ഭാരതീയദർശനം ഇംഗ്ലീഷ് കവിതയിൽ

പുതിയ കണ്ടെത്തലുകൾ

ഡോ. ആന്നിയിൽ തരകൻ

www.malankaralibrary.com

MALANKARA
LIBRARY
www.malankaralibrary.com

ഡോ. ആന്നിയിൽ തരകൻ

1943 ജനുവരി 20-ന് ആലപ്പുഴ ജില്ലയിലെ കറ്റാനത്ത് ജനിച്ചു. പൂന പേപ്പൽ അത്തനേയത്തിൽനിന്ന് തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിലും വേദശാസ്ത്രത്തിലും ബിരുദം നേടി. 1968-ൽ വൈദികനായി. തുടർന്ന് ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യത്തിൽ എം.എ. ബിരുദം നേടി. അമേരിക്കയിലെ നോത്രദാം യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽനിന്ന് ഡോക്ടർ ബിരുദം കരസ്ഥമാക്കി. 1976-98 കാലഘട്ടത്തിൽ അഞ്ചൽ സെന്റ് ജോൺസ് കോളജ്, തിരുവനന്തപുരം മാർ ഇവാനിയോസ് കോളജ് എന്നിവിടങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷ് അധ്യാപകൻ ആയിരുന്നു. Quester by the River and Other Poems, Glory to God, Glory to Triune God, Matthew Arnold and Bhagavadgita എന്നീ കൃതികൾ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ലാറ്റിൻ, അരാമായിക് ഭാഷകളിൽ പ്രവീണൻ. ഇപ്പോൾ കേരള യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ റിസർച്ച് ഗൈഡ്, യു.ജി.സി. അക്കാദമിക് സ്റ്റാഫ് കോളജിൽ റിസോഴ്സ് പേഴ്സൺ എന്നീ നിലകളിൽ സേവനമനുഷ്ഠിക്കുന്നു.

www.malankaralibrary.com

ഡോ. ആന്നിയിൽ തരകൻ

ഭാരതീയദർശനം ഇംഗ്ലീഷ്കവിതയിൽ

ഡി സി ബുക്സ്

www.malankaralibrary.com

Malayalam Language
Bhāratheeyadarsanam Englishkavithayil
Study
by **Dr. Anniyil Tharakan**
Rights Reserved
First Published August 2008

Cover Design
N. Ajayan

Printed in India
at D C Press (P) Ltd., Kottayam 686 012

Publishers
D C Books, Kottayam 686 001
Kerala State, India
website : www.dcbooks.com
e-mail : info@dcbooks.com
Online Bookstore : www.dcbookstore.com

Distributors
D C Books
Thiruvananthapuram, Kottayam, Eranakulam, Cochin Airport, Thekkady, Kozhikode, Kannur, New Delhi
Current Books
Kottayam, Thiruvananthapuram, Kollam, Thiruvalla, Alappuzha, Thodupuzha, Eranakulam, Aluva, Irinjalakuda, Palakkad, Manjeri, Kozhikode, Vatakara, Thalassery, Kalpetta, Kanhangad
D C Bookshop Thrissur, Kairali Pusthakasala Thrissur
DEECEE Eranakulam

No part of this publication may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, without prior written permission of the publisher.

ISBN 978-81-264-2079-7

D C BOOKS - The first Indian Book Publishing House to get ISO Certification

Rs. 140.00

331/08-09-Sl.No. 8525-dcb 3901-1000-5450-08-08-And. 18.6-p ar-r(t) kp-d(t) sj

www.malankaralibrary.com

“

ഏതുകാലത്താണ് സ്വരാഷ്ട്രരും പൈഥഗോറസും ഹിന്ദുസ്ഥാൻ സന്ദർശിച്ചത് എന്നു നിർണ്ണയിക്കാൻ പണ്ഡിതന്മാർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ റോമുലസ്സിന്റെ കാലത്ത് തന്നെ അപ്രകാരമുള്ള സന്ദർശനം നടന്നു എന്നനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. ഈ തത്ത്വചിന്തകരാകട്ടെ ഇന്ത്യയിലെത്തിയത് പഠിപ്പിക്കുന്നതിനല്ല. മറിച്ച് പഠിക്കുന്നതിനാണ്. മാത്രമല്ല അവർ ഹിന്ദുസ്ഥാനിൽ വന്നത് ഒരുമിച്ചല്ല എന്നും മനസ്സിലാക്കണം.

ജോൺ സെഫാനിയ ഹോൾവെൽ

പഴമ എത്രയെങ്കിലുമാകട്ടെ, അത്ഭുതകരമായ ഘടനയുള്ള ഒരു ഭാഷയാണ് സംസ്കൃതം. ഗ്രീക്ക് ഭാഷയെ അപേക്ഷിച്ച് അത് പൂർണ്ണമാണ്. ലത്തീൻ ഭാഷയെക്കാൾ സമ്പന്നവും പരിഷ്കൃതവുമാണ്. എങ്കിലും രണ്ടിനും പരസ്പരബന്ധമുണ്ട്. ക്രിയാധാതുക്കളുടെ കാര്യത്തിലും വ്യാകരണരൂപങ്ങളിലുമുള്ള ഈ ബന്ധം ആകസ്മികമാകാനിടയില്ല. ഒരേ ഉറവിടത്തിൽനിന്നു വളർന്നുവികസിച്ചതാണെന്ന ധാരണയോടല്ലാതെ ഒരു ഭാഷാവിദഗ്ധനും ഈ മൂന്നു ഭാഷകളെയും കൈകാര്യം ചെയ്യാനാവുകയില്ല. അത്ര സുദൃഢമാണ് ഇവ തമ്മിലുള്ള ആന്തരികബന്ധം.

വില്യം ജോൺസ്

ആദിമഗ്രന്ഥങ്ങളായ വേദങ്ങളാണ് എല്ലാ വികാസത്തിന്റെയും അടിത്തറ. ഇവിടെ മതനിയമങ്ങളുടെ സ്ഥാനം വേദങ്ങൾക്കുമുണ്ട്. വേദങ്ങളിലെ മിഥോളജി അതിന്റെ തനതുശൈലിയിൽ പ്രകടമാക്കുന്ന കലാരൂപങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേകപ്രാധാന്യം ഉണ്ട്. ഏതെങ്കിലും വ്യക്തിയല്ല വേദങ്ങൾ രചിച്ചത്. ഹിന്ദുമതപണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച് വേദരചന നടത്തിയത് ബ്രഹ്മാവാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ അവ ഈശ്വരപ്രോക്തങ്ങളാണ്. അവയിൽ പരിപൂർണ്ണമായ വിശ്വാസം ഒരുവനുണ്ടായിരിക്കണം.

വിക്ടർ കുസേൻ

”

www.malankaralibrary.com

ആമുഖം

ആംഗലസാഹിത്യത്തിലെ പ്രശസ്ത കവിയും നിരൂപകനുമായ മാത്യൂ ആർനോൾഡിന് പൗരസ്ത്യചിന്തയോട് വിശിഷ്യ ഭഗവദ്ഗീത യോടുള്ള കടപ്പാട്, ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് (Lionel Trilling), എ. ഡ്യൂവൈറ്റ് കള്ളർ (A. Dwight Culler), പാർക്ക് ഹോനൻ (Park Honan) തുടങ്ങിയ പണ്ഡിതന്മാരുടെ ശ്രദ്ധയിൽ പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ആർനോൾഡിലെ പൗരസ്ത്യതാ സ്വാധീനത്തിന്റെ സ്വഭാവം, അതിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ വരുത്താൻ കഴിഞ്ഞ പരിവർത്തനം, എന്നിവയെക്കുറിച്ച് സന്ദർഭവശാലുള്ള പരാമർശമൊഴിച്ചാൽ കുടുതൽ ചർച്ചയ്ക്ക് അവരാരും മുതിർന്നിട്ടില്ല.

അറ്റ്ലാന്റിക്കിന് ഇരുകരകളിലുമുള്ള നിരൂപകർ കഴിഞ്ഞ ഒരു നൂറ്റാണ്ടിൽ ആർനോൾഡിന്റെ കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണത്തിന് ഒട്ടേറെ സംഭാവനകൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ അദ്ദേഹത്തിനുള്ള താത്പര്യം പഠനവിഷയമാക്കുവാൻ, എസ്. നാഗരാജൻ (S. Nagarajan), ജാരറ്റ് കെർ (Jarrett - Kerr), ജോർജ് ഫോർബ്സ് (George Forbes) എന്നിവർ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ ചെറിയ ലേഖനങ്ങളൊഴികെ, ഗൗരവതരമായ സംഭാവനകളൊന്നും ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഇതെപ്പറ്റി എഴുതിയ വരാകട്ടെ, ഏതാനും ചില ഒറ്റപ്പെട്ട കവിതകളിൽ പ്രകടമായ പൗരസ്ത്യ ചിന്തയുടെ സ്വാധീനതയെക്കുറിച്ചു മാത്രമാണ് എഴുതിയത്. പൗരസ്ത്യ താജ്ഞാനം പ്രത്യേകിച്ച് ഗീതാവീക്ഷണം ആർനോൾഡിന്റെ മൊത്തം കൃതികളിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനതയെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തുവാൻ അവർ ശ്രമിച്ചില്ല. മാത്രമല്ല ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പവും, അതിന് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യകാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന പൗരസ്ത്യാഭിമുഖ്യവു മായുള്ള ബന്ധവും നിർവചിക്കുവാൻ അവർ തയ്യാറായില്ല.

ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യത്തിലെ എന്റെ എളിയ പഠനങ്ങളും അന്വേഷണ ങ്ങളും എന്നെ ആർനോൾഡിന്റെയും കാൽപനികതയുടെയും ഊർജ്ജ കേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നായ പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റെ പഠനമേഖലയിൽ എത്തിച്ചു. കൊളോണിയൽ ലോകത്തുണ്ടായ വലിയൊരു സാംസ്കാരികപ്രസ്ഥാനമാ യിരുന്നു പൗരസ്ത്യവാദം. കിഴക്കിന്റെയും പടിഞ്ഞാറിന്റെയും സാംസ്കാ രിക ഇതരേതരപ്രവർത്തന(cultural interaction) ഫലമായിരുന്നു ഈ ചിന്താ ധാര. ഇത് ഒരേ സമയം കിഴക്കിനേയും പടിഞ്ഞാറിനേയും മാറ്റിപ്പണിതു. ഇൻഡ്യയിലെ പാശ്ചാത്യപ്രഭാവത്തെക്കുറിച്ച് പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെ ങ്കിലും ഭാരതം പാശ്ചാത്യതയ്ക്ക് മേൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനങ്ങളെ നേരാം വണ്ണം വിശേഷിച്ചും ഭാരതീയർ, പഠിച്ചു കണ്ടിട്ടില്ല. ഇത്തരമൊരു പഠനം സമകാലിക പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ ചിന്താസാഹചര്യത്തിൽ വളരെ

www.malankaralibrary.com

അർത്ഥവത്താണ്.ആ വഴിക്ക് ചില ചുവടുകളൂന്നുകമാത്രമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. പൗരസ്ത്യതാസിദ്ധാന്തം യൂറോപ്പിന്റെ ബൗദ്ധികനേതൃത്വത്തെ നന്നായി സ്വാധീനിച്ച ചിന്താപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. ആ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഏറ്റവും മികച്ച സദ്ഫലങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ കാവ്യജീവിതം. തൻമൂലം പൗരസ്ത്യവാദവും ആർനോൾഡും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും പ്രയോഗത്തിന്റെയും ബന്ധമാണെന്ന് വേണമെങ്കിൽ പറയാം. ആ ബന്ധം, ഭാരതീയന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലുള്ള അന്വേഷണഭാഗമായി വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പുസ്തകം ലക്ഷ്യമിടുന്നത്.

മാത്യൂ ആർനോൾഡിന് പൗരസ്ത്യചിന്തയോട്—വിശേഷിച്ചും ഭഗവദ്ഗീതയോട്—താത്പര്യം വളർന്നുവരാനുണ്ടായ ജീവിതചരിത്രസാഹചര്യങ്ങൾ ഒന്നാംഭാഗത്തിൽ പഠനവിഷയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. കവികളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങൾക്കുള്ള പ്രാധാന്യം സുവിദിതമാണ്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് പാശ്ചാത്യലോകത്തിന് പൂർവ്വദേശത്തോടുണ്ടായിരുന്ന താത്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യാഭിമുഖ്യം എന്നു ഗ്രഹിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ചരിത്രപരമായ മൂന്ന് കാരണങ്ങളാണ് ഈ ആഭിമുഖ്യത്തിന് പ്രചോദനം നൽകിയത്. ഒന്ന്, പൗരസ്ത്യദേശത്തിലെ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കാൻ പൗരസ്ത്യതാവിദഗ്ധന്മാർ (പൗരസ്ത്യചിന്തയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യർ) കാണിച്ച താത്പര്യം. രണ്ട്, സംസ്കൃതം ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലൊന്നാണെന്ന ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ കണ്ടെത്തൽ. മൂന്ന്, പടിഞ്ഞാറിന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ പുനർജനിക്കും കാല്പനികമായ നവോത്ഥാനത്തിനും വേണ്ടി പൗരസ്ത്യചിന്ത പഠിക്കേണ്ടിവന്ന ബുദ്ധിപരമായ ആവശ്യകത.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പാശ്ചാത്യചിന്തയെ നിർവചിക്കുന്ന ഒരു മഹത്തായ സംരംഭത്തിന്റെ ഭാഗംകൂടിയാണ് ഈ പൗരസ്ത്യാഭിമുഖ്യം. മറ്റുവാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ, 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പോസിറ്റീവിസ്റ്റ് എൻലൈറ്റൻമെന്റ്—തത്ത്വചിന്തയ്ക്ക് എതിരായ ഒരു പ്രതിഷേധമായിരുന്നു പ്രസ്തുത ആഭിമുഖ്യം. ജോൺ ലോക് (John Locke), ഡേവിഡ് ഹ്യൂം (David Hume), ജറമി ബന്താം (Jeremy Bentham) തുടങ്ങിയവരുടെ പ്രാതിഭാസിക വിജ്ഞാനീയസിദ്ധാന്തം (empirical epistemology) സമർത്ഥിച്ചത്, ജ്ഞാനം ഉരുത്തിരിയുന്നത് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സംവേദനത്തിൽ നിന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന വിവരങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പരിചിന്തനത്തിൽനിന്നും പ്രതിഫലനത്തിൽനിന്നും മാത്രമാണ് എന്നത്രേ. വസ്തുനിഷ്ഠവും ഭൗതികവുമായ അറിവല്ലാതെ മറ്റ് ജ്ഞാനമില്ലെന്നും, മനുഷ്യന്റെ അറിവിന്റെ ആത്യന്തിക മാനദണ്ഡം യുക്തിമാത്രമാണെന്നുമത്രേ ഇത്തരം ചിന്തയുടെ സാരം. പ്രസ്തുത ദർശനം, ഉൾക്കാഴ്ച (intuition)യെയും, ഭാവനാധിഷ്ഠിതമായ ജ്ഞാനത്തെ (imagination) യും ഒഴിവാക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ, ഈ ചിന്താഗതി ഭൗതികലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉൾക്കാഴ്ച ഉപയോഗിച്ച് കാണുവാനുള്ള മനസ്സിന്റെ ശക്തിയെ തള്ളിപ്പറയുന്നു.

www.malankaralibrary.com

ഉൾക്കാഴ്ചയിലൂടെ ഒരു വസ്തുവിനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ കഴിയുമെങ്കിൽ, ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്യന്തിക യാഥാർത്ഥ്യവുമായി മനസ്സ് താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നു. കാരണം, ഉൾക്കാഴ്ചയിൽ ദ്രഷ്ടാവും (subject) ദൃഷ്ടവും (object) തമ്മിലുള്ള ഭേദം ഇല്ലാതാകുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഭാരതീയ ചിന്ത ഏകീകരണ ജ്ഞാനശക്തിയായ ബുദ്ധിക്ക് (buddhi) പ്രാധാന്യം നല്കുന്നു. കൂടാതെ ദ്രഷ്ടാവും ദൃഷ്ടവും ആത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണവുമായ ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യം ഗ്രഹിക്കുവാൻ ബുദ്ധിക്കുള്ള ശക്തിയും ഭാരതീയചിന്ത ഊന്നിപ്പറയുന്നു. തന്മൂലം, ഭാരതീയ ദർശനം, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കാല്പനികരായ എഴുത്തുകാർക്ക്, വിശേഷിച്ചും കോളറിഡ്ജിന്, ബൗദ്ധികമായ ഒരു അടിസ്ഥാനം പ്രദാനം ചെയ്തു. അതിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ശിഥിലമാക്കുന്ന ലോക്കിന്റെയും മറ്റു പോസിറ്റീവിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാരുടെയും ദർശനത്തിൽനിന്ന് കാല്പനികചിന്ത കന്മാർക്ക് സ്വതന്ത്രമാകുവാനും സാധിച്ചു. ആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ദർശിക്കാൻ മനസ്സിനു ശക്തിയില്ലെന്നും അത് ശൂന്യമായ ഒരു സ്ലേറ്റ് (tabula rasa) ആണെന്നുമുള്ള മുൻപറഞ്ഞ പോസിറ്റിവിസ്റ്റ് ചിന്തകരുടെ വാദത്തിനു കടിഞ്ഞാണിടാൻ ഇന്ത്യൻ ചിന്തയോടുള്ള ഇവരുടെ സമീപനം ഉപകരിച്ചു. നേരെമറിച്ച്, ഉൾക്കാഴ്ചയിലൂടെ ആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ദർശിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുമെന്ന പൗരസ്ത്യചിന്ത 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാഹിത്യ കാരന്മാർക്കു പ്രചോദനം നൽകി.

പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ അനുഭവജ്ഞാനത്തിന്റെ പരമാവസ്ഥയിൽ ഒരുവൻ കണ്ടെത്തുന്ന ദ്രഷ്ടാവ്-ദൃഷ്ട ഐക്യം എന്ന സ്ഥിതിവിശേഷം, പൂർവ്വ-പശ്ചിമ വൈജാത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പരമായ അടയാളമാണ്. പൂർവ്വ-പശ്ചിമ വ്യതിരിക്തതയുടെ ആത്യന്തിക മാനദണ്ഡം എന്താണ്? ആത്യന്തികസത്യം (the Absolute), മനുഷ്യൻ, ലോകം എന്നിവയുമായുള്ള സമഗ്രമായ ഒരു ഐക്യം പൗരസ്ത്യചിന്ത വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് ഈ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ അഭിപ്രായം. അതിനുള്ള സാധുവായ ഏകമാനദണ്ഡം പാശ്ചാത്യതയിലും പൗരസ്ത്യതയിലും അന്തർലീനമായ ലോകദർശനം വിശകലനം ചെയ്യുക അല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല.

ഭൗതികലോകം വൈവിധ്യാത്മകമാണ്. എന്നാൽ അതിന്റെ വൈവിദ്ധ്യം അനുഭവത്തിന്റെ ഉദാത്തതലത്തിൽ ഇല്ലാതാകുന്നു. ഭൗതികാസ്തി ത്വത്തിന്റെ ശക്തിയിൽനിന്ന് വിടുതൽ നേടി, ആദിമൈക്യത്തിലേക്കു മടങ്ങുന്നതിലാണ് മനുഷ്യവിമോചനം കുടികൊള്ളുന്നത്. ഒരുവൻ ആത്യന്തികസത്തയുമായി ഐക്യപ്പെടുമ്പോൾ ദ്രഷ്ടാവ്—ദൃഷ്ടം എന്ന ഭേദമില്ല; കാരണം സ്വന്തം സത്തയെ ഉൾക്കാഴ്ചയിലൂടെ അറിയുക എന്ന തിന്റെ അർത്ഥം ഭൗതികലോകത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഹേതുവിനെ ഗ്രഹിക്കുക എന്നതാണ്. ഇതിനെ അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനം എന്നു പറയാം. ഇത്തരത്തിലുള്ള ജ്ഞാനസിദ്ധിയിൽ ആത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്യന്തിക സത്യവും (ബ്രഹ്മവും) ഒന്നുതന്നെയാണ്. ദൈവവും പ്രപഞ്ചവു മായുള്ള ഈ ഐക്യം പൗരസ്ത്യലോകവീക്ഷണത്തിനു പ്രത്യേകമായുള്ളതാണ്. പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിൽ മിസ്റ്റിക് അനുഭവതലത്തിൽ പോലും, ദൈവവും പ്രപഞ്ചവും

www.malankaralibrary.com

തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഇല്ലാതാകുന്നില്ല.

ആർനോൾഡ് പൂർവ്വദേശത്തെ കണ്ടത് എങ്ങനെയായിരുന്നു? എന്തായിരുന്നു ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പവും ഗീതാവീക്ഷണവും? തന്റെ സമകാലികരെപ്പോലെ ആർനോൾഡും അദ്വൈതവാദത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലാണ് പൂർവ്വദേശത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും കണ്ടത്. ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്വൈത സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മുൻരൂപവും ഉത്ഭവസ്ഥാനവും പൗരസ്ത്യചിന്തയാണ്; എന്നുവച്ചാൽ ഭാരതീയചിന്ത. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൂർവ്വദേശം മിത്തുകളുടെ വെറുമൊരു ലോകമായിരുന്നില്ല. പ്രത്യുത, അത് വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും വിമോചനത്തിനുള്ള ഉപാധികളുടെ പ്രാഗ്‌രൂപവും ആത്മീയ ഉറവിടവുമായിരുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ രചനകളുടെ ആത്മീയലക്ഷ്യം ധാർമ്മികമായ വിമോചനമാണ് (moral deliverance). ഭഗവദ്ഗീതാപ്രബോധനത്തെ ആർനോൾഡ് ഇക്കാര്യത്തിൽ ആശ്രയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഗീതയിൽ ജനനമരണചക്രത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനമാണ് ആത്യന്തികലക്ഷ്യം. മറ്റുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഗീത വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പ്രസ്തുത വിമോചനം, ആത്മാവും (Atman) ഭൗതിക ലോകത്തിന്റെ ആത്യന്തികസത്യവും (Brahman) തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ്. എന്നാൽ ആർനോൾഡിന്റെ ചിന്തയും ഗീതാപ്രബോധനവും തമ്മിലുള്ള സമാന്തരഗതിയുടെ പ്രാധാന്യം കണ്ടെത്തുവാൻ കഴിയുന്നത്, അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ഗുപ്താത്മാവിന്റെ (buried self) കണ്ടെത്തലിലും, അതിന് എല്ലാമെല്ലാമെന്ന് നാം സങ്കല്പിക്കുന്ന അഖില (All) വുമായുള്ള ഐക്യത്തിലുമാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ, ഗുപ്താത്മാവിന്റെ (ഒരു വ്യക്തിയുടെ അസ്തിത്വത്തിന് ആധാരം) കണ്ടെത്തൽ ഈപ്പറഞ്ഞതു പോലെ അഖിലവുമായി ഒന്നായിത്തീരലാണെങ്കിൽ, തീർച്ചയായും വിമോചനം (deliverance) സത്തയുടെയും അസ്തിത്വ ത്തിന്റെയും ഏകതാ ഭാവമായിരിക്കും (unity of being). ഈ വിഷയങ്ങളാണ് രണ്ടാംഭാഗത്തെ ആദ്യ രണ്ട് അധ്യായങ്ങളിൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത്.

വ്യക്തിവിമോചനത്തിന് സാമൂഹികമായ മാനവുമുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി ആർനോൾഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ഉത്തമമായ ആത്മാവ് (best self) എന്ന സങ്കല്പമാണ്. വ്യക്തിഗതവും സാമൂഹികവുമായ വിമോചന സമ്പ്രദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പരിശോധിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ്. വ്യക്തിയുടെ ആത്മീയവികാസത്തിലൂടെ മാത്രമേ മുൻപറഞ്ഞ ഉത്തമാത്മാവിനെ കണ്ടെത്താൻ കഴിയൂ. മാത്യൂ ആർനോൾഡിന്റെ സങ്കല്പത്തിലുള്ള അധമവികാരഭരിതമായ സാധാരണ ആത്മാവിൽ (ordinary self) നിന്ന്, ഒരുവനെ സ്വതന്ത്രനാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ലോകം, കർമ്മമേഖല, കർമ്മഫലം എന്നിവയുടെ സമുച്ചയമാണ് സാധാരണ ആത്മാവിന്റെ ശക്തി എന്ന് ആർനോൾഡിന്റെ കൃതികളുടെ സമഗ്രമായ അപഗ്രഥനം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകം അദ്ദേഹം മിക്കപ്പോഴും ചിത്രീകരിക്കുന്നത് ഗ്രീക്കുദേവനായ ബാക്കസിന്റെ മദിരോത്സവങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇത്തരം ഇന്ദ്രിയോന്മുഖമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ

www.malankaralibrary.com

നിരാകരിക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന് ആർനോൾഡ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളിലൂടനീളം കർമ്മവും കർമ്മത്തിന്റെ പരിത്യാഗവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം കാണാം. വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തി ന്റെയും വളർച്ചയ്ക്ക് കർമ്മം ആവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് അറിയാമായിരുന്നു. പക്ഷേ കേവലമായ ജീവിതപുരോഗതിക്കു വേണ്ടിയുള്ള മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ കർമ്മം, വ്യക്തിയുടെയോ സമൂഹത്തിന്റെയോ സമഗ്രമായ ഉന്നമനം കൈവരുത്തുന്നതല്ല എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. 'ദ് വേൾഡ് ആൻഡ് ദ് ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കവിതയിലെ ശാന്തതാവാദിയും (quietist), 'ദ് സ്കോളർ ജിപ്സി' യിലെ സ്കോളറും അസ്തിത്വബന്ധിയായ കർമ്മങ്ങളുടെ മേഖലയെ പരിത്യജിച്ചവരാണ്. രണ്ടാം ഭാഗത്തെ മൂന്നാം അദ്ധ്യായം ചർച്ചചെയ്യുന്ന പരിത്യാഗം (resignation) ആർനോൾഡിന്റെ കവിതകളിലെ ഒരു മുഖ്യവിഷയമാണ്.

ആർനോൾഡ് തന്റെ കവിതകളിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷത അത് ആത്മീയ പുരോഗതിക്കും കാവ്യവളർച്ചയ്ക്കുമുള്ള ഒരു ധാർമ്മികാവസ്ഥ യാണെന്നതത്രേ. ആത്മീയവും ധാർമ്മികവുമായ പുരോഗതി, കാവ്യവളർച്ച എന്നിവ തമ്മിൽ ഏകദേശബന്ധമുണ്ട് എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്.മുൻപറഞ്ഞ പരിത്യാഗത്തിന്റെ പ്രതീകമായ പൊതുജീവിതവുമായി (General Life) ബന്ധപ്പെട്ടുപോകുന്ന വ്യക്തിയാണ് ജ്ഞാനിയായ ഈ കവി. സൃഷ്ടികർത്താവായ കവിയും കവിതയിലെ ജ്ഞാനിയായ കവിയുടെ ശബ്ദവും തമ്മിലുള്ള വൈജാത്യം വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ഈ ഗ്രന്ഥകാരനു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാനുള്ളത് ഇതാണ്: ജ്ഞാനിയായ കവി പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉദാത്തഭാവം ആർജ്ജിക്കുവാൻ കഠിനയത്നം നടത്തുന്ന വ്യക്തിയാണ്. യഥാർത്ഥ പരിത്യാഗം കർമ്മഫലത്തെ ഉപേക്ഷിക്കലാണ്. കർമ്മഫലമെന്നത് അസ്തിത്വത്തിന്റെ ബന്ധനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള പദപ്രയോഗമാണ്. ഒരുവൻ കർമ്മം ചെയ്യുന്നിടത്തോളം അവനെ ഈ ലോകവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന അനിവാര്യമായ പരിണതഫലമുണ്ടാകും. മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക വിമോചനം ശുദ്ധസത്തയായ ആത്മാവിലേക്കുള്ള മടക്കമായിരിക്കെ, പരിത്യാഗം എന്നത് കർമ്മബന്ധിയായ അസ്തിത്വത്തിൽനിന്ന് ഒരുവനെ സ്വതന്ത്രനാക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ്. അത്തരം ബന്ധനത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ദുഷ്കരമായിരിക്കെ ഒരുവന് കരണീയമായിട്ടുള്ളത് ജനനമരണചക്രത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുക എന്നതാണ്.

'എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന' എന്ന കാവ്യത്തിന്റെ മുഖ്യ ഇതിവൃത്തം പുനർജന്മമാണ്. ഇത് രണ്ടാംഭാഗം നാലം അദ്ധ്യായത്തിൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു. യുക്തിസഹമായിത്തന്നെ പുനർജ്ജനിയിൽ ശ്രേഷ്ഠജന്മവും സാദ്ധ്യമെന്നതിനാൽ, ആത്മാവിന്റെ ഭാവകേന്ദ്രത്തിലേക്കു സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത അത് ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്നു. 1852-ലെ കാവ്യസമാഹാരത്തിൽ 'എംപിഡോക്ലിസ് ഓൺ എറ്റ്ന' എന്ന കാവ്യത്തിനുശേഷം 'ദ് ബറീഡ് ലൈഫ്' എന്ന കവിത ഉൾപ്പെടുത്തുകയും,

www.malankaralibrary.com

ഒരു വർഷത്തിനുശേഷം 'സ്കോളർ ജിപ്സി' പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തത് യാദൃച്ഛികമല്ല. ജനിമൃതി ചക്രത്തിലൂടെ കടന്ന്, ആർനോൾഡിന്റെ ഉദാത്തസങ്കല്പമായ ഗുപ്താത്മാവിനെത്തേടി ജീവിതത്തിലേക്കു മടങ്ങി വന്ന ഒരുവന്റെ കഥയാണ് 'ദ് സ്കോളർ ജിപ്സി'. ഗുപ്താത്മാവും അഖില (All) വും തമ്മിലുള്ള ഐക്യം പൂർത്തിയാക്കുന്നതിനുള്ള യാത്ര തുടരുന്നതിനുവേണ്ടി എംപിഡോക്ലിസ് പുനർജ്ജനിച്ചതാണ് സ്കോളർ ജിപ്സിയെന്നു ചിന്തിക്കുന്നതിൽ യുക്തിരാഹിത്യമില്ലെന്ന് പറയാം. പൂർത്തിയായ ഒരു പ്രവൃത്തിയായോ, ആയിത്തീരലായോ ഐക്യത്തെ വേർതിരിച്ചു കാണുകയാണെങ്കിൽ, ആർനോൾഡിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഗുപ്താത്മാവും അഖിലവും (All) തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തിൽനിന്നുളവാകുന്ന ആത്മീയാവസ്ഥയിലേക്കു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതായി കാണാം.

ഈ പഠനത്തിൽ ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയുടെ പൗരസ്ത്യചിന്താപരമായ വ്യാഖ്യാനത്തിനു പയോഗിച്ച രീതിയെക്കുറിച്ചു പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കവിതയുടെ അബോധതലങ്ങളുടെ ഗൂഢാർത്ഥം വെളിവാക്കുക എന്നതാണ് അടിസ്ഥാനപരമായി സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഒരു കവിതയിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനവും കവിയുടെ ജ്ഞാനവും ഒന്നായിരിക്കണമെന്നില്ല. ഇതിനർത്ഥം ഒരു സർഗ്ഗാത്മക കൃതിയിൽ, ആഴത്തിലുള്ള അർത്ഥതലമുണ്ടായിരിക്കാം എന്നതാണ്. ഇത് കവി ബോധപൂർവ്വം ഉദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥതലത്തിന് അതീതമായിരിക്കും. ഓരോ പുതിയ വിമർശനത്തിലൂടെയും കവിതയ്ക്ക് പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങൾ ലഭിച്ചുവെന്നു വരാം. പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണത്തിൽ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ, ആർനോൾഡിന്റെ കവിത പുതിയ മാനം കൈവരിക്കുന്നു. കൂടാതെ ആ കവിതകളിലെ ഒട്ടേറെ ദുർഗ്രഹതകളും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഓരോ നിരൂപകനും തന്റെ പരമ്പരാഗത ദാർശനിക പശ്ചാത്തലം നല്കുന്ന വിവിധ ചിന്താധാരകൾ കാവ്യവ്യാഖ്യാനത്തിന് ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഇതര ജ്ഞാന ശാഖകളുമായി നിരൂപകൻ തന്റെ ആശയങ്ങൾ താരതമ്യം ചെയ്യുന്നു. തന്റെ കലാനിരൂപണത്തിൽ റസ്കിൻ (Ruskin), വസ്തുനിഷ്ഠം (objective) ആത്മനിഷ്ഠം (subjective) എന്നീ സംജ്ഞകൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ, മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ പണ്ഡിതന്മാർ പ്രചാരം നൽകിയ ദാർശനികവീക്ഷണം പ്രയോജനപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പാശ്ചാത്യനിരൂപകർ പാശ്ചാത്യ ദാർശനികാശയങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുമ്പോൾ, ആർനോൾഡിന്റെ കവിതകളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാൻ ഈ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് പൗരസ്ത്യചിന്താധാരകളെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ, രണ്ടും വ്യത്യസ്തമേഖലകൾ തന്നെയാണ്. എങ്കിലും അവ പരസ്പരപൂരകങ്ങളാണ്, കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറുംപോലെ.

മലയാളത്തിൽ ഈ വിഷയം സംബന്ധിച്ച് ഇദംപ്രഥമമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥമാണിത്. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സ്രോതസ്സ് മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ കവിതകളും സാഹിത്യവിമർശനങ്ങളും ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് 1785-ൽ തയ്യാറാക്കിയ ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയുമാണ്. മാത്യു ആർനോൾഡ് ഉപയോഗിച്ച അതേ പരിഭാഷയാണ് (സം

സ്കൃത മൂലഗ്രന്ഥമല്ല) ഈ പഠനത്തിന്റെ മൗലികാധാരങ്ങളിലൊന്ന്. എങ്കിലും ഗ്രന്ഥത്തിന് പൂർണത നല്കുന്നതിനുവേണ്ടിയും ഭാവിയിലെ താരതമ്യപഠനങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും ഇതിൽ ഉദ്ധരിച്ചു ചേർത്തിട്ടുള്ള എല്ലാ ഗീതാശ്ലോകങ്ങളുടേയും സംസ്കൃതമൂലവും ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ നൽകിയിരിക്കുന്ന കുറിപ്പുകളിൽ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്.

കഴിഞ്ഞ കുറെ വർഷങ്ങളായി ഞാൻ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പണിപ്പുരയിലായിരുന്നു. 1983 -87 കാലഘട്ടത്തിലും 1996-ലും നോത്രദാമിലെ ഹെസ്ബർഗ്ഗ് ലൈബ്രറി, ഹാർവാർഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ വൈഡനേഴ്സ് ലൈബ്രറി, എയ്ൽ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ബെയ്നിക്കി ലൈബ്രറി എന്നിവയിലും മറ്റും ഈ ഉദ്ദേശത്തോടെ ഞാൻ ഗ്രന്ഥപരിശോധന നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. കൂടാതെ ഇൻഡ്യയിലെ പ്രമുഖ നഗരങ്ങളിലുള്ള പല ഗ്രന്ഥശാലകളും ഞാൻ സന്ദർശിച്ചു. ഈ പഠനം തയ്യാറാക്കുന്നതിനാവശ്യമായ ഭാരതവിജ്ഞാനം നേടുന്നതിനുവേണ്ടി പ്രസിദ്ധ ഇൻഡോളജിസ്റ്റായ ശ്രീ. എസ്. എൻ. റാവുവിനോടൊപ്പം ഞാൻ ഏതാനും മാസങ്ങൾ കൊച്ചിയിൽ ചെലവഴിക്കുകയുണ്ടായി.

മനുഷ്യശരീരത്തിലെന്നപോലെ, വിവിധഭാഗങ്ങളുടെ സമ്മിളിത രൂപമാണ് ഒരു ഗ്രന്ഥം. ഈ കൃതിയും അതിന് ഒരു അപവാദമല്ല. ഭാരതത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയിലും സംസ്കാരത്തിലും എനിക്കുള്ള അനുസ്യൂതമായ താത്പര്യം ഈ വൈജ്ഞാനികഗ്രന്ഥത്തിൽ ഒരു വാദമുഖമായിതന്നെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു.

പ്രൊഫസ്സർമാരായ ജോർജ് സക്കറിയ, ഫിലിപ്പ് ചെമ്പകശ്ശേരിൽ, ഒ. അയ്യനേത്ത്, ശ്രീ. എം. വി. തോമസ്സ് എന്നിവർ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രചനയിൽ എന്നെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവർക്ക് നന്ദി. ഇതിന് അർത്ഥപുഷ്ടമായ ഒരു അവതാരിക എഴുതിത്തന്ന കേരളാ യൂണിവേഴ്സിറ്റി മുൻ വൈസ് ചാൻസലർ ഡോ: ജി മോഹനൻ തമ്പിയോടും ഇതിന്റെ പ്രസാധനം നിർവഹിക്കുന്ന കറന്റ് ബുക്സിനോടും ഞാൻ കൃതജ്ഞനാണ്.

തിരുവനന്തപുരം ഡോ. ആന്നിയിൽ തരകൻ

20 ജനുവരി 2008

www.malankaralibrary.com

അവതാരിക

ആധുനിക ഭാരതീയ വിദ്യാഭ്യാസനയരൂപീകരണത്തിൽ നിർണ്ണായകമായ പങ്കുവഹിച്ച മെക്കോളിക്ക് ഇന്ത്യൻവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഔൽകൃഷ്ട്യത്തെക്കുറിച്ച് വലിയ ബഹുമാനമൊന്നും ഇല്ലായിരുന്നു. പുച്ഛമാണുണ്ടായിരുന്നത് എന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. നമ്മുടെ സർവ്വവിജ്ഞാനവും ഒരൊറ്റ അലമാരയിൽ ഒതുങ്ങുമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം. എന്നാൽ അതിനു മുമ്പുതന്നെ ഈസ്റ്റിൻഡ്യാ കമ്പനിയിൽ ഉന്നത ഉദ്യോഗത്തിലിരുന്ന പല പണ്ഡിതന്മാരും ഇന്ത്യൻ വിജ്ഞാനശാഖകളെ ആഴത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. കൽക്കത്തയിൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി സ്ഥാപിച്ചതോടെ പുരാതന ഭാരതത്തിന്റെ ചരിത്രവും സംസ്കാരവും കുലംകഷമായ ഗവേഷണത്തിനു വിധേയമായി. ചാൾസ് വില്ക്കിൻസ് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചപ്പോൾ യൂറോപ്പിലെ പണ്ഡിതന്മാർക്ക് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ മേന്മയെക്കുറിച്ചു പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ച ലഭിച്ചു. പുരാതന ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളും സാഹിത്യകൃതികളും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളും യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിൽ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടു. റൊമാന്റിക് സാഹിത്യകാര ന്മാർ ഭാരതീയ ചിന്തയിലെ ചില ആശയങ്ങളെ സ്വാംശീകരിക്കാൻ മടിച്ചില്ല. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ തുടക്കം കുറിച്ച മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ കൃതികളിൽ ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാവിവർത്തനം ചെലുത്തിയ സ്വാധീനമാണ് ഡോക്ടർ. ആന്നിയിൽ തരകന്റെ പഠന വിഷയം ഇത്രയും സമഗ്രമായ ഒരു പഠനം ഇതിനുമുമ്പ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾത്തന്നെ. ഇതിന്റെ രചനയ്ക്കാവശ്യമായ അദ്ധ്വാനം എത്രകഠിനവും നിസ്തന്ദ്രവുമായിരുന്നു എന്നു നമുക്ക് ഊഹിക്കാൻ കഴിയും. ഇതിന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് മൂലഗ്രന്ഥം ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയും ഗദ്യവും പഠിക്കാൻ താല്പര്യമുള്ളവർക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ പറ്റാത്ത ഗവേഷണസാമഗ്രിയാണെന്നു നിസ്സംശയം പറയാം.

വിക്ടോറിയൻ സമൂഹത്തിലെ സാമ്പത്തിക അസമത്വങ്ങളും ബൗദ്ധികമായ സന്ദേശങ്ങളും മാത്യു ആർനോൾഡ് തന്റെ പഠനത്തിനു വിഷയമാക്കിയിരിക്കുന്നു. സാംസ്കാരിക മൂല്യങ്ങളോട് ധനികവർഗ്ഗവും മധ്യവർഗ്ഗവുംകാണിച്ചിരിക്കുന്ന വിപ്രതിപത്തിയെ അദ്ദേഹം പരിഹസിച്ചിരുന്നു. ഫിലിസ്റ്റിനിസം (സാംസ്കാരശൂന്യത, കല, സാഹിത്യം മുതലായവയിലുള്ള താത്പര്യക്കുറവ്) സമൂഹത്തിൽ ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന സ്വാധീനതയെ ഉപരോധിക്കാൻവേണ്ടി അദ്ദേഹം പ്രബന്ധങ്ങളെഴുതി. ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളിലുണ്ടായ പുരോഗതി ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ പല വിശ്വാസങ്ങളുടെയും യുക്തിരാഹിത്യം വ്യക്തമാക്കിയതു

www.malankaralibrary.com

കൊണ്ട് ഇനി മതത്തിനു ഭാവിയില്ലെന്നും അതിൽനിന്നും മനുഷ്യനു ലഭിച്ചിരുന്ന ആശ്വാസവും മൂല്യബോധവും ഭാവിയിൽ കവിതയിൽ നിന്നാണ് പ്രതീക്ഷിക്കേണ്ടതു എന്നു അദ്ദേഹം പ്രവചിച്ചു. ഡോക്ടർ തരകൻ ആർനോൾഡിന്റെ ലക്ഷ്യമായി കാണുന്നത് ധാർമ്മിക വിമോചനമാണ് (moral deliverance). സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തനനിരതനായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ എങ്ങനെ കർമ്മത്യാഗം സാധ്യമാകുമെന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാൻ ആർനോൾഡിനെ ഭഗവദ്ഗീത സഹായിച്ചു എന്നു ഗ്രന്ഥകർത്താവ് സ്ഥാപിക്കുന്നു. കവിത ജീവിത വിമർശനമായി കണ്ട ആർനോൾസ് ജീവിതത്തിലും വിമർശനത്തിലും അനാസക്തി (disinterestedness) യുടെ പ്രാധാന്യം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഈ ആശയം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ ഗീതാപഠനം അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചു.

ഭാരതീയചിന്തയിൽ ഗവേഷണം നടത്തിയ വില്യം ജോൺസ് സംസ്കൃതവും ഇൻഡോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു വിശദീകരിച്ചത് മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു പുതിയ അദ്ധ്യായം എഴുതിച്ചേർന്നതിന്റെ വിവരണം ഡോക്ടർ തരകന്റെ പഠനത്തിൽ കാണാം. യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികൾ അതിവർത്തിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെ ആശ്രയിച്ച റൊമാന്റിക് കവികളുടെയും പണ്ഡിതന്മാരുടെയും കാഴ്ചപ്പാടും പുസ്തകത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. റൊമാന്റിക് കവികളുടെ പല ഉൾക്കാഴ്ചകളും വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ യൂറോപ്യൻ ചിന്തകളെക്കാൾ കൂടുതൽ ഉപകരിക്കുന്നതു പൗരസ്ത്യദർശനങ്ങളാണെന്നും സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് ഡോ. തരകൻ റൊമാന്റിക് കാവ്യഭാവനയുടെ പഠനത്തിനും ഒരു പുതിയ ദിശാബോധം നൽകിയിരിക്കുന്നു.

മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യസ്രോതസ്സുകളെക്കുറിച്ച് ഇത്രയും വിശദവും അഗാധവും മൗലികവുമായ മറ്റൊരു പഠനം കണ്ടാൻ സാധ്യതയില്ല. വിദേശ സർവ്വകലാശാലാ ഗ്രന്ഥാലയങ്ങളിൽ ദീർഘകാലം ജ്ഞാനതപസ്യ അനുഷ്ഠിച്ചതിന്റെ ഫലമായി ആർനോൾഡിന്റെ ഭഗവദ്ഗീതാ പരിചയത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഡയറികളിലും കത്തുകളിലുംനിന്നു പല പുതിയ വിവരങ്ങളും കണ്ടെടുത്തു പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ ഡോ. തരകന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ആർനോൾഡിന്റെ കവിതകളിൽ ഭഗവദഗീതയുടെ സ്വാധീനത പരിശോധിക്കുന്ന നാലാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ഡോ. തരകൻ ഊന്നൽ നൽകുന്നുന്നത് കർമ്മഫലത്യാഗം എന്ന ആശയത്തിനാണ്. കവിയുടെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട കൃതികൾ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അവയുടെ ഭാഷയിലും പ്രതിരൂപങ്ങളിലും ഗീതയുടെ സ്വാധീനം ഡോ. തരകൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഗീതയിൽ മാത്രമല്ല മിക്ക ദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ സ്വഭാവം ചർച്ചാവിഷയമാണല്ലോ. ആർനോൾഡിന്റെ കവിതകളിൽ കാണുന്ന "ഗുപ്താത്മാവ്" (buried self) ഗീതയിലെ ആത്മാവ് എന്ന സങ്കല്പ

www.malankaralibrary.com

ത്തിന്റെ പ്രതിഫലനം തന്നെയാണെന്നു ഗ്രന്ഥകാരൻ ചൂണ്ടി ക്കാണിക്കുന്നു. "എംപിഡോക്ലിസ് ഓൺ എറ്റ്ന" എന്ന കവിതയിൽ പുനർജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഹേതുവായ കർമ്മഫലേച്ഛ മനുഷ്യനിൽ രൂഢമൂലമായിരിക്കുന്നു എന്നും അഗ്നിപർവതത്തിനുള്ളിലേക്കു എംപിഡോക്ലിസ് എടുത്തു ചാടുന്നതു സംസാരചക്രം ഹ്രസ്വമാക്കാനുള്ള താത്പര്യംകൊണ്ടാണെന്നും ഡോ. തരകൻ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ളത് കൂടുതൽ ചർച്ചയ്ക്കു വഴിയൊരുക്കുന്ന ഒന്നാണ്.

'സ്കോളർ ജിപ്സി' എന്ന കവിത വായിച്ചിട്ടുള്ളവർ ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനാന്വേഷണമാർഗ്ഗങ്ങളുമായി അതിനുള്ള അടുപ്പം തിരിച്ചറിഞ്ഞി ട്ടുണ്ടാകും. ജിപ്സികളെക്കുറിച്ച് ഗവേഷണം നടത്തിയിട്ടുള്ളവരാരും തന്നെ അവർക്ക് ആധ്യാത്മിക രഹസ്യജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിട്ടില്ല. പ്രസിദ്ധ ഇംഗ്ലീഷ് വിമർശകനായ വിൽസൺ നൈറ്റിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഡോ. തരകൻ ആർനോൾഡിന്റെ 'ദൈവിക സ്ഫലിംഗം' /'സ്വർഗ്ഗീയ രശ്മി' മനുഷ്യന്റെ ഉള്ളിലുള്ള സുപ്തമായ ആത്മചൈതന്യം തന്നെയാണു എന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ഭൗതികജീവിതത്തിൽ മുഴുകി ക്കഴിയുന്നവർക്ക് ഒന്നിലും സ്ഥിരമായ വിശ്വാസമില്ല. ലക്ഷ്യബോധ മില്ലാതെ ജീവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവർ തങ്ങളുടെ കഴിവുകളെ നാനാ വിധത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചു നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നു. സ്കോളർ ജിപ്സിക്കാകട്ടെ ഒരൊറ്റ ലക്ഷ്യമേയുള്ളൂ; ഒരു കർമ്മപദ്ധതിയും ഒരാഗ്രഹവും മാത്രമേ യുള്ളൂ. (one aim, one business, one desire) ഡ്രൈഡനെപ്പോലെയുള്ള ഇംഗ്ലീഷ് വിമർശകരുടെ അപക്വമായ അഭിപ്രായങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് "ഏതോ ആത്യന്തികമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനുവേണ്ടി അന്വേഷണം നടത്തി നിത്യതയിലേക്കു യാത്രചെയ്തു മറയുന്ന" സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ കവിതയിൽ ഭഗവദ്ഗീതയുടെ സ്വാധീനത വെളിപ്പെടുന്ന ഡോ. തരകന്റെ വ്യാഖ്യാനം ആർനോൾഡിന്റെ പഠിതാക്കൾക്ക് അത്യന്തം പ്രയോജനകരമായിരിക്കും. പ്രൗഢവും സമഗ്രവുമായ ഈ ഗവേഷണ ഗ്രന്ഥം മലയാള വായനക്കാരുടെ മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതിൽ എനിക്ക് അതിയായ ആഹ്ലാദവും അഭിമാനവുമുണ്ട്. ഡോ. തരകന്റെ ഗവേഷണ പരിശ്രമങ്ങൾക്ക് എല്ലാ വിജയങ്ങളും ആശംസിക്കുന്നു.

ഡോ: ജി. ബാലമോഹനൻ തമ്പി

തിരുവനന്തപുരം (കേരള യൂണിവേഴ്സിറ്റി മുൻ വൈസ് ചാൻസലർ)

25.12.2007

www.malankaralibrary.com

1

പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പം
അഥവാ ഓറിയന്റലിസം

www.malankaralibrary.com

“ഏതു കാലത്താണ് സൊരാഷ്ട്രരും പൈഥഗോറസും ഹിന്ദുസ്ഥാൻ സന്ദർശിച്ചത് എന്നു നിർണ്ണയിക്കാൻ നമ്മുടെ പണ്ഡിതന്മാർക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, റോമുളസിന്റെ കാലത്ത് അപ്രകാരമുള്ള സന്ദർശനം നടന്നു എന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. ഈ തത്ത്വചിന്തകരാകട്ടെ ഇന്ത്യയിലെത്തിയത് പഠിപ്പിക്കുന്നതിനല്ല, ജ്ഞാന സമ്പാദനത്തിനാണ്. മാത്രമല്ല, അവർ ഹിന്ദുസ്ഥാനിൽ ഒരുമിച്ചല്ല വന്നതെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. കൂടാതെ, ഹോമർ , വെർജിൽ, ലുക്രീഷ്യസ്, ഓവിഡ് എന്നിവരെ പ്രപഞ്ച സൃഷ്ടി സംബന്ധമായ ഭാരതീയ മിത്ത് സ്വാധീനിച്ചിട്ടുമുണ്ട്.”

– ജോൺ സെഫാനിയ ഹോൾവെൽ
(The Religious Tenets of the Hindus)

www.malankaralibrary.com

പ്രവേശിക-1

ഇന്നത്തെ ആഗോളവൈജ്ഞാനികമണ്ഡലത്തിൽ ശക്തമായ സാന്നിദ്ധ്യമാണ് പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ പഠനങ്ങൾ. സമകാലിക ഭാരതീയചിന്തയിൽ ഇതിന് കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യമുണ്ട്. കാരണം കോളനികളിൽ ഏറ്റവുമധികം സാംസ്കാരിക പ്രതിരോധങ്ങൾ ഉയർത്തിയതും പാശ്ചാത്യചിന്തയ്ക്ക് സമാന്തരചിന്തകളുണർത്തിവിട്ടതും ഭാരതമായിരുന്നു. സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ, രാജാറാം മോഹൻറോയ്, ഗാന്ധിജി, ടാഗോർ തുടങ്ങിയവരൊക്കെ ഇത്തരുണത്തിൽ ശ്രദ്ധേയരാണ്. ഭാരതത്തെ കോളനിവത്കരിക്കുന്നതിന്റെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽതന്നെ ഒരു കൂട്ടം യൂറോപ്യർ ഭാരതീയ ജ്ഞാനിമങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടരായി പഠനങ്ങൾ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ പഠനരാശിയാണ് ഇന്ന് *ഓറിയന്റലിസം* എന്ന സംബുദ്ധിയാൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഭാരതീയചിന്തയുടെ പഠനം യൂറോപ്യൻ ദാർശനികമേഖലയെ അടിമുടി ബാധിച്ചു. അതിന്റെ നവീകരണത്തിനും വഴിയൊരുക്കി. ഈ സാംസ്കാരികപ്രതിഭാസത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ തേടുകയും വിശിഷ്യാ പ്രസിദ്ധമായ ഇംഗ്ലീഷ് കാല്പനികതയുടെ സ്രോതസ്സുകൾ ഓറിയന്റലിസത്തിൽ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്ന അന്വേഷണമാണ് പുസ്തകത്തിലെ ഒന്നാം ഭാഗം. ഭാരതീയചിന്തയ്ക്കുമേലുള്ള പാശ്ചാത്യപ്രഭാവങ്ങളെ പലരും പഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. തിരിച്ചുള്ള സ്വാധീനം നേരാംവണ്ണം ഇതുവരെ പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ആ വഴിയ്ക്കുള്ള എളിയ ഒരു ശ്രമമാണിത്.

www.malankaralibrary.com

അദ്ധ്യായം 1

ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ പൗരസ്ത്യതാഭിമുഖ്യം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ

ദ് *ഡിക്ലൈൻ ഓഫ് ദ് വെസ്റ്റ്* (The Decline of the West) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഒസ്‌വോൾഡ് സ്പെൻഗ്ലർ (Oswald Spengler) പാശ്ചാത്യസംസ്കാരം സർഗ്ഗാത്മകമായ കാലഘട്ടം പിന്നിട്ടതോടുകൂടി, അതിന്റെ ആത്മചൈതന്യം നഷ്ടമാക്കി എന്നു പ്രസ്താവി ക്കുന്നു. അതേ സമയം പൗരസ്ത്യ സംസ്കാരം ഇപ്പോഴും അതിന്റെ തനിമ സൂക്ഷിക്കുന്നു. അങ്ങനെ അത് "ആത്മീയ മഹനീയതയിലും ശക്തിയിലും" മറ്റു സംസ്കാരങ്ങളെ അതിജീവിക്കുന്നു.[1] പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യത്തെ ക്കുറിച്ചു സ്പെൻഗ്ലർ നടത്തിയ ഈ അവലോകനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ പുതിയ കണ്ടുപിടിത്തമൊന്നുമല്ല. ഈ ആഭിമുഖ്യത്തിന്റെ തുടക്കം പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിലും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലും കാണാൻ കഴിയും. ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം പൗരസ്ത്യത എന്ന സങ്കല്പത്തെ, പ്രത്യേകിച്ച് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൗരസ്ത്യതാ സങ്കല്പത്തെ, വിശകലനം ചെയ്യുകയും, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യകാരന്മാരിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന പൗരസ്ത്യതാസ്വാധീനം വ്യക്തമാക്കുകയുമാണ്.

പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പം അഥവാ ഓറിയന്റലിസം

എഡ്വേഡ് സയീദ് (Edward Said) *ഓറിയന്റലിസം (Orientalism)* എന്ന തന്റെ കൃതിയിൽ പൗരസ്ത്യദേശവും (Orient) പൗരസ്ത്യത (Orientalism) യും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പ്രകടമാക്കുന്നു. 'ഓറിയന്റ്' എന്ന സങ്കല്പം 'ഓറിയന്റലിസ'ത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. 'ഓറിയന്റലിസം' ഒരു ചിന്താരീതിയാണ്; മൂല്യസമുച്ചയ മാണ്. പാശ്ചാത്യർ പൗരസ്ത്യരെ നോക്കിക്കാണാൻ ഉപയോഗിച്ച ഒരു മാധ്യമമോ ഒരു ഉപാധിയോ ആണ് അത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

> മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ വൈദേശിക സൃഷ്ടിയായ *ഓറിയന്റ്* എന്ന സങ്കല്പത്തിനു വേണ്ടി അവർ ഉപയോഗിച്ച ഭാഷയും യഥാർത്ഥ പൗരസ്ത്യതയും തമ്മിൽ പരസ്പര ബന്ധമില്ല. അവർ ഒരേ സമയം ഓറിയന്റിനെ അന്യമായി കാണാൻ ശ്രമിക്കുകയും, അതിനെ ചിട്ടപ്രകാരം ഒരു

www.malankaralibrary.com

നാടകവേദിയിൽ അവതരിപ്പി ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രസ്തുത വേദിയിൽ കാണികളും സംവിധായകരും നടന്മാരും എല്ലാം തന്നെ യുറോപ്പിനു വേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നവരാണ്.[2]

ഇത്തരം ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് ജ്ഞാനവിജ്ഞാനീയത്തിന് (epistemology) അനുസൃതമാണ്. കേവലജ്ഞാനം (pure knowledge) - ജ്ഞാനത്തിനു വേണ്ടി മാത്രമുള്ള ജ്ഞാനം—എന്നൊന്നില്ല.കാരണം, പൗരസ്ത്യതാ വിദഗ്ധൻ (orientalist -- പൗരസ്ത്യചിന്തയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതൻ) തന്റെ സാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നു മുക്തനല്ല. വ്യക്തമായി പ്പറഞ്ഞാൽ, പൗരസ്ത്യദേശത്തെ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യം സൃഷ്ടിച്ച മുൻവിധികളിൽനിന്ന് പ്രസ്തുത പണ്ഡിതൻ വേർപെട്ട് നിൽക്കുന്നില്ല. തത്ഫലമായി നേടിയെടുത്ത ജ്ഞാനത്തെ ഭരണാധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്താൻ അയാൾ ശ്രമിക്കുന്നു. അധികാരം അതിന്റെ സ്വയമായ പ്രവർത്തനശൈലിയിൽ പ്രസ്തുത പണ്ഡിതന്റെ, ജ്ഞാനവ്യാപാരത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്നു. പൗരസ്ത്യദേശത്തെ പ്പറ്റിയുള്ള പാശ്ചാത്യന്റെ അറിവ് രാഷ്ട്രീയശക്തിയിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതാണ്. ഇക്കാരണത്താൽ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പം അതേപറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന എഴുത്തുകാരന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചയെയോ ദർശനത്തെയോ എന്നപോലെ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്നില്ല.

1910 ജൂൺ 13-ൽ ഹൗസ് ഓഫ് കോമൺസിൽ ആർതർ ജെയിംസ് ബെൽഫർ (Arthur James Balfour) നടത്തിയ പ്രസംഗം സയീദ് ഉദ്ധരിക്കുന്നു. പ്രസ്തുത പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉന്നയിച്ച ആശയം ഇതാണ്: ഈജിപ്ത് ഭരിക്കുവാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് ധാർമ്മികമായ അവകാശം ഉണ്ട്. ഈജിപ്തിനെ അറിയുക എന്നുവച്ചാൽ ആ രാജ്യത്തെ ഭരിക്കുക എന്നാണ്. ഓറിയന്റിനെ അറിയുക എന്നാൽ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ഭൗതികമായി കൈവശപ്പെടുത്തുക, സാംസ്കാരികമായി കീഴടക്കുക, ധാർമ്മികമായി അതിനെ വിധിക്കുക എന്നാണ് ബെൽഫർ അർത്ഥമാക്കിയിരുന്നത്[3].

ആർതർ ബെൽഫറിന്റെ പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള രാഷ്ട്രീയ പക്ഷപാതം നിറഞ്ഞ കാഴ്ചപ്പാട്, ഒട്ടേറെ പണ്ഡിതരുടെ പിന്തുണ യാർജ്ജിച്ചു. തന്മൂലം പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലാത്ത, പുസ്തകജ്ഞാനപരമായ ഒരു പൗരസ്ത്യദേശം തന്നെ നിലവിൽ വന്നു. ഇതിന്റെ സൃഷ്ടിക്കു വഴിയൊരുക്കിയത് സാൽവസ്റ്റർ ദെ സാസി (Silvestre de Sacy) യും ഏണസ്റ്റ് റെനാനും (Ernest Renan) ആണ്. അവരുടെ പാണ്ഡിത്യം പൗരസ്ത്യദേശത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിച്ചു. പാശ്ചാത്യരാഷ്ട്രീയവീക്ഷണങ്ങളും അനുശാസനങ്ങളുമായി പൗരസ്ത്യ ദേശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം അവർ കൂട്ടിച്ചേർത്തു. യൂറോപ്യൻ ഭൗതികസംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ് പൗരസ്ത്യ ദേശയാഥാർത്ഥ്യം എന്ന നിലയിൽ പരിമിതമാക്കുന്നിടത്തോളം എത്തി ഈ പുനഃസൃഷ്ടി.

www.malankaralibrary.com

സാസി എന്ന പണ്ഡിതന് പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരിജ്ഞാനത്തിന്റെ പേരിൽ 1832-ൽ പ്രഭുപദവി ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. 1822-ൽ സ്ഥാപിതമായ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രസിഡന്റ് എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള സാസിയുടെ സ്തുത്യർഹമായ സേവനംകൂടി പരിഗണിച്ചായിരുന്നു ഈ ബഹുമതി. പ്രസ്തുത സൊസൈറ്റി "അടുക്കും ചിട്ടയുമുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥസമാഹാരസൃഷ്ടിയിലൂടെ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ സംബന്ധിച്ച പാണ്ഡിത്യത്തിന് പ്രാരംഭം കുറിച്ചു."[4] കൂടാതെ ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം പൗരസ്ത്യതാ പാണ്ഡിത്യവും ബ്രിട്ടീഷുകാരെപ്പൊലെ ഒരു കൊളോണിയൽ ശക്തിയായ ഫ്രാൻസിന്റെ പൊതുനയവുമായി ഒരു സുപ്രധാന ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു.

യൂറോപ്പിൽനിന്ന് വിദൂരതയിൽ ആയതുകൊണ്ട്, ബോധനാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുനഃസൃഷ്ടിയാണ്, പൗരസ്ത്യതാചിന്തയുടെ വിശകലനത്തിന് ഉത്തമോപാധിയെന്ന് സാസി വിശ്വസിച്ചു. ഇതിന് ഉപോദ്ബലകമായി സാസി ഇപ്രകാരം വാദിച്ചു: യൂറോപ്പിൽ അറബിക്കഥകൾ പ്രചരിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് അവയുടെ രൂപഭാവങ്ങൾക്ക് മാറ്റം വരുത്തുകയും അവ വ്യാഖ്യാനവിധേയമാക്കുകയും വേണം. കാരണം സാംസ്കാരികമായി ഉന്നതപദവിയിലെത്തിയ യൂറോപ്യന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അന്യമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് ഈ കഥകൾ. *ല് അവനിർ ദേ ല സിയൻസ് (L n'Avenir de la Science)* എന്ന ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ കൃതിയിൽ (1848) പ്രശസ്തനായ ഏണസ്റ്റ് റെനാൻ, സെമിറ്റിക് ഭാഷാപഠനം നടത്തിയതായി നാം മനസ്സിലാക്കുന്നു. മദ്ധ്യപൂർവ്വദേശവും യൂറോപ്പും തമ്മിലുള്ള വിശിഷ്ടവും മാതൃകാപരവുമായ ബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു ഘടന, തദ്വാരാ അദ്ദേഹം സൃഷ്ടിച്ചു. അദ്ദേഹം സൃഷ്ടിച്ചത് വെറും ഗ്രന്ഥാപരമായ ഒരു പൗരസ്ത്യദേശത്തെയാണ്. ഈ പൗരസ്ത്യദേശം മുസ്ലീംങ്ങളുടെ മദ്ധ്യപൂർവ്വദേശമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമായിരുന്നില്ല. യൂറോപ്യന്മാർക്ക് ഇസ്ലാമിനോടുള്ള പക്ഷപാതത്തിനു കാരണമായി സയീദ് കണ്ടെത്തുന്നത് റെനാന്റെ ഇപ്പറഞ്ഞ വികലമായ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണമാണ്. ഇത് റെനാന്റെ കേവലമായ ഒരു സങ്കല്പസൃഷ്ടിയാണെന്ന് സയീദ് പറയുന്നു:

> എല്ലായിടത്തും റെനാൻ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് ഭാഷ, ചരിത്രം, സംസ്കാരം, മനസ്സ്, ഭാവന എന്നീ വിഷയങ്ങളാണ്. ഇവ മറ്റൊന്നായി രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ചതുപോലെ—അഥവാ പ്രത്യേകിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ എന്തോ ഒന്നുപോലെ—അനുവാചകർക്ക് തോന്നിയിരുന്ന. കാരണം ഇവ സെമിറ്റിക്കും പൗരസ്ത്യവുമായ വിഷയങ്ങൾ ആയതുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിച്ചത്. കൂടാതെ ഇവയെല്ലാം പരീക്ഷണശാലയിലെ അപഗ്രഥനത്തിൽ കൊണ്ടെത്തിക്കി എന്നതാണ് വേറൊരു കാരണം. സെമിറ്റിക്കുകൾ ഉന്മത്തരായ ഏക ദൈവവിശ്വാസികളാണെന്നും തന്മൂലം അവർ മിത്തുകളും കലയും വാണിജ്യവും സംസ്കാരവും ഒന്നും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ലെന്നും

www.malankaralibrary.com

അദ്ദേഹം കരുതി. അവരുടേത് സങ്കുചിതമായ ബോധമാണെന്നും അവർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ അധമതലത്തെയാണെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു.[5]

സയീദിന്റെ പരിമിതികൾ

ബെൽഫർ, സാസി, റെനാൻ തുടങ്ങിയവരുടെ പൗരസ്ത്യ സിദ്ധാന്തവും അതിന് എഡ്വേർഡ് സയീദ് നൽകിയ വ്യാഖ്യാനവുമാണ് ഇവിടെ വിശദീകരിച്ചത്. പൗരസ്ത്യതയെ യൂറോപ്യൻ ഓറിയന്റലിസത്തിന്റെ വികൃതരൂപമായിക്കാണുന്നത് വളരെ പരിമിതമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ്. പാശ്ചാത്യനായ താൻ ജീവിക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങൾക്ക് അതീതമായി പൗരസ്ത്യദേശത്തെ കാണാൻ കഴിയുകയില്ലെന്നാണ് സയീദ് പറയുന്നത്. അനുഭവസിദ്ധമായബോധത്തെ (empirical consciousness) ഒരുവന് അതിജീവിക്കാൻ കഴിയില്ല എന്ന തെറ്റിദ്ധാരണയാണ് ഈ ചിന്താഗതിക്ക് ആധാരമായിരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമീപനത്തോട് പൂർണ്ണമായും യോജിക്കുവാൻ പറ്റില്ല. കാരണം, അത് മനുഷ്യമനസ്സിലെ ആത്മചേതനയുടെ വേരറത്തുകളയുന്നു. കൂടാതെ, ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന് അതീതമായി ഉയരാനുള്ള ആത്മവാസന അത് നഷ്ടപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

രാഷ്ട്രീയവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവുമായ പൗരസ്ത്യദേശവും പൗരസ്ത്യദേശത്തിന്റെ ആത്മീയദർശനം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ശക്തികളുടെ അനുശാസനങ്ങൾക്ക് പൗരസ്ത്യദേശം രാഷ്ട്രീയമായി വഴങ്ങിയിരുന്നപ്പോൾപോലും (19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബെൽഫറിന്റെ കാഴ്ചപാട്പോലെ) അതിന്റെ ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യം ഓറിയന്റലിസ ത്തോട് ചേർന്ന് പോയില്ല. എന്നാൽ വില്ല്യം ജോൺസ് (William Jones), എച്ച്. ടി. കോൾബ്രൂക്ക് (H.T. Colebrooke), ചാൾസ് വിൽകിൻസ് (Charles Wilkins) തുടങ്ങിയ പണ്ഡിതന്മാർ പൗരസ്ത്യതയുടെ യഥാർത്ഥഭാവം ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെ കണ്ടെത്തുകയുണ്ടായി. സാസി, റെനാൻ എന്നിവരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു ഇവരുടെ സമീപനം. പൗരസ്ത്യദേശത്തിന്റെ ആത്മീയനിക്ഷേപം അന്വേഷിക്കുകയും അത് കണ്ടെത്തിയപ്പോൾ അതിൽ മനം ഊന്നുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ് ഇവരുടെ സമീപനത്തിലെ വ്യത്യാസം. പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ആത്മീയവും മതപരവുമായ മാനങ്ങൾ ആദ്യം കണ്ടെത്തിയത് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ആയിരുന്നു എന്ന് സയീദ് പറയുന്നു[6]. അത് ശരിയാണ്. പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളുടെ ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യം നിർണ്ണയിക്കുന്ന പ്രക്രിയയിൽ, ഇന്ത്യയായിരുന്നു കേന്ദ്രബിന്ദു എന്ന നിഗമനത്തിൽ അവർ എത്തി. പൗരസ്ത്യദേശത്തെ നിർവചിക്കുന്ന ആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യം വാസ്തവത്തിൽ എന്താണ് എന്ന ചോദ്യത്തിന് വിശദമായ മറുപടി ആവശ്യമാണ്. അതിലേക്കു പിന്നീടു കടക്കാം. ഹിന്ദുയിസം, ബുദ്ധിസം, സൗരാഷ്ട്രിയനിസം, താവോയിസം തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യമതദർശനങ്ങളുടെ അദ്വൈതപരവും ഏകാത്മകവുമായ ചിന്താപദ്ധതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് പൗരസ്ത്യമായ ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യം. *ദ് മാര്യേജ് ഓഫ് ഈസ്റ്റ് ആന്റ്*

www.malankaralibrary.com

വെസ്റ്റ് (The Marriage of East and West) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് (Bede Griffiths) പറയുന്നതു പോലെ, "സർവ്വവ്യാപിയായ ആത്മചൈതന്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിശ്വപ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദർശനമാണത്". [7] ഹിന്ദുയിസത്തിലെപ്പോലെ സത്താപരമായ ഐക്യദർശനം (unity of being) ക്രിസ്തുമതത്തിലും ഇസ്ലാമിലും യഹൂദമതത്തിലും ദൃശ്യമല്ല. ഇക്കാരണത്താൽ പ്രസ്തുത മതങ്ങൾ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി പൗരസ്ത്യദേശത്തു ജനിച്ചവയാണെങ്കിലും, അവയ്ക്ക് പൗരസ്ത്യചിന്തയുമായി വേണ്ടത്ര ഐക്യഭാവമില്ല. അതുകൊണ്ട് അവ പൗരസ്ത്യതയുടെ പരിധിക്കു പുറത്താണ്. ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് തുടർന്ന് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> സെമിറ്റിക് മതങ്ങളും (യഹൂദമതം, ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാം ഇവ) പൗരസ്ത്യമതങ്ങളും (ഹിന്ദുമതം, ബുദ്ധമതം, താവോയിസം) തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഇതാണ്: സെമിറ്റിക് പാരമ്പര്യത്തിൽ ദൈവം സൃഷ്ടികർത്താവും, അപരിമേയമായ വിധം കേവലനും പ്രകൃതിയിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തനുമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരിക്കലും പ്രകൃതിയുമായി സാത്മീകരിക്കപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യത്തിൽ ദൈവം അഥവാ ആത്യന്തികത (the Absolute) എന്നൊക്കെ വിശേഷിപ്പിക്ക പ്പെടുന്നത്, എല്ലാ സൃഷ്ടികളിലും സർവദാ അനിവാര്യമായി പരിവർത്തിക്കുന്നു. ലോകാസ്തിത്വം ദൈവത്തിൽ നിന്നു വ്യതിരിക്തമല്ല; പ്രത്യുത അതു ദൈവത്തിലാണ്. ദൈവം ഓരോ ജീവിയുടെയും ഹൃദയത്തിൽ വസിക്കുന്നു.[8]

യഹൂദമതവും ക്രിസ്തുമതവും മദ്ധ്യപൂർവ്വദേശത്താണ് ഉണ്ടായത്. എങ്കിലും അവ പൗരസ്ത്യ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഒരു പരിധിവരെ മാത്രമേ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുള്ളൂ. ക്രിസ്തുമതം യവന-റോമൻ സംസ്കാരത്തിലും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ ദർശനത്തിലുമാണ് കാലുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ക്രിസ്തുമതത്തെയും യഹൂദമതത്തെയുംപോലെ ഇസ്ലാമിനു വിദൂരപൂർവ്വദേശവുമായോ ഭാരതീയ-ചൈനീസ് ചിന്തകളുമായോ സമാനതയില്ല. ഇസ്ലാം മതത്തിന് "ദൈവത്തിന്റെ പരിശുദ്ധിയെക്കുറിച്ച് അഗാധമായ ബോധമുണ്ട്. ദൈവത്തിന്റെ ധാർമ്മിക നൈർമല്യത്തിലും പാപനിഷേധത്തിലും അതു ശ്രദ്ധയൂന്നുന്നു."[9] ഇസ്ലാം മതം പൗരസ്ത്യമത ചിന്തയോടെന്നതിനേക്കാൾ പാശ്ചാത്യക്രൈസ്തവവീക്ഷണത്തോടാണ് ബൗദ്ധികമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

പൗരസ്ത്യതാഭിമുഖ്യം: ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങൾ

ഭാരതം കേന്ദ്രമാക്കി പൗരസ്ത്യദേശത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം പതിനെട്ട്, പത്തൊൻപത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾക്കിടയിൽ വളരാൻ മൂന്നു സുപ്രധാന കാരണങ്ങൾ ഉണ്ട്.

1. പൗരസ്ത്യദേശത്തിലെ, പ്രത്യേകിച്ച് ഭാരതത്തിലെ, മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ സമാഹരിച്ചു പഠിക്കാൻ യൂറോപ്യൻ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ നടത്തിയ ശ്രമം.

www.malankaralibrary.com

2. സംസ്കൃതം ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലൊന്നാണെന്ന ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ കണ്ടെത്തൽ.
3. പടിഞ്ഞാറിന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ പുനർജനിക്കും കാല്പനികമായ നവോത്ഥാനത്തിനുംവേണ്ടി പൗരസ്ത്യചിന്ത പഠിക്കേണ്ടിവന്ന ബുദ്ധിപരമായ ആവശ്യകത.

പൗരസ്ത്യദേശത്തിലെ, പ്രത്യേകിച്ച് ഭാരതത്തിലെ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ സമാഹരിച്ചു പഠിക്കാൻ യൂറോപ്യൻ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ നടത്തിയ ശ്രമം

പതിനെട്ട്, പത്തൊൻപത് എന്നീ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ ഒട്ടേറെ പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതന്മാർ, ഭാരതത്തെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് പൗരസ്ത്യചിന്താപഠനം ആരംഭിച്ചു. ബെഞ്ചമിൻ കോൺസ്റ്റന്റ് (Benjamin Constant) ഭാരതത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് "എല്ലാത്തിന്റെയും ആരംഭവും ഉറവിടവും" (fons et origo) എന്നാണ്. ഫ്രെഡറിക് ഷ്ളെഗൽ (Friedrich Schlegel), നോവാലിസ് (Novalis) എന്നിവർ ഭാരതത്തെക്കുറിച്ചു സമഗ്രപഠനം നടത്താൻ യൂറോപ്യൻ പണ്ഡിതന്മാരോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ഗോയ്ഥേ പറയുന്നു:"സംസ്കാരത്തിന്റെ കളിത്തൊട്ടിൽ ഈജിപ്തല്ല, ഇന്ത്യയാണ്." പതിനാറും പതിനേഴും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഭാരതത്തെക്കുറിച്ച് വ്യാപകമായ ചർച്ച നടന്നു. പക്ഷേ, ഇത് പൗരസ്ത്യരാജ്യങ്ങളെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കു മാനസാന്തരപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ചർച്ച മാത്രമായിരുന്നു. പതിനെട്ട്-പത്തൊൻപത് നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ മാത്രമാണ് പൗരസ്ത്യചിന്തയെക്കുറിച്ചുള്ള മൗലികപഠനങ്ങൾ തുടങ്ങുന്നത്.

ഏർലി ഗ്രീക്ക് ഫിലോസഫി ആന്റ് ദ് ഓറിയന്റ് (Early Greek Philosophy and the Orient) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എം.സി. വെസ്റ്റ് (M.C. West) പൗരസ്ത്യചിന്തയെപ്പറ്റി തന്നെ ഊന്നിപ്പറയുന്നു.[10] 1841-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രബന്ധപരമ്പരയിലും 1852-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച സമഗ്ര പഠനത്തിലും ഓഗസ്റ്റ് ഗ്ലാഡിഷ് (August Gladisch) താഴെപ്പറയുന്ന സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിച്ചു: ആദിമഗ്രീക്ക് തത്ത്വജ്ഞാനികൾ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ദാർശനികവും മതപരവുമായ ചിന്താധാരകൾ കടമെടുത്ത് സ്വയം പര്യാപ്തമായ മറ്റൊരു ദാർശനികപദ്ധതിക്ക് രൂപം നല്കി. ഗ്ലാഡിഷ് പ്രസ്താവിക്കുന്നു: 'പൈഥഗോറസ് (Pythagoras) ചൈനയുടെയും ഹെറാക്ലിറ്റസ് (Heraclitus) പേർഷ്യയുടെയും, സെനോഫാനസും (Xenophanes) എലിയാറ്റിക്കസും (Eleaticus) ഭാരതത്തിന്റെയും, അനക്സഗോറസ് (Anaxagoras) ഇസ്രായലിന്റെയും എംപിഡോക്ലിസ് (Empedocles) ഈജിപ്തിന്റെയും ലോകവീക്ഷണം ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഒടുവിൽ പ്ലേറ്റോ (Plato) ഈ പൗരസ്ത്യദർശനങ്ങളെ മുഴുവൻ സ്വാംശീകരിച്ച് തനതായ യവനചിന്തയ്ക്കും മതദർശനത്തിനും രൂപം നല്കി. ഇങ്ങനെ കരുപ്പിടിപ്പിച്ച ഗ്രീക്ക് ദാർശനികതയെ ആദിമമനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിപരമായ യത്നങ്ങളുടെ ജ്ഞാനകേന്ദ്രമായി അദ്ദേഹം ഉയർത്തിയെടുത്തു. ചൈന, ഇന്ത്യ, ഈജിപ്ത്,

www.malankaralibrary.com

ഇസ്രായേൽ എന്നീ രാജ്യങ്ങളിലെ ദാർശനികതയുടെ സമ്മിളിതരൂപം ഇങ്ങനെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു.'[11]

പൗരസ്ത്യചിന്തയെ പഠനവിഷയമാക്കിയ ആദിമഗ്രന്ഥ കർത്താക്കളിൽ ഒരാളാണ് ജോൺ സെഫാനിയ ഹോൾവെൽ (John Zephaniah Holwell). പൈഥാഗോറസും സൊരാഷ്ട്രരും ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ചു എന്ന് ഗ്രീക്കിലെയും ലത്തീനിലെയും മൂലകൃതികൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ""ദ റിലീജിയസ് റ്റെനറ്റ്സ് ഓഫ് ദ് ജെൻറ്റൂസ്'' (The Religious Tenets of the Gentoos) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഹോൾവെൽ വാദിച്ചു. അവർ ബ്രാഹ്മണരിൽനിന്ന് ഭാരത ദർശനം എന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കി. പൈഥഗോറസ് ആകട്ടെ ബ്രാഹ്മണരിൽ നിന്നാണ് പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ചു പഠിച്ചത്. ഇതേപ്പറ്റി ഹോൾവെൽ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

> ഏതു കാലത്താണ് സൊരാഷ്ട്രരും പൈഥാഗോറസും ഹിന്ദുസ്ഥാൻ സന്ദർശിച്ചത് എന്നു നിർണ്ണയിക്കാൻ പണ്ഡിതന്മാർക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. പണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായ ത്തിൽ, റോമുളസിന്റെ കാലത്ത് അപ്രകാരമുള്ള സന്ദർശനം നടന്നു എന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. ഈ തത്ത്വചിന്തകരാ കട്ടെ ഇന്ത്യയിലെത്തിയത് പഠിപ്പിക്കുന്നതിനല്ല, ജ്ഞാന സമ്പാദനത്തിനാണ്. മാത്രമല്ല, അവർ ഹിന്ദുസ്ഥാനിൽ ഒരുമിച്ചല്ല വന്നതെന്നും മനസ്സിലാക്കാം.[12]

ഹോമർ (Homer), വെർജിൽ (Virgil), ലുക്രീഷ്യസ് (Lucretius), ഓവിഡ് (Ovid) എന്നിവരെ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി സംബന്ധമായ ഭാരതീയ മിത്ത് സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കാമെന്ന് ഹോൾവെൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സൃഷ്ടി സംബന്ധമായ ഭാരതീയകല്പനയിൽ പ്രപഞ്ചം ആദിമസത്തയിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതാണ്. ലത്തീൻ മഹാകവിയായ ഓവിഡിന്റെ *മെറ്റമോർ ഫോസിസ് (Metamorphosis)* എന്ന സുപ്രസിദ്ധ കൃതിയുടെ 15-ാം ഖണ്ഡത്തിൽ അഹിംസയെപ്പറ്റി സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഇതിൽ ഹൈന്ദവ അഹിംസാ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സ്വാധീനത വ്യക്തമാണെന്ന് ഹോൾവെൽ പറയുന്നു.

1768-ൽ അലക്സാണ്ടർ ഡൊവ് (Alexander Dow) *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ (History of Hindustan)* എന്ന ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥത്തിൽ 'ഹിന്ദുക്കളുടെ ദർശനം, മതം, ആചാരം' എന്ന പേരിൽ ഒരു അദ്ധ്യായമുണ്ട്. ഇത് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കിടയിൽ പൗരസ്ത്യ ദർശനത്തോട് പ്രത്യേകമായ ഒരു ആഭിമുഖ്യം വളർത്തി. ഇതിൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെട്ട സൃഷ്ടിസംബന്ധമായ മിത്ത് കൂടുതൽ സ്വാധീനിച്ചത് വില്യം ബ്ലെയ്ക്കി (William Blake) നെയാണ്. എന്നാൽ ഹോൾവെല്ലിനും ഡോവിനും സംസ്കൃതം അറിയാമായിരുന്നില്ല. തന്മൂലം അവർക്ക് മറ്റ് ഉറവിടങ്ങളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടി വന്നു. അവയാകട്ടെ അബദ്ധജടിലങ്ങളുമാ യിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് ഹോൾവെൽ ബ്രഹ്മാവിനെ ഒരു സിദ്ധൻ (sage) എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള ഹൈന്ദവ സങ്കല്പത്തിൽ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളുടെ ത്രിമൂർത്തികല്പനയുണ്ട്.

www.malankaralibrary.com

ഇതിൽ സൃഷ്ടിഭാവത്തിന്റെ മൂർത്തിയാണ് ബ്രഹ്മാവ് എന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നില്ല. 1776-ൽ *എ കോഡ് ഓഫ് ജെൻറൂ ലോസ് (A Code of Gentoo Laws)* വിവർത്തനം ചെയ്ത നഥാനിയേൽ ബ്രയ്സി ഹാൽഹെഡ് (Nathaniel Brassey Halhed), 1785-ൽ ഭഗവദ്ഗീത ഭാഷാന്തരം ചെയ്ത ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് (Charles Wilkins) എന്നിവർ സുപ്രധാനവും വിശ്വാസ്യവുമായ ഉറവിടങ്ങളോടുള്ള ബന്ധദാർഢ്യം പ്രകടമാക്കുന്നു. തന്റെ തർജമയ്ക്ക് ഹാൾഹെഡ് എഴുതിയ ആമുഖം, വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതയ്ക്ക് വാറൻ ഹേസ്റ്റിംഗ്സ് (Warren Hastings) രചിച്ച ഉപക്രമം എന്നിവ പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിൽ പണ്ഡിതോചിതമായ പഠനം നടന്നു എന്നതിന്റെ സൂചന നല്കുന്നു.

പൗരസ്ത്യഗ്രന്ഥങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ പഠനങ്ങളൊക്കെ ഏതാനും വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം വില്യം ജോൺസ് (William Jones) നടത്താനിരുന്ന കഠിനയത്നത്തിന്റെ മുന്നോടിയായി മാത്രം കരുതിയാൽ മതി. പൗരസ്ത്യചിന്തയെ വേണ്ടവിധം ഉൾക്കൊണ്ട് ഇംഗ്ലണ്ടിലെയും യൂറോപ്പിലെയും വായനക്കാർക്കു പകർന്നത് വില്യം ജോൺസ് ആണ്. ഓൺക്വെറ്റിൽ ഡ്യുപെറോൺ (Anquetil Duperron) ആകസ്മികമായി സൊരാഷ്ട്രിയൻ മതഗ്രന്ഥമായ *അവസ്താ* സൂററ്റിൽ വച്ചു കണ്ടെത്തി. 1759-ൽ അദ്ദേഹം ഇത് ഫ്രഞ്ചു ഭാഷയിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തു. പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥത്തിൽ ഭാരതീയ ചിന്തയെക്കുറിച്ച് ശ്രദ്ധേയമായ പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇത് ജോൺസിന് പ്രചോദനമായി. അദ്ദേഹം പൗരസ്ത്യഗ്രന്ഥപഠനം ഗൗരവപൂർവ്വം ആരംഭിച്ചപ്പോൾ, ഡ്യൂപെറോൺ *അവസ്താ*പഠനം മാറ്റിവച്ചിട്ട് ഇന്ത്യയിലെത്തി, ഉപനിഷത്തുകളുടെ വിവർത്തനത്തിൽ വ്യാപൃതനായി. 1786-ൽ അദ്ദേഹം ഇത് ഫ്രഞ്ചുഭാഷയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. ജോൺസിന്റേത് ഡ്യൂപറോണിന്റേതിനേക്കാൾ മഹത്തായ സംഭാവന ആയിരുന്നു എന്ന വസ്തുത വിസ്മരിക്കാവുന്നതല്ല. 1768-ൽ ഡെന്മാർക്കിലെ രാജാവിന്റെ കല്പനപ്രകാരം നാദിർഷായുടെ ജീവിതം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പൗരസ്ത്യഗ്രന്ഥം അദ്ദേഹം തർജമ ചെയ്തു. 1772-ൽ ഏഷ്യൻ ഭാഷാകവിതകളുടെ വിവർത്തനമടങ്ങുന്ന മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥംകൂടി അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. 1780-ൽ മെക്കയിലെ ദേവാലയത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ഏഴു കവിതകളുടെ സമാഹാരവും വില്യം ജോൺസ് പുറത്തിറക്കി.

1783-ൽ ജോൺസ് കൽക്കത്തായിലെ സുപ്രീം കോടതിയിൽ ജഡ്ജിയായി നിയമിക്കപ്പെട്ടു. ഹിന്ദു നിയമസംഹിതയുമായി പരിചയപ്പെടാൻ ജോൺസിന് അങ്ങനെ സന്ദർഭം ലഭിച്ചു. തത്ഫലമായി ഹൈന്ദവനിയമ സംഹിതയായ മനുസ്മൃതി, ഹിതോപദേശം എന്നീ സുപ്രസിദ്ധകൃതികൾ അദ്ദേഹം 1788-ൽ വിവർത്തനം ചെയ്തു. പൗരസ്ത്യസാഹിത്യപഠനത്തിന് ജോൺസ് നല്കിയ സംഭാവനകളിൽ പ്രഥമഗണനീയമായത്, കൽക്കത്തായിൽ 1784-ൽ ഏഷ്യാറ്റിക്ക് സൊസൈറ്റി സ്ഥാപിച്ചതാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ ശിഷ്ടകാലം മുഴുവൻ ജോൺസ് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രസിഡന്റ് ആയിരുന്നു. ജോർജ്ജ് ഹെൻഡ്രിക്കിന്റെ (George Hendrick) വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ പ്രസ്തുത സൊസൈറ്റി 'ഏഷ്യയിലെ സാഹിത്യം,

www.malankaralibrary.com

ശാസ്ത്രം, കല, ദേശീയസംഭാവനകൾ, പുരാതന വസ്തുക്കൾ, ചരിത്രം' ഇവയുടെ പഠനത്തിനായി സമർപ്പിക്ക പ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു മഹാസ്ഥാപനമായിരുന്നു.[13] പൗരസ്ത്യപഠനത്തിന് മാത്രമായുള്ള ഒരു പ്രസിദ്ധീകരണം പ്രയോജനപ്രദമായിരിക്കും എന്ന ചിന്ത ബന്ധപ്പെട്ടവർക്ക് ഉണ്ടായി. തത്ഫലമായി സൊസൈറ്റിയുടെ ഒരു അംഗമായിരുന്ന ഫ്രാൻസിസ് ഗ്ലാഡ്വിൻ (Francis Gladwin) 1785-ൽ *ഏഷ്യാറ്റിക്ക് മിസലെനി (Asiatick Miscellany)* എന്ന പത്രിക പുറത്തിറക്കി. രണ്ടുലക്കം മാത്രമേ അതു വെളിച്ചം കണ്ടുള്ളൂ. എന്നാൽ 1787-ൽ ഗ്ലാഡ്വിൻതന്നെ *ന്യൂ ഏഷ്യാറ്റിക് മിസലെനി (New Asiatick Miscellany)* എന്ന പുതിയൊരു പ്രസിദ്ധീകരണവും പുറത്തിറക്കി. ഒരു ലക്കത്തോടെ അതും കഥാവശേഷമായി. ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ 1789-ൽ ജോൺസ് *ഏഷ്യാറ്റിക് റിസെർച്ചെസ് (Asiatick Researches)* എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണത്തിന് തുടക്കമിട്ടു. എച്ച്. റ്റി. കോൾബ്രൂക്ക് (H.T.Colebrooke) തുടങ്ങിയ പണ്ഡിതന്മാരെ ഈ സംരഭത്തിൽ പങ്കാളികളാക്കാൻ ജോൺസ് തുനിഞ്ഞു. ജോൺസ് കാളിദാസകൃതിയായ ശാകുന്തളം വിവർത്തനം ചെയ്തു, ഏഷ്യാറ്റിക് റിസേർച്ചസിൽ അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രബന്ധ പരമ്പര *വർക്സ് (Works)* എന്ന പേരിൽ 1799-ൽ പുറത്തിറക്കി. 1792-ൽ അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചു.

ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ബംഗാളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നില്ല. പാരീസിലും ഇംഗ്ലണ്ടിലും ഇന്ത്യയുടെ ഇതരഭാഗങ്ങളിലും അതിന്റെ ശാഖകൾ ഉണ്ടായി. സോസിയാത്തേ ആസിയാത്തിക് (Societe Asiatique) എന്ന ശാഖ ഫ്രാൻസിൽ 1822-ലും, റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ഇംഗ്ലണ്ടിൽ 1823-ലും, അമേരിക്കൻ ഓറിയന്റൽ സൊസൈറ്റി 1842-ലും പ്രവർത്തനം ആരംഭിച്ചു.

സംസ്കൃതം ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലൊന്നാണെന്ന ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായ കണ്ടെത്തൽ

ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷാഗോത്രത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനഭാഷയാണ് സംസ്കൃതം എന്ന് വില്യം ജോൺസ് കണ്ടെത്തി. അതോടെ ഭാരതം യൂറോപ്യൻ ജനതയ്ക്ക് കൂടുതൽ പ്രസക്തമായി. മാത്രമല്ല സംസ്കാരത്തിന്റെ ആരംഭം ബൈബിൾരാജ്യങ്ങളിൽനിന്നാണ് എന്ന പാശ്ചാത്യരുടെ ധാരണ മാറുകയും, അത് ഭാരതത്തിൽ നിന്നാണ് എന്ന പുതിയ അറിവ് അവർക്ക് ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. ഏദനിൽവച്ച് ദൈവം മനുഷ്യനു നല്കിയ ഭാഷയാണ് ഹീബ്രൂ എന്ന പരമ്പരാഗതധാരണ ജോൺസ് തച്ചുടച്ചു. തത്ഫലമായി സംസ്കൃതം ഹീബ്രുഭാഷയെ നിഷ്പ്രഭമാക്കി. ജോൺസ് പറയുന്നു:

> പഴമ എത്രയുമെങ്കിലുമാകട്ടെ, അദ്ഭുതകരമായ ഘടനയുള്ള ഒരു ഭാഷയാണ് സംസ്കൃതം. ഗ്രീക്കുഭാഷയെ അപേക്ഷിച്ച് അത് പൂർണ്ണവുമാണ്. ലത്തിനെക്കാൾ സമ്പന്നവും പരിഷ്കൃതവുമാണ്. എങ്കിലും രണ്ടിനും പരസ്പര ബന്ധമുണ്ട്. ക്രിയാധാതുക്കളുടെ കാര്യത്തിലും വ്യാകരണ

www.malankaralibrary.com

> രൂപങ്ങളിലുമുള്ള ഈ ബന്ധം ആകസ്മികമാകാനിടയില്ല. ഒരേ ഉറവിടത്തിൽനിന്നു വളർന്നു വികസിച്ചതാണെന്ന ധാരണയോടല്ലാതെ ഒരു ഭാഷാവിദഗ്ധനും ഈ മൂന്നു ഭാഷകളെയും കൈകാര്യം ചെയ്യാനാവുകയില്ല. അത്ര സുദൃഢമാണ് ഇവ തമ്മിലുള്ള ആന്തരികബന്ധം.[14]

മൂത്ത സഹോദരനാണ് സംസ്കൃതമെന്ന ബോധമാണ് ഇംഗ്ലീഷ് ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഈ ഭാഷാകുടുംബത്തിനുള്ളത്. കുടുംബനാഥനായ ഒരു ഭാഷയുണ്ടെന്നും അത് സംസാരിക്കുന്ന വൈവിധ്യമാർന്ന ഒരു ജനസമൂഹമുണ്ടെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവാണ് ഈ ആശയത്തിലേക്കു ജോൺസിനെ നയിച്ചത്. ഒരു പൊതുഭാഷയുണ്ടെന്ന നിഗമനത്തിൽനിന്നാണ് ഇന്ത്യ, ഇറാൻ, യൂറോപ്പ് എന്നിവിടങ്ങളിലെ ജനത ഒരേ വംശത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ് എന്ന അനുമാനത്തിൽ അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേർന്നത്. ഹിതോപദേശത്തിന്റെ (Hitopadesa) തർജമയിൽ ഹെൻറി മോർലി (Henry Morley) എന്ന പണ്ഡിതൻ എഴുതിയ ആമുഖത്തിൽ ഈ വസ്തുത ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്:

> പടിഞ്ഞാറോട്ടുള്ള കുടിയേറ്റത്തിലൂടെ ഇപ്പറഞ്ഞ ജനത, ഇറാനിയൻ സ്ലാവോണിക്, കെൽറ്റിക്, റ്റൂറ്റോണിക് എന്നീ സമൂഹങ്ങളുടെ ഭാഗമായി. ആര്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മൂലഭാഷ വളരെക്കാലം മുൻപുതന്നെ നഷ്ടമായി. പക്ഷേ ഈ മൂലഭാഷാപദങ്ങൾ പരിവർത്തനവിധേയമായി മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലെത്തി. അതിന് ഒട്ടേറെ കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകൾ ഉണ്ടായി. ഇവിടെ എല്ലാവർക്കുമായുള്ള പൊതുവായ ധാതുപദങ്ങൾ, യൂറോപ്പിലെ പ്രമുഖ ഭാഷകളും ഇന്നത്തെ ഭാരതീയഭാഷകളും തമ്മിലുള്ള സാഹോദര്യം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.[15]

പ്രാചീന സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങളായ വേദങ്ങൾ, യൂറോപ്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ മൂലകേന്ദ്രമായിരുന്നു എന്ന് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദികാലത്തുണ്ടായിരുന്ന പണ്ഡിതന്മാർ വാദിച്ചു. ഇന്ത്യയോട് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്പിന് ഉണ്ടായ പ്രത്യേകമമത, ഭാഗികമായിട്ടെങ്കിലും യൂറോപ്പിൽ സംജാതമായ ഏകവംശചിന്തയിൽനിന്ന് ഉയിർക്കൊണ്ടതാണ് എന്ന സയീദിന്റെ വാദഗതി ഈ അർത്ഥത്തിൽ ശരിയാണ്.[16]

പടിഞ്ഞാറിന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ പുനർജനിക്കായി പൗരസ്ത്യചിന്ത പഠിക്കേണ്ടിവന്ന ബുദ്ധിപരമായ ആവശ്യകത

പൗരസ്ത്യചിന്തയോടുള്ള അഭൂതപൂർവ്വമായ ഈ ആഭിമുഖ്യത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, പൗരസ്ത്യദർശനം, പ്രത്യേകിച്ച് ഭാരതത്തിന്റെ തനതായ അദ്വൈതദർശനം, യൂറോപ്പിന്റെ അഭ്യുത്ഥാനത്തിനും പുനർനിർമ്മിതിക്കും ബൗദ്ധികമായ ഒരു ആവശ്യമാണെന്ന് ഇംഗ്ലണ്ടിലെയും യൂറോപ്പിലെയും പണ്ഡിതന്മാർ കരുതിയതിൽ അദ്ഭുതപ്പെടാനില്ല. ലോക്ക് (Locke), ഹ്യൂം (Hume), ബന്താം (Bentham) എന്നിവർ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിച്ഛേദിച്ച് ഭൗതികതലത്തെയും ആദ്ധ്യാത്മികതലത്തെയും രണ്ടായിക്കണ്ടു. ഭൗതികലോകത്തിനപ്പുറം (empirical world) ഒന്നുമില്ലെങ്കിൽ ഭാവനാലോകത്തു

www.malankaralibrary.com

നിന്നും ഭൗതികേതരലോകത്തുനിന്നും മനുഷ്യൻ വേർതിരിക്കപ്പെടും.

ഭാവനയുടെയും സൃഷ്ടിനിരതമായ അബോധമനസ്സിന്റെയും ലോകത്തെ (unconscious world), യുക്തിയുടെയും ബോധത്തിന്റെയും ലോകത്തിൽനിന്നു വേർതിരിക്കുകയും അങ്ങനെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലോകം തിരസ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്തോളം എത്തി ബന്താം. തത്ഫലമായി കവിതയെന്നു പറയുന്നതെന്തും തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കലാണെന്ന് അദ്ദേഹം പഠിപ്പിച്ചു.[17] കവിതയുടെ മാനദണ്ഡം, സന്തുഷ്ടിയോ വേദനയോ ജനിപ്പിക്കാനുള്ള അതിന്റെ കഴിവിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതിനെ സന്തുഷ്ടി-വേദനാതത്ത്വം (pleasure-pain principle) എന്നു വിളിക്കുന്നു. ആഹ്ലാദത്തിന്റെ അളവ് തുല്യമാകയാൽ, പുഷ്-പിൻ (push-pin) എന്ന കുട്ടിക്കളിയും കവിതയും തുല്യമാണ് എന്ന് ബന്താം വാദിച്ചു.[18] ലോക്ക് ആകട്ടെ തന്റെ 'ആൻ എസ്സേ കൺസേണിംഗ് ഹ്യൂമൻ അണ്ടർസ്റ്റാന്റിംഗ്' (An Essay Concerning Human Understanding) എന്ന ലേഖനത്തിൽ, ഇന്ദ്രിയ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന്--ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നൽകുന്ന വിവരങ്ങൾ മനനം ചെയ്യുന്നതിൽനിന്ന്-ജ്ഞാനത്തെ ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് വാദിച്ചിരുന്നു.[19] ഇപ്പറഞ്ഞ ജ്ഞാന സിദ്ധാന്തം ഭാവനയിലും ഉൾക്കാഴ്ചയിലും അധിഷ്ഠിതമായ വിശേഷപ്പെട്ട ജ്ഞാനം നിരസിച്ചു. കാരണം ലോക്കിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭൗതികജ്ഞാനത്തിന് അതീതമായി മറ്റൊന്നുമില്ല. മാത്രമല്ല, എല്ലാറ്റിനും വഴികാട്ടിയും വിധികർത്താവും യുക്തിയായിരിക്കണം. ഇതേ സമയം 'ആൻ എൻക്വയറി കൺസേണിംഗ് ഹ്യൂമൻ അണ്ടർസ്റ്റാന്റിംഗ്' (An Enquiry Concerning Human Understanding) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഹേതുത്വം (Causality) തുടങ്ങിയ അമൂർത്താശയങ്ങൾക്ക് യഥാർത്ഥത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ അടിസ്ഥാനമില്ലെന്ന നിഗമനത്തിൽ ഹ്യൂം എത്തിച്ചേർന്നു.[20] ഇതിലൂടെ ദൈവത്തിന്റെയും ആത്മാവിന്റെയും അസ്തിത്വം അദ്ദേഹം നിഷേധിച്ചു. കൂടാതെ ഇന്ദ്രിയാതീതമായവയെ ഉൾക്കൊള്ളുവാനുള്ള മനസ്സിന്റെ കഴിവിനെയും അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്യുകയുണ്ടായി.

അതീന്ദ്രിയാനുഭൂതിവാദികളും (transcendentalists) കോളറിഡ്ജിനെപ്പോലെയുള്ള കാല്പനികകവികളും അടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ ചിന്തകന്മാർ മുൻപറഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളെ എതിർക്കുകയും, ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കു ചൂഴ്ന്നിറങ്ങാനുള്ള മനസ്സിന്റെ ശക്തി വീണ്ടെടുക്കുവാൻ അധ്വാനിക്കുയും ചെയ്തു. ഇന്ദ്രിയഗോചരവസ്തുക്കൾക്കപ്പുറം മനുഷ്യന് ജ്ഞാനം ആർജ്ജിക്കാനാവില്ല എന്ന ലോക്കിന്റെ പൊസിറ്റിവിസത്തെ സുപ്രസിദ്ധ ചിന്തകനായ ഇമ്മാനുവൽ കാന്റ് (Immanuel Kant) ഖണ്ഡിച്ചു.[21] ഈ പ്രതികരണത്തെ ആസ്പദമാക്കി *എയിഡ്സ് റ്റു റിഫ്ളക്ഷൻ (Aids to Reflection)* എന്ന കൃതിയിൽ 'താബുളാ റാസ' (tabula rasa) അഥവാ പരിശൂന്യമായ ഒരു സ്ലേറ്റ് അല്ല മനസ്സ് എന്ന് കോളറിഡ്ജ് വാദിച്ചു.[22] മനസ്സ 'താബുളാ റാസ'യാണ് എന്ന പ്രയോഗം ലോക്കിന്റേതാണ്. ആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയോ വസ്തുക്കളെയോ അവയുടെ അന്തഃസത്തയിൽതന്നെ അറിയാൻ കെല്പുള്ള ശക്തിവിശേഷമാണ് മനസ്സ് എന്ന് കോളറിഡ്ജ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

www.malankaralibrary.com

ദ് ക്രിട്ടിക് ഓഫ് പ്യുവർ റീസൺ (The Critique of Pure Reason) എന്ന ശ്രദ്ധേയമായ കൃതിയിലാണ് മനസ്സ് 'താബുള റാസാ'യാണെന്ന വാദം കാന്റ് നിഷേധിച്ചത്.[23] നമ്മുടെ യഥാർത്ഥമായ ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തെ ആശയവത്കരിക്കുന്ന ശക്തിവിശേഷമാണ് മനസ്സ് എന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. കൂടാതെ നമ്മുടെ ജ്ഞാനം ഭാഗികമായി മനസ്സ് രൂപം നൽകുന്നതാണ്. മനസ്സിന്റേതായ ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനശക്തി (Sensibility), ഗ്രഹണം (understanding), യുക്തി (reason) എന്നീ മൂന്നു ശക്തിവിശേഷങ്ങളെ കാന്റ് വേർതിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദഗതി ഇങ്ങനെ തുടരുന്നു: ഭൗതികലോകവുമായി ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനശക്തി ബന്ധപ്പെടുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി ലഭിക്കുന്ന അനുഭവങ്ങളിൽ, സ്ഥല-കാല ഘടനകൾ ആരോപിച്ച് അവയെ ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനശക്തി സ്ഥൂലമായ ഇന്ദ്രിയ-ബിംബങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്ന് ലഭിച്ച അനുഭവത്തെ സ്ഥൂലദൃശ്യങ്ങളോ, സ്ഥലകാലബദ്ധമായ വസ്തുക്കളോ ആയി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഗ്രഹണശക്തി അവയെ അമൂർത്താശയങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്നു. തുടർന്ന് ഗ്രഹണശക്തി ഓരോ അനുഭവത്തിന്റെയും കാരണങ്ങളെ തേടിപ്പോകുന്നു.

യുക്തിയെ കേവലമെന്നും (Pure Reason) പ്രായോഗികമെന്നും (Practical Reason) കാന്റ് വേർതിരിച്ചു. കേവലയുക്തിയുടെ ധർമ്മം ഗ്രഹണസംബന്ധിയായ ആശയങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനവും വിശകലനവും ക്രോഢീകരണവുമേ ആകുന്നുള്ളൂ. അതുപോലെ കേവലയുക്തി കൈകാര്യം ചെയ്ത ആശയങ്ങൾക്ക് വസ്തുനിഷ്ഠമായ അറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇല്ലതാനും. കേവലയുക്തി ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തെ ആധാരമാക്കിയല്ല പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട്, ഭൗതികലോകം, ദൈവം, സ്വാതന്ത്ര്യം, അമർത്യത എന്നിവയെക്കുറിച്ച് വസ്തുനിഷ്ഠമായ എന്തെങ്കിലും അറിവുനേടാൻ അതിനു കഴിവില്ല. എന്നാൽ കർമ്മപഥത്തിൽ പ്രവർത്തനനിരതമായ പ്രായോഗിക യുക്തി നമ്മുടെ ധാർമ്മികജീവിതത്തിന് വസ്തുനിഷ്ഠമായ അറിവുകൾ നല്കാൻ ആവശ്യമാണെന്നു കാന്റ് സമർത്ഥിക്കുന്നു.

യുക്തിയും (Reason) ഗ്രഹണവും (Understanding) തമ്മിൽ വേർതിരിവുണ്ടെന്നുള്ള കാന്റിന്റെ വാദത്തെ കോളറിഡ്ജ് തന്റെ *എയ്ഡ്സ് ടു റിഫ്ളക്ഷൻ* എന്ന കൃതിയിൽ മാറ്റിമറിക്കുന്നു.[24] കേവലമെന്നോ പ്രായോഗികമെന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കാതെ ആത്മീയ യഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്ന ശക്തിവിശേഷമാണ് യുക്തി എന്ന് കോളറിഡ്ജ് വാദിച്ചു. ഗ്രഹണവും യുക്തിയും എന്ന കാന്റിന്റെതന്നെ പദങ്ങളാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചത്. ഗ്രഹണം ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തെ ആശയങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്നു. ആത്മീയസത്യങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കാനുള്ള പ്രവണതയോടുകൂടിയതാണ് യുക്തി. അതിലൂടെ അന്തർദർശനപരവും (intuitive), ഭാവനാപരവുമായ (imaginative) മനസ്സിന്റെ ശക്തി അദ്ദേഹം പുനഃസ്ഥാപിച്ചു; ഭൗതികലോകത്തെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്താനുള്ള അന്തർനിരീക്ഷണപരമായ യുക്തിയുടെ കഴിവ് വീണ്ടെടുക്കുകയും അങ്ങനെ ലോക്കിന്റെ ഭൗതികവാദത്തെ കോളറിഡ്ജ് തകർക്കുകയും ചെയ്തു.

www.malankaralibrary.com

ലോക്ക് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആത്മീയമെന്നും ഭൗതികമെന്നും വേർതിരിച്ച് ശിഥിലമാക്കിയതിനും മനസ്സിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചാശക്തിയെ അപ്രസക്തമാക്കിയതിനും മറുപടിയായി കോളറിഡ്ജിനെപ്പോലെയുള്ള അതീന്ദ്രിയാനുഭൂതിവാദികൾ (transcendentalists) തങ്ങളുടെ ആശയത്തിന് സദൃശവും അതേസമയം ബൗദ്ധികവുമായ ഒരു അടിത്തറ പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ കണ്ടെത്തി. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഐക്യരൂപ്യത്തിനും സത്യം ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള മനസ്സിന്റെ പ്രവണതയ്ക്കുള്ള മുൻതൂക്കത്തിനും വേണ്ടി അവർ വാദിച്ചു. 'ബ്രഹ്മം' എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ച ഭൗതികലോകത്തിന്റെ ആത്യന്തികാടിസ്ഥാനം വ്യക്തിയുടെ ആത്യന്തികാവബോധത്തിന്റെ അടിത്തറയായ പരമാത്മാവിന് സമാനമാണ് എന്ന് ഭാരതീയ ദാർശനികർ പഠിപ്പിച്ചു.[25] ഇങ്ങനെ ഭൗതികലോകാടിസ്ഥാനത്തിന് വ്യക്തിസത്തയുടെ അടിസ്ഥാനവുമായി തുല്യത ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഭാരതീയ ചിന്ത 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൊസിറ്റീവിസ്റ്റുകളുടെ ചിന്തയ്ക്ക്, എതിരായി സമർത്ഥമായ വാദഗതികൾ നിരത്തി. ഭാരതീയചിന്തയിൽ എല്ലാ പദാർത്ഥങ്ങളും ആത്മാവിന്റെയും അതിന്റെ ചൈതന്യ ശക്തിയുടെയും പ്രസ്ഫുരണമാണ്. ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് അത് ഇപ്രകാരം സമർത്ഥിക്കുന്നു:

> യൂറോപ്പിൽ ഏതാനും കവികൾക്ക് പ്രചോദനമായിരുന്ന ഉൾക്കാഴ്ച (Intuition) എന്ന സത്യം എണ്ണമറ്റ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം ഭാരതത്തിൽ പൊതുവിശ്വാസമായിരുന്നു എന്ന് ഞാൻ കണ്ടെത്തി. പ്രപഞ്ചത്തിൽ പ്രസ്ഫുരിക്കുന്ന ആ ശക്തിയും മനുഷ്യമനസ്സും ക്രിസ്തുവിന്റെ ജനനത്തിനു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പ് വേദങ്ങളിൽ അദ്ഭുതാവഹമായ ഉൾക്കാഴ്ചയോടെ വെളിവാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഉപനിഷത്തു കളിലെ ആചാര്യന്മാരുടെ അഗാധമായ ഉൾക്കാഴ്ച പാശ്ചാത്യമനസ്സിലുളവാക്കിയ ഒരു പ്രതിഫലനം മാത്രമായിരുന്നു പ്ലേറ്റോയുടെ ആശയാധിഷ്ഠിതമായ അനശ്വരലോകം (eternal world). എല്ലാറ്റിനുമുപരി, കീറ്റ്സ് സൂചിപ്പിച്ച ഭാവനയെന്ന സത്യം ഒരു ആദിമസത്യമാണെന്ന് ഞാൻ കണ്ടെത്തി. ഈ സത്യം മനുഷ്യാനുഭവത്തിന്റെ അടിവേരുവരെ നമ്മെ നയിക്കുന്നു. സോക്രട്ടീസിന്റെയും പ്ലേറ്റോയുടെയും കാലം മുതൽ പാശ്ചാത്യമനസ്സ് ആമൂർത്തമായ യുക്തിചിന്തയുടെ വികാസത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. ഈ യുക്തിചിന്ത മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ദൈവശാസ്ത്രചിന്താപദ്ധതികളിലേക്കും ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും തത്ത്വചിന്തയുടെയും നേട്ടങ്ങളിലേക്കും പാശ്ചാത്യചിന്തകരെ നയിച്ചു. എന്നാൽ ആവിർഭാവം മുതൽ ഭാരതം ഈ ആദിമസത്യത്താൽ പരിപോഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ സത്യം അമൂർത്തമല്ല (abstract). പ്രത്യുത മൂർത്തമാണ് (concrete); യുക്തിശാസ്ത്രാനുസാരിയല്ല (logical), പ്രത്യുത പ്രതീകാത്മകമാണ് (symbolic); യുക്തിപരമല്ല (rational), പ്രത്യുത ഉൾക്കാഴ്ചാധിഷ്ഠിതമാണ് (intuitive).[26]

ഭാരതീയജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തിൽ, പ്രസക്തമായിട്ടുള്ളത് യുക്തിപരമായ ജ്ഞാനമല്ല (rational knowledge), പ്രത്യുത, സങ്കല്പത്തിന്റെയോ ഭാവനയുടെയോ സൃഷ്ടിപരമായ ഉൾക്കാഴ്ചയുടെതോ ആയ ആദിമസത്യമാണ്. ഇത് അത്യന്തികജ്ഞാനത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ഇതാകട്ടെ പ്രാപഞ്ചികയാഥാർത്ഥ്യവും ആത്മബോധവും തമ്മിലുള്ള സമന്വയമാണ്. വസ്തുവും മനസ്സും തമ്മിലുള്ള ഈ ബന്ധം ഗ്രഹണത്തിലൂടെയല്ല, ഉൾക്കാഴ്ചയിലൂടെയാണ് നേടേണ്ടത് എന്നിരിക്കെ, ഭാരതീയദാർശനികന്മാർ ജ്ഞാനോന്മുഖമായ ചേതനയെ ബുദ്ധി (buddhi) എന്നു വിളിക്കുന്നു.[27] ആത്യന്തിക യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉൾക്കാഴ്ച ബുദ്ധിക്ക് സ്വയമേവ സാദ്ധ്യമാണ്. കാന്റിനു ശേഷമുള്ള ദാർശനികന്മാർ ബുദ്ധി ആത്മീയസത്യങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ ഒരു വാസനാവിശേഷമാണ് എന്നു കണ്ടെത്തി. ഭാരതീയചിന്തയിലെ ബുദ്ധി കാന്റിന്റെ യുക്തിയോട് (Reason) ചേർന്നു പോകുന്നതാണ് എന്ന് അവർ കരുതി. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ (indriyas) നിന്നു വ്യതിരിക്തമാണ് ബുദ്ധിയെന്ന് ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്. മനസ്സ് (manas) അപഗ്രഥനത്തിന് കഴിവുള്ള മറ്റൊരു ശക്തിയാണ്. കാന്റ് വേർതിരിച്ചെടുത്ത ഇന്ദ്രിയാനുഭവശക്തി (Sensibility), ഗ്രഹണശക്തി (Understanding), യുക്തി (Reason) എന്നീ മൂന്ന് ജ്ഞാനശക്തികൾ ഭാരതീയ ജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രചാരസ്ഥിരത കിട്ടിയ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ (indriyas), മനസ്സ് (manas), ബുദ്ധി (buddhi) എന്നിവയെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. ആത്മീയയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിൽ ബുദ്ധിക്കു പരിമിതിയൊന്നുമില്ല. ഇത് കാന്റിനു ശേഷം വന്ന അതീന്ദ്രിയാനുഭൂതിവാദികൾക്ക് സംവേദനക്ഷമമായിരുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ രൂപം കൊടുത്ത സങ്കല്പങ്ങളെയും ആശയങ്ങളെയും ബുദ്ധി സംയോജിപ്പിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ ഉണ്മയിൽ കാണുന്നതിന് പ്രസ്തുത ബുദ്ധി ജീവാത്മാവിനെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

കാന്റിനുശേഷമുള്ള ജ്ഞാനശാസ്ത്രം (post-Kantian epistemology) ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചാപരവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ പ്രശ്നങ്ങളെയാണ് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ഭാരതചിന്തയിലെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം പ്രത്യേകിച്ചും ബുദ്ധിയുടേതായ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം കേവലമായ അറിവിനു മാത്രമല്ല പിന്നെയോ മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കും പ്രാധാന്യം നല്കുന്നു. ബുദ്ധി സമ്പൂർണ്ണ വ്യക്തിത്വത്തെ ഏകോപിപ്പിക്കുന്നു. അത് പരമാത്മാവിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചയിലേക്കു വ്യക്തിത്വത്തെ നയിക്കുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവ് അതീതബോധത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവാണ്. ഭൗതികലോകത്തിന്റെ ശബ്ദകർമ്മഫലങ്ങളാൽ ബദ്ധനല്ല മനുഷ്യവ്യക്തി എന്നിരിക്കെ, ബുദ്ധി ജീവാത്മാവിനെ ഉണർത്തി അതിനെ പരമാത്മാവിലേക്കു നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പോസിറ്റീവിസത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ, ഭാരതീയചിന്ത സൃഷ്ടിപരമായ ഉൾക്കാഴ്ചയ്ക്ക് ഊന്നൽ നൽകുന്നു. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഉണ്ടായിരുന്ന ചിന്തകർ, ലോക്കിന്റെ ഭൗതികവാദത്തെ എതിർക്കുന്ന

www.malankaralibrary.com

തങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിനു സമാനമാണ് ഇന്ത്യൻതത്ത്വചിന്ത എന്നു കണ്ടു. ഇത് പാശ്ചാത്യതാസങ്കല്പത്തിന്റെ പുനഃസൃഷ്ടിക്ക് സഹായകമാണെന്ന് അവർ ഗ്രഹിച്ചു.

പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്ന പദാവലി

പൗരസ്ത്യചിന്തയെ ആശ്ലേഷിക്കാൻ പാശ്ചാത്യരെ പ്രേരിപ്പിച്ച ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങളാണ് ഇതുവരെ വിശദമാക്കിയത്. ഇനി, ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, പൗരസ്ത്യമായ ആദ്ധ്യാത്മിക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിശദമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിന്റെ പ്രാരംഭത്തിൽ, ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പൗരസ്ത്യദേശം കൊളോണിയൽ ശക്തികളുടെ അനുശാസനങ്ങൾക്കു വിധേയമായിരുന്നു എന്നു നാം കണ്ടല്ലോ. അത് പാശ്ചാത്യർ മെനഞ്ഞെടുത്ത പൗരസ്ത്യതയുടെ ഒരു സൃഷ്ടിയുമായിരുന്നു. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യമായ ആദ്ധ്യാത്മികസത്യം ഒരിക്കലും ബാഹ്യശക്തിക്കു വിധേയമാകാതെ നിലകൊണ്ടു. ഈ സത്യം 18-19 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ ഇംഗ്ലീഷുകാരായ പണ്ഡിതന്മാർ കണ്ടെത്തുകയുണ്ടായി. യഥാർത്ഥമായ പൗരസ്ത്യ ആദ്ധ്യാത്മികദർശനം ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്വൈതചിന്തയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. അത് ഒരർത്ഥത്തിൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പാശ്ചാത്യചിന്തയെ നിർവ്വചിക്കുന്നു. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പണ്ഡിതന്മാരുടെ രചനകളിൽ പൗരസ്ത്യതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങളുടെ ഒരു മാതൃകതന്നെ ഉരുത്തിരിയുന്നതു കാണാം. ഇത് അദ്വൈതാധിഷ്ഠിത ദർശനമാണ്. പൗരസ്ത്യമായ ആദ്ധ്യാത്മികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവം ചിത്രീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഇനിയുള്ള ചർച്ചയിൽ ഈ വിഷയത്തോടു ബന്ധപ്പെട്ട പൗരസ്ത്യപദങ്ങളുടെ നിർവ്വചനം നല്കുന്നതിന് ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നതാണ്.

അദ്വൈതം

അനുഭവത്തിന്റെ അത്യുന്നതതലങ്ങളിൽ അദ്വൈതഭാവം ഉരുത്തിരിയുന്നു. അതേസമയം ഭൗതികതലത്തിലാകട്ടെ നാനാത്വത്തിന്റെ (multiplicity) സങ്കീർണ്ണത വ്യക്തമാണ്. ലോകത്തിൽ പ്രകടമായിരിക്കുന്ന നാനാത്വം എന്നത് മിഥ്യ അഥവാ മായ (maya) അല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. നാനാത്വം ദർശിക്കുന്നതിന്റെ കാരണം ഒരു വ്യക്തിയുടെ അജ്ഞത അഥവാ അവിദ്യയാണ്. ലോകത്തെ ദുഃഖനിർഭരമായ ഒരു രംഗമാക്കി മാറ്റുന്നത് അവിദ്യയാണ്. ഭാരതീയതത്ത്വചിന്ത മോക്ഷോന്മുഖമായതുകൊണ്ട്, അന്നത്തെ ആചാര്യന്മാർക്ക് ഒരു പ്രശ്നം അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവന്നു: ആദിമ ഏകത്വത്തിലേക്ക് എങ്ങനെ മടങ്ങിയെത്താമെന്നതും നാനാത്വത്തിന്റെ ലോകത്തെയും അതിന്റെ വേദനയെയും എങ്ങനെ ഉല്ലംഘിക്കാം എന്നതുമായിരുന്നു പ്രസ്തുതപ്രശ്നം.

ത്യാഗത്തിലൂടെ ഞാൻ എന്ന ഭാവത്തിന്റെ വേരറുക്കുകയാണ് ആദ്യപടി. ത്യാഗം ധ്യാനത്തിന്റെ പ്രാരംഭം മാത്രമാണ്. ധ്യാനമാകട്ടെ,

അവസാനഘട്ടമായ ലയനം അഥവാ സമാധിയുടെ തൊട്ടുമുമ്പുള്ള ഒരു പടി മാത്രം. ലയനം ആത്മസാക്ഷാത്കാരംതന്നെയാണ്. ബ്രഹ്മവും ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അറിയുന്ന അതീതാനുഭവമാണ് ആത്മസാക്ഷാത്കാരം. ജ്ഞാനമാർഗ്ഗവും മറ്റു യോഗപരിശീലനങ്ങളും പുനർജന്മമുക്തിക്കുള്ള ഉപാധികളാണ്. മായ, അജ്ഞാനം, യാതന, ത്യാഗം, ധ്യാനം, ലയനം, മുക്തി തുടങ്ങിയവ പൗരസ്ത്യചിന്തയിലെ അടിസ്ഥാനപരമായ പദങ്ങളാണ്; പ്രത്യേകിച്ചും, അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതിക്ക് അനുപേക്ഷണീയമാണ് അവയെല്ലാം.

ഭൗതികാനുഭവത്തിന്റെയും വ്യക്തിപരമായ ആത്മാവബോധത്തിന്റെയും ആത്യന്തികമായ അടിസ്ഥാനം ഒന്നുതന്നെഎന്നതാണ് അദ്വൈതലോകവീക്ഷണം. ഈ വീക്ഷണം ഹൈന്ദവമതാനുശാസനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമാണ്. ഇത് വേദോപനിഷത്തുകളിൽ നിന്നു നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. മുണ്ഡകോപനിഷത്തിൽ (1.1.6) ബ്രഹ്മം എല്ലാ വസ്തുക്കളുടെയും ഗർഭഗൃഹമാണെന്നു പറയുന്നു.

അവൻ ദൃശ്യനല്ല,
ഗ്രാഹ്യനല്ല,
അവനു കുടുംബമില്ല, ജാതിയില്ല,
അവന് കണ്ണുകളില്ല, കാതുകളില്ല,
കൈകളില്ല, കാലുകളില്ല,
അനശ്വരനും സർവ്വവ്യാപിയുമായ അവൻ
എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ചുഴിഞ്ഞു കയറുന്നു.
സൂക്ഷ്മവും പരിവർത്തനരഹിതവുമായി വർത്തിക്കുന്ന
അവനാണ് ബ്രഹ്മം;
ഋഷികൾ അറിയുന്നതുപോലെ
എല്ലാറ്റിനും ഗർഭഗൃഹവും.[28]

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് ഏഴാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ഊന്നിപ്പറയുന്നു.[29] ജോൺ കോളറിന്റെ വാക്കുകളിൽ, "ഭൗതികസത്ത ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ അസ്തിത്വത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനവും ആത്യന്തികസത്യവുമാണ് ആത്മാവ്." [30] ആത്മ സത്തയുടെ ആത്യന്തികമായ അടിസ്ഥാനവും അതുതന്നെ. ആത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമല്ല എന്ന അറിവാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ പരമോന്നതതലം.

അദ്വൈതചിന്തയുടെ സ്വീകാര്യത

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൗരസ്ത്യതാവാദികൾ തങ്ങളുടെ അദ്വൈതാ ത്മകമായ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ പൗരസ്ത്യതയെ എങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചു എന്ന് ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കട്ടെ. 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ദാർശനികനായിരുന്ന ശങ്കരാചാര്യരാണ് അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി പ്രചാരത്തിൽ കൊണ്ടുവന്നത്. ശങ്കരാദ്വൈതം ആത്യന്തികസത്യത്തെയും മനുഷ്യനെയും പ്രപഞ്ചത്തെയും പൂർണ്ണമായ ഏകത്വത്തിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതർക്ക് ആകർഷകമായിത്തോന്നി. കാരണം ഈ ദർശനം ക്രിസ്ത്രീയ

www.malankaralibrary.com

വീക്ഷണത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു പുതുമയായിരുന്നു. കൂടാതെ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ യഥാർത്ഥ്യശിഥിലീകരണത്തിന് ഒരു പരിഹാരം ഈ ചിന്തയിൽ അവർ കണ്ടെത്തി. *'ദ് റിലീജിയസ് ടെനറ്റ്സ് ഓഫ് ദ് ജന്തൂസ്'* (The Religious Tenets of the Gentoos) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ജോൺ സെഫാനിയ ഹോൾവൽ 1767-ൽ ആത്യന്തികസത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇത്തരമൊരു ഏകാത്മകതാദർശനം നൽകുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം പൗരസ്ത്യ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പൗരസ്ത്യചിന്തയിലെ ഏകാത്മകത ഇങ്ങനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു:

> ദൈവം ഏകനാണ്. ആദ്യന്തരഹിതതലംപോലെ ദൈവം ഉണ്മകളുടെയെല്ലാം സ്രഷ്ടാവാണ്. നിശ്ചിത പദ്ധതികളുടെയും തത്ത്വങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ എല്ലാ സൃഷ്ടികളെയും ദൈവം ഭരിക്കുന്നു. അനശ്വര നാവന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രകൃതത്തെക്കുറിച്ചോ അന്തഃസത്തയെക്കുറിച്ചോ ഭരണരീതികളെക്കുറിച്ചോ നിങ്ങൾ അന്വേഷിക്കരുത്.[31]

ദൈവം, മനുഷ്യൻ, പ്രപഞ്ചം ഇവയുടെ സമഗ്രമായ ഐക്യം അനുഭവത്തിന്റെ പരമോന്നതതലത്തിലെങ്കിലും ലഭ്യമാക്കുന്ന ചിന്താസരണിയാണ് ഏകാത്മകവീക്ഷണം. എല്ലാ സംസ്കാര ങ്ങളിലും ദൈവത്തിന്റെ ഏകത്വം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. എന്നാൽ സൃഷ്ടിയെക്കുറിച്ചുള്ള മിത്തുകളെപ്പറ്റി ഹോൾവെൽ ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ, ബ്രഹ്മം അഥവാ ആത്യന്തികസത്യം പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ശക്തി പ്രസരിപ്പിച്ച്, ഒരു ഇലയിൽ ഒഴുകിനടക്കുന്നതായി പരാമർശിക്കുന്നു. ഹോൾവെല്ലിന്റെ ലേഖനം വിശ്വൈക്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈശ്വരവിജ്ഞാനീയപരമായ പഠനമല്ല, മറിച്ച് അത് സൃഷ്ടിയുടെ മിത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഹൈന്ദവവീക്ഷണത്തിന്റെ വിശകലനമാണ്. ബ്രഹ്മാവ്, വിഷ്ണു, ശിവൻ എന്നിവരുടെ പ്രവൃത്തികൾ ഈ പഠനത്തിൽവിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഇതിന് വിഷയാനുബന്ധിയായ ഗഹനതയില്ല. എങ്കിലും, ആദ്യ സംരംഭം എന്ന നിലയ്ക്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനം ഇംഗ്ലീഷുകാർ രൂപം കൊടുത്ത പൗരസ്ത്യചിന്താ മാതൃകയിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. 1768-ൽ അലക്സാണ്ടർ ഡോവ് *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ (History of Hindustan)* എന്ന ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. പൗരസ്ത്യസങ്കല്പത്തെ നിർവചിക്കുന്നതിന് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്ന പദം വിശ്വൈക്യം എന്നാണ്. പ്രകൃതി (പദാർത്ഥം), പുരുഷൻ (ചൈതന്യം) തുടങ്ങിയ ദാർശനികസങ്കേതങ്ങളെ ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ച ആംഗലേയ ഗ്രന്ഥകാരൻ അലക്സാണ്ടർ ഡോവ് ആണെന്നു പറയാം.

ആലങ്കാരികഭാഷയിൽ ദൈവികതയും യുക്തിയും തമ്മിലുള്ള ഒരു ചർച്ച ഡൊവ് തന്റെ "എ ഡിസർട്ടേഷൻ കൺസേണിങ് ദ കസ്റ്റംസ്, മാനേഴ്സ്, ലാങ്ഗ്വേജ്, റിലിജൻ ആന്റ് ഫിലോസഫി ഓഫ് ദ് ഹിന്ദൂസ്" (A Dissertation Concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindus) എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. "കാമം ദൈവത്തിൽ വസിച്ചു. ഇത് ശക്തിയുത്പാദിപ്പിച്ചു. കാലത്തിന്റെയും നിയതിയുടേയും ഒരു നിർണ്ണായക ഘട്ടത്തിൽ കാമം നന്മയെ പുല്കുകയും

www.malankaralibrary.com

പദാർത്ഥസൃഷ്ടി (matter) നടത്തുകയും ചെയ്തു. ത്രിഗുണങ്ങൾ പദാർത്ഥത്തിൽ പ്രതിപ്രവർത്തനം നടത്തി പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു." [32] ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് (I.4. 3) ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഡൌവ് പറയുന്നത് ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്പത്തി ഫലത്തിൽ ആദിമപദാർത്ഥത്തിന്റെ (primordial matter) സ്വഭാവത്തിൽത്തന്നെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ്. അതായത് എല്ലാറ്റിന്റെയും പരിണാമത്തിലും ഉൾവലിയലിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു ഇപ്പറഞ്ഞ പ്രപഞ്ച സൃഷ്ടി. തന്റെ ലേഖനത്തിൽ ഡോവ് ബുദ്ധിയെ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അത്യുന്നതപരിണതഫലമായി കണക്കാക്കുന്നു വെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. "ഒരു നിശ്ചിത കാലത്തേക്ക് വസ്തുക്കളെ ചലനാത്മകവും സജീവവുമാക്കാൻ, അവയിലേക്ക് നിശ്വസിക്കപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചാത്മാവിന്റെ ഭാഗമാണ്" ഈ ബുദ്ധി.[33] ഇതാകട്ടെ പദാർത്ഥത്തിന്റെ പരമോന്നത പരിണിത ഭാവം എന്ന നിലയിൽ ആത്മചൈതന്യത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായവ തമ്മിൽ ഒരു പ്രാപഞ്ചികൈക്യം നിലനില്ക്കുന്നതായി ബുദ്ധി വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ ഐക്യം, പദാർത്ഥത്തിന്റെ താണതലത്തിലുള്ള പരിണതരൂപങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. 1823 ജൂൺ 21-ന് റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിലൂടെ റ്റി.എച്ച് കോൾബ്രൂക്ക് ഇത് വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മറ്റു പരിണിതഭാവങ്ങളായ അഹങ്കാരം, മനസ്സ്, ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ, കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, പഞ്ചതന്മാത്രകൾ, ജലം, ഭൂമി, അഗ്നി, വായു, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഒറ്റവാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ, പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ആദിമതത്ത്വമായ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് ആവിർഭവിക്കുന്നു. പരിണാമത്തിന്റെ ഇത്തരമൊരു പ്രക്രിയയിൽ ഭൗതികവും മാനസികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവയെല്ലാം, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഐക്യഭാവത്താൽ ബന്ധിതമാണ്.

പൗരസ്ത്യഗ്രന്ഥങ്ങളെ അദ്വൈതത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലാണ് കോൾബ്രൂക്ക് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം പഠനവിഷയമാക്കാൻ തിരിഞ്ഞെടുത്ത വേദസൂക്തങ്ങളിൽനിന്നും അവയെ വിശകലനം ചെയ്യാനുപയോഗിച്ച രീതിയിൽനിന്നും ഇത് വ്യക്തമാണ്.ബി. സി. 2500-ൽ ഇന്ത്യയിൽ വാസമുറപ്പിച്ച ഇൻഡോ-യൂറോപ്യൻ (ആര്യൻ) ജനതയുടെ മതപരമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് വേദങ്ങൾ. ആര്യന്മാർ യുദ്ധപ്രിയരായതുകൊണ്ട് അവരുടെ സ്തുതിഗീതങ്ങൾക്ക് അദ്വൈതാത്മകതയുടെ പരിവേഷമുണ്ടായിരുന്നില്ല. യുദ്ധത്തിന്റെയും സമൃദ്ധിയുടെയും ദേവതകളെ സ്തുതിക്കുന്ന ക്രിയാത്മക കീർത്തനങ്ങളായിരുന്നു അവ. മുക്തിസമ്പാദനത്തിനുള്ള ജ്ഞാനമല്ല, പ്രത്യുത കർമ്മപഥമാണ് വേദങ്ങൾ ഊന്നിപ്പറയുന്നത്. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ സൃഷ്ടിയുടെ സൂക്തം അഥവാ നാസദീയ സൂക്തം (X.129), പുരുഷസൂക്തം അഥവാ വിശ്വപുരുഷന്റെ യാഗസൂക്തം (X.90), എന്നിവയാണ് അല്പമെങ്കിലും അദ്വൈതഭാവം പ്രകടമാക്കുന്നത്. ഏഷ്യാറ്റിക് റിസേർച്ചസ്സിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രബന്ധത്തിൽ, വിശകലനം ചെയ്യാൻ കോൾബ്രൂക്ക് തിരിഞ്ഞെടുത്തത് ഈ സൂക്തങ്ങളാണെന്നത് കൗതുകകരമാണ്. വേദവ്യാഖ്യാനത്തിന് അദ്ദേഹം ശാങ്കരസിദ്ധാന്തമാണ്

www.malankaralibrary.com

ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതാകട്ടെ അദ്വൈതവീക്ഷണവുമാണ്.

കോൾബ്രൂക്ക് ശങ്കരാചാര്യരെ 'പരമോന്നതപണ്ഡിതൻ' എന്നും 'വേദങ്ങളുടെ മഹോന്നത ഭാഷ്യകാരൻ' എന്നും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു.[34] സത്യത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ വേദഭാഷ്യം രചിച്ചിട്ടില്ല. വൈദികസാഹിത്യമകുടങ്ങളായ ഉപനിഷത്തുകൾക്കാണ് അദ്ദേഹം അനശ്വരമായ ഭാഷ്യങ്ങൾ രചിച്ചത്. ആ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയാണ് കോൾബ്രൂക്ക് കൂട്ടുപിടിക്കുന്നത്. വേദങ്ങൾക്ക് അദ്വൈതാത്മകവ്യാഖ്യാനം നൽകാൻ കോൾബ്രൂക്കിനുള്ള താത്പര്യം ഋഗ്വേദത്തിലെ സൃഷ്ടിയുടെ സൂക്തത്തിന് (X.129) അദ്ദേഹം നൽകുന്ന അടിക്കുറിപ്പിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. സൂക്തത്തിലെ ആദ്യവരിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന 'അസത് 'എന്ന സംസ്കൃതപദത്തെ മിഥ്യ അഥവാ 'മായ' എന്ന് അദ്ദേഹം വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു. ഉപനിഷത്തിന്റെ പശ്ചാത്തല ത്തിലും ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതദർശനത്തിലുമാണ് മായ അഥവാ മിഥ്യ എന്നർത്ഥം 'അസത്' എന്ന പദത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകുന്നത്. പൗരസ്ത്യവിഷയത്തിൽ നിഷ്ണാതനായ ജോൺ കോളറി (John Koller) ന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സൃഷ്ടിയുടെ സൂക്തത്തിൽ അസത്, അസ്തിത്വത്തിന്റെ കേവലമായ സാധ്യതയാണ് (existence in potency); അസ്തിത്വരാഹിത്യമല്ല. മുൻപറഞ്ഞ നാസദീയ സൂക്തത്തിന്റെ ആദ്യവരിയിൽ കാണുന്ന 'സത് 'ആകട്ടെ വ്യതിരിക്തമാക്കപ്പെട്ട അസ്തിത്വമാണ് . *ദ് ഇൻഡ്യൻ വേ* (The Indian Way) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കോളർ അങ്ങനെയാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്.[35] 'അസത്' മിഥ്യയാണ് എന്ന് പറഞ്ഞാൽ, വേദങ്ങളിൽ അദ്വൈതം ആരോപിക്കുകയായിരിക്കും ചെയ്യുക. തന്മൂലം, ഈ സൂക്തരചനയുടെ ബൗദ്ധികവും സാംസ്കാരികവുമായ പശ്ചാത്തലം നാം നഷ്ടമാക്കുകയാവും ചെയ്യുക.

ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തത്തിന് കോൾബ്രൂക്ക് നല്കുന്ന വ്യാഖ്യാനത്തിൽ വിശ്വപുരുഷന്റെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും അനന്യത വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നു. ആദിമ ആത്മചൈതന്യമായ പുരുഷൻ സ്വയം നാലായി വിഭജിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവയിൽ മൂന്നു ഭാഗങ്ങളും മുകളിലേക്കുയർന്ന് മോക്ഷം അഥവാ അമർത്യരുടെ ലോകമായി പരിണമിക്കുന്നു. നാലിലൊരു ഭാഗം ഭൂമിയിലെ ജീവജാലങ്ങളായി പരിണമിക്കുന്നു. ഈ വിശ്വയാഗാഘോഷം പുരുഷന്റെ പൂർണ്ണതയിലേക്കും ഏകത്വത്തിലേക്കും എല്ലാറ്റിനെയും നയിക്കുന്നു. അവ ഒരേ മൗലിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിയുകയും ചെയ്യുന്നു. *ദ മാര്യേജ് ഓഫ് ഈസ്റ്റ് ആൻഡ് വെസ്റ്റ്* (The Marriage of East and West) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് പറയുന്നു: "വിശ്വപുരുഷസങ്കല്പം, ഹീബ്രുപാരമ്പര്യത്തിലെ ആദം കാദ്മനെ (Adam Kadman) അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ ഒരു ഏകതാഭാവമാകുന്നു; പ്രപഞ്ചവും അതിലെ സചേതനവും അചേതനവുമായ വസ്തുക്കളും, ആദിമ ചൈതന്യമായ പുരുഷനിൽനിന്ന് രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു."[36]

ഭാരതീയദർശനത്തിന്റെ തുടക്കമാണ് വേദങ്ങൾ. അതുകൊണ്ട് പൂർണ്ണവികസിതവും, ഏകതാഭാവത്തിൽ അധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു വിശ്വദർശനം അവയിൽ കണ്ടെത്തുക എളുപ്പമല്ല. ഉപനിഷത്തുകളിലെ ജഗത്സൃഷ്ടി സംബന്ധിയായ സങ്കല്പങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് അത്തരം കാഴ്ചപ്പാടിന് ആഴം

വർദ്ധിക്കുന്നത്. ഋഷിമാർ ഉപനിഷത്തുകളിൽ വേദങ്ങളുടെ പ്രാഥമികവും മൗലികവുമായ ആശയങ്ങൾ കണ്ടെത്തി. അവയെ ആത്മാവ്-ബ്രഹ്മം (Atman - Brahman) എന്ന ആശയമായി വികസിപ്പിക്കുകയും, അതിനെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി കാണുകയും ചെയ്തു. *'ദ ഫിലോസഫി ഓഫ് വേദാന്ത' (The Philosophy of Vedanta)* എന്ന കോൾബ്രൂക്കിന്റെ സുദീർഘമായ ലേഖനം *"ട്രാൻസാക്ഷൻസ് ഓഫ് ദ് റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി" (Transactions of the Royal Asiatic Society)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രണ്ടാം വാല്യത്തിൽ അക്കാലത്ത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. പ്രസ്തുതലേഖനം ബ്രഹ്മവും ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു. അതുപോലെ വേദാന്തചിന്തയിൽ കാര്യകാരണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അതു വെളിവാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[37] ഹേതുവിന്റെ (cause) ബാഹ്യാവിഷ്കാരമാണ് ഫലം (effect). ഭൗതികരൂപപരിണാമം ബ്രഹ്മത്തിൽ അടിസ്ഥാനപരിവർത്തനം വരുത്തുന്നില്ല. അതായത്, പ്രപഞ്ചത്തിൽ ദൃശ്യമായ നാനാത്വം അയഥാർത്ഥമാണ്. അത് സാരാംശത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിനു തുല്യമാണ്.

മായ

സത്താത്മൈക്യത്തിന് *(unity of being)* അമിതപ്രാധാന്യം നല്കുന്ന പൗരസ്ത്യചിന്തയെ ഏകതാഭാവത്തിന്റെ കോണിലൂടെ കാണുന്ന കോൾബ്രൂക്കിന്റെ സമ്പ്രദായം, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബ്രിട്ടീഷ് പൗരസ്ത്യതാവാദികളുടെ *(Orientalists)* കാഴ്ചപ്പാടിനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരം ഒരു വീക്ഷണം ലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ എങ്ങനെ നിലനിർത്താൻ കഴിയും എന്ന ചോദ്യത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ആത്മാവ് പ്രപഞ്ചവുമായി ഏകീഭവിക്കുകയാണെങ്കിൽ പിന്നെ പ്രപഞ്ച യാഥാർത്ഥ്യം എന്താണ്? അത് മായ (നാമ രൂപങ്ങളുടെ മിഥ്യാദർശനം) ആണ്. ഈ പദം വ്യക്തമായ നിർവചനത്തിനു വിധേയമാകേണ്ടതാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് പണ്ഡിതന്മാർ തത്സംബന്ധിയായ ഗവേഷണത്തിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു. പാശ്ചാത്യ ലോകത്ത് ഒട്ടേറെ തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള പദമാണ് 'മായ' ഭാരതീയദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീന വലയത്തിൽപ്പെട്ട ബർക്കിലി, മനസ്സാണ് സത്തയ്ക്കു യാഥാർത്ഥ്യം നല്കുന്നത് *(esse est percipi)* എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.[38] ഭൗതികലോകത്തിന് യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ബന്ധമില്ലെന്നും അത് അനശ്വരമായ ആശയ ലോകത്തിന്റെ അനുകരണം മാത്രമാണ് എന്നും പ്ലേറ്റോ വാദിച്ചു. 1789-ൽ ഏഷ്യാറ്റിക് റിസേർച്ചസിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *"ദ് ഗോഡ്സ് ഓഫ് ഇൻഡ്യ"* എന്ന ലേഖനത്തിൽ വില്യം ജോൺസ്, പ്ലേറ്റോയും എപ്പിക്കാർമസും ഈ വിധത്തിൽ ലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ തെറ്റായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചതിനെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.[39] വില്യം ജോൺസ് മായയെ ദേവതയായി ചിത്രീകരിക്കുന്നു. മായ എന്ന ദേവത ബാഹ്യലോകത്തിന് അസ്തിത്വമില്ലെന്ന മിഥ്യാബോധം മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഉണ്ടാക്കുന്നുവെന്ന് ജോൺസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

അദ്വൈതവേദാന്ത (Advita Vedanta) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എല്യറ്റ് ഡോയ്ച്ച് പറയുന്നതുപോലെ, തത്ത്വചിന്തകനായ പ്രകാശാനന്ദയെ മാറ്റി നിർത്തിയാൽ

മറ്റ് ഭാരതീയദാർശനികർ, കർതൃനിഷ്ഠാപരമായ ഐഡിയലിസത്തെ *(Subjective Idealism)* അതിന്റെ തീവ്രതയിൽ തിരസ്കരിക്കുന്നു.[40] ശങ്കരന്റെ വ്യാഖ്യാനമനുസരിച്ച്, മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ശക്തിയാണ്. ഇത് ലോകത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച് ദൃശ്യലോകം മൂർത്തമാക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് മായ ലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരസ്കരിക്കുന്നില്ല. ലോകത്തിന് ദൈവശക്തിനിറഞ്ഞ യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തെയും സൃഷ്ടവസ്തുക്കളുടെ ലോകത്തെയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഹേതുവാണത്; ദൈവത്തിന്റെ നിഷേധാത്മക ശക്തിയല്ല, പ്രത്യുത ഭാവാത്മകമായശക്തിയാണ്. അത് വ്യതിരിക്തമായ വസ്തുക്കളിൽ നിഗൂഹനം ചെയ്യപ്പെട്ട ഈശ്വരശക്തിയാണ് (*ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത്* 1: 4).

വില്യം ജോൺസ് മായയെക്കുറിച്ച് എഴുതുന്നു. "ലോകസൃഷ്ടിയിലൂടെ നാനാവിധത്തിൽ ആവിഷ്കൃതമാകാനുള്ള ഈശ്വരന്റെ ആഭിമുഖ്യമാണ് മായ."[41] ഏതാണ്ട് ഇത്തരത്തിൽ കോൾബ്രൂക്ക് എഴുതുന്നു:

> പാൽ തൈരാകുന്നതുപോലെ, ജലം ഹിമമാകുന്നതുപോലെ, ബ്രഹ്മം രൂപാന്തരപ്പെട്ട് വൈവിധ്യമുൾക്കൊള്ളുന്നു. അതിന് ബാഹ്യോപകരണങ്ങളോ ഉപാധികളോ ആവശ്യമില്ല. വൈവിധ്യവും പരിവർത്തനവുമില്ലാതെതന്നെ ബ്രഹ്മം പൂർണ്ണമാണ് എന്നതിനു സംശയമില്ല. ബ്രഹ്മം ലൗകികദൃശ്യങ്ങളായി പൂർണ്ണമായും രൂപാന്തരീകൃതമാകുന്നില്ല. സ്വപ്നാവസ്ഥയിലെ ആത്മാവിൽ വിവിധ പരിവർത്തനങ്ങൾ ദൃശ്യമാകുന്നതുപോലെ. മിഥ്യാരൂപങ്ങളും പ്രച്ഛന്നവേഷങ്ങളും ഒരേ ആത്മാവിൽ കാണപ്പെടുന്നു.[42]

ഈശ്വരശക്തിയാൽ പ്രപഞ്ചം നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന് വില്യംജോൺസ് പറയുന്നത് ശരിയാണ്. സഹജമായ സാന്ദ്രതയും (solidity) നീരന്ധ്രതയും (impenetrability) മൂലം പദാർത്ഥത്തിന് അതിന്റേതായ യാഥാർത്ഥ്യം ഉണ്ട്. ജോൺസ് മായാസിദ്ധാന്തം വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ, അതിന്റെ സങ്കീർണതയിൽ കുരുങ്ങിപ്പോയി എന്നു തോന്നുന്നു. മനഃസൃഷ്ടിയിൽനിന്ന് അന്യമായി ലോകത്തിനു അന്തഃസത്തയില്ലെന്നും, അസ്തിത്വവും മനഃസൃഷ്ടിയും പരസ്പരം മാറ്റാവുന്ന പദങ്ങളാണെന്നും ഇൻഡ്യൻ ദർശനം പഠിപ്പിച്ചിരുന്നതായി എന്തുകൊണ്ടോ ജോൺസ് വിശ്വസിച്ചിരുന്നു.[43]

വ്യാസകൃതമെന്നു സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്ന വേദാന്തഗ്രന്ഥങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ കോൾബ്രൂക്ക് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "ഭൗതികലോകത്തെ തിരസ്കരിക്കുന്ന ഒരു പരിഷ്കൃത മനഃശാസ്ത്രം ഭാരതീയ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പഠനത്തിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്നു."[44] ലോകത്തിന് അതിന്റേതായ യാഥാർത്ഥ്യം ഉണ്ട് എന്ന് ബോധ്യമായിരുന്നിട്ടും ആ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് കോൾബ്രൂക്കിനു വ്യക്തമായി അറിയാമായിരുന്നില്ല. ചില ദർശനസമ്പ്രദായങ്ങളെങ്കിലും ലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരസ്കരിച്ച് തീവ്രമായ ഐഡിയലിസം പ്രകടമാക്കി എന്നു ചിന്തിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത് ഈ അറിവുകേടാണ്.

ഭൗതികവും ഇന്ദ്രിയാതീതവുമായ അനുഭവങ്ങൾ വേർതിരിച്ചു കാണാൻ

www.malankaralibrary.com

കോൾബ്രൂക്ക്, ജോൺസ് തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യതാവാദികൾക്ക് കഴിഞ്ഞില്ലെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയവേദ്യമായ ഭൗതിക ആത്മബോധത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണ് മായ. ഇപ്പറഞ്ഞ ജാഗ്രതാബോധത്തിന്റെ തലത്തിൽ നാനാത്വമുള്ള ലോകം യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ ആത്യന്തികബോധാവസ്ഥയിൽ (transcendental consciousness) നാനാത്വ ലോകത്തിന്റേതായ ഈ മായാബോധം നഷ്ടമാകുന്നു. ഈ അവസ്ഥയെ ബ്രഹ്മാനുഭവം അഥവാ നിർവികല്പസമാധി എന്നു വിളിക്കുന്നു.[45] ഈ ഘട്ടത്തിൽ സാധാരണാനുഭവത്തിലെ സങ്കീർണമായ ഭൗതികലോകം അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. ഹൈന്ദവ ദാർശനികർ ഇതിനെ 'സച്ചിദാനന്ദം' എന്നു വിളിക്കുന്നു. അതായത് സത് (അസ്തിത്വം) ചിത്ത് (ബോധം) ആനന്ദം (അനുഭൂതി) ഇവയുടെ പൂർണ്ണമായ അനുഭവം.

അവിദ്യയും പുനർജന്മവും

അജ്ഞത അഥവാ അവിദ്യ മായയുടെ വിജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ മാനമാണ്. അയഥാർത്ഥമായതിനെ യഥാർത്ഥമായിക്കാണുക, ഭൗതിക ലോകത്തെ യാഥാർത്ഥ്യമായി കരുതുക, ഇതാണ് മായ. ബ്രഹ്മത്തിന് അനുഗുണമല്ലാത്തത് അതിൽ ആരോപിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണത്. ആത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങളെ ആത്മേതരസത്തയിൽ ആരോപിക്കുന്നതും മായയാണ്. ഈ പ്രക്രിയയെ ശങ്കരൻ അധ്യാസം (adhyasa) എന്നു വിളിക്കുന്നു.[46] അതിന്റെ ഫലം അജ്ഞാനം ആണ്. നൈമിഷികമായത് അഭികാമ്യമാണെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണയാണ് 'അജ്ഞാനം' എന്നു കോൾബ്രൂക്ക് പറയുന്നത് ശരിയായ വിലയിരുത്തലാണ്.[47]

അജ്ഞാനത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ഭവിഷ്യത്ത് പുനർജ്ജന്മമാണ്. മായാധിഷ്ഠിതമായ അസ്തിത്വത്തിന്റെ മേഖലയിൽനിന്നു മുക്തനാകാതെ ആരും ബ്രഹ്മതത്ത്വം അറിയുന്നില്ല. അതുവരെ മനുഷ്യൻ കർമ്മത്തിലും പുനർജ്ജന്മത്തിലും ബദ്ധനായിരിക്കും. അസ്തിത്വപരമായ അവിദ്യയാൽ ജീവാത്മാവ് ബദ്ധമായിരിക്കുന്നിടത്തോളം കർമ്മവും കർമ്മഫലങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കും. കർമ്മം എന്നത് പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ഒരുവനെ അസ്തിത്വവുമായി ബദ്ധനാക്കുന്ന നിയമമാണ്. കാരണം ഓരോ കർമ്മത്തിനും ഈ ലോകത്തിൽ ഫലം ഉണ്ടായിരിക്കും. കർമ്മം ചെയ്യുന്നവനിൽ ഒരു സംസ്കാരമോ വാസനയോ ഉടലെടുക്കുന്നു. ഇതു ഭാവികർമ്മങ്ങൾക്ക് ആധാരമാകുന്നു. ഇത്തരം ഒരു അവസ്ഥയിൽ, ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു പറയുന്നതു പോലെ, ഒരുവൻ മരണത്തിനു പിന്നാലെ മരണത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നു (4.4.21). ഒരു നീണ്ട ജനനമരണചക്രകാലത്തോളം ഒരു ശരീരം വിട്ട് മറ്റൊന്നു സ്വീകരിക്കാൻ അവൻ വിധിക്കപ്പെടുന്നു.[48]

പുനർജ്ജന്മസിദ്ധാന്തം പൗരസ്ത്യസത്യത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയായി 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പണ്ഡിതന്മാരുടെ കൃതികളിൽ പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്. ഈ തത്ത്വചിന്ത ഹിന്ദുസ്ഥാനിലുടനീളം ആദിമകാലം തൊട്ട് ഇന്നുവരെ പൗരസ്ത്യവിശ്വാസപ്രതീകമായി ബ്രാഹ്മണർ പഠിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് ജോൺ സെഫാനിയ ഹോൾവെൽ പറയുന്നു.[49] *ഡിവൈൻ ലിഗേഷൻ ഓഫ് മോസ്സസ്*

www.malankaralibrary.com

(Divine Legation of Moses) എന്ന കൃതിയിൽ വില്ല്യം വാർബേർട്ടൻ (William Warburton) സമർത്ഥിക്കുന്നതിനു വിപരീതമായി ഹോൾവെൽ പറയുന്നത്, പുനർജ്ജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉത്പത്തി ഈജിപ്റ്റിലല്ല എന്നാണ്. ഗ്രീക്കുകാരും ഈജിപ്റ്റുകാരും ഒരുപോലെ ഇതു കടം വാങ്ങിയതാണ്.[50] ഹോൾവെൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "ബ്രാഹ്മണരിൽനിന്ന് പൈഥഗൊറസ് പുനർജ്ജന്മ സിദ്ധാന്തം പഠിച്ചു എന്ന വാദം ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്നിട്ടും പിന്നീടുള്ള ചിന്തകർ അത് പൈഥഗൊറസ്സിന്റെ സിദ്ധാന്തമായി തെറ്റിദ്ധരിച്ചു. ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മൂലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അജ്ഞതയിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ഗൗരവാവഹമായ തെറ്റാണിത."[51] ഒരുവൻ ഉന്നതതലത്തിലോ അധമതലത്തിലോ ഏതിലാണ് ജനിക്കേണ്ടത് എന്ന് കർമ്മഫലം തെളിയിക്കും.

ശരീരം വിട്ടു ശരീരം മാറുന്ന ആത്മാവിന്റെ സ്വഭാവം ഡോവ് പഠനവിഷയമാക്കുന്നു.[52] ജന്മത്തിന്റെയും പുനർജ്ജന്മത്തിന്റെയും അവിരാമചക്രത്തിലകപ്പെടുന്നത് ജീവാത്മാവാണ്. അത് ഭൗതിക ബോധത്താൽ ആവരണം ചെയ്യപ്പെട്ട ആത്മാവാണ്. ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിൽ ലയിക്കുന്നതുവരെ പുനർജ്ജന്മം തുടരുന്നു. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഈ പരിവർത്തനപദ്ധതി അഥവാ ചാക്രികപ്രക്രിയയാണ് സർവം ദു:ഖമയം എന്നുള്ള ജീവിതവീക്ഷണത്തിലേക്ക് ഭാരതീയ ഋഷിമാരെ നയിച്ചത്. ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ദുരന്തവീക്ഷണം, പ്രാപഞ്ചികവും അസ്തിത്വപരവുമാണ്. ഇത് ഭാരതീയ ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാന ദർശനമാണ്. ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ ഒരുവന് ഈ അവസ്ഥയിൽനിന്ന് മോചനം ലഭിക്കൂ. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ അസ്തിത്വം കർമ്മബദ്ധമാണ്, ജനിമൃതികളുടെ അവിരാമപ്രക്രിയയിലൂടെ അതു നമ്മെ നയിക്കുന്നു. അസ്തിത്വം അഥവാ ഐഹികജീവിതം സഹജസ്വഭാവത്താൽ വേദനാനിർഭരവും ദുരന്തപൂർണ്ണവുമാണ്.

മോക്ഷവും യോഗപദ്ധതിയും

പൗരസ്ത്യദർശനം എപ്പോഴും മോക്ഷപ്രാപ്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ജനിമൃതികളിലൂടെയുള്ള, ജീവിതം ദുരന്തപൂർണ്ണമാകുന്നെങ്കിൽ, ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്ന ഒരു ചോദ്യം ഇതിൽനിന്നു മുക്തിയെങ്ങനെ ലഭ്യമാകും എന്നതാണ്. അഷ്ടാംഗയോഗം (yoga) ആണ് അതിനുള്ള ഏക പ്രതിവിധി. യോഗസമ്പ്രദായത്തിന്റെ സൂത്രധാരകനായ പതഞ്ജലി മഹർഷിക്ക് 'യോഗം' അറിവിന്റെ പന്ഥാവാണ്; പ്രകൃതിയിൽ (Prakriti) നിന്നു പുരുഷനെ (Purusha) വേർതിരിച്ചറിയുമാനുള്ള ഉപാധിയാണ്.[53] കായിക-മാനസികശക്തികളുടെ നിയന്ത്രണം മനുഷ്യനെ അത്തരമൊരു അറിവിലേക്കു നയിക്കുമെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു.[54] ഒരു പ്രായോഗികപദ്ധതി എന്ന നിലയ്ക്ക് അഷ്ടാംഗ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ കായിക-മാനസികശക്തികളെ യോഗ സമന്വയിപ്പിക്കുന്നു. യമം (yama), നിയമം (niyama), ആസനം (asana), പ്രാണായാമം (pranayama), പ്രത്യാഹാരം (pratyahara), ധാരണ (dharana), ധ്യാനം (dhyana), സമാധി (samadhi) ഇവയാണ് എട്ടു ഘടകങ്ങൾ.[55]

www.malankaralibrary.com

ആദ്യത്തെ ആറു പടികൾ ശരീരമനസ്സുകളുടെ ചിട്ടപ്പെടുത്തലാണ്. കാമത്തെയും വാസനാബലത്തെയും (ആഗ്രഹങ്ങൾ, മനസ്സിന്റെ ആഭിമുഖ്യം തുടങ്ങിയവ) പിഴുതുകളയുന്ന ശുദ്ധീകരണപ്രക്രിയയാണത്. പ്രാണായാമം ഭൗതികാസ്തിത്വത്തിനുവേണ്ട ഊർജ്ജം പ്രദാനം ചെയ്യാനുള്ളതാണ്. പ്രാണൻ, ഭൂമിയിലെ ജീവചൈതന്യപ്രതീകമാണ്. പ്രാണനെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ട് അസ്തിത്വതലത്തിലുള്ള കർമ്മനിയന്ത്രണത്തിന് യോഗി ശ്രമിക്കുന്നു. യോഗിയുടെ നാഡീവ്യൂഹത്തിനും ശ്വാസത്തിനും പ്രശാന്തി ലഭിക്കുന്നു. പ്രാണായാമത്തിലൂടെ യോഗി ഇന്ദ്രിയനിരോധത്തിലേക്കു കടക്കുന്നു. അങ്ങനെ മനസ്സിന് യഥാർത്ഥ പ്രവർത്തനശേഷി കൈവരുന്നു. ആമ തോടിനുള്ളിലേക്കു വലിയുന്നതുപോലെ ബാഹ്യലോകവൃത്തികളിൽ നിന്ന് ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ യോഗി ഉള്ളിലേക്കു വലിക്കുന്നു. ഭൗതികലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധം മങ്ങി മറയുകയും തത്ഫലമായി ആത്മീയപ്രക്രിയകളിൽ പൊതുവെ ഉണർവ് അനുഭവപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ദ്രിയസംഗ്രഹം അനിവാര്യമായും അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗസിദ്ധാന്തത്തിൽ പറയുന്ന ധാരണയിലേക്കു നയിക്കുന്നു. നിശ്ചിത ബിന്ദുവിൽ മനസ്സു കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതാണ് ധാരണ (യോഗസൂത്രം 3.1). യോഗി ശ്രദ്ധയിലൂടെ മനഃശക്തി ആർജ്ജിക്കുന്നു. തത്ഫലമായി മനസ്സ് വർദ്ധിതമായ ആർജ്ജവത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. തന്മൂലം ബുദ്ധിയിൽ ഉദിക്കുന്ന വെളിച്ചം അഥവാ ഉൾക്കാഴ്ച മനസ്സിനു ലഭ്യമാകുന്നു. ഈ പരിണാമത്തെ *അമൃതനാദോപനിഷത്ത്* (1.14) ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

അതിലൂടെ ഒരുവൻ പ്രശാന്തി നേടുന്നു;
രൂപങ്ങൾ കാണുന്നു-
അന്ധന്റെ ദൃശ്യങ്ങൾപോലെ;
ഒരുവൻ ശബ്ദം കേൾക്കുന്നു-
ബധിരൻ കേൾക്കുന്നതു പോലെ;
ശരീരം ഒരു വിറകുകഷണ-
മല്ലാതെ ഒന്നുമല്ല.
അതേ, 'ധാരണാ'ഭ്യാസം,
മനനത്തിലൂടെ അറിയേണ്ടത് ഇതാണ്:
ഇച്ഛയാലും മോഹത്താലും, വാസനയാലും
മെനഞ്ഞെടുത്തതാണ് ചിന്ത.
അത് ചിന്തയെ നിയന്ത്രണവിധേയമാക്കുന്നു,
ആത്മാവുമായി ലയിക്കുന്നതുവരെ
അതിൽ ശ്രദ്ധിക്കുവിൻ.[56]

ധാരണ, ധ്യാനം, സമാധി എന്നീ അവസാനഘട്ടങ്ങൾ പാശ്ചാത്യചിന്തയ്ക്ക് നൂതനമാകയാൽ പാശ്ചാത്യർക്ക് അതു തികച്ചും പ്രസക്തമാണ്. ഈ മൂന്ന് അവസ്ഥകൾ തമ്മിൽ നേരിയ വ്യത്യാസമേയുള്ളു. ഈ അവസ്ഥകളിൽ യോഗി, ഭൗതികബോധത്തിന്റെ തുച്ഛമായ അംശങ്ങളെക്കൂടി തിരസ്കരിക്കുന്നു. വാസനകളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ ആറാം ഘട്ടത്തിൽ (ധാരണ) ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന വസ്തുവിനെക്കൂടി യോഗി

www.malankaralibrary.com

പരിത്യജിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ധ്യാനം വസ്തുരഹിതമായ ശ്രദ്ധാകേന്ദ്രീകരിക്കലായി മാറുന്നു. അപ്പോൾ പ്രജ്ഞ, മായയുടെ വഴിതെറ്റിക്കാലുകൾ ഇല്ലാതെ ശുദ്ധമായ ആത്മസ്വരൂപത്തെ തിരിച്ചറിയും.

ഇവിടെ ഒരു കാര്യം കൂടി വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ അധ്യായത്തിൽ ഇതുവരെ നാം നടത്തിയ അദ്വൈതം, ബ്രഹ്മം, മായ, അവിദ്യ, യോഗം, മോക്ഷം തുടങ്ങിയ മൗലികസങ്കൽപനങ്ങളുടെ വിവരണം (19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഭാരതീയ ദർശനം പഠിച്ച പണ്ഡിതന്മാരുടെ വകയാണ്. തങ്ങളുടെ വിപുലമായ പഠനത്തിനുശേഷം ഈ വിഷയങ്ങളിൽ അവർ രൂപീകരിച്ച ധാരണ ഇങ്ങനെയായിരുന്നു എന്നത്രേ ഇവിടെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. അതേസമയം ഈ വിഷയങ്ങളിലെ പരമ്പരാഗത ഭാരതീയധാരണകളുമായി അവ പിണങ്ങിപ്പിരിയുന്നുണ്ട്. ഇത് വേദാന്തത്തിന്റെ 'ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് വായന' എന്ന് ധരിച്ചാൽ മതി. എന്നാൽ ഈ ചിന്താധാരണകൾ യൂറോപ്യൻ ചിന്തയെ അഗാധമായി സ്വാധീനിച്ചു എന്ന കാര്യത്തിൽ തർക്കമില്ല.

കുറിപ്പുകൾ

1 Oswald Spengler. *The Decline of the west.* Trans. Charles Francis Atkinson (New york: Alfred A Knopf, 1962), P. 14.

2 Edward W. Said. *Orientalism.* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), P. 71.

3 Edward Said. *Orientalism*, PP 32-33.

4 Edward Said. *Orientalism*, P. 124.

5 Edward Said. *Orientalism,* P. 142.

6 Edward Said. *Orientalism,* P. 17.

7 Bede Griffths. *The Marriage of East and West.* (Springfield, Ohio: Templegate Publishers, 1982), P. 15.

8 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West,* P. 16.

9 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West,* P. 22.

10 M.C. West. *Early Greek Philosophy and the Orient.* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), P. 167.

11 M.C. West. *Early Greek Philosophy and the Orient,* P. 167

12 John zephaniah Holwell. "The Religious Tenets of the Gentoos." *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall. (Cambridge: Cambridge UP, 1970), P. 62.

റോമുളസ്: റോമാനഗരത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായി സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നു. ബി. സി. 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്നതായി ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

www.malankaralibrary.com

13 George Hendrick. "Introduction." *The Bhagavad Gita.* Trans. Charles Wilkins (Gaines - ville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1959), P. VIII.

14 William Jones. *Asiatick Researches.* 1: 422-23. William Jones. *The Works.* 13 Vols (London: John Stockdale and John Walker, 1807), PP. 238-9. ഏഷ്യാറ്റിക് റിസേർച്ചസിൽ എഴുതി പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ലേഖനങ്ങൾ 1799-ൽ *The Works* എന്ന പേരിൽ അടിച്ചിറയ്ക്കുകയുണ്ടായി. ഇതിന്റെ കോപ്പികൾ ഹാർവാർഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ വൈഡനേഴ്സ് ലൈബ്രറിയിൽ ലഭ്യമാണ്.

15 Henry Morley. "Introduction". *Hitopadesa.* Trans. Charles Wilkins. 3rd ed. (London: George Routledge and sons, 1888), P. 5.

16 Edward Said: *Orientalisim*, P. 14-52.

17 കാണുക John Stuart Mill. *Mill's Essays on Literature and Society.* Ed. Schneewind (New york: Coller-Macmillan, 1965), P. 285.

18 Johns Stuart Mill. *Mill's Essays on Literature and Society,* P. 285.

19 John Locke. "An Essay Concerning Human Understanding." *Eighteenth Century Literature.* Ed. Tillotson, Et al (New york: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), P. 189.

20 David Hume. "An Enquiry Concerning Human Understanding." *Eighteenth Century English Litereature.* Ed. Tillotson, et al (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969) PP. 892-903.

21 Immanuel Kant. *The Critique of Pure Reason.* Trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press,1965), PP. 125-6.

22 Samuel Taylor Coleridge. *Aids to Reflection and Confessions of an Inquiring Spirit* (London: George Bell and Sons, 1884), PP. 135, 346, 205.

23 Immanuel Kant. *The Critique of Pure Reason.* PP. 66, 68, 70, 170-71.

24 Samuel Taylor Coleridge. *Aids to Reflection and Confessions of an Inquiring Spirit* , PP. 135, 346, 205.

25 *The Sama Veda-Chandogya Upanishad VI.X.3. The Yajur Veda-Brhadaranyaka Upanishad 1.IV.10. Swami* Gambhirananda. *Chandogya Upanishad* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1977), P. 474.

26 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West,* PP. 46-7.

27 *The Samkhya Karika* XXII . XXIII. Sarvepalli Radhakrishnan and Charles Moore. *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton,

www.malankaralibrary.com

New Jersey; Princeton UP, 1973), P. 434

28 *The Mundaka Upanished* 1.1.6. Swami Gambhirananda, trans. *Eight Upanishads* (Calcutta: Advaita Ashrama, 2000), P. 82.

യത്തദ് അദ്രേശ്യം അഗ്രാഹ്യം അഗോത്രം
അവർണ്ണം അചക്ഷുരശ്രോത്രം തദപാണിപാദം
നിത്യം വിഭും സർവഗതം സുസൂക്ഷ്മം തദവ്യയം
യദ്ഭൂതയോനിം പരിപശ്യന്തി ധീര: (മുണ്ഡകോ 1.1.6).

ഈ മലയാള ലിപ്യാന്തരണം ഭാസ്കരൻ നായരുടെ *ഉപനിഷദ്ദീപ്തി.* വാല്യം 2 (തിരുവനന്തപുരം: ജയാ പ്രിന്റേഴ്സ്, 1973) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നുള്ളതാണ്. പുറം 3. Jean Varenne. *Yoga and the Hindu Tradition.* Trans. Derek Coltman (Chicago and London: U of Chicago P, 1973) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലും കാണുക. പുറം 18.

29 Swami Gambhirananda, trans. *Chandogya Upanishad* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1997), PP. 503-570.

30 John M. Koller. *The Indian Way.* Ed. Charles Wei-hsun Fu (New York and London: Mac millan Publishing Co., 1982), P. 85.

31 John Zephaniah Holwell. "The Religious Tenets of the Gentoos". *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 66.

32 *The Brhadaranyaka Upanishad* 1: 43. Swami Madhavananda, trans. *The Brahadaranyaka Upanishad.* (Calcutta: Advaita Ashrama Publications, 1997), P. 69.

33 Alexander Dow. "A Dissertation Concerning the Customs, Manners, Languages, Religion and Philosophy of the Hindus" *The British Discovery of Hinduism in the Eighteeth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 121-2.

34 H.T. Colebrooke. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus.* (London: William and Norgate, 1858), PP. 63, 212. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഏറ്റം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ട പൗരസ്ത്യ പണ്ഡിതന്മാർ ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ്, വില്ല്യം ജോൺസ്, എച്ച്.ടി. കോൾബ്രൂക്ക് എന്നീ ബ്രിട്ടീഷുകാരായിരുന്നു. കാണുക Sisir, Kumar, Mitra. The Vision of India (Bombay: Jico Publising House, 1949), P. 220.

35 John. M. Koller. *The Indian Way.* Ed. Charles Wei-hsun, P. 36 -8.

36 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West,* P. 70.

37 H.T. Colebrooke "The Philosophy of Vedanta." *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus,* P. 208-42.

38 Esse est percipi എന്നത് ലത്തീൻ. Esse എന്ന ക്രിയാധാതുവിന്റെ

അർത്ഥം സ്ഥിതിചെയ്യുക, അസ്തിത്വമുണ്ടാകുക എന്നാണ്. Esse എന്ന പദത്തിന് 'ആകുന്നു' എന്നർത്ഥവുമുണ്ട്. Percipi ദർശിക്കുക, കാണുക എന്നർത്ഥം. ജോർജ്ജ് ബർക്കിലിയുടെ ഈ പ്രസ്താവന യുടെ അർത്ഥം ഒരു വസ്തുവിന് അസ്തിത്വം നല്കുന്നത് മനോദർശ നമാണ് എന്നാണ്. George Berkeley. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Ed. Colin M. Turbayne (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1957), P. 34.

39 William Jones. "The Gods of Greece, Italy and India." *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 198.

40 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta* (Honolulu: UP of Hawaii, 1969), P. 31.

41 William Jones. "The Gods of Greece, Italy and India." *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 198.

42 H.T. Colebrooke. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus,* P. 225.

43 William Jones. *The Works.* 13 vols (London: John Stockdale and John Walker, 1807), PP. 238-9.

44 H.T. Colebrooke. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus,* PP. 19-43.

45 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta.* P. 28.

46 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta,* P. 33.

47 H.T. Colebrooke. *Essays on the Religion and Philisophy of the Hindus,* P. 225.

48 Swami Madhavananda, trans. *The Brhadaranyka Upanishad,* P.517. *The Hamsa Upanishad* 1.5 IqSn ImWpI.

49 John Zephaniah Holwell. "The Religious Tenets of the Gentoos." *The British Discovery of of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 63.

50 John Zephaniah Holwell. "The Religious Tenets of the Gentoos." *The British Discovery of of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 63.

51 John Zephaniah Holwell. "The Religions Tenets of the Gentoos." *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall, P. 63.

52 Alexander Dow. "A Dissertation Concerning the Customs,

www.malankaralibrary.com

Manners, Languages, Religion and Philosophy of the Hindus" *The British Discovery of Hinduism in the Eighteeth Century.* Ed. P.J. Marshall, PP. 133.

53 പതഞ്ജലി മഹർഷിയുടെ യോഗസൂത്രം 4. 34. Georg Feuerstein, ed. *The Yoga Sutra of Patanjali* (Bombay: Inner Traditions, 1989), P. 145.

54 പതഞ്ജലി മഹർഷിയുടെ യോഗസൂത്രം 1.15; 1.25. Georg Feuerstein, ed. *The Yoga Sutra of Patanjali*, PP. 35; 43.

55 പതഞ്ജലി മഹർഷിയുടെ യോഗസൂത്രം 2. 29. Georg Feuerstein, ed. *The Yoga Sutra of Patanjali*, P. 80.

56 *The Amritanada Upanishad.* 1.14.
അന്ധവത് പശ്യരൂപാണി ശൃണുശബ്ദകമകർണ്ണവത്
കാഷ്ഠവത് പശ്യതേ ദേഹം പ്രശാന്ത സ്യേതി ലക്ഷണം
മനഃസങ്കല്പകം ധ്യാത്വാ സംക്ഷിപ്യാത്മനി ബുദ്ധിമാൻ
ധാരയിത്വാ തഥാത്മാനം ധാരണാ പരികീർത്തിതാ.
ലിപ്യന്തരണം: ഭാസ്കരൻ നായർ. ഉപനിഷദ്ദീപ്തി. വാല്യം 1, പുറം 259. കാണുക Jean Vareene. *Yoga and the Hindu Tradition.* P.21.

www.malankaralibrary.com

അദ്ധ്യായം 2

കാല്പനികതയും പൗരസ്ത്യതാസിദ്ധാന്തവും

ഇനി നാം ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടത്. സമകാലിക ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷത്തിൽ വളർന്നുവന്ന പാശ്ചാത്യകാല്പനിക സാഹിത്യകാരന്മാർ എങ്ങനെ പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിലേക്കുതിരിഞ്ഞു എന്നതാണ്. പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ച് പ്രസ്തുതസാഹിത്യകാരന്മാർ നടത്തിയിട്ടുള്ള രചനകളെ അക്കമിട്ടു പറയുന്നതിനു പകരം, പൗരസ്ത്യദർശനത്തെക്കുറിച്ച് അവർക്കുണ്ടായിരുന്ന ധാരണകളും, പൗരസ്ത്യചിന്ത അവരിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനതയും വ്യക്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കട്ടെ. 'ഉദാത്തമായ കാല്പനികത'പൗരസ്ത്യ ദേശത്താണ് കാണേണ്ടത് എന്ന് 1800- ൽ ഷ്ളേഗൽ എഴുതുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവക്ഷയിൽ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത് ശാകുന്തളത്തിന്റെയും, സെന്റ് അവെസ്തായുടെയും ഉപനിഷത്തുകളുടെയും പൗരസ്ത്യദേശമാണ്. കാല്പനികദർശനത്തിന്റെ പ്രതിഭാശാലികളെ സംബന്ധിച്ചെടുത്തോളം ഭാരതം പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ കേന്ദ്രമായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻ മിത്തുകളുടെ ശക്തിയെക്കുറിച്ചും അവയ്ക്ക് ഒരു ഏകീകൃതജീവിത വീക്ഷണം നല്കാനുള്ള കഴിവിനെപ്പറ്റിയും അവർക്ക് ബോധ്യമുണ്ടായിരുന്നു. മിത്തുകളുടെ ഈ ഏകീകരണശക്തി ഉപനിഷത്ചിന്തകളിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. നിവേശിതവചനം എന്ന നിലയ്ക്ക് ഉപനിഷത്തുകൾ മിത്തുകളുടെ വ്യാഖ്യാനംതന്നെയായിരുന്നു. ദേവതകളുടേയും ഋഷിമാരുടേയും സിദ്ധരുടെയും ചരിത്രാതീതമായ ഇതിഹാസമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ അവയിലെ തത്ത്വദർശനത്തിനു മിത്തുകൾ സ്ഥിരീകരണം നല്കി. ഇന്ത്യൻ മിത്തിന്റെ മൗലികമായസവിശേഷതയാണ് ദർശനവും (philosophy) പുരാണവും (myth) തമ്മിലുള്ള ഗാഢബന്ധം. അവ പരസ്പരപൂരകമാണ്. ഇന്ത്യൻ മിത്തിന് ആത്യന്തികസത്യത്തെ (ultimate reality) സാർവ്വത്രികതലത്തിലേക്കുയർത്തുവാനുള്ള മൗലികശക്തിയുണ്ട്. അബോധതലത്തിലെ (unconscious realm) ആദിമൈക്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായ വായ്മൊഴിയായി സ്വയം പ്രകാശിക്കാൻ മിത്തുകൾക്കു കഴിവുണ്ട്. *ദ മാര്യേജ് ഓഫ് ഈസ്റ്റ് ആൻഡ് വെസ്റ്റ്* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്:

> അബോധതലത്തിന്റെ (unconcsious realm) ആഴങ്ങളിൽനിന്ന് ഉയരുന്ന വായ്മൊഴിയാണ് ഇന്ത്യൻ മിത്ത്. അല്ലെങ്കിൽ യുക്തി ബോധതലത്തിനു താഴെ വർത്തിക്കുന്ന ബോധത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങളിൽ നിന്നാവണം അതുയരുന്നത്. അമൂർത്താശയങ്ങളും യുക്തിവിചാരവുമായി ഇടപഴകുന്ന

യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമനസ്സ് ഒരു മഞ്ഞുമലയുടെ അഗ്രംപോലെയാണ്. കാരണം അതിനു താഴെ ബോധത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങളുണ്ട്. അവ മനുഷ്യപ്രകൃതത്തെ നമുക്കു ചുറ്റുമുള്ള പ്രപഞ്ചവുമായും പ്രപഞ്ചത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന അതീത തത്ത്വങ്ങളായ ആദിരൂപങ്ങളുമായും (archetypes) ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഈ പ്രാക്തനാശയങ്ങളുടെ ഭാവനയിലെ പ്രതിഫലനമാണ് മിത്ത്. അവ പ്രാചീനലോകത്തിൽ ദേവതകളും മാലാഖമാരും ആയി അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രപഞ്ചതത്ത്വങ്ങളു ടെയും ശക്തികളുടേയും ദർപ്പണമാണ്. മിത്തിലൂടെ പ്രാചീനമനുഷ്യർ ദേവതകളുടെ ഈ ലോകവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നു. അതേ സമയം മിത്ത് മനുഷ്യഭാവനയിലാണ് രൂപംകൊണ്ടത്. അവന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ സവിശേഷശക്തികൾ പ്രജ്ഞ, ഇച്ഛാശക്തി, വികാരവിചാരങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ഭൗതികസത്ത എന്നിവ ഇപ്പറഞ്ഞ ആദിമ മിത്തിനെസംബന്ധിച്ച സങ്കല്പത്തിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. മറ്റു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ചുറ്റുമുള്ള പ്രപഞ്ചവും ആന്തരികാനുഭവവും, ആത്മാവിന്റെ അതീത ലോകവുമായി മനുഷ്യനെ ഏകോപിപ്പിക്കുന്ന ഉപാധിയായിരുന്നു മിത്ത്.[1]

വില്ല്യം ബ്ലെയ്ക്ക്

പൗരസ്ത്യമിത്തുകളുടെ ഏകീകരണശേഷി ആദ്യമായി ഗ്രഹിച്ചത് കാല്പനിക കവിയായ വില്ല്യം ബ്ലെയ്ക്ക് ആയിരുന്നു. തന്റെ ഭാവനയുടെ പുനർജനിയിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന ഏകീകൃതമായ ഒരു ജീവിതവീക്ഷണത്തിനുവേണ്ടി ബ്ലെയ്ക്ക് ഈ മിത്തുകളെയും അവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ദർശനത്തെയുംപറ്റിയും അഗാധമായ പഠനം നടത്തി. ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭഗവദ്ഗീതാവിവർത്തനം ബ്ലെയ്ക്കിനെ സ്വാധീനിച്ചു എന്ന് കത്‌ലീൻ റെയിനി (Kathleen Raine), പൈലു നാനാവതി (Piloo Nanavutty) എന്നിവർ വാദിക്കുന്നു.[2] ബ്രാഹ്മണർ എന്ന പേരിൽ ബ്ലെയ്ക്ക് ഒരു ചിത്രം രചിച്ചുവെന്നും അതിൽ വിൽക്കിൻസ് ഭഗവദ്ഗീത ഭാഷാന്തരം ചെയ്യുന്നത് ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും അവർ പറയുന്നു. പരമ്പരാഗതമായ രീതിയിൽ കാലുകൾ മടക്കി ബ്രാഹ്മണരോടൊപ്പം വിൽക്കിൻസ് ഇരിക്കുന്നതാണ് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആ ചിത്രം നഷ്ടമായിപ്പോയി. നമുക്ക് അതെപ്പറ്റി അറിയാവുന്ന ഒരേ ഒരു വസ്തുത വിൽക്കിൻസിന്റെ വേഷം തെറ്റായ രീതിയിൽ ചിത്രീകരിച്ചു എന്ന് ബ്ലെയ്ക്ക് തുറന്നുപറയുന്നതാണ്. ഈ വസ്തുതകൊണ്ടു മാത്രം ഭാരതീയചിന്ത പൊതുവായോ, ഭഗവദ്ഗീത പ്രത്യേകിച്ചോ ബ്ലെയ്ക്കിനെ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു എന്നു സമർത്ഥിക്കുവാൻ കഴിയുകയില്ല. എങ്കിലും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർക്ക് പൗരസ്ത്യചിന്തയിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലും താത്പര്യമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന വസ്തുതയിലേക്ക് അതു വിരൽചൂണ്ടുന്നു.

ബ്ലെയ്ക്ക് ആന്റ് ട്രഡിഷൻ (Blake and Tradition) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കത്‌ലീൻ റെയ്നി വാദിക്കുന്നത്, സർ വില്യം ജോൺസിന്റെ രചനകളും

www.malankaralibrary.com

വിവർത്തനങ്ങളും പ്രത്യേകിച്ച് മായയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനവും ബ്ലെയ്ക്ക് വായിച്ചിരിക്കും എന്നാണ്.[3] പൈലൂനാനാവതി ഈ വാദം ശരിവയ്ക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, പൗരസ്ത്യചിന്താപഠനത്തിന് ബ്ലെയ്ക്ക് അവലംബിച്ചേക്കാനിടയുള്ള ഒട്ടേറെ ഉറവിടങ്ങളെപ്പറ്റി പരാമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[4] ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ പ്രകൃതി വീക്ഷണത്തിൽ, ജോൺസിന്റെ മായയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം നിർണ്ണായകസ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ജോൺസ് എഴുതുന്നു:

> വേദാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വം പദാർത്ഥത്തിന്റെ അസ്തിത്വം നിഷേധിക്കലല്ല. അതായത് പദാർത്ഥത്തിന്റെ സാന്ദ്രത (solidity), മറ്റൊന്നിനും കടന്നുചെല്ലാനാവാത്ത സ്ഥിതിവിശേഷം (impenetrability), അതിന്റെ വികസിതരൂപം എന്നിവയെ നിഷേധിക്കുകയല്ല വേദാന്തദർശനം. അങ്ങനെയുള്ള നിഷേധം ഭ്രാന്തായിരിക്കും. വേദാന്തം പദാർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ച് നിലവിലിരുന്ന തെറ്റായ സങ്കല്പത്തെ തിരുത്തുകയേ ചെയ്തിട്ടുള്ളൂ. മനസ്സിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തമായി പദാർത്ഥത്തിന് അസ്തിത്വമില്ല, അസ്തിത്വവും (existence) മനോദർശനവും (perceptibility) പരസ്പരം മാറ്റി ഉപയോഗിക്കാവുന്ന പദങ്ങളാണ്, ഭൗതികദൃശ്യങ്ങളും മനോദർശനവും മിഥ്യയാണ്, അവയെ നിലനിർത്തുന്ന ദൈവികോർജ്ജം (divine energy) ഒരു നിമിഷം നിലച്ചാൽ അവ അപ്രത്യക്ഷമാകും എന്ന് വേദാന്തം സമർത്ഥിച്ചു. ഇത് എപ്പിക്കാർമൂസ്സും പ്ലേറ്റോയും പഠിപ്പിച്ചതും ഈ നൂറ്റാണ്ടിൽ മഹത്തായ രീതിയിൽ സംസ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട തുമായ ഒരു അഭിപ്രായമാണ്.[5]

ദൈവികോർജ്ജമെന്ന നിലയ്ക്ക് മായയെ ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ വീക്ഷണത്തിലെ ഭാവനയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന സുപ്രധാനമായ ഒരു ഉദ്ധരണിയാണിത്. ബ്ലെയ്ക്ക് ജോൺസിന്റെ വ്യാഖ്യാനം തെറ്റായി ഗ്രഹിച്ചു. തന്റെ തന്നെ ദർശനം മായാസിദ്ധാന്തത്തിൽ ആരോപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ഉദ്ധരണിയുടെ ആദ്യഭാഗത്ത്, ഭൗതികലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ മായ തിരസ്കരിക്കുന്നില്ല എന്ന് ജോൺസ് പറയുന്നു. ബ്ലെയ്ക്കിനെ സ്വാധീനിച്ചു എന്ന് റെയിനി പറയുന്ന പ്രസ്തുത ഉദ്ധരണി, 'ഓൺ ദി ഗോഡ്സ് ഓഫ് ഗ്രീസ്, ഇറ്റലി, ആന്റ് ഇൻഡ്യ' എന്ന ലേഖനത്തിലും ആവർത്തിക്കുന്നു. ഇതേ ലേഖനത്തിൽത്തന്നെ, മായ മിഥ്യയല്ല, പ്രത്യുത "സ്വയം നാനാത്വവത്കരിച്ച് ലോകങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള ദൈവികതയുടെ ആഭിമുഖ്യമാണ" എന്നു പറയുന്നു.[6]

ജോൺസിന്റെ വിശകലനം ഈ ചിന്തയോടുകൂടി അവസാനിക്കുന്നു. ലോകത്തിനു യാഥാർത്ഥ്യമില്ല എന്ന് ജോൺസ് പറയുന്നില്ല. ഈ ലോകം ഭൗതികാസ്തിത്വതലത്തിൽ യഥാർത്ഥമാണ്. അതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം മനോദർശനത്തിലൂടെയല്ല വ്യക്തമാകുന്നത്. ഈ ഭാരതീയമായാസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണത ഗ്രഹിക്കുന്നതിൽ ബ്ലെയ്ക്കും ജോൺസും

www.malankaralibrary.com

ഭാഗികമായി പരാജയപ്പെട്ടു. ഭൗതികലോകത്തിന്റെ മനോദർശനവും അസ്തിത്വവും ഒന്നായിക്കാണുവാനുള്ള ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ ആഭിമുഖ്യം, ജോൺസിന്റെ മായാവാദത്തിന്റെ മാത്രം സ്വാധീനതയാണെന്നു പറയാനാകില്ല. കാരണം, ജോർജ് ബർക്കിലി (George Berkeley) ക്ക് ഇതേ കാഴ്ച്ചപ്പാടുണ്ടായിരുന്നു. കൂടാതെ ബ്ലെയ്ക്ക് ബെർക്കിലിയുടെ ദർശനം പഠിച്ചിരുന്നുവെന്നതും തീർച്ചയാണ്. എന്നാൽ ഭാവനാശക്തിയെ ദൈവികോർജ്ജമായി ചിത്രീകരിക്കാൻ പാശ്ചാത്യചിന്ത ബ്ലെയ്ക്കിനെ സഹായിച്ചുവെന്ന് ചിന്തിക്കാൻ പറ്റുകയില്ല. അതു മൗലികമായ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണമാണ്.[7] പാശ്ചാത്യചിന്തകരുടെ ലോകവീക്ഷണവും, പൗരസ്ത്യദർശനവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പ്രകടമാക്കുന്ന ഘടകമാണത്. നാമരൂപാദികൾ ആർജിച്ച ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഊർജ്ജമാണ് ലോകം. അതുകൊണ്ട്, ആ ശക്തിയുടെ അഥവാ ഊർജ്ജത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം ലോകത്തിനുണ്ട്.

പ്ലേറ്റോയെപ്പോലെ ബ്ലെയ്ക്കും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വളച്ചൊടിച്ചു. ഈ ലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തിനു പകരം ഭാവനാലോകത്തെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന് ഭാവനാലോകം മാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യമായിട്ടുള്ളത്. *ദ് വിഷൻ ഓഫ് ദി ലാസ്റ്റ് ജഡ്ജ്മെന്റ്* (The Vision of the Last Judgment) എന്ന ചിത്രീകരണത്തിൽ ബ്ലെയ്ക്ക് എഴുതുന്നു: 'മനോവസ്തുക്കൾ മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥം. പദാർത്ഥസംബന്ധിയായതിന്റെ വാസസ്ഥലം എവിടെയാണെന്ന് ആരും അറിയുന്നില്ല. അത് ചിന്താപരമായ പ്രമാദത്തിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. അതിന്റെ അസ്തിത്വം വെറും നാട്യമാണ്. മനസ്സിനും ചിന്തയ്ക്കുമതീതമായി എന്തെങ്കിലുമൊന്നിന് അസ്തിത്വമുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അത് എവിടെ? ഒരു വിഡ്ഢിയുടെ മനസ്സിലല്ലാതെ മറ്റെവിടെ?'[8]

ബാഹ്യമായി നിലകൊള്ളുന്ന ഭൗതികലോകത്തെ ബ്ലെയ്ക്ക് വില കുറച്ചു കാണിക്കുന്നു. അത് ഈ ഉദ്ധരണിയിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. ഇക്കാര്യത്തിൽ ബ്ലെയ്ക്ക് ക്രിസ്തീയകാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നും ബ്രിട്ടീഷ് പോസിറ്റീവിസ്റ്റ് ചിന്തകരായ ലോക്ക്, ഹ്യൂം, ബെന്താം തുടങ്ങിയവരുടെ അനുഭവസിദ്ധാന്തത്തിൽനിന്നും ബഹുദൂരം അകലെയാണ്. ക്രൈസ്തവവീക്ഷണവും പൗരസ്ത്യലോകവീക്ഷണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം, ക്രൈസ്തവ ചിന്തയിൽ ലോകത്തെ ദൈവത്തിൽനിന്നും മനുഷ്യമനസ്സിൽനിന്നും വിഭിന്നമായ ഉണ്മയായിക്കാണുന്നുവെന്നതാണ്. ക്രൈസ്തവചിന്തയിൽ ലോകയാഥാർത്ഥ്യം മിസ്റ്റിക്തലത്തിൽപ്പോലും നശിക്കുന്നില്ല. അത്തരത്തിലുള്ള ആത്മീയാനുഭവം സെന്റ് ജോൺ ഓഫ് ദ ക്രോസ്, ആവിലായിലെ വി. ത്രേസ്യ എന്നിവരെപ്പോലെയുള്ളവർ അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. ഭൗതികലോകത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം നിഷേധിക്കുന്നത്, ദൈവിക-മാനുഷിക സ്വഭാവങ്ങളുടെ സമ്മേളനമായ ക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരത്തെ വിലയിടിച്ചു കാണിക്കലാണ്. ലോകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ തച്ചുടയ്ക്കുക എന്നാൽ ക്രിസ്തുവിന്റെ മാനുഷികഭാവത്തെ തച്ചുടയ്ക്കുകയാണ്.

മനുഷ്യനിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ഭാവനയുടെ പുനർജനിയാണ് ക്രിസ്തു എന്നാണ് ബ്ലെയിക്കിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. അത് ക്രൈസ്തവ വീക്ഷണത്തിൽ നിന്നു ലഭിച്ചതാകാൻ തരമില്ല. അത് ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യത്തിലെ ദൈവ

www.malankaralibrary.com

പ്രതിച്ഛായ (imago Dei) എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ നിന്ന് ബഹുദൂരത്തിലാണ്. ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ ഈ പുനർജനിച്ച ഭാവന ഒരു ഏകീകരണചൈതന്യമായിട്ടേ നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയൂ. അതിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്ന വിശ്വപുരുഷൻ എന്ന ആശയവും ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഹൈന്ദവവീക്ഷണത്തിന് സമാനമാണ്. ആത്മാവ് (Atman)എല്ലാത്തിലും പരിവർത്തിക്കുന്നു—മനുഷ്യനിലും മൃഗങ്ങളിലും, സസ്യങ്ങളിലും എല്ലാം. ജീവാത്മാവ് (Jivatman) അതിന്റെ പ്രതിഫലനം മാത്രമാണ്. ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ വീക്ഷണമനുസരിച്ച് എല്ലാവരും ഭാവനയുടെ പുനർജനിയിലൂടെ ക്രിസ്തുവായിത്തീരുന്നു. മിൽട്ടൻ (ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ ഒരു കഥാപാത്രം) യേശുവായിത്തീരുന്നു. മിൽട്ടൻ എന്ന കഥാപാത്രം ബ്ലെയ്ക്ക് തന്നെ ആയതുകൊണ്ട്, ബ്ലെയ്ക്കും യേശുവായിത്തീരുന്നു. ബ്ലെയ്ക്കിന് അനശ്വരത എന്നാൽ വിശ്വപുരുഷൻ ഉൾപ്പെടെ എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. ഈ പ്രക്രിയയിൽ നാം അഖിലമായി (All)ത്തീരുന്നു.

പതനത്തിന്റെയും പുനർജനിയുടേയും അവസ്ഥകളിൽ വിശ്വപുരുഷൻ അധമവും ഉത്കൃഷ്ടവുമായവയെയും, ശാരീരികവും മാനസികവുമായവയെയും, ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായവയെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഇത് വിശ്വാത്മാവ് എന്ന ഹൈന്ദവസങ്കല്പവുമായി സുദൃഢമായസാദൃശ്യം പുലർത്തുന്നു. മാത്രമല്ല ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ വിശ്വപുരുഷൻ, ഭാരതചിന്തയിലെ എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിരാട്പുരുഷനു സമാനമാണ്. ഋഗ്വേദത്തിലെ വിശ്വപുരുഷൻ, മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ഭൂമി, പദാർത്ഥം, ആത്മചൈതന്യം എന്നിവയെ എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. പക്ഷേ, ബെയ്ക്കിന്റെ ഈ ചിന്താഗതിക്ക് ഇന്ത്യൻദർശനവുമായി നേരിയ ഒരു സാദൃശ്യം മാത്രമേയുള്ളു. ബ്ലെയ്ക്ക്, ഇൻഡ്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ഒരു കാവ്യവ്യാപാരം നടത്തുകയല്ല ഇവിടെ. മിത്ത് സംബന്ധിച്ച ആശയാവിഷ്കാരത്തിൽ പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ ഘടന മാത്രമേ ബ്ലെയ്ക്ക് സ്വീകരിക്കുന്നുള്ളു. ഇതുവഴി പൗരസ്ത്യചിന്തയെ സ്വന്തം മിത്തിന്റെ ധാരയിലേക്ക് അദ്ദേഹം പകർത്തുന്നു.

പൗരസ്ത്യപാരമ്പര്യാംശങ്ങളെ സ്വന്തം മിത്തിൽ ലയിപ്പിക്കാനുള്ള പ്രവണത ബ്ലെയ്ക്കിനുണ്ടായിരുന്നു, അതിവിദഗ്ധമായി അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഹൈന്ദവ മിത്തായ ചിലന്തിയുടെ സൃഷ്ടികഥയിൽ ഇത് വ്യക്തമാണ്. ഒട്ടേറെ മിഥോളജിസ്റ്റുകളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുഹൃത്തായ ഡോ. ജോസഫ് പ്രീസ്റ്റ്ലിയും ഇത് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1799-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *എ കംപാരിസൺ ഓഫ് ദ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂഷൻസ് ഓഫ് മോസസ് വിത് ദോസ് ഓഫ് ഹിന്ദു ആൻഡ് അദർ എൻഷ്യന്റ്നേഷൻസ്* (A Comparison of the Institutions of Moses with those of the Hindoo and Other Ancient Nations) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രീസ്റ്റ്ലി പറയുന്നു:

> ദൈവികസത്തയിൽനിന്ന് എല്ലാം ഉരുത്തിരിയുന്നു എന്ന ആശയം ബ്രാഹ്മണർ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു: ആദിമഹേതുവിനെ ചിലന്തിയോട് ഉപമിക്കുന്നു. ചിലന്തി സ്വന്തം ശരീരത്തിൽനിന്ന് നൂലുകൾ ഉത്പാദനം നടത്തുന്നതുപോലെ ആദിമഹേതു തന്റേതായ ഉത്പാദനം നടത്തുന്നു. അതിന്റെ ഫലമാണ് പ്രപഞ്ചം. തദ്ഫലമായി അത് ആദ്യം പഞ്ചഭൂതങ്ങളും

www.malankaralibrary.com

നക്ഷത്ര ഗോളങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. യുഗാന്ത്യം വരെ ഈ സ്ഥിതി തുടരും. ചിലന്തി, ശരീരത്തിൽനിന്നു പുറപ്പെടുവിച്ച നൂലുകൾ ഓരോന്നായി ഉള്ളിലേക്കു വലിക്കുന്നതുപോലെ ആദിമഹേതു ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഉത്പാദിപ്പിച്ചതെല്ലാം തന്നിലേയ്ക്ക് വലിച്ചെടുക്കും . അപ്പോൾ എല്ലാം നശിക്കും. ലോകത്തിന് അസ്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടും. പക്ഷേ അത് ചിലന്തിയുടെ വയററിൽ നൂലുകൾ എന്നപോലെ ആയിരിക്കും.[9]

പ്രീസ്റ്റ്ലിയും ബ്ലെയ്ക്കും ചിലന്തിമിത്തിന്റെ വിശകലനത്തിൽ സമാനത പുലർത്തുന്നുവെന്ന് നാനാവതി കണ്ടെത്തുന്നു.[10] ഭാവനയിൽ (Los) നിന്നും വികാരങ്ങളിൽനിന്നും (Luvah) വേർപെടുത്തി ബുദ്ധിയെ (Urizen) ചിത്രീകരിക്കാൻ ബ്ലെയ്ക്ക് മിത്തുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നു. വേർപ്പെടുത്തപ്പെട്ട പ്രസ്തുത ബുദ്ധിക്ക് ഉറിസെൻ എന്ന് അദ്ദേഹം പേർ വിളിക്കുന്നു. *ഫസ്റ്റ് ബുക്ക് ഓഫ് ഉറിസെൻ* (The First Book of Urizen) എന്ന കൃതിയിൽ ബ്ലെയ്ക്ക് ഉറിസെന്റെ പിന്നിലുള്ള നിഴലിനെ ചിലന്തിവലയോട് ഉപമിക്കുന്നു:[11]

ദുഃഖങ്ങളിൽ അവൻ എവിടെയൊക്കെ അലഞ്ഞെന്നോ!
വാർദ്ധക്യം ബാധിച്ച സ്വർഗ്ഗങ്ങളിൽ;
തണുത്ത നിഴൽ അവന്റെ പിന്നാലെ കുടി,
ഒരു ചിലന്തിവലപോലെ; ഈർപ്പമാർന്നതും
തണുത്തുറഞ്ഞതും അവ്യക്തതയുള്ളതും.
അത് അവന്റെ ദുഖിക്കുന്ന ആത്മാവിൽ
നിന്ന് ബഹിർഗമിച്ചു (വരികൾ 1 : 7 - 11).

വാള (Vala) അഥവാ ഫോർ സോആസ് (Four Zoas) എന്നകൃതിയിൽ, ബ്ലെയ്ക്ക് ഊറിസെനെ ചിലന്തിയെന്നാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. തന്റെ നശീകരണശക്തി ഉപയോഗിക്കാൻ ഊറിസന്റെ കുട്ടികളെക്കൊണ്ട് ബ്ലേയ്ക്ക് അപേക്ഷിപ്പിക്കുന്നു:[12]

ഓ ചിലന്തീ, നിന്റെ വല വിരിക്കു. വലുതാകട്ടെ
നിന്റെ അസ്ഥികൾ മജ്ജയും മാംസവും മസ്സിലും നിറഞ്ഞ്;
നിന്നെത്തന്നെ ഉയർത്തുക; ശബ്ദം നേടുക;
കറുത്ത ആയുധധാരികളായ
നിന്റെ ആതിഥേയരെ വിളിക്കുക;
കാരണം, മനുഷ്യപുത്രരെല്ലാം
അവരുടെ നഗരങ്ങളെ വിജനമാക്കാൻ ഒത്തുചേരണം;
മനുഷ്യൻ ഇനിയുണ്ടാവരുത്

(1795-1804, നൈറ്റ്: വരികൾ 1: 404-109).

വാള (Vala) എന്ന കൃതിയുടെ ഭാഗമായ നൈറ്റിൽ (Night VI) ബ്ലെയ്ക്ക് യൂറിസന്റെ വല വർണ്ണിക്കുന്നു. സാത്താന്റെ കുന്തത്തെ വർണ്ണിക്കുന്ന മിൽട്ടന്റെ എപ്പിക് ഉപമയെ ഇത് അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു:[13]

അവൻ ഉത്ഥാനം ചെയ്തു, അട്ടഹസിച്ചുകൊണ്ട്,
വല നല്ലവണ്ണം ഇളകിത്തുടിച്ചു,
സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്ക്,

www.malankaralibrary.com

ഗ്രഹത്തിൽനിന്നു ഗ്രഹത്തിലേക്ക് (വരികൾ 318-19).
ഘനമേറിയ ഗ്രഹങ്ങൾ
അവന്റെ ആജ്ഞാശക്തിയിൽ മെല്ലെ തിരിയുന്നു,
ചക്രത്തോടൊപ്പം മെല്ലെ.
ഉർത്തോനയുടെ ഖിന്നരായ സൈന്യവ്യൂഹങ്ങൾ
ഭീകരമായ വല നെയ്യുന്നു,
അവരുടെ മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ, ഉറിസെനു മുന്നിൽ
അവന്റെ പാത ഒരുക്കിക്കൊണ്ട്
(വരികൾ 323-25).

ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ 'ഘനമേറിയ ഗ്രഹങ്ങളിൽ' (massy globes) പ്രീസ്റ്റ്ലിയുടെ "ആകാശഗോളങ്ങളുടെ" (celestial globes) പ്രതിധ്വനി കേൾക്കാൻ കഴിയുന്നുവെന്നത് കൗതുകമായിരിക്കുന്നു. ബ്ലെയ്ക്ക് ചിലന്തിവലയെ വർണ്ണിക്കുന്നതും ശരീരത്തിലേക്കുള്ള അതിന്റെ ഉൾവലിയലിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നതും, 'ഉദരകോശങ്ങളിൽനിന്ന്' ഒട്ടേറെ നൂലുകൾ നെയ്യുന്ന പ്രാണിയെ പ്രീസ്റ്റ്ലി ചിത്രീകരിച്ചതും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ട്. എങ്കിലും ഈ സാദൃശ്യം ഉപരിപ്ലവമാണ്. എന്നാൽ ഊറിസനെക്കുറിച്ചും അവന്റെ വലയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ സങ്കല്പം മൗലികമാണ്. ഊറിസൻ എന്ന സങ്കല്പം യാന്ത്രികമായ ഒരു ഭാവനയിലൂടെയാണ് കവി ചിലന്തിയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്ലെയ്ക്ക് അങ്ങനെ ഹിന്ദുമിത്തിനെ തലതിരിച്ച് പ്രയോഗിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിലന്തിസങ്കല്പം നിഷേധാത്മകമാണ്. കാരണം, ചിലന്തിയെ, സൃഷ്ടിവിരുദ്ധബിംബമായും യുക്തിയുടെയും ദൈവികതയുടെയും മൃതലോകം മാത്രം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ജീവിയായും ചിത്രീകരിക്കുന്നു എന്നതുതന്നെ. നേരെമറിച്ച് ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് (2.1.20), മുണ്ഡകോപനിഷത്ത് (1.1.7) എന്നിവയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ചിലന്തിമിത്ത് ഇതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. *ദ് ഫിലോസഫി ഓഫ് ദ ഉപനിഷത്ത്* (The Philosophy of the Upanishads) എന്ന കൃതിയിൽ പോൾ ഡ്യൂസൻ (Paul Deussen) പറയുന്നതനുസരിച്ച്, 'സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചവും സ്രഷ്ടാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേക്ക്' ചിലന്തിമിത്ത് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. അത് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉദ്ഭവവും അത് ബ്രഹ്മത്തിൽ ആത്യന്തികമായി ലയിക്കുന്നുവെന്നതും പരാമർശിക്കുന്നു.[14]

സാമുവൽ റ്റെയ്ലർ കോളറിഡ്ജ്

ബ്ലെയ്ക്കിനെപ്പോലെ കോളറിഡ്ജും പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ അവഗാഹം നേടിയിരുന്നു. *ഫിലോസോഫിക്കൽ ലെക്ച്ചേഴ്സ്* (Philosophical Lectures) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കോളറിഡ്ജ്, വിൽക്കിൻസ് വിവർത്തനം ചെയ്ത ഭഗവദ്ഗീതയിൽ നിന്ന് ഉദ്ധരിക്കുന്നു. കോളറിഡ്ജ് അതിനെ 'മഹാകാവ്യം' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.[71]

തന്റെ 'സൂര്യൻ, ചന്ദ്രൻ, പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയ്ക്കുള്ള സ്ത്രോത്രഗീത'ങ്ങൾക്കുവേണ്ടി തോമസ്സ് മോറിസ്സിന്റെ (Thomas Maurice) *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ* (History of Hindoostan) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽനിന്ന് നോട്ടു

www.malankaralibrary.com

കുറിച്ചു എന്ന് കോളറിഡ്ജിന്റെ കുറിപ്പുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[16] മേജർ റെണലിന്റെ (Major Rennell) *ദ് മെമ്വാർ ഓഫ് എ മാപ് ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ* (The Memoir of a Map of Hindoostan) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നും,[17] വില്യം ജോൺസിന്റെ കൃതികളിൽനിന്നും,[18] കോളറിഡ്ജ് കുറിപ്പുകൾ എടുത്തിട്ടുണ്ട്. എഫ്. ബർണിയറുടെ (F. Bernier) *'വോയേജ് റ്റു സൂറത്ത്'* (Voyage to Surat) എന്ന കൃതിയിൽനിന്നാണ് *ഔറംഗസീബ്* എന്ന നാടകം എഴുതാനുള്ള വിവരങ്ങൾ *ഡ്രൈഡൻ* സമാഹരിച്ചത്. കുശാഗ്രബുദ്ധിയായ ജോൺ ലിവിംഗ്സ്റ്റൺ ലൊവ്സ് (John Livingston Lowes) ഊഹിക്കുന്നത് കോളറിഡ്ജിന് ബെർനിയറിന്റെ കൃതികളുമായി പരിചയമുണ്ടായിരുന്നെന്നാണ്. കോളറിഡ്ജ് നോട്ട്ബുക്കിൽ പകർത്തിയ മോറിസ്സിന്റെ നീണ്ട രചനാഭാഗങ്ങൾ ലൊവ്സ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഇത്തരം ഭാഗങ്ങൾ കാശ്മീരിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യേകതകൾ വിവരിക്കുന്നു. പർവ്വതത്തിലെ ഹിമഗുഹകളുടെ സൗന്ദര്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന നിലാവ്, ചന്ദ്രാസ്തമയത്തിലൂടെ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്ന നിലാവ് മുതലായവ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കോളറഡ്ജ് തന്റെ നോട്ട് ബുക്കിൽ എഴുതുന്നു:

> ചന്ദ്രസ്തോത്രഗീതം. കാശ്മീരിലെ പർവതങ്ങളിലെ ഗുഹകളിലൊന്നിൽ ഒരു ഹിമബിംബം: അത് ഇങ്ങനെ കാണപ്പെടുന്നു. കറുത്തവാവിനു രണ്ടു ദിവസം മുമ്പ് അവിടെ ഒരു മഞ്ഞുകുമിള പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. 15-ാം ദിവസം വരെ അതിന്റെ വലുപ്പം കൂടിക്കൊണ്ടിരിക്കും. ഒന്നരക്കോലോ അതിലധികമോ ഉയരമുണ്ടായിരിക്കും അതിന്. ചന്ദ്രന് ക്ഷയമുണ്ടാകുമ്പോൾ ഈ ബിംബവും അപ്രത്യക്ഷമാകും. മോറിസ്സിന്റെ *ഇന്തോസ്ഥാൻ* 107-ാം പേജ് മുഴുവൻ വായിക്കുക.[19]

കോളറിഡ്ജിന്റെ 1795-1798 എന്നീ വർഷങ്ങളിലെ നോട്ടുബുക്കിൽ *ദി ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്സ് ഓഫ് ഹിന്ദു ലോ ഓർ ദി ഓർഡിനൻസസ് ഓഫ് മനു* (The Institutes of Hindoo Law or the Ordinances of Manu) എന്ന ഗ്രന്ഥം ജോൺസ് വിവർത്തനം ചെയ്തതിന്റെ ഭാഗങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1797 ഒക്ടോബർ 17-ന് ജോൺ തെൽവോ (John Thelwall) ളിനെഴുതിയ കത്തിൽ കോളറിഡ്ജിന് മനുസ്മൃതിയോടുള്ള തന്റെ മതിപ്പ് വ്യക്തമാക്കുന്നു:

> ഞാൻ ബ്രാഹ്മണരുടെ തത്ത്വം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടുപറയുന്നു. നിൽക്കുന്നതിനെക്കാൾ ഇരിക്കുന്നത് നന്ന്, ഇരിക്കുന്നതിനെക്കാൾ കിടക്കുന്നതു നന്ന്, ഉണർന്നിരിക്കുന്നതിനെക്കാൾ ഉറങ്ങുന്നതു നന്ന്. പക്ഷേ, മരണമാണ് എല്ലാറ്റിലും ഉദാത്തം. ഇന്ത്യയിലെ വിഷ്ണുവിനെപ്പോലെ താമരപ്പൂവിന്റെ അല്ലിയിൽ, തിരകളുടെ താരാട്ടറിഞ്ഞ്, പ്രളയജലത്തിൽ ഒഴുകിനടക്കാനും, ദശലക്ഷം വർഷങ്ങൾ കൂടുമ്പോൾ ഏതാനും നിമിഷം ഉണർന്നിരിക്കാനും ഞാൻ മോഹിക്കുന്നു. ഈ ആഗ്രഹം ഒസ്സോറിയോ (Osorio) എന്ന കൃതിയിലെ അൽഹദ്രാ (Alhadra) എന്ന സ്ത്രീയിലൂടെ ഞാൻ പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.[20]

പൗരസ്ത്യകൃതികൾക്ക് പ്രാചീനതയേറുമെങ്കിലും, വിൽക്കിൻസും

www.malankaralibrary.com

ജോൺസും, പ്രസ്തുതകൃതികൾക്ക് അമിതമൂല്യം കല്പിച്ചു എന്ന ശ്രദ്ധേയമായ ഒരു പരാമർശം കോളറിഡ്ജ് നടത്തിയിട്ടുണ്ട്:

> ഉന്നതരും നല്ലവരുമായ ജോൺസ്, വിൽക്കിൻസ് തുടങ്ങിയവർ മനുഷ്യഭാവനയ്ക്കപ്പുറം നിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ അവരുടെ കൃതികളുടെ മഹനീയത പർവ്വതീകരിച്ചു കാണിക്കേണ്ടതില്ലായിരുന്നു. അതൃപൂർവ്വവും അനഭിഗാമ്യവുമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളാണവ. വിധികർത്താക്കളെ കുറ്റവിമുക്തരാക്കുന്ന ന്യായം അതിലുണ്ടെങ്കിലും അത് അവരുടെ വിധി തീർപ്പിനെ തകിടം മറിക്കുന്നില്ല. പരാമർശവിഷയമായ രചനകളിൽ കാണുന്ന, അവയിലെ ആശയങ്ങൾ, പ്രതീകങ്ങൾ, ബിംബങ്ങൾ, വികാരങ്ങൾ ഇവയൊക്കെ, മതത്തിനും അന്ധവിശ്വാസത്തിനുമിടയ്ക്കുള്ളതാണ്. അവ ദുരൂഹവും വിഭ്രമാത്മകവുമാണ്. അവയുടെ പ്രാചീനത സംശയാതീതവും മഹത്തരവുമാണ്. ഈ പ്രാചീനത ഉദാത്തമാണ്, അന്തർനിരീക്ഷണപരവുമാണ്. മൃതലോകത്തിന്റെ പ്രേതംപോലെയാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം നടക്കുന്നതെന്ന് ഈ പ്രത്യേകതകൾ നമ്മെക്കൊണ്ട് പറയിക്കും.[21]

പൗരസ്ത്യസാഹിത്യത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും വില്യം ജോൺസിന്റെ രചനയിൽ കോളറിഡ്ജിനുള്ള താത്പര്യത്തെപ്പറ്റി നേരത്തേ പറഞ്ഞിരുന്നല്ലോ. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ കോളറിഡ്ജിന്റെ 'കുബ്ലാഖാൻ' (Kubla Khan) എന്ന കവിത രചിക്കുന്നതിന് ജോൺസിന്റെ 'എ ഹിം ടു ഗംഗ' (A Hymn to Ganga) എന്ന കവിത പ്രചോദനം നല്കിയിരിക്കാം എന്ന ഗാർലൻഡ് എച്ച്. കാനന്റെ (Garland H. Cannon) വാദഗതിക്ക് പ്രസക്തിയേറുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ പുണ്യനദിയായ ഗംഗയെക്കുറിച്ച് ജോൺസ് എഴുതിയ കവിതയും മറ്റുകാവ്യരചനകളായ 'കാമ' (kama), 'നാരായണ' (Narayana), 'സരസ്വതി' (Sarasvati) എന്നിവയും 1785–1786 ലെ *ഏഷ്യാറ്റിക് മിസലെനി* (The Asiatick Miscellany) എന്ന പത്രികയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത് കോളറിഡ്ജിന്റെ കുബ്ലാഖാൻ എന്ന കവിതയെഴുതുന്നതിനു പന്ത്രണ്ടു വർഷങ്ങളെങ്കിലും മുമ്പായിരുന്നു. കൂടാതെ ജോൺസിന്റെ ദ് ഗാൻജ്ജസ് ഓഫ് ദ ഫാൻസി (The Ganges of the Fancy) എന്ന കൃതിയെക്കുറിച്ചും കോളറിഡ്ജ് പരാമർശിക്കുന്നു. *ഓപ്പസ് മാക്സിമം* (Opus Maximum) എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ വന്ന ഈ പരാമർശം വ്യക്തമാക്കുന്നത് കോളറിഡ്ജ് ജോൺസിന്റെ കവിതയുമായി പരിചയപ്പെട്ടിരുന്നുവെന്നാണ്.

'കുബ്ലാഖാൻ', 'എ ഹിം റ്റു ഗംഗാ' എന്നീ കവിതകളിലും ഒരു പുണ്യനദി ആന്തരികൈക്യം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം, മനുഷ്യന്റെ സർഗ്ഗാത്മകശക്തിയുടെ അജ്ഞാതവും ദുരൂഹവുമായ പ്രതീകമെന്നുപറയാവുന്ന ഉറവിടങ്ങളിൽനിന്നു പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന് എഴുതിക്കാണുന്നു. അതുപോലെ മനുഷ്യമനസ്സിന് അജ്ഞാതമായ ഉറവിടങ്ങളിൽ നിന്ന്, ഉദ്യാനത്തിന്റെ ശാദ്വലതലങ്ങളിലേക്കും പ്രശാന്തിയിലേക്കും കുബ്ലാഖാനിലെ സങ്കല്പനദിയൊഴുകുന്നതായും കാണാം. അത് വളഞ്ഞുപുളഞ്ഞൊഴുകി

www.malankaralibrary.com

മനുഷ്യബുദ്ധിക്ക് അജ്ഞാതമായ ഗുഹകളിലൂടെ ഒഴുകി അവസാനം കടലിൽച്ചെന്ന് നിലയ്ക്കുന്നു. വില്യം ജോൺസിന്റെ ഗംഗ ശിവന്റെ തിരുനെറ്റിയിൽനിന്നാണ് ഉദ്ഭവിക്കുന്നത്. ഹിന്ദു മിത്തോളജിയിൽ ശിവൻ സംഹാരശക്തിയാണ്. ശിവനിൽനിന്ന് ഉദ്ഭവിക്കുന്ന ജലം അജ്ഞാനത്തെ സംഹരിച്ച് മനുഷ്യനെ ശുദ്ധീകരിക്കുന്നു. അത് മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിശക്തിയുടെ പ്രതീകവുമാണ്. പ്രഥമ യാഥാർത്ഥ്യം ജലമായിരുന്നു എന്ന സുപ്രധാന ഹൈന്ദവപ്രബോധനം കോളറിഡ്ജ് അറിയാതിരിക്കാനിടയില്ല. പ്രഥമതത്ത്വമെന്ന നിലയ്ക്ക് ജലം എല്ലാറ്റിനും ഉറവിടമാണ്. ഋഗ്വേദത്തിൽ ഋഷി ഇതു ഭംഗിയായി വർണ്ണിക്കുന്നു:[22]

ഇതെല്ലാം ജലമായിരുന്നു
ശൂന്യതയാൽ മറയ്ക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് ആയിത്തീരലിലൂടെ,
താപശക്തിയിലൂടെ അസ്തിത്വമാർജിച്ച ആ ഒന്ന്,
ആദിയിൽ ആ ഒന്നിനെ മോഹം ആവേശിച്ചു

(X. 129 വരികൾ 10 -3).

അക്കാലത്തെ ഏഷ്യയിലെ ഭൂമിശാസ്ത്രജ്ഞരുമായി കോളറിഡ്ജ് ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന് ജി.എച്ച്. കാനൻ വാദിക്കുന്നു.[23] ജോൺസ് ഉപയോഗിച്ച മേജർ ജെയിംസ് റെണൽ (Major James Rennell), ബാർദെലമ് ദർബലോ (Barthelemy d□ Herbelot), ഷോ ദാ വിൽ (Jean d□ Anville) തുടങ്ങിയവരുടെ കൃതികൾ കോളറിഡ്ജ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. കോളറിഡ്ജിന്റെ ഈ പഠനം ഗംഗയുടെ ഭുമിശാസ്ത്രപരമായ ഉറവിടവും ഗതിയും അതിന്റെ സഞ്ചാരപഥവും കണ്ടെത്തുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയായിരുന്നു. ഹിമാലയത്തിലെ ഹിമഗുഹയാണ് ഭഗീരഥിനദിയുടെ ഉദ്ഭവസ്ഥാനമെന്ന് കോളറിഡ്ജ് വിശ്വസിച്ചു. മോറിസിന്റെ *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ* എന്ന ചരിത്രഗ്രന്ഥത്തിൽ ആവർത്തിച്ചു പരാമർശിക്കുന്ന ഹിമരൂപവും ഇവിടെ പറയുന്ന ഹിമഗുഹയും കോളറിഡ്ജിന്റെ കുബ്ലാഖാൻ എന്ന കവിതയിൽ പരാമൃഷ്ടമായിട്ടുണ്ട്.[24] ലോവിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പർക്കാസിന്റെ (Purchas) *പിൽഗ്രിമേജ്* (Pilgrimage) എന്ന കൃതിയിലെ ബിംബപ്രതീകങ്ങളും ഇഴചേർന്നു കിടക്കുന്ന മറ്റ് ആശയങ്ങളും കുബ്ലാഖാൻ എഴുതാൻ കോളറിഡ്ജിന് സഹായകമായി.[25] എങ്കിൽപ്പോലും, ജലം, പർവ്വതം, ഹിമഗുഹകൾ തുടങ്ങിയ പ്രതീകങ്ങളുടെ ഉറവിടം പാർക്കാസിൽ മാത്രമല്ല, ലോവ് ഉദ്ധരിക്കുന്ന ബർട്രാമിന്റെ (Bartram) *ട്രാവൽസ് ഇൻ സതേൺ യുണൈറ്റഡ് സ്റ്റെയ്റ്റ്സ്* (Travels in Southern United States), ജെയിംസ് ബ്രൂസി (James Bruce) ന്റെ *ട്രാവൽസ് റ്റു ഡിസ്കവർ ദി സോഴ്സ് ഓഫ് ദ നൈൽ* (Travels to Discover the Source of the Nile) എന്നിവയിലും പൗരസ്ത്യസാഹിത്യത്തിലും കണ്ടെത്താൻ പ്രയാസമില്ല.

ബ്രഹ്മപുത്ര, ഗംഗ എന്നീ നദികളുടെ ഉറവിടങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്നതിനിടയിൽ, കോളറിഡ്ജിന് ബ്രഹ്മപുത്രാ നദിക്ക് അപ്പുറമുള്ള ആബോർ പർവ്വതനിരകളെ അവഗണിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരിക്കില്ല എന്നാണ് കാനന്റെ അഭിപ്രായം.[26] ആ പർവ്വതനിരകളുടെ യഥാർത്ഥപേര് അമാറ എന്നാണ്. യഥാർത്ഥ 'അമാറ' പർവ്വതത്തിനു പകരം 'അബോറ' പർവ്വതമെന്നു പ്രയോഗിച്ചതിനു

www.malankaralibrary.com

കാരണം അബോർ മലകളോട് ചേർന്നുള്ള ഗംഗയുടെ ഉത്പത്തി പ്രദേശങ്ങളുമായി കോളറിഡ്ജിനുള്ള പരിചയമായിരിക്കണം. മറ്റു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഭീകരരായ അബോർ ഗോത്രക്കാർ വസിക്കുന്ന അബോർ കുന്നുകളായിരിക്കാം അബോറ പർവ്വതമെന്ന പ്രയോഗത്തിന് കോളറിഡ്ജിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

കോളറിഡ്ജിന് പൗരസ്ത്യചിന്തയും സാഹിത്യവുമായുള്ള പരിചയം കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ 'ഇയോളിയൻ ഹാർപ്പ്' (Eolian Harp) എന്ന കവിതയുടെ പ്രഥമരൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഏകജീവൻ എന്ന പാന്തയീസ്റ്റിക് തത്ത്വവും, പ്രപഞ്ചാത്മാവായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന ദൈവവും അദ്ദേഹത്തിന് സ്പിനോസയുമായും യൂറോപ്യൻ ചിന്തകരുമായുള്ള പരിചയംകൊണ്ട് മാത്രം ഉണ്ടായതാണെന്ന് പറയാൻ കഴിയുകയില്ല.[27] 1795-ൽ ആണ് 'ഇയോളിയൻ ഹാർപ്പ് ' എന്ന കവിത രചിക്കപ്പെട്ടത്. ജോൺസും, മോറിസുമായി കോളറിഡ്ജ് പരിചയപ്പെട്ടത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. 'ഇയോളിയൻ ഹാർപ്പിലും' കോൺവർസേഷൻ കവിതകളിലും (മക്ലീൻ ഹാർപ്പറുടെ പ്രയോഗം) കോളറിഡ്ജ് ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രശ്നം ഏകത്വത്തിന്റെയും നാനാത്വത്തിന്റെയുമാണ്. ഇത് ഉപനിഷത്തുകളിലെ ഋഷിമാരുടെയും അന്വേഷണവിഷയമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുമാത്രം കോളറിഡ്ജ് അഭിമുഖീകരിച്ച ഏകത്വ-നാനാത്വ പ്രശ്നം, ഹൈന്ദവചിന്തയിലെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നും മായയിൽനിന്നും ഉയിർകൊണ്ടതാണ് എന്നു വാദിക്കാൻ പറ്റുകയില്ല. എന്നാൽ 'ദിസ് ലൈം ട്രീ ബവർ മൈ പ്രിസൻ' (This Line Tree Bower My Prison) എന്ന കവിതയിൽ പൊന്തിവരുന്ന സർവ്വശക്തിചൈതന്യം (വരി 42) ഹൈന്ദവവീക്ഷണത്തിലെ പരമാത്മാവിനു സദൃശമാണ് എന്ന വസ്തുതമുകളിൽ പറഞ്ഞ ഏകത്വ-നാനാത്വ സിദ്ധാന്തം അദ്ദേഹത്തിന് അപരിചിതമായിരുന്നില്ല എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഹൈന്ദവചിന്തയിൽ ആത്യന്തികസത്യം വസ്തുനിഷ്ഠലോകത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി നിലനില്ക്കുന്നു. നാനാത്വലോകം അഥവാ മായ ഈജിപ്തിലെ ഐസിസിനെപ്പോലെ (Isis) മൂടുപടമണിഞ്ഞ ദേവതയാണ്. അവൾ മറയ്ക്കുന്നത് സ്വന്തം സാന്നിദ്ധ്യമല്ല, പ്രത്യുത ബ്രഹ്മസത്യമാണ്. ആത്യന്തികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണത്തോടുള്ള കോളറിഡ്ജിന്റെ ചിന്താസാദൃശ്യം മറ്റൊരു പ്രധാന വസ്തുത സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു. പ്രജ്ഞാനിഷ്ഠമായ അരൂപികൾ നിറഞ്ഞ പ്രപഞ്ചമാണ് പ്രകൃതിയെന്ന് കോളറിഡ്ജ് വിശ്വസിച്ചിരുന്നു—ജീവാടിസ്ഥാനമായ പരമജൈവാണുക്കളടങ്ങുന്ന ഒരു അനന്തമനസ്സ് അഥവാ വിശ്വചൈതന്യം. 'ജോൺ ഓഫ് ആർക്ക്' ('ദ് ഡെസ്റ്റിനി ഓഫ് നേഷൻസ്' എന്ന പേരിൽ പരിഷ്കരിച്ചത്) എന്ന ആദികാലകവിതയിൽ ഇത്തരം കൗതുകകരമായൊരു കാഴ്ചപ്പാട് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്:[28]

> അനന്തമായ അസംഖ്യം സ്വയംബോധമനസ്സുകൾ
> ഏകബോധ ചൈതന്യാത്മാവിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു.
> ചിന്തയുടെ അത്യന്തിക സർവവ്യാപ്തിയാൽ,
> അതിന്റെ എല്ലാ ഘടകജൈവപരമാണുക്കളെയും

www.malankaralibrary.com

അത് നിയന്ത്രിക്കുന്നു—
വിവിധ മേഖലകളിലൂടെയും,
അനുഗുണമാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയും;
എന്നിട്ടും സ്വന്തം കേന്ദ്രത്തിൽ വന്നടിയുക എന്ന ലക്ഷ്യം
അവ ഓരോന്നും തേടുന്നതായി കാണുന്നു
(ബുക്ക് IV, വരികൾ 36-41).

കോളറിഡ്ജിന്റെ ആദിമകൃതികളിൽ ദാർശനികതയുടെ സ്വാധീനം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ച ഹെർബർട്ട് പൈപ്പറെ (Herbert Piper) പോലെയുള്ള നിരൂപകന്മാർ കണ്ടത് ഇതാണ്: അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രകൃതിവീക്ഷണം, ധാരാളം അരൂപികൾ ചേർന്ന ഒരു അനശ്വരമനസ്സിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു, അവയെല്ലാം കൂടിച്ചേർന്ന് എല്ലാമറിയുന്ന ഏകാത്മാവായി പരിണമിക്കുന്നു.[29] ഇക്കാര്യത്തിൽ കോളറിഡ്ജിനെ സ്വാധീനിച്ച ഒരേ ഒരാൾ പ്രീസ്റ്റ്ലിയായിരിക്കാം. എങ്കിൽപ്പോലും, ബ്ലെയ്ക്കിനെക്കുറിച്ച് മുകളിൽപ്പറഞ്ഞ ചർച്ചയിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ പ്രീസ്റ്റ്ലിപോലും ഹൈന്ദവചിന്തയാൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. കോളറിഡ്ജിൽ ഉണ്ടായ സ്വാധീനത പ്രീസ്റ്റ്ലിയിൽ നിന്നുമാത്രമായി ഒതുക്കുന്നതിനു മതിയായ കാരണമൊന്നുമില്ല.

അരൂപികളെയും ഏകാത്മാവിനെയും സംബന്ധിച്ച ഈ വീക്ഷണം ഹൈന്ദവഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ മുഖ്യതത്ത്വമായിരുന്നു എന്ന് അറിയാൻ മാത്രമുള്ള പൗരസ്ത്യചിന്താപരിചയം കോളറിഡ്ജ് ആർജ്ജിച്ചിരുന്നു. സാംഖ്യാകാരിക (XVIII) വ്യക്തമാക്കുന്നതുപോലെ,[30] പ്രപഞ്ചം അരൂപികളാൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു; പരമാണുക്കളുടെ നാനാത്വം പ്രപഞ്ചത്തിലെന്നതുപോലെ എല്ലാ സൃഷ്ടികളിലും സമാനമായ ഒരു വിശ്വാത്മാവിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. തദനുസൃതമായി പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ഒരു ദൈവികചൈതന്യം വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നു.[31] അത് വ്യവച്ഛേദിച്ചറിയാൻ പുരുഷൻ, ആത്മാവ് ഇങ്ങനെ വിവിധ നാമങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നു. ജീവാത്മാക്കൾ അഥവാ മൊണാഡുകൾ, ദൈവികചൈതന്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളാണ്. ഇവയാകട്ടെ ഈ ദൈവിക ചൈതന്യത്തിലേക്ക് ആഗിരണം ചെയ്യപ്പെടും. ആത്മാവിനെ മനസ്സ് എന്നു സങ്കല്പിക്കുന്ന—പ്രയോഗിക്കുന്ന—കോളറിഡ്ജിന്റെ ഭാഷ, വില്യം ജോൺസിന്റെ ഭാഷയുടെ പ്രതിധ്വനിയായിത്തോന്നാം. ജോൺസ് പരമമായ ചൈതന്യാത്മാവിനെ മനസ്സ് എന്നു വ്യാഖ്യാനിച്ച്, "മനസ്സിനോ ചൈതന്യത്തിനോ അല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനും ഇത്രയും ശുദ്ധവും പരമവുമായ അസ്തിത്വമില്ല" എന്ന് വാദിക്കുന്നു.[32]

വില്യം വേഡ്സ്വർത്ത്

വില്യം വേർഡ്സ്വർത്തിൽ പൗരസ്ത്യതാസ്വാധീനം പരിമിതമാണ്. ജീവിതത്തിൽ ഏതെങ്കിലും കാലഘട്ടത്തിൽ പൗരസ്ത്യസാഹിത്യത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹം തിരിഞ്ഞതായി തെളിവില്ല. എങ്കിലും, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൗരസ്ത്യനവോത്ഥാനത്തോട് (le renaissance orientale) തുറന്ന മനസ്ഥിതിയായിരുന്നു വേഡ്സ്വർത്തിനെന്ന് വ്യക്തമാണ്. ദർശനത്തിൽ വേഡ്സ്വർത്തിന്റെ വേർജിലാണ് (Virgil)കോളറിഡ്ജ് എന്നു കരുതിയാൽ, കോളറിഡ്ജിന് പൗരസ്ത്യചിന്തയിലുണ്ടായിരുന്ന താത്പര്യത്തിലൂടെ പരോ

www.malankaralibrary.com

ക്ഷമായ സ്വാധീനം വേഡ്സ്വർത്തിനും ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം എന്ന് അനുമാനിക്കാം.

പാശ്ചാത്യനിരൂപകർക്ക് വിശകലനം ചെയ്യാൻ ദുഷ്കരമായി വേഡ്സ്വർത്തിന്റെ കവിതയിൽ കാണുന്ന പല നിർണ്ണായക പ്രശ്നങ്ങളും പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണത്തിലൂടെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതുവഴി പരിഹരിക്കാനാകും. പ്രകൃതിയുടെ എല്ലാ രൂപങ്ങളിലും വേഡ്സ്വർത്ത് കണ്ട ദുരൂഹചൈതന്യത്തിന്റെ സ്വാധീനത, ഉദാത്തമായ പൗരസ്ത്യതാവീക്ഷണത്തിന്റെ സ്വാധീനത അല്ലേ എന്ന് സംശയിക്കണം. 'ദ് ലൈൻസ് കംപോസ്ഡ് എ ഫ്യു മൈൽസ് എബൗ റ്റിന്റൻ ആബി' (The Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey) എന്ന കവിതയിൽത്തന്നെ വേഡ്സ്വർത്ത് പറയുന്നു, തന്നെ 'അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന ഏതോ ഒന്നിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം' (a presence that disturbs - വരികൾ 95-6), 'ഉദാത്തചിന്താസമന്വിതയുള്ള ആഹ്ലാദം' (with joy of elevated thoughts-വരി 97) എന്നിവ അനുഭവവേദ്യമായി എന്ന്. കൂടാതെ,

ചിന്തിക്കുന്ന എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും
എല്ലാ ചിന്താ വിഷയങ്ങളെയും
ത്വരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ചൈതന്യം,
ഒരു പ്രേരകശക്തി—
അത് എല്ലാവസ്തുക്കളിലുടെയും ചലിക്കുന്നു [33]
(വരികൾ 102-4).

'റ്റിൻറ്റേൺ ആബി' എന്ന കവിതയിൽ ഈ ചൈതന്യ സാന്നിദ്ധ്യം "ഈ അജ്ഞേയലോകത്തിന്റെ ക്ഷീണിപ്പിക്കുന്നതും താങ്ങാൻവയ്യാത്തതുമായ ഭാരത്തെ" (the heavy and weary weight of all this unintelligible world - വരികൾ 40-41) ലഘൂകരിക്കുന്നു. അജ്ഞേയതയുടെ ഭാരവും (the burden of the mystery - വരി 39), വേദനകളുടെയും യാതനകളുടെയും സാഹചര്യത്തിൽ ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം കാണുകയെന്ന സങ്കീർണ്ണപ്രശ്നവും ലഘൂകരിക്കപ്പെടുന്നു. ദ് പ്രല്യൂഡ് (The Prelude) എന്ന ദീർഘമായ കൃതിയിൽ ഈ ആത്മചൈതന്യ ദർശനം പ്രസ്പഷ്ടമാക്കുന്നു. ഈ കവിതയുടെ VI-ാം പുസ്തകത്തിൽ ഈ അജ്ഞാതശക്തി മനസ്സിന്റെ അഗാധഗർത്തങ്ങളിൽ (mind's abyss - വരി 594) നിന്നും ഉയരുന്നു എന്നു പറയുന്നു. അതു പ്രകൃതിയെ, മഹോന്നതവെളിപ്പാടിന്റെ അഥവാ അനന്തതയുടെ പ്രതീകമായി (the symbol of the Great Apocalypse and Eternity - വരികൾ 638- 9) രൂപാന്തരീകരിക്കുന്നു.XIV-ാം പുസ്തകത്തിൽ അത് പ്രകൃതിയെ 'അതിശക്തമായ മനസ്സിന്റെ' പൂർണ്ണപ്രതിച്ഛായയായി (the perfect image of a mighty mind) മാറ്റുന്നു.

നാച്ചുറൽ സൂപ്പർനാച്ചുറലിസം (Natural Supernaturalism) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എം.എച്ച്. എബ്രാംസ് (M.H. Abrams) ഈ നിഗൂഢശക്തിയുടെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചു ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.[34] പ്രകൃതിയിലെ ആത്മചൈതന്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാല്പനിക വീക്ഷണം ദൈവികതയെ മാനുഷ്യവത്കരിക്കുന്നതിനപ്പുറം പോകുന്നില്ല എന്നും പ്രകൃത്യാതീതത്ത്വത്തിന്റെ (supernatural) മൂല്യം വെറും സാധാരണമാക്കിത്തീർത്ത് മതനിരപേക്ഷസ്ഥിതിയിലാക്കു

www.malankaralibrary.com

ന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. എബ്രാംസിന്റെ വീക്ഷണം ക്രൈസ്തവചിന്താരീതിയനുസരിച്ച് ശരിയാണ്. ക്രൈസ്തവചിന്തയിൽ പ്രകൃതിപരവും (natural), പ്രകൃത്യതീതവും (supernatural) വ്യതിരിക്തമാണ്. നൈസർഗ്ഗികവും പ്രകൃതിപരവുമായതിന് അപ്പുറം നിലകൊള്ളുന്ന അതീതസത്തയാണ് ദൈവം. അവൻ ഒരിക്കലും ഭൗതികലോകത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രകൃതിപരവും പ്രകൃത്യതീതവും എന്ന് വിഭജിക്കുന്ന അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ ചിന്തയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, പരമാത്മാവിൽനിന്നു ഉദ്ഭവിക്കാത്ത ആത്മചൈതന്യസാന്നിദ്ധ്യമൊക്കയും, പ്രകൃതിപരമായ ശക്തി മാത്രമാണ്.

വേഡ്സ്വർത്തിന്റെ പ്രകൃത്യാത്മാവിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ പൗരസ്ത്യചിന്താരീതികൾ ഉപയോഗിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഈ ദ്വിഭാഗീകരണം ഇല്ലാതാകുന്നു. പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ, ദൈവികശക്തി ഉരുത്തിരിയുന്നത് ഉന്നതങ്ങളിൽനിന്നല്ല. പ്രത്യുതബോധത്തിന്റെ അഗാധതലങ്ങളിൽനിന്നാണ്. അവിടെ പരമാത്മശക്തി, അനിവാര്യസത്യമായി കുടിയിരിക്കുന്നു. ബോധവ്യാപാരത്തിന് (consciousness) നാലു ഘട്ടങ്ങളുണ്ടെന്ന് ഇന്ത്യൻ ദർശനം പറയുന്നു. ക്രിസ്തീയചിന്തയിൽ ബോധം യുക്തിപരമാണ്. അത് യുക്തിസഹമായി, ക്രമീകൃതമായ ആശയങ്ങളുടെ ഉറവിടമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. അത്തരം യുക്തിബോധത്തെ ഹൈന്ദവദർശനം ജാഗ്രതാബോധം എന്നു പറയുന്നു. ഈ അവസ്ഥയിൽ ജീവാത്മാവ് യുക്തിയുടെ വിഭാഗീയചിന്തകളാൽ ബന്ധിതമായതുകൊണ്ട് ഭൗതികലോകത്തെ യാഥാർത്ഥ്യമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. രണ്ടാംഘട്ടം സ്വപ്നാവസ്ഥയാണ്. ജാഗ്രതാവസ്ഥ ഭൗതിക ശരീരങ്ങളുടെ ലോകത്തിനു ചേർന്നതെങ്കിൽ, സ്വപ്നാവസ്ഥ സൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളുടെ ലോകത്തിന്റേതാണ്. സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും അയഥാർത്ഥമായതിനെ യഥാർത്ഥമായി കരുതുന്നു. *അദ്വൈത വേദാന്ത* എന്ന കൃതിയിൽ ഡോയിച്ച് ഏലിയട്ട് പറയുന്നതുപോലെ, അവൻ സ്വപ്നം കാണുകയും അതിനു സാക്ഷിയാവുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട്, ഒരുവൻ തന്നെത്തന്നെ തെറ്റായി തിരിച്ചറിയുന്നു.[35] മൂന്നാമത്തെ ഘട്ടം സുഷുപ്തി അഥവാ ഗാഢനിദ്രാബോധാവസ്ഥ എന്നറിയപ്പെടുന്നു. ഇത് ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സിന്റെ മതം അനുസരിച്ച് സൃഷ്ടിപരമായ ഉൾകാഴ്ചയുടെയും കാല്പനിക ഭാവനയുടെയും തലമാണ്.[36]

എങ്കിലും ഭാരതീയചിന്തയിൽ അബോധതലത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഭാവനാലോകം, അഥവാ സുഷുപ്തിബോധം തുരീയ ബോധമായ അധീതബോധവുമായി ഏറ്റവും അടുത്തതാണ്[37]. ജാഗ്രദാവസ്ഥ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഭൗതികതയിൽ നിന്ന് അത് വളരെയകലെയുമാണ്. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ വേഡ്സ്വർത്തിന്റെ 'ദ് പ്രല്യൂഡ്' എന്ന കവിതയിൽ 'മനസ്സിന്റെ അഗാധഗർത്തങ്ങളിൽനിന്ന്' (mind's abyss - വരി VI : 594) ഉണർന്നുയരുന്ന ഒരു അജ്ഞേയശക്തി എന്നു പറയുമ്പോൾ, അത് സുഷുപ്തിയിൽ നിന്ന് അഥവാ അബോധതലത്തിൽ നിന്നുയരുന്ന ഒരു ശക്തിയാണെന്ന് ഗ്രഹിക്കാനേ കഴിയുകയുള്ളൂ. ഈ ശക്തിയുടെ ഉറവിടം പ്രകൃത്യതീതമായിട്ടുള്ളതിനൊന്നും എതിരല്ല. പ്രത്യുത, അതിനോട് വളരെ അടുത്ത എന്തോ ഒന്നാണ്.

www.malankaralibrary.com

ഭാരതീയചിന്തയിൽ വേഡ്സ്വർത്ത് വിഭാവവന ചെയ്യുന്ന കാല്പനിക ശക്തിയെയും അതിന്റെ ഉറവിടത്തെയും ആത്മസാക്ഷാത്കാര പ്രക്രിയയുടെ ഒരു ഭാഗമായി മാത്രമേ കാണാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. കാരണം ആത്മ സാക്ഷാത്കാരം, ബോധത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങളിലേക്ക് ആഴ്ന്നിറങ്ങാനുള്ള ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. ഇത്തരം കാഴ്ചപ്പാടിൽ, ആത്മസാക്ഷാത്കാരം പരമാത്മാവിനെ പൂർണ്ണമായിസാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതിനു തുല്യമാണ്. കാരണം, പരമാത്മാവ് ഒരുവന്റെ ജീവാത്മാവിന്റെ അടിസ്ഥാനമാണ്. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ആയിരിക്കേണ്ടതിനെക്കാൾ എന്നെന്നും ഉപരിസ്ഥമായിരിക്കുന്നതെന്തോ ഒന്ന് ആണ് (something ever more about to be) ദൈവം എന്ന വേഡ്സ്വർത്തിന്റെ വീക്ഷണം (പ്രല്യൂഡ് VI. 608) ഒന്നുകൂടി വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ഗ്രഹിക്കാൻ സാധിക്കുന്നു. വേഡ്സ്വർത്ത് പാശ്ചാത്യചിന്തയോടെന്നതിനേക്കാൾ, പൗരസ്ത്യചിന്തയോടാണ് അടുപ്പം കാട്ടുന്നതെന്ന് നമുക്ക് മനസ്സിലാവുന്നത് ഇവിടെയാണ്.

പി.ബി. ഷെല്ലി

കാല്പനികരുടെ രണ്ടാംതലമുറയിൽ, ഷെല്ലി മാത്രമാണ് പൗരസ്ത്യതയോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം തുടരുന്നത്. കോളറിഡ്ജ്, ബ്ലെയ്ക്ക് എന്നീ കാല്പനികരെപ്പോലെ ഷെല്ലിയും സമാന ആശയക്കാരനായിരുന്നു. ബ്ലെയ്ക്കിനും കോളറിഡ്ജിനുമെന്നപോലെ, ഷെല്ലിക്കും പൗരസ്ത്യചിന്താകേന്ദ്രം ഭാരതമാണ്. അവരെപ്പോലെ ഷെല്ലിയും, ഏകതാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയാണ് പൗരസ്ത്യദേശത്തെ കാണുന്നത്. അതനുസരിച്ച് ഭാവനാധിഷ്ഠിതമായ ഐക്യം എന്ന സ്വന്തം അഭിപ്രായം ഊന്നിപ്പറയാൻ പൗരസ്ത്യചിന്തയെയും മിത്തിനെയും അദ്ദേഹം കൂട്ടുപിടിക്കുന്നു.

ഭാരതീയചിന്തയുമായി അടുപ്പത്തിലാകാൻ ഷെല്ലിക്ക് അനേകമാർഗ്ഗങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഷെല്ലി 1811-ൽ മിസ്. ഓവിൻസണിന്റെ (Owenson) നോവലായ *ദ് മിഷനറി ആൻ ഇൻഡ്യൻ ടെയിൽ* (The Missionary: An Indian Tale) ചർച്ചാവിഷയമാക്കി. പ്രസ്തുത നോവലിൽ, കത്തോലിക്കാ മിഷനറിയായിരുന്ന ഹിലാരിയോണിന് മൂടുപടം ധരിച്ച ഹൈന്ദവപുരോഹിതയായ ലക്സിമയോടുള്ള പ്രേമത്തിന്റെ കഥയാണ് പറയുന്നത്. 1811 ജൂൺ 21-ന് തോമസ്സ് ജെഫേഴ്സൻ ഹോഗിനെഴുതിയ കത്തിൽ ഷെല്ലി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. "മിസ് ഓവിൻസണിന്റെ *ദ് മിഷനറി* എന്ന പുതിയ നോവൽ നിങ്ങൾ വായിച്ചോ? അതൊരു ദൈവികസൃഷ്ടിയാണ്. ലക്സിമ എന്ന ഇന്ത്യൻ പുരോഹിത--അത്തരം ഒരു കഥാപാത്രത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ എനിക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ ഞാൻ പൂർണ്ണനാകുമായിരുന്നു. മിഷനറി കുറച്ചുകാലമായി എന്റെ സഹചാരിയാണ്."[38] 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബ്രിട്ടീഷ് കാഴ്ചപ്പാടിനനുസൃതമായി, പ്രസ്തുത നോവൽ വേദാന്തത്തിന്റെ അഥവാ അദ്വൈത വീക്ഷണത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ പൗരസ്ത്യനാടിനെ വർണ്ണിക്കുന്നു. വേദാന്തികളുടെ സമൂഹത്തിലാണ് ലക്സിമ വളർന്നതെന്ന് നോവലിൽ പറയുന്നു. കൂടാതെ മിഷനറിയോട് ഹിന്ദു പണ്ഡിറ്റു പറയുന്നു:

> മനസ്സിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി പദാർത്ഥത്തിനു സത്തയില്ല. ദൈവികോർജ്ജം ഒരു നിമിഷ

www.malankaralibrary.com

ത്തേക്കെങ്കിലും നിലച്ചാൽ, ഭൗതികാനുഭവം അപ്രത്യക്ഷമാകും. സൃഷ്ടിപരമായ ചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് ആത്മാവ് അല്പമായി മാത്രമേ വ്യത്യാസപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഈ ചൈതന്യത്തിലേക്ക് ഒടുവിൽ അത് ആഗിരണം ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യും. സൃഷ്ടിപരമായ ചൈതന്യ മൊഴികെയൊന്നിനും ശുദ്ധവും ആത്യന്തികവുമായ അസ്തിത്വമില്ല. ആത്മാവിനു മിഥ്യാരോപം നല്കാത്ത ഏകവികാരം സ്വർഗ്ഗത്തോടുള്ള സമ്പൂർണ്ണവും ആഴമേറിയതുമായ സ്നേഹം എന്ന വികാരമാണ്. ഇതാണ് അതിനു ലാളിത്യം നല്കുന്നത്.[39]

പൗരസ്ത്യസാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ ഷെല്ലി വാങ്ങിയ പുസ്തകങ്ങളിൽ എഡ്വേർഡ് മൂറിന്റെ (Edward Moore) *ഹിന്ദു പാന്തയോൺ (Hindu Pantheon)* എന്ന ഗ്രന്ഥവും ഉണ്ടായിരുന്നു. മൂർ അതിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്ന സർപ്പത്തിന്റെയും, പരുന്തിന്റെയും പ്രതീകം ഷെല്ലിയുടെ ശ്രദ്ധപിടിച്ചെടുത്തിരുന്നു.1*'ദ് റിവോൾട്ട് ഓഫ് ഇസ്ലാം' (The Revolt of Islam)* എന്ന കവിതയുടെ ഒന്നാം അദ്ധ്യായം ആരംഭിക്കുന്നത് കഴുകനും സർപ്പവും തമ്മിലുള്ള പോരാട്ടത്തോടെയാണ്. [40]

ആകാശത്ത് തീർച്ചയായും ഞാൻ കാണുന്നു,
പോരാട്ടത്തിലേർപ്പെട്ട ഒരു കഴുകനെയും സർപ്പത്തെയും:
ഇപ്പോഴും വികാരവിക്ഷുബ്ധനായി പറന്നു ചുറ്റുന്നു,
ഞാൻ നിന്ന ആകാശത്തിലെ പാറയ്ക്കു മുന്നിൽ കഴുകൻ;
വട്ടംചുറ്റിപ്പറന്ന്, ഇടത്തോട്ടും വലത്തോട്ടും നീങ്ങി
വെള്ളക്കെട്ടിനു മുകളിൽ ചിറകുവിടർത്തി പറന്നുനിന്നുകൊണ്ട്,
വിശാലമായ ആകാശത്തിന്റെ ഏകാന്തതയെ
അത് കൊലവിളികൊണ്ടു നടുക്കി.
അതിന്റെ ചിറകുകളിൽ ഒരു വെളിച്ചക്കീറ് വന്നിറങ്ങി
അപ്പോൾ ഓരോ സുവർണ്ണത്തൂവലും വെട്ടിത്തിളങ്ങി,
തൂവലും ചർമ്മവും, വേർതിരിക്കാനാവാത്ത വിധം ഇഴുകിച്ചേർന്നു.
സർപ്പത്തിന്റെ കവചമായതും വർണ്ണവൈവിധ്യമുള്ളതുമായ ചർമ്മം
തൂവലിനിടയിലൂടെ തിളങ്ങി; അതിന്റെ ഉള്ളിൽ ചുരുളുകൾ
ഇഴ പിരിഞ്ഞുകിടന്നു;
കെട്ടുപിണഞ്ഞുവീർത്ത ഒട്ടേറെ മടക്കുകൾ,
ഉയർന്ന് നീണ്ടുമെലിഞ്ഞ കഴുത്ത്
മകുടം ചാർത്തിയ ഉയർന്ന തലകാണുമാറാക്കി.
അത് വ്യക്തമായും കഴുകന്റെ ചൂഴ്ന്നിറങ്ങുന്ന കണ്ണിലേക്ക്
പോരടിക്കുന്ന മട്ടിൽ നോക്കി
ചുറ്റും, ചുറ്റും നിലയ്ക്കാത്ത മട്ടിൽ കഴുകൻ വട്ടംകറങ്ങി.
ചിറകടിയും പോർവിളിയുമായി കഴുകൻ
ചിലപ്പോൾ ഉയരങ്ങളിൽ മറച്ച്—
ചുരുങ്ങിയ ചലനവൃത്തം,
ചിലപ്പോൾ പരാജയപ്പെട്ടതുപോലെ വായുവിലൂടെ കൂപ്പുകുത്തി;

www.malankaralibrary.com

അപ്പോഴും അതു കാറി വിളിച്ചു
ആകാംക്ഷയാർന്ന തല പിന്നിലേക്ക് തിരിച്ച്,
ചുണ്ടുകളും കൂർത്തനഖങ്ങളുംകൊണ്ട്,
ചുറ്റിക്കിടന്ന സർപ്പത്തെ നിർത്താതെ ആക്രമിച്ചു.
സർപ്പമാകട്ടെ, ശത്രുവിന്റെ ഹൃദയത്തിൽ
മാരകമായ മുറിവേല്പ്പിക്കാൻ പാർത്തിരുന്നു
(വരികൾ 1: 193-217).

പരാജിതനും ഹതാശനുമായ സർപ്പം, തിരകളിലൂടെ മടങ്ങിപ്പോകുന്നു. *പ്രോമിത്യൂസ് അൺബൗണ്ട് (Prometheus Unbound)* എന്ന ദീർഘമായ കവിതയുടെ കൈയെഴുത്തുപ്രതിയിൽ ഷെല്ലി ഇതേ ഹൈന്ദവപ്രതീകം പ്രയോഗിക്കുന്നു:

അഗാധതയുടെ ആഴങ്ങളിലേക്ക്, താഴേക്ക്, താഴേക്ക്
ഉറങ്ങുന്ന മിന്നൽപ്പിണർപോലെ,
കനലുകളാൽ പരിചരിക്കപ്പെടുന്ന സ്ഫുലിംഗംപോലെ,
പ്രേമം തന്റെ അന്തിമനോട്ടം അനുസ്മരിക്കുന്നു,
കല്ലറകളിൽ അടക്കിയ മരണത്തിനുമേൽ
തന്റേതായ സ്വപ്നങ്ങളിൽ ചുരുണ്ടുമയങ്ങുന്ന
ഒരു സർപ്പത്തെപ്പോലെ.[41]

പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കൃതികളിൽവച്ച് ഏറ്റവും നിർണ്ണായകമായിരുന്നത്, 1799 ൽ വില്യം ജോൺസ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *വർക്സ് (Works)* ആണ്. ഷെല്ലിയുടെ 'ദി ഇൻഡ്യൻ സെറിനെയ്ഡ്' *(The Indian Serenade)* എന്ന കവിത ജോൺസിന്റെ രചനകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്, പ്രത്യേകിച്ചും 'എ ഹിം റ്റു നാരായണ' (A Hymn to Narayana) എന്ന കവിതയോട്. 'ദി ഇൻഡ്യൻ സെറിനെയ്ഡ്' മൂർത്തബിംബങ്ങളുടെ അഭാവത്തിന്റെ പേരിൽ വിമർശിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ഷെല്ലിക്ക് പരിചിതമായിരുന്ന വേദാന്തദർശനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, ലോകം മിഥ്യയാണെന്നു കരുതുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാനസികാവസ്ഥയുടെ പ്രതീകമാണ് വിമർശനവിധേയമായിത്തീർന്ന പ്രസ്തുത അമൂർത്തത. എ.കെ. സെൻ (A.K. Sen), അടുത്തകാലത്ത് നടത്തിയ ഒരു പഠനത്തിൽ, ഷെല്ലിയുടെ കൃതികൾ ഒന്നാകെ ദൃശ്യലോകം മിഥ്യയാണെന്ന സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുവെന്ന് എടുത്ത് കാണിക്കുന്നു.[42] അതേസമയം ബ്ലെയ്ക്കിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, ഷെല്ലി മനോദർശനവും (perception) അതിന്റെ സത്തയെയും (being) ഒന്നിച്ചല്ല കാണുന്നത്. ഭൗതികലോകം മനോകല്പനയാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതിയില്ല. അത്തരം കാഴ്ചപ്പാട് വേദാന്തദർശനത്തിലുമില്ല. ഓരോ പ്രതിഭാസത്തിലും അന്തർലീനമായുള്ള ചൈതന്യത്തെ ഷെല്ലി ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നതും, ആ വസ്തുവിനെ നോക്കിക്കാണുന്ന മനസ്സിന്റെ സൃഷ്ടിമാത്രമാണ് ഭൗതികലോകം എന്നു പറയുന്നതും രണ്ടാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അദൃശ്യശക്തിയെപ്പറ്റി ഷെല്ലി ഊന്നിപ്പറയുന്നത് 'അലാസ്റ്റർ'(Alastor),'മോണ്ട്ബ്ലാങ്ക്'(Mont Blanc),'ഹിം റ്റു ഇന്റലക്ച്ചുവൽ ബ്യൂട്ടി' (Hymn to Intellectual Beauty) തുടങ്ങിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യ

www.malankaralibrary.com

ങ്ങളിലാണ്.

ഷെല്ലിയുടെ 'ഇൻഡ്യൻ സെറിനെയ്ഡും' ജോൺസിന്റെ 'എ ഹിം റ്റു നാരായണ' എന്ന കവിതയും തമ്മിൽ, ബി.എ. പാർക്ക് (B.A. Park) എന്ന നിരൂപകൻ സമാനത കണ്ടെത്തുന്നു.[43] ജോൺസിന്റെ കവിത മായാലോകത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. നാമരൂപങ്ങളുടെ ലോകത്തിനു പിന്നിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിനായി അദ്ദേഹം ദാഹിക്കുന്നു; അതിനായി കവി ദൈവാനുഗ്രഹം യാചിക്കുന്നു:[44]

ഓ, എന്റെ സങ്കല്പത്തെ ശരിയായി നയിച്ചാലും;
ഓ, ക്ലേശപൂരിതഭൂമിയിൽനിന്നതിനെ ഉയർത്തിയാലും
അനുഭൂതിയിൽ മുങ്ങിയ എന്റെ ആത്മാവ്
അഗ്നിച്ചിറകുകളിൽ ഭയരഹിതമായി പറന്നുയരുന്നതിന്
ജ്ഞാനിയായ അങ്ങേയ്ക്കുമാത്രമേ പ്രചോദനമേകാൻ
കഴിയൂ.

'ഇന്ത്യൻ സെറനെയ്ഡ്'എന്ന കവിതയിൽ രാത്രിയിൽ പ്രേയസിയെ കാണാൻ ഉണരുന്ന കാമുകന്റെ കഥയിലൂടെ, മനുഷ്യാത്മാവിന്റെയും ഭൗതികലോകത്തിന്റെയും പുരോഗതിയുടെ രേഖാചിത്രം ഷെല്ലി വരച്ചുകാട്ടുന്നു. ആദ്യഖണ്ഡികയിൽ, ആത്മാവിന്റെ ഉണർവിനോടൊപ്പം വായു, നക്ഷത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെ ഉണർവിനും പ്രേരണയുണ്ടാകുന്നതായിക്കാണുന്നു. രണ്ടു കവിതകളിലും, ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലെ ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് ആത്മാവ് ഉണർന്നെഴുന്നേല്ക്കാൻ കവി ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു. മാത്രമല്ല, കൂടുതൽ ഗഹനവും ആഴമേറിയതുമായ മറ്റെന്തിനോവേണ്ടി ആത്മാവ് കേഴുന്നതായിക്കാണുന്നു. ഷെല്ലിയുടെ ഈ കവിതയിൽ ഏതോ ഒരു അരൂപി, കാമുകനെ (ആത്മാവിനെ) യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഉറക്കറയിലേക്കു നയിക്കുന്നു:[45]

നിന്നെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നങ്ങളിൽനിന്നു ഞാനുണരുന്നു,
രാത്രിയുടെ ആദ്യമധുര നിദ്രയിൽ,
കാറ്റ് മൃദുലമായി വീശുമ്പോൾ,
നക്ഷത്രങ്ങൾ ജ്വലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കെ,
നിന്നെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നങ്ങളിൽനിന്ന് ഞാനുണരുന്നു.
എന്റെ പാദങ്ങളെ ഒരു അരൂപിയുടെ ചൈതന്യം
നയിച്ചു, എങ്ങനെയെന്ന് ആർക്കറിയാം?,
നിന്റെ ഉറക്കറയുടെ ജാലകത്തിലേക്ക് (വരികൾ 1-8).

ഈ കവിതയിൽ ഷെല്ലി ഉടനീളം മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യമാണ് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നത്. റിച്ചാർഡ് ലെവിൻ (Richard Levin) പറയുന്നു:[46]

> രണ്ടാമത്തെ ഖണ്ഡികയിൽ മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തങ്ങളുടെ ചാക്രികമായ അന്ത്യത്തിലെത്തുന്നു. കാറ്റിന്റെ ജീവദായകനിശ്വാസം നിശ്ശബ്ദമായി ഒഴുകുന്ന ശ്യാമളവർണ്ണമുള്ള അരുവിക്ക് ചായം തേക്കുന്നു. സ്വപ്നത്തിലെ മധുരചിന്തകളുമായി ജീവിതം സ്വച്ഛന്ദനിദ്രയിലേക്ക് തിരിച്ചെത്തുന്നു.

ഇതിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ജീവിതം ഉയിർക്കൊണ്ടത്. പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് വിദഗ്ദ്ധമായി ആവിഷ്കരിച്ച ബിംബങ്ങളിലൂടെ മരണം ഇവിടെ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു. അചേതനചലനത്തിൽനിന്ന് (വായു) ചെമ്പകപുഷ്പങ്ങൾ സസ്യലതാദികളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഇത് സചേതനത്തിൽ എത്തുന്നു. രാപ്പാടിയിൽ പരിപൂർത്തിയിലെത്തുന്നു. പക്ഷേ, ഇവയെല്ലാം (സ്പർശം, ഗന്ധം, ശ്രവണം തുടങ്ങിയവ) ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഇത് മനുഷ്യന്റെയും പ്രകൃതിയുടെയും ഐക്യത്തെ സൂക്ഷ്മഭാവത്തിൽ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു.

ഷെല്ലിയുടെ ചെമ്പകഗന്ധ പരാമർശം കവിതയ്ക്കു വ്യക്തമായും ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലം ഒരുക്കുന്നു. സർ വില്യം ജോൺസിന്റെ *ബൊട്ടാണിക്കൽ ഒബ്സർവേഷൻസ്* (Botanical Observations) എന്ന കൃതിയുമായി ഷെല്ലിക്ക് അടുത്തു പരിചയമുണ്ടായിരുന്നു. അവിടെയാണ് ഈ ഇന്ത്യൻ ചെടിയെ അദ്ദേഹം ആദ്യമായി കണ്ടെത്തുന്നത്.[47] ശ്രീകൃഷ്ണന് പ്രിയപ്പെട്ട വിശുദ്ധപുഷ്പമാണ് ചെമ്പകമെന്ന് എഡ്വേർഡ് മൂർ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[48] ആൽമരം, മൻഡ്രഗോറ തുടങ്ങിയ ഭാരതീയ വൃക്ഷങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ചെമ്പകത്തെയും എഫ്. ഡബ്ല്യൂ. ബെറ്റ്സൻ (F. W. Bateson) ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു."താൻ എടുത്തുകാണിക്കുന്ന ചെമ്പകപ്പൂവിന്റെ ഗന്ധം (നിദ്രയിലെ മധുരസ്വപ്നങ്ങൾപോലെ) ഇംഗ്ലണ്ടിലുള്ള പൂന്തോപ്പിലെ യഥാർത്ഥ ഗന്ധമാകാതിരിക്കാൻ ഷെല്ലി ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ദിവ്യപുഷ്പമായ ചെമ്പകത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലാണ് അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. ചെമ്പകം വിചിത്രവും വർണ്ണശബളവുമായ പൗരസ്ത്യ സസ്യലതാദികളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു."[49]

ലോർഡ് ബൈറൻ

ബൈറൻ പ്രഭുവിന്റെ പൗരസ്ത്യബന്ധത്തിന്റെ കഥകളെക്കുറിച്ച് കഴിഞ്ഞ ഏതാനും ദശാബ്ദങ്ങളിൽ വളരെയധികം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആൽബർട്ട് റ്റെസ്ലയുടെ (Albert Tezla) പഠനം ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നു.[50] ബൈറൻസ് ഓറിയന്റൽ റ്റെയിൽസ് എ ക്രിറ്റിക്കൽ സ്റ്റഡി (Byron's Oriental Tales: A Critical Study) എന്ന അപ്രകാശിത പ്രബന്ധം 1952—ൽ ഇദ്ദേഹം ചിക്കാഗോ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ സമർപ്പിച്ചിരുന്നു. ഇതിൽ ബൈറനിലുള്ള പൗരസ്ത്യതാസ്വാധീനത്തെപ്പറ്റി വിശദമായ ഒരു പഠനം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. പൗരസ്ത്യകഥാബീജങ്ങളും രംഗങ്ങളും ബൈറന്റെ കഥാപാത്രസൃഷ്ടിയെയും, ഇതിവൃത്തരൂപവത്കരണത്തെയും എങ്ങനെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

'ദ് ഗിയാർ' (The Giaour), *'ദ് ബ്രൈഡ് ഓഫ് അബിദോസ്'* (The Bride of Abydos), *'ലാറാ'* (Lara), *'ദ് സീജ് ഓഫ് കോറിന്ത്'* (The Siege of Corinth) തുടങ്ങിയ കൃതികളിലെ ഇതിവൃത്തങ്ങളിൽ പൗരസ്ത്യ കഥാബീജങ്ങൾ എങ്ങനെ ബൈറനെ സ്വാധീനിച്ചു എന്നു വ്യക്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കട്ടെ. 1813

www.malankaralibrary.com

ഓഗസ്റ്റ് 28-ന് ചൈൽഡ് ഹരോൾഡിന്റെ (Childe Harold) ആദ്യത്തെ രണ്ട് അദ്ധ്യായങ്ങളുടെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനുശേഷം (ഈ കൃതിയിലാണ് പൗരസ്ത്യരംഗങ്ങൾ ആദ്യമായി പ്രകടമാകുന്നത്) മുറിന് ബൈറൻ ഇപ്രകാരം എഴുതി:[51]

> പൗരസ്ത്യതയിൽ ഉറച്ചുനില്ക്കുക. അതു മാത്രമാണ്, ഒരേ ഒരു കാവ്യനയം എന്നാണ് സ്റ്റാൾ (Stael) എന്നോടു പറഞ്ഞത്. വടക്കും തെക്കും, പടിഞ്ഞാറും ക്ഷയോന്മുഖമായിത്തീർന്നു. എന്നാൽ കിഴക്കുനിന്ന്, സതി (Southey) എന്ന കവിയുടെ വിറ്റഴിയാത്ത കൃതികളല്ലാതെ ഒന്നും ലഭ്യമായിട്ടില്ല. അവരുടെ ഭ്രാന്തമായ കെട്ടുകഥകളെ നശിപ്പിക്കാനായി മാത്രം അദ്ദേഹം സൃഷ്ടിച്ചതാണിവ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളാകട്ടെ മുഷിപ്പുളവാക്കുന്നതേയുള്ളൂ. താങ്കളുടേതും അങ്ങനെയായിരിക്കും. നിങ്ങളോടു മത്സരിക്കാൻ ആരും കാണുകയില്ല. ഉണ്ടെങ്കിൽ നിങ്ങളതിൽ സന്തോഷിക്കണം. ഞാൻ ഈ വഴിയിലൂടെ യാത്ര ചെയ്തത് നിങ്ങൾക്ക് വെറും ഒരു വനരോദനം മാത്രമായിരിക്കും. അതു വിജയം വരിച്ചെങ്കിൽ അതിനർത്ഥം ജനങ്ങൾ പൗരസ്ത്യവത്കരിക്കപ്പെടുകയും നിങ്ങൾക്ക് വഴിയൊരുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു വെന്നാണ്.

പൗരസ്ത്യസംസ്കാരം ബൈറനിൽ എത്തിയത് സ്പെയിനിലൂടെയും പോർട്ടുഗലിലൂടെയും ആയിരുന്നു. കൂടാതെ മുസ്ലീം സമുദായത്തിൽപ്പെട്ട മൂറുകളുടെ പോർട്ടുഗൽ വഴിയുള്ള ആക്രമണശേഷം രൂപംകൊണ്ട സംസ്കാരവും അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിച്ചു. വാസ്തവത്തിൽ ബൈറൻ കണ്ടത് പൗരസ്ത്യതയിലെ ഇസ്ലാംസംസ്കാരത്തെയാണ്. *ചൈൽഡ് ഹാരൾഡ്* എന്ന കൃതിയുടെ ആദ്യത്തെ രണ്ട് അദ്ധ്യായങ്ങൾക്കുള്ള ആമുഖത്തിൽ ബൈറൻ പറയുന്നു. “ഈ കവിത, അതു ചിത്രീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന രംഗങ്ങൾക്കു മദ്ധ്യേയാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. അൽബേനിയയിൽ വച്ചു അതിന് തുടക്കമിട്ട്, സ്പെയിനിനെയും, പോർട്ടുഗലിനെയും സംബന്ധിച്ച ഭാഗങ്ങൾ, പ്രസ്തുത രാജ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കവിയുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞവയാണ്.”[52]

സമീപ പൗരസ്ത്യദേശത്തോട് വളരെയടുത്തുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ ബൈറൻ ധാരാളം സഞ്ചരിച്ചിരുന്നു. ഗ്രീസ്, അൽബേനിയ, ടർക്കി തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളിലെ ജനതയുമായി അദ്ദേഹം ഇടപഴകി. അവരുടെ ഭാഷകളും ആചാരങ്ങളും അദ്ദേഹം പഠിച്ചു. പൗരസ്ത്യതയോട് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന സമീപനം സമകാലികരിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. കോൾബ്രൂക്ക്, ജോൺസ് എന്നീ പൗരസ്ത്യതാവാദികളുടെ രചനകളിലൂടെ പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ സമകാലികർ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ, ബൈറൻ സ്വന്തം നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നാണ് പൗരസ്ത്യതയെക്കുറിച്ചു പഠിച്ചത്. പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം വളരെയധികം വായിച്ചു. വായനയിലൂടെ അറിഞ്ഞതിനെ സ്വന്തം അനുഭവവുമായി അദ്ദേഹം താരതമ്യം ചെയ്തു നോക്കി. *നോട്ട്സ് റ്റു ഡോൺ ജുവാൻ (Notes to Don Juan)* എന്ന കൃതി

www.malankaralibrary.com

യിൽ, സ്വന്തം നിരീക്ഷണങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി, പൗരസ്ത്യാചാരങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ഡോൺ ജുവാൻ 5 മുതൽ 10 വരെയുള്ള അദ്ധ്യായങ്ങളിൽ കാണുന്ന നിശ്ശബ്ദമായ രാത്രികളിൽ പ്രതിധ്വനിക്കുന്ന വെണ്ണക്കൽജലധാര ബൈറന്റെ സ്വന്തം അനുഭവത്തിന്റെ വിവരണമാണ്. മാർബിൾ പതിച്ചതും മദ്ധ്യത്തിൽ ജലധാരയുള്ളതുമായ ഒരു വലിയ മുറിയിൽ അലിപാഷ എന്ന ആൾ അദ്ദേഹത്തെസ്വീകരിച്ചപ്പോഴുണ്ടായ അനുഭവം ബൈറൻ വർണ്ണിക്കുന്നു.[53]

വസ്തുനിഷ്ഠവും ദൃശ്യവുമായ വിശാദാംശങ്ങൾ കഥകളുടെ പശ്ചാത്തലമാക്കുന്നതിന് ബൈറൻ പൗരസ്ത്യമായ രംഗങ്ങൾ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു. 1812-ൽ റോജർ (Roger) രചിച്ച *വോയേജ് ഓഫ് കൊളംബസ്സ്* (Voyage of Columbus) എന്ന കൃതിയാണ് ബൈറന്റെ 'ദ് ഗിയാർ' എന്ന കവിതയ്ക്ക് പ്രചോദനമായത്. അതിന്റെ പശ്ചാത്തലം ടർക്കിയാണ്. മുസ്ലീം സംസ്കാരത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ കഥയ്ക്ക് പൗരസ്ത്യച്ഛായ നൽകുന്നു.[54]

ചന്ദ്രക്കല മലമുകളിൽ കണ്ണുചിമ്മുന്നു,
മോസ്ക്കിന്റെ ഉയർന്ന ദീപങ്ങൾ ഇപ്പോഴും
                    വിറകൊള്ളുന്നു........
ഓരോ ആഹ്ളാദത്തിന്റെ മണിനാദവും
ഇസ്ലാമികമായ ഉണർവ് തെളിയിക്കുന്നു.
(വരികൾ 222-223; 226-227).

'ദ് ഗിയാർ' എന്ന കവിതയിൽ ബൈറൻ വിദഗ്ധമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നത് "ഹരിത വസ്ത്രധാരിയായ ഒരു അമീറിനെയാണ്" (വരി 357). പ്രവാചകന്റെ എണ്ണമററ അനുയായികളുടെ വർണ്ണമാണ് പച്ച. പച്ചനിറത്തിലുള്ള വസ്ത്രമാണ് ധരിച്ചിരുന്നതെന്ന് ബൈറൻ അടിക്കുറിപ്പിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[55]

'ദ് ബ്രൈഡ് ഓഫ് അബിഡോസ്' ഒരു പൗരസ്ത്യകഥയാണ്. സുലൈഖ എന്ന പുത്രിയോടുള്ള സ്നേഹത്തിനും, സലിം എന്ന അനന്തരവനോടുള്ള വിദ്വേഷത്തിനും ഇടയ്ക്ക് വീർപ്പുമുട്ടുന്ന ഗിയാഫിർ എന്ന വൃദ്ധന്റെ കഥയാണിത്. പിതാവിന് സലിമിനോടുള്ള വിദ്വേഷം സുലൈഖയെ പ്രേമലോലുപനായ സലിമിൽനിന്നും അകറ്റുന്നില്ല. താൻ കണ്ടെത്തിയ വരനു വിരുന്നൊരുക്കാൻ പിതാവ് സുലൈഖയോട് കല്പിക്കുമ്പോൾ സുലൈഖയും സലിമും ഒളിച്ചോടാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഗിയാഫിർ സലിമിനെ വെടിവെച്ചുകൊല്ലുന്നു. ബോധരഹിതയായ സുലൈഖയും മരിക്കുന്നു. സുവ്യക്തവും നാടകീയവും പൗരസ്ത്യവുമായ രംഗങ്ങളുള്ള ഒരു കാല്പനിക കഥയാണിത്.

ദ് റോമാന്റിക്സ് റിവ്യുവ്ഡ് (പാർട്ട് ബി. വോളിയം 2) എന്ന പുനഃപ്രകാശനം ചെയ്ത പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ ബൈറന്റെ സമകാലിക നിരൂപകൻ പൗരസ്ത്യ പ്രകൃതിദൃശ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധന്യമായ വിവരണത്തെപ്പറ്റി അദ്ഭുതം കൂറിയിട്ടുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ചും കവിതയുടെ പ്രാരംഭത്തെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്ന വർണ്ണനയാണ് ഇദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുള്ളത്. അബിഡോസിന്റെ വധുവിന്റെ വസ്ത്രാലങ്കാരങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷ് ശൈലിയിലല്ല എന്നത് അദ്ദേഹം എടുത്തുപറയുന്നു. ആംഗലേയമല്ലാത്ത ഒട്ടേറെ പദങ്ങൾ കവിതയിൽ ബൈറൻ പ്രയോഗിച്ചതായി അദ്ദേഹം പരാതിപ്പെടു

www.malankaralibrary.com

ന്നു."ഞങ്ങൾ ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തുന്നതിനു കാരണം, ആംഗലേയമല്ലാത്ത പദങ്ങൾ കൊണ്ട് ബൈറൻ പേജുകളെ വിരൂപമാക്കുന്ന ആചാരം സ്വീകരിച്ചതാണ്.'ദ് ഗിയാർ' എന്ന കൃതിയിൽ ഇത്തരം ഘടകങ്ങളുണ്ട്. ഈ കവിതയിൽ അടിക്കുറിപ്പുകൾ നോക്കാതെ വായിക്കാവുന്ന ഒരു പേജുപോലുമില്ല."[56]

മറ്റൊരു സമകാലിക നിരൂപകനായ വില്യം റോബർട്ടസ് (Willan Roberts) ബൈറന്റെ 'ദ് ബ്രൈഡ് ഓഫ് അബിഡോസ്' എന്ന കവിതയെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. "പരേതാത്മാക്കൾ പക്ഷികളുടെയും മറ്റും ശരീരത്തിൽ പ്രവേശിക്കും എന്ന പൗരസ്ത്യവിശ്വാസത്തിന്റെ കാവ്യാത്മകവും ഭാവനാനിർഭരവുമായ വർണ്ണനയിൽ കവിത അവസാനിക്കുന്നു. രാപ്പാടിയുടെയും കാമുകന്റെയും ദുരന്തകഥ അദ്ദേഹം ചേതോഹരമായി വർണ്ണിക്കുന്നു."[57]

ആദികാല കൃതികളിൽ ബൈറൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഉയർന്നരീതിയിൽ കാല്പനീകരിച്ച സമീപപൂർവ്വ ദേശത്തെയാണ്. അത് ബൈറന്റെ നായകഗൃഹമാണ്.'ദ് സീജ് ഓഫ് കോറിന്ത്', കാല്പനിക കൃതികളിൽ അവസാനത്തേതാണ്. അത് പില്ക്കാല ആക്ഷേപഹാസ്യകൃതികളുടെ മുന്നോടിയുമാണ്. ഇനിയങ്ങോട്ടുള്ള പൗരസ്ത്യകവിതകളിൽ, ബൈറൻ കൂടുതൽ വസ്തുനിഷ്ഠതയും, വീക്ഷണത്തിൽ പക്വതയും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. 'ബെപ്പോ' (Beppo), 'ഡോൺ ജുവാൻ' (Don Juan) എന്നീ പൗരസ്ത്യാശയാനുസാരിയായ ശുഭാന്തകാവ്യങ്ങളിൽ പൗരസ്ത്യസംസ്കാരം വ്യക്തമായി പ്രതിഫലിക്കുന്നു. സ്വന്തം രാജ്യത്തിന്റെ കാപട്യങ്ങളും അബദ്ധങ്ങളും തെറ്റുകളും വെളിവാക്കാൻ ബൈറൻ ഈ കൃതികളെ ഉപയോഗിക്കുന്നു.

ബൈറന്റെ കൃതികളിൽ പൗരസ്ത്യകഥകൾ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതിന് എത്ര ഉദാഹരണങ്ങൾ വേണമെങ്കിലും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. 19 -ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇന്ത്യയെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള പൗരസ്ത്യതാ വീക്ഷണമായിരുന്നില്ല ബൈറന്റേത്. ഉപനിഷത്തുകളുടെയും ഭഗവദ്ഗീതയുടെയും നാടായിരുന്നില്ല ബൈറന്റെ പൗരസ്ത്യദേശം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന് പോരായ്മകളുണ്ടായി. സമീപപൂർവ്വദേശത്തിന് വിപുലമായ സ്മാരകങ്ങളും ആചാരങ്ങളും പാരമ്പര്യങ്ങളും കെട്ടുകഥകളും ഇതിഹാസങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ താത്ത്വികമായി പൗരസ്ത്യം എന്നു പറയാവുന്ന ഒരു ദർശനത്തിന്റെ പിൻബലം അവയ്ക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ സെമിറ്റിക്ക് പശ്ചാത്തലമുള്ള മുസ്ലീംദേശവും അവയുടെ ദൈവശാസ്ത്രവും പാശ്ചാത്യചിന്തയോടാണ് ആഭിമുഖ്യം പ്രകടമാക്കുന്നത്. അക്കാരണത്താൽത്തന്നെ പാശ്ചാത്യലോകവീക്ഷണത്തോടാണ് സമീപപൂർവ്വദേശത്തിന് അടുപ്പം. എന്നാൽ വിദൂരപൂർവ്വദേശത്തെ മിത്തുകളും പാരമ്പര്യങ്ങളും, അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഏകതാഭാവത്തിന് ഊന്നൽ നല്കുന്ന അതിസങ്കീർണ്ണമായ ആദ്ധ്യാത്മിക ശാസ്ത്രത്താൽ പ്രചോദിതമാണ്.

ഇന്ത്യയുടെ വേദാന്തലോകത്തിൽനിന്നു വേർപെട്ടുപോയ ബൈറന് പൗരസ്ത്യാശയങ്ങളുടെയും രംഗങ്ങളുടെയും പ്രയോഗത്തിൽ ദൃശ്യവിശദാംശങ്ങളും ഭൗതികപശ്ചാത്തലവും മാത്രമേ ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു

www.malankaralibrary.com

ള്ളൂ. തന്റെ മുൻഗാമികൾ ചെയ്തതുപോലെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഭാവനാപരമായ ഏക്യം സാധിതമാക്കുന്നതിന് പൗരസ്ത്യദർശനവും മിത്തും ഉപയോഗിക്കാൻ ബൈറനു കഴിഞ്ഞില്ല. അതിന് ഒരു കാരണം ബൈറൻ പരിചിതമായ സമീപപൂർവ്വദേശത്തിന്റെ ദർശനം ഭാരത ദർശനത്തിൽനിന്നു വിഭിന്നമായിരുന്നു എന്നതാണ്. മറ്റൊരു കാരണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്വതയാർന്ന കൃതികൾക്ക് പ്രചോദനമായത് നിയോക്ലാസിക്കൽ എഴുത്തുകാരാണ്. അവരാകട്ടെ, ഭാവനാപരമായ ഐക്യത്തിന് കാല്പനികപ്രാധാന്യം നല്കിയിരുന്നില്ല.

ജോൺ കീറ്റ്സ്

കീറ്റ്സിന് പരിമിതമായ തോതിലേ പൗരസ്ത്യദേശത്തോടു പ്രതികരിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ.. തന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ സ്ഥാപനവത്കൃതമായ ക്രൈസ്തവതയെ തഴഞ്ഞുകൊണ്ട് സ്വന്തം മിത്ത് സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് കീറ്റ്സ് ചെയ്തത്. ഇത് അഹംബോധതിരസ്കാരം അഥവാ നെഗറ്റീവ് കേയ്പ്പബിലിറ്റി (negative capability) എന്ന് കീറ്റ്സ് വിശേഷിപ്പിച്ച സാഹിത്യസങ്കേതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ഈ ആശയം വിശദമാക്കുന്നതിൽ ഏതൊരു കവിയും ആദ്ധ്യാത്മികവും ദാർശനികവുമായ സത്യങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രനാണ് എന്ന് കീറ്റ്സ് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

എങ്കിലും പരിമിതമായ തോതിൽ 'ലാമിയാലും' (Lamia),'ദ് ക്യാപ് ആന്റ് ബെൽസിലും' (The Cap and Bells), കീറ്റ്സ് പൗരസ്ത്യകഥകളെ ആശ്രയിക്കുന്നു. മുസ്ലീം ക്രൈസ്തവ ദൈവശാസ്ത്രങ്ങ ളോടും അവയുടെ ദർശനങ്ങളോടും ഈ കൃതികൾ ആഭിമുഖ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ലാമിയായെ ഒരു ആഭിചാരികസ്ത്രീയായി അഥവാ മായാമോഹിനിയായി ചിത്രീകരിച്ചതിനു പിന്നിലുള്ള സ്വാധീനത ഹെൻറി വെബറുടെ (Henry Weber) പൗരസ്ത്യകഥകളാണെന്നാണ് മിസ്. സ്ലോട്ട് (Miss Slote) പറയുന്നത്.[58] ഒർമസ്ഡ് (Ormuzd) എന്നും അഹറിമാൻ (Ahriman) എന്നും വിളിക്കുന്ന നന്മയുടെയും തിന്മയുടെയും പേർഷ്യൻ തത്ത്വസ്രോതസ്സുകൾ രണ്ടു സർപ്പപ്രതീകങ്ങളിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമായിരിക്കുന്നു. അവ കാലിൽ കുത്തിനിന്ന് പല്ലുകൾ സൃഷ്ടിയുടെ അണ്ഡത്തിലേക്കു ആഴ്ത്തുന്നു. ഇത് അധീശത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള നന്മയും തിന്മയും തമ്മിലുള്ള പോരാട്ടമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഇവ ലാമിയായുടെ സർപ്പവിവരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. വോൾട്ടയറുടെ *എസ്സേ സേർ ലെ മ്യൂവ്* (Essai sur les moeurs) -ൽ നിന്ന് കീറ്റ്സ് സൊരാഷ്ട്രിയൻ തത്ത്വചിന്ത പഠിച്ചിരുന്നിരിക്കാം.

എസ്സേ എന്ന കൃതിയുടെ ആദ്യഭാഗത്ത് അല്പം വിശദമായി, സർപ്പത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാകൃതാശയങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഇത് *ലാമിയായിലെ* വരികളുമായി സമാനത പുലർത്തുന്നു. എന്തായാലും, *എസ്സേയിൽ* വിശദമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള, പേർഷ്യൻ ഹൈന്ദവ മുക്തിമാർഗ്ഗങ്ങളെ കീറ്റ്സ് തിരസ്കരിച്ചു. സൊരാഷ്ട്രിയൻ തത്ത്വങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഏകതാനുഭവം കീറ്റ്സ് സ്വീകരിച്ചില്ല. ക്രിസ്തുവിനെ ഹിന്ദുമതത്തിലെ വിഷ്ണുവിനോടും സൊരാഷ്ട്രിയരുടെ ഓറൊമെനിസിനോടും (Oromanes) താരതമ്യം ചെയ്യു

www.malankaralibrary.com

മ്പോൾ വോൾട്ടയർ പ്രകടമാക്കുന്ന മതപരമായ അപ്രിയം കീറ്റ്സിലും പ്രകടമാണ്.[59]

> ക്രൈസ്തവ വേദശാസ്ത്ര ചിന്തകൾ, പേർഷ്യൻ, ഗ്രീക്ക് ദാർശനികന്മാരിൽനിന്നു പകർത്തി എന്ന് സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ലളിതമായ ഇക്കാര്യം, സാധാരണക്കാരൻ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് മദ്ധ്യസ്ഥരെയും മറ്റു വ്യക്തികളെയും മതവിശ്വാസികൾ ഉപാധികളാക്കി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. വിജാതീയർ ചെയ്യുന്നതുപോലെ മിത്തുകളിൽ അമൂർത്താശയങ്ങളെ വ്യക്തിത്വമാരോപിച്ച് അവർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് വേറൊരുവിധത്തിൽ പറയാം. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ ഇങ്ങനെ ചിന്തിക്കുന്നു: ആത്മനിർമ്മിതി (soul making) സമ്പ്രദായമായിരിക്കണം ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും ഹിന്ദുക്കളുടെയും സൗരാഷ്ട്രരുടെയും മുക്തിസംബന്ധമായ ദർശനത്തിന്റെ പിതൃത്വം. കാരണം ഒരു വിഭാഗം മനുഷ്യവംശം ജുപ്പീറ്ററിനു രൂപകല്പന നല്കുമ്പോൾ, മറ്റൊരു വിഭാഗം അവരുടെ ക്രിസ്തുവിനെയും, ഒറോമെനസിയെും, വിഷ്ണുവിനെയും മദ്ധ്യസ്ഥൻ, രക്ഷകൻ എന്ന് വിളിക്കുന്നു.

ദൃശ്യാനുഭവത്തിന് തീവ്രത നൽകാൻ കീറ്റ്സ് പൗരസ്ത്യകഥകളുടെ പിന്തുണ സ്വീകരിക്കുന്നു. 'ദ് ക്യാപ് ആന്റ് ബെൽസ്' എന്ന കൃതി കീറ്റ്സിന്റെ ഇന്ത്യൻ അന്യാപദേശകഥയായി അറിയപ്പെടുന്നു. കീറ്റ്സിന്റെ കൃതികളിൽ ഏറ്റവും ദുർബലമായതും ഇതാണ്. ഇത് ടിപ്പു സുൽത്താനെയും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബ്രിട്ടീഷുകാരോടുള്ള വിരോധത്തെയും പരിഹസിക്കുന്ന ആക്ഷേപഹാസ്യമാണ്. ടിപ്പുവിന്റെ കേൾവികേട്ട 'മെൻ-ടൈഗർ ഓർഗൺ' എന്ന യാന്ത്രിക കടുവ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് ഈസ്റ്റ് ഇൻഡ്യാകമ്പിനിയിലെ ഇംഗ്ലീഷുകാരനായ ഒരു ഉദ്യോഗസ്ഥനെ പിച്ചിച്ചീന്തുന്നതായിട്ടാണ്. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഇന്ത്യൻ രാജകുമാരനും ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥരും തമ്മിലുള്ള വിദ്വേഷം പ്രകടമാക്കുന്ന ഒരു അലങ്കാരിക പ്രതീകമാണ് ഈ കടുവ. ടിപ്പുവിന്റെ പൗരസ്ത്യപ്രൗഢി പ്രകടമാക്കുന്ന 'ഹരിതാഭമായ പൗരസ്ത്യകംബളം' അതിന്റെ 'വിലപ്പെട്ട തുകലും' 'വെള്ളിത്തുണി' എന്നിവ കൊണ്ട് പൗരസ്ത്യതയുടെ ഒരു ദൃശ്യബിംബമൊരുക്കുന്നു.

ദേശകാലങ്ങളെ കടന്ന പഠനം

വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിലാണെങ്കിലും ഭൂരിഭാഗം കാല്പനിക കവികളും പൗരസ്ത്യദേശത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. പൗരസ്ത്യദേശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അവരുടെ സങ്കല്പം, ഇംഗ്ലീഷുകാരായ പൗരസ്ത്യതാവാദികളുടേതുപോലെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അതിർത്തികളാൽ വലയം ചെയ്യപ്പെട്ടതല്ല. അസ്തിത്വപരമായ ഐക്യത്തെ ഊന്നിപ്പറയുന്ന ആത്മീയവും ദാർശനികവുമായ യാഥാർത്ഥ്യത്താൽ നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു അവരുടെ പൗരസ്ത്യദേശം. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പത്തിന്

www.malankaralibrary.com

അടിവരയിട്ടത് ഏകഭാവാനുസാരിയായ വിശ്വദർശനമാണ്. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രബോധനപരമായ ദർശനത്തിൽനിന്നും അത് സംബന്ധിച്ച യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ശിഥിലീകരണത്തിൽനിന്നും ഈ ഏകതാഭാവം പുറം ലോകത്തേയ്ക്കുള്ള വഴിതുറന്നു. അത് കാലാന്തരത്തിൽ യൂറോപ്പിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകമായ പുനർനിർമ്മിതിയെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തു.

യൂറോപ്യൻ കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ സ്വാധീനതയിൽ പൗരസ്ത്യദേശം അമർന്നു എന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ പാണ്ഡിത്യത്തിലൂടെ പാശ്ചാത്യർ കണ്ട പൗരസ്ത്യദേശം കൊളോണിയൽ ശക്തികളുടെ വീക്ഷണങ്ങൾക്കനുസൃതമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു എന്നും ഉപസംഹാരമായി പറയേണ്ടതുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് പൗരസ്ത്യതാവാദത്തിന്റെ സൃഷ്ടി എന്ന നിലയ്ക്ക് പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ച്ചപ്പാടിന് ചരിത്രപരമായ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ഈ വസ്തുത അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടാൽ പാശ്ചാത്യരുടെ പൗരസ്ത്യദേശം അവരുടെ രാഷ്ട്രീയ സാന്നിദ്ധ്യത്തിന്റെയും കൊളോണിയലിസത്തിന്റെയും പരിണതഫലമാണ് എന്ന് വാദിക്കേണ്ടിവരും. ആ വാദം പ്രശ്നത്തെ സങ്കുചിതമാക്കുകയാണെന്നുകൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കണം. ബാഹ്യമായി പൗരസ്ത്യദേശത്ത് അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട കൊളോണിയൽ രാഷ്ട്രീയ സാന്നിദ്ധ്യം, പൗരസ്ത്യദേശനിർവ്വചനത്തിന് അനുഗുണവും സാധുവുമല്ല.

പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ വേർതിരിവിൽ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ അതിർവരമ്പുകൾക്കും പ്രസക്തിയുണ്ടായിരിക്കാം. എന്നാൽ, ആത്യന്തികാപഗ്രഥനത്തിൽ പാശ്ചാത്യദേശം എവിടെ തുടങ്ങുന്നു എന്നോ, പൗരസ്ത്യദേശം എവിടെ അവസാനിക്കുന്നു എന്നോ ആർക്കും പറയാൻ കഴിയുകയില്ല. പൗരസ്ത്യദേശത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്നതിന് ഭൂമിശാസ്ത്രം മാത്രം മാനദണ്ഡമാക്കിയാൽ പോരാ. അതുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യദേശങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസം, രാഷ്ട്രീയ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ മാനങ്ങളിലല്ല, പിന്നെയോ ആദ്ധ്യാത്മികവും താത്ത്വികവുമായ നിക്ഷേപത്തിലാണ് കാണേണ്ടത്. പാശ്ചാത്യരുടേതിൽനിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ലോകദർശനമാണ് പൗരസ്ത്യർ നൽകുന്നത്. മുമ്പു വിശദമാക്കിയതുപോലെ, ഇത്തരം ഒരു ലോകവീക്ഷണം മനുഷ്യനും ഭൗതികലോകവും ആത്യന്തികസത്യവും തമ്മിലുള്ള വിശ്വൈക്യത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്നു. ഈ പ്രാപഞ്ചിക-ദൈവിക-മാനവിക ഐക്യം ('കോസ്മോ തെയാൻട്രിക് ' എന്ന റെയ്മുണ്ടോ പണിക്കരുടെ പദപ്രയോഗത്തിന്റെ തർജ്ജമ), ഹിന്ദുമതം, ബുദ്ധമതം, സൗരാഷ്ട്രിയൻ മതം തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യമതങ്ങളുടെ കാതലായ സിദ്ധാന്തമാണ്. ഇത് സെമിറ്റിക്ക് മതങ്ങളായ ക്രിസ്തുമതം, യഹൂദമതം, ഇസ്ലാംമതം ഇവയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. ഇവിടെയാണ് ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാംമതം, യഹൂദമതം എന്നിവയ്ക്ക് മദ്ധ്യപൂർവ്വദേശത്ത് ശക്തമായ സാന്നിദ്ധ്യമുണ്ടായിട്ടും പൗരസ്ത്യമതങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ ദാർശനികവൈഷമ്യം ഉള്ളത്.

നേരത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ്, വില്യം ജോൺസ്, ടി.എച്ച്.കോൾബ്രൂക്ക് തുടങ്ങിയ ബ്രിട്ടീഷുകാരായ പൗരസ്ത്യതാവാദികളാണ് പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ആത്മീയനിക്ഷേപം സത്യസന്ധവും

www.malankaralibrary.com

ക്രമാനുസൃതവുമായി കണ്ടെത്തിയത്. പ്രാരംഭത്തിൽ റോബർട്ട് ദി നോബിലി (Robert de Nobili), ജോസഫ് കോൺസ്റ്റാൻറ്റ്യൂസ് ബേഷി (Joseph Constantius Beschi), ജോൺ ദി ബ്രിട്ടോ (John de Brito) എന്നിവരെപ്പോലെയും പിൽക്കാലത്ത് ഹെൻറി ല സോ (Henry Le Saux), ജൂലസ് മൊൻഷാനിൻ (Jules Monchanin), ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് (Bede Griffiths) തുടങ്ങിയവരെപ്പോലെയും അവർ സ്വയം പൗരസ്ത്യതയുടെ ആത്മാവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചു. വേദങ്ങൾ, ഉപനിഷത്തുകൾ, യോഗസൂത്രങ്ങൾ, ഭഗവദ്ഗീത തുടങ്ങിയ ഹൈന്ദവ വേദഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മാത്രമേ, പൗരസ്ത്യദേശത്തിന്റെ അദ്വൈതലോകവീക്ഷണം കണ്ടെത്താനാവുകയുള്ളു എന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി. വിക്ടർ കുസേന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഈ പ്രക്രിയയിൽ ഇന്ത്യ പൗരസ്ത്യദേശത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവും പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ നിക്ഷേപകേന്ദ്രവുമായിത്തീർന്നു.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഭാരതത്തോടുണ്ടായ ഈ മമത ഇംഗ്ലണ്ടിൽമാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നില്ല. *ദ് ഓറിയന്റ് ഇൻ അമേരിക്കൻ ട്രാൻസൻഡന്റലിസം* (The Orient in American Transcendentalism) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആർതർ ക്രിസ്റ്റി (Arthur Christy) വ്യക്തമാക്കുന്നതുപോലെ, അറ്റ്ലാന്റിക്കിന്റെ മറുവശത്ത് എമേഴ്സൺ (Emerson) തൊറോ (Thoreau), വിറ്റ്മൻ (Whitman) തുടങ്ങിയ എഴുത്തുകാർ ഭഗവദ്ഗീതയുടെയും മറ്റു ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും പഠനത്തിൽ മുഴുകി.[60] യൂറോപ്യൻ ഭൂഖണ്ഡത്തിൽ ഫിക്ടെ (Fichte), നൊവാലിസ് (Novalis), ഫ്രെഡറിക്ക് ഷ്ളെഗൽ (Frederick Schlegel) തുടങ്ങിയ ട്രാൻസൻഡന്റലിസ്റ്റുകൾ ഭാരതീയചിന്തയിൽ ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിച്ചു. ഗോയ്ഥെയും (Goethe) ഷൊപ്പണോവറും (Schopenhauer) തങ്ങളുടെ കൃതികളിൽ ഹൈന്ദവവേദഗ്രന്ഥങ്ങളെക്കുറിച്ചു പരാമർശിച്ചു. ഇതേ താത്പര്യം വിക്ടോറിയൻ കാലഘട്ടത്തിലും തുടരുന്നു. മാത്യു ആർനോൾഡ് പൗരസ്ത്യദേശചിന്തയുമായി എങ്ങനെ പ്രതികരിക്കുന്നു എന്ന ചോദ്യത്തിനാണ് അടുത്തഭാഗത്ത് നാം ഉത്തരം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West*, P. 49.

2 Kathleen Raine. *Blake and Tradition.* 2 Vols (New Jersey: Princetion UP, 1968), P. 2: 34.
Piloo Nanavutty. "William Blake and Hindu Creation Myths". *The Divine Vision.* Ed. Vivian de Sola Pinto (London: Victor Gollancz, 1957), P. 107.

3 Kathleen Raine. *Blake and Tradition,* P. 2: 89.

4 ImWpI Piloo Nanavatty "William Blake and Hindu Creation Myths" *The Divine Vision.* Ed. Vivian de Sola Pinto, P. 165- 168.

5 William Jones. *The Works*, PP. 3:238-9 .

6 William Jones. "The Gods of Greece, Italy and India." *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed.

www.malankaralibrary.com

P.J. Marshall, P. 198.

7 അദ്വൈതവേദാന്തത്തിൽ മായ എന്നും തന്ത്രയോഗത്തിൽ ശക്തി എന്നും ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന ദൈവികോർജ്ജം സഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ്. തന്ത്രയോഗത്തിൽ ശിവന്റെ എടത്തു ഭാഗം ശക്തിയായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ *സൗന്ദര്യലഹരി* എന്ന കവിതയിൽ 23-ാം ശ്ളോകം ഈ സത്യം പഠിപ്പിക്കുന്നു. എല്ലാം ശക്തിയിൽനിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുന്നു എന്ന് അതെ കവിതയിൽ 24-ാം ശ്ളോകം പ്രസ്താപിക്കുന്നു. Sir John Woodroffe. *Sakti and Sakta* (Madras: Ganesh & Co., 2001) , PP. 1-17.

8 William Blake. "The Vision of the Last Judgment." *Complete Writings.* Ed. Geoffrey Keynes (Oxford: Oxford U.P., 1970), P. 617.

9 കാണുക Nanavatty "William Blake and Hindu Creation Myths" *The Divine Vision.* Ed. Vivian de Sola Pinto, P. 169-70.

10 കാണുക Nanavatty "William Blake and Hindu Creation Myths" *The Divine Vision.* Ed. Vivian de Sola Pinto, P. 169-70.

11 *And wherever he wander'd in sorrows*
upon the aged heavens,
And cold shadow follow'd behind him
Like a spider's web, moist cold & dim,
Drawing out from his sorrowing soul (The First Book of Urizen, Lines 1:7-11).

12 *O Spider, spread thy web! Enlarge*
thy bones & fill'd
With marrow, sinews & flesh,
exalt thyself, attain a voice
Call to thy dark arm'd hosts; for
all the sons of men muster together
To desolate their cities: Man shall
be no more! (1795-1804, Night: 1. 404-409).

13 *As he ascended, howling loud,*
the web vibrated strong,
From heaven to heaven, from globe
to globe (lines 318-19).
Slow roll the massy globes at his
command slow o'er wheel
The dismal squadrons of Urthona
weaving the dire web
In their progressions, & preparing

www.malankaralibrary.com

Urizen's path before him ("Night VI of Vala." Lines 323-325).

14 Paul Deussen. *The Philosophy of the Upanishads* (New york: Dover Publications, 1966), P. 164.

15 Samuel Taylor Coleridge. *Philosophical Lectures.* Ed. Kathleen Coburn (New York: Philosophical Library, 1949), PP. 127-29.

16 Samuel Taylor Coleridge. *Notebooks* Ed. Kathleen Coburn. 2 vols (New York: Pantheon Books, 1957), Entry 1. 240.

17 Samuel Taylor Coleridge. *Notebooks* Ed. Kathleen Coburn. 2 vols (New York: Pantheon Books, 1957), Entry 1. 240.

18 Samuel Taylor Coleridge. The Notebooks. Ed. Kathleen Coburn. 2 vols, P. 1.302.

19 Samuel Taylor Coleridge. The Notebooks. Ed. Kathleen Coburn. 2 vols, P. 1.240

20 Samuel Taylor Coleridge. *Collected Letters.* Ed. Earl Leslie Griggs. 2 vols (Oxford: Clarendon Press 1956), P. 1: 350.

21 See Garland H. Cannon. "A new probable source for Kubla Khan." *College English.* 17 (1955), 3: 137.

22 Rig Veda X - 129. Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore. *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1973), P. 23.

23 Garland H. Cannon. "A. New Probable Source for Kubla Khan" *College English.* 17 (1955) 3:138.

24 Thomas Maurice. *The History of Hindostan: Its Arts and its Sciences.* 2 Vols. (London: W. Bulmer & Co., 1795), P. 1:240.

25 John Livingston Lowes. *The Road to Xanadu* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1927), P. 359.

26 Garland H. Cannon. "A. New Probable Source for Kubla Khan" *College English.* 17 (1955) 3:139.

27 "ഇയോളിയൻ ഹാർപ്പ്" എന്ന കവിതയുടെ പ്രഥമരൂപം കാണുക E.H. Coleridge, Ed. *The Complete Poetical Works of Samuel Tailor Coleridge* (Oxford, 1912) PP. 2: 1022-23.

28 *Infinite myriads of self-conscious minds*
Make One all-conscious Spirit, which directs
With absolute ubiquity of thought
All his component monads,
that yet seem
With various province and apt agency
Each to pursue its own self-centering end (Joan of Arc, Book IV, Lines 36-41).

www.malankaralibrary.com

29 Herbert Piper. "The Pantheistic Sources of Coleridge's Early Poetry." *Journal of the History of Ideas*. 20 (Janary 1959),1:47.

30 Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore. *A Source Book in Indian Philosophy*, P. 432.

31 R.C.Zaehner. *The Bhagavad Gita* (Oxford: Clarendon Press, 1969), P. 32.

32 William Jones. *The Works,* P. 2. 450.

33 *A motion and a spirit that impels*
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things ("The Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey", Lines 102-4).

34 M.H. Abrams, *Natural Supernaturialism.* (New York: W.W. Norton & Company, 1973), P. 68.

35 Eliott Deutsch. *Advaita Vedanta*. P. 58.

36 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West*, P. 54.

37 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West*, P. 54.

38 Shelley, P.B. *The Letters.* Ed. Roger Ingpen. 2 vols (London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1909), P. 103-104.

39 See Miss Owenson. *The Missionary: An Indian Tale* (London, 1811) 1:71. See also S.R. Swaminathan. "Possible Indian Influence on Shelly." *Keats - Shelley Memorial, Rome Bulletin.* 9. 30-45.

40 *For in the air do I behold indeed*
An Eagle and a Serpent wreathed in fight:
And now retaining its impetuous flight,
Before the aereal rock on which I stood,
The Eagle, hovering, wheeled to left and right,
And hung with lingering wings over the flood,
And startled with its yells the wide air's solitude.
A shaft of light upon its wings descended,
And every golden feather gleamed therein---
Feather and scale, inextricably blended.
The Serpent's mailed and many-coloured skin
Shone through the plumes, its coils were
twined within
By many a swollen and knotted fold, and high
And far, the neck, receding lithe and thin,
Sustained a crested head, which warily
Shifted and glanced before the Eagle's steadfast eye.
Around, around, in ceaseless circles wheeling

www.malankaralibrary.com

with clang of wings and scream, the Eagle sailed
Incessantly-- sometimes on high concealing
Its lessening orbs, sometimes as if it failed,
Drooped through the air; and still it shrieked and wailed,
And casting back its eager head, with beak
And talon unremittingly assailed
The wreathed serpent, who did ever seek
Upon his enemy's heart a mortal wound to
wreak ("The Revolt of Islam". Lines 193-217).

41 *In the depths of the deep, down, down!*
Like the lightning asleep,
Like the spark nursed in embers,
The last look Love remembers
Like a snake coiled in dreams
over sepulchred Death (Shelley's Notebooks 16).

42 See Park B.A. "The Indian Elements of the Indian Serenade." *Keats-Shelley Journal.* 10 (1961): 11.

43 See Park B.A. "The Indian Elements of the Indian Serenade." *Keats-Shelley Journal.* 10 (1961): 11.

44 *Oh! Guide my fancy right;*
Oh! rise from cumbrous ground
My soul in rapture drown'd,
That fearless it may soar on wings of fire;
For thou, who only knowst, thou only canst inspire
(William Jones. "Hymn to Narayana." The Works 8: 302.)

45 *I arise from dreams of thee*
In the first sweet sleep of night,
When the winds are breathing low,
And the stars are burning bright:
I arise from dreams of thee,
And a spirit in my feet
Hath led me--who knows how?
To thy chamber window, sweet! (P.B. Shelley. "The Indian Serenade", Lines 1-8).

46 Richard Leven. "Shelley's Indian Serenade: A Re-evaluation." *College English.* 24 (1963):306.

47 William Jones. *The Works,* P. 2 : 52.

48 Edward Moore *Hindu Pantheon.* (Los Angeles: The Philosophical Research Society, 1976), P. 450.

www.malankaralibrary.com

49 Bateson, R.W. *English Poetry* (London: Longmans, 1950), P. 22.

50 Albert Tezla. *Byron's Oriental Tales: A Critical Study:* Unpublished Dissertation Submitted to the U of Chicago in 1952, P.74

51 Lord Byron. *Letters and Journals.* Ed. Leslie A. Marchand. (Cambridge: Harvard U.P., 1973), P. 255.

52 Lord Byron. *Poetical Works.* Ed. John Jump (Oxford: Oxford UP, 1970), P. 179.

53 Lord Byron. *Poetical Works.* Ed. John Jump, P. 914.

54 *The crescent glimmers on the hill,*
The Mosque's high lamps are quivering still....
The flashes of each joyous peal
Are seen to prove the Moslem's zeal (Lord Byron. " The Giaour". Lines 222-3; 224-5).

55 Lord Byron. *Poetical Works.* Ed. John Jump, P. 893.

56 *The Romantics Reviewed Part B*, P.1: 716. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഈ പത്രികയുടെ കോപ്പി ഹാർവാർഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയുടെ വൈഡ്നേഴ്സ് ലൈബ്രറിയിൽ ലഭ്യമാണ്. ഇതിന്റെ ആദ്യതാളുകൾ ഇല്ലാത്തതിനാൽ ഈ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ നല്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല,

57 *The Romantics Reviewed Part B*, P.1.418

58 See Stuart M. Sperry, Jr. "Keats's Skepticism and Voltaire". Keats-Shelley Journal 12 (1963) 88

59 John Keats. *The Letters of John Keats.* Ed. Hyder E. Rollings. 2 Vols (Cambridge: Harvard UP, 1958), P 2 :103.

60 Arthur Christy. *The Orient in American Transcendentalism* (New York: Columbia UP. 1932) P.107.

www.malankaralibrary.com

2

മാത്യു ആർനോൾഡും ഓറിയന്റലിസവും

www.malankaralibrary.com

“പ്രിയപ്പെട്ട മാത്യുവിൽ ഇപ്പോൾ ഒരു പൗരസ്ത്യ ദാർശനികന് സഹജമായ നിരവധി ഗുണങ്ങളുണ്ട്. പക്ഷേ, അവ ഒരു യൂറോപ്യൻ മനസ്സിന് ഇണങ്ങുന്നതല്ല.”

- ജെയ്ൻ ആർനോൾഡ്

(ആദ്യ കവിതാസമാഹാരം ഇറങ്ങിയപ്പോൾ
മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ സഹോദരി പറഞ്ഞത്)

www.malankaralibrary.com

ചില പ്രശസ്ത പൗരസ്ത്യപഠിതാക്കൾ

വില്യം ജോൺസ് (1746-1794)
കൊൽക്കത്ത ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി സ്ഥാപക പ്രസിഡന്റ് (1784-1794)
ശാകുന്തളം, മനുസ്മൃതി എന്നിവയ്ക്ക് പരിഭാഷ ഒരുക്കി. ഇൻഡോളജി പഠനങ്ങൾക്ക് വഴിതുറന്നു.

വാറൻ ഹേസ്റ്റിങ്സ് (1732-1818)
ഗവർണർ ജനറൽ. ഇൻഡോളജി പഠനങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരി. വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതയ്ക്ക് ആമുഖമെഴുതി.

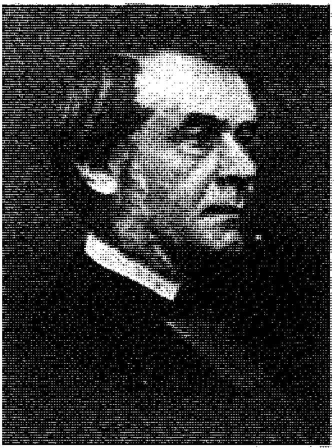
ബഞ്ചമിൻ കോൺസ്റ്റന്റ് (1767-1830)
'ഭാരതം ഏത് ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ആരംഭവും ഉറവിടവും ആണ്.'

www.malankaralibrary.com

ഫിലിപ് വെസ്ഡിൻ (1748–1806)
സിസ്റ്റമാ ബ്രാഹ്മണിക്കം ഹിതർജികം (1791) എന്ന ഹിന്ദു സമുഹപഠനം രചിച്ചു.

വില്യം കാരി (1761–1834)
സെറാംപൂർ മിഷണറി സൊസൈറ്റി സ്ഥാപിച്ചു. മറാത്തി, പഞ്ചാബി, തെലുങ്ക്, സംസ്കൃതം എന്നിവയിൽ നിഘണ്ടുക്കൾ രചിച്ചു.

എബ്രഹാം ഡ്യുപെറോൺ
(1731–1805)
വിഖ്യാതമായ ഉപനിഷത്ത് തർജ്ജമകൾ വഴി വേദാന്തത്തെ പാശ്ചാത്യർക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തി



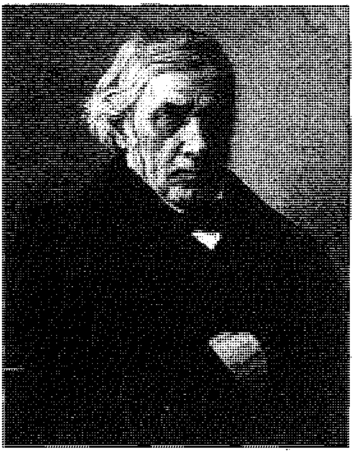
റുഡോൾഫ് റോഥ് (1821–1893)
യാസ്കനിരുക്തം തർജ്ജമ ചെയ്തു. 'ഒരു ആധുനിക പാശ്ചാത്യന് ബ്രാഹ്മണനെക്കാൾ വേദം മനസ്സിലാകും' എന്ന് പ്രസ്താവിച്ചു.

www.malankaralibrary.com

നോവാലിസ് (1772-1801)

ആഗസ്റ്റ് ഷ്ളീഗൽ (1772-1829)

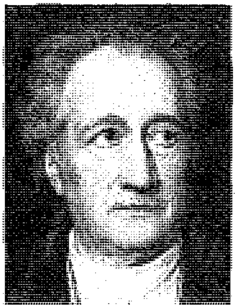
ഭാരതത്തെ പഠിക്കാൻ യൂറോപ്പിനെ ആഹ്വാനം ചെയ്തവർ. പാശ്ചാത്യർക്കിടയിൽ 'ഇൻഡോമാനിയ' തന്നെ ഉണർത്തിവിട്ടു.



വിക്ടർ കുസേൻ (1792-1867)
മഹത്തായ ഗീതാപഠനങ്ങൾ ഭാരതീയ ചിന്തയെ കലാവിമർശനത്തിന് ഉപയോഗിച്ചു. 'കല കലയ്ക്കുവേണ്ടി' എന്ന വാദത്തിന്റെ പ്രണേതാവ്.

അന്റോയ്ൻ സിൽവസ്റ്റർ സാസി
(1758-1835)
ഇൻഡോളജി പഠനങ്ങളുടെ പേരിൽ 'സർ' പദവി നേടി ലണ്ടൻ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രസിഡന്റായിരുന്നു.

www.malankaralibrary.com



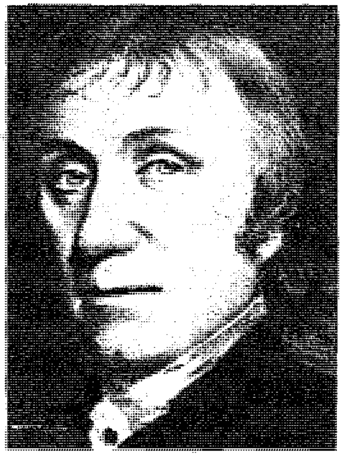
ഗെയ്ഥെ

ഡേവിഡ് തോറോ

എമേഴ്സൺ

സാഹിത്യത്തിൽ ഭാരതീയതയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു

എച്ച്. റ്റി. കോൾബ്രൂക്ക് (1765-1837)
വേദമന്ത്രങ്ങൾക്കും ഹിതോപ
ദേശത്തിനും പ്രസിദ്ധതർജ്ജമകളൊ
രുക്കി. ലണ്ടൻ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈ
റ്റിയുടെ പ്രസിഡന്റായിരുന്നു.



ജോസഫ് പ്രീസ്റ്റ്ലി (1733-1804)
ഓക്സിജൻ വാതകം കണ്ടെത്തി.
ഹിന്ദു-ക്രിസ്ത്യൻ മതസംവാദങ്ങൾക്ക്
ആഹ്വാനം ചെയ്തു

ഷോപ്പനോവർ (1788-1860)
അജ്ഞേയവാദത്തിൽ നിന്നും
ബ്രഹ്മദർശനത്തിലേക്ക്

www.malankaralibrary.com

ഏണസ്റ്റ് റെനാൻ (1823-1892)

ആർതർ ബെൽഫർ (1848-1930)

കിഴക്കിനെ അറിയുന്നത് കിഴക്കിനെ ഭരിക്കാനാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചവർ. ഇൻഡോളജി പഠനങ്ങളെ അധിനിവേശത്തിന്റെ ആയുധമാക്കി.

വിൽഹെം ഹുംബോൾട്ട് (1767-1835)
വിഖ്യാതമായ ഗീതാ-മഹാഭാരത-യോഗശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾ

ഹെന്റി മോർളി (1822-1894)
പൗരസ്ത്യവാദിയായ പണ്ഠിത പ്രൊഫസർ. 'ഹിതോപദേശ'ത്തിന് ആമുഖമെഴുതി.

www.malankaralibrary.com

ഫ്രാൻസ് ബോപ്പ് (1791–1867)
സംസ്കൃത പഠനത്തിലൂടെ കംപാരി റ്റീവ് ലിംഗ്വിസ്റ്റിക്സിന് തുടക്കമിട്ടു. ഫ്രാങ്കോ പോൺ തുടങ്ങിയ പാതിരി മാർ സംഭരിച്ച സംസ്കൃതകൃതികൾ അച്ചടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി.

മാക്സ് മുള്ളർ (1823–1900)
അതിവിസ്തൃതമായ വൈദിക സാഹിത്യ ഗവേഷണത്തിലൂടെ പൗരസ്ത്യപഠനശാഖയുടെ ദിശാ ബോധത്തെ മാറ്റി.

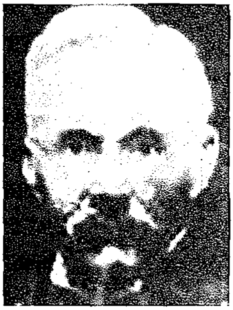
ഗ്യോർഗ് ബ്യൂളർ (1837–1898)
നിരവധി സ്മൃതികളും ഗൃഹ്യസൂ ത്രങ്ങളും തർജ്ജമചെയ്ത് വൈദികസാമൂഹികദർശനത്തെ പഠിച്ചു. *പ്രാകൃതഭാഷയ്ക്ക്* നിഘണ്ടു ഉണ്ടാക്കി.

എം. വിന്റർനിറ്റ്സ് (1863–1937)
വേദസാഹിത്യത്തിൽ മുള്ളറുടെ പഠനങ്ങൾ തുടർന്നു കൊണ്ടുപോ യി. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ മികച്ച തർജ്ജമ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു.

www.malankaralibrary.com

യുജീൻ ബെർണോഫ്
(1801-1852)
ഫ്രാൻസിൽ ബുദ്ധദർശനം പ്രചരിപ്പിച്ചു.

കാൾ യുഗൻ ന്യൂമാൻ
(1865-1915)
ത്രിപിടകങ്ങൾ ജർമ്മനിലേക്ക്
തർജ്ജമ ചെയ്തു.



റ്റി. ഡബ്ലിയു. റൈസ്ഡേവിഡ്സ്
(1843-1922)

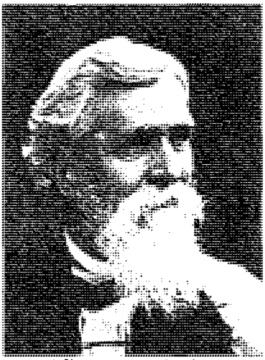
കരോലിൻ റൈസ്ഡേവിഡ്സ്
(1857-1942)

ബൗദ്ധചിന്തയുടെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിഷ്ഠാപകർ

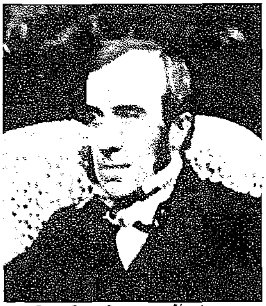
എഡ്വിൻ അർനോൾഡ്
(1832-1904)
ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യ എന്ന
വിഖ്യാത കൃതിയുടെ കർത്താവ്

ബ്രയാൻ ഹോഡ്ജ്സൺ
(1800-1894)
നിഗൂഢങ്ങളായ നേപ്പാൾ-ടിബറ്റ്
ബുദ്ധമതങ്ങളെ പഠിച്ചു.

www.malankaralibrary.com



റോബർട്ട് കാഡ്വൽ (1814–1891)
ദ്രാവിഡഭാഷാകുടുംബ സങ്കല്പം ആവിഷ്കരിച്ചു. ആര്യ-ദ്രാവിഡ ഭേദസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആദ്യകാലവക്താവ്



മോണിയർ വില്യംസ് (1819–1899)
ബോഡൻ ചെയറിന്റെ രണ്ടാം അദ്ധ്യക്ഷൻ. വിഖ്യാത സംസ്കൃതനിഘണ്ടു രചയിതാവ്. ഇൻഡോളജിയെ മതപരിവർത്തനങ്ങൾക്ക് ആയുധമാക്കി.

പോൾ ഡ്യുസൺ (1845–1919)
അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന് സമർപ്പിച്ച ബൗദ്ധികജീവിതം

ഫ്യോദാർ ഷെർബാത്സ്കി (1866–1942)
'ബുദ്ധിസ്റ്റ് ലോജിക്' (2-വാല്യം) പുറത്തിറക്കി. *ബുദ്ധോളജി* എന്ന പഠനശാഖ തുടങ്ങി.

റൊമേൻ റോളണ്ട് ([illegible]–1944)

മാത്യൂ അർനോൾഡ് (1822–1888)

ഭാരതത്തിന്റെ രണ്ട് മഹത്പഠിതാക്കൾ

www.malankaralibrary.com

പ്രവേശിക– 2

ഭാരതീയചിന്ത ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യത്തിൽ ഏല്പിച്ച സാംസ്കാരിക സ്വാധീനത്തിന്റെ ഏറ്റവും മികച്ച ഉദാഹരണങ്ങളിലൊന്നാണ് മാത്യു ആർനോൾഡ്. യൂറോപ്പിന്റെ ക്ലാസിക്കൽ പാരമ്പര്യത്തിൽ വളർത്തപ്പെട്ട ആ പണ്ഡിതകവി ഉപനിഷത്തുകളുടെയും ഗീതയുടെയും ചിന്താധാരകളാൽ വ്യാമുഗ്ധനാക്കപ്പെട്ടു. കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തമ്മിലുള്ള ആരോഗ്യകരമായ സാംസ്കാരിക ആദാന-പ്രദാനപ്രക്രിയ മാത്യു ആർനോൾഡിൽ മികച്ചതോതിൽ തന്നെ നമുക്ക് ദർശിക്കാം. ആർനോൾഡിന്റെ കാവ്യലോകത്തെ, പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ ചിന്തയുടെ കണ്ണടയിലൂടെ വീക്ഷിക്കുന്ന ഈ പഠനം ഇദംപ്രഥമമാണ്. ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും ഇത്തരം കാഴ്ചപ്പാടോടെ പഠിക്കാനുള്ള ഭാരതീയ ഉദ്യമങ്ങൾ ഈ വൈകിയവേളയിലെങ്കിലും ആരംഭിക്കേണ്ടത് അടിയന്തര ആവശ്യമാണെന്ന് തോന്നുന്നു.

www.malankaralibrary.com

അദ്ധ്യായം 1

മാത്യു ആർനോൾഡ്: ഭഗവദ്ഗീതയും മറ്റു പഠന സ്രോതസ്സുകളും

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇംഗ്ലണ്ടിൽനിലനിന്ന ലഭിച്ച പൈതൃകമാണ് മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാഭിമുഖ്യം. തന്റെ മുൻഗാമികളെക്കാൾ വളരെ അഗാധമായ രീതിയിൽ അദ്ദേഹം ഈ ആഭിമുഖ്യം പ്രകടമാക്കി. മാത്രമല്ല, പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനീയത്തെ തന്റെ ബൗദ്ധിക പരമ്പര്യത്തിൽ അദ്ദേഹം പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. ആർനോൾഡിനു പരിചിതമായിരുന്ന പൗരസ്ത്യസ്രോതസ്സുകൾ ഏതൊക്കെ എന്ന് നിർണ്ണയിക്കുകയാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പവും, അത് തന്റെ ഗദ്യരചനകളിൽ അദ്ദേഹം പ്രയോഗിക്കുന്ന രീതിയുമാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത്.

ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യ ഉറവിടങ്ങൾ

1845-47 കാലഘട്ടത്തിലെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിൽ ആർനോൾഡ് വായിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ഒരു പട്ടികയുണ്ട്. അത് 1959 മാർച്ചിലെ *വിക്ടോറിയൻ സ്റ്റഡീസ് (Victorian Studies)* എന്ന പത്രികയിൽ കെന്നത് അല്ലോട്ട് (Kenneth Allott) പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു.[1] ഇതിനിടെ മാർട്ടിൻ വില്ല്യം ആർ. ജാരെറ്റ് കെർ (Martin William R. Jarrett-Kerr) എന്ന ഗവേഷകൻ പൗരസ്ത്യതാചിന്തയെക്കുറിച്ചുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ പഠനഗ്രന്ഥാവലി പ്രസിദ്ധീകരിക്കയുണ്ടായി.[2] ഈ രണ്ട് പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളും പൗരസ്ത്യ ദേശസംബന്ധമായ ഒട്ടേറെ കൃതികളെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചിലത് ആഴത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനു വേണ്ടി അദ്ദേഹം ആവർത്തിച്ച് വായിച്ചിട്ടുള്ളതായും പരാമർശിക്കുന്നു.

ഗ്രന്ഥപ്പട്ടികയിൽ സൂചിതമായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ഒരുവൻ ഒരു ഗ്രന്ഥം വായിച്ചിരിക്കണമെന്നില്ല. അത് പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥം വായിക്കാനുള്ള താത്പര്യം മാത്രമാകും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ആർനോൾഡിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഗ്രന്ഥപ്പട്ടികയിൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട പുസ്തകങ്ങളൊക്കെ അദ്ദേഹം വായിച്ചിരിക്കാനാണ് സാദ്ധ്യത. കാരണം, 'ഓക്സ്ഫോഡിലെ ഗ്രെയ്റ്റ്സിൽ (Greats) രണ്ടാം സ്ഥാനം കിട്ടിയതിനു ശേഷം, ഓറിയൽ കോളേജിൽ ഫെലോഷിപ്പു കിട്ടുന്നതിന് മുമ്പ്, റഗ്ബി സ്കൂളിൽ പഠിപ്പിക്കുന്നതിന് ആർനോൾഡ് താത്പര്യം കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്.'[3] ഈ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹം വളരെയധികം വായിച്ചിരുന്നു. വളർച്ചയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ആർനോൾഡ് പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിച്ചതുകൊണ്ട്, പൗരസ്ത്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ

www.malankaralibrary.com

ആർനോൾഡിന്റെ ബൗദ്ധികവികാസത്തിനും മാനസികവളർച്ചയ്ക്കും ഹേതുവായി ഭവിച്ചു.

വിക്ടർ കുസേന്റെ കൃതികൾ

പൗരസ്ത്യത ആർനോൾഡിന് പരിചയപ്പെടുത്തിക്കൊടുത്ത പ്രഥമ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളിലൊരാളാണ് വിക്ടർ കുസേൻ (Victor Cousin).[4] 1845 സെപ്റ്റംബറിൽ വായിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ വിക്ടർ കുസേന്റെ *ആന്ത്രോദുക്സിയോ അലഹിസ്ത്വാ ദല ഫിലോസഫി (Introduction a' l' histoire de la philosophie)* എന്ന ഫ്രഞ്ച് ഗ്രന്ഥം കാണുന്നുണ്ട്.[5] 1828-ൽ കുസേൻ പാരീസിൽ നടത്തിയ പ്രഭാഷണങ്ങളുടെ സമാഹാരമായിരുന്നു അക്കൊല്ലം തന്നെ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥം. കുസേന്റെ *ആന്ത്രോദുക്സിയോ* എന്ന ഗ്രന്ഥം ആർനോൾഡിന് വിവിധ ദർശനപദ്ധതികൾ പരിചയപ്പെടുത്തി കൊടുത്തു. എങ്കിലും, പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന് അഗാധജ്ഞാനം നല്കിയത്, കുസേന്റെ *കൂർ ദ് ലിസ്ത്വാ ദല ഫിലോസഫി ദ്യൂഷിത്യോങ്ങ് സിയാക്കിൾ (cours de l ' histoire de la philosophie du xviii siecle)* എന്ന ഗ്രന്ഥമാണ്.[6] രണ്ട് വാല്യങ്ങളിലായി 1829-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതാണ് ഈ കൃതി.

ഇൻഡ്യൻ ദർശനത്തെക്കുറിച്ച് കുസേന്റെ ചർച്ച, പ്രത്യേകിച്ച് ഭഗവദ്ഗീതയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രബന്ധം *കൂഴ്സ്* എന്ന കൃതിയുടെ ആദ്യവാല്യത്തിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. 1845 ഡിസംബറിലെ ആർനോൾഡിന്റെ ഗ്രന്ഥപ്പട്ടികയിൽ കുസേന്റെ കൃതിയായ *കുഴ്സിന്റെ* രണ്ടാം വാല്യം ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. കുസേന്റെ *ആന്ത്രോദുക്സിയോ* എന്ന കൃതി, വായിച്ചുതീർത്തു എന്ന് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് ആന്ത്രോദുക്സിയോ വായിച്ചതിനുശേഷമായിരിക്കണം കൂഴ്സിന്റെ 1829-ലെ ഒന്നാം വാല്യം വായിച്ചത് എന്ന് അനുമാനിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. 1846-ലെ ഗ്രന്ഥസൂചികയിൽ *ആബേ വി. ജിയോബെർട്ടി (Abbe V. Gioberti)* കുസേനെക്കുറിച്ച് എഴുതി 1842- ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച, *ല പന്തേയിസിയോ ദ് മിസിയേ കുസേൻ എക്സ്പോസ് പാർ ലുയി മെമ് (le pantheisme de M. Cousin expose par liu -meme)*എന്ന പ്രബന്ധം ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[7]. അത് ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്: അതായത് കുസേനെപ്പറ്റിയുള്ള വിമർശനഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ, കുസേന്റെ കൃതികളുടെ സമഗ്രപഠനം നടത്താൻ ആർനോൾഡ് ശ്രമിച്ചു എന്നാണ്. കുസേന്റെ കൃതികൾ, പ്രത്യേകിച്ച് *കുഴ്സിന്റെ* രണ്ടു വാല്യങ്ങൾ, വായിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ജിയോബർട്ടിയുടെ കുസേനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിനുവേണ്ടി ആർനോൾഡ് സമയം ചെലവഴിച്ചിരിക്കും എന്ന് കരുതുന്നത് അർത്ഥശൂന്യമാണ്.

താത്ത്വികചിന്തയിൽ ആർനോൾഡിന്റെ ഉപദേഷ്ടാവ് കുസേൻ ആയിരുന്നു എന്ന് അല്ലോട്ട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ശരിയാണ്.[8] ആർനോൾഡിനു ആദ്യമായി ഭഗവദ്ഗീത പരിചയപ്പെടുത്തിക്കൊടുത്തതും കുസേൻ ആയിരുന്നു. സെനാൻകേർ (Senancour) രചിച്ച് *ഒബർമാൻ* (Obermann) എന്ന കൃതി വായിച്ചാണ് ആർനോൾഡ് ഗീതയെക്കുറിച്ച് അറിഞ്ഞതെന്ന് സെൽസ് (Sells)

www.malankaralibrary.com

തന്റെ *മാത്യു ആർനോൾഡ് & ഫ്രാൻസ്* (Matthew Arnold and France) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വാദിക്കുന്നു.[9] 1846-ൽ നൊഹാന്റിൽവച്ച് ജോർജ്ജ് സാൻഡിനെ (George Sand) കണ്ടുമുട്ടിയതോടെയാണ് ഇൻഡ്യൻ കവിതാപഠനത്തിന് പ്രചോദനമേകിയ സെനാൻകേറിൽ (Senancour) അദ്ദേഹത്തിന് താത്പര്യം ജനിക്കുന്നത് എന്നാണ് സെൽസിന്റെ വാദമുഖം. എന്നാൽ ഒരുവർഷം മുമ്പുതന്നെ ആർനോൾഡ് കുസേന്റെ കൃതികൾ വായിച്ചിരുന്നു എന്നും ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ആർനോൾഡിനുള്ള താത്പര്യത്തിന് പ്രഥമ ഉറവിടം കുസേൻതന്നെയാണ് എന്നും വ്യക്തമാണ്. കുസേന്റെ ഗീതാപ്രഭാഷണങ്ങൾ യൂറോപ്പിൽ പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനീയം പ്രചാരം നേടിക്കൊടുത്തു എന്നും, ഗോയിഥേയും (Goethe) എക്കർമാനുമായി (Eckermann) ഇൻഡ്യൻ ദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയ്ക്ക് അതു വഴിതെളിച്ചു എന്നും, യൂറോപ്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ കുസേന്റെ സ്വാധീനം നിർണ്ണായകമായിരുന്നു എന്നും കെർ പറയുന്നു.[10] 1867-ൽ കുസേൻ മരിച്ചപ്പോൾ പോൾ ഷാനേ (Paul Janet) *റെവ്യു ദ് ദേമോന്ത് (Ravue des Deux Mondes)* എന്ന പത്രികയിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

> യൂറോപ്പിലാകെ നിരീശ്വരവാദപ്രസ്ഥാനം വളർച്ച പ്രാപിക്കുന്നുവെന്ന് കഴിഞ്ഞ 15 വർഷങ്ങളായി കുസേൻ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ആധുനിക സമൂഹത്തിൽ ധാർമ്മികവും മതപരവുമായ ആശയങ്ങളുടെ ഭാവിയെപ്പറ്റി ആശങ്കാകുലമായ ഒരു ചിത്രമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാവനയിൽ തെളിഞ്ഞു വന്നത്. നിരീശ്വരത്വത്തിന്റെ ഈ വർദ്ധിതസ്വാധീനത്തിനെതിരെ, സമൂഹത്തിലെ ആത്മീയശക്തികളെ ഒന്നിപ്പിക്കണം എന്ന് അദ്ദേഹം കരുതി. ഇന്നത്തെ ഏറ്റവും വലിയ ശക്തി ക്രൈസ്തവ സഭയാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതി. ഈ ബോധത്തിൽ നിന്നാണ് സഭയുമായി സൗഹൃദം പുനഃസ്ഥാപിക്കുവാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ യത്നം ആരംഭിക്കുന്നത്. മറ്റുള്ളവർ ഇതിനെ സഹതാപശൂന്യമായ വിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നു മാത്രം.[11]

ഭഗവദ്ഗീത

ഭഗവദ്ഗീതയാണ് പൗരസ്ത്യകൃതികളിൽവച്ച് ആർനോൾഡ് ഉപയോഗിച്ച പ്രമുഖഗ്രന്ഥം. 1869-ലെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിൽ ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ (Charles Wilkins) ഭഗവദ്ഗീതാ പരിഭാഷയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പരാമർശിച്ചതായിക്കാണുന്നു. ഈ ഗ്രന്ഥം വീണ്ടും വായിക്കുവാനുള്ള തീരുമാനമനുസരിച്ചായിരിക്കണം 1882, 1883, 1886 എന്നീ വർഷങ്ങളിലും ഇതേ കാര്യം അദ്ദേഹം ഡയറിക്കുറിപ്പിൽ ആവർത്തിക്കുന്നത്.[12]

തന്റെ വളർച്ചയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ആർനോൾഡ് വായിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളെ പരാമർശിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവചരിത്രരചയിതാവായ പാർക്ക് ഹൊനൻ (Park Honan)പറയുന്നു: സർ ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ 1785-ലെ ഗീതാപരിഭാഷ ഒരു വിശാല മനോഭാവത്തോടെ അദ്ദേഹം പഠനവിധേയമാക്കി. അടുത്ത

www.malankaralibrary.com

ഏതാനും വർഷങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അദ്ദേഹം അത് ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം വായിച്ചു തീർത്തു.[13] ആർനോൾഡിന്റെ പഠനങ്ങളെ വിലയിരുത്തിയിട്ടുള്ള *ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് (Lionel Trilling)*[14] *റൂത് ആപ് റോബേർട്ട്സ് (Ruth Ap Roberts)*[15], *എ.ഡ്വയ്റ്റ് കള്ളർ (A. Dwight Culler)*[16] എന്നിവർ ഈ അഭിപ്രായം ശരിവയ്ക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ ആദ്യകാല കൃതികളെ പഠനവിധേയമാക്കിയ അലൻ ഹാരിസ് (Alan Harris) 'മാത്യു ആർനോൾഡ് ദി അൺനോൺ ഇയേഴ്സ്' (Matthew Arnold: The Unknown Years) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ജീവിതത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ആർനോൾഡ് ഏറ്റവും വിലമതിച്ചിരുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് ഭഗവദ്ഗീത എന്നു പറയുന്നു.[17] ഗീതയെക്കുറിച്ച് കുസേൻ നടത്തിയ പഠനങ്ങളിൽ നിന്നാവണം, അതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ചും വിൽക്കിൻസിന്റെ വിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചും ആർനോൾഡ് ആദ്യം മനസ്സിലാക്കിയത്. ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനത്തിൽ വിൽക്കിൻസിന്റെ ഇത് സംബന്ധിച്ചുള്ള ആധികാരികത അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ഒൻപതാം അദ്ധ്യായത്തിലെ 16-ാം വാക്യവും അതിനുശേഷമുള്ള കുറെ ഭാഗങ്ങളും കുസേൻ അപഗ്രഥിക്കുന്നു. അതിൽ വിൽക്കിൻസിന്റെ തർജ്ജിമ ഒരു സുന്ദരമായ കൃതിയാണ് എന്ന് കുസേൻ പ്രകീർത്തിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "കൗതുകകരമായ ഈ സ്മരണിക 1785 ൽ വിൽക്കിൻസ് ഇംഗ്ലണ്ടിലായിരിക്കെ വിവർത്തനം ചെയ്തു. സ്തുത്യർഹമായ പരിഭാഷയാണിത്. 1787-ൽ ഫ്രഞ്ച് ഭാഷാവിശാരദനായ അബെ പറോദ് (Abbe Parraud) അത് ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്ന് ഫ്രഞ്ചുഭാഷയിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തി. പക്ഷേ അദ്ദേഹം വിൽക്കിൻസിന്റെ കൃതിയെ വികലവും വികൃതമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്."[18]

ആർനോൾഡിന് ഭഗവദ്ഗീതാപരിചയം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന്, സുഹൃത്തായ ആർതർ ക്ലഫിന് അദ്ദേഹം എഴുതിയ കത്തുകളിൽ സൂചനയുണ്ട്. ഗീതയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡും ക്ലഫും നടത്തിയ ചർച്ചയിൽ വിൽക്കിൻസ് ഉപയോഗിച്ച ഭാഷ, ബിംബങ്ങൾ, പദപ്രയോഗം തുടങ്ങിയവ പ്രതിഫലിക്കുന്നു. 1848 മാർച്ച് 1-ന് ആർനോൾഡ് ആർതർ ക്ലഫിന് ഇങ്ങനെ എഴുതി:'പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചോർക്കുമ്പോൾ ഞാൻ നിരാശനാണ്. അത് എന്റേതായിരുന്നെങ്കിൽ! നിനക്ക് അതിൽ താത്പര്യം തോന്നിയില്ലല്ലോ.'[19] ഈ കത്തിന്റെ ധ്വനി വ്യക്തമാക്കുന്നത് ഇരുവരും കുറേക്കാലം പൗരസ്ത്യചിന്തയെക്കുറിച്ച് ചർച്ചചെയ്തിരുന്നുവെന്നാണ്. ഗീതയുടെ പ്രധാന ആശയം സംഗ്രഹിച്ച് 1848 മാർച്ച് 4-ാം തീയതി ആർതർ ക്ലഫിന് ആർനോൾഡ് ഇപ്രകാരം എഴുതി.

> ധ്യാനത്തെയും ലയത്തെയും ജ്ഞാനത്തെയും ഇന്ത്യക്കാർ വേർതിരിച്ചു കാണുന്നു. അതുപോലെതന്നെ കർമ്മവും കർമ്മഫലവും തൽസംബന്ധിയായ സകലതും തിരസ്കരിക്കുന്നതും. കർമ്മഫലതിരസ്കാരം കവിതയിലുടനീളം ഇഴുകിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. അത് ആത്യന്തിക സോപാനമാണ്.
>
> (The Indians distinguish between meditation and absorption and knowledge: and between abandoning practice and

www.malankaralibrary.com

abandoning the fruits of action and all respect thereto. The last is a supreme step and dilated on throughout the poem).[20]

വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയുമായി ആർനോൾഡിനുണ്ടായിരുന്ന അടുത്ത പരിചയം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന സുപ്രധാനമായ ഒരു ഉദ്ധരണിയാണിത്. കാരണം എസ്സ്. നാഗരാജൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ,[21] വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയുടെ 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകത്തിന്റെ പരാവർത്തനമാണിത്. വിൽക്കിൻസിന്റെ പരിഭാഷ നോക്കുക:

> ജ്ഞാനം കർമ്മാനുഷ്ഠാനത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ്. ധ്യാനം ജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് വേർതിരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കർമ്മഫലത്യാഗം ധ്യാനത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തവും: കാരണം, അത്തരം തിരസ്ക്കാരത്തിലൂടെ ആനന്ദാനുഭൂതിയാണ് കാംക്ഷിക്കുന്നത്.
>
> (Knowledge is better than practice, meditation is distinguished from knowledge, forsaking the fruit of action from meditation, for happiness hereafter is desired from such forsaking.[22]

ജ്ഞാനം കർമ്മത്തെക്കാളും ധ്യാനം ജ്ഞാനത്തേക്കാളും കർമ്മഫലത്യാഗം ധ്യാനത്തേക്കാളും ഉദാത്തമെന്നാണ് ഗീത പഠിപ്പിക്കുന്നത്. ഇത് മോക്ഷവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ സാരാംശമാണ് ഇവിടെ സംക്ഷേപിച്ചിരിക്കുന്നത്. 1823-ൽ എ.ജി. ഷ്ളെഗലിന്റെ (A.G. Schlegel) ലത്തീനിൽ ചെയ്ത ഗീതാപരിഭാഷ,[23] 1846-ലെ ലാസ്സന്റെ (Lassen) ലത്തീൻ പരിഭാഷ,[24] 1846-ലെ ഡെമിട്രിയോസ് ഗലാനോസിന്റെ (Demetrios Galanos) ഗ്രീക്കു പരിഭാഷ തുടങ്ങിയവയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ആത്മലയം (absorption), ധ്യാനം (meditation), കർമ്മഫലത്യാഗം (abandoning the fruits of action) തുടങ്ങിയവയെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പദങ്ങൾ—വിശേഷിച്ചും ധ്യാനം, ലയം, കർമ്മഫലത്യാഗം എന്നിവയ്ക്കു വേണ്ടി പരിഭാഷകർ അവരുടെ ഭാഷകളിൽ ഉപയോഗിച്ച പദങ്ങൾ -ആർനോൾഡിന് പരിചിതമായിരുന്നില്ല.

ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റേതു കഴിഞ്ഞാൽ, എ.ജി. ഷെളഗലിന്റെ പരിഭാഷയ്ക്കായിരുന്നു ആർനോൾഡിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രചാരം. ഷ്ളെഗൽ വിൽക്കിൻസിന്റേതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ പദാവലി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗീതയുടെ 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്.[25] ഗീതയുടെ 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകത്തിന്റെ പരാവർത്തനം ഉദ്ധരിക്കുമ്പോൾ ആർനോൾഡ്, എ. ജി. ഷ്ളെഗലിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കില്ല എന്ന് വളരെ എളുപ്പത്തിൽ വ്യക്തമാകും. കാരണം 'കർമ്മഫലത്യാഗം' (abandoning the fruits of action) എന്ന സംസ്കൃതപദം തർജ്ജിമ ചെയ്യുമ്പോൾ പരിത്യാഗം എന്നർത്ഥം വരുന്ന *renuntiatio* (റെനൻസിയാത്സിയോ) എന്ന ലത്തീൻപദമാണ് ഷ്ളെഗൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'ധ്യാനം' എന്നർത്ഥമുള്ള മെദിത്താത്സിയോ (meditatio) എന്ന പദം ലെത്തീനിലുള്ളപ്പോൾ പകരം കോന്തംപ്ലാത്സിയോ (contemplatio) എന്ന

www.malankaralibrary.com

പദമാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ലത്തീൻ ഭാഷയിൽ മെദിത്താത്സിയോ (meditatio) എന്ന പദം ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും ഷ്ളെഗൽ ആ പദം തന്റെ തർജ്ജമയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നില്ല. ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനത്തിൽ വിക്ടർ കുസേനും, 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകത്തെ പരാമർശിക്കുന്നു. കുസേന്റെ ഫ്രഞ്ചുപരിഭാഷയെ ആർനോൾഡ് ആശ്രയിച്ചിരിക്കാനിടയില്ല. കുസേന്റെ പരിഭാഷ ഷ്ളെഗലിന്റെ പദാവലി ഉപയോഗിച്ച് ഷ്ളെഗലിന്റെ തന്നെ ലത്തീൻഗ്രന്ഥത്തെ പദാനുപദം പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയതാണ്.[26]

വിൽക്കിൻസിന്റെ forsaking the fruits of action എന്ന പദപ്രയോഗത്തിന്റെ പ്രതിധ്വനിയാണ് ആർനോൾഡിന്റെ abandoning the fruits of action. വിൽക്കിൻസിന്റെ പരിഭാഷയിലുടനീളം കർമ്മഫലം എന്ന അർത്ഥം വരുന്ന the fruit of action എന്ന പ്രയോഗമുണ്ട്. കൂടാതെ, ഏതാനും അദ്ധ്യായങ്ങളുടെ തലക്കുറിപ്പായി വിൽക്കിൻസ് ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു. 5-ാം അദ്ധ്യായം 'Of Forsaking the Fruits of Works' (കർമ്മഫലതിരസ്കാരം) എന്ന പേരിലും, 18-ാം അദ്ധ്യായം 'Of Forsaking the Fruits of Action for Obtaining Eternal Salvation' (നിത്യരക്ഷയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള കർമ്മഫലതിരസ്കാരം) എന്ന പേരിലും അറിയപ്പെടുന്നു.[27]

ഗീതാപരിഭാഷയിലുടനീളം വിൽക്കിൻസ്, സംസ്കൃതത്തിൽ 'ബ്രഹ്മവിദ്യ' എന്നറിയപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ വിസ്ഡം (wisdom) എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ പരിഭാഷയിൽ വിസ്ഡം എന്ന പദം ദൈവിക പരിവേഷമുള്ള ജ്ഞാനത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്[28]. *ലിറ്ററേച്ചർ ആന്റ് സയൻസ് (Literature and Science)* എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ആർനോൾഡ് വിസ്ഡം എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്, അറിവിന്റെ ഉദാത്തരൂപമായി വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനാണ്.[29] അത് നമ്മെപ്പറ്റിയും ലോകത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള സാക്ഷാത്തായ അറിവാണ്.[30] ആർനോൾഡ് ഇതിനെ നൈസർഗ്ഗികമായ അറിവിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചുകാണുന്നു.[31] ഗ്രീക്ക് - റോമൻ-പൗരസ്ത്യ-പ്രാചീനതകളുടെ അറിവിനെക്കാൾ ശാസ്ത്രീയജ്ഞാനത്തിന് പ്രത്യേക പ്രാധാന്യം നല്കിയ റ്റി. എച്ച്. ഹക്സ്ലിയുടെ (T.H. Huxley) വീക്ഷണത്തിനു വിപരീതമായ ഒരു നിലപാട് ആർനോൾഡ് സ്വീകരിച്ചു.[32] മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ, ധാർമ്മികപ്രവർത്തനശക്തി, ബുദ്ധിയുടെയും സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും ശക്തി, ഇവ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുവാൻ താൻ എടുത്തുകാട്ടിയ ജ്ഞാനം അഥവാ വിസ്ഡം ആവശ്യമാണെന്ന് ആർനോൾഡ് വാദിച്ചു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

> മനുഷ്യപ്രകൃതി ഈ ശക്തികളാൽ രൂപീകൃതമായിരിക്കെ അവയുടെയെല്ലാം ആവശ്യം നമുക്കുണ്ട്. അവയെ ശരിയായ രീതിയിൽ സമാർജ്ജിച്ച്, അവയ്ക്കനുസൃതമായി ജീവിച്ചാൽ ജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ (wisdom) സത്യവും ബോധവും കൈവരുത്തുന്ന പാതയിൽ നാം എത്തിച്ചേരും.[33]

ആർനോൾഡ് 1848 മാർച്ച് ഒന്നിന് ക്ലെഫിനെഴുതിയ കത്തിൽ വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭാഷാശൈലി പ്രതിധ്വനിക്കുന്നു. "ഞാൻ നിരാശനാണ്.

www.malankaralibrary.com

പൗരസ്ത്യജ്ഞാനം (oriental wisdom) എന്റേതായിരിക്കാൻ ദൈവം അനുവദിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ! നിനക്ക് അതിൽ താത്പര്യം തോന്നിയില്ലല്ലോ. ഗ്രീക്കുകാർക്ക് വിഡ്ഢിത്തരവും..."[34] പൗരസ്ത്യജ്ഞാനസംബന്ധമായി ഈ കത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന ആർനോൾഡിന്റെ വീക്ഷണം, ബഹുമാനസൂചകമാണ്. ഗീതാപരിഭാഷയിൽ വിൽക്കിൻസ് പ്രയോഗിച്ച 'വിസ്ഡം' എന്ന പദത്തിന്റെ പൊരുൾ അത് അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. വി.എസ്.സേതുരാമൻ ഈ വസ്തുത ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

> അദ്ദേഹത്തിന്റെ *നോട്ട്ബുക്സ്* വായിച്ചിട്ടുള്ള ഓരോ വ്യക്തിക്കും മനസ്സിലാകുന്നത് പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തോടുള്ള (oriental wisdom) അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമീപനം ആദരവിന്റേതും ഭക്തിയുടേതുമായ ഒന്നായിരുന്നു എന്നാണ്. പ്രസാധകരുടെ വാക്കുകളിൽ, അദ്ദേഹം കവിയോ ലേഖനകർത്താവോ എന്നതിലുപരി മഹത്തായ ഒരു ജീവിതത്തിലേക്ക് സ്വയം അർപ്പിക്കുന്നുവെന്നാണ് നോട്ട് ബുക്കുകളിലെ ഉള്ളടക്കം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മതപരമായ പഠനങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒരുവൻ എന്തു ചിന്തിച്ചാലും, വിശ്വാസത്തിന്റെ ഉദാത്തഭാഷ ഗ്രഹിക്കാൻ ആർനോൾഡ് ചെയ്ത തീവ്രയത്നം മറ്റ് അധികം പേർ നടത്തിയിട്ടില്ല. അദ്ദേഹം ചെയ്തതുപോലെ വിശ്വാസവചനം ദൈനംദിനജീവിതത്തിലെ ആപ്തവചനമാക്കി മാറ്റിയവർ ചുരുക്കമാണ്. മാനവധർമ്മശാസ്ത്രം, ഭഗവത്ഗീത, ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യവേദഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് അരഡസൻ ഉദ്ധരണികളെങ്കിലും നോട്ട്ബുക്കിലുണ്ട്.[35]

ഗീതയെക്കുറിച്ച് ആർതർ ക്ലെഫുമായുള്ള സംവാദത്തിൽ 'ലയം' എന്നർത്ഥമുള്ള അബ്സോർപ്ഷൻ (absorption) എന്ന പദമാണ് ആർനോൾഡ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭഗവദ്ഗീതാപരിഭാഷയുമായി അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന പരിചയത്തിന് ഇതൊരു തെളിവാണ്. 'സമാധി' എന്ന സംസ്കൃതപദത്തിനു തർജ്ജിമയായി 'അബ്സോർപ്ഷൻ' എന്ന പദം ആദ്യമായി ഉപയോഗിച്ചത് ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് ആയിരുന്നു. ഭഗവദ്ഗീത രണ്ടാം അദ്ധ്യായം 42 മുതൽ 44 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങൾ പരിഭാഷപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് വിൽക്കിൻസ് എഴുതുന്നു:

> പരിമിതാശയങ്ങളുള്ള മനുഷ്യർ, വേദങ്ങളിലെ വൈരുദ്ധ്യപ്രതീതി ഉളവാക്കുന്ന താർക്കികവിഷയങ്ങളിൽ സന്തുഷ്ടരായി, ലൗകികതൃഷ്ണയാൽ കളങ്കിതരായി, അനന്തമായ ലയത്തെക്കാൾ (eternal absorption) ക്ഷണികമായ മോക്ഷം കാംക്ഷിക്കുന്നു. അതേസമയം മറ്റു പ്രതിഫലമൊന്നുമില്ല എന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഭൗതികമായ ആശാപൂരണത്തിനും സുഖലോലുപതയ്ക്കുംവേണ്ടി അവർ എണ്ണമറ്റ ചടങ്ങുകളും, അനുഷ്ഠാനങ്ങളും നടത്തുകയും, ആലങ്കാരിക പദങ്ങളുരുവിടുകയും, ഈ ജീവിതത്തിലെ കർമ്മങ്ങൾക്ക് പ്രതിഫലം വാഗ്ദാനം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.[36]

www.malankaralibrary.com

'സമാധി'എന്ന പദത്തിനു തുല്യമായി വിൽക്കിൻസ് 'അബ്സോർപ്ഷൻ' എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട്, ഭഗവദ്ഗീത ഒന്നാം അദ്ധ്യായം 43-ാം ശ്ലോകത്തെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു. 'മുക്തി എന്നു വിളിക്കപ്പെടാവുന്ന അവസ്ഥയ്ക്ക് തുല്യമായ പൂർണ്ണത അവർ കൈവരിക്കുന്നു. മുക്തി നിത്യവിമോചനമാണ്. അതുകൊണ്ട് നാം ഗ്രഹിക്കേണ്ടത് പുനർജ്ജന്മം ഇല്ലാതായി എന്നാണ്. അത് ബ്രഹ്മം എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ദൈവാവസ്ഥയിലേക്കുള്ള ലയം (അബ്സോർപ്ഷൻ) ആണ്.'[37] അബ്സോർപ്ഷൻ എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നതിന് ആർനോൾഡ് ഷ്ളെഗലിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കാനിടയില്ല. 'അബ്സോർബറെ' (absorbere) എന്ന ലത്തീൻ ധാതുവിൽ നിന്നുള്ള അബ്സോർപ്സിയോ (absorptio) എന്ന നാമരൂപം ആ ഭാഷയിലുണ്ട്. അത് ഇംഗ്ലീഷ് പദമായ അബ്സോർപ്ഷനു തുല്യമാണ്. എന്നിട്ടും ഷ്ളെഗൽ, ഗീതയുടെ രണ്ടാം അദ്ധ്യായം 42-44 ശ്ലോകങ്ങളുടെ വിവർത്തനത്തിൽ കൊണ്ടംപ്ലാസിയോ (contemplatio) എന്ന ലത്തീൻ പദമുപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. വേദസൂക്തങ്ങളുടെ വാച്യാർത്ഥത്തിലും ബാഹ്യഭംഗിയിലും ആനന്ദം കാണുകയും അതിനപ്പുറം ഒന്നുമില്ല എന്ന് കരുതുകയും ചെയ്യുന്ന അജ്ഞാനികളെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ഭാഗം തർജ്ജമ ചെയ്യുമ്പോൾ ഷ്ളെഗൽ എഴുതുന്നു: 'അവർ സുഖഭോഗങ്ങളെ മുറുകെപ്പിടിക്കുകയും അധികാരമോഹം പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അവർ ആത്മീയലയത്തിൽ *(contemplatio)* ഉറച്ചവരല്ല' *(qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitur contemplatione ad perseverantiam)*[38]

ആർനോൾഡിന്റെ കാലത്ത് ലഭ്യമായിരുന്ന ഭഗവദ്ഗീതയുടെ വിവിധ പതിപ്പുകളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ആർനോൾഡ് ഒന്നിലധികം പതിപ്പുകൾ വായിച്ചിട്ടുണ്ടാവും എന്നാണ് പൊതുവെ യുള്ള ധാരണ. ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് പറയുന്നു: 'ആർനോൾഡിന്റെ പക്കൽ ഗീതയുടെ ഒട്ടേറെ വിവർത്തനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു.'[39] വിൽക്കിൻസിന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനം കൂടാതെ 'ഷ്ളെഗലിന്റെ ലത്തീൻ ഭാഷ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കി 1846-ൽ ലാസ്സൻ എഴുതിയ പരിഷ്കരിച്ച ലത്തീൻ വ്യാഖ്യാനവും' ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം. അതുപോലെ ജാരറ്റ് കെർ വിശ്വസിക്കുന്നത്, 1847-ൽ എ.ജി. ഷ്ളെഗലിന്റെ ഭാഷ്യവും ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാവും എന്നാണ്.[40] എന്നാൽ കെന്നത് അല്ലോറ്റ്, ട്രില്ലിംഗിനെപോലെ ആർനോൾഡിന്റെ ഗ്രന്ഥപട്ടികയിൽ ലാസ്സന്റെ ഗീതയുടെ പുതിയ പതിപ്പും ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു. വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീത കൂടാതെ ഷ്ളെഗലിന്റെ ലത്തീൻ വിവർത്തനവും ആർനോൾഡ് വായിച്ചിരുന്നു എന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. ഇത് ഒന്നുകിൽ യഥാർത്ഥപതിപ്പായിരിക്കും, അല്ലെങ്കിൽ ലാസ്സന്റെ ഗീതാ പരിഭാഷയുടെ പരിഷ്കൃതപതിപ്പായിരിക്കും. ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള വിക്ടർ കുസേന്റെ പ്രബന്ധത്തിലൂടെയാകണം ആർനോൾഡ് ഷ്ളെഗലിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയെക്കുറിച്ച് അറിയാൻ ഇടയായത്. ഷ്ളെഗലിന്റെ വിവർത്തനത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് തന്റെ രചന എന്ന് കുസേൻ വ്യക്തമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. [41]

www.malankaralibrary.com

ഡബ്ല്യൂ ഫോൺ ഹുംബോൾറ്റിന്റെ കൃതികൾ

1939-ൽ *മാത്യു ആർനോൾഡ്* എന്ന കൃതിയിൽ ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് 'ഡബ്ല്യൂ. ഫോൺ ഹുംബോൾറ്റിന്റെ (W Von Humboldt) ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബന്ധം ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാവും'എന്ന് അഭ്യൂഹിക്കുന്നു.[42] ആർനോൾഡിന്റെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിൽ അദ്ദേഹം വായിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പട്ടിക അല്ലോട്ട് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതോടെ ട്രില്ലിംഗിന്റെ ഈ ഊഹം ശരിയാണെന്ന് തെളിയുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ 1845 ഡിസംബറിലെ ഡയറിയിൽ 'ഹുംബോൾട്ട് യൂബർ ഡീ ഭഗവദ്ഗീത' (Humboldt uber die Bhagavad Gita) എന്നു രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.[43]

1826-ൽ ബെർലിനിലെ *ട്രാൻസാക്ഷൻസ് ഓഫ് ദ് റോയൽ അക്കാദമി ഓഫ് ദ സയൻസസ് (Transactions of the Royal Academy of the Sciences)* എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ ബർലിനിൽ ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ജർമ്മൻ പഠനം ആദ്യമായി പ്രകാശിതമായി. അതിന്റെ തലക്കെട്ട് *വിൽഹെൽമ് ഫോൺ ഹുംബോൾട്ട് യൂബർ ഡി ഇന്റർ ഡേം നാമെൻ ഭഗവദ്ഗീത ബെക്കാന്റെ എപ്പിസോഡെ ഡെസ് മഹാഭാരത (Uber die unter dem Namen Bhagavad Gita bekannte Episode des Mahabharata)* എന്നായിരുന്നു. ഈ പ്രബന്ധം 1825 ജൂൺ 20-ന് അക്കാഡമി ഡെർ വിഷൻഷാഫ്റ്റൻ (Akademie der Wissenschaften)-ൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണ്. 1826 ജൂൺ 15-ന് അതേ അക്കാദമിയിൽ ഫോൺ ഹുംബോൾട്ട് ഗീതയെക്കുറിച്ച് മറ്റൊരു പ്രഭാഷണം നടത്തി. ഏഷ്യാറ്റിക്ക് ജേർണലിന്റെ 4-ാം വാല്യത്തിൽ ഗീതയെക്കുറിച്ച് വേറൊരു ലേഖനവും ഹുംബോൾട്ട് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അത് *യൂബർ ഡി ഭഗവദ്ഗീത മിറ്റ് ബെസൂഗ് ഔഫ് ഡീ ബെഉർ തൈലുങ് ഡെർ ഷ്ളേഗൽഷൻ ഔസ്ഗാബേ ഇമ് പരീസർ ആസിയാറ്റീഷൻ ഷ്യുർണാൽ (Uber die Bhagavad Gita Mit Bezug auf die Beurtheilung der Schlegelschen Ausgabe im pariser Asiatischen Journal)* എന്ന തലക്കെട്ടോടെ ആൽബർട്ട് ലയ്റ്റ്സ്മെൻ (Albert Leitzmann), *വിൽഹം ഫോൺ ഹുംബോൾട്ട് വർക്ക് (Wilhelm Von Humboldts werke)* എന്ന കൃതിയിൽ പുനഃപ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഹുംബോൽട്ടിന്റെ ഗീതാപഠനത്തെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡിന്റെ 1846-ലെ ഡയറിയിൽ വീണ്ടും സൂചന കാണുന്നു.[44] അതേ വർഷത്തെ ഡയറിയുടെ മറ്റൊരു പേജിലും ഈ ഗ്രന്ഥത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നു.[45] 3-ാമത്തെ പരാമർശം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്, ആദ്യത്തെ രണ്ടു സൂചനകളുടെ സമയത്തും ആർനോൾഡ് ഗ്രന്ഥം വായിച്ചിരിക്കില്ല എന്നാകാം. അതല്ലങ്കിൽ വീണ്ടും വായിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹമോ, അപഗ്രഥനതാത്പര്യമോ ആകാം അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. എന്തായാലും ഈ പരാമർശങ്ങൾ പൗരസ്ത്യചിന്തയോട് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന മനോഭാവവും, അതിന് അദ്ദേഹം കല്പിച്ച പ്രാധാന്യവും എടുത്തുകാണിക്കുന്നു. കുസേനിലൂടെയാവണം ഹുംബോൾട്ടിനെ ആർനോൾഡ് പരിചയപ്പെട്ടത്. ഹുംബോൾട്ടിന്റെ രചന സമഗ്രമായ ഒരു അപഗ്രഥനമാണെന്ന് കുസേൻ പറയുന്നു:

> പതഞ്ജലിയുടെ സാംഖ്യതത്ത്വചിന്തയുടെ ഭാഗമാണ് ഗീത യെന്ന്, ആദ്യം പ്രസ്താവിച്ചത് ഹുംബോൾട്ടായിരിക്കും എന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു. ഹുംബോൾട്ടിന്റെ ഈ ഊഹം എന്നെ സംബ ന്ധിച്ചിടത്തോളം തീർച്ചയാണ്. ഇൻഡ്യൻ ഫിലോസഫിയെ സംബന്ധിച്ച രേഖകളെല്ലാം ഇപ്പോൾ നമുക്ക് ലഭ്യമാണ്. അതിന് കോൾബ്രൂക്കിന്റെ പ്രബന്ധങ്ങളോട് നാം നന്ദി പ്രക ടിപ്പിക്കണം. പതഞ്ജലിയുടെ സാംഖ്യദർശനവുമായല്ലാതെ, കോൾബ്രൂക്ക് സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നുമായും പൊരുത്തപ്പെടാത്ത ചില വസ്തുതകൾ ഭഗവദ്ഗീതയിലുണ്ട്. ഒരു സമഗ്രാപഗ്രഥനം അത് വ്യക്തമാക്കും.[46]

ഗീത പതഞ്ജലിയുടെ സാംഖ്യാദർശനത്തിലെ ഒരു കൃതിയാണ് എന്ന നിഗമനം തെറ്റാണ്. ഭഗവദ്ഗീത ഭാരതദർശനത്തിലെ ഉദാത്താംശങ്ങളുടെ സംഘാതമാണ്. വേദം, ഉപനിഷത്ത്, സാംഖ്യ, ബുദ്ധദർശനങ്ങൾ എന്നിവയുടെയെല്ലാം സാരാംശം അതിലുണ്ട്. പതഞ്ജലിയോഗവും ഗീത യിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അത് നാമമാത്രമാണ്. പതഞ്ജലി വിവക്ഷിച്ച ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തിൽ ഗീത ഒതുങ്ങിനില്ക്കുന്നില്ല. സഗുണബ്രഹ്മരൂപമായ കൃഷ്ണനുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതിലേക്കാണ് അതിന്റെ ഗതി.

ആർനോൾഡിന്റെ 1846-ലെ ഡയറിയിൽ ഹുംബോൾട്ടിനെക്കുറിച്ചുള്ള അവസാന പരാമർശം കാണുന്നതുകൊണ്ട്, ഷ്ളെഗലിന്റെ കൃതി വായിക്കു ന്നതിനു മുമ്പ് ആർനോൾഡ് ഹുംബോൾട്ടിന്റെ കൃതി വായിച്ചിരിക്കും എന്ന് അനുമാനിക്കാം. അതുകൊണ്ടെങ്കിലും, ഹുംബോൾട്ടിന്റെ ഗീതാപഠനത്തിന് ഷ്ളെഗൽ നല്കുന്ന പ്രാധാന്യം ആർനോൾഡ് വിസ്മരിച്ചിരിക്കാനിടയില്ല. ഷ്ളെഗൽ ഹുംബോൾട്ടിനെ vir illustrissimus[47] (ഒരു മഹാപ്രതിഭ) എന്നും vir summus (വലിയ മനുഷ്യൻ) എന്നും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു.[48] മറ്റുള്ളവരുടെ തെറ്റായ ഗീതാഭാഷ്യങ്ങളെ പരാമർശിച്ച് അദ്ദേഹം അഭിമാനപൂർവ്വം പറയു ന്നു:'A nostris partibus stat vir summus Guillaume de Humboldt' (മഹാ നായ വിൽഹം ഫോൺ ഹുംബോൾട്ട് നമ്മോടൊപ്പമാണ്).[49] ഹുംബോൾട്ട് ആകട്ടെ ഷ്ളെഗലിന്റെ ഗീതാഭാഷ്യത്തെ 'ഉദാത്തപരിഭാഷ' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു:

> സംസ്കൃതം വായിക്കാനാവാത്തവർക്ക് ഷ്ളെഗലിന്റെ ലത്തീനിലുള്ള ഗീതാപരിഭാഷയുണ്ട്. വിശ്വസനീയവും സൂക്ഷ്മവും മഹനീയവുമായ വിവർത്തനമാണിത്. ഗീതയുടെ ദാർശനികാംശം സൂക്ഷ്മമായി അതുകൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു. ലത്തീൻഭാഷയും നന്നായിട്ടുണ്ട്. പുരാവസ്തുഗവേഷണ ത്തിലും ദർശനത്തിലും താത്പര്യമുള്ളവർ, ആഴത്തിൽ ഗ്രഹിക്കാൻ ശ്രമിക്കാതെ വായനയ്ക്കുവേണ്ടി മാത്രം വായിക്കുന്നത് സഹതാപകര മാണ്.[50]

ഹുംബോൾട്ടിനെ ആദരവോടെയാണ് ആർനോൾഡ് കാണുന്നത്. 'എ ഫ്രഞ്ച് ഈറ്റൻ'(A French Eton) എന്ന കൃതിയിൽ ആർനോൾഡ്,

www.malankaralibrary.com

'പൂർണ്ണതയ്ക്കായി യത്നിച്ച മനുഷ്യരിൽ വിജയം വരിച്ചവനും, ഒരിക്കലും തളരാത്തവനുമായ വ്യക്തി എന്ന് ഹുംബോൾട്ടിനെ പ്രകീർത്തിക്കുന്നു.' [51]

ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യചിന്താപഠനത്തിനുള്ള മറ്റൊരു പ്രധാന ഉറവിടം ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങളായിരുന്നു. 1846-ൽ ആർനോൾഡ് സെനാൻകറിന്റെ (Senancour) ഒബർമാൻ (Obermann) എന്ന കൃതി വായിച്ചതായി കാണുന്നു. ബുദ്ധമതചിന്തയിൽനിന്ന് സ്വാധീനം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായിരുന്നു ഈ കൃതി. അമിയെൽ (Amiel) എന്ന പണ്ഡിതൻ ഇക്കാര്യം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു: 'എന്റെ കൗമാരദശയിൽ ഒബർമാൻ എന്നിൽ വരുത്തിയ വിഷാദത്തിന്റെ ലാഞ്ഛനഞാൻ ഓർക്കുന്നു; ബുദ്ധിസത്തിന്റെ കരാളവിഷാദം-അതിന്റെ നിഴലുകൾ എന്നിൽ പടർത്തി.' [52]

ആർനോൾഡിന്റെ 1857-ലെ നോട്ടുബുക്കുകളിൽ 'ല ബുദ്ധിസമ്' (le Bouddhisme) എന്ന് എഴുതിക്കാണുന്നു.[53] എന്തായിരിക്കും ഇതിന്റെ വിവക്ഷ? ആർനോൾഡിന്റെ കാലത്ത് ബുദ്ധിസത്തെക്കുറിച്ച് ശ്രദ്ധേയമായ രണ്ട് കൃതികൾ പ്രസിദ്ധീകൃതമായി. ബെർത്തലെമി സെന്റ് ഹിലൈർ (Barthelemy St. Hilaire) എന്ന പണ്ഡിതൻ 1855-ൽ ബുദ്ധമത സംബന്ധമായി *ബുദ്ധിസ്മ്* (Buddhisme) എന്ന ഫ്രഞ്ച് ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. 1844-ൽ യൂജിൻ ബർണോഫ് (Eugene Burnouf) *ആന്ത്രോദൂക്സിയോ ആലിസ്ത്വാ ദ്യൂ ബുദ്ധിസ്സം ആന്തിയോൺ (Introduction a l' histoire du buddhisme indien)* എന്ന വിഖ്യാതകൃതിയും ഫ്രഞ്ച് ഭാഷയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. ആർനോൾഡു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് തീർച്ചയായും യുജീൻ ബർണോഫിന്റെ കൃതിയായിരിക്കാം. കാരണം, ആർനോൾഡ്, 'ഓൺ ദ് മോഡേൻ എലമെന്റ് ഇൻ ലിറ്ററേച്ചർ' (On the Modern Element in Literature) എന്ന ലേഖനം തുടങ്ങുന്നത്, ബർണോഫിന്റെ കൃതിയിൽനിന്ന് ഒരു ഭാഗം ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. ശിഷ്യനായ പൗർണന് ധർമ്മമുക്തിയെക്കുറിച്ചു ബുദ്ധൻ സാരോപദേശം നല്കുന്ന ഭാഗമാണ് ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത്.'പൗർണാ, ഇനി നീ പോവുക. മുക്തി ലഭിച്ചതുകൊണ്ട് മുക്തി നല്കുക, സമാശ്വാസിക്കപ്പെട്ടവനായതുകൊണ്ട്, സമാശ്വസിപ്പിക്കുക. മറുകരയെത്തിയവനെന്ന നിലയ്ക്ക് മറ്റുള്ളവരെ മറുകരയെത്താൻ സഹായിക്കുക.'[54]

മുകളിൽ പറഞ്ഞ ലേഖനത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്ത് ബുദ്ധിസത്തിന്റെ ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഇതിഹാസ കഥകളെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.[55] ഈ പരാമർശം വ്യക്തമാക്കുന്നത് യുജിൻ ബർണോഫിന്റെ കൃതിയുമായി ആർനോൾഡിന് അടുത്ത പരിചയമുണ്ടായിരുന്നു എന്നാണ്. കാരണം, 'അഭിധർമ്മ ദ്യൂ മെറ്റഫിസിക്'(Abhidharma du Metaphysique) എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ധ്യായമൊഴിച്ച് ബർണോഫിന്റെ പുസ്തകം പൂർണ്ണമായും ബുദ്ധകഥകളുടെ സമാഹാരമാണ്. അശോകൻ ബുദ്ധമതം സ്വീകരിച്ചതും, ഭാരതത്തിലും പുറം രാജ്യങ്ങളിലും ബുദ്ധമതം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതും ഇവിടെ വിവരിക്കുന്നു.[56] ബർണോഫിന്റെ കൃതിയുമായി ആർനോൾഡിനു നല്ല പരിചയമുണ്ടായിരുന്നു

www.malankaralibrary.com

എന്ന് ജാരറ്റ് കേർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ശരിയാണ്:

> 1857-ൽ ആർനോൾഡിന്റെ നോട്ടുബുക്കിൽ 'ബുദ്ധിസം വായിക്കുക'എന്നു രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് നാം കാണുന്നു. ഇത് മിക്കവാറും ബർണോഫിന്റെ 1844-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *ആന്ത്രോദുക്സിയോ ആലിസ്ത്വാ ദ്യൂ ബുദ്ധിസം ആന്തിയോൺ (Introduction a l' histoire du Buddhisme indien)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ ഉദ്ദേശിച്ച് ആയിരിക്കാം. ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിസത്തെക്കുറിച്ച് രണ്ട് വാല്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചിരുന്ന ബൃഹത്ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഒന്നാം വാല്യമായിരുന്നു ഇത്. ഒന്നാം വാല്യം ഉത്തരേന്ത്യൻ ബുദ്ധിസത്തെക്കുറിച്ച് ആയിരുന്നു. രണ്ടാം വാല്യം ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ബുദ്ധിസത്തെക്കുറിച്ചും ഗംഗാസമതലത്തിലെ ബുദ്ധമതത്തെക്കുറിച്ചും ആയിരുന്നു. എന്നാൽ രണ്ടാം വാല്യം എഴുതുന്നതിനു മുൻപ് *ല ലോട്ടസ് ദല ബോൺ ലാ (La Lotus de la Bonne Loi)* എന്ന കൃതിയുടെ പരിഭാഷയിലേക്ക് അദ്ദേഹം തിരിഞ്ഞു. ഇത് ഉത്തരേന്ത്യൻ ബുദ്ധിസത്തിലെ നവധർമ്മങ്ങളിലൊന്നാണ്.[57]

പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ച് കുസേന്റെ രചനകളിലൂടെ ആയിരിക്കാം ആർനോൾഡ് ബർണോഫിനെ അറിയുന്നത്. കുസേൻ ബർണോഫിന്റെ കൃതിയെക്കുറിച്ചും പൗരസ്ത്യരിൽ അത് ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ചും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.[58] കൂടാതെ ഗീതാഭാഷ്യത്തിൽ ബർണോഫിന്റെ ആധികാരികതയെക്കുറിച്ച് ഷ്ളെഗൽ ആവർത്തിച്ച് പറയുന്നുമുണ്ട്.[59] ബർണോഫിന്റെ കൃതികളെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡിനുള്ള അറിവിനെപ്പറ്റി മറ്റൊരു സൂചനയുമുണ്ട്. ബർണോഫിന്റെ രണ്ടാമത്തെ കൃതിയായ ല ലോട്ടസ് ദെല ബോണെ ല്വയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് തന്റെ നോട്ടുപുസ്തകത്തിൽ നല്കുന്ന സൂചനയാണത്.[60] അതിൽ ആ പുസ്തകത്തിൽനിന്ന് ആശയം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു കുറിപ്പ് ചേർത്തിരിക്കുന്നു:

> നാലാം പരമിത (paramita). ധീരതയുടെ അഥവാ ഊർജ്ജത്തിന്റെ പൂർണ്ണത അലസനായ മനുഷ്യനെ പക്വതയിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. അവനിൽ ഉറങ്ങുന്ന നന്മയുടെ വിത്തുകൾ മുളയിടാൻ അത് സഹായിക്കുന്നു. ഗുണരഹിതമായ ഈ മരുപ്രദേശത്തെ—വന്ധ്യമേഖലയെ —തരണം ചെയ്യാൻ അത് ഉപകരിക്കുന്നു. ധാർമ്മിക വീക്ഷണത്താൽ അനുഗൃഹീതമായ മനുഷ്യഹൃദയത്തിൽ കർത്തവ്യാനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ വിത്തുകൾ നാമ്പിട്ടു വളരാൻ അവനെ അത് സഹായിക്കുന്നു.[61]

ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധമതത്താൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ട മെറോപ്പ് എന്ന ദുരന്ത രചനയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് തന്റെ സഹോദരിക്കു പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നത്. 'നിനക്ക് ഞാൻ മെറോപ്പ് വായിച്ചുതരേണ്ടതുണ്ട്. മതനിയമത്തിന്റെ യഥാർത്ഥലക്ഷണമായ ദാർഢ്യസ്വഭാവം എന്ന് ബുദ്ധൻ പറയുന്നത് അതിലുണ്ടാവുമെന്ന് ഞാൻ പ്രത്യാശിക്കുന്നു.[62] ബുദ്ധിസത്തോടുള്ള ഈ മമത ജീവിതകാലം മുഴുവൻ ആർനോൾഡ് നിലനിർത്തുകയുണ്ടായി.

www.malankaralibrary.com

1864 ൽ വായിക്കേണ്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ആർനോൾഡ് റ്റോവന്റിന്റെ (Towent) *ലലാക്ക് ആന്റ് കാശ്മീർ (Lalak and Cashmere)* എന്ന കൃതി ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നു.[63] 1866-ലെ നോട്ടുബുക്കിൽ ബുദ്ധമത ഗ്രന്ഥത്തിലൊന്നായ *ലളിതവിസ്താര (Lalitavistara)*യെക്കുറിച്ച് സൂചനയുണ്ട്.[64] ശാക്യസിൻഹയുടെ ആദ്യകാലജീവിതസ്മരണകൾ ചിത്രീകരിക്കുന്ന പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥം കപിലവസ്തുവിലെ രാജകുമാരനായിരുന്ന ഗൗതമബുദ്ധന്റെ കഥയും പറയുന്നു. ഒരു സഞ്ചാരവേളയിൽ ഒരു രോഗിയായ മനുഷ്യനെയും ഒരു ശവശരീരത്തെയും ഗൗതമൻ കാണുന്നു. യാതനയിൽ നിന്നും മോചനത്തിനായി ഗൗതമൻ തന്റെ പുതിയ ദർശനത്തിലേക്ക് (ബുദ്ധിസം) തിരിയുന്നു. മോഹമാണ് ദുഃഖഹേതു എന്ന് അദ്ദേഹം അറിയുന്നു, മോഹനാശത്തിനായി ഗൗതമൻ പരിത്യാഗം സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു അതിലെ പരാമർശങ്ങൾ. 1869-ലെ നോട്ടുബുക്കിൽ ആർനോൾഡ് *റിലീജിയോൺസ് ദ ല ഓറിയന്റെ (Religions de l' Orient)* എന്നും, 1881-ൽ *റിച്ചാർഡ്സൺസ് ഗൗതമാസ് ഒന്നാം വാല്യം (Richardson's Gatamas, Vol. 1)* എന്നും രേഖപ്പെടുത്തിയുട്ടുണ്ട്.[65] ഇതിൽനിന്നെല്ലാം വ്യക്തമാകുന്നത് പല ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങളുമായും ആർഡോൾഡ് പരിചപ്പെട്ടിരുന്നുവെന്നാണ്.

വില്ല്യം ഡെലഫീൽഡിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ

ആർനോൾഡിന്റെ കുടുംബംതന്നെ പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളെക്കുറിച്ച് അറിവു ലഭിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു ഉറവിടമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹോദരൻ വില്ല്യം ഡെലഫീൽഡ് (William Delafield) 1848 മുതൽ 1855 വരെ ഇൻഡ്യയിൽ താമസിച്ചിരുന്നു. ഫ്രെയ്സറുടെ മാസികയിൽ (Fraser's Magazine) ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച് വില്യം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ലേഖനങ്ങൾ കുടുംബാംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ചർച്ചാവിഷയമായിരുന്നു. 1855 സെപ്തംബർ 6-ന് ആർനോൾഡ് ക്ലഫിന് ഇപ്രകാരം എഴുതി: 'സാധിക്കുമെങ്കിൽ ഓഗസ്റ്റ് ലക്കത്തിൽ ഫ്രെയ്സർ മാസികയിലെ ഇൻഡ്യയെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനം വായിക്കുക. അതെഴുതിയത് എന്റെ സഹോദരൻ വില്ല്യം ആണ്. ആശയദാരിദ്ര്യമുണ്ടെങ്കിലും ശൈലി കരുത്തുറ്റതാണ്.'[66] 'പ്രോഗ്രസ് ഓഫ് ദ് ഇൻഡ്യാ ക്വസ്റ്റ്യൻ'(Progress of the India Question) എന്ന പേരിൽ ഏപ്രിൽ മാസത്തിലെ ഫ്രെയ്സർ മാസികയിൽ വില്ല്യം വീണ്ടും എഴുതി. അതിൽ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസത്തെ അദ്ദേഹം നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നത്, ആർനോൾഡിനെപ്പോലെതന്നെ വില്ല്യവും ഭാരതത്തിലെ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വം അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല എന്നാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

> പ്രശംസ ചൊരിയുമെന്നതിനേക്കാൾ വിമർശനം നടത്തുന്നതിൽ ആനന്ദം കണ്ടെത്തുന്നത് മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിലുള്ള ദൗർബല്യമാണ്. നാട്ടുകാർ, വാറൻ ഹെയ്സ്റ്റിംഗ്സിന്റെ സത്യപ്രസ്താവനകളെക്കാൾ വിലമതിക്കുന്നത് ഷെറിഡന്റെയും ബേർക്കിന്റെയും വിമർശനമാണ്. ഭാരതീയ പ്രശ്നങ്ങളുടെ പേരിൽ പാർലമെന്റിന്റെ അകത്തും പുറത്തും രാഷ്ട്രീയ

> മുതലെടുപ്പ് നടത്തുന്ന ചെറുപ്പക്കാർ പരിഷ്കാര നിർദ്ദേശങ്ങ ളടങ്ങിയ ലഘുലേഖനങ്ങളെഴുതുന്നു. എന്തോ വലിയ കാര്യം ചെയ്യുന്നു എന്ന മട്ടിൽ ക്ലബ്ബുകളിൽ നിന്ന് ഇവർ ജനപ്രതിനി ധിസഭയിലേക്ക് അലസഗമനം നടത്തുന്നു. രണ്ടാഴ്ചകൊണ്ടു നേടിയ ഭാരതചരിത്രവിജ്ഞാനവും പേറിയായിരിക്കും ഈ യാത്ര. ആധികാരിത്വയില്ലാത്ത ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് സമാഹരിച്ച ഏകപക്ഷീയമായ സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകളും അവർക്കുണ്ടാ വും. ഈ അറിവുമായി അവർ പാർലമെന്റിൽ എത്തുന്നു. ഇൻഡ്യയെ ഈ അവസ്ഥയിൽ എത്തിച്ചവരുടെ അബദ്ധങ്ങൾ പരിഹരിക്കാത്തതിൽ ശരിയായ രീതിയിൽ അവരെ ശിക്ഷി ക്കാതെ വിടുന്നതിൽ, അവർ രോഷം കൊള്ളുന്നു.[67]

ഭാരതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ആർനോൾഡിന്റെ സഹോദരനായ വില്യത്തി നുള്ള സമീപനം ഈ രചനകളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. സഹതാപത്തി ന്റെയും സഹിഷ്ണതയുടെയും സമീപനമാണിത്.

> മൃദുലമനസ്കനായ ഹിന്ദുവിനെ അടിച്ചമർത്തുന്നവനെതിരെ, സഹതപിക്കാൻ നമുക്കൊരു സ്വാഭാവിക പ്രവണതയുണ്ട്. ധനാഢ്യനായ ഒരു ഗ്രാമത്തലവന്റെയും, ദിനംപ്രതി രണ്ടണ വേതനം ലഭിക്കുന്ന ഒരു കൂലിത്തൊഴിലാളിയുടേയും ആവ ശ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അന്തരം ലഘുവാണെന്ന് നമ്മൾ കണ ക്കാക്കുന്നത് അദ്ഭുതകരമാണ്. പോഷകാഹാരമല്ലെങ്കിലും തൊഴിലാളി ധാരാളം ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നു. കാരണം, അവനു ലഭിക്കുന്ന രണ്ടണയ്ക്ക് ആവശ്യംപോലെ റൊട്ടിയും വെണ്ണയും അവനു കിട്ടുന്നു.[68]

ഫ്രെയിസർ--മാസികയിൽ ആർനോൾഡിന്റെ സഹോദരൻ എഴുതിയ ലേഖനങ്ങളുടെ പ്രതിപാദ്യ വിഷയം ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തിലെ സാമൂഹിക പ്രശ്നങ്ങളാണ്. ഭാരതത്തെയും അതിന്റെ സാമൂഹിക ഘടന യെയും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നു പരിതപിക്കുമ്പോൾപോലും പൗരസ്ത്യദേശത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഇംഗ്ലീഷുകാർ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നട ത്തിയ യത്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് അതിൽ സൂചനയുണ്ട്.

> അഗാധപാണ്ഡിത്യമുള്ള ഒരു പണ്ഡിറ്റിനെയോ മൗലവി യെയോപോലെ ഹൈന്ദവ—മുഹമ്മദീയ വേദസാഹിത്യം മന സ്സിലാക്കാനാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാരന്റെ ശ്രമം. പ്രസ്തുത യത്ന ത്തിൽ അയാൾ സമകാലികസാഹിത്യം മനസ്സിലാക്കുമായിരി ക്കും. തദ്ദേശ പഴമൊഴികൾ പഠിക്കും. ഋതുക്കളെയും ഉത്സവ ങ്ങളെയും കുറിച്ചറിയും. അന്യോന്യം വിവാഹം അനുവദി ക്കുന്ന ഗോത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചു മനസ്സിലാക്കും. ഭൂമി കൈവശം വയ്ക്കുന്ന രീതിയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കും. ഏതു സാഹചര്യത്തി ലാണ് ഇൻഡ്യൻ കർഷകർ നന്നായി കൃഷി ചെയ്യുന്നത് എന്ന റിയും. ബ്രാഹ്മണത്വം പുരോഗതിയുടെ പാതയിൽ ചലിക്കേ ണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്നും ബ്രഹ്മണത്വം പുരോഗതിക്ക്

www.malankaralibrary.com

> കീഴ്പ്പെടേണ്ടിവരും എന്നും അറിയും. മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഫലമുണ്ടായെന്നിരിക്കും. എന്നാൽ തങ്ങളുടെ ഋഷിമാരുടെ മതവിശ്വാസത്തിന്റെ ധാരയിൽനിന്ന്, പ്രസ്ബൈറ്റീരിയൻ പുരോഹിതരുടെയോ ചർച്ച് ഓഫ് ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെയോ വിശ്വാസത്തിലേക്ക് ഇന്ത്യാക്കാരായ അവർ കടന്നുവരില്ല.[69]

ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയ കാലാവസ്ഥ ചർച്ചചെയ്യുക മാത്രമല്ല, സവർണ്ണ ഹിന്ദുക്കളുടെ ജീവിതശൈലിയും ആചാരങ്ങളുംകൂടി വില്ല്യം പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തെക്കുറിച്ചും സുവിശേഷപ്രവർത്തനങ്ങളോട് ഭാരതീയർക്കുള്ള ശത്രുതയെക്കുറിച്ചും ആർനോൾഡ് നടത്തുന്ന പരാമർശം, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യൻ മിഷനറിമാർ നേരിട്ട ഗുരുതരമായ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ മതതത്ത്വശാസ്ത്രത്തെക്കാൾ ആകർഷകമായി ക്രിസ്തുമതത്തെ അവതരിപ്പിക്കാൻ മിഷനറിമാർക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തെ വില്ല്യം വിമർശിച്ചു. എന്നാൽ തന്റെ പിതാവായ തോമസ് ആർനോൾഡിനെപ്പോലെ വില്യവും ഭാരതം ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് മാനസാന്തരപ്പെടണം എന്ന് ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. പക്ഷേ ഭാരതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വീക്ഷണത്തിൽ, മാത്യു ആർനോൾഡ് തന്റെ പിതാവിൽ നിന്നും സഹോദരനിൽനിന്നും എത്രമാത്രം വ്യത്യസ്തനായിരുന്നു എന്നു കാണുക എളുപ്പമാണ്. പൗരസ്ത്യചിന്ത ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെയും ധാർമ്മികതയുടെയും ഉറവിടമാണെന്ന് മാത്യു ആർനോൾഡ് വിശ്വസിച്ചു. ഈ പൗരസ്ത്യതാഭിമുഖ്യം കുടുംബാംഗങ്ങളുടെ വിമർശനത്തിനിടയാക്കി. അദ്ദേഹത്തിന്റ സഹോദരി ജെയിൻ (Jane) അതു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 1848-ൽ ജെയിൻ ഇപ്രകാരം എഴുതി: ഇന്നത്തെ 'യൂറോപ്യൻ മനസ്സിന് ഇണങ്ങാത്ത പൗരസ്ത്യചിന്തകന്റെ പരിവേഷം പ്രിയപ്പെട്ട മാത്യുവിൽ വ്യക്തമായി കാണാം.'[70] എന്തായാലും ഒരു കാര്യം നിശ്ചയം. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മാത്യു ആർനോൾഡിന് ഭാരതത്തോടുണ്ടായിരുന്ന താത്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കുടുംബാംഗങ്ങൾ ശരിക്കും ബോധവാന്മാരായിരുന്നു. ഭാരതത്തിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ ശ്രദ്ധേയമാക്കിയ ഭരണകാര്യങ്ങളുമായി അവർ ഇടപഴകിയിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് ഈസ്റ്റിൻഡ്യാ കമ്പനിയുടെ സൈനികമേധാവിയായി ചാൾസ് നാപിയറെ (Charles Napier) നിയമിച്ചതിനെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹോദരി എഴുയിട്ടുണ്ട്.[71]

കോൾബ്രൂക്കിന്റെ കൃതികൾ

താരതമ്യേന നിഗൂഢമായ വിജ്ഞാനമേഖലയിൽ ആർനോൾഡിന് നേരായ ഒരു വഴികാട്ടിയായിരുന്നത് വിക്ടർ കുസേൻ ആയിരുന്നുവെന്ന് അലോട്ട് എന്ന പണ്ഡിതൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.[72] കുസേന്റെ രചനകളിലൂടെയാണ് ആർനോൾഡ് ആദ്യമായി ഹുംബോൾട്ട്, ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ്, യൂജിൻ ബർണോഫ് തുടങ്ങിയവരെകുറിച്ച് അറിയുന്നത്. പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കുസേന്റെ രചനകളിൽ നിന്നും തന്റെ വാദഗതികൾ സമർത്ഥിക്കാൻ കുസേൻ ഉദ്ധരിച്ചരിച്ചവരിൽനിന്നും പൗരസ്ത്യതയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. പൗരസ്ത്യതയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡിന് അറിവുനൽകുന്ന ഒരു പ്രധാന ഉറവിടമായിരുന്നു പൗരസ്ത്യകാര്യഗവേഷ

www.malankaralibrary.com

കനായ കോൾബ്രൂക്ക് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. കോൾബ്രൂക്കിന്റെ രചനകളുമായി ആർനോൾഡിന് പരിചയമില്ലായിരുന്നു എന്ന് ഒരുവന് തെളിയിക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ കൂടി, കോൾബ്രൂക്ക് പരോക്ഷമായെങ്കിലും ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനപ്രഭവമായിരുന്നു എന്നത് തീർച്ചയാണ്. കാരണം, കുസേൻ, ഹുംബോൾട്ട്, ഷ്ളെഗൽ, ബർണോഫ് എന്നിവർ മുഖ്യമായും കോൾബ്രൂക്കിന്റെ രചനയെ ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ട്. കുസേനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇംഗ്ലീഷുകാരനായ പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനീയവിദഗ്ദ്ധൻ പ്രധാനമായും കോൾബ്രൂക്കാണ്. കോൾബ്രൂക്കിന്റെ പൗരസ്ത്യകാര്യരചനകളുടെ പദാനുപദ തർജ്ജമ നടത്തുകയാണ് കുസേൻ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. *ഏഷ്യാറ്റിക്ക് റിസേർച്ചസ്* (Asiatick Researches) എന്ന പത്രികയിലെ കോൾബ്രൂക്കിന്റെ രചനകളാണ് തന്റെ പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനത്തിന് ആധാരം എന്ന് കുസേൻ തുറന്നു സമ്മതിച്ചിട്ടുണ്ട്. കുസേൻ കോൾബ്രൂക്കിനെ *ഭാരതവിജ്ഞാനീയവിദഗ്ദ്ധൻ* എന്നു വിളിക്കുന്നു:

> പൗരസ്ത്യതാതത്പരനായ വാർഡിന്റെ (Ward) അപൂർണ്ണമായ പഠനങ്ങൾക്കുശേഷം കോൾബ്രൂക്ക് പൗരസ്ത്യപ്രേമികളുടെ ജിജ്ഞാസയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ചില അപക്വവും വിരസവുമായ (സൈദ്ധാന്തികമായതുകൊണ്ട്) പ്രബന്ധങ്ങൾ ഒഴിച്ചാൽ, ലണ്ടൻ ഏഷ്യാറ്റിക്ക് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രസിഡന്റ് എന്ന നിലയിൽ കോൾബ്രൂക്ക് പൗരസ്ത്യതാദർശനത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ ഭാരത ചിന്താപദ്ധതികളുമായി അവരെ പരിചയപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മൂല കൃതികൾ മനസ്സിലാക്കാനാവാത്തതുകൊണ്ട് പൗരസ്ത്യ വിചന്തനം എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കേവലമായ ഭാരത ചിന്തയായി മാത്രം ചുരുങ്ങിയിട്ടുണ്ട് എന്നാണ് എന്റെ വിവക്ഷ. ലണ്ടൻ ഏഷ്യാറ്റിക്ക് സൊസൈറ്റിയുടെ 1824 മുതൽ 1827 വരെയുള്ള പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട കോൾ ബ്രൂക്കിന്റെ പ്രബന്ധങ്ങളാണ് എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭാരതദർശനത്തിന്റെ ഉറവിടം.[73]

പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള രചനകളിൽ കുസേൻ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥകർത്താവിനെപ്പോലും ആർനോൾഡ് അവഗണിച്ചിരിക്കാൻ ഇടയില്ല. വേദാന്തദർശനത്തെക്കുറിച്ച് ചർച്ചചെയ്യാൻ കുസേന് കഴിവില്ല എന്ന് അദ്ദേഹം സമ്മതിക്കുന്നു. [74] കാരണം പ്രസ്തുത വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് താൻ ഉദ്ധരിക്കാറുള്ള കോൾബ്രൂക്ക് ഇതു സംബന്ധിച്ച് എന്തോ ഒരു ലേഖനം എഴുതിയിട്ടുള്ളതായി കുസേൻ പറയുന്നു. എങ്കിലും അതു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളതായി അദ്ദേഹത്തിന് അറിവില്ല. കുസേൻ എഴുതുന്നു:

> വേദാന്തദർശനം ആണ് യഥാർത്ഥ ഇന്ത്യൻ ദർശനം. അത് അത്ര ലളിതമായ സൂത്രമൊന്നുമല്ല. തന്റെ കുറിപ്പുകളിൽ കാണുന്നതുപോലെ കോൾബ്രൂക്ക് അത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കാതെ മാറ്റിവച്ചിരുന്നതുകൊണ്ട്, ഉപരിപ്ലവമായി മാത്രമെ ആ

www.malankaralibrary.com

വിഷയത്തെപ്പറ്റി സംസാരിക്കാൻ എനിക്കു കഴിയുകയുള്ളൂ. അക്കാരണത്താൽ വേദാന്തദർശനത്തെ കുറിച്ച് സംസാരിക്കുവാൻ ഞാനിഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. കോൾബ്രൂക്കിനെപ്പോലെ മറ്റ് ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾക്ക് ആധികാരികത്വം നൽകാനും എനിക്കു താത്പര്യമില്ല. ഭാഗ്യവശാൽ, പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ പോകുന്ന പ്രബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് സൂചന നല്കുന്നതിൽ നിന്ന് കോൾബ്രൂക്കിന്റെ വേദാന്തദർശനത്തെപ്പറ്റി ചുരുക്കമായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. നമ്മുടെ ചർച്ചാവിഷയമായ വേദാന്തത്തിന് ഇതു മതിയാകും. കാരണം വളരെ വ്യക്തമായി അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: മനശാസ്ത്രത്തിന്റെയും തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സമ്മിളിതരൂപമായ ഒരു സമ്പ്രദായമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല വേദാന്തദർശനം. ഇതാകട്ടെ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ വരെ നിഷേധിക്കുന്നു. ഈ വിഷയം സംബന്ധിച്ചുള്ള ഉപരിവിചിന്തനത്തിന് ഈ വസ്തുത മാത്രം മതിയാകും. കോൾബ്രൂക്ക് അല്പമാത്രമായി പറയുന്ന ആശയങ്ങൾ വിസ്തരിച്ച് വേദാന്തദർശനത്തിൽ ഉണ്ടെന്ന് നമുക്ക് അനുമാനിക്കാം.[75]

ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, വേദാന്തം പദാർത്ഥത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു എന്ന കോൾബ്രൂക്കിന്റെയും കുസേന്റെയും നിഗമനം തെറ്റാണ്. കോൾബ്രൂക്കിന്റെ രചനകൾ ആർനോൾഡിന് പരിചിതമായിരുന്നെന്ന് എസ്സ്. നാഗരാജൻ അഭ്യൂഹിക്കുന്നു.[76] കാരണം, ഷ്ളെഗലിന്റെയും ലാസന്റെയും ഭഗവദ്ഗീതാവിവർത്തനങ്ങളിൽ, കോൾബ്രൂക്ക് ഭാരതീയചിന്തയിൽ അതികായനാണ് എന്ന് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. നാഗരാജൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> ലാസെന്റെ ഭഗവദ്ഗീതാ വിവർത്തനത്തിൽ ഇൻഡോളജിസ്റ്റായ എച്ച്. റ്റി. കോൾബ്രൂക്കിനെക്കുറിച്ച് ധാരാളം പരാമർശം ഉണ്ട്. 1837-ൽ ലണ്ടനിൽ രണ്ട് വാല്യങ്ങളായി കോൾബ്രൂക്കിന്റെ ലേഖനസമാഹാരം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ മതഗ്രന്ഥങ്ങളായ വേദങ്ങളുടേയും ദർശനസംഹിതകളുടേയും മൂലകൃതികൾ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള വിശദാംശങ്ങൾ അടങ്ങിയ രചനകളാണ് പ്രസ്തുത ലേഖനങ്ങൾ. ആർനോൾഡിന് ഭാരതചിന്തയുമായി സുഗമമായ ബന്ധം ഈ വഴിക്കുണ്ടായി എന്ന് കരുതാം. കോൾബ്രൂക്കിന്റെയോ ലാസെന്റെയോ രചനകൾ അദ്ദേഹം വായിച്ചിട്ടില്ല എന്ന് കരുതാമെങ്കിലും പൗരസ്ത്യ ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് മുകളിൽ നൽകിയ പരാമർശവും, ആർനോൾഡിന്റെ നോട്ടുബുക്ക് തെളിയിക്കുന്ന വായനാശീലവും വ്യക്തമാക്കുന്നത്, ഭാരതീയചിന്തയെ സംബന്ധിക്കുന്ന രചനകളേതും മനസ്സിലാക്കാൻ ആർനോൾഡ് യത്നിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നാണ്. [77]

ഗീതയിലെ ദർശനത്തെപ്പറ്റി ഊന്നിപ്പറയുവാൻ മാത്രമല്ല, അതിന്റെ

www.malankaralibrary.com

വ്യാകരണകാര്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കാൻ കോൾബ്രൂക്കിന്റെ ആധികാരികതയെ ഷ്ളെഗൽ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിൽ സമർത്ഥനാണ് കോൾബ്രൂക്ക് എന്ന് ഷ്ളെഗൽ പറയുന്നു.[78] ലത്തീൻ ഗ്രീക്ക് വ്യാകരണങ്ങളുമായി സംസ്കൃത വ്യാകരണത്തെ തുലനം ചെയ്യുമ്പോൾ കോൾബ്രൂക്കിന്റെ ആധികാരിത്വം ഷ്ളെഗൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത് ആർനോൾഡ് അവഗണിച്ചിരിക്കാൻ ഇടയില്ല. കുസേനും ഷ്ളെഗലും മാത്രമല്ല കോൾബ്രൂക്കിന്റെ ആധികാരികതയെ ശ്ലാഘിച്ചത്; യൂജിൻ ബർണോഫും ഹുംബോൾട്ടും അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളെ പ്രശംസിച്ചിട്ടുണ്ട്.

വേദങ്ങളും മറ്റ് ഹൈന്ദവ ദാർശനികഗ്രന്ഥങ്ങളും

വേദങ്ങളും മറ്റ് ഹൈന്ദവദർശനസംഹിതകളുമായി ആർനോൾഡ് എങ്ങനെ പരിചയപ്പെട്ടു എന്ന് വ്യക്തമാക്കട്ടെ. 1857-ൽ ആർനോൾഡ് രേഖപ്പെടുത്തിയ നോട്ടുബുക്കിൽ ബർത്‌ലേമി സെന്റ് ഹിലെയ്റുടെ വേദ പഠനങ്ങളെപ്പറ്റി സൂചന കാണുന്നു. ആർനോൾഡിന് വേദങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തി ക്കൊടുത്തത് കുസേനാണ്. വേദങ്ങളുടെ അന്തഃസത്തയെപ്പറ്റി സംസാരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഭാരതദർശനത്തെപ്പറ്റി കുസേൻ ചർച്ച ആരം ഭിക്കുന്നത്. ഹൈന്ദവ മതത്തിന്റെയും, ചിന്തയുടേയും, കലകളുടേയും, മിഥോ ളജിയുടേയും അടിസ്ഥാനം വേദങ്ങളാണെന്ന് കുസേൻ വാദിക്കുന്നു.[79] മീമാം സകളിലെ വാദഗതികളുടെ തുടക്കവും വേദാന്തങ്ങളാണെന്ന് കുസേൻ കരു തുന്നു. ഇവയെ മനസ്സിലാക്കാൻ അനല്പമായ അർപ്പണബുദ്ധി ആവശ്യ മാണ്. കുസേൻ എഴുതുന്നു:

> മതഗ്രന്ഥങ്ങളായ വേദങ്ങളാണ് എല്ലാ വികാസത്തിന്റെയും അടിത്തറ. ഇവിടെ മതനിയമങ്ങളുടെ സ്ഥാനം വേദങ്ങൾക്കു ണ്ട്, വേദങ്ങളിലെ മിഥോളജി അതിന്റെ തനത് ശൈലിയിൽ പ്രകടമാക്കുന്ന കലാരൂപങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേക പ്രാധാന്യം ഉണ്ട്. ഏതെങ്കിലും വ്യക്തിയല്ല വേദങ്ങൾ രചിച്ചത്. ഹിന്ദുമതപണ്ഡി തന്മാരുടെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച് വേദരചന നടത്തിയത് ബ്രഹ്മാ വാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ഇവ ഈശ്വരപ്രോക്തങ്ങളാണ്. അവയിൽ പരിപൂർണ്ണമായ വിശ്വാസം ഒരുവനുണ്ടായിരിക്കണം. പരിധിയറ്റ ആധികാരികത്വം അവ അവകാശപ്പെടുന്നു.[80]

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യകാലത്ത് വേദങ്ങൾക്ക് അഭൂതപൂർവ്വമായ പ്രചാ രമുണ്ടായിരുന്നു. ഇൻഡ്യൻ ജ്ഞാനരാശിയുടെ അതിപ്രാചീനരേഖകളാ ണിവ. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കും യൂറോപ്യൻ ജനതയ്ക്കും വേദങ്ങളോട് ഒരു പ്രത്യേക മമത തോന്നിയിരുന്നു. 1849-ൽ മാക്സ് മുള്ളർ (Max Muller) വേദങ്ങളെ അധികരിച്ചുള്ള തന്റെ പഠനം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. 1850-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *മോറൽ ആന്റ് മെറ്റഫിസിക്കൽ ഫിലോസഫി* (Moral and Metaphysical Philosophy) എന്ന കൃതിയിൽ ഫ്രെഡറിക്ക് ഡെനിസൻ മോറിസ് (Frederick Denison Maurice) വേദങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഹിന്ദുദർശന ത്തെക്കുറിച്ചും ഒരദ്ധ്യായമെഴുതിയിരുന്നു. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പാശ്ചാത്യർക്ക് വേദങ്ങളോടുണ്ടായ ആഭിമുഖ്യം മോറിസ് ഇപ്രകാരം വ്യക്തമാക്കുന്നു:

www.malankaralibrary.com

> അവയുടെ (വേദങ്ങളുടെ) രചനാശൈലിയുടെ സൗകുമാര്യവും, ഭാഷയും നാം കണക്കിലെടുക്കണം. അന്വേഷണത്വരയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ അന്നത്തെ ദാർശനികന്മാരുടെ ആധികാരികതയ്ക്ക് പോരായ്മ ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് നാം മനസ്സിലാക്കണം. നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഏതാനും മാതൃകകൾ മൊത്തത്തിലുള്ള വേദങ്ങളുടെ രൂപകല്പനയും സ്വഭാവവും ആയി പരിചയപ്പെടാൻ ഉതകുന്നവയാണ്. വേദങ്ങൾ സ്തോത്രങ്ങളാണ്. അവ വായു, ഭൂമി, അഗ്നി തുടങ്ങിയ വിവിധ ശക്തിസ്രോതസ്സുകളെ വിപദ്ഘട്ടങ്ങളിൽ സ്തുതിച്ചുണർത്തുന്നു. ഈ ശക്തികൾക്ക് മനുഷ്യനുമായി ബന്ധമുണ്ടെന്നും അവന്റെ നിലവിളിക്ക് ഉത്തരം നല്കാൻ അവയ്ക്കു കഴിയുമെന്നും ഭാരതീയർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. അതുപോലെ അവയ്ക്കു മനുഷ്യനുമായി സഹവർത്തിത്വമുണ്ടെന്നും, അവ മനുഷ്യഭോജനത്തിൽ പങ്കാളികളാകുമെന്നും അവർ പ്രത്യാശിച്ചിരുന്നു.[81]

ബോയ്ലിന്റെ (Boyle) പേരിൽ 1846-ൽ മോറിസ് നടത്തിയ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേദപഠനതത്പരത പ്രകടമായിരുന്നു. ആർനോൾഡിന് മോറിസിനെയും മുള്ളറെയും അറിയാമായിരുന്നു. അവരുടെ താത്പര്യങ്ങളും ആർനോൾഡിന് പരിചിതമായിരുന്നു താനും. കാരണം, ആർനോൾഡിന്റെ 1856-ലെ ഡയറിയിൽ [82] മാക്സ് മുള്ളർ പഠനവിഷയമാക്കിയ മിഥോളജിയെക്കുറിച്ച് സൂചനയുണ്ട്. 'ലാസ്റ്റ് വേഡ്സ് ഓൺ ട്രാൻസിലേറ്റിംഗ് ഹോമർ' (Last words on Translating Homer) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ആർനോൾഡ് മുള്ളറെക്കുറിച്ച് പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നതായി കാണാം.[83] *സെന്റ് പോൾ ആൻഡ് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റിസം (St. Paul and Protestantism)* എന്ന കൃതിയിൽ ആർനോൾഡ് മോറിസിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്, കളങ്കരഹിതവും അർപ്പിതവുമായ ചൈതന്യം എന്നാണ്.[84] ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും, ആർനോൾഡ് മോറിസിന്റേയോ മുള്ളറുടേയോ കൃതികൾ വായിച്ചതിന് തെളിവില്ല.

വേദങ്ങളിലുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ താത്പര്യം കുസേന്റയോ ഹിലയറുടേയോ രചനകളിൽ ഒതുങ്ങുന്നില്ല. 1872-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *ല സയൻസ് ദ് റിലീജിയോ (La Science des Religion)* എന്ന കൃതിയിൽ എമിലി ബർണോഫിന്റെ വേദവിചിന്തനം ആർനോൾഡിന് പരിചിതമായിരുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ 1872-ലെ നോട്ടുബുക്കുകളിൽ 'ഇൻഡ്യൻ കവിത'യെക്കുറിച്ച് ബർണോഫ് നടത്തിയ പരാമർശങ്ങൾ ദൃശ്യമാണ്. എന്നാൽ അതേസമയം ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ ഉത്പത്തി വേദങ്ങളിൽ നിന്നാണെന്ന എമിലിയെപ്പോലുള്ളവരുടെ വാദം ആർനോൾഡ് തള്ളിക്കളഞ്ഞു. അതായത്, ദൈവം സെമിറ്റിക്കുകൾക്കല്ല, ആര്യന്മാർക്കാണ് സ്വയം വെളിപ്പെടുത്തിയതെന്നതാണ് ഈ വാദം. *ലിറ്ററച്ചർ ആൻഡ് ഡോഗ്മയിൽ (Literature and Dogma)* ആർനോൾഡ് എഴുതുന്നു:

> പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനിയായ യൂജീൻ ബർണോഫിന്റെ ബന്ധുവായ എമിലി ബർണോഫിനെപ്പറ്റിയാണ് അടുത്ത

www.malankaralibrary.com

ചർച്ച. ദൈവവെളിപാട് സെമിറ്റിക്കുകൾക്കല്ല; ആര്യന്മാർക്കുണ്ടായതാണ്; യഥാർത്ഥദൈവം ഇസ്രയേലിന്റേതല്ല. അത് ആത്യന്തികതയുടെ അമൂർത്താശയമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ലെന്ന തത്ത്വവിചാരം ഇസ്രയേലിന് ഒരിക്കലും പൂർണ്ണമായി ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നിങ്ങനെ എമിലി വാദിക്കുന്നു. ആര്യവംശജരായ നമുക്ക് സംതൃപ്തിദായകമാണ് ഈ ആശയം. എന്നാൽ, ഇത് പഴയ നിയമത്തെ ഒന്നാകെ തകിടം മറിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല പുതിയനിയമസംഹിതയെ പൗരസ്ത്യദേശത്തുള്ള മിസ്റ്റിക് സിദ്ധാന്തത്തിൽ ഒതുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[85]

പൗരസ്ത്യചിന്തയോടുള്ള അതൃപ്തിമൂലമല്ല ആർനോൾഡ് എമിലിയുടെ വാദത്തെ തിരസ്കരിക്കുന്നത്; പ്രത്യുത, എമിലിയുടെ വികലമായ ക്രൈസ്തവവീക്ഷണംമൂലമാണ്. എമിലി ബർണോഫിന്റെ വാദഗതി തിരസ്കരിക്കുമ്പോഴും ആര്യന്മാരുടെ ബുദ്ധിവൈഭവത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളാണ് വേദങ്ങൾ എന്ന് ആർനോൾഡ് പറയുന്നു.[86] കെർ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, കുസേന്റെ രചനകളിൽ നിന്ന് ആർനോൾഡിന് വേദ-മീമാംസകളെക്കുറിച്ചും, ന്യായ, വൈശേഷിക, സാംഖ്യ തുടങ്ങിയ ദർശനസമ്പ്രദായങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു.[87] യുക്തിവിചാരത്തിന്റെ വികസിതരൂപം തർക്കം ആണ്, അതായത് ന്യായസമ്പ്രദായം. പക്ഷേ വൈശേഷികദർശനം വ്യത്യസ്തമാണ്. അത് പഞ്ചഭൂതഘടകങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവാണ്. ഭൗതികതയിലേക്ക് യുക്തിപൂർവ്വം നീങ്ങുന്ന കപിലന്റെ സാംഖ്യവും, പരമാത്മാവിനെ പ്രാപിക്കാനുള്ള ലക്ഷ്യത്തോടെ യോഗമനുഷ്ഠിക്കാൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന പതഞ്ജലിയുടെ സാംഖ്യവും തമ്മിൽ കുസേൻ വേർതിരിച്ചു കാണുന്നു.[88] ധാർമ്മികമായ മുക്തിയാണ് യോഗത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്ന് കുസേൻ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഈ ആശയം ആർനോൾഡിന്റെ രചനയുടെ അന്തർധാരയാണ്. പാശ്ചാത്യദർശന സമ്പ്രദായങ്ങളായ സെൻസേഷണലിസം, ഐഡിയലിസം (ആശയവാദം), സ്കെപ്റ്റിസിസം (സന്ദേഹവാദം), മിസ്റ്റിസിസം തുടങ്ങിയവയുമായി ഇൻഡ്യൻ ദർശനങ്ങൾക്ക് സാദൃശ്യം ഉണ്ടോ എന്ന് കുസേൻ അന്വേഷിക്കുന്നു.

കുസേന്റെ രചനകളിലെ സ്കെപ്റ്റിസിസത്തിന്റെയും മിസ്റ്റിസിസത്തിന്റെയും സമ്മിളിതരൂപം ആർനോൾഡിൽ പ്രകടമാണ്. കുസേന്റെ നിഗമനത്തിൽ ഇൻഡ്യൻ സ്കെപ്റ്റിസിസം, സത്യത്തെപ്രാപിക്കാനുള്ള സാധ്യത നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമല്ല. ഒരു ദർശനസമ്പ്രദായം അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പ് അതിന്റെ സാധുതയെക്കുറിച്ച് ഒരു വ്യക്തിക്കുണ്ടാകുന്ന സംശയമാണത്.[89] ആർനോൾഡ് ഒരേ സമയം ഒരു അന്വേഷകനും, സന്ദേഹവാദിയും ആയിരുന്നു എന്നതിന് സൂചന ഇവിടെ ലഭിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിലെ സന്ദേഹവാദി, സത്യം അംഗീകരിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് അതിനെ ചോദ്യം ചെയ്ത് യുക്തിവിചാരവിധേയമാക്കുന്നു. "ആർനോൾഡിന്റെ സന്ദേഹവാദം തീർത്തും കർക്കശമായിരുന്നില്ല. ശൈശവത്തിലാർജ്ജിച്ച വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രനാകാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു 1840-ൽ ആർനോൾഡ്

www.malankaralibrary.com

നടത്തിയ പൗരസ്ത്യദർശന സംബന്ധിയായ വായന" എന്ന് അലോട്ട് പറയുന്നത് വാസ്തവമാണ്.[90]

ഈജിപ്ഷ്യൻ - പേർഷ്യൻ മിത്തുകൾ

പരിമിതമായ തോതിലെങ്കിലും ഈജിപ്ഷ്യൻ, പേർഷ്യൻ എന്നീ മിഥോളജിയുമായി പരിചയപ്പെടുവാൻ ആർനോൾഡ് ശ്രമിച്ചു. 1845-ൽ ആർനോൾഡ് വായിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ക്രിസ്ത്യൻ കാൾ ജോസിയാസ് വോൺ (Christian Carl Josias Von) എഴുതിയ *ബൺസൻസ് ഈജിപ്ത് (Bunsen's Egypt)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ 8 പേജു വായിച്ചതായി രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.[91] പരാമൃഷ്ട ഗ്രന്ഥം ബൺസെൻസ് എഴുതിയ *ഈജിപ്റ്റേൻസ് സ്റ്റെല്ലെ ഇൻ വോൾട്ട് ഷിറ്റെ (Aegyptens Stelle in Weltges Chichte)* എന്ന കൃതിയാണ്. ഗ്രീക്ക് മിഥോളജിയുടേയും ചിന്തയുടെയും പൗരസ്ത്യപശ്ചാത്തലത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ സൂചന. ഗ്രീക്കുകാർ പൗരസ്ത്യനാടുമായി എത്രമാത്രം കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നറിയാനായിരിക്കും ആർനോൾഡ് ഈ ഗ്രന്ഥം വായിച്ചത് എന്ന് അലോട്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[92] തത്ത്വശാസ്ത്രവികാസത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ പാശ്ചാത്യനാടുകൾ പൗരസ്ത്യദേശത്തോട് കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന ബോധ്യം ആർനോൾഡിന് ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇത് വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു കാര്യമാണ്. തന്റെ പിതാവായ ഡോ. തോമസ് ആർനോൾഡിന് ബൺസൻസിനോടുണ്ടായിരുന്ന മതിപ്പുമൂലം മാത്യു ആർനോൾഡിനും ബൺസൻസിനോടു പ്രത്യേക മമതയുണ്ടായിരുവെന്ന് കരുതാം. 1842 മുതൽ 1854 വരെ ലണ്ടനിലെ പ്രഷ്യൻ അംബാസഡറായിരുന്ന ബൺസൻസ് രണ്ട് ആർനോൾഡുമാരുടേയും സുഹൃത്തായിരുന്നു. എന്നാൽ സെമറ്റിക് ദർശനവലയത്തിൽനിന്ന് ക്രിസ്തീയതയെ മോചിപ്പിക്കണമെന്ന ബൺസൻസിന്റെ അഭിപ്രായത്തെ ആർനോൾഡ് പിൻതാങ്ങിയില്ല. എമിലി ബർണോഫ് വാദിച്ചതുപോലെ ക്രിസ്തീയത ഇൻഡോ-യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരാധിഷ്ഠിതമായിരിക്കണമെന്ന് ബൺസൻസും അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

ജോർജ് ബർക്കിലിയുടെ (George Berkeley) *സീറീസ് (Siris)* എന്ന കൃതിയും ആർനോൾഡ് വായിച്ചിരിക്കണം. 1845-ലെ ആർനോൾഡിന്റെ ഗ്രന്ഥപ്പട്ടികയിൽ സിറീസ് ഉണ്ടായിരുന്നു.[93] പന്തയിസ്റ്റ് (വിശ്വദേവതാവാദം) കാഴ്ചപ്പാടിനോടുള്ള താത്പര്യം, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവിനോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം എന്നിവ സീറീസ് പോലെയുള്ള ഈജിപ്ഷ്യൻ മിത്തുകൾ വായിക്കാൻ ആർനോൾഡിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചു എന്ന അല്ലോട്ടിന്റെ നിഗമനം ശരിയായിരിക്കാം.[94] ഈജിപ്റ്റുകാർ ദൈവത്തെയും പ്രകൃതിയെയും വേർതിരിച്ചു കാണാതെ ഒന്നായി കണ്ടു എന്ന ബർക്കിലിയുടെ നിരീക്ഷണം ആർനോൾഡിന്റെ മനസ്സിൽ ഭഗവദ്ഗീതയെ ചിന്താവിഷയമാക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചിരിക്കാം. 'അദൃശ്യഅഗ്നി (invisible fire)യായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ശുദ്ധചൈതന്യം (pure spirit)'[95] പ്രപഞ്ചത്തിലുടനീളം നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന് ഇംഗ്ലീഷ് ദാർശനികനായ ബർക്കിലി സീറീസിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ഇത് പൊതുവെ പറഞ്ഞാൽ പൗരസ്ത്യവും പ്രത്യേകിച്ച് ഭാരതീയവുമാണ്.[96]

www.malankaralibrary.com

പ്ലൂട്ടാർക്കിന്റെ മൊറാലിയ (Moralia) വായിച്ച ആർനോൾഡ് ഈജിപ്ഷ്യൻ മിഥോളജിയുടെ പഠനം തുടർന്നു. 1846-ലെ ഗ്രന്ഥപ്പട്ടികയിൽ ഈ കൃതിയും ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.[97] ഈജിപ്ഷ്യൻ മതവിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും അപഗ്രഥിച്ചു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന സമ്പ്രദായമാണ് മൊറാലിയായിൽ ഉള്ളത്.[98] 1846-ലെ ഡയറിയിൽ മൊറാലിയയിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്ന ഐസിസ് ആന്റ് ഒസിറിസിനെക്കുറിച്ചുള്ള (Isis and Osiris) ഒരു ഭാഗം ആർനോൾഡ് ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. 'മതാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, ചിലർ കരുതുന്നതു പോലെ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞതോ അമാനുഷികവും വിസ്മയകരവുമായ ഉറവിടങ്ങളിൽനിന്നോ അല്ല. ധാർമ്മിക സ്രോതസ്സിൽ നിന്നുള്ളതോ, ചരിത്രം, ഊർജ്ജതന്ത്രം ഇവയിൽനിന്നുള്ളതോ ആയിരിക്കണം'[99]

പേർഷ്യൻ ചരിത്രം, മിഥോളജി എന്നിവയുമായി പരിചയപ്പെടാൻ ആർനോൾഡ് ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ജെയിംസ് അറ്റ്കിൻസൺ (James Atkinson) 1832-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *ദ് ഷാ നാമാഹ് ഓഫ് ദ് പേർഷ്യൻ പോയറ്റ് ഫിർദ്ദൂസി (The Shah Nameh of the Persian Poet Firdousi)* എന്ന ഗ്രന്ഥവും ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാകാം. ആർനോൾഡിന്റെ 1852 ഡിസംബറിലെയും 1853-ജനുവരിയിലെയും ഡയറിയിൽ മാൽക്കോമിന്റെ പേർഷ്യാ ചരിത്രം ഒന്നാം വാല്യത്തെക്കുറിച്ചും *'ബർണസസ് ബോക്കാറ* '(Burnes's Bokhara) എന്ന കൃതിയെക്കുറിച്ചും സൂചനയുണ്ട്.[100] സാന്റ് ബോവേയുടെ (Sainte Beuve) *'ലേ ലീവ് ദ് റുവാ പാർ ഫിർദ്ദൂസി' (Le Livre des Rois, par Firdousi)* എന്ന ലേഖനവും ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാകാം. 1851 സെപ്റ്റംബർ – ഒക്ടോബറിൽ യൂറോപ്യൻ പര്യടനത്തിനിടയ്ക്കാണ് ആർനോൾഡിന് ഈ ലേഖനം ലഭിച്ചത്. സാന്റ് ബോവേയിക്ക് 1854 ജനുവരി 6-ന്, 'സൊറാബു റസ്റ്റവം' എന്ന മിത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് കത്തെഴുതി. പേർഷ്യയെക്കുറിച്ചുള്ള ജോൺ മാൽക്കോമിന്റെ രചനകളുമായി ആർനോൾഡിന് പരിചയമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ഈ കത്തു വ്യക്തമാക്കുന്നു:

> സൊറാബിന്റെ മരണത്തെക്കുറിച്ച് എനിക്കു ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത് താങ്കളുടെ വശ്യമായ പ്രഭാഷണത്തിൽ നിന്നാണ്. എന്റെ കവിതയ്ക്ക് അത് ഉത്തേജകമായി. ജോൺ മാൽക്കോമിന്റെ പേർഷ്യാചരിത്രത്തിൽ അതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ഹ്രസ്വവിവരണം ഞാൻ വായിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ നിമിഷം മുതൽ 'സൊറാബ് ആന്റ് റെസ്റ്റം' എന്ന കവിതയുടെ രൂപം എന്റെ മനസ്സിൽ ബീജാവാപം ചെയ്തു. അതിനു കാവ്യരൂപം നല്കാൻ ഞാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. വിശദാംശങ്ങളുടെ അഭാവത്താൽ അതു തത്ക്കാലം വേണ്ടന്നുവയ്ക്കാൻ ഞാൻ പ്രേരിതനാകുകയാണുണ്ടായത്.[101]

ക്രൈസ്തവ മിസ്റ്റിക്കുകളുടെ കൃതികൾ

പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ഋഷികളോട് സമാനമായ ജീവിതമുള്ള, കത്തോലിക്കാസഭയിലെ വിശുദ്ധന്മാരോട് ആർനോൾഡിന് താത്പര്യം ഉണ്ടായിരുന്നു.

www.malankaralibrary.com

കത്തോലിക്കാ സന്ന്യാസജീവിതത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും അതിന്റെ മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ വികാസത്തിൽ ഭൗതികലോകത്തിൽ നിന്ന് അകന്നുനിൽക്കാനുള്ള തീവ്രശ്രമമുണ്ട്.വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയ്ക്കുള്ള ആമുഖത്തിൽ വാറൻ ഹെയ്സ്റ്റിംഗ്സ് (Warren Hastings) കത്തോലിക്കാ സന്ന്യാസത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതിയത് ആർനോൾഡ് ഓർത്തിരിക്കാനിടയുണ്ട്. അദ്ദേഹം, കത്തോലിക്കാ സന്ന്യാസവൃത്തിയെ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ആത്മീയനിഷ്ഠയുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുന്നു:

> ഞാൻ സൂചിപ്പിച്ചതിന് ഉപോദ്ബലകമായി ഒരു വസ്തുത ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണർ ഒരു പ്രത്യേക ആത്മീയനിഷ്ഠയിൽ കഴിയുന്നു. റോമൻ സഭയിലെ ചില സന്ന്യാസ സമൂഹങ്ങൾക്ക് ഇത് അപരിചിതമല്ല എന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു. ബ്രാഹ്മണർ ഈ നിഷ്ഠയിൽ ഒരു നിശ്ചിത കാലഘട്ടം ദേവതാധ്യാനത്തിലും, ദേവതയുടെ ഗുണവിശേഷങ്ങളെയും ധാർമ്മികമൂല്യത്തെയും കുറിച്ചുള്ള പരിചിന്തനത്തിലും ചെലവഴിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയപരമായ മോഹങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇവർ മോചനം നേടിയിരിക്കണം. മാത്രമല്ല ഓരോ ഭൗതികവസ്തുവിൽനിന്നും ശ്രദ്ധ പിൻവലിക്കുകയും, ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ധ്യാനവിഷയത്തിൽ ലയിപ്പിക്കുകയും വേണം.[102]

ബ്ലെയ്സ് പാസ്കാൽ (Blaise Pascal), സെന്റ് അഗസ്റ്റിൻ (St. Augustine), സെന്റ് ഫ്രാൻസിസ് അസീസ്സി (St. Francis Assisi) തുടങ്ങിയ ക്രിസ്തീയ വിശുദ്ധരുടെ കൃതികളിൽ നിന്നുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ ഉദ്ധരണികൾ കൗതുകകരമാണ്. പൗരസ്ത്യ ഋഷികളെപ്പോലെ വായു, അഗ്നി, സൂര്യൻ, ചന്ദ്രൻ തുടങ്ങിയ ഭൂതങ്ങളിലേക്കും ഗ്രഹങ്ങളിലേക്കും വി. ഫ്രാൻസിസ് ആത്മീയസ്നേഹം വ്യാപിപ്പിക്കുന്നു. വിശുദ്ധന്റെ പ്രപഞ്ചപ്രേമത്തിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്ന ഭാഗങ്ങൾ ആർനോൾഡ് തെരഞ്ഞെടുത്ത്[103] ഇപ്രകാരം എഴുതിയിരിക്കുന്നു:

> അലക്സാൻഡ്രിയൻ ഗീതങ്ങൾപോലെ വി. ഫ്രാൻസിസിനും സൂര്യഗീതവും അഡോണിസ് ദേവനെ പ്രകീർത്തിക്കുന്ന ഗീതവുമുണ്ട്. കാന്റിക്കിൾ ഓഫ് ദ് സൺ, കാന്റിക്കിൾ ഓഫ് ദ് ക്രീച്ചേഴ്സ് എന്നീ പേരുകൾതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രപഞ്ചപ്രേമം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അലക്സാഡ്രിയൻ ഗീതംപോലെ ഇവയും ഭാഷയിൽ ലളിതവും, താളത്തിൽ സുഗമവുമാണ്. ഇതിന് ജന്മം നൽകിയ ശിശുസഹജമായ സർഗ്ഗവാസനയുമായി അത് പൊരുത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുപോലെതന്നെ കവിതയുടെ ലാളിത്യവും കവിയുടെ നിഷ്കളങ്കതയും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.
>
> എല്ലാ ജീവികളുടേയും സ്രഷ്ടാവായ ദൈവത്തിന് സ്തുതി! പ്രത്യേകിച്ച്, പകലും വെളിച്ചവും ദാനം ചെയ്യുന്ന നമ്മുടെ സഹോദരനായ സൂര്യനും. പ്രഭാവലയത്തിൽ തിളങ്ങുന്ന അവൻ ശ്രേഷ്ഠനും സുന്ദരനുമത്രെ. കർത്താവേ,

www.malankaralibrary.com

അവൻ നിന്നെ ഞങ്ങൾക്ക് വെളിപ്പെടുത്തിതരുന്നു. ആകാശങ്ങളിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുള്ള നക്ഷത്രങ്ങളെയും, നമ്മുടെ സഹോദരിയായ ചന്ദ്രനെയുംപ്രതി ദൈവത്തിനു സ്തോത്രം!
നമ്മുടെ സഹോദരനായ കാറ്റിനായി ഞാൻ ദൈവത്തിനെ സ്തുതിക്കുന്നു. വായുവിനും മേഘങ്ങൾക്കും പ്രശാന്തതയ്ക്കും എല്ലാ കാലാവസ്ഥയ്ക്കും ഞാൻ കർത്താവിനെ സ്തുതിക്കുന്നു. ഇവമൂലം അവിടുന്ന് സമസ്ത ജീവജാലങ്ങളിലും ജീവൻ നിലനിർത്തുന്നു. നമ്മുടെ സഹോദരിയായ ജലത്തിനായി കർത്താവിന് സ്തുതി. ശുചിത്വമുള്ള, മൂല്യമുള്ള വിനീതയായ ജലം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ സേവനമനോഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. നമ്മുടെ സഹോദരനായ അഗ്നിക്കായി, കർത്താവിനു സ്തോത്രം. അവിടുന്ന് അവനിലൂടെ നമുക്ക് ഇരുളിൽ നിന്ന് മോചനം നല്കുന്നു. പ്രശോഭിതനും, പ്രസന്നനും ശക്തനുമാണ് അവൻ. അമ്മയായ ഭൂമിക്കായി ദൈവത്തിന് സ്തുതിയുണ്ടായിരിക്കട്ടെ! നമ്മെ താങ്ങുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഭൂമി വൈവിധ്യമാർന്ന ഫലങ്ങളും, വിവിധ വർണ്ണങ്ങളിലുള്ള പൂക്കളും പൂൽക്കൊടികളും നമുക്കു നല്കുന്നു.[104]

ആർനോൾഡിന്റെ ആദിമഗ്രന്ഥപട്ടിക സൂചിപ്പിക്കുന്നത് മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികചൈതന്യത്തെ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞ ഇത്തരം കൃതികൾ അദ്ദേഹം വായിച്ചു എന്നാണ്. പ്ലേറ്റോ (Plato), പ്ലോട്ടിനസ് (Plotinus), സെന്റ് അഗസ്റ്റിൻ (St. Augustine), ജോർജ് ബർക്കിലി (George Berkeley), ബനഡിക്ട് ഡി. സ്പിനോസ (Benedict de Spinoza), ജോർജ്ജ് സാന്റ് (George Sand), തോമസ് എ. കെമ്പിസ് (Thomas 'a Kempis) തുടങ്ങിയവരെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരാളം പരാമർശങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഡയറിയിലുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികചൈതന്യത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ഈ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ ശ്രമിച്ചു. ഇക്കാര്യത്തിൽ, പൗരസ്ത്യദാർശനികരുടേതുപോലെ വളരെ അടുത്ത വീക്ഷണമായിരുന്നു അവർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നത്. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പൊസിറ്റിവിസ്റ്റ് ചിന്തകരിൽനിന്ന് ആർനോൾഡ് അങ്ങനെ അകന്നു മാറിയതായി കാണാം.

കുറിപ്പുകൾ

1 മാത്യു ആർനോൾഡിന്റെ ആദ്യ ഡയറികൾ കെന്നത്ത് അല്ലോട്ട് (Kenneth Allott) പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോട്ട് ബുക്കും ഈയടുത്തകാലത്ത് വെളിച്ചം കാണുകയുണ്ടായി. Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries." *Victorian Studies* 2 (1959) 3: 254-66. Matthew Arnold. *The Notebooks*. Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn (New York: Oxford UP, 1952)

2 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies.* 2 (1975):129-46.

www.malankaralibrary.com

[3] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies*, P.130. ഓക്സ്ഫോഡിലെ ബാലിയോൾ കോളജിൽ നടന്ന പരീക്ഷയാണ് ഇവിടെ പ്രതിപാദ്യം. ആർനോൾഡ് ഈ കോളജിൽ ബി.എ.യ്ക്കാണ് പഠിച്ചത്.

[4] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 259.

[5] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 259.

[6] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 259.

[7] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 263.

[8] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 266.

[9] Iris Ester Sells. *Matthew Arnold and France: The Poet* (Cambridge: Cambridge UP, 1935), P. 66.

[10] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies*, P. 134.

[11] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies*, P. 134.

[12] Matthew Arnold. The Note books. Eds. Howard F. Lowry, Karl Young and Waldo H. Dunn, PP. 586, 601, 605, 611, 616. 1848 മാർച്ചിൽ ആർതർ ക്ലഫിന് ആർനോൾഡ് ഗീതയെക്കുറിച്ച് എഴുതിയതുകൊണ്ട്, അനുമാനിക്കേണ്ടത്, പ്രസ്തുത കൃതിയെക്കുറിച്ച് അതിനുമുമ്പുതന്നെ അവർ ചർച്ച ചെയ്തിരിയ്ക്കും എന്നാണ്. കെറും അലോട്ടും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് 1847-ൽ ഷ്ളെഗലിന്റെ ലത്തീൻ വിവർത്തനം ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാവും എന്നാണ്. എന്നാൽ വിൽക്കിൻസിന്റെ ഇംഗ്ലീഷു പരിഭാഷ ഒട്ടേറെ വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് നടന്നതായതുകൊണ്ടും, 1845-ൽ കുസേന്റെ രചനകളിലൂടെ ആർനോൾഡ് അതിനെ പരിചയപ്പെട്ടതുകൊണ്ടും, 1845-46 കാലഘട്ടത്തിൽ ആർനോൾഡ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷ വായിച്ചിരിക്കും എന്ന് അനുമാനിക്കാം.

[13] Park Honan. *Matthew Arnold.* (New York: McGraw Hill Book Company, 1981), P. 99.

[14] Lionel Trilling. *Matthew Arnold* (New York: W.W. Norton & Co., 1939), P. 24-5

[15] Ruth ApRoberts. *Arnold and God* (Berkeley: U. of California P., 1983) P. 5.

[16] Dwight A. Culler. *Imaginative Reason* (New Haven and London:

www.malankaralibrary.com

Yale UP, 1966), P. 80.

17 Alan Harris. "Matthew Arnold: The Unknown Years". *The Nineteenth Century and After* 13 (1933): 257

18 Victor Cousin. *Cours de l' histoire de la philosophie due X CIII siecle.* 2 Vols (Paris: pichon et Didier, 1829), P 1:29

19 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough.* Ed. Howard Foster Lowry (London and New York: Oxford UP, 1932), P. 69.

20 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough.* Ed. Howard Foster Lowry P. 21

21 S. Nagarajan. "Arnold and the *Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna' ". *Comparative Literature* 12 (1960): 335-6

22 ശ്രേയോ ഹി ജ്ഞാനമഭ്യാസാൽ ജ്ഞാനാദ്ധ്യാനം വിശിഷ്യതേ
ധ്യാനാൽ കർമ്മഫലത്യാഗസ്ത്യാഗാച്ഛാന്തിരനന്തരം (ഗീത 12: 12).
ലിപ്യാന്തരം: കെ. എം. *ഭഗവദ്ഗീത* (കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, 961), P. 457. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഉടനീളം ഇംഗ്ലീഷിൽ നൽകിയിരിക്കുന്ന ഗീതയുടെ പരിഭാഷ ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെതാണ്. Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita* (Gaines-Ville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1959), P.99. ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭഗവദ്ഗീത പരിഭാഷയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിന് അടിക്കുറുപ്പുകളിൽ ഇങഏ എന്ന സംഗൃഹീതരൂപമാണ് കൊടുത്തിട്ടുള്ളത്.

23 S. Nagarajan. "Arnold and the *Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna' " *Comparative Literature* 12 (1960): 335-47

24 എ.ജി. ഷ്ളെഗലിന്റെ ലത്തിൻ പരിഭാഷയുടെ ഒരു പരിഷ്കൃത രൂപമാണ് ലാസ്സെന്റെ ഗീത.

25 ഗീതയുടെ 12 -ാം അദ്ധ്യായം 12 -ാം ശ്ലോകത്തിന് ഷ്ളെഗൽ നൽകുന്ന പരിഭാഷ താഴെ ചേർക്കുന്നു.

Potior sane est scientia assiduitate;
prae scientia contemplatio aestimatur;
prae contemplatione renuntiatio;
a renuntiatione tranqillitas proxime distat.

26 ഗീതയുടെ 12 -ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകത്തിന് കുസെൻ നൽകുന്ന പരിഭാഷ : La science est superieure a la pratique, et La contemplation est superieure a la science (*Cours,* P. 1: 236)

27 Charles Willkins, trans. *The Bhagavad Gita*, P. 141.

www.malankaralibrary.com

28 Charles Willkins, trans. *The Bhagavad Gita*, P. 141.

29 Matthew Arnold. "Literature and Science". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold*. Ed. A Dwight Culler (Boston: Houghton Mifflin Company, 1961), P. 388.

30 Matthew Arnold. "Literature and Science". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold*. Ed. A Dwight Culler, P. 384.

31 Matthew Arnold. "Literature and Science". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold*. Ed. A Dwight Culler, P. 387.

32 Matthew Arnold. "Literature and Science". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold*. Ed. A Dwight Culler, P. 383.

33 Matthew Arnold. "Literature and Science". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold*. Ed. A Dwight Culler, P. 388.

34 "ഗ്രീക്കുകാർക്ക് വിഡ്ഢിത്തവും ...." എന്ന പ്രയോഗം സെന്റ് പോളിന്റെ ലേഖനത്തിലുള്ളതാണ് (1 Cor 1:23). അതിന്റെ പൊരുൾ ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസം ഗ്രീക്കുകാർക്ക് വിഡ്ഢിത്തമായി തോന്നി എന്നതാണ്. ഈ ഭാഗം ഉദ്ധരിക്കുന്നതിലൂടെ ഗ്രീക്കുകാർക്ക് ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസത്തോട് ഉണ്ടായിരുന്ന താത്പര്യക്കുറവുപോലെ ക്ലഫിന് പൗരസ്ത്യചിന്തയോട് താത്പര്യക്കുറവുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് സൂചിപ്പിക്കുകയാണ് മാത്യു ആർനോൾഡ് ചെയ്യുന്നത്.

35 V.S. Sethuraman. " 'The Scholar Gipsy' and Oriental Wisdom". *Review of English Studies* 9 (1958): 413.

36 യാമിമാം പുഷ്പിതാം വാചം പ്രവദന്ത്യവിപശ്ചിതഃ
വേദവാദരതാഃ പാർത്ഥ നാന്യദസ്തീതി വാദിനഃ
കാമാത്മാനഃ സ്വർഗ്ഗപരാ ജന്മകർമ്മഫലപ്രദാം
ക്രിയാവിശേഷബഹുലാം ഭോഗൈശ്വര്യഗതീം പ്രതി.
ഭോഗൈശ്വര്യപ്രസക്താനാം തയാപഹൃതചേതസാം
വ്യവസായാത്മികാ ബുദ്ധിഃ സമാധൗ ന വിധീയതേ (ഗീത 2: 42 -44).
ലിപ്യാന്തരം: കെ. എം. *ഭഗവദ്ഗീത* (കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, 1961), P. 104.

Men of confined notions, delighting in the controversies of the *Vedas*, tainted with worldly lusts and preferring a transient enjoyment of heaven to eternal *absorption*, whilst they declare there is no other reward, pronounce, for the attainment of worldly riches and enjoyments, flowery sentences, ordaining innumerable and manifold ceremonies, and promising rewards for the actions of this life (Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita* 2: 42-44; P. 39).

37 Charles Wilkins. *The Bhagavad Gita*, P. 140.

38 A. G. Schlegel, trans. *Bhagavad Gita* (Bonnae: Prostat Apud Eduardum Weber, 1846).

www.malankaralibrary.com

[39] Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 25.

[40] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies*, P. 133

[41] Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 219-20

[42] Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 25.

[43] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 260.

[44] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 261.

[45] Kenneth Allott. "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies*, P. 263.

[46] Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 217.

[47] A. G. Schlegel, trans. *Bhagavad Gita,* P. 239.

[48] A. G. Schlegel, trans. *Bhagavad Gita,* P. 199.

[49] A. G. Schlegel, trans. *Bhagavad Gita,* P. 199.

[50] Wilhelm Von Humbolt. *Humanist without Portfolio.* Trans. Marianne Cowan (Detroit: Wayne State UP, 1963), PP. 196-7.

[51] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies*, P. 130.

[52] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* P. 135.

[53] Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P. 561.

[54] Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter E. Houghton and Robert Stange. 2nd ed. (Boston: Houghton Mifflin Company,1968), P. 495.

[55] Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter E. Houghton and Robert Stange, P. 495.

[56] ബർണോഫിന്റെ കൃതിക്ക് ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയുണ്ട്. Cranmer Byng, trans. *Legends of Indian Buddhism* (Delhi: ESS Publications, 1976).

[57] Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* P. 135.

[58] Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 77 -81.

[59] ബർണോഫിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശനങ്ങൾക്ക് ഷ്ളെഗലിന്റെ ഗീത കാണുക. A. G. Schlegel, trans. *Bhagavad Gita*, PP. XV, XVI, XVIII.

www.malankaralibrary.com

60 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P. 486.

61 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P. 486.

62 W. E. Russell, ed. *Letters of Matthew Arnold: 1848 -1888* (New York and London: Macmillan and Co. 1895), P. 1: 66.

63 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P. 576.

64 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P. 579.

65 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, PP. 586 & 601.

66 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough,* PP. 142 - 3.

67 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* P. 138.

68 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* P. 138.

69 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* PP. 138 -9.

70 Martin William R Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* P. 144.

71 Arnold Whiteridge. *Unpublished Letters of Matthew Arnold* (New Haven: Yale UP, 1923), P. 17.

72 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries." *Victorian Studies*, P. 259.

73 Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 177 -8.

74 Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 177 -8.

75 Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 211 - 2.

76 S. Nagarajan. "Arnold and the *Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna' ". *Comparative Literature,* P. 337.

77 S. Nagarajan. "Arnold and the *Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna' ". *Comparative Literature,* P. 337.

78 A. G. Schlegal, trans, *The Bhagavad Gita,* PP.XII, XIII, XLIII, XLVI, XLVII, 170, 174, 230.

79 Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 181.

80 Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 181.

81 Frederick Denison Maurice. *Moral and Metaphysical Philosophy.*

www.malankaralibrary.com

Vol. I (London: Macmillan and Co., 1873), P. 37.

82 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P559.

83 Matthew Arnold. "Last Words on Translating Homer". *Essays Literary and Critical* (London: J.M. Dent and Sons, 1933), P. 352.

84 Mathew Arnold. "St. Paul and Protestantism". *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R. H. Super. Vol. 6 (Ann Arbor: U of Michigan P, 1968), P. 383.

85 Matthew Arnold. "Literature and Dogma". *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 139.

86 Matthew Arnold. "Literature and Dogma". *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 139.

87 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies,* P. 32.

88 Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 187 - 8.

\89 Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 23.

90 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 265.

91 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 259.

92 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in Three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 260.

93 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 258.

94 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 258.

95 George Berkeley. *Siris: The Works of George Berkeley: Bishop of Cloyne.* Vol. 5. Ed. A.A. Luce and T.E. Jessop (New York: Thomas Nelson and Sons, 1953), P. 84.

96 George Berkeley. *Siris: The Works of George Berkeley: Bishop of Cloyne.* Vol. 5. Ed. A.A. Luce and T.E. Jessop, P. 84.

97 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 262.

98 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 262.

99 Kenneth Allott, "Matthew Arnold's Reading Lists in three Early Diaries". *Victorian Studies,* P. 262.

www.malankaralibrary.com

100 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, PP. 552, 553.

101 Matthew Arnold. *The Complete Poems.* Eds. Kenneth Allott and Miriam Allott. 2nd. ed. (London and New York: Longman, 1999), P. 318.

102 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita,* P. 80.

103 വി. ഫ്രാൻസിസിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ പരാമർശങ്ങൾക്ക് "Pagan and Medieval Religious Sentiment (*The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Ed. R.H. Super*) എന്ന ലേഖനത്തിൽ (പുറം 212, 213, 215, 220) കാണുക. പാസ്കാലിനെക്കുറിച്ചും (പുറം 437) യൂജിൻ ദ് ഗേറിനേക്കുറിച്ചും (പുറം 130) ഉള്ള പരാമർശങ്ങൾക്ക് Amiel (*The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Ed. R.H. Super*) എന്ന ലേഖനത്തിലും കാണാവുന്നതാണ്.

104 Matthew Arnold. "Pagan and Medieval Religious Sentiment." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 212-3.

www.malankaralibrary.com

അദ്ധ്യായം 2

ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാസങ്കല്പം

കുസേന്റെ ചിന്താസ്വാധീനം

ആർനോഡിന്റെ പൗരസ്ത്യ ഉറവിടങ്ങളെകുറിച്ചും അവയുമായി അദ്ദേഹം കൈവരിച്ച പരിചയത്തെക്കുറിച്ചും ഇതിനകം നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞല്ലോ. ഇനിയും ആർനോൾഡിന്റെതന്നെ പൗരസ്ത്യസങ്കല്പം എന്തായിരുന്നു എന്നു നോക്കാം. ആർനോൾഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, എല്ലാ ദർശനങ്ങളുടെയും, മതങ്ങളുടേയും കേന്ദ്രമാണ് പൗരസ്ത്യദേശം. 'എ പേർഷ്യൻ പാഷൻ പ്ലേ'(A Persian Passion Play) എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: നമ്മുടെ എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ഉറവിടം പൗരസ്ത്യദേശമാണ്.'മറ്റൊരിടത്തുമില്ലാത്തതുപോലെ മനുഷ്യവികാരങ്ങളുടെമേൽ പൗരസ്ത്യദേശം ഇപ്പോഴും ഒരു സ്വാധീന സാമ്രാജ്യം നിലനിർത്തുന്നു.'[1]

ഇത് എഴുതുമ്പോൾ വിക്ടർ കുസേന്റെ വാക്കുകളായിരിക്കാം ആർനോൾഡിന്റെ മനസ്സിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. കുസേൻ പറയുന്നു: "സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും തത്ത്വചിന്തയുടെയും പിള്ളത്തൊട്ടിലാണ് പൗരസ്ത്യദേശം (l' Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie). ചരിത്രം അത്രമാത്രമേ എത്തുന്നുള്ളൂ. അതിനപ്പുറം പോയിട്ടില്ല. സാംസ്കാരികമായി നാം റോമക്കാരിൽനിന്നും, റോമാക്കാർ ഗ്രീക്കുകാരിൽനിന്നും വന്നവരാണ്. ഗ്രീക്കുകാർ പൗരസ്ത്യദേശത്തുനിന്ന് അവരുടെ ഭാഷയും, കലയും, മതവും സ്വീകരിച്ചു."[2] 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മറ്റ് എഴുത്തുകാർക്കെന്നതുപോലെ, ആർനോൾഡിനും പൗരസ്ത്യതയുടെ കേന്ദ്രം ഭാരതമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗരസ്ത്യത മുഖ്യമായും ഭഗവദ്ഗീതയുടെയും, വേദങ്ങളുടെയും ലോകമാണ്. വിക്ടർ കുസേന്റെയും ഷ്ളെഗലിന്റെയും വിൽക്കിൻസിന്റെയും ഹുംബോൾട്ടിന്റെയും പൗരസ്ത്യദേശമാണത്. കുസേനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൗരസ്ത്യദർശനം ഭാരതദർശനമായി പര്യവസാനിക്കുന്നു (la philosophie orientale se reduit a la philosophie Indienne).[3]

കുസേൻ ദർശനത്തിന്റെ പേരിൽ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ, നിർവ്വചിക്കുകയും, ഭാരതത്തെ ആ ദർശനത്തിന്റെ ഭണ്ഡാരമായി ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു കാണാൻ കൗതുകമുണ്ട്. ഭാരതത്തിലേതുപോലുള്ള ഒരു ചിന്താപദ്ധതി ഈജിപ്തിലോ, പേർഷ്യയിലോ, ചൈനയിലോ കണ്ടെത്തുക ദുഷ്കരമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു.[4] കുസേന്റെ അഭിമതമനുസരിച്ച് ഈ രാജ്യങ്ങൾക്ക് അവരുടെ മിത്തുകളും പ്രതീകങ്ങളും ചിത്രലിപികൾകൊണ്ടുള്ള

www.malankaralibrary.com

സ്മാരകങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളുമുണ്ട്. പക്ഷേ സ്വന്തമായൊരു ദർശനപദ്ധതിയില്ല. ദുരൂഹമായ ചിത്രലിഖിതങ്ങളുണ്ടായിട്ടും ഈജിപ്ത് ഒരു ദർശനരൂപം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തിട്ടില്ല. പേർഷ്യയിലെ സെന്ത് അവെസ്ത(Zend Avesta) ഉദാത്തമായ മതദർശനമാണ്; താത്ത്വികദർശനമല്ല. താരതമ്യേന നൂതനമെങ്കിലും ചൈനയിലെ കൺഫ്യൂഷനിസം ധാർമ്മികവും രാഷ്ട്രമീമാംസാപരവുമാണ്. ഭാരതത്തിന് മാത്രമാണ് പൂർണ്ണവികസിതവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഒരു ദർശനപദ്ധതിയുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭാരതം പൗരസ്ത്യദേശത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവാകുന്നു.

മുസ്ലീം പൗരസ്ത്യതയിൽ ആർനോൾഡിനു താത്പര്യമില്ലായിരുന്നു. ദൈവശാസ്ത്രപരമായ കാരണത്താൽ ക്രിസ്തുമതത്തെ പോലെ ഇസ്ലാം മതവും പൗരസ്ത്യദേശത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നില്ല എന്ന് അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. 'എ പേർഷ്യൻ പാഷൻ പ്ലേ' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ എല്ലാ പ്രതിബന്ധങ്ങളെയും അതിജീവിക്കുന്ന പേർഷ്യൻ മിത്തിന്റെ സാരാംശമാണ് ആർനോൾഡിൽ താത്പര്യം ഉണർത്തുന്നത്. മിർസാ അലി മുഹമ്മദും (Mirza Ali Mohammed) ഹുസൈനും (Hussein) മഹത്തുക്കളായത് ഭാരതീയരെപ്പോലെ പൗരസ്ത്യനിസ്സംഗതയോടുകൂടി അവരുടെ യാതനകൾ വഹിച്ചതുകൊണ്ടാണ്. പ്രേക്ഷകർക്ക് ഈ പേഷ്യൻ നാടകത്തിൽ അഭിനിവേശമുണ്ടാകാൻ കാരണം ദേശഭക്തിയാണ്. നമ്മുടെ ഇൻഡോയുറോപ്യൻ ബന്ധുക്കളായ പേർഷ്യക്കാർ ഹുസൈന്റെ യാതനകളിൽ, തങ്ങളുടെ പൗരസ്ത്യ നിസ്സംഗതയാണ് ദർശിക്കുന്നത്.[5] ഹീബ്രു മതസംസ്കാരത്തെ പൗരസ്ത്യതയോടു ബന്ധപ്പെടുത്തി ആർനോൾഡ് എഴുതുന്നു:

> കാലാന്തരത്തിൽ പഴയനിയമത്തിലെ ധർമ്മദർശനം അതിന്റെ തനിമയും ഉൾക്കാഴ്ചയും നഷ്ടമാക്കി. അത് ശിലാതുല്യവും സങ്കുചിതവും ഔപചാരികവുമായി പരിണമിച്ചു എന്നു നമുക്കറിയാം. ഇവയെല്ലാം തിരുത്തിക്കുറിക്കേണ്ടതാണെന്നും നമുക്കറിയാം. യഹൂദമതത്തിന്റെ ഘനജലത്തിലേക്ക് സ്നേഹത്തിന്റെ തരളവികാരമാകുന്ന തെളിനീരൊഴുക്കിക്കൊണ്ട് ക്രിസ്തുമതം അതിനെ എങ്ങനെ നവീകരിച്ചുവെന്നും നമുക്കറിയാം. മുഖ്യമായും ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയും ആന്തരികതയും പരിത്യാഗസങ്കല്പവും പ്രശാന്തതയും ആണ് അതിന് കാരണം.[6]

ഗീതയുടെ അദ്വൈതഭാവന

ആർതർ ക്ലഫിനെഴുതിയ കത്തുകളിൽ ആർനോൾഡ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന ഗീതോദ്ധരണികൾ ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു: 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ തന്റെ മുൻഗാമികളെപ്പോലെ, അദ്ദേഹവും പൗരസ്ത്യദേശത്തെ അദ്വൈതവീക്ഷണത്തിലൂടെയാണ് നോക്കിക്കണ്ടത്. ഗീതയിൽ നിന്നുള്ള ഉദ്ധരണി, 1848 മാർച്ച് നാലിന് ക്ലഫിനെഴുതിയ കത്തിൽ കാണുന്നു. മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, ഗീത 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകത്തിന്റെ പരാവർത്തനമാണത്:

> അനുഷ്ഠാനത്തേക്കാൾ ജ്ഞാനം ഉത്തമം, ധ്യാനം

www.malankaralibrary.com

ജ്ഞാനത്തേക്കാൾ ഉത്തമം, കർമ്മഫലത്യാഗം ധ്യാന
ത്തേക്കാൾ ഭേദം, അത്തരം പരിത്യാഗഫലമാണ് ശാന്തി.

അദ്വൈതദർശനസാരാംശമാണ് മുകളിലുദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഒന്നാമദ്ധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ശങ്കരാദ്വൈതം പഠിപ്പിച്ചത്, അനുഷ്ഠാനത്തേക്കാൾ (practice) ജ്ഞാനവും (knowledge), അതിലുപരി ധ്യാനവും (meditation), ധ്യാനത്തേക്കാൾ ഉദാത്തം ലയവും (absorption) ആകുന്നു എന്നാണ്.[7] വേദകാലം ബാഹ്യമാത്രമായ അനുഷ്ഠാനത്തിൽ ഔപചാരികത പുലർത്തിയിരുന്നു. മുക്തിയെ അദ്വൈതദർശനം പരമോന്നതജ്ഞാനമായി കണക്കാക്കുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ധ്യാനവും ലയവും എല്ലാം അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളായും പരിഗണിക്കാം. അവയെ വ്യത്യസ്തഘടകങ്ങളായി കാണപ്പെടുമ്പോൾ ജ്ഞാനം ഒരുവന്റെ ചിന്ത ദൈവത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കലാണ്. ആത്യന്തികസത്യത്തിൽ രൂഢമായി ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കലാണ് ധ്യാനം. ഇത്തരമൊരു അവസ്ഥ, ജ്ഞാനത്തേക്കാൾ ഉദാത്തമാണ്. കാരണം, ആത്യന്തികസത്യത്തിൽ ഉറയ്ക്കുന്നതിന് ധ്യാനം ഒരുവനെ സഹായിക്കുന്നു. കർമ്മഫലേച്ഛയുള്ള വാസനാബീജങ്ങളുടെ വേരറുക്കാൻ ധ്യാനംകൊണ്ടു മാത്രം മതിയാകുന്നതല്ല. സംസാരബന്ധനായിരിക്കുന്നിടത്തോളം ഒരുവൻ വാസനയ്ക്ക് വശഗനായിരിക്കുന്നു. അവൻ മോഹവലയത്തിലാണ്. വാസനാബീജം പൂർണ്ണമായും ഒഴിവാകണമെങ്കിൽ ഒരുവൻ ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കണം. കർമ്മഫലേച്ഛയിൽ നിന്നുള്ള പൂർണ്ണ വിരാമമാണ് മുക്തി അഥവാ ലയാവസ്ഥ. അദ്വൈതവീക്ഷണമുള്ള ഒരുവന്റെ ആത്യന്തികലക്ഷ്യമാണത്. ജീവാത്മാവിന്റെയും പരമാത്മാവിന്റെയും ഐക്യം സാധിതമാകുന്നതുകൊണ്ട് ലയം അദ്വൈതാധിഷ്ഠിതമായിരുന്നേ മതിയാവൂ. ഇത് ഹൈന്ദവദർശനത്തിന്റെ ഉദാത്തമായ അവസ്ഥാവിശേഷമാണ്.

ഗീതയിലെ വേദാന്തമടങ്ങിയ ഭാഗങ്ങൾ എടുത്തുകാണിച്ചുകൊണ്ട്, അദ്വൈതവീക്ഷണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഭാരതത്തെ നോക്കിക്കണ്ട യൂറോപ്യൻ ചിന്തകരുമായി ആർനോൾഡ് സ്വയം ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നു. ഗീതയുടെ സുപ്രധാനഭാവമായ ഭക്തിമാർഗ്ഗം ആർനോൾഡിനെ എന്തുകൊണ്ടു സ്വാധീനിച്ചില്ല എന്ന്, നമുക്ക് അദ്ഭുതം തോന്നും. ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തെപ്പറ്റി ഗീത പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനം, ധ്യാനം തുടങ്ങിയ മാർഗ്ഗങ്ങൾ നിർദ്ദേശിക്കുകയും, 1 മുതൽ 5 വരെയുള്ള അദ്ധ്യായത്തിൽ നിർഗുണ ബ്രഹ്മവുമായുള്ള ഐക്യം ഗീത ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. എങ്കിലും കൃത്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ ഗീത ഒരു വേദാന്തഗ്രന്ഥമല്ല. ഗീതാദർശനത്തിന്റെ ഇഴകളിലൊന്നുമാത്രമാണ് പരമാത്മാവിനെ പ്രാപിക്കുന്നതിനുള്ള അദ്വൈതമാർഗ്ഗം. ഇൻഡ്യയിലെ വിവിധ ദർശനങ്ങളുടെ സമന്വയമാണ് ഭഗവദ്ഗീതയിൽ കാണുന്നത്. ആറാം അദ്ധ്യായം മുതൽ ഭഗവദ്ഗീത ഈശ്വര വിശ്വാസത്തിന്റെ വഴി ഊന്നിപ്പറയുന്നു. മുക്തിക്കുള്ള ശ്രേഷ്ഠമാർഗ്ഗമായി ഗീത ഈശ്വരഭക്തിയെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുമുണ്ട്. പാതഞ്ജലയോഗസൂത്രം, സാംഖ്യകാരിക, അദ്വൈത ഗ്രന്ഥങ്ങളായ ഉപനിഷത്തുകൾ

www.malankaralibrary.com

എന്നിവ നിർഗുണ ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുകയാണ് ആത്മ സാക്ഷാത്കാരമെന്ന് പഠിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഗീതയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സഗുണ ബ്രഹ്മനായ കൃഷ്ണനിൽ ലയിക്കുകയാണ് ആത്യന്തികലക്ഷ്യം.

ഭക്തിയോട് വിമുഖത

ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ഭക്തിയോഗം ആർനോൾഡ് എന്തുകൊണ്ട് ഉപേക്ഷിച്ചു? അദ്ദേഹം വായിച്ച ഗീതയുടെ അദ്വൈതവീക്ഷണപ്രകാരമുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ അതിനുള്ള ഉത്തരം കണ്ടെത്താം. കുസേൻ ഭഗവദ്ഗീതയെ കാണുന്നത്, ധ്യാനത്തെയും മിസ്റ്റിസിസ്സത്തെയും പറ്റിയുള്ള ഒരു പ്രമാണ ഗ്രന്ഥമായിട്ടാണ്.[8] ഭക്തിമാർഗ്ഗം അതോടെ അവഗണിക്കപ്പെടുന്നു. കർമ്മത്തോടു പൂർണ്ണനിസംഗതയും ഗീത വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു എന്ന് കുസേൻ തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[9] കുസേന്റെ പൗരസ്ത്യലോകം ജ്ഞാനം, ധ്യാനം, ലയം ഇവയുടെ സംയോഗമാണ്. മിസ്റ്റിസിസ്സം, അതീന്ദ്രീയധ്യാനം, ലയം എന്നിവയ്ക്ക് ഊന്നൽ നൽകുന്നതുകൊണ്ട് ഭഗവദ്ഗീത സമീക്ഷയ്ക്കും തത്ത്വചിന്താപരമായ സമീപനത്തിനുമെതിരെ യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു എന്ന കുസേന്റെ ആശയം സത്യത്തിൽനിന്ന് വളരെ വിദൂരത്തിലാണ്. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ലോകത്തിന്റെ പ്രസക്തിയേയും ലോകത്തെ ചലനാത്മകമാക്കുന്ന കർമ്മത്തെയും ഗീത അവഗണിക്കുന്നില്ല. ഇതിനു തെളിവാണ് ഗീതയിലെ ചാതുർവർണ്ണ്യസൂചനയും, ഓരോ ജാതിയുടെയും കർമ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശവും. കർമ്മം ചെയ്യുവാനുള്ള ഗീതയിലെ ആഹ്വാനം കുസേനെക്കാൾ നന്നായി മനസ്സിലാക്കുന്നത് ജർമ്മൻ പണ്ഡിതനായ ഹുംബോൾട്ടാണ്.

കർമ്മം ചെയ്യാൻ കൃഷ്ണൻ നൽകുന്ന ആഹ്വാനമാണ് ഗീതാസാരമെന്ന് ഹുംബോൾട്ട് ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ ലേഖനത്തിൽ സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഈക്കാര്യത്തിൽ ഹുംബോൾട്ടിന്റെ ലേഖനം കുസേന്റേതിനേക്കാൾ വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. എന്തായാലും ഒരു അദ്വൈതകൃതിയാണ് ഗീത എന്ന് കോൾബ്രൂക്കിനെ ആധാരമാക്കി ഹുംബോൾട്ടും വാദിക്കുന്നു. ഗീതയുടെ പ്രാദുർഭാവം പാതഞ്ജലയോഗസൂത്രത്തിൽ നിന്നാണ് എന്ന് ഹുംബോൾട്ട് കരുതുന്നു. ഗീതയിലുണ്ടെന്ന് ഹുംബോൾട്ടും ആവർത്തിച്ച് പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന പ്രധാന ആശയം ഒരു യോഗിക്ക് തന്റെ ധ്യാനാവസാനം അനുഭവപ്പെടുന്ന ലയം (vertiefung) ആണ് .[10]

അനുഷ്ഠാനത്തെക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ് ജ്ഞാനമെന്ന് ഭഗവദ്ഗീതയിൽ കാണുന്ന ആശയം ഹുംബോൾട്ടിന്റെ ലേഖനത്തിൽ ഉടനീളമുണ്ട്. ഗീത വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ജ്ഞാനത്തിന് ഹുംബോൾട്ട് 'ഹെർകെന്റ്നീസ്സ്' (erkenntniss) എന്ന ജർമ്മൻ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം ലയത്തിലേക്കു നയിക്കുമെന്നുവരെ ഹുംബോൾട്ട് പറഞ്ഞുവയ്ക്കുന്നു. ജ്ഞാനം ധ്യാനത്തിൽനിന്നും, ലയത്തിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചറിയണം എന്ന് എഴുതിയപ്പോൾ ആർനോൾഡ് മനസ്സിലാക്കിയതും ഇതുതന്നെയാണ്.[11] ഹുംബോൾട്ട് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

www.malankaralibrary.com

> ലയ (vertiefung) ത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന ഉൾക്കാഴ്ച ശരീരത്തിന്റെ വിവിധ വാതിലുകളിലേക്ക് കടന്നുചെല്ലുകയും ശരീരത്തെ പ്രഭോജ്ജ്വലമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നിരിക്കെ നാം അറിഞ്ഞിരിക്കേണ്ട സത്യം പരിപക്വതയ്ക്ക് ആവശ്യമായിരിക്കുന്നത് സാരാംശം ഒന്നു മാത്രമാണ് അത് എന്നത്രേ.[12]

പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ച് അദ്വൈതപരമായ വീക്ഷണം ആർനോൾഡിൽ വളർത്തിയത് ഹുംബോൾട്ട്, കുസേൻ എന്നിവരുടെ സ്വാധീനശക്തി മാത്രമല്ല. ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ സംഭാവനയും കൂടിയാണ്. ഗീതാപരിഭാഷയുടെ ആമുഖത്തിൽ അദ്വൈതവീക്ഷണത്തോടുള്ള തന്റെ പക്ഷപാതം വിൽക്കിൻസ് പ്രകടമാക്കുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: 'ഇപ്പോഴത്തെ ബ്രാഹ്മണപണ്ഡിതരെല്ലാം ഏകതത്ത്വവിശ്വാസികളാണ്. ഏകമെന്നു പറയാവുന്ന വിശ്വചൈതന്യത്തിൽ അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു.'[13]

വിശ്വചൈതന്യം, പ്രപഞ്ചാത്മാവ് എന്നിങ്ങനെ ആത്യന്തിക സത്യത്തെ വിവക്ഷിക്കുന്നത് പ്രസ്തുത ചൈതന്യത്തിന്റെ നിർഗുണഭാവം വെളിവാക്കുന്നതിനും, അതുതന്നെയാണ് മനുഷ്യാത്മാവ് എന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുമാണ്. ഇത്തരം ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് ഹൈന്ദവചിന്തയിലെ അദ്വൈതദർശനവുമായി യോജിച്ചു പോകുന്നു.[14] ഇത് സഗുണമൂർത്തിഭാവത്തെ അപ്രസക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയിൽ നാലാം അദ്ധ്യായം 35-ാം ശ്ലോകത്തിൽ *'എന്നിൽ'* എന്നർത്ഥം വരുന്ന സംസ്കൃതപദം *'മയി'* എന്നത് സഗുണമൂർത്തിയായ കൃഷ്ണനെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഈശ്വരന്റെ പരമോന്നതരൂപമായ കൃഷ്ണനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശമാണ് അത് എന്നത്രേ ആർ.സി. സേനർ (R.C. Zaehner) പറയുന്നത്.[15] എങ്കിലും അത് വിശ്വാത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശമാണ് എന്ന് പറയാൻ തന്റെ അദ്വൈതവ്യാഖ്യാനം വിൽക്കിൻസിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു.[16] മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിസത്തയ്ക്കും പ്രപഞ്ചത്തിനും അർത്ഥം പകരുന്നത് പരമാത്മാവ് മാത്രമാണ്. ഭൗതികശരീരവും ലോകവും അയഥാർത്ഥമാണ്.[17] കുസേൻ, ഹുംബോൾട്ട് തുടങ്ങിയവരെപ്പോലെ വിൽക്കിൻസ് ഗീതയെ ദൈവജ്ഞാന സംബന്ധിയായ താത്ത്വികകൃതിയായാണ് കരുതുന്നത്. അതിൽ അദ്ദേഹം പാതഞ്ജലയോഗത്തിലെയും അദ്വൈതവീക്ഷണത്തിന്റെയും സ്വാധീനവും കാണുന്നുണ്ട്. വിമർശകരുടെ പൊതുവായ അഭിപ്രായത്തിൽ ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണം മുൻഗാമികളുടേതുപോലെ അദ്വൈതപരമാണ്. പ്രപഞ്ചരഹസ്യത്തെ (mystery)ക്കുറിച്ച് അവബോധം ഉണർത്താൻ കവിതയ്ക്കു ശക്തിയുണ്ട് എന്ന് ആർനോൾഡ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അഹംബോധത്തെ നൈമിഷികമായി മറികടന്ന് കല ആത്മാവിന്റെ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. വേദാന്തചിന്തയ്ക്ക് സമാനമാണ് ഈ അഭിപ്രായമെന്ന് എസ്. നാഗരാജൻ പറയുന്നു.[18] പൗരസ്ത്യദർശനത്തെ പൊതുവായും ഭഗവദ്ഗീതയെ പ്രത്യേകിച്ചും അദ്വൈതവീക്ഷണത്തിലാണ് ആർനോൾഡ് കണ്ടത്.

www.malankaralibrary.com

ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനീയ പ്രയോഗം: സവിശേഷതകൾ

പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനത്തെ ആർനോൾഡ് ഉപയോഗിക്കുന്നത് വെറും മിത്തുകളായിട്ടല്ല, ധാർമ്മികമുക്തിക്കുള്ള ഉപാധികളായിട്ടാണ്. പരിത്യാഗം (detachment), ജ്ഞാനം (knowledge), ധ്യാനം (meditation), ഗുപ്താത്മാവിന് (buried self) വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം തുടങ്ങിയവയിലൂന്നിയ ആർനോൾഡിന്റെ ധാർമ്മികമുക്തി (moral deliverance) സങ്കല്പം, ഹൈന്ദവചിന്തയിൽ പൊതുവായും ഭഗവദ്ഗീതയിൽ പ്രത്യേകിച്ചും പ്രകടമായ മുക്തിദർശനത്തിന്റെ മാതൃകകളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു.[19]

ധാർമ്മികമുക്തി

ഭഗവദ്ഗീതയിൽ (വേദാന്ത വീക്ഷണത്തിലെങ്കിലും) ജനിമൃതി വൃത്തത്തിൽനിന്നുമുള്ള ആത്മാവിന്റെ മുക്തിയാണ് ആത്യന്തികലക്ഷ്യം. മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ പരിത്യാഗം, ജ്ഞാനം, ധ്യാനം, ലയം ആത്യന്തികസത്യമായ ആത്മാവിന് വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം ഇവയിലൂടെ വേണം അത്തരം ഒരു മുക്തി കണ്ടെത്തുക. ഈ അന്വേഷണം സംഘർഷത്തിനും വിഘടനത്തിനും മാത്രമുതകുന്ന ഭൗതികാവബോധത്തിൽനിന്നും മുക്തമായിരിക്കണം. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യമാണ് മുക്തി. അതീതബോധത്തിന്റെ അത്യുന്നതാവസ്ഥയിലാണ് ഗീതയിലെ പ്രതിപാദ്യവിഷയമായ മുക്തി ഒരുവന് അനുഭവവേദ്യമാകുന്നത്. ആർനോൾഡ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ധാർമ്മികമുക്തിസങ്കല്പം ഇതിന് സമാനമാണെന്നല്ല വിവക്ഷ, പ്രത്യുത അതിന്റെ പ്രതിഫലനമാണെന്നാണ്. സാധാരണവും ഭൗതികവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായതിന് അപ്പുറമുള്ള ആന്തരിക യാഥാർത്ഥ്യമായ ആത്മാവിനെയാണ് ആർനോൾഡിന്റെ മുക്തി സങ്കല്പം തിരയുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അതിന് ആത്മീയതയുടെ പരിവേഷം ലഭ്യമാകുന്നു. ഇതിലെല്ലാം ആർനോൾഡ് മുക്തിയുടെ പൗരസ്ത്യപദ്ധതികളെ സ്വന്തം മുക്തിമാർഗ്ഗമായി പുനഃസൃഷ്ടിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണത്തിന്റെ സങ്കീർണതയും സൂക്ഷ്മതയും വ്യക്തമാവുന്നത് ഇവിടെയാണ്.

യൗവനകാലത്ത് യാഥാസ്ഥിതിക ക്രിസ്തീയതയെ തിരസ്കരിച്ച ആർനോൾഡ് ക്രിസ്തീയവിശ്വാസത്തിന് പകരം പൗരസ്ത്യതാ ജ്ഞാനം സ്വീകരിക്കാനിടയുണ്ട് എന്ന് ന്യായമായും പ്രതീക്ഷിച്ചിരുന്നവരുണ്ട്.[20] ഹൈന്ദവദർശനത്തെ മതപരമായ രീതിയിലല്ല, പ്രസ്തുത ധാർമ്മികവും ആത്മീയവുമായ കാഴ്ചപ്പാടിലാണ് അദ്ദേഹം കണ്ടത്. മനുഷ്യവ്യക്തിക്കും സമൂഹത്തിനും ധാർമ്മികമോചനം നല്കാൻ പര്യാപ്തമാണ് ഹൈന്ദവദർശനം എന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ആർനോൾഡിന്റെ ധാർമ്മിക മുക്തി സങ്കല്പം വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. 1857-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഓൺ ദ് മോഡേൺ എലമെന്റ് ഇൻ ലിറ്ററേച്ചർ' (On the Modern Element in Literature) എന്ന ലേഖനത്തിൽ പൗർണൻ എന്ന ശിഷ്യന് ബുദ്ധൻ ഉപദേശിച്ച ധാർമ്മികമോചനത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നതായി കാണാം. ആന്തരിക

www.malankaralibrary.com

പൂർണ്ണതയ്ക്ക് മനുഷ്യന് ആവശ്യം ഇത്തരം മുക്തിയാണ് എന്ന് ആർനോൾഡ് പറയുന്നു:

> (ജീവൻ) മുക്തനായിരുന്നുകൊണ്ട് ഓ പൗർണാ, പോവുക, മുക്തി നല്കുക. സമാശ്വസിക്കപ്പെട്ടിരിക്കെ, സമാശ്വാസം നല്കുക. വിദൂരതീരത്തിൽ എത്തിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കെ, മറ്റുള്ളവരെ അവിടെ എത്താൻ സഹായിക്കുക. ബുദ്ധൻ നല്കുന്ന ഈ ഉപദേശം ഉദാത്തമായ ധാർമ്മിക മുക്തിയായിരുന്നു. മഹാനായ ആ പൗരസ്ത്യപരിഷ്കർത്താവിന്റെ വാക്കുകൾ മനുഷ്യന്റെ ധാർമ്മികതയെ കളങ്കപ്പെടുത്തുന്ന അഹങ്കാരം, ആലസ്യം, കോപം, സ്വാർത്ഥത ഇവയിൽനിന്നൊക്കെയുള്ള വിമോചനമായിരുന്നു. [21]

മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, ബുദ്ധൻ പൗർണന് നല്കുന്ന ഈ ഉപദേശം, യൂജിൻ ബർണോഫിന്റെ *ആന്ത്രഡോക്സിയോ* (Introduction) എന്ന കൃതിയുടെ പശ്ചാത്തലമായി നൽകിയിരിക്കുന്ന ബുദ്ധേതിഹാസങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ്. അത് ആർനോൾഡിനെ അളവറ്റു സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു.'എല്ലാക്കാലത്തും എല്ലാ വ്യക്തികൾക്കും ആവശ്യമായ മോചനമാണത് (a deliverance which is demanded of all individuals and in all ages) എന്ന് ആർനോൾഡ് പറയുന്നു.'[22] തന്റെ ഗ്രഹണശക്തിയെ ദൂഷിതമാക്കുന്ന 'എണ്ണമറ്റ വസ്തുതകളുടെ സങ്കീർണദൃശ്യത്തിൽ നിന്ന്' (confused spectacle of the vast multitude of facts)'ആധുനിക മനുഷ്യനെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിന് അത്തരമൊരു മുക്തി ആവശ്യമെന്ന് ആർനോൾഡ് കരുതുന്നു.' [23]

'ഓൺ ദ് മോഡേൺ എലമെന്റ് ഇൻ ലിറ്ററേച്ചർ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ആർനോൾഡ് ബൗദ്ധികമോചനത്തെ (intellectual deliverance) ക്കുറിച്ചാണ് സംസാരിക്കുന്നത്. എന്നിരിക്കിലും, ഈ ബൗദ്ധികമുക്തിസങ്കല്പം, മനുഷ്യപ്രകൃതത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. ബൗദ്ധികസത്ത (rational self) വെളിവാക്കുന്ന സൈദ്ധാന്തികവും (theoretical) മനനാത്മകവുമായ (speculative) മുക്തിയല്ലത്. ആർനോൾഡിന്റെ യുക്തിഭാവനയെയും (imaginative reason) അത് ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. അതുപോലെ ബൗദ്ധികമോചനം ധാർമ്മികാംശത്തെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു.'ഓൺ ദ് മോഡേൺ എലമെന്റ്' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ആർനോൾഡ്'മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യം','രണ്ടിന്റെയും സംയുക്താസ്വാദനത്തിലാണ്' എന്നെഴുതുമ്പോൾ ബൗദ്ധികതയെയും ധാർമ്മികതയെയും അദ്ദേഹം സംയോജിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. [24]

ആർനോൾഡിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ ആത്മാവും ബുദ്ധിയുമായി ഐക്യമുണ്ട്. 'ദ് ലിറ്ററി ഇൻഫ്ളുവൻസ് ഓഫ് അക്കാഡമീസ്' (The Literary Influence of Academies) എന്ന കൃതിയിൽ, മനസ്സാക്ഷിബൗദ്ധിക ജീവിതത്തിന്റെ അനുപേക്ഷണീയ ഘടകമാണ് എന്ന് ആർനോൾഡ് എഴുതുമ്പോൾ ഇതാണ് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. [25] തന്റെ വിമർശന സാഹിത്യത്തിൽ പ്രമാദം സംഭവിച്ച ബൗദ്ധികമുന്നേറ്റം ആണ് ഫ്രെഞ്ചുവിപ്ലവം എന്ന് ആർനോൾഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നു. കാരണം, ആത്മാവിൽനിന്നോ ചൈതന്യ

www.malankaralibrary.com

ത്തിൽനിന്നോ, ബുദ്ധിയുടെ പ്രകാശത്തിൽനിന്നോ അല്ല അത് ഉരുത്തിരിഞ്ഞത്.[26] ഹൈൻട്രിക്ക് ഹൈനെയെ (Heinrich Heine) ക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ ലേഖനത്തിൽ ഹൈനെയുടെ ബൗദ്ധിക മോചനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം, പൂർണ്ണ ധാർമ്മിക മുക്തി പ്രദാനം ചെയ്യാത്തതുകൊണ്ട് അപൂർണ്ണമാണെന്ന് ആർനോൾഡ് വിധിക്കുന്നു:'ധാർമ്മികമുക്തിയെപ്പറ്റി ഹൈനെ കൈക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആശയത്തിന് എന്തോ പോരായ്മയുണ്ടായിരുന്നു. കൂട്ടിച്ചേർക്കേണ്ടിയിരുന്നത് മഹനീയമായതെന്തോ ആയിരുന്നു. പഴഞ്ചനെങ്കിലും ദുഷ്കരവും എന്നെന്നും അവശ്യവുമായ ധാർമ്മിക വിമോചനമായിരുന്നു അത്.'[27]

ധാർമ്മികമോചനത്തിന് ആർനോൾഡ് നൽകുന്ന പ്രാധാന്യം ഭഗവദ്ഗീതയിലെ മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കുള്ള മാതൃകകളെ അതേപടി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് ധരിക്കേണ്ടതില്ല. കാരണം, അത്തരം ഊന്നൽ ക്രിസ്തീയതയിലും യഹൂദമതത്തിലും ദൃശ്യമാണ്. ഈ രണ്ട് മതങ്ങളും ധാർമ്മിക സത്യസന്ധതയ്ക്കു നൽകുന്ന ഊന്നൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. പുതിയനിയമത്തിൽ ധാർമ്മിക സത്യസന്ധത അക്രമരഹിതസ്നേഹവുമായി ഐക്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ധാർമ്മികമുക്തിയെ സമ്പൂർണ്ണമോചനമായും ധാർമ്മികതയെ ജീവിതമായും കരുതുന്ന ആർനോൾഡ്, ഭഗവദ്ഗീതയെ ആശ്രയിക്കുന്നതായി തോന്നാം.[28] ക്രിസ്തീയ ചിന്തയിൽ തിന്മയെ തിരസ്കരിക്കുകയും നന്മയെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യാനുള്ള മനുഷ്യവാസനയായിട്ടാണ് ധാർമ്മികതയെ നിർവചിക്കുന്നത്. ഇത് മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വാസനയാണ്.

ധാർമ്മികതയും ആദ്ധ്യാത്മികതയും രണ്ടായിട്ടാണ് ക്രിസ്ത്യയീത വീക്ഷിക്കുന്നത്. ക്രിസ്തീയ ധാർമ്മികത മനുഷ്യവ്യാപാരത്തെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുവെങ്കിലും ജീവിതം ധാർമ്മികത മാത്രമല്ല. എന്നാൽ, ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ആത്മജ്ഞാനമാണ് ധാർമ്മികത. അത് മനുഷ്യന്റെ പൂർണ്ണമായ മോചനമാണ്. അസ്തിത്വചക്രത്തിൽ നിന്നുള്ള ആത്മാവിന്റെ മോചനംകൂടിയാണ് അത്.[29] ധാർമ്മികമുക്തി ഗീതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ജീവിതത്തെ ഒന്നാകെ ആഗിരണം ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധിയെ, മനസ്സിനെ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ, ഒറ്റ വാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ സമ്പൂർണ്ണ ജീവിതത്തെ.[30] ധാർമ്മികതയെ ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയായി ആർനോൾഡ് സ്വീകരിച്ചിരുന്നില്ല. ധാർമ്മികതയെയും ജീവിതത്തെയും അദ്ദേഹം ഒരുമിച്ചു കാണുന്നു.[31]

ആർനോൾഡിനും ഗീതയ്ക്കും ആത്യന്തികലക്ഷ്യം ധാർമ്മികമുക്തിയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധാർമ്മികവീക്ഷണം ഗീതയിലെ മുക്തി മാതൃകകളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് തെളിയിക്കുവാൻ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുക്തി സങ്കല്പം മാത്രം ഗീതയുടെ വീക്ഷണവുമായി ഒത്തുപോകുന്നുവെന്ന് സ്ഥാപിച്ചാൽ പോരാ. ഈ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്ക് ആർനോൾഡ് സ്വീകരിച്ച ഉപാധികൾതന്നെയും ഗീത വിഭാവന ചെയ്യുന്ന ഉപാധികളാൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിരിക്കണം എന്നു കാണിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആധുനിക ജീവിതത്തിന്റെ വൈകൃതങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിമോചനത്തിനായി ശ്രേഷ്ഠമായ ഒരു ആത്മഭാവം ആർനോൾഡ് അന്വേഷിച്ചിരുന്നു. ഈ അന്വേഷണം ഗീതയിലെ പരമമായ ആത്മസത്തയുടെ (Ultimate Self) പ്രതിഫലനമാണ്.

www.malankaralibrary.com

ആത്മസങ്കല്പം

'ഓൺ ദി മോഡേൺ എലമെന്റ് ഇൻ ലിറ്ററച്ചർ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ പൊതുജീവനെ (General Life) ഉൾക്കൊള്ളുകയാണ് ധാർമ്മിക മുക്തി എന്നും അത് പരിണാമവിധേയമല്ലെന്നും എല്ലാവരിലും കുടികൊള്ളുന്നുവെന്നും ആർനോൾഡ് പറയുന്നു.[32] ഗീതയിലെ ധാർമ്മികമുക്തിയും ഉദാത്തസത്തയെപ്പറ്റി (higher form of self) ആർനോൾഡിനുള്ള സങ്കല്പവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഏതൊരാൾക്കും വ്യക്തമായി ബോദ്ധ്യപ്പെടുന്നതാണ്. ആത്മാവിന്റെ രണ്ട് അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളെ ആർനോൾഡ് വേർതിരിക്കുന്നു: *സാധാരണ ആത്മാവ്* (ordinary self),*ഗുപ്താത്മാവ്* (buried self) എന്നിങ്ങനെ. *ഉദാത്തമായ ആത്മാവ്* (best self) എന്ന ഒരു സങ്കല്പത്തിനും ആർനോൾഡ് രൂപം നല്കുന്നുണ്ട്. ഗുപ്താത്മാവിന്റെ (buried self) സാമൂഹികമാനമാണത്.[33] ഗുപ്താത്മാവ് വ്യക്തിയുടെ കേന്ദ്രവും ഉദാത്തമായ ആത്മാവ് മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ കേന്ദ്രവുമാണ്.

ഭഗവദ്ഗീതയും ഈ രണ്ടുതരം ആത്മാവിനെ വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുന്നു: അധമാത്മാവും (lower self), പരമാത്മാവും (Ultimate Self). അധമാത്മാവിനെ *അസത്ത്* എന്നും *അനാത്മാവ്* എന്നും *ദേഹിയെന്നും* പേർ വിളിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരു സങ്കല്പം ജീവാത്മാവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ജനിമരണചക്രത്തിൽനിന്ന് മുക്തമാകുന്നതുവരെ ജീവാത്മാവും (jivatman) പരമാത്മാവും (Atman) വേറിട്ട് കഴിയും. ജീവാത്മാവ് ഭൗതികാസ്തിത്വവുമായി ബദ്ധമായതുകൊണ്ട്, അത് അജ്ഞാനത്തിൽ കഴിയുന്നു. വേദനയുടേയും യാതനയുടേയും ഉറവിടമാണത് (ഗീത 2:14). കൃഷ്ണനെ കാണുമ്പോൾ താൻ ദുഃഖിതനാണെന്നും ബന്ധുക്കൾക്കെതിരെ ആയുധമെടുക്കില്ല എന്നും അർജ്ജുനൻ പറയുന്നത് ഈ ജീവാത്മാവിന്റെ പ്രേരണയാലാണ് (ഗീത 2: 9).

സാധാരണ ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ സങ്കല്പം ഭഗവദ്ഗീതയിലെ *അധമാത്മാവ്* എന്ന സങ്കല്പത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. കാരണം ആർനോൾഡ് അതിനെ ഇരുട്ടിന്റെയും സംഘർഷത്തിന്റെയും അധഃപതനത്തിന്റെയും ഉറവിടമായി കാണുന്നു.[34] സമൂഹത്തിലെ അസ്വസ്ഥതയുടെ ഉറവിടം സാധാരണ ആത്മാവ് ആണെന്ന് ആർനോൾഡ് കണ്ടെത്തുന്നു:

> പ്രഭുക്കന്മാർ തങ്ങളുടെ ഇഷ്ടാനിഷ്ടാനങ്ങൾ സാധാരണ ആത്മാവിലൂടെ ഉറപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. മദ്ധ്യവർഗ്ഗക്കാരും അങ്ങനെതന്നെ. അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന വർഗ്ഗവും തഥൈവ. അനുദിനജീവിതത്തിലെ ആത്മാവാൽ നാം വേർതിരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. നാം എപ്പോഴും സമരത്തിലാണ്; അധികാരമുള്ളപ്പോഴേ നാം മറ്റുള്ളവരുടെ അതിക്രമങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രരായിരിക്കുകയുള്ളൂ. ഇപ്രകാരമുള്ള സുരക്ഷിതത്വത്തിന് അരാജകത്വത്തിൽ നിന്ന് നമ്മെ രക്ഷിക്കാനാവില്ല. ഒടുവിൽ അരാജകത്വം നമുക്കെതിരെ തിരിയുമ്പോൾ എങ്ങോട്ടു തിരിയണമെന്ന് നമുക്കറിയില്ല.[35]

www.malankaralibrary.com

മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ അതിമോഹത്തിനും വൈകൃതങ്ങൾക്കും കാരണം സാധാരണ ആത്മാവാണെന്ന് ആർനോൾഡ് കണ്ടെത്തിയിരുന്നു. പ്രഭുവർഗ്ഗത്തിന് ഇത് അന്ധമായ കൈയ്യുക്കും, അദ്ധ്വാനവർഗ്ഗത്തിന് ഇത് നിയമരാഹിത്യവുമാണ്. ഈ പ്രത്യേകസന്ധിയിലാണ് ബാർബേറിയന്മാരും (barbarians) ഫിലിസ്റ്റൈനുകളും (Philistines), സാധാരണ ജനതതിയും (populace) ഒരുമിക്കുന്നത്. ലിബറലിസത്തിന്റേയും (liberalism) ബന്താമിസത്തിന്റേയും (Benthamism), ഫിലിസ്റ്റിനിസത്തിന്റേയും (Philistinism) പ്രതീകമാണത്. 'അധികാരവും ആഢ്യത്വവും മറ്റു ഭൗതിക വസ്തുക്കളുമായി അത് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.'[36] ഗീതയിലെ ആത്മസംവാദവും ആർനോൾഡിന്റെ ആത്മസങ്കല്പവും ഒത്തുപോകുന്നതായി കാണാം. ആർനോൾഡിന്റെ ഉദാത്തമായ ആത്മഭാവം (best self) പൂർണ്ണതയുടെ ഉറവിടവും മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവുമാണ്. നാനാത്വമുള്ള ഈ ലോകം അതിനെ ബാധിക്കുന്നില്ല. അത് ഒരു ഏകീകൃത ശക്തിയാണ്. 'ഉദാത്ത ആത്മഭാവത്താൽ നാം, അഹംബോധം വിട്ട് സമതുലിതാവസ്ഥയിൽ ഏകീകരിക്കപ്പെടുന്നു. നാനാത്വമോ വൈകൃതഭാവമുള്ളതോ അല്ല അത്. അസ്ഥിരവുമല്ല (unstable). ഏകവും (one), ഉദാത്തവും (noble), സുരക്ഷിതവും (secure), ശാന്തിനിറഞ്ഞതും (peaceful), മാനവരാശിക്കു മുഴുവൻ ഒന്നുപോലുള്ളതും ആയിരിക്കും അത്.'[37]

മുകളിൽ കൊടുത്ത ഉദ്ധരണി പ്രസക്തമായ ഒരു ഭാഗമാണ്. കാരണം ഇവിടെ ആർനോൾഡിന്റെ രചനയിൽ ഉരുത്തിരിയുന്ന ഗീതാഭാഷ്യം അതിന്റെ ആത്മഭാവം വെളിവാക്കുകയാണ്. ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ആത്മഭാവചിത്രീകരണത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് മറുപടി പറയുക മാത്രമല്ല, പിന്നെയോ ഇതു സംബന്ധിച്ചുള്ള തന്റെ ആത്മഭാവം പ്രകാശിപ്പിക്കുകകൂടിയാണ് ആർനോൾഡ് ചെയ്യുന്നത്. മുകളിൽ പറഞ്ഞ ഉദ്ധരണി വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയിലെ ഭാഷയോട് സാദൃശ്യം പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ആത്മാവ് അനശ്വരവും അചഞ്ചലവുമാണന്ന് ഗീതവഴി പഠിപ്പിച്ച കൃഷ്ണൻ, ആത്മാവിന്റെ സത്താവിശേഷത്തിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു:

> സങ്കല്പവസ്തുവിന് അസ്തിത്വമില്ല. എന്നാൽ ആത്മാവ് സത്യമായിരിക്കെ അതിന് അസ്തിത്വമില്ല എന്നു പറയുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ല. വസ്തുക്കളുടെ നിജാവസ്ഥയിലേക്കും അതിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന തത്ത്വങ്ങളിലേക്കും (principles of things) നോക്കുന്നവർക്ക് അവ ഓരോന്നിന്റേയും രൂപഭാവഘടന ദൃശ്യമാകും. സൃഷ്ടവസ്തുക്കളുടെയെല്ലാം മൂലാധാരമായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവ് ഒരിക്കലും അഴിഞ്ഞ് പോകുന്നതല്ല (incorruptible). അത് അക്ഷയമാണ് (inexhaustible). എന്നാൽ നാശമില്ലാത്തതും (incorruptible) അനശ്വരവും (eternal) സങ്കല്പത്തിനതീതവുമായ (surpassing all conception) ആത്മാവിനെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജഡം നശ്വരമാണ്. അതുകൊണ്ട് അല്ലയോ അർജ്ജുനാ, യുദ്ധസന്നദ്ധനാകുക. ആത്മാവ് കൊല്ലുമെന്നും, ആത്മാവ് ഹനിക്കപ്പെടുമെന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന

www.malankaralibrary.com

വൻ വഞ്ചിക്കപ്പെടുന്നു. കാരണം അത് ഹനിക്കുകയോ ഹനിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. മനുഷ്യന് വിവരിക്കാനാവുന്ന കാര്യമല്ല അത്. ആത്മാവ് ഉണ്ടായിരുന്നു, ഉണ്ടായിരിക്കും. കാരണം അതു ജനനരഹിതമാണ്. അത് അതിപുരാതനവും (ancient), സുസ്ഥിതിതവും (constant), അനന്തവും (eternal), നശ്വരമായ ജഡത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെങ്കിലും നശിപ്പിക്കപ്പെടാത്തതുമാണ്. അലിഞ്ഞുപോകാത്തതും (incorruptible), അനന്തമായിരിക്കുന്നതും (eternal), ക്ഷയിച്ചുപോകാത്തതുമായ (inexhaustible) ആത്മാവോടുകൂടിയ ഒരു മനുഷ്യൻ ആരെയെങ്കിലും കൊല്ലുകയോ, ആരാലെങ്കിലും കൊല്ലപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. [38] (ഗീത 2: 16–20).

ആർനോൾഡിന്റെ രചനകളിൽ ആത്മാവ് വൈവിധ്യമാർന്നതോ (manifold), ചഞ്ചലമോ (unstable), വ്യതിചലനവിധേയമോ (varying) അല്ല. അത് സുരക്ഷിതവും (secure) വ്യക്തിപരമല്ലാത്തതും (impersonal) ഉദാത്തവും (noble) സുദൃഢവുമാണ്. വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയിൽ ആത്മാവ് നാശരഹിതവും (incorruptible) അനന്തവും (eternal) ജനനരഹിതവും (without birth) സ്ഥിര (constant)വുമാണ്. അത് ജനിക്കുന്നില്ല. ഏകവും, സുദൃഢവും, അചഞ്ചലവുമായ, സവിശേഷതയുള്ളതാണ്.[39] ഈ ഗുണങ്ങളുള്ള ആത്മാവിന്റെ ചിത്രീകരണം ആർനോൾഡിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്ന് ആകസ്മികമല്ല. ഈ കാര്യത്തിൽ ഗീതയിലെ മുക്തിയുടെ സമവാക്യങ്ങളെ ആർനോൾഡ് ബോധപൂർവ്വം ആശ്രയിക്കുകയാണ്. ഗീതയിലെ ആത്മസങ്കല്പത്തിനനുസൃതമായി, സ്വന്തം ആത്മദർശനത്തിന് ആർനോൾഡ് രൂപം നൽകുന്നു.

മുക്തിദർശനം

ഹൈന്ദവദർശനം പഠിപ്പിക്കുന്നത് അനുഭൂതിയുടെ ഉന്നതതലങ്ങളിൽ ആത്യന്തികസത്തയിൽ (Atman) വ്യക്തിസത്ത (jivatman) ലയിക്കുമെന്നും ഈ പ്രക്രിയയിൽ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യം സംഭവിക്കുമെന്നുമാണ്.[40] സാധാരണ ആത്മാവും ഉദാത്താത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യം ആർനോൾഡ് പരിഗണിക്കുന്നില്ല. അത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ഐക്യത്തെപ്പറ്റി ആർനോൾഡ് വിഭാവന ചെയ്യുന്നതുമില്ല. അതിനുകാരണം ഭൗതികബോധം വഴി ലഭിക്കുന്ന സവിശേഷതയായ നാനാത്വത്തെ നിശൂന്യമാക്കുന്ന അതീതാനുഭവമൊന്നും ആർനോഡിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ ഇല്ല എന്നുള്ളതാണ്. എന്നിരിക്കിലും, 'നമ്മിലെ പ്രാകൃത മനുഷ്യനെ നിയന്ത്രണവിധേയമാക്കി നിർത്താനും' [41] (to keep down the Philistine in ourselves) 'നമുക്കെല്ലാം വന്നുഭവിക്കാവുന്ന ബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്ന് നമ്മെ രക്ഷിക്കാനും' [42] (to save us from that bondage to which we are all prone) അതീതാനുഭവം (transcendence) ആവശ്യമാണെന്ന് ആർനോൾഡും വിശ്വസിക്കുന്നു.[43] ലോകത്തെയും മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനത്തിലൂടെ ജീവാത്മാവിനെ പൊതിയുന്ന അഹന്തയുടെയും അജ്ഞാനത്തിന്റെയും കെണി

www.malankaralibrary.com

കളിൽനിന്ന് മുക്തി നേടാമെന്ന് ഇത് ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു. ഉന്നത - മദ്ധ്യ-അദ്ധ്വാന വർഗ്ഗവിഭാഗങ്ങളിലെ ജനതതി, ഉദാത്തമായ ആത്മാനുഭവത്തിന് (best Self) യത്നിക്കണമെന്ന് ആർനോൾഡ് പറയുമ്പോൾ സാധാരണാത്മാവിന്റെ ശക്തിയിൽനിന്ന് മുക്തിപ്രാപിക്കാനുള്ള സാദ്ധ്യതയെ അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്:

> ഓരോ വിഭാഗത്തിലും ഉദാത്താത്മാ (best self) വിനെ കുറിച്ചുള്ള ജിജ്ഞാസയുമായി ഏതാനും വ്യക്തികൾ ജന്മമെടുക്കുന്നു. വസ്തുക്കളെ അതിന്റെ നിജസ്ഥിതിയിൽ കാണാൻ (seeing things as they are) അവർക്ക് താത്പര്യമുണ്ട്. യാന്ത്രികതയിൽനിന്ന് മുക്തി നേടി, ദൈവതിരുമനസ്സുമായും (will of God) യുക്തിയുമായും (reason) മാത്രം ബന്ധപ്പെടാനും അവർ താത്പര്യം കാണിക്കുന്നു. പൂർണ്ണതയെപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് അവർ ഇതെല്ലാം ചെയ്യുന്നത്.[44]

അതീതാനുഭൂതിയിലെത്തുന്നതിന് (ഉദാത്തമായ ഉയർച്ചയ്ക്ക്) ജ്ഞാനമാണ് അനുയോജ്യമാർഗ്ഗമെന്ന ആർനോൾഡിന്റെ വാദഗതിയിൽ പൗരസ്ത്യദർശനത്തോട് അദ്ദേഹത്തിനുള്ള കടപ്പാട് വ്യക്തമാണ്. ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉദാത്തഭാവത്തെ ആർനോൾഡ് എങ്ങനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടല്ലോ. നമ്മെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം (knowledge of ourselves) നമ്മുടെ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചയാണ് (insight). ഈ പ്രക്രിയയിൽ അത് ക്രിയാത്മകഭാവത്തെ സചേതനമാക്കുന്നു.[45] ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഉടനീളം തെളിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന വിഷയമാണ് 'ജ്ഞാനം ഉൾക്കാഴ്ചയാണ്' എന്ന തത്ത്വം. 1848 മാർച്ച് 4-ലെ ആർതർ ക്ലഫിനുള്ള കത്തിൽ ആർനോൾഡ്, ഗീതയിൽ ജ്ഞാനത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഹുംബോൾട്ട് ഉൾക്കാഴ്ചയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് *എർകെന്റ്നീസ്സ് (erkenntniss)* എന്ന ജർമ്മൻഭാഷയിലെ പദം ഉപയോഗിച്ചാണ്. ആത്മാവിനേയും ജഡത്തേയും വേർതിരിച്ചറിയുന്ന ഉൾക്കാഴ്ചയാണ് അതെന്ന് ഹുംബോൾട്ട് പറയുന്നു:

> വ്യക്തിഗതമായ അന്വേഷണങ്ങളുടെ ചരടുകളെ കോർത്തിണക്കുന്ന സവിശേഷതയാണ് ഉൾക്കാഴ്ച (insight). അത് നശ്വരമായതിനെയും അനശ്വരമായതിനെയും വേർതിരിച്ചറിയുന്നു. അത് പദാർത്ഥത്തെ (field), പദാർത്ഥത്തെ അറിയുന്നവനിൽനിന്ന് (knower of the field) വേർതിരിക്കുന്നു. ആത്യന്തികതയിലേക്കുള്ള വഴിയും അതറിയുന്നു (ഗീത 13:27; 18:50). ഉൾക്കാഴ്ച ആത്മാവിനെയും, സ്വഭാവത്തെയും ഒരേസമയം ബാധിക്കുന്നതുകൊണ്ട്, ഒരു ബുദ്ധിമാന്റെയും വിശുദ്ധന്റെയും എല്ലാ നന്മകളും ആ പദത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട് (ഗീത 13:7-11). മനുഷ്യകർമ്മങ്ങളെ ദഹിപ്പിക്കുന്ന അഗ്നിയായും, ഉന്നതമാർഗ്ഗം പ്രശോഭിതമാക്കുന്ന സൂര്യനായും, ഒരു ജ്ഞാനി തന്നിൽ അനുഭവിക്കുന്ന ശുദ്ധീകരണമായും അത് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെയുള്ളവൻ തന്റെ തന്നെ ആത്മാവാണെന്ന് കൃഷ്ണൻ പറയുന്നു.[46]

www.malankaralibrary.com

ജ്ഞാന-കർമ്മയോഗങ്ങൾ

ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് ഗീതയുടെയും ആർനോൾഡിന്റെയും വീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിൽ സമാനതയെക്കാൾ വ്യത്യാസങ്ങൾ ദർശിക്കാനാണ് എളുപ്പം. ഗീതയിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനം ആത്മജ്ഞാനമാണ്. ജീവാത്മ പരമാത്മ ബന്ധം മനസ്സിലാക്കാൻ അതു സഹായിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ സങ്കല്പം വെറും യുക്തിചിന്തയിൽ നിന്ന് വരുന്നതല്ലെങ്കിലും, അതീന്ദ്രിയമല്ല. ആർനോൾഡിന്റെ ആത്മജ്ഞാനസങ്കല്പവും, ഗീതയിലെ ആത്മജ്ഞാനസങ്കല്പവും താരതമ്യം ചെയ്യാൻ പ്രയാസമാണ്. തണമിത്തം ആർനോൾഡിന്റെ ജ്ഞാനം സംബന്ധിച്ച വിവരണത്തിലല്ല ഗീതയിലെ മുക്തിഘടകങ്ങൾ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. പ്രത്യുതകർമ്മത്തെക്കാൾ ഉദാത്തമാണ് ജ്ഞാനം എന്ന ആർനോൾഡിന്റെ വാദഗതിയിലാണ്.

ജ്ഞാനത്തിന് ആർനോൾഡ് നല്കുന്ന ഈ പ്രാധാന്യം രചനകളിലൂടനീളം പ്രകടമാണ്. അതിനെക്കുറിച്ച് മുഴുവൻ ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കേണ്ടതില്ലല്ലോ.'ദ് ഫംഗ്ഷൻ ഓഫ് ക്രിട്ടിസിസം' (The Function of Criticism) എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനം ബൗദ്ധികജീവന് (life of intelligence) രൂപം കൊടുക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചും ആശയക്രമീകരണത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും ഊന്നിപ്പറയുന്നു.[47] ക്രൈസ്തവദർശനത്തിൽ ജ്ഞാനത്തിന് വേണ്ടപ്രാധാന്യം നൽകുന്നില്ല എന്ന് ആർനോൾഡ് പരാതിപ്പെടുന്നു. ഹെബ്രായിസം (ക്രിസ്തീയത) കർമ്മത്തിന് നൽകുന്ന ഊന്നലിനെ അദ്ദേഹം വിമർശിക്കുന്നു.[48] ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിനുമേൽ അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സ്വാധീനതമൂലവുമാണിത് എന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിൽ കർമ്മത്തിന് നൽകുന്ന പ്രാധാന്യത്തിനെതിരെ പ്ലേറ്റോയെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട്, 'മരിക്കാനുള്ള പാഠമാണ് ജീവിതമെന്നും' (life is a learning to die)[49] പ്രായോഗിക മനുഷ്യന് ദൈവികജീവിതം പങ്കുവയ്ക്കാനാവില്ല എന്നും, ആർനോൾഡ് പറയുന്നു.[50] 'വസ്തുക്കളെ അവ ആയിരിക്കുന്ന നിലയിൽ കാണുന്ന (seeing things as they really are) ശുദ്ധജ്ഞാന പ്രേമിക്കായി' പ്ലേറ്റോ അതുമാറ്റിവയ്ക്കുന്നു.[51] 'യേശു വെളിച്ചവും, ജ്ഞാനവുമാണ്,' [52] 'ദൈവവിശ്വാസം ജ്ഞാനവും അവിടുത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരിചിന്തനവുമാണ്.' [53]

ആർനോൾഡ് ജ്ഞാനത്തിന് നല്കുന്ന ഊന്നൽ കർമ്മത്തെക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ് ജ്ഞാനം എന്ന നിലയിലാണ്. ഇത് ഇംഗ്ലീഷുകാരന്റെ വീക്ഷണത്തിന് വിരുദ്ധമാണ്. അവരുടെ ജീവിതവീക്ഷണത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ ഊർജ്ജവും (energy) പ്രായോഗിക കർമ്മവുമാണ് (practical action).[54]

> *രാഷ്ട്രീയ* ജീവി എന്നാണ് ഇംഗ്ലീഷുകാരൻ അറിയപ്പെടുന്നത്. പ്രായോഗികവും രാഷ്ട്രീയവും ആയതിനെ അവൻ ആദരിക്കുന്നു. തന്മൂലം ആശയങ്ങൾ അവന്റെ കണ്ണിൽ അപ്രിയവസ്തുക്കളാകുന്നു. രാഷ്ട്രീയവും പ്രവൃത്തിയുമായി ആശയങ്ങൾ ഇടപഴകുന്നതുകൊണ്ട് ചിന്തകന്മാരെ കലഹപ്രിയർ എന്ന് അവർ കരുതുന്നു. കാരണം ആശയങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയവുമായി

www.malankaralibrary.com

> അന്യായമായ കലഹമുണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ട്. സ്വന്തം ജീവിത തലത്തിൽ നിന്നു വരുന്ന ആശയങ്ങളോടു മാത്രമായിരുന്നു അനിഷ്ടമെങ്കിൽ മനസ്സിലാക്കാമായിരുന്നു. എന്നാൽ അവരുടെ അനിഷ്ടം ആശയങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ആശയങ്ങളോട് പൊതുവേയുള്ളതാണ്. [55]

ജ്ഞാനത്തോട് ആർനോൾഡിനുള്ള ആഭിമുഖ്യം കർമ്മനിരാസമായി കരുതരുത്. ആർനോൾഡും[56] കുസേനും[57] അവരുടെ രചനകളിൽ ഗീത 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകം ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഇത് കർമ്മത്തിനുപരിയായി ജ്ഞാനത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന ശ്ലോകമാണ്. കുസേൻ അതിൽ നിഷ്ക്രിയത്വവും നിസ്സംഗതയും ദർശിക്കുന്നെങ്കിൽ[58] ആർനോൾഡ് ജ്ഞാനത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം മാത്രമാണ് കാണുന്നത്. ഇക്കാര്യത്തിൽ ഗീതാ ദർശനത്തോട് അടുത്തു നിൽക്കുന്നത് ആർനോൾഡാണ്. കുസേനെക്കാൾ ആധികാരികമായ അറിവ് അദ്ദേഹം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. കാരണം ഗീത കർമ്മത്തെ നിരസ്സിക്കുന്നേയില്ല. കർമ്മഫലങ്ങളെയും അവയുടെ പ്രത്യാഘാതങ്ങളേയും എങ്ങനെ കർമ്മത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിവാക്കാം എന്ന് മാത്രമാണ് ഗീത പഠിപ്പിക്കുന്നത്. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഗീത നിഷ്ക്കാമകർമ്മത്തിന് അടിവരയിടുന്നു.

കർമ്മഫലസംബന്ധമായ ഗീതാപ്രബോധനത്തെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് ബോധവാനായിരുന്നു. 1848 മാർച്ച് 4-ന് ആർതർ ക്ലെഫിന് എഴുതിയ കത്തിൽ, അദ്ദേഹം ഗീതയിലെ കർമ്മഫലത്യാഗത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നു. 'മഹനീയവും ഉദാത്തവുമായ ഒരു പ്രക്രിയ എന്ന് ആർനോൾഡ് അതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു'.[59] കർമ്മഫലത്യാഗം അഷ്ടാംഗയോഗത്തിന്റെ അവസാന ഭാഗമായിട്ടാണ് ഗീതാപ്രബോധനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ആർനോൾഡിന് ഗീതാകർത്താവിന്റെ ആത്മീയാനുഭവമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഗീതയിൽ വിവക്ഷിക്കുന്ന അതേ അർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം നിഷ്ക്കാമകർമ്മത്തെക്കുറിച്ച് പരിചിന്തനം ചെയ്യുന്നില്ല. എങ്കിലും സാധാരണ ആത്മാവിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്നതും അതിനെ ബന്ധനത്തിലാ ക്കുന്നതുമായ കർമ്മത്തിനെതിരെ തന്റെ രചനകളിലൂടെ ആർനോൾഡ് പ്രതിഷേധിക്കുന്നത് പ്രകടമാണ്. ഇഷ്ടാനുസരണം പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള അദ്ധ്വാനവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രവണതയിൽനിന്ന്, ഭൗതിക പുരോഗതിയിൽ പൂർണ്ണത കാണുന്ന മദ്ധ്യവർഗ്ഗവൈകൃതത്തിൽനിന്ന്, അന്ധമായ ശക്തി പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ആഢ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മനോഭാവത്തിൽനിന്ന്, ഉണ്ടാകുന്ന ഓരോരോ കർമ്മത്തിനെതിരെയാണ് ആർനോൾഡ് പ്രതികരിക്കുന്നത്.[60]

ഉദാത്താത്മാവിന്റെ പ്രകടനത്തിലൂടെയും പ്രത്യക്ഷവത്കരണത്തിലൂടെയും മാത്രമേ കർമ്മസംബന്ധിയായ ഇത്തരം ഒരു വീക്ഷണം കൈവരിക്കാനാവുകയുള്ളൂ എന്ന് ആർനോൾഡ് കരുതി. സമൂഹത്തിലെ 'ആധികാരികതയുടെ ഉറവിടം' ഉദാത്താത്മാവിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്ന കർമ്മമാണ്.[61] ഉദാത്താത്മാവിനെ വിലമതിക്കുന്ന അത്തരമൊരു കർമ്മം നമുക്കും (ourselves) നമുക്കതീതമായ (beyond ourselves) അവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിൽ

www.malankaralibrary.com

പ്രവർത്തനസജ്ജമാകുന്നു. ഇത്തരം പ്രവർത്തനം ഒരു ഐതിഹാസിക ശക്തിയായി പരിണമിക്കുന്നു. അത് ദൈവേച്ഛയും (will of God) യുക്തിപരതയും (reason) ഭൂമിയിൽ നിലനിർത്തുന്നു. *കൾച്ചർ ആന്റ് അനർക്കി (Culture and Anarchy)* എന്ന കൃതിയിൽ ആർനോൾഡ് ചർച്ച ചെയ്യുന്ന ഉദാത്താത്മാവും (best Self),അതുൾക്കൊള്ളുന്ന ധാർമ്മിക ശക്തിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രത്തിലും പ്രകടമാണ്. 1853-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രിഫിസിൽ (Preface) കാവ്യവിഷയം ഗൗരവാവഹവും ഉദാത്തവുമായ കർമ്മമായിരിക്കണമെന്നും (serious and excellent action), മനുഷ്യവംശത്തിൽ ശാശ്വതമായി നിലകൊള്ളുന്ന മഹനീയവും പ്രഥമഗണനീയവുമായ മനുഷ്യവികാരങ്ങളെ (primary human affections) അത് തൊട്ടുണർത്തണമെന്നും ആർനോൾഡ് പറയുന്നു.[62] ഇവിടെ അദ്ദേഹം കർമ്മത്തിന് നൽകുന്ന പ്രാമുഖ്യത്തിൽ ഗീതാസ്വാധീനമൊന്നും പ്രകടമല്ല. മറിച്ച് 'പൂർണ്ണവും ഉദാത്തവും ഗൗരവാവഹവുമായ കർമ്മത്തിന്റെ അനുകരണമാണ് ദുരന്തനാടകമെന്ന്' അരിസ്റ്റോട്ടൽ നൽകിയ നിർവചനത്തെ ആധാരമാക്കിയാണ് ആർനോൾഡ് ഇങ്ങനെ പറയുന്നത്.[63] എങ്കിലും കാവ്യവിഷയമാകേണ്ട കർമ്മ സങ്കല്പത്തിൽ ഒരു ഘടകം കൂടി 1853-ലെ 'പ്രിഫിസ്സിൽ' അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. അത് നിർമ്മമത്വം (disinterestedness) എന്നല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. ഇത് ആർനോൾഡിന് കേവലമായ വസ്തുനിഷ്ഠത (objectivity) മാത്രമല്ല, പിന്നെയോ നിർമ്മമത്വമുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠതയാണ് (disinterested objectivity).കാരണം 1853-ലെ 'പ്രിഫിസി'ൽ നിർമ്മമത്വമുള്ള വസ്തുനിഷ്ടത (disinterested objectivity) യെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.[64] ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നത്, നിർമ്മമത്വം (disinterestedness) വസ്തുനിഷ്ഠത (objectivity) യ്ക്കു സമാനമല്ല, എന്ന സത്യമാണ്. പ്രത്യുത അത് ഒരു വ്യത്യസ്ത ഘടകമാണ് എന്നത്രേ. 'ദ് ഫംഗ്ഷൻ ഓഫ് ക്രിറ്റിസ്സിസം' എന്ന ലേഖനത്തിൽ നിർമ്മമത്വം എന്ന ആശയം വീണ്ടും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ലോകത്തിൽ അറിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതും ചിന്താവിഷയമായി ത്തീർന്നിട്ടുള്ളതുമായവയെ പഠിക്കുവാനും പ്രചരിപ്പിക്കുവാനുമുള്ള നിർമ്മമമായ പരിശ്രമം (disinterested endeavour) എന്ന് ആർനോൾഡ് സാഹിത്യവിമർശനത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്നുണ്ട്.[65] ഈ സവിശേഷതയുടെ അഭാവത്തെപ്രതി അദ്ദേഹം ബൈറനെ വിമർശിക്കുകയും,[66] ടോൾസ്റ്റോയിയിൽ ഇത് സമർത്ഥമായി പ്രകടമാകുന്നതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തെ ശ്ലാഘിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[67]

ആർനോൾഡിന്റെ നിർമ്മമത്വം ഗീതയിലെ നിഷ്കാമ കർമ്മത്തിന്റെ പ്രതിധ്വനിയാണ്. കുസേന്റെ ദ്സ് ആന്ത്രസ്മ (desinteressement) എന്ന ഫ്രഞ്ചുപദത്തിന്റെ വിവർത്തനമാണത്. നിഷ്കാമകർമ്മത്തെ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ കുസേൻ ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഇത് ഗീതയിൽ കൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനെ പഠിപ്പിക്കുന്നതാണ്. കുസേനെഴുതുന്നു:

> എല്ലാം നല്ലരീതിയിൽ തുടങ്ങുന്നു. അർജ്ജുനന്റെ ഗുരു അവന് നിഷ്ക്രിയത്വം ഉപദേശിച്ചു കൊടുക്കുന്നില്ല. അത് ആ യുവക്ഷത്രിയന്റെ വിവേകത്തേയും പൗരുഷസ്വഭാവത്തേയും

www.malankaralibrary.com

> താളം തെറ്റിക്കുന്നു. എന്നാൽ സംശുദ്ധിയോടെ കർമ്മം ചെയ്യാൻ കൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനെ ഉപദേശിക്കുന്നു. അതായത് കർമ്മഫലം സ്വീകരിക്കാതെ കർത്തവ്യബോധത്തോടെ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെ കുറിച്ച് ചിന്തിക്കാതെ കർമ്മം ചെയ്യുക. ഇതാണ് നിർമ്മമത്വം (desinteressement) അഥവാ ആന്തരിക ശുദ്ധി (la purete interieure).[68]

ജ്ഞാനം കർമ്മത്തെക്കാൾ ഉദാത്തമെങ്കിൽ ധ്യാനവും ലയവും ജ്ഞാനത്തെക്കാൾ ഉദാത്തമാണ്. ഈ ഗീതാപ്രബോധനം ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കിയ ആർനോൾഡ് ധ്യാനത്തിന് വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം നൽകുന്നു. ആർതർ ക്ലെഫിന് 1848 മാർച്ച് 4-ന് എഴുതിയ കത്തിൽ നിന്ന് ധ്യാനത്തിന് ഗീത നൽകുന്ന പ്രധാന്യം ആർനോൾഡിന് ബോദ്ധ്യമായിരുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാണ്. ഹുംബോൾട്ട് പാതഞ്ജലയോഗത്തിലെ ധ്യാനലയത്തിനു ഊന്നൽ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. ഈ രണ്ടു ദർശനവിശേഷങ്ങളും ആർനോൾഡ് മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കാം. യോഗിയുടെ ലയഭാവത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഹുംബോൾട്ടിന്റെ ചിന്തയും ആർനോൾഡ് അറിഞ്ഞിരിക്കണം. എന്തായാലും ഗീതയിലെ ധ്യാനസങ്കല്പവും ആർനോൾഡ് വിവക്ഷിക്കുന്ന ധ്യാനാവസ്ഥയും വ്യത്യസ്തമാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ ധ്യാനാവസ്ഥ പരിചിന്തനത്തിനും (discursiveness) ആത്മീയകാര്യങ്ങൾക്കും മുൻഗണന നൽകുന്ന പ്രവൃത്തി മാത്രമാണ്. നേരേ മറിച്ച് ഗീതയിലെ ധ്യാനവിവക്ഷ യുക്ത്യതീതവും (non-discursive) അതീന്ദ്രീയവുമായ ധ്യാനവൃത്തി (contemplation) എന്ന നിലയിലാണ്. അത് വിശുദ്ധ ബൊനവഞ്ചറുടെ (Bonaventure) *വിയ ഊണിത്തീവ* (via unitiva) അഥവാ *ദൈവൈക്യം* എന്ന അനുഭവത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നതാണ്. നമുക്ക് ആകെക്കൂടി പറയാവുന്നത്, ആർനോൾഡിന്റെ ധ്യാനസങ്കല്പം പൗരസ്ത്യചിന്തയെ കുറിച്ചുള്ള വായനയിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വന്നിരിക്കുന്നു എന്നാണ്.

'മാർക്കസ് ഔറേലിയസ്' (Marcus Aurelius) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഔറേലിയസിന്റെ മെഡിറ്റേഷൻസ് (meditations) ആർനോൾഡിനെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നു കാണാം.[69] ഓബർമെൻ (Obermann) എന്ന കൃതി ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്റെ കർത്താവായ സേനാങ്കറിന്റെ ധ്യാനപരതയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

> വിവേകിയും സംശുദ്ധിയുള്ളവനും അതേസമയം ധ്യാനപരതയുള്ളവനും മതവിശ്വാസിയുമായിരുന്നു സെനാങ്കർ. ഒരു തുറന്ന ആത്മീയാന്തരീക്ഷത്തിലാണ് താൻ ജനിച്ചുവളർന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം അറിഞ്ഞിരുന്നു. ഒരു ജർമ്മൻകാരനോ ഇംഗ്ലീഷുകാരനോ ഇത്തരം മതപരമായ ഒരനുഭവം അന്യമായിരുന്നു. ഇത്തരം ലാളിത്യവും, നൈസർഗ്ഗികതയും ഇതുപോലെ മറ്റാരും പ്രകടിപ്പിക്കുമായിരുന്നില്ല. ഒരു ഫ്രഞ്ചുകാരനുമാത്രമേ, യുദ്ധകോലാഹലങ്ങൾക്കിടയിൽ, പുതിയ ഒരു രാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തിനിടയിൽ, ഇത്തരം ധ്യാനാവസ്ഥ കൈവരിക്കാനാകു. ആത്മീയാവസ്ഥ അനുഭവിക്കാനുതകുന്ന പ്രകൃതമുള്ളയാളായിരുന്നു സെനാങ്കൂർ. സ്വപ്നമോ മിഥ്യയോ കൂടാതെ

www.malankaralibrary.com

ആന്തരികമഹത്ത്വം കണ്ടറിഞ്ഞ സെനാങ്കർ അതിനുതകുന്ന ആദ്ധ്യാത്മികമായ അടിസ്ഥാനവുമില്ലാതെ അതനുഭവിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല.[70]

ധ്യാനവും പ്രതിഭയും

ആർനോൾഡിന്റെ സുഹൃത്തും, തികഞ്ഞ പാശ്ചാത്യവാദിയമായ ക്ലഫ് ഗീതയുടെ സ്വാധീനത്തിനു വശംവദനായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ അദ്ദേഹം വേണ്ടെന്നു വച്ച ഗീതാസ്വാധീനത്തിലാണ് ആർനോൾഡിന്റെ ധ്യാനപരത ഊന്നി നിൽക്കുന്നത് എന്ന് ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[71] 'ജ്യൂബർട്ട്' (Joubert) എന്ന തന്റെ ലേഖനത്തിൽ ധ്യാനപരതയെ, പ്രതിഭാമഹാത്മ്യത്തിന്റെ (genius) ഉദാത്തഭാവമായി ആർനോൾഡ് ചിത്രീകരിയ്ക്കുന്നു. പ്രസ്തുത ലേഖനത്തിൽ പ്രതിഭാശക്തിയെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡ് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

> പ്രതിഭാശക്തിയുള്ളവർ (genii) ധ്യാനനിരതരാണ് (meditative). ഇവർക്ക് മൂർത്തസത്യങ്ങളിലൊഴിച്ച് മറ്റൊന്നിലും താത്പര്യമില്ല. സൗന്ദര്യം (beauty) മാത്രമെ അവരെ സന്തോഷിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ. പ്രസിദ്ധിയെക്കാൾ ആത്മീയ പൂർണ്ണതക്കാണ് അവർ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്. കാരണം അവർക്ക് കല (art) ദീർഘവും, ജീവിതം (life) ഹ്രസ്വവുമാണ്. അവർ ഒരു സ്മാരകംപോലും അവശേഷിപ്പിക്കാതെ മരിച്ചു മണ്ണടിയുന്നു. അവർക്ക് ആന്തരിക ജീവിതാവബോധവും നേട്ടങ്ങളുടെ ഫലപ്രാപ്തിയുമാണ് പ്രധാനം.[72]

പ്രതിഭാശക്തി (genius) സഹിഷ്ണുതയും (patience) ലാളിത്യവുമായി (simplicity) ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് എന്ന് ആർനോൾഡ് പറയുന്നു.[73] പൂർണ്ണലാളിത്യം സഹജഭാവമാക്കിയ ഒരുവന് മാത്രമേ അത് ആർജ്ജിക്കിവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.[74] അതീന്ദ്രീയധ്യാനത്തിന്റേയും (contemplation) നിസ്സംഗതയുടെയും (detachment) മാനദണ്ഡങ്ങളുപയോഗിച്ച് ജർമ്മൻ ദാർശനികനായ ഷോപ്പനോവർ (Schopenhauer) പ്രതിഭാശക്തിയെ നിർവ്വചിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി ട്രില്ലിംഗ് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഇദ്ദേഹത്തിലും ഗീതയുടെ സ്വാധീനമുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെയും ഷോപ്പനോവറുടെയും പ്രതിഭാമഹാത്മ്യനിർവ്വചനങ്ങൾ താരതമ്യം ചെയ്താൽ, ഒരേ സ്രോതസ്സ് ഇരുവരേയും എത്രമാത്രം സ്വാധീനിച്ചു എന്നു വ്യക്തമാകും. ഷോപ്പനോവർ എഴുതുന്നു:

> ശുദ്ധവും അതീന്ദ്രീയവുമായ ധ്യാന (contemplation) ത്തിലൂടെ മാത്രമേ പരിചിന്തനവിഷയമായ ആശയത്തിന്റെ സ്വാംശീകരണം സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളൂ. ഈ ധ്യാനപരതയ്ക്കുള്ള കഴിവിലാണ് പ്രതിഭാശക്തിയുടെ (genius) സ്വഭാവം പ്രകടമാകുന്നത്. തന്നെത്തന്നെയും തന്റെ ബന്ധങ്ങളെയും വിസ്മരിക്കേണ്ട അവസ്ഥയാണത്. പ്രതിഭാമാഹാത്മ്യമെന്നത് വസ്തുനിഷ്ഠമാണ് (objective); ആത്മനിഷ്ഠമല്ല (subjective). അത് മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛയിൽ അധിഷ്ഠിതമല്ല. പ്രതിഭാ

www.malankaralibrary.com

> മാഹാത്മ്യം സംശുദ്ധമെന്ന് പറയേണ്ടുന്ന ബൗദ്ധികമായ ആഗിരണമാണ്. ഇതിൽ ഒരുവൻ സർവ്വവും മറന്ന് ലയിക്കുന്നു. വേറെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ സ്വന്തം താത്പര്യങ്ങൾ, ആഗ്രഹങ്ങൾ, ലക്ഷ്യങ്ങൾ എന്നിവ പരിത്യജിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് പ്രതിഭാമാഹാത്മ്യം പ്രകടമാകുന്നത്. സ്വന്തം വ്യക്തിത്വം താത്കാലികമായെങ്കിലും നിരസിക്കുന്നതാണത്. അതുവഴി ഒരുവൻ സംശുദ്ധമായ രീതിയിൽ വസ്തുതകൾ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിവുള്ളവനായിമാറുന്നു.[75]

പവിത്രമായ സ്വന്തം സത്തയിലേക്ക് മുഖം തിരിച്ച ശുദ്ധമായ ധ്യാനലോലുപത ഗീതയുടെ തത്ത്വവിചാരത്തിൽനിന്ന് ഉയിർകൊണ്ടതാവണം എന്ന ട്രില്ലിംഗിന്റെ അനുമാനം അംഗീകരിക്കാവുന്നതാണ്.[76] ഷോപ്പനോവറും ഇതുതന്നെയാണ് പറയുന്നത്. പതഞ്ജലിയോഗത്തിൽ ധ്യാനം വസ്തുരഹിതമാണ് (objectless), ധ്യാനിക്കുന്നവൻ ധ്യാനവിഷയവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നു.[77] ധ്യാനവിചിന്തനം ആർനോൾഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആത്മനിഷ്ഠമാണ്. ഇതിൽനിന്ന് ഒരു സംഗതി വെളിവാകുന്നു. കാല്പനികതയ്ക്കെതിരായുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ നിലപാട് ക്ലാസിസ്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനതയിൽ നിന്നും മാത്രം ഉരുത്തിരിയുന്നതല്ല; പിന്നെയോ പൗരസ്ത്യവിജ്ഞാനീയവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ഹൃദയത്തിന്റേതായ കാല്പനികകവിതയിൽ (poetry of the heart) നിന്ന് ആർനോൾഡ് അകന്നപ്പോൾ ക്ലാസ്സിസത്തിന്റെ സ്വഭാവമുള്ള ബൗദ്ധികകവിതയെ (poetry of the head) അദ്ദേഹം പുല്കിയില്ല. ആർനോൾഡ് അങ്ങനെ ചെയ്തിരുന്നെങ്കിൽ ക്ലഫിന്റെ കാവ്യവീക്ഷണമായിരുന്നിരിക്കും അദ്ദേഹം പങ്കുവെയ്ക്കുക. ആർനോൾഡിന്റെ നിഗമനത്തിൽ ക്ലഫിന്റേത് ബൗദ്ധിക കവിതയാണ്. ആർനോൾഡ് ഹൃദയസംബന്ധിയായ കാല്പനിക കവിതയെ തിരസ്കരിച്ചതുപോലെ ബൗദ്ധിക കവിതയെയും അവഗണിക്കുകയുണ്ടായി. ആർനോൾഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഹൃദയത്തിന്റേതായ കാല്പനിക കവിതയ്ക്ക് ബദൽ ബുദ്ധിപരമായ കവിതയല്ല; ആത്മാവിന്റെ കവിതയാണ് (poetry of the soul).ട്രില്ലിംഗ് പറയുന്നതുപോലെ, ഇതിൽ ഗീതയുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമാണ്.[78]

സമഗ്രത (integration) യിൽ എല്ലാം ആയിത്തീരുക എന്നത് ഗീതയുടെ മൗലികമായ വീക്ഷണമാണ്. ഇപ്രകാരമുള്ള ഗീതാസ്വാധീനത്തിലാണ് ആർനോൾഡ് ശ്രദ്ധവച്ചത് എന്ന ട്രില്ലിംഗിന്റെ നിഗമനം സ്വീകാര്യമാണ്.[79] ഗീതയുടെ യോഗവീക്ഷണത്തിൽ ആത്യന്തിക ആത്മീയലക്ഷ്യം സമഗ്രതയാണ് (integration). ആർ.സി. സേനർ പറയുന്നതുപോലെ, 'ഗീതയിൽ, ആത്മസാക്ഷാത്കാരം എന്നത് മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിലുള്ള കഴിവുകളെല്ലാം ആത്മാവിൽ ഉൾച്ചേരുന്ന അവസ്ഥയാണ്. ഇവയൊന്നും നശിക്കുകയല്ല, ഏകഭാവം കൈവരിക്കുകയാണ്.'[80]

ആർനോൾഡ് ക്ലഫിനെഴുതിയ കത്തുകളിലെ പ്രതിപാദ്യവിഷയം സമഗ്രമായ ആത്മൈക്യം (integration) ആണ്. 1847 ഡിസംബർ 6-ന് ക്ലഫിനെഴുതിയ കത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുന്നതിനെക്കാൾ അതിന്റെ

www.malankaralibrary.com

കുരുക്കഴിക്കാൻ (to solve the universe) അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നതായി ആർനോൾഡ് ആരോപിക്കുന്നു:

> പ്രപഞ്ചസങ്കീർണ്ണതക്ക് പരിഹാരം കാണാനുള്ള (to solve the universe) നിങ്ങളുടെ ശ്രമം ചിപ്പി വച്ചുകളിക്കുന്നതുപോലെ അസ്വാരസ്യമുളവാക്കുന്നതാണ്. അതുപോലെ ഞാൻ സൂചിപ്പിച്ച പ്രപഞ്ചപുനഃസൃഷ്ടി പോലും തൃപ്തികരമായി എനിക്കു തോന്നുന്നില്ല. ഈ അസ്വാരസ്യം കാവ്യരചനയ്ക്കു പൊതുവെ ദോഷകരമാണ്.[81]

ആർനോൾഡിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആഴത്തിൽ മുങ്ങുന്ന ഒരുവനായിരുന്നു ക്ലഫ്. ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളെ സംയോജിപ്പിക്കുവാനും, അനുഭവത്തിന്റെ വൈവിദ്ധ്യമാർന്ന പ്രതിഭാസങ്ങളെ സ്ഥായിയായ ബിംബങ്ങളും മിത്തുകളുമാക്കാനും ക്ലഫിനു കഴിഞ്ഞില്ല. വിഷയത്തിന്റെ അടിവേരുവരെ പരതുന്ന ക്ലഫിന്റെ സ്വഭാവം ആർനോൾഡ് തിരസ്കരിക്കുന്നു. ക്ലഫും അനുചരരും ഉൾപ്പെട്ട കാലപ്രവാഹത്തിൽ നിന്ന് (zeit geist) രക്ഷപ്പെടുന്നതിനുവേണ്ടി ഒരു യഥാർത്ഥ ഹിന്ദുഭക്തനെപ്പോലെ, വാനപ്രസ്ഥം സ്വീകരിക്കുവാൻ ആർനോൾഡ് തയ്യാറാകുന്നു. അദ്ദേഹം ക്ലഫിന് എഴുതുന്നു:

> കഴിഞ്ഞ രണ്ടു ദിവസം ഞാൻ ഓക്സ്ഫോഡിൽ ആയിരുന്നു. സ്വയം അറിയാത്തവരും, ജീവിതമറിയാത്തവരുമായ സെല്ലറും (Sellar) സംഘവും നിങ്ങളുടെ കവിതയെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്നതു കേട്ടു. അതു കേട്ടപ്പോൾ അവരോടുള്ള ബഹുമാനത്തോടൊപ്പം കടുത്ത അമർഷവും തോന്നി, നിങ്ങളോടും, കാലഘട്ടത്തോടും, കവിതയോടും. അദ്ദേഹവും അവരും കൂടാതെ തന്നെ മറ്റെന്തോ ഒന്ന് എന്റെ അന്തഃകരണത്തോട് പറയുന്നതായി തോന്നി. അതായത്, സെല്ലറുമൊത്ത് അവർ മുങ്ങിത്തപ്പുന്ന കാലപ്രവാഹത്തിൽ (time - stream) ഒരു മണിക്കൂർ കഴിയുന്നതിനേക്കാൾ ഭേദമാണ് മറ്റെന്തും. ആത്മചൈതന്യത്തിൽ ഞാൻ ശാന്തിയടഞ്ഞു. ഞാൻ സെനാങ്കറുടെ ഒബർമെൻ എന്ന കൃതി കയ്യിലെടുത്ത്, നിങ്ങളുടെ കാലപ്രവാഹത്തിൽ നിന്നകന്ന് അദ്ദേഹം ചിത്രീകരിക്കുന്ന വനത്തിൽ അഭയം തേടി.[82]

ആർനോൾഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സർഗ്ഗാത്മക പ്രതിഭ പ്രഥമമായും അപഗ്രഥനാത്മകമല്ല (analytical). അത് സംശ്ലേഷണപരമായ (synthetic) ഏകീകരണമാണ്. കവി, സോഫക്ലീസിനെ പോലെ, ജീവിതത്തെ സ്ഥായിയായും സമഗ്രമായും കാണേണ്ടതുണ്ട്:

> സർഗ്ഗാത്മകസിദ്ധി (creative genius), നൂതനാശയം കണ്ടെത്തുന്നതിലല്ല പ്രധാനമായും വെളിപ്പെടേണ്ടത്. അത് തത്ത്വജ്ഞാനിയുടെ ജോലിയാണ്. സർഗ്ഗാത്മകസാഹിത്യകാരന്റെ ജോലി സംശ്ലേഷണ (synthesis) പരവും ആവിഷ്കാരപരവുമാണ് (exposition); അപഗ്രഥനത്തിന്റേയും (analysis) കണ്ടെത്തലിന്റേയും (discovery) അല്ല. സർഗ്ഗാത്മകതയുടെ

www.malankaralibrary.com

> സിദ്ധി ആനന്ദകരമായ ഒരു പ്രചോദനത്തിന്റെ വൈശ്യത യിൽപെടുമ്പോഴാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. ബൗദ്ധികവും ആത്മീയ വുമായ അന്തരീക്ഷവും, ആശയഘടനയും, പ്രചോദനഹേതു ആകണം. ഈ ആശയങ്ങളെ ദൈവികമായ രീതിയിൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുകയും, അവയെ ആകർഷവും ഫലപ്രദവു മായ രീതിയിൽ സുന്ദരകൃതികളായി സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യണം.[83]

ലോകത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ആശയത്തിലും ആത്മ ജ്ഞാനത്തിലും കുടികൊള്ളുന്നതാണ് സമഗ്രതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ ധാരണ എന്ന് ഡൊറോത്തി ഡിയറിംഗ് (Dorothy Deering) അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[84] ലോകത്തെക്കുറിച്ചും നമ്മെക്കുറിച്ചും ഉള്ള ജ്ഞാനം അസ്തിത്വത്തിന്റെ വൈവിധ്യമാർന്ന ശക്തികളെ സ്വയം ലയിപ്പിക്കുന്ന സമഗ്ര ശക്തിയായിതീരു ന്നു എന്ന് ഇതിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. എന്നിരിക്കെ ആത്മജ്ഞാനം പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന ഏകതാഭാവം, ഭഗവദ്ഗീതയിലെ മോക്ഷജ്ഞാനപരമായ സൂത്രവാക്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല.

പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം ആർനോൾഡിന്റെ പിൽക്കാല ജീവിതത്തിലും തുടർന്നു എന്ന് ഉപസംഹാരമായി പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. 1853 ജൂലൈയിൽ നോർത്ത് അമേരിക്കൻ റിവ്യൂ (North American Review) വിൽ 'പുനരുദ്ധരിക്കപ്പെട്ട ഹിന്ദു-ഗ്രീക്ക് ദർശനത്തിന്റെ വിഷമ ചക്രത്തിൽ നിന്ന്, ആർനോൾഡ് രക്ഷപെട്ടതായി' തോന്നുന്നു എന്ന് ആർതർ ക്ലഫ് എഴുതി.[85] അമേരിക്കൻ റിവ്യൂവിൽ ക്ലഫ് എഴുതിയ ഈ ലേഖനം ആർനോൾഡിനുള്ള പൗരസ്ത്യതാ ജ്ഞാന താത്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു പ്രസ്താവന മാത്രമാണ്. അഥവാ പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനീയത്തോട് വെറുപ്പു പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്ന ക്ലഫിന്റെതന്നെ പാശ്ചാത്യതാതാത്പര്യത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണത്. എന്നാൽ 1848 വരെ മാത്രമേ 'ആർനോൾഡിന്റെ പൗര സ്ത്യതാ താത്പര്യം നിലനിന്നുള്ളൂ' എന്ന ജാരറ്റ് കെറിന്റെ പ്രസ്താവന തെറ്റിദ്ധാരണാജനകമാണ്.[86] കവിതയിൽനിന്ന് നിരൂപണത്തിലേക്ക് ചുവടു മാറ്റിയതോടെ, പൗരസ്ത്യചിന്തയിലുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ ഉത്സാഹം അസ്തമിച്ചു എന്ന് കരുതിയാൽപോലും, പിൽക്കാല വർഷങ്ങളിൽ ആർനോൾഡിൽ പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയില്ല എന്നു തെളിയിക്കാനാവില്ല. കാരണം സ്വാധീനവും ഔത്സുക്യവും രണ്ടാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ ഗദ്യത്തിലൂടെ പ്രകടമാകുന്ന ധാർമ്മികവീക്ഷണത്തിൽ, ഗീതയിലെ മോക്ഷജ്ഞാനപരമായ ലക്ഷ്യവും ഉപാധികളും എങ്ങനെ പ്രതി ഫലിക്കുന്നു എന്ന് ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ ഉത്തരഭാഗത്ത് പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

1855 ആയപ്പോഴേക്കും ആർനോൾഡ് കവിതയോടു വിടപറഞ്ഞ് നിരൂ പണത്തിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപണകൃതികളിൽ പൗരസ്ത്യതാസ്വാധീനം മാത്രമല്ല പൗരസ്ത്യദേശത്തെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ ചിന്തയെക്കുറിച്ചും പ്രകടമായ പരാമർശം കാണാം. 1862-ൽ 'ലാസ്റ്റ് വേഡ്സ് ഓൺ ട്രാൻസലേറ്റിംഗ് ഹോമർ' (Last Words on Translating Homer) എന്ന ലേഖനത്തിൽ, പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിലെ പരിത്യാഗം എന്ന ആശയം വ്യക്ത

www.malankaralibrary.com

മായും ആർനോൾഡ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു:

> ഉപസംഹരിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ഞാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഷഡ്പദികളായ വൃത്തങ്ങളെ (hexameters) ക്കുറിച്ച് ഏതാനും വാക്കുകൾ പറയേണ്ടതുണ്ട്. വാസ്തവത്തിൽ അത്തരം ഒരു വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നിങ്ങളെ ബുദ്ധിമുട്ടിക്കാൻ എനിക്കു ലജ്ജയുണ്ട്. യഥാർത്ഥത്തിൽ എനിക്കു പറയാനാകും, നശ്വരവസ്തുക്കളിൽനിന്ന് പൗരസ്ത്യമായ ഒരു നിർമമത (oriental detachment) ഞാനനുഭവിക്കുന്നു എന്ന്.[87]

1863-ൽ റവ്യൂ ദ് ദേമോന്ത് (Reveue des Deux Mondes) എന്ന പത്രികയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ല സിൻസ് ദ് ത ല നത്തൂര എത്ത് ല സിൻസ് ഹിസ്തോറിക്' (Les science de la natura et les sciences historiques) എന്ന ലേഖനത്തിൽ ദൈവത്തിന്റെ അന്തർയാമിഭാവത്തെ ക്കുറിച്ച് റെനൻ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. ഈ പൗരസ്ത്യതത്ത്വചിന്ത ആർനോൾഡിനെ സ്വാധീനിച്ചിരിക്കണം. കാരണം 1872-ലെ നോട്ടുബുക്കിൽ റെനന്റെ ലേഖനത്തിൽ നിന്ന് ഒരു ഭാഗം അപ്പാടെ ആർനോൾഡ് പകർത്തിയിരിക്കുന്നതായി കാണാം:

> പ്രപഞ്ചത്തിലൊന്നാകെ എന്നു മാത്രമല്ല, അതിലെ ഓരോ ഘടകത്തിലും ദൈവത്തിന്റെ സാന്നിധ്യമുണ്ട്. ഒരേയൊരു വ്യത്യാസം, എല്ലാറ്റിലും അവൻ ഒരുപോലെ സന്നിഹിതനല്ല എന്നതാണ്. പാറകളിലേതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ സസ്യങ്ങളിലും, അതിനേക്കാൾ മൃഗങ്ങളിലും, മൃഗങ്ങളിലേതിനേക്കാൾ മനുഷ്യരിലും, മൂഢരിലേതിനേക്കാൾ ബുദ്ധിമാന്മാരിലും, ബുദ്ധിമാന്മാരിലേതിനേക്കാൾ മഹാന്മാരിലും, അതിനേക്കാൾ സോക്രട്ടീസിലും, സോക്രട്ടീസിലേതിനേക്കാൾ ബുദ്ധനിലും അവൻ അറിയപ്പെടുന്നു.[88]

1864-ൽ 'ദി ഫംഗ്ഷൻ ഓഫ് ക്രിട്ടിസിസം' പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ഈ കാവ്യനിരൂപണം, ഭാരതീയ നിസ്സംഗതയെ പുൽകുകയും പ്രായോഗിക ജീവിതാന്തരീക്ഷത്തെ അവഗണിക്കുകയും അതേസമയം ഗ്രീക്ക്, റോമൻ, പൗരസ്ത്യ പ്രാചീനതയിൽ മാറ്റുരയ്ക്കുകയും വേണമെന്ന് ആർനോൾഡ് ഈ കൃതിയിൽ വാദിക്കുന്നു.[89] 'എ പേർഷ്യൻ പാഷൻ പ്ലേ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ, 'കാശ്മീർ സിൽക്കിനെ'ക്കുറിച്ചും 'മൃതരെക്കുറിച്ച് ഏഷ്യാക്കാർക്കുള്ള അവബോധത്തെക്കുറിച്ചും' പരാമർശിക്കുകയും അവസാനം 'അദ്ഭുതകരമായ പൗരസ്ത്യദേശത്ത് അരങ്ങേറിയ മറ്റൊരു നാടകത്തെ'ക്കുറിച്ച് അനുസ്മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[90] 1869, 1882, 1883, 1886 തുടങ്ങിയ വർഷങ്ങളിലെ ഡയറികളിൽ പോലും 'വിൽക്കിൻസസ് ഭഗവദ്ഗീത' എന്ന വാക്കുകൾ കാണുന്നു. 1888-ലെ 'അമീയൽ' (Amiel) എന്ന ലേഖനത്തിൽ, ബുദ്ധമതത്തിലെ 'നിർവാണത്തെ'ക്കുറിച്ച് വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നു.[91] ബുദ്ധമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ മോചനം കാംക്ഷിക്കുന്ന അമീയലിന്റെ മതഭ്രാന്തിനെ ആർനോൾഡ് വിമർശന ബുദ്ധിയോടെ വീക്ഷിക്കുന്നു. എങ്കിലും മരണാനന്തരം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഈ കൃതിയിലെ പൗരസ്ത്യചിന്താചർച്ച സുപ്രധാനമാണ്. കാരണം ജീവിതാന്ത്യംവരെ പൗരസ്ത്യചിന്ത അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീ

www.malankaralibrary.com

നിച്ചിരുന്നു എന്ന് അത് തെളിയിക്കുന്നു.

ആർനോൾഡിന്റെ ഗദ്യത്തിൽ പൗരസ്ത്യതാ ചിന്താസ്വാധീനമുണ്ടെങ്കിൽ കവിതയിൽ പ്രസ്തുതസ്വാധീനം ആഴമേറിയതാണെന്ന് സംശയമെന്യേ പറയാവുന്നതാണ്. വളർച്ചയുടെ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ആർനോൾഡ് പൗരസ്ത്യകൃതികൾ വായിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യഭാവനയേയും, കവിതയുടെ അബോധതലത്തെയും ഗണ്യമായി സ്വാധീനിച്ചു എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ഇനിയുള്ള രണ്ട് അദ്ധ്യായങ്ങളിലായി കവിതകളുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിലൂടെ ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിൽ പൗരസ്ത്യചിന്ത ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം വെളിപ്പെടുത്താം.

കുറിപ്പുകൾ

1 Matthew Arnold. “A Persian Passion Play.” *Essays in Criticism First Series* (New York: Macmillan and Co., 1883), P. 225.

2 Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 174.

3 Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 177.

4 Cours എന്ന തന്റെ കൃതിയിൽ കുസേൻ ഭാരതവും മറ്റു പൂർവ്വദേശങ്ങളായ പേർഷ്യ, ഈജിപ്ത്, ചൈന തുടങ്ങിയ ദേശങ്ങളും തമ്മിൽ തുലനം ചെയ്യുന്നത് കാണുക. പുറം 1: 174 -6.

5 Matthew Arnold. “A Persian Passion Play.” *Essays in Criticism First Series,* P. 256.

6 Matthew Arnold. “A Persian Passion Play.” *Essays in Criticism First Series,* P. 260.

7 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta* (Honolulu: UP of Hawaii, 1969), PP. 103-10.

8 Victor Cousin. *Cours,* PP. 1: 220 -21.

9 Victor Cousin. *Cours,* P. 1: 229.

10 Wilhelm Von Humboldt. *A Humanist Without Portfolio.* Trans. Marianne Cowan, P. 201.

11 Matthew Arnold. “The Letters of Matthew Arnold to Arthur Clough”, Ed. Howard Foster Lowry, P. 71.

13 Wilhelm Von Humboldt. *A Humanist Without Portfolio.* Trans. Marianne Cowan, P. 206.

14 Charles Wilkins. *The Bhagavad Gita,* P. 24.

15 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta,* P. 47.

16 R.C. Zaehner, trans. *The Bhagavad Gita,* (Oxford: Clarendon Press, 1969), P. 196.

17 Charles Wilkins. *The Bhagavad Gita,* P. 141.

18 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta,* P. 47.

19 S. Nagarajan. “Arnold and *the Bhagavad Gita*: A Reinterpretation

www.malankaralibrary.com

of Empedocles on Etna". Comparative Literature, P. 341.

20 ആർനോൾഡിന്റെ ധാർമ്മിക വീക്ഷണം ഗീതയിലെ മുക്തി മാതൃകകളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് സ്ഥാപിക്കുവാൻ ഈ അദ്ധ്യയത്തിൽ പഠനവിഷയമാക്കുന്നത് ആർനോൾഡിന്റെ സാഹിത്യവിമർശനമാണ്. ഗദ്യം താർക്കികമാണ്. ഗദ്യകൃതികളിലുള്ള ഗീതയുടെ ഈ സ്വാധീനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യഭാവനയുടെ അബോധതലത്തിലുള്ള പൗരസ്ത്യ സ്വാധീനം വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിന് സഹായകമായിരിക്കും.

21 "Matthew Arnold's Reading Lists in Three Early Diaries" എന്ന ലേഖനത്തിൽ (പുറം 255) അലോട്ട് എഴുതുന്നു: 1840 നവംബറിൽ 18-ാം ജന്മദിനത്തിന് ഒരു മാസം മുൻപ് അദ്ദേഹം ബാലിയോൾ കോളേജിൽ പഠിച്ചിരുന്നപ്പോൾ എഡ്വേഡ് വാൾഫോർഡിനോടും മറ്റുള്ളവരോടുമായി ആഗ്ലിക്കൻ സഭയുടെ 39 വിശ്വാസ സത്യപ്രഖ്യാപനങ്ങളിലെ പരാമർശങ്ങളോടുള്ള വിമുഖത ആർനോൾഡ് തുറന്നു പറഞ്ഞു. സഭാംഗങ്ങളായ എല്ലാവരും ആ പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുവാൻ ബാദ്ധ്യസ്ഥരായിരുന്നു. അതിൽ ആർനോൾഡ് വെറുത്തത് ആത്തനേഷ്യൻ ക്രീഡിനെ അംഗീകരിക്കുന്ന പ്രഖ്യാപനവും റോമിലെ മാർപ്പാപ്പയെ വിമർശിക്കുകയും അധിക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രഖ്യാപനവുമാണ്.

22 Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter Houghton and Robert Stange, P. 495.

23 Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter Houghton and Robert Stange, P. 495.

24 Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter Houghton and Robert Stange, P. 496.

25 Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter Houghton and Robert Stange, P. 495.

26 Matthew Arnold. "A Literary Influence of Academies." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 262.

27 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed.A. Dwight Culler, PP. 241, 245.

28 Matthew Arnold. "Heinrich Heine." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 192 .

www.malankaralibrary.com

29 Matthew Arnold. "Wordsworth." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler, P. 338.

30 ഗീതയിൽ പലഭാഗത്തും ജ്ഞാനം മോചനോപാധിയാണെന്ന് പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. 13-ാം അദ്ധ്യായം 11-18 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ ആത്മജ്ഞാനം ധാർമ്മിക മുക്തിയ്ക്ക് സമാനമാണെന്ന് പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷകാണുക. Charles Wilkins. *The Bhagavad Gita*, PP 102-3.

31 ഗീതയിൽ 18-ാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ശ്രീകൃഷ്ണൻ (ശ്ലോകങ്ങൾ. 49-66) വ്യക്തിത്വത്തെ പരമാത്മാവിൽ ലയിപ്പിച്ച് മുക്തിയിലേക്ക് നീങ്ങുന്നതിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളെ പരാമർശിക്കുന്നു. R.C. Zaehner, trans. *The Bhagavad Gita*, P. 384

32 Matthew Arnold. "Wordsworth". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A Dwight Culler, PP. 338, 339

33 Matthew Arnold. "On the Modern Element in Literature". *Victorian Poetry and Poetics.* Ed. Walter Houghton and Robert Stange, P. 496.

34 ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ ആർനോൾഡിന്റെ ഗദ്യകൃതികൾ മാത്രം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നതിനാൽ അവയിലെ ഉദാത്ത ആത്മസത്തയെക്കുറിച്ച് മാത്രമേ ഇവിടെ പരാമർശിക്കുന്നുള്ളൂ. ഗുപ്താത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിൽ പ്രത്യേകം പരാമർശക്കപ്പെടുന്നതിനാൽ അതേക്കുറിച്ച് പിന്നീട് സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കാം.

35 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson (Cambridge, London: Cambridge UP, 1981), PP. 95, 96, 120, 122.

36 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 95.

37 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 105.

38 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 116.

39 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 116.

40 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, PP. 86, 204.

41 B. K. Sengupta. *A critique on the Vivarana School* (Calcutta; S. Nisengupta, 1959), PP. 240 -41. See also Eliot Deutsch. *Advaita Vendata*, P. 52.

42 Matthew Arnold. "Preface to Essays in Criticism". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler (Boston: Houghton Mifflin Company, 1961), P. 236.

www.malankaralibrary.com

43 Matthew Arnold. "Preface to Essays in Criticism". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler, P. 236.

44 Matthew Arnold. "Preface to Essays in Criticism". *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler, P. 108.

45 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson,P. 108.

46 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. P. 240.

47 Wilhelm Von Humboldt. *A Humanist Without Portfolio.* Trans. Marianne Cowan, P. 206.

48 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. P. 245.

49 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson,P. 133.

50 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson,P. 133.

51 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson,P. 134.

52 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson,P. 134.

53 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 133.

54 Matthew Arnold. "Spinoza and the Bible." *Essays in Criticism First Series* (New York: Macmillan and Co., 1883), P. 319.

55 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson,P. 129.

56 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler.P. 245.

57 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough.* Ed. Howard Foster Lowry, P. 71.

58 Victor Cousin. *Cours.* P. 1:236.

59 Victor Cousin. *Cours.* P. 1:229.

60 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough.* Ed. Howard Foster Lowry, P. 71.

61 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 96.

62 Matthew Arnold. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson, P. 109.

63 Matthew Arnold. "Preface to First Edition of Poems 1853." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler (Boston: Houghton Mifflin Company, 1961), P. 205.

64 അരിസ്റ്റോട്ടലിന്റെ പോയറ്റിക്സ് എന്ന കൃതിയിൽ 6-ാം അദ്ധ്യായം കാണുക. S.H. Butcher, ed. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art* (Bhopal, India: Lyall Book Depot, 1967), P. 23.

65 Matthew Arnold. "Preface to First Edition of Poems 1853." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler, P. 203.

66 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time".

www.malankaralibrary.com

Poetry and Criticism of Matthew Arnold. Ed. A. Dwight Culler.P. 257.

67 Matthew Arnold. "Byron," *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A Dwight Culler (Boston: Houghton and Mifflin Company, 1961), P. 350

68 Matthew Arnold. "Count Leo Tolstoi." *Essays in Criticism Second Series* (New York: A.L.Burt Company Publishers, n.d., 1983), P. 411

69 Victor Cousin. *Cours.* PP. 1:223-4.

70 Matthew Arnold. "Marcus Aurelius." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 364

71 Matthew Arnold. "Obermann." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super, P. 157-8

72 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 144

73 Matthew Arnold. "Joubert." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler (Boston: Houghton Mifflin Company, 1961), P. 285

74 Matthew Arnold. "Joubert." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler,P. 284

75 Matthew Arnold. "Last Words on Translating Homer." *Essays Literary and Critical* (London: J.M. Dent and Sons, 1933),P. 146.

76 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 25

77 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 25

78 പതാഞ്ജലിയുടെ യോഗസൂത്രം 2: 22 26 കാണുക. Georg Feuerstein. The Yoga Sutra of Patanjali (Bombay, India: Inner Traditions, 1989), PP. 73-6.

79 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 24

80 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 33

81 R.C. Zaehner, trans. *The Bhagavad Gita*, P. 11

82 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough*, Ed. Howard Foster Lowry, P. 63

83 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough*, Ed. Howard Foster Lowry, P. 95

84 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time." Poetry and Criticism of Matthew Arnold. Ed. A. Dwight Culler, P. 152.

85 Dorothy Deering. "The Antithetical Poetics of Arnold and Clough." *Victorian Poetry* 16 (Spring - Summer 1978), 1 and 2 : 16 - 31

86 Arthur Clough. "Poems by Alexander Smith." *North American Review* (July 1853): 1-30.

www.malankaralibrary.com

87 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Vesus the Orient." Comparitive Literature Studies, P. 130.

88 Matthew Arnold. "Last Words on Translating Homer." *Essays Literary and Critical,* P. 375.

89 Matthew Arnold. *The Notebooks.* Eds. Howard F. Lowry and Karl Young and Waldo H. Dunn, P. 484.

90 Matthew Arnold. "The Function of Criticism at the Present Time." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler, PP. 250, 258.

91 Matthew Arnold. "A Persian Passion Play." *Essays in Criticism First Series*, PP. 225, 238, 254.

92 Matthew Arnold. "Amiel." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed.R.H. Super, P. 446.

www.malankaralibrary.com

അദ്ധ്യായം 3

ഭഗവദ്ഗീതയിലെ പരിത്യാഗദർശനം ആർനോൾഡിന്റെ ആദ്യകവിതകളിൽ

തന്റെ ഗദ്യകൃതികളിൽ ആർനോൾഡ് പ്രകടമാക്കുന്ന ധാർമ്മിക മുക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾ ഭഗവദ്ഗീതയിലെ മുക്തി മാതൃകകൾ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് മുൻ അദ്ധ്യായത്തിൽ വ്യക്ത മാക്കിയല്ലോ. പൊടുന്നനെയുണ്ടായ വികാസമല്ല പ്രത്യുത, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദികാല കാവ്യവ്യാപാരങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്ന പൗരസ്ത്യതാ സ്വാധീനതയുടെ തുടർച്ചയാണ് ഗദ്യത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത് എന്ന് അതിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ ആദ്യകാവ്യ സമാഹാരം പുറത്തിറങ്ങിയപ്പോൾ (1849-ൽ) സഹോദരി ജെയ്ൻ ഇങ്ങനെ പ്രതികരിച്ചു: 'പ്രിയപ്പെട്ട മാത്യുവിൽ ഇപ്പോൾ ഒരു പൗരസ്ത്യദാർശനികന് സഹജമായ നിരവധി ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ട്. അത് യുറോപ്യൻ മനസ്സിന് ഇണങ്ങുന്നതല്ല.'[1] 1849-ലെ കാവ്യസമാഹാരത്തിൽനിന്ന് തിരഞ്ഞെടുത്ത ഏതാനും കവിതകളാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ ചർച്ചാവിഷയമാക്കുന്നത്.

ആർനോൾഡിന്റെ ആദ്യകവിതകളിൽ പൗരസ്ത്യസ്വഭാവമുള്ള പരിത്യാഗദർശനത്തിന് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. പതഞ്ജലിയുടെ അഷ്ടാംഗയോഗത്തെ വിവിധ അർത്ഥതലങ്ങളോടെ സ്വാംശീകരിച്ച് ഗീത സ്വന്തമായ ഒരു പരിത്യാഗസങ്കല്പംതന്നെ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു.[2] അതിൽ ഉദാത്തമായത് കർമ്മഫലത്യാഗവും[3] അതെത്തുടർന്ന് പരമാത്മാവിലേക്കുള്ള ജീവാത്മാവിന്റെ ലയനവുമാണ് (ഗീത 18 :49).[4] ഗീതയിൽ പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉദാത്തഭാവം സന്ന്യാസം ആണ്, അതു നേടുന്നവൻ സന്ന്യാസിയാകുന്നു. സന്ന്യാസം ജീവിതത്തിലെ നാലാം ഘട്ടമാണ്. ബ്രഹ്മചര്യം, ഗൃഹസ്ഥം, വാനപ്രസ്ഥം എന്നിവയാണ് ആദ്യത്തെ മൂന്നുഘട്ടങ്ങൾ. ഈ മൂന്നുഘട്ടങ്ങളിലും പരിത്യാഗം വിവിധ അളവിൽ ആവശ്യമാണ്. ഭാരതീയ ദാർശനികർ വാദിക്കുന്നത്, ത്രിഗുണസമ്മിശ്രത്തിൽ നിന്നുരുത്തിരിയുന്ന സംഘർഷമാണ് പ്രകൃതിയുടെ സംവിധാനസ്ഥിതി നിശ്ചയിക്കുന്നത് എന്നാണ്. സത്ത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നിവയാണ് ഈ ത്രിഗുണങ്ങൾ.[5] സത്ത്വഗുണപരിപാകമെത്തുമ്പോഴേ പരിത്യാഗപൂർത്തി ഉണ്ടാകയുള്ളു. രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നീ ഗുണങ്ങളിൽനിന്ന് ആത്മാന്വേഷകൻ വിമോചിതനാകേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയപരതയുടെയും അജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഉറവിടം

www.malankaralibrary.com

തമോഗുണമാണ് (ഗീത 14: 8).[6] അതുകൊണ്ട് ആത്മാന്വേഷകന്റെ ആദ്യപടി, ആത്മീയതയിൽ കളങ്കം ചാർത്തുന്ന ഇന്ദ്രിയപരതയിൽനിന്നുള്ള മുക്തിയാണ്. പക്ഷേ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനം കൊണ്ടുമാത്രം പരിത്യാഗത്തിന്റെ പരകോടിയിൽ എത്തുകയില്ല. കർമ്മസ്രോതസ്സായ രജോഗുണത്തിൽ (ഗീത14: 9)നിന്ന് മുക്തിപ്രാപിക്കണം.[7] ധനേച്ഛ, പ്രതാപത്തോടും ഐശ്വര്യത്തോടുമുള്ള മമത എന്നിവയ്ക്ക് ആധാരം രജോഗുണമാണെന്നോർക്കുക (ഗീത 14: 12).[8] ഇവിടെയാണ് ബന്ധനത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഭൗതികകർമ്മങ്ങളിൽനിന്ന് ആത്മാന്വേഷകൻ മോചനം പ്രാപിക്കണമെന്ന് ഗീത ആവശ്യപ്പെടുന്നത്.[9]

ഗീതയിലെ കർമ്മവ്യാഖ്യാനം സങ്കീർണ്ണമാണ്. ഉദാഹരണമായി ഭാഗവതദർശനത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ഗീത കർമ്മത്തെ അനുകൂലിക്കുന്നതായി കാണാം.[10] കർമ്മബന്ധനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കീർണ്ണപ്രശ്നത്തിന് പരിഹാരം കൃഷ്ണഭക്തിയാണെന്ന് ഗീത പറയുന്നു (ഗീത 12: 9).[11] കർമ്മഫലം ഭക്തിയുടെ അഗ്നിയിൽ ദഹിച്ചുപോകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തിന് മാത്രം ഊന്നൽ നൽകുന്ന സാംഖ്യദർശനം മാത്രമല്ല ഗീത സ്വീകരിക്കുന്നത്. സാംഖ്യസമ്പ്രദായത്തെ അനുകൂലിക്കുന്ന വേദാന്തദാർശനികർ വാദിക്കുന്നത്, ഡോയിഷ് എലിയട്ടിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, നന്മയോ തിന്മയോ ആകട്ടെ, ഓരോ കർമ്മത്തിനും പരിണിത ഫലമുണ്ട്. അത് മുക്തിക്ക് തടസ്സവുമാണ്[12]. കർമ്മ-ജ്ഞാന-മാർഗ്ഗങ്ങൾ സമന്വയിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ആദ്യപടി എന്ന നിലയിൽ കർമ്മാനുഷ്ഠാനവും (practice of action) കർമ്മഫലവും (fruits of action) തമ്മിൽ ഗീത വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നതായി കാണുന്നു (ഗീത 3: 19).[13] കർമ്മഫലത്തിൽനിന്ന് മുക്തനാണെങ്കിൽ ഒരുവന് നിരായാസം കർമ്മം ചെയ്യാം. എന്നാൽ കർമ്മമേഖലയിൽ ബദ്ധനായിരിക്കെ ഒരുവന് കർമ്മഫലത്തിൽനിന്നു വിമോചനം പ്രാപിക്കുക ദുഷ്കരമാണ് എന്നതാണ് പ്രശ്നം. അതുകൊണ്ട് ഗീതയ്ക്ക് വേദാന്തപരമായ വ്യാഖ്യാനം നൽകുന്നവർ, കർമ്മഫല പരിത്യാഗത്തിന് ഉപയുക്തമായ കർമ്മനിവൃത്തി കൂടി ഉപദേശിക്കാൻ പ്രേരിതരാകുന്നു. മാത്യു ആർനോൾഡിന് ഗീതയെക്കുറിച്ച് അദ്വൈത വേദാന്തവീക്ഷണമായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്.

പൗരസ്ത്യചിന്തയിലെ പരിത്യാഗം പ്രധാനമായും മൂന്നുപടികളെ അംഗീകരിക്കുന്നു. ആദ്യപടിയിൽ സാധകൻ ലൗകികതയും ഇന്ദ്രിയപരതയും ത്യജിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേതിൽ ബാഹ്യകർമ്മമേഖലയിൽ നിന്നുള്ള നിവർത്തനമാണ്. മൂന്നാമത്തേതിൽ കർമ്മഫലത്യാഗവും പരിണതഫലമായ ആത്മലയവും സംഭവിക്കുന്നു. 1849-ലെ കാവ്യസമാഹാരത്തിലുള്ള പ്രമുഖ കവിതകൾ അപഗ്രഥനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ആ കവിതകളിലെ വക്താവ് പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉന്നതപടവുകൾ കയറാൻ യത്നിക്കുന്നത് വിശദമാക്കാം.[14] 'ദ് സ്ട്രെയിഡ് റവലർ'(The Strayed Reveller), 'ദ് വേൾഡ് ആന്റ് ദ് ക്വയറ്റിസ്റ്റ്'(The world and the Quietist), 'റസിഗ്നേഷൻ' (Resignation) എന്നീ കവിതകളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെ

www.malankaralibrary.com

പൗരസ്ത്യപരിത്യാഗത്തിന്റെ മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്.'ദ് ന്യൂ സൈറൻസ്' (The new Sirens), 'ദ് വോയിസ്' (The Voice), 'മൈസെറിനൂസ്' (Mycerinus), 'ഇൻ ഉത്രൂം ക്വേ പരാത്തൂസ്' (In Utrumque Paratus) തുടങ്ങിയ കവിതകൾ മേൽ പ്രസ്താവിച്ച മൂന്ന് പ്രധാന കവിതകളിലെ വിഷയങ്ങളുടെ ആവർത്തനമാണ്. ഇവയുടെ രചനാകാലം നിർണ്ണയിക്കുക പ്രയാസമാണ്. എങ്കിലും 1849-ലെ സമാഹാരത്തിൽ അവയ്ക്ക് നൽകിയിരിക്കുന്ന ക്രമമനുസരിച്ച് ഒരു പ്രത്യേക ആത്മീയപുരോഗതി കവിയിൽ സംഭവിച്ചിരുന്നുവെന്നത് വ്യക്തമാണ്.

ദ് സ്ട്രേയ്ഡ് റവലർ (The Strayed Reveller)

'ദ് സ്ട്രേയ്ഡ് റവലർ'(മാറിപ്പോവുന്ന ഉല്ലാസകൻ) എന്ന കവിതയുടെ പേര് 1849-ലെ കാവ്യസമാഹാരത്തിന് നൽകിയതിൽ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ദേവനായ ബാക്കസിന്റെ പേരിലുള്ള ആഘോഷങ്ങളിലൂടെ പ്രതീകവത്കരിക്കപ്പെടുന്ന സുഖലോലുപത വെടിയാൻ ഈ കവിതയിലെ വക്താവു യത്നിക്കുന്നു. ബാക്കനേലിയൻ മദിരോത്സവം ആത്മസത്തയെ ഇന്ദ്രിയപരതയ്ക്ക് അടിയറവയ്ക്കുന്നതിന്റെ പരമ്പരാഗതമായ പ്രതീകമാണ്. ഇതിൽ ഒരുവൻ പങ്കാളിയാവുന്നതും കാഴ്ചക്കാരനാവുന്നതും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. ബാക്കസ്സിന്റെ ക്ഷേത്രം വിട്ടുപോകാൻ ഈ കവിതയിലെ യുവാവ് തീരുമാനിക്കുന്നത് ശുഭസൂചനയാണ്. എ.ഡി. കള്ളർ അതിനെ 'അർദ്ധവിരാമം' (pause) എന്നും[14] റോബർട്ട് സ്റ്റാൻഗ് (Robert Stange) 'നിവർത്തനം' (disengagement) എന്നും ഇതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു.[15] എന്തായാലും ഡയണീഷ്യസ് ദേവന്റെ ഉത്സവലഹരി, താഴ്‌വരയുടെ മുകൾഭാഗത്ത് താമസിച്ച യുവാവിന്റെ ഭൂതകാല ജീവിതവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ല. അയാളുടെ മലനിരകളിലെ ജീവിതം നിഷ്കളങ്കതയും പ്രാക്തനബോധവും നിറഞ്ഞതായിരുന്നു.

> ഞാൻ ചാടിയെഴുന്നേറ്റ്, പുള്ളിമാനിന്റെ തോൽചുറ്റി;
> നനഞ്ഞ പുൽത്തകിടിയിൽനിന്ന് പുറത്തേക്ക് കടന്നു,
> അവ കിടന്നിടത്തുനിന്ന് കുടിലിന്റെ വാതിൽക്കൽ വച്ച്
> ഞാൻ തലപ്പാവെടുത്തു; ഫിർമരക്കമ്പുകൊണ്ടുള്ള
> എന്റെ ഊന്നുവടിയും.
>
> എല്ലാം മഞ്ഞിൽ നനഞ്ഞിരുന്നു-
> പട്ടണത്തിൽ, ക്ഷേത്രത്തിന്നു ചുറ്റും
> നേരത്തെ ഒത്തുകൂടിയവരുടെ നൃത്തോത്സവത്തിൽ ചേരാൻ
> ഞാൻ വേഗം താഴേക്കുവന്നു. (വരികൾ 29-37).[16]

പൗരസ്ത്യദർശനത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ഈ കവിത വായിച്ചാൽ, ആഘോഷങ്ങളിൽ പങ്കെടുക്കാൻ ചെറുപ്പക്കാരൻ പട്ടണത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നത്, ഭൗതികാവബോധത്തിന്റെ മിഥ്യാലോകത്തേക്കുള്ള അയാളുടെ പതനത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ്. അതിൽനിന്നുള്ള അയാളുടെ വിടുതൽ തന്റെ ആത്മാവിലേക്കു മടങ്ങാനുള്ള പ്രാരംഭയത്നങ്ങളെയും

www.malankaralibrary.com

കുറിക്കുന്നു. അയാൾ ആ വഴിക്കു പോയിരുന്നെങ്കിൽ, പരിത്യാഗത്തിന്റെ വീഥിയിലെത്തുമായിരുന്നു. എന്തായാലും അയാളുടെ അഹംബോധം പൂർണ്ണതയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള ദാഹം ഇല്ലാതാക്കുന്നു. ഈ യുവാവ് അജ്ഞാനത്താൽ വഴിതെറ്റിപ്പോകുന്നു എന്ന നോർമൻ ഫ്രീഡ്മാന്റെ (Norman Friedman) കാഴ്ചപ്പാട് ശരിയാണ്.[17] കാരണം ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകത്ത് നിന്നു മോചനം പ്രാപിക്കാൻ ആത്മാന്വേഷിക്ക് പ്രാഥമികജ്ഞാനം ആവശ്യമാണെന്ന് ഗീത സൂചിപ്പിക്കുന്നു (ഗീത 13:7-12).[18] ഇത് പ്രധാനമായും അർത്ഥമാക്കുന്നത് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളുടെ സ്വാധീനതയിൽ പെടാതിരിക്കുകയെന്നതാണ്.[19]

ഇന്ദ്രിയപരതയിൽ ബദ്ധനായ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തമായ ചിത്രം രണ്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ഗീത വരച്ചുകാട്ടുന്നുണ്ട്. പരിത്യാഗത്തിന്റെ വിവിധ ഭാവങ്ങൾ വിശദമാക്കുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ അത്തരമൊരു മനുഷ്യന്റെ ചിത്രീകരണം ഗീതയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്നത് കൗതുകകരമാണ്. ഗീതയിലെ ഇന്ദ്രിയലോലുപനായ മനുഷ്യനെ മാതൃകയാക്കിയാണ് ആർനോൾഡ് കവിതയെഴുതിയത് എന്ന് സ്ഥാപിക്കുക എളുപ്പമല്ലെങ്കിലും, 1849-ലെ സമാഹാരത്തിലുള്ള 'ദ് സ്ട്രേയ്ഡ് റവലർ' എന്ന കവിത പിന്നീടുള്ള കവിതകളിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന പരിത്യാഗത്തിന്റെ മുന്നോടിയാണെന്ന് പറയാം. ഗീതയിൽ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയലോലുപനായ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണവുമായി ഇതിനു പലവിധത്തിലും സാമ്യമുണ്ട്. ഗീതയിലെ ഇന്ദ്രിയലോലുപൻ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കാൻ ആഗ്രഹമില്ലാത്തവനല്ല. സുഖലോലുപതയുടെ ലോകത്തോടു വിടപറയാൻ അയാളും ആഗ്രഹിക്കുന്നു. എങ്കിലും അയാളുടെ പ്രാരംഭയത്നങ്ങളെ അഹംബോധം നിർവീര്യമാക്കുന്നു.

> പ്രകമ്പിതമായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ തങ്ങളെനിയന്ത്രിക്കാൻ യത്നിക്കുന്നവരുടെ ഹൃദയങ്ങളെ ബലം പ്രയോഗിച്ച് കീഴടക്കുന്നു (ഗീത 2: 60).
>
> ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിനു വഴങ്ങുന്ന മനുഷ്യൻ അതിൽ താത്പര്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ഈ താത്പര്യത്തിൽ നിന്ന് തീവ്രമോഹവും, അതിൽനിന്നു ക്രോധവും, ക്രോധത്തിൽനിന്ന് അബദ്ധജടിലതയും, അതിൽനിന്ന് ഓർമ്മക്കുറവും, അതിൽനിന്ന് യുക്തിബോധനഷ്ടവും, അതിൽനിന്ന് എല്ലാറ്റിന്റെയും നഷ്ടവും ഉണ്ടാകുന്നു (ഗീത 2:62-63).
>
> തീവ്രമോഹങ്ങളുടെ ശക്തിക്കു വഴങ്ങുന്ന ഹൃദയം കടലിൽ കൊടുങ്കാറ്റിൽപ്പെട്ട പായ്ക്കപ്പൽപോലെ ലക്ഷ്യബോധമില്ലാതായിത്തീരുന്നു (ഗീത 2:67) [20]

ഗീതയിലെ ഇന്ദ്രിയലോലുപനായ മനുഷ്യനെപ്പോലെ, യുവാവ് ബാക്കസിന്റെ ക്ഷേത്രംവിടുന്നു. പക്ഷേ അത് പരിത്യാഗ പരിശീലനത്തിനല്ല. ഗ്രീക്ക് പുരാവൃത്തത്തിലെ വശീകരണദേവതയായ സെർസെ (Circe) യുടെ കൊട്ടാരത്തിലേക്കുള്ള അയാളുടെ പ്രവേശനം, മുമ്പെന്നപോലെ

www.malankaralibrary.com

തീക്ഷ്ണതയോടെയല്ലെങ്കില്ലും, ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകത്തിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുവരവുതന്നെയാണ്.ബാക്കസ്സിന്റെ ക്ഷേത്രത്തെക്കാൾ, സെർസെയുടെ കൊട്ടാരം തീർച്ചയായും ഭേദപ്പെട്ട ഒരു സ്ഥലമാണ്. അതുപൊലെതന്നെ, ബാക്കസിന്റെ അമ്പലത്തിലെ ഉന്മത്തരായ ജനക്കൂട്ടത്തെക്കാൾ സെർസെ മെച്ചവുമാണ്. ഒരുവശത്ത് സെർസെ കവിതയുടെയും ഇന്ദ്രിയപരമായ സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും പ്രതീകമാകുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിൽ, മനുഷ്യരെ പന്നികളാക്കി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുന്ന ദുർമന്ത്രവാദിനിയല്ല സെർസെ. സഹതാപപൂർവ്വമാണ് അദ്ദേഹം അവളെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. എങ്കിലും, അഹംബോധത്തെ മഹത്ത്വത്കരിക്കുന്ന കവിതയുടെ പ്രതീകമാണ് സെർസെ. സെർസേയുടെ വീഞ്ഞിന് വശംവദനാകുന്ന യുവാവ്, ഒരർത്ഥത്തിൽ ആത്മാവിനെ ഇന്ദ്രിയപരതയ്ക്ക് അടിയറ വെക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സ്ററാംഗ് പറയുന്നു: 'സെർസേയുടെ വീഞ്ഞ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടുള്ള വിധേയത്വം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അത് സുഖനിദ്രയും സുന്ദരസ്വപ്നങ്ങളും വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു. എങ്കിലും അവ വഞ്ചനാത്മകമാണ്.'[21] വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭഗവദ്ഗീതാപരിഭാഷയിൽ 18-ാം അദ്ധ്യായം 39-ാം ശ്ലോകം, ആത്മസത്ത ഇന്ദ്രിയപരതയിൽ മുഴുകുന്നതിനെ സൂചിപ്പിക്കാൻ 'ഇന്റോക്സിക്കേഷൻ' (intoxication) എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഉന്മാദത്തിന്റെയും വഞ്ചനാത്മകതയുടെയും അവസ്ഥയിൽ ആണ്, ചെറുപ്പക്കാരൻ. സെർസെയുടെ പാനപാത്രത്തിൽനിന്ന് ഒരു കവിളു കൂടി മോന്തിക്കുടിക്കണം എന്ന ആഗ്രഹം അയാൾ വിളിച്ചുപറയുന്നത് ആലോചനാമൃതമാണ്:

വേഗം വേഗം
ഓ, സെർസെ, ദേവതേ,
വന്യമായ, കുമിഞ്ഞുകൂടുന്ന, നിരനിരയായി വരുന്ന
ചുഴലികൊടുങ്കാറ്റുപോലെ ഉരുത്തിരിയുന്ന
രൂപങ്ങളുടെ വർണ്ണോജ്ജ്വലസമ്പത്ത്
എന്റെ ആത്മാവിലൂടെ വീശിയടിക്കട്ടെ (വരികൾ 1 -6) [22]

കള്ളർ പറയുന്നു:'കൗതുകം നിറഞ്ഞ മാതൃഭാവത്തോടെ യുവാവിനെ നോക്കി അവൾ പുഞ്ചിരിക്കുമ്പോൾ ഒരു സ്ത്രീയുടെ വശീകരണക്ഷമവും അതിസൂക്ഷ്മവുമായ സവിശേഷരൂപങ്ങൾ സേർസെ ആർജ്ജിക്കുന്നു.'[23] ഈ സ്ഥിതിയിൽ യുവാവ് അവളിൽ അകൃഷ്ടനാണെന്നതിന് സംശയമൊന്നുമില്ല. ആ ചിത്രീകരണം അവളുടെ സ്ത്രൈണവശ്യത വ്യക്തമാക്കുന്നു.

പ്രസ്തുത കവിതയിലെ 82 മുതൽ 90 വരെയുള്ള വരികളെക്കുറിച്ച് എം.ജി. സൺണ്ടലിന്റെ (Sundell) പരാമർശം അർത്ഥവത്താണ്. പ്രഭാതത്തിൽ യുവാവ് എന്തായിരുന്നുവോ അതിനുകടകവിരുദ്ധമായാണ് അയാൾ ഈ വിവരണത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. നേരത്തേ അയാൾ പരുക്കനും, പൗരുഷമുള്ളവനും പ്രവർത്തനോന്മുഖനുമായിരുന്നു. പക്ഷേ ഇപ്പോൾ അയാൾ തരളചിത്തനും, നിഷ്ക്രിയനും, സ്ത്രൈണ ഭാവമുള്ളവനുമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. നിശ്ചയമായും സെർസെ അയാളെ

www.malankaralibrary.com

മെരുക്കിയിട്ടുണ്ടാകും. കാരണം അയാൾക്ക് അവളുടേതുപോലെ ചില ഭൗതികസവിശേഷതകൾ ലഭ്യമായിരിക്കുന്നു. അവളുടെ ഐവി-ചെടികളോടോപ്പം ചേർക്കാൻ അയാൾ മുന്തിരി ഇലകൾ കുനിക്കുന്നതിലൂടെ രണ്ട് കാര്യങ്ങൾ സൂചിതമാകുന്നു. സേർസെ പ്രതീകാത്മകമായി ഈ യുവാവിനെ ബലാത്സംഗം ചെയ്യുന്നുവെന്ന് ആർനോൾഡ് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇതുവഴി യുവാവിന്റെ മേൽ അവൾക്ക് മേൽക്കൊയ്മ ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞു. പ്രത്യേകിച്ച്, അവന്റെ മുമ്പിൽ പുഞ്ചിരിപൊഴിച്ച് അവൾ നിൽക്കുമ്പോൾ (വരികൾ 7-8) അവൻ അർദ്ധനഗ്നനാണ്. അവൻ അണിഞ്ഞ മാൻതോലിൽ ഒരു ചുവന്ന അടയാളമുള്ളതായി കാണാം. അത് ക്രിയാത്മക ജീവിതത്തിനു വന്ന നഷ്ടത്തിന്റെ മുറിവിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ആകപ്പാടെ നോക്കുമ്പോൾ പ്രതീകാത്മകമായ ഈ രതിക്രിയാചിത്രീകരണം യുക്തിസഹമാണ്: [24]

നിന്റെ വലതുഭുജം
അവിടെ നെടുംതൂണിൽ ചാരിനില്ക്കെ
അങ്ങയുടെ മൃദുലമായ കവിളിനുതാങ്ങാണ്;
നിശാഹിമകണങ്ങളെ ഞാൻ കാണുന്നു
കണികകളായി കുമിഞ്ഞുകൂടി;
നിന്റെ വൈരക്കല്ലുകൾക്ക് മങ്ങലുളവാകുന്നു
വെളുത്തു തുടുത്ത തോളിൽ;
രാത്രിയിലെ ഇളംകാറ്റ് മുഖമണ്ഡപത്തിലൂടെ തഴുകി വീശുന്നു,
അത് നിന്റെ മുടിയിഴകളെ ഇളക്കുന്നു,
ദേവതേ, അവ നിന്റെ പട്ടുടയാടയിളക്കുന്നു
(വരികൾ 8-10, 15-22) [25]

ഈ യുവാവ് കാവ്യപ്രകൃതവിശകലനം ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകത്തു വസിക്കാനുള്ള അയാളുടെ ക്ഷമയില്ലായ്മയും, അതിനോടു വിടപറയാനുള്ള മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ വൈഷമ്യവും വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ദൈവത്തിന്റെ ദർശനം (God's vision) വേദനയിൽ നിന്നും യാതനയിൽനിന്നും മുക്തമാണെന്നും, ആത്മ പ്രത്യാരോപമില്ലാതെ വസ്തുക്കളെ നോക്കിക്കാണാനാവുന്നതാണെന്നും അയാൾ വിശദീകരിക്കുന്നു.

ദൈവങ്ങൾ സന്തുഷ്ടരാണ്-
തിളങ്ങുന്ന കണ്ണുകൾ അവർ എല്ലാ
ദിശകളിലേക്കും അയയ്ക്കുന്നു;
താഴെ അവർ ഭൂമിയെയും
മനുഷ്യരെയും ദർശിക്കുന്നു (വരികൾ 130 - 34) [26]

ടയറീഷ്യസ് (Tiresias), സെന്റോറുകൾ (Centaurs) കാശ്മീർ താഴ്വരയിലെ ഇന്ത്യക്കാരൻ, സിത്യഗോത്രക്കാർ (Scythians) ഓക്സസിലെ കടത്തുതോണി, സന്തുഷ്ടിയുടെ ദീപുകളോട് അടുക്കുന്ന വീരനായകന്മാർ എന്നിങ്ങനെ ആറ് വ്യത്യസ്തകാഴ്ചകൾ ദേവന്മാർ കാണുന്നു. കവികളും ഇവയെല്ലാം കാണുന്നു. എന്നാൽ ദേവന്മാർ അവയെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി (objective) കാണുന്നു. കള്ളർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുപോലെ ഉപരിപ്ലവ

www.malankaralibrary.com

മായാലും,[27] നോർമൻ ഫ്രിഡ്മെൻ പറയുന്നതുപോലെ സംക്ഷിപ്തമായാലും, ദൈവങ്ങളുടെ വീക്ഷണം വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്.[28] എന്നാൽ ഈ വസ്തുനിഷ്ഠത ഉപരിപ്ലവമാണെന്ന ഹോനന്റെ അഭിപ്രായം ശരിയാണ്.

ദൈവങ്ങളുടെ വീക്ഷണവും കവികളുടെ വീക്ഷണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പരിശോധിച്ചാൽ, ദൈവങ്ങളുടെ വസ്തുനിഷ്ഠത (objectivity) യെക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ട വസ്തുനിഷ്ഠത കവിക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാൻ സാധിക്കുന്നു. ഈ അവസ്ഥയിൽ അയാൾ യാതനകളിൽനിന്നും വേദനകളിൽനിന്നും മുക്തനായിരിക്കുകയില്ലെന്നുമാത്രം. വേദനകളിൽനിന്നുള്ള മുക്തി മനുഷ്യകവികൾക്ക് നൽകപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്നാൽ പരിത്യാഗത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണമായ നിസ്സംഗതയിലൂടെ മനുഷ്യകവികൾക്ക് ഈ അവസ്ഥയെക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ട കാവ്യവീക്ഷണത്തിൽ പങ്കുചേരാൻ സാധിക്കും. ആർനോൾഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കാവ്യാത്മക വളർച്ചയ്ക്ക് ആവശ്യമായ ഒരു ധാർമ്മികമായ അവസ്ഥയാണ് പരിത്യാഗം. യുവാവിന് പൊരുത്തപ്പെടാനാവാത്തത് ഈ ആത്മത്യാഗമാണ്. അവൻ കാല്പനികചിന്ത പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന വേദനയിൽനിന്ന് ഇപ്പോൾ മുക്തനാണെങ്കിൽ വീഞ്ഞിന്റെ ലഹരി ഒഴിയുമ്പോൾ അവൻ വീണ്ടും അതിനോട് ഏകീഭവിക്കും. കാല്പനികകവിയെപ്പറ്റി നൽകുന്ന വിവരണം അവന്റെ സ്വന്തം ചിത്രീകരണമാണ്:

പെലിയോണിൽ (Pelion) അവർ സെന്റോറുകളെ കാണുന്നു;
ഭ്രന്തുപിടിപ്പിക്കുന്ന വീഞ്ഞ് അവർ അനുഭവിച്ചറിയുന്നു.
പൊട്ടിപ്പോകുംവിധം അത് അവരുടെ ഞരമ്പുകളെ ഞെരിക്കുന്നു.
ലാപിദയുടെ (Lapithae) തുളഞ്ഞുകയറുന്ന കുന്തം
അതികഠിനമായവേദനയിൽ അവർ തിരിച്ചറിയുന്നു;
തീസിസ്സിന്റെയും.
ഉടയുന്ന അസ്ഥികളിലൂടെ അവ തുളച്ചുതുളച്ചു കയറുന്നു.
ചുവന്ന അരുവിയിൽ തലയുയർത്തിനിൽക്കുന്ന പാറയിൽ
അല്ക്കുമേനയുടെ ഭീകരരൂപിയായ പുത്രൻ
തന്റെ വില്ല് കുലയ്ക്കുന്നത് അവർ നോക്കിക്കാണുന്നു.
അത്രയും കനത്ത വില ദൈവങ്ങൾ ഒരു പാട്ടിന് ഈടാക്കുന്നു:
നാം എന്ത് പാടുന്നുവോ അതായിത്തീരുവാൻ

(വരികൾ 223-24) [29]

'ഡയനീഷ്യൻ (Dionysian) ഉത്സവമേളകളിലെ ഉന്മാദനൃത്തങ്ങളുടെ രൂപഭേദങ്ങളാണ് മദ്യലഹരിയിൽ യുവാവു നൽകുന്ന ഈ വീക്ഷണം' എന്ന കള്ളറുടെ അഭിമതം പ്രസക്തമാണ്. [30]

എന്നാൽ യുളീസസ്സ് ആയിരിക്കുന്ന ഞാൻ
ഊഷ്മളമായ പടിക്കെട്ടുകളിലിരുന്ന്
ദിവസം മുഴുവൻ താഴ്വരയിൽ
കണ്ണോടിച്ചു; വേദനകൂടാതെ,
അനായാസേന ഞാൻ കണ്ടു:
ചിലപ്പോൾ രോമാവൃതമായൊരു മീനഡിനെ

www.malankaralibrary.com

മറ്റു ചിലപ്പോൾ തീപ്പന്തങ്ങളുമായി നീങ്ങുന്ന ഒരു
ഫോൺദേവനെ;
ചിലപ്പോൾ നിമിഷനേരത്തേക്ക്
ഇരുണ്ട തായ്ത്തടികൾക്കിടയിലൂടെ,
ഒഴുകിയിറങ്ങുന്ന വസ്ത്രങ്ങളോടെ
പ്രിയങ്കരനായ, മോഹിതനായ ദൈവികത്വം
നിറഞ്ഞ അയാക്കസ്സിനെയും. (വരികൾ 270-80) [31]

യുവാവിന്റെ വീക്ഷണം വിഷാദവും മുഷിപ്പും കലർന്നതാണ്. ആർനോൾഡ് എന്ന പ്രതിഭാസമ്പന്നനായ കവിയുടെ വീക്ഷണത്തിന് അത് കടകവിരുദ്ധവുമാണ്. ആർനോൾഡിന് കാവ്യവീക്ഷണം ആത്മാവിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്നു. മനുഷ്യജീവിതം പ്രപഞ്ചവുമായി സംയോജിപ്പിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന പൂർണ്ണതയിൽ നിന്നും അത് ഉയർന്നുവരുന്നു. ഈ സംയോജനം പരിത്യാഗത്തിൽ നിന്ന് മാത്രമേ ഉദ്ഭവിക്കുകയുള്ളൂ. ഗീത രണ്ടാം അദ്ധ്യായം 58-ാം ശ്ലോകം ഇപ്പറഞ്ഞ പരിത്യാഗത്തെ 'ഏകതാഭാവം സമാർജ്ജിക്കുക', 'ആമ തന്റെ തോടിനുള്ളിലേക്ക് വലിയുന്നത് എന്നപോലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ഉൾവലിക്കുക' എന്നീ വിശേഷണങ്ങൾ നൽകി വിശദമാക്കുന്നു.[32] യുവാവ് തന്റെ ഗാനത്തിലൂടെ നടത്തുന്ന ആത്മഭാവപ്രകടനം തന്റെ സത്തയെ (being) നാനാത്വത്തിന്റെ ബാഹ്യലോകത്തിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുവിടലാണെന്ന കള്ളറുടെ വാദം ശരിയാണ്.[33] തന്റെ സത്തയ്ക്ക് ഇപ്രകാരം സംഭവിക്കുന്ന വിച്ഛേദനവും, തദ്ഫലമായി ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രതലങ്ങളിലേക്ക് ഉണ്ടാകുന്ന വീഴ്ചയും മറ്റും കാല്പനികവേദനയുടെ ഹേതുവാണെന്ന് കള്ളർ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.[34] ഗീത അദ്ധ്യായം 5 ശ്ലോകം 22-ൽ 'വികാരങ്ങൾ വഴിയുള്ള ആസ്വാദനം വരാനിരിക്കുന്ന വേദനകളുടെ ഗർഭപാത്രമാണെന്ന്' പറയുന്നു.[35] കവിതയുടെ അവസാനം തന്റെ വേദന ശമിപ്പിക്കാൻ ഒരു കവിൾ മദ്യം കൂടി യുവാവ് ആവശ്യപ്പെടുന്നതിന് കാരണം ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നു.

ഗീതാവീക്ഷണത്തിനു സമാനമായി, കവിതയുടെ തുടക്കത്തിലും ഒടുക്കത്തിലും യുവാവ് സെർസെയുടെ വീഞ്ഞ് നുകരുകയും സുഖലോലുപതയുടെ ലോകത്തിന് സ്വയം അർപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് തമോഗുണത്തിന്റെ സ്വാധീനത്താലാണ്. ആത്മാവിനെ അമ്പരപ്പിച്ചു മരവിപ്പിക്കുകയും ആലസ്യത്തിലും ഉന്മാദത്തിലും വീഴ്ത്തുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയെ തമോഗുണം എന്ന് പറയുന്നു (ഗീത 18: 39).[36] ബാക്കസ്സിന്റെ ക്ഷേത്രത്തിൽ ഉത്സവലഹരിയിൽ ആറാടുന്ന ജനക്കൂട്ടവും അതുപോലെ കൊട്ടാരത്തിലെ സെർസെയും തമോഗുണത്തിന്റെ വിവിധ മേഖലകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. 1849-ലെ കാവ്യസമാഹാരത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, 'റസിഗ്നേഷൻ' എഴുതിയ ബുദ്ധിമാനായ കവിയുടെയും 'ദ വേൾഡ് ആന്റ് ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കവിതയിലെ വക്താവിന്റെയും പ്രതിയോഗികളായി വർത്തിക്കുന്നു, ഈ ജനക്കൂട്ടം.

ഉന്മാദനൃത്തമാടുന്ന ജനങ്ങളും സെർസെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ലോകത്തിന് അപ്പുറം ആത്മാന്വേഷിക്ക് കടക്കണമെങ്കിൽ, ബാക്കസിന്റെ ഗുരുവായ സൈലീനസ്സിന്റേയും (Silenus) വീരയോദ്ധാവായ

www.malankaralibrary.com

യുളീസസ്സിന്റെയും ലോകവും അയാൾ പിന്നിടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. കാരണം ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകത്ത് നിന്നുള്ള നിഷ്ക്രമണം പരിത്യാഗത്തിന്റെ വീഥിയിലേക്കുള്ള ആദ്യപടി മാത്രമാണ്. കർമ്മാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്ന് സ്വയം പിന്മാറുക എന്നതും പരിത്യാഗം വളർത്തുവാൻ ആവശ്യമാണ്. ബാക്കസിന്റെ അമ്പലത്തിൽ മദിച്ചുകൂത്താടുന്ന ജനക്കൂട്ടവുമായി തുലനം ചെയ്യുമ്പോൾ പരിമിതമായി മാത്രമേ ഇന്ദ്രിയപരത പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുള്ളുവെങ്കിലും യുളീസസ്സ് പരിത്യാഗഭാവം ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല എന്ന് ഈ കവിതയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കർമ്മനിരതനായ മനുഷ്യന്റെ പ്രതീകമാണ് യുളീസസ്സ്. വീരകൃത്യങ്ങളിലൂടെ, കായികശക്തിയിലൂടെ, ഒരു തരത്തിലുള്ള ആത്മവിമോചനം അയാൾ നേടുന്നു. പൗരസ്ത്യസഹജമായ ആത്മീയതയിൽ, സ്വയംവിമോചനവും (self-autonomy) പ്രവർത്തന നിരതയും പരിത്യാഗസങ്കല്പത്തന് വിരുദ്ധമാണ്. ഗീതപറയുന്നു: സ്വയംപര്യാപ്തതയുടെ (Self-sufficiency) അഹങ്കാരത്തിൽ മനസ്സ് ശിഥിലമാക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ വിചാരിക്കുന്നത്, തന്റെ കർമ്മങ്ങളുടെ എല്ലാം കർത്താവ് താൻ തന്നെ എന്നാണ് (3:27).[37] വാസ്തവത്തിൽ ഈ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ത്രിഗുണങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഉരുത്തിരിയുന്നത്.

കവികളുടെയും ദേവതകളുടെയും വീക്ഷണങ്ങളെ വേർതിരിച്ച് അറിയുവാൻ യുളീസസ്സിന് കഴിയുന്നില്ല. യുളീസസ്സിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ കവിയുടെ കർത്തവ്യം വീരനായകന്മാരുടെയും ഗോത്രത്തലവന്മാരുടെയും അപദാനങ്ങൾ പാടുകയാണ്. കാവ്യസൃഷ്ടിയിൽ കവികൾ അനുഭവിക്കുന്ന വേദന മനസ്സിലാക്കാനും, സ്വയംപരിത്യാഗത്തിലൂടെ മാത്രമേ അഹംബോധത്തിൽ നിന്നുള്ള മുക്തി സാധ്യമാകുകയുള്ളൂ എന്നറിയാനും യുളീസസ്സിന് സാധിക്കുന്നില്ല. ഇത് ആദ്ധ്യാത്മിക വീക്ഷണത്തിന്റെ അഭാവം മൂലം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്.

അങ്ങ് ദീപുകളിലൂടെ ദൈവിക പരിവേഷമുള്ള
കവിയെ അനുഗമിച്ചിരിക്കാം.
യുഗങ്ങൾ അങ്ങയെ പലതും പഠിപ്പിച്ചിരിക്കാം;
കാലവും കലാദേവതകളും.
കവി, തലവന്മാരെയും ജനങ്ങളെയും
വിരുന്നുകളിൽ രസിപ്പിക്കുന്നത് അറിഞ്ഞിരിക്കാം;
ദേവതകളെക്കുറിച്ചും വീരനായകന്മാരെക്കുറിച്ചും
യുദ്ധം, കല ഇവയെക്കുറിച്ചും
രാജ്യത്തിന് അകത്തും കടലോരങ്ങളിലു
മുള്ള ജനനിബിഡ നഗരങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള
അവന്റെ ഗാനങ്ങൾ പഠിച്ചിരിക്കാം.
എങ്കിൽ സ്വസ്തി!
ഞാൻ അങ്ങയെ സാദരം സ്വീകരിക്കുന്നു. (വരികൾ 117-129)[38]

സൈലീനസ്സും (Silenus) ആത്മാന്വേഷിയുടെ ഉദാത്തമാതൃകയല്ല. ബാക്കസ്സിന്റെ ഗുരുവും ജ്ഞാനിയുമാണ് അദ്ദേഹം. എങ്കിലും സൺണ്ടൽ പറയുന്നതുപോലെ, സൈലീനസ്സ് 'സെർസെയുടെ ചഷകത്തിൽനിന്നും

www.malankaralibrary.com

പാനം ചെയ്തുണ്ടായ അനുഭൂതിയെ എക്കാലവും നിലനിർത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ പ്രതീകമാണ്.[39] ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിൽ സൈലീനസ്സ് ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകത്ത് ജീവിക്കുന്ന വ്യക്തിയാണ്. ഒപ്പം ദേവതകളുടെ തണുത്ത നിസ്സംഗതയും അദ്ദേഹം പങ്കുവയ്ക്കുന്നു. ദേവതകളുടെ വസ്തുനിഷ്ഠതയും കാല്പനികകവിയുടെ ആത്മനിഷ്ഠതയും ആർനോൾഡ് നിരസിക്കുന്നു. സൈലീനസ്സിനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രബോധനത്തെയും നിരസിക്കുന്നതിലൂടെ ആർനോൾഡ് അതാണ് ചെയ്യുന്നത്.

യുവാവ് ഇന്ദ്രിയപരതയിലേക്ക് വഴുതി വീണിട്ടും, വനം, ഭൂമി, ജലം, നക്ഷത്രങ്ങൾ, കാറ്റ് തുടങ്ങിയ ഭൂതങ്ങളെ കവിതയിൽ ഉണർത്തുന്നതു കൊണ്ട് അയാൾ ഭാവിയിൽ പരിത്യാഗത്തിൽ എത്തിച്ചേരും എന്നാണ് കള്ളർ വാദിക്കുന്നത്.[40] യുവാവ് തന്റെ ആദിമസത്തയിലേക്ക് മടങ്ങും എന്ന പ്രതീക്ഷ അത് ഉണർത്തുന്നു. ഇപ്പോഴത്തെ വേർതിരിഞ്ഞ ജീവിതം നാനാത്വ ലോകത്തിലെ ഹ്രസ്വമായ ഒരു തത്കാലിക ഘട്ടം മാത്രമാണ്.

ദ് ന്യൂ സൈറൻസ് (The New Sirens)

ആർനോൾഡിന്റെ മറ്റൊരു കവിതയായ 'ദ് ന്യൂ സൈറൻസിന്റെ' അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ, ഇന്ദ്രിയപരതയിലേക്കുള്ള ആത്മാവിന്റെ പതനവും പരിത്യാഗത്തിന്റെ ലോകവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ കവിത 1849-ലെ സമാഹാരത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഹോമറിന്റെ ഇതിഹാസത്തിലെ ഒരു രംഗം ഈ കവിതവഴി പുനരാവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. കവിതയിലെ സൈറനുകൾ, മാദകസൗന്ദര്യംകൊണ്ട് യുളീസസ്സിനെയും അനുയായികളെയും മയക്കുന്ന ഐതിഹാസിക മോഹിനികളല്ല. പ്രത്യുത അവർ ഇന്ദ്രിയപരമായ കാമത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളാണ്. ബാക്കസ്സിന്റെ ക്ഷേത്രത്തിലെ ഉന്മാദനർത്തകരുടെ രതിവിക്രിയകൾക്കു വിരുദ്ധമായി, സൈറനുകളുടെ ഭൂതകാലവൃത്തിക്ക് ഒരു പ്രാക്തനനിഷ്കളങ്കതയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ ഇപ്പോഴത്തെ പാപപങ്കിലമായ ജീവിതം അവരുടെ പ്രകൃതവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ല. പരാമൃഷ്ടമായ കവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ഗദ്യപരാമർശത്തിൽ ആർനാൾഡ് പറയുന്നു:

> സായാഹ്നത്തിന്റേയോ സന്ധ്യയുടെയോ ശൂന്യതയിൽ നിന്നും, തളർച്ചയിൽനിന്നും, നിങ്ങളെ സമാശ്വസിപ്പിക്കുവാൻ പ്രഭാതത്തിന്റെ ചടുതലയുടെ സ്മരണ മതിയാവുമോ? അതോ, നിങ്ങളുടെ ചിന്ത എന്റേതെന്നപോലെ, ആത്മചൈതന്യത്തിന്റെ ജീവിതത്തിലേക്കു മടങ്ങുന്നുവോ? നിങ്ങളും ഒരിക്കൽ ഈ ആത്മചൈതന്യം ആകർഷകമായി കരുതിയിരുന്നല്ലോ. പക്ഷേ, ഈ പ്രത്യാഗമനം ദുഷ്കരവും ഏകാന്തവുമാണ്. ഇതു മനസ്സിലാക്കി ന്യൂ സൈറൻസിലേതുപോലെയുള്ള വൈകാരിക ജീവിതത്തിലേക്ക് നിങ്ങൾ വഴുതി മാറുകുകയാണോ?[41]

അനാസക്തി ഉണ്ടാക്കുന്ന പ്രാക്തന ജീവിതവും അതിനോടുള്ള

ഐക്യവും കവിതയിലെ വക്താവിന് ആർനോൾഡ് ആരോപിക്കുന്നു. ദ് സ്ട്രെയ്ഡ് റവലറിനെപ്പോലെ അയാളും കുന്നിന്റെ ഉയർന്ന താഴ്വരയിലാണ് വാസം ഉറപ്പിച്ചത്. ഈ ഉയർന്ന താഴ്വര ഭൂതകാല നിഷ്കളങ്കതയുടെയും ഐക്യത്തിന്റെയും പ്രതീകമായി ആർനോൾഡ് കാണുന്നു:

ഞങ്ങളും കുന്നിന്റെ ഉയർന്ന താഴ്വരകളിൽനിന്ന് വന്നു.
ഏതോ കലാദേവത നിന്റെ ഭ്രാന്തജല്പനങ്ങൾക്ക്
കാതോർക്കുന്നു.
ഒരിക്കലും നിശ്ചലമാകാത്ത
അമ്പരന്ന താഴ്വരകളിൽ
മായികശക്തിക്ക് വിധേയമായ കാറ്റ്
കടന്നുപോകുന്ന നേർത്ത സംഗീതധാരയെ പിൻതുടർന്ന്
ഞങ്ങൾ അവിടെല്ലാം അലഞ്ഞു.
ഞങ്ങളുടെ പുഷ്പകിരീടങ്ങൾ തൂക്കിയിട്ടു;
മിർട്ടൽ പുഷ്പങ്ങളാൽ ആവൃതരായി,
നിന്റെ സിംഹാസനത്തിലേക്ക് വന്നു (വരികൾ 25-32).[42]

പൗരസ്ത്യ ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ മുക്തി ചാക്രികവും പരിണാമപ്രവണവുമാണ്. ഇത് മനസ്സിലാക്കാൻ തക്ക പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനം ആർനോൾഡ് സ്വായത്തമാക്കിയിരുന്നു. വേദകാലത്ത് 'ബ്രഹ്മം' എന്ന് പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ആദിമ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് മനുഷ്യൻ പരിണമിച്ചു. പൗരസ്ത്യ ദൈവ ശാസ്ത്രത്തിൽ, ഇല്ലായ്മയിൽനിന്നുള്ള സൃഷ്ടി (creatio ex nihilo) ഇല്ല. അതുകൊണ്ട്, സൃഷ്ടി എന്ന സങ്കല്പവും ഇല്ല. അതിനാൽ വ്യതിരിക്തവും നിലവിലുള്ളതുമായ അസ്തിത്വം ഒരു പരിണതഫലമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. പ്രത്യക്ഷവത്കരിക്കപ്പെടാത്ത (Unmanifest) ആത്യന്തികതയുടെ (കേവലബ്രഹ്മത്തിന്റെ) പ്രത്യക്ഷവത്കൃതരൂപമാണത്. നാനാത്വമുള്ള ഈ ലോകത്തിലെ വർത്തമാനജീവിതം ആദിമസത്തയിലേക്ക് ഒരുവൻ ലയിക്കുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ഹ്രസ്വമായ കാലയളവാണ് (ഗീത 8:18-19).[43]

ഉത്തുംഗശൃംഗം എന്ന ബിംബത്തിലൂടെ ആർനോൾഡ് ജീവന്റെ ഉറവിടം പ്രതീകാത്മകമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നു.[44] ജോർജ്ജ് ഫോർബ്സ് (George Forbes) 'അനാസക്തിയുടെ ഗിരി' (hill of detachment) എന്ന് അതിനെ വിളിക്കുന്നു.[45] ഏ.ഡി. കള്ളർ അതിനെ 'വനത്തിലെ താഴ്വര' (forest glade) എന്നും വിളിക്കുന്നു.[46] പൊതുവെ നദികൾ ഉത്തുംഗശൃംഗങ്ങളിൽനിന്ന് ഉദ്ഭവിച്ച് താഴ്വരയിലൂടെ ഒഴുകി കടലിലെത്തുന്നു. ഇവിടെ നദി ജീവിതമാണ്. താഴ്വരകൾ, നാനാത്വമുള്ള ജീവിതത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ആർനോൾഡ് ചിത്രീകരിക്കുന്ന 'പട്ടണം', താഴ്വരകളുടെ ഒരു വകഭേദമാണ്. അത് വിഘടനത്തിനും ഇന്ദ്രിയപരതയ്ക്കും പ്രതീകമായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഈ ചാക്രിക വീക്ഷണത്തിലുള്ള യുഗാന്തദർശനം പൗരസ്ത്യരചനകളുടെ വായനയിൽനിന്ന് ലഭിച്ചതാകണം. കാർലൈലിന്റെയും മറ്റ് ജർമ്മൻ അതീതവാദികളുടെയും ചിന്തയിലൂടെ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ

www.malankaralibrary.com

വ്യാപിച്ചതാണ് ഈ ദർശനം. പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെയും, വിക്കോ (Vico), ഹെർഡർ (Herder), നൊവാലിസ് (Novalis), ഗോയ്ഥേ (Goethe) എന്നിവരുടെ ആശയങ്ങളുടെയും സമ്മിളിത രൂപമായിരിക്കണം ആർനോൾഡിന്റെ ഈ ദർശനം.

'ദ് ന്യൂ സൈറൻസ്' എന്ന കവിതയുടെ തുടക്കത്തിൽ കവി സൈറനുകളുടെ വശീകരണത്തിനു വിധേയമായിക്കഴിഞ്ഞു. പക്ഷേ അയാൾ സൈറനുകളുടെ യഥാർത്ഥരൂപം തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്. അവരുടെ ഈ വശ്യസൗന്ദര്യം ഗ്രീക്കു ചരിത്രത്തിൽ കാണുന്ന സൈറനുകളുടേതിനെക്കാൾ മാരകവും അപകടകരവുമാണ്.[47] സൈറനുകളുടെ വാദഗതികൾ വക്താവ് ഇങ്ങനെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു.

വരൂ, നീ പറയുന്നു, ഹൃദയം
മൃതമായിരിക്കെ, ബുദ്ധിപരതുന്നു,
എങ്കിലും, ദൈവങ്ങൾ സംസാരിക്കെ, ഇത് അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന
ബുദ്ധിയെക്കാൾ അസുലഭമായ രഹസ്യങ്ങൾ കണ്ടെത്തി.
വരൂ, നീ പറയുന്നു, വിചാരം വിറകൊള്ളുന്നു,
വിധിതീർപ്പുകൾ ചുവടുമാറ്റുന്നു, ബോദ്ധ്യങ്ങൾ അകലുന്നു,
ജീവിതം വരളുന്നു, ഹൃദയം വികാരത്തെ മറയ്ക്കുവാൻ-
തത്രപ്പെടുന്നു.
അനുഭവിക്കുന്നതു മാത്രം നാം അറിയുന്നു.
നിന്റെ ജ്ഞാനം വികാരമറിഞ്ഞിട്ടുണ്ടോ?
അവ ചുടുകണ്ണീർ പൊഴിക്കുമോ?
നിമിഷങ്ങളെ വർഷങ്ങളുടെ മകുടം ചാർത്തി,
അവ നമ്മുടെ പ്രേമചഷകം നുകർന്നിട്ടുണ്ടോ?

(വരികൾ 77-88).[48]

കവിക്ക് ഇത് ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ തുടക്കമാണ്. യുക്തിയെ വികാരത്താൽ സ്വാധീനിക്കുവാനുള്ള സൈറനുകളുടെ യത്നം അയാൾ നിരസിക്കുന്നു. ഇതാകട്ടെ ഇന്ദ്രിയനിവർത്തനത്തിന്റെ ആദ്യപടിയാണ്. ഇന്ദ്രിയപരതയിൽ മുഴുകാനുള്ള പ്രാഥമിക വൈമനസ്യത്തിനു ശേഷം ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലേക്കുതന്നെ ദ് സ്ട്രേയിഡ് റവലർ മടങ്ങുന്നു. അതിനു വിരുദ്ധമായി, 'ദ ന്യൂസൈറൻസി'ലെ വക്താവ് മായാമോഹിനികൾ ഉള്ളവാക്കിയ പൊള്ളയായ ജീവിതവീക്ഷണത്തിൽനിന്ന് ജീവിതധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉദാത്തമായ അവബോധത്തിലേക്ക് തിരിയുന്നു. അയാളുടെ ആത്മീയതയിൽ പടിപടിയായുള്ള ഒരു വളർച്ച കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, സൈറനുകളുടെ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ പരിചിന്തനത്തിൽ അവർ സന്തുഷ്ടരല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ അയാൾക്കു കഴിയുന്നു. അവരുടെ ജീവിതം ശോകമൂകവും, വിരസവുമാണെന്ന് അയാൾ മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഗീതാകർത്താവായ ഋഷിയെപ്പോലെ, വേദനയെന്നപോലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധവുമാണ് വിഷാദാത്മകത നല്കുന്നതെന്ന് വക്താവ് അറിയുന്നു.

നിന്റെ ഉദ്യാനഗേഹങ്ങളിൽ
വിഷാദവാനായിരിക്കെ,

www.malankaralibrary.com

കുനിയുന്ന തലയ്ക്ക് കൈകൾ താങ്ങായിരിക്കെ;
എന്നിട്ടും, സുദീർഘമായ മണിക്കൂറുകളും,
ഉദ്ദീപ്തമാക്കേണ്ട ചിന്തകളും നിനക്കു
വിഷാദമേകുന്നു (വരികൾ 127-30).[49]

കവിതയുടെ അവസാനഭാഗത്ത് കവി സ്വന്തംആത്മാവുമായി സംവാദം നടത്തുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിൽ, സൈറനുകൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഇന്ദ്രിയപരമായ ജീവിതത്തിനുവേണ്ടി, ആത്മചൈതന്യത്തിന്റെയും പരിത്യാഗത്തിന്റെയും ജീവിതം മനുഷ്യൻ ഉപേക്ഷിക്കണമോ എന്ന ചോദ്യം ഉദിക്കുന്നു. ഇവിടെ വക്താവ് സൈറനുകളെ ശാരീരികസൗന്ദര്യം മുറ്റിയ സ്ത്രീകളായിട്ടല്ല പിന്നയോ ദുരന്തരൂപികളായിട്ടാണ് അറിയുന്നത്. അതുകൊണ്ട്, അയാൾ തന്റെ പതനവേളയിൽ നിന്ന് ബഹുദൂരം മുന്നോട്ടുപോയി, സൈറനുകളെ നിരാകരിച്ച് ആത്മാവിനെ സ്വീകരിച്ചു എന്ന് ഇവിടെ വ്യക്തമാണ്. ഇത് ത്യാഗത്തിന്റെ പാതയിൽ ശുഭോദർക്കമായ ഒരു കാൽവയ്പാണ്:

മനുഷ്യർക്ക് തളർന്നുവിളറിയ രൂപങ്ങളെ ആരാധിക്കാൻ കഴിയുമോ
കിരീടം നഷ്ടപ്പെട്ട, അവ്യക്തമാക്കപ്പെട്ട ജീവികളുടെ
കുഴിഞ്ഞ കണ്ണുകൾ, വിലാപത്തിന്റെ സ്വരം
ഇവയെ ആദരിക്കാനാകുമോ? (വരികൾ 247-49).[50]

ലിയോണൽ ട്രില്ലിംഗ് പറയുന്നതുപോലെ, കാല്പനികപ്രേമം ഒരു വേദനാസംഹാരിയാണെന്നും, ദൈനംദിന ജീവിതബന്ധിയായ ആത്മാവിനെ കർമ്മോന്മുഖമാക്കാനുള്ള ഉപാധിയാണെന്നും യഥാർത്ഥ ആത്മാവിനെ മരവിപ്പിക്കുന്നതാണെന്നും വക്താവു മനസ്സിലാക്കുന്നു.[51] 'ദ് ന്യൂ സൈറൻസി'ൽ ഇന്ദ്രിയപരമായ പ്രേമത്തിന്റെ നിരാസത്തിലൂടെ, കാവ്യസിദ്ധിയുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് ആവശ്യമായ ധാർമ്മികാവസ്ഥയാണ് പരിത്യാഗം എന്ന് ആർനോൾഡ് വാദിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയപരവും ഭൗതികവുമായ ആത്മസത്ത ആത്മീയ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ കരുണരസം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നെങ്കിലും ആർനാൾഡ് അതിൽ നിന്ന് മുഖം തിരിക്കുന്നു. ആർനോൾഡ് 'ദ വോയിസ്' എന്ന കവിതയിൽ എഴുതുന്നു:

വ്യർത്ഥമായി, എല്ലാം, എല്ലാം വ്യർത്ഥമായി
എന്റെ കാതുകളിൽ വന്നലയ്ക്കുന്നു
ഇപ്പോഴും മാധുര്യമുള്ള വിഷാദഗീതങ്ങൾ.
ഗതകാലങ്ങളിൽ എന്റെ കാതിൽ
നുഴഞ്ഞു കയറിയ വിപഞ്ചികാനാദങ്ങൾ
എന്റെ ഇച്ഛയ്ക്ക് ഒരു കല്പന നല്കി.
എങ്കിലും ഇച്ഛയെ ഉലയ്ക്കാനായില്ല,
എന്റെ ചഞ്ചലഹൃദയത്തിൽ രക്തം തുളുമ്പി
എങ്കിലും അത് വിണ്ടുകീറിയില്ല (വരികൾ 32-40).[52]

ദ് വേൾഡ് ആന്റ് ദ് ക്വയറ്റിസ്റ്റ് (The World and the Quietist)

ആർനോൾഡ് ഈ കവിതയിലൂടെ പൗരസ്ത്യപരിത്യാഗത്തിന്റെ രണ്ട്

www.malankaralibrary.com

സുപ്രധാന സവിശേഷതകളിലേക്കു തിരിയുന്നു. ഒന്ന്, കർമ്മത്തിന്റെ മേഖലയിൽനിന്ന് പിൻതിരിയലാണ്. രണ്ട്, കർമ്മഫലത്യാഗവും. കവിതയിലെ വക്താവ് ഈ പ്രശ്നങ്ങളോട് എങ്ങനെ പ്രതികരിക്കുന്നു എന്നത് വിശദമായ ചർച്ചയ്ക്കു വിഷയീഭവിക്കേണ്ടതാണ്. 1849-ലെ സമാഹാരത്തിൽ ആദ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ഈ കവിത 1855-ൽ പുനഃപ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു. ആർനോൾഡിനെക്കുറിച്ചു പഠിച്ച മിക്ക പണ്ഡിതരും പ്രസ്തുത കവിതയിൽ പൗരസ്ത്യതാസ്വാധീനം കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ കവിതയിൽ ആർനോൾഡ് ധ്യാനോന്മുഖമായ പൗരസ്ത്യദേശത്തിന് പ്രാധാന്യം നല്കുന്നു എന്ന് ഏ.ഡി. കള്ളർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

> 1848 ഫെബ്രുവരിയിൽ ഫ്രാൻസിൽ വിപ്ലവം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടപ്പോൾ, ആർനോൾഡും ക്ലഫും വളരെ ഉൽകണ്ഠാകുലരായിരുന്നു. ക്ലഫിനായിരുന്നു കൂടുതൽ വിഷമം. ആർനോൾഡ് ഭഗവദ്ഗീത വായിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ കാവ്യം കർമ്മത്തെ നിരാകരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും, കർമ്മഫലത്തിൽ മനസ്സൂന്നുന്നത് നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുന്നു. ആർനോൾഡ് ഈ വസ്തുത ക്ലഫിനു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊടുത്തു. കാരണം, മാർച്ച് ഒന്നിന് അദ്ദേഹത്തിന്,'ഞാൻ നിരാശനാണ്. പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനം, ദൈവമേ, അത് എന്റേതായിരുന്നെങ്കിൽ! നീ അതിനായി ഇച്ഛിച്ചില്ലല്ലോ. ഗ്രീക്കുകാർക്ക് വിഡ്ഢിത്തരവും' എന്നെഴുതേണ്ടി വന്നു. മുകളിൽപറഞ്ഞ കവിതയിലെ ഒരു കഥാപാത്രത്തിന് ക്രിറ്റ്സിയാസ് (Critias) എന്ന ഗ്രീക്കു നാമം നല്കുകയും, പേർഷ്യൻ കൊട്ടാരത്തിലെ വെള്ളപ്പട്ടുടയാട ധരിച്ച അടിമയ്ക്കു എതിരായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കാരണം, അവർ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ സംസ്ക്കാരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അകൽച്ചയാണെന്ന് ചുരുക്കിപ്പറയാം. അതായത് ധ്യാനവും കർമ്മവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം. ഇതിൽ ആർനോൾഡ് പൗരസ്ത്യ ധ്യാനാത്മക ജീവിതം തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നു.[53]

കവിതയുടെ തലക്കെട്ടിൽ വ്യക്തമാകുന്ന ലോകവും ശാന്താതാവാദിയും (Quietist) തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം സുപ്രധാനമാണ്. ലോകം കർമ്മങ്ങളുടെ മേഖലയാണ്. ശാന്തതാവാദി ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഭൗതികതയിൽനിന്നു പിൻതിരിഞ്ഞ പൗരസ്ത്യയോഗിയുടെ പ്രതീകമാണ്. കർമ്മമേഖലയിലായിരിക്കുന്നിടത്തോളം കർമ്മഫലങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒരുവന് മുക്തനാകാൻ കഴിയുകയില്ല. അവയിൽനിന്നുള്ള ആത്മനിയന്ത്രണം കർമ്മഫലത്യാഗത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. കർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വിടുതൽ നേടാനാഗ്രഹിക്കുന്നവനെ തോടിനുള്ളിലേക്കു വലിയുന്ന ആമയോട് ഗീത ഉപമിക്കുന്നു (2:58).[54] ഗീതയുടെ ഭാഷയിൽ കർമ്മത്തിൽ കർമ്മരാഹിത്യവും, കർമ്മരാഹിത്യത്തിൽ കർമ്മവും അവൻ കണ്ടെത്തുന്നു (4:18).[55]

www.malankaralibrary.com

ആർനോൾഡിന്റെ ക്വയറ്റിസ്റ്റ് (Quietist), വിക്ടർ കുസേന്റെ 'ക്വയസ്റ്റിസ്മ്' (quietisme) എന്ന പദത്തിന്റെ പ്രതിധ്വനിയാണ്. സർവസംഗപരിത്യാഗിയെ അഥവാ യോഗ വിവക്ഷിക്കുന്ന വൈരാഗിയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ കുസേൻ ഈ പദം തന്നെയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ജിതേന്ദ്രിയനായ യോഗിയുടെ അവസ്ഥയെ കുസേൻ വിശദമായി പ്രതിപാദിച്ചതിനുശേഷം, അയാളെ 'ശാന്ത തവാദി' (quietist) എന്നു വിളിക്കുന്നു.[56]

ഭൗതികമായ കർമ്മമേഖലയിൽനിന്നു പിൻതിരിയുന്നവന്റെ മനഃശക്തി വർദ്ധിക്കുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. കർമ്മത്തിന്റെ ലോകത്തുനിന്നു പിൻതിരിയുവാൻ ഇന്ദ്രീയങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ട, മാനസ്സികമായ ആജ്ഞാബലം അവൻ നേടിയെടുക്കുന്നു. ശാന്തതാവാദിയായ വിരാഗിയുടെ വർദ്ധിതമനോകർമ്മത്തെ *യോഗ* എന്ന കൃതിയിൽ ഷാങ്ങ് വാറന്ന് (Jean Varenne) ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

> ഇന്ദ്രിയകർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു മുക്തമാകുന്നതോടെ മനോവ്യാപാരങ്ങൾ കൂടുതൽ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്നു. ഒരുവന്റെ ചിന്ത ഉദാത്തമാകുന്നതും അവന്റെ മസ്തിഷ്കം കൃത്യമായും സുഗമമായും പ്രവർത്തിക്കുന്നതും ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. മനസ്സ് അവയിലേക്കു സ്വയംതുറന്ന് കൂടുതൽ കൂടുതൽ വിജ്ഞാനവെളിച്ചം ആഗിരണം ചെയ്യുന്നു. അമൃതനാദോപനിഷത്ത് ഈ പ്രക്രിയയെ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. 'അതിലൂടെ ഒരുവൻ പ്രശാന്തതയാർജ്ജിക്കുന്നു. അന്ധൻ ദർശിക്കുന്നതുപോലെയാണ് അവൻ രൂപങ്ങൾ കാണുന്നത്. അതുപോലെ ബധിരൻ കേൾക്കുന്നതുപോലെയാണ് അവൻ ശബ്ദങ്ങൾ കേൾക്കുന്നത്' (1.14).[57]

ഈ കവിതയിൽ പരാമൃഷ്ടനായ വിരാഗി (quietist) പരിചിന്തനത്തിനും സംവാദത്തിനും താത്പര്യം കാണിക്കുന്നവനാണ്. കാരണം അയാളുടെ മനോവ്യാപാരം വർദ്ധിതമാണ്. വിരാഗിയുടെ സംവാദം ബാഹ്യകർമ്മ നിരാസത്തിലൂടെ മനശ്ശക്തിക്ക് വർദ്ധനയുണ്ടാക്കുന്നതിന്റെ സൂചനയാണ്. അയാളുടെ ഭൗതിക ലോകവിമർശനവും അതിന്മേലുള്ള വിധിനിർണ്ണയവും അയാളുടെ വർദ്ധിതമായ മാനസികാവസ്ഥ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഈ കവിതയെക്കുറിച്ച് എഴുതിയ വിമർശകരെല്ലാംതന്നെ പ്രശാന്തതാവാദിയുടെ തീക്ഷ്ണമായ മാനസികവ്യാപാരത്തിന്റെ കാരണത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിച്ച് ആശയക്കുഴപ്പത്തിലെത്തിയവരാണ്. റോബർട്ട് എ ഗ്രീൻബേർഗ് (Robert A. Greenberg) പറയുന്നതുപോലെ, ധ്യാനനിരതനായ ഒരുവന്റെ പ്രകൃതവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നതല്ല ശാന്തതാവാദിയുടെ ലോക വിമർശനവും സംവാദവും. [58] ഈ നിരൂപകരെല്ലാംതന്നെ ക്വയറ്റിസ്റ്റ് എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. അതുപോലെ, ബാഹ്യകർമ്മ പരിത്യാഗം മനോവ്യാപാരശക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു എന്ന വസ്തുതയും അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല. അനാസക്തൻപോലും കാണുകയും കേൾക്കുകയും തന്റെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്ന വസ്തുക്കളെ ചർച്ചാവിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ ഇത് ഇന്ദ്രിയലോകവുമായി അയാളെ

www.malankaralibrary.com

ബന്ധനത്തിലാക്കുന്നില്ലെന്നുമാത്രം.

ഒന്നാമത്തെ ഖണ്ഡികയിൽ കവിതയുടെ വക്താവ് കർമ്മമേഖലയിൽ നിന്നു പിൻതിരിയേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത വ്യക്തമാക്കുന്നെങ്കിൽ, രണ്ടാമത്തേതിൽ കർമ്മഫലത്യാഗത്തെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഇവിടെ വക്താവ് ലോകത്തെ (വരി 16) അദ്ധ്വാനഫലകാംക്ഷിയായ കഥാപാത്രമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നു.

ക്രിറ്റ്സിയാസ്, വളരെക്കാലംമുതൽ, എനിക്കറിയാം
(കാരണം വിധിയങ്ങനെ കല്പിക്കുകയും ചെയ്തു)
ലോകത്തിന്റെ ഹൃദയം സ്പന്ദിച്ചപ്പോൾ മുതൽ!
ദീർഘകാലംകൊണ്ടേ, വിശ്വസനീയമായ ഉത്സാഹത്തോടെ
കരുത്തുറ്റ ജീവിതചക്രം അതു തിരിക്കുന്നു,
ഇപ്പോഴും ഒരന്ത്യം പ്രതീക്ഷിക്കുന്നവന്,
അദ്ധ്വാനിക്കുന്നവന്
ഇപ്പോഴും അത് അദ്ധ്വാനികളെ അയയ്ക്കുന്നു (വരികൾ 9-16)[59]

കർമ്മഫലത്യാഗത്തെക്കുറിച്ച് ഈ കവിതയുടെ പ്രബോധകനായ വക്താവ് പ്രത്യക്ഷപരാമർശം നടത്തുന്നില്ല എന്നതു ശരിതന്നെ. അയാളുടെ നിരീക്ഷണസമ്പ്രദായം കർമ്മഫലബന്ധനും കർമ്മഫലത്യാഗിയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയാണെന്നു തോന്നുന്നു. പരിത്യാഗം എന്തല്ലെന്ന് പറയുന്ന വക്താവിന്റെ ശൈലിയാണ് ഇവിടെ പ്രകടമാകുന്നത്. അയാൾ സന്ന്യാസം എന്ന സങ്കല്പവുമായി മാനസാ മല്ലിടുകയാണ്. അതു നേടുവാൻ ധാർമ്മികമായി ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നിരിക്കിലും കർമ്മമേഖലയിൽ നിന്ന് മാറിനിൽക്കാൻ സാധ്യമാകുന്നതുകൊണ്ട് അയാൾ ഒരു ആത്മാന്വേഷിയാണ്. അതുവഴി കർമ്മഫലത്യാഗം എന്ന പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉദാത്തമായ അവസ്ഥ നേടിയെടുക്കുവാൻ അയാൾക്കു കഴിയുന്നു. ഈ കാവ്യത്തിന്റെ അർത്ഥപരത മനസ്സിലാക്കാൻ, ഭഗവദ്ഗീതയിലെ കർമ്മഫലത്യാഗസിദ്ധാന്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം അനുപേക്ഷണീയമാണ് എന്ന് ജോർജ്ജ് ഫോർബ്സ് (George Forbes) വാദിക്കുന്നത് ശരിയാണ്.[60] കവിതയിൽ ഭഗവദ്ഗീതയ്ക്കുള്ള സ്വാധീനം ചർച്ചചെയ്യാതെതന്നെ കാവ്യഗ്രഹണത്തിന് ഗീതയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കർമ്മഫലത്യാഗജ്ഞാനം അവശ്യമെന്ന് ഫോർബ്സ് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. കർമ്മഫലത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനം സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒട്ടേറെ ഗീതാഭാഗങ്ങൾ തന്റെ ലേഖനത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഈ ഭാഗങ്ങളുടെ അർത്ഥമോ സന്ദർഭമോ വിവരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും, ഭക്തിമാർഗ്ഗം സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളാണ് അദ്ദേഹം പഠനവിഷയമാക്കുന്നത്. കൂടാതെ കൃഷ്ണഭക്തി ആർനോൾഡിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നതായും പറയുന്നു. ഗീതയുടെ മതപരമായ പാരമ്പര്യത്തിൽ ആർനോൾഡ് വലിയ താത്പര്യം പ്രകടിപ്പിച്ചില്ല. ഈക്കാര്യത്തിൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇംഗ്ലീഷ് പൗരസ്ത്യതാവാദികളുമായി അദ്ദേഹത്തിന് യോജിപ്പാണുള്ളത്.

ഈ കാവ്യത്തിൽ ചക്രത്തെ ബിംബമായി പ്രയോഗിക്കുന്നത് ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യ ജ്ഞാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ശ്രദ്ധേയമായ

www.malankaralibrary.com

ഒരു ആശയമാണ്. ഈ ബിംബത്തിനു പല വകഭേദങ്ങളു ണ്ടെങ്കിലും ഇത് പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പൗരസ്ത്യപ്രതീകമാണ്. ഗീതയിൽ 3-ാം അദ്ധ്യായം 16-ാം ശ്ലോകത്തിൽ ജഗൽചക്രം ബിംബമായി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയ മാണ്.

> അങ്ങനെ ചക്രം ചലിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. അതിന്റെ ചലനത്തിനൊപ്പം ചലിക്കാൻ കഴിയാത്തവൻ തിന്മയുടെ ജീവിതം നയിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ അവന്റെ കേളീ സ്ഥലങ്ങളാണ് അവന്റെ ജീവിതം വ്യർത്ഥമാണ്.[61]

ഗീതയിലെ ഈ ഭാഗം 'ഈശ്വരനാൽ വേദയജ്ഞപൂർവ്വകമായി പ്രവർത്തിതമായിരിക്കുന്ന ജഗൽചക്രത്തെ'കുറിക്കുന്നു.[62] ഇത് ശ്വേതാശ്വതര ഉപനിഷത്തിനെ (1: 4-6) ആസ്പദമാക്കിയുള്ളതാണ്. ശ്വേതാശ്വതര ഉപനിഷത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ലോകചക്രമായി കാണുന്നു. അതിൽ ലോകവും പരബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നു. *മേർഡർ ഇൻ ദ കത്തീഡ്രൽ (Murder in the Cathedral)* എന്ന നാടകത്തിൽ ടി.എസ്. എലിയട്ട് കാന്റർബറി ആർച്ച്ബിഷപ്പായ തോമസ് ബക്കറ്റിനു ദൈവവുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ രഹസ്യാത്മകത വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഈ ബിംബമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.[63] ഗീതയിൽപോലും ചക്രചലനം (turning of the wheel) ഭൗതികലോകത്തിന്റെ വ്യാപാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി കാണിക്കുന്നു. ചക്രം ചലിപ്പിക്കേണ്ടത് മായാലോകത്തിലെ മനുഷ്യനാണ്. ലോകത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന് ചക്രചലനം ആവശ്യമാണെങ്കിലും അതിന്റെ വ്യർത്ഥതയെ ക്കുറിച്ച് അതിസൂക്ഷ്മമായ ഒരു പരാമർശം ഹൈന്ദവദർശനത്തിലുണ്ട്. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിലൊന്നിൽ (X. 10) യമനും സഹോദരിയായ യമിയും തമ്മി ലുള്ള ബന്ധം വിശദമാക്കുമ്പോൾ ചക്രം ഇന്ദ്രിയപരമായ കർമ്മങ്ങളുടെ പ്രതീകമായി പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു:

യമി:

> യമനുവേണ്ടിയുള്ള മോഹാവേശം എന്നെ കീഴടക്കുന്നു. അവനോടൊപ്പം കിടക്ക പങ്കിടാനുള്ള മോഹം. സ്ത്രീ ഭർത്താവിനെന്നപോലെ, ഞാൻ എന്റെ ശരീരം അടിയറ വയ്ക്കും. രഥ ചക്രങ്ങൾപോലെ നമുക്കു മുമ്പോട്ടും പിമ്പോട്ടും നീങ്ങാം.

യമൻ:

> അവർ വിശ്രമിക്കുകയോ കണ്ണടയ്ക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല, നമുക്കുചുറ്റും കവാത്തു നടത്തുന്ന ദൈവത്തിന്റെ ഈ കാവല്ക്കാർ വശ്യമോഹിനീ, മറ്റൊരുവനോടൊപ്പം പോവുക, എന്നോടൊപ്പം അരുത്. അവനോടൊപ്പം രഥചക്രങ്ങൾ പോലെ മുമ്പോട്ടും പിമ്പോട്ടും ചലിച്ചുകൊള്ളുക.[64]

ഗീതയിലും വേദത്തിലും ഉള്ള ചക്രത്തിന്റെ (wheel) പ്രയോഗപ്രതീ കത്തെ ആർനോൾഡ് ചക്രബിംബം വഴിയായി നമ്മുടെ മനസ്സിൽ കൊണ്ടുവരുന്നു. ആർനോൾഡിന് അതു മുഖ്യമായും കർമ്മവും അത് പ്രദ്യോ തിപ്പിക്കുന്ന കർമ്മബന്ധവുമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ചക്രപ്രതീകത്തെ

www.malankaralibrary.com

സംബന്ധിച്ച് ആർനോൾഡിന് ഒട്ടേറെ ആശയങ്ങൾ മനസ്സിൽ ഉണ്ടായിരുന്നേക്കാം. ഇതിനു സഹായകമായത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗരസ്ത്യ ഗ്രന്ഥപാരായണമാണ്. ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിൽ നിരൂപകനായ സ്റ്റാംഗ് (Stange) ചക്രപ്രതീകത്തിന്റെ ഉറവിടം കണ്ടെത്തുന്നത് ഗാസാ ദേശത്തെ അടിമകൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഒരു വലിയ മില്ലിലെ ചക്രത്തിലാണ്.[65] ഉറവിടം എന്തായാലും അത് ആർനോൾഡിന് ലോകത്തിലെ രക്ഷാകരമല്ലാത്ത കർമ്മങ്ങളുടെ മുഖ്യപ്രതീകമാണ്. കള്ളർ എഴുതുന്നു:

> ചക്രം ആർനോൾഡിന് അനുദിനജീവിതത്തിലെ മുഖ്യപ്രതീകമാണ്. 'ഫോർസെയിക്കൻ മെർമൻ'എന്ന കവിതയിലെ മെർമാന്റെ ഭാര്യ പട്ടണത്തിലേക്കു മടങ്ങുമ്പോൾ ഒരു ചക്രം ഉണ്ടാക്കുന്നതുപോലെയായിരുന്നു അവളുടെ ശബ്ദം. തിരക്കുപിടിച്ചതും ശുഷ്കവുമായ അവളുടെ ജീവിതത്തെ അതു പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ആ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കറങ്ങുന്ന ചക്രം പട്ടണത്തിലെ അലോസരമുണ്ടാക്കുന്ന നിരത്തുകളുമായി ലയിച്ചു ചേരുന്നു. മുരടിച്ച കർമ്മചംക്രമണത്തിൽ പട്ടണംതന്നെ ഒരു ചക്രമായി ത്തീരുന്നത് ഒരുവനു ദർശിക്കാവുന്നതാണ്.[66]

'ദ് ക്വയറ്റിസ്റ്റ് ആൻഡ് ദ് വേൾഡ്' എന്ന കവിതയിൽ, അദ്ധ്വാനം കൊണ്ടു തളർന്ന തൊഴിലാളിയുടെ മേൽ പതിക്കുന്ന വിപരീത ശബ്ദങ്ങൾ ഏതാണ്? ഇത് അയാളുടെ യാന്ത്രികവൃത്തിക്കെതിരേയുള്ള വിലക്കാകാം. ഈ ശബ്ദശക്തിയാൽ അയാൾ രൂപാന്തരപ്പെടുന്നുവെന്നും കവിത നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു.

> എന്നിട്ടും, ചക്രം കറങ്ങുമ്പോൾ
> കൃതഘ്നതാസ്വരമൊന്നും കൂടാതെ
> വിപത്ശബ്ദങ്ങൾ ലോകത്തിന്റെ കാതുകളിൽ പതിക്കുന്നു.
> സ്വന്തം പ്രവർത്തനശബ്ദത്താൽ ബധിരനാക്കപ്പെട്ട്
> പരിക്ഷീണനായ അദ്ധ്വാനിക്ക്
> തന്റെ പൂർണ്ണശക്തിക്ക് സമീപസ്ഥമായതും
> ജ്വലിക്കുന്നതുമായ ഒരു ആന്തരികബോധം ഇതുവരെ ലഭിച്ചിട്ടില്ല
> (വരികൾ 17 –24).[67]

ഇവിടെ പറഞ്ഞ ശബ്ദം ഭഗവദ്ഗീതയിലെ കൃഷ്ണഭഗവാന്റെ ശബ്ദമാണെന്ന് ജോർജ്ജ് ഫോർബ്സ് വാദിക്കുന്നു.[68] അനർഹയായ ഒരു യജമാനത്തിക്കുള്ള സേവനവിരാമത്തിലൂടെയും, തന്റെ കർമ്മങ്ങളെ പ്രപഞ്ചകർത്താവിനു സമർപ്പിക്കുന്നതിലൂടെയും, അദ്ധ്വാനി മോചനം നേടുന്നു. ഒറ്റ ശബ്ദത്തെക്കുറിച്ചല്ല പ്രത്യുതശബ്ദങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് പരാമർശം എന്നതിനാൽ ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ശബ്ദവും അതിലൊന്നാണെന്ന് പരിഗണിക്കാം.[69]

ഈ കവിതയുടെ ലക്ഷ്യം വിരാഗിയായ ശാന്തതാവാദിയും (quietist) കർമ്മഫലേച്ഛയുള്ള ലോകവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം പ്രകടമാക്കുകയാണ്.

അതിനാൽ ഗീതവഴി ഇവിടെ കേൾക്കപ്പെടുന്ന ശബ്ദംമുഖ്യമായും ഗീതയിലെ യോഗത്തെയും കർമ്മഫല ത്യാഗത്തിന് അതു നല്കുന്ന പ്രാധാന്യത്തെയും സംബന്ധിച്ച് നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു എന്നു പറയാം.

യോഗീസഹജമായ സർവ്വശക്തിദർശനം ഈ കവിതയിലെ പരുക്കൻ അദ്ധ്വാനി (rugged labourer)ക്കുണ്ടാകാൻ ആർനോൾഡ് അവസരം നല്കുന്നു. അതിന്റെ കാരണം കണ്ടെത്തുക അത്ര എളുപ്പമല്ല. ദൈവത്തിന്റെ സവിശേഷതയായ സർവ്വശക്തി മനുഷ്യന് ഒരിക്കലും ലഭിക്കുകയില്ലെന്നാണ് ക്രൈസ്തവ ദൈവശാസ്ത്രം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യ ആത്മീയവാദത്തിൽ പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനും ദൈവവും വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദൈവിക സവിശേഷതയായ 'സർവ്വശക്തി' ഒരിക്കലും മനുഷ്യന് നല്കപ്പെടുന്നില്ല. പക്ഷേ, ആർനോൾഡ് അതു മനുഷ്യനു കല്പിച്ചരുളുന്നു. മനുഷ്യന് 'സർവ്വശക്തി' യുടെ പരമോന്നതപദവിയിൽ എത്താനാകുമെന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയിൽനിന്നു മാത്രമേ ഇത് ഉരുത്തിരിയുകയുള്ളൂ. ഇൻഡ്യൻ ആത്മീയത, പ്രത്യേകിച്ച് പാതഞ്ജലയോഗം, തന്നിൽത്തന്നെ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ദൈവികശക്തി മനുഷ്യന് വെളിപ്പെടുത്തുന്ന വിധത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയതാണ്. ഷാങ്ങ് വാറൻ പറയുന്നതുപോലെ,

> സാധകന് ആന്തരികദർശനം നല്കുക എന്നതാണ് യോഗാലക്ഷ്യങ്ങളിലൊന്ന്. സാധകൻ മോഹമുക്തനാണെങ്കിൽ അവന്റെ ബുദ്ധി മാത്രമല്ല അവൻ പൂർണ്ണമായിത്തന്നെ പ്രഭാപൂരമായി മാറുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. നമുക്ക് അറിയാവുന്നതുപോലെ, സത്തയുടെ (being) പൊടുന്നനെയുള്ള പ്രഭാപൂരണമായി മുക്തിയെ ചിലപ്പോൾ യോഗമാർഗ്ഗം ചിത്രീകരിക്കാറുണ്ട്.[70]

ഗീതാശബ്ദത്താൽ രൂപാന്തരം പ്രാപിക്കുന്ന അദ്ധ്വാനിക്ക് തന്റെ ദൈവികശക്തിയെക്കുറിച്ച് ഒരു ആന്തരിക വെളിപാടുണ്ടാകുന്നു. കർമ്മത്തിന്റെ വാസനാബീജങ്ങളിൽ നിന്ന് മോചിതനാണെങ്കിൽ അവൻ ആ ശക്തിയിൽ ലയിക്കുന്നതാണ്. അദ്ധ്വാനിക്ക് സർവ്വശക്തിയെക്കുറിച്ച് (omnipotence) സാധാരണയായി ഒരു അവ്യക്തബോധം മാത്രമെയുള്ളൂ എന്ന് ആർനോൾഡ് പ്രത്യേകം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് ഇനിയും നേടേണ്ട ലക്ഷ്യമായി അവശേഷിക്കുന്നു.

പൗരസ്ത്യദർശനപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഈ കവിത ഗ്രഹിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ കവിതയിലെ കഥാപാത്രമായ ക്രിറ്റ്സിയാസ് എന്ന ആൾ ആർതർ ക്ലഫാണെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടി വരും. കൂടാതെ ഈ കവിതയ്ക്ക് പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് ക്ലഫിന് അറിവു പകരുക എന്ന ലക്ഷ്യവുമുണ്ട് എന്നും വരും. റ്റിംകർ (Tinker),ലോറി (Lowry) എന്നീ വിമർശകർ പറയുന്നതനുസരിച്ച്

> ക്രറ്റ്സിയാസ് എന്നത്, മിക്കവാറും ആർതർ ക്ലഫിനു നല്കിയ പേരായിരിക്കും. വ്യക്തിപരമായ സൂചനകൾക്കുമുപരി ക്രിറ്റ്സിയാസ് ഒരു ടൈപ്പ് കഥാപാത്രമാകാനുള്ളത്

സാദ്ധ്യതയുമുണ്ട്. പ്ലേറ്റോയുടെ സംവാദത്തിലെ ക്രിറ്റ്സിയാസിനെക്കുറിച്ചോ,'വാദഗതികൊണ്ട് ക്രിറ്റിയാസ് അണുവിട ചലിക്കില്ല എന്നു ഞാൻ സത്യം ചെയ്യുന്നു'എന്നു സോക്രട്ടീസ് പരാമർശിക്കുന്ന എറിക്സ്യാസിനെക്കുറിച്ചോ (Eryxias) ആയിരിക്കാം ആർനോൾഡ് പരാമർശിക്കുന്നത്. എന്തായാലും പ്ലേറ്റോയിൽനിന്നാവണം ഈ പേര് ഉരുത്തിരിഞ്ഞത്. ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിന്റെ, പ്രത്യേകിച്ച് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ, മൂല്യം ക്ലഫിനെ ധരിപ്പിക്കാനുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ വ്യർത്ഥശ്രമമാണ് ഈ കവിതയിൽ കാണുന്നതെന്നേ പറയാനുള്ളൂ. [71]

ക്രിറ്റ്സിയാസ് കർമ്മനിരതനാണ്. അയാളുടെ ദർശനം പ്രശാന്തതാവാദിയുടെ ലോകദർശനത്തിനു കടകവിരുദ്ധമാണ്. പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിലുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ താത്പര്യം 'ഹൈന്ദവഗ്രീക്ക് മതചിന്തയുടെ വിഷാദാത്മകവൃത്തമാണ്' (cycle of Hindu - Greek theosophy) എന്നു പറഞ്ഞ് ക്ലഫ് തിരസ്കരിക്കുന്നത് ഇവിടെ അനുസ്മരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. [72] 'ദ വേൾഡ് ആൻഡ് ദ ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' (The World and the Quietist) എന്ന കവിതയിലെ ആദ്യഖണ്ഡം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്, ക്രിറ്റ്സിയാസും പ്രശാന്തതാവാദിയായ കവിയും തമ്മിൽ സംവാദം നടന്നതായിട്ടാണ്. ഇതിനു കാരണം, ക്രിറ്റ്സിയാസിന്റെ ചില അധിക്ഷേപവാക്കുകളെകുറിച്ച് കവി പരാമർശിക്കുന്നതാണ്:

ലോകത്തിന്റെ മഹാമനസ്സ്
വഴങ്ങിയിരിക്കെ, എന്തിന് ക്രിറ്റ്സിയാസേ,
വീണ്ടും വാഗ്വാദം നടത്തുന്നതെന്തിനെന്നോ
എന്ന് നീ ചോദിക്കുന്നു.
തളർന്ന കാലാവസ്ഥയിൽ ഹൃദിസ്ഥമാക്കിയ
ഈ വിലാപഗീതങ്ങൾ
നമ്മുടെ കർമ്മത്തെ എന്തിന് അധിക്ഷേപിക്കണം ?
അദമ്യമായ അഭിനിവേശത്തോടെ
ആരാകാനാണ് നാം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് (വരികൾ 1-8). [73]

തന്റെ ദൈനംദിന ഭൗതികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഭാഗഭാക്കാകാൻ ലോകത്തിന്റെ മഹോന്നതമനസ്സ് അന്തിമമമായ തീരുമാനമെടുക്കുന്നു എന്ന് ക്രിറ്റ്സിയാസ് ഈ കവിതയിലൂടെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. 1853 ജൂലൈയിൽ അമേരിക്കൻ റിവ്യൂവിൽ അലക്സാണ്ടർ സ്മിത്ത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കാവ്യനിരൂപണത്തിൽ, ക്ലഫും ആർനോൾഡും തമ്മിലുള്ള ആശയസംവാദത്തിന് സമമാണിത്. ക്ലഫ് ഈ ലേഖനത്തിൽ ആർനാൾഡിനോടു പറയുന്നത്, പൗരസ്ത്യതയെക്കാൾ *വാനിറ്റി ഫെയറും, ബ്ലീക്ക് ഹൗസും* ആണ് ജനങ്ങൾ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത് എന്നാണ്:

ക്ലാസിക്കൽ മാതൃകയിലുള്ള കവിതകളും, പൗരസ്ത്യ കഥകളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള കവിതകളും ഉന്നത സാഹിത്യ മൂല്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും സംശയാതീതമായി

> പറയാം, ജനങ്ങൾക്കു പ്രിയപ്പെട്ടത് *വാനിറ്റി ഫെയറും ബ്ലീക്ക് ഹൗസും* ആണ്. ഈ കൃതികൾ സൗന്ദര്യത്തെയും കൃതജ്ഞതാബോധത്തെയും, കുറഞ്ഞപക്ഷം ഏതെങ്കിലും രൂപത്തിൽ വൈകാരിക തീവ്രതയോടെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. [74]

കവി ലോകത്തെ വീക്ഷിക്കുന്നത് വിലാപഗീതങ്ങളിലൂടെയാണ്. കാരണം നാശത്തിന്റെ ചുഴിയിലേക്കാണ് ലോകത്തിന്റെ വ്യാപാരങ്ങൾ അതിനെ വലിച്ചിഴയ്ക്കുന്നതെന്ന് അത് അറിയുന്നില്ല. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ വിമർശകനായ റോബർട്ട്. എ. ഗ്രീൻബേർഗ് (Robert A. Greenberg) നടത്തുന്ന പ്രസ്താവന തെറ്റിദ്ധാരണാജനകമാണ്. കവിതയിൽ വിലാപഭാവം കാണുന്നതിന്റെ കാരണം അവ കവിയുടെ ആത്മാവിന്റെ സന്ദിഗ്ദ്ധാവസ്ഥയെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് എന്നാണ് ഗ്രീൻബെർഗിന്റെ അഭിപ്രായം. [75]

പക്ഷേ കവിയുടെ സന്ദിഗ്ദ്ധാവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് പരാമർശമൊന്നും കവിതയിലില്ല. നേരെ മറിച്ച് സംയമിയായ വക്താവ് തന്നെക്കുറിച്ചുതന്നെ വ്യക്തമായ ധാരണയുള്ള ആളാണ്. കവിയുടെ വീക്ഷണത്തിന്റെ സന്ദിഗ്ദ്ധതയും ലൗകികാവസ്ഥയുടെ അസന്ദിഗ്ദ്ധതയും തമ്മിൽ സ്ഥായിയായ ഒരു സംഘർഷമുണ്ട്. ജോർജ്ജ് ഫോർബസ് (George Forbes) കവിതയുടെ വക്താവിനെ 'മഹർഷി'എന്നുവരെ വിളിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:'തന്റെ പ്രവൃത്തികളുടെ ചെറുത്തുനില്പിനായി തികഞ്ഞ സംയമനത്തോടെ കവി ക്രിറ്റ്സിയാസിനു മറുപടി നല്കുന്നു. ഇത് പുഞ്ചിരിക്കുന്ന ഒരു മഹർഷിയിൽനിന്നു പ്രതീക്ഷിക്കാവുന്ന പ്രതിരോധമാണ്'. [76]

പ്രശാന്തതാവാദിയുടെ (quietist) വീക്ഷണം ദുരന്തപൂർണ്ണമാകുന്നതിന് ദർശനപരമായ ഒരു കാരണമുണ്ട്; അത് പൗരസ്ത്യതാലോകവീക്ഷണത്തിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്നതാണ്. എസ്. നാഗരാജൻ പറയുന്നതുപോലെ, 'തളർന്ന കാലാവസ്ഥ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുവെങ്കിൽ ഈ വിലാപഗീതങ്ങൾ പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണംതന്നെയാണ് പ്രകടമാക്കുന്നത്'.[77] ആദ്യ അദ്ധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതുപോലെ, ഭാരതീയ ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്ന് യുക്തിപൂർവ്വം ഉയിരിട്ടുവരുന്നതാണ്, ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ വിഷാദവീക്ഷണം. ആദിസത്തയിലേക്ക് അഥവാ ബ്രഹ്മത്തിലേക്ക് തിരിച്ചെത്തിയാൽ മാത്രമേ പൂർണ്ണശാന്തിയും പരിത്യാഗവും കൈവരുകയുള്ളൂവെങ്കിൽ, അതിനർത്ഥം അസ്തിത്വം കർമ്മബന്ധത്തിനു വിധേയമാണ്; അത് ജനിമൃതികളുടെ ഒടുങ്ങാത്ത ചക്രങ്ങളിലൂടെ ഒരുവനെ നയിക്കും എന്നാണ്. അസ്തിത്വം അഥവാ ഐഹികജീവിതം, അതിന്റെ സ്വഭാവമനുസരിച്ചുതന്നെ, ദുരന്തപൂർണ്ണമാണ്.

'ദ വേൾഡ് ആൻഡ് ദ ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കവിതയുടെ അവസാനഭാഗത്ത് ആർനോൾഡ് പരാമർശിക്കുന്ന ഹെറൊഡോട്ടസിന്റെ (Herodotus) സാരോപദേശകഥ ഇവിടെ വിശദമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ ഇതിഹാസമനുസരിച്ച് പേർഷ്യാക്കാരനായ ഡേറിയസ് (Darius) രാജാവ് സേവകരിൽ

www.malankaralibrary.com

ഒരാൾക്ക് ഒരു നിർദ്ദേശം നല്കി: അത്താഴത്തിനു മുമ്പ് മൂന്നുതവണ 'പ്രഭോ ഏതൻസ്സിലുള്ളവരെ ഓർമ്മിക്കുക' എന്നുപറയണം എന്നതായിരുന്നു നിർദ്ദേശം.[78] ഏതൻസുകാരുടെ ശത്രുതയിൽനിന്നു രക്ഷിക്കുകയും അവർ സാർഡിസ് പിടിച്ചെടുക്കുന്നതു തടയുകയും ചെയ്ത് ജനങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കണം എന്ന ചുമതല രാജാവിനെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഈ നിർദ്ദേശത്തിന്റെ പൊരുൾ. നിരൂപകനായ സ്റ്റാംഗ് പറയുന്നതനുസരിച്ച്, ഈ കവിതയിൽ ധ്യാനനിരതനായ കവിയെ അടിമയോടും, കവിയുടെ വിപത്സ്വരങ്ങളെ അടിമയുടെ മെല്ലെയുരുളുന്ന വാക്കുകളോടും താരതമ്യം ചെയ്യുന്നു.[79] അദ്ധ്വാനിയായ തൊഴിലാളി വിപത്ശബ്ദങ്ങൾ ശ്രദ്ധിച്ച് ആത്മീയസ്വാതന്ത്ര്യം നേടുന്നതുപോലെ, അടിമയുടെ വാക്കിന്റെ ശക്തിമൂലം രാജാവ് ആത്മീയ വളർച്ച നേടുന്നു. അദ്ധ്വാനിയും രാജാവും പ്രായോഗികജീവിതത്തിന്റെ ബന്ധനത്തിൽനിന്നും മുക്തനാകുന്നു. തന്മൂലം പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉദാത്തലക്ഷ്യം നേടുവാൻ അവർക്കു കഴിയുന്നു.

അങ്ങനെ, സൂസയുടെ പ്രൗഢിയേറിയ കൊട്ടാരത്തിൽ
ഉത്സവാഘോഷം ഉച്ചത്തിലായപ്പോൾ
വെള്ളവസ്ത്രം ധരിച്ച ഒരു അടിമ
മഹാരാജാവിന്റെ പക്കലേക്കു നടന്നടുത്തു.
അവൻ സംസാരിച്ചു; രാജാവു ശ്രവിച്ചു:
മെല്ലെ ഉരുളുന്ന വാക്ക്
തന്റെ ആത്മാവിൽ നിറഞ്ഞുപൊന്തുന്നത് അറിഞ്ഞു;
അത് അലിഞ്ഞുതീർന്നപ്പോൾ
ദീർഘനിശ്വാസം പൊഴിച്ചു,
മഹത്തായ മദ്യചഷകം കാലിയാക്കി (വരികൾ 25-32).[80]

ജോർജ്ജ് ഫോർബ്സ് മന്ദമുതിർക്കുന്ന ശബ്ദം (slow rolling word) ഗീതയിലെ കൃഷ്ണന്റെ ശബ്ദമാണ് എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[81] അതീന്ദ്രിയ ജ്ഞാനാനുഭവത്തിൽ കൃഷ്ണനും അപ്രകടിത വാക്കും (Unmanifest Word) ഒന്നുതന്നെയാണ്. മന്ദമുതിർക്കുന്ന (slow rolling) എന്ന വിശേഷണം രാജാവിന്റെ മുമ്പിൽ അടിമ സംസാരിക്കുന്നതിന്റെ രീതി വ്യക്തമാക്കുകയാണ്. ഇത് ഹൈന്ദവ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഓം ഉച്ചരിക്കുന്ന രീതിയെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. മന്ദഗതിയിൽ താളാത്മകമായാണ് ഓം ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നത്. ആദ്യത്തെ സ്വരശബ്ദം ഉച്ചസ്ഥായിയിലെത്തി ക്കഴിഞ്ഞാൽ അവസാനത്തെ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾ താഴ്ന്നസ്ഥായി യിലെത്തി ലയിക്കുന്നു. 'ഓം' എന്നത് ഗീത പരാമർശിക്കുന്ന വാക്കിന്റെ പ്രതീകാത്മക ശബ്ദമാണ്. ഗീത 17-ാം അദ്ധ്യായത്തിൽ 24-28 ശ്ലോകങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ ശബ്ദത്തെ 'ഓം' എന്ന പദംകൊണ്ട് പ്രതീകവത്കരിക്കുന്നു.[82] ഈ അനശ്വരപദത്തിന് ആത്യന്തികഅനുഭൂതി നൽകാൻ കഴിവുണ്ട്. ധ്യാനാത്മകമായിട്ടല്ലാതെ ഉച്ചരിക്കാൻ പാടില്ലാത്ത വിലക്കപ്പെട്ട മിസ്റ്റിക് മുദ്രയാണ് 'ഓം' എന്ന് ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് പറയുന്നു.[83] വിശുദ്ധ യോഹന്നാന്റെ സുവിശേഷത്തിൽ ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ക്രിസ്തുവിനെ

www.malankaralibrary.com

പിതാവിന്റെ ലോഗോസ് (logos) അഥവാ വാക്ക് എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് ദൈവവചനത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകവും രക്ഷാകരവുമായ ശക്തി പ്രകടമാക്കുകയാണ്.[84] വി. യോഹന്നാൻ ഗ്രീക്കുചിന്തയിൽനിന്ന് കടമെടുത്ത അത്തരം ഒരു ആശയത്തിന്റെ പ്രാക്‌രൂപം പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ കാണാവുന്നതാണ്.

മൈസെറിനസ് (Mycernus)

'മൈസെറിനസ്' (Mycernus) എന്ന കവിത 1849-ലെ കാവ്യ സമാഹാരത്തിൽ ആർനോൾഡ് ഉൾക്കൊള്ളിച്ചില്ല. ഇത് 'ദ വേൾഡ് ആൻഡ് ദ ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കവിതയുമായി ഇതിവൃത്തപരമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ കവിതയിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രമായ മൈസെറിനസ് ഈജിപ്തിലെ ഒരു രാജാവായിരുന്നു. നാലാം വംശാവലിയിൽപ്പെട്ട ഈ രാജാവിനെ ഹെറൊഡോട്ടസ്സാണ് മൈസെറിനസ് എന്ന പേര് നൽകിയത്. ഈ രാജാവ് തന്റെ പിതാവിന്റെ ദുർമാർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു മാറി പരിത്യാഗത്തിന്റെയും ദൈവിക വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ധ്യാനത്തിന്റെയും മാർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ചു. മൈസെറിനസിന്റെ പിതാവ് കിയോപ്സ് (Cheops) ആയിരുന്നു. കിയോപ്സിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനായിരുന്ന മൈസെറിനസ് ജനങ്ങൾക്ക് നീതി നടത്തിക്കൊടുത്തു. എന്നാൽ ബുട്ടോ (Buto) യുടെ നഗരത്തിൽനിന്ന് ഒരു അരുളപ്പാടുണ്ടായി. ആറുവർഷം കൂടിമാത്രമേ ആയുസ്സുള്ളൂ എന്നായിരുന്നു അരുളപ്പാടിന്റെ സാരം. ആർനോൾഡ് ഹെറൊഡോട്ടസ്സിന്റെ രചനകളെ അവലംബിച്ചാണ് മൈസറിനസിനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. മൈസെറിനസ്സിന്റെ കഥയുടെ ശിഷ്ടഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്:

> ഈ ആയുർസങ്കല്പം അനീതിയാണെന്ന് രാജാവു കരുതി, വെളിച്ചപ്പാടിനെയും ദൈവങ്ങളെയും അധിക്ഷേപി ക്കുന്ന ഒരു സന്ദേശം അരുളപ്പാടിന്റെ ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് തിരിച്ചയച്ചു. മനുഷ്യരെ നശിപ്പിക്കുകയും, ദേവാലയങ്ങൾ തകർക്കുകയും, ദൈവങ്ങളെ നിന്ദിക്കുകയും ചെയ്ത തന്റെ പിതാവും അമ്മാവനും ദീർഘകാലം ജീവിച്ചപ്പോൾ, ദൈവ ഭക്തിയുള്ളവനും, ഉദാരമതിയുമായ താൻ നേരത്തെക്കൂട്ടി മരിക്കുന്നതു ന്യായീകരിക്കത്തക്കതല്ല. എന്നാൽ രണ്ടാമത്തെ അരുളപ്പാടിൽ, സത്പ്രവൃത്തികളാണ് തന്റെ അകാല മരണത്തിനു കാരണം എന്ന് വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടു. ഇതിനുള്ള ന്യായം വിധിക്കു വിപരീതമായിട്ടാണ് മൈസെറിനസ് പ്രവർത്തിച്ചത്. ഈജിപ്ത് ഒരു നൂറ്റമ്പതു വർഷക്കാലത്തേക്കെങ്കിലും യാതനയ്ക്ക് വിധേയമാകേണ്ട തായിരുന്നു. ഇതു കേട്ടപ്പോൾ തന്റെ അന്ത്യമടുത്തു എന്ന് മൈസെറിനസ്സിനു ബോദ്ധ്യമായി. അയാൾ ഒട്ടേറെ വിളക്കുകൾ ഉണ്ടാക്കി. സന്ധ്യയ്ക്ക് അവ കൊളുത്തി വച്ച്, മദിരോത്സവത്തിൽ മുഴുകി. ഇതു രാത്രിയിലും പകലും തുടർന്നു. ഉത്സാഹവും ആനന്ദവും അരുളുന്ന വെളിപ്രദേശങ്ങളിലും പൂന്തോപ്പുകളിലും

മൈതാനങ്ങളിലും അയാൾ അലഞ്ഞുനടന്നു. അങ്ങനെ രാവിനെ പകലാക്കി, ആറുവർഷത്തെ പന്ത്രണ്ടു വർഷങ്ങളാക്കി മാറ്റാനും അരുളപ്പാട് പൊള്ളയാണെന്നു തെളിയിക്കാനും മൈസെറിനസ് ഒരുങ്ങി.[85]

'ദ വേൾഡ് ആൻഡ് ദ ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കവിതയിലെ വക്താവ് കർമ്മഫലത്തിൽനിന്നു സ്വയം വിമോചിതനാകാൻ വെമ്പുന്ന മനുഷ്യനെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ, 'മൈസെറിനസ്' എന്ന കവിതയിൽ നാം ദർശിക്കുന്നത് കർമ്മഫലത്തിനായി ദാഹിക്കുന്ന മനുഷ്യനെയാണ്. അയാൾ തപസനുഷ്ഠിച്ചത് ഫലേച്ഛയോടെയാണ്. ഗീതാപ്രബോധനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ, മൈസെറിനസിന്റെ തെറ്റ് ആത്മീയമായ അഹന്തയാണ്. എലിയറ്റ് ഇതിനെ 'ഏറ്റവും വലിയ രാജ്യദ്രോഹം'എന്നു വിളിക്കുന്നു.[86] മൈസെറിനസ് പൂർവ്വകാലനന്മയ്ക്ക് പ്രതിഫലം മോഹിച്ചതിലൂടെ, ദൈവേച്ഛയെ സ്വന്തം ഇച്ഛയ്ക്കു വിധേയമാക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയലോലുപതയുടെ ക്രമരാഹിത്യത്തിലേക്ക് പെട്ടെന്നു വഴുതിമാറുന്ന മൈസെറിനസ് ദൈവേച്ഛയ്ക്കെതിരെ പ്രതിഷേധിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യനെ പീഡിപ്പിക്കുന്ന സാങ്കല്പിക രൂപങ്ങളായി അയാൾ ദൈവത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു.

സ്വയം പീഡിപ്പിക്കുന്ന മനുഷ്യഹൃദയത്തിന്റെ
മിഥ്യാദർശനങ്ങൾ ആഗ്രഹിക്കുന്ന മധുരിമയിൽ
അത് പരിപോഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നില്ല.
വ്യർത്ഥസ്വപ്നങ്ങൾ, ആഹ്ലാദത്തെ സംതൃപ്തമാക്കി മടങ്ങുന്നു.
വഞ്ചിതാത്മാവ്, സ്വയം നിയന്ത്രിതമായി അതിന്റെ
പാരിതോഷികം ആവശ്യപ്പെടുമ്പോൾ,
അത്യദ്ധ്വാനത്തിന്റെ സത്യസന്ധനായ മനുഷ്യനുമേൽ
സ്വർഗ്ഗം ക്ലേശനിർഭരമായ ജീവിതകിരീടം
അണിയിക്കുമ്പോഴാണ് അനീതിപൂർവ്വമായ അന്ത്യം!
ലാഘവത്വമുള്ളതെന്നു തോന്നുമെങ്കിലും
ധർമ്മനിഷ്ഠയുടെ ശക്തികൾ മനുഷ്യാഭിവാഞ്ഛകളെ,
ജീവിതസൗഭാഗ്യങ്ങളെ പുച്ഛിക്കുന്നത്.
പുഷ്പകിരീടമണിഞ്ഞ നൃത്തത്തിൽ ആഹ്ലാദമൊന്നും
തോന്നുന്നില്ലന്നോ.
സ്വതന്ത്രമാകാവുന്ന പ്രണയവും രാജകീയ പ്രൗഢിയാർന്ന
വിരുന്നിലും
നിങ്ങൾ ഇവയിൽ മമത കാട്ടുക, നിശ്ചയമായും
ഒരുനിശ്ചലനേത്രം കാട്ടുകയോ,
ദൈവങ്ങളുടെയല്ല, പ്രത്യുത പിശാചുക്കളുടെ
ഉറഞ്ഞ കരുണാരാഹിത്യത്തിൽ?
അതോ, ബുദ്ധിപൂർവ്വകവും അതിപ്രബലവുമായ ഏതോ
ശക്തിയോ ?
അത് നിങ്ങൾക്കുപോലും കീഴടക്കാനും കളിപ്പിക്കാനും

പറ്റാത്തവിധമുള്ളത്
കോപാകുലയായ നൈലിലെ നീർച്ചുഴിപോലെ
അതു ഭൂമിയെയും സ്വർഗ്ഗത്തെയും മനുഷ്യരെയും
ദൈവങ്ങളെയും ചുഴറ്റിയെറിയുമോ?
നാം സേവിക്കുന്ന ശക്തികൾപോലും നിഷ്ഠൂരത നിറഞ്ഞ
ഒരു ആവശ്യകതയുടെ അടിമകൾ ആണോ? (വരികൾ 25-42) [87]

ഗീതാരംഭത്തിലെ (2.37) അർജ്ജുനനെപ്പോലെ, മരണം ഒരു നഷ്ടമല്ല എന്ന് മൈസെറിനസ് ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല.[88] മരണം ജഡത്തെയാണ്, ആത്മാവിനെയല്ല നശിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് അയാൾ അറിയുന്നില്ല. അയാൾ മരണത്തെ സ്വീകരിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ ജനിമൃതിചക്രത്തെ അയാൾ ഹ്രസ്വമാക്കുകയും (ഗീത 2.51) ആത്മാവിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവിലേക്കു മടങ്ങുകയും ചെയ്യുമായിരുന്നു.[89] മൈസെറിനസിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ തെറ്റ് സത്യവും മിഥ്യയും, ആത്മാവും ജഡവും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചറിയാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നതാണ്. ത്യാഗാധിഷ്ഠിതമായ അയാളുടെ ജീവിതത്തിനുള്ള സമ്മാനം, ജീവിതം ദീർഘമാക്കുന്നതിലല്ല. പ്രത്യുത കർമ്മബന്ധത്തിൽ നിന്ന് ആത്മാവിനെ വിമോചിപ്പിക്കുവാനുള്ള ആത്മശക്തി നേടുന്നതിലാണ്. പക്ഷേ, ജീവിതത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ പരിത്യാഗം പാലിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമെ, അത്തരം ആത്മശക്തി നേടാനാവൂ. അത്തരം ഒരു ജീവിതം ഇന്ദ്രിയപരതയിൽ നിന്നു പിന്തിരിയുന്നതോടെ ആരംഭിക്കുന്നു. പിതാവിന്റെ ദുർമാർഗ്ഗത്തിൽ നിന്നു വ്യതിചലിച്ച മൈസെറിനസ് അക്കാര്യത്തിൽ വിജയം നേടി. അടുത്തപടി കർമ്മഫലത്യാഗത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ നയിക്കുമായിരുന്നു. ഇവിടെയാണ് മൈസെറിനസ്സിന്റെ പരാജയം. എലിയറ്റു പറയുന്നതു പോലെ, തെറ്റായ കാരണത്തിനുവേണ്ടി അയാൾ ശരിയായ കൃത്യം ചെയ്യുകയും,[90] തന്റെ സദ്പ്രവൃത്തികൾക്കായി ദൈവങ്ങളിൽ നിന്ന് പ്രതിഫലം ഇച്ഛിക്കുകയും ചെയ്തു. തത്ഫലമായി, അയാൾ അനുഷ്ഠിച്ച ത്യാഗത്തിന്റെ പ്രാഥമികഘട്ടത്തിൽ കിട്ടേണ്ടിയിരുന്ന നന്മപോലും അയാൾക്കു നഷ്ടമായി, അയാൾ, സുഖലോലുപതയിലേക്ക് വഴുതി വീണു.

എന്നാൽ, ഇന്ദ്രിയപരതയിലേക്കുള്ള മൈസെറിനസ്സിന്റെ പതനം തികഞ്ഞ വൈമനസ്യത്തോടെയുള്ളതായിരുന്നു എന്ന് ആർനോൾഡ് സമർത്ഥമായ ഒരു കാവ്യഘടനയിലൂടെ, സംവിധാനത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അയാളുടെ പതനം അനുഗ്രഹപ്രദമായ ഒരു വീഴ്ച (felix culpa) യാണ്. ആത്മാവിനെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ അറിവുകിട്ടുന്നതിന് അത് അയാളെ സഹായിച്ചിരിക്കണം. ഏ.ഡി.കള്ളർ ഇത് ലളിതമായി വിശദീകരിക്കുന്നു:

> രാജാവ് സ്വീകരിക്കുന്ന എപ്പിക്യൂറിയനിസം വെറും പ്രാതിഭാസികമാണ്. ഇതിന് തെളിവായി ആർനോൾഡ് അതീവലളിതമായ ഒരു സങ്കേതം തന്റെ കവിതയിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. 'അങ്ങനെയായിരിക്കാം' (It may be) എന്ന പ്രയോഗം മൂന്നു തവണ ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ട് അർദ്ധമനസ്സോടെയാണ് എപ്പിക്യൂറിയനിസ്സത്തിലേക്ക് മൈസ

റിനസ് വഴുതിവീഴുന്നതെന്ന് കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[91]

മൈസറിനസ് രാജാവിന്റെ ആത്മബോധം പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉന്നതപടവുകൾ കയറുന്നതിന് അനുപേഷണീയമായ ഒരു പ്രാഥമിക ഘടകമാണ്. നശ്വരമായ ജഡത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ് ആത്മാവ് എന്ന അറിവില്ലാതിരുന്നതാണ് രാജാവിൽ കർമ്മഫലേച്ഛ ഉണ്ടാക്കിയത്. സുഖലോലുപതയിലേക്കുള്ള ഈ പതനം തന്റെ യഥാർത്ഥ സത്തയെക്കുറിച്ചുള്ള നിശ്ശബ്ദജ്ഞാനത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചു. ഗീതയിലെ മൂന്നാം അദ്ധ്യായം 17 മുതൽ 19 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നത് ആത്മാവിൽത്തന്നെ തൃപ്തനായിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനി കർമ്മഫലം ഇച്ഛിക്കാതെ അവശ്യം ചെയ്യപ്പെടേണ്ട കർമ്മം നിത്യം ചെയ്യുന്നു; അവൻ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള പരമാത്മസത്തയെ അറിയുന്നു എന്നാണ്.[92] ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് ഉൾക്കാഴ്ച ഉള്ളവനായിത്തീരാൻ മൈസറിനൂസ് ശ്രമിക്കുന്നു.

ഒരു പക്ഷേ അദ്ഭുതം കൂറുന്ന അവന്റെ ആത്മാവ്
ചുണ്ടുകളിലെ ഉച്ചത്തിലുള്ള ആഹ്ലാദത്തിന്റെ
പൊട്ടിച്ചിരികളിൽനിന്ന്
സ്വപ്നങ്ങളുമായി മല്ലിടുന്ന കുറ്റവാളിയായ
ഒരുവനെപ്പോലെ അമ്പരന്നു പിന്മാറും;
സന്ധ്യയുടെ കാളിമ വീണ തായ്ത്തടികൾക്കിടയിലൂടെ
ചില വിളറിയ രൂപങ്ങൾ പകുതിമറഞ്ഞു
തെന്നിമാറുമ്പോൾ
ഉയർത്തിയ ചഷകത്തിനുമുന്നിൽ കൈകൾ നീട്ടും,
അല്പം ഇടം കിട്ടാൻ; നീ എന്റെതാണ് എന്നു മന്ത്രിക്കും,
ആഹ്ലാദരഹിതമായ ആ വിരുന്നിൽ ബാഹ്യപ്രകൃതിയോടെ
അവന്റെ കണ്ണ് തറഞ്ഞിരിക്കാം; ഉള്ളിൽ
അവൻ ആത്മാവിനെ കണ്ടെത്തി അതിന്റെ
കരുത്തറിഞ്ഞു,
അനുദിനം മൂകമായ ജ്ഞാനത്താൽ
അവൻ സമാശ്വസിക്കപ്പെട്ടു, മഹത്ത്വപ്പെട്ടു,
പ്രശാന്തനാക്കപ്പെട്ടു, നിലനിർത്തപ്പെട്ടു. (വരികൾ 100-111)[93]

റെസിഗ്നേഷൻ (Resignation)

പരിത്യാഗം എന്ന ആശയം റെസിഗ്നേഷൻ എന്ന കവിത എഴുതിയതോടുകൂടെ കൂടുതൽ ആഴം നേടുന്നു. 1849-ലെ സമാഹാരത്തിലെ അവസാന കവിതയാണിത്. ഇതിൽക്കാണുന്ന പരിത്യാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച മുഴുവൻ ഈ കവിത ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. 1849-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പരിത്യാഗം ഇതിവൃത്തമാക്കിയിട്ടുള്ള കവിതകളുടെ പരിസമാപ്തിയാണ് ഇത്. പരിത്യാഗമെന്ന ആശയത്തെക്കുറിച്ച് പലവീക്ഷണത്തിലുള്ള ധാരണ പുലർത്തുന്നതാണ് 'റെസിഗ്നേഷൻ'എന്ന കവിതയെന്ന് സ്റ്റാംഗ് പറയുന്നത് ശരിയാണ്.[94] ആത്മാന്വേഷിക്കും, കവിക്കും വികാസത്തിന്

www.malankaralibrary.com

അനുപേക്ഷണീമായ ഒരു ധാർമ്മികാവസ്ഥയാണ് പരിത്യാഗം എന്ന് ലളിതമായ ഭാഷയിൽ ഈ കവിത വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ബുദ്ധിമാനായ കവി പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉന്നതപടവുകൾ കയറിയവനാണ് എന്ന് കവിത വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതിലൂടെ സഹിഷ്ണതയുടെയും, പരിത്യാഗത്തിന്റെയും ഉദാത്തസങ്കല്പം നമ്മിൽ ഉളവാക്കുന്നു. ഉദാത്തമായ പരിത്യാഗത്തിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വഭാവം എന്താണ് എന്ന ചോദ്യം വിശദീകരണം അർഹിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതു പിന്നീട് പ്രതിപാദിക്കുന്നതാണ്. ഈഘട്ടത്തിൽ വ്യക്തിജീവിതവും ആർനോൾഡ് വിഭാവന ചെയ്ത പൊതുജീവനും (General Life)[95] തമ്മിലുള്ള ആത്മാവിന്റെ അനന്യതയിൽ അത് അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുവെന്ന് തത്കാലം പറഞ്ഞു നിറുത്താം.

'റെസിഗ്നേഷൻ' എന്ന കവിതയിൽ ഗീതാസ്വാധീനം ആദ്യം കണ്ടെത്തിയത് ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് ആണ്.[96]കാല്പനിക മനോഭാവനിരാസം വഴി തെളിഞ്ഞുവരുന്ന മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുള്ള പാതയാണ് 'റെസിഗ്നേഷൻ' എന്ന് ആദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[97] കൂടാതെ റ്റിങ്കർ & ലോറി എന്നീ നിരൂപകരും ആർനോൾഡിന്റെ ഈ കവിതയിൽ പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്ന് ഇവിടെ ഓർക്കാം.

> ആർനോൾഡിന്റെ കാവ്യാസ്വാദകർക്ക് 'റെസിഗ്നേഷൻ'എന്ന കവിതയും അതിന്റെ പ്രതിപാദ്യവും പ്രിയപ്പെട്ടതായിരുന്നു. ലുക്രീഷ്യസിന്റെയും, സെനാൻകറിന്റെയും കൃതികളും ഭഗവദ്ഗീതയും അതുപോലുള്ള ഇതര സ്രോതസ്സുകളും ഈ കവിതയിൽ നിരൂപകന്മാർ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. 1848 മാർച്ചിൽ ക്ലഫിന് ആർനോൾഡ് എഴുതിയ കത്തുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്, ഭഗവദ്ഗീത അദ്ദേഹത്തെ അത്യധികമായി സ്വാധീനിച്ചു എന്നാണ്. അദ്ദേഹം ധ്യാനം, ലയം, ജ്ഞാനം എന്നിവ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വ്യക്തമാക്കുന്നു. കവിതയിലെ പ്രതിപാദ്യമായ പരിത്യാഗം, ഒരുവന് പൊതുജീവനു (General Life) മായി ലയിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രാഥമികഘടകമാണെന്ന് പ്രസ്തുത കത്തുകളിൽ എടുത്തുകാട്ടുന്നു. [98]

'ദ് വേൾഡ് ആൻഡ് ദ് ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കവിതയുടെ പ്രാരംഭരംഗം ക്രിറ്റ്യാസ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന കർമ്മനിരതലോകവും പ്രശാന്തതാവാദിയുടെ വീക്ഷണവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം വെളിവാക്കുന്നു. അതുപോലെ റെസിഗ്നേഷന്റെ പ്രാരംഭം മെക്കയ്ക്കു പോകുന്ന ഉർജ്ജസ്വലരായ മനുഷ്യരുടെയും, കുരിശു യുദ്ധക്കാരുടെയും (മുസ്ലീങ്ങളിൽനിന്നും വിശുദ്ധനാട് തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ 11-ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ13-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ കുരിശുയുദ്ധം നടത്തിയവർ), ഹൺസിന്റെയും (നാലും അഞ്ചും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ആറ്റിലയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പൗരസ്ത്യ-മദ്ധ്യയൂറോപ്പിനെ ആക്രമിച്ച ഏഷ്യൻ ജനത), ഗോഥ്സിന്റെയും (5-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ റോമാസാമ്രാജ്യം കിഴടക്കിയ ജർമാനിക് ജനത) തള്ളിക്കയറ്റമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അവരെ നയിക്കുന്നത് ഒരേ ലക്ഷ്യമാണ്:

എത്ര കഠിനമായ പ്രവൃത്തിയായാലും
നൽകപ്പെട്ടാൽ സ്വീകരിക്കുക, അല്ലെങ്കിൽ
വീണ്ടും ശ്രമിക്കുക, അല്ലെങ്കിൽ മരിക്കുക
(വരികൾ 1 -2). [99]
അപ്രകാരം എല്ലാവരും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു.
സ്വസ്വീകൃതമായ കർമ്മം ലഹരിപിടിപ്പിക്കുന്നവർ
ഇങ്ങനെയാണ് പ്രാർത്ഥിക്കുക.
നേടിയെടുത്താൽ പ്രശാന്തിയരുളുന്ന ഒരു
ലക്ഷ്യത്തിനായി
ഈ ഭാഗത്ത് നിലകൊള്ളാൻ അവർ സ്വയം ഇച്ഛിക്കുന്നു.
അവർ ഇങ്ങനെയും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു; ഒരിക്കൽ
നിലകൊണ്ടിടത്ത് വീണ്ടും നിലകൊള്ളുക
അവർക്ക് വേദനാജനകമായിരുന്നു;
ദീർഘകാലം താണ്ടിയ വഴികളിലൂടെ ഒരിക്കൽകൂടി
പോവുക അവർക്ക് വേദനാജനകമായിരുന്നു
(വരികൾ13-21) [100]

മുകളിൽ കാണിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രവർത്തനനിരതരുടെ ജീവിതലക്ഷ്യം 'റെസിഗ്നേഷൻ' എന്ന കവിതയിലെ പരിത്യാഗം എന്ന ആശയത്തിന് വിരുദ്ധമാണ്. കർമ്മത്തെയും പരിത്യാഗത്തെയും വേർതിരിക്കുന്നത്, ആർനോൾഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, പരിത്യാഗം നിർവ്വചിക്കുവാനുള്ള ഒരു ഉപാധിയാണ്. റെസിഗ്നേഷൻ എന്തല്ല എന്നതാണ്, എന്താണന്നല്ല ആർനോൾഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നത്. ഇത് ആർനോൾഡിന്റെ തനതായ 'നേതി, നേതി'(ഇതല്ല ഇതല്ല) സമ്പ്രദായംതന്നെയാണ്. അല്ലെങ്കിൽ തോമസ് അക്വിനാസിന്റെ ഭാഷയിൽ, ഈ മാർഗ്ഗം 'വിയാ നെഗറ്റീവ' (via negativa - ഒരു വസ്തുവിനെ നിർവ്വചിക്കാൻ അത് എന്തല്ല എന്നുപറയുന്ന രീതി) ആണ്. ഇതിവൃത്തപരമായി പ്രവൃത്തിയും നിവൃത്തിയും തമ്മിലുള്ള വേർതിരിക്കൽ കവിതയിൽ പ്രകടമാണ്. ഈ വേർതിരിവ് പൗരസ്ത്യതാ സ്വാധീനത്തിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. ക്രൈസ്തവ ചിന്താപദ്ധതിയനുസരിച്ച് കുരുശുയുദ്ധപോരാളി പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന അടിപതറാത്ത ഇച്ഛാശക്തിയും അതുപോലെ മെക്കയിലേക്കുള്ള തീർത്ഥാടകർ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വന്ന യാതനകളും ഉദാത്തലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുമായിരുന്നു. അവരുടെ നിസ്സ്വാർത്ഥമായ പ്രവൃത്തി സ്വന്തം രക്തസാക്ഷിത്വത്തിന് മാറ്റു വർദ്ധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുമായിരുന്നു. ക്രൈസ്തവ ദൈവശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ, ക്രിസ്തു തന്റെ അവതാരത്തിലുടെയും മരണത്തിലൂടെയും ഉയിർത്തേഴുന്നേൽപ്പിലൂടെയും നേടിയ പരിത്രാണനത്തിൽ അവർക്ക് പങ്കാളികളാകാമായിരുന്നു. റെസിഗ്നേഷന് ആമുഖമായി ആർനോൾഡ് അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഭൗതികകർമ്മനിരാസം തികച്ചും പൗരസ്ത്യമാണെന്ന് ഇവിടെയാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്. ഗീത 4, 18 എന്നീ അദ്ധ്യായങ്ങളിൽ രജോഗുണത്തിൽനിന്നുള്ള അഥവ കർമ്മങ്ങളുടെ ഉറവിടമായ ഊർജ്ജത്തിൽ നിന്നുള്ള, മോചനം പരിത്യാഗത്തിന്റെ പരകോടിയിലെത്താൻ

അവശ്യമാണെന്ന് ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ബാഹ്യകർമ്മങ്ങളെ ഇന്ദ്രിയലോകബദ്ധമെന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്നു.[101] ജ്ഞാനത്താൽ കർമ്മം വെടിഞ്ഞവൻ യോഗിയാണെന്ന് ഗീത പഠിപ്പിക്കുന്നു.

> ജ്ഞാനത്താൽ സംശയത്തിന്റെ കെട്ടുകൾ അറുത്ത, ജ്ഞാനത്തിലൂടെ കർമ്മം വെടിഞ്ഞ ആത്മീയമനസ്സിനെ അടക്കിനിർത്താൻ മനുഷ്യകർമ്മത്തിന് ശക്തിയില്ല(4: 41).[102]

ഇന്ദ്രീയവിഷയങ്ങളിലോ ഇതരകർമ്മങ്ങളിലോ ആമഗ്നനാകാത്ത എല്ലാറ്റിലും ഭക്തിക്കുള്ള സങ്കേതം കാണുന്ന സന്ന്യാസിയെ ഗീത യോഗി എന്നുവിളിക്കുന്നു. വിവിധതരത്തിലുള്ള ഒട്ടേറെ മനുഷ്യരെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിലൂടെ കവിത അവരെ തമ്മിൽ താരതമ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് പരിത്യാഗം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഫൗസ്റ്റാ, ജിപ്സി, ഈ കവിതയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനിയായ കവി തുടങ്ങിയവർ ഇതിന് ഉദാഹരണമാണ്. ശക്തമായ കർമ്മം ചെയ്തവരെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാരംഭ പരാമർശങ്ങൾക്കുശേഷം, പരിത്യാഗികളെ കുറിച്ച് ഇനിയും നടത്തുന്ന ചർച്ച (വരികൾ 22-39) സന്യാസത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളെ എടുത്തുകാണിക്കുന്നു.

> എന്നാൽ മൃദുലപ്രകൃതരും, കൂടുതൽ സ്വതന്ത്രരും
> കറയറ്റ പ്രശാന്തതയാൽ തീവ്രമോഹാവേശങ്ങളിൽനിന്ന്
> സ്വതന്ത്രരാക്കപ്പെട്ടവരും വിരക്തരായിത്തീർന്നത്
> തീവ്രസംഘർഷത്തിലൂടെയാണ്
> വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത മനസ്സ് പരിശീലനത്താലോ
> ജന്മസിദ്ധിയാലോ ആണ് ഈ നിലയിലെത്തിയത്
> (വരികൾ 22-27). [103]

ഈ മനുഷ്യർ പ്രകൃതിദത്തമായ കഴിവുകൊണ്ടോ, ഇച്ഛയെ സ്വപ്രയത്നത്താൽ കീഴടക്കുകകൊണ്ടോ വികാരങ്ങളുടെമേൽ പ്രത്യേക നിയന്ത്രണം ആർജ്ജിച്ച മനുഷ്യരാണ്. 23-ാം ശ്ലോകത്തിലെ 'കുറ്റമറ്റ പ്രശാന്തത' (unblamed serenity) ഹൈന്ദവ തത്ത്വവിചാരത്തിലെ പരിത്യാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു പരാമർശമാണെന്ന് കെന്നെത്ത് അലോട്ട് പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[104] സന്ന്യാസത്തിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നെങ്കിലും ഈ പ്രയോഗം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ, ഗ്രീക്ക് ചിന്തകർ ഉദ്ദേശിക്കുന്ന *അപ്പത്തേയിയ* (apatheia) അഥവാ വികാരങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള നിസ്സംഗ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയാണ് പരാമർശിക്കുന്നത്. ഒരുപക്ഷേ കർമ്മമേഖലയിൽനിന്നുള്ള നിവർത്തനത്തിലൂടെ ഒരു വ്യക്തി ആർജ്ജിക്കുന്ന ഊർജ്ജത്തിന്റെ നിയന്ത്രണമായിരിക്കാം അത്. സിരാവാഹികളെയും ശ്വസനേന്ദ്രിയങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ച് കർമ്മമുക്തനായ മനുഷ്യൻ നിവർത്തനത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന സമനിലയും ശാന്തിയും നേടുന്നു. ഇത് അയാളെ പരിത്യാഗത്തിന്റെ മലമുകളിലെത്താൻ പ്രാപ്തനാക്കുന്നു.

ഈ കവിതയിൽ മൃദുലപ്രകൃതികളെ ഫൗസ്റ്റ എന്ന കഥാപാത്രവുമായാണ് തുലനം ചെയ്യുന്നത്. ഫൗസ്റ്റ, ആർനോൾഡിന്റെ സഹോദരി കെ (K) ആയിരിക്കാം. അതോടൊപ്പം ഡോ: ഫോസ്റ്റസ് എന്ന മിത്തും ഇവിടെ

ധ്വനിക്കുന്നു എന്നുവരാം.[105] അങ്ങനെ അവൾ സ്ത്രീരൂപത്തിലുള്ള ഫോസ്റ്റസ് ആണ് എന്നു കരുതാം. 'തന്റെ ജീവിതത്തിലെ മരവിപ്പിൽ നിന്ന് മുക്തി പ്രാപിക്കാൻ കറയറ്റ അനുഭവം കാംക്ഷിക്കുന്നവൾ' എന്ന് ലയണൽ ട്രില്ലിംങ് അവളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നു.[106] മാർലോ എഴുതിയ ഡോ: ഫോസ്റ്റസിന്റെ ദുരന്തനാടകം വഴി ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പ്രചാരം നേടിയ ഫോസ്റ്റ് എന്ന ഇതിഹാസം ആർനോൾഡിന് പരിചിതമായിരുന്നു. ജർമ്മൻ സാഹിത്യകാരനായ ഗോയിഥേയുടെ കൃതിയും യൂറോപ്പിലാകെ ഫോസ്റ്റസിന്റെ കഥ പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്നു. മാർലോയുടെ ഫോസ്റ്റസ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് യാതൊരു നിയമത്തിനും വിധേയമല്ലാത്ത ആത്മസ്വാതന്ത്ര്യവും (self - autonomy) ഇച്ഛാശക്തിയുടെ നിയന്ത്രണമില്ലായ്മയും അഹന്തയുമാണ്. തൽഫലമായുണ്ടാകുന്ന ആത്മനാശവും ഈ കൃതിയിൽ നാടകരൂപത്തിൽ ആവിഷ്കൃതമായി. അതുകൊണ്ട് ഈ കവിതയിലെ കഥാപാത്രത്തെ ഫൗസ്റ്റാ എന്നു വിളിക്കുന്നതിലൂടെ ഭൗതികനേട്ടങ്ങൾക്കായുള്ള അമിതാവേശം ആത്മാവിനെ നശിപ്പിക്കുമെന്ന് ആർനോൾഡ് സഹോദരിക്ക് മുന്നറിയിപ്പ് നൽകുകയാകും ചെയ്യുന്നത്. ഭൗതികജീവിതത്തിനെതിരായ അത്തരമൊരു വീക്ഷണം ആർനോൾഡ് പുലർത്തിയിരുന്നുവെന്നതിലേക്ക് എയിൽ (Yale) യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ സൂക്ഷിക്കുന്ന ഒരു കയ്യെഴുത്തുപ്രതി വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു.

> പാപവിമോചനംനേടി സംശുദ്ധമാക്കപ്പെട്ടു എന്നു നിനക്കു നിശ്ചയമുണ്ടോയെന്ന് ഞാൻ ചോദിക്കുന്നില്ല. നാം നവീകരിക്കേണ്ടതും സ്വയം നിയന്ത്രിതവുമായിരിക്കേണ്ടതുമായ ജീവിതത്തിന് നീ തയ്യാറാണോ എന്നു ഞാൻ ചോദിക്കും. ഈ കുരിശുയുദ്ധം, ഈ ആക്രമണാവസ്ഥ താത്കാലികവും വികൃതവുമാണ്; ഇതാകട്ടെ അസ്തിത്വത്തെ ശബ്ദംകൊണ്ടും ബാഹ്യകർമ്മംകൊണ്ടും ത്വരിപ്പിക്കുന്നു. [107]

ഫൗസ്റ്റായുടെയും കവിയുടെയും വീക്ഷണങ്ങൾ തുലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഒരു കുന്നിലേക്ക് ഇരുവരും സ്വീകരിച്ച വിഭിന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളാണെന്നേ പറയാനാവൂ. ക്ഷമ, പരിത്യാഗം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ ഇവ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പത്തു വർഷം മുമ്പ് നടന്ന പാതയിലൂടെ വീണ്ടുമുള്ള കവിയുടെ യാത്ര ആദിമസത്തയിലേക്കു മടങ്ങുവാനുള്ള അയാളുടെ ആഗ്രഹം പ്രകടമാക്കുന്നു. ആദിമ ഐക്യബോധത്തിൽ നിന്ന് ജീവിതത്തിലെ അനുഭവങ്ങളുടെ വൈവിദ്ധ്യത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ് വർത്തമാനജീവിതം. ആ നിലയ്ക്ക് അനാസക്തിയും പരിത്യാഗവും അതേ ആദിമസത്തിയിലേക്കുള്ള മടക്കത്തിന്റെ ചാക്രികചലനമായാണ് കവി കണ്ടത്. നേരെ മറിച്ച് ഫൗസ്റ്റാ ഒരേ വഴി താണ്ടുന്നതിൽ അതൃപ്തയാണ്. ഈക്കാര്യത്തിൽ അവൾ ഒരു പരിധിവരെ നിസംഗത ആർജ്ജിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും കവിതയുടെ പ്രാരംഭ ഭാഗത്തു കാണുന്ന കർമ്മോൽസുകരായ മനുഷ്യരുമായി അവൾക്ക് സാദൃശ്യമുണ്ട്:

> ഒരിക്കൽ നിന്നിടത്ത് വീണ്ടും നിൽക്കാൻ

www.malankaralibrary.com

അവർക്ക് വേദനയായിരുന്നു;
ഒരിക്കൽ നീന്തിയ പ്രവാഹങ്ങളിലൂടെ പഴയ
കടലിടുക്കുകളിലൂടെ
വീണ്ടും ചരിക്കുക വേദനാജനകമായിരുന്നു
(വരികൾ 18-21) [108]

കവിതയിലെ വക്താവ് വീണ്ടും ജിപ്സികളുടെ ജീവിതമുദ്രയായ സഹിഷ്ണുതയെയും കീഴടങ്ങലിനെയും കുറിച്ച് ഫൗസ്റ്റായോട് സംസാരിക്കുന്നു. അതിലൂടെ കവി അനാസക്തിയുടെയും പരിത്യാഗത്തിന്റെയും അളവുകോൽ നിശ്ചയിക്കുന്നു. സ്റ്റാംങ് പറയുന്നതുപോലെ, ജിപ്സികളുടെ വിരക്തി മനനത്തിൽനിന്നും പരിചിന്തനത്തിൽനിന്നും ഉയിർകൊള്ളുന്നതല്ല; അവരുടെ വിരക്തി ചിന്താരഹിതമായ ഒന്നാണ്. അതുകൊണ്ട് അതിനെ പരിത്യാഗത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ആശയവുമായി തുലനം ചെയ്യാൻ പറ്റില്ല.

പക്ഷേ അല്ല! ഇവർ ഇന്നലയിലൂടെ നിരങ്ങിനീങ്ങി.
അവരുടെ പരമ്പരാഗത മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ,
കഴിയുമെങ്കിൽ ഇവർ ഇതേ പദ്ധതിയുമായി
നാളേയിലൂടെയും നിരങ്ങിനീങ്ങും.
മരണം അവർക്ക് വേണ്ടി ഭാഗ്യസന്നദ്ധതയെയും
ആവശ്യങ്ങളെയും
അതിജീവിക്കാൻ മരണം എത്തുംവരെ.
(വരികൾ 138-43) [109]

പരിത്യാഗികളും ജിപ്സികളും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന അനാസക്തിയുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് മുകളിൽ പറഞ്ഞത്. 144 മുതൽ 198 വരെയുള്ള വരികളിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന ത്യാഗത്തിന്റെ ഉദാത്തരൂപത്തിന് ഒരു ആമുഖം മാത്രമാണിത്. വിശദമായ ചർച്ചയിലൂടെ പ്രസ്തുത കവിതാഭാഗം ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ദർശനം എങ്ങനെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുവെന്ന് വ്യക്തമാക്കാം. കൂടാതെ ആർനോൾഡിന്റെ ഭാഷാശൈലി, ഭഗവദ്ഗീത വിവർത്തനം ചെയ്ത ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭാഷയെ എങ്ങനെ പ്രതിധ്വനിപ്പിക്കുന്നു എന്നും കാണാം.

114 മുതൽ 198 വരെയുള്ള വരികളിലെ കവി കവിതയിലെ സാധാരണ വക്താവല്ല. പ്രത്യുതജ്ഞാനിയായ കവിയാണ് എന്ന സ്റ്റാംഗിന്റെ നിരീക്ഷണം സുപ്രധാനമാണ്.[110] കവിതയിലെ സാധാരണ വക്താവ് പൂർണ്ണത കാംഷിക്കുന്ന ഒരു സാധകൻ മാത്രമാണ്. നേരേമറിച്ച് 114 മുതൽ 198 വരെയുള്ള വരികളിൽ നിഴലിക്കുന്ന കവി സ്വന്തം ഉൾക്കാഴ്ചയിൽ നിന്നാണ് പരിത്യാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം വെളിവാക്കുന്നത്. ഇവിടുത്തെ നിരീക്ഷണം ഒരു സൈദ്ധാന്തിക ചർച്ചയല്ല; പ്രത്യുത, ത്യാഗിയായ ഒരു മനുഷ്യന്റെ അനുഭവങ്ങളാണ്. ഈ ഭാഗത്ത് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള ക്രിയാപദങ്ങൾ വർത്തമാനകാലത്തിലാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവ കവിയുടെ പ്രവർത്തനശൈലിയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. 'കാണുന്നു' (see) എന്ന പദം പലപ്രാവശ്യം ആവർത്തിക്കുന്നു. 'കവി' എന്ന സംസ്കൃ

www.malankaralibrary.com

തപദം തർജ്ജമ ചെയ്യുമ്പോൾ ചാൾസ് വിൽക്കിംഗ്സ് വീണ്ടും വീണ്ടും 'ബാർഡ്' എന്ന പദം തന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയിൽ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് നിരൂപകർ പൊതുവെ ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ല എന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ പദം ഗീതാരചയിതാവിനെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാ തർജ്ജിമയിൽ 10-ാം അദ്ധ്യായം 37-ാം ശ്ലോകത്തിൽ, കൃഷ്ണൻ സ്വയം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് പരമോന്നത ജ്ഞാനിയായ കവി (കവി ശുക്രമഹർഷി) അഥവാ **ബാർഡ്** എന്നാണ്. കൂടാതെ ഗീതാജ്ഞാനിയായ കവിയെ നിർവചിക്കുന്നത് സന്ന്യാസത്തിലൂടെയോ പരിത്യാഗത്തിലൂടെയോ ശുദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടവൻ എന്നാണ്.

> സന്ന്യാസം എന്ന പദം സ്വീകാര്യമായ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളുടെയും പരിത്യാഗമാണെന്ന് ജ്ഞാനിയായ കവികൾ (bards) മനസ്സിലാക്കുന്നു, എല്ലാ കർമ്മങ്ങളുടേയും ഫലം നിരസ്സിക്കുന്നതാണ് 'ത്യാഗം' [111] (ഗീത 10. 37)

144 മുതൽ 198 വരെയുള്ള വരികൾ, ഗീതയിലെ ആറാം അദ്ധ്യായം 9, 10 ശ്ലോകങ്ങളെ പരാമർശിക്കുന്നു വെന്ന് കെന്നത്ത് ആലോട്ട് പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[112] മുൻപ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ 'സന്ന്യാസം'എന്ന സംസ്കൃതപദം പരിത്യാഗത്തിന്റെ ഉന്നതപടവുകളെ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ ഗീത ഉപയോഗിക്കുന്നു. വിൽക്കിംഗ്സും 'റെസിക്നേഷൻ' എന്ന പദമാണ് സംസ്കൃതപദമായ സന്ന്യാസത്തിനു പകരമായി ഗീത വിവർത്തനത്തിൽ (18-ാം അദ്ധ്യായം 49-ാം ശ്ലോകത്തിൽ) ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമായിരിക്കുന്നു.

> വിരക്തി നിറഞ്ഞ ഒരു മനസ്സ്, കീഴടക്കപ്പെട്ട ആത്മചൈതന്യം -എല്ലാ കാര്യങ്ങളിലും അതു മോഹമുക്തമായിരിക്കും. അത് പരിത്യാഗത്തിലുടെ (resignation) പൂർണ്ണതയാർ ജ്ജിക്കുന്നു. കൂടാതെ സന്ന്യാസം എന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന അനാസക്തിയിലെത്തുന്നു. പ്രസ്തുത പൂർണ്ണത ആർജ്ജിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ, അവൻ ഏതു വിധത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നും, ജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം എന്തെന്നും എന്നിൽ നിന്ന് ചുരുക്കത്തിൽ ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളുക. [113]

ആത്യന്തികജീവിതംകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത് ജീവാത്മാവ് പൊതുജീവിതവുമായി ലയിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങനെയുള്ള ആത്മീയവ്യാപാരത്തെ പരാമർശിക്കാൻ 'റെസിഗ്നേഷൻ' എന്ന പദം ആർനോൾഡ് തെരഞ്ഞെടുത്തു എന്നത് അദ്ഭുതകരമായിരിക്കുന്നു. നിഘണ്ടു കർത്താവായ വെബ്സ്റ്റർ 'റസിഗ്നേഷൻ' എന്നു പദത്തെ ക്ഷമാപൂർവ്വകവും സഹനാധിഷ്ഠിതവുമായ വിധേയത്വം (patient submission) എന്നൊക്കെയാണ് നിർവ്വചിക്കുന്നത്. ഗ്രീക്ക് ഭാഷയിൽ അപ്പത്തേയിയ (apotheia) എന്നു പറയുന്ന വികാരങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള നിഷ്ക്രിയമായ ഒരു സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയാണ് റസിഗ്നേഷൻ എന്ന പദം ധ്വനിപ്പിക്കുന്നത്. അതാകട്ടെ ആത്യന്തികസത്തയെന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെടാവുന്ന ആർനോൾഡിന്റെ ആശയമായ പൊതു

ജീവനിലേയ്ക്കുള്ള, ലയം എന്ന സങ്കല്പം ഈ പദം വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. അത് വ്യക്തമാക്കാൻ, ദൈവശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ റസിഗ്നേഷൻ എന്ന പദത്തേക്കാൾ 'റിനൻസിയേഷൻ' (renunciation), 'ഡിറ്റാച്ച്മെന്റ്' (detachment) എന്നീ ഇംഗ്ലീഷ് പദങ്ങൾ കൂടുതൽ അനുയോജ്യമാണ്. കാരണം റിനൻസിയേഷൻ, ഡിറ്റാച്ച്മെന്റ് എന്നിവ ആത്മീയ ഉണർവ്വിനെയും ശാന്തിയേയും, ആത്യന്തികസത്യവുമായുള്ള ഐക്യത്തെയും ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. വികാരങ്ങളിൽനിന്നുള്ള നിയന്ത്രണം എന്ന് അർത്ഥം നൽകുന്ന റസിഗ്നേഷൻ സന്ന്യാസത്തിന്റെ പാതയിലെ പ്രാഥമിക പടവുകളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണ്. സന്ന്യാസം എന്ന ആശയം വ്യക്തമാക്കുവാനും, കവിതയ്ക്ക് ഒരു തലക്കെട്ട് നൽകുവാനും റെസിഗ്നേഷൻ എന്ന പദം സ്വീകരിച്ചത് ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് ഈ പദം തന്റെ ഗീതാഭാഷ്യത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചതുകൊണ്ടാണ്.

ഗീത 18-ാം അദ്ധ്യായം 49-ാം ശ്ലോകത്തിലെ സന്ന്യാസമെന്ന സംസ്കൃത പദത്തിന് തുല്ല്യമായിട്ടാണ് വിൽക്കിൻസ് റസിഗ്നേഷൻ എന്ന പ്രയോഗം നടത്തിയിരിക്കുന്നത്. ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാസ്വാധീനത്തെ ചർച്ചാവിഷയമാക്കുമ്പോൾ ഗീത 18-ാം അദ്ധ്യായം 49-ാം ശ്ലോകം പാർക്ക്ഹോനൻ എന്ന വിമർശകൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്.[114] ആർനോൾഡിന്റെ പരിത്യാഗത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയുമായി ഇതിവൃത്തപരമായ സാദൃശം ഇത് പ്രകടമാക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് , അദമ്യമോഹങ്ങളെ കീഴടക്കുക സന്ന്യാസപ്രാപ്തിക്ക് അനുപേക്ഷണീയമാണെന്ന് ഗീതാകർത്താവ് വ്യക്തമാക്കുന്നു. 144 മുതൽ198 വരെയുള്ള വരികളിലെ വക്താവ് മുകളിൽപ്പറഞ്ഞ ഗീതാദർശനത്തിന് സമാനമായ ഒരു സമീപനം സ്വീകരിക്കുന്നു. അതായത് ബുദ്ധിമാനായ ഒരു കവി തന്നിൽ അന്തർലീനമായ ഊർജ്ജത്തെ (energy) നിയന്ത്രിച്ച് പരിത്യാഗം നേടുന്നു. അനാസക്തിയുടെയും പരിത്യാഗത്തിന്റെയും ഉത്തുംഗശ്രേണിയിൽ എത്തുന്നതിനുമുമ്പ് ഊർജ്ജത്തിന്റെ ഉറവിടമായ രജോഗുണത്തെ ഒരുവൻ കീഴടക്കണമെന്ന് ഗീത 18-ാം അദ്ധ്യായം അനുശാസിക്കുന്നു. ഗീതയിൽ സന്ന്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലായിരിക്കണം ഊർജ്ജത്തെ (വരി 146) നിയന്ത്രണവിധേയമാക്കണമെന്ന് ആർനോൾഡ് ഊന്നിപ്പറയുന്നത്.

> സ്വർഗ്ഗം പൊടുന്നനെ സ്പന്ദനമുണർത്തുന്ന
> കവിഹൃദയം
> സ്വന്തം ചലനഗതിയെയല്ല
> മനുഷ്യചലനത്തെ നീരിക്ഷിക്കുന്നതിനാണ്
> ആ ഊർജ്ജത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത് (subdue).
>
> (വരികൾ 144-47)[115]

സബ് ഡ്യൂ (subdue) എന്ന പദം ആർനോൾഡ് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് അവിചാരിതമല്ല. പ്രത്യുത, കവി ഊർജ്ജത്തെ കീഴടക്കണമെന്ന് വ്യക്തമാക്കാനാണ്. ഗീതാപരിഭാഷയിൽ വികാരനിയന്ത്രണത്തിന്റെ സൂചനയായി വിൽക്കിൻസ് ഇതേ പദംതന്നെ ആവർത്തിച്ച് ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്,"പ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ച് ഉത്ക്കണ്ഠാകുല

www.malankaralibrary.com

നാകാതെ, വികാരങ്ങളെ മുഴുവൻ നിയന്ത്രണവിധേയമാക്കി. (having subdued all his passions) കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് ധർമ്മനിർവ്വഹണം നടത്തുന്ന മനുഷ്യൻ പ്രകീർത്തിക്കപ്പെടുന്നു" (ഗീത 3.7). [116]

വികാരത്തെ കീഴടക്കാൻ ഗീതയിലെ ജ്ഞാനിയായ കവിയും, ആർനോൾഡിന്റെ ജ്ഞാനിയായ കവിയും, പുലർത്തുന്ന ധാർമ്മികലക്ഷ്യം ഒന്നുതന്നെയാണ്. ജ്ഞാനിയായകവി തന്റെ ഊർജ്ജത്തെ കീഴടക്കി നിയന്ത്രണവിധേയമാക്കുന്നത് രണ്ടു കാരണങ്ങളാലാണ്. നിഷേധാത്മകമായി പറഞ്ഞാൽ, ഭൗതികസത്തയിൽ (empirical self) നിന്നുള്ള മോചനത്തിന് സഹായകമാണത്. അതേസമയം വസ്തുനിഷ്ഠമായി നോക്കിയാൽ, അത് മനുഷ്യനെന്ന നിലയിൽ ഒരുവന്റെ ചലനഗതി അപഗ്രഥിക്കാൻ സഹായകരമാണ് (to scan the course of man). പൊതുജീവന്റെ (General Life) മൂർത്തവത്കരണം, പ്രകൃതിയുടെ സമഗ്രനന്മ, മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ പൂർണ്ണജീവിതം—ഇവയെ അപ്രകാരമുള്ള ഒരപഗ്രഥനം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. പരിത്യാഗം എന്ന ആശയം വിശകലനം ചെയ്യുവാൻ ഇതേ ആശയം ഭഗവദ്ഗീത ഉപയോഗിക്കുന്നു:

> എന്നിൽ മനസ്സ് അർപ്പിച്ച്, അചഞ്ചലമായ ഉത്സാഹത്തോടെ എന്നെ സേവിക്കുന്നവർ, അചഞ്ചല വിശ്വാസമുള്ളവർ, മഹാഭക്തരായി കരുതപ്പെടുന്നു. എല്ലാ പ്രകൃതിയുടെയും ക്ഷേമത്തിൽ ആനന്ദം കൊള്ളുന്നവരും (delight we in the welfare of nature) കളങ്കമറ്റതും, അവർണ്ണനീയവും അദൃശ്യവുമായ എന്റെ രൂപത്തിൽ എന്നെ സേവിക്കുന്നു (ഗീത 12:2–3) [117]
>
> മനുഷ്യരാശി (mankind) ഭയക്കാത്തവനും, മനുഷ്യരാശിയെ ഭയക്കാത്തവനും എനിക്കു പ്രിയപ്പെട്ടവർ ആണ്. അക്ഷമത, ലൗകീകമായ ആഹ്ളാദം, ദ്രോഹഭീതി തുടങ്ങിയവയിൽനിന്നു മുക്തനായവനും എനിക്കു പ്രിയങ്കരനാണ് (ഗീത 12:14). [118]
>
> പൂർണ്ണതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരുവൻ (who is acquainted with the whole) ഗ്രഹണശക്തി കുറഞ്ഞവരുടെയും തന്നെക്കാൾ അനുഭവം കുറഞ്ഞവരുടെയും പ്രവൃത്തികളിൽ നിന്ന് പിന്തിരിപ്പിക്കരുത് (ഗീത 3.29) [119]
>
> യോഗവൃത്തിയിലുള്ള സാധകൻ ശുദ്ധീകൃതമായ ആത്മാവിനും കീഴടക്കപ്പെട്ട ആത്മചൈതന്യത്തിനും, നിയന്ത്രിതവികാരങ്ങൾക്കും ഉടമയാണ്. അവന്റെ ആത്മാവ് വിശ്വാത്മാവിന് (universal soul) സമമായിരിക്കുന്നു. അത് അങ്ങനെയായിരിക്കുകയാൽ മലിനമാക്കപ്പെടുന്നില്ല (ഗീത 5.7).[120]

മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ച ഭാഗത്തിൽ സുപ്രധാനമായ ആശയം, ആത്മീയോത്കർഷം നേടിയ യോഗി വിശ്വപ്രകൃതിയുമായും മനുഷ്യരാശിയുമായും സ്വയം താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നു എന്ന വസ്തുതയാണ്.[55] അവൻ തന്റെ അഹംബോധത്തിലോ സത്തയിലോ

www.malankaralibrary.com

വിജയങ്ങളിലോ നേട്ടങ്ങളിലോ സ്വയം മുഴുകുന്നില്ല. 148 മുതൽ 153 വരെയുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ പരിചിന്തനവിഷയമായ കവിതയുടെ വരികളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനിയായ കവിയും സമാനമായ രീതിയിൽ സംസാരിക്കുന്നു. അവൻ തന്റെ വേദനകളെയും യാതനകളെയും ശ്രദ്ധിക്കുന്നതേയില്ല. വി. പൗലോസിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ (ഫിലി. 2: 7) അവൻ സ്വയം ശൂന്യമാക്കുകയാണ്. സ്വന്തം സത്തയെ, അഹംബോധത്തെ, തന്നിൽ നിന്നൊഴിവാക്കുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയനാകുമ്പോൾ അയാൾ ഒരുവിധത്തിൽ 'മിശിഹ'ആയി മാറുന്നു.[122]

അവൻ പർവ്വതങ്ങളെ ഇളക്കുന്നെങ്കിലും,
അവന്റെ ദിനം, ആന്ദോളനത്തിന്റെയും
ഭരണസാരഥ്യത്തിന്റെയും
പ്രൗഢമായ ഔന്നത്യങ്ങളിൽ ചെലവഴിക്കപ്പെട്ടാലും,
ഒരായിരം ചങ്ങലകൾ അവൻ അഴിച്ചുകളഞ്ഞാലും,
അനന്തമായ വേദനകൾ അവൻ സഹിച്ചാലും,
കർമ്മവും യാതനയും അവൻ അറിഞ്ഞാലും,
അവൻ കർമ്മവിധേയമായി ജീവിച്ചിട്ടില്ല (വരികൾ 148 -53).[123]

മറ്റുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, കർമ്മനിരതനായിരിക്കുമ്പോഴും നിർമ്മമത്വം നേടിയ അനാസക്തൻ കർമ്മബന്ധത്തിൽനിന്നു മുക്തനായിരിക്കത്തക്ക വിധം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഗീത 4-ാം അദ്ധ്യായം 22-ാം വാക്യത്തിൽ പറയുന്നതുപോലെ, 'അവൻ കർമ്മിയെങ്കിലും കർമ്മബദ്ധനല്ല.'[124] ജ്ഞാനിയായ കവിയുടെ പ്രസ്താവന കവി കർമ്മനിരതനായി ജീവിക്കുന്നില്ല എന്നാണ്. കർമ്മഫലവുമായി ബന്ധമില്ല എന്നു പറയുന്നതിനു തുല്യമാണത്. റ്റിംങ്കറും ലോറിയും പറയുന്നതുപോലെ, ആത്മാവിന്റെ പൊതുജീവനിൽ (General Life) ലയിക്കുന്നതിനുള്ള മുന്നോടിയാണത്.[125] കർമ്മത്തിന്റെയും യാതനയുടെയും ഫലത്തിൽനിന്നു മുക്തനായിരിക്കണം എന്ന ജ്ഞാനിയായ കവിയുടെ പ്രസ്താവന, പൊതുവായ ജീവിതചിത്രീകരണത്തിനുമുമ്പു വരുന്നത് ആകസ്മികമല്ല. പരിത്യാഗം അഥവാ സന്ന്യാസത്തിന്റെ വെളിവാക്കലാണ് ഇവിടെ ഒരുവൻ കാണുന്നത്. ഗാർഹികജീവിതത്തെയും സാമൂഹികജീവിതത്തെയും അതിജീവിക്കുക സന്ന്യാസത്തിന് ആവശ്യമാണ്. രാഷ്ട്രീയപരമായ കർമ്മങ്ങളും ഇതരബാഹ്യവൃത്തികളും സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. അത്തരം ജീവിതം, സന്ന്യാസിയുടെ ജീവിതവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുകയില്ല. സ്റ്റാംഗ് പറയുന്നതുപോലെ, രാഷ്ട്രീയാധി കാരത്തിന്റെ പ്രലോഭനങ്ങളെ മുഴുവൻ അതിജീവിച്ച വ്യക്തിയായിട്ടാണ് പരിത്യാഗിയെ ജ്ഞാനിയായ കവി ചിത്രീകരിക്കുന്നത്[126]

ചരിത്രമുറങ്ങുന്ന ഏതോമഹത്തായഭൂവിൽ അവൻ കാണുന്നു,
ജനങ്ങളുടെ ഭരണകർത്താവു നിൽക്കുന്നതായി.
അഗ്നിപ്രളയത്തിൽ തന്റെ കരുത്തുറ്റ ചിന്ത അവൻ കാണുന്നു.
അതാകട്ടെ ഇളകിമറിയുന്ന ജനലക്ഷങ്ങൾക്കിടയിലൂടെ
ഉരുണ്ടുമറിയുന്നു.

www.malankaralibrary.com

ഉന്മാദമെന്തന്ന് അവൻ അറിയുന്നു,
ക്ഷണനേരത്തേക്കുപോലും അസൂയപ്പെടുന്നില്ല.
(വരികൾ 154-9)[127]

വിരക്തനായ ഒരുവന് രാഷ്ട്രീയാധികാരമോഹം ഭൂഷണമല്ല എന്നു വ്യക്തമാണ്. ഇത് ക്രൈസ്തവ ആത്മീയതയിലും സത്യമാണ്. ടി.എസ്. എലിയറ്റിന്റെ *മർഡർ ഇൻ ദ് കത്തീഡ്രൽ* എന്ന നാടകത്തിൽ നായകന് അതിജീവിക്കേണ്ട നാല് പ്രലോഭനങ്ങളിലൊന്ന് രാഷ്ട്രീയാധികാരമാണ്.[128] അതുകൊണ്ട് അത്തരം ഒരു വീക്ഷണത്തിൽ പൗരസ്ത്യതയെന്ന് എടുത്തുപറയാൻ ഒന്നുമില്ല. എന്നാൽ ആർനോൾഡിന്റെ ജ്ഞാനിയായ കവി ഗാർഹികസുഖം, അഥവാ ഗൃഹാന്തരീക്ഷത്തിലെ ജനസമ്പർക്കത്തിൽ നിന്നുള്ള സുഖം, തിരസ്കരിക്കുന്നു. സ്റ്റാംഗ് പറയുന്നതുപോലെ, അവൻ ഉന്നതമായ കൊടുമുടികളിൽ നിന്നുകൊണ്ട്, തങ്ങളുടെ കർത്തവ്യങ്ങളിൽ മുഴുകിയ നഗരവാസികളെനിഷ്കാമിയായി വീക്ഷിക്കുന്നു[129]

മനോഹരമായ നയനങ്ങൾ അവന്റെ കണ്ണുകളെ കണ്ടെത്തുന്നു
അവൻ അവയെ നിഷ്കാമമായി പ്രശംസിക്കുന്നു,
അവർ കടന്നുപോകുന്നു, അവൻ, ജനക്കൂട്ടവുമായി ഇടപഴകി,
അവരുടെ ഭാവി വിജയങ്ങളിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുന്നു.
ഉന്നതമായ കൊടുമുടികളിൽ നിന്ന് അവൻ താഴേക്ക് നോക്കുന്നു,
സൂര്യാസ്തമയത്ത്, ജനനിബിഡമായ നഗരത്തിലേക്ക്,
കടന്നുപോകുന്ന സന്തുഷ്ടസംഘത്തെയും അവൻ
നിരീക്ഷിക്കുന്നു,
അദ്ധ്വാനം അവസാനിപ്പിച്ചിരിക്കെ, വെട്ടിത്തിളങ്ങുന്ന
വീഥിയിലൂടെ.
ഓരോരുത്തനും ഓരോ ദൗത്യവുമായി നീങ്ങുന്നു
ഞാൻ തനിച്ചാണ് എന്നാരും പറയുന്നില്ല (വരികൾ 160-69).[130]

മനുഷ്യന്റെ കൂട്ടായ്മയുടെ തിരസ്കാരം വരെയെത്തുന്ന പരിത്യാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം ഹൈന്ദവചിന്തയിൽ മാത്രമേ കാണുന്നുള്ളൂ. ക്രൈസ്തവചിന്തയിൽ ക്രിസ്തുവിൽ രക്ഷിക്കപ്പെട്ട സമൂഹത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽനിന്നുകൊണ്ട് മാത്രമേ പരിത്യാഗം പരിശീലിക്കാനാവൂ. ക്രിസ്തുവിൽ രക്ഷിക്കപ്പെട്ട അത്തരം ഒരു സമൂഹത്തെ വേദശാസ്ത്രപരമായി 'സഭ' അഥവ 'എക്ലേസിയ'എന്നു വിളിക്കുന്നു. വിശുദ്ധീകരണത്തിനുള്ള കൂദാശകളാൽ സജ്ജമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സഭയുടെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽനിന്നുമാത്രമേ ആത്മീയവികാസം സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളൂ. ക്രൈസ്തവചിന്തയിൽ ത്യാഗമെന്ന സങ്കല്പം സമൂഹബദ്ധമാണ്. നേരെ മറിച്ച് ഹൈന്ദവചിന്തയിൽ അത് വ്യക്തിപരവുമാണ്. അത് ത്യാഗിക്ക് ഗാർഹികസമൂഹബന്ധങ്ങളിൽനിന്ന് മോചനമരുളുന്നു,. ജ്ഞാനിയായ കവി ഗാർഹികാഹ്ലാദം തിരസ്കരിക്കുന്നതിന്റെ പൊരുൾ ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നു.

ജ്ഞാനിയായ കവിയെ ആർനോൾഡ് എന്തുകൊണ്ട് ഉന്നത സ്ഥാനത്ത് (high station) പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു എന്ന ചോദ്യം ഒരുവൻ നേരിടേണ്ടിവരും. പർവ്വതപ്രദേശത്തോ, വനത്തിലോ ഒരുവൻ പോകുന്നത് അവന്റെ

www.malankaralibrary.com

ജീവിതത്തിന്റെ മൂന്നാം ഘട്ടത്തിലാണ്. ഇത് 'വാനപ്രസ്ഥം' എന്നറിയപ്പെടുന്നു. സമ്പൂർണ്ണ പരിത്യാഗം അഥവാ സന്ന്യാസത്തിനു തൊട്ടുമുൻപ് ഒരുവൻ എത്തിച്ചേരുന്ന പടിയാണിത്. വാനപ്രസ്ഥത്തിലെത്തുന്ന ഒരുവന്റെ ജീവിതം ഏകാന്തതയുടേതാണ്. അതു സന്ന്യാസത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിലെ ഉന്നതാവസ്ഥ ജ്ഞാനിയായ കവി നേടിയ ആത്മീയഔന്നത്യത്തെ പ്രതീകാത്മകമായി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇക്കാര്യത്തിൽ ആർനോൾഡ്, ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഭഗവദ്ഗീതയെ പൂർണ്ണമായി ആശ്രയിക്കുന്നു. ത്യാഗിയായ യോഗി ഉന്നതമായ ശൃംഗത്തിൽ നിൽക്കുന്നതായി ഗീത (വിൽക്കിൻസിന്റെ പരിഭാഷയിൽ) മൂന്ന് പദ്യങ്ങളിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നു.

> സത്വഗുണമുള്ളവൻ കയറിപ്പറ്റുന്നു ഔന്നത്യങ്ങളിൽ, രജോഗുണമുള്ളവൻ മദ്ധ്യഭാഗത്ത്, തമോഗുണമുള്ളവൻ അധഃസ്ഥിതിയിൽ (Those of the sattva gun *mount on high,* those of raja stay in the middle, whilest those abject followers of the tama gun sink below. *Gita* 14:18).[131]
>
> ദൈവിക ജ്ഞാനവും അറിവും നിറഞ്ഞ മനസ്സുള്ളവൻ, നില്ക്കുന്നതോ, കൊടുമുടിയിൽ. വികാരങ്ങളെ അടിമപ്പെടുത്തിയ അത്തരം ഒരുവൻ ഭക്തനാണ്.
>
> (The man whose mind is replete with divine wisdom and learning, who standeth upon the pinnacle and hath subdued his passions is said to be devout - one who practises yoga. *Gita 6.8).* [132]
>
> സർവ്വപ്രകൃതിക്ഷേമത്തിൽ ആഹ്ലാദം കൊള്ളുന്നവർ കറയറ്റതും അനിർവചനീയവും അദൃശ്യവുമായ രൂപത്തിൽ എന്നെ സേവിക്കുന്നു. സർവ്വവ്യാപിയും അഗ്രാഹ്യനും ഉന്നതസ്ഥിതനും അചഞ്ചലനും ജിതേന്ദ്രിയനും ജ്ഞാനിയും, എല്ലാറ്റിലും ഒരുപോലെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവനുമായ ബ്രഹ്മത്തെ സേവിക്കുന്നവൻ എന്നിലെത്തിച്ചേരുന്നതാണ്.
>
> (They, too, who, delighting in the welfare of all nature, serve me in my incorruptible, ineffable and invisible form: omnipresent, incomprehensible, standing on high fixed and immoveable, with subdued passions and understandings, the same in all things, shall also come unto me. Gita 12:3). [133]

മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ച ഗീത 14-ാം അദ്ധ്യായം 18-ാം ശ്ലോകം സുപ്രധാനമാണ്. കാരണം അത് ത്യാഗിയെ ബ്രഹ്മതുല്യമായ കൊടുമുടിയിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. കൂടാതെ, ഔന്നത്യത്തിന്റെ ബിംബം ഉപയോഗിച്ച് വ്യക്തികളുടെ ആത്മീയതയെ തീർത്തും നിർവ്വചിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ 'ഹൈസ്റ്റേഷൻ' (high station) വിൽക്കിൻസിന്റെ 'മൗണ്ട് ഓൺ ഹൈ' (mount on high ഗീത 14-18),'സ്റ്റാന്റിംഗ് ഓൺ ഹൈ' (standing on high ഗീത 12:3), 'സ്റ്റാൻഡ്ത് അപ്പോൺ ദ പിനക്കിൾ' (standeth upon the pinnacle ഗീത 6:8)

www.malankaralibrary.com

എന്നീ പ്രയോഗങ്ങളുടെ മാറ്റൊലിയാണ്.

ജ്ഞാനിയായ കവി ചുറ്റുപാടുമുള്ളവരെ വിലയിരുത്തുന്നതിൽ പുലർത്തുന്ന സമനില, പൗരസ്ത്യദർശനസ്വാധീനത്താൽ ഉളവായതാണ്. 'സുന്ദരനയനങ്ങൾ അവന്റേതുമായി ഏറ്റുമുട്ടുമ്പോൾ' (വരി 160) 'ആസക്തി കൂടാതെ' അവൻ അവരെ നോക്കിക്കാണുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലും ഒരേ അവസ്ഥയിൽ കഴിയുവാനുള്ള ഏതോ ആന്തരികശാന്തി ജ്ഞാനിയായ കവി ആർജ്ജിച്ചിട്ടുണ്ട്. *ദ കോസ്മിക് റവലേഷൻ (The Cosmic Revelation)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ്, ഹൈന്ദവപരിത്യാഗം മനസ്സിന്റെ സമനിലയാണെന്ന് പറയുന്നു. സംസ്കൃതപദം 'സമത്വം' എന്നാണ്. നന്മയിലോ, തിന്മയിലോ, വേദനയിലോ, സന്തുഷ്ടിയിലോ, വിജയത്തിലോ, പരാജയത്തിലോ, ബഹുമതിയിലോ, അവഹേളനത്തിലോ, മനസ്സിന്റെ സംതുലിതാവസ്ഥ നിലനിർത്തണം.[134] നിരൂപകനായ കെന്നത്ത് അലോട്ട്, ഗീത 6-ാം അദ്ധ്യായം 9-ാം ശ്ലോകത്തിൽ മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ച കവിതാഭാഗത്തിന്റെ ഉറവിടം കണ്ടെത്തുന്നു.[135] ഗീതയിൽനിന്ന് മനസ്സിന്റെ സമനില വിവരിക്കുന്ന ചില ഉദാഹരണങ്ങൾകൂടി ഉദ്ധരിക്കട്ടെ.

> ആത്മാവിന്റെ അത്യുന്നതങ്ങളിൽ അവൻ എത്തികഴിഞ്ഞു. ബന്ധുക്കളെയും സഹപ്രവർത്തകരെയും സുഹൃത്തുക്കളെയും തന്നെ വെറുക്കുന്നവരെയും തന്നെ അവഗണിക്കുന്നവരെയും അവൻ സമഭാവനയിൽ കാണുന്നു. അതേ ആന്തരികശാന്തിയിൽ അവൻ അവരെ കാണുകയും ചെയ്യുന്നു (ഗീത 6:9). [136]
>
> ദ്വേഷത്തിലും മൈത്രിയിലും ബഹുമതിയിലും അവഹേളനത്തിലും അത്യുഷ്ണത്തിലും അതിശൈത്യത്തിലും സുഖദുഃഖങ്ങളിലും ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അവൻ എന്റെ പ്രിയസേവകനാണ്. സംഭവിക്കുന്ന ഒന്നിനെക്കുറിച്ചും അവന് ആകാംക്ഷയില്ല. പ്രശംസയും അവഹേളനവും അവന് ഒരുപോലെയാണ്. അവൻ മിതഭാഷിയാണ്. എന്ത് സംഭവിച്ചാലും അവൻ അതിൽ സന്തുഷ്ടനാണ്. അവന് സ്വന്തമായ ഒരു വീട് ഇല്ല. അവൻ സ്ഥിരചിത്തനാണ് (ഗീത 12. 15-17). [137]
>
> അവൻ യോഗമാർഗ്ഗത്തിൽ ഭക്തനാണ്. ഈ വിധത്തിൽ ആത്മാവുള്ളവൻ എല്ലാത്തിനേയും ഒന്നുപോലെ കാണുന്നു. എല്ലാറ്റിലും അവൻ പരമാത്മാവിനെ ദർശിക്കുന്നു. പരമാത്മാവിൽ അവൻ എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും കാണുന്നു (ഗീത 6:29). [138]

189 മുതൽ 198 വരെയുള്ള വരികളിൽ ജ്ഞാനിയായ കവി ആത്യന്തിക ജീവിതമെന്ന പൊതുജീവിതത്തെ വ്യക്തമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നു. മനസ്സിന്റെ സമനില സിദ്ധിച്ച യോഗി കർമ്മബന്ധങ്ങളിൽ നിന്ന് മോചിതനായി പൊതുജീവിതത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിൽ ലയിക്കുകയാണ് ആത്മീയവളർച്ചയുടെ അന്ത്യഘട്ടം.

www.malankaralibrary.com

പ്രശാന്തവും അനസ്യൂതവും പൂർണ്ണവുമായ ആ പൊതുജീവിതം
തനിക്കു മുന്നിൽ അനാവരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് അവൻ കാണുന്നു.
അതിന്റെ രഹസ്യം ആഹ്ലാദമല്ല, ശാന്തിയാണ്.
ആ ജീവിതലബ്ധിയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള മൂകാഭിലാഷം നഷ്ടമാകുന്നില്ല.
ജനനം തുടരുമെങ്കിൽ, വസ്തുക്കൾ
നിലനിൽക്കുമെങ്കിൽ, സസ്യലതാദികളുടെ,
ശിലകളുടെ, മഴയുടെ - ഇവയുടെയെല്ലാം ജീവൻ കൊതിക്കുന്ന അവന്
വിധി വ്യർത്ഥമായല്ല അതു നല്കിയതെങ്കിൽ, ആത്മാവിന്റെ
വിഷാദം നിറഞ്ഞ ക്രമരാഹിത്യത്തെയും സ്വാസ്ഥ്യത്തെയും
ഏത് വിധിവൈപരീത്യമാണ് നിയന്ത്രിക്കുന്നത്(വരികൾ 189-198)![139]

പൊതുജീവൻ എന്ന ആശയം ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യതാ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് ഉയിർക്കൊണ്ടതാണെന്ന് റ്റിങ്കറും ലോറിയുമാണ് ആദ്യമായി പ്രസ്താവിച്ചത്.[140] ഗീത 8-ാം അദ്ധ്യായം 8 മുതൽ 10 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ, പരിത്യാഗി എല്ലാറ്റിന്റെയും അടിസ്ഥാനമായതിൽ ലയിക്കുന്നുവെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. [141] ഈ ലയനം സാമാന്യവും സാർവ്വത്രീകവുമായ സ്വഭാവം പ്രദ്യോതിപ്പിക്കുന്നതാണ്. ഇത് എല്ലാവരുടെയും പൊതുവായ അനുഭവമാണ്. ഭാരതീയദർശനത്തിൽ എല്ലാത്തിന്റെയും മൂലകാരണത്തെ ബ്രഹ്മൻ, പുരുഷൻ, ആത്മൻ എന്നിങ്ങനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു.

ബ്രഹ്മം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ജീവിതത്തെയാണ് ആർനോൾഡ് പൊതുജീവിതം അഥവാ 'ജനറൽ ലൈഫ്' എന്ന പ്രയോഗംകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്ന് കരുതാവുന്നതാണ്. എല്ലാറ്റിനും കേന്ദ്രമായ, അദൃശ്യയാഥാർത്ഥ്യമാണ് ബ്രഹ്മം. പ്രകൃത്യതീതശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ, എല്ലാറ്റിനേയും നിലനിർത്തി പരിപോഷിപ്പിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മമാണ്. എല്ലാ വസ്തുക്കളും അത് സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നു. സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നത് എല്ലാറ്റിനും പൊതുവായതാണ്. മറ്റു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ബ്രഹ്മം ശുദ്ധ സാരാംശമാണ്. എല്ലാ വസ്തുക്കളും ബ്രഹ്മത്തെ സാരാംശത്തിൽ അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്നതിനാൽ, പങ്കുവയ്ക്കപ്പെടുന്നത് എല്ലാറ്റിനും പൊതുവായ അനുപേക്ഷണീയ ജീവിതമാണ്-മനുഷ്യനും, മൃഗങ്ങൾക്കും, സസ്യങ്ങൾക്കും.

പൊതുജീവിതസങ്കല്പം സാരാംശപരവും സർവ്വജനീനവും ആണ്. അത് സംഖ്യാപരമോ സ്ഥിതിവിവരപരമോ അല്ല. സ്ഥിതിവിവരാധിഷ്ഠിതമായ സങ്കല്പം പരിവർത്തനവിധേയമാണ്. വസ്തുക്കളുടെ സംഖ്യകളിലെ വ്യത്യാസം അനുസരിച്ച് സങ്കല്പവും മാറുന്നു. അത്തരം ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് ആത്യന്തികജീവിതത്തിന്റെ അനസ്യൂതവും സ്ഥായിയായതുമായ ഭാവം നഷ്ടമാക്കും. അതുകൊണ്ട് ജനറൽ ലൈഫ് ആത്മവിദ്യാപരമായ ഒരവസ്ഥയാണ്.

നിരൂപകനായ ലയേണൽ ട്രില്ലിംഗ് പറയുന്നു: 'ജനറൽ ലൈഫ് എന്നത് മാനുഷികവും പ്രകൃതിപരവും നൈസ്സർഗികവുമായ പൂർണ്ണപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജീവനാണ്'. [142] ഈ അഭിപ്രായം വാസ്തവമാണ്. കാരണം, അങ്ങനെയുള്ള

www.malankaralibrary.com

പ്രസ്താവത്തിൽ പൊതുജീവൻ അതിന്റെ പൂർണ്ണതയെ - മാനുഷികവും അമാനുഷികവുമായവയെ-ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഈ ജീവൻ എല്ലാ വസ്തുക്കളും പങ്കുവയ്ക്കുന്നതാണ്. സ്റ്റാംഗ് പറയുന്നത് ആർനോൾഡിന്റെ ജനറൽ ലൈഫ്, പ്രകൃതിയുടെ അഗാധതയും ധന്യതയും വെളിവാക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗമാണെന്നത്രേ.[143] പക്ഷേ, ഇതെന്തെന്ന് അദ്ദേഹം വിശദമാക്കുന്നില്ല.

ഗോയിഥേ, സ്പിനോസാ, ലയ്ബെനീസ്, ഷെല്ലിംഗ് തുടങ്ങിയവരിൽ ജനറൽ ലൈഫ് എന്ന പ്രയോഗത്തിന് ഉറവിടം കണ്ടെത്താൻ സ്റ്റാംഗ് ശ്രമിക്കുന്നു. ഗോയിഥേയുടെ ചിന്തയും ആർനോൾഡിന്റെ ജ്ഞാനിയായ കവിയുടെ ശാന്തിയും തമ്മിൽ സമാനത കണ്ടെത്തുവാൻ സ്റ്റാംഗ് ശ്രമിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം അതിന്റെ ഉറവിടം ഗോയിഥേയുടെ തത്ത്വവിചാരത്തിലാണ് കണ്ടെത്തുന്നത്.പ്രകടമായ രീതിയിൽ സ്റ്റോയിസിസത്തിലെ നിസ്സംഗത ഇവിടെ പുലർത്തുന്നുവെന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം.[144] ജനറൽ ലൈഫിന്റെ സ്വഭാവം വെളിവാക്കുന്നതിൽ പാശ്ചാത്യസ്രോതസ്സുകൾക്കുള്ള അപര്യാപ്തത ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നു.

ആർനോൾഡിന്റെ ദർശനത്തിൽ പൊതുജീവൻ 'അനസ്യൂതമായ ഏകത്വത്തിലേക്കുള്ള ഒരു പ്രക്രിയയാണ്.' അത് സർവ്വമാണ് (All). ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ രണ്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ആർതർ ക്ലഫിനുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ കത്തുകളുടെ സവിശേഷത ഏകത്വത്തിന് നല്കുന്ന ഊന്നൽ ആയിരുന്നു.[145] 'ഇൻ ഊത്രൂം ക്വേ പരത്തൂസ്' എന്ന കവിതയിലും അത്തരം ഒരു ഊന്നൽ പ്രകടമാണ്:

> സംശുദ്ധവും ഏകവുമായ ഒന്ന്; അതിന്റെ മൗനം നിറഞ്ഞ മനസ്സിൽ
> പവിത്രമായ ലോകം ആദിമഭാവനയിൽ ശയിച്ചിരുന്നു.
> നിശ്ചലമായ ആ അഗാധങ്ങളിൽ നിന്ന് പൊട്ടിയൊഴുകി,
> വർണ്ണത്തിലും രൂപത്തിലും അലംകൃതമായി മാറിവരുന്ന
> ഋതുക്കളും ദിനരാത്രങ്ങളും, ഉത്തര, ദക്ഷിണ, പൂർവ്വ, പശ്ചിമ
> ദിശകളിലേക്ക് വളരെക്കാലംകൊണ്ടോ പ്രവഹിച്ചു
> ചിന്താധാര ദൃശ്യമായ വഴി സ്വീകരിച്ചു (വരികൾ1-7).[146]

ഈ കവിതയിൽ, ആത്യന്തികത എന്ന പരമസത്യം ഏകമാണെന്ന തത്ത്വത്തിന് ആർനോൾഡ് ഭഗവദ്ഗീതാരൂപത്തിൽ ആവിഷ്കാരം നൽകുന്നു. കവിതയിലെ 'സംശുദ്ധമായ ഒന്ന്' എന്നതിന്, പ്ലോട്ടിനസ്സിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളിലാണ് കെന്നത്ത് അലോട്ട് ഉറവിടം കണ്ടെത്തുന്നത്.[147] ബയിൻ ഹാരീസ് (Baine Harris) എഡിറ്റ് ചെയ്ത 'നിയോപ്ലോട്ടോനിസം ആന്റ് ഇന്ത്യൻ തോട്ട്' (Neo Platonism and Indian Thought) എന്ന കൃതിയിൽ, പണ്ഡിതർ വാദിക്കുന്നത് പ്ലോട്ടിനസ്സിന്റെ 'ഏകം' ഉപനിഷത്തുകളിലെ ആചാര്യന്മാരുടെ ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ പ്രതിഫലനം മാത്രമായിട്ടാണ്.[148]

'ഇൻ ഊത്രൂംക്വേ പരാത്തൂസ്' (In Utrumque Paratus) എന്ന കവിതയിലും നിശ്ചയമായും മനുഷ്യോത്പത്തിയുടെ ആശയപരവും (Idealistic) ഭൗതികവുമായ (materialistic) വ്യാഖ്യാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചർച്ച

www.malankaralibrary.com

നടത്തുകയുമാണ് കവി. രണ്ടവസ്ഥകളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വക്താവ് പരിഹരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ആർനോൾഡിന്റെ ദാർശനികപശ്ചാത്തലത്തിൽ അദ്ദേഹം ആശയപരമായ (Idealistic) വീക്ഷണത്തോട് ആഭിമുഖ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു എന്നതു വ്യക്തമാണ്. ഈ കാഴ്ചപ്പാട് അനുസരിച്ച് ലോകം ഏകമെന്ന സത്യത്തിൽ നിന്ന് വ്യാവർത്തിതമായിരിക്കുന്നതു. 'ഊത്രൂംക്യോപരാത്തൂസ്' എന്ന കവിതയിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു.

ആഭിമുഖ്യം, വാസന, തത്വം, ശക്തി
വികാരം, യുക്തി, സ്വാതന്ത്ര്യം, നിയന്ത്രണം
അങ്ങനെ മനുഷ്യൻ ദൈവത്തിന്റെ ഏകതാനമായ
സമ്പൂർണ്ണതയെ വിഭിന്നമാക്കുന്നതിലൂടെ
നമ്മുടെ ഈ ജീവിതത്തെ ഒരായിരം ഖണ്ഡങ്ങളായി കീറിമുറിക്കുന്നു.
വ്യർത്ഥയജ്ഞം! വ്യാപകവും അഗാധവുമായത്,
നിഴൽ വീണ സിംഹാസനത്തിന്റെ അടിത്തറ
അവിടെ ഒരുവൻ അദൃശമായവിധം ഉരുത്തിരിയുന്നത്
അവിടെ മനുഷ്യന്റെ ഏക പ്രകൃതം തനിച്ച്
രാജ്ഞിയെപ്പോലെയിരിക്കുന്നു.
അതേസമയം മഹനീയമായ ഏകത്വത്തിൽ
കേന്ദ്രീകൃതമായിരിക്കുന്നു (വരികൾ1-8). [149]

ജനറൽ ലൈഫിനെക്കുറിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ, പൊതുജീവിതത്തിലുള്ള ലയം പ്രാപിക്കൽ ആഹ്ളാദത്തിനു പകരം ശാന്തിയുണ്ടാകുന്നത് എന്തുകൊണ്ടെന്ന് ഒരു നിരുപകനും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടില്ല. ഈചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം പൗരസ്ത്യചിന്തയിലാണ് കണ്ടെത്തേണ്ടത്. ഹൈന്ദവദർശനത്തിൽ ആഹ്ളാദം, ക്ഷണികമായ വൈകാരികാവസ്ഥയാണ്. അതേസമയം ശാന്തി ശാശ്വതമാണ്. അത് അനുഭൂതിയും ബോധവും സത്തയുടെ പൂർണ്ണതയും അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്ന മഹോന്നതമായ ആത്മീയാവസ്ഥയാണ്. ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ രണ്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപ്പോലെ, ഗീതയിലെ 12-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകത്തിന്റെ സാരാംശത്തെപ്പറ്റി ആർനോൾഡ് ക്ലഫുമായി ചർച്ച ചെയ്യുകയുണ്ടായി. അത് അവസാനിക്കുന്നത് ശാന്തിക്കുശേഷം ലയമാണ് എന്ന പ്രസ്താവനയിലാണ്. ഭാരതീയമായ ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ പരമകാഷ്ഠ ശാന്തിയാണ്. ഇത് ഓം ശാന്തി, ശാന്തി, ശാന്തി എന്ന് തുടങ്ങുകയും അങ്ങനെതന്നെ അവസാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ദ് വെയ്സ്ററ് ലാൻഡ്'എന്ന കവിതയിലെ അവസാനഭാഗത്ത് റ്റി. എസ്. എലിയററ് ഉദ്ധരിക്കുന്ന'ശാന്തി' എന്ന പ്രയോഗം, ആത്യന്തികജീവിതവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ച ജ്ഞാനിയായ കവിക്ക് അനുപേക്ഷണീയമായ അനുഭവമാണ്. [150]

ജ്ഞാനിയായ കവി ആഹ്ളാദത്തെ തിരസ്കരിക്കതെക്കവിധം ശാന്തിക്കു ഊന്നൽ നൽകുന്നു. ഇതിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നത് ആർനാൾഡിൽ നിന്നും, കവിതയിലെ സാധാരണ വക്താവിൽനിന്നും അയാൾ വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നുവെന്നാണ്. തന്റെ രചനകളിൽ പലയിടത്തും ആർനോൾഡ്

www.malankaralibrary.com

ആഹ്ളാദമെന്ന വികാരത്തിന്റെ വിവിധഭാവങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, 1853-ലെ പ്രിഫിസിൽ ഷില്ലറെ (Schiller) ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത്, എല്ലാ കലയും ആഹ്ളാദത്തിനു സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണ്.[151] ശാന്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള കവി സൂചന അയാളുടെ പ്രകൃതത്തെക്കുറിച്ചൊരു പ്രസ്താവമാണ്. കലയെന്ന നിലയിൽ ഒരു കവിത പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന ആഹ്ലാദമെന്ന വികാരം ഭാരതീയ ദർശനത്തിലെ ശൃംഗാരരസമായി കണക്കാക്കാം. എന്നിരിക്കെ ഇവിടെ പറഞ്ഞു വരുന്ന ജ്ഞാനിയായ കവി പുൽകുന്ന ശാന്തി ശാന്തരസമായി പരിഗണിക്കാം.

ഉപസംഹാരം എന്ന നിലയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയ്ക്ക് രണ്ടുതരത്തിലുള്ള ആസ്വാദകരുണ്ട്. ഒന്ന് വായനക്കാരൻ. മറ്റത് വക്താവ്, കവി, മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങൾ, ജ്ഞാനിയായ കവി എന്നിങ്ങനെ. മിക്ക നിരൂപകന്മാരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ആർനോൾഡിന്റെ കവിത അദ്ദേഹവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് അലൻ റോപറെ (Alan Roper) ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ജോർജ്ജ് ഫോർബ്സ് വാദിക്കുന്നത് റെസിഗ്നേഷൻ എന്ന കവിത ആർനോൾഡ് എന്ന കവിയുടെ മാനിഫെസ്റ്റോയാണെന്നത്രേ.[152] ആർനോൾഡ് എന്ന വ്യക്തിയും കവിയും (കവിതയിലെ വക്താവും) തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം കണ്ടെത്തേണ്ടതുണ്ട് എന്നാണ് ഈ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ അഭിപ്രായം. ആദ്യമായി, അവർ രണ്ടുപേരും യുക്തിപരമായി രണ്ടു വ്യതിരിക്തസങ്കല്പങ്ങളാണ്. യുക്തിപരമായി ഈ വ്യത്യാസം, (distinction) യാഥാർത്ഥ്യ വ്യത്യാസത്തിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. എന്തായാലും വ്യത്യാസം കണ്ടെത്തൽ അവ തമ്മിലുള്ള വേർതിരിക്കലല്ല (separation). പ്രത്യുത താദാത്മ്യത്തിന്റെ (identity) നിഷേധം മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, രണ്ട് പദങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരു ആന്തരികബന്ധമുണ്ടെന്ന് പറയാം. അങ്ങനെ വക്താവിന്റെ മോഹങ്ങളും യാതനകളും ആർനോൾഡ് പങ്കുവയ്ക്കുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ വക്താവിന്റെ കാവ്യവീക്ഷണം പൂർണ്ണമായും ഉൾക്കൊള്ളാൻ ആർനോൾഡിനു കഴിയുന്നില്ല എന്നതാണ് സത്യം.

പരിത്യാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയുടെ പരിസമാപ്തിയെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇതുകൂടി പറയട്ടെ. ആർനോൾഡിന്റെ പരിത്യാഗസങ്കല്പം നിഷേധാത്മകമല്ല, ഭാവനാത്മകമാണ്. അത് ആദ്ധ്യാത്മിക വളർച്ചയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള തടസ്സം നീക്കുക മാത്രമല്ല, ശാന്തിയുടെ അനുഭവം ഉണ്ടാക്കിത്തരുകയും ചെയ്യുന്നതാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം ഇതാണ്; പൗരസ്ത്യ ആത്മികതയിൽ മഹത്തായ പരിത്യാഗമെന്ന് പറയുന്നത്, ആത്യന്തികതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിതാന്തധ്യാനവും അതുമായുള്ള ലയനവുമാണ്. പൗരസ്ത്യ പരിത്യാഗത്തിന്റെ അടിത്തറ സ്വന്തം സിദ്ധിമൂലം ആത്മപുരോഗതി കൈവരിക്കുവാൻ വ്യക്തിക്കാകും എന്ന ദർശനമാണ്. യോഗാനുഷ്ഠാനത്തിലൂടെ മനുഷ്യനിൽ നിഗൂഹനം ചെയ്യപ്പെട്ട ആത്മശക്തിയെ ഉണർത്തുവാൻ ഒരുവന് കഴിയും. അങ്ങനെ സന്ന്യാസത്തിന്റെ ഉന്നതലക്ഷ്യം നേടുവാനും കഴിയും. ഇവിടെയാണ്

www.malankaralibrary.com

പരിത്യാഗത്തെകുറിച്ചുള്ള പാശ്ചാത്യ -പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണങ്ങളുടെ വ്യത്യാസം വ്യക്തമാകുന്നത്. പാശ്ചാത്യ ആത്മീയതയിൽ, ത്യാഗം ശുദ്ധീകരണപ്രക്രിയയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. ഒരു സന്ദർഭത്തിലും അത് ഉന്നതമായ ആത്മീയ മാർഗ്ഗങ്ങളുടെ അന്തിമ ലക്ഷ്യമായി കണക്കപ്പെടുന്നില്ല. കൂടാതെ, പാശ്ചാത്യ ദൈവശാസ്ത്രമനുസരിച്ച്, സ്വന്തം കരുത്തിനെ ആസ്പദമാക്കി ആത്മീയപൂർണ്ണത സ്വയത്തമാക്കാൻ ഒരുവന് ആവില്ല. ആത് ദൈവത്തിന്റെ വരദാനം ആണ്. സ്വാതന്ത്ര്യേച്ഛയിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന വേദശാസ്ത്രജ്ഞനായ പെലേജിയസ്സ് (Pelagius) മനുഷ്യൻ സ്വപ്രയത്നത്താൽ രക്ഷിക്കപ്പെടുമെന്നു ധരിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ വിശുദ്ധ അഗസ്ററിൻ പഠിപ്പിച്ചത്, ആത്മീയപൂർണ്ണത ദൈവത്തിന്റെ വരദാനമാണ് എന്നും, മനുഷ്യൻ ദൈവകൃപയിൽ ആശ്രയിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്നുമാണ്.[153] അതുകൊണ്ട് സാജാത്യത്തെക്കാളേറെ വൈജാത്യങ്ങളാണ് പരിത്യാഗത്തെ സംബന്ധിച്ച പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ സങ്കല്പങ്ങളിൽ ഉള്ളത്.

സ്വന്തം കഴിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സന്ന്യാസത്തിന്റെ ഉന്നതലക്ഷ്യം നേടാൻ ബദ്ധപ്പെടുന്ന മനുഷ്യന്റെ രൂപമാണ് ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിലെ വക്താവ്. പരിത്യാഗത്തിന്റെ കൊടുമുടിയിലേക്കു നയിക്കുന്ന മൂന്നു ശിഖരങ്ങൾ കയറുവാൻ അയാൾ ശ്രമിക്കുന്നു എന്ന് കാണാവുന്നതാണ്. അവ, ഇന്ദ്രിയ നിരോധം (withdrawal from the senses), കർമ്മമേഖലാ നിരാസം (withdrawal from the sphere of activities), കർമ്മഫലത്യാഗം (abandoning the fruits of action) ഇവയാണ്. കർമ്മഫലത്യാഗം പൂർണ്ണപരിത്യാഗവും ആന്തരികജീവിതവുമായുള്ള താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കലും, അതിൽ നിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ശാന്തിയുമാണ്.

വക്താവിന്റെ ജീവിതം ആത്മീയപുരോഗതിയും പ്രാക്തനസത്തയിലേക്കുള്ള ചാക്രികചലനവുമാണ് പ്രകടമാക്കുന്നത്. 'ദ് സ്ട്രേയിഡ് റവലർ' എന്ന കവിതയിൽ ഇന്ദ്രിയലോകവുമായി ബന്ധം വിടർത്താനുള്ള ശ്രമം പൂർത്തിയാകുന്നത്, 'ദ് ന്യൂ സയറൻസി'ലെ വശ്യമോഹിനികളുടെ അയാഥാർത്ഥസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിശ്ശബ്ദ ജ്ഞാനത്തിലൂടെയാണ്. സുഖലോലുപതയുടെതായ ലോകത്തേക്കുമടങ്ങുകയില്ല എന്ന ഒരു നിശ്ചയദാർഢ്യം 'ദ് സ്ട്രേയിഡ് റവലർ' എന്ന കവിതയിലെ വക്താവിൽ നാം കാണുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് 'ദ് വേൾഡ് ആന്റ് ദ ക്വയറ്റിസ്റ്റ്' എന്ന കാവ്യത്തിലെ സംഘർഷം, ഇന്ദ്രിയങ്ങളും (senses) ആത്മാവും (spirit) തമ്മിൽ ആകാതെ, കർമ്മമേഖലയും കവിയുടെ നിശ്ശബ്ദമായ ആത്മസത്തയും (self) തമ്മിലാണാകുന്നത്.

വക്താവിനെ കവി ശാന്തതാവാദി എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്, കർമ്മമേഖലയിൽനിന്നു പിൻതിരിയുന്നതിൽ വക്താവ് കുറെയൊക്കെ വിജയം വരിച്ചുവെന്നാണ്. 'ദ് വേൾഡ് ആന്റ് ദ ക്വയററിസ്റ്റ്', 'റസിഗ്നേഷൻ'എന്നീകവിതകളിലെ പ്രധാന ആശയം കർമ്മബന്ധത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. ഉദ്ധൃതമായതിലെ ആദ്യ കവിതയിൽ പ്രശാന്തതാവാദിയായ കവി കർമ്മഫലബദ്ധമായ ലോകത്തിൽ നിന്ന് സ്വയം വേർപെട്ട് നിൽക്കുന്നതായി കാണുന്നു. രണ്ടാമത്തേതിൽ

www.malankaralibrary.com

ജ്ഞാനിയായ കവി സ്വന്തം കർമ്മയാതനകളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ഒരുവനായി ജീവിക്കുന്നു. അയാൾ മാനസികമായി സമനില നേടിയെന്നുപറയുന്നതിനു തുല്യമാണിത്. അതുമല്ലെങ്കിൽ, അവർ കർമ്മബന്ധത്തിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രനാകാനുള്ള ആത്മശക്തി നേടി എന്നർത്ഥമാക്കാം.

വക്താവിനു നേടേണ്ട വിഷമകരമായ ലക്ഷ്യം കർമ്മഫലത്യാഗമാണ്. ഈ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടത്തിലാണ് ആത്മാന്വേഷിയെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള നിബന്ധനകൾ അയാൾ നിറവേറ്റുന്നത്. പരിത്യാഗത്തിലൂടെ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ധാർമ്മികമുക്തിയെകുറിച്ചുള്ള അയാളുടെ ദർശനം ഗീതയിലേതുമായി പൂർണ്ണമായും പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ല. പ്രത്യുത ഗീതയിലെ മുക്തിയുടേതായ ആശയങ്ങളെ അത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതേയുള്ളു. അത്തരം ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കായി അയാൾ ആഗ്രഹിക്കുകയും, അത് പ്രാവർത്തികമാക്കുന്നതിന്, ഗീത സ്വീകരിക്കുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങൾ തേടിപ്പോവുകയും ചെയ്യുന്നു. കവിതയിൽ അയാളുടെ ഭാഷ ഗീതാഭാഷയെ പ്രതിധ്വനിപ്പിക്കുന്നു. എല്ലാറ്റിനും ഉപരി അയാൾ ആത്മാന്വേഷിയായി നിലകൊള്ളുന്നു. ആത്മാവിഷ്കാരം ഇനിയും നേടേണ്ടതുണ്ട്. ആത്മസംഘർഷത്തിന്റെ ആത്മാർത്ഥതയിലും, ആത്മപുരോഗതിക്കു സ്വീകരിച്ച മാർഗ്ഗത്തിലും ആണ്, പൗരസ്ത്യ പരിത്യാഗത്തിൽ കവിക്കുള്ള ഉൾക്കാഴ്ച വ്യക്തമാകുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1 Martin William R. Jarrett-Kerr. "Arnold Versus the Orient". *Comparative Literature Studies* 2 (1975): 144.

2 ഭാരതത്തിലെ വിവിധ ദർശനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് ഭഗവദ്ഗീത. ഇതിൽ പതഞ്ജലി മഹർഷിയുടെ യോഗസൂത്രത്തിൽ തെളിഞ്ഞു കാണുന്ന പരിത്യാഗസങ്കല്പവും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. എന്നാൽ ഗീത പതഞ്ജലിയുടെ യോഗസൂത്രത്തിലെ ആദ്ധ്യാത്മിക മാർഗ്ഗങ്ങളെ അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല; അതിനെ പുനഃപരിശോധിക്കുകയും വേണ്ട തിരുത്തലുകൾ നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു.

3 കർമ്മഫലതിരസ്കാരം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഉടനീളം കാണുന്ന ഒരാശയമാണ്. ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാ പരിഭാഷയിൽ 4 -ാം അദ്ധ്യായം, 18 -ാം അദ്ധ്യായം എന്നിവയുടെ തലക്കെട്ട് തന്നെ കർമ്മ ഫലതിരസ്കാരം എന്നർത്ഥം വരുന്ന "Of Forsaking the Fruits of Action" എന്നും "Of Forsaking the Fruits of Action for Obtaining Eternal Salvation" എന്നുമാണ്. Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita* (Gaines - ville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1959), PP. 57, 124. Wherefore, perform thou that which thou hast to do, at all times, unmindful of the event; for the man who doeth that which he hath to do, without affection, obtaineth

www.malankaralibrary.com

the Supreme (CWG 3:19).
തസ്മാദസക്തഃ സതതം കാര്യം കർമ്മ സമാചര
അസക്തോ ഹ്യാചരൻ കർമ്മ പരമാപ്നോതി പുരുഷഃ.
(ഭഗവദ്ഗീത 3: 19.)

4 *തന്റെ ദ് വേദിക് എക്സ്പീരിയൻസ്* (The Vedic Experience) എന്ന കൃതിയിൽ റെയ്മുണ്ടോ പണിക്കർ പറയുന്നത് പരിത്യാഗത്തിന്റെ പരമോന്നതപദവിയിൽ പരിത്യാഗി അവധൂതനായ സഞ്ചാരിയായി തീരുന്നു എന്നാണ്. ദ് മാര്യേജ് ഓഫ് ഈസ്റ്റ് ആന്റ് വെസ്റ്റ് *(The Marriage of East and West)* എന്ന കൃതിയിൽ ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് അതിനെ അനന്തയാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കുള്ള കാലാതീതയാത്ര എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. ആർനോൾഡിന്റെ ഉന്നതമായ ആത്മവീക്ഷണത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ ജീവിതം ഇത് അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. Raimundo Panikkar. *The Vedic Experience* (Pondicherry, India: All India Books, 1977), P. 890. Bede Griffiths. *The Marriage of East and West* (Springfield, Ohio: Templegate Publishers, 1982), P. 44.

5 ചാൾസ് വിൽക്കിൻസിന്റെ ഗീതാപരിഭാഷയിൽ 14 -ാം അദ്ധ്യായത്തിന് നല്കിയിരിക്കുന്ന തലക്കെട്ട് "Of the Three Goon or Qualities" എന്നാണ്. ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ സത്വം, രജസ്, തമസ്സ് എന്നീ ഗുണങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നു. Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*, PP: 107 -110.

6 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 14: 8, P. 108.
തമസ്ത്വജ്ഞാനജം വിദ്ധി മോഹനം സർവ്വദേഹിനാം
പ്രമാദാലസ്യനിദ്രാഭിസ്തന്നിബധ്നാതി ഭാരത (ഗീത 14:8).

7 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 14: 9,P. 108.

The Satwa Goon prevaileth felicity, the Raja in action and the Tama having possessed the soul, prevaileth in intoxication (CWG 14: 9).

സത്ത്വം സുഖേ സഞ്ജയതി രജഃ കർമ്മണി ഭാരത
ജ്ഞാനമാവൃത്യ തു തമഃ പ്രമാദേ സഞ്ജയത്യുത (ഗീത 14:9).

8 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 14:12, P. 108.

The love of gain, industry, and the commencement of works; intemperance, and inordinate desire, are produced from the prevalency of the Raja Goon (CWG 14: 12).

ലോഭഃ പ്രവൃത്തിരാരംഭഃ കർമ്മണാമശമഃ സ്പൃഹാ
രജസ്യേതാനി ജായന്തേ വിവൃദ്ധേ ഭരതർഷഭ (ഗീത 14:12).

www.malankaralibrary.com

9 ഗീതയിലെ കർമ്മവ്യാഖ്യാനം സങ്കീർണ്ണമാണ്. ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, നന്മയോ തിന്മയോ ആകട്ടെ, ഓരോ കർമ്മത്തിനും പരിണിതഫലമുണ്ട്. അത് മുക്തിയ്ക്ക് തടസ്സവുമാണ്. S. Radhakrishnan. The Bhagavad Gita (London: George Allen and Unwin, 1948), P.67. കർമ്മ-ജ്ഞാനമാർഗ്ഗങ്ങളുടെ സംശ്ലേഷണത്തിന് കർമ്മാനുഷ്ഠാനവും കർമ്മഫലവും തമ്മിൽ ഗീത വ്യത്യാസം കുറിക്കുന്നു. കർമ്മഫലത്തിൽ നിന്നും മുക്തനാണെങ്കിൽ ഒരുവന് കർമ്മം ചെയ്യാം. എന്നാൽ കർമ്മമേഖലയിൽ നിബദ്ധനായിരിക്കെ ഒരുവന് കർമ്മഫലത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനം ക്ലേശകരമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഗീതയ്ക്ക് വേദാന്തപരമായ വ്യാഖ്യാനം നൽകുന്നവർ കർമ്മഫല പരിത്യാഗത്തിന് ഉപയുക്തമായ കർമ്മനിവൃത്തി ഉപദേശിക്കാൻ പ്രേരിതരാകുന്നു. മാത്യൂ ആർനോൾഡിന് ഗീതയെക്കുറിച്ച് വേദാന്താധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വീക്ഷണമായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്.

10 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 3: 1- 43, PP. 44 - 50.

11 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 12: 9, P. 99.

If after practice thou art still unable, follow me in my works supreme; for by performing works for me, thou shalt attain perfection (CWG 12:9).

അഥ ചിത്തം സമാധാതും ന ശക്നോഷി മയി സ്ഥിരം
അഭ്യാസയോഗേന തതോ മാമിച്ഛാപ്തും ധനഞ്ജയ (ഗീത 12:9).

12 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta* (Honolulu: The UP of Hawaii, 1969), P. 67.

13 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 3:19, P. 46.

Wherefore, perform thou that which thou hast to do, at all times, unmindful of the event; for the man who doeth that which he hath to do, without affection, obtaineth the Supreme.

തസ്മാദസക്തഃ സതതം കാര്യം കർമ്മ സമാചര
അസക്തോ ഹ്യാചരൻ കർമ്മ പരമാപ്നോതി പുരുഷഃ (ഗീത 3:19).

14 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason* (New Haven and London: Yale UP, 1966), P. 81

15 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist* (Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1967), P. 20

16 *I sprang up, I threw round me*
My dappled fawn-skin;

Passing out, from the wet turf,
Where they lay, by the hut door,
I snatched up my vine-crown, my fir-staff,
All drenched in dew-
Came swift down to join
The rout early gathered
In the town, round the temple
("The Strayerd Reveller". Lines 29 - 37)

17 Norman Friedman. "The Young Matthew Arnold 1847 -1849: 'The Strayed Reveller' and 'The Forsaken Merman' ". *Victorian poetry 9* (Winter 1971) 4: 405 - 28.

18 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 13:7 - 12, PP. 102-3.

Gnan, or wisdom, is freedom from self esteem, hypocrisy and injury; patience, rectitude, respect for masters and teachers, chastity and steadiness, self-constraint, disaffection for the objects of the senses, freedom from pride, and a constant attention to birth, death, decay, sickness, pain and defects; exemption from attachements and affection for children, wife, and home; a constant evenness of temper upon the arrival of every event, whether longed for or not; a constant and invariable worship paid to me alone; worshiping in a private place, and a dislike to the society of man; a constant study of the superior spirit; and the inspection of the advantage to be derived from a knowledge of the Tattwa or first principle. This is what is distinguished by the name of Gnan, or wisdom. Agnan, or ignorance, is the reverse of this. I will now tell thee what is Gnea, or the object of wisdom, from understanding which thou wilt enjoy immortality. It is that which hath no beginning, and is Supreme, even Brahm, who can neither be called sat (ens) nor asat (non-ens). (CWG 13 : 7 -12).

The word *ens* is Latin meaning being, and non-ens meaning non-being.

അമാനിത്വമദംഭിത്വമഹിംസാ ക്ഷാന്തിരാർജ്ജവം
ആചാർയ്യോപാസനം ശൗചം സ്ഥൈർയ്യമാത്മവിനിഗ്രഹഃ (ഗീത 13:7).
ഇന്ദ്രിയാർത്ഥേഷ്ഠ വൈരാഗ്യ മനഹംകാര ഏവച
ജന്മമൃത്യു ജരാവ്യാധി ദുഃഖ ദോഷാനുദർശനം (ഗീത 13: 8).
അസക്തിരനഭിഷ്വംഗഃ പുത്രദാരഗൃഹാദിഷ്ഠ

നിത്യം ച സമചിത്തത്വമിഷ്ടാനിഷ്ടോപപത്തിഷ്ഠ (ഗീത 13: 9)

മയി ചാനന്യയോഗേന ഭക്തിരവ്യഭിചാരിണീ
വിവിക്തദേശസേവിത്വമരതിർജ്ജനസംസദി (ഗീത 13: 10)

അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനനിത്യത്വം തത്ത്വജ്ഞാനാർത്ഥദർശനം
ഏതൽ ജ്ഞാനമിതി പ്രോക്തമജ്ഞാനം യദതോന്യഥാ. (ഗീത 13 : 11)

ജ്ഞേയം യത്തൽ പ്രവക്ഷ്യാമി യൽ ജ്ഞാത്വാമൃതമശ്നുതേ
അനാദിമൽ പരം ബ്രഹ്മന സത്തന്നാസദുച്യതേ (ഗീത 13: 12)

19 Norman Fridman. "The Young Matthew Arnold 1847-1849: 'The Strayed Reveller' and 'The Forsaken Merman' ". *Victorian Poetry 9* (Winter ,1971), P. 4: 419.

20 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 2:60 - 63, 67, P. 42.

The tumultuous senses hurry away, by force, the heart even of the wise man who striveth to restrain them (CWG 2: 60).

The man who attendeth to the inclinations of the senses, in them hath a concern; from this concern is created passion, from passion anger, from anger is produced folly (CWG 2: 62).

From folly a depravation of the memory, from the loss of memory the loss of reason, and from the loss of reason, the loss of all (CWG 2: 63).

The heart, which followeth the dictates of the moving passions, carrieth away his reason, as the storm of the bark in the raging ocean (CWG 2: 67).

യതാതോ ഹ്യപി കൗന്തേയ പുരുഷസ്യ വിപശ്ചിതഃ
ഇന്ദ്രിയാണി പ്രമാഥീനി ഹരന്തി പ്രസഭം മനഃ (ഗീത 2:60).

ധ്യായതോ വിഷയാൻ പുംസഃ സംഗസ്തേഷ്ടപജായതേ
സംഗാൽ സഞ്ജായതേ കാമഃ കാമാൽ ക്രോധോഭിജായതേ.
(ഗീത 2: 62)

ക്രോധാൽ ഭവതി സമ്മോഹഃ സമ്മോഹാൽ സ്മൃതി വിഭ്രമഃ
സ്മൃതിഭ്രംശാൽ ബുദ്ധിനാശോ ബുദ്ധിനാശാൽ പ്രണശ്യാതി.
(ഗീത 2: 63)

ഇന്ദ്രിയാണാം ഹി ചരതാം യന്മനോനുവിധീയതേ
തദസ്യ ഹരതി പ്രജ്ഞാം വായുർന്നാവമിവാംഭസി. (ഗീത 2: 67)

21 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 20

[22] *Faster, faster,*
O Circe, Goddess,
Let the wild, thronging train,
The bright possession
Of eddying forms,
Sweep through my soul ! ("The Strayed Reveller". Lines 1-6)

[23] Dwight A. Culler. *Imaginative Reason*, P. 74

[24] M. G. Sundell. "Story and Context in 'The Strayed Reveller' ". *Victorian Poerty 3* (1965) : 164

[25] *Thy right arm,*
Leaned up against the column there,
Props thy soft cheek ("The Strayed Reveller". Lines 8-10)

I see the night -dews,
Clustered in thick beads, dim
The agate brooch-stones
On thy white shoulder;
The cool night-wind, too,
Blows through the portico,
Stirs thy hair, Goddess,
Waves thy white robe ! ("The Strayed Reveller". Lines 15-22)

[26] *The Gods are happy.*
They turn on all sides
Their shining eyes,
And see below them
The earth and men (" The Strayed Reveller ". Lines 130-34)

[27] Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 71

[28] Norman Fridman. "The Young Matthew Arnold 1847-1849". *Victorian Poetry*, P. 410

[29] *They see the Centaurs*
On Pelion; then they feel,
They too, the maddening wine
Swell their large veins to bursting; in wild pain
They feel the biting spears
Of the grim Lapithae, and Theseus, drive,
Drive crashing through their bones; they feel
High on a jutting rock in the red stream
Alcmena's dreadful son

www.malankaralibrary.com

Ply his bow; such a price
The Gods exact for song :
To become what we sing. ("The Strayed Reveller". Lines 223-34)

30 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 78

31 *But I, Ulysses,*
Sitting on the warm steps,
Looking over the valley,
All day long, have seen,
Without pain, without labour,
Sometimes a wild-haired Maenad-
Sometimes a faun with torches-
And sometimes, for a moment,
Passing through the dark stems
Flowing-robed, the beloved,
The desired, the divine,
Beloved Iacchus ("The strayed Reveller". Lines 270-80).

32 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 2:58, P. 41.

His wisdom is confirmed, when, like the tortoise, he can draw in all his members, and restrain them from their wonted purposes. (CWG 2:58)

യദാ സംഹരതേ ചായം കൂർമ്മോംഗാനീവ സർവ്വശഃ
ഇന്ദ്രിയാണീന്ദ്രിയാർത്ഥേഭ്യസ്തസ്യ പ്രജ്ഞാ പ്രതിഷ്ഠിതാ (ഗീത 2:58).

33 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason*, P. 65

34 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 68

35 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 5: 22, P. 60.

The enjoyments which proceed from the feelings are as the wombs of future pain. The wiseman, who is acquainted with the beginning and the end of things, delighteth not in these (CWG 5:22).

യേ ഹി സംസ്പർശജാ ഭോഗാ ദു:ഖയോനയ ഏവ തേ
ആദ്യന്തവന്തഃ കൗന്തേയ ന തേഷ്ഠ രമതേ ബുധഃ (ഗീത 5:22)

36 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 18:39, PP. 129 -30.

That pleasure which, in the beginning and the end, tendeth endeth to stupify the soul, and ariseth from drowsiness, idleness, and

www.malankaralibrary.com

intoxication, is pronounced to be of Tama Goon (CWG 18: 39).

യദഗ്രേ ചാനുബന്ധേ ച സുഖം മോഹനമാത്മനഃ
നിദ്രാലസ്യപ്രമാദോത്ഥം തത്താമസമുദാഹൃതം (ഗീത 18:39).

37 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verse 3: 27, P. 47.

The man whose mind is led astray by the pride of self-sufficiency, thinketh that he himself is the executor of all those actions which are performed by the principles of his constitution (CWG 3:27)

പ്രകൃതേഃ ക്രിയമാണാനി ഗുണൈഃ കർമ്മാണി സർവ്വശഃ
അഹംകാരവിമൂഢാത്മാ കർത്താഹമിതി മന്യതേ. (ഗീത 3:27)

38 *It may be thou hast followed*
Through the islands some divine bard,
By age taught many things,
Age and the Muses;
And heard him delighting
The chiefs and people
In the banquet, and learned his songs,
Of Gods and Heroes,
Of war and arts,
And peopled cities,
Inland, or built
By the grey sea - If so, then hail !
I honour and welcome thee. (Lines 117 - 29)

39 M.G. Sundell. "Story and Context in 'The Strayed Reveller' ". *Victorian Poetry,* P. 168

40 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 78

41 Matthew Arnold. *The Complete Poems*, P. 49

42 *And we, too, from upland valleys,*
Where some Muse with half-curved frown
Leans her ear to your mad sallies
Which the charmed winds never drown;
By faint music guided, ranging
The scared glens, we wandered on,
Left our awful laurels hanging,
And came heaped with myrtles to your throne
("The New Sirens". Lines 25-32).

43 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 8:18 -19, P. 75.

www.malankaralibrary.com

On the coming of that day, all things proceed from invisibility to visibility; so on the approach of night, they are all dissolved away in that which is called invisible. The universe, even having existed, is again dissolved; and now again, on the approach of day by divine necessity, it is reproduced (CWG 8: 18-19).

അവ്യക്താദ്വ്യക്തയഃ സർവ്വാഃ പ്രഭവന്ത്യഹരാഗമേ
രാത്ര്യാഗമേ പ്രലീയന്തേ തത്രൈവാവ്യക്തസംജ്ഞകേ (ഗീത 8:18)

44 ജർമ്മൻ അതീന്ദ്രിയ വാദികളിൽ (Transcendentalists) നിന്നാണ് ആർനോൾഡ് ആദിമജീവിത സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുത്തി എടുത്തതെന്ന് കള്ളർ പറയുന്നു. എങ്കിലും അദ്ദേഹം *ഇമാജിനേറ്റീവ് റീസൺ* (Imaginative Reason) എന്ന കൃതിയിൽ അസ്തിത്വത്തിന്റെ ത്രിദശങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ ലോകത്തിന്റെ മൂലസവിശേഷത കാലം അഥവാ ജീവിതം എന്ന് കവി വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന നദിയാണ്. പർവ്വത പ്രദേശത്തിൽ നിന്ന് ഈ നദി ഉയിർക്കൊള്ളുന്നു. ചുട്ടുപഴുത്ത് പൊടിനിറഞ്ഞ സമതലത്തിലേക്ക് ഒരു ഗുഹയിലൂടെ അത് ഒഴുകുന്നു. മരുഭൂമിയിലൂടെ ഒഴുകി ഏതാണ്ട് വറ്റി വരണ്ട് ഒടുവിൽ കടലിൽ പതിക്കുന്നു. Dwight A. Culler. *Imaginative Reason*, PP. 3-4.

45 George Forbes. "The Reluctant Lover and the World: Structure and Meaning in Arnold's 'Resignation' and 'Stanzas in Memory of the Author Obermann' ". *Studies in English Literature* 16 (1976) 4: 670.

46 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 4

47 സൈറൻ: ഗ്രീക്ക് പുരാണപ്രകാരം ഭാഗികമായി സ്ത്രീരൂപവും ഭാഗികമായി പക്ഷി രൂപവുമുള്ള ഒരിനം അപ്സരസ്സ്. ഇവരുടെ ഗാനങ്ങൾ നാവികരെ വശീകരിച്ച് അപകടങ്ങളിൽ എത്തിക്കുന്നു.

48 *'Come,' you say, 'the brain is seeking,*
While the sovran heart is dead;
Yet this gleaned, when Gods were speaking,
Rarer secrets than the toiling head.
'Come,' you say, 'opinion trembles,
Judgement shifts, convictions go;
Life dries up, the heart dissembles --
Only, what we feel, we know.
Hath your wisdom felt emotions?
Will it keep our burning tears?
Hath it drunk of our love-potions
Crowning moments with the wealth of years?'
("The New Sirens". Lines 77- 88)

www.malankaralibrary.com

49 *-- Sitting cheerless in ypour bowers,*
The hands propping the sunk head,
Still they gall you, the long hours,
And the hungry thought that must be fed !
("The New Sirens". Lines 127-30)

50 *Can men worship the wan features,*
The sunk eyes, the wailing tone,
Of unsphered, discrowned creatures
Souls as little godlike as their own ?
("The New Sirens". Lines 247-9)

51 Lionel Trilling. *Matthew Arnold,* P. 102

52 *In vain, all, all in vain,*
They beat upon mine ear again,
Those melancholy tones so sweet and still.
Those lute-like tones which in the bygone year
Did steal into mine ear--
Blew such a thrilling summons to my will,
Yet could not shake it;
Made my tossed heart its very life-blood spill,
Yet could not break it. ("The Voice". Lines 32 - 40).

53 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 80

54 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse. 2:58, P. 41

His wisdom is confirmed, when, like the tortoise, he can draw in all his members, and restrain them from their wonted purposes (CWG 2:58).

യദാ സംഹരതേ ചായം കൂർമ്മോംഗാനീവ സർവ്വശഃ
ഇന്ദ്രിയാണീന്ദ്രിയാർത്ഥേഭ്യസ്തസ്യ പ്രജ്ഞാ പ്രതിഷ്ഠിതാ (ഗീത 2:58).

55 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 4:18, P. 53.

He who may behold, as it were, inaction in action, and action in inaction, is wise amongst mankind. He is a perfect performer of all duty (CWG 4: 18)

കർമ്മണ്യകർമ്മ യഃ പശ്യേദകർമ്മണി ച കർമ്മ യഃ
സ ബുദ്ധിമാൻ മനുഷ്യേഷു സ യുക്തഃ കൃൽസ്നകർമ്മകൃൽ
(ഗീത 4:18)

56 കുസേൻ എഴുതുന്നു: ഈ ധർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഫലം ആത്യന്തിക വിരക്തിയാണ്. പൂർണ്ണമായ നിർമ്മമത്വം സാധാരണ ജീവിത

www.malankaralibrary.com

ത്തിന്റെയും കർമ്മത്തിന്റെയും ത്യാഗമാണ് ; കൂടാതെ ധ്യാനത്തിലെ നിശ്ചേഷ്ടതയും. കർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേവലാതികളിൽ നിന്നു മുക്തനായി യഥാർത്ഥ ഭക്തൻ ഒമ്പതു കവാടങ്ങളുള്ള നഗരത്തിൽ (ശരീരത്തിൽ) സ്വയം അലോസരപ്പെടാതെ മറ്റുള്ളവരെ അലോസരപ്പെടുത്താതെ വസിക്കുന്നു. Cousin. *Cours* 2 Vols (Paris: Pichon et Didier, 1826), P 1: 396.

57 Jean Varenne. *Yoga and the Hindu Tradition.* Trans. Derek Coltman (Chicago and London: U of Chicago P, 1973), PP 120 - 1.

58 Robert A. Greenberg. Matthew Arnold's Mournful Rhymes: A Study of 'The World and the Quietist'". *Victorian Poetry* 1 (1963) 4: 284

59 *Critias, long since, I know*
(For Fate decreed it so),
Long since the world hath set its heart to live ;
Long since, with credulous zeal
It turns life's mighty wheel,
Still doth for labourers send,
Who still their labour give,
And still expects an end
("The World and the Quietist". Lines 9-16)

60 George Forbes. "Arnold's 'The World and the Quietist' and *"The Bhagavad Gita"*. *Comparative_Literature* 25 (Spring 1973) 2: 154

61 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 3:16, P. 46

The sinful mortal, who delighteth in the gratification of his passions, and followeth not the wheel, thus revolving in the world, liveth but in vain (CWG 3: 16)

ഏവം പ്രവർത്തിതം ചക്രം നാനുവർത്തയതീഹ യഃ
അഘായുരിന്ദ്രിയാരാമോ മോഘം പാർത്ഥ സ ജീവതി. (ഗീത 3:16)

62 കെ. എം. *ഭഗവദ്ഗീത* (കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, 1961)പുറം. 155.

63 T.S. Eliot. *Murder in the Cathedral* (Delhi : Oxford UP., 1983), PP. 29, 32.

64 കാണുക Raimundo Panikkar. *The Vedic Experience*, P. 550.

65 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist,* PP. 37-8.

66 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 82

www.malankaralibrary.com

67 *Yet, as the wheel flies round,*
With no ungrateful sound
Do adverse voices fall on the world's ear.
Deafened by his own stir
The rugged labourer
Caught not till then a sense
So glowing and so near
Of his omnipotence ("The World and the Quietist". Lines 17-24)

68 George Forbes. "Arnold's 'The World and the Quietist' and *The Bhagavad Gita*". P.157

69 വ്യത്യസ്ത ശബ്ദങ്ങൾ ന്യൂമാന്റേതും ഗൊയ്ഥേയുടേതും ജോർജ്ജ് സാൻഡിന്റേതും കാർലൈലിന്റേതുമാണെന്ന് ഏ.ഡി. കള്ളർ പറയുന്നു. ഈ പട്ടികയിൽ ഭഗവദ്ഗീത ഉൾപ്പെടുത്താത്തതുകൊണ്ട് കള്ളർ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. കാരണം, കാവ്യചർച്ചയുടെ തുടക്കത്തിൽ പാശ്ചാത്യ- പൗരസ്ത്യ ലോകവീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം കവിത വ്യക്തമാക്കുന്നു എന്നും പൗരസ്ത്യ ധ്യാനാത്മകജീവിതത്തോടെ ആർനോൾഡ് മമത കണിക്കുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. കവിതയിലെ മോചനശബ്ദം പൗരസ്ത്യവായനയിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതായിരിക്കാം. A.D. Culler. *Imaginative Reason*, P. 80.

70 Jean Varenne. *Yoga and the Hindu Tradition*, P. 87

71 C.B. Tinker and H.F. Lowry. *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary* (London and New York: Oxford UP, 1950), P. 56.

72 Arthur Clough. "Poems by Alexander Smith". North American Review (July 1853) : 23.

73 *'Why, when the world's great mind*
Hath finally inclined,
why, ' you say, Critias', be debating still?
Why, with these mournful rthymes
Learned in more lauguid climes,
Blame our activity
Who, with such passionate will,
Are what we mean to be?
("The World and the Quietist". Lines 1-8)

74 വാനിറ്റി ഫെയർ (Vanity Fair) വില്ല്യം താക്കറെയുടെ പ്രസിദ്ധമായ നോവലും ബ്ലീക്ക് ഹൗസ് (Bleak House) ചാൾസ്

www.malankaralibrary.com

ഡിക്കൻസിന്റെ വിഖ്യാതമായ നോവലുമാണ്.

75 Robert A. Greenberg. "Matthew Arnold's Mournful Rhymes: A Study of 'The World and the Quietist'". *Victorian Poetry* (1963) 4: 285.

76 George Forbes. "Arnold's 'The World and the Quietist' and *The Bhagavad Gita*". P. 155.

77 S. Nagarajan. "Arnold and *The Bhagavad Gita* : A reinterpretation of Empedocles on Etna". *Comparative Literature* 12 (1960): 337.

78 Tinker, C.B. and Lowry H.F. *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary* (London and NewYork: Oxford UP, 1950), P. 56.

79 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 39.

80 *So, when the feast grew loud*
In Susa's palace proud,
A white-robed slave stole to the Great King's side.
He spake--the Great King heard;
Felt the slow-rolling word
Swell his attentive soul;
Breathed deeply as it died,
And drained his mighty bowl.
("The World and the Quietist". Lines 25-32)

81 George Forbes "Arnold's 'The World and the Quietist' and *The Bhagavad Gita*". *Comparative Literature*, P. 157.

82 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita. Verses* 17:23 -24, P. 122.

Om, Tat and Sat are the three mystic characters used to denote the Deity. By him in the beginning were appointed the Brahmins, the Veds and religion: hence the sacrificial charitable and zealous ceremonies of the expounders of the word of God, as they are ordained by the law, constantly proceed after they have pronounced Om (CWG 17: 23-24).

ഓം തത്സദിതി നിർദ്ദേശോ ബ്രഹ്മണസ്ത്രിവിധഃ സ്മൃതഃ
ബ്രാഹ്മണാസ്തേന വേദാശ്ച യജ്ഞാശ്ച വിഹിതാഃ പുരാ (ഗീത 17:23).

തസ്മാ ദോ മിത്യു ദാഹൃത്യ യജ്ഞ ദാനതപഃ ക്രിയാഃ

www.malankaralibrary.com

പ്രവർത്തന്തേ വിധാനോക്താഃ സതതം ബ്രഹ്മ വാദിനാം. (ഗീത 17:24).

83 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita,* P. 142

84 William Barclay. The Gospel of John Vol I (Bangalore, India: Theological Publications in India, 1981), P. 27.

85 Matthew Arnold. *The Complete Poems*. Ed. Kenneth Allott, P. 27.

86 T.S. Eliot. *Murder in the Cathedral*, P. 50

87 *'Mere phantoms of man's self-tormenting heart,*
which on the sweets that woo it dares not feed !
Vain dreams, which quench our pleasures, then depart,
When the duped soul, self-mastered, claims its meed;
When, on the strenuous just man, Heaven bestows,
Crown of his struggling life, an unjust close !

'Seems it so light a thing, then, austere Powers,
To spurn man's common lure, life's pleasant things?
Seems there no joy in dances crowned with flowers,
Love, free to range, and regal banquetings?
Bend ye no these, indeed, an unmoved eye,
Not Gods but ghosts, in frozen apathy?
'Or is it that some Force, too wise, too strong,
Even for yourselves to conquer or beguile,
Sweeps earth, and heaven, and men, and gods along,
Like the broad volume of the insurgent Nile?
And the great powers we serve, themselves may be
Slaves of a tyrannous necessity? (" Mycerinus". Lines 25- 42)

88 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 2:37. P. 38.

If thou art slain thou wilt obtain heaven; if thou art victorious thou wilt enjoy a world for thy reward (CWG 2: 37)

ഹതോ വാ പ്രാപ്സ്യസി സ്വർഗ്ഗം ജിത്വാ വാ ഭോക്ഷ്യസേ മഹീം
തസ്മാദുത്തിഷ്ഠ കൗന്തേയ യുദ്ധായ കൃതനിശ്ചയഃ (ഗീത 2:37)

89 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 2:51. P. 40

Wise men who have abandoned all thought of the fruit which is produced from their actions, are freed from the chains of birth, and go to the regions of eternal happiness (CWG 2: 51)

കർമ്മജം ബുദ്ധിയുക്താ ഹി ഫലം ത്യക്ത്വാ മനീഷിണഃ
ജന്മബന്ധവിനിർമ്മുക്താഃ ഗച്ഛന്ത്യനാമയം. (ഗീത 2:51)

www.malankaralibrary.com

90 T.S. Eliot. *Murder in the Cathedral.* P. 52

91 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason,* P. 59

92 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 3:17 - 19, P. 46

But the man who may be self delighted and self satisfied, and who may be happy in his own soul, hath no occasion. He hath no interest either in that which is done, or that which is not done; and there is not in all things which have been created, any object on which he may place dependance. Wherefore, perform thou that which thou hast to do, at all times, unmindable of the event; for the man who doeth that which he hath to do, without affection, obtaineth the supreme (CWG 3: 17 -19)

യസ്ത്വാത്മരതിരേവ സ്യാദാത്മതൃപ്തശ്ച മാനവഃ (ഗീത 3:17)

ആത്മന്യേവ ച സന്തുഷ്ടസ്യ കാർയ്യം ന വിദ്യതേ
നൈവ തസ്യ കൃതേ നാർത്ഥോ നാകൃതേനേഹ കശ്ചന
നചാസ്യ സർവ്വഭൂതേഷ്ഠ കശ്ചി ദർത്ഥവ്യപാശ്രയം (ഗീത 3:18)

തസ്മാദസക്തഃ സതതം കാർയ്യം കർമ്മ സമാചര
അസാക്തോ ഹ്യാചരൻ കർമ്മ പരമാപ്നോതി പുരുഷഃ. (ഗീത 3:19)

93 *It may be that sometimes his wondering soul*
From the loud jyful laughter of his lips
Might shrink half startled, like a guilty man
who wrestles with his dream; as some pale shape
Gliding half hidden through the dusky stems,
Would thrust a hand before the lifted bowl,
Whispering: A little space, and thou art mine !
t may be on that joyless feast his eye
Dwelt with mere outward seeming; he, within,
Took measure of his soul, and knew its strength,
And by that silent knowlegde, day by day,
Was calmed, ennobled, comforted, sustained.

("Mycerinus". Lines 100 - 111)

94 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 54

95 ഇവിടെ പൊതുജീവിതമെന്ന് (സാമാന്യജീവനെന്ന്) പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയ General Life എന്ന സഞ്ജ്ഞ ആർനോൾഡിന്റെ കാവ്യസങ്കല്പത്തിൽ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. എല്ലാവരിലും സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ആത്യന്തിക ജീവൻ അഥവാ ആത്മാവ് എന്ന് അതിനെ

www.malankaralibrary.com

വിശദീകരിക്കാം. ഈ സങ്കല്പം ആർനോൾഡിന്റെ ഗുപ്താത്മാവ് എന്ന സങ്കല്പവുമായി സമാനത പുലർത്തുന്നു. ഗുപ്താത്മാവ് മനുഷ്യവ്യക്തിയുടെ ആന്തരികതയുടെ കേന്ദ്രബിന്ദുവാണ്. ഈ ആന്തരിക ആത്മാവ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ജീവൻ എല്ലാവരിലും ഒന്നു തന്നെയാണ്. അതിനെ General Life എന്ന് ആർനോൾഡ് പേർ വിളിക്കുന്നു. ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ അവസാനം പൊതുജീവിതത്തെപ്പറ്റി കൂടുതലായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

96 Lionel Trilling. *Matthew Arnold,* P. 99

97 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 100

98 C.B.Tinker and H.F. Lowry. *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary*, P. 65

99 *To die be given us, or attain*
Firece work it were, to do again ("Resignation". Lines 1-2)

100 *So Pray all*
Whom labours, self-ordained, enthrall;
Because they to themselves propose
On this side the all-common close
A goal which, gained, may give repose.
So pray they; and to stand again
Where they stood once, to them were pain;
Pain to thread back and to renew
Past straits, and currents long steered through.
("Resignation". Lines 13-21)

101 പരിത്യാഗത്തിന്റെ നിർവചനംതന്നെ കർമ്മഫലത്യാഗവും ത്രിഗുണങ്ങളുടെ ശക്തിയിൽ നിന്നുള്ള വിടുതലുമാണെന്ന് ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് തന്റെ തർജ്ജമയിലും അതിന്റെ അടിക്കുറുപ്പിലും പറയുന്നു. കാണുക Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*, PP. 124 -135, 155.

102 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 4: 41. P. 56.

The human actions have no power to confine the spiritual mind, which, by study, hath forsaken works, and which, by wisdom, hath cut asunder the bonds of doubts (CWG 4: 41).

യോഗസംന്യസ്തകർമ്മാണം ജ്ഞാനസംച്ഛിന്നസംശയം
ആത്മവന്തം ന കർമ്മാണി നിബധ്നന്തി ധനഞ്ജയ (ഗീത 4:41)

103 *But milder natures, and more free --*
Whom an unblamed serenity

www.malankaralibrary.com

Hath freed from passions, and the state
Of struggle these necessitate;
Whom schooling of the stubborn mind
Hath made, or birth hath found, resigned --
("Resignation". Lines 22-27)

104 Matthew Arnold . *The Complete Poems.* Ed. Kenneth Allott (New York: Longman, 1979), P. 89

105 Matthew Arnold. *The Complete Poems.* Ed. Kenneth Allott, P. 88.

106 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 99

107 ഏയിൽ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ബേയിനിക്കി ലൈബ്രറിയിൽ മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ചത് കൂടാതെ ഒട്ടേറെ കൈയെഴുത്തു പ്രതികൾ സൂക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദ് പോയറ്റ് എ ഹ്യൂമനിസ്റ്റ് എന്ന കൃതിയിൽ സ്റ്റാംഗ് ഈ കൈയെഴുത്തു പ്രതികളിൽ നിന്ന് ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 59.

108 *to stand again*
where they stood once, to them were pain;
Pain to thread back and to renew
past straits, and currents long steered through.
("Resignation". Lines 18-21)

109 *But no ! --they rubbed through yesterday*
In their hereditary way,
And they will rub through, if they can,
To-morrow on the self-same plain,
Till death arrive to supersede,
For them, vicissitude and need.("Resignation". Lines 138-43)

110 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 62

111 harles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita. Verse.* 10: 37, P. 87

Of the race of Vreeshnee I am fond of Vasudev and amongst the Pandoos Arjun - Dhananjah. I am Vyas amongst the Moonees, and amongst the Bards I am the prophet Usanah (the poet Sukra).

വൃഷ്ണീനാം വാസുദേവോസ്മി പാണ്ഡവാനാം ധനഞ്ജയഃ
മുനീനാമപ്യഹം വ്യാസഃ കവീനാമുശനാ കവിഃ. (ഗീത 8:37)

112 Matthew Arnold. *The Complete Poems.* Ed. Kenneth Allott. P. 94.

113 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 18: 49. P. 131.

A disinterested mind and conquered spirit, who, in all things, is

www.malankaralibrary.com

free from inordinate desires, obtaineth a perfection unconnected with works, by that resignation and retirement which is called Sannyas (CWG 18: 49).

അസക്തബുദ്ധിഃ സർവ്വത്ര ജിതാത്മാ വിഗതസ്പൃഹഃ
നൈഷ്കർമ്മ്യസിദ്ധിം പരമാം സംന്യാസേനാധിഗച്ഛതി. (ഗീത 18:49)

[114] Park Honan. *Matthew Arnold*, P. 178

[115] *The poet, to whose mighty heart*
Heaven doth a quicker pulse impart,
Subdues that energy to scan
Not his own course, but that of man.

("Resignation" Lines 144-47)

[116] Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita. Verse* 3: 7, P. 45.

So the man is praised, who, having subdued all his passions, performeth with his active faculties all the functions of life, unconcerned about the event.

യസ്ത്വിന്ദ്രിയാണി മനസാ നിയമ്യാരഭതേർജ്ജുന
കർമ്മേന്ദ്രിയൈഃ കർമ്മയോഗമസക്തഃ സ വിശിഷ്യതേ (ഗീത 3:7).

[117] Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita* 12: 2-3. P. 98.

They too who, delighting in the welfare of all nature, serve me in my incorruptible, ineffable, and invisible form; omnipresent, incomprehensible, standing on high fixed and immoveable, with subdued passions and understandings, the same in all things, shall also come unto me (CWG 12: 2 - 3)

മയ്യാവേശ്യ മനോ യേ മാം നിത്യയുക്താ ഉപാസതേ
ശ്രദ്ധയാ പരയോപേതാസ്തേ മേ യുക്തതമാ മതാഃ (ഗീത 12:2)

യേ ത്വക്ഷരമനിർദ്ദേശ്യമവ്യക്തം പര്യ്യുപാസതേ
സർവ്വത്രഗമചിന്ത്യം ച കൂടസ്ഥമ ചലം ധ്രുവം

[118] Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita. Verse* 12: 14, P. 100.

And who is free from the influence of joy, impatience and the dread of harm. He, my servant, is dear unto me who is unexpecting, just and pure, impartial, free from distraction of mind, and who hath forsaken every enterprise (CWG 12: 14).

സന്തുഷ്ടഃ സതതം യോഗീ യതാത്മാ ദൃഢനിശ്ചയഃ
മയ്യർപ്പിതമനോബുദ്ധിർയ്യോ മത്ഭക്തഃ സ മേ പ്രിയഃ (ഗീത 12:14).

www.malankaralibrary.com

119 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 3: 29, P. 48

The man who is acquainted with the whole, should not drive those from their works who are slow of comprehension, and less experienced than himself (CWG 3:29).

പ്രകൃതേർഗ്ഗുണസംമൂഢാഃ സജ്ജന്തേ ഗുണകർമ്മസു
താനകൃൽസ്നവിദോ മന്ദാൻ കൃൽസ്നവിന്ന വിചാലയേൽ (ഗീത 3:29).

120 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 5: 7, P. 58.

The man who, employed in the practice of works, is of a purified soul, a subdued spirit, and restrained passions, and whole soul is the universal soul, is not affected by so being (CWG 5:7).

യോഗയുക്തോ വിശുദ്ധാത്മാ വിജിതാത്മാ ജിതേന്ദ്രിയഃ
സർവ്വഭൂതാത്മഭൂതാത്മാ കുർവ്വന്നപി ന ലിപ്യതേ. (ഗീത 5:7)

121 പൊതുജീവിതത്തിലുള്ള ലയത്തിന്റെ അനുബന്ധമായി മറ്റു മനുഷ്യരുമായുള്ള ആത്മാവിന്റെ താദാത്മ്യത്തെ ദർശിക്കാം. കവി സ്വന്തം അഹംബോധത്തെ തള്ളിപ്പറഞ്ഞ് എല്ലാ വസ്തുക്കളുടെയും ജീവസത്തയുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചുകൊണ്ട്, മറ്റുള്ളവരെ ആത്യന്തിക ജീവിതത്തിന്റെ അംശമായി കാണുവാനുള്ള ആത്മീയാവസ്ഥയിലായിരിക്കും അയാൾ.

122 "കെനോസിസ് " (Kenosis) എന്ന ഗ്രീക്ക് പദത്തിന് ശൂന്യവല്ക്കരണം എന്നാണ് വാച്യാർത്ഥം. ഫിലിപ്പിയർക്ക് എഴുതിയ ലേഖനത്തിൽ (2.7) വി. പൗലോസ് ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത് മനുഷ്യനാകുന്നതിനുവേണ്ടി ക്രിസ്തു ദൈവികപ്രഭാവം വെടിഞ്ഞ് വിനയാന്വിതനായി എന്ന ആശയം വ്യക്തമാക്കുന്നതിനാണ്. ആദിമ ക്രൈസ്തവ പണ്ഡിതന്മാർ ആ പദത്തിനു പ്രചാരം നല്കി. മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ സ്വീകരണത്തിലൂടെ ക്രിസ്തു ദൈവികപ്രഭാവം വെടിഞ്ഞു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ അവർ ആ പദം ഉപയോഗിച്ചു.

123 *Though he move mountains, though his day*
Be passed on the proud heights of sway,
Though he hath loosed a thousand chains,
Though he hath borne immortal pains,
Action and suffering though he know--
He hath not lived, if he lives so. ("Resignation" Lines 148-53)

124 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 4: 22, P. 53

He is the same in prosperity and adversity; and although he acteth, he is not confined in the action (CWG 4: 22).

www.malankaralibrary.com

യദൃച്ഛാലാഭസന്തുഷ്ടോ ദ്വന്ദ്വാതീതോ വിമത്സരഃ
സമഃ സിദ്ധാവസിദ്ധൗ ച കൃത്വാപി ന നിബധ്യതേ. (ഗീത 4:22)

125 C.B. Tinker and H.F. Lowry. *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary*, P. 65.

126 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 63.

127 *He sees, in some great-historied land,*
A ruler of the people stand,
Sees his strong thought in fiery flood
Roll through the heaving multitude ;
Exults-- yet for no moment's space
Envies the all-regarded place. ("Resignation". Lines 154-9)

128 T.S. Eliot. *Murder in the Cathedral.* Ed. Nevill Coghill, PP. 36 -37.

129 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*, P. 56.

130 *Beautiful eyes meet his-- and he*
Bears to admire uncravingly;
They pass--he, mingled with the crowd,
Is in their far-off triumphs proud.
From some high stations he looks down,
At sunset, on a populous town;
surveys each happy group which fleets,
Toil ended, through the shining streets,
Each with some errand of its own--
And does not say : I am alone ("Resignation". Lines 160 - 69).

131 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita,* 14: 18. P.

ഊർദ്ധ്വം ഗച്ഛന്തി സത്ത്വസ്ഥാ മധ്യേ തിഷ്ഠന്തി രാജസാഃ
ജഘന്യഗുണവൃത്തിസ്ഥാ അധോ ഗച്ഛന്തി താമസാഃ. (ഗീത 14:18)

132 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 6: 8. P. 63.

ജ്ഞാനവിജ്ഞാനതൃപ്താത്മാ കൂടസ്ഥോ വിജിതേന്ദ്രിയഃ
യുക്ത ഇത്യുച്യതേ യോഗീ സമലോഷ്ടാശ്മകാഞ്ചനഃ (ഗീത 6:8).

ഭഗവദ്ഗീത 6 -ാം അദ്ധ്യായം 8 -ാം വാക്യത്തിന് ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് നൽകുന്ന പരിഭാഷയിൽ കാണുന്ന Standeth upon the pinnacle എന്ന പ്രയോഗം മറ്റ് പല തർജ്ജമകളിലും ഇല്ല. ഈ പഠനം ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് പരിഭാഷ ചെയ്ത ഗീത ആസ്പദമാക്കിയുള്ളതാണ്. അതിനാൽ വിൽക്കിൻസിന്റെ പരിഭാഷയിൽ കാണുന്ന പദപ്രയോഗങ്ങൾ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു.

www.malankaralibrary.com

133 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 12: 3, P. 98

They too who, delighting in the welfare of all nature, serve me in my incorruptible, ineffable, and invisible form; omnipresent, incomprehensible, standing on high fixed and immoveable, with subdued passions and understandings, the same in all things, shall also come unto me (CWG 12: 3)

യേത്വക്ഷരമ നിർദ്ദേശ്യമ വ്യക്തം പർയ്യു പാസതേ
സർവ്വത്രഗമ ചിന്ത്യം ച കൂടസ്ഥമചലം ധ്രുവം (ഗീത 12 : 3).

134 Bede Griffiths. *The Cosmic Revelation* (Illinois:Templegate Publishers, 1983), P. 94.

135 Matthew Arnold. *The Complete Poems.* Ed. Kenneth Allott. PP. 94-95.

136 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 6: 9. P. 63.

The man is distinguished whose resolutions, whether amongst his companions and friends; in the midst of enemies, or those who stand aloof or go between; with those who love and those who hate; in the company of saints or sinners, is the same (CWG 6: 9).

സുഹൃന്മിത്രാർയ്യുദാസീനമദ്ധ്യസ്ഥദ്വേഷ്യബന്ധുഷ്ഠ
സുധുഷ്വപി ച പാപേഷ്ഠ സാബ്യുദ്ധിർവിശിഷ്യതേ. (ഗീത 6:9)

137 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 12:15 -17, P.100.

He also is my beloved servant, who is the same in friendship and in hatred, in honor and in dishonor, in cold and in heat, in pain and pleasure; who is unsolicitous about the event of things; to whom praise and blame are as one; who is of little speech, and pleased with whatever cometh to pass; who owneth no particular home, and who is of a steady mind (CWG 12: 15 - 17).

യസ്മാന്നോദ്വിജതേ ലോകോ ലോകാന്നോദ്വിജതേ ച യഃ
ഹർഷാമർഷഭയോദ്വേഗൈർമ്മുക്തോ യഃ സ ച മേ പ്രിയഃ (ഗീത 12:15)

അനപേക്ഷഃ ശുചിർദ്ദക്ഷ ഉദാസീനോ ഗതവ്യഥഃ
സർവ്വാരംഭപരിത്യാഗീ യോ മത്ഭക്തഃ സ മേ പ്രിയഃ (ഗീത 12 : 16)

യോ ന ഹൃഷ്യതി ന ദ്വേഷ്ടി ന ശോചതി ന കാംക്ഷതി
ശുഭാശുഭപരിത്യാഗീ ഭക്തിമാൻ യഃ സ മേ പ്രിയഃ. (ഗീത 12: 17)

138 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 6:29, P. 65.

The man whose mind endued with this devotion, and looketh on

all things alike, beholdeth the supreme soul in all things, and all things in the supreme soul (CWG 6: 29).

സർവ്വഭൂതസ്ഥമാത്മാനം സർവ്വഭൂതാനി ചാത്മനി.
ഈക്ഷതേ യോഗയുക്താത്മാ സർവ്വത്ര സമദർശനഃ (ഗീത 6:29)

139 *Before him he sees life unroll,*
A placid and continuous whole--
That general life, which does not cease,
Whose secret is not joy, but peace ;
That life, whose dump wish is not missed
If birth proceeds, if things subsist;
The life of plants, and stones and rain,
The life he craves--if not in vain
Fate gave, what chance shall not control,
His sad lucidity of soul. ("Resignation." Lines 189-198)

140 C.B. Tinker and H.F. Lowry. *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary*, P. 65.

141 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 8: 8-10, P. 74.

The man who shall in the last hour call up the ancient Prophet, the prime director, the most minute atom, the preserver of all things, whose countenance is like the sun, and who is distinct from darkness, with a steady mind attached to his service, with the force of devotion, and his whole soul fixed between his brows, goeth unto that divine Supreme Being, who is called Param Poorush (CWG 8: 8 -10).

അഭ്യാസയോഗയുക്തേന ചേതസാ നാന്യഗാമിനാ
പരമം പുരുഷം ദിവ്യം യാതി പാർത്ഥാനുചിന്തയൻ. (ഗീത 8:8)

കവിം പുരാണമനുശാസിതാര-
മണോരണീയാംസമനുസ്മരേദ്യഃ
സർവ്വസ്യ ധാതാരമചിന്ത്യരൂപ-
മാദിത്യവർണ്ണം തമസഃ പരസ്താൽ (ഗീത 8: 9)

പ്രയാണകാലേ മനസാചലേന
ഭക്ത്യ യുക്തോ യോഗബലേന ചൈവ
ഭ്രുവോർമ്മധ്യേ പ്രാണമാവേശ്യ സമ്യക്ക
സ തം പരം പുരുഷമുപൈതി ദിവ്യം (ഗീത 8: 10)

142 Lionel Trilling. *Matthew Arnold,* P. 100.

143 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist,* P. 128.

www.malankaralibrary.com

144 Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist,* P. 134.

145 Matthew Arnold. *Letters of Matthew Arnold to Arthur Clough,* P. 97.

146 *If, in the silent mind of One all -pure,*
At first imagined lay
The sacred world; and by procession sure
From those still deeps, in form and color dressed,
Seasons alternating, and night and day,
The long-mused thought to north, south, east, and west
Took then its all-seen way. ("In Utrumque Paratus". Lines 1-7)

147 Matthew Arnold. *The Complete Poems.* Ed. Kenneth Allott. PP. 44 - 5.

148 R. Bain Harris, ed. *Neoplatonism and Indian Thought* (Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1982), PP. 27-45, 62-101.

149 *Affections, Instincts, principles, and Powers,*
Impulse and Reason, Freedom and Control --
So men, unravelling God's harmonious whole,
Rend in a thousand shreds this life of ours.

Vain labour! Deep and broad, where none may see,
Spring the foundations of that shadowy throne
Where man's one nature, queen-like, sits alone,
Centered in a majestic unity
("Written in Butler's Sermons." Lines 1- 8)

150 T.S. Eliot. "The Waste Land." *The Faber Book of Modern Verse.* Ed. Michael Roberts (London: Faber and Faber, 1965), P. 104.

151 Matthew Arnold. "Preface to First Edition of Poems (1853)," P. 204.

152 George Forbes. "The Reluctant Lover and the World: Structure and Meaning in Arnold's 'Resignation' and 'Stanzas in Memory of the Author of Obermann' ", P. 665.

153 Basil Studer. *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo.* Trans. Mathew J.O' Connell (Minnesota: The Liturgical Press, 1997), P. 130.

www.malankaralibrary.com

അദ്ധ്യായം 5

ഗീതയുടെ പുനർജ്ജന്മദർശനവും ആത്മാന്വേഷണവും പില്ക്കാലകവിതകളിൽ

ഭക്തിജ്ഞാനയോഗ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ മുക്തി നേടാനാവില്ലെങ്കിൽ, ആത്മാന്വേഷിക്ക് സംസാരചക്രം (വേദനയുടെയും ചാഞ്ചല്യത്തിന്റെയും ലോകം) ചുരുക്കുന്നതിനുള്ള ഏകമാർഗ്ഗം ജനിമൃതികളിലൂടെ (transmigration) കടന്നുപോകുകയാണ്. ആത്മാവിന്റെ ഉന്നതാവസ്ഥയിലേക്കുള്ള ജനനം അതു വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു. ആത്മാവിന്റെ കേന്ദ്രഭാവത്തിൽ ലയിക്കാനുള്ള സാധ്യതയും അതിലുണ്ട്. തിരഞ്ഞെടുത്ത ഏതാനും കവിതകൾ[1] അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ പുനർജ്ജന്മവും(transmigration) ഗുപ്താത്മാവിനുവേണ്ടിയുള്ള (buried self) ദാഹവും, മുക്തിക്കുള്ള ഉപാധിയായി ആർനോൾഡ് കവിതയിൽ പ്രകടമാകുന്നു എന്ന് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ വ്യക്തമാക്കട്ടെ. പുനർജന്മം, ഗുപ്താത്മാവ് തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങൾ ആർനോൾഡ് പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽനിന്ന്, പ്രത്യേകിച്ച് ഗീതയിലെ മുക്തിതത്ത്വങ്ങളിൽനിന്ന്, സ്വീകരിച്ചവയാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ ഗുപ്താത്മാവ് എന്ന സങ്കല്പം ഗീതയിലെ പരമാത്മാവിന്റെ (Atman) ഒരുപ്രതിഫലനമാണ്.

കർമ്മബന്ധനം ഹേതുവും പുനർജന്മം ഫലവും- എംപിഡോക്ലിസ് ഓൺ എറ്റ്ന

കാർസ്റ്ററന്റെ (Karsten) *ഫിലോസോഫോറും ഗ്രേക്കോറും വെത്തരും ഓപ്പരും റെലിക്വേ* (Philosophorum Graecorum Veterum. Operum Reliquae) എന്ന കൃതി ആർനോൾഡ് വായിച്ചിട്ടുണ്ടാകാം. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ എംപിഡോക്ളിസിന്റെ (Empedocles) ദർശനം കാർസ്റ്റൻ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും, സോക്രട്ടിസിനുമുമ്പ് ബി.സി. 5-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ദാർശനികനായ എംപിഡോക്ലിസ്സുമായി ആർനോൾഡിന്റെ നായകനെ താദാത്മ്യപ്പെടുത്താമെന്ന് മിക്ക നിരൂപകരും കരുതുന്നില്ല. ജെ.സി. ഷാർപ്പ് (J.C. Sharp) പറയുന്നതുപോലെ, അയാൾ ആർനോൾഡിന്റെ ചിന്തയുടെ വസ്ത്രാലങ്കാരം മാത്രമാണ്.[2] എംപിഡോക്ലിസിൽ നിന്ന് ലഭിച്ച ശകലങ്ങളോ കാർസ്ററന്റെ ലേഖനങ്ങളോ, ആർനോൾഡ് കവിതയിൽ നായകൻ വ്യക്തമാക്കുന്ന ദർശനത്തിന് മതിയായ വിശകലനം നല്കുന്നില്ല.[3] 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ തന്റെ മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്ന വീക്ഷണം ഗ്രീക്ക് ദാർശനികനായ എംപിഡോക്ളിസിലേക്കു പകരുകയാണ്

www.malankaralibrary.com

ആർനോൾഡ് ചെയ്തതെന്ന് നിരൂപകർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വോൾട്ടർ. ഇ. ഹൗട്ടൻ (Walter. E. Houghton) ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്:

> ആർനോൾഡ് കവിതയിലെ എംപിഡോക്ളിസ് ആരാണ് ? ബി.സി. 5-ാം നൂററാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന സിസിലിയൻ ദാർശനികനല്ല അദ്ദേഹം. ഇന്ന് നിലവിലുള്ള എംപിഡോക്ളിസിന്റെ *ഫ്രാഗ്മെന്റ്സ്* എന്ന ഗ്രന്ഥം വായിക്കുകയോ ആദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തെകുറിച്ചോ, ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചോ ഗ്രഹിക്കുകയോ ചെയ്താൽ ആർനോൾഡ് ആ മനുഷ്യനെ പുനഃസൃഷ്ടിയാക്കുക യായിരുന്നു എന്നു കരുതുക വയ്യ. ആർനോൾഡ് എംപിഡോക്ളസിന്റെ ജനാധിപത്യരാഷ്ട്രീയം ഉപേക്ഷിച്ചു. അഹംബോധം നിറഞ്ഞ സ്വഭാവം ഒഴിവാക്കി. ആത്മഹത്യക്ക് ഒരുപുതിയ ന്യായീകരണം കണ്ടെത്തി. മരണത്തിലൂടെ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിലേക്ക് ഒരു മടക്കയാത്രയുടെയോ പുനർജന്മത്തി ന്റെയോ ആയ ഒരു നൂതനാശയം കൊണ്ടുവന്നു. ജീവിതത്തി ന്റെ പ്രകൃതവും ലക്ഷ്യവും മാററി. പ്രപഞ്ചതത്വത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായ സ്നേഹവും സംഘർഷവും തമ്മിലുള്ള വൈപരീത്യം സ്പർശിച്ച് മാത്രം കടന്നുപോയി. വിഷാദത്തി ന്റെയും സംശയവാദത്തിന്റെയും വെറും സൂചനകളെ ശക്തിയുറ്റതാക്കി. സോക്രട്ടീസിനു മുമ്പുള്ള ഈ ദാർശനികനായ, എംപിഡോക്ലീസ് തന്റെ മനസ്സിനെയോ, സ്വഭാവത്തെയോ, ആർനോൾഡ് കവിതകളിലെ നായകനിൽ ദർശിച്ചിരിക്കുകയില്ല എന്നു പറയുകയാവും ഭംഗി.[4]

ഒരുപക്ഷേ ആർനോൾഡ് എംപിഡോക്ളിസിന്റെ ദർശനം പരിഷ്കരിച്ച്, അതിൽ പൗരസ്ത്യചിന്തയും പ്രത്യേകിച്ച് പുനർജന്മം പരമാത്മാവിലുള്ള ലയത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നുവെന്ന ഭഗവദ്ഗീതാ സിദ്ധാന്തവും ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കാം.[5]

എംപിഡോക്ലീസിന്റെ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പ്രകൃതവും ലക്ഷ്യവും ആർനോൾഡ് മാറ്റി എന്ന ഹൗട്ടന്റെ അഭിപ്രായം ശരിയാണ്.[6] പുനർജന്മവും മനുഷ്യന്റെ മോക്ഷശാസ്ത്രത്തിന് അത് ഒരു ഉപാധിയാണെന്നുള്ള ചിന്തയും ഗീതാപ്രബോധനത്തിന്റെ സവിശേഷത യാണ്. 'എ ബായ്ക്ക് ഗ്രൗണ്ട് ഫോർ എംപിഡോക്ളിസ് ഓൺ എറ്റ്ന'(A Background for Empedocles on Etna) എന്ന ലേഖനം കെന്നത്ത് അലോട്ട്, 1831 ഏപ്രിൽ മാസത്തിലെ *ക്വാർട്ടർലി റെവ്യൂവിൽ (Quarterly Review)* പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. അതിൽ ഹുംബോൾട്ടിന്റെ പൗരസ്ത്യ പഠനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള എച്ച്. എച്ച്. മിൽമാന്റെ (H.H. Milman) അവലോകനം പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ ലേഖനം ആർനോൾഡ് തീർച്ചയായും വായിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന് അലോട്ട് പറയുന്നു.[7] ഓക്സ്ഫോഡിൽ പോയട്രി പ്രൊഫസറായിരുന്ന മിൽമാൻ, എംപിഡോക്ളിസിന്റെ കൃതിയായ *ഫ്രാഗ്മെന്റ്സും ഭഗവദ്ഗീതയും* താരതത്മ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: എംപിഡോക്ളി

www.malankaralibrary.com

സിന്റെയോ ലുക്രീഷസ്സിന്റെയോ ഹോമറിന്റെയോ എപ്പിക്കിൽ കൂട്ടിച്ചേർത്ത വെറുമൊരു ശകലമാണ് ഗീത.[8] മിൽമന്റെ പഠനം, പ്രത്യേകിച്ച് പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത ആർനോൾഡിന്റെ നായകനെ രൂപീകരിക്കാൻ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടാകും.

'എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന' (Empedocles on Etna) 1852-ലെ ആർനോൾഡിന്റെ കാവ്യസമാഹരത്തിലെ ഒരു കവിതയാണ്. ആ പേരുതന്നെ സമാഹാരത്തിനു നൽകിയിരിക്കുന്നു. ഈ കവിതയിൽ *ഭഗവദ്ഗീതാ* സ്വാധീനം ആദ്യം കണ്ടെത്തിയത് ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് ആണ്.[9] ഡ്യുവൈറ്റ് കള്ളർ[10], കെന്നത്ത് അലോട്ട്[11] എന്നിവരും ഈ ഭാരതേതിഹാസത്തെക്കുറിച്ചും ആർനോൾഡ് കവിതയിൽ അതിനുള്ള സ്വാധീനത്തെ ക്കുറിച്ചും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ആ സ്വാധീനം ഏതു വിധത്തിലെന്ന് അവർ വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. എസ്. നാഗരാജൻ ഈ കവിതയ്ക്ക് ഒരു പൗരസ്ത്യ വ്യാഖ്യാനം നല്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.[12] വേദാന്തം, യോഗ തുടങ്ങിയ വിവിധ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കവിതയുടെ ഉറവിടമായി അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അദ്ദേഹം പുനർജ്ജന്മത്തെ ഗൗരവമായി കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നില്ല. തദ്ഫലമായി ആത്മമോചനത്തിൽ പുനർജ്ജന്മത്തിനുള്ള പങ്ക് വ്യക്തമാക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം പരാജയപ്പെടുന്നു. "എംപിഡോക്ലിസ് ഓൺ എറ്റ്ന" എന്ന കവിതയിലെ മുഖ്യപ്രമേയം പുനർജ്ജന്മമാണ് എന്നാണ് എന്റെ വാദം. അത്തരമൊരു പ്രമേയത്തിന്റെ, ബൗദ്ധിക ചട്ടക്കൂട് പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതാണ്. അത് മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമാണ്.

1. ഭഗവദ്ഗീതയിലെന്നപോലെആർനോൾഡിന്റെ "എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന" എന്ന കവിതയിലും മനുഷ്യയാതനയ്ക്ക് ഹേതുവായ ഒരു ആന്തരിക ഉറവിടം ഉണ്ടെന്ന് ഊന്നി പറയുന്നുണ്ട്. ആ ഉറവിടത്തെ മനുഷ്യനിൽ രൂഢമായിരിക്കുന്ന വേരായി സങ്കല്പിക്കുന്നു. അത്തരമൊരു വേരിനെ ഗീതയിൽ കർമ്മമെന്നും കർമ്മബന്ധമെന്നും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. കർമ്മ ഫലേച്ഛ പുനർജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഹേതുവാണ്.
2. തന്നിൽനിന്നും സമൂഹത്തിൽനിന്നുമുള്ള എംപിഡോക്ലീസിന്റെ അന്യത അത്തരം ഒരു ബന്ധനത്തിന്റെ ബാഹ്യാവിഷ്കാരമാണ്. അതിനർത്ഥം എംപിഡോക്ലിസ് ഓൺ എറ്റ്ന എന്ന കവിതയുടെ ഒന്നാം അങ്കത്തിൽ, മനുഷ്യയാതനയുടെ ആന്തരികഹേതുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ പീഡയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയാണ്.
3. അഗ്നിപർവ്വതത്തിനുള്ളിലേക്ക് എംപിഡോക്ലീസ് പതിക്കുന്നു. അത് ആത്മഹത്യയല്ല. പ്രത്യുത സംസാരചക്രം ഹ്രസ്വമാക്കാനുള്ള ഒരു പ്രവൃത്തിയാണ്. അതിലൂടെ ആത്മസത്തയുടെ കേന്ദ്രഭാവത്തിലേക്കു മടങ്ങുകയാണ് ലക്ഷ്യം. പുനർജ്ജന്മത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയയാണ് അത്.

www.malankaralibrary.com

എംപിഡോക്ലിസിന്റെ യാതനയുടെ ആന്തരിക ഉറവിടം

ദ് കർമ്മാ തിയറി ആൻഡ് ഇറ്റ്സ് ഇന്റർപ്രട്ടേഷൻ ഇൻ സം ഫിലോസോഫിക്കൽ സിസ്റ്റംസ് (The Karma Theory and its Interpretation in some Indian Philosophical Systems) എന്ന പഠനത്തിൽ കാൾ എച്ച് പോട്ടർ (Karl H. Potter) യോഗസൂത്രങ്ങൾ (2.13) ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് കർമ്മം, ബന്ധനത്തിന്റെ മൂലഹേതുവാ ണെന്ന് പറയുന്നു.[13] കർമ്മത്തിന്റെ വേരുകൾ ഇന്ദ്രിയപരതയുടെ ലോകത്തിൽ, ഫലം നൽകുന്ന വിത്തുകൾ ഉണ്ടാക്കും എന്നും സമർത്ഥിക്കുന്നു.[14] കർമ്മം അസ്തിത്വമേഖലയെ ഒന്നാകെ സ്പർശിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ കർമ്മം ചെയ്യുക എന്ന ആവശ്യകതയാൽ ബദ്ധനായിരിക്കെ, കർമ്മത്തിന്റെ നിയമങ്ങളിൽനിന്നു മനുഷ്യനു രക്ഷപ്പെടാനാവില്ല. *ഭഗവദ്ഗീതയും മാനവധർമ്മശാസ്ത്രം* പോലെയുള്ള മറ്റ് മതഗ്രന്ഥങ്ങളും അസ്തിത്വബന്ധനത്തിന്റെ അടിവേരിനെ അഥവാ കർമ്മാവശിഷ്ടത്തെ പരാമർശിക്കാൻ കർമ്മഫലം എന്ന ആലങ്കാരിക പദമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.[15] മാനവധർമ്മശാസ്ത്രത്തിൽ പറയുന്നതു പോലെ,

> ചിന്തയിലോ വാക്കിലോ പ്രവൃത്തിയിലോ ഒരുവൻ കർമ്മം
> ചെയ്താൽ, അതിന് നല്ലതോ ചീത്തയോ ആയ ഫലമുണ്ടാകും.
> മെച്ചപ്പെട്ടതോ, തത്തുല്യമായതോ അധമമായതോ ആയ ഭാവി
> ജീവിതത്തിലവൻ എത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യും.[16]

രണ്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, കർമ്മഫലവും അതിൽനിന്ന് വിമോചിതനാകാനുള്ള ഉപാധിയുമാണ്, ഗീതയിലെ സിദ്ധാന്തത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുന്ന ഇതിവൃത്തങ്ങൾ എന്ന് ആർനോൾഡ് ക്ലെഫിനെഴുതി: 'അത് മഹത്തായ ദർശനമാണ്. ഗീതയിൽ ഉടനീളം അത് അലിഞ്ഞുചേർന്നിരുന്നു'[17] മനുഷ്യയാതനകളുടെ ഹേതുവായ കർമ്മത്തിന്റെ വേരുകൾ കണ്ടെത്തുന്നതിന് സഹായകരമായ ഒട്ടേറെ പരാമർശങ്ങൾ ഗീതയിൽ ഉണ്ട്. ഗീതയിലെ 18-ാം അദ്ധ്യയം കർമ്മഫലത്തെ കുറിച്ചാണ്.[18] മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ പ്രത്യേകത സൂചിപ്പിക്കുന്ന ത്രിഗുണങ്ങളെ സാംഖ്യശാസ്ത്രപദങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് ഗീത വിശദീകരിക്കുന്നു.[19] വേദനയുടേയും യാതനയുടെയും ഉറവിടമായ തമോഗുണത്തോടെ ബദ്ധപ്പെട്ടതാണ് കർമ്മം. ഗീത 17-ാം അദ്ധ്യായത്തിന്റെ ഒൻപതും പത്തും ശ്ലോകങ്ങൾ വേദനയെയും യാതനയേയും അശുദ്ധമായ എല്ലാറ്റിനെയും തമോഗുണവും രജോഗുണവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു.[20] 5-ാം അദ്ധ്യായം 12-ാം ശ്ലോകം പഠിപ്പിക്കുന്നത്, കർമ്മഫലം ത്യജിച്ച് അനന്തമായ സന്തുഷ്ടി തേടുക എന്നതാണ്.[21] കർമ്മഫലത്താൽ ഒരുവൻ ബന്ധനത്തിലാണ്. *എംപിഡോക്ളിസ് ഓൺ എറ്റ്ന* എന്നകവിതയിൽ ആക്റ്റ് ഒന്നിൽ മനുഷ്യയാതനക്ക് ഹേതുവായ ഒരു ആന്തരികവേരിനെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുന്നു. കവിതയുടെ തുടക്കത്തിൽ കലിക്ലിസും (Callicles) പൗസാനിയാസും (Pausanias) എംപിഡോക്ലിസിനു വന്നുഭവിച്ച ദുരന്തത്തെക്കുറിച്ചു ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ, അത് ബാഹ്യമായ സാഹചര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയല്ല. പ്രത്യുത,

www.malankaralibrary.com

അയാളുടെ പ്രകൃതത്തിൽ ആഴ്ന്നിറങ്ങിയ ആന്തരിക പ്രവണതയുടെ വേരിൽ നിന്നുളവായതാണെന്ന് പറയുന്നു.

സോഫിസ്റ്റുകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശത്രുക്കൾ അല്ല,
അവരുടെ തലവൻ ജോർജ്ജിയാസ് അദ്ദേഹത്തെക്കുറിച്ച്
ഉന്നതാഭിപ്രായം പറയുന്നത്
ഞാൻ കേൾക്കുന്നു, സിദ്ധിയാർജ്ജിച്ച ഗുരുവിനെപ്പോലെ
ഒരിക്കൽ സുഹൃത്തായിരുന്നവനെയെന്നപ്പോലെ.
പുച്ഛവും നിന്ദയും അവനിൽ അധികമായിരിക്കുന്നു
കഠിനതയോ—കാലഘട്ടമോ സോഫിസ്റ്റുകളോ അല്ല
അദ്ദേഹത്തെ പീഡിപ്പിക്കുന്നത്,
യാതനയുടെ ഏതോ മൂലം അവനിൽ തന്നെയുണ്ട്,
ദുഃഖത്തിന്റെ നിഗൂഢവും അജ്ഞാതവുമായൊരു ചായ്വ്-
അത് സമയത്തെ അയാൾക്ക് ഇരുണ്ടതും ദുഃഖമയവും
ആക്കിത്തീർക്കുന്നു (വരികൾ 1.1.146-53). [22]

എംപിഡോക്ളിസിന്റെ യാതനകൾക്കു ഹേതുവായി കലിക്ലിസ് കണ്ടെത്തുന്ന ആ വേര് എന്താണെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ മിക്ക നിരൂപർക്കും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. സെനാൻക്കൂറിന്റെ *ഓബർമാൻ* എന്ന കൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനത്തിൽ സെനാൻക്കൂറിന്റെ പ്രകൃതത്തിൽ നിശ്ചയമായും നിരാശയുടെയും ശക്തിഹീനതയുടെയും പരാജയത്തിന്റെയും അടിവേരുണ്ടായിരുന്നതായി ആർനോൾഡ് വാദിക്കുന്നു.[23] ക്രൈസ്തവ ദൈവശാസ്ത്രത്തിലും മനുഷ്യന്റെ ആദ്യപതനത്തിനുശേഷം അവന്റെ സ്വഭാവത്തിൽ ഭവിച്ച കളങ്കം, പാപപ്രേരണയായിട്ടാണ് പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത്. ആദ്യമാതാപിതാക്കളിൽ നിന്നും ലഭിച്ച മനുഷ്യന്റെ പാപം. (പ്രത്യേകിച്ച് കത്തോലിക്കാ വേദശാസ്ത്രവീക്ഷണത്തിൽ) ക്രിസ്തുവിന്റെ കുരിശിലെ യജ്ഞത്തിലൂടെ പൂർണ്ണമായും മാറുകയും നഷ്ടപ്പെട്ട പറുദീസയേക്കാൾ വിലപ്പെട്ട പറുദീസ മനുഷ്യസമൂഹത്തിനായി തുറക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കർമ്മഫലത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മനുഷ്യന്റെ നിലയ്ക്കാത്ത ഇച്ഛയെ ആന്തരികവേരായി ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള എംപിഡോക്ലിസിന്റെ ശ്രമം പാശ്ചാത്യചിന്തയ്ക്ക് ഇണങ്ങാത്തതാണ്. എന്നാൽ അത് ഗീതയിലെ കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്നാം അങ്കം രണ്ടാം രംഗത്തിൽ എംപിഡോക്ലിസ് പറയുന്നു, മനുഷ്യൻ തന്റെ ഇച്ഛയെ കർമ്മത്തിന്റെ അളവുകോലായി കാണുന്നു (വരി 154). ഇത് ഫലേച്ഛയോടെ കർമ്മം ചെയ്യുക എന്നതു തന്നെയാണ്.

കർമ്മഫലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജിജ്ഞാസയുടെ കാരണം മനുഷ്യപ്രകൃതത്തിൽ കണ്ടെത്തണമെന്ന് എംപിഡോക്ലിസ് പൗസാനിയസിനോടു പറയുന്നു. കാരണം 'ജനിച്ചുവീഴുമ്പോഴേ ഒരു പക്ഷപാതപരത നമ്മോടോപ്പം നാം കൊണ്ടുവരുന്നു' (ആക്ട് 1.2.192-3). നമ്മെ ബോധത്തിന്റെ തടവുകാരാക്കുന്ന ഒരു പക്ഷപാതചിന്തയാണത്. അതൊരു മുറിവാണ്. നമ്മുടെതന്നെ ഭാരമാണത്. അത് അസ്തിത്വതലത്തെ നിയതപ്പെടുത്തി മനുഷ്യനെയും അവന്റെ സത്തയെയേയും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്നു.

www.malankaralibrary.com

അങ്ങയെ പീഡിപ്പിക്കുകയും ചിത്തവിഭ്രമത്തിന്
ഇടയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെന്താണ് ?
എല്ലാമനുഷ്യരും അസ്വസ്ഥരായി കാണപ്പെടുന്നതെന്ത്?
അതവരുടെ വിധിയാണ്,
അത് അവരുടെ തന്നെ ഇച്ഛയെ സംതൃപ്തമാക്കാൻ
പരാജയപ്പെടുന്നു (വരികൾ. 1.2.147-50).[24]

മനുഷ്യയാതനയുടെ ആന്തരികവേരിനെക്കുറിച്ചുള്ള എംപിഡോക്ലിസിന്റെ പ്രബോധനത്തിന്റെ പ്രസക്തി സുഗ്രാഹ്യമാണ്. ഹൈന്ദവദർശനത്തിലെ കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിൽ അതിന്റെ ഉറവിടം കണ്ടെത്തുക എളുപ്പമാണ്. എന്നാൽ ലോകത്തിന്റെ പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ച് സുദീർഘമായ ഒരുചർച്ചയിൽ എംപിഡോക്ലിസ്, ഏർപ്പെടുന്നു. സന്തുഷ്ടിയുടെ ഉറവിടം ലോകമാണെന്ന വ്യാജസങ്കല്പം ലോകത്തിന് നല്കരുതെന്ന് പൗസാനിയസിനു താക്കീതു നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. എംപിഡോക്ലിസിന്റെ ആന്തരികവേരിനെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പവും ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എങ്ങനെയാണ് ഒരുവൻ ഗ്രഹിക്കുക? ലോകപ്രകൃതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള എംപിഡോക്ലിസിന്റെ പ്രസംഗത്തിന്റെ പൊരുളറിയാതെ നിരൂപകർ കഴിഞ്ഞ ഒരു കാലഘട്ടം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഹൌട്ടൺ പ്രസ്തുതപ്രസംഗത്തി ന്റെ ധ്വനി ഔപചാരികവും വ്യക്തിബന്ധമില്ലാത്തതുമാണെന്ന് കരുതുന്നു.[25] അത് എംപിഡോക്ലിസിനുകൂടി ജീവിക്കാൻ ആവാത്ത ഒരു അവസ്ഥയാകയാൽ കൃത്രിമവും കല്പിതവുമാണ. അത് യഥാർത്ഥത്തിൽ എംപിഡോക്ലിസിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണമേയല്ല എന്ന് കള്ളർ പറയുന്നു.[26] മനുഷ്യയാതനയുടെ ഹേതു ആന്തരികബന്ധനമാണെന്ന സങ്കല്പവും ലോകം സന്തുഷ്ടിയുടെ ഉറവിടം അല്ല എന്ന എംപിഡോക്ലി സിന്റെ പ്രസ്താവനയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുക ദുഷ്കരമായി അവർക്ക് തോന്നി.

അത്തരം വൈജാത്യത്തിന് പരിഹാരം കാണണമെങ്കിൽ എംപിഡോക്ലിസിന്റെ പ്രസംഗത്തിന്റെ ഉറവിടം പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ കണ്ടെത്തണം. ഒററവാക്കിൽ അത് അധ്യാസം (superimposition) ആണ്. അധ്യാസം ഹൈന്ദവദർശനത്തിലെ ഒരു പ്രധാന സങ്കല്പമാണ്. ആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ലോകത്തിൽ ആരോപിക്കുന്ന പ്രക്രിയാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നതുപോലെ 'ഒന്നിന്റെ സവിശേഷത മറ്റൊന്നിന്റെ താണെന്ന തെററായ നിഗമനമാണ് അത്.'[27] നമുക്ക് പ്രസക്തമായിട്ടുള്ളത് ഇതാണ്: ലോകം സന്തോഷത്തിന്റെ ഉറവിടമാണെന്ന സങ്കല്പം അധ്യാസമാണ്. ആനന്ദത്തിന്റെയും അസ്തിത്വത്തിന്റെയും പൂർണ്ണത ലോകത്തിൽ ആരോപിക്കരുതെന്ന് എംപിഡോക്ലീസ് പൗസാനിയോസിനോട് പറയുന്നു. മനുഷ്യപ്രകൃതത്തിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുന്ന ഒരു അടിവേരിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടാവുന്ന ഭവിഷ്യത്തിനെപ്പറ്റിയാണ് അദ്ദേഹം സംസാരിക്കുന്നത്. ലോകപ്രകൃതത്തെക്കുറിച്ച് ഇത്രയും ദാർശിനകമായ ഉൾക്കാഴ്ച ആർനോൾഡ് മറ്റൊരിടത്തും പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടില്ല.

നമ്മുടെ എല്ലാ ഒച്ചപ്പാടുകൾക്കും ഉപരി, ലോകം എന്താണോ
അതുതന്നെയാണത്.

www.malankaralibrary.com

ജീവിതത്തിലേക്കു ജനിച്ചുവീണ നാമാണ് ലോകമല്ല നൂതനം.
അനുഭൂതിക്കായുള്ള നമ്മുടെ അർഥനയും നിലവിളിയും,
മറ്റുള്ളവർ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയതാണ്.
നമ്മുടെ ആവശ്യങ്ങൾ ബോധ്യപ്പെട്ടവതന്നെയാണ്,
നമ്മുടെ തെറ്റുകൾ മുമ്പെ ചെയ്യപ്പെട്ടവയാണ്.
ഇത്രയും വിശാലമായ ഒരു ലോകം വീക്ഷിക്കുന്നതിന്
ഒരു കണ്ണിനും ശക്തി മതിയാവുകയില്ല.
ഇവിടെ സമാഹരിക്കപ്പെട്ടവയെ വേർതിരിക്കാൻ
ഒരു ക്ഷമയും അമിതമാകില്ല.
ഇവിടെ മനുഷ്യൻ എങ്ങനെ നന്നായി ജീവിക്കും എന്നത്
കണ്ടെത്താനുപയോഗിക്കുന്ന ശ്രദ്ധയൊന്നും അധികമാകില്ല.
എന്നാൽ നാം പരുക്കനായ ഏതോ ഒരു അതിഥിയെപോലെ,
അവൻ അലയുന്നിടത്തൊക്കെ അവിടത്തെ മര്യാദകൾ
വീട്ടിൽനിന്നു കൊണ്ടുവരുന്നവപോലെയാണ്
നാം ലോകത്തിന്റെ ഗതി സ്വീകരിക്കുകയല്ല
നമ്മുടേത് അത് സ്വീകരിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു.
ലോകഗതി മനുഷ്യൻ തൃപ്തി നേടുന്ന വ്യവസ്ഥകൾ
തെളിയിക്കുന്നു.
യുക്തി തെളിവുറപ്പിക്കുന്നു.
നാം തിരസ്കരിക്കുകയും, ലോകത്തിന്
ഒരു വ്യാജഗതി കണ്ടു പിടിക്കുകയും
മിഥ്യാശക്തി തിരഞ്ഞെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു (വരികൾ. 1.2.206–26). [28]

സന്തുഷ്ടിയുടെ ഉറവിടം ലോകമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെയെന്താണത് ?. അംഗം ഒന്ന് രംഗം രണ്ടിൽ ലോകത്തെയും ആത്മാവിനെയും തുലനം ചെയ്തുകൊണ്ട്, ആത്മജ്ഞാനമാണ് സന്തുഷ്ടിയുടെ ഉറവിടമെന്ന് എംപിഡോക്ലീസ് സ്ഥാപിക്കുന്നു. മുക്തിയുടെ ഉറവിടം ഭൗതികലോകമല്ല, ആത്മജ്ഞാനമാണ് എന്ന് എംപിഡോക്ലീസ് ഫൗസാനിയോസിനെ ഉപദേശിക്കുന്നു.

നിന്റെ ഹൃദയത്തെ ഒരിക്കൽ നന്നായി അറിയുക.
നീ ഭീതിയോടെ അതുചെയ്തിട്ടുണ്ട്.
ആയിരം വർഷങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചാലും
മനുഷ്യന് മറ്റ് വെളിച്ചമൊന്നും ലഭിക്കില്ല.
നിന്നിൽ തന്നെ മുങ്ങിത്താഴുക!
ആ ദേവാലയത്തിൽ ചോദിക്കുക,
നിന്നെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്നത് എന്തെന്ന് (വരികൾ 1.2.142–6). [29]

നാഗരാജൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, ഈ ഭാഗം ഗീതയിലെ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബോധനത്തെയും യഥാർത്ഥമായ ആത്മാവും മിഥ്യയായ മായയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തെയും പ്രതിധ്വനിപ്പിക്കുന്നു.[30] ആത്മജ്ഞാനത്തിലൂടെ മാത്രമേ ബന്ധനത്തിന്റെ കെട്ട് മുറിക്കാനാവുകയുള്ളൂ. ഗീതയുടെ 2-ാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ച്

www.malankaralibrary.com

ശ്രീകൃഷ്ണൻ നടത്തുന്ന പ്രബോധനത്തിന്റെ സാരാംശം അതാണ്. ഗീത 2-ാം അദ്ധ്യായം 51-ാം ശ്ലോകത്തിൽ ജ്ഞാനം, പരമാത്മാവിനെ പ്രാപിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗമാണെന്ന് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.[31] ആനന്ദത്തിന്റെയും ബോധത്തിന്റെയും അസ്തിത്വത്തിന്റെയും ഉറവിടം പരമാത്മാവാണെണ് പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന വേദാന്തതത്ത്വവും ഇതുതന്നെ.

മനുഷ്യബന്ധനത്തിന്റെ മൂലഹേതു എംപിഡോക്ലീസ് ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നതായി തോന്നുന്നു. ഇത് ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ പാതയിലൂടെ ചലിച്ച് ബന്ധനത്തിൽനിന്ന് മോചനം നേടുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയ്ക്ക് വേണ്ടിയായിരുന്നു. അസ്തിത്വബന്ധനത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം ആത്മജ്ഞാനത്തിലൂടെ മാത്രമേ സാധ്യമാകൂകയുള്ളൂ എന്ന എംപിഡോക്ലീസിന്റെ ഈ വാദമാണ്, അതിന് പൗരസ്ത്യ നിറം പകരുന്നത്. എലിയട്ട് ഡോയിഷ് (Eliot Deutsch) ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, വേദാന്തത്തിൽ ഒരുവൻ ആത്മസ്വാതന്ത്ര്യം നേടുമ്പോൾ, ബോധത്തിൽനിന്ന് കർമ്മവും ഭൗതികാനുഭവത്തിന്റെ മറ്റ് ബന്ധനങ്ങളും അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു.[32] കൂടാതെ വേദാന്തതത്ത്വചിന്തകനെപ്പോലെ എംപിഡോക്ലീസ് ജീവാത്മജ്ഞാനത്തെ, പരമാത്മജ്ഞാനവുമായി ബന്ധിക്കുന്നു.

ലോകം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന സമസ്തവസ്തുക്കളും
ഒരേ നൂലിഴകളാൽ നെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.
എന്തിനെ നിന്ദിക്കുന്നുവോ
അതുമായി നിന്ദിക്കുന്ന നാംതന്നെ
ഒന്നായിരിക്കുന്നു (വരികൾ 1.2.287-290).[33]

നാം ലോകവുമായി ഒന്നു ചേർന്നിരിക്കുന്നത് എന്തിനാലാണോ അതുമായി നാം ഒന്നായി തീരുന്നുവെന്ന് എംപിഡോക്ലീസ് പറയുന്നു (വരി 2.372). പ്രാപഞ്ചികസത്യവുമായുള്ള ജീവാത്മാവിന്റെ ഐക്യത്തെയാണ് ഇത് ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് നാഗരാജൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[34] മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ പരമാത്മാവ് പ്രാപഞ്ചിക സത്യത്തിന് സമാനമാണ്. കവിത സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഈ ഐക്യം തത്ത്വമസി എന്ന വേദാന്തസമവാക്യത്തെ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു.

ആർനോൾഡിന്റെ 'അഖിലം' എന്നർത്ഥമുള്ള ദ് ഓൾ (All) എന്ന പ്രയോഗം എല്ലാ വസ്തുക്കളിലു മുള്ള പരമാത്മാവിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തെ (immanence) കുറിക്കുന്നു. മനുഷ്യനിലും മൃഗങ്ങളിലും സസ്യങ്ങളിലുമുള്ള ആന്തരികസത്ത ഇതുതന്നെയാണ്. *സാർത്തോർ റിസാർത്തൂസ്* (Sartor Resartus) എന്ന കൃതിയിൽ കാർലൈൽ അഖിലം (All) എന്ന ആശയം ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.[35] ഈ പ്രയോഗം ജർമ്മൻ അതീന്ദ്രിയവാദികൾ (Transcend entalists) വ്യാപകമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. പരമാത്മാവും (Absolute Self) പ്രപഞ്ചവും (universe) തമ്മിലുള്ള ഐക്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നതിന് ഹിന്ദുമത ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് 'സർവ്വം' എന്ന സംസ്കൃതപദം ആദ്യമായി സ്വീകരിച്ചത്. അതീതവാദത്തിലുള്ള ഈ പ്രയോഗം ഉപനിഷത്തിലെ ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ പ്രതിഫലനമാണ്.[36] 'ഫിലോസഫിക്കൽ ലെക്ച്ചേഴ്സിൽ' (Philosophical Lectures) ദൈവത്തിന്റെ അന്തർയാമിത്വം (immanence) സൂചിപ്പിക്കുന്ന

www.malankaralibrary.com

ഗീതാശ്ലോകങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് കൊളറിഡ്ജ് പ്രപഞ്ചവും ദൈവവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യം, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ശ്രദ്ധയിൽ കൊണ്ടുവന്നു.[37] ഗീതയിൽ ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനെ പഠിപ്പിക്കുന്നത്, സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും ഈശ്വരനും അവയെല്ലാം ഈശ്വരനിലും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നാണ്. 'ഈ ലോകത്തിന്റെ ഉദ്ഭവഹേതു എന്നപോലെ സംഹാരഹേതുവും ഞാൻതന്നെ' (ഗീത 9.18).[38] സമസ്തവസ്തുക്കളിലും വിളങ്ങുന്ന ജീവചേതനയാണ് ദൈവം. വിശ്വചക്രം തിരിയാൻ ഹേതു അവൻതന്നെ. അവൻ ആണ് 'ചന്ദ്രനിലും അഗ്നിയിലും കാണുന്ന പ്രഭ.'

എംപിഡോക്ലീസ് പ്രപഞ്ചത്തെ (All) ആത്യന്തികസത്യവുമായി (Absolute) സമന്വയിപ്പിക്കുന്നത് ഗീതയുടെ സ്വാധീനത്തിലാണെന്ന് മിക്ക നിരൂപകരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഛന്ദോക്യോപനിഷത്തിലും (VI, 12,3) ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലും (1, 4, 10) ഈ ആശയം തെളിഞ്ഞു കാണുന്നു. ഗീതയിൽനിന്നാണ് 'അഖിലം' (All) എന്ന പ്രയോഗം ഉരുത്തിരിഞ്ഞത് എന്ന് ആദ്യം അഭിപ്രായപ്പെട്ടത് ലിയോണൽ ട്രില്ലിംഗ് ആണ്.[39] പ്രപഞ്ചവും (universe) ഏകസത്യവും (One) തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ വീക്ഷണം ഗീതയുടെ സ്വാധീനത്താലാണെന്ന് കള്ളർ കൂടുതൽ ഉറപ്പിച്ച് പറയുന്നു. 'പ്രപഞ്ചം എന്ന അഖിലം(All) പ്രകൃതിയുടെ ജീവചക്രമാണ്. ഗീതയുടെ സ്വാധീനത്താലാണ് ആർനോൾഡ് ചിന്തിക്കുന്നതെങ്കിൽ എംപിഡോക്ലീസ് അത് മനസ്സിലാക്കുന്നത് ആത്മാവ്പ്രപഞ്ചാത്മാവുമായി ഐക്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണ്.'[40] ഗീതയിൽ അർജ്ജുനന് ലഭിക്കുന്ന ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ വിശ്വരൂപദൃശ്യം പന്തയിസത്തിലെ ദൈവദർശനത്തിന് സമാനമാണെന്ന് അലോട്ട് സമർത്ഥിക്കുന്നു.[41] അസ്തിത്വൈക്യദർശനത്തിൽ (unity of being) ആർനോൾഡ് ഗീതാപ്രബോധനത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നു എന്നതു തീർച്ചയാണ്.

ഉപസംഹാരം എന്ന നിലയിൽ പറഞ്ഞാൽ, എംപിഡോക്ലീസിന്റെ പ്രബോധനത്തിൽ നമുക്ക് കണ്ടെത്താവുന്നത് അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയും അതിനുള്ള പരിഹാരവുമാണ്. അസ്തിത്വം ആന്തരികമായൊരു വേരിനാൽ അഥവാ ബന്ധനത്താൽ അനിവാര്യമാംവിധം ആവരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നെങ്കിൽ അതിൽനിന്നും മുക്തിനേടാനുള്ള ഒരു ഉപാധി ആത്മജ്ഞാനവും ആത്മാവും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യവുമാണ്. ഇത്തരം ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് പൗരസ്ത്യമാണെന്ന് മാത്രമല്ല, പൗരസ്ത്യ പാശ്ചാത്യ വേർതിരിവിന്റെ ഏക ഘടകവുമാണ്. എന്തായാലും മനുഷ്യയാതനയുടെ മൂലഹേതുവിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഏറ്റവും പ്രസക്തമായ സത്യം എളുപ്പത്തിൽ അതിനെ അതിജീവിക്കാനാവില്ല എന്നതാണ്. ആത്മജ്ഞാനം നേടുക സുഖകരമല്ല. മനുഷ്യന് ജനിമൃതികളുടെ അഭിരാമചക്രങ്ങളിലൂടെ കടന്നു പോകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് കാരണം. പുനർജന്മത്തിന്റെ ഫലം എന്തെന്ന് പിന്നീട് ചർച്ച ചെയ്യാം. മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ ലയിച്ചിട്ടുള്ള ആന്തരികബന്ധനമാണ് അതിന് കാരണമെന്ന് തത്കാലം മനസ്സിലാക്കിയാൽ മതി. അംഗം ഒന്നിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് ഫൗസാനിയോസിനോടുള്ള സംവാദത്തിനുശേഷം, എംപിഡോക്ലീസ്

www.malankaralibrary.com

സ്വന്തം പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നത് ആകസ്മികമാണെന്ന് തോന്നുന്നു. മനുഷ്യാവസ്ഥയിലെ വാസനാബീജം അഥവാ കർമ്മ ബീജമാണ് പുനർജന്മത്തിന് ഹേതുവെന്ന ആശയം ഫൗസാനിയോസിന്റെ വാക്കുകളിലൂടെ പ്രബലപ്പെടു ത്തുകയാണ് എംപിഡോക്ലീസ് ചെയ്യുന്നത്. കർമ്മമാണ് പുനർജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഹേതു. ഒന്നാം അംഗത്തിലെ സംവാദം പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ദൈവശാസ്ത്രമായി മാറുന്നു. കർമ്മബന്ധം അതിന്റെ അടിസ്ഥാനഹേതുവും, ആത്മജ്ഞാനം അതിൽ നിന്നുള്ള മുക്തിമാർഗ്ഗവമാണ്.

സമൂഹത്തിൽനിന്നുള്ള എംപിഡോക്ലിസിന്റെ അന്യത

എംപിഡോക്ലീസിന്റെ യാതനയുടെ സ്വഭാവവും, ഹേതുവും ഇനി വിശകലനം ചെയ്യാം. യാതനയ്ക്ക് കാരണം ആന്തരികവേര് തന്നെ യാണെന്ന്. അതനുസരിച്ച് ഫൗസാനിയോസുമായുള്ള എംപിഡോക്ലീസിന്റെ സംവാദം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാനസികപീഡയുടെ ദാർശനിക അടിത്തറയാണ്. രണ്ടാം അംഗത്തിൽ കാണുന്ന ആത്മഗതത്തിൽ എംപിഡോക്ലീസ് അത് വ്യക്തമാക്കുന്നു:

കാരണം നിന്റെ ആത്മശക്തിയെ എന്തോ ക്ഷയിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.
സ്വയം പര്യാപ്തതയുടെ നീർത്താരയുടെ ഉറവിടം
അത് വറ്റിച്ചുകളഞ്ഞു (വരികൾ 2. 22-3).[42]

എംപിഡോക്ലീസ് തന്നോടൊപ്പമോ മറ്റു മനുഷ്യരോടൊപ്പമോ ജീവിക്കാൻ തനിക്ക് സാധിക്കുകയില്ല എന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. സ്വന്തം സത്തയിൽ നിന്നെന്നതുപോലെ സമൂഹത്തിൽനിന്നും അന്യമാക്കപ്പെ ട്ടിരിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം. 'റസിഗ്നേഷൻ' എന്ന കവിതയിൽ മറ്റുള്ളവരുമായി ഇടപഴകുന്ന ജ്ഞാനിയായ കവിയുടെ വിപരീതഭാവമാണ് എംപിഡോക്ലീസ്. ആത്മാവ് തനിക്ക് സ്വന്തമാണെന്ന ചിന്തയിൽനിന്നും മറ്റുള്ളവരുടെ സത്തയിൽനിന്ന് വിഭിന്നമാണെന്ന ചിന്തയിൽനിന്നും മുക്തനാണ് യോഗി. എംപിഡോക്ലസിന്റെ പീഡ സ്വന്തം ജീവിത വൈരുദ്ധ്യത്തിൽനിന്നും മറ്റുള്ളവരുമായുള്ള വേർതിരിവിൽനിന്നുമാണ് ഉരുത്തിരിയുന്നത്. യോഗദർശനപ്രകാരം കർമ്മബന്ധത്തിൽ നിന്ന് മുക്തനാകാത്തവൻ സമൂഹത്തിൽനിന്ന് തന്നിൽനിന്നുതന്നെയും അന്യവത്കരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന് ഷാങ് വാറൻ വിശദീകരിക്കുന്നു.

> മനുഷ്യാത്മാവ് തടവിലാക്കപ്പെട്ടത് എങ്ങനെയെന്ന് നാം ഇനിയും അറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ പുനർജന്മ ഹേതു കണ്ടെത്തുന്നതിന് അത് ഏകഹേതുവായിരിക്കാം. സാമൂഹ്യമായ പെരുമാറ്റങ്ങളിലുള്ള വർദ്ധിത വിഘടിത ഭാവമായി മാനുഷികതലത്തിൽ പ്രാപഞ്ചികഘടനയുടെ മന്ദഗതിയിലുള്ള തകർച്ച പ്രത്യക്ഷവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രപഞ്ചഘടനയ്ക്ക് സമാനമാണ് വ്യക്തികൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് അവരും ഈ വിഘടനത്തിൽ പങ്കാളികളാണ് എന്ന് കരുതാം. ഈ സാഹചര്യത്തിന് മൂർത്തഭാവത്തിൽ ഒരു വ്യാഖ്യാനം

www.malankaralibrary.com

നൽകാൻ അവരുടെ മനോഭാവത്തിന് കഴിയണം. സമൂഹ്യാചാരവും വ്യക്തിഗതമനോഭാവവും പ്രാഥമികമായി കർമ്മരൂപേണ വർദ്ധിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് കർമ്മതലത്തിലാണ് ആത്മാവിന്റെ അന്യവത്കരണം നടക്കുന്നത്. ആത്മാവിന്റെ അടിമത്തത്തിന് കാരണം കർമ്മങ്ങളാണ് എന്ന് എല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളും സമ്മതിക്കുന്നു.[43]

സമൂഹത്തിൽനിന്നുള്ള എംപിഡോക്ലീസിന്റെ അന്യവത്കരണം കലിക്ലിസ് എന്ന കഥാപാത്രം വിവരിക്കുന്ന ടൈഫോ (Typho) യുടെ മിത്തിൽ (രണ്ടാം അംഗത്തിന്റെ തുടക്കം), ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ടൈഫോ ടൈറ്റന്മാരുടെ രാജാവാണ്. സീയൂസിനോട് യുദ്ധം ചെയ്തതിനാൽ അയാളെ എറ്റ്നാ പർവ്വതത്തിന് അടിയിൽ ബന്ധനസ്ഥനാക്കി. ദേവതകളുടെ ജീവിതചര്യയിൽനിന്ന് അയാൾ അന്യവത്കരിക്കപ്പെട്ടു. അയാൾ സ്വന്തം 'വ്യഥിതഹൃദയത്തിന്റെയും' 'ഭീകരമായ ആത്മാവിന്റെയും' അടിമയായി. എംപിഡോക്ലീസും ടൈഫോയും തമ്മിലും സാരൂപ്യമുണ്ട്. 'എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന'എന്ന കവിതയിലെ 89 മുതൽ 94 വരെയും 99 മുതൽ 198 വരെയുമുള്ള വരികളിൽ എംപിഡോക്ലീസിന്റെ നാടുകടത്തലും ടൈഫോയുടെ അന്യവത്കരണവും സമാനമെന്ന് ഹൗട്ടൻ പറയുന്നു.[44]

അവൻ കഥകൾ ചമയ്ക്കുന്നു, എങ്കിലും പറയുന്നത് സത്യമാണ്.
ധീരവും പ്രൗഢവുമായ ഹൃദയം എവിടെയും വഴങ്ങുന്നു.
സൂക്ഷ്മവും ആസൂത്രിതവുമായ പ്രജ്ഞയ്ക്ക്.
തനതായ ഗുണങ്ങൾ ചവിട്ടി മെതിക്കപ്പെടുന്നു.
നിസ്സാരത ഏകതാഭാവത്തിൽ അജയമാകുന്നു.

....

എന്നാൽ ലോകമെമ്പാടും
യാതനയെന്തെന്ന് കാണുന്നില്ല.
ലാളിത്യം കുടിലതയാൽ പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്,
സ്വയം സഹായിക്കുന്ന ഭൂമിപുത്രനെ
വിജ്ഞാനിയായ സീയൂസ് പീഡിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ!
ലോകത്തുനിന്ന് എന്തൊരു പീഡ
നിന്ദിക്കപ്പെടുകയും വേട്ടയാടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു!
കാരണം അതിന്റെ ലാളിത്യം അസൂയാകലുഷിതവും
യാതനാപൂർണ്ണവുമായ
ഈ കാലഘട്ടത്തെ ശാസിക്കുന്നു.
എനിക്കിത് മനംപുരട്ടൽ ഉളവാക്കുന്നു (വരികൾ 2.89–94; 99–108). [45]

കവിതയിൽ അടുത്തതായി കാണുന്നത് മാർസ്സീയാസിന്റെ (Marsyas) മിത്ത് ആണ്. ടൈഫോമിത്ത് വെളിവാക്കിയ സാമൂഹ്യ അന്യവത്കരണത്തെ തന്നെ അതും വെളിവാക്കുന്നു. മാർസിയാസ് ഒരു വനദേവതയായിരുന്നു. മാർസിയാസ് ഒരിക്കൽ അപ്പോളയെ സംഗീതമത്സരത്തിന് വെല്ലുവിളിച്ചു. മാർസിയാസ് പരാജിതനായി, ജീവനോടെ തോലുരിക്കപ്പെട്ടു. മാർസിയാസിന്റെ മരണം എംപിഡോക്ലീസിന്റെ നീതിയുടെ പ്രതീകമാണ്.

www.malankaralibrary.com

കള്ളർ പറയുന്നതുപോലെ:'എംപിഡോക്ലീസിന് ഇതിൽ എന്താണ് കാണാൻ കഴിയുക? തന്റെ പൂർവ്വകാല സന്തുഷ്ടിയുടെ തോലുരിയുന്നതേ ദർശിക്കാൻ ആവുകയുള്ളൂ. ഇത് അനുഭവപ്പെടുന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇപ്പോഴത്തെ തണുത്ത, മനുഷ്യനെ വെറുക്കുന്ന ഭാവത്തിലാണ്. അതുകൊണ്ട് അയാൾ തന്റെ പുഷ്പകിരീടം താഴെയിടുന്നു. *നിന്ദിക്കപ്പെട്ട അപ്പോളോയുടെ ചിഹ്നമേ നീ അവിടെ കിടക്കുക,* എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് അയാൾ സ്വയം നിഷേധിക്കുന്നു.'[46] മാർസിയാസിന്റെ മിത്ത് കലിക്ലിസ് പറഞ്ഞവസാനിപ്പിക്കുമ്പോൾ ആ വനദേവതയുടെ വേദന എംപിഡോക്ലീസ് അനുഭവിക്കുന്നതായി തോന്നും. കാരണം, സമൂഹത്തിൽനിന്നും തന്നിൽനിന്നുമുള്ള അന്യവത്കരണത്തിന് ഔഷധമായിരുന്നു കവിതയുടെ സമാശ്വാസം.

നീ അവിടെ കിടക്കുക.
എന്റെ കിരീടത്തിലെ പച്ചിലത്തളിരേ
നിന്ദ നിറഞ്ഞ അപ്പോളോയുടെ ചിഹ്നമേ നീ അവിടെ കിടക്കുക,
ലോകത്തിന്റെ ചൂടിൽ നീ എനിക്ക് തണലായിരുന്നെങ്കിലും.
ഞാൻ നിന്നെ സ്നേഹിച്ചെങ്കിലും, നിന്നെ
ആദരിക്കാൻവേണ്ടി ജീവിച്ചെങ്കിലും,
എന്റെ കിരീടത്തിലെ പച്ചിലക്കൊമ്പേ നീ അവിടെ കിടക്കുക
(വരികൾ. 2. 191-8).[47]

കവിതയിലെ നാടകീയസംഘർഷം പുരോഗമിക്കുമ്പോൾ സമൂഹത്തിൽ നിന്നുമുള്ള അന്യവത്കരണത്തിൽനിന്ന് എംപിഡോക്ലീസിന്റെ ജീവിതത്തിലേക്ക് അന്യവത്കരണം മാറുന്നത് നമുക്കു ദർശിക്കാൻ കഴിയും. വിഘടനത്തിന്റെ വിഷാദത്തിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ ഒരുവന് രക്ഷപെടാൻ കഴിയുമെന്ന് അയാൾ അദ്ഭുതപ്പെടുന്നു. ചിന്തയെയും വികാരത്തെയും ഏകോപിപ്പിക്കുന്നതിൽ അയാൾ പരാജയപ്പെടുന്നു. ഈ പ്രക്രീയയിൽ അയാൾ 'കഷണങ്ങളായി പിച്ചിചീന്തപ്പെടുന്നതും''സംയോജന പദാർത്ഥ യത്നത്തിൽ തന്റെ മസിലുകൾ ഉടയുന്നതും'അയാൾ അറിയുന്നു.[48] അയാൾ വസ്തുക്കളെ അവ ആയിരിക്കുന്നതു പോലെ കാണുന്നു. ലോകം അത് ആയിരിക്കുന്നതുപോലെ-തന്റെ ദൃഢമായ ലാളിത്യത്തിൽ ദൈവം എങ്ങനെ ആയിരിക്കുന്നുവോ അതുപോലെ ഈ ദൃശ്യം വളരെ ദുഷ്കരവും മനസ്സിനെ മടുപ്പിക്കുന്നതു മാണ്.[49]

പക്ഷേ, ഇല്ല;, ഈ ഹൃദയം ഇനി ഒരിക്കലും ജ്വലിക്കില്ല.
അങ്ങ് ഇനി ഒരിക്കലും ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യനല്ല,
എംപിഡോക്ലീസേ
ചിന്തയുടെ കത്തിയമരുന്ന ഒരു ജ്വാലയല്ലാതെ
നഗ്നമായ, അനന്തമാം വിധം അസ്വസ്ഥമായ, മനസ്സ് അല്ലാതെ
മറ്റൊന്നുമല്ല (വരികൾ 2. 327-30).[50]

കാന്റിനു ശേഷമുള്ള ചിന്തകർ ഗ്രഹണശക്തി (Understanding) എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ അപഗ്രഥനത്തിനുള്ള സിദ്ധിയായി മനസ്സിനെ ആർനോൾഡ് കവിതയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത് വളരെ കൗതുകകരമായിരിക്കുന്നു. ഭാരതീയ ദർശനം അതിനെ 'മനസ്സ്' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു.

www.malankaralibrary.com

പൂർണ്ണതയെ ഘടകങ്ങളായി അപഗ്രഥിക്കുകയാണ് അതിന്റെ ധർമ്മം. ജീവിതത്തെ ഘടകങ്ങൾ ആക്കി വികേന്ദ്രീകരിക്കലും, ജീവിതത്തെ അമിതമായി ബുദ്ധിക്ക് വിധേയമാക്കലുമാണത് (over intellectualising). ബുദ്ധിക്ക് വിധേയമാക്കൽ കർമ്മവാസനയുടെ ശക്തിയാണ്. അമിതമായ ബുദ്ധിപരതയ്ക്ക് ഇതു ഹേതുവാണെന്ന് പോട്ടർ വാദിക്കുന്നു[51]. എംപിഡോക്ളിസിന് ഇല്ലാത്തത് സംയോജനക്ഷമമായ ബുദ്ധിയാണ് (intuitive intellect). ഇത് മനോനിയന്ത്രണത്തിലേക്ക് നയിക്കാവുന്നതാണ്. മനസ്സിന്റെ വിഘടനശക്തികൾ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ പരമാത്മാവുമായുള്ള ജീവാത്മാവിന്റെ സാദൃശ്യം മനുഷ്യൻ മനസ്സിലാക്കുകയുള്ളു. എംപിഡോക്ലിസ് തന്നെ പറയുന്നത് അയാളുടെ മനസ്സിന് സമസ്തവും (All) ഗ്രഹിക്കാൻ ശേഷിയില്ല എന്നാണ്. കാരണം അയാളുടെ ബുദ്ധി അപഗ്രഥനസ്വഭാവം ഉള്ളതാണ്, ഉൾക്കാഴ്ചാപരമല്ല.

നമ്മുടെ കഴിവുകളെ വിശ്രമത്തിന് അയച്ച്
നാം ദൈവങ്ങളെ സംബോധനചെയ്യുന്നു.
യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനം—അങ്ങനെയൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ -
അത് നിങ്ങളുടെ ഗേഹങ്ങളിൽ വസിക്കുന്നു !
മനുഷ്യന്റെ അളവുകൾക്ക് സമസ്തവും
ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല (വരികൾ. 1.2.337-41). [52]

എംപിഡോക്ലിസ് അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന പ്രശ്നം മുക്തിപരവും (soteriological) ജ്ഞാനശാസ്ത്ര (epistemological) പരവുമാണ്. മറ്റു ദാർശനികരെപ്പോലെ, ആന്തരികതയിലേക്കുള്ള ഏക പാത ജ്ഞാനമാണെന്ന് അയാൾക്ക് അറിയാം. ഹിന്ദു വേദഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ പദമുപയോഗിച്ചുപറഞ്ഞാൽ, അസ്തിത്വബന്ധനത്തിൽ അഥവാ കർമ്മ ബന്ധനത്തിൽ അകപ്പെട്ടവന് അഖിലത്തെ (All) ഉൾകൊള്ളാൻ എന്താണ് മാർഗ്ഗം? എംപിഡോക്ലിസ് ഒരു ദൂഷിതവലയത്തിലാണ്. കാരണം കർമ്മബന്ധനത്താൽ അപഗ്രഥനസ്വഭാവമുള്ള മനസ്സിന്റെ ശക്തി, അമിതമായ ബുദ്ധിപരതയിലേക്ക് നയിക്കപ്പെടുന്നു. മനസ്സിന്റെ ഈ വർദ്ധിത വീര്യം മൂലം ഉൾക്കാഴ്ച നല്കാൻ കഴിയുന്ന ബുദ്ധി (contemplative intellect) മരവിച്ച് അഖിലത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള കഴിവ് നഷ്ടപ്പെടുന്നു.

അഗ്നിപർവ്വതത്തിലേക്കുള്ള എംപിഡോക്ലിസിന്റെ പതനം പുനർജ്ജന്മം ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയ

പുനർജന്മവും, അഗ്നിപർവ്വതഗർത്തത്തിലേക്കുള്ള എംപിഡോക്ലിസിന്റെ ചാട്ടവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. അസ്തിത്വബന്ധനത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ പരിണതഫലമാണ് പുനർജന്മമെന്ന് മുമ്പ് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. കർമ്മം അതിന്റെ ഹേതുവും, പുനർജന്മം ഫലവുമാണ്. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനെ ഇങ്ങനെ ഉപദേശിക്കുന്നു:

ഈ ധർമ്മത്തിൽ വിശ്വാസവും ശ്രദ്ധയുമില്ലാത്തവർ എന്നെ പ്രാപിക്കാതെ മരണഗർത്തത്തിലേക്ക് ഈലോകത്തിലേക്ക് മടങ്ങുന്നു (ഗീത. 9.3). [53]

www.malankaralibrary.com

മരണത്താൽ സുകൃതജീവിതത്തിന് വിരാമം സംഭവിച്ചവർ അനേകവർഷം തങ്ങളുടെ സുകൃതത്തിന് പ്രതിഫലം പ്രാപിച്ച് പരലോകത്തിൽ വസിക്കുന്നു. തദനന്തരം സദാചാരശീലരും ഐശ്വര്യയുക്തരുമായവരുടെ, അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനിയായ യോഗിയുടെ ഭവനത്തിൽ ജനിക്കുന്നു (ഗീത 6.42). [54]
മനുഷ്യൻ ജീർണ്ണിച്ച വസ്ത്രങ്ങൾ ഉപേക്ഷിച്ച് പുതിയവ സ്വീകരിക്കുന്നത് എങ്ങനെയോ അതുപോലെ, ദേഹത്തോടു കൂടിയ ആത്മാവ് ജീർണ്ണിച്ച ശരീരം ഉപേക്ഷിച്ച് പുതിയ വേറെ ശരീരങ്ങളെ പ്രാപിക്കുന്നു. (ഗീത 2.22).[55] ജനിച്ചവർക്കെല്ലാം മരണവും മരിച്ചവർക്കെല്ലാം ജനനവും നിശ്ചയംതന്നെ (ഗീത 2. 27). [56]

എംപിഡോക്ലിസിന്റെ പുനർജന്മം അയാളുടെതന്നെ ആന്തരിക ബന്ധനത്തിൽ വേരുറച്ചിരിക്കുന്നു വെന്ന് മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചുവല്ലോ. 'എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന' എന്ന കവിതയിൽ ഒന്നാം അങ്കം രണ്ടാം രംഗം 471-78 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ സ്വന്തം പുനർജ്ജന്മത്തെക്കുറിച്ച് എംപിഡോക്ലിസ് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ ഒന്നാമങ്കത്തിൽ കവി 146-53 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷമായി എംപിഡോക്ളിസിന്റെ യാതനയുടെ ആന്തരിക വേരുകളെയാണ് പരാമർശിക്കുന്നത്. കൂടാതെ ബിംബങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് പരോക്ഷമായി, പ്രാപഞ്ചികാസ്തിത്വത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ആന്തരികഭാരത്തെയും കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികപ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് എംപിഡോക്ലിസ് നടത്തുന്ന ചർച്ചയിൽ മനുഷ്യൻ പുനർജന്മചക്രങ്ങളിലൂടെ കടന്ന് അസ്തിത്വത്തിലേക്ക് മടങ്ങുന്നുവെന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്നു. താൻ ഒരിക്കൽ വസിച്ചിരുന്ന നഗരങ്ങളിലേക്കുപോലും തിരികെവരുമെന്ന നിഗമനത്തിൽ അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേരുന്നു.

നാളെ അല്ലെങ്കിൽ മറ്റെന്നെങ്കില്ലും
ലോകത്തിന്റെ ചാക്രികചലനത്തിൽ
നല്ലവനായ സുഹൃത്തേ, ഞാൻ കാറ്റന സന്ദർശിക്കാം.
ഈ ജീവിതവേളയിൽ ഒട്ടേറെ നഗരങ്ങൾ ഞാൻ കണ്ടിട്ടുണ്ട്.
സുദീർഘമായ ഈദൃശ്യംകൊണ്ട് എന്റെ കണ്ണുകൾ
വേദനിക്കുന്നതുവരെ;
സംശയമില്ല, ഞാനവയെയെല്ലാം വീണ്ടും കാണും (വരികൾ 1.2. 471-76). [57]

ലോകത്തിന്റെ ചാക്രികചലനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ പരാമർശം, പുനർജ്ജന്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൗരസ്ത്യചർച്ചയെ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു. ഭാരതദർശനത്തിൽ പ്രകൃതിയുടെ ചലനം ചാക്രികമാണ്. കല്പം, യുഗം എന്നൊക്കെ അറിയപ്പെടുന്ന കാലചക്രാവസാനത്തിൽ, പ്രപഞ്ചം ശിഥിലമാകും. അത് ഊർജ്ജാവസ്ഥയിലേക്ക്, ഒരു വിത്തിന്റെ അവസ്ഥയിലേക്ക്, മടങ്ങി അടുത്ത സൃഷ്ടിക്കായി കാത്തിരിക്കുന്നു. ഭഗവദ്ഗീത പറയുന്നതുപോലെ,

www.malankaralibrary.com

സമർപ്പിച്ചാൽ അത് സംസാരചക്രത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തും. എംപിഡോക്ലിസ്സിന്റെ ആത്മഹത്യ തന്റെ മാനസികവൃത്തിയെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു യജ്ഞമാണ്, ഇത് സമതുലിതാവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പുനർജ്ജന്മമാണെന്ന് ഹൗട്ടൻ പറയുന്നത് ശരിയാണ്.[63]

ഉന്നതമായ ഒരു അവസ്ഥയിലേക്ക് എംപിഡോക്ലിസ് വീണ്ടും ജനിക്കുമെന്ന് എങ്ങനെ പറയാൻ കഴിയും? നാഗരാജൻ പറയുന്നത്, എംപിഡോക്ലിസ് അഹം ബോധത്തിൽനിന്നു മുക്തനല്ലാത്തുകൊണ്ട്, അയാൾ പൂർവ്വാവസ്ഥയിൽത്തന്നെ വീണ്ടും ജനിക്കുമെന്നാണ്.[64] അനുഭവാധിഷ്ഠിത ബോധത്തിൽനിന്ന് നായകൻ മുക്തനല്ല എന്നത് വാസ്തവമാണ്. അതിന്റെ അർത്ഥം അയാൾ പരമാത്മാവിൽ ലയിക്കില്ല എന്നതാണ്. പരമാത്മലയം എന്ന ആത്മവിമോചനത്തിന്റെ അന്ത്യഘട്ടവും മെച്ചപ്പെട്ട അവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പുനർജ്ജന്മവും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. എംപിഡോക്ലിസിന്റെ പുനർജ്ജനിയെക്കുറിച്ച് ഒന്നാം അങ്കം രണ്ടാം ഭാഗം 471–78 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിലും രണ്ടാം അങ്കം 360–73 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിലും ആവർത്തിച്ച് പരാമർശമുള്ളതുകൊണ്ട് മുക്തിയുടെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ അയാൾ എത്തുകയില്ല എന്നതു വ്യക്തമാണ്.

എന്നാൽ കവിതയിലെ പല ആശയങ്ങളും എംപിഡോക്ലിസിന്റെ മെച്ചപ്പെട്ട അവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പുനർജ്ജന്മത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മരണമുഹൂർത്തത്തിൽ എംപിഡോക്ലിസിന്റെ മാനസികാവസ്ഥ അത്തരം ചിന്തയ്ക്ക് ഉപോദ്ബലകമാണ്. കാരണം മരണമുഹൂർത്തത്തിലെ മാനസ്സികാവസ്ഥയാണ് അടുത്തജന്മം നിശ്ചയിക്കുന്നത്. ഇത് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ പ്രബോധനങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. മരണമുഹൂർത്തത്തിൽ ഏതവസ്ഥയിലാണോ ഒരുവൻ ആ അവസ്ഥയിലേക്ക് അവൻ വീണ്ടും ജനിക്കുന്നുവെന്ന് ഗീത പറയുന്നു.

ഇങ്ങനെ വീണ്ടും ജനിച്ചുകൊണ്ട് ഒരുവന് പൂർവ്വദേഹസംബന്ധിയായ ജന്മവാസനയനുസരിച്ചുള്ള ബുദ്ധിസംയോഗം ലഭിക്കുന്നു (6.43).[65]

മരണമുഹൂർത്തത്തിൽ എംപിഡോക്ലിസ് നിർവൃതിയുടെ അവസ്ഥയിലാണ്. ഇതിനർത്ഥം, തന്റെ മനസ്സ് അനുഭവിച്ചിരുന്ന കഠിനസംഘർഷത്തിൽ നിന്ന് അല്പമെങ്കിലും ആശ്വാസം അയാൾക്ക് ലഭിച്ചു വെന്നാണ്. ഈ അഭിപ്രായം ശരിവെച്ചുകൊണ്ട് കള്ളർ പറയുന്നു: ജീവിതത്തിന്റെ അവസാന നിമിഷത്തിൽ ലഭിച്ച നേട്ടം കൊണ്ട് എംപിഡോക്ലിസ് പൂർണ്ണമായി നശിച്ചുപോകുകയില്ല.[66] അനുഭവാധിഷ്ഠിത ബോധത്തിൽ നിന്ന് അയാൾ മുക്തനായിരിക്കും എന്നല്ല ഇതിനർത്ഥം. കുറഞ്ഞപക്ഷം അയാളുടെ മനസ്സെങ്കിലും താൻ നവജീവിതത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയാണെന്ന സന്തോഷം അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ടാകും. മനുഷ്യത്വവും സന്തുഷ്ടിയും നഷ്ടമാകുന്നതിന്മുമ്പ് പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ ലയിക്കുന്നതാണ് അഭികാമ്യം എന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

മനുഷ്യസത്തയും ഈ ലോകവും
അവയുടെ ദൈവികത നഷ്ടമാക്കുന്നതിനുമുമ്പ്,

www.malankaralibrary.com

ആത്മാവിന് ആഹ്ലാദം നഷ്ടമാകുന്നതിന് മുമ്പ്,
ഭക്തിഭാവം മരിക്കുകയും പ്രതീക്ഷ അസാദ്ധ്യമാകുകയും
ചെയ്യുന്നതിന് മുമ്പ്,
ആത്മാവിന്റെ അഗാധരാത്രി വരുന്നതിന് മുമ്പ്,
എന്നെ സ്വീകരിക്കുക, എന്നെ ഒളിപ്പിക്കുക,
എനിക്ക് ദാഹശമനമരുളുക
ഭവനത്തിലേക്ക് കുട്ടിക്കൊണ്ട് പോകുക (വരികൾ 2.31-6). [67]

ഭൂമി, ജലം, അഗ്നി, വായു തുടങ്ങിയ ഭൂതങ്ങളെ എംപിഡോക്ളിസ് രണ്ടാം അങ്കം 331-338 ശ്ലോകങ്ങളിൽ ആഹ്വാനംചെയ്യുന്നു. അഗ്നിയാണ് വീണ്ടും ജന്മത്തിലേക്കുള്ള യാത്രയ്ക്ക് അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്ന മാർഗ്ഗം. ഈ ആശയത്തിന്റെ പ്രസക്തി പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ മാത്രമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്—അതായത് എംപിഡോക്ലിസ് അഗ്നിയിലേക്ക് ചാടുന്നതിന്റെ അർത്ഥം. എംപിഡോക്ളിസ് അഗ്നിയെ ധ്യാനിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം അഗ്നിയിലൊടുങ്ങും എന്ന് കള്ളർ തെററായി ചിന്തിക്കുന്നു.[68]

എറ്റ്നയിലേത് ഒരു അഗ്നിത്യാഗമാണ്. എംപിഡോക്ലിസ് സ്വയം പുരോഹിതനും ബലിയാടുമാകുന്ന ഒരു അനുഷ്ഠാനം. അഗ്നിദേവതക്ക് അയാൾ സ്വയം അർപ്പിക്കുന്നു. തന്നെ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളിലും ലയിപ്പിക്കുവാൻ അഗ്നിദേവതയോട് അയാൾ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. ഇൻഡ്യൻ ദർശനത്തിൽ അഗ്നി പരിശുദ്ധിയുടെ ബലിദേവതയാണ്. വിശ്വശക്തികളുമായി മനുഷ്യൻ ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്ന മാദ്ധ്യമവുമാണ് അഗ്നി.[69] എല്ലാഭൂതങ്ങളിലും അഗ്നിയുണ്ട്. സ്വർഗ്ഗം, ഭൂമി, ജലം, സസ്യങ്ങൾ എന്നിവയിലെല്ലാം അതിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമുണ്ട്. [70] ദേവതകളുടെ സന്ദേശവാഹകൻ അഗ്നിയാണ്. അതുകൊണ്ട് അഗ്നി മനുഷ്യലോകവും ഭൂതലോകവും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. അഗ്നിയിൽ സ്വയം ലയിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചതിലൂടെ എംപിഡോക്ലിസ് അഗ്നിദേവതയെ ഉണർത്തി തന്നെ ഭൂതലോകത്തിലേക്കു നയിക്കണമെന്ന് പ്രാർത്ഥിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ഐക്യം ഉറപ്പിക്കാൻ മറ്റൊരു പ്രാപഞ്ചിക ശക്തിക്കും കഴിയില്ല. എംപിഡോക്ലിസ് അവസാനം അഗ്നിയോടു നടത്തുന്ന അഭ്യർത്ഥന, സ്വരക്ഷയ്ക്കായി അഗ്നിയുടെ അനുഗ്രഹം അർത്ഥിക്കുന്ന മന്ത്രോച്ചാരണമാണ്:

ഹാ! ബാഷ്പകണങ്ങളെ തിളച്ചുമറിയുക
അഗ്നിസമുദ്രമേ കുതിച്ച് ഉയർന്ന് ആർത്തട്ടഹസിക്കുക
എന്റെ ആത്മാവ് നിന്നെ കാണാൻ ജ്വലിക്കുന്നു.
നൈരാശ്യത്തിന്റെയും വിഷാദത്തിന്റെയും മൂടൽമഞ്ഞ്
വീണ്ടും പടരുന്നതിനുമുമ്പ് എന്നെ സ്വീകരിക്കൂ, രക്ഷിക്കൂ!
(വരികൾ. 2.410-16) [71]

അഗ്നി എംപിഡോക്ലിസിനെ പ്രപഞ്ചശക്തികളിൽ ലയിപ്പിക്കുമ്പോൾ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ സത്തയുടെ തനിമ എന്തെന്ന് ചോദ്യമുദിക്കുന്നു. അഗ്നിയെപ്പോലെ ഭൂമി, വായു, ജലം ഇവയും പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ

ദേവതകളാണ്. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ താങ്ങിനിർത്തുന്ന ശക്തി ഭൂമിയാണ്. വായു ഈശ്വരന്റെ രഥമാണ്. പ്രപഞ്ചം ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ആദിമ പദാർത്ഥമാണ് ജലം. ഗീതയിൽ കൃഷ്ണൻ തന്റെ ആത്മാവ് ഭൂമി, അഗ്നി, വായു, ജലം ഇവയിൽ ലയിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന് പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഗീത 11-ാംഅദ്ധ്യായം 39-ാം ശ്ലോകം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

വായു നീയാണ്, വായുദേവതേ അഗ്നി നീതന്നെ,
അഗ്നിദേവതേ വരുണൻ നീ തന്നെ, സമുദ്രദേവതേ. [72]

പരോക്ഷമായി ഗീത പഠിപ്പിക്കുന്നത്, പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ പ്രകൃതത്തിന്റെ അധോഭാഗം (lower self) മാത്രമാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് എന്നാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ എംപിഡോക്ലിസിന്റെ ഭൂതങ്ങളിലേക്കുള്ള ലയനം ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ അധോഭാഗവുമായുള്ള ലയനം മാത്രമാണ്. മുക്തിയെന്നത് കൃഷ്ണന്റെ ആത്മാവിന്റെ (Self) ഉത്തമഭാഗവുമായുള്ള ലയമായിരിക്കെ, നായകന്റെ ഭൂതത്തിലേക്കുള്ള ലയനം വിമോചനത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നില്ല എന്നാണ് സൂചന. ദാർശനികമായി പറഞ്ഞാൽ, കൃഷ്ണന്റെ പ്രകൃതത്തിന്റെ അധോഭാഗം മായയാണ്. സേനർ വ്യക്തമായി വിശദീകരിക്കുന്നതുപോലെ, 'മായയുടെ ഉഗ്രശക്തിയെ അതിജീവിക്കുക'മുക്തിക്ക് അഥവാ വിമോചനത്തിന് അത് അനുപേക്ഷണീയമാണ്.[73]

കൃഷ്ണന്റെ പ്രകൃതത്തിൽ ഉന്നതമായ ഒരുഭാവമുണ്ട് (ഗീത 7.5).[74] ഒരുവന് കൃഷ്ണന്റെ ഉന്നതഭാവത്തിൽ അഥവാ പരമാത്മാവിൽ ലയിക്കുന്നതിന്, അപഗ്രഥനാത്മകമായ മനസ്സിനെ ശമിപ്പിച്ച് അനുഭവാത്മകബുദ്ധിയുടെ ശക്തിയെ ഉയർത്തണം. പഞ്ചഭൂതങ്ങളിലുള്ള ലയനം ജനനമരണ ചക്രങ്ങളിലൂടെ വീണ്ടും കടന്നുപോകാൻ മനുഷ്യനെ പ്രേരിപ്പിക്കും.

വായു കടലിലേക്കും കരയിലേക്കും
ശക്തമായി നമ്മെ എടുത്തെറിയുമ്പോൾ,
അഗ്നി ജീവനുറ്റ തിരകളിൽ നിന്ന് നമ്മെ തിരസ്കരിക്കുമ്പോൾ,
ദുരന്തത്തിന്റെ ഈ താഴ്വരയിലേക്ക് നാം
    വൈമനസ്യത്തോടെയെങ്കിലും മടങ്ങും.
അസുഖകരമായ ഈ സ്ഥലത്ത് ഈ മനുഷ്യാവസ്ഥയിൽ
നമ്മുടെ വ്യക്തിജീവിതം
വിഷാദാത്മകമായ പരീക്ഷയിലൂടെ കടന്നുപോകേണ്ടിവരും
(വരികൾ 2. 361-68). [75]

സംക്ഷേപിച്ചു പറഞ്ഞാൽ, കൊടുമുടിയിലെ ഗർത്തത്തിലേക്കുള്ള എംപിഡോക്ലീസിന്റെ ചാട്ടത്തിന് സങ്കീർണ്ണമായ അർത്ഥമാണുള്ളത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ, ആ പ്രവൃത്തി അയാളെ മാനസിക അടിമത്തത്തിൽ നിന്ന് താത്കാലിക സമനിലയിലേക്കു നയിച്ചു. അത് ഉദാത്തമായ ഒരു പുനർജ്ജന്മം വാഗ്ദാനം ചെയ്തു. അതിലൂടെ പുനർജ്ജന്മം ഒരു ശുദ്ധീകരണപ്രക്രിയയായി മാറുന്നു. അത് വേദനയെയും ചാഞ്ചല്യത്തെയും ചുരുക്കുന്നു. കൂടാതെ ഭൂതങ്ങളുമായി അയാളുടെ ലയനം മനസ്സിന്റെ

അപഗ്രഥനാത്മകശക്തിയോടുള്ള വിടപറയലാണ്. അഗ്നിയിലുള്ള ജീവത്യാഗത്തിന്റെ ഈ അഗ്നിബലി നായകന്റെ അജ്ഞാനത്തെ ഭാഗികമായി ദഹിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് കൃഷ്ണന്റെ അധമാവസ്ഥയുമായുള്ള ലയനത്തെ മാത്രമേ സൂചിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ. ഉത്തമാവസ്ഥ പരമാത്മാവാണ്. അത് എംപിഡോക്ലിസിന്റെയും പരമാത്മാവ് തന്നെ. ആത്മജ്ഞാനം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനെ പ്രാപിക്കാനാവില്ല എന്ന് എംപിഡോക്ലിസ് മനസ്സിലാക്കുന്നു. ആന്തരികബന്ധനത്തിൽനിന്നുള്ള മുക്തിയെക്കുറിച്ച് പൗസാനിയോസ്സിനെ പഠിപ്പിച്ചതനുസരിച്ച് ജീവിക്കാൻ താൻതന്നെ പരാജയപ്പെട്ടതിനെപ്പറ്റി എംപിഡോക്ലിസ് നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്നാമങ്കത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്ന ആന്തരികവൈരാണ് മുക്തിക്ക് തടസ്സമായി നിൽക്കുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാകുന്നു.

ഗുപ്താത്മാവിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം ദ് ബെറീഡ് ലൈഫ്

ഗുപ്താത്മാവിന്റെ (Buried Self) സ്വഭാവവും അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള കവിയുടെ അന്വേഷണവുമാണ് ഇനി ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ആർനോൾഡിന്റെ ബെസ്റ്റ് സെൽഫ് (Best Self) എന്ന സങ്കല്പവും ഗീതയുടെ ആത്മപ്രബോധനത്തോട് അതിനുള്ള ബന്ധവും ഇതിനോടകം ചർച്ച ചെയ്തു കഴിഞ്ഞു. ബെസ്റ്റ് സെൽഫ് സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കെ, ഗുപ്താത്മാവ് വ്യക്തിസത്തയുടെ അടിസ്ഥാനമാണ്. ബൗദ്ധികജീവികളുടെ അസ്തിവാരമാണത്. അതുകൊണ്ട് അത് വ്യക്തിപരമാണ്.

ആത്മാന്വേഷണത്തിന് ഗുപ്താത്മാവിന്റെ പ്രകൃതം അറിയേണ്ടതുണ്ട്. അറിയപ്പെടാത്തതിനെ ഇച്ഛിക്കുവാനോ ഗ്രഹിക്കുവാനോ കഴിയില്ലല്ലോ. 1852-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ദ് ബെറീഡ് ലൈഫ്' എന്ന കവിതയിൽ ആർനോൾഡ് ആത്മപ്രകൃതം ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു. വിദഗ്ധമായ രീതിയിൽ ജലമെന്ന ബിംബം ഉപയോഗിച്ച് അത് വിശദമാക്കുന്നു. ഇവിടെ ആർനോൾഡ് ഗുപ്താത്മാവിനെ ഗുപ്തപ്രവാഹം, ഗുപ്തമായ അരുവി (the buried stream), ജീവിതത്തിന്റെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാത്ത നദി (the unregarded river of life) എന്നീ സങ്കല്പങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. ജലം അഥവാ അരുവിയെന്ന ബിംബകല്പന ജീവന്റെ ഉറവിടത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പൗരസ്ത്യപ്രതീകമാണ്. *ദ് വേദിക്ക് എക്സ്പീരിയൻസ്* (The Vedic Experience) എന്ന കൃതിയിൽ റെയ്മുണ്ടോ പണിക്കർ ജലബിംബം ആത്യന്തികജീവന്റെ ഉറവിടമായി ഒട്ടേറെ പൗരസ്ത്യ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ കാണുന്നുണ്ടെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[76] ഹൈന്ദവ ചിന്തയും ജലത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നത് സത്യത്തിന്റെ ഗർഭപാത്രം (womb of reality), പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആധാരം (foundation of the universe) എന്നൊക്കെയാണ്. ആത്മാവിന്റെ പ്രതീകമായി ആർനോൾഡ് അരുവിയെന്ന ബിംബം ഉപയോഗിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇത് അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നത് ഋഗ്വേദസൂക്തത്തിലെ അരുവിയെയാണ് (സൂക്തം 7:49). അത് ആഴങ്ങളിൽ നിന്ന് അവിരാമം ഒഴുകി, ജീവാത്മാവിനെ ചൈതന്യവത്താക്കുന്നു.

www.malankaralibrary.com

ഇത്തരം ഒരു ജീവിതനദിയുടെ സാന്നിധ്യം നാം എങ്ങനെ കണ്ടെത്തും? ആർനോൾഡ് 'അറിയുക' (know) എന്ന ക്രിയാപദം കാവ്യാരംഭത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. അപഗ്രഥനാത്മക ജ്ഞാനത്തെയാണ് ഈ പദം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അത്തരം അറിവിലൂടെ ഈ ജീവിതനദിയിൽ എത്തിച്ചേരാനാവില്ലെന്ന് ആർനോൾഡ് വ്യക്തമാക്കുന്നു. സ്റ്റാംഗ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതനുസരിച്ച്, 'ദ് ബറീഡ് ലൈഫ്' എന്ന കവിതയിൽ കമിതാക്കളുടെ വേർപാടിനു കാരണം ഗുപ്താത്മാവിനെ അറിയാൻ അവർ പരാജയപ്പെട്ടതാണ്.[77] ആന്തരികാത്മാവിനെ അറിഞ്ഞാൽ മറ്റുള്ളവരുടെ ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞതിനു തുല്യമാണെന്ന് വ്യംഗ്യം. ഒരേ ആത്മാവ് എല്ലാവരിലും പരിവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ട്, ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന് ഒരുവ്യക്തിയുടെ ആത്മാവും മറ്റൊരാളുടേതും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യം കണ്ടെത്തിയാൽ മതി. ഉപനിഷത്ത്ദർശനമാണിവിടെ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. പോൾ ഡ്യൂസൺ (Paul Deussen) പറയുന്നതുപോലെ, നിന്റെ അയൽക്കാരൻ സത്യത്തിൽ നീതന്നെ, നിങ്ങളെ വേർതിരിക്കുന്നത് മായയാണ്.[78]

കവിതയിൽ വക്താവു പറയുന്നത്, കാലാനുകാലങ്ങളിൽ ഗുപ്താത്മാവിന്റെ ശക്തി (ട്രില്ലിംഗ് അതിനെ ശക്തി എന്നു വിളിക്കുന്നു)[79] നമുക്ക് ഒരു ദൃശ്യം നൽകുന്നുവെന്നാണ്. അരുവിയുടെ ഉപരിതലത്തിൽ അത് പ്രസ്ഫുരിക്കുന്നു. ഈ ദർശനമാണ് അസ്തിത്വത്തിന്റെ അഗാധമായ ഏകീകൃതഭാവത്തെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കാൻ മനുഷ്യന് പ്രചോദനം നൽകുന്നത്.

എന്നാൽ മിക്കപ്പോഴും, ലോകത്തിലെ തിരക്കുപിടിച്ച നിരത്തുകളിൽ,
സംഘർഷത്തിന്റെ ഒച്ചപ്പാടുകളിൽ,
അവാച്യമായ ഒരു ആഗ്രഹം ഉണരുന്നു,
ഗുപ്താത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിനുവേണ്ടി;
നമ്മിലെ അഗ്നിയെയും അസ്വസ്ഥശക്തിയെയും വ്യയം
ചെയ്യാനൊരു ദാഹമായി അതു പ്രവർത്തിക്കുന്നു.
നമ്മുടെ ഉള്ളിന്റെ അഗാധതയിൽ
ഭ്രാന്തമായിരിക്കുന്ന ഹൃദയത്തിന്റെ ദുരൂഹതയിലേക്ക്
ഒരന്വേഷണം നടത്താനുള്ള മോഹം,
നമ്മുടെ ജീവിതം എന്നു തുടങ്ങി, അത് എവിടേക്ക് എന്ന് അറിയാൻ...
ആത്മാവിന്റെ അധോഭൂതലങ്ങളിൽ ഉരുത്തിരിഞ്ഞ്
അനന്തവിദൂരഭൂമിയിൽ നിന്നെന്നവിധം വരുന്നു,
വായുവും ഒഴുകിനടക്കുന്ന പ്രതിധ്വനികളും
അവ നമ്മുടെ ദിനങ്ങളിൽ വിഷാദം നിറയ്ക്കുന്നു

(വരികൾ 45-54; 73-76). [80]

ഗുപ്താത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആർനോൾഡിന്റെ സങ്കല്പത്തിന്റെ ഉറവിടത്തെക്കുറിച്ച് വളരെയധികം എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പാർക്ക് ഹോനൻ (Park Honan) ആർനോൾഡിന്റെ ഗുപ്താത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ജ്ഞാനം 'ഭാഗികമായി പൗരസ്ത്യഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വായനയിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതാണ്' എന്നു പറയുന്നു.[81] എന്നാൽ ഹൊനനോ മറ്റു നിരൂപകന്മാരോ ഇക്കാര്യം പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യാൻ മുതിർന്നിട്ടില്ല.

സ്റ്റാംഗ്, സ്പിനോസ്സയുടെ പ്രപഞ്ചമാണ് ഇതിന് ഉറവിടം എന്നു പറയുന്നു.[82] അദ്ദേഹം അതിനെക്കുറിച്ച് ആർനോൾഡിനുള്ള സങ്കല്പവും ആത്മസത്തയെക്കുറിച്ചുള്ള യുംഗിന്റെ (Jung) രചനയും തമ്മിലുള്ള സമാനതകൾ കണ്ടെത്തുന്നു.[83] ആർ.സി.സേനർ *ദ് കൺവേർജന്റ് സ്പിരിറ്റ് (The Convergent Spirit)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വാചാലമായ ഒരു പ്രസ്താവന നടത്തുന്നു: ഭാരതദർശനത്തോട് യൂംഗിനുള്ള കടപ്പാട്, പ്രത്യേകിച്ച് ആത്മസത്ത (self) യെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കല്പം എല്ലാവർക്കും അറിവുള്ളതാണ്.[84]

സേനറിന്റെ നിഗമനമനുസരിച്ച് യൂംഗിന്റെ അഹം (ego) എന്ന സങ്കല്പം ബോധാധിഷ്ഠിത വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ (conscious personality) കേന്ദ്രമാണ്. അത് വേദാന്തസങ്കല്പത്തിലെ അഹംബോധത്തെ (ahamkara) മാതൃകയാക്കിയുള്ളതാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മസത്ത (self) വേദാന്തത്തിലെ ആത്മാവിന്റെ (Atman) അനുകരണമാണ്. മനസ്സിന്റെ പൂർണ്ണത ഉൾക്കൊള്ളുന്ന യൂംഗിന്റെ ആത്മസങ്കല്പം ബോധാവ ബോധതലങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. കാൾയൂംഗ് 1875-ൽ ജനിച്ചു. ആർനോൾഡ് 1888-ൽ മരിക്കുമ്പോൾ യൂംഗിന് 13 വയസാണ് പ്രായം. അതുകൊണ്ട് ആർനോൾഡിനെ യൂംഗ് സ്വാധീനിച്ചോ എന്ന ചോദ്യം അസ്ഥാനത്താണ്. എന്നാൽ ഇരുവരുടെയും സങ്കല്പങ്ങളുടെ സമാനത, ഇരുവരെയും സ്വാധീനിച്ച ഒരേ പൗരസ്ത്യഉറവിടത്തിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. യൂംഗ് ഇൻഡ്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്രം പഠിച്ചുവെന്ന് പ്രസിദ്ധ ഇൻഡോളജിസ്റ്റായ ഹൈൻട്രിഷ് സിമ്മർ (Heinrich Zimmer) തന്റെ *ആർട്ടിസ്റ്റിക് ഫോം ആന്റ് യോഗാ ഇൻ ദ് സെയ്ക്രട്ട് ഇമേജസ് ഓഫ് ഇൻഡ്യ* (Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതിയിരിക്കുന്നു (പുറം 255). ഗുപ്താത്മാവ് ആത്മജ്ഞാനപരമായ (metaphysical) ഒരു സങ്കല്പമാണെന്ന് സ്റ്റാംഗ് പറയുന്നത് ശരിയാണ്.[85] ആത്മസത്തയിൽ ആർനോൾഡിനുള്ള താത്പര്യം സത്താപരമാണ് (ontolgical) എന്ന നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേരാൻ സ്റ്റാംഗിന് കഴിഞ്ഞില്ല.[86] 'ബെറീഡ് ലൈഫ്' എന്ന കവിതയുടെ അവസാനഭാഗത്ത് പർവ്വതങ്ങളിലെ നദികളിൽനിന്ന് ജീവിതം ഉത്ഭവിച്ച് കടലിലേക്ക് മടങ്ങുന്നുവെന്ന് ആർനോൾഡ് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

അവന്റെ ജീവിതം ഉയിർകൊണ്ട കുന്നുകളും
അത് എത്തിചേരുന്ന കടലും. (വരികൾ 97-8) [87]

കള്ളർ തന്റെ *ഇമാജിനേറ്റിവ് റീസൻ* എന്ന കൃതിയുടെ പ്രഥമാദ്ധ്യായത്തിൽ ഈ നദി ഗുപ്താത്മാവിനെ കുറിക്കുന്നുവെന്നും കടൽ അഖില (All) വും ആണെന്നും പറയുന്നു.[88] കള്ളർ കണ്ടെത്തുന്ന സാദൃശ്യത്തിന് പൗരസ്ത്യചിന്തയിലെ കടലിനും നദിക്കും ഉള്ള പുരാണപരമായ പ്രസക്തി പിൻബലമേകുന്നു. ഹിന്ദുമിഥോളജിയിൽ പർവ്വതത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യം ആർക്കും നിഷേധിക്കാൻ ആവില്ല. മേരുപർവ്വതം (ഭൂമിയിലെ സമസ്ത പർവ്വതങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു സാങ്കല്പിക പർവ്വതം) ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മൂർത്തീഭാവമാണെന്ന് വാറൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[89] ലോകത്തിനു

www.malankaralibrary.com

ജലസേചനം നടത്തുന്ന നാലുനദികളുടെ ഉറവിടം എന്ന നിലയ്ക്ക് അത് ജീവിതത്തിന്റെ തന്നെ ഉറവിടം ആണ്. ഭഗവദ്ഗീതയുടെ അടിക്കുറിപ്പുകളിൽ മേരുപർവ്വതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇതിഹാസം ചർച്ച ചെയ്തുകൊണ്ട് ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ്, ദേവതകളുടെ ആസ്ഥാനമാണതെന്ന് പറയുന്നു.[90] ഗീത 10-ാം അദ്ധ്യായം 23-ാം ശ്ലോകത്തിൽ കൃഷ്ണൻ തന്നെ മേരുപർവ്വതവുമായി സ്വയം സാമ്യപ്പെടുത്തുന്നു. [91]

സോറാബ് ആൻഡ് റസ്റ്റം

എല്ലാം എത്തിച്ചേരുന്ന അഖിലമായി കടലിനെ വീക്ഷിക്കുന്നതിന് പൗരസ്ത്യ മിഥോളജിയുടെ പിൻബലമുണ്ട്. അലക്സാണ്ടർ ഡോവിന്റെ *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ* എന്ന കൃതിയിലെ സൃഷ്ടിസംബന്ധിച്ച മിത്തിൽ ബ്രഹ്മാവ് നാരദനോട് പറയുന്നു; 'ഉയിർകൊണ്ട അനന്തമായ സമുദ്രത്തിലേക്ക് ഒരു ജലകണം എന്നതുപോലെ' (like a drop into that unbounded ocean from whence it first arose) മനുഷ്യജീവികൾ തിരിച്ചെത്തുമെന്ന് .[92] ഇവിടെ സമുദ്രം എന്നപ്രതീകം, എല്ലാം ഒടുവിൽ ചെന്നെത്തുന്ന അഖിലത്തെ (All) യാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സമുദ്രവുമായി കൃഷ്ണനെ സാമ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഗീതാപ്രബോധനത്തെ അടിസ്ഥാന മാക്കിയുള്ള വീക്ഷണമാണിത് (ഗീത 11.39).[93] എല്ലാം ഉയിർകൊള്ളുകയും, എല്ലാം ഒടുങ്ങുകയും ചെയ്യുന്ന അഖിലമാണ് കൃഷ്ണനെങ്കിൽ, തുടക്കം നദിയും, ഒടുക്കം കടലുമാണ്. ജീവോത്പത്തിയുടെ ഉറവിടം നദിയായും എല്ലാം ഒടുങ്ങുന്നിടം സമുദ്രവും എന്ന കല്പനയിൽ കൃഷ്ണനുമായി സാമ്യപ്പെടുത്തുന്നതുകൊണ്ട് നദിതന്നെ സമുദ്രമെന്ന് സങ്കല്പിക്കാം. പ്രതീകാത്മകമായി പറഞ്ഞാൽ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നുതന്നെ. ഇത്തരം ഒരു സാദൃശ്യത്തെക്കുറിച്ച് 'സോറാബ് ആൻഡ് റസ്റ്റം' എന്ന കവിതയിൽ, ഓക്സസ് നദി എന്നപ്രതീകത്തിലൂടെ ആർനോൾഡ് ഫലപ്രദമായി വിശദമാക്കുന്നു.

ഗാംഭീര്യമാർന്ന നദി പിന്നെയും ഒഴുകി
മഞ്ഞിൽ നിന്നും, താഴ്വരയുടെ ഇരമ്പലിൽനിന്നും,
മഞ്ഞിൽ നനഞ്ഞ നക്ഷത്ര വെളിച്ചത്തിലേക്ക്, അത് നീങ്ങി,
ഉത്സാഹത്തോടെ, കൊറാസ് മിയൻ തരിശുഭൂമിയിലൂടെ,
    ഏകാന്തചന്ദ്രനു കീഴിൽ;
ധ്രുവനക്ഷത്രത്തിനുവേണ്ടി അവൻ ഒഴുകി ഓർഗുംജ് കടന്ന്,
കരകവിഞ്ഞ് തിളങ്ങി;
പിന്നെ മണൽപ്പരപ്പ് തുടങ്ങുകയായി അവന്റെ
പ്രവാഹത്തെതടത്തുനിർത്താൻ, അവന്റെ
പ്രവാഹങ്ങളെ ശിഥിലമാക്കാൻ, കാരണം
വളരെ ദൂരെ കടൽത്തിട്ടകളിലൂടെ,
ദ്വീപസമൂഹങ്ങളിലൂടെ ഓക്സസ് ബദ്ധപ്പെട്ട് മുമ്പോട്ട് നീങ്ങുന്നു.
പമീർപർവ്വതത്തിന്റെ തൊട്ടിലിൽ
തനിക്കുണ്ടായിരുന്ന വേഗപ്രവാഹം മറന്ന്
വക്രഗതിയുള്ള അലഞ്ഞുതിരിയുന്ന ഒരുവനായി,

അവസാനം, വളരെ മോഹിച്ച തിരകളുടെ ശബ്ദം കേൾക്കേ
പ്രഭാപൂരിതമായ പ്രവാഹം തുറന്ന് ശാദ്വലതയറിഞ്ഞു.
അതിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ നീരാട്ടുകഴിഞ്ഞ നക്ഷത്രങ്ങൾ ഉദിച്ചു
അവ അറാൾസമുദ്രത്തിൽ തിളങ്ങി (വരികൾ 875-92).[94]

റസ്റ്റം സോറബിനെ കുന്തമുപയോഗിച്ച് മുറിവേല്പിച്ചപ്പോഴും, മണൽത്തിട്ടയിലൂടെ സോറാബിന്റെ രക്തം നദിയിൽ വീണ് കടലിലേക്ക് ഒഴുകുമ്പോഴും നദിയുടെ ഗതി മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ഗതി സ്വീകരിക്കുന്നു. രക്തം സോറാബിന്റെ ആത്മാവിന്റെ പ്രതീകമാണ്. മദ്ധ്യപൂർവ്വദേശത്തെ സംസ്കാരത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ച് സെമിറ്റിക് ചിന്തയിൽ (പ്രത്യേകിച്ച് പഴയനിയമത്തിൽ) രക്തം ആത്മാവിന്റെയോ വ്യക്തിയുടെതന്നെയോ പ്രതീകമാണ്. അത് കടലിൽ ലയിക്കുന്നുവെന്ന് പറയുമ്പോൾ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ജീവാത്മാവിന്റെ പരമാത്മാവിലുള്ള ലയമാണ്. ജീവന്റെ ചാക്രികപ്രവണതയാണ് 'സോറാബ് ആൻഡ് റസ്റ്റം' എന്ന കവിതയുടെ പ്രമേയം എന്ന് കള്ളർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[95] ഓക്സസ് എന്ന അന്ത്യ പ്രതീകത്തിലൂടെ (end - symbol) നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ മരണരംഗത്തുനിന്നു വ്യതിചലിപ്പിച്ച് ജീവിതസൂചിയായ രംഗത്തേക്കു മാറുന്നു.[96] അർജ്ജുനന് ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന് ശരീരം ത്യജിക്കേണ്ടതുപോലെ, സോറാബ് തന്റെ പിതാവിനെ കണ്ടെത്തുന്നതിന് ശരീരത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട് ഉപേക്ഷിക്കുന്നു. പിതാവിനെ കണ്ടെത്തൽ സോറാബിനു നഷ്ടമായ ഗുപ്താത്മാവിനെ കണ്ടെത്തുന്നതിന് തുല്യമാണ്. പരമാത്മാവ് അനുഭവാധിഷ്ഠിത യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അതിനെ കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള ഏകമാർഗ്ഗം അനുഭവാധിഷ്ഠിത യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിജീവിക്കുക എന്നതാണ്. സോറാബിന്റെ ശരീരനഷ്ടം ഗുപ്താത്മാവിനു വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തിലെ ഒരു ധാർമ്മികാവസ്ഥയായി മാത്രമേ കരുതാനാവുകയുള്ളു. ഗുപ്താത്മാവ് അഖിലവുമായി ലയിക്കുന്നതും ഇവിടെ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു.

പിതാവിനെ കണ്ടെത്തൽ സോറാബിന്റെ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രതീകവത്കരണമാണെന്നാണ് എന്റെ നിഗമനം. ആത്മസാക്ഷാത്കാരവും, ആത്മസാക്ഷാത്കാരസൂചകമായ പ്രതീകവും രണ്ടാണ്. സൂചകവും സൂചിതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് ഇവതമ്മിലും ഉള്ളത്. മുഹൂർത്തം വിപരീതമായ ശേഷം, (peripeteia) തിരിച്ചറിയൽ (anagnorosis) നടക്കുന്നു. സോറാബ് പിതാവിനെ തിരിച്ചറിയുന്നതിൽ സംഭവിക്കുന്നത് ഇതാണ്. യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ അറിവിനപ്പുറം സംഭവിക്കുന്ന ഒരനുഭവമാണ് ഇത്. ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും ഇതിനെ ആത്മസാക്ഷാത്കാരമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. അത്തരം ആത്മീയ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്ക് അനുയോജ്യനായ അനാസക്തനല്ല സോറാബ്. റസ്റ്റം അയാളെ പെൺകുട്ടിയെന്ന് വിളിക്കുന്നു. അയാൾ അപക്വപ്രകൃതിയാണെന്ന് വ്യക്തവുമാണ്. ആത്മസക്ഷാത്കാരത്തിനു മുമ്പ് എംപിഡോക്ലിസിനെപ്പോലെ അയാളും കടുത്ത മാനസിക സംഘർഷത്തിന് വിധേയനാകുന്നു. അഫ്രാസിയാബി (Afrasiab) ലെ അനിഷേദ്ധ്യ യോദ്ധാവാണ് താൻ എന്ന് തെളിയിക്കുന്നതിനാണ് അയാൾ

www.malankaralibrary.com

ദ്വന്ദ്വയുദ്ധത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നത്. സർ ജോൺ മാൽക്കോമിന്റെ *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് പേർഷ്യയെ (History of Persia)* ആസ്പദമാക്കിയാണ് ആർനോൾഡ് ഈ കവിതയെഴുതിയത്. ഈ പുസ്തകത്തിൽ സോറാബ് പ്രശസ്തി തേടി അമ്മയെ ഉപേക്ഷിച്ചുപോയിയെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[97] സോറാബ് ക്രിയാത്മകത്വം നിറഞ്ഞവനാണ്. അത്തരം പ്രകൃതമുള്ള ഒരുവന് ഗുപ്താത്മാവുമായി ആത്യന്തിക ലയം സാദ്ധ്യമല്ല.

ദ് സ്കോളർ ജിപ്സി

1853-ലാണ് 'സ്കോളർ ജിപ്സി' പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. ആത്മാന്വേഷണ മാണ് ഈ കവിതയുടെ സവിശേഷത. 'കത്തിയെരിയുന്ന സമതലത്തിൽ' (ഭൗതികലോകത്തിന്റെ പ്രതീകം) നിന്ന് ആർനോൾഡ് സ്കോളർജിപ്സി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഗുപ്താത്മാവിന്റെ വീക്ഷണത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞു എന്ന് കള്ളർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[98] സ്കോളർജിപ്സിയുടെ അലച്ചിൽ പ്രസക്തമാണ്. അത് ആത്മാന്വേഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആർനോൾഡ് കവിതയുടെ സ്രോതസ്സായ ഗ്ലാൻവിലിന്റെ (Glanvil) *ദ് വാനിറ്റി ഓഫ് ഡോഗ്മറ്റൈസിംഗ് (The Vanity of Dogmatising)* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സ്കോളർ ജിപ്സിയെ അലയുന്നവനായി ചിത്രീകരിക്കുന്നില്ല. ശ്രദ്ധേയമായ സവിശേഷതയായി ഈ അലച്ചിൽ എന്ന പ്രതീകത്തെ ആർനോൾഡ് സ്വീകരിച്ചുവെന്ന് കള്ളർ പറയുന്നു.[99] ഹിന്ദു സന്ന്യാസിയുടെ സഹജസ്വഭാവമാണ് അലഞ്ഞു തിരിയുകയെന്നത് എന്ന് റെയ്മുണ്ടോ പണിക്കർ പറയുന്നു.[100] കാലാതീതമായ അനന്തയാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കുള്ള യാത്രയെ അത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നുവെന്ന് ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് സമർത്ഥിക്കുന്നു.[101]

മനുഷ്യന്റെ നാലാമത്തെ അവസ്ഥയിൽ അവൻ ആത്മാന്വേഷിയായി അലഞ്ഞുതിരിയും എന്ന് ഒരുപക്ഷെ ഗീതയിൽനിന്ന് ആർനോൾഡ് മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കാം. ആത്യന്തികആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണമാണ് സ്കോളർജിപ്സിയുടേത്. അത് ഒരു വിധത്തിൽ മായയിൽനിന്ന് ബ്രഹ്മത്തിലേക്കുള്ള ചലനമാണ്. എഫ്.ആർ.ലിവിസ് (F.R. Leavis) തെറ്റിധരിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, ബുദ്ധിപരമായ വൈകല്യമുള്ള ഒരുവൻ ഓക്സ്ഫോഡ് പ്രദേശത്ത് ഒരുവാരാന്ത്യയാത്ര നടത്തുകയല്ല അത്.[102]

ജിപ്സികളുടെ കലയുടെ രഹസ്യം കണ്ടെത്തുവാനുള്ള മോഹവുമായി അലയുകയാണ് സ്കോളർ ജിപ്സി എന്ന് കവിതയിൽ (വരി 48) സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ചരിത്രപരമായി ജിപ്സികൾക്ക് അത്തരമൊരു രഹസ്യജ്ഞാനമില്ല. ഹൈൻറിഷ് മോറിഷ് ഗ്രീൽമെൻ (Hinrich Moritz Greillman), ജയിക്കബ് കാൾ ക്രിസ്റ്റോഫ് റുഡിഗർ (Jacob Carl Christoph Rudiher) മുതലായ പണ്ഡിതന്മാർ യൂറോപ്പിൽ ജിപ്സികളുടെ ജീവിതം പഠനവിഷയമാക്കി. അവരുടെ ഭാഷയും, സംസ്കൃത ഭാഷയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അവർ അപഗ്രഥിച്ചു. ഫ്രാൻസ് ഫോൺ മിക്കളോസിക് (Franz Von Miklosic) ജിപ്സികളുടെ ഉറവിടം പൗരസ്ത്യ ദേശത്താണെന്ന് പ്രത്യേകിച്ച്

വടക്കേ ഇന്ത്യയിലേ ഹിന്ദുക്കുഷ്താഴ്‌വരയിലാണെന്നും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[103] ഈ പണ്ഡിതർ ഏതെങ്കിലും രഹസ്യജ്ഞാനം ജിപ്സികളുടെതായി കണ്ടെത്തുന്നില്ല.

സ്കോളറുടെ വാക്ക് വാച്യാർത്ഥത്തിൽ എടുത്ത്, അയാൾ ജിപ്സികളുടെ ജ്ഞാനരഹസ്യം തേടുകയാണ് എന്നു കരുതിയാൽ, 'ഈ കഴിവിന് ദൈവിക മുഹൂർത്തങ്ങൾ'(heaven-sent moments) വേണമെന്ന അഭിപ്രായത്തിന് (വരി. 50) വിശദീകരണം വേണ്ടിവരും. കൂടാതെ, സ്കോളർ സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്നുള്ള പ്രകാശരശ്മിക്കായി (spark from heaven-വരി 120) കാത്തിരിക്കുന്നതായി തോന്നുന്നു. ഈ പ്രകാശം ജിപ്സികളുടെ രഹസ്യമറിയുവാൻ ആവശ്യമുള്ളതല്ല. ഇത് സ്വന്തം ജീവിതത്തിന്റെ ആന്തരികസത്ത (self) അറിയുന്നതിനു വേണ്ടിയാണ്. ദൈവികരശ്മി ഉരുത്തിരിയുന്ന ആർനോൾഡിന്റെ സ്വർഗ്ഗം ആന്തരിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഇത് സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ ആത്മാവിൽ കാണുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഈ പ്രകാശസ്ഫുലിംഗം സ്കോളറുടെ ഉൾകാഴ്ചാധിഷ്ഠിതപ്രജ്ഞയിൽ (Intuitive intellect) നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ്, മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആത്മാവിന്റെ ദർശനം സാധ്യമാക്കുന്നു. അനുഭവത്തിന്റെ ആത്യന്തികാവസ്ഥയിൽ ഈ സ്ഫുലിംഗം ആത്മാവിനു സമമാണ്. വിൽസൺ നൈറ്റ് (Wilson Knight) ഈ കവിതാപഠനത്തിൽ, ദൈവിക സ്ഫുലിംഗത്തിനായുള്ള സ്കോളറുടെ മോഹം ആത്മാന്വേഷണത്തിനു തുല്യമാണെന്നും, ഹിന്ദുക്കൾ പരാമർശിക്കുന്ന ആത്മാവാണ് അതെന്നും വാദിക്കുന്നു. വിൽസൺ നൈറ്റ് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു.

> മനുഷ്യർക്ക് അയാൾ ദുരൂഹത നിറഞ്ഞവനാണ്. അയാളുടെ അസ്തിത്വം മുഴുവൻ ഈ സ്ഫുലിംഗത്തെ (spark) ആധാരമാക്കിയിരിക്കുന്നു. സ്ഫുലിംഗം എന്നപദത്തിന് മനുഷ്യനിലെ ദൈവിക സ്ഫുലിംഗം എന്ന നിലയ്ക്ക് നിഗുഢതയുണ്ട്. ആ ദൈവിക സ്ഫുലിംഗം സംസ്കൃത പദമായ ആത്മന് സമമാണ്. ഉള്ളിലുറങ്ങുന്ന കഴിവോ ശക്തിയോ ആണത്. അത് വികസിതരൂപം കാത്തുകിടക്കുന്നു. സമ്പൂർണ്ണ ജ്ഞാനോദയമായി അത് വികാസം പ്രാപിക്കുന്നു.[104]

വിൽസൻ നൈറ്റിന്റെ ഈ വാദഗതി ഹൈന്ദവചിന്തയിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടുന്നു. അതനുസരിച്ച് ആത്യന്തിക വിമോചനം ആത്മപ്രകാശനം തന്നെയാണ്. അതിന് അനുഭവാധിഷ്ഠിതബോധത്തിന്റെ ശക്തിയിൽ നിന്ന് മോചനം ആവശ്യമാണ്. സ്കോളർജിപ്സി ഈ ലോകത്തിൽ നിന്ന് പിന്തിരിയുന്നതിന്റെ പ്രസക്തി എന്താണ്? ആത്മപ്രകാശനത്തെ സഹായിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയാണത്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള തിരോധാനവും ക്രാന്തദർശനത്തെ ഉത്തേജിപ്പിക്കുകയാണ്. ലോകത്തുനിന്നുള്ള അയാളുടെ നിഷ്ക്രമണം ആത്മാവിനെ ഉയർത്തുക എന്നതാണ്.

എനിക്കറിയാം അങ്ങ് ഏകാന്തസ്ഥലത്തെ സ്നേഹിക്കുന്നു.
അങ്ങയെ ഓക്സ്ഫോഡിലെ കടവിൽ, സന്തുഷ്ടരായ സഞ്ചാരികൾ

www.malankaralibrary.com

ഗ്രീഷ്മരാത്രികൾക്കുശേഷം വീട്ടിൽ മടങ്ങിയെത്തവേ കണ്ടു.
ബാബ്ലോക്കടവിൽ യൗവനാവസ്ഥയിലെ തെംസ് കടക്കവെ,
തണുത്ത പ്രവാഹത്തിൽ വിരലുകൾ നനച്ച്,
ബോട്ടിന്റെ കയറുകൾ ചുറ്റും വരിയുമ്പോൾ;
പിമ്പോട്ടുചാരിയിരുന്ന് സ്വപ്നത്തിൽ സ്വയം ലയിക്കുമ്പോൾ
വിദൂരമായ വിച്ചുവൂഡിൽ നിന്ന്, ലജ്ജിതമായ വയലിൽനിന്ന് ഇറുത്ത
ഒരു പൂക്കൂന മടിയിൽ താലോലിച്ച്
അങ്ങയുടെ കണ്ണുകൾ നിലാവുവീണ പ്രവാഹത്തിൽ
വിശ്രമിക്കുന്നു (വരികൾ. 71-80).[105]

ലൗകികതയിൽ മുഴുകുന്നവർ പ്രത്യേകിച്ച് ബൗദ്ധിക സിംഹാസനസ്ഥൻ — എന്നിവരും സ്കോളർ ജിപ്സിയും തമ്മിൽ തുലനം ചെയ്യുമ്പോൾ, ലോകത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ തിരോധാനത്തിന് പ്രസക്തിയേറുന്നു. 171 മുതൽ 190 വരെയുള്ള വരികളിൽ ഭൗതികജീവിതം നയിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ നൈരാശ്യം വ്യക്തമായി ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിൽ സ്കോളർ ജിപ്സി 'ഒറ്റ ലക്ഷ്യവും, കർമ്മവും മോഹവുമായി' (one aim, one business, one desire) രംഗപ്രവേശനം ചെയ്യുന്നു (വരി 152). വിൽസൺ നൈറ്റ് ഇപ്രകാരം എഴുതുന്നു:

> ഉൾക്കാഴ്ചാപ്രവൃത്തിയിലൂടെ ഫലം നല്കാത്തവരും തങ്ങളുടെ ദുർബലതീരുമാനങ്ങൾ ഫലമണിയാത്തവരു മായി സ്കോളർ ജിപ്സി തുലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഈ കവിതയുടെ പാദത്തിൽ അഭാവത്തിന്റെ ഒരു അവസ്ഥ, പിന്നോട്ട് നയിക്കുന്ന, ലക്ഷ്യമറ്റ ഗതകാലാവസ്ഥ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ അസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമെന്ന നിലയിലും വക്താവ് എന്ന നിലയിലും 'നമ്മുടെ ബൗദ്ധികസിംഹാസന'ത്തിലിരിക്കുന്ന ഒരുവനെ നമുക്ക് കാണിച്ചുതരുന്നു. അയാളുടെ വിഷാദാനു ഭവത്തെക്കുറിച്ച്, അയാളുടെ ദുരന്തദിനങ്ങളെക്കുറിച്ച്, യാതനയുടെ ജന്മത്തെക്കുറിച്ച്, മരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രതീക്ഷയുടെ സ്ഫുലിംഗം എങ്ങനെ പരിപോഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടു എന്ന് വിശദീകരിക്കുവാനേ അയാൾക്ക് കഴിയുകയുള്ളൂ. അയാളിൽ ഊർജ്ജസ്വലത നഷ്ടമായ സമകാലിക പ്രജ്ഞ യുടെ യഥാർത്ഥചിന്ത മൂർത്തവത്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ അവസ്ഥ അനാരോഗ്യകരവും, ബലഹീനവും ആത്മനിന്ദ നിറഞ്ഞതുമാണ്.[106]

ഏ.ഇ. ഡൈസൻ ഈ കവിതയിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്നുള്ള സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ തിരോധാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ബിംബങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ലൗകികയാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് സ്കോളർ ജിപ്സി രക്ഷപെടാൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്ന അഭിപ്രായത്തിലേക്ക് ഡൈസനെ ഈ ബിംബങ്ങൾ നയിക്കുന്നു.[107] ഇതിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേരുന്നത് സ്കോളർജിപ്സിയുടെ തിരോധാനം ലോകത്തിൽ നിന്നുള്ള

www.malankaralibrary.com

ഒളിച്ചോട്ടത്തിലേക്കും സ്വഭാവത്തിന്റെ ദൗർബല്യത്തിലേക്കുമാണ്. അത്തരം ഒരു വിമർശനം ഉയരുന്നത് പരിത്യാഗത്തിന്റെ ആത്മീയപ്രസക്തി കണ്ടെത്താൻ അദ്ദേഹം പരാജയപ്പെട്ടതുകൊണ്ടാണ്. പൗരസ്ത്യവീക്ഷണം അനുസരിച്ച് ദൈവവുമായി ഐക്യപ്പെടുന്നതിന് ഭൗതികലോകത്തെ ത്യജിക്കണം. ഈ വീക്ഷണത്തിലൂടെ നോക്കിയാൽ സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ ലോകത്തിൽ നിന്നുള്ള തിരോധാനം മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് നൽകുന്നു. അയാളുടെ ചലനം ലോകത്തിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടുന്നതിനല്ല, പ്രത്യുത ആത്യന്തിക യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ലയിക്കുന്നതിനാണ്. അതിന്റെ ഫലമായി സ്വന്തം ആത്മാവിന്റെ കണ്ടെത്തലും നടക്കുന്നു. കാരണം, പൗരസ്ത്യ ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ ആത്മാവ് ലോകത്തിന്റെ ആത്യന്തികസത്യവുമായി അനന്യമാണ്. അനുഭവാധിഷ്ഠിത ലോകപ്രകൃതിയായ നാനാത്വം (multiplicity) അനുഭവത്തിന്റെ ഉന്നതതലത്തിൽ ഇല്ലാതാകുന്നു. അവിടെ യോഗിയുടെ സ്വന്തം ആത്മാവും വസ്തുനിഷ്ഠലോകത്തിന്റെ മൂലഹേതുവും തമ്മിൽ ഐക്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു.

അത്തരം ഒരു ആദർശത്തിലേക്ക് സ്കോളർ പ്രതീക്ഷയോടെ നീങ്ങുന്നു എന്നതാണ് സത്യം. 170, 196, 210 എന്നീ വരികളിൽ അയാളുടെ പ്രതീക്ഷയുടെ പ്രകൃതം വിശദമാക്കുന്നു. കീഴടക്കാനാവാത്ത പ്രതീക്ഷ എന്നാണ് അത് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് (unconquerable hope).'സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ആന്തരികചോദന (a free inward impulse)' അതിലുണ്ട്. ദൈവശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ ഒരുവന്റെ അന്വേഷണ ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്ന പ്രതീക്ഷയാണത്. ഉയർത്തെഴുന്നേൽപ്പിന്റെ പ്രതീകമാണത്. പിന്നീടുള്ള ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു വീക്ഷണം അത് സാധകന് അരുളുന്നു. തന്നിൽ നിന്ന് ബാഹ്യമല്ലാത്ത ഒന്നിനെ സ്കോളർ ജിപ്സി അന്വേഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ അന്വേഷണം, ജീവിതത്തിന്റെ ആദിമ ഉറവിടത്തിലേക്ക് ആനയിക്ക പ്പെടുന്നതിന്റെ പ്രതീകമാണ്.

സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ പ്രതീക്ഷയുടെ ഈ പ്രതീകമാണ് ഡൈസന്റെ കാവ്യനിരൂപണത്തെ വഴിതെറ്റിക്കുന്നത്. 'ഒരു മുൻയുഗത്തിന്റെ, ചടുലമല്ലാത്ത, ഭ്രാന്തമായ പ്രതീക്ഷകളെ' (the chimerical hopes of an earlier age) സ്കോളർ ജിപ്സി മൂർത്തീകരിക്കുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[108] എന്നാൽ സ്കോളർജിപ്സിയുടെ പ്രതീക്ഷ, ഒരു പ്രത്യേകയുഗത്തെ സംബന്ധിക്കുന്നതല്ല; അത് അനന്തമാണ്. അത് യാന്ത്രികവും ഭൗതികവുമായ സംസ്കാരത്താൽ വിഴുങ്ങപ്പെടാതെ ആത്മസാക്ഷാത്കാരം പ്രാപിക്കാൻ ഒരുവൻ താണ്ടേണ്ട അനന്തമായ വീഥിയെക്കുറിച്ചാണ്. സ്കോളറുടെ പ്രതീക്ഷ ചടുലവും സജീവവുമാണ്. കാരണം, അതിന്റെ പിൻബലം ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്ക് സ്വീകരിച്ച മാർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉറച്ച വിശ്വാസമാണ്.

കവിതയിൽ കാണുന്ന സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ അന്വേഷണം കൂടാതെ, അയാൾക്കുവേണ്ടി കവിതന്നെ നടത്തുന്ന അന്വേഷണവുമുണ്ട്. ഈ അന്വേഷണത്തിലൂടെ കവി സ്വന്തം ഗുപ്താത്മാവിനെ അന്വേഷിക്കുകയാണ്. ഗ്ലാൻവില്ലിന്റെ കഥ വായിച്ച്, സ്കോളറെക്കുറിച്ചുള്ള വീക്ഷണം

www.malankaralibrary.com

പുനഃസൃഷ്ടിച്ച് കവി സ്കോളറെ അന്വേഷിക്കുന്നു. കള്ളറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ,

'ഇടയന്മാർ, നായാട്ടുകാർ, കന്യകമാർ, കുളിക്കാനിറങ്ങിയവർ, ഏകാകിയായ വീട്ടമ്മ, കുട്ടികൾ, കറുത്തപക്ഷി, കവി ഇങ്ങനെ പലരോടൊപ്പം സ്കോളർ കാണപ്പെടുന്ന പത്ത് രംഗങ്ങൾക്ക് കവിയുടെ സ്വപ്നവിഷയമാണ്. സ്വന്തം സ്വപ്നത്തിലെ കഥാപാത്രമെന്ന നിലയ്ക്ക് മൂന്നാം രംഗത്തിൽ കവിക്ക് ഇങ്ങനെ പറയുവാൻ കഴിയുന്നു. 'അങ്ങയുടെ നോട്ടം പകുതി മാത്രം അറിയുവാനേ എനിക്ക് കഴിയുന്നുള്ളൂ'. എന്നാൽ പത്താം രംഗം അവസാനിക്കുന്നത്, കവിയും സ്കോളർ ജിപ്സിയും പരസ്പരം തിരിച്ചറിയുന്നതിലാണ്. അത് സംഭവിക്കുന്നത് നടപ്പാതയിലെ തണുപ്പിലൂടെ ഇരുവരും നീങ്ങുമ്പോഴാണ്'.[109]

സ്കോളർ ജിപ്സിയെ കണ്ടെത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നുവെന്നതൊഴിച്ചാൽ കവിതയിലെ വക്താവിന്റെ ദർശനമോ സ്കോളർ ജിപ്സിയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിനുള്ള അറിവോ മാത്രം തന്റെ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്ക് സഹായം ആവുകയില്ല. സ്കോളറെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിനുള്ള അറിവ് പരിമിതമാണ്. ഉൾക്കാഴ്ചയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ദർശനത്തിലല്ല പിന്നെയോ യുക്തി പരതയിൽ വേരുന്നിയതാണത്. കള്ളർ വക്താവിന്റെ സ്വപ്നത്തെ 'ദിവാസ്വപ്നം'എന്ന് വിളിക്കുന്നു.[110] വക്താവിന്റെ സ്വപ്നദർശനത്തിലൂടെ ആത്മാന്വേഷണ പ്രതീകമായ സ്കോളർ ജിപ്സിയെ കണ്ടെത്താൻ കഴിയാത്തതിന് പൗരസ്ത്യവീക്ഷണത്തിൽ മെച്ചപ്പെട്ട വിശദീകരണം ഉണ്ട്. ഭാരതീയചിന്തകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്വപ്നബോധവും ജാഗ്രത്ബോധവും തമ്മിൽ നേർത്ത വ്യത്യാസമേയുള്ളൂ. ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും ഒരുവൻ മിഥ്യയെ സത്യമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കാം. ഡോയിഷ് എലിയറ്റ് പറയുന്നതു പോലെ, 'സ്വപ്നത്തിൽ ലയിച്ചിരിക്കെ അയഥാർത്ഥ്യമായി ഒരുവൻ തന്നെതന്നെയും സ്വപ്നത്തിലെ ഉള്ളടക്കവും തമ്മിൽ ഒന്നാണെന്ന് ഭാവിക്കുന്നു.'[111]

ജാഗ്രത്ബോധത്തിനും സ്വപ്നബോധത്തിനുമുപരി, ഭാരതദർശനം സുഷുപ്തിബോധത്തെയും തുരിയബോധത്തെയുംകൂടി അംഗീകരിക്കുന്നു. ഭാവന സുഷുപ്തിബോധത്തിൽ ആഴ്ന്നിരിക്കുന്നു. വക്താവിന് അത്തരം അനുഭവവുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ദിവാസ്വപ്നത്തിൽ നിന്ന് ഉണർന്ന് അദ്ദേഹം കരയുന്നു: 'എന്ത്..... ഞാൻ സ്വപ്നം കാണുന്നുവോ?' കവിതയുടെ പതിനാലാം പാദത്തിൽ വക്താവിന്റെ ദർശനം തകർന്നുവീഴുന്നു. പതിനാറാം സ്റ്റാൻസായിൽ ജാഗ്രത്ബോധത്തിന്റെ തണുത്ത യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരപ്പെട്ട വക്താവ്, സ്കോളർ ജിപ്സി തന്റെ സ്വപ്നത്തിലല്ല. പിന്നെയോ'ഗ്ലാൻ വില്ലിന്റെ പേജി'ലാണ് ജീവിക്കുന്നത് എന്ന് നമ്മെ അറിയിക്കുന്നു. വക്താവ് സ്വപ്നാവസ്ഥയുടെ അന്ത്യത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്നത് സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ കാലാതീതചൈതന്യമല്ല, പ്രത്യുത അയാളുടെ മരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തണുത്ത സത്യമാണ്.

അങ്ങ് ഭൂമിയിൽനിന്ന് പോയിട്ട്

www.malankaralibrary.com

വളരെ കാലമായി, ഏതോ
വിദൂരഗ്രാമത്തിൽ നിശബ്ദ
സെമിത്തേരിയിൽ കിടത്തപ്പെട്ടു.
അവിടെ അങ്ങയുടെ അറിയപ്പെടാത്ത ശവക്കുഴിക്കു മുകളിൽ
പുൽക്കൊടികൾ വളരുന്നു; വെള്ളപ്പൂക്കൾ തലയാട്ടുന്നു,
ചുമന്ന കായുള്ള, കറുത്തിരുണ്ട യൂ മരത്തണലിൽ (വരികൾ. 136-40). [112]

സ്കോളറുടെ അനന്തമായ ആത്മചൈതന്യവും സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ ചരിത്രപരമായ മരണത്തെപ്പറ്റി വക്താവിനുള്ള വീക്ഷണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം സുപ്രധാനമാണ്. ഈ വ്യത്യാസം കാണാൻ നിരൂപകനായ ഡൈസന് കഴിഞ്ഞില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് 'സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം മരണമാണ് ' എന്ന് അദ്ദേഹം ചിന്തിക്കുന്നത്.[113] സ്വന്തം വാദം ഉറപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ഡൈസൻ സ്കോളറുടെ ക്ഷമ നിരാശയുടെ അടുത്തബന്ധുവാണെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[114] എന്നാൽ 195-ാം വരിയിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന ക്ഷമ വക്താവിന്റെ ജീവിതത്തിലെ ക്ഷമയെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സ്കോളർ ജിപ്സിയുടേതല്ല. ചുരുക്കത്തിൽ സ്കോളറുടെ അസ്തിത്വത്തിലെ പോരായ്മകൾ വക്താവിന്റെ ആശയവിനിമയത്തിലെ അപര്യാപ്തതയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നതാണ്. ഒരുവന് ഇല്ലാത്തത് നൽകാൻ ആവില്ല. വക്താവിന് സ്കോളറുടെ അസ്തിത്വം ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല. കാരണം, അയാളെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിനുള്ള ജ്ഞാനം യുക്തിവാദപരമായ അറിവാണ്. സ്കോളറുടെ അസ്തിത്വവും, വക്താവിന്റെ അറിവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം ഉണ്ട്.

വക്താവിന്റെ സ്വപ്നത്തിനുശേഷമുള്ള പാദങ്ങളിൽ, സ്കോളർ ജിപ്സിയും വക്താവും തമ്മിലുള്ള വൈജാത്യങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് പ്രസക്തമാണ്.'ഒരു പ്രതീക്ഷയുമില്ലാതെ അലസമായി അലയുന്ന' ഒരുവനായി, 'ഓരോരുത്തരും അവനെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കുകയും അവൻ എന്തിനുവേണ്ടി അദ്ധ്വാനിക്കുന്നു എന്ന് അറിയാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന' ഒരുവനായി വക്താവ് രംഗത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. (167-8). കാവ്യാരംഭത്തിൽ പോലും സ്കോളറും വക്താവും തമ്മിലുള്ള വൈജാത്യം, വിൽസൻ നൈറ്റ് പറയുന്നതുപോലെ, സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത് സാദ്ധ്യമാക്കുന്നത്, പകലിനെ വക്താവും ഇടയന്മാരുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിയതും, രാത്രിയെ സ്കോളറുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയതുമാണ്. ആദ്യത്തെ പ്രതീകം പകലിലെ ജീവികളുമായും രണ്ടാമത്തേത് രാത്രിയിലെ സൃഷ്ടികളുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. രാത്രി സൃഷ്ടിപരമായ ഭാവനയുടെയും പകൽ യുക്തി ചിന്തയുടെയും പരമ്പരാഗത പ്രതീകങ്ങളാണ്.

വയലുകൾ നിശ്ചലമാകുമ്പോൾ
തളർന്ന മനുഷ്യരും നായ്ക്കളും വിശ്രമിക്കുമ്പോൾ (വരികൾ 6-7) [115]

ആണ് സ്കോളറെ അന്വേഷിക്കേണ്ടത്. വക്താവ് സ്കോളറെ കണ്ടെത്താൻ രാത്രി തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതുകൊണ്ട്, അവിടെ പ്രതീകാത്മക മായ ഒരു മാറ്റമുണ്ടെന്നു വ്യക്തം. ആ മാറ്റം യുക്ത്യാധിഷ്ഠിത ലോകത്തിൽ നിന്ന് ഭാവനാലോകത്തിലേക്കുള്ളതാണ്. എന്നാൽ വക്താവിന്റെ ഭാവന

www.malankaralibrary.com

സ്വപ്നബോധത്തിനപ്പുറം പോകുന്നില്ല.

ചർച്ചയ്ക്കായി അവശേഷിക്കുന്നത് അവസാനത്തെ രണ്ട് പാദങ്ങളുടെ പ്രതീകാത്മകതയാണ്. ടയറിയൻ കച്ചവടക്കാരൻ (tyrian trader) പ്രതീകവത്കരിക്കുന്ന പൗരസ്ത്യതയ്ക്ക് സമാനമായ സവിശേഷതകൾ കണ്ടെത്താൻ കവിതയ്ക്കുള്ളിൽ അന്വേഷിക്കണമെന്ന് വിൽസൻ നൈറ്റ് വായനക്കാരനെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നു.[116]

ഇനി ഞങ്ങളുടെ അഭിവാദനങ്ങളിൽ നിന്നും ഓടിയകലുക,
സംസാരം, പുഞ്ചിരി എന്നിവ പിൻതള്ളുക.
ഗൗരവക്കാരനായ ടയറിയൻ കച്ചവടക്കാരൻ, കടലിൽനിന്ന് (പിൻമാറിയപോലെ),
സൂര്യോദയത്തിൽ വെളിവാകുന്ന കപ്പലിന്റെ മുൻഭാഗം (കണ്ടപ്പോൾ),
തണുത്തമുടിയുള്ള തിരകളെ നിഗൂഢമായി മാറ്റിക്കൊണ്ട്
ഈജിയൻ ദ്വീപുകൾക്കിടയെ ദക്ഷിണാഭിമുഖമായി ഉയർന്ന പുരികം (കണ്ടപ്പോൾ),
മുന്തിരിക്കുലകളും, ചിലിയിലെ വീഞ്ഞും, പച്ചിലക്കൊമ്പുകളും
ഉപ്പുവെള്ളത്തിൽ കുതിർന്ന മത്സ്യവും ഒക്കെയായി
അതേ ആഹ്ലാദവാനായി ഗ്രീക്ക് കപ്പൽ വരുന്നത് അയാൾ കണ്ടപ്പോൾ,
തന്റെ ഭവനത്തിൽ അതിക്രമിച്ച് കടന്നവരെ അയാൾ അറിഞ്ഞു.
ലാഘവ ഹൃദയമുള്ള തിരകളിലൂടെ നായകന്മാർ!
അയാൾ പങ്കായം പിടിച്ച്, രാവും പകലും കൊടുങ്കാറ്റിന് ഒപ്പം
നീല മിഡ്ലാന്റ് ജലത്തിലൂടെ സൈർറ്റിസിനും,
മൃദുലതയുള്ള സിസിലിക്കും ഇടയിൽ
പശ്ചിമ കടലിടുക്കുകൾക്കിടയിലൂടെ അറ്റ്ലാന്റിക് ഇരമ്പിക്കയറുന്നിടത്തേക്ക്,
വഴങ്ങാതെ കപ്പൽ ഓടിക്കുന്നു.
അവിടെ, പതയുടെ പാളികൾക്കിടയിലൂടെ
മേഘം മൂടിയ മലകൾക്കിടയിലൂടെ തലോടുന്ന കടലിലൂടെ
ലജ്ജാലുക്കളായ യാത്രക്കാർ
അതെ കറുത്ത ഇബിറിയർ വരുന്നു;
കടൽത്തീരത്ത് അയാളുടെ ഭാണ്ഡക്കെട്ട് അഴിച്ചുവച്ചു (വരികൾ 231-50).[117]

ഫിനിഷ്യ (ലബനൻ)യിലെ പ്രധാന തുറമുഖമായിരുന്നു ടൈർ. ഈ കവിതയിൽ ടയറിയൻ കച്ചവട ക്കാരനും ഗ്രീക്കു നാവികനുമിടയ്ക്ക് ഒരുവൻ പാശ്ചാത്യ പൗരസ്ത്യ സംഘർഷം ദർശിക്കുന്നു.

ദ് ഗ്രീക്ക് വേ (The Greek Way) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഈഡിത്ത് ഹാമിൽറ്റൺ (Edith Hamilton) ഗ്രീക്ക് വീക്ഷണവും പൗരസ്ത്യവീക്ഷണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അവർ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ഗ്രീക്കുകാർ പ്രകൃതിയുടെ വശ്യസൗന്ദര്യത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുകയും, ജീവിതത്തെ ആഹ്ലാദത്തോടെ നോക്കിക്കാണുകയും ചെയ്തപ്പോൾ പൗരസ്ത്യർ ഇന്ദ്രിയപരതയിൽനിന്ന് ആത്മചൈതന്യത്തിന്റെ ലോകത്തിലേക്കു നീങ്ങുകയും, ജീവിതത്തെ ജ്ഞാനനിമഗ്നനായ ഒരുവന്റെ

www.malankaralibrary.com

ഗൗരവത്തോടെ വീക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നാണ്.[118] ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് വിരമിച്ച സ്കോളർ ജിപ്സിയെ വർണ്ണിക്കുവാൻ കച്ചവടക്കാരന്റെ ഉപമ ഉപയോഗിക്കുന്നതിൽ അപാകതയുണ്ട്. എങ്കിലും ടയറിയൻ കച്ചവടക്കാരൻ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതുപോലെ, സ്കോളർ ജിപ്സിയെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഒരുപക്ഷേ, പൗരസ്ത്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധി എന്ന നിലയ്ക്ക് ടയറിയൻ കച്ചവടക്കാരൻ ആത്മീയ വസ്തുക്കളിലെന്നതുപോലെ ഭൗതികവസ്തുക്കളിലും വ്യാപാരം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഗ്രീക്കുകാരുടെ വ്യാപാരവസ്തുക്കൾ വീഞ്ഞും മുന്തിരിയും ആയിരുന്നെങ്കിൽ ടയറിയന്മാരുടേത് ഒരു ഭാണ്ഡക്കെട്ടിലെ(corded bale) വസ്തുക്കളായിരുന്നു, അതിൽ പൗരസ്ത്യജ്ഞാനം പ്രത്യേകിച്ച് ഭഗവദ്ഗീതയുണ്ടായിരുന്നു എന്നും, ഇത് ആർനോൾഡിന്റെ ഭഗവദ്ഗീതയായിരുന്നുവെന്നും കള്ളർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[119]

ടയറിയൻ കച്ചവടക്കാരൻ ലജ്ജാലുക്കളായ ഐബീറിയൻ യാത്രക്കാരുടെ അടുക്കലേക്കു പോകുന്നു. അയാൾ ചെറുപ്പക്കാരായ ലാഘവബുദ്ധിയുള്ള ഗ്രീക്ക് നാവികരുടെ പക്കൽ പോകുന്നില്ല. 70, 79 വരികളിൽ 'ലജ്ജ'(shy) സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ സവിശേഷതയായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ ലജ്ജ അയാളുടെ നിഷ്കളങ്കതയുടെ പ്രതീകമാണ്. ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ 'ഒളിച്ചോടിയ കുസൃതിയായ കുട്ടി', തനിമ നഷ്ടപ്പെടാത്തവൻ, പുറലോകത്തേക്ക് വ്യതിചലിക്കപ്പെടാത്തവൻ എന്നൊക്കെയുള്ള വിശേഷണങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചും സ്കോളർ ജിപ്സിയെ കവിതയിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ട് (വരി 162). ഡൈസൻ ചെയ്യുന്നതുപോലെ, ജിപ്സിയുടെ നിഷ്കളങ്കത അപക്വതയായി തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്.[120] ആത്മീയ രചയിതാക്കൾ രണ്ട് വിധത്തിലുള്ള നിഷ്കളങ്കത വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒന്ന് നിശ്ശൂന്യതയിൽ നിന്നുരുത്തിരിയുന്ന നിഷ്കളങ്കത, മറ്റേത് അഗാധതതയിൽനിന്നും. രണ്ടാമത്തേത് പരിത്യാഗത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ പാതയിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് നേടുന്ന ആത്മസാക്ഷാത്കാരമാണ് അഥവാ രക്ഷയുടെ ഫലമാണ്. ഭാരതചിന്തയിൽ ഇന്ദ്രിയാനുഭവം ഗോചരമാണ്. അത് മായയാണ്. മിഥ്യയെ യാഥാർത്ഥ്യമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്ന അജ്ഞതയുടെ അഥവാ അവിദ്യയുടെ ലോകമാണത്. സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ നിഷ്കളങ്കത മായയിൽ നിന്ന് സ്വയം മോചിതനായി ഗുപ്താത്മാവിലേക്ക് മടങ്ങാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഫലമാണ്.

സ്കോളർ ജിപ്സിയുടെ മേൽ ഭഗവദ്ഗീതയ്ക്കുള്ള സ്വാധീനം ഏബ്രായിസവും ഹെലനിസവും തമ്മിലുള്ള മുഖ്യപ്രശ്നം സങ്കീർണ്ണമാക്കുകയേ ചെയ്യുകയുള്ളൂ എന്ന് പോൾ എഡ്വേർഡ്സ് (Paul Edwards) പറയുന്നു.[121] അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കവിതയിലെ മുഖ്യപ്രമേയം ഏബ്രായിസവും ഹെലനിസവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തപ്പെടലാണ്. എന്നാൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഭഗവദ്ഗീത, ഹേലനിസം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന അറിവും ഏബ്രായിസം പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന കർമ്മവും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചു കാണുന്നില്ല. നേരെ മറിച്ച് ഗീത കർമ്മമാർഗ്ഗത്തെയും ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തെയും സുന്ദരമായി സമ്മേളിപ്പിക്കുന്നു. ഗീത തിരസ്ക്കരിക്കുന്നത് അസ്തിത്വബന്ധനത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഭൗതികകർമ്മത്തെയാണ്. സാധാരണ

www.malankaralibrary.com

അഹംബോധത്തിൽ നിന്ന് മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഊർജ്ജവും തൃഷ്ണയും ആവിർഭവിക്കുന്നു എന്ന് ആർനോൾഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നു. അത് ഗീതയിലെ തന്നെ ആശയമാണ്. ആർനോൾഡ് ചെയ്യുന്നത് മദ്ധ്യവർഗ്ഗാധിഷ്ഠിതമായ ഇംഗ്ലീഷുകാരന്റെ പ്രായോഗികകർമ്മത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള മമതയിൽനിന്ന് ഏബ്രയിസത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിലേക്ക് ആർനോൾഡിനെ നയിച്ചത് ഗീതാതത്ത്വങ്ങളാണ്. സമൂഹത്തിനും വ്യക്തിക്കും അത്തരം ഒരു മുക്തി യഥാക്രമം ഉത്തമ ആത്മാവിന്റെയും (best self) ഗുപ്താത്മാവിന്റെയും (buried self) അന്വേഷണത്തിലൂടെയേ സാദ്ധ്യമാകുകയുള്ളൂ എന്ന് ആർനോൾഡ് മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു.

ആർനോൾഡിന് ഗ്രീക്ക് സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് മതിപ്പുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും അതിന്റെ ലാളിത്യത്തിനും കുലീനതയ്ക്കും ഏകീകരണശക്തിയുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന് അറിഞ്ഞിരുന്നു. എന്നാൽ ദ്രഷ്ടാവും (subject) ദൃഷ്ടവും (object) തമ്മിലും ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലും ഉള്ള സാദൃശ്യത്താൽ ഈ ഏകീകരണശക്തി പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിൽ സുലഭമായിരുന്നു. ഹെലനിസവുമായി തുലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ആർനോൾഡിന് പൗരസ്ത്യചിന്ത ഹെലനിസത്തിന്റെ ആദിമ ഉറവിടവും പ്രാക്തനാരൂഢവുമാണ്. സ്കോളർ ജിപ്സിയിൽ ലൗകികതയുടെ പ്രതീകമായി എന്തുകൊണ്ട് ആർനോൾഡ് ഗ്രീക്കുകാരെ ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്നത് മിക്ക നിരൂപകരെയും ആശയക്കുഴപ്പത്തിലാക്കിയ വസ്തുതയാണ്. വിൽസൻ നൈറ്റ് പറയുന്നതുപോലെ, ടയറിയൻ കച്ചവടക്കാരനെ കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിൽ ആത്മീയ ആധികാരികതയും ഗ്രീക്ക് നാവികന്റെ ചിത്രീകരണത്തിലുള്ള ആതിന്റെ സ്പഷ്ടമായ അഭാവവും ശ്രദ്ധേയമാണ്.[122] ക്ലഫിന് എഴുതുമ്പോൾ ഈ ആധികാരികത പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിന് ഉണ്ടെന്നും, ഗ്രീക്കുകാർക്ക് അത് വിഡ്ഢിത്തമായിരുന്നുവെന്നും ആർനോൾഡ് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'ഞാൻ നിരാശനാണ്, പൗരസ്ത്യജ്ഞാനം, അത് എന്റേതായിരിക്കാൻ ദൈവമേ നീ ഇച്ഛിച്ചില്ല. ഗ്രീക്കുകാർക്ക് അത് വിഡ്ഢിത്തമായിരുന്നു.' [123]

ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ ഉപസംഹാരമെന്ന നിലയ്ക്ക്, ആർനോൾഡിന്റെ പില്ക്കാല കവിതകളിൽ അദൃശ്യവും ആന്തരികവുമായ ഏതോ ഒരു ആത്മീയ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനുവേണ്ടി വക്താവ് ദാഹിക്കുന്നുവെന്ന് വ്യക്തമാണ്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അദ്ദേഹം ഗുപ്താത്മാവ് എന്നു വിളിക്കുന്നു. തികച്ചും ഒരു അന്വേഷകനായി മാറുകയാണ് കവിയും വക്താവും ഈ കവിതകളിൽ. അന്വേഷണത്തിന്റെ അന്ത്യം ആത്മാവും ലോകയാഥാർത്ഥ്യവും ഒന്നാണെന്ന ബോദ്ധ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരലാണ്. ഈ ഐക്യം കരസ്ഥമാക്കാൻ തീവ്രമായ പരിത്യാഗം ആവശ്യമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ വക്താവ് അപ്രകാരമുള്ള ജീവിതശൈലിയുടെ സങ്കീർണ്ണമായ തലങ്ങളെപ്പറ്റി ആദ്യകവിതകളിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. ഈ ചർച്ച പൗരസ്ത്യചിന്തയിൽ സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠ നേടിയ യോഗം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ത്യാഗത്തിന്റെ ആത്മീയ തലങ്ങളിലേക്ക് കടന്നുചെല്ലുന്നു. പില്ക്കാല കവിതകളിൽ വക്താവ് പുനർജന്മത്തിലൂടെ കടന്നുപോകേണ്ട ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്നു. ഈ

www.malankaralibrary.com

കവിതകളിലെ പല ഭാവങ്ങളിലൂടെ വക്താവ് എംപിഡോക്ലിസ്സായും പിന്നീട് എംപിഡോക്ലിസ്സ് സ്കോളർ ജിപ്സിയായും പുനർജനിക്കുന്നു. ഏതോ ആത്യന്തികമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനുവേണ്ടി അന്വേഷണം നടത്തി നിത്യതയിലേക്ക് യാത്ര ചെയ്തുമറയുന്ന നായകന്റെ ചിത്രമാണ് 'ദ് സ്കോളർ ജിപ്സി' എന്ന കവിതയിൽ ഒരുവൻ കണ്ടെത്തുന്നത്. ഇതിലെല്ലാം പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ പ്രത്യേകിച്ച് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ സ്വാധീനത ഉണ്ടെന്നുള്ളത് തീർച്ചയാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1 "എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന" (Empedocles on Etna) എന്ന കവിത ആർനോൾഡിന്റെ പുനർജ്ജന്മവീക്ഷണം വ്യക്തമാക്കാനായി ഇവിടെ പഠനവിഷയമാക്കുന്നു. ഇത് ആർനോൾഡിന്റെ 1852-ലെ കാവ്യ സമാഹാരത്തിന്റെ തലക്കെട്ടായി മാറിയ ഒരു പ്രമുഖകൃതിയാണ്. ആത്മപ്രകൃതം വ്യക്തമാക്കാനുള്ള ചർച്ചയുടെ ആമുഖമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഗുപ്ത്മാവിനെക്കുറിച്ച് (Buried Self) 'എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന' എന്ന കവിതയിൽ ഉള്ള പരാമർശം പ്രാധാന്യ മർഹിക്കുന്നു. ആർനോൾഡിന്റെ ചിന്തയിൽ 'ദ് ബറീഡ് ലൈഫ്' (The Buried Life) എന്ന കവിത ആത്മാവിന്റെ പ്രകൃതം വ്യക്തമാക്കുമ്പോൾ 'ദ് സ്കോളർ ജിപ്സി' (The Scholar Gipsy) അതിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം മൂർത്തവല്ക്കരിക്കുന്നു. ഗുപ്താത്മാവ് എല്ലാ വസ്തുക്കളുമായി താതാത്മ്യപ്പെടുന്നു എന്നതിന് പ്രതീകമായി 'സോറാബ് ആന്റ് റസ്റ്റം' (Sohrab and Rustum) എന്ന കവിത പൊതുവായും ആ കവിതയിലെ ഓക്സസ് നദിയുടെ പ്രതീകാത്മകതയെ പ്രത്യേകിച്ചും പരാമർശവിഷയ മാക്കുന്നുണ്ട്.

2 1849 ജൂൺ 30 ന് ജെ.സി.ഷാർപ് (J.C.Sharp) ആർതർ ക്ലഫിനെഴുതി. താങ്കൾ സൂചിപ്പിച്ച-മാത്യൂ ആർനോൾഡിനെ-ഞാൻ ലണ്ടൻ വിട്ട ദിവസം കണ്ടു. ശരത്കാലത്ത് അദ്ദേഹം സ്ലേയിഡുമായി (Slade) റ്റിറോളിലേക്ക് (Tyrol) പോകുന്നു. "എംപിഡോക്ലീസ് " എഴുതി ക്കൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. അഗ്നിപർവ്വതത്തിലേക്ക് ചാടിയ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചാണ് ആ കവിതയെന്ന ധാരണ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ കവിക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. പക്ഷേ നായകന്റെ പേരും ബാഹ്യസാഹചര്യങ്ങളും കവിയുടെ സ്വന്തം ചിന്തകൾക്ക് ഒരു അലങ്കാരമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. കാണുക C.B.Tinker and H.F. Lowry. *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary* (London and New York: Oxford UP, 1950), P.287

3 "എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന" എന്ന കവിതയുടെ പശ്ചാത്തലം കെന്നത്ത് അല്ലോട്ട് (Kenneth Allott) പഠനവിഷയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. "ഡയോജിനിസ് ലേർറ്റിയസിന്റെ (Diogenes Laertius) എംപിഡോക്ലീസിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിൽ, ആർനോൾഡ് തന്റെ നായകനിൽ ആരോപിക്കുന്ന വിഷാദത്തിനും ഉത്സാഹ

www.malankaralibrary.com

ക്കുറവിനും സൂചനയായി ഒന്നുമില്ല". കാണുക Kenneth Allott. "A Background for Empedocles on Etna." *Matthew Arnold: A Collection of Critical Essays.* Ed. David J.Delaura (New Jersey: Prentice Hall, 1973), P.63.

4 Walter Houghton. "Empedocles on Etna." *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline E. M. Latham (London : George Allen and unwin, 1973), P.85.

5 ആയിരത്തിയെട്ടുട്ടിനാല്പതുകളിൽ ആർനോൾഡ് പൗരസ്ത്യ ദർശനത്തെക്കുറിച്ച് വായിച്ചിരുന്നപ്പോൾ, പൗരസ്ത്യ ആത്മീയതയിൽ പുനർജന്മത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യം അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കാം. ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള "Uber die Unter dem Namen Bhagavad Gita..." എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഹുംബോൾട്ട് അതു ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധിസത്തെയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിലും പുനർജ്ജന്മത്തെ പരാമർശിക്കുന്ന ഒട്ടേറെ ഇതിഹാസകഥകൾ ബർണോഫ് എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. കാണുക Wilhelm Von Humboldt. "Uber die unter dem Namen *Bhagavad Gita* bekannte Episode des Maha - Bharata". *Wilhelm Von Humboldts Werke.* Ed. Albert Leitzmann. Vol 5 (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968), P.228. Eugene Burnouf. *Legends of Indian Buddhism* Eds. L . Crammer - Byng and S.A. Kapadia (Delhi: Ess. Ess Publications, 1976), P. 29.

6 Walter Houghton. " Empedocles on Etna." *Critics on Matthew Arnold.* Ed.. Jacqueline E. M. Latham, P.85.

7 Kenneth Allott. " A Background for 'Empedocles on Etna' ". *Matthew Arnold : A Collection of Critical Essays.* Ed. David J. Delaura, P. 62.

8 H. H. Milman. "Sanskrit Poetry". *Quarterly Review* 45 (April 1831): 7.

9 Lionel Trilling. *Matthew Arnold* (New York: W.W.Norton & Co., 1939) P. 88.

10 Dwight A. Culler. *Imaginative Reason* . (New Haven and London: Yale UP, 1966), P.88.

11 Kenneth Allott. "A Background for 'Empedocles on Etna' ". *Matthew Arnold : A Collection of Critical Essays.* Ed. David J. Delaura P. 62.

12 S. Nagarajan. "*Arnold and the Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna' ". *Comparative Literature* 12 (1960): 335.

www.malankaralibrary.com

13 Georg Feuerstein. *The Yoga- Sutra of Patanjali* (India: Inner Traditions, 1989), P. 68.

14 Karl H. Potter "The Karma Theory and its Interpretation in some Indian Philosophical Systems". *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions.* Ed. Wendy Doniger O' Flaherty (Los Angeles: U of California P, 1980), P. 246.

15 Jean Vareene. *Yoga and the Hindu Tradition.* Trans. Derek Coltman (Chicago and London: U of Chicago P,1973), P. 227.

16 മാനവധർമ്മശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നുള്ള ഭാഗമാണിത് (12. 3). ഷാൻ വാറന് (Jean Vareene) തന്റെ *Yoga and the Hindu Tradition* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ നൽകുന്നപരിഭാഷ ഇവിടെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. കാണുക Jean Vareene. *Yoga and the Hindu Tradition.*Trans. Derek Coltman,P. 227. ആർനോൾഡിന്റെ നോട്ട്ബുക്ക്സിനെ പ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശത്തിൽ ആർനോൾഡ് മാനവധർമ്മശാസ്ത്രം വായിച്ചിരിക്കുമെന്ന് പ്രൊഫസ്സർ സേതുരാമൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. കാണുക V.S. Seturaman. "The Scholar Gipsy and Oriental Wisdom." *Review of English Studies* 9(1958): 411-13.

17 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough*. Ed. Howard Forster Lowry (London and New York: Oxford UP, 1932), P. 71.

18 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.*Verses 18: 1-78; PP. 124 - 35.

19 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.*Verses 18:20-22, P. 127.

That Gnan, or wisdom, by which one principle alone is seen prevalent in all nature, incorruptible and infinite in all things finite, is of the Satwa- Goon (CWG 18:20).

That Gnan, or wisdom, is of the Raja Goon,by which a man believeth that there are various and manifold principles prevailing in the natural world of created beings (CWG18:21).

That Gnan, or wisdom, which is mean, interested in one single object alone as if it were the whole, without any just motive or design, and without principle or profit, is pronounced to be of the Tama-Goon (CWG 18:22).

സർവ്വഭ്രതേഷ്ഠ യേനൈകം ഭാവമവ്യയമീക്ഷതേ
അവിഭക്തം വിഭക്തേഷ്ഠ തൽ ജ്ഞാനം വിദ്ധി സാത്ത്വികം (ഗീത 18:20).
പൃഥക്ത്വേന തു യൽ ജ്ഞാനം നാനാഭാവാൻ പൃഥഗ്വിധാൻ
വേത്തി സർവ്വേഷ്ഠ ഭൂതേഷ്ഠ തൽ ജ്ഞാനം വിദ്ധി രാജസം

www.malankaralibrary.com

(ഗീത 18:21).

യത്തു കൃൽസ്നവദേകസ്മിൻ കാര്യേ സക്തമഹൈതുകം
അതത്ത്വാർത്ഥവദല്പം ച തത്താമസമുദാഹൃതം(ഗീത 18:22).

20 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verses 17:9-10, P.120. The food that is coveted by those of the Raja-Goon giveth nothing but pain and misery: and the delight of those in whom the Tama-Goon prevaileth, is such as was dressed the day before, and is out of season; hath lost its taste, and is grown putried; the leavings of others, and all things that are impure (CWG17:9-10).

കട്വമ്ലലവണാത്യുഷ്ണതീക്ഷ്ണരൂക്ഷവിദാഹിനഃ
ആഹാരാ രാജസസ്യേഷ്ടദുഃഖശോകാമയപ്രദാഃ (ഗീത 17:9).
യാതയാമം ഗതരസം പൂതി പർയ്യുഷിതം ച യൽ
ഉച്ഛിഷ്ടമപി ചാമേധ്യം ഭോജനം താമസപ്രിയം (ഗീത 17:10).

21 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verses 5:12, P.58.

And although employed, forsake the fruit of action, obtain infinite happiness; whilst the man who is unemployed, being attached to the fruit by the agent desire, is in the bonds of cravings (CWG12).

യുക്തഃ കർമ്മഫലം ത്യക്ത്വാ ശാന്തിമാപ്നോതി നൈഷ്ഠികീം
അയുക്തഃ കാമകാരേണ ഫലേ സക്തോ നിബദ്ധ്യതേ (ഗീത 5:12).

22 *The sophists are no enemies of his;*
I hear, Gorgias, their chief, speaks nobly of him,
As of his gifted master, and once friend.
He is too scornful, too high-wrought, too bitter.
'Tis not the times, 'tis not the Sophists vex him;
There is some root of suffering in himself,
Some secret and unfollowed vein of woe,
Which makes the time look black and sad to him
("Empedocles on Etna" 1.1.146-53).

23 Matthew Arnold. *The Complete Poems*.Eds. Kenneth Allott And Miriam Allott. 2nd ed.(London and New York : Longman,1979), P. 163.

24 *What makes thee struggle and rave?*
Why are men ill at ease?
'Tis that the lot they have

www.malankaralibrary.com

Fails their own will to please

("Empedocles on Etna."1.2.147-50).

[25] Walter Houghton. "Empedocles on Etna." *Critics on Matthew Arnold.* Ed.. Jacqueline E. M. Latham, P. 96.

[26] Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 104.

[27] Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta* (Honolulu: UP of Hawaii, 1969), P. 33.

[28] *The world is what it is, for all our dust and din.*
Born into life! 'tis we,
And not the world, are new;
Our cry for bliss, our plea,
Others have urged it too--
Our wants have all been felt, our errors made before.
No eye could be too sound
To observe a world so vast,
No patience too profound
To sort what's here amassed;
How man may here best live no care too great to explore.
But we-- as some rude guest
Would change, where'er he roam,
The manners there professed
To those he brings from home
We mark not the world's course, but would have it take ours.
The world's course proves the terms
On which man wins content;
Reason the proof confirms--
We spurn it, and invent
A false course for the world, and for ourselves, false powers

("Empedocles on Etna."1.2.206-26).

[14] *Once read thy own breast right,*
And thou hast done with fears;
Man gets no other light,
Search he a thousand years.
Sink in thyself! there ask what ails thee, at that shrine!

("Empedocles on Etna."1.2.142-6).

[30] S. Nagarajan. "Arnold and *the Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna." *Comparative Literature* 12(1960): 341.

[31] Charles Wilkins, trans. The Bhagavad Gita. Verse 2:51, P. 40.

Wise men, who have abandoned all thought of the fruit which is

www.malankaralibrary.com

produced from their action, are freed from the chain of birth, and go to the regions of eternal happiness (CWG 2:51).

കർമ്മജം ബുദ്ധിയുക്താ ഹി ഫലം ത്യക്ത്വാ മനീഷിണഃ
ജന്മബന്ധവിനിർമ്മുക്താഃ പദം ഗച്ഛന്ത്യനാമയം (ഗീത 2:51).

32 Eliot Deutsch. *Advaita Vedanta*, P. 76.

33 *All things the world which fill*
Of but one stuff are spun,
That we who rail are still,
With what we rail at, one ("Empedocles on Etna" 1.2.287-90).

34 S. Nagarajan. "Arnold and the Bhagavad Gita: A Reinterpretation of' Empedocles on Etna' ".*Comparative Literature*, P. 343.

35 Thomas Carlyle. *Sartor Resartus*. Ed. Charles Frederick Harold (New York: Longmans, Green and Co., 1906), P. 71.

36 Raimundo Panikkar. *The Vedic Experience* (Pondicherry, India: All India Books, 1977), P. 75.

37 Samuel Taylor Coleridge. *The Philosophical Lectures*. Ed. Kathleen Coburn (NewYork: Philosophical Library, 1949), P. 127-9.

38 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verse 9:18, P. 80.

I am the journey of the good; the comforter; the creator; the witness; the resting place; asylum, and the friend. I am generation and dissolution; the place where all things are reposited, and the inexhaustible feed of all nature (CWG 9:18).

ഗതിർഭർത്താ പ്രഭുഃ സാക്ഷീ നിവാസഃ ശരണം സുഹൃൽ
പ്രഭവഃ പ്രലയഃ സ്ഥാനം നിധാനം ബീജമവ്യയം (ഗീത 9:18)

39 Lionel Trilling. *Mathew Arnold*, P. 27.

40 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, PP. 171-2.

41 Kenneth Allott. "A Background for 'Empedocles on Etna' ". *Matthew Arnold : A Collection of Critical Essays*. Ed. David J. Delaura, P. 64.

42 For something has impaired thy spirit's strength, And dried its self-sufficing fount of joy ("Empedocles on Etna" 2.22-3).

43 Jean Vareene. Yoga and the Hindu Tradition, P. 69.

44 Walter Houghton. "Empedocles on Etna" .*Matthew Arnold : A Collection of Critical Essays*. Ed. David J. Delaura, P. 90.

45 *He fables, yet speaks truth!*
The brave, impetuous heart yields everywhere

www.malankaralibrary.com

To the subtle, contriving head;
Great qualities are trodden down,
And littleness united
Is become invincible.
. . . .
But over all the world
What suffering is there not seen
Of plainness oppressed by cunning,
As the well-counselled zeus oppressed
That self-helping son of earth!
What anguish of greatness,
Railed and hunted from the world,
Because its simplicity rebukes
This envious, miserable age!
I am weary of it ("Empedocles on Etna" 2.89-94; 99-108).

46 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, PP. 169-70

47 *And lie thou there,*
My laurel bough
Scornful Apollo's ensign, lie thou there!
Though thou hast been my shade in the world's heat--
Though I have loved thee, lived in honouring thee--
Yet lie thou there,
My laurel bough! ("Empedocles on Etna" 2.191-8).

48 1858 സെപ്റ്റംബർ 6-ലെ ആർനാൾഡിന്റെ കത്ത് ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അലോട്ട് പ്രസ്താപിക്കുന്നു: "എംപിഡോക്ലീസ് ഓൺ എറ്റ്ന" എന്ന കവിതയിൽ, "ചിന്തയുടെയും വികാരത്തിന്റെയും മേഖലയിൽ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കാൻ കവി ശ്രമിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, രൂപഭദ്രതയ്ക്കായി ഇത് ഏകീഭവിപ്പിക്കാനും ശ്രമമുണ്ട്. ഈ സംഘർഷം ഒരു കഠിനയത്നം മാത്രമായിരുന്നില്ല, പ്രത്യുത, സ്വയം ഒരു പിച്ചിച്ചീന്തലായിരുന്നു. Kenneth Allott." A Background for 'Empedocles on Etna'. " *Matthew Arnold: A Collection of Critical Essays.* Ed. David J. Delaura, P. 70 .

49 C.B.Tinker and H.F. Lowry *The Poetry of Matthew Arnold: A Commentary* (London and New York: Oxford UP, 1939), P. 291 .

50 But no, this heart will glow no more; thou art
A living man no more, Empedocles!
Nothing but a devouring flame of thought
But a naked, eternally restless mind!

www.malankaralibrary.com

("Empedocles on Etna" 2.327-30)

51 Karl H. Potter. "The Karma Theory and its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems". *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions.* Ed. Wendy Doniger O' Flaherty ,P.249

52 *We rest our faculties,*
And thus address the Gods:
True science if there is,
It stays in your abodes!
Man's measures cannot mete the immeasurable All
("Empedocles on Etna" 1.2.337-41)

53 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 9:3, P.78.

Those who are infidels to this faith, not finding me, return again into this world, mansion of death (CWG 9:3).

അശ്രദ്ധാനാഃ പുരുഷാ ധർമ്മസ്യാസ്യ പരന്തപ

അപ്രാപ്യ മാം നിവർത്തന്തേ മൃത്യുസംസാരവർത്മനി (ഗീത 9:3)

54 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 6:42, P.67.

A man whose devotions have been broken off by death, having enjoyed for an immensity of years the rewards of his virtues in the regions above, at length is born again in some holy and spectable family; or perhaps in the house of some learned yogee (CWG 6:42).

അഥവാ യോഗിനാമേവ കുലേ ഭവതി ധീമതാം

ഏതദ്ധി ദുർല്ലഭതരം ലോകേ ജന്മ യദീദൃശം (ഗീത 6:42)

55 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 2:22, P.37 As a man throweth away old garments, and putteth on new, even so the sole, having quitted its old mortal frames, entereth into others which are new (CWG 2:22).

വാസാംസി ജീർണ്ണാനി യഥാ വിഹായ
നവാനി ഗൃഹ്ണാതി നരോപരാണി
തഥാ ശരീരാണി വിഹായ ജീർണ്ണാ-
ന്യന്യാനി സംയാതി നവാനി ദേഹി (ഗീത 2:22)

56 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 2:27, P. 37.

Death is certain to all things which are subject to birth, and regeneration to all things which are mortal; where for it doth not behove thee to grieve about that which is inevitable (CWG 2:27).

ജാതസ്യ ഹി ധ്രുവോ മൃത്യുർധ്രുവം ജന്മ മൃതസ്യ ച

www.malankaralibrary.com

തസ്മാദപരിഹാര്യേർത്ഥേ ന ത്വം ശോചിതുമർഹസി (ഗീത 2:27)

57 *Either tomorrow or some other day,*
In the sure revolutions of the world,
Good friend, I shall revisit Catana.
I have seen many cities in my time,
Till mine eyes ache with the long spectacle
And I shall doubtless see them all again
("Empedocles on Etna" 1.2.471-76)

58 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verse 9:6-8, P 78.

Understand that all things rest in me, as the mighty air, which passeth everywhere, resteth for ever in the aetherial space (CWG 9:6).

At the end of the period Kalp all things, O son of Koontee, return into my primordial source, and at the beginning of another Kalp I create them all again (CWG 9:7).

I plant myself on my own nature, and create, again and again, this assemblage of beings, the whole, from the power of nature, without power (CWG 9:6-8).

യഥാകാശസ്ഥിതോ നിത്യം വായുഃ സർവ്വത്രഗോ മഹാൻ
തഥാ സർവ്വാണി ഭൂതാനി മൽസ്ഥാനീത്യപധാരയ (ഗീത 9:6)
സർവ്വഭൂതാനി കൗന്തേയ പ്രകൃതിം യാന്തി മാമികാം
കല്പക്ഷയേ പുനസ്താനി കല്പാദൗ വിസൃജാമ്യഹം (ഗീത 9:7)
പ്രകൃതിം സ്വാമവഷ്ടഭ്യ വിസൃജാമി പുനഃ പുനഃ
ഭൂതഗ്രാമമിമം കൃൽസ്നമവശം പ്രകൃതേർവ്വശാൽ (ഗീത 9:8)

59 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verses 8:17-8, P. 75.

They who are acquainted with day and night, know that the day of Brahma is as a thosand revolutions of the Yoogs, and that his night extendeth for a thousand more (CWG 8:17).

On the coming of that day, all things proceed from invisibility to visibility; so on the approach of night, they are all dissolved away in that which is called invisible (CWG 8:18).

തേഷാം ജ്ഞാനീ നിത്യയുക്ത ഏകഭക്തിർവിശിഷ്യതേ
പ്രിയോ ഹി ജ്ഞാനിനോത്യർത്ഥമഹം സ ച മ്മ പ്രിയഃ (ഗീത 8:17)
ഉദാരാഃ സർവ ഏകവൈതേ ജ്ഞാനീ ത്വാത്മൈവ മേ മതം
ആസ്ഥിതഃ സ ഹി യുക്താത്മാ മാമേവാനുത്തമാം ഗതിം (ഗീത 8:18)

60 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita* Verse 2:22, P.37.

As a man throweth away old garments, and putteth on new, even so the soul, having quitted its old mortal frames, entereth into others which are new (CWG 2:22).

www.malankaralibrary.com

വാസാംസി ജീർണ്ണാനി യഥാ വിഹായ
നവാനി ഗൃഹ്ണാതി നരോപരാണി
തഥാ ശരീരാണി വിഹായ ജീർണ്ണാ
ന്യന്യാനി സംയാതി നവാനി ദേഹീ (ഗീത 2:22)

61 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 2:37, P. 38.

If thou art slain thou wilt obtain heaven; if thou art victorious thou wilt enjoy a world for thy reward (CWG 2:37).

ഹതോ വാ പ്രാപ്സ്യസി സ്വർഗ്ഗം ജിത്വാ വാ ഭോക്ഷ്യസേ മഹീം
തസ്മാദുത്തിഷ്ഠ കൗന്തേയ യുദ്ധായ കൃതനിശ്ചയഃ (ഗീത 2:37)

62 പുനർജന്മം എന്ന സങ്കല്പം ക്രൈസ്തവ തത്വചിന്തയിൽ ഇല്ലാത്തതു കൊണ്ട്, എംപി ഡോക്ലിസ് ഓൺ എറ്റന എന്ന കവിതയിൽ കാണുന്ന പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം ഗീതയുടെ സ്വാധീനതയിൽ ആർനോൾഡ് മനസ്സിലാക്കിയതായിരിക്കണം. മരണത്തിലൂടെ ഒരുശരീരത്തിൽനിന്നും വേറെരു ശരീരത്തിലെക്കുള്ള ആത്മാവിന്റെ കടന്നുപോകൽ ഗീതയിൽ സവിസ്തരം പ്രതിപാതിക്കുന്നുണ്ട്.

63 Walter Houghton. "Empedocles on Etna."*Critics on Matthew Arnold.* Ed.. Jacqueline E. M. Latham," P. 91.

64 S. Nagarajan. "Arnold and *the Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of 'Empedocles on Etna' ". *Comparative Literature*, P. 339.

65 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 6:43, P. 67.

Being thus born again, he is endued with the same degree of application and advancement of his understanding that he held in his former body (CWG 6:43).

തത്ര തം ബുദ്ധിസംയോഗം ലഭതേ പൗർവ്വദേഹികം
യതതേ ച തതോ ഭൂയഃ സംസിദ്ധൗ കുരുനന്ദന (ഗീത 6:43)

66 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 174

67 *Ere quite the being of man, ere quite the world*
Be disarrayed of their divinity--
Before the soul lose all her solemn joys,
And awe be dead, and hope impossible,
And the soul's deep eternal night come on--
Receive me, hide me, quench me, take me home! (2.31-6).

68 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 174.

69 T. Hopkins. *The Hindu Religious Tradition* (California: Dickenson Publishing Company, 1971), PP. 1-35.

70 Raimundo Panikkar. *The Vedic Experience* (Pondicherry, India, All India Books, 1977), P. 125.

www.malankaralibrary.com

71 *Ah, boil up, ye vapours!*
Leap and roar, thou sea of fire!
My soul glows to meet you.
Ere it flag, ere the mists
Of despondency and gloom
Rush over it again,
Receive me, save me! (2.410-16).

72 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 11:39, P. 94.

Thou art vayoo the God of wind, Agnee the God of fire, Varoon the God of oceans, Sasanka the moon, Prajapatee the God of nations, and Prapeetamaba the mighty ancestor. Reverence be unto thee, a thousand times repeated! Again and again Reverence. (CWG 11:39).

വായുർയ്യമോഗ്നിർവരുണഃ ശശാംകഃ
പ്രജാപതിസ്ത്വംപ്രപിതാമഹശ്ച
നമോ നമസ്തേസ്തു സഹസ്രകൃത്വഃ
പുനശ്ച ഭൂയോപി നമോ നമസ്തേ (ഗീത 11:39)

73 R.C. Zaehner, trans. *The Bhagavad Gita*, (Oxford: Clarendon P,1969), P. 14.

74 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita.* Verse 7:5 P.69.

Besides this, know that I have another principle distinct from this, and superior, which is of a vital nature, and by which this world is support (CWG 7:5).

അപരേയമിതസ്ത്വന്യാം പ്രകൃതിം വിദ്ധി മേ പരാം
ജീവഭൂതാം മഹാബാഹോ യയേദം ധാർയ്യതേ ജഗൽ (ഗീത 7:5)

75 *While air*
Will blow us fiercely back to sea and earth,
And fire repel us from its living waves.
And then we shall unwillingly return
Back to this meadow of calamity,
This uncongenial place, this human life;
And in our individual human state
Go through the sad probation all again (2.361-68).

76 Raimundo Panikkar. *The Vedic Experience* (Pondicherry, India, All India Books, 1977), PP. 117-20.

77 G. Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist* (Princeton, New Jersey: Princeton UP,1967), P. 169.

78 Paul Deussen, trans. *The Philosophy of the Upanishads* (New

www.malankaralibrary.com

York: Dover Publications, 1996), P. 49.

79 Lionel Trilling. *Matthew Arnold*, P. 34.

80 *But often, in the world's most crowded streets,*
But often, in the din of strife,
There rises an unspeakable desire
After the knowledge of our buried life;
A thirst to spend our fire and restless force
In tracking out our true, original course;
A longing to inquire
Into the mystery of this heart which beats
So wild, so deep in us-- to know
Whence our lives come and where they go....
From the soul's subterranean depth upborne
As from an infinitely distant land,
Come airs, and floating echoes, and convey
A melancholy into all our day ("The Buried Life"45-54,73-76)

81 Park Honan. *Matthew Arnold* (NewYork: McGraw Hill Book Company, 1981), P. 100.

82 G. Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*. P. 185.

83 G. Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*. P. 190.

84 R.C. Zaehner. *The Convergent Spirit* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), P. 102.

85 G. Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*., P. 167.

86 G. Robert Stange. *Matthew Arnold: The Poet as Humanist*. P. 167.

87 The hills where his life rose,
And the sea where it goes. ("The Buried Life", Lines 97 - 8)

88 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, PP. 1-17.

89 Jean Vareene. *Yoga and the Hindu Tradition*, P. 21.

90 Charls Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*, P. 146

91 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verse 10:23, P. 85.

I am pavak among the vasoos and meroo among the aspiring mountains (CWG 10:23).

രുദ്രാണാം ശംകരശ്ചാസ്മി വിത്തേശോ യക്ഷരക്ഷസാം
വസുനാം പാവകശ്ചാസ്മി മേരുഃ ശിഖരിണാമഹം (ഗീത10:23)

92 See Alaxander Dow. "A Dissertaion Concerning the customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos".

www.malankaralibrary.com

Ed. P.J. Marshall. *The Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century* (Cambridge: UP, 1970), P. 123.

93 Charles Wilkins, trans. *The Bhagavad Gita*. Verse 11:39, P. 94.

Thou art Vayoo the God of wind, Agnee the God of fire, Varoon the God of oceans, Sasanka the moon, Prajapatee the God of nations and Prapeetamaba the mighty ancestor. Reverence! Reverence be unto thee a thousand times repeated! Again and again reverence (CWG 11: 39).

വായുർയ്യമോഗ്നിർവരുണഃ ശശാംകഃ
പ്രജാപതിസ്ത്വംപ്രപിതാമഹശ്ച
നമോ നമസ്തേസ്തു സഹസ്രകൃത്വഃ
പുനശ്ച ഭൂയോപി നമോ നമസ്തേ (ഗീത11:39)

94 *But the majestic river floated on,*
Out of the mist and hum of that low land,
Into the frosty starlight, and there moved,
Rejoicing, through the hushed chorasmian waste,
Under the solitary moon; he flowed
Right for the polar star, past Orgunje,
Brimming, and bright and large; then sands begin
To hem his watery march, and dam his streams,
And split his currents; that for many a league
The shorn and parcelled Oxus strains along
Through beds of sand and matted rushy isles
Oxus, forgetting the bright speed he had
In his high mountain-cradle in pamere,
A foiled circuitous wanderer-- till at last
The longed- for dash of waves is heard, and wide
His luminous home of waters opens, bright
And tranquil, from whose floor the new- bathed stars
Emerge and shine upon the Aral sea

("Sohrab and Rustom" 875 -92)

95 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, PP. 212 - 3.

96 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 216.

97 Matthew Arnold. *The Complete Poems*. Eds. Kenneth Allott and Miriam Allott. 2nd ed, P. 321.

98 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 17.

99 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 182.

100 Raimundo Panikkar. *The Vedic Experience*, P. 890.

www.malankaralibrary.com

101 Bede Griffiths. *The Marriage of East and West*, P. 44.

102 F.R. Leavis. *The Common Pursuit* (London: Chatto and Windus, 1952), P. 30.

103 ജിപ്സികളെപ്പറ്റിയുള്ള ഇവിടുത്തെ പരാമർശനത്തിന് യോൺയൂർ (Jon Yoor) എഴുതിയ ലേഖനം എൻസൈക്ലോപീഡിയ അമേരിക്കാനായിൽ കാണുക. *Encyclopedia Americana* 13: 645-51.

104 Wilson Knight. "The Scholar Gipsy: An Interpretation." *Review of English Studies* 6(1955):58.

105 *For most, I know, thou lov'st retired ground!*
Thee at the ferry Oxford riders blithe.
Returning home on summer- nights, have met
Crossing the stripling Thames at Bab-lock-hithe,
Trailing in the cool stream thy fingers wet,
As the punt's rope chops round;
And leaning backward in a pensive dream,
And fostering in thy lap a heap of flowers
Plucked in shy fields and distant Wychwood bowers,
And thine eyes resting on the moonlit stream
("The Scholar Gipsy" 71-80).

106 Wilson Knight. "The Scholar Gipsy: An Interpretation." *Review of English Studie*s 6(1955):58.

107 A.E. Dyson. "The Scholar Gipsy." *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline: E.M. Latham (London: George Allen and Unwin, 1973), PP. 53-60.

108 A.E. Dyson. "The Scholar Gipsy." *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline E.M. Latham, P. 56.

109 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 184.

110 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 184.

111 Deutsch Eliot. *Advaita Vedanta*, P. 58.

112 *And thou from earth art gone*
Long since, and in some quite churchyard laid –
Some country-nook, where o'er the unknown grave
Tall grasses and white flowering nettles wave,
Under a dark, red-fruited yew-tree's shade
("The Scholar Gipsy"136-40)

113 A.E. Dyson. "The Scholar Gipsy." *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline: E.M. Latham, P. 59.

114 A.E. Dyson. "The Scholar Gipsy." *Critics on Matthew Arnold.*

www.malankaralibrary.com

Ed. Jacqueline: E.M. Latham, P. 59.

115 *When the fields are still*
And the tired men and dogs all gone to rest
("The Scholar Gipsy"6-7)

116 Wilson Knight. "The Scholar Gipsy: An Interpretation." *Review of English Studies*, P.55.

117 *Then fly our greetings, fly our speech and smiles!*
As some grave Tyrian trader, from the sea,
Descried at sunrise an emerging prow
Lifting the cool- haired creepers stealthily,
The fringes of a southward- facing brow
Among the Aegean isles;
And saw the merry Grecian coaster come,
Freighted with amber grapes, and Chian wine,
Green bursting figs, and tunnies steeped in brine --
And knew the intruders on his ancient home,
The young light-hearted masters of the waves
And snatchned his rudder, and shook out more sail;
And day and night held on indignantly
O'er the blue Midland waters with the gale,
Betwixt the syrtes and soft Sicily,
To where the Atlantic raves
Outside the western straits; and unbent sails
There, where down cloudy cliffs, through sheets of foam,
Shy traffickers, the dark Iberians come;
And on the beach undid his corded bales
("The Scholar Gipsy"231-50)

118 Edith Hamilton. *The Greek Way*. (NewYork: Bonanza Books, 1986), P. 22.

119 Dwight Culler. *Imaginative Reason*, P. 192.

120 A.E. Dyson. "The Scholar Gipsy." *Critics on Matthew Arnold*. Ed. Jacqueline E.M. Latham, P. 58.

121 Paul Edwards. "Hebraism- Hellenism and 'The Scholar Gipsy'. " *Critics on Matthew Arnold*. Ed. Jacqueline E.M. Latham (London: George Allen and Unwin, 1973), P. 66.

122 Wilson Knight. "The Scholar Gipsy: An Interpretation." *Review of English Studies*, P. 54.

123 Matthew Arnold. *The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough*.Ed. Howard Foster Lowry (London and New York: Oxford UP,1932), P. 69.

www.malankaralibrary.com

ഉപസംഹാരം

രണ്ടാം ഭാഗത്തെ പഠന നിരീക്ഷണങ്ങളെ ഈ ഉപസംഹാരവേളയിൽ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കാമെന്ന് തോന്നുന്നു

1 ആർനോൾഡിനെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവിൽ ഈ പഠനം പുതിയ മാനം നല്കുന്നു. വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായ ഒരുചർച്ചയല്ലയിത്. ആർനോൾഡിന്റെ രചനകളുടെ വിശാലകാൻവാസ്സിലും, അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ച സ്വാധീനങ്ങളുടെ ഉറവിടങ്ങളിലും, നിരൂപക സ്പർശന മേൽക്കാത്ത അനേകം മേഖലകളുണ്ട്. ആർനോൾഡിന്റെ പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഇതുവരെ അവഗണിക്കപ്പെട്ട ഒരു മേഖലയാണ്. ഈ പഠനം അതിന് ഒരു അപവാദമായിരിക്കുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു.

2 ആർനോൾഡിന്റെ ഗദ്യം (പ്രത്യേകിച്ച്നിരൂപണം) കവിത എന്നീ മേഖലകളെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് ഈ പഠനം. ആർനോൾഡിന്റെ തനതായ പൗരസ്ത്യ സങ്കല്പം എന്തെന്ന് അന്വേഷിക്കുന്ന ഇത്തരം ഒരു പഠനത്തിൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗരസ്ത്യ ചിന്തയുടെ ദിശ വ്യക്തമാക്കുന്നതിന് പ്രാഥമികമായിട്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യം പഠിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മനുഷ്യവിമോചനത്തിന്റെ ആത്മീയവും പ്രാക്തനവുമായ ഉറവിടവും മിത്തുകളുടെ വിസ്മയലോകവു മാണ് പൗരസ്ത്യദേശം. ആർനോൾഡിന്റെ ഗദ്യവും, അദ്ദേഹം വായിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളും അപഗ്രഥിക്കുന്നതിലൂടെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗരസ്ത്യവീക്ഷണം, സമകാലികരുടെതുപോലെ അദ്വൈത പരമായിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അതായത്, ആത്യന്തിക സത്യം, മനുഷ്യൻ, പ്രപഞ്ചം ഇവയുടെ ഐക്യത്തിന് ഉറവിടമെന്ന നിലയ്ക്ക് പൗരസ്ത്യദേശം പാശ്ചാത്യ ദേശത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. ആർ.സി. സേനറും, ബിഡ് ഗ്രിഫിത്സും പാശ്ചാത്യ പൗരസ്ത്യ വ്യത്യാസം കുറിക്കുന്നതിനു ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന ഈ പ്രാപഞ്ചികഐക്യം, പൗരസ്ത്യ മതങ്ങളായ ഹിന്ദുമതം, ബുദ്ധമതം, സൊരാഷ്ട്ര മതം, താവോ മതം, കൺഫ്യൂഷ്യസിന്റെ മതം തുടങ്ങിയവയു മായി കെട്ടുപിണഞ്ഞു കിടക്കുന്നു. ക്രിസ്തുമതം, യഹൂദമതം, ഇസ്ലാം തുടങ്ങിയ സെമിറ്റിക് മതങ്ങളിൽ അത്തരം പ്രാപഞ്ചികഐക്യം ദർശിക്കാനാവില്ല. അവയിൽ അനുഭവത്തിന്റെ ഉന്നതതലത്തിൽപോലും ദൈവവും ലോകവുമായുള്ള വ്യത്യാസം ഉന്മൂലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല.

3. ആർനോൾഡിൽ പൗരസ്ത്യചിന്തയുടെ സ്വാധീനം വാസ്തവത്തിൽ

www.malankaralibrary.com

എന്താണ് എന്ന ചോദ്യത്തിനു ഒറ്റവാക്യത്തിൽ മറുപടി പറഞ്ഞാൽ, സത്താത്മക ഐക്യ (unity of being) ത്തിനു സമാനമായി ധാർമ്മിക മുക്തി (moral deliverance) വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നതാണ്. അത്തരം പ്രസ്താവത്തിന്റെ സൂചനകൾ സങ്കീർണ്ണമാണ്. ഈ വീക്ഷണത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന നിഗമനങ്ങളാണ്, ഈ പഠനം അനുവാചക സമക്ഷം കാഴ്ച വയ്ക്കുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ (personal existence) അസ്തിത്വത്തിന്റെ ആത്യന്തിക അടിസ്ഥാനം ഗുപ്താത്മാവാണ്. വ്യക്തിസത്തകളുടെ ആകെത്തുകയുടെയും അടിസ്ഥാനം അതുതന്നെ. ഇതേ ഗുപ്താത്മാവ് വ്യക്തിയിലും മനുഷ്യരാശിയുടെ സാമൂഹ്യ ബോധത്തിലും അധിവസിക്കുന്നു. ഈ വസ്തുത ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നത്, വ്യക്തിസത്തയുടെ കണ്ടെത്തൽ മറ്റുള്ളവരുടെ സത്തയിലുള്ള ലയത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു എന്നാണ്. ഈ ആത്മദർശനം മറ്റുള്ളവരുടെ ആത്മാക്കളുമായുള്ള ഐക്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഒരു വ്യക്തിയുടെ മുക്തിയിലേക്കും നയിക്കുന്നു.

4. അത്തരമൊരു വിമോചനത്തിന്റെ സാമൂഹ്യമാനം എന്താണ്? സമൂഹത്തെ ഒന്നാകെ അതെങ്ങനെ ബാധിക്കും? ഒരു വ്യക്തിയുടെ പൂർണ്ണത സമൂഹത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിലേക്കു നയിക്കും എന്ന് ആർനോൾഡ് വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ഉത്തമാത്മാവ് (best self) എന്ന സങ്കല്പം സമൂഹത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയുടെ ഉറവിടമാണ് എന്ന് ആർനോൾഡ് വാദിച്ചു.

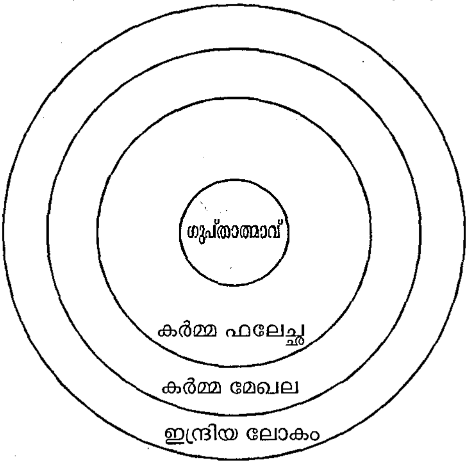
5. സാമൂഹ്യമുക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ സാധാരണ ആത്മാവെന്ന് (ordinary self) ആർനോൾഡ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന അധമഭാവത്തെയും അദ്ദേഹം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. താത്ത്വികമായി പറഞ്ഞാൽ സാധാരണ ആത്മാവ് അനാത്മാവ് (non self) ആണ്. ഉത്തമാത്മാവിന്റെയും സാധാരണാത്മാവിന്റെയും ഐക്യം വിഭാവന ചെയ്യാൻ കഴിയുമോ? സാധാരണാത്മാവ് അനുഭവാധിഷ്ഠിതബോധത്തിന്റെ പ്രതീകമായിരിക്കുന്നിടത്തോളം അതു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ പരിത്യാഗത്തിലൂടെയും വേദനാപൂർണ്ണമായ പ്രക്രിയയിലൂടെയും സാധാരണാത്മാവിന്റെ ശക്തിയിൽ നിന്ന് വിമോചനം സാദ്ധ്യമാകും എന്ന് ആർനോൾഡ് സുചിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആർനോൾഡിന്റെ സാമൂഹ്യമുക്തി സങ്കല്പം ഉത്തമാത്മാവിനെ കണ്ടെത്തലാണ്.

6. ആർനോൾഡിന്റെ മുക്തിസങ്കല്പവും കാല്പനിക മുക്തിസങ്കല്പവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഇവിടെയാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം ഇവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു നൂതന സാമൂഹ്യക്രമം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ കാല്പനികർ മോഹിച്ചു. അവരതിന് അവലംബിച്ച മാർഗ്ഗം വിപ്ലവാത്മകമായിരുന്നു. ഉത്തമാത്മാവിന്റെ കേന്ദ്ര ബിന്ദുവിലേക്ക് സാധാരണാത്മാവിനെ ലയിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വികേന്ദ്രീകരണ ത്തിലൂടെ സാമൂഹ്യരൂപാന്തരീകരണത്തിന് ആർനോൾഡ് ശ്രമിച്ചപ്പോൾ, സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ

www.malankaralibrary.com

തച്ചുടയ്ക്കലെന്ന പരിവർത്തനമാർഗ്ഗങ്ങളാണ് കാല്പനികർ സ്വീകരിച്ചത്.

7 തന്റെ ഗദ്യത്തിലും പദ്യത്തിലും ഒരുപോലെ വിമോചനത്തിനുള്ള ധാർമ്മിക അന്തരീക്ഷം പരിത്യാഗമാണെന്ന് ആർനോൾഡ് വാദിക്കുന്നു. അനുഭവാധിഷ്ഠിത അസ്തിത്വത്തിന്റെ ശക്തിയിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് വിമോചനമെങ്കിൽ, പരിത്യാഗം ഒരുവൻ അതിൽ എത്തിച്ചേരാനുള്ള ഉപാധിയാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയിൽ പരസ്പരബന്ധിതമായ മൂന്ന് വൃത്തങ്ങളായി അസ്തിത്വശക്തി (power of existence) യെ താരതമ്യം ചെയ്യാം. അത് ആത്മസത്തയെ അഖിലത്തിൽനിന്ന് വേർതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.



ഗുപ്താത്മാവിനെ വലയം ചെയ്യുന്ന അസ്തിത്വത്തിന്റെ ത്രിമാനമേഖലാചിത്രം

8. ബാഹ്യമേഖല ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടേതാണ്. ബാക്കനേലിയൻ ആഹ്ലാദത്തിമിർപ്പുകൾ പ്രതീകവത്കരിക്കുന്ന ലോകമാണിത്. ഇരുട്ടിന്റെ ലോകമാണിത്. ആത്മാവും അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഈ ബാഹ്യവൃത്തവും തമ്മിലുള്ള അകലം അനന്തമാണ്. മദ്ധ്യഭാഗം കർമ്മമേഖലയാണ്. ആർനോൾഡ് ഒരിക്കലും കർമ്മത്തെ തിരസ്കരിച്ചിട്ടില്ല. വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും നിലനില്പിന് കർമ്മം ആവശ്യമാണ് എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് അറിയാമായി രുന്നു. എന്നാൽ, തന്റെ ഗദ്യകൃതികളിൽ, പ്രായോഗിക കർമ്മത്തോട് സ്ഥായി യായ ഒരു അതൃപ്തി ആർനോൾഡ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. കവിതയുടെ അബോധലോകത്തിലാകട്ടെ പരിത്യാഗത്തെ തടസ്സപ്പെടുത്തുന്ന ഭൗതികകർമ്മത്തോട് എതിർപ്പ് പ്രകടമാക്കുന്നു.

9. ഇത് കർമ്മഫലേച്ഛയാണ്. ഇന്ദ്രിയലോകം, കർമ്മങ്ങൾ, കർമ്മഫലം എന്നീ മൂന്നു ചക്രങ്ങൾ സാധാരണ ആത്മാവിനെ (ordinary self) നിർവ്വചിക്കുന്നു. കർമ്മഫലപരിത്യാഗം യഥാർത്ഥ പരിത്യാഗമാണ്. പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിൽ അത് സന്യാസം എന്നു അറിയപ്പെടുന്നു. കർമ്മ

www.malankaralibrary.com

ബന്ധനത്തിൽ നിന്ന് മോചിതമാകുമ്പോൾ നമ്മുടെ ലോകത്തിൽ നമ്മുടെ ബോധതലം പ്രാതിഭാസികതയിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമാകുന്നു. അത് ആത്മാവും അഖിലമായി ആത്യന്തിക ഐക്യമുണ്ടാക്കുന്നു. ആത്മാവ് പ്രാതിഭാസികസത്തയിൽ നിന്ന് മുക്തിനേടുമ്പോൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിനുള്ള തടസ്സം നീങ്ങും. ചിന്തകനും ചിന്താവിഷയവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം നശിപ്പിക്കുന്ന ആത്മജ്ഞാനം, അതീന്ദ്രിയ ധ്യാനമാണ്. അത് കർമ്മഫലത്തിൽ നിന്നുള്ള മുക്തിയാണ്. അപ്പോൾ പരിത്യാഗം ജ്ഞാനമായി പരിണമിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം ലയമായിമാറുന്നു. സന്ന്യാസത്തിന്റെയും യഥാർത്ഥ പരിത്യാഗത്തിന്റെയും പരിസമാപ്തിയിൽ-എല്ലാ ഉപാധികളുടേ യും മാധ്യമങ്ങളുടെയും ഐക്യമുണ്ടെന്നർത്ഥം. ആത്മാവ് അഖിലവുമായി ലയിക്കുമ്പോൾ ഉപാധികളും ഈ ഐക്യപ്രക്രിയയിൽ ലയിക്കുന്നു.

ഇത്രയും പറഞ്ഞുകഴിയുമ്പോൾ ആത്യന്തികമായി അവശേഷിക്കുന്ന ചോദ്യം ആർനോൾഡിന്റെ കവിതകളിൽ ഇത്തരം ഒരു ഐക്യം ഉണ്ടോ എന്നാണ്. ഐക്യം ആത്യന്തികമുക്തിയായി കരുതിയാൽ അങ്ങനെ ഒരു ഐക്യം ആർനോൾഡ് കൃതികളിൽ ദർശിക്കാനാവില്ല. എന്നാൽ ആർനോൾഡിന്റെ കാവ്യലോകത്തിലുട നീളം ദർശിക്കുന്നത് അത്തരം ഒരു ഉന്നതലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള ആയിത്തീരൽ പ്രക്രീയയാണ്. സത്തയുടെ ഐക്യത്തിലേക്കുള്ള ചലനത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്കോളർ ജിപ്സിയേപ്പോലുള്ള ചില കഥാപാത്രങ്ങൾ, ആ ഐക്യത്തിന്റെ സമീപ ദർശനം നൽകുന്നു. കവിയും വായനക്കാരനും അത്തരമൊരു ദർശനം പങ്കുവയ്ക്കുന്നു. അത് അനുഭവവേദ്യമാക്കാൻ അവർ യത്നിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആയിത്തീരലിന്റെ ഈ പ്രക്രിയയും ഐക്യത്തിനുള്ള ആഹ്വാനവുമാണ് ആർനോൾഡ് കവിതയുടെ അന്തർധാര. അത് കവിതയ്ക്ക് തനത് ശക്തി പകരുന്നു. കീറ്റ്സിന്റെ "ഓൺ എ ഗ്രേഷ്യൻ ഏൺ" എന്ന കവിതയിലെ കേൾക്കാത്ത ഗാനങ്ങൾപോലെ, അത് ആർനോൾഡ് കവിതയെ കലാപരമായ വൻവിജയമാക്കി മാറ്റുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതയെ വിധിക്കുന്നത് സത്തയുടെ ഐക്യത്തിന് അതു നൽകുന്ന ശക്തിയെ ആസ്പദമാക്കിയായിരിക്കണം. ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയുടെ സങ്കീർണ്ണമായ അർത്ഥതലങ്ങൾ വെളിവാക്കി അവയെ ആശയപരിണാമത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നത് ഈ ശക്തിയുടെ നിയമമാണ്. ആർനോൾഡിന്റെ കവിതയെക്കുറിച്ച് അവസാന വാക്ക് നിരൂപകർ പറയുന്നതുവരെ, ആർനോൾഡ് കവിത അർത്ഥത്തിന്റെയും ദർശന വീക്ഷണങ്ങളുടെയും പുതിയ മാനങ്ങൾ നൽകിക്കൊണ്ടിരിക്കും. എന്റെ ഈ പഠനം അവസാനവാക്കല്ലാതാനും.

----

www.malankaralibrary.com

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഇംഗ്ലീഷ്, ജർമ്മൻ, ഫ്രഞ്ച്, ലത്തീൻ എന്നീ ഭാഷകളിൽ

Abrams, M.H. *Natural Supernaturalism.* New York: W.W. Norton & Company, 1973.

Allott, Kenneth. "Matthew Arnold's Reading Lists in Three Early Diaries." *Victorian Studies* 2 (1959) 3: 254-266.

"A Background for 'Empedocles on Etna.' " *Matthew Arnold: A Collection of Critical Essays.* Ed. David J. Delaura. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.

ApRoberts, Ruth. *Arnold and God.* Berkeley: U. of California P., 1983.

Arnold, Matthew. "A Persian Passion Play." *Essays in Criticism First Series.* New York: Macmillan and Co., 1883.

"Spinoza and the Bible." *Essays in Criticism First Series.* New York: Macmillan and Co., 1883.

Letters. Ed. George W.E. Russell. 2 vols. New York: Macmillan and Co., 1895.

The Letters of Matthew Arnold to Arthur Hugh Clough. Ed. Howard Foster Lowry. London and New York: Oxford UP, 1932.

"Last Words on Translating Homer". *Essays Literary and Critical.* London: J. M. Dent and Sons, 1933.

The Notebooks. Eds. Howard F. Lowry, Karl Young, and Waldo H. Dunn. New York: Oxford UP, 1952.

"Wordsworth." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

"Joubert." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

www.malankaralibrary.com

"Preface to First Edition of Poems (1853)." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

"Preface to Essays in Criticism." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

"Literature and Science." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

"Byron." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

"The Function of Criticism at the Present Time." *Poetry and Criticism of Matthew Arnold.* Ed. A. Dwight Culler. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

"On the Modern Element in Literature." *Victorian Poetry and Poetics.* Eds. Walter E. Houghton and Robert Stange. 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin Company, 1968.

"Literature and Dogma". *The Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super. Vol. 6. Ann Arbor: U. of Michigan P., 1968.

"St. Paul and Protestantism". *Complete Prose Works of Matthew Arnold.* Ed. R.H. Super. Vol. 6. Ann Arbor: U. Of Michigan P., 1968.

The Complete Poems. Eds. Kenneth Allott and Miriam Allott. 2nd ed. London and New York: Longman, 1979.

Culture and Anarchy. Ed. J. Dover Wilson. Cambridge, London: Cambridge UP, 1981.

"Count Leo Tolstoi". *Essays in Criticism Second Series.* n. d. New York: A.L. Burt Company Publishers, 1969.

Bateson, R.W. *English Poetry.* London, New York: Longmans, 1950.

Barclay, William. The Gospel of John. Vol. I.Bangalore, India: Thelogical Publications, 1981.

www.malankaralibrary.com

Berkeley, George. *Siris. The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne.* Eds. A. A. Luce and T. E. Jessop. Vol. 5. New York: Thomas Nelson and Sons, 1953.

Blake, William. *Complete Writings.* Ed. Geoffrey Keyness. Oxford: Oxford UP, 1970.

Boller, Paul F. *American Transcendentalism: An Intellectual Inquiry.* New York: Capricorn Books, 1974.

Burnes, Alexander. *Travels into Bokhara.* 2 Vols. London: John Murray Albemarle, 1834.

Burnouf, Eugene. *Legends of Indian Buddhism.* Eds. Crammer-Byng L., and S. A. Kapadia. Delhi: ESS ESS Publications, 1976.

Introduction A L' Histoire Du Buddhisme Indien. Paris: Imprimerie Royale, 1844.

Butcher, S.H, ed. Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art. Bhopal, India: Lyall Book Depot, 1967.

Byron, Lord. *Poetical Works.* Ed. John Jump. Oxford: Oxford UP, 1970.

Letters and Journals. Ed. Leslie A. Marchand. Cambridge: Harvard UP, 1973.

Cannon, Garland H. " A New Probable Source for Kubla Khan." *College English.* 17 (1955) 3: 136-42.

Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History.* 1906 ed. New York: Longmans, Green and Co., 1906.

Sartor Resartus. Ed. Charles Frederick Harold. New York: Doubleday, Doran and Company, 1937.

Chidbhavananda, Swami, trans. *The Bhagavad Gita.* Tirupparaitturai, Tiruchirapalli, India: Tapovanum Publishing House, 1965.

Christy, Arthur. *The Orient in American Transcendentalism.* New York: Columbia UP, 1932.

Clough, Arthur. "Poems by Alexander Smith." *North American Review* (July 1853):1-30.

www.malankaralibrary.com

Colebrooke, H.T. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus.* London: Williams and Norgate, 1858.

Coleridge, Samuel Taylor. *Aids to Reflection and Confessions of an Inquiring Spirit.* London: Geroge Bell and Sons, 1884.

The Philosophical Lectures. Ed. Kathleen Coburn. New York: Philosophical Library, 1949.

Collected Letters. Ed. Earl Leslie Griggs. 2 vols. Oxford: Clarendon P., 1956.

The Portable Coleridge. Ed. I. A. Richards. New York: Penguin Books, 1977.

The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge. Ed. E. H. Coleridge. Oxford: The Clarendon P., 1912.

Cousin, Victor. *Cours de l' histoire de la philosophie due xciii siecle.* 2 Vols. Paris: Pichon et Didier, 1829.

Culler, Dwight A. *Imaginative Reason.* New Haven and London: Yale UP, 1966.

Deering, Dorothy. "The Antithetical Poetics of Arnold and Clough." *Victorian Poetry* 16 (Spring-Summer 1978) I and 2: 16-31.

Deussen, Paul, trans. *The Philosophy of the Upanishads.* New York: Dover Publications, 1966.

Deutsch, Eliot. *Advaita Vedanta.* Honolulu: UP of Hawii, 1969.

Dyson, A. E. "The Scholar Gipsy". *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline E.M. Latham. London: George Allen and Unwin, 1973.

Edwards, Paul. "Hebraism Hellenism, and 'The Scholar Gipsy'." *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline E. M. Latham. London: George Allen and Unwin, 1973.

Edwin, B. *Psycho-Yoga.* Wellingborough, Northamptonshire: Thorsons Publishers, 1979.

Eliot, T. S. *Murder in the Cathedral.* Delhi: Oxford UP, 1963.

Eliot, T.S. "The Waste Land." The Faber Book of Modern Verse. Ed. Michael Roberts. London: Faber and Faber, 1965.

www.malankaralibrary.com

Forbes, George. "The Reluctant Lover and the World: Structure and Meaning in Arnold's 'Resignation' and 'Stanzas in Memory of the Author Of Obermann.' " *Studies in English Literature* 16(1976) 4 : 661-76.

"Arnold's 'The World and the Quietist' and the *Bghagavd Gita.*" *Comparative Literature* 25 (Spring 1973) 2:153-60.

Feuerstein, Georg, ed. The Yoga Sutra of Patanjali. Bombay: Inner Traditions, 1989.

Friedman, Norman. "The Young Matthew Arnold 1847-1849: 'The Strayed Reveller' and 'The Forsaken Merman.' " *Victorian Poetry* 9 (Winter 1971) 4:405-28.

Greenberg, Robert A. "Matthew Arnold's Mournful Rhymes: A Study of 'The World and the Quietist.' " *Victorian Poetry* 1 (1963) 4: 284-91.

Griffiths, Bede. *The Golden String.* London: Collins, 1954.

The Marriage of East and West. Springfield, Ohio: Templegate Publishers, 1982.

The Cosmic Revelation. Illinois: Templegate Publishers, 1983.

Hamilton, Edith. *The Greek Way, The Roman Way.* New York: Bonanza Books, 1986.

Haris, Alan. "Matthew Arnold: The Unknown Years." *The Nineteeth Century and After* 113 (1933): 498-509.

Harris, R. Baine, ed. *Neoplatonism and Indian Thought.* Norfolk, Virginia: State U. of New York P., 1982.

Head, Joseph and S. L. Cranston, eds. *Reincarnation.* New York: The Julian Press, 1961.

Hendrick, George. "Introduction". The Bhagavat Gita. Trans. Charles Wilkins. Gaines-Ville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1959.

Holwell, John Zephaniah. "The Religious Tenets of the Gentoos." *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall. Cambridge: CUP, 1970.

www.malankaralibrary.com

Honan, Park. *Matthew Arnold.* New York: McGraw Hill Book Company, 1981.

Hopkins, T. *The Hindu Religious Tradition.* California: Dickenson Publishing Company, 1971.

Houghton, Walter E. "Empedocles on Etna". *Critics on Matthew Arnold.* Ed. Jacqueline E. M. Latham. London: George Allen and Unwin, 1973.

Humbolt, Wilhelm Von. *Humanist Without Portfolio.* Trans. Marianne Cowan. Detroit: Wayne State UP, 1963.

"Uber die unter dem Namen Bhagavad Gita bekannte Episode des Maha-Bharata." *Wilhelm Von Humboldts Werke.* Ed. Albert Leitzmannn. Vol. 5. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

Hume, David. "An Enquiry Concerning Human Understanding." *Eighteenth Century English Literature.* Ed. Tillotson, et al. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.

Jarrett-Kerr, Martin William R. "Arnold Versus the Orient." *Comparative Literature Studies* 12 (1975): 129-46.

Jones, William. "The Gods of Greece, Italy and India". *The British Discovery of Hinduism in Eighteenth Century.* Ed. P.J. Marshall. Cambride: Cambridge UP, 1970.

Jones, William. *The Works.* 13 vols. London: John Stock-dale and John Walker, 1807.

Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason.* Trans Nirman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

Karsten, Simon. *Philosophorum graecorum veterum prae sertium quiante Platonem floruerunt operum religuiae.* 3 pts. 2 vols. Amstelodami: J. Miller & Soc, 1830-1838.

Keats, John. *The Letters of John Keats.* Ed. Hyder E. Rollins. 2 Vols. Combridge: Harvard UP, 1658.

The Poems of John Keats. Ed. Miriam Allott. New York: Longman, 1970.

Knight, Wilson, "The Scholar Gipsy: An Interpretation." *Review of English Studies* 6 (1955): 53- 62.

www.malankaralibrary.com

Koller, John M. *The Indian Way.* Ed. Charles Wei-hsun Fu. New York and London: Macmillan Publishing Co., 1982.

Leavis, F.R. *The Common Pursuit.* London: Chatto and Windus, 1952.

Levin, Richard. "Shelley's Indian Serenade: A Re-evaluation." *College English* 24 (1963): 305-7.

Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding." *Eighteenth Century Literature.* Ed. Tillotson, et al. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.

Lowes, John Livingston. *The Road to Xanadu.* Boston: Houghton Mifflin Company, 1927.

Malcolm, Sir John. *History of Persia.* 2 vols. London: John Murray, 1829.

Milman, H.H. "Sanskrit Poetry". *Quarterly Review* 45 (April 1831): 1-57.

Marechal, Joseph S.J. *A Marechal Reader.* Ed. Joseph Donceel, S.J. New York: Herder and Herder, 1970.

Marshall, P.J., *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Cambridge: UP, 1970.

Maurice, Frederick Denison. Moral and Metaphysicl Philosophy. Vol. 1. London: Macmillan and Co., 1873.

Maurice, Thomas. *The History of Hindtan: Its Arts and its Sciences.* 2 Vols. London: W. Bulmer and Co., 1795.

Meester, Marie E. "Oriental Influence in the English Literature of the Nineteenth century." *Anglistiche Forschungen.* Heidelberg: Carl Winters Universitat Sbuchhandlung, 1915.

Mill, John Stuart. *Mill's Essays on Literature and Society.* Ed. Schneewind. New York: Coller-Macmillan, 1965.

Mitra, Sisir Kumar. *The Vision of India* (Bombay : Jaico Publishing House, 1949), PP. 200 - 20.

Moor, Edward. *Hindu Pantheon.* Los Angeles: The Philosophical Research Society, 1976.

Morley. "Introduction". *Hitopadesa.* Trans. Charles Wilkins. 3rd ed.

www.malankaralibrary.com

London: George Routledge and Sons, 1888.

Mukherjee, S.N. *Sir William Jones: A Study in Eighteenth Century British Attitudes to India.* Cambridge: UP, 1968.

Muller, Max F. *Introduction to the Science of Religion.* New York: Arno P, 1978.

Nagarajan, S. "Arnold and *the Bhagavad Gita*: A Reinterpretation of Empedocles on Etna." *Comparative Literature* 12 (1960): 335-47.

Nanavutty, Piloo. "William Blake and Hindu Creation Myths". *The Divine Vision.* Ed. Vivian de Sola Pinto. London: Victor Gollancz, 1957.

Owenson. *The Missionary: An Indian Tale.* London, 1811.

Panikkar, Raimundo. *The Vedic Experience.* Pondicherry, India: All India Books, 1977.

Park, B.A. "The Indian Elements of the 'Indian Serenade'. " *Keats Shelley Journal* 10 (1961): 8-12.

Piper, Herbert. "The Pantheistic Sources of Coleridge's Early Poetry". *Journal of the History of Ideas* 20 (January 1959) I: 47-57.

Potter, Karl H. "The Karma Theory and its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems". *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions.* Ed. Wendy Doniger O'Flaherty. Los Angeles: U. of California P., 1980.

Radhakrishnan, S. *The Bhagavad Gita.* London: George Allen and Unwin, 1948.

Radhakrishnan, Sarvepalli, and Charles A. Moore. *Indian Philosophy.* Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1957.

Raine, Kathleen. *Blake and Tradition.* 2 vols. New Jersey: Princeton UP, 1968.

Reiman, Donald H. ed. *The Romantics Reviewed.* Part B. 5 Vols. New York and London: Garland Publishing, 1972.

Russell, George W.E. *Letters of Matthew Arnold: 1848-1888.* 2 Vols. New York and London: Macmillan and Co., 1895.

www.malankaralibrary.com

Said, Edward W. *Orientalism.* London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Schlegel, A.G., trans. *The Bhagavad Gita.* Bonnae: prostat Apud Eduardum Weber, 1846.

Schwab, Raymond. *La Renaissance Orientale.* Paris: Payot, 1950.

Sells, Iris Ester. *Matthew Arnold and France: The Poet.* Cambridge: Cambridge UP, 1935.

Sethna, K. D. *The Spirituality of the Future.* London and Toronto: Associated UP, 1981.

Seturaman, V.S. " 'The Scholar Gipsy' and Oriental Wisdom." *Review of English Studies* 9 (1958): 411-13.

Shelley, Percy Bysshe. *The Letters.* Ed. Roger Ingpen. 2 Vols. London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1909.

The Poems of Percy Bysshe Shelley. Ed. C.D. Locock. 2 Vols. London: Methuen and Co., 1911.

Notebooks. Ed. H. Buxton Forman. 3 Vols. New York: Phaeton Press, 1968.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West.* Trans. Charles Francis Atkinson. Rev. ed. Arthur Helps. New York: Alfred A. Knopf, 1962.

Sperry, Stuart M. Jr. "Keats's Skepticism and Voltaire." *Keats-Shelley Journal* 12 (1963) 75-93.

Stanley, Arthur Penrhyn. *The Life and Correspondence of Thomas Arnold,* D.D. Vol. 2. Boston: Ticknor and Fields, 1864.

Stange, G. Robert. *Matthew Arnold. The Poet as Humanist.* Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1967.

Studer, Basil. *The Grace and the Grace of God in Augustine of Hippo.* Trans. Mathew J.O'Connell. Minnesota: The Liturgical Press, 1997.

Sundell, M.G. "Story and Context in 'The Strayed Reveller.' " *Victorian Poetry* 3 (1965) : 161-70.

Swaminathan. "Possible Indian Influence on Shelley." *Keats-Shelley Memorial, Rome Bulletin* (1958) 9 : 30-45.

www.malankaralibrary.com

Swami Madhavananda, trans. *The Brahadaranyaka Upanishad.* Calcutta: Advaita Ashrama Publications, 1977.

Swami Gambhirananda, trans. *Eight Upanishads.* Calcutta: Advaita Ashrama, 2000.

Tezla, Albert. "Byron's Oriental Tales: A Critical Study." Diss. U of Chicago, 1952.

Tinker, C.B., and Lowry H.F. *The Poetry of Matthew Arnold : A Commentary.* London and New York : Oxford UP, 1950.

Trilling, Lionel. *Matthew Arnold.* New York: W. W. Norton & Co., 1939.

Varenne, Jean. *Yoga and the Hindu Tradition.* Trans. Derek Coltman. Chicago and London: U. of Chicago P., 1973.

Victor, Cousin. *Course of the History of Modern Philosophy.* Trans. O. W. Wight. 2 Vols. New York: Appleton and Co., 1845.

West, M.L. *Early Greek Philosophy.* Oxford: The Clarendon P., 1971.

Whitridge, Arnold. *Unpublished Letters of Matthew Arnold.* New Haven: Yale UP, 1923.

Wilkins, Charles, trans. *Fables and Proverbs: Hitopadesa.* London: George Routledge and Sons, 1888.

trans. *The Bhagavad Gita.* Gaines-ville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1959.

Wordsworth, William. *The Prelude, Selected Poems and Sonnets.* Ed. Carlos Baker. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1954.

Yoors, Jan. "Gypsy." *Encyclopedia Americana.* International ed. Vol. 13. Connecticut: Grolier Incorporated, 1988.

Zaehner, R.C. *The Convergent Spirit.* London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

trans. *The Bhagavad Gita.* Oxford: Clarendon Press,1969.

Evolution in Religion: A study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin. Oxford: Clarendon Press,1971.

Zimmer, Heinrich. Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India. Trans. Gerald Chapple and James B. Lawson. Bombay : Oxford UP, 1984.

II.കെ. എം. ഭഗവദ്ഗീത. കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, 1961.

ഭാസ്കരൻ നായർ. ഉപനിഷദ്ദീപ്തി. വാല്യം 1. തിരുവനന്തപുരം: ജയാ പ്രിന്റേഴ്സ്, 1973.

www.malankaralibrary.com

പദസൂചി

അതീന്ദ്രിയാനുഭൂതിവാദികൾ 35
അതീന്ദ്രീയധ്യാന 121,134
അദ്വൈത വേദാന്തം 38, 32, 42, 65
അധമാത്മാവ് 126
അനക്സഗോറസ് 28
അനാസക്തി 174
അമൃതനാദോപനിഷത്ത് 46
അരിസ്റ്റോട്ടൽ 132, 65
അലക്സാണ്ടർ ഡൊവ് 29, 39,40
അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം 96
അഷ്ടാംഗയോഗം 45
അഹം 231

ആത്മാവ് 42, 56, 69, 126, 128
ആദിമപദാർത്ഥം 40
ആന്തരികശുദ്ധി 133
ആന്ത്രോദുക്സിയോ 88, 97
ആര്യന്മാർ 40, 105, 106
ആർതർ ക്ലഫ് 90,93,119, 131,133,163, 184
ആർതർ ജെയിംസ് ബെൽഫർ 24,26

ഇന്ത്യ 28,73
ഇന്ത്യൻ മിത്ത് 52
ഇന്ത്യൻ മിഷനറി 101
ഇന്ത്യൻതത്ത്വചിന്ത 37
ഇന്ദ്രിയ നിരോധം 187
ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനശക്തി 34
ഇമ്മാനുവൽ കാന്റ് 33,34,36
ഇസ്രായേൽ 29
ഇസ്ലാംമതം 76
ഈജിപ്ഷ്യൻ മിഥോളജി 108
ഇംഗ്ലീഷ് 32

ഉപനിഷത്ത് 30,41,42,52,62,77,98,161,184

ഋഗ്വേദം 41,161, 229
ഋഷി 156
എ.ജി. ഷെളഗൽ 91

എ.ഡുവയ്റ്റ് കള്ളർ 90
എച്ച്. ടി. കോൾബ്രൂക്ക് 26, 31,40,42,
44,71,96,102,104
എഫ്.ആർ.ലിവിസ് 234
എമിലി ബർണോഫ് 106
എമേഴ്സൺ 77
എല്യറ്റ് ഡോയ്ച്ച് 42
എം.എച്ച്. എബ്രാംസ് 64
എംപിഡോക്ളിസ് 212, 214, 213, 28,
215, 229,216, 219

ഏണസ്റ്റ് റെനാൻ 24
ഏബ്രായിസം 241
ഏഷ്യ 30
ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി 30, 31
ഏഷ്യാറ്റിക്ക് മിസലെനി 31

ഓഗസ്റ്റ് ഗ്ലാഡിഷ് 28
ഓൺകെറ്റിൽ ഡ്യുപെറോൺ 30
ഓം 166
ഔറംഗസീബ് 59

കൺഫ്യൂഷനിസം 119
കർമ്മഫലത്യാഗം 145,187, 91, 131
കർമ്മനിരാസം 187
കർമ്മസിദ്ധാന്തം 216
കവി 185, 186,187
കാർലൈൽ 218
കാൽപനികത 52
കീറ്റ്സ് 35,74,75
കുബ്ലാഖാൻ 60,61
കുരിശുയുദ്ധം 171
കൃഷ്ണൻ 122,121, 132, 176
കേവലജ്ഞാനം 24
കോളറിഡ്ജ് 33, 58, 59, 60, 61,66
ക്രിസ്തു 56, 166, 172, 215
ക്രിസ്തുമതം 27,74,76,119
ക്രൈസ്തവ ദൈവശാസ്ത്രം 172,163

www.malankaralibrary.com

ഗീതാപരിഭാഷ 89,91,93,122,94
ഗുപ്താത്മാവ് 126,211
ഗോയ്ഥേ 28,77,156,174,184
ഗംഗ 61
ഗ്രഹണം 34
ഗ്രീക്ക് മിഥോളജി 107
ഗ്രീക്കുകാർ 118
ഗ്രീസ് 71

ചാൾസ് വിൽക്കിൻസ് 53,76,
89,92,94,101, 122, 166
ചൈന 28
ചൈൽഡ് ഹാരൾഡ് 71

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് 38,219

ജനറൽ ലൈഫ് 183
ജർമ്മൻ അതീന്ദ്രിയവാദികൾ 218
ജാഗ്രത്ബോധം 238
ജാഗ്രതാവസ്ഥ 65
ജിപ്സി 235
ജീവാത്മാവ് 45, 56,63,182,176, 65,
126,130,232
ജൂലസ് മൊൻഷാനിൻ 77
ജോൺ ദി ബ്രിട്ടോ 77
ജോൺ സെഫാനിയ ഹോൾവെൽ
29,39, 44
ജോർജ് ബർക്കിലി 42,55, 107, 110
ജോർജ്ജ് ഫോർബ്സ് 162, 166, 160,
186, 165
ജോർജ്ജ് സാന്റ് 110
ജോസഫ് കോൺസ്റ്റാൻറ്റ്യൂസ് ബേഷി77
ജോസഫ് പ്രീസ്റ്റ്ലി 56,58,63
ജ്ഞാനശാസ്ത്രം 36
ജ്ഞാനം 91,92,121,123,130,120,123

ടി.എസ്. എലിയട്ട് 161,180,185
ടിപ്പു സുൽത്താൻ 75
ടോൾസ്റ്റോയി 132

ഡബ്ല്യൂ. ഫോൺ ഹുംബോൾട്ട് 95,96,
101,102,104,121

ഡോ: ഫോസ്റ്റസ് 173
ഡോയിച്ച് ഏലിയട്ട് 65,238

താത്ത്വികദർശനം 119
താമ്പുളാറാസ 33
തൊറോ 77
തോമസ് എ. കെമ്പിസ് 110
തോമസ്സ് ജെഫേഴ്സൻ 66
ത്രിമൂർത്തികല്പന 29
ദ് ഫംഗ്ഷൻ ഓഫ് ക്രിട്ടിസിസം
130,132,138
ദ് മിഷനറി 66
ദ് വെയ്സ്ററ് ലാൻഡ് 185
ദ് സ്കോളർ ജിപ്സി 234

ദൈവൈക്യം 133
ദൈവം 39, 105
ധാർമ്മികമുക്തി 123,126
ധ്യാനം 47,91,120,123,171
നൊവാലിസ് 77,156
ന്യൂ ഏഷ്യാറ്റിക് മിസലെനി 31
പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ 228
പതഞ്ജലി 45, 96,106
പദാർത്ഥസൃഷ്ടി 40
പരമാത്മാവ് 130, 62,45, 218,232
പരിത്യാഗം 123,137,146,172,173,91
പഴയനിയമം 106, 119
പാതഞ്ജല യോഗസൂത്രം, 120,163
പാപം 215
പാശ്ചാത്യചിന്ത 66
പാശ്ചാത്യദേശം 76
പുതിയനിയമം 106
പുനർജന്മം 211,223,224,226,228
പുനർജ്ജന്മ സിദ്ധാന്തം 45
പുരുഷൻ 39
പുരുഷസൂക്തം 40,41
പെലേജിയസ്സ് 187
പേർഷ്യക്കാർ 119
പൈഥഗൊറസ് 45
പൈലു നാനാവതി 53,54
പോൾ ഡ്യൂസൻ 58,230

പൗരസ്ത്യകഥകൾ 73

www.malankaralibrary.com

പൗരസ്ത്യചിന്ത 95,101, 137,212, 216, 227, 230
പൗരസ്ത്യജ്ഞാനം 241
പൗരസ്ത്യതാജ്ഞാനം 158
പൗരസ്ത്യതാവിജ്ഞാനീയം 87,102
പൗരസ്ത്യദേശം 76,118,158
പ്രകൃതി 39
പ്രതിഭാശക്തി 134
പ്രപഞ്ചം 29, 43
പ്ലൂട്ടാർക്ക് 108
പ്ലേറ്റോ 28, 35, 42, 55, 110
പ്ലോട്ടിനസ് 110,184
ഫിക്ടെ 77
ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം 124
ഫ്രെഡറിക് ഷ്ളെഗൽ 28
ഫ്രെഡറിക്ക് ഡെനിസൻ മോറിസ് 104
ഫ്രെഡറിക്ക് ഷ്ളെഗൽ 52, 77,91,94,102,103,104
ഫ്രെയിസർ—മാസിക 99,100
ബനഡിക്ട് ഡി. സ്പിനോസ 62,110, 184,231
ബന്താം 33,35
ബർക്കിലി 42
ബീഡ് ഗ്രിഫിത്സ് 35, 41,52, 77,182
ബുദ്ധമതചിന്ത 97
ബുദ്ധമതം 76
ബുദ്ധിസ്സം 97,98,99
ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് 40,44,58,219
ബെഞ്ചമിൻ കോൺസ്റ്റന്റ് 28
ബൈറൻ 71, 72, 73,74,132
ബ്രഹ്മചര്യം 145
ബ്രഹ്മവിദ്യ 92
ബ്രഹ്മാവ് 30,232
ബ്രഹ്മം 43, 47,58,94,155,166,183,234
ബ്രാഹ്മണർ 53, 59,109
ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വം 99,101
ബ്ലെയ്സ് പാസ്കൽ 109
ഭക്തിമാർഗ്ഗം 120
ഭക്തിയോഗം 121
ഭഗവദ്ഗീത 30, 73, 88, 77,88, 89,90, 94,96,120, 129
ഭാരതീയ ദൈവശാസ്ത്രം 165
ഭാരതീയചിന്ത 66
ഭാരതം 35,119
ഭൗതികലോകം, 34
മനസ്സ് 222
മനുസ്മൃതി 30
മഹർഷി 165
മാക്സ് മുള്ളർ 104
മാനവധർമ്മശാസ്ത്രം 93,214
മായ 37,41,42,47,54,241
മായാസിദ്ധാന്തം 43
മാർക്കസ് ഔറീലിയസ് 133
മിത്തുകൾ 52,57
മിശിഹ 179
മിസ്റ്റിസിസ്സം 121
മുക്തി 94
മുക്തിദർശനം 128
മുണ്ഡകോപനിഷത്ത് 38,58
മുസ്ലീം 73
മൊണാഡുകൾ, 63
മോക്ഷം 93
യവനചിന്ത 28
യഹൂദമതം 27
യുക്തി 34
യുക്തിചിന്ത 35
യൂജിൻ ബർണോഫ് 97,98,101 102,104,105,124
യോഗദർശനം 220
യോഗപദ്ധതി 45
യോഗസൂത്രങ്ങൾ 77,214
യോഗി 46,173
യോഗം 242
പൗരസ്ത്യതാവാദികൾ 38
ലണ്ടൻ ഏഷ്യാറ്റിക്ക് സൊസൈറ്റി 102
ലയണൽ ട്രില്ലിംഗ് 171, 94, 134, 135,174
ലയം 121,171
ലളിതവിസ്താര 99
ലോക്ക് 32,55
ലോഗോസ് 167
വർക്സ് 31, 68
വാനപ്രസ്ഥം 145, 181
വാറൻ ഹെയ്സ്റ്റിംഗ്സ് 30,109
വി. യോഹന്നാൻ 167
വിക്ടർ കുസേൻ 77,88, 94,101,

www.malankaralibrary.com

102,104,106,118,121,131,132,159
വിക്കോ 156
വിരാട്പുരുഷൻ 56
വില്യം ജോൺസ് 26,30,31,42,43,
54,59,60,61,63,68,76,70
വില്ല്യം ഡെലഫീൽഡ് 99
വില്ല്യം ബ്ലെയ്ക്ക് 53,55,56,57
വില്ല്യം വാർബേർട്ടൻ 45
വിൽഹെൽമ് ഫോൺ ഹുംബോൾട്ട് 95
വിശുദ്ധ അഗസ്ററിൻ 109,110,187
വിഷ്ണു 59,74
വിസ്ഡം 92, 93
വിറ്റ്മൻ 77
വേഡ്സ്വർത്ത് 63, 66,64, 65
വേദങ്ങൾ 32,40,41,77,104,105
വേദാന്തചിന്ത 122
വേദാന്തദർശനം 54,68,102,103
വേദാന്തം 54
വൈശേഷികദർശനം 106
വോൾട്ടയർ 75
വ്യക്തിസത്ത 35
ശങ്കരാചാര്യർ 41
ശങ്കരാദ്വൈതം 120
ശാന്തതാവാദി 158,159,187
ശ്വേതാശ്വതര ഉപനിഷത്ത് 161, 43
ശ്രീകൃഷ്ണൻ 70, 218, 219, 223,228
ഷെല്ലി 66, 67, 68, 69,70
ഷോപ്പനോവർ 134
സച്ചിദാനന്ദം 44
സത്ത്വം-രജസ്സ്-തമസ്സ് 145
സന്തുഷ്ടി-വേദനാതത്ത്വം 33
സന്ന്യാസം 176,177,179,181,186
സമാധി 93, 94
സയീദ് 25
സഹിഷ്ണുത 134
സാൽവസ്റ്റർ ദെ സാസി 24
സാംഖ്യകാരിക 120
സുഷുപ്തി 65
സെനോഫനസ് 28
സെന്ത് അവെസ്ത 52,119
സെന്റ് ഫ്രാൻസിസ് അസീസ്സി 109
സെമിറ്റിക്ക് 73
സൊറാബ് ആന്റ് റെസ്റ്റം 108,232
സോക്രട്ടീസ് 35
സംസ്കൃതം 28, 96
സംസാരചക്രം 213
സ്വപ്നം 65, 238
സ്വാതന്ത്ര്യം, 34
ഹിതോപദേശം 30, 32
ഹിന്ദുമതം, 27,74,76
ഹിന്ദുമിഥോളജി 231
ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ 29
ഹീബ്രൂ 31
ഹെൻറി മോർലി 32
ഹെബ്രായിസം 130
ഹെരാക്ലിറ്റസ് 28
ഹെർഡർ 156
ഹെറൊഡോട്ടസ് 165,167
ഹൈൻട്രിക്ക് ഹൈനെ 125
ഹൈൻട്രിഷ് സിമ്മർ 231
ഹ്യൂം 32, 33,55
റിച്ചാർഡ് ലെവിൻ 69
റൂത് ആപ് റോബേർട്ട്സ് 90
റെയ്മുണ്ടോ പണിക്കർ 76
റോബർട്ട് ദി നോബിൽ 77
റോമാക്കാർ 118
റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി 40
റ്റി. എച്ച്. ഹക്സ്‌ലി 92

www.malankaralibrary.com

MALANKARA
LIBRARY

www.malankaralibrary.com

ഭാരതീയദർശനം ഇംഗ്ലീഷ്കവിതയിൽ

ഡോ. ആന്നിയിൽ തരകൻ

ഇംഗ്ലീഷ്സാഹിത്യവും പാശ്ചാത്യദർശനവും ഭാരതീയ ജീവിതത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തെ പഠിക്കുന്ന നിരവധി സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ ഈ പോസ്റ്റ്കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഭാരതീയദർശനവും സാഹിത്യവും യൂറോപ്യൻചിന്തയിൽ ചെലുത്തിയ വിപ്ലവകരമായ സ്വാധീനത്തെ പഠിക്കുന്ന അന്വേഷണങ്ങൾ ഭാരതീയരുടെ പക്കൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടില്ല. ഈ കുറവ് വലിയൊരളവുവരെ നികത്തുന്ന ഉജ്ജ്വല പഠനഗ്രന്ഥം. നാളിതുവരെ വെളിപ്പെടാത്ത ചരിത്രവസ്തുതകൾ നിരവധി വർഷങ്ങൾ യൂറോപ്യൻ യൂണിവേഴ്സിറ്റികളിൽ നടത്തിയ ഗവേഷണഫലമായി വായനക്കാർക്കുമുന്നിൽ വെളിപ്പെടുന്നു.

വേദോപനിഷത്തുകളും ഭഗവദ്ഗീതയും പാശ്ചാത്യചിന്തയെ മാറ്റിമറിച്ചതിന്റെ നാം അറിയാത്ത ചരിത്രം!

ഡി സി ബുക്സ്

പഠനം

ISBN 978-81-264-2079-7

00001

9 788126 420797

140 രൂപ

www.malankaralibrary.com