ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು:

ಶಬ್ದಪಾರಮಾರ್ಗಮಶಕ್ಯಂ

ಕರ್ನಾಟಕ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ. ಕನ್ನಡ-ಕನ್ನಡಿಗ-ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಹರವು ವಿಸ್ತಾರವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಗುರಿ ಇತರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಗತಿಪರ. ಕನ್ನಡದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಕಾಯಕವನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅದು ನೋಂಪಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ 'ವಿಕಾಸ' ಈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಹತ್ತರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮೂಲತಃ ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನದ, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಜೀವನ ತತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಂದು ವಾಗ್ವಾದದ ಭೂಮಿಕೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವೆಂದೇ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ : ದೇಸಿ ಬೇರುಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಸಮಾಜಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ವ್ಯಾಪಕ ಅಧ್ಯಯನ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಮೂಲಕ ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಮಾದರಿ'ಯ ಶೋಧ ಇಂದಿನ ಮತ್ತು ಬರುವ ದಿನಗಳ ತೀವ್ರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನವು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿದೇಶಿ ಮತ್ತು ದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ವಿದ್ವತ್ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಸಬೆಳೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗದೆ, ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತನ್ನ ಗತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆಧುನೀಕರಣದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಕಾಲಿಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನಪ್ರವಾಹವೇ ನಮ್ಮ ಅಂಗೈಯೊಳಗೆ ಚುಳುಕಾಗುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಭಾಷಾ ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಭಾಷಾ ಯೋಜನೆ ರೂಪಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಬಳಕೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮೆದುರು ನುಗ್ಗಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮರುಶೋಧಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಕುಸಿಯುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂದಸ್ಸು, ಚರಿತ್ರೆ, ಕೃಷಿ, ವೈದ್ಯ, ಪರಿಸರ ಮುಂತಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೇ 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ರೂಪಿಸಿರುವ ಇಂದಿನ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಸೂತ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ಆಕರ ಪರಿಕರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದ ನೆಲೆ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಕಳೆದ ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು

ಹಲವು ಯೋಜನೆಗಳ ಮೂಲಕ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ, ಇದೊಂದು ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಕನ್ನಡ ನಾಡುನುಡಿಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ, ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ: ಕನ್ನಡದ ಅರಿವಿನ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವೇ ವರ್ತಮಾನದ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಜೀವಧಾತುವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ನಾಡಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕೂಡಲಸಂಗಮದಲ್ಲಿ 'ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಂಡಳಿ'ಯ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಕೇಂದ್ರವು ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕೇಂದ್ರದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾದ ಡಾ.ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿ 'ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು' ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ನೀಡಿದ ಡಾ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಬೋರಟ್ಟಿ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಡಾ.ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರಿಗೂ ಅಭಿನಂದನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಹೊರತರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಡಾ.ಎ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ ಮತ್ತು ಸಹಾಯಕ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಅಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಡಾ. ಎ. ಮುರಿಗೆಪ್ಪ
ಕುಲಪತಿ

ನನ್ನ ಮೊದಲ ತೊದಲು ನುಡಿಗಳು

ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ನನ್ನ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರಿಶ್ರಮದ ಫಲ. ನನ್ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿಡಲು ಅತ್ಯಂತ ಹರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದು ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಲೇಖನದ ಕೊನೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ, ಕನ್ನಡ-ಓದುಗರಿಗೆ ನನ್ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತರುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ನನ್ನ ಧನ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ,

ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಿರುವ ನನ್ನ ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಅವರಿಗೆ, 'ನೀನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು, ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯದು' ಎಂದು ನಿರುತ್ಸಾಹ ಮೂಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ವಂದನೆಗಳು.

ಈ ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸಿ, ಇದರ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಪ್ರೊ. ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರಿಗೆ, 'ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದಲೇ ನಿಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳು ಹೊರಡಲಿ' ಎಂದು

ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದ ಮತ್ತೋರ್ವ ವಿದ್ವಾಂಸ ಪ್ರೊ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರಿಗೆ, ನನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಸತೀಶ್ ಹೆಗಡೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ತಿರುಮಾಳ್ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ತಾರಕೇಶ್ವರ್, ರಮೇಶ್ ಬೈರಿ, ನಿಖಿಲ, ಶರ್ಮಿಳಾ, ಬಿಂದು ಕೆ.ಸಿ., ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಸುಧಾ ಸೀತಾರಾಮನ್, ಶಶಿಕಲಾ ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್, ಶಶಿಕಾಂತ್, ದತ್ತಾತ್ರೇಯ, ಚಂದ್ರು, ತಾತ್ಯಾರಾವ್ ನನಗೆ ಸ್ನೇಹಿತ - ಗುರುಗಳು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ತೊಲಾನಿ ಮ್ಯಾರಿಟೈಮ್ ಇನ್ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ನಲ್ಲಿ (ಪುಣೆ) ನನ್ನ ಸಹದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿ, ನನ್ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಕೇಳಿ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದ ಜಗದೀಶ್ವರನ್, ಥಾಮಸ್, ಪ್ರವೀಣ್ ವೈದ್ಯ, ನರಸಿಂಹ ಜೋಷಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಪೊದ್ದಾರ್ ಅವರಿಗೆ, ನನ್ನ ಕನ್ನಡದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ, 'ಇಂತಹ ತಪ್ಪುಗಳು ಸಹಜ' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಪಡಿಸಿದ ಪವಮಾನ್ ಅವರಿಗೆ, ಸಂಜೆ ಕಾಲೇಜಿನ ಸಹದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿ, ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಸುರೇಶ ನಾಯಕ್, ಗ್ಯಾವಿನ್ ಮತ್ತು ಚೈತ್ರ ಅವರಿಗೆ, ಎಂ.ಎ. ದಿನಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ನೇಹಿತನಾಗಿರುವ ಶೇಖರ್ ನಾಯಕ್ ಮತ್ತು ಆತನ ಪತ್ನಿ ದಿವ್ಯಾ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ನನ್ನಂತಹ ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ನನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೆ ನೀರುಣಿಸಿ, ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮುಖಪುಟದ ಹೊಳವುಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ಸಂಜಯ್ ಮತ್ತು ಮುಖಪುಟವನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಿದ ಕಲಾವಿದ ಶ್ರೀ ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ ಅವರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು. ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ದೋಷಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಅದರ ಹೊಣೆ ನನ್ನದು. ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ. ಓದಿ, ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸಿದರೆ 'ಹೌದೌದು' ಎನ್ನಿ.

ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಎಂ. ಬೋರಟ್ಟಿ

ಮೈಸೂರು

೨೫-೦೧-೨೦೧೧

ಮುಖ್ಯಸ್ಥರ ಮಾತು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ರಾಜ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದ ಕೂಡಲಸಂಗಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ೨೦೦೭ರಲ್ಲಿ 'ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ಕೂಡಲಸಂಗಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಂಡಳಿಯ ಸಹಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿದ್ದೇವೆ. ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ಕೇಂದ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.

ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಡೆಸುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ಸಂಪಾದಿಸುವ, ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಕೆಲಸ ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿದೆ. ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುವಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ. ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಪ್ರಕಟಿಸುವ 'ವಚನಸಾವಿರ' ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡುವ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನ

ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಿಂದ ನಾವು ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿಶ್ವ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ನಮಗೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕತೆಯೇ ಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೇ ವಿನಾ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗುಣವಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಡುಗೆ ಅಪಾರವಾದುದು. ಇಂದು ನಾವು ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಗುಣವನ್ನು, ಶ್ರಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯ ಅದರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರವು ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನ ಕಮ್ಮಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈಗ ಅದು 'ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಮಾಲೆಯ ಮೊದಲ ಕೃತಿಯಾಗಿ ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಂಭೀರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ಡಾ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಬೋರಟ್ಟಿ ಅವರು ನಡೆಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅವರು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಪೌರಾತ್ಯವಾದ, ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತಂತೆ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವು ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಡಾ.ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ ಅವರ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಅವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿಚಾರವು ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಇದಾದರೂ ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಬೆಳಗಾವಿ ಮತ್ತು ವಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ೨೦೧೦ರಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಕಮ್ಮಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡನೆಯಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಂಧಗಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಸಂಕಲನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಗುರಿಯಿದೆ.

ಈ ಕೇಂದ್ರದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ, ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿ ಡಾ.ಎ. ಮುರಿಗೆಪ್ಪ ಅವರಿಗೆ, ಕುಲಸಚಿವರಾದ ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಮೂಲಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು, ಗ್ರಂಥಾಲಯವನ್ನು, ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಕೂಡಲಸಂಗಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಂಡಳಿಯ ವಿಶೇಷಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಡಾ.ಎಸ್.ಎಮ್. ಜಾಮದಾರ್. ಭಾ.ಆ.ಸೇ. ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮಂಡಳಿಯ ಆಯುಕ್ತರಾದ ಶ್ರೀ ಚೆನವಾಲ ಕ.ಆ.ಸೇ. ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿರುವ ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಈ ಕೃತಿಯ ಪರಿಶೀಲನಾ ವರದಿ ನೀಡಿದ ಡಾ.ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಡಾ.ಎ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ ಅವರಿಗೆ, ಇದರ ಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ರೂಪಿಸುವ ಶ್ರೀ ಬಿ. ಸುಜ್ಞಾನ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಖಪುಟ ಬಿಡಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕಲಾವಿದರಾದ ಶ್ರೀ ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೀ ಜೆ. ಬಸವರಾಜ್ ಅವರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ನೀಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಬೋರಟ್ಟಿ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ.

ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ

ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು

ಪರಿಶೀಲನಾ ವರದಿ

ಇಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ; ಹಿಂದಣ ಚರಿತ್ರೆ

ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ನೋಡಿದಾಗ ಹಾಗನ್ನಿಸಿದರೂ ಇದು ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ಟೀಕೆಯಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಹಿರಿಯರ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಗುರಿ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಬೋರಟ್ಟಿಯವರ 'ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು?: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು' ಸಂತೋಷದಿಂದ ಓದಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ ಪೂರ್ಣವಾದ ತುಂಬು ವಿನಯದ ಪುಸ್ತಕ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು-ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಯಾಮಗಳೊಡನೆ ಈ ಕೃತಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ವಿಜಯ್ ಒದಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪೂರ್ವ ಮಾಹಿತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮಂಡನೆಯ ಮೂಲಕ ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪೂರ್ವಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ವ-ನಿರ್ಮಾಣ/ಸ್ವ-ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದಗಳ ಜನಕನೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಸ್ಟೀಫನ್ ಗ್ರೀನ್ ಬ್ಲಾಟ್ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಪದ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಾಗ ಪ್ರಚಲಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸ್ವ-ನಿರೂಪಣೆಗೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೂ ಹತ್ತಿರದ ಒಳನಂಟು ಇದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಕ್ರಮದ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ತಂದ ಪರಿವರ್ತನೆ. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಬದಲಾಯಿತು. ನೋಟ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಷೆ

ಹೊಸರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್‌ನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸಾರಸತ್ವವಾದೀ "ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ" ಮತ್ತು "ವೈಜ್ಞಾನಿಕ" ಮನೋಭಾವ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯೊಡನೆ ಪ್ರೀತಿ-ದ್ವೇಷದ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬೇರು ಬೆಳೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಹಾಗೂ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗಣ್ಯರು ಅಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ವಿಜಯ್ ಅವರ ಪುಸ್ತಕ ಈ ಸ್ವ-ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಬರವಣಿಗೆ, ಶುದ್ಧಾಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾದ ಅರ್ನಾಲ್ಡಿಯನ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ, ಪಠ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆಯೇ ಕಲ್ಚರಲ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ವಸಾಹತೋತ್ತರವಾದ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ದಲಿತ ಪರ ನಿಲುವುಗಳ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ - ಹೀಗೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಲೇಖಕ - ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಾಗಿವೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ನಿಹಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ಬಯಲಾಗಿಸಿ ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬಾರಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸರಿ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಲುವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಪಠ್ಯಗಳ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವೂ, ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆದ ಅರ್ಥ ಜಾಲಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಡೆಸಲಾರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವನ್ನೂ ನಾವು ಐದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜ - ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮತ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸರ್ಕ್ಯೂಟ್ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ, ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಗುರುತು ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ. ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನೂ, ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅದು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಓದುವ, ನೋಡುವ ಅಥವಾ ಉಪಭೋಗಿಸುವ ಓದುಗ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಹಕರಿರುತ್ತಾರೆ. ಐದನೆಯದಾಗಿ, ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅದೇ ಹಲವು ಬಗೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಅಸ್ಮಿತೆ, ಉತ್ಪಾದನೆ, ಗ್ರಾಹಕತೆ ಮತ್ತು ರೆಗ್ಯುಲೇಷನ್ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ, ಓದುಗ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕುತಂತ್ರ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅವಿಮರ್ಶ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೇವಲ ಇಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದೆ. ಈ ಕೃತಿ ಅಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಮಂಡನೆ.

ವಿಜಯ್ ಅವರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು - ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ 'ಆರ್ಕೈವಲ್' ಸಂಶೋಧನೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಅಗಾಧವಾದದ್ದು. ಈ ಕೃತಿ ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ವಿಜಯ್ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮರುಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತಳೆಯಲು ಅವರು ವಹಿಸಿದ ವಿದ್ವತ್ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಒಳ್ಳೆಯ ಬರಹಗಳು ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ; ಹಾಕಬೇಕು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಹಿರಿಯರ....' ಕರ್ನಾಟಕ/ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ

ಆಸಕ್ತರಾದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಕೃತಿ. ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಲುಪ್ತವಾಗದ ಮತ್ತು ಒಣ ಪಾಂಡಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೊಡ್ಡಾಗದ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುಗರು ಖುಷಿಯಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಹೈದರಾಬಾದ್ ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್

ಅನುಬಂಧ-೧

೧. ಮೊದಲನೇ ಲೇಖನ "ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಮರು-ಚಿಂತನೆ: ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು" ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದು. ಇದನ್ನು Translation in Asia (೫ನೇ ಮಾರ್ಚ್‌ನಿಂದ ೬ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೨೦೦೯) ಎಂಬ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಮಂಡಿಸಲಾಯಿತು. National University of Singapore, Singapore ಅವರು ಈ ಸಂಕಿರಣವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಸಂಕಿರಣದ ಸಂಯೋಜಕರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಅತಿ ಶೀಘ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಎರಡನೇ ಲೇಖನ "ಅಳಿವರ ಉಳಿವರ ಸುಳಿವರ ನಿಲವ ನೋಡಿ ಕಂಡು': ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರವೇಶ" ಕನ್ನಡ ಲೇಖನ. ಇದನ್ನು ಸಂಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ (ಸಂ. ೪೫, ಸಂಖ್ಯೆ ೦೨, ೨೦೧೦) ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

೩. ಮೂರನೇ ಲೇಖನ "'ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ': ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ"ವೂ ಸಹ ಕನ್ನಡ ಮೂಲದ್ದು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ (ಸಂ. ೧೪, ಸಂಖ್ಯೆ ೧, ೨೦೦೮) ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಯತಕಾಲಿಕದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮತ್ತು ಅಮರೇಶ್ ನುಗಡೋಣಿಯವರಿಗೆ ನನ್ನ ಧನ್ಯವಾದಗಳು.

೪. ನಾಲ್ಕನೇ ಲೇಖನವು "ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಭಾಷಾಂತರ" ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದು. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಸಂಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ (ಸಂ. ೩೮, ಸಂಖ್ಯೆ ೪, ೨೦೦೩) ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫. ಐದನೇ ಲೇಖನ "'ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನರಿಯದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಾಗದು': ಹಳಕಟ್ಟಿ, ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು" ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಇದು Journal of South Asian Studies (ಸಂ. ೩೩, ಸಂಖ್ಯೆ ೨, ೨೦೧೦)ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

೬. ಆರನೇ ಲೇಖನ " 'ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿಯತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು?' : ಬಸವಣ್ಣನ ಪೂರ್ವಾಪರದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು..." ಕನ್ನಡ ಮೂಲದ್ದು. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ (ಸಂ. ೧೩, ಸಂಖ್ಯೆ ೦೨, ೨೦೦೭).

೭. ಏಳನೇ ಲೇಖನ "ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು: ಯಾಕೆ, ಹೇಗೆ, ಏನು ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ" ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದು ಮತ್ತು ಅಪ್ರಕಟಿತ. ಇದನ್ನು ನನ್ನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೮. ಎಂಟನೇ ಲೇಖನ "ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಷಾಂತರ: ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದ, ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಓದು" ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದು ಮತ್ತು ಅಪ್ರಕಟಿತ. ಇದು ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು (೨೧ನೇ ಜನವರಿ, ೨೦೦೨ರಂದು) ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಲೇಖನ.

೯. ಒಂಬತ್ತನೇ ಲೇಖನ “ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತ ಕೃತಿ, ವರ್ಚಸ್ಸು ಮತ್ತು ಒಡಕು: ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು” ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದು. ಹೈದರಾಬಾದ್‌ನ ಓಸ್ಮಾನಿಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದ್ದ Vanishing Border? Cultures in the Age of Globalism (೪ನೇ ಮಾರ್ಚ್ ರಿಂದ ೬ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೨೦೧೦) ಎಂಬ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಕ್ಕೆ ತಯಾರಿಸಿದ ಲೇಖನ.

೧೦. ಹತ್ತನೇ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಲೇಖನ “ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟು” ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡ ಲೇಖನ. ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ ಚಿಂತಕರಾದ ಆರ್. ಎನ್. ನಂದಿಯವರ Origin of Virashaiva Movement ಇದರ ಮೂಲ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ (ಬಿಸಿಲು ಸಂಚಿಕೆ, ೨೦೦೦) ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಮರು-ಚಿಂತನೆ :
ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು (೧)

ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವ ಹಾಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಒಂದು ಏಕೀಕೃತ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇವತ್ತಿನ ದಿನದವರೆಗೂ ನಾವು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಈ ರಾಜಕೀಯ ಇಬ್ಭಾಗದ

[ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ] ಉಪ-ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಅಥವಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರತಿ-ಏಟಿನ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ (ಬ್ಲಾಕ್ ಬರ್ನ್ ಮತ್ತು ದಾಲ್ಮಿಯ, ೨೦೦೪:೭).

ಭಾಗ-೧

ಇತ್ತೀಚಿನ ವಸಾಹತೋತ್ತರ (post-colonial) ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವಾಗ ‘ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ’ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿರೋಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ (binary of colonialism-nationalism) ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಮುಂದುವರೆದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಳುವಳಿಯಾದ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವ, ಆಧುನಿಕ-ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಇತ್ಯಾದಿ, ದ್ವಿ-ವಿರುದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಹರಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾಷಾಂತರ, ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೆಂದು, ಇದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ- ಪ್ರಭುಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ (cultural imperialism) ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ (representation) ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಮೆರೆಯಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆಯೆಂದು ಇವರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.[1] ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಇದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸದೆ ನಿಂತ ನೀರಾಗಿದೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧಿಸಿದ್ದೇವೆಂದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸ್ವ-ಸಮಾಧಾನದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಹಲವು ಮಜಲುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ / ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಲೋಕವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗೊಂಡು ಮಂಥನಗೊಳಗಾದ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಾವು ಕಡೆಗಣಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ?

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಾದ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್ (ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರ, ೧೭೯೮-೧೮೮೪) ಮತ್ತು ರೆ.ಜಿ.ಎ. ವುರ್ಥ್ (ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಯ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿ, ೧೮೨೦-೧೮೬೯)ರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು. ಬ್ರೌನನು ತೆಲುಗಿನ ಬಸವ ಪುರಾಣ (ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನಿಂದ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು), ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ (ಪಿಡುಪರ್ಥಿ ಸೋಮನಾಥನಿಂದ ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು)ಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರೆ, ವುರ್ಥ್ ಭೀಮಕವಿಯ ಕನ್ನಡ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು (೧೪ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದದ್ದು) ಮತ್ತು ವಿರುಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತನಿಂದ ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿರುಚಿಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಇವರಿಬ್ಬರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರೌನನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿಸಿದರೆ, ಪುರ್ಥ್ ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಸಂಕುಚಿತತೆ', 'ಅಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಎರಡು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ:

ಅ. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷೆಗಳಿಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು ಅಥವಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಆ. ಈ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳುತ್ತಿದ್ದ ಪೌರುತ್ಯವಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಲವಂತ ಹೊರೆಯಾಗಿರದೆ, ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಡುವಿನ ಸಹಯೋಗದಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ[2] ವಿಚಾರಧಾರೆ. ಈ ಸಹಯೋಗದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸದ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಭಾಗ – ೨

ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರೌನ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು

೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಾದ-ವಿದಾದಗಳಿದ್ದವು. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಯುಟಿಲಿಟೇರಿಯನ್ ಮತ್ತು ಇಂಡೋಲಾಜಿಸ್ಟರ ನಡುವೆ ಆದ ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಯುಟಿಲಿಟೇರಿಯನ್ ಗುಂಪಿನವರು ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಭಾರತವು ಶಿಲಾಯುಗದ, ಅನಾಗರೀಕತೆಯ ಮತ್ತು ಬರ್ಬರತೆಯ ನಾಡು. ಈ ದೇಶದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಪಕ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಾಲಿಶತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪ. ಜೇಮ್ಸ್ ಮಿಲ್ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗುಂಪಿಗೆ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತ ಪ್ರಮುಖ ವಿದ್ವಾಂಸ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ ಇಂಡಾಲಜಿಸ್ಟರಿಗೆ ಯುಟಿಲಿಟೆರಿಯನ್ನರ ವಾದ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವಿಲಿಯಮ್ ಜೋನ್ಸ್‌ನ ಹೆಸರು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೋನ್ಸ್ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಆದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನನು ಪ್ರಮುಖನು. ಇದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೊದಲು ಬ್ರೌನನ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಫಿಲಿಪ್ ಬ್ರೌನ್ ೧೮೯೮ರ ನವೆಂಬರ್ ೧೦ರಂದು ಕಲ್ಕತದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ. ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರನಾಗಿದ್ದ ಡೇವಿಡ್ ಬ್ರೌನನ ಎರಡನೇ ಮಗನಾಗಿದ್ದ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲೇ ನಡೆಯಿತು. ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ನನ್ನು ಒಬ್ಬ ವಿಧೇಯ ಕ್ರೈಸ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ತಯಾರಿಗಳನ್ನು ಡೇವಿಡ್ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ನೀಡಿದ. ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ನಿಗೆ ಹಿಬ್ರೂ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವಿತ್ತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಉರ್ದು, ಕನ್ನಡ ತಮಿಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದ. ಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಒಲವಿತ್ತು. ಮಿಲ್ಟ್‌ನ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್. ಡ್ರೈಡನ್‌ನ ಐನೀಡ್ ಮತ್ತು ಕೋಪರ್ ನ ಹೊಮರ್ ಅವನ ನೆಚ್ಚಿನ ಕೃತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಾಗ ಅವನು ಈ ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ. ತನ್ನ ಕಾಲೇಜು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರೌನ್ ಲಂಡನ್‌ನ ಹೈಲ್ ಬುರಿ ಕಾಲೇಜುನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ಕಾಲೇಜ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ನಂತರ ಬ್ರೌನ್‌ನನ್ನು ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ಮದ್ರಾಸ್ ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವಿಸಸ್‌ಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆತನಿಗೆ ತೆಲಗು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಸರ್ಕಾರಿ ಆಫೀಸರಾಗಿ ಆತ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (ಕಡಪ, ಮಚಲಿಪಟ್ಣಂ) ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ. ಅವನು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯ ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ವೇಮನನ (ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತೆಲುಗು ಕವಿ) ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದ. ನಿರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಡಿದ್ದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ತೆಲುಗು-ಇಂಗ್ಲೀಷ ನಿಘಂಟು. ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಭಾಷೆಯ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ತೆಲುಗು ಭಾಷಿಕರು ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಗೌರವದಿಂದ 'ಬ್ರೌನ್ ದೊರೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರೌನ್‌ನ ಕನ್ನಡ ಸೇವೆಯು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ. ಐ.ಮಾ. ಮುತ್ತಣ್ಣರ ಪ್ರಕಾರ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಿಕರಿಗೆ ಬ್ರೌನ್ ತಯಾರು ಮಾಡಿದ ಪುಸ್ತಕವು ಕನ್ನಡ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ (೧೮೫೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ) ಬಹಳ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಪಠ್ಯವಾಗಿತ್ತು (ಮುತ್ತಣ್ಣ, ೧೯೯೨: ೧೮೯). ೧೯೩೫ ರಿಂದ ೧೯೩೭ರವರೆಗೆ ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತೆ ಇಂಗ್ಲೇಂಡನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸನ್‌ನ (ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸ) ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಅವರಿಬ್ಬರು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುತೂಹಲ. ವಿಲ್ಸನ್‌ನ ಒಡನಾಟದಿಂದಲೇ ಬ್ರೌನನಿಗೆ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಮತ್ತು ಅಸಂಪ್ರದಾಯ ವೀರಶೈವ ಮತಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯುಂಟಾಯಿತು" (ಪೀಟರ್ ಶ್ಮಿತ್ನರರ್, ೨೦೦೦:೧೨೪). ವಿಲ್ಸನ್‌ನ ಜೊತೆಗೂಡಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತೀಯ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ. ಬ್ರೌನ್ ಅವುಗಳ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದ.

ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರೌನ್ ಬರೆದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವಂತವು ಎರಡು: ಅ) Essay on the Creed and Customs of the Jangams (ಜನವರಿ, ೧೮೪೦ ಮತ್ತು ೧೮೭೧), ಆ) Essay in the Creed, Customs and Literature of the Jangams (ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೧೮೪೦) ಮತ್ತು ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಅನುವಾದ. ಬ್ರೌನ್ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅನೇಕ ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಓದಿ ಅವರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆದ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ ಹಾಗು ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆದ. ಈ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಪುರಾಣವೆಂದರೆ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ಬಸವಪುರಾಣ. ಅದು ಅವನನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಆಕರ್ಷಿಸಿತೆಂದರೆ. ಬ್ರೌನ್ ಅದನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿದ.

ಬ್ರೌನನ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಲ್ಲಿ[3] ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಸಹಯೋಗ ಹಿರಿದು. ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದ ಇತಿಹಾಸಕಾರವಾದ ಮೊಹಮ್ಮದ್ ತವಕೋಲಿ-ತರ್ಗಿಯವರು ಆಫ್ರಿಕಾದ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಈ ಸಹಯೋಗದ (collaboration) ಬಗ್ಗೆ ಗಮನೀಯ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೩: ೧೦೫). ತರ್ಗಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಪೌರಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲು ದಿನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಸಹಯೋಗದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಾದವು ಬ್ರೌನನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಮಂಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಗಿಯ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಪೀಟರ್ ಎಲ್. ಶ್ಮಿತರಮೆನ್ ಬ್ರೌನನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಬ್ರೌನನ ಅಧ್ಯಯನವು

"ಸಹಯೋಗದ ಫಲ" (೨೦೦೧:೩೩) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಮಂಡ್ರಿಯ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ವೀರೇಶ ಲಿಂಗ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಹಾಗು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯರ ಸಹಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು[4] ಶ್ರೀತರಮನ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನ್‌ನು ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಸಹಕಾರ ಕೋರಿದುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[5] ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೨, ೧೮೪೦ರಂದು ಬ್ರೌನ್ ಧರ್ಮಪುರಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಗುಂಡವರಪು ಕೃಷ್ಣ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್ ಎಂಬುವರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಜಂಗಮ ಮತ್ತು ಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ವೈಷ್ಣವ, ಸ್ಮಾರ್ತ ಹಾಗು ಜಂಗಮರ ಜೊತೆಗಿನ ಒಡನಾಟದಿಂದ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳ-ಹೊರಗು, ತಿಳಿಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಯ ವಾರಸುದಾದರು ತಾವೆ ಎಂದು, ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಅರ್ಹರೆಂದು ಗರ್ವ ಪಡುವದನ್ನು, ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಈ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಗಾಗಿ ಇವರು ಅನ್ಯರನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದು ಬ್ರೌನ್‌ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಇದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದುದು ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಇತರರ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತರಾಗಿರುವವರೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವರಿಂದ ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗದೆ, ತನ್ನದೆ ಆದ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ. "ಉನ್ನತವಾದ ಆಸ್ಥಾನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ" (ವೆಲ್ ಚೆರಿ, ೨೦೦೪:೧೫೨) ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ತೆಲುಗು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಪಂಡಿತರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬ್ರೌನ್ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ.

ತೆಲುಗಿನ ಬಸವ ಪುರಾಣ

ತೆಲುಗಿನ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನು ಪ್ರಾಯಶ: ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತ ಶರಣರ ಮತ್ತು ಬಸವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗಿನ ಬಸವ ಪುರಾಣಗಳು ಕಥಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆ ಇದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಶೈಲಿ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಷಟ್ಪದಿ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಸೋಮನಾಥನ ಬಸವ ಪುರಾಣ ದ್ವಿಪದಲ್ಲಿದೆ. ಆಗಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದ ಶೈಲಿಯಿದು. ಇದನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಸರಳವಾದ, ದೇಸಿ ಶೈಲಿಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೆಲ್ ಸೆರು ನಾರಾಯಣರಾವ್[6] ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದ್ವಿಪದ ಶೈಲಿಯು "ಮೌಖಿಕ -ಪರಂಪರೆಯ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ" (೧೯೯೦;೫). ಶ್ರೀತರಮೆನ್ ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬ್ರೌನನು ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ. ಸ್ವಚ್ಛತೆ ಮತ್ತು ಉದಾರತೆಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿದ್ದ. ದ್ವಿಪದ ಶೈಲಿಯ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವನನ್ನು ಪುರಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಒಲವು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದವು. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನ್ ಇದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು (ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ) ಮದ್ರಾಸ್ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಸೈನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲಿಟರೆಚರ್ ಎಂಬ ನಿಯತಕಾಲಿಕದಲ್ಲಿ "Account of the Basava Purana: the Principal Book used as a religious Code by the Jangams" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಈ ಪುರಾಣದ ಮೂಲ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ, ಬ್ರೌನ್ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತಲೆ ಕೆಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಬ್ರೌನ್ ಪುರಾಣದ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು "ಪರಿಚಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ" ("a process of familiarisation" (ದಿಂಗ್ವೇನಿ ಮತ್ತು ಮೇಯರ್, ೧೯೯೮: ೫) ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಚಯವಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆಚಾರ ಅಥವಾ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ)ಯ ಮೂಲಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ. ಹೀಗೆ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾದ ಬ್ರೌನ್ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಬೇಡವಾದದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ-ಬರೆಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ಚಲಾಯಿಸಿದ. ಈ ತರಹದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನು ವಸಾಹತ್ತೋರ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವೆಲ್ ಚೆರು ನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ರವರು ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವಾಗ (೧೯೯೦) ಬ್ರೌನ್ ತರಹದ್ದೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು. ಬ್ರೌನನ ಹಾಗೆ, ಆದರೆ ವಿಸ್ತೃತ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣದ ಬಂಡುಕೋರ ಅಂಶವು ಬ್ರೌನನನ್ನು ಸೆಳೆದ ಹಾಗೆ, ನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ರನ್ನು ಸಹ ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ.

ತೌಲನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿ ಬ್ರೌನ್ : ವಿಲಿಯಮ್ ಜೋನ್ಸ್ ನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ?

ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಲಿಯಲ್ ಜೋನ್ಸ್ ನ ಕಾಣಿಕೆ ಮಹತ್ವರವಾದುದು. ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಧರ್ಮದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದಂತ ವಿದ್ವಾಂಸ ಆತ. ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹಾಗೆ ಅವನೂ ಸಹ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ: “ಇಂಡಿಯ: ನಮಗೇನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ?” ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡನು. ಹಿಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗು ಅವರ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಂಬಿದ್ದರು.[7] ಬಹುಶ: ಬ್ರೌನನು ಈ ಅಂಶದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ, ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಲನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡನು ಅಂತ ಹೇಳಬಹುದು. ಬ್ರೌನನ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಬಹುತೇಕ ಜೋನ್ಸ್ ನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಡಾಲಜಿಸ್ಟರಾದ ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸ್ ನರ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರೌನಿಗಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಬ್ರೌನನಿಗೂ ಮತ್ತು ಜೋನ್ಸ್ ನಿಗೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಅ) ವಿಲ್ಸ್ ನನ್ನು ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂದು ಬ್ರೌನ್‌ನ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು.[8] ಅಂದರೆ ವಿಲ್ಸ್ ನನ್ನು ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯು ಬರೀ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದನು. ಇದು ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಾಹಿತಿ[9] ಎಂದು ಬ್ರೌನ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಆ) ಸ್ಥಳೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿತ್ತು. ಈ ಅಸಮಾಧಾನವೇ ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ / ಸಂಸ್ಕೃತೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಪೌರಾತ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜೋನ್ಸ್ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೈಗೊಂಡರು. ಇದು ಬ್ರೌನ್‌ನಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತೇತರ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಯಿಂದ ದೂರ ತಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬ್ರೌನನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡನು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಜಂಗಮರ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಪುರಾಣಗಳ ಶೈಲಿ) ಜಾನಪದೀಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂಬ ವಿಚಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಿದನು. ಈ ಆಂಶಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಮಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಉದ್ದಾತ್ತವಾದ ವಿಚಾರಗಳುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾವ್ಯವೆಂದು[10] ಬ್ರೌನನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನು.

ತಾನು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತಿದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬ್ರೌನನು, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಆದರೆ ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಅವನಿಗೆ ಆ ಪಂಡಿತರು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಶುರುವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಅವರು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಬ್ರೌನನು ಕಂಡುಕೊಂಡನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವರು) ಜಂಗಮರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಿದುದು ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಸರಿ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಅವನಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರದೆ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ

ಬ್ರೌನ್ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಸತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸಲು ಉತ್ಸುಕನಾದ. ಬ್ರೌನನ ಸಮಸ್ಯೆ ಇವರ ನಡುವಿನ ವೈಮನಸ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಇಟಾಲಿಯನ್ ಪ್ರವಾಸಿ (೧೬೨೦ ರ ಸುಮಾರು) ಡೆಲ್ಲಾ ವೆಲ್ಲ, ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕನಾನ್ ಮತ್ತು ಕರ್ನಲ್ ವಿಲ್ಕ್ಸ್ ಇವರುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಆದರೆ ಅವರು ನೀಡಿದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾ ಸಗಟ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ-ಪುಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಟಾಲಿಯ ಪ್ರವಾಶಿ ಡೆಲ್ಲಾ ವಲ್ಲೆ (ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧, ಪತ್ರ ೫, ೧೬೨೩ ನವೆಂಬರ್), ೧೮೦೦ರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕನಾನ್‌ನ ಮೈಸೂರು ವರ್ಣನೆ, ಕರ್ನಲ್ ವಿಲ್ಸನ್ನನ ಮೈಸೂರು ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯಿಸ್ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಈ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಇವೆ. ಅವು ಜಂಗಮರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ವೈಷ್ಣವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರನ್ನು (ಜಂಗಮ) ನಾನೇ ಖುದ್ದಾಗಿ ಸಂದರ್ಶಿಸಿದೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೭೧: ೧೪೧).

ಬ್ರೌನನು ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅಧ್ಯಯನಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಿಜವೂ ಹೌದು, ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಅನೇಕ ಜಂಗಮರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ಅವರ ಜಾನಪದೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದನು. ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒದಗಿಸಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆ ತರುವ ಹೆಬ್ಬಯಕೆ.

ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಬ್ರೌನ್ ಒಬ್ಬ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಗಮವನ್ನು ವಿಕಾಸವಾದಯಲ್ಲಿಟ್ಟು (theory of evolution) ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ರಮಾ ಸುಂದರಿ ಮಾಂಟೇನ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ "ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಐರೋಪ್ಯ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು' ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು" (ಮಾಂಟೇನ, ೨೦೦೫: ೫೩೦) ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರೌನನ ತೌಲನಿಕ ಅಂಶವು ಭಾರತ-ಯುರೋಪಿನ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಜಂಗಮದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಹಿಂದುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅವರ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ, ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲು ಪೌರಾಣಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬಾಳಿಶದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಪ್ರಿಂಟ್ ತಂತ್ರ ಆರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಯೂರೋಪಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವೇನು ಇರಲಿಲ್ಲ. (ಪು. ೨೭೧).[11]

ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಪ್ರಿಂಟ್ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಪಕ್ವತೆ ಮತ್ತು ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆಧುನಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ಎಂತಲೇ ಅವನು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಪ್ರಿಂಟ್ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಛಾಪನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದ್ದರೆ, ಅದಿನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶುರುವೇ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೊರತೆಯನ್ನು ಆತ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಿಂಟ್ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಜ್ಞಾನೋದಯ (enlightenment), ಉದಾರತೆ, (liberalism) ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಸವಲತ್ತು. ಇದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಎಂದು ಬ್ರೌನ್ ಗರ್ವ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಿಂಟ್ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸುವ ತವಕ ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ. ಆದರೆ ಈ ಗರ್ವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮೂದಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದು

ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಏಕೀಕೃತ ಘಟಕವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನಿಗೆ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಪೌರಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಶಿಲಾಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತೇರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. "ಮೊಹಮ್ಮದನ್ನರ ಆಕ್ರಮಣ" ಮತ್ತು "ತೆಲುಗು ಪಂಡಿತರಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಗೊಳಗಾಗಿದ್ದ" (ಮಾಂಟೆನ, ೨೦೦೫: ೫೧೫-೫೧೬) ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುನುರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿತ್ತು.

ಭಾರತೀಯ ಹಾಗು ಐರೋಪ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವಾಗ ಬ್ರೌನ್ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಕ್ರಿಶ್ಚಯನ್ ಪುರಾಣ, ದಂತಕಥೆ, ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅವಲೋಕನದಿಂದ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಮತ್ತು ದೃಢವಾದ ಅಡಿಪಾಯವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಪುರಾತನ ಪಾಶ್ಚತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅವನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಬ್ರೌನ್‌ನ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬ್ರೌನ್ ಕೈಗೊಂಡ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅವನು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌರುತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜಂಗಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಉಪವಾಸದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲೋಕದ ಸಂತ ನಿಕೋಲಾಸ್‌ಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಕೋಲಾಸ್ ಎಳೆಯ ಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದಾಗ ಎದೆಯ ಹಾಲು ಕುಡಿಯದೆ ಬುಧವಾರ ಮತ್ತು ಶುಕ್ರವಾರದಂದು ಉಪವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪನು ಶಿವನಿಗೆ ತನ್ನೆರಡು ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬ್ರೌನ್‌ನು ನೇಪಲ್ಸ್‌ನ ಸಂತ ಲೂಸಿಯ್‌ಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೂಸಿಯಾ ಕೂಡ ತನ್ನೆರಡು ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೮೪೦: ೨೭೭).

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಪೌರಾತ್ವದ ಬಂಡುಕೋರತನ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಬಹು ಬೇಗ ಅರಿವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅರಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಸಂತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವೆ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು. ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ನಂತರ ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಹಿಡಿಸಿದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ನಂತರ ಕೈಗೊಂಡ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಸವನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಬಂಡುಕೋರ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಶೇಷಿಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದು, ಉಪನಯನದಂತಹ ಡಂಬಾಚಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೇ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದ ಬಸವನ ಧೈರ್ಯ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾನೆ ಕೂಡ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರೌನ ಜಂಗಮರನ್ನು "ಆಧುನಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಮತ" (೧೮೪೦: ೨೭೨) ವೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಇವರಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಹಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೃತಿಗಳು ಜಿಗುಪ್ಸೆ ತರುವಂತದ್ದೆಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಜಂಗಮರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ವಹಾಬಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಹಾಬಿ ಮತದವರು ಪುರಾತನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದದ್ದನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಬಸವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಿತರ

ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಅಂತರ್-ಮತೀಯ ಹೋಲಿಕೆ ಅಥವಾ ತೌಲನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಬ್ರೌನ್‌ನ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು[12] ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಮೊದಲು, ಬ್ರೌನ್ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ. ೧೮೪೦ ಮತ್ತು ೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ (ಪೋಸ್ಟ ಮಾಸ್ಟರ್ ಜನರಲ್ ಆಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ಅವನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಲೇಖನಗಳ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಅವನ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಂಗಮರ ಜಾತಿ-ವಿರೋಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ವಿಶೇಷಿಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜಂಗಮರ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ, ಅವರ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರನ್ನು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಎರಡೂ ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಕೆಲವೊಂದು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮರಿಗೆ ಅ) ಬಸವ ಪುರಾಣ ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಆ) ಬಸವನೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕ. ಇ) ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ಸುಧಾರಣಾಕಾರವಾಗಿ ಜಂಗಮರು ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶಗಳ್ಯಾವುವು ಪುರಾತನವಾದುದಲ್ಲ ಅಥವಾ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವಲ್ಲ. ಅವು ಆಧುನಿಕವಾಗಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಪುರಾತನ-ಆಧುನಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ನವೀನ ಶೈವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರದ ಮೊದಲು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಪೂರ್ವ ಶೈವ ಧರ್ಮವು ಪುರಾತನ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜಂಗಮ ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ ಅನ್ನೋದು ಆಧುನಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಗತವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾತನ ಧರ್ಮ ಯಾತ್ರೆ, ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬಲಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ; ಆಧುನಿಕ ವೀರಶೈವವು ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಗುರು, ಲಿಂಗ, ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಗೌರವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವೀರಶೈವವು ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಆಧುನಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಸವನೆ ಶಿವನ ಅವತಾರಿಯೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೌರವ. ಪಾರ್ವತಿ, ಗಣೇಶ, ನಂದಿ ಅಥವಾ ಶಿವನ ಇತರ ಗಣಗಳಾರಿಗೂ ಪೂಜ್ಯ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಪುರಾತನ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮತದಲ್ಲಿ (ಕಾಳಹಸ್ತಿ ಮಹಾತ್ಮೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ) ಬಸವನ ಹೆಸರನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ (೧೮೪೦: ೨೭೨-೨೩).

ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾತನ-ಆಧುನಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಜಂಗಮರ ವಿಶೇಷತೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಪುರಾತನ ಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಜಂಗಮರು ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಅಂಶವು ನಿಸಂಶಯವಾಗಿ ಬ್ರೌನ್‌ನ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಇವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲತೆಯ ಸೂಚಕಗಳೆಂದು ಅವನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣನಾದ ಬಸವನ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಥಾಮಸ್ ಬೆಕೆಟ್ ಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಇಬ್ಬರ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೮೭೧: ೧೪೨). ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳ ರಾಜನನ್ನೇ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಈ ಹೋಲಿಕೆಗೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಬ್ರೌನನು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗೌರವವನ್ನು ಸೂಸಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪವಾಡ ದೃಶ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ದಂತ ಕತೆಗಳು

(ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಲ್ಲಣನ ಕತೆ, ಕಣ್ಣಪ್ಪನ ಕತೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪದ್ಧತಿಯ (imitation of the brahminical mode) ಅನುಕರಣೆ (೧೮೪೦: ೧೨೭) ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳು ಜಂಗಮರ ಆಂತರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜಂಗಮದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಂಥಗಳು: ಒಂದು ಬಸವ ಪಂಥ: ಮತ್ತೊಂದು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಪಂಥ. ಇವೆರಡೂ ಪಂಥಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬಸವ ಪಂಥದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಬಸವ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಪಂಥದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸಮಾಧಾನ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚಾರಗಳಾದ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ. ಅಗ್ನಿ ಕಾರ್ಯ, ತಪಸ್ಸು, ಯಾತ್ರೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಈ ಪಂಥದವರು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ, ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಗೌರವ. ಈ ಪಂಥದ ಆರಾಧ್ಯರನ್ನು ಅವನು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆಯದೆ, ಪ್ರಾವಿತ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೂರವಿದ್ದುದರಿಂದ, ಅವರನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ತಾವು ಉತ್ತಮರೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ವೇದಗಳನ್ನು ಆರಾಧ್ಯರು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದುದರಿಂದ (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೯೮: ೯೪) ಬ್ರೌನ್ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶೀಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳಾದ ವೇದ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ನೀಲಕಂಠ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುವುದು ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಬಸವ ಪಂಥದ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ಇದ್ದ ಗೌರವಗಳು ಮತ್ತು ಮುಂದುವರೆದು ತೆಲುಗಿನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ[13] ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲೀಲೆಯು ಮಹಿಳಾಪರವಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನ ದೇಹ ಹಾಗೆ ಜಂಗಮರೂ ಸಹ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಬ್ರೌನ್‌ನಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಜಂಗಮ ನಾವು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ರೀತಿಗೂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ರೀತಿಗೂ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯ್ಸ್‌ನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮರು ಅಶುದ್ಧರು, ಮೂಢ ಆಚಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವವರು ಮತ್ತು ಅವರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಡುಬಾಯ್ಸ್ ನ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡುಬಾಯ್ಸ್‌ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತನೆಂದು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡುಬಾಯ್ಸ್‌ನ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನೀಡಿದ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಗಳ ಕಾರಣ ಎಂದು ಬ್ರೌನ್‌ನ ನಂಬಿಕೆ.

ಬ್ರೌನ್‌ನ ಭಾಷಾಂತರವು ಬಹಳ ಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಜಂಗಮರಿಗೆ ಸರಿ ಹೊಂದುವ ಮತ್ತು ಅವಳ ಗೌರವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಕ್ತಿ (personal devotion) ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ಪರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವನು ನಮೂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿರಶರಣರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಪವಾಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪವಾಡಗಳು ಅಥವಾ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಿತ ನಿರ್ಣಯಗಳ ರೂಪಕಗಳೆಂದು ಅಥವಾ ಡಂಬಾಚಾರದ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಭಕ್ತಿಯ ಝೇಂಕಾರವೆಂದು ಅಥವಾ ಇತರ ಶಿವ ಶರಣರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಭಕ್ತಿ ಪೂರ್ವಕ ನಯನಗಳೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ವೆಲ್ ಚೆರು ನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ರವರು ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಅತಿರೇಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಜಂಗಮರ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ. ಕೊಲ್ಲುವುದು, ನೋಯಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಾಶಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಂಗಮರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ" (ವೆಲ್‌ಚೆರು. ೧೯೯೦: ೧೨), ಇಷ್ಟಾದಾಗ್ಯೂ, ಬ್ರೌನ್‌ನಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗೌಣ. ಹಾಗಂತ ಈ ಹಿಂಸೆಯ ಅಂಶಗಳು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅರಿವಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಿಜ್ಜಳದ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಬಸವನು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ

ನಿರ್ಗಮಿಸಿದ್ದು ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ತನ್ನ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನ ಪುರಾಣವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ ಬಿಜ್ಜಳದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಪಿತೂರಿ, ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಬಸವನ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳು ಹೇಗೆ ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಲ್ಸನ್ ಮಹಾಶಯನ ವಿರುದ್ಧ ಕಿಡಿ ಕಾರಿದ್ದ ಬ್ರೌನ್‌ನೂ ಸಹ ಹಾಗೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷಿಕರಿಸುವ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಿಂಸೆಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು, ಹಗೆತನ ಅಥವಾ ಪೈಪೋಟಿಗಳನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವದೇ ಆಗಿತ್ತು.

[1] ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ (ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ೧೯೯೭) ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ (Sitting Translation, ೧೯೯೪) ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

[2] ಮೊಹಮ್ಮದ್ ತರ್ಗಿ ಎನ್ನುವವರು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪೌರತ್ಯವಾದದ ಮೊದಲ ದಿನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ, "ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಡುವಿನ ಸಹಯೋಗ"ದ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿಚಾರಧಾರೆ (ತರ್ಗಿ, ೨೦೦೩: ೧೦೫).

[3] ಬ್ರೌನ್ ಅನೇಕ ಕಡೆ 'ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ' ವೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅವನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ.

[4] ಥಾಮಸ್ ಟ್ರಾಟ್ ಮನ್ ರಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿ The Madras School of Orientalism (೨೦೦೯) ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

[5] ನೋಡಿ ಶ್ರಿತರಮೆನ್ (೨೦೦೧) ಮತ್ತು ರೆಡ್ಡಿ (೧೯೭೭: ೧೧೪-೫).

[6] ಕೊಲಂಬಿಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ವೆಲ್ ಚೆರು ನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ರವರು ತೆಲುಗಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರು.

[7] ಜರ್ಮನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಜೆ.ಜಿ. ಹರ್ಡರ್ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಪೌರುತ್ಯವು ಮಾನವ ಕುಲದ ತೊಟ್ಟಿಲು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ವಿಲಿಯಮ್ ಜೋನ್ಸ್ ಇವರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿದಂತವನು.

[8] ಹಿಂದುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಲ್ಸ್ ನ್ನನ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು (Religions of the Hindus: Essays and Lectures by H.H. Wilson, ೧೯೭೮) ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವೇದ ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ ಮೇಲೆ ಆಧಾರಿತವಾಗಿವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ಬಯಕೆ ಈಡೇರಿದ ಕಾರಣ, ಅವರು ಬ್ರೌನನನ್ನು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

[9] ರಮಾ ಸುಂದರಿ ಮಾಂಟೆನರವರು ವಿಲ್ಸ್ ನ್ನನ ಸಂಕುಚಿತ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ನಕಲು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದನು. ಹೀಗಾಗಿ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅವನು ಮರೆಮಾಚಿದನು ಎಂದು ಮಾಂಟೆನರವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (೨೦೦೪: ೫೧೭-೫೧೮).

[10] ಬ್ರೌನನು ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದನೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾವ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಹಾ ಕಾವ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳು (ವೇಮನ, ಜಂಗಮರ ಸಾಹಿತ್ಯ) ದ್ವಿಪದದಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಮಹಾ ಕಾವ್ಯಗಳು (ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೃತಿಗಳು) ಪದ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಬ್ರೌನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೯೧: ೩೯-೪೦).

[11]Account of the Basava Puran:- The principal Book used as a religious Code by the Jangams, ಮದ್ರಾಸ್ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಲಿಟರೇಚರ್ ಯಾಂಡ್ ಸೈನ್ಸ್, ೧೮೪೦, ಅಕ್ಟೋಬರ್.

[12] ಬ್ರೌನನ ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನ (ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೧೮೪೦) ಆತನ ತೌಲನಿಕ ಅಭಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಜಿ.ಎನ್, ರೆಡ್ಡಿಯವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (೧೯೯೮) ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

[13] ಈ ಲೀಲೆಯು ಮೂಲತಃ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ (೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚಾಮರಸದಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು) ರೂಪಾಂತರ. ಈ ಭಾಷಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧. ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಮರು-ಚಿಂತನೆ :
ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು (೨)

ಭಾಗ ೩

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ?: ವುರ್ಥ್ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು

ನಾನು ನಿಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗಲೆ ನಿಮ್ಮ ಯೋಚನಾ ಲಹರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ (ಹೆರ್ಮನ್ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್: ೧೮೩೮-೩೯: ೧.೧೨).

ಮೋಗ್ಲಿಂಗನ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತ ಸ್ವಾಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಜೂನ್ ೨೭, ೧೮೩೯ರಂದು ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಒಂದು ಝಲಕು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇತರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಹ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊರ ನೋಟಕ್ಕೆ ಮೋಗ್ಲಿಂಗನ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದರೂ, ಅದು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ: ಅ) ಸ್ಥಳೀಯರ ಸಾಹಿತ್ಯ/ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಆಸಕ್ತಿ; ಆ) ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ 'ಮುಗ್ಧ' ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಇ) ಲಿಂಗಾಯತರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರದೇ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಬಯಕೆ, ವುರ್ಥನ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಮೋಗ್ಲಿಂಗನ ಆಶಯದಂತೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು, ಹೋಲಿಸುವುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲೋಪ-ದೋಷಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೌರುತ್ಯವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ದಿನಚರಿಗಳು) ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು? ವುರ್ಥ್‌ನಂತವರು ನೂರಾರು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನ ಬಸವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು?

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಲೋಪ-ದೋಷಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿದರು? ಅದಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಚೋದಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಾವುವು? ಈ ಲೋಪ-ದೋಷಗಳು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದವೋ ಅಥವಾ ಅವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೊ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಉತ್ತರನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವೆ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಪುರಾಣಗಳ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ "ಐತಿಹಾಸಿಕ ರೂಪುರೇಶೆಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮತೆಯನ್ನು, ಪಾರಂಪರಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಥವಾ ಮುರಿಯುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ" (ದುಬೆ, ೨೦೦೪: ೧೬೨) ಪಾದ್ರಿಗಳ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ವುರ್ಥ್‌ನ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತವು. ಮಿಶಿನರಿಗಳ "ನಾಗರೀಕತೆಯ ಒಳಿತಿನ" (ಅಲಗೋಡಿ, ೧೯೯೮: ೨೧-೪೭) ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಬಂದ ಸಂಕಟಗಳು, ಸವಾಲುಗಳು, ಆಗಾಗ ಹಿಂದೇಟನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಎದುರಾಳಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಲ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ವರ್ಥ್ ನಂತರದ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು, ಹಾಗಾಗಿ ವುರ್ಥ್‌ನ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಬಲ/ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವೆನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಪಾದ್ರಿಗಳ ಲೋಕದಲ್ಲಿ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೈಬಲ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೆಬಿಚ್ ಮತ್ತು ಹರ್ಮನ್ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ರ ಪಾರುಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಯ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು ಮಂಗಳೂರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ. ಜೊಸೆಫ್ ಮುಲ್ಲೆನ್ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಮಿಶಿನ್ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾದದ್ದು ೧೮೩೭ರಲ್ಲಿ. ಎರಡನೇ ಮಿಶಿನ್ "ಹೂಬ್ಲಿ" (ಈಗಿನ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ) ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಲಾಯಿತು. ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಮತ್ತೆರಡು ಮಿಶಿನರಿಗಳನ್ನು ಬೆಟಗೇರಿ ಮತ್ತು ಮಲಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ತೆರೆಯಲಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಮತ್ತು ಐದನೆಯ ಮಿಶಿನರಿಯನ್ನು ೧೮೫೧ರಲ್ಲಿ ಗುಳೆದಗುಡ್ಡ ಎಂಬ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು (೧೮೫೪: ೪೧). ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಈ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಧಾರವಾಡದ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಜನರು ಬಹಳ ಹಿಡಿಸಿದರು. ಬೈಬಲ್ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜನ "ಮುಕ್ತರು ಮತ್ತು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹರು" (೧೮೨೮ - ೩೯: ೧.೧)[1] ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದರು. "ನಾಗರೀಕತೆಯ ಕ್ಷೇಮಾಭಿವೃದ್ಧಿ"ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ (ಅಲಗೋಡಿ, ೧೯೯೮: ೨೧-೪೭) ಪಾದ್ರಿಗಳು ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಕನ್ನಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತರ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿದರು. ಅವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣರಾದರು. ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ-ಧಾರವಾಡ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಲಿಂಗಾಯತರು. ಅನೇಕ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಅವರ ಜೊತೆ ಮಾತುಕತೆ, ಚರ್ಚೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ತರಹದ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "ಸುಮಾರು ೧೨,೦೦೦ರಷ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಇರುವ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಇವರ ಕಡೆ ಹರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ" (೧೮೩೮: ೧.೧೧)[2]. ಪಾದ್ರಿಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಡಿಗ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಕಸುಬನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ರೈತರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು.

ವುರ್ಥ್‌ನ ಮೊದಲ ಮಿಶಿನರಿ ದಿನಗಳು ಗದಗಿನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಸಾಗಿದವು. ಅವನು ೧೮೪೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗದಗ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಮತ್ತು ಬೆಟಗೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡನು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವನ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರು ಆಧುನಿಕ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅದಾಗಲೇ

ನೆಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ವಿಲಿಯಮ್ ಕೇರಿ, ಜಾನ್ ಹ್ಯಾಂಡ್ಸ್, ಸ್ಯಾಮುಯೆಲ್ ಹೆಬಿಚ್, ಹರ್ಮನ್ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಹೊಲ್ಡ್ ರೈಸ್ ರ ಹೆಸರುಗಳು. ತಮ್ಮ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರವಾಸಿ ಕಥನ, ಭಾಷಾಂತರ, ನಿಘಂಟು, ದಿನಚರಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರದೇಶ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಸಾಕಷ್ಟು ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಅಂಕಿ-ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಸವಾಲು, ಹೊಸ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದ ಹೊಸ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದಿನಚರಿ ಮತ್ತು ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗೆ ನೀಡುವ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಂದಿನ ಪೀಳೀಗೆಯ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ದೀಪವಾಗಿದ್ದವು. ನಂತರ ಬಂದಂತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಮತ್ತು ಹೊಸ, ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸನ್ನದ್ಧರಾದರು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸೌರವ್ ದುಬೆಯವರು ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಮುಂದುವರೆದರು. ಮತ್ತು ಕ್ರಮೇಣ ತಾವು ಕಲಿತ್ತಿದ್ದ ಪಾಠಗಳಿಂದ (ಅನುಭವಗಳಿಂದ) ತಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು" (೨೦೦೪: ೧೬೩). ಅಂದರೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಕಲಿತ ಪಾಠಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಹೊಸ, ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು, ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವು ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಅವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯವು ಸದಾ ಕಾಲ ಒಂದೆ ತೆರನಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ, ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರಗಳೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ.

ರೆ. ಗಾಟ್ ಲಾಬ್ ಆಡಮ್ ವುರ್ಥನ[3] ಜನನ ೧೮೨೦ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೯ರಂದು ವುರ್ ಟೆಮ್ ಬರ್ಗನ ಫ್ಲೀಡೆಲ್ ಶೀಮ್ ನಲ್ಲಿ ಆಯಿತು. ವೈದ್ಯನಾಗಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ವುರ್ಥ್ ಗ್ರೀಕ್ ಹಾಗೂ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಮುಂದೆ ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಸಾಧಿಸಿದ. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿ ಆತನು ಬಾಸೆಲ್ ನಲ್ಲಿದ್ದ ಮಿಷನ್ ಕಾಲೇಜನ್ನು ಸೇರಿದನು. ಅಲ್ಲಿ ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಇದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ. ತನ್ನ ಜೀವತದ ಕೊನೆ ಘಳಿಗೆಯವರೆಗೆ ಹಿಬ್ರೂ ಭಾಷೆಯ ಬೈಬಲ್ ಅವನಿಗೆ ಅತಿ ಪ್ರಿಯವಾದ ಕೃತಿಯಾಗಿತ್ತು. ೧೮೪೫ರಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಕೀಸ್ ಮತ್ತು ಮೊರಿಕೆ ಎಂಬಿಬ್ಬರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ವುರ್ಥ್‌ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರಕನಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ಆತನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿದ. ೧೮೫೧ ರಿಂದ ೧೮೬೯ರ ನಡುವೆ ಆತನು ಬೆಟಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರತನಾದ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ (ಆಗಿನ ಬಾಂಬೆ ಕರ್ನಾಟಕ) ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ. ಅವನು ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಸ್ಥಳಿಯರನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಂತಾತರಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ. ಗದುಗಿನ ಶಾಗೋಟಿ ಚರ್ಚನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಪಾಲ್ ಜೆ. ಕಟ್ಟೆಬೆನ್ನೂರರ ಪ್ರಕಾರ, ವುರ್ಥ್ ೧೮೪೫ ರಿಂದ ೧೮೫೭ರವರೆಗೆ ಈ ಶಾಗೋಟಿ ಚರ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಾಲೆಯ ಆಡಳಿತ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡ ವುರ್ಥ್, ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ[4] ೧೮೬೯ರಲ್ಲಿ ಜಿ. ವೀಗಲ್‌ನ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಹೊಸ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ.[5] ೧೮೬೭ ರಲ್ಲಿ ಪುರಾತನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕ್ಕಾವ್ಯ ಮಾಲಿಕೆ ಎಂದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಇದು ಮಹತ್ತರವಾದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿತು. ಈ ಸಂಕಲನದ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಯನ್ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅದರದೇ ಗೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಸಬದ್ಧತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವುರ್ಥನ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ೧೮೫೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಅನೇಕ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಬಸವ

ಪುರಾಣದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್‌ಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ. ೧೯೬೯ರಲ್ಲಿ ವುರ್ಥ್ ನಿಧನ ಹೊಂದಿದ. ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳ ವರದಿಯಲ್ಲಿ (೧೮೬೯) ಅವನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲಾಯಿತು.

ಕ್ಯಾಮರೀಸ್ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗಿದ್ದ ಅಪ್ರತಿಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯಕಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು. ಅವನ ಲೇಖನಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ (೧೮೬೯: ೮೩).[6]

ಅಕ್ರೈಸ್ತರ (Heathens) ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ/ಸಂಘರ್ಷ

ವುರ್ಥನ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮತ್ತು ಪೌರಾತ್ಯರನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧನಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬ್ರೌನನ ಹಾಗೆ ವುರ್ಥ್ ಸಹ ತನ್ನದೇ ಆದ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ತ್ಯಜಿಸುವ ಅಥವಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಿಕರಿಸುವ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ವುರ್ಥ ಚಲಾಯಿಸಿದ. ಮೂಲ ಪುರಾಣಗಳ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುವ ವುರ್ಥ್ ಈ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಉದ್ದೇಶಪೂರಿತವಾಗಿವೆ. ಅವು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅ) ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ; ಆ) ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ; ಇ) ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಅವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ; ಈ) ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸ್ಥಳೀಯರ ಶುಷ್ಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ತಮ್ಮ ಅಪ್ರೌಢಿಮೆಯ ಮತವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅಥವಾ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸುಳಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿ ವುರ್ಥನ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಅವನು ಎದುರಿಸಿದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ರೆ. ವುರ್ಥ್ ಮತ್ತು ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಎದುರಿಸಿದ ನೂರಾರು ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ (ಇದು ಹಿಂದೆ ಆಗಿ ಹೋದ ಇತರ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ) ಎದುರೇಟಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ರಕ್ಷಣೆಯ ಅಸ್ತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಶಿವ ಮತ್ತು ಅವನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಆಗಾಗ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಮತ-ಸಂಬಂಧ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ (ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಪಾದ್ರಿಗಳು) ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿದ್ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶದ ಪಡಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ಬೆಟಗೇರಿಯು ತೀವ್ರ ಬರಗಾಲದಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಬರ ಪೀಡಿತರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಲು ವುರ್ಥ್ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ, ಅಲ್ಲಿನ ಜನರಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು: ನಾವು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟ ಪಡಬೇಕಾದರೆ, ನಾವ್ಯಾಕೆ ನಿಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಸೇರಬೇಕು? ಕ್ರಿಸ್ತ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವರಿಬ್ಬರು ಒಬ್ಬರೆ-ನೀವು ಬಲಿಷ್ಠರು-ನೀವ್ಯಾಕೆ ಮಳೆಯನ್ನು ತರಿಸಬಾರದು (ವುರ್ಥ್. ೧೮೫೫: ೧೨).[7]

ಮನಕವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರೋಹಿತನು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ತಾನೇ ಕ್ರಿಸ್ತನೆಂದು ನಮ್ಮ ಬಳಿ ಬಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ (ವುರ್ಥ್, ೧೮೫೯: ೨೨).[8]

ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ: ಮೊದಲನೆಯದು ವುರ್ಥನ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಸವಾಲೆನ್ನುವಂತೆ ಕ್ರಿಸ್ತನು ಮಳೆ ತರಿಸಿ, ಬರಗಾಲ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥನಾಗಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದು. ಇದು ಪಾದ್ರಿಗಳ ಸಹಾಯ ಹಸ್ತವನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯರು ಸುಮ್ಮನೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಎ.ಆರ್. ವಾಸವಿಯವರು ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆ, "ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಇಚ್ಚಿಸಿದ ಪರಿಹಾರಗಳ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು" ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ (ವಾಸವಿ, ೧೯೯೩:೧೩). ಎರಡನೆ ಅಂಶ ಚೆನ್ನಬಸವ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ದೃಢ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿರುವುದು. ಈ ಸಾಮ್ಯತೆ ವುರ್ಥ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತನೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಸಾರುವ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಚೆನ್ನಬಸವನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು ಸರಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಮೂರನೇ ಅಂಶ "ತಾನೇ ಕ್ರಿಸ್ತನೆಂದು, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕೆ ತಾನೇ ವಾರಸುದಾರನೆಂದು ನಟಿಸುವ" ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಮಿಶಿನರಿಗಳಿಗಿದ್ದ ಜಾಗರೂಕತೆ ಮತ್ತು ಆತಂಕ. ಈ ತರಹದ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ 'ನಟನೆ'ಗೆ ಕಾರಣ ತಾವು ಕ್ರಿಸ್ತನಂತೆ ದೈವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳವರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತದ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದು; ನಮ್ಮ ಹಿಂಬಾಲಕರನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿ. ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಬೆಂಬಲ[9] ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವದ ಮುಂದೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ಎದುರು ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಈ ತರಹದ ಮಾರುವೇಷದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವುರ್ಥನ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾದ್ರಿಯಾದ ಬ್ರ. ಮುಲ್ಲರ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಪಂಡಿತರು ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು (ಮುಲ್ಲರ್, ೧೮೫೯:೨).[10] ಮುಲ್ಲರನಿಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ರೆ. ಹಿಲ್ಲರ್, ಬ್ರ. ಲಿಯೋನ್ ಬರ್ಗರ್ ಮತ್ತು ರೆ.ಜೆ. ಕೀಸ್ ತಮ್ಮ ವರದಿಯಲ್ಲಿ "...ಅವರನ್ನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯದ ನಡುವೆ, ಕ್ರಿಸ್ತ ಮತ್ತು ಬಸವನ ನಡುವೆ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ, ಕ್ರಿಸ್ತ ಮತ್ತು ಬಸವನು ಒಂದೇ ದೇವರ ಅವತಾರಗಳು ಎಂದು ಅವರು ಹುಸಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು" ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೮೫೧:೧೦)೧೪[11] ಲಿಂಗಾಯತರ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಹೆಮ್ಮೆ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ: ಅ) ಕ್ರಿಸ್ತನ ಬಗ್ಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವನ ದೈವ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿರುವುದು; ಆ) ಇದ್ಯಾವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಾಗ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ತಾವೇ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಅವತಾರಿಗಳು ಎಂದು ನಟಿಸಿದ್ದು. ಕ್ರಿಸ್ತನ ಹಾಗೆ ನಟಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಆತಂಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮಾರುವೇಷದ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿಸ್ತ ಮತ್ತು ಸುವಾರ್ತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಕಳವಳಗೊಂಡಿದ್ದರು.[12]

ಮಾರುವೇಷ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸುವಾರ್ತೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.೧೬[13] ವುರ್ಥ್ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ (೧೮೫೯: ೨೩). ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಅನಾಮಧೇಯ ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ತೆಗಳಿ, ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಹಳ ದಿನಗಳಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇವರು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ಅವರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಲೇಖಕನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಜಾತಿ-ವಿರೋಧಿ ಪ್ರಚಾರಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತಾಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರರ್ಥಕ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ಕೈಬಿಡುವುದೆ ಮೇಲು ಎಂದು ಅವನು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಕೃತಿಗಳ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೈಬಲ್) ಸಹಾಯದಿಂದ. ಸ್ಥಳೀಯ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲ್ಲೊಂದರಂತೆ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದುದು ಕೇವಲ ಮುಗ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪ.[14] ಈ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳು ವುರ್ಥ್‌ನನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜರ್ಝರಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು, "ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಾವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಅಂದರೆ ಸಮುದ್ರದ ನಡುವೆ ಕಳೆದುಹೋದ ಶಿಷ್ಯರ ಹಾಗೆ ನಾನು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಲ ನನ್ನನ್ನೇ ನಾನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ತರಹ ನಾನು ಸಹ ಆ ಸಂಕಷ್ಟದಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದೆ" (೧೮೪೭: ೫.೧೧೦).[15]

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೇವಲ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಾದ್ರಿಗಳ ವರದಿಗಳು ಮತ್ತು ದಿನಚರಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಇತರ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತದಿಂದಲೂ ಇದ್ದ ವೈಮನಸ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ವರದಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವು. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದವು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ತೆಗಳುವ ಮತ್ತು ಹಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಝಿಯು ಲಿಂಗಣ್ಣನಂವ ಜೈನ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಬರೆಸಲ್ಪಟ್ಟ ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ (೧೮೨೪) ಎಂಬ ಅರೆ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವನ "ಅವಹೇಳನಕಾರಿ"ಯಾದ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ವುರ್ಥ್ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪಾಪಂರಿಕ ಹಗೆತನದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮರುಕಳಿಸಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಾಂತರದ ಹುರುಪಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯರು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು. ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಇದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ರೆ. ಹಿಲ್ಲರ್, ಬ್ರ. ಲಿಯೊನ್ ಬರ್ಗ ಮತ್ತು ರೆ.ಜಿ. ಕೀಸ್ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕ ಜನರು ಮೊದಲು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣವನ್ನು ನಂಬಿದ್ದರು; ನಂತರ ಪಂಡರಾಪುರದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಸ್ವಾಮಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದರು; ಕಟ್ಟ ಕಡೆಗೆ ಅವರು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು (೧೮೫೧: ೨೦)[16] ಈ ಸ್ಥಳೀಯರ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಅವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಭುದ್ಧರತೆಯ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈ ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವುರ್ಥ್ ತನ್ನ ಮತ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ.

ವುರ್ಥನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ರೈಸ್ತರು

ಕನ್ನಡದ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ/ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ವಿದ್ವಾಂಸ ವುರ್ಥ್.[17] ಬಸವ ಪುರಾಣವು ಬಸವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದರೆ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣವು ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಚೆನ್ನಬಸವ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪುರಾಣಗಳು ಶಿವಶರಣರ ಜೀವನ ಕಥೆ. ಸುತ್ತಿ, ಲಿಂಗಾಯತ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಶಿವ ಶರಣರ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿವಶರಣರು ಅನ್ಯ ಮತದವರನ್ನು ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಯಗಳಿಸಿದ್ದು. ಅನುಭಾವದ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಸಾಧನೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಇವು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಬಸವ ಪುರಾಣವು ಭೀಮಕವಿಯಿಂದ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ತೆಲುಗು ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಅನುವಾದ. ಚೆನ್ನ ಬಸವ ಪುರಾಣವು ವಿರುಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತರಿಂದ ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.[18] ಇವೆರಡು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ

ಮತದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ನರೆಯುವ ಪರಂಪರೆ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಅವರ ಪುರಾಣಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲದವರಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ರೆ. ಹಿಲ್ಲರ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. "ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತ ಗುರುವು ತಮ್ಮ ರಹಸ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಲಿಂಗವಂತರು ಅವನ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಂಡಿದ್ದರು"[19] ಎಂದು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಪಂಡಿತರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಮಠಾಧೀಶರು ಮಾತರ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪಠಣ ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಅದರ ಸಂದೇಶ ಸಾರುವ ಹಕ್ಕಿತ್ತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ವುರ್ಥ್ ಮತ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳ ರಹಸ್ಯಮಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಕೀಯರು ಒಳಹೊಕ್ಕಿದ್ದರು.

ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ವುರ್ಥ್ ಬಹಳ ಜಾಗರೂಕತೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಗೌರವ ವುರ್ಥನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪೌರತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರಕೀಯನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪುರಾಣದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಏಕತೆರನಾಗಿಲ್ಲ. ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಶಿವ ಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚೆನ್ನ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವು ಪುರಾಣದ ಪವಾಡಗಳು, ಉಪಮೇಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ವಿವರಣೆಯಾಗಿವೆ. ವಾರ್ದಕ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿರುವ[20] ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಬಹು ದೀರ್ಘವಾದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಅವನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ, ಆದರೆ ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಸವ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮುನ್ನುಡಿ ಅಥವಾ ಹಿನ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳು ವುರ್ಥನು ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸಿದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವನನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾ...: ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರ

ವುರ್ಥನ ಎರಡೂ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಶುರುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಟೀಕೆ-ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು. ಇವು ಅವನ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ "ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು" (ದಿಂಗ್ವೇನಿ ಮತ್ತು ಮೆಯರ್, ೧೯೯೭: ೫) ತೊಡೆದು ಹಾಕಿ ತನಗೆ ಸರಿ ಎನಿಸಿದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಆತನ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಈ ಟೀಕೆ-ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಎರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುತ್ತವೆ: ಅ) ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆ, ಲೋಪ-ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ಆ) ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅವೈಚಾರಿಕ, ಅಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಅಪಕ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಿ ಕೊಂಡರೆ, ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವು ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ತೀರ್ವವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಮತವೆಂದು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಟೀಕೆಯ ವುರ್ಥನ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವನ ಹುಸಿ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವನ ಇರುವ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ವುರ್ಥ್ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದೈವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಚಾರಗಳ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವುರ್ಥ್ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ,

ಬಸವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳು - ಅವನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಿನ್ನಲೆ, ಮಂತ್ರಿಯ ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆ, ಬಿಜ್ಜಳನ ಪ್ರಧಾನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲ-ಅವನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆರಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಬದ್ಧ

ವೈರಿಗಳಾದ ಜೈನ ದಾಖಲೆಗಳು ಬಸವನು ಜೈನ ರಾಜನ ಕೈಕೆಳಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದಂತವನು. ಅವನು ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ರಾಜನಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿಡಿಸಿದ್ದನು. ರಾಜ ಬಸವನ ತಂಗಿಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಗಿ, ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಂತಃಪುರದ ಸಖಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಸವನ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನು. ಜೈನರ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವನ ಕಲ್ಯಾಣ ನಿರ್ಗಮನವು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯ ಪಲಾಯನವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ನಂಬುವ ಹಾಗೆ ಬಸವನು ದೇವರಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗದೆ ಹತಾಶೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನು ತಾನೆ ಕೊನೆಗಾಣಿಕೊಂಡ (೧೮೬೩- ೬೬: ೯೭).[21]

ಹೀಗೆ ವುರ್ಥ್ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಎಲ್ಲಾ ನಿಯಮಗಳನ್ನು (ಅಂದರೆ ಪದಶಃ ಭಾಷಾಂತರ) ಗಾಳಿಗೆ ತೂರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಸವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶರಣರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಶಿವ ಶರಣರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವನು ಜೈನ ದಾಖಲೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇತರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ, ಅಂದರೆ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ' ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳಾದ ಶಾಸನಗಳು, ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ವುರ್ಥ್ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಜೈನ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಜೈನ ಪಂಡಿತರ ಜೊತೆಗಿನ ಅವನ ಒಡನಾಟವೆ ಕಾರಣ.[೩೫][22] ಜೊತೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮೆಕೆಂಝಿಯಂತವರು ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಈ ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಲಿಂಗಾಯತರು ಅಥವಾ ಜೈನರಿಗೆ ಹೊಸದೇನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಹ ಅನ್ಯರ ಪುರಾಣ/ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸುವ, ತೆಗಳುವ ಮತ್ತು ಹೋಲಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇವು ಜೈನ-ಲಿಂಗಾಯತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಕುಚಿತತೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವುರ್ಥನ ಭಾಷಾಂತರವು ಸಹ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಅಥವಾ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಯ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಜೈನ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ ವುರ್ಥ್ ಅವರ ಪಥ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ನಡುವಿನ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬಸವನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸುವುದು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ. ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದೇ ಇರುವುದು ವುರ್ಥನ ಕಡುಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರೊಳಗಿದ್ದ ಜಾತೀಯತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆ, ಬಹುದೇವೋಪಾಸನೆ, ಪುರಾಣದ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ವುರ್ಥ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಪಕ್ವಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು ಲಿಂಗದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪಾಲಿಸದಿರುವುದು ವುರ್ಥನ ಅಸಮಾನಧಾನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದ ಹಾಗೆ. ವುರ್ಥನ ಟೀಕೆಯು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲದ ಪುರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತವಾಗಿತ್ತೆ? ಭಾಗಶಃ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಅಂಶಗಳೂ ಸಹ ವುರ್ಥನ ವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದ್ವೇಷ, ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತುರುಕರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಸಹನೆ ವುರ್ಥನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅವನ ಟೀಕೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತನ ಮನಃಪರಿವರ್ತನೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅವರು ದ್ವೇಷ, ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಮತ್ಸರಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟು ಕ್ರಿಸ್ತನ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುದೆಂದು ವುರ್ಥ್ ಅನೇಕ ಸಲ ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ.

ಜೈನ-ಲಿಂಗಾಯತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಬಸವ ಪುರಾಣ ಭಾಷಾಂತರದ ೬ನೇ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವುರ್ಥ್ ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ದೈವ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂದು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಸವನು ಕಲ್ಯಾಣದ ವೇಶ್ಯೆಯರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು (profligate priests) ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಹವ್ಯಾಸವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಸವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಪದೇ, ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಮೊದಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಗಂಡಸರಿದ್ದರೆಂಬ ಮಾಹಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ (ವುರ್ಥ್, ೧೮೬೩-೬೬: ೭೧).[23]

ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಪೂಜನೀಯವಾದ್ದರಿಂದ, ವುರ್ಥ್ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಿವ ಶರಣರ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಔನತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಇದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ 'ಜಂಗಮ' ಪದದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಪೂರ್ಣತೆ, ಅಪಕ್ವತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ದೋಷಾರೋಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಲಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸವಾಲು : ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣದ ಭಾಷಾಂತರ

ಅಯ್ಯೋ! ಪುರಾತನ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ, ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ತೊಟ್ಟಿಲು ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಲ್ಯಾಣವು ಈಗ ನಿಜಾಮ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಳು ಬಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದೆ. ಸೋಲಾಪುರಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಈ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮರು-ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭವಿಷ್ಯ ನಿಜವಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ವಸಂತರಾಯನ ಪಾರುಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಸವ-ಚೆನ್ನಬಸವರು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಈ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದೂ ಸಹ ಇದುವರೆಗೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಪ್ರವಾದಿಯ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ತಿರುವು ಹಾಕಿ ಅವರ ಬರುವಿಕೆಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಡೆ ಮುಖ ಹಾಕಿ ಬಹು ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಬದಲಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಆಗಮಿಸಿರುವರು. ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಿಸ್ತನೆ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಭುವು ಮತ್ತು ಅವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಲೀನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಈ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇವರನ್ನು ಕೆಲವು ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಸವನ ಅವತಾರಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಭವಿಷ್ಯ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇದುವರೆಗೂ ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದರೆಂದು ಈಗಲಾದರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ವುರ್ಥ್, ೧೮೬೫-೬೬: ೨೨೧).

ವುರ್ಥನ ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಯ ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನೆಗಳೆಂದು ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತವೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಚೋದನಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸೂಕ್ತ. ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಚೆನ್ನಬಸವ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಕಾಲಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಕಾಲಾಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭವಗಳು ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಘಟನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.[24]

ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣದ ೬೨ನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಸಂಧಿ)[25] ಚೆನ್ನ ಬಸವನ ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. "ಮುಂದೇನಾಗುವುದು" (ವುರ್ಥ್, ೧೮೬೩-೬೬: ೨೧೯) ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಚೆನ್ನಬಸವನಿಗೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವನು ಬಲು ದೀರ್ಘವಾದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ್ಯಾವಾಗ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ತೊಂದರೆ ಗೊಳಪ್ಪಡುತ್ತದೆಯೊ ಅಥವಾ ಹಾನಿಗೊಳ ಗಾಗಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೊ ಆಗ ಲಿಂಗಾಯತ ಯತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಅದನ್ನು ಮರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಪ್ರಬಲವನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉಗಮದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯಿತ್ತಾ, ಅಲ್ಲಿ ೧೦೧ ಮತ್ತು ೭೦೧ ಲಿಂಗಾಯತ ಯತಿಗಳಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[26] ಅವರು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ, ವಸಂತರಾಯನೆಂಬ ರಾಜನು ಹುಟ್ಟಿ ತುರುಜರನ್ನು ಸದೆ ಬಡೆದು, ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮೊದಲಿಗಿಂತಲೂ ಅತಿ ಸುಂದರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಾನು ಅವನ ಪ್ರಧಾನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗುತ್ತೇನೆ, ಬಸವನು ಸೈನ್ಯದ ದಂಡನಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಲಿಂಗಾಯತರದ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನ ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುವುದು (ವುರ್ಥ್, ೧೮೬೫: ೨೨೧).

ಈ ಭವಿಷ್ಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಅನೇಕ. ಶಿವಶರಣರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವುದು, ಅವರ ಕಾಲಾತೀತ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುವುದು, ಲಿಂಗಾಯತ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು / ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು. ಈ ತರಹದ ಭವಿಷ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇದು ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಬ್ಲೇಕ್ ಮೈಖೆಲ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, "ವಿಜಯನಗರದ ಪತನದ ನಂತರ ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ಕಲ್ಯಾಣದ ಪತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನುರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೂ, ವಿಜಯನಗರದ ಪತನಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ" (೧೯೯೨:೨೦). ಕನ್ನಡದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಹಳ್ಳಿಕೇರಿಯವರು ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ೧೫, ೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೦: ೧೩೫). ಕಾಲಜ್ಞಾನ ವಚನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿರುಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಅನೇಕರು ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಿಂತಿಣಿ ಮೊನಪ್ಪಯ್ಯ, ಕೊಡೆಕಲ್ಲು ಬಸವ ಮತ್ತು ಎಮ್ಮೆ ಬಸವ ಇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರು.[27] ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚೆನ್ನ ಬಸವಪುರಾಣದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪತನದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಕವಿಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕಾಲಜ್ಞಾನಿ ಲಿಂಗಾಯತರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರು ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ಮತ್ತು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಎದುರಾದ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವರು.

೧೮೪೦ ಮತ್ತು ೧೮೫೭ರ ನಡುವಿನ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಯ ವರದಿಗಳು ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬಡಿಗರು, ಅಕ್ಕ ಸಾಲಿಗರು ಮತ್ತು ರೈತರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರನ್ನು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ಅವರ ನಡುವೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ ಮೊದಲ ಮಿಶಿನರಿ ರೆ. ಲೇಯರ್ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ-ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ೧೮೪೯ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಂಬ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿ ಗುರು ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರಿಂದ ಲೇಯರ್ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮತ-ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡ, ಈ ಲಿಂಗ ಪುರೋಹಿತರು ಕಾಲಜ್ಞಾನದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಸವ-ಚೆನ್ನಬಸವರು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಪುನುರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು

ಅವರು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು, "ನಮ್ಮ ದೇವರು ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಬರುವ ದಿನಗಳು ದೂರವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ, ಏಕದೇವನೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ" (ಲೇಯರ್, ೧೮೪೦: ೨.೧) ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಲೇಯರನ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಭವಿಷ್ಯ. ಲಿಂಗಾಯತರು ಈ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಗೌರವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ಲೇಯರ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೇಯವರ ವರದಿಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ (೧೮೪೦: ೨.೧೫).[28] ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಈ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಲಜ್ಞಾನಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವನ್ನು ಮೂಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತು, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಒತ್ತಡ ಅವರ ಮೇಲಿತ್ತು. ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚೆನ್ನ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು) ದೈವ ನುಡಿಗಳೆಂದು ನಂಬಿ, ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿರಲಿಲ್ಲ.[29]

ಅಕ್ರೈಸ್ತರ ಮುಂದೆ ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಮಿಶ್ರ ಅನುಭವವುಟಾಂಯಿತು. ಕೆಲವು ಲಿಂಗಾಯತ ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅದಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ರೆ. ಲೇಯರ್ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಯಲ್ಲಿ (೧೮೪೦) ಕಾಲಜ್ಞಾನಿ ಪರಂರೆಯ ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಗುರುಪಸಪ್ಪ, ಪಿತಾಂಬರಪ್ಪ ಮತ್ತು ರುಮಕೋಟಿ ಎಂಬುವವರು ಸುವಾರ್ತೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾದ ಮೊದಲ ಲಿಂಗ ಪುರೋಹಿತರು (Linga prients) ಎಂದು ನಮೂದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ಕಸಬುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯರು ಬಹಳ ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಇವರ ಸಹಾಯ ಮತ್ತು ಬೆಂಬಲ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಮುಂದೊಮದು ದಿನ ಇವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಬಹಳ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂವಾದ, ಭೇಟಿ, ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಈ ಕಾಲಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಬಸವನ ಬದಲಿಗೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ವುರ್ಥ್ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಿಥ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೆಂದು ಪದೆ, ಪದೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದರ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಯಾಣದ ಅಧೋಗತಿ ಮತ್ತು ಪತನದ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ಹುಸಿ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತನಿಕವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಷಯಗಳು ಸಹ ವುರ್ಥನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಾಗಿವೆ. ಶೈವ ಆಚರಣೆಮ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿರುವುದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜನ್ಮ, ದೀಕ್ಷೆ, ಮದುವೆ, ಸಾವು, ಸರ್ವ ಪರಿತ್ಯಾಗ, ಮೋಕ್ಷ, ಲಿಂಗಾಯತನಾಗಲು ಬೇಕಾಗುವ ಅರ್ಹತೆ, ಭವಿಗಳಿಗಿರುವ ಶಿಕ್ಷೆ. ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಪುರಾಣಗಳು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಇವು ಮನ್ನಣೆ ಅಥವಾ ಅಂಗೀಕೃತವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪುರಾಣಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪೂಜ್ಯ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ವುರ್ಥನು ಮಾಡುವ ಟೀಕೆಗೆ ಆಹಾರವಾದವು. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ವುರ್ಥನಿಗೆ ಇವು ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಚಾರ (ಅತಿಯಾದ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು) ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳ (ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ) ನಡುವೆ ಇರುವ ಕಂದರವನ್ನು ಅವನು ವ್ಯಂಗ್ಯಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿಯೇ ರೆ. ಫ್ರೇ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ವುರ್ಥನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು "ಲಿಂಗಾಯತರು ಕಾಲವಿಲ್ಲದವರು. ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಭುವಿನ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ನಿಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ" (ಫ್ರೇ, ೧೮೪೦: ೨.೧೬).

[1] ನೋಡಿ ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ.ಎಮ್. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೭.

[2] ನೋಡಿ ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ.ಎಮ್. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೭

[3] ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ್, ರಾ.ಯ. ಧಾರವಾಡಕರ್ ಮತ್ತು ಐ.ಮಾ. ಮುತ್ತಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವನ ಹೆಸರು ಜಾರ್ಜ್ ವುರ್ಥ್ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[4] ಸ್ಥಳೀಯರ ಮೇಲೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇರಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪವಾದವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರೆ ತಮಗೊಂದು ಶಾಲೆ ತೆರೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೋರಿ ಕೊಂಡಾಗ ವುರ್ಥ್ ಮತ್ತಿತರು ಅವರ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ, ಶಾಲೆಯೊಂದನ್ನು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸ್ಥಳೀಯರು "ಸರಿಯಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವಂತೆ" (ವುರ್ಥ, ೧೮೪೬: ೨.೧೯), ಮಾಡುವವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಲಾಯಿತು.

[5] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ ಐ. ಮಾ. ಮುತ್ತಣ್ಣ (೧೯೯೨: ೧೫೯).

[6] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಬಾಸೆಲ್ ಜರ್ಮನ್ ಇವಾಂಜೆಲಿಕಲ್ ಸೋಸೈಟಿಯ ೩೦ನೇ ವರದಿಯನ್ನು (೧೮೬೯) ನೋಡಿ.

[7] ವುರ್ಥನ ೧೬ನೇ ವರದಿ ನೋಡಿ.

[8] ಇದಕ್ಕಾಗಿ ವುರ್ಥನ ೧೭ನೇ ವರದಿ ನೋಡಿ.

[9] ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿ ರೆ. ಲೇಯರ್ ತನ್ನ ಒಂದು ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. "ಸರ್ಕಾರವು ತನ್ನ ಬಲವಾದ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಯ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ ತಮಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೆದರಿದ್ದರು". ನೋಡಿ ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ. ಎಮ್. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೨೦೦೭.

[10] ಪ್ರಾಯಶಃ ತಮ್ಮ ಮೂರ್ತಿ ಭಂಜಕತೆ ಮತ್ತು ಏಕದೇವೊಪಾಸನೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಕ್ರೈಸ್ತಮತಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಎರಡರಲ್ಲು ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರಬಹುದು.

[11] ಈ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಬೆಟಗೇರಿ ಮತ್ತು ಮಲಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳ ೧೧ನೇ ವರದಿಯನ್ನು (೧೮೫೧) ನೋಡಿ.

[12] ಜೋಸೆಫ್ ಮುಲ್ಲೆನ್ಸ್ ಎಂಬುವವನು ತನ್ನ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವಾಗ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯಂದಿರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮಾರುಹೋಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಆತಂಕಗೊಳ್ಳುವನೋ ಆಗ ಅವರನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯಲು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಂಬಾಲಕರನ್ನಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಲು ಲಿಂಗ ಗುರುವು ತಾನೇ ಕ್ರೈಸ್ತನೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಎಂದು ಮುಲ್ಲೆನ್ಸ್ ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ (೧೮೫೪: ४೩). ಈ ತರಹದ ನಟನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಭಾರತದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಆಗುತ್ತಿತೆಂದು ಅವನು ಒರಿಸ್ಸಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

[13] ವುರ್ಥ್‌ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನರಿಗೆ ತಯಾರು ಮಾಡಿದ ೧೬ನೇ ವರದಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

[14]ಕ್ರೈಸ್ತ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ದೈಹಿಕ ಹಾನಿಗಳೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮುಲ್ಲೆನ್ಸ್ ವರದಿ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಒಬ್ಬ ಮತಾಂಧ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರೋಹಿತನು ಬಜಾರಿನಲ್ಲಿ ಮತ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶಿನರಿಯ ಮೇಲೆ ಮಸಾಲೆ ಪುಡಿಯನ್ನು ಎರಚಿದನು. ಇದನ್ನು ಸಹಸಲಾರದೆ ಆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೊತೆಗಾರರು ಕೆಮ್ಮುತ್ತಾ. ಆ ಜಾಗದಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಗಹ ಗಹಿಸಿ ನಕ್ಕನಂತೆ (೧೮೫೪: ೪೫).

[15] ಬಹುಶಃ ಇದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಥಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಯಿರಬಹುದು. ದೇವರ ಮಕ್ಕಳು ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆ ಪ್ರಭುವು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ.

[16] ನೋಡಿ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನ್‌ನ ೧೧ನೇ ವರದಿ.

[17] ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳ ಪಠ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹರ್ಮನ್ ಮೊಗ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಜಾರ್ಜ ವೀಗಲ್ ಜೊತೆಗೂಡಿ ವುರ್ಥ್ ೧೮೬೧ರಲ್ಲಿ ಹಳೇ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ. ಬೈಬಲನ್ನು ಹಿಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಈಸೋಪನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ (೧೮೬೦ರಲ್ಲಿ) ಅನುವಾದಿಸಿದ ಪ್ರಥಮರಲ್ಲಿ ವುರ್ಥ್ ಒಬ್ಬನು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ ರಾ.ಯ. ಧಾರವಾಡಕರ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕೃತಿಯನ್ನು (೧೯೭೫) ನೋಡಿ.

[18] ವುರ್ಥ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ೧೫೮೫ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲಾಯಿತು. ಆರ್. ಮೈಖೆಲ್ ಬ್ಲೇಕ್ ಸಹ ವುರ್ಥ್‌ನ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪತನದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ನಂತರ ಬರೆದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಬ್ಲೇಕ್ ಊಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

[19] ನೋಡಿ ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ. ಎಮ್ ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೨೦೦೭ ಪು. ೨೬.

[20] ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಹಾಲಭಾವಿ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಎಸ್. ಬಸವನಾಳದ ಪ್ರಕಾರ ಭೀಮಕವಿ ಮತ್ತು ವಿರುಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸೂಸಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಕವಿಗಳು ಮುರಿದು ಷಟ್ಪದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿದರೆಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭವು ಆದ ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯವು ಓದುವುದಕ್ಕೆ, ಪಠಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಹಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅತಿ ಸುಲಭ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಲಿಂಗಾಯತ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು ಎಂದು ಇವರು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚೆನ್ನ ಬಸವ ಪುರಾಣ (೧೯೩೪)ವನ್ನು ನೋಡಿ.

[21] "Basava Purana "Basava Purana of the Lingaits" in The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, translated by the Rev. G. Wurth and Communicated by W.E. Frerr, 13th July 1865 ಸಂ. ೨೪. ಸಂಖ್ಯೆ. ೮, ೧೮೬೩-೬೪, ೧೮೬೪-೬೬, ಪು. ೬೫-೯೭.

[22] ವುರ್ಥನ ಸಹದ್ಯೋಗಿಯಾದ ಬ್ರ.ಜೆ. ಲಿಯೊನ್ ಬರ್ಗ ಜೈನರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅವರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಾಗಲು ಹಾತೊರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರು ತಮ್ಮ ತರ್ಕದಿಂದ ಅನೇಕ ಸಲ ತಡೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ನೋಡಿ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶಿನ್ ವರದಿ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೩. ಪು. ೨೩.

[23] ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಜಂಗಮರ ವಿಷಯವು ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗದ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ೧೮೧೮ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವವನು ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಬಸವನು ಇವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತು ತಾನು ರಾಜನಾಗುವ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನೆಂದು ಬರೆದನು. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೆಂಗಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಲೇಖನವು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ವಿವಾದವು ಶುಭೋಧಯ ಪ್ರಕರಣವೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದೆ.

[24] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅವಲೋಕನ ನಡೆದಿಲ್ಲ.

[25] ಇದಕ್ಕೆ ನಾನು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣದ ಕೃತಿಯನ್ನು (೧೮೩೪) ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

[26] ಈ ಲಿಂಗಾಯತ ಯತಿಗಳು ವಿರಕ್ತರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ, ಎಡೆಯೂರು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರರ ಮುಂದಾಳತ್ವದಲ್ಲಿ ಇವರು ೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

[27] ಕೆ. ರವೀಂದ್ರನಾಥರ ಪ್ರಕಾರ ಎಮ್ಮೆ ಬಸವನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠದ ಮಠಾಧೀಶನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನು (೨೦೦೦: ೧೨೨).

[28] ನೋಡಿ. ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ.ಎಮ್. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೭.

[29] ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಮೂಲವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಅವರು ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ಮೂಲವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಅದು ವೇದ ಮತ್ತು ಇತರ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನೋಡಿ. ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ.ಎಮ್. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೭.

೧. ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಮರು-ಚಿಂತನೆ :
ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು (೨)

ಭಾಗ ೪

ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ವುರ್ಥ್ : ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ನೋಟ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅವಮಾನಕರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರ ವಿಮರ್ಶಕವಾದ ಸೂಸನ್ ಬ್ಯಾಸ್ನೆಟ್ ಮತ್ತು ಹರೀಶ್ ತ್ರಿವೇದಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (೧೯೯೯: ೫). ಇದು ಭಾಷಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಏಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾಷಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ತರಹದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು "ಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ

ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು" (ಟ್ರಾಟ್ ಮನ್, ೨೦೦೯: ೨೪೦) ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತೆರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಂಕುಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ವುರ್ಥರ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ (ಸಹಯೋಗಿಗಳಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾಗಿಯೋ) ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಇವರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರ ದನಿಯನ್ನು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮರುಗಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮೂಲದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಅಥವಾ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ, ಭಾಷಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರೌನ್ ತನ್ನ ಆಧುನಿಕ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಆದರ್ಶಮಯ ಮತವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ, ವುರ್ಥ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧೋರಣೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರೌನ್‌ಗೆ ತನ್ನ ಹುದ್ದೆ ಮತ್ತು ಹಣದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗಿಸಿದ. ಜೊತೆಗೆ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ. ತನ್ನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಕಾಲೀನರು ಪೌರುತ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಪೀಡಿತ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಜಂಗಮರನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಕರೆ ತರುವ ಆಸೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಅವನ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಪೌರುತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವದರ ಜೊತೆಗೆ ಐರೋಪ್ಯ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ದೂವವಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ. ಹಾಗಾಗಿ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನೇಕ ಹೋಲಿಕೆ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯ ಕಠಿಣ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತನಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ತಯಾರು ಮಾಡಿ, ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.[1]

"ಮೊಹಮ್ಮದನ್‌ರ ದಾಳಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಲೇಖಕರಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಗೊಳಗಾದ" (ಮಾಂಟೇನ, ೨೦೦೫: ೫೧೫-೫೨೬) ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಅದರ ಪುನುರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸ್ವ-ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಬ್ರೌನ್ ಕಂಕಣಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಮಾಧಾನ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತೀಯವನ್ನಾಗಿಸಿತು ಎಂಬ ಅಪಾದನೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಬ್ರೌನ್‌ನ ಬ್ರೌನ್‌ನ ತಪ್ಪು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತದ ಬದ್ಧ ಹಿಂಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದ ಬ್ರೌನನು ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭಾವದ 'ಕರಾಳ' ಛಾಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂದು ಮನಗಂಡು, ಅದನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಬ್ರೌನನ ಸಮರ್ಥನೀಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಮತೀಯ ಅಂಶಗಳ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ವಾಸ್ತವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ / ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಜಂಗಮರು, ಜೈನರು ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮತದ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಾಗ್ಯು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಿಂದ ದೂರಕ್ಕೆ ತಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತೇತರ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶೇಷಿಕರಿಸುವುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬ್ರೌನನ ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಸಂಕೀರ್ಣಮಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬ್ರೌನ್ ವಿಫಲನಾದ.

ವುರ್ಥನ ವಿಷಯ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅವನ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಸಮಾನಾಂತರವನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ವುರ್ಥ್ ತನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಗರೂಕತೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿ, ಮೂಲ ಪಠ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರೌನ್ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹಾಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಗಳು, ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಜಾತೀಯತೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ" (ವುರ್ಥ್, ೨೦೦೭: ೫.೧೯).[2] ಲಿಂಗಾಯತರ "ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ" ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವುರ್ಥ್ ತನ್ನ ಮತದ ಪುರಾತನ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಲವೊಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಐರೋಪ್ಯರ ಪುರಾತನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಊಗಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದದ, ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಆಧುನಿಕ ಐರೋಪ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವನ್ನು ಔನ್ಯತ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಹಾಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹಾಗೂ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಿವಿಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮತಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಮತದ ಪ್ರಚಾರಕನಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇಷ್ಟವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ಹೋದದೆಯಲೆಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಹುದೇವೋಪಾಸನೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪರ ಮತ ದ್ವೇಷವನ್ನು ವರ್ಥ್ ಗಮನಿಸಿದುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಶಂಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ, ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹುದೇವೋಪಾಸನೆಯು ವುರ್ಥನ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದವು.

ಇದುವರೆಗು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸಂಚಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಂದು ಇರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿತು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಿಂಗಾಯತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಯ ಬ್ರೌನನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ, ವುರ್ಥನ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನರು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ "ನಾವು ಯಾರು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ 'ಸ್ವ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು (ನಿರಂಜನ, ೧೯೯೪: ೧೮೬) ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿದೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ಅಲಗೋಡಿ, ಎಸ್.ಡಿ.ಎಲ್. ೧೯೯೬. 'The Impact of the Basel Mission on the Socio-Cultural change in the Life of the Church and Society in South Canara' in indian Chruch History Review, ಸಂ. ೩೨, ಸಂ. ೧: ೨೧-೪೭.

೨. ದಿಂಗ್ವೇನಿ, ಅನುರಾಧ ಮತ್ತು ಕ್ಯಾರೊಲ್ ಮೇಯರ್. ೧೯೯೫. 'Introduction in Between Languages and Culture: Translation and Cross-cultural Text, ಅನುರಾಧ ದಿಂಗ್ವೇನಿ ಮತ್ತು ಕ್ಯಾರೋಲ್ ಮೇಯರ್ (ಸಂಪಾದಕರು), ಪಿಟ್ಸ್ ಬರ್ಗ್ ಮತ್ತು ಲಂಡನ್: ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಪಿಟ್ಸ್ ಬರ್ಗ್ ಪ್ರೆಸ್.

೩. ಬಸವನಾಳ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಮತ್ತಿತರರು. ೧೯೩೪. 'ಮುನ್ನುಡಿ', ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ (ಭಾಗ-೧), ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಹಾಲಭಾವಿ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಎಸ್. ಬಸವನಾಳ್ (ಸಂಪಾದಕರು), ಧಾರವಾಡ: ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆ, ೧-೨೪.

೪. ಬ್ಯಾಸ್ನೆಟ್ ಸೂಸನ್ ಮತ್ತಿತರರು, ೧೯೯೯. Post-colonial Translation: Theory and Practice, ರೂಟ್ಲೆಡ್ಜ್: ಲಂಡನ್.

೫. ಬ್ಲ್ಯಾಕ್ ಬರ್ನ್, ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಮ್ತು ವಸುಧಾ ದಾಲ್ಮಿಯ. ೨೦೦೪. 'Introduction' in India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century, ಬ್ಲ್ಯಾಕ್ ಬರ್ನ್‌ಮ ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಮತ್ತು ದಾಲ್ಮಿಯ (ಸಂಪಾದಕರು) ಡೆಲ್ಲಿ: ಪರ್ಮನೆಂಟ್ ಬ್ಲಾಕ್.

೬. ಬ್ರೌನ್, ಸಿ.ಪಿ. ೧೮೪೦. " Account of the Basava Puran:- The principal Book used as a religious Code the Jangams", Madras Journal of Literature and Science, ಅಕ್ಟೋಬರ್.

೭. -- ೧೮೭೧. `Essay on the Creed and Customs of the Jangams', The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, ಸಂ. ೫, ಲಂಡನ್.

೮. -- ೧೯೯೮. (೧೮೪೦). `Essay on the Creed, Customs and Literatre of the Jangams', Selecated Eassays of C.P. Brown (1798-1884) on Telugu Literature and Culutre. ಜಿ.ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ (ಸಂಪಾದಕ), ಪ್ರೊ. ಜಿ.ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ ೬೦ನೇ ಹುಟ್ಟು ಹಬ್ಬದ ಗೌರವ ಸಮಿತಿ.

೯. -- ೧೯೭೮. Literary Autobiography of C.P. Brown, ಜಿ.ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಬಂಗೋರಿ (ಸಂಪಾದಕರು), ತಿರುಪತಿ: ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ವಿಶ್ವಿವಿದ್ಯಾಲಯ.

೧೦. ದುಬೆ, ಸೌರಭ. ೨೦೦೪. "Colonial Registers of a Vernacular Christianity: Conversion to Translation", Economic and Political Weekly, ಸಂ. ೩೯, ಸಂಖ್ಯೆ. ೨.

೧೧. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್. ಪಿ. ಮತ್ತು ಜೆ.ಎಮ್. ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ (ಭಾಷಾಂತರ) ೨೦೦೭ Journeys and Encounters: Religion, Socitey and the Basel Mission in North Karnataka 1837-1852. Documents on the Basel Mission in North Karnataka. ವೆಬ್ ಸೈಟ್: www.library.yale.adu/div/fe/Karnataka.htm. ೨೨ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೨೦೧೦ ದಿನದಂದು ಇದ್ದಂತೆ.

೧೨. ಕಟ್ಟೆಬೆನ್ನೂರ, ಪೌಲ್ ಜೆ. ೧೯೬೫. " History of Shagoti Church" (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನ). ಇದನ್ನು ಮಂಗಳೂರಿನ ಥಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಕಾಲೇಜ್ ನಿಂದ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

೧೩. ಮಾಂಟೀನ, ರಮಾ ಸುಂದರಿ. ೨೦೦೫. "Vernacular futures: Colonial philology and the Idea of history in nineteenth-century south India", The Indian Economical And Social History Review, ೪೨, ೪: ೫೧೩: ೩೪.

೧೪. ಮುಖರ್ಜಿ, ಸುಜಿತ್. ೧೯೯೪. "Translation as New Writing", in Translation As Discovery and Other Essays in Indian Literature in English Translation, ಲಂಡನ್: ಸಂಗಮ.

೧೫.	ಮುಲ್ಲೆನ್ಸ್, ಜೋಸಫ್. ೧೮೫೪. “The German Evangelical Mission”, Missions in South India, ಲಂಡನ್: ಡಬ್ಲ್ಯು. ಎಚ್. ಡಾಲ್ಟನ್ ಕಾಕ್ಸ್ ಪರ್ ಸ್ಟ್ರೀಟ್.

೧೬.	ಮುತ್ತಣ್ಣ. ಐ.ಎಮ್. ೧೯೯೬. ೯ನೇಯ ಅಧ್ಯಾಯ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕನ್ನಡ ಸೇವೆ, ಸಂಪುಟ II, ಮೈಸೂರು.

೧೭.	ನಾರಾಯಣ ರಾವ್, ವೆಲ್ ಚೆರು. ೧೯೯೦. Siva's Warriors: The Basava Purana of Palkuriki Somanatha, ತೆಲುಗಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ, ಸಹಾಯಕ ಭಾಷಾಂತರಕಾರವಾಗಿ ಜೆನೆ ಎಚ್. ರೋಫೈರ್, ನ್ಯೂ ಜೆರ್ಸಿ: ಪ್ರೀನ್ಸ್ ಟನ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್.

೧೮.	--- ೨೦೦೪. “Print and Prose: Pundits, Karanams, and the East India Company in the Making of Modern Telugu”, India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century, ಸಂ. ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್ ಬರ್ನ್ ಮತ್ತು ವಸುಧಾ ದಾಲ್ಮಿಯ, ಪರ್ಮನೆಂಟ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್: ದೆಲ್ಲಿ.

೧೯.	ನಾಗರಾಜ, ಡಿ.ಆರ್. ೧೯೯೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ: ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೨೦.	ನಿರಂಜನ, ತೇಜಸ್ವಿನಿ. ೧೯೯೪. Siting Translation: History, Post-structuralism and the Colonical Context, ಬರ್ಕ್ಲಿ, ಲಾಸ್ ಎಂಜೆಲ್ಸ್, ಲಂಡನ್: ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯ ಪ್ರೆಸ್.

೨೧.	ಓಡ್ಡಿ, ಜೆಫ್ರಿ ಎ. ೨೦೦೬. (೨೦೦೬) Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, ೧೭೯೩-೧೯೦೦, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಸೇಜ್.

೨೨.	ರೆಡ್ಡಿ, ಜಿ.ಎನ್. ೧೯೭೭. ಬ್ರೌನ್ ಲೇಖಲು, ತಿರುಪತಿ: ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೨೩.	ಭಾರತದ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಜರ್ಮನ್ ಇವಾಂಜೆಲಿಕಲ್ ಮಿಷಿನಗಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ೧೧ರಿಂದ ೧೬ರ ಮಾದರಿಗಳು (೧೮೫೧-೫೬), ಕ್ಯಾನರೀಸ್ ಮಿಶಿನ್ ಪ್ರೆಸ್. ಮಂಗಳೂರ್ ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ.

೨೪.	ಶ್ಮಿತರಮೆನ್, ಪೀಟರ್ ಎಲ್. ೨೦೦೧. Telugu Resurgence: C.P. Brown and Cultural Consolidation in Ninteenth-century South India, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಮನೋಹರ್.

೨೫.	ತವಕೋಲಿ ತರ್ಗಿ, ಮೊಹಮ್ಮದ್. ೨೦೦೩. `Orientalism's Genesis Amnesia', Antimonies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation, ವಸಂತ್ ಕೈವರ್ ಮತ್ತು ಶೇತ ಮಜುಂಮ್ದಾರ್ (ಸಂಪಾದಕರು), ಡುರ್ ಹಾಮ್: ಡ್ಯೂಕ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್.

೨೬.	ಟ್ರಾಟ್ ಮನ್, ಥಾಮಸ್ ಆರ್. ೨೦೦೯. 'The Missionary and the Orientalist', in Ancient to Modern: Religion, Power and Community in India, ಇಶಿತ ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ ಮತ್ತಿತರರು (ಸಂಪಾದಕರು), ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಓಯೂಪಿ.

೨೭.	ರವೀಂದ್ರನಾಥ, ಕೆ. ೨೦೦೦. ಹಂಪೆಯ ವೀರಶೈವ ಮತಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಜಯನಗರ ಅಧ್ಯಯನ, ಎಮ್.ವಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ ಪಾಟೀಲ್, ಸಂ.೫, ಮೈಸೂರ್: ಪ್ರಾಚ್ಯ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯ.

೧೮.	ವಿಲ್ಸ್ ನ್, ಎಚ್.ಎಚ್. ೧೯೭೮. `Two Lectures on the Religious Practices and Opinions of the Hindus'. in Religions of the Hindus: Essays and Lectures by H.H. Wilson ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ: ಕಾಸ್ಮೊ.

೧೯.	ವುರ್ಥ್, ಜಿ.ಎ. ೧೮೬೩-೬೬. `The Pasava Purana of the Lingaits', The Journal of the Bombay Pranch of the Royal Asiatic Society, ಸಂ. ೮ (೧೪), ಪು. ೬೫-೯೭.

೨೦.	ವಾಸವಿ, ಎ.ಆರ್. ೧೯೯೯. Harbingers of Rain: Land and Life in South India, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಓಯುಪಿ.

[1] ಇದರೆ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿ.P.Brown. ಜಿ.ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಬಂಗೋರಿ (ಸಂ), ತಿರುಪತಿ: ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ವಿ.ವಿ.

[2] ಪೌಲ್ ಜೆಂಕಿನ್ಸ್ ರ ಭಾಷಾಂತರ ನೋಡಿ (೨೦೦೭). ಜೆಫ್ರಿ ಒಡ್ಡಿ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು "ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ರಾಕ್ಷಸಿ ಗೂಣವನ್ನು" (೨೦೦೭: ೧೪) ಟೀಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ಅಂಧ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಹಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧. "ಅಳಿವರ ಉಳಿವರ ಸುಳಿವರ ನಿಲವ ನೋಡಿ ಕಂಡು" : ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರವೇಶ೧[1]

ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ ಮುಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯವಾಗುದೆಂದರಿಯೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯ ತಾನರಿಯದಡೆ ಅದೆ ಪ್ರಳಯವಲ್ಲಾ! ತನ್ನ ವಚನ ತನಗೆ ಹಗೆಯಾದೊಡೆ ಅದೇ ಪ್ರಳಯವಲ್ಲಾ! ಇಂತಹ ಪ್ರಳಯ ನಿನ್ನಲುಂಟೆ ಗುಹೇಶ್ವರಾ ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಡಿ ಆರ್ ಎನ್) ಅವರ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ (೧೯೯೯) ಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಗಳ ಕಡು ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ವಚನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆವಿರುವುದು ಗತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಪ್ರಳಯದ ಬಗ್ಗೆ. ಪ್ರಳಯ ಅಂದರೆ ಬರೀ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು ಎಂಬರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಶೂನ್ಯತೆ ಕೂಡ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವು ಅರಿವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದಾಗ ಆಗುವ ಶ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಳಯ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಸ್ಮೃತಿ ಶ್ಯೂನತೆಯ ಒಂದು ಝಲಕನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಮೃತಿ ಶ್ಯೂನತೆಯ ಒಂದು ಝಲಕನ್ನು ಈ ವಚನವು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಮೃತಿ ಶ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರವೇಶದ ಗಳಿಗೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳವುದು ಮತ್ತು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವೀಕೃತಿ ಹೇಗಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ. ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ರಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸ) ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಆಧುನಿಕ/ವಸಾಹತಿಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸದ ಮಾದರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ಶಂಕೆ ಮತ್ತು ಅಸಮಧಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರೋ, ಅದೇ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ, ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಅಲ್ಲಮನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮರುಕಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕಾಗಿ ೧೮೪೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸನು ತೆಲುಗಿನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುವಾದದ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಮನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ೭೦ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಇತರ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸ್ಥಳೀಯರ ಮೇಲೆ "ಸಂಪೂರ್ಣ ದಿಗ್ವಿಜಯ" (ಡಿ ಆರ್ ಎನ್)[೧] ಸಾಧಿಸಿತೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಬ್ರೌನ್‌ನ ಅನುವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಎರಡನೆ ಭಾಗವು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದ (೧೯೧೯) ಮತ್ತು ಬ್ರೌನ್‌ನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಭಾಗವು ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ : ೧

ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೪: ೫೨-೭೪). ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವಣ್ಣ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕ; ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವ. ಅಲ್ಲಮ ಜಂಗಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಯಕ ಸಾಧಕ, ನಿಷ್ಠುರ, ಅನುಭಾವಿ ಚಿಂತಕ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ತೌಲನಿಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅನೇಕ. ಈ ತರಹದ ಹೋಲಿಕೆ ಅಥವಾ ತೌಲನಿಕ ಚಿತ್ರಣ ಯಾವಾಗ ಶುರುವಾಯಿತು? ಅದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ? ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸವಿದೆಯೇ? ನನ್ನ ಅರಿವಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಹೋಲಿಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನದಲ್ಲ. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರೌನ್‌ನು ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರೌನ್‌ನು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಕಡಪ ಜಿಲ್ಲೆ ಹಾಗೂ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಇರುವ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ತೆಲುಗಿನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ ಭಾಷೆಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದ ಮೊದಲ ವಿದ್ವಾಂಸ. ತೆಲುಗಿನ ಪಿಡುಪರ್ತಿ ಸೋಮನಾಥನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜಂಗಮರ ಕೃತಿಯೆಂದು ಬ್ರೌನ್ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.[2] ಶಿವಶರಣರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಕರ್ನಾಟಕ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಾಚೆಗಿನ ಶಿವಶರಣರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಬ್ರೌನನನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕಂದರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೊಸ್ಕರ. ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬ್ರೌನನು ಇಂಗ್ಲೀಷರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದತ್ತ ಒಲವಿದ್ದ ಆಗಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬ್ರೌನನು ಜಂಗಮರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದುದು ಏಕೆ? ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಿಕರಿಸಲಾಗಿದೆ? ಬ್ರೌನನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್-ಜಾತ್ಯಾತಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಅವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವೆ? ಯಾರ ಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದ ಅಲ್ಲಮ ಬ್ರೌನ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ?

ಬ್ರೌನ್‌ನ ಲೀಲೆ

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ, ಜಂಗಮರ ಪುರಾಣ/ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ ಬ್ರೌನ್ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಮೂಲತಃ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಲೀಲೆಯನ್ನು ಕ್ಯಾನರೀಸ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಂತವು. ಇವುಗಳನ್ನು ತೆಲುಗು ಹಾಗೂ ತಮಿಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣವು ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಿರುವವು. ಆದರೆ ಲೀಲೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬರೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂದು ಮಹಿಳೆಯು ಅದನ್ನು ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಓದುಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೯೬ ; ೯೬).

ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾ,

ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡುವ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ… ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ತೃಪ್ತಿ ನೀಡುವ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಬಹಳ ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಒಬ್ಬ ದೈವಾಂಶ ಸಂಭೂತನೆಂದು, ಕೈಲಾಸ (ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಒಲಂಪಸ್)ದಲ್ಲಿನ ಶಿವನ ಇಚ್ಚೆಯಂತೆ ಅವನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅವತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು ಅಥವಾ ಅಂತಿಮ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಕಥೆಗಳಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಅವನು ಕಾಮವನ್ನು ಕೊಂದ (ನಮ್ಮ ಆಂಟೆರೋಸ್ ತರಹ) ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮಾಯೆಯ ದೇವತೆಯು ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತಾಳೆ; ತಕ್ಷಣ ಅವನು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಭಕ್ತರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ… ಅವನು ಆಡಂಬರ ರಹಿತ, ಹಿಂಬಾಲಕರಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಅವತಾರಿ (ಬ್ರೌನ್. ೧೮೭೧: ೧೪೪).

ಇಲ್ಲಿ 'ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ' ಎಂಬ ಅಂಶ ಅತಿ ಎನಿಸಿದರು ಪ್ರಾಯಶಃ ಜಂಗಮರು ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಓದಿ ಇತರರನ್ನು ಟೀಕೆ ಮಾಡುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವ ಬ್ರೌನ್ ಅದನ್ನು ವಿನೋದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಲೀಲೆಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ. ಮೊದಲನೆಯದು ಜಂಗಮ ಪುರಾಣ/ಲೀಲೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದು. ಎರಡನೆಯದು ಮಹಿಳಾಪರವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವು ಹೊಂದಿರುವುದು. ತನ್ನ ದೇಶದ ಹಾಗೆ ಜಂಗಮರೂ ಸಹ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಗೌರವ ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಜಂಗಮ ನಾವು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ರೀತಿಗೂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ರೀತಿಗೂ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯ್ಸ್‌ನು ಜಂಗಮರ ಅಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮೂಢ ಆಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯ್ಸನ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಂಶ ಲೀಲೆಯ ಸರಳತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಓದು/ಬರಹ ಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಲೀಲೆಯನ್ನು ಓದಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಬ್ರೌನನು ನಂಬಿದ್ದನು. ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ದ್ವಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಜಂಗಮರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಂದರವಾಗಿರುವಂತದ್ದು ಎಂದು ಬ್ರೌನನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನ / ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಅವನ ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ/ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಪುರಾತನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅವನ ಹೋಲಿಕೆಗಳು: ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ/ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಪುರಾತನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಯೂರೋಪಿನ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪ್ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪಕ್ವಗೊಂಡ, ತನ್ನ ಜಡತ್ವನ್ನು ಕಳಚಿಹಾಕಿ ಕೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಪ್ರಿಂಟ್ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿ ಸಂಸ್ಕರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವಂತ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದು. ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲ ನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು ನವೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೆ ಬ್ರೌನನು ಪೌರುತ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅವು ಪಕ್ವತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಪೌರಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಯೂರೋಪಿನ ಪುರಾತನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು (ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ,

ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು) ಹೋಲುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು, ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸನಿಹಕ್ಕೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಈಗ ನಿಂತ ನೀರಾಗಿದ್ದು. ಸ್ಥಾವರಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಾತನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಉದಾತ್ತ ವಿಚಾರಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವು ಇನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದದ, ಕಚ್ಚಾ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ. ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸಿ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಓದುಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಂದು ಬ್ರೌನ್‌ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದನು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಯೋಜನೆ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟೀಷ ಸರ್ಕಾರದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಕಾರ್ಯ ಶುರುವಾಗಿರುವುವದನ್ನು ಬ್ರೌನನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಪುರಾತನ ಕೃತಿಗಳು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲವೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾದ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಚಾಸರ್ ಮತ್ತು ಡನ್ ಕವನಗಳನ್ನು ಡ್ರೈಡನ್ ಹಾಗೂ ಪೋಪರು ಹೇಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದರೋ ಹಾಗೆ ತೆಲುಗಿನ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳು (ಅಂದರೆ ಪಿಡುವರ್ತಿ ಸೋಮಯ್ಯನಂತವರು) ಪುರಾತನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರಾಣ (ಅಂದರೆ ಬಸವ ಪುರಾಣಮು) ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ (ಪಂಡಿತ ಆರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ)ಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಅರಸಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅವಿನಯತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಿ, ಅತಿ ಸುಂದರವಾದ ಆಧುನಿಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ (ಯೂರೋಪಿನ ಆಧುನಿಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ) ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಬ್ರೌನನು ಭಾವಿಸಿದನು, ಸುಮಾರು ೧೬೦೦ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಿಡುಪರ್ತಿ ಸೋಮನಾಥನು ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯನ್ನು ಬರೆದನು. ಅದು ಚಾಮರಸನ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ ಅವತರಣಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು, ಆತನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪನಾದ ಬಸವಯ್ಯನ ದೀಕ್ಷಾ ಭೋಧ, ಪಿಲ್ಲ ನಾಯನಾರ್ ಕಥ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮೋತ್ತರ ಖಡಂ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಬ್ರೌನನು ಕಂಡುಕೊಂಡನು. ತೆಲುಗು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಶುರು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಲೀಲೆಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ, ಮುಗ್ಧತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮತ್ತು ಸರಳವಾದ ಕೃತಿಯೆಂದು ಬ್ರೌನನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಅಥವಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಬರೀ ಜಂಗಮ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುರಾಣ-ಲೀಲೆ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ-ಅಲ್ಲಮರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬ್ರೌನನು ನೋಡುವ ರೀತಿ ಹೀಗಿದೆ,

ಪುರಾಣವು ಭಕ್ತಿ ಕಾಂಡ; ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಫಲವೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಲೀಲೆಯ ಜ್ಞಾನ ಕಾಂಡ; ಭವಿಷ್ಯದ ಸಂತೋಷವನ್ನು ವಿವೇಕದಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೯೬:೯೮). ಬಸವ ಒಬ್ಬ ಆಡಳಿತಗಾರ; ರಾಜನ ಮಂತ್ರಿಲ ಕುಟುಂಬದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ; ಜಂಗಮರನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ, ಜೈನರನ್ನು ಸೋಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಣ ತೊಟ್ಟಂತವನು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಶಾಂತ ಚಿತ್ತ; ದಯಾಳು, ದೈನ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವಭಾವದವನು. ಅನೇಕ ಸುಂದರಿಯರು ಅವನನ್ನು ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಅವನು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಉಳಿದ. ಅವನ ದೇಹ ಅಭ್ಯೇದವಾದುದು (೧೮೭೧: ೧೪೫).

ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯು ತೆಲುಗು ಕವಿ ರಂಗನಾಥನ ದ್ವಿಪದ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೇಡಿ ಆಫ್ ದಿ ಲೇಕ್ ಗೆ[3] ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ ಲೀಲೆಯು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಥಿಯೊಕ್ರಿಟಿಕ್ಸ್ ನ[4] ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಾಧುರ್ಯ ಹಾಗೂ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದೆಂದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ಲೀಲೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಮಾಧುರ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷನಲ್ಲಿ ತರಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅನುವಾದದ ಒಂದು ತುಣುಕನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು,

To narrate its splendor is beyond the powers of Bramha! Its groves are filled with blossoming mango trees and areca trees; with budding lemon trees and plantains; with the fruiting artocarpus (jaca) and citron. Also the charming asoca and (malura) oak trees with the (sarja) pine tree and the date; the golden champaca: the (vacula) mimusops and (bhunja) the flowering birth: these and thousands more filled the fragrant groves. These were tenanted by the linnet, the parrot, and the redbreast in endless flocks: they sported around, singing merrily. The fragrant Ketaki, the leander, the laurel, the (pagada) coral and giant jessamine with the spherical species of jessamine and mountain Roselle, and langer curuvinda and the (parijata) amaranath; the various jessamines called vansantica and viravadi jaji and the smaller jaji and the (chamanti) orange-marigold for at all seasons these flowers call upon the devout to worship their God (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೯೧: ೩೯-೪೦).

ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾನಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಸಾದ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೇಲಿನ ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ಥಳೀಯ ಗಿಡ-ಮರ-ಹೂ-ಬಳ್ಳಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ತನ್ನ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಹೂ-ಬಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೂ ಸಹ ಅವನ ಅನುವಾದವು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿವರಗಳೂ ಸಹ ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವೆ! ಹಾಗಂತ ಮೂಲ ಲೀಲೆಯ ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷರಿಗೆ ಲೀಲೆಯು ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಕರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೂ ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರೌನನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಕೂಡ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಶ್ರಮ ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೯೯೧: ೪೪).

ಒಮ್ಮೆ ಸರಳ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ನಂತರ ಲೀಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಶ್ರಮ ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನನ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನನು ಪುರಾತನ ಕಾವ್ಯದ ಒಳಹನ್ನು ಬಲ್ಲ ಕವಿಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನುವಾದವನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುರಾತನ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. Thou, thy ಮತ್ತು "her you sent to earth", "surely thou wentest thyself in the guise of that thou succeeded, and I have lost" (೧೯೯೧: ೪೩) ಎಂಬ ಪದ/ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿನಯ್ ಧಾರವಾಡಕರ ಅವರು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರ ಶೈಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಾದಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.[5] ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ ಅವರು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಟೀಕೆ ಮಾಡಿದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಧಾರವಾಡಕರರು ರಾಮಾನುಜರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟೆಂಟ್ ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಶಾಲತೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತೇಜಸ್ವಿನಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಧಾರವಾಡಕರರು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರವು ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ, ಅದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟೆಂಟ್ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ, ಐರೋಪ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಐರೋಪ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಅದರೆಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರ ಅರ್ಥ. ಬ್ರೌನನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಧಾರವಾಡಕರರ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು. ತನ್ನ ಅನುವಾದದ ಮೂಲಕ ಬ್ರೌನನು ಲೀಲೆ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ

ಯೂರೋಪ್ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಅನೇಕ ಶಬ್ದ, ಪದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಹ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಜಂಗಮರನ್ನು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಡ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ವಿದ್ವಾಂಸ ಬ್ರೌನ್ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ, ಬ್ರೌನ್ ತನ್ನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಿಂತ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಶಿವ ಶರಣರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕಥನಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಿರಿಯನ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರ (ಪ್ರಾಯಶಃ ಕೇರಳ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಕುರಿತು ಇರಬಹುದು) ಮೂಲದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ನಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಚರ್ಚುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ತೀವ್ರ ಹಿಂಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಈ ತರಹದ ವಿಚಾರಗಳು ಸಹಜ. ಆಗೊಮ್ಮೆ-ಈಗೊಮ್ಮೆ ಜಂಗಮರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಗಣ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಹುಳುಕುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ.

ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಲೀಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತದ್ದೆಂದು ಬ್ರೌನನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಸಾತ್ವಿಕತೆ, (ಬ್ರೌನನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ) ವಿನಮ್ರತೆ ಮತ್ತು ಧನ್ಯತೆಯ ಸಂಕೇತವೆಂದು ತನ್ನ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶಿವನ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೆ ಅಲ್ಲಮನೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರು ಜಂಗಮರನ್ನು ತಂತ್ರ, ಮಾಟ-ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜನರೆಂದು, ಅವರ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಬರ್ಬರತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವೆಂದು ತೆಗೆಳಿದುದಕ್ಕೆ ಬ್ರೌನನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಪರಿ ಈ ಅನುವಾದ. ಲೀಲೆಯನ್ನು ಬಸವ ಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದೆಂದು ಬ್ರೌನ್ ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿವನಲೀಲೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುವ ಶಿವನ ಶಕ್ತಿಹೀನತೆ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಿರೀಟವಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ಬ್ರೌನ್ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೀಲೆಯ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ (ಲೀಲೆಯ ಕಡೆಯ ಭಾಗ), ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರೌನನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಅನುವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಹೆಸರಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿ. ಅಲ್ಲಮ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಅವನು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಮನ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಬ್ರೌನನ ಕಾಣಿಕೆ ಗಮನೀಯವಾದುದು.

ನನಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಹಾಗೆ ಈ ಹೆಸರನ್ನು ಬಸವನು ಕುರಾನ್‌ನ ಎರಡನೇ ಸುರದಿಂದ ಶುರುವಾಗುವ ಅ-ಲ-ಮ ಎಂಬ ಮೂರು ರಹಸ್ಯಮಯ ಸ್ವರಗಳಿಂದ ಆರಿಸಿದ್ದಾನೆ (೧೮೭೧: ೧೪೫).

ಸಿರಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅರೇಬಿಕ್ ಹೆಸರಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಈ ಹೆಸರು ಜಂಗಮರ ದೈವ. ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಂಸ್ಕೃತ, ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕ್ಯಾನರೀಸ್ ಕವಿಗಳು ಅನೇಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಾಯಾಸದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನನಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರೂ ಸಹ ಶಬ್ದನಿಶ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರುಜುವಾತುಗಳು ಪ್ರಾಯಸದಾಯಕವು ಮತ್ತು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೆಸರು ಅಲ್ಲಾನಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರ ಬಹುದೆಂಬ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಜಂಗಮನು ಮೊಹಮ್ಮಡನ್ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ (೧೯೯೮: ೧೦೬).

ತಾನು ತಯಾರಿಸಿದ ತೆಲುಗು-ಇಂಗ್ಲೀಷ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲದ್ದು ಎಂದು ದೃಡೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗವರ್ಮನ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಿಟೆಲ್ ಸಹ ಬ್ರೌನನ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಂಗಮ ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿದ್ದರು, ಬ್ರೌನ್ ತನ್ನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮವು ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಕಾರತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆಯೆಂದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಜಂಗಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ, ಇದ್ದರಿಂದ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕ್ಷೀಣಿಸುವುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಪದೆ ಪದೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ.

ಅಲ್ಲಮನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ಲೀಲೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪುರಾಣಗಳೆ ಮೂಲಾಧಾರ, ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನೂ ಆಡಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸದೇ ಇರದು, ಜಂಗಮರ ಜಾನಪದೀಯ/ಜನಪ್ರಿಯ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರೌನನಿಗೆ ವಚನಗಳು ಯಾಕೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ? ವಚನಗಳು ಆಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿದ್ದವೆ? ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಆಗಿನ ಯಾವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಗೋಚರಿಸದೆ ರಹಸ್ಯಮಯವಾಗಿದ್ದವೆ? ವಚನಗಳು ತೆಲುಗಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೆಲುಗು ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಸಹ ಮಾಹಿತಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆ? ಈ ತರಹದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡ ಬ್ರೌನ್ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ. ಆದರೆ ಅವನಂತಹ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರು ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲೆ "ಸಂಪೂರ್ಣ ದಿಗ್ವಿಜಯ" ಸಾಧಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಏಕ ತೆರನಾದ ವಿಚಾರ, ಕ್ರಮ, ಪದ್ಧತಿ, ಮಾಹಿತಿ, ಮೂಲ ಅಥವಾ ಒತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಬೇಡವಾದದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಳಸಿ ಹಾಕಿತೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರೂ, ಅವರು ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಬರೀ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ, ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಈ ಅನುಸಂಧಾನವು "ವೈಭವಯುತ ಗತಕಾಲ"ದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ, ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ, ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಅಪೂರ್ಣವೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ.

ಭಾಗ : ೧

ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿಂಗೆ
ಬೆಣ್ಣೆಯನಿಕ್ಕಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದವರಾರೊ?
ಅಕಟಕಟಾ! ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ!
ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದ
ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರ ತರಕಟಗಾಡಿತ್ತು!

ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟು identityಯನ್ನು ಹೇರುವುದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶಬ್ದ-ನಿಶಬ್ಧತೆಯನ್ನು ಶಿಶುತನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಶಿಶುತನ ಎಂದರೆ ಕೇಡು-ಒಳಿತುಗಳಾಚೆಗೆ, ಸತ್ಯ-ಅಸತ್ಯಗಳಾಚೆಗೆ, ಅಹುದು - ಇಲ್ಲಗಳಾಚೆಗೆ, ಸ್ನೇಹ-ಶತ್ರುತ್ವಗಳಾಚೆಗೆ ಇರುವಂಥದು. ಮಾತಿನ ಬಲೆಯ ಗೊಡವೆಯೇ ಇರದಂಥದ್ದು. ಅದು ಶಬ್ದಮುಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿ (೧೯೯೯: ೧೯೭).

ಶಬ್ಧರ ಆಡಂಬರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ ಅಲ್ಲಮ ಅದರೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಇತಿಹಾಸದ ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇನೋ! ಈ ಬಂಧನ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲೇ ಶುರುವಾಯಿತು ಎಂದು ಹಲವರ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಸಂದೇಹಗಳಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರವೇಶ ಆತನ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವನಿಗೂ, ಅವನ ವಚನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಆಗಿ ಹೋದ ಇತಿಹಾಸದ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಬಗೆಹರಿಯಲಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ನಾನು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತೇನೆ. ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ 'ಶುಭೋದಯ' ವಿವಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ವಲಂತ ಸಾಕ್ಷಿ.[6] ಈ ವಿವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕೆರಳಿಸಿದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ತಿರುವಿಗೆ ನಾಂದಿಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆ, ಶುಭೋಧಯ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಬಸವನ ವಿರುದ್ಧ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಾಗ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ನಾನು ವೀರಪಪ್ ಬಸವಪ್ಪ ಬಿಳಿಅಂಗಡಿಯವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಇವನ ಚರಿತ್ರಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಇವನು ಶೂದ್ರನಿದ್ದನೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮುಸಲ್ಮಾನ ದೇವತಾ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲದುರ್ಗ ಮುರಗಿ ಮಠದವರು ಈ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ನಿಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಕರೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿರುವರು…. (೧೯೧೯: ೩)[7]

ಈ ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯವರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾ, ಬಿಳಿಅಂಗಡಿಯವರು ಅಲ್ಲಮನ ಬಗೆಗಿನ ಅವಹೇಳನಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.[8] ಈ ವಿವಾದದ ಬಿಸಿ ಆರುವ ಮುನ್ನವೇ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಬಿಳಿಅಂಗಡಿಯವರು ಆ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ರೆದ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಭೋಧಯ ಲೇಖನದ ಸಂಪಾದಕ ಶ್ರೀನಿವಾಸಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದವರೇ ಆದ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಹಾಗೂ ಹಮ್ಮಿಗೆ ಶಾಂತಪ್ಪ ಕುಬುಸದವರನ್ನು (ಶುಭೋದಯ ಲೇಕನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ) ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬ್ರೌನನ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬ್ರೌನನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಹೀಗೆ.

ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಎಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತೆಲುಗು ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯೇ ಬಹಳ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ದೇಶಿಯ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರನೇಕರು ಇದನ್ನು ಬಹಳ ವಿಧವಾಗಿ ಶ್ಲಾಘಿಸಿರುವರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್ ಎಂಬುವ ಆಂಗ್ಲೇಯ ಪಂಡಿತರು ಮದ್ರಾಸ್ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಲಿಟರೇಚರ್ ಯಾಂಡ್ ಸೈನ್ಸ್ ಎಂಬುವ ೧೮೩೯ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಉದ್ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿರುವರು Prabulinga Leels is far more attractive to an English reader than Dwipada Ramayan. It is not more difficult in style than the Lady of the Lake; in sweetness and purity of diction it equals Theocritus. In point of morals, it is purer than the works which Brahmins consider sacred (೧೯೨೨: ೨).

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸನ್ನರು ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೆದ ಅಂಶವನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರೌನನು ಅಲ್ಲಮನ ಹೆಸರಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮರೆತಿರುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಶೂದ್ರ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷವನ್ನು ತಾಳಿರುವುದು. ಈಗ ಅಲ್ಲಮನ ಶೂದ್ರ ಮೂಲವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಆಗ ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತನಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆ ಇತ್ತು. ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡದೆ ಬಿಳಿಅಂಗಡಿಯವರು ಮೌನವಾಗಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಇತರ ಶಿವಶರಣರಂತೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ, ಬ್ರೌನನ ತರಹ ಬಿಳಿಅಂಗಡಿಯವರಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ. ಆದರೆ ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಪೌರತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡ ಬ್ರೌನನಿಗಿದ್ದರೆ, ಬಿಳಿ ಅಂಗಡಿಯವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಹಿರಿಮೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ರುಜುವಾತು ಪಡಿಸುವ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಒತ್ತಾಸೆಯೇನೆಂದರೆ ಜಂಗಮ/ಶಿವಶರಣರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಂಬಲ. ಬಸವಣ್ಣ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಈ ಹಂಬಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಭಾಗ : ೩

ಬ್ರೌನ್, ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಡಿ ಆರ್ ಎನ್‌ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮಾನ ಅಂಶವಿದೆ. ಶಿವಶರಣರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹೊಂದಿದ್ದ ಎಂಬ ಅಂಶ ಈ ಸಮಾನ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರೌನ್ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪುರಾಣ/ಲೀಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಿದರೆ, ನಾಗರಾಜರವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ಎನ್.ಗೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಡ್ಡೆ ಮತ್ತು ಅಪನಂಬಿಕೆ. ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಪುರಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಈ ಅಸಮಾಧಾನವು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಆದ 'ಆಧುನಿಕ ವಚನ ಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಫಲ.[೯] ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಪುರಾಣ/ಲೀಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ಷೀಣಿಸಿತು. ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಓದುವುದನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪುರಾಣಗಳು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಕಥಾನಕಗಳೆಂದು, ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಲಾಯಿತು. ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ಗೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಲ್ಲವಿದ್ದರೂ, ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅವು ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ರ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ- ಟೀಕೆಯು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ - ಟೀಕೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತಿಶಾಹಿಯ ಬಳುವಳಿಯಾದ ಪುರಾಣ ವರ್ಸಸ್ ವಚನ ಎಂಬ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚಿದಂತೆ. ಮೊದಲನೆಯದು: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಂಥಬದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಇತಿಹಾಸ; ಪುರಾಣ ಪಂಥಿಯರು ಮತ್ತು ವಚನ ಪಂಥಯರ ನಡುವಿನ ಸಾಮಸ್ಕೃತಿಕ ಘರ್ಷಣೆಗಳು; ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಉದ್ಭವವಾದ ಹೊಸ, ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲ, ಆಶಯ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು. ಎರಡನೇಯದು: ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ, ವಚನಗಳನ್ನು ಓಲೈಸುವ ಡಿ ಆರ್ ಎನ್ ಕನ್ನಡ ಪುರಾಣಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಂಡಾಯವನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಮೂಡಿಬಂದ ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯ-ಪುರಾಣಗಳು) ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಗಳ ಅಂತರ್-ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸಹ ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನಹರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತ

ಸಾಹಿತ್ಯ-ಧರ್ಮ ಮಂಥನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಅದು ವೀರಶೈವತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಂತ ಸಮಾಜೋ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ನಾಗರಾಜ್, ಡಿ.ಆರ್. ೧೯೯೯. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ, ಅಕ್ಷರ: ಹೆಗ್ಗೊಡು.

೨. ಮೂರ್ತಿ, ಚಿದಾನಂದ. ೨೦೦೪. "ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಚಿಂತನ, ಸಂ. ಎಸ್.ಕೆ. ಕೊಪ್ಪಾ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ಬ್ರೌನ್, ಸಿ.ಪಿ. ೧೮೭೧. Essay on the Creed and Customs of the Jangams, The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, ಸಂ. ೫.

೪. — ೧೯೯೧ "Lila-OR Prabhu Linga Lila-Canto III", "Essay on the Language and Literature of the Telugus originally Printed in Madras Journal of Literature and Science (೧೮೪೦), ೧೯೯೧ರಲ್ಲಿ ಮರುಪ್ರಕಟಿತ, ಏಷಿಯನ್ ಎಜುಕೇಷನಲ್ ಸರ್ವಿಸಸ್, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

೫. — ೧೯೯೮. Essay on the Creed, Customs and Literature of the Jangams, Madras Journal of Literature and Science, (೧೮೪೦), ಮರುಪ್ರಕಟಿತ), ಸಂ. ಜಿ.ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ.

೬. ಧಾರವಾಡಕರ್, ವಿನಯ್, ೧೯೯೯, "Ramanujan's theory and practice of Translation", Post - colonial Translation: Theory and Practice, ಸಂ. ಸೂಸನ್ ಬ್ಯಾಸ್ ನೆಟ್ ಮತ್ತು ಹರೀಶ್ ತ್ರಿವೇದಿ, ರೂಟ್ಲೆಜ್: ಲಂಡನ್.

೭. ಬೋರಟ್ಟಿ ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಎಂ. ೨೦೦೮. "ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ': ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ". ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂ. ೧೪, ಸಂ. ೧, ಜ-ಜೂನ್, ೨೦೦೮. ಪು. ೬೬-೧೧೨.

೮. ಬಿಳಿಅಂಗಡಿ, ವೀರಪ್ಪ ಬಸವಪ್ಪ, ೧೯೨೨. "ವಿಜ್ಞಪ್ತಿ", ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ೨ನೇ ಆವೃತ್ತಿ.

[1] ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಕ್ಕೆ (೩೦ನೇ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೨೦೦೯ ರಿಂದ ೧ನೇ ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೨೦೦೯, ಬೆಳಗಾವಿ) ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ ಮತ್ತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರಿಗೆ ನನ್ನ ಧನ್ಯವಾದಗಳು.

[2] ಎ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರರವರು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪಿಡುಪರ್ಥಿ ಸೋಮನಾಥ ಮತ್ತು ಪಿಡುಪರ್ಥಿ ಬಸವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇವರೆಡರ ಗ್ರಂಥಕಾರರು.

[3] ಇದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕಿಂಗ್ ಅರ್ಥರನ ದಂತ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಂಗಸಿನ ಪಾತ್ರ ಇತರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಆಕೆ ವಿವಿಧ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

[4] ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕ್ ಕವಿ. ಪ್ರಾಯಶಃ ೩ನೇ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವ.

[5] ನೋಡಿ Post-Colonial Translation (ಧಾರವಾಡಕರ್, ೧೯೯೯: ೧೩೩-೧೩೪).

[6] ಈ ವಿವಾದದ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನನ್ನ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.

[7] ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ಆದ ಈ ಲೇಖನದ ಮೂಲ ಪಾಠ ನನ್ನಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

[8] ಪಾವಟೆಯವರ ಪ್ರತಿವಾದವು (ಬಸವ ಬಾನು, ೧೯೨೩) ಬಸವಣ್ಣನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಇತರರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಮಾತನಾಡುವುದು ಬಹಳ ವಿರಳ.

[9] ಈ 'ಆಧುನಿಕ ವಚನ ಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮೇಲೆ ನಾನು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯ ೫ನೇ ಅಧ್ಯಾಯನವನ್ನು ನೋಡಿ.

೩. "ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ" : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ೧[೧]

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ವಿವಾದಗಳು (ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ 'ಮಾರ್ಗ-೧', 'ಮಹಾಚೈತ್ರ' ಹಾಗೂ 'ಧರ್ಮಕಾರಣ'ಗಳಂತಹ ವಿವಾದಗಳು) ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿವಾದಗಳು ಅನೇಕವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ಅವಲೋಕಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ' ಮೂಸೆಯಿಂದ ಉಗ್ಬವಿಸಿರುವಂತಹದ್ದು. ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡಕಾರುವವರನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳೆಂದು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರವಾಗಿರುವವರನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಟೀಕೆಗಳು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು, ವಿಚಾರಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ, ಅವು ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಆಗಾಗ ಉಂಟಾಗುವ 'ಪಥ ಭ್ರಷ್ಟತೆ' (aberration) ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಾ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವವರು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಾಚೆಗೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು / ಸವಾಲುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮತವಾಗಿರದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ / ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು

ಮೂದಲಿಸಲು ಅಥವಾ ಖಂಡಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದರಿಂದ, ವಿವಾದಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವಾದದ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನು ಗುಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'ದ (contextual study) ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಅದು ನನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂದರ್ಭವೂ ಸಹ ಇತಿಹಾಸದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಇದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದವು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿತು[2], ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಭರ್ಜರಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂಬ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳಿದ್ದರೂ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ / ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು 'ಸಂದರ್ಭ'ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಂಧಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ / ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಕಿಡಿ ಕಾರಲು, 'ಅಪಾರ್ಥ'ಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಜನರ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳಿಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಈ ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ[3] ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ಅವು ಬರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಗಲಭೆ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಹರತಾಳಗಳು, ಸಭೆಗಳು, ಮಠಾಧೀಶರ ಪಾತ್ರ, ಆತಂಕ ಭರಿತ ವಿಚಾರಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ 'ಹರಣ', ಇತ್ಯಾದಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸುವ' (politicization)[4] ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು 'ಮೂಲಭೂತವಾದಿ'ಯ ಸೂಚಕಗಳೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಗೊಳಿಸುವ ಈ ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯ, ಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮರು-ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ. ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಲು ಇವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಣಕಿವೆ. ಇವು ವಚನ, ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಹ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಸಮುದಾಯದ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಸ್ವಯಂ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬರೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳ ಆತಂಕ ಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಈ ವಿವಾದಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ಈ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂಬ ಅಂಶವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು."[5]

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿವಾದಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕುರಿತಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಲೇಖಕನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ಸಮುದಾಯವಾದಿಗಳ 'ಮೂಲಭೂತವಾದಿ' ಸಂವೇದನೆಯು ೯೦ರ ದಶಕದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಮರ್ಥನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಂಟಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಂದಿನದಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿವಾದಗಳು ಹೊಸದಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ

ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ, ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದು ಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಮರುಕಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿದ್ದರೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿರುಚಿ, ಆಸಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಆಕ್ರೋಶ, ಕಳವಳ, ಆತಂಕ, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಈ ವಿವಾದಗಳು.

ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಶಿವಶರಣರ ಬಗೆಗಿನ ಕಥನಗಳು (ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ) ಹನ್ನೆರಡೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪಡೆದಂತವುಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ಲಭ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದುದಲ್ಲ. ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪುರಾಣಗಳು, ಅವರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನೆನಪುಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾದವು. ಈ ಕಥನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಿವೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬರಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ವೈಷ್ಣವರು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು, ಸಿಖ್ಖರು ಮತ್ತು ಇತರರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅವರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಜರೂರತ್ತನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆನಪುಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಪೌರಾಣಿಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ದೈನಂದಿನ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೨೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ) ಉಂಟಾದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಅನೇಕ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಒಂದು, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಇತರರ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಪೈಪೋಟಿ, ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಿಕ್ಕಾಟವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಎರಡು, ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕಥನಗಳು' (community narratives) ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳ ಫಲ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ನೆನಪುಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಅಥವಾ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು, ಲಿಂಗಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಮೇಲ್ಚನೆಯ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಮೂರು, ಪ್ರಸ್ತುತ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸಿ, ತಾನೇ ಪ್ರಧಾನ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವು, ತನ್ನೊಳಗಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಹಲವು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸಿ, ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೀಟಾಗಿ ಇಸ್ತ್ರಿ ಮಾಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಎದುರಾದ ಅನೇಕ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು (೧೯೧೯) ಒಂದು, ಈ ವಿವಾದದ ಸುತ್ತಲು ನಡೆದ ವಾದ-ವಿವಾದ, ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಆತಂಕ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಶುಭೋಧಯ ವಿವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ಮಿತದ ಮರು-ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಲೇಖನದ ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆದ ಎರಡು ವಿವಾದಗಳ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ/ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮುಂದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಗವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇತ್ತ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ೧೮೫೦ ರಿಂದ ೧೯೨೦ರ ನಡುವಿನ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗವು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಹೇಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಾಗೂ ಇತರರ ನಡುವೆ 'ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (ಮೂರನೇ ಭಾಗ) ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರ ಲಿಂಗಾಯತ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ. ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸ್ಟರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ "ಸಂಪೂರ್ಣ ದಿಗ್ವಿಜಯ" (ನಾಗರಾಜ್, ೧೯೯೭: ೩-೨೩) ಸಾಧಿಸಲು ಯಶಸ್ವಿ ಯಾದರೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಯರ ಕಥನಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತೆ ನಾಲ್ಕರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐದನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ' ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ ೧

'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ಅಧಿಕವೆಂಬಿರಿಭೋ, ಆ ಮಾತದು ಮಿಥ್ಯಾ' :
ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ

ಶುಭೋಧಯ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೧೮ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೯೧೯) "ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವನ ವೃತ್ತಾಂತವೇನು?" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವವರಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಲೇಖನವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹಿಂದೆಂದೂ ಕೇಳರಿಯದಷ್ಟು ಕೆರಳಿಸಿತು. ಅಂದಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ತಜ್ಞರಾದ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯೆಂಬುವವರು ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಧಾರವಾಡದ ಮೊದಲನೇ ದರ್ಜೆಯ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೊಕದ್ದಮೆಯನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು

ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾವಟೆಯವರು ಸಕ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಸುಸಜ್ಜಿತವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ "ಲೇಖನವು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ನೋವುನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದೆ" ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ವಾದಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪರವಾನಿಗೆಯನ್ನು ರದ್ದು ಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಈ ವಿವಾದವು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈಗಿನಂತೆ ಗಲಭೆಗಳಾಗದಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಮನೆ ವಿಷಯ'ದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನವರ ಅತಿಕ್ರಮ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಲೇಖನದ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಬಸವ-ಅಲ್ಲಮರ ವಿರುದ್ಧ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಲೇಖಕನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ-ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಜರಿಯಲಾಯಿತು. ಲೇಖನವು ಕೆಲವು ಝಲಕುಗಳು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್[6] ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ ಹೀಗಿವೆ:

ಅಲ್ಲಮ ಇವನ ಚರಿತ್ರಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಇವನು ಶೂದ್ರನಿದ್ದನೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮುಸಲ್ಮಾನ ದೇವತಾ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲದುರ್ಗ ಮುರಗಿ ಮಠದವರು ಈ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ನಿಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಕರೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿರುವರು… ಬಸವನೆಂಬುವವನು ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಂಕರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮತ ಪ್ರವಿಷ್ಟನಾದನು. ಇವನು ಬಸವನ ಮನೆಯ ಭೋಜನ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವ ಜಾತಿಯ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊಕ್ಕನು… ಬಸವನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಉದ್ಧಾರಕನೆಂದು ಹೇಳದೆ ಆ ಪವಿತ್ರ ಮತವನ್ನು ಕೆಡಸಿದನೆಂದು ನಿರ್ಭಿತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು! ಬಸವನು ತಾನು ರಾಜನಾಗಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಲಾಷೆಯಿಂದ ಮಿಂಡ ಪುಂಡ ಜಂಗಮರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೈನಿಕರಂತೆ ತಯಾರು ಮಾಡಿ ಅವರಿಗೆ ಅನ್ನ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ತೊಂಭತ್ತಾರು ಸಾವಿರ ಗಣಂಗಳಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಜ ಭಕ್ತಿಯಿರದೆ ಅತುಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು. ಚೆನ್ನಬಸವ ಮೊದಲಾದ ಇವರೆಲ್ಲರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪುರಾಣಿಕರು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತಪ್ಪೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ (೧೯೧೯ :೩).[7]

ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಮಿಂಡ-ಪುಂಡರೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ರುಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬಸವನನ್ನು ಸಂಚುಗಾರನೆಂದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವಮಾನ ಮಾಡಿದ್ದು, ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ, ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು. ೧೯೧೯ರ ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦ರ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ, ಸಂಪಾದಕರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆಂದು ಬರೆದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿದರು,

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾದ ನಿಂದಾ ಪ್ರಚಾರ ಲೇಖನವನ್ನು ಮತ ದ್ವೇಷಾಂದರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಬರೆದು ಅಗೌರವ ಪಡೆಸಿ ಮನನೋಯಿಸುವುದೂ, ಅಂಥ ಪುಂಡುತನವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದವರು ಕೂಡ ನಿರಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಬಿಡಲ್ಪಡುವುದೂ ಸಹ ಸೋಜಿಗವಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿಸದೆ ಬಿಡುವುದು ವೀರಶೈವರೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ತರವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರು ಒಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಸಂಪಾದಕರು ಕರೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಲೇಖಕನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ, ವಿವಾದವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಲೇಖಕನ 'ಅತಿರೇಕ ಬುದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜರಿಯಲಾಯಿತು.

ಲೇಖನ-ವಿರೋಧಿ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಾಧೀಶರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಕೋರಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡ ಎಂಬುವವರು ಗದುಗಿನ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠಾಧೀಶರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಅವರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಕೋರಿದರು. ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಚಿಂತಾಮಣಿ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ - ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುವ ನಿಯಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಠಾಧೀಶರ ಗಮನಹರಿಸಿ, ಲೇಖನದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೇಸಿನ ಖರ್ಚಿಗಾಗಿ ಮೂರು ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ತೋಂಟದಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಕೇಸಿನ ವಾದ-ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರನಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗಿರುವಂತೆ (೨೦ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೧೯) ಲೇಖಕನು ಮತ್ತು ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಕ್ಷಮಾಪಣೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಧಾರವಾಡದ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕೋರ್ಟ್ ಆದೇಶಿಸಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆನಿಸಿದರೆ ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರ (ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯೊಳಗೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ)ವು ಹೈಕೋರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೂಡಬಹುದೆಂದು ಸಲಹೆಯಿತ್ತಿತು. ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ೧೯೧೯ರ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಸಮಾವೇಶವು ಒಕ್ಕೂರಲಿನಿಂದ ಕೆಲವು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು: ಅ) ಬಾಂಬೆ ಹೈಕೋರ್ಟಿಗೆ ಶುಭೋಧಯದ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯಾಜ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ) ಈ ವ್ಯಾಜ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಾಯ ತರಲು ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಡೆಪ್ಯುಟೇಶನನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವುದು. ಈ ಡೆಪ್ಯುಟೇಶನ್‌ನಲ್ಲಿ "ಮ. ಗಳಾದ ವೈ. ವಿರುಪಾಕ್ಷಯ್ಯನವರು, ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆ ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಎಲ್.ಬಿ ಯವರು, ತಮ್ಮಣ್ಣಪ್ಪ ಸತ್ಯಪ್ಪ ಚಿಕ್ಕೋಡಿಯವರು, ಜಿ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಎಲ್. ಬಿ.ಯವರು, ಫಕೀರಪ್ಪ ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಎಲ್.ಬಿ.ಯವರು" (೨೦ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೧೯) ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಾವೇಶವು ಪಾವಟೆಯವರ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇತರರೂ ಸಹ ಪಾವಟೆಯರ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕೆಂದು, ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಬೇಕೆಂದು ಕರೆಕೊಟ್ಟಿತು.[8]

ಈ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಾದವು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಶುಭೋದಯ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಿವಾದವು ಲೇಖನದ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಪದಭ್ಯುದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ (ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪಾವಟೆಯಂತವರ ಮತೀಯವಾದಿ ಸಂಕುಚಿತತನ ಎಂದು ದೂರಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾಗಿ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೨೫ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೨೦) ಒಬ್ಬ ಅನಾಮಧೇಯನು ಬಸವನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಸಂಪದಭ್ಯುದಯವನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನು.

ಈ ವಿವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನೀಯ ವಿಷಯವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪಾವಟೆಯವರು ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಗುರುಸ್ಥಲ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಂದಾಳು ಕಾಶೀನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡಿದ ಆಪಾದನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿನ ಒಳ ಜಗಳವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುಸ್ಥಲ ಪರಂಪರೆಯವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಕೊರತೆಯುಂಟಾಗಿ, ಮೂರನೆಯವರು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಇದರ ಲಾಭ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಯಗಟಿಯವರು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ (೨೫ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೯೨೦) ಇಂತಹ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೆಲವರ (ಬಹುಶಃ ಗುರು-ಸ್ಥಲ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಶೀನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿರಬೇಕು) ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇ ಕಾರಣ

ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಪಾವಟೆಯವರು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಬಸವ ಬಾನು (೧೯೨೨) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುಸ್ಥಲ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಶೀನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪಾವಟೆ, ೧೯೨೨: ೬೯). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಷಡ್ಯಂತ್ರ ರಚಿಸಿದರು ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಾದವಾದ ಆರು ದಶಕಗಳ ನಂತರ ಜವಳಿ ಎಂಬುವವರು ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ (ಗುರು-ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು) ರನ್ನು ದೋಷಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಜವಳಿ, ೧೯೮೮: ೨೪). ಈ ವಿವಾದವು ಅನೇಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆದು, ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ-ವಿರೋಧಿ ಸಭೆಗಳಾದವು.[9] ಮೈದರಿಗಿ ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಸವ ಜಯಂತಿಯ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದವರು ಪಾವಟೆಯವರ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಹೊಗಳಿ, ಗುರುಸ್ಥಲದವರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು.

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವನ್ನು ಏಳು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ೧೯೧೨ರಲ್ಲಿ ಬಸವೇಶ್ವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಟಕವನ್ನು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ[10] (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳಗಾಂನಲ್ಲಿ) ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜೈನ ಸಮಾಜದವರು ನಾಟಕದ ವಿರುದ್ಧ ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತಿದರು. ಈ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮೈಸೂರು ಸ್ಟಾರ್ ನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಎಂಬುವವನು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ (೧೧ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೧೨) ಜೈನರಿಂದ ಹಾಗೂ ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ಸಮಾಜದವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಈ ನಾಟಕವು ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಶಾಂತಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಬಾಂಬೆ ಸರ್ಕಾರವು ನಾಟಕ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ರದ್ದು ಮಾಡಿತು.[11] ಇದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಬಹಳ ಬೇಸರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಈ ವಿವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಜಗಳವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರೀಗ ಆರೋಪಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಇವೆರಡೂ ವಿವಾದಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಮಹನೀಯರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಈಗ ಅವು ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನ, ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಿದ್ದ ಕಥನಗಳು / ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುದೀ ಕಥನಗಳು? ಅವು ವಿವಾದಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಕಾರಣಗಳೇನು? ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಜಗಳಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದಕ್ಕೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು?

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ, ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತ್ವಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ / ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶ' ದ ಬಲವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಉತ್ಕಟತೆಗಳು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈಗಾಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿ, ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ಇದರರ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಬ್ಬರೇ ಲಿಂಗಾಯತರ ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂದಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ - ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಘರ್ಷವಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಒಳ - ಜಗಳಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು (ಬಹುತೇಕ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು) ಈ ಆಂತರಿಕ ಒಳ - ಜಗಳಗಳು ಬಹಳ ಚಿಂತೆಗೀಡು ಮಾಡಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಅವು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಂತರಿಕ ಒಳ - ಜಗಳಗಳು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಹೊಸ, ಹೊಸ ಸವಾಲುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ತಲೆ ಬಿಸಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಸವೇಶ್ವರ ನಾಟಕ ಹಾಗೂ

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ಅವಧಿಯ, ಈ ಮೇಲಿನ ಆತಂಕಕಾರಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟವೆನ್ನಬಹುದು.

ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕಥನಗಳು ಅವರಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ತಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರು - ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳು ೮೦-೯೦ ವರ್ಷಗಳ (ಸುಮಾರಾಗಿ ೧೮೦೦ ರಿಂದ ೧೯೧೭ರ ಅವಧಿ) ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅನುಸಂಧಾನವು ಅವರ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಥನಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತನಗಳಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವು ಒಂದರನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸವು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನ - ಮಾನಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಇತಿಹಾಸವೂ ಹೌದು. ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಸಂಘರ್ಷವು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನದು ಎಂಬ ವಾದವು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು, ಏಕೀಕೃತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಬರಿಯ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ - ವಿರೋಧಿ / ಆಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯ' ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ, ತತ್ವ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯು ಅವರು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅ) ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಕಥನಗಳ ಸುತ್ತ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ) ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಇ) ಅವುಗಳನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

[1] ಲೇಖನವು ನನ್ನ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ "Colonialism and Formation of the Virashaiva Community" ಯ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದವಾಗಿದೆ.

[2] ಮಹಾಚೈತ್ರ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಡೆಕ್ಕನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್ ನಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀಧರರವರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಾಚೈತ್ರ ವಿವಾದವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ನಾಯಕರು ಜಿಲ್ಲಾ ಪಂಚಾಯತ್ ಚುನಾವಣೆಯ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು (೧ನೇ ಜುಲೈ, ೧೯೯೫) ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದರು.

[3] ಲಿಂಗಾಯತ-ವೀರಶೈವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಭಾಷಿಕ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಅಂತ ಇದ್ದರೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

[4]ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ, ಇತರರ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯನ್ನು ಅಸಮಧಾನದಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಸಮ್ಮತಿ, ಭಾವೋದ್ವೇಗ, ಸಂಕುಚಿತ ಮತ್ತು ಆತಂಕಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವವರು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿದಾರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ರಾಜಕೀಯದಂತೆ ಅವರು ಸಹ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳಿಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

[5] ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾನು ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಏಕೀಕೃತ' ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದರರ್ಥ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಅಥವಾ ಸಮಗ್ರತೆ ಇದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಎಂಬುದು ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮನ್ನ ತಾವು 'ಏಕೀಕೃತ' ವೆಂಬ ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸುವ ಕಲ್ಪಿತ (imagined) ಅಸ್ಮಿತೆ. ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ, ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ತತ್ವ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಈ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು 'ಸಂಬಂಧಿಕ' ವಾದದು. ಅಂದರೆ ತಾವು ಯಾರು, ತಮ್ಮವರು ಯಾರು, ಇತರರಿಗೂ ಮತ್ತು ತಮಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು, ಇತರರಿಗಿಂತ ತಾವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ವ್ಯತ್ಯಾಸ/ಸಾಮ್ಯತೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪರಿಯಿದು. ಎರಡನೇಯದಾಗಿ ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು 'ಸಂಘಟನಾ' ರೂಪ. ಅಂದರೆ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿ ಹೋಗಿರುವ ತಮ್ಮವರನ್ನು ಒಂದು ಏಕೀಕೃತ ಸಮುದಾಯದಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೂಡಿಸಲು ಸಂಘಟಿಸುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಈ ಸಂಘಟನಾ ಕಾರ್ಯವು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜಾತಿ-ಉಪಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿ ಹೋಗಿರುವ ಇವರು ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಇತರರಿಂದ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಘಟನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮರು-ರೂಪಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸಮುದಾಯವು 'ಧಾರ್ಮಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಿ"ಗಳ ಸಾರ ರೂಪ. ಅಂದರೆ, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮರುಕಳಿಸಿ, ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಇದು ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವ ಗರ್ವ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೇಯದಾಗಿ ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು 'ಅನ್ಯ'ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅಂದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಇತರರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು. ಇದು ಇತರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಆತಂಕಮಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಅನ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸರಿ ಬೀಳದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

[6] ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ದ್ವಿ ಭಾಷಾ ಪತ್ರಿಕೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿತ್ತು.

[7] ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಈ ಲೇಖನದ ಮೂಲ ಪಾಠ ನನ್ನಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

[8] ಆಲೂರ್ ವೆಂಕಟರಾವ್‌ರವರು ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕೋರ್ಟಿನ ಕೇಸು ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು ಎಂದು ಆಲೂರರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಆಲೂರು, ೧೯೪೯: ೧೪೧). ಆಲೂರರ ಈ ಮಾಹಿತಿ ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನು ಕ್ಷಮಾಪಣೆ ಕೇಳಿದರು ಎಂಬ ಲಿಂಗಾಯತರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ.

[೯] ಆದರೆ ಮೈಸೂರು, ಬಳ್ಳಾರಿ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ನ ಸಂಪಾದಕೀಯವು ಖೇದ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿತು (೨೦ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೨೦).

[10] ಎಸ್.ಆರ್. ಗುಂಜಾಳರ ಪ್ರಕಾರ (೧೯೯೯: ೨೭) ಈ ನಾಟಕವು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗೀತ ನಾಟಕ.

[11] ಬಹುಶಃ ನಾಟಕವು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧದುದರಿಂದ ಜೈನ ಮತೀಯರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ವಿವಾದದ ಮೂಲಪಠ್ಯವಿಲ್ಲ

೩. "ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ" : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ೧[೨]

ಭಾಗ ೧

'ಶಾರದೆಯೆಂಬುವವಳ ಬಾಯ ಕಟ್ಟಿ' :
ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳು

ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು, ಅವರ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗದವರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ತತ್ತ್ವ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚಾರ -ವಿಚಾರಗಳು, ವಿಭಿನ್ನ ಮತ ಪಂಥಗಳು, ದೇವರು - ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಜನಗಣತಿ, ಗೆಜೆಟ್ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸರ್ವೇಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕ - ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕ್ರೋಡಿಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಿಲ್ಲ. ಆಡಳಿತ, ಕಾನೂನು, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಇತ್ಯಾದಿ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಅವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು.[1]

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಬುಕನಾನ್, ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ ವಿಲ್ಸ್‌ರು ಅನೇಕ ಸರ್ವೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರ[2] ಆಚಾರ - ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಶಾಸ್ತ್ರ. ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಬುಕನಾನ್ ನು ೧೮೦೦ ರಿಂದ ೧೮೦೧ರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸ ಕೈಗೊಂಡನು. ಅವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ/ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವನು ತನ್ನ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಶಿವಭಕ್ತರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬುಕನಾನ್‌ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅನೇಕ ಉಪ-ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಶಿವಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಿದ್ದವೆಂದು, ಅವರನ್ನು "ವೀರಶೈವರು' ಮತ್ತು 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೈವ'ರು ಎಂದು ಬುಕನಾನ್‌ನು ತನ್ನ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ.[3] ಅವನ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮರು ಮತ್ತು ಬಣಜಿಗರು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೆ. ರೈತರು, ಕಲೆ-ಕಸಬುದಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೈವ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರು.

೧೮೨೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ ವಿಲ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕ್‌ರು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನೀಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅವರು "ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜಂಗಮ" (ವಿಲ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಹ್ಯಾಮಿಕ್, ೧೯೮೦: ೮೩೦)ರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದಾಗ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವಿನ ಪಾರಂಪಾರಿಕ ವೈಷಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂತು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಕಾರ ದಖ್ಖನಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕಲಿಯಾಣ್ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿದ್ದ "ಚೆನ್ ಬಸ್ ಈಶ್ವರ" ಎಂಬುವವನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕ ಮತ್ತು ಉದ್ಧಾರಕ (ಅದೇ). ಇವರು ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ.[4] ಚೆನ್ನಬಸವೇಶ್ವರನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸಂಸ್ಥಾಪಕನ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದು ಇವರಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

*ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಥಮ ಉಲ್ಲೇಖವು ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸನ್‌ನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಏಷ್ಯಾಟಿಕ್ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಅವನ ಲೇಖನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಅಂಗವೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ (ನಂದಿ, ೧೯೮೬: ೧೯೭). ಆದರೆ ವಿಲ್ಸನನಿಗೂ ಸಹ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯದ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗದೇ ಆತ ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲೇ ಕೈ ಬಿಟ್ಟನು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಅವನು ಯಶಸ್ವಿಯಾದನು. ಈ ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಬಸವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇವನ ಅಪೂರ್ಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದನು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಂತರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯ ಪ್ರಥಮ ಜನರಲ್ ಸರ್ವೇಯರ್ ಆಗಿದ್ದ ವಿಲ್ಸನ್ ಮೆಕೆಂಜಿಯು ೧೮೧೧ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಜೈನ ಪಂಡಿತನಾದ ದೇವಚಂದ್ರ ಎಂಬುವನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯಲು ನಿಯಮಿಸಿದನು. ದೇವಚಂದ್ರನಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ ಎಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದನು.[5] ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಆಗು - ಹೋಗುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ, ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ಅಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಪ್ರಧಾನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು; ತನ್ನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಅನೇಕ ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ತನ್ನ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದನು ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೊಲ್ಲಿಸಿ, ಕೂಡಲಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಓಡಿ ಹೋದನು ಎಂದು ದೇವಚಂದ್ರನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆಯಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿದನು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯು ದೇವಚಂದ್ರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್[6] ಎಂಬುವವನ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಹ ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು.

ಬ್ರೌನ್‌ನು ಅಂದಿನ (೧೮೪೦ರ ದಶಕ) ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಅಂಚೆ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಸ್ಟರ್ ಜನರಲ್ ಹುದ್ದೆಯಲ್ಲಿದ್ದವನು. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿ ಅವನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು "Essays on the Creed, Customs and literature of the Jangamas" (೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಮರು ಪ್ರಕಟಿತ) ಆಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರೌನ್‌ನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಮತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದನು. ಒಂದು ಬಸವ ಮತ. ಎರಡನೇಯದು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಉದ್ಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅವನು ಗಮನಿಸಿದನು. ಬಸವ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಒಲವಿದ್ದು, ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತದ ಆಚಾರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದ್ದಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬ್ರೌನ್ ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆರಾಧ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚರಣೆಗಳಾದ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದರು. ಆರಾಧ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರೇವಣಾರಾಧ್ಯ, ಮರುಳಾರಾಧ್ಯ, ಏಕೋರಾಮೋರಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯರು ಬಸವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೆ ಇದ್ದವರು. ಅವರು ವೇದ, ಭಗವದ್ಗೀತ, ನೀಲಕಂಠ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಬ್ರೌನ್‌ನ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ (ಬ್ರೌನ್, ೧೮೭೧: ೧೪೧-೧೪೬ ಮತ್ತು ೧೯೯೮: ೮೧-೧೫೦). ಬಸವಪುರಾಣವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ಬ್ರೌನ್‌ನು ಬಸವನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಟಿನ್ ಲೂಥರನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಆಡಂಬರ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದಂತೆ, ಬಸವನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದನೆಂದು ಬ್ರೌನ್‌ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತೌಲನಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಬ್ರೌನ್ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ ಹೋದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಲೇಖನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರೌನನು ವೀರಶೈವರ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಸವ ಮತ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.[7] ಅಲ್ಲಮ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಿರಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅರೆಬಿಕ್ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಬ್ರೌನ್. ೧೯೯೮: ೧೦೬).

ಇದೇ ಶತಮಾನದ ೬೦ರ ದಶಕದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಮಿಷನರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ರೆ.ಜಿ.ಎ. ವುರ್ಥ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಆತನು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಪಾದ್ರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಷನರಿಯ ಪ್ರಚಾರಕನಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದನು. ಧಾರವಾಡದ ಆಸು-ಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆತನು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿದನು. ೧೮೫೩ರಲ್ಲಿ ಆತನು ಭೀಮಕವಿಯ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಕನ್ನಡದಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದನು. ಇದರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ೧೮೬೫ರ Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವುರ್ಥ್ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷಾಂತರ ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನೂ ಸಹ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಹಿನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವುರ್ಥ ಲಿಂಗಾಯತರ ನಂಬಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನಃ ಉದ್ದರಿಸಲು ಬಸವ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವರು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ಬರುತ್ತಾರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ವುರ್ಥ್ ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಬ್ಬರು ಪುನಃ ಅವತರಿಸಲು ವಿಫಲರಾದ್ದರಿಂದ, ಲಿಂಗಾಯತರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದಾಗಿ ವುರ್ಥ್ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದರೂ, ವುರ್ಥ್‌ನ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ದಾರಿದೀಪವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ವುರ್ಥ್‌ನು ಸಹ ಶಿವಶರಣರ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (ಆಂಧ್ರ ಮತ್ತು ಧಾರವಾಡ) ಆದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಮಿಶಿನರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರತರಾಗಿದ್ದ ರೆ.ಎಫ್. ಕಿಟಲ್ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವರ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.[8] ಕಿಟೆಲ್ ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ Indian Antiquery (೧೮೭೫)ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ಕ್ಯಾನರೀಸ್ (ಕನ್ನಡ)ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಪುರಾಣದ ಅನುಭವ ಶಿಖಾಮಣಿಯಿಂದ ತಾನು ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆಂದು ಕಿಟೆಲ್ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ (ಕಿಟೆಲ್, ೧೮೭೫: ೨೧೧). ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಚಯವಿದ್ದ ಕಿಟೆಲ್ 'ಉಬೆಲ್ ಡನ್ ಅರ್ಸ್ಪ್ರಂಗ್ ಡೆಸ್ ಲಿಂಗ್ ಕಲ್ಟಸ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್' (೧೮೭೬) ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗ ಪೂಜಾವಿಧಿಯು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ಆಗುವ ಮೊದಲು ಆಚರಣೆಯು ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರು ಲಿಂಗ ಪೂಜಾವಿಧಿಯ ಮೂಲಕರ್ತರು, ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಕಿಟೆಲ್ ನಂಬಿದನು. ಲಿಂಗಪೂಜೆಯು ವೇದಕಾಲದ ಆಚರಣೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮುಂದೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಲಿಂಗಪೂಜೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮವು ವೇದಕಾಲದಷ್ಟು ಪುರಾತನವಾದವು ಎಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.[9] ಕಿಟೆಲನ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು 'ಅಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ಮೂಲದಿಂದ ಉಂಟಾದುದು (ಮ್ಯಾಥ್ಯು. ೧೯೯೪: ೯೫). ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಕಿಟೆಲ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೌನ್ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಏಕವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುವು. ಈ ತರಹದ ವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಆಗಾಗ ಇರುಸು - ಮುರಿಸು ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಇಂತಹ ವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಿಡಿಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆ.

ಎ. ಬಾರ್ತ್‌ನ Religions of India (೧೮೮೧)ದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವರದಿ ಇದೆ. ಬಾರ್ತನಿಗೆ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಿಖರವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಾರ್ತ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಬಾರ್ತ್‌ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಸವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳನು ಬಸವನ ಮೈದುನ. ಬಸವನ ಅಕ್ಕ ನಾಗಲಾಂಬಿಕೆಯ ಪತಿ. ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲೂ ಸಹ ಕೆಲವರು ಬಾರ್ತ್‌ನಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತತ್ವಜ್ಞಾರಾದ ಆರ್.ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ್‌ನ ಚಿಕ್ಕ, ಚಿಕ್ಕ ಲೇಖನಗಳು. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾದಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಬಸವ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಬಸವ ಮತ್ತು ಆತನ ಕಲ್ಯಾಣ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಭಂಡಾರಕರ್‌ರಿಗೆ ಜೈನ ಕವಿಯಾದ ಧರಣಿ ಪಂಡಿತನ ವಿಜ್ಜಲರಾಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮೆಕೆಂಝಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಮಹತ್ವದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಉಗಮ. ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ Vaishnavism and Minor Religious System ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಬಸವನಿಗಿಂತ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆ ಯಾರು ಆಗಿರದೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದವರು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೂ ಸಹ ಆರಾಧ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಂಡರಕರ್‌ರ ವಾದ. [10]

೧೮೯೭ರ ಬಾಂಬೆ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಗೆಜೆಟಿಯರುಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಬಸವನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದನು; ಅವನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಬಿಜ್ಜಳನು ಅವನ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದನು ಎಂಬಂತಹ ವಿವರಗಳು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ೧೮೯೯ರ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜೆ.ಎಫ್. ಫ್ಲೀಟ್‌ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಿದವು. ಮನಗೋಳಿ ಮತ್ತು ಅಬ್ಲೂರ್ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಫ್ಲೀಟ್ ಬಸವ ಮತ್ತು ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಬಸವನೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಆತ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಫ್ಲೀಟನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನು ರಾಮಯ್ಯನೆ ಹೊರತು ಬಸವನಲ್ಲ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಯ್ಯನ ಜೈನ ವಿರೋಧಿ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಫ್ಲೀಟ್ ಜೈನ-ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡಿದನು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಫ್ಲೀಟನ ವಿವರಗಳು ಅನೇಕ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಏಕೆಂದರೆ

ಅಬ್ಲೂರು ಅಥವಾ ಮನಗೋಳಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬಲವಾದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಫ್ಲೀಟ್ ವಿಫಲನಾದನು. ಈ ಶಾಸನಗಳು ಖಚಿತತೆ ಮತ್ತು ನಿಖರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಸಂಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.[11]

ಫ್ಲೀಟನ ಶಾಸನಾಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾದವು. ಎಡ್ಗರ್ ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಕೆ. ರಂಗಾಚಾರ್ಯರ Caste and Tribes in South India (೧೯೦೯)ದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರ್ಯರು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತೀಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ವಾಣಿಜ್ಯಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂದು ಇವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಚಾರಿ, ೧೯೮೭: ೨೪೫-೫೦). ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮನಗೋಳಿ ಶಾಸನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇವರಿಬ್ಬರು ಅಳುಕುತ್ತಾ "ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬಸವನೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯ ಸಮಾಧಾನಕರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಬೇಸರ ತರಿಸುವದೇನೆಂದರೆ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವನು ಕಶ್ಯಪ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು" (ಅದೇ: ೨೪೪) ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬಸವನ ಗೋತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ಗೊಂದಲವು ಅವನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಉಂಟಾಗಿ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಬಸವನು ಕಶ್ಯಪ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಾದರೆ, ಆತನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿದ್ದ ನಿಕೊಲ್ ಮ್ಯಾಕ್ನ್ ನಿಕೊಲ್ ಎಂಬುವವನು ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಆತನ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಮೂಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತನಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪರಿಚಯವಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅವನು ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡುವದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಚಾರಿಯವರು ಬಸವನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದರೆ, ನಿಕೊಲನು ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು 'ಮತೀಯವಾದಿ' ಎಂದು ಕರೆದು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದನು.

೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಆರ್.ಇ. ಏಂಥೋವನ್ ಎಂಬುವವನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದನು. ಎಂಟು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ Encyclopeadia of Religions and Ethics ದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಸಾಲಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪುರೋಹಿತರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರು ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಚರಿಸುವ ಹಕ್ಕು - ಭಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರಾಗಿದ್ದರು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಕನಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರು ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರೆಂಬ ನಾಮಧ್ಯೇಯದಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಅಂಶವು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜನರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಆತುರರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏಳು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ:

ಅ). ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ.

ಆ). ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಬಸವ ಮತ ಮತ್ತು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಮತಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿರುವುದು,

ಇ. ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ - ವಿರೋಧಿ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳು,

ಈ). ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ,

ಉ). ಲಿಂಗಾಯತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು,

ಊ). ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಹಿನ್ನಲೆಯುಳ್ಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೊಡುಗೆಗಳು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ವಾದ - ವಿವಾದಗಳು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ವಿವಿಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಗೊಂದಲ, ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ತಂದೊಡ್ಡಿದ ನವೀನ ವಿಚಾರಗಳು, ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರು ರೂಪಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದವು, ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ೧೮೮೦ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗಾಯತರು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇಟ್ಟ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯೆಂದು ನೋಡಬಹುದು.[12]

[1] ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಕೋನ್ ಎಂಬುವವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗವು ಯಾವ, ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಪೌರುತ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾತ್ತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಕೋನ್, ೧೯೯೭: ೨೮೩).

[2] ಚರ್ಚೆಯ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

[3] ಈ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಬುಕನಾನನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಗುಂಜಾಳರ ಲೇಖನವನ್ನು (೨೦೦೦) ನೋಡಿ.

[4] ಇವರಿಬ್ಬರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮೆಕಂಝಿಯ ಸರ್ವೇಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

[5] ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ ಎಂಬುವವರು ೧೯೮೮ ರಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[6] ಬ್ರೌನನನ್ನು ತೆಲಗು ಭಾಷಿಕರು ಬಹಳ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ತೆಲುಗು-ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ನಿಘಂಟನ್ನು ರಚಿಸಲು ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವನೇ ಅವನು.

[7] ಆಗಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಎಚ್.ಎಚ್. ವಿಲ್ಸನ್ನರ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಶೈವರ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬ್ರೌನನು ವೀರಶೈವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. (ಪೀಟರ್ ಶ್ಮಿತರನ್, ೨೦೦೧: ೧೨೪).

[8] ಕಿಟೆಲನು ತನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಪದದ ಲಿಂಗಾಯತ ಪದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ.

[9] ಕಿಟಲ್ ಮತ್ತು ಎನ್. ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಆಪ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಗಳೆರಡೂ ಬರುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಕಿಟಲ್‌ಗೆ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಿಟಲ್ ಮತ್ತು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

[10] ಬಾರ್ತ್ ಮತ್ತು ಭಂಡಾರಕರರ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಗಾಗಿ ನಾನು ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿಯವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ (೧೯೮೭: ೧೭೯-೧೮೫)

[11] ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಮೊದ ಮೊದಲು ಫ್ಲೀಟನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಈ ಶಾಸನಗಳು ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜೀರಿಗೆ ಕೆ. ಬಸವಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವನ್ನು (೧೯೩೯) ನೋಡಿರಿ.

[12] ಇದರರ್ಥ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

೩. "ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆ" :
ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ೧[೩]

ಭಾಗ ೩

'ನಾನರಿದ ಅರಿವೆಲ್ಲಾ ನಿನ್ನ ಅರಿವು?' : ಕಥನಗಳ ಸುತ್ತ ಲಿಂಗಾಯತರು

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಕೆ. ಈಶ್ವರನ್ ರು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮೇಲ್ಚಲನೆಯನ್ನು ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಾವುವೆಂದರೆ ಅ) ಛಿದ್ರಕ್ತ ಘಟ್ಟ, ಆ) ಏಕೀಭಾವತ್ವದ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಇ) ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠ ಘಟ್ಟ (ಈಶ್ವರನ್, ೧೯೮೩: ೧೨೩-೨೫). ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೮೯೦ ರ ಸುಮಾರು) ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆಯು ಕ್ಷೀಣವಾಗಿತ್ತು, ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಛಿದ್ರ, ಛಿದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಲಯುತವನ್ನಾಗಿಸಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಬಲವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿತ್ತು. ಈಶ್ವರನ್ನರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ತರಹದ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯು ನಿಜವಾದ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕಳಕಳಿ'ಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ - ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾಳಜಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು, ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೨೦ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರವರೆಗೆ) ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯಕರಣವು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕ್ರೋಡಿಕರಣವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ತಂದಿಟ್ಟರೂ, ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಪೈಪೋಟಿ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು

ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿ, ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿಸುವ ಮರು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಒಗ್ಗಟ್ಟಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಾಯಿತು.

ಮೂರನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೫೦ರ ನಂತರ) ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಬಲವಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಅತಿರೇಕವು ಈ ಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರನ್ನರ ಪ್ರಕಾರ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ, ತಮ್ಮ, ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಸಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಆತುರತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ.

*ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಮೊದಲೆರಡು ಘಟ್ಟಗಳು. ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿವಾದಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವದಾದರೆ ಮೊದಲೆರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನೊಂದಿದ್ದು, ಒಂದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಗಳನ್ನು ಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡಿದ್ದು ಸರಿ ಸುಮಾರು ೧೮೭೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ. ಈಗಾಗಲೇ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾಗಿ ಒಲಿದು ಬಂದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ - ರಾಜಕೀಯ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ" (ಗೀತಾ, ೧೯೯೪) ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಹಾಯಕವಾದುದು ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮೇಣೇತರರಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ - ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಅರಿವು ಹೊಸದಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ 'ತಪ್ಪಾಗಿ' ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಜ್ಞಾನ ಧಾರೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಕರಿಸದೆ, ತಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಬೇಕೊ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೊಸ, ಹೊಸ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳು ಅಥವಾ ಪುರಾತನ / ತಿರಸ್ಕೃತಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುವ ಮುಖೇನ ಶುರುವಾಯಿತು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಪೌರತ್ಯ ಜ್ಞಾಣ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಎಂದು ಜರಿದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಕುಂಕುಮ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂವಾದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪುನುರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡ ಭಾರತ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಯೇತರ ಮಾರ್ಗಗಳೋ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಸಹ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳು (ಉಪಕತೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ) ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೆಂಗಾಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದಂತೆ, ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಚಟರ್ಜಿ, ೧೯೯೯ : ೧೭೪-೧೯೫)

ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಿಂದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಕೆಲವನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಕೆಲವನ್ನು ಸಂಕಲ್ಪ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆಯುತ್ತಾ, ವಿಶೇಷಿಕರಿಸುತ್ತಾ, ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸುದ್ದಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೃತ್ತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು. ಈ

ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮುದ್ರಣ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಪಾತ್ರವು ಹಿರಿದಾಗಿದೆ.[1]

ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮುದಾಯಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗಡಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಕೆಳಗಿನ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು: ಅ. ನಿಖರವಾದ ಪಠ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮರು-ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಇದ್ದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಆ. ಕೆಲವೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಎಂದೆಂದೂ ಬದಲಿಸಲಾಗದಂತಹ ಸಮಗ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಇ. ಸಮುದಾಯದ ಸಮಗ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧಯವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ಈ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವ/ಅನ್ಯ, ಆಂತರಿಕ/ಬಾಹ್ಯ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಲಯುತವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶ.

ಆಂದಿನ (೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ದಶಕಗಳು) ಲಿಂಗಾಯತ ಮುಖಂಡರುಗಳಾದ ಯಜಮಾನ ವೀರಸಂಗಪ್ಪ (ಮೈಸೂರು), ಗಿಲಿಗಿಂಜಿ ಗುರುಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡ (ಧಾರವಾಡ), ಸಿರಿಸಿಂಗಿ ಲಿಂಗರಾಜ (ಬೆಳಗಾಂ), ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಮೈಸೂರು) ಮತ್ತು ವಾರದ ಮಲ್ಲಪ್ಪ (ಸೋಲಾಪುರ)[2]ರು ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರು. ಸರ್ಕಾರಿ ಕೆಲಸ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಇತರರಿಗೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನನಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ/ಒರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಗಣತಿಯ ರಿಪೋರ್ಟುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಗತಿಯ ಅಥವಾ ಹಿಂದುಳಿದ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಗತಿ/ಹಿಂದುಳುವಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೂ ಸಹ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿತ್ತು. ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಬಾಂಬೆ ಜನಗಣತಿ ರಿಪೋರ್ಟುಗಳು (೧೮೭೧) ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಶೂದ್ರರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ದಶವಾರ್ಷಿಕ ಜನಗಣತಿ ರಿಪೋರ್ಟುಗಳು ಸಹ ಈ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನೆ ಮುಂದುವರೆಸಿದರಿಂದ, ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಸಮಾಧಾನವಾಯಿತು. ರಾಜ್ಯ ಸೆನ್ಸಸ್ ರಿಪೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಮಾಜವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಅವಮಾನಕರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಸ್ಥಾನದ ಬದಲಿಗೆ ತಮನ್ನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಎರಡೂ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು.[3]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಚಕಮಕಿಗಳಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಿಂಗಪ್ಪ, ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾಲಳ್ಳಿ ರಂಗಣ್ಣ, ನಡುವೆ ಆದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದ್ದರಿಂದ (ಹಜಾಮ ಮತ್ತು ದೋಬಿಯವರು) ಅವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ರಂಗಣ್ಣನವರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು.[4] ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಅನೇಕ ಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ (ನೀಲಕಂಠ ಭಾಷ್ಯ, ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ, ಶಂಕರ ಸಂಹಿತೆ, ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳು) ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ, ಸಮರ್ಥಿಕೊಂಡರು.[5] ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗೊಂದಲವಿಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದ ಹಜಾಮ ಮತ್ತು ದೊಬಿಯವರು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರದ ಕಾರಣವರು ಎಂದೆಂದೂ ಲಿಂಗಾಯತರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾ ರಂಗಣ್ಣನ ವಾದವು ತರ್ಕರಹಿತ ಮತ್ತು ಬಾಲಿಶವಾದದು ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು (ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೮೮೨: ೨೬-೨೭).

ಜನಗಣತಿಯ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ದೊರೆತ ಶೂದ್ರ ಹಣೆಪಟ್ಟೆಯು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಗಣತಿ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರದ ಆಜ್ಞೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪು-ರೇಷೆಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಲಿಂಗಾಯತರು, ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಾದಿಸಿದಂತೆ, ಹಜಾಮ ಅಥವಾ ದೋಬಿಯಂತಹವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಜನಗಣತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಳ್ಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಲಿಂಗಾಯತರ ಮೇಲೆ ವಾಗ್ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದ ರಂಗಣ್ಣನಂತಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ಕಾರದ ಜನಗಣತಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದು, ಅ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆ. ತನ್ನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಥಾ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮನೋಭಾವ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಕೆಳ ವರ್ಗ/ಜಾತಿಯ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟರು. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ನೊಣಬ ಮತ್ತು ಹಜಾಮರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರಿದರು (ಅದೇ; ೨೭). ಹೀಗೆ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದೂರವಿಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆವರೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ೧೯೦೧ರ ಜನಗಣತಿಯು[6] ಈ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರೆಂದು ನಮೂದಿಸಿದಾಗ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಒಂದು ಲೇಖನವು (೨೨ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೯೧೫) ಈ ಜಾತಿಗಳು ಮಿತಿಮೀರಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು.

ಜನಗಣತಿಯಿಂದ ಆದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಬೇಗನೆ ಮರೆಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ೧೯೦೧ರ ಮೈಸೂರು ಜನಗಣತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹೊಸ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಈ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ತಮ್ಮನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ರೀತ್ಯ ವೀರಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೀರಶೈವ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೀರಶೈವ ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಶೂದ್ರರೆಂದು ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಕೋರಿಕೊಂಡರು.[7] ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮುಂದೆ ೧೮೯೧ರಲ್ಲಿ, ಇದೇ ತರಹದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದ ಮುಂದೆ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು.[8] ಆಗ ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರು (ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರಿ, ೧೯೮೭; ೨೫೩: ಜೇರಿಗೆ, ೧೯೩೩; ೧೧೪-೧೧೫ ಮತ್ತು ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೯೩೮: ೫೮).

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರೆಂದು ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅವರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದೆ, ಅವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸದಾವಕಾಶ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ದೊರಕಿತು. ಆದರೆ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರಿಂದ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳು ಕಲುಷಿತವಾಗಬಾರದೆಂಬ ಜಾಗ್ರತೆಯೂ ಇತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಳಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಲಾಯಿತು. ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ ಹಾಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದ ಅನುಮೋದನೆಯು ಇತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರಿಗೆ ದಾರಿಯಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಸಂಖ್ಯೆ ರಾಜಕೀಯ'ದ (politics of number) ಮೊಳಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇತರರನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ಮತ್ತು ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಬಸವನ ಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಾದಗಳ ನಡುವೆ ಅಂದು ಇದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ೧೮೮೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಸವನ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಪೌರುತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವು ಇದ್ದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಸವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದನು ಮತ್ತು ಆತನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯಂತವರು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಸವನು ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರ, ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರಕಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಬಸವನು ಶಿವನ ಅವತಾರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಶಯವಿರಲ್ಲಿ. ಅವನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಉದ್ಧಾರಕ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಾದರು ತಪ್ಪು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸದೇ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಬಸವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆತನ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ-ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್ (೧೮೮೯) ನಲ್ಲಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಶ್ರೀನಿವಾಸಯ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಬಸವನು ಕುತಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ತಂತ್ರ ರಚಿಸಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನೆಂದು ನಿಂದಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾಗಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ತಂತ್ರ ಹೂಡಿದನೆಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಕಡು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಈ ತರಹದ ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತೇತರ ಕೃತಿಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಜೈನ ಪಂಡಿತನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ವ್ಯರ್ಥನಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಲಿಕೆ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಅವರ ಹಿತೈಷಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಸಹ ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕ್ಕಾವ್ಯ ಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಜೆ.ಗ್ಯಾರೆಟ್ ಎಂಬುವವನಿಗೆ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೆಂದು ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಜರಿದರು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದ್ವೇಗ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗೊಳ್ಳಲು ಇದ್ದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಬಸವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಾದಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ.

ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸತತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸಿದರು. ೧೯೦೪ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರವು ಸಕಲ ಜನಾಂಗ ವರ್ಣನೆಯೆಂಬ ಎತ್ತಾಗ್ರಫಿಯ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಹೊರ ತಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಸವನ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳ ಅನುಮೋದನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸರ್ಕಾರ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಎತ್ನಾಗ್ರಫಿಯ ವಿಷಯವು "ವೀರಶೈವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ, ವೀರಶೈವ ಮತಕ್ಕೆ ಅಗೌರವಕರಗಳಾಗಿಯೂ ಇವೆ" (ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೯೨೫: ೧೯). ಬಸವನ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಜಾತಿ-ಭೇದದ ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ತಿರುಳಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಪುಸ್ತಕದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಿರಿಸಿ ಗುರುಶಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನವಾದ ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಗ್ರಹ (೧೯೨೫)ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ೧೯೦೪ರಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆದರೂ, ಇದನ್ನು ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವು ಇನ್ನೂ ಬಸವ, ವೇದ-ಆಗಮಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿನ ಇತರ ಲೇಖನಗಳು ಸಹ (ಸುತ್ತೂರು ಶಾಂತವೀರಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೯೦೪) ಮತ್ತು ಇಂಗಳಗುಂಡಿ ಶಾಂತಪ್ಪ ಎಡೆಹಳ್ಳಿ (೧೯೧೪)ರಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಂತೆ ವೀರಶೈವರು ವೇದಿಗಳೆಂದು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೋರಾಟ ಲಿಂಗಾಯತರ ಛಲವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದು ಕರೆತರಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಗೌರವಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ, ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ತಾವು ಕೂಡ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾರು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಒಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜಾತಿಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆ; ಮಗದೊಮ್ಮೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿತ್ತು. ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪುರಾತನ ಶೈವ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಶತಕಗಳು, ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗ ಪೂಜಾವಿಧಿ, ತ್ರಿಶಷ್ಟಿ ಪುರಾತನ ಚರಿತ್ರೆ, ಬಸವೇಶ ವಿಜಯ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಅಥವಾ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ಸಾಗಿತು.[9] ವಾರದ ಮಲ್ಲಪ್ಪ, ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡ, ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎನ್.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ದರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನುರಿತವರಾಗಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರಾತನ ಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಪ್ರೆಸ್ ಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಇವೆಲ್ಲವರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಗೌರವಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಪರಂಪರೆ ಇದೆಯೆಂದು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದು.[10] ಈ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಶಿವಶರಣ ಮತ್ತು ಪಂಚ ಆಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಕ್ತಿ ದೀಕ್ಷೆ, ವಿವಾಹ ವಿಧಿ, ಶಿವಪೂಜಾ ವಿಧಿ, ಗುರುಭಕ್ತಿ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಣ್ತೆರೆದ ಅರಿವಿನ ಶೌಟೆನ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಸಹ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೯: ೭೫). ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ೧೯೦೦ಳರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ಪಾತ್ರವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದ್ದು, ಬಸವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಥಮ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ (೧೯೦೪) ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಜಾಯಪ್ಪ ದೇಸಾಯಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವು ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ (೧೯೦೯) ಸಮಾವೇಶ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರ್ ಬಸಪ್ಪ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ವಾರದರು ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವು ರೇಣುಕ, ದಾರುಕ, ಗಜಕರ್ಣ, ಘಂಟಕರ್ಣ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಕರ್ಮರ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದರು.[11]

[1] ಎಸ್.ಎನ್. ಭೂಸರೆಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಮಧು ವೆಂಕಟರೆಡ್ಡಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತರು ೧೮೭೦ ರಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ವೀರಶೈವ ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳು (೧೯೯೫) ಲಿಂಗಾಯತರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ.

[2] ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಶ್ರೀಮಂತ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲೀಕರಾಗಿದ್ದವರು.

[3] ಈ ಒತ್ತಾಯವು ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅವರೂ ಸಹ ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು.

[4] ನಂತರದ ಜನಗಣತಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದವು. ಉದಾರಹಣೆಗೆ, ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಂದಿ ಧ್ವಜ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಕಾರ ನಂದಿಧ್ವಜ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಬಲಗೈ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೇಗಾದರು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ ನಂದಿಧ್ವಜ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸವಾಲು ಎಸೆದರು.

[5] ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ನಡೆದ "ಧರ್ಮಯುದ್ಧ" (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ೨೦೦೦: ೨೦೨)ದ ಬಗ್ಗೆ ೧೮೮೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ (ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು) ಹೇರಳವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರು ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು. ನನಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರಗಳಿವೆ. ಎರಡನೇ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಬರೆದ ವಾದಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ನನ್ನ ಬಳಿಯಿಲ್ಲ.

[6] ಜೇಮ್ಸ್ ಮ್ಯಾನರ್ ರ ಅಧ್ಯಯನವು ೧೯೦೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆ "ಲಿಂಗಾಯತ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ನೊಣಬ ಮತ್ತು ಸಾದರರನ್ನು ೧೮೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯವರೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ೧೯೦೧ರ ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ತೆಗೆದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು" (೧೯೭೭: ೩೭).

[7] ಪ್ರಥಮ ವೀರಶೈವ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಷತ್ತು (೧೯೦೯) ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆ (೧೯೦೯)ಯ ಸಮಾವೇಶವು ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರ್ಯಾರು ಸೇರುತ್ತಾರೆಂದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಗೊತ್ತುವಳಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿತು. ಆ ಗೊತ್ತುವಳಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುಂಪಿಗೆ ಜಂಗಮರು ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಸೇರುತ್ತಾರೆ; ದೇಸಾಯಿ, ದೇಶಪಾಂಡೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಾಳೆಯ ಮನೆತನದವರು ವೀರಶೈವ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ವರ್ಗದವರು ವೀರಶೈವ ವೈಶ್ಯ ವರ್ಣದಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ; ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರು ವೀರಶೈವ ಶೂದ್ರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದವರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಯಿತು.

[8] ಬಿ.ಸಿ. ವೀರಪ್ಪನವರು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಜಾಂಮಠದ ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿಗಳು ೧೮೯೧ರಲ್ಲಿ ಜನಗಣತಿ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಮಹಾರಾಜ ಶ್ರೀ ಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಒಡೆಯರ್ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನವಿ ಪತ್ರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರು. ಈ ಪತ್ರದ ನಕಲನ್ನು ವೀರಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚು ಹಾಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿಗಳು ಜನಗಣತಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಜಾಗೃತಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಪತ್ರ (೧೮೯೦)ದ ನಕಲನ್ನೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

[9] ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ (೧೯೩೮) ಮತ್ತು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು (೨೦೦೦) ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

[10] ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಎಸ್.ಎಮ್. ಅಂಗಡಿಯವರು ರುದ್ರಗೌಡರು ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ವೀರಶೈವ ವಿಲಾಸ ಪ್ರೆಸ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರೆಸ್ ನ ಉದ್ದೇಶ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು

ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅಂಗಡಿಯವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರುದ್ರಗೌಡರು ೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರ ಸರ್ವೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

[11] ಇವರ ಭಾಷಣಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠವನ್ನು ಕೆ.ಎಮ್. ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಕಲಿಸಿರುವ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ಮಾಜಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರುಗಳ ಭಾಷಣ ಸಂಗ್ರಹ (೧೯೮೩) ವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೩. "ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಳಯ ಹೋಯಿತ್ತೆಂದರರಿಯೆ" : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ೧[೪]

ಭಾಗ ೪

'ನಾನು ಘನ, ತಾನು ಘನ...' : ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಸುತ್ತ ಲಿಂಗಾಯತರ ಐಡೆಂಟಿಟಿ

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎದುರಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ ಕಥನಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಮಠ/ಪೀಠ ಪರಂಪರೆಗಳ (ಗುರು-ವಿರಕ್ತ) ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಹೊಸ ಗ್ರಹಿಕೆ/ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಇವರೆಡರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಇತಿಹಾಸ, ತತ್ವ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.[1] ಇದು ಅವರೆಡರ ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಎರಡು ಪೀಠಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮರ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಪೀಠಾಧಿಕಾರಿಗಳ ನಡುವೆ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಗೋತ್ರ-ಸೂತ್ರಾದಿ ಮೂಲಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಗುರು-ವಿರಕ್ತರಿಬ್ಬರು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಮಾರ್ಗಾನುಸಾರಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಭಾರಿಗಳಾದ ಗುರುವರ್ಗದವರದು ಕ್ರಿಯಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮಾರ್ಗ. ಇವರದು ಕರ್ಮದೀಕ್ಷೆ. ನಿರಾಭರಿ ವಿರಿಕ್ತ ವರ್ಗದವರು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಧ್ಯನ್ಯ ಮಾರ್ಗ. ಅವರದು ಲಯ ದೀಕ್ಷೆ.

ಆಶ್ರಮಬದ್ಧರಾದ ಗುರುವರ್ಗದವರ ಮಠಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರಿನ ಮಧ್ಯೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಗುರುಗಳಾದವರು ಭಕ್ತರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಅವರ ಕಷ್ಟ-ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾ, ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಅವರ ಜನನ, ಮರಣ, ಮದುವೆ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುರುಪೀಠಸ್ಥರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ, ಶಿವಾಗಮಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓಲೈಸುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಮತವು ಬಸವನಿಗಿಂತ ಪುರಾತನವಾದುದುದೆಂದು ಇವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಿಯುಗದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದ ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮರುಳಸಿದ್ಧ, ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ, ಏಕೋರಾಮ ಮತ್ತು

ವಿಶ್ವರಾಧ್ಯರೆಂಬ ಪಂಚಚಾರ್ಯರರನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪಂಚಚಾರ್ಯರ ಮಠಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರಗಳು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ.

ಆಶ್ರಮಾತೀತರಾದ ವಿರಕ್ತವರ್ಗದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರ ಹೊರಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಭಕ್ತರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಅಥವಾ ಲಿಂಗವಂತ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಇವರು ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕಡೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೆ. ಆಸ್ತಿ-ಪಾಸ್ತಿಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ, ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ (ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯ)ಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಆ ಜನ್ಮ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು. ಇವರಿಗೆ ಸಂಸಾರ ನಿಷಿದ್ಧ. ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರಿಗೆ ಬಸವಾದಿ ಶರಣದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಶೂನ್ಯ ಪೀಠವೆ ಪ್ರಥಮ ವಿರಕ್ತ ಪೀಠ. ಇವರಿಗೆ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವು. ಬಸವ ಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳೂ ಮತ್ತಿತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆದರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಗುರು ಮಠಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶಾಖಾ ಮಠಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಶಾಖಾಮಠಗಳಿಗೆ ಪೀಠಾಧೀಶರನ್ನು ನೇಮಿಸುವ ಅಥವಾ ತೆಗದು ಹಾಕುವ ಅಧಿಕಾರವು ಮೂಲ ಮಠದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಖಾ ಮಠಗಳು ಮೂಲ ಮಠಗಳಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸು ಅಥವಾ ಮಠದ ಆಸ್ತಿ-ಪಾಸ್ತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಖಾ ಮಠದವರು ಮೂಲ ಮಠದ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎರಡು ಮಠಸ್ಥರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆವರ-ವಿಚಾರಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮಠಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವು. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ, "ಈರ್ಷ್ಯೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಿಕ್ಕಾಟ" (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ೧೯೮೪; ೧೯)ಗಳ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಅದು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ೨೦೦೦: ೨೬೫).[2] ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು "ಆ ಕಾಲದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ" (ಅದೇ, ೨೪೩) ಎಂದು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಈ ಮಠಗಳ ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದು ಬಂದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಶಿಗ್ಗಾವೆ ಹಿರೇಮಠದ ಚರಮೂರ್ತಿಗಳು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನವು (೯ನೇ ಮೇ, ೧೯೩೨) ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯ ಅತಿರೇಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಸರದಿಂದ ಖೇದ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಮಠಾಧೀಶರ ನೇಮಕವನ್ನು ಗುರು-ಮಠದವರ ಅಪ್ಪಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಚರಮೂರ್ತಿ, ೧೯೩೨: ೪). ಲಿಂಗಾಯತರೆಲ್ಲರೂ ಗುರುಸ್ಥಲದವರಿಗೆ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಚರಮೂರ್ತಿಯು ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದೇನೆಂದರೆ ವಿರಕ್ತರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗುರು-ಮಠದವರಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಗೌರವ-ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರಮೂರ್ತಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ದುಃಖ. ಚರಮೂರ್ತಿಗೆ ಬೆಂಬಲವೆಂಬಂತೆ ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಜಂಗಮರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆ ಮೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವರ ಪ್ರಮುಖರಲ್ಲಿ ನಾಗನೂರು ಮಠದ ಕಾಶೀನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಹೆಸರು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ೧೯೧೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕ ಬಸವ ಪಂಥರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದವರೇ ಅವರು. ವಿರಕ್ತರ ವಿರುದ್ಧದ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಕಾಳಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಗೆ ರಂಭಾಪುರಿ ಶ್ರೀಗಳ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು. ಶಿವಶರಣರಿಗೆ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬಾರದೆಂದು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ವಚನವನ್ನು ಅವರು

ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೧: ೨೧೮). ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರೆಸ್ (ಮೈಸೂರು)ನ ಮ್ಯಾನೇಜರರು ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಗುರುಸ್ಥಲರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೯೬೯: ix).

ವಿರಕ್ತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರಾದ ಜಯದೇವ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು ಮತ್ತು ಗುರುಪೀಠದವರಿಗಿಂತ ವಿರಕ್ತ ಪೀಠದವರು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ಹಾನಗಲ್ಲ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಧ್ಯ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತರ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಗುರುಪೀಠದವರ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು. ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟ ಚರಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. "ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಗುರುವರ್ಗೋತ್ತೇಜಕ ಸಂಘ"ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಜಂಗಮರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಸವಾಲಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅವು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಮೂಡುವಲ್ಲಿ ಅತಿ-ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿಸಿದರು.

ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ವಿರಕ್ತ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾದ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದು ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಪೈಪೋಟಿ ಹೆಚ್ಚಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳ ಪಾತ್ರ ಅಧಿಕ.[3] ಗುರು-ಮಠದವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕೊಡುಗೆಯು ಸಹ ಗಮನೀಯವಾದುದು. ಇಬ್ಬರು ಕರ್ನಾಟಕಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ರೂಪ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿವೆ.[4] ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಂಗವು ಸಹ ಪೈಪೋಟಿಯ ವಲಯವಾಯಿತು. ವಿರಕ್ತ ಮಠದವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರಂತೆ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಗುರುಸ್ಥಲದವರಿಗೆ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.[5] ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರುಸ್ಥಲದವರು ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದ ಇತರ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಸವ ಪಂಥದವರನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು.

ಗುರು-ವಿರಕ್ತದ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಆಂತರಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿರದೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದುದನ್ನು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯು ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ತುದಿಗೇರಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂತರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇತರರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎದಿರೇಟನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರರು ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯ/ಭಿನ್ನಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಅದರ ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಒಂದು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಏಕೀಕೃತವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಐಡಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಎರಡು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದಿಂದ ಶುರುವಾಯಿತು. ಕೆಲ ಲಿಂಗಾಯತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಶುಭೋದಯ ಲೇಖನವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ವೈಖರಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಭಾವನೆಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಾಮುದಾಯಿಕಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಒಗ್ಗಟ್ಟು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಪ್ರತಿಷ್ಟೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿ, ಅವುಗಳು ಇತರರಿಂದ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ) ಅಪಾಯಕ್ಕೀಡಾಗಿದೆ. ಅವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೇಲು ಚಲನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದೆವು. ಇದನ್ನು

ಲಿಂಗಾಯತರು 'ಲಿಂಗಾಯತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರ ಘರ್ಷಣೆಯೆಂದು ಘೋಷಿಸಲು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟರೂ, ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಕಾಲ ಮುಚ್ಚಿಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿವಾದವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಎಂಬ ತ್ರಿಕೋನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಿ ಇಳಿಸಿ ಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಜಾತೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಘರ್ಷಣೆಯು ಮೇಲ್ಜಾತಿ/ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲೆ ಇದ್ದ ಉಪಜಾತಿಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೊಣಬ, ಸದರು, ಕ್ಷೌರಿಕರು, ಜಂಗಮರ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಂತರಿಕ-ಬಾಹ್ಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತಗೊಳಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು.

ಭಾಗ ೫

'ಘನತರ ಚಿತ್ರದ ರೂಪು ಬರೆಯಬಹುದಲ್ಲದೆ...' : ಹೊಸ ಅಲೆಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಲಿಂಗಾಯತರು

ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದುಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ self-respect movement, ಕೇರಳದ ಈಳವ ಆಂದೋಲನ, ತಿಲಕ್-ಆನಿ ಬೆಸಂಟರ ಹೊಂ-ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿ,[6] ನಂತರ ಗಾಂಧೀ ನಾಯಕತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಹೋರಾಟ, ರಷ್ಯಾದ ಕ್ರಾಂತಿ, ಮೊದಲನೆ ಮಹಾಯುದ್ಧ, ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವಿಚಾರಗಳು, ರಷ್ಯಾ-ಜಪಾನರ ಪ್ರಗತಿ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆ ಲಿಂಗಾಯತರು. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರರು, ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದೆಯೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಮಿತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯರಾಗುವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತೀಯವಾಗಿ ಸಂಕುಚಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅವರ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿಲಾಷೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಈಗ ಭರದಿಂದ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ನಡೆಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದು/ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ/ಆಧುನಿಕಗಳ ನಡುವಿನ ಸಮುದ್ರ ಮಂಥನ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಮಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ವೈದಿಕತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು-ಪೀಠದವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಾಗಿ, ವೈದಿಕಶಾಹಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಬಸವನ ಆಧುನಿಕ ಜನ್ಮ. ಬಸವ ಶಿವಶರಣರ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ನವೀನ, ಆಧುನಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಡೆಮಾಕ್ರೆಟಿಕ್ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಈ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಮರು-ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಗತಿಪರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎಂ. ಬಸವಯ್ಯ, ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ, ಬಸವನಾಳ, ಬಿಳೆ ಅಂಗಡಿ, ಮುಂತಾದವರು ಬಸವನನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ, ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರ,

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ವರ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗ ಕನ್ನಡದ ವಚನಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದವು. ಶಿವ-ಶರಣರ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರುಕಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸುವರ್ಣ ಯುಗವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಗೊಳಗಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಮುಖೇನ ಸರಿಪಡಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರು. ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಮತ್ತು ವಚನಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಮಹದಾಸೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದವರು ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರು. ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರು ಮತತು ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬಸವ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಏಪ್ರಿಲ್ ಮಾಹೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು.[7]

ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯು ಹಿಂದುಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಜೊತೆ, ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗಿತು. ೧೯೧೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಾದ ಚಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಳಾಗಿ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು.[8] ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧಾರಗಳಿವೆ.[9] ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಹೋರಾಟವು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಲಿಂಗಾಯತ ಮುಖಂಡರಾದ ಎಂ. ಬಸವಯ್ಯನವರು ಮಹಾಸಭೆಯು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಗಿಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು (೧೯೦೯ರ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ) ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು (ದೇವಿರಪ್ಪ, ೧೯೮೫: ೧೫). ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬಸವಯ್ಯನವರಂತೆ ಯೋಚಿಸುವವರಿದ್ದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರಾದ ತಮ್ಮಣಪ್ಪ ಚಿಕ್ಕೊಡಿಯವರ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸದೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು (ಕುಳ್ಳಿ, ೧೯೮೩: ೨೭೦೨೮).

ಆಂತರಿಕ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಇತರರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ/ವಿರೋಧಿಸುವ (ಜಾತಿ/ಧರ್ಮದ ಆದಾರದ ಮೇಲೆ) ವಿಪರ್ಯಾಸ/ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರು[10] ಮಾದರಿಗಳಾದರು. ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೂ ಸಹ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೂ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ 'ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಯಾವುದು ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೇನು' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಡಂಭಾಚಾರಗಳು, ಮೂಢ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಟೀಕೆಯು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಗುರುಸ್ಥಲ/ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆವತರಿಸಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ಮಠಾಧೀಶರು ಗುರು-ಸ್ಥಲದವರನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಲು ಶಿವ ಶರಣರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಅಸಮಾನತೆ, ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಗೊಂದಲಗಳಿದ್ದರೂ, ವಿರಕ್ತ ಮಠಾಧೀಶರು ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದರು. ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಹಳ್ಳಿ ಮಠಾಧೀಶರು ಈ ಮತಾಂತರಗಳಿಂದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತೆಂದು, ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಬಸವನ ತತ್ವಗಳು ಎಂದು ತೆಗಳಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಸಮರ್ಥಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅವು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಅರಿವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ, ವಿರಕ್ತ ಮಠಸ್ಥರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರರ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ,

ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಸಮರ್ಥಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಐಡಾಲಜಿಯ ಕಂದರವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಗುರುಸ್ಥಲದವರು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು.

ಭಾಗ ೬

'ಅಕಟಕಟಾ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ!' : ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾ....

ಯಾವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವೊಂದು ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ, ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಮರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ, ಗ್ರಹಿಕೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಶುಭೋಧಯ ವಿವಾದವು ಹಲವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಮರೆಯಾಲಾಗದ ಕಹಿ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಬೆಂಬಲಿಗರಿಗಂತೂ ಇದೊಂದು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಘಟನೆ. ಬಸವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಹಂಗಿಸಲು ಗುರುಸ್ಥಲದವರಿಗೆ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಸದಾವಕಾಶ ನೀಡಿತು. ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಪ್ಪ ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಕುಬುಸದರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವೈಚಾರಿಕ ಯುದ್ಧವು (೧೯೧೧-೧೨ರಲ್ಲಿ) ಅಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ್ದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಾವಟೆಯವರು ಬಸವನ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ವಚನಗಳ ಮೇಲೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಸಾಧಿಸಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ! ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ ಆಪ್ತರಾಗಿದ್ದ ಕುಬುಸದರವರು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅದರ ಬಸವಾದಿನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣವು[11] ಪಾವಟೆಯವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಬರೆದ ಕೃತಿ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಆಪಾದನೆಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬಸವ, ಶಿವಶರಣರು, ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ' ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಕುಬುಸದರವರು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಸವ ಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಕಾಡಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ವಚನ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ ಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾವಟೆಯವರನ್ನು ಇಕ್ಕಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವ ಮಾದರಿಯಿದು.

ಮೊದಲಿಗೆ ಕುಬುಸದರವರು ಬಸವನ ಜನ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಬಸವನು ಯಾವ ಊರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು? ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಗೆವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯನ್ನು ಬಾಗೆವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಂಗಳೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆನೆಂದೂ ಬರೆದಿರುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾವುದು" (ಕುಬುಸದ, ೧೯೧೧: ೧೦). ಬಸವನ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕುಬುಸದರವರು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು: "ಬಸವನು ಸಂಗಮೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯನಾದನೆಂದು ಬಸವ ಪುರಾಣಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಿಜತತ್ವಶೋಧಕರಾದ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಪ್ರಾಣ ಬಿಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾವುದು?" (ಅದೇ; ೨೫). ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಕುಬುಸದರ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅವರ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. "ಬಸವನಿಗೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳಿದ್ದಂತೆ, ಈ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಇದ್ದರೋ ಹೇಗೆ? ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಂದೆ

ತಾಯಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ: ೧೬) “ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಚೆನ್ನಬಸವನ ಜನ್ಮದಾತನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೇಕೆ?” ಎಂದು ಕುಬುಸದರವರು ಪದೇ, ಪದೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ: ೧೭). ಚೆನ್ನಬಸವನ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಕುಬುಸದರವರು ಚೆನ್ನಬಸವನ ತಾಯಿಗೂ ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂದು ಅವರು ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಅಲ್ಲಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವನ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತಹುದು: “ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಎಂದು ಹೆಸರು ಇಟ್ಟವರು ಯಾರು? ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯದೋ ಅಥವಾ ಪಾರ್ಸಿ ಭಾಷೆಯದೋ?” ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಗಳು ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳು; ಶಿವ ಶರಣರ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹುಳುಕುಗಳು ಮತ್ತು ಶಿವ ಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತಮ್ಮನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲಿನ ಕೃತಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ ಪಾವಟೆಯವರು ಬಸವ ಬಾನು (೧೯೨೨) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುಬುಸದರವರು ಶಿವ ಶರಣರ ವಿರುದ್ಧ ಎಸೆದ ಆಪಾದನೆ, ನಿಂದನೆ ಮತ್ತು ದೂಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ, ಶಿವ ಶರಣರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರದಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರು ಕ್ರಮ-ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಾದದ ಸರಣಿಯು ಸಹ ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಇವರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಉದ್ವೇಗ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಾವಟೆಯವರು ಕುಬುಸದನನ್ನು “ದುರಾಚಾರಿ, ಕುತಂತ್ರಪರ” (೧೯೨೨: ೬೯) ಎಂದು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕರೆಯಲು ಕಾರಣ ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದ ಮರೆಯಲಾಗದ ನೆನಪುಗಳು. “ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ಶುಭೋದಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷದಿಂದ ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೂ ಹಮ್ಮಿಗೆಯ ಶಾಂತಪ್ಪನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಈ ದುರಾಲಾಪದಲ್ಲಿಯೂ...” (ಅದೇ) ಎಂಬಂತೆ ತಮ್ಮ ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾವಟೆಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯು “ಒಮ್ಮೆ ಪರಧರ್ಮವನಾದ ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಚಾರ್ಯನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮರೆಮಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹಮ್ಮಿಗೆಯ ಶಾಂತಪ್ಪನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ತನ್ನ ಕುರುಹು ದೋರುತ್ತಾ, ಆ ಮಂತ್ರಮಯಮೂರ್ತಿಯಾದ ಶ್ರೀ ಬಸವೇಶನ ನಿಂದೆಯನ್ನಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ” (೧೯೨೨: ೨). ಹೀಗೆ ಕಟುಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪಾವಟೆಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ-ಉತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿರದೆ, ಪ್ರಭಂದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೆಲವು ಝಲಕುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಪಾವಟೆಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವನು ಆರಾಧ್ಯನಲ್ಲ[12] ಪವಿತ್ರ ಲಿಂಗಾಯತನು. ಅವನಿಗೆ ಸಹಸ್ರಾರು ಅನುಯಾಯಿಗಳಿದ್ದರು. ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆ ಇದ್ದಿತು. ಬಸವನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾರಿಗೂ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಡಂಭಾಚಾರಗಳೆಂದು ಬಸವನು ಅವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬಸವನು ಬೆಂಬಲಿಸಲಿಲ್ಲ (ಅದೇ: ೧೨೨). ಬಸವನು ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ಮಿಂಡ-ಪುಂಡ ಜಂಗಮನ್ನರೊಳಗೊಂಡ ಯಾವುದೇ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಕುತಂತ್ರವೆಸಗಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಬೆಂಬಲಿಗರನ್ನು ರಾಜನ ದಂಗೆಯೆಳಿಸಲಿಲ್ಲ. “ಇಂತಹ ರಾಜನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜವು ಉಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ” (ಅದೇ: ೧೧೧). ಬಸವನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮಹಾ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡನು. ಪ್ರಬಂಧದ್ದುದಕ್ಕೂ ಪಾವಟೆಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಚವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವನನ್ನು ಮಹಾಪುರುಷನಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ. ಬಸವನನ್ನು ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ಲಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣ.

ಕುಬುಸದ-ಪಾವಟೆಯವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮರವು ಇಲ್ಲಿಗೇ ಮುಗಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎಂಬ ಪಂಡಿತರೂ ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದೆವರೆಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬಸವದ್ವಾಂತ ದಿವಾಕರ (೧೯೨೩) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರಿಗೆ ಮರುತ್ತರವನ್ನು - ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಆಪ್ತರಾಗಿದ್ದ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕಾರಣ ಪಾವಟೆಯವರು "ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಬರೆಯದ ಸುಮ್ಮನೆ ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಎತ್ತು ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯುವಂತೆ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ" (ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ: iii) ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪಾವಟೆಯ ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ. ಶಿವ ಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಟೀಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಬುಸದರವರ ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿತು. ಗದುಗಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ (೧೯೨೨) ಬಸವಾದಿ ನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ನೀಡಲಾಯಿತು.[13]

ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ?

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೇ ನಿವಾರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ, ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಗರದ ಆಧುನಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ/ದೇಶಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶುಭೋದಯದಂತಹ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[14] ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಾದದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಪುರಾತನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈ ವಿವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿತು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಶಿವ ಶರಣದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತು ಇರುವ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಅರಿತರು. ಆಂಗ್ಲೋ-ಹಿಂದು ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನುರಿತರಾಗಿದ್ದು, ಕಾನೂನು ತಜ್ಞರಾದ ಪಾವಟೆ, ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಹೆಚ್ಚು ಆಯಿತು. ಈ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ವಾದ - ವಿವಾದಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಸರಿ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕೋರ್ಟ್/ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನಿಖರವಾದ ಆಧಾರ, ಪದ್ಧತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದ, ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಗೊಂದಲ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಜರೂರತ್ತು ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿತು.[15] ಜೊತೆಗೆ ಆಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಮುಜುಗರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಮ/ಪದ್ಧತಿಗಳು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ, ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ, ಉದಾರವಾದಿತನ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ನಿಷ್ಠತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮರು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. ಇದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಆಧುನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಧಿಪತ್ಯ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜಾಣ್ಮೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಿತು.

ಶುಭೋದಯ ವ್ಯಾಜ್ಯವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿಕೊಡದಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಮ-ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವ ಶರಣರ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆ / ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿಸಿತು. ಇದು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ನಡುವಿನ ಬಿರುಕನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿತು. ಈ ವಿವಾದದಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಲಿಂಗಾಯತರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದರು. ಶಿವ ಶರಣರ ತತ್ವಾಧಾರಿತ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲು ಲಿಂಗಾಯತರು ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದರು. ಈ ವಿವಾದದ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ (೧೯೨೨)ವು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಯಿತು.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ನಾಗರಾಜ್, ಡಿ.ಆರ್. ೧೯೯೬. "ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಧಿನತೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಾಚೆ", ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ: ಹೆಗ್ಗೊಡು.

೨. ವೆಂಕಟರಾವ್, ಆಲೂರು. ೧೯೮೯. "ಕೈ. ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಗಳು", ಕರ್ನಾಟಕ ಗಾಂಧಿ: ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪಯಿಂದ. ಸಂ. ಎಮ್.ಎಮ್. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ.

೩. ಪಾವಟೆ, ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ. ೧೯೨೨. ಬಸವ ಬಾನು.

೪. ಜವಳಿ, ಎಮ್.ಎನ್. ೧೯೮೧. ಪಾವಟೆ ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪನವರು. ವೀರಶೈವ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಬಸವ ಸಮಿತಿ.

೫. ವಿಲ್ಕ್ಸ್, ಮಾರ್ಕ್ ಮತ್ತು ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕ್. ೧೯೮೦. Historical Sketches of the South Indian History, ಸಂ. ೨, ದೆಲ್ಲಿ: ಕಾಸ್ಮೊ.

೬. ನಂದಿ, ಆರ್.ಎನ್. ೧೯೮೬. Social Roots of Religion in Ancient India, ಕಲ್ಕತ್ತ: ಬಗ್ಚಿ.

೮. ಬ್ರೌನ್, ಸಿ.ಪಿ. ೧೯೯೮ (೧೮೪೦). 'Essays in the Creed, Customs and Literature of the Jangams in Selected Essays of C.P. Brown in Telugu Literature and Culture', ಸಂ. ಇ,ಎನ್. ರೆಡ್ಡಿ.

೯. ಕಿಟೆಲ್, ಎಫ್. ೧೮೭೫. 'The Seven Lingayath Legends'. ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆರಿ, ಸಂ. ೪.

೧೦. ಥರ್ಸ್ಟನ್, ಎಡ್ಗರ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರ್ಯ ಕೆ. ೧೯೮೭ (೧೯೦೯). Castes and Tribes of Southern India, ಸಂ. ೪. ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಏಶಿಯನ್ ಎಜ್ಯುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವಿಸಸ್.

೧೧. ಈಶ್ವರನ್, ಕೆ. ೧೯೮೩. Religion and Society among the Lingayath of South India, ಸಹಿಲಾಬದ್: ವಿಕಾಸ್.

೧೨. ಗೀತಾ, ವಿ. ೧೯೯೪. 'Rewriting History in the Brahmin's Shadow: Caste and the Modern Historical Imagination', Journal of Arts and Ideas. ಸಂ. ೨೫-೨೬.

೧೩. ಚಟರ್ಜಿ, ಕುಂಕುಮ್. ೧೯೯೯."Discovering India: Travel, Hisotry and Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century India", Invoking the Past: The Uses of History in South Asia. ಸಂ. ಚೌಡ್ ಅಲಿ. ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಓಯೂಪಿ.

೧೪. ಜೀರಿಗೆ, ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪ. ೧೯೩೩. "ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯರು", ಶಿವಾನುಭವ, ಸಂ. ೭, ಸಂ ೨.

೧೫. ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಶಿವಮೂರ್ತಿ. ೧೯೩೮. "ಧರ್ಮವೀರ ಕೈ. ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪ." ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂ. ೧. ಸಂ. ೧.

೧೬. ಮೂರ್ತಿ, ಚಿದಾನಂದ. ೨೦೦೦. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ: ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಹಿಂದು ಲಿಂಗಾಯತ), ಬೆಂಗಳೂರು: ಮಿಂಚು.

೧೭. — ೧೯೮೪. "ಜಂಗಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಶ್ರೇಣಿ", ಸಾಧನೆ, ಸಂ. ೧೩, ಸಂ ೧.

೧೮. ದೇವಿರಪ್ಪ, ಎಚ್. ೧೯೮೫. ಮೈಸೂರು ಬಸವಯ್ಯನವರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ: ತರಳಬಾಳು.

೧೯. ಕುಳ್ಳಿ, ಜಯವಂತ. ೧೯೮೩. ತಮ್ಮನಪ್ಪನವರು ಚಿಕ್ಕೋಡಿ, ಗದಗ: ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೨೦. ಗುಂಜಾಳ. ಎಸ್.ಆರ್. ೧೯೯೯. "ಬಸವಣ್ಣನರನ್ನು ಕುರಿತ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗೀತ ನಾಟಕ", ಬಸವ ಪಥ, ಸಂ. ೨೧, ಸಂ. ೨.

೨೧. — ೧೯೯೮. ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ನಿಲಯಗಳು.

೨೨. ಕೋನ್, ಬರ್ನಾರ್ಡ್, ಎಸ್. ೧೯೯೭. "The Command of Language and the Language of Command", ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ಸಂ. ರಂಜಿತ್ ಗುಹಾ, ಸಂ. ೪. ಡೆಲ್ಲಿ: ಓಯೂಪಿ.

೨೩. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಬಿ.ಸಿ. ೧೯೮೮. ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ, ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೨೪. ಭೂಸರೆಡ್ಡಿ, ಎಸ್.ಎನ್. ಮತ್ತು ಮಧು ವೆಂಕಟರೆಡ್ಡಿ, ೧೯೯೫. ವೀರಶೈವ ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು: ಬಸವ ಸಮಿತಿ.

೨೫. ವೀರಪ್ಪ, ಬಿ.ಸಿ. ೨೦೦೧. ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು: ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್.

೨೬. ಅಂಗಡಿ. ಎಸ್.ಎಮ್. ೧೯೮೪. ಅರಟಾಳ ರುದ್ರಗೌಡರು, ವೀರಶೈವ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ಗದಗ: ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೨೭. ಮಂಜಪ್ಪ, ಹರ್ಡೇಕರ್. ೧೯೬೬. "ಶ್ರೀ ಬಸವ ಚರಿತ್ರೆ", ರಾಷ್ಟ್ರಧರ್ಮದ್ರಷ್ಟಾದ ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ, ಸಂ. ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪ, ಧಾರವಾಡ: ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ.

೨೮. ಮ್ಯಾನರ್, ಜೇಮ್ಸ್. ೧೯೭೭. Political Change in An Indian State: Mysore (೧೯೧೭-೧೯೫೫), ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಮನೋಹರ್.

೨೯. ಮೈಕಲ್, ಆರ್. ಬ್ಲೇಕ್. ೧೯೮೩. “Foundation Myths of the Two Denominations of Virasaivism: Virakthas and Gurusthalins”, Journal of Asian Studies. ಸಂ. XLII. ನಂ. ೨.

೩೦. ತಿಮ್ಮಯ್ಯ, ಜಿ. ೧೯೯೩. Power, Politics and Social Justice: Backwards Caste Movement in Karnataka, ದೆಲ್ಲಿ: ಸೇಜ್.

೩೧. ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ವರ್ತ, ನೀಲ್. ೧೯೮೫. (೧೮೫೦-೧೯೩೫), ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್: ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಓರಿಯಂಟ್ ಲಾಂಗಮನ್.

೩೨. ಶೌಟೆನ್, ಜೆ.ಪಿ. ೧೯೯೧. Revolution of the Mystics: On the Social Aspects of Virashaivism, ದಿ ನೆದರ್ ಲ್ಯಾಂಡ್: ಕೊಕ್ ಫ್ರೊಸ್.

೩೩. ಮಾರ್ಕ ಕರ್ಮಾಕ, ವಿಲಿಯಂ. ೧೯೬೩. “Lingayaths as Sect”, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, ಸಂ. ೯೩, ಸಂ. ೧ (ಜ.-ಜೂ.).

೩೪. ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕೆ. ಎಮ್. ೧೯೮೩. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ಮಾಜಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರುಗಳ ಭಾಷಣ ಸಂಗ್ರಹ, ಮೈಸೂರು: ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯ ೨೦ನೇಯ ಮಹಾಧಿವೇಶನ ಸ್ವಾಗತ ಸಮಿತಿ.

೩೫. ನಂಜುಂಡಾರಾಧ್ಯರು, ಎಮ್. ಜಿ. ಶಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು. ವೀರಶೈವ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ಸಂ. ಬಸವರಾಜ ಮಲ್ಲಶೆಟ್ಟಿ, ಸಂ. ೧, ಗದಗ: ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೩೬. ಶ್ರೀಧರ, ವಿ.ಎಸ್. ೧೯೯೫. ‘New Text, Old Issues’, ಡೆಕ್ಕನ್-ಹೆರಾಲ್ಡ್.

[1] ಗುರು-ವಿರಕ್ತ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್. ಬ್ಲೇಕ್ ಮೈಕಲ್ಲ್ (೧೯೮೩), ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ (೧೯೮೪) ಮತ್ತು ಬಿ.ಸಿ ವೀರಪ್ಪನವರ (೨೦೦೧) ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಲಾಗಿದೆ.

[2] ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ವಿರೋಧವು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೯೮೪). ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವದದರೆ ಇದು ನಿಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ೧೮೮೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು ಗ್ರಂಥವು ರೇಣುಕ-ಬಸವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

[3] ಎಸ್. ಆರ್. ಗುಂಜಾಳರ ಕೃತಿ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ನಿಲಯಗಳು (೧೯೯೮) ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

[4] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಮ್. ಪಿ. ಶಂಕರಪ್ಪನವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿ (೨೦೦೩: ೭೩).

[5]ಎಲ್ಲಾ ಮಠದವರು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಬಸವನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅನೇಕ ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಜಂಗಮೇತರವನ್ನು ಪೀಠಾಧೀಶರನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರಾದ ಹಾನಗಲ್ಲ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಂಗಮೇತರರು ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳಿಗೆ ಗುರುಗಳಾಗಲು

ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮಠಾಧೀಶರಾಗಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಜಂಗಮ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನುಳವರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗದುಗಿನ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠದ ಬಸಪ್ಪಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಂಗಮೇತರರನ್ನು ಮಠಾಧೀಶರರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಿದರು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ವೀರಪ್ಪನವರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು (೨೦೦೧: ೧೬೨) ನೋಡಿರಿ.

[6] ಹೋಂ-ರೂಲ್ ಚಳಿವಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆ ಚಳಿವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ("ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಇತರರು", ೨ನೇ ಜನವರಿ, ೧೯೧೭) ಹೋಂ - ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿಯ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಚರಮೂರ್ತಿಯೆಂಬುವವರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೋಂ - ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ ಚಳುವಳಿಯೆಂದು ಅವರು ಹಿಗೆಳಿದಿದ್ದಾರೆ.

[7] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಯನ್ನು (೧೯೬೪) ನೋಡಿರಿ.

[8] ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಮ್ಯಾನರ್ (೧೯೭೭) ಮತ್ತು ಜಿ. ತಿಮ್ಮಯ್ಯನವರು (೧೯೯೩) ಪ್ರಮುಖರು.

[9] ನೀಲ್ ಚಾಲ್ಸ್ ವರ್ತ್ ರವರು ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೯೮೫: ೨೮೦).

[10] ಇದರರ್ಥ ಎಲ್ಲಾ ಶಿವ-ಶಿರಣರು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾದರೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬಸವ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕಂಡರು.

[11] ಈ ಕೃತಿಯು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ೧೯೨೧ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ನಾನು ಅದರ ನಾಲ್ಕನೇ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು (೧೯೩೨) ಆಧರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

[12] ಪಾವಟೆಯವರು ಬಸವನ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಸವೇಶ, ಶ್ರೀ ಬಸವ, ಬಸವಣ್ಣ, ಇತ್ಯಾದಿ.

[13] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬರಮಗೌಡ ಪೊಲೀಸ ಪಾಟೀಲರ ವರದಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು (೧೨ನೇ ಫೆಬ್ರವರಿ, ೧೯೨೨).

[14] ಶಂಕರಪ್ಪನವರು ಸ್ಥಳೀಯ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ: ಗುರುಗಳು ಲಿಂಗವಂತರ ಆಚಾರ, ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದರು.... ಆಧುನೀಕರಣಗೊಂಡಂತೆ, ಈ ಮಠಗಳ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಹೊಸ ಸರ್ಕಾರದ ಪರ್ಯಾಯವಾದಾಗ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು (೨೦೦೩: ೭೧). ಶಂಕರಪ್ಪನವರು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಠದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹಳ general ಆಗಿವೆ. ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಮೇಲೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಮಠಗಳು ಸಂಕುಚಿತವಾದಾಗ ಮಠಪತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಕ್ಷೀಣಗೊಂಡಾಗ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು

ಗಮನಾರ್ಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಜನರ ಅವಲಂಬನೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವೊಂದೆ ಆಗಿರದೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂಕುಚಿತ ಮತ್ತು ಕ್ಷೀಣತೆಯೂ ಸಹ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು.

[15] ವಿಲಿಯಂ ಮಾರ್ಕ್ ಕರ್ಮಾಕರು ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ "Lingayaths as a Sect" (೧೬೬೩) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೪. ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ :
ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಭಾಷಾಂತರ

ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಗೊಳಲ್ಪಡುವ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ (cultural hegemony) ನಡೆಯುವ ಭಾಷಾ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಸಮಾನ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಹ ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಭಾಷಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ಧ್ರುವದಲ್ಲಿ ಆಗ ತಾನೆ ಉದಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಅರಿವಿನ ಸೂಚಕಗಳಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ರುವದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಅವುಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲರ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅ). ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ (೧೯೨೩), ಆ) ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ (೧೯೩೧) ಮತ್ತು ಇ) ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಐಯ್ಯಂಗಾರರ (೧೯೪೦) ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆ ಭಾಷಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹಿತಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಭಾಷಾತರವು ಸಾಹಿತ್ಯಕರಣದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಈ ಲೇಖಕರ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಆಗಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ ೧

ಶ್ರಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾಙ್ಮಯವಾಗಿ ವಚನಗಳು

ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರ್ ಫಕೀರಪ್ಪ ಗುರುಬಸಪ್ಪ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು 'ವಚನ ಪಿತಾಮಹ' ರೆಂದೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ವಾಸಿ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ನೇಕಾರ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಅವರ ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ (೧೯೨೨)ವು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಗಳ ಸಂಕಲನ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂದಿಗೂ ದಾರಿ ದೀಪವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಶಿವಶರಣರ ವಚನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಆರಿಸಿ, ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾರಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತಹ ಪ್ರಗತಿಪರರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದರು.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣನ ಕೆಲವೊಂದು ವಚನಗಳನ್ನು ೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿ ೧೯೧೬ ರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ೧೯೨೨ ರಲ್ಲಿ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಜೆ.ಎನ್. ಫರ್ಕೂಹರರು ಕೆಲವೊಂದು ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಕಾರಣರಾದರು. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕ ಸರ್ ರಿಚರ್ಡ್ ಟೆಂಪಲರು ಪ್ರಕಟವಾದ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ:

ವಚನಗಳನ್ನು ಬಸವನು ಬರೆದನೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಇನ್ನೂ ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವರಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಸವನ ನುಡಿಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ (ಟೆಂಪಲ್, ೧೯೨೨: ೭).

ಮೇಲಿನ ಪೀಠಿಕೆಯ ವಚನಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಗೀಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ರಿಚರ್ಡ್ ಟೆಂಪಲರು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಟೆಂಪಲ್ಲರ ಅನುಮಾನ/ಸಂದೇಹಗಳು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿವಶರಣರ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸತ್ಯಾನುಸತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಡೆಯೇ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ, ಉಗಮ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗದಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದವು. ಇದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬಸವ ಪಂಥದ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಶೈವ ಮೂಲದ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರ ನಡುವಿನ ವೈಮನಸ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಟೆಂಪಲ್ಲರ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ (೧೯೧೦ರ ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಚನಕಾರರು. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ 'ಖಚಿತ' ನಿಲುವನ್ನು ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು.[1] ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ೧೯೦೫ ರಿಂದಲೇ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ವಚನಶಾಸ್ತ್ರಸಾರ ಅನೇಕ ವಚನಗಳನ್ನುಮತ್ತು ವಚನಕಾರರನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿತು. ವಚನಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಉದಾತ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭವಾದ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ. ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ದಕೊಂಡ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಹ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಸ್ಥಲ, ಮಹೇಶ ಸ್ಥಲ, ಪ್ರಸಾದ ಸ್ಥಲ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸ್ಥಲ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯ ಸ್ಥಲಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳನ್ನು ಮೂಲದ ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸುವ ಹಾಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

Alas! Alas! O God, Thou hast not slightest pity for me. Alas! Alas! O God, Thou hast not the slightest mercy me. Why did'st Thou create me, who

am far away from the other world? why did'st thou create me, O Kudalasangama Deva? O hear me: Were there no trees and shrubs for me? (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೨: ೨).

ಈ ಮೇಲಿನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ 'thou', 'did'st' ಪದಗಳು ವಚನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಕೂಡಲಸಂಗಮನಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದೇ ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಹಾಗೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮಂತೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಆದರೆ ದಿವ್ಯ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ, ಉದ್ಧಾರ ಮತ್ತು ವಿರಾಮ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಯಿತು. ವಚನಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣ, ಸಣ್ಣದಾಗಿ ಒಡೆದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಅರ್ಥವಾಗದ ಪದ ಮತ್ತು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರು. ವಚನಗಳ ಗೇಯತೆ ಮತ್ತು ಮಾದುರ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಮರು-ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪುನುರುಕ್ತಿ, ರೂಪಕ, ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಪದೋಕ್ತಿಗಳ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ನೀಡಿದರು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರ ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವಚನಗಳ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ,[2] ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನದ ಗದ್ಯರೂಪವನ್ನು ಏಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲವೋ? ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತರಬೇತಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೋ? ಅಥವಾ ಆಗ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿಸುವ ಮಾದರಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೋ? ಒಂದಂತೂ ನಿಜ. ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ವಚನಗಳ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಬೋಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು? ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದಾಗ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಹರಿವು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದಾಗ ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನಿತ್ತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಬಯಕೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ವಚನಗಳು ಮತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರದೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹರಡುವ ಉದಾತ್ತ ಧ್ಯೇಯವುಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಿಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಾಜದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ನಿಭಾಯಿಸಿದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಕ್ಕೆ - ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತರಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಲಿಂಗಾಯತ ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ, ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರ ಒಡನಾಟ ಮತ್ತು ಕನ್ನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವಿದ್ದರೂ, ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಉತ್ಕಟತೆಯನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಒಲವುಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರಂತೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸುವ ಅಥವಾ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ? ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ದೇಸಿ ಜಾನಪದದ ಸೊಗಡನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ/ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಉದ್ಭವಿಸಿತು. ಕ್ರಾಂತಿಯ ನೈತಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನೈತಿಕ ಹಾಗು ಬೋಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹಾಗು ಹೆಮ್ಮೆ. ಈ ನೈತಿಕತೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಗು ವಚನಕಾರರನ್ನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇತರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇತರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ವಚನಗಳು ಬರೀಯ ಸಮುದಾಯ-ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರದೆ, ಮಾನವತೆ ಹಾಗು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಮೂಲ್ಯ ರತ್ನಗಳಿವು ಎಂದು ಒತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವಚನಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಹಾಗು ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದರು.

ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಈ ವಚನಗಳಿಂದ ಸಮಾಧಾನವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ.[3] ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಎದುರಾದ ಈ ವಿರೋಧದ ನಡುವೆಯೂ ವಚನಗಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಲಿಂಗಾಯತೇತರ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ - ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಆರ್.ಆರ್. ದಿವಾಕರ ಹಾಗು ಇನ್ನಿತರರ - ಕೊಡುಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇವರಿಗೆ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರು ಮಾನವತೆಯ ಹರಿಕಾರವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ Sayings of Basavanna ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಭಾಗ ೨

'Sayings of Basavanna' : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ

ತಮಿಳು ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಜನಕರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ, ಚಿಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳರಾಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮೇಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ವಚನಗಳ 'ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳು'. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹೃದಯ ವೈಶಾಲ್ಯತೆ, ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಬಡವರ ಬಗೆಗಿನ ಮಮತೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿವೆ. ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ (೧೯೩೫) ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ (೧೯೮೩) ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಹಾಗು ಪ್ರಾಚೀನ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು grand narratives ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಅವರು ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೩೫ರ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗು ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಧರ್ಮದ ತಳಹದಿಗಳು ಮೇಲೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುತ್ತುವರೆದಿದ್ದ ರಾಕ್ಷಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನಗೊಳಿಸಲು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಒಬ್ಬ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕನು ಪಟ್ಟ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲು ಶ್ರಮ ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ದೇಶದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ನಾಯಕನ ಜೀವನ ಹಾಗು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡಿದೆ (೧೯೮೩: ೬೪).

೧೯೩೦ರ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೇರಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನೂ ಸಹ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅವನನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಹ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಗದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಭಾಷಾಂತರದ ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ,

Alas! My master, you are without any pity
Alas! My God, you have no mercy, why
Did you make me such a travaller on the
earth? Why did you create me hopless
Of heaven? Why did you give me birth?
O Gmd Kudala Sangama, Listen and tell
Me. Could you not have made some
Plnat tree rather than me? (೧೯೩೫: ೫).

ಮೇಲಿನ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪುರಾತನ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು) ಹೊರಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿ ಹಾಗು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರೂ ಸಹ ವಚನಗಳನ್ನು ನೈತಿಕ ಹಾಗು ಬೋಧನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ವಚನಗಳು ಬಸವಣ್ಣನಿಂದಲೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವಣ್ಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿನ ಮೂಢ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ವೀರಶೈವ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದನು. ಬಸವಣ್ಣನ ಉದಾತ್ತ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಗಿಂತ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಸವಣ್ಣನ ಜೀವನೋದ್ದೇಶ, ಗುರು, ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ (ಮಾಸ್ತಿ, ೧೯೩೧: ೧-೩). ಬಸವಣ್ಣನು ಒಬ್ಬ ಸುಧಾರಣವಾದಿಯಾಗಿ ಹಾಗು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಕನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ದೇವರನ್ನಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರ (ಮಾಸ್ತಿ, ೧೯೩೫: ೧) ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಯಾವುದೇ ಪವಾಡಗಳನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ ಅಥವಾ ದೈವೀ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗು ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಮಹಾಪುರುಷನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಎರಡನೇ ಸಲ (೧೯೮೩) ಪ್ರಕಟಿಸಿದಾಗ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೊಸದಾಗಿ ವಚನಗಳ ಮಹತ್ತನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯು ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ಸುಧಾರಣವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಭಿನ್ನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಅಚಲ ನಂಬಿಕೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಹಿರಿಯ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಯಾವುದು? ಹಿಂದಿನ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ತಳಪಾಯ ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವಣ್ಣನ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಮಧೇಯವಾದ ಬಸವೇಶ್ವರ ಎಂಬುದು ಬಸವಣ್ಣ ಎಂಬುದರ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೇವರ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ವಚನಗಳ ದೇವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ

ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಆಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ, ತಕ್ಷಣ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ನೀಡುತ್ತಾ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಲ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರಸುತ್ತವಾಗಿದ್ದವು. ಜೊತೆಗೆ ಜನಹಿತವೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಉದ್ದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಮೊದಲೇ ಅಂದರೆ ಏಳು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೆ, ಬಸವಣ್ಣ ವಚನಗಳು ಸಮಾನ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದವು ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು" (ಮಾಸ್ತಿ, ೧೯೮೩: ೪); ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಕಸುಬುದಾರರನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಾಗು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಹಾಗು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿತು. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸಹ್ಯ ಭಾವನೆ ಇದೆ. "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ, ಮತದ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಈ ಮತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಆಧಾರಿಸಿದ್ದಾನೆ" (ಮಾಸ್ತಿ. ೧೯೮೩: ೫) ಎಂದು ಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ (ಬಸವಣ್ಣನಿಗೂ ಮೊದಲು) ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯೆ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸಿದೆ. ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಗುರು ನಾನಕ್, ಬುದ್ಧ ಹಾಗು ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್ ಇವರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಜಾತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮತೀಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ಹಾಗು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಲಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಇಂತಹ ಅಸಮಾಧಾನ ಇದ್ದರೂ ಆತನ ವಚನಗಳು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಿ, ಸಮಾನತೆ ಹಾಗು ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ವಚನಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಆಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಆಧಾರಿತ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಕಾಳಜಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಅವಶ್ಯಕ.

ಭಾಗ ೩

'Musings of Basava' : ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಕಾವ್ಯ'ಗಳಾಗಿ ವಚನಗಳು

ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ ಹಾಗೂ ಕೆ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಐಯ್ಯಂಗಾರರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಹಾಗು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೂಲದವರು. ವಚನಗಳನ್ನು ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ 'ಸಂಕುಚಿತ' ಕ್ರಮದಾಚೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಕಾಣಿಕೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಹಾಗು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ರಚಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾವಗೀತೆಗಳಂತೆ (lyric) ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವಲ್ಲಿ ಇವರ ಸಾಧನೆ ಈಗಲೂ ಸ್ಮರಣಿಯ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಯೂ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಬೆಳಗಾವಿಯ ಲಿಂಗರಾಜ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಸಹದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಬಸವನಾಳರು ಕನ್ನಡ ಪಂಡಿತರಾದರೆ, ಐಯ್ಯಂಗಾರರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯಂತೆ ವಚನಗಳನ್ನು (Musings of Basava) (೧೯೪೦) ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ,

ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಗದ್ಯ-ಕಾವ್ಯದ ನಡುವೆ ಹಿಂಜರಿಕೆಯಾಯಿತು, ಮೂಲ ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಸಬದ್ಧವಾಗಿ ತರುವುದು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಲಯಬದ್ಧತೆಯಿಂದ

ಕೂಡಿದ ಮೂಲ ಗದ್ಯವನ್ನು ಬರೀಯ ಗದ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ನಿಸ್ತೇಜವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೂಲವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಮುಕ್ತ ಭಾಷಾಂತರ' ಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದೇವೆ (೧೯೪೦: ೩೭).

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸಿ, ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಮೂಲ ಹೀಬ್ರೂ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕಗೊಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬೈಬಲ್ ಇವರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಭಾಷಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇದು ಅವರ ಚೊಚ್ಚಲ ಪ್ರಯತ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಗೆ 'free rendering' ಎಂದು ಓದುಗರಿಗೆ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗು ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿ ಹಾಗು ಇವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ವಚನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾಙ್ಮಯವಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಬಸವನಾಳ ಹಾಗೂ ಐಯ್ಯಂಗಾರರಿಗೆ ಅವು ಕಾವ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ. ವಚನಗಳ ಅನುಭಾವದ (mysticism) ಬಗ್ಗೆ ಬಸವವಾಳ ಹಾಗೂ ಐಯ್ಯಂಗಾರರು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಅನುಭಾವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತುಕಾರಾಮ್, ಕಬೀರ್, ಮೀರಾಬಾಯಿ ಹಾಗೂ ಸೂಫಿ ಸಂತರ ತತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅವನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಸದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅತೀವ ಸಂತೋಷ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಸದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣ, ಸಣ್ಣ ಸಾಲುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಗದ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಾಕರಣ ಹಾಗು ಛಂಧಸ್ಸಿನ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಮಾಡಿದ ಭಾಷಾಂತರದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಹೀಗಿದೆ,

Alas, my Lord,

why made you me-

this thing of nought

a vain travalier here,

Bereft of grace?

Have you no pity, Lord?

Alas, you have none!

Listen, then, and say,

were it not brtter done

a tree, a plnat to create

than wrethched me,

O Lord, Kudala Sangama! (೧೯೪೦: ೪೨).

ಹೀಗೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂಶ ಹಾಗು ಅನುಭಾವದ ಬಾಹುಳ್ಯತೆಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವಗೀತೆಗಳು ಉಪಲಬ್ದವಿದ್ದವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ತನಕ. ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾವಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೊದಲೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಚನಗಳಂತಹ ಭಾವಗೀತೆಗಳಿಂದ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಮನೋಭಾವವು ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಹಾಗೆ ಇವರೂ ಸಹ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ (ಅಂದರೆ ಮತೀಯ ಛಾಪನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು), ಅವುಗಳನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಚನ ಸಂಕಲನದ ವಿಶೇಷವು ಆಧುನಿಕ ಭಾಷೆಯ ಚಿನ್ಹೆಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಬಳಸಿರುವಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ವಿರಾಮ, ಅಲ್ಪ ವಿರಾಮ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಸೂಚಕ ಚಿನ್ಹೆ, ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡು ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ಚಿನ್ಹೆಗಳ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದರು. ಅವುಗಳನ್ನು ಪಕ್ವವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಮೂರನೇ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ.

೧೯೫೨ ರಲ್ಲಿ ಬಸವನಾಳರು ಬಸವಣ್ಣನ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳು ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಹೊರ ತಂದಾಗ ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದುಂಟಾದ ಅನುಭವ ಹಾಗು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾವ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನುಕರಣೆ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲೂ ಯಾವ ವಚನಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತೊ. ಅದೇ ವಚನಗಳು ೧೯೪೦ ನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ) ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ, ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ತಾವು ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ದಾರಿದೀಪವಾಯಿತು.

ಭಾಗ ೪

ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾಂತರ

ಭಾಷಾ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವವರಲ್ಲಿ ವೀಣಾ ನರೇಗಲ್ ರವರು (೨೦೦೧) ಒಬ್ಬರು. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನವು ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಡುವಿನ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲುಂಟಾದ ಭಾಷಾ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಸಂಕೀರ್ಣಮಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿದ್ದವು ಎಂದು ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾರತದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನವು ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಹೊಸ ದ್ವಿ-ಭಾಷಾ ಪದ್ಧತಿಯು (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿ) ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ'ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ವಿಭಾಷಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಕೇವಲ 'ಭಾಷೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರದೆ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನ ಭಾಷಾ

ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ನವೀನವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಹಾಗು ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ಭಾಷಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅನುಕೂಲತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು. ಮರಾಠಿ ಭಾಷಿಕರು ಹಾಗು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಡುವೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿ ಹಾಗು ಮನಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ವಹಿಸುವ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರು, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ - ಮರಾಠಿ ಹಾಗು ಮರಾಠಿ - ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಡೀ ಮರಾಠಿ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ 'ಹಕ್ಕು'ನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಯಭಾರವು ಸದಾ ಕಾಲ ಅವರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಒಡ್ಡಿದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಸಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಮೇಲಿನ ಸ್ವಾಧೀನತೆಗೆ ಹಾತೊರೆಯತೊಡಗಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಮುಂದೆವರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತ ಪ್ರಬಲ ಹಾಗು 'ಅಬಲ' ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕದನ ರಂಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾದವು. ಪಿಯರ್ ಬೋರ್ದ್ಯುರವರು[4] ಯಜಮಾನಿಕೆ ಹಾಗು ಭಾಷೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕದನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಹಾಗು ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರ/ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಎದುರಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕದನ ರಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕದನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕದನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಗಳಿಕೆ ಒಂದು ರೂಪ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ ಹೀಗಾಗಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕೃತಗೊಂಡ ಒಂದು 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದ ಚೌಕಟ್ಟಿ'ನ ಪರಧಿಯೊಳಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೋರ್ದ್ಯು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಯಜಮಾನಿಕೆಯಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟವು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಪೈಪೋಟಿ ಮಾತ್ರ ಇರದೇ, ಎದುರಾಳಿಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನು (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ/ಸಾಮಾಜಿಕ) ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಹತ್ಯಾರುಗಳನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲಾ ಜನರ' ಹಾಗು 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ'ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಾಗ ತನ್ನದೇ 'ಅಧಿಕೃತ' ವಾದುದೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಭಾಷಿಕ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಷ್ಟೆ ಮೀಸಲಾಗಿರದೆ, ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಹಾಗು ಇತರರ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ / ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಚನಗಳು ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ.

ಮೂರೂ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ'ವನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಯವಾದಿ, ಮಾನವತಾವಾದಿ, ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷಾಂತರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಳಕಟ್ಟಿ ಹಾಗು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪದಕ್ಕೆ ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಮೂಲಕ್ಕೆ ಅತಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗಿರುವ ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಅವರ ಭಾಷಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಾಗ

ಹಲವಾರು ವಿರುದ್ಧ ದ್ವಿಪದಗಳ ಸ್ವಚ್ಚಂದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ: ಮೂಲನಿಷ್ಠೆ-ಸ್ವಚ್ಛಂದ, ಪ್ರಾಮಾನಿಕ-ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಪದಶಃ-ಸೃಜನಶೀಲ, ಪದ-ಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಭಾಷಾಂತರವು ಸೂತ್ರ-ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳಕಟ್ಟಿ ಹಾಗು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಇವು ಯಾವುದೇ ಆತಂಕ ಅಥವಾ ಕಳವಳವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರ-ರಹಿತ ಸಂಕಲನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅವರೇ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ "ನನಗೆ ದೊರೆತ ವಚನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹಳ ಅಶುದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಬಹಳ ಕಡೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿದ್ದಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದೇನೆ" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೧೫). ಮೂಲ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತವು! ಅವುಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ!

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು ಇತರ ಶೈವ-ಭಕ್ತರ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಆದರೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆರಾಧಿಸುವ ವೇದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶೈವರು ಗೌರವಿಸುವ ಆಗಮಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗಾಯತ'ರು ಶುದ್ಧ ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳೆಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು "Those Brahman priests who wear the sacred thread and repeat the liturgy which accompanices animal sacrifice" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೨: ೨೯) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಯಾವುದೇ ವಚನಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ವಚನಕಾರರನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಚಿಂತಕರನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವರು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಿದರೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಸವನಾಳ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅಯ್ಯಂಗಾರರಿಗೆ ವಚನದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಧೋರಣೆಯು ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ಮೂಲ ಪಠ್ಯ, ಮೂಲ ಪದ, ಭಾವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಪ್ರಾಸ, ಲಯ, ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಮೆರಗನ್ನು ಛಾಪಿಸಲು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ/ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳು 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ'ವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವು ಕೇವಲ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಕದ ತಮಿಳುನಾಡಿನ 'ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿ'ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಭಾರತಿ ಹಾಗು ಸೇತುಪಿಳ್ಳೈ ತಮಿಳಿನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೂ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಈ ವಚನಗಳ ಭಾಷಾಂತರ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಉತ್ಕಟ ಹಂಬಲವನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಛಾಪನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಮತೀಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಇದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ವಚನಗಳ ಮೇಲಿದ್ದ ಮತೀಯ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಗಳಿಗೆ ವಿಶಾಲ ಹಿಂದು ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮತೀಯ ಅಂಶವನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಗಳು) ದೂರವಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಒಂದು ಅಸಮಾಧಾನವಿತ್ತು. ಶಿವಾನುಭವ ಪತ್ರಿಕೆಯ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ[5] ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿರುವ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ವಚನಗಳ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕಮಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲವಿದ್ದರೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಚನಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಡವಿದ್ದಾರೆಂದು, ಇತರ ಅನೇಕ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿ ಶಿವಾನುಭವದ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಿಜ' ಮತ್ತು 'ಸರಿ'ಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಚನಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪುನುರುಚ್ಚಾರವೂ ಹೌದು.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ಟೆಂಪಲ್, ರಿಚರ್ಡ್, ೧೯೭೭ Indian Antiquery, ಸಂ. ಸರ್ ರಿಚರ್ಡ್ ಟೆಂಪಲ್, ಸಂಖ್ಯೆ ೫೨.

೨. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಫ. ಗು. ೧೯೨೨. Indian Antiquery, ಸಂ. ಸರ್. ರಿಚರ್ಡ್ ಟೆಂಪಲ್, ಸಂಖ್ಯೆ ೫೨.

೩. - ೧೯೨೩, 'ಮುನ್ನುಡಿ', ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ, ಬೆಳಗಾಂ: ಹಳಕಟ್ಟಿ.

೪. - ೧೯೩೧, "ವಚನ ವಾಙ್ಮಯ ವಿಮರ್ಶೆ", ಶಿವಾನುಭವ, ಸಂ. ೬, ಸಂ. ೩. ಪು. ೧೪೫ - ೧೫೮.

೫. ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ, Sayings of Basavanna, ೧೯೩೫, ಬಸವ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ಬಸವನಾಳ, ಶಿ.ಶಿ. ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ೧೯೪೦. Musings of Basava – A Free Rendering, ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಷನ್ : ಮಂಗಳೂರು.

೭. ನರೇಗಲ್, ವೀಣಾ. ೨೦೦೧. "Bilingualism, Hegemony and the `Swing To Orthodoxy': The Shaping of the Political Sphere (1860-1881)", Language Politics, Elites, and the Public Sphere: Western Indian Under Colonialism ಪರ್ಮನೆಂಟ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್: ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

[1] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

[2] ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ರ ಸ್ಪೀಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಶಿವ (೧೯೭೨) ಅಥವಾ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿಯವರ ದಿ ಸೈನ್ (೨೦೦೭) ಭಾಷಾಂತರಗಳು.

[3] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

[4] ಪಿಯರ್ ಬೋರ್ದ್ಯುರವರು ಫ್ರಾನ್ಸ್ ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯು 'ತಟಸ್ಥ' ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಘರ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಯು ಭಾಷೆಯ ಮುಖಾಂತರ 'ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ'ವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬೋರ್ದ್ಯುರವರ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿ, ರಿಚರ್ಡ್ ಜೆಂಕಿನ್ಸ್, Key Sociologists: Pierre Bourdieu, ಲಂಡನ್: ರೌಟ್ಲೆಜ್, ೧೯೯೨.

[5] ಶಿವಾನುಭವ (೧೯೩೧)

೫. "ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನರಿಯದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಾಗದು" : ಹಳಕಟ್ಟಿ, ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು (೧)

ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನುಕಾರನೇ ಅಂತಿಮನಲ್ಲ (ಪಿಯರ್ ಬೋರ್ದ್ಯು, ೧೯೯೦: ೯೭)

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಗಳ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲರ್ಧ) ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲುಂಟಾದ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ, ಅರಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಮಾಜೋ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಜರೂರಿತ್ತು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ (world literature)೧[1] ವೆಂದು ಗರ್ವ ಪಡುವ ಮೊದಲು ಕನ್ನಡಿಗರು (ವಿಶೇಷ ಲಿಂಗಾಯತರು) ವಚನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು? ವಚನಗಳು ಜಾಗತಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕನ್ನಡ ವಾಙ್ಮಯವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಅವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕಥನಗಳು ಹೇಗಾದವು? ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದವು? ಲಿಂಗಾಯತರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅವು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು? ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು? ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?

ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಚೋದನೆ ಇದೆ. ಅದು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಅವಲೋಕಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಬಲ ಧ್ವನಿಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಆದರೆ ಇವು ಸ್ವ - ಸಮಾಧಾನದ ಗಡಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗದೆ ನಿಂತ ನೀರಾಗಿವೆ. ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಥವಾ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮರುಕಳಿಕೆಯೂ ಎಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಚನಗಳ ಆಧುನಿಕ ಅವತಾರವು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ: ಲಿಂಗಾಯತ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು (identity) ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ವಚನಗಳು ಹೇಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದವು? ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಾದ ವಚನ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿರುವಂತದ್ದೆ? ವಚನ-ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು

ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮುಖ್ಯ. ಮೊದಲನೆಯ ವಚನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯದೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದು, ವಚನಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೆಂದು ಅಥವಾ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಿವು ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಡೆ-ತಡೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿಪರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಚನಗಳ ಆಧುನಿಕ ಅವತಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆ ಹೊರತು ಅವುಗಳನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಎರವಲು ಪಡೆದಂತವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಆಧುನಿಕ ಅವತಾರವು ಬರೀ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಅಲ್ಲ. ಇದು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಸಮುದ್ರ ಮಂಥನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೈಗೊಂಡರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಖಜಾನೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು, ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಚನ ಪಿತಾಮಹ ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು (೧೮೮೦-೧೯೬೪) ವಚನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಚನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ, ಸಂಶೋಧಿಸಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿ ಮತ್ತು ಚಿಂತಕ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಳೆದು-ತೂಕ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಥಮರಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೆಸರು ಅಜರಾಮರ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ಪೂರ್ವದ ವಚನಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಧಾರೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರು. ಹಾಗಂತ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನುರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತ್ಯಾಘಾತ' ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದೊಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರಮ್ಯವಾಗಿಸುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಆತಂಕಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ವಚನಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕಗೊಳಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಓರೆ ಹಚ್ಚುವ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿಪರವನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಆತುರತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಸಾರ್ವಜನಿಕ' ವಲಯದಲ್ಲಿ (secular public sphere) ವೈಚಾರಿಕ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರು-ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಆತುರತೆಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸ, ಕಾನೂನು ಪಂಡಿತ, ಶಿಕ್ಷಣ ತಜ್ಞ, ಸಂಪಾದಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಕರಾಗಿದ್ದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಧಾರ್ಮಿಕ/ಮತೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದ್ದ ವಚನಗಳನ್ನು ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಉನ್ನತ ವಿಚಾರಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಜಾಗತೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಜೊತೆ, ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ, ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವ ಮತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು.

ಎರಡನೇ ಅಂಶ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಓದುಗರಿಗೆ[2] ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖೇನ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತೆ? ವಚನಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಫಲವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಲೇಖನವು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು: ಅ) ಓದುಗ ಪ್ರಪಂಚವು ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆ) ಇದಕ್ಕೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿ. ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಓದುಗ ಸಮುದಾಯವು ತೋರಿದ ಭಿನ್ನತೆ ವಚನಗಳು ಕೇವಲ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ವಚನಗಳನ್ನು

ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದುದರಿಂದ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಓದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಓದು ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ವಚನಗಳ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಈ ಅಂಶ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮರು-ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ: ಅ) ವಚನಗಳು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆ) ಅವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ "ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" (secularized Christian interpretation) ಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ[3] ಇವುಗಳಾಚೆ ಹೋಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದಾದರೆ, ವಚನ ಅಧ್ಯಯನವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಥನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ವಚನಗಳನ್ನು ಮರುಕಳಿಸಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಅವರ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದ ವಚನಗಳು ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಮಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ವಚನಗಳ ಈ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವು ಕ್ರಮೇಣ ಹಳಕಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಜನರ ಹತ್ತಿರ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾದ ಅರ್ಥ-ಪ್ರವಾಹ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ-ಪರಂಪರೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ – ೧

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜರೂರತ್ತುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತು ಸಂಧಾನಿಸುತ್ತಾ...

ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆರಿಯ ೧೯೨೨ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದಾಗ, ಅವು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮನಗಂಡವರು ಅತಿ ವಿರಳ. ವಚನಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಜಾತ್ಯತೀತ (secular) ಮತ್ತು ನೈತಿಕ (moral) ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಈ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ವಚನಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದೆ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಪ್ರಕಟನಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ (print technology), ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಒಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂದಿನ ದಿನವರೆಗೂ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ತನ್ನ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಡಿತು. ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇತರ ವಚನಕಾರರಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಈ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲು ಮಾನವತಾವಾದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇಕೆ? ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲೂ ಸಹ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತ, ಮನೋಭಾವನೆಗಳುಳ್ಳ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳಿದ್ದರು ಎಂದು ಸಾರುವ ಉತ್ಕಟೇಚ್ಛ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಲ್ಲಿತ್ತೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಬಹುಶಃ ಆಗಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಮತ್ತು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮೇಲೆ ಆದ ಪ್ರೇರಣಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ (೧೯೫೧, ೧೯೬೩), ವಚನಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರು ಬರೆದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಲೇಖನಗಳು ಹಾಗು ಅಂದು ವಚನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹಾಗು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ.

ಮೊದಲಿಂದಲು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳು ಸವಾಲಾಗಿದ್ದವು; ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬೇಕಾಗಿರುವ ಬಲವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೊರತೆ; ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ನಿಲುವು; ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇತರರೊಂದಿಗೆ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೊತೆಗಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಘರ್ಷ) ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ವಾತಾವರಣ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಕಾನೂನು ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ವ-ಅರಿವಿಗೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮರು-ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜಟಿಲತೆಗಳಿದ್ದವು.

ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸುತ್ತ : ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ

ಲಿಂಗಾಯತರ ಕಲ್ಪನಾ ಲಹರಿ

೧೮೭೦ರ ದಶಕದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು[4] ಕೈಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅರಿವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದರು. ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾವಂತ, ಹೊಸ ಲಿಂಗಾಯತ ವರ್ಗವು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ದೂರವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗಹಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮತ್ತು ತುರ್ತಿನಿಂದ ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಹಾಗಂತ ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸಾರ ಸಗಟವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂದರ್ಥ ಅಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಜೊತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೇ ನಾವು ಕೂಡ ಶ್ರೇಷ್ಟರು ಎಂದು ಸಾರುವಷ್ಟು ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಉದ್ವೇಗದಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಂತರ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹಿರಿಮೆ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಇತರ ವಚನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಸುಧಾರಣವಾದಿ[5] ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರು ಯಾವ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು? ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗು ಇತರ ವಚನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಡಿಬಂದ "ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ"ಗಳನ್ನು ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದು ಹೇಗೆ? ಅವನ್ನು ಅವರು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು? ಬಸವಣ್ಣ, ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕ ಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ೧೯೨೦ ನಂತರ ವಚನಗಳನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧೮೮೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದವರು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು. ಶಿವಶರಣರ ಪ್ರಗತಿ ಪರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ-ವಿರೋಧಿ ಬಂಡಾಯವನ್ನು, ಲಿಂಗಾಯತರು ಅಷ್ಟೊಂದು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಶಿವನ ಅವತಾರವೆಂದು ಆರಾಧಿಸಿ, ಅವನು ತ್'ದ್ವಿತ್ಯ ಶಂಭು' ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಬಸವಣ್ಣನು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ ದೈವಾಂಶನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಹೊರತು ಅದರ ಸಂಸ್ಥಾಪಕನೆಂದಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಾದಾಗ್ಯೂ ಬಸವಣ್ಣ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಾದರು ಅವಹೇಳಕಾರಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸದೇ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಖಂಡನೆ ಶಿವಶರಣದ ಪ್ರಗತಿ ಪರ ಅಥವಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ವಿಚಾರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ದೀನ-ದಲಿತರ, ಬಡವರ ಜನನಾಯಕ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕ ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ದಾಖಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಕಸಿವಿಸಿ ಮತ್ತು ಕಳವಳವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಈ ತರಹದ ಚಿತ್ರಣ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಸವಣ್ಣನ/ಇನ್ನ್ಯಾವುದೇ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅಂದಿನ ಹೆಸರಾಂತ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಸರ್ಕಾರಿ ದಾಖಲೆಯ (ಯತ್ನಾಗ್ರಫಿಯ ದಾಖಲೆ) ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.[6]

ಇಂತಹ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ-ಶರಣರ ವಚನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧಿಕೃತ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಅಥವಾ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ವಿರಳ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ತಮ್ಮ ಪಠ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಶೈವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ, ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ನೀಲಕಂಠ ಭಾಷ್ಯ, ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ, ಶಂಕರ ಸಂಹಿತೆ, ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣ, ಶತಕಗಳು, ಲಿಂಗಾಯತ ಲಿಂಗಾ ಪೂಜಾವಿಧಿ, ತ್ರಿಶಷ್ಟಿ ಪುರಾತನ ಚರಿತ್ರೆ, ಬಸವೇಶ ವಿಜಯ, ವೀರಶೈವ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಪಂಡಿತ ಚರಿತ್ರೆ, ಕ್ರಿಯಾಸಾರ, ವೀರಶೈವ ರತ್ನಾಕರ (ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳು ೧೩ ರಿಂದ ೧೭ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತವು) ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ ಅಥವಾ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಲಾಯಿತು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಸವಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಅನುಭಾವಸಾರ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಗ್ರಂಥ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಲಾಯಿತು.[7] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಶಾಲೆ ಹಾಗು ಕಾಲೇಜುಗಳ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು.

ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅವರ ಗ್ರಂಥ ಪರಂಪರೆ, ಧರ್ಮದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾರು ಎಂಬ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸಹ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾರು ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯಂತವರು ಬಸವ-ಪೂರ್ವ ಯುಗದ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತಿತರರು[8] ಬಸವ ಯುಗವೇ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಆರಂಭದ ಯುಗ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೂಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ ಹಾಗು ದಂತಕಥೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಗೆ ಮಿಶ್ರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಆಗರವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ, ಅಲೌಕಿಕತೆಯ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ತಾಳ್ಮೆಭರಿತ ನಿರುತ್ಸಾಹ'ವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಅಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ನೈಜವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದರು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುತನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇವುಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲವುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ, ಅವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಪುರಾತನ ಭವ್ಯವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಮಾನವತೆಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರಲು ಅವುಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನೋವು ಕೂಡ ಇತ್ತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಇದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇದ್ದ ಕನಿಷ್ಟ ಗೌರವದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ

ಮಾಡುವ ಜರೂರತ್ತು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಂಜಸವಾದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಹಾಕಲು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಇದು ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಿನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯವು 'ಅಸ್ಮಿತೆಗಳ ಸಂಧಾನ" ಹಾಗೂ 'ಪ್ರತಿರೋಧ ವಲಯವಾಗಿ'[9] ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಆ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಪುರಾತನ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಕನಿಷ್ಟ ಮರ್ಯಾದೆ, ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ ಬರೀ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಘಟನೆಯು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮತ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಗಡ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ತರದ ಕಲಹಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದದ್ದು ಈಗಲೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಶಾಲಾ ಶಿಕ್ಷಕರಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇದ್ದುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ಲಾಸಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಶಿಕ್ಷಕರು ತಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಗಳ ಸುರಿಮಳೆಯನ್ನೇ ಸುರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರಾರೂ ಆಗಿ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಾಙ್ಮಯವಿಲ್ಲ, ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲಕೆಲ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಇದ್ದದ್ದು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅವರು ಜನ್ಮತಃ ವೀರಶೈವರಿರದೆ ಹಿಂದುಗಡೆ ಅವರು ವೀರಶೈವರಾದರು, ವೀರಶೈವರು ಮರಾಠರಂತೆ ಶೂರರಲ್ಲ, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಲ್ಲ, ಅವರಲ್ಲಿ ರಾಜರಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬಹು ವೇಳೆ ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ವೇಳೆಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೫೧ (೧೯೮೩), ಪು. ೧೧).

ಈ ಶಿಕ್ಷಕರು ಯಾರು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಶಾಲೆ ಮತ್ತು ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಕೃತಿಗಳು ಸರಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯ, ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಕ್ರಮ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು, ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಇತ್ತು.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿಂದೆ ಕಾನೂನಿನ ಅಂಶವು ಇತ್ತು. ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿತು.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವಾದಗಳು. ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳೂ ಹೋರಾಟಗಳು ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಉಪ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರಧರ್ಮಿಯರೊಡನೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತ ಇದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹದ ಕೋಲಾಹಲಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸಲುವಾಗಿ ೧೯೦೪ ರಿಂದ ೧೯೨೦ರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಏಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ನಿಜ ತತ್ವಗಳಾವುವು ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಾದ ವಿವಾದಗಳುಂಟಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತತ್ವಗಳು ಸತ್ಯವಾದವು, ಯಾವುವು ಅಸತ್ಯವಾದವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದಿತು.

(ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೫೧ (೧೯೮೩), ಪು. ೨೧-೨೨)

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ತತ್ವಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ಣವೆಂದು ಮನದಟ್ಟಾಯಿತು. ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳ ನಡುವಿನ ಆಂತರಿಕ ವೈಮನಸ್ಯಗಳು[10] ಹಾಗು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ, ಇತರರಿಗೂ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಇದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಥವಾ ಇದುವರೆಗೂ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು

ಬಂದಿದ್ದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗದೆ ಉಳಿದಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವು: ಅ) ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕರಾರು ಆ) ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಧಿಕೃತ ದೈವ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳಾವುವು. ಇ) ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಗೊಂದಲ. ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯೇನು ಎಂಬುದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ನೇರವಾದ ಉತ್ತರಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಿವಾದಗಳು ಸದಾ ಕಾಲ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ಸಂಕುಚಿತ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವೆಂದು ಹಾಗೂ ಅವು ಕೋರ್ಟು-ಕಛೇರಿಗಳನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಬೇಸರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ್ದವು. ಅವರಿಗೆ ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಕಾನೂನಿನ ತೊಡಕುಗಳ ಅರಿವಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸರಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ಧಾರ್ಮೀಕ ಗುರುತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಬಹಳ ಸಲ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾನೂನಿನ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾದ ನಿಖರತೆ, ಅನುಭವಿಕತೆ ಹಾಗು ಖಚಿತತೆ) ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದ ನಿಲ್ಲಲು ಹಾಗು ಲಿಂಗಾಯತರ ಗುರುತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಲು ಕಾನೂನಿನ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಹ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು.[11]

ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಲು ಬಲವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಡಿಪಾಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದ್ದು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಮನಗಂಡರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ 'ಮೂಲ' (original) ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವುದೆ ಸೂಕ್ತ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಹೊಳೆಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಪುರಾತನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಮರು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಸಮಕಾಲೀನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ ವಚನಗಳ ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ಅರಸುವದಲ್ಲದೆ, ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತ ದಿನಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಆಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಗಳ ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಅವರೇ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ.

*

ವಚನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತ ವಿಷಯಗಳ ವಿವರಣೆಗಳು ಇದ್ದುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ ಬಂದೆನು. ಈ ವಚನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿ ಭೇದ ನಿರಾಕರಣೆ, ಧರ್ಮ ಮೂಡತೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಠತನದ ನಿರಾಕರಣೆ, ಭಿಕ್ಷೆಯ ಬದಲು ಉದ್ಯೋಗ ಮಾಡುವುದು, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಮಾನತೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿದೆನು (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೫೧ (೧೯೮೩): ೩೨).

[1] ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರವು ಬಸವೇಶ್ವರರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಸಂಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಪುಟ (೧೯೬೭). ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಮತ್ತು ವಚನಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಟ ಮಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

[2] ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಓದುಗ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಮಾಜದ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅಂಶವಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಓದುಗ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರಸ್ತ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಓದುಗರು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

[3] ಶೌಟೆನ್ನರ Revolution of the Mystics: on the Social Aspects of Virashaivism (೧೯೯೧) ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ರಾಬರ್ಟ್ ಝ್ಯೆಡೆನ್ ಬೋಸ್ ಎಂಬುವವರು ವಚನಗಳ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು) ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೯೯೭: ೫೨೮). ಶೌಟನ್ ರು ಈ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸದೇ ಇರುವುದನ್ನು ರಾಬರ್ಟರವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಬರ್ಟ್‌ರ ಪ್ರಕಾರ ವಚನಗಳಿಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ (ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲ) ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವು "ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ"ಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು.

[4] ಈ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು ಶ್ರೀಮಂತ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೆ ೧೯೦ಳರಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಮಹಾಸಭೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಐಕ್ಯತತೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.

[5] ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ (೧೮೪೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ) ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸುಧಾರಣವಾದಿಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವು ಅಥವಾ ಆ ಧರ್ಮದ ಜಂಗಮರು ಪ್ರಗತಿ ಪರರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟರಷ್ಟೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರು.

[6] ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

[7] ಹುಚ್ಚವೀರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೀರಶೈವಾನ್ವಯ ಚಂದ್ರಿಕ (೧೮೯೦) ಲಿಂಗಾಯತ ಕೃತಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ

[8] ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿಲ್ಕ್ಸ್, ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಮಿಕ್ ಮತ್ತು ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್‌ರು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದ್ದರು.

[9] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ ಶರ್ಮಿಳರೆಗೆ, "Understanding Popular Culture: The Satyashokhak and Ganesh Mela in Maharashtra", ಸೋಸ್ಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಬುಲೆಟಿನ್, ಸಂಪುಟ ೪೯ (೨), ೨೦೦೦, ಪು. ೨೦೬.

[10] ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಆದರೆ ಈ ಮಠಗಳ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು ಯಾರು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲು ಯಾರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಹಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಿದ್ದವು.

[11] ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮೇಲಿದ್ದ ಕಾನೂನಿನ ಒತ್ತಡಗಳು ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಲಿಯನ್ ಮ್ಯಾಕ್ ಕಾರ್ಕ್‌ನ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಾನೂನು ಪಂಡಿತರು. ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಒಗ್ಗಟಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದುದರ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ.

೫. “ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನರಿಯದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಾಗದು” : ಹಳಕಟ್ಟಿ, ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು (೧)

ಭಾಗ – ೧

ವಚನಗಳ ‘ಶೋಧ’

ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ, ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೀಣತೆ ಮತ್ತು ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ಮನಗಂಡ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪುನರ್ ಜನ್ಮವನ್ನು ನೀಡುವ ಉತ್ಕಟತೆ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ೧೯೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ,[1] ವಕೀಲಿ ವೃತ್ತಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ, ಹೊಸ, ಹೊಸ, ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನೀಡಿತು. ಆದರೂ ಕಾನೂನಿನ ಬಾಹುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ, ಕಾನೂನಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ತಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯವನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಕೊಂಡರು. ಕಾನೂನಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಚನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ೧೯೦೨) ತಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತರಾದ ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಹಾಲಭಾವಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಒಮ್ಮೆ ಭೇಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಲಾಭಾವಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ ಮತ್ತು ಗಣ ಭಾಷ್ಯ ರತ್ನಮಾಲೆ ಎಂಬ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು ಅವರ ಗಮನವನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸೆಳೆದವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ “ವಿಚಾರಗಳು ಹೊಸ ತರಹದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಅವು ಹೊಸ ತರಹದ ಶ್ರೇಷ್ಟ ವಿಚಾರವುಳ್ಳಗಳಾಗಿದ್ದವು” (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೧೫) ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಗಳು, ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು, ಭಾವಚಿಂತಾಮಣಿ, ಕವಿವರ್ಣ ರಸಾಯನ, ಶಿವತತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಏಕೋರಾಮೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ, ಏಕೋತ್ತರ ಪಟ್‌ಸ್ಥಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡರು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ತಾಳೆಗರಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದವು. ನೂರಾರು ಪಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಹಾಗು ತಾಳೆಗರಿಯ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇವು ನಾಂದಿಯಾದವು. ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು: ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ನಿಯಮ, ತತ್ವ, ಶೈಲಿ ಹಾಗು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

*

ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಇಂತಹ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಲಿಂಗಾಯತರೆ ಮರೆತಿರುವುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಸೋಜಿಗವಾಗಿತ್ತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ಮೃತಿನಾಶದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೆ ವಚನಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಹೊರ ಬಂದಿದ್ದವು. ಬಾಲ ಸಂಗಯ್ಯನ ಶಿಖಾರತ್ನ ಪ್ರಕಾಶ (೧೮೮೩) ದಲ್ಲಿನ ವಚನಗಳು ಮೊದಲ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು. ನಂತರ ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ, ಅಖಂಡೇಶ್ವರ, ಮೌನೇಶ್ವರ (ಎಲ್ಲವೂ ೧೮೮೭), ಬಸವಣ್ಣ (೧೮೮೭ ಮತ್ತು ೧೮೮೯) ಮತ್ತು ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ (ಎರಡನೆ ಸಂಚಿಕೆ ೧೯೦೫) ರ ವಚನಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು.[2] ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮೂಲದವರಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ವಾತಾವರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಾರವೆಂಬಂತೆ

ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು (೧೮೮೯) ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ಮುಖ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಚನಗಳು ನಿಗಮ, ಆಗಮ, ಉಪನಿಷತ್, ಸ್ಮೃತಿಗಳು, ಶಿವಪುರಾಣ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ವೀರಮಾಹೇಶ್ವರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ರಹಸ್ಯಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ, ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳನ್ನು ಅದರ ತತ್ವಾನುಸಾರ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಮೇಣ ಸಹಸ್ರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳಿರುವುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂತು. ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ "ಮಹತ್ವಿಕರಾದ ಶಿವ ಶರಣರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ನನ್ನ ಕುತೂಹಲವಿದ್ದರಿಂದ" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೧೧) ಅವರು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ವಚನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಧಿಕವಿದ್ದು "ಅವುಗಳಂಥ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಯಾವ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೮) ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯವರ ವಚನಗಳ 'ಮೂಲ' ಆದರ್ಶದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹುರುಪಿನಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ವಚನಗಳ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಚಿಗುರೊಡೆಯಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮೊದಲ ಕೆಲಸವೇನೆಂದರೆ ವಚನಗಳು 'ನೈತಿಕ' ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ನೈತಿಕತೆಯ ಅಂಶವು ಪವಾಡ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ವಚನಗಳನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಮಾನವತೆಯ ಹರಿಕಾರರಂತೆ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲ ಹೃದಯದವರಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಇದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ನೈತಿಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವದು (moralization) ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಹಾಗು ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತ್ತು.[3] ಅದು ಮಾನವತೆಯ ವಿಶಾಲ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಸಾಕಷ್ಟಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ವಚನಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಸುವ / ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇದರಿಂದ ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ವಚನಕಾರರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ದಂತಕಥೆಗಳು, ಪವಾಡ ಸದೃಶ ಅಂಶಗಳು ಹಾಗು ಅಮಾನವೀಯ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ತೊಡಿದು ಹಾಕಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ದೊರಕಿತು. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ನೈತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರದೀಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು: ಅ) ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನೈತಿಕ ಪರಿಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ವಚನಗಳ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕತೆ, ಆ) ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ ವಚನಗಳ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯ. ಈಗಾಗಲೇ ನೈತಿಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಾಗು ಜಾತ್ಯಾತೀತಕರಣಕ್ಕೆ (secularization) ಒಳಗಾದ ವಿಶ್ವದ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಇತರ ಧರ್ಮ/ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳೆದು, ತೂಕ ಮಾಡುವ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಸಹ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತು.

ಭಾಗ – ೩

ವಚನಗಳ ನೈತಿಕ ಜಗತ್ತು : ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ...

ಹದಿನೈದು ಅಥವಾ ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಅಂದರೆ ೧೯೧೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಸರಿ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ತಾಳೆಗರಿ ಹಾಗೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ

ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಮೊದ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದು, ಅವಕ್ಕೆ ಸಮರೂಪ ಕೊಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆನಿಸಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಬೇರೆ ಯಾವ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೮) ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಅಪರೂಪವಾಗಿದ್ದವು. ವಚನಗಳ ರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾರ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಹೊಸ ಸವಾಲನ್ನೊಡ್ಡಿದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೋ ಅಥವಾ ಮೂಲ ರೂಪದ ಗದ್ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೋ, ಬೇಡವೊ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅವರನ್ನು ಕಾಡಿತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ವಚನಗಳ ಸಾರ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆವರಿಸಿತ್ತು. ಇದರರ್ಥ ವಚನಗಳ ರೂಪ/ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಚನಗಳ ಗದ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ 'ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ' ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಯಾರಾದರೂ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಗೀತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಹಾಡುವದಾದರೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಲೆಂಬ ಮುಂದಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಗುಣವನ್ನು ಅವರು ವಿಶೇಷಿಕರಿಸಿದರು. ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ, ಉದ್ಗಾರ ಮತ್ತು ವಿರಾಮ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಯಿತು. ವಚನಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣ, ಸಣ್ಣವಾಗಿ ಒಡೆದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಅರ್ಥವಾಗದ ಪದ ಮತ್ತು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರು. ವಚನಗಳ ಗೇಯತೆ ಮತ್ತು ಮಾಧುರ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಮರು-ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪುನುರುಕ್ತಿ, ರೂಪಕ, ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಪದೋಕ್ತಿಗಳ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ನೀಡಿದರು. ಸೀತರಾಮ ಜಾಗಿರದಾರರು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಮರಿಶಂಕರ ದ್ಯಾವರಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಿಗೂ (೧೮೮೯) ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಜಾಗಿರ್ ದಾರ್, ೧೯೮೭: ೧೪). ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಹಾಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯು ಮರಿಶಂಕರ ದ್ಯಾವರ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಯಾವುದೇ ಆಧುನಿಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳ ಉಪಯೋಗವಿರುವದಿಲ್ಲ (ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳಾದ ಲಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾನಾಂತರ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ). ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ (೧೯೨೩) ಆಗಾಗ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಮರಿಶಂಕರ ದ್ಯಾವರ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಅಂಶ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಎರಡೂ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಭಾಷೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡವಾಗಿದ್ದು. ವಚನಕಾರರು ಇದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡದೇ ಇರದು. ಇತ್ತೀಚಿನ ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಾದರೆ, ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[4]

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ೩೬ ಅಥವಾ ೧೦೧ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆ, ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ (೧೮೮೯, ಮರಿಶಂಕರ ದ್ಯಾದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು) ೩೬ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಎನ್.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ವಿದ್ಯಾ (ಎರಡನೇ ಸಂಪುಟ, ೧೯೨೩)ದಲ್ಲಿ[5] ೧೦೧ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಉಪ-ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವತೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಕಾಡಿತು. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಉಪ-ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಡದೆ ಇದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಉಪ-ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ವಚನಗಳ ವಿಂಗಡನೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು.[6] ಈ ಎಲ್ಲಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವತೆಯನ್ನು ಮೀರುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊನೆಗೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ[7] ಅವರ ಪ್ರಥಮ ವಚನ ಸಂಕಲನವಾಯಿತು.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಹೊಸದು ಏನಿತ್ತು? ೧೮೮೩ರಲ್ಲೇ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡಿದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಅಥವಾ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಸಂಕಲನದ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ/ತಾತ್ವಿಕ ವಚನಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದಿದ್ದು. ವಚನಗಳ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಪ್ರತಿ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಮೂದಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು:

೧. ಭಕ್ತಿ ಸ್ಥಲ: ಶುದ್ಧ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿರುವುದು, ದೇವರಲ್ಲಿ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು, ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವುದು, ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುವುದು, ಕೋಪಿಷ್ಟನಾಗಿರದೇ ಇರುವುದು, ಲಿಂಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿ.

೨. ಮಹೇಶ ಸ್ಥಲ : ಧೈರ್ಯವಂತನಾಗಿರುವುದು, ಏಕದೇವೋಪಾಸಕನಾಗಿರುವುದು, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸದೇ ಇರುವುದು, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಡದಿರುವುದು, ವೇದ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಡದಿರುವುದು, ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದು.

೩. ಪ್ರಸಾದ ಸ್ಥಲ : ದೇವರಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗುವುದು, ನಿಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ ಕಾಯಕ ಮಾಡುವುದು, ದೇಹವನ್ನು ದಂಡಿಸದಿರುವುದು.

೪. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ ಸ್ಥಲ : ಯೋಗ (ಹಠ ಯೋಗವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ) ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉನ್ನತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

೫. ಶರಣ ಸ್ಥಲ : ಶರಣಾಗುವಿಕೆ, ಲಿಂಗ-ಜ್ಞಾನ, ಅದ್ವೈತ ಅಥವಾ ದ್ವೈತಗಳಾಚೆ, ದುಃಖಗಳಿಂದಾಚೆ ಇರುವುದು.

೬. ಐಕ್ಯ ಸ್ಥಲ : ಐಕ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಹಂತ

ಈ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಭೋದನಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಿಗೆ ಬೆಸೆದುದರ ಉದ್ದೇಶ ವಚನಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಹತ್ತನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, "ವಚನಕಾರರ ಈ ನೀತಿಯ ವಚನಗಳು ಎಷ್ಟು ಮನೋಹರವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ತಾವೇ ತಿಳಿದು ನೋಡಬೇಕು. ಅವುಗಳು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌರುತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆದ ಯಾವ ನೀತಿಯ ಗ್ರಂಥವನ್ನಾದರೂ ಸರಿಗಟ್ಟುವಂತೆ ಇವೆ (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೧೫). "ವಚನಕಾರರ ವಿಶ್ವ ಬಂಧುತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹು ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದವುಗಳು" (ಅದೇ) ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೇ ಆದರೂ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುವಂತ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದ ನಂತರ ಮತ್ತೆರಡು ಸಂಕಲನಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ೧೯೩೧ ಮತ್ತು ೧೯೩೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ೧೯೩೧ರ ಸಂಕಲನವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ (ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ನೈತಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವಿದೆ) ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದು, ೧೯೩೯ರ ಪ್ರಕಟನೆಯು ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ವೀರಶೈವಾಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಏಕೋತ್ತರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ತನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತವಾದ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧತೆ/ಡಂಬಾಚಾರ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಈ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಉಳಿದೆರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯು ಒಂದೇ ಸಲ ಉದ್ಭವವಾದದಲ್ಲ, ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ವಿಕಸನಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಅವರ ಅನೇಕ ಸಂಕಲನಗಳು ಈ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು, ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೆ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ವಚನಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ, ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ನಿಯಮ, ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳಿಗೆ

ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವಚನಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಪುರಾತನ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪಟ್ಟವು ಸಿಕ್ಕಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ವಚನಗಳು ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡಿಗರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಅದನ್ನೀಗ ಮರುಕಳಿಸುವ ಜರೂರತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಮೂಲ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವಚನಗಳನ್ನು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ, ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲಾಯಿತು. ೧೯೨೩ರ ಸಂಕಲನವು ವಚನ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅದು ನೂತನವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದು, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಅ) ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಚನಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ, ಆ) ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಫಲ್ಯತೆ ಇ) ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳು ಈ) ವಚನಗಳನ್ನು ನೂತನವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಜೋಡಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಉ) ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯ, ಒಳ ಜಗಳ ಹಾಗು ಡಂಬಾಚಾರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳಾಗಿ ವಚನಗಳು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೂ, ಕೆಲ ವಚನಕಾರರ ಗುರುತನ್ನು ಪತ್ತೆ ಮಾಡಲು ಅವರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ೨೧೩ ವಚನಕಾರರ ಗುರುತನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದರೆ, ಇನ್ನುಳಿದ ೩೯ ವಚನಕಾರರ ಗುರುತನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಒಳಗೂಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ವಚನಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ವಚನಗಳ ನೈತಿಕೀಕರಣ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಏಕ ಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತೆ? ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ನೈತಿಕತೆ ಹಾಗು ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಅನುಕರಣೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಕುರುಡುತನದಿಂದ ಅನುಕರಿಸಿದರೆ? ಬಹುಶಃ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಗಿನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಹೇಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬಹುದು. ಮೊದಲಿಗೆ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ವಚನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು, ವಿಂಗಡಿಸಲು ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಸೂಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗ/ಪದ್ಧತಿಗಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ಮಾದರಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನಹರಿಸಿದರು.[೮] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಅವರಿಗೆ ನಿರಾಶೆ ಕಾದಿತ್ತು. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್, ವೈಷ್ಣವ ದಾಸ ಪರಂಪರೆ, ಜೈನ-ಲಿಂಗಾಯತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲೇನ್ನಾದರೂ ಅನುಕರಣೀಯ ಮಾದರಿ ಸಿಗಬಹುದೇ ಎಂದು ಗಮನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದ್ಯಾವುದೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಗ್ಗದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದರು. ಕೊನೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಾದ ಆರ್ಯ ಸಮಾಜ, ಬ್ರಹ್ಮೋಸಮಾಜ, ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯ ಸಿಗಬಹುದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರು.

ಈ ಆಧುನಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವೂ ಇತ್ತು. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು. ಈ ಪ್ರಭಾವವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹಿಂದು ಧರ್ಮ) ಮೇಲೆ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿತ್ತು. ಅನೇಕ ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು (ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ) ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು.[೯]

ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಚನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವಚನಗಳು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಉನ್ನತವಾದುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ

ವಿವೇಕಾನಂದರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಈ ಆಧುನಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ,

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು ವೇದಾಂತ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾ ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಾನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಶಿವ ಶರಣದ ತತ್ವಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದ್ದುದು ನನಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ ರವರ ವಾಙ್ಮಯದಿಂದ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಉಭಯ ಮಾರ್ಗಗಳ ರೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೫೧ (೧೯೮೩): ೩೦).

ವಿವೇಕಾನಂದರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಇತರ ಚಳುವಳಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದಿರುವದನ್ನು ಅರಿತ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು,

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೊರಗಿನ ವಾಙ್ಮಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಗಳುಳ್ಳ ಶಿವಶರಣರು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವರದೇ ಆದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಅದಕ್ಕೆಯೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಅವರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಜನತೆಯ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದೇ ಯುಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ನನಗೆ ತೋರಹತ್ತಿತು (ಅದೇ)

ಹಾಗಾದರೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಹೊಸ ಪದ್ಧತಿ ಯಾವುದು? ಅವರ ಪದ್ಧತಿ ವಿವೇಕಾನಂದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗು ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್‌ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಕ್ತಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು ಅನೇಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಿದ್ದ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪರಂಪರೆ (ವೇದಾಂತ ಹಾಗು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ)ಯು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವೇಕಾನಂದ ಹಾಗೂ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ನರ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಅವರನ್ನ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದ್ದಿರಬಹುದು, ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸ ಫರ್ಕುಹರರ (೧೯೧೫) ಪ್ರಭಾವವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿವೇಕಾನಂದರ ವೇದಾಂತ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನವನ್ನ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ ಫರ್ಕುಹರರ ವಿಚಾರಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.[10] ಇಷ್ಟಾದಾಗ್ಯೂ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನವೀನ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು.

[1] ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಶಿಕ್ಷಣ ತಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು, ಲಿಂಗಾಯತರ ಶಿಕ್ಷಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ೧೯೦೦ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೈಸ್ಕೂಲ್ ನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ರೈತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ೧೯೧೨ರಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿ ಸೊಸೈಟಿಯನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿ, ಸಣ್ಣ ರೈತರ, ಕುಂಬಾರರ, ನೆಯ್ಗೆಯವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದರು. ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಮುಂಬೈ ವಿಧಾನ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಬಿಜಾಪುರ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೊಸ ಆಯಾಮ ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯವಿದ್ದರೂ, ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಹದ್ಯೋಗಿಗಳ, ಸ್ನೇಹಿತರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರ ಒಡನಾಟವುಂಟಾಯಿತು.

[2] ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಎಮ್.ಎಮ್. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ "ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟನೆಯ ಇತಿಹಾಸ" (೧೯೯೦) ದಿಂದ ಆರಿಸಲಾಗಿದೆ.

[3] ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೈತಿಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಭಾರತದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯಿತು. ಮಿಲಿಂದ್ ವಕನ್ ಕರ್ ಎಂಬುವವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (೨೦೦೫) ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೈತಿಕತೆ"ಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

[4] ಸಮಾಜೊ-ಭಾಷಾತಜ್ಞರು ತಮ್ಮ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ನಿಖರ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ವಚನಗಳ ಭಾಷೆ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

[5] ಈ ಕೃತಿಯು ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು.

[6] ಈ ಅಂಶವು ಸಹ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಷಟ್ ಸ್ಥಲಗಳ ಉಪ-ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕಿಟ್ಟರೂ, ತಮ್ಮ ಮೂರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ೧೦೧ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹ ತಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

[7] ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರದ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಕರಿಸಿದ ಅನೇಕರನ್ನು ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ವಚನಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳು ತಾಳೆಗರಿ ಅಥವಾ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿದವೊ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವೊ ಎಂಬುದು ಈಗಲೂ ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪಿ.ಆರ್. ಗಿರಿರಾಜು ಎಂಬುವವರು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ವಾದಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳ ನೈಜತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಎಡವಿದ್ದಾರೆಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಲೇಖಕರಾರೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರದ ಟೀಕೆ (೧೯೮೮).

[8] ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೂ ಅವರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸಿದರೂ, ಅದು ಶಿವ ಶರಣರ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ನಡುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಷಟ್ ಸ್ಥಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಗಣ ಭಾಷ್ಯಾ ರತ್ನಮಾಲೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಲೀಲಾ ವಿಲಾಸಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವು ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು.

[9] ನೋನಿಕ ದತ್ತರವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (೧೯೯೭) ಆರ್ಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಝೂಟ್ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಆರ್ಯ ಸಮಾಜದ ತತ್ವಗಳಾಧಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ಜಾನಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವಿತ್ತು ಎಂದು ನೋನಿಕರವರು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

[10]ಆರ್ಯ ಸಮಾಜವು ವಚನಗಳಷ್ಟು ಉದಾತ್ತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಅದು ಹಿಂಸಾಪರವಾದುದೆಂದು, ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳಿತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮೊ ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸಮಾಜಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ವಚನಗಳಂತೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಶಿವ

ಶರಣರ ಉನ್ನತ ವಿಚಾರಗಳ ತರಹ ಅವು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೂ ಮತ್ತು ಫರ್ಕುಹರರಿಗೂ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಫರ್ಕುಹರರು ಸಹ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳಿವಳಿಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವಂತದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು.

೫. "ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನರಿಯದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಾಗದು" : ಹಳಕಟ್ಟಿ, ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು (೩)

ಭಾಗ – ४

"ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ" : ಅದ್ವೈತ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆ ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆ

ವಿವೇಕಾನಂದ ಅಥವಾ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್‌ನ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದವು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಂಶಗಳು ವಚನಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಿವೇಕಾನಂದರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ವಿವೇಕಾನಂದರ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[1] ವಿವೇಕಾನಂದರು ೧೮೯೭ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಲು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ವೇದಾಂತದ ಗಹನವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸರಳೀಕರಣಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಹಾಗೆ ಆಗಿನ ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು ಸಹ ತಾತ್ವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವಚನಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಿಸಿದಾಗ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರು ಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸುಧಾರಕವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದರು.

ವಚನಕಾರರ 'ಕಾಯಕ ತತ್ವ' ವಿವೇಕಾನಂದರ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತದ್ದು. ವಚನಗಳ ಕಾಯಕ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಫರ್ಕುಹರರ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮರು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಫರ್ಕುಹರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ವಿವೇಕಾನಂದರ ವ್ಯಾಪಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತವು 'ವ್ಯಕ್ತಿಯ' ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿರುವದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದು "ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ನಿರುತ್ಸಾಹವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ" (ಹಾಲ್ಬ್ ಫಾಸ್, ೧೯೯೨: ೨೨೧). ಅವರ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ವಿವೇಕಾನಂದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳೆರಡರ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ವೇದಾಂತವನ್ನು ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? "ಸ್ವ-ಅರಿವಿನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಟಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಾಚೆಗೆ ಇರುವಂತದ್ದು, ಹೀಗಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ನಂಬುಗೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ" (ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಕಾಶ ಗುಪ್ತ, ೧೯೭೪: ೨೭). ಫರ್ಕುಹರರ ತರಹ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೂ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರಬಹುದು. ವಚನಕಾರರು ಯಾವುದೇ

ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತ ವಾದಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ, ಅವರ ಕಾಯಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಕಾಯಕ ತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ಉದ್ಯೋಗ ಅಂದರೆ ಕಾಯಕಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಸ್ವತಃ ದುಡಿದು, ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯಿಂದಿದ್ದು ಲಿಂಗಾರ್ಪಣ ಭಾವದಿಂದ ವರ್ತಿಸುವುದೇ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು… ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನಾ ತರಹದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಶೂದ್ರರ ಹೊರೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ (ಹಳಕಟ್ಟಿ. ೧೯೨೩: ೧೮).

ಇಲ್ಲಿ ಕಾಯಕವೆನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಘಿಕವಾದುದು. ವಚನಗಳು ಯಾವುದೇ ಕಾಯಕ ಕೀಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಶ ಸಾರುತ್ತದೆ; ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬ ಶ್ರೇಣೀಗರಣವು ಮನುಷ್ಯದ ಮನೋಭಾವನೆಯೆ ಹೊರತು ಬೇರೆನಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಹಾಗು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ಕಾಯಕವನ್ನು ಮುಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಆಡಂಬರ, ಡಂಬಾಚಾರ ಇಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿಯೆ ನೈತಿಕ ಗುಣ. ಶಿವ ಶರಣರ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಕಾಯಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕಾಯಕ ಮತ್ತು ಸದ್ನಡೆಯಿಂದ ನಾವು ದೇವರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬಹುದೆಂದು ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರದ ಮೂರನೇ ಭಾಗವು ಕಾಯಕದ ಮಹತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಕಠಿಣ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮಠಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು) ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವ-ಘೋಷಿತ ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಅಥವಾ ಯೋಗಿಗಳ ಕೃತಕ ಹಾಗು ಗೋಸುಂಬೆತನದ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಹಾಸ್ಯಗೊಳಿಸುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಂತರಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾಯಕ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯನ ಒಂದು ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು,

ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾದಡೆ
ಗುರುದರ್ಶನವದು ಮರೆಯಬೇಕು
ಲಿಂಗಪೂಜೆಯದು ಮರೆಯಬೇಕು
ಜಂಗಮ ಮುಂದಿದ್ದರು ಹಂಗು ಹರಿಯಬೇಕು
ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸವಾದ ಕಾರಣ
ಅಮಲೇಶ್ವರಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತದು ಕಾಯಕದೊಳು

ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾಯಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮರನ್ನೂ ಮರೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಯಕಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಮೂವರನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ವಚನ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಕಾಯಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ದೈವದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂದು, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯಕವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಮಾರಯ್ಯನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ, ಸ್ಥಳ, ಕಾಯಕ ಹಾಗೂ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವಣ್ಣ, ದೇವರ ದಾಸಮಯ್ಯ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ, ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ, ಅಕಲೆಶ ಮಾದರಸ (ಎಲ್ಲರೂ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರು), ಸ್ವಂತತ್ರ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ (೧೬೦೦), ಶಣ್ಮುಖ ಸ್ವಾಮಿ (೧೭೦೦)ಯವರ ವಚನಗಳು ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅತ್ಯುನ್ನತ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು

ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂದು ಬಗೆಯದೆ, ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ದೇವರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರು ಬೇರೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಕಾಯಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸುವದೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಎಲ್ಲರನ್ನು ಅವರು ಸಮೀಕರಿಸಿದರು. ತಾಳೆ-ಗರಿ ಮತ್ತು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ವಚನಗಳು ಮೂಲವಾಗಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಮೈಸೂರು ಅಥವಾ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಿರದೆ, ಆಗಿನ ಕಾಲದ ನಿಜಾಮ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಾದ ಬೀದರ್, ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಲಭ್ಯವಿದ್ದವು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಒಂದೇ ಸೂರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ತಂದು ಪ್ರಾಂತ್ಯ, ಕಾಲದ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರು ಒಂದೇ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ ಎಂದು ಮನಗಂಡಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅವರು ದೂರ ಸರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳನ್ನು ಏಕೀಕೃತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿ, ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ 'ಚೈತನ್ಯ'ವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಹಠವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬ ತತ್ವವು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದೇ, ಸುಸೂತ್ರವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದು, ಈಗಲೂ ಉಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೂಲ ಸತ್ವವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಯಾವ, ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಊಹೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಚನ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾತನಕಾಲದವುಗಳು, ಹ್ಯಾಗೆ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ವಿಷಯಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಇದೆಯೇ ಹಾಗೆ ಬರೆದವುಗಳಲ್ಲ. ವಚನಕಾರನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಒಂದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಬಂದಿತೋ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವು ಬರೆದವುಗಳಿರುತ್ತವೆ. (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೩: ೭) ಈ ತರಹದ ಊಹೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಏಕೀಕೃತ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಲು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕಾರರ ಅದರ್ಶಗಳ ನಡುವೆ ಏಕೀಭಾವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ವಚನಗಳೇ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದವು. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಗಳ ಮೂಲ ಕರ್ತೃಗಳು ನಾವೇ ಎಂದು ಯಾವ ವಚನಕಾರರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಆಗ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗಿದ್ದ ಅಲ್ಪ ಅರಿವು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಗುರನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಆದಾಗ್ಯೂ, ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅಂತಿಮ ಅಥವಾ ಖಚಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗಿದ್ದ ಒಂದು ನೋವು ಏನೆಂದರೆ ವಚನ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಕೊರತೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬಲವಾದ ಆಧಾರಗಳಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡರು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸದ ದಾಖಲೆಗಳು ಸೂಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರತೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಪದೆ, ಪದೆ ಕಾಡಿದವು. ಹಾಗಾಗಿ ವಚನಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಂದರನ್ನು ತುಂಬಲು ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ವಚನಕಾರದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

'ನಾನು ಒಬ್ಬ ಸೇವಕ' : ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲಿನ ಆರೋಪಗಳು

ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹಳಕಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತದ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ,

ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಕೆ ಹೊಗಲಿಯದೆ ಸೊಹಂ ಎಂದೆನಿಸದೆ
ದಾಸೊಹಂ ಎಂದೆನಿಸಯ್ಯಾ.
ಲಿಂಗಜಂಗಮಪ್ರಸಾದದ ನಿಲವ ತೊರಿ ಬದುಕಿಸಯ್ಯ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ

ದೇವರ ಅರಿವನ್ನು ಅಥವಾ ಅನುಭವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಸವಣ್ಣ ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ ಎಂದು ಗರ್ವದಿಂದ ಅನ್ನುವ ಬದಲು ನಾನು 'ನಿಮ್ಮಯ ಸೇವಕ' ಎಂಬ ನಮ್ರತೆಯನ್ನು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇತರರ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ರಹಿತ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೋಹಂ ಅನ್ನುವುದು ಗರ್ವವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾದ್ಯವಿಲ್ಲ. ದಾಸೋಹಂ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ರತೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಆದರಿಂದ ದೈವದ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಬಹುದು, ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವಚನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಲು ಇಂತಹ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಆದರೆ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಬಡಿದಾಡದೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ವಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜಗಳವಾಡುತ್ತಾ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅವರಿಗೆ ಶಂಕರಾರ್ಚಾರ ತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿತ್ತು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶೃತಿ ಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗಳೂ, ಮತಾಂತರಗಳೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ತೆರನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗಲು, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉತ್ಪನ್ನರಾಗಿ, ತಮಗೆ ಯುಕ್ತ ಕಂಡ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅದರೊಳಗಿಂದ ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದು, ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವವರಾದರು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿರುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಉಕ್ತಿ ಪ್ರಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ರೀತಿಯಿಂದ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು, ತಮ್ಮ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. (ಹಳಕಟ್ಟಿ. ೧೯೨೩: ಪು. ೧೭)

ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಯುಕ್ತಿ ಪ್ರಯುಕ್ತಿಗಳು ವಚನಕಾರರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದವು ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಅವರು ಬರೆಯತ್ತಾರೆ. ತಮಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದಲೂ ಸ್ವಷ್ಟ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು.

ವಿವೇಕಾನಂದರ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿವೇಕಾನಂದರನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತದ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜಾತಿಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಸಾರಿದ್ದರು" (ಇಂ, ೧೯೭೭" ೨೫೫). ಕಾಯಸ್ತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಿವೇಕಾನಂದರು ಈಗ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದರು, ಇವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ದೂರವಾಗದೆ ಇದ್ದವರು, ಆ ಸಮುದಾಯದ ಜಾತಿ ಘರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಲು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶಕಾರರಾಗಿ ಹಾಗು ಸುಧಾರಕರಾಗಿ ಇರಲು ಬಯಸಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಆಂತರಿಕ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮಠದ ಕಚ್ಚಾಟಗಳಲ್ಲಿ

ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ, ದೂರವಿದ್ದರು. ವಚನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರು. ಇದ್ಯಾವುದೂ ಆಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ನೈತಿಕತೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಗುರುತನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗದ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ (ಸರ್ಕಾರಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಾಧಾರಿತ ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ) ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದೂರವಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸದೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿದ್ದರು. ಇದು ಅವರನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಟೀಕೆಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾಗಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ[2] ಅಥವಾ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗದ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕ ಎಮ್. ಬಸವಯ್ಯನವರಂತೆ ನೇರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತೆಗಳುವ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೈ ಹಾಕಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು.

ಬಹುಜನರು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದುಂಟು. ಇದು ತೀರ ತಪ್ಪಾದದ್ದೆಂದು ನನಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ತತ್ವಗಳನ್ನರಿಯದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗೊಂದಲ ಹುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಅದರಂತೆಯೇ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನರಿಯದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಲಿಂಗಾಯತರೂ ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದರು. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದ್ವೇಷವು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಜೈನ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮದವರ ದ್ವೇಷವು ಇಲ್ಲ. ವಚನಕಾರರು ಜಾತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹು ಉಚ್ಚಭಾವವುಳ್ಳವರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಯಾರನ್ನು ದ್ವೇಷ ಮಾಡುವವರಲ್ಲ (ಹಳಕಟ್ಟಿ. ೧೯೨೩: ೧೫-೧೬).

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಹಾಗು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವ ಅಂಶ. ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಿದುದರಿಂದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ದಿವ್ಯ ಮೌನವನ್ನು ತೋರಿದರೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದು, ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಂಗಡದವರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಹಣಿಯ ನಿಲುವು. ತಮ್ಮ ವಚನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ತರಹದ ನಿಲುವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವಿದ್ದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಯಾರೊಬ್ಬರ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ/ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು.

ಭಾಗ – ೫

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವ-ಅರಿವು

ವಚನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಅ) ಸಮಕಾಲೀನ ನೈತಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸರಿಹೊಂದುವಂತೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು, ಆ) ನೈತಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಇ) ವಿವಿಧ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ, ಅಂದರೆ ದೊಡ್ಡವರು, ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳು, ಹೆಂಗಸರಿಗಾಗಿ, ವಚನಗಳನ್ನು ಅದಷ್ಟು ಸರಳೀಕರಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ೧೯೨೭ರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ವಚನಗಳು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕ್ಕೊಂಡು, ಉದ್ದೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕೇವಲ "ಮುಖ್ಯವಾದ ವಚನಗಳನ್ನು" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೫೧ (೧೯೮೩): ೩೩) ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದರು. ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ

ಎಲ್ಲಿಯೂ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿಸಿಲ್ಲ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಯಾಕೆ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ? ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನಿತ್ತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಓರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್‌ರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಯಾವ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಇತರ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಂತೆ, ಈ ಕಾಲದ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ದೈವದ ಅನುಭವಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಆರು+ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಲ. ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಕ್ತಿಯ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು. ಭಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪುರಾತನ ಪುರಾಣಗಳು, ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ತತ್ವ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಗರ್ವ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಗರ್ವ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮಠದ ಪರಂಪರೆ) ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಏಕ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು, ಭಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಇವರೇ ಹೊತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಲು ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮದ ತಾತ್ವಿಕ ಅಡಿಪಾಯವು ಸಹಾಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನ ಸಂಕಲನಗಳು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿ, ಮರು-ರೂಪಿಸಿವೆ.

ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮವೇಕಯ್ಯಾ?

ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮ ಅಷ್ಟಾವರಣದ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ನೈತಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿ ಮತ್ತು ನಡುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳು ಅವಶ್ಯಕ. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದರೂ ಇವು ಬದಲಾಗದೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ? ಗುರು-ಜಂಗಮದ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಗಳು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದರ ಮೂಲಕ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿದವು. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಗುರಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಈ ಎರಡು ಪಂಥಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಂಗಗಳಾಗಿ (ಗುರುಸ್ಥಲ - ಜಂಗಮಸ್ಥಲದ ಮಠ ಪರಂಪರೆಗಳು) ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಂಶ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಗುರು-ಜಂಗಮ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಗುರಿ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪೀಠ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗುರು-ಸ್ಥಲ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡು ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧಿಕಾರ, ಆಚಾರ- ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾದವು. "ಅನೇಕ ಗುರುಗಳು ಜಮೀನ್ದಾರನಾಗಿ ಮತ್ತು ಹಣ ಸಾಲ ನೀಡುವವರಾಗಿ" (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೧: ೧೩೪)ದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ವಾತಾವರಣ

ಉದ್ಭವವಾಯಿತು. ೧೯೧೦-೨೨ರ ನಡುವಿನ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದರೆ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂಬಾಲಕರ ನಡುವಿನ ಜಗಳಗಳು, ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯ, ಸ್ವಾರ್ಥ, ಸಂಕುಚಿತತೆ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಕಾಲೆಳೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತಿಗೊಳಿಸುವ ಬದಲು ಈ ಮಠಗಳು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಂಧ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೇಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಬೇರೊಂದು ಪಂಗಡದವು ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣಗಳಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಧ್ಯೇಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಉಪನಯನವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು ಎಲ್ಲರೂ ದೀಕ್ಷಾವಂತರಾಗಬೇಕು, ಶಿಖಾಯಜ್ಞೋಪವೀತಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಧರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ಹಿಂದುಗಡೆ ಪಂಚಚಾರ್ಯ ಪಂಗಡದವರೆಂಬ ಹೆಸರು ಉಂಟಾಯಿತು. ಇವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ವಿರಕ್ತಾಶ್ರಮಿಗಳು ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದರು. ಈ ಉಭಯತರ ಕಲಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳು ವಿರಕ್ತರ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳು ಆಚಾರ್ಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ವಹಿಸುವಂಥವಾಗಿದ್ದವು. ಇದರ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳು ಕೋರ್ಟು ಕಚೇರಿಗಳಿಗೂ ಸಹ ಹೋದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಹಳಕಟ್ಟಿ. ೧೯೫೧ (೧೯೮೩): ೨೦-೨೧).

ಈ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮತ್ತು ಷಟಸ್ಥಲಗಳ 'ಮೂಲ' ಅರ್ಥದಿಂದ ದೂವಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಗಳು 'ಮೂಲ' ಮತ್ತು 'ನಿಜ'ವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರು-ಕಳಿಸಿ, ಮೇಲಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.

ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಈ ಎರಡು ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಕಂದರವು ಅಧಿಕವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಗುರುಸ್ಥಲ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗಣ್ಯರ ಗಮನಕ್ಕೆ ವಚನಗಳ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಸಕ್ತಿಯ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಉಂಟಾಗಿ, ಇತರರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭವಾದಾಗ, ಈ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಠಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಹಿಂಬಾಲಕರು ಎಚ್ಚೆತ್ತಿಕೊಂಡು ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸತೊಡಗಿದರು. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಈ ಎರಡು ಮಠಸ್ಥರ ಕೆಲವು ಗಣ್ಯರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸತೊಡಗಿದರು. ಇವು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಿಂದ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪರಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋದವು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಲಿತರಾದರೂ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಲು ದೃಢತೆಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರು ನೀತಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸಿದೆ ದುಷ್ಟರೊಡನೆ ಸಹವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ವಚನಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೆನು. (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೫೧ (೧೯೫೧): ೩೨-೩೩).

ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ಅನೇಕ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಆಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಪದೇ, ಪದೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಶಾಂತಪ್ಪ ಕುಬುಸದರವರ ಬಸವಾದಿನಿಜತತ್ವ ದರ್ಪಣ (೧೯೨೩ ಮತ್ತು ೧೯೩೨) ಮತ್ತು ಗುರುಸಿದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಬಸವಾದ್ವಾಂತ ದಿವಾಕರ (೧೯೨೩ ಮತ್ತು ೧೯೩೦) ಎಂಬ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎದ್ದ ವಿವಾದಗಳೇ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಕಳವಳಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕೃತಿಗಳು ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಇತರ ವಚನಕಾರರ ಮೂಲ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ನೂರಾರು ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಒಪಳಗೊಂಡಿದೆ.[3] ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಗತಿಪರರು, ಅವರು ಯಾರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸದೆ ಎಲ್ಲರ ಒಳಿತನ್ನು ಆಶಿಸಿದರು ಎಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಾದಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅನೇಕ ಆರೋಪಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರೋಧಿಗಳು ವಚನಕಾರರನ್ನು ಹಿಂಸಾಪರರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಜೈನ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂದು ಜರಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳು, ದಂತಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಚನಕಾರರ ಪರ-ಮತ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಇಷ್ಟಾದಾಗ್ಯೂ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಎದೆಗುಂದಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಒಂದೇ ಮದ್ದು ವಚನಕಾರರ ಉದಾತ್ತ ಭಕ್ತಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ನೈತಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವುದು.

ತಮ್ಮ ನೈತಿಕ.....ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ನೈತಿಕ ನಡುವಳಿಕೆಯಿಂದ ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅಂಶವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಿಂಡ, ಪುಂಡ ಜಂಗಮರೆಂದು ಜರಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಉನ್ನತೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ಲಿಂಗಾಯತ ಶಿವ ಶರಣರು ನೈತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ತತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಉನ್ನತವಾದ ಮತ್ತು ಉಚ್ಛವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ' (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೨೭: ೩). ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನೈತಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ವಚನಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಡಂಬರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭಕ್ತಿ ಅರ್ಥ ಹೀನ. ಯಾರ ಪುರೋಹಿತರ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಆಸರೆಯಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಾರ್ಗ ಇದೊಂದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಹೊಸದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಆರಂಭ ಆಚರಣೆಗಳಿಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮರು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ, ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಏಕ ಮನಸ್ಸಿನ, ನಿರಂತರವಾದ ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ಆಡಂಬರವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಅತೀವ ಪ್ರೇಮದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಯಾಣಿಸುವ ಪರಿ ಇದು. ಲಿಂಗಾಯತ ತತ್ವಗಳ ಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಿಕರಿಸಲಾಯಿತು. ದೇವರು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಅದೇ ಅವನ ದೇವಾಲಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು
ನಾನೇನ ಮಾಡಲಯ್ಯ ಬಡವನಯ್ಯಾ?
ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ
ಶಿರ ಹೊನ್ನ ಕಳಸವಯ್ಯ
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ಕೇಳಯ್ಯ
ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು, ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ, ಬಸವಣ್ಣನು ಕೂಡಲ ಸಂಗಮನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ದೇಹದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮಾಯವೆಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲೆ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಇದು. ಇದು ದೇಗುಲವನ್ನು (ಸ್ಥಾವರ),

ಮಧ್ಯಸ್ಥರನ್ನು (ಪುರೋಹಿತರು ಅಥವಾ ಗುರು) ದೂರಮಾಡಿ ದೈವದ ಅನುಭವವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಸರಳ ಪದ್ಧತಿ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪರಿಶುದ್ಧನಾಗಿ ಬಾಳಿ, ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು, ದೇವರ ಸಾನಿಧ್ಯ ಗಳಿಸುವದೇ ಉತ್ತಮ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಒಡಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಉನ್ನತ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಈ ವಚನಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನ ಹೊಸ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಸವೇಶ್ವರನ ವಚನಗಳು (೧೯೪೧) ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. 'ಸರಳ ಶೈಲಿ'ಯಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗನುಗುಣವಾಗಿ ಯಾಕೆ ಹೊಂದಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳಿವೆ.[4] ಶರೀರದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಚನಕಾರರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರೀಯಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವುದೇ ಮೊದಲ (ಭಕ್ತಿ) ಸ್ಥಲ. ಈ ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನಗಳು ವಿಶಾಲ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮತ್ತು ದೈವವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಣ ಮಾಡುವುದೇ ಎರಡನೇ ಸ್ಥಲ. ಇದನ್ನು ಮಹೇಶ್ವರ ಸ್ಥಲ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಭಕ್ತಿ, ಧರ್ಮ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಡುವಳಿಕೆಯ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಮನೋವೇದಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಚೈತನ್ಯ ಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುವುದೆ ಪ್ರಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ ಸ್ಥಲಗಳು. ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು ಇತರಿಗಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾ, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮೂರನೇ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಬಲವಂತವನ್ನಾಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ ಸ್ಥಲ. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಲಗಳ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಯೋಗದ ನಿಯಮದಡಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಅವು ಪಂಚಾಚಾರ[5] ಮತ್ತು ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸ್ಥಲಗಳಾದ ಶರಣ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಶರೀರವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶರೀರವನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಿಸಲು ನಾವು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರಾಗಿರಬೇಕು. ಶರಣರು ಭಕ್ತಿ, ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟ ತಲುಪಿದಾಗ "ಅವನು ಅಲಿಪ್ತ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾವಲಂಬಿ" (ಹಳಕಟ್ಟಿ, ೧೯೪೧: ४). ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಯ 'ಐಕ್ಯ'ದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ವವು ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡು, ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಲವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ವಚನಕಾರರು ಶೂನ್ಯವನ್ನು (nothingenss) ಎಂದು ಬಳಸದೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು.

ವಚನಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಮತ್ತೆರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಪವಿತ್ರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಭಕ್ತಿಯು, ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಮೊಹಮ್ಮದನ್ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹೋಲಿಸದಿದ್ದರೂ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದೆ ಹೆಚ್ಚು. ವಚನಕಾರರ ಕೆಲವೊಂದು ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವಚನಕಾರರು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಲ್ಕು ಶತಕಗಳ ಮೊದಲೇ ತಮ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಎರಡನೇ ಅಂಶ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜೀವನವನ್ನ ತ್ಯಜಿಸುವ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲ. ಅತಿಯಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ

ಕಡೆಗೆ ವಾಲದ ಸ್ವ-ಔನ್ನತ್ತೀಕರಣವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಸ್ವದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಉದ್ಧಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವುದು ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಪಂಚದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಬಾಳಿದರೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಉದ್ದೇಶಗಳು (ಭಕ್ತಿ, ಸ್ವ/ಸಮಾಜದ ಉದ್ಧಾರ) ಪ್ರಾಯಶಃ ವಚನಕಾರರನ್ನು ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ನಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಿರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್‌ನ ತತ್ವವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದುದು ಅವರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಆಂತರಿಕ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೇಲೆಂದು ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ನರವರು ಪ್ರತಿಪದಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರನ್ನು ಸಮಾಜ-ಮುಖಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿ, ಅವರು ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದವರಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದವರಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಚನಗಳ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಶಿವಾನುಭವವನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ ಸಮಾಜ-ಮಿಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದು, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದೇ ಇರುವುದು ಅವರ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂವಾರಿಗಳಂತೆ ಬಿಂಬಿಸದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಕರು ಮತ್ತು ಶಿವಾನುಭವಿಗಳಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

[1] ವೇದಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಕಾಶ್ ಗುಪ್ತ (೧೯೭೪) ಮತ್ತು ವಿಲಿಯಮ್ ಹಾಲ್ಬ್ ಫಾಸ್ (೧೯೯೬).

[2] ಹರ್ಡೆಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪನವರು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಬಲಿಸದಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡು ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

[3] ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದಾಖಲೆಗಳು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನೀಯವಾಗಿದೆ. ಫ್ಲೀಟ್, ಗ್ಯಾರೆಟ್ ರ ಲೇಖನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಕೃತಿಗಳಾದ ಬಸವಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಕಾಡಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ವಚನ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣ, ಚೆನ್ನಪುರಾಣ ಪುರಾಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

[4] ಈ ಸಂಕಲನದ ವಚನಗಳು ಅಂಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದನ್ನು ಇವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

[5] ಪಂಚಾಚಾರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನಿಯಮಗಳು. ಶರಣರ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಅವು ದಾರಿದೀಪಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಆಚಾರಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಲಿಂಗಾಚಾರ, ಸದಾಚಾರ, ಶಿವಾಚಾರ, ಗಣಾಚಾರ ಮತ್ತು ಭೃತ್ಯಾಚಾರ.

೫. "ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನರಿಯದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಾಗದು" : ಹಳಕಟ್ಟಿ, ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು (೪)

ಭಾಗ – ೬

ವೈರುಧ್ಯಮಯ ಸಂಧಾನ : ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾ...

ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಶರೀರ ಮತ್ತು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇತ್ತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವರಿಗೆ ವಚನಾಕಾರರ ಸಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಇತ್ತು. ಈಗ ಅದು ಪಂಚಾಚಾರ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೆಮ್ಮೆ. ವಚನಕಾರರು ಇವೆರಡರ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಬೋಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಅವರ ಉದಾತ್ತ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ನಂಬಿದರು. ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರದ ಮೂರನೇ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ (೧೯೨೯) ನೈತಿಕ ನಡುವಳಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟಾವರಣ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಒಂದನೆಯದು ನೈತಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಚಾರ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು. ಇದು ಎರಡನೇ ಅಂಶಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ: ಲಿಂಗಾಯತರಿಂದ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸದಂತೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಆಗೋಚರ ಹಾಗು ಅವ್ಯಕ್ತ ಒತ್ತಡ. ೧೯೪೨ರ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏನೆಂದರೆ ಅಷ್ಟಾವರಣ ಮತ್ತು ಪಂಚಾಚಾರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮರು-ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳಿಂದ ಮನುಜ ಕುಲಕ್ಕಾಗುವ ಒಳಿತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಮೂಲ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅಷ್ಟಾವರಣ ತತ್ವಗಳ ಶೋಧನೆಯಿದೆ. ಅದಾಗ್ಯೂ ಈ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಮೌನವಹಿಸಿದರು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅವರು, "ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ, ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಆದರ್ಶವಾದಿ" (ಮಾರ್ಟಿನ್ ಫಕ್ಸ್, ೨೦೦೧: ೨೬೩) ಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಅಷ್ಟಾವರಣದ ಆಧುನಿಕ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸೋಣ.

ಲಿಂಗಾಯತರ ತತ್ವ, ಆಚರಣೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುತಿಗೆ ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ ಈ ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳು, ಹಣೆಯ ಮೇಲಿನ ವಿಭೂತಿ, ಕೊರಳ ಸುತ್ತ ರುದ್ರಾಕ್ಷಿ, ಓಂ ನಮಂ ಶಿವಾಯಃ ಮಂತ್ರ ಗುರುವಿನ ಪಾದೋದಕ ಪವಿತ್ರ ಜಲವನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುತನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯು ಅಷ್ಟಾವರಣದ ಕ್ರಿಯಾ-ಸಂಸ್ಕರಣಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ದೈನಂದಿನ ಪೂಜಾವಿಧಿ, ದೀಕ್ಷೆ, ಮದುವೆ, ಜನ್ಮ ಹಾಗು ಮರಣದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಇವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಈ ದೈಹಿಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಂದ ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋಧಿಸವಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ. ೧೯೯೦ರಲ್ಲಿ ಸ್ಟೇಷನ್ ಮಾಸ್ಟರ್ ಪಾಲಳ್ಳಿ ರಂಗಣ್ಣ ಮತ್ತು ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಾದಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮಂಡಿಸಿದ ತಮ್ಮ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರ ವಿರುದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಸಮಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ರಂಗಣ್ಣನವರು ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವತ್ತೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಜನರಿದ್ದು, ಅವರ ಕಸಬು ಕೀಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಚ್ಛತೆ-ಮಲೀನತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಬಲವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಾಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲೂ ಸಹ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವುದೆಂದು. ಈ ಆಂತರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ರಂಗಣ್ಣನವರು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿದರೂ, ಅವರಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿದರೂ, ಅವರಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಶೈವರು ಮತ್ತು ವೀರಶೈವರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ, ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಶುದ್ಧ ಶೈವರ ಗುಂಪಿಗೆ, ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ವೀರಶೈವರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳವರ್ಗದವರ

ದೈಹಿಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅವರ ವೀರಶೈವತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೈಸೂರು ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್‌ನ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (೧೮೮೯) ನೊಣಬ, ಗಾಣಿಗ, ದೋಭಿ ಮತ್ತು ಹಜಾಮರನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಶುದ್ಧ ಶೈವರ ತರಹ ಹಣೆಗೆ ವಿಭೂತಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಿ, ರುದ್ರಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊರಳಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇರಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಯಕುಮಾರ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ದೈಹಿಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಹಾಗು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮೇಲ್ಮೈಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಮಲೀನತೆಯ ಕಠಿಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನು ಅವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಬೇಕಾಗುವ ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಈ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿರ್ಬಂಧ ಅಥವಾ ಅನುಮತಿ ಅಥವಾ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ (ಉದಯಕುಮಾರ್, ೧೯೯೭: ೨೪೮). ಉದಯಕುಮಾರರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ದೂರವಿಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ, ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಶೈವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿಡುವ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ತಟಸ್ಥ ನೀತಿ ಇದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆ, ವಾದಗಳು ಗ್ರಂಥಾಧಾರವಾಗಿದ್ದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆಚಾರ-ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳಾಧಾರಿತ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಯಾವತ್ತೂ ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲ. ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾದ ಐಕ್ಯ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಬಹಳ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶರೀರವು/ ಸ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರೂ ಅದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜಂಜಾಟಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಮಹನೀಯರು ಎಂಬಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ವಚನ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಚನಗಳನ್ನು ಶರಣ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ, ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ಜಂಗಮರು ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿ, ಸ್ವ-ಜಾತಿ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಮೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರನೇ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಸ್ವವನ್ನು ಔನ್ನತ್ತೀಕರಿಸಿ, ಅಂಧ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಗವು ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ೧೯೪೨ರ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಸಂಕಲನ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಶರೀರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಔನ್ನತ್ತೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೈನಂದಿನ ಆಚರಣೆಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ದಿವ್ಯ ಮೌನವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದು ಅವರ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮರು-ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಸತ್ಯದ ಅರಿವಾಗಿತ್ತು. ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆಳದವರೆಗೆ ಬೇರೂರಿದ್ದು, ಅವಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದು ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸುವ ಉಪಾಯ. ಹೀಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರದ ಮೂರನೇ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾವರಣ ಮತ್ತು ಪಂಚಾಚಾರಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪರಧಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು.

ಭಾಗ – ೬

ಒಮ್ಮತದ ತಯಾರಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕೀರಣ (institutionalization)

ಗಣ್ಯರ ಆದರ್ಶಮಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಾದರ ಪಡಿಸಲು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಿಕರಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಪಾರದರ್ಶಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಿಕರಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಹ ಆಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅರ್ಥ "ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳು, ಮೈತ್ರಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಸಕ್ರಿಯ ಒಮ್ಮತವನ್ನು ಗಳಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ರಾಜಕೀಯ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವು" (ಮಾರ್ಕ ಜೆ. ಸ್ಮಿತ್, ೨೦೦೨: ೨೮)ದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಮೈತ್ರಿಗಳ ನಡುವೆ ಈ ನೈತಿಕ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ (ಅಂದರೆ ಜಾತಿ, ಬಂಧು-ಬಳಗ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ) ಗಳಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಉದಾರ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇತ್ತು. ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಚನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಂಘ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಬಹಳ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಬಹುಬೇಗ ಅರಿತರು. ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿದ್ದುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾನ ಮನಸ್ಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗುಂಪನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಪ್ರಕಟಣೆ, ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಘ-ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿದರು. ೧೯೪೧-೧೯೫೦ರ ನಡುವೆ ತಮ್ಮ ಆಪ್ತ ಸ್ನೇಹಿತ ಮಲ್ಲಪ್ಪನವರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಪತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಶಿವಾನುಭವ ಮಂದಿರದಿಂದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ

ವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಷ್ಟೊಂದು ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ[1] ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕೇವಲ ಆಧುನಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಬಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಮೂಲಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಸಹ ವಚನಗಳ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಹರಡುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ತರಹದ, ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯು ಅವರಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸಹತ್ತಿದ್ದರು. ಸಂಗೀತ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಕಾನೂನು, ಆಡಳಿತ, ವ್ಯವಸಾಯ, ರಾಜಕೀಯ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಪ್ರಾಂತ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದರು. ತಾವು ಲಿಂಗಾಯತರು ಎಂಬ ಗುರುತನ್ನು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನವೀನ, ಏಕತೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಬೇಕು ಎಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನವೀನ. ಏಕತೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪರಿಸ್ಥತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭಾವ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಗಣ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾರ್ಯ ವೈಖರಿಯು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರ್ಯಕರ್ತ, ರಾಜಕಾರಿಣಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಾದ ಬಸವಯ್ಯ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪ ಕಂಬಳಿ, ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ, ಇತ್ಯಾದಿಯವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ವಿಚಾರಧಾರೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ

ನಾಯಕರುಗಳು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಗಳ 'ಹೊಸ' ವಿಚಾರಗಳು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದವು. ನವೀನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಚನಗಳನ್ನು ಇವರು ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಹ ಇತ್ತರು.

ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಮಠಗಳ ನಡುವಿನ ವೈಮನಸ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದ್ದರು, ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮರವನ್ನೇನೂ ಅವರು ಸಾರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಠಾಧೀಶರ ಜೊತೆಗೆ ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅನೇಕ ಮಠಾಧೀಶರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ನಾಯಕರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ವಚನ-ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಠಾಧೀಶರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಬೆನ್ನು ತಟ್ಟಿ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದರು. ನಿಧಾನವಾಗಿ ಇತರ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ವಚನಗಳ ಮಹತ್ವನ್ನು ಅರಿತು. ಅವುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ದ್ವಿತೀಯ ಶಂಭು ಎಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಈಗ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವೈಚಾರಿಕ ಬಲ ಬಂದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೇರೂರುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೆ, ಅವಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಹಾಗು ಪುರಾತನ ಲಿಂಗಾಯತ ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗದೆ, ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದವು. ವಚನಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ವೈಖರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿಪರ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಅವರು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದರು. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ (ದೀಕ್ಷೆ, ಪೂಜಾವಿಧಿ, ಮದುವೆ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಮುಂದುವರೆಸಿದರಾದರೂ, ವಚನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಾಧೀಶರು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.[2] ಶ್ರಾವಣದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿ ಹೇಳುವ ಪರಿಪಾಠ ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಚಾರಗಳು ಮತತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಇರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯು ಮಠಸ್ಥರಿಗೆ ಈಗಲೂ ಪ್ರಿಯವಾದ ಘಟನೆ. ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜಾತೀಯತೆ) ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪನ್ಯಾಸ ನೀಡುವಾಗ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಸರ್ವೆ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಹೀಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಶಿವನ ಅವತಾರವೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವಿಚಾರಗಳ ಹರಿಕಾರನೆಂದು ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನ ತನ್ನದೇ ಆಸೆ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಮಠಾಧೀಶರು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ನೈತಿಕ ವಚನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬೆಸೆದಿದ್ದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪರಧಿಯಾಚೆಗೆ ಇತ್ತು. ಇದನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಿರೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆರವು, ಸಹಕಾರ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು

ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ, ಅವರು ಸಾವಿರಾರು ಓದುಗರನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ತಲುಪಿ, ಅವರು ಸಹ ವಚನ/ಲಿಂಗಾಯತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತಾವು ಶುರು ಮಾಡಿದ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದರು.

ಶಿವಾನುಭವ (೧೯೨೬) ಮತ್ತು ನವಕರ್ನಾಟಕ (೧೯೨೭) ಎಂಬ ಎರಡು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪಸರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮೊದಲನೆಯದು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಭಾರತ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಮೀಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಇತಿಹಾಸಕಾರರು, ಶಿಕ್ಷಣ ತಜ್ಞರು, ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ಷಿತಿಜವನ್ನು ಅವರು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಹಿತಚಿಂತಕ ಪ್ರೆಸ್ ನಿಂದ ಯುವ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಇವರದು. ಅವರ ಪುಸ್ತಕಗಳು, ಲೇಖನಗಳು, ಇತಿಹಾಸದ ಶೋಧನೆಗಳು, ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರೆಸ್ ನಿಂದ ಹೊರ ತಂದು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು ಸಹಮತವುಳ್ಳ ಅನೇಕರನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಕಲೆ ಹಾಕಿದರು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಿಚಾರಗಳು, ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಪಠನ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಕಟನಾ ತಂತ್ರಜ್ಞವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಇನ್ನೂ ತಲುಪದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಅನೇಕರು ಅಶಿಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಹತ್ವ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರಾತನ ಕಾಲದ ಓದು-ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅವರು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಈಗಲೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಓದುವ-ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಗೀತವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಮೊದಲಿಗರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಪಿ.ವಿ. ಪಾಟೀಲ ಎಂಬ ಸಂಗೀತ ಗುರುವನ್ನು ನೇಮಿಸಿದರು.[3] ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಮಠಗಳ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಲೆಗಳು) ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಭಜನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಪರಿಪಾಟವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ವಚನಗಳು ಕೇವಲ ತತ್ವಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಸಂಗೀತದ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ರಚನೆಗಳು ಎಂದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಪರಿ ಇದು. ಬಹುಶಃ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಿ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರೆ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಶುರು ಮಾಡಿದರೇನೊ?

ಭಾಗ – ೮

ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದಾಚೆಗೆ : ಸಹಮತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ

ವಚನಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಇದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ನವೀನ ಗುರುತನ್ನು/ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ 'ಅಂಧ' ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಡಂಬರದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರವಾಹವನ್ನೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದರು. ತಾವು ಮರು-ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಚನಗಳೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವೀಕರಣೆಯ ನಡುವೆ ಅಸ್ಥಿರ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅಂದರೆ

ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಮರು-ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತೊ, ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಓದುಗರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೂ ಬಹಳಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳುಂಟಾದವು. ವಚನಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಹೊಸ ಕ್ಷಿತಿಜ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಓರೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಟ ಬೆಳೆಯಿತು. ಬಸವದ್ವಾಂತ ದಿವಾಕರ ಸುತ್ತ ನಡೆದ ವಿವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನಲೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಯ ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರೂ ಸಹ ಹೊಸ ವಚನಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು. ವಚನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ. ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದಾಗ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಈ ತರಹದ ತಿರುವುಗಳು ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ವಚನಗಳಿಗೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಹುತೇಕ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಆದರೆ ಈ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಲು ಹಳಕಟ್ಟಿಯೊಬ್ಬರೇ ಕಾರಣರಾದರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು (ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಸಹ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣರಾದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣರಾದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ, ಅದರ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರಮ ವಹಿಸಿದ ಆಲೂರ್ ವೆಂಕಟರಾವ್, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಆರ್.ಆರ್. ದಿವಾಕರ, ಎಮ್.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಐಯ್ಯಂಗಾರರ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮಠಾಧೀಶರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕ್ಷಣ ಕಾಲ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹಾಗೆ ಅವರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು (ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು) ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು ಎಂದಲ್ಲ. ಅವರ ವಚನ ಅಥವಾ ಲಿಂಗಾಯತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬೆಳೆಸಿದವು. ಈ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ವಚನಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದವು. ವಚನಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ನೀಡಿದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಕಾಣಿಕೆಗಳು ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿತು. ಇದು ವಚನಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಗುರುತಿನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಮಠಾಧೀಶರು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕರಣೆಗೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೋ ಅವು ಈ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳಾದವು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂರು ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲಿಗೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹರಿಕಾರರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವ ಬಿ.ಎಮ್. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು. ವಚನಗಳ ಸರಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವರು ಮೆಚ್ಚಿದರು. ಅವರ ಕನಸಿನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಗ್ರಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ

ಕನ್ನಡದ ಅರ್ಥವಾಗದ ಪದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕನಸಿನ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಹೊರ ಹಾಕಿದರೂ, ವಚನಗಳ ಭಾಷೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡುವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಅವರು ತೋರಿದರು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಅಪೂರ್ವ ಕಾಣಿಕೆಗಾಗಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ವಚನ ಗುಮ್ಮಟ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾರಣೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಎಮ್.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿಯವರ ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು (೧೯೩೧) ಎಂಬ ಕೃತಿ. ಈ ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ತಿಳಿಸುವ ಹಾಗೆ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರನೇ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ೧೯೩೫ ರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಐಯ್ಯಂಗಾರರು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ಸೇಯಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಬಸವಣ್ಣ ಎಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದರು. ವಚನಕಾರರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಪ್ರಥಮ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಚಾರಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಜಾತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಚಾರಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತದ್ದು ಎಂದು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡದಿರುವುದು ಈ ಮೂರು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶ.

ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸಮಾಧಾನವಿತ್ತು. ಶಿವಾನುಭವ ಪತ್ರಿಕೆಯ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ[4] ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿರುವ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ವಚನಗಳ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕಮಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಆತಂಕವು ವಚನಗಳ ‘ಮೂಲ’ದ ಮಲೀನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಮಾಧಾನ. ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಲ್ಲ. ವಚನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಗುರುತಿರುವುದು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ತತ್ವಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನೇ ಮರೆತರೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಆಂತಕ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರು ವಚನಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಡವಿದ್ದಾರೆಂದು, ಇತರ ಅನೇಕ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿ ಶಿವಾನುಭವದ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸಣ್ಣ-ಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದಲೂ ಕ್ರಮೇಣ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಬಳಗವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಗೆ ವಚನಗಳ ಕಾಣಿಕೆ ಅಪಾರವಾದುದೆಂದು ಇವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವೀರಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಶೈವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಆಸಕ್ತಿ ಕ್ಷೀಣವಾಗತೊಡಗಿತು.

೧೯೫೦ರ ದಶಕ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅನುಮಾನ, ಆತಂಕ, ವಾದ-ವಿವಾದಗಳ ತೀವ್ರತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಕಾಲ, ಕ್ರಮೇಣ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗತೊಡಗಿದವು. ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರು. ವಚನಗಳನ್ನು ಪುರಾತನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆಂದು, ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಂಗವಾದಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಶಾಲೆಯ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ೧೯೬೪ರಲ್ಲಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ನಿಧನರಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯವು ವಚನ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ, ಸಂಶೋಧಿಸುವ, ಪಸರಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿತು.

ಭಾಗ – ೯

ಅಪೂರ್ಣತೆ?

ವಚನಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಗತಿಪರ/ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರೂ ಪುರಾತನ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಜಟಿಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ನೈತಿಕೀರಣ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಯೋಜನೆಯ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಿಫಲತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಆದರ್ಶ ಸಮುದಾಯ/ದೇಶವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಸಹ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಚನಗಳ ಜಾತ್ಯಾತೀತ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿವೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ನೈತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅಥವಾ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಲಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಕೆಲವರ ವಾದವಿದ್ದರೂ, ಅವು ವಚನಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿವೆ. ನೈತಿಕತೆಯ ಪರಧಿಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗ, ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಗಹನವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿದ್ದು, ನೈತಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದೇ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಹಾಗು ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ಕೊಳ್ಳು-ಕೊಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಧಾನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಚನಗಳನ್ನು ಯಾವ, ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯಾವ ಯಾವ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ವಚನಗಳನ್ನು ಯಾವ, ಯಾವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೇವಲ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮೂಡಿ ಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ/ತಾತ್ವಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದವು ಎಂದು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದಾಗ್ಯೂ, ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು,[5] ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹಿಂದುತ್ವದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು[೨೨][6] ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಉದ್ಭವವಾಗಿರುವ 'ಪ್ರತಿ-ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಓದು-ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ದಲಿತ ಮತ್ತು ಇತರ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತರಿಂದ) ಏಕವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರ ಗಮನಕ್ಕೆ (ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಅಲ್ಲಮರನ್ನು ಕುರಿತು) ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಠ-ಮಾನ್ಯರಿಂದ ಹಾಗು ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರಿಂದ ವಚನಗಳನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಅರಿವು ಈ ಪ್ರತಿ ಓದು - ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಅನೇಕ ಜಟಿಲಮಯ ವಿಷಯವನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟರು. ಇದನ್ನು ಸಹ ಪ್ರತಿ-ಓದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದ ವಚನ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕೀರಣವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ

ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ಝ್ಯೊಡೆನ್ ಬೋಸ್, ರಾಬರ್ಟ್. ೧೯೯೭. 'Virasaivisam, Caste, Revolution, Etc.', Journal of Americal Oriental Studies.' ಸಂ. ೧೧೭, ಸಂಖ್ಯೆ.

೨. ಬೋರ್ದ್ಯು, ಪಿಯರ್, ೧೯೯೦. "Reading, Readers, the Literate, Literature", In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology, ಕೆಂಬ್ರಿಡ್ಜ್: ಪಾಲಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್.

೩. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಫ.ಗು. ೧೯೫೧, (೧೯೮೩) 'ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ', ಹಳಕಟ್ಟಿ ನುಡಿಪುರುಷ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.

೪. — ೧೯೨೨. 'Vachanas Attributed to Basava', Indian Antiquery,' ಸಂ. ರಿಚರ್ಡ್ ಟೆಂಪಲ್, ಸಂ. ೫೧.

೫. — ೧೯೨೩. 'ಮುನ್ನುಡಿ', ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ, ಬೆಳಗಾಂ: ಹಳಕಟ್ಟಿ.

೬. — ೧೯೨೭. ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ವಚನಗಳು, ವಿಜಾಪುರ ಹಿತಚಿಂತಕ.

೭. — ೧೯೩೧. ಶಿವಾನುಭವ, ೧೯೩೧, ಸಂ. ೬, ಸಂ. ೩.

೮. — ೧೯೩೯. ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ ಭಾಗ - ೩, ವಿಜಾಪುರ: ಹಿತಚಿಂತಕ.

೯. — ೧೯೪೨. 'ಹೊಸ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಸವೇಶ್ವರನ ವಚನಗಳು', ಶಿವಾನುಭವ, ಸಂ. ೨೯, ಸಂಖ್ಯೆ ೭. ಪು. ೪.

೧೦. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ. ಪಿ.ಆರ್. ೧೯೨೫. 'ಯತ್ನಾಗ್ರಫಿಯ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಖಂಡನೆಯು', ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ. ಶಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು: ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರೆಸ್.

೧೧. ರೆಗೆ, ಶರ್ಮಿಳ. ೨೦೦೦. "Understanding Popular Culture: The Satyashodhak and Ganesh Mela in Maharashtra", Sociological Bulletin, ಸಂ, ೪೯, ಸಂಖ್ಯೆ ೨.

೧೨. ಮ್ಯಾಕ್ ಕಾರ್ಕ್, ವಿಲಿಯಮ್. ೧೯೬೩. "Lingayath As Sect", Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, ಸಂ.೯೩, ಸಂಖ್ಯೆ. ೧ (ಜನವರಿ-ಜೂನ್).

೧೩. ಲಕಬುರ್ಗಿ, ಎಮ್.ಎಮ್. ೧೯೯೦. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಇತಿಹಾಸ, ಗದಗ: ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೧೪.	ವಕನ್ ಕರ್, ಮಿಲಿಂದ್. ೨೦೦೫. 'The Anamoly of Kabir: Caste and Canonicity in Indian Modernity', Subaltern Studies XII, ಸಂ. ಶೈಲ್ ಮಾಯಾರಾಮ್, ಎಮ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಪಾಂಡ್ಯನ್ ಮತ್ತು ಅಜಯ್ ಸ್ಕಾರಿಯ , ಆಕ್ಸ್ ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್: ದೆಲ್ಲಿ.

೧೫.	ಜಾಗಿರ್ ದಾರ್, ಸೀತಾರಾಮ. ೧೯೮೨. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಡಾ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಕೊಡುಗೆ, ಮಣಿಹ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಬಿ.ಎಮ್.ಶ್ರೀ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್.

೧೬.	ದತ್ತ, ನೊನಿಕ. ೧೯೯೭. "Arya Saaj and the Making of the Jat Identity", Studies in History, ೧೩ (೧).

೧೭.	ಫಾಸ್, ಹಾಲ್ಬ್. ೧೯೯೬. "Practical Vedanta", Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity, ಸೇಜ್: ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

೧೮.	ಗುಪ್ತ, ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಕಾಶ. ೧೯೭೪. "Religious Evolution and Social Change in India: A Study if the Ramakrishna Mission Movement, Contributions to Indian Sociology, ಸಂ. ೮, ಸಂಖ್ಯೆ. ೨೫.

೧೯.	ಇಂ. ಇಂದುಕಲಾ. ೧೯೬೭. "Sri Basavesvara and Swami Vivekananda as Social Reformers", Sri Basaveswara: A Commemoration Volume, ಬೆಂಗಳೂರು: ಗೌರ್ನಮೆಂಟ್ ಪ್ರೆಸ್.

೨೦.	ಶೌಟೆನ್, ಜೆ.ಪಿ. ೧೯೯೧. "The Colonial Period – Lingayaths as a Conglomeration of Castes", Revolution of the Mystics: on the Social Aspects of Virashaivism, ದಿ ನೆದರ್ ಲ್ಯಾಂಡ್: ಕೊಕ್ ಫ್ರೊಸ್.

೨೧.	ಫಕ್ಸ್, ಮಾರ್ಟಿನ್, ೨೦೦೧.

೨೨.	ಲಂಗೋಟಿ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪ, ೨೦೦೦. ಡಾ. ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು, ಬೆಳಗಾಂ: ಬಸವೇಶ್ವರ ಅನುಭವ ಪೀಠ.

೨೪.	ಸ್ಮಿತ್, ಮಾರ್ಕ್ ಜೆ, ೨೦೦೨. Culture: Reinventing the Social Science, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ವಿವಾ ಬುಕ್ಸ್.

೨೫.	ಉದಯಕುಮಾರ್, ೧೯೯೭. 'Self, Body and Inner Sense: Some Reflections in Sree Narayana Guru and Kumaran Asan' Studies in History,' , ಸಂ. ೧೩, ಸಂಖ್ಯೆ ೨.

[1] ಈ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಮಣಿಹ' (೧೯೮೨) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

[2] ೨೯.	ನೂರಾರು ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಸಿರುವ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಶಿವ ಶರಣರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದ ಪ್ರಥಮನೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಕೆಳ ಜಾತಿ ವಚನಕಾರರಿಂದ ಮಲೀನಗೊಂಡ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ, ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೧: ೪೧-೪೨). ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದವು. ಆಡಂಬರ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು

ವಿರೋಧಿಸುವ ವಚನಕಾರರ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೆ ಚೆನ್ನ ಬಸಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ಸದಾ ಕಾಲ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಇರುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಿದ್ದವು.

[3] ನೋಡಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪ ಲಂಗೋಟಿ (೨೦೦೦: ೩೬).

[4] ನೋಡಿ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ ಲೇಖನ 'ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು', (೧೯೩೧: ೧೪೫-೧೫೪).

[5] ೧೯೩೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಮಹಾಸಭಾದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಹಿಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[6] ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದುದನ್ನು ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರು ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಜನರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ವಚನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಬ್ಬರೂ ಇದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ವಚನಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು.

೬. "ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿಯತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು?"
ಬಸವಣ್ಣನ ಪೂರ್ವಾಪರದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು... (೧)

"ಜಾತಿವಿಡಿದು ಸೂತಕವನರಸುವೆ
ಜ್ಯೋತಿವಿಡಿದು ಕತ್ತಲೆಯನರಸುವೆ
ಇದೇಕೊ ಮರುಳುಮಾನವಾ? ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕನೆಂಬೆ! "[1]

ಬಸವಣ್ಣನ[2] ಜಾರಿ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಾಗ ಏಳುವ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಅವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಾದ್ಯಂತ ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿಯ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ಚರ್ಚೆ, ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಯಾವ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದನೆಂಬುದಾಗಿದೆಯೆ ಹೊರತು ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಿಗೂ ತಳಹದಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭ ಇದೆಯೆಂಬ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆಗೂ ಯಾರು ಗಮನಹರಿಸಿರುವ ಅಥವಾ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸುಳಿವುಗಳಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಹಳ ಸರಳೀಕೃತ ಹಾಗು ಏಕದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಹುಡುಕುವ ಅಥವಾ ಇರುವ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಬಗೆಹರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖನದ ಚರ್ಚೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ೧೮೮೦-೧೯೩೦).

ಭಾಗ – ೧

‘ಕುಲಜನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆವುದು ದೃಷ್ಟ?’,

ಆರಾಧ್ಯನೋ, ಲಿಂಗಾಯತನೋ?

ನನ್ನ ಅರಿವಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ದಶಕಗಳು ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲರ್ಧದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ೧೯೧೦-೨೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ) ಉದ್ಭವವಾಗಿ, ತಾರಕಕ್ಕೇರಿ, ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪದೆ ಅಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ದಶಕಗಳಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವೇರುವಷ್ಟು ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ[3] ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿ ತನ್ನ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ಸಿ.ಪಿ. ಬ್ರೌನ್ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ನಂತರ ಬಸವಣ್ಣನು ಆರಾಧ್ಯನಲ್ಲ, ಅವರು ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಅವನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ (೧೮೭೧: ೧೪೧ ಮತ್ತು ೧೯೯೮: ೮೨). ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಬಸವಣ್ಣನ ತಂದೆ ಆರಾಧ್ಯನಾಗಿದ್ದನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆರಾಧ್ಯ ಮೂಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರೌನನಿಗಿದ್ದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಗನೆಂದು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ (೧೯೯೮: ೨೪೦). ಆದರೆ ಯಾವ ಮತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲ. ನಂತರ ಬಂದ ಇತರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ (ವುರ್ಥ್[4], ಕಿಟೆಲ್, ಎ. ಬಾರ್ಥ್) ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಆರ್.ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ್[5], ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಇತ್ಯಾದಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೋ ಅಥವಾ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೂ ಅಥವಾ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶೈವ/ಲಿಂಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು.[6] ಇವರೆಲ್ಲರೂ (ಬುಕನಾನ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೌನ್ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಲಿಂಗಾಯತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು (ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ) ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬುಕನಾನ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೌನ್ ಇಬ್ಬರು ಆಧಾರಗಳ ಸಮೇತ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ಅವರಿಂದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ‘ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ’ದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯು ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹತೇಕ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗಾದರೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ದಶಕಗಳವರೆಗು ಬಸವಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲದ ಬಿರುಸಿನ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ನಂತರದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ? ನಾನು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುವು ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಮಹತ್ತರವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವಷ್ಟು ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವ ಹೊಂದುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಒಂದು ಕಡೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹೊತೆಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ಹತ್ಯಾರುಗಳಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮೊದಲು ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ೧೯೨೨ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ೧೯೨೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಬಸವ ಬಾನು ಎಂಬ ಹೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರು ಆವೇಶಭರಿತವಾಗಿ ಮತ್ತು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತು ಸಕಲರಿಗೂ ವಂದ್ಯನಾದ ಬಸವನನ್ನು ಕುರಿತು ಆರಾಧ್ಯನೋ ಸ್ಮಾರ್ತನೋ ಎಂದು ವಾದಿಗಳು ಕೇಳುವುದುಂಟು. ಬಸವನು ಸ್ಮಾರ್ತನಲ್ಲ, ಆರಾಧ್ಯನಲ್ಲ; ಅನಾದಿ ವೀರಶೈವನು-ಲಿಂಗವಂತನು-ಸದ್ಗುರುಜಾತನು (೧೯೨೨: ೨೩).

ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾ ಪಾವಟೆಯವರು ಖಡಾ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಬಸವನು ಲಿಂಗಾಯತನು, ಆರಾಧ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದು ಪುನರುಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ: ೨೪), ಸ್ವತಃ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಪಾವಟೆಯವರು ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವೇದ, ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾವಟೆಯವರು ಜನರ ಮುಂದೆ ಇಡಲು ಇದ್ದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ತುರ್ತುಗಳು ಯಾವುವು?

ಇಡೀ ಹೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರ ಚರ್ಚೆಯು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾ, ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರ ಹಿಂಬಾಲಕರನ್ನು ತೆಗಳುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಆವೇಶದಿಂದ ವಾದಿಸಲು ಅವರಿಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಬಸವಾದಿ ನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣ (೧೯೨೧) ಎಂಬ ಕೃತಿ.[7] ಪಾವಟೆಯವರ ಬಸವಬಾನು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನೆರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ ಆಪ್ತ ಶಾಂತಪ್ಪ ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಕುಬುಸದವರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಸವಾದಿನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣ ಕೃತಿಯು ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕೆಳರಿಯದಷ್ಟು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚೋದನಕಾರಿಯಾದದ್ದೇನಿದ್ದವು? ಈ ಕೃತಿಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇನಿದ್ದಿತು?

ಬಸವಾದಿ ನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಶಿವ ಶರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಆಪಾದನೆಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ' ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಅಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಕುಬುಸದರವರು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಾದ-ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಫ್ಲೀಟ್ ಮತ್ತು ಗ್ಯಾರೆಟರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಸವಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ. ಕಾಡಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ವಚನ, ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಶಿವ ಶರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾವಟೆಯವರನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ಇಕ್ಕಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವ ಜಾಣ ಪ್ರಯತ್ನವಿದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು, ಹದಿಮೂರು ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು:

ಬಸವನು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮತದವನು?
ಇವನ (ಬಸವಣ್ಣನ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳು ಸ್ಮಾರ್ತನೆಂದಲೂ,
ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳು ಆರಾಧ್ಯ (ವೀರಶೈವ)ನೆಂತಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವು.
ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾವುದು?
ಸ್ಮಾರ್ತನೆಂದರೆ ಲಿಂಗಧಾರಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವಾದ
ವಿವಾದವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆರಾಧ್ಯ (ವೀರಶೈವ)ನೆಂದರೆ
ಇವನ ತಾಯಿಯು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಥಾವರ
ನಂದಿಶ್ವರ ವ್ರತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದಳು? (ಕುಬುಸದ, ೧೯೩೨: ೮).

ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಸವಣ್ಣನ ಮೂಲವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಂದೇಹಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರೂ, ಆತನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಿ ಪಲ್ಲಟದಿಂದ ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಗಶಃ ಕುಬುಸದಂತವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂಬ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಹೀಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಿಂದ ಶೈವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ, ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ

ಕಾರಣಗಳೇನು? ಬಸವಣ್ಣನು ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುವದಕ್ಕೂ ಸಹ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವು. ಮೊದಲು ಈ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ನಂತರ ೨೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕುಬುಸದರಂತವರು ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಏಕೆ ಸಂದೇಹಿಗಳಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

ಭಾಗ – ೨

'ಆತನ ಕುಲದವರೆಲ್ಲರೂ ಮುಖದ ನೋಡಲೊಲ್ಲದೈದಾರೆ' :ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ

೧೮೮೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಸವಣ್ಣನ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಪೌರುತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವು ಇದ್ದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಮತ್ತು-ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ.[8] ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರ, ಸಮಾಜೋದ್ಧರಕ, ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯು ಬಸವಣ್ಣನ ಶಿವನ ಅವತಾರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಶಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಉದ್ಧಾರಕ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಾದರೂ ತಪ್ಪು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸದೇ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಚಾರಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆತನ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ-ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಿಂದು ಚರಿತ್ರೆ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ (೧೮೮೨ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರವಾದದ್ದು) ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕಪಟಿಯೆಂದು ಜರಿಯಲಾಯಿತು, ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಚು ಹೂಡಿದ ಪಾತಕಿಯೆಂದು ಅವನನ್ನು ಮೂದಲಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಣಕುವ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸ್ಮಾರ್ತ ಆರಾಧ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣನು ಸ್ಮಾರ್ತ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು, ಸ್ಮಾರ್ತ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನೆಂದು
ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಜೈನಕ್ಷತ್ರಿಯ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ
ಸಂಬಂಧವಂ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಜಗದಾದಿಯಿಂದ ಈವರೆಗು
ಇಲ್ಲ (೧೮೮೪: ೫೩)[9]

ಬಸವಾದಿ ನಿಜತತ್ವದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಬಿಜ್ಜಳ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಅಕ್ಕನ ವಿವಾಹವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದನೆಂದು ದಾಖಲಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಈ ಮೇಲಿನಂತೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಕಾರರ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಪ್ರಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಜರಿಯುತ್ತಾ ಬಸವಣ್ಣನು ಅಲಿಂಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಸಂಗಮನಾಥದಿಂದ ವೀರಶೈವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಪ್ರತಿ-ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್ (೧೮೮೪)ನಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣನ ವಿರುದ್ಧವಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಈ ತರಹದ ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತೇತರ ಕೃತಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಚರಿತ್ರೆ ದರ್ಪಣವು ಜೈನ ಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ವುರ್ಥನಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕ್ಕಾವ್ಯ ಮಾಲಿಕೆ ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಧಾರವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದ್ವೇಗ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗೊಳ್ಳಲು ಇದ್ದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಸಾಬೀತಾದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ತಾವೂ ಸಹ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಾದಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ.[10] ಬಸವಣ್ಣನು ಕೆಳ ವರ್ಗದವರ ಉದ್ಧಾರಕನೆಂಬುದು

ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯಂತರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಬಸವಣ್ಣನ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಹೊಣೆಯು ಈಗ ಅವರ ಮೇಲೆ ಇತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅದು ಶೈವ, ಅಪ್ರಾಕೃತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಪದೇ, ಪದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.[11] ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ೧೯೦೧ರ ಮೈಸೂರ್ ಸೀಮೆಯ ಸೆನ್ಸಸ್ ರಿಪೋರ್ಟ ಸಹ ಬಸವಣ್ಣನು "ಬೆಲ್ಗಾಮಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬಗವಾಡಿಯ ನಿವಾಸಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಗನು" ಎಂದು ದಾಖಲಿಸಿತು.[12] ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ವಾದಗಳನ್ನು ಆಗಿನ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತ ನಾಯಕರಾದ ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು[13] ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ.

ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮುಂದಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾದವು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವು, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಧಾರ್ಮೀಕ ವಿಚಾರಗಳು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ನಂಬಿಕೆದಾರರಿಗೆ ಗಾಬರಿ ಮತ್ತು ಆತಂಕವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯಂಥವರ ವಿಚಾರಗಳು ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ/ಹಿಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಲಿಂಗಾಯತರಿಂದ ಮತ್ತು ಶಿವ ಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ನವೀನ ವಿಚಾರದ ಅಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸವಾಲನ್ನು ಎಸೆಯಿತು. ಈ ಹೊಸ ಅಲೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮೀಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲು ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ.

[1] ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಎಮ್.ಎಮ್. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ ವಚನ ಸಂಪುಟದಿಂದ (೧೯೯೩) ಆರಿಸಲಾಗಿದೆ.

[2] ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಅನೇಕ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಸವ, ಬಸವೇಶ, ಬಸವರಸಯ್ಯ, ಬಸವೇಶ್ವರ, ಬಸವಂಣಬಟ್ಟ, ಬಸವರಾಜ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಬಸವಣ್ಣನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಬಿ. ರಾಜಶೇಖರಪ್ಪರವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (೨೦೦೭ : ೬೮-೬೯).

[3] ಲೇಖನದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಾನು ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ.

[4] ವುರ್ಥ್ ಸಹ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಮಗನೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ (೧೮೬೬ : ೬೭).

[5] ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (Section XIII,The Kalachuris, ೧೮೯೫, (೧೯೮೫): ೯೩-೯೭) ಭಂಡಾರಕರರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಮೂಲ ಆಧಾರ ಕನ್ನಡದ ಬಸವ ಪುರಾಣ.

[6] ಆಗಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೂ ಅಥವಾ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೊ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆಲ್ಲ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಹೈದರಾಬಾದ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು (೨೦೦೫) ನೋಡಿ.

[7] ಈ ಕೃತಿಯು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ನಾನು ಅದರ ನಾಲ್ಕನೇ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು (೧೯೩೨) ಆದರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

[8] ಬ್ರೌನನು ಬಸವನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ವಿದ್ವಾಂಸ.

[9] ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಆತನಿಂದ ಮಂತ್ರಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನೆಂದು ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.

[10] ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೆ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು, ತಮ್ಮನ್ನು ವೀರಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಮೈಸೂರ್ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ನಡೆದ "ಧರ್ಮಯುದ್ಧ" (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ೨೦೦೦: ೨೦೨)ದ ಬಗ್ಗೆ ೧೮೮೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ (ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು) ಹೇರಳವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ತಮಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ನಲ್ಲಿ ಆದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ನನಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರಗಳಿವೆ. ಎರಡನೇ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಬರೆದ ವಾದಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ನನ್ನ ಬಳಿಯಿಲ್ಲ.

[11] ಇದ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಸಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಗ್ರಹ (೧೯೨೫) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

[12] ಈ ಸೆನ್ಸಸ್ ರಿಪೋಟನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೊದಲು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ತುಮಕೂರಿನ ಮಹದೇವಯ್ಯನವರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಅವರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನೋಡಿ. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜೀರಿಗೆ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಪರೋಕ್ಷ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ:

"ಈಗ ತಾನೇ ತಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಂಗಡದವರೆಂದು ಊಹೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲ ಜನರು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ಪ್ರಬೋಧಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ, ಬಸವೇಶವನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀನ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮಾತಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೂ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛಿದ್ರವನ್ನು ತಂದೊದಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಂಟಾದ ತೊಂದರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಂದರೆಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮೊದಲಿನ ಜನ ಪರಿಗಣಿತಿಯ ಲಾಗಾಯಿತು ಉಂಟಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ" (೧೯೩೩ : ೧೧೬) ಬಹುಶಃ ಆರಾಧ್ಯ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮೈಸೂರಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು (ಜಂಗಮರೂ ಹೌದು) ತಮ್ಮ ಕುಲವನ್ನೇ ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವದನ್ನು ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ.

[13] ಯಜಮಾನ್ ವೀರಸಂಗಪ್ಪನವರು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿದ್ದರು.

೬. "ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿಯತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು?"
ಬಸವಣ್ಣನ ಪೂರ್ವಾಪರದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು... (೨)

ಭಾಗ – ೩

'ಘನತರ ಚಿತ್ರದ ರೂಹು ಬರೆಯಬಹುದಲ್ಲದೆ...' :
ಹೊಸ ಅಲೆಗಳ ಸುತ್ತ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ/ಲಿಂಗಾಯತನಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು, ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳುಂಟಾದವು. ಲಿಂಗಾಯತ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮರು-ಚಿಂತನೆಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತುರತೆಯನ್ನು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದವು[1] ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಚೋದಕ ಘಟನೆ. ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಈ ವಿವಾದವು (ಬಸವ-ಅಲ್ಲಮರನ್ನು ಶುಭೋದಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ) ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿ, ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು.

ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆಕ್ಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದುಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ self-respect movement, ತಿಲಕ್ ಮತ್ತು ಅನಿಬೆಂಸಂಟರ ಮುಂಖಡತತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೋ-ರೂಲ್ ಚಳುವಳಿ, ನಂತರ ಗಾಂಧಿಯ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಕರ್ನಾಟಕ-ಏಕೀಕರಣ ಹೋರಾಟ, ರಷ್ಯಾದ ಕ್ರಾಂತಿ. ಮೊದಲನೆ ಮಹಾಯುದ್ಧ, ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವಿಚಾರಗಳು, ರಷ್ಯಾ-ಜಪಾನರ ಪ್ರಗತಿ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಲೇಖನಗಳು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ತಾವು ಯಾವ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು, ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರರು, ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಯೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಮಿತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು ತಮ್ಮತನವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಉತ್ಕಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತೀಯವಾಗಿ ಸಂಕುಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಅಭಿಲಾಶೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವು. ಇಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿತ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ಹೊಸ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಮರು-ಚಿಂತನೆಗೆ ಅಳವಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಾಣಿಕೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಧ್ಯಯನ. ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತು/ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಅರಿವು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ರಾಜರು, ಪಾಳೆಗಾರರು ಮತ್ತು ವೀರ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು

ಭರದಿಂದ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸಾಗಿತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದು/ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ/ಆಧುನಿಕ ನಡುವಿನ ಸಮುದ್ರ ಮಂಥನ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು.

ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಮಯ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಪುರಾತನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಅವರಿಗೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು-ಪೀಠದವರು (ಪಂಚಾಚಾರ್ಯದವರೂ ಸಹ) ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ಮತದವರು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಾಗಿ, ವೈದಿಕಶಾಹಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮತೀಯವಾದಿಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಧುನಿಕ ಜನ್ಮ. ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಶಿವಶರಣರ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ನವೀನ, ಆಧುನಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಡೆಮಾಕ್ರೆಟಿಕ್ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಐಟೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಮರು-ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಪ್ರಗತಿಪರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎಂ.ಬಸವಯ್ಯ, ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪ, ಬಸವನಾಳ, ಬಿಳೆ ಅಂಗಡಿ, ಮುಂತಾದವರು ಬಸವನನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ, ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದವಾದಿ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗ ಕನ್ನಡ ವಚನಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದವು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಶೌಟೆನ್ನರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಹಿಂದು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂತನದ ಜೊತೆಗೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ತಾವು ಹಿಂದುಗಳೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಉದ್ಭವವಾಯಿತು. ಕೆಲವರು ಹಿಂದು, ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮದಂತೆ ತಮ್ಮದೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧರ್ಮವೆಂದು, ತಮಗರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಬಸವನನ್ನು ಮತ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಮತೋದ್ಧಾರಕನೆಂದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ನೋಡಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಪಿ.ಜಿ. ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಮೂಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಅವರ ವಚನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಆದಾಗ್ಯು ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಂಚಪೀಠಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮತ್ತು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದವರು ಬಸವನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತ ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪಾತ್ರ ಗಣನೀಯವಾಗಿತ್ತು. (ಶೌಟೆನ್, ೧೯೯೫: ೭೭-೭೮).

ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮರು-ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೊಸ, ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಕನ್ನಡ ಸಮಾಕವು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಮಾನವತಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕಾಲಾಂತರ ಮತ್ತು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಕಳೆದು ಹೋದ ಈ ಸುವರ್ಣಯುಗವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಇದು ಶಿವ-ಶರಣರ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರುಕಲಿಸುವುದರ ಅಥವಾ ಮರು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಗೊಳಗಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಮುಖೇನ ಸರಿಪಡಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವಂತವರು. ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಮತ್ತು ವಚನಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಮಹಾದಾಸೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ

ಜೋಡಿಸಿದವರು ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪನವರು. ಬಸವ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವುದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮಂಜಪ್ಪನವರು ಬಸವನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವನ್ನಾಗಿಸುದದಲ್ಲದೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಿದರು. ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪನವರು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬಸವ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಏಪ್ರಿಲ್ ಮಾಹೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು. ಅದೇ ವರ್ಷದಂದು ದಾವಣಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲಾಯಿತು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಶಿವಾಜಿ ಜಯಂತಿ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ನಾಡಿನ ರಾಮೋತ್ಸವದ ಬಸವ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿ ವರ್ಷವು ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಯಿತು.[2] ಕ್ರಮೇಣ ಬಸವ ಜಯಂತಿಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಮುಖ್ಯ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ.

ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯು ಹಿಂದುಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಜೊತೆ, ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗಿತು. ೧೯೧೦ರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಾದ ಚಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರುವಿದರ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು.[3] ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ.[4] ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಹೋರಾಟವು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಲಿಂಗಾಯತ ಮುಖಂಡರಾದ ಎಂ. ಬಸವಯ್ಯನವರು ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು (೧೯೦೯ರ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ) ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು (ದೇವಿರಪ್ಪ, ೧೯೮೫ : ೧೫). ಕುಲೀನ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಸವಯ್ಯನವರು ಮೊದಲಿಗರು. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬಸವಯ್ಯನವರಂತೆ ಯೋಚಿಸುವವರಿದ್ದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಯೋಧರಾದ ತಮ್ಮಣಪ್ಪ ಚಿಕ್ಕೋಡಿಯವರ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸದೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಶೈವ ಮಹಾಸಭೆಯು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು (ಕುಳ್ಳಿ, ೧೯೮೩: ೧೭೦).

ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರಗತಿಪರರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಿ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿದ್ದ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟರು. ಇಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ-ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇತರರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ/ವಿರೋಧಿಸುವ (ಜಾತಿ/ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ) ವಿಪರ್ಯಾಸ/ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರು[5] ಮಾದರಿಗಳಾದರು. ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೂ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ 'ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಯಾವುದು ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೇನು' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಡಂಭಾಚಾರಗಳು, ಮೂಢ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಗುರುಸ್ಥಲ/ಪಂಚಾವಾರ್ಯರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ಮಠಾಧೀಶರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಲಾಭ ಪಡೆಯಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು.[6] ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಅಸಮಾನತೆ, ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ವಿರಕ್ತ ಮಠಾಧೀಶರು ಗುರು-ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಲು ಶಿವಶರಣರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ

ಮಠಾಧೀಶರು ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಹಳ್ಳಿ ಮಠಾಧೀಶರು ಈ ಮತಾಂತರಗಳಿಂದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತೆಂದು ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಬಸವಣ್ಣನ ತತ್ವಗಳು ಎಂದು ತೆಗಳಿದರು.[7]

*

ಲಿಂಗಾಯತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಎಂದು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ (ಗುರು ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿರಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು) ಸಮರ್ಥಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅವು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತಿದುದು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಳವಳವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರರ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಸಮರ್ಥಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಐಡಾಲಜಿಯ ಕಂದರವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಗುರುಸ್ಥಲದವರು ಶುಭೋದಯ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು. ಈ ವಿವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿತು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಶಿವ ಶರಣರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತು ಇರುವ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿ ಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಮನಗಂಡರು. ಆಂಗ್ಲೋ-ಹಿಂದು ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನುರಿತರಾಗಿದ್ದು, ಕಾನೂನು ತಜ್ಞರಾದ ಪಾವಟೆ, ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಹೆಚ್ಚು ಆಯಿತು. ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ವ್ಯಾಜ್ಯದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕೋರ್ಟ್/ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನೀಕರವಾದ ಆಧಾರ, ಪದ್ಧತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವದರಿಂದ, ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಗೊಂದಲ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಜರೂರತ್ತು ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು.[8] ಜೊತೆಗೆ ಆಂತರಿಕ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದುದು ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಪಾವಟೆಯಂತವರು ಗುರು-ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ದವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ವಾದಿಸಿದರು. ಶುಭೋದಯ ವ್ಯಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ ಪಾವಟೆಯವರ ವಾದಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಗುರು-ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಗುರುತರವಾಗಿ ಕಾಡಿತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ, ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೋ ಅಥವಾ ಲಿಂಗಾಯತನೋ ಎಂಬ ವಿವಾದ ಉಂಟಾಗಿದುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರ ಜಾತಿ-ಹುಟ್ಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದರು.

ಬಸವಣ್ಣನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ ಸ್ಥಾಪಕನು ಎಂಬ ಪ್ರಚಾರ ಕುಬುಸದ ಮತ್ತು ಕಾಶಿನಾಥ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯಂತವರನ್ನು ಗಾಬರಿಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ವೇದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವೀರಶೈವ ಮತವಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವರು ಪಂಚ ಆರಾಧ್ಯರು ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಹೊಸ ಅಲೆಯು ಆತಂಕವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಮತವನ್ನು ಉದ್ಧಾರಿಸಿದ ಧರ್ಮಕರ್ತನೆ ಹೊರತು, ವೇದ ಅಥವಾ ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಪಾವಟೆಯಂತವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಲಿಂಗಾಯತ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಬಸವಣ್ಣನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ಮಾದರಸ, ಮಾದಲಾಂಬೆಯರಿಗೆ ಜನಿಸಿದ್ದರೂ, “ಗುರುವಿನ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಕರಕಮಲದಲ್ಲಿ

ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಕೂಡದೆಂದು" (ಪಾವಟೆ, ೧೯೨೨: ೨೪) ವಾದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯ ಎಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.[9] ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಕೂಡದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ, ಆತನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಜಾತಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಮುದಾಯ ಎಂಬ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಪಾವಟೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ, ಮುಂತಾದವರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು. ಪಾವಟೆಯವರು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದರೂ, ಅವರು ವೇದ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ವೈದಿಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಸನಾತನವಾದುದು ಎಂಬ ತೀವ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ವಾದದ ಭರದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ "ಶ್ರೀ ಬಸವೇಶ್ವರು ನೀಚ ಜಾತಿಯವರಿಗಾರಿಗೂ ಲಿಂಗಧಾರಣ ಮಾಡಿಲ್ಲ" (೧೯೨೨ : ೧೨೨). ಇಲ್ಲಿ ಪಾವಟೆಯವರ ಜಾತಿ/ವಿಜಾತಿ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯಂತವರು ಇಂತಹ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಿಂದ ದೂರವಿದ್ದವರು. ಅವರು ಬಸವಣ್ಣನು ಜಾತಿ-ಹುಟ್ಟಿನ ಜಂಜಾಟಗಳಿಂದ ದೂರಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಿದ ಶ್ರೇಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಉಂಟಾದರು ಬಸವಣ್ಣನು ಮೂಲತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಕಾರಣವೇನು?

ಭಾಗ – ೪

"ಅಳಿವರ ಉಳಿವರ ಸುಳಿವರ ನಿಲವ ನೋಡಿ ಕಂಡು" :
ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ

ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ವೀರಶೈವ/ಲಿಂಗಾಯತ ಮತವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಡೆಮಾಕ್ರೆಟಿಕ್ ಆಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಗತಿಪರ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರು (ಉದಾ. ಬಿಳಿ ಅಂಗಡಿ) ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯಕಾರರು (ಎಮ್. ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ, ಆರ್.ಆರ್. ದಿವಾಕರ, ಮಾಸ್ತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಬಸವಣ್ಣನು ಮೂಲತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡಿಸಿದರು. ಇವರ ನಂಬಿಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿ ಇದ್ದ ಮಾಹಿತಿಗಳೇನೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು.[10] ಇವರಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅನೇಕರಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳು ಅಥವಾ ಶಾಸನಗಳು ಆಧಾರವಾದರೆ, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ವಚನಗಳು ಆಸರೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.[11] ಇವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ಮಗದೊಮ್ಮೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏಕತಾನತೆ ಅಥವಾ ಏಕದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಶಿರಶರಣರ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ) ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲತೆ, ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವು. ಬಹುತೇಕರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಲಿಂಗಾಯತನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು. ಈ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು.[12] ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜಟಿಲತೆ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಲಿಸುವ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧.	ಬ್ರೌನ್, ಸಿ.ಪಿ. ೧೯೭೧. "Essays on the Creed and Customs of the Jangams", The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, ಸಂಖ್ಯೆ. V, ಲಂಡನ್.

೨.	- ೧೯೯೮ (೧೮೪೦). "Essays on the Creed, Customs and Literature of the Jangams" in Selected Essays of C.P. Brown on Telugu Literature and Culture," ಸಂ. ಇ.ಎನ್, ರೆಡ್ಡಿ.

೩.	ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪ, ಜೀರಿಗೆ. ೧೯೩೩. "ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯರು" ಶಿವಾನುಭವ ಸಂ.ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಸಂ. ೭, ಸಂ. ೨.

೪.	ಬುಕನಾನ್, ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ೧೯೮೮. A Journey from Madras Through Mysore, Canara and Malabar, ಸಂಚಿಕೆ. I, ಏಷಿಯನ್ ಏಜುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವಿಸಸ್.

೫.	ಬ್ಯಾಳಿ, ಕಲ್ಯಾಣಪ್ಪ, ೧೯೫೫ "ಬಸವನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶೈವ ಕವಿಗಳ ಭ್ರಮೆ", ಶಿವಾನುಭವ ಸಂ. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಸಂ. ೨೯, ಸಂ. ೫.

೬.	ಬೋರಟ್ಟಿ, ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಎಂ. ೨೦೦೫. Narratives and Communities: A Study of "Literary" Controversies, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಹೈದರಾಬಾದ್ ವಿ.ವಿ.ಗೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ್ದು.

೭.	ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಎಮ್.ಎಮ್. ೧೯೯೩. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಪು. ೫೯೫.

೮.	ಕುಳ್ಳಿ, ಜಯವಂತ್. ೧೯೮೩. ತಮ್ಮನಪ್ಪನವರು ಚಿಕ್ಕೋಡಿ, ಗದಗ: ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೯.	ದೇವೀರಪ್ಪ, ಎಚ್. ೧೯೮೫. ಮೈಸೂರು ಬಸವಯ್ಯನವರು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ: ತರಳಬಾಳು.

೧೦.	ಹಾಲಪ್ಪ, ಗ.ಸ. ೧೯೬೬. ಶ್ರೀ ಬಸವ ಚರಿತ್ರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರದೃಷ್ಟಾರ ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ, ಸಂ. ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪ, ಧಾರವಾಡ: ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ.

೧೧.	ಪಾವಟೆ, ಸಿದ್ಧರಾಮಪ್ಪ. ೧೯೨೨. ಬಸವ ಬಾನು. ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.

೧೨.	ಮೂರ್ತಿ, ಚಿದಾನಂದ ಎಮ್. ೨೦೦೦. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ: ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಹಿಂದು: ಲಿಂಗಾಯತ), ಬೆಂಗಳೂರು: ಮಿಂಚು.

೧೩.	ಜೇಮ್ಸ್, ಮ್ಯಾನರ್. ೧೯೭೭. Political Change in an Indian State: Mysore (೧೯೧೭-೧೯೫೫) ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಮನೋಹರ್.

೧೪.	ತಿಮ್ಮಯ್ಯ, ಜಿ. ೧೯೯೩. Power, Politics and Social Justice: Back-ward Caste Movement in Karnataka, ದೆಲ್ಲಿ: ಸೇಜ್.

೧೫.	ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ವರ್ತ, ನೀಲ್. ೧೯೮೫. Peasants and Imperial Rule: Agriculture and Agrarian Society in the Bombay Presidency: ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟ್ ಪ್ರೆಸ್: ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್.

೧೬.	ಶೌಟೆನ್, ಜೆ.ಪಿ. ೧೯೯೧. Revolution of the Mystics: On the Social Aspects of Virashaivism, ದಿ ನೆದರ್ ಲ್ಯಾಂಡ್: ಕೊಕ್ ಫ್ರೊಸ್.

೧೭.	ಮಾರ್ಕ ಕರ್ಮಾಕ್, ವಿಲಿಯಂ. ೧೯೬೩. "Lingayaths as Sect", The Journal of the Royal Anthropogical Institute of Great Britain and Ireland, ಸಂ. ೯೩, ಸಂ. ೧ (ಜ.-ಜೂ).

೧೮.	ನಂಜುಂಡಾರಾಧ್ಯರು, ಎಮ್.ಜಿ. "ಶಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು", ವೀರಶೈವ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರು ಮಾಲೆ, ಸಂ. ಬಸವರಾಜ ಮಲ್ಲಶೆಟ್ಟಿ, ಸಂ. ೧. ಗದಗ: ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೧೯.	ರಾಜಶೇಖರಪ್ಪ, ಬಿ. ೨೦೦೭. "ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜಾತಿಮೂಲ: ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಾದ" ಎನ್ನ ತಂದೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ಬಸವ ಪಥ, ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ.

೨೦.	ರೆ. ಜಿ. ಎ. ವುರ್ಥ್. ೧೮೬೩-೬೬. "Basava Purana of the Lingaits" in The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, ಸಂ. ೨೪. ಸಂಖ್ಯೆ. ೮, ಪು. ೬೫-೯೭.

೨೧.	ವೀರಪ್ಪ, ಬಿ.ಸಿ. ೨೦೦೧. ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು: ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್.

[1] ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನನ್ನ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು (೨೦೦೫) ನೋಡಿ.

[2] ಮಂಜಪ್ಪನವರು ಬಸವಣ್ಣ ಜನ್ಮದಿನವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದರು. ಒಮ್ಮೆ ಚಂದ್ರಶೇಖರಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎಂಬುವವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದಾಗ, ಮಂಜಪ್ಪನವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಕಾದಿತ್ತು. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಮಂಜಪ್ಪನವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಜನ್ಮ ದಿನದ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು, ಬದಲಾಗಿ ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದರು. ಆಗ ಮಂಜಪ್ಪನವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಹೀಗೇಕೆ ಹೇಳಿದರು ಎಂದು ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಯನ್ನು (೧೯೬೬) ನೋಡಿರಿ.

[3] ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾತ್ತಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಮ್ಯಾನರ ಮತ್ತು ಜಿ. ತಿಮ್ಮಯ್ಯನವರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

[4] ನೀಲ್ ಚಾಲ್ಸ್ ವರ್ತ್‌ರವರು ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮೀಸಲಾತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯು ಜ್ಯೋತಿ ಬಾ ಫುಲೆಯವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿ ಇಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಯಿತು. ನಗರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ

ಮುಖಂಡರಿಂದ ಬಿಸಿಯೇರಿದ್ದ ಈ ಚಳುವಳಿಗೆ, ಗ್ರಾಮದ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚದುರಿ ಹೋಗಿತ್ತು" (೧೯೮೫: ೨೭೦).

[5] ಇದರರ್ಥ ಎಲ್ಲಾ ಶಿವ-ಶರಣರು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾದರೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬಸವ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕಂಡರು.

[6] ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅನೇಕ ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಜಂಗಮೇತರರನ್ನು ಪೀಠಾಧೀಶರನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರಾದ ಹಾನಗಲ್ಲ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಂಗೇಮೇತರರು ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳಿಗೆ ಗುರುಗಳಾಗಲು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮಠಾಧೀಶರಾಗಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಜಂಗಮ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನುಳ್ಳರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗದುಗಿನ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠದ ಬಸಪ್ಪಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಂಗಮೇತರರನ್ನು ಮಠಾಧೀಶರರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಿದ್ದರು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ವೀರಪ್ಪನವರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು (೨೦೦೧ : ೧೭೨) ನೋಡಿರಿ.

[7] ಶಿರಸಿ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆದಿರುವ ನಂಜುಂಡಾರಾಧ್ಯರು ಸಹ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ೧೯೨೦ ದಶಕದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು ಎಂದು ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ (೧೯೮೩).

[8] ವಿಲಿಯಂ ಮಾರ್ಕ್ ಕರ್ಮಾಕ್ ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ "Lingayaths as a Sect" (೧೯೬೩) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[9] ಈ ವಾದವು ಅಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗೆ ಬಲಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಈಗಲೂ ಅನೇಕರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

[10] ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದುದು ಒಂದು ರೋಚಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

[11] ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ೧೯೩೭ರಲ್ಲಿಯೇ ಒರ್ವ ಮತಾಭಿಮಾನಿ ಎಂಬುವವರು ಮೈಸೂರ್ ಸ್ಟಾರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[12] ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣಪ್ಪ ಬ್ಯಾಳಿ ಎಂಬುವವರು ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

"ಅನಾದಿ ವೀರಶೈವ ಸಂಗ್ರಹ"ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬಸವನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧ ವೀರಶೈವ ವಂಶನಾದ ಪಂಚಮಸಾಲೆಯವನು" (೧೯೫೫ : ೨೬೯). ಅವರು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಅಪ್ರಾಕೃತ ಅಥವಾ ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ಅತಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು. ಆದರೆ ದುರಾದೃಷ್ಟವಶಾತ್ "ಇದನ್ನರಿಯದ ವೈಷ್ಣವ ಕವಿಯಾದ ಸಿಂಗಿರಾಜನೂ ಮತ್ತು ಶೈವ ಕವಿಗಳಾದ ಹರಿಹರ ಭೀಮಾದಿಗಳೂ ಬಸವನಿಗೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನಾರೋಪ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ದೊಡ್ಡ ಪೇಚಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ" (ಅದೇ). ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಅವರು ಈ ಪುರಾಣಗಳು (ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣ, ಬಸವರಾಜದೇವರ ರಗಳೆ, ಬಸವಪುರಾಣ)

ನಂಬಲರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇಕರಣದ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಸಹ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಬಸವ ವಚನ ದೀಪ್ತಿ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ.

೭. "ಸಾಹಿತ್ಯ" ವಿವಾದಗಳು : ಯಾಕೆ, ಹೇಗೆ, ಏನು ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ

ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ನಿಷೇಧ ಅಥವಾ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ.[1] ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿವೆ. ಅವು ಬಹುತೇಕ ಯಾವ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲದೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ, ನೈತಿಕತೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಇತಿಹಾಸ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮುದಾಯ ಹಾಗು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಅಲ್ಪಕಾಲೀನ ಘಟನೆಗಳಾದ?, ಸಮಾಜದ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಜೀವಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಟಾನಿಕ್ ವರ್ಸಸ್ (೧೯೮೮) ಅಥವಾ ಲಜ್ಜಾ (೧೯೯೩) ವಿವಾದಗಳೇ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಭಾರತವೂ ಸಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಲೇಖನ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ, ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಅತಿ ವಿರಳ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅವಲೋಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾಹಿತ್ಯ-ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯತ್ವ. ಬದಲಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲ. ಎರಡನೇಯದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಸುವ 'ಮತೀಯವಾದಿ'ಯ ಪಟ್ಟಿ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೊಮ್ಮೆ ನಡೆಯುವ 'ಅಹಿತಕರ' ಘಟನೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಂಭೀರತೆ ಮತ್ತು ಸುಲಲಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅನೇಕರು ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಮತಿಭ್ರಮಣೆಗೊಂಡ ಜನರ ಗುಂಪಿನ ಅವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸಂಕೇತ ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತರಹದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳಿಂದ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮತೀಯವಾದದ ರಾಕ್ಷಸೀ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಒಳಿತೆಂದು ಹಲವಾರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯ-ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇದು ದೂರಕ್ಕಿಡುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಅಂತರಂಗ (intrinsic) ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆಂಗ್ಲೋ-ಸ್ಯಾಕ್ಸ್ ನ್ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಗಳಾದ 'ನವ ವಿಮರ್ಶಾವಾದ' (New Criticism) ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಮರ್ಶಾವಾದಗಳು (practical criticism) ಈ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಧೋರಣೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಔನತ್ಯಗೊಳಿಸಿ, ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು

ತನ್ನದೆ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಲೋಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದೇ ತರಹದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಕರಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಭೌತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೌಣ. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಂತಕಥೆಗಳಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಎರಡನೆ ಅಂಶವು ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಸಂಶೋಧಕರು, ಪತ್ರಕರ್ತರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಮತೀಯವಾದದ ಕರಾಳ ಛಾಯೆಯೆಂದು ಹೀಗೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೂಡುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಕಾರಣವಾದ ಕೆಲವೊಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಮತೀಯವಾದಿಗಳೆಂದು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸಿ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಇವರ ವಾದ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಲಿಪ್ತವಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂದು, ಕೇವಲ ಪಂಡಿತರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲರು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅಮುಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೃಜನೇತರ ಅಂಶಗಳಾದ ಮತೀಯವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಾರದೆಂದು ನಿರ್ಭಂದ ಹೇರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ನೈತಿಕತೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಕೇವಲ ಕೋಪೋದ್ರಿಕ್ತ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಮತಿಭ್ರಮಣೆಯ ಅಥವಾ ಪಥಭ್ರಮಣೆಗಳು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಸಮಾಜದ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ (material conditions) ಜೊತೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನೊಂದಿದ್ದು, ಅವು 'ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ' ಅಥವಾ 'ಅಧಿಪತ್ಯ'ಕ್ಕಾಗಿ ಆಗಾಗ ಉಂಟಾಗುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು' ಈ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಮತೀಯವಾದಿ ಅಥವಾ ಪಠ್ಯ-ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ನಿಷೇಧವು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬುಗಿಲೆಬ್ಬಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟನೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟನೆಯು ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಓದುವ ಕ್ರಮ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇವು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯು ಪದೇ, ಪದೇ, ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಅಥವಾ ವರ್ಗಿಕರಿಸಲು ಅಥವಾ ತೀರ್ಪುಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಡೆ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳು ಪ್ರಬಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ, ಇತರ ವಿವಾದಗಳು ಶೋಷಣೆಯ/ಅಸಮಾನತೆಯ (ಲಿಂಗ, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗೀಯ ಶೋಷಣೆಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿದ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರುತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಹ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಬಳಕೆಯಾಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀರಿಸಲು ವಿಂಗಡಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದಾಗ್ಯು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಲಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ.

ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಂತ್ಯಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ನವೀನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ/ಶಕ್ತಿಗಳ (nexus between power and knowledge) ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ

ಮಾಡಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೋಭೆಯ/ಆತಂಕ ಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಉತ್ಪನ್ನಗಳೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಲ್ಮಾನ್ ರಶ್ದಿಯ ಸಟಾನಿಕ್ ವರ್ಸ್‌ಸ್ ವಿವಾದವು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳ ಸುತ್ತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಟೇಲರ್ ಎಂಬುವವರು ಸಟಾನಿಕ್ ವರ್ಸಸ್ ವಿವಾದವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಗರ್ವದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪೆಡಲಿ ಏಟು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಸರ್ಕಾರವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸುತ್ತ ವಿವಾದ ಉಂಟಾದಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆ ತಕ್ಷಣ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರದೆ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ರೊಚ್ಚಿಗೇಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೯೮೯ : ೧೧೮-೧೨೨). ಫಿರೋಜ್ ಜುಸ್ಸವಾಲ ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಎಡ್ವರ್ಡ ಸೈದ್ನ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಂ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ರಶ್ದಿಯನ್ನು ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ವಿರೋಧವೆಂದು ಜುಸ್ಸಾವಾಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (೧೯೮೯, ೧೦೬-೧೧೬). ಪೀಟರ್ ಬೇಯರ್ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ರಾಜಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಈ ವಿವಾದವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಬಲತೆ ಮತ್ತು ಗೋಳಿಕರಣಕ್ಕೆ (globalization) ಮುಸ್ಲಿಂಮರು ಒಡ್ಡಿದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಮೂವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಈ ಮೂವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರಾಜಕೀಯದ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಇವರ ಲೇಖನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ಉಗಮ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಅಂತಿಮವೇನಲ್ಲ. ವಾದದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲುಂಟಾದ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

೧. 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ತಪ್ಪು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ' ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇನಾದರು ತಪ್ಪಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಒಂದು ಗುಂಪು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಬಲವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ನೈತಿಕತೆ (ಕೌಟಂಬಿಕ, ವಿವಾಹ, ಸ್ತ್ರೀ, ಧರ್ಮ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು), ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ/ತಿರುಚಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದರೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ 'ಬದಲಾಗದೆ' ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಬಳುವಳಿಗಳಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಸೂಚಕಗಳಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರುಚಿ ಬರೆಯುವದನ್ನು ವಿಘಟನಕಾರಿಯೆಂದು ಖಂಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಥಾಮಸ್ ಹಾರ್ಡಿಯ ಜ್ಯೂಡ್ ದಿ ಅಬ್ಸ್ಕ್ಯೂರ್ (೧೮೯೫)ನ ಬಗ್ಗೆ ಬುಗಿಲೆದ್ದ ವಿವಾದ ಅದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಕುಟುಂಬ, ಪ್ರೀತಿ, ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಶ್ಲೀಲವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೋಪೋದ್ರಿಕ್ತಗೊಂಡ ಈ ಜನರು ತಪ್ಪು ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಹೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ತಪ್ಪು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿವಾದಗಳುಂಟಾಗಿವೆ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಬುಗಿಲೆದ್ದ ಧರ್ಮಕಾರಣ ವಿವಾದವು ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಸಮಧಾನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿತು. ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಆತನ ಅಕ್ಕ ಅಕ್ಕನಾಗಮ್ಮನನ್ನು 'ತಪ್ಪಾಗಿ' ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರು ಅದನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಎಸಗಿದ ಅಪಚಾರವೆಂದು, ಅದರ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನಾಗಮ್ಮನನ್ನು 'ವೈಶ್ಯೆ' ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರ ಮಹಿಳೆಯರು ಅದರ ಬೀದಿಗಳಿದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ನೈತಿಕತೆ ಏನು, ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು.

ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಪ್ರತಿಭಟನಾಕಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನೈತಿಕ 'ಪಥ ಭ್ರಮಣೆಯ' ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದರೆ (ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ), ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಈ ತರಹದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ನೀಡದಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಹೊರತಾದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗುಂಪು ಲೇಖಕನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಬಲವಾದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ತನ್ನ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಷೇಧದ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪರವಾಗಿರುವವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಥೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಗುಂಪು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗುಂಪಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕ/ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಓದಲು ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಅನರ್ಹ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಚಾರಗಳಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅವು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಇರುವ, ಬದಲಾಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದು ಮರು-ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದು ಮರು-ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

೧. ಲೇಖಕನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ

ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವಾದಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನವು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ, ಆತನ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎದ್ದಿರುವ ವಿವಾದವು ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಸಲ್ಮಾನ್ ರಶ್ದಿಯ ಸಟಾನಿಕ್ ವರ್ಸಸ್ ವಿವಾದ. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗು ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಸಲ್ಮಾನ್ ರಶ್ದಿಯ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ತೀವ್ರ ವಿವಾದಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದು ಆತನ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಓದುಗರು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಾದವು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಸ್ಕಾರ (೧೯೭೦) ಆಧಾರಿತ ಚಲನಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗ್ಗೆ ಅವಹೇಳನಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶವಿತ್ತೆಂದು (ಅಶ್ಲೀಲತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಈ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಖ್ಯಾತಿ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಓದುಗರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮನನೋಯಿಸಲು ಲೇಖಕ ಇಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಂದು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದು. ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಓದುಗರಿಗೆ ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಮನನೋಯುವಂತಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕಗೊಳಿಸಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜವೇ ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ತೊಂದರೆಗೀಡಾಗಿದೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುವುದು.

೩. ಸರ್ಕಾರಿ/ಸಾರ್ವಜನಿಕ/ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮನ್ನಣೆ

ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಸಂಬಂಧವುಂಟು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಕೃತಿಗಳು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಂಗಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅನೇಕ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರದ ಅಂಗ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು. ಇತ್ಯಾದಿ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮನ್ನಣೆ ಎಂದರೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಅಂಗೀಕಾರ, ಪ್ರಸರಣ ಮತ್ತು ಓದುಗಾರಿಕೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮನ್ನಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಪ್ರಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಉಂಟು ಮಾಡುಬಹುದಾದ 'ದುಷ್ಪರಿಣಾಮದ' ಬಗ್ಗೆ ಕೆಂಡ ಕಾರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರು ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ಹೇರಿ, ಬಲವಂತವಾಗಿ ಆ ಕೃತಿಯ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಕಾನೂನು ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೀದಿಗಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ (೧೯೫೦), ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಮಹಾಚೈತ್ರ (೧೯೯೪) ಮತ್ತು ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರ ಧರ್ಮಕಾರಣ (೧೯೯೭) ಕೃತಿಗಳು[2] ಒಂದು ವರ್ಗದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದಂತವು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಆದಂತ ವಿವಾದಗಳು ನನ್ನ ಅಂಶವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರು ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗು ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ ನೀರಾ ಚಂದೋಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಈ ವಿವಾದಗಳು "ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಕ್ಕು" ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ.

೪. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂಶಗಳು

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಅಂಶಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಅಂಶಗಳೂ ಸಹ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಮುಗ್ಧ ಅಥವಾ ಅಲಿಪ್ತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅದು ವಿವಿಧ ಓದುಗರ ನಡುವೆ 'ಪದ ಘರ್ಷಣೆ' ಅಥವಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಈಗಾಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನವೀನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಯಾರು, ಹೇಗೆ, ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಏಕೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುಗ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಹ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಮಾರ್ಗವು ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು. ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಅಲಂಕಾರಗಳು, ಶೈಲಿ, ಪಾತ್ರ ವಿವರಣೆ, ಚಿತ್ರಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜರೂರತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಹೈದರ್ ಹೈದರ್ ನ (ಈಜಿಪ್ಷಿಯನ್ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ) Banquet for Seaweed ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸುತ್ತ ಉಂಟಾದ ವಿವಾದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಬ್ರಿ ಹಫ್ಹೀಜ್ ರವರು (ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವಿದ್ವಾಂಸ) ತಮ್ಮ ಲೇಖನ "The Novel, Politics and Islam" ದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವಾದವು ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಉದಾರಿವಾದತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧರು, ಕೊಟ್ಟ ಬದಲಾದ ಪೆಟ್ಟು ಎಂದು ಹಫ್ಹೀಜ್ ಅವರು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಜಿಪ್ಟನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ, ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು ಎಂದು ಅವರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿತು. ಇದರ ಉಗಮ, ಹಫ್ಹೀಜ್‌ರ ಪ್ರಕಾರ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಸಿ

ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧತೆಯು ತಲೆಯೆತ್ತಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಹೈದರ್ ಹೈದರ್‌ನ ಕಾದಂಬರಿ ವಿವಾದಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಮತಾಂಧತೆಗೆ ಬಲಿ ಪಶುವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ವಿರುದ್ಧ ಘೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಫತ್ವಾ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಬಲವಾದ ಏಟು ಎಂದು ಹಫೀಜ್‌ರವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಧರ್ಮಕಾರಣ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಹ ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದಲೇ ವಿವಾದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಕ್ಕನಾಗಮ್ಮನ ಬಸುರಿನ ಬಗ್ಗೆ ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ನಾರಾಯಣರು ಜಾಬಾಲಿ-ಸತ್ಯಕಾಮನ ಕತೆಯನ್ನು ಉಪ-ಕತೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಕ್ರೋಧಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು.

೫. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊದಗುವ 'ಶಿಸ್ತಿ'ನ ಕ್ರಮ

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ' ಕಾಪಾಡುವ ಪ್ರತಿಭಟನಾಕಾರರು ಸ್ವಯಂ ಘೋಷಿತ ನಾಯಕರಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನಾಕಾರರು ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ಗೂಡಿ ತಮ್ಮದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ದನಿಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಘೋಷಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಓದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುವುದಕ್ಕೆ, ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನಾಕಾರರ ಏಕ-ಮುಖಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಗುರುತು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಹೊರಗಿನವರ ಆಕ್ರಮಣ'ದಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ತಪ್ಪು' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳನ್ನು 'ಸರಿ-ಪಡಿಸಿ' ಪರ್ಯಾಯ ಅರ್ಥ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಇವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯ ಏಕೀಕೃತ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಡಿಯ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನು ಮನವೊಲಿಸಿ, ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಯೋಚನಾ ಲಹರಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಬೆಂಬಲಿಸುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ. ಇದು ಸಮರ್ಥನೆಯ ಅಸ್ತ್ರ ಕೂಡ.

೬. ಸಂದರ್ಭದ ವಿಶೇಷತೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರೇರಿತವು ಆಗಿರಬಹುದು. ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸುವವರು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ (contextual study) ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಡೆಕ್ಕನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್ ಇಂಗ್ಲೀಷ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಚೈತ್ರ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖನ (೧ನೇ ಜುಲೈ, ೧೯೯೫) ಬರೆದಿರುವ ಡಿ.ಎಸ್. ಶ್ರೀಧರರವರು ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಯತ ಚುನಾವಣೆ ನಡೆಯುವದಿತ್ತು. ಈ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಲಾಭ ಪಡೆಯಲು ಮತಾಂಧರು ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆಂದು ಅವರ ವಾದ. ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದು ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಸದಾ ಕಾಲ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವಗಳಿರುತ್ತವೆಯೋ ಹೊರತು

ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಘಟನೆ, ವಿಚಾರಗಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು, ಬೀದಿ ರಂಪಾಟಗಳು, ನಿಷ್ಠುರ, ಬೆಂಬಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತ ವಾತಾವರಣಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ವಿವಾದಗಳ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ದೃಗ್ಗೋಚರವು ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಕ್ಕನಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಗತಕಾಲದ ಅಥವಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು: ಅ) ಗತಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅನುಭವ, ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮರೆಯುವ ನೆನಪುಗಳು, ಮತ್ತು ಆ) ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ಇತಿಹಾಸ. ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಅವಲೋಕನದಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[3]

೭. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು

ವಿವಿಧ ಓದುಗರ (ಭಿನ್ನ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ವಿರೋಧಿಗಳು) ನಡುವೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಮತೋಲನದಿಂದ ಇರದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ವಿಘಟನೆಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾದಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕನ ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಇತರ ಸಮುದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ದ್ವೇಷದ ಬೀಜವನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು 'ನಾವು' ಮತ್ತು 'ನೀವು' ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತವೆ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವನ್ನು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚೋದಕ ಅಂಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲಿಗರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಬಹುದು; ತಮ್ಮ ಬಲ/ಒತ್ತಾಯದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡಬಹುದು; ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮರಸ್ಯ/ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೆಡಿಸಬಹುದು. ವಿಶುಕುಮಾರರ ಕರಾವಳಿ ಕಾದಂಬರಿ (೧೯೬೯)ಯ ವಿರುದ್ಧ ಉಂಟಾದ ವಿವಾದವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ವಿವಾದವು ಎಷ್ಟೊಂದು ತಾರಕಕ್ಕೇರಿತೆಂದರೆ ಅದು ಮೊಗವೀರ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ನಡುವೆ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ, ಹಿಂಸಾರೂಪ ಪಡೆಯಿತು.

ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಬೋರಿಸ್ ಪ್ಯಾಸ್ಟರ್‌ನಕ್‌ನ ಡಾ. ಝಿವಾಗೊ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ೧೯೬೮ರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬೋಲ್ಷೆವಿಕ್ ಪಾರ್ಟಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಇದರ ಮೇಲೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಲಾಯಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವದಾದರೆ ಜಾರ್ಜ ಆರ್ ವೆಲ್ ನ ಅನಿಮಲ್ ಫಾರ್ಮ್ (೧೯೪೫) ಕಾದಂಬರಿಯು ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಇದೆಯೆಂದು ಆಪಾದಿಸಿ ೧೯೪೭ರಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಯುಗೊಸ್ಲೇವಿಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವಿವಾದಗಳು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ವಿಸ್ತಾರತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತವೆಂದು ಈ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೮. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಗುರುತಿನ (identity) ರಾಜಕೀಯ

ಬೀದಿ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಬೀದಿ ರಂಪಾಟ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಘೋಷಣೆಗಳು ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪರವಾಗಿರುವ ನಿಷ್ಠರಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಂಖ್ಯಾಬಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ ಆನ್ನಾ ಹಾರ್ಡಗ್ರೋವ್ ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಅವು "ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಂಘಿಕ ಮತ್ತು ಅಂತರ್-ಸಂಬಂಧಗಳ ಗುರುತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುವುದು" (೨೦೦೪ : ೨೦). ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಗುರುತು (ಜನಾಂಗೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿರಬಹುದು) ಪ್ರತಿಭಟನಾಕಾರರಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಈ ವಿವಾದಗಳು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರುಗಳು ಈ ಸಂಘಟನಾ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಮುಂಖಂಡರುಗಳು ಸಾಂಘಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರು ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಭಿತ್ತಿಪತ್ರಗಳು, ಪ್ರಚೋದನಾ ಭಾಷಣಗಳು, ಹರತಾಳಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಾವೇ ವಾರಸುದಾದರು ಎಂದು, ಅದು ನಮ್ಮದೇ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಗರ್ವ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ ಎ.ಆರ್. ವಾಸವಿಯವರು ಈ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರನ್ನು ನವೀನ 'ರಾಜಕೀಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿ'ಗಳೆಂದು (political actors), ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪುನರುತ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೧ : ೩).[4] ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿರುವ ವಾಸವಿಯವರು ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬಲ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು, ಹೆಚ್ಚು ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆರಡರ 'ರಾಜಕೀಯಕರಣ'ಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

೯. ಜನಸಂಖ್ಯೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲಿ 'ದುಃಖಿತ' ಸಮುದಾಯದ ಜನರು (ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಜೊತೆಗೆ) ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವರೋ ಅಲ್ಲಿ ವಿವಾದದ ಬಿಸಿ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಸಟಾನಿಕ್ ವರ್ಸಸ್ ವಿವಾದವು ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದದ್ದು ಭಾರತ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ್, ಬಾಂಗ್ಲದೇಶ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲು ಸಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಏಕರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತೀರ್ವ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಘಟನೆಗಳು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಕ್ಕೂಟಗಳು, ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ, ಅವು ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯವು ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಿಂದ, ಒಂದೇ ದನಿಯಿಂದ ವಿವಾದಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೆ ಅನೇಕ ಒಡಕಿನ ದನಿಗಳು, ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯವು ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಒಡಕನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಹರಸಾಹಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯ' ದ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಜನರ ಬೆಂಬಲಕ್ಕಾಗಿ ಉದಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಪರರು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಆಕ್ರಮಣ', 'ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ', 'ಲಿಂಗಾಯತ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಳಂಕ" ಇತ್ಯಾದಿ ಘೋಷಣೆಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಕೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

೧೦.	**ಕಾಲ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ** ಬದ್ಧತೆ : ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಅವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆ/ಸಂಸ್ಕೃತಿ/ಸಮುದಾಯದಾಚೆಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಥವಾ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆಂಬ ಅಂಶ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವ್ಲ್ಯಾಡಿಮೀರ್ ನವಕೊವ್ ನ ಲೊಲಿಟ (೧೯೫೫)ವನ್ನು ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಯಿತು[5] ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ತುಂಬು ಹೃದಯದಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಲಾಯಿತು. ಇದು ಹಿಂದೆ ಜೇಮ್ಸ್ ಜಾಯ್ಸ್ ನ ಯುಲಿಸಿಸ್ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ನ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷಾಂತರ (ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮಾರ್ಡ್ರಸ್ ಎಂಬುವವನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದು) ರದ ೫೦೦ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೇಂಡಿನಿಂದ ಅಮೆರಿಕಾಕ್ಕೆ ರಫ್ತು ಮಾಡಿದಾಗ (೧೯೨೭-೩೧ರಲ್ಲಿ) ಅಲ್ಲಿನ ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕೈರೋ, ಈಜಿಪ್ಟ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ದಶಕಗಳ ನಂತರ (೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ) ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಆ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ನೈತಿಕ ವಿಷಯಗಳು ತಮ್ಮ ದೇಶದ ನೈತಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ. ಅದೇ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಓದಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದ. ನೈತಿಕತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ರುಜುವಾತು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸದಾ ಕಾಲ ಬದಲಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ತರಹದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಮತ್ತು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಿಂದ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪೌರತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವಂತವು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆಯದಿರೋಣ!

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧.	ಟೇಲರ್, ಚಾರ್ಲ್ಸ್, ೧೯೮೯. “The Rushdie Controversy” , ಪಬ್ಲಿಕ್ ಕಲ್ಚರ್, ಸಂ. ೨. ಸಂಖ್ಯೆ ೧.

೨.	ಜುಸ್ಸವಾಲ, ಫಿರೋಜ್, ೧೯೮೯. “Resurrecting the Prophet: The case of Salman, the Otherwise”, ಪಬ್ಲಿಕ್ ಕಲ್ಚರ್, ಸಂ. ೨. ಸಂಖ್ಯೆ ೧.

೩.	ಬೇಯರ್, ಪೀಟರ್, ೧೯೯೪. Religion and Globalisation, ಲಂಡನ್: ಸೇಜ್.

೪.	ಹಫೇಜ್, ಸಾಬ್ರಿ, ೨೦೦೦. “The Novel, Politics and Islam”, New Left Review, ಸಂ. ಪೆರ್ರಿ ಆನ್ ಡರ್ ಸನ್, ಸಂ. ೪೦. ಸಂಖ್ಯೆ. ೩.

೫.	ಹಾರ್ಡ್‌ಗ್ರೋವ್, ಅನ್ನಾ. ೨೦೦೪. “ Community and Public Culture”, Community and Public Culture:” The Marwaris in Culcutta, ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ: ಓಯೂಪಿ.

೬. ಮೊದಲಿಯರ್, ಗಂಗಾಧರ. ೧೯೯೮. “ಹೊಸ ಅಲೆ”, ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾ: ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

೭. ಚಂದೋಕೆ, ನೀರಾ. ೨೦೦೩. The Conceits of Civil Society, ದೆಲ್ಲಿ: ಓಯೂಪಿ.

೮. ವಾಸವಿ, ಎ.ಆರ್. ೧೯೯೯. Harbringers of Rain: Land and Life in South India, ದೆಲ್ಲಿ: ಓಯೂಪಿ.

[1] ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ. ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅಮೇರಿಕನ್ ಲೈಬ್ರರಿ ಅಸೋಸಿಯೇಷನ್‌ರ Banned Books Resource Guide ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತದೆ. Books Banned in United States: A Public Service Report from Adler & Robin in Books (online, Adler Books.com/banned. ೨೦ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೨೦೦೪) ಇ-ನಿಯತಕಾಲಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಾದಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅತಿ ಕಡಿಮೆ.

[2] ‘ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಭಾರತದ ಇತರ ೧೪ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಬೇಕೆಂದು ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಗೆ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡಿದಾಗ (೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ) ಈ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನ ವಿರುದ್ಧ ತೀವ್ರ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಶಿವಪ್ರಕಶರ ನಾಟಕವನ್ನು ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನಾಟಕದ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾಯಿತು, ನಾರಾಯಣರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರವು ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಕೊಡಲು ಮುಂದಾದಾಗ, ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿದರು. ಇದು ನಿಷೇಧ ಆಗುವಂತೆ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ತರಲಾಯಿತು. ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು (೨೦೦೫) ನೋಡಿ.

[3] ಆಂಡ್ಯ್ರು ಹ್ಯಾಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ರವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ Literature and Censorship in Renaissance England (೨೦೦೧) ಕೆಲವೊಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

[4] ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತಾವು ಯಾರು, ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳೇನು ಎಂಬ ಮನೋಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಅವರು ರಾಜಕೀಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

[5] ನೋಡಿ “Book Banned in the United States: A Public Service Report from Adler & Robin in Books”, Online. Adler Books.com/banned, ೨೦ನೇ ಮಾರ್ಚ್, ೨೦೦೪.

೮. ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಷಾಂತರ :
“ಸಾಹಿತ್ಯ” ವಿವಾದ, ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಓದು (೧)

ಈ ಲೇಖನವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಕೀರ್ಣಮಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯಾದ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕದ ಸುತ್ತ ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು

ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಲುವಾಗಿ ಲೇಖನವು ಒಂದು ಹೈಪೊಥಿಸಿಸನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು (ವ್ಯಕ್ತಿಗತ/ಗುಂಪು) ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸಿ 'ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ'ದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಬಲ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿದ ಆರೋಪದ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸಿದ 'ತಪ್ಪಿ'ಗಾಗಿ ಈ ಬಲ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರರ ಚೆನ್ನ ಬಸವ ನಾಯಕವನ್ನು ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಹದಿಮೂರು ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಬೇಕೆಂದು ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಗೆ ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕ್ರೋಢೀಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ (collective interpretation) ಮನೋವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ' ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಮತೀಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಲೇಖನವು ವೈರುಧ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ವರ್ಸಸ್ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾಕೆ ವಿವಾದಕ್ಕೊಳಗಾಯಿತು; ಈ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಇದ್ದಂತ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇನು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವು ಎಂದು ಅರಿಯಲು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಈ ವಿವಾದವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ನೀತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೀಪ್ತವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ.

ಭಾಗ – ೧

ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ವಿವಾದ

೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಚೆನ್ನ ಬಸವ ನಾಯಕವನ್ನು ಹದಿಮೂರು ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲು ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿದಾಗ ಲಿಂಗಾಯತರ ಒಂದು ವರ್ಗ ಈ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿಗೆ ತೀರ್ವ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. ಇದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಕಾದಂಬರಿಯು ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ (೧೭೫೭-೬೩)ಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಹೇಳನಕಾರಿಯಾದ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಣಿಗೆ ಅಪಚಾರವೆಸಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಭಾಷಾಂತರ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯು ಒಬ್ಬ 'ನೀತಿಗೆಟ್ಟ' ಹೆಣ್ಣನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ಅಂಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇತಿಹಾಸದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲ ಸಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಓದುಗರನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು, ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ವಂಶಸ್ಥರು ಈಗಲೂ ಇದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೊದಲು ಅವರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದೆ. ತಮಗೆ ತೋಚಿದ್ದನ್ನೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರು ಆಪಾದಿಸಿದರು. ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯು ಕಳಂಕಿತಳೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿರುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೋಪವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕೆಳದಿ ಮನೆತನಕ್ಕೆ (ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಮನೆತನ) ಅಗೌರವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು, ಅದು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಗೌರವ-ಮಾರ್ಯಾದೆಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಅವಗಣತೆಗೆ ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು, ಇದರ ಭಾಷಾಂತರವೇನಾದರೂ ಆದರೆ ಅದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಿ ಪೆಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಆತಂಕಿತರಾದರು. ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯಂತಹ

ಸರ್ಕಾರಿ ಅಂಗ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಕೋಮಿಗೆ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯ)[1] ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿ, ಅವರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿದ್ದು ಬೆಂಕಿಗೆ ತುಪ್ಪ ಸುರಿದ ಹಾಗೆ ಅನ್ನಿಸಿತು.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ವಿರುದ್ಧ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ದುರ್ಬಳಕೆ'ಯೆಂದು ಶುರುವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಬಹುಬೇಗ ರಾಜ್ಯಾದ್ಯಂತ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿತು. ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವು. ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸವಾಲು ಎಸೆದಿದೆಯೆಂದು ಇವರ ಆಪಾದನೆಯಾಗಿತ್ತು.[2] ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವು ಈ ಭಾಷಾಂತರ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಐದು ಮಂದಿ ಎಮ್.ಪಿ.ಗಳು ಕೇಂದ್ರ ಅಕಾಡೆಮಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭದ್ರತೆಗೆ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಕ್ಷೋಭೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ, ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೇಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ವಿರುದ್ಧ ಕತ್ತಿ ಮಸೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು. ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಂದರೆ ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಮದ್ರಾಸ್ ಸರ್ಕಾರವು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಿಜ್ಜಳರಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದಾಗ, ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ತೀರ್ವವಾಗಿ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಕೃತಿಯು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಬಸವ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಳಂಕವನ್ನು ತರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಭಾಷಾಂತರದ ಯೋಜನೆಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಗಾಯಕ್ಕೆ ಬರೆ ಎಳೆದ ಹಾಗೆ ಎಂದು, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಗೌರವಗಳಿಗೆ ಮಾರಕವೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೆದರು.[3] ರಾಜ್ಯಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಸಭೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಈ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಗೊತ್ತುವಳಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ, ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.[4] ಸುದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ಮಾಡಿತು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಜ್ಯ ಹಾಗು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರಗಳೆರಡು ಲಿಂಗಾಯತರ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಭಾಷಾಂತರ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಿಂಪಡೆಯುವಂತೆ ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿತು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ವಿರೋಧದ ನಡುವೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿ, ಅವು ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಯಾವುದೇ ಲಿಂಗಾಯತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ವಾದಿಸಿದರು (ಮಾಸ್ತಿ. ೧೯೯೦ : ೨೭೦). ಲಭ್ಯವಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾಗಿಯೂ, ಮೂಲ ಆಕರಗಳು ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಅವಹೇಳನಕಾರಿಯಾಗಿವೆಯೆಂದು, ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು (ಅದೇ). ಆದರೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಕೇಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಅಕಾಡೆಮಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿದರು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸುತ್ತ ನಡೆದ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ವಿವಾದದ ತಿರುವುಗಳಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಾಜ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ನೀಡಿದರು. ಸರ್ಕಾರಗಳು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುವದನ್ನು ಸಹಿಸದ ಅವರು ತಮ್ಮ ರಾಜೀನಾಮೆ ನೀಡುವದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬೆಂಬಲವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಇದ್ದರು.[5] ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು, ಲಿಂಗಾಯತರ 'ಸಣ್ಣತನ'ವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು.

'ಸೃಜನಶೀಲತೆ'ಯ ಮೂಸೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಅಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕೆರಳಿಸಿದ್ದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳೇನು? ಈ ವಿವಾದವು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿತ್ತೆ? ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವೆ? ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರೋಧ ಸಾಂಘಿಕ ರೂಪ ತಳೆದಿದ್ದೇಕೆ? ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ೧೯೪೯ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರೂ, ಸ್ನಾತಕ ಪದವಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಪಠ್ಯ

ಪುಸ್ತಕವಾಗಿದ್ದರೂ,[6] ಈಗ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಾದವು. ರಾಜ್ಯಾದ್ಯಂತ ಖಂಡನೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮರು-ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸರ್ಕಾರದ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಇದನ್ನು ಸವಿವರವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ 'ವಿಚಾರ -ಯುದ್ಧದ' ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಇದು ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಕೂಡ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇತರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ರಚಿಸಲು ತೋರುವ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ. ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿ, ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ – ೧

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಫಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ಪರಿಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ, ಪ್ರಿಂಟ್ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ನವೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳವಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಹತ್ತಿದರು. ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿ (ನಾವೆಲ್)ಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ,ದಂತ ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಜಾನಪದಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌರುತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಅದು ಬೆಳೆಯಿತು.[7] ಆಧುನಿಕ ಘಟ್ಟದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್‌ರು ಬರೆದಿರುವ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರು, ಯಾರು ಮಾದರಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದರು ಎಂಬ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿ, ಬೆಂಗಾಲದಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡ, ಕೆರೂರ್ ವಾಸುದೇವಚಾರ್ಯ, ಗಳಗನಾಥರಿಂದ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಮೇಲಿನ ರಮ್ಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥೆಗಳು) ಹಾಗೂ ಎಮ್. ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣರ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರ ಭವ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜರ ಬಗ್ಗೆ) ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟವು (೨೦೦೪ : ೪೭-೪೮).

ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ನಾಯಕನ ಆದರ್ಶಮಯ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇವುಗಳನ್ನು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ" ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಪಡಿಕ್ಕಲ್ಲರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ೨೦೦೪ : ೯೨). ಗಳಗನಾಥರ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಸುಗಂಧ (೧೯೨೮), ದುರ್ಗದ ಬಿಚ್ಚುಗತ್ತಿ (೧೯೩೮) ಗತಿಸಿ ಹೋದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭವ್ಯತೆಗೆ ಹಿಂದು/ಕನ್ನಡ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ.[8] ಕನ್ನಡಿಗರ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಏಕಮೇವ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಗಳಗನಾಥರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನಗಳಾಗಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಪಾತ್ರ,

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಥಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಬಳಸಿರುವುದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕಥಾ ವಸ್ತು, ಕಾಳಜಿ ಹಾಗು ಧ್ಯೇಯಗಳು ಭವಿಷ್ಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ನಾಂದಿಯಾದವು.

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೂರನೇ ದಶಕದಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಖಚಿತತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಅಡೆ-ತಡೆಗಳು ಮತ್ತು ಲೋಪ-ದೋಷಗಳು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವು (ಬಿಳಿಮಲೆ, ೨೦೦೦ : ೨೦೦). ೧೯೨೫ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು (ಸರಿ ಸುಮಾರು ೩೫೦) ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯಿತು.[9] ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಇವುಗಳನ್ನು ಭಾವನಾ ಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಧಾನ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವದನ್ನು ಬಿಳಿಮೆಯವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ, ಈ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಗತಿಸಿ ಹೋದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭವ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಹಾಗೂ ಖಿನ್ನತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತ ವೈಭವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಯಿಸರ ಗಂಡುಗಲಿ ಕುಮಾರ ರಾಮ (೧೯೪೩) ಮತ್ತು ದೇವುಡುರವರ ಅವಳ ಕತೆ (೧೯೫೨)[10] ಭಾವನಾ ಪ್ರಧಾನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಹಿಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಾಗೆ ಇವು ಕೂಡ ಆದರ್ಶ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ, ಅತಿರೇಕದ ಭಾವನೆಗಳು, ರಮ್ಯತೆ, ಸಾಹಸ, ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಪ್ರವೇಶ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿತು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕ.

ಭಾಗ – ೩

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ

ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ತಮಿಳಿನ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರ ಕಾಣಿಕೆ ಅಪಾರ. ಸಣ್ಣಕತೆಗಳ ಜನಕ ಎಂದೆ ಅವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗು ಅವರು ಎತ್ತಿದ ಕೈ. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಬ್-ಡಿವಿಜನ್ ಆಫೀಸರ್ ಆಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಅಪಾರ. ಅವರು ಬರೆದ ವಿಷಯಗಳೂ ಸಹ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ- ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ, ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರ, ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ, ಭಾಷಾಂತರ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಅವರು ಬರೆದ ನಾಲ್ಕು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಚಿಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ[11] ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮುಕುಟವಿಟ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಮತ್ತು ವಾಲ್ಟರ್ ಸ್ಕಾಟ್ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಅವರು ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕವನ್ನು ಬರೆದರು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿಯು ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಿದನೂರನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಳದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಳದಿ ವಂಶದ ಅರಸರುಗಳು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೈದರ್ ಅಲಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೋಲನ್ನುಂಡು, ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಿದನೂರಿನ ಪಾಳಯಗಾರನಾಗಿದ್ದ ಬಸಪ್ಪನಾಯಕನ ಎರಡನೇ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಮಗನೇ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ. ಎರಡನೇ ಸಲ ಮದುವೆಯಾದಾಗ ಬಸಪ್ಪ ನಾಯಕನಿಗೆ ೪೦ ವರ್ಷಗಳು, ಮತ್ತು ವೀರಮ್ಮಾಜಿಗೆ ೧೫ ವರ್ಷಗಳು. ಮೊದ ಮೊದಲು ಅವರ ವೈವಾಹಿಕ ಜೀವನ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಬಸಪ್ಪನ ಮಂತ್ರಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ನಂಬಯ್ಯ ಎಂಬುವವನ

ಜೊತೆಗೆ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯು ಅಕ್ರಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಳೆಂಬ ವದಂತಿ ಅವರ ವೈವಾಹಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಳಂಕವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಬಸಪ್ಪನಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ, ಬೇಕಂತಲೆ ಈ ವದಂತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮ್ಮನಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲಾ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯನ್ನು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸಂಬಂಧ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕೆಡುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಬಸವನನ್ನು ಶಾಂತವ್ವ ಎಂಬುವವಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಸಪ್ಪ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಂತವ್ವ ಬಸಪ್ಪನ ಮತ್ತೋರ್ವ ಮಂತ್ರಿ ನೇಮಯ್ಯನ ಮಗಳು. ವೀರಮ್ಮಾಜಿಗೆ ಈ ಸಂಬಂಧ ಇಷ್ಟವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಸಪ್ಪನ ಮರಣಾ ನಂತರ ಚೆನ್ನಬಸವನನ್ನು ತಕ್ಷಣ ವಾರಸುದಾರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆಡಳಿತದ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯೆ ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚೆನ್ನಬಸವನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಳಂಬ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಕರಲ್ಲೇ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿದನೂರಿನಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆ ಮತ್ತು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ನಂಬಯ್ಯ ತನ್ನ ಕುಟಿಲತೆ ಮತ್ತು ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಸಂಬಂಧ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಬಲನಾಗತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಆಕಾಂಕ್ಷಿಯಾದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಬಲವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೈದರ್ ಅಲಿಯು ಬಿದನೂರಿನ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಪಡೆಯಲು ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ಸಮಯವೆಂದು ತನ್ನ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಿದನೂರಿನಲ್ಲಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ನೆವದಿಂದ ಅದರ ಮೇಲಿನ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಲು ಸಿದ್ಧಬನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡುವ ನೆವದಿಂದ ಅದರ ಮೇಲಿನ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವನ ಅಕಾಲಿಕ ಮರಣವು ಬಿದನೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ ಆಡಳಿತಗಾರನಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ಹೈದರನಿಗೆ ತನ್ನ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಚೆನ್ನಬಸವನ ಹೆಂಡತಿ ಶಾಂತವ್ವ ಬಸರಿ ಹೆಂಗಸಾದರೂ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಒದಗಿದ ಆಪತ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ದೂರವಾಗಿಸಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದು ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಹೈದರ್ ನು ಬಿದನೂರನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ, ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಮತ್ತು ನಂಬಯ್ಯನನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸುತ್ತ ಉಂಟಾದ ವಿವಾದವು ಪಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರಿತ. ಅಂದರೆ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯು ಕಳಂಕಿತಳೆಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿವಾದವುಂಟಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ.

ಬಸಪ್ಪ, ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವ ಶಿವಾಚಾರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು.[12] ನೇಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಂತವ್ವ ಜೈನ ಮತದಿಂದ ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೆ ಶಿವಾಚಾರ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿದ್ದರೂ ಬಸಪ್ಪ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಶಾಂತವ್ವಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೆಡುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯು ಜಾರಿಣಿಯೆಂದು ನಂಬಯ್ಯನ ಜೊತೆಗೆ ಅಕ್ರಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಳೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಕೆ ಕುತಂತ್ರಿ, ಕ್ಷುಲ್ಲಕ, ಅಲ್ಪ ಮತಿಯ ಹೆಣ್ಣು. ಆದರೆ ಮಹಾತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದವಳು. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಇನ್ನೂ ಯುವಕ. ಗಾಂಭೀರ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವವನು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೇನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದವನು. ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಬಲವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದ ರಾಜಕುಮಾರ. ಅವನೊಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಕುಸ್ತಿ ಪಟುವಾದರು, ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ದೃಢ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದ ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್ ನಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಹುತೇಕ ಅವನು ಗೊಣಗಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಹೊರತು, ಯಾವುದೇ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಗಂಡಾಂತರ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನೇಮಯ್ಯ ಒಬ್ಬ ನಿಷ್ಠಾವಂತ, ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ತೂಕವುಳ್ಳಂತ, ವಿಧೇಯ ಮಂತ್ರಿ, ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಅವನ ನಿಷ್ಠೆ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಅವನ ಮತ್ತು ಬಿದನೂರಿನ ದುರುಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಂತವ್ವ ಸೌಮ್ಯ, ಮೃದು ಸ್ವಭಾವದ ಹೆಂಗಸು. ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ತನಗೆ ಕಷ್ಟ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಶಾಂತಚಿತ್ತಳಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ದಯಾಮಯಿ. ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಸಣ್ಣತನ ಮತ್ತು ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಅನೇಕ ತೊಂದರೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಶಾಂತವ್ವ, ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವನ ನಿರ್ಬಲ ಗುಣಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನೇಕ ಕಡೆ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಹಾಗು ಶಾಂತವ್ವನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಗುಣ-ದೋಷಗಳ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಶಾಂತವ್ವಳು ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ಒಬ್ಬ ಖಳನಾಯಕಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ.[13]

ವಾಸ್ತವಾಂಶದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿ ರಾಜ್ಯದ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳನ್ನು 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ'ವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[14] ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಅವರೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪು-ರೇಷೆಗಳು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಬ್-ಡಿವಿಜನಲ್ ಆಫೀಸರ್ ಆಗಿದ್ದಾಗ, ಅವರು ಜಾಗರೆ, ವಸ್ತಾರೆ, ಸೋಮನಕಾಡು ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯ ಬಂದಿತ್ತು (ಮಾಸ್ತಿ, ೧೯೮೦ : ४). ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಾದ ಅವರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಸಂಪುಟಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ತಾವು ಹೋದಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಪ್ತ ಸ್ನೇಹಿತರಿಂದ ಕೆಳದಿ ಅರಸರು, ಹೈದರ್ ಅಲಿ ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕತೆ, ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎಂಬ ಸ್ನೇಹಿತರಿಂದ ದೊರಕಲ್ಪಟ್ಟ ಹಳೆಯ ಇತಿಹಾಸ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಓದುಗರ ಜೊತೆಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ, ಮತ್ಯಾವುದೇ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅವರು ನಮೂದಿಸಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕರವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ಪರಿಕರವು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಪಾತ್ರ, ಧ್ಯೇಯ, ಭಾಷೆ, ಮತ್ತು ಕಥೆ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ, ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಪರಿಕರವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶ/ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಗ ಹೊಸದಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಆಗ ತಾನೇ ಬೇರೂರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತು.[15] ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪಾತ್ರ, ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ, ಪದಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು detached ಆಗಿ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಮಾದರಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಶೇಷಗಳು. ಎಮ್. ಸೀತಾರಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ನಗರದ ರಾಣಿ (೧೯೫೨)[16] ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೆ.ಎನ್. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುಬರುವ ವೀರ ಮತ್ತು ಶೃಂಗಾರ ರಸದ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತ ಅವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಹಜವಾದ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ೧೯೫೭ : ೧೫೭-೧೬೧). ಪುರೋಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಾಲೆಯವರು ಸಹ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ (೨೦೦೦ : ೨೦೨). ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾದ ಟಿ.ಆರ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ, ಸುಬ್ಬರಾವ್ ರವರು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಉದ್ರೇಕಗಳಿಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ, ಸುಬ್ಬರಾವ್ ರವರು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಉದ್ರೇಕಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಹಾಗೆ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಯಾವುದೇ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ರಮ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಶಾಂತವ್ವ ಮತ್ತು ನೇಮಯ್ಯರನ್ನು ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಪತನವನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಮುಸ್ಲಿಂರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದನ್ನು ಕಣ್ಣೀರಿಡುವ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಕಲಹಗಳು ಕೆಳದಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪತನದೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಿತು ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ಬಲ, ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮತ್ತು ಗೊಂದಲಮಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಕೆಳದಿ ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಅವರು ನಾಯಕ ವಂಶಸ್ಥರು ಆಂತರಿಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜಗಳದ ಪ್ರತಿಫಲವೆಂದು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ವೀರಮ್ಮಾಜಿ, ಚೆನ್ನಬಸವ, ನೇಮಯ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೆಳದಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳು 'ಒಳ್ಳೆಯ' ಮತ್ತು 'ಕೆಟ್ಟ' ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುತ್ತಾರೆ.[17] ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಭಾವನೆ, ಅಸಮರ್ಥನೆ ಹಾಗೂ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳಿಗೆ ಉಪಯೇಯಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವೀರಾವೇಷದ ಸಾಹಸಮಯ ಹೀರೋಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಅವರು ಪಾತ್ರ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯ ಕಥೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿರುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಶೇಷ ನಾಯಕ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಕಥೆಯೆಂಬಂತೆ ಸಗುಣ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಿಗೆಯವರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರೇಮಕಥೆಗೆ ಪ್ರಾಶ್ಚಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಕೆಳದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಸೇವಕರು, ಆದರೂ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರೇಮವು ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದದು ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತೋರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಇದೆ. ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್ ರವರು ಬರೆಯುವ ಹಾಗೆ "ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ಯುದ್ಧ, ಆಕ್ರಮಣ, ಕೊಲೆಗಳಿಗೆ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆ, ಮಲ್ಲಿಗೆ-ಸುಗುಣರು ಸರಳ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಉತ್ಸಾಹ, ಬೆಳಕನ್ನು ಮಲ್ಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು" (ರಾವ್, ೧೯೭೬ - ೪೪).

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಗಾಯಿತು. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಓದಗರನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಂಡಾಡಿದರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ. ಇವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತ ಕಂಠದಿಂದ ಪ್ರಶಂಶಿಸಿ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದರು. ಮಾಸ್ತಿ ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನೆಂದು ಅವರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.[18] ಅನೇಕರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದರು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೆಳದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಅವನತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ನಾಯಕ ವಂಶಸ್ಥರ ಅಂತಃಕಲಹವನ್ನು ಹಾಗು ಹೈದರ್ ಅಲಿಯ ಮಹಾದಾಸೆ, ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಗಿ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಇವರೆಲ್ಲರ ಒಮ್ಮತವಾಗಿತ್ತು.[19] ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಓದುಗ ಸಮುದಾಯವು ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು.[20] ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮೂಹ' (ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ) ವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿದರು. ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಹೊಸ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ'ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿತು. ಚೆನ್ನಬಸವನಾಯಕದಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹಳಸಲು ಮಾದರಿಗಳೆಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಿದವು. ಇದನ್ನು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ವರ್ಗ (ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ತುದಿಗಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿತ್ತು.

[1] ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಸಭೆಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಭೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮಾಸ್ತಿಯವರೆ ವಹಿಸಿದ್ದರು.

[2] ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಮಾಜಿ ಮಂತ್ರಿಯಾದ ಲೀಲಾದೇವಿ ಆರ್. ಪ್ರಸಾದರು ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ (ಅಕ್ಕನ ಬಳಗ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ) ಅಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಪತಿಗಳನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಇದನ್ನು ಲೀಲಾದೇವಿಯವರು ನಿಷ್ಕಳಂಕಿ ಕೆಳದಿ ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ ಕೆಳದಿ ಗುಂಡಾ ಜೋಯಿಸ್, ೨೦೦೭: iii.

[3] ಈ ಪತ್ರವನ್ನು ಡೆಕ್ಕಾನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್ ನಲ್ಲಿ (೮ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್, ೧೮೫೮, ಪು. ೪) ನೋಡಬಹುದು.

[4] ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಕೆಳದಿ ಗುಂಡಾ ಜೋಯಿಸರ ನಿಷ್ಕಳಂಕಿ ಕೆಳದಿ ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ (೨೦೦೭)

[5] ೫.	ಎ.ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ (೧೮೮೮) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಕೆ.ಬಿ. ಪ್ರಭುಶಂಕರವರನ್ನು (ಎಲ್ಲರೂ ಲಿಂಗಾಯತರು) ಪ್ರಶಂಸೆಯಿಂದು ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಂಗಾಯತರ ಮತೀಯ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಅತಿಕ್ರಮ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನಾ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಹಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು.

[6] ಈ ಪಠ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ರಾಜರತ್ನಂರವರು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ (ರಾಜರತ್ನಂ, ೧೮೫೮).

[7] ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಮ್ಯತೆ ಹಾಗು ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಮೀನಾಕ್ಷಿ ಮುಖರ್ಜಿಯವರು ತಮ್ಮ ರಿಯಲಿಸಂ ಮತ್ತು ರಿಯಾಲಿಟಿ (೧೮೮೫) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲು ಸೊಗಸಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಲೇಖನವನ್ನು (೨೦೦೦: ೧೭೪-೧೮೭) ಸಹ ನೋಡಿರಿ.

[8] ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಸುಗಂಧವು ಶಿವಾಜಿಯ ದೇಶಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಕಾದಂಬರಿ (ದುರ್ಗದ ಬಿಚ್ಚುಗತ್ತಿ) ಬರಮ ನಾಯಕನ ವೀರತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುವ ಅಂಶ.

[9] ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ಯಾವ, ಯಾವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (೧೮೧೮). ಉತ್ತಮ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಈ ಮೂಲ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಯಾರು ಬಳಸಲು ಸಮರ್ಥರು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅರ್ಹತೆ, ಕೌಶಲ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಹ ಅವರೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

[10] ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

[11] ಇದು ಕೊಡಗಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜನಾದ ಚಿಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರನನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ೧೮೮೮ರಲ್ಲಿ ಟಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಹಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದರು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜನ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ 'ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ'ವಾದುದರಿಂದ ಧಾರವಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಾದವು.

[12] ಶಿವಾಚಾರವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು.

[13] ಕಾದಂಬರಿಯ ಎರಡನೇ ಆವೃತ್ತಿಗೆ ಬರೆದ (೧೮೫೬) ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಪಾತ್ರಗಳ್ಯಾವುವು ಮತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪಾತ್ರಗಳ್ಯಾವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೀರಮ್ಮಾಜಿ, ಹೈದರ್ ಅಲಿ, ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ, ಬಸಪ್ಪ ನಾಯಕರು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಿ ಹೋದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ನೇಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಂತವ್ವರು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಪಾತ್ರಗಳೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[14] ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳೂ ನಂಜನಗೂಡು ತಿರುಮಲಾಂಬರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಕಟು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬರು ೧೮೨೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಿರುಮಲಾಂಬರ ಅನುಭವದ ಕೊರತೆ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಥಾವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲಾಂಬರ ಅನುಭವದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, (೨೦೦೫: ೮೦-೧೦೮).

[15] ೧೮೮೦ರಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಮೂರನೇ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಾದ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ವೈ.ಎಂ. ಷಣ್ಮುಖಯ್ಯ ಮತ್ತು ಕೆ. ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಣ್ಣಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ನಿಖರತೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಅಧಿವೇಶನದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೧೮೪೬: ೩೦೮-೩೨೧) ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

[16] ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡ ಕೆಳದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದು, ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ೧೮೫೮ರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಬಿದನೂರ ರಾಣಿ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಹ ಬರೆದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಮ್. ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣಯ್ಯರನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ಅವರು ಇಕ್ಕೇರಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೮೩೧ರಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅವರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನವರಂತೆ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಹಗರಣವು ಲಿಂಗಾಯತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪು ಚುಕ್ಕೆಯೆಂದು ಬರೆದರು (೧೮೩೧: ೪೭-೪೮).

[17] ಒಳ್ಳೆಯ-ಕೆಟ್ಟ ಗುಣಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಧೋರಣೆ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಸ್ತು-ನಿಷ್ಠ, ನೇರ, ಆಡಂಬರರಹಿತ ಕಥನ ಮಾದರಿ ಎಂಬ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರವರು ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ (ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ೧೮೮೬) ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರಾಜರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನಕ್ಕೊಂದು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇಡೀ ವಿಶ್ವಕ್ಕೊಂದು ನಿಯಮವಿದೆ. ಇದು ತನ್ನದೇ ಆದ ತರ್ಕದ ಪ್ರಕಾರ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪಥದಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಗು ಹೋಗುಗಳೆಲ್ಲಾ ವಿಧಿ ಲಿಖಿತ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರದ್ದು ಎಂಬುದು ನಾಗರಾಜರ ಅಭಿಮತ (೧೮೮೬, ೨೮೦-೨೮೫).

[18] ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿ ಹಾಗು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಿ.ವಿ. ಗುಂಡಪ್ಪ, ಎಸ್. ಹಿರಿಯಣ್ಣಯ್ಯ, ಸಿ. ರಾಜಗೋಪಾಲಚಾರಿಯವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರು. ಮಾಸ್ತಿಗೆ ಅವರು ಬರೆದ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಾಲನೆ' (೧೮೬೭) ಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[19] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಸ್. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ (೧೮೫೨) ಮತ್ತು ಎಲ್. ಎಸ್. ಕಾಡದೇವರ ಮಠ (೨೦೦೫-೬)ರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

[20] ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನೋಡಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಾಲನೆ (೧೮೬೭).

೮. ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಷಾಂತರ :
"ಸಾಹಿತ್ಯ" ವಿವಾದ, ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಓದು (೨)

ಭಾಗ – ೪

ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಾಂಶ

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕತೆ-ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ, ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಈ ಅಸಮಾನತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅಷ್ಟೊಂದು ಯಶಸ್ಸು ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಭಾಷಿಕ ವಿಭಜನೆಯು[1] ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಲಾಭವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಲಾಭ ಪಡೆದ ಮೊದಲಿಗರಲ್ಲಿ ಅವರು ಇದ್ದ ಕಾರಣ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಗೊಳಪಟ್ಟವರ ನಡುವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೇತುವೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಸಹ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಅವರು ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. "ಸ್ಥಳೀಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ರಾಯಭಾರಿಯಾಗುವ ಈ ಕ್ಷಣವು" ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಫಲ. ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ, ಲಾಭ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ದೇಶದ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ರೂವಾರಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಹುತೇಕ ಯಶಸ್ಸು ಕಂಡರೂ ಕೂಡ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವು ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭವನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾತ್ಯಾತೀತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. [2] ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಈ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗು ಸಣ್ಣಕಥೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವದನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲು ಅನುಮಾನ. ಆವರನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾ, ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಏಕಸ್ವಾಮತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಸಹ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯುಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನೂ ಸಹ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಅವಿರತವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಬಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು.[3] ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ,

ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ತೀವ್ರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು 'ಅಧಿಕೃತ'ವಾಗಿ ಮತ್ತು 'ಖಚಿತ'ವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಭಾಷಾಂತರವು ನೆರವಿಗೆ ಬಂತು. ಇವರಲ್ಲಿ ಪಿ.ಆರ್. ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ,[4] ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ[5] ಮತ್ತು ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು[6] ಬಲು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮರುಕಳಿಸಿ, ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಾಡಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿ, ಅದರಂತೆ ಅನೇಕ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು.

ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೆಳದಿ ವಂಶಸ್ಥರಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಯಿತು. ಶಿಸ್ತಿನ ಶಿವಪ್ಪನಾಯಕ,[7] ಕೆಳದಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನಮ್ಮ[8] ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯಿತು. ಇದು ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜ-ರಾಣಿಯರ ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸುವ ನೆನಪುಗಳು. ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅವರಿಂದಾದ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಮೂಡಿಸುವ ಸಲುಬಾಗಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಹೊರಬಂದವು. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಮುದ್ರೆಯಿದ್ದ ಈ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಿ ಅವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದವು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕೆಳದಿ ರಾಜರುಗಳು ಹೇಗೆ ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ/ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಕೀಯ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿದರು ಎಂಬ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿಡಲಾಯಿತು.[9] ಇವರೆಲ್ಲರೂ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರು" (ಡೆಕ್ಕನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್, ೧೯೫೮) ಹಾಗೂ "ಭಾರತವು ಹೆಮ್ಮೆ" ಪಡುವಂತೆ (ಕುಪ್ಪಸ್ತ, ೧೯೫೯ : ೧೨೨) ಮಾಡಿದವರು.[10] ಈ ತರಹದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರ ದೇಶಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮುಡಿಪಾಗಿಸಲು ಸದಾಸಿದ್ಧ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜನರ ಮನಪಟಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆ, ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಸಹ ಉದ್ಭವವಾದವು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹೊಸ, ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಆದರೂ, ಕೆಳದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಹ ಮೂಡಿ ಬಂದವು. ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ; ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಖಚಿತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಅಖಚಿತವಾದ ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೆಳದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೇಖಕರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಸಂಗತಿಯು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು ಅವಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅನುಮಾನಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗದೇ ಹಾಗೇ ಉಳಿದವು. ಹೀಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರ ನಡುವೆ ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತು.

ಭಾಗ – ೫

ಭಾಷಾಂತರದ ಭಯ

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಚೆನ್ನಬಸವನಾಯಕ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಕೇವಲ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದು ವಾಸ್ತವತೆ ಹಾಗು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಂತರಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಮೂಗು ತೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅಂಶ. ನಾಯಕ ಕುಟುಂಬದ ಆಂತರಿಕ ಕಲಹದಿಂದ ಕೆಳದಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಪತನಹೊಂದಿತು ಎಂಬ ಅಂಶ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದು ಲಿಂಗಾಯತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೆಳದಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಭವ್ಯತೆಯು ಕೇವಲ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದ ನಶಿಸಿ ಹೋಯಿತು ಎಂಬುದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸರಿ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ

ಕಾದಂಬರಿಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬೆದರಿಕೆ ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು, ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಅವಹೇಳನಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಭಿತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿತ್ತು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗು ಕರ್ನಾಟಕ ದಾಚೆಗೂ ಹರಡುವ ಸಂಭವ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಚಿಂತೆಗೀಡು ಮಾಡಿತು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತು.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶಗಳು" (authorical intentions) ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಿತ ಭಾಷಾಂತರವು ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ 'ಅನರ್ಥ'ಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ "ಹೊಸ ಓದು, ಹೊಸ ವಿಷಯ, ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಲು ಹೊಸ ಕಾರಣಗಳು" (ಸ್ವಾಮಿ ಅಪ್ಪಯ್ಯ, ೨೦೦೦ : ೪೨೫) ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಜಾಗರೂಕತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮಿಗಿಲಾಗಿ "ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಾಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹಾಗು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಬಹುದು. ಇವು ಪರಕೀಯ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಂಬದ್ಧದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು" (ವೆನ್ಯುಟಿ, ೨೦೦೦ : ೩೩೯) ಎಂಬ ಆಗೋಚರ ಭಯ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಕಾಡಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರವು ಮರೆ ಮಾಚಿ, ಇತಿಹಾಸದ ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಿ, ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಅರ್ಥ-ಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಕೊಡುವುದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಈ ಭಾಷಾಂತರವು ಹೊಸದಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ಓದುವ ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು, ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಓದುಗರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಾಚೆಗೆ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿ, ಅಪಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಂಭವವು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ತಲೆನೋವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಹಾಗು ಓದುವಿಕೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಖಚಿತತೆಗೆ ದೂರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ದಾಖಲೆಗಳು, ಲೇಖನಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಕೆಳದಿ ಅರಸರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ, ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಾಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವವು ಕರ್ನಾಟಕದಾಚೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭಾಷಾಂತರವು ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ, ಅದರ ಮಿತಿ ಹಾಗೂ ಅದು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗು ಓದುಗ ಪ್ರಪಂಚಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಅಸಮತೋಲನವು ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಧೃತಿಗೆಡಿಸಿತು. ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸವು ಅಪಪ್ರಚಾರವು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ'ವಾಗುವುದೆಂಬ ಆತಂಕ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇತ್ತು.

ಭಾಗ – ೬

ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಜರೂರತ್ತು ಮತ್ತು ಸಮಾಜೋ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಈ ವಿವಾದದ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ 'ಸಾಂಘಿಕ ಮತ್ತು ಏಕೀಕೃತ'ವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಯಾಕೆ ಇತ್ತು? ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವೇನಿದ್ದಿತು?

ಇವನ್ನು ಸಾಂಘಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಘಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು? ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ಗುಂಪಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ, ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದು ಕ್ರಮೇಣ 'ಮತೀಯ ದನಿ'ಯಾಗಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪದೇ, ಪದೇ ಮರುಗಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವವರೆಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಾಲದಲ್ಲಿ[11] ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದು. ತಾನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇದು ಮನ್ನಿಸಿ ಉಳಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಅಥವಾ ನಂತರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮುದಾಯದ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ನುಡಿಕಟ್ಟನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಈ ನುಡಿಕಟ್ಟು ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಂತ ಇದು ಈಗಾಗಲೇ ಲಭ್ಯವಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಸದ್ಯದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕೇತರವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ದೃಢವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಬೌದ್ಧಿಕೇತರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯವು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ, ದನಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದರಿಂದ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ದೂರವಾಗಿಸಿ ಏಕೀಕೃತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಂದರ್ಭದ ತುರ್ತು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಈ ವಿವಾದ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರಿಗೂ ವಿವಾದದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ನುಡಿಕಟ್ಟನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಬೆಂಬಲಿಗರ ಮನವೊಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬೌದ್ಧೀಕೇತರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಧೋರಣೆಯು ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಬಂದ ಬೆದರಿಕೆ ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೇ ಸದ್ಯದ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಕೊಡಲಾಗುವುದು.

ಈ ವಿವಾದದ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ, ಅದರ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಸರಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಅಪಾಯದ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಇವು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಮೊದಲಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ನಮ್ಮ' (ಲಿಂಗಾಯತ) ಮತ್ತು 'ಅವರ' (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಎರಡನೇಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯೆಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಆ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಆ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು, ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಮುಖವನ್ನಾಗಿಸುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು, ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ದನಿಯಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಂಗಣ್ಣ ಕುಪ್ಪಸ್ತ ಎಂಬ ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಪ್ಪಸ್ತರವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ.

ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಸ್ತರವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿ ವಂಶಸ್ತರನ್ನು, ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಹಾಗು ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಳಂಕಿತರನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇತಿಹಾಸದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಸಿ ಬಳಿದಿದ್ದಾರೆಂದು ಇವರ ಮುಖ್ಯವಾದ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ

ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಗುರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಮೊಂಡು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರವರ ಆಪಾದನೆ.

ಶ್ರೀ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೂ, ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ನೈಜ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾಸ್ತಿ ಬರೆದಿರುವದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ; ಇತಿಹಾಸವಲ್ಲ... ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಗುಣ ಸಂಪನ್ನೆಯಾಗಿದ್ದಳೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಕೈತುಂಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರಗಳಿರುವಾಗ, ಮೂಲೆಯೊಳಗಿನ, ಸಂದಿಗ್ಧ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಓರ್ವ ಉಜ್ವಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬೀದಿಯ ಬಸವಿಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವೇನು? (೧೯೫೯ : ೧೨೬).

ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಅಕಳಂಕಿತ ಚರಿತ್ರೆ, ಗುಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಅನೇಕವಿದ್ದರೂ, ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಿಜವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ಗುಡುಗಿದ್ದಾರೆ.[12] ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕನನ್ನು ಬೂದಿಬಸವನನ್ನಾಗಿ, ಕಳ್ಳ-ಡಕಾಯಿತರ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕೋಪ ತಂದಿತು. (ಅದೇ, ೧೦೧). ಜೊತೆಗೆ ಒಬ್ಬ ರಾಜಕುಮಾರನನ್ನು (ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ) ಮಾರುವೇಷದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು ಮಾಸ್ತಿಯು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಅಪ್ಪಟ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರಿಗೆ ಗಾಬರಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಲ್ಪನೆ-ಇತಿಹಾಸದ ಮಿಶ್ರಣವು ಚೆನ್ನಬಸವನಾಯಕ ಮತ್ತು ಶಾಂತವ್ವನಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿವಾಹವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅವರ ಜಾತಿಯನ್ನು (ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಶಿವಾಚಾರದವನೆಂದು, ಶಾಂತವ್ವಳು ಜೈನ ಮೂಲದವಳೆಂದು) ನಮೂದಿಸಿದ್ದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಪ್ರಕಾರ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕೊನೆವರೆಗೂ ವಿವಾಹವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಜೈವರ ಹುಡುಗಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಗುವ ವಿವಾಹವು ಇತಿಹಾಸದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಆಡಿರುವ ಶುದ್ಧ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು; ಇದರಿಂದ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಓದುಗರ ಮನದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಅದೇ, ೧೦೫). ಇಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ತಮ್ಮ ವಾದಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಕೃತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯ. ಕೆಳದಿ ಅರಸರ ವಂಶಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಅವರ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಕವಿಯ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದ್ದರು.[13] ತಮ್ಮ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೀಳಾಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ನಾಟಕಕಾರ, ಭಾಷಾಂತರಕಾರ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿದ್ದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಚೋದನೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖಕರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹಳದಿ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಕುಪ್ಪಸ್ತರಿಗೆ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸಿ, ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳದಿ ವಂಶಸ್ಥರು ಇನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು, ಅವರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸದೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕೆಳದಿ ವಂಶಕ್ಕೆ ಅಗೌರವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಲಿಪ್ತತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯು ಬರಿ ಸೋಗಿನ ಮಾತುಗಳೆಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾದದಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ಪನಾಯಕ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಮೆರೆದ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಪದೇ, ಪದೇ, ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆತಿದ್ದಾರೆಂದು ಮತ್ತು ಕೆಳದಿ ವಂಶಸ್ಥರ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ತಮ್ಮ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರು ಲಿಂಗಾಯತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಅಂಶವು ಕುಪ್ಪಸ್ತರನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಚಿಂತೆಗೀಡು ಮಾಡಿರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೋಪೋದ್ರಿಕ್ತ ಭಾವನೆಯು ಎಷ್ಟಿತ್ತೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ನಮೂದಿಸಿರುವ ತಪ್ಪುಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನೇ ಅವರು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತವೆಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ನಂಬುಕೆ.[14] ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಇತರರ ನಡುವಿನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್-ಮತೀಯ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿ ಅರಸರ ಭವ್ಯತೆ, ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮೂಡಿವೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಈ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಮೂದಲಿಸದೇ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಆಪಾದನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿತು.

ವಿವಾದವು ಎರಡು ತುದಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಖಡ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದಲೇ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿತ್ತು. ರಾಜ್ಯ ಹಾಗು ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಅಧಿಕೃತ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, ಈ ವಿವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಶುರುವಾಗಿದ್ದು. ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪದವಿ ತರಗತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಪಠ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ವಿರೋಧಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಾಜರತ್ನಂರವರು ಇದರ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಈಗ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.[15]

[1] ವೀಣಾ ನರೆಗಲ್ ಅವರು (೧೮೮೮) ಈ ವಿಭಜನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭಾಷಿಕ ವಿಭಜನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಭಾಷಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[2] ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಳಕಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ.

[3] ಯೂರೋಪಿನ ಪ್ರವಾಸಿಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು (ಮಾರ್ಕ್ ವಿಲ್ಕ್ಸ್, ೧೮೧೧: ೫೦೭-೫೧೫), ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕನಾನ್ (೧೮೦೦, ೧೮೮೮: ೨೫೩-೫೫), ಲೇವಿನ್ ಬಿ. ಬೋರಿಂಗ್ (೧೮೮೩: ೩೬-೩೮), ಅರ್ನೆಸ್ಟ್ ಎಂ. ಅಲ್ವಾಡೇನ್ (೧೮೩೦: ೪೧೮-೪೪೪) ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗು ಹೈದರ್ ಅಲಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಹಾಗು ನಂಬಯ್ಯನ ನಡುವಿನ ‘ಅಕ್ರಮ’ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದಾಗ್ಯ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಎನ್.ಕೆ. ಸಿನ್ಹಾ (೧೮೪೧:೮) ಹಾಗೂ ಶೇಕ್‌ಅಲಿ (೧೮೮೧:೬೮) ಯವರು ಇವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ-ನಂಬಯ್ಯ ಪ್ರಕರಣವು ಬಜಾರ್ ನಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ ಬಂದ ವದಂತಿಯ ಹೊರತು ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ.

[4] ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಶಿರೋಮಣಿ (೧೮೦೮) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜನಾದ ಚೌಡಪ್ಪ ನಾಯಕನ ಬಗ್ಗೆ (೧೫೦೦-೧೫೩೦) ಕೊಂಡಾಡಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ

ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕವಿಯಾದ ಷಡಕ್ಷರ ದೇವನು ಶಿವಪ್ಪನಾಯಕನ (ಕೆಳದಿ ರಾಜ, ೧೬೪೮-೬೦) ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ.

[5] ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಶಿವಾನುಭವ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜ-ರಾಣಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೮೯೨೬: ೧-೪). ಮೊದಲಿಗೆ ಅವರು ಕೆಳದಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾದಿ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಪ್ರವಾಸಿಗರು ಕೈಗೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ಎರಡು ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಗತ ವೈಭವವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೮೩೧: ೧೪-೨೧). ನಂತರ ಪಾರ್ವತಿ ಬಾಯಿ ಎಂಬ ಲಿಂಗಾಯತಳಿಂದ ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಲೇಖನವನ್ನು ಅವರು ಶಿವಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು (೧೮೩೧).

[6] ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ತಾವು ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (೧೮೨೪: ೭೩-೮೩) ಶಿವಪ್ಪನಾಯಕ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶಂಸಾ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬರೆದು, ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

[7] ಶಿವಪ್ಪ ನಾಯಕ ಆಡಳಿತ, ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿ ಹಾಗೂ ಸೈನ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಠಿಣವಾದ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಶಿಸ್ತಿನ ಶಿವಪ್ಪನಾಯಕನೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

[8] ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಪ್ರಥಮ ವೀರ ಮಹಿಳೆಯೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ.

[9] ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ (೧೬೭೧-೧೬೮೬) ಬಗ್ಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಗಮನೀಯ. ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಗರ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶವು ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯು ಶಿವಾಜಿಯ ಮಗನಾದ ರಾಜಾರಾಮನಿಗೆ ಔರಂಗಜೇಬನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಔರಂಗಜೇಬನ ಸೈನ್ಯದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರಾಜಾರಾಮ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಆಶ್ರಯ ಕೇಳಿದಾಗ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯು ಆತನಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತಳು. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ಔರಂಗಜೇಬನು ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಆಕೆ ಆತನ ವಿರುದ್ಧ ವೀರಾವೇಶದಿಂದ ಕಾದಾಡಿದಳು (ಖರೆ, ೧೮೮೧: ೫೪-೫೫).

[10] ಕೆಳದಿ ಅರಸರು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಮಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಜಿಯವರ ಕೃತಿ (೧೮೮೧)ಯು ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಾದ ಉದಾಹರಣೆ. ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂರವರು ಕೆಳದಿ ಅರಸರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಾದ ಬಿದನೂರು ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ (೧೮೫೮)ರಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜರತ್ನಂರವರು ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಾಗ್ಯು ರಾಜರತ್ನಂರವರಿಗೆ ನಂಬಯ್ಯ ಹಾಗೂ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ. ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಅವರು ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

[11] ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಾಲವೆಂದರೆ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮಿ, ವಿದ್ವಾಂಸರು, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಾಙ್ಮಯಗಳು (ಭಾಷೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮ್ಮತಿಸುವ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

[12] ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ತಮ್ಮ ವಾದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಕೆ.ಡಿ. ಸ್ವಾಮಿನಾಥನ್ನರ ಹೆಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೮೫೮: ೧೭೪). ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜಯ ಕರ್ನಾಟಕದ

ಸಂಪಾದಕರಾಗಿದ್ದ ಎಸ್.ಈ. ಮೈಸೂರ್ ಮಠರವರು ಎಸ್.ಜಿ.ಕಾಡದೇವರಮಠರವರ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿಯ ಉತ್ತಮ ಚಾರಿತ್ರ್ಯದ (೧೮೫೩ರಲ್ಲಿ ಬಾಂಬೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದ್ದು) ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳಿವೆ (೧೮೫೮: ೩೯-೪೦); ಈ ಭಾಗವು ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯ (೧೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೃತಿ) ದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನ್ಯಾವುದೇ ಆಧಾರಗಳು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ.

[13] ಈ ಕೃತಿಯು ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಹಾಗು ನಂಬಯ್ಯನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕನ ವಿವಾಹ, ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕುಪ್ಪಸ್ತರವರು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಅಧಿಕೃತ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಹಾಗೆ ಕುಪ್ಪಸ್ತರೂ ಸಹ ಆಯ್ಕೆಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

[14] ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷ್ಣ ಬೆಟಗೇರಿ ಶರ್ಮ, ನರಗುಂದ ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ, ಕಪಟರಾಳ್ ಕೃಷ್ಣರಾವ ಮತ್ತು ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹ ಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಪ್ರಕಾರ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ (ಕುಪ್ಪಸ್ತ, ೧೮೫೮: ೧೮೨).

[15] ಆದರೆ ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಅವರು ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವ ಮೊದಲೇ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿದ್ದವರು. ೧೮೫೯-೫೮ರಲ್ಲಿದ್ದ ವಿರೋಧ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ರಾಜ್ಯ/ಕೇಂದ್ರ ಮನ್ನಣೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಇರುವ ದ್ವೇಷಮಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಿಗಡಾಯಿಸಿತು. ಈ ವಿರೋಧಮಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೋಜಿಗಮಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸಹ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕುವೆಂಪುರವರ ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ (೧೮೩೨)ಯು ಶೇಕ್ಸ್ ಪಿಯರ್ ನ ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್ ನಾಟಕದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಕೆಳದಿ ಅರಸರ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚೆನ್ನಬಸವನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದರೆ ರಕ್ತಾಕ್ಷಿಯು ಖಂಡನೀಯ ನಾಟಕವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಖಂಡನೀಯ ಮತ್ತು ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು (ವೀರಮ್ಮಾಜಿ ಮತ್ತು ನಂಬಯ್ಯರ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ) ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರು ಈ ನಾಟಕದ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಲಿಲ್ಲ.

೮. ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಷಾಂತರ :
“ಸಾಹಿತ್ಯ” ವಿವಾದ, ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಓದು (೩)

ಭಾಗ -೭

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತರು

ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮೊದಲ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರವು ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಹಾಗು ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಅನೇಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿತು. ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಯೊಜನೆಯ

ಕೂಸು.[1] ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರನಿಧಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅದು ಬಹಳ ಉತ್ಸಾಹ ಹಾಗೂ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಶುರುಮಾಡಿತು. ಆದಾಗ್ಯು ಚೆನ್ನಬಸವನಾಯಕ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿ, ಜರಿದರು. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಆತಂಕಿತರಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕರಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಯೋಜನೆಗೆ ಅಸ್ತು ನೀಡಿದರೆ. ಅದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಲಿಂಗಾಯತರು ಕಳವಳಗೊಂಡರು, ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿ, ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಒತ್ತಾಯ ಹೇರಿದರು. ಇಷ್ಟಾದಾಗ್ಯು ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರದ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತಗೊಂಡ ಸರ್ಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವರ ವಿರೋಧವಿತ್ತು. ಈ ಕಾಂದಬರಿಯು ಈಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿತ್ತು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಆಪ್ತ ಗೆಳೆಯರಾದ ನವರತ್ನ ರಾಮರಾಯರು ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ೧೯೫೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ಯಾವುದೇ ತರದ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಿವಾದದ ಬೆಂಕಿಗೆ ತುಪ್ಪ ಸುರಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವಿದೆ. ಅದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಾಜ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಸಂಗತಿ. ಅವರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಳಕೆಯಾಯಿತು ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆಂಬ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿಯ ನಿರ್ಣಯವು ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದೆ ಎಂದು ಮೂದಲಿಸಲಾಯಿತು. ಕೆಲವೇ ಕೆಲವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಲು ರಾಜ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ,

ಶ್ರೀ ಮಾಸ್ತಿ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರು. ಅದು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನಿಧಿಯನ್ನು ವೆಚ್ಚ ಮಾಡಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಅದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಭಾರತದ ಇನ್ನುಳಿದ ೧೩ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾಗಬೇಕೇಕೆ? ಒಂದು ಸಮಾಜದವರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಮನನೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ, ಸರಕಾರದಿಂದ ಸಹಾಯ ಧನ ಪಡೆಯುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು ನ್ಯಾಯವೆ?... ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೆನಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ತೋರಿಸಿದ ಈ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾತ್ವಿಕ ಸಂತಾಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಹೆಚ್ಚು ವಿಹಿತವೆನ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತು (೧೯೫೯: ೧೮೦-೧೮೧).

ಕುಪ್ಪಸ್ತರು ರಾಜ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ವಿರುದ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಖಂಡನೀಯವೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು, ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಕಾಡೆಮಿ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಕ್ಕೂಟ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾರುಪತ್ಯ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅತಿ ತುರ್ತಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗು ಒಕ್ಕೂಟಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಲು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾದರು. ಈಗಾಗಲೇ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮನವೊಲಿಸಲು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಲೇಖನಗಳು, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷಣಗಳು ಹಾಗು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ

ಪರ್ಯೇತರ/ಬೌದ್ಧಿಕೇತರ ಅಂಶಗಳು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದವು. ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಉದ್ರೇಕಿಸಲು ಇವು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ವಿವಾದವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಅಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನವೊಲಿಸಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ, ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೌದ್ಧಿಕೇತರ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ[2] ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಮುಖಂಡರೆಲ್ಲರೂ ಏಕೀಕೃತ/ಏಕೈಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ನಿರತರಾದರು. ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವ್ಯಾರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ, ಲೇಖಕರಿಗೂ ಹಾಗು ಕಾದಂಬರಿಗೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ನೇತಾರರು ಅನೇಕ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿದರು. ಉದ್ರೇಕಭರಿತ ಭಾಷಣ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಸುಡುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವಿವಾದವು ಕಾವೇರಿತು. ಎಸ್.ಎಮ್. ವೃಶಭೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರು ಈ ಉದ್ರೇಕಭರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಗದಗ, ಬಳ್ಳಾರಿ ಮತ್ತು ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ದಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (೧೯೯೯: ೩೫).

ಒಂದಂಶವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲಕ್ಕಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಾಧೀಶರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಠಾಧೀಶರುಗಳು ಸಹ ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾದದ ಗತಿಯನ್ನೆ ಬದಲಾಯಿಸುವಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ವಿವಾದವು ಸಹ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತೇನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.[3] ೧೧ನೇ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಮಾನ್ವಿ ಎಂಬ ಊರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧರ್ಮದ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಜಡೆಯ ಮಠದ ಮಠಾಧೀಶರಾದ ಗಂಗಾಧರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ಗೊತ್ತುವಳಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಿಂಗಾಯತರ ಹಾಗು ಸಮಸ್ತ ಕನ್ನಡಿಗರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೋಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಈ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮುಖಂಡರು ಮತ್ತು ಎಮ್.ಎಲ್.ಎ.ಗಳು ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದ್ದ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಭೆಯು ಬಹಳ ಖಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ನಂತರದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂತನಾಳ ಶಿವಯೋಗಿಗಳ ಪಾತ್ರವು ಸಹ ಮುಖ್ಯ. ಅವರೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಭಾವನೆಗಳ ಹಾಗೆ ಇದ್ದವು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಎರಡು ಸಂಘಟನೆಗಳಾದ ಕಿಂಕರ ಬಳಗ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಗಣಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕಿಂಕರ ಬಳಗದ ಒಕ್ಕೂಟದಿಂದ ಗದಗಿನಲ್ಲಿ ೧೯ನೇ ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೯೫೮ರಂದು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ನವೀನ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮತ್ತು ಕಲಾಕಾರರ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಗೆರೆಯ ತರಳಬಾಳು ಮಠದ ಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶಿವಕುಮಾರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅಕಾಡೆಮಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಗೊತ್ತುವಳಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ವಚನಗಳ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಈ ಸಮ್ಮೇಳನವು ಖಂಡಿಸಿ, ಅವರ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರನ್ನು ನೇಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು (ಬಣಕಾರ, ೧೯೫೮: ೯). ಈ ಸಮ್ಮೇಳನವು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ಅವಿರತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶಂಶಿಸಿ ಲಿಂಗಾಯತರೆಲ್ಲರೂ ಅವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ಸೂಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರೆಕೊಟ್ಟಿತು. ತರಳಬಾಳು ಮಠದಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಿದ್ದ "ಜಾಗೃತಿ"[4] ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕ ಮಹದೇವ ಬಣಕಾರರು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗು ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡಿ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕರೆಕೊಟ್ಟಿತು.[5] ಅನೇಕ ದಾಖಲೆ,

ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಕುಪ್ಪಸ್ತರ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ದ್ವೇಷಪೂರಿತ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಮಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ತಕ್ಕನಾದ ಉತ್ತರವೆಂದು ಧೃಢವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಗಣವು ತನ್ನ ಒಂದು ಮನವಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಕನ್ನಡ ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ಜನರು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತು ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯರು (ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು (೧೯೫೮: ೪೫-೪೭).[6]

ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸಾಂಘಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರ, ಉನ್ನತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆದರ್ಶದ ಆಶಯ ಹಾಗು ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಬಿಟ್ಟವು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನೈಜತೆ/ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಗೋಸುಂಬೆತನ',[7] ತಾರತಮ್ಯ ಹಾಗು ಸುಳ್ಳಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು (ಅಂದರೆ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಉಳಿದಿದ್ದನ್ನು ಮರೆಯುವ ಜಾಯಮಾನ) ಅದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿತು.

ಭಾಗ – ೮

ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರ: ಕೆಲವೊಂದು ಅನಿಸಿಕೆಗಳು

ಕಾದಂಬರಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನದೇ ಇತಿ-ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕಾದಂಬರಿ, ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸಹ ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಇದು ಇವತ್ತಿನ ಜರೂರಿತ್ತು ಏಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮದ ಜೊತೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಸಹ ತನ್ನದೇ ಆದ ಓದುಗ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೊಸ ಓದುಗರು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪರಂಪರೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಹ ಗುರುತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾದವು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಒಮ್ಮತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಉದಾರ ವಾದಿತನ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಾಚೆ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಒಮ್ಮತವು ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯಗಳು, ಭಾಷೆ ಹಾಗು ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಅಸಮಾನತೆ, ವೈರುಧ್ಯ ಹಾಗು ದ್ವೇಷಮಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಅಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಈ ಅಂಶಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದವು. ೧೯೫೦ ಹಾಗು ೬೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಒಮ್ಮತದಲ್ಲಿನ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದವು. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ 'ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನೈಜತೆ/ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ (ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ಇತಿಹಾಸದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ) ಪ್ರಗತಿಪರ, ಮಾನವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗು ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಉಪಮೆಗಳಾಗಿ ಹಾಗು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು. ಕಾಕತಾಳೀಯವೆಂಬಂತೆ ಈ ಉಪಮೆಗಳ ರೂವಾರಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಧೋರಣೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಸೇರಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ನೈಜತೆ/ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂಬ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಜಾತೀಯತೆ, ಮತೀಯವಾದಿತನ ಹಾಗು ವಿಭಜನಾ ಧೋರಣೆಯ[8] ವಿರುದ್ಧ ದನಿಗೂಡಿಸಿದ್ದು. ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ 'ಜಾಡ್ಯಗಳು' ಕಲಾಕಾರನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಸರಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರ/ಜಾತ್ಯಾತೀತರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮೇಲಿನ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ತಾವೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆ ಹಾಗೂ ಅಖಂಡತೆಗೆ ರೂವಾರಿಗಳು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸಹ ತಾನೇ ಏಕತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಲು ಮುಂದಾದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಏಕತೆ ಹಾಗು ಅಖಂಡತೆಯ ಧೋರಣೆಯು ರಾಜಕೀಯ ದನಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ವಿಭಜನೆಯ' ತಂತ್ರವನ್ನು ಸರಿಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾ ಮಾಸ್ತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಖಚಿತತೆ ಹಾಗು ನೈಜತೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಅನುಮಾನಿಸಿತು. ಇದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೀನ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವುದರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಇತ್ತು. ಐದು ಎಮ್.ಸಿ.ಗಳು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವೈಕ್ಯದ ರೂವಾರಿಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಘ/ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವಲಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಈ ಒತ್ತಾಯವು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಸಹ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತರು ಎಂಬ ಗರ್ವ ಪಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಲಿಂಗಾಯತರು ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಹಾಗು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇವೆ ಮಾಡಲು ಸದಾ ಸಿದ್ಧ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ ಅಥವಾ ಭಾವೈಕ್ಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹಾಗು ಮತಾಂಧರ ನಡುವಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿತು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ವಿವಾದವು ಸಮುದಾಯ ಹಾಗು ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಡುವೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿತು.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ಮೂರ್ತಿರಾವ್, ಎ.ಎನ್. ೧೮೮೮. "ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಪ್ರಸಂಗ", ಸಂಜೆಗಣ್ಣಿನ ಹಿನ್ನೋಟ, ಮೈಸೂರು: ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ.

೨. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಸಿ.ಎನ್. ೨೦೦೦. "ಕಾದಂಬರಿ-೧೮೦೦-೧೮೨೫", ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂ. ಈ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಅಂಕೋಲ: ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ.

೩. ನಾಗರಾಜನ್, ಡಿ.ಆರ್. ೧೮೮೬. "ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಡಿನ ಕಲ್ಪನೆ", ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ.

೪. ಆಲ್ವಾರೆಸ್, ಅರ್ನೆಸ್ಟ ಎಂ. ೧೮೩೦. 'The Nayakas of Ikkeri', Unpublished Ph.D. thesis submitted to The Indian Historical Research Institute, St. Xavier College, ಬಾಂಬೆ.

೫. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಫ.ಗು. ೧೮೩೧. "ಕೆಳದಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾದಿ ರಾಜ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೂರೋಪಿನ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು", ಶಿವಾನುಭವ, ಸಂ. ೬ ಸಂಖ್ಯೆ ೧.

೬. - ೧೮೨೬. "ಪತ್ರಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ", ಶಿವಾನುಭವ, ಸಂ. ೧, ಸಂಖ್ಯೆ ೧.

೭. ಬುಕನಾನ್, ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್, ೧೮೦೦ (೧೮೮೮) A Journey From Madras Through The Countries of Mysore, Canara and Malabar, ದೆಲ್ಲಿ: ಏಷ್ಯನ್ ಎಜುಕೇಷನ್ ಸರ್ವಿಸಸ್.

೮. ಖರೆ, ಜಿ. ಎಚ್. ೧೮೮೧. "Rajarama's Escape to Gingi", Studies in Keladi History, ೧ ಸಂ. ಈ.ಎಸ್. ದೀಕ್ಷಿತ್, ಬೆಂಗಳೂರು: ಮಿಥಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ.

೯. ರಾಜರತ್ನಂ, ಜಿ.ಪಿ. ೧೮೫೮. "ಅರಿಕೆ", ಬಿದನೂರಿನ ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ.

೧೦. ಶಿವಾಚಾರ್ಯ, ಗಂಗಾಧರ. ೧೮೫೮. ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಸಂ. ೨೧. ಸಂಖ್ಯೆ ೬.

೧೧. ಸ್ವಾಮಿನಾಥನ್, ಕೆ.ಡಿ. ೧೮೫೭. 'Virammaji and the End (1757-1763)', ಮದ್ರಾಸ್.

೧೨. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕೆ.ಎಸ್. ೧೮೫೨. "ಮೈಸೂರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲಣ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು", ಜೀವನ, ಸಂ. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ಸಂ. ೧೩. ಸಂಖ್ಯೆ ೪.

೧೩. ಅಪ್ಪಿಯ್ಯ, ಕ್ವಾಮೆ ಅಂತೋಣ., ೨೦೦೦. "Thick Translation", The Translation Studies Reader, ಲಂಡನ್: ರೂಟ್ಲೆಡ್ಜ್.

೧೪. ಕಾಡದೇವರ ಮಠ, ಎಲ್. ಎಸ್. ೨೦೦೫-೦೬. ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಜನಕ, ಗದಗ: ವಿದ್ಯಾನಿಧಿ.

೧೫. ಶೇಷಗಿರಿ ರಾವ್, ಎಲ್.ಎಸ್. ೧೮೭೬. "The Novelist", Masti Venkatesh Ayyangar, ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ.

೧೬. ವೆನ್ಯೂಟಿ, ಲಾರೆನ್ಸ್. ೨೦೦೦. "Translation, Community, Utopia", The Translation Studies Reader, ಲಂಡನ್: ರೂಟ್ಲೆಡ್ಜ್.

೧೭. ಪ್ರಸಾದ, ಲೀಲಾದೇವಿ ಆರ್. ೨೦೦೭. "ಮುನ್ನುಡಿ", ನಿಷ್ಕಳಂಕಿ ಕೆಳದಿ ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ, ಸಂ. ಕೆಳದಿ ಗುಂಡಾ ಜೋಯಿಸ, ಕೆಳದಿ: ಕೆಳದಿ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ.

೧೮. ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಶಿವರಾಮ. ೨೦೦೧. "ರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು", ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ: ರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ: ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

೧೯. ಬೋರಿಂಗ್, ಲೆವಿನ್ ಬಿ. ೧೮೮೩. "Conquest of Bednur", Rulers of India (Hyder Ali and Tipu Sultan), ಆಕ್ಸ್ ಫರ್ಡ್.

೨೦. ಬಿಳಿಮಲೆ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ೨೦೦೦. "ಕಾದಂಬರಿ ೧೮೨೬-೧೮೫೦", ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಅಂಕೋಲ: ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ.

೨೧. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ, ಎಮ್. ಎಸ್. ೧೮೩೧. "೧೮ನೇ ದೊರೆ ಮುಮ್ಮಡಿ ಸೋಮಶೇಖರ ನಾಯಕ", ಇಕ್ಕೇರಿಯ ಇತಿಹಾಸ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಸೋಮಶೇಖರ ರಾವ್.

೨೨. ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ, ೧೮೮೦. "ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ", ಭಾವ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಜೀವನ.

೨೩. - ೧೮೬೭. ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಾಲನೆ, ಸಂ. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ಬೆಂಗಳೂರು: ಜೀವನ.

೧೪. - ೧೮೪೪೮, ೧೮೫೬ (೧೮೮೭). "ಮುನ್ನುಡಿ", ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಜೀವನ.

೧೫. ಈವಿಲ್ಕ್ಸ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ೧೮೩೦. 'Chapter XII (from 1761 to 1766)' Historical Sketches of the South of India, ಸಂ. ಮುರ್ರೆ ಹ್ಯಾಜಿಕ್, ಸಂ. ೧. ಮೈಸೂರು.

೧೬. ಮುಖರ್ಜಿ, ಮೀನಾಕ್ಷಿ. ೧೮೮೫. Realism and Reality: The Novel and Society in India, ದೆಲ್ಲಿ: ಆರ್ಕ್ಸ್ ಫರ್ಡ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್.

೧೭. ಸಿನ್ಹಾ, ಎನ್.ಕೆ. ೧೮೪೧. "Conquests (೧೭೬೦-೧೭೬೩)", Haidar Ali, ಸಂ. ೧. ಕಲ್ಕತ್ತಾ: ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಪ್ರೆಸ್.

೧೮. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಎಸ್. ೧೮೫೨. "hannabasava Nayaka", The Quarterly Journal of the Mythic Society, ಸಂ. XLII, ಸಂಖ್ಯೆ ೪.

೧೯. ಮೈಸೂರ್ ಮಠ, ೧೮೫೮. "Chennavirammaji of Keladi: The Meritorious Mother", Jaya Karnataka, ಸಂ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಬಸವನಾಳ, ಸಂ. ೩೬, ಸಂಖ್ಯೆ ೧೧, ನವೆಂಬರ್.

೨೦. ವೃಷಭೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ, ೧೮೮೮. "ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು", ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಂ. ಜಿ.ಎನ್. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಪ್ಪ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ: ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.

೨೧. ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಸದ್ಯೋಜಾತ, ೧೮೮೧. "Religious Policy of the Keladi rulers", Studies in Keladi History, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ದೀಕ್ಷಿತ್, ಬೆಂಗಳೂರು: ಮಿಥಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ.

೨೨. ಕುಪ್ಪಸ್ತ, ಸಂಗಣ್ಣ, ೧೮೫೮. ವಿಮರ್ಶೆ ಚಿಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ, ಧಾರವಾಡ: ಜಂಗೋಡ.

೨೩. ಬೆಟ್ಟದೂರು, ಶರಣ ಬಸವ. ೨೦೦೭. "Part-II - Report on the Movement for removing blame on Keladi Raani Virammaji", ನಿಷ್ಕಳಂಕ ಕೆಳದಿ ರಾಣಿ ವೀರಮ್ಮಾಜಿ, ಸಂ. ಕೆಳದಿ ಗುಂಡಾ ಜೋಯಿಸ್, ಕೆಳದಿ: ಕೆಳದಿ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ.

೨೪. ಅಲಿ, ಶೇಕ್. ೧೮೮೧. "Factors Responsible for Haidar's Conquest of Bidanur", Studies in Keladi History, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ದೀಕ್ಷಿತ್, ಬೆಂಗಳೂರು: ಮಿಥಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ.

೨೫. ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಶಿವಮೂರ್ತಿ, ೧೮೨೮, 'ವೀರಶೈವ ರಾಜರು', ಶಿವಾನುಭವ, ಸಂ. ೩, ಸಂಖ್ಯೆ ೮.

೨೬. ನರೇಗಲ್, ವೀಣಾ. ೧೮೮೮. "Colonial Bilingualism and Hirearchicies of Making of a Vernacular Sphere in Western India", Economic and Political Weekly, ಸಂ. ೩೭.

೨೭. ಬೋರಟ್ಟಿ, ವಿಜಯಕುಮಾರ. ಎಂ. ೨೦೦೩. "ಯಜಮಾನಿಕೆಗಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ", ಸಂಕ್ರಮಣ, ಸಂ. ೩೮, ಸಂಖ್ಯೆ : ೪.

[1] ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರವು ಮಾರ್ಚ್ ೧೨, ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವ ಉನ್ನತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆ. ೨೦೦೪ರಲ್ಲಿ ಅದು ಸುವರ್ಣ ಮಹೋತ್ಸವವನ್ನು ಆಚರಿಸಿತು. ಈ ಉತ್ಸವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರಕಟನೆಯಲ್ಲಿ, ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಗುರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದೆ:

ಅ. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು

ಆ. ಭಾರತ ಹಾಗು ಭಾರತದಾಚೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆ, ಪರಂಪರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಪ್ರಸರಣ, ಪ್ರಚಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು

ಇ. ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಮೂಡುವ ಹಾಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು

ಈ. ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಕೃತಿಗಳನ್ನು (ಭಾರತೀಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳನ್ನು) ಭಾರತೀಯ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು (ಟೈಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ೨೫ನೇ ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೨೦೦೪).

[2] ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉಪ-ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಜಾತಿಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳು ಬಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ.

[3] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಬಸವರಾಜ ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರ ಜರತಾರಿ ಜಗದ್ಗುರು (೧೯೫೨) ವಿವಾದಕ್ಕೊಳಗಾದಾಗ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ ಮೂರು ಸಾವಿರ ಮಠವು ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದಿತ್ತು. ಇದೇ ಮಠವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಎಮ್.ಎಮ್. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ (ಬಸವಣ್ಣನ ಪತ್ನಿ ನೀಲಾಂಬಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ 'ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ'ವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದರಿಂದ) ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರಥಮ ಮಹಿಳಾ ಜಗದ್ಗುರು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ ಮಹಾಚೈತ್ಯ ನಾಟಕದ ವಿರುದ್ಧ ೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಾದ್ಯಂತ ಚಳುವಳಿ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವೆ.

[4] ಈ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು.

[5] ಈ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಾದ ನವ ಸಂದೇಶ, ಅಂಕುಶ, ಕನ್ನಡಿಗ, ಜಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಾವಧಾನ, ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿರುದ್ಧ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ಈ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಶರಣ ಬಸವ ಬೆಟ್ಟದೂರು ಎಂಬುವವರು ಜಾಗೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೭: ೧೧೬-೧೩೮).

[6] ಈ ಮನವಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ (೧೯೫೮: ೪೫-೪೬).

[7] ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡಿದ್ದು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಕಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ ಕುಪ್ಪಸ್ತ, ೧೯೫೮. ಹಿಂದೆ ಕುವೆಂಪುರವರು ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ (೧೯೩೦) ಯಲ್ಲಿ ರಾಮನನ್ನು 'ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ'ಗೊಳಿಸಿದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅವರನ್ನು ತೀವ್ರ ಟೀಕೆಗೊಳಗಾಗಿಸಿದ್ದರು. ಕುವೆಂಪುರವರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಈಗ ಯಾಕೆ ಎಂದು ಕುಪ್ಪಸ್ತರವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು (೧೯೫೮: ೧೭೮).

[8].೪೨ನೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಎ.ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾವ್ ರವರು ಈ ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನೇರವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ವಿವಾದವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿರಬಹುದು. ಈ

ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೀರಶೈವ ತರುಣ ಸಂಘ (ಗದಗ) ರವರು ಒಂದು ಖಂಡನಾ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಮರ ವಾಣಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು (ಸಂ. ೧೩, ಸಂ. ೨, ೧೮೬೧: ೩೫).

೯. ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಕೃತಿ, ವರ್ಚಸ್ಸು ಮತ್ತು ಒಡಕು : ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು

ವಸುಧ ದಾಲ್ಮಿಯ, ಆಂಜೆಲಿಕ ಮಲಿನರ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಟಿನ್ ಕ್ರಿಸ್ಟಾಫ್ ತಮ್ಮ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿ (Charisma & Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent, ೨೦೦೧) ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತ್ತ (Canon) ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸುಗಳ (Charisma) ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತ ಕೃತಿ, ವರ್ಚಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಗೋಚರಿಸುವ ಒಡಕುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಅವುಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತದ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ವರ್ಚಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ, ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಒಡಕುಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಾನು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ (personal) ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ (collective) ಗುರುತಿಗೆ (identity) ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು (ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉದ್ಭವವಾಗಿರುವಂತದ್ದಲ್ಲ) ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಗುರುತಿನ ರಚನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನವೀಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಿವೆ. ಇದರರ್ಥ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಚೆ ಹೋಗಿ ಭಾರತೀಯ ಇತರ ಸಮಾಜಗಳು, ಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು (ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು) ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವಂತವಿದ್ದು ಅವು ಅನೇಕ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಮತ್ತು ಜೊತೆ, ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು,

ಅ) ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರಥಮ ಮಹಿಳಾ ಗುರುವಾದ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರ ಬಸವ ವಚನ ದೀಪ್ತಿ (೧೯೯೬) ಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದಿಂದ ಹೊರಟ ಹಾಗು ತೀವ್ರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಅವರ ವಚನ ಸಂಕಲನ ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿ, ಬಸವಣ್ಣನ ವರ್ಚಸ್ಸು ಅಭಾದಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಲನವು ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಆ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ನುಗ್ಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಧೋರಣೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿ ಸೈನ್ ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯಂತವರ ಸಂಕಲನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಅರ್ಥ ಲೋಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ – ೧

ವಸುಧ ದಾಲ್ಮಿಯ ಹಾಗು ಇತರರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತತೆ ಹಾಗು ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ :

ವರ್ಚಸ್ಸು

ಅ) ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ವರ್ಚಸ್ಸು (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ಚಸ್ಸು) ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದೈವದ ಅಂಶವನ್ನು ಜೋಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ,

ಆ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯ, ನಿಯಮ ಹಾಗು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದು.

ಇ) ಇದು ನವೀನ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿ, ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತತೆ

ಅ) ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತ ಕೃತಿಗಳು ಪಠ್ಯದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ

ಆ) ಅವು ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಗುರುತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ, ದೃಢವಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ವಸುಧಾರವರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಅಂಶವು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವವು ಗತ ಕಾಲದ ಅಥವಾ ಜೀವಂತವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಜೀವನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತತೆ ಹಾಗು ವರ್ಚಸ್ಸು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಇವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಈ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಸುಧಾರವರು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಶ್ಲೇಶಾತ್ಮಕ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗದೇ ಉಳಿಯುವ ಅಂಶಗಳೇನಲ್ಲ. ಅವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಒಡೆದು, ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳು, ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನುಸುಳುತ್ತವೆ. ಈ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಹಾಗು ವರ್ಚಸ್ಸು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕೃತಿ ಹಾಗು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದಲ್ಲದೇ, ಅವೂ ಸಹ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸು ಇವೆರಡರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಆ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ೧೯೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಅನೇಕ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ವಿವಾದಗಳು (೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಬಸವಣ್ಣನ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಮತ್ತು ವಚನಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ, ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯು, ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವಚನಗಳ ಭಾಷಾಂತರಗಳು (ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಂಥವು) ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಮಯವಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವಾದ ವಚನಗಳ ಅರ್ಥ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಇವೆರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ (ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು) ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳು ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಭೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮೊದಲು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳು ಅವಶ್ಯಕ.

ಭಾಗ – ೨

ಲಿಂಗಾಯತರ ಪ್ರತಿಮೆ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸು

ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವ ಹಾಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜವು ಅನೇಕ ಒಳ ಪಂಗಡಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯ. ಆಂತರಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪರಂಪರೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದ ಮತ್ತು ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಈ ಸಮುದಾಯವು ಹೊಂದಿದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಯಾರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಎಂಬ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಿದ್ದರೂ, ಬಹುತೇಕ ಜನರು ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿವಶರಣರ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣೆಯ ಚಳುವಳಿಯುಂಟಾಯಿತು, ಅದೇ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಈಗಲೂ ಗರ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

[1]ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ರುವಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನಾಗಿದ್ದು, ಅವನ ವರ್ಚಸ್ಸಿನಿಂದ ಮತ್ತು ನಾಯಕತ್ವದಿಂದ ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಯಿತು. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ, ವಿವಿಧ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ತನ್ನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿದ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆತ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ-ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿ, ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

ಅನೇಕ ಶಿವಶರಣರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದ ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಶರಣರ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ವಚನಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿರುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವೆ. ನೂರಾರು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅವನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹರಿಕಾರ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕನೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ದ್ವಿತೀಯ ಶಂಭು ಎಂದು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ದೈವದ ನುಡಿಗಳೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ವಚನಗಳ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ವರ್ಚಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಳೆದು ಅವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಅಂಶ. ವಚನಗಳು ಅವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯೆಂದು, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರವಾಗಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸೂತ್ರ, ನಿಯಮ, ಅರ್ಥ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇರುವದರಿಂದ ಅವು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ರಚನೆಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ವಚನಗಳನ್ನು ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಹವ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಭಿನ್ನತೆ/ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಹೊಸ ಹಾಗು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿವೆ. ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನವಾದ ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನಾ ಮಾರ್ಗಗಳು ಈ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಮಯವಾಗಿಸಿವೆ. ಯಾವತ್ತೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಏಕದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ಸಣ್ಣ ಅಥವಾ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಪರ್ಕವು ಸದಾ ಕಾಲ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿಲ್ಲ. ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾದ ದೈವ, ಪಥ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅನೇಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಠದ ಮಠಾಧೀಶರು ತಾವು ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪರಂಪರೆ, ಅಧಿಕೃತತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಇವರು ಅನೇಕ ಸಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಮಾಣಿಕೃತ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ 'ಬೆದರಿಕೆ'ಯನ್ನು ತಾವು (ಲಿಂಗಾಯತ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು) ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮಾರಕವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದು.

ಭಾಗ – ೩

ಒಡಕು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಗಳು

ಶಿವಶರಣರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವರು ರಚಿಸಿರುವ ವಚನಗಳು ಅನೇಕ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದಾದರೆ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ಪರ ಚಿಂತನೆಯ ಅಲೆಯು ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನವೀನ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿವೆ.[೨][2] ೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ವಚನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವು ಕೈಗೊಂಡವು. ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಹತೋಟಿಯಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಶಾಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ವಚನಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿರುವ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಿಸದೇ, ಅವನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು

ಮಾಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗು ತಿಳಿದಿರುವ ಅಂಶ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ ಬರೆದಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ,

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತು ಇದ್ದರೆ, ಈಗ-ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ-ಇಡೀ ಚಳುವಳಿಯ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. (ಪಾಟೀಲ, ೧೯೯೬ : ೧೩).

ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲನ್ನು ಒಡ್ಡಲಾಗಿದೆ.[3] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೊರಬಂದ ವಚನಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರಗಳು (ದಿ ಸೈನ್) ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಚನಗಳನ್ನು ಒಡೆದು, ಅವಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಕೊಡುವ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಭಾಗ-೪

ಘರ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದಿ ಸೈನ್

ದಿ ಸೈನ್ ವಚನಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರದ ಸಂಕಲನ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಓಎಲ್ಎನ್) ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಈ ಸಂಕಲನವು ೬೨ ವಚನಕಾರರ ೪೭೬ ವಚನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಸಂಕಲನ ವಚನ ಸಾವಿರ[4] ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಆಧಾರಿಸಿದೆ (ಓಎಲ್ಎನ್, ೨೦೦೭ : ೫). ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಕುಚತೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಮತೀಯವಾಗಿ ಓದುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಕಲನ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಈ ಸಂಕಲನ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು "ಸಂಘರ್ಷಣಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ" (ಓಎಲ್ಎನ್, ೨೦೦೭ : ೫) ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಏಕೀಕೃತ ಹಾಗು ಏಕದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿಸಿ ವಚನಗಳ ಒಳ ಲೋಕವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರವಾಹವನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಬಯಕೆ ಓಎಲ್ಎನ್ ರವರದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರ ಸರಣಿಯ ಸಂಚಾಲಕರಾದ ತಾರಕೇಶ್ವರರು ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಈ ಸಂಕಲನವು ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿ ವಚನಕಾರರಾದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು, ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಅಥವಾ ಅಷ್ಟೇನು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಾರದ ವಚನಕಾರರನ್ನೂ ಸಹ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ (೨೦೦೭ : xiii). ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಎಂಬ ದ್ವಿ-ವಿರೋಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದರೂ, ಈ ವೈರುಧ್ಯವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಎಂಬ ಅರಿವಿದೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮೊದಲನೇಯದು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ, ಅರಿವಿನ ಮಾರಿತಂದೆ, ಬಾಲಬೊಮ್ಮಣ್ಣ, ಭೋಗಣ್ಣ, ಚಂಡಿಮರಸ, ಗೊಗ್ಗವ್ವೆ, ನೀಲಮ್ಮ, ಸತ್ಯಕ್ಕ, ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವ, ವೀರಗೊಲ್ಲಾಳ, ತುರುಗಾಯಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ, ಇತ್ಯಾದಿಯವರು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದಾಗ್ಯು ಸಂಪಾದಕರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ವಚನಕಾರರಾದ

ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರು ಸಿಂಹ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೇಯ ಅಂಶವು ಈ ಸಂಕಲನದ ನವೀನತೆಗೆ ಅಥವಾ ಹೊಸತನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಚಾಲಕರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನವು path-breaking ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬರೆಯುವ ಹಾಗೆ "ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಚನಕಾರರನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಒಲವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ" ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಭಾಗ ಅಷ್ಟೆ (೨೦೦೭ : xiii). ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಸಂಪಾದಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಚಾಲಕರಿಗೆ ಕೇವಲ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಚನಕಾರರ 'ಪಾವಿತ್ರಯ ತೆ' ಮತ್ತು 'ಅಧಿಕೃತತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಅವರಿಬ್ಬರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇತರ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ವಿರಳ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಓಎಲ್ಎನ್ ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಚನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಅಧಿಕೃತ'ವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಓದುಗರ ಮುಂದೆ ಇಡಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾರಕೇಶ್ವರ್ ವಚನಗಳ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವಾದಿಸುವ ಹಾಗೆ ವಚನಗಳ ಭಾಷೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ತರಹ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ, ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಭಾಷಾಂತರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಸಂಕಲನದ ಇತರ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರಾದ ವಿಜಯ ಗುತ್ತಲ್ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಓಎಲ್ಎನ್ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿದರೂ, ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಟೀಕೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವುದು ವಚನಗಳನ್ನು ಬಂಧ-ಮುಕ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆದಿರುವ ಅಂಶ. ಸದಾ ಕಾಲ ಪದೇ, ಪದೇ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿತವಾಗಿರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಲು ಇದು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಚಲಾಯಿಸಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

What can the stream do if the oar breaks
what can the weapon do if there is a killer
can you blame the arrow when shot by a bowman
I have done as you directed my mind
carried out the work you assigned me
labored without wage as you bid me
a tenant I wish nothing but the love of my masters
I acted as you made me
Oh aaturavairy Maareshwara (೨೦೦೭ : ೨೦೨)

ಈ ವಚನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಗೆಯ ಮಾರಿತಂದೆ ರಚಿಸಿದ ಒಂದು ವಚನ. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಇದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾಷೆಯ ಚಿನ್ಹೆಗಳಾದ ವಿರಾಮ, ಅಲ್ಪ ವಿರಾಮ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಸೂಚಕ ಚಿನ್ಹೆ ಅಥವಾ ಇನ್ಯಾವುದೇ ಚಿನ್ಹೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇತರ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಓಎಲ್ಎನ್ ಸೂಚಿಸುವ ಹಾಗೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಚಿನ್ಹೆಗಳ ಬಳಕೆ ಇದ್ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೇಯತೆಯನ್ನು

ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಚನಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣ, ಸಣ್ಣ ಸಾಲುಗಳನ್ನಾಗಿ ಒಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೀಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಓಎಲ್ಎನ್ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗೇಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಆಧುನಿಕವೋ ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಮೂಡದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

*

ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು, ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರ ಮೇಲೆ ಇಂತಹ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಅಥವಾ ಇತರ ಕನ್ನಡ ಸಂಕಲನಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ? ಇಂತಹ ವಚನ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಅವರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ? ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಉಂಟಾದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಕ್ರೀಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯವೇ. ಅವರಿಗೆ ಇಂತಹ ಸಂಕಲನಗಳು ಮತ್ತು ಅವು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ಅಸಮಾಧಾನ ಉಂಟಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಈ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ವಿವಾದಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ತಮಗಿರುವ ಹತೋಟಿ ಕೈ ತಪ್ಪಿಹೋಗುವ ಆತಂಕ ಕೂಡ ಅವರಿಗಿದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತರು ತಾವು ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದವರು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ, ತಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ದೂರವಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಈಗಲೂ ಪರದಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಇಂತಹ ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಮಠಾಧೀಶರಿಗೆ ಶರಣು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಇವರೆಲ್ಲರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮತ್ತು ಕೆಚ್ಚಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಲು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮರೆಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರ ಬಸವ ವಚನ ದೀಪ್ತಿ (೧೯೯೭) ಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಇದೂ ಕೂಡ ವಚನಗಳ ಸಂಕಲನ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಮೂಲಕ ವಚನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ-೫

ಬಸವ ವಚನ ದೀಪ್ತಿ ಮತ್ತು ದೈವತ್ವ

ಬಸವ ವಚನ ದೀಪ್ತಿ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ರೂಪ. ಆಯ್ದ ವಚನಗಳನ್ನು ಪುನರ್-ಸಂಕಲಿಸಿ ಮಾತಾ ಮಹಾದೇವಿಯವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ. ಬಸವಾತ್ಮಜೆ ಎಂಬ ನಾಮಾಂಕಿತದಲ್ಲಿ ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ಪುನರ್-ತಿದ್ದಿ ಅವುಗಳ ವಚನಾಂಕಿತವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೆಸೆದಿದ್ದು. ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿರುವ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಕೂಡಲಸಂಗಮ ಎಂಬ ಅಂಕಿತನಾಮದಿಂದ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದೇವ ಎಂದು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಪಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ,

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದಿಂದ ಬಸವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು ಈ ಸಂಕಲನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಜಾತಿವಾದಿಗಳಿಂದ ಮಾಲಿನ್ಯಗೊಂಡ" (ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ, ೧೯೯೮ : ೧೪) ವಚನಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಮತ್ತು "ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ" (ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ, ೧೯೯೬ : xlvi) ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡುವುದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೆ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಅವರು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಗಳ ಪುನರ್-ಲೇಖನ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಅಂಕಿತನಾಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದು ಲಿಂಗಾನಂದರ (ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರು) ಬಯಕೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಮಾತ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.[5] ಲಿಂಗಾನಂದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಅವರ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಈ ಸಂಕಲನದ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಇಂಗಿತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಿರಣ ಎಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನ ದೈವ ಸ್ಪೂರ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ತಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ವಚನಗಳ ಅಂಕಿತನಾಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಂತೆ ಆದೇಶಿಸಿದನು ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವ ಈ ಸಂಕಲನವು ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂಕ್ತವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಬಸವಣ್ಣನು ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಚನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾನು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಮರು-ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇನೆಂದು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ, ೨೦೦೦ : ೮). ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಮರು-ಸಂಕಲಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಬಸವಣ್ಣನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮರು-ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರಿಗೆ ಸರಿ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈ ಹೊಸ ಸಂಕಲನದಿಂದ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಿ, "ತಾತ್ವಿಕ ಖಚಿತತೆ ಮತ್ತು ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ" (ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ, ೧೯೯೬ : xlvi) ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುನರಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಕಲನವು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪಕರಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಅವರಿಂದ ವಚನ ರಚನೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆಯೆಂದು, ಆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ 'ಛಾಯೆಯು ದಟ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಅವರು ವಿಷಾದ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

ಶಿವಲೋಕಕ್ಕೆ ಸರಿ ಬೇರೆ ಲೋಕವಿಲ್ಲ
ಶಿವಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸರಿ ಬೇರೆ ಮಂತ್ರವಿಲ್ಲ
ಜಗಕ್ಕೆ ಇಕ್ಕಿದೆ ಮುಂಡಿತೆಯನೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಿ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೊಬ್ಬನೆ ದೈವನೆಂದು (೧೯೯೬ : xlvii)

ಶಿವನು ಇಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನು. ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ಮಾನಸಾಂತರದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ವಚನ ಇದು ಎಂದು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರಿಗೆ ಬಹಳ ಅಸಮಾಧಾನ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿಯಲು ತೊಡಕುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತವಾದ ಪುರಾಣಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[6] ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆಂದು, ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳುಂಟಾಗಿ "ಇಷ್ಟಲಿಂಗವೆಂಬ ಗೋಲಾಕಾರದ ಕುರುಹು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ತಿಭಾರ" (೧೯೯೬ : xlviii) ಹಾಕಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮತ್ತು ಬಹಳ ಮಹತ್ವವಾದ ಈ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ತತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆದು, ಅದನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅವರು ಲಿಂಗದೇವ ಎಂಬ ಅಂಕಿತನಾಮದಿಂದ ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಹೀಗಿದೆ,

ಮಾಡಿ ಮಾಡಿ ಕೆಟ್ಟರು ಮನವಿಲ್ಲದೆ;
ನೀಡಿ ನೀಡಿ ಕೆಟ್ಟರು ನಿಜವಿಲ್ಲದೆ!
ಮಾಡುವ ನೀಡುವ ನಿಜಗುಣವುಳ್ಳಡೆ
ಕೂಡಿಕೊಂಬ ನಮ್ಮ ಲಿಂಗದೇವ! (೧೯೯೬ : ೩೯)

ಬಸವಣ್ಣನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ತತ್ವವನ್ನು ಅವರು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು, ಶಾಸನಗಳು ಅಥವಾ ಓಲೆಗರಿಯ/ತಾಳೆಗರಿಯ ಆಧಾರಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯ. ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ದೈವ ಭಕ್ತಿ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣ. ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಮೂಲ ತತ್ವವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಲು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ! ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಕರಣ/ಭಾಷೆಯ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ!

ಈ ಸಂಕಲನದ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಭರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೇಖಕರ ವಿರುದ್ಧ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಝುಳಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಲೇಖಕರು ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ತಪ್ಪಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಏ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ನರ ಸ್ಪೀಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಶಿವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ನೀಡಿ, ರಾಮಾನುಜನ್ ವಚನಗಳ ಮೂಲ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ರಾಮಾನುಜನ್ನರ ವಿಫಲತೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರ ಮುಖ್ಯ ಆರೋಪ. ರಾಮಾನುಜನ್ನರು ಕೂಡಲಸಂಗಮ ಅಂಕಿತನಾಮವನ್ನು The Lord of Meeting River ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ, ದೈವ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸದೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದು ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಅಪರಾಧ (ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ, ೧೯೯೭ : ೨೧).

ಭಾಗ-೬

ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಜಗತ್ತುಗಳು

ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಪುನರ್-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು/ಪುನರ್-ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಅವು ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವು ಏಕದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ. ದಿ ಸೈನ್ ವಿವಿಧ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರವಾಹವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ವಚನಗಳ ಹೊಸ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಸವ ವಚನ ದೀಪ್ತಿಯು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯೂ ಸಹ ವಚನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ವಚನಗಳಿಗೆ ದೈವತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇರಿ, ಅರ್ಥಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ತಿಲಾಂಜನಿಯನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಪೀಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಶಿವ ದಂತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಾರಾಸಗಟ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ. ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನದ ಮೂಲಕ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಆತನ ವರ್ಚಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತೆ ವೈಭವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದೇ ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ವತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವತಿಯಿಂದ ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಘರ್ಷಣಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ವಲಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿವೆ. ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ, ಇತರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗುಂಪು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ದಾಲ್ಮಿಯ, ವಸುಧ, ಇತರರು. ೨೦೦೩. "Introduction", Charisma & Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent, ಸಂ. ವಸುಧ ದಾಲ್ಮಿಯ ಮತ್ತು ಇತರರು, ಓಯೂಪಿ : ನ್ಯೂ ದೆಲ್ಲಿ.

೨. ನಾಗಭೂಷಣ, ಓ.ಎಲ್. ೨೦೦೭. "Introduction", The Sign: Vachanas of 12th Century, ಸಂ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ : ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೩. ತಾರಕೇಶ್ವರ, ವಿ.ಬಿ. ೨೦೦೭. "Kannada Classical Texts in Translation Series" in The Sign: Vachanas of 12th Century, ಸಂ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ : ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪು. ix-xv.

೪. ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ. ೧೯೯೬. "ಮುನ್ನುಡಿ : ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿ ಕುರಿತು", ಬಸವವಚನ ದೀಪ್ತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು: ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಿಷನ್.

೫. - ೧೯೯೭. ಲಿಂಗದೇವನ ಲೀಲಾ ವಿಶೇಷ, ಬೆಂಗಳೂರು: ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಿಷನ್.

೬. - ೧೯೯೮. "ಬಸವ ದೀಪ್ತಿ ಮುತ್ತುಗಳು-ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವಮಾನಕರ ಸಂಗತಿ", ಕಲ್ಯಾಣ ಕಿರಣ, ಸಂ. ೧೯, ಸಂಖ್ಯೆ. ೮. ಪು. ೬.

೭. - ೨೦೦೦. "ಜಂಗಮತ್ವಕ್ಕೆ ಜೀವ ಕೊಟ್ಟ ಪೂಜ್ಯ ಲಿಂಗಾನಂದ ಅಪ್ಪಾಜಿ", ಕಲ್ಯಾಣ ಕಿರಣ, ಸಂ. ೩೧, ಸಂಖ್ಯೆ ೧, ಪು. ೫.

೮.	ಪುಷ್ಪ, ಎಚ್.ಎಲ್. ೧೯೯೩. “ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಒಲವು-ನಿಲುವುಗಳು”, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.

೯.	ತೆಲಗಾವಿ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ. ೧೯೯೯. “ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು”, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೧೦.	ನಾರಾಣಾಪುರ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ೨೦೦೨. ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು, ಗೆಳೆಯ ಪ್ರಕಾಶನ: ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು.

೧೧.	ನಾಗರಾಜಪ್ಪ, ಕೆ.ಜಿ. ೧೯೮೫. ಮರು ಚಿಂತನೆ, ಅನಿಕೇತನ: ತುಮಕೂರು.

೧೨.	ಪಾಟೀಲ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ. ೧೯೯೬. “ಬಸವ ಚಳುವಳಿ: ಒಂದು ಚಿಂತನೆ”, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ: ಬೆಂಗಳೂರು.

[1] ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತಿತರರು ಇದನ್ನು ವೀರಶೈವ/ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತಿತರರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಇದನ್ನು ‘ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿ’ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[2] ಎಚ್.ಎಲ್. ಪುಷ್ಪರವರು ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿ, ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ, ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವ, ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕರು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪುಷ್ಪ, ೧೯೯೩: ೧೦೧-೧೧೭). ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಲಕ್ಷಣ ತೆಲಗಾವಿಯವರು ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾದರ ದೂಳಯ್ಯವರರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ಮೊದಲ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ತೆಲಗಾವಿ, ೧೯೯೯ : ೯೮). ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿ ಮರುಚಿಂತನೆ (೧೯೮೫) ಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ವಚನಕಾರರ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[3] ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಾರಾಯಣಪುರ ಅವರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಠಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೨). ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಬಸವಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಮಠಾಧೀಶರು ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗರಾಳು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[4] ಈ ಕನ್ನಡ ಸಂಕಲನವು (೨೦೦೪) ಓಎಲ್ಎನ್ ರಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

[5] ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿಯವರು ಪದೇ, ಪದೇ ಈ ತರಹದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾರಣ ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಪಕ ವಿರೋಧ. ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೇಖಕರು ಈ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು.

[6] ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಿ 'ನಿಜ'ವಾದ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಂದಿನದಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಈ ಕೃತಿಯ ೬ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

೧೦. ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟು

(ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿ ಅವರು ಪಾಟ್ನಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಚರಿತ್ರೆ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದವರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಚನಕಾರರ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು. ನಂದಿಯವರು ಶಿ.ಚ. ನಂದೀಮಠ ಅವರ 'ಎ ಹ್ಯಾಂಡ್ ಬುಕ್ ಆಫ್ ವೀರಶೈವಿಸಂ'ಗೆ ಅವರು ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ನಂದಿಯವರು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ರಿವ್ಯೂ' (ಸಂ ೧ : ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಪು. ೩೨-೪೬) ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಒರಿಜಿನ್ ಆಫ್ ವೀರಶೈವ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್' ಎಂಬ ಲೇಖನದ ಅನುವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಡಾ. ಆರ್.ಎಸ್. ಗುಂಜಾಳ ಅವರನ್ನು 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ನೆನೆಯುತ್ತದೆ- ಸಂ).

ವೀರಶೈವ ಎಂಬುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ವಾಯುವ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಶೈವ ಚಳವಳಿ. ನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯು ವಿಶಾಲ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಗೂ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಗೂ ಹರಡಿತು. ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಸಹ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ[1] ಬೆಳೆದ ಈ ಚಳುವಳಿ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿತು. ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಜಾತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಭ್ರಾತೃತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಆದರೆ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತೋ, ಅದೇ ತರಹ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡಿತು.

ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಂಬಲಿಗರು ಪುರೋಹಿತ, ವರ್ತಕ, ರೈತ ಹಾಗೂ ಕಸುಬುದಾರರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದವರು. ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಜಂಗಮ'ರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪುರೋಹಿತರು ಕಸುಬಿನಿಂದ ಶಿಕ್ಷಕರು ಹಾಗೂ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರಕದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ಇವರಿಗೆ ಇತರರು ಧರ್ಮ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜಂಗಮರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಂಗಡಿ ಮುಂಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.[2] ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪುರೋಹಿತರು ಮೂಲತಃ ಹಳೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದು, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಪರಂಪರಾಗತ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರದ[3] ವೃದ್ಧಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಜೊತೆಗೆ, ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಬಲವಾಗಿಸುವುದಕೋಸ್ಕರ ಬೇರೆಯಾದವರು. ಜಂಗಮರ ಹಾಗೆ ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಮಸಾಲಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ವರ್ತಕ ಸಮುದಾಯದವರು ಇರುವರು. ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಈ 'ಪಂಚಮಸಾಲಿ'ಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಸಮುದಾಯದವರು. ಜಂಗಮರ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಊಟ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವರು.[4] ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಸಾಲಿಗಳ ನಂತರ ನೇಕಾರರು, ರೈತರು, ಕಸುಬುದಾರರು, ಸಿಂಪಿಗರು ಹಾಗೂ ಗಾಣಿಗರು ಇರುವರು. ಪ್ರಮುಖ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ಇವರು 'ಪಂಚಮ ಸಾಲಿಯೇತರರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವವರು. ಈ ಜಾತಿಯ ಲಿಂಗಾಯತರು 'ಅಷ್ಟಾವರ್ಣ'ಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೂ, ಪಂಚಮರ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆ ಅಥವಾ ಇತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ನಂತರದ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವವರು

ಚಮ್ಮಾರರು, ಅಗಸರು, ಮೀನುಗಾರರು ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು. ಇವರು ಪವಿತ್ರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿರಲಿ, ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.[5]

ವಾಣಿಜ್ಯೋದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಗಳಿಸಿರುವ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಾದ ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ ಹಾಗೂ ಬೆಳಗಾಂನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಧಾರವಾಡದ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇ. ೫೦ ಭಾಗದಷ್ಟಿದ್ದರೆ, ಇತರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೇ. ೪೦ರಷ್ಟಿರುವರು ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ವರ್ತಕರು ಶೇ. ೧೭ರಷ್ಟಿದ್ದರೆ, ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರು ಹಾಗೂ ಕಸುಬುದಾರರು, ಶೇ. ೫೫ರಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಳಗಾಂ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ವ್ಯಾಪಾರಗಾರರು ಶೇ. ೧೭ರಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರು ಹಾಗೂ ಇತರ ಉತ್ಪಾದಕರು ಶೇ. ೫೯ರಷ್ಟಿರುವರು. ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಖ್ಯೆ ಕ್ರಮೇಣ, ಶೇ. ೧೭ ಹಾಗೂ ಶೇ. ೪೭ರಷ್ಟಿದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೀರಶೈವವು ಅನೇಕ ಉತ್ಪಾದನ ಹಾಗೂ ಹಂಚಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಾಗಗಳ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ ಚಳುವಳಿ. ಈ ಒಕ್ಕೂಟವು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಶೋಷಣೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವರ್ತಕ ಹಾಗೂ ಇತರ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಈ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉತ್ಪಾದಕರನ್ನು ಯಾವುದೇ ಉದ್ಯಮ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಯಾವ ವ್ಯವಸಾಯ ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಹಳೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತುಚ್ಛ ಶೂದ್ರರನ್ನಾಗಿ[6] 'ಕಂಡಿತ್ತೊ, ಅಂತಹವರಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಉಗಮವು ತಮ್ಮ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಬಿಡುಗಡೆಯ, ಉದ್ಧಾರದ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು'.

ವೀರಶೈವ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು[7] ಚಳುವಳಿಯ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಆಗಿನ ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಘರ್ಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೌತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಮತದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಲದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟು ಬಂದ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಮತದ ತಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಛಾಯೆಯಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಫಲವಾಗಿ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ತರಹ, ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯು ಜೈನ ಮತದ ವಿರುದ್ಧ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಮತ-ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕರಿಂದ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದಕರಿಂದ ಬೆಂಬಲಿತವಾದ ಜೈನ ಹಾಗೂ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಗೆತನದಿಂದ ಘರ್ಷಣೆಗೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಹಳ ಸರಳವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಯುವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದವರಲ್ಲಿ ಇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲದೆ, ಅರಬ್ಬರು ಹಾಗೂ ಜೈನರೂ ಸೇರಿದ್ದರು. ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ 'ವೀರಬನಂಜು'[8] ಈಗಿನ ಬಣಜಿಗ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಬಣಜಿಗ ವರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಜೈನರಿದ್ದರು. ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ 'ಮುಮ್ಮುರಿದಂಡಾಸ್',[9] ರಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ನಾವು ಜೈನ ವರ್ತಕರನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅತಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಐಹೊಳೆಯ ಐನೂರು ಜನ 'ಸ್ವಾಮಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ವರ್ತಕರೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೫೦ರ ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನವು[10] ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ದೂರದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ 'ನಾನಾದೇಶಿ' ಹಾಗೂ 'ಉಭಯದೇಶಿ' ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದವರು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ[11]. ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಪುನುರುಜ್ಜೀವನವು ವಾಣಿಜ್ಯ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಜೈನ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ನಡುವೆ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

೧೦-೧೩ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಾಯುವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ನಿರಂತರ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣವು ಅನೇಕ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುದುದಲ್ಲದೆ, ಈ ವರ್ಗಗಳು ಭೂಮಾಲೀಕರ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ನಡುವಿನ ಕಡಲ-ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅರಬ್ಬರು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕೆಲವೇ ಉತ್ಪಾದಕರ ಮತ್ತು ಹಂಚಿಕೆದಾರರ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿದ್ದ ವ್ಯಾಪಾರ, ಭೋಗ ವಸ್ತುಗಳಾದ ರೇಷ್ಮೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಬಳಕೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲುಂಟಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ, ರಫ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ ಆಂತರಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿತು. ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ತರಹದ ಉತ್ಪಾದಕರ ಮತ್ತು ಮಾಲೀಕರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಈ ತರಹದ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳಿಗೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಸಾಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ, ಬೇಡಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದಿನಗಳಿಂದಲೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಯೂರೋಪ್, ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾ ಹಾಗೂ ಚೈನಾಗಳಲ್ಲಿನ ಮಸಾಲ ವಸ್ತುಗಳ ಬೇಡಿಕೆ ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ಸ್ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರದ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬೇಡಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಕರಿಮೆಣಸಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು, ಬಹಳ ಬೇಗ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಬೇಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚೀನಾದ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ಕಿಂಸೆ ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿಯೇ ದಿನಕ್ಕೆ ೧೦,೦೦೦ ಪೌಂ ಡ್‌ನಷ್ಟು ಮೆಣಸನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ವಾಸಿಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಮೆಣಸು ಭಾರತದಿಂದ ರಫ್ತಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[12] ಪರ್ಷಿಯನ್ ಗಲ್ಫ್ ಹಾಗೂ ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡ್ರಿಯಾಗಳಿಗೆ ಹಡಗುಗಟ್ಟಲೆ ಕಳುಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಮೆಣಸು, ಚೀನಾಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಮೆಣಸಿನ ಹತ್ತನೇ ಒಂದಂಶದಷ್ಟೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[13] ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಶುಂಠಿಗೆ ಮೊದಮೊದಲು ಹೊರಗಡೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಇರದಿದ್ದರೂ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಬಂದಿತು.[14] ಶುಂಠಿಯ ರಫ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್‌ಪೋಲೋ, ನಿಕಾಲೋ ಕಾಂಟಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ಕೋಡಿಗಾಮರ ಬರಹಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.[15]

ಮುಂಚಿನ ರಫ್ತಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರದಿದ್ದ ಬೇಳೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ರಫ್ತಾಗತೊಡಗಿದವು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಸ್ಪೇನ್ ದೇಶದ ಜೆಸ್ಯೂಟ್ ಪಾದ್ರಿಯಾದ ಟ್ಯುಡೋಲ್ನ ಬೆಂಜಮೀನನು ಗೋಧಿ, ಬಾರ್ಲಿ, ಸಾಸಿವೆ, ಬೇಳೆ, ಅಗಸೆ ಬೀಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಪರ್ಶಿಯನ್ ವ್ಯಾಪಾರಗಾರರು ತಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವಾಗ ಕಿಶ್ ದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. [16] ಬೆಂಜಮಿನ್ನನ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಆಲ್ ಆದ್ರಿಸ್ ಎಂಬುವವನು ಮಲಬಾರ್ ಸಮುದ್ರ ತೀರದಿಂದ ಶ್ರೀಲಂಕಾಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ರಫ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. [17] ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲರ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಥಿಮಾ ಹಾಗೂ ಬಾರ್ಬೋಸರ ಪ್ರಕಾರ, ಮಲಬಾರ್ ಪ್ರದೇಶವು ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. [18]

ಬಾರ್ದೋಸ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಭಟ್ಕಳ, ದಾಬುಲ್ ಬಾಲ್ ಹಾಗೂ ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ಆಡೆಸ್ ಹಾಗೂ ಓರ್ ಮೂಜ್ ಬಂದರುಗಳಿಗೆ ರಫ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಅಕ್ಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು.[19] ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಗೊಳಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಕಬ್ಬು, ಬೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನ ಉಪ-ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ತೆಂಗಿನ ನಾರು, ಬಣ್ಣ ಹಾಕುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸೇರಿದ್ದವು. ಕಲ್ಲು ಸಕ್ಕರೆ ಹಾಗೂ ತೆಂಗಿನ ನಾರಿನ ರಫ್ತನ್ನು ೧೩೩೦ರಲ್ಲಿ ಫ್ರಿಯರ್ ಜೋರ್ಡಾನಸನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ.[20] ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರವಾಸ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಮಾರ್ಕ್‌ಪೋಲೊನು ಕುಲಾಂ ಅಥವಾ ಕ್ವಿಲಾನ್ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಹೊರ ದೇಶಗಳಿಗೆ ರಫ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದ ನೀಲಿ ಪದಾರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.[21] ಹತ್ತಿಯ ಪದಾರ್ಥ, ರತ್ನಗಂಬಳಿ, ದಿಂಬಿನ ಮೆತ್ತೆ ಹಾಗೂ ಚರ್ಮದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೊರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಬೇಡಿಕೆ ಇದ್ದುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ

ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿತು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮುಖ್ಯ ಬಳಕೆದಾರರು ಮೆಕ್ಕಾ, ಓರ್ ಮೂಜ್ ಹಾಗೂ ಪರ್ಶಿಯಾದ ಇತರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯ ಹಾಗೂ ಎಣ್ಣೆ ಬೀಜದ ರಫ್ತೀನ ಬಗ್ಗೆ ಪುರಾವೆಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಿಂದ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ವರಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಾಣಿಜ್ಯೋದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕಾರಣವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ ಮುಸ್ಲಿಂದೇಶ, ಯೂರೋಪ್ ಹಾಗೂ ಚೈನಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ತಯಾರಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಲನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಭೂಹಿಡುವಳಿಗಳು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆದಾರರ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.[22] ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಗೃಹಕೃತ್ಯದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಆದಾಯದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಈಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ, ದಾನ-ದತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಸವಲತ್ತುಗಳು ದೊರಕಿದವು. ಹೀಗೆ ಉಗಮಗೊಂಡ, ಹೊಸ ಭೂಮಾಲೀಕ ಕುಟುಂಬಗಳ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಅವಶ್ಯಕ ಮತ್ತು ಭೋಗ ವಸ್ತುಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಸವಲತ್ತುಗಳ ವಿಘಟನೆಯು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಭದ್ರಗೊಂಡಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಿತು.[23] ಇದೇ ರೀತಿ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಆಸ್ತಿದಾರರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರೆನಿಸಿ,

ತಮ್ಮ ಕೊಳ್ಳುಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡರು.[24] ಕೊನೆಯದಾಗಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಇವುಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ತೆರಿಗೆಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ವರಮಾನಗಳಿದ್ದವು. ಈ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳ ಉಚಿತ ಪೂರೈಕೆ ಇದ್ದರೂ ಸಹ, ಅವು ಎಲ್ಲಾ ಭೋಗ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಬಳಕೆದಾರರಾಗಿದ್ದವು.[25] ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂಪತ್ತು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಸೇವೆ ಹಾಗೂ ಬದಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ.[26]

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಬದಲಾದ ಅಭಿರುಚಿಗಳಿಂದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಎಲೆ-ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ವಸ್ತುಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳವುಂಟಾಯಿತು. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ ಹೊರದೇಶದ ಬೆಳೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ಮೊದಲಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಇವು ಎಲ್ಲಾ ಪವಿತ್ರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾದವು.

ವಾಯುವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣವು ಹಣಕಾಸಿನ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊಸ ನಗರಪಟ್ಟಣಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[27] ಈ ಹೊಸ ನಗರಗಳ ಹುಟ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂತೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು ಬಹುತೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂತೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಉತ್ಪಾದಕ ಮತ್ತು ಹಂಚಿಕೆದಾರರ ವರ್ಗಗಳೇ. ವ್ಯಾಪಾರದ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ೧೦-೧೩ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮೂವತ್ತಾರು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತೆರಡು ಪಟ್ಟಣಗಳು ಧಾರವಾಡ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಬೆಳಗಾಂ ಮತ್ತು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಪಟ್ಟಣಗಳು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.[28]

ಹೊಸ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗಳು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಮೂಲ ಬೆಂಬಲಿಗರಾದ ಶ್ರೀಮಂತರ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಈಗಿನ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಆಗಲೂ ಸಹ ಪುರೋಹಿತ, ವ್ಯಾಪಾರ ಹಾಗೂ ಇತರ ಉನ್ನತ

ವರ್ಗಗಳು ಆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಂಬಲಿಗರಾಗಿದ್ದರು. ಧರ್ಮದ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡವರು ಉಚ್ಚ ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದರು ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಅಥವಾ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗಗಳ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ನಾಯಕರು ನಗರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಧರ್ಮಕಾರ್ಯ ಕೈಗೊಂಡರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿದ ಬಸವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಾಂತಾಧಿಕಾರಿ ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲದವನು. ಬಸವನು ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲವೂ ಈ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಪ್ರಮುಖ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳಾದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಕೋಟ್ಯಾಧೀಶನ ಮಗಳು. 'ಬಸವ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಈ ಧರ್ಮದ ಮೊದಲನೇ ಪ್ರವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಆಳಂದೆ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. 'ಸಿದ್ಧರಾಮಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಸೋಲಾಪುರ್ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಸರಿದವನು. ಹಂಪಿಯ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಆತನ ಸೋದರಳಿಯ ರಾಘವಾಂಕ ಲೆಕ್ಕಿಗರ ವಂಶದಿಂದ ಬಂದವರು. 'ದೀಕ್ಷಾಬೋಧೆ'ಯನ್ನು ಬರೆದ ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸ ಒಂದನೇ ಹೊಯ್ಸಳ ನರಸಿಂಹ (೧೧೭೩-?೬)ನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಬಸವ ಪುರಾಣ' (೧೩೬೯) ವನ್ನು ಬರೆದ ಭೀಮಕವಿ, ೧೬ನೇ ಶತಮಾನದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಪಂಡಿತನೂ ಹೌದು. 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆ'ಯನ್ನು ಬರೆದ ಚಾಮರಸನು ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದನು. ಚಾಮರಸನು ಇಮ್ಮಡಿ ಪ್ರೌಢರಾಯನ (೧೪೨೨-?೬) ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತವನು. ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದ ವಿರೋಧದ ನಡುವೆಯು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿದ ಲಕ್ಕಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಜಕಣಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರದ ಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿ ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಈ ಚಳುವಳಿಯು ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. 'ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ'ದ ನಾಯಕನಾದ ಚೆನ್ನಬಸವನು ಕಲ್ಯಾಣ ನಗರದಲ್ಲಿ ೯೬ ಸಾವಿರ ಜಂಗಮರಿಗೆ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡಲು ಬಸವನಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಬಸವನು ಅತಿ ಸುಂದರವಾದ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣ ನಗರದಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯಾಂಗಣ, ಉದ್ಯಾನವನ ಹಾಗೂ ಸಂಗೀತ ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ಕೋಣೆಗಳಿದ್ದವು ಎಂಬುದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ವೀರಶೈವ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ವರ್ಗದವರು ಜಂಗಮರ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು. ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದೇ ವ್ಯಾಪಾರೀ ಸ್ಥಳಗಳಿಂದ. ಈಗಲೂ ಸಹ ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾಂ ಮತ್ತು ಬಿಜಾಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವ ವೀರಶೈವರ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ ೧೨ರಿಂದ ೨೧ರಷ್ಟು ಇದ್ದಾರೆ. ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಶೈವ ಮುಖಂಡರಿಗಿರುವ ಸಂಪರ್ಕ; ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿದ ಬಸವನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರಗೈದ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಮುಖ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಲ್ಯಾಣ ಹಾಗೂ ಸೊಲ್ಲಾಪುರದ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಮೂಲದವರು. ಕಲ್ಯಾಣ ನಗರವು ಅನೇಕ ಬಜಾರು ಮತ್ತು ರಸ್ತೆಗಳಿದ್ದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು.[29] ರಾಘವಾಂಕನ 'ಸೋಮನಾಥ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸೋಮನಾಥನು ಹೊನ್ನಾವರ ಬಂದರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದ ಪುಲಿಗೆರೆ ಎಂಬ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಪುಲಿಗೆರೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ವಿನಾಯಿತಿ ಹಾಗೂ ರಕ್ಷಣೆಯೂ ಈ ಸ್ಥಳವು ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟಿಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.[30] ಏಕಾಂತ ರಾಮನ ಆಳಂದೆಯು ೧೨-೧೩ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ತಕರ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಚುರುಕಾಗಿದ್ದವು.[31] ಆಳಂದದ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಇದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಟ್ಟದ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವು. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಧು-ಸಂತರ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಈ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹವು. ಬಸವನ ಮೂಲ ಸ್ಥಳವಾದ ಬಾಗೇವಾಡಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಕ್ಕಕ್ಕಿದ್ದ ಮನಗೋಳಿ ಅಗ್ರಹಾರಗಳು ಬಿಜಾಪುರ

ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ೧೧೧೧ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಜೊತೆಗೆ ಕೊಂಕಣ ಕರಾವಳಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಇವುಗಳು ಸಂಪರ್ಕವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದವು.

'ಬಸವ ಪುರಾಣ'ವು ಸಹ ಈ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕನು ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕೋಟ್ಯಾಧೀಶ ಮತ್ತು ಸಂಚಾರಿ ವ್ಯಾಪಾರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ'ವೂ ಸಹ ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[32] ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯೂ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಯಲ್ಲದ ಗಂಡನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಳು. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಮೊದಲ ಶಾಸನಗಳೂ ಸಹ ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ-ವಾಣಿಜ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿಲಾಸಪುರ ಹಳ್ಳಿಯು ಜಂಗಮರಿಗಾಗಿ ಅನ್ನದಾಸೋಹದ ಸ್ಥಳವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದುದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಜುನವಾಡ ಶಾಸನವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ನದಾಸೋಹದ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಹ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಪಾರಿಯೇ.

ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಶ್ರೀಮಂತರೂ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಕರ್ತರು. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪುರೋಹಿತರ ತರಹ ಯಾವುದೇ 'ಚಿರ' ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದ ಸಂಚಾರಿ ಜಂಗಮ ನಗರದ ಶ್ರೀಮಂತರ, ದೊಡ್ಡ-ಚಿಕ್ಕ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಹಾಗೂ ಮಾಲೀಕರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಬಳುವಳಿಗಳು ಇವರಿಗೆ ಸಿಗದೇ ಇರುತ್ತಿದುದರಿಂದ ಇವರ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರು.[33]

ಈ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಮತ್ತು ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಭಾವ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.[34] ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವಿದ್ದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ, ಇತರ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಪುರೋಹಿತರಿಗಿಂತ ತಾವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿತ್ತು. ಈ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಪುರೋಹಿತರು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಪೂಜಾ ವಿಧಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಇತರ ದೇವ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಸ್ಮರ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಖಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪಲ್ಲವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮಿಳು ನಾಡಿನ ವೈಷ್ಣವ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಆಳ್ವಾರರು ಮತ್ತು ಶೈವ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ನಾಯನಾರರು ಭಿನ್ನಮತ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ, ಭೂಮಾಲೀಕರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.[35] ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಸ್ಮಾರ್ತ ಮತ್ತು ಅರ್ಧ ಹೊಸ ಭಿನ್ನಮತಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ 'ಪಂಚಯಾತನ' ಮತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.[36]

ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಭೂಕಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಇತರ ದಾನ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ನಾಯನಾರರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿತ್ತು. ಇವರು ಶೈವ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಾಶ್ರಯವು ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಶೈವಮತವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಜರೆಯುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ.[37] ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಮನು ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಇವರು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[38] ಬೇರೆ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕರು ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಿನ್ನಮತೀಯರು ಅಪವಿತ್ರರೆಂದು ಜರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪುರೋಹಿತರ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಮತೀಯ ಪುರೋಹಿತರ ನಡುವೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಉಸಾನ, ವೃದ್ಧಹರಿತ ಮತ್ತು ಅಪಾರಕರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.[39]

ತಮಿಳುನಾಡಿನಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಸಹ ಸ್ಮಾರ್ತರೂ ಭಿನ್ನಮತೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ದೂರವಿದ್ದರು. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಮೊದಲನೆ ಮುಖಂಡರು ಉನ್ನತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದರೂ, ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಅಬಲೂರಿನ ಶೈವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದ ಇನ್ನಾರೂ ಭಿನ್ನಮತೀಯರ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. [40] ಕೆಲವು ಸ್ಮಾರ್ತರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುರಿದರೂ, ಪುರೋಹಿತ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಸ್ಮಾರ್ತರು ಸ್ಥಾವರ ಮೂರ್ತಿಪೂಜಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರು.[41] ಬಸವನಿಗೆ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಬಹಿರಂಗ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸಿ, ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಧ್ಯಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು.[42] ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ'ಯೂ ಸಹ 'ಅಂತರ ಭಕ್ತಿಯ' ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[43] ಯಾವನೇ ವೀರಶೈವನು ಸ್ಥಾವರ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದುದು 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ'ಯ ವಿಶೇಷ.[44] ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಧು-ಸಂತರ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಪುರಾಣಗಳು ವೇದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದೆ.[45]

ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸೇರಿದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮದ ಇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸದಸ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿದರು. ವಚನಕಾರರು ಭ್ರಾತೃತ್ವ-ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಬಹುತೇಕ ವೀರಶೈವ ಕೃತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಜಾತಿ-ಶ್ರೇಣಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆ.[46] ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪ್ರಕಾರ ಪುನಾರಚನೆಗೊಂಡ ಶೈವ ಸಮುದಾಯವು ದೈವೀ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದೆಂದು ಭೀಮಕವಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[47] ಬಾದರಾಯಣ ಶ್ರೀಪತಿ ಪಂಡಿತನು 'ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರದ' ಮೇಲೆ ಬರೆದ 'ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ವೇದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಗಳು.[48] ಇವುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಯಾರಾದರು ವಿಫಲರಾದರೆ, ಅವರು ಖಂಡನಾರ್ಹರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ವೇದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದಾನೆ.[49] ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿನ 'ಸಾಮಾನ್ಯ' 'ವಿಶೇಷ' ಮತ್ತು 'ನಿರಾಭರಣ' ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದ್ಯತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇದು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಆಂತರಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಧರ್ಮದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಮುಖಂಡರು ಇನ್ನಿತರ ಲಿಂಗಾಯತರಿಂದ ಆಗಲೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರು. ಇವರು ಇತರ ಲಿಂಗಾಯತರ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತರ ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಭೋಜನವಾಗಲೀ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕೆನರಾ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಲಿಂಗಾಯತರು ತಾವು ಉನ್ನತ ವಂಶದವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹೊಸ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡುದುದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಧರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.[50]

ಆರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂತರ ಈ ಮತದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಳಹಂತದ ಪುರೋಹಿತರು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಆಗ ಇವರಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಗೌರವ ಕಡಿಮೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಇವರನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮುಖಂಡರು ತಮ್ಮೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದು, ವೀರಶೈವ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸಿದರು. 'ಬಸವ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ೧೨ ಸಾವಿರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿ ಪುರೋಹಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಪದೇ ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದು ಹೊಸ ಮತಾಂತರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

'ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿ ಪುರೋಹಿತ' ಎಂಬ ಪದವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದು ಸಮಕಾಲೀನ ಶೈವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳು ಪುರೋಹಿತರ ಮತ್ತು ಸಾಧು-ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ನೀತಿಗೆಟ್ಟ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದೇವಸ್ಥಾನದ ನೃತ್ಯಗಾರ್ತಿಯರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ

ಶಾಸನಗಳು ಸಾಧು-ಸಂತರ ಅನೈತಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಠಗಳಿಂದ ಉಚ್ಚಾಟಿಸಲು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ.[51] ವೀರಶೈವರು ದೇವಸ್ಥಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದುದರಿಂದ, ಅನೇಕ ಪುರೋಹಿತರು ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದುದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.[52] ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಈ ಪುರೋಹಿತರು ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಭಂಗವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವವರಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತಡೆಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಮೊದಲಿನ ಸಾಧು ಸಂತರ ಇತಿಹಾಸವು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ೧೨ ಸಾವಿರ ಪುರೋಹಿತರು ಚಳುವಳಿಯ ಗುರಿ, ಉದ್ದೇಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿಸಿದರೂ, ಅವರನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಬಸವ ಮತ್ತು ಆತನ ಜೊತೆಗಾರರು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ 'ಬಸವ ಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ'ಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ.[53] ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ಪುರೋಹಿತರು ಸರಿಯಾದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸದೆ ಇರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಎತ್ತಿದ, ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಪುರಾಣಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವನು ಇವರ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಲಿಂಗಾಯತೇತರರು ಇವರ 'ಕ್ಷುಲ್ಲಕತೆ'ಯನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗೆಗಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳೂ ಸಹ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ.[54]

ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದಕರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕಸುಬುದಾರರಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ವೀರಶೈವವು ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಧು-ಸಂತರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿನ[55] ಪ್ರಚಾರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಸುಬಿನ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ರೈತರು, ನೇಯ್ಗೆಯವರು ಮತ್ತು ಚರ್ಮ ಹದ ಮಾಡುವವರು ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವರ್ಗಗಳಾದ ರೈತ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ, ನೇಯ್ಗೆ, ಸಿಂಪಿಗೆ, ಚರ್ಮ ಹದಗಾರ, ಬುಟ್ಟಿ ಮಾಡುವವರು, ಬಡಿಗ, ಈಡಿಗ ಮತ್ತು ಹಗ್ಗ ಮಾಡುವವರು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಬಸವನಿಗಿಂತ ನೂರು ವರ್ಷ ಮೊದಲು ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಮತ್ತು ಚಾಲುಕ್ಯ ದೊರೆಗೆ ಬೋಧಕನಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದ ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನು ಕಸುಬಿನಿಂದ ನೇಯ್ಗೆಯವನು. 'ಶಂಕರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶಂಕರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನು ಸಿಂಪಿಗೆ ಕಸುಬಿವನು. ಸಿದ್ಧರಾಮನು ರೈತ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬಂದವನು.[56]

ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉತ್ಪಾದಕ ಹಾಗು ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಕೆಲಸಗಾರರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಣ್ಣ-ಪುಟ್ಟ ಶ್ರೀಮಂತರು, ಶಿಲ್ಪಕಾರರಿಂದ[57] ಮತ್ತು ರೈತರಿಂದ[58] ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದುದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಶ್ರೀಮಂತರ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಇವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ- ಭೂಮಾಲೀಕರ ಅಧೀನದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ದೊರೆಕಿತು.[59]

ಆದಾಗ್ಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳುವ ಭೂಮಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆ ಆದುದು, ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಮುರಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಭೂಮಿ ಉಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲ್ಪಡುವ ಭಯವಿದ್ದೇ ಇತ್ತು. [60] ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದವನು ಮೂಲ ಉಳುಮೆಗಾರನನ್ನು ಉಳುಮೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿದ್ದನು[61]. ಅಥವಾ ಭೂಮಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆ ಆಗುವ ಮೊದಲೇ ಮೂಲ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿಗದಿತ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಸಂದಾಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿಫಲವಾದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ.[62] ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಭೂಮಾಲೀಕನು ಆಳುಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕೂಲಿ ಕೊಡದೆ, ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದರು.[63]

ಭೂಮಾಲೀಕರ ಈ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗ್ರಾಮ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿವೆ. ೧೨೩೦ರಲ್ಲಿ ರೈತರು (ಗೌಡರು) ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು 'ಮಾನ್ಯ ಇನಾಂಗ್ರಾಮ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[64] ಈ ವಿರೋಧವು ರಾಜನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ರಾಜನು ವಿರೋಧವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಸೈನ್ಯವು ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದುದಲ್ಲದೆ, ಗ್ರಾಮದ ಹೆಂಗಸರ ಮತ್ತು ದನಕರುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿತು. ಸಮುದಾಯದ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಳೆವೃಕ್ಷ, ನೀರಿನ ನಾಲೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಆಸ್ತಿಗಳನ್ನು, ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿರೋಧದ ಬಗೆಗೂ ದಾಖಲೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.[65] ಈ ತರಹದ ವಿರೋಧವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ತಿರುಗಿ, ಅಪಾರ ಹಾನಿ ಮತ್ತು ರಕ್ತಪಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ.

ರೈತರು ಮತ್ತು ಇತರ ಕಸುಬುದಾರರ ಶೋಷಣೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಮೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಾದ, ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ ಮತ್ತು ಬೆಳಗಾಂನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇಕಡ ೭೦ರಷ್ಟು ಜನ ರೈತ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಸುಬುದಾರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದವರು. ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರಮುಖರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಳುವಳಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ನೂರಾ ಮುವತ್ತೈದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ, ಬೆಳಗಾಂ ಮತ್ತು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ.[66] ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.[67] ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಲವತ್ತೆಂಟು ದೊಡ್ಡ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಥದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ೩೧ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ ಮತ್ತು ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈಗಲೂ ಈ ಸ್ಥಳದ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವವರು ನೇಕಾರರು ಮತ್ತು ಗಾಣಿಗರು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ನೇಕಾರ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಾದ ಬೆಳಗಾಂ ಮತ್ತು ಬಿಜಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಎಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಧರ್ಮದ ಮೊದಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.[68] ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನೇಕಾರರೆಲ್ಲ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಬೆಳಗಾಂನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ನೇಕಾರರು ಶೇ.೧೮ ರಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗಾಯತರು ಇಷ್ಟೇ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನೇಕಾರ ವೃತ್ತಿಯು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಹೊರ ದೇಶದ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ೧೧-೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಉದ್ಯಮವು ಬೃಹತ್ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹತ್ತಿ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳೆಯಾಗಿತ್ತು.[69] ಧಾರವಾಡ, ಮತ್ತು ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನೇಕಾರರ ಸಂಘಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.[70]

ಈಗ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಸಾಲಿಯೇತರರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ನೇಕಾರರು, ಸಿಂಪಿಗರು ಮತ್ತು ಗಾಣಿಗರು ಪುರೋಹಿತ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯದ ರಾಜರುಗಳ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ, ಅತಿಯಾದ ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿಯಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸೇರಿದರು. ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಮಗ್ಗದ ಯಂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ, ಸಿಂಪಿಗರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೇಲೆ ಕಂದಾಯ ಹೇರುತ್ತಿದುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸಹ ದಾಖಲೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.[71] ಈ ರೀತಿಯ ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿಯಿಂದ ಅತೃಪ್ತರಾದ ನೇಯ್ಗೆಯ ಸಂಘಗಳು, ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿಯ ರಿಯಾಯಿತಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಅಹವಾಲುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು 'ಕಳುಹಿಸಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.[72] ತೆರಿಗೆ ವಸೂಲಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಗ್ಗದ

ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆ ಹೊಲೆಯುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ಪರಿಪಾಟವೂ ಇತ್ತು.[73] ಇದರಿಂದ ಈ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲಸಗಾರರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತರಹದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗದೆ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜಮೀನನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟೇನು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಗಾರರನ್ನು ಪುರೋಹಿತ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಎಣ್ಣೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕಸುಬಿನ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಎಣ್ಣೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ೧೦-೧೩ರ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಈ ಕಾಲದ ದಾಖಲೆಗಳು ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಔಡಲು ಬೀಜಗಳಿಂದ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಎಳ್ಳಿನಿಂದ ತಯಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.[74] ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿವಿಧ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಕಸುಬು-ಆಧಾರಿತ ಉಪಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು.[75] ಎಣ್ಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದವು. ಈ ವೃತ್ತಿಯೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಲಾಭವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[76]

ಆದರೆ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳನ್ನು ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದ್ದು, ಜಮೀನಿನ ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಈ ಉದ್ದಿಮೆಯು ಕುಂಠಿತಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.[77] ಮೊದಲಿನ ದಾಖಲೆಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ದಾಖಲೆಗಳು ಇಡೀ ಎಣ್ಣೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇವು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ ಮತ್ತು ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೇ. ೧೭-೨೨ರಷ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಿರುವ ಎಣ್ಣೆ ಉತ್ಪಾದಕರು, ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸೇರಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ವೀರಶೈವದವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಸುಬುದಾರರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ, ತೆರಿಗೆಯ ಭಾರವನ್ನು ಸಹ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿತು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಈಗ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತೆರಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

೧೦-೧೩ರ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಏಳಿಗೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಉತ್ಪಾದಕರಿಗೆ, ಕಸಬುದಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಕರಿಗೆ ಬಹಳ ಲಾಭವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿದ್ದು ಇವರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮಾರಕವೆನಿಸಿತು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಭೂಮಾಲೀಕರು ರೈತರನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ವ್ಯವಸಾಯದ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಲು ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವರ್ತಕರ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಮಠಗಳು ವಾಣಿಜ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಬಡ್ಡಿಯ ಮೇಲೆ ಸಾಲವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದವು.[78] ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಘಟಿತ ವಾಣಿಜ್ಯ ಅಥವಾ ಲೇವಾದೇವಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ವೃದ್ಧಿಯು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವು ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ವರ್ತಕರ, ಉತ್ಪಾದಕರ, ಕಸುಬುದಾರರ

ಅತೃಪ್ತಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.[79] ಇದು ಕೊನೆಗೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮೂಲ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಮೂಲ : ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿ
ಅನುವಾದ : ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಎಂ. ಬೋರಟ್ಟಿ

[1] ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತಿತರರು ಇದನ್ನು ವೀರಶೈವ/ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತಿತರರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಇದನ್ನು 'ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[2] ಎಚ್.ಎಲ್. ಪುಷ್ಪರವರು ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಿ, ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ, ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವ, ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕರು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪುಷ್ಪ, ೧೯೯೩: ೧೦೧-೧೧೬). ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಲಕ್ಷಣ ತೆಲಗಾವಿಯವರು ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾದರ ದೂಳಯ್ಯವರರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ಮೊದಲ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ತೆಲಗಾವಿ, ೧೯೯೯ : ೯೭). ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿ ಮರುಚಿಂತನೆ (೧೯೮೫) ಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ವಚನಕಾರರ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[3] ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಾರಾಯಣಪುರ ಅವರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಠಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ (೨೦೦೨). ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಬಸವಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಮಠಾಧೀಶರು ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗರಾಳು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[4] Encyclopedia of Religion and Ethics, ಸಂ. ಜೇಮ್ಸ್ ಹ್ಯಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್, VIII (೧೯೧೫) ೬೮-೭೫.

[5] ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ರಂಗಾಚಾರಿ p-೨೫೨.

[6] ಈ ಕಾಲದ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವವರು ಕೆಲವು ಕಸುಬುಗಾರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಕಾಯಿದೆಗಳನ್ನು ಹೇರಿದರು. ಅತ್ರಿ ಮತ್ತು ಯಮರಿಂದ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಏಳು ಅಂತ್ಯಜರ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಮಾದ್ರಿಯು ಬಡಿಗರನ್ನು, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರನ್ನು, ಗಾಣಿಗರನ್ನು, ಹೆಂಡ ಮಾರುವವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿದನು; ಚತುರ್ವರ್ಗ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಕಾಂತ, ಹೇಮಾದ್ರಿ, ಪು-೯೯೮, ಉಲ್ಲೇಖ: Society and Culture in Northern India in the 12th Century. (ಅಲಹಾಬಾದ್ ೧೯೭೩) ಬಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಯಾದವ, ಪು-೪೬. ನೇಯ್ಗೆಯವರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸರಿಸಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಬರೂನಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಚಾವು Alberunis India, ೧೦೧-೨.

[7] ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ ಜೆ.ಎಫ್. ಫ್ಲೀಟ್, "Ablur Inscriptions". ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಯಾ (೧೮೯೯) ಗಿ: ಆರ್.ಜಿ. ಭಂಡಾರ್ ಕರ್ Vaisnavism. Savisim and Minor Religion Systems/Strassbura, ೧೯೧೩): ನಿಕೋಲ್ ಮಾಕ್ ನಿಕೋಲ್, Indian Theism (London, ೧೯೧೫); ಕೆ.ಐ.ಎಸ್. ಶಾಸ್ತ್ರಿ, History of South India (O.U.P.) ೧೯೫೮), ಎರಡನೇ ಸಂಪುಟ pp ೪೩೫-೬: ಎಸ್.ಸಿ. ನಂದಿಮಠ, Handbook of virasaivism (Dharwad, ೧೯೪೨); Max Weber. The Religion of India. (ಇಲ್ಲಿನಾಯ್ಸ್, ೧೯೫೮).

[8] ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆರಿ, x. ೮೫.

[9] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಯಾ XIII. ೧೫.

[10] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಯಾ VII SK. ೧೧೮ ೧೧೦೦ ರಿಂದ ೧೩೦೦ ರವರೆಗಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ.

[11] ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆರಿ, ನಂ. ೧೦.

[12] The Book of Ser Marco Polo (London ೧೮೭೫), ೧೮೭.

[13] ಅದೇ, P, ೩೭೯.

[14] ಅದೇ, p. ೨೬೩ ಮತ್ತು note P. ೩೭೦.

[15] ಅದೇ, P. ೩೬೩; ನಿಕಾಲೋ ಕಾಂಟಿ, pp-೩೯, ಮತ್ತು ವಾಸ್ಕೋಡಿಗಾಮ, The Three Voyages, p-೧೮೪, ಉಲ್ಲೇಖ: Economic Conditions of Southern India, C. ಅಪ್ಪಾದುರೈ ೧೧ (Madras ೧೯೩೬) ೫೨೭-೮.

[16] ಎಂ.ಎಸ್. ಅಡ್ಲರ್ The Itinerary or Benjamin of Tudela, ಕ-೬೩-೫ ಉಲ್ಲೇಖ: ಕೆ.ಎ.ಎಸ್. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ, Foreign Notices of South India (Madras University, ೧೯೩೯) p- ೧೩೪-೫.

[17] ಎಚ್.ಎಂ. ಎಲ್ಲಿಯಟ್, History of India as Told by Its Own Historians I (೧೯೬೭), ೯೦.

[18] ವರ್ಥಿಮ, travel ೧೯೨, ಬಾರ್ಬೋಸ, An Account i, ೧೨೮, ಉಲ್ಲೇಖ: ಅಪ್ಪಾದುರೈ, Op-Cit. ೫೩೧.

[19] ಬಾರ್ಬೋಸ, An Account, ೧೨೮, ಉಲ್ಲೇಖ; ಅಪ್ಪಾದುರೈ, Op-Cit. ೫೩೧.

[20] ಫ್ರಿಯರ್ ಜೋರ್ಡನಸ್, Worders of East, tr, ಸಿ.ಎಚ್. ಯೂಲೆ, p-೧೫-೬.

[21] ಸಿ.ಎಚ್. ಯೂಲೆ, ಸಂ The Book of Ser Marco Polo ii ೩೬೩.

[22] ಅದೇ -೩೮೫; ಬಾರ್ಬೋಸ, An Account, i, ೫೩-೬, ಉಲ್ಲೇಖ: ಅಪ್ಪಾದುರೈ, Op-Cit. ೫೩೭.

[23]೧೦-೧೩ರ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಸಾಮಂತ, ದಂಡನಾಯಕ, ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಮಂಡಕೇಶ್ವರ ಕುಟುಂಬಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಶಾಸನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು.

[24] ಗ್ರಾಮ ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದುರಲ್ಲಿ ಗಾವುಡ, ಪೆರ್ಗಡೆ, ಮತ್ತು ಕರಣಗಳು ಸೇರಿವೆ. ನೋಡಿರಿ ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿ “Social & Religion Developments in the Deccan (ಅ.ಂ.ಆ. ೬೦೦-೧೦೦೦) (ಪಿಎಚ್.ಡಿ.

ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪಾಟ್ನಾ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ, ೧೯೬೯), ಈ ಕೃತಿಯ ಗೌಡ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದ ಮುಖಂಡನ ಪ್ರಭಾವವು ಆಗಿನ ಕಾಲದ ರಾಜರಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಜಾತಿಗಳಾದ 'ಗೌಡ' ಮತ್ತು 'ಹೆಗಡೆ'ಗಳು ಗೌರವ ಮತ್ತು ಹೆಗ್ಗಡೆ ಎಂಬ ಹಳೆಯ ರೂಪಗಳ ಆಧುನಿಕ ಹೆಸರುಗಳು.

[25] ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಯಾ xix ನಂ. ೪೦-◌ಃ (೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ್ದು) ಇದು ಶೈವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

[26] ನೋಡಿರಿ, ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿ Religious Institution and Cults in the Deccan (ಇ.◌ಂ.ಆ. ೬೦೦-೧೦೦೦).

[27] ಶಾಸನಗಳು ನಗದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಹಿವಾಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಟಂಕಸಾಲಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ, ಆಗ ಹಣದ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಇತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಒಂಭತ್ತು ಟಂಕಸಾಲೆಗಳಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದವು. ವೀರಶೈವದ ಏಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಟಂಕಸಾಲೆಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಕಾಕತಾಳೀಯವಾದುದು. ನೋಡಿರಿ ಸಿಸ್ಟರ್ ಎಂ. ಲಿಸೋರೊಯಾ, "Social and Economic History of Karnataka 9 Ph.d. thesis, Patna University, ೧೯೭೨).

[28] ನೋಡಿರಿ, ಭೂಪಟ, ಸಿಸ್ಟರ್ ಲಸೇರಿಯಾ, op cit.

[29] ಸೋಮೇಶ್ವರ, ವಿಕ್ರಮಾಂಕಾಭ್ಯುದಯ pp-೧೧-೨.

[30] ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಕಾ, XIV, ೧೯೦.

[31] ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಕಾ, ೨೫೩-೪ Journal of Bombay Branch of Royal Asistic Society (೧೮೬೮) p-೧೯೭.

[32] ವುರ್ಥ್, tr. ಬಸವ ಪುರಾಣ; JBBRAS (೧೮೬೮), p ೧೯೦ ಈ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳು ನಾನಾ ದೇಶಿ, ಉಭಯದೇಶಿ, ಮುಮ್ಮುರಿದಾಸ, ಶೆಟ್ಟಿ, ಶೆಟ್ಟಿಗುಟ್ಟ, ಗಾತ್ರಿಗಾ, ವೀರಭನಂಜುಕಾಸೆಕಾರ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

[33] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಯಾ, XXI, ೧೯-೧೭.

[34] ಈ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಬೋಧಕರು, ಆರಾಧ್ಯರು, ಈ ಧರ್ಮದ ರಾಜಕೀಯ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಬಸವನೂ ಆರಾಧ್ಯರ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವ. ಈ ಧರ್ಮದ ಸಾಧು, ಸಂತರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಕೃತಿಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಆರಾಧ್ಯ ಕುಲ್ಕೆಕ ಸೇರಿದವರು. ತೆಲುಗು ಮ್ತು ಕೆನರಾ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅರಾಧ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅರ್ಧಂಬರ್ಧ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ಸ್ಮಾರ್ತರು, ನೋಡಿರಿ ಜೆ.ಎನ್. ಪರಶುಹಾರ್, An outline of Religious literautre of India (first Indian Reprint, ೧೯೬೭), ೨೬೩.

[35] ಸ್ಮಾರ್ತರು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಯುಗದ ಆರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದುಬಾರಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಶ್ರಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ಶ್ರಾತ'ಯಾಗಗಳನ್ನು ನಡಸುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವು ಶ್ರೀಮಂತರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನು

ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೃಹಕೃತ್ಯದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು 'ಗೃಹಸೂತ್ರ'ದಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ಈಗಿನ ಗೃಹ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

[36] ಕೆಲವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಕುಮಾರಿರಾನು'-'ಪಂಚಯಾತನ'ದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿರಿ ಫರ್ಕುಹರ್ op. cit-೧೭೯.

[37] 'Tirumandiram of tirumendur' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ೧೮೬೧ರ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ, ಸಿ. ವಿ. ಎನ್. ಅಯ್ಯರ್ Origin and Early History or Savisim in South India (Madras ೧೯೩೬) ಪು. ೨೮೦-೧.

[38] ನೋಡಿರಿ ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿ, "Origin and Nature of Saivite Monastism: The Case of Kalamukhas". Indian Society, Historical Probrings (Delhi, ೧೯೪೭) p-೧೯೦-೨೦೧.

[39] ಉಸಾನ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರು, ವೇದಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವವರು, ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾರುವವರು, ಹಾಗೂ ಅಪರಿಚಿತರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವವರು, ಶ್ರಾದ್ಧ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಅನರ್ಹರು, ಉಸಾನ ಸಂಹಿತ ಅಧ್ಯಾಯ IV, VV ೨೩-೬, ಉಲ್ಲೇಖ: ಅಯ್ಯರ್ op.cit ಪು. ೨೧೪-೫; ನೋಡಿರಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ೧೧೩-೧೫೨ ವೃದ್ಧಹರಿತೆ, VIII. ೭-೮೦; ಅಪರಿಚಿತ, ಸ್ಮೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಪರಾರ್ಕನ ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ೪೫೦ ಮತ್ತು ೯೨೩, ಉಲ್ಲೇಖ: ಕಲಿವರ್ಜ್ಯ, ಪಿ.ವಿ. ಕಾಣೆ, History of Dharmashastra. Iii. (Poona ೧೯೪೬) ೯೫೦-೧.

[40] ಭಿನ್ನಮತೀಯ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದನ್ನು ವೀರಶೈವವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ ಅಧ್ಯಾಯ-೫೯, (JBBRAS, ೧೮೬೮) ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಶೈವ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದ, ಆದರೆ ಆತನು ಯಾವುದಾದರೂ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನೋ, ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.

[41] ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧರಾಮರು, ದೀಕ್ಷೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಲು ಹಿಂಜರಿದುದನ್ನು ಗಮನಿಸತಕ್ಕದ್ದು; ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ JBBRAS (೧೮೬೮), ಪು-೧೩೪, ಬಸವನಿಗೆ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಬಗೆಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವನು ಆಡುವ ಹೊಗಳಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಜೊತೆಗೆ ಬಸವನು ತಾನು ಇದುವರೆಗೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಬಹಿರಂಗ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗೆಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು, ಅದೇ ಪು-೧೨೫.

[42] ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತ, History of Indian Philosophy, V (Cambridge, ೧೯೫೫), ೫೫.

[43] ಅದೇ. ಪು-೪೫.

[44] ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವಾಗ ಬೇರೆ ದೇವರುಗಳ ಪೂಜೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ದೇವರುಗಳ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವವರ ಸಹವಾಸದ ವಿರುದ್ಧ ಚೆನ್ನಬಸವನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ' ಅಧ್ಯಾಯ-೫೯, JBBRAS (೧೮೬೮), ಲಿಂಗಾಯತ ಚರ್ಮಕಾರನಿಂದ ಹತನಾದ ವೀರಶೈವ ಪೂಜಾರಿಯ ಘಟನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಬಸವಪುರಾಣ JBBRAS (೧೯೬೮), ಪು. ೧೯೪.

[45] ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೇದಾಂತಿಯನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಸವನು ಅವಮಾನಪಡಿಸಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. JBBRAS (೧೮೭೮); ಪು-೮೭; ವೇದಗಳನ್ನು ನಾಯಿಗಳಿಂದ ಓದಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೇದಾಂತಿಯನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಗಮನಿಸಿ, ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ, ಅಧ್ಯಾಯ-೫೭, JBBRAS (೧೮೭೮), ಪು. ೧೯೩.

[46] ಎಸ್.ಎನ್. ಗುಪ್ತಾ op.cit ಪು.೪, ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಂತೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಜಾತಿಯು ಸಹ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದಿತ್ತು. ನೋಡಿರಿ 'ಬಸವ ಪುರಾಣ' JBBRAS (೧೮೭೮), ಪು. ೯೩.

[47] ಬಸವಪುರಾಣ, ಅಧ್ಯಾಯನ II.V. ೩೨, ಉಲ್ಲೇಖ: ದಾಸಗುಪ್ತ op.cit. ಪು. ೧೩.

[48] ದಾಸಗುಪ್ತ op.cit.-೧೮೮.

[49] ಅದೇ, ಪು. ೧೮೮-೯.

[50] ಫರ್ಕ್ಯುಹರ್, op.cit. ಪು. ೨೬೩.

[51] ಆರ್.ಎನ್. ನಂದಿ Religious Insitution and Cults in the Deccan (ಅ.ಂ.ಆ. ೬೦೯-೧೦೦೦).

[52] ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾಣಿಕೆಗಳ ಒಡತನಕ್ಕಾಗಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪುರೋಹಿತರ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ 'ಬಸವಪುರಾಣ' JBBRAS (೧೮೭೮)-೯೫.

[53] ಬಸವಪುರಾಣ, JBBRAS (೧೮೭೮), ಪುಪು ೭೭, ೮೩, ೮೯; ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ, ಅಧ್ಯಾಯನಗಳು ೭ ಮತ್ತು ೮, JBBRAS (೧೮೭೮), ಪು. ೧೨೮-೩೦.

[54] ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ, ಅಧ್ಯಾಯನಗಳು ೭-೮ ಮತ್ತು ೫೭, JBBRAS (೧೮೭೮), ಪು. ೧೯೪.

[55] ಬಸವಪುರಾಣದಲ್ಲಿರುವ ರೈತರ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯ ಆಧಾರಿತ ಕ್ರಿಯಾ-ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. JBBRAS (೧೮೭೮), ಪು. ೯೦-೨.

[56] ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ, ಅಧ್ಯಾಯ ೫೯, JBBRAS (೧೮೭೮), -೨೧೦.

[57] South Indian Inscriptions. ೯ (೧) ನಂ. ೧೪೨; ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ ೭, ಶಿಕಾರಿಪುರ ೧೧೨.

[58] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ ೬, ಕಡೂರು ೪೯, ಇದು ಭತ್ತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಎಳ್ಳಿಗೆ ನಗದು ಹಣವನ್ನು ಪಾವತಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದುದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; Karnataka Inscriptions ೨, ನಂ.೧೬ ಇದು ಎಲೆ-ಅಡಿಕೆಗಳಿಗೆ ನಗದು ಹಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

[59] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ೯. cp. ೭೩ ಎಕ.೯ ಕನಕಪುರ ೬; ಎ.ಕ. ೧೦ ಶಿಡ್ಲಘಟ್ಟ ೧೧೨; ಎ.ಕ. ೧೧, ದಾವಣಗೆರೆ ೧೦೫.

[60] ಹೊರಗಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸುವವರ ಮನೋಭಾವ, ನೋಡಿರಿ, ಆರ್.ಎಸ್. ಶರ್ಮ, Indian Feudalism (Calcutta, ೧೯೬೫), ಪು. ೧೪೧-೩.

[61] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ೫, ಚೆನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ, ಇದು ದಂಡನಾಯಕನು ೧೨೨೩ರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ಹೊರಗಟ್ಟುತ್ತಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಎ.ಕ. ೧೧, ಜಗಳೂರು ೩೦, ಇದು ರಾಜ್ಯಧಿಕಾರವು ೧೨೭೯ರಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಕೊಡುವ ಮೊದಲು ಅಲ್ಲಿನ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ಹೊರಗಟ್ಟಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್ (೧೯೪೦); ನಂ. ೨೧, ಇದು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ಜಮೀನಿನ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಖಾಲೀ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

[62] ಎ.ಕ. ೫, ಅರಸಿಕೆರೆ, ೧೧೩, ಂ.ಆ. ೧೩೧೮.

[63] ೧೧೯೨ರಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳ ದೊರೆ ವೀರ ನರಸಿಂಹನು ಸರಿ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ತೆರಿಗೆಯ ಬಾಕಿಗಳೊಂದಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದನು, ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಯಿತು, ಎ.ಕ. ೭, ೪೧; ಎ.ಕ. ೧೦, ಕರ್ನಾಟಕ ಇನ್ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ ಶನ್ಸ್, ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭೂಮಾಲೀಕನು ಅದೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೂಲಿಯಿಲ್ಲದೆ ಉಳುಮೆಗಾರರನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ನೀಡಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಎ.ಕ.ವ. ಅರಕಲಗೂಡು,೨೧ ಇದು ಸಂಚಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

[64] Mysore Archeological Report (೧೯೩೬). No. ೧೯, ಪು. ೮೪.

[65] ಎ. ಕ. ೫, ಹಾಸನ ೩೪, ೪೨, ೧೨೨.

[66] ಸಿಸ್ಟರ್ ಲಿಸೇರಿಯಾ, op. cit.

[67] ಆರ್. ಎನ್. ನಂದಿ, ಭೂಪಟ Religious Institutions and Cults in The Deccan (ಅ.ಂ.ಆ. ೬೦೦-೧೦೦೦).

[68] ಲಿಂಗಾಯತ ಶರಣರ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೇಯ್ಗೆಯವರನ್ನು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರ ಪಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ.

[69] ೧೯೦೮ರಲ್ಲಿ Imperial gazetteer of India, ೭. ೮. ಮತ್ತು ೧೧ರ ಪ್ರಕಾರ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ೮೬೦ ಚದರ ಮೈಲಿ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆ ಹತ್ತಿ; ಧಾರವಾಡ ಮತ್ತು ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಎರಡನೆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

[70] ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಇಂಡಿಯಾ, ೧೮, ನಂ. ೨೨೫, ೧೯೬, Bombay-Karnataka Inscriptions, I (೪, No. ೯೭); ಎ.ಇ. ೧೩, ನಂ. ೧೪.

[71] ಕೈಮಗ್ಗ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ ತೆರಿಗೆ ಹೇರಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿರಿ, ಎ.ಕ. ೫, ಹಾಸನ, ೧೧೯, ಂ.ಆ. ೧೧೭೩; ಬಣ್ಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಿದ ತೆರಿಗೆಯ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿರಿ, ಎ.ಕ. ೯, ಚೆನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ, ೬೬; ಎ.ಕ. ೫, ಹಾಸನ, ೧೧೯, ಇತರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ, ಎ. ಇ. ೧೯, ನಂ. ೪; Annual Report on South Indian Epigraphy ನಂ. ೭೦, ೧೯೪೬; ಎ. ಕ. ೭, ಶಿಕಾರಿಪುರ ೧೪೫.

[72] ಎ. ಕ. ೧೦, ಬೌರಿಂಗ್ ಪೇಟೆ, ೭೨, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೩೦ ಇದು ಹೊಲೆಯರಿಗೆ, ಬಡಿಗರಿಗೆ, ಕಮ್ಮಾರರಿಗೆ, ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಸುಂಕ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ Annual Report on South Indian Epigraphy.

[73] ಎ. ಕ. ೧೧, ಚಳ್ಳೆಕರೆ, ೨೧, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೭, ಪು. ೯೯, ಇದು ನೇಯ್ಗೆಗಾಗಿ ಎರಡು ಎಣ್ಣೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯನ್ನು ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

[74] ಎ. ಕ. ೩, ಮೈಸೂರು ೯; Mysore Archeological Report (೧೯೩೧), ನಂ. ೨೦, ಎಳ್ಳಿನ ಬಗ್ಗೆ) ಎ. ಕ. ೧೧, ದಾವಣಗೆರೆ ೮೫ (ಔಡಲ ಬೀಜ); ಎ. ಕ. ೫, ಬೇಲೂರು, ೧೫೫ (ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಗಳು), The Imperial Gazetteer of India, ೭, ೧೯೦೮, ಇದು ಎಳ್ಳು, ಮೂಲಂಗಿ ಬೀಜ, ಸಾಸಿವೆ ಮತ್ತು ಔಡಲ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿಜಾಪುರದಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ರಫ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲಿ ಶೇ. ೧೮ರಷ್ಟು ಲಿಂಗಾಯತರು ಎಣ್ಣೆ ಉತ್ಪಾದಕರು.

[75] ಎ. ಕ. ಹಾಸನ, ಇದು ಕೈಗಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರ ಕೊಡುತ್ತದೆ; ಎ. ಕ. ೫, ಬೇಲೂರು ೧೪೪, ಇದು ಕಾಲ್ಗಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಎ. ಕ. ೩, ಮೈಸೂರು, ಎತ್ತುಗಣದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

[76] ಎ. ಕ. ೫, ಅರಸೀಕೆರೆ, ೧೧೦, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೨.

[77] ಎ. ಕ. ೭, ಶಿಕಾರಿಪುರ, ೨೦; ಎ. ಕ. ೧೧, ದಾವಣಗೆರೆ, ೨೦;ಪ Karnataka Inscriptions ೨, ನಂ.ಗಳು ೧೦, ೧೧, ೧೪, ೧೩, ೧೬; Karnataka Inscriptions ೪, ನಂ.ಗಳು ೧೩, ೩೪, ೬೬ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆರು ಎಣ್ಣೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ವರ್ಗಾವಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦೦ ರಿಂದ ೧೨೦೦ರಲ್ಲಿ ಹೊರಡಿಸಿದ್ದು.

[78] ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ, ಕಮ್ಮಾರರ, ಬಡಿಗರ, ವರ್ತಕ ಸಂಘಗಳ, ಕಂಚುಗಾರ ವೃತ್ತಿಯವರ, ಕುಂಬಾರರ ಮತ್ತು ರೈತ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ದಾನ-ದತ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ದಖ್ಖನಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಬೌದ್ಧ ಗುಹೆ-ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ, Archelogoical Survey of Western India. ೪; ಕನ್ಹೇರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಭೂಶೋಧನೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಶಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮಠಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಲೋಹ ಕರಗಿಸುವ, ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಶೃಂಗರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಎಸ್.ಆರ್. ರಾವ್, “Excavations at Kanheri (೧೯೬೯)”, ಎಸ್. ರಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಆರ್. ಗೋಪಾಲ, ಸಂ. Studies in Indian History and Culture Dharwada (೧೯೭೧), ಪಶ್ಚಿಮ ದಖ್ಖನಿಯ ಬೌದ್ಧ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಪತ್ತು ಇದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿರಿ, ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline (Delhi, ೧೯೭೨ reprint).