගීසි සහ ලන්දේසි සම්බන්ධතා ද හේතුවිය. තංජාවූර්, මරාට්ටිය ආදී ප්‍රාන්ත රාජධානී (සමස්තානම්) ආශ්‍රිත වීදුරු සහ කඩදාසි සිතුවම් මේ ප්‍රවණතාවේ මුල්කාලීන දකුණු ඉන්දීය උදාහරණ ලෙස සැලකිය හැකිය. මේ කාලයේ දී කඩදාසි සහ වීදුරු දකුණු ඉන්දියාවේ ප්‍රකාශන මාධ්‍යයන් ලෙස පැතිරෙන්නට විය. මෙය දේවරූප ඇතුළු සියලුම සිතුවම්වල ව්‍යාප්තිය සම්බන්ධයෙන් තිබූ බොහෝ බාධක මග හරින්නට සමත් විය. ඒ සමග දේවරූප බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන්ගේ ග්‍රහණයෙන් විමුක්තිය ලබා සියලු දෙනාම අතට පත්වීමේ අවස්ථාව ලැබුවේය. මෙම සිතුවම්කරුවෝ ප්‍රාන්ත රාජධානි සහ පූදබිම් ආශ්‍රිතව කටයුතු කරන්නට වූහ. මෙම සිතුවම්කරුවන්ගේ සංක්‍රමණය මඟින් චිත්‍රය ද පැතිරීම තීරණය කෙරුණි. මෙම සිතුවම්කරුවන් විසින් ප්‍රාන්ත රාජධානී ආශ්‍රිත ප්‍රභුවරුන් සඳහා 'උසස්' හා සූක්ෂ්ම මෝස්තර රටා සහිත සිතුවම් ද සාමාන්‍ය ජනයා සඳහා සරල සිතුවම් ද නිර්මාණය කළ බවක් දක්නට ලැබෙන බව ජෙයා අප්පසාමි සඳහන් කරයි (අප්පසාමි 1980: 23).

කල් ගත්වෙත්ම ඉන්දීය මධ්‍යම පංතියේ වෙළෙඳපොළ වෙනුවෙන් යථාර්ථවාදී ලක්ෂණ සහිත චිත්‍ර මෙම ශිල්පීන් විසින්

අඳින ලද හෙයින් එම චිත්‍ර වෙළෙඳපොළට පැමිණෙන්නට විය. මෙම චිත්‍ර වනාහී ඉන්දීය සම්ප්‍රදායටත්, වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදයටත් අතර වූ ඒවායෙන් මිශ්‍රණයක් තුළින් ඇති වූ තෙවැනි වර්ගයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. සිතුවම් පිළිබඳ ආරම්භ කාලීන මතවාද සඳහා මෙම චිත්‍ර වැදගත් දායකත්වයක් දැක්වීය.

කේරලයේ තිරුවංකූර් ප්‍රාන්ත රාජධානියට අයත් රාජා රවි වර්මා (1848-1906) නම් වූ චිත්‍ර ශිල්පියා තංජාවූර්හි සම්ප්‍රදායික චිත්‍ර කලාව පිළිබඳ තමන් ලබමින් සිටි පුහුණුව අත්හැර බටහිර යථාර්ථවාදී ලක්ෂණ රැගත් තෙල් සායම් චිත්‍ර ඇඳීමට උත්සාහ ගත්තේය. ඔහු ස්වෝත්සාහයෙන් මෙම ශිල්ප ක්‍රම ඉගෙන ගැනීම සඳහා බටහිර සිතුවම් මුද්‍රණය කරන ලද පිටපත් භාවිතයට ගත්තේය. එම නිසා ඉන්දීය සම්ප්‍රදායට අලුත් වූ, සම්ප්‍රදායික සංකේතමය

සකුන්තලාගේ උපත, රවි වර්මාගේ චිත්‍රයක්

රවි වර්මාගේ චිත්‍ර ජනප්‍රියවීමත් සමගම ඔහුගේ සකුන්තලාගේ උපත චිත්‍රය පදනම් වූ පිටිකිරි දැන්වීමක චිත්‍රයක්

ලක්ෂණ රහිත වූ, ගතිකත්වයකින් තොර දසුනක් සිතුවම් තුළින් රැගෙන ආවේය. එනමුදු, මෙම චිත්‍රවල තේමා ලෙස ඉන්දීය කාන්තාවන් සහ පුරාණ ඓතිහාසික කථාවල චරිත ද ඇතුළත් විය. මෙම චිත්‍රවල බටහිර සහ පෙරදිග කලා සම්ප්‍රදා ඇසුරු කොටගත් නව සම්භාව්‍යවාදී ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. තෙල් සායම් භාවිතය යනු ශිල්පීය ක්‍රමයක්ය යන්නට වඩා දැකීමේ ක්‍රමයක්ය යන අර්ථයක් එයින් ලැබිණි (බර්ජර් 1972:109).

රවි වර්මාගේ සිතුවම් සහ ක්‍රියාකාරකම් දහනව වන සියවසේදී පොදුවේ ඉන්දියාවේත්, කේරලයේත් ඇති වූ වෙනස්කම් සමඟ සම්බන්ධයක් පෙන්නුම් කරයි. කේරලයේ පළමුවෙන්ම සිදුවූ සංස්කෘතකරණය පසුකාලීනව අධ්‍යාපනය මගින් නව මධ්‍යම පංතියක් ඇතිවී බලවත්වීම, නව සම්බන්ධතා නිසා ප්‍රකාශන

මාධ්‍යයන් තුළ ඇතිවූ වර්ධන, හින්දු ආගම තුළ සිදුවූ වෙනස්කම්, ආගමික වත්පිළිවෙත්වල රහස්‍යභාවය, ජාතිකවාදයේ ද ඉන්දීය අනන්‍යතාවයේ ද වැදගත්කම අවධාරණය වීම, ප්‍රාන්තවල කලා පුහුණු ආයතනවල පිරිහීම යනාදී විවිධ වූත්, සංකීර්ණ වූත් අඛණ්ඩ වෙනස්වීම්වල කැටපතක් ලෙස මෙම සිතුවම් නිර්මාණය විය. ජාතිකවාදී ප්‍රකාශන ලෙස ඉන්දීය පුරාණ ඉතිහාස සහ වීර කාව්‍ය දර්ශන සිතුවම් කළ රවි වර්මාගේ පෝෂකයන් ලෙස යටත් විජිත ඇගැයීම්වලට ආධාර වූ ප්‍රාන්ත රාජධානි සහ පුද්ගලයන් කටයුතු කිරීම උත්ප්‍රාසජනකය.

තම පුරාණ ඓතිහාසික දර්ශනවල සැකැස්මට ද, චිත්‍රයන්හි ශරීර, ඇඳුම්, ආභරණ ආදියේ සැකැස්මට ද රවි වර්මා විසින් එකල ප්‍රකටව පැවැති පාර්සි රංග කලාව තුළින් ලබාගත් ආභාස ශෛලීයක් ලෙස යොදා ගත්තේය. මෙම රංග කලාව යටත්විජිතවාදය විසින් හඳුන්වා දෙනු ලැබූ යථාර්ථවාදී රංග ශෛලිය සමඟ සම්බන්ධ බව මෙහිදී සැලකිල්ලට යොමු කිරීම වටී. මෙම නාට්‍යයන්හි දර්ශනයන්ට උචිත අයුරින් පසුබිම්හි තිර රෙදිවල නැතහොත් රාමුවල චිත්‍ර ඇඳ, ඒවා වේදිකාවේ පසුපස පෙදෙසෙහි එල්ලා තබන ලදී. නළු නිළියෝ මෙම චිත්‍ර ඉදිරියෙහි සිට රංගනයේ යෙදුණාහ. මෙහිදී අනුගමනය කළ දර්ශන සැකසුම රවි වර්මා විසින් සිතුවම් මඟින් පෙන්නුම් කරන ලදී. මේ නිසා පසුබිමත්, ඉදිරිපසත් අතර වූ සම්බන්ධය ඛණ්ඩනය විය. ආලෝකය සහ අඳුරුකරණය, ශරීර ඉරියව්, සාත්වික අභිනය යනාදී සියල්ලම යම්කිසි නාට්‍යමය ස්වභාවයකින් ද, භාවාත්මක බවකින් ද දක්නට ලැබිණ.

රූපයන්ගේ පැහැය ප්‍රතිමා කලාව සමඟ සම්බන්ධ සටහන්වලින් වෙනස් විය. සියලුම රූප (ඒවා පූජනීය හෝ සාමාන්‍ය ඒවා විය හැකියි) සෑම විටම නොවෙනස්ව ලා රතු පැහැ සුදුමැලි පැහැයෙන් යුක්ත විය. බොහෝ රූප දුඹුරු පැහැ, කසට පැහැ නෙත් සහිත පෝෂිත ශරීරයන්ගෙන් යුක්ත විය. එම නිසා ප්‍රාන්ත, ජාතික, කුල ආදී අනන්‍යතා සලකුණු ඉවත් වී පොදු ඉන්දීය ජාතික අනන්‍යතාවක් පළමු වතාවට ඉන්දීය චිත්‍ර කලාව තුළ ඇති විය. රවි වර්මාගේ සියලුම සිතුවම්වල දක්නට ලැබෙන වැදගත් ලක්ෂණයක් නම් බලන්නා තුළ තමන්ගේ අභිමත ස්වරූපය එම චිත්‍රවල අන්තර්ගත වීමයි. දේවරූප ඒවායේ පෙර පැවැති කුලවාදී

ලක්ෂණයන්ගෙන් බැහැරට ගෙන එමින් සියලු දෙනාගේම පරිහරණයට ලක් කරන ලදී. ඉන්දීය ජාතික අනන්‍යතාව සහ හින්දු අනන්‍යතාව ගොඩනැංවීමෙහිලා මෙම නිර්මාණ විශාල දායකත්වයක් සැපයීය.

ඉන්දීය අන්තර්ගතයන් තුළට බටහිර ක්‍රමවේද එක්කර කරන ලද නිර්මාණාත්මක ක්‍රියාකාරකම් බොහෝ ආභ්‍යන්තර ප්‍රතිවිරෝධතාවන්ගෙන් යුක්ත විය. රවි වර්මා සිය නිර්මාණයන්හිදී කාලය සහ අවකාශය යොදාගැනීමට උත්සාහ ගත්තේය. මෙය ඉන්දීය ආඛ්‍යාන සම්ප්‍රදාය තුළ නොමැති එයට නොගැළපෙන දෙයක් විය.

රවි වර්මාගේ ක්‍රියාකාරකම් ලෝකයේ සිදුවූ සමස්ත වෙනසක සංකේතයක් ද විය. දකුණු ඉන්දීය රාජ්‍ය සභා, ඒ සමග සම්බන්ධ කලාව, යටත්විජිත ඉන්දියාවේ නව රටාවන් සමඟින් සකස් කළ අනුග්‍රාහකත්වයන් වෘත්තීයකරණය, ව්‍යාපාරික ජයග්‍රහණ ආදිය මේ සමග සම්බන්ධ වන බව තප්ති ගුහා ඨාකුර්තා සඳහන් කරයි (ගුහා ඨාකුර්තා 1986). මේ සමඟ මෙතුවක් ඉන්දීය කලා සම්ප්‍රදාය තුළ නොවූ ඒක පුද්ගලවාදය ආරම්භ වන්නේ රවි වර්මාගෙනි.

ආරම්භයේදී 'උසස්' කලා ලක්ෂණ සහ ප්‍රභූ ලක්ෂණ පිළිබඳ අභිලාෂ සමග ප්‍රභවය ලැබූ රවි වර්මාගේ කලා ක්‍රියාකාරකම් තෙල් සායම් මුද්‍රණ තාක්ෂණය හඳුන්වාදීමත් සමග බහුජන කලාවට සම්බන්ධ වී සරුවපිත්තල හා දින දර්ශන කලාවන් බවට ද පරිණාමය විය. තම ආරම්භක කාලයේ තෙල් සායම් චිත්‍ර මුද්‍රණයෙන් පිටපත් කළ රවි වර්මා පසුව නිෂ්පාදනය සහ වෙළෙඳපොළ ප්‍රධාන අරමුණ කර ගත් බාහිර ආකර්ෂණීය බව රැගත් සිතුවම් තෙල් සායම් චිත්‍ර පිටපත් මුද්‍රණය සඳහා නිර්මාණය කෙළේය. එතැන් සිට ඔහු සතුව චිත්‍ර සම්බන්ධයෙන් තිබූ ස්වයං-ගවේෂණය, දෘශ්‍යමය ගැඹුරු බව, දර්ශන සැකසීමේ චාතුර්යය, භාව ප්‍රකාශනය යන ලක්ෂණ අතුරුදන් විය. තෙල් සායම් චිත්‍රවල පාරිභෝගිකයන් ලෙස මධ්‍යම පංතිය කටයුතු කරන්නට වීම නිසා රවි වර්මාගේ සිතුවම් යන නාමයෙන් ඔහුගේ අත්සන සහිතව මුද්‍රණ තාක්ෂණයෙන් ප්‍රකාශයට පත් තෙල් සායම් චිත්‍ර පිටපත් මධ්‍යම පංතිය අතරේ පැතිර ජනප්‍රිය විය. මෙම චිත්‍රවලට වූ දැඩි ඉල්ලීම විශාල වශයෙන් ව්‍යාජ චිත්‍ර නිෂ්පාදනය කර විකිණීමට ද හේතු විය. මේ අයුරින් රවි වර්මාගේ ඉන්දීය දින

දර්ශන චිත්‍ර සහ සරුවපිත්තල චිත්‍ර ඉන්දියාවේ නවීකරණය ද, ජාතිකවාදය ද වර්ධනය වන්නට වූ සමයේ මුල් කාලීන සටහන් ලෙස ද, සාදෘශ්‍ය ලක්ෂණ පෙන්වන ඒවා ලෙස ද වැදගත් තැනක් ගනියි (ගුහා ඨාකුර්තා 1995). මධ්‍යම පංතියේ නව අභිලාෂ ඉතාමත් පහසුවෙන් සම්පූර්ණ කරන ලද මෙම මුද්‍රිත චිත්‍ර පිටපත් ඉන්දීය උප මහද්වීපයේ අස්සක් මුල්ලක් නෑර පැතිරී "මෙය තමයි අපේ සම්ප්‍රදාය" යන හැඟීම ජනතාව තුළ ඇති කරන ලදී. මෙම චිත්‍ර පහසුවෙන් කියවීමට හැකිවීමත්, ඉතාමත් පහසුවෙන් විශාල සංඛ්‍යාවකට ලාභයට මිලදී ගත හැකි වීමත් එයට හේතු වූවා යැයි කිව හැකිය.

යටත්විජිතවාදී ඉන්දියාවේ දේශීය වෙළෙඳපොළ සඳහා විශාල වශයෙන් නිෂ්පාදනය කරන ලද මුද්‍රිත චිත්‍ර නව ජනප්‍රිය සංස්කෘතියේ මුල්කාලීන හැඩයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. මුල් පුරාණ චිත්‍ර මුද්‍රණය කිරීම සඳහා ප්‍රථම ලිතෝ ග්‍රැෆික් මුද්‍රණාලය 19 වැනි සියවසෙන් පසු කාලයේදී ආරම්භ කරන ලදී. ක්‍රි.ව. 1870 දී ඉන්දීය වෙළඳපොළ වෙනුවෙන් යුරෝපයේ සිට ලිතෝ ග්‍රැෆික් පිටපත් මුද්‍රණය කර ලබා දෙනු ලැබිණ. මේ සමඟ ආරම්භ වන කාල පරිච්ඡේදයේදී චිත්‍රපට නිෂ්පාදනය ද ආරම්භ විය. පළමු සිනමා නිෂ්පාදනය වූ *රාජා හරිච්චන්ද්‍රා* පවා පුරාණ කථා වස්තුවක් තේමා කරගත්තක් බව මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුය (ජයින් 1995).

වර්තමානයේදී දින දර්ශන චිත්‍ර නිෂ්පාදනයේදී බොම්බාය, දිල්ලිය, කල්කටාව, චෙන්නෛ, ෂිවකාසි යන නගර පෙරමුණෙහි සිටියි. මෙහිදී තමිල්නාඩුවේ චෙන්නෛ ආසන්න ෂිවකාසිහි නිෂ්පාදනය වන චිත්‍ර වැදගත් තැනක් ගනියි. ෂිවකාසිය එහි විශාල කාර්මික වර්ධනය නිසාම 'ප්‍රංචි ජපානය' නමින් හඳුන්වනු ලබයි. මෙය කුල ධූරාවලිය තුළ පහළ ස්ථරයක් ගන්නා ජනතාව වාසය කරන ප්‍රදේශයක් වන හෙයින් රජය විසින් එම ප්‍රදේශයට ලබාදී ඇති බදු සහන මෙම වර්ධනයට විශාල රුකුලක් වී ඇත. මෙහි වසරක් පාසා සැණෙකින් වෙනස්වන රටාවන්ට අනුව නව මෝස්තරයන්ගෙන් චිත්‍ර නිෂ්පාදනය කිරීමට ශිල්පීන් යොදවනු ලබයි. මෙහිදී කාලය සහ තේමාව වෙනස් නොකර රූපයන්ගේ මතුපිට ලක්ෂණ ද, අලංකාරය ද වෙනස් කරනු ලබයි (ජයින් 1995). ඉංග්‍රීසින් තම කලා ශිල්ප ක්‍රම පුහුණු කිරීම සඳහා ඇති කරන ලද කලා

ශිල්ප ආයතනවල පුහුණුව ලද අයගේ දායකත්වය මෙම දින දර්ශන වෘත්තියේදී ඉමහත්ය. රවි වර්මාට පසුව ඔහුගේ අභාසය සමඟ සිනමාවේ ආභාසය ද මීට එකතු විය.

පශ්චාත් යටත්විජිත යාපන සිතුවම් සහ කෝවිල් ආශ්‍රිත සංස්කෘතිය

පෘතුගීසි සහ ලන්දේසි පාලන කාලයන්හිදී යාපනයේ සංස්කෘතික නෂ්ටාවශේෂ විනාශ කරන ලද තත්තවයක් තුළ, සමාජීය ඇගැයීම්, විශ්වාස, සිරිත් විරිත්වල වෙනස්වීම් සිදුවෙමින් පැවැති කාලයකදී ඉංග්‍රීසි පාලනයේ බලපෑම් යාපනයට ලැබෙන්නට විය. ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරිවරුන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් හේතුවෙන් ද, ඉංග්‍රීසින් විසින් හඳුන්වා දෙනු ලැබූ අධ්‍යාපනයෙන් ද යාපනය සමාජයේ විශාල වෙනස්කම් සිදුවිය. අධ්‍යාපනය ලබා රජයේ රැකියා කරන මධ්‍යම පංතියක් ඇති විය. මේ නිසා කුත්තු වැනි සාම්ප්‍රදායික කලා ප්‍රකාශන ඇගැයීම පිරිහීම ද, නව මධ්‍යම පංතියේ අභිලාෂ ඉටුකරන කලා නිර්මාණයන්ගේ පැමිණීම සහ ස්ථාවර වීම ද සිදුවිය.

යටත්විජිතවාදයට එරෙහිව ලංකාවේ ශක්තිමත් ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරයක් පැන නොනැගුණු බව කිව හැකිය. දෙමළ ජාතිකවාදීහු යටත්විජිත ඇගැයීම්වල දේශීය උදාහරණ ලෙස ප්‍රභාවත් වූහ. ඉන්දියාවේ සිදුවූවා සේ ලංකාවේ ද ජාතික විමුක්තිය යන්න බලය වෙනස්වීම මත පදනම් කර ගත්තා මිස සමාජ, සංස්කෘතික විප්ලවය නැතහොත් පරිවර්තනය අරමුණු කරගෙන ගොඩ නැගුණක් නොවිය. යටත්විජිත ඇගැයීම්වලට ප්‍රතිවිරුද්ධ ලෙස ආරුමුග නාවලර්ගේ ශෛව පුනර්ජීවනය සහ සමාජ සංශෝධනය යාපනය සමාජයේ වැදගත් බලපෑමක් සිදු කෙළේය. මෙහිදී නාවලර් තම ආගමීකරණ කටයුතුවලදී ක්‍රිස්තියානි ක්‍රියාකාරකම්වලට සමාන ශෛව ක්‍රියාකාරකම් ඉදිරිපත් කෙළේය. මේ නිසා බටහිර විධි ක්‍රම සහ දෙමළ ශෛව අන්තර්ගතයන් අවධාරණය කෙරුණු බව කිව හැකිය. ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි ක්‍රියාකාරකම් සමඟ නොගැටුණු, ආචාර ධර්මවලට අන්තර්ගත නොවූ, යටත්විජිත පාලනය නිසා ප්‍රභාව අඩුවූ නැතහොත් වෙනස්වීම්වලට භාජනය වී තිබුණු ආගමික ක්‍රියාකාරකම් ද, කලා ප්‍රකාශන ද නාවර්ගේ ප්‍රතිසංස්කරණයන්හිදී සැලකිල්ලට ලක් නොවීය.

සිතුවම් පිළිබඳ නව අදහස් ඉංග්‍රීසින් විසින් හඳුන්වා දෙන ලද අධ්‍යාපනය මඟින් යාපනය සමාජයට ලබාදුනි. මෙම අදහස් බටහිර වික්ටෝරියානු යථාර්ථවාදී මූලධර්මයන් මත පදනම් විය. යාපනයේදී සිතුවම්කරණය කලාවක් ලෙස නොව පාඨශාලීය විෂයයක් ලෙස හඳුන්වා දෙනු ලැබුණු බව සඳහන් කළ හැකිය. මේ වන තෙක්ම එය ඉගෙනගැනීම සහ ඉගැන්වීම සඳහා වන පාඩමක් ලෙස පැවැත එයි. මෙම පදනම තුළ හිඳ අවධානය යොමුකළ විට යථාර්ථවාදය හෝ එම අදහස් සිතුවම් ලෙස ද අර්ථකථනය වෙයි. මෙකී කාල පරිච්ඡේදයේම හඳුන්වා දෙන ලද ඡායාරූපය පවා භෞතික ලක්ෂණ ලේඛනගත කිරීමේ අවශ්‍යතාට සම්බන්ධ කිරීමට එහා ගිය දෙයක් ලෙස සැලකිය හැකි ද යන්න පිළිබඳව ඇත්තේ ප්‍රශ්නයකි.

ජාතිකවාදීහු යථාර්ථවාදය අපගේ සම්ප්‍රදාය ලෙසට ද, ප්‍රංශ නූතනවාදය සම්ප්‍රදායට එකඟ නොවන බවට ද තර්ක කළහ. කලා පඬිවරයෙකු වූ නවරත්නම් වැනි සම්ප්‍රදායවාදීහු ආනන්ද කුමාරස්වාමි වැනි අයගේ ලේඛනවලින් උනන්දුව ලබා පළමු වරට ලංකාවේ කලාව, දෙමළ කලා සම්ප්‍රදාය, ඉන්දීය කලාව ආදිය පිළිබඳව දෙමළෙන් ලියන්නට වූහ. මේ අය අපගේ කෝවිල් ආශ්‍රිත නිර්මාණයන් ද බිතු සිතුවම් ද අයත් කලා ප්‍රකාශන බටහිර 'උසස්' කලා සම්ප්‍රදායට සමාන ඒවා ලෙස දැක්වීමට, සනාථ කිරීමට කටයුතු කළහ. මීට ප්‍රතිවිරුද්ධව බටහිර කලා ඉතිහාස පර්යේෂණ ක්‍රමයන්ට ද අභ්‍යුපගමනයන්ට ද ප්‍රකාශන රීතියට ද පරිචයක් නොවූ, නමුත් කාලාන්තරයක් තිස්සේ සමාන්තරව පැවැත ආ භාවිතයේ තිබූ දැනුම් සම්භාරය හා අපගේ ඇතැම් කලා නිර්මාණ අත්හැර දමනු ලැබිණ. නැතහොත් ඒවායේ අඛණ්ඩ ව්‍යවහාරික අර්ථය සහ සාමූහික ප්‍රකාශන ක්‍රමවේද ගැන පමණක් සැලකිල්ලට ගෙන, ඒවා හස්ත කර්මාන්ත ලෙස ලැයිස්තු ගත කරන ලදී. සම්ප්‍රදායවාදීන් තුළ වූ මෙම යටත්විජිත මනෝභාවය කෝවිල් ආශ්‍රිත කලා සියල්ලක්ම, බිත්තිවල සිතුවම් කළ හැම දෙයක්ම 'උසස්' කලා ප්‍රකාශනයන්ය යන හැඟීම ප්‍රේක්ෂකයන් තුළ ඇති කිරීමට ඉතා වැදගත් දායකත්වයක් සැපයීය.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, ඒක පුද්ගලවාදය සහ කුල විරෝධී අරගල යනාදිය විසින් ඇත්ත වශයෙන්ම උසස් කුල දෙවිවරු වන්දනය

කිරීමට අනෙකුත් කුලවල අයට ද අවස්ථාවක් ලබා දුන්නේය. මේ තුළින් වක්‍රව වෙනත් කුලවල දෙවිවරුන් සහ ඔවුන්ටම අනන්‍යවූ වන්දනා ද කලා අංශ ද අහෝසි කර දමන ලදී. පොදු ස්ථානයන්හි සිදුවූ ආගමික චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර ආදිය වෙනස් වී පෞද්ගලික වූ නිවසෙහි දේව කාමරයට වැදගත් තැනක් ලැබිණි. මේ නිසා ඉෂ්ට දේව වන්දනය ද, ඒ සඳහා වන ඉෂ්ට දේව රූපවලට වූ ඉල්ලුම ද වැඩිවිය. මෙම අවශ්‍යතාව සමඟ චිත්‍ර පිළිබඳව වූ යටත්විජිතවාදී අදහස් ද එයට එකතු විය. මෙම අවශ්‍යතාව ඉටුකිරීමේ මාර්ගයක් ලෙස යාපන සමාජයට සමීප සාම්ප්‍රදායික සිතුවම් මාර්ග තිබුණේ නැත. එහෙයින් දකුණු ඉන්දියාවත්, යාපනයත් අතර වූ දැඩි වෙළෙඳ සහ වන්දනා සබඳතා විසින් මෙම අවශ්‍යතාව සපුරාලන ලදී. දකුණු ඉන්දියාවේ කෝවිල් ආශ්‍රිත වෙළෙඳපොළවල විකිණූ, වෙළෙඳපොළ අරමුණු කරගෙන නිර්මාණය කළ කණ්ණාඩි චිත්‍ර සහ අනෙකුත් දේවරූප ආරම්භයේදී යාපනයේ නිවෙස්වලට ලැබුණේ වන්දනාවේ ගොස් පැමිණි අය ගෙනා සිහිවටන ලෙසයි. කල්යෑමේදී රවි වර්මාගේ නැතහොත් ඔහුගේ සමකාලීනයන්ගේ මුද්‍රිත තෙල් සායම් චිත්‍ර විසින් මෙම ස්ථානය දිනා ගන්නා ලදී. විසිවන සියවසේ ආරම්භ කාලයේදී ඉදිකරන ලද මැද මිදුල සහිත ශෛලමය බිත්තිවලින් යුක්තව ගොඩනංවන ලද නිවෙස්වල අනිවාර්ය අංයක් ලෙස ද, අලංකාරය සඳහා ද මෙම චිත්‍ර යොදා ගන්නා ලදී. ආගම, සෞන්දර්යය, තරාතිරම ආදිය පිළිබඳ සංකේත ලෙස ද ඉතා දැඩි පුළුල් බිත්ති සහිත, නව රටාවලින් යුක්ත වූ නිවෙස්වලදී මෙම සිතුවම් ඉතා වැදගත් වැඩ කොටසක් ඉටුකරන ලදී. සම්ප්‍රදායට සම්ප්‍රදායක් ලෙස ද, යටත්විජිතවාදී ඉදිරිගාමීත්වයට ඉදිරිගාමී ලෙස ද කිසිවක් කැප කිරීමට අවශ්‍ය නැති, සියල්ලටම ගැළපෙන සුලභ ලාබදායී විසඳුමක් ලෙස මෙම සිතුවම් යාපනයේ මධ්‍යම පාන්තිකයන්ගේ කලා සහ ආගමික අවශ්‍යතා ඉටුකරන ලදී.

මෙම කාලය තුළ යාපනයේ දෘශ්‍ය සංස්කෘතිය තුළ සිනමාව සහ වෙළෙඳ දැන්වීම් වැදගත් තැනක් ගත්තේය. ආරම්භයේදී දකුණු ඉන්දියාවේ චෙන්නෙහි භාරත් ස්ටූඩියෝවෙහි නිපදවන ලද පින්තූර රාමු හෙවත් කටවුට්ස් මෙහි ගෙන එන ලදී. එමෙන්ම සංගීත නාටක සඳහා පසුබිම් දර්ශන ඇඳීමට ඉන්දියාවේ සිට මෙහි කැඳවා ගෙන ආ කලාකරුවන් විසින් ආරම්භක කාලයේදී සිනමා වෙළෙඳ දැන්වීම් නිර්මාණය කරන ලදී. ඔවුන් අතරින් යාපනයෙහි නල්ලූර් ප්‍රදේශයේ

ගණේශ් දෙවියන් මහා භාරතය ලිවීම,
මේ චිත්‍රය චිත්‍රපට රාමුවක ප්‍රතිරූපයක් සිතුවමක් බවට පත්වීමකි.
යාපනය කයිලාසපිල්ලෙයාර් කෝවිලේ සිතුවමක්.
(ඡායාරූපය: එස්. ජයතිස්)

විසූ ෂර්මා නම් තැනැත්තාගේ භූමිකාව වැදගත්ය. මෙම සිනමා වෙළෙඳ දැන්වීම්වල පසුබිම් දර්ශන යාපනයේ සිතුවම් පිළිබඳ විශ්වාස සමඟ ගැළපුණේය.

එක්දහස් නවසිය අසූ ගණන්වලදී යාපනයට ලැබුණු මැදපෙරදිග රැකියා අවස්ථා ද, පසුව ඇතිවූ දෙමළ ජනතාවගේ ස්වයං-තිර්ණ අයිතිය සඳහා වන අරගලය හේතුවෙන් ද ජනයා විදෙස් රටවලට සංක්‍රමණය වීම හේතුවෙන් යාපනය ආර්ථිකයේ වැදගත් වෙනස්කම් ඇති කෙළේය. වර්තමානයේ කෝවිල්වල ඇතිවෙමින් පවතින වෙනස්කම් මෙහි එක් ඍජු ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සඳහන් කළ හැකිය. මෙම වෙනස්කම් සඳහා නව ප්‍රවණතා තීරණය කරන්නන් ලෙස නව ධනවතුන් සහ ව්‍යාපාරිකයන් සඳහන් කළ හැකිය. මේ අයගේ රසඥතාවටත්, වරණයටත් ඇතුළත් වන කලා උත්සව අවස්ථාවන්ගේ කේන්ද්‍රස්ථානය ලෙස කෝවිල් කටයුතු කරයි.

සිනමා ලොවේ ප්‍රකට ගායකයන්ගේ භක්ති ගීත කැසට්පට මඟින් ද, සෘජුවම ද මේ අවස්ථාවලදී ගායනය වෙයි. බොහෝ අවස්ථාවලදී චිත්‍රපට ගීත ද, ඒ හා සමාන ගීත රැගත් ප්‍රාදේශීය සංගීත කණ්ඩායම්වල සංගීත ප්‍රසංග ද කෝවිල්වල උත්සව අවස්ථාවන්හිදී අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් විය. නාද ස්වර සහ දවුල් ප්‍රසංග පවා චිත්‍රපට ගීතවල තාලයෙන් සුළඟට එකතු විය. කතා පිරසංගම් (ධර්ම දේශනා) සහ විල්ලු පාට්ටු (ජන ගී විශේෂයක්) ආදිය සවස් යාමේ උත්සව වෙනුවට විවාද මණ්ඩප බවට පරිවර්තනය වී රාත්‍රිය පුරා කන්නගීගේ සහ සීතාගේ පතිවත පිළිබඳව වාද විවාද කරන්නට වූහ. ආරම්භයේදී සින්න මේළම්,[4] ගීත නාටක ආදී වශයෙන් වූ කලා අංග පසුව චිත්‍රපට දර්ශන, සටන්කාමී සංවිධානවල කලා කටයුතු ලෙස ද රැය පුරා රඟ දක්වෙන්නට විය. දැල්වෙන විදුලි බුබුළු තම ශරීරයේ ද වාහනවල ද දවටා ගෙන දෙවිවරු වීදි සංචාරය කරන්නට වූහ. කෝවිල්හි ප්‍රවේශ ස්ථානවල නම් කෙටූ කොන්ක්‍රීට් ශිඛර සහ වර්ණ වළලු ඉදිවෙන්නට විය. මේ අයුරින් කෝවිල බොහෝ අංශවලින් ජනප්‍රිය සංස්කෘතිකාංගයන්ගේ කේන්ද්‍රය බවට පත්වෙමින් තිබේ.

අසූ ගණන්වල පසු භාගයේදී යුද්ධය උග්‍රවීමත් සමග කෝවිල්වල අවශ්‍යතාව සහ වැදගත්කම මනෝ විද්‍යාත්මක වශයෙන් තවත් වර්ධනය විය. අනෙකුත් විනෝදාත්මක මාධ්‍යයන්ට ජනතාව අතරට පැමිණීමේදී වූ අපහසුතා ද, රජයේ අවධානාත්මක නිරීක්ෂණ ද කෝවිල කේන්ද්‍ර කර ගත් කටයුතු උනන්දු කිරීමට හේතු විය. අනාථයන් ලෙස බටහිර රටවලට විශාල පිරිසක් සංක්‍රමණය වීමත් සමඟ මුදල් ද, නව අවශ්‍යතා ද අර්ධද්වීපයට ගලා එන්නට විය. විමුක්ති සටන දෙමළ ජාතික අනන්‍යතාව ද, චෝල කාලීන ස්වර්ණමය යුගය ද ඉල්ලා සිටින්නට විය. මේවා විසින් සුදු හුණු පිරියම් කළ බිත්ති මත නෙත් ඇද ගන්නා වර්ණ ආලේපිත දේව රූප ඇති කරන ලදී.

යාපනයේ බිතුසිතුවම්වල සමාජ සෞන්දර්ය හා දේශපාලනය

ආගමික උත්සවයන් ද, වෙනත් ජනප්‍රිය වැඩසටහන් ද කෝවිල්වල සංවිධානය කිරීමට ආධාර කරන ලද අය කෝවිල්වල සිතුවම් ඇඳීම සහ ඒවා පවත්වාගෙන යාමට දායක වූහ. කෝවිල් ගොඩනැගීම් කටයුතු සඳහා දකුණු ඉන්දියාවේ සිට කලාකරුවන්

සහ ශිල්පීන් කැඳවාගෙන එම කාලයක සිට පැවත එන ආ සාමාන්‍ය ප්‍රවණතාවකි. මෙය යුද්ධය උග්‍රවීමත් සමග මතු වූ ගමනාගමන සහ ආර්ථික බාධක, මුහුදු ආරක්ෂක වළලු, ආරක්ෂක නිරීක්ෂණ කටයුතු ආදිය නිසා ඇණහිටියේය. එහිදී දේශීය පාරම්පරික කලා ශිල්පීහු මෙම අවශ්‍යතාව ඉටුකරන්නට වූහ. පංච ලෝහ වාත්තු ශිල්පීහු, රන්කරුවෝ, ගල් වඩුවෝ, ප්‍රතිමා ශිල්පීහු, ලී කැටයම් ශිල්පියෝ, තේර් රථ තනන්නෝ ආදී ශිල්ප ශ්‍රේණිවලට අයත් පාරම්පරික කලාකරුවෝ යාපනයෙහි විසූහ. එනමුත් චිත්‍ර කලාව සම්බන්ධයෙන් මෙම තත්ත්වය දක්නට ලැබුණේ නැත. එම නිසා කෝවිල්වල චිත්‍ර ඇඳීමේ කාර්යය දේශීය වශයෙන් වෙළෙඳ දැන්වීම් පුවරු නිර්මාණය කරන්නෝ සහ පාසල්වල චිත්‍ර ගුරුවරු භාර ගත්හ. මේ අය අතරින් ආර්ටිස්ට් මණියම් සහ චිත්‍ර ගුරුවරයෙකු වූ ශිව ප්‍රකාශම් යන අයගේ දායකත්ව ඉතාමත් වැදගත්ය.

මෙම කටයුතු කරගෙන යෑම සඳහා අවශ්‍ය යැයි සැලකූ බිතුසිතුවම් තාක්ෂණික ශිල්ප ක්‍රම හෝ ප්‍රතිමා කලාව පිළිබඳ දැනුම හෝ මේ අය සතුව තිබූ බවක් නොපෙනෙයි. නමුත් මේ අය තුළ වූ චිත්‍ර පිටපත් කිරීමේ දක්ෂතාව ප්‍රකට වෙයි. පිටපත් කිරීම උසස්ම ප්‍රකාශන ක්‍රමයයි යන හැඟීම සමාජය තුළ ඇතිවිය. එම හැඟීම මෙම චිත්‍ර ශිල්පීන්ව සමාජයීය වශයෙන් පිළිගෙන ඔවුන්ට අනුමැතිය ලබා දීමට උදව් විය.

කලක සිට භාවිතයේ පැවැති දින දර්ශන රූප ද, *ආනන්ද විගඩන්, කල්කි* වැනි සඟරාවල දීපාවලී අතිරේකයන්හි පළවූ දේව රූප ද උපකාරී කර ගෙන චිත්‍ර ශිල්පීහු මෙම සිතුවම් නිර්මාණය කළහ. සමහර අවස්ථාවල දී පුරාණ කතා ඇසුරු කොට ගත් චිත්‍රපටවල දර්ශන ඒ අයුරින්ම බිත්ති මත සිතුවම් විය. එම නිසා දින දර්ශනවල වූ දේව රූපවලට සමාන ආකාරයේ චිත්‍ර ලෙස මෙම කෝවිල් චිත්‍ර විස්තර කළ හැකිය. දිගු කලකට ඔරොත්තු නොදෙන එනැමල් වර්ණවලින්, කිසිදු මතුපිට සැකසුමකින් තොරව දැන්වීම් පුවරු අඳින්නාක් මෙන් මේ චිත්‍ර නිර්මාණය කර ඇත. එම නිසා සිතුවම්වල ආයු කාලය ඉතා කෙටිය. එහෙයින් කාලයෙන් කාලයට වෙනස්වන රටාවන්ට සහ මෝස්තරවලට අනුව මේ චිත්‍ර නිතර නිතර වෙනස් කර ඇඳීමට ද පහසුවිය.

දුර්ගා දෙවඟන වන්දනා කිරීම.
යාපනයේ කෝවිලක එස්. සේගර් විසින් කරන ලද බිතු සිතුවමක්.
(ඡායාරූපය: එස්. ජයතිස්)

මෙහිදී දක්නට ලැබෙන රසවත් දෙයක් නම් බලාගෙන පිටපත් කිරීම සඳහා පවා මෙම ශිල්පීන් සාම්ප්‍රදායික ශිල්පීන්ව ආදර්ශයක් ලෙසට නොගත් බවයි. එම පදනම මත හිඳ අවධානය යොමුකරන විට පෙනී යන දෙයක් නම් භක්තිය ජනප්‍රිය කරවීමටත්, භක්තිය පිළිබඳ ජනප්‍රිය අදහස්වල ප්‍රකාශන ලෙසත් සකස් වූ මෙම සිතුවම්වල ස්වරූපය පමණක් නොව ඒවායේ නිර්මාණය ද, රැඳියාව ද, ක්‍රියාකාරීත්වය ද ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය විසින්ම තීරණය කළ බවයි.

වර්ණයෙන් බිත්ති මතු සිතුවම් වූ දෙවිවරු සිනමා තරුවල හා, වෙළෙඳ දැන්වීම්වල කාන්තාවන් සමඟ සැසඳෙන අයුරින් ශරීර ස්වභාවයෙන් ද, මුහුණුවරින් ද, ලා රතු පැහැති වර්ණයෙන් දර්ශනය වූහ. ඔවුන්ගේ ඇඳුම් අලංකරණ සමකාලීන ජීවිතය සමඟ සමාන විය. පාර්සි නාට්‍යවල ද, රංග සභා කොම්පැනි නාට්‍යවල ද, වාණිජ සිනමාවෙහි ද දැක්වෙන්නාක් මෙන්, රූප එක් පේළියට ඉදිරිපස දර්ශනය වෙයි. මෝටර් රථවල සිතුවම් කර ඇති ආකාරයෙන්

වල්ලී දෙවඟන හා මුරුගා දෙවියාට ගණේශ් දෙවියන්
තර්ජනය කිරීම පිළිබඳ ස්කන්ධ පුරාණයේ කතාවක්.
යාපනයේ කෝවිලක බිතු සිතුවමක්
(ඡායාරූපය: එස්. ජයතිස්)

පසුබිමෙහි ස්වභාවික දර්ශන සිතුවම් කර ඇත. මේවා යථාර්ථවාදී ලක්ෂණවලින් යුක්ත බවට බොහෝ දෙනෙකු තර්ක කළ ද මේවායේ සෙවනැලි දක්නට නැත. එමෙන්ම ඉදිරි පෙළ සහ පසුබිම එක් කරන මැද පෙළක් දක්නට නොලැබෙන නිසා කපා අලවා ඇති සේ නැතහොත් 'කටවුට්වල' ආකාරයේ ස්වභාවයක් මෙම රූපවල දක්නට ලැබේ.

මෙම දර්ශනීය රූප සිත් ඇද ගන්නා වර්ණයන්ගෙන් ඉතා මෘදු පින්සල්වලින් නිර්මාණය කර ඇත. මේවායේ සමහරක බාහිර සීමා රේඛා දක්නට ලැබෙන අතර ත්‍රිමාණ වර්ණ ඡායාකරණය ද දක්නට ලැබෙයි. එමෙන්ම උපස්ථිතිවාදී තෙලිකම් ස්වභාවික දර්ශන සිහි ගන්වයි. දින දර්ශනවල රජනි කාන්ත් (ප්‍රකට සිනමා නළුවෙක්) නැතහොත් නිළියක් චිත්‍රයේ ඇතුළේ සිට ප්‍රේක්ෂකයන් දෙස සෘජුව බලන්නේ යම් අයුරකින් ද ඒ අයුරින්ම මෙම දෙවිවරු ද භක්තිවන්තයන් දෙස සෘජුව බැල්ම හෙළන අයුරින් සිතුවම් කර ඇත. භක්තිවන්තයා දෙස බැල්ම නොහෙළන දෙවියන්ගෙන් කුමන ඵලයක්ද?

සමාජයීය සහ සංස්කෘතික සීමා නිසා මෙම දේව සිතුවම් විවේචනය කිරීමට එතරම් ඉඩක් නොලැබෙයි. කෙසේ වුවද මේවා දෙවියන්ට අදාළ දේය. දෙවියන් ගැන විවේචනය කිරීමට යමක් වේද යන හැඟීම මේ පිළිබඳව ප්‍රශ්න කිරීමට බාධා පමුණුවයි. මෙම දේව රූප වනාහී ශක්තිය ප්‍රකාශ කිරීමටත්, සිත ඒකාග්‍ර කර ගැනීම සඳහාත් වන දර්ශන කේන්ද්‍රයන්ය. අනෙක් අතට, මේවා වනාහි දන්නා දෙවිවරුන්ගේ සුපුරුදු ස්වරූපයන් වේ. බැතිමත්හු දෙවියන්ව මේ අන්දමින් දැකීමටත්, භක්තිය ප්‍රකාශ කිරීමටත් පුරුදුවී හුරුවී සිටිති.

දින දර්ශනයන්හි දුටු පුරාණ කතාවන්හි එන චරිත සහ සිදුවීම් නැවතත් හඳුනා ගෙන වන්දනය කිරීමත් සමග බැතිමතුන්ගේ අත්දැකීම අවසන් වෙයි. මෙම භක්තිය දැක්වීමේ කේන්ද්‍රීය ක්‍රියාකාරීත්වය පමණක් එහි මුළු ඇගැයීමම තීරණය කරයි.

දෙමළ දේශපාලන සටන් සන්දර්භය තුළ බිතුසිතුවම් කලාව

දෙමළ ජනයාගේ ස්වයං-නිර්ණය අයිතිය සඳහා වන අරගලයේදී දිවි පිදූ සටන්කාමීන්ගේ කැප කිරීම්, දිවිපිදුම් ආදිය අනුස්මරණය සඳහා ද, ජයග්‍රහණයන්හි සතුට ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ද, ජනතාව තුළ අරගලය පිළිබඳව හැඟීම් ඇති කිරීම, දේශ භක්තිය, ජාති භක්තිය ආදිය ඇති කිරීම සඳහා ද වර්තමානයේ චිත්‍ර භාවිත වෙමින් තිබේ. මේ සඳහා විශාල ධනස්කන්ධයක් ද, චිත්‍ර ඇඳීමට හැකි අයගේ සේවය ද බොහෝ ලෙස භාවිතයට ගනිමින් තිබේ. සටන්කාමීන්ව වීරයන් බවට පත් කර චිත්‍ර නිර්මාණය කර බිත්තිවල, හතරැස් රාමු සහිත පුවරුවල සහ තොරණ ලෙස අර්ධද්වීපයේ අස්සක් මුල්ලක් නෑර ප්‍රදර්ශනය කළ ඉතිහාසයක් අපට ඇත. පසුව සිදුකෙරුණු හමුදා ප්‍රහාර මඟින් ඒවා ද විනාශයට පත් කරන ලදී.

මෙම සටන්කාමීන්ගේ ආලේඛ්‍ය චිත්‍ර සහ අනෙකුත් චිත්‍ර 'උසස්' කලා ප්‍රකාශන ලෙස ද, එම මාර්ගයන්ට අනුගත වූ ඒවා ලෙස ද මේවා අඳිනු ලැබූ අය ද, ඇන්දවූ අය ද විශ්වාස කරති. 'අරගලය', 'සටන්කාමියා', 'භූමිය' යන ඊනියා පූජනීය සංකේත ද, පාරිශුද්ධ නිසැක කැප කිරීම් පිළිබඳ දැඩි විශ්වාස ද මෙම සිතුවම්වල සෞන්දර්ය පිළිබඳව ප්‍රශ්න කිරීමට බාධා පමුණුවයි.

යාපනයේ කෝවිල්වල දැකිය හැකි සිතුවම්වල අඩංගු සියලු අංගයන්ම පාහේ අරගලය ආශ්‍රිත චිත්‍රවල ද අඩංගු වන බව කිව හැකිය. කෝවිල්වල චිත්‍ර ඇඳි අය විසින්ම මෙම චිත්‍ර ද අඳින ලදී. බොහෝ විට ඔවුහු මේ දෙකම එකම අවස්ථාවේදී සිදු කළහ. 'උසස්' සම්ප්‍රදායට අයත් ආලේඛ්‍ය චිත්‍ර විධික්‍රම කිසිවක් මෙහිදී අනුගමනය කර ඇති බවක් නොපෙනෙයි. මේ සටන්කාමීන් ද ඇස් පිනවන දින දර්ශන දෙවිවරුන් සහ සිනමා කතා නායකයන් මෙන්ම, රත්පැහැ තොල් සමඟින් ද පැහැපත් ශරීරයෙන් ද යුතුව ප්‍රේක්ෂකයින් තුළ තම අපේක්ෂාවන් ප්‍රතිමූර්තිමත් කරන සුන්දරත්වයෙන් යුතුව දර්ශන තලයට ගෙන ආහ. ආලේඛ්‍ය චිත්‍රයන්ගේ පසුබිම දියවී එකට මුසුවන වර්ණයන්ගෙන් යථාර්ථය ද නොවන කල්පනික ද නොවන අයුරින් දර්ශනය විය. කෝවිල්වල වූ සිතුවම්වල නැතහොත් දින දර්ශනවල චිත්‍රයන්හි යම් සේ ප්‍රධාන දේව රූපය වට කර ගෙන පරිවාර දෙවිවරුන් ද ඒ හා සම්බන්ධ පුරාණ දේව කතා ආශ්‍රිත සිදුවීම් ද, පූජනීය ස්ථාන ආදියද දර්ශනය වූ අයුරින්ම, සිනමා දැන්වීම්වල කතානායකයා මධ්‍යයේ ඉදිරිගාමීව සිටිද්දී සහාය නළුවන් පසුබිමෙහි දර්ශනය වන ක්‍රමයට සමාන ආකාරයටද

ආර්ටිස්ට් මනියම් විසින් පින්තාරු කරන ලද එම්. ජී. රාමචන්ද්‍රන් සිනමා නළුවාගේ රුව රැගත් කටවුට් සිතුවමක්. (මූලාශ්‍රය: ආර්ටිස්ට් මනියම්ගේ පුද්ගලික එකතුව)

සටන්කාමීන් සමූහයක් සිතුවම් කිරීමේ දී අනුගමනය කළ බව පෙනේ. පසුබිමෙහි ප්‍රහාරයන්හිදී ලබාගත් ජයග්‍රහණ දර්ශනය විය. මේ පසුබිම් දර්ශන අතර ගිනි ගන්නා නාවික හමුදා යාත්‍රා, ඇද වැටෙන ගුවන් යානා, විනාශ වූ බලකොටු ආදිය ද විය.

ජනතාවට හුරු පුරුදු භාෂාවෙන් කතා කිරීමේ ක්ෂණික අවශ්‍යතාව, විකල්ප සංස්කෘති පිළිබඳ චින්තනයේ තිබූ දිළිඳු බව ආදිය කාලයක සිට ව්‍යවහාරයේ පැවැති දේවල්ම භාවිත කිරීමට සටන්කාමීන් උනන්දු කරවන්නට විය. දේව, වීර, කතානායක යන අය කෙරේ වන භක්තිය සේම දේශය, ජාතිය, භාෂාව, ආදිය පිළිබඳ වන භක්තීන් ජනප්‍රිය කරවීමෙහිලා ද මෙම චිත්‍ර වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කෙළේය.

ආර්ටිස්ට් මනියම් විසින් පින්තාරු කරන ලද මිය ගිය එල්.ටී.ටී.ඊ. සටන්කරුවකුගේ රුව රැගත් කටවුට් සිතුවමක්. මේ සිතුවම සහ මීට පෙර දැක් වූ සිතුවම අතර ඇති සමානකම් සංසන්දනය කරන්න. (මූලාශ්‍රය: ආර්ටිස්ට් මනියම්ගේ පුද්ගලික එකතුව)

නිගමන සටහන්

පුද්ගලයෝ ස්වයං අත්දැකීම් මාර්ගයෙන් ස්වාධීන ප්‍රකාශන සිදුකරති. සෑම සමාජයක්ම නැතහොත් ප්‍රදේශයක්ම තම ඓතිහාසික අත්දැකීම්වල පදනමින් ද, එහි සමකාලීන අවශ්‍යතාවලින් ද, බාහිර අභාස සහ සම්ප්‍රදා නව කියවීමකට ලක් කර අවශෝෂණය කර ගනියි. මෙතුළින් කලාවේ අඛණ්ඩත්වය සුරකෙන අතර ශෛලීන්ගේ වෙනස්වීම ද සිදු වෙයි. මෙම අවශෝෂණය විසින්ම භෞතික ද්‍රව්‍ය සහ තාක්ෂණය කලා භාණ්ඩයක් බවට පත් කරයි.

යාපනයේ මධ්‍යම පංතියේ කලාව හා ආගම, අරගලය සම්බන්ධ විශ්වාස සහ අවශ්‍යතා ද නොයෙකුත් ක්ෂේත්‍ර, හස්ත කර්මාන්ත කුසලතා සහ භෞතික සම්පත් යනාදිය ද එකට එක්වී කෝවිල සහ අරගලය හා සම්බන්ධ චිත්‍ර නිර්මාණය විය. මේවා 'උසස් කලාත්මක ප්‍රකාශන ලෙසද', 'සම්ප්‍රදායානුකූලව' පැවත එන ඒවා ලෙස ද, 'යථාර්ථවාදී' ඒවා ලෙස ද', 'නවීකරණයට විරුද්ධ' වන්නා වූ ඒවා ලෙසද බොහෝ අය තුළ පවතින විශ්වාසයයි. සමස්තයක් වශයෙන් ගත් විට මෙම සිතුවම් ආගම පිළිබඳව සහ සටන්කාමීන් හා අරගලය පිළිබඳ ජනප්‍රිය අදහස් ගොඩනංවන අතර, චිත්‍රය පිළිබඳ අදහස ද ගොඩනංවයි. එසේ නැතිනම් ඒ අදහස්වල ප්‍රකාශනයක් ලෙස කටයුතු කරයි. ඊට ප්‍රතිපක්ෂව 'ශුද්ධ කලාවාදීහු' මේවා ප්‍රකාශන ලෙස නැතහොත් සිතුවම් ලෙස පිළිගැනීමට පවා අකමැත්තක් දක්වති. එයට හේතුව මෙම සිතුවම් ඔවුන්ගේ නියමයන්ට අනුගත නොවීමයි. නමුත් සමස්තයක් ලෙසින් ගත් විට ඒවායේ රැඳියාවෙන් ද, ක්‍රියාකාරීත්වයෙන් ද, ප්‍රතිමා විද්‍යාවට අනුවද 'උසස්' කලාව සහ ජනප්‍රිය කලාව යන අංශ දෙකට අතරමැදිව ගමන් කරයි.

මෙම සිතුවම්වල සමාජ වැදගත්කම ද ක්‍රියාකාරීත්වය ද පිළිගෙන ඒවා නිර්මාණය කිරීමට පදනම් වූ අවශ්‍යතාවන්ගේ පසුබිම තුළ හිඳ, අවධානය යොමුකිරීම සහ අවබෝධ කර ගැනීම අවශ්‍ය වෙයි. මේවා තවත් එක් ප්‍රකාශන මාධ්‍යයක් ලෙස, තවත් අවශ්‍යතාවක් ලෙස, තවත් විශ්වාසයක් ලෙස සංස්කෘතියටත්, ප්‍රකාශන මාධ්‍යයටත් අතර වන ප්‍රකාශන හැකියාවක් ලෙස හඳුනා ගැනීම වර්තමානයේ බැහැර කළ නොහැකි අවශ්‍යතාවකි. මෙම

හඳුනාගැනීම යාපනයේ නැතහොත් වෙනත් පශ්චාත් යටත්විජිත ප්‍රදේශයක හෘදසාක්ෂියේ කොටසක් ලෙස ඉදිරියට ගෙන එන ලද නවීන චිත්‍රය නියම අයුරින් සමාජය විසින් ද නිර්මාණකරුවන් විසින් ද අවශෝෂණය කර නොගැනීමේ පසුබිම අවබෝධ කර ගැනීමට උපකාරී වන අතරම, නූතනත්වය යාපනය සමාජය අවශෝෂණය කර ගත් ක්‍රමයේ ස්වභාවික ප්‍රකාශනයක් ලෙස නැතහොත් යාපනයේ නූතනත්වයේ ස්වභාවික ප්‍රකාශනයක් ලෙස ද මෙම කෝවිල් සිතුවම් සහ අරගලය ආශ්‍රිත සිතුවම් හඳුනා ගත හැකිය.

පසු සටහන්

1 මෙම ලිපිය පළමුව *කාලස්සුවඩු* නම් වන ඉන්දීය සඟරාවේ (කලාපය 29, අප්‍රේල්-ජුනි 2000) පළවී පසුව සංශෝධිතව යාපනය විශ්වවිද්‍යාලයේ ශාස්ත්‍ර පීඨයේ ශාස්ත්‍රීය සඟරාව වන *චින්තනෛයි* (වෙළුම 18 කලාපය 02, 2000) පළවූ ලිපියේ සිංහල පරිවර්තනයයි. එහි පළමු සිංහල පරිවර්තනය පළ වූයේ *පඨිත සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා* නිබන්ධ සංග්‍රහයේ පළමු වෙළුමේය (2003).

2 කොම්පනි සිතුවම් යනු 18 සහ 19 වන සියවස් තුළදී ඉංග්‍රීසි පාරිභෝගිකයන් සඳහා ඉන්දීය සාම්ප්‍රදායික කලාකරුවන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද සිතුවම්ය. මේවා බටහිර යථාර්ථවාදය සහ ඉන්දීය සංකේතවල මිශ්‍ර ශෛලියක් ගනියි.

3 ජනශ්‍රැතිය මට්ටමෙන් පවතින නැතහොත් ජන ආගම සංස්කෘත භාෂාමය වේද ග්‍රන්ථයන්හි කියවෙන වේද ශාස්ත්‍රයන්ට ගැළපෙන ලෙස වෙනස්කර බ්‍රාහ්මණ මූලධර්මයන්ට අන්තර්ග්‍රහණය කිරීම මෙයින් අදහස් කෙරෙයි.

4 සින්න මේලම් යනු ඉන්දියාවේ දේවදාසි ක්‍රමය අහෝසි කිරීමෙන් පසුව අදාළ කාලය තුළ පවත්වා ගෙන එන ලද ලක්ෂණ ජනප්‍රිය කලාව සමග මුසුකර කෝවිල් ආශ්‍රිත උත්සවයන්හිදී ඉන්දියාවේ සිට පැමිණි කලාකරුවන් විසින් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රසංග විශේෂයකි.

ආශ්‍රේය පඨිත

Appasamy, Jeya

1980. *Thanjavur Painting of the Maratha Period.* Delhi: Abhinaw Publicationns.

Berger, John

1972. *Ways of Seeing*. London: BBC and Penguin Books.

Guha-Thakurta, Tapati

1986. 'Westernisation and Tradition in Soutn Indian Painting in the Nineteenth Century: The Case of Raja Ravi Varma 1848-1906.' In, *Studies in History*, Vol.2 No.2.

Guha-Thakurta, Tapati

1995. 'Visuatizing the Nation.' In, *Journal of Arts and Ideas,* No 27-28 (March). New Delhi: Tulika Print Communication.

Jain, Kajri

1995. 'Of Every Day and National Pencil.' In, *Journal of Arts and Ideas*, No. 27-28 (March). New Delhi: Tulika Print Communication.

Luce-Smith, Edward

1980. 'Pop Art.' In, Nikos Stangos ed., *Concepts of Modern Art*. London: Thames and Hudson.

දූ දරුවෝ: සෝප් ඔපරාව, රූපවාහිනිය, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සහ ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය

රංජිත් පෙරේරා

මේ කතිකාව ඇරඹීමට මා අදහස් කරන්නේ ඉහතින් ඔබට දක්නට ලැබෙන ශීර්ෂය ඉතා ලඝු වශයෙන් විභාග කරමින්ය. 'දූ දරුවෝ ' නමින් හැඳින්වෙන්නේ ප්‍රථම සිංහල සෝප් ඔපරාව වන අතර එය රූපවාහිනී විද්‍යුත් කතන්දරකරුවා මෙතෙක් අපට කියා දී තිබෙන ජනප්‍රියතම ටෙලි කතන්දරයක්ද වන්නේය. රූපවාහිනිය යනු අනේකවිධ අර්ථ සහ සුඛ දරන්නාය, ඒවා කුපිත කරවන්නාය. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යනු සමාජය තුළ මේ අනේකවිධ අර්ථ හා සුඛ උත්පාදනය කොට බෙදා හරින්නාය. ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය කියන්නේ ආධිපත්‍යධාරී නොවන පංතීන්ගේ ඕනෑ එපාකම් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහාත් ඒවා වැඩිදියුණු කිරීම සඳහාත් ඔවුන්ට අර්ථ හා සුඛ සපයා දෙන සැකසුමටය.

මේ කතිකාවේ තේමා ලෙස සැලකෙන රූපවාහිනිය, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සහ ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය මා ඉහත ඡේදයෙහි නිර්වචනය කොට තිබෙන අන්දම දෝෂසහගත යැයි ඔබ කල්පනා කරන්නේද? එසේ කල්පනා කරනවා නම් ඊට හේතුව එකී තේමා නූතන භාවිතයෙහි පවතින යම් යම් ආකර්ෂණීය ඥාන සම්පාදිතයන්ගේ පර්යාවලෝකයන් තුළ තබා විභාග කර තිබීමය. අනෙක් හේතුව නම් ඉහත කී තේමා ගැන කථා කිරීම සඳහා මෙතුවක් කාලයක් තිස්සේ අප බොහෝ පහසුවෙන් උපයෝගී කරගත්තාවූ ආචීර්ණකල්පික නිෂ්ප්‍රමාණ න්‍යායික පර්යාවලෝකයෙන් මා ඉවත් වී සිටීමය. මේ කතිකාව ගොඩ

නගන්නට මා මහන්සි ගත්තේ අප රට තුළ මේ සංසිද්ධීන් විග්‍රහ කිරීම සඳහා බුද්ධි සම්පාදන කේන්ද්‍ර තුළ දැනට භාවිතයේ පවතින න්‍යායනට හා ක්‍රමවේදයට ඉඳුරාම පටහැණි ලෙසය. ඉතා සරල ලෙස කියනවා නම් 'දූ දරුවෝ' මා ප්‍රේක්ෂණය කළේත් ඒ ගැන විචාර කතිකාවක යෙදෙන්නේත් 'රස නිෂ්පත්තිය' සහ 'භාව ප්‍රකෝපනය' වැනි පෙර අපර ආචීර්ණකල්පික වින්දනය අපේක්ෂාවෙන් නොවේ, අර්ථ හා සුබ සම්පාදනය කරගනු සඳහාය. එමෙන්ම එය මා නැරඹුයේ ක්ලේශ මිලාන කොට මානව භක්තියෙන් මගේ චෛතසික පෝෂණය කරගනු පිණිස ද නොවේ-රටේ රූපවාහිනී ප්‍රේක්ෂකයන් වැඩි පිරිසක් නරඹන ලද ජනප්‍රියතම ටෙලි නාටකය එය නිසාය. මේ කතිකාවෙන් මා විශද කිරීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ එය එලෙස ජනප්‍රිය වූයේ ඇයිද යන කාරණයයි. එම කාර්යයේදී සමීප ලෙස ජාලගත කරන ලද න්‍යායික පර්යාවලෝකයක් තුළ කේන්ද්‍රගත වන්නට මම උත්සාහ නොකළෙමි. මාක්ස්වාදය, පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය, සංඥාර්ථවේදය, මානව වංශවේදය වැනි ඥාන පද්ධතීන්ගෙන් ව්‍යුත්පන්න කරගත් යම් යම් න්‍යායික සංගෘහිත ක්‍රමයෙන් මා උපයෝගි කරගන්නා බව ඔබට පෙනී යනු නිසැකය. ප්‍රථමයෙන් මා යත්න දරන්නේ කතන්දර සහ ටෙලි කතන්දර යනු මොනවාදැයි ලඝු වශයෙන් හඳුන්වා දීමටය. අනතුරුව උත්සාහ ගන්නේ රූපවාහිනිය පිළිබඳ අප දන්නා දේ පෘථුල කිරීමටය, විපර්යාස කිරීමටය. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සම්බන්ධයෙන් ද එසේමය. අනතුරුව ඒ දෙකොට්ඨාසයම බද්ධ කරමින් ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය ව්‍යුහගත වන අන්දම දකින්නට මහන්සි ගන්නෙමි. මේ ප්‍රයත්නයේදී මගේ වාහකයා වන්නේ 'දූ දරුවෝ'ය.

සෝප් ඔපරාව නම් ව්‍යාපෘතිය

කෙසේවෙතත් ලංකාවේ ප්‍රථම සිංහල සෝප් ඔපරාව වන 'දූ දරුවෝ' වෙත යොමුවන්නට පෙරාතුව සෝප් ඔපරාව නම් රූපවාහිනී ව්‍යාපෘතිය ගැන කෙටි කතිකාවක යෙදෙන්නට මම කැමැත්තෙමි. සෝප් ඔපරාවට ඇත්තේ අපූරු ඉතිහාසයකි. එය අධිරාජ්‍යවාදයේ සහ යටත්විජිතවාදයේ සංකල්ප සාක්ෂාත් කරමින් ධනවාදී වෙළෙඳපොළ යාන්ත්‍රණය වඩ වඩාත් ශක්තිමත් කළ ව්‍යාපෘතියක් යැයි මා කියනවිට ඔබ තුළ විචිකිච්ඡාව මතුවනවා නිසැකය. කෙසේවෙතත්, පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී පසුකාලීන ධනවාදී

යුගයක් වන අපේ යුගයේදී සෝප් ඔපරාව තවදුරටත් එම මුල් ව්‍යාපෘතියම වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන්නේ නැත. මේ වන විට එය බොහෝ විපරිවර්තනයන්ට භාජනය වී හමාරය. එය දැන් පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී අර්ථසාධනයේ යෙදෙන පසුකාලීන ධනවාදී වෙළෙඳපොළ ශක්තිමත් කරන ප්‍රපංචයක් බවට පත්ව ඇත්තේය. සෝප් ඔපරා යන පදය ඉංග්‍රීසි පදයකි. සෝප් යනු සබන්ය. ඔපරා යනු සංගීත නාටක විශේෂයකි. එකිනෙකට වෙනස් අර්ථ ගෙන දෙන පද දෙකක් සමාස වීමෙන් සෑදී තිබෙන මේ සංකල්පය කිනම් අර්ථ සම්පාදනයක යෙදුණා ද යෙදෙනවා ද යන්න පරීක්ෂා කළ යුතුය.

රෙදිපිළි හෝ ඇඟපත හෝ සෝදා පිරිසිදු කරන විට පැළැටිවල පොතු අඹරා තනා ගත් කල්ක මිස සබන් භාවිතයක් ගැන ඈත අතීතයේ වුවද සඳහන් වී නැත. දහනමවැනි සියවස ආරම්භයේදීත් සබන් යන පදය වහරේ නොතිබුණු විරල පදයකි. කෙසේවෙතත් එම සියවස උදාවී දශක කීපයක් ඉකුත්වූ තැන අධිරාජ්‍යවාදයේ වාණිජ බලවේග ලෝකය පුරා ව්‍යාප්ත වෙමින් වෙළෙඳපොළ ගොඩනගන්නට පටන් ගත් විට සබන් සුලභ සංස්කෘතික භුවමාරු භාණ්ඩයක් බවට පත් විය. හිරු නොබසින බ්‍රිතාන්‍ය වෙළඳ අධිරාජ්‍යය ගොඩනැගුණේ ඊනියා පිරිසිදු කිරීම පිළිබඳ වික්ටෝරියානු වත්පිළිවෙත් සමගය. එනිසාම සබන්වලට එම ව්‍යාපෘතිය තුළ ඉන්ද්‍රජාලික අර්චනක බලයක් හිමි විය. පිරිසිදු කිරීම නමැති අධිරාජ්‍යවාදි සංස්කෘතික මෙහෙවර කීපාකාරයකින්ම ක්‍රියාවට නැංවුණු බවත් දකිත හැකිය. එම මෙහෙවර මිනිසුන්ගේ සමාජ හා ගෘහ ජීවිතයට මැදිහත් වූයේ සබන් නමැති මැදිහත්කරුවා හරහාය.

ඒක භාර්යා සේවනය ('පිරිසිදු' ලිංගික ජීවිතය), කාර්මික ප්‍රාග්ධනය ('පිරිසිදු' මුදල්), කිතු දහම ('පිරිසිදු' දහම, පංති පාලනය ('හඩු ගඳයන් පිරිසිදු කිරීම'), ශිෂ්ටාචාරීය මෙහෙවර ('ම්ලේච්ඡයන් පිරිසිදු කර ඇඳුම් ඇන්දවීම') ආදී ඉහත සඳහන් ක්‍රියාකාරකම් ඉෂ්ට වූයේ සබන් කැටය නමැති හුරුබුහුටි හුවමාරු භාණ්ඩය හරහාය. සබන් විකුණා ගැනීම සඳහා නිර්මාණය වූ වෙළඳ ප්‍රචාරණය විසින්, විශේෂයෙන් පෙයාර්ස් සබන් සමාගමේ ප්‍රචාරණය විසින්, බ්‍රිතාන්‍යයේ නව හුවමාරු භාණ්ඩ සංස්කෘතිය සහ එහි ශිෂ්ටාචාරීය

මෙහෙවරය පෙරමුණට ගෙන ආවේය. ගිනි පෙට්ටිය, බිස්කෝතු පෙට්ටිය, විස්කි බෝතලය, තේ කොළ ටින් එක, චොකලට් බාර් එක වැනි අන් කවර භුවමාරු භාණ්ඩයකටත් වඩා හුරුබුහුටි ලාභ ජංගම ගෘහස්ථ භුවමාරු භාණ්ඩයක් වන සබන් කැටය වාර්ගික පිරිසිදුකමේ හා අධිරාජ්‍යවාදි දියුණුවේ අර්චනයක් විය.

දහනමවැනි සියවසේ මැදභාගය වන විට සබන් කැටය නිෂ්පාදනය වී තිබුණත් විශේෂයෙන් හිසේ, මුහුණේ හා ඇගේ ගාන සුමුදු සබන්වල නිෂ්පාදන වියදම අධික වූ හෙයින් ඒවා සුඛෝපභෝගයක් ලෙස සලකන ලද අතර ඒවා මිලදී ගත හැකි වූයේ ද ඉහළ පැලැන්තිකයන්ට පමණය. එහෙත් අධිරාජ්‍යයට අයත් බටහිර අප්‍රිකාව, මලයාව, ලංකාව, ෆීජි, නිව්ගිනියාව වැනි යටත්විජිතවල පාම් තෙල්, පොල් තෙල්, කපු ඇට තෙල් ලාබෙට විශාල වශයෙන් නිෂ්පාදනය වන්නට පටන්ගත් විට සබන් සෑදීමේ තාක්ෂණයද වෙනස් වී ලාබ සබන් විශාල වශයෙන් නිෂ්පාදනය වන්නට පටන් ගති. මේ අතුරතුරේ එක්සත් ජනපද සහ ජර්මන් සබන් සමාගම් බ්‍රිතාන්‍ය වෙළෙඳපොළට තර්ජන එල්ල කරන්නට පටන් ගත්විට විශේෂයෙන්ම පෙයාර්ස් සමාගම මහා පරිමාණ වෙළෙඳ ප්‍රචාරණයක් සඳහා යොමු විය. කුඩා පරිමාණ නිෂ්පාදනය කිරීමේ හා බෙදාහැරීමේ සමාගම් විස්ථාපනය කරමින් ගෝලීය මට්ටමින් ඒකාධිකාරී මහා පරිමාණ වෙළෙඳපොළක් සමාගම් කීපයක් විසින් ගොඩනැගුවේද මෙම සබන් කර්මාන්තය හරහාය. දහනමවැනි සියවස අග වන විට සමාගම් දහයක් විසින් ලෝකය පුරා සබන් නිපදවීමේ හා බෙදාහැරීමේ ඒකාධිකාරයක් ගොඩ නගා තිබිණ.

පෙයාර්ස් සමාගම විසින් හඳුන්වා දෙන ලද සබන් වෙළෙඳ ප්‍රචාරණ දැන්වීම්වල අර්චනක කීපයක් - එනම් සබන්, සුදු ඇඳුම් (විශේෂයෙන් ඒප්‍රන) කණ්ණාඩි සහ වඳුරා - චාරිත්‍රයක් වශයෙන් ඇතුළත් වී තිබෙනවා දැක ගත හැකිය. එම සමාගම විසින් 1880 ගණන්වලදී ලෝකය පුරා ප්‍රචාරය කරන ලද වෙළෙඳ දැන්වීම වෙත ඔබේ අවධානය යොමු කරන්න.

ඉහළ චිත්‍ර රාමුවේදී දක්නට ලැබෙන්නේ නාන කාමරයක් තුළ සිටින කළු ළමයෙකු සහ සුදු ළමයෙකුය. වික්ටෝරියානු යුගයේදී නාන කාමරය හැඳින්වූයේ ගෘහස්ථ පිරිසිදුකම පිළිබඳ අභ්‍යන්තරික ආරක්ෂක කලාපයක් මෙන්ම පොදු පුනර්ජීවය පිළිබඳ පෞද්ගලික

දේවාලය ලෙසය. සබන් නමැති ශුද්ධකාරකය යොදා ගෘහස්ථ දේහය පිරිසිදු කොට ඊට පුනර්ජීවනය ලබා දෙන්නේ මෙම නාන කමරය තුළදීය. නාන බේසම තුළ ගැලීගෙන සිටින කළු ළමයා ඇස් විහිදුවාගෙන පුදුමයෙන් එතුළ බලා සිටින්නේ මීට කලින් නුදුටු දෙයක් දකින නිසාය. ගෘහ පිරිසිදුකම පිළිබඳ සුප්‍රකට ලාංඡනය වන සුදු ඒප්‍රනයෙන් සැරසී සිටින සුදු ළමයා අඩක් නැමීගෙන දයානුකම්පාවෙන් සිය 'අර්ධ' සොයුරා දෙස බලා සිටින්නේ වාර්ගික ප්‍රගතියේ ආරක්ෂාව පතා ජප කරන ලද යන්තරය වන සබන් කැටය අතේ දරාගෙනය. පසෙක බංකුවක් උඩ කණ්ණාඩියක් ද තිබෙනවා දැකගත හැකිය. ඉදින් මේ තැවරී තිබෙන වාර්ගික හා පංතිමය පිරිහීම නමැති කලංකය සබන් නමැති මේ ඉන්ද්‍රජාලික අර්චනකය භාවිතයෙන් සෝදා හැර සැබෑ මිනිස් පවුල ගොඩ නගන්නට පුළුවන. පහළ චිත්‍ර රාමුවේදී කළු ළමයා නාන බේසමෙන් එළියට ඇවිත් බංකුව මත හිඳගෙන සිටින අතර සුදු ළමයා කණ්ණාඩිය ඔහු ඉදිරියේ අල්ලාගෙන සිටී. කළු ළමයා අත පය විහිදුවාගෙන පුදුමයෙන් මෙන් වික්ෂිප්තව වී බලා සිටින්නේ කණ්ණාඩියෙන් පෙනෙන ඔහුගේ පිළිබිඹුව දෙසය. කළු ළමයාගේ සිරුර මැජික් බලයකින් මෙන් සුදු පාට වී තිබේ. එහෙත් ඔහුගේ මුහුණ පෙරදී වාගේම කළුම කළුය. වික්ටෝරියානු යුගයේදී මුහුණ සැලකුණේ සබුද්ධික

ඒකපුද්ගලභාවයේ සහ සවිඥානකත්වයේ පූජාසනය ලෙසය. ඉදින් සුදු ළමයා එහිදී චිත්‍රණය වන්නේ ඉතිහාසයේ ඒජන්ත හැටියටය, ප්‍රගතියේ පිරිමි උරුමක්කාරයා හැටියටය. ඔහු ස්වකීය 'අර්ධ' සොහොයුරාගේ ප්‍රතිබිම්බය සවිඥානකත්වය නමැති යුරෝපීය දර්පණය මත පතිත කරවයි. මේ වික්ටෝරියානු කණ්ණාඩියෙන් කළු ළමයා දකින්නේ අධිරාජ්‍යවාදී රූපාන්තරණය නම් පූර්වයෙන් නියමවූ සිය ඉරණමයි. අඩක් කළු අඩක් සුදු වශයෙන් සිදු වී තිබෙන මේ රූපාන්තරණය නිසා ඔහුට සිදුවී ඇත්තේ නිෂ්ක්‍රිය වාර්ගික සංකරයෙක් ලෙස කල් යවන්නටය. කෙසේවෙතත් කළු ළමයා සභ්‍යත්වයේ එළිපත්තට ගෙන ආවේ සබන් සහ කණ්ණාඩිය නමැති දෙබිඩි හුවමාරු භාණ්ඩ අර්චනකය විසින්ය. මේ වෙළෙඳ දැන්වීමෙන් පසුකාලීන වික්ටෝරියානු හුවමාරු භාණ්ඩ සංස්කෘතියේ මාර්මික අංගයක් හෙළිදරව් වෙයි. එනම් අධිරාජ්‍යවාදී කාලය පාරිභෝගික අවකාශය කරා රූපක ආශ්‍රයෙන් විපරිවර්තනයවීමත් ගෘහ පරිසරය වෙත හෙළන හුදු එක බැල්මක් වශයෙන් අධිරාජ්‍යවාදී ප්‍රගතිය කුළුගැන්වීමත් යන අංගයයි (මැක්ක්ලින්ටොක් 1995: 214).

2.0 සෝප් ඔපරාවේ වර්ධනය

සබන් හෙවත් 'සෝප් ' පිළිබඳ අන්දරය එසේය. සෝප් ඔපරාව ද ඒ හා සමාන මනහර කතන්දරයකට හිමිකම් කියයි. සෝප් ඔපරා නම් සංකල්පය බොහෝ විට භාවිතයට එන්නට ඇත්තේ වාර සඟරා නම් අදහස් තුළින් විය හැකිය. වාර සඟරා බොහෝ විට නියමිත කාලය තුළ පළවන අතර බලාපොරොත්තු ද ජනිත කරවන්නේය. දහනම වන සියවසේ මුල්කාලීන නවකථා බොහොමයක් පුවත්පත්වල කොටස් වශයෙන් පළවූ ඒවාය. කෙසේවෙතත් ධනවාදය සංවර්ධනය වී ව්‍යාප්ත වී පුරුෂාධිපත්‍යය තහවුරු වෙමින් ගෘහය යන ප්‍රපංචය දැඩි ලෙස ගොඩ නැගෙන්නට පටන් ගත් විට ස්ත්‍රිය ගෘහස්ථ ශ්‍රමිකයා ලෙස වඩ වඩාත් සීමා වන්නට විය. ස්ත්‍රිය කේන්ද්‍ර කොටගත් ගෘහස්ථ ශ්‍රමය විසිවන සියවසේ මුල් භාගය තුළ වඩාත් සංවිධිත හා සුසංගත වන්නට විය. වර්ධනය වූ මාධ්‍ය ජාලයද ගෘහස්ථ ශ්‍රමය සංවිධානය කරන ස්ත්‍රිය අමතන්නට පටන් ගත්තේය. මුලින් ගුවන්විදුලියෙන් ස්ත්‍රිය, ගෘහස්ථ ශ්‍රමය, ගෘහස්ථ ගැටලු, පවුලේ ප්‍රශ්න ආදිය ඉලක්ක කොටගත් කතන්දර මාලා බිහිවන්නට විය. එහිලා මුල් වූයේ බ්‍රිතාන්‍යයේ පෙයාර්ස් සෝප් සමාගම සහ

ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ ප්‍රොක්ටර් ගැම්බල් සබන් හා සුවඳ විලවුන් සමාගමය. 1939 වන විට ප්‍රොක්ටර් ඇන්ඩ් ගැම්බල් සමාගම සෝප් ඔපෙරා කථා මාලා 22 ක් සඳහා අනුග්‍රහය දක්වමින් සිටියාය. 'සෝප් ඔපෙරා' යන නමට පර්යාය වශයෙන් වොෂ්බෝඩ් වීපර්ස් සහ සඩ්සර්ස් යන නම් ද මුල්කාලයේ දී භාවිතා විය. 1940 වන විට අමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ සතිපතා ප්‍රචාරය වූ රේඩියෝ සෝප් ඔපරා ගණන 64 වූ අතර 1950 ගණන් වන විට එය රූපවාහිනී මාධ්‍යයට ද හඳුන්වා දිණි. 1973 වන විට සෝප් ඔපරාවක ටෙලි කාලය පැයක් ලෙස සනිටුහන් වූවා වාගේම හතළිහක් තරම් චරිත සංඛ්‍යාවක් ද මේ එක නාටක මාලාවක පෙනී සිටියහ. එසේම විසිවන සියවසේ මැදභාගයේදී දෙවන ජගත් සංග්‍රාමයෙන් පසු ස්ත්‍රිය ගෘහස්ථ ශ්‍රමයට කොටුවී හිඳීම සීමා වී ඇය වැඩි වැඩියෙන් රැකියාවල නිරතවන්නට පටන් ගති. ක්‍රමයෙන් ඇය උසස් රැකියාවල නිරතවන විට සෝප් ඔපරාවේ ස්ත්‍රී චරිත ද ඒ අනුව හැඩ ගැහෙන්නට විය. දහවල් කාලය තුළ අමෙරිකාවේ විකාශනය කරන සෝප් ඔපරා විශාල වශයෙන් ජනප්‍රිය වන්නට පටන් ගත් අතර ඒවා සීමාකාරී අයවැය යටතේ එළිමහන් දර්ශන අඩු කොට චිත්‍රාගාර ඇතුළතම දර්ශනගත කොට අඩුවෙන් සංස්කරණය කරනු ලැබිණ. 1980 ගණන් වන විට එක්සත් ජනපදයේ දහවල් කාලයේදී සෝප් ඔපරා නරඹන පිරිස මිලියන 8 ක් තරම් ඉහළ ගොස් තිබිණ. එහෙත් පසුව ප්‍රමුඛ ධාවන කාලය දවල් සහ රාත්‍රී වශයෙන් හැඩ ගැහෙන්නට පටන් ගත් අතර බහුතර ස්ත්‍රී ප්‍රේක්ෂක ප්‍රජාවට පුරුෂ පක්ෂය ද තරුණ පරම්පරාව ද එක් වූහ. සෝප් ඔපෙරාවටම කැප වූ සතිපතා ප්‍රකාශන මුද්‍රණයවීමත් ඇරඹුණු අතර ශ්‍රී ලංකාවේ ද මේ වන විට විශේෂයෙන් රූපවාහිනිය සඳහාම පළවන පුවත්පත් අතිරේක කිහිපයක් දැක ගත හැකිය. ඒවායේ ටෙලිනාට්‍ය හෝ සෝප් ඔපෙරා සඳහා විශාල ඉඩ ප්‍රමාණයක් වෙන්කර තිබෙන බවත් ඒ කතන්දරවලට ප්‍රේක්ෂකයා විවිධාකාරයෙන් ප්‍රතිචාර දක්වන බවත් දැකගත හැකිය. එතෙක් ඇගේ ගාන සහ රෙදි සෝදන සබන් වර්ග ද හිස ගල්වන ෂැම්පු වර්ග ද හිසකේ වර්ණකාරක ද කාන්තා සනීපාරක්ෂක තුවා වර්ග ද නිෂ්පාදනය කරන වෙළෙඳාම් කරන සමාගම්වල අනුග්‍රහයෙන් විකාශනය වූ සෝප් ඔපරා සඳහා වෙනත් ක්ෂේත්‍රවල නියැළී සිටි එම රටවල සමාගම් ද ඇදී එන්නට පටන් ගත්හ (බ්‍රවුන් 1994: 42-46).

'දූ දරුවෝ' වූකලී ලංකාවේ රූපවාහිනී නාලිකාවක් ඔස්සේ විකාශනය වූ ප්‍රථම සිංහල සෝප් ඔපරාව ලෙස මා හඳුන්වතත් එක්තරා ප්‍රමාණයක නොඑකඟතාවයක් ද ඒ අදහස කෙරෙහි පළ වූ වග එම ටෙලි කතන්දරය කථාංග 200 සැපිරූ දා පැවැත්වුණු සම්මුඛ සාකච්ඡාවේ දී පෙනිණ. කථා රචක සෝමවීර සේනානායක ද 'සුදු මාමා' චරිතය රඟපෑ හෙන්රි ජයසේන ද අධ්‍යක්ෂක නාලන් මෙන්ඩිස් ද සහභාගි වූ එම සාකච්ඡාවේදී සෝමවීර හා 'සුදුමාමා' කියා සිටියේ සෝප් ඔපරාවකට වඩා වෙනස්කම් ඔවුන්ගේ ටෙලි මාලය තුළ තිබෙන බවයි. සෝමවීර බටහිර රූපවාහිනී විචාරකයෙකුගේ නම සඳහන් කළත් ඒ වෙනස සන්සන්දනාත්මක හෝ සාපේක්ෂ හෝ කරුණු දැක්වීමක් මගින් පෙන්වා දෙන්නට ඔවුන් දෙදෙනාම අපොහොසත් වූහ. නාලන් මෙන්ඩිස් කීවේ පැහැදිලිවම 'දූ දරුවෝ' සෝප් ඔපරාවකට වඩා වැඩිමනත් දෙයක් බවයි. මෙවැනි සාකච්ඡාවකදී එවැන්නක් සඳහන් කරනවා නම්, ඉතා කෙටියෙන් හෝ පිළිගත් සෝප් ඔපරා ආකෘතියෙන් තම ආකෘතිය වෙනස් වන්නේ කෙසේද කියා කිව යුතුමය. මන්ද කියනවානම්, ඔවුන් අමතන්නේ ප්‍රේක්ෂකයා නිසාය. කෙසේවෙතත් මේරි බ්‍රවුන් සෝප් ඔපරාව නම් ටෙලි ආඛ්‍යානයේ තිබිය හැකි ආකෘතික ලක්ෂණ මෙසේ අඳුනාගෙන ඇතː

- ප්‍රධාන ස්ත්‍රී චරිත
- නිවසේදීත් ඉන් පිටතදීත් ප්‍රබල ලෙස ක්‍රියාත්මක වන ස්ත්‍රී චරිත
- ආඛ්‍යානයේ සමාප්තියට එරෙහිවන අයුරින් සකස් කැරුණු මාලා ආකෘතිය
- බොහෝ චරිත, බොහෝ කථා වස්තු
- සැබෑ ලෝකයේ කාලයට සමාන්තර වන පරිදි කාලය භාවිත කිරීම සහ අප එය බැලුවා හෝ නොබැලුවා හෝ එහි සිදුවන සිදුවීම් එකදිගටම සිදුවන්නේය යන ගම්‍යමානය ගොඩනැංවීම
- කොටස් අතර බලාපොරොත්තු නොමැතිවම විඛණ්ඩනය ඇති කිරීම.
- සංවාදය, ගැටලු නිරාකරණය, හෘදයංගම සාකච්ඡා යනාදිය අවධාරණයෙන් දැක්වීම

- සංවේදී පිරිමින් හැටියට දක්වන හැකි පිරිමි චරිත
- වෘත්තීය දැන උගත්කම මත වැඩ කොටසක් කරන කාන්තා චරිත
- නාටකය රඟ දැක්වෙන ප්‍රධාන වැඩ බිම නිවසය, එසේ නැත්නම් නිවස හැටියට සැලකෙන වෙනත් තැනක්ය (බ්‍රවුන් 1994: 48)

මෙතෙක් මා දිග හැරි කළාලය පසුබිමේ තබා දැන් ඔබට 'දූ දරුවෝ' විභාග කළ හැකිය. නාටකය ගලන වේගය හා තාක්‍ෂණ ශූරකම අතින් කොතෙකුත් නොපැහීම් තිබුණත් සෝප් ඔපෙරා ව්‍යුහය එහිදී ඔබට දැකිය හැකි වනු ඇත. මේ සඳහා ඔබට මෙතෙක් විකාශනය වී තිබෙන බටහිර සෝප් ඔපරාවලින් පිටුබලය ලබා ගත හැකිය. රාජ්‍ය රූපවාහිනී නාලිකාව හැරුණුවිට වෙනත් නාලිකා ඔස්සේද විකාශනය වූ ඩලාස්, ඩිනාස්ටි, කෝල්බීස්, නොට්ස් ලෑන්ඩින්, නේබර්ස්, බිග් වැලි, ෆෝල්කන් ක්‍රෙස්ට්, බියුටි ඇන්ඩ් ද බීස්ට්, බෙවර්ලි හිල්ස්, මෙල්රෝස් ප්ලේස් වැනි සුප්‍රසිද්ධ බටහිර සෝප් ඔපරාවන්ගේ ආඛ්‍යාන ශෛලියට අඩු වැඩි වශයෙන් 'දූ දරුවෝ' සමීප වනවා එහිදී ඔබට දැක ගත හැකිය.

රූපවාහිනිය ලංකාවේ ජනප්‍රියතම ඉලෙක්ට්‍රොනික කතන්දරකරුවාය

අද්‍යකාලීන ශ්‍රී ලංකාව තුළ සිටින ප්‍රධානතම කතන්දරකරුවා රූපවාහිනිය බව ඔබ පිළිගන්නවා ඇතැයි සිතමි. සමහර විට එකහෙළාම ඔබ ඊට එකඟ නොවන්නටත් පිළිවන. කෙසේවෙතත්, අපේ පරම්පරා දෙක තුනකට ඉහතින් ජීවත් වූ කතන්දර අසනු රිසි උදවිය ඒවා කීමේ ශූරකම් දැක්වූ අයගෙන් කතන්දර අසා දැනගත්හ. මුද්‍රිත කතන්දර පොත් කියවන්නට පටන් ගැනුණේ පසුකාලීනවය. අනතුරු රේඩියෝවේත් නාට්‍යයේත් සිනමාවේත් ආගමනය සිද්ධ විය. රූපවාහිනී ඉලෙක්ට්‍රොනික හෙවත් විද්‍යුත් කතන්දරකරු දැනට පැමිණ සිටින අන්තිමයායි. නිවසේ විසිත්ත කාමරයේ හෝ නිවසේ සිටින හැම දෙනාටම පහසු ලෙස එක් රොක් විය හැකි තවත් තැනෙක හෝ ලැග සිටින රූපවාහිනිය අපට විවේක ඇති පරිද්දෙන් අපේ රුචිය පරිද්දෙන් කතන්දර කියා දෙයි.

රූපවාහිනිය අපට ටෙලි නාටකය, සෝප් ඔපෙරාව, ටෙලි මාලය, ටෙලි සිනෙමාව, සිටුවේෂන් කොමඩිය යනාදි වශයෙන් ප්‍රභේද ගණනාවකටම අයත් කතන්දර කියා දෙන්නේය. එයිනුත් අපේ ජනයා අතර වඩාත්ම ජනප්‍රිය වී ඇත්තේ ටෙලි නාටකයයි. සිංහල ටෙලි නාටක විකාශය කරන රූපවාහිනී නාලිකා අටක්ම තිබෙන හෙයින් සතියක් ඇතුළත රූපවාහිනී තිරය අපට කියා දෙන්නට තතනන කතන්දර ප්‍රමාණය ඉතා විශාලය. ඒවායෙන් බොහෝමයක් කථාංග 20 ට අඩු ඒවාය. නමුත් කථාංග 20 ට වඩා වැඩි ටෙලිමාලා ගණනාවක්ම මේ වනවිට ප්‍රේක්ෂකයන් අතර බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වී ඇත්තේය. යශෝරාවය, කඩුල්ල, දඬුබස්නාමානය ඒවා අතර ප්‍රමුඛ වෙයි. දැන් අපගේ අවධානයට යොමු වී තිබෙන *දූ දරුවෝ* කතන්දරය හුදු ටෙලිනාටකයක් හෝ ටෙලිමාලයක් හෝ නොව කථාංග 230ක්ම ඇතුළත් සෝප් ඔපෙරාවකි.

කතන්දරයේ අන්දරය

රූපවාහිනී කතන්දර අප අතර මෙතරම් ජනප්‍රිය ඇයි? අප කතන්දර අසන්නට මෙතරම් ප්‍රිය කරන්නේ ඇයි? කතන්දර ඕනෑම සමාජයක දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන සංස්කෘතික ක්‍රියාවලියකි. ඇත්තෙන්ම ලෝකය අප වෙත සමීප වන්නේ කතන්දර ඔස්සේය. එහෙත් එයින් අදහස් වන්නේ කතන්දර අපගේ ලෝකය ව්‍යාඛ්‍යාන කරන බව නොවේ. ඊට වඩා වැඩිමනත් දෙයකි. අපගේ සමාජානුගත ලෝකය අර්ථ සම්පන්න කරන එමෙන්ම එකී අර්ථ අනෙකුත් උදවිය සමගින් බෙදා හදා ගන්නා මාර්ගයක් වශයෙන් කතන්දර හැඳින්විය හැකිය. කතන්දරයේ ව්‍යුහය සහ කාර්යයන් ඥානනය කිරීම කථාවේදය හෙවත් ආඛ්‍යානවේදය, ආඛ්‍යාන න්‍යාය ආශ්‍රයෙන් සිදුකෙරේ. රොලන්ඩ් බාත් කතන්දරය ගැන මෙසේ කියයි:

> අප ජීවත් වන මේ ලෝකයෙහි ගිණිය නොහැකි තරම් ප්‍රමාණයක් ආඛ්‍යාන ඇත්තේය. අඛ්‍යානයක් යනු නේකවිධ ප්‍රභේද රැසක් බව සියල්ලටම ප්‍රථමයෙන් කිව යුතුය. මේ ප්‍රභේද මහත් අමුද්‍රව්‍ය රාශියක් වසාගෙන පැතිරී ඇත්තේය. මේ ඕනෑම අමුද්‍රව්‍යයක් මිනිසාට කතන්දරයක් ගොතා කීම සඳහා සැදී පැහැදී සිටිනවා වැනිය. ආඛ්‍යානය, භාෂිත වේවා ලිඛිත වේවා සුසංගත භාෂාව ඔස්සේ ගමනේ යෙදෙයි. එසේම

එය ස්ථාවර හා ජංගම රූපක ඔස්සේද අභිනයන් ඔස්සේද ගමන් කරයි. මිථ්‍යාව, පුරාවෘත්තය, දාෂ්ටාන්තය, අන්දරය, නවකතාව, වීරාඛ්‍යානය, ඉතිහාසය, ශෝකාන්තය, නාටකය, විකට කථාව, අභිනයරංගය, සිත්තම, වර්ණ රටා වීදුරු ජනේලය, සිනමාව, චිත්‍ර කථාව, ප්‍රවෘත්ති ප්‍රකාශය, සංවාදය ඈ සියල්ලේම ආඛ්‍යානය ඇත. ඉහතින් ඇති අනේකවිධ අනියත ආකෘතීන් යටතේ ආඛ්‍යානය සියලු කාලයන්හි සියලු තන්හි සියලු සමාජයන්හි වැජඹෙයි. ආඛ්‍යානය ඇරඹෙන්නේ මිනිස් වර්ගයාගේ ඉතිහාසය ඇරඹුණු දා සිටය. කතන්දරයෙන් තොරවූ කිසිදු මනුෂ්‍ය කොට්ඨාසයක් එදා මෙදා තුර ලොව පැවති නැත. සෑම සමාජ පංතියක්ම සෑම මිනිස් කණ්ඩායමක්ම සන්තකව පවතින දෙයකි කතන්දරය. එසේම ආඛ්‍යානය වින්දනය කිරීමද විවිධ මෙන්ම ප්‍රතිවිරුද්ධ සංස්කෘතික පසුබිම්වලට අයත් මිනිසුන් අතින් එක හා සමානව සිදු වේ. හොඳ සාහිත්‍යය සහ නරක සාහිත්‍යය යනුවෙන් කරන බෙදීම ආඛ්‍යානය මොන ආකාරයකින්වත් පිළිගන්නේ නැත. කතන්දරය ජාත්‍යන්තරය, සර්ව ඓතිහාසිකය, සර්ව-සංස්කෘතිකය. කතන්දරයත් හරියටම ජීවිතය වාගේය, හැමතැනකම පවතී' (බාත් 1981: 79).

මේ නයින් ගත් කළ කතන්දරය ඉතාමත් මූලික වූ සංස්කෘතික ක්‍රියාවලියක් හෙයින් රූපවාහිනිය ද එය ස්වකීය ප්‍රමුඛ ප්‍රකාරයක් හැටියට යොදා ගැනීම ගැන පුදුම විය යුතු නොවේ. බාත් කියන්නාක් මෙන්, 'කතන්දරයත් හරියටම ජීවිතය වාගේය. හැමැතැනම පවතී. එහෙත් ආඛ්‍යානවේදයේ සිද්ධාන්ත අනුව යමින් 'දූ දරුවෝ' විභාග කරන්නට මේ අවස්ථාවේදී මම අදහස් නොකරමි. එසේ කරනවා නම්, දූ දරුවෝ 'කථාව' එනම් කාහට කුමක් සිදුවූයේ ද යන්න සලකා බැලිය යුතුවේ. දෙවනුව, දූ දරුවෝ 'කතිකාව' එනම් කතන්දර කියන්නේ කොහොමද යන්න ගැන උනන්දු විය යුතුය. එහිදී චරිත, පසුතලය, කාලය වැනි පදාර්ථ වාගේම ඒවා නාභිගත කෙරෙන්නේ කෙසේද කියාත් සලකා බැලීමට සිදුවේ. අපේ රටේ සුඛනම්‍ය බුද්ධිගෝචර රූපවාහිනී විචාරවේදයක් හෝ රූපවාහිනී සංස්කෘතියක් ප්‍රමාණවත් ලෙස බිහිවී නොමැති නිසා එවැන්නක් සඳහා ප්‍රයත්න දැරීමේ කාලය එළැඹ ඇති බව පමණක් මේ අවස්ථාවේ දී සටහන් කරන්නෙමි.

මීට බෙහෝ කලකට පෙරාතුව වැඩවසම් අවකාශය තුළ භරතමුනි සහ ඇරිස්ටෝටල්, ආඛ්‍යානය හෙවත් කතන්දර ගැන කථා කළේ නාට්‍යය කේන්ද්‍ර කොට ගෙනය. ඔවුන් විසින් සම්පාදිත යම් යම් න්‍යායික සංගෘහිතයන් අදත් අප භාවිත කරනමුත් ධනවාදී අවකාශය තුළ වර්ධනය වූ කෙටිකථාවේ, නවකථාවේ, සිනමාවේ, රූපවාහිනියේ ආකෘතීන් සඳහා භරතමුනිගේ සහ ඇරිස්ටෝටල්ගේ ඇතැම් සිද්ධාන්ත ගැලපීමේදී ඒවායේ බරපතළ ඌනතා විශද වන බව කිව යුතු වේ. කතන්දර ආකෘතිය වශයෙන් ගත් කල විලියම් ෂේක්පියර්ගේ මුද්‍රිත හෝ රඟ දක්වූ 'ලියර් රජු' ට වඩා අකිරා කුරෝසාවාගේ 'රාන්' චිත්‍රපට ආකෘතිය ප්‍රශස්ත වන්නේ මේ නිසාය. ව්‍යාසගේ මුද්‍රිත 'මහා භාරතය'ට වඩා බී. ආර්. චොප්රාගේ 'මහා භාරත' ටෙලිමාලය ජනප්‍රිය ඒ නිසාය. මේ නයින් ගත කල, ආඛ්‍යාන සිද්ධාන්ත, රූපවාහිනියට පවා ගළපා ගත හැකි වන සේ කාලීන කතන්දර න්‍යායයක් බවට පරිවර්තනය කළවුන් අතරින් පුරෝගාමී වන්නේ ව්ලදිමීර් ප්‍රොප්ය. ජන කතන්දර හා සුරංගනා කතන්දර ආශ්‍රයෙන් මූලිකව හැම කතන්දරයකටම පොදු වන අනන්‍ය ආඛ්‍යානීය ව්‍යුහ 32 ක් පමණ ඇති බව සොයාගත් ඔහු ඒවා 'කාර්ය' යනුවෙන් නම් කෙළේය. අනතුරුව මේවා තත් පරිමණ්ඩල 7 කට බෙදා ඒවා මූලික භූමිකා ලෙස හඳුනා ගත්තේය. පසුකාලීනව ආඛ්‍යානවේදය වේගයෙන් වර්ධනය වූයේ ඔහුගේ මෙම ව්‍යවච්ඡේදය මතය. ස්වේතන් තොදොරොව්, ඒ. ජේ. ග්‍රයිමා, ජෙරල්ඩ් ප්‍රින්ස්, ජෙරාර්ඩ් ජෙනේ මේ වර්ධනයන් සඳහා ප්‍රමුඛ වූ අතර ඒවා වඩා සුසංගත තලයකට පැමිණවූයේ සේමෝ චැට්මන් සහ ස්ලෝමිත් රිමන්-කෙනන් යන දෙදෙනාය. ප්‍රොප්ගේ කතන්දර පරපුර වැඩි දියුණු කරන රිමන්-කෙනන් කතන්දරය යනු 'අනුක්‍රමයකට අනුව සකස් කරන ලද සිද්ධි මාලාවක්' යැයි කියයි. එමෙන්ම සිද්ධියක් යනු 'කාර්ය කටයුතු එක් තලයක සිට අනෙක් තලය දක්වා විපර්යාස වීම' යැයි වැඩි දුරටත් කියයි. 'කාර්ය කටයුතු' යනුවෙන් මෙහිදී හඳුන්වාදෙන දෙය 'සමතුලන' යන අදහසට සාම්‍යවේ. 'ද්‍රූ දරුවෝ' කතන්දරයේ එන සම්පත්ට ශ්‍රම සූරාකෑම සහ වංචනික වෙළඳාම ගැන මුල්දී අවබෝධයක් නැත. ඒ සම්පත්ගේ සමතුලනයයි. වෙනත් විදියකින් කියනවානම්, සම්පත් පිළිබඳ කාර්ය කටයුතු එසේය. කථාංගවලට සහභාගිවීම තුළින් මේවා ගැන ඔහුගේ අවබෝධය වැඩි වෙයි. එනම් ඔහු අසමතුලිත වෙයි. ඔහු සිද්ධීන් සිදු කරයි.

සේමෝ චැට්මන් චරිත සහ පසුබිම එකට කාණ්ඩ කොට ඒවා 'පැවතුම් කාරක' යනුවෙන් නම් කොට කතන්දරය වූකලි සිදුවීම් සහ පැවැතුම්කාරකයන්ගේ සංකලනයක් බව කියා සිටී (චැට්මන් 1978: 26).

ටෙලි ආඛ්‍යානය ද මේ සිද්ධාන්ත මත පදනම් වී තිබුණ ද වෙනත් වැඩිදියුණුවීම් ඒ කෙරෙන් දැකිය හැක්කේය. රූපවාහිනියේ ප්‍රමුඛව දැක්වෙන ආඛ්‍යානීය ආකෘතින් හැටියට ටෙලිනාටකය සහ ටෙලිමාලය අපට දැකිය හැකිය. මේවා නවකථාවේ හෝ සිනමාවේ හෝ එන කතන්දර මෙන් සම්පූර්ණ වූ සංවෘත වූ ඒවා නොවේ. ඒවා වූකලි උම්බර්තෝ ඒකෝ කියන පරිදි විවෘත පඨිත ය. ටෙලි විචාරකයන් අතරේ පොලිස් වීර ක්‍රියා පිළිබඳ ටෙලි වෘතාන්ත හැඳින්වෙන්නේ පුරුෂ ආඛ්‍යාන හැටියටය, සෝප් ඔපෙරාවන් හැඳින්වෙන්නේ ස්ත්‍රී ආඛ්‍යාන හැටියටය. එමෙන්ම රූපවාහිනිය විසින් අප ලවා අත් විඳවන කාලය පිළිබඳ හැඟීම අපූරු එකක් බවත් කිව යුතුය. රූපවාහිනිය ප්‍රේක්ෂණය කිරීමේ දී ප්‍රේක්ෂකයා නිරන්තරයෙන්ම අතීතය මතක් කරගනිමින් වර්තමානය වින්දනය කරන අන්දමත් අනාගතය උපකල්පනය කරන අන්දමත් ඉතා අපූරුය.

රූපවාහිනී කතන්දර නැරඹීම වූකලි සිනමා කතන්දරයක් ප්‍රේක්ෂණය කිරීමට සහ නවකථාවක එන කතන්දරයක් පාඨනය කිරීමට වඩා බොහෝ සෙයින්ම අන්තර්කාරක වූ වැඩෙකි. රූපවාහිනී කතන්දරයේ සිත්ගන්නාසුළු ජනප්‍රිය ස්වභාවය ගැන ප්‍රසිද්ධ න්‍යායවේදියෙකු වන ජෝන් ෆිස්ක් මෙසේ කියයි:

> ජන කතන්දරය ආශ්‍රයෙන් උපත ලද ආඛ්‍යාන න්‍යාය අවධාරණය කරන්නේ එම කතන්දර බිහි කළ සමාජ සන්දර්භය සමග සෘජුවම සම්බන්ධකම් පවත්වන පොදු ව්‍යුහයන් සහ සම්මුතීන්ය. එබැවින් එම න්‍යාය සරල පුනර්වාචක ව්‍යුහයක් වන රූපවාහිනිය වැනි ජනප්‍රිය ජනමාධ්‍යයකට වඩාත් අදාළය. එහෙත් ජන කතන්දර වර්ධනය වූයේ අවශ්‍යයෙන්ම සමජාතීය වූ ගෝත්‍රික සමාජ හෝ සරල කෘෂි සමාජ හෝ තුළදීය. ඒ සමාජවල වෙසෙන ප්‍රේක්ෂක ගණයා වූකලි හැමවිටම එකිනෙකට වෙනස් එමෙන්ම එකිනෙක හා ගැටෙන සමාජ ඕනෑඑපාකම් සහ

අත්දැකීම්වලින් පොහොසත් උදවියයි. එහෙයින් ටෙලි ආඛ්‍යානය හැමවිටම දැඩිතර ඒකල සංවෘත ජන ආඛ්‍යානයට වඩා විවෘතය බහුරූපීය. ටෙලි ආඛ්‍යානය බොහෝවිට ජන කතන්දරයේ දක්නට ලැබෙන පුනර්වාචක සෘජු ව්‍යුහය වැලඳගෙන සිටිනවා විය හැකිය. එහෙත් ප්‍රතිවිරෝධතා රැසක් වර්ධනය කිරීමට ඊට හැකි විය යුතුය. ජන කතන්දර ව්‍යුහයේ පවතින ආවෘතභාවය නැති කිරීමට හැකිවන්නේ එවිටය (ෆිස්ක් 1987: 148).

රූපවාහිනිය යනු කවරේද?

මෙලෙස සිත් ගන්නාසුළු අන්දමින් කතන්දර කියා දෙන නිසා අතිශයින් ජනප්‍රිය වී තිබෙන රූපාවහිනිය කවර නම් සංසිද්ධියක් දැයි ඉතා සරල ලෙස හෝ සලකා බැලීම මගේ ඊළඟ කාරියයි. රූපවාහිනිය යනු අනේකවිධ අර්ථ සහ සුඛ දරන්නාය, ඒවා කුපිත කරවන්නාය යනුවෙන් ඉතා සරල පැහැදිලි සෘජු නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කළ හැකිය (ෆිස්ක් 1987: 1). සමහරවිට මේ නිර්වචනය ඕනෑවටත් වඩා ව්‍යාප්ත යැයි ඔබ සිතන්නට පිළිවන, නමුත් රූපවාහිනිය හුදු තාක්ෂණික පෙළහරක් පමණක් නොවන බව අවධාරණයෙන් කිව යුතුය. රූපවාහිනිය අනිවාර්යෙන්ම සංස්කෘතික ඒජන්තවරයෙකි හෙවත් කාරකයෙකි. එය ජනප්‍රිය සුඛය සම්පාදනය කොට ඒවා ප්‍රේක්ෂක ජනයා අතර බෙදා හරින බැවින් රූපවාහිනිය සමාජ ව්‍යුහයට නැතුවම බැරි අංගයක් බවට පත්වී ඇත්තේය. රූපවාහිනිය අප වසන ධනවාදි සමාජය තුළදී අපට අවශ්‍ය අර්ථ හා සුඛ සම්පාදනය කරමින් සංස්කෘතික සම්බන්ධතාවක් ලෙස පවතින්නා සේම එය ධනවාදී සමාජයේ විනිමය භාණ්ඩයක් හැටියටත් පවතින්නේය. රූපවාහිනිය සඳහා සම්පාදනය වන අර්ථ හා සුඛ අප දැන හඳුනාගන්නේ කවරාකාරයෙන්ද? මෙතැන් පටන් මගේ අවධානය ඒ වෙත යොමු කරන්නෙමි.

අර්ථය හඳුනා ගනිමු

අර්ථ නිශ්චය කෙරෙන්නේ සමාජීය වශයෙනි. වෙනත් විදියකින් කියනවා නම්, පඨිත හා සමාජීය වශයෙන් ස්ථානගතව සිටින පාඨකයා-ප්‍රේක්ෂකයා-ශ්‍රාවකයා එකිනෙකා හා සම්මුඛවීම

මගිනි. එහෙත් මින් අදහස් වන්නේ ඔහුගේ සමාජ තත්ත්වය විසින් යාන්ත්‍රිකව අර්ථ සම්පාදනය කරන බව නොවේ යැයි මෙහිදි අවධාරණයෙන් දැක්විය යුතුය. අර්ථය නිශ්චය කෙරෙන්නේ සමාජීය වශයෙන් යැයි කියූ විට මෙහිදි නිශ්චය යන පදය භාවිත කැර ඇත්තේ යාන්ත්‍රික ඒකවාචික හේතුඵල ක්‍රියාවලියේ සන්දර්භය ඔස්සේ නොවේ. නිශ්චය යන පදය මෙහිදී භාවිත කෙරෙන්නේ සීමාවන් නියම කිරීම හා සීමාවන් අඩු කිරීම යන තේරුමෙනි. නිර්ධන පංතිකයන්, ස්ත්‍රීන්, යෞවනයන් යන සියළුදෙනාම කෙලින්ම ඔවුන්ගේ සමාජ තත්ත්වය අනුව එක සමාන අර්ථයෙන් සම්පාදනය කරන බව සැලකීම ඉතා හාස්‍යජනකය. ඒවාගේම නිර්ධනපාංතික පාඨනයක් හෝ ස්ත්‍රීවාදී පාඨනයක් හෝ කියා දෙයක් නැතැ'යි කීමද ඒ සමානවම හාස්‍යජනකය. නිර්ධනපාංතික හෝ ස්ත්‍රී හෝ අත්දැකීම්වල සීමාවන් කෙරේ අවධානය යොමු කළ විට අපට අවබෝධ වන්නේ ඒ සීමා ඉරි දිගේ ඕනෑ තරම් විවිධ නැමියාවන් තිබෙන බවයි. උදාහරණයක් වශයෙන් ගත් කළ, කොළඹ නාගරික ප්‍රදේශයේ රැකියාව කරන ක්‍රිස්තියානිකාර වෘත්තීය සමිති නායකයෙකුගේ සමාජ අත්දැකීම්, පොළොන්නරු පළාතේ බුද්ධාගම්කාර කුලී ගෙවිලියකගේ සමාජ අත්දැකීම්වලට වඩා වෙනස්ය. දීප්තිගේ පළමු සැමියා නිහාල් පිළිබඳව දීප්තිට තිබෙන අත්දැකීම්, ඇගේ දෙවැනි සැමියා අසේල පිළිබඳව තිබෙන අත්දැකීම්වලට වඩා වෙනස්ය. දෙදෙනාම පහළ මධ්‍යම පන්තියට අයත්වූවන් වුවද දෙදෙනාගේම සමාජ හා පෞද්ගලික චාරයන් එකිනෙකාට වෙනස්ය. පුද්ගල සවිඥානකය සම්පාදනය වීමේදී ප්‍රකෘතිය හෝ ජාන හෝ ඉටු කරන වැඩ කොටස බෙහෙවින්ම උපකාරී වන්නේ යැයි දැඩිව තර්ක කළ හැකිය. එහෙත් එසේ වූ පලියට ජනතාව වූකලි එකිනෙකාගේ ක්ලෝන හැටියට, එසේත් නැත්නම් එකම අනන්‍යතාවක් ඇති සමාජ අච්චුවක් විසින් සිදු කරන දැවැන්ත බහු නිෂ්පාදිතයක් හැටියට, අර්ථ දක්වන්නට බැරිය. අප ජීවත්වන මේ සමාජය හුදු ජාන බැංකුවක් නොවේ. ජනතාවගේ සමාජ ඉතිහාසය දෙස යම් පමණකට විමසුම් බැල්මක් හෙළූ විට ඔවුන්ගේ සමාජ අත්දැකීම් මොනතරම් අනේකවිධ දැයි දැනගත හැකිය. අපේ වැනි පශ්චාත්-යටත්විජිත රටවලදී මෙම අනේකවිධභාවය බටහිර ධනවාදි ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රටවලට වඩා බෙහෙවින් වැඩිය. අපේ සමාජයේ වසන සාමාජිකයන් මුහුණ දී සිටින මේ අනේකවිධභාවය විසින් ඔවුනගේ මනෝමූලිකය තුළ

අනේකවිධ ප්‍රතිවිරෝධතා ඇති කරන්නේය. අප අර්ථයන් සලකා බැලිය යුත්තේ මේ පසුබිම යටතේය. එබැවින් රූපවාහිනි කතන්දරයකට ඒකීය ඒකල අර්ථ ගැන කථා කරන්නට බැරිය. ඕනෑම කතන්දරයකින් ප්‍රේක්ෂකයා අර්ථ බාහුල්‍යයක් සම්පාදනය කරගන්නවා ඇත.

ඕනෑම අර්ථයක් සම්පාදනයවීම සඳහා සංඥාව, එම සංඥාව යොමුවන දෙය, එම සංඥාව භාවිත කරන උදවිය යන තුන් කොට්ඨාසය අවශ්‍යය. සංඥාවක් යනු කිසියම් භෞතික දෙයකි. එය අපගේ ඉන්ද්‍රියයන් ඔස්සේ සංජානනය කළ හැකි දෙයකි. මනුෂ්‍ය නිර්මිතයක් වන සංඥා භාවිතයේ පවතින්නේ එය භාවිත කරන උදවිය එම සංඥාව පිළිගන්නා තාක් කල් පමණි. සංඥාවක් කේත වශයෙන් සංවිධානය වී ඇත. මෙම කේත හා සංඥා යන දෙවර්ගයම ක්‍රියාත්මක වන්නේ සංස්කෘතිය තුළය.

සුඛය හඳුනාගනිමු

රූපවාහිනියෙන් ඉටු වන එක් ප්‍රධාන කාර්යයක් වන අර්ථ සම්පාදනය ගැන ලඝු සටහනක් තැබූ මා දැන් උත්සාහ ගන්නේ එහි අනෙක් ප්‍රධාන කාරිය වන සුඛ සම්පාදනය ගැන තවත් ලඝු කතිකාවක ඔබ හා නිරත වන්නටය. රූපවාහිනිය ප්‍රේක්ෂණය කිරීම හරහා මිනිසුන් සුඛය අත්පත් කරගන්නා බවට නම් කිසිදු සැකයක් නැත. ඉතා සරලව කිවහොත්, අද රූපවාහිනිය අප ජීවිතවලට සුඛය ගෙනන ප්‍රධාන ප්‍රභවයක් වී ඇත. සුඛ යන පදය මේ කතිකාවේ තවත් තේමාවක් වශයෙන් අප යොදාගෙන තිබෙන 'ජනප්‍රිය' හා 'ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය' යන සංකල්ප අවබෝධ කිරීමෙහිලා නැතුවම බැරි එකකි. ඒවාගේම පුළුල්ව භාවිතායේ යොදා ගන්නා අනෙකුත් බොහෝ පද මෙන්ම මේ පදයත් ඉලක්කයක් වෙත ස්ථානගත කොට නිර්වචනය කිරීම අපහසුය. සුඛය කතිකාමය පදයකි. එනම් එකිනෙකට වෙනස් කතිකාවලදී එකිනෙකට වෙනස් ලෙස අර්ථ සම්පන්න වන්නකි.

මෙම පදය, මනෝවිශ්ලේෂණවාදයට අනුව දක්වතොත් එය ආශාව යන්න සමග බද්ධ කිරීමට සිදුවෙයි. එවිට සුඛය ඇති කරවන ප්‍රධාන කාරකයා මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරකම් බව දකිත හැකිය. මනෝවිශ්ලේෂණයට අනුව සුඛය විශ්වසාධාරණ මානුෂික

ගුණාංගයකි. එහෙත් සුඛය වින්දනය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය මේ වන විට මනෝවිශ්ලේෂී, කායික, සමාජීය යනුවෙන් ප්‍රභේද තුනකට බෙදිය හැකිව තිබේ (ෆිස්ක් 1987: 225). අනෙකුත් හැම ප්‍රභේද වාගේම මේ ප්‍රභේද වූකලි ඒවා පැහැදිලි කරදීම සඳහා පිහිටුවාගන්නා ලද උපායයන් බව පැවසිය හැකිය. අවබෝධ කරගැනීම සඳහා මග පෙන්වීමේ අරමුණින් විනා ඒවාට තනි පැවැත්මක් නැත. ඒවා එකිනෙක තුළට නිරන්තරයෙන් කාන්දු වෙයි. මේ සුඛ ප්‍රභේද තුනම සුඛය සහ බලය අතර පවතින සම්බන්ධතා උඩ රැඳී තිබෙන ඒවාය.

සුඛයේ මනෝවිශ්ලේෂණ ප්‍රභේද ස්ත්‍රීවාදී දෘෂ්ටිකෝණයකින් වර්ධනය වී තිබෙන බව ප්‍රකට කරුණකි. සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ්ගේ මනෝවිශ්ලේෂණය ව්‍යුහවාදී පාඨනයට භාජනය කරමින් ජාක් ලකාන් පිහිටුවාලූ මනෝවිශ්ලේෂණ සිද්ධාන්ත උපයෝගී කර ගනිමින් සුඛයේ ස්ත්‍රීවාදී දෘෂ්ටිකෝණය වැඩි දියුණු කරන ලෝරා මල්වි, 'සුඛය වනාහි ධනපති අධිපති මතවාදය විසින් පිතෘමූලික ප්‍රේක්ෂකයාට ලබාදෙන තෑග්ගකැ'යි කියා සිටින්නීය. සුඛය පිළිබඳ ස්ත්‍රීවාදී දැක්ම පාදක කොට ගෙන ඇත්තේ සතුටේ සහ බැල්මේ බලය පිළිබඳ සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ්ගේ සිද්ධාන්තයයි. මේ පීතෘමූලික සමාජයේ සිනමාව හා රූපවාහිනිය මූලික වශයෙන්ම පීතෘමූලිකය. එහිදී ප්‍රේක්ෂකයා සුඛය ලබාගන්නේ දර්ශනකාමය හරහාය. දර්ශනකාමී ප්‍රේක්ෂකයා ඇත්තෙන්ම 'පීපිං ටොම්' කෙනෙකි. එම ප්‍රේක්ෂකයාට සිනමා තිර හෝ රූපවාහිනී තිරය හෝ වූකලි හුදු ජනෙල් පියන්පතකි. එතුළින් අනුන්ගේ රහස් පුද්ගලික ජීවිතවලට එබී බැලිය හැකිය. දර්ශනකාමය වනාහි පුරුෂ-කේන්ද්‍රීය සුඛයකි. එය සම්පාදනය වන්නේ ස්ත්‍රියගේ ශරීරය දෙස පුරුෂයා හෙළන බැල්ම හේතුකොටගෙනය. මේ බැල්මෙන් පුරුෂයා ලබන්නේ දෘශ්‍ය සුඛයකි. සිනමාව හා රූපවාහිනය වෙනුවෙන් ස්ත්‍රිය දෙස 'බැල්ම' හෙළන්නේ පුරුෂත්වයට පත්කරනු ලැබූ කැමරාවයි. ස්ත්‍රී සිරුර දෙස බැලීමෙන් සහ එය අත්පත් කරගැනීමෙන් පිරිමියා ලබන දෘශ්‍ය සුඛය වූකලි පිරිමියාට ලැබෙන තෑග්ගකි. ප්‍රේක්ෂකයා ස්ත්‍රී-පුරුෂ යන දෙපක්ෂයෙන්ම සැදුම්ගෙන තිබෙන අවස්ථාවල්දී ස්ත්‍රියටද පුරුෂයාගේ මානසිකය ආරෝපණය වෙයි. ස්ත්‍රිය පීතෘමූලිකය තුළ පුරුෂ මානසිකත්වයක් වශයෙන් ගොඩනැංවීමේ හැකියාව බෙහෙවින්ම වැඩිය. එබැවින් ස්ත්‍රියට ද ස්ත්‍රී ශරීර දෙස බැල්ම

හෙළා පුරුෂ සුඛයට සමානවූවක් උත්පාද කරගත හැකිය (මල්වි 1981: 210-12).

පුරුෂ සුඛය හුදෙක් දර්ශනකාමයෙන් නවතින්නේ නැත. එය ස්ත්‍රිය අර්චනයක් ලෙස සලකයි. ෆ්‍රොයිඩ්ට අනුව අර්චනයක් යනු තර්ජනයක් ගැන ඕනෑවටත් වඩා තක්සේරු කිරීමකි. අණ්ඩහරණ තර්ජනය සහ ඊඩිපස්-වරදකාරීත්වය පටවා ඇති හෙයින් කැමරාව ස්ත්‍රිය වන්දනා කිරීමේ කාරියක යෙදෙයි. කැමරාව ස්ත්‍රියගේ ඇස්, තොල්, කෙස් කලඹ, කළවා, ලිංගේන්ද්‍රිය සහ ස්ත්‍රී ශරීරයේ අනිකුත් ඕනෑම කොටසක් වන්දනා කරයි (මල්වි 1981). අපේ රූපවාහිනියේ පෙන්වූ 'මියාමි වයිස්' ටෙලිකථා මාලයේ එන බොහෝ කථාවලදී ක්‍රොකට් සහ ටබ් යන රහස් පරීක්ෂකවරුන් දෙදෙනා අපරාධ පිළිබඳ හෝඩුවාවල් බොහෝවිට ලබාගන්නේ රාත්‍රී සමාජ ශාලාවලදී සරාගි රඟුම් රඟන අඩ නිරුවත් නිළියන් දෙස බලා ගන්නා ගමන්ය. 'ඩිනාස්ටි' සෝප් ඔපෙරාවේ ක්‍රිස්ටල් කැරින්ටන්ගේ මෝහනීය දේහ විලාශය සහ ජෝන් කොලින්ස්ගේ රති ප්‍රබෝධක රංගනය සහ කාමාසක්ත බැල්ම ප්‍රේක්ෂකයා වෙනුවෙන් සම්පාදිත වූ ජනප්‍රිය සුඛයන්ය. පූගොඩ ෆැබ්රික් විසින් නිෂ්පාදිත මල් චීත්ත රෙදි හැඳගෙන කළවා පෙන්වමින් වෙරළ දිගේ යන නිරූපිකාවන් කිපදෙනාද එවැනි ජනප්‍රිය සුඛයන් සම්පාදනය කරනු සඳහා වෙහෙසුනාහ. පියයුරු සහ කළවාවලට ලාලිත විලාසයකින් සබන් අතුල්ලමින් 'ලක්ස් ' දියර සබන් ගා නෑමෙන් අත්පත් වන කායික වින්දනයත් පැහැපත් සමත් ගැන කියන පූජා භාත් ද අමීර් ඛාන්ගෙන් පෙප්සි ඉල්ලන රූමත් දඟකාර ඓශ්වර්යා රායි ද පුරුෂ ප්‍රේක්ෂකයා වෙනුවෙන් සම්පාදනය වූ තවත් එවැනි ජනප්‍රිය සුඛයන්ය.

කෙසේවෙතත්, ලෝරා මල්විගේ නිරීක්ෂණ, සිනමාවේ දර්ශනකාමය සම්බන්ධයෙන් සාධාරණ වුවද රූපවාහිනිය සම්බන්ධයෙනුත් එයාකාරයෙන්ම අදාළදැ'යි ප්‍රශ්නයකි. කළුවර ශාලාවක් තුළ හිඳගෙන සුදු පැහැපත් විශාල තිරය මත දිස්වන ස්ත්‍රී රූප දෙස කෑදර බැල්මෙන් එබී බලන පීපිං ටොම් කෙනෙකුගේ තත්ත්වයට සිනමා ප්‍රේක්ෂකයා පත්වන මුත් ආලෝකය මධ්‍යයේ පවුලේ සාමාජිකයන් සමග විසිත්ත කාමරයේදී පුංචි තිරය මත ප්‍රක්ෂේපණය වන දෑ නරඹන ප්‍රේක්ෂකයා ද පීපිං ටොම් කෙනෙකු වෙතැ'යි කිව නොහැකිය. රූපවාහිනිය දර්ශන කාමයට වඩා අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයකි (ෆිස්ක 1987).

එහෙත් 'දූ දරුවෝ' රූප රාමු තුළත් ඉහත කී ජනප්‍රිය සුඛයන් සම්පාදනය වන්නේද කියා කෙනෙකුට සරල ඍජු ප්‍රශ්නයක් නැඟිය හැකිය. 'දූ දරුවෝ' සෝප් ඔපරාවේ කැමරාව ඩිනාස්ටි සෝප් ඔපෙරාවේ කැමරාව මෙන් දර්ශනකාමී ප්‍රයත්නයක යෙදෙමින් කායික සුඛයන් ඔස්සේ ජනප්‍රිය සුඛය සම්පාදනය නොකරනමුත් මනෝවිශ්ලේෂී සාමාජීය සුඛය ඔස්සේ නම් ජනප්‍රිය සුඛය නොඅඩුව සම්පාදනය කරන බව කිව යුතුය. 'දූ දරුවෝ' සෝප් ඔපෙරාවෙන් කුපිත කරවන සුඛයන් පිළිබඳව 1995 මැයි 21 දා ඉරිදා උදේ ජාතික රූපවාහිනියෙන් විකාශනය වූ වැඩ සටහනේදී සාකච්ඡා වූයේ මෙසේය:

පූරක නලින් කරුණාරත්න: සමහරුන් කියනවා මේ ටෙලි නාටකය සතුට නොවෙයි දුක බෙදා දෙන නාට්‍යයක් කියා?

රචක සෝමවීර සේනානායක: ඔව්, අපි බෞද්ධ සමාජයක්. ඒ සමාජයේ ජීවත්වන බෞද්ධයන් හැටියට අපට දුක ගැන අවබෝධයක් තියෙන්න ඕනෑ. ටෙලි නාටකය ඉලක්ක කරන්නේ ඒ අවබෝධය ලබාදීම.

දුක පිළිබඳව අවබෝධයක් සෝප් ඔපරාවක් මගින් ලබාදීමට බෞද්ධයෙකු වන සෝමවීර සිතුවා වන්නට පිළිවන! ඒ අර්ථය ව්‍යුත්පන්න වන අයුරින් සිද්ධවන රංගනයද එහි නැතුවා නොවේ. බෞද්ධයකු කලා කෘතියක් වින්දනය කරන්නේ කෙසේද යන ප්‍රස්තුතය ගැන කතිකාවක් ඇරඹීමට මේ අවස්ථාවේ අවකාශ නැතත් බොහෝ දෙනා 'දූ දරුවෝ' නරඹන්නේ දුක පිළිබඳව අවබෝධය ලැබීමට නම් නොවන බව නම් මම දැඩිව පිළිගනිමි. ප්‍රේක්ෂකයාගේ වින්දනය තුළ සුඛ මෙන්ම දුක්ඛ ඇතත් ටෙලි නාටකය නම් සෞන්දර්යාත්මක මාධ්‍යය තුළ වැඩිපුරම සම්පාදනය වන්නේ සුඛ පක්ෂයයි. දුක්ඛය හා සුඛය යන දෙකම උපදින්නේ භාවාතිශ ආස්ථානයක් තුළදීය. එහෙත් සෝප් ඔපරාව යන විෂයය ගැන කථා කරද්දී මාහට සිදුවන්නේ දුක්ඛය ගැන නොව සුඛය ගැන කථා කිරීමටය. මන්දයත් රංග කාර්යයේදී දුක්ඛය, සුඛ වින්දනයේ එක් පාර්ශ්වීය අඩංගුවක් විනා එහි සමස්ත හරය නොවන නිසාය. එබැවින් බෞද්ධයන් හැටියට දුක ගැන අවබෝධයක් ලබන්නට නම් 'දූ දරුවෝ' බලලා මදිය. ටෙලි නාටකයක් නරඹා ලබන දුක්ඛ වින්දනයත් බෞද්ධ ධර්ම පුස්තකයක් කියවා හෝ ධර්ම දේශනයකට

කත් දී හෝ අවබෝධ කරගන්නා දුක්ඛයත් අර්ථ වශයෙන් ගත් කළ දෙකක් වන හෙයිනි. 'දූ දරුවෝ' සෝප් ඔපෙරාවේ අන්තර්ගතය ගැන කෙරෙන විවරණයකදි මේ කාරණය ගැන මීට වඩා පුළුල්ව කථා කරන්නට පිළිවන්කම තිබේ. එහෙත් මේ කතිකාව තුළ ඊට අවසරයක් නැත. සෝප් ඔපෙරාවක එන ආඛ්‍යානය කෙලින්ම භාවාතිශ ශෛලිය ගන්නා බැවින් එවැන්නකින් චිත්‍රණය වන දුක බෞද්ධ අර්ථයෙන් දැක්වෙන දුක නොව ඉතා සුහුඹුල් ලාමක චිත්තවේග සමුදායකි. එය නිරවශේෂයෙන්ම කායිකය. එබැවින් දැන් අප අවධානය යොමු කළ යුත්තේ එකී කායික සුඛය වෙතටය.

ආනන්දය සහ රතිය

රොලන්ඩ් බාත් මේ කායික සුඛය දෙවර්ගයකට බෙදාලයි. ඔහු එකක් ආනන්දය (ප්ලෙසීර්) සහ අනෙක රතිය (ෂුයිසෝන්ස්) යන අරුත් දෙන ප්‍රංශ වචන ආශ්‍රයෙන් හඳුන්වයි. ඔහුගේ විග්‍රහයට අනුව රූපවාහිනිය නැරඹීමෙන් ප්‍රේක්ෂකයා ලබන සුඛය ඇත්තේ රූපවාහිනී පඨිතය තුළ නොව එම පඨිතයත් පාඨකයාත් අතර සිදුවන බද්ධවීම තුළය. පඨිතයේ අඩංගු පද සහ සංකල්පරූප හුවමාරු කෙරෙන්නේ සුඛය උදෙසාය. සුඛය ලෝකය නියෝජනය කිරීමේ ක්‍රියාවලියෙහි නිරත වෙයි. මිනිසුන් හැමවිටම සුඛය සොයා යන බවත් දුක්ඛය කෙරෙන් ඈත්වන බවත් පවසන බාත් සුඛය විසින්ම අපේ සමාජය තුළ පොලිස්කාරයන් දෙදෙනෙකු ගොඩනගා තිබෙන බව පවසයි (බාත් 1981: 66). එයින් එකෙක් දේශපාලන පොලිස්කාරයාය, අනෙකා මනෝවිශ්ලේෂණ පොලිස්කාරයාය. අපේ ගතානුගතික සමාජය තුළට සුඛය හඳුන්වා දී තිබෙන්නේ ඇබ්බැහියක්, ආත්මාර්ථකාමී ප්‍රකාශනයක්, අලසකමක්, අරුත්සුන් මර්දනකාරී හැඟීමක් ලෙසය. ආගමික සංස්ථාව නිරන්තරයෙන්ම මහන්සි ගන්නේ කය ලබන සතුට හැකිතාක් හීන කරවා එය විරෝධාත්මක චර්යා ධර්මයක් බවට පමුණුවා ගන්නටය. ටෙලි නාට්‍යයක් පෙන්වා දුක්ඛය වින්දනය කරන්නට සැලැස්වීමෙන් ප්‍රේක්ෂකයාට බෞද්ධ චින්තනය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලැබෙනවා යැයි සෝමවීර සේනානායක කියන්නේ මේ නිසාය. වර්තමාන ධනවාදී සමාජයේ වසන ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ ජනප්‍රිය වින්දන අවශ්‍යතාව සහ සමහර අනුචිත යල්පිනූ එහෙත් තවමත් බෞද්ධ සාරධර්ම ලෙස හැඳින්වෙන යම් සංකල්ප අතර පවතින ගැටුම අවබෝධ

කරගැනීමෙහිලා අපොහොසත්ව සිටින සෝමවීර සේනානායක, හාමුදුරුවන්ට වඩා සිකියම් සහිතව බණ කියා දෙන්නට මට පුළුවනැ'යි දොඩවන්නේත්, හාමුදුරුවනුත් ඒ කාරණය එසේම යැයි (සෝමවීර කියන පරිදි) එලිපිටම පිළිගන්නේත් මේ නිසාය. ධනවාදී සමාජයේ ජීවිතයත් ආගමානුකුල දෛනික ජීවිතයත් නිරාකරණය කරගන්නට බැරි පරිද්දෙන්ම එකිනෙකට ගැටෙන බව අද ප්‍රකට කරුණකි.

රූපවාහිනිය දුරාචාරාත්මකය, එය විවාහයෙන් පිට ලිංගික සම්බන්ධතා පෙන්වා දෙන්නේය, ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා සහ අපරාධ වර්ණනා කරමින් නීතිය සහ පර්යාය වළලා දමන්නේය, යමක් දැන හඳුනා ගැනීමට මිනිසුන්ට තිබෙන ශක්තිය හීන කරන්නේය, මට සිළිටි චිත්ත සන්තානයක් අප තුළ වර්ධනය කරනවා වෙනුවට ගොරහැඩිකම අපට ආරූඪ කරන්නේය, ඊට පුළුවන්කම ඇත්තේ පරාධීන නිර්ප්‍රභූ පන්තිවල අවධානය ඇදගැන්මට පමණි, ආදි වශයෙන් මැසිවිලි හැමෙකක්ම නැගෙන්නේ අවශ්‍යයෙන්ම ඒවායින් ආධිපත්‍යධාරී පන්තියේ සිත කරදරයට පත්වන නිසාය. ඇත්තෙන්ම පරාධීන නිර්ප්‍රභූ පන්තිවල සුඛය මෙය නම් ඒ හේතුකොටගෙන ආධිපත්‍යධාරී ප්‍රභූ පන්තිය සිත කරදරයට පත් කරගන්නේ එකී සුඛයන් එම පංතියේ පාලනයට ඔබ්බෙන් පවතින නිසාය. දේශපාලන පොලීසියත් සංස්කෘතික පොලිසියත් අවශ්‍ය මේ නිසාය. මේ පොලිසිවල උදව්වෙන් ජනප්‍රිය සුඛය, පහත් නීතිවිරෝධී දුරාචාර එකක් සේ සැලකීමෙන් එය අවප්‍රමාණ කරන්නට පාලක පන්තියට ඉඩ සැලැසෙයි. දේශපාලන පොලිසියේ හා සංස්කෘතික පොලිසියේ මැදිහත්වීම් නිසා ජනප්‍රිය සුඛය ලබාදෙන වැඩසටහන් මිලදී ගැනීම නොකෙරන හෙයින් ජාතික රූපවාහිනියේ ප්‍රකටව පෙනෙන්නට තිබෙන ඇල් මැරුණු ස්වභාවය මීට හොඳම උදාහරණයයි. පෙන්වීමට පසුව අවසර ලැබුණත් කලින් පෙන්වීම තහනම් කරන ලද ටෙලි නාට්‍ය ගණනාවක්ම තිබේ. 'අව සඳ' ටෙලි නාටකයේ මුදලාලිගේ ලොකු දුව රියදුරු තැනගේ කාමරයටම ගොස් ඔහු සමග පිළිසඳරේ යෙදී සිටින ජවනිකාව පිළිගත් සදාචාරයට පටහැණි යැයි කියමින් එය පෙන්වීම තහනම් කරන ලදී. 'කඩවර' ටෙලි නාටකයේ රඟන කාන්තාවක් බීඩියක් බොනවා යැයි කියමින් එය පෙන්වීම තහනම් කරන ලදී. මෙහිදී ක්‍රියාත්මක වී ඇත්තේ ද නිරන්තරයෙන්ම වරදකාරී හැඟීමෙන් පෙළෙන්නේ ද මනෝවිශ්ලේෂී සංස්කෘතික පොලිස්කාරයාය.

ආධිපත්‍යධාරී ප්‍රභූ සංස්කෘතියට එරෙහිව ගොඩ නැගෙන ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය අවප්‍රමාණ කරන්නට, එය පීචන් සංස්කෘතිකැ'යි කියන්නට, එය නීති විරෝධී දුරාචාර එකකැ'යි නම් කරන්නට ගන්නා උත්සාහය වනාහි ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය පොලිස් පොල්ලට යටත් කරවීමේ කාරිය යුක්තිසහගත කිරීමකි. ධනවාදයේ සහ ආගමික සංස්ථාවේ ඉතිහාසය දෙස බලන කල ඒ සංස්ථා දෙකම සුඛයේ යුක්තියුක්ත පැවැත්මට බාධාවක් වූ බව පැහැදිලිය. මන්දයත් සුඛය හැමවිටම මේ ආයතන දෙකෙහි සමාජ බලයට එරෙහිව සිටි නිසාය. එබැවින් මේ ආයතන දෙක හැමවිටම සුඛය ස්වකීය සදාචාර, ආර්ථික හා දේශපාලන බලයට නතු කළහ. බාත්ට අනුව සුඛය හැමවිටම මතවාදී පාලනයට විරෝධය පායි. ආනන්දය යම් ප්‍රමාණයකටත් රතිය ඊට වඩා වැඩි ප්‍රමාණයකටත් එසේ විරෝධය පානු දැකිය හැකිය. ආනන්දය භෞතික සුඛයකි. අවශ්‍යයෙන්ම එයින් තහවුරු කෙරෙන්නේ කිසියම් කෙනෙකුගේ අනන්‍යතාවකි. එය කිසියම් සංස්කෘතික සම්පාදිතයකි. එම සංස්කෘතිය විසින් සම්පාදිත අනන්‍යතාව දරණ අර්ථයකි. කලින් කියැවුණු ලෝරා මල්විගේ පුරුෂ කේන්ද්‍රීය දර්ශනකාමී සුඛයද බාත් ව්‍යාඛ්‍යානය කරන ආනන්දයට සමාන බව පෙනේ. ඔහු පවසන අර්ථයෙන් යුත් ආනන්දය යටතට ගැනෙන්නේ එදිනෙදා සාමාන්‍ය ජීවිතයේදී මිනිසා අත්විඳින සුඛාස්වාද තත්ත්වයන්ය.

ෂුයිසෝන්ස් යනුවෙන් බාත් හඳුන්වන සුඛය වූකලී රතිය, ආස්වාදය, සුරතාන්තය වැනි පර්යාය පදවලින්ද හඳුන්වාදිය හැකිය. මේ සුඛය මානව සංස්කෘතියට වඩා මානව ප්‍රකෘතියට සමීපය, මානව දේහයට අදාළය. එය පඨිතය තුළ ගැබ් වී පවතින්නක්ය, පාඨකයාගේ දේහය තුළ ගැබ්වී පවතින්නක්ය. රතිය ආස්වාද කළ හැක්කේ සුසංගත කරවීමෙන් විනා භාෂාවක අර්ථ සොයා යෑමෙන් නොවේ. රතිය සංස්කෘතියේ අර්ථ කෙරෙන් ඈත්වන්නට යත්න දරයි. රතිය දක්නට ලැබෙන්නේ සංඥාවන්ගේ කායික දේහය තුළය, පාඨකයාගේ දේහය තුළය. එබැවින් රතිය හැමවිටම කාමභෝගීය. එහි මස්තකය සුරතාන්තයයි. රතිය හටගැනෙන්නේ සංස්කෘතිය බිඳ වැටෙන මොහොතේය. එහෙත් සංස්කෘතියවත් එය බිඳ දැමීමවත් කාමය ලෙස සැලකිය නොහැකිය. කාමය වනාහි ඒ දෙක අතර ගලා යමින් පවතින තත්ත්වයකි. ලිංගික සුරතාන්තය අත්පත් වන්නේ ශරීරය සංස්කෘතියෙන් පලා යන විටය. එසේ නැත්නම් පලායාමක්

යැයි පිටතට පෙනෙන විටය. අපේ කය වුවද සංස්කෘතියේ හා මතවාදයේ නිර්මිතයන්ය (ෆිස්ක් 1987: 228). එබැවින් 'අස්මදීයභාවය' යන්න වනාහි එහි නිර්මිතයකි. එබැවින් සෝප් ඔපරාවක එන නළුවෙකුගේ හෝ නිළියකගේ සමීප දර්ශන මේ රතිය ප්‍රකට කරවන අවස්ථාවන්ය. එම නළුවාගෙන් හෝ නිළියගෙන් සම්පාදනය විය හැක්කේ රති ප්‍රබෝධක සුඛය පමණක් නොවේ, හොඳ චිත්තවේගී හැඟුමක්ද ඒ ගණයට වැටේ. දීප්තිගේ හැඬීම සහ වැලපිල්ල අයත්වන්නේ මේ ගණයටය. දුක්ඛ දෝමනස්ස ආස්වාද කරන්නට සැලැස්වීමෙන් මිනිස්සු හොඳ බෞද්ධයන් වන බව සෝමවීර ඇදහුවත් හාමුදුරුවන්ද ඊට රුකුල් දුන්නත් දුක්ඛාස්වාදය ජනප්‍රිය වින්දනයේම කොටසක් බව රූපවාහිනී ප්‍රේක්ෂක සාධු ජනයා නම් හොඳින්ම දනිති.

සැණකෙළි සුඛය

ජනප්‍රිය සුඛය විභාග කරනවිට අපට මිඛායල් බඛ්තින්ගේ කානිවල් හෙවත් සැණකෙළි හෙවත් (කර්නිවලෙස්ක්) න්‍යායය වැදගත් වන්නේය. බඛ්තින්ට අනුව කානිවලය හෙවත් සැණකෙළිය ලාක්ෂණික වන්නේ සිනාවෙන්ය, ප්‍රමාණය ඉක්මවා යන තරම් කායික දේහවලින් සහ ඒවායේ කාර්ය කටයුතුවලින්ය. පහත් යැයි සැලකෙන වින්දනයෙන්ය, වරදකාරී හැඟීම්වලින්ය, අවිනීතකම්වලින්ය. රූපවාහිනියට මේ කාරණා නිතරම පාහේ චෝදනා හැටියට එල්ලවනවා දැකගත හැකිය. රූපවාහිනිය මගින් ශිෂ්ට යැයි උසස් යැයි සම්මත භාෂාවක් මෙන්ම එතරම් උසස් නොවේ යැයි සැලකෙන භාෂාවක්ද එකවිටම සන්නිවේදනය වනවා අසත හැකිය. ප්‍රවෘත්ති ප්‍රකාශය සන්නිවේදන කරන බස සහ 'කෝපි කඩේ' කථා මාලයේ ගමේ ඇත්තන් වහරන බස එකිනෙකට වෙනස්ය. එක බසක් ප්‍රාථමික ලෙස සැලකෙන අතර අනෙක ද්විතීකයකි. සැණකෙළි සුඛය 'ප්‍රාථමික ලෝකයේ නිලබල ක්‍රමයෙන් බාහිර වූ ද්විතීයික ලෝකයක්' බිහිකරන බව බඛ්තින් කියයි (බඛ්තින් 1981). මෙම ද්විතීයික ලෝකය තුළ සමාජ ධුරාවලියට පිළිගැනීමක් නැත. දැනට පිළිගැනෙන සත්‍යයෙන් සහ ස්ථාපිත පර්යායෙන් දූ දරුවන් වී ලබන තාවකාලික විමුක්තිය සැණකෙළියේ ප්‍රශංසාවට ලක්වේ. 'සැණකෙළිය සකලවිධ ධූරාවලී, ශ්‍රේණී, වරප්‍රසාද, සම්මුතීන්, වාරණ අත්හිටුවා දමයි' (බඛ්තින් 1981). 'මයින්ඩ් යුවර් ලැංවේජ්' නම්

තත්ත්ව-ප්‍රහසනය (සිටුවේෂන් කොමඩිය) සම්පාදනය කරන සුඛය මෙම කානිවල් ගණයට අයත් සුඛ වින්දනයක් බව මම සිතමි. ගමේ ලාමක, සරල, ඔලමොට්ටල පැවතුම් මෙන්ම නගරයේ කපටි, හිතකාමී, සංකීර්ණත්වයද එකසේ අපහාසයට හෑල්ලුවට ලක් කිරීම හරහා 'කෝපි කඩේ' සිට්-කොම් මාලය ද්විතීයික ලෝකයක් නිර්මාණය කරන සෙයකි. ඉංග්‍රීසි භාෂාව නිවැරදිව උච්චාරණය කිරීමට නොයෙකුත් ජනවර්ගවලට අයත් සිසුන් ගන්නා උත්සාහය හාස්‍යයට ලක් කිරීමෙන් යටත්විජිතවාදී ආධිපත්‍යධාරී මතවාදය මහෝන්නත කිරීමක් 'මයින්ඩ් යුවර් ලැංග්වේජ්' මාලා රංගය මගින් සිදුවෙතැ'යි යන මතවාදී චෝදනාව දැඩිව එල්ල වෙයි. මගේ අර්ථ පාඨනයට අනුව නම්, ඉහත කියැවෙන අන්දමේ අර්ථයක් සම්පාදනය කර ගැනීමට ප්‍රේක්ෂකයාට පුළුවන්කම තිබෙන බව සැබෑය. එහෙත් අනෙක් අතට, නොයෙකුත් ජනවර්ග ලවා සම්මත උච්චාරණය වශයෙන් නම් කරන ලද ඉංග්‍රීසි භාෂාවක් උච්චාරණය කරවා ගැනීමට ගන්නා උත්සාහයද එවැනිම හාස්‍යයකි. අද ලෝකයේ තිබෙන්නේ එකම එක ඉංග්‍රීසි භාෂාවක් නොවේ. ව්‍යවහාරය අතින් අනේක වෙනස්කම් ඇති ඉංග්‍රීසි භාෂා ගණනාවකි. ඒවාගේම මෙහිදී හාස්‍යයට ලක් වන්නේ ඒ ඒ ජනවර්ගවල පැවතුම්, ආකල්ප, පිළිවෙත්, මතවාද පමණක් නොවේ. ආධිපත්‍යධාරී ඉංග්‍රිසි භාෂාවේ සහ ඉංග්‍රිසි ජාතියේ සංස්කෘතිය ද ජීවන චර්යාව ද සදය හාස්‍යයට ලක් කෙරෙන්නේය. එබැවින් 'මයින්ඩ් යුවර් ලැංග්වේජ්' නම් සිටුවේෂන් කොමඩියේදී සම්පාදනය කෙරෙන්නේද ජනප්‍රිය කානිවල් සුඛය බැව් හඳුනාගත හැකිය.

විවිධාංගය සහ විභේදය

මෙතුවක් වේලා රූපවාහිනිය උත්පාද කරන ප්‍රධාන සංඝටක දෙක වන අර්ථ හා සුඛ ගැන කතිකා කළ අප ඉතා සංක්ෂිප්ත අයුරින් වුවද රූපවාහිනිය නමැති ප්‍රපංචය සමන්විත කරගන්නා තවත් ලක්ෂණ දෙකක් ගැනත් රූපවාහිනියට අදාළව අප භාවිත කරන යම් යම් පදවල නිරුක්ති ගැනත් කතිකා කළ යුත්තේමය. මෙතැන් පටන් ඔබේ අවධානය ඒ සඳහා යොමු කරවා ගැනීම මගේ බලාපොරොත්තුවයි.

මෙහිදී විවිධාංගය සහ විභේදය යන සංකල්ප දෙකින් අර්ථ දැක්වෙන්නේ ටෙලි නාලිකා ඔස්සේ විකාශය වන වැඩසටහන්වල පවතින විවිධත්වය හෙම නොවේ. කිසියම් චැනලයක දවසේ පෙළගැස්ම වෙත අවධානය යොමු කළ විට එය ප්‍රවෘත්ති, අධ්‍යාපනික, සෝප් ඔපෙරා, ටෙලි කතන්දර මාලා, සංගීත වැඩ සටහන්, පැන විසඳුම්, ලොතරැයි දිනුම් ඇදීම්, වාර්තා වැඩසටහන්, තත්ත්ව-ප්‍රහසන යනාදියෙන් සමන්විත බව දැකගත හැකිය. මෙහිදී විවිධාංගය හා විභේදය වශයෙන් අප හඳුනා ගන්නේ සේවාදායකයන්ගේ වෙළෙඳ අවශ්‍යතා මත, සමාජයේ ඒ ඒ උප-සංස්කෘතීන් මතුවන අයුරින් ප්‍රේක්ෂකයා විඛණ්ඩනය කිරීමයි (ෆිස්ක් 1987: 320). ඇත්තෙන්ම රූපවාහිනිය තුළ ක්‍රියාත්මක වන විවිධාංගික සහ විභේදනීය යාන්ත්‍රණය අන් කිසිදු තාක්‍ෂණ සංසිද්ධියක් තුළ දක්නට නොලැබෙන තරම්ය. එක් සංස්කෘතියක් වෙනුවෙන් තවත් උප සංස්කෘතියක් සම්පාදනය කිරීමට රූපවාහිනියට ඇති හැකියාව අති විශාලය.

රූපවාහිනී වැඩසටහන් වෙළෙඳ ජාල හරහා හුවමාරු භාණ්ඩ හැටියට ප්‍රේක්ෂක බහුජනයා අතරට පැමිණෙන්නේ, බොහෝ දෙනා සිතන පරිදි, ඒවා සංස්කෘතික ආධිපත්‍යයේ බලගතු ඒජන්තවරුන්ය යන අදහස නිසා නොවේ. අපේ රටේ තිබෙන රූපවාහිනී නාලිකා ඔස්සේ විකාශය කෙරෙන, බටහිර ධනවාදී රටවලින් මෙහි පැමිණෙන නොයෙකුත් වැඩ සටහන් සමග ප්‍රේක්ෂකයා ගොඩනගන සම්බන්ධතාව කුමක්ද? ඇත්තෙන්ම ඒවා සමජාතීය වේ. අනෙක් අතට වැඩ සටහන් විවිධවත්ම ඒවා නරඹන ප්‍රේක්ෂකයා ඒවායෙන් බිඳගන්නා අර්ථයන් සහ වින්දනයන්ද විවිධය. අපරදිග සමාජ ජීවිතය පිළිබිඹු කරන රූපවාහිනී වැඩසටහන් නම් සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩය අපගේ සමාජය විසින් කොතෙක් දුරට පරිභෝජනය කරනවාද යන කාරණය තක්සේරු කිරීම එතරම් ලෙහෙසි කටයුත්තක් නොවේ. එහෙත් මේ පරිභෝජනය හේතුවෙන් සංස්කෘතික විවිධාංගකරණයට සහ විභේදකරණයට මග පෑදෙන බව නම් ඉඳුරා කිව හැකිය. ධනවාදී සහ පශ්චාත් යටත්විජිත සමාජවාදී ජාතික සංස්කෘතීන් අන්තර්ජාතිකකරණයට භාජනය කරමින් ඒ ඒ රටවල් තුළ උප සංස්කෘතීන් ගොඩ නගන්නට රූපවාහිනිය ඉතා ප්‍රබල ලෙස ආධාරකයක් වී තිබේ. විවිධාංගය සහ විභේදය යනුවෙන් අප හඳුනාගන්නේ මේ ක්‍රියාවලියයි. අපේ

රූපවාහිනිය හරහා මේ ක්‍රියාවලිය දියත්වන ආකාරය ඉන්ස්ටිටියුට් ඔෆ් ටෙක්නොලොජිකල් ස්ටඩීස් නම් ජාත්‍යන්තර පාසල සේවාදායකකම් කළ 'බෙවර්ලි හිල්ස් ' ටෙලිමාලය ඔස්සේ පාඨනය කළ හැකිය. කැලිෆෝනියාවේ වසන මධ්‍යම පාන්තික යව්වන යව්වනියන්ගේ බහුතර සමාජ ආකල්ප අළලා රචනා කැරුණු 'බෙවර්ලි හිල්ස් ' ටෙලිමාලය අපේ රටේත් නාගරික හා උප නාගරික යව්වන යව්වනියන් අතර මහත් සේ ජනප්‍රියවූ බව නම් මම දනිමි. අපේ රටේ ආධිපත්‍යධාරී මතවාදයට ගොදුරු වී සිටින යව්වන යව්වනියන්ගේ ඇගැයුම් පද්ධතිවලට මෙම ටෙලි මාලයෙන් බලවත් අභියෝග එල්ල වන බව මගේ කල්පනාවයි. කැලිෆෝනියානු යව්වන යව්වනියන් ඇසුරු කරන භෞතික සම්පත් කෙරෙන් නොව ඔවුන් එකිනෙකා අතරේ පවත්වා ගෙන යන විවෘත අභිභෝගාත්මක තුලිත මානව සම්බන්ධතා ජාලයෙන් බොහෝ අර්ථ සහ සුබ සම්පාදනය කරගත හැකි බව මම සිතමි. බෙහෝ අවස්ථාවල්දී එම තරුණ තරුණියන් අතර ලිංගික සම්බන්ධතා අභිබවා සමාජ-ලිංගිකභාවී සම්බන්ධතා බලපවත්වන බව කියැවෙන නොයෙකුත් සිද්ධවීම් 'බෙවර්ලි හිල්ස්' කථාවේ දක්නට ලැබේ. තරුණ තරුණියන් අතර, ස්ත්‍රී පුරුෂයන් අතර සැමවිටම බල පවත්නේ කාමය මුල් කරගත් සම්බන්ධතාය යන අදහස අභියෝගයට ලක්වූ විට යටත් පිරිසෙයින් අද ලංකාව පුරා තදින් පැතිරෙමින් පවතින ලිංගික අඩන්තේට්ටම් අඩුවී යැමට සොච්චමකින් හෝ එය බලපානු ඇතැ'යි මම කල්පනා කරමි. මන්ද යත් එවැනි ක්‍රියාවනට බලපෑම් කළ හැක්කේ සංස්කෘතික අධ්‍යාපනය තුළින් පමණි. රූපවාහිනිය සංස්කෘතික ප්‍රශ්න ගැන සාකච්ඡා කිරීමට තිබෙන හොඳම නාළිකාවයි. ඇරත් විවිධ සංස්කෘතීන්ගේ, උප සංස්කෘතීන්ගේ හා අනන්‍යතාවයන්ගේ ආශ්‍රය ජනප්‍රිය සංස්කෘතියට නැතුවම බැරි සාධකයකි. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සමාජය විපර්යාස කරන බලවේගයක් වන්නේ එවිටය.

රූපවාහිනී වැඩසටහන, ප්‍රේක්ෂකයා, පඨිත සහ කතිකාව

රූපවාහිනිය පිළිබඳව කෙරෙන මෙමෙ සාකච්ඡාව වඩාත් ඵලදායී කරනු සඳහා ඊට අදාළව භාවිතා කෙරෙන යම් යම් පදවල නිරුක්ති වඩා සුසංගත ආකාරයකින් දැක්වීම මැනවැ'යි කල්පනා

කරන්නෙමි. මන්ද කියනවා නම් අද්‍යතන ව්‍යවහාරය තුළ මේ පද සීමිතාර්ථ ගැප් කරගන්නා බවක් පෙනී යන නිසාය. අනෙක, රූපවාහිනිය කාර්මික භාවිතයක් සහ ලාභ උපදවන හුවමාරු භාණ්ඩ වෙළෙඳාමක් වුවත් තනිකරම ඒ අන්දමින්ම එය මේ නිබන්ධය තුළදී ලකෂණ කථනය නොවේ. ප්‍රේක්ෂක බහුජනයාගේ පර්යාවලෝකය තුළින්ද එදෙස බලන්නට දරන උත්සාහයක් හෙයින් පද නිරුක්තීන් සුසංගත කරවීමද අත්‍යවශ්‍ය වී තිබේ.

ප්‍රකට ව්‍යවහාරය අනුව වැඩසටහන් යන පදය අප බොහෝ විට සම්බන්ධ කරගන්නේ සේවාදායකයාගේ හුවමාරු භාණ්ඩයක් හැටියටය. එහෙත් වැඩසටහනක් යනු අර්ථ ප්‍රභවයක්ය. වැඩසටහන් යනු ඇත්ත වශයෙන්ම මුළුමහත් රූපවාහිනී නිමැවුමෙන් කපා වෙන් කරගන්නා ලද බණ්ඩයක් හැටියට දකිත හැකිය. එය කාලය සහ රූපය යන පැහැදිලි බෙදුම් සීමාවලින් සමන්විතය. එමෙන්ම කිසියම් වැඩසටහනක් එය අයත් මාදිලියට අයත් තවෙකක් සමග එකසම බවක් පෙන්වයි. දැන්වීමක් යනු වැඩසටහනක කොටස් නොවන බව අපි දනිමු. වැඩසටහන් වූකලි ස්ථිර නියත දේහයන්ය. 'ඩිනාස්ටි' හෝ 'ඩලාස්' නම් සෝප් ඔපරා එක්සත් ජනපදයේ පෙන්නුවත් කෙන්යාවේ පෙන්නුවත් ශ්‍රී ලංකාවේ පෙන්නුවත් ඕස්ට්‍රේලියාවේ පෙන්නුවත් එකම වැඩසටහනය (ෆිස්ක් 1987: 13). අපේ රටේ සංස්කෘතික පොලිස්කාරයන් මේ වැඩසටහන් දිගට හරහට කප්පාදු කළ බවද පෙනේ.

ප්‍රේක්ෂකයා යන පදයට පර්යාය ලෙස මේ කතිකාව තුළ නරඹන්නා සහ පාඨකයා යන පද භාවිත වෙයි. මේ පද ඒකවචන ලෙස යෙදුණද ඒවායේ අර්ථ බහුවචනය. ප්‍රේක්ෂකයා යනුවෙන් පොදුවේ දක්වන කළ එයින් තේරුම් යන්නේ සමජාතීය මිනිසුන් සමූහයක් නොවේ. කිසියම් වැඩසටහනක් නරඹා එයින් එකම ගණයේ අර්ථයක් පණිවුඩයක් මතවාදයක් ලැබගන්නා නිෂ්ක්‍රිය පිරිසක්ද නොවේ. ප්‍රේක්ෂකයා වනාහි පංතිය, ලිංගිකත්වය, ජනවර්ගය, ආගම, වයස දේශපාලනය, භූ විෂමතාව යනාදි වශයෙන් විවිධ අක්ෂවලින් සැදුම්ලත් විෂම සමාජ තත්ත්වයන්ගේ සමුච්චිතයකි. මේ විෂම සමාජ තත්ත්වයන් තුළ සමාජ බලය බෙදා හැරෙන්නේ අසමාන ලෙසින් හෙයින් ඕනෑම සමාජ සම්බන්ධතාවක් අවශ්‍යයෙන්ම ක්‍රියාත්මක වන්නේ බලයට අනුගතවීම, බලයට

විරෝධය පෑම යනාදී උපායයන් හරහාය. එබැවින් ප්‍රේක්ෂකයා ජීවත්වන සමාජය සමජාතීය නොව විසමජාතීය එකකි.

කෙසේවෙතත් 'නරඹන්නා' සහ 'පාඨකයා' යන පද ප්‍රේක්ෂකයා යන පදයට වඩා සක්‍රීය බැව් පෙනේ. මේ පද තුනම අන්තර්-විපර්යකාරක සම්පාත පද තුනකි. මේ කතිකාව තුළ නරඹන්නා යන පදය යෙදෙන්නේ, කිසියම් සමාජ තත්ත්වයක් තුළ ස්ථාන ගැන්වෙමින්, රූපවාහිනිය බලා අර්ථ හා සුඛ සම්පාදනය කරගන්නාටය. මෙම නරඹන්නාගේ සමාජ තත්ත්වය නිර්ණය කෙරෙන්නේ පංතිය, සමාජ ලිංගිකත්වය, ජනවර්ගය යනාදි කාරණා අනුවය. ඒ කොයිහැටිවෙතත්, පෙනී යන අන්දමට නම්, රූපවාහිනී නරඹන්නා සිනෙමා නරඹන්නාට වඩා අනේක වූ ප්‍රේක්ෂණ ප්‍රකාර රාශියක් අත්විඳින බව පැහැදිලිය. සුවපහසු පුටුවක වාඩි වී සවස් කාලයේදී රූපවාහිනී ප්‍රවෘත්ති නරඹන සැමියාගේත් එම ප්‍රවෘත්තිවලටම ඇහුම්කන් දෙමින් කුස්සියේ හිඳගෙන රෑ කෑම පිළියෙල කරන බිරිඳගේත් ප්‍රේක්ෂණ පිළිවෙළ දෙකක්ය. එහිදී සැමියා පූර්ණ නරඹන්නෙකු බවට පත්වන අතර බිරිඳ රූපවාහිනි පාඨකයෙකු පමණි. එනමුත් පාඨකයා යන පදය යෙදෙන්නේ කිසියම් පඨිතයකින් අර්ථ හා සුඛ ව්‍යුත්පන්න කරගන්නා යන සකල තේරුම අනුව බැව් මෙහිදී අප මතක තබාගත යුතු වේ. පාඨකයා තුළ තිබෙන මෙම සම්පාදනීය හැකියාව හුදු සහජ ප්‍රතිභාවක් නොවේ. එය අත්පත් කරගන්නා ලද හැකියාවකි. මේ නයින් බලනකල නරඹන්නාගේ හෝ පාඨකයාගේ හෝ රූපයෙන් ඉදිරිපත් වන ප්‍රේක්ෂකයා ඉටු කරන්නේ වැදගත්ම වැඩ කොටසකි. අපේ සංස්කෘතික ක්‍රියා සන්තතියේ න්‍යෂ්ටික කාර්යය වන අර්ථ සම්පාදනය සිද්ධ වෙන්නේ මෙකී ප්‍රේක්ෂකයා අතිනි (ෆිස්ක් 1987: 17).

පඨිතය හෙවත් පෙළ යන්න අපේ අවධානය යොමු කළ යුතු තවත් පදයකි. රූපවාහිනී වැඩසටහන් සම්පාදනය කරන්නේ බෙදා හරින්නේ හා නිර්වචනය කරන්නේ, තනිකරම රූපවාහිනී කර්මාන්තයයි. එහෙත් රූපවාහිනී පඨිතයක් තනිකරම එහි ප්‍රේක්ෂකයාගේ සම්පාදිතයකි. එබැවින් රූපවාහිනී ප්‍රේක්ෂකයා වැඩ සටහනක් පාඨනය කිරීමට පටන්ගත් වහාම එය පඨිතයක් බවට පත් වෙයි. වෙනත් විදියකින් කියනවා නම්, එය සිදුවන්නේ යම්

යම් අර්ථ හා සුඛ කුපිත කරවීමේ හැකියාව තිබෙන වැඩසටහනක් ස්වකීය ප්‍රේක්ෂකයා සමග අන්තරීය වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන විටය. ඒ අනුව ගත් කල, එක් වැඩසටහනකට ලැබෙන ප්‍රේක්ෂක ප්‍රතිචාර අනුව තවත් පඨිත ගණනාවක්ම සම්පාදනය කිරීමේ උත්තේජනීය ශක්තිය තිබේ. පඨිතය වූකලී ඒවායේ සම්පාදක බලවේග සහ ඒවායේ ග්‍රාහක ප්‍රකාර අතර නිරන්තරයෙන්ම ගැටුම් සිද්ධ කරවන සටන් බිම්ය. පඨිතයන් වූකලි අර්ථ සඳහා කෙරෙන අරගලය දියත්වන භූමියයි. සංස්කෘතික භුවමාරුභාණ්ඩ සම්පාදකයන් සහ එම සංස්කෘතික භුවමාරුභාණ්ඩ පරිභෝජනය කරන පාරිභෝගිකයන් අතර ඇතිවන ගැටුම ප්‍රතිසම්පාදනය කරන්නේ එම අරගලය විසින්ය. කෙටියෙන් කිවහොත්, රූපවාහිනී වැඩසටහනක් සම්පාදනය කරන්නේ රූපවාහිනී කර්මාන්තයයි. එහෙත් රූපවාහිනී පඨිතය සම්පාදනය කරන්නේ රූපවාහිනී ප්‍රේක්ෂකයාය (බාත් 1981: 50-52).

අවසාන වශයෙන්, කතිකාව යන පදයේ නිරුක්තිය ද ලඝු වශයෙන් හෝ සුසංගත කරගත යුතුය. වැඩසටහන් සම්පාදනය සහ අර්ථ සම්පාදනය යන ක්‍රියාවලීන් දෙක අවබෝධ කරගැනීම සඳහා අප කතිකාව නම් මූලික ක්‍රියාකාරිත්වය අවබෝධ කළ යුතුය. ඉතාම සරලව කිවහොත්, කතිකාව යනු වාක්‍යයේ මට්ටමට ඔබ්බෙන් ගොස් භාෂාව සංවිධානය කිරීමයි. ඒ අනුව ගත් කල, කතිකාව යටතට ගැනෙන හෙයින් කෙනෙකුට කැමරාවේ කතිකාව, ආලෝකයේ කතිකාව, ශබ්දයේ කතිකාව ගැනත් කතා කළ හැකිය. එහෙත් අප කතිකාව යන සංකල්පය ප්‍රමාණවත් අයුරින් අවබෝධ කරගැනීම සඳහා එහි මානවවාදි සහ සමාජ මානයන් අවබෝධ කළ යුතුය. ඊට අනුව කතිකාව යනු කිසියම් වැදගත් මාතෘකා වපසරියක් ගැන අනුසන්ධානයෙන් යුතු අර්ථ කුලකයක් සම්පාදනය කිරීමේ සංසරණය කරවීමේ අටියෙන් සමාජීය වශයෙන් වර්ධනය වූ භාෂාවකි, නැත්නම් නියෝජන ක්‍රමයකි. මේ කියන අර්ථ සේවය කරන්නේ ප්‍රස්තුත කතිකාවට සම්භවය ලබාදුන් සමාජ කණ්ඩායමටය. එසේම එකී සමාජ කණ්ඩායම ක්‍රියා කරන්නේ ප්‍රස්තුත අර්ථ මතවාද බවට පෙරලා එමගින් ඒවා ව්‍යවහාර ඥානය බවට පෙරළා ගන්නටය. මේ අයුරින් ගත් කල කතිකාව යනු අධිපති මතවාදය වැඩි දියුණු කරන හෝ ඊට ප්‍රතිපක්ෂවන හෝ සමාජ ක්‍රියාකාරකමකි. කතිකාමය භාවිතය යනුවෙන් බොහෝ විට අප

එය හඳුන්වන්නේද මේ හේතුව නිසාය. ඕනෑම කතිකාවක් හෝ කතිකාමය භාවිතයක් හෝ ගති ලක්ෂණ තුනකට බෙදා දැක්විය හැකිය—එහි මාතෘකා වපසරිය, එහි සමාජ සම්භවය, එහි මතවාදී කාර්යය ආදි වශයෙනි (ෆිස්ක් 1987: 18). කතිකාව තනි දේශකයෙකුගේ කර්තෘකයෙකුගේ ආනිශංසයක් හෙම නොවේ. කතිකාව සම්පාදනය වන්නේ සමාජයානුගතවය. ඕනෑම කතිකාවක ගැප් වී තිබෙන ඕනෑම අර්ථයක් පූර්වයෙහි පැවති එකකි—අනෙකුත් කතිකාමය භාවිතවල පැවති එකකි.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යනු කවරේද?

සංස්කෘතිය යනු අපගේ සමාජ අත්දැකීම් තුළින් අර්ථ සම්පාදනය කරගැනීමේ අනවරත ක්‍රියාවලියයි. එසේම එම අර්ථ විසින්ම ඒවා සම්පාදනය කිරීමෙහිලා නිරත වී සිටින මිනිසුන් සඳහා සමාජ අනන්‍යතාද සම්පාදනය කෙරෙයි. සුඛය වැතිර ඇත්තේ මෙම අර්ථ සම්පාදනය හා බෙදාහැරීම නම් ක්‍රියාවලිය තුළය. එහෙයින්, මේ කියන අර්ථ හා සුඛ සම්පාදනය හෙවත් සංස්කෘතිය ගොඩනැගීම සමාජ ක්‍රියාවලියකි. 'මම' පිළිබඳ සියලු අර්ථ, 'මම' ගොඩනගන සමාජ සම්බන්ධතා පිළිබඳ සියලු අර්ථ, වැදගත් සංස්කෘතික වැඩ කොටසක් ඉටු කරන සියලුම පඨිත, සියලුම කතිකා, සංසරණය වන්නේ කිසියම් සමාජ ක්‍රමයක් තුළය. ඒ නයින් ශ්‍රී ලංකාව ගත් කළ එහි සංස්කෘතිය වැතිර ඇත්තේ පශ්චාත්-යටත්විජිතවාදී, පිතෘමූලික, ජනවර්ග ගැටුමින් ආලෝලනය වූ, ඌන-සංවර්ධිත, ධනවාදී සමාජ සම්බන්ධතා අතරේය. සංස්කෘතිය යනු නිරතුරුවම එකක් පිටුපස එකක් බැගින් ආගමනය වන සමාජ භාවිතා රැසකි. මේ සමාජ භාවිතා අනිවාර්යයෙන්ම සමාජ බලය බෙදා හරී, නැවත නැවත බෙදා හරී. එබැවින් ඒවා නෛසර්ගික වශයෙන්ම දේශපාලනික වෙයි.

කෙසේවෙතත්, විසිවන සියවසේ අග භාගය වන විට විදග්ධ සංස්කෘතිය සහ ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යන ද්විකෝටික විභජනය ප්‍රකාශ කැරෙන ප්‍රධාන ධාරා තුනක් තිබෙන බැව් හඳුනා ගන්නා ලදී. ඉන් පළමුවැන්න, ලිබරල් ධාරාවය. ඉංග්‍රිසි සාහිත්‍ය විචාරවේදීන් දෙදෙනෙකු වශයෙන් ප්‍රසිද්ධ වී සිටි එෆ්.ආර්. ලීවිස් සහ ශ්‍යූ.ඩී. ලීවිස් යන දෙදෙනා පෞද්ගලික මනෝවේදය සහ සදාචාර

පුද්ගලවාදය මත පදනම් වෙමින්, ජනප්‍රිය සංස්කෘතියට අයත් කෘති විවිධ ආකෘතීන් ඔස්සේ මනෝරථ පූරණය ලබා ගන්නා බව ද ප්‍රබුද්ධ සංස්කෘතියට අයත් කෘති යථා ජීවිතය සමග හොඳ ගනුදෙනුවක් පවත්වාගෙන යැමට පාඨකයාට උපකාර කරන බව ද කියා සිටියහ. පාඨකයා මත වාණිජ බලපෑම තිබෙන බැව් සත්‍යයක් වුවත් ඒ බලපෑම විසින් ඇති කෙරෙන ආත්ම වංචාවට විරෝධය දක්වන්නෝ වාගේ ම විරෝධය නොදක්වන පුද්ගලයෝද සිටිති. පළමු කී අය යථාර්ථවාදී ප්‍රතිපත්තීන් පිළිගන්නා අතරතුර දෙවනු කී පුද්ගලයෝ සුඛ ප්‍රතිපත්තියට යටත් වෙති.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සම්බන්ධයෙන් පතළව තිබෙන අනෙකුත් ධාරා දෙකටම ඇත්තේ මාක්ස්වාදී සම්භවයකි. එහෙත් ඒ දෙක අතර පැහැදිලි වෙනස්කම් තිබෙන හෙයින් ඒවා වෙන් වශයෙන් සලකා බැලිය යුතුව තිබේ. තියඩෝර් ආර්ඩොනෝ සහ හර්බට් මාකුස් ප්‍රමුඛ ෆ්‍රැන්ක්ෆර්ට් ගුරුකුලයේ ඇත්තන් කියන්නේ සංස්කෘතික ක්‍රියාවලීන් තීරණය කරන්නේ නිෂ්පාදන ප්‍රකාරය බවය. සංස්ථාපිත ධනවාදය යටතේ ශ්‍රමිකයා ඉතා දැඩි ලෙස පරාරෝපණය වී සිටින අතර ශ්‍රමිකයා විවේකය සඳහා තමන් වෙනුවෙන් ඇරී තිබෙන කාලය තවත් හුදු පරිභෝජනයක් හැටියට සලකයි. එබැවින් ඔවුනට ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය වූකලි හුදු විනිමය භාණ්ඩ නිෂ්පාදනයක් පමණි (මාකුස් 1968: 88-90). තුන්වන ධාරාව සමාජ ප්‍රතිනිෂ්පාදනයෙහිලා මතවාදයේ අවශ්‍යතාව අවධාරණය කරන ලුවී අල්තුසර්ගේ අධිපති මතවාදයේ ධාරාවය. පාලක පංති මතවාදයේ සාපේක්ෂ ස්වතන්ත්‍රභාවය අවධාරණය කොට දක්වන එය පොදු ජනතාව පාලක පංතියේ මතවාදයට යටත්ව සිටින හෙයින් ජනප්‍රිය සංස්කෘතියද අධිපති මතවාදයට යටත්ව සිටින බවත් ප්‍රබුද්ධ සංස්කෘතිය සාපේක්ෂ වශයෙන් අධිපති මතවාදයට යටත් නොමැති බවත් හේ පැවසීය (අල්තුසර් 1971: 114).

කෙසේවෙතත්, සුප්‍රකට මාක්ස්වාදී චින්තකයකු වූ අන්තෝනියෝ ග්‍රාම්ස්චිගේ දැක්ම ආධාර කොට ගනිමින් ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය ගැන ප්‍රමාණවත් නිර්වචනයක් ගොඩ නගා ගන්නට මේ වන විට පිළිවන්කම ලැබී තිබේ. ග්‍රාම්ස්චිට අනුව ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය වූකලි ජනතාව ස්වකීය සංස්කෘතිය ගොඩ නගන තැනක් හෝ එය විකෘත කරන තැනක් හෝ නොවේ. ඒ වූකලි එකිනෙකට

ප්‍රතිරෝධීව ක්‍රියා කරන ප්‍රවණතා සහ පීඩන විසින් සමාජ සම්බන්ධතා හැඩ ගන්වන බල ක්ෂෙත්‍රයකි. එබැවින් ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යන සංසිද්ධිය අවබෝධ කිරීමට පළමුව මේ බල ක්ෂෙත්‍රය කුමනාකාරයේ එකක්දැ'යි අවබෝධ කටයුතුය (බෙනට් 1986: 14). ජනතාවගේ බල ක්ෂේත්‍රය තුළ එක් පසෙකින් ව්‍යවහාර ඥානය තිබෙන අතර අනෙක් පසින් තිබෙන්නේ මතවාදය සහ අණසක වේ. සමාජ සවිඥානකත්වයේ ආකෘතිය මෙන්ම සමාජ දැනුමේ විධි ක්‍රම යන දෙකම නිශ්චය කැරෙන්නේ මෙකියන ව්‍යවහාර ඥානය සහ හෙජෙමනිය හෙවත් අණසක විසින්ය. ඔහු කියන පරිදි ඕනෑම සමාජ කාණ්ඩයක් විසින් ව්‍යවහාර වන භාෂාව සහ සංස්කෘතිය වූකලි නිරායාස දර්ශනයකි. ඔහුට අනුව ව්‍යවහාර ඥානය යනු සාමාන්‍ය මිනිසාගේ සදාචාරමය පුද්ගලභාවය සංවර්ධනය කෙරෙන විවිධ සමාජ හා සංස්කෘතික පරිසර විසින් විචාරයකින් තොරව අවශෝෂණය කරගන්නා ලද ලෝකයක් පිළිබඳව ගොඩනංවා තිබෙන සංකල්පනාවලියයි (අල්තුසර් 1971: 419). ව්‍යවහාර ඥානය වූකලි බණ්ඩනය වූ ද අනුසන්ධානයෙන් තොර වූ ද එකකි. එය අණසක මෙන් සමජාතීය සමාජ කාණ්ඩයක් විසින් ක්‍රමානුකූලව ගොඩ නගන ලද දර්ශනයක් හෙම නොවේ.

අණසක හෙවත් හෙජෙමනිය වූකලි එවැන්නක් නොව ඊට හාත්පසින්ම විරුද්ධ එකකි. ග්‍රාම්ස්චි කියන්නේ මිනිසුන්ගේ සංස්කෘතික භාවිත හුදෙක් පංති ප්‍රතිවිරෝධතා නියාමය අනුව, එනම් හුදෙක් පාලක/පාලිත පංතීන් අතර සිදුවන ගැටුම අනුව, පමණක් විග්‍රහ කරන්නට බැරි බවය (මාක්ස් සහ එන්ගල්ස් විසින් සූත්‍රගත කරන ලද මේ පංති ප්‍රතිවිරෝධතා සහ පංති අරගල න්‍යාය ලෙනින්, මාඕ සෙඩොන්ග්, ලුවී අල්තුසර්, නිකොස් පුලන්සාස් ලක්ලෞ හා තවත් අය විසින් වැඩි දියුණු කොට ඇත). ධනවාදී සමාජය තුළ ජීවත්වන පාලක සහ පාලිත පංති අතර ඇත්තේ හුදෙක් අල්තුසර් අවධාරණය කරන ආධිපත්‍යය සඳහා කෙරෙන අරගලයම පමණක් නොවේ. එහි හෙජෙමනිය හෙවත් අණසක සඳහා කැරෙන අරගලයද ඇත. එනම් මුළුමහත් සමාජයටම සදාචාරාත්මක, සංස්කෘතික, සබුද්ධික නායකත්වය දීම සඳහා, වෙනත් විදියකින් කියනවා නම් මුළුමහත් සමාජයටම දේශපාලන නායකත්වය දීම සඳහා, කෙරෙන අරගලයද ඇත. හෙජෙමනිය හෙවත් දැනට ඉතා ලිහිල් අරුතකින් ඉදිරිපත් කොට තිබෙන

අණසක යන සිංහල පදය අනුව, තිබිය හැක්කේ තම තමන්ට රාජ්‍ය බලය ලබා ගැනීම සඳහා ඓන්ද්‍රිය පංතීන් අතර මුහුණට මුහුණලා කෙරෙන අරගලය පමණක් නොවෙයි. තම තමන්ගේ සංස්කෘතික ඇගැයුම් මතු කරගැනීම සඳහා පංතීන් අතර කැරෙන අරගල ද තිබෙන්නේය. ඒ හැම අරගලයක්ම ඓන්ද්‍රිය පංති අරගලය නමැති මහා පොදු සාධකය වෙත ලඝු කළ නොහැකිය, ඌනනය කළ නොහැකිය. මන්ද යත්, ඒ ඒ අරගල විවිධාංගීය සහ විභේදනීය නිසාය. හැමදාමත් මිනිසුන්ගේ එදිනෙදා ජීවිතයේදී වැඩිපුරම කෙරෙන්නේ මේ හෙජෙමනිය හෙවත් අණසක පිහිටුවා ගැනීම සඳහා වූ අරගලයයි. අණසක පිහිටුවා ගැනීම සඳහා පංතීන් අතර එදිනෙදා හැමදාමත් අරගල කෙරෙන මේ ක්ෂේත්‍රයටයි අප ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය කියා හඳුන්වන්නේ. එය හුදෙක් රාජ්‍ය බලය ඓන්ද්‍රිය වශයෙන් අත්පත් කරගැනීම උදෙසා ඇරී තිබෙන ක්ෂේත්‍රයක් වශයෙන් ලඝු කොට දැක්විය නොහැකිය. එතුළ අරගලයද තිබෙන්නට පුළුවන. එහෙත් ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය නමැති බල ක්ෂේත්‍රය තුළ සිද්ධ කෙරෙන්නේ බල සම්බන්ධතාවන්ගේ අරගලයකි. ඒ බලසම්බන්ධතා එක්කෝ ආධිපත්‍යධාරීය, නැත්නම් පරාධීනය, එහෙමත් නැත්නම් ප්‍රතිපාක්ෂිකය. මේ බල සම්බන්ධතා එක්කෝ පාලකයන්ගේය, නැතිනම් පාලිතයන්ගේය. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය නමැති බල ක්ෂේත්‍රය තුළ බෙහෝ කොටම අරගල කැරෙන්නේ මිනිසුන්ගේ එදිනෙදා දෛනික සංස්කෘති සඳහාය. මේ ආකෘති එක්කෝ මිනිසුන්ගේ ශ්‍රමය හෙළීම, වත් පිළිවෙත්, කථා බහ, ඕපා දූප, මුඛ පරම්පරාව, ජීවන ශෛලිය, හැසිරීම් රටාව, ඇඳුම් පැළඳුම්, ආහාර පාන, විනෝදය විය හැකිය. මේ අනුව ගත් කළ, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යනු හුදෙක් මුහණට මුහුණලා පංති දෙකක් අතර සිදු කෙරෙන ගැටුමක් නියෝජනය වන තැනක් නොව පංති අතරේ පවතින සංස්කෘතික වෙනස්කම් එකිනෙක මත ප්‍රතිරෝධය මෙන්ම සහමතිය දක්වන බල ක්ෂේත්‍රයක්ද වන්නේය. මෙම ප්‍රතිරෝධය හා සහමතිය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය පිළිබඳ ඉදිරි පිටුවකදී වඩා විස්තරාත්මකව දැක්වෙනු ඇත. මේ අනුව ගත් කළ, ජනප්‍රිය සංස්කෘතියේ අංගයක් වරෙක පාලක පන්තියට අයත් එකක් යැයි හඳුනා ගන්නට පිළිවන; වරෙක ඒ දෙකේ ම සම්මිශ්‍රණයක් යැයි හඳුනා ගන්නටත් පිළිවන.

අපේ ජන සමාජය තුළ අණසක ක්‍රියාත්මක කරවන ප්‍රධාන ආයතන වශයෙන් ග්‍රාම්ස්චි සලකන්නේ පාසල, දේශපාලන පක්ෂ හා බුද්ධිමතුන්ය. එහෙත් අපේ වර්තමාන සිවිල් සමාජය තුළ ග්‍රාම්ස්චි දක්වන මේ කොට්ඨාස තුනට අමතරව නව ආයතන පැන නැගී ඇති බව මගේ විශ්වාසයයි. බහුජන සන්නිවේදනය එවැනි ආයතනවලින් එකකි. එහිලා බහුජන විද්‍යුත් සන්නිවේදන මාධ්‍යයක් වන රූපවාහිනිය සිවිල් සමාජයේ සංස්කෘතික පරිමණ්ඩලය තුළ ක්‍රියාත්මක වන ප්‍රධාන ආයතනයකි.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සම්පාදනය වන්නේ සංස්කෘතික කර්මාන්තය විසින් නිපදවන සංස්කෘතික භාණ්ඩ සහ ඒවා භුක්ති විඳින මිනිසුන්ගේ එදිනෙදා ජීවිතය අතර තිබෙන අවකාශය තුළ මිනිසුන්ම විසින්ය. ඉතාමත් කෙටියෙන් කියනවානම්, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය මිනිසුන් විසින්ම සම්පාදනය කෙරෙන්නකි. එය ඔවුන් මත ඉහළින් ආරෝපණය කෙරෙන දෙයක් නොවෙයි. එහි අතුපතර විහිදෙන්නේ මුල් ඇදෙන්නේ එතුළින්මය, ඉහළින් නොව පහළින්මය. සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩ වේවා ද්‍රව්‍යමය හුවමාරු භාණ්ඩ වේවා නිෂ්පාදන ක්‍රමය විසින් සම්පාදනය කෙරෙන්නේ හුවමාරු භාණ්ඩ පමණකි යන කරුණ අප පිළිගන්නා විට, එම හුවමාරු භාණ්ඩ පරිභෝජනය කිරීම නිසාම එම කර්මාන්ත හිමියන්ගේ අල්ලේ නැටවිය හැකි සමජාතීය දේහයක් බවට ජනතාව පත්වන බවත් එනිසාම ජනතාව හුවමාරු භාණ්ඩයක් වන බවත් කියමින් යාන්ත්‍රික ආකාරයෙන් ගොඩ නගා තිබෙන මතය ප්‍රමාණවත් ලෙස සුසංගතව ඉදිරියට ගෙන යා නොහැකිය. 'දූ දරුවෝ' ප්‍රේක්ෂණය කිරීම සඳහා සෑම ඉරිදාවකම රාත්‍රි 8.30 ට සෑහෙන පිරිසක් රූපවාහිනී යන්ත්‍ර ඉදිරිපිට එක් රොක් වූ පලියට ඒ පිරිසෙන් වැඩි දෙනා 'දූ දරුවෝ' නිපදවන්නන්ගේ සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩ බවට පත්වන්නේ නැත. එය නොබලන පිරිසක් ද එමට සිටිති. එසේම 'දූ දරුවෝ' නොබලා සිටින්නටත් පුළුවන. අනෙක් අතට 'දූ දරුවෝ' ප්‍රචාරය කරද්දි අනුග්‍රාහක සමාගම කියා සිටියේ ලංකාවේ 80 ලක්ෂයකට ආසන්න ප්‍රේක්ෂකයන් ප්‍රමාණයක් එය නැරඹූ බවයි. මේ කියන ආසන්න අසූ ලක්ෂය පොදුවේ ලංකාව තුළ රූපවාහිනිය නරඹන ප්‍රේක්ෂක සංඛ්‍යාව විනා 'දූ දරුවෝ' සෝප් ඔපෙරාව පමණක් නැරඹූ පිරිස නොවේ.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළ හැමවිටම සමාජ පාලනයට හසුනොවන මූලාංගයක් ගැප් වී පවතී. එකී මූලාංගය එක්කෝ පලා යයි, නැත්නම් නැවත හෙජෙමනික බලවේගවලට ප්‍රතිරෝධය පායි. මගහැර පලායාම සහ නැවත ප්‍රතිවිරෝධය පෑම අතර අන්තර් සම්බන්ධතාවක් පවතින අතර එකක් නැතිව අනෙකට පැවැත්මක් නැත. මේ ක්‍රියාකාරීත්ව දෙකම සුඛය සහ අර්ථය අතර පවතින අන්තර්චාලනයට බද්ධය. එහෙත් මගහැර පලායාම දනවන්නේ අර්ථවත්භාවයට වඩා සුඛනම්‍යභාවයයි. එහෙත් ප්‍රතිරෝධය පෑම සුඛනම්‍යභාවයට වඩා අර්ථවත්භාවයට ප්‍රමුඛත්වය දෙයි. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය හැමවිටම පවත්නේ ක්‍රියාකාරී භාවිතය තුළය. එය කිසි විටෙක පඨිතයක් තුළින් හඳුනාගත නොහැකිය. ඇත්තෙන්ම පඨිත පචා සක්‍රිය වන්නේ එනම් අර්ථ දනවන්නේ සමාජ සම්බන්ධතා හරහා පමණි-එනම් පාඨයන් අතර සම්බන්ධතා හෙවත් පාඨාන්තර සම්බන්ධතා හරහා පමණි. පඨිත තුළ ශක්‍යව පවතින මේ අර්ථවලට පණ ඉපැදෙන්නේ ඒවා ඇතුළත් වී තිබෙන සමාජ සම්බන්ධතා කෙරෙන් පමණි.

ප්‍රතිරෝධය සහ සහමතිය

ඉහත ඡේද තුළ ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යන්න අර්ථකථනය කෙරෙද්දී එහි ප්‍රතිරෝධය සහ සහමතිය වශයෙන් ප්‍රධාන මූලාංග දෙකක් අන්තර්ගත බැව් දක්වන ලදී. විරෝධයපෑම සහ අනුගතවීම වශයෙන් ද දක්වන හැකි මේ ක්‍රියාවලීන් දෙක ගැන කෙටියෙන් වුවද සටහනක් තැබීම මගහැරිය හැක්කක් නොවේ. ඒ රූපවාහිනිය නම් කාරකය ඔස්සේ ජනප්‍රිය සංස්කෘතියේ මෙම යාන්ත්‍රණය වඩා විශද අයුරින් දැකගත හැකි නිසාය.

බලය අසමාන ලෙස බෙදා හැරෙන අපේ සමාජය තුළ බලය විවිධ ආකෘති ඔස්සේ දැක්වෙන අතර ප්‍රතිරෝධය ද එයාකාරයෙන්ම විවිධ ලෙසින් ආකෘතිගත වී තිබේ. ප්‍රතිරෝධයේ ස්වරූපය බහුවිධය. මෙකියන ප්‍රතිරෝධය වනාහි බලයට ප්‍රතිපක්ෂවීමක් නොවේ. ඒ වනාහි බල ප්‍රභවයක්ය. අනුන්ගේ බලයට නතු වී සිටින උදවිය තමන් සතු බලය ප්‍රකාශ කරන්නේ ප්‍රතිරෝධය ඔස්සේය. මෙම ප්‍රතිරෝධය ප්‍රධාන වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කැරෙන්නේ:

1. අර්ථ, සුඛ හා සමාජ අනන්‍යතා ව්‍යුහනය කිරීමෙන් සහ
2. සමාජාර්ථික ක්‍රමයක් ව්‍යුහනය කිරීමෙනි.

අර්ථ, සුඛ හා සමාජ අනන්‍යතා ව්‍යුහනය කරමින් ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළ රූපවාහිනිය විසින් ප්‍රතිරෝධය සහ සහමතිය සමාජයානුගත කෙරෙන අන්දම පහත උදාහරණවලින් ඔබට පසක් වනු ඇතැයි සිතමි. 1994 අප්‍රේල් මස 5 වැනි දින ලංකාදීප පුවත්පත මෙසේ වාර්තා කරයිඃ

ටෙලි නාට්‍යයක් බලා දෙදරු පියා දිවි නහගෙන (හගුරන්කෙත අබේසිංහ හඳවලපිටිය). රූපවාහිනිය ඔස්සේ විකාශය වන ටෙලි නාට්‍යයක් නරඹා එහි දර්ශන දැකීමෙන් කම්පාවට පත් වී වස පානය කොට සිය දිවි හානි කොට ගෙන ඇත්තේ රිකිල්ලගස්කඩ කටුගස්පාන්න පදිංචිව සිටි එම්. එම්. කරුණාතිලක (42) නමැති දෙදරු පියෙකි. මිය ගිය අයගේ බිරිඳ විදේශ රැකියාවකට ගොස් සිටින අතර ඔහුගේ දරුවන් දෙදෙනා ජීවත්වන්නේ දිවුලපිටිය ප්‍රදේශයේ පදිංචිව සිටින දරුවන්ගේ ආත්තම්මා ළඟය. මීට පෙර ටෙලි නාට්‍යය නරඹන අවස්ථාවලදී ද එම නාට්‍යයේ නපුරු නැන්දණිය විසින් රට ගිය තැනැත්තියගේ පුතුට හිරිහැර කරන අවස්ථා සහිත දර්ශන විකාශය වන විට මොහු තම දරුවන් සිහිකර හඬා වැලපුණු බව නිවැසියෝ කියති. ඉකුත් 25 වැනි සඳුදා දින රූපවාහිනියෙන් විකාශය වූ එම නාට්‍යයේ කොටසක් නරඹා අනුග්‍රාහක දැන්වීම ප්‍රචාරය වන අවස්ථාවේදී නිවසින් පිටවී ගොස් මොහු වස පානය කොට ඇත. වස පානය කිරීමෙන් අනතුරුව ඔහුව රිකිල්ලගස්කඩ රෝහලට ඇතුළත් කොට ඇති අතර එහිදී මිය ගොස් තිබේ. මේ සම්බන්ධයෙන් මරණ පරීක්ෂණය පැවැත්වූ ගන්නෑව රෝහලේ හදිසි මරණ පරීක්ෂක පී. එච්. අබේරත්න මහතා මෙය වස ශරීරගත වීමෙන් සිදුවූ මරණයක් බවට තීන්දු කෙළේය.

පුවත්පතේ එය 'පිස්සු හැදෙන සඳ' යන තේමාව යටතේ පළ වුවද ඇත්තෙන්ම මේ දෙදරු පියා රූපවාහිනී පඨිතයෙන් තමා සම්පාදනය කරගත් අර්ථයට විරෝධය පෑමක් හැටියටයි මෙම සිය දිවි නසාගැනීම කරගෙන ඇත්තේ. ඇත්තෙන්ම, බහුතර වශයෙන්ම රූපවාහිනියෙන් සම්පාදනය වන්නේ අප මුහුණ දී සිටින ප්‍රකෘති

යථාර්ථයට සමාන අර්ථයි. එවැනි සමාජ අර්ථයක් පාඨනය කළ කරුණාතිලක ඊට විරෝධය පෑ අයුරුයි ඒ. එබැවින් රූපවාහිනිය විරෝධතා කාරකයෙකි යන පිළිගැනීමට අනුගත වන්නට අපට සිදුවෙයි. ඉතා සියුම්ව බොහෝ ටෙලි කතන්දරවල වස්තුව විග්‍රහ කොට බැලුවොතින් ඔබට පෙනේවි ඒවායේ බහුතරය සංස්කෘතික හෝ දේශපාලන හෝ සමාජ හෝ වෙනයම් ආධිපත්‍යධාරීත්වයකට විරෝධය පෑම සඳහා ලියැවුණු ඒවා හැටියට. දීප්ති ගෙදරින් පිටව ගොස් සුදු සීයාගේ ගෙදර නවාතැන් ගන්නේ සිය මාපියන්ගේ ඇගැයුම් පද්ධතියට ප්‍රතිරෝධය දක්වන්නටය. එහෙත් ප්‍රතිරෝධය අත්‍යන්ත කේවල ක්‍රියාවක් නොවේ, එය සහමතිය සමග සාපේක්ෂ අනවරත සම්බන්ධයක්ද පවත්වයි. දීප්ති නැවතත් කුසුමලතා සහ ඩයස් ළඟට එන්නේ ඒ නිසාය. සම්පත් යකඩ වැඩපොළේ මුදලාලිගේ ශ්‍රම සූරාකෑමට එරෙහිව තදබල මානසික ප්‍රතිරෝධයක් පායි. එහෙත් භෞතික වශයෙන් එම ව්‍යුහය සමග සැහෙන කාලයක් ඔහුට සහමතිය දක්වන්නට සිදුවන්නේ ඔහු මුහුණ දී සිටින අනෙකුත් ප්‍රතිරෝධතා හේතුකොටගෙනය. දිප්තිගේ දෙවන සැමියා වන අසේලගේ බාල මල්ලී 'පොඩි මෑන්' ප්‍රතිරෝධය දක්වන්නේ වැඩිහිටියන්ගේ තරවටුව නිසා නිවසින් පැන යෑමෙනි. රූපවාහිනී ප්‍රවෘත්ති විකාශවලදී බොහෝ විට පොදු මහජන පහසුකම් අඩාලව තිබෙන අන්දමත් ඒවාට බලධාරීන් පිළියම් යෙදීම අතපසු කිරීම ගැනත් කියැවෙන ප්‍රවෘත්ති ඔබට ප්‍රේක්ෂණය කරන්නට ලැබේ. එයද රූපවාහිනී යාන්ත්‍රණයේ ප්‍රතිරෝධය නමැති උපාය මාර්ගයේ ඍජු ඵලයකි.

කෙසේවෙතත් රූපවාහිනී පඨිතයන් තුළින් අප පාඨනය කරගන්නේ ප්‍රතිරෝධය පමණක්ම නොවේ. සහමතිය හෙවත් අනුගතවීම ද ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළ රූපවාහිනිය මගින් ඉටුවන කාර්යයකි. 'දූ දරුවෝ' රචක සෝමවීර මෙසේ කියයිඃ

> ලංකාවේ රූපවාහිනිය නරඹන ප්‍රේක්ෂකයන්ගෙන් 80% - 95% අතර ප්‍රමාණයක් මේ ටෙලි නාටකය නරඹනවා. ටෙලි නාටකය විකාශනය වන වේලාවේදි රෝහල්වල ඉන්නා ලෙඩ්ඩුන්ගේ සාත්තු සප්පායම් කිරීම පවා අතපසු වන බවත් කුඩා පරිමාණයේ සොරකම් පවා ඒ වෙලාවට ඇතුළත සිදුවන බවත් වාර්තා වී තිබෙනවා. මෙ ටෙලි නාටකය මේ තරම් ජනප්‍රිය වන්නට හේතුව නම් එහි දැක්වෙන තේමාවන්, චරිත

> සහ යථාර්ථය ප්‍රේක්ෂකයින්ගේ ජීවිතවලට සමීප කරගෙන තිබෙන ඒවා නිසාය. බොහෝ ප්‍රේක්ෂකයන් අපට ලියා එවා තිබෙනවා ටෙලි නාටකයේ පෙන්වූ අසුවල් සිද්ධියට ඔවුන්ට හෝ ඔවුන් දන්නා අයෙකුට හෝ මුහුණ පාන්නට සිදුවී තිබෙන වග. මා පන්සලකට ගියොත් එහි ඉන්නා හාමුදුරුවරුන් මට කියන්නේ තමන් වහන්සේ සැදැහැවතුනට බණ කියද්දි ටෙලි නාටකයේ සමහර සිද්ධීන් උදාහරණයට අරගෙන අවවාද කරන බවයි. සමහර හාමුදුරුවරුන් මට කියා තිබෙනවා, ඔවුන්ගේ ධර්ම දේශන පවා ටෙලි නාටකය විකාශනය වන වේලාවල් මග හැර නැවත යොදා ගන්නට සිදුවූ විත්තිය, මන්ද සැදැහැවතුන් අතර එය එතරම් ජනප්‍රිය නිසා (සන්ඩේ ටයිම්ස් 1994 මැයි 22).

සෝමවීර මේ පවසන්නේ සහමතිය සහ අනුගතවීම ඔස්සේ ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළ රූපවාහිනිය ස්වකීය චාරිකාව සිදුකරන අන්දම ගැනය. පුවත්පත් වාර්තාවලට අනුව කළුතර පළාතේ පාසල් ශිෂ්‍යයන් දෙදෙනෙකු ටිකට් නැතිව ගමන් කිරීමේ වරදකට හික්කඩුවේදි හසුවූ වෙලේ තමන් කොග්ගල දුම්රිය ස්ථානය බලා ගමන් කරන බව කියා ඇත. මඩොල්දූව ටෙලි නාට්‍යය නැරඹීමෙන් පසු මඩොල්දූව වගා කරන්නට තමන් තීරණය කළ බව ඔවුන් දෙදෙනා කියා සිටි අතර උපාලිත් ජින්නාත් ගෙදරින් පලා ආ අයුරින්ම තමන් ආ බවත් ගමන ගැන ගෙදර උදවිය නොදන්නා බවත් වැඩිදුරටත් කියා සිටියහ. ඒ හැරෙන්නට සිංහල දෙබස් කවන ලද රොබින්හුඩ් ටෙලි කථාමාලය රූපවාහිනී නාළිකාවක විකාශය වෙද්දි ළමයින් රංචුවක් අසල කැලයක එය රඟ පා එක් ළමයකු විසින් එවන ලද හීයක් වැදී තවත් ළමයෙකුගේ ඇසක් කණ වූ බව බූලත්කොහුපිටියෙන් වාර්තා විය. මේ සිද්ධීන් දෙකම රූපවාහිනී තිරයේ විද්‍යමාන වන යථාර්ථයේ අර්ථයට සහමතිය දැක්වීමක් හෙවත් අනුගතවීමක් ප්‍රකාශ කෙරෙන ඒවාය.

'ජනප්‍රිය' සහ ජනතාව නිර්වචනය කරමු

'ජනප්‍රිය' සහ 'ජනතාව' යන පද ගැනත් යම්තමින් හෝ සලකා බැලිය යුතු යැයි මෙහිදී මම ඔබට යෝජනා කරමි. අප ජීවත්වන්නේ සමජාතීය සමාජයක නම් හා ජනතාව හැමදෙනාම

මූලික වශයෙන් එකසමානය යන විශ්වාසය මත එල්ලී සිටිනවා නම් ජනප්‍රිය යන පදය තේරුම් ගැනීම එතරම් අපහසු නැත. එහෙත් අපේ වැනි පශ්චාත්-යටත්විජිත සමාජ මෙන්ම බටහිර ධනවාදි සමාජය ද ගොඩනැගී තිබෙන්නේ අපරිමිත සහ අනේකවිධ සමාජ කණ්ඩායම්වලින් සහ උප සංස්කෘතීන්ගෙනි. මේවා හැමකෙක්ම එකට රඳවා තබාගෙන ඇත්තේ සමාජ සම්බන්ධතා නමැති දැවැන්ත ජාලයකිනි. එම ජාලය තුළ අපට දක්නට ලැබෙන වැදගත්ම සාධකය නම් බලය විවිධාකර ලෙස බෙදා හැරෙන බවය. එබැවින් ජනප්‍රිය පදය ගැන කෙරන ඕනෑම සාකච්ඡාවක් එම ජනප්‍රිය නම් පදය තුළ ගැප්වී තිබෙන ඉහත කී පරස්පර හා ප්‍රතිපක්ෂ බලවේග කල්පනාවට ගත යුතුය.

ජනතාව යන පදය බහුල වශයෙන් විචිත්‍රාද්භූත ගුණාර්ථවලින් යුක්තය. මේ විචිත්‍රාද්භූත ගුණාර්ථ බොහෝ විට අපට ජනතාව හඳුන්වා දෙන්නේ 'සැබෑ' සංස්කෘතියකට හිමිකම් කියන 'සැබෑ' සමාජ අත්දැකීම්වලින් සමුපෙත ප්‍රතිපාක්ෂික බලවේග පිළිබඳ පරමාදර්ශීය සංකල්පයක් හැටියටය. එහෙත් එය එසේ නොවෙයි. අප 'ජනතාව' යන්න ගැන සිතිය යුත්තේ නිරන්තරයෙන්ම වෙනස්කම්වලට භාජනය වන බහුවිධ සංකල්පයක් හැටියටය. එක්කෝ ආධිපත්‍යධාරී ඇගැයුම් පද්ධතියට බද්ධවන, නැත්නම් ඊට ප්‍රතිපක්ෂවන, අනේකවිධ සමාජ කණ්ඩායම් සුවිශාල ප්‍රමාණයකින් සමන්විත දේහයක් හැටියටය. ජනතාව නම් සංකල්පය කිසියම් වලංගුතාවකින් යුක්ත එකක් හැටියට දැකීමට අවශ්‍ය නම්, එකී සංකල්ප නිරන්තරයෙන්ම විස්ථාපනය වන සාපේක්ෂ වශයෙන් සංක්‍රාන්තික ව්‍යුහයන්ගේ සන්ධානයක් හැටියට දැකිය යුතුය. එසේම එය දැකිය යුත්තේ ආධිපත්‍යධාරී පංති සමග පවත්වන ඩයලොජික සහ දයලෙක්තික සම්බන්ධතා නිරන්තරයෙන්ම නැවත නැවත සකස් කර ගන්නා සංකල්පයක් හැටියටය. එබැවින් ජනතාව යනු ඒකීය, ධනවාදී-නොවන රූපයක් නොව බහුවිධ බහුපංතික දේහයකි. ජනතාව කෙරෙන් පළවන විරෝධයපෑම සහ අනුගතවීම යන ක්‍රියාවලීන් දෙකද මේ බහුත්වයේම කොටසකි.

කෙසේවෙතත්, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය යන සංකල්පය ජනතාව සහ ජනප්‍රිය යන පද දෙකට හුදු පූර්ව-නිශ්චිත අර්ථ දී ඒවා ඔස්සේ ව්‍යාඛ්‍යානය කරනු බැරිය. ඇත්තෙන්ම මේ පද දෙක වුවද අර්ථසම්පන්න වන්නේ ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය නමැති ගැටුම් බිමෙහි

කැරෙන ගැටුම ආශ්‍රයෙනි. මේ අනුව ජනතාව කියන්නේ සමාජයේ වසන හැමදෙනාටම හෝ තනි කණ්ඩායමකට හෝ නොව විවිධ සමාජ කණ්ඩායම්වලටය. මේ විවිධ සමාජ කණ්ඩායම් ආර්ථික වශයෙන්, දේශපාලන වශයෙන්, සංස්කෘතික වශයෙන් එකිනෙකට බෙහෙවින්ම වෙනස්ය. එහෙත් එක්ව හිඳිමින් එකම අරගලය කරන්නටත් මේ සමාජ කණ්ඩායම්වලට හැකියාව ඇත.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය සහ සමාජ විපර්යාසය

අපේ සමාජය තුළ ක්‍රියාත්මක වන ජනප්‍රිය බලවේග සහ මූලාංග අවතක්සේරුවට ලක් කිරීම මෝස්තරයක් වී තිබෙන බව පෙනේ. ඒවාට සමාජය විපර්යාස කළ නොහැකි යැයි මේ අවතක්සේරුකරුවෝ පවසති. එනමුත් එදිනෙදා ජීවිතයේදී ආධිපත්‍යධාරී මතවාදයට එරෙහිව ජනප්‍රිය බලවේග සහ මූලාංග යොදන ප්‍රතිරෝධයේ, මගහැරීමේ සහ සහමතියේ ක්‍රමෝපාය සහ උපාය මාර්ග අධ්‍යයනය කරන විට එසේ කිව හැකිදැයි අපි ප්‍රශ්න කරමු. සමාජය විපර්යාස කරනු සඳහා ජනප්‍රිය බලවේග සහ මූලාංග අනුගමනය කරන ක්‍රම සහ විධි අප මෙතෙක් දැන හඳුනාගෙන තිබෙන ඒවාට වඩා බෙහෙවින්ම වෙනස්ය. සියල්ලට පළමුවෙන් කළ යුත්තේ මේ වෙනස හඳුනාගැනීමයි.

මෙහිදී පළමුවෙන්ම පටිසෝතගාමී සමාජ විපර්යාසය සහ ජනප්‍රිය සමාජ විපර්යාසය අතර තිබෙන වෙනස සලකා බැලිය යුතුය. පටිසෝතගාමී සමාජ විපර්යාසයකදී සමාජ බලය මුඛ්‍ය වශයෙන්ම නැවත බෙදා හැරීමකට ලක් වෙයි. එම ක්‍රියාවලිය හැමවිටම සන්නද්ධ හෝ වෙනත් අන්දමක විප්ලවීය හෝ ලෙස විස්තර වෙයි. එසේම ඒවා සිද්ධ වන්නේ සාපේක්ෂ වශයෙන් නිතරම සිදු නොවන, ඉතිහාසයෙහි අර්බුදකාරී අවස්ථා මතු වූ විටය. ජනප්‍රිය සමාජ විපර්යාස මීට හාත්පසින් වෙනස්ය. එය වූකලී ඉහළට නංවා එය පවත්වාගෙනයාම ඉලක්ක කොටගත් එක දිගටම සිද්ධවන ක්‍රියාවලියකි. එහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ බලය තුළ ගැප් වී තිබෙන දැඩි අන්තයන් මෘදු වීමයි. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය විසින් දුබලයාට කුඩා ජයග්‍රහණ අත්පත් කර දෙන්නේය-දුබලයාගේ නම්බුව සහ අනන්‍යතාව ආරක්ෂාකොට පවත්වාගෙන යන්නේය.

> එය ප්‍රගතිශීලිය, එහෙත් පටිසෝතගාමී නොවේ. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය රැඩිකල් වේ යැයි බලාපොරොත්තු වුණොතින් අප කරන්නේ වරදකි. එසේම ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය පටිසෝතගාමී නොවීම ගැන දොස් පවරතොත් එය ද වරදකි. පටිසෝතගාමී දේශපාලන ව්‍යාපාර, නියෝජනීය තල හෝ සංකේත පද්ධති මගින් උපදින්නේවත් ක්‍රියාත්මක වන්නේවත් නැත. එයින් අදහස් වන්නේ ඓතිහාසික තත්ත්වයන් විසින් රැඩිකල් අර්බුදයක් මතු කළ අවස්ථාවකදී, එම ක්‍රියාවලිය තුළ ජන සන්නිවේදනයට හා ජනප්‍රිය සංස්කෘතියට ඉටු කළ හැකි වැඩ කොටසක් නැතැ'යි කියා නොවෙයි. එයින් අදහස් වන්නේ හුදු සංකේතමය හා සංස්කෘතිමය පද්ධතිවලට පමණක් එම ඓතිහාසික තත්ත්ව සම්පාදනය කළ නොහැකි බවයි. ඉදින් මේ තත්ත්ව යටතේ ජනප්‍රිය සංස්කෘතියට රැඩිකල් විය නොහැකිය. අපට බලාපොරොත්තු තැබිය හැකි එකම දෙය නම් එය ප්‍රගතිශීලි වනු ඇතැයි යන්න පිළිබඳවයි (ෆිස්ක් 1989: 118).

මොන තරම් දූ දරුවන් සිටියත් ජීවිතයේ සන්ධ්‍යා කාලයට එළැඹෙන විට මාපියන් අනාරක්ෂිත වන සැටි, අසරණ වන සැටි ප්‍රේක්ෂකයා සමග 'දූ දරුවෝ ' භාවාතිශය අන්දමින් සාකච්ඡා කරයි. කුසුමලතා, නන්දනී, ඩයස්, පුන්සිරි, සුමනදාස ආදී හැමදෙනාගේම විඥානය තුළට මේ පිළිබඳ හැඟීම් හා අදහස් ඇතුළුකිරීමට ඩල්සි හා සැම්සන් හැමවිටම උත්සාහ කරති. ඒවාගේම ඔවුහු ඩල්සි කෙරේ දක්වන ආකල්පවල රැඩිකල් වෙනසක් නොව ප්‍රගතිශීලි වෙනසක් ඇති කර ගැනීමට මහන්සි දරති. එනිසාම ඔවුන් අතරේ දැඩි මත ගැටුම් ඇති වේ. මේ සිද්ධීන් නරඹන ප්‍රේක්ෂකයා ස්වකීය අන්තරාවලෝකනය පටන් ගනී. ස්වකීය හෘදසාක්ෂියට ප්‍රශ්න ඉදිරිපත් කරයි. මේ නිසාම ප්‍රේක්ෂකයා ටෙලි කතන්දරයට ආසක්ත වෙයි. ඒ නිසාම එය බරපතළ ලෙස ජනප්‍රිය වෙයි. මේවා සමාජයේ දෛනික ජීවන ගැටලුය. තම තමන්ගේ දෙමාපියන් පිළිබඳව වැඩිහිටියන් පිළිබඳව සවිඥනකත්වයක් 'දූ දරුවෝ' නරඹන ප්‍රේක්ෂකයා තුළ ඇතිවන විට එය ඉටු කරන කාර්යය ප්‍රගතිශීලි යැයි ඉඳුරා කිව හැකිය. ඒ ප්‍රගතිශීලී කාර්යය වඩා විශද වන්නේ අනුග්‍රාහක සමාගම විසින් 'දූ දරුවෝ මාපිය රැකවරණ අරමුදල' ආරම්භ කිරීම හේතුකොටගෙනය. පසුගාමී ඌනසංවර්ධිත රටක් වන ශ්‍රී ලංකාවේ

වැඩිහිටි දෙමාපියන්ගේ සුරක්ෂිතභාවය බරපතළ ගැටලුවක් වී තිබෙන බව ඇත්තය. ඔවුන් සඳහා ක්‍රමවත් ඵලදායී සමාජ ආරක්ෂණ සුභ සාධනයක් ඇත්තේ නැත. නාගරිකව අපට දක්නට ලැබෙන බොහෝ මහලු යාචක ගණයා මේ හේතූන් නිසාම බිහිවූ ජන කොටස්ය. 'දූ දරුවෝ මාපිය රැකවරණ අරමුදල' ඇරඹීමෙන් මෙම නිදන්ගත ගැටලුව විසඳීම සඳහා රැඩිකල් පියවරක් සමාගම තබා ඇතැයි කිසිවෙකුට කියනු බැරිය. ඒ වූකලි එම ගැටලුව විසඳීම සඳහා එක්තරා මට්ටමකින් ගන්නා ලද ප්‍රගතිශීලි පියවරක් පමණි. එය පැහැදිලිවම ජනප්‍රිය සංස්කෘතික කටයුත්තකි.

මේ කාර්යයම ස්වාධීන රූපවාහිනියේ 'කෝපි කඩේ' තත්ත්ව ප්‍රහසන රංග මාලයෙන්ද 'විමසුම' වැඩසටහන් මාලාවෙන්ද සිදුවන බව පැවසිය හැකිය. නගරයේ ආධිපත්‍යයට සහ එහි ආධිපත්‍යධාරී ඇගැයුම් පද්ධතියට ප්‍රතිරෝධය පාමින් ගමේ ඇගැයුම් පද්ධතිය පවත්වාගෙන යාමට ගන්නා වෑයම 'කෝපි කඩේ' තුළින් නිබඳවම චිත්‍රණය වෙයි. ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය තුළ කලින් කීවාක් මෙන් ප්‍රතිරෝධය වාගේම මගහැරයාම සහ අනුගතවීම සහ සහමතිය යන ක්‍රියාවලීන්ද තිබේ. කෙසේවෙතත් 'කෝපි කඩේ' තිබෙන ගම විපර්යාස නොවෙයි. මේ කථන මාලය පටන්ගත්දා සිටම අද දක්වාමත් කෝපි කඩේ තිබෙන්නේ කටු මැටි බිත්තිය, ගම්මුන් අඳින්නේ එකම ගණයේ ඇඳුම් පැලඳුම්ය. කන්නේ බොන්නේ එකම දේවල්ය, දොඩන්නේ එකම ඕපාදූපය. මීට හේතුව රචකයන්ට ලේඛකයන්ට වැළඳී තිබෙන රෝගයකි. නගරයේ ජීවත්වෙමින් කාල්පනිකව ගම චිත්‍රණය කිරීමට ගන්නා වෑයමේ දී මතුවන දෙගිඩියාව මේ රෝගය වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය. මේ දෙගිඩියාවට කතන්දර කලාව තුළ මුල පුරන ලද්දේ මාටින් වික්‍රමසිංහ වැනි ලේඛකයන් විසිනි. මේ රචකයන් සහ ලේඛකයන් පවසන ඊනියා 'ගැමි සුවඳ' වූකලි ගමේ සිදුවන විපර්යාස නොතකා උත්තරාරෝපණය කරන ලද හිතලුවකි.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය ගොඩනැගෙන හැටි

මෙම කතිකාව ආරම්භයේදී ඇමෙරිකානු සහ යුරෝපීය රටවල සංස්කෘතිය තුළ බිහිවූ සෝප් ඔපරාව යන පදයට එක්තරා ඉතිහාසයක් ඇති බව පෙන්නා දෙනු ලැබීය. ඒ ඉතිහාසය, නැවතත්

තනි වැකියකින් සඳහන් කරනවා නම්, සබන් නිෂ්පාදන සමාගම් ස්වකීය නිෂ්පාදන එරට ගෘහණියන් අතර ජනප්‍රිය කරවීම සඳහා රූපවාහිනිය හොඳම උපාය බව තීරණය කොට ඒ සඳහා සරල වින්දනය ගෙන දෙන කතන්දර මාලා සම්පාදනය කරන්නට පටන් ගත්තාහ; කතන්දර විකාශනය වන අතරතුරේදී ඉතා දරුණු අන්දමින් එම සබන් නිෂ්පාදන පිළිබඳවත් ප්‍රචාරය වූ හෙයින් සෝප් ඔපරා නමින් හඳුන්වනු ලැබීය. සෝමවීරත් හෙන්රිත් නාලනුත් කියූවේ ඇත්තය. එනම්, ඔවුන් මේ ටෙලිමාලය සෑදීමට දායක වූයේ ගෘහණියන් අතර සබන් ජනප්‍රිය කරවීමට නොවේ; ඔවුන් මේ ටෙලි ආඛ්‍යාන ප්‍රභේදය හැඳින්වූයේ 'සෝප් ඔපරාවට ඔබ්බෙන් විහිදී යන වැඩිමනක් දෙයක්' හැටියටය. ඉදින් සෝප් ඔපරාවට ඔබ්බෙන් විහිදී යන ඒ වැඩිමනත් දෙය ගැන අපේ සැලකිල්ල යොමු කළ යුතු යැයි මම සිතමි.

රචක සෝමවීර සේනානායක මෙසේ කියයිඃ

> 'දූ දරුවෝ' නාටකයට අවසානයක් නැහැ. එයින් නිරූපණය වන්නේ අපේ හාත්පස සිටින මිනිසුන්. ඒවාගේම එහි දැක්වෙන සිද්ධීන්ද සමාජයේ එක දිගටම සිදුවන ඒවා. අප දැන් අවුරුදු තුනක් සම්පූර්ණ කළා. තවත් සෑහෙන කාලයක් දුවන්නයි කල්පනාව' (සන්ඬේ ටයිම්ස් 1994 මැයි 22).

ප්‍රස්තුත ටෙලි මාලය කථාංග 150 සම්පූර්ණ කළ විට සෝමවීර දැක්වූ එම අදහස් උච්ච ස්ථානයට පත්වන්නේ එය කථාංග 200 සම්පූර්ණ කිරීම නිමිත්තෙන් පැවැත්වූ උත්සවයේදී ඔහු පළ කළ අදහස් සමුච්චයෙනිඃ

> මිනිසාගේ අභ්‍යන්තරය දැකීම සහ අවබෝධ කරගැනීම මගින් ජීවිත සාර්ථකත්වයට පත්කර ගැනිමටත් යහපත් සමාජයක් ගොඩ නැගීමටත් හැකිවෙනවා. එම මනුෂ්‍යත්වය අවබෝධ කර 21 වැනි සියවසට සුදුසු මානසිකත්වයක් සූදානම් කිරීමට 'දූ දරුවෝ' ටෙලි නාට්‍යයෙන් උත්සාහයක් ගත්තා' (ලංකාදීප, 1995 මැයි 16).

කථා රචකයා තම කාර්යය පිළිබඳව කරන මෙම ඇගැයුම විසින් නිතැතින්ම වාගේ අප කැඳවාගෙන යන්නේ එම ටෙලිමාලයේ කථා වස්තුව වෙතය.

'දූ දරුවෝ' ආඛ්‍යානය වන්නේ සැමියා මිය ගිය මවක් සහ ඇය සමග වරින්වර එක වහල යට ජීවත්වන ඇගේ විවාහක දූවරුන් තුන්දෙනා වටාය. සැමියා මළ පසු ඩල්සි තම පවුල රස්සා කර ගැනීමේ අටියෙන් සිය මල්ලිගේ විවාහය පවා හීන්සීරුවේ වැළැක්වූවාය. ඩල්සිගේ දේපොළ සහ සුදු මාමාගේ දේපොළ සඳහා ඩල්සිගේ දූවරු තිදෙනා ද ඔවුන්ගේ සැමියෝ තිදෙනා ද ඔවුන්ගේ දරුවෝ ද දබර කර ගනිති. ජීවිතයේ මූලික අවශ්‍යතාවක් වන නිවස හෙවත් හිසට වහල පවුලේ අර්බුදවලට ප්‍රධාන හේතු කාරකයයි. සෝප් ඔපෙරාවේ දැක්වෙන අනෙකුත් පරිකථාවල එන සියල්ලෝමත් නිවාස ප්‍රශ්නයෙන් දැඩි වශයෙන් දුක් විඳින්නෝය. ඒ හා සමගම ඔවුහු සැමදෙනාම ජීවිතයේ සුරක්ෂිතභාවය ගැන සැක සංකා ඇත්තෝය.

මේ ටෙලිමාලය ප්‍රේක්ෂණය කරන කොයි කවුරුත් දන්නා පරිදි ඊට නිෂ්පාදන මෙන්ම විකාශන අනුග්‍රහය දක්වන සේවාදායකයා වූකලී නිවාස හා දේපොළ වෙළෙඳ සමාගමකි, රක්ෂණ සමාගමකි. 'ලොකු පොඩි කාටත් රැකවරණය', 'හදිසි ලෙඩ දුකදී කාටත් සුවසෙත', 'කුඩා දරුවන් සඳහා සිප් සත සලස්වන්නට තමන් සූදානම්' බව වැඩසටහන පුරාම තොරතෝංචියක් නැතිව මේ සේවාදායකයා ප්‍රේක්ෂකයාට දැනුම් දෙයි. තමන්ගෙන් ජීවිත රක්ෂණ ඔප්පුවක් ලබාගතහොත් 'හෘදයාබාධයක් වැලඳුණු විටදී ප්‍රතිකාර ගැනිමට පිටරට යාමට පවා' තමන් කටයුතු යොදන්නේ යැයි යන අර්ථය ප්‍රේක්ෂකයා සඳහා සේවාදායකයා සම්පාදනය කරයි. පුන්සිරිගේ පවුලේ උදවිය මෙන්ම ගෙයක් දොරක් නැති සුරක්ෂිතභාවයක් නැති ජීවිත ගතකිරීම අනවශ්‍ය බැව් ප්‍රේක්ෂකයාට දැනුම් දෙයි. ස්වකීය සමාගමෙහි දිගුකාලීන ණය වැඩ පිළිවෙළ යටතේ ඉඩමක් ලබාගෙන ගේ දොරක් සාදා ගත හැකිය. අනෙක, දරුවන් කුඩා අවධියේම සැමියා මියගොස් වැන්දඹුවක් බවට පත්ව, ඉක්බිත්තෙන් වැර වීරයෙන් අනුන්ගේ උපකාර ඇතුව හෝ දරුවන් හදා වඩා ඔවුන් විවාහ කර දීමෙන් පසුව වුවද, ඩල්සි නෝනා වැනව කනස්සළු අනාරක්ෂිත ජීවිතයක් ගෙන යැම අවශ්‍ය නැතැයිද ජීවිත රක්ෂණ ඔප්පුවක් ලබාගෙන තිබේ නම් බැරි කාලයේදී ලෙඩ දුකක් වැළඳුණු විට කාටත් අත නොපා තමන්ගේ කටයුතු තමන්ට කර ගත හැකි බවද මේ සමාගම පවසයි. කොටින්ම හිසට වහලක් හෝ හිතට නිවහනක් හෝ නැතිනම් තම සමාගමේ වහළ යටට

පැමිණ තමන්ට කන්දෙන මෙන් සමාගම ළයාන්විත අයුරින් ටෙලිමාලය නරඹන ප්‍රේක්ෂක ගණයාට ආරාධනය කරයි. එපමණක් නොව, මේ අර්ථ ගොනුව අතරට සමාගම ක්‍රියාකාරී ලෙස තවත් අර්ථයක් එක් කරයි. ජීවිතයේ පශ්චාත් සමයට එළැඹෙද්දී අනාරක්ෂිත වන ඩල්සි නෝනා සහ සැම්සන් මල්ලී වැනි, පුන්සිරිගේ මව හා පියා වැනි, 'දූ දරුවෝ' ප්‍රේක්ෂණය කරන මව්පියන් එම අනාරක්ෂිතභාවයෙන් මුදා ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා 'දූ දරුවන්ගේ මාපිය අරමුදල' නමින් අරමුදලක් පිහිටුවීමේ කාරියයි. එය සිදු කරන ලද්දේ ටෙලි මාලය කථාංග 200 සම්පූර්ණ කරන අවස්ථාවේ දීය. සමාගම රුපියල් මිලියනයක් යොදමින් ආරම්භ කළ මේ අරමුදලට සිය සමාගම විකුණන සෑම රක්‍ෂණ ආවරණයකින්ම රුපියලක මුදලක් බැර කරන බවත් පිළිසරණ අවශ්‍ය මාපියන්ට මේ සඳහා ඉල්លුම් කළ හැකි බවත් සමාගම කියා සිටියේය. මේ සද්කාර්යය ගැන සෝමවීර මෙසේ ප්‍රශස්තියක් කියවාගෙන යයි:

> ලොව ටෙලි නාට්‍යයක් මුල් කරගෙන සමාජ සේවා අරමුදලක් පිහිටවූ ප්‍රථම අවස්ථාව මෙය විය හැකිය. දූ දරු සහ මවුපිය සබඳතා දෙදරීම, දූ දරුවන් තමන්ගෙන් වෙන්වීම හේතුවෙන් මවුපියන් හුදෙකලාවීම, මවුපියන් ඉමහත් අසරණ තත්ත්වයකට පත්වීමක්. එහෙයින් ඔවුන් වෙනුවෙන් මාපිය අරමුදලක් පිහිටුවීම මවුපියන්ට කළ වැදගත් සේවයක් වෙනවා (ලංකාදීප 1995 මැයි 16).

අධ්‍යක්ෂ මෙන්ඩිස් එම ව්‍යායාමය යුක්තියුක්ත කරන්නේ මෙසේය:

> පටන් ගැන්මේ සිටම 'දූ දරුවෝ ' ළමයින් ලොකු මහත්වී වැඩිමහල්ලන් බවට පත්වීමේ සංසිද්ධිය ගවේෂණය කළා. අද දවසේ රජයන ද්‍රව්‍යවාදී සමාජය විසින් එන්නට එන්ටම තම වැඩිමාලු පුරවැසියන් දූරස්ථ කරන අන්දම ගැන අපේ අවධානය යොමු කළා. එනිසා සමහරවිට එක් අතකින් මේ අරමුදල ඒ වැඩිමහල් උදවියට ප්‍රදානයක්. ඔවුන්ගේ කතන්දරය කියා බොහෝ කාලයක් ගතවීමෙන් පසුවත් මේ අරමුදල පවතීවි (ඩේලි නිවුස් 1995: මැයි 11).

යහපත් සමාජයක් ගොඩනැගීම සඳහා සමාගම මේ දරණ ප්‍රයත්නය ගැන ගුණ ගායනයේ යෙදෙන කථා රචකයාගේත් රූප අධ්‍යක්ෂවරයාගේත් අදහස්වල කූටප්‍රාප්තිය සිදුවන්නේ එම සමාගමේ අධ්‍යක්ෂකවරයෙකුගේ පහත සඳහන් ප්‍රකාශයත් සමගිනි.

> අරමුදල ආරම්භ කළ දවසේ පටන්ම සෙලින්කෝ සමාගම විකුණන හැම රක්ෂණ ආවරණයකින්ම රුපියල බැගින් ඊට ප්‍රදානය කරනවා යැයි සෙලින්කෝ ඉන්ෂුවරන්ස් සමාගමේ අධ්‍යක්ෂවරයෙකු වන අජිත් ගුණවර්ධන මහතා කීවේය. සමාගම සාමාන්‍යයෙන් මාසයකට රක්ෂණ ආවරණ 10,000 විකුණනවා (ඩේලි නිවුස්, 1995 මැයි 11).

මෙහි වැදගත්ම සාධකය රැඳී ඇත්තේ මේ ප්‍රකාශය තුළ යැයි මම සිතමි. මාසයකට රක්ෂණ ආවරණ දස දහසක් නොවිකිණෙනවානම්, මේ සෑම ආවරණයකින්ම ආරම්භක වාරිකය වශයෙන් සෑහෙන මුදලක් 'දූ දරුවෝ' නැරඹීම මගින් ලබන උත්තේජනය ඔස්සේ ප්‍රේක්ෂකයින් වෙතින් ගලා නොඑනවා නම්, මහළු වියට එළැඹෙන අසරණ දෙමාපියනට සරණ වීමට සමාගමට අවස්ථාවක් ලැබෙන්නේ නැත! සෝමවීර අදහස් කරන පරිදි යහපත් සමාජයක් ගොඩ නගා විසි එක්වෙනි සියවස සඳහා ශ්‍රී ලංකා ජනරජවාසින් සූදානම් කිරීමේ දුර්ලභ අවස්ථාව ඔහුට උදාවන්නේද නැත! සම්මුඛ සාකච්ඡාවලදී අවධාරණය කරන අන්දමට, ඒ වාගේම ටෙලිමාලයේ එන චරිත ලවා කථා කරවන අන්දමට, සෝමවීරට බෞද්ධ සාරධර්ම මහෝන්නත කරමින් ඒවා චරිතගත කරන්නට අවස්ථාව ලැබෙන්නේද නැත! කෙටියෙන් කියතොත්, සමාගමේ මුදල් බැංකු ගිණුමට ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ මුදල් බැර වන්නේ නැතිනම් සමාගමේ හෝ සෝමවීරගේ හෝ පින් බැංකු ගිණුම්වලට පින් බැර වන්නේද නැත!

දැන් 'සෝප් ඔපෙරාවට ඔබ්බෙන් විහිදී ගිය වැඩිමනත් දෙයක් ගැන' ඔබ සමග කතිකා කිරීම සඳහා ප්‍රස්තුතයක් ඇතැයි මම සිතන්නෙමි. රූපවාහිනියත් එහි සමහර වැඩසටහනුත් ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය වශයෙන් ක්‍රියා කරන බව අප හඳුනාගත යුතු යැයි මම සිතන්නෙමි. සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය සංසරණය වන්නේ ආර්ථික ප්‍රාග්ධනය සංසරණය වන ආකාරයෙන්ම නොවෙයි. පියෑර් බූදූ විසින් වැඩි දියුණු කරන ලද මේ සංකල්පයේ උපයුක්තභාවය

කෙසේදැයි අප සලකා බැලිය යුතුය. රූපවාහිනී ප්‍රේක්ෂක බොදු බැතිමතුන් 'දූ දරුවෝ' විකාශනය වෙද්දී, සඟ බණ ඇසීම කල් දමා ගිහි බණ අසනු දකිනු පිණිස, රූපවාහිනී යන්ත්‍ර අසලට රොක්වන්නේ ඔවුන් ස්වකීය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය ලෙස 'දූ දරුවෝ' හඳුනාගන්නා නිසාය; ඔවුන් ස්වකීය අර්ථ සහ සුඛ එම සෝප් ඔපෙරාව තුළින් සම්පාදනය කරගන්නා නිසාය. ඔවුන්ගේ ඕනෑඑපාකම් ආමන්ත්‍රණය කරන අර්ථ හා සුඛ මේ ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය තුළ ගැප් වී තිබෙන බවයි අප අවබෝධ කළයුත්තේ.

කෙසේවෙතත්, දූ දරුවෝ සෝප් ඔපරාව, මිලියන ගණන් ප්‍රේක්ෂකයා, රක්ෂණ ඔප්පු විකුණා විශාල ආදායමක් ලබන රක්ෂණ ඔප්පු සමාගම යන ත්‍රිත්ව සම්බන්ධතාව ඔස්සේ ගොඩනැගී තිබෙන ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය නම් සංසිද්ධිය අවබෝධ කිරීම සඳහා එබන්දක් ගොඩනැගීමට උපකාරවන වාතාවරණය ද අප අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම අවබෝධ කළ යුතුය. රූපවාහිනිය අර්ථක්‍රම දෙකක දෙමුහුන් ජාතකයකි. මූල්‍ය අර්ථක්‍රමය සහ සංස්කෘතික අර්ථක්‍රමය මේ ජාතකයට සම්මාදම් වී ඇති බව පෙනේ.

රූපවාහිනියේ අර්ථක්‍රම දෙකඃ ආර්ථික සහ සංස්කෘතික

අපේ රටේ තත්කාලීන ඌන-සංවර්ධිත ධනවාදී සමාජය තුළ පළමු කොටම රූපවාහිනිය හුදු හුවමාරු භාණ්ඩයක් ලෙස සැලකෙන බව ඇත්තය. එහෙත් එය එකවිට ම මූල්‍ය භාණ්ඩයක් මෙන්ම සංස්කෘතික භාණ්ඩයක් බවත් අප සිහි කටයුතුය. සාමාන්‍යයෙන් අප සංස්කෘතික සාධක ගැන කථා කරනවිට ආර්ථික සාධකය ගැන කථා කරන්නේ නැත. එහෙත් අප දැන සිටියත් නැතත් ආර්ථික හා සංස්කෘතික යන එකිනෙකට වෙනස් එහෙත් සමගාමීව ක්‍රියාත්මක වන අර්ථක්‍රම දෙකක් තිබේ. කිසියම් රූපවාහිනී පඨිතයක් සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩයක් බව කවුරුන් හෝ කියනවා නම් එය ඇත්තකි. එහෙත් ඒ සමඟම වෙළෙඳපොළේ තිබෙන අනිකුත් හුවමාරු භාණ්ඩ සමඟ එම පඨිතය දක්වන පැහැදිලි විභේදනයන් ද දැන හඳුනාගත යුතුයි.

කිසියම් භාණ්ඩයක් සංස්කෘතික භාණ්ඩයක් ලෙස හඳුන්වන විට එහි සුවිනිශ්චිත පරිහරණ වටිනාකම් ගැප් වී ඇතැයි අපට තිර කොට පැවසිය නොහැකිය. සෞන්දර්යාත්මක සුඛය සම්පාදනය

කිරීම වනාහි පරිහරණ වටිනාකමක් නිෂ්පාදනය කිරීම යැයි මාක්ස් කියා තිබෙන බව ඇත්තය. එහෙත් මාක්ස් එසේ කියා ඇත්තේ පදයේ උපමාරූපකාර්ථයෙන් බව පෙනේ. මනහර පින්තාරුවක ගැප් වී තිබෙන පරිහරණ වටිනාකම, ටී 56 තුවක්කුවක හෝ පරිප්පු දීසියක හෝ ගැබ් වී තිබෙන පරිහරණ වටිනාකමට වඩා බෙහෙවින්ම වෙනස්ය. ශ්‍රව්‍ය කැසට් පට, දෘශ්‍ය කැසට් පට, ඡායා පිටපත් යනාදී සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩ ගැන සිතා බලන්න. ඒවා හුවමාරු කිරීම ඉතා පහසු බැවින් උපුටා ගැනීමේ අයිතිය තහනම් කරමින් ඒවායේ නිෂ්පාදනය සීමා කරන්නටද නිෂ්පාදකයනට සිදුව තිබේ. එහෙත් එයින් පලක් වී නැත. පොත්පත් ඡායා පිටපත් කිරීම, ශ්‍රව්‍ය හා දෘශ්‍ය කැසට් පට පිටපත් කිරීම, සියලුම නීති රීති අබිබවා දැවැන්ත ආකාරයෙන් සිදුවන අතර එය සමාජීය වශයෙන් පිළිගත් භාවිතයක්ද වී ඇත්තේය. කොටින්ම මේ සංස්කෘතික භාණ්ඩ ජනප්‍රිය බලයේ ඒජන්තවරුය. අනෙක් අතට, සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩයක් ගැන විස්තර කරන විට අප එසේ කරන්නේ මූල්‍යමය පද ආධාරයෙන් නොව, සංස්කෘතික පද ආධාරයෙනි. සංස්කෘතික භාණ්ඩයකින් හුවමාරු වන්නේ සංසරණය වන්නේ ධනය නොව, අර්ථ, සුබ සහ සමාජ අනන්‍යතාය. ඕනෑම හුවමාරු භාණ්ඩයක් මූල්‍ය අර්ථිකය තුළ පදනම් වූවද සංස්කෘතික ආර්ථිකයෙන් තොරව ඊට පැවැත්මක් නැත. වෙළෙඳපොළේදී තරගය පවතින්නේ සංස්කෘතික වටිනාකම් මතය. අපගේ පාරිභෝගික සමාජය තුළ සෑම හුවවමාරු භාණ්ඩයකටම කාර්ය අගයක් මෙන්ම සංස්කෘතික අගයක් ද තිබේ. අපගේ ආර්ථිකය තනිකරම මූල්‍ය එකක් නොවේ. එය සංස්කෘතික එකක් ද වෙයි. සංස්කෘතික ආර්ථිකය තුළ මුදලක් පමණක් නොව අර්ථ හා සුබ සම්පාදනය කරන සම්පාදකයෙක් ද වෙයි. සංස්කෘතික ආර්ථිකයක් තුළ අර්ථ සුබ සම්පාදනය කිරීමෙහිලා ශක්‍යතාව හොබවන ඕනෑම දෙයක් ප්‍රධාන ජනප්‍රිය සංස්කෘතික සම්පතක් ලෙස සැලකෙයි. සංස්කෘතික ආර්ථිකය තුළ පාරිභෝගිකයන් නැත, සිටින්නේ අර්ථ සංසරණය කරනවුන්ය. අර්ථ හුවමාරු භාණ්ඩවලට පෙරළා ගන්නට බැරිය, එමෙන්ම පරිභෝජනය කරන්නට ද බැරිය. අර්ථ අනවරත ක්‍රියාවලියක් තුළ සම්පාදනය කරන්නට පිළිවන, ප්‍රතිසම්පාදනය කරන්නට පිළිවන, සංසරණය කරවන්නට පිළිවන. ඒ අනවරත ක්‍රියාවලිය අප හඳුන්වන්නේ සංස්කෘතිය කියාය. මේ අනුව ගත්කළ, භාණ්ඩයක් පරයා අනෙක්

භාණ්ඩය රජයන්නේ පාරිභෝගිකයාගේ වරණය හෙවත් තෝරා ගැනීම මත මිස අන් කිසිදු සාධකයක් මත නොවන බව කිව හැකිය. පාරිභෝගිකයා මෙම වරණය සිදු කරන්නේ අර්ථ, සුඛ, අනන්‍යතා හරහාය. ධනවාදී ආර්ථික නිෂ්පාදන අර්ථ ක්‍රමයේ සිට වෙළෙඳපොළ අර්ථක්‍රමය කරා යෝධ පියවරක් තැබූ විට ද්‍රව්‍යමය හුවමාරු භාණ්ඩවල සංස්කෘතික වටිනාකම්ද දැවැන්ත ලෙස ඉහළ ගියේය. මීට හොඳම උදාහරණය ලෙස ඇඳුම් විලාසිතා කර්මාන්තය සහ මෝටර් රථවාහන කර්මාන්තය දක්වත හැකිය. මේ කර්මාන්ත දෙකම මූල්‍ය සහ සංස්කෘතික යන සාධක දෙක ඒකාබද්ධ කරවන එමෙන්ම පැහැදිලිව බෙදා වෙන්කොට දැක්වි හැකි වෙනස්කම් වලින් යුක්තය (බෝර්දියෝ 1978: 122-1, ෆිස්ක් 1989: 26-31).

මේ අයුරින් බලන කල, මූල්‍ය-සංස්කෘතික කර්මාන්තයෙහි පෙරමුණෙහිම සිටින්නේ රූපවාහිනියයි. රූපවාහිනිය ද පෙර කී පරිද්දෙන් අර්ධ-ස්වතන්ත්‍ර සමගාමී ආර්ථික දෙකක, එනම් මූල්‍ය ආර්ථිකයේ (ධනය සංසරණය කරවන) සහ සංස්කෘතික ආර්ථිකයේ (අර්ථ, සුඛ හා අනන්‍යතා සංසරණය කරවන) ඒකාබද්ධ මෙන්ම විභේදිත ඵලයකි. පහත පෙනන වගුවෙන් එකී යාන්ත්‍රණය පිළිබඳ කිසියම් අදහසක් ව්‍යුත්පන්න කරගත හැකිය යැයි සිතමි.

මූල්‍ය ආර්ථිකය I	සංස්කෘතික ආර්ථිකය II
නිෂ්පාදකයා :	නිෂ්පාදන මැදිරිය
වැඩසටහන	ප්‍රේක්ෂකයා
හුවමාරු භාණ්ඩය :	වැඩසටහන
ප්‍රේක්ෂකයා	අර්ථ,සුඛ
පාරිභෝගිකයා :	බෙදාහරින්නා
අනුග්‍රාහකයා	රූපවාහිනිය

(ෆිස්ක් 1989: 26).

රූපවාහිනිය නම් සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩයේ ආර්ථික ක්‍රියාකාරීත්වය පරිප්පු දීසියේ හෝ ඩෙනිම් කලිසමේ ක්‍රියාකාරිත්වය හා එක සමාන නොවෙයි. රූපවාහිනී වැඩසටහනක් නිෂ්පාදනය කොට එය විකිණූ පමණින්ම එහි ආර්ථික ක්‍රියාකාරිත්වය සම්පූර්ණ

නැත. ඕනෑම රූපවාහිනී වැඩසටහනක් නාලිකාවක් ඔස්සේ විකාශය වන්නට පටන්ගත් වහාම, එනම් පරිභෝජනය කෙරෙන්නට පටන්ගත් වහාම, එම වැඩසටහනද නිෂ්පාදකයෙකු බවට පත්වෙයි. මෙම වැඩසටහන මගින් නිෂ්පාදනය වන්නේ අන් කිසිවක් නොව ප්‍රේක්ෂකයාය. අනතුරු අනුග්‍රාහයකයාට විකිණෙන්නේ මේ ප්‍රේක්ෂකයාය. මේ අතින් බලන කල, රූපවාහිනි ප්‍රේක්ෂකයාත් ඩෙනිම් කලිසමත් පරිප්පු දීසියත් යන තුනම සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩ බවට පත්වන බව සත්‍යයක් මුත් මේ භාණ්ඩ තුන ක්‍රියා කරන්නේ තුන් ආකාරයකටය. ඩෙනිම් කලිසම ජනප්‍රිය වී ඇත්තේ එහි ගැබ් වූ කල්පවතින බව, ලාභදායී බව, සුලබ බව, විලාසිතාව යන කාරණා නිසාය. රූපවාහිනිය ජනප්‍රියව ඇත්තේ ඊට හාත්පසින් වෙනස්වූ සංස්කෘතික අර්ථ නිසාය.

ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය ගොඩනැගෙන්නේ මතවාදය සහ බලය ඔස්සේය

ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය නම් ප්‍රපංචය අපේ ප්‍රස්තුතයට අදාළව ගොඩ නැගී ඇත්තේ 'දූ දරුවෝ' සෝප් ඔපරාව, එය නරඹන මිලියන සංඛ්‍යාත ප්‍රේක්ෂකයා, සාර්ථක ලෙස ඔප්පු විකුණන රක්ෂණ සමාගම යන මේ ත්‍රිත්වය විසින් යැයි මම කල්පනා කරමි. 'දූ දරුවෝ'නම් සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩය සෙලින්කෝ රක්ෂණ ඔප්පු සමාගම විසින් සන්ධ්‍යා මෙන්ඩිස්ට සහ නාලන් මෙන්ඩිස්ට අයත් සුසිල නිෂ්පාදන සමාගමෙන් මිළදී ගත්තේ සංස්කෘතික අර්ථ සම්පාදනය කිරීමේ ආධ්‍යාශයෙන් නොව මූල්‍ය අර්ථ සම්පාදනය කිරීම සඳහාය. වෙනත් විදියකින් කියනවා නම්, සෙලින්කෝ සමාගම සුසිල සමාගමෙන් 'දූ දරුවෝ' මිළදී ගන්නා විට එම සමාගම එම සෝප් ඔපරාව නරඹන මිලයන ගණන් ප්‍රේක්ෂකයා ද මිළදී ගෙන ඔවුන් අතර ජීවිත රක්ෂණ සහ වෙන්දේසි ඉඩම් වැඩි ප්‍රමාණයක් විකුණමින් මූල්‍ය සම්පාදනයෙහි යෙදෙයි. එහෙත් සුසිල නිෂ්පාදන සමාගම වෙනුවෙන් සෝප් ඔපෙරාව රචනා කළ සෝමවීර සේනානායකත් එම සමාගමත් යන දෙදෙනාම සම්පාදනය කරන්නේ සංස්කෘතික හුවමාරු භාණ්ඩයකි. ඔවුන් සංස්කෘතික අර්ථ ක්‍රමය ඇසුරු කරද්දී සෙලින්කෝ සමාගම මූල්‍ය අර්ථක්‍රමය ඇසුරු කරයි. රූපවාහිනිය කරන්නේ මේ දෙකොට්ඨාසයම ඒකාබද්ධ කොට ජනප්‍රිය සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනය ගොඩ නැගීමයි. ඒ සඳහා අප

සමාජයේ ක්‍රියාත්මක වන බලගතු සාධක දෙකක පිටුබලය ඊට ලැබෙයි. ඒවා නම් මතවාද සහ බලය යන සාධක දෙකය. එම සාධක 'දූ දරුවෝ' විෂයයෙහි ව්‍යවහාර වන අන්දම ගැන කතිකා කිරීමට පළමුව ඒ සාධක පිළිබඳව කෙටි හැඳින්වීමක් කිරීමට කැමැත්තෙමි.

මතවාදය අප තේරුම් ගත යුත්තේ, සුලබව කෙරෙන පරිදි, ආධිපත්‍යධාරියාට සේවය කිරීම සඳහා එය සැදී පැහැදී සිටින අන්දම ගැන කරන හුදු විග්‍රහයක් වශයෙන් නොවේ. පවත්නා බල ව්‍යුහය සමග එතරම් හිතසුව නොවන අසීරු සම්බන්ධතාවක් පවත්වා ගෙන යන සමාජ කණ්ඩායම් කෙරෙන් ප්‍රකාශවන ප්‍රතිරෝධාත්මක වෛකල්පිකයක් හැටියටත් එය තේරුම් ගත යුතුය. ජනතාවට බලය ලබාදෙන්නේ මතවාදයයි. තමන් ඒ මොහොතේ ගත කරන ඓතිහාසික අවධිය කෙතරම් සුඛනම්‍යද නැද්ද යන්න පිළිබඳව කිසියම් දැනුවත්භාවයක් අත්පත් කරගන්නට ජනතාවට පහසු වන්නේ ද එවිටය. අනෙක් අතට ආධිපත්‍යධාරී සමාජ පංති මෙන්ම පරාධීන පංතීන් බලගන්වන්නේද මේ මතවාදය මගිනි. ඒ ඒ පංතින්ට රුචි වන පරිද්දෙන් ප්‍රතිරෝධනීය හෝ සහමතික අර්ථ හා සුඛ සම්පාදනය සඳහා ඒ ඒ පංතීන්ට පිටුබලය ලබාදෙන්නේද මේ මතවාදය විසින්ය. එනිසා මතවාදය යනු එක්තරා සමාජ බලයකි (ගෝල් 1977: 16). මේ කියන බලය යනු කවරේද? මීෂෙල් ෆූකෝ කියන අන්දමට බලය යනු එක් අතකට පමණක් ක්‍රියාත්මක වන, එනම් උඩ සිට පහළට ක්‍රියත්මක වන බලවේගයක් හෙම නොවෙයි. බලය පහළ සිට මතුවන දෙයක් බවත් ෆූකෝ කියන විට ඉන් අදහස් වන්නේ එය අවශ්‍යයෙන්ම දෙපැත්තටම ක්‍රියාත්මක වන දෙයක් බවයි. එනම්, බලය වනාහි දෙපැත්තටම ප්‍රතිපාක්ෂික වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන්නක් බවයි. ඕනෑම බලයක් උඩ සිට පහළට වාගේම පහළ සිට උඩටත් එකවරම ක්‍රියාත්මක වන බවයි. බලය දෙපැත්තටම ක්‍රියාත්මක වනවා නම් එය සමග සමීප ඇසුරක් පවත්වන සුඛයද එබඳුම බව ෆූකෝ පවසයි:

කිසියම් බලයක් ප්‍රශ්න කිරීමකට, අධීක්ෂණයට, නිරීක්ෂණයට ඔත්තු බැලීමකට, සෝදිසියකට, සමීප ස්පර්ශයකට භාජනය වනවිට එහිදී සුඛයද සම්පාදනය වෙයි. අනෙක් අතට, මෙලෙස පහලවන සුඛයම එකී බලය විගඩමකට පෙරළයි. සුඛය පසුපස හඹා යන

බලය විසින්ම තුමු ආක්‍රමණය කරන්නට සුබය ඉඩ හරී, ඒවාගේම එහි ප්‍රතිපක්ෂය සිද්ධවන්නට ද ඉඩ හරී (ෆූකෝ 1978: 48).

ඉහත සඳහන් බලය- සුබය නම් ප්‍රකාරය තුළ එක එල්ලේම රූපවාහිනිය ක්‍රියාත්මක වෙයි. රූපවාහිනිය බලය පිළිබඳ සෝදිසියක යෙදෙයි. ලෝකය හෙළිදරව් කරයි, ජනයාගේ රහස් ගැන ඔත්තු බලයි, මනුෂ්‍ය ක්‍රියාකාරීත්වය අධීක්ෂණය කරයි. එහෙත් බලය යෙදෙවෙන මේ හැම ක්‍රියාවකම නැතුවම බැරි අංගයක් වන්නේ ප්‍රතිරෝධයයි. බලය දෙඅතටම ක්‍රියාත්මක වෙයි යනුවෙන් කියැවෙන්නේ බලටය එරෙහිවන ප්‍රතිරෝධයම බලයේ ප්‍රභවයක් වන බවයි. මේ අනුව බලන කල ජනයා යටත් කොට ඔවුන් හික්මවන බලයටම ජනයා මුදවා ගත හැකි බවත් පැහැදිලිය.

කථා රචක සෝමවීර ගේදොරකට හිමිකමක් නැතිව නිවාස ප්‍රශ්නයෙන් බැට කන මධ්‍යම පාන්තික පවුල් ගැන මහලු වියට එළැඹෙන විට ආනාරක්ෂිත වන මධ්‍යම පාන්තික චරිත ගැන කථා ගොතා ඉඩම් වෙන්දේසි කරන, නිවාස තනන, ජීවිත රක්‍ෂණ ඔප්පු විකුණන සමාගමකට විකුණයි. එහිදී ඔහු කරන්නේ මිලියන අටක් පමණ වන රූපවාහිනී ප්‍රේක්‍ෂකයා තුළ නිවාසයක් නැතිකම ගැන, මහලු විය එළැඹුණු විට දූ දරුවන්ගේ හවිහරණක් නොලැබීම ගැන, එක්තරා ප්‍රමාණයක ප්‍රජානනයක් ඇතිකොට මතවාදයක් ගොඩ නැගීමයි. අනතුරු රූපවාහිනී පෙට්ටිය වටා ලැගුම් ගෙන සිටින ප්‍රේක්‍ෂකයාට, එනම් මතවාදී වශයෙන් ගොඩ නැගුණු මේ ජනයාට, ඉඩම් සහ ජීවිත රක්‍ෂණ සමාගම කියා සිටින්නේ ඒ ත්ත්තවය මග හැරීම සඳහා උපකාර කිරීමට තමන් සැදී පැහැදී සිටින බවයි. වෙනත් විදියකින් කියනවානම්, ප්‍රේක්‍ෂකයාට උපකාර කිරීමේ බලය තමන් සතුව ඇති බව සමාගම කියයි. ප්‍රේක්‍ෂකයන්ගෙන් පිරිසක් මේ බව පිළිගනිති. මාසයකට ජීවිත රක්‍ෂණ ඔප්පු දස දහසක් විකිණෙන්නේ ඒ නිසාය. මේ මතවාදයත් බලයත් ඔවුනට සුබයකි. ඒ වාගේම ප්‍රේක්‍ෂකයින් තවත් පිරිසක් මේ මතවාදය සරණ යන්නේ නැත. ඔවුන් 'දූ දරුවෝ' නරඹා ව්‍යුත්පන්න කරගන්නේ වෙනත් අර්ථයන්ය, සුබයන්ය. තවත් ප්‍රේක්ෂක පිරිසක් රචකයාගේත් අධ්‍යක්‍ෂගේත් සමාගමේත් මතවාදය හෝ බලය හෝ පිළිගන්නේ නැත. ඔවුහු මේ තුන් කට්ටුවම නොමග යවති. මේ තුන්කට්ටුවේම මතවාදය හා බලය විගඩමකට පෙරළති. එසේ පෙරළීම තුළින්

ඔවුහු සුඛය විඳිති.

'ද්‍රූ දරුවෝ' සෝප් ඔපරාවට වඩා ඔබ්බෙන් විහිදී යන වැඩිමනත් දෙයක් බව එහි සම්මාදම්කරුවන් කියූ කථාව දැන් දැන් ඇත්තක් බව ඔබට වැටහෙනු ඇත. එය සෝප් ඔපෙරාවක් නොවේ. එය ලැන්ඩ් ඔපෙරාවකි, හවුසින් ඔපරාවකි, ඉන්ෂුවරන්ස් ඔපෙරාවකි!.

පසු සටහන්

මේ නිබන්ධය මුලින්ම පළවූයේ ප්‍රවාද නිබන්ධ සංග්‍රහයේ 17 වන වෙළුමේය (ජනවාරි-මාර්තු 2001). එය මෙහි පලකිරීමට අවසර දුන් රංජිත් පෙරේරාට හා සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමයට කොළඹ ආයතනයේ ස්තුතිය හිමිවේ.

ආශ්‍රේය පඨිත

Fiske, John, 1987. *Television Culture*. London: Methune & Co.Ltd.

Fiske, John, 1989. *Understanding Popular Culture*. London: Routledge

Fiske, John, 1989. *Reading the Popular.* London: Routledge

Barthes, Roland, 1979. *Image-Music-Text.* London: Fontana/Collins

Chatman, Seymour, 1978. *Story & Discourse.* Londion: Cornell University Press.

Mulvey, Laura, 1981. *Popular Television & Film.* London : BFI

Barthes, Rolan, 1981. *Untying theText.* London: Routledge.

Bakhin, Michael, 1981. *The Dialogic Imagination.* Austin: University of Texas Press.

Leavis, Q. D, 1965. *Fiction & the Reading Public.* London: Chatto & Windus

Marcuse, Herbert , 1968. *Negations.* London: Allen Unwin

Althusser, Louise, 1971. *Lenin & Philosophy.* New York: Monthlly Review Press.

Bennette, Tony, 1986. *Popular Culture & Social Relations.* Philadelphia: Open University Press.

Gramsci Antonio, 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* U.S.A: International Publishers.

Bourdieu, Pierre, 1978. *In Other Words.* London: Polity Press.

Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality I.* London: Hammondsworh.

Hall, Stuart, 1977. *Mass Communication and Society.* London: Edward Arnold.

Brown, Mary Ellen, 1994. *Soap Opera and Women's Talk.* London: Sage Publications.

Mclintock, Ann, 1995. *Imperial Leather.* New York: Roudtledge.

Sunday Times, 1994 May 22

Daily News, 1995 May 11

ලංකාදීප, 05 අප්‍රේල් 1994

ලංකාදීප, 16 මැයි 1995

ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතිය හා
ජෛව ආචාර ධර්ම පිළිබඳ දේශපාලනය

ප්‍රදානය නොහෙන තිළිණ: සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය බුදු සමය, ජෛව දේහ සහ ජෛව ආචාර ධර්ම

බොබ් සිම්ප්සන්
පරිවර්තනය:
අනුරුද්ධිකා කුමාරි කුලරත්න

ජොනතන් පැරී 1986 වසරෙහි පවත්වනු ලැබුවා වූ මැලිනොව්ස්කි අනුස්මරණ දේශනයෙහිදී මානව සමාජයෙහි තිළිණ ප්‍රදානය හා යාවී පවත්නා වූ ශුක්‍රාණු දානය හා සම්බන්ධිත මාසෙල් මවුස්ගේ කේන්ද්‍රීය වාර්තාව අරභයා තීක්ෂණ නිරීක්ෂණ සමූහයක් ඉදිරිපත් කරන ලද්දේය. මේ නිරීක්ෂණ අතරින් පළමුවැන්න වූයේ බුද්ධිය පිළිබඳ පුරා විද්‍යාත්මක ගවේෂණයක් සම්බන්ධයෙන් පැරී විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද්දා වූ අභිනව අදහසයි. එනම්, තිළිණයෙහි සාරය සම්බන්ධයෙන් වූ මවුස්ගේ ප්‍රබෝධකාරකය පැහැදිලි ලෙසම දකුණු ආසියාතික මූලාශ්‍ර හා යාවී ඇත්තේය යන්නයි (1986: 486). දෙවන නිරීක්ෂණය වූයේ මවුස්ගේ සංකල්පනාවන්හි ඇතුළත්ව පවත්නා පරිණාමීය ආදර්ශයක් අනාවරණය කර ගැනීමයි. මෙය දාන සංකල්පය සම්බන්ධයෙන් ගෝත්‍රික ආගම්වල හා ජගත් ආගම් හා ලෝක අර්ථ ක්‍රමවල පදනම් විශ්වාස අතර ඇති පරස්පරතා හුවා දක්වයි. පසුව සඳහන් කරන්නට යෙදුණු ප්‍රස්තුතයේදී නම් නිර්මල, හුවමාරු නොවන හා එසේ නොකළ හැකි තිළිණ පිළිබඳ වූ සංකල්පය විමුක්තිය උදාකර ගැනීමේ ක්‍රමෝපාය හා අනුරූපී වන්නේය. මෙහි දී දායකයා "අදිසි ඵල" යන යෙදුමින් ඇඟවෙන දෙයින් ප්‍රතිලාභයක්, ඉෂ්ටාර්ථයක් සලසා ගනී (1986: 462). පසුව මේ අදහස් "නිදහස් තිළිණයෙහි" වැදගත්කම පිළිබඳ වූ ලේඩ්ලෝව්ගේ ප්‍රති-විනිශ්ච මඟින් ඉදිරියට ගෙන යන ලද්දේය.

මේ කාර්යය මඟින් සමාජීය සම්බන්ධතා ඉක්මවා පවත්නේ යැයි නොපෙනෙන ක්‍රියා මානව විද්‍යාඥයන්ට රුචිකර නොවෙතියි යන යෝජනාව අභියෝගයට ලක් කෙරිණි (ලේඩ්ලෝව් 2000). තිළිණය යන සංකල්පය යටතේ වූ පුළුල් පරාසයක විහිදී ඇති විෂයය, සම්බන්ධතා, හා අභිප්‍රායන් න්‍යායීකරණය කිරීමෙහිලා දියත් කෙරුණු උත්සාහයන්හි වැදගත් සංශෝධන සම්පාදනය කිරීමෙහිලා මේ නිරීක්ෂණ සමත් විය. මේ නිබන්ධයෙහි මූලික අරමුණු දෙකකි. ප්‍රථමයෙන්ම මානව සමාජයේ " තිළිණයට" හිමි වන්නා වූ ස්ථානය පිළිබඳ වූ මවුස්ගේ බෙහෙවින් බලාපොරෝත්තු සහගත වූද ප්‍රබෝධකාරක වූද එහෙත් අවසානයේදී පාර්ශ්වික වූ ද න්‍යායීකරණ අවබෝධ කර ගැනීමට කෙරෙන උත්සාහයන්හි දී "දීම" සම්බන්ධයෙන් පවත්නා දකුණු ආසියාතික සංකල්පනාවන්හි වැදගත්කම සම්බන්ධයෙන් කැරුණු පැරී හා ලෙයිඩ්ලෝගේ නිරීක්ෂණ වඩා සවිමත් කිරීමට මම අපේක්ෂා කරමි. මෙහිදී මගේ කේන්ද්‍රීය අවධානය යොමු කරනු ලබන්නේ ශ්‍රී ලාංකේය ථේරවාදී බෞද්ධයන්ගේ විශ්වාස හා ව්‍යවහාර කෙරෙහිය. දෙවනුව හා වඩාත් වැදගත් අයුරින් මවිසින් සූක්ෂ්ම දෘෂ්ටියකින් විස්තෘත කරනු ලබන්නේ එක් මිනිස් සිරුරක ප්‍රභවය ලැබුවා වූ ඉන්ද්‍රිය හා පටක සමූහය, වෙන යම් අවස්ථාවක දී අන්‍යතර මිනිස් සිරුරක ක්‍රියාකාරී ව පවතින ආකාරය විමර්ශනය කිරීමෙහිලාය.[1] ශරීරාංග වඩවඩාත් අන්තර් භුවමාරුවෙහි පහසු දේ බවට පත්වීමත් සමග ඒවා තිළිණ බවට පෙරළීමට ඇති අවකාශය වැඩිය. මවුසියානු යෙදුම්වලට අනුව පවසන්නේ නම්, දේහ යනු යමෙකුගේ පාර භෞතික අවයව පමණක් ම නොවේ, එහෙත් ඒවා සමාජ සම්බන්ධතා සමඟින් වූ භෞතික ආංගිකත්වය, නවමු හා අභියෝගාත්මක විධීන්ගෙන් උද්දීපනය කරයි. බුදු දහම තුළ, ප්‍රදානය කිරීමේ අරමුණ ඇතිව සිරුරින් ඉවත් කර ගන්නා වූ ශරීරාංග හා ශරිර ධාතු , දානය හා දානය මඟින් යහපත් කර ගැනීමට අපේක්ෂිත පරලොව සම්බන්ධ මතවාදයෙහි ඉතා වැදගත් හා සුවිශේෂී ස්ථානයක් උසුලයි. කෙසේ වෙතත් මෙහි දී මගේ අරමුණ, හුදු ඉන්ද්‍රිය හා පටක ඇගයීම් සමූහයක් විස්තර කිරීම ම නොව එම විශ්වාස හා අගයයන්, මානව ශරීරාංග ගනුදෙනු කිරීමේ ඇති යුක්තියුක්තභාවය හා සීමා පිළිබඳව පවත්නා සමකාලීන කතිකා මධ්‍යයෙහි ස්ථානගත කිරීමය. වෙනත් වදන්වලින් පවසතහොත් වර්තමානයෙහි ජෛව ආචාර ධර්ම විද්‍යාව යනුවෙන්

හඳුනා ගෙන ඇති අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය තුළ තත් විශ්වාසය හා ඇගයීම් පද්ධතිය ස්ථානගත කිරීමය.

මෙහිදී මා විසින් විස්තර කෙරෙන අවයව හා පටක ප්‍රදානය හා සබැඳි දේශීය සුචරිත ලෝක ගවේෂණය එළි දුටුවේ ශ්‍රී ලංකාවෙහි ව්‍යවස්ථා හා ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන්, වෛද්‍යවරුන්, හා චිකිත්සකයන් විසින් නව ප්‍රජනන හා ජාන තාක්ෂණය පිළි ගන්නා අයුරු සම්බන්ධයෙන් සිදු කෙරුණු පර්යේෂණයක් අතරතුරය. මවිසින් විසඳා ගනු ලැබීමට උද්‍යෝගීමත් වූ ගැටලුවක් වූයේ ජන්මානු හා කළල ප්‍රදානයෙහි උද්ගතව පවතින නව අවකාශ, ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයෙහි කවරාකාර දැනීමක්, හැඟීමක් සංවේදනාවක් ඇති කරන්නේ ද යන්නය. එසේම තවදුරටත් සිංහල බෞද්ධයන් හා අනෙක් දෙමළ හින්දු හා මුස්ලිම් වැනි ජනවාර්ගික හා ආගමික කණ්ඩායම් මේ ගනුදෙනු අවබෝධකර ගැනීමට දරන ප්‍රයත්නයේදී පැන නගින අර්බුද ද මගේ අවධානයට පාත්‍ර විය. ජන්මානු ලබා ගැනීමට ද, රසායනාගාර පරිසරයක පරීක්ෂණ නළ තුළ කළල නිර්මාණය කර ගැනීමට ද මේවා පසු ප්‍රයෝජනය සඳහා ගබඩා කර තබා ගැනීමට ද හැකියාව වර්ධනයත් සමඟින් අනෙකුත් ආකාරයේ හුවමාරු කිරීම් ක්‍රියාත්මක කිරීමට ද අවස්ථාව උදා විය. ඒ සමගම ශුක්‍රාණු , ඩිම්බ සහ කළල, යනු විවාහක විෂම ලිංගික අඹුසැමි යුවළකගේ ආධාරයෙන් තොරව මිනිස් සිරුරු අතර හුවමාරු කළ හැකියාදේ බවට පත්විය. මේ නව්‍ය ගනුදෙනු අවබෝධ කර ගැනීමට දරන තැතද ඒවා මඟින් විය හැකියාවන් බවට පත් කර ඇති සාපේක්ෂ ආකෘති ද ආශ්‍රයෙන් හෙළිවන්නේ අරමුණ පිළිබඳ අදහස් ද, ජෛව ජාන ධාතු හා ඥාතීත්වයේ ස්වභාවය ද පිළිබඳ සංකීර්ණ අන්තර් සබඳතා සමූහයකි. අවයව හා පටක ප්‍රදානය කිරීමේ වෙනත් සම්ප්‍රදායන් හා ඇත්තාවූ සමාන්තරතා ප්‍රත්‍යක්ෂ වූව ද සුවිශේෂී දේශීය නැඹුරුවීම් ද ඇත්තේය. තාක්ෂණික ශක්‍යතාවකින් හෙබි ජෛව-ජාන අනාගතයට පියවර මැනීමේදී අතීතය හා ගනුදෙනු කිරීමට ද සිදුවේ.

මේ ක්‍රියාදාමය වටහා ගැනීමට නම් එක් පසකින් සමකාලීන පටක ප්‍රදානය, දේහය හා ජෛව ආචාර ධර්ම විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් වූ බෞද්ධාගමික අවබෝධය තුළ ස්ථාන ගත කළ යුතුය. අනෙක් අතට නූතන සංස්කෘතික හා ඓතිහාසික අවස්ථාව

මධ්‍යයෙහි එය ස්ථානගත කළ යුතුය. කෙසේ වෙතත්, ශ්‍රී ලාංකේය බෞද්ධ සන්දර්භය ගවේෂණය කිරීමට මත්තෙන් අවයව හා පටක ප්‍රදානය හා සබැඳි මතවාද පිළිබඳ වූ කෙටි සමාලෝචනයකින් මේ සාකච්ඡාව අරඹනු කැමැත්තෙමි.

ප්‍රාග්-නූතන වාග් විභූෂණයක් ?

"නවීන" ලෝකය පුරා පූර්ව මරණ හා පශ්චාත් මරණ අවස්ථා හා සබැඳි අවයව හා පටක හුවමාරු කිරීම්, ස්වේච්ඡා ප්‍රදානයන්හි විෂය ප්‍රදේශය තුළ පවත්වා ගැනීමට ද, වෙළෙඳ පොළවලට නොයැමට හා වෙළඳ භාණ්ඩ බවට පත් නොවීමට ද උත්සාහ දරා ඇත. මේ හේතුවෙන් කෝහෙන් විසින් "ආචාර ධාර්මික ප්‍රචාරය" යැයි කියූ දේ නිර්මාණය වීම අවශ්‍යයෙන් ම සිදු වී ඇත (කෝහෙන් 1999: 145). මෙබඳු ප්‍රචාරයක් නිත්‍ය වශයෙන් ම සෑම විශේෂ සන්දර්භයකම පවත්නා "දීම" සඳහා වූ පෙලඹවීම හැඩ ගැස්වීමේ දී සමාජය, සංස්කෘතිය, ආගම හා සබැඳි කේන්ද්‍රීය අගයයන් උකහා ගනු ලබයි. ශරීරාවයව දන් දීම වටා නිර්මිත අලංකාරෝක්තීන්හි නිරන්තරයෙන් භාවිත වන මූලිකාංගයක් නම් "ජීවිත තිළිණය" ය යන්නයි. ලොක් නිරීක්ෂණය කරන පරිදි "ජීවිත තිළිණය" වනාහී මෙබඳු ප්‍රචාරයක දී සුලභව භාවිත වන වාග් ව්‍යවහාරයකි. එසේම මෙය "ප්‍රාග් නූතන වාග් විභූෂණයක්" ලෙස විදහා දැක්වීමට ද ඇය පෙලඹෙයි (ලොක් 2003: 168, ජෙරන්ඩ් 1994). එනම්, තම බලය උදෙසා අන්තර් පුද්ගල සබඳතාව හා අන්‍යොන්‍ය වගකීම පිළිබඳ වූ ප්‍රබෝධනය මත යැපෙන්නා වූ දෙයකි. මොළය මිය ගිය ඥාතීන් සම්බන්ධයෙන් වූ අවයව ප්‍රදානය ඉහළ නැංවීමට අනුබල සපයන්නා වූ සන්දර්භයක දී ලොක් ඉදිරිපත් කරන අදහස වන්නේ, උතුරු ඇමෙරිකාවේ වෛද්‍ය කාර්යමණ්ඩල, තම ඥාතියා වෙනත් අයෙකුගේ ශරීරයේ "ජීවත් වන" බව සිතන පවුල්වල සාමාජිකයන් එම විශ්වාසයේ ගැලී සිටීම අධෛර්යමත් නොකරතිය යන්නයි (ලොක් 2003: 108). කෙසේ වෙතත්, "ජීවිත තිළිණය" ප්‍රාග් නූතන වාග් විභූෂණයක් හෝ අති නවීන වූ දෙයක් වීමේ ප්‍රමාණය, සුවිශේෂී සංස්කෘතික සන්දර්භයන්හි "ආචාර ධර්මීය ප්‍රචාරණයෙහි" ස්වභාවය අවබෝධ කර ගැනීමට අවැසි වූ විටෙක වැදගත් වන ප්‍රශ්නයක් වේ. "ජීවිත තිළිණයන්හි" මවුස් පැහැදිලි කළ අන්දමේ සබඳතා තිබිය හැකිය. එහෙත් බොහෝ විට, මේ

තිළිණ එකිනෙකා නොහඳුනන පුද්ගලයන් අතරෙහි හුවමාරු වීමට ද ඉඩ කඩ ඇත්තේය. ඒ ඇන්ඩර්සන් යෝජනා කළ සැටියෙන් නම් "පරිකල්පිත" ප්‍රජාවන්හි වාසය කරන අමුත්තන් අතරෙහිය (ඇන්ඩර්සන් 1991). මේ නයින් බලද්දී, ජීවිත තිළිණ වනාහී සමාජ සම්මුතියෙහි ප්‍රකාශනයකි. ඒවා පිරිනැමෙන්නේ "අප වැනි ම" වූ මිනිසුන් හටය. ඒවා මේ ජීවිතයට එපිටින් වූ ජීවිතයක දී අගය කෙරෙන පාරිතෝෂිකයන්ට ඈඳී ඇත්තේය. පරාර්ථකාමීත්වය හෝ පින් පිණිස වූ පරිත්‍යාගශීලීත්වය යන වියුක්ත හැඟීම්වලින් ඉදිරියට ප්‍රේරණය කරනු ලැබ, තත් "තිළිණ" සැබවින්ම සමාජය, රාජ්‍යය හෝ ජාතිය වැනි අස්තිත්වයන්හි සාධක වීමට ද සංසරණය වීමට ද අපේක්ෂා කරනු ලැබෙයි. ඒ බ්‍රිතාන්‍යයේ හා එක්සත් ජනපදයේ රුධිර ප්‍රදානය සම්බන්ධයෙන් වූ ටිට්මස්ගේ සුප්‍රසිද්ධ වාර්තාවෙහි දැක්වුවා මෙනි (ටිට්මස් 1971).

එහෙත් පුළුල් වෛද්‍ය-නෛතික සාහිත්‍යය තුළ පැහැදිලිව පෙනෙන්නට ඇති පරිදි, "ජීව තිළිණය" කිළිටි විය හැකි යැයි කාංසා තත්ත්ව, "ජීව තිළිණයෙහි" පූර්ව-නූතන ප්‍රක්ෂිප්ත තුළ දක්නට ඇත. උදාහරණයක් ලෙස මාරාන්තික ලෙස රෝගාතුර වූ ඥාතියෙකු වෙනුවෙන් සිය වකුගඩුවක් අහිමි කර ගැනීමට කෙනෙකුට සිදුවිය හැකිය, නැත්නම් රෝගී සොහොයුරෙකුට රුධිර හෝ වෙනත් ශරීර ධාතු ලබා ගැනීමේ අරමුණින්ම දරුවකු මෙලොවට බිහි කිරිම ද දැක්විය හැකිය.[2] එබඳු ක්‍රියා මඟින් අනිවාර්ය වශයෙන් ඇති කරනු ලබන ණයගැති බවෙහි බර, "දීමේ" ක්‍රියාව පදනම සැපයූ සබඳතාවට නිශ්චිතවම විපත්තිදායක වෙතියි යන්න අවධානයට පාත්‍රව තිබේ. සමාජයෙහි වඩාත් නිර්නාමික ප්‍රදේශයන්ට ප්‍රේරණය කරනු ලැබුවා වූ ජීවිතය පිළිබඳ තිළිණයන්ට අත්වන්නේ එතරම් හොඳ කලදසාවක් නොවේ. රාජ්‍යයට තිළිණ බෙදා හැරීමේ අඩවියක් ලෙස ක්‍රියා කළ හැකිද යන්න කතිකාවට ලක් වි ඇත. මන්දයත් රාජ්‍යයෙහි සමාජශීලීත්වය පිළිබඳ වූ ආකෘතී පෞද්ගලික බැඳීම්වල ඉන්ද්‍රජාලික හා භයානක බන්ධනයන්හි පටලැවී නොමැති බැවිණි. (ෆ්‍රෝ 1996: 108). කෙසේ වෙතත් වඩාත් සැලකිල්ලට පාත්‍රව ඇත්තේ, සමාජ සේවය සඳහා යොමු කෙරුණු කලෙක, ජීවිත තිළිණයන්ට ප්‍රභවය ලබාදුන් ශරීර, විස්මයාවහ ලෙස බලවත් වූ ද සමාජයේ යහපත පිණිස වූ ද කරුණාව, දයාව හා කැපවීම පිළිබඳ වු බලගතු අඩවි සම්බන්ධයෙන් වූ තෝතැන්නක් ලෙස තවදුරටත් ක්‍රියාත්මක

නොවී, වෙළෙඳ වටිනාකමකින් හෙබි හුවමාරු කළ හැකි පාරිභෝගික භාණ්ඩයක් බවටත් නිෂ්පාදන සැකසුම් පළක් බවට පත්වීමටත් ඇති හැකියාවය (රාඩින් 1996). මෙයට එක්ව ඇත්තා වූ අවධානයට පාත්‍ර වූවක් වන්නේ මේ දුෂ්ට, ලෞකික පාරිභෝගික භාණ්ඩ බවට පත්වන්නේ අන් කවරක්වත් නොව දිළිඳු වූත්, ආන්තික වූත් දීමේ භෞතික මිල ඉතා අවම වශයෙන් දැරිය හැකි සේ ස්ථානගතව සිටින්නා වූ අයගේ ශරීර වීමය. දීමේ බලවත් පරිශ්‍රමය වාත්තු කරනු ලැබ ඇත්තේ සුපුරුදු යෙදුම්වලිනිඃ එය සංස්කෘතිය හා වාණිජ්‍යය අතර ද නෛසර්ගික අගය හා උපයෝගීතාව අතර ද වූ සටනකි. එසේ ම තවදුරටත් එය තවත් ප්‍රධාන ප්‍රශ්නයක් නංවා සිටින්නකි. ඒ, මෙහි කවරක්, කවරක් මත්තෙහි පදනම්ව ඇත්ද යන්නය. ශරීර හා එහි අංග ප්‍රත්‍ය පිළිබඳව සැලකීමේදී ස්ථිර ලෙස ම, පළමුව කියූ දෙයින් දෙවැන්න දෙසට වූ නැඹුරුවීමක් දෘශ්‍යමාන වන අතර ම ඉහත පැනයට සැපයෙන පිළිතුරින් වාණිජ්‍යය හා උපයෝගීතාව අන් සියල්ලට ම වඩා ඉහළින් ඔසවා තැබෙයි. මේ උභතෝකෝටික හමුවේ තිළිණයෙහි සාරය යළි තහවුරු කළ හා එයට පක්ෂපාතීව තර්ක කළා වූ ශැනොන් වැන්නෝ "ප්‍රජාවෙහි හමුවී එකිනෙකා දැන හඳුනාගෙන පරිත්‍යාගශීලී ලෙස අන්‍යයන්ගේ අවශ්‍යතාවන් සපුරාලන්නා වූ අමුත්තන්ගේ කරුණාවෙහි පිළිසරණ" අප ලබන බවට උදක්ම ප්‍රකාශ කරති (ශැනොන් 2001ඃ 302, සෝල් කැහිල් 2001). කෙසේ වෙතත් විද්වත්තු ප්‍රයෝජ්‍යවාදී එළඹුම්වලට අනුගත වෙමින්, තත්කාලීන ශරීරාංග ගනුදෙනු පදනම්ව පවතින ඉල්ලුම් හා සැපයුම පිළිබඳ වාග් විෂයයන් ඍජුව ආමන්ත්‍රණය කිරීමේ අටියෙන් තිළිණය යන සංකල්පය හා සැබෑදී භාවාතිශයත්වය පරයා යති (රාඩින් 1996, 2001, ඩී කැස්ට්‍රෝ 2003). මේ කවරක් හෝ වෙතත්, ශරීරයෙන් පිරිනමනු ලබන්නේ අතිශයින් විවාදාපන්න වූ තිළිණයකි.

අනෙක් අතට මේ ගැටලු පැන නගින්නේ, මවුස් ඉදිරිපත් කළ තිළිණය පිළිබඳ සංකල්ප හුවමාරුව පිළිබඳ උපයෝගීතා තර්කනය අතික්‍රමණය කිරීමට යොමුව ඇති නිසාය. එය සංකල්පනය වී ඇත්තේ ද ක්‍රියාත්මක වී ඇත්තේ ද, ආර්ථික අවකාශයෙහි ස්ථාපිත ව්‍යුහාත්මක නියති උල්ලංඝනය කරනු පිණිසය. කෙසේ වෙතත් තිළිණය සමාජීය ප්‍රවාහයට දියත් කරනු ලැබූ සැනෙකින් ම එය තවදුරටත් තිළිණයක් වීමට විරාමය තැබෙන්නේ එය නිත්‍ය ලෙස ම ආර්ථික ගණනය කිරීම්වල වඩාත් අවිශිෂ්ට රූචිකම්වලින් කිලිටි

වන බැවිනි (ඩෙරිඩා 1991: 7, ජෙන්කින්ස් 1998). තිළිණය පිළිබඳ වූ ඩෙරීඩාගේ සංකල්පයට අනුව, ආත්ම තෘප්තියට පත් වූ දායකයකු හෝ කෘතඥතා පූරක ග්‍රාහකයකු නොමැතිවා මෙන්ම තිළිණය සඳහා කවාකාර හුවමාරු පථයක් සවිඥානකව තනනු ලබන අන්‍යෝන්‍යතාව පිළිබඳ අදහසක් ද නොමත. එහෙයින් ඩෙරීඩාට අනුව, තිළිණ හඳුනා ගත හැක්කේ ඒවා පෙනෙන්නට සළස්වන්නේ විවිධ ආර්ථික හා දේශපාලනික අස්ථානගත කිරීම් හරහා වන බැවින් අවසානයේ ඒවා පදනම් වන්නේ විසඳිය නොහැකි විරුද්ධාභාසයක් මත්තෙහිය. සකල විධ ජගත් ආගම්වල මේ පරස්පර විරෝධී, එතෙකුදු නිත්‍ය වූ සත්‍යය, පිනට දීම හා දානය සම්බන්ධයෙන් හඳුනා ගත හැකිය. ප්‍රායෝගික භාවිතයේ දී දානය නිසා හටගැනෙන මෙලොව හා බැඳි සමාජ සබඳතා, අඛණ්ඩව ද එතෙකුදු අසාර්ථකව ද, මෙලොව ඉක්මවා පවතින න-සමාජීය අභිප්‍රායන්ගෙන් ප්‍රබෝධනය ලැබ නැවත හැඩ ගන්වා ගනු ලැබිය යුතුය. ඒ ශ්වේතාම්බර ජෛනයන්ගේ නිෂ්ක්‍රමණය පැහැදිලිව ප්‍රකාශයට පත් කරන ආකාරය පිළිබඳ වූ ලෙඩ්ලෝව්ගේ වාර්තාවෙහි එන පරිද්දෙනි (ලෙඩ්ලෝව් 2000: 618-19). දීමේ ක්‍රියාවේ දී, සවිඥානක හා ස්වාර්ථය සොයන පුද්ගලභාවයේ භූමිකාවට කිසිදු ස්ථානයක් හිමි නොවේ. ක්‍රිස්තියානි නිරීක්ෂණය අනුව දීමේ ක්‍රියාවේදී, දකුණු අත කරන දෑය වම් අත නොදත යුතු, යැයි කියූ සැටියෙනි. බුදු දහමට අනුව, දුක්ඛයට හා තෘෂ්ණාවට මුල් වන මමත්වය නැති කිරීමට ඇති පිපාසය මඟින් ඉහත කී ආප්තෝපදේශයට පදනම් වූ සංකල්පවලට වඩාත් වැඩි බලයක් හා උපයෝගීතාවක් ලබා දෙයි. විශේෂයෙන් ම එසේ වන්නේ ශරීරයෙන් වෙන් කැරුණු ඉන්ද්‍රිය හා පටක සම්බන්ධයෙනි.[3]

මගෙන් කොටසක් දීම

ශ්‍රී ලාංකේය ථේරවාද බෞද්ධයන්ට අනුව ඔවුන්ගේ අවසාන නිෂ්ඨාව වන නිර්වාණාවබෝධය ලැබිය හැක්කේ භාවනා, ශීලය හා දස පාරමිතා පූරණය කිරීම මඟිනි. නිර්වාණ අවබෝධය සඳහා බොහෝවිට අනන්ත ආත්ම ගණනක් තිස්සේ ඉහත කී යහ පිළිවෙත් එකින් එක වර්ධනය කර ගත යුත්තේය. පරිත්‍යාගය නැතහොත් දානය, රැකිය යුතු පළමු පාරමිතාව ද, ගිහියන් විසින් තම විමුක්තිය උදා කර ගැනීම සඳහා වූ දීර්ඝ චාරිකාවේදී වඩා

සුලභව පූරණය කළ යුතු දෙය ද ලෙස පිළිගැනේ. දානය ප්‍රගුණ කිරීම පුද්ගලයකුගේ සදාචාර වර්ධනයෙහි අවශ්‍යම අංගයකි. දානය වනාහී සියලු බෞද්ධයන් විසින් පරාජය කළ යුතු අවසාන බාධකය වන මමත්වය නමැති රෝගය හා තෘෂ්ණාව සුවපත් කළ හැකි විෂ නාශක ඖෂධයකි. දීමෙහි ක්‍රියා සාධක තුනකට අනුකූලව විනිශ්චය කෙරෙයි. දායකයාගේ චේතනාවේ ස්වභාවය, ලබන්නාගේ ආත්ම විශුද්ධිය සහ තිළිණයෙහි ප්‍රකාරය හා ප්‍රමාණය යනුවෙනි. පිං පිණිස දීම කළ යුත්තේ ආත්මාර්ථයෙන් හා ලාභ චේතනාවෙන් බැහැරවය. තිළිණය ලබාගත යුත්තේ නිහතමානීවය. එහි ප්‍රමාණය ග්‍රාහකයාගේ අවශ්‍යතාවට සෑහෙන තරමට තිබිය යුතුය. අංගුත්තර නිකායේ එන පරිදි: උදාර ශික්ෂිත අනුගාමිකයා නිවසෙහි වසන්නේ මසුරු මලින් නොකිලිටි වූ හදවතකිනි, හෙතෙම නොමසුරුය, පිරිසිදු නිර්මල අත් ඇත්තේය, ආත්ම දමනයෙන් හෙතෙම ප්‍රහර්ෂිත වෙයි, ඔහු අනුග්‍රහශීලිය, පුණ්‍ය චේතනාවෙන් තිළිණ බෙදා දීමෙන් හෙතෙම සන්තුෂ්ටියට පැමිණෙයි (අංගුත්තර නිකාය 11 66, උපුටා ගැනීම: හාවි 2000: 63).

මේ අන්දමින් සිදු කෙරෙන පරිත්‍යාගශීලී ක්‍රියාවන්හි ආනුශංගික ඵල රාශියක්ම ඇත. දන් දෙන අයගේ ඊළඟ ලෝකය උදෙසා වූ කුසල් ඵල ඒවායෙන් නිමැවෙනු ලැබෙන්නේ, දායකයා හට උසස්තර ආත්මීය අභියෝගයන්ට මුහුණ දීමේ ශක්‍යතාව ලබා දෙමිනි. දාන ක්‍රියාව ප්‍රතිග්‍රාහකයාගේ ද අර්ථ සිද්ධියට තුඩු දෙන බැවින් එය ඔහුට සංතෘප්ත කාරකයක් වී වඩාත් යහපත් සමාජයකට පදනම තැනෙයි. තිළිණය පිළිබඳ වූ ඇතැම් භාරතීය වටහා ගැනීම් දානය හා සබැඳි ශ්‍රී ලාංකේය ථේරවාද බෞද්ධ සංකල්ප හා සම්පාත නොවේ. ථේරවාද බෞද්ධ ව්‍යවහාරයන්හි දී අකුසල කර්ම හා ඇඳුණු ඉසිලිය නොහෙන මහා බර සම්භාරයක් හෝ පව් කමාකර ගැනීමේ ආධ්‍යාශය හෝ *විෂ* පිළිබඳ වූ භාරතීය සංකල්පනාව හෝ එහි ගැබ්ව නොමැත (ලයිඩ්ලොව් 2000, පැරී 1994, රහෙජා 1998).[4] කෙසේ වෙතත්, දායකයාට මේ එකම දානමය කෘත්‍යය හා යාවී පවත්නා රුචිය හා අරුචිය අතර වූ අගතිගාමී ස්වභාවය හසුරුවා ගැනීමේ දුෂ්කර ක්‍රියාවෙන් ගැළවීමට නොහැකිය. ලාභාපේක්ෂාවෙන් දන් දී ලබන පින හෝ ග්‍රාහකයෙකු ලබන ප්‍රයෝජනය එකිනෙක කිලිටු කරනු ඇති අතර අවසානයේ දානයෙහි පරිශුද්ධ අගය මකා දමනු ඇත. බෞද්ධ ආගමික ව්‍යවහාරයේ අන් සියලුම අංග

සම්බන්ධයෙන් ද සත්‍ය වන පරිදි චේතනා ක්‍රියාව යම් ක්‍රියාවක ඵල සහ එහි වටිනාකම අගය කිරීමේ දී අතිශය වැදගත් වේ.

සමකාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ ඉන්ද්‍රිය හා පටක දානයෙහි භාවිතය වටහා ගැනීමේ දී දානය යන ක්‍රියාව නිසියාකාරව අවබෝධ කර ගැනීම අතිශය වැදගති. ථේරවාද බෞද්ධ සම්ප්‍රදායෙහි දානාභ්‍යාසය කළ හැකි විධි තුනකි. දාන පාරමිතාව නැමති පළමුවැන්නට තමා සතු ලෞකික උපභෝග පරිභෝග වස්තූන් ද ආහාරපාන, ශ්‍රමය හා එක් ප්‍රචලිත අවස්ථාවකදී මෙන් බිරිය හා දරුවන් දන් දීම ද ඇතුළත් වේ.[5] දාන උප පාරමිතා ලෙස ගැණෙන දෙවැනෙහි දී අවශ්‍යතාව ඇත්තවුන්හට දායකයා ස්වකීය ශාරීරික අවයව දන් දෙයි. දාන පරමත්ථ පාරමිතාව යන අවසාන තලය වනාහී පරම වූ තිළිණයයි. මෙහිදී අන්‍යයන් වෙනුවෙන් තම දිවිය කැප කරනු ලැබෙන්නේය. මේ දාන ක්‍රියා සෑම එකකදී ම පාහේ අරමුණ වන්නේ හුදු අන්‍යයන්ට හිතසුව සම්පාදනය කිරීමම නොවන්නේය. එහෙත් මමත්වය නමැති මායාව පෝෂණය කරන විවිධ දෑයට ඇති ඇල්ම බැඳීම තුනී කිරීමද මෙමගින් නියෝජනය වේ. ජාතක, නොඑසේ නම් බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේගේ විවිධ පූර්ව ආත්මභාව අරභයා කියැවෙන කථාවන්ගෙන් සමන්විත ආඛ්‍යාන පද්ධතියෙහි දී බුදුන් වහන්සේ විවිධ පූර්ව ජන්මයන්හි මේ ත්‍රිවිධ ගණයේ දාන ක්‍රියා සිද්ධ කළ සැටි සනිදර්ශිතව පැහැදිලි කර ඇත.[6]

බොහෝ ජගත් ආගම්වල යමෙකු සතු ලෞකික සම්පත්තිය අන්‍යයන් හා බෙදා හදා ගැනුමට පනවා ඇති විධාන දක්නට ඇත. පරමෝත්කෘෂ්ට ආත්ම පරිත්‍යාගය පිළිබඳ වූ සංකල්පය ද මෙසේ පෘථුලව ව්‍යාප්ත වූවකි. ජීවිත පරිත්‍යාගය සම්බන්ධයෙන් වූ ඉස්ලාමීය මතාන්තරයන්හි ද පහත දැක්වෙන ක්‍රිස්තියානි නව තෙස්තමේන්තු පාඨයෙන් ද මෙය නිදර්ශිතය. "තම ජීවිතය මිත්‍රයන් සඳහා පූජා කරන්නා තරම් මහානීය ප්‍රේමයක් අන් කවර මනුෂ්‍යයෙකු හටවත් සතු නොවේ" (ජෝන් 15: 13). කෙසේ වෙතත් භූමදානය සිදු කරන අවස්ථාවේ දී ශරීරයේ ඒකාග්‍රතාව පිළිබඳව විශේෂයෙන් ක්‍රිස්තියානි හා ඉස්ලාම් දහමෙහි දී කුකුසක් ප්‍රකාශිතය. මේ කරුණු අරභයා නම් ථේරවාද බෞද්ධාගම සත්තකින් ම වෙනස් ස්ථාවරයක පිහිටා ඇත. එහි ඉගැන්වීම්වල අන්‍යයන්ට ආධාර පිණිස ශරීරාවයව තිළිණය පිළිබඳව වූ ගිණිය නොහෙන සවිස්තරාත්මක සඳහන්කිරීම්

ඇතුළත් වේ. සැබැවින්ම කරුණා පෙරදැරිව ලාභාපේක්ෂාවෙන් තොරව, නොහඳුනන අමුත්තෙකුට,තම ශරීරාවයව පිරිනැමීම සුචරිතය හා ආත්මීය සංවර්ධනයෙහි වැදගත් පාර්ශ්වයක් බවට පත්ව ඇත්තේය. මින් සංඥා කෙරෙන්නේ ශරීරයට හා අවසානයේ ජීවිතයට පවා ඇති ඇල්ම බැල්ම යහපත් ආකාරයෙන් තුනී කර ගෙන ඇති බවය. එක් භක්තිමත් බෞද්ධ වැඩිමහල්ලෙකු මා හා පැවසූයේ "මොළයට සිදු වූ ලේ ගැලීමකින් සැණෙකින් හා සිරුරට හානි නොවී මා මිය ගියහොත් මගේ ශරීරයේ අවයවවලින් ඉහළම ප්‍රයෝජනයක් ගත හැකි වේවි යනුවෙනි".

ශරීරය හා එහි අවයව දානය පිළිබඳ වූ සිංහල බෞද්ධ සංකල්පය, නිරන්තරයෙන් පුනරුච්චාරණය කෙරෙන ඇස්, ඉස්, මස්, ලේ දන් දීම යන සූත්‍රයෙහි ගැබ්ව පවතී. දාන ක්‍රියා පිළිබඳ වූ බෞද්ධ ජනශ්‍රැති සාහිත්‍යයෙහි එන ප්‍රධාන චතුර්විධ වස්තූන් පිළිබඳව මෙහි දී අවධානය යොමු වේ.[7] මේ අතරින් වඩාත් ජනප්‍රිය කථාන්තරය වන්නේ සිවි ජාතකයෙහි හමුවන අක්ෂි දානය පිළිබඳ වූ වාර්තාවයි. මේ කථාවේ දී බෝධි සත්ත්වයන් වහන්සේ වසර දහස් ගණනකට පෙර සිය ඉහතාත්මභාවයක දී උත්තර භාරතයේ අරිට්ඨ පුරයෙහි සිවි රජුව ඉපිද විසූ පවත කියැවෙයි. රජකු වශයෙන් ඔහු අතිශය පරිත්‍යාගශීලී මෙන් ම යුක්තිගරුක තැනැත්තෙක් ද විය. තම ධනය දිළින්දන් අතරෙහි බෙදා හැරීමේ පුණ්‍යකර්මය නිසා ඔහු කීර්තියට පැමිණියේය. දෛනිකව තම භෞතික සම්පත්ති සීමාන්තික ලෙස දන්දීමෙන් අනතුරුව අතෘප්තියට පැමිණි සිවි රජුට තම දේහයට පිටතින් පවත්නා දෑයක් නොව "තමාගේ ම කොටසක්" වන යමක් දන් දීමේ අභිලාෂය පහළ විය (කොවෙල් 1990 [1895]; 4: 251).

එහෙයින් රජු තමා දාන ශාලාවට යන ඊළඟ වාරයෙහි දී කිසිවෙකු සිය හෘදය, මාංසය, රුධිරය හෝ අනෙක් කවර හෝ ශරීරාංගයක් හෝ ඉල්ලා සිටි විටෙක තමා ඒ අයැදුමට සිය කැමැත්තෙන් ම අවනත වන බවට උදක්ම කියා සිටියේය. මේ ඇසූ ශක්‍ර දෙවි, ඇස් අඳ, මහලු බමුණු වේශයකින් රජු පරීක්ෂා කිරීම පිණිස මනු ලොවට වැඩම කර, තම දෘෂ්ටිය නැවත ලබා ගනු පිණිස රජුගේ එක් ඇසක් අවශ්‍යයැයි ඔහු ඍජුව ම අයැද සිටියේය. රාජකීය ශල්‍ය වෛද්‍ය සීවක තෙමේ රජුගේ නාසා

කුහරයෙන් චූර්ණයක් ප්‍රවේශ කොට එමගින් රජුගේ ඇස් අක්ෂිකුහරයෙන් පිටතට ඇදී ඒමට සැලැස්වීය. වාර තුනක් ම මේ ක්‍රියාව නොකරන ලෙස සීවක රජුට ආයාචනා කෙළේය. තෙවන අවස්ථාවේදී හෙතෙම රාජාඥාවට හිස නැමීයඃ

> රජු වේදනාව දරාගෙන මගේ මිත්‍රය ඉක්මන් කරන්නැ යි කීය. 'එසේය ස්වාමිණි' යි පවසමින් වෛද්‍යවරයා තම වමතින් අක්ෂිගෝලය අල්වාගෙන දකුණතින් ගත් පිහියකින් බල නහරය කපා දමා මහා සත්ත්වයාගේ අත්ලෙහි, උපුටන ලද්දා වූ ඇස තැබීය. හෙතෙම දකුණැසින් එය බලා වේදනාව උසුලා ගෙන 'බමුණ මෙහි එව' යි කීය. බමුණා සමීපයට එත් ම 'සර්වඥතා ඥානය පිළිබඳ වූ නේත්‍රය මේ නෙතට වඩා සිය ගුණයක් වටී. එසේය එය දහස් ගුණයකින් වටනේය. මේ මගේ ක්‍රියාව සඳහා නිමිති වූ කාරණාවයි' කියා ඇස බමුණාට පිරිනැමීය. ඔහු එය ගෙන තමාගේ ඇස් කුහරයෙහි රුවා ගත්තේය (කොවෙල් 1990 [1895]; 4ඃ 254).

වෛද්‍යවරු හා රෝගීහු යන දෙපාර්ශවයම වර්තමාන බෞද්ධයන්ට ශරීරාවයව දානයෙහි වැදගත්කම කියා දෙන පාඩම් වශයෙන් නිරතුරුව ම මේ කථාව හා අනෙකුත් ආදර්ශරූපී ජාතක කථා ගෙන හැර පාති. සැබවින් ම නිතර ම මතු කෙරෙන කාරණයක් වන්නේ, පටක ප්‍රදානය බොදුනුවන්ට නවමු හෝ ආගන්තුක වූවක් නොවූවාක් පමණක් නොව, බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාවේ වර්ධනයට ශතක ගණනාවකට පූර්වයේ ම ස්ථාපිතව තිබූ පූර්වාදර්ශ තිබුණු බවය.

අක්ෂිදාන බැංකු

> හිටපු අග්‍රාමාත්‍ය සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක මැතිණිය ප්‍රදානය කළ නෙත් දෙකින් ශ්‍රී ලංකාවේ දිළිඳු රෝගීන් දෙදෙනෙකු හට නැවත පෙනීම ලැබීමේ භාග්‍යය උදාවිය. ඔක්තෝබර් 10 වන අඟහරුවාදා කොළඹ ඇස් රෝහලේ දී බණ්ඩාරනායක මැතිණියගේ කනිනිකා දෙක රෝගීන්ට බද්ධ කරනු ලැබීය. අක්ෂිදාන සංගමය මැතිණියට නිවන් සුව ප්‍රාර්ථනා කරයි (දි අයිලන්ඩ්, ඔක්තෝබර් 17, 2000).

ශ්‍රී ලංකා අක්ෂිදාන සංගමයේ ක්‍රියාකලාපයෙහි, ශරීරාවයව ප්‍රදානයෙහි මතවාදය පිළිබඳ විස්මයාවහ ප්‍රකාශන හමුවේ. මේ සේවාවෙහි අභිවර්ධනයට හිමි ප්‍රශංසාව ලැබිය යුත්තේ වෛද්‍ය හඩ්සන් සිල්වාගේ කාර්යභාරයට හා කැපවීමටය. 1950 දශකයේදී වෛද්‍ය ශිෂ්‍යයෙකු ලෙස කොළඹ ඇස් රෝහලට දන් පිණිස ලැබුණු කනිනිකා තැන්පතුවක අවශ්‍යතාව හෙතෙම දිටීය. එකල "ස්ථිර එහෙත් යම්තමින් පිරිමැසෙන කනිනිකා සැපයුමක් රෝහලට සැපයුණේ එල්ලා මරණ ලද්දාවූ සිරකරුවන්ගෙනි (සිල්වා 1984: 19). එහෙත් 1956 දී මරණ දඬුවම අවලංගු කිරීමත් සමඟ එම සැපයුම ද සිඳී ගියේය. සිල්වා, සිය බිරිය හා මව සමඟ එක්ව, ඇස් දන් දීම සඳහා ඉදිරිපත් වෙන්නැයි ජනයා දැනුවත් කරමින්, ව්‍යාපාරයක් ඇරඹීය. දිනපතා සිංහල ප්‍රවෘත්ති පත්‍රයක් වන ලංකාදීපයේ (1958 ජනවාරි 19) පළවූ ලිපියකින් මේ කඳවුරෙහි ඇරඹුම සනිටුහන් විය. මේ ලිපියේදී අක්ෂි දායකයෝ වෛද්‍ය ප්‍රයෝජනය උදෙසා සිය මරණින් මතු දෙනෙත් ප්‍රදානය කිරීමේ අභිලාෂය කියා පෑහ. තත් ව්‍යාපෘතියෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් දහස් ගණන් ජනයා එම ක්‍රියාවට කැමැත්තෙන් ස්වේච්ඡාවෙන් ම ඉදිරියට පැමිණියෝය. අක්ෂිදාන සේවාව, සවියෙන් සවියට පැමිණි අතර කල් නොයා ම නේත්‍ර සැපයුම දේශීය ඉල්ලීම් ද ඉක්මවා සිටියේය. වෙසක් සුබ පැතුම් පත්, බොඳු බැති ගී හා නාට්‍ය ප්‍රදර්ශනය හරහා ජාතක කථා යළි ස්මරණය කරන්නා වූ බෞද්ධ ජනයාගේ ප්‍රධානතම උත්සවය වන වෙසක් පුන් පොහෝ දිනෙක (1965, මැයි 25) ඇස් යුගළ තුනක් සිංගප්පූරුවට යවන ලදුව, පුද්ගලයන් තිදෙනෙකුහට නැවත දෘෂ්ටිය ළඟා කර ගැනීමේ වරම උදාවිය. මේ අවස්ථාවෙහි සිට ඉදිරියට ඇස් අපනයනය කිරීමේ කාර්යය මහත් උද්‍යෝගයෙන් සිදු කරන ලද අතර අද වන විට කනීනිකා 44,000 ක් විවිධ රටවල් 60 ට වැඩි ප්‍රමාණයකට අපනයනය කර තිබේ. බොහෝ ශ්‍රී ලාංකිකයන්ට මෙය මහත් අභිමානය දනවන කරුණක්ව පවතින්නේ, අක්ෂි ඒවා අවශ්‍ය අයට කිසිදු අයකිරීමකින් තොරව ප්‍රදානය කෙරෙන බැවිණි. ශ්‍රී ලංකාවෙහි එක් අක්ෂිදාන සමාජයක ලේකම්වරයෙකු පැවසූ පරිදි "සංවර්ධිත බොහෝ රටවල් බෝම්බ, තුවක්කු, පතරොම්, යුද නැව් හා අනෙකුත් හානිකර දෑ ලොවට දෙද්දී ශ්‍රී ලංකාව නෙත් අඳ තැනැත්තන්ට නැවත පෙනීම ලබා දීමේ අවශ්‍යතාව ඇත්තාවූ රටවල් කරා නේත්‍රා යවයි." (ඩේලි නිව්ස්,

2003 ජනවාරි 14). ඇස් අපනයනය කිරීමේ ව්‍යවහාරය, ලොව වටා රාජ්‍ය නායකයන්ගේ හා අමාත්‍යවරුන්ගේ ඇගයීම හා ප්‍රශංසාව රැගත් සිය ගණන් හසුන් ගලා ඒමට තුඩු දෙන්නක් විය. අක්ෂිදාන සංගමයේ ව්‍යාපාර ප්‍රවර්ධනය උදෙසා භාවිත ද්‍රව්‍යයන් අතර මේ දෝරේ ගලා ආ සන්දේශ රාශිය නියත ලෙස ම විදහා දැක්වේ. තම ප්‍රයත්න උදෙසා සංගමයට මූල්‍ය පරිත්‍යාග, උපකරණ, වාහන සහ ගොඩනැගිලි වැනි වඩාත් ප්‍රායෝගික දේවල් ත්‍යාග වශයෙන් පිරිනැමිණි. මේ සහයෝගවලින් තොරව, පැය 24 මුළුල්ලේ දිවයින පුරා අක්ෂි ග්‍රාහක හා පුරුද්දන කණ්ඩායම් නඩත්තු කිරීම, සංගමය විසින් සපයන ඇස් හා සබැඳි අතුරු සේවා සහ ලොව සතර දිග් භාගයේ දේශයන් කරා ආරක්ෂිතව හා ශීඝ්‍රයෙන් මේ පෘථුල වූ ඇස් ප්‍රවාහන සේවාව කාර්යක්ෂමව සිදු කිරීමට ද නොහැකි වනු ඇත.

ඉහත කියූ සැටියට, අක්ෂිදාන සංගමය ඉදිරිපත් වී සිටින්නේ ජනප්‍රිය පරිත්‍යාගශීලීත්වය මත ව්‍යාප්ත වන හා දිග හැරෙන තරංගයක ස්වභාවයෙනි. තරංගයෙහි අඟුළු මුදා හරින ලද්දේ පුරෝගාමී වීර ප්‍රතිරූපය හෙබ වූ වෛද්‍ය හඩ්සන් සිල්වා සහ සෙස්සන්ට උත්තේජකයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ සිවි ජාතකය හා අක්ෂිදානය අතර සිදු කෙරුණු පිරිද්දීම මඟිනි. යථාර්ථය නම්, කථාන්තරය මීට වඩා තරමක් සංකීර්ණ බවය. අක්ෂිදාන සේවාව වර්ධනයේ දී, එය බලය, ද්‍රව්‍ය හා ස්වකැමැත්ත රජයන ලොවක ස්ථානගත වීමේ දී, නේත්‍ර ප්‍රදානය යනු හුදු අව්‍යාජ තිළිණ වශයෙන් ම සැලකිය නොහැකි යැයි කරුණු දැක්වීමට පේවී සිටි තැනැත්තන්ගේ විවේචනවලට අක්ෂිදාන ව්‍යාපාරය පාත්‍රවීමය. ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතික සෞඛ්‍ය සේවාව තුළ හඩ්සන් සිල්වා තම වෘත්තියට අත්පොත් තැබීය. වැඩ සටහනනේ ආරම්භක වකවානුවෙහිදී, කනීනිකා පිරිද්දීම හා පර්යේෂණ කටයුතුවලට ඔහු තුළ වූ උද්‍යෝගය හේතුවෙන් රෝහලෙහි ධාරිතාව ඉක්මවා පුනර්බද්ධයන් සඳහා ඇස් එකතු කෙරිණි. වසර ගණනක් පුරා ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය සේවාවන්හි තියුතු බොහෝ දෙනාට සුපුරුදු කථාන්තරයක් යළි දිග හැරුණි. දීප්තිමත්, අධිෂ්ඨානයෙන් සපිරි තරුණ වෛද්‍යවරයෙකු ලෙස සිල්වා සාම්ප්‍රදායික මතවාදී ප්‍රධානීන් හා අර්බුදයක පැටලුණේය. ප්‍රධානීන් ඔහුට චෝදනා එල්ල කිරීමට තැත් දරමින්, සිල්වාගේ මේ අපූර්ව කාර්යයට රහසේ අකුල් හෙළන ලද්දේ, ඔහුගේ ගමන් මඟ අසත් පථයට පීලි පැන්නවීමටය. කුඩුකේඩුකමේ

ක්ලේශමාත්‍රයකින් "රස" ගැන්වී තුබුණු නිලධාරිවාදී අකාර්යක්ෂමතාව, සෞඛ්‍ය සම්පන්න ඇස් සංචිතයේ අපතේ යෑමක් සහතික වශයෙන් අත් කර දුන් අතර, අවශ්‍යතාවෙන් පෙළෙන්නන් හට ප්‍රතිකර්ම කිරීමට ප්‍රමාද වීමෙන් කෝපය, අපේක්ෂාභංගත්වය හා කටුක දෙස්දෙවොල් තැබීම්වලට මඟ පෑදුණේය. ආණ්ඩුවේ ආයතනවලින්, 1970 දශකයේ කලක් ගතවනතුරු ම අක්ෂි උප්‍රටනය වැළැක්වීම උදෙසා ආඥාකාරී ස්වභාවයෙන් ඔහු වෙතට විරෝධතා එල්ල විය. තව ද කවර හෝ ඇසක් විදේශගත කිරීමට ප්‍රථමයෙන් රේගුවේ අයබදු නිලධාරී තැන ලවා ලිඛිත අවසරයක් ලබා ගත යුතු යැයි ඔහුට බල කෙරිණි. මේ තර්ජනයන්ගෙන් නොසැලුණු සිල්වා තමාට හැකි සියලුම මූලයක් වෙතින් ම ඇස් ලබා ගැනීමේ කටයුත්ත අඛණ්ඩව ගෙන ගියේය. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් දායකයන් රෝහල්වල මිය ගිය විට, ඔවුන්ගේ මෘත දේහ රෝහල් පරිශ්‍රයෙන් සොරෙන් පිටමං කොට තම ගරාජයට ගෙන වුත් විදුලි පන්දම් ආලෝක ධාරාව මධ්‍යයේ ඒවායේ ඇස් ඉවත් කිරීම වැනි තත්ත්ව උද්ගත විය (සිල්වා 1984: 19). ශ්‍රී ලංකාවේ ගරුකටයුතු බෞද්ධ සුභසාධක සංවිධානයක් වූ සර්වෝදයෙහි නායකයා වූ ඒ.ටී. ආරියරත්නගේ මැදිහත් වීමෙන් විරෝධතා බොහොමයක් සමනය කැරිණි. සිල්වාගේ කාර්යය සඳහා ආරියරත්න ප්‍රසිද්ධියේ ම සිය සහයෝගය ප්‍රකාශ කර සිටියෙන්, ඉදිරි පෙළේ දේශපාලනඥයෝ සමූහයක් ම වැඩසටහන වෙත ඇදී ආවෝය. 1972 වසරේදී සිය මරණින් මතු අක්ෂිදානයට කැමැත්ත පළකරමින් අග්‍රාමාත්‍ය සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක විසින් ම අත්සන් තබන ලද්දීය. මේ කොටසෙහි ආරම්භයෙහි මවිසින් දක්වන ලද පුවත්පත් උප්‍රටනය සාක්ෂ්‍ය දක්වා සිටින පරිදි ඇයගේ ප්‍රාර්ථනය සම්පාදනය කර තිබුණේ අතිශය ප්‍රසිද්ධ විලාසයකිනි. උසස් මට්ටමේ දේශපාලනික සහයෝගය ලබා ගැනීම සිල්වාගේ කාර්යයට බාධා පැන වූ ආයතනික වැටකඩොලු බොහොමයක් ඉවත් කිරීමට උපකාරී වූවද, ඇතැම් අවස්ථාවන්හිදී ඔහුගේ අක්ෂිදාන බැංකුව සැකයට සහ ඇතමුන්ගේ නොරිස්සීමටද භාජනය විය. එක් පසෙකින් මෙබඳු තත්ත්වයක් උද්ගත වීමට බලපෑ සාධකයක් වූයේ රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයක් වශයෙන් මේ සංගමය ආණ්ඩුවට හෝ රාජ්‍ය අංශයට වගකීමට බැඳී නොසිටීමයි. එබඳු අවධානයන් දුරු කිරීමෙහිලා සිල්වාගේ සම්ප්‍රදායානුකූල නොවූ පිටස්තර චරිත ස්වභාවය ද දායක

වූයේ නැත. සංගමය සහ එහි නිලධාරීන් විදේශ රටවලට පිරිනමන "තිළිණ" උදෙසා පෞද්ගලික සුවිසල් දීමනාවන් සහ වාසි ලබා ගන්නා බවට චෝදනා එල්ල කෙරිණි. එබඳු චෝදනා හානිකර වීමට තරම් ප්‍රබල වන්නේ, එවායින්, ශ්‍රී ලාංකිකයන් අතිශය සංවේදී වූ හා තවදුරටත් එසේවන්නා වූ තමා සූරාකෑමකට ලක්ව සිටින්නේ යැයි ඉඟි පළ කෙරෙන බැවිණි. ප්‍රථමයෙන් ම එකී චෝදනාවන්ගෙන් ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ ස්වාර්ථයෙන් තොර දානය, අපහරණය කිරීමේ ද්‍රෝහීත්වයක් ධ්වනිත වේ. දෙවනුව එයින් ඇඟිල්ල දිගු කරනු ලබන්නේ විදේශීය රටවල් විසින් නීත්‍යනුකූල නොවන ලෙස උකහා ගන්නා ජෛව-ජානමය ද්‍රව්‍යන් වෙතටය. අක්ෂිදාන සංගමය සංකීර්ණ වු ද ජාත්‍යන්තර තලයේ වූද අක්ෂි ලබා ගැනීමේ හා පරිවහනය කිරීමේ සේවාවක් උදෙසා ඔවුන්ට ආණ්ඩුවෙන් ආධාර මුදල් වශයෙන් ලැබෙන්නේ සොච්චමකැයි දක්වමින්, තමන්ට එල්ල වූ එබඳු චෝදනා එකහෙළා ප්‍රතික්ෂේප කළ බව නොකිවමානය.

අංකුර ලමින් පැවති අක්ෂිදාන සංගමය මුහුණ පෑ දෙවන ගැටලුව නම් ඇස් ලබා ගැනීමේ දී ක්‍රියාවෙහි යෙදවිය හැකි පිළිවෙත් පිළිබඳව වූ අර්බුදයයි. ආරම්භයේදී වෛද්‍ය හඩ්සන් සිල්වා සහ එම මහත්මිය ළඟදී මියපරලොව ගිය අයෙකුගේ නිවෙස් කරා ගොස් වියෝදුකින් පීඩිත ඥාතීන්ට පැහැදිලි කර දෙන ලැබුවේ අන් අයෙකුට පෙනීම ලබාදිය හැකි දැයක් අදාහනය කිරීමේ හෝ භූමදානය කිරීමේ එළිපත්තේ ඔවුන් සිටින බවය. තවදුරටත් ඔවුන් පෙන්වා සිටියේ එබඳු ප්‍රදානයක් කිරීම හේතුවෙන් දායකයා කුසල් ඵල රැස්කර ගන්නා බවත් කෙළවර අමා මහ නිවන් සුව ලැබීමට ඒවා ආධාර වන බවත්ය. හඩ්සන් සිල්වා මහත්මියට අනුව, ඥාතීන්ගෙන් අවසර ලැබීම බොහෝවිට ගැටලු සහගත වන්නේ අවසාන විනිශ්චය දීමේ කටයුත්ත ඔවුන් එක් අයෙකුගෙන් තවෙකෙකුට යන වශයෙන් එකිනෙකාට පැවරීමට යත්න දරන බැවිනි. එවිට ප්‍රමාද වැඩිය. මේ ගැටලුවට දුන් විසඳුම විචක්ෂණ වූ අතර එය විචිත්‍ර, මුද්‍රිත සහතිකයක ස්වරූපය ගති. සහතිකයේ හිසෙහි වූයේ දෙනෙතක් විදහා දක්වෙන නිල ලාංඡනයකි, එහි එක් නෙතක් ඇරී තුබුණු අතර අනෙක පියවී තිබිණි, එහි ආදර්ශ පාඨය වූයේ "මළ නෙතට පණ" යන්නය.[8] සහතිකයෙහි වෙන් කළ හැකි, ආපසු එවිය යුතු තීරයක් ද විය. ඉදින් සිය ඇයගේ මරණයෙන් මතු මතු

ඇස් දන් දෙනු යමෙකුට රිසි වී ද, ඔවුන් විසින් අනිවාර්යයෙන් ම සහතිකය හා තීරය පිරවිය යුතු විය. අනතුරුව තීරය අක්ෂිදාන සංගමයට ලැබීමට සැලැස් වේ. ඉන් පසුව නිවසෙහි හොඳින් පෙනෙන ස්ථානයක සහතිකය රාමු කර එල්වා තබන්නැයි උපදෙස් සැපයේ. මෙසේ දායකයා ඊළඟ ආත්මභාවයට අවශ්‍ය පින්ඵල රැස් කරගන්නවා පමණක්ම නොවේ. මේ අත් බවෙහිදී ම හෙතෙම යම්තාක් ප්‍රමාණයකට ගෞරවය හා ප්‍රශංසාව ද ලබා ගැනීමට ද සමත් වන්නේ වෙයි. සහතිකයෙහි උපදෙස් මාලාවක් මුද්‍රිතව පැවතියෙන්, දායකයාගේ මරණය සිදුවූ අවස්ථාවේ, ඥාතීහු කළ යුත්තේ කුමක්ද, දන්විය යුත්තේ කාහටදැයි, නිසැකවම දත්තෝය. එසේ ම අක්ෂි ලබාගැනීමේ කණ්ඩායම්වලට ද ඉදිරි කටයුතුවල නිරත වීමට හැකියාව ලැබෙන්නේ කෙනෙකුගේ අභිමතය පැහැදිලි හා ඒකායන කැමැත්තක් ඔවුන් වෙත ඉදිරිපත් වී ඇති නිසාය. අක්ෂිදාන සහතිකය පැහැදිලිව දක්වන්නේ දන්දීමේ ක්‍රියාව දායකයාගේ පූර්ණ අභිමතය පරිදි සිදුවන දෙයක් බවය. සහතිකයෙහි මෙසේ සඳහන් වේ: "පහත අත්සන් තබා ඇති මා මගේ ඇස්, ශරීරාංග හෝ ශරීරය චිකිත්සක ප්‍රයෝජනය සහ වෛද්‍ය පර්යේෂණ කටයුතු සඳහා, කනීනිකා පිරිද්දීමේ 1955 අංක 38 පනතට ප්‍රකාරව ද 1987 අංක 48 දරණ මානව පටක ප්‍රතිරෝපණය කිරීමේ පනතට ප්‍රකාරව ද ප්‍රදානය කිරීමට කැමැත්තෙමි". සත්‍ය වශයෙන්ම 1955 පනත විශේෂයෙන් ම හඳුන්වා දී ඇත්තේ අක්ෂිදාන සංගමයේ ක්‍රියාකාරකම් හේතුවෙන් පැන නැගුණු අර්බුද නිරාකරණය කර ගැනීමටය. 1987 පනත හඳුන්වා දෙනු ලැබුවේ වර්ධනය වෙමින් පැවති ප්‍රතිරෝපණය කළ හැකි ඉන්ද්‍රිය පටක පරාසය ආවරණය කිරීම උදෙසාය. මේ අවස්ථා දෙකෙහි ම ව්‍යවස්ථා සම්පාදනය කෙරුණේ දායකයන් අපහරණය කිරීම වැළැක්වීම පිණිසය.

දායකයන් බඳවා ගැනීමේ කර්තව්‍යය ද විශාල ලෙස පහසුවන්නට වූයේ සිංහ සමාජ හා ජේසීස් බඳු සහෝදර සංවිධානවල පළාත්බද ශාඛාවන්ගේ අනුග්‍රහය මධ්‍යයේ පරිස්ථානීය අක්ෂිදාන සමාජ බිහිවීම ආරම්භ වූ බැවිණි. බෞද්ධ භික්ෂූන් මෙහිලා උපකාරී වූයේ නිරතුරුව පන්සල් භූමිවල අක්ෂිදාන කඳවුරු සංවිධානය කිරීමෙනි. මේවා පැවැත්වීමට නැඹුරු වූයේ පුන් පොහෝ දිනයන්හි දීය. ඒ භික්ෂූන් විසින් දේශිත දානයේ මහානිශංස කියැවෙන සූත්‍ර දේශනා මධ්‍යයේය. මෙසේ පෝය දිනවලදී රැස්ව ඇස් දන්

දීමටද එකඟ වීමෙන්, එකී එකඟතාවට ප්‍රසිද්ධ හා අභිවාහ්‍ය අංගයක් ද එකතු වනවා මෙන්ම එය මෙලොව මෙන්ම පර ලොව ද යහපත් කර ගැනීම අඟවයි. මෙබඳු ක්‍රියාකාරකම් හුදී ජන මනසෙහි ගෞරවාදරයට පත් සිවි රජතුමා අතීතයේ කළාක් බඳුව දාන උප පාරමිතාව පිරීමටත්, අවසාන විමුක්තිය වන නිර්වාණය ගවේෂණයේදී අත්‍යවශ්‍යක වන පින්ඵල රැස්කර ගැනීමටත්, එසේම සමකාලීන ප්‍රජාවගේ සුචරිතය ප්‍රදර්ශනය කිරීමටත් ඉවහල් වේ.

සිවි රජතුමාට නම් අක්ෂිදානය මරණයට පෙර ජීවමානව සිටියදී සිදු කළ අතිශය වේදනාකාරී ක්‍රියාවක් විය. කෙසේ වෙතත් සමකාලීන දායකයන්ට නම් එකී ක්‍රියාව සමාන පුණ්‍ය ඵල සම්පාදනය කළ ද, ඒ පෙර අවස්ථාවෙහි තරම් අභියෝගාත්මක ආකාරයකින් නොවේ. පණ නල තිබියදී දායකත්වයට ඇති අභිප්‍රාය ප්‍රකාශ කළ ද, භාග්‍යයකට මෙන් ඇස් උපුටා ගැනීම සිදුවන්නේ මරණයෙන් පසුවය, එනම් බුදුදහමට අනුව ශරීරයෙහි සියලු විඥානය මුළුමනින් ම ඉන් බැහැරව එය හිස් කුහරයක්ව පවතින මොහොතකදීය. වර්තමානයේ, අස්ථි, පටක, වකුගඩු, සහ අනෙකුත් විවිධ ඉන්ද්‍රිය මරණයෙන් පසුව ප්‍රදානය කෙරේ.

සැබැවින් ම දාන උපපාරමිතාවෙහි ප්‍රයෝජ්‍යතාවාදී තර්කය ඇතුළත නම් සකල ශරීරය ම ප්‍රබල තිළිණයකි. වෛද්‍ය පර්යේෂණ මෙන් ම සායනික අරමුණු සඳහා මෘත දේහ ලබාදීම සුලභ පිළිවෙතකි. මේ ක්ෂේත්‍රය සම්බන්ධයෙන් මට හමු වූ වෛද්‍යවරුන් බොහෝ දෙනෙකු ප්‍රකාශ කර සිටියේ, වෛද්‍ය විද්‍යාලයීය මෘත ශරීරාගාරයන්හි වෛද්‍ය පර්යේෂණ සඳහා ප්‍රදානය කැරුණු මෘතදේහ විශාල ප්‍රමාණයක් සංචිතව ඇති බවය. එක් වෛද්‍යවරයෙකු දක්වා සිටි පරිදි ඒ කාය ව්‍යවච්ඡේදන විද්‍යාව වෛද්‍ය ඉගැන්වීම්වල පදනම් විෂයයක් වන්නෙන් වෛද්‍ය පීඨ විෂය නිර්දේශයේ ව්‍යවච්ඡේදනයට මුඛ්‍ය භූමිකාවක් හිමි වන නිසා ම නොවේ. ශිෂ්‍යයන්ට ප්‍රායෝගික අභ්‍යාසවල ඇති තරම් නිරත විය හැකි තරමට, විපුල ලෙස මෘතදේහ සැපයුමක් පැවතීම හේතුවෙනි. අක්ෂිදානයේ දී මෙන් ම වෛද්‍ය විද්‍යාවට හා අධ්‍යයන කටයුතුවලට මෘත දේහය පිරි නැමීමෙන් මෙලොව දී අන්‍යයන්ට යහපතක් උදා වීම ද පරලොවේදී වඩාත් හොඳ පුනර්භවයක් ලැබීමට ඒ ක්‍රියාවෙන් එක් රැස්කර ගන්නා පින්පල හේතු වීම ද යන මේ

ද්වය අතර පුරුකක් මිනිස්සු නිර්මාණය කර ගෙන ඇත්තාහ. අනෙක් අතට මියගිය තැන එම මෘතදේහය වෛද්‍ය විද්‍යාලයට ප්‍රදානය කිරීමෙන් මිය ගිය අයගේ ඥාතීන්ටද මෙකී ආනයට හවුල් වී එහි ආනිසංශ භුක්ති විඳිය හැක.

ලේ දන් දීම

ශ්‍රී ලංකාවේ සිදු කෙරුණු රුධිර දානයේ නිල ඉතිහාසය 1940 දශකය දක්වා දිවෙයි. අක්ෂිදානය සම්බන්ධයෙන් දුටු පරිදි, රුධිර "දානය" ද සිරගතවූ අපරාධකරුවන්ගේ සිරුරින් ප්‍රභවය ලද බව පැවසෙතත් එය සැක සහිතය. විටින් විට සිරකරුවන්ගෙන් ලබා ගත් රුධිර නියැදි වෙනුවෙන් කුඩා මුදලක් ද ගෙවන ලදතැයි වාර්තා වේ. ලිංගිකව සම්ප්‍රේෂණය වන රෝග නිරතුරුව ම වැළදෙන්නාවූ අධි අවදානම්කාරී සමූහයක් ලෙස ඔවුන් සැලකුණු හෙයින්, 40 දශකයේ දී මේ ව්‍යවහාරය අභාවයට ගියේය. එසේ ම වඩාත් සංවිධානාත්මක වූ සේවයක අවශ්‍යතාව වඩ වඩාත් දෘශ්‍යමාන වන්නට විය. මේ දශකයේ දී රුධිර සැපයුම සම්පූර්ණයෙන් ම ප්‍රජාව වෙත වර්තනය විය. 1948 වන විට මේ සේවාව සතුව සිය දෙනෙකු පමණ වූ දායක පිරිසක් සිටි අතර, ඔවුන් ලේ දුන් සෑම අවස්ථාවකදී ම පාරිතෝෂිකය වශයෙන් කුඩා මුදල් ප්‍රමාණයක් ද ගෙවන ලද්දේය. 1950 දශකයේ දී දාකයන්ගේ සංඛ්‍යාව තිරසරව ඉහළට නැගුණු අතර 1962 දී ජාතික රුධිර පාරවිලයන සේවාව (ජා.රු.පා.සේ) පිහිටුවන ලද්දේය. ආරම්භයේ දී එයට කොළඹ නගරයෙහි කේන්ද්‍ර ගතවූ ලේ බැංකුවක් තිබූ අතර අගනුවරින් බැහැර වූ ප්‍රාදේශීය රුධිර බැංකුවක් ද අයිති විය. වෙනත් බොහෝ රටවල රුධිර ප්‍රදානය කිරීමේ ප්‍රතිපත්තිවලට අනුකූල වෙමින් ජා.රු.පා.සේට ද මුදල් ගෙවා ලබා ගන්නා රුධිර දාන වෙනුවට මුළුමනින් ම ස්වේච්ඡාවෙන් සිදු කෙරුණු සේවාවක් කරා යෑමේ කැමැත්ත ඇතිවී තිබිණි.[9] තීව්‍ර මූල්‍යමය අවශ්‍යතා පිරිමසා ගැනීමට රුධිරය විකිණීමට පෙලඹෙන ජනයා ඒ කරා ආකර්ෂණය වීමේ ප්‍රවණතාවක් ද, විශේෂයෙන් ම මත්ද්‍රව්‍යයන්ට ඇබ්බැහි වූවන් හා බෝවෙන රෝග වාහකයන් ද ඒ කරා ඇදී ඒමේ ප්‍රවණතාවක් ද දිස් වූයෙන් දායකයන්ට පාරිතෝෂික සැපයීම අර්බුදකාරී විය. ඒ හා සමඟම හුදු දරිද්‍රතාව මඳකට දුරු කර ගැනීමේ මාධ්‍යයක් ලෙස රුධිරය

විකිණීමට අවශ්‍ය වූ දිළිඳු ජනයා සූරාකෑම ද පාරිතෝෂික ගෙවීමෙන් වර්ධනය වීමට අවකාශ ඇත. 1980 දශකයේ මුල් භාගයේදී, කිසිදු පාරිතෝෂික දීමනාවකින් තොර වූ සේවාවක් සාක්ෂාත් කර ගැනීමේ ඉලක්කය සපුරා ගැනීමට හැකිවිය. මේ සඳහා ක්‍රමෝපාය දෙකක් ආධාර වූ බව පෙනේ. එනම් වඩාත් ආකර්ෂණීය අයුරින් දායකයන් බඳවා ගැනීමේ පිළිවෙතක් හා දානය ප්‍රතිස්ථාපනය කිරීමට දිරි දීම යන වශයෙනි.

1960 වසරේදී ජා.රු.පා.සේ මඟින් ඉන් විශ්‍රාමික අධ්‍යක්ෂවරයකුගේ උපදෙස් මත "ප්‍රචාරණ" ඒකකයක් නිර්මාණය කරන ලද්දේය. එය සංවර්ධන නිලධාරිවරයෙකුගෙන් සහ වෛද්‍ය නිලධාරිවරයෙකුගෙන් ද, සෞඛ්‍ය අධ්‍යාපනඥයන්ගෙන් ද සමන්විත වූයේ, ස්වේච්ඡා ප්‍රදාන ප්‍රවර්ධනය කිරීමේ අටියෙනි. ජංගම ඒකකයක් ගමින් ගමට හා වැඩ පළින් පළට යමින්, දේශන සහ සිනමාපට ආධාරයෙන්, සමාජ සේවයක් වශයෙන් රුධිර දානයේ වැදගත්කම විස්තර කෙළේය. නැවත වතාවක් "ආචාරධර්මීය ප්‍රචාරණය" ක් නිර්මාණය කිරීම, දීම හා සබැඳි බෞද්ධ සංකල්පය හා රුධිර දානය අතර එලදායී පුරුකක් තැනීමෙහි ලා සමත් විය. පෙර සඳහන් කළ අවස්ථාවන්ට සමගාමීව විහාරස්ථාන පූන් පොහෝ දිනයන්හි ක්ෂේත්‍ර කඳවුරු සඳහා වැදගත් මධ්‍යස්ථාන බවට පත්විය. මෙහිදී බෞද්ධ භික්ෂූන් තම පර්ෂදයන්ට දන් දීමේ අනුසස් දෙසීමෙන් නොනැවතී ආදර්ශයෙන් නායකත්වය සැපයුවේ තමා ම දායකයන් ලෙස ක්‍රියා කිරීමට පෙළඹෙමිනි.

මෑතකදී රුධිර ප්‍රදානය කෙරෙන කඳවුරු හා සබැඳි සංඛ්‍යාත්මක සාක්ෂ්‍ය ලබාගත හැකි එක ම මූලාශ්‍රය වන්නේ 1985 දී කළ සමීක්ෂණයකි. ඉන්පෙනී යන සැටියට නම් ශ්‍රී ලාංකේය රුධිර දායකයන්ගේ කුලකයේ වැඩි ප්‍රමාණයක් නියෝජනය කෙරෙන්නේ මූලික වශයෙන් ම සිංහල බෞද්ධ ජනගහනයෙන්ය. 1985 අධ්‍යයනයේ කර්තෘවරුන්ට අනුව ඔවුන් විසින් සමීක්ෂණය කරනු ලැබූ 26,932 වූ දායකයන්ගෙන් 25,893 දෙනෙකු, එනම් සියයට අනූ හයක් වූ පිරිසක් සිංහලයන් වූ බව වාර්තා වී ඇත. අවශේෂ සියයට හතරක් වූ ප්‍රතිශතය රටෙහි අනෙකුත් ජන වාර්ගික-ආගමික හා වාර්ගික-භාෂාමය ප්‍රජාවන්ගෙන් නියෝජනය වෙතැයි කියනු ලැබේ (දෙමළ, මුස්ලිම්/අරාබි යෝනක සහ බර්ගර්) (ද සොයිසා

1992: 129). රටේ ජනගහනය සමන්විත වන්නාවූ සෑම ජනගහන කණ්ඩායමක්ම එක සමාන මට්ටමකින් දායක වූයේ නම්, සිංහල නොවන දායකත්වයෙහි ප්‍රමාණය 26% ප්‍රතිශතය අවට තිබිය යුතුයැයි අයෙකුට අපේක්ෂා කළ හැකිය. වෛද්‍ය වෘත්තියෙහි නිතර වූවන් මඟින්, මේ කියනු ලබන වෙනස පුළුල් ලෙස විචාරයට ලක්ව ඇති බව මට අවබෝධ විය. මගේ සිංහල තොරතුරු සපයන්නන් විසින් යෝජනා කෙරුණේ, මේ අසමතුලිතතාව පැන නැගුණේ, හින්දූන් සහ ක්‍රිස්තියානීන් මෙන් නොව ඔවුන්ගේ ප්‍රජාවේ සාමාජිකයන් බුදුන් වහන්සේගේ මහා කරුණාවේ ප්‍රබෝධනය ලැබ, මානව පටක දානය ඇතුළු සියලු දෑ පරිත්‍යාගය කිරීමට යොමු වීමේ හේතුවෙන් බවය. මේ ප්‍රශ්න සම්බන්ධයෙන් විචාරශීලී වූවන් තව දුරටත් ප්‍රකාශ කෙළේ, මුස්ලිම්, හින්දු හා ක්‍රිස්තියානීන් ශරීරය සහ මරණින් පසු එහි එලොව ජීවිතය පිළිබඳ වූ ඔවුන්ගේ විශ්වාස නිසා මෙබඳු ගණයේ ප්‍රදානයන්ට එදිරි වන බවය. මවිසින් ආමන්ත්‍රණය කරනු ලැබුවාවූ බෞද්ධ නොවූවෝ මේ කරුණ සම්බන්ධයෙන් වෙනත් දෘෂ්ටියක සිටියහ. ජා.රු.පා.සේ. විසින් රුධිර ප්‍රදානය මුළුමනින් ම ඓහික හා කිසිදු ආගමකට අසම්බන්ධිත සමාජ සේවයකැයි මහජනයාට ඒත්තු ගැන්වීමට යත්න දැරුව ද, දායකයන් බඳවා ගැනීමේ ප්‍රයත්නයන්හී දී සිය ආයාචනය තව දුරටත් සකස් කරන ලද්දේ නොවරදවාම බෞද්ධ වූ වාග් සම්ප්‍රදායක පිහිට ලබමිනි. එය අන්‍ය ලබ්ධිකයන්ට දුරස්ථ වූවක් විය.

ගැටලුවෙහි පාර්ශ්වයක් වන්නේ දාන ක්‍රියාව සවිමත් ලෙසින් සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව හා දේශානුරාගය සමඟ තදින් බැඳී පැවතීමය. විහාරස්ථානය රුධිර දානය සඳහා ප්‍රධාන ස්ථානයක් විය. වැදගත් බෞද්ධ උත්සවයක් වන වෙසක් දිනයන්හි දී ක්ෂේත්‍ර කඳවුරු පවත්වනු ලැබූ අතර, භික්ෂූහු ඒ කඳවුරුවල ප්‍රමුඛ පාක්ෂිකයෝ හා හවුල්කාරයෝ වූහ. සමාජ සේවය අරභයා වූ හැඟීම පවා ධුරාවලියකට නතු වූ අතර සිංහල බෞද්ධ ජාතික අනන්‍යතාවක, ප්‍රාදූර්භූතිය හා එය සෘජුව ම බැඳී තිබිණි. සංඝයාවහන්සේ හා ශ්‍රී ලංකාවේ සංවිධිත සමාජය, ආණ්ඩු ක්‍රමය අතර ඇති සබඳතාව පිළිබඳ වූ තම විස්තරාත්මක කෘතියේදී සෙනෙවිරත්න විසින් විවිධ මුල්පෙළේ භික්ෂූන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් තුළ ගැබ්ව ඇති සමාජ සේවය පිළිබඳ වූ සංකල්පයේ ඉතිහාසය ගවේෂණය කෙරිණි (සෙනෙවිරත්න 1999). දහ නව වන සියවසේ

බෞද්ධ පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයේ නායකයා වූ අනගාරික ධර්මපාලගේ ලියැවිලිවල සිට විසිවන සියවසේ ප්‍රබුද්ධ භික්ෂූන් වන යක්කඩුවේ ප්‍රඥාසාර හා වල්පොල රාහුල යන හිමිවරුන්ගේ කෘති හරහා මේ සම්ප්‍රදායෙහි මං සලකුණු සොයා යන සෙනෙවිරත්න, බෞද්ධ පූජ්‍ය පක්ෂයට භාවනානුයෝගී අන්තාරාවර්ති ජීවිතයකට වඩා ලෝකයෙහි සේවය උදෙසා කැපවෙන්නැයි මේ ක්‍රියාකාරීන් විසින් කළ ඒත්තු ගැන්වීම් විස්තර කර දක්වයි. මේ සමාජ සේවා ව්‍යාපාර මඟින් බිහි කරන ලැබුවේ මතවාදී වශයෙන් දැනුවත් වූ සමාජීය වශයෙන් කැපවුණු භික්ෂුවකි. කෙසේ වෙතත් සෙනෙවිරත්නගේ තර්කය පරිදි සමාජ සේවා ක්‍රියාව බොහෝ ආකෘතීන්ට සිඳී බිඳී ගියේය. එසේ බිඳී ගිය අයගෙන් ඇතමෙක් ඓහික හා ප්‍රයෝජ්‍යතාවාදී වූ අතර අනෙකෙක් වඩාත් මතවාදී ස්ථාවරයක් දරමින් භාෂාව, සංස්කෘතිය, වාර්ගිකත්වය හා ජාතික දේශවාත්සල්‍යය යන කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කළහ. සෙනෙවිරත්න තර්ක කරන පරිදි සමකාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ මේ දෙවැනියට කියූ සමාජ සේවයේ වර්ධනයක් දැකිය හැකිය. ඒ, ''සිංහල බෞද්ධ ආධිපත්‍යයේ සෙංකෝලය උසුලමිනි'' (1999: 335).

ඉන්ද්‍රිය හා පටක ප්‍රදානයේ දී සකල විධ ජනවාර්ගික සහභාගීත්වයක් සාක්ෂාත් කර ගැනීමට වෙර දරන්නන් හට මුහුණු දීමට සිදුවන උභතෝකෝටිකය නම් ප්‍රදානය කිරීමේ ක්‍රියාව බෞද්ධ දාන සංකල්පයන්ට සහ තවදුරටත් දේශ ප්‍රේමය හා ජාතික අනන්‍යතාව යන විෂය ප්‍රදේශයන්ට ලිස්සා යෑමත්ය. 'රුධිර ප්‍රදාන කඳවුරුවල සහභාගීත්වය, රටේ අබෞද්ධ නොවන ජනතාව හුදෙකලා නොකොට වැඩිකරගන්නේ කෙසේද යන්න, පසුගිය විසිවසර තුළ දරුණු වාර්ගික හා ආගමික ගැටුම්කාරී වාතාවරණයෙහි දී ජා.රු.පා.සේ. විශේෂයෙන් පීඩාවට පත් කළ ගැටළුවක් විය. 1980 සහ 90 දශක පුරා රුධිරයට ඇති ඉල්ලුම අධික වූයේ උතුරෙහි වූ යුද්ධයත්, දකුණෙහි වූ ලේ වැගිරීම් බහුල කැරැල්ලත්, අගනුවර සිදු වූ ත්‍රස්තවාදී බෝම්බ ප්‍රහාර ද හේතුවෙනි. මේ වාතාවරණය යටතේ, දීමෙහි වූ පුණ්‍ය සාධක ස්වභාවයට කළ ආයාචන, භීෂණය හා අභ්‍යන්තරික ආරක්ෂාව බිඳී යාම හමුවේ පැන නැගුණු වඩාත් රළුපරළු වූ ජාතිකවාදී හැඟීම් මගින් භාවාතිශයලෙස ග්‍රහණය කර ගන්නා ලදී. යුද බිමෙහි දී තුවාල ලද්දා වූ සෙබළුන්ට ප්‍රතිකර්ම කිරීමට අවැසි රුධිරය ඉල්ලා කළ ආයාචනා නිසා හෝ අගනුවර

වගවිභාගයක් නොමැතිව සිදුකළ බෝම්බ ප්‍රහාර හේතුවෙන් හෝ කවර කලෙක වත් නොවූ තරම් සහභාගීත්වයකින් රුධිර ප්‍රදානය ඉහළ ගියේය. මීට ඉහත කවරදාවත් රුධිරය දන් නොදුන් විශේෂයෙන් ම වරප්‍රසාදලාභී මධ්‍යම පාංතිකයෝ ද විශාල ගණනින් ස්වේච්ඡාවෙන් පැමිණ සහයෝගය දැක්වූහ. රුධිර ප්‍රදානය කරන කඳවුරුවල ඔවුන්ගේ සහභාගීත්වය යනු ඇතැම් විට, භීෂණය හා ආභ්‍යන්තරික ඛණ්ඩන යන අර්බුද, සාමාන්‍යයෙන් උපද්‍රවාදියෙන් විනිර්මුක්තව සිටින නාගරිකයන්ට කවර තරමකට බලපෑ ඇත්දැයි දක්වන දර්ශකයකි. රුධිරය හා ජාතිය අතර ඇඳන ලද පුරුක සිංහල බෞද්ධ බහුතරය අතර ප්‍රබල ආළෝලනයක් නැංවූ නමුත් විමුක්ති කොටි සංවිධානය වැනි ආයුධ සන්නද්ධ මුල්පෙළේ දමිළ සංවිධානවල අනවශ්‍ය අවධානය ද ජා.රු.පා.සේ.වෙත යොමු කිරීමට ද තුඩු දුන්නේය. එහි එක් සේවකයෙකු මට පැවසූ පරිදි මෙමඟින් ඔවුන්ගේ ක්‍රමවේදයේ මූලිකාංග අරභයා ප්‍රත්‍යාවලෝකනයක යෙදීමේ අවශ්‍යතාව ඇති කෙරිණි. සත්‍යය වන්නේ ප්‍රජා නායකයින් හා ඔවුන්ගේ ක්‍රම සම්ප්‍රදායකයන්, ග්‍රාමීය රුධිර දාන කඳවුරු මට්ටමෙහි දී රුධිරය හා දේශප්‍රේමය අතර ඇති සබඳකම විශාලනය කරන ආකාරය කෙරෙහි ජා.රු.පා.සේවාවට බලපෑම් එල්ල කළ හැක්කේ මඳ වශයෙන් බවය.[10]

මුදල් ගෙවා ලබා ගන්නා රුධිර ප්‍රදානයන්ගෙන් රුධිර පාරවිලයන සේවාව මුදවා ගැනීම සඳහා යොදාගත් දෙවන ක්‍රමෝපායය හැඳින්වෙන්නේ "පවුල් පාදක ප්‍රතිස්ථාපනය" යනුවෙනි. මින් අදහස් වන්නේ රෝගියෙකුට ලබා දෙන රුධිරය වෙනුවට ඒ සමාන රුධිර ප්‍රමාණයක් ප්‍රතිලාභ ලබන රෝගියාගේ පවුලේ සාමාජිකයෙකු ලේ බැංකුවට ලබා දීමේ ක්‍රමයයි.මේ තාක්ෂණයෙහි බෞද්ධයන්ට සුවිශේෂී වන්නාවූ ආකර්ෂණයක් නොමැත. එහෙත් ඒ වෙනුවට එය මුල් බැස ඇත්තේ ඥාතීත්ව බැඳීම් පිළිබඳ වූ වඩාත් පුළුල් දකුණු ආසියාතික මතාන්තරයන්හි ය. රුධිර සංචිතයන්හි අඛණ්ඩ ප්‍රවර්තනය සහතික කරන මේ ක්‍රමවේද මඟින් ඇත්තෙන්ම වියුක්ත හැඟීමක් වූ අමුත්තන්ට පිං පිණිස දීම යන අදහස අතිශයින්ම පෞද්ගලික එමෙන්ම සදාචාර සම්පන්න ස්වරූපයක් ගත් ඥාතීන් අතර සබඳතාවක් බවට පරිවර්තනය කෙරෙයි. සරලව පවසතොත්, මධ්‍යම ලේ බැංකුවෙන් රුධිරය අවැසි අයෙකු සිටී නම් හේ තමා ලබාගත් රුධිර ප්‍රමාණයට සරිලන

ප්‍රමාණයක් ආපසු ලබා දිය හැකි ඥාතියෙකු හෝ ඥාතීන් සොයා ගත යුතුය. මෙයින් "රුධිර සංචිතයක් " නිර්මාණය වූයේ රෝගියාට අවශ්‍ය විටක රුධිරය ලබා ගැනීමේ හිමිකම පවරාදෙමිනි. හදිසි අවස්ථාවන්හි දී රුධිරය නොමසුරුව දෙනු ලැබුව ද, එයට සම්බන්ධ පාර්ශ්වවල ඇත්තන් ගත් ලේ ප්‍රමාණයට හිලව් වශයෙන් පෙරළා ලේ ප්‍රමාණයක් පිරි නැමීමට සදාචාරාත්මක බැඳීමක් ඥාතීන් දක්වතියි අපේක්ෂා කරනු ලබන්නේය. කෙසේ වූවද ඔවුන් එසේ නොකරන්නේ නම් කිසිදු වාරණයක් නොපැනවේ. න්‍යායික වශයෙන් මේ නියමයන් මඟින් වාණිජ ගනුදෙනු හා සම්බන්ධ අතිශය ගැටලු සහගත ප්‍රදේශයන්ගෙන් රුධිර ප්‍රදානය වෙන් කර තැබීමට හැකි වූයේ විපතට පත් ඥාතීන්ට උපකාර කළ යුතුය යන නෑසියන් අතර ඇති හැඟීමට ආමන්ත්‍රණය කරමිනි. කිසියම් ප්‍රමාණයකට මේ ක්‍රමෝපායය සාර්ථක වූවත් එයට ආවේණික ගැටලුවලින් සපුරා තොර වූයේ නොවේ. ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී මේ ක්‍රමෝපාය පදනම් වී ඇත්තේ, ඥාති බන්ධන හා යාවී ඇති සදාචාරාත්මක වශයෙන් අත්‍යවශ්‍යක විධි සම්බන්ධයෙන් වූ නුසුදුසු ලෙස ස්ථානගත කළ අනුමාන මත්තෙහිය. විශේෂයෙන් විස්තෘත ඥාතීත්ව රටා, වඩාත් න්‍යෂ්ටික හා ඛණ්ඩනය වී ගිය පවුල්වල ආගමනයට ඉඩ දී බැහැර ව යන නාගරික පරිස්ථිතියක මේ අනුමාන දෝෂ සහගත වේ. මෙහි ආනුශංගික ඵලයක් ලෙස, රුධිර ප්‍රතිස්ථාපනය සඳහා පවුලේ සාමාජිකයෙකු සොයා ගැනීමට නොහැකි හෝ එසේ කිරීමට රුචි නොවන අය වෙනුවෙන් සේවය කිරීම සඳහා අනියම් වෙළඳ පොළක් ද දැන් බිහි වී තිබේ. බොහෝ රෝහල් ආශ්‍රිතව තැරැව්කරුවන් ගැවසෙන අතර සිංහල ඥාතීත්ව වර්ගීකරණයට පහසුවෙන් "අන්‍යයන්" වටලා ගැනීමේ ශක්‍යතාව ඇත්තෙන් දායකයා "ඥාති සහෝදරයකු", "මාමා කෙනෙකු" ලෙස ඉදිරිපත් කිරීම දුෂ්කර වූවක් නොවේ. ඥාතියකු රුධිර ප්‍රදානයට ඉදිරියට පැමිණ ලබා දුන් රුධිරය ආසාදනය වී ඇති කලක හෝ දායකයා අධි-අවදානම්කාරී කාණ්ඩයකට ඇතුළත් කළ යුතු යැයි ගැණෙන අවස්ථාවකදී කළ යුත්තේ කුමක්දැයි යන ආචාර ධර්මීය අර්බුදය, පවුල් පාදක ප්‍රතිස්ථාපන ක්‍රමවේදයෙන් නිර්මාණය වන්නකි. මේ හේතු නිසා ඉහත ක්‍රමෝපාය ලෝක සෞඛ්‍ය සංවිධානය වැනි ජාත්‍යන්තර සංවිධාන මඟින් පිටු දක ඇත. එහෙයින් ජා.රු.පා.සේවාවෙහි අරමුණ වන්නේ නුදුරු අනාගතයේදී රුධිර

ප්‍රදාන පූර්ණ වශයෙන්ම ස්වේච්ඡාවෙන් ඉදිරිපත් වන දායකයන්ගෙන් පමණක් සපුරා ගැනීමයි.

"ජීවිත තිළිණ" සහ පරහිතකාමීත්වයේ සීමා

> කිසිඳු සිරුරක්, එහි කොටසක් හෝ පටක, මූල්‍ය අරමුණු පෙරදැරිව මෙහි (2) කොටසේ සඳහන් කාරණා වෙනුවෙන් ඇමතිවරයාගේ පූර්ණ අනුමැතියෙන් තොරව මිලට ගැනීම, විකිණීම, හෝ වෙනත් ආකාරයකින් උපයෝගී කර ගැනීම හෝ ගනුදෙනු කිරීම තහනම් වේ.
> (පටක අන්තර් රෝපණය පිළිබඳ වූ ශ්‍රී ලංකාවේ පනත 1987 හි අංක 48, 17 (1) කොටස).

ශ්‍රී ලංකාවේ මානව පටක ගනුදෙනුව පිළිබඳ වූ නෛතික ස්ථාවරය, අවයව හා පටක අන්තර්-රෝපණය සම්බන්ධයෙන් වූ ජාත්‍යන්තර ආචාරධර්මීය කේත සමීපව ආදර්ශයට ගෙන ඇති අතර එමඟින් දේහය හෝ එහි අවයව මිළදී ගැනීම හෝ විකිණීම නොපිළිගැනේ. 1987 පනතෙහි වචන පෙළගැස්වීමෙහි පටක යන්න, මනුෂ්‍ය මාංසය, ඉන්ද්‍රිය, අස්ථි හා රුධිරය, ශුක්‍රාණු වැනි දේහ තරල ආවරණය කිරීමට ප්‍රමාණවත් තරම් විවෘතව නිර්වචනය කෙරී ඇත.

මෙසේ දේශීය නීති, පටක අන්තර්-රෝපණය හා සබැඳි මුල් කෙටුම් පත් හා එක් පෙළෙහි පිහිටුවා ඇත. කෙසේ වෙතත් පින් පිණිස දීමේ මතවාදය ඉහත දක්වා ඇති දෑ සමඟ ද ප්‍රබල ලෙස ප්‍රතිනාද වෙයි. බෞද්ධ ධර්මයෙන් දේශිත වියුක්ත පරිත්‍යාගශීලීත්වය, නිර්මලත්වයෙන් යුතුව පෞද්ගලික හානිය හෝ භෞතික ලාභය පිළිබඳව නොසිතා දේහ කොටස් පරිත්‍යාගය දිරිගන්වයි. එය අන්‍යයන්ගේ වේදනාව නිවාරණය කරන හෘදයංගම සමාජ සේවා ක්‍රියාවක් පමණක් නොව, දායකයා නිර්වාණ මාර්ගයෙහි පිහිටුවන්නකි. මේ පාරිශුද්ධ ආකෘතියේ දී මේ සේවාව යොමු කළ යුත්තේ කවුරුන් වෙතට ද, ඊට කවරකු ඇතුළත් විය යුතු ද ඉන් කවරකු බැහැර කළ යුතු දැයි නිශ්චිත සීමා පැනවී නැත්තේය. එහෙයින්, නිදසුනක් ලෙස, සිංහල දෛනික පුවත්පතක් වූ ලංකාදීපයෙහි 1997 මැයි 08 දා පළවූ වාර්තාවක කිරිබත්ගොඩ

ඥානානන්ද නම් බෞද්ධ භික්ෂුව තම වකුගඩුව ක්‍රිස්තියානි කාන්තාවකට දන් දුන් බව කියැවිණි. ගිහි පූජ්‍ය දෙපක්ෂයෙහිම මෙබඳු ක්‍රියා පුවත් පත්වලින් හුවා දක්වෙන්නේ දාන උපපාරමිතාවෙහි සාරය ලෙසිනි. මනුෂ්‍යත්වයෙහි නාමයෙන් ආත්මාර්ථයෙන් තොරව කෙරෙන ශරීරාවයව දන් දීම පිළිබඳ වූ වාර්තා අසීමිත, එමෙන්ම සීමා විරහිත නිවැරදිව ප්‍රගුණ කළ බෞද්ධ කරුණාව හුවා දක්වයි. තවදුරටත් ටිට්මස් විසින් ප්‍රචලිත සූත්‍ර සංග්‍රහයකදී කියා ඇති, එමෙන්ම සිංහල බෞද්ධයන් මහත් කැමැත්තෙන් අනුමැතිය පළ කිරීමට ඉඩ ඇති කරුණක් නම්, අමුත්තන්ට දන් දීමෙන් නව සමාජයීය ප්‍රජා ගොඩ නැංවෙන බවයි (ටිට්මස් 1971). එතෙකුදු මේ ආකාරයෙන් ආචාර ධර්මීය ක්‍රියා පරහිතකාමීත්වය හා සමාන කිරීමෙන්, ශරීරාවයව හා පටක ප්‍රදානයට ඇතුළත්ව පවතින වෙනත් වර්ගයන්හි ධර්මතා හා අගය අපැහැදිලි කරනු ඇත. අප දුටු පරිදි, සිංහල සන්දර්භයක් තුළ පටක ප්‍රදානය වාණිජකරණය කිරීමට එරෙහිව නැඟුණු වැදගත් පවුරක් ලෙසින් හමුවන්නේ මේ ගනුදෙනු, ඥාතීත්වය හා ඥාතීන් අතර පවත්නා සදාචාරාත්මක බැඳීම් තුළ ස්ථානගත කිරීමට දරන ප්‍රයත්නයන්ය. ශරීරාවයව හා පටක සැපයුම සීමාසහිතව ඇති තත්ත්වයක් තුළ, වකුගඩු දායකයන් ලෙස සමීප ඥාතින් යොදා ගැනිම හා, පවුලේ පාදක ප්‍රතිස්ථාපනය රුධිරය හා අනෙකුත් පටක සොයා ගැනීම සඳහා ක්‍රමෝපාය ලෙස භාවිතයට ගැනිම හරහා විශද වන්නේ දායකයන් දානයෙහි දිරි ගැන්වීම් සඳහා ඥාතීත්ව බැඳීමේ ඇති වැදගත්කමයි. එහෙයින් එක් ඥාතියෙකුගෙන් තවත් ඥාතියෙකුට පිරිනැමෙන ප්‍රදාන අනුමාන වශයෙන් මවුසියානු හැඟීමට අනුකූල තිළිණ ලෙස ක්‍රියා කරයි. ඒවා ප්‍රමාණාත්මකව මිනිය හැකි බවින් තොරය. දීර්ඝකාලීනව අන්‍යොන්‍ය හුවමැරුවට මග පාදයි, පරිපූර්ණ ලෙස දෙන ලද්දක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වෙයි. මේ විෂය ප්‍රදේශයට පාරිභෝගික භාණ්ඩ අයත් නොවන අතර ඒවා අයත් වන්නේ ගනුදෙනු හා ප්‍රමාණාත්මකව මිනිය හැකිවීම හා කෙටි-කාලීන සබඳතාවන්ගෙන් යුතු වෙළෙඳ පළටය.

අවයව ප්‍රවාහනය හා පරස්ථාපනය සම්බන්ධයෙන් වෙනත් රටවල් මුහුණ පා ඇති ගැටලුකාරී තත්ත්වයට ශ්‍රී ලංකාවට මේ වන තුරු හෝ මුහුණ නොදී සිටීමට හැකිවීමට එක් හේතුවක් ලෙස පටක ප්‍රදානය සම්බන්ධ ක්ෂේත්‍රයේ නියැළි සිටින්නන් දක්වන්නේ එකී පටක ගනුදෙනු මූලධර්මීය හා අතිශය බලවත්

සදාචාර සුසමාදර්ශ තුළ ස්ථාන ගත කර තිබීම බවයි (කොහෙන් 1999 හාට්වෙල් 1999: ෂෙල්පර්-හ්‍යුස් 2000).[11] එතෙකුදු, බොහෝ සිංහලයන් තම ප්‍රජාව සතු මානව පටක ප්‍රදානයෙහිලා දක්වන සුපැහැදිලි උදෙහ්ගය සමරනු ලබතත්, මේ ක්‍රියා පුළුල් සන්දර්භයක පිහිටුවනු ලැබූ කලෙක පහසුවෙන් පීඩාවට ලක්විය හැකිවීමේ හා හිතියේ හැඟීමක් ද උද්ගත වේ. සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල් පුරා සිදුකෙරෙන ප්‍රති-ව්‍යුහගත කිරීම් හරහා දේශීය රෙගුලාසිවල දුර්වලතා විශද වන අතර අවයව හා පටක හුවමාරුව සම්බන්ධ නව්‍ය වූ ද පීඩාකාරී විය හැකි වූ ද ප්‍රවණතා නිර්මාණය කෙරේ. පටක දානය සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන විට දාන උප පාරමිතාවේ වියුක්ත පරහිතකාමීත්වය හා පවුල් පාදක පරස්ථාපනයේ ක්ෂණික එමෙන්ම උපයෝගීතා මූලික ක්‍රාමෝපාය පසුබිමෙහි වෙනත් අගය පද්ධතීන්ගේ බිහිවීමට අවකාශ සැලසෙයි. ශරීරාංග හෝ පටක නිර්ලජ්ජිත ලෙස පාරිභෝගික භාණ්ඩ බවට පරිවර්තනය කෙරෙන කොහේ හෝ තැනක් මෙලොව තිබෙන බව දැන ගැනීම බෙහෙවින් කැලැඹිලිකාරී වන අතර ශරීරාංග නොමිලේ පමණක් තිළිණ කළ යුතුය යන මතවාදයේ සීමා ද එමඟින් හෙළි කරයි. නිදසුනක් ලෙස ආගමික හැඟීම් අශෝභන සූරා කෑමට පහසුවෙන් ගොදුරුවෙතියි කෙනෙක් කියයි. ශ්‍රී ලංකාව සෙසු ලෝකයාට දහස් ගණතින් ඇස් තිළිණ කළ යුත්තේ මන්ද? දායකයන් ලෙස ක්‍රියාකිරීමට මැළි වෙතියි හැඟෙන අන්‍ය වාර්ගික හා ආගමික ප්‍රජාවන්හට සිංහල බෞද්ධයන් විසින් නිර්ලෝභීව ද, අවංකව ද දෙනු ලැබුවා වූ රුධිරය පරිහරණය කිරිමට අවකාශ සලසන්නේ මන්ද? පින් පිණිස ප්‍රදානය කෙරුණු වකුගඩු බෞද්ධ නොවන්නන්ගේ ප්‍රයෝජනය පිණිස යොදා ගැනෙන්නේ ඇයි? සිංහලයන් සීමාව ඉක්මවමින් පරිත්‍යාගශීලී වීම අමනෝඥ නොවන්නේද? අයෙක් දකින පරිදි, පින් පිණිස කරන අභ්‍යාසයක් ලෙස පටක දානය සැලකෙන නිසා ඒ ක්‍රියාවන්හි පූර්ණ සමාජ හා සදාචාරාත්මක සංකීර්ණතා හඳුනා ගැනිමට ඔවුහු අසමත්ව සිටිත්ද? ජෛව කොල්ලකරුවන්, ජාන මංකොල්ලකරුවන් දුලබ ජාන හා සෛල පෙළපත් සොයා යෑම සහ ඒවායේ පූර්ණ නිෂ්පාදන අයිතිය තමාට පවරා ගැනීමට කරන මාන බැලීම්, ඉහත කාංසා තත්ත්ව වඩාත් උද්දීපනය වීමට පාදක වේ. විශේෂයෙන්ම විදේශිකයන් රුධිර සහ ඩී.එන්.ඒ. සාම්පල ශ්‍රී ලංකාවෙන් අපනයනය කිරීම සම්බන්ධයෙන් විශාල සැකයක් පහළ වී ඇත (ඇන්ඩෲස් සහ

නෙල්කින් 2001). මැද පෙරදිග සිට මෙරටට පෙරළා එවන ලද සංක්‍රමණික සේවකයන්ගේ මෘත දේහයන්හි, ප්‍රධාන ඉන්ද්‍රිය අතුරුදහන්ව තිබීමේ අවස්ථා රැසක්, ශ්‍රී ලාංකේය මානව දේහ සූරා කෑම පිළිබඳ විමසිලිමත් බවට නව මානයක් හඳුන්වා දෙයි.[12]

පොදුවේ ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ ශරීර, විශේෂයෙන්ම බෞද්ධයන්ගේ ශරීර, දේශීය හා විදේශීය වශයෙන් අපහරණයට ලක්වීම පිළිබඳ අදහස කෝපයට හා අවමානයට තුඩු දෙන්නකි. එය පශ්චාත් යටත් විජිතවාදී අධිකාරීත්වයේ, විවිධ වේශයන්ගෙන් එකක් වන අතර, සූරා කෑමට ද ඇතැම් විට මහා විපත්තියකට ද ඉදින් සපුරා අභියෝගයට පාත්‍ර නොකරන්නේ නම් අවසානයේ සිංහල වර්ගයකින් හා සංස්කෘතියේ වඳ වී යෑමට ද එය හේතු වනු ඇතැයි විශ්වාස කෙරේ. මෙවැනි චින්තා නව ප්‍රජනන හා ජාන තාක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් මතුව එන කතිකා හා වෙළී ඇත (සිම්ප්සන් 2004a). මීළඟ කොටසේ දී මගේ අවධානය යොමු වන්නේ වර්තමානයේ දී ජන්මානු හා කළල ඉහත දක්වන ලද මතවාද මධ්‍යයේ සංකල්ප ගත කෙරෙන්නේ කෙසේද යන්න අධ්‍යනය සඳහායි.

ජන්මානු හා කලල ප්‍රදානය සහ දානය

වර්තමාන ශ්‍රී ලංකාව, බාහිර තාක්ෂණාධාරක ප්‍රජනන සේවාවන්හි සංවර්ධන කටයුතු ආරම්භ කර ඇති අතර, මේ තාක්ෂණ ශේෂ කරන්නාවූ ආචාරධාර්මික, සමාජික, හා නෛතික ප්‍රශ්නවලට මුහුණ දීම අරඹා ඇත.[13] අප ඉහත දුටු පරිදි, රුධිරය, ඇස්, හා වකුගඩු වැනි පටක ස්වේච්ඡාවෙන් පිරිනැමීම, බෞද්ධාගමට අනුකූලව යුක්ති යුක්ත වන්නේය. මේ සාධකය, දායකත්වය ඉහළ නැංවීම සඳහා වූ සාධනීය ක්‍රමෝපායක් ලෙස ඒ ව්‍යාපෘතීන්හි නායකයන් යොදා ගත් සැටි ද අපි නිරීක්ෂණය කළෙමු. අයෙකුගේ ශරීරාවයව දන්දීම සම්බන්ධ වන්නේ කුසලය, පුනර්භවය සහ පොදු සදාචාරය පිළිබඳ මුල්බැස ඇති අදහස්වලටය. ඇස්, ඉස්, මස්, ලේ යන වාග් භූෂණය දන් පුළුල් ලෙස පිළිගනු ලැබ ඇති අතර, ධර්මිෂ්ඨ දානය පිළිබඳ වූ බෞද්ධ ආචාරධර්මය හා එය බලගතු ලෙස යා වී ඇත. එහෙත් ශුක්‍රධාතු, ඩිම්බ හා කලල සම්බන්ධයෙන් වූ තත්ත්වය කවරක්ද? දාන උපපාරමිතා

සන්දර්භයෙහි සමාන හඬනගා කීම් බවට ඒවා කවදා හෝ පත්වනු ඇත්ද? ජීවිතය ගැළවීම පිළිබඳ වූ තිළිණ නොව, ප්‍රතිඋත්පාදක හා එක් අතකට, "ජීවිත තිළිණයෙහි" තිළිණ වන්නා වූ මේවා ඉහත මතවාදය හා පෑහෙන්නේ කෙසේද? ශුක්‍රාණු හා ඩිම්බ ප්‍රදානය පිළිබඳ කරුණ එක් පුද්ගලයෙකුගෙන් තවකෙනෙකුට ප්‍රදානය කෙරෙන තිළිණ ලෙස සැලකීමේදී පැන නැගුණු කාරණා සමහරක් මෙහිදී අපගේ අවධානයට පාත්‍ර කරමු.

දායක සිංචනය, එනම් ප්‍රජනනය සඳහා බාහිර පුද්ගලයෙකුගේ ශුකාණු භාවිත කිරීම ශ්‍රී ලංකාවට නව්‍යතර වූවක් නොවේ. වෙනත් රටවල් බොහොමයකම දී මෙන් හඳුනා නොගත් අවිනිශ්චිත දායකයන්ගෙන් ලබා ගත් ශුක්‍රාණු දායක සිංචනයට යොදාගැනීම දුර්ලභ වූවක් නොවේ. කෙසේ වෙතත් අද වනතුරු මේ ගනුදෙනු යොදා ගනු ලැබුවේ සුවිශේෂී අවස්ථාවකට හෝ ප්‍රයෝජනයකටය. එසේම එච්. අයි.වී. ඒඩ්ස් යුගයෙහි දී මේ ගනුදෙනු නියාමනය හා පාලනයෙහි සීමාව ඉක්මවා සිටින්නේ අවාසනාවකටය. ශුක්‍රාණු ප්‍රදානය වඩාත් සුරක්ෂිත හා මනාව හසුරුවනු ලැබූ ප්‍රතිපත්ති කරා ගෙන යෑමට ඇති පොදු පරිශ්‍රමයේ අංගයක් වශයෙන් නියම ප්‍රමිති මත ක්‍රියාත්මක වන්නාවූ පිළිගත් ශුක්‍රාණු බැංකුවක් පිහිටුවීමට හා නඩත්තු කිරීමට යත්න දරා ඇත. නියම ප්‍රමිති යන්නෙන් මෙහිදී අදහස් කෙරෙන්නේ එකතුකිරීමට, ගැළපීමට හා සංචිත කිරීමට අනුමැතිය පළකරන්නා වූ මූලික කෙටුම්පත් වන අතර මෙහිදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ ප්‍රමාණවත් දායක ශුක්‍රාණු සැපයුමකි. සැලසුම් කරන ලද ශුක්‍රාණු බැංකුවේ කළමනාකරුවන් මුහුණ දුන් ප්‍රධාන ගැටලුව වූයේ, ස්ථාවර ශුක්‍රාණු සංචිතයක් සඳහා ශුකාණු සපයා ගන්නේ කෙසේද යන්නය. ලේ දන්දීම සම්බන්ධයෙන් අත්දුටු සාර්ථකත්වය ශුකාණු සම්බන්ධයෙන් ද සාර්ථක වනු ඇතැයි සරලව උපකල්පනය කිරීම දෝෂ සහිත විය. ශුක්‍රාණු බැංකුවේ අධ්‍යක්ෂ දක්වන පරිදි "ශිෂ්‍යයන් ලේ දන්දීමට පොරකමින් එක් රොක් වුවත් ශුකාණු දානයට දැක්වූයේ මැළිකමකි". දායකයන් සොයා ගැනීම සඳහා ප්‍රචාරණය යොදා ගැනීම ඇතැම් පාර්ශ්වයන්හි විරෝධයට ලක් වූයෙන් එම පරිශ්‍රම අත්හිටුවීමට සිදු විය. ශුක්‍රාණු ද ඇතුළු මානව පටක මිලට ගැනීම තහනම් කර ඇති බැවින්, රුධිර ප්‍රදානයෙහි යොදා ගත් ආදර්ශය වූ පවුල් පාදක ප්‍රතිස්ථාපනය මෙහිලා යොදා ගැනීමට අධ්‍යක්ෂවරයා තැත් දැරීය.

බැංකුවෙන් ශුක්‍රාණු ලබා ගන්නන්, එකී හිලව්ව සපුරන සේ ඥාතීන් දෙදෙනෙකු ශුක්‍රාණු ප්‍රදානය කරවීම අපේක්ෂා කෙරිණි. මෙහිදී පුද්ගලයෙකුට, පවුලේ අන්‍ය සාමාජිකයන්ට සිය පුරුෂ වඳ භාවය පිළිබඳ වූ අතිශය සංවේදී කාරණය අනාවරණය කළ යුතු වූයෙන් ඒ ක්‍රමෝපාය ද සාර්ථක වූයේ නැත. රුධිරය මෙන් ශුක්‍රාණු ප්‍රදානය පින්එල දෙවන්නකැයි යන්න අදාළ නොවන බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වූ අතර, එය ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රචාරණය කළ නොහෙන්නක් ද වූයේය. ලොව පුරා ම ස්වේච්ඡාවෙන් ප්‍රදානය කෙරුණු ශුක්‍රාණු මත පදනම් වූ මනා තැන්පතුවකින් යුත් ශුක්‍රාණු බැංකු නඩත්තු කිරීමේදී දුෂ්කරතා පැන නැගීම සුලභ දෙයක් වන්නේ වී නමුත්, ශ්‍රී ලංකාවෙහි, එමෙන් ම නිසැකව ම අන්‍ය ආසියාතික රටවල ද, මේ ගැටලුව තව දුරටත් උග්‍ර කිරීමට තුඩු දෙන සංස්කෘතික සබඳතාවන් පවතී.

මූලධාතූන් අතුරෙන් ශුක්‍ර ධාතුව ඉහළතම ධාතුව වශයෙන් ආයුර්වේද වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයේදී සැලකෙයි.[14] ශරීරයේ තාපය භාවිත කර ගැනීමෙන් ආහාර ඉතා සියුම් කැබිලිතිවලට පෙරළනු ලබන අතර (ආහාර ප්‍රසාද) මේවායින් අග්‍රස්ථානයේ සිටින්නේ ශුක්‍ර තරලයයි. එයින් එක් බිඳක්, රුධිර බිංදු 60 හා සමාන වෙතියි විශ්වාස කරනු ලැබෙයි (ඔබේසේකර 1976: 201, කොන්රඩ් 1998: 646-8). එබඳු බලගතු මූලධාතුවක් අහිමි වීම ආනුෂංගිකව, සාංකාව, මානසික බෙලහීනතාවට හා සාපල්‍යයතාවට තුඩු දෙන්නක් බව පුළුල් ලෙස පිළිගැනෙන්නකි. ශුක්‍ර ධාතුව අහිමිවීමෙන් සිදුවිය හැකි යැයි විශ්වාස කෙරුණු ශාරීරික හා මානසික ප්‍රතිවිපාක අතීතයේදී තරම් ප්‍රබල නැතැයි ද එය පෙර විශ්වාස කෙරුණු තරම් සංස්කෘතික වශයෙන් සුවිශේෂී නොවන බව වෛද්‍යවරුන් හා චිකිත්සකයන් අවධාරණය කළ ද, පිරිමින්ගේ ප්‍රජනන ශක්‍යතාවෙහි ප්‍රබල සංකේතයක් ලෙස ශුක්‍රාණු තව දුරටත් පවතින අතර පිරිමි සිරුර තුළ හෝ ඉන් පිටත ශුක්‍රාණුවලට කුමක් සිදුවේද යන්න කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් යොමුවේ.[15] නිදසුනක් ලෙස ලිංගික සාඵල්‍යතාව වඩවා ගැනීමේ සායනවලට පැමිණි වඳ යුවළ අතර ප්‍රධාන වශයෙන් කනස්සල්ලට පාත්‍රව තිබූ සාධකයක් වූයේ, ශුක්‍රාණු නියැදි සොරකම් කිරීමක් හෝ පටලවා ගැනීමක් සිදු වෙතියි යන බිය බව එවැන්නවුන්ගේ උපදේශකයන් ලෙස ක්‍රියා කළ වෛද්‍යවරු වාර්තා කළෝය. මෙවැනි කාංසා තත්ත්ව ශුක්‍රාණු හා පිතෘත්වය අතරැති සංකේතීය සබඳතා පසුබිමෙහි මෙන්ම දායක සිංචනය අඟවන බාහිර මැදිහත් වීමකට

සමාන වේය යන කරුණ ආශ්‍රයෙන් තේරුම් ගත හැකිය. එහෙයින්, ප්‍රවේණිය පිළිබඳ ක්‍රියාදාමයේදී එයින් අනවශ්‍ය ආකුලතා නිර්මාණය විය හැකි අතර ම දරුවාට තම අනන්‍යතාව පිළිබඳ ගැටලු උද්ගත කරන්නට ද ඇතැම් විට අවකාශ ඇත. ඇතැම් වෛද්‍යවරුන් පෙන්වා දී ඇති ආකාරයට, මෙවන් ප්‍රභවයක් ඇති දරුවන් තමා හා ජෛව විද්‍යාත්මක ඥාතීත්වයක් නොදක්වන පියා කෙරෙහි දැඩි පිටස්තර බවක් පිළිබඳ හැඟීමක් වර්ධනය කර ගත හැකි අතර සිය ජාන සැපයූ පියාගේ අනන්‍යතාව තහවුරු කර ගැනීම සඳහා විශාල ආශාවකින් ද පෙළිය හැකිය. ලොව අන්‍ය කලාපීය දේශයන්හි වර්ධන ඇසුරින් පෙනෙන්නේ ශුක්‍රාණු හා දරුවා අතර ඇති සම්බන්ධතාව හුදු සංකේතයක්ම නොවන නමුත්, බෙදාහදා ගත් ජෛව ජානමය මූලධාතුවක්ය යන අර්ථය වඩාත් පුළුල්ව ව්‍යාප්ත විය හැක්කේ පිතෘත්වයට අදාළ නීතිය වඩවඩාත් ජාන-පාදක වෙමින් පවතින බැවිණි.[16] අවසාන වශයෙන් හස්ත මෝචනය මඟින් ශුක්‍ර තරලය රැස්කර ගත යුතු වීම බෞද්ධයන්ට මෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ අන්‍යාගාමිකයන්ට ද බලවත් අර්බුදකාරී ප්‍රස්තුතයක් වේ. එක්තරා පුරුෂෝත්තමවාදියෙකු දැක්වූ පරිදි, පුරුෂයෙකු ශුක්‍ර දානයක් කෙළේය යන්න අභිමානයට තුඩු දෙන්නක් නොව, නිර්ලජ්ජී බවට දෙස් දෙන්නකි. බෞද්ධයන් සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන විට, රුධිර දානය යනු යම් දුරකට වේදනාකාරී වූ ද ආගමික පූර්වාදර්ශ සහිත ක්‍රියාවකි. මීට එරෙහිව ශුක්‍ර දානය යනු කාමභෝගයෙන් ඇරඹෙන්නක් බැවින් ඊට බෞද්ධාගමික යුක්ති යුක්තනයක් කෙසේවත් තිබිය නොහැක. මේ අනුව හේතු රැසක් හේතුවෙන්, ශාරීරික නිෂ්පාදනයක් වන ශුක්‍ර ධාතුව බුදු දහම මඟින් නිර්දිෂ්ට ශරීර පටක දානය පිළිබඳ සුසමාදර්ශය තුළට පහසුවෙන් ඇතුල් කළ නොහැක.

ප්‍රජනන ප්‍රතිකර්මයන්හිදී තෙවන පාර්ශ්වීය ඩිම්බ භාවිතය ලංකාවේ තවමත් ඉතා ප්‍රාථමික අවධියේ පසු වන්නේ නමුත් සංස්කෘතික වශයෙන් ඩිම්බ දානය අනාගතයේ කෙසේ ක්‍රියාත්මක වනු ඇත්ද යන්න අරභයා චිකිත්සකයන් සිය අවධානය යොමු කර ඇත. ශුක්‍ර ප්‍රදානය හා සැසඳීමේදී, ඩිම්බ ප්‍රදානය අනෙකුත් ආකාරයේ ප්‍රදානය කිරීම් හා සම්බන්ධ මතවාද තුළට වඩාත් පහසුවෙන් ඇතුළත් කළ හැකි බව පෙනී ගොස් ඇත. මා හා කතාබස් කළ චිකිත්සකයෝ ඩිම්බ දානය, දායකයන්ගේ වඩාත් අවම විරෝධයකට මුහුණපාන්නක්

විය හැකි බවටත්, වඩා අවම ජනතා විවාදයක් හා චින්තාපරතාවක් ඇති කරන්නක් විය හැකි බවටත්, එහි ආනුශංගික ඵලයක් වශයෙන්, විධිමත් මාර්ගෝපදේශන හා රෙගුලාසි වඩාත් පහසුවෙන් සම්පාදනය කර ගත හැකි බවටත් විශ්වාසය පළ කළෝය. සැබවින්ම, එක් නාරි වෛද්‍ය විශේෂඥයෙක්, ඩිම්බ ප්‍රදානය, දානයක් දීම වැන්නකැයි නිශ්චිත ලෙස සඳහන් කෙළේය. ශරීර දානය සම්බන්ධයෙන් වූ අධිපතිවාදී වාග් සම්ප්‍රදායන් තුළට ඩිම්බ දානය ඇතුළත් වන්නේ වී නමුදු, ශුක්‍රදානය සම්බන්ධයෙන් තත්ත්වය එසේ නොවන්නට කාරණා කිම්ද?

පළමුවෙන්ම ඩිම්බ ප්‍රදානය දාන උප පාරමිතා හා සමීපයෙන් ගැළපෙන්නේ, ඩිම්බ ඉවත් කිරීම, ශුක්‍රාණු දානය සම්බන්ධයෙන් මෙන් නොව, වේදනාවක් හා අපහසුතාවක් ඇති කරවන බැවිණි. දෙවනුව නිසරුබව පිළිබඳ ගැටලුවල මූලය වන්නේ පුරුෂයන් නොව ස්ත්‍රීන්ය යන්න සාමාන්‍යයෙන් අනුමාන කෙරෙන බැවින්, යෙහෙළියන්ගෙන් හා ඥාතීන්ගෙන් ඩිම්බ ලබාගැනීමේ ක්‍රමෝපාය, වඳ පුරුෂයන්ට පිළිසරණ වීමට යොදාගත් උපාය මාර්ගයන්හීදී මෙන් අධි සංවේදී තත්ත්ව නොඋපදවතියි සැලකෙයි. තෙවනුව, වඳ බවට සාපල්‍යතා සායනවලදී සමූහ වශයෙන් ප්‍රතිකාර ලබා ගන්නා යුවළවල් අතර මනා සාමූහිකත්වයක් හට ගන්නා බව ඇතැම් වෛද්‍යවරු හඟවා සිටිති. එබඳු සමූහ අතරෙහි, ඩිම්බ බෙදාහදා ගැනීම තුළින් එකිනෙකාට ආධාරෝපකාරී වන්නට ස්ත්‍රීන් කැමැත්ත පළ කර ඇතැයි බහුල වශයෙන් වාර්තා වී ඇත. සිවුවෙනිව, ශුක්‍රාණුවෙහි සංකේතීකරණය මූලික වශයෙන්, පුරුෂත්වය හා සබැඳි මත හා යාවී ඇත්තේය. දායක සිංචනයේදී, වෙනත් පුරුෂයෙකුගේ ශුක්‍රාණු ප්‍රජනන කෘත්‍යය හා සම්බන්ධ වී ඇතැයි යන සංකල්පය තර්ජනීය එකකැයි සංජානනය කිරීමට ඉඩ ඇත. කෙසේ වෙතත් ඩිම්බ දානය හා සැබැඳි ප්‍රජනනයේ දී වෙනත් පූරුෂ ජාන ද්‍රව්‍යයක් සම්බන්ධ වී නොමැත්තෙන්, එබඳු ගනුදෙනු, ලිංගික හෝ අනාචාරය හා සබැඳි යැයි උපකල්පනය කළ නොහේ (කොන්රඩ් 1998: 652). ඇත්තෙන්ම වෛද්‍යවරුන්ගේ හා චිකිත්සකයන්ගේ මනසෙහි ඩිම්බ දානය යා වී ඇත්තේ, පූර්වයෙහි පුළුල් ව ව්‍යාප්තව තිබූ භාවිතයක් වූ ඥාතීන් අතරෙහි වූ අවිධිමත් දරුකමට හදා වඩා ගැනීම හා සමඟිනි (සිම්ප්සන් 2001). අවසාන වශයෙන් ආයුර්වේදයේ කියැවෙන්නේ කාම සම්භෝගයේදී,

ගර්භාෂයෙහි රෝපණය වීමට මත්තෙන් ඩිම්බය සංසේචනය විය යුතු බවකි. මෙම ආයුර්වේදීය පැහැදිලි කිරීම, කෘෂි සමාජයන්හි මුල් බැස ඇති සාඵල්‍යතා රූපකය වන සශ්‍රීක වූ ස්ත්‍රී පොළවෙහි බීජ වපුරන පිරිමියා යන්නට වඩා සංකීර්ණ විග්‍රහයකි (ඩිලේනි 1991). භෞතික ප්‍රජනන ක්‍රියාවලියේදී ස්ත්‍රියගේ දායකත්වය මනාව පිළිගෙන තිබෙනවා මෙන්ම එය සාම්ප්‍රදායික සිංහල ඥාතීත්ව ක්‍රමයේ ද්විපාර්ශ්විය ආකෘතිය හරහා ද මැනවින් ප්‍රතිබිම්බනය වුවද ප්‍රජනනය පිළිබඳ සමාජ සබඳතාවලදී දැඩි පිය පාර්ශ්වීය නැඹුරුවක් පේන්නට ඇත.

එසේනම්, ඩිම්බ, කාලයාගේ ඇවෑමෙන් "ජීවිත තිළිණ" ලෙස සුදුසුකම් ලැබිය හැකිය. එනම්, ශුක්‍ර දානය හා සැබැඳි සමාජ, සදාචාරාත්මක හා භෞතික ප්‍රතිවිපාකවලින් මෙකී ඩිම්බ තිළිණ වඩා පහසුවෙන් මුදවා ගත හැකි අතර ඒවා දාන උප පාරමිතාවේ ඉපැරණි මතවාදය තුළ ස්ථාන ගත කිරීමට ද ඉඩ තිබේ. තවදුරටත්, ඉහතින් ඉඟි කර ඇති පරිදි, මේ වනාහි හුදු ජීවිතය සුරකින තිළිණ ම නොවන්නේය. එහෙත්, මේවා ගර්භාෂය තුළ ජීවය හට ගැනීම හා සෘජුවම බැඳී පවතින නිසා ජීව තිළිණ පිළිබඳ වඩා උත්කෘෂ්ට නිදර්ශනය වෙයි.[17]

නිගමනය

නව ප්‍රජනන හා ජාන තාක්ෂණය ශ්‍රී ලංකාවේ පිළිගනු ලැබීම පිළිබඳව වූ මගේ පර්යේෂණය ආරම්භයේදී, ඒ හා සැබැඳි ඉන්ද්‍රිය හා පටක ප්‍රදානය අතර ඇති පුළුල් සබඳතාව එක් විටම මට වැටහුණේ නැත. කෙසේ වෙතත්, මෙවැනි ගනුදෙනුවලදී සුවිශේෂී බෞද්ධ භාවිතයක් පවතින්නේය යන්න වටහා ගැනීමත් එකී භාවිතය පටක ප්‍රදානය හා සම්බන්ධ "ආචාරධර්මීය ප්‍රකාශනයක්" (කෝහෙන් 1999: 145) හා බැඳී පවතින්නේ යැයි අවබෝධ කර ගැනීමත් සමඟම වඩා පරිස්සම්කාරී ලෙස ගවේෂණ මෙහෙය වීමට මම යොමුවීමි. වඩාත් නිරවද්‍ය ලෙස, ශරීරාවයව ගනුදෙනු, බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ පෙළ ගස්වා තිබුණේ, අක්ෂිදානය හා රුධිර පාරවිලයන සේවාවන්හි වර්ධනය පිළිබඳ වූ වාර්තාවන්හි දිස් වූ අයුරින්, දාන උපපාරමිතා මතය උකහා ගනිමිනි. එසේම එබඳු ගනුදෙනු බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ වඩා තිරසර බවට පත්කර

තිබුණේ අන්‍යයන්ගේ ශුභසිද්ධිය උදෙසා ශරීරාවයව දන්දීම පිළිබඳ ජාතක කතාවන්හි හමුවන්නාක් වැනි වූ සංකේතාත්මක ආඛ්‍යාන හරහාය. දායකයාට "අදිසි එල" ලබා දෙන හා සමාජ ඒකාග්‍රතාව සුරකින ආකාරයේ පාරිශුද්ධ මවුසියානු තිළිණයක් පිළිබඳ අදහසක් ගොඩ නැගීම ශ්‍රී ලංකාව තුළ මෙන්ම ඉන් බාහිරවත් වඩා සංශයවාදී අර්ථකථනවලට අවකාශ සපයයි. ශ්‍රී ලංකාවේ අද්‍යතන දේශපාලනික හා ආර්ථික සන්දර්භය තුළ, ශරීර තිළිණයන්ට ඉතා පහසුවෙන්, වඩා ලෞකික හා වාණිජ ස්වරූපයක් ගත හැකිය. ජාත්‍යානුරාගය හා ප්‍රජාවෙහි මායිම් පිළිබඳ ප්‍රශ්න ද දීමෙහි ක්‍රියාව මිලින කිරීමට සමත් වූ අතර තිළිණයට සමාජයේ ඒකාග්‍රතාව සාක්ෂාත් කර ගත යැකි වූවා මෙන්ම සමාජය බණ්ඩනය කිරීමේ හැකියාවද ඊට තිබේ. උපේක්ෂා සහගත වූ දානමය ක්‍රියාවට වඩා දීමෙහි මූලික පෙලඹවීම, පිං රැස්කිරීම හා මතු සුබඵල අපේක්ෂාව වශයෙන් ඉදිරිපත් කිරීමේ ප්‍රවණතාව, තිළිණය පිටුපස ඇත්තාවූ සැබෑ පෙලඹුම් සම්බන්ධයෙන් නුරුස්නාශීලී අවලෝකන ඇදීමට තුඩු දෙන්නක් විය. හුදෙක් ශ්‍රී ලංකාව හෝ දකුණු ආසියාව පිළිබඳ විශේෂඥයන්ට පමණක් මෙබඳු ප්‍රස්තුත සිත්ගන්නා සුලු වන බවට මම තර්ක නොකරමි. සැබවින්ම පැරී ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට, තිළිණය පිනට දීම හා සිරුර යන අදහස් දේශීය භාවිත තුළ ප්‍රකාශයට පත් වී ඇති ආකාරය ගවේෂණය කිරීම අතිශයින් වැදගත්ය. (පැරී 1986) මේ සන්දර්භය තුළ, එහි වැදගත්කම කෙසේවත් අල්ප නොවන්නේය. ඒ මන්ද යත්, නව ප්‍රජනන හා ජාන තාක්ෂණය වැනි ජෛව-ආචාරධර්මීය ගැටලුවලට දක්වන ප්‍රතිචාර දේශීය සම්ප්‍රදාය තුළ ගැබ්ව ඇති බව පෙනෙන්ට ඇති හෙයිනි (සිම්සන් 2004b). බටහිර ජෛව ආචාර විද්‍යාව අත්කර ගනිමින් සිටින ඇදහිය නොහැකි තරමේ ව්‍යාප්තියෙහි සන්දර්භය තුළ, එහි පදනම් කල්පිත වන ලිබරල් විශ්වීයවාදයෙහි හා ඒක පුද්ගල ස්වාධීපත්‍යය කෙරෙහි ඇති පටිසෝතගාමී විශ්වාසයෙහි වපසරියට ඔබ්බෙන්, එනම් යුරෝ-ඇමෙරිකානු පරාමිතීන් මග හරිමින් සිදුකෙරෙන මේ ප්‍රදානයන් හා දාන කෘත්‍යයන් මඟින් පණ පොවනු ලබන ජාන තිළිණයෙහි අර්ථය පිළිබඳ කතිකාව වර්ධනය වෙමින් පවතින නව ගෝලීය ආණ්ඩුකරණයේ හා හුවමාරු ක්‍රමයෙහි ව්‍යුහයට එල්ලවන ප්‍රතිරෝධය හා ඊට අනුගතවීම් පිළිබඳ නවමු අන්තර් ඥානයක් ලබා දෙයි.

සටහන්

මේ නිබන්ධය මුලින්ම පළවුයේ එංගලන්තයේ රාජකීය මානව විද්‍යා ආයතනයේ නිල ලිපි සංග්‍රහයේ 2001 දසවන වෙළුමේය.

2002 - 2003 වසර වෙනුවෙන් ,මෙඩිසින් ඔන් සොසයටි, වැඩසටහන යටතේ වූ වෙල්කම් ට්‍රස්ට් ආයතනයෙහි ශිෂ්‍යත්වයක ආධාරය මත කෙරුණු පර්යේෂණයක් මත මේ නිබන්ධය පදනම් වේ. මා හට ලබා දුන් සහයෝගය හා උපකාරශීලී විවේචන සම්බන්ධයෙන් කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ තිස්ස කුමාර, ජගත් පතිරගේ, සහ සසංක පෙරේරාට ද, එසේම ඉන්දිකා බුලන්කුලම, පීටර් කොලින්ස්, ස්ටීවන් ලියෝන්, පීටර් ෆිලිමෝර්ට මම කෘතඥ වෙමි.

නව ප්‍රජනන හා ජාන තාක්ෂණය පිළිබඳ වූ පුළුල් ක්‍රියා පිළිවෙළක එක් පාර්ශ්වයක් වශයෙන් නිරීක්ෂණයට ලක් වූ සහ සම්මුඛ සාකච්ඡා සඳහා තම අගනා කාලය ලබා දුන් වෛද්‍යවරුන්ට හා චිකිත්සකයන්ට ද මගේ ස්තුතිය පිරිනමමි. ජාතික රුධිර පාරවිලයන සේවයෙහි සහ අක්ෂිදාන සංගමයේ සාමාජිකයන්ට ඔවුන් ලබා දුන් ආධාරවලට විශේෂයෙන් කෘතඥ වෙමි. ඔක්ස්ෆර්ඩ් විශ්වවිද්‍යාලයේ, හල් විශ්වවිද්‍යාලයේ හා ලන්ඩන් ආර්ථික විද්‍යා පාසලේ පවත්වන ලද සම්මන්ත්‍රණවලදී ලැබුණු ප්‍රතිචාර ද බෙහෙවින් උපකාරී විය. බොබී ඩිම්ස්සන්.

1 "ඉන්ද්‍රිය හා පටක" යන ප්‍රස්තුතය මේ ලිපිය පුරා යෙදී ඇත්තේ පුළුල් අර්ථයෙන් මනුෂ්‍ය ශරීරයේ ආකෘතික සංකීර්ණතාවන්හි විවිධ තල හා සබැඳි ශරීරාවයව දක්වනු සඳහාය. එකී භාෂිතය, එහිදී ඉන්ද්‍රිය, ඉන්ද්‍රිය කොටස්, සෛල හා පටක, උප සෛලික ආකෘති හා සෛල නිෂ්පාදිත, රුධිරය, ජන්මානු හා කලල යන දෑ හසු කර ගනී (ජෛව ආචාර ධර්මය පිළිබඳ වූ නෆීල්ඩ් මණ්ඩලය 1995 : 17 - 19).

2 උදාහරණයක් ලෙස 2002 පෙබරවාරි මාසයේදී, මහා බ්‍රිතාන්‍යයේ සාඵල්‍යතාව හා කළල විද්‍යාව පිළිබඳ වූ අධිකාරිය පූර්ව රෝපිත, ජාන රෝග විනිශ්චයකට අවසර දෙනු ලැබුවේ එක් බ්‍රිතාන්‍ය ජාතික යුවළකට තැලසීමියා රෝගකාරක ජානවලින් තොර දරුවකු බිහිකරවා ඔහු හෝ ඈ අනාගතයේදී

සිය රෝගී සොහොයුරාට ජාන දායකයෙකු වනු ඇතිය යන අපේක්ෂාවෙනි (ලී 2002).

3 ස්වීයත්වය, අනන්‍යතාව, හා අභිලාෂය පිළිබඳ වූ බෞද්ධ සංකල්ප සහ පශ්චාත් ව්‍යුහාත්මක දර්ශනවාදය අතර වූ වැදගත් පුරුක් ගවේෂණය කිරීම මේ නිබන්ධයෙහි විෂය ප්‍රදේශයෙන් බැහැර වූවකි. කෙසේ වෙතත් බටහිරින් පෙරදිගට යැමේදී නිදර්ශනයක් ලෙස කොවාඩ් ඩෙරිඩාගේ භාෂාව හා ව්‍යුහ විභාගනය පිළිබඳ වූ එළඹුම භාෂාව විෂයෙහි සාධකයක් ලෙස දකින භාරතීය සම්ප්‍රදායන් හා දක්වන සබඳකම ගවේෂණය කෙළේය (කොවාඩ් 1999). මීට විරුද්ධ දිශානුගත අගනා සාකච්ඡා අතරට ගිණිය හැකි අදහස් නලින් ස්වාරිස් වැන්නවුන් කෙරෙන් ඉදිරිපත් කෙරී ඇත. ඔහු බුදුරදුන් දකින්නේ පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී දාර්ශනිකයෙකු වශයෙන් වන අතර බුදුන් වදාළ ධර්මය ඉදිරිපත් වන්නේ තෘෂ්ණාව පිළිබඳ සංඥාර්ථවේදී විශ්ලේෂණයක් වශයෙනි (ස්වාරිස් 1994 : 84).

4 සැබවින් ම, අවමංගල්‍ය චාරිත්‍ර පවත්වන පූජකයන් හට "විෂ" වෙනත් අයට මාරු කර යැවීමට මාර්ගයක් නොමැත්තෙන් ඔවුන් සැබවින්ම අභාග්‍ය සම්පන්නවූවන් යැයි පැරී කළ නිරීක්ෂණය නිවැරදි නම් මේ සංකල්පය ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් අදාළ නොවීම ද සම්පූර්ණයෙන් ම තර්කානුකූල වන්නේය. භික්ෂූන්ගෙන් බහුතරයක් අභිනිෂ්ක්‍රමනයට බොහෝ මැතින් සිටින හෙයින් පරමාදර්ශී ආරණ්‍යවාසී භික්ෂුව යන වර්ගීකරණයෙන් බැහැර වී සමාජ සේවයෙහි හා ප්‍රජාවට අභිවෘද්ධිකාර අනෙක් කටයුතුවල නිරත විය යුතු යැයි අපේක්ෂිත බැවින් විෂ යන්න සැලකිල්ලට පාත්‍ර වන්නේ (සිංහල සන්දර්භයේ නම් දොස් යන හැඟීම මීට සමීප ම පර්යාය පදය වනු ඇත) සමාජ භූමිකා හා සබඳතාවන්හි පුළුල් ජාලයක් හරහා එය නිවාරණය වන බවකි. භික්ෂූන්ගේ සමාජ සේවයෙහි ඇති වැදගත්කම පහත සාකච්ඡා වී ඇත.

5 පරම පරිත්‍යාගශීලීත්වය පිළිබඳව කථාන්තරයේදී, වෙස්සන්තර රජු ඔහුගෙන් ඉල්ලා සිටින ඕනෑම දෙයක් තිළිණ කිරීමට ශපථ කොට සිටියේය. පළමුවෙන් සංචාරක බ්‍රාහ්මණයෙකු ඔහුගෙන්

දරු දෙදෙනා ඉල්ලා සිටියේය. පසුව ශක්‍ර දේවතාවා ඔහුගේ බිරිය අත්හරින ලෙස ඉල්ලා සිටියේය. උත්කෘෂ්ට වූ දානාධ්‍යාශයකින් ඔහු ආයාචනා දෙකට ම අවනත වූයේය. අවසානයේදී ශක්‍රයා තමාගේ සැබෑවේශය දක්වා සිටි අතර පවුලේ සාමාජිකයෝ යළි එක් -තැන් වූවෝය (කෝන් සහ ගොම්බ්‍රච් 1977:හාවේ 2000: 63-4).

6 ජාතක කතා සංග්‍රහය සිංහලයෙන් දැක්වෙන්නේ පන්සිය පනස් ජාතක පොත් වහන්සේ වශයෙනි. එය විවිධ ආකෘතීන්ගෙන් සුලභාකාරයෙන්, මිලයට ගැනීමට මුද්‍රිත ව ඇත.

7 ආයුර්වේද ශල්‍ය වෛද්‍ය තාක්‍ෂණය විශිෂ්ටාකාරයෙන් වසර දෙදහස් ගණනක් දක්වා දුරට දිව ගියද, (බලන්න, උදාහරණ ලෙස චරක හා සුශ්‍රැත සංහිතාව) ශරීරාවයව අන්තර්-රෝපණය සැබැවින් ම ආශ්චර්ය ජනක වන්නේ, මේ ද්‍රව්‍යය එක කලෙක වචනයෙහි පරි සමාප්ත අර්ථයෙන්ම විය නොහැකි තිළිණ වූ බැවිනි.

8 අනෙකුත් සම්ප්‍රදායන්හි දී මෙන් ම මෙහිදී ද ඇස්, ජීවිතය හා ජීවන ශක්තිය සමඟ සංකේතාත්මක ලෙස සම්බන්ධ වී ඇත. උදාහරණයක් ලෙස බුද්ධ ප්‍රතිමාවන්ට කෙරෙන නේත්‍ර තැබීමේ මංගල්‍යය (ගොම්බ්‍රිච්1996) දැක්විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් මේ සන්දර්භයේ දී ඇස් හා ජීවිතය අතර පවත්නා සබඳතාව විදහා දක්වෙන්නේ සාධනීය සම්බන්ධතාවක් වශයෙනි. එයින් භාවතිශයත්වය හෝ පිළිකුලක් උද්දීපනය නොවේ. ලොව අනෙකුත් කලාපයන්හි වාර්තා වන නේත්‍ර දානය සඳහා ඇති අකමැත්තට හේතු වී ඇත්තේ මෙය යැයි කිව හැක (බලන්න නිදසුනක් ලෙස, චෝකලිංගම්, මොජන් සහ රාජන්, 2001, හෝවඩ් සහ මැඩිල් 2003).

9 නිදසුනක් ලෙස 1975 දී ලෝක සෞඛ්‍ය සම්මේලනයේදී ලෝක සෞඛ්‍ය සංවිධානයෙහි සාමාජික රාජ්‍ය "පාරිතෝෂික නොගෙවන ස්වේච්ඡා රුධිර දාන", සම්බන්ධයෙන් පමණක් වූ මධ්‍යගත සේවාවන්හි සංවර්ධනය ඉහළ නැංවිය යුතු යැයි සම්මතයක් අනුමත කර ගත්තේය (කොන්ස්ටන්ටින්, සොයිසා 19.)5).

10 මේ සමඟ වූ රසවත් සමාන්තර ආඛ්‍යාන යා කළ හැක්කේ දෙවන ලෝක සංග්‍රාමයේදී තුවාල ලද ප්‍රතිවිරෝධී පිලේ ප්‍රංශ සෙබළුන්ට සැපයුණු රුධිර දානමය සේවාවන්හි ප්‍රභවය සමඟිනි (රෙන්බෝව් 1999).

11 නිදසුනක් ලෙස බ්‍රිතාන්‍ය වෛද්‍ය සඟරාවෙහි, පන්ජාබයේ වූ මහා පරිමාණ ඉන්ද්‍රිය මංකොල්ලයට පසුව මෑතකදී කළ කතිකා බලන්න (http://bmj.com/cgi/eletters/326/7382/18/06). සේවයේ යෙදෙන වෛද්‍යවරුන්ගේ ආචාර ධර්මීය නොවන්නාවූ ව්‍යවහාර සමාජ ප්‍රතිචාර මගින් දෝෂාරෝපණයට නතුකරන ලදී. එසේම මේ ගැටලු ගෝලීයකරණය සන්දර්භය තුළ සහ නව ලිබරල් ආර්ථික අගයන්හි ව්‍යාප්තිය තුළ ස්ථානගත කරන ලද්දේ, "ප්‍රතිව්‍යුහගතකිරීම්" නොනිසි හා අසාධාරණ වෛද්‍ය ව්‍යවහාරවල නැඟීමට තුඩුදුන් ප්‍රධාන කාරකයක් ලෙස හඳුනා ගනිමිනි.

12 කුවේට්හි ගෘහ සේවිකාවක වශයෙන් කටයුතු කළ ශ්‍රී ලාංකික කාන්තාවක් අබිරහස් ලෙස මිය යෑම මෙරට කැලඹීමට හේතු වූවක් විය. මෙරටට එවනු ලැබූ ඇගේ මෘතදේහයේ වකුගඩු හෝ අක්ෂි කනිනිකා නොවීය. කුවේටයේ අන්තර්-රෝපණ නීතියට අනුකූලව ඒ ඉන්ද්‍රිය උපුටා ගෙන තිබිණි. මේ සිදුවීම දහස් ගණනකට අධික ශ්‍රී ලාංකික සංක්‍රමණික සේවකයන්ගේ හා ඔවුන්ගේ ඥාතීන්ගේ බිය හා කෝපය උද්දීපනයට තුඩු දිණි (සන්ඩේ ටයිම්ස් (ශ්‍රී ලංකා) අගෝස්තු 25, 2002).

13 ජාතික විද්‍යා හා තාක්ෂණ කොමිෂමේ (2003) ඉල්ලීමට අනුව එක් කෙටුම්පත් කමිටුවක් මෑතදී ජාන හා ප්‍රජනන තාක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් මාර්ගෝපදේශ සම්පාදනය කර ඇත. දකුණු ආසියාව පුරා ආයුර්වේද වෛද්‍ය විද්‍යාව පුළුල් ලෙස භාවිතයට ගැනෙයි. පරිපූර්ණ රෝග නාශක නිවාරණ ක්‍රමයක් වශයෙන් එය පාදක ව ඇත්තේ ශරීරය පිළිබඳ වූ තුන් දොස් පදනම් කර ගෙනය. එහිදී රෝග හඳුනා ගැන්නේ වා පිත් සෙම් තුලනයෙහි ඇතිවන වෙනසක් ලෙසිනි. දොස් කිපීම නැවතත් යථාතත්වයට පත් කළ හැක්කේ ශාක තෙල් වර්ග හා විශේෂ ආහාර යන පොදුවේ බෙහෙත් වශයෙන් හැඳින්වෙන දෑ භාවිතය මගිනි.

බොහෝ සිංහල බෞද්ධයන්ට සාම්ප්‍රදායික වෛද්‍යවරුන් (වෙදරාල), ප්‍රායෝගික වශයෙන් හා අතීත කාමය හේතුවෙන් වැදගත් වෙයි. රෝග ගණනාවකටම තවමත් ඔවුන්ගේ පිළිසරණ සොයා යන අතර ම සාම්ප්‍රදායික වාම් ග්‍රාමීය ජීවිතය පිළිබඳ වූ ජාතික ප්‍රබෝධයන්හි මූලික බලවේගයන්ගෙන් එකක් ලෙස ඔවුන් විදහා දක්වෙයි. එහි ආනුශංගික ඵලයක් ලෙස, ස්වස්ථතාව, ශරීරය හා මූලද්‍රව්‍ය පිළිබඳ වූ ආයුර්වේදීය අවබෝධය බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව පසකින් දැනට ද දැකිය හැකි අතර, ඇතැම් විට එය බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රම හා එකට එක් වී තිබෙනු ද පෙනේ (අමරසිංහම් 1980). ප්‍රජනනය හා සාඵල්‍යය සම්බන්ධයෙන් වූ චරක හා සුශ්‍රැත සංහිතාවන්හි (ක්‍රි.පූ.800) උපදෙස්, රෝග විනිශ්චය හා ප්‍රතිකාර දැක්වීමට විශාල ඉඩක් වෙන් කර ඇත.

15 දකුණු ආසියාව තුළ ශුක්‍ර තරලය අහිමි ව යෑම "ධාට් සහ ලක්ෂණය" යන පොදු ශීර්ෂය යටතේ දැක්වේ. ධාට් සහ සාධකය පෙරදිග නියුරෝසියාව වශයෙන් ප්‍රතිබිම්බිත විවේචනයක් සඳහා බලන්න. සුමතිපාල, සිරිබද්දන සහ හුග්රා (2004)

16 2000 වර්ෂයේ සිට ඩී.එන්.ඒ. සාක්ෂ්‍ය ශ්‍රී ලංකාවේ උසාවිවලදී පිළිගනු ලැබෙන අතර අධිකරණ වෛද්‍ය පරීක්ෂණ සාක්ෂ්‍යයන්හි මූලාශ්‍රයක් ලෙස නිතර භාවිතයට ගැනීමේ වර්ධනයක් ද පෙනේ. ආරවුලකට පාත්‍ර වී ඇති පවුල් සබඳතා සම්බන්ධ නඩු විභාගවල දී ඩී.එන්.ඒ. සාක්ෂ්‍ය දත් යොදා ගනු ලැබේ. වාණිජ පදනමක සිට මව-පියා-දරුවා සබඳතාව පරීක්ෂා කරනු ලබන්නා වූ අඩු වශයෙන් එක රසායනාගාරයක් හෝ කොළඹ ඇත.

17 ජෝන් ප්‍රොතෙවි නම් දාර්ශනිකයා මෑතකදී කළ රචනයේදී "ජීවිත තිළිණය ගැන කථා කිරීම වනාහී මව ගැන කථා කිරීම වන්නේ" යි ඉඟි කර සිටී (ප්‍රොතෙවි1997: 65). ඩෙරිඩා අනුගමනය කරමින් ඔහු තිළිණය යන හැඟීම විසංයෝජනය කිරීමට මං සොයතත් මවක් වීමේ ක්‍රියාව අස්ථානගත කිරීමට හෝ ව්‍යාකූල බවට පත් කිරීමට නොපෙලෙඹෙයි. මෙය තිළිණයෙහි පැවැත්ම පිළිබඳ වූ විය නොහැකි නිර්ණායකයන් ඒත්තු ගැන්වීමට ආසන්නයටම පැමිණෙයි. ලුහුඬින් පවසතහොත් මවක වූ විට

ගැහැණිය කිසිසේත් එහි මංපථයට වක්‍රිය නොවිය හැකි තිළිණයක් නිපදවයි. මන් ද යත් දරුවාට මවට පෙරළා ජීවිතය ලබා දිය නොහැකි බැවිනි. "ජීවිත තිළිණය පුනරාගමනය නොකරන්නේ" (ප්‍රොතෙවි1997: 69). මා යෝජනා කරන්නේ මාතෘත්වය මෙසේ විස්තර කිරීම බොහෝ සිංහල බෞද්ධයන්ට මැනවින් අර්ථවත් වනු ඇති අතර මෙසේ උත්කෘෂ්ට පරිත්‍යාගශීලීත්වය ඇ හට උසස් පූජනීයත්වයක් ද ගැඹුරු චිත්තවේගීත්වයක් හා මානසික ආකර්ෂණයක්ද ඇති කරනු ලබන බැවිනි (ඔබේසේකර 1984).

ආශ්‍රේය පඨිත

Amarasingham, L.R.
1980. 'Movement among healers in Sri Lanka: A case study of a Sinhalese patient.' In, *Culture, Medicine and Psychiatry* 4, 71-9.

Anderson, B.
1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism.* London: Verso.

Andrews, L. & D. Nelkin
2001. *Body bazaar: the market for human tissue in the biotechnology age.* New York: Crown.

Chockalingham, D., S. Mojan & M. Rajan
2001. 'Eye donation: a perspective.' In, *The Hindu* (available on-line: *http://www.hinduonnet/thehindu/2001/07/08/stories 1308048c.htm/section26*).

Cohen, L.
1999. 'Where it hurts: Indian material for an ethics of organ transplantation.' In, *Daedalus* 128: 4, 135-66.

Cone, M. & R. Gombrich
1977. *The perfect generosity of Prince Vessantra.* Oxford: University Press.

Coward, H.
1990. *Derrida and Indian philosophy.* Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Cowell, E.B.
1990 [1895]. *The Ja taka.* Vols 1-4. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Currey, James
2003. 'New genetics and assisted reproductive technologies in Sri Lanka: a draft national policy on biomedical ethics.' Colombo: National Science and Technology Commission (doc ref NSTC-SG-09/03/01).

De Castro, L.
2003. 'Commodification and exploitation: arguments in favour of compensated organ donation.' In, *Journal of Medical Ethics* 29: 3, 1421.51.5-6.

Delaney, C.
1991. *The seed and the soil: gender and cosmology in a Turkish village.* Berkeley: University of California Press.

Derrida, J.
1991. *Given time: 1. Counterfeit money* (trans. P. Kamuf). Chicago: University Press.

de Zoysa, N.S.
1992. Survey of blood donors in Sri Lanka, 1985. *Ceylon Medical Journal* 37, 129-30.

Frow, J.
1996. Information as gift and commodity. *New Left Review* 219, 89-108.

Gerrand, N.
1994. 'The notion of gift-giving and organ donation.' In, *Bioethics* 8: 2, 127-50.

Gombrich, R.F.
1966. 'The consecration of a Buddhist image.' In, *Journal of Asian Studies* 24, 23-36.

Hartwell, L.
1999. 'Global organ donation policies around the world' (available on-line: *http://www.lorihartwell.com/html/world_organ.html*).

Harvey, P.
2000. *An introduction to Buddhist ethics.* Cambridge: University Press.

Hayward, C. & A. Madill
2003. 'The meanings of organ donation: Muslims of Pakistani origin and white English nationals living in North England.' In, *Social Science and Medicine* 57, 389-401.

Jenkins, T.
1998. 'Derrida's reading of Mauss.' In, *Marcel Mauss: a centenary tribute* (eds) W. James & N.J. Allen, 83-94. Oxford: Berghahn.

Koistinen, J. & N. de Zoysa
1994. 'Blood transfusion services.' In, *Health and disease in developing countries* (eds) K.S. Lankinen, S. Bergström, P.H. Mäkälla & M. Peltamaa, 503-11. London: Macmillan.

Konrad, M.
1998. 'Ova donation and symbols of substance: some variations on the theme of sex gender and the partible person.' In, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4, 643-68.

Laidlaw, J.
2000. 'A free gift makes no friends.' In, *Journal of the Royal Anthropological Insititute* (N.S.) 6, 617-34.

Lee, E.E.
2002. *Designer babies: where should we draw the line?* London: Hodder & Stoughton.

Lock, M.
2003. 'On making-up the good as dead in a utilitarian world.' In, *Remaking life and death: towards an anthropology of the biosciences* (eds) S. Franklin & M. Lock, 165-92. Oxford:

Nuffield Council on Bioethics
1995. *Human tissue: ethical and legal issues.* London: Nuffield Council on Bioethics.

Obeyesekere, G.
1976. 'The impact of Ayurvedic ideas on culture and the individual in Sri Lanka.' In, *Asian medical systems: a comparative study* (ed.) C. Lesley, 201-26. Berkeley: University of California Press.

Obeyesekere, G
1984. *The cult of the Goddess Pattini.* Chicago: University Press.

Parry, J.
1986. 'The gift, the Indian gift and the 'Indian gift". In, *Man* (N.S.) 21, 453-73.

Parry, J.
1994. *Death in Banares.* Cambridge: University Press.

Protevi, J.
1997. *Given time* and the gift of life. *Man and World* 30, 65-82.

Rabinow, P.
1999. *French DNA: trouble in purgatory.* Princeton N.J.: University Press.

Radin, M.J.
1996. *Contested commodities.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Radin, M.J.
2001. Response: persistent perplexities. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11, 305-15.

Raheja, G.G.
1998. *The poison in the gift: ritual prestation and the dominant caste in a North Indian village.* Chicago: University Press.

Scheper-Hughes, N.
2000. The global traffic in human organs. *Current Anthropology* 41, 191-224.

Seneviratne, H.L.
1999. *The work of kings: the new Buddhism in Sri Lanka.* Chicago: University Press.

Shannon,T.A.
2001. 'The kindness of strangers: organ transplantation in a capitalist age.' In, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11, 285-303.

Silva, H.
1984. 'Eye banks.' In, *Ceylon Medical Journal* 28: 2, 16-21.

Simpson, B.
2001. 'Ethical regulation and the new reproductive technologies in Sri Lanka: perspectives of ethics committee members.' In, *Ceylon Medical Journal* 46: 2, 54-7.

Simpson, B.
2004*a*. Localising a Brave New World: new reproductive technologies and the politics of fertility in contemporary Sri Lanka. In *Human reproduction, medical technologies and health* (ed.) M. Unnithan-Kumar. Oxford: Berghahn.

Simpson, B.
2004*b*. What might an anthropology of contemporary biomedical ethics look like? Some reflections on the development of bioethics in Sri Lanka. Occasional paper. London: Wellcome Trust.

Sowle Cahill, L.
2001. Genetics, commodification and social justice in the globalization era. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11, 221-38.

Sumathipala, A., S.H. Siribaddana & D. Bhugra
2004. Culture-bound syndromes: the story of *dhat* syndrome. *British Journal of Psychiatry* 184, 200-9.

Swaris, N.
1999. *The Buddha's way to human liberation: a socio-historical approach.* Colombo: Nalin Swaris.

Titmus, R.M.
1971. *The gift relationship: from human blood to social policy.* New York: Pantheon.

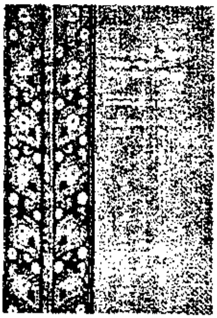
කොළඹ ආයතනයේ අනෙකුත් සිංහල මාධ්‍ය ප්‍රකාශන

1

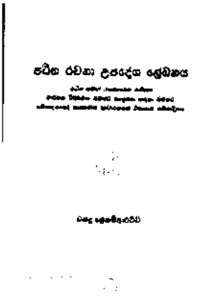
2

3

4



5



සම්පත් දායකයන් පිළිබඳ විස්තර

- සසංක පෙරේරා; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථාකාචාර්යවරයෙකි, කොළඹ ආයතනයේ වත්මන් සභාපතිවරයායි.
- හරින්ද්‍ර දසනායක, භාෂා පරිවර්තකයෙකි, කැලණිය හා සබරගමුව සරසවිවල හිටපු ජර්මන් හා ප්‍රංශ භාෂා කථිකාචාර්යවරයෙකි, කොළඹ ආයතනයේ පරිවර්තන ව්‍යාපෘති පිළිබඳ අධ්‍යක්ෂවරයාය.
- ආනන්ද තිස්ස කුමාර; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සිංහල භාෂා අධ්‍යයනාංශයේ සිංහල පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි. කොළඹ ආයතනයේ අධ්‍යක්ෂ මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු සහ උපදේශකවරයාය.
- චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි; කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියකි, මාධ්‍යවේදිනියකි.
- ගණනාත් ඔබේසේකර; මානව විද්‍යාඥයෙකි, ප්‍රින්ස්ටන් සරසවියේ සංස්කෘතික මානව විද්‍යාව පිළිබඳ සම්මාන මහාචාර්යවරයායි.
- අනුරුද්ධිකා කුමාරි කුලරත්න; භාෂා පරිවර්තිකාවකි, කැලණිය සරසවියේ සිංහල අධ්‍යනාංශයේ කථිකාචාර්යවරියකි.
- දරණි රාජසිංහම් - සේනානායක; මානව විද්‍යාඥවරියකි, ප්‍රින්ස්ටන් සරසවියේ දර්ශනසූරි උපාධිදාරිනියකි.
- රධිකා කුමාරස්වාමි; නීතිඥවරියකි, එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානයේ නිලධාරිනියකි.
- නිමන්ති පෙරේරා-රාජසිංහම්; ඉංග්‍රීසි භාෂාව පිළිබඳ දර්ශනපති උපාධිධාරිනියකි.
- බොබ් සිම්ප්සන්; සමාජ මානව විද්‍යාඥයෙකි, ඩර්ම් සරසවියේ ශාස්ත්‍රපීඨයේ උපපීඨාධිපති.
- පියුමි පීරිස්; කැලණිය සරසවියේ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරිනියකි, සංචාරක ක්ෂේත්‍රයේ විධායක නිලධාරිනියකි.
- බර්නාඩ් බේට්; හාර්වඩ් සරසවියේ මහාචාර්යවරයෙකි.
- ජගත් වීරසිංහ; පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි, කලා ශිල්පියෙකි, පුරා විද්‍යා පශ්චාත් උපාධි ආයතනයේ ආචාර්යවරයෙකි.
- ටී. සනාතනන්; යාපනය සරසවියේ ලලිත කලා අධ්‍යනාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරයෙකි.
- සාමිනාදන් විමල්; යාපනය සරසවියේ ඉංග්‍රීසි හා වාග් විද්‍යා අධ්‍යනාංශයේ සිංහල භාෂාව පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයායි.
- රංජිත් පෙරේරා; භාෂා පරිවර්තකයෙකි, පඨිත හා ප්‍රවාද නිබන්ධ සංග්‍රහවල සංස්කාරවරයෙකි.