ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ

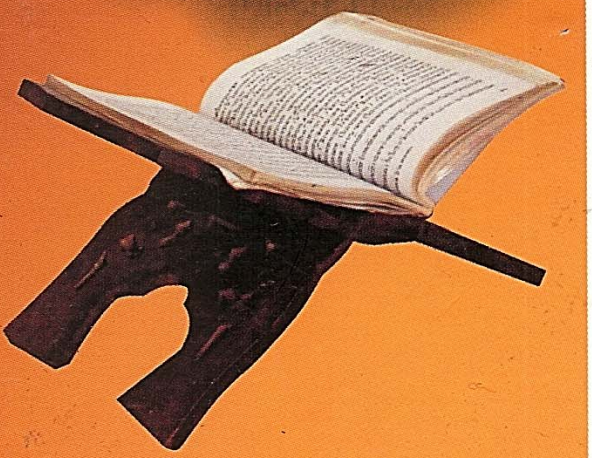
ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ

ಸಂಪುಟ ೬

ವಚನಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ

ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ



ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ

ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಗುಲಬರ್ಗಾ - ೫೮೫ ೧೦೬

ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿಯೋಜನೆ

ಸಂಪುಟ
೬

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ

ವಚನ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ

ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಎಸ್. ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ

VACHANA KAVYACHINTHANE : A Collection of selected articles of Vachana Kavyachinthane, Edited by: Dr. S.M. Hiremath, Professor of Kannada, Gulbarga University, Gulbarga. Principal Investigator Dr. H.T. Pote, Prof. of Kannada Gulbarga University, Gulbarga. Published by Kannada Adhyana Samsthe, Gulbarga University, Gulbarga. Funding Agency : Govt. of Karnataka.

ವಚನ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು: **ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ,** ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.

ಸಂಪಾದಕರು : **ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ,** ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಗುಲಬರ್ಗಾ.

ISBN : 978-81-921036-5-5
First Edition : 2011
Pages : xxxiv + 238 = 272
© : Institute of Kannada Studies,
Gulbarga University, Gulbarga
Paper used : 70 gsm N.S. Maplitho
Price : **Rs. 200/-**

ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ : ೨೦೧೧
ಪುಟಗಳು : xxxiv + ೨೩೮ = ೨೭೨
© : ಅಧ್ಯಕ್ಷರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ
ಬಳಸಿದ ಕಾಗದ : ೭೦ gsm. ಎನ್.ಎಸ್. ಮ್ಯಾಪಲಿಥೋ
ಬೆಲೆ : ರೂ. ೨೦೦/-

ಮುದ್ರಣ
ಇಳಾ ಮುದ್ರಣ
ನಂ. ೩೬, ೪೦ ಅಡಿ ರಸ್ತೆ
ರಾಘವನಗರ, ನ್ಯೂ ಟಿಂಬರ್‌ಯಾರ್ಡ್ ಲೇಔಟ್
ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೨೬
ದೂರವಾಣಿ : ೨೬೭೫೬೭೧೫೯೯

ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿ

ಅಧ್ಯಕ್ಷರು

ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಕುಲಪತಿಗಳು

ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಗುಲಬರ್ಗಾ

ಉಪಾಧ್ಯಕ್ಷರು

ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಹಿರೇಮಠ

ಕುಲಸಚಿವರು

ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಗುಲಬರ್ಗಾ

ಸಂಚಾಲಕರು

ಪ್ರೊ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ

ಪ್ರೊ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ

ಸದಸ್ಯರು

ಡಾ. ಮ.ಗು. ಬಿರಾದಾರ

ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ

ಡಾ. ವಸಂತ ಕುಷ್ಟಗಿ

ಬಿ.ಎಸ್. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ
ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ
ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦ ೦೦೧
ದಿನಾಂಕ: ೧೫-೨-೨೦೧೧

ಶುಭಹಾರೈಕೆ

ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಯೋಜನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ ೦೭ ಹೊಸ ಸಂಪುಟಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ೨೦೧೦ ರಂದು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ.

ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿದ್ದು, ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರ ವಿಶೇಷ ಅನುದಾನವಾಗಿ ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ತಲಾ ಎರಡು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿ ಅನುದಾನವನ್ನು ಮೀಸಲಿಟ್ಟು, ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ನಾಡಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳು ಈ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತತ್ಪರರಾಗಿರುವುದು ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕ ಸಂಗತಿ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ, ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯ, ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜಾನಪದ, ಶಾಸನ, ಇತಿಹಾಸ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಕನ್ನಡೇತರರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಪರಿಚಯ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪಿಸಲಾದ ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯಾಯೋಜನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಾಸಕ್ತರು ಪಾಲುಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅವರ ಎಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಸಮೃದ್ಧವೂ ಪ್ರಬುದ್ಧವೂ ಆದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕನ್ನಡದ

ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿಗಳೂ, ಲೇಖಕರೂ, ಕಲಾವಿದರೂ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಮಟ್ಟದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿದೆ. ಈ ಮಹಾಪರಂಪರೆಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡುಹೋಗುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮೇಲಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಟ್ಟುವ ಈ ಮಹತ್ವದ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಕೈಜೋಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ **ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣಾ ಯೋಜನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ** ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ ಹನ್ನೆರಡು ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅಭಿನಂದಿಸಿ ಈ ಕೃತಿಗಳು ನಾಡಿನ ಸಹೃದಯರ ಮನ ಗೆಲ್ಲಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸಿ ಶುಭ ಕೋರುತ್ತೇನೆ.

ಬಿ.ಎಸ್. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ
ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ

ಗೋವಿಂದ ಎಂ. ಕಾರಜೋಳ
ಸಣ್ಣ ನೀರಾವರಿ,
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಚಿವರು



ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ

ನಂ. ೩೩೦, ೩ನೇ ಮಹಡಿ,
ವಿಧಾನಸೌಧ,
ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦ ೦೦೧
ದಿನಾಂಕ : ೧೬-೨-೨೦೧೧

ಶುಭಹಾರೈಕೆ

ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಈ ನಾಡು ಹೊಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಡಿನ ಕವಿಗಳು, ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು, ಸಂಶೋಧಕರು, ಶಿಕ್ಷಣತಜ್ಞರು, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಾತುಗಳು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೪೫೦ರ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನ ಕನ್ನಡದ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮೊದಲ ಲಿಖಿತ ರೂಪದ ಶಾಸನ. ಕನ್ನಡದ ಆದಿ ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಒಂದು ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಂಡಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಶೋಧಕರು ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಾತವಾಹನರು, ಕದಂಬರು, ಚಾಲುಕ್ಯರು, ಗಂಗರು, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು, ಹೊಯ್ಸಳರು, ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು, ಮೈಸೂರು ಅರಸರು ಈ ನಾಡಿನ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಸಂಗೀತ ಮೊದಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂಥ ಅಪೂರ್ವ ಪರಂಪರೆ ಹೊಂದಿರುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರ 'ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ'ಗೆ ವಿಶೇಷ ಅನುದಾನ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಭರದಿಂದ ನಡೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಇತಿಹಾಸ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪರಂಪರೆ, ಜಾನಪದ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವಿಕ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹೊತ್ತಗೆಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯ **ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣಾ ಯೋಜನೆಯ** ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ

ಈಗ ಏಳು ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ತಿಳಿದು ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಸಂತೋಷವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ತೇರು ಎಳೆಯುವ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ, ಉತ್ತೇಜಿಸಿ ಆ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸುವಂತೆ ನಿರ್ದೇಶನ ನೀಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ರಮೇಶ್ ಬಿ. ಝಳಕಿ ಅವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಮನು ಬಳಿಗಾರ್ ಅವರನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ದೊರೆಯಲಿವೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ತಿಳಿದಾಗಲಂತೂ ನನಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮಹದಾನಂದವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ನಾಡಿನ ಜನತೆ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಲಿ.

ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರದ ಈ ಯೋಜನೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರ ಅಧ್ಯಯನ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯಲು ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯಾ ಯೋಜನೆಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಹೊಸ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅನನ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗಿದೆ.

ಈ ಪರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂತಸದ ಸಂಗತಿ. ಕನ್ನಡದ ಅಪೂರ್ವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಕೈಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರ ಸದಾ ಸಹಕಾರ ನೀಡುವುದು. ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳಿತಾಗಲಿ, ಸರ್ವರೂ ಸುಖ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಬದುಕಿ ಬಾಳಲೆಂದು ಹೃದಯತುಂಬಿ ಹಾರೈಸುವೆ.

ಸಹಿ/–

ಗೋವಿಂದ ಎಂ. ಕಾರಜೋಳ

ಸಚಿವರು

ರಮೇಶ್ ಬಿ. ಝಳಕಿ
ಭಾ.ಆ.ಸೇ.
ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ
ಹಾಗೂ ವಾರ್ತಾ ಇಲಾಖೆ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ

ಕೊಠಡಿ ಸಂಖ್ಯೆ ೨,
ನೆಲಮಹಡಿ, ವಿಕಾಸಸೌಧ,
ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦ ೦೦೧
ದಿನಾಂಕ : ೧೫-೨-೨೦೧೧

ಶುಭಹಾರೈಕೆ

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ಪರಂಪರೆಯ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ನಿಖರವಾಗಿಯೇ ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮೀರಿದ ಇತಿಹಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೫೦ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ವ್ಯಾಸಕೃತ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಶಾತವಾಹನರು, ಕದಂಬರು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಅರಸು ಮನೆತನದವರೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಭೂಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಟಾಲೆಮಿಯ ಪ್ರವಾಸಿ ಬರೆವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರುವುದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಅಶೋಕನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳು ಮೊದಲು ದೊರಕಿರುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ! ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಸಿದ್ಧಾಪುರ, ರಾಯಚೂರಿನ ಮಸ್ಕಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಶಾಸನದಿಂದಲೇ ಅಶೋಕನಿಗೆ 'ದೇವಾನಾಂಪ್ರಿಯ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ಇದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಶೋಕನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಸಿದನೆಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಭಾಷಾಪ್ರದೇಶಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನೆಲೆಯೂರಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ಕಾಲ ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಐಹೊಳೆಯ ಮೇಗುತಿ ದೇವಾಲಯದ ರವಿಕೀರ್ತಿಯ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನ. 'ಅಯ್ಯಾಹೊಳೆಯ' ಐನೂರು ಜನ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು, ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಮಂಜಸ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ತ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ. ೨೦೦೯ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಾನ್ಯ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎಸ್. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೂ ಎರಡೆರಡು ಕೋಟಿ ಅನುದಾನವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿ ಅದರಡಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವರ್ಧನೆಯ ಯೋಜನೆಗಳು ನೆರವೇರುವಂತಾಗಲಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ಭಾಗದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು **ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣಾ ಯೋಜನೆ**ಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳ ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಏಳು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಕಂತಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಆಸಕ್ತರು ನಮ್ಮ ನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತಂತೆ ಸಮಗ್ರ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಕಾರ್ಯ ಮುಗಿಸಿ, ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿರುವ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಚಾಲಕರೂ ಆದ ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ ಅವರನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರನ್ನೂ ಕುಲಪತಿ ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರನ್ನೂ ಮತ್ತು ಕುಲಸಚಿವ ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಸಂಪುಟದ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರನ್ನೂ ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಪರವಾಗಿ ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳೆಂದರೆ ವಚನ ದಾಸ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಅದರಲ್ಲೂ ವಚನಕಾರರ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯವಾದುದು. ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಕೊರಳಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಿದು. ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಬರೆದ ನಾಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸಂಕಲಿಸಿ ಬೃಹತ್ ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಸಹಿ/-

ರಮೇಶ ಬಿ. ಝಳಕಿ

ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ

ಮನು ಬಳಿಗಾರ್
ಕ.ಆ.ಸೇ
ನಿರ್ದೇಶಕರು,
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ



ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ

ಕನ್ನಡ ಭವನ,
ಜೆ.ಸಿ. ರಸ್ತೆ,
ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦ ೦೦೨
ದಿನಾಂಕ : ೧೫-೨-೨೦೧೧

ನಲ್ನುಡಿ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯೇ ಕುತೂಹಲಕರ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದುದು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವಯುಗವನ್ನು ವೀರಯುಗ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕರೆದಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವಂಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ಬರೆದದ್ದು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ' ವಾದರೆ ರನ್ನ ಬರೆದದ್ದು 'ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯ'. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನಗಳನ್ನು ಕಲಿಗಳೆಂದೂ, ಕವಿಗಳೆಂದೂ ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಆರಂಭ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ, ಕುತೂಹಲಕರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಕನ್ನಡ ಜನರು ಕವಿಗಳೂ ಕಲಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂದರೆ, ಪಂಪ ತಾನೇ ಸತ್ಕವಿ, ಕಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಪುರುಷ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಹತ್ತನೆ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವ ವಿವರವಾದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂಗತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಬಂದು ಚಳವಳಿಯ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಗತಿ ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಧೋರಣೆಯ ರಚನಕಾರರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಹೊರಬಂದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ ಇವರೆಲ್ಲ ಅರಸನ ವೈಭವದ ಆಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದವರೆ. ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ, ಸರ್ವಸಮಾನತೆ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಿದವರು; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು.

ವಚನಕಾರರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಡುವೆ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ದಾಸವರೇಣ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನಸಮೂಹದ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ರಾಗ, ತಾಳಗಳ ಮುಖೇನ ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತ

ಭಾವದ ಮೂಲಕವೇ ಮುಟ್ಟತೊಡಗಿತು. 'ವೀರನಾರಾಯಣನೇ ಕವಿ, ಲಿಪಿಕಾರ ಕುವರವ್ಯಾಸ, ಕೇಳುವ ಸೂರಿಗಳೆ ಜಂಗಮ ಜನಾರ್ಧನರು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ. ಹೀಗೆ ಅರಮನೆಯಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವಹಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದುದು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದ ಕವಿ, ಕಥೆಗಾರ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ಬರವಣಿಗೆಯಂತೂ ಸಮಸ್ತ ಕನ್ನಡಿಗರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸವಿರುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ೨೦೦೯ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ನೀಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರವೂ ಕೂಡ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ತಲಾ ಎರಡು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಅನುದಾನವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿತು. ಈಗ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತತ್ಸಂಬಂಧದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು **ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣಾ ಯೋಜನೆ**ಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಏಳು ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಈ. ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರಿಗೆ, ಕುಲಸಚಿವರಾದ ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರೂ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಅವರಿಗೆ, ಈ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಚಾಲಕರು ಹಾಗೂ ಸಂಪುಟದ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ ಅವರಿಗೆ ಸಂಪುಟದ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಪರವಾಗಿ ನಾನು ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭಿನಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಹಿ/–
ಮನು ಬಳಿಗಾರ್
ನಿರ್ದೇಶಕರು

ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ
ಕುಲಪತಿಗಳು

ಕಾರ್ಯಸೌಧ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗುಲಬರ್ಗಾ

ಕುಲಪತಿಗಳ ನುಡಿ

ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿದ್ಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ೧೯೭೦–೭೧ರಲ್ಲಿ ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಒಂದು ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಮುಂದೆ ೧೯೮೦ ರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕಳೆದ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಬೋಧನೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸ್ತಿ, ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ ಇವು ಆಕರಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಕಟನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗವು ಅನೇಕ ಮೌಲಿಕವಾದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರುಗಳು ಇದುವರೆಗೆ ನಾಲ್ಕು ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದುದು ತುಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಬರೆದ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ 'ಜ್ಞಾನ ಗಂಗಾ' ಸಂಚಿಕೆಗಳಂತೂ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರಕಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರವು ಸುವರ್ಣ ಮಹೋತ್ಸವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಉನ್ನತ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಲೆಂಬ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಿರಿಸಿ ಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅನುದಾನವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಯಡಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರದ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯವು ನೀಡಿದ ಅನುದಾನ ಪಡೆದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಬಸವಾದಿ ಶರಣರ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ತತ್ವಪದಕಾರರ ಸ್ಮಾರಕಗಳು. ಕೀರ್ತನಕಾರರ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದಕೋಶ, ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕಗಳು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟನೆ, ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟನೆ ಈ ಮುಂತಾದ ಮಹತ್ವದ

ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟನಾ ಯೋಜನೆಯೂ ಒಂದು. ಈ ಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ, ವಚನಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆ, ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು, ದಲಿತ ವಚನಕಾರರು, ಇತರ ವಚನಕಾರರು ಹಾಗೂ ವಚನ : ಜಾನಪದ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಏಳು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿರುವುದು ಹರ್ಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ "ವಚನ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆ" ಸಂಪುಟವನ್ನು ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ವಿಶೇಷ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರವರು. ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ತುಂಬ ಮೌಲಿಕವಾಗಿವೆ. ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊಸಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವಂತಹವಾಗಿವೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬರಹಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಾಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂಪುಟವನ್ನು ತುಂಬ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೂ, ಯೋಜನೆಯ ಸಂಚಾಲಕರೂ ಸಂಪುಟದ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ ಅವರಿಗೂ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ರಮೇಶ್ ಬಿ. ಝಳಕಿ ಅವರಿಗೂ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಮನು ಬಳಿಗಾರ್ ಅವರಿಗೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ವಿಶೇಷ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ
ಕುಲಪತಿಗಳು

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ನುಡಿ

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗೆ ಭಾಷೆ–ಪ್ರದೇಶ–ದೇಶದ ಪರಿಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂಬುದೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂದರ್ಭದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಜ್ಞಾನವಲಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಂದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸತು ಹೊಸತಾದ ಸತ್ವವು ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಕಾಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಅಧ್ಯಾಪಕರುಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ, ಸಂಸ್ಕೃತಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ; ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹಳೆಯದಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸಾಧು ಕಾರ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಇಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆ–ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತವೆಂಬುದು ಬೆರಳಣಿಕೆಯವರು ಮಾತನಾಡುವ, ಬರೆಯುವ ಭಾಷೆ–ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಸಮರ್ಥ ಮತ್ತು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಆಗದೆ ಇರುವಾಗ, ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವುದು ತೀರಾ ಅಸಮಂಜಸ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಅನೇಕವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಹೊಸತನ ಅಡಕಗೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಅದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಯಿರುವಂತೆ, ಆಧುನಿಕ ಭಾಷೆಗಳಾದ ತೆಲುಗು: ತಮಿಳು, ಮಲೆಯಾಳಿ, ಗುಜರಾತಿ, ಬಂಗಾಳಿ, ಮರಾಠಿ, ಹಿಂದಿಯಾದಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳದ್ದೆ ಆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ರಚನೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಶ್ರೀವಿಜಯನ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಕನ್ನಡಂಗಳ್" ಇದ್ದಂತೆ; ಇಂದು "ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳು" ಇರಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವು ವಿಶಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತು ಹಲವು ನಮೂನೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ತತ್ತ್ವರೂಪ ಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೊಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ದೊರಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆಯುತ್ತಲಿದೆ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯವಿಮರ್ಶಕ – ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಮಾಡುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಹಿರಿಯರಾದ ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಕುವೆಂಪು, ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಡಿದ್ದುಂಟು. ಅದೇ ಪರಂಪರೆಯಿಂದು ಅತ್ಯಂತ ಉಜ್ವಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿಸುವ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರತರಾಗಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಕಾರ್ಯವೆನ್ನಬೇಕು.

ಬಸವಾದಿ ಶಿವಶರಣರು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಒಂಬತ್ತುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೆ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ತಮಗೆ ಹಿಂದಿದ್ದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಹಳಗನ್ನಡದ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ನೇಮಗಳನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದರು; ಅವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ತೋರಿದರು. ತನ್ಮೂಲಕ ಬಸವಾದಿ ಶಿವಶರಣರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡಿದರು. ಜನರನ್ನು ಬದುಕಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಅದರ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮೀಮಾಂಸೆ–ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡ ಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇರಿಸಿ ಪೋಷಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯವು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಕಾವ್ಯ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿನೂತನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಿದಂತೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ನೀಡಿತು. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ–ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ವಚನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊರಕುವಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿ–ಸೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರಾದ ಗೆಳೆಯ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಲೇಖನಗಳು ಬರೀ "ಹಿಂದನ್ನೇ" ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. "ಹಿಂದನ್ನು" ತಿಳಿದು "ಮುಂದನ್ನು" ಕಟ್ಟು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆ "ಮುಂದನ್ನು" ಎಂಬುದೇ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಅದರಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಯಾಗ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉಪಯುಕ್ತ ಸಂಪುಟದ ಸಂಪಾದಕರಿಗೂ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ, ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರಿಗೂ, ಕುಲಸಚಿವರಾದ ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೂ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಅನಂತ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ
ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಸಂಪಾದಕರ ನುಡಿ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆತ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂತಸಕ್ಕಾಗಿಯೆಂಬಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರವು ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆ ಅನುದಾನ ನೀಡಿದೆ, ನೀಡುತ್ತಲಿದೆ. ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಅಂತಹ ಅವಕಾಶ ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಲವಾರು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ.

ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ ಅವರು ಶರಣಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣಾ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಶೋಧಕರಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಹಲವಾರು ಮೌಲಿಕ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ನಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ವಚನ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನೆ'ಯೆಂಬುದು ಅಂತಹ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಶೋಧಕರಾದ ಆತ್ಮೀಯ ಸ್ನೇಹಿತ ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ ಅವರಿಗೂ; ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಅವರಿಗೂ, ಕುಲಸಚಿವರಾದ ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೂ, ಸಂಪುಟಕ್ಕಾಗಿ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿರುವ ನಾಡಿನ ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ ವೃಂದಕ್ಕೂ ನಾನು ಹೃದಯಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ
ಸಂಪಾದಕರು

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ವಚನಕಾರರಾದ ಬಸವಾದಿ ಶಿವಶರಣರು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಸತ್ಯಬದುಕನ್ನು ಬರೆದರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದೆ; ಇಂದು; ಎಂದೂ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡನಾಡು, ಭಾರತವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಒಟ್ಟು ವಿಶ್ವವೇ ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಲಪುರುಷನು ವಚನಕಾರರ ವಿಶ್ವಮುಖಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನ–ಪರಾರ್ಥ–ಪರಂಪರೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ಅರುಹುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆಗಳು ಕಾಲಪುರುಷನಿಗೆ ಬಿಡದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟಿವೆಯೆನ್ನಬೇಕು. ವಚನಕಾರರು ಗೈದ ಧಾರ್ಮಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳವಳಿಯು ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆಯೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳವಳಿಯೂ ಸಹ ಅಗಾಧವಾದುದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ವಿಶ್ವದ ಯಾವ ಭಾಷೆಗೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ದೊರಕಿದ ಸೌಭಾಗ್ಯವು ದೊರಕಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರು ಜೀವಿಸಿದ್ದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ವಿನೂತನ ಯುಗವೊಂದು ಕಾಣುವಂತಹ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ವಚನಕಾರರು ವಚನಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರದು ಸ್ವಯಂ ಪರಿಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾದದ್ದರಿಂದ ಆ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾದುದು ವಿಶ್ವ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ದರ್ಶನ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ಯಾವ ಆಯಾಮವೂ ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳ ಮನನ–ಅನುಸಂಧಾನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಎತ್ತರವೂ, ಬಿತ್ತರವೂ ಆಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಚನ ಕಾವ್ಯವು ಬದುಕನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮದಂತೆ ವಚನಕಾರರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದ ಭಾಷೆ–ಜನ–ಅವರ ಮನ; ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಅವತರಿಸಿ ಬಂದುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ. ಅವರು ಹೊರಗಿನ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ವಿಚಲಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ತಾವು ನಿಂತ ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೇ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿ, ಬೆಳೆಯುತ್ತ, ಚಿಂತನೆಗೆ ಧಾತುವಾಗಿದ್ದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ "ಬೇಕು" ಆಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದರು. ಅವರದು ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷವೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದ ಅನುಭಾವದ ವಿಸ್ತಾರವು ಜಾಗತಿಕ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನಲ್ಲಿ

ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿತಲ್ಲ. ಇದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸಾಧನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿನೂತನವಾದ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯೊಂದು ದಕ್ಕಿತು. ಕನ್ನಡತನವು ವಿಶ್ವತನದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹೊಸ ಸಂವಾದವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರ ಬೆನ್ನು ಬಲದಿಂದ ಕೆಚ್ಚು ಪಡೆಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಹೊಸ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕಂಡಂತೆ, ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯ–ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಂತಹ ಸೃಜನ–ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಹಿಂದಿನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತು ಕಾಲಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವು. ವಚನಕಾರರನ್ನು ನಾವು 'ಅನುಭಾವಿ'ಗಳೆಂದು ಉಪಮಿಸಿದರೆ, ಅವರ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯವು 'ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನದ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ತೊಳೆಯುತ್ತ, ಆ ಮೂಲಕ ಜಗದ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ಹೊರಟ ಅನುಭಾವ ನದಿಯಷ್ಟೇ, ವಚನಕಾರರ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯವು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಲೋಕಹಿತವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಅದಮ್ಯ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಅನುಭಾವ ವಚನಕಾರರ ಅಂತರಂಗದ ರತ್ನ. ಅನುಭಾವದ ಕಾವಿನಿಂದ ಬಹಿಃಕರಣಗೊಂಡ ಅವರ ವಚನವು ಆ ರತ್ನದ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಕಾಶ. ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಣಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಕಲಜೀವಪರ ಕಾಳಜಿಯು ಅವರ ವಚನದ ಮೂಲಧಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದರೆಂದಾದರೂ, ಅದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಆ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಮೇಲೇರುತ್ತಾರೆ; ಮುಂದು ವರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರಂತೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯ.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇದ್ದಿತು; ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದುವರೆಸಲೆಂದು ವಚನಕಾರರು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಮರ್ತ್ಯದ ಮನೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ರೂಪಿಸಿ ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಕಾಳಜಿ–ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಅವರು ಬಂದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅವರು ಹಿಂದಿನವರ ಮೇಲೆ ಗೀಚುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳದೆ, ಕಾವ್ಯ–ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರೋಧ ನಿಂತು ಭಿನ್ನ ನಿಲುವು ತಾಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅವರು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಅದರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟರು. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯವು ಜೀವನಕಾವ್ಯವಾದಂತೆ, ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಜೀವನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನ ಸವೆಸಿದವರಲ್ಲ; ಇಹದ ಬದುಕನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಮರ್ಪಣಾ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇದನ್ನೇ ಲೋಕದವರಿಗೆ ಅರುಹಿದರು; ಕಲಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರ 'ಜೀವನಕಾವ್ಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆ ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ರಾಘವಾಂಕನು "ಜನ ಬದುಕಲೆಂದು ಕಾವ್ಯ" ಬರೆಯಹೊರಟಿದ್ದು. ವಚನಕಾರರು

ಮೊದಲಿಗೆ "ಜನತೆಯ ಕಾವ್ಯ" "ಜನಪರಕಾವ್ಯ" ಎಂಬಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿದ್ದಂತೆ, ಅವರ ಹಿಂದೆ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಆಳುತಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೃತಿಗಳು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಂತೆ ಆಗಿನ ಕಾಲಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಇತರ ಪ್ರಾಂತ ಭಾಷೆಗಳಾಗಿದ್ದ ತೆಲಗು, ತಮಿಳು, ಮಲೆಯಾಳಂನಂತಹ ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರ ಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ದ್ರಾವಿಡದ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಅದರ ಉಪಕಾರ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಇಂತಹ ಉಪಕಾರ ಸ್ಮರಣೆಯ ಮುಲಾಜಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ನಿಂತು, ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದರು. ನಿಜವಾದ 'ದೇಶೀ ಕಾವ್ಯ' 'ದೇಶೀ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದರು. ವಚನಕಾರರು ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳಿಗೆ 'ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ತುರ್ತು' ಸರಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ "ನೆಲದ ಮಣ್ಣಿನ ಜಿಗುಟು ಬೇಕೇ ಬೇಕೆಂಬ" ತುಡಿತ ಕನ್ನಡದ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಬಡಿದುಕೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿತು.

ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ–ದೇಶೀ; ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದನು. ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಿದನು. ಆದರೆ ಪಂಪನ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಕನ್ನಡತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವುಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸವ್ಯಸಾಚಿಯಾದ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ 'ಮಹಾಕವಿತ್ವ'ವನ್ನು ಮೆರೆದನು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲು ಇಟ್ಟು ನಿಂತ ಪಂಪನ ಸಾಹಸವು "ಪರಿಪೂರ್ಣ ಕನ್ನಡತನದ" ನೆಲಕುವಿಕೆಗೆ ಕೈ ಚಾಚಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆ ಕಾಲ ಪರಿಸರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ರನ್ನ–ಪೊನ್ನ ಮುಂತಾದ ಚಂಪೂಕವಿಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಪಂಪನ ಪಥದಲ್ಲಿಯೆ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪಂಪ–ರನ್ನ ಪೊನ್ನಾದಿ–ಹಳಗನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಮಧುರನಂತಹ ಕವಿಯು "ಪಂಡಿತರಿಗೆ; ಕಲಾಮಂಡಿತರಿಗೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸ್ವಾದನೆ" ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಂಪ–ರನ್ನಾದಿಗಳ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ "ಗೊರವರ ದುಂಡುಚಿಯ ಹಾಡು" "ಬೀರನಕತೆ" ಇವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ದೇವಿಯು ರಾಜ್ಯ ಗದ್ದುಗೆಯ ಮುಂದೆ ಆಸೀನಳಾಗಿದ್ದಳು. ಆಸ್ಥಾನ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಬಂದು, ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರು ನಡೆದಾಡುವ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದು; ಗುಡಿಸಲು ಗುಪ್ಪೆಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕಾವ್ಯದೇವಿ ತನ್ನ ವಿಲಾಸ ವೈಭವವನ್ನು ಕಾಣಿಸಲು ಸಿದ್ಧಳೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಗೊರವರ ಹಾಡು; ಬೀರನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾರದೆಯನ್ನು ಬೀದಿಗಳಲೆಲ್ಲ ನಡೆದಾಡಿಸಿದರು. ಮಾದಾರಚೆನ್ನಯ್ಯ; ಡೋಹರಕಕ್ಕಯ್ಯ; ತುರುಗಾಹಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಕಾಳವ್ವೆ, ಕೊಟ್ಟಣದ ಸೋಮವ್ವೆ ಮುಂತಾದ ವಚನಕಾರ–ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು

ಹರುಷದಿಂದ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಆವರೆಗೂ ಯಾರು ಕವಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಕವಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು; ಯಾರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಸ್ವಾದನೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೋ; ಅಂಥವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸುಧೆಯನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವಂತೆ ಉಣಬಡಿಸಿದರು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಏನೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಬಿಸುಟಿ; ಸಾಹಿತ್ಯದೇವಿಯನ್ನು ನಿರಾಭರಣ ಸುಂದರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದರು.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ತಮಗೆ ದೊರೆತಿದ್ದ ಮಹಾಕವಿ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಂಪನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದುದನ್ನೇ 'ದೇಶಿ'ಯೆಂದು ಕರೆದು ಸಮಾಧಾನಗೊಂಡರು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ನೆಲವು ಸರಿಯಾಗಿ ದೇಶಿಸತ್ವವನ್ನು ಉಸಿರಾಡಿದ್ದು ವಚನಕಾರರ ಕಾಲಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತೆರನಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬದ್ಧತೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಾಕವಿಗಳಾಗುವ ಆಶೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಮಹಾಕವಿಯೆಂಬ ಬಿರುದು ನೀಡುವ ಅರಸು ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಹಂಗಿಗೂ ಅವರು ಒಳಗಾದವರಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಚನಕಾರರಿಂದ ಶುದ್ಧವಾದ ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಇಂದು ದೇಶಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕನ್ನಡದ ಪರಿಸರವನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಾ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ದೇಶಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಇತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತಲಿವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ 'ದೇಶಿ'ಯ ರಕ್ಷಣೆಯೊಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದೆ. ಅಂದು ವಚನಕಾರರು 'ದೇಶಿ' ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಟ್ಟುದ್ದರಿಂದಲೇ ಆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತರು ಕನ್ನಡದ ವಸ್ತುಕ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವರ್ಣಕ ಅಥವಾ ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಬೇರುಗಳು ಎಂಟುನೂರು ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ವಚನಕಾರರ 'ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆ'ಯ ನೆಲವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇಂದು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನ ಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದರ ನಿರ್ಮಿತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಕಂಡವರಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ–ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಇನ್ನಿತರ ತತ್ತ್ವಗಳ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣುವಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ವಿಜಯನು ತನ್ನ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ' ರಚನೆಗೆ ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ದ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದನು. ಹೀಗಾಗಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವು ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರ ಕೃತಿಯೇ ಆಯಿತು. ತಮಿಳಿನಲ್ಲೂ ದಂಡಿಯ ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶವು 'ತಂಡಿಯಲಂಕಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ

ಅನುವಾದಗೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರವು ತಿಳಿದರೆ, ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನ 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ'ವು ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಓದಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಭಾಮಹ, ದಂಡಿ, ವಾಮನರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಉದಯಾದಿತ್ಯನು ರಚಿಸಿದ 'ಅಲಂಕಾರ' ಕೃತಿಯು ದಂಡಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಣೆ ಗೊಂಡಂತಿದೆ.

ಕವಿ ಕಾಮನ 'ಶೃಂಗಾರ ರತ್ನಾಕರ'ವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಹೊರಗಾಗಿಲ್ಲ.

ಮಾಧವನು ಬರೆದ ಅಲಂಕಾರ ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥವು 'ದಂಡ್ಯಲಂಕಾರ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ದಂಡಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಅದರ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಸಾಳ್ವನ 'ರಸರತ್ನಾಕರ'ವು ಅಮೃತನಂದಿ –ಸಿಂಗ ಭೂಪಾಲರ ವಿಚಾರಗಳ ಅನುಸರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ.

ತಿರುಮಲಾರ್ಯನ 'ಅಪ್ರತಿಮ ವೀರ ಚರಿತೆ', ಅಳಿಯಲಿಂಗ ರಾಜನ 'ನರಪತಿ ಚರಿತೆ' ಯಂತಹ ಅಲಂಕಾರ ಕೃತಿಗಳು, ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತನ 'ಕುವಲಯಾನಂದದ' ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಸು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ 'ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪರಂಪರೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಋಣಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳ ಒಳಗಡೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಅಚ್ಚಕನ್ನಡದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಶಿಯ ಬೇಸಾಯಗಾರರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಆರಂಭವಾಗುವುದು 'ಅಲಂಕಾರ' ತತ್ತ್ವದಿಂದ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಗುಣ, ರೀತಿ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿ, ಅನುಮಾನ; ಧ್ವನಿ ಮುಂತಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಕೊನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಧನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು "ರಸವೇ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ" ಎಂಬ ಪರಿಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಸಪೂರ್ಣವಾಗಿಸಲೆಂದೇ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಪರೋಕ್ಷವಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಾದ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ ಅನುಭಾವವೇ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ; ಅಲ್ಲಿನ ಒಂದೊಂದು ತತ್ತ್ವವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ರಸವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ "ಜೀವನವು ರಸಮಯವಾಗಿ" ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಇರುವುದು ಬದುಕಿಗಾಗಿ; ಅದನ್ನು ರಸಪೂರ್ಣವಾಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿ ಜೀವನದ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ರಸದ ವಿವೇಚನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭುವಿಯ ಬದುಕಿಗೆ 'ಶಿವ'ವನ್ನು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತಿಸಿಕೊಡುವುದು ವಚನಕಾರರ ರಸ ಅಥವಾ ಇನ್ನುಳಿದ ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನವಲ್ಲ; ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂಬುದು ಅವರ ಧೋರಣೆ.

ವಚನಕಾರರ ಈ ಧೋರಣೆಯ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ವಿನೂತನವಾದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಮೂಡಿದವು. ಕಾವ್ಯ ತಂತ್ರ; ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ, ಕಾವ್ಯದ ಹುಟ್ಟು ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇಶಿ ಸತ್ವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಹೊರಬಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದವು. ವಚನಕಾರರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಟೀಕೆಗಳು ನೇರವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ತೋರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣ ದಂತಿದ್ದ; ತನ್ನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯದ್ದಾದ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಿ; ಅದರ ಟೊಳ್ಳು – ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿ; ಅದನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿದರು.

"ವಾಗದ್ವೈತವ ಕಲಿತು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾತಿನ ಪಸರವ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು" (ನಗೆಯಮಾರಿ ತಂದೆ), "ಕುತ್ಸಿತಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರವ ನೋಡಿ" (ಸಿದ್ಧರಾಮ).

"ವಸ್ತುಕ ವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ನುಡಿವ ನುಡಿಗಳು
ಇತ್ತಿತ್ತಲಲ್ಲದೆ ಅತ್ತತ್ತಲಾರು ಬಲ್ಲರು".

"ಇವರೆತ್ತವೆಂದರಿಯರು ಗಿಳಿವಿಂಡುಗೆಡೆವರು ನಿಮ್ಮನೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು" (ಅಲ್ಲಮ) ಇಂತಹ ನುಡಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಚನಕಾರರು ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತೋರಿದರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಟೀಕೆಯೂ ಇದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗಮನಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು ಸೋತು ನಿಲ್ಲುವುದು, ಅವು ಬಂಜೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರ. ವಚನಕಾರರ ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳ ಉದ್ದೇಶವು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮ ದರ್ಶನದ ಸಾಧನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ರಸದ ಪಥವಾದರೆ, ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು 'ರಸಶಿವ'ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಪಥವಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ದೈವೀಯನುಭವಕ್ಕೂ ಶೃಂಗಾರ ರಸಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ರಸವೂ ದೈವೀ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ 'ಶರಣಸತಿ – ಲಿಂಗಪತಿ'ಯೆಂಬ ತತ್ವವಿದೆ. ಶರಣನು ತಾನು ಸತಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗಪತಿಯ ಒಲವು ಹೊಂದಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಹಂಬಲದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ರಸವು ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಕಾರತ್ವದಿಂದ ಮಲಿನವಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

"ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ; ಅವರು ಭಕ್ತಕವಿಗಳು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಷ್ಟೇ ಅವರ ಸರಿಯಾದ ಮೌಲೀಕರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ; ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಯಿಲ್ಲ; ಬರೀ ಮುಗ್ಧತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ವೈಚಾರಿಕ ಮನಸ್ಸು ಸದಾ ಅವಧಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಇತರ ಭಕ್ತರುಗಳಿಗೂ, ವಚನಕಾರರಿಗೂ ನಡುವೆ ಅಂತರವೂ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯ ಉನ್ಮತ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಹಾಡಿದರು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ವಿಚಾರ ಶೀಲ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿರಿಸುವ ಮನಗಳಿಗೊಂದು ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿಯೆಂದು ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವದೊಡನೆ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳ ರಸವು ಕೇವಲ 'ಭಕ್ತಿರಸವೇ' ಆಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ರಸಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರ ವಿಚಾರ ರಸವು ಬರೀ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮಾತ್ಯಕೆಯ ಸಂತಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಮನ–ಭಾವ–ಹೃದಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೃದ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಅನುಭವವು "ದೇಹದ ಅನುಭವ"ವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದೈವೀ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. "ಶಿವನ ಒಲಿಸಲು ಬಂದ ಪ್ರಸಾದ ಕಾಯವು ಕೆಡಿಸಲಾಗದು" ಎಂಬಂತಹ ವಚನದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಅಂತಹ ಅನುಭವದ ಕಡೆಗೆ ತೋರುಬೆರಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಬಸವ; ಅಲ್ಲಮರಲ್ಲಿ 'ದೇಹವು ದೇವಾಲಯ'ವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೇವಾಲಯವು ದೈವೀಸ್ಥಲವೆ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಕಾಯದಿಂದ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಯಕ. ಅದಕ್ಕೂ ದೈವೀಭಾವದ ಸ್ಪರ್ಶವೇ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶರಣರು ಲೋಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ 'ಕಾಯಕ' ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ–ಅನುಭಾವಿಕ ಸಾಧನೆಗೂ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರವು.

"ಅಂಗವೆ ಭೂಮಿಯಾಗಿ, ಲಿಂಗವೆ ಬೆಳೆಯಾಗಿ
ವಿಶ್ವಾಸವೆಂಬ ಬತ್ತ ಒಲಿದು ಉಂಡು
ಸುಖಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದ"

ಎಂದು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಮುದ್ದಣ ತನ್ನ ಕೃಷಿಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

"ಅಂಬಿಗ ಅಂಬಿಗ ಎಂದು ಕುಂದ ನುಡಿಯದಿರು,
ನಂಬಿದರೆ ಒಂದೆ ಹುಟ್ಟಲಿ
ಕಡೆಯ ಹಾಯಿಸುವನಂಬಿಗ"

ಎಂದು ಚೌಡಯ್ಯ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷ ಮಾತ್ರ

ಮಾಡುವ ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಅನುಭಾವಿಕ ಕಾಯಕದೆಡೆಗೆ ವಚನಕಾರರು ವಚನ ಸೇತುವಿನ ಮೂಲಕ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕಾಣದ ಅಮರ್ತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕಾರವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕವೇ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ವಚನಗಳು, ಅವುಗಳ ಕಾವ್ಯ

ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಜೀವನ ಕಾಳಜಿಯ ಸವಿಯನ್ನು ಉಣಲು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನವು ಬರೀ ವಚನವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವೇ ಆಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಚನಕಾರರ ವಚನ ಮತ್ತು ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೇ ದೇಹ ಮನಸ್ಸು, ಹೃದಯ, ಆತ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮ; ಧರ್ಮ, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದಿಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿಯೂ ಮೊಗ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ವಚನಕಾರರ ವಚನಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಿನುಗುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಾದಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊಳವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಬೆಳಗು, ಅಗ್ನಿ, ಗಿರಿ ತಟಾಕ, ನೀರು, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಕಮಲ, ಫಲ, ನಿಸರ್ಗ ಇಂತಹ ಘಟಕಗಳು ನೋಡಬೇಕು. ಅವೆಲ್ಲ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ರೂಪತಾಳುತ್ತವೆ. ಸಹೃದಯರು ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಮಾಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುವಾಗ ವಿಸ್ಮಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟಕಗಳೂ, ಮಹದೇವಿಯಕ್ಕನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳೂ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಎಂದೂ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಚನಕಾರರು ವಚನಕಾವ್ಯ ಸಂವಹನದ ಮೂಲಕ ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದ ಆದರ್ಶದೆಡೆಗೆ ನಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರ ಆದರ್ಶವು ದೈವಿಸ್ಥಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಬೇರುಗಳು ಭೂಮಿಯ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲೇ ಇವೆಯೆಂಬುದು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ತಾವು ಒಬ್ಬರೇ ಇಂತಹ ಪಯಣವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಲೋಕವನ್ನೂ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶರಣರ ಸಾಧನೆಯು ಲೋಕದವರ ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧರಣವಾಗಿ ಕಾಣದಿರಲೆಂದು ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಿಂಡಸ್ಥಲ ಅಥವಾ ಸಂಸಾರ ಹೇಯಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು ಅಂತಹ ವಚನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಅರಿಕೆ, ಕೊರತೆ, ತೀವ್ರತೆಯಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಪಾಡು ಅಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಧ್ವನಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನವು ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಾಡಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರು ಆರ್ತಭಾವದ ಕಾವಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇ ಭುವಿಗೆ ತಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗದ ಸಂತೆ ನೆರವಲಾರರು. ಭೂಮಿಯ ಬದುಕನ್ನೇ ಸದಾಚಾರದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖದ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಆದಷ್ಟು ವಚನ ಕಿಂಡಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಣಿಸಲು ತವಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ಜೀವನದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಏರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಬಹುಶಃ ವಚನಕಾರರು ಒಪ್ಪಲಾರರು. ವಚನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ತುಣುಕುಗಳಲ್ಲ; ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗರಚನೆಗಳು. ಅವು ನುಡಿಯ ಗಡಣಗಳು ಅಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯ ಸತ್ವವು ಅಡಕಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸಾಧರಣೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭೂತಿ ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾನಸಿಕ ದೂರವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ರಸಾನಂದದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ನಿಲುವು ಈ ಉಭಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. "ಮನವು ಘನವಾದಾಗ ಏನನ್ನು ನೆನೆಯುವುದು"? ಎಂಬಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮನವೆಲ್ಲವೂ 'ರಸ' ತತ್ತ್ವವೇ ಆದಾಗ ಯಾವ ರಸವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವುದು? ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ 'ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ'ವು ಅನುಭವಿಸುವವನೊಂದಿಗೆ ಅದ್ವೈತೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರು ದೇವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಭುವಿಯ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಜವಾದ ದೇವರನ್ನಾಗಿಸಲು ಬಂದವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಭುದೇವರು ದೈವದ ಮನುಷ್ಯಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ "ನಾ ದೇವನಲ್ಲದೆ ನೀ ದೇವನೆ?" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಕೇಳುವಿಕೆಯು ಅನ್ಯ ವಚನಕಾರರಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಅಲ್ಲ; ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಜೀವನಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶತ–ಶತಮಾನ ಕಳೆದರೂ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ವಚನಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡು; ಸಂವಾದಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ವಚನಕಾರರು ಕಾವ್ಯ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಏನೆಲ್ಲವೂ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಒಂದೊಂದು ಸಲ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಹಂ' ಆಳವಾದ ವಿನಯದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಕಲಜೀವ ಹಿತದ ವಿಕಾಸದ ಅಭೀಪ್ಸೆಯು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ತುಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನೇತರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಹಂಬಲವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಹೃದಯನ ಹಂಬಲವೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕವಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಹೃದಯನ ಹಂಬಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಗಳಿಗೆ ದುಃಖ, ಕಳವಳ, ಪ್ರೀತಿ, ದ್ವೇಷ, ರೋಷಾದಿಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿ ನಿಲ್ಲಲಾರರು. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಕವಿಗಳಂತೆ, ಅವರ ಉದ್ದೇಶವು "ಕಾವ್ಯರಚಿಸಿ" ಬಿಡುವುದಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಮನಕ್ಕೆ ಘನವು ಸಮನಿಸಬೇಕು. "ಮನವು ಘನವರಿಯದೆ ಘನವು ಮನವರಿಯದೆ" ಎಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ರಚಿಸಿದರೇನು? ಆದುದರಿಂದಲೆ ಪ್ರಭುದೇವನು ಹೀಗೆ ನುಡಿದನು:

"ಎಂಬತ್ತು (ಎರಡೆಂಬತ್ತು?) ಕೋಟಿ ವಚನವ ಹಾಡಿ
ಹಲವ ಹಂಬಲಿಸಿತೆನ್ನ ಮನವು
ಮನ ಘನವರಿಯದು; ಘನ ಮನವನರಿಯದು
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವನರಿದ ಬಳಿಕ
ಗೀತವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು!"

ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳವರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂತಹದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿದ್ದ

ಅವರ ರೊಚ್ಚು ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಾವ್ಯ'ವೆಂಬುದು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಮಾತಿನ ಜಾಲವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು 'ಶಬ್ದ'ದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಜಾಲಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪವು 'ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥ' ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ 'ಶಬ್ದದ' ಹಾವಳಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. 'ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿದಂದು', 'ಶಬ್ದಮುಗ್ಧ', 'ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತದೆಂಜಲು' 'ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದ ಸೀನೆ ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು' ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು ಗಳು. ಶಬ್ದದ ಮುಲಾಜಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಾವ್ಯವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಡಿದಾಡುತ್ತ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ವಚನಕಾರರು ಕವಿಸಮಯಗಳ ಕುರಿತು ಮಾಡುವ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕು. ಅವರ ಕವಿ ಸಮಯಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪರಿಚಿತವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳದೆ ಥಟ್ಟನೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. "ಚಕೋರಂಗೆ ಚಂದ್ರಮನ ಬೆಳಗಿನ ಚಿಂತೆ"ಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಥಟ್ಟನೆ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಚಿಂತೆಗೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರು; ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ದುರಂತವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಆಗುತ್ತದೆಂದರೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಎಂತಹ ದುರಂತ ಘಟಿಸಬೇಕು? ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಟೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇರಲು ಹೋಗಿ, ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ ಒದಗಿಸುವ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರಬಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ; ವಚನ ವಿಚಾರಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತವೆ.

ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಒಳಗನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು; ಅಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಬಹಿರ್ಮುಖಗೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೂರಾರು ವಚನಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವನೂ "ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"ವೆಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಇನ್ನಾರೂ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯ ಮಾತಾಗಲಾರದು. ಅವರ ಬದುಕು ಸರಳವಾಗಿತ್ತು. ಸುಂದರವಾಗಿತ್ತು; ಅಂತೆಯೆ ಶಿವಮಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೊರಗಿನಷ್ಟೇ ಒಳಗಿನದೂ ಶುದ್ಧ; ಪರಿಶುದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಚರಣೆ–ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ತೋರಿದವು. ಇಂದು ನಮಗೆ ಅಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೂ; ಕಠಿಣಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತಲಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕವೆ

ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿದರು. ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿ, ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸಿದರು. ಅವರ ಜೀವನ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ನುಡಿದ ವಚನಗಳು ಸಹಜವೇ ಆದವು. ವಚನಗಳ ಬೆಂಬಳಿವಿಡಿದು ಹೊರಡುವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು 'ಸಹಜ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯೇ ಆಯಿತು.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕವಿಗಳಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಒಲವು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿರುವ ದರ್ಶನಾತ್ಮದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿಯಮಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ 'ಸಂವಾದ'ವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು 'ಸಂವಾದ'ಕ್ಕೆ ವೇದಿಕೆ ರಚಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಇದಂ ಇತ್ಥಂ' ಎಂದು ವಚನಕಾರರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು 'ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ'. ಬದುಕಿಗೆ ಹಿತವಾಗಬಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ರಚನೆಯನ್ನೇ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಜಗನ್ನಾಥನ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಂತಾಯಿತು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆಸ್ಥಾನದ ಮಹಾಕವಿಗಳೆಡೆಗೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ; ವಸ್ತುಕ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯದೆಡೆಗೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೀಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಂಠ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದುಂಡುಚಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಾಡುವ ಹಾಡನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಬೀರನಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈವರೆಗೂ ಯಾರು ಕವಿಗಳೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರನ್ನೆಲ್ಲ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ, ತನ್ನ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಸಲುವಾಗಿ ಅವರಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಿಸುತ್ತದೆ. ದನ ಕಾಯುವ ರಾಮಣ್ಣ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಾರಚೆನ್ನಯ್ಯನ ರಚನೆಗಳು ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯಗಳೆನಿಸಿ, ಸರಿಯಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ವಚನಕಾರರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ನಿರಕ್ಷರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರೆದ ವಚನಗಳೆಲ್ಲ ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಾವಯವ ಸತ್ವವಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವನದ ಸಹಜ ಅನುಭವ ಹೊಂದಿದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ 'ಜೀವನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು; ಅದರ ಕಾವ್ಯಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ವಚನ ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಲೇಪ ಹಚ್ಚಿ; ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸಿದಾಗ, ಅದರ ರಸಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯು ಹೊರಗೆ ಬಾರದೇ ಉಳಿಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ "ಕಾವ್ಯ ಸಂಪತ್ತೆಂಬ" ಹಿರಿಮೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗ ತೊಡಗಿತೆನ್ನಬೇಕು.

ಆರ್. ನರಸಿಂಹಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೦೭ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ಕವಿಚರಿತೆ' (ಸಂ.೧) ಯ ಮೂಲಕ ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೊರಹಾಕಿದರೆನ್ನಬೇಕು.

ಆಂಗ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದ ಇ.ಪಿ. ರೈಸ್ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೧೫ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ "Kanarese Literature" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಾಶನಗೊಳಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದ ಲೇಖನ "The vachana literuture" ಎಂಬುದು ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನ ಪಿತಾಮಹ ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ ಅವರು ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೨೩–೧೯೩೩) ಕೈಕೊಂಡರು. ಅವರು ಬರೆದ ಆರಂಭದ ಲೇಖನಗಳು 'ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾರ' ಎಂಬಂತಹ ಬರಹಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಆದರೂ ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಚನ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ವಾಙ್ಮಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ವಚನ ಮಹತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಶ್ರೀ ರಂಗನಾಥ ದಿವಾಕರ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ 'ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ರಹಸ್ಯ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು 'ವಚನ ವಾಙ್ಮಯ'ವೆಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದು, ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು.

ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೩೭) 'ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಿಂದ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದರು. ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂಶಗಳತ್ತ ಓದುಗರ ಗಮನ ಸೆಳೆದರು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ "Musing of Basava" ಎಂಬ ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಬಂದಿತು. ಇದನ್ನು ಶ್ರೀ ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ ಮತ್ತು ಕೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅಯ್ಯಂಗಾರ ಕೂಡಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದರು. ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಉಭಯರ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಾಂಶವುಳ್ಳ ವಚನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಕರೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೪೧ರಲ್ಲಿ ತಿ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ "ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಲೇಖನ ಬರೆದು, ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿರುವರು.

ಅ.ನ.ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೪೩ರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ 'ಅಮೃತವಾಣಿ' ಎಂಬಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿದರು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೪೪ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ 'ವಚನ ಧರ್ಮಸಾರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಅವರು "ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು" ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದರು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಉತ್ತಂಗಿ ಚೆನ್ನಪ್ಪನವರು ಅಖಿಲಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತ "ಅನುಭಾವವೇ ವಚನ ಶೈಲಿಯ ಮೂಲ" ಎಂಬ ವಿಷಯ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ಮೌಲಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಗುಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೪೯ರ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ "ವಚನಕಾರ ಬಸವೇಶ್ವರ" ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದು, ವಚನ ಪ್ರಕಾರವು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ ಅವರು (೧೯೫೧) "ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಲಕ್ಷಣ'ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗುಳಿ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ"ಯಲ್ಲಿ 'ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕಾವ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ.

'ಬಸವಪರುಷ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ' (೧೯೬೯) ಎಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದರು.

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೭೦ರ 'ಸಂಕ್ರಮಣ'ದಲ್ಲಿ "ಐದು ವಚನಗಳು – ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ವಿದಿತಗೊಳಿಸುವ ಲೇಖನ ಬರೆದರು.

ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ 'ಸ್ಪೀಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಶಿವಾ' ಕೃತಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೭೩ನೇ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು. ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯಾಲಕ್ಷಣಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಪ್ರೊ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು 'ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ತೋಂಡಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ಗೊಳಿಸಿರುವರು (೧೯೭೩).

ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯನವರು 'ಲಹರಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೭೪ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ್ದರು.

ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನ "ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವ" ಎಂಬುದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಬಿ. ದಾಮೋದರರಾವ್ ಅವರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯವಿಶೇಷತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಬರಹ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದರು.

ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ "ವಚನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ"ದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಲಕ್ಷ್ಯವಹಿಸಿದ್ದುಂಟು. ವಚನ ವ್ಯಾಸಂಗ (೧೯೮೨) ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ (೧೯೮೩) ಇತರ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಡಾ. ಕೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ "ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ" ಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ (ಪಿಎಚ್.ಡಿ.)ದಲ್ಲಿ (೧೯೮೮) ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿರುವರು.

ಪ್ರೊ. ಅ.ರಾ. ಮಿತ್ರ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ 'ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಕಲ್ಪ' ಲೇಖನ ಬರೆದರು.

ಎಸ್.ವಿ. ಪರಮೇಶ್ವರಭಟ್ಟರು 'ಅರ್ಚನ' ಸ್ಮರಣ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ "ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಗುಣ"ವೆಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಸುತ್ತೂರು ಶ್ರೀಮಠದ ಪ್ರಕಾಶನದಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು.

ಅದೇ ಸ್ಮರಣಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ನಾಡೋಜ ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿ ಅವರು "ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ" ಎಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ "ವಚನಾನುಶೀಲನ" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯೆಡೆಗೆ ನೋಡುವಂತಿವೆ.

ಶ್ರೀಮತಿ ಉಷಾಕಿರಣ ಅವರು "ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನ "ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ: ಒಂದು ಇಣುಕು ನೋಟ"ದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೮೯).

ಡಾ. ಸಿ.ವಿ. ಪ್ರಭು ಸ್ವಾಮಿಮಠ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಧ್ಯಯನ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥ ಹೊರ ತಂದರು.

ಡಾ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೊಂವಿಂದರಾಜ ಅವರ "ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ" (೧೯೯೭) ವು ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಡಾ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿರುವ "ಇಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲುಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ "ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ" ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಭುದೇವರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು "ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಬರಹಗಳು ಬಿಡಿ–ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಬಂದವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಡಾ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಅಖಂಡ ಕೃತಿ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೦೦೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ನಂಗಲಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರ 'ನಾ ನಿಮ್ಮೊಳಗು' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಲೇಖನವಿದೆ.

'ಬಸವಣ್ಣನವರ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತನೆಗಳು" ಎಂಬ ಸಂಪಾದಿತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಿಂತನೆ" (೨೦೦೪) ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ "ಬಸವಣನವರ ವಚನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ ಮತ್ತು ಡಾ. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಮುಖಮಾಡಿನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರ 'ವಚನಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇದೊಂದು ಸ್ಥೂಲ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಜನರು ವಚನಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಿಡಿ–ಬಿಡಿಯಾದ ಬರಹಗಳನ್ನು

ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಅಂತಿಮವಾದ ನಿರ್ಣಯ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೊಸದಾಗಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅವರೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದವುಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಲೇಖನಗಳಿದ್ದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ– ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ವಚನ ಕವಿ, ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಧೋರಣೆ, ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಕಾರಣ ವಿಚಾರ, ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ, ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಈ ಎಂಟು ಲೇಖನಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇನ್ನೂ ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರೂಪಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತೆರನಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆನ್ನಬಹುದು.

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ
ಸಂಪಾದಕರು

ಪರಿವಿಡಿ

* ಕುಲಪತಿಗಳ ನುಡಿ ... xiii
* ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ನುಡಿ ... xv
* ಸಂಪಾದಕರ ನುಡಿ ... xvii
* ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ... xviii

೧. ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ... ೧
** ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ*

೨. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ... ೪೦
** ಶ್ರೀ ಪಾದೇಕಲ್ಲು ನರಸಿಂಹ ಭಟ್ಟ*

೩. ವಚನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ... ೪೭
** ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ*

೪. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ... ೫೭
** ಪ್ರೊ. ಎಚ್.ಟಿ. ಶೈಲಜ*

೫. ವೀರಶೈವ ವಚನ ಕವಿ ... ೬೨
** ಡಾ. ಕೆ.ಜಿ. ನಾರಾಯಣ ಪ್ರಸಾದ*

೬. 'ಅನುಭಾವಿ' ಎಂಬ ಸಹೃದಯ ... ೭೨
** ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ*

೭. ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ ... ೮೩
** ಡಾ. ಎಸ್. ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ*

೮. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಧೋರಣೆ ... ೧೦೨
** ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ*

೯. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣ ವಿಚಾರ ... ೧೦೬
** ಡಾ. ಜಿ.ಎನ್. ಉಪಾಧ್ಯ*

೧೦. ಆದ್ಯರ ವಚನ ಅಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಲಿಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳೆನಿಸಿತ್ತು ... ೧೧೫
** ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ*

೧೧. ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತ; ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದ: ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ... ೧೨೫
** ಪ್ರೊ. ವಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ*
೧೨. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರಸತತ್ವ ... ೧೩೫
** ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ*
೧೩. ಓಂ–ಎಂಬಕ್ಷರವೆ ರಸ ... ೧೫೬
** ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ*
೧೪. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ... ೧೬೩
** ಡಾ. ಸಿ. ನಾಗಭೂಷಣ*
೧೫. ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ: ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ... ೧೮೨
** ಡಾ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ*
೧೬. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ... ೧೯೦
** ಡಾ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ*
೧೭. ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ... ೨೦೬
** ಡಾ. ಎಸ್.ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ*
೧೮. ಐದು ವಚನಗಳು–ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ... ೨೧೫
** ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ*
೧೯. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ – ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ... ೨೨೫
** ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ*
ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳ ಆಕರ ಸೂಚಿ ... ೨೩೫
ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ ... ೨೩೬

ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ

ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಕಂಡ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭಾವೀ ಕವಿ ಅಲ್ಲಮ ಎಂದು ಅವನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜನಾಂಗದ ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನನಗೆ ಈಚೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಪೂರಾ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದ ದೇಸಿ ನಿಲುವು ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಸೃಜನಶೀಲ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಹೊರತು, ಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಅಲ್ಲ. ಅನ್ವೇಷಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಅದು. ಅಗತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅನ್ವೇಷಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದಲೇ ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ತನ್ನ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು, ಸಮೃದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಅಂತರ್ಮುಖೀ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಅದು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೀಮಿತ ಆಸ್ವಾದನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಿತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹಲಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳ, ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಅಲ್ಲಮ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮೀರುವ ಗುಣವಿದೆ ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡಿಗನ ಮುಗ್ಧ ಅಭಿಮಾನದ ಮಾತಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆ. ಅವನಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿದ ಕವಿಗಳು ತೀರಾ ವಿರಳ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಭಿನ್ನಮತೀಯ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದು ಆತ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಾಗಿ, ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ.

ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದಾದ ಈ ನನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಒಟ್ಟು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಎಂದರೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧವೂ ಸೆಣಸಬೇಕಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಸಿಯ ಹಾಗೆ ಉಳಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ಒರಸಿಹಾಕುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಭ್ಯಾಸವಿದೆ. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ವಿರಾಟ್ ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಜಯಗಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕದನ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧಗಳಷ್ಟೇ ಭೀಕರವಾದವುಗಳು. ಶಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಕುಟಿಲತೆ, ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಗಳ ಆಂತರಿಕ ಬದುಕು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜತೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಜಯವೂ ಹಾಗೇ.

ಅಲ್ಲಮನು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬ ಜಟಿಲವಾದ, ಗೋಜಲಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು 'ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ' (Sanskrit cosmopolis) ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಘಟನೆ ಇದೇ ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿ ಇರುವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇಸೀ ವಾಚಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಅನುಸಂಧಾನಗಳಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದು. (ಈ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕ ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.)

ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇಶಿವಾಚಿಕೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಆತ್ಮೀಯ ಶತ್ರುತ್ವದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾದರಿ ಎದುರಿಗೆ ತಮಿಳು, ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ಮಲೆಯಾಳದಂಥ ದೇಶಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎರಡರ ನಡುವೆ ಆಳವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದರೂ, ಎರಡರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯ ಆಂತರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿ, ಪಠ್ಯ, ಲೇಖಕ, ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪರಿಸರ, ಓದುಗ, ಆಶ್ರಯ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಸರ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಕೀರ್ಣ ಶಕ್ತಿ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ, ಓದುಗರ ಅದೃಷ್ಟವಿರಬೇಕು; ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯವಾಚನದ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನನ್ನೇ ಕವಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದುದರ ಪರಿಣಾಮವಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಆ ಸಂಕಲನಕಾರರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲ ರೀತಿಯ ವೈಧಾನಿಕ ರಾಜಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರದೆ ಬಂಡಿಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೋದವುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಏಕಾಗ್ರಶ್ರದ್ಧೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅವಶ್ಯಕವಾದದ್ದು – ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕ ಹೊಸದೇ ಆದ, ತುಂಬ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಉಗಮದ ಎದುರಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನೂ ತಾವು ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಂಡವು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದರರ್ಥ, ದೇಶಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪುನರ್ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ನ್ಯಾಯದೊರಕಿಸಿದವು ಎಂದೇನಲ್ಲ. (ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖವನ್ನು ನಾನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ). ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಜಾನಪದ ದೇಸಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇಶಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡವು. ಎಂದರೆ, ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ದೇಶಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ದೇಶಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ 'ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ 'ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಆಗುವಂಥದ್ದು. ಈ 'ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಛಂದೋ ರೂಪಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಗೀಕಾರ – ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧೀ ವಹಿವಾಟುಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ 'ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತಿತರ ವಸ್ತುಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅನುಭಾವಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಜತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಜಾನಪದ ಕಥನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ 'ಕಾವ್ಯ' ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಪಂಪ ರನ್ನರೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ತಂತ್ರ ಜಾನಪದ ಕಥನ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಶಿಷ್ಟ–ಜಾನಪದಗಳೆಂಬ ಕೃತಕ ವರ್ಗೀಕರಣ ದಾಟದಿದ್ದರೆ,

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಕಥನದ ಜಾಣ್ಮೆಯಲ್ಲಿ, ದರ್ಶನದ ಗಾಢತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯದ ಕವಿ ಚಾಮರಸನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿದ್ದರೂ, 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'ಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾನ್ಯತೆ ಆ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗೆ ಹೋಗದೆ, ಆ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸಂಘಟನೆಗೊಳ್ಳದೆ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ, ಆಧುನಿಕ ಓದುಗ ಭಾಗ್ಯಶಾಲಿ. ಆತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ದಾಟಿ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯದ 'ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'ಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿ, ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧನೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ತೂಗಿ ನೋಡಬಲ್ಲ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನಾನೂ ಆ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇಶಿವಾಚಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ವಾಪಸಾಗೋಣ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೪ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಒಟ್ಟು ಏಶಿಯಾ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಒಟ್ಟು ಏಶಿಯಾ ಖಂಡದ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ ತನ್ನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಿಯವಾಗಿಸಿದ್ದು ಈ ದಶಕಗಳಲ್ಲೇ. ಮತ್ತು ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಿಕಾಸಹೊಂದಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರವಹಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗಂತೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವು ಕನ್ನಡವಾಗಿ, ತೆಲುಗು ತೆಲುಗಾಗಿ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಗಿಂತ ಮುಂದೆ ತಮಿಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿಶ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ, ಅದು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮಿಳು, ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ದಂಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕನಾದರೂ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ. ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ' ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ತಂಡಿಯಲಂಕಾರಂ' ಆಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ದಂಡಿಯೇ ಮಾದರಿ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅದರೊಳಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚರ್ಚೆ ಕನ್ನಡದ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ, ಏಶಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಕಣ್ಣಿದ್ದರೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಒಳನೋಟಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಕ್ಷಿಣ–ಪೂರ್ವ ಏಶಿಯಾದ ಜಾವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ

'ಕವಿ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ವವಚನ್' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಈ ವವಚನ ಎಂದರೆ ವಚನ ಎಂದೂ, ಈ ರೀತಿಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗುಗಳೂ ಕಂಡ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಮರು ಹೇಳಿಕೆ ಎಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಾವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ರೀತಿಯ ಕವಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ, ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ವಚನ' ಎಂದರು. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ 'ವಚನ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಮಾರ್ಗಪದ್ಧತಿಗಿಂತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೈದೃಶ್ಯಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಏಶಿಯಾ. ದಕ್ಷಿಣ ಪೂರ್ವ ಏಶಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿವೆ. ಈ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ ತನ್ನ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಪತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ, ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ರಸ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದವು. ಅಲಂಕಾರ, ರೀತಿ, ಧ್ವನಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಸ ಪ್ರಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೇ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈಗ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾದ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ರಸ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಅಂತಿಮ ವಿಜಯವೇ ಅದು. ತನ್ನ ವಿರೋಧಿ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಹಲ್ಲು, ಉಗುರು ತೆಗೆದು ತನ್ನೊಳಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಸದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ದ್ರವವಾಗಿ ಲೀನವಾದವು ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದನ್ನು, 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ' ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಜತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ, ಆದರೆ ತನ್ನ ದೇಸಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಮಾರ್ಗ ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ವಿಜಯ, ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳು ಈ ಬಗೆಯವರು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಜೈನ ಕವಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ' ಮಾದರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಜತೆಗೂ ತುಂಬ ಆಪ್ತವಾದ, ಆಳವಾದ ಸಂಬಂಧವುಂಟು. ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ, ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪಠ್ಯ ಸಮೂಹಗಳ ಜತೆಗೆ ಈ ಕವಿಗಳಿಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸಂವಾದವಿದೆ. ಇವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಜತೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಯುಗಪಲ್ಲಟಕಾರಿ ಸಂಘರ್ಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಸಿ'ಯ ಉಗಮ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಸಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ. ಇದು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತಂತ್ರ, ಉದ್ದೇಶ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ, ಧರ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಕಾಸಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಶಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆಯಂತೂ ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ

ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದ ಬಂಡಾಯವೂ ಹೌದು. 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ'ಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜತೆಗೆ ಸೌಹಾರ್ದಯುತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಜೀವನದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜೈನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ವೈದಿಕ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಶ್ರಮಣೀಯ ದೃಷ್ಟಕೋನಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜತೆಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯವೂ, ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕದ ಜತೆಗೆ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಜೈನಧರ್ಮದ 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ'ಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಸಿ' ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದೊಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಶಿಯು 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ'ಯ ವಿರುದ್ಧ ಎಬ್ಬಿಸಿದ ದಂಗೆಯಿಂದಲೇ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಯುಗವೊಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ, ಈ ಚಳವಳಿ ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎದ್ದ ಬಂಡಾಯ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ ಈ 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ' ಕವಿಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಅವರನ್ನು ಗೇಲಿಮಾಡುವಂತಾಯಿತು. ವಿಶ್ವದೇಸಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮ್ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ವಿಶ್ವದೇಶಿ ಗೌರವದಿಂದ ರೂಪಕ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಲ್ಲಮ ಕವಿಗಳನ್ನು 'ಗಿಳಿವಿಂಡು' ಎಂದು ಗೇಲಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಗಿಳಿಪಾಠದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ತಾವು ಎಬ್ಬಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನೇನೂ ವಚನಕಾರರೂ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ'ಯ ಕವಿಗಳು ಬಳಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು.

ಅಲ್ಲಮ ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ. ತನ್ನ ಪ್ರತಿಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಭು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು 'ವಿಶ್ವದೇಸಿ' ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಶ್ವವಾಚಿಕೆಗಳು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದ 'ರಸ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿದ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಉಳಿದವರ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮ, ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಾಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆತ ಶೋಧಿಸುವ ಆಶಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಆತನ ನಿಲುವನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೈವವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಉದ್ದೇಶದ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯರೂಪ ಸಮರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಲ್ಲಮ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರ ಜತೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಇಡಬೇಕು.

ಮತ್ತೊಂದು ಬಾರಿ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಮಾಣ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಸ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಮಾತ್ರ, ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಈಗ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥ. ಭರತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸೂತ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಬಹುಮುಖೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವಂಥ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ವಾದ–ಪ್ರತಿವಾದಗಳ ಉದ್ಯಮವೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದಿನಿಂದ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಕಾಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಮನ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೂ, ಕಾಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅಂಶ ನನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಯೋಜನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ರಸ ವಿರೋಧವನ್ನು ಒಂದು ಸೂತ್ರರೂಪೀ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾರಾಂಶ ಹೇಳಿ ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಉಚಿತ: ದೈವೀ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರರಸದ ಮಾಧ್ಯಮ ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ವಾದ. ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರರಸವೇ ಆದಿಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ರಸ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆಯಾದರೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಾಚಿಂತನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಬಾಲಕಾಂಡವೇ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಸ ಶಬ್ದದ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ 'ಕಾಮಸೂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಡಾ. ನಗೇಂದ್ರರ ನಿಲುವು. ರಸವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ರತಿ, ಕಾಮಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೆಲ ವಾಕ್ಯಗಳು ತುಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತ:

ರಸೋರತಿಃ ಪ್ರೀತಿರ್ಭಾವೋ ರಾಗೋ ವೇಗಃ ಸಮಾಪ್ತಿರಿತಿ ರತಿ ಪರ್ಯಾಯಃ।

(ಕಾಮಸೂತ್ರ ೨.೧.೬೫)

ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ವಿಷಯಸ್ತಾವದ್ಯಾವನ್ಮಾಂದರಸೌ ನರಾಃ

(ಕಾಮಸೂತ್ರ ೨.೨.೩೨)

ಕಾಮಸೂತ್ರದ 'ಜಯಮಂಗಲಾ' ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ರಸ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳೆನ್ನುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ಶೃಂಗಾರಾದಿ ರಸಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಯಿ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಡಾ. ನಗೇಂದ್ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಮಟ್ಟಿಗೂ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ, ಶೃಂಗಾರಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆತ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಓಗರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ಓಗರ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ, ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನೆನಪು ಮತ್ತು ನೆನಪಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ರಸದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಪುನರ್ ರಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓಗರ, ಕಾಮ, ಗುಹೇಶ್ವರಾನುಭವ, ನೆನಪು, ಭಾಷಾ

ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತನೆ – ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಮಾತನಾಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ಶೃಂಗಾರರಸದ ಮಾದರಿ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಪುನರ್‌ರಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಅಲ್ಲಮನು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಕೃತಿಯ ಆಂತರ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ದಿವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಕವಿಯ ಪ್ರಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೃಂಗಾರ ರಸದ ಮಾದರಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಶಿಥಿಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ರಸ ನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಕೆಲ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್, ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ನೆಲೆಗಳಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಓದಿ ಎಂದು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಬಿನ್ನಹ:

ಸ್ವರದ ಹುಳ್ಳಿಯ ಕೊಂಡು ಗಿರಿಯ ತಟಾಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ
ಹಿರಿಯರು ಓಗರವ ಮಾಡುತ್ತಿಪ್ಪರು
ಗಿರಿ ಬೇಯದಾಗಿ ಓಗರವಾಗದು
ಅರ್ಪಿತವಿಲ್ಲಾಗಿ ಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರಾ *(೨೫೧)*

ಪ್ರಭುವಿನ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನನಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿದ್ದ ವಚನ ಇದು. ಸಾಕಷ್ಟು ಚಿಂತನೆಯ ನಂತರ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಚನ ಇದು ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸಿದೆ. ಈ ವಚನ ಹೇಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಅನುಭವ ಕೈಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದರೆ ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಾಗಬೇಕು. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವರ' ಎಂದರೆ ಶಿವ. ಹೀಗೆಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಶಕ್ತಿಯೇ ವ್ಯಂಜನ. ಸ್ವರ ಎಂದರೆ ಸಂಗೀತ. (ಸ್ವರ ಎಂದರೆ ಪರತತ್ವ ಎಂದೂ ಪ್ರಭುವೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.) ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಹೊಳಹು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳು ಸಾವಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಮೊದಲು ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಹರಕುಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ, ಅಲ್ಲೂ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾಯ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ ಅವರು 'ಸ್ವರ'ದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದು ಬೇರೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದೇ ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತಿತರ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮೂಹವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಪ್ರಭು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭರತನ ರಸ ಸೂತ್ರದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ತನ್ನ ಉತ್ಕಟ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ರಸದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಭರತನ ಜತೆಗಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಮುಂದೆ ದೈವದ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಚಿಂತಕರು, ಕವಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನರ ಜತೆಗೆಯೇ ಹೋಲಿಸಿ

ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಭು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಭಾಗದ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಬಗೆಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾನು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಿರುವ ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಜತೆಗೆ ತೌಲನಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭರತನ ರಸಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲೂ 'ಓಗರ'ದ ಪ್ರತಿಮೆಯಿದೆ. ಮುಂದೆ ರಸ ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಪಾಕಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಮಿರಿ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ – ಕಲಾನುಭವ ವಿವರಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ದೈವಾನುಭವವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ.

'ಸ್ವರದ ಹುಳ್ಳಿಯ ಕೊಂಡು....' ಎಂದು ವಚನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಳ್ಳಿ ಎಂದರೆ ಸೌದೆ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ. ಹುಳ್ಳಿ ಎಂದರೆ ಹುರುಳಿ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಭಿನ್ನಾರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದು ಪ್ರಭುವಿನ ಕೇಂದ್ರ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. 'ಗಿರಿಯ ತಟಾಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ...'[೧] ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರತಿಮೆ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಗಿರಿ ಎಂದರೆ ದಿವ್ಯಾನುಭವ ಎಂದರ್ಥ. ಸ್ವರ–ಗಿರಿ ಇವೆರಡನ್ನು ಪ್ರಭು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಗಿರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಂತಿಮವಾದ ದಿವ್ಯಾನುಭವ; ಸ್ವರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತತ್ವ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಸಂಗೀತ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು.

ಪ್ರಭು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಹತ್ತು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹಾರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಕವಿತೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಜಿನುಗುಟ್ಟುವುದು ಏನಿದ್ದರೂ ಜಡ ತಾತ್ವಿಕರಿಗೆ ಮೀಸಲು. ಗಿರಿಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಓಗರ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣವಾದ ಪ್ರಸಾದದ ಬಗೆಗೂ ಆತ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.[೨] ಅಂದರೆ ರಸೋತ್ಪಾದಿತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ದಿವ್ಯಾನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಭುವಿನ ನಿಲುವು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯ. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಬಂದಿತ್ತು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಭುವಿನ ಸಮಕಾಲೀನಳೇ ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಧಾನ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕ ಹರಿಯಲಿತ್ತು. ಪ್ರಭು ಇದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಎದುರಿಗಿದ್ದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಿದ ಎಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ಆತ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನಾ ಮಾರ್ಗದ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗದ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಗಳನ್ನು, ಅಂತಿಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಎಂಬಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರಭು ದೈವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಮೀಕರಿಸುವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಎಂದಿನಂತೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯ ಬಗೆಗೂ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ತನ್ನ 'ಅಭಿನವಭಾರತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನೂ ರಸವಾದಿ. ಆತ ಈ ಬಗ್ಗೆ

ಉತ್ಸುಕತೆಯಿಂದಲೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಆ ಕಾಶ್ಮೀರದ ಮಹಾ ದಾರ್ಶನಿಕನಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂಥದೂ ಹೌದು. ದೇಹ ಆತನಿಗೆ ದಿವ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮ. ದೇಹದ ರಸಸ್ಥಿತಿ, ದೈವದ ಆನಂದ, ಕಾವ್ಯದ ರಸಾನುಭವ ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೆ ನೆಲೆಯವು. ಸಂಭೋಗದ ಉತ್ಕಟ ಸ್ಥಿತಿ ಎಲ್ಲ ದೈವೀ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು, ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ, ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ರಸಾನುಭವದ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ: ಸಂಕೇತ–ವಾಸ್ತವಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸ ಲಾಗದಂತೆ ಬೆರೆತು ಹೋದಾಗ ರಸ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಭಕ್ತಿ ಕವಿಗಳು ದೇಹದ ಅನುಭವದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ದೈವದ ಅನುಭಾವದ ಸಂಕೇತದ ಜತೆಗೆ ಕರಗಿಸಿದರು. ಹೊಲಿದ ಹೊಲಿಗೆ ಕಾಣದಷ್ಟು ಅವೆರಡನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಮುಂದೆ ಮಧುಸೂಧನ ಸರಸ್ವತಿ 'ಭಕ್ತಿ ರಸಾಯನ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಿದಾಗಲೂ ಈ ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತ ಪ್ರಣೀತ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿ ಶೃಂಗಾರ–ರಸಗಳ ಐಕ್ಯತೆಯ ಮುಕ್ಕೂಟ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭು ಒಂದು ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ – ಆಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದನಾದ್ದರಿಂದ, ಆತ ರಸ–ಭಕ್ತಿ–ಶೃಂಗಾರಗಳ ಮುಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪೂರ್ವಜರಿಗೂ ವಿರೋಧಿ. ಸಮಕಾಲೀನರಿಗೂ ವಿರೋಧಿ. ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಕವಿ, ತಾತ್ವಿಕರಿಗೂ ವಿರೋಧಿ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಹಿರಿಯರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಪ್ರಭುವಿನಷ್ಟು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಇದೆ).

ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಭರತನ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಖರವಾದ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧ ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದರೂ, ಭರತನ ನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪ್ರಣೀತ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಾದರಿ ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕಿದ್ದ ವಿರೋಧಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ವಾಸ್ತವ–ಸಂಕೇತಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕರಗಿಹೋಗುವುದರಿಂದ ರಸೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರಾಣವೇ ಇದು. ಅದು ನಿಜವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಭಾಷೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ನಂಬಿಕೆ ಬೇಕು. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಭಾಷಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಈ ಸಾಧನೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅನೇಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬ್ರಹವೇ ಅಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕೂರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ಅಪಾರ ನಾದಲೋಲುಪತೆ, ನಾದವಯ್ಯಾರ, ನಾದವಿಲಾಸಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಸ್ನೇಹ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ನಾದಸ್ಥಿತಿ. ಪ್ರತಿ ಪದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲೂ ಅಕ್ಕ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಗೆ ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯದ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಕೇತ ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಬಹುಪಾಲು ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೂ ನಿಜ.

ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಭಾಷಾ ತನ್ಮಯತೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಣಘಾತಕ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದೊಂದು ಸೂತಕ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ, ಸಂಕೇತ

ಬೇರೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ ದಿವ್ಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆತ ವೈರುದ್ಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದು ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಇದು ಬರೀ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿಲುವಲ್ಲ. ಅದು ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೈತಿಕತೆ ಈ ವಚನವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದೆ.

ಅಂದರೆ, ಪ್ರಭು ಕೋಪಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಕನಲಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಭುವಿನ ಕೋಪ ಶರೀರದ ಉನ್ಮತ್ತತೆಯೇ ಮಹಾಸುಖದ ಅಂತಿಮ ಸಂತೋಷ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವರ ಬಗ್ಗೆ, ಅಂದರೆ ತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮಾದರಿ ಬಗ್ಗೆ. ತಂತ್ರ–ಭಕ್ತಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಮ ವಿರೋಧಿ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ರಂಜನೆಯ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದವರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ಕೆಂಡವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ದೈವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶರೀರ ರಂಜನಾರಾಧನೆ ಸಲ್ಲದು. ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ದೇಹದ ಉನ್ಮತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಆರಾಧನೆ. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಉನ್ಮತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಆರಾಧನೆ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ ಕೂಡಾ. ಅಲ್ಲಮನು ಎರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಒಟ್ಟಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾನೆ.

ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪು ರಸ ಗಂಧ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ
ಸಪ್ತಧಾತು ಅಷ್ಟಮದದಿಂದ ಮುಂದುಗಾಣದವರು
ನೀವು ಕೇಳಿರೆ;
ಲಿಂಗವಾರ್ತೆಯ ವಚನದ ರಚನೆಯ ಮಾಡುವರಯ್ಯ
ಸಂಸಾರದ ಮಚ್ಚು ಬಿಡದನ್ನಕ್ಕ
ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶಿವಪಥ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.
ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ವಾಕು ಪಾಕವಾದಡೇನೋ
ಮನಪಾಕವಾಗದನ್ನಕ್ಕರ. *(೧೭೫)*

ಅಷ್ಟಮದಂಗಳು ಎಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿ, ಸಲಿಲ, ಪಾವಕ, ಪವನ, ಅಂಬರ, ರವಿ, ಶಶಿ, ಆತ್ಮ ಎಂದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ, ಕರಣಹಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಈ ಮದಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಭು ಏಕೆ ಕನಲಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ರೀತಿಯ ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮದಬೇಕು. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪು, ರಸ, ಗಂಧಗಳಿಂದ ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲೆ ಎಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಅಕ್ಕ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಹನನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತಿ ಕೈ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಕುಂಭ ಕುಚಗಳ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಒತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವನನ್ನು ಅಪ್ಪಿದರೆ ಮೂಳೆ ಪುಡಿ ಪುಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯೂ ತನ್ಮಯಳಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಶೃಂಗಾರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ತೀವ್ರತೆಯು ಮಾನಸಿಕ ತೀವ್ರತೆಯೂ ಹೌದು. ಶೃಂಗಾರ –

ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಇರುವ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ವಾರ್ತೆಯು ಕಾವ್ಯವಾಗ ಬಹುದು ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ. ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪು, ಗಂಧಗಳೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಶಿವನ ಕೂಡಿ ತಲೆವೆಳಗಾಗಿ ಕಣ್ತೆರೆಯದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಬೆವರು, ವೀರ್ಯಗಳೇ ಕಾವ್ಯದ ರಸ ಸ್ಥಿತಿ. ಅದೇ ದಿವ್ಯಾನುಭವದ ಸ್ಥಿತಿ.

ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೂ ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗ ತುಂಬ ಪ್ರಭಾವಶಾಲೀ ಮಾರ್ಗ. ತಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು, ದಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಅನುಭವದ ವಾಹಕಗಳು. ಯಾವ ಅಮೂರ್ತವೂ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕದಾಗ ಶರೀರವೇ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅದೇ ಲಿಂಗವಾರ್ತೆ. ಬೈಬಲ್ಲಿನ 'ಸಾಲೊಮನ್‌ನ ಹಾಡು'ವಿನ ಮಾರ್ಗವೂ ಇದೇಯೇ. ಅಲ್ಲಿ ಕಿಬ್ಬೊಟ್ಟೆ ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಕುಣಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸಿನ ಮದಸ್ಥಿತಿ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಉನ್ಮತ್ತ ಸ್ಥಿತಿ. ಶರೀರವೇ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಅದು.

ಪ್ರಭುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಕನಲಿಕೆಯ ಮೂಲ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು. ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಅಪಾರ ಗೌರವದಿಂದ ನೋಡುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದ ಮಚ್ಚು ಅದು. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳು ಹೇಳುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ.[೩] ಆಗ, ವಾಕ್ ಅನ್ನು ಪಾಕವಾಗಿಸುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಭು ಸಂದೇಹವಾದಿಯೇ. ಭಾಷೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂದೇಹ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಈ ಬಗೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಎತ್ತಿದವರು ಅವರೇ. 'ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧ'ನಾದ ಆಚಾರ್ಯ ಶಂಕರ ಬೌದ್ಧರಿಂದ ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಕಲಿತ. ಆ ನಂತರ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಾದ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಯಿತು. ಈ ಧಾರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತ–ಬೌದ್ಧ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳಲ್ಲಿ ದತ್ತವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕರಿಗೆ ಅಥವಾ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುವ ಸಂದೇಹ: ಮನ ಪಾಕವಾಗದೆ ಬರೀ ವಾಕ್ ಪಾಕವಾಗಬಹುದು.

ದಿವ್ಯಾನುಭವದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಲಿಂಗಾನುಭವವನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯದ ಮಾತೇ. ಪ್ರಭು ಅದನ್ನೇ 'ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ...' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದ ಹೋಗದ ಲೋಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅದರ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆ ಮಾಡುವವರ್‍ಯಾರು? ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣ್ಕೆ–ಕಣ್ಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಗೆರೆ ಬಲು ತೆಳುವು. ಶಬ್ದದಾಚೆಗಿನ ನಿಶ್ಶಬ್ದದ ಬಗೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನದು. ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಬಂದಷ್ಟೂ ಕಾವ್ಯಗುಣ ಉಜ್ವಲವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಗುಣ ಉಜ್ವಲವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ

ಎಂದೆನೇ ಹೊರತು ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಅನುಭವ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮಾಟದ ಪ್ರಯೋಗ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಹಿಡಿದ ಬಳಲಿಕೆ ಇದೆ. ಚೂರು ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕರೂ ರೋಮಾಂಚಿತವಾಗಿ ತತ್ತರಿಸುವ ಸಂಭ್ರಮವಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಭು ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಭು ಮಾತನಾಡುವಾಗೆಲ್ಲ 'ಮುಂದುಗಾಣದ' ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದೊಂದು ಆಧುನಿಕರಿಗೆ ಎಚ್ಚರ. ಕಾವ್ಯವನ್ನೆ ಅನುಭಾವ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರ, ದಾರಿ ಮತ್ತು ದಾರಿಸೂಚಕ ಫಲಕಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಎಚ್ಚರದ ಮಾತು ಇದು. ಮದದಿಂದ ಉಕ್ಕದೆ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ನಿಷ್ಕರುಣಿ; ಹಠವಾದಿ. ಭಕ್ತಿಕವಿಗಳು ಕಾಲು ಸೋತಲ್ಲೆ ಕೈಲಾಸ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುಗಾಣದೆ ಹೋದಾಗ ನಿಂತ ನೆಲೆಯನ್ನೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮರ್ತ್ಯರಿಗೆ ಅಮರ್ತ್ಯದ ಸೋಂಕು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎಂದು ಲೌಕಿಕರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಮರ್ತ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿವ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡವನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅತಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಎಲ್ಲ ಭಾರ ಹಾಕಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಾತಿನ ಮಡಕೆಗಳು ಒಡೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇಷ್ಟಂತೂ ಖಾತ್ರಿ, ದೈವ ಎನ್ನುವುದು ಅಮೂರ್ತ ವಿಶ್ವಯಂತ್ರ. ಅದು ತಾನಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಚಿಂತಕರು ದೈವವನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರು. ದೈವ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಯಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ದೈವವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗಿ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬ ನಿಲುವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ವಿಶ್ವಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಇಷ್ಟದೈವವು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದೇ ದೈವದ ಶೃಂಗಾರೀಕರಣಕ್ಕೂ ದಾರಿಯಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಮ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ದೈವ ಮತ್ತು ಶೃಂಗಾರದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು.

ನಿರ್ಣಯವನರಿಯದ ಮನವೆ
ದುಗುಡವನಾಹಾರಗೊಂಡೆಯಲ್ಲಾ
ಮಾಯಾಸೂತ್ರವಿದೇನೋ!
ಕಂಗಳೊಳಗಣ ಕತ್ತಲೆ ತಿಳಿಯದಲ್ಲಾ
ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಬಳಲುತ್ತಿದೆ, ಗುಹೇಶ್ವರಾ *(೪೫)*

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಪ್ರಭು ಮಹಾ ನಿಷ್ಕರುಣಿ. ಆತನಿಗೆ ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿ. ಅದೊಂದು ಚಿಲುಮೆ, ಒಂದು ಎರಕ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಲ್ಲದರ ಮೂಲಗುಣ ಆತನಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಆ ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಮೂಲಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು. ಶೃಂಗಾರಕ್ಕೆ ದುಗುಡ ಅಥವಾ ವಿರಹ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳು. ದುಗುಡದ ಭಿತ್ತಿ ಇರದಿದ್ದರೆ ಐಕ್ಯತೆಯ ಚಿತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿರಹದ ಭಯವಿರದಿದ್ದರೆ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಭ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ, ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಾಪಾರ ಪ್ರವೇಶ ವಾಗುತ್ತದೆ; ಭಾವಗಳ ನಾಟಕೀಯತೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತ ಗುಣ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಲಿಂಗವಾರ್ತೆಯ ಅನುಭವ ದುಗುಡ, ಸಂಭ್ರಮ, ವಿಪ್ರಲಂಭ–ಸಂಭೋಗ, ವಿರಹ–ವಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಒಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಜೋಡಿ ಸ್ಥಿತಿಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಮೀರಾ, ಬಂಗಾಳದ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ವಿನ್ಯಾಸ ಇದು. ಮಾನುಷ ಪ್ರೇಮದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಓದುಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ರೀತಿ ಎರಡೂ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ದೈವೀ ಪ್ರೇಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಪ್ಪಂದ ಇದು. ಈ ಒಪ್ಪಂದದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ದುಗುಡವೇ ಆಹಾರವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಕಾವ್ಯಶರೀರದಲ್ಲಿ ರಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭು ಇದರ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನು. ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನೆಯೇ ದೈವಾನುಭವವನ್ನು ಮಾನವೀಕರಿಸಿದ್ದು, ದೇವರು ಮಗುವಾದ, ತಂದೆಯಾದ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಲ್ಲನಾದ, ಶಬ್ದದಾಚೆಗಿನದು ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿದು ಮೂರ್ತ ವಾಯಿತು. ಆಪ್ತವಾಯಿತು. ನಿಜ, ಆದರೆ, ಅದರಿಂದಾಗಿ, ಮಾನವ ಸಂವೇದನೆಗಿದ್ದ ಸಾಹಸಶೀಲತೆಯೂ ಕುಗ್ಗಿತು. ದೇವರನ್ನು ನಲ್ಲನನ್ನಾಗಿ ಕಂಡಾಗ ಸಂಸಾರದ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯಾನುಭವ ಮೂಡಿ ಮನಸ್ಸು ಉಲ್ಲಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ, ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮಾಯಾ ಸೂತ್ರವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು.

ಈ ಮಾತನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಭಾವಗೀತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದು ಇದು. ಭಾವಗೀತೆಗಳ ಸೂತ್ರದಾಚೆಗೆ ಕಥನದ ಸಮೃದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪುರಾಣಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಕಡು ವಿರೋಧಿ. 'ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಬಳಲುತ್ತಿದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ಮುಖ್ಯ. ಬೆಳಗಿನ ಅನುಭವ ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಶೃಂಗಾರಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭ ಮಾರ್ಗ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವೇದಪ್ರಣೀತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಬೆಳಗು ಮತ್ತು ಶೃಂಗಾರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೆರೆಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮ ಹೀಗೆ ಅಸಂಬಂಧಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತಂತ್ರವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶೃಂಗಾರವೇ. ಶೃಂಗಾರ ಸಮರ್ಥನೀಯ ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬೇರುಗಳಿದ್ದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಈ ಶರೀರದ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆ. ಶರೀರ ಸುಖ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗ, ಈ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗ ಹುಟ್ಟಬಲ್ಲುದು. ಇದರ ಮೂಲ ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹಠ ಹಿಡಿದು ಹುಡುಕಹೊರಟರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲೆ ಇದೆ. ಅಥವಾ ಮೂಲ ವೈದಿಕ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲೆ ಇದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಮಾರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಶರೀರದ ಬಗ್ಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಶಂಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಮ ಶ್ರಮಣ ಮಾರ್ಗದ ದೇಹದಂಡನೆಯ ಕಠಿಣ

ವ್ರತವನ್ನು ಹಿಡಿದವನೂ ಅಲ್ಲ. 'ಒಡಲಿಚ್ಛೆಯ ಸಲಿಸದೆ ನಿಮಿಷವಿರಬಾರದು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಆತನ ಮೇಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಬೌದ್ಧ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವದ ಮಾತಿರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ, ಶರೀರವನ್ನೆ ಸಕಲ ರಹಸ್ಯಗಳ ತಾಣ, ಸಕಲ ಸಮೃದ್ಧಿಗಳ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಗ ಬೇರೆ. ವೇದಗಳ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಭಾಗಗಳ ಅನುಭವ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ದೇಹವನ್ನು, ವೀರ್ಯಧಾರೆ, ವೀರ್ಯ ಸಂಚನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರಷ್ಟು ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಇನ್ಯಾವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಆರಾಧಿಸಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯೋನಿಯೂ ವಿಸ್ಮಯವೆ. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಆದಿತಿಯನ್ನು ಅಷ್ಟಯೋನಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಶಿಶ್ನವೂ ಸಂಭ್ರಮವೇ. ಆದರೆ, ಇದರ ಜತೆಗೆ ಶರೀರದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ, ಆರಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ತುಂಬು ಅನುರಕ್ತನಾದ ಸಂಸಾರಸ್ಥನಾದ ಮನುಷ್ಯನೇ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶ ಮನುಷ್ಯ. ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದನ್ನು ವೇದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದೇಹ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಹೌದು. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ಆತ ಹೊರಡಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಆದರೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗೇ ಈ ಶರೀರಾರಾಧನೆ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಾದಾಗ, ಅದೂ ಕೂಡಾ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದರ್ಶನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಶರೀರವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡಮೇಲೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕನು ಎಳ್ಳು ನೀರು ಬಿಡುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಶರೀರ ರಹಸ್ಯಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದವನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಎಲ್ಲೊ ದೂರದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮಣ ಮಾರ್ಗದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ. ಶರೀರವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಿರಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಪ್ರಖರ ರೂಪ ಅದು. ಅದಕ್ಕೆಯೇ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟ ಸಾಂಸಾರಿಕ, ಗೃಹಸ್ಥ, ವ್ಯವಸ್ಥಾಪರಿಪಾಲಕತ್ವವೂ ಇದೆ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನಿರಾಕರಣೆಯ ತಂತ್ರಮಾರ್ಗದ ಹೊಳಹೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಎರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧಿ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಣ ಸಂವೇದನೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಇವೆ. ಇಲ್ಲೂ ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತನಿಗೆ ಆತ ವಿರುದ್ಧವೇ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರೋಧಿಯೇ. ಆದರೆ, ಶರೀರ ಎನ್ನುವುದು ಪರಮ ರಹಸ್ಯದ ವಿಶ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಜೀವನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ ಶೈವತಂತ್ರದ ಪಿತಾಮಹ. ಆತನದ್ದು ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿರುವ ಆದರೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಶೈವ ತಂತ್ರದ್ದು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿರುವ 'ದೇಹಸ್ಥ ದೇವತಾ ಚಕ್ರ' ಎಂಬ ಕಿರುಕೃತಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ದೇವಿ, ಶಕ್ತಿಯರನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಅಥವಾ ಅದರ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಭೋಗದ ಉನ್ಮತ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೆ ಉನ್ನತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ನಿಜ. ಅಥವಾ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅವನಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲ. ದೇಹಸ್ಥ ಚಕ್ರಗಳು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಿರಗಿರನೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಅಥವಾ ಶೈವತಂತ್ರದ ಚಕ್ರವನ್ನು

ಪ್ರಭು ಕನ್ನಡದ ಗಾಲಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಕ್ರ ಎಂದೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಗಾಲಿಯನ್ನಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ತನ್ನ ಆಳದ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾಲುಗಳೆಂಬವು ಗಾಲಿ ಕಂಡಯ್ಯಾ
ದೇಹವೆಂಬುದು ತುಂಬಿದ ಬಂಡಿ ಕಂಡಯ್ಯಾ
ಬಂಡಿಯ ಹೊಡೆವರೈವರು ಮಾನಿಸರು
ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಸಮವಿಲ್ಲಯ್ಯಾ
ಅದರಿಚ್ಛೆಯರಿದು ಹೊಡೆಯದಿದ್ದಡೆ
ಅದರಚ್ಚು ಮುರಿಯಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರಾ. *(೪೨)*

ತಂತ್ರಾಲೋಕದ ರಹಸ್ಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ, ಅನುಮಾನಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ಮಯತೆಗೆ ಬದಲು ಹೆಚ್ಚು ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ' ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೂ ನೆನಪಾಗಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ದೇಹಸ್ಥ ದೇವತಾಚಕ್ರಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಆತನಿಗೆ ದೇಹವನ್ನು ದೇಗುಲವನ್ನಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಂತಿ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ದೇಹ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಗ್ರತೆ ಇದೆ; ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ.

ಪ್ರಭು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಂಬಲಾರ. ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಿಯರು, ಶಕ್ತಿಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪೂರಾ ನಂಬಲಾರ.

ಪ್ರಭು ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ತಂತ್ರದ ಒಳಗಿದ್ದೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ:

ಗುದಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಆಧಾರ ಚಕ್ರ, ಪೃಥ್ವಿ ಎಂಬ ಮಹಾಭೂತ
ಚತುಃಕೋಣೆ, ಚೌದಳ ಪದ್ಮ, ಅಲ್ಲಿಹ ಅಕ್ಷರ ನಾಲ್ಕು ವ,ಶ,ಷ,ಸ
ಅದರ ವರ್ಣ ಸುವರ್ಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿದೇವತೆ ಬ್ರಹ್ಮ
ಲಿಂಗಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನ ಚಕ್ರ, ಅಪ್ಪುವೆಂಬ ಮಹಾಭೂತ,
ಧನುರ್ಗತಿ ಷಡುದಳ ಪದ್ಮ, ಅಲ್ಲಿಹ ಅಕ್ಷರವಾರು, ಬ ಭ ಮ ಯ ರ ಲ,
ಅದರ ವರ್ಣ ಪಚ್ಚೆಯವರ್ಣ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿದೇವತೆ ವಿಷ್ಣು.
ನಾಭಿಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಣಿಪೂರಕವೆಂಬ ಚಕ್ರ.... *(೧೮೮)*

–ಹೀಗೆ ಆತನೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರ ಪರಿಭಾಷೆ ಆತನನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಶಕ್ತಿ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬೇರೆ, ಸಂಭೋಗ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿಲುವುಗಳೆಲ್ಲ ಹಿರಿಯರ ಜತೆಗಿದ್ದು ಘರ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಆತ 'ಹುಟ್ಟಿದ ನೆಲೆಯ ತೃಷ್ಣೆ ಬಿಡದವನಿಗೆ ಲಿಂಗಾನುಭವದ ಮಾತೇಕೋ' (ವ. ೨೩೦) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಯಾಣಕ್ಕೆ ಆ ಗಾಲಿಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಚಕ್ರ ಎನ್ನುವ ವಿಶಿಷ್ಟ – ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಲೌಕಿಕದ ಬಂಡಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಗಾಲಿಯ ಅಚ್ಚು ಮುರಿಯುವುದು ಖಾತ್ರಿ, ಬೆಳಗನ್ನು ತರಲು ಶೃಂಗಾರದ ಗಾಡಿಯನ್ನು ಬಳಸಬಾರದು. ಆ ಬಂಡಿಯ ಗಾಲಿ ಅಚ್ಚು ಮುರಿಯುವುದೂ ಖಾತ್ರಿ.

ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಪ್ರಭು ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಬಳಲುತ್ತದೆ ಎಂದನೆ?'

ಚಂದ್ರಕಾಂತದ ಗಿರಿಗೆ ಉದಕದ ಸಂಚ
ಸೂರ್ಯಕಾಂತದ ಗಿರಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ಸಂಚ
ಪರುಷದ ಗಿರಿಗೆ ರಸದ ಸಂಚ
ಬೆರೆಸುವ ಭೇದವಿನ್ನೆಂತೊ?
ಅಪ್ಪುವನು ಅಗ್ನಿಯನು ಪಕ್ವಕ್ಕೆ (ಪಾಕಕ್ಕೆ) ತಂದು
ಅಟ್ಟುಂಬ ಭೇದವನು ಗುಹೇಶ್ವರ ಬಲ್ಲ *(೨೫೨)*

ಈ ವಚನವನ್ನು ಮೊದಲ ವಚನದ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗ ಎಂದು ಓದಿಕೊಂಡರೆ ವಾಸಿ. ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ವಚನ ಸಾಕ್ಷಿ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದರ ಅಭ್ಯಾಸ. ಅದು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಗರಿಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಲಾರರು. ದಿವ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಗಿರಿ ಎಂದರೆ ಅದು ದಾರ್ಶನಿಕದ ರೂಪಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಅದು ನಂತರ ಬದಲಾಗಬಾರದು. ಬದಲಾದರೆ, ತರ್ಕದ, ಅನ್ವೀಕ್ಷಿಕೆಯ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಆ ರೀತಿಯ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಹಂಗು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಆತ ಗಿರಿಯನ್ನು ಚಂದ್ರಕಾಂತದ ಗಿರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಸೂರ್ಯಕಾಂತದ ಗಿರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಪರುಷದ ಗಿರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ್ದಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅರ್ಧ ಬಳಸಿ, ಇನ್ನರ್ಧವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆತನ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೆ: ಗಿರಿಯನ್ನು ರಸಾನುಭವ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿಯಲಾಗದು. ಇಲ್ಲೂ ಪಾಕಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೊಡಲಿ ಏಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭುವಿಗೇಕೆ ಪಾಕ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಿಟ್ಟು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬರೀ ಆತನ ವಚನಗಳಷ್ಟೇ ನೋಡಿದರೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರ ಹಾಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಪಲ್ಲಟ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಚಿಂತಕರ ಹಾಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂವೇದನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಆತ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಉಳಿದ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆ ಪಾಕ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನ ಸರಿ ಏನೊ. ಪ್ರಭು ಆ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕವಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕವಿಗಳ ಹಾಗೆ ಕುತೂಹಲ ಅಲ್ಲ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಕವಿಗಳ ಗೊಡವೆ. ಪ್ರಭು ತನಗೆ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅನುಭವ ವಿಸ್ತಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಆಳವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕಕಂಠದಲ್ಲಿ ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಆತ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ – ಸೀಮಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಮೀರಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಭು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಕಂಗಳ ಬೆಳಗ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು
ಕರ್ಣದ ನಾದವ ವರ್ಣಿಸಬಾರದು
ಜಿಹ್ವೆಯ ರುಚಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದುದು

ಮಾತಿಗೆ ಮಹಾಘನವಪ್ಪ ಸುಷುಮ್ನನಾಳದ
ಸುಯಿಧಾನವ ಪ್ರಮಾಣಿಸಬಾರದು[೪]
ಅಣುರೇಣು ತೃಣಕಾಷ್ಠದೊಳಗೆ ಭರಿತ
ಮನೋಹರ ನಿಂದ ನಿರಾಳ ಗುಹೇಶ್ವರ *(೧೭೨)*

'ಕಂಗಳ ಬೆಳಗ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಶೂನ್ಯಾನುಭವದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೆ? ಬೆಳಗು ಎಂಬುದು ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಶೂನ್ಯಾನುಭವದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಹೌದಾದರೂ, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಬಲ್ಲವರು ಈ ಅನುಭವ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬೆಳಕಿನದೇ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಈ ಶತಮಾನದ ಮಹಾತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಡಿತರಾದ ಗೋಪಿನಾಥ ಕವಿರಾಜರು ತಮ್ಮ ಗುರು ವಿಶುದ್ಧಾನಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ತಾವು ದೇವೀಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದಾಗಿಯೂ, ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಕರೆಯಬಾರದೆಂದೂ ಅಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರಕೊಟ್ಟರು. ಅದನ್ನು ಮರೆತ ಆಳು ರಾತ್ರಿ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪೂಜಾಕೋಣೆಯ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆದಾಗ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರಖರತೆಯಿಂದ ಕಣ್ಣು ಮಂಜಾಗಿ ಕುರುಡಾಗಿಬಿಟ್ಟ ಎಂದು ಆ ಕಥೆ.)[೫] ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದರೆ, ಆ ಶೂನ್ಯಾನುಭವ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬೆಳಕಿನ ಅನುಭವ ಎಂಬುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಭು ಅದನ್ನು ಮೂಲ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದು ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗದ ವಿಶೇಷ. ಬೆಳಗು, ಗಿರಿ, ಅಗ್ನಿ, ಅಪ್ಪು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಸರ್ಗದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೇ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಆತನ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲ ಎಂದರೆ ವೈರುಧ್ಯ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂಚಯ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗ ಕಾಸ್ಮಿಕ್‌ವಿಷ್ಮಯವನ್ನು ಆತನ ವಚನಗಳಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ನಿಸರ್ಗದ ಮೂಲ ವಾಸ್ತವವನ್ನೆ ಕೊಂಚ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ವೈರುಧ್ಯಕ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತಿತರ ಭಕ್ತಿ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ, ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಮೂಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಕ್ಕನಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಸ್ನೇಹ ಸಿಂಚನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಪೃಥ್ವಿ, ಆಕಾಶ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಗಿಡಮರ ಎಲ್ಲವೂ ಆಕೆಯ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ತೊಯ್ದು ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ವನವೆಲ್ಲ ನೀವೆ ಎಂದಾಗ ಆಕೆಯ ಉನ್ಮತ್ತ ಪ್ರೀತಿ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೆ ವನವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮೂಲ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ವಿಸ್ಮಯದ ಅನುಭವ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ, ಈಗ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದ ಪ್ರಕಾರ ಶೂನ್ಯಾನುಭವ, ಅಥವಾ ಪ್ರಭುವಿನ ಮಾತೇ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಲಿಂಗವಾರ್ತೆ' – ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕವಿ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಕವಿಸಮಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಂಶ ಪ್ರಭುವಿನ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಉಳಿದ ಕವಿಗಳ ಹಾಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಮೆ, ರೂಪಕ, ಉಪಮೆಗಳ

ಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಹಸೀ ಕವಿಗಳು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯ ಅಮೂರ್ತದಿಂದ ಮೂರ್ತ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕೆಲಸ – ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನದ ಪ್ರತಿಮಾ ಮಾರ್ಗ ಗಮನಿಸಿ.

ಉಲುಹಿನ ವೃಕ್ಷದ ನೆಳಲಿನಡಿಯಲ್ಲಿರ್ದು
ಗಲಭೆಯನೊಲ್ಲೆಯೆಂಬ ಪರಿಯೆಂತಯ್ಯಾ *(೮೯)*

ಉಲುಹಿನ ವೃಕ್ಷ ಅಥವಾ ಶಬ್ದದ ವೃಕ್ಷ! ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕಷ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು, ಅಷ್ಟೇ ರೋಮಾಂಚಕಾರಿಯಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಅನುಭವವನ್ನೆ 'ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೊಂದು ಮನೆಯಮಾಡಿ ಮೃಗಗಳಿಗಂಜಿದೊಡೆಂತಯ್ಯ' ಎಂಬ ಸಾಲು ಹೇಳಿದರೂ, ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಗುಣವೇ ಬೇರೆ. ಆತ ಅಮೂರ್ತ–ಮೂರ್ತಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. 'ಹುಸಿಯನೆ ಕೊಯ್ದು, ಹುಸಿಯನೆ ಪೂಜಿಸಿ, ಗಸಣಿ (ಚಿಂತೆ) ಗೊಳಗಾದರು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (ವ. ೨೧೪), ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, 'ನೀರ ನೆಳಲನೆ ಕಡಿದು....' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನೂ ಕವಿಸಾಧಕನಾಗಿಬಿಟ್ಟೆನೊ ಏನೊ ಎಂಬ ನಿಷ್ಠುರ ಅನುಮಾನ ಹೀಗೆ ಕವಿ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಆಗ, ಆತ ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ ರೂಪಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಶರಣು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದೇ ಕವಿಯರೂಪಕ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಓಡಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಸಾಧಕರು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರಭುವಿನಷ್ಟೇ ಪರಿಣತಿ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪ್ರಭುವಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಕೂಡಾ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಲಾಗುವುದು. ಈಗ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದ ನಾರಾಯಣ ಗುರುಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದವರು. ಆದರೆ, ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದ, ವಿಶೇಷ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ಹಾಗೇ ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ.ಗೆ, ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿತೆಗಳಾದ 'ಕಾಳಿನಾಟಕಂ' ಮತ್ತು 'ಕುಂಡಲಿನೀ ಪಾಟ್ಟು' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕುಂಡಲಿನೀ ಪಾಟ್ಟುವಿನಲ್ಲಿ 'ಆಡು ಪಾಂಬೆ, ನಲಿದಾಡು ಪಾಂಬೆ' ಎಂದೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುಂಡಲಿನೀ ಸರ್ಪವನ್ನು 'ಹಾವೇ' ಎಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ – ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವೀ ಕವಿಗಳೂ ಹೀಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿಗೂಢ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಡಲಿನೀ ಸರ್ಪವನ್ನು ಘಟಸರ್ಪ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಅದನ್ನು ಬರೀ ಹಾವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ನಾರಾಯಣ ಗುರುಗಳಿಗೂ ಪ್ರಭುವಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಘಟ್ಟದಾಚೆಗೆ ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅಕ್ಷರಶಃ 'ಸಾಧಾರಣೀಕರಿಸುವ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು

ನಾರಾಯಣಗುರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಲೌಕಿಕೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯವಾಗದು ಎಂಬ ಹಠವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಪ್ರಭುವೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅನುಭಾವೀ ಕವಿಗೂ ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಗಂಭೀರ ಗೃಹಿಣಿಯ ಗುಣವಿರಬೇಕು. ಆಕೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯ; ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಳು; ಅವು ಕೂಡಾ ಮುಂದೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾದೀತು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ, ಅತಿ ಚಿಕ್ಕದನ್ನೂ ಕಾಪಾಡುವುದೇ ಕವಿಯ ರೇಜಿಗೆ. ಕವಿಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಳ ಹುಪ್ಪಟೆ ಪಕ್ಷಿ, ಪ್ರಾಣಿ, ನದಿ, ನೀರು, ಗಾಳಿ, ರೋಗ, ರುಜಿನ, ಸೈನ್ಯ, ವಾದ್ಯ – ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟು. ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ – ಕಾವ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖೀ ಮಾರ್ಗದ ಕವಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೋ ಎತ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೊ ಅದನ್ನೆ ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದಣಿವು ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರ ಬಂದು ಕ್ಷುದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಹಂಗಿನಿಂದಲೇ ದೂರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗೇ ವಾಪಸು. ಈಗ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದು ಹಾಗೆಯೇ. 'ಸುಯಿಧಾನವ ಪ್ರಮಾಣಿಸಬಾರದು' ಎಂದ ತಾತ್ವಿಕರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಮೂಲ ನಿಲುವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ; ಆತ್ಮನಿರಾಕರಣೆ ಅವನ ಶಾಶ್ವತ ಶೈಲಿ. ಯಾವುದೂ, ತನ್ನ ಮಾರ್ಗವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅದು.

ಒತ್ತಿ ಹಣ್ಣ ಮಾಡಿದರೆ ಅದೆತ್ತಣ ರುಚಿಯಪ್ಪುದೊ
ಕಾಮಿಸಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಭಾವಿಸಿದೆಡೆ ಅದೆ ಭಂಗ
ಭಾವಿಸುವ ಭಾವನೆಗಿಂತ
ಸಾವುದೆ ಲೇಸು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರಾ *(೬೪೬)*
ಎರಡೆಂಬರಯ್ಯ ಕರಣದ ಕಂಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದವರು
ಎರಡುವನತಿಗಳೆದು ಒಂದೆಂಬರಯ್ಯಾ
ಕಾಮಿಸುವುದಿಲ್ಲಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ
ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲಾಗಿ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದಿಲ್ಲಾಗಿ ಬಯಲೆಂಬುದಿಲ್ಲ *(೬೧೫)*
ಮನವೆ ಲಿಂಗವಾದ ಬಳಿಕ ನೆನವುದಿನ್ನಾರನಯ್ಯ
ಭಾವನೆ ಐಕ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ ಬೆಸಸುವುದು ಇನ್ನಾರನಯ್ಯ
ಭ್ರಮೆಯಳಿದು ನಿಜವು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ
ಅರಿವುದಿನ್ನಾರನು ಗುಹೇಶ್ವರಾ. *(೫೨೧)*

ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತಿರುಳು ಈ ಮೂರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿದೆ ಎಂದರೂ ನಡೆದೀತು. ಇಲ್ಲೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಸಂಗತಿ ಇದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ತಾನು ಬಯಸುವ, ತನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಭಾಷ್ಯ. ಪ್ರಭು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಭು ಮಹಾ ಆಧುನಿಕ. ತಾನೊಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪದ

ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಂಥನ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಒಂದು, ನೆನೆಕೆ – ಕಾಮಿಸುವುದು – ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಸಕೀಲ ಸಂಬಂಧ ಇದು. ಭಾವಗಳ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದರೂ ನಡೆದೀತು. ಎರಡನೆಯದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾದದ್ದು; ಅದು ಶೃಂಗಾರ – ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಂಥದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಪರಮ ಅದ್ವೈತಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಚನ ತ್ರಿವಳಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು.

"ಮನವ ಲಿಂಗವಾದ ಬಳಿಕ ನೆನವುದಿನ್ನಾರನಯ್ಯಾ" – ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಏನಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ದ್ವೈತ ಭಾವದ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದ್ವೈತ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ತಾನು ಬೇರೆ, ತಾನು ನೆರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಬೇರೆ, ಬೆರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಬೇರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಕ್ಕ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಬೇರೆ. ಅವನನ್ನು ತನ್ನ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲೇ ಆಕೆಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತೀವ್ರತೆ ಬಂದಿರುವುದು ಬೇರೆ. ದ್ವೈತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಥವಾ ಭೇದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಆರ್ತತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಹುಟ್ಟು. ದಾಸ ಕಾವ್ಯದ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಿಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಂತೂ ಈ ಮಾತು ಪೂರಾ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅಪೂರ್ಣದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಕೆ, ಕೊರತೆ, ತೀವ್ರತೆ, ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ, ಅತೃಪ್ತಿ, ಅಶಾಂತಿ, ಕನವರಿಕೆ, ಕಂಗಾಲುತನ ಎಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದರ ಎಡೆಗೆ – ಅದೇ ದೈವ – ಮೊರೆದು ಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶರಣಾಗತಿಯ ಕಾವ್ಯ. ತನಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ, ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಪೂರ್ಣವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂತಿಮ ವಾಸ್ತವದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅದರೊಳಗೆ ಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಯಶಸ್ಸಿರುವುದು. ವಿಲೀನವಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಬೇಕು. ಪೂರ್ಣ ವಿಲೀನದ ಸ್ಥಿತಿ ಶಾಶ್ವತ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ನೆನೆಕೆಯಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಧಾತುವಾದ ವಿಹ್ವಲತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಯ್ಯಾ ಎಂದು ಮೊರೆಯಬೇಕು. ಪಶು ನಾನು ಪಶುಪತಿ ನೀನು ಎಂದು ಕೂಗಬೇಕು. ಆಗ ದಿವ್ಯದ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.[೬] "ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯಿತು ಎನಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯಿತು" ಎಂಬ ಸಾಲಿನ ಮೂಲ ಇರುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೇ.

ಇದೇ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ವಾಸ್ತವ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಭಾರತೀಯ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಧನೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ದ್ವೈತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಉನ್ನತ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ನಡೆದೀತು. ಅಥವಾ ಶೈವಭಕ್ತಿಗೀತದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾತು ನಿಜ. ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದ್ದೂ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ದ್ವೈತಿಯಾಗಿಯೇ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ವೀರಶೈವ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಆತ್ಮ–ಪರಮಾತ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ವಿಂಗಡಣಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರ. ಆತನ ಅದ್ವೈತೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ರಾಜಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ರಾಜಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಮಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಮತ್ತು ಅನ್ಯದ ನಡುವೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ವಿಚಾರಮಾಲಿನ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆ ರೀತಿಯ ಮಾಲಿನ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾರ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಉಳಿದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೆ ತಕರಾರು ಎತ್ತಿ ಉಗ್ರ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿದವರೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಮೂಲಭೂತ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದವರು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ, ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಮಂದಿ. ಉಳಿದವರೂ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದೆ ನನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಮಿತಿ ತೋರಿಸಲು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಸ್ವತಃ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದ ಕೂಡಾ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭುವಿಷ್ಟು ಗಣಾಚಾರ ನಿಷ್ಠೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರ ತನ್ನ ಅದ್ವೈತೀ ಪ್ರಖರತೆಯಿಂದ ಕೊಂಚ ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿದು ಕರಗಿಬಿಡಬಲ್ಲ. ಭಜನೆಗಳನ್ನು, ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಸೌಂದರ್ಯ ಲಹರಿ'ಯಂಥ ಅದ್ಭುತ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕೃತಿ ರಚಿಸಬಲ್ಲ. ತಂತ್ರಮಾರ್ಗದ ನಿಗೂಢ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಎತ್ತರಗಳನ್ನು ತಲುಪಿ, ದೇವಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರಮ ಸೌಂದರ್ಯದ ಗಣಿಯಾಗಿ ನೋಡಬಲ್ಲ. ಪ್ರಭು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾರ. 'ಸೌಂದರ್ಯ ಲಹರಿ' ರೀತಿಯ ಕೃತಿ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಬಹುಶಃ ಅದು ಅವನಿಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅನೈತಿಕತೆಯಾಗಿಯೂ ಕಂಡೀತು. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲ.

ಮನವೆ ಲಿಂಗವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಾಗ ನೆನೆಯುವುದು ಇನ್ಯಾರನ್ನು? ಪ್ರಭುವಿನ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಉಪಕರಣಗಳು ಎಂಥ ಜಟಿಲ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. "ಮಾತಾಡು ಮಾತಾಡು ಲಿಂಗವೆ" ಎಂಬುದು ದ್ವೈತ್ವದ ಪರಮ ದೈನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸೌಂದರ್ಯ. ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಲಿಂಗ ಎಂದ ಮೇಲೆ ದೈನ್ಯತೆಯ ಮಾತೆಲ್ಲಿ? ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಧವಿದೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯ ಧೀಮಂತಿಕೆಯ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡೀತು. ಆದರೆ, ದೈನ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಆತನ ಭಾವಕೋಶದಲಿಲ್ಲ. (ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಮಾತೊಂದು ಉಂಟು – God should not indulge in theology) ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಲಿಂಗ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಭಾವವಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಶಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಯಾವ ಭಾವವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಅಳುವುದು, ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರೇಮಿಸುವುದು, ಕಾಮಿಸುವುದು ಏನಿದ್ದರೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ. ಜಾನಪದ ಕಥನ ವಿಲಾಸದಲ್ಲಿ. ಭಾವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಳಿದು ಹರಳುಗಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ಕಾವ್ಯ. ಭಾವಗರ್ಭ ಎಂದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಭಾವವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಐಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ, ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿದು ಬಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಧ್ಯ. 'ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಅದು ಓಂಕಾರದ ಶಂಖನಾದಕ್ಕಿಂತ ಕಿಂಚಿದೂನ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಊನವಾಗಿರುವ ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾರದು: ಅದು ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನೇ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಪ್ರಭು ಆ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ – ತತ್ವ ಎರಡನ್ನೂ ಹಿಂಜರಿತ, ಬಾಲಿಶತನ ಅಥವಾ ಕಾಮಾಂಧತೆಯ ವಿಕಲತೆ ಎಂದೇ

ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜ ತಲುಪಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಭ್ರಮಾಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮರಳಿ ಹೋಗುವುದೇತಕ್ಕೆ? ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯ ಭ್ರಮೆಯ ಪರಮ ಸೌಂದರ್ಯೀಕರಣ. ಭ್ರಮೆಯು ನಿಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಕ್ಕಿ, ಆ ಭ್ರಮೆಯ ಗರಿಗಳಿಂದಲೇ ಪುಟ್ಟ ಗೂಡು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸುಂದರವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಒಂದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಕ್ಕಳಾಟಿಕೆಯ ಮುಗ್ಧ ನಂಬಿಕೆಯ ಗುಣ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಆ ಮುಗ್ಧ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ತೀವ್ರವಾದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಮಾಟವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಕಣ್ಕಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಬಾಲಭ್ರಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿಕ್ಕುವ ಅರಿವು ಬೇಡ. ಪ್ರಭುವಿನದು ಕಠೋರ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ. ಆತ ತಮಾಷೆಗೂ ಮಗುವಾಗಲಾರ. ತುಂಟ ಪ್ರೇಮಿಯಾಗಲಾರ. ವಿಹ್ವಲವಾಗಿ ಕಾಯುವ ನಲ್ಲನಾಗಲಾರ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಶಸ್ತ್ರಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು ಕಾಮಿಸುವ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಜಂಟಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸೇರಿ ಅದು ಮುಕ್ಕೂಟವಾಗುತ್ತದೆ: ಅದು ನೆನಪು. ದೈವವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಮಿಸುವುದೇ ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಮಾನುಷ ಭಾವವೊಂದರ ತೀವ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮನ್ನಣೆ ಇರುವುದು. ನಲ್ಲನಿಗೊ ನಲ್ಲೆಗೊ ಹಂಬಲಿಸುವ, ಬೇರೆ ವಿರಕ್ತ ಪಂಥಗಳೂ ಇವೆ. ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಟೀಕಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಭೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾಮಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆ, ಸನ್ನಿವೇಶ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಮೀರಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಸಂವೇದನೆಯ ರಚನೆಯೇ ಹಾಗೆ.

ತಾನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದೂ ಕಾಮ–ಕಲ್ಪನೆಯ ಜಂಟಿತನದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತೋತ್ರ, ಸ್ತುತಿಗಳ ಅಂಶ ಧಾರಾಳವಾಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗಾಗಿ. ವಿರಾಟ್ – ಕಾಸ್ಮಿಕ್ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಿರಾಟ್ ತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಆಪ್ತವಾಗು – ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭೂಮ ಅಥವಾ sublime ಮೃದುವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಮಾತಿನ ಸಾರಾಂಶ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಆಲದೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದವನಾ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆ, ಅಥವ 'ಆಡಿಸಿದಳೊ ಯಶೋದಾ' ಎಂಬುದಾಗಲೀ, 'ಆಡಲು ಪೋಗೋಣ ಬಾರೊ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥನ–ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ದೈವದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಸದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಓಲ್ಡ್ ಟೆಸ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್'ನಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥವು. ದೈವ ಇಲ್ಲಿ ರೂಕ್ಷ, ಭಯಾನಕ, ಸಾಹಸ ಪ್ರಧಾನ. ಅಂದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಹೆಬ್ರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು 'ಹೋಲಿ ಟೆರರ್' ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೊ ಇಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ವಾತ್ಸಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುವಿನ ತರ್ಕವನ್ನು ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಾತ್ಸಲ್ಯಪ್ರಣೀತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ

ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಭಕ್ತಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಧನೆಯಾದ ದೈವದ ಮಾನವೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಭು ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿದ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸ್ಥಾನವೂ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪಂಪಯುಗ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುಕದ ಯುಗ. ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾದ ಕಥನದ, ಘಟನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಹಂದರವಿರುವ ವಸ್ತುಕದ ಯುಗ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಛಂದೋ ಪ್ರಕಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡಾ ಅದು ವೃತ್ತ, ಕಂದಗಳ ಯುಗ. ವೃತ್ತ–ಕಂದಗಳ ಐಕ್ಯತೆಯೇ ವಸ್ತುಕದ ಪ್ರಧಾನಶಕ್ತಿ. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಕಾವ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ, ಮಹಾ ಆಧುನಿಕ, ನಿರೀಶ್ವರ ಯುಗದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಹೊಳಹುಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಒಂದು ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಕದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ವರ್ಣಕಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿತು. ಅಥವಾ ವರ್ಣಕ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು.

ವರ್ಣಕ ಪ್ರಧಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರ ದೈವದ ಮಾನವೀಕರಣವೇ ಕಾರಣ. ಭಾಗವತ ಪ್ರತಿಭೆ ವೈಷ್ಣವ ಕಾವ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೆ ವಚನ ಚಳವಳಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ದೈವದ ಮಾನವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಭು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮಾತ್ರ ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅದರ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಒಯ್ದಳು. ಉಳಿದ ಅನೇಕ ವಚನ ಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ, ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಈ ಮಾನವೀಕರಣದ ಮಾದರಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಭಾವಿಸುವುದು – ಕಲ್ಪಿಸುವುದು – ಬಯಸುವುದು – ಇವುಗಳ ಸರಪಳಿಯನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಪ್ರಭು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೂರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಳನೋಟ ಬೀರಿರುವುದು "ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹಣ್ಣುಮಾಡಿದಡೆ ಅದೆತ್ತಣ ರುಚಿಯಪ್ಪುದೊ" ಎಂಬ ಸಾಲಿನ ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಆಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಭಾವನೆಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ. ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕಿಂತ ಆಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಇದೆ. ಈ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದು ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತ್ಯಂಶಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಚನವಾದ "ತನು ಕರಗದವರಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯಾ ನೀನು" ಎಂಬ ರಚನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸ, ಇನ್ನೊಂದು, ವೈಚಾರಿಕ

ಆಕೃತಿಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆ. 'ನ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಗುವುದರಿಂದ ಈ ರಚನೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಇಮ್ಮಡಿಸಿದೆ. ಜತೆಗೆ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತ, ಬೇರೆ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಧಗಳು ಅಕ್ಕನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ, ಆದರೆ ಅಂಗೀಕರಣ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯದೆ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿಸ್ಮಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಆ ಬಗೆಗೆ ಆಕೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವೀ ವಿಧಾನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹಣ್ಣು ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ 'ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹಣ್ಣು ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ' ಹೊಸದೇನಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇದು ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. "ಅಲಕಂ ಮಂದಾರ ಶೂನ್ಯಂ, ಕದಪು ಮಕರಿಕಾ ಪತ್ರ ಶೂನ್ಯಂ" ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ವಸ್ತುಕ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಕವನ್ನು ಅಡಕಗೊಳಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ. ವಸ್ತುಕ ತನ್ನ ರೂಪದ ವಿರಾಟ್ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ವರ್ಣಕವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ. ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷ ಸಾಧನೆ ಇರುವುದೇ ವಸ್ತುಕದ ಈ ವಿರಾಟ್ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ. ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಸಾಂದ್ರತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ. ವಸ್ತುಕ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಒಂದೊ, ಎರಡೊ, ಇಡೀ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಇರುವ ಕಡೆ, ಆ ಇಡೀ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಒಂದೇ ಸಾಲಿನ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸ್ತುಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಎಂಥ ಚಿಕ್ಕದನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಹಿಗ್ಗಿಸಬಲ್ಲುದು. ಔಚಿತ್ಯದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಸ್ತುಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಗುಣವೇ ವಿಸ್ತಾರ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರತಿಭೆ ಎಂಥ ವಿರಾಟ್ ಅವಕಾಶವನ್ನಾದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಕ್ಕೆ ತುಂಬಿ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲುದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಬೃಹತ್ ಅನ್ನು ಅಣುವಿಗೆ ತುಂಬುವ ಪ್ರಭುವಿನ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಡಿಯುವ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಸೀತೋದಾ ನದಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು:

"ಪ್ರಿಯ ಹಂಸೀಯುತಹಂಸನಾದೆಯ ಸಹಾಕುತ್ಕೀಲಕೂಟಪ್ರಭೇ–
ದೆಯ ತೀರಸ್ಥಲವಂಗಚೂತಲವಲೀಪುಷ್ಪಾಸವಾಸ್ವಾದಿತಾ–
ಲಿಯುತೋನ್ಮಾದೆಯ ತದ್ವಿದೇಹಜನತಾಸ್ವಾಂತಾರ್ಪಿತೋದ್ಯತ್‌ಪ್ರಮೋ–
ದೆಯ ಸೀತೋದೆಯ ಪೋಲ್ದೆಗಿಲ್ಲ ತೊರೆಗಳ್ ವಿಶ್ವಂಭರಾಭಾಗದೊಳ್ ॥"

(ಆದಿಪುರಾಣ, ಪ್ರಥಮಾಶ್ವಾಸ, ಪದ್ಯ ೫೪)

ಹೀಗೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬಿಡುವಾಗಿ, ವಿಲಾಸವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ನದಿಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಕಿರಿದಾಗುವ ವಿಲಾಸವೇ ಬೇರೆ. 'ಹರಿವ ನದಿಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಾಲು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭುವಿನ ಸಾಲು 'ಒತಿ ಒತ್ತಿ ಹಣ್ಣು ಮಾಡಿದ' ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು.

ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. (ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಒಟ್ಟೂ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ).

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದಲ್ಲೇ ಸಂಕೋಚ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಎಂಬೆರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ.[೭] ಸಂಕೋಚವಾಗುವುದು ಬಹಿರ್‌ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಅಂತರಂಗ ವಾಸ್ತವದ ಮೇಲೆಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು. ವಿಕಾಸ ಎಂಬುದು ಅಂತರ್ ವಾಸ್ತವದ ಜತೆಗೆ ಬಹಿರಂಗ ವಾಸ್ತವದ ಮೇಲೆಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು. ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಈ ಸಂಕೋಚ ಮಾರ್ಗದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆತನಿಗೆ 'ಹರಿವ ನದಿಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಾಲು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ದೊಡ್ಡ ಕವಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಆತ ವಿಕಾಸಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅಥವಾ ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಈಗ ಅವು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಪ್ರಭು ಸಂಕೋಚಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಿಕಾಸಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅವನು ಯಾವ ಪಂಥಕ್ಕೇ ಸೇರಿರಲಿ – ಬಹಿರಂಗ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ, ಅದರ ಕಥನಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಳಿದಾಸ ಆ ಬಗೆಯವನು. ಆತ ಕೂಡಾ ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ತುಂಬ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತ ವಿಕಾಸಮಾರ್ಗದ ಕವಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತರಂಗದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ಪ್ರತಿಮೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಿರಂಗ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಲೋಕಧರ್ಮ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆಯೊ ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆತ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಬಲ್ಲ, ನಾಟಕ ಬರೆಯಬಲ್ಲ. ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಆ ಬಿಡುವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ ಆಮೆಯ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಲೋಕವನ್ನು ಒಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಕ ಆತ ಬಡಿದ ಹಾಗೆ ಬಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆತ ಕೊಟ್ಟ ಆಕಾರ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ "ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿದೆನೆಂಬ" (ವಚನ ೭೮೪) ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದೆ. ವೀರಶೈವ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಶಿವನೆ; ಎಲ್ಲವೂ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೇ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ.

ವಿಕಾಸ – ಸಂಕೋಚ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಳಿದಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಹಾಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ, ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿನ ಕವಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕೂಡ ಆಗಬಹುದು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಕಾಸಪಥಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯೂ ವಚನವೆಂಬ ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲೇ ಬರೆದರೂ ಆಕೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಕುಸುರಿಗೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಿಡುವಿದೆ. ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹಬ್ಬುತ್ತಾ, ಹಂದರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವಿಸ್ತಾರಮಾರ್ಗ ಕಾಳಿದಾಸನಲ್ಲಿ ಆತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಹಾಗೆ ಆತನಿಗೂ ಶೈವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಲೋಕವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವಮಯ ಎಂಬುದೇ ಕಾಳಿದಾಸನ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ. ಆದರೆ, ಕಾಳಿದಾಸ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸೃಷ್ಟುರಾದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

ಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸೃಷ್ಟುರಾದ್ಯಾ ವಹತಿವಿಧಿಹುತಂ ಯಾ ಹವಿರ್ಯಾ ಚ ಹೋತ್ರೀ।
ಯೇ ದ್ವೇ ಕಾಲಂ ವಿಧತ್ತಃ ಶ್ರುತಿ ವಿಷಯಗುಣಾ ಯಾ ಸ್ಥಿತಾ ವ್ಯಾಪ್ಯವಿಶ್ವಂ।
ಯಾಮಾಹುಃ ಸರ್ವಬೀಜ ಪ್ರಕೃತಿರಿತಿ ಯಯಾ ಪ್ರಾಣಿನಃ ಪ್ರಾಣವಂತಃ।
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಿಃ ಪ್ರಪನ್ನಸ್ತನುಭಿರವತುವಸ್ತಾಭಿರಷ್ಟಾಭಿರೀಶಃ ॥

(ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲದ ನಾಂದೀ ಪದ್ಯ)

ಒಟ್ಟು 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲ'ದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕೆಲವರು, ಆ ಇಡೀ ನಾಟಕವೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಉಂಟು. ಅದು, ಪ್ರಭುವಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮರೆವು ಅರಿವಿನ ಕಥೆ. ತನ್ನ ಮತ್ತು ಶಕುಂತಲೆಯ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ದುಷ್ಯಂತ ಮುರಿಯುವಷ್ಟು ವಿಸ್ಮೃತಿ ಆವರಿಸಿದೆ. ಆ ಉಂಗುರದ ಕುರುಹಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅದು ಮರೆವು–ಕುರುಹು–ಅರಿವಿನ ಮುಕ್ಕೂಟದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಾಟಕ. ಆದರೆ ಇದರರ್ಥ ಬರೀ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಲಿಯೊಂದರ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಕಾಳಿದಾಸ ಆ ಮಹತ್ವದ ನಾಟಕ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಗೆರೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ರೂಪಕಕ್ಕೂ ತತ್ವಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಮಾನವ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಕಥೆಯಾಗಿಯೂ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲ' ನಿಜ. ಹಾಗೆಯೇ ಶುದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕ ರೋಮಾಂಚನದ ನಾಟಕವೂ ಹೌದು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ – ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಜಾರ್ಜ್ ಲೂಕಾಚ್ಸ್ ಈ ಬಗೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಏನಿದ್ದರೂ ಮೂರ್ತದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆ ಅಮೂರ್ತದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಳಿದಾಸನ ಎಲ್ಲ ತತ್ವಗಳೂ ಮೂರ್ತದಲ್ಲೇ ಅಭಿನೀತವಾಗಬೇಕು.

ಆದರೆ ಪ್ರಭು ಕಾಳಿದಾಸನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಆತ ತತ್ವದ ಜಗತ್ತು ಜಂಜಡವೆನಿಸಿದಾಗ ಭಾಷೆಯ ಲೀಲೆಗೆ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಾಂದೀಪದ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇವರಿಬ್ಬರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶಿವನ ಅಷ್ಟತನು ಇತ್ಯಾದಿ – ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. 'ಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸೃಷ್ಟುರಾದ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆದಿಸೃಷ್ಟಿ. ವೈದಿಕ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಮೂಲಕದ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ನೀರು. ಆದರೆ, ಕಾಳಿದಾಸ ನೀರು ಎಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದನ್ನೂ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಳಿದಾಸ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಗ್ನಿ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾವುದು ವಿಧಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಹಾಕಿದ ಹವಿರ್ಭಾಗವನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೋ ಅದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಈ ಪದ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ–

"ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ತೋರಿಕೆಯದಲ್ಲ, ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪದ್ಯ ಅದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.... ಇದರ ಮುಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ನಿಸರ್ಗವೆಂದರೆ ದೇವರ ಮೈ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ತಟ್ಟನೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮಾತಲ್ಲ. ನೀರನ್ನು 'ನೀರು' ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ಆಗುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೊದಲ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ಆಗುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗಿದೆ... 'ನೀರು' ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ಯಾವ ಸತ್ಯ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೋ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸತ್ಯ 'ನೀರು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೊದಲ ಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದಾಗಲೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲ. ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯೂ ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಈ ವಿವರಣೆಯ ನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ?.... ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥ ಮಿಂಚುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದ ಉಂಗುರ ಮುರಿದುಹೋದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಾಂದೀ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಹೆಜ್ಜೆಗೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ."[೮]

ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಕಾಳಿದಾಸ ಈ ಪ್ರಸರಣದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಸಂಕೋಚ ಅಥವಾ ಆಕುಂಚನದ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವಮಯತೆಯ, ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅರಿವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ದುರಂತವನ್ನು ಪ್ರಭು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಉದಕದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು ನೆನೆಯಿತ್ತು,
ಕಿಚ್ಚಿನೊಳಗಣ ತೇಜ ಬೆಂದಿತ್ತು; ತಿಳಿದು ನೋಡಾ!
ಅದೇನೊ ಅದೆಂತೊ? ಸಂಬಂಧಿಗಳು ತಿಳಿಯರು ನೋಡಾ!
ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಕತ್ತಲೆಯಡಗಿತ್ತು;
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಿಯೆ ಲಿಂಗೈಕ್ಯವು. *(೧೦೫೩)*

ಕಾಮಿಸದೆ ನೆನೆದಡೆ
ಕಲ್ಪಿತವಿಲ್ಲದ ಪುರುಷ ಬಂದನೆನೆಗೆ ನೋಡಾ
ಕಲ್ಪಿತವಿಲ್ಲದೆ ನೆನೆದಡೆ
ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲದ ಸುಖವು ದೊರಕಿತ್ತು ನೋಡಾ!
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವನರಿದ ಬಳಿಕ
ನೀ ನಾ ನಂಬುವಿಲ್ಲ ನೋಡಾ! *(೪೪೪)*

ಈ ಹಿಂದೆ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶೈವ ಧಾರೆಗಳ ಜತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಇದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ, ಸಿದ್ಧದರ್ಶನದ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಜತೆಗೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ದರ್ಶನವನ್ನು

ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಯಾವುದು ನೀಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಆ ಎರಕವನ್ನು ಪ್ರಭು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಶೃಂಗಾರ – ಪ್ರಣೀತ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮೂಲದಿಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಸುಳುಹು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

'ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕಾ'ದ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದವು:

ಅಯಮೇವೋದಯಸ್ ತಸ್ಯಾ ಧ್ಯಾಯೇಸ್ಯ ಧ್ಯಾಯಿಚೇತಸಿ
ತದಾತ್ಮತಾ – ಸಮಾಪತ್ತೀರ್ ಇಚ್ಛತಃ ಸಾಧಕಸ್ಯನ
ಇಯಮೇಮಮೃತ ಪ್ರಾಪ್ತಿರ್ ಅಯಮೇವ ಆತ್ಮಾನೋ ಗ್ರಹಃ
ಇಯಂ ನಿರ್ವಾಣ – ದೀಕ್ಷಾ ಚ ಶಿವ – ಸದ್‌ಭಾವದಾಯಿನೀ

ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಆಚಾರ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. 'ಇಹ ಶಿವೋ ಭೂತ್ವಾ ಶಿವಂ ಯಜೇತ್'. ತಾನೇ ಶಿವನಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂದು. ಭಾಷ್ಯಾಕಾರರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – 'ತದಾತ್ಮತಾ ಸಮಾಪತ್ತಿಃ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ – 'ಶಿವನನ್ನು ಪಂಚಮುಖೀ ದೈವ ಎಂದುಕೊಳ್ಳದೆ' ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಾನೇ ಅದಾಗಿಬಿಡಬೇಕು. ಅದ್ವಯದ ಅಂತಿಮ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಇದು ಸಹಜ. ಸಹಜ ಸಂದರ್ಭ. ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಸೆಲೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತ ಸೂಚನೆಯಂತಿದ್ದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನಾಗಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ. ಇದು ವಿಸ್ತರಣೆ – ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಒಂದು ಸರಪಳಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಕಾಶ್ಮೀರದ ತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಆತ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಿವವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಇನ್ನೆರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ ಆತ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಂತರೆ ಪ್ರಭು ಶಿವವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ತನಕ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಆತ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಲ್ಲುವುದೇ ನೀ–ನಾ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಶಿವವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಭೇದ ಕೂಡಾ ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಈಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಕವನದ ನಿರೂಪಣಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೆಣ್ಣಿನದು. ಅಥವಾ ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಭಕ್ತಕವಿಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ತುಂಬ ಸಹಜವಾದದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗ ಪತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದವನೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, 'ಕಲ್ಪಿತವಿಲ್ಲದ ಪುರುಷ ಬಂದನೆನಗೆ ನೋಡಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಸುಖದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇದೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಆತನ ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಕಾಮವಿಲ್ಲ. ಆತನ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಭಾವವಿಲ್ಲ. ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಳಿದವರ ವೈಚಾರಿಕ ಭಾವನಾ ಜಗತ್ತಿನ ದ್ರವ್ಯ ಬಳಸಿದರೂ, ಅದನ್ನು ಪೂರಾ ತಿರುಗುಮುರುಗು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳ ತಂತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ

ಮಾಡಿದರೂ, ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತೆ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ತಾತ್ವಿಕಾಕೃತಿಯಿದ್ದರೂ, ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇಲ್ಲೇ ಪ್ರಭುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರಂತರತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ದಾರ್ಶನಿಕ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಭು ಕೂಡಾ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕರಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನರಿಗಿಂತ ತಾನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರಿವಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಜತೆಗೆ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ತೀವ್ರ ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಆತನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಧಾನ. ತನ್ನ ಜತೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲದವರನ್ನು ಹಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ, ಭಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ, ಛೇಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಪ್ರಭು ರಂಪ ಮಾಡಿಯಾನು. ಆದರೆ, ಯಾರನ್ನೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವರ ಜತೆಗೆ ಸಂವಾದದ ಅಗತ್ಯವೇಕೆಂಬ ಧಾಷ್ಟ್ಯ ಅವನಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಹಂ'[೧೦] ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಆಳವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿನಯವಿದೆ. ಸರ್ವವಿಕಾಸದ ಸಮಾನತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅವನ ಭರ್ತ್ಸನೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕನಲುವಿಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಶಕ್ತಿ ಅವನು ತನ್ನ ಉಳಿದ ಸಮಕಾಲೀನರನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿ ಆರಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಆರ್ತನಾಗುತ್ತಾ ತನಗಿಂತ ಬಸವಣ್ಣನೇ ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಆತನ ಅನ್ಯರ ಜತೆಗಿನ ಸಂವಾದದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಗುಣ.

ನಾವೀಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನ ಕೂಡಾ ಇಂಥ ಒಂದು ಅನ್ಯರ ಜತೆಗಿನ ಸಂವಾದದ ಒಂದು ಮುಖ. ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಜತೆಗಾರರ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಅವರ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲೇಬೇಕು. ಒಂದೇ ರಾಗವನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಂಗೀತಗಾರರ ಮೇಳವಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೊಂದು ಮನೆಯ ಮಾಡಿ' ಎಂಬ ತನ್ನ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳ ಸಾಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಪ್ರವೇಶಿಸಹೋಗಿ, ಅದನ್ನೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೂತೂಹಲಕಾರೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ರೂಪಕ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಆ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬೇರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. "ಉಲುಹಿನ ವೃಕ್ಷದ ನೆಳಲಿನಡಿಯಲ್ಲಿರ್ದು ಗಲಭೆಯನ್ನೊಲ್ಲೆಯೆಂಬ ಪರಿಯೆಂತಯ್ಯಾ" ಎಂಬ ಸಾಲು "ಬೆಟ್ಟ...." ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ, ನಾವೀಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಚನದ ಹಿಂದೆ ಶೃಂಗಾರಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಜತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿ ಒಂದು ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ನೆರೆಯುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳಲ್ಲ. ಆ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪ್ರಭು ತಾನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಆತನ

ವೈರುಧ್ಯಕರ ಪ್ರತಿಮೆ ಅದನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ತಾನು ಕೂಟ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಭು ನುಡಿದರೂ, ತನ್ನ ಮೂಲ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಪ್ರಭು ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಭು ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಧಿ. ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ, ತನ್ನ ಎರಕಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಕರಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತೀ ಪ್ರಣಯದ ವಚನದ ಹಾಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರು ಕಡೆಗೆ ಅದ್ವೈತೀ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಟಣೆಯಾಗಿಯೇ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗವನರಿವ' ಎಂಬ ಮಾತು ಮುಖ್ಯ. ಉಳಿದವರಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ, ಪ್ರಭು ಅದನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಾಗೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಎಂಥಾ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಶೃಂಗದಲ್ಲೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಭು ಇರಲಾರ. ಈ ವಚನದ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ಎಂದರೆ, ಆ ಅಂತಿಮ ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟ ಏಕಾಏಕಿ ಆದುದಲ್ಲ. ಘಟ್ಟಘಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಸಾಲಿನಲ್ಲೂ ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯದ ಅನುಭವ ಮಂಡನೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೊಂದು ಬಿಂದು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸ್ಫೋಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡೆಂಬತ್ತು ಕೋಟಿ ವಚನವ ಹಾಡಿ
ಹಲವ ಹಂಬಲಿಸಿತೆನ್ನ ಮನವು
ಮನ ಘನವನರಿಯದು, ಘನ ಮನವನರಿಯದು,
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವನರಿದ ಬಳಿಕ
ಗೀತವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು. *(೬೨೪)*

ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ, ಸ್ವರವೆಂಬುದು ಪರತತ್ವ
ತಾಳೋಷ್ಠ ಸಂಪುಟವೆಂಬುದು ನಾದಬಿಂದು ಕಲಾತೀತ!
ಗುಹೇಶ್ವರನ ಶರಣರು ನುಡಿದು
ಸೂತಕಿಗಳಲ್ಲ ಕೇಳಾಮರುಳೆ. *(೧೨೩೪)*

ಈ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಕಾವ್ಯ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ದಡದಲ್ಲೇ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಿಂತು ಮತ್ತೆ ವಾಪಸು ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡದ ಭಾಗ್ಯ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಭು ಒಮ್ಮೆ ಈ ಬಗೆಯ ಮಾತಾಡಿದ್ದ: "ಕವಿತ್ವ ಸಾಧಕರೆಲ್ಲರು ಕಳವಳಕ್ಕೊಳಗಾದರು". ಅಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗದ ಒಡಲಲ್ಲೇ ಕಳವಳದ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ ಇದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲವೇ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಹಂಬಲದ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಬೀರಿದ್ದು. ತಮ್ಮ ಕವಿ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗೆಗೇ ಅಂತಿಮ ಸಮಾಧಾನವಿರುವವರಿಗೆ ಈ ಹಂಬಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಅಂದರೆ ದುಃಖ, ಕಳವಳ, ವಿಷಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡಾ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಧಾತುಗಳಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಈಸ್ತೆಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅದು. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಮನ ಘನವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಘನವೂ ಮನವನ್ನರಿಯಬೇಕು. ಈ ಅರಿವೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಅದ್ವಯದ ಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ, ಎರಡೆಂಬತ್ತು ಕೋಟಿ ವಚನವ ಹಾಡಿದರೂ ಈ "ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತರಾದವರಿಗೆ ಸೀಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಃಸೀಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಚನದ ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಯ ಲೀಲೆ" ಎಂದು ಪ್ರಭು ಹಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ. (ವಚನ ೪೯) ಅಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಷಾದ ಯೋಗ.

ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕವಿಯಾಗಿಯೂ ಕಾವ್ಯದಾಳದಲ್ಲಿರುವ ಸಂದೇಹದ ನಿರಾಕರಣೆಯಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಂದೇಹದ ಸ್ಪರ್ಶ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಮಣ್ಣಾಗಿಸುವ ಮನ–ಘನಗಳ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಭೇದ ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಕಾವ್ಯ ದಿವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಸಂದೇಹ ಮಾಯವಾದ ತಕ್ಷಣ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮವೆಂಬ ಮದ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವಂತೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೆ ಮರೆತು ಅಮುಖ್ಯ ಅಂಚಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವುದನ್ನು ಪ್ರಭು "ಹೂವ ಕೊಯ್ಯ ಹೋಗಿ ಕರಡಿಗೆಯ ಮರೆದೆ, ಪೂಜಿಸ ಹೋಗಿ ಲಿಂಗನ ಮರೆದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಶಬ್ದ ಸಂದಣಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (ವಚನ ೧೨೩೭). ಸಂದೇಹ ಬಂದೊಡನೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲಜ್ಜೆಯಾಗುತ್ತದೆ (ವಚನ ೨೬೪). "ಶತಪತ್ರ ಕಮಲ ಕರ್ಣಿಕಾ ಮಧುರ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು ಶಬ್ದ ಮುಗ್ಧವಾಗಿದ್ದನು" (ವಚನ ೨೯೧) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯರಿಯದ ಮುಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕಾರದ ಸಂಗ ನುಂಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ (ವಚನ ೪೦೬). "ಶಬ್ದಿಯಾದಾತ ತರುಗಳ ಹೋತ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (೪೯೧). ಇನ್ನೂ ಕಟುವಾಗಿಬಿಟ್ಟಾಗ "ಶಬ್ದವೆಂಬೆನೆ? ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲು" (೫೬೪) ಎಂದೂ ಭಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಮಾತಿನ ಬಣವೆಯ ಸುಡಬೇಕು." ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (೮೧೮).

ಈಗ ನಮಗೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು ಈ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದದ ಕಲ್ಪನೆ. ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆಗ ಅದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯುಕ್ತಿ ದೋಷ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮದ ಬಂದು ವಿನಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬೀಗುವ ವಿಕಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಭಾವವಳಿಯದೆ ಬಯಕೆ ಸವೆಯದೆ
ಐಕ್ಯವು ಅವ ಘನವೆಂದಡಹುದೆ?
ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ
ತನ್ನ ಇದಿರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯುಳ್ಳಡೆ ಏನೆಂದಡೂ ಅಹುದೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದ ಸಂದಳಿಯದೆ
ಬೇಸತ್ತು ಬಯಲಾದಡೆ ಆಯತವಹುದೆ? *(೬೧೨)*

ಪ್ರಭುವಿನ ಭಾಷಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೂ, ಲೌಕಿಕ ಚಿಂತನೆ ತಲುಪಲಾರದ ಆಳಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದ ಬಂಜೆತನದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳ ಮಾತಿರಲಿ, "ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದ ಸಿನೆ ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅತಿ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸವೆದು ಹೋದಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಸವೆಯುತ್ತದೆ. ಸವೆಸವೆದು ಬಂಜೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ಭಾಷಾ ದರ್ಶನವನ್ನು ಉಳಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಜತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಭರ್ತೃಹರಿ ಮತ್ತು ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಜತೆಗಿನ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಭರ್ತೃಹರಿ ಮಹಾ ಆಶಾವಾದಿ. ಆತನ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ವೈಖರೀ ಸ್ತರದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಸಂದೇಹ ಎತ್ತಬಹುದಾದರೂ, ಉಳಿದ ಸ್ತರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯಗುಣ. ಭಾಷೆಯು ಕೂಡಾ ಬ್ರಹ್ಮ ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಭಾಗ. ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಚಲಿಸುವುದು, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವುದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದಂತೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಈ ನಿಲುವಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ಕೊನೆ ವ್ಯಾಕರಣ ಕೂಡಾ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಬಂತು. ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ, ಅರೆ ಕೊರೆಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಏನಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಶಕ್ತಿಯ ಕೊರತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ.

ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ಕೂಡಾ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣದ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ಯೋಚಿಸಿದರೂ ಭಾಷೆಯ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಅದು ಅನುಮಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ಈ ಬಗೆಗಿನ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು.[೧೧] ಭಾಷೆಯೂ ಕೂಡಾ ಶಿವನ ಲೀಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವ, ಶಂಕಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಉಳಿದ ವಾಸ್ತವಗಳ ಹಾಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಶಿವಶಕ್ತಿ ವಿಲಾಸವಾಡಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ರಮಣೀಯಾರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕತೆಯು ಶಿವಕೃಪೆಯೇ. ಕ್ಷೇಮರಾಜನದು ಮಾತ್ರ ಅಪವಾದ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತನ್ನ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ಲೋಚನ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಅವನಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹವಾದದ ಸುಳಿವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಇವರೆಲ್ಲ 'ಸಂಭ್ರಮವಾದಿಗಳು'. ಪ್ರಭು ಇವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಸಂದೇಹವಾದದ' ಪ್ರತಿನಿಧಿ.

ಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭಾಷಿಕ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಸುಸಂಗತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ರಚಿಸಿದ ಎಂದು ಇದರಿಂದ ನಾವೇನೂ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆತನದು ಏನಿದ್ದರೂ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆ. ಆತ ಎಲ್ಲೂ ವೈಖರೀ ಷಶ್ಯಂತಿ ಪರಾ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತೇ ಆಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ವಾಕ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಏಕತತ್ವ, ಏಕವಾಸ್ತವ ಎಂದೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಉಳಿದವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಅಪಾರ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರೋತ್ರದ ಎಂಜಲು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ದೈವೀಕರಣದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂಜಲಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗುಹೇಶ್ವರಾಸ್ತಿತ್ವ. ಸಂಭ್ರಮ ವಾದಿಗಳು ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಅಂಗೀಕಾರ ಭಾವವೆಂದು ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭು ಈ ಬಗೆಯ ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಮೇಯುತ್ತ ಹೋಗುವ ಹೋತಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲಜ್ಜೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಕಾಣಬಲ್ಲ.

ಈ ಬಗೆಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಷಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಸದಾ ಕಾವ್ಯ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲೆ ಪ್ರಭು ಸುತ್ತುವರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಪರಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಕಾಣುವಾತನಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಅನೇಕ ಸಲ ಅನವಶ್ಯಕ ರೇಜಿಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನರ ಜತೆಗಿರುವ ಸಂವಾದದ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದದ ಬಂಜೆತನದ ಬಗ್ಗೆ, ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ ಆತ ಎಷ್ಟೇ ಆತಂಕಿತನಾದರೂ ಪ್ರಭು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಲಾರ.

ಅದಕ್ಕೇ ಪ್ರಭು ಕಡೆಗೆ 'ಗೀತವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು' ಎಂದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮಾತು ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಣವ. ಪ್ರಭುವಿನ ಸಂಕೋಚ ಮಾರ್ಗ ತನ್ನ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ಕಡೆಗೇ ಧಾವಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಗೀತಗಳು ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಶಬ್ದವೆಂಬ ವ್ಯರ್ಥಾವಾಯದ (ವ್ಯರ್ಥತ) ಹಂಗೇ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅದು.

ಪ್ರಭು ವಿಸ್ತಾರವಾದ, ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನಾದ್ದರಿಂದ, ಈ 'ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು' ಎಂಬ ಸಾಲಿನೊಳಗೂ ಅನೇಕ ವಾದ–ವಿವಾದಗಳು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ' ಎನ್ನುವಾಗ ಪ್ರಣವವೇ ಲಿಂಗ, ಬೆಳಕಿನ ಲಿಂಗ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಭು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಣವದ ಬದಲಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಶಿವ ಎಂದೇ ಏಕೆ ಕರೆಯಬಾರದು ಎಂದೂ ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದದ್ದು ಉಂಟು. ಸ್ವತಃ ಪತಂಜಲಿಯಲ್ಲೇ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಳಹೊಂದು ಇದೆ. ಪತಂಜಲಿ non-their ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಪಾಶುಪತಶೈವದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಇರುವಾತ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಣವಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇರುವುದೇನಿದ್ದರೂ ಶಿವನಲ್ಲಿ. ಪತಂಜಲಿ ಸಣ್ಣಗೆ ಕಾಣುವ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭು ಎತ್ತರದನಿಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಣವದ ಶಬ್ದದಲ್ಲೇನಿದೆ – ಮಹತ್ವದ ಮಹತ್ವವೇನಿದ್ದರು ಇರುವುದು ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಃ ಶಿವನೇ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನದ ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

ಪ್ರಣವವನುಚ್ಚರಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಿಕರೆಲ್ಲರು
ಪ್ರಣವ ಮಂತ್ರದರ್ಥವ ತಿಳಿದು ನೋಡಿರೆ.
ಪ್ರಣವ 'ನಾಹಂ' ಎಂದುದೆ?
ಪ್ರಣವ 'ಕೋಹಂ' ಎಂದುದೆ?
ಪ್ರಣವ 'ಸೋಹಂ' ಎಂದುದೆ?
ಪ್ರಣವ 'ಚಿದಹಂ' ಎಂದುದೆ? ಎನ್ನದಾಗಿ
ಪ್ರಣವ 'ಭರ್ಗೋದೇವಸ್ಯ ಧೀಮಹಿ' ಎಂದುದು!
ಸವಿತುಃ ಪದಮಂಗಃ ಸ್ಯಾತ್ ಭರ್ಗಸ್ತು ಲಿಂಗಮೇವ ಚ
ಧೀಮಹಿ ಪದಮಿತೇಷಾಂ ಗಾಯತ್ರ್ಯಾಂ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಃ ॥ ಎಂದುದಾಗಿ,
ಪ್ರಣವದರ್ಥವು ತಾನೆ ನಿಮ್ಮ ಮಯವು ಗುಹೇಶ್ವರಾ *(೧೧೫೮)*

ಪ್ರಭುವಿನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧಾನವಿದೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹ ತಾಳಿ ಗೀತವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ, ಆ ಪ್ರಣವವನ್ನು

ಅದೂ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಣವದರ್ಥ ಮುಖ್ಯ, ಅದೇ ಶಿವ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಹಾಗೆ, ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಒಂದು ಬಹುಮುಖೀ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರತಿಫಲನ. ಶಬ್ದವೊಂದರ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದು. ಈ ವಿಶಾಲ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಂತ್ರಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದ ಇಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಮಂತ್ರದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. 'ಗೀತವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾತಿನೊಳಗು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಭು ಆ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ನಿಲುವನ್ನೂ ಆತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಂತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೇ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕರ ಪ್ರಕಾರ ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವನ್ನೆ ಹಿಡಿದು ಹೊರಟರೆ ವೇದಮಂತ್ರಾರ್ಥ ಅಸಂಬಂದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಕಾತ್ಯ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಲೆಗಳಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಲೋಕದ ಸಾಧಾರಣ ತರ್ಕ ಒಪ್ಪಲಾಗದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿವೆ. ಇವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ವೇದಗಳನ್ನೆ ಕಾತ್ಯ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆತ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಇಷ್ಟೆ: ವೇದಗಳ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಅದರ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ. ಈತನನ್ನು ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷವೆಂಬಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸಕ ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಈ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಶಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವುಂಟೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.[೧೩]

ಈ ವಾದವನ್ನೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಪ್ರಭುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಭು ಕಾತ್ಯನ ಪರವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದರಿಂದ ಆತ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾನು. ಆದರೆ, ಕರ್ಮಠ ಮೀಮಾಂಸಕರ ನಿಲುವಿಗೂ ಪ್ರಭುವಿಗೂ ತುಂಬ ದೂರವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಭುವಿನ ದಾರ್ಶನಿಕ ತಂತುಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಥದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯರು–ದೇವರುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಮಂತ್ರಗಳ ಬಂಧ ಅವರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅವರುಗಳು ಬೆರೆತು ಏಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರಗಳ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಂತ್ರಗಳ ದರ್ಶನ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯದು. ಅಲ್ಲಿ ಮಾನವ, ದೇವರ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವಯದ ಪರಮಸ್ಥಿತಿ ಅದು. ನೀ–ನಾ ಎಂಬ ಭೇದವಳಿವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಭು ತಂತ್ರದ ನಿಲುವಿಗೆ ಹತ್ತಿರದವನು. ಶೈವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರ ಅತಿಗೆ ಹೋಗಿ ಶಿಥಿಲವಾಯಿತು. ಅದರ ಅವನತ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ತೀವ್ರ ಕೋಪವಿದೆ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ, ಅದರ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮ್ಮತವಿದೆ. ಈ ಏಕತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆ.

ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಾದಿಯಾದ ಅಲ್ಲಮ ತಾನು ಟೀಕಿಸುವವರ ಹಾಗೆ

ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು. ಆ ಉಪಮಿಸುವ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಆತನನ್ನು ಕಾಡದಿದ್ದರೆ ಆತ ಕವಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ ಕಾಮಿಸುವ – ನೆನೆವ – ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರತಿಮಾಮಾರ್ಗದ ವಿರೋಧಿ ಹೊರತು, ಉಳಿದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಆತನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರಾಕರಣೆಯ ಧಾರೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆತ ಕವಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ವಚನ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ.

ನಿಮ್ಮ ತೇಜವ ನೋಡಲೆಂದು ಹೆರ ಸಾರಿ ನೋಡುತ್ತಿರಲು,
ಶತಕೋಟಿ ಸೂರ್ಯರು ಮೂಡಿದಂತೆ ಇರ್ದುದಯ್ಯಾ!
ಮಿಂಚಿನ ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಚವ ಕಂಡಡೆ
ಎನಗಿದು ಸೋಜಿಗವವಾಯಿತ್ತು!
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನೀನು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾದಡೆ
ಉಪಮಿಸಿ ನೋಡಬಲ್ಲವರಿಲ್ಲಯ್ಯಾ. *(೧೧೭೯)*

ಉಪಮಿಸಿ ನೋಡಬಲ್ಲವರಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಭು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಸರಿ. ಆದೆ, ವಚನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳಗು ಎನ್ನದೆ ತೇಜ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. "ನೋಟವೆಂಬುದು ಕಣ್ಣಿನೆಂಜಲು" ಎಂದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತಾನೇ ಹಂಗಿಸಿದ್ದರೂ ತೇಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ತೇಜಸ್ಸು ಶತಕೋಟಿ ಸೂರ್ಯರು ಮೂಡಿದಂತಿದೆ. ಇದೇ ಉಪಮೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಭು ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅತಿ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಕವಿಸಮಯದ ನೆರವು ಪಡೆದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೇ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕವಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ತೇಜ ಮಿಂಚಿನ ಬಳ್ಳಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆ, ಶಬ್ದದ ಸಾವು, ಶಬ್ದ ಸಂದಣಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಬಳಸಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದು ಆತನ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಮಿಂಚಿನ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಏಕತ್ವವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಕಣ್ಣಿಗೂ ಬಳಲಿಕೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಶಬ್ದವೂ ಬಳಲಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಯಸುವ ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಅನನ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆ. ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆಯೇ ಕವಿತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ, ದೈವವನ್ನು ಹಿಡಿಯ ಬಯಸುವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರೌರ್ಯದಾಟದ ಸುಖವಿದೆ. ಸ್ವಾನಿಷ್ ಹೋರಿಗಾಳಗದ ಗುಣ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯದ ಒಡಲಲ್ಲೇ ಇದೆ. 'ಹಿಡಿಯಲಾಗದುದ' ಹಿಡಿವ ಹಠದಲ್ಲಿನ ಬಳಲಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಸುಖದಿಂದಾಗಿ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಮತ್ತಿನ ಗೀಳು. ಓದುಗರಿಗೂ ಮತ್ತಿನ ಗೀಳು. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಬೇರೆ ಇನ್ನೇನಾಗದಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆ ಶುಭ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಒಳ ಪದರುಗಳು ಜೀವದುಂಬಿ ಮೊರೆಯ ಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯ ಅತಿ ಸಾಧಾರಣ ಪದಗಳಿಗೆ ಅತಿ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಗುಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಹೊರಟ ಪ್ರಭು ಕೂಡಾ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತಾನೆ; ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವದರಿಂದ ಕೂಡಾ ಜೀವಧಾತುಗಳನ್ನು ಪಡಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಭಾಷೆಯ, ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಜಾಯಮಾನವಿರಬೇಕು.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ: ಅದು 'ಶಬ್ದ ಸೂತಕ'ವನ್ನು ಕುರಿತು. ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವನ್ನು ಪ್ರಭು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದ ತನ್ನ ಮದದ ಅತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಂದಣಿಗೆ ತಾನೇ ಸಿಕ್ಕು ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶಬ್ದಸೂತಕ. ಆದರೆ, ಶಬ್ದಮದ ಮತ್ತು ಸೂತಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳವಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಪ್ರಭು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಮಹಾ ಭಗ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಎಂಬ ಅರಿವು ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲ. ಆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ, ನಂತರ ಆಶಾಭಂಗವಾಗಿ ಭಗ್ನ ಹೃದಯಿಯಾಗದೆ, ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೆ ವೈರುಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಗ್ನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ಕವನ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಚನ ನೋಡಿ.

ಮನ ಬಸುರಾದಡೆ ಕೈ ಬೆಸಲಾಯಿತ್ತು[೧೨] ಕಂಡೆ
ಕರ್ಪೂರದ ಕಂಪ ಕವಿ ಕುಡಿವುತ್ತ ಕಂಡೆ
ಮುತ್ತಿನಢಾಳವ ಮೂಗು ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ
ಕಂಗಳು ಹಸಿದು ವಜ್ರವ ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ
ಒಂದು ನೀಲದೊಳಗೆ ಮೂರು ಲೋಕವಡಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರ *(೧೦೧)*

ಪ್ರಭು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಮಿಸುವ–ಕಲ್ಪಿಸುವ–ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೆ ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಮಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶೃಂಗಾರ ಪ್ರಣೀತ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಮನ ಬಸುರಾದ, ಬಸುರಾಗುವ ಮುಂಚಿನ ಸಂಯೋಗ, ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿ ಸುಸಂಗತ ಶೃಂಗಾರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ ಬಸುರಾದರೆ ಕೈ ಹೆರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.[೧೩] ಕವಿ ಕರ್ಪೂರದ ಕಂಪು ಕುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಿಧನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಭು ಆ ಭಗ್ನ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸಾಮರಸ್ಯ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಲ್ಲೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಹಿಡಿವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಭು ಕತ್ತಲೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಐಕ್ಯತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆ, ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವಚನ, ಇನ್ನೊಂದೇ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಘೋರ ಏಕಾಕಿತನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಹಿಡಿವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಾಗೆಲ್ಲ – "ಹಿಡಿವ ಕೈಯ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯಯ್ಯಾ" – ನೋಡುವ ಕಂಗಳ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನೆನೆವ ಮನದ ಮೇಲೂ ಕತ್ತಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ (ವಚನ. ೨೧೯). ಪ್ರಭು ಹೀಗೆ ಕತ್ತಲೆ, ಬೆಳಗು ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕುಸುರಿಗೆಲಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ, ಹಾಗೇ ಸರಳವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವುದರಿಂದ ಅವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. (ಅಪರಿಚಿತದ ದೂರತೀರಗಳ ಪ್ರಯಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆವ ಪ್ರವಾಸೀ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಗುಣ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ).

ಹಾಗಾದರೆ, ಉಳಿದವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ಯಾವುದನ್ನು ನೆನೆಸುತ್ತಾರೆ? ಪ್ರಭುವಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಧ್ಯಾನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಹನೆಂಬುದು
ಜೀವನಲ್ಲದೆ ಪರಮನಲ್ಲ
ಜಪ–ತಪ, ನೇಮ–ನಿತ್ಯಂಗಳಿಂದ ಕಂಡಿಹೆನೆಂಬುದು
ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲದೆ ಸುಚಿತ್ತವಲ್ಲ.
ಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಿಸುವುದು ಏಕರೂಪು.
ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು ತಾನೆ. *(೧೦೨೧)*

ಪ್ರಭುವಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯಗ್ರತೆ ಕಾವ್ಯವಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಸ್ವತಃ ಪ್ರಭುವಿನ ಎದುರಿಗೇ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿದ್ದವು. ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು, ಶೈವ–ನೈಯಾಯಿಕರ ತರ್ಕಮಾರ್ಗ. ಎರಡು, ಗೀತಮಾರ್ಗ, ಮೂರು, ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನ ಮಾರ್ಗ. ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೀಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ನನಗೆ ಸಿದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಇದು ತಕ್ಕ ಸ್ಥಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಶೈವ–ನೈಯಾಯಿಕರ ಮಾರ್ಗವೂ ಪ್ರಭುವಿನ ಎದುರಿಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಶೈವರು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಅಂಶ. ಸಮಕಾಲೀನ ವಿದ್ವತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಾಗದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಈ ತಾರ್ಕಿಕರ ಶೈವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೂ, ತಾರ್ಕಿಕ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ. ತಮ್ಮ ಶೈವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವರು ತರ್ಕದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು? ಈಗಿನ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಏನು ಎಂದರೆ, ನೈಯಾಯಿಕರು ಬಹುಪಾಲು ಶೈವರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಬರೀ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಾಹಿತಿಯಾಚೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಭು ಈ ಮೂರೂ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆತನ ನಾಲ್ಕನೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ಸರಳ ಸೂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟಂತೂ ನಿಜ: ಆತನ ರೂಪದ ಹಿಂದೆ ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಶೈವ ನೈಯಾಯಿಕರ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಗೀತ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಹೊಡೆಗಟ್ಟಿ ಕೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕವನ್ನು ಅದರ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ–ಗೀತಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಗೀತ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಶೃಂಗಾರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಅನ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದ ಅನೇಕ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಪ್ರಭು ಪ್ರಮುಖ.

ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇದೇ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ, ಆಳವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿದಾಗ ಆ ಮಾತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಥನ ಪ್ರಕಾರಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಪ್ರೇಮ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ದ್ರವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿತು ಎನ್ನುವುದಂತೂ ನಿಜ. ನಾರದರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಪ್ರೇಮ

ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ವಾತ್ಸಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಧಾನವಗಿರುವ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇವು. ವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಶೈವಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಂತೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸಲ್ಲುವ ಈ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಗಳೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿಬಿಟ್ಟು, ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೊಗ್ಗದ ಭಾವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿವೆ.

ನಾರದ ಶಾಂಡಿಲ್ಯರ ಭಕ್ತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ ಲೋಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ.

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು

೧. ತಟಾಕ ಎಂದರೆ supreme consciousness, ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದಲ್ಲಿ.

೨. ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಸಾದ ಕಾವ್ಯದ ಹತ್ತು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು (XVII 96). ಪ್ರಸಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. (ಸ್ವರ ಎನ್ನುವುದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎಂದಾದರೆ!)

೩. ಉದಾ–ಗೆ ಮಲೆಯಾಳಂನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರ ಎಂದರೆ ಮಾತು ಎಂದರ್ಥ.

೪. ಇದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಸಾದ' ಎಂಬ ಪಾಠವೂ ಇದೆ. ಪು. ೧೦೮

೫. 'ದೇವಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯ'ದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದದ (Suny Press, New York) ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ.

೬. Sisir Kumar Das, 'Mad Love'.

೭. Jaidev Singh. 'Pratyabhijna Vimarshini'. Glossary.

೮. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ. ಉರಿಯ ನಾಲಗೆ, ಮಗ್ಗಮಾ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೩. ಪುಟ ೬೦–೬೧.

೯. Jaidev Singh. 'Spandakarikas'. Motilal Banarasidas, Delhi, 1994) P. 121-123.

೧೦. ಹಕ್ಸಲೀ St. Francis of Asissi ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.

೧೧. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ಭಾಷಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ನೋಡಿ Mantra, Suny Press, New York. ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ಶೈವ ಭಾಷಾದರ್ಶನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಟ್‌ಗೆನ್ ಸ್ಟಿನ್ನನ ಭಾಷಾ ದಾರ್ಶನಿಕ 'ಭಾಷೆಯ ಆಟ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಜತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧೨. ಬೆಸಲಾಯಿತ್ತು – ಹೆರುವುದು.

೧೩. ಅಡಿಗರ "ಭೂಮಿಗೀತ" ಕವನದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಪ್ರತಿಮಾ ಪ್ರಯೋಗ ಬರುತ್ತದೆ ಕವಿಯ ತುಂಬ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣ ....

❐

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ

ಪಾದೆಕಲ್ಲು ನರಸಿಂಹಭಟ್ಟ

ಪರಂಪರಾಗತ ಭಾರತೀಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣತೆಯೆಂದರೆ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಾಗಲಿ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಾಗಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದ ವಿಧಾನವಿದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕುರಿತು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ತಲೆದೋರಿವೆ:

೧. ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ಥಾನಕೊಡದೆ ಪ್ರಾಚೀನರನ್ನೇ ತೀಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಕೊರತೆಯೆಂದೂ, ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಭಾ ದಾರಿದ್ರ್ಯವೆಂದೂ ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆ ಇದೆ.

೨. ಇದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ, ಭಾರತೀಯಸಮಾಜವನ್ನು ಮೂಲತಃ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಮಹಾಯುದ್ಧದಂತಹ ಘಟನೆಗಳು ಈ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ನಡೆಯದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನವಸ್ತುಗಳೇ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಬಳಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಇದೆಯೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ; ಕಾಳಿದಾಸನಂತಹವರೂ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಪುರಾಣಗಳು – ಇಂತಹ ಮೂಲಗಳಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಆ ಕೃತಿಗಳು ದೇಶಕ್ಕೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೋ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಗಳಾಗಿರುವುದೂ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ವಿದ್ಯಮಾನ.

ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧–೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿಭಾಕ್ರಾಂತಿ ನಡೆದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವೀರಶೈವಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಸಂತಜ್ಞಾನಿಗಳು 'ವಚನ'ವೆಂಬ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಇದು ಭಾರತದೇಶದಲ್ಲೇ ಅನನ್ಯವಾದ ತಿರುವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. 'ವಚನ'

ಎಂಬ ಪದವೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಗದ್ಯಪ್ರಕಾರ. ಆದರೂ ಇದು ಪದ್ಯದ ಆಕರ್ಷಕತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಛಂದೋಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಯೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಪಂಪ ರನ್ನರಂತಹವರದು ಚಂಪೂಶೈಲಿಯಾದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶರದು ಷಟ್ಪದಿ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವರಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಂತಹವೇ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು. ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರಗಳು ದೇವ ಅಥವಾ ದೇವಸಮಾನರು. ಭಕ್ತಿಯಂತಹ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ವೀರರಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಒತ್ತು ಒದಗುವಂತೆ ರೂಪಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳು. ವಚನಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೆ ತತ್ತ್ವವಾಹಕಗಳಾದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಷ್ಟು ಅಮೂರ್ತವಾದ ನೆಲೆಯುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯತಾಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳವು. ಪಾತ್ರಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಗುವ ದೇವತಾಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಂತಹವೂ ಪಾತ್ರಸ್ಥಾನೀಯಗಳೇ ಆಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ – ಇಂತಹವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಇವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನೂ ಸಮಾನಗೌರವದಿಂದ ನೋಡುವವರಾಗಿದ್ದು ಇವೆರಡರ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರು. ಕಥಾವಸ್ತುಗಳ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರು.

ಇಂತಹ ಬರಹದ ಸಾಹಿತ್ಯಮೌಲ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇದೆ. "ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಉದ್ದೀಪಿಸುವಂತಿರಬೇಕು – ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿರಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಕೆಲವೇ ಮಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಾಗಿದ್ದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸೀಮಿತ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಇರುವುದು ದೋಷ. ಅದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕು. ವಿಷಯಗಳ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೇ ಪುನಃ ಪುನಃ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಓದುವವನಿಗೆ ಆಲಸ್ಯದಾಯಕವೇ ಹೊರತು ಸರಸವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಾಗಲೀ, ವಚನಗಳಾಗಲೀ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪದವಾಚ್ಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಶಾಸ್ತ್ರಸಂವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸೀಮಿತಮೌಲ್ಯದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವರೂ ಕೇಳುವವರೂ ದಾರ್ಶನಿಕರೋ ದಾರ್ಶನಿಕಪರಂಪರೆಯವರೋ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ 'ಸಹೃದಯ'ರಲ್ಲ. ಸಹೃದಯತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಲೌಕಿಕ ಅಂಶಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹಿಡಿಸುವಂತಹವುಗಳಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಂತಹದು ನಿವೃತ್ತಿಬೋಧಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುವಂತಹದು. ಭಾರತದೇಶವು ಉಳಿದ ದೇಶಗಳಂತೆಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡದೆ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದೆಬೀಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಬೋಧನೆಗಳೇ ಕಾರಣ" –ಇಂತಹ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು ಅಸುಂದರವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವಂತಹವು.

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಸಮಾಧಾನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಲೌಕಿಕತಾಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಬದಲಾಗಿ ಅದ ಲೌಕಿಕತೆ–ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವಂತಹದು. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಕೃತಿಪ್ರಕಾರಗಳು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣಗಳಾಗಿರದೆ ಕೃತ್ಯಂತರದ ಅಂಗವಾಗಿರಲು ಯೋಗ್ಯವಾದಂತಹವುಗಳು. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಹೇಳುವಂತೆ, ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ಪರಿಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದಕ. ಕೆಲವು ಲಘು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು ಈ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಹಸನಗಳಂತಹ ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು. ಇವು ಸ್ವತಂತ್ರಕೃತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ನಾಟಕದಂತಹ ಪ್ರೌಢಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಂಶಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನೋದಿದವರು ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ಓದುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳೆರಡನ್ನು ಪರಸ್ಪರಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಸಾಸ್ವಾದನೆ ಮಾಡಬಲ್ಲರು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಅಧ್ಯೇತೃವಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದು ಕೃತಿಗಳ ಪೂರಕತ್ವವು ಒಂದು ಅಮೂರ್ತಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತಹದು. ರಸಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದಾಗಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಂತರಸವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿಯೂ ಉಳಿದುವು ಲೌಕಿಕತಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕತಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರವು ಮುಖ್ಯ ರಸವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಖಂಡಸಂಸ್ಕೃತಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಪೂರಕತ್ವದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಿಮಸ್ಥಾನ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪೂರಕತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಭರತನು 'ನಹ್ಯೇಕರಸಜಂ ಕಾವ್ಯಂ' (ಒಂದೇ ರಸದಿಂದ ಕಾವ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು. ಯಾವುದೇ ರಸದ 'ಸಾಧಾರಣೀಭವನ'ದಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತರಸದ ಛಾಯೆಯು ಅಡಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ–ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪೂರಕತ್ವ ರಸಾನುಭವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ಅತಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವೋ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವೋ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾಗದೆಯೂ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭರತನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಸಿದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾಟ್ಯಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅವರು ವೇದ ವೇದಾಂಗ ಪಾರಂಗತರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು.

ರಸಾನುಭವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ಭರತನ ಸೂತ್ರವೇ ಆಧಾರ. ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಿಭಾವ, ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಗಳ ಒಟ್ಟುಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ರಸವು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಿಭಾವ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಪಾತ್ರಗಳು ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಅನುಭಾವ'ದಲ್ಲಿ ಅಭಿನೇಯವಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು 'ವ್ಯಭಿಚಾರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳಂತಹ ತಾತ್ಕಾಲಿಕಭಾವಗಳು ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ 'ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ' ಎಂಬ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಇದು ರಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ರಸಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸ್ಥಾಯಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಸ್ಥಿರ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿರವಾದ ಕೆಲವು ವಾಸನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುವು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಯಾಕೆ

ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶ್ರೀರಾಮನು ಒಬ್ಬ ವೀರಪುರುಷ. ಅವನು ಹೇಗೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಭಾವಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಒಂಬತ್ತೆಂದೂ; ಆ ಒಂಬತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಒಂಬತ್ತು ರಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಯ ಮೂಲಗಳೆಂದೂ, ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಮತ. ರತಿ, ಹಾಸ, ಶೋಕ, ಕ್ರೋಧ, ಉತ್ಸಾಹ, ಭಯ, ಜುಗುಪ್ಸಾ, ವಿಸ್ಮಯ ಮತ್ತು ಶಮ – ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶೃಂಗಾರ, ಹಾಸ್ಯ, ಕರುಣ, ರೌದ್ರ, ವೀರ, ಭಯಾನಕ, ಬೀಭತ್ಸ, ಅದ್ಭುತ ಮತ್ತು ಶಾಂತಗಳ ನೆಲೆಗಳೆಂದು ಗ್ರಂಥಕಾರರ ನಿರೂಪಣೆ.

ಇಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರಸಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಉದ್ಭವಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಪಕ್ಷದ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ಥಾಯಿಪದವನ್ನು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥಯಿಸಬೇಕು. ಈ ಪಕ್ಷ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅನುಕಾರ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಾವ, ಅವರ ಚೇಷ್ಟಾವಿಶೇಷವಾದ ಅನುಭಾವ, ಅವರಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಎದ್ದು ಮಾಯವಾಗುವ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವ – ಇಂತಹವು ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ದೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಗೊಂಡಾಗ ರಸದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭೌತವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಬಹುದಾದ ಒಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿ.

ಇದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷ 'ರಸವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಅದು ಗತಕಾಲಿಕವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಎಂದೋ ಇದ್ದು ಇಲ್ಲವಾದ ರಾಮ ಮೊದಲಾದವರ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಭಿನಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಟಾಶ್ರಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವು ಅನುಮಾನಿಸಲ್ಪಡಬಹುದಾದುವು' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ.

ಇವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಇನ್ನೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ರಸಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಅನುಕಾರ್ಯರನ್ನೋ ನಟರನ್ನೋ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ಸಹೃದಯಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನೋ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನೋ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾವವೂ ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದು ನಾಟಕಾದಿಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ಉದ್ಬೋಧಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದು ಉದ್ಬೋಧಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು 'ಸ್ಥಾಯಿ'. ಇದು ಸಹೃದಯಾಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭರತನು ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವಂತಹವು ನಟನಾದಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಿಗುವಂತಹವು. ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ರಸ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಿಗುವಂತಹವುಗಳಲ್ಲ; ಅವು ಆಸ್ವಾದ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೊಳಗೆ ತಾತ್ವಿಕಭೇದ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಒಂದು ರಸವನ್ನು ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುವೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಮಾತೀತವಾದ ಆಸ್ವಾದವಿಶೇಷವೆಂದೂ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷವೇ ಅತ್ಯಂತಸ್ವೀಕಾರ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಭಟ್ಟಲೋಲ್ಲಟ, ಶಂಕುಕ, ಭಟ್ಟನಾಯಕ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ – ಇವರು.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಅನಂತರ ಅಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಕೆಲವು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೇವಲ ವಿಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಚಾರಿಗೆ ರಸವಾಗುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ

ಕಾದಂಬರಿ, ವಚನ, ಭಾವಗೀತೆ – ಇಂತಹ ಅಂದಿಗೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅವನು ಇದಿರು ನೋಡಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ಶಂಕಿಶಬಹುದು.

ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಮೌನಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ನಾಗಾನಂದದಂತಹ ಕೃತಿಗಳ ರಸವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವಲ್ಲಿ ದಯಾವೀರ, ಶಾಂತ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತಹ ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಅಳವಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ದೃಷ್ಟಿವಿಶಾಲತೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಋಷಿಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸುವುದು – 'ರಸವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಸಹೋದರ' ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ವೇದಾಂತದಂತಹ ಭಾರತೀಯತಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಇಂದಿನ ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಅಂತಹ ವಿಶಾಲತೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಸಂಖ್ಯೆ ಸ್ಥಾಯಿ ಸಂಚಾರಿಗಳಿಗೆ ಇತರ ಸ್ಥಾಯಿ ಸಂಚಾರಿಗಳನ್ನೂ ಉಪಲಕ್ಷಿತವೆಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಿಧದ ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗದು. ಬದಲಾಗಿ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಇದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಕ್ತಿಯಂತಹದನ್ನು ರಸವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆಯಂತಹದನ್ನು ಸ್ಥಾಯಿಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಚಾರಿಭಾವ ಗಳನ್ನು ೩೩ ಎಂದು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಲಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂವತ್ತಮೂರಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಚನ ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಭಕ್ತಿಯು ರಸ ಹೌದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಆಲಂಕಾರಿಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಜಗನ್ನಾಥನಂತಹವರು ಅದಕ್ಕೆ ಮುನಿವಚನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಲ್ಲವೆಂದು ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ರಸವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರು ಮಧುಸೂಧನಸರಸ್ವತಿಗಳು. ಅವರ 'ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿರಸಾಯನ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿರಚಿತವೋ ಎಂಬಂತಿದೆ:

ದ್ರುತಸ್ಯ ಭಗವದ್ಧರ್ಮಾದ್ಧಾರಾವಾಹಿಕತಾಂ ಗತಾ।
ಸರ್ವೇಶೇ ಮನಸೋ ವೃತ್ತಿಃ ಭಕ್ತಿರಿತ್ಯಭೀಯತೇ॥

ಇದು ಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಇಲ್ಲಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಭಗವಂತನ ಸ್ಮರಣಾದಿಗಳಿಂದ ಕರಗಿ ಧಾರಾಕಾರವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲೇ ನಿಶ್ಚಲವಾದಾಗ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅನನ್ಯ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಮುಂದುವರಿದು ಮನಸ್ಸು ಭೌತವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಠಿಣವೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ದ್ರವವೂ ಆಗಿ ರಸಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಾಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ:

ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆಯೇ ಸ್ಥಾಯಿ;
ಭಕ್ತಿಯೇ ರಸ;

ಕ್ರಿಯಾನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಅನುಭಾವ;
ತ್ಯಾಗವೇ ಸಂಚಾರಿ.
ವಚನಕಾರ ಮತ್ತು ದೇವರು ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಾವಗಳು :

ಅತ್ತಲಿತ್ತ ಹೋಗದಂತೆ ಹೆಳವನ ಮಾಡಯ್ಯ.... (ತ್ಯಾಗ)
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಪಾದವಲ್ಲದೆ..... (ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ)
ಅನ್ಯವಿಷಯಕ್ಕೆಳಸದಂತೆ... (ಅನುಭಾವ)
ತಂದೆ!.... (ಆಲಂಬನವಿಭಾವ)
ಭಕ್ತಿ – ಸಮಗ್ರಾನುಭವ.

ಜ್ಞಾನಪರಾಯಣರಾದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ:

ಅಯ್ಯಾ ತನ್ನ ತಾನರಿದಡೆ.... (ಅರಿವು ಸ್ಥಾಯಿ)
ತಾನೇ ಚಿನ್ಮಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ನೋಡಾ... (ಸಾಯುಜ್ಯವೇ ರಸ)
ತನ್ನಿಂದಧಿಕ ಪರದೈವವಿಲ್ಲ..... ಅಪ್ರಮಾಣ.... (ಸಂಚಾರಿಭಾವಗಳು)
ಅಯ್ಯಾ..... ನೋಡು.... (ಅನುಭಾವಗಳು)
ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವಾ.... (ವಿಭಾವ)

ಪ್ರಭುವಚನಗಳಲ್ಲಿ:

ಸುಳಿದು ಸುತ್ತುವ ವ್ಯವಹರಣೆ ಉಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಅರಿಯೆನರಿಯೆ.... (ಸಂಚಾರಿಭಾವ)
ಗುಹೇಶ್ವರನ ನಿಜ... (ವಿಭಾವ)
.... ಅರಿಯೆನರಿಯೆ ನಾ ಲೋಕದ ಬಳಕೆಯ....
(ದ್ವಿನಿಷೇಧ – **double negative** – ರೂಪದ ಸ್ಥಾಯಿ)

ವಚನವೇ ಅನುಭಾವ : ಸಮಗ್ರಾನುಭವ – ಶಾಂತರಸ

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ:

ಕಂಗಳೇಕೆ ನೋಡಬೇಡೆವೆಂದರೆ ಮಾಣವು... (ಸಂಚಾರಿಭಾವ)
ಈ ಭೇದವನರಿದು.... (ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ)
ನುಡಿಯಲು ಸಮಧಾತುವಾಯಿತ್ತು.... (ಶಾಂತರಸ)
ಅಭಿಮಾನ ಲಜ್ಜೆ ಬೇಸತ್ತು ಹೋಯಿತ್ತು... (ಅನುಭಾವ)
ವಚನಕಾರ – ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲಿಂಗಗಳು (ವಿಭಾವ)

ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ:

ಚಿಲಿಮಿಲಿ ಎಂದೋದುವ ಗಿಳಿಗಳಿರಾ... (ಅನುಭಾವ)
ನೀವು ಕಾಣಿರೇ.... (ಸಂಚಾರಿಭಾವ)
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ... (ವಿಭಾವ)
ಎಲ್ಲಿರ್ದಿಹನೊ... (ರತಿವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾಯಿ)
ಸಮಗ್ರಾನುಭವ – ಶೃಂಗಾರವಿಶೇಷ.

ಶಾಂತರಸದ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ದಿ. ಡಾ. ವಿ. ರಾಘವನ್ ಅವರು 'ಅನುಯೋಗದ್ವಾರಸೂತ್ರ'ವೆಂಬ ಒಂದು ಜೈನಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೈನರ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂತಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ವೀರಶೈವರು ಈ ರಸಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿಸಿದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

❐

ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ – ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

●

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆ, ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇವೆ. ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಾಗಲಿ, ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇಯಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಮುಖಾಂತರ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ಹಿಂದಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸೆ ಏನಿದ್ದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಒಂದೇಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಒಂದು ವಾದವಿದೆ. ಈ ವಾದ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ರಚನೆಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಮೌಖಿಕದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ
೨. ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಚಳವಳಿ ಕಾವ್ಯ
೩. ಶರಣರ ಸಂತರ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹಠ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೇ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾಗಲಿ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಕುರಿತಂತೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಳವಳಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ – ಎಂಬಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಐವತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯತತ್ವ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೬೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. (ಪ್ರಕಾಶನ: ಶಾರದಾಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು) ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು "ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕೊಡಗೆ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದರು. (ಪ್ರಕಾಶನ: ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ) ಅದೇ ರೀತಿ ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು "ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪನೆ" ಯೆಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. (ಪ್ರಕಾಶನ: ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ) ಮುಂದೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದವರು ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಹಾಗೂ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಅವರು. ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠರ "ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ೧೯೯೯" "ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ–೧೯೯೯"; "ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ೨೦೦೨" "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ (೨೦೦೩)" "ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾಶಿಲ್ಪ (೨೦೦೭)" (ಅಶ್ವಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ) ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಡಾ. ವೀರಣ್ಣದಂಡೆಯವರ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ೧೯೮೨", "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು – ೨೦೦೪", "ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ – ೨೦೦೫" ಹಾಗೂ "ಕನ್ನಡ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ – ೨೦೦೬" ಪ್ರಕಾಶನ : (ಕವಿಮಾರ್ಗ ಪ್ರಕಾಶನ ಕಲಬುರ್ಗಿ) ಈ ಮುಂತಾದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ "ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಹಾಗೂ ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆಯವರ "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಷ್ಟೊಂದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ಭಾರತ ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆಗೆ ಹೆಸರಾದ ದೇಶವಾದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ನಾಡು. ಭಕ್ತಿಗೂ – ಚಳವಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಅವೆರಡೂ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮೂಲಕ, ಅನುಭಾವದ ಮೂಲಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಜಾತಿ–ವರ್ಗ–ಲಿಂಗ–ಪ್ರದೇಶಗಳ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಜನಸಮುದಾಯ ಒಂದುಗೂಡಿ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬಾಳುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಶರಣರು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಭಕ್ತಿಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ಚಳವಳಿ ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಸುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಚಳವಳಿಯ ಗುಣವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಬಸವಣ್ಣನ ಮುಂದಾಳತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ

ಚಳವಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿತು. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಶರಣರು, ವಚನಕಾರರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆಗ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂತಹ ವಚನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಹಿಂದಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಸರು, ಜನಪದ ತತ್ವಪದಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವದ ಮೂಲಕ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು.

ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ – ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಡಾ.ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಹಾಗೂ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣದಂಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಹಿರೇಮಠರು ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು "ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ"ಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದರೆ, ಡಾ. ದಂಡೆಯವರು ೨೦೦೫ರಲ್ಲಿ "ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿದರು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ–ಕಾವ್ಯ–ಸಹೃದಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ರಸ, ಧ್ವನಿ, ಅಲಂಕಾರ, ರೀತಿ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿ, ಔಚಿತ್ಯದಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಧ್ವನಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು sublime ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು, ಭಾರತೀಯ – ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ವಚನವೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದು ಆ ಚಳವಳಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಚಳವಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇದರಲ್ಲಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯಕೀರ್ತಿ – ಪ್ರಯೋಜನ – ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಲೌಕಿಕ ಲಾಭಗಳತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಹೋದರೆ ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕವಿ–ಕಾವ್ಯ–ಸಹೃದಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವವ ಕವಿ ಬರೆದದ್ದು ಕಾವ್ಯ; ಅದನ್ನೋದುವವ ಅಥವಾ ಆಸ್ವಾದಿಸುವವ ಸಹೃದಯನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ಬಂದವರೆಲ್ಲ ಕವಿಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬರೆದದ್ದೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಓದುವ ಕವಿ – ಕಾವ್ಯ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ವಾಚಾಳಿಯಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬರಹಗಾರನೊಬ್ಬ ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ–ಅನುಭವ–ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆತ ಅನುಭಾವಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಅನುಭಾವಿಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯೆಂದರೆ ಅನುಭಾವಿ, ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅನುಭಾವ, ಸಹೃದಯನೆಂದರೆ ಭಕ್ತ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿ–ಕಾವ್ಯ–ಸಹೃದಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯವೇ ಅನುಭಾವವಾಗಿ, ಆ ಅನುಭಾವವೇ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಾಗಿ ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ sublime ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇತರ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ವಚನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತನು–ಮನ ಶುದ್ಧೀಕರಣದಿಂದ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ನವೀಕರಣದಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು, ಭಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದವರು ವಚನಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಸ್ವಾದಿಸಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಸಹೃದಯರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಹೃದಯನಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅರ್ಹತೆಗಳಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅರ್ಹತೆಗಳುಳ್ಳ ಸಹೃದಯನನ್ನೇ ಭಕ್ತನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲಿ, ಮಹಾಕವಿಯ ಕನಸಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸ್ಥಾನ ಪಂಡಿತರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಪ್ರಶಸ್ತಿ–ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂಬುದು ಮಹೋನ್ನತಿಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬರದೆ, ಅದು ಜ್ಞಾನ ದಾಸೋಹದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ವಚನಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ತುಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ–ಉದ್ದೇಶ–ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆಯೂ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಇಡೀ ಜಾಗತಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ವಚನ ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೂ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾವ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಂದು ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮೂಲತಃ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇತ್ತ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸೇರದ, ಅತ್ತ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸೇರದ ವಚನಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಬ ವಿನೂತನವಾದುದು. ಶ್ರೀಮಂತ – ಬಡವ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ – ಕೆಳಜಾತಿ, ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿದ ವಚನ ಚಳವಳಿ ಶಿಷ್ಟ–ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನೂ ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಮನ್ವಯದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತಿದೆ. ಅಂದು ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದ ವಚನಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಶಾಂತರಸನಂತಹ ಶರಣಲಿಪಿಕಾರರ ಮೂಲಕ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಲಿಖಿತ–ಅಲಿಖಿತ ಎಂಬುದು ಗ್ರಂಥಸ್ಥ–ಮೌಖಿಕ ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಹೊರತು, ಅವೇ

ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಣಯಗಳಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ–ಇಲ್ಲಿ, ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕ, ನರ–ಹರ, ದೇವ–ಜೀವ, ದೇವಲೋಕ–ಮರ್ತ್ಯಲೋಕ, ಪುಣ್ಯ–ಪಾಪ ಎಂಬಂತಹ ಭೇದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೇರಲಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಹೇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದ ವಚನಕಾರರು ಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಶಿಷ್ಟ–ಜನಪದಗಳು, ಪರ–ಇಹಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾದ ವೈರಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಬೆಳೆದು ನಿಂತವುಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದರೊಳಗಡೆಯೇ ಇದ್ದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದ ರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮೌಖಿಕ ಶೈಲಿ ಎಂದಾಗಲಿ ಮಾಡುವ ವಾದಗಳಿಗೆ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಲಿ–ಜನಪದವಾಗಿರಲಿ, ಲಿಖಿತವಾಗಿರಲಿ–ಮೌಖಿಕವಾಗಿರಲಿ ಅದು ಮೊದಲು ಕಾವ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು – ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ (sublime) ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕವಿಗಳು ತಾವು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಿಂತಹ ಹಿರಿಯ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ತಮ್ಮ ಮೇಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವವರಿಗೆ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂಥವರಿಗೆ, ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದೂ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವಂಥವರಿಗೆ ಇಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತುತಿಗಳು ನಿರರ್ಥಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ :

"ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಎನ್ನ ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳು
ದೇವಲೋಕದ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಎನ್ನ ಕರುಣದ ಕಂದಗಳು
ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಆಡುವ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಲೆಂಕಡಿಂಗರಿಗರು
ಹರಿಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರ ಈ ಮೂವರೂ ಎನ್ನ ಕಕ್ಷೆಯ ಒಕ್ಕಲು
ಗುಹೇಶ್ವರಾ ನೀ ಮಾವ ನಾನಳಿಯ" *(ಅ.ವ. ೧೪೫೮)*

ಈ ವಚನ ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಹೌದು. ಇದೊಂದೇ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎರಡೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಕವಿಗಳ ಕುರಿತಾದ ವಿಡಂಬನೆಯಿದೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ಕವಿಗಳೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಇಹದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವಂತಹವರು. ಇಹಲೋಕದ ಭೋಗ ಭಾಗ್ಯಗಳೇ ಅಂತಿಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವರು ರಾಜನನ್ನು ಇಂದ್ರ–ಚಂದ್ರನೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಬರೆಯುವ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಗಳಿವರು. ಇಂಥವರು ವಿಷಯಗಳ ತೊತ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಮ–ಕ್ರೋಧ–ಲೋಭ–ಮೋಹ–ಮದ–ಮತ್ಸರಗಳನ್ನು ಮೀರಿನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಈ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಸ್ಥಾನದ ಹೊಗಳುಭಟ್ಟರಾದ ಇಂತಹ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೇವಲೋಕದ ಕವಿಗಳೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಪರದ ಬಗೆಗೆ ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ ಕವಿಗಳು ಇವರು ಈ ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದ್ದರೂ, ಈ ನೆಲ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಕೈಗೆ ನಿಲುಕದ ಆಕಾಶ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದಾಶಿವನಿಗೆ ಅದೇ ಧ್ಯಾನವೆನ್ನುವಂತೆ ಇವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುದರ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ಸಾರ ತಾಳುತ್ತಾ ಇರದಿದ್ದುದರ ಬಗೆಗೆ ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಅಮೂರ್ತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೊಟ್ಟ ಕುದುರೆಯನೇರದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಯಸುವ ಇವರು ವೀರರೂ ಅಲ್ಲ. ಧೀರರೂ ಅಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆತು, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಆದರ್ಶದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದವರಿವರು. ದೇವಲೋಕ – ದೇವಭಾಷೆ ಎಂಬಂತಹ ಹುಸಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಇಂತಹ ಪರಮ ಪೂಜ್ಯ ಕವಿಗಳು ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯ ಕಂದಮ್ಮಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಯ್ಯೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದ್ದ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸದೆ ಕೇವಲ ಮೇಲೆ ಮುಖಮಾಡಿರುವ ಇಂತಹವರಿಗೆ ಇಹವೆಂಬುದು ವ್ಯರ್ಥವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇಂಥವರು "ಅಲ್ಲಿ ಇರುವದು ನಮ್ಮ ಮನೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದೆವು ಸುಮ್ಮನೆ" ಎಂದು ಹಾಡುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಿಯದನ್ನು ತಲುಪದೆ, ಇಲ್ಲಿಯದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ತ್ರಿಶಂಕುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಮರುಕಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಕಂದಮ್ಮಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಇನ್ನು ಮೂರನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿನಿಂತಿರುವ ಕವಿಗಳು ಅವರು ದ್ವಂದ್ವಿಗಳು. ಮೊದಲಿನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕವಿಗಳು ಇಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಕವಿಗಳು ಕೇವಲ ಪರಕ್ಕೆ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರು ಮಾತ್ರ ಇತ್ತ ಇಹವನ್ನೂ ಒಪ್ಪದ ಅತ್ತ ಪರವನ್ನೂ ನಂಬದ ದ್ವಂದ್ವ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕವಿಗಳಿವರು. ಇಂತಹವರು ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಲಾಭಕ್ಕೂ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರು ಆಟ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ; ಗೆದ್ದರೆ ಆಡಲು ಬಂದಿದ್ದೆನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸೋತರೆ ನೋಡಲು ಬಂದಿದ್ದೆನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿಯದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸುವ ಇಂತಹವರನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹಿಂದೆ–ಮುಂದೆ ಆಡುವ ಕವಿಗಳೆಂದು ಹೊಸನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ದ್ವಂದ್ವ ನೀತಿಯ ಕವಿಗಳು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಯ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಲಾಭ–ಹಾನಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಮೇಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಲೆಕ್ಕಚಾರಹಾಕಿ ನಿಂದೆಮಾಡುವ ಇಂತಹ ಕವಿಗಳನ್ನು ಲೆಂಕಡಿಂಗರಿಗರೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಕವಿಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಶರಣರ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹರಿ–ಬ್ರಹ್ಮ–ರುದ್ರ ಈ ಮೂರೂ ಸೃಷ್ಟಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು, ಲಯವೆಂದರೆ ಸಾವು, ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಬದುಕು. ಹುಟ್ಟು–ಸಾವು–ಬದುಕನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬದುಕಿನ

ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇದನ್ನು ಮಾವ–ಅಳಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ತಂದೆ–ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಮುಂದುವರಿಸುವ ವಂಶವಾಹಿನಿಯ ಪರಂಪರೆಯಿಲ್ಲ; ಮಾವ–ಅಳಿಯರಂತೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು. ಅಂದರೆ ಭೂತವನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ವರ್ತಮಾನ ನಿಲುವು, ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಆಶಯ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಪರಂಪರೆಯೊಡನಿದ್ದೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರಿನಿಲ್ಲುವ, ಸಿದ್ಧಶೈಲಿಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಬದುಕಿನ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ; ಜತೆಗೆ ತಾನು ಕಂಡ ಕಾವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇಂದು ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಶರಣರ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ. ಹೊಸ ಓದಿನಿಂದ ಅವುಗಳೊಳಗಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದಾಗ ವಚನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನು? ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನಬೇಕು? ಎಂಬಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿವೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯ, ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬಂತಹ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಲ್ಲೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ.

"ವಾಕ್ಯಂ ರಸಾತ್ಮಕಂ ಕಾವ್ಯಂ" ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕ ವಿಶ್ವನಾಥ ಹೇಳಿದರೆ, "ಶಬ್ದಾರ್ಥೌ ಸಹಿತೌ ಕಾವ್ಯಂ" ಎಂದು ಭಾಮಹ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. "ರಮಣೀಯಾರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕಃ ಶಬ್ದಃ ಕಾವ್ಯಂ" ಎಂದು ಜಗನ್ನಾಥ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಈ ಮೂವರು ಭಾರತೀಯ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಒಬ್ಬರು ರಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಶಬ್ದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಅದರ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ರಮಣೀಯಾರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ; ಪದಬಂಧಕ್ಕೆ; ರಸಾನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"ಶಬ್ದವೆಂಬೆನೆ? ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲು...." –*(ಅ.ವ. ೫೬೩)*

"ಶಬ್ದಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಗಾಣರು ಮುಂದಗಾಣರು..." –*(ಅ.ವ. ೯೦೯)*

"ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ..." –*(ಅ.ವ. ೯೦೯)*

"ವಚನದ ರಚನೆಯೆಂಬುದು ಮಾತಿನ ಬಣ್ಣದ ಪರಿಯಲ್ಲನೋಡ" –*(ಅ.ವ. ೧೫೨೧)*

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ನಾಲ್ಕುಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ "ಶಬ್ದ"ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಸೂತಕವಾಗಿದೆ, ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಕೇವಲ ಮಾತಿಗೆ ಬಣ್ಣಲೇಪಿಸುವುದರಿಂದ ವಚನ ರಚನೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವಿದೆ.

"ಗುರು ಲಘುವೆಂಬವರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮೆಟ್ಟಿ
ಹುಡಿಯ ಹೊಯ್ಯದೆ ಮಾಣ್ಬನೆ?..." *(ಬ.ವ: ೫೬೬)*

ಬಸವಣ್ಣ ಗುರು ಲಘುಗಳ ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಬಸವಣ್ಣ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬಿಸಿದರೆ,

"ಹುಡಿಮಣ್ಣ ಹೊಯ್ಯದೆ ಮಾಬನೆ
ಕುತ್ಸಿತ ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರ ನೋಡುವರ ನೋಡಿ
ಮಹಾದೇವ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ" *(ಸಿ.ವ.: ೧೬೧೨)*

ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮ ಛೇಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇರಿ ತಮ್ಮದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ತಿರುಗುವವರನ್ನು ಕಂಡು ಸ್ವತಃ ದೇವರೇ ಹುಡಿಮಣ್ಣು ಹಾಕದೆ ಬಿಡನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನೋದಿದಾಕ್ಷಣ ಶಬ್ದ ಶುದ್ಧಿಯಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮನಶುದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮ ತನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಸುರಿದಾಕ್ಷಣ ಅದು ಕಾವ್ಯ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆದಯ್ಯ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ವಚನ ರಚನೆಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಗಳ ಏಣಿಯಾಟವಲ್ಲ, ಅದು ಸುಂದರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮೂಹವಲ್ಲ. ಅದು ಅನುಭಾವದ ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಗ್ರಂಥಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಅವರು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿದರು. ಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ ನಿತ್ಯ ಚಲನಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಶರಣರು ಹೇಳಿದರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮದವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿವೆ. ಗೀತೆ–ಬೈಬಲ್–ಕುರಾನ್‌ದಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆಂಬುದು ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.

"ನೂರನೋದಿ ನೂರ ಕೇಳಿದಡೇನು...."

–ಬಸವಣ್ಣ

"ವೇದವೆಂಬುದು ಓದಿನ ಮಾತು
ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಸಂತೆಯ ಸುದ್ದಿ...."

–ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

"ವೇದ ವಿಪ್ರರ ಬೋಧೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂತೆಯ ಮಾತು..."

–ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ

"ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಆಗಮ ಪುರಾಣಗಳೆಲ್ಲವು
ಕೊಟ್ಟಣವ ಕುಟ್ಟಿದ ನುಚ್ಚು ತೌಡು ಕಾಣಿಭೋ..."

–ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾದವುಗಳೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿದರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು – ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥವೊಂದು ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ ಆದರ್ಶವಾಗಿರಲಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಶರಣರದಾಗಿತ್ತು. ಅಂತೆಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವೆಂದು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯನಿರಂತರವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದ ಅವರು ಚಲನಶೀಲತೆಯೇ ಅದರ ಜೀವಂತ ಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವರದೇ ಆದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿದೆ.

"ರವಿ ಕಾಣದ್ದನ್ನು ಕವಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೆ ವಚನಕಾರರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ರವಿ ಕಾಣದ್ದನ್ನು ಕವಿ ಕಾಣಬಹುದು, ಆದರೆ ಕವಿ ಕಾಣದ್ದನ್ನು ಸಹೃದಯ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಚನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಗಿರುವ (ಅನುಭಾವಿ) ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಸಹೃದಯ (ಭಕ್ತ)ನಿಗೂ ಇದೆ. ಕವಿ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಅನಂತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾರನೆಂಬುದು ವಚನಕಾರರ ಸ್ಪಷ್ಟನಿಲುವು. ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಹೃದಯರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾಲವೇ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

"ಪದವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಪದಾರ್ಥವನರ್ಪಿಸಬಾರದು
ಓಗರವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಸಾದವನರ್ಪಿಸಬಾರದು...." *(ಅ.ವ.: ೭೨)*
"ಪದವು ಪದಾರ್ಥವು ಎಂಬದು
ಪದವಾವುದೆಂದರಿಯರು, ಪದಾರ್ಥವಾವುದೆಂದರಿಯರು
ಪದವೇ ಲಿಂಗ, ಪದಾರ್ಥವೇ ಭಕ್ತ..." *(ಜೆ.ಬ.ವ. ೨೫೮)*

ಈ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪದವೆಂದರೇನು, ಪದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಯಾವುದೆಂಬ ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಕವಿ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾರ, ಹೇಳಬಾರದೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆತ ತನ್ನ ಎರಡನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ಕೊಡುವವ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನದು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಅನ್ನ ಪ್ರಸಾದವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಕೊಡುವವನಿಗಿಂತ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನ ನಂಬಿಕೆ ಮುಖ್ಯ. ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಭಕ್ತಿ ಇರದೇ ಹೋದರೆ ಅದೆಂದೂ ಪ್ರಸಾದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕವಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು

ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದದ ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಓದುಗ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿ "ಹತ್ತು" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ ಹತ್ತು ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯಾಪದವಾಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಹತ್ತು ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವೂ ಆಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇದರ ಅರ್ಥವಿರುವುದು, ಅರ್ಥಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ ಕವಿಗಿಂತ ಓದುಗ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಆ ಸಂದರ್ಭ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ" (Reader-Response Theory) ಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ "ಪದವೇ ಲಿಂಗ ಪದಾರ್ಥವೇ ಭಕ್ತ" ಎಂಬ ನುಡಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗ ಚಲನಶೀಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭಕ್ತ ಬೇಕು. ಲಿಂಗ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಚಲನಶೀಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವ ಭಕ್ತ (ಓದುಗ). ಇಂತಹ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಸವಣ್ಣ "ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆನು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ "ಆನು ಒಲಿದಂತೆ" ಎಂಬುದಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಒಲವಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಾಡುವ; ತನ್ನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ – ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗ ಕವಿಯು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಹೋದ ಒಂದು ಪದ ನೆಪವಾಗಿ ಉಳಿದು, ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅನಂತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಓದುಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಕವಿ ಕೊಡುವ ಕಾಣಿಕೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಓದುಗ ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುಗನಲ್ಲಿ, ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಕ್ತನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ವಚನಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ, ಪುಸ್ತಕದ ಸ್ಥಗಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಮಸ್ತಕದ ಚಲನಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿದೆ. ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಹಾಗೂ ದಂಡೆ ತಮ್ಮ ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಈಗ ಬಂದಿದೆ.

❐

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ

●

ಪ್ರೊ. ಎಚ್.ಟಿ. ಶೈಲಜ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ವಚನಕಾರರದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು-ರೂಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬದಲಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ವಚನಕಾರರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಚನಕಾರರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾದವು.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆ-ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಕನ್ನಡದ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯವು ಆರಂಭಕಾದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಾ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ವಸ್ತುವಿಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಇತಿಹಾಸ; ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಪಂಡಿತರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಯಾಂತ್ರೀಕೃತವಾದ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಸೀಮಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವು ಪಂಡಿತರಂಜನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಜನಕಲ್ಯಾಣ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗಿಂತ ಶಬ್ದಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿಗೆ, ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆಗೆ, ಆದಿಪ್ರಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನೂ; ಮನ್ನಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಫಲವಾಗಿ ಏಕಮಾದರಿಯ ರಚನೆಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದವು. ಅದರ ನಡುವೆಯೇ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ಕವಿಗಳ ಅಂತರಂಗದ ಮೂಸೆಯಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದ ನಾದದ ನವನೀತವು ಮನುಕುಲದ ಸಂದೇಶವಾಗಿ ಚಿರಂತನವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರ ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯನವರ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ರೂಪಗಳೆರಡೂ ಬದಲಾಗ ತೊಡಗಿದುದನ್ನು ಚೆದುರಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಾಂಘಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾದುದು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಚನ ಚಳವಳಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಜನಕಲ್ಯಾಣದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳನ್ನು "ನಭೂತೋ ನ ಭವಿಷ್ಯತಿ" ಎಂಬಂತೆ ಇಡೀ ಮನುಕುಲವನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅನಂತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದುದು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ರೋಮಾಂಚನಗೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಚನಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೀಡಿದ ಅತ್ಯಪೂರ್ವವಾದ, ಅಮೋಘವಾದ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡಿಗರ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಿದೆ.

ವಚನ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನದ ವಸ್ತು ಮನುಕುಲದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಜಾಗೃತ ಮನಸ್ಸಿನ ಅನನ್ಯ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನುಕುಲ ಸಾಧಿಸಬಯಸುವ ಆದರ್ಶದ ಸಾಕಾರ ರೂಪವಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಿದುದನ್ನು ನುಡಿದ, ನುಡಿದುದನ್ನು ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಿದ ಶರಣರ ಜನಕಲ್ಯಾಣದ ಸಮಾಜಕಲ್ಯಾಣದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಗಳ ಅನುಭವದ ವಾಗ್ರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವಾದ ವಚನಗಳು ಪರುಷ ಮಣಿಯಂತೆ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗಗಳಂತೆ ಇದ್ದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದವು.

'ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿವೇಷವನ್ನೇ ಬೇರು ಸಹಿತ ಕಿತ್ತೊಗೆದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಹೊಸಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ಬರೆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಚಿಂತನೆ ಇನ್ನೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ೧೬ ಆಶ್ವಾಸಗಳಷ್ಟು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕರು ಕಥಾನಾಯಕರಾಗಿ ರಚಿತನಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಯ ಏಕರೂಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯ ಬುಡಕ್ಕೇ ಕೊಡಲಿ ಏಟು ಹಾಕಿದ್ದು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ರಚಿತವಾಯಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಗಾತ್ರದ ವಚನವೆಂಬ ನವನವೀನ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳೇ ವಸ್ತುವಾಗಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖವಾಗಿ, ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಪದ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನಪರವಾದ ಹೊಸಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವಚನಗಳು ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದವು. ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ರೂಪಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ವಚನಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಬರೆದವು.

ಕಾವ್ಯವು ವಸ್ತು-ರೂಪ ಎರಡರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ ದೂರವಾಗಬಾರದು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಕಾವ್ಯವು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರೆಲ್ಲರ ಬದುಕನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಅವರ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವರ ಆಡುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ, ಅವರ ಬದುಕನ್ನು; ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮಹೋನ್ನತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ 'ವಚನ' ರೂಪವನ್ನು ಶರಣರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ತಲುಪುತ್ತದೆನ್ನಲು ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರ

ವಚನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಚನಗಳು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಿದ ಮಾತುಗಳಂತೆ. ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟದೈವದ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡು, ಹಾಡುವ ಗೇಯ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಓದು ಬರಹ ಬಾರದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ತಲುಪುವ ಶ್ರುತಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಜನಪರವಾದ ಜನರಿಂದಲೇ ಜನರಿಗಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿಸಿದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷೀಕರಿಸಿದುದು ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಯಿತು. ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೊಗಸು, ರಸಾನುಭಾವಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆತ್ಮವಿಕಾಸ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತಿಯೂ ಕಾವ್ಯದ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನಗಳಾದುದು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿಧಿಸಿದುದು, ಆ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರುವುದರಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಜೀವನಾನುಭವಕ್ಕೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕ್ಕೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಉನ್ನತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದುದು ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ; ವ್ಯಾಪಕಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜಡತ್ವವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃಷ್ಟೇ ಮೀಸಲಾಗದೆ ಬದುಕಿನ ಜಡತ್ವಕ್ಕೂ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಂದುದು ಅದ್ಭುತ. ರಕ್ತರಹಿತ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸಾಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಚಿರಂತನ ಬೆಲೆ ದೊರಕಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ, ಅದರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೂ ಹಿಗ್ಗಿಸಿತು.

ಹೀಗೆ ವಚನಕಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲ; ಕೇವಲ ರಸಾನುಭವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಜೀವನದಿಂದ ಉಗಮಗೊಂಡಿದ್ದು; ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಉಗಮಗೊಂಡಿದ್ದು– ಇಹ ಪರಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಶರಣರು ಆವರೆಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದ ಲೌಕಿಕ–ಪಾರಲೌಕಿಕಗಳ ನಡುವಿನ ಕಂದರವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ, ಬದುಕನ್ನು, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜೀವನನಿಷ್ಠವಾಗಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವುಗಳೇ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಸಿರೂ ಆಯಿತು. ಜೀವನದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿನ್ನವಾದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದು ಜೀವನ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ಹಾಗೂ ಪೋಷಕಗಳಾಗಿ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭೂತಪೂರ್ವವಾದ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೀರುತ್ತಾ

ಬರುತ್ತಿರುವ ಏಕೈಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ವಚನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉನ್ನತಿ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಆಂತರಂಗಿಕವಾಗಿ ಆಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತಿ ಸಾಧಿಸುವುದು ವಚನಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ. ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಯಾದ ವಚನಕಾರನ ಲೋಕಾನುಭವವೇ ವಚನಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲೋಕಾನುಕಂಪೆ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಓದುಗನನ್ನು ಅಥವಾ ಕೇಳುಗನನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಮಾನಸವನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಕವಿಗಿರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತೆ ಪರರ ಬಗೆವ, ಸಕಲ ಜೀವಾವಳಿಗೂ ಲೇಸನೇ ಬಯಸುವ ಮಾನವೀಯ ಮನೋಧರ್ಮ. ಇದು ಆ ಭಾಷೆಯ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವಚನಕಾರರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರೊಡನಾಟ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ; ಜೀವನಾನುಭವ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಹೃದಯನಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದು ತನ್ನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವಚನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಸರಳವಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೂ ಅದರ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ: ಗೆ 'ಕಳಬೇಡ, ಕೊಲಬೇಡ ಹುಸಿಯನುಡಿಯಲು, ಬೇಡ' 'ನೀರಿಗೆ ನೈದಿಲೆಯೆ ಶೃಂಗಾರ' 'ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೇಲೆ' 'ಜಗದಗಲ ಮುಗಿಲಗಲ ಮಿಗಿಯಗಲ ನಿಮ್ಮಗಲ' 'ಆನೆಯನೇರಿಕೊಂಡು ಹೋದಿರೇ ನೀವು' 'ಹಾವು ತಿಂದವರ ನುಡಿಸಬಹುದು' 'ಧರಣಿಯ ಮೇಲೊಂದು ಹಿರಿದಪ್ಪ ಅಂಗಡಿಯನಿಕ್ಕಿ' – ಇತ್ಯಾದಿ ನೂರಾರು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ; ಅಲಂಕಾರಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ವಚನಕಾರರು ಅದನ್ನು ಅತಿಗೆ ಎಳೆಯದೆ ಹಿತ ಮಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಸೊಗಸು ಇದೆ. ಅನುಭವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇರಾಗದೆ, 'ವಸ್ತು'ವಿನಿಂದ 'ರೂಪ' ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದಂತೆ, 'ರೂಪ'ದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ 'ವಸ್ತು'ವಿನ ಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವುದನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಆಶಯವನ್ನೇ ಮರೆಮಾಡುವಂತೆ ಅಲಂಕಾರ–ರೀತಿಗಳು ಅನುಕರಣ ಪ್ರಿಯ ಪಂಡಿತ ಕವಿಗಳ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಕಾವ್ಯ ಯಾಂತ್ರೀಕೃತವಾದಾಗ ವಚನಕಾರರು ಅವುಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಹಜ ಜ್ಞಾನ (Intutive Experience) ದ ಸೆಲೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದರು.

ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡು, ಜನಜೀವನವನ್ನು ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜೋನ್ನತಿಯೂ ಆಗುವಂತೆ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದುದು ವಚನಕಾರರ ಹಿರಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ರಸಾನುಭವವೇ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿಸಿದುದು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಚಿರಂತನಗೊಳಿಸಿತು. ಮಮ್ಮಟನು ಹೇಳುವ "ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತ ತಯೋಪದೇಶ" ಎಂದರೆ ಕಾಂತೆಯಂತೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ತಿದ್ದುವ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸಾಗಿದ್ದು; ಅದು ಕೇವಲ ರಸಾನುಭವದ; ಆನಂದಾನುಭವದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೂ; ಸಮಾಜದ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಧಿಯನ್ನೇ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅನಂತವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು.

❐

ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿ

ಡಾ. ಕೆ.ಜಿ. ನಾರಾಯಣ ಪ್ರಸಾದ

'ಕ'ವಿ'ಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕವಿ, ಮಹಾಕವಿ, ಚಂಪೂಕವಿ, ರಗಳೆಕವಿ, ಷಟ್ಪದಿಕವಿ, ಸಾಂಗತ್ಯಕವಿ, ಜನಪದ ಕವಿ, ಶಾಸನಕವಿ, ಗದ್ಯಕವಿ, ಪದ್ಯಕವಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವಾರು ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಇವೆಲ್ಲ 'ಕವಿ' ಎಂಬ ಮೂಲ ಶಬ್ದದ ವಿಶೇಷಣಸಹಿತ ರೂಪಗಳು. 'ಕವಿ'ಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ; ಆಯಾ ಕವಿಯ ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪದ್ಯ ರಚಿಸುವನು 'ಪದ್ಯಕವಿ', ಗದ್ಯ ರಚಿಸುವವನು 'ಗದ್ಯಕವಿ', ಚಂಪೂಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸುವವನು 'ಚಂಪೂಕವಿ' ಇತ್ಯಾದಿ. 'ವಚನಕವಿ' ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಇಂತಹದೇ ಒಂದು. ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವವನು 'ವಚನಕವಿ'. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಶರಣರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವಾಹಿನಿಯು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಿರುವುದು, ಆಗ ವೀರಶೈವರಂತೆಯೇ ವೀರಶೈವೇತರರೂ (ವೀರಶೈವೇತರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು) ವಚನರಚನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ತಿಳಿದ ವಿಚಾರ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕವಿಗಳಲ್ಲಿ 'ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿ'. 'ವೀರಶೈವೇತರ ವಚನಕವಿ' ಎಂದು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿರುವುದು 'ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿ'ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು.

ಕವಿಯು ಋಷಿಗೆ ಸಮಾನನಾದವನು; ಋಷಿಯಲ್ಲದವನು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಲಾರ, ಅಪಾರವಾದ ಕಾವ್ಯಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ; ಅವನ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ಎತ್ತರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವುದು ಒಂದು ಕಡೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಾಗ, ಅದೇ ಕವಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ, ಹೀಯಾಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ವಚನಕಾರರು ಕೂಡ ಕವಿಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. "ಕವಿಗೆ ಕವಿ ಮುನಿವ"ನೆಂಬುದು ತಿಳಿದ ವಿಚಾರ. 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪ್ರಿಯ' ಕವಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನು ಹಳಿದು, ಅವನ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡದು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾ, ತನ್ನ

ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಸಹಜ. ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಕವಿಪ್ರಶಂಸೆ'ಯ ಜೊತೆಗೆ 'ಕುಕವಿನಿಂದೆ'ಯೂ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗವೆಂಬಂತೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಇಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟುವ' ದೃಷ್ಟಿಯಿರುತ್ತಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಗುಣವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶರಣರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು. ಹೀಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು 'ಕವಿ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ, 'ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿ'ಯು ಇತರ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಭಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಭಿನ್ನತೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳಾವುದು, ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಕವಿಯ ಬಗೆಗಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳು, ವಚನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಆಧರಿಸಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರ ವಿಚಾರಧಾರೆ

ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ರಾಜಶೇಖರ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಭೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಳೆರಡೂ ಇರುವ ಕವಿಯೇ ಕವಿ. ಅಂತಹ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿ, ಕಾವ್ಯಕವಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾವ್ಯ (ಉಭಯ) ಕವಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವವನು, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವವನು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಕಾವ್ಯಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ರಚನಾಕವಿ, ಶಬ್ದಕವಿ, ಅರ್ಥಕವಿ, ಅಲಂಕಾರಕವಿ, ಉಕ್ತಿಕವಿ, ರಸಕವಿ, ಮಾರ್ಗಕವಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಕವಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಇವರಲ್ಲೇ ಶಬ್ದಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮಕವಿ, ಅಖ್ಯಾತಕವಿ ಮತ್ತು ನಾಮಾಖ್ಯಾತಕವಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಅಲಂಕಾರಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರಕವಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರಕವಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ ಕವಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಆದರೆ ಇದು ಅಲಂಕಾರಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಂತೆ ಕೇವಲ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದಂತಹದಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ, ಕವಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಕವಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿ ಎಂದು ಎರಡು ಗುಂಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಅಲಂಕಾರಿಕರೆಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 'ಕಾವ್ಯಕವಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವತ್ತಲೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವು ತೋರಿದ್ದಾರೆ.

ಭಟ್ಟತೌತನು,

ನಾನೃಷಿಃ ಕವಿರಿತ್ಯುಕ್ತಮೃಷಿಶ್ಚ ಕಿಲದರ್ಶನಾತ್ ।
ವಿಚಿತ್ರ ಭಾವ ಧರ್ಮಾಂಶ ತತ್ತ್ವಪ್ರಖ್ಯಾ ಚ ದರ್ಶನಮ್ ॥
ಸ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಾದೇವ ಶಾಸ್ತ್ರೇಷು ಪಠಿತಃ ಕವಿ ।
ದರ್ಶನಾದ್ವರ್ಣನಾಚ್ಚಾಥ ರೂಢಾ ಲೋಕೇ ಕವಿಶ್ರುತಿಃ ।
ತಥಾ ಹಿ ದರ್ಶನೇ ಸ್ವಚ್ಛೇ ನಿತ್ಯೇಷ್ವಾದಿಕವೇರ್ಮುನೇಃ ।
ನೋದಿತಾ ಕವಿತಾ ಲೋಕೇ ಯಾವಜ್ಜಾತಾ ಸವರ್ಣನಾ ॥

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ, ದರ್ಶನ ಮಾಡುವವನು ಋಷಿ; ಋಷಿಯಲ್ಲದವನು ಕವಿಯಾಗಲಾರ. ಇಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವೆಂದರೇನು? ವಿಚಿತ್ರ ಭಾವಗಳ (ವಸ್ತುಗಳ), ಧರ್ಮಗಳ, ಅಂಶಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂತಹವನು 'ದ್ರಷ್ಟ'. 'ದರ್ಶನ' 'ವರ್ಣನ' ಈ ಎರಡರಿಂದ ಋಷಿಯು ಕವಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಕವಿ' ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಲೋಕರೂಢವಾಗಿದೆ. ಮುನಿಯಾದ ಆದಿಕವಿ (ವಾಲ್ಮೀಕಿ)ಗೆ ಸ್ವಚ್ಛವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ದರ್ಶನವಿದ್ದರೂ ವರ್ಣನಶಕ್ತಿಯು ಲಭಿಸುವವರೆಗೆ ಅವನಿಂದ ಕವಿತೆ ಹೊರಬರಲಿಲ್ಲ. ಮಮ್ಮಟನು ಕೂಡ ಕವಿಯ ವರ್ಣನಶಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. "ಯಾತ್ಕಾವ್ಯಂ ಲೋಕೋತ್ತರ ವರ್ಣನಾನಿಪುಣಕವಿಕರ್ಮ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. "ಕವಯತೀತಿ ಕವಿಃ" ಎಂದು ವಿದ್ಯಾಧರನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವರ್ಣನಶಕ್ತಿಗೇ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. "ಕೌತಿ ಶಬ್ದಾಯತೇ ವಿಮೃಶತಿ ರಸಭಾವಾನ್ ಇತಿ ಕವಿಃ" ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಭಟ್ಟಗೋಪಾಲ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ರಸಭಾವಗಳನ್ನು ವಿಮೃಶಿಸುವವನು ಕವಿ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವವನು ಕವಿ.

ಅಪಾರೇ ಕಾವ್ಯಸಂಸಾರೇ ಕವಿರೇವ ಪ್ರಜಾಪತಿಃ।
ಯಥಾಸ್ಮೈ ರೋಚತೇ ವಿಶ್ವಂ ತಥೇದಂ ಪರಿವರ್ತತೇ ॥
ಶೃಂಗಾರೀ ಚೇತ್ ಕವಿಃ ಕಾವ್ಯೇಜಾತಂ ರಸಮಯಂ ಜಗತ್।
ಸ ಏವ ವೀತರಾಗಶ್ಚೇತ್ ನೀರಸಂ ಸರ್ವಮೇವ ತತ್ ॥
ಭಾವನಾಚೇತನಾನಪಿ ಚೇತನವತ್ ಚೇತನಾನಚೇತನವತ್।
ವ್ಯವಹಾರಯತಿ ಯಥೇಷ್ಟಂ ಸುಕವಿಃ ಕಾವ್ಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರಯಾ ॥

ಎಂದಿದ್ದಾನೆ ಆನಂದವರ್ಧನ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅಪಾರವಾದ ಈ ಕಾವ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ. ಅವನು ತನಗೆ ಹೇಗೆ ರುಚಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ತನ್ನ (ಕಾವ್ಯ) ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕವಿಯು (ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ) ರಸಪ್ರತೀತಿ ತರಬೇಕೆಂದು ಅಂದುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ರಸಮಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಯು ರಾಗಶೂನ್ಯನಾದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ರಸಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಕವಿಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಚೇತನ ಭಾವಗಳನ್ನು ಚೇತನವಂತಗಳಾಗಿಯೂ ಚೇತನಭಾವಗಳನ್ನು ಅಚೇತನವಂತಗಳಾಗಿಯೂ ಯಥೇಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: ಕವಿಯು ಒಬ್ಬ ಋಷಿ; ಕಾವ್ಯರಚನೆಯು ಒಂದು ತಪಸ್ಸು. ದರ್ಶಿಸುವುದು, ದರ್ಶಿಸಿದ್ದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಕವಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಅವನು ಪೂರ್ಣನಾಗುವುದು, ಕವಿಯೆನಿಸುವುದು. ಕಾವ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ; ಅವನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಪ್ರಧಾನ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ. ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳು ವಿರ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಈ ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನು, ವಚನಕಾರರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಬಹುದು.

ವಚನಕಾರರ ವಿಚಾರಧಾರೆ

ವಚನಕಾರರು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾರ್ಯ (ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯು) ವ್ಯರ್ಥವಾದುದು, ಕಾಲಹರಣಕರವಾದುದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲ, ಎಂದರೆ, ವಚನಪೂರ್ವಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲ. ಜೈನ ಇಲ್ಲವೇ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕೂಡ ಈ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

"ಕವಿಗಮಕಿವಾದಿವಾಗ್ಮಿಯೆಂಬ ಮಾಯಾವೇಷ ಮತಕ್ಕೆ ದೂರ"

ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಚಂದಿಮರಸ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕವಿ ಗಮಕಿ ವಾದಿ ವಾಗ್ಮಿ ಇವರೆಲ್ಲರದೂ ಭ್ರಮೆಯ ವೇಷಗಳು, ಅವು ಮತಕ್ಕೆದೂರವಾದಂತಹವು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯನ್ನು ಅವನು ಈ ಎಲ್ಲರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ದೂರವಿರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವನು ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ, ಗಮಕಿಯ, ವಾದಿಯ, ವಾಗ್ಮಿಯ ಗುಣಗಳಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಮೂಡಬಹುದು. ಆ ಎಲ್ಲವೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ಅವು ಯಾವುವೂ ಅವಕ್ಕಾಗಿ ಅವು ಅಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯ, ಗಮಕಕ್ಕಾಗಿ ಗಮಕ, ವಾದಕ್ಕಾಗಿ, ವಾದ, ವಾಗ್ಮಿತೆಗಾಗಿ ವಾಗ್ಮಿತೆ ಅಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲದರ ಗುರಿ ಮತ, ಆಚಾರ, ಆಚರಣೆ. ಆಚಾರದ ಪರಿಪಾಲನೆಯು ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಗೆ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ. ಇತರ ಗುಣಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ.

ಕವಿಯ ಹುಗತೆ, ಗಮಕಿಯ ಸಂಚ, ವಾದಿಯ ಚೊಕ್ಕೆಹ, ವಾಗ್ಮಿಯ ಚೇತನ,
ಇಂತೀ ಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಂತನಾದಡೇನು?
ಭಕ್ತಿಯನರಿಯಬೇಕು, ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕು
ವಿರಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಢಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಣ್ಣ. ಭಕ್ತಿಯ ಅರಿವು, ಸತ್ಯದ ನಡೆ, ವಿರಕ್ತಿಯ ಆಚರಣೆ ಇವು ಆತನಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಹೀಗಾಗಿ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುವ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಅವನು ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯುವವನಾಗಿರಬೇಕು, ಬರಿಯ ಉಪದೇಶಿಕನಾಗಿರಬಾರದು ಎಂಬುದು.

ನುಡಿದಡೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದಡೆ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿಯಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದಡೆ ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆಯಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದಡೆ ಲಿಂಗ ಮೆಚ್ಚಿ ಅಹುದಹುದೆನಬೇಕು
ನುಡಿಯೊಳಗಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದಡೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೆಂತೊಲಿವನಯ್ಯಾ

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಬಸವಣ್ಣ. ಮಾತು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ದೇದೀಪ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಇರಬೇಕು, ಶಿವ ಮೆಚ್ಚುವಂತೆ ಇರಬೇಕು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ನುಡಿಯೊಳಗಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ" ಮಾತ್ರ ಶಿವ ಮೆಚ್ಚ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಡೆನುಡಿಗಳ

ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿನುಡಿದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ:

ವಚನರಚನೆಯ ನುಡಿವ ಬಯಲು ರಂಜಕರೆಲ್ಲ
ಭಕ್ತರಪ್ಪರೆ ಅಯ್ಯಾ?
ವಚನ ತನ್ನಂತಿರದು, ತಾನು ವಚನದಂತಿರ.
ಅದೆಂತೆಂದಡೆ,
ತನುಮನಧನವನೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು,
ಮಾತಿನ ಬಣಬೆಯ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು,
ಒಡೆಯನ ಕಂಡು ನಾಯಿ ಬಾಲವ ಬಡಿದುಕೊಂಬಂತೆ
ಆ ತೆರನಾಯಿತೆಂದ ಕಲಿದೇವರ ದೇವಯ್ಯ.

ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯಲ್ಲಿ, ಅವನ ಲೌಕಿಕವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಕವಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಇರಬೇಕಾದುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಅವನು ತನ್ನ ಲೌಕಿಕವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದು. ಅವನು ಸ್ವತಃ ಅನುಭವಿಸಿ, ಆಚರಿಸಿ, ಅನಂತರ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಅನುಭವಿಸಿ, ಅನಂತರ ಉಪದೇಶಿಸುವುದಂತೂ ಉಳಿದ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆ ಪರಿಪಾಲನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಕವಿಯು ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದಾಗಲೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಕವಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದಾಗ ಆಗುವಂತಹುದೇ ಹೊರತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಲಿಯಟ್ಟನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಕವಿಗೆ, ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂದರೆ ಮುಗಿಯಿತು; ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ, ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆಚರಿಸುವ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ, ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಂತರ ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದಂತೆಯೇ. ಆದರೆ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿ ಮಾತ್ರ ಹೀಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಅದನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ, ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆಚರಿಸುವ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ, ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಂತರ ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದಂತೆಯೇ. ಆದರೆ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿ ಮಾತ್ರ ಹೀಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಅದನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ, ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆಚರಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಇತರರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನಾಗುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ನಿರ್ಬಂಧ, ಆತನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಆತನಿಗೂ ಇರುವ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೇ. ಸಂತಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ದಾಸಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಬಹುದು.

ವಚನವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಮಾತಿನ ಚಾತುರ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೀರಿದುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ. ಅವನ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ:

ವಚನಾನುಭವ ವಾಗ್ರಚನೆಯಲ್ಲ ಮನವೆ
ವಚನಾನುಭವ ವಾಗ್ರಚನೆಯಲ್ಲ.
"ವಚನಾನುಭವೋ ವಚೋ ನ" ಎಂಬುದು
ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧ ನೋಡಾ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ

ಎಂಬುದಾಗಿ. ವಚನಾನುಭವವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಲ್ಲ. ಮಾತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಾಕ್ಷಣಕ್ಕೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತೆನ್ನುವುದಲ್ಲ. ಮಾತು ಅಳಿದು ಅದರಿಂದಾಚೆಯ ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಆ ಹಂತವು ಕೇವಲ ಅನುಭವೈಕವೇದ್ಯವಾದುದು, ವರ್ಣಿಸಲು ಬರುವಂತಹದಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ವಚನಕವಿ ರಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಪ್ಪ ವಚನರಚನೆಯ ಬಿಟ್ಟು
ಹುಡಿಮಣ್ಣ ಹೊಯ್ದೆ ಮಾಬನೆ,
ಕುತ್ಸಿತ ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರ ನೋಡುವವರ ನೋಡಿ

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ಕೇವಲ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದು. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ವಚನಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಹದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ವ್ಯಾಕರಣ ಛಂದಸ್ಸುಗಳು ಭಾಷೆಯ ಹಾಗೂ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಗಗಳು. ಅವನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕಲಿತು ಬಳಸಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ವ್ಯಾಕರಣವನೋದಿದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಶುದ್ಧಿಯಲ್ಲದೆ
ಮನಶುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯಾಗದು.
ಛಂದಸ್ಸನು ಸಾಧಿಸಿದಲ್ಲಿ ಕವಿತಾಶುದ್ಧಿಯಲ್ಲದೆ
ಕವಿತೆಯಸಾಧಿಸಿ ವ್ಯಾಸನಂತೆ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾಗನು... ... ...

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ. ಹೀಗೆ, ವ್ಯಾಕರಣ ಛಂದಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಶುದ್ಧಿ ಕವಿತಾಶುದ್ಧಿಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯಾಗಲೀ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಸಾಧನೆಯಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು ಎಂಬುದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕವಿಯು ಯಾವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಛಂದೋಬಂಧಕ್ಕೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ವ್ಯಾಕರಣ ಭಾಷಾಶುದ್ಧಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕವಿಯಂತೆ ಆಡುಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಇವನ ಭಾಷೆಯು ಅವನದಕ್ಕಿಂತ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣ.

ತಾಳಮಾನಸರಿಸವನರಿಯೆ
ಓಜೆಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ
ಅಮೃತಗಣದೇವಗಣವನರಿಯೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ

ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾವ್ಯದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಲವಾರು ಇವೇ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಜನಪದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಮನೋಭಾವ ಕಂಡಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಎರಡು ವರ್ಗದವರೂ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ನಿಯಮಪಾಲನೆಯತ್ತಲೇ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅರಿಯದೆಯೋ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೋ ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವತ್ತಲೇ ಒಲವು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ದರ್ಶನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ರೂಪಮಾಧ್ಯಮವಲ್ಲ. ಇದು ಅವರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇವರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಶುದ್ಧಿ ಛಂದಶ್ಶುದ್ಧಿಗಳು ಹೇಗೆ ಮೂಡಿದವು ಎಂದರೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸಂಸರ್ಗಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಅದು.

ಕವಿಯ ದರ್ಶನವು ಒಂದು ವಸ್ತುಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಛಂದೋರೂಪದಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯ ಮೈಯನ್ನು ಧರಿಸಿ ವರ್ಣಿತ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪ, ದರ್ಶನದ ಗುರಿ ಮತ್ತು ದರ್ಶನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳೇರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ವರ್ಣನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಕಥೆ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಇಲ್ಲವೇ ವಿಚಾರವಾಗಿರಬಹುದು; ಭಾಷೆಯು ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಆಡುಮಾತಿನದಾಗಿರಬಹುದು; ಗದ್ಯದಲ್ಲಿರಬಹುದು, ಪದ್ಯದಲ್ಲಿರಬಹುದು; ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಯತತೆಯಿರಬಹುದು, ಮುಕ್ತತೆಯಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯಿರಬಹುದು.

ಈ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಬೋಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಭುಸಮ್ಮಿತ–ವೇದಕವಿಗಳದ್ದು, ಸುಹೃತ್ (ಮಿತ್ರ) ಸಮ್ಮಿತ–ಪುರಾಣಕವಿಗಳದ್ದು, ಮತ್ತು ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತ–ಕಾವ್ಯಕವಿಗಳದ್ದು, ಎಂಬದಾಗಿ. ವಚನಗಳಲ್ಲಾದರೋ ಪ್ರಭುಸಮ್ಮಿತವೂ ಉಂಟು, ಸುಹೃತ್‌ಸಮ್ಮಿತವೂ ಉಂಟು, ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತವೂ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣದೊಳಕ್ಕೆ ಇತರ ಕವಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ, ನಿರೂಪಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಲಾಗುವ ಕಾವ್ಯಕವಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೀರಶೈವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತತ್ತ್ವರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು ಅವನ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಗೂ ಈತನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗುವುದಾದರೂ ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ವಚನಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅವುಗಳ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಕದ ಹಾಗೆ ಒಂದೊಂದು ವಚನವೂ ಸರ್ವತಂತ್ರಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು; ಅದೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಹದು. ಹೀಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ

ಕಂಡುಬರುವ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಬಿಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಚನಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಎರಡು ಮೂರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಒಂದೇ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಗಿಂತ ಇವನು ತುಂಬ ಭಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ವಚನಕಾರಕವಿ ಎಂತಹವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಆದಯ್ಯನು ತನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ಹಿಂದಣ ಕಥೆಯನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ,
ಮುಂದಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಇಂದು ಹೇಳುವ ನಾಟಕವಲ್ಲ,
ಬಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಂದಿಲ್ಲದೆ ಉಸುರುವೆನು ಎಂಬ ಅಭ್ಯಾಸಿಯಲ್ಲ,
ಛಂದ ವಿಚ್ಛಂದಯೆಂಬ ಸಂದೇಹಿಯಲ್ಲ

ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದಣ ಕಥೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಮುಂದಣ ಕಥೆಯನ್ನಾಗಲೀ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಈ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಅಭ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ರಚನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕಟ್ಟುಪಾಡೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪಾಲನೆ ಅತಿಕ್ರಮಣಗಳಾಗಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಯಾನುಭವ ಮುಖ್ಯ; ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು ಅವನ ಗುರಿ. ಅವನ ರಚನೆಯ ವಸ್ತು: ಕಥೆಯಲ್ಲ, ಸನ್ನಿವೇಶವಲ್ಲ – ವಿಚಾರ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅವನ ಭಾಷೆಯು ಗ್ರಾಂಥಿಕವಲ್ಲ, ಅಗ್ರಾಂಥಿಕವಲ್ಲ ಎರಡರ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು; ಛಂದಸ್ಸು, ನಿಯತವೂ ಅಲ್ಲ; ಸ್ವಚ್ಛಂದವೂ ಅಲ್ಲ – ಎರಡರ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು.

ಹಾಗಾದರೆ ವಚನಕವಿ ಯಾರು? ದರ್ಶಿಸುವವನು, ದರ್ಶಿಸಿದ್ದನ್ನು ಯಾವ ಕಥಾಮಾಧ್ಯಮವನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸದೆ ನೇರವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಡೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವವನು. ಹೀಗಾಗಿ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯೇ ಕನ್ನಡದ ಆದ್ಯ ಸ್ವಚ್ಛಂದಕವಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನತಿಕಾಲದಲ್ಲೇ ಆ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿಯತ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆವಿರ್ಭಾವಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯಿದ್ದರೂ ತನ್ನದೆ ಆದ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನ ಒಂದು ಮಿತಿಯ ಒಳಗೆ ಅದರ ರಚನೆ ಸಾಗಿತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ವಸ್ತು–ಭಾಷೆ–ಛಂದಸ್ಸು ಈ ಮೂರರಲ್ಲೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇತರರಿಗಿಂತ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಗಳು ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ತೌಲನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು: ಕವಿಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ದರ್ಶನ; ಅನಂತರದ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಆ ದರ್ಶನದ ವರ್ಣನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಇದ್ದಾಗಲೇ ಅವನು ಕವಿಯೆನಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಈ ಮೂಲಭೂತ ಗುಣಗಳನ್ನೇ. ಹಾಗಾದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಲ್ಲ, ಅವರಲ್ಲಿ

ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನೂ, ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದೇಕೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುವುದು ಸಹಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು ಈ ದರ್ಶನ ವರ್ಣನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯ ವೈವಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ದರ್ಶನವೆಂಬುದು ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವಾಗಿರಬಹುದು, ಸೌಂದರ್ಯದ ದರ್ಶನವಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಶಿವನ ದರ್ಶನವಾಗಿರಬಹುದು. ಶುದ್ಧಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನವು ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ದರ್ಶನವು ಪ್ರಧಾನ. ಅದೇ ರೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನ ಪ್ರಧಾನ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನ ದರ್ಶನ ಪ್ರಧಾನ. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ, ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕವಿವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ, ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಸತ್ಯ ಶಿವಗಳ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಹಂತವೆಂದರೆ 'ವರ್ಣನೆ'. ಇದರಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದರೆ

* ನೇರನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಖಚಿತವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಸರಳವೂ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು
* ನೇರನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗದೆ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು
* ಈ ವಕ್ರೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಲಂಕಾರಭರಿತವಾಗಿಸಿ ಹೇಳುವುದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ್ದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮೂರನೆಯದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹದು. ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ, ಕಥಾರೂಪದ್ದು, ಕಥಾರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಜೊತೆಗೆ ಕಥಾರಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ.

ಒಟ್ಟುನೋಟ

ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು :

* ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕವಿಯನ್ನು ಇವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ
* ಕವಿಯು ಕೇವಲ ಉಪದೇಶಿಕನಾಗಿರಬಾರದು; ಅವನ ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ವಿರಬೇಕು
* ಸತ್ಯಶಿವಗಳ ದರ್ಶನವು ಇವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ
* ಇವನು ಯಾವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಛಂದೋರೂಪಕ್ಕೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ
* ವ್ಯಾಕರಣ ಭಾಷಾಶುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ
* ಆಡುಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಡಿವಂತಿಕೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ
* ಇವನ ರಚನೆಯ ವಸ್ತುವು ಕಥೆಯಾಗಲೀ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ, ವಿಚಾರ
* ಇವನ ಭಾಷೆಯು ಗ್ರಾಂಥಿಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಗ್ರಾಂಥಿಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಎರಡರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕಸಿಗೊಂಡದ್ದು
* ಇವನು ಬಳಸುವ ಛಂದಸ್ಸು ನಿಯತವೂ ಅಲ್ಲ, ಸ್ವಚ್ಛಂದವೂ ಅಲ್ಲ, ಎರಡರ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು

* ಶುದ್ಧಕವಿಯು ಸಹೃದಯರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಇವನು ಸರ್ವರನ್ನೂ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ
* ಒಟ್ಟಾರೆ ಈತನು ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಗಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ

ಹೀಗೆ ಇತರ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಯು ಭಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕವಿಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ವಚನಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈಗ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಕೇವಲ ಆದರ್ಶವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹ ಮಾತೇ.

❐

'ಅನುಭಾವಿ' ಎಂಬ ಸಹೃದಯ

●

ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ

'ಜ್ಞಾನ್ಞಾನುಭಾವಿ' ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಅನುಭಾವಿ' ಎಂಬ ಸಹೃದಯನ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ 'ರೂಪ ಬಯಲ ಮಾಡಬಲ್ಲಾತನೆ ಲಿಂಗಾನುಭವಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯ 'ಲಿಂಗಾನುಭಾವಿ' ಎಂಬುವವನೇ ಸಹೃದಯನ ಕೆಲಸಮಾಡುವವನು. "ಸಹೃದಯ" ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಚನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಬಯಲರೂಪ ಮಾಡಬಲ್ಲಾತನೆ ಶರಣನು।
ಆ ರೂಪ ಬಯಲ ಮಾಡಬಲ್ಲಾತನೆ ಲಿಂಗಾನುಭಾವಿ'

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು. ಅಂದರೆ ಶರಣನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನು – 'ಲಿಂಗಾನುಭಾವಿ' ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಅನುಭಾವಿ' ಮತ್ತು 'ಮಹಾನುಭಾವಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಲಿಂಗಾನುಭಾವಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ಲಿಂಗಾನುಭಾವಿ' ಮತ್ತು 'ಮಹಾನುಭಾವಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳು 'ಅನುಭಾವಿ' ಪದದ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳು. 'ಸಜ್ಜನ' ಎಂಬುದು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಅನುಭಾವಿಯ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ". ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬಳಸುವ 'ಲಿಂಗಾನುಭಾವಿ' ಸ್ವಲ್ಪ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಪರ್ಷವುಳ್ಳ ಪದವಾದುದರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕೇವಲ 'ಅನುಭಾವಿ' ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು.

'ಅನುಭಾವವುಳ್ಳವನು ಅನುಭಾವಿ' ಎಂದು ವಚನಕಾರರು ಸರಳವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರಿವು ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಅರಿವು ಅನುಭಾವಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಅನುಭಾವವಾಗಿ (ಸ್ವಯಾನುಭಾವವಾಗಿ) ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಮಹತ್ತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಅರಿವು', 'ಅನುಭಾವ'ಗಳು ಶರಣನ (ಕವಿಯ) ಶಕ್ತಿಗಳು. ಇವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅನುಭಾವಿಯ (ಸಹೃದಯನ) ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೂ ಅರಿವು–ಅನುಭಾವಗಳೇ. ಇವು ಅವನಲ್ಲಿ 'ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ' ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಕವಿಯಲ್ಲದವನು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಹೃದಯನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಕವಿಗೆ ಕವಿಯೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಹೃದಯನಾಗಬಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳು ಕನ್ನಡ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. 'ಸೊಗಯಿಪ ಕಬ್ಬಮನ್ ಕಬ್ಬಿಗನಲ್ಲದೆ ಮೆಚ್ಚರ್' (ಕ.ಕಾ. ೧–೮) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಕವಿ ಆಂಡಯ್ಯ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ವಚನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಕವಿಯ ಮಾತ ಕವಿಬಲ್ಲನು *(ಮ.ಮಾ. ೮–೭೦೪)*
ಕಳೆಯೊಳಗಣ ಭೇದ ಕಳೆ ನಾದದ ಭೇದ
ಕಳಾವಿದರಿಗಲ್ಲದೆ ವೇದ್ಯವಲ್ಲ *(ಸಿದ್ಧ. ೪–೪೩೯)*

ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅನುಭಾವಿಯು ಕೂಡ ಕವಿ–ಕಲಾವಿದನ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಸಹೃದಯನಲ್ಲೂ ಒಂದು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತುಗಳು ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಕೋಲರಿಜ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರೈಮರಿ ಇಮ್ಯಾಜಿನೇಶನ್ ಮತ್ತು ರಾಜಶೇಖರ ಗುರುತಿಸುವ ಭಾವಯಿತ್ರಿ ಪ್ರತಿಭೆ – ಇವೆರಡೂ ಸಹೃದಯನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ವಚನಕಾರರು – ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಅನುಭಾವ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನುಭಾವವೆಂಬುದದು ಅನುಭಾವಿಕಗಲ್ಲದೆ
ಹೊತ್ತಗೆಯಲಿಲ್ಲ ನೋಡಾ ಮಾನವಾ
ರತ್ನಂಗಳು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಲ್ಲದೆ
ಕೀಳು ಕುಲ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ನೋಡಾ, ಮಾನವಾ. *(ಸಿದ್ಧ. ೪–೧೭೨೮)*

ಅನುಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಕೇವಲ ಹೊತ್ತಗೆ ಓದುವುದರಿಂದ ಅನುಭಾವ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವ, ಅವರಿಂದ ದೊರೆಯುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ರತ್ನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವ ಸಿದ್ಧರಾಮರ ಮಾತುಗಳು ಓದುವಿಕೆಗಿಂತ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಒಡನಾಟದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು 'ಶರಣ'ನ – (ಕವಿಯ) ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಇಂತಹದೇ ಹೋಲಿಕೆ ಕೊಡುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ: 'ಕೆರೆ ಹಳ್ಳ ಬಾವಿಗಳು ಮೈದಗೆದಡೆ/ಗುಳ್ಳೆ ಗೊರಚೆ ಚಿಪ್ಪು ಕಾಣಬಹುದು/.... ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರು ಮನದೆರೆದು ಮಾತನಾಡಿದಡೆ ಲಿಂಗವ ಕಾಣಬಹುದು' (ಬ. ೮೬೨) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಶರಣನಿಗೂ ಅನುಭಾವಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿಯ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಗುಣವನ್ನು ಸಿದ್ಧರಾಮ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಕಲ್ಮಡಿಗನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುಳಿ ಕೊಟ್ಟರೆ
ಕೊಟ್ಟಂತಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಲು ರೂಪಾಗಿ ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಆದ್ಯರ ವಚನ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನ ಜಿಹ್ವೆಯಲ್ಲಿದ್ದಡೆ
ಇದ್ದಂತಲ್ಲದೆ ವಿದ್ಯಾಮಯ ಕೀರ್ತಿಯಾಗನಯ್ಯಾ! *(ಸಿದ್ಧ. ೪–೧೫೭೪)*

ಕಲ್ಮಡಿಗನ ಕೆಲಸ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲನ್ನು ಮುಳಾಡಿಸು (ಘಟಾಸು)ವುದು. ಅಂದರೆ ಕಲ್ಲಿಗೆ

ಹಾಕಿದ ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹಿಟ್ಟು ಮಾಡುವಂತೆ ಕಲ್ಲಿನ ಎರಡೂ ಪಕಳೆಗಳ ಒಳಮೈಯ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಕಟೆದು ಚುಪುಗೊಳಿಸುವುದು. ಅವನ ಕೆಲಸ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲ್ಕುಡಿಗನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಶಿಲ್ಪಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯವು. ಹಾಗೆಂದು ಅವನಿಂದ ಒಂದು ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ಅವನ ನಾಲಿಗೆಯ ಮೇಲಿರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಅವು ಅನುಭಾವವಾಗಿ (ಅಂತರಂಗದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿ) ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ವಿದ್ಯಾಮಯನಾಗಿ – ಜ್ಞಾನವಂತನಾಗಿ ಕೀರ್ತಿಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ಉತ್ತಮ ಅನುಭಾವಿಯಾಗಬೇಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವಂತನಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ ಕಲ್ಕುಡಿಗನಂತೆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಮುಳಾಡಿಸು (ಘಟಾಸು) ವವನಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಆತ ಶಿಲ್ಪಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಲಿಗೆ ರೂಪಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಗಳನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು, ವಚನಾನುಭವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಭಾವಿಯಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಅನುಭಾವಿಗಳ ಗುಣವನ್ನು ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ:

ನೀರ ಮೇಲಣ ತೆಪ್ಪದಂತೆ, ಸಮುದ್ರದೊಳಗಣ ಬೆಂಗುಂಡಿನಂತೆ
ಇರಬಲ್ಲಡೆ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಂಬೆನಯ್ಯಾ *(ಅ.ರಾ. ೫೫–೫೯೪)*

ನೀರು, ಸಮುದ್ರ ಇವೆರಡೂ ಸಂಸಾರವನ್ನು, ಬದುಕನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಇರುವ ಇರವನ್ನೆ 'ಅನುಭಾವಿಯ ಇರವು' ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಸಹೃದಯನ ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭಾವವು ಸಹೃದಯರಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ 'ಅನುಭಾವ ಉಳ್ಳವರು ಅನುಭಾವಿಗಳು' ಎಂಬಂತೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬೋಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮರಮರ ಮಥನದಿಂದ ಅಗ್ನಿಹುಟ್ಟಿ
ಆ ಮರವನೆಲ್ಲವ ಸುಡದಿಪ್ಪುದೆ?
ಮಹಾನುಭಾವರ ಸಂಗದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿ ಹುಟ್ಟಿ
ಎನ್ನ ತನುಗುಣವೆಲ್ಲವ ಸುಡದಿಪ್ಪುದೆ?
ಇದು ಕಾರಣ ಮಹಾನುಭಾವರ ತೋರಿಸು
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ *(ಬ. ೧–೮೮೩)*

ಕವಿಯ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗಲ್ಲ, ಅವನದು ಸಹೃದಯನ ಜೊತೆಗೂ ಸಂವಾದ ನಡೆಯುವಂತಹದು ಎಂಬ ಭಾವ ಬಸವಣ್ಣನವರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಅನುಭಾವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಘನತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯಾದ ಶರಣನು ಸಹೃದಯನಾದ ಅನುಭಾವಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಮನಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಶೇಖರನು ಹೇಳುವ, "ಯೋಗ್ಯ ಭಾವಕನು ಕವಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಭು, ಒಮ್ಮೆ ಗೆಳೆಯ ಒಮ್ಮೆ ಮಂತ್ರಿ, ಒಮ್ಮೆ ಶಿಷ್ಯ, ಒಮ್ಮೆ ಗುರು–ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಹಾಯಕನಾಗುವುದರಿಂದ ನೀಡದ ನೆರವೇ ಇಲ್ಲ" (ಕ.ಕಾ.ಮೀ. ೨೯) ಎಂಬ

ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಾಜಶೇಖರನ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. 'ಮಹಾನುಭಾವರ ಒಡನಾಟದಿಂದ, ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿ, ಅವನಲ್ಲಿಯ ತನುಗುಣಾದಿಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟು, ಕವಿಯು ಇನ್ನಷ್ಟು ಅರಿವು ಪಡೆಯುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತನಗೆ ಗುರುವಾಗಬಲ್ಲ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಬಲ್ಲ–ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲ ಮಹಾನುಭಾವರನ್ನು ಕರುಣಿಸು ಎಂಬ ಹಂಬಲವನ್ನು ಕವಿ–ಬಸವಣ್ಣನವರು ಶಿವನಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಒಂದು ವಚನ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಮರಮರ ಮಥನಿಸಿ ಕಿಚ್ಚು ಹುಟ್ಟಿ
ಸುತ್ತಣ ತರುಮರಾದಿಗಳ ಸುಡಲಾಯಿತ್ತು
ಆತ್ಮ ಆತ್ಮ ಮಥನಿಸಿ ಅನುಭಾವ ಹುಟ್ಟಿ
ಹೊದ್ದಿರ್ದ ತನುಗುಣಾದಿಗಳ ಸುಡಲಾಯಿತ್ತು
ಇಂತಪ್ಪ ಅನುಭಾವರ ಅನುಭಾವವ ತೋರಿ
ಎನ್ನ ಒಡಲುಳುಹಿಕೊಳ್ಳಾ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ *(ಅಕ್ಕ. ೫೫–೩೨೯)*

ಅನುಭಾವ ಹುಟ್ಟುವುದು ಇಬ್ಬರು ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮಥನದಿಂದ, ಚರ್ಚೆಯಿಂದ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ತನುಗುಣಾದಿಗಳು ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಕ್ಕ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಹೃದಯರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಈ ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಎನಿತನೊಜಿಲ್ದು ಪೇಟ್ದಿ ಕವಿಯೇವನದಂಪೆಸರಿಟ್ಟು ಮೆಚ್ಚ ಬ –
ಲ್ಲನನಜಸಲ್ಕೆ ವೇಟ್ಪುದವನಂ ಜಗದೊಳ್ಪಡೆಯಲ್ಕೆ ಬಾರದಾ –
ತನ ಮುಖದಿಂದಮಲ್ಲದದು ಸಲ್ಲದು ಕೆಟ್ಟಿಯುಮೇನೊ ಮಾಲೆಗಾ
ಜಿನ ಪೊಸಬಾಸಿಗಂ ಮುಡಿವ ಭೋಗಿಗಳಲ್ಲದೆ ಬಾಡಿಪೋಗದೇ? *(ಅ.ಪು. ೧–೪೫)*

ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಜನ್ನನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆರ್ತನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯರ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಭಾವನೆ ಧ್ವನಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಬಹುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಹೃದಯರಾದ ಸಜ್ಜನರ ಒಡನಾಟ ಕವಿಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಅವರ ಒಡನಾಟದಿಂದ ಘನತರವಾದ ಅರಿವು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಬಸವಣ್ಣನರು:

ಅಯ್ಯಾ, ಸಜ್ಜನ ಸದ್ಭಾವರ ಸಂಗದಿಂದ
ಮಹಾನುಭಾವರ ಕಾಣಬಹುದಯ್ಯಾ!
ಮಹಾನುಭಾವರ ಸಂಗದಿಂದ ಶ್ರೀಗುರುವನರಿಯಬಹುದು
ಲಿಂಗವನರಿಯಬಹುದು, ಜಂಗಮನರಿಯಬಹುದು
ಪ್ರಸಾದವನರಿಯಬಹುದು, ತನ್ನ ತಾನರಿಯಬಹುದು,

ಇದು ಕಾರಣ ಸದ್ಭಕ್ತರ ಸಂಗವನೆ ಕರುಣಿಸು
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ *(ಬ. ೧–೮೮೨)*

ಸಜ್ಜನರು, ಸದ್ಭಕ್ತರು – ಎಂಬ ಪದಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಮಹಾನುಭಾವ ಎಂಬುದು – ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಪಕ್ವಗೊಂಡ ಜೀವ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಈ ವಚನದಿಂದ ಸಜ್ಜನ ಸಹೃದಯರ ಮಹತ್ವ ಎಂತಹದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉತ್ತಮರ ಸಂಗದಿಂದಲೇ ಗುರು, ಲಿಂಗ, ಜಂಗಮ, ಪ್ರಸಾದ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗಿಕ ಅರಿವು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಮಾತು ಸಹೃದಯರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯೂ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಅಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸಂಗದಿಂದ
ಎನ್ನ ತನು ಶುದ್ಧವಾಯಿತ್ತು
ಅಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸಂಗದಿಂದ
ಎನ್ನ ಮನ ಶುದ್ಧವಾಯಿತ್ತು
ಅಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸಂಗದಿಂದ
ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಶುದ್ಧವಾಯಿತ್ತು
ಅಯ್ಯಾ, ನಿಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿಗಳು
ಎನ್ನ ಒರೆದೊರೆದು ಆಗುಮಾಡಿದ ಕಾರಣ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ
ನಿಮಗಾನು ತೊಡಿಗೆಯಾದೆನು. *(ಅಕ್ಕ. ೫೯–೨೮)*

ಜ್ಞಾನಾನುಭವಿಯಾದ ಶರಣನ(ಕವಿಯ) ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗ ಶುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸತ್ಸಂಗ ಅವಶ್ಯವೆನ್ನುವ ಅಕ್ಕನ ಈ ಮಾತು ಸಹೃದಯರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಹೃದಯರು ದೇವರ ಸಮಾನ' ಎಂಬ ಭಾವ ಜನಪದರಲ್ಲಿದ್ದು, ಅವರಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಜನಪದಲೋಕದಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರನ್ನು ದೈವ ಸಮಾನರೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೈವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಹೃದಯನನ್ನಾಗಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾಳೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ. 'ಅಯ್ಯಾ ನೀನು ಕೇಳಿದಡೆ ಕೇಳು, ಕೇಳದಡೆ ಮಾಣು/ಆನುಹಾಡಿದಲ್ಲದೆ ಸೈರಿಸಲಾರೆನಯ್ಯಾ' (ಅಕ್ಕ. ೩೩) ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಧಿಮ್ಮಿಕ್ಕಿ ಬರುವ ಭಾವವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಹೃದಯರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಈ ಮಾತು – 'ಸಹೃದಯನ ಧರ್ಮ ಕೇಳುವುದು. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲು ಅವನಿಗೆ ಅಗದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ ಕೇಳಿಯೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಭರವಸೆಯ ಭಾವನೆಯೂ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡ (ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ) ಕವಿಗಳು – ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದುಷ್ಕೃತಿ ಎಂದು, ಕವಿಗಳನ್ನು ವರಕವಿ ಮತ್ತು ಕುಕವಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಸಹೃದಯರನ್ನು ಸಜ್ಜನರು ಮತ್ತು ದುರ್ಜನರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಬಹುಶಃ ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಇಲ್ಲಿ ಹುಗಲಿಲ್ಲ ಓ ಬಿಯದ ನಿನಗೆ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿರುವುದು, 'ನಾನೇರುವೆತ್ತರಕೆ ನೀನೇರಬಲ್ಲೆಯಾ? ನಾನಿಳಿವ ಆಳಕ್ಕೆ ನೀನಿಳಿಯ ಬಲ್ಲೆಯಾ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುವುದು – ಇಂತಹ ಸಜ್ಜನರಲ್ಲದ ದುರ್ಜನರಿಗೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಳೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಎಂತು ಬಣ್ಣಿಸುವರಯ್ಯಾ ಲೋಕ ಸದುಹೃದಯರಲ್ಲದವರ/...
ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪರಿಗಳಲು ಇರದವರ ಮೆಚ್ಚುವರಾರೊ ಈ ಲೋಕದೊಳಗೆ'

(ಚಂ. ೭–೫೬೯)

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಚಂದಿಮರಸ. ಈ ಲೋಕದ ಜನ ಮೆಚ್ಚುವುದು, ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬದುಕುವವರನ್ನು ಮಾತ್ರ. ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಯೇ ತಾವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದವರನ್ನು ಲೋಕ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ಚಂದಿಮರಸನದು. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಸಾರ ಸಜ್ಜನರ ಸಂಗವ ಮಾಡೂದು
ದೂರ ದುರ್ಜನರ ಸಂಗ ಬೇಡವಯ್ಯಾ
ಆವ ಹಾವಾದಡೇನು? ವಿಷವೊಂದೆ,
ಅಂತವರ ಸಂಗ ಬೇಡವಯ್ಯ
ಅಂತರಂಗ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದವರ ಸಂಗವು
ಸಿಂಗಿ ಕಾಳಕೂಟ ವಿಷವೊ, ಕೂಡಲಸಂಗಯ್ಯಾ *(ಬ. ೧–೧೧೯)*

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಒಂದು – ಸಜ್ಜನ ಮತ್ತು ದುರ್ಜನ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ, ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು – ಸಜ್ಜನರು 'ಅಂತರಂಗ ಶುದ್ಧವಿದ್ದವರು'. ದುರ್ಜನರು ವಿಷವುಳ್ಳ ಹಾವಿನಂಥವರು– ಎಂದುದು. ಸಜ್ಜನರ ಸಂಗ ಮಾಡು, ದುರ್ಜನರ ಸಂಗ ಬೇಡ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು, ನಾವು ಕಲಾಲೋಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ, ಇಲ್ಲಿಯ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಸಹೃದಯರನ್ನು ಈ ಮಾತು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

ನಡೆನುಡಿ ಶುದ್ಧವುಳ್ಳವರು ಪುರಾತನರ ವಚನವ ಓದಿದಡೆ
ಅನುಭಾವವ ಮಾಡಿದಡೆ ಮಚ್ಚುವರಲ್ಲದೆ
ನಡೆನುಡಿ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದವರು ಪುರಾತನರ ವಚನವ ಓದಿದಡೆ
ಅನುಭಾವವ ಮಾಡಿದಡೆ ಮೆಚ್ಚುವರೆ?
ನಡೆ ನುಡಿ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದವರು ಪುರಾತನರ ವಚನವ ಓದಿದಡೆ
ಆ ಹಂದಿಗಿಂದ ಕರಕಷ್ಟ.... *(ಮೋ.ಮ. ೫–೧೧೬೪)*

ಶರಣನಾಗಿರಬಹುದು ಸಜ್ಜನನಾಗಿರಬಹುದು (ಅನುಭಾವಿ)ಅವರ ನಡೆ–ನುಡಿ ಶುದ್ಧವಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ನಡೆನುಡಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನುಭಾವಿಗಳು ವಚನಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಾದರೆ, ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಮೆಚ್ಚುವುದು.

ನಡೆನುಡಿ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದವರು ವಚನಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಹಂದಿಗಿಂತ ಕಡೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಮಹಾದೇವಮ್ಮ. ಅಂದರೆ ಇಂಥವರಿಂದ ವಚನಾನುಭವವನ್ನು ಸ್ವತಃ ತಾವು ಅರಿಯಲು, ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಇತರರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಅರುಹಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಂದಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಿಂತ ಕನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ಕಠೋರ ನಿರ್ಧಾರ ಅವಳದು. ಇಂತಹ ಜನರನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಕೂಡ ಹಂದಿಗಳು, ನಾಯಿಗಳು, ಗೂಗೆಗಳು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಅದು ಘೂಕಂ ದಿವದೊಳ್ ಕಾ
ಣದು ನಿಶ್ಚಯಮಂತೆ ದುರ್ಜನಂ ಕಾಣಂ ಕಾ।
ವ್ಯದೊಳತಿ ರಸಮನಸೂಯಾ
ಸದನಂ ಸುಖದೂರನವನ ಮಾತೇಕದಱಿಕೊಳ್। *(ಗಿ.ಕ. ೧–೨೫)*

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಹರಿಹರ. ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತುಂಬ ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಕಾರರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಆದ್ಯರ ವಚನವೇನು ಬಟ್ಟೆಯ ಸಂಬಳವೆ?
ಮನೆಮನೆಯ ಹೊಕ್ಕು ಬೋಧಿಸುವಂತಾಗಿ
ಮನೆ ಮನೆಯ ಹೊಕ್ಕು ಮೆಚ್ಚಿಸುವಂತಾಗಿ *(ಚೆ.ಬ. ೩–೫೧೩)*
ಆದ್ಯರ ವಚನಂಗಳ ಅಲ್ಲಿಗಲ್ಲಿಗೆ ಉಸುರಿ
ಅನ್ನ ಕೂಳಿಂಗೆ ಹರಿದಾಡುವ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ
ಅನುಭಾವಿಗಳೆಂಬೆನೆ? *(ಅ.ರಾ. ೫–೬೬೯)*
ಕೋಟ್ಯಾನುಕೋಟಿಯನೋದಿದಡೇನು, ಸಾತ್ವಿಕರಾಗಬಲ್ಲರೆ?
ಅಮುಗೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವನರಿಯದವರು ಓದಿದಡೇನು?
ಕತ್ತೆ ಬೂದಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಂತಾಯಿತು *(ಅ.ರಾ. ೫–೬೩೭)*
ಉಲಿಗರ ಮಾತು, ಊರುಗರ ತೋಟಿಯೊಳಗುಂಟೆ ಲಿಂಗಾನುಭಾವ
ರಚ್ಚೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಬೀದಿಯ ಮಾತಿನೊಳಗುಂಟೆ ಲಿಂಗಾನುಭಾವ?
ಸಂತೆಯೊಳಗೆ ಸಮಾಧಿಯುಂಟೇ?
ಇದು ಕಾರಣ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯನ ಅನುಭಾವ
ಹೊರವೇಷದ ವಾಚಾಳರಿಗೆಲ್ಲಿಯದು. *(ಚೆ.ಬ. ೩–೫೪೦)*
ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಗೀತವ ಹಾಡಿ ಅರ್ಥವಿಟ್ಟಲ್ಲಿ ಫಲವೇನು
ಮುಟ್ಟುವ ತೆರನನರಿಯದನ್ನಕ್ಕ?
ಕಟ್ಟಿದಡೇನು ಬಿಟ್ಟಡೇನು
ಮನವು ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟದನ್ನಕ್ಕ?
ಮಾತಿನಲೆ ಒಲಿಸಿ ಮಹತ್ತಪ್ಪ ಲಿಂಗವ ಕಂಡೆಹೆನೆಂಬ
ಪಾತಕರ ಮೆಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ *(ಬ. ೧–೭೯೮)*

ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರ ತರ್ಕಾಗಮಂಗಳ ಹೇಳಿಕೇಳಿ
ಕಲಿತುಲಿದವರೆಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯಾಗೂಡಾದರಲ್ಲದೆ
ಲಿಂಗಗೂಡಾದುದಿಲ್ಲ ನೋಡಯ್ಯಾ.
ಸೌರಾಷ್ಟ್ರ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವ
ಬಲ್ಲೆನೆಂದು ನುಡಿವ
ಬರಿ ಮಾತಿನ ಬಾಯ ಬಣ್ಣದ ಸೊಲ್ಲು,
ಸಲ್ಲದೆ ಹೋಯಿತ್ತು *(ಆದಯ್ಯ, ೬–೧೦೯೫)*

... ವಾಣಿಯ ಹಂಗಿನಲ್ಲಿ ಉಲಿದುಲಿದು ಹೋದರಲ್ಲದೆ
ಉಲುಹಡಗಿದ ನಿಲವ ಕಂಡವರಾರನೂ ಕಾಣೆ *(ಆದಯ್ಯ, ೬–೧೦೯೨)*

ಹೀಗೆ ಬರೀ ಚತುರಮಾತನಾಡುವವರನ್ನು ಅನುಭಾವಿಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ತಯಾರಿಲ್ಲದ ವಚನಕಾರರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನುಭಾವಿಗಳು (ಸಹೃದಯರು) ಕೂಡ ಕಲಾವಿದನ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಡೆ–ನುಡಿ ಶುದ್ಧವಾದವರಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದವರನ್ನು–ಉಲಿಗರು, ಬರಿಮಾತಿನವರು, ವಿದ್ಯಾಗೂಡಾರರು, ಪಾತಕರು, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಕತ್ತೆಗಳು, ಹೊರವೇಷದ ವಾಚಾಳರು – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಮೂದಲಿಸಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ವಚನಕಾರರು.

ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತರಾದವರ
ಸೀಮೆಯೇನು? ನಿಸ್ಸೀಮೆಯೇನು?
ವಚನದ ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಯ ಲೀಲೆಯನಾಡುವರು
ಗುಹೇಶ್ವರನಿಪ್ಪ ಗುಪ್ತವೆಂತೆಂದರಿಯರು. *(ಅಲ್ಲ. ೨–೪೯೭)*

ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನದ ಮಾತಿನ ಕಡೆ ನಾವು ಲಕ್ಷಹರಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಚನದ ಓದುಗನಾದ ಸಹೃದಯ ಅದರ ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಲೀಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಅಂದರೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಬಣ್ಣಿಸುವುದು ಅವರ ವಾಚಾಳಿತನವಾಯಿತು. ಇದು ವಚನವನ್ನು ಓದಿ, ತಾನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮಾತ್ರ. ವಚನದ ಗುಟ್ಟು ಅನುಭಾವ. ಅದುವೇ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಪ್ಪ ಗುಪ್ತ ಸಂಗತಿ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಕೇವಲ ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಭ್ರಮಿಷ್ಠರ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು.

'ವಚನಾರ್ಥವನರಿದು ನುಡಿದಿಹೆನೆಂದಡೆ
ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತ್ತು' *(ಚೆ.ಲಿಂ. ೯–೧೨೩೭)*

ಎಂಬುದು ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾತ ವಚನಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂತಹದೆ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ಒಂದು ವಚನ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ವಚನಾರ್ಥವ ಕಂಡಹರೆಂದು
ರಚನೆಯ ಮರೆಮಾಡಿ ನುಡಿಯಲೇತಕ್ಕೆ?
ತಾನರಿವಲ್ಲಿ ಮರೆಯಲ್ಲದೆ
ಬೋಧೆಗೆ ಮರೆಯಿಲ್ಲ... *(ಅಂ.ಚೌ. ೬–೨೪೭)*

ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರದಂತೆಯೇ ಇದೆ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಿಚಾರ ಕೂಡ. 'ವಚನಾರ್ಥವನ್ನು

ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆ' ಎನ್ನುವವರು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ದೊಡ್ಡದು ಮಾಡಿ ರಂಜನೀಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ವಚನದ ಅರ್ಥ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಚೌಡಯ್ಯನವರು. ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವುದು? ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಚನದ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ತನ್ನ ತಾನರಿಯುವುದು. ಅದನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಇತರರಿಗೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಡಬಾರದು ಎಂಬುದು ಚೌಡಯ್ಯನವರ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದಂತಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಚೌಡಯ್ಯಗಳು ಅನುಭಾವಿಯ (ಸಹೃದಯನು) ಗುಣಗಳನ್ನು, ಆತ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನುಮುನಿ ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ:

ಪದವನರಿಯದ ವಾಚಕ, ಘಾತಕನ ಇರವು
ಪುಸಿ ಧನುವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಿಸುಕಿದ ಕಣೆಯಂತೆ
ಹುಸಿದವನ ಒಡಲಿನ ಪ್ರತಿಮೂದಲೆಯಂತೆ
ಇಂತೀ ಅರಿವಿನ ಒಳಗನರಿಯದ ಜೂಜಿನ ಹುದಗಿಂಗೆ ಬಂದು
ಸುರಿಗಾಯ ಸುರಿವವನ ವಿಧಿಯಂತೆ
ಗುಡಿಯ ಗೊಮ್ಮಟನೊಡೆಯ ಅಗಮ್ಯೇಶ್ವರಲಿಂಗ *(ಮನಮುನಿ, ೮–೧೦೬೪)*

ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥವನರಿಯದ ಓದುಗ–ಸಹೃದಯನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನುಮುನಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನದು ಘಾತಕನ ಇರವಿನಂತೆ, ಹುಸಿ ಧನುಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುರುಕಿದ ತೀರದಂತೆ, ಸುಳ್ಳನ ಪ್ರತಿ ಮೂದಲಿಯಂತೆ. ಅರಿವಿನ ಒಳಗನರಿಯದೆ, ಒಣ ಜೂಜಿನ ಹುದಲಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು, ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವವನಂತೆ–ಆತನ ಸ್ಥಿತಿ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಂತೆ ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನು, ಅರಿವುಳ್ಳವನು. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಅರುಹುವವನು – ಮಾತ್ರ ಅನುಭಾವಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲನು.

ವಚನಕಾರರ ಒಲವು ಲಿಖಿತಮುಖಿ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಮೌಖಿಕಮುಖಿ ಅನುಭಾವದೆಡೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಓದು, ಅಂದರೆ ಗ್ರಂಥ ಪಠಣದಿಂದ ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿವು ಮೂಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

'ವಿದ್ಯೆಯನರಿದವ ಗುದ್ದಾಟಕ್ಕೊಳಗಾದ
ಅವಿದ್ಯೆಯನರಿದವ ಪ್ರಪಂಚವ ಒದ್ದು ಬಿಟ್ಟ ನೋಡಾ' *(ಸಿದ್ಧ. ೪–೧೬೫೯)*

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ. ವಿದ್ಯೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾಣತನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ, ಇದರ ಫಲವೆಂದರೆ ಗುದ್ದಾಟ ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಬರಿ ವಿದ್ಯಾವಂತನಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವಂತಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತವನು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗೆದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಸಿದ್ಧರಾಮರದು. ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಓದಿ ಬೋಧಿಸಿ ಇದಿರಿಂಗೆ ಹೇಳುವನ್ನಬರ ಚದುರತೆಯಲ್ಲವೆ?
ತಾ ತನ್ನರಿದಲ್ಲಿ, ಆ ಅರಿಕೆ ಇದಿರಿಗೆ ತೋರಿದಲ್ಲಿ
ಅದೆ ದೇವತ್ವವೆಂದನಂಬಿಗ ಚೌಡಯ್ಯ *(ಅಂ.ಚೌ. ೬–೮೬)*

ಓದಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಬರಿ ಚತುರತೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಿದ್ಧರಾಮರಂತೆ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನವರದೂ ಆಗಿದೆ. ತಾನು ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಅನುಭಾವ. ದೇವತ್ವವೆಂದರೆ ಅದುವೇ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಓದಿನ ಮೇಲೆ ವಚನಕಾರರ ಭರವಸೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ.

"ಓದುವುದದು ಸದ್ಗುಣಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಕವಿಯನೂದುವುದಕ್ಕೇನೋ ಅಯ್ಯಾ?' *(ಸಿದ್ಧ. ೧೬೧೮)*

ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ. ಓದಿದವನು ಸದ್ಗುಣಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಬದಲಾಗಿ ಆತ ಚಾಡಿಕೋರನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದೇ ಜಾಸ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವ ಸಿದ್ಧರಾಮನದು. ಸಹೃದಯನಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಅಹಂಕಾರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂಬುದು ಚೌಡಯ್ಯನವರ ಇನ್ನೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ:

ಓದಿಹೆನೆಂಬ ಒಡಲು, ಕಂಡೆಹೆನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತು
ಸರ್ವರಿಗೆ ಹೇಳಿಹೆನೆಂಬ ತೇಜಸ್ಸು
ಇಂತಿವೆಲ್ಲವು ಇದಿರಿಗೆ ಹೇಳೆ
ತನ್ನ ಉದರದ ಕಕ್ಕುಲತೆಯಲ್ಲದೆ
ಆತ ಅರಿವಿಂಗೆ ಒಡಲಲ್ಲಾ ಎಂದನಂಬಿಗ ಚೌಡಯ್ಯ *(ಅಂ.ಚೌ. ೬–೮೭)*

ನಾನು ಓದಿದೆ, ನಾನು ಅರಿತೆ, ನಾನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೇಳಬಲ್ಲೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅದು ಉದರ ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಎಂದೂ ಅರಿವಿಗೆ ಒಡಲಾಗಲಾರದು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಹೃದಯನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೇವಲ ಬದುಕುವ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿರಬಾರದು; ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನವಂತನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಅವು ಸಹಾಯವಾಗಬೇಕು. ಇಂತಹ ಅನುಭಾವಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ಲೋಕ ಅರಿವಿನ ಆಗರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ವಚನಕಾರರು ಬಯಸುವ ಸಹೃದಯ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿರಬಾರದು, ಆತ ಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಅನುಭಾವಿ ಓದಿಕೊಂಡವನೇ ಆಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತ ಸಜ್ಜನನಾಗಿರಬೇಕು.

"ಓದಿದ ಫಲ ಕೂಚಭಟ್ಟನಂತಾಗಬಾರದು' *(ಸಿದ್ಧ. ೧೬೧೭)*

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ. ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

'ಓದಿದ ಫಲ ಜನ್ಮವಳಿದವಂಗಾಯಿತ್ತು' *(ಸಿದ್ಧ. ೧೬೧೬)*

ಎಂದು. ಓದಿನ ಫಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಓದಿದ ಫಲದಿಂದ ಸಹೃದಯನ ಮನಸ್ಸು ಶುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ:

'ವೇದ ವೇದಾಂತವನೋದಿದಡೇನು ಮನಸ್ಸೂತಕವಳಿಯದನ್ನಕ್ಕ?' *(ಸಿದ್ಧ. ೧೨೨೫)*

ಎಂದು. ಸಿದ್ಧರಾಮರ ಕೊನೆಯ ಅಬಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ,

ವಚಿಸಿ ಅನುಭವಿಯಾಗದವ ಪಿಶಾಚಿಯಯ್ಯಾ' (ಸಿದ್ಧ. ೧೬೧೫)

ಎಂಬುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಓದುವುದು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗ ಶುದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವುದಾದರೆ

ಅದು ಫಲಕಾರಿ. ಇಂತಹ ಅನುಭಾವಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನೆರವಾದೀತು. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ಆ ವರ್ತನೆ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

'ಆಳವರಿಯದ ಭಾಷೆ, ಬಹುಕುಳವಾದ ನುಡಿ
ಇಂತೆರಡರ ನುಡಿ ಹುಸಿಯಯ್ಯಾ' (ಅ. ೧೩೦)

ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುಗಳ ನಿರ್ಣಯ. ಹೀಗೆ ಮಾತಿನ ಬಣವೆಯ ಒಟ್ಟಿ ಮೋಸ ಮಾಡುವವನನ್ನು ನಗೆಯ ಮಾರಿತಂದೆ ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಕಲ್ಲಿಯ ಹಾಕಿ ನೆಲ್ಲವ ತಳಿದು
ಗುಬ್ಬಿಯ ಸಿಕ್ಕಿಸುವ ಕಳ್ಳನಂತೆ;
ವಾಗದ್ವೈತವ ಕಲಿತು
ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾತಿನ ಪಸರವ ಮುಂದೆ ಇಕ್ಕಿಕೊಂಡು
ಮತ್ಸ್ಯದ ವಕ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಸವ ಹಾಕುವನಂತೆ
ಅದೇತರ ನುಡಿ? ಮಾತಿನ ಮರೆ,
ಆತುರ ವೈರಿ ಮಾರೇಶ್ವರಾ (ನ.ಮಾ. ೭–೧೧೯೦)

ಕೇವಲ ಮಾತಿನ ಜಾಣತನವುಳ್ಳ ಸಹೃದಯನ ನಡೆತೆಯನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನ ಬಲೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿ, ಸಾಮಾಜಿಕರಿಗೆ ಮೋಸಮಾಡುವವ ಎಂದೂ ಉತ್ತಮ ಸಹೃದಯನೆನಿಸಲಾರ. ಬದಲಾಗಿ ಅನುಭಾವಿಗಳು (ಸಹೃದಯರು) ಸಜ್ಜನರಾಗಿರಬೇಕು. ಬೇರೆಯವರು ಈ ಸಜ್ಜನರೊಡನೆ ಒಡನಾಟ ಬಯಸಿ ಬರುವಂತಿರಬೇಕು. ಇಂಥವರ ಸಂಗ ಹೆಜ್ಜೇನು ಸವಿದಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಡೆ ಮುಖ್ಯ. ನುಡಿ ಮೌನ, ಇದು ವಾಚಾಳಿಗೆ ಆಗದ ಮಾತು.

ಕಂಡಕಂಡಲ್ಲಿ ಗೋಷ್ಠಿ, ನಿಂದ ನಿಂದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ
ಬಂದಬಂದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗವ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಬುದ್ಧಿ ನೀಚರ ಮೆಚ್ಚ
ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವ *(ಚೆ.ಬ. ೩–೩೪೧)*

ಎಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರು ಜರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅನುಭಾವವನ್ನು 'ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನ', 'ಅಂತರಂಗದ ಶುದ್ಧಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ, ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಜಾಣತನವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ನಿಧಿ. ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿ. ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಅನುಭಾವಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಹೃದಯನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಮಾತುಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಕ. ಅವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗತಿ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲಾರೆವು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬ ಕಾವ್ಯಾನಂದವನ್ನೋ ರಸಾನಂದವನ್ನೋ ಪಡೆಯುತ್ತ ಇರುವ 'ಆನಂದ ಜೀವಿ'. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ ಅನುಭಾವಿಯು ಮಾತುಳ್ಳ ಮೌನಿ. ಅಂದರೆ ಮಿತ ಭಾಷಿ. ತಾನು ಅರಿವು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಯ ಹೇಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವುಳ್ಳ ಅನುಭಾವಿ. ಆದರೆ ವಾಚಾಳನಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಬಣವೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟುವವನಲ್ಲ. ಅವನೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಿದಂತೆ. ❐

ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ

ವಚನಕಾರರು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ತೃಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟವರಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಲೂ ಹೊರಟವರಲ್ಲ. ವಚನಗಳ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳು ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಶಿವಶರಣರು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಲು ಹೆಣಗಿದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಂದ ಬಹು ದೂರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಕಾವ್ಯಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ; ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಹಲವಾರು ನೇಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿತು. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆದುನಿಂತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು.

"ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿಂಗೆ ಬಣ್ಣೆಯನಿಕ್ಕಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದವರಾರೋ?
ಅಕಟಕಟಾ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ
ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರ
ತರಕಟ ಕಾಡಿತ್ತು" *(ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರ.ದೇ.ವ.ಸಂ.– ೨೬೪)*

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶರಣರು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಧರ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಿದುದು ವಿನೂತನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಚನವು ದೇವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾಮ–ಸೀಮೆ ಇಲ್ಲದ ಆ ದೇವರು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕುವವನಲ್ಲ; ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ವೇದ್ಯವಾಗುವಂಥವನು. ಇದನ್ನರಿಯದವರು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಜಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುಕೊಂಡು ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪರವಸ್ತುವಿನ ಪಥದಿಂದ

ದೂರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯವೂ ಸಹ ದೈವೀ ಸ್ವರೂಪದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಕೆಲವೇ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥವು ನಿರಾಳ; ಅನಂತ. ಅದರ ಅಂತರಂಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿಲುಕುವಂಥದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ "ನಿರಾಳವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ ರಚನೆಯೆಂತಲೂ, ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆಯೆಂತಲೂ" ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಚನಾಧಾರದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ನಿರಾಳ" ಮತ್ತು "ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ" ಈ ಪದಗಳು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಘಟಕಗಳಾಗಿವೆ. ಸಹೃದಯನು ಕಾವ್ಯಾಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತ ನಡೆದಂತೆ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ನಿರಾಳವಾದುದೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತುಗಳ ಹೆಣಿಕೆಯಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ಬೆಳೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪದಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ "ಶಬ್ದಗಳು ಲಜ್ಜೆ ಪಡುವ ಕ್ರಿಯೆ"ಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವು ನಿರ್ಮಿತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಲಜ್ಜೆ'ಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ, 'ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆಯ' ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಲಜ್ಜೆ'ಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭೂಷಣವಾದುದು. 'ಲಜ್ಜೆಯಿಲ್ಲದವನು' ಎಂದರೆ – "ನೀತಿಗೆಟ್ಟವನು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಗಂಡಸರಿಗೆ ಲಜ್ಜೆ ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಇದು ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಆಭರಣ. ಲಜ್ಜೆಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೌಂದರ್ಯ–ಮಾನ–ಮರ್ಯಾದೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ. ಲಜ್ಜೆಗೆಟ್ಟ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಸಮಾಜವು "ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿ" ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಲಜ್ಜೆಯುಳ್ಳ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಅವಳ ಮಾತು ಹಿತಮಿತ. ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟನ್ನೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇನ್ನೂ ಕಡಿಮೆಯೆಂದರೂ ಸರಿಯೆ. ಮಿತ–ಹಿತ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಘನತೆ–ಗಾಂಭೀರ್ಯಗಳು ಹಿರಿದಾಗುವಂತೆ, ಕಾವ್ಯಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಲಜ್ಜೆಯಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಂವಹನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ತೋರುವ ಅಸಹಾಯಕತೆಯೇ ಈ ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ. ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಏಕೋ "ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಾಣಘಾತುಕ"ವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ "ಶಬ್ದಸಂಭ್ರಮದ ಮದ"ವನ್ನು ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಒದಗುವ ಮಂಗಳ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ "ಕಾವ್ಯದರ್ಶನ"ದ ಬೆಳಗು ಕಾಣಬಯಸಿದರೂ, ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆತನವನ್ನೂ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು "ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ"ವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಗಳು ಲಜ್ಜೆಪಟ್ಟಾಗ ಮಾತು, ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಕಾವ್ಯವು ಅರಳುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವು ಲಜ್ಜೆ ಬಿಟ್ಟಾಗ, ಕಾವ್ಯವಾಗದೆ ಅದು ಬರೀ ಮಾತಿನ ಜಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗನ ದರ್ಶನವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭುದೇವರು ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಮಾಡಿರುವ 'ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ' ಎಂಬುದು ನೇರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, "ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ"ಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಬಲ್ಲ ಅದನ್ನು "ಕಾವ್ಯದರ್ಶನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಮಾದವೆನ್ನಿಸದು. ಪ್ರಭುವಿನ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮುಂದುವರೆಯುವುದನ್ನು ನೋಡಿ:

"ಭಾವವಳಿಯದೆ ಬಯಕೆ ಸವೆಯದೆ
ಐಕ್ಯವು ಆವ ಘನವೆಂದಡಹುದೆ?
ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ
ತನ್ನ ಇದಿರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯುಳ್ಳಡೆ ಏನೆಂದಡೂ ಅಹುದೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದಸಂದಳಿಯದೆ
ಬೇಸತ್ತು ಬಯಲಾದಡೆ ಆಯತವಹುದೆ?' *(ವ.ಸಂ. ೬೧೨)*

ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ದಿವ್ಯಾನುಭವವು ದಕ್ಕುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. 'ಗುಹೇಶ್ವರ'ನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸಂದೂ ಅಳಿಯ ಬೇಕೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭು ಭಾಷೆಯ ಹಂಗನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಸಂಭ್ರಮವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಅತ್ಯುಕ್ತಿದೋಷ"ವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸವಕಲುಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅತಿಯಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ, ಅವು ಸವೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. "ಶಬ್ದಸಂದಣಿ" (ವ.ಸಂ. ೭೦೧), "ಶತಪತ್ರ ಕಮಲ ಕರ್ಣಿಕಾ ಮಧುರ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ" (ವ.ಸಂ. ೨೯೧), "ಶಬ್ದವೆಂಬೆನೆ ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲು" (ವ.ಸಂ. ೫೬೩), "ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದಲಿ ಹಿಂದುಗಾಣರು; ಮುಂದುಗಾಣರು, ತಮ್ಮ ತಾವರಿಯರು" (ವ.ಸಂ. ೬೦೯) ಎಂಬೀತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಭುವಿನ ನುಡಿಗಳು ಆದಷ್ಟು ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿಶ್ಶಬ್ದವಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ "ನಿಶ್ಶಬ್ದ"ತೆ ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವದು ಬಹು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವ ಶಬ್ದದಾಚೆಗೆಲ್ಲೋ ಆ ನಿಶ್ಶಬ್ದತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಅರಸಿ ಆನಂದಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ:

"ಶಬ್ದದೊಳಗೆ ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಅಡಗಿರ್ಪ ಹಾಗೆ ಏಕಸ್ವರೂಪಿನಿಂದೆ" (ವ.ಸಂ. ೭೯೮) ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ನಿಶ್ಶಬ್ದತೆ'ಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಸೂತಕದಿಂದ ಹೊರಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಪವಿತ್ರ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೂರಾದ ನುಡಿಗಳು ಸೂತಕ ರಹಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ "ಅಪವಿತ್ರ ನುಡಿಯ ನುಡಿವ ಸೂತಕವೇ ಪಾತಕ" ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಶರಣರ ನುಡಿಗಳು ಶುದ್ಧನುಡಿಗೊಡುವುರಿಂದ ಪ್ರಭುದೇವ "ಶರಣರು ನುಡಿದು ಸೂತಕಿಗಳಲ್ಲ" ಎಂದು ಒರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ವಚನವಿದಾಗಿರಬಹುದು:

"ಶಬ್ದ ಸೂತಕವೆಂಬರು, ಶಬ್ದಸೂತಕವುಂಟೇ
ತನ್ನಯ ಸಂದೇಹವಲ್ಲದೆ?
ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳಲೇಪವಪ್ಪುದೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಆ ಭಾವವಿಲ್ಲ" *(ವ.ಸಂ. ೧೫೪೫)*

ಈ ಧೈರ್ಯವು ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ "ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ" ಎರಲು ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ; "ಉಲುಹಿನ ವೃಕ್ಷದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ" ಜೀವಿಸಲು ಅಂಜುವುದಿಲ್ಲ.

'ಉಲುಹಿನ ವೃಕ್ಷದ ನೆಳಲಿನಡಿಯಲಿರ್ದು
ಗಲಭೆಯನೊಲ್ಲೆಯೆಂಬ ಪರಿಯೆಂತಯ್ಯಾ' *(ವ.ಸಂ. ೮೯)*

"ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆಯ ಹರಿದು ಬಂದೇರಲು" *(ವ.ಸಂ. ೨೪೧)*

"ಉಲುಹಿನ ವೃಕ್ಷ" "ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ"ಗಳು "ಶಬ್ದದ ವೃಕ್ಷ" "ಶಬ್ದದ ಉಯ್ಯಲೆ"ಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

"ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತರಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆಡಂಬರದ "ಕಾವ್ಯ" ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಪ್ರಭುದೇವ. ಉದ್ದೀಪನಗೊಂಡ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನಾ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕಂಡು; ಕಟ್ಟಿ, ಸ್ವರೂಪ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜರಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕಾವ್ಯವು ಮನಕ್ಕೆ ರಂಜನೆಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ:

"ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತರಾದವಂಗೆ
ಸೀಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ನಿಃಸೀಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ
ಅದು ವಚನದ ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಯ ಲೀಲೆ" *(ವ.ಸಂ. ೪೯೭)*

ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸೀಮೆಯುಂಟೆ? 'ಇದೆ' ಎಂದರೆ ಇದೆ; 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಆ ವಿರ್ಭಾವ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ರಂಜನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ದಿವ್ಯಾನುಭವವು ಸಿಲುಕಲಾರದೆಂಬ ಮಾತು ಪ್ರಭು ಹೇಳದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ.

"ಸ್ವರದ ಹುಳ್ಳಿಯ ಕೊಂಡು ಗಿರಿಯ ತಟಾಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ
ಹಿರಿಯರು ಓಗರವ ಮಾಡುತ್ತಿಪ್ಪರು
ಗಿರಿ ಬೇಯದಾಗಿ ಓಗರವಾಗದು
ಅರ್ಪಿತವಿಲ್ಲದಾಗಿ ಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರಾ" *(ವ.ಸಂ. ೨೫೧)*

ಮೇಲಿನ ವಚನವು ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬಯಸುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವರ'ವೆಂದರೆ 'ಶಿವ'ವೆಂತಲೂ, ಸಂಗೀತದ ಅಂಗವೆಂತಲೂ, ಕಾವ್ಯದ ಲಯವೆಂತಲೂ ಅರ್ಥ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಗಿರಿ' ಎಂಬುದು ದಿವ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. 'ಹುಳ್ಳಿ' ಎಂದರೆ 'ಹುರುಳಿ'ಯೆಂತಲೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. 'ಸೌದೆ' ಎಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಓಗರ ಎಂದರೆ 'ಪಾಕ'. ಇದನ್ನು "ರಸ"ಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆಲ್ಲ ವಚನದಲ್ಲಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಾಗ "ದಿವ್ಯಾನುಭವವು ಕಾವ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಸ್ವರವೆಂಬ ಹುರುಳಿಯಿಂದ ಪರಮಾನುಭವವೆಂಬ ಗಿರಿಯ ತಟಾಕದಲ್ಲಿ ರಸೋಗರವ ತಯ್ಯಾರಿಸಲು ಬಯಸಿದವರು ಕವಿಗಳು. ಅದರೆ ಪರಮಾನುಭವವು ಪಕ್ವಗೊಂಡು, ಕಾವ್ಯದ ಮಿತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅರ್ಪಿತವೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರಸಾದವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ವಚನದಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂಥದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು:

"ಅಕ್ಷರದಲಭ್ಯಾಸವ ಮಾಡಿ ಬರೆವ – ತೊಡೆವ ಪರಿ ಇನ್ನೆಂತೋ:
ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾವುದು – ನಿರೂಪವೆಂದಾವುದೆಂದರಿಯರಾಗಿ,
ಆದಿ ನಿರಾಳ – ಮಧ್ಯನಿರಾಳ, ಊರ್ಧ್ವನಿರಾಳ ಗುಹೇಶ್ವರಾ." *(ವ.ಸಂ. ೬೪೨)*

ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಇಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಈ ವಚನವು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರ ಪ್ರಭುದೇವ ಇದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಉಳಿದವನಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳೆಲ್ಲವೂ

ದಿವ್ಯಾನುಭವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಾವು ಕಂಡುಂಡ ದಿವ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರುಹಲೆಂದೇ ವಚನ ರಚನೆಯನ್ನು ಶರಣರು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡುದು. ದಿವ್ಯಾನುಭವವು ಕಾವ್ಯದ ಸತ್ವವಾದುದರಿಂದಲೇ ವಚನದ ಅರ್ಥವು ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದುಂಟು. ಪುನಃ ಪುನಃ ಮನನದಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾತು ಸತ್ಯವೆ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಭುದೇವನ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವೂ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ:

"ತೊಡೆಯಬಾರದ ಲಿಪಿಯ ಬರೆಯಬಾರದು ನೋಡಾ". *(ಅದೇ–ವ.ಸಂ. ೬೭೮)*

ಈ ಮೇಲಿನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವರ ಚಿಂತನೆ ಬಹುಮುಖವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಚಿಂತಕನಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದವನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು "ಭಾಷೆಯು ಸಾಯುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಕರ್ತವ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದು. "ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾರ್ಯ ಮುಗಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸತ್ತಂತೆ" ಎಂಬುದು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, "ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ನಾನು ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥ ಸಂವಹನಗೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ಅದರ ಶಾಬ್ದಿಕ ರೂಪವು ಸತ್ತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಬದುಕಿನ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. "ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಚಿರಂತನ"ವೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನರಿಗೆ ಇದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುದೇವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚಗಳೆರಡರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ "ಭಾಷೆ ಸಾಯುವ ಕ್ರಿಯೆ"ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಾವು, ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಹುಟ್ಟು, ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಭಾಷೆಯು ಸಾಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಅರ್ಥಸಂಪತ್ತಿನ ಉದಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉದಯಗೊಂಡ ಅರ್ಥವು ನವನವೋನ್ಮೇಶ ಶಾಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹೊಸಹೊಸ ಭಾವಾರ್ಥವು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ರಸಾನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುದೇವರು ಲಿಪಿಯ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸ. ಭಾಷೆಯು ಬರಹಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದು ಲಿಪಿಯ ಮೂಲಕ. ಆದುದರಿಂದ ಲಿಪಿಯೆಂದರೆ 'ಭಾಷೆ'ಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ವಿಹಿತವೆ ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯು ಸತ್ತನಂತರವೇ ಅದರಲ್ಲಿನ ದರ್ಶನವು ವಾಚಕರಿಗೆ ದರ್ಶನೀಯ ವಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವ ಮಾತು ತೀರಾ ನೂತನವಾದುದು.

ಭಾಷೆ ಸಾಯದೆ ಉಳಿದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡತ್ವದಿಂದ ಯಾವ ಹೊಸತು ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಕಾವ್ಯವು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದರ ಭಾಷೆಯೂ ಸಹ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಭುದೇವನ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯೂ ಕಾಣುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಚಿಂತನೆಯ ಗಣಿ. ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದಷ್ಟೂ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಪ್ರತಿಭಾವಂತಿಕೆಯ ಮನಸ್ಸು ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕವಿಯಾದವನು ಒಂದು ಸಲ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ತಾನು ಬರೆದುದನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಶಾಂತ

ಮನದಿಂದ ಓದಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತವೆ. ಮುನ್ನಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಸಬಲವೂ; ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಆದವುಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಗ ಕವಿಯು ಮೊದಲು ಬರೆದ ಬರಹವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬರೆಯಬಹುದು. ಈಗ ಕಾವ್ಯವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಚಲನಶೀಲವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕವಿಗೆ ಹರುಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂತಹ ಕವಿಗಳು "ಪದವಿಟ್ಟು ಅಳುಪದ" ತಮ್ಮ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಘೋಷಣೆಯು ಕಾವ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಸೀಮಿತ ವಲಯಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಇದು ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲಾದರೂ "ಕವಿಗಳಾಗಲಿ; ವಚನಕಾರರಾಗಲಿ"ಯೆಂಬುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ "ಬರೆದು, ಅಳುಕಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಬರೆದು, ಮತ್ತೆ ಅಳುಪಿಸಿ – ಹೀಗೆ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಬರಹದ ಶುದ್ಧಿ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆಂದು" ತಿಳಿದು ಪ್ರಭುದೇವರು ಹಾಗೆ ನುಡಿದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಏನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳು ವಚನದಾಳದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದರೂ, ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ "ಸಾಯುವ ಭಾಷಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕಾವ್ಯ" ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಲೊಚನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

೧. **"ವಚನದ ರಚನೆಯೆಂಬುದು ಮಾತಿನ ಬಣ್ಣದ ಪರಿಯಲ್ಲ ನೋಡಾ"**
(ವ.ಸಂ. ೧೫೫–೨೧)

೨. **"ವಚನದ ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಯ ಲೀಲೆಯ ಮಾತನಾಡುವರು"**
(ವ.ಸಂ. ೪೯೭)

೩. **"ಶಬ್ದದೊಳಗೆ ನಿಶ್ಶಬ್ದವಡಗಿರ್ದ ಹಾಗೆ ಏಕಸ್ವರೂಪಿನಿಂದೆ"**
(ವ.ಸಂ. ೭೯೯)

೪. **"ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಶಬ್ದದಂತೆ"** *(ವ.ಸಂ.೧)*

೫. **"ಪದವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಪದಾರ್ಥವನರ್ಪಿಸಬಾರದು.**
ಓಗರವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಸಾದವನರ್ಪಿಸಬಾರದು"
(ವ.ಸಂ. ೧೭೨)

೬. **"ಶಬ್ದವೇದಿಗಳೆಂದು ನುಡಿದು ನಡೆವರು ನೋಡಾ**
ನಿಃಶಬ್ದವೇದಿಸದಿರ್ದಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ನೋಡಿ ನಗುತಿರ್ಪ ನೋಡಾ"
(ವ.ಸಂ. ೫೭೯)

೭. **"ನೋಡಲಿಲ್ಲದ ಶೃಂಗಾರ, ಮಾತಾಡಲಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದ"**
(ವ.ಸಂ. ೫೭೯)

೮. **"ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಗಾಣರು; ಮುಂದುಗಾಣರು, ತಮ್ಮ ತಾವರಿಯರು"**
(ವ.ಸಂ. ೬೦೯)

೯. **"ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ..."**
(ವ.ಸಂ. ೬೧೨)

೧೦. "ವಚನ" ವಿಚಿತ್ರದ ಪುಷ್ಪದ ರಚನೆಯ ನವರಂಗದಲ್ಲಿ..."

೧೧. "ಆಳವರಿಯದ ಭಾಷೆ – ಬಹುಕುಳವಾದ ನುಡಿ
ಇಂತೆರಡರ ನುಡಿ ಹುಸಿಯಯ್ಯ
ಬಹು ಭಾಷಿಕರು; ಸುಭಾಷಿತವರ್ಜಿತರು"

(ವ.ಸಂ. ೧೩೦)

೧೨. "ಕವಿತ್ವವುಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಂತರಂಗದಲ್ಲಿ
ಅರ್ಥ–ಅನ್ವಯ–ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿರ್ಪಂತೆ"

(ವ.ಸಂ. ೭೯೧)

೧೩. "ಸ್ವರವೆಂಬ ಕುದುರೆಗೆ ವಿಷ್ಣುವೆಂಬ ಕಡಿವಾಣ
ಸೂರ್ಯ–ಚಂದ್ರರೆಂಬ ಅಂಕಣಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆ ಹಲ್ಲಣ
ಸುರಾಳಬೆಂದಲ್ಲಿ ನಿರಾಳವಾಯಿತ್ತು"

(ವ.ಸಂ. ೨೫೯)

೧೪. "ಘನವ ಮನಕಂಡು ಅದನೊಂದು ಮಾತಿಗೆ ತಂದು ನುಡಿದಡೆ
ಅದಕ್ಕದೆ ಕಿರಿದು ನೋಡಾ"
ಅದೇನೂ ಇಲ್ಲದ ನಿಸ್ಸಂಗದ ಸುಖವು ಗುಹೇಶ್ವರ" (ವ.ಸಂ. ೬೫೯)

ಮೇಲಿನ ವಚನೋಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು.

೧. "ಮಾತಿನ ಬಣ್ಣವೆ ಅಥವಾ ಬಣ್ಣದ ಮಾತುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಆಲಂಕಾರಿಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣದ ಮಾತುಗಳೆಂದರೆ – ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾತುಗಳು ಅಥವಾ ಚಮತ್ಕಾರದ ನುಡಿಗಳೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ಮಾತಿನಿಂದ "ರಮಣೀಯ ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಶಬ್ದ ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವಂತಹ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಮಾತುಗಳು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿನೂತನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ರಂಜನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ವಚನಗಳು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಕಳಾಹೀನವಾದ ಬದುಕಿಗೆ ರಂಜನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವತ್ತ ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿದವು. ಅವು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಸಂತೋಷವನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಭುದೇವರು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಿಂದ "ರಂಜನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಬಣ್ಣದ ಮಾತಿನ ರಚನೆ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ; ಮನಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರದ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಮಾತಿನ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ" ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೨. ಎರಡನೆಯ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯದ ರಂಜಕತನವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಭುದೇವ ತನ್ನ ಅಸಮ್ಮತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳನ್ನು ರಂಜಕವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರೆಂಬ" ಪರೋಕ್ಷ ಸೂಚನೆಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ರಂಜಕವಾಗಿ ವಚನ ರಚಿಸಿ ನುಡಿವವರನ್ನೂ, ರಂಜಕವಾದ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಪ್ರಭು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಉಕ್ತಿಯ ಆಶಯವು ಮೊದಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆನ್ನಬಹುದು.

೩. "ಕಾವ್ಯವು ಶಬ್ದದೊಳಗೆ ಅಡಗಿದ ನಿಶ್ಶಬ್ದವೆಂಬುದು" ಈ ಉಕ್ತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಸಂಖ್ಯೆ ೪, ೬, ೮, ೯ – ಈ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳುವ "ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

೫. 'ಪದವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪದಾರ್ಥವನರ್ಪಿಸಬಾರದು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭುದೇವರ ಮಾತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಗಾಧ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡುದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಎಂಟುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನದ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನದಿಂದ ಬಂದುದ್ದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವೊಂದಕ್ಕೆ "ಕಲ್ಲು" ಎಂದು ಕರೆದರು. ಹಲವಾರು ಜನ ಅದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ "ಕಲ್ಲು" ಎಂಬುದು ಇಂದು ಇಂಥದ್ದೇ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂದು ನಾವು "ಕಲ್ಲು" ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು "ಕುರ್ಚಿ" ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೆ, ಅದು 'ಕುರ್ಚಿ'ಯೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ವೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ. ಪ್ರಭುದೇವನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುವನು. ಪದವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತೆ; ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಅದರೊಂದಿಗೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪದದ ಪರಮ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಇರುವುದು ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೆ. ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೆ ನೆಲೆ–ಬೆಲೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುದೇವನ ಚಿಂತನೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಪೂರಕವಾದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಅವನು "ಓಗರವನ್ನರ್ಪಿಸಬಹುದು, ಪ್ರಸಾದವನ್ನರ್ಪಿಸಬಾರದು" ಎನ್ನುವ ವೀರಶೈವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವೀರಶೈವ ಸಾಧಕನು ತಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪಭೋಗ್ಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಶಿವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಶಿವಾರ್ಪಿತವಾದುದು 'ಪ್ರಸಾದ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಾದವ ಹೊಂದಿ ಪರಿಣಾಮಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮರಳಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕವಿಯಾದವನು ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿ, ತನ್ನ ಮನಕ್ಕೆ ಹೊಳೆದ ಪದಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥದಷ್ಟು ಖಚಿತ – ಪರಿಮಿತವಾಗಿರದೆ, ವಿಶಾಲವಾದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಂದೆ ಸಹೃದಯರ ಮನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂವರ್ಧಕ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಕಸನದ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೂ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಹೃದಯನೂ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡು ಆನಂದದ ಅಂಗವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನವು ಎದುರುಗೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ರಜೆ, ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಿರಂತರ ಕೆಲಸ. ಈ ಒಟ್ಟು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದಂತೆ ಪ್ರಭು ನುಡಿಯಿಂದ "ಪ್ರಸಾದದಂತೆ ಪರಿಣಾಮಿಸುವ ಅರ್ಥ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ನೀಡುವ ಪದಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆ ಕಾವ್ಯ" ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೭. "ನೋಡಲಿಲ್ಲದ ಶೃಂಗಾರ; ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದ" ಎನ್ನುವ ಉಕ್ತಿಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಮತ್ತು ಪರಿಮಿತ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಧ್ವನಿಸುವ ಅರ್ಥ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯವು ಬಾಹ್ಯ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಕವಿಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು; ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವತಃ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಾಚನದ ಮೂಲಕ ಮನನಿಸಬೇಕು. ಅಂದಾಗ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವು ಹೃದಯ ಸಂವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವು ಮಾತುಗಳ ಹೆಣಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿತಮಿತವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮಾತುಗಳಿಂದ, ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಮಾತುಗಳಿಂದು ರಸಾನಂದವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುದೇವನ ಈ ಉಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ "ಕಾವ್ಯವು ಹಿತಮಿತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸೌಂದರ್ಯಪೂರ್ಣ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೦. ಈ ವಚನದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವನು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವ ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯ ಚಂದ್ರನಂತೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಜನದ ಮನವನ್ನೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಲೋಕವನ್ನೂ ಬೆಳಗಬಲ್ಲುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಲೋಕವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ, ಹೊಸ–ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ, ತನ್ನ ಕಾಂತಿಯಿಂದ ಸಹೃದಯರ ಮನವನ್ನು ಬೆಳಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸ್ವರಬದ್ಧ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ" ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧೪. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸ್ಥಾನವಿರುವಂತೆ ಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮನವು ಇರುವುದು ಘನವನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಘನವು ಕಂಡ ಮನಸ್ಸು ಘನವೇ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಮನವು ಘನವಾದ ಬಳಿಕ, ಮುಂದೆ ಇನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತ ಮನವು ಸುಮ್ಮನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ'. ಇದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯಕ್ರಿಯೆಗೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವುದು ಈ ಮನಸ್ಸೇ ಆಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ದರ್ಶನ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನ ಕಂಡ ಬಳಿಕ, ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕಗೊಂಡು ಮೌನ ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಕವಿಯು ತಾನು ಕಂಡ ದರ್ಶನವನ್ನು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಬಹುದು. ಹಾಕದೆ ಇರಬಹುದು 'ಹೃದಯಕವಿ'ಯಾಗಿ. ಆಗ ಕವಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಹಂತವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತಕ ಕ್ರೋಚೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು "ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ"ವಾದದ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕಾರ. "ಕವಿಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯು ಸಾಧಿತವಾದರೆ ಆಯಿತು. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧಿತವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಇದು ಹೊರಗೆ ಬರಬೇಕೆಂಬ ನೇಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಕ್ರೋಚೆ ತನ್ನ "ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದ"ವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಕವಿಯ ದರ್ಶನವು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೋಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಬಹುದು" ಎನ್ನುವಂತಹ ಭಯವು ಕ್ರೋಚೆನಿಗೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮೇಲಿನ ವಚನೋಕ್ತಿಯು ಇದೇ ತೆರನಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ

ತತ್ವವಾಗಿರುವ 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾದವೇನೂ ಆಗಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಂಡವನು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾರನೋ; ಕಾವ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು ಕಂಡವನೂ ಅಂತೆಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾರನೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. "ಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಘನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ"ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

"ವಚನಾನುಭವ ವಾಗ್ವಚನೆಯಲ್ಲ ಮನವೆ
ವಚನಾನುಭವ ವಾಗ್ವಚನೆಯಲ್ಲ.
ವಚನಾನುಭವವೋ 'ವಚೋ' 'ನ' ಎಂಬುದು" *(ಸಿ.ವ.ಸಂ. –ವ.ಸಂ. ೧೨೭೬)*

ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿರುವಂತೆ, ನುಡಿಗಿಂತಲೂ ಸದಾಚಾರದ ನಡೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುವನು. ಇದು ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ವಾಗ್ವಚನೆಯ ತೌಡನ್ನು ತೂರಿಬಿಟ್ಟ ಅವರು "ಮಾತನಾಡಿಯೂ ಆಡದಂತಹ ಮಹಾಮೌನದ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಕಾವ್ಯ" ರಚನೆಗೆ ಕರೆಕೊಟ್ಟರು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿರುವ "ವಚೋ–ನ" ಎಂಬುದು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಿಯೆಡೆಗೆ ತನ್ನ ಬೆರಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಇರಿಸಬಲ್ಲ ಬರಹವು ನೆಪಮಾತ್ರ. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕವಿಗಳ ಮನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನವು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಅದು ಸಿಕ್ಕುವ ಬಗೆ ಎಂತು? ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಬೋಧೆ ಸಿಕ್ಕಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನೂ ವಚನಕಾರರು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರು:

"ವಚನಾರ್ಥವನರಿದು ನುಡಿದಿಹೆನೆಂದಡೆ
ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತ್ತು"

(ಚೆನ್ನರಾಮೇಶ್ವರಲಿಂಗ – ಸಂಕಿ.ವ.ಸಂ. ೪–ವ.ಸಂ. ೧೨೩೨)

ಇಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರನು ವಚನಾರ್ಥವನ್ನು ರಚನೆಯ ರಂಜನೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಕಂಡುಂಡ ದರ್ಶನದ ಅನುಭಾವವು ರಚನೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಹಾಕಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ತಿಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವಚನಕಾರರು ಕಾವ್ಯವು ಜೀವನಮುಖಿಯಾಗುವತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿದರು. ಅದು ಬರೀ ರಂಜನೆಯ ರಚನೆಯಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರು. ತನ್ಮೂಲಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದರು. 'ಕಾವ್ಯದೇವತೆಯನ್ನು ರಂಜನೆಯ ಬಲೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ, ಸರಳವಾಗಿಸಿದರು; ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗು ವೇದ್ಯ – ಬೋಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ತನ್ನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ:

"ವ್ಯಾಕರಣವನೋದಿದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಶುದ್ಧಿಯಲ್ಲದೆ
ಮನಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ, ಜ್ಞಾನ ಶುದ್ಧಿಯಾಗದು
ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಲ್ಲಿ ಕವಿತಾಶುದ್ಧಿಯಲ್ಲದೆ
......" *(ಸಿ.ವ.ಸಂ. – ವ.ಸಂ. ೧೬೦೧)*

ವ್ಯಾಕರಣ ಶುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ, ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆಯು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಕಾವ್ಯದ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲ. ವ್ಯಾಕರಣದ ಮಹಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೈಯ್ಯಾಕರಣಿಯಾದ ಕವಿಯು ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ರಚನೆಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯವು ಬರೀ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು, ಜನಜೀವನದಿಂದ ವಿಮುಖವಾದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ವಿಚಾರಗಳು ಛಂದಸ್ಸಿನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನು "ವ್ಯಾಕರಣ–ಛಂದಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಮನಶುದ್ಧಿ–ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು" ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ "ಮನಶುದ್ಧಿ–ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂದು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮುಂದುವರೆದು ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳು ರಚಿತವಾದರೂ, ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಜನದ ಬದುಕಿಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ದೊರಕಿದೆ?" ಎಂಬುದು ಅವನ ಮಹತ್ವದ ಕೇಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

"ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರುಂಟು; ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲ ನೋಡಾ
ಲಿಂಗದ ಮಹತ್ವವ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪುರಾಣವೆನಿಸಿತ್ತು
ಷಣ್ಮುಖನ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣವೆನಿಸಿತ್ತು
ವೀರಭದ್ರನ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಖಂಡವೆನಿಸಿತ್ತು
ಶಿವನ ಮಹಿಮೆ, ಕಾಶಿ ಮಹಿಮೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ
ಶಿವಪುರಾಣ–ಕಾಶಿಕಾಂಡವೆನಿಸಿತ್ತು
ಪಾರ್ವತಿಯ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕಾಳೀ ಪುರಾಣವೆನಿಸಿತ್ತು.
ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಹೆಸರಿಡಬೇಕೆಂದಡೆ
ನಿಶ್ಯಬ್ದ–ನಿರವಯಲು ಪುರಾಣ ತಾನೆಯಾಯಿತ್ತು ನೋಡಾ."

ಪುರಾಣಗಳು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ಕೃತಿಗಳಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಪುರಾಣ ಕೃತಿಗಳು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧರಾಮ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತಗೊಂಡಿರುವ ಹಲವಾರು ಶೈವಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗ, ಷೆಣ್ಮುಖ, ವೀರಭದ್ರ, ಶಿವ, ಪಾರ್ವತಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಶೈವದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪುರಾಣಗಳು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುವಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವೇ ಹೊರತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನೆಡೆಗಾಗಲಿ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಡೆಗಾಗಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದರು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಹೀಗಾಗಿ

ವಚನಗಳು "ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಪುರಾಣಗಳಾದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಷಣ್ಮುಖನಿಗಾಗಲಿ, ಒಬ್ಬ ವೀರಭದ್ರನಿಗಾಗಲಿ; ಒಬ್ಬಳು ಪಾರ್ವತಿಗಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಅವರವರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯದ ವಸ್ತುವಾದ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕರೆಯಬೇಕು? ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧರಾಮನು "ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಹೆಸರಿಸಬೇಕೆಂದಡೆ, ನಿಶ್ಶಬ್ದ–ನಿರವಯಲು ಪುರಾಣ ತಾನೆಯಾಯಿತ್ತು ನೋಡಾ" ಎಂದಿರುವನು. ವಚನಕಾರರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಕಳಕಳಿವುಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನೇ ಅದರ ಮೂಲವಸ್ತುವಾದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಚನಕಾರರ ನಂತರದಲ್ಲಿ "ಜನಬದುಕಲೆಂದು" ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ಹಲವಾರು ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

ಸಿದ್ಧರಾಮ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಪುರಾಣಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ "ನಿಶ್ಶಬ್ದ – ನಿರವಯಲು ಪುರಾಣ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಬಸವಣ್ಣನು ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು "ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ನಿರ್ದೇಶಕ ಸೂತ್ರಗಳಂತಿವೆ. ಈವಚನ ನೋಡಬೇಕು:

"ತಾಳಮಾನ ಸರಿಸವನರಿಯೆ
ಓಜೆ–ಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ
ಅಮೃತಗಣ – ದೇವಗಣವನರಿಯೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆನು". *(ಬ.ವ.ಸಂ.–ವ.ಸಂ. ೪೯೪)*

ತನ್ನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕೃತಕವಾದ ಬಂಧಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹರಿದು ಒಗೆದಿದ್ದಾನೆ. "ನಾವು ನುಡಿದುದೇ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕಾವ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಕಲರಿಗೂ ಪಾಲನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಮೇಲುವರ್ಗವು ಕೆಳಗಿನ ವರ್ಗವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದಂತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯ ಶೋಷಣೆಗೂ ತೊಡಗಿತು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತಮನದಿಂದ, ಚಿಕಿತ್ಸಕ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ, ತಳಮಳಗೊಂಡವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆ ತಳಮಳದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಮೇಲಿನ ವಚನ.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಓದುಕಾವ್ಯ' ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದುದಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಚಂಪೂ' ಪ್ರಕಾರವು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳು ಮಹತ್ವದ ಚಲಾವಣೆ ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪಂಡಿತರು ವಾಚನ ಮಾಡುತ್ತ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾಳಮಾನದ ಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ–ವಿಷ್ಣು–ರುದ್ರಗಣಗಳು ದೇವರ ಹೆಸರಿನ ಗಣಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದ ತಾಳಮಾನದ ಕ್ರಮವಾಗಲಿ, ಬಾಜನಗಬ್ಬದ ರೀತಿಯಾಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಗಣಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಪಂಡಿತರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿದ್ದವು.

ಆದುದರಿಂದ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ದೂರೀಕರಿಸುತ್ತ "ನನಗೆ ತಾಳಮಾನದ ಕ್ರಮವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ರೀತಿ–ತಾಳ ನುಡಿಸುವುದರ ಲೆಕ್ಕವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ; ಅಮೃತಗಣ – ದೇವಗಣಗಳ ಬಗೆಗೂ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ನಾನು ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೇಡಿಲ್ಲದ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಟ್ಟು ಹಾಡುವುದರಿಂದ, ಅದು ಕೇಡಿನಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಕಾವ್ಯಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು; ಅದುವೇ ಅವನು ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಿದ್ದ ನಿಲುವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು.

ಹೀಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಛಂದಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡರ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೀರಿ ನಿಂತನು. ತನಗೆ ಸರಿಕಂಡಂತೆ ಹಾಡಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಒಲಿಸಿದನು; ಓಲೈಸಿದನು. "ನೀವೂ ಸರಿಕಂಡಂತೆ ದನಿ ಎತ್ತಿ ಹಾಡಿರೆಂದು" ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದನು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನವಾಙ್ಮಯವು ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪೊರೆಕಳಚಿಕೊಂಡು, ಜೀವನ ದರ್ಶನದ ಹೊಸತನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿಂತ ಜೀವರಸ ತುಂಬಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಶುಷ್ಕಗೊಳ್ಳದೆ; ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸತ್ವದಿಂದ ಮೈತುಂಬಿ ನಿಂತಿತು. ಆಚಾರವೇ ಆದ್ಯವೆನಿಸಿ; ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿಚಾರವು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಸುಖದಿಂದ ದೂರಸರಿಯುವಂತಾಯಿತು. "ಶಬ್ದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ; ಮಾತಿಂಗೆ ಮಾತನೆ ಕೊಟ್ಟು ಕೆಟ್ಟೆನಯ್ಯಾ" (ವ.ಸಂ. ೨೯೯) ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣ ಮಾತನ್ನೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಚನಕಾರರು ಅಂತರಂಗ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು, ಬಾಹ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕೃತಕವಲ್ಲದ ಬಾಹ್ಯಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಹೊರಮೈಯಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಬಸವನ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸೋಣ:

"ನುಡಿದದರೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದರೆ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿಯಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದರೆ ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆಯಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದರೆ ಲಿಂಗಮೆಚ್ಚಿ ಅಹುದಹುದೆನಬೇಕು
ನುಡಿಯೊಳಗಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದಡೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೆಂತೊಲಿವನಯ್ಯಾ?" *(ವ.ಸಂ. ೮೦೩)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಒಂದೊಂದು ನುಡಿಯೂ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸೋಣ:

ಮುತ್ತಿನ ಹಾರವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ರೀತಿ' ತತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವಾದಂತೆ ಸಂಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ದಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಮುತ್ತನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪೋಣಿಸಿದರೆ ಅದೊಂದು ಸುಂದರವಾದ 'ಹಾರ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಒಂದೊಂದು ಪದವೂ ಮುತ್ತಿನಂತೆ ಪೋಣಿಸಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಲಂಕಾರಿಕರು "ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದರಚನ ಕ್ರಮ ರೀತಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಶ್ರಮವರಿತು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪದಬಂಧವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದಗಳು "ಮುತ್ತಿನಂತಿರಬೇಕೆ"ಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಸೂಚಿಸಿದುದು ಇನ್ನೂ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅವನು "ನುಡಿದರೆ ಹೂವಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹೂಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ

ಬಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ; ಸೌಗಂಧವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಮುತ್ತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾದುದೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವು ಮಾಸದಂತೆ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದಗಳೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದು, ಚಿರಂತನ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವುಗಳಾಗಿರುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ "ನುಡಿಯುವ ನುಡಿಗಳು ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಶರೀರ ಕುರಿತಾದ ಆಲೋಚನೆಯಾಯಿತು.

'ನುಡಿದರೆ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿಯಂತಿರಬೇಕು" ಎಂಬ ನುಡಿಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾಣಿಕ್ಯದ ಬೆಳಗು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಮತ್ತು ಹಿತವಾದ ಬೆಳಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬೆಳಗು ಗಾಳಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ನೀರು ಹಾಕಿದರೆ ನಂದಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸದೃಢವಾದ ಬೆಳಗದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಬೆಳಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಚಿಂತಕ ಮಮ್ಮಟನು "ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶ"ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರವಾದುದು; ಬಹುಕಾಲ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೆ ಕಣ್ಣುಕುಕ್ಕುತ್ತದೆ ಆ ಪ್ರಕಾಶ. ಇನ್ನು ಚಂದ್ರನ ಬೆಳಕು. ಅದು ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಬಂದುದು. ಅಂತಹ ಪರಾಪ್ರತಿಫಲಿತ ಬೆಳಗನ್ನೂ ಬಸವ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ದೀಪದ ಬೆಳಕು ಎಣ್ಣೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವಂತಹದ್ದು. ಹಾಗೇ ತೀರ ಮಂದವಾದುದು. ಆದರೆ ಮಾಣಿಕ್ಯದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಬೆಳಗು ಮೇಲಿನ ಬೆಳಗುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು; ಮನೋಹರವಾದುದು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಬೆಳಗನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ "ಮಾಣಿಕ್ಯದ ಬೆಳಗಿ"ನಿಂದ ಸಂಕೇತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬೆಳಗನ್ನೇ "ಕಾವ್ಯದರ್ಶನ"ವೆಂತಲೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆಯು" ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥಸ್ಫುಟತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದದ ಪ್ರಭೆ ಅದರ ಅರ್ಥ. ಅರ್ಥದ ಪ್ರಭೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದಗಳು ಅರ್ಥಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಕಾಣಿಸಿದರೆ "ಅರ್ಥದೋಷವು" ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. "ಸ್ಫಟಿಕ" ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಪರಿಶುಭ್ರತೆಯೂ ಮನದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯವು ಸ್ಫುರಿಸುವ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ, ಪರಿಶುಭ್ರ (ಸುಶೀಲ) ವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕು.

"ಮನಮೆಚ್ಚಿ ನುಡಿದ ನುಡಿಗೆ ಮಹಾದೇವನೂ ಮೆಚ್ಚಿ ತಲೆದೂಗಬಲ್ಲ"ನೆಂಬ ವಿಚಾರವು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಜನರನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಹೇಗೋ ಮೆಚ್ಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟ. ಅವರು ಮನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಅದುವೆ ಲಿಂಗನ ಒಪ್ಪಿಗೆ. ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ "ಮನವು ಮಹಾದೇವನ ಮಹಾ ಅರಿವಾಗಿದೆ. ಸಂಕಲ್ಪ–ವಿಕಲ್ಪ ಧರಿಸಿ ಮನವಾಗಿದೆ; ಅದು ಅಳಿದ ಭಾವ ತಲೆದೋರಿದಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವನ ರೂಪವೇ ತಾನಾಗಿದೆ". ಆದುದರಿಂದ ಜನರ ಮನಸ್ಸೇ

ಮಹಾಲಿಂಗ. ಅವರ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯೇ ಮಹಾಲಿಂಗನ ಮೆಚ್ಚಿಗೆ. ವಚನಕಾರರು ಮನಮೆಚ್ಚಿ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯಿಂದ ನುಡಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಮನದ ಮಾತಿಗೆ ಮಹಾಲಿಂಗನೂ ತಲೆದೂಗಿದನು. ಜನರ ಮನದ ಮಹಾಲಿಂಗನೂ ಮೆಚ್ಚಿ ತಲೆದೂಗಿದನು. ವಚನಕಾರರು ಅಂಗಧಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಂಡರು. ಆ ಲಿಂಗದ ಆರಾಧನೆಗೆಂದು ಹಾಡಿದರು; ಆ ಲಿಂಗ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಜನರೂ ಮೆಚ್ಚುವಂತಾಯಿತು; ಒಂದು ವೇಳೆ ಜನಾರ್ಧನನು ಎಲ್ಲೋ ಇದ್ದಾನೆಂದು ನಂಬುವುದಾದರೆ; ಅವನೂ ಮೆಚ್ಚಿ ತಲೆದೂಗುವಂತಾಯಿತು. ಬಸವಣ್ಣ ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಸರ್ವಾಂಗ ಸುಂದರವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸಿದನು. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯವೇ ವಚನವಾಙ್ಮಯವೆನಿಸಿತು. ಈ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದಲೇ ಅವನು ಕೂಡಲಸಂಗಮ ದೇವನೆಂತೊಲಿವನಯ್ಯಾ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಚನವಾಙ್ಮಯವು ಶಿವಶರಣರ ಶಿವನಡೆ–ಶಿವನುಡಿಯ ಸಮರಸವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ನುಡಿದ ಒಂದೊಂದು ವಚನವೂ ಮಂತ್ರ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ; ಮಂತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ: "ನಿಮ್ಮ ಮಾತೆಂಬುದು ಪರತತ್ವವೊಂದಲ್ಲದೆ ಎರಡುಂಟೆ?" (ವ.ಸಂ. ೧೦೧೮) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಮಾತು ಪರತತ್ವವಾಗುವುದೇ ಕಾವ್ಯ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯರಚನೆ, ಆಸ್ವಾದನೆಯಿಂದ ಕವಿ–ಸಹೃದಯರಿಬ್ಬರೂ 'ಶಿವಪದ'ವನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲರು. ಆಸ್ವಾದನೆಯಿಂದ ಕವಿ–ಸಹೃದಯರಿಬ್ಬರೂ 'ಶಿವಪದ'ವನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲರು. ಅರ್ಥಾತ್ ಬದುಕನ್ನು ಶಿವಮಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಶರಣರು ನುಡಿದ ನುಡಿಗಡಣದಲ್ಲಿ "ಕೂಡಲಸಂಗನೆ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವನೆಂಬ" ಭಾವವು ಬಸವನದಾಗಿದೆ. ಕೂಡಲಸಂಗನ ಮಹಾಬೆಳಗೆ ಕಾವ್ಯಪ್ರಭೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಪ್ಪ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವವರೂ ಆ ಮಹಾಬೆಳಗಿನೊಳಗೆ ಇದ್ದಂತಾಗುತ್ತದೆ:

".....ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯನೆಂಬ
ಮಹಾಬೆಳಗಿನ ಬೆಳಗಿನೊಳಗಿದ್ದೆನೆಂಬ
ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾದುದನೇನೆಂಬೆನಯ್ಯ".

ಮಹಾಬೆಳಗಿನ ಅನುಭವ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅನುಭವಿಸಿ ಪರಿಣಾಮಿಸಬೇಕು. ಕಾವ್ಯದ ರಸಾನುಭೂತಿಯಾದರೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರು ಕಾಣುವ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

"ನುಡಿಯೊಳಗಣ ಅರ್ಥದಂತಿದ್ದಿತು" (ವ.ಸಂ. ೧೫೧೯) ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಮೊದಲಿಗೆ "ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥಯುಕ್ತವಾದುದು ಕಾವ್ಯ" ಎಂದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ನೇರವಾದ ನಿರ್ವಚನವಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ದೇವರ ನಿಲುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು "ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ಅರ್ಥ"ಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿರುವನು. ಶಬ್ದ ಸಾಕಾರ; ಅದರ ಅರ್ಥ ನಿರಾಕಾರ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವರು ನಿರಾಕಾರ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ತೊಂದರೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಬಹುದು:

"ರೂಪವನರ್ಪಿಸಿ ನಿರೂಪ ಪ್ರಸಾದಿ" *(ವ.ಸಂ. ೧೫೬೬)*

"ರೂಪವನರ್ಪಿಸಿ ಫಲವೇನು ಪರಿಣಾಮಿಸದನ್ನಕ್ಕ?" *(ವ.ಸಂ. ೧೫೬೭)*

ಪದವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು; ಅದರ ಅರ್ಥವು ಪರಿಣಾಮಿಸಬೇಕು. ಹೊರಮೈ ಆವರಣವಾಗಿರುವ ಪದಗಳು ಕಾವ್ಯವಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಹೃದಯನು ಪದಗಳ ದ್ವಾರದ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಗೈದು ಅಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸೊಬಗನ್ನು ಸವಿದು ಪರಿಣಾಮಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವು ಅದರ ಶಬ್ದಗಳು. ರುಚಿಯೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ. ರಸಾನುಭೂತಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ. "ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥಸಹಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂದು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಪದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು" ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು:

"ಪದವು – ಪದಾರ್ಥವು ಎಂಬರು
ಪದವಾವುದೆಂದರಿಯರು; ಪದಾರ್ಥವಾವುದೆಂದರಿಯರು
ಪದವೇ ಲಿಂಗ; ಪದಾರ್ಥವೇ ಭಕ್ತ" *(ವ.ಸಂ. ೨೬೦)*

ಲಿಂಗವು ನಿಶ್ಚಲ; ಭಕ್ತನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದವು ಚಲನಶೀಲತೆ ಹೊಂದುವುದು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಲಿಂಗವು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಉಪಾಸ್ಯ ವಸ್ತು. ಅದನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುತ್ತ, ಲಿಂಗರೂಪವೇ ಭಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಆಗಬೇಕು. ಭಕ್ತನ ಉಪಾಸನಾ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಲವಿದ್ದ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲಿಂಗಕ್ಕೆಲ್ಲಿಯ ಬೆಲೆ–ನೆಲೆ? ಹೀಗೆಂದು ಉಭಯತರೂ "ನಾ ಮೇಲು; ತಾ ಮೇಲು" ಎಂದು ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಮರಸ ಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ – ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನು "ವಾಕ್–ಅರ್ಥಗಳು ಪಾರ್ವತಿ–ಪರಮೇಶ್ವರರಂತೆ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ" ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಪತಿ–ಭಕ್ತಸತಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಇಂಥದ್ದೇ ಅರ್ಥವು ಚೆನ್ನಬಸವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸುವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ:

"ಪಾತಾಳದಗ್ಗವಣಿಯ ನೇಣಿಲ್ಲದೆ ತೆಗೆಯಬಹುದೆ
ಸೋಪಾನದ ಬಲದಿಂದಲ್ಲದೆ?
ಶಬ್ದಸೋಪಾನವ ಕಟ್ಟಿ ನಡೆಯಿಸಿದರು ಪುರಾತನರು
ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಕಾಣಿರೋ.
ಮರ್ತ್ಯರ ಮನದ ಮೈಲಿಗೆಯ ಕಳೆಯಲೆಂದು
ಗೀತಮಾತೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿಯ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರು
ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನ ಶರಣರು" *(ವ.ಸಂ. ೫೦)*

ಬಾವಿಯ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ನೀರು ತೆಗೆಯಬೇಕಾದರೆ ಹಗ್ಗವಾದರೂ ಬೇಕು; ಇಲ್ಲವೆ ಇಳಿದು ಒಳಗೆ ಹೋಗಲು ಪಾವಟಿಗೆಗಳಾದರೂ ಬೇಕು. ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ಪಾತಾಳದಲ್ಲಿರುವ ಉದಕವ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಬಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಪುರಾತನರ ವಚನ ರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ: "ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಏರಿಹೋಗುವ ಪಾವಟಿಗೆಗಳೇ ಈ ವಚನಗಳು" ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಮತ. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಗಳು ಬರೀ ಶಬ್ದದ ಜಾಲಗಳಲ್ಲ; ಮರ್ತ್ಯರ ಮನದ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಮಾತುಗೀತೆಯೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿ. ಮಾತುಗೀತೆಯಾದಾಗಲೇ ಅದು ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವಶರಣರು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನ ಗೀತೆಯು ಜ್ಯೋತಿಯಂತೆ ಪ್ರಕಾಶ ಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನಾಶಯದ ಬೆಳಗಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಶಬ್ದಸೋಪಾನವು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸೌಧಕ್ಕೇರುವ ಸಾಧನವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ; ಪರಮ ಪದಕ್ಕೇರುವ ಸೋಪಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಶಿವಸೌಂದರ್ಯದ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವ ಕವಿಗಳು ವಿರಳರಲ್ಲಿ ವಿರಳ. ಅವರೇ ಶಿವಶರಣರು. ಆದುದರಿಂದ "ಮನದ ಮೈಲಿಗೆಯ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ, ಪರಾತ್ಪರ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸಿ ಕೊಡುವ ಶಬ್ದಗೀತ ಜ್ಯೋತಿ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರ ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು:

"ರಾಗ ರಚನೆಯ ಬಲ್ಲೆನೆಂಬ ವ್ಯಂಗಿಮನುಜರಿರಾ ನೀವು ಕೇಳಿರೊ
ರಾಗವಾವುದು; ರಚನೆಯಾವುದು ಬಲ್ಲರೆ ನೀವು ಹೇಳಿರೊ
ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಮದ, ಮತ್ಸರ
ಈ ರಾಗ–ದ್ವೇಷವ ಹಿಡಿದು ಕೂಗಾಡುವುದೆಲ್ಲವು ರಾಗವೆ?
ವೇದ ಪುರಾಣಾಗಮ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೋದಿಕೊಂಡವರು ಬೋಧಿಸುವುದೆಲ್ಲ ರಚನೆಯೇ? ಅಲ್ಲ
ಇನ್ನು ರಾಗವಾವುದು ಎಂದರೆ
ಝೇಂಕಾರದ ಪ್ರಣಮದ ನಾದವನರಿಯಬಲ್ಲಡೆ ರಾಗ
ಇನ್ನು ರಚನೆ ಯಾವುದು ಎಂದರೆ
ಯೋಗಿ, ಶ್ರವಣ, ಜೋಗಿ, ಸಂನ್ಯಾಸಿ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತ, ಷಡುದರ್ಶನಕ್ಕೆ
ಶ್ರುತವ ತೋರಿ ನುಡಿದು, ದೃಷ್ಟವತೋರಿ ನಡೆದು
ಅಲ್ಲದಿರ್ದರೆ ನೀತಿಯ ತೋರಿ ಮೆರೆವುದೀಗ ರಚನೆ"

(ಸಂಕಿ. ವ.ಸಂ.೪, ವ.ಸಂ. ೧೦೧೮)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ 'ರಾಗ'ವು ಸಂಗೀತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದ್ದಾಗಿದೆ. 'ರಚನೆ' ಎಂಬುದು 'ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ'ಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ವಚನದ ಅರಂಭದ ಸಾಲುಗಳು ಸ್ಥಾಯಿ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ರಾಗ' ಪದವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ತೆರನಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಲುಗಳು, ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳುತ್ತ, "ವೇದ–ಪುರಾಣ–ಆಗಮ–ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಮೂಲವಾದ 'ರಚನೆ' ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಣ್ಣ ನಿಜವಾದ

'ರಾಗ' ರಚನೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ: "ಓಂಕಾರ ಪ್ರಣವದ ಝೇಂಕಾರವೇ 'ರಾಗ'. ಯೋಗಿ, ಶ್ರವಣ, ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರವ ನುಡಿದು, ಅದರಂತೆ ನಡೆವುದೇ 'ರಚನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಶರಣ. ಅಂದರೆ "ಸದಾಚಾರ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ರಚನೆ ರಾಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವುದು ಅಪ್ಪಣ್ಣನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. "ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾವ್ಯವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯ"ವೆಂಬುದು ವಚನಕಾರರ ಮತಿತಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಣ್ಣ ತನ್ನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಚಂದಿಮರಸನು ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನುಡಿ–ನಡೆ ಒಂದಾದ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಅವನು "ಕವಿ–ಗಮಕಿ–ವಾದಿ–ವಾಗ್ಮಿಯೆಂಬ ಮಾಯಾವೇಷ; ಮತಕ್ಕೆ ದೂರ" (ಸಂಕಿ. ವ.ಸಂ. ೫೫, ವ.ಸಂ. ೫೮೮) ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದಂತೆ ನಡೆಯಿಲ್ಲದ ಕವಿಯು, ಗಮಕವಾಚನದಂತೆ ನಡೆಯದ ಗಮಕಿ; ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ, ಅದರಂತೆ ನಡೆಯದ ಮಾತುಗಾರರಿಗೆ ಸಮಾನವೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬರೀ ಮಾಯ–ಮೋಜಿನ ವೇಷವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ ಚಂದಿಮರಸನಿಗೆ. ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಇವನು "ಇಂತಹದ್ದು ಮತಕ್ಕೆ ದೂರ" ಎಂದು ದೂರೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶರಣೆ ನೀಲಮ್ಮ "ಮಾತಿನ ಸೂತಕವಳಿದು; ಮನವು ಏಕಾಗ್ರತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ"ವೆನ್ನುವ ಆಶಯದಿಂದ "ಮಾತಿನ ಸೂತಕ ಹಿಂಗಿ; ಮನೋಲೀಯವಾಯಿತು" (ಶಿ.ಶ. ವ.ಸಂ.–ವ.ಸಂ. ೮೨೨) ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಮಾತಾಗಬಾರದು; ಅದು ಮಂತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಮಾತುಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಬಹಿರ್ಮುಖ ವಾಗುತ್ತದೆ: ಮಂತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರ ಒಂದೊಂದು ವಚನವೂ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡುದ್ದಾಗಿದೆ.

ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನು ಸಹ ಮೇಲಿನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ: "ಮೂಗನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವ ಕೇಳಿದಂತಿರಬೇಕು" (ಶಿ.ಶ.ವ.ಸಂ–ವ.ಸಂ. ೮೫೧) ಎಂಬುದು ಅವಳ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮೂಗನಿಗೆ ಮಾತುಬಾರದು. ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಓದಬಲ್ಲನು. ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೆ ಓದಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲನು; ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಮನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲನು. ಯಾರಾದರೂ ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು "ಕಾವ್ಯ ಹೇಗಿದೆ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಆಂಗಿಕ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಿಂದ, ಹಾವಭಾವಗಳಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡಲೂಬಹುದು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಗನ 'ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದನೆಯನ್ನು' ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಸಬಲ್ಲವು? ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನ ನಿಲುವು. "ಮಿತವಾದ ಸಂಕೇತಗಳ; ಶಬ್ದದ ಹಂಗು ಹಿಂಗಿದ ರಚನೆಯೇ ಕಾವ್ಯ" ಎಂದಿರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ ಆ ಶರಣೆಯ ವಚನ.

ವಚನಕಾರ ಮನುಮುನಿ ಗಮ್ಮಟದೇವನು "ಕಾವ್ಯವು ಸರಳವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು" ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. "ಮಾತಿನ ಗೂಢವ ನುಡಿದಡೆ ನೀತಿವಂತರು ಅರಿಯರು" ಎಂಬುದೇ ಆತನ ತಿಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ (ಸಂ.ಕಿ.ವ.ಸಂ.–೩, ವ.ಸಂ. ೧೦೬೩).

ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು ಹೊಸದಾದ ತನ್ನದೇ ಹೆದ್ದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಪಂಡಿತ ಪಾಮರರಿಬ್ಬರೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಸರಳವಾಗಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ವಚನಕಾರರ ವಚನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಗಳ ತ್ರಾಸವಿಲ್ಲ; ಅಲಂಕಾರಗಳ ಕೃತಕ ಭಾರವಿಲ್ಲ: ಛಂದಸ್ಸಿನ ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿಸುವಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಹೊಟ್ಟನ್ನೇ ತೂರುವ ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಅದು ನೇರವಾಗಿದೆ, ಸುಂದರವಾಗಿದೆ, ಹಿತಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಾಚೆ ಬಹುದೂರದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ 'ಲಿಂಗ'ದ ನುಡಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಧನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಜೀವನಾಂಶಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದರು. ಸತ್ಯ ಸುಂದರ ಶಿವಗಳ ಸಂಗಮವಾಗಿರುವ ವಚನ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೂ ಅವುಗಳ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಕಾಶದನೆಂಟಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡುದಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಭೂಮಿಯ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ತೀರಾ ಜಾಗೃತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜನಬದುಕಿನ ಕಳಕಳಿಯುಳ್ಳ, ಕಾವ್ಯ. ಆತ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಭುವಿಯ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮಿಕರಿರುವವರೆಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಚನ ಕಾವ್ಯದ ಸಾರವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸಾರ ಸಾರಾಯವಾದಲ್ಲಿ; ನಮ್ಮ ಬದುಕೊಂದು ಸರ್ವಾಂಗ ಸುಂದರವಾದ ಶಿವ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

❐

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಧೋರಣೆ

●

ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ

"ಜೇಡನಂತೆ ಸ್ವಂತ ಒಡಲಿನಿಂದ ಬಲೆ ನೇಯುವುದರಲ್ಲಿ, ಮಣ್ಣು ಹುಡುಕಿ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಿ ಮನೆಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಯಾವ ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸ್ವೋಪಜ್ಞನಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ಎಮರ್ಸನ್ನನ ಉಕ್ತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಿದ್ದರೂ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅಪವಾದವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲುದು. ಎಮರ್ಸನ್ನನ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದು ಜೇಡ ಸೃಷ್ಟಿ;[೧] ಬಹುತೇಕ ಆಯಾ ವಚನಕಾರನ ಅಥವಾ ವಚನಕಾರ್ತಿಯ ಒಡಲ ದ್ರವ್ಯದಿಂದಲೇ, ಅಂತರಂಗ ತರಂಗದಿಂದಲೇ ಅದು ಮೂಡಿದ್ದು.

ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ, ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಅದು, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಕಲಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು ಎಂಬುದೊಂದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಅಂಶ. ಹೀಗಿದ್ದೂ, ವಚನ ವಾಙ್ಮಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತೂ ವಿಸ್ಮಯಕರ, ಅಥವಾ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೀರ ಸಹಜ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಿದೆ, ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವವೂ ಇದೆ; ಎರಡೂ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ, ವಚನಕಾರರ ಪಾಲಿಗೆ.

ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಧೋರಣೆ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಮಿತಿಯಿಂದ ವಚನ ರಚನೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.[೨] ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆಂದರೆ, ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾವ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. "ಕವಿತ್ವ ಸಾಧಕರೆಲ್ಲ ಕಳವಳಿಸಿ ಹೋದರು!" ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ. ಶರಣರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧಕರು, ಸಿದ್ಧರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಲೆಕೆಳಗಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಹುಟ್ಟಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಅನನ್ಯವಾದುದು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಗೌರವವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರವನ್ನು 'ಕುತ್ಸಿತ' ಎಂದು ಭರ್ತ್ಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಸಿದ್ಧರಾಮ. ಶರಣರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಅಲಂಕಾರವಲ್ಲ, ಶಿವಾಚಾರ! ಅಥವಾ, (ಭಕ್ತಿ) ರಸಕ್ಕೆ ಅವರ ಪುರಸ್ಕಾರ, ಅಲಂಕಾರಕ್ಕಲ್ಲ.

ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭೆಯೂ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹಿಂದಿನವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು; ಪ್ರತಿಭೆಗಿಂತ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರೆಂದರೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. "ಮಮ್ಮಟನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವಂತೆ ಕವಿತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸಚರಾಚರವಾದ ಲೋಕದ ನಡೆವಳಿಕೆಯ ಪರಿಜ್ಞಾನ. ಈ ಲೋಕಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿ... ಎರಡನೆಯದು ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಂಗ ವಿದ್ಯೆಗಳಾದ ಛಂದಸ್ಸು, ವ್ಯಾಕರಣ, ಶಬ್ದಾಭಿಧಾನ (ಎಂದರೆ ನಿಘಂಟು) ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನ; ಚಿತ್ರ, ಶಿಲ್ಪ ಮೊದಲಾದ ವಿವಿಧ ಕಲೆಗಳು; ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಮೋಕ್ಷಗಳೆಂಬ ಚತುರ್ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಿಚಯ; ಮೂರನೆಯದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಇತಿಹಾಸಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅನುಶೀಲನ. ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕವಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದರೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯವೂ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಸಂಪನ್ನವಾಗಲು ಅವಕಾಶವೊದಗುತ್ತದೆ."[೩]

ಪೂರ್ವಕವಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಾಗಲಿ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತ ರಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ವಚನಕಾರರಾದರೊ ವೇದ, ಪುರಾಣ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ–ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ–ಎದುರುಬಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಾದರೆ,[೪] ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮೂಲವಾದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಮೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೂಡಿದ ಬಂಡಾಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಜೀವಪರವಾದ ಕೊರಳಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವಗಳು ಈ ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ಅವಶ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ; ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ವೇದಾದಿಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ರೀತಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಬಸವಣ್ಣನವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಶಾಸ್ತ್ರ ಘನವೆಂಬೆನೆ? ಕರ್ಮವ ಭಜಿಸುತ್ತಿದೆ.
ವೇದ ಘನವೆಂಬೆನೆ? ಪ್ರಾಣಿವಧೆಯ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ
ಸ್ಮೃತಿ ಘನವೆಂಬೆನೆ? ಮುಂದಿಟ್ಟರಸುತ್ತಿದೆ...

ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೆ, "ವೇದಕ್ಕೆ ಒರೆಯ ಕಟ್ಟುವೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಗಳವನಿಕ್ಕುವೆ" ಎನ್ನುವಷ್ಟು ದೂರ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಬಸವಣ್ಣ.

ಇದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮಾಡುವ ಖಂಡನೆ:

ವೇದವೆಂಬುದು ಓದಿನ ಮಾತು,
ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಸಂತೆಯ ಸುದ್ದಿ,
ಪುರಾಣವೆಂಬುದು ಪುಂಡರ ಗೋಷ್ಠಿ,
ತರ್ಕವೆಂಬುದು ತಗರ ಹೋರಟೆ...

ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅಲ್ಲಮ 'ವೇದಂಗಳೆಂಬವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬೂತಾಟ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂಬವು

ಸರಸ್ವತಿಯ ಗೊಡ್ಡಾಟ' ಎಂದು ಕಟಕಿಯಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಇದು ಕವಿಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ತವನಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲವೆ?)
ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಟೀಕೆ ಹೀಗಿದೆ:

ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣಾಗಮಗಳೆಂಬ ಕೊಟ್ಟಣವ ಕುಟ್ಟುತ್ತ
ನುಚ್ಚು ತೌಡು ಕಾಣಿಂ ಭೋ

"ಓದಿಹೆನೆಂಬ ಒಡಲು ಕಂಡಿಹೆನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತು" ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಗೇಲಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ವೇದಕ್ಕೆ ಹೋರುವಡೆ ವೇದಕ್ಕತೀತ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋರುವಡೆ ಒಳಗಿನವನಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ಮೋಳಿಗೆಯ ಮಾರಯ್ಯನ ನಂಬಿಕೆ; "ವೇದವ ಕಲಿತಲ್ಲಿ ಪಾಠಕನಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣವನೋದಿದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತನಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ಮಾರೇಶ್ವರನ ಭಾವನೆ.

ಕವಿಯ ಕಾರ್ಯಸಾಮಗ್ರಿಯೆಂದರೆ ಮಾತು; ಭಾಷೆಯ ಬಂಡವಾಳ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಮಾತಿಗೆ ಮಿತಿ ಹಾಕಿದರು, ಅದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು; ಅದರಾಚೆಗಿರುವ ಪರವಸ್ತುವಿಗೆ ಗುರಿಯಿಟ್ಟರು. ಮಾತು ಬರಿಯ ಮಾತಾಗದೆ, ಸೂತಕ ಹೇತುವಾಗದೆ, ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಶರಣರ ನಿಲುಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮವಾದ ಧ್ವನಿ– "ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಶಬ್ದ" – ಆ ಆತ್ಮಸಾಧಕರಿಗೆ ಅಪ್ರಾರ್ಥಿತವಾಗಿ ಒಲಿದು ಬಂತು.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಲಿಂಗಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ; ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅದೇ ಗಂಗೋತ್ರಿ. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಅಗ್ರಗಣ್ಯರು. ಅವರು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಮಾತು ಬಲ್ಲಾತ ಜಾಣನಲ್ಲ,
ಗೀತವ ಬಲ್ಲಾತ ಜಾಣನಲ್ಲ,
ಲಿಂಗವ ನೆರೆ ನಂಬಿದಾತ, ಆತ ಜಾಣನು!

ಇಲ್ಲಿ "ಮಾತು ಬಲ್ಲಾತ" ಎಂದರೆ ಕವಿ (ಅಥವಾ ವಾಗ್ಮಿ); 'ಗೀತವ ಬಲ್ಲಾತ' ಎಂದರೆ ಸಂಗೀತಗಾರ. ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಗೌರವವಿಲ್ಲ,[೫] ಅವರು ಮೆಚ್ಚುವುದು ಭಕ್ತನನ್ನು. "ವೇದಪ್ರಿಯನೂ ಅಲ್ಲ ನಾದಪ್ರಿಯನೂ ಅಲ್ಲ, ಭಕ್ತಿಪ್ರಿಯ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎಂಬ ಅವರ ಉಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯಾಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞಾನ ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳಾಗಲಿ ನಿರರ್ಥಕ, ಭಕ್ತಿಯೊಂದೆ ತಾರಕ ಎಂಬ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ಗೀತವ ಹಾಡಿದೊಡೇನು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣವ ಕೇಳಿದೊಡೇನು?
ವೇದ ವೇದಾಂತವನೋದಿದೊಡೇನು...
ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರನೊಲ್ಲ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವ.
ಆಡಿದರೇನೂ ಹಾಡಿದರೇನೊ ಓದಿದರೇನೋ–
ತ್ರಿವಿಧ ದಾಸೋಹವಿಲ್ಲದನ್ನಕ್ಕ?
ಆಡದೇ ನವಿಲು? ಹಾಡದೇ ತಂತಿ? ಓದದೇ ಗಿಳಿ?
ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರನೊಲ್ಲ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ.

ಬೇಕಾದುದು ಬಹುಜ್ಞತೆಯಲ್ಲ, ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಪರಿ ಪರಿಯಾಗಿ ಅರುಹುತ್ತಾರೆ.[೬] ತಮಗೆ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ:

ತಾಳಮಾನ ಸರಿಸವನರಿಯೆ, ಓಜೆ ಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ
ಅಮೃತಗಣ ದೇವಗಣವನರಿಯೆ,
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ.

"ಹಾಡದೇ ತಂತಿ?" ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸಿದ ಬಸವಣ್ಣ, ತಾವೂ ಹಾಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ 'ಆನು ಒಲಿದಂತೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರ ನಿಯಮ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಿದೆ, ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಜೀವತೆಗಳ ಉದ್ಘೋಷವಿದೆ. ಅದೇ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆ.

ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ. ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು, ವಚನಕಾರರು. ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಅವರು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ್ದು ಶಿವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಶಿವ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಸತ್ಯ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಹಿಂಬಾಲಿಸಲೇಬೇಕಷ್ಟೆ.

❐

---

೧. ಆದ್ಯ ಅಥವಾ ಆದ್ಯರಲ್ಲೊಬ್ಬ, ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ.

೨. ಅದನ್ನು 'ರಚನೆ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ಸೃಜನ' ಎನ್ನುವುದೆ ಸರಿಯೇನೊ.

೩. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' (೧೯೫೩)–ಪು. ೧೬೫–೬೬

೪. ಶಾಸನಪದ್ಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ:

ವೇದ ವೇದಾಂಗಮನೋದದೆ ಸಾಸ್ತ್ರಮ–
ನಾದಿಮಧ್ಯಾಂತಮರಿಯದೆ ನಾರಣಂ–
ಗಾದುದು ಕವಿತೆ ಸಹಜಮೇ

೫. ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಂಡ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲ. ಅತಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಅಪಾಯಕರ ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಗ್ರಾಹ್ಯ. ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ಟನ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಗಮನಾರ್ಹ: "Too much scholarship deadens or perverts poetic sensibility". ಈ ದುರಂತಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳು ದೃಷ್ಟಾಂತ.

೬. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ನಿಲುಕದೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗಗಳ ಸೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದ್ದುದು ಇಂತಹ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. 'ಕವಿ ಗಮಕಿ ವಾದಿ ವಾಗ್ಮಿ'ಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ನೆನೆಯಬೇಕು.

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣ ವಿಚಾರ

ಡಾ. ಜಿ.ಎನ್. ಉಪಾಧ್ಯ

ಶಿವಶರಣರು ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯ ಹರಿಕಾರರು. ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೂ; ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಶರಣರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. "ಶರಣರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಸಾನುಪ್ರಾಸಗಳು, ಭಾವಲಯ, ಪ್ರಸಾದಗುಣ, ರೂಪಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು, ಕಾಯಕದ ಸಲಿಗೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆ ಇವು ನಮಗಿರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿವೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅನೇಕ ಶಿವಶರಣ–ಶರಣೆಯರು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಯಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೆಸಗಿದರು. ಕವಿಗಳ ಹಾಗು ಪಂಡಿತರ ಭಾಷೆಯಾದ ಹಳಗನ್ನಡಕ್ಕೂ ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆಗೂ ಇದ್ದ ಅಂತರವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ, ಆಡುನುಡಿಯನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಣತೆಯಾಗಿ ಬೆಳಗಿ ಕನ್ನಡ ಸರಸ್ವತಿಗೆ ಲಕ್ಷ ದೀಪೋತ್ಸವ ಗೈದರು" ಎಂದ ಕವಿ ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತಥ್ಯವಿದೆ.

ಶರಣರ 'ಸೂಳ್ನುಡಿ'ಯಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ನುಡಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಾಂದ್ರತೆಯುಳ್ಳ ಉಪಮೆ–ರೂಪಕ–ದೃಷ್ಟಾಂತ–ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಆಡುಮಾತಿನ ಮಿರುಗುವ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು, ಅನುಭವಪೂರ್ಣ ಸೂಕ್ತಿಗಳು; ಲಲಿತವಾದ ಲಯ ಭಾವಗಳಿಂದ ಅವರ ವಚನಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. "ವಚನಕಾರರು ಋಷಿ–ಯೋಗಿ–ಶರಣ–ಸಾಧಕ–ಮಹಾತ್ಮ–ಮಹಾಕವಿ–ಗಾನಯೋಗಿ, ಸದ್ಭಕ್ತ, ರಸಋಷಿ, ತ್ಯಾಗವೀರ–ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬಹುಶ್ರುತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದರು. ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಶಿವಶರಣರು ತಮ್ಮ ವಿಭೂತಿತ್ವದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಧಾರೆ ಎರೆದರು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು "ವಿಭೂತಿ ಕಾವ್ಯ" ಅಥವಾ "ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾವ್ಯವಾಯಿತು". ಎಂದು ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ, ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಅತ್ತ ಗದ್ಯವು ಅಲ್ಲದ; ಇತ್ತ ಪದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಚನ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ಹೊಸ ತಿರುವು ನೀಡಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜೀವನಮುಖಿ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚರ್ಚೆಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. "ವಚನಕಾರರು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ತೃಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟವರಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಲೂ ಹೊರಟವರಲ್ಲ. ವಚನಗಳ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳು ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಶಿವಶರಣರು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಡಲು ಹೆಣಗಿದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಂದ ಎಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವಿತ್ತು. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಕಾವ್ಯಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ; ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಹಲವಾರು ನೇಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿತು" (ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ, ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ೧೯೯೯ ಪುಟ. ೨೨) ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಚನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣ ವಿಚಾರ

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸಕ ರಾಜಶೇಖರ ತನ್ನ 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ

"ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಂ ಪ್ರತಿಭಾಭ್ಯಾಸೋ ಭಕ್ತಿರ್ವಿದ್ವತ್ಕಥಾ ಬಹುಶ್ರುತತಾ
ಸ್ಮೃತಿದಾರ್ಢ್ಯಮನಿರ್ವೇದಶ್ಚ ಮಾತರೋಪ್ಟೌ ಕವಿತ್ವಸ್ಯ"

ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಕವಿತೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾ ಆತ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ, ಪ್ರತಿಭೆ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಭಕ್ತಿ, ವಿದ್ವತ್ ಸೇವೆ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ; ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾಪಕಶಕ್ತಿ, ಉತ್ಸಾಹ ಹಿಗೆ ಎಂಟು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ 'ಕವಿತೆಗೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಪ್ರತಿಭೆಯೊಂದೇ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಮಹ, ಜಗನ್ನಾಥ, ಹೇಮಚಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಮೂಲಕಾರಣ'ವೆಂದು ಸಾರಿದರು. ಮಮ್ಮಟ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

"ಶಕ್ತಿರ್ನಿ ಪುಣತಾ ಲೋಕಶಾಸ್ತ್ರಕಾವ್ಯದ್ಯವೇಕ್ಷಣಾತ್
ಕಾವ್ಯಜ್ಞಶಿಕ್ಷಯಾಭ್ಯಾಸ: ಇತಿಹೇತುಸ್ತದುದ್ಭವೇ"

ಪ್ರತಿಭೆ, ಸ್ಫೂರ್ತಿ, ಲೋಕಾನುಭವ ಮೊದಲಾದ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾವ್ಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನೀಯ

ಅಂಶ. ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನ ಮಂಥನ ಹಾಳತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. 'ಶಬ್ದಶಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಿದ್ಧರಾಮ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು 'ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೇಳಿದಂತಿದೆ.

"ಶಬ್ದ ನೋಡುವಡೆ ನಪುಂಸಕ
ಅದರ ಕಾರ್ಯ ನೋಡುವಡೆ
ಹರಿಹರ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮುರಿದಿಕ್ಕಿತ್ತು
ಅದರಂತೆ ಹೋದಡೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಡದು
ತಾ ತಿಳಿದು ಹೋದಡೆ ತನ್ನ ಕಡೆ ಬರದು ನೋಡಾ" *(ಸಿ.ವ.ಸಂ. ೮೯೭)*

ಶಬ್ದ ನಪುಂಸಕವಾದರೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಅಗಾಧವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಮಬುದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

"ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿಂಗೆ ಬೆಣ್ಣೆಯ ನಿಕ್ಕಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದವರಾರೋ?
ಅಕಟಕಟಾ 'ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆ'ಯ ನೋಡಾ
ಗುಹೇಶ್ವರನನನರಿಯದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರ
ತರಕಟ ಕಾಡಿತ್ತು" *(ಅ.ವ.ಸಂ. ೨೬೪)*

ಶರಣರು 'ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು 'ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ' ಎಂಬ ದೃಢ ನಿಲುವು ಅವರದಾಗಿತ್ತು.

ವಚನಕಾರರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಅವರು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಭಕ್ತಿ ಮೀಮಾಂಸೆ. ಶರಣರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗದೇ ಕಾಲಾತೀತ ಅನುಭವವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. "ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ಕಾಲ ದೇಶ ಸೀಮಿತರಿರಬಹುದು. ಅವರು ಕಂಡ ಜನಜೀವನ, ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಜನತೆಯ ನಡಾವಳಿಗಳು ಇದು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವೂ ಇರಬಹುದು. ಅವರು ಜೀವನ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಆದರ್ಶಗಳು ನಮಗಿಂದು ಅಪ್ರಕೃತ ಎಂದೂ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಬಹುದು. ಇದಾವುದನ್ನು ಇಂದಿನ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ–ರಾಜ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ." ಆದರೆ ನಿರಂತರವೂ ಅವ್ಯಾಹತವೂ ಆದ ವಿಶ್ವಮಾನವನ ಅಂತಃಕರಣದ ಒಂದು ಒಳದನಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಧನಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯ. "ಮಾನವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಸತ್ಯ ನೀತಿ ಅಹಿಂಸೆ ಶಾಂತಿ ಸಹಕಾರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸ, ದಯೆ, ತ್ಯಾಗ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಯಂತ್ರ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಆ ಆಶಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೊಂದು ರಮಣೀಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಹಾಗೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರದು. ಇವರನ್ನು ಋಷಿಗಳೆನ್ನಲಿ ಕವಿಗಳೆನ್ನಲಿ, ಪ್ರವಾದಿಗಳೆನ್ನಲಿ ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಕರೆಯಲಿ ಇವರ ಕಾರ್ಯ ಮಾತ್ರ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಪರಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಮಾನವನ ಹೃದಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತೋನ್ನತ ವಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಮಾನವ ಕುಲ ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡರನಂತಹ ಯುದ್ಧ ವಿಜಯಿಗಳನ್ನು

ಮರೆಯಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಯಾವುದೇ ಜನತೆಯೂ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಪ್ರವಾದಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ತತ್ವಪ್ರವರ್ತಕರನ್ನಾಗಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಮರೆಯಲಾರದು" ಎಂಬ ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಶರಣರ ಪಾಲಿಗೆ 'ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ'. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ವಚನ ರಚನೆಯನ್ನು ದೈವದತ್ತವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ

"ಎನ್ನ ಶಿರವ ಸೋರೆಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ನರವ ತಂತಿಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಬೆರಳ ಕಡ್ಡಿಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
ಬತ್ತೀಸರಾಗವ ಹಾಡಯ್ಯಾ, ಉರದಲೊತ್ತಿ ಬಾರಿಸು
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ"

ಎಂದು ಮೊರೆಯಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಗೊಂಡ ಸೋರೆ, ತಂತಿ, ಕಡ್ಡಿ, ಬತ್ತೀಸರಾಗ, ಹಾಡು ಮೊದಲಾದವು ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರ ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾತುಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಶ್ರುತಿ ಮಾಡಿಟ್ಟ ಸಾಧನದಂತೆ ಭಗವಂತ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತವನ್ನು ನುಡಿಸುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ದೇವನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಭಕ್ತನಾಡಿನ ಮಾತು 'ಮುತ್ತಿನ ಹಾರ'ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದವರು ನಂಬಿದ್ದರು. 'ತಮ್ಮಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಸುವವನು, ನುಡಿಸುವವನು ಆ ದೇವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳೂ ಹೇಳಿದ್ದುಂಟು. 'ದೈವೀಶಕ್ತಿ'ಯಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅವರು ವಿನಮ್ರವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದುಂಟು. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಶರಣರು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿರುವುದು ಅವಲೋಕನೀಯವಾಗಿದೆ. "ಶಕ್ತಿರ್ನಿಪುಣತಾ ಲೋಕಶಾಸ್ತ್ರ ಕಾವ್ಯಾದ್ಯವೇಕ್ಷಣಾತ್" ಎಂಬ ಮಮ್ಮಟನ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಶರಣರು ಹೇಳಿದ 'ದೈವಶಕ್ತಿ' 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಮಾತು ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಂತಿದೆ.

ರಾಜಶೇಖರ 'ಶಕ್ತಿ' ಉಳ್ಳವನಿಗೆ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಎರಡೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ 'ಶಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ'ಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭಾರತೀಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರ ಆಗಮಾದಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತನ್ನ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ಲೋಚನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ

"ಯದುನ್ಮೀಲನ ಶಕ್ತ್ಯೈವ ವಿಶ್ವಂ ಉನ್ಮೀಲತಿ ಕ್ಷಣಾತ್
ಸ್ವಾತ್ಮಾಯತನ ವಿಶ್ರಾಂತಾಂ ತಾಂ ವಂದೇ ಪ್ರತಿಭಾಂ ಶಿವಾ"

ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸದಾನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉನ್ಮೀಲನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಾಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಗವಂತನ (ವಾಗ್ದೇವತೆಯ) ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಶರಣರು:

"ವಚನಾನುಭವ ವಾಗ್ವಚನೆಯಲ್ಲ ಮನವೇ
ವಚನಾನುಭವ ವಾಗ್ವಚನೆಯಲ್ಲ
ವಚನಾನುಭವವೋ 'ವಚೋ' 'ನ' ಎಂಬುದು" *(ಸಿ.ವ.ಸಂ. ೧೨೭೬)*

ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಯ್ಯಾ ನೀನು ಕೇಳಿದಡೆ ಕೇಳು ಕೇಳದಿರ್ದೊಡೆ ಮಾಣು; ಆನು ನಿನ್ನ ಹಾಡಿದಲ್ಲದೆ ಸೈರಿಸಲಾರೆನಯ್ಯಾ' ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಾವೇಶದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಂಡರು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವೋತ್ಕಟತೆಯೂ ಒಂದು. ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮೊದಲಾದವರು ಬಸವಣ್ಣ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಿದ ಪರಿಗೆ ಯಾರೂ ಬೆರಗಾಗಬೇಕು. ಉದಾ: ಐಕ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬಸವಣ್ಣ ಬಣ್ಣಿಸುವ ಪರಿ ಅನನ್ಯವಾದದು. ಆ ವಚನವಿಂತಿದೆ :

"ಜಗದಗಲ ಮುಗಿಲಗಲ ಮಿಗೆಯಗಲ ನಿಮ್ಮಗಲ
ಪಾತಾಳದಿಂದತ್ತತ್ತ ನಿಮ್ಮ ಶ್ರೀಮುಕುಟ
ಆಗಮ್ಯ ಅಗೋಚರ ಅಪ್ರತಿಮಲಿಂಗವೇ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಕರಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಚುಳುಕಾದಿರಯ್ಯಾ"

ಶರಣರ ವಚನಗಳು ಅನುಭವದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಮಿನುಗುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಸಾದಿಕತೆ, ಕಾವ್ಯ ಕಮನೀಯತೆಯೂ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಅಂಶ. ಪದಗಳನ್ನು ಹಿತಮಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಅರ್ಥಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬಸವಣ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರು ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿಗಳೆಂದೂ ಲೋಕ ವಿಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. "ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ" ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ 'ನಿಜಪದ'ದ ಸಾಧನೆ ಬಹುಮಹತ್ವದೆನ್ನುವ ಜಂಗಮಲಿಂಗ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ನಾಲ್ಕುವೇದ ಹದಿನೆಂಟು ಪುರಾಣ, ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ದಿವ್ಯಾಗಮ
ಮೂವತ್ತೆರಡು ಉಪನಿಷತ್ತು, ಆರು ಶಾಸ್ತ್ರ
ಮೂವತ್ತೆರಡು ರಾಗ ಅರವತ್ತಾರು ಮಿಶ್ರಾರ್ಪಣ
ಇಂತೀ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ಗೀತ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ
ಮುಖ್ಯವಾದ ಬೀಜ ಒಂದೇ ಓಂಕಾರ ಕಾಣಿಭೋ"

ಎನ್ನುವ ನುಡಿಯಾಗಲಿ, ಪ್ರಸಾದಿ ಭೋಗಣ್ಣ ಹೇಳುವ "ಕವಿ, ಗಮಕಿ, ವಾದಿ, ವಾಗ್ಮಿಗಳು ಮುಂತಾದವರು ಪೂರ್ವತತ್ವ, ನೂತನ ಪ್ರಸಂಗ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಸಂಪನ್ನರು" ಎನ್ನುವ ವಚನವಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಬಲ್ಲ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ಪ್ರತಿಭಾ ಸಂಪನ್ನರಾಗಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರೆಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿಂತಕರಾಗಿದ್ದರು, ಸರ್ವಕುತೂಹಲಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶರಣರ 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಶಕ್ತಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಪ್ರತಿಭೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಲಂಕಾರಿಕರು

ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಯಾದವನು ನಾನಾ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನಾಗಿರಬೇಕು. ಸತತ ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಸ್ಖಲಿವಾದ ವಿದ್ಯೆ ಇವು ಕಾವ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜನಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಶರಣರು ಪಂಡಿತರೂ ಲೋಕಾನುಭವಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

"ಅಕ್ಷರ, ಗಣಿತ, ಗಾಂಧರ್ವ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ
ತರ್ಕ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿಘಂಟು, ಸಾಲಿಹೋತ್ರ, ಛಂದಸ್ಸು
ಗ್ರಹವಾದ, ಗಾರುಡ, ದ್ಯೂತ, ವೈಶಿಕಶಾಸ್ತ್ರ"

ಸಾಮುದ್ರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಶ್ವಶಿಕ್ಷೆ, ಗಜಶಿಕ್ಷೆ, ಗೋಕರ್ಣ ದಾಡಾಬಂಧ।
ಮೂಲಿಕಾಸಿದ್ಧಿ, ಭೂಚರತ್ವ, ಖೇಚರತ್ವ,
ಅತೀತ, ಅನಾಗತ, ಸ್ಥಾಣು, ಸೂಕ್ಷ್ಮ,
ಇಂದ್ರಜಾಲ, ಮಹೇಂದ್ರಜಾಲ, ಒಡ್ಯಾಣ ಬಂಧಚೇಷ್ಟೆ
ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ, ದೂರದೃಷ್ಟಿ ದೂರಶ್ರವಣ
ಋಗ್ಯಜುಸ್ಸಾಮಾಥರ್ವಣಾದ್ಯನೇಕ ಶ್ರುತಿ–ಸ್ಮೃತಿ
ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಾದಿ ಆಯುರ್ದರ್ಶಿನೈಷ್ಟಿಕಾಮುಷ್ಟಿ ಚಿಂತನೆ
ಚೋರವಿದ್ಯೆ ಅಮೃತೋದಯ, ಭಾಷಾ ಪರೀಕ್ಷೆ
ವೀಣಾ, ವಿದ್ಯೆ, ಭರತ
ಮಲ್ಲವಿದ್ಯೆ, ಭೃಂಗಿ ವಿದ್ಯೆ,
ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ಯೆ, ಧನುರ್ವಿದ್ಯೆ
ಜೊಂಬವಿದ್ಯೆ, ಅಗ್ನಿಸ್ತಂಭ, ಜಲಸ್ತಂಭ, ವಾಯುಸ್ತಂಭ
ವಾದವಶ್ಯ ಅಂಜನಸಿದ್ಧಿ, ಘಟಿಕಾಸಿದ್ಧಿ, ಮಂತ್ರಸಿದ್ಧಿ, ತಂತ್ರಸಿದ್ಧಿ
ಇವೆಲ್ಲ ಕಲಿತಡೇನು?"

(ಬ.ವ.ಸಂ.–ವ.ಸಂ. ೮೭೪)

"ನಾಲ್ಕು ವೇದಂಗಳುಪಮೆ, ಹಲವಾರು ಶಾಸ್ತ್ರಂಗಳುಪಮೆ,
ಹದಿನೆಂಟು ಪೌರಾಣ, ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ದಿವ್ಯಾಗಮಂಗಳುಪಮೆ
ಮೂವತ್ತೆರಡುಪನಿಷತ್ತುಗಳುಪಮೆ, ಏಳುಕೋಟಿ ಮಹಾಮಂತ್ರಗಳುಪಮೆ
ಅನೇಕ ಶಬ್ದ, ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅನೇಕ ತರ್ಕ ವ್ಯಾಕರಣಂಗಳಲ್ಲಿ
ಅನೇಕ ಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಿ ಬದ್ಧಂಗಳೆಲ್ಲಾ ಉಪಮೆ
ಔಷಷ್ಮಿ ವಿದ್ಯಂಗಳುಪಮೆ, ಕಾಣದ ಕಾಂಬುದಪಮೆ" (ಆದಯ್ಯ)

(ಸಂ.ಕೀ.ವ.ಸಂ. ೧–ವ.ಸಂ. ೯೮೮)

"ವೇದಪಾಠಕ ಶಾಸ್ತ್ರವಿತ್ತು ಪುರಾಣ ಬಹುಶ್ರುತತಿವಂತ ವಾಚಕ
ಆಡಂಬರಭೇದಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪಭ್ರಂಶ ದೇಶಿಕ
ಇವು ಮೊದಲಾದ ವಾಚಕ–ಚಾರ್ವಾಕ ಮುಖಂಗಳಿಂದ
ಹೋಗುವ ಮಾಯಾವಾದದ ತೆರದವನಲ್ಲ

ಮೂಲಸಿದ್ಧಿ, ರಸಸಿದ್ಧಿ, ಅಂಜನಸಿದ್ಧಿ, ಅತ್ಯವಶೀಕರಣ ಕಾಮಸಿದ್ಧಿ
ಇಂತೀ ಕುಟಿಲಂಗಳ ತೆರಕ್ಕಗೋಚರ, ಅಪ್ರಮಾಣ" (ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ)

(ಸಂ.ಕಿ. ವ.ಸಂ. ೧–ವ.ಸಂ. ೫೫೭)

"ಅಕ್ಷರ, ಗಣಿತ, ಗಾಂದರ್ವ–ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ, ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆ, ತರ್ಕ–ವ್ಯಾಕರಣ
ಅಮರಸಿಂಹ ಛಂದಸ್ಸು, ನಿಘಂಟು, ಶಾಲಿಗೋತ್ರ ಗ್ರಹವಾದ ಗಾರುಡ
ದ್ಯೂತ ವೈದಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮುದ್ರಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಶ್ವಶಿಕ್ಷೆ
ಗಜಶಿಕ್ಷೆ, ಗೋಕರ್ಣ, ದಾಡಾಬಂಧ, ಮೂಲಿಕಾಸಿದ್ಧಿ, ಭೂಚರತ್ವ
ಖೇಚರತ್ವ, ಅತೀತ ಅನಾಗತ ವರ್ತಮಾನಸ್ಥೂಲ–ಸೂಕ್ಷ್ಮ...
....."

ಕಾವ್ಯದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಈ ಲೋಕ. ಇಲ್ಲಿನ ಜೀವನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಜೀವನ ವಿನ್ಯಾಸದ ಅನಂತಮುಖಗಳನ್ನು ಶರಣರು ತಮ್ಮ ವಚನವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಅಮರರಾದರು. ರಾಜಶೇಖರ ತನ್ನ 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಉಚಿತಾನುಚಿತ ವಿವೇಕೋ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' (ಯಾವುದು ಉಚಿತ ಯಾವುದು ಅನುಚಿತ ಎಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆ 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ') ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಹಿಂದು ಮುಂದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ವಿಲಕ್ಷಣತೆ ಎಂದು ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ಲೋಚನದಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿಭೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆರೆತರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಮತ. ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದಲ್ಲ. ಔಚಿತ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುಗಳು ಹೇಳಿರುವ ವಚನ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ:

"ಭಾವವಳಿಯದೆ ಬಯಕೆ ಸವೆಯದೆ
ಐಕ್ಯವು ಆವ ಘನವೆಂದಡಹುದೆ?
ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ
ತನ್ನ ಇದಿರಿನಲಿ ಪ್ರತಿಯುಳ್ಳಡೆ ಏನೆಂದರೂ ಅಹುದೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದಸಂದಳಿಯದೆ
ಬೇಸತ್ತು ಬಯಲಾದಡೆ ಆಯತವಹುದೆ?

ಎಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ಶಬ್ದದೊಳಗೆ ನಿಶ್ಶಬ್ದ' ಅಡಗಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಗಾಣರು ಮುಂದುಗಾಣರು, ತಮ್ಮ ತಾವರಿಯರು' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುಗಳ ಮಾತು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಅವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ"ಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕೆಲವರು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಸ್ವಾರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಗಮನ ಕೊಡದೇ ಶಬ್ದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಹೇರುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಔಚಿತ್ಯ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಆದರೆ 'ಶರಣರು ನುಡಿದು ಸೂತಕಿಗಳಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲಮನದಾಗಿದೆ.

ಕವಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಶುಚಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಶುಚಿತ್ವವು ಮಾತಿನದೂ ಮನಸಿನದೂ ಆಗಿದೆ, 'ನುಡಿದ ನುಡಿಗೆ ನಡೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮೃಡನ ಶರಣರು ಕಡೆ ನುಡಿವರಲ್ಲದೆ ಮಾಣರು' ಎನ್ನುವ ಶರಣರು ನಡೆನುಡಿ ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದರು, ಕೇಳಿದರು. "ಮನಕ್ಕೆ" ನಾಚದ ವಚನ – ವಚನಕ್ಕೆ ನಾಚದ ಮನ ಕುಂದು" ಎಂದು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರಿದರು. ಕೆಟ್ಟ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ನೀತಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವವರನ್ನು ಶರಣರು ಗೌರವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಬೇಕು. "ಜೀವನವರಿದು ಜ್ಞಾನವ ಕಾಣಬೇಕಲ್ಲದೆ ಜೀವನವಳಿದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಳಿವುಂಟೇ" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಜೀವನಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಃಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಾಹ್ಯಕಾರಣ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಕವಿಯಾಗಲು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶರಣರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ಕವಿ ರನ್ನ ತನ್ನ ಕೃತಿ ಮಂದಿರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ, ಅಗ್ರಕವಿ, ನಾಡೋಜ ಎಂಬ ಖ್ಯಾತಿಗೆ ಭಾಜನನಾದ ಪಂಪನೂ ಕಾಳಿದಾಸ, ಭಾರವಿ, ಮಾಘ, ಭಟ್ಟನಾರಾಯಣ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಲೋಕ ಪೂಜ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪೂರ್ವಕವಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಶರಣರೂ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ಯ ವಚನಕಾರ ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ 'ಕರಿಯನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ ಸಿರಿಯನಿತ್ತೊಡೆ ಒಲ್ಲೆ.... ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ 'ಸೂಳ್ನುಡಿ'ಯನೊಂದರಗಳಿಗೆ ಇತ್ತಡೆ ನಿಮ್ಮ ನಿತ್ತೆ ಕಾಣಾ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಶರಣರಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಶರಣರದು ಜನಕಾವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ. ಅಂದಂದಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಡುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂದವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ, ಛಂದಸ್ಸು, ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. "ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಅವರ ಕಾಲವೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂದಿನ ಯುಗಮಾನವನ್ನು ಅಂತರಂಗದ ವಲಯದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಅವರು, ಯುಗಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸತನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯ ನೀಡಿದರು" (ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ೧೯೯೯– ಪುಟ. ೧೧೩) ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಒಂದು ಕಡೆ "ಹಿಂದಣ ಕಥೆಯ ಹೇಳುವಾತ ಹೆಡ್ಡ; ಮುಂದಣ ಕಥೆಯ ಹೇಳುವಾತ ಮೂಢ ಇಂದಿನ ಘನವ ಹೇಳುವಾತನೇ ಹಿರಿಯನಯ್ಯ" ಎಂದು ವರ್ತಮಾನದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಶರಣರು ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸಿದರೂ ಹಳೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊಸಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಬರಬೇಕೆಂಬ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ.

"ತಾಳಮಾನ ಸರಿಸವನರಿಯೆ
ಓಜೆ – ಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ
ಅಮೃತಗಣ–ದೇವಗಣವನರಿಯೆ
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವ, ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ"

ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಂಗನ್ನು ಹರಿದುಕೊಳ್ಳಲು ವಚನಕಾರರು ಕರೆ ನೀಡಿದ್ದು ಅಂದಿನ ವರ್ತಮಾನದ ಜರೂರೇ ಆಗಿತ್ತು. "ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರುಂಟು ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲ ನೋಡಾ, ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಹೆಸರಿಸಬೇಕೆಂದಡೆ ನಿಶ್ಯಬ್ದ–ನಿರವಯಲು ಪುರಾಣ ತಾನೆಯಾಯಿತ್ತು ನೋಡಾ" ಎಂದು ಶಿವಯೋಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಮಾತು ವಿಚಾರ ಪರಿಪ್ಲುತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶರಣರು ಪರ್ಯಾಯ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು. ಇದೆಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಅವರ 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಶಕ್ತಿ'ಯಿಂದ. ಶರಣರ 'ಅನುಭಾವ ಮಂಟಪ'ವೂ ಅವರ ಸೃಜನಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನೀರೆರೆಯಿತು. ಲೋಕಜ್ಞಾನವೆಂಬ ನಿಜದ ನೆಲೆಯ ದ್ರವ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನೇ ವಸ್ತುವಾಗಿಟ್ಟು ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವು ನಮಗಿಂದು ಅನರ್ಘ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಾಗಿವೆ. ಶಿವಶರಣರು 'ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣ'ದ ಕುರಿತು ನೇರವಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಚಿಂತನ–ಮಂಥನ ನಡೆಸಿರುವುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಅಂಶ. ಈ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವೇ ಒಂದು ವೃತ್ತದಂತೆ. ಈ ವರ್ತುಲಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಮೊದಲ ಬಿಂದು. ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗುವ ಕವಿಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ಕಮ್ಮಟ ಈ ಲೋಕ ಎಂದವರು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಲೋಕಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳೆನಿಸಿದರು. ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕಾನುಭವವೂ ಒಂದು. ಲೋಕದ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ಅಹುದಹುದೆನುವಂತೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿದ ಶರಣರ ನುಡಿಗಡಣ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾಯಿತು. "ಅತ್ಯಂತ ಉದಾತ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಅತ್ಯುದಾತ್ತವಾದ ಅನುಭವ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆನಂದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಕಾವ್ಯ" ಎಂದು ಶೆಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

❐

ಆದ್ಯರ ವಚನ ಅಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಲಿಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳೆನಿಸಿತ್ತು

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನದ ಬೃಹದಾಲಿಂಗನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೂ ಹೊರಗಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿರಲೂಬಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನವು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಯಾಯಿತು, ಬೆಳಕನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಿತು. ಜನರ ಜೀವನದ ಉತ್ಸಾಹವಾಯಿತು. ಅವರ ನಿರಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಶೆಯ ಅನುರಣನವೆನಿಸಿತು. ಕಸುವು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಚೇತನದ ಶಕ್ತಿಯೆನಿಸಿತು.

ವಚನಕಾರರ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಮೂಡಿದ ವಚನ ಕಾವ್ಯವು ಅವರ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿಂತು, ಒಟ್ಟು ಮನುಕುಲವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಅವರು ಹುಲ್ಲು ಬೆಂಕಿಯಂತಿರುವ ಕೀರ್ತಿ–ಲಾಭಗಳ ಆಶೆಗೆ ಮನಮಾರಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಸಮುದ್ರದಂತೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಸನ್ನಡತೆಯನ್ನು ನಡೆದು ಅನರ್ಘ್ಯರತ್ನದಂತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ವಚನಗಳು ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಆತ್ಮಗತ ಗೀತೆಗಳಂತೆ ತೋರಿ ಅವು ವೈಯಕ್ತಿಕವೆನಿಸಿದರೂ, ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಸಮಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಆವಿರ್ಭಾವಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಭಾವಸಂವಾದ– ರಸಾನುಭವಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಸತ್ಯದ ಶಾಶ್ವತಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ದರ್ಶನ ದೀಪ್ತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಚನಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸರಿ – ಮಿಗಿಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಿಂದ ಒದಗಬಹುದಾದ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಹೋನ್ನತವಾದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಈ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರ ವಚನಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯು ಜಡಗಟ್ಟಿದವರನ್ನು ಚೇತನದ ಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿಸಿತು. ಬದುಕಿದ್ದೂ ಸತ್ತಂತಿದ್ದವರಿಗೆ ಸಂಜೀವಿನಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಬಿದ್ದು ಹೋದ ನಾಲಗೆಗಳಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಬಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಚರ್ಮಚಕ್ಷುಗಳಿದ್ದೂ, ವಿಚಾರ ಕುರುಡರಾದವರಿಗೆ ವಿಚಾರದ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿತು. ಕಾಯಕದ ಕರಗಳನ್ನು

ಕೊಟ್ಟಿತು. ದಾಸೋಹದ ಹೃದಯ ನೀಡಿತು. ಹೀಗೆ ವಚನ ಕಾವ್ಯವು ಹಲವು ಹತ್ತು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನೋಪಯೋಗಿಯಾಯಿತು. ಇಂದಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ:

"ಕಡೆಗೀಲಿಲ್ಲದ ಬಂಡಿ ಹೊಡೆಗೆಡೆಯದೆ ಮಾಣ್ಬುದೆ?
ಕಡೆಗೀಲು ಬಂಡಿಗಾಧಾರ
ಈ ಕಡುದರ್ಪವೇರಿದ ಒಡಲೆಂಬ ಬಂಡಿಗೆ
ಮೃಡಶರಣರ ನುಡಿಗಡಣವೇ ಕಡಗೀಲು ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥಾ"

(ದಾಸಿಮಯ್ಯ–ಸಂ.ಕ.ವ.ಸಂ. ೨–ವ.ಸಂ. ೭೭೫)

ಒಡಲಿನ ಕಡುದರ್ಪವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೀ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವೆಂಬುದನ್ನು ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಮನಂಬುಗುವಂತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಹಂಕಾರದ ಮೂಟೆಯಂತಿರುವ ಒಡಲು ಕಡೆಗೀಲು ಇಲ್ಲದ ಬಂಡಿಯಂತೆ. ಅದನ್ನು ನಡೆಸಲು ಹೋದರೆ ಉರುಳಿ ಬೀಳುವುದು ನಿಶ್ಚಿತ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹೂಂಕರಿಸುವವರು ಯಾವಾಗ ಅಧಃಪತನದ ಕೊಳ್ಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುವರೋ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡಿ ನಡೆಯಲು ಕಡೆಗೀಲು ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ, ಕಡುದರ್ಪದಿಂದ ಒಡಲು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು, ಶಿವನನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ವಚನಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಮೃಡಶರಣರ ವಚನಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಲು; ಮನನಿಸಲು ದಾಸಿಮಯ್ಯನು ಅಪ್ಪಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ, ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ "ಅಂಗದ ಭಂಗವು ಹಿಂಗಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು" ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

"ಅಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಮಾದ್ಯರ ವಚನವ ಕೇಳಿ
ಎನ್ನಂಗದ ಭಂಗ ಹಿಂಗಿತ್ತು ನೋಡಾ." *(ಶಿ.ಶ.ವ.ಸಂ.–ವ.ಸಂ. ೮೯೩)*

ಅಂಗಕ್ಕಂಟಿದ ಭಂಗವು ಲಿಂಗವಾಗಲು ಇರುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಅಡ್ಡಿ. ಅಷ್ಟಮದಗಳು, ಸಪ್ತ ವ್ಯಸನಗಳು; ಮಲತ್ರಯಗಳೇ ಈ ಅಂಗದ ಭಂಗವಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಭಂಗದ ಲೇಪವು ಅಂಗಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೋ; ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅಂಗವು ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ; ಅದು ಲಿಂಗಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದೇ ಜನ್ಮದ ಪರಮ ಧನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಧನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಅರಿತುದನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ವಚನ ತತ್ವಾನುಸರಣೆಯಿಂದ ಅಂಗದ ಭಂಗವು ಹಿಂಗಿ, ಅದು ಲಿಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು "ಅಂಗವು ಲಿಂಗವಾಗಿಸುವ" ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮನಿಗೆ ವಚನಗಳು ನಿಜಜ್ಞಾನದ ಭಂಡಾರಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದ್ಯರ ವಚನಗಳನ್ನು ಅರಿವುದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾಶವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ವರೂಪದ ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯದೆ 'ನಾ ಮೇಲು; ತಾ ಮೇಲು' ಎಂದು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಕುಣಿಯುವವರು ಅಜ್ಞಾನದ ಕೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಯಮ್ಮನ ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು:

"ಆದ್ಯರ ವಚನಂಗಳರ್ದುದು ಕಾಣಲರಿಯದೆ
ನಾ ಘನ– ತಾ ಘನವೆಂಬ ಅಗಮ್ಯವ ನುಡಿವ
ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು...." *(ಶಿ.ಶ.ವ.ಸಂ. – ವ.ಸಂ. ೫೬೭)*

ಆದ್ಯರ ವಚನಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿನ ಅಹಂಕಾರ ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವರಲ್ಲಿನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಯಸುವವರು ವಚನಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಅರಿಯಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ರಾಯಮ್ಮ ವಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ವಚನಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಲಿಂಗದ ನುಡಿಯನ್ನೂ, ಲಿಂಗದ ನಡೆಯನ್ನೂ ಕಲಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ಅರುಹುತ್ತಾನೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ:

"ಮುನ್ನಿನ ಆದ್ಯರ ವಚನ ಆ ಲಿಂಗದ ನಡೆ
ಆ ಲಿಂಗದ ನುಡಿ; ಆ ಲಿಂಗದಂತೆ" *(ವ.ಸಂ. ೨೪೪)*

ಲಿಂಗದ ನುಡಿ ನಡೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡವನು ಲಿಂಗವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ:

"ಕೆರೆ ಹಳ್ಳ ಬಾವಿಗಳು ಮೈದೆಗೆದಡೆ
ಗುಳ್ಳೆ – ಗೊರಟೆ ಚಿಪ್ಪುಗಳ ಕಾಣಬಹುದು
ವಾರಿಧಿ ಮೈದೆಗೆದಡೆ
ರತ್ನ – ಮುತ್ತುಗಳ ಕಾಣಬಹುದು
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರು ಮನದೆರೆದು ಮಾತನಾಡಿದರೆ
ಲಿಂಗವೇ ಕಾಣಬಹುದು" *(ವ.ಸಂ. ೮೬೨)*

ಲಿಂಗದರ್ಶನದ ನೆಲೆಗಳಾದುದರಿಂದಲೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ **"ಪ್ರಭುಸಮ್ಮಿತ"** ಉಪದೇಶದ ರೀತಿಯನ್ನು ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಅರುಹುತ್ತಾನೆ: "ನಮ್ಮ ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರ ವಚನವು ಅಧರಕ್ಕೆ ಕಹಿ; ಉದರಕ್ಕೆ ಸಿಹಿ" ಎಂಬುದು ಅದೇ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಕೆಲ–ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯ; ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಠುರತೆ–ನೇರವಾದ ವಚನದ ನುಡಿಗಳು ಕೇಳುಗರಿಗೆ, ಓದುಗರಿಗೆ, 'ಕಹಿ', 'ಕಟು' ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮಹಾಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉತ್ಕಟ ಇಚ್ಛೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲೇಬೇಕು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವು "ಉದರಕ್ಕೆ ಸಿಹಿ" ಎನಿಸುತ್ತವೆ.

ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ದರ್ಶನವೆಂದರೆ; ಲಿಂಗದರ್ಶನವೆನ್ನುವ ವಚನಕಾರರ ಮಾತು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

"ನಾದವಿಲ್ಲದೆ ಬಿಂದುವಿಲ್ಲ; ಬಿಂದುವಿಲ್ಲದೆ
ಕಳೆಯಿಲ್ಲ; ಕಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ" *(ಶಿವಲೆಂಕ ಮಂಚಣ್ಣ–ಸಂಕಿ. ವ.ಸಂ. ೪–ವ.ಸಂ. ೧೬೪)*

ಎನ್ನುವ ವಚನವು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಕೆಳಗಿನ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳು "ವಚನಾನುಸಂಧಾನ ದಿಂದಲೇ ದೇವರ ಒಲುಮೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು" ಒಕ್ಕೊರಲಿನಿಂದ ಸಾರುತ್ತವೆ:

"ಮುನ್ನ ಸಿರಂಗಳ ಕೊಯಿದಿಕ್ಕಿ
ನಿಮ್ಮ ಒಳವ ಕಾಣದೆ ಬೆರಗಾದುದು
ಬೆನ್ನ ಹುರಿ ನವಸಿರಂಗಳೆಲ್ಲವ ಕೊಯ್ದು ತಂತಿಯ ಮಾಡಿ ಹಾಡಿದೆನಯ್ಯಾ
ಗೀತದಿಂದಲಿ ಒಲಿದು ಕೃತಾರ್ಥನ ಮಾಡಿದೆಯಯ್ಯಾ"

(ಸಿದ್ಧರಾಮ–ವ.ಸಂ. ೬೭೬)

"ಇಹತ್ರ ಪರತ್ರದಲ್ಲಿ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪುದು ಗೀತವು ನೋಡಯ್ಯಾ
ಇತ್ತ ಬಾರಾ ಸಾರಾ ಎಂಬುದು ಗೀತವು ನೋಡಯ್ಯಾ
ಗೀತವನೂ, ಗಿರಿಜೆಯನೂ ಬಾಯೆಂದು ಕೈಬಿಸುವನೈ" *(ಅದೇ–ವ.ಸಂ. ೨೦೭)*

ಸಿರಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ದು ಅರ್ಪಿಸಿದರೂ, ಬೆನ್ನ ಹುರಿಯ ತಂತಿಯ ಮಾಡಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೂ ಒಲಿಯದ ಶಿವನು ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಒಲಿಯುತ್ತಾನೆಂಬ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಿಚಾರವು ವಚನಕಾವ್ಯದ ಘನತರವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು:

"ಲಿಂಗವಂತರು ತಾವಾದ ಬಳಿಕ
ಅನುಭವ ವಚನಗಳ ಹಾಡಿ
ಸುಖ–ದುಃಖಗಳಿಗಭೇದ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು"

ಎಂದು ಅರುಹುತ್ತಾನೆ. (ವ.ಸಂ. ೧೫೭೪)

ಹಾವಿನಹಾಳ ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಶರಣನು:

"ಪುರಾತನರ ವಚನಾನುಭವ ಕೇಳಿ ಬದುಕಿರಯ್ಯಾ
ಕೇಳಿದ ಸದ್ಭಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ಕೃತಾರ್ಥರಪ್ಪರಯ್ಯಾ"

ಎಂದು ಡಂಗುರು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. (ಸಂ.ಕಿ.ವ.ಸಂ.–೪ ವ.ಸಂ. ೧೧೨೮) ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿಂದ ಕೃತಾರ್ಥತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ವಚನಾಚಾರವೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಂಬುಗೆ ಕಲ್ಲಯ್ಯನಿಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾನೆ:

"ನಮ್ಮ ಪುರಾತನರ ವಚನವೆ ತಾಯಿ – ತಂದೆ ಎಂದರಿಯರು
ನಮ್ಮ ಆದ್ಯರ ವಚನ ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಯ ತೆಗೆದಿರಿಸಿತ್ತು
ನಮ್ಮ ಆದ್ಯರ ವಚನ ಮದ–ಮತ್ಸರ್ಯಾದಿ ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗ ಸಪ್ತವ್ಯಸನ ನಿವಾರಿಸಿತ್ತು
ನಮ್ಮ ಆದ್ಯರ ವಚನ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ದಶವಾಯುಗಳಿಚ್ಛೆಗೆ
ಹರಿದು ಹಾರುವ ಮನವ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ನಿಲಿಸಿತ್ತು
ನಮ್ಮ ಆದ್ಯರ ವಚನ ಅಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಲಿಂಗೇಂದ್ರಿಯಂಗಳೆನಿಸಿತ್ತು
ನಮ್ಮ ಆದ್ಯರ ವಚನ ನೂರೊಂದು ಸ್ಥಲವ ಮೀರಿದ ಮನದಲ್ಲಿ ನಿಲಿಸಿತ್ತು
ನಮ್ಮ ಆದ್ಯರ ವಚನ ಇನ್ನೂರ ಹದಿನಾರು ಲಿಂಗಕ್ಕೆ
ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯವ ಸನ್ಮತವ ಮಾಡಿ,
ಸಾಕಾರವ ಸವೆದು ನಿರಾಕಾರವನರಿದು ನಿರವಯಲ ನಿತ್ಯಸುಖದಲ್ಲಿರಿಸಿತ್ತು
ಇಂತಪ್ಪ ಆದ್ಯರ ವಚನಭಂಡಾರವ

ನಮ್ಮ ಪ್ರಭುದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಏಳುನೂರೆಪ್ಪತ್ತು
ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪುರಾತನರು, ಪ್ರಮಥಗಣಂಗಳು ಕೇಳಿ ಹೇಳಿ ಕೊಂಡಾಡಿದ
ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ
ಸರ್ವಸುಖವ ಸೂರೆಗೊಂಡು ಸ್ವಯಲಿಂಗವಾದರು" *(ವ.ಸಂ. ೧೩೩೭)*

ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು ತನ್ನ ಅನುಸರಣೆ ಮಾಡುವವರನ್ನು ತಂದೆ–ತಾಯಿಯಂತೆ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗ–ಸಪ್ತ ವ್ಯಸನಾದಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ, ಹರಿದು ಹಾರುವ ಮನಸನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿಸಿ; ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಗದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲಿಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ, "ಇಂತಹ ವಚನಾನುಶೀಲನದಿಂದಲೇ ಅಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಶಿವಶರಣರು ಸ್ವಯಲಿಂಗವಾದ"ರೆಂದು ಹೇಳುವ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ನುಡಿಯು "ಮನುಕುಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಯಲಿಂಗ"ವಾಗುವ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ತೊಡಗುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ವಚನಾನುಶೀಲನೆಗೆ ತೊಡಗಲು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪುರಾಣವನ್ನು ರಚಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಪಾರಾಯಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ; ಅದರ ವಾಚನ ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಪುಣ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾರತೀಯರು ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಯಜ್ಞ–ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಸುಖವು–ಸೌಖ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದೆಂಬ ನಂಬುಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಇವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಸಿ; ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಆಚರಣೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು:

"ಎಮ್ಮ ವಚನದೊಂದು ಪಾರಾಯಣಕ್ಕೆ
ವ್ಯಾಸನದೊಂದು ಪುರಾಣ ಸಮಬಾರದಯ್ಯಾ
ಎಮ್ಮ ವಚನದ ನೂರೆಂಟರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ
ಶತರುದ್ರೀಯ ಯಾಗ ಸಮಬಾರದಯ್ಯಾ
ಎಮ್ಮ ವಚನದ ಸಾಸಿರ ಪಾರಾಯಣಕ್ಕೆ
ಗಾಯತ್ರಿ ಲಕ್ಷ ಜಪವು ಸಮಬಾರದಯ್ಯಾ" *(ಸಿದ್ಧರಾಮ–ವ.ಸಂ. ೧೨೯೩)*

"ಅಶ್ವಮೇಧ ಯಾಗವಂತಿರಲಿ
ಅಜಪೆ ಉಪದೇಶ ಸಮಾಧಿಯಂತಿರಲಿ ಹೋ
ಗಾಯತ್ರಿ ಜಪವಂತಿರಲಿ ಹೋ
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರ ನುಡಿಗಡಣ
ಎಲ್ಲಕ್ಕಧಿಕ ನೋಡಾ" *(ಬಸವ –ವ.ಸಂ. ೬೧೧)*

"ಆದಿಪುರಾಣ ಅಸುರಂಗೆ ಮಾರಿ
ವೇದಪುರಾಣ ಹೋತಿಂಗೆ ಮಾರಿ
ರಾಮಪುರಾಣ ರಕ್ಕಸಂಗೆ ಮಾರಿ
ಭಾರತಪುರಾಣ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾರಿ
ಎಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮೊದಲು
ನಿಮ್ಮ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಿಲ್ಲ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ" *(ಬಸವ ವ.ಸಂ. ೫೭೨)*

ಶರಣರ ವಚನವು ಒಂದು ಸಲ ಪಾರಾಯಣ ಮಾಡಿದುದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಸಲ ಪಾರಾಯಣ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಸನ ಪುರಾಣದ ಫಲವು ಸಮವಾಗಲಾರದು. ವಚನವನ್ನು ನೂರೆಂಟು ಸಲಪಠಣ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಶತರುದ್ರೀಯ ಯಾಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರ ಸಲ ಜಪಿಸಿದ ವಚನ ಜಪದ ಮುಂದೆ ಗಾಯತ್ರಿಯ ಮಂತ್ರದ ಲಕ್ಷ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಸಮನಾಗುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವು ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿರಿದಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆಂಬುದಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮುಗ್ಧರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳು ಇಂತಹ ಮೂಢಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ, ವೈಚಾರಿಕ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವು ಹಿರಿದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಹಿರಿದಾದ ವಚನಸಾರವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದವರೇ ಹಿರಿಯರೆನಿಸಿದರು:

"ಓದಿನ ಹಿರಿಯರು, ವೇದದ ಹಿರಿಯರು, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿರಿಯರು
ಪುರಾಣದ ಹಿರಿಯರು, ವೇಷದ ಹಿರಿಯರು
ಭಾಷೆಯ ಹಿರಿಯರು, ಗೀತದ ಹಿರಿಯರು
ಇವರೆಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೆರೆದರಲ್ಲದೆ
ನಿಮ್ಮ ಮೆರೆದುದಿಲ್ಲ...." *(ಬಸವ–ವ.ಸಂ. ೧೧೨೨)*

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜ್ಞಾನದ ಮದವನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಅದು "ತನ್ನನ್ನು ಮೆರೆಯಲು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ; ಅವನನ್ನು ಮೆರೆಯಿಸಲು" ಹೇಳಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಾನುಸಂಧಾನಿಗಳ ಜೀವನವು 'ಹರಜೀವನ'ವಾಗಿ ಎಂದೆಂದೂ ಅರ್ಚನೀಯವಾಯಿತು.

ವಚನವಾಙ್ಮಯವು ಜನದ ಬದುಕಿಗೆ ಸವಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ಕಹಿಯನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸುವ ಅಮೃತವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಅಮೃತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಪ್ಪು ನೀರಿಗೆ ಬಾಯಿ ತೆರೆಯುವ ಮೂರ್ಖರು ಯಾರಾದರೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆ?

'ಹಾಲ ತೊರೆಗೆ ಬೆಲ್ಲದ ಕೆಸರು, ಸಕ್ಕರೆಯ ಮಳಲು
ತವರಾಜದ ನೊರೆ–ತೆರೆಯಂತೆ ಆದ್ಯರ ವಚನವಿರಲು
ಬೇರೆ ಬಾವಿಯ ತೋಡಿ ಉಪ್ಪು ನೀರನುಂಬುವನ
ವಿಧಿಯಂತೆ ಆಯಿತೆನ್ನ ಮತಿ" *(ಬಸವ–ವ.ಸಂ. ೨೯೧)*

ಎನ್ನುವ ಬಸವನ ವಚನವು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾಧುರ್ಯದತ್ತ ತನ್ನ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಭುವಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಾಲು ಹಳ್ಳವಾಗಿ, ಬೆಲ್ಲದ ಕೆಸರಾಗಿ, ಸಕ್ಕರೆಯ ಮಳಲಾಗಿ, ಬೆಳದಿಂಗಳ ನೊರೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವ ವಚನ ಸಂಪತ್ತು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸವಿ–ಸುಖ–ಸೊಂಪನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ; ಜೀವನ ಮುಖಿಯಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು:

"ಅರವತ್ತೆಂಟು ಸಾವಿರ ವಚನಂಗಳ ಹಾಡಿ ಹಾಡಿ
ಸೋತಿತೆನ್ನ ಮನ ನೋಡಯ್ಯಾ
ಹಾಡುವುದೊಂದೆ ವಚನ; ನೊಡುವುದೊಂದೇ ವಚನ
ವಿಷಯ ಬಿಟ್ಟು ನಿರ್ವಿಷಯನಾಗುವುದೊಂದೆ ವಚನ"

(ಸಿದ್ಧರಾಮ – ವ.ಸಂ. ೯೦೯)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಹೇಳುವ **"ಸೋತಿತೆನ್ನ ಮನ"** ಎಂಬುದು ಅವನ ಬೇಸರಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮಾತಲ್ಲ; ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಮುಳುಗಿ ಹೋದ ಸಮ್ಮೋಹಕತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನವು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ:

"ಆದ್ಯರ ವಚನಕ್ಕೆ
ಅಷ್ಟಾವರಣದಸಂಗನ ಬಸವಯ್ಯನ ವಚನವ ಕೇಳಿ
ಪದ್ಮಿನಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರಗಾದ ಕಾಮಿನಿಯಂತೆ
ಎರೆದು ನಿದ್ರಿಪ ಬಾಲನಂತೆ
ಕಾಯವ ದಣಿಸಿದ ಕೃಷಿವಲಯನ ನಿದ್ರೆಯಂತೆ
ಪರವಶನಾದೆ ಕಾಣಾ...." *(ಸಿದ್ಧರಾಮ –ವ.ಸಂ. ೧೩೧)*

ಇದು ಸಿದ್ಧರಾಮನೊಬ್ಬನ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಅಸಂಖ್ಯಾತರ, ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಅನುಭವವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಶಿವಾನುಭಾವಿಗಳು–ಶಿವಭಕ್ತರು–ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ವಚನ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ವಚನಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡರು.

"ಆದ್ಯರ ವಚನವು ಪರುಷವೆಂಬೆನು
ಆ ಪರುಷವೆನಗೆಂತು ದೊರೆಕೊಂಬುದಯ್ಯಾ?" *(ಬಸವಣ್ಣ–ವ.ಸಂ. ೩೧೩)*

ಎಂದು ಹಾತೊರೆದು ಹಂಬಲಿಸಿದರು. ಈ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ವಚನವಾಙ್ಮಯವು ಕಬ್ಬಿಣದಂತೆ ಜಡವಾಗಿದ್ದವರನ್ನು ಚೇತನದ ಚಿನ್ನವಾಗಿಸುವ ಸಾಧನವೆನಿಸಿತು.

ವಚನಾನುಭವವು ಉಪಜೀವನದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗದೆ, ದಾಸೋಹ ಜೀವನದ ಸಿದ್ಧಿಯೆನಿಸಿತು. ಶರಣ ಸಂಗಮೇಶ್ವರದ ಅಪ್ಪಣ್ಣನು ಇದನ್ನು ತನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವನು:

"ಪುರಾತನರ ವಚನಂಗಳ ಉದರನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಬಳಸುವವನು
ಕಡುಪಾಪಿಗಿನ್ನೇನು ಹದನಯ್ಯ" *(ಸಂ.ಕೆ. ವ.ಸಂ. ೪–ವ.ಸಂ. ೨೭೭)*

ಬಹುಶಃ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಚನಬೋಧೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಉಪಜೀವನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕಾಯಕವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. "ತಾವು ನಡೆಯದೆ, ಅನ್ಯರಿಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವರನ್ನು ಶರಣರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅಂಥವರನ್ನು ಅಪ್ಪಣ್ಣ "ಕಡುಪಾಪಿ" ಎಂದು ಭಂಗಿಸಿರುವನು.

ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ ಶರಣೆಯು ಸಹ ಇಂಥವರನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾಳೆ:

"ಆದ್ಯರ ವಚನಂಗಳ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಉಸುರಿ
ತನ್ನ ಕೂಳಿಂಗೆ ಹರಿದಾಡುವ ಅಣ್ಣಗಳ
ಅನುಭಾವಿಗಳೆಂಬೆನೆ?" *(ಶಿ.ಶ.ವ.ಸಂ.–ವ.ಸಂ. ೫೮೮)*

ಶಿವಶರಣರು ವಚನದ ಸಾರಸಾರಾಯವನ್ನು ಯಾರ ಮೇಲೂ ಬಲವಂತದಿಂದ ಹೇರಲಿಲ್ಲ. ತಾವು ನುಡಿದುದನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೇಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟವೂ ಅವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಇಚ್ಛೆ – ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬಂದವರಿಗೆ ಅನುಭಾವ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಇಂಬನ್ನಿತ್ತರು. ಕೆಲವರನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಅವರಲ್ಲಿನ ಅನುಭಾವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ; ಅನುಭಾವ ಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಕರೆತಂದರು. ವಚನಕಾರರು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರ ಮನೆಯ ಹೊಕ್ಕು ವಚನಗಳನ್ನು ಉಸುರಿದರೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಅವರ ಮನ–ಮನವ ಪ್ರವೇಶಗೈದು; ವಚನ ಸತ್ವವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಧಾರೆಯೆರೆದರು.

"ಆದ್ಯರ ವಚನವೇನು ಬಟ್ಟೆಯ ಸಂಬಳವೆ?
ಮನೆ–ಮನೆ ಹೊಕ್ಕು ಬೋಧಿಸುವಂತಾಗಿ,
ಮನೆ–ಮನೆ ಹೊಕ್ಕು ಮೆಚ್ಚಿಸುವಂತಾಗಿ"

ಇದು ಒಬ್ಬರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಶರಣರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ತಲುಪಿತು. ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಪರ್ಯಾಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ:

"ಆದ್ಯರ ನುಡಿ ಆದ್ಯರಿಗಲ್ಲದೆ; ವೇದ್ಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆಂಬ ನುಡಿ ಹೊಲ್ಲ"

(ವ.ಸಂ. ೧೨೫೦)

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ದೇಶದಾಚೆಯ, ನಾಡಿನಾಚೆಯ ಸಾಧಕ–ಶರಣರು ವಚನ ಪ್ರಯೋಜನದ ಲಾಭ ಹೊಂದಲೆಂದು ಬಂದು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದರು; ತಮ್ಮ ಜೀವನವು ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡರು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಯಾವ ಹಿರಿಯ ಪದಾರ್ಥವೂ ಅವರಿಗೆ ಬೇಡವಾಯಿತು. ಶಿವಶರಣರ ಸೂಳ್ನುಡಿಯ ಸಾರಾಮೃತವು ಬೇಕು; ಬೇಕೆನಿಸಿತು:

"ಕರಿಯನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ; ಸಿರಿಯನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ
ಹಿರಿದಪ್ಪರಾಜ್ಯವನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಸೂಳ್ನುಡಿಯ ಒಂದರಗಳಿಗೆಯಿತ್ತಡೆ
ಎನ್ನನಿತ್ತೆ ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥಾ *(ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಸಂಕಿ ವ.ಸಂ. ೨–ವ.ಸಂ. ೭೮೦)*

ಅರಸನ ಆನೆ ಕೊಟ್ಟರೂ ಬೇಡವೆಂದು ವಚನಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕರು, ಅಪಾರ ಸಿರಿಯ ಕೊಟ್ಟರೂ ಒಲ್ಲೆನೆಂದು ವಚನ ಸವಿಗೆ ಒಲಿದು ಬಂದರು. ಕರಿ–ಸಿರಿಯುಳ್ಳ ಹಿರಿದಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ತ್ಯಜಿಸಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿರಿದಾದ ಶರಣರ ಸೂಳ್ನುಡಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ವಚನ ಜೀವನ ಬದುಕಲೆಂದು ಬಂದು ಸಂಗಮಿಸಿದರು. ರಾಜನಿಂದ–ರಂಕನವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲರೂ ವಚನಾನುಭವ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡು ಧನ್ಯರಾದರು. ಕೇಳಿದರೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರು: ಹಾಡಿದರೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದರು; ನಡೆದರೆ ವಚನ ಸಾರವನ್ನು ನಡೆದರು.

"ಹಾಡಿ ನಾಲಿಗೆ ದಣಿಯದು ಇನ್ನೇವೆನಿನ್ನೇವೆ"

(ಬಸವ – ವ.ಸಂ. ೪೮೭)

"ಆಡುವುದಳವಟ್ಟಿತ್ತು; ಹಾಡುವುದಳವಟ್ಟಿತ್ತು"

(ಬಸವ – ವ.ಸಂ. ೩೦೩)

ಪರಿಶುದ್ಧ ನಡೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿ ನುಡಿದ ವಚನಗಳು ಸೂತಕ ಹೊಂದಿದ ನುಡಿಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗಗಳಾದವು.

"ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ, ಸ್ವರವೆಂಬುದು ಪರತತ್ವ
ತಾಳ–ಓಷ್ಠ ಸಂಪುಟವೆಂಬುದು ನಾದ–ಬಿಂದು–ಕಳಾತೀತ
ಗುಹೇಶ್ವರನ ಶರಣರು
ನುಡಿದು ಸೂತಕಿಗಳಲ್ಲ ಕೇಳಾ ಮರುಳೆ"

(ಅಲ್ಲಮ –ವ.ಸಂ. ೧೪೬೮)

ಎಂದೊರೆದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನವು ವಚನದ ಮಹತ್ವ – ಪ್ರಯೋಜನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾಯಿತು ವಚನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಲಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸ್ವರವು ಪರತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿತು. ವಚನ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ತಾಲುಗೆ–ತುಟಿಗಳು ನಾದ–ಬಿಂದು ಕಳಾತೀತವಾಗಿ ನಿಂದವು. ಹೀಗೆ ಶರಣರು ನುಡಿದ ವಚನಗಳು ಲೋಕ ಸೂತಕದಿಂದ ಅತೀತವಾಗಿ ಉಳಿದವು. ಭುವಿಯ ಬದುಕಿನ ಸೂತಕವನ್ನು ಹರಿದು ಹಾಕಿದವು.

"ಹಾಡಿದರೇನು? ಕೇಳಿದರೇನು?
ತನ್ನಲ್ಲುಳ್ಳ ಅವಗುಣವ ಬಿಡದನ್ನಕ್ಕ" *(ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ –ವ.ಸಂ. ೧೫೨)*

"ರಾಗವ ಹಾಡಿದವರೆಲ್ಲರು
ರೋಗರುಜಿನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸತ್ತು ಹೋದರು
ರಚನೆಯ ಮಾಡಿದವರೆಲ್ಲರು
ಸುಚಿತ್ತವಕೆಟ್ಟು ನಿಂದೆ–ಕುಂದುಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ಸತ್ತುಹೋದರು"

(ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ ವ.ಸಂ. ೧೦೧೭)

ಈ ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳು ಜೀವನದ ಆಚಾರ ಮುಖವನ್ನು ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಿ ಸಾರಿವೆ. ವಚನಾನುಭವದಿಂದ ಸಾಧಕನು ಸದಾಚಾರಶೀಲನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಸದಾಚಾರವು ಶಿವನೊಲುಮೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ; ಜಗದ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರು ಶಿವಜೀವರುಗಳಾದರು. ಇದು ವಚನವಾಙ್ಮಯದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮನದಂದು ಶರಣ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ:

"ಆಡಿ ಹಾಡಿ ಸುಖಿಯಾದರು ಶರಣರು" *(ವ.ಸಂ. ೧೩೭೦)*

ಎಂದು ಸಮಧಾನಗೊಂಡಿರುವನು.

ಶರಣ ಘಟ್ಟಿವಾಳಯ್ಯನು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಮುಖವನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

"ಸತ್ತವಂಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ
ಇದ್ದವಂಗೆ ದೇವರು" *(ಸಂ.ಕ.ವ.ಸಂ. ೩–ವ.ಸಂ. ೫೩೧)*

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ–ದೇವರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿತ್ತು. ಶಿವಶರಣರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರು. ಶರಣ

ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಘಟ್ಟಿವಾಳಯ್ಯ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ "ಇದ್ದವಂಗೆ ದೇವರು" ಎಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು – ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಮಾತ್ರ ಬದುಕಿದಂತಿದ್ದರು. ದೇವರು–ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅನ್ಯರ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡಿ ಸುಖದಿಂದ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಅಧಿಕಾರ ಸೂತ್ರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿದೇವರಂತೆ ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ; ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಜೀವಂತವಿದ್ದೂ ಸತ್ತಂತೆ ಹೀನಾಯಜೀವನ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಸತ್ತಂತಿದ್ದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ ವಚನವಾಙ್ಮಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಘಟ್ಟಿವಾಳಯ್ಯನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಸತ್ತವರಿಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನುಡಿದಿರುವಂತೆ ಸಂಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶಿವಶರಣರು ಅಂದು ತಮ್ಮ ವಚನ ಸಂಜೀವಿನಿಯಿಂದ ಸತ್ತಂತಿದ್ದವರನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಸಿದರು; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಚಿರಂಜೀವಿ ಯಾಗಿಸಿದರು.

"ಹಿಂದಣ ಕಥೆಯ ಮುಂದೆ ಪೇಳುವುದು ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ
ಮುಂದಣ ಕಥೆಯ ಇಂದು ಪೇಳುವುದು ನಾಟಕವಲ್ಲ"

(ಆದಯ್ಯ – ಸಮಕಿ, ವ.ಸಂ. ೧–ವ.ಸಂ. ೧೧೫೦)

ಎಂದು ಅರಿದ ಶರಣರು ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಬಲ್ಲ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ; ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಲೋಕದ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ತಿಳುಹಿದ ಬೋಧೆ ಇಂದು ಎಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಚನಾನುಶೀಲನೆಯಿಂದ ಇಂದು ಸಮಾಜದ ನಡೆಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದರೆ; ಅದೊಂದು "ನಿಜಸುಖಿ ಸಮಾಜ"ವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸುಖವು ಕೇವಲ ಭೌತಿಕತೆಗಷ್ಟೇ ಮೀಸಲಾದುದಲ್ಲ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಚನಕಾರರು "ಆದ್ಯರ ವಚನ ಅಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಲಿಂಗೇಂದ್ರಿಯಗಳೆನಿಸಿತ್ತು" ಎಂದು ಒಕ್ಕೊರಲಿನಿಂದ ಸಾರಿದರು.

❐

ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತ: ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದ : ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

ವಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ

ವೈಯಾಕರಣರ 'ಸ್ಫೋಟವಾದ'ದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಕಾರಯಿತ್ರೀ ಮತ್ತು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಯುಗಯಾತ್ರೀ ಸಂವಾದದಿಂದ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ವಿರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗುವ ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತವು ನನ್ನ ಬಗೆಗಣ್ಣಿಗೆ ಖಗೋಳ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ Big-Bang theory ಮತ್ತು Expanding Universe ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಕಾರಯಿತ್ರೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ Big-Bang ನಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ–ದೇಶಗಳ ಆಯಾಮವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಾಗರ್ಥ ಜಗತ್ತಿನ (Semantic cosmos) ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ ವೊಂದನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಹಾಸ್ಫೋಟ' (Literary Big-Bang) ಮತ್ತು 'ವಿಸ್ತಾರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನ' (Expanding Universe Semantics) ಎಂಬಂತೆ ಪುನರ್ ಮನನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗದೆ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಧ್ವನಿತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆ ಮತ್ತು ಮಂಡನಾ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ರಸ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ದ್ವೈತಭಾವದಿಂದ ಕಂಡಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು: 'ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿ' ಎಂಬ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ:

"ಧ್ವನಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕಮಾಡಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮರಸ; ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯಶರೀರವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವ ಮಾರ್ಗಧ್ವನಿ; ಆತ್ಮ–ಶರೀರಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯೇ ಔಚಿತ್ಯ" (ಪು. ೫೫೫)

ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು 'ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಚಿಂತನ"ದಲ್ಲಿ ಅನುರಣಿಸಿದ್ದಾರೆ; "ಕಾವ್ಯಾನುಭವದ ಗುರಿ ರಸ; ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಧ್ವನಿ" (ಪು. ೨೩೩)

ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ (Means) ರಸವನ್ನು ಗುರಿಯೆಂದೂ (end)

ಪರಿಗಣಿಸುವ ಈ ದ್ವೈತ ಚಿಂತನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಸಮರ್ಥನೆ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿಲ್ಲ! ರಸಧ್ವನಿಯೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆನಂದವರ್ಧನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರಿದ್ದಾನೆ. ಧ್ವನಿಯು 'ಮಾರ್ಗ' (Means) ಮಾತ್ರವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಷ್ಟೇ ಆನಂದವರ್ಧನನಿಗೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಆತನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದ ಬದಲು 'ರಸಾಲೋಕ'ವೆಂಬ ಹೆಸರೇಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ? ಆನಂದ ವರ್ಧನನು (ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಧ್ವನಿತತ್ವವು 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ'ದಿಂದ (MICRO) ಹಿಡಿದು 'ಸಮಗ್ರ'ದ (MACRO)ವರೆಗೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದಿ ತತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣದವರು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ 'ಸುಲಭ ಸಂಕ್ಷೇಪ' ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದ ವಿಪರೀತ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಆನಂದವರ್ಧನನ ಪ್ರಕಾರ ಧ್ವನಿಯು ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು! ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಹೌದು! ಇದನ್ನು ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ:

೧) "ಲಕ್ಷಣ ಪ್ರಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಂಜಿ ಹಿಂತೆಗೆದ ಅಲ್ಪಮತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಧ್ವನಿಯ ತತ್ವವು ಮಾತುಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂತಹುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೇವಲ ಸಹೃದಯರ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವೇದ್ಯವೆಂದೂ ನುಡಿದರು.... ಧ್ವನಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದೇ ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಅದಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕಾ ರೂಪವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ" (ಪು. ೧೦–೧೧)

೨) ಧ್ವನಿಯು ಲಕ್ಷಣಕಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಪರಿಚಿತವೆನ್ನಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದೊಂದೇ ಸಹೃದಯರ ಹೃದಯಾಹ್ಲಾದಕಾರಿಯಾದ ಕಾವ್ಯತತ್ತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೭)

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಯ–ಲಕ್ಷಣ ವಿಚಾರವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ವಿಚಾರವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆನಂದವರ್ಧನನು ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು ಐದು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪದ ಪಂಚತತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು: ಈ ಪಂಚತತ್ವವನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ:

ವ್ಯಂಜಕ ಸಾಮಗ್ರಿ (MICRO)			ವ್ಯಂಗ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ (MACRO)	
ವ್ಯಂಜಕ ಶಬ್ದ	ವ್ಯಂಜಕ ಅರ್ಥ	ವ್ಯಂಜನಾವ್ಯಾಪಾರ	ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗುವ ಅರ್ಥ	ಧ್ವನಿ–೧ರಿಂದ ಧ್ವನಿ–೪ರ ಸಮುದಾಯ ಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಬಂಧ ಸಮಸ್ತ
ಧ್ವನಿ–೧	ಧ್ವನಿ–೨	ಧ್ವನಿ–೩	ಧ್ವನಿ–೪	ಧ್ವನಿ–೫

ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪದ ಪಂಚತತ್ವವನ್ನು ಗೊಂದಲಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ 'ಪಂಚತತ್ವ' ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲೂ ತಪ್ಪುಗಳುಂಟಾಗಿವೆ: ಜನವರಿ ೯೭ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ

ಹತ್ತನೆಯ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಕೃತ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ವಿದ್ಯುತ್ ಭರಣ್ ಘೋಷ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪದ ಪಂಚತತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"Anandavardhana speaks of a five fold suggestion. He uses the term 'dhvani' to convey five technical senses: the expressive word (vācaka), the expressive meaning (vācya), the suggested sense (vyangya) the function (vyanjana), and the literary piece as a whole (prabandha)"

'ವಾಚ್ಯ–ವಾಚಕ ಚಾರತ್ವ ಮತ್ತು 'ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ಚಾರುತ್ವ'... ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯದ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆನಂದ ವರ್ಧನನು ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ ಧ್ವನಿ–೧ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ–೨ ಅನ್ನು 'ವಾಚ್ಯ' ಮತ್ತು 'ವಾಚಕ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಧ್ವನಿ ಬೇರೆ; ಧ್ವನಿಯ ಅಂಗಗಳು ಬೇರೆ – ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿದೆ.

..."ವಾಚ್ಯ–ವಾಚಕಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ 'ಧ್ವನಿ'ಗೆ ಅಂಗಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅವು ಮತ್ತು 'ಧ್ವನಿ'ಯು ಎಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಲಾರವು".

ಕನ್ನಡ ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ೧.೧೫ರ ವೃತ್ತಿ ಪು. ೨೭

ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾಚ್ಯ–ವಾಚಕಗಳು ಧ್ವನಿಯ ಅಂಗಗಳೇ ಹೊರತು 'ಧ್ವನಿ' ಅಲ್ಲ! ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಆನಂದವರ್ಧನನು 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದುದ್ದಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ:

೧. ಧ್ವನಿಯೆಂದರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ! ಆದರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ 'ಧ್ವನಿ' ಅಲ್ಲ.

೨. ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದೇ ಧ್ವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಲಕ್ಷಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರಿಯಾಯಿತಿ ಇಲ್ಲ.

೩. 'ವ್ಯಂಗ್ಯಾಧೀನತೆ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಸ್ಫುಟತೆ'ಗಳೇ ಧ್ವನಿತತ್ವದ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳು.

೪. ರಸಧ್ವನಿಯೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದು. ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ಭಾಗವು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ರಸಾದಿರೂಪವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ಭಾವವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕವಿಯು ಗಮನ ಉಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು.

೫. ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ... ಎಲ್ಲೆಲ್ಲು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೋಗಬಾರದು.

೬. ಧ್ವನಿಯು 'ಉಪಸ್ಥಿತಿ' (being) ಅಲ್ಲ; ಅದು ಉಪಸರ್ಜನೀಕೃತವಾದುದು. (becoming). ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಧ್ವನಿಯು ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಹೃದಯರ ಹೃದಯಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಾಗಿದೆ.

'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸದಿದ್ದರೂ ಆನಂದವರ್ಧನನು 'ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದ'ದ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಅಭೌತಿಕ ರಚನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿರಂತರ ಚಲನೆ, ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉಭಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆನಂದವರ್ಧನನ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಗಿದೆ? ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ:

ನಿರಂತರ ಚಲನೆ : "ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹುದುಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಯಿತ್ರೀ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ನೆಲೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು... "ವಸ್ತು ಗತಿರ್ದೇಶ ಕಾಲಾದಿ ಭೇದಿನಿ..." (೪.೯) ಎಂಬ ಗತಿತಾರ್ಕಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ 'ವಸ್ತು ಸಾಧಾರಣತ್ವ'ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ 'ವಸ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವ'ವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ಆನಂದವರ್ಧನ ತನ್ಮೂಲಕ 'ಬಹುತ್ವ', 'ನವತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅನಂತ್ಯ'ಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯ: ಆನಂದವರ್ಧನನು ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ೧) ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಯಮಾನ ೨) ಶಾಸನಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ೩) ವಾಚ್ಯ–ವಾಚಕ ಚಾರುತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ಚಾರುತ್ವಗಳೆಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದ ೧.೨, ೧.೭, ೧.೧೩ರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ವಿಭಾವಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಸ್ತು–ಅಲಂಕಾರ–ರಸ ಎಂದು ಮೂರು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಇವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಬಿಡುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತೀಯಮಾನ ವಸ್ತು' (೧.೪) ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ! ಏಕೆಂದರೆ 'ಪ್ರತೀಯಮಾನ'ವನ್ನು 'ವಸ್ತು'ವೆಂದು ಕರೆದು 'ದ್ರವ್ಯತ್ವ' ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಧ್ವನಿತತ್ವವು idealistic ಚಿಂತನೆಯಾಗುಳಿಯದೆ Materialistic ಚಿಂತನೆ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಫೋಟವಾದಿಗಳು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ದ್ರವ್ಯತ್ವ'ವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೆ ಆನಂದವರ್ಧನನು 'ಪ್ರತೀಯಮಾನ'ಕ್ಕೆ 'ದ್ರವ್ಯತ್ವ'ವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಉಭಯ ಪರಿವರ್ತನೆ: ಕಾರಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಧ್ವನಿತತ್ವದ ವಿವೇಚನೆಯಿದೆ: "ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಹೇಳಲಾದ ಧ್ವನಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ, ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಮಹನೀಯರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬೇಕು" (೩.೪೫) ಕಾರಯಿತ್ರೀ ಮತ್ತು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಸರಸ್ವತಿ ತತ್ವದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕವಿಯೇ ಸಹೃದಯನಾಗುವ ಹಾಗೂ ಸಹೃದಯನೂ ಕವಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ತತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ 'ಭಾಷಿಕ ರಚನೆ' (linguistic structure) ಮತ್ತು 'ಭಾಷಿಕ ನಿಯೋಗ' (linguistic function) ಗಳು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕವಲುಗಳಂತೆ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ, ಆನಂದವರ್ಧನನು ಇವೆರಡನ್ನೂ ಏಕಗ್ರಾಹಕಗೊಳಿಸುತ್ತಾ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ನಿಯೋಗ' (structural function) ಮತ್ತು 'ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ ರಚನೆ' (functional structure) ಎಂಬಂತೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಆನಂದವರ್ಧನನು ಪ್ರಾಚೀನಲಕ್ಷಣಕಾರರಂತೆ, ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಕೈಹಾಕದೆ, ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪದ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಸಮಗ್ರ' ನೆಲೆಗಳೇನೆಂಬುದರ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನ ಗಮನಿಸಿ:

ಬಿತ್ತದೆ ಬೆಳೆಯದೆ ತುಂಬಿದ ರಾಸಿಯ
ಕಂಡಲ್ಲಿ ಸುಖಿಯಾಗಿನಿಂದವರಾರೋ?
ಇದ ಹೇಳಲೂ ಬಾರದು, ಕೇಳಲೂ ಬಾರದು!
ಗೊಗೇಶ್ವರ! ನಿಮ್ಮ ಶರಣನು
ಲಚ್ಚಣವಳಿಯದೆ ರಾಸಿಯನಳೆದನು – *೩೯೩*

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು 'ಸರ್ವಲಕ್ಷಣ ಸಂಪನ್ನತೆ'ಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು' ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; (ನಡೆದರೆ ನಡೆಗೆಟ್ಟ ನಡೆಯ ನಡೆಯಬೇಕು..) ಲಕ್ಷಣಗಳು Means ರಾಸಿಯು end ಇದ್ದಂತೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೆ ಉಳಿಯದೆ ಲಕ್ಷ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೆ ಅಲ್ಲಮನು "ಲಚ್ಚಣವಳಿಯದೆ ರಾಸಿಯನಳೆದನು" ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವದ ನೆಲೆಗೂ ಆನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನರು ಈಗಾಗಲೇ ಒದಗಿಸಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಂಡಿದ್ದ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಅದಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಯಾಗದಂತೆ (=ಲಚ್ಚಣವಳಿಯದೆ) ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿ, ಲಕ್ಷ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಪಾಕವನ್ನು 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆನಂದವರ್ಧನನು "ಲಚ್ಚಣವಳಿಯದೆ ರಾಸಿಯನಳೆದನು" ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದೆ ಮಹಿಮಭಟ್ಟ ನಂತಹವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದಾರೆ:

> ..."ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಹೊರಟ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಬೇಡವೆ? ಅದನ್ನು ಹೇಳದೆಯೇ ಆನಂದವರ್ಧನನು ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿರುವನೆಂದು ಮಹಿಮಭಟ್ಟನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ"
>
> –*ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೪೭*

ಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಂದು ಕೊರತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:

> "ಆನಂದವರ್ಧನನು ಕೂಡ ಒಂದು ಪರಿಷ್ಕೃತವಾದ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.... ಅವನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ"
>
> –*ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೪೭*

ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಲೋಲುಪನಾಗದೆ 'ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷ್ಯ' ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದದ ತಿರುಳಾದ ನಿರಂತರ ಚಲನೆ, ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉಭಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಕುರುಹಿಗಿಂತಲೂ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ:

ರೂಪನೆ ಕಂಡರು, ನಿರೂಪನೆ ಕಾಣರು
ತನುವನೆ ಕಂಡರು, ಅನುವನೆ ಕಾಣರು
ಆಚಾರವನೆ ಕಂಡರು, ವಿಚಾರವನೆ ಕಾಣರು
ಗುಹೇಶ್ವರ! ನಿಮ್ಮ ಕುರುಹನೆ ಕಂಡು
ಕೂಡಲರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟರು – *೨೫೧*

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ವಾಚ್ಯಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಧರ್ಮಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ರೂಪ–ತನು–ಆಚಾರಗಳ ನೆಲೆ 'ವಾಚ್ಯಧರ್ಮ'ವೆನಿಸಿಕೊಂಡರೆ; ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ನಿರೂಪ–ಅನು–ವಿಚಾರಗಳ ನೆಲೆ 'ವ್ಯಂಗ್ಯ ಧರ್ಮ' ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ವ್ಯಂಜನಾವೃತ್ತಿ'ಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಅಭಿದಾ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೆ ವಿರಮಿಸುವ ಶಾಬ್ದಿಕರನ್ನು (ಪಂಪನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಬೆಳ್ಳಕ್ಕರಿಗರು') ಕುರಿತು "ಕುರುಹನೆ ಕಂಡು ಕೂಡಲರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟರು" ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕಾರಯಿತ್ರೀ ಮತ್ತು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಹೃದಯ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ "ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಆನಂದವರ್ಧನನು ತನ್ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯುಳ್ಳ ಬಹುತ್ವ, ನವತ್ವ, ಆನಂತ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು:

ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನು
ಮುಂದಣ ಅನಂತವನು
ಒಂದು ದಿನ ಒಳಕೊಂಡಿತ್ತು ನೋಡಾ!
ಒಂದು ದಿನವನೊಳಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವ
ಮಹಂತನ ಕಂಡು ಬಲ್ಲವರಾರಯ್ಯ?
ಆದ್ಯರು, ವೇದ್ಯರು, ಅನಂತ ಹಿರಿಯರು
ಲಿಂಗದಂತುವನರಿಯದೆ
ಅಂತೆ ಹೋದರು, ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ – *೨೧೪*

ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೋಪಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿದ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಕಾರಯಿತ್ರೀ ಮತ್ತು ಭಾವಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಯುಗಯಾತ್ರೀ ಸಂವಾದದಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುವ 'ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಪರಂಪರೆ'ಯ ದಿಗ್ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯು ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನು ಮುಂದಣ ಅನಂತವನು ಒಂದು ದಿನದಲ್ಲಿ ಒಳಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವ ಚಲನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆನಂದವರ್ಧನ 'ಕಾವ್ಯ' ಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ 'ಗದ್ಯ'ವನ್ನು (ಅಖ್ಯಾಯಿಕೆ, ಕಥೆ: ೩,೮) ಕೂಡ ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಆತನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ'ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕುರುಹಿನಿಂದ ಅರಿವಿನ ಕಡೆ ನಡೆಯುವ ಆನಂದವರ್ಧನನ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಮೈತ್ರಿಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಹೇಳುವ "ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಶಬ್ದದಂತೆ" ಎಂಬ ಮಾತು 'ದ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದ ಅರ್ಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ 'ಸುಳ್ನುಡಿ'ಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದನ್ನು ನೋಡಿ:

ಜಗದ್ವಂದ್ಯರೆಂದು ನುಡಿದು ನಡೆವರು ನೋಡಾ
ಭವಬಂಧನದ ಕುಣಿಕೆಯ ಕಳೆಯಲರಿಯರು ನೋಡಾ
ಭವ ತಮ್ಮ ತುಳಿ ತುಳಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು ನೋಡಾ!
ಶಬ್ದವೇದಿಗಳೆಂದು ನುಡಿದು ನಡೆವರು ನೋಡಾ
ನಿಶ್ಶಬ್ದ ವೇದಿಸದಿದ್ದರೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ ನೋಡಿ ನೋಡಿ ನಗುತ್ತಿಪ್ಪ ನೋಡಾ! – *೨೪೨*

ಶಬ್ದ–ನಿಶ್ಶಬ್ದ, ಕುರುಹು–ಅರಿವು, ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮ, ರೂಪ–ನಿರೂಪ, ತನು–ಅನು, ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳೆಂಬ ಅಲ್ಲಮನ 'ದ್ವಂದ್ವವಸ್ತು' ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆನಂದವರ್ಧನನು ಹೇಳುವ 'ವಾಚ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರತೀಯಮಾನ'ಗಳೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ: 'ಶಬ್ದವೇದಿಗಳು' ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮರು, ಶಬ್ದಜ್ಞರು, ಶಾಬ್ದಿಕರು, ಬೆಳ್ಳಕ್ಕರಿಗರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ತಾರ್ಕಿಕರಾದ ಇಂಥವರೊಂದಿಗೆ ಹೃದಯ ಸಂವಾದವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಆನಂದ ವರ್ಧನರ ಖಚಿತ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾತೃ–ಜ್ಞಾನ–ಜ್ಞೇಯ, ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮ, ಇಷ್ಟಲಿಂಗ–ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ–ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಎಂಬ ಸೋಪಾನ ತ್ರಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನು ನಡೆಸಿರುವ ಚಿಂತನೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಏನೆಂದರಿಯರು, ಎಂತೆಂದರಿಯರು
ಅರಿವನರಿದೆವೆಂಬರು
ಮರಹ ಮೆರೆದೆವೆಂಬರು
ಹಿಂದನರಿದೆನೆಂದಡೆ ಮುಖ ಮೂರಾಯಿತ್ತು
ಮೂರು ಮುಖವ ಏಕ ಗ್ರಾಹಕವ ಮಾಡಿದಲ್ಲದೆ
ಶರಣನಲ್ಲ, ಗುಹೇಶ್ವರ – *೧೭೫* *(ಹೋಲಿಸಿ: ೩೬೭ನೇ ವಚನ)*

ಇದನ್ನು ಆನಂದವರ್ಧನನು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪಾರದ ಸೋಪನತ್ರಯಗಳಾದ ಅಭಿಧಾ–ಲಕ್ಷಣಾ–ವ್ಯಂಜನಾ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಸೋಪಾನತ್ರಯಗಳನ್ನು ಏಕಗ್ರಾಹಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶರಣನಿಗೆ (=ಸಹೃದಯನಿಗೆ) ಮೂರು ಮುಖಗಳು 'ಮಾರ್ಗ'ದಂತೆ (means) ಗೋಚರಿಸಿ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಅರಿವು' (end) ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಶರಣನಾದವನು ಸೋಪಾನತ್ರಯಗಳನ್ನು ಏಕಗ್ರಾಹಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಸಹೃದಯನಾದವನು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಫುಟವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನ್ಯವನ್ನೇ ಏಕಗ್ರಾಹಕವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೇ 'ಧ್ವನಿ' ಎಂಬ ತತ್ವದ ಸಾರ; ಉಳಿದದ್ದು ಗುಣೀಭೂತ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಅಥವಾ ಚಿತ್ರಕಾವ್ಯ.

ಒಂದು ಮನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತ್ರಯವ
ಒಂದೇ ಬಾರಿ ನೆನೆವ ಪರಿಯೆಂತೋ?
ಅರಿದರಿದು ಲಿಂಗ ಜಾಣಿಕೆ!
ಮುಂದ ನೆನೆದರೆ ಹಿಂದಿಲ್ಲ.
ಹಿಂದ ನೆನೆದರೆ ಮುಂದಿಲ್ಲ
ಒಂದರೊಳಗೆರಡಿಪ್ಪವೆಂದರದು
ಭಾವಭ್ರಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಲ್ಲ
ನಿರುಪಾಧಿಕ ಲಿಂಗವನುಪಾಧಿಗೆ ತರಬಹುದೆ?
ಸ್ವತಂತ್ರಲಿಂಗವ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ತರಬಹುದೆ?
ಗೊಗೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಬೆಡಗು ಬಿನ್ನಾಣವನರಿದೆನಾಗಿ
ಎಂತಿರ್ದುದಂತೆ ಸಂತ. – ೩೯೯

ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನ ಧ್ವನಿವಿರೋಧಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನೇಕೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವರಿಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತರದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂದು' ಮತ್ತು 'ಮುಂದು'ಗಳನ್ನು 'ವಾಚ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರತೀಯಮಾನ'ವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರತೀಯಮಾನವ ನೆನೆದರೆ ವಾಚ್ಯವಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ವಾಚ್ಯವ ನೆನೆದರೆ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಿಲ್ಲ! (ವಾಚ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಿಲ್ಲ; ಪ್ರತೀಯಮಾನ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ವಾಚ್ಯವಿಲ್ಲ!) "ಒಂದರೊಳಗೆರಡಿಪ್ಪವೆಂದರದು ಭಾವಭ್ರಮೆಯಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಲ್ಲ" -- ಎಂಬ ಮಾತು ಧ್ವನಿತತ್ವಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕ ಚಾರುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವರು ವಾಚ್ಯ–ವಾಚಕ ಚಾರುತ್ವದಲ್ಲೆ 'ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ'ವು ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು "ಭಾವಭ್ರಮೆಯಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಲ್ಲ"! ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಶಬ್ದಮಹಿಮೆ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ 'ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ' ಸ್ಫುರಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ'ವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದುದು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು, ಯುಗಯಾತ್ರೀಯಾದುದು! ಧ್ವನಿತತ್ವದ ಲಕ್ಷ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ಆನಂದವರ್ಧನನು 'ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣ' ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ವಚನ ನೀಡಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಸರಳೀಕರಣದ ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ತರಲೆಳಸುವುದು ಸಲ್ಲ. ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಯಾತ್ಮದ 'ಬೆಡಗು ಬಿನ್ನಾಣ'ಗಳನ್ನು ಸಮಪರ್ಕವಾಗಿ ಅರಿವಾಗುವಂತೆ ಗ್ರಂಥದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದು "ಎಂತಿರ್ದುದಂತೆ ಸಂತ". ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುವ 'ಸಂತ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಿವೆ: (ನಾ) ೧. ಸಾಧು ೨. ಶಾಂತಿ, ಸಮಾಧಾನ, (ಗು) ೩. ಶಾಂತವಾದ, ೪. ಮೃದುವಾದ ೫. ಪೂಜ್ಯವಾದ, ಗೌರವಾರ್ಹನಾದ... ೬. ಉಪಶಮಿಸು ೭. ಒಳಕೊಳ್ಳು ೮. ಸಂತೈಸು. ಧ್ವನಿತತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ ರಮಣೀಯತೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಇವಿಷ್ಟು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

'ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ'ವನ್ನು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಗಯಾತ್ರೀ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಹೊರತು, ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬದುಕಿನಿಂದ ದೂರ ಸಿಡಿದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಶುದ್ಧಕಲಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ!

ಆನಂದವರ್ಧನನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸಂಯೋಜನೆ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ "ವಸ್ತು ಗತಿರ್ದೇಶಕಾಲಾದಿ ಭೇದಿನಿ" (೪.೯) ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ 'ವಸ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವ'ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ವಸ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವ'ವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಚಲನಶೀಲ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅಖಂಡ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಈ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನ' (cultural semantics) ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬದ್ಧತೆಗೂ ಇರುವ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದವರು ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು:

> "ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಗಳು (:ವ್ಯಂಜಕಗಳು) ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದ (ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ) ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ"....
>
> *–ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪು ೨೨೩*

'ಸ್ವತಃ ಸಂಭವಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಆನಂದವರ್ಧನನ ಮಾತುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ: "ಸ್ವತಃ ಸಂಭವಿ' ಎಂಬುದು ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಇರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾದಂತಹ ಅರ್ಥ; ಅದು ಕೇವಲ ಕವಿಯ ಮಾತಿನ ಚಮತ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದಲ್ಲ" (೨.೨೪ರ ವೃತ್ತಿ) 'ಸ್ವತಃ ಸಂಭವಿ'ಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನವು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ:

> **ಕೆಂಡದ ಗಿರಿಯ ಮೇಲೊಂದು ಅರಗಿನ ಕಂಬವಿದ್ದುದ ಕಂಡೆ**
> **ಅರಗಿನ ಕಂಬದ ಮೇಲೊಂದು ಹಂಸೆಯಿದ್ದುದ ಕಂಡೆ**
> **ಕಂಬ ಬೆಂದಿತ್ತು ಹಂಸೆ ಹಾರಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರ!** – *೨೯೮*

ಈ ವಚನವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸುವಾಗ 'ಹಂಸ' ಪದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Swan, Goose, Duck ಎಂಬ ಯಾವ ಪದವೂ 'ಪರಮಹಂಸ'ದ ಅರ್ಥಸ್ಫುರಣೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಂಸ'ವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಇರುವ ಅರ್ಥ ಸ್ವತಃ ಸಂಭವಿ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬದ್ಧವಾದುದು. ಇದರ ಸೊಗಸು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದಾಗ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆನಂದವರ್ಧನನ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಸ್ಫುರಣೆಗೆ ಕಾರಯಿತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಯೊಂದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. "ಅರ್ಥಾನಂತ್ಯವು ಬರುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆ–ದೇಶ–ಕಾಲ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾದ ವಾಚ್ಯಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಅನಂತ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. (೪.೭) ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಅನಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಭಿನ್ನತೆಯೂ ಕಾರಣ. ಉಕ್ತಿಯೂ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅರ್ಥವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಬರೆಯುವುದೂ ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅನಂತ್ಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ" (೪.೭ರ ವೃತ್ತಿ).

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕವಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ 'ಉಕ್ತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ'ದಲ್ಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆ ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಆನಂದವರ್ಧನನು ಮೊದಲ

ಬಾರಿಗೆ ಕವಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ 'ಉಕ್ತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ'ದ ಆಚೆಗೂ ಅಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಭಾವ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿದಾಗ ಭಾಷಾಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಉಕ್ತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ 'ಶುದ್ಧವಾಗರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೆ (pure semantics) ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಧ್ವನಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಅರ್ಥ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಾಗರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನ' – (Dialectical Semantics) ಮತ್ತು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನ (Cultural Semantics) ಎಂಬ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಬಾಳೆಗೊಂದು ಗೊನೆ'..... ಎಂಬ ಗಾದೆ ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂಬ ಬಾಳೆಗಿಡವು ನಳನಳಿಸಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ತಳ್ಳಿದ ಒಂದು ಗೊನೆಯೇ 'ಧ್ವನಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನ'. "ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ"ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗೊನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಕೊನೆಯೂ ಹೌದು. ಇತರ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಂತೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಆನಂದ ವರ್ಧನನ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲೊಂದು ಹರಿವ ನದಿ, ಬೀಸುವ ಗಾಳಿ, ಉರಿವ ಬೆಂಕಿ ಎನ್ನಬಹುದು:

ಹರಿವ ನದಿಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಾಲು
ಉರಿವ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಬಾಯಿ
ಬೀಸುವ ಗಾಳಿಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕೈ
ಇದು ಕಾರಣ, ಗುಹೇಶ್ವರ
ನಿಮ್ಮ ಶರಣಂಗೆ ಸರ್ವಾಂಗವೆಲ್ಲ ಲಿಂಗಮಯವಯ್ಯ! – *೩೬೫*

ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸರಳ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಶವರ್ತಿಯಾಗದೆ, 'ಸರ್ವಾಂಗವೆಲ್ಲ ಲಿಂಗಮಯವಯ್ಯ' ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗ್ರಂಥಾಂತ್ಯದವರೆಗೆ ಸರ್ವಾಂಗ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಧ್ವನಿತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿರುವ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೇ ನುಡಿನಮನವಾಗಿದೆ.*

ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸಿ
ಮರಹು ನಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ
ಶರಣನ ಪರಿಯನರಸಲುಂಟೆ?
ಗತಿಯ ಹೇಳಲುಂಟೇ?
ಶಿಶು ಕಂಡ ಕನಸಿನಂತಿಪ್ಪರು
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರು.

–ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಗ್ರಹ, ಪು–೪೬೫
(ಸಂ.ಶಿ. ಭೂಸನೂರಮಠ)

* ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಲೇಖನ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಕಟಣೆ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ದಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಲು ಸಂಚಿಕೆ – ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ❐

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರಸತತ್ವ

●

ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

"If you love knowldge and love art,
It shows you have religion in your heart"

-Goethe

ಧರ್ಮತತ್ವ ಬೇರೆ, ಕಾವ್ಯಸತ್ವ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರದು. ಆದರೆ ಮಹಾಕವಿ ಗಯಟೆಯಂತೆ, ಲಿಯೋ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್‌ನಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕಲಾಧ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದೋ ಅವರಿಗೆ ಹೃದಯಾಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸ್ಫೂರ್ತಿಯೂ ಇರುವುದೆಂಬ ವಿವೇಕ ಗಯಟೆಯದು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳೆಂದರೆ ಅವರ ಹೃದಯಾಂತರಾಳದಿಂದಲೇ ಪುಟಿದೆದ್ದ ಭಾವೋನ್ಮೇಷಗಳು ಅಥವಾ ರಸತರಂಗಗಳು. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುತರ್ಕ–ವಿತರ್ಕಗಳ ಬುದ್ಧಿಸಾಧನೆಗೂ ಅವರ ಭಾವಸ್ಪಂದಿಯಾದ, ರಸಸ್ಪಂದಿಯಾದ ಸಹಜ ವಚೋಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಬಹುದೂರ. ಸ್ಥೂಲ–ಸೂಕ್ಷ್ಮ–ಕಾರಣ; ಇಷ್ಟ–ಪ್ರಾಣ–ಭಾವ; ಭೋಗ–ತ್ಯಾಗ–ಯೋಗ; ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮ, ಇಚ್ಛಾ–ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯಾ, ಲಿಂಗತ್ರಯ, ಅಂಗತ್ರಯ, ದೀಕ್ಷಾತ್ರಯ, ನಾದ–ಬಿಂದು–ಕಲೆ ಇವೇ ಮುಂತಾಗಿ ತ್ರಿವಿಧ ನಿರೂಪಣೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ವಿಶೇಷ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಭೂಮಿಕೆಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚೋವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗುವುದೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ರಯಗಳಿಗೂ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೊದಲ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಯತ್ನ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಕೆಲಸ.

ಬಸವಣ್ಣನವರು 'ಭಕ್ತಿ'ಯ ಭಂಡಾರಿಗಳು; ನಿಜ. ಆ 'ಭಕ್ತಿ'ಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗುವ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿ, ನಿಷ್ಠಾಭಕ್ತಿ, ಅವಧಾನಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವಭಕ್ತಿ, ಆನಂದಭಕ್ತಿ, ಸಮರಸಭಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಡುವ 'ಭಕ್ತಿ'ಗೂ ಏನಾದರೂ ಸ್ವರೂಪಭೇದ, ವಿಷಯಭೇದಗಳುಂಟೆ? ಪರಂಪರೆಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ 'ಶ್ರುತಿಗಳು; ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾ ಕಾಂಡವಿರಬಹುದು;

'ಭಕ್ತಿ'ಯ ಉನ್ಮೇಷವೂ ಇರಬಹುದು. ಅದರ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ ಮಾನವನಿಗೆ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಇರುವ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ. ಅಂತರ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಗುರುಕಾರುಣ್ಯವನ್ನೂ, ಶಿಷ್ಯ ಸಾಧಕರಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನೂ, ಗುರೂಪದೇಶದ ಪರಮರಹಸ್ಯವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ –

"ರಸೋ ವೈ ಸಃ; ರಸ ಏವಾಯಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ ऽऽನಂದೀ ಭವತಿ"

(ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷದ್, ಪ್ರಶ್ನೆ II ಅನುವಾಕ ೭)

ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಕಾವ್ಯಾನಂದದೊಡನೆ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯರಸದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಂಧ್ರರಾಜ ಸಿಂಗಭೂಪಾಲನ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಯಾದ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರನದು. ಈತನು ತನ್ನ 'ಚಮತ್ಕಾರ ಚಂದ್ರಿಕಾ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ:

"ಸ ವೈ ರಸ ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸಮಕಕ್ಷ್ಯಯಾ।
ಪ್ರೋಕ್ತೋ ರಸಃ ಸ್ವಯಂ ಭಾಗ್ಯಾತ್ ಕೈಶ್ಚಿದೇವಾನುಭೂಯತೇ ॥ *(V.3)*

'ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ರಸ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಸಾರುತ್ತಿದೆ; ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ–ರಸ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಕಕ್ಷ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಅದರ ಅನುಭವ ಭಾಗ್ಯಶಾಲಿಗಳಾದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ! ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಸಮೀಕರಣ. ಎರಡನೆಯದು–

"ಶಿವೋ ರಸಃ"

ಎಂಬುದು. "ಯೋ ವಃ ಶಿವತಮೋ ರಸಃ" ಎಂದು ಆಪೋದೇವಿಯವರ ವರ್ಣನಾ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದಂತೂ ಸರ್ವವಿದಿತ. ಆದರೆ ಇವನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಅದನ್ನಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಶಿವನೇ ರಸರೂಪಿ ಎಂದು ಈತನ ಗ್ರಹಿಕೆ: ಏಕೆಂದರೆ ಭಾವಕರಿಗಷ್ಟೇ ಅದರ ಅನುಭವ ಶಕ್ಯವೆಂಬ ಮಾತಿದೆ:

"ಶಿವೋ ರಸ ಇತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಃ ಸತ್ಯಂ ಭಾವಕಸತ್ತಮೈಃ।
ನ ಚೇಲ್ಲೋಕೋಪಕಾರಾಯ ಕಥಮಸ್ಯಾಷ್ಟಮೂರ್ತಿನಾ" ॥ *(V.4)*

ಈ ಭಾವಕರು ಯಾರು? ಪರಶಿವನಿಂದ ನಾಟ್ಯವೇದವನ್ನು ಪಡೆದ ಭರತಮುನಿಯೇ. ಅವನು ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರಾದಿ ರಸಗಳು ಎಂಟೆನ್ನಲು ಶಿವನು ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿಯಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಈತನ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ಕಲ್ಪನೆ. ಈತನೇ ಹೇಳುವ ರಸಲಕ್ಷಣ ಕೂಡ ಅಲೌಕಿಕ ಆನಂದದ ಲಕ್ಷಣವೇ–

ಸಂವಿಧಾನಕಚಾತುರ್ಯಾತ್ ಸಾಕ್ಷಾದಿವ ಪರಿಸ್ಫುರನ್।
ಅಲೌಕಿಕಃ ಸಮಸ್ತಾದ್ಯೋಯತ್ ಸ್ಯಾತ್ ಸೋऽತ್ರ ರಸೋ ಮತಃ ॥ *(V.1)*

ಅದಿಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ! ಆ ರಸಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಏನೆಂದರೆ ತ್ರಿವಿಧ ವಿಭಾವ; ಉಚಿತ ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಸಹಚಾರಿ ಭಾವಗಳು. ಆಲಂಬನ ಅಥವಾ ಆಶ್ರಯರಾದ ಪಾತ್ರಗಳು. ಅವರಿಗೆದುರಾಗುವ ವಿಷಯ, ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇ ತ್ರಿವಿಧ ವಿಭಾವ. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಚೇಷ್ಟಾ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಅನುಭಾವಗಳು, ನಿರ್ವೇದಾದಿ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ

ಪಾನಕರಸದಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಸಿಹಿ–ಹುಳಿ–ಉಪ್ಪು ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡಿ ಒಂದೇ ರುಚಿಯನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಏಕರೀತಿಯಾದ ಹೃದಯಾನಂದವನ್ನು ರಸಿಕರಿಗೆ ಒದಗಿಸುವುದೇ ಕಾವ್ಯ ರಹಸ್ಯ. ಈಗೊಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡಿ:

ಚಕೋರಂಗೆ ಚಂದ್ರಮನ ಬೆಳಗಿನ ಚಿಂತೆ
ಅಂಬುಜಕೆ ಭಾನುವಿನ ಉದಯದ ಚಿಂತೆ;
ಭ್ರಮರಂಗೆ ಪರಿಮಳದ ಬಂಡುಂಬ ಚಿಂತೆ
ಎನಗೆ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರ ನೆನೆವುದೆ ಚಿಂತೆ *(ಬ.ವ. ೩೬೪)*

ಇಲ್ಲಿ 'ಚಿಂತೆ' ಎಂಬ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆ ಚಿಂತೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು 'ಭಕ್ತಿ'ಯೇ. ಅದರ ಉತ್ಕಟತೆ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ದನಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಸಮಯದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಂತೆ ಚಕೋರ ಪಕ್ಷಿಯ ಜೀವ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಧಾರಣೆಗೇ ಬೆಳದಿಂಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ತಾವರೆ ಅರಳಬೇಕಾದರೆ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವೊಂದೇ ಕಾರಣ. ದುಂಬಿಗಂತೂ ಹೂಗಳ ಮಕರಂದದ ಲಾಲಸೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ, ಮನ, ತನು ಅಥವಾ ಭಾವಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಚಿಂತೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಶಬ್ದ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಈ ಚಿಂತೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನ ಕೂಟವೆಂಬ ಅಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಲೋಕೋತ್ತರ ಆನಂದರಸವನ್ನು ಕುರಿತಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಲೌಕಿಕ ನಾಟಕಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ನಾಯಕ ನಾಯಿಕೆಯರ ಲೌಕಿಕ ಸಂಭೋಗಾಭಿಲಾಷೆಯನು ಕುರಿತಿಲ್ಲ. ಈ ಅಲೌಕಿಕ ಭಕ್ತಿರಸಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಆಲಂಬನಭಾವ, ಪರಶಿವನೇ ವಿಷಯ, ಚಿಂತೆ ಸಂಚಾರಿಭಾವ, ಒಳಗಿನ ನಿರ್ಭರ ಭಕ್ತಿಭಾವಕ್ಕೆ ಕವಿಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚಕೋರ, ಅಂಬುಜ, ಭ್ರಮರಗಳ ಉತ್ಕಟ ಹಂಬಲ ಶಬ್ದದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪೊಳೆವ ಮೂರು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು. ಭಕ್ತಿರಸದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಾಂತಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೈದಾಳಿದೆ – ಲತೆಯ ಜೀವರಸವೇ ಹೂ ಬಿಡುವಂತೆ.

ತಿಲಮಧ್ಯೇ ಯಥಾ ತೈಲಂ ಕ್ಷೀರಮಧ್ಯೇ ಯಥಾ ಘೃತಂ
ಪುಷ್ಪಮಧ್ಯೇ ಯಥಾ ಗಂಧೋ ಭಾವಮಧ್ಯೇ ತಥಾ ಶಿವಃ॥ *(ಸಿದ್ಧಾಂತಶಿಖಾಮಣಿ)*

ಶಬ್ದಾರ್ಥಮಯವಾದ ವಚನರಚನೆ ಎಳ್ಳೊಳಗಿನ ಎಣ್ಣೆಯಂತೆ, ಹಾಲೊಳಗಿನ ತುಪ್ಪದಂತೆ. ಹೂವೊಳಗಿನ ಪರಿಮಳದಂತೆ, ಭಾವದೊಳಗಿನ ಶಿವನನ್ನೇ ಪಡಿಮೂಡಿಸಿದೆ. ಈ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೌಕಿಕಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ, ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮಿಗಿಲು. ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯ ಕರಗತವಾಗಿತ್ತೆನ್ನಲು ಒಂದೇ ಉದಾಹರಣೆ ಸಾಕು:

ಎನಗಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಎನಗಾರೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬರು:
ಬಾಣನವ ನಾನು, ಮಯೂರನವ ನಾನು,
ಕಾಳಿದಾಸನವ ನಾನು!..... *(ವ. ೩೫೫೨)*

ಈ ಬಾಣ–ಮಯೂರರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ತೋತ್ರ ಕವಿಗಳೇ ಎನ್ನಲೂ ಆಧಾರವಿದೆ:

ಬಾಣಮಯೂರರಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸಬಲ್ಲೆನೆ? *(ವ. ೩೧೯)*

ದೇವತಾವಿಷಯಕವಾದ ಉತ್ಕಟಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾಗಿದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಶಿವಸ್ತುತಿ ಬರುತ್ತದೆ; ಬಾಣನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ

ಬರುತ್ತದೆ; ಅವನು ಚಂಡೀಶತಕವನ್ನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮಯೂರನೂ ಸೂರ್ಯಶತಕವನ್ನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇವರ ವಾಗಾಡಂಬರದ ಗೌಡೀಶೈಲಿ ಒಂದು ವಿಸ್ಮಯಾವಹ ಅದ್ಭುತ ಸಾಧನೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಹಜಭಕ್ತಿಯ ಅಕೃತ್ರಿಮ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲೂ ದೇವತಾ ಸ್ತುತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗುಣಾಲಂಕಾರಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕಾವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೇ ಕುತಂಕನು ತನ್ನ 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿಜೀವಿತ'ದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಿವಸಹಸ್ರನಾಮ ಶ್ಲೋಕ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಸ್ತುತಿಯೇ ಆದರೂ, ಕಾವ್ಯ ಎನಿಸದು. ಈ ಎರಡೂ ಅತಿಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕನ್ನಡ ವಚನಗಳು ಅಚ್ಚ ಕಾವ್ಯಶ್ರೀಯಿಂದ ತುಳುಕುತ್ತಿವೆ.

ಇದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಮೇಲೆ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು 'ಭಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದೇನು? ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಭಕ್ತಿ' ಶಬ್ದವಂತೂ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಷ್ಟಾದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ –

ಯಸ್ಯ ದೇವೇ ಪರಾ ಭಕ್ತಿ: ಯಥಾ ದೇವೇ ತಥಾ ಗುರೌ।
ತಸ್ಯೈತೇ ಕಥಿತಾ ಹ್ಯರ್ಥಾ: ಪ್ರಕಾಶನ್ತೇ ಮಹಾತ್ಮನಃ॥

(ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್, VI. ೨೩)

ಎಂಬ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಭರತನು ಹೇಳುವ ಎಂಟು ನಾಟ್ಯರಸಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ. ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಕಡೆಗೆ ಸಂಚಾರಿಭಾವಗಳಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಶೃಂಗಾರ ರಸಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾಯಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ 'ರತಿ'ಯಷ್ಟೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಈ 'ರತಿ'ಯಲ್ಲೇ ದೇವತಾ ವಿಷಯಕವಾದಾಗ 'ಭಕ್ತಿ'ಯೆಂದೂ ಪುತ್ರಾದಿವಿಷಯಕವಾದಾಗ 'ವಾತ್ಸಲ್ಯ'ವೆಂದೂ ಮಿತ್ರಾದಿವಿಷಯಕವಾದಾಗ 'ಸ್ನೇಹ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿ' ಎಂದೂ ಅಂತರ್ಭಾವ ಮಾಡಿ ಉಪಪತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಭರತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಬೃಹತ್ ಕಥೆಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನಾಟಕಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾದ ಶೃಂಗಾರ–ವೀರಾದಿ ರಸಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಾಸ್ಯ–ಅದ್ಭುತಾದಿಗಳೂ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಶಾಂತ' ಎಂಬ ಹೊಸ ರಸವೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಬಹುಜನಪ್ರಿಯ ಎಂದು ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ರತಿ' ಸ್ಥಾಯಿಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾದ 'ಭಕ್ತಿ'ಗೆ ಕೂಡ ಎಂದೂ 'ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ'ದ ಅಂತಸ್ತು ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಚಾರಿಭಾವಗಳಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿತ್ತು. ದೇವತಾವಿಷಯಕವಾದ ಅನನ್ಯ ಅನುರಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿರೂಪ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಉತ್ತರವಿಷ್ಟೆ. ಕಥಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ–ನಾಟಕಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಭಿನ್ನರಾದ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ 'ಭಕ್ತಿ'ಗೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏನಿದ್ದರೂ ಲೌಕಿಕ ರಸಗಳದು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕೃತ ರಸಗಳದು ಬಹಿರಂಗ ಕ್ರಿಯಾಸಂಬದ್ಧವಾದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಕ್ತಿಭಾವ ಅಂತರಂಗ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಷ್ಟೇ ಅನ್ವಯಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕವಿಮನೋಗತ ಭಕ್ತಿಯಾಗಲಿ. ಕವಿನಿರ್ಮಿತ ಪಾತ್ರಮನೋಗತ ಭಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಮಿಕ್ಕ ನಾನಾ ಅಂಗರಸಗಳನ್ನೆಲ್ಲ

ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪ್ರಧಾನರಸವಾಗಲಾರದು. ಏನಿದ್ದರೂ ಅದು ಭವದ್ಧನಿಯ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಆನಂದಕಾರಿ ಆಗುತ್ತದಷ್ಟೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರ ಪರಿಭಾಷೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ಮುಕ್ತಿಸಾಧಕವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಹೊರತು ಮುಕ್ತಿ ಫಲದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಂಡುದಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ–

"ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಸಾಮಗ್ರ್ಯಾಂ ಭಕ್ತಿರೇವ ಬಲೀಯಸೀ"

(ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ)

ಕಾವ್ಯದ ನಾನಾ ಗುರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಿವೇತರ–ಕ್ಷತಿ' ಅಥವಾ ಅಮಂಗಲ ನಿವಾರಣೆ ಎಂಬುದೂ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಣಾಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಆದಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂಬ ತಾಪತ್ರಯಗಳನ್ನೂ ಸತ್ಕಾವ್ಯ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬ ಭರವಸೆ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರದು. "ಆರ್ತೋ ಜಿಜ್ಞಾಸುರರ್ಥಾರ್ಥೀ" ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವ ಭಕ್ತರು ಯಾವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಭಜಿಸಿದರೂ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಫಲಿಸುತ್ತದೆಂದೇ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯೋಗ ಕೂಡ ತನ್ನ ಕಡೆಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಂಬುದೂ ಸಕಲ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದು ಕಾವ್ಯದಿಂದಲು ಲಭ್ಯವೆ? ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಮೂಲ ಸಮಸ್ಯೆ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ನೆರವಾಗಬಹುದು. ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ವಿಷಯ ಸುಖದ್ದು ಕೆಳಗಿನ ನೆಲೆ; ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಇಲ್ಲವೆ ಪರಮಾನಂದ ಅಥವಾ ಅಲೌಕಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನ ನೆಲೆ. ಈ ಆನಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭೂತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ನಡುವಣ ನೆಲೆ ಕಾವ್ಯಾನಂದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದರೂ 'ನನ್ನ' ಇತರರ 'ಉದಾಸೀನರ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಅವು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯಾಪ್ರೇರಕಗಳಾಗಿರದೆ ಸಂವಿದ್ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನ ಸ್ತರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾವ್ಯರಸವನ್ನೂ ನಾವು 'ಲೋಕೋತ್ತರ', 'ಅಲೌಕಿಕ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿರಾಡ್ರೂಪೀ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಬಿಂದು ಎಂದು ಅದನ್ನು ಎಣಿಸಬಹುದೇ ವಿನಾ ಅದನ್ನೇ ಸರ್ವಾಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಎನ್ನಲು ಬಾರದು. ಭಾರತೀಯ ರಸಮೀಮಾಂಸೆಗೆಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯಪುರುಷರು ಎನಿಸುವ ಅಭಿನವಗುಪ್ತರು ಕೂಡ ಕಾವ್ಯರಸವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮರಾಸ್ವಾದ–ಸಹೋದರ' ಎನ್ನುವರೇ ವಿನಾ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ರಜಸ್ತಮೋ ಗುಣಗಳು ಹಿಂದೆ ಸರಿದು. ಸತ್ವ ಉದ್ರಿಕ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಾನಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಆ ಸತ್ವಗುಣವೂ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇರಲಿ.

ಬರಬರುತ್ತ ಈ ಭಕ್ತಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾರ್ಮಿಕಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾರದು ಎಂಬ ಮನವರಿಕೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ವೋಪದೇವ – ಹೇಮಾದ್ರಿ (೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನ), ಅನಂತರ ಚೈತನ್ಯ ಪಂಥದ ರೂಪಗೋಸ್ವಾಮಿ, ಜೀವಗೋಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ಶಿರೋಮಣಿ ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿ ಮುಂತಾದವರು (೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನ) ವಿನೂತನವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆಗೆ

ಹೊರಡುವಂತಾಯಿತು. ಶಿವಭಕ್ತಿ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸಾರುವ ಪುರಾಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ, ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡುವ 'ಭಾಗವತ' ಮುಂತಾದ ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಬಂದವು. ಇವೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರಂತೆ ರಸವೆಂದೇ ಕರೆದುದಲ್ಲದೆ, ನರಜನ್ಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವಂತೆ ಭಗವದನುಗ್ರಹ ಪಡೆಯಲು ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಸಾಧಕವೆಂದು ಏಕಕಂಠದಿಂದ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಕಥೋಪಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದವು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಶಿವನ ಲೀಲಾವಿಲಾಸಗಳೂ, ಕೃಷ್ಣಾವತಾರದ ವಿವಿಧ ಲೀಲೆಗಳೂ ನೇರವಾಗಿ ಜನರ ಹೃದಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟತೊಡಗಿದವು. ಆಗ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಪ್ರಕೃತಿರಸವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ಶೃಂಗಾರಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ವಿಕೃತಿಗಳೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿತು. ಭಗವಂತನ ಲೀಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರಸಿಕರಿಗೆ ಬರುವ ಆನಂದ 'ಅಲೌಕಿಕ' ಅಥವಾ 'ಅಪ್ರಾಕೃತ' ಎಂಬ ನೂತನ ಚಿಂತನೆ ಜನಿಸಿತು. ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸಕಲ ರಸಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಗೋಪಸ್ತ್ರೀಯರೊಡನೆ ರಾಸಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ, ಕಂಸಾದಿಗಳ ಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ವೀರ–ರೌದ್ರಗಳು, ವಿರಹಾಲಾಪದಲ್ಲಿ ಕರುಣ–ವಿಪ್ರಲಂಭ ಇತ್ಯಾದಿ, ಉದ್ಧವ ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಭಕ್ತಿರಸದ ಹೊನಲನ್ನೇ ಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಇತಿಹಾಸವಾಯಿತು.

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಇದಮಿತ್ಥಮೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಯಶಸ್ಸು ಮಧುಸೂಧನ ಸರಸ್ವತಿಯದು. ಸಹೃದಯರ ಮೇಲಾಗುವ ಮನಃಪರಿಣಾಮದ ಮೇಲಿಂದ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ರಸ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಕರಗಿದರೆ, ಆರ್ದ್ರವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಧುರ್ಯಗುಣಮೂಲವಾದ ರಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಪ್ರಲಂಭ ಶೃಂಗಾರ, ಕರುಣ, ಶಾಂತ ಇವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಕರಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ರಸವೆಂದೊಪ್ಪಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಇದು ಆನಂದವರ್ಧನನ ರಸಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲತತ್ವದ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತ ವಿಸ್ತರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ತದ ವಿಕಾಸ, ವಿಸ್ತಾರ, ವಿಕ್ಷೇಪಗಳಿಂದ ವೀರಾದಿ ಬೇರೆ ರಸಗಳೂ ಗಣನೀಯ. ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಆತನ ಕಡೆಯ ಮಾತಿದು:

ಪರಮಾನಂದ ಆತ್ಮೈವ ರಸ ಇತ್ಯಾಹುರಾಗಮಾಃ।
ಶಬ್ದತಸ್ತದಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಕಾರೋಽಯಂ ಪ್ರದರ್ಶಿತಃ॥

(ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿರಸಾಯನ)

ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮಿಕ್ಕ ರಸಗಳಿಗೆ ಚತುರ್ವಿಧ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇರುವಂತೆ ಭಕ್ತಿಗೆಲ್ಲಿದೆ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗು ಅವನು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಮೋಕ್ಷ ಇವು ಯಾವವೂ ಮೂಲತಃ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಾಗಲಾರವು. ಅವು ಸ್ವಜನ್ಯ ಸುಖದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಾಗಬಲ್ಲವು. ಧರ್ಮದಿಂದ ಮಾನವನಿಗೆ ಸುಖವಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಕಾಮ. ಅರ್ಥಾದಿಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸುಖಮಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎನಿಸಲು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಾನಂದದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತಿಸುಖ ಅಂತರ್ಗತ ಎಂದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪುರುಷಾರ್ಥತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಚ್ಯುತಿಬಾರದು.

ಇಷ್ಟು ದೂರ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ವಸ್ತು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ನಿಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಧನೆ ಎಷ್ಟು ಬೃಹತ್ತಾದುದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಹೃದ್ಗತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಭಕ್ತಿ ಯಾಕೆ? ಹೇಗೆ? ರಸಪದವಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಎಂಬುದರ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಭಕ್ತಿಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ವಂತ ಮಹೋನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸುಜನ ಹೃನ್ಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಗಳಿಸುವವರೆಗೆ, ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಕ್ತಿನಿರ್ಭರ ರಚನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯದ ಹೊರಗೇ ಇಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗೌಣವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಳೆಯ ಅವಶೇಷವೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಒಂದು ಜಾಗ ತೋರಿಸಿ, ಇಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯೂ (relevance) ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬಿಡಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಇದು ಎಷ್ಟೊಂದು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಇರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಕ್ತಿಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ಕಾಲ, ದೇಶ ಸೀಮಿತರಿರಬಹುದು. ಅವರು ಕಂಡ ಜನಜೀವನ, ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಜನತೆಯ ನಡಾವಳಿಗಳು – ಇದು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವೂ ಇರಬಹುದು. ಅವರು ಜೀವನ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿವ ಆದರ್ಶಗಳು ನಮಗಿಂದು ಅಪ್ರಕೃತ ಎಂದೂ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಬಹುದು. ಇದಾವುದನ್ನೂ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ–ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರಂತರವೂ ಅವ್ಯಾಹತವೂ ಆದ ವಿಶ್ವಮಾನವನ ಅಂತಃಕರಣದ ಒಂದು ಒಳದನಿಯನ್ನು ಮಾರ್ದನಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವುದು ಕೂಡ ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯ. ಮಾನವ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಸತ್ಯ, ನೀತಿ, ಅಹಿಂಸೆ, ಶಾಂತಿ, ಸಹಕಾರ, ಪ್ರೀತಿ, ವಿಶ್ವಾಸ, ದಯೆ, ತ್ಯಾಗ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಯಂತ್ರಯುಗದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಆಶಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೊಂದು ರಮಣೀಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಹಾಗೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರದು. ಇವರನ್ನು ಋಷಿಗಳೆನ್ನಲಿ, ಕವಿಗಳೆನ್ನಲಿ, ಪ್ರವಾದಿಗಳೆನ್ನಲಿ ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಕರೆಯಲಿ – ಇವರ ಕಾರ್ಯ ಮಾತ್ರ ದೇಶ, ಕಾಲಗಳ ಪರಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಮಾನವನ ಹೃದಯಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತೋನ್ನತ ವಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಮಾನವ ಕುಲ ಅಲೆಗ್ಝಾಂಡರನಂತಹ ಯುದ್ಧ ವಿಜಯಗಳನ್ನು ಮರೆಯಬಹುದು, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನೂ ಮರೆಯಬಹುದು. ಮಹಾಮಹಾ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳನ್ನೂ ಮರೆಯಬಹುದು. ಕ್ರಾಂತಿವೀರರನ್ನೂ ಮರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಯಾವುದೇ ಜನತೆಯೂ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಪ್ರವಾದಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ತತ್ವಪ್ರವರ್ತಕರನ್ನಾಗಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಮರೆಯಲಾರದು. ವೇದರಾಶಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಡೆಸುವಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆ ಭಾರತದಲ್ಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಅವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಬಹುಮುಖವಾಗಿ ಇರಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕನ ಕನಸೆಂದು ನಗಬಾರದು; ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರದ ನಿಜಾಂಶವೂ ಇದೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆ, ಪವಾಡಗಳನ್ನು ನಂಬಿದವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ, ನಂಬದವರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ, ವಿಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಅಚ್ಚರಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಏಕರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವ ಸರ್ವಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಅಮೃತವಾಣಿ. ಅವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾಣುವವರಿಗೂ ಸ್ವಾಗತವಿದೆ. ಮಾನವಕುಲದ ಹೃದಯ ಮಿಡಿತವನ್ನು ಆಲಿಸುವವರಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ಜನರ ವೃತ್ತಿಜೀವನದ ಪರಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವವರಿಗೂ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿದೆ. ಅವರ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವವರಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಷಯವಿದೆ. ತರ್ಕದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ – ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಾಣಿ ಅಥವಾ ವಚನಾಮೃತದ ಸವಿ ಕವಿಯಿರುವ ರಸಿಕರಿಗಷ್ಟೇ ಮೀಸಲು. ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ಸದೃಶವಾಕ್ತ್ವವಾಹ, ಬಳಿಕ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ. ವಾಣಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ರಾಣಿ. ಕವಿಯ ರಚನೆಯೇ ಅವನ ಕುಮಾರಿ, ಅವನು ಮಾವ; ರಸಿಕನೇ ಅಳಿಯ. ಕಾಳಿದಾಸ ಹಿಮವಂತನಿಗೆ ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆ ಏನೊಂದು ಮಹಿಮೆ ಮೈದೋರಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೂರು ಸುಂದರ ಉಪಮಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಒಂದು ಉಪಮಾನ–

ಪ್ರಭಾಮಹಾತ್ಮ್ಯಾ ಶಿಖಿಯೇವ ದೀಪಃ
ತ್ರಿಮಾರ್ಗಯೇವ ತ್ರಿದಿವಸ್ಯ ಮಾರ್ಗಃ।
ಸಂಸ್ಕಾರವತ್ಯೇವ ಗಿರಾ ಮನೀಷೀ
ತಯಾ ಸ ಪೂತಶ್ಚ ವಿಭೂಷಿತಶ್ಚ॥ *(ಕುಮಾರಸಂಭವ, ೧.೨೮)*

ದೀಪಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಬರುವುದು ಮಗಳಾದ ಪ್ರಭೆಯ ಬೆಳಗಿನಿಂದ; ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮಹಿಮೆ, ಸೊಬಗೂ ಎರಡೂ ಬಂದಿರುವುದು ಮಗಳಾದ ಗಂಗೆಯಿಂದ, ಕವಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಬರುವುದಾದರೂ ಅವನ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಕನ್ಯೆಯಾದ ವಾಣಿಯಿಂದ! ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಬ್ಬಾತನ ವಾಣಿ ಇನ್ನೊಂದು ಯುಗದ ಜನಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಬೀರುತ್ತಲೇ ಇರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನು ವಾಗ್ರೂಪಿನಿಂದ ಅಮರನಾಗಿ ಜೀವಿಸಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯರ ದೃಢಭಾವನೆ. ಬಸವೇಶ್ವರರು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಮರರು.

ಒಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಂಗೀತದ ಆಲಾಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ರಾಗವೊಂದೇ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಶ್ರುತಿಯೊಂದೇ ಹೇಗೆ ಇರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಗೀತದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಮೂಲಶ್ರುತಿ ಎಂಬುದು ಭಕ್ತಿಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಷಡ್ವಿಧ ಭಕ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಅಂಗ–ಲಿಂಗಗಳ ದ್ವೈತಭಾವಕ್ಕೂ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಅದ್ವೈತ ಸಾಮರಸ್ಯ ಭಾವಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಎಡೆಯುಂಟು. ನಿಷ್ಠೆ ಸ್ಥಿರವಾಗುವ ಮುನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ನಾನಾ ಪರಿಯ ಶಂಕೆ–ಸಂಶಯಗಳಿಗೂ, ಮನದ ಅಕಟ–ವಿಕಟ ಹರಿದಾಟಗಳಿಗೂ ಇಂಬುಂಟು. ಆದರೆ ಸ್ಥಿರ ನಿಷ್ಠೆ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದೂರೀಕರಿಸಿ, ನಿರ್ಮಲವಾಗಿ ಅವಧಾನಕ್ಕೆ ಎಡೆಗುಡುತ್ತದೆ. ಅವಧಾನವೇ ಅನುಭವವಾಗಿ, ಅನುಭಾವವೇ ಆನಂದವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದಿನವರೇ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಭಕ್ತಿಭಾವದ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವಿಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತ ತಡಕಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರೊ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ಪುರಾತನರ ವಚನ ರಚನೆ 'ಕಾಯಸಾಹಿತ್ಯ'ವಲ್ಲ, 'ಆತ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಶಬ್ದಸೋಪಾನದ ಬಲದಿಂದ ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಸೋಪಾನವ ಕಟ್ಟಿ, ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಮಾಡಿದ ಮಹಿಮರು ಬಸವಣ್ಣನವರು. ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಹೊಸ ವಸ್ತು ಬಂದರೆ ಅದರ ಅನುಕರಣಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕಾಳಿದಾಸ ಒಂದು 'ಮೇಘದೂತ' ಬರೆದರೆ ಕಾಗೆ ಗುಬ್ಬಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂದೇಶವಾಹಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ದೂತ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನವರು ಬರೆದದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ಅದರದರ ಬೆಲೆ ಅದಕ್ಕೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಚನಕಾರರಿದ್ದಾರೆ, ಬಸವಣ್ಣನವರು ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬರೇ. ಅವರಿಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರ–ಪುರಾಣ–ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರು ಮಿಕ್ಕವರಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಂತರಂಗ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಗಹನಾತಿಗಹನ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ವಾನುಭವಗಳನ್ನು ಒಗಟಿನಂತಹ ಬೆಡಗಿನ ಬಣ್ಣವಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿದವರೂ ಇರಬಹುದು. ಪಂಚಾಚಾರ–ಅಷ್ಟಾವರಣ–ಸ್ಥಲ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವವರೂ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹರಿಹರನಂತೆ, ಭೀಮ ಕವಿಯಂತೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಹಾಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪುರಾಣ ಮಾಡಿ ಹೊಗಳಿರುವವರೂ ಇರಬಹುದು. ಏನಿದ್ದರೂ ಬಸವಣ್ಣನವರ ನೈಜ ವಚನದ ತೂಕವೇ ಬೇರೆ, ಅದು ಅಪರಂಜಿ ಚಿನ್ನ, ಅದರ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತಾವುದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ.

ಆ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಒರೆಯಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ನಿಷ್ಣಾತರನ್ನು ಇಂದಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ತರಬೇಕು? ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮ್ಮ ಸೌಭಾಗ್ಯದಿಂದ ಅಂತಹ ಮಹನೀಯರು ಲಭ್ಯವಾದರೆ ಅವರು ಯಾವ ಸರ್ವಪರಿಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಆ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು? ಈ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬುದೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೧೩೦೦ ರಿಂದ ೧೮೦೦ ವರೆಗಿನ ಐನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಇದರ ಕಣ್ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೀ, ಬಂಗಾಳಿ, ಗುಜರಾತಿ, ಮರಾಠಿ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಕೂಲಂಕುಷ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದರ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವೇಚನೆಗೂ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಲಾಭವಾಗ ಬಹುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಇಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ. ಇದು 'ವೇಷಧಾರಿ ಮಾತ ಕಲಿತು ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕೊಡುವಂತೆ' ಆಗಬಾರದು. ಉಕ್ಕಿನ ಸೂಜಿ ಮಾಡುವ ಕಂಬಾರನ ಬಳಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಮಣ್ಣು ಸೂಜಿ ಮಾಡಿದವನು ಮಾರಲು ಬಂದರೆ ಏನು ಬೆಲೆ ಬರಬಹುದು? ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರ ವಚನವಾಙ್ಮಯ ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೊ ಮೊದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ವಿರಾಜಮಾನವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲದೆ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಂತಿಲ್ಲ. ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಮೂಲಾಧಾರ ಎಂದರೆ ಭಾಗವತದ ಈ ಮಾತು:

ಶ್ರವಣಂ ಕೀರ್ತನಂ ವಿಷ್ಣೋಃ ಸ್ಮರಣಂ ಪಾದಸೇವನಮ್ ।
ಅರ್ಚನಂ ವಂದನಂ ದಾಸ್ಯಂ ಸಖ್ಯಮಾತ್ಮನಿವೇದನಮ್ ॥ *(ಭಾಗವತ I.V.೨೩)*

ಇದನ್ನೇ ನವವಿಧಾ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ರೂಪಗೋಸ್ವಾಮಿಯ 'ಭಕ್ತಿರಸಾಮೃತ ಸಿಂಧು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಾಂತ, ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಯಸ್, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಮಧುರ–ಎಂಬ ಐದು ಮುಖ್ಯ ಭಕ್ತಿರಸ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನೂ ಹಾಸ್ಯ, ಅದ್ಭುತ, ವೀರ, ಕರುಣ, ರೌದ್ರ, ಭಯಾನಕ, ಬೀಭತ್ಸ ಎಂಬ ಏಳು ಗೌಣ ಭಕ್ತಿರಸ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ಅಪ್ರಕೃತವೆಂದರೂ ಭಕ್ತಿರಸವು ಸಂಕೀರ್ಣವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯು ಭಾವವೇ ಹೊರತು ರಸವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರನ್ನು ನವೀನ ವೈಷ್ಣವಾಚಾರ್ಯರು ಭಕ್ತ್ಯಾಸ್ವಾದ ಬಹಿರ್ಮುಖರೆಂದು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ರೂಪಗೋಸ್ವಾಮಿ, ಭಕ್ತಿರಸಾಮೃತ ಸಿಂಧು):

ಕೇಚಿದಸ್ಯಾ ರತೇಃ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತ್ಯಾಸ್ವಾದ ಬಹಿರ್ಮುಖಾಃ ।
ಭಾವತ್ವಮೇವ ನಿಶ್ಚಿತ್ಯ ನ ರಸಾವಸ್ಥತಾಂ ಜಗುಃ ।
ಇತಿ ತಾವದಸಾಧೀಯೋ ಯತ್ಪುರಾಣೇಷು ಕೇಷುಚಿತ್ ।
ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತೇ ಚೈಷ ಪ್ರಕಟೋ ದೃಶ್ಯತೇ ರಸಃ ।

ಭಕ್ತಿರಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಹೊರಡುವವರು ರಾಧಾ ಮಾಧವಲೀಲಾ – ವಿಲಾಸ ರಸಗಳ ಪರಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶಿವಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅಲ್ಪ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿರಸದಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗ ವಿಪ್ರಲಂಭಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾಧುರ್ಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪರಮ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ. ಶಿವಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಗೌಣ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ದಶಮ ರಸವೆಂದು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಭಾಗವತದ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಶ್ರೀಧರಸ್ವಾಮಿಗಳೂ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹರು. ಅವರು ಗ್ರಂಥಾದಿಯಲ್ಲೇ "ಭಕ್ತಿರ್ದಶಮೋ ರಸಃ ಸ್ವೀಕೃತಃ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇರಲಿ. ಈಗ ಶಿವಭಕ್ತಿಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡೋಣ.

'ಸ್ತುತಿಕುಸುಮಾಂಜಲಿ' ಎಂಬ ದೀರ್ಘ ಶಿವಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಕಾಶ್ಮೀರ ಜಯದ್ಧರನ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ತಿಗಳಿವು.

ಮನುಷ್ಯತಾ ಪುರುಷತಾऽಗ್ರ್ಯವರ್ಣ್ಯತಾ
ಮನೀಷಿತಾ ಸತ್ಕವಿತಾ ಶಿವೈಕತಾ ।
ಇಯಂ ಮಮ ಕ್ಷೇಮಪರಂಪರಾ ವಿಭೋಃ
ಸ್ತುತಿಪ್ರಸಂಗೇನ ಗತಾ ಕೃತಾರ್ಥತಾಮ್ ॥ *(XXXVIII. 9)*

'ಮನುಷ್ಯತ್ವ, ಪುರುಷತ್ವ, ದ್ವಿಜತ್ವ, ವಿದ್ವತ್ವ, ಕವಿತ್ವ, ಶಿವೈಕತ್ವ–ಇಷ್ಟೂ ಶುಭದ ಪರಂಪರೆ ಶಿವಸ್ತುತಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಕೃತಾರ್ಥವಾದಂತಾಯಿತು!'

ನ ವಿದ್ಯಯಾ ಪ್ರೀತಿರನರ್ಘಮಾನಯಾ
ತಥಾ ಶ್ರಿಯಾ ವಾನ್ನಹಮೇಧಮಾನಯಾ ।
ಶಿವಸ್ತವಯಕವ್ರತಯಾನಮಾನಯಾ
ಯಥಾ ಗಿರಾ ಸಾಂದ್ರಸುಧಾಸಮಾನಯಾ ॥ *(XXXVIII. 7)*

ಶಿವನೆ! ಅಪಾರ ವಿದ್ಯೆ, ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಐಶ್ವರ್ಯ ಇದಾವುದರಿಂದಲೂ ನನಗೆ ಸುಧಾಸ್ಯಂದಿಯಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ನುತಿಸಿದಾಗ ಬರುವಷ್ಟು ಆನಂದವಿಲ್ಲ!'

ಧ್ರುವಂ ನವನಂ ರಸಗರ್ಭನಿರ್ಭರ–
ಧ್ವನಿರ್ಘನಾನಾಮನಘೇಯಮಾಡಲಿಃ ।
ಪೃಥುಪ್ರಭಾವಂ ಶಶಿಖಂಡಮಂಡಿತಂ
ಪ್ರಹರ್ಷಿಣಂ ನೀಲಗಲಂ ಕರಿಷ್ಯತಿ ॥ *(XXXVIII. 10)*

ಈ ಸ್ತೋತ್ರ ಗುಚ್ಛದ ರಸಗರ್ಭಿತ ಘನಧ್ವನಿ ಆ ನೀಲಕಂಠನನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಲಿ! ರಸದ ಭಾಷೆಯೇ ಧ್ವನಿ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೆನೆದರೆ ಈ ಉದ್ಗಾರದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರಸಕ್ಕಿಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯ ಶ್ರೀ ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ರಸಕೋಟಿಗೆ ಏರಿಸದಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಂತ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಭಕ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ಮಾರ್ಮಿಕವೂ ಮನನೀಯವೂ ಆಗಿದೆ.

"ಪರಮೇಶ್ವರ ವಿಷಯ ವೈವಶ್ಯ ಸಮವೇಶರೂಪಾ ಭಕ್ತಿಃ"

ಅವರು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಮಹಾಮಹೇಶ್ವರರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮೈಮರೆಯುವ ಆವೇಶವೇ ಭಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೂ ಕಾಣಬಹುದು.

"ವಿಭಾವಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ರಸವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ರಸಕ್ಕೆ ಉತ್ಕರ್ಷವಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಕ್ತಕ ಅಥವಾ ಬಿಡಿನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಭಾವಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ರಸವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದು ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತರ ವಿಮರ್ಶನ ಮಾನದಂಡ–

ಸರ್ವಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಏವ ರಸಾಸ್ವಾದೋತ್ಕರ್ಷಃ ತಚ್ಚ ಪ್ರಬಂಧೇ ಏವಃ
ಮುಕ್ತಕೇಷು ತು ಕಲ್ಪ್ಯತೇ. (ಅಭಿನವ ಭಾರತಿ)

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತಕಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪ್ರಬಂಧವೆಂದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಇದ್ದರೂ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ತುಂಬಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಧ್ವನಿ ಮರ್ಯಾದೆ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲು ತಕ್ಕ ಸಹೃದಯತ್ವವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರಸಾವೇಶದಿಂದ ವಿವಶನಾಗಿ ಕವಿ ವಚನರಚನೆ ಮಾಡಿರುವನೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ತಲ್ಲೀನರಾಗಿ ಭಾಗಿಗಳಾದಾಗಲೇ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಧ್ಯ.

ನಾವು ಶಿವನೇ ಅಲ್ಲ; ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲ – ಎನ್ನುವಂತಹ ನಾಸ್ತಿಕ ವೈಚಾರಿಕರಾದರೆ ಇನ್ನು ಕವಿ ಭಾವದೊಡನೆ ತನ್ಮಯೀಭೂತರಾಗುವುದೆಂತು? ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆದರೂ ನಮ್ಮ ನಾಸ್ತಿಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ವಚನಗಳಿಗೆ ಸಂವೇದನಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವುದು ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಜಂಜಾಟವಲ್ಲ; ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಸಂವಾದ ಮಾತ್ರ. ಇದನ್ನು ಕೋಲರಿಜ್ Willing suspension of disbelief ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಕಲಾಸೌಧದ ಬಾಗಿಲೇ

ತೆರೆಯದು. ಅಲ್ಲಿ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಸ್ಪಂದನ ಅಥವಾ ಸಹಸ್ಪಂದನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪ್ರತಿಭೆ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣು. ಇದನ್ನು ಬೇಕೆಂದೇ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಯಾವ ರಸಧ್ವನಿಯೂ ಗೋಚರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತೆರೆದರೆ ಕವಿಯ ಸಂವಿತ್ತ್ರಕಾಶವೇ ಏಕಘನವಾಗಿ ಸ್ವಸಂವಿತ್ತ್ರಕಾಶವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಆನಂದ ತುಂದಿಲರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಮಲವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸ್ಫಟಿಕದ ಕನ್ನಡಿ. ಕವಿಯ ಶಬ್ದಶ್ರವಣ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರರ್ಥ ಆ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಳಿಯದ ಹಾಗೆಯೇ ಪಡಿಮೂಡುವುದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವ. ಮನೋಮುಕುರವನ್ನು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿ, ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ವಿವೇಚಕರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ದೂಷಿತರಾದವರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ವಚನವನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಆಲಿಕಲ್ಲಂತೆ ದ್ರವಿಸಿ ನೀರಾಯಿತೋ. ನಾವು ಅದರ ರಸಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾನುಭಾವವಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮಿಕ್ಕಾವ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಾದಿಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಬಹು ಸುಲಭ. ಅವರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದದಿಂದ ಮಾರುತ್ತರ ನೀಡಲು ನಮಗೆ ಆಗದ ಮಾತು. ಇವು ನಮ್ಮ ರಸತತ್ವದ ಇತಿ–ಮಿತಿಗಳು. 'ನೀನು ರಸಿಕನಲ್ಲ', 'ನೀನು ರಸಿಕನಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಆರೋಪ–ಪ್ರತ್ಯಾರೋಪಗಳಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಕೊನೆ–ಮೊದಲಿಲ್ಲ. ಕರಗತವಾದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಗಿರಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ದಾರಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ–

ಕಾಣಬಹುದೆ ಪರುಷದ ಗಿರಿಯಂಧಕಂಗೆ?
ಅರಿಯಬಹುದೆ ರಸದ ಬಾವಿ ನಿರ್ಭಾಗ್ಯಂಗೆ?
ತೆಗೆಯಬಹುದೆ ಕಡವರವು ದರಿದ್ರಂಗೆ?
ಕರೆಯಬಹುದೆ ಕಾಮಧೇನುವಶುದ್ಧಂಗೆ?
ಹೊನ್ನ ಹುಳವ ಕಂಡು ನರಿ ತನ್ನ ಬಾಲವ
ಹುಣ್ಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಹೋಲಬಹುದೆ?
ಎನ್ನೊಡೆಯ ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರು
ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಬಹುದೆ? *(ವ. ೨೬೭)*

ಇಲ್ಲಿ 'ರಸ' ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧರಸ; ಸ್ಪರ್ಶಮಣಿಯಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಲೋಹಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಣ ಮಾಡಬಲ್ಲಂತಹ ರಸ; ಬರಿಯ ಕಾವ್ಯರಸವಲ್ಲ! ಆ ರಸದ ಬಾವಿ ನಿರ್ಭಾಗ್ಯರಿಗೆ ಅರಿಯಲು ಬಾರದು. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ –

ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬ ಪ್ರಣತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿರಸವೆಂಬ ತೈಲವನೆರೆದು
ಆಚಾರವೆಂಬ ಬತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿಯ ಮುಟ್ಟಿಸಲು
ತೊಳಗಿ ಬೆಳಗುತಿರ್ದುದಯ್ಯಾ ಶಿವನ ಪ್ರಕಾಶ!

ಇಂದು ಪ್ರಣತಿಯಿಲ್ಲ; ತೈಲವಿಲ್ಲ. ಬತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ–ನಿಜ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಪ್ರಕಾಶ ತೊಳಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಭಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಕ್ರಿಯೆಗಳ ತ್ರಿಪುಟೀ ಸಂಗಮ. ಅದು ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮಗಳಿಗೆ ಏಕರೀತಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ

ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳತೋಟಿಯನ್ನಾಗಲಿ; ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಿಂದಾದ ಬೇನೆ ಬೇಸರಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವರು ನೇರವಾಗಿ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಉಗ್ಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅವು ಈ ಆಕಾರಗಳನ್ನೋ ವಿಕಾರಗಳನ್ನೋ ತಳೆಯುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಶಿವಪಥದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟೂ ಗುರುಪಥದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬಿಡದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತವಾದೀತು. ಮಿಕ್ಕ ವಚನಕಾರರು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಒಬ್ಬರಾದರೂ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಶುದ್ಧಾತ್ಮರು ಎಂಬ ದೃಢನಿಶ್ಚಯವಿರುವ ಓದುಗರಿಗೆ ಮತ್ತಾವ ವಿವರಣೆಯೂ ರುಚಿಸಲಾರದು. ವಚನಗಳನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ಮೈಗೂಡಿದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದರೆ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು ಹೇಗೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ 'ಅನ್ಯಾಪದೇಶ' ಅಥವಾ 'ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ'ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೋ ಅಷ್ಟೇ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಬೆಡಗಿಲ್ಲದ ಇತರ ವಚನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಯಾದ 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರೌಢೋಕ್ತಿ'ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಭುದೇವರು–

ರಸದ ಬಾವಿಯ ತುಡುಕಬಾರದು

ಕತ್ತರಿವಾಣಿಯ ದಾಟದಂಗಲ್ಲದೆ

ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕಾರು 'ಲೋಕೋಕ್ತಿ' ಅಥವಾ ಗಾದೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ನಾಣ್ನುಡಿಗಳಂತಿರುವ ಉಪಮಾನಗಳನ್ನೋ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನೋ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಇದು ವಚನದ ಬಹಿರಂಗ ರೂಪ. ಲೋಕ ರೂಢಿಯ ಎಲ್ಲರ ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾದ ಮಾತನ್ನೇ ಆಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆ ಪ್ರತ್ಯುದಾಹರಣೆಗಳ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದಿತೆ? ಇದನ್ನು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಜೀವನದ ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಇಂದಿನ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಲಿ, ಆತ್ಮಚರಿತ್ರಕಾರರಾಗಲಿ, ಜೀವನ ಚರಿತ್ರಕಾರರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯಾದರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ? ಹಾಗಾದರೆ ವಚನಗಳ ಈ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಒಳ ಒತ್ತಡವೊಂದಿರಲೇಬೇಕಷ್ಟೆ? ಅದನ್ನೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ನಾನು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಸವೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ವಿರಕ್ತಿ–ಜ್ಞಾನ ಸಾಮರಸ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮೂರೂ ಸಂಗಮಿಸಿ ಸಿದ್ಧಿಯ ಮಟ್ಟವನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿವೆ. ಇತರರ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಮಟ್ಟವನ್ನೈದವರ ಕೆಳಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೂ ಇಳಿದು ಬಂದು ಅವರ ಸಂಶಯ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ದನಿಯಿತ್ತು, ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಸಲೀಲವಾಗಿ, ನಿರ್ಮೂಲನವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅವನ ಗುರಿ. ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತ ಉಪದೇಶಗಳೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸುಹೃತ್ಸಮ್ಮಿತ ಉಪದೇಶವೆಂದರೆ ಪುರಾಣ, ಪ್ರಭುಸಮ್ಮಿತ ಉಪದೇಶವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ. ನಮಗೆ ತೋರುವಂತೆ ಮೊದಲನೆಯದೇ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅಂಶ. ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಮೂರೂ ಇವೆ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ವಸ್ತುಸತ್ಯ. 'ಏಡಿಸಿ ಕಾಡಿಸುವ ಶಿವನ ಡಂಗುರ' ಅಥವಾ ಶಿವಶಾಸನ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಪುರಾತನರ ಕಥಾ

ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸಿರಿಯಾಳ, ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ–ಪುರಾಣವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ನಮಗೆ ಇಷ್ಟ ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಮಾನವಧರ್ಮ. ಭವಿಯನ್ನು ಶಿವನನ್ನಾಗಿಸುವ ಮಹಾಧರ್ಮ. ಅದರ ಅಂತರಂಗ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ. ಬಹಿರಂಗ ಆಚಾರ, ಸರ್ವಾಂಗ ಕಾಯಕ. ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ರಸ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾನವನೇ ಆಲಂಬನ, ಭಕ್ತಿ ಸಂಪೃಕ್ತ ಆತ್ಮಶೋಧಕ ಅಥವಾ ಸಾಧಕನ ವಿವಿಧ ಅಂತರಂಗ ತರಂಗಗಳೇ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳು. ಅವುಗಳ ಬಾಹ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರ ಅನುಭಾವಗಳು. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮ ಭಕ್ತಿಯ ಅವಿರತ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂದಿಲ್ಲ, ಕುಂದಿಲ್ಲ. ಆ ರಸಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಸತಿ–ಪತಿಗಳ ಮಧುರ ಭಾವ ಬರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–

ಎನ್ನ ಗಂಡ ಬರಬೇಕೆಂದು
ಎನ್ನಂತರಂಗವೆಂಬ ಮನೆಯ ತೆರಹು ಮಾಡಿ.
ಅಷ್ಟದಳ ಕಮಲವೆಂಬ ಮೇಲು ಕಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿ,
ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ದೀಪವ ಬೆಳಗಿ,
ನಿಷ್ಠೆಯಗಳೆಂಬುಪಕರಣಗಳ ಹರಹಿಕೊಂಡು,
ಪಶ್ಚಿಮದ್ವಾರವೆಂಬ ಬಾಗಿಲ ತೆಗೆದು,
ಕಂಗಳೇ ಪ್ರಾಣವಾಗಿ ಹಾರುತಿರ್ದೆನಯ್ಯಾ!
ನಾನು ಬಾರನೆಂದು ಉಮ್ಮಳಿಸಿಹೆನೆಂದು
ತಾನೇ ಬಂದು ಎನ್ನ ಹೃದಯ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಮೂರ್ತಿಗೊಂಡಡೆ
ಎನ್ನ ಮನದ ಬಯಕೆ ಸಯವಾಗಿತ್ತು
ಹಿಂದೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಚಿಂತೆಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿಂತವಾಗಿತ್ತ!
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ಕೃಪಾಮೂರ್ತಿಯಾದ ಕಾರಣ
ಆನು ಬದುಕಿದೆನು. *(ಬ.ವ. ೧೭)*

ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೆಲ್ಲ ಜೀವವಾಗಿ ಅಂತರಂಗದ ಕದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಅಂಗಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿಯ ಸಂಗಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಕಾದಿದ್ದಾಳೆ. ಕಡೆಗೊಮ್ಮೆ ಬಯಕೆ ಸಂದ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ಮಧುರಭಾವ ವಿವರ ವಿವರವಾಗಿ ಶಯನಾಗಾರದ ವರ್ಣನೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಮೈದಾಳಿದೆ. ಈ ಸಮರಸ ಭಕ್ತಿಯ ಚೆಲುವನ್ನು ಸವಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಾನು ಎಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮ, ಗಂಡನೆಂದರೆ ಹೃದಯಶಿವನೆಂಬ ಗರ್ಭಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಡೆದೀತೆ? ಲೌಕಿಕ ಶೃಂಗಾರದ ನಿಲುವಿಗೂ ಈ ಲೋಕೋತ್ತರ ಪರಮಾನುಭಾವದ ಒಲವಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ. ಆದರೆ ಪರಮಾಣುವೂ ಪರ್ವತವೂ ಒಂದೇ ಪೃಥ್ವಿಯ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪರಮಾನಂದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಶೃಂಗಾರದ ಹಾವ–ಭಾವ, ಪರಿಕರ–ಪರಿಸರಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಯೇ ನೆರವೀಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರೇಮ ಕಾತರವಾದರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಜೀವ–ಆತ್ಮರ ಐಕ್ಯದ ಸಡಗರ. ಈ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ರಸೊಚಿತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ವಿಭಾವಾನುಭಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಸಹಜ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಚಮತ್ಕಾರಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಚೆಲುವಾಂತಿದೆ.

ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅದು ಬೆಡಗಿನ ವಚನದ ರೂಪವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಳೆಯಲೂ ಬಹುದು. ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಿ–

ಎಲ್ಲರ ಗಂಡರು ಬೇಂಟೆಗೆ ಹೊದರು
ನೀನೇಕೆ ಹೋಗೆ ಎಲೆ ಗಂಡನೆ?
ಸತ್ತುದ ತಾರದಿರು, ಕೈಮುಟ್ಟ ಕೊಲ್ಲದಿರು
ಅಡಗಿಲ್ಲದೆ ಮನೆಗೆ ಬಾರದಿರು
ದೇವರ ಧರ್ಮದಲ್ಲೊಂದು ಬೇಟೆ ದೊರಕೊಂಡಡೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಂಗರ್ಪಿತವ ಮಾಡುವೆನು.

ಇಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಿರುವವಳು ಹೆಂಡತಿ. ಗಂಡನಿಗೆ ಲೋಕ ರೂಢಿಯಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಎದ್ದು ಅವರವರ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಯಿತು. ನೀನೇಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿಲ್ಲ? ಈ ಕೆಲಸ ಯಾವದು? ಬೇಟೆ. ಯಾವ ಬೇಟೆ? ಉದರಭರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹದ ಇಲ್ಲವೆ ಹಣ ಸಂಗ್ರಹದ ಬೇಟೆ, ಸತ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಜನರಿರುವಂತೆ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಗಳಕೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಯಾರೋ ಗಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಾವು ಎತ್ತಿ ಹಾಕಿ ಜೀವಿಸುವವರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರು ಶಿವಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲರು. ಇವರು ತಂದ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದೂ ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್ತುದ ತಾರದಿರು' ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ತಾನೇ ಕೈಯಿಂದ ಕೊಂದ ಮಾಂಸವನ್ನು ತರಬಹುದೆ? ತಾನೇ ಕೈಯಾರೆ ದುಡಿದ ಗಳಿಕೆ ಆಗಬಹುದಷ್ಟೆ ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗೆ ಎಷ್ಟರ ಅಗತ್ಯವೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಅಲ್ಲಿಯೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವೇ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ನೋಯುವಂತೆ ತಾನು ಗಳಿಸಿದ್ದು ಕೂಡ ಲಿಂಗಾರ್ಪಿತವಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೈಮುಟ್ಟಿ ಕೊಲ್ಲುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಈ ನಮ್ಮ ಬೇಡ. ಹಾಗಾದರೆ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಬರಲು ಅನುಮತಿಯುಂಟೋ? ಅದು ಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಡಗನ್ನು ತರದೆ ಮನೆಗೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಎಂತಹ ಅಡಗು? ದೇವರ ದಯೆಯಿಂದ ತಾನಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟು, ಎಂದರೆ ಎನ್ನ ಸತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ದೊರೆತದ್ದು, ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪವಿರಲಿ ಅದು. ಅದು ಮಾತ್ರ ಲಿಂಗಾರ್ಪಿತವಾಗಲು ಯೋಗ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬೇಟೆ' – 'ಮಾಂಸ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ತಮ್ಮ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವು 'ಅತ್ಯಂತ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಚ್ಯ' ಎಂಬ ವಸ್ತು ಧ್ವನಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶಂಸೆಯಲ್ಲೇ ಚಮತ್ಕಾರ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶಂಸಾಲಂಕಾರ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಡಿಯ ವಚನದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ತಂದ ಪದಾರ್ಥವಷ್ಟೇ ಲಿಂಗಾರ್ಪಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಎಂಬ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಲಿಂಗಪ್ರಸಾದಿ ಭಕ್ತನ ಮನೋಭಾವ. ಇದರಿಂದಲೇ ಈ ವಚನದ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶ ಪುಟಗೊಂಡು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಎಂದು ಲಿಂಗವನ್ನೇ ಗಂಡನೆಂದೂ ರೂಪಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೆರುಗನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ರಸ–ಧ್ವನಿ, ಅಲಂಕಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಿಂದಿನ ಟೀಕುಗಳ ಪರಂಪರೆ ಇಂದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ನುಡಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವದ ಕಿಡಿಗಳು. ಮನದ ಮಾಲಿನ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯಬಲ್ಲ ಜ್ಯೋತಿಯ ಕುಡಿಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

ಸೀಮಿತಾರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪತೆಯಾದಿತು. ಭಕ್ತಿಯ ಮಧುರಭಾವ ಅಂಗಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿಗಳ ಸಂಗಸುಖವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾಲ್ಕೇ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಎದೆಗೆ ನಾಟುವಂತೆ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಿ:

ರಚ್ಚೆಯ ನೆರವಿಗೆ ನಾಣುನುಡಿಯಿಲ್ಲದಿಹುದೆ?
ಅದರಂತೆ ಎನಬಹುದೆ ಸಜ್ಜನಸ್ತ್ರೀಯ?
ಅದರಂತೆ ಎನಬಹುದೆ ಭಕ್ತಿಯ ರತಿಯ?
ಕರುಳ ಕಡೆ ಪ್ರಕಟಿತವುಂಟೆ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ *(ವ. ೮೨೫೫)*

ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರೇಯಸಿಯ ಕೂಟ ಏನಿದ್ದರೂ ಬಹು ರಹಸ್ಯ. ಅಪ್ರಕಟ. ಅವಳ ಮುಗ್ಧ ಪ್ರೇಮ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಅಳವಡದು. ಇದು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮಾಡುವವನ ಅನುಭವ. ಅದೇ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ, ಇತರರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವವನ ಭಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಂದು ತೆರ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರೇಯಸಿ ಭಕ್ತಿಯ ಲಜ್ಜೆ, ಹಾವ–ಭಾವ, ವಿಲಾಸಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾತಿನ ಮೋಡಿಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಾಟಕದ ನಾಯಕಿಯ ಶೃಂಗಾರ – ಅಭಿನಯದಂತೆ ನಿಜವಾದ ಅನುಭಾವಿಯ ಭಕ್ತಿ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತುಂಬಿದರೂ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕಟವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇದು ಬಸವಣ್ಣನವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಧಾಮಾಧವರು ರೂಪಾಂತು ಯಮುನ ಕುಲದ ತಮಾಲಕುಂಜಗಳಲ್ಲಿ ಲೀಲಾವಿಹಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ಥೂಲ ಶೃಂಗಾರವಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಭಕ್ತ ಮಾನವನ ಮನೋರಂಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದರ ನೈಜ ಸ್ಫುರಣೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಚನಗಳದ್ದನ್ನು ಕಾವ್ಯಸೂತ್ರ ಶೈಲಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪಿರಿದರ್ಥವನ್ನು ಕಿರಿದರಲ್ಲಿ ಅಡಕಿ ಅಡಗಿಸುವ ಈ ಕಲೆ ಕಾವ್ಯದ್ದನಿ ತತ್ವದ ಸಾರಸಾರಾಯ. ಇದನ್ನೇ ಬಸವಣ್ಣನವರು

'ಕರಿಯು ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗಡಗಿದಂತಯ್ಯಾ' (ವ. ೯೦೩)

ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಗರಿಸಿರುವರು. ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ವಿಶ್ವೋತ್ತೀರ್ಣನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಾತ್ಮವಾಗಿ ಅಡಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಕಾವ್ಯಕಲೆಯೆಲ್ಲ, ರಸತತ್ವವೆಲ್ಲ, ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ಘನೀಭೂತವಾದ ವಚನಾಕೃತಿಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇನೂ ಸೋಜಿಗವಾಗದು. ಈ ವಿಶ್ವ–ಆತ್ಮದರ್ಪಣಗಳ ರೂಪಕ ಇತ್ತಣ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಅತ್ತಣ ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತರಿಗೂ ಏಕವಿಧವಾಗಿ ಮಾನ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರತಿಚ್ಛಾಯೆಯೇ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಕೂಡ.

"ವಿಶ್ವಂ ದರ್ಪಣದೃಶ್ಯಮಾನನಗರೀತುಲ್ಯಂ ನಿಜಾಂತರ್ಗತಂ
ಪಶ್ಯನ್ನಾತ್ಮನಿ ಮಾಯಯಾ ಪುನರಿವೋದ್ಭೂತಂ ಯಥಾ ನಿದ್ರಯಾ।
ಯಃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕುರುತೇ ಪ್ರಬೋಧಸಮಯೇ ಸ್ವಾತ್ಮಾನಮೇವಾದ್ವಯಂ
ತಸ್ಮೈ ಶ್ರೀಗುರುಮೂರ್ತಯೇ ನಮ ಇದಂ ಶ್ರೀ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಯೇ"

(ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ, ೧)

ಇದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಚನವಾದರೆ,

ನಾಥ ತ್ವಯಾ ವಿನಾ ಬಿಂಬಂ
ಸ್ವಚ್ಛೇ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ ದರ್ಶಿತಮ್ ।
ಪ್ರಸೇನಾ ದರ್ಪಣೇನೈವ
ಪ್ರಭಾವಾದ್ಭಾವ ಮಂಡಲಮ್ *(ತಂತ್ರಾಲೋಕ, ಪು ೭೩)*

ಎಂಬುದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತರ ವಚನ. ಅದಕ್ಕು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದ ವ್ಯಾಸರಲ್ಲೂ ಯೋಗಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಈ ಕನ್ನಡಿಯ ರೂಪಕ ಬರುತ್ತದೆ:

ತಸ್ಮಿಂಶ್ಚಿದ್ದರ್ಪಣೇ ಸ್ಫಾರೇ
ಸಮಾಸ್ತಾ ವಸ್ತುದೃಷ್ಟಯಃ ।
ಇಮಾಸ್ತಾಃ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನ್ತಿ
ಸರಸೀವ ತಟದ್ರುಮಾಃ ॥

ಚಿತ್ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ನಿರ್ಮಲ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪರಿಯಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತವೆಯಂತೆ. ತಿಳಿಗೊಳದಲ್ಲಿ ಬಳಿಯ ತರುಮರಾದಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವಂತೆ! Great men think alike ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಾಣ್ನುಡಿಗೂ ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗು ಈ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೂ ಇರುವ ನುಡಿಸಾಮ್ಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಅಂತರ್ಮುಖವಾದಾಗ ಪ್ರಸನ್ನ – ಪ್ರಶಾಂತ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಬೀರುವಂತೆ, ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಜಗದ ಜಂಜಡವನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಉಗ್ರದಳ್ಳುರಿಯಾಗಿ ಭುಗಿಲೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಮಗ್ರ ರಚನೆಯ ಮಾಧುರ್ಯ ಪ್ರಸಾದಗಳು ಹಿಂದಾಗಿ, ಓಜೋಗುಣ ನಿಬ್ಬೆರಗಾಗಿಸುವಂತೆ ಬೊಬ್ಬಿರಿಯುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿರಸವೇ ಧರ್ಮವೀರನ ಕೆಚ್ಚಿನ ಕಿಚ್ಚಾಗಿ ರೊಚ್ಚಿಗೆದ್ದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ವಚನಗಳ ಚಮತ್ಕಾರ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆರುಗೀಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕೆಚ್ಚೆದೆಯ ಕಟ್ಟಾಳಿನ ಭಕ್ತ ವೀರನ ಆವೇಶದ ನುಡಿಯೊಂದನ್ನು ನೋಡಿ:

ಅರ್ಥವನರ್ಥವ ಮಾಡಿ ಕೋಳಾಹಳಂಗೈಯುತ್ತಿರಲಿ,
ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳ ನವಖಂಡವ ಮಾಡಿ ಕಡಿಯುತ್ತಿರಲಿ,
ಮುಟ್ಟುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ
ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡು ನೆರೆಯುತ್ತಿರಲಿ;
ಇಂತೀ ತ್ರಿವಿಧವು ಹೊಱಗಣವು
ಇನ್ನೆನ್ನಂಗದ ಮೇಲೆ ಬರಲಿ, ಹಿಡಿಗಂಡಂಗೊಯ್ಯಲಿ,
ಇಕ್ಕುವ ಸೂಲ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸಲಿ,
ಹಾಕೊಂದೆಸೆ ಹನ್ನೊಂದೆಸೆಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿ
ಮತ್ತೆಯೂ ಲಿಂಗಾರಾಧನೆಯ ಮಾಡುವೆ
ಜಂಗಮಾರಾಧನೆಯ ಮಾಡುವೆ, ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ತಪ್ಪೆನು!
ಇಂತಪ್ಪ ಭಾಷೆ ಕಿಂಚಿತ್ತು ಹುಸಿಯಾದರೆ
ನೀನಂದೆ ಮಱಗ ಕೊಯಿ, ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ! *(ವ. ೭೦೬)*

ಈ ಮಾತಿನ ಛಲ, ಬಿರುಸು, ಪ್ರಚಂಡ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭರ, ವೀರಾವೇಶ ದುಶ್ಶಾಸನನನ್ನು ಕಂಡು ಕೆಂಡವಾದ ಭೀಮನನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ – ಇಲ್ಲಿ ಅಲೆಯಲೆಯಾಗಿ ಬರುವ ಬೀಭತ್ಸ–ಭಯಾನಕ ರಣರಂಗ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಾತಿನ ಧಾಟಿ ಷೇಕ್ಸ್ಪೀಯರನ ಲಿಯರ್, ಭಟ್ಟ ನಾರಾಯಣನ ಭೀಮ–ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಈ ಮಾತಿನ ಗುಣವನ್ನೇ ಧ್ವನಿವಾದಿಗಳು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಓಸಸ್ಸೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಾದವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲ ರಸಗಳಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಗುಣವಾದರೆ ಓಜಸ್ಸು, ತಳತಳಿಸಿ ಕೋರೈಸುವ ದೀಪ್ತಿ. ಈ ದೀಪ್ತಿ ರೌದ್ರ–ವೀರಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಾಂತನಾದ ಭಕ್ತನೇ ಬಹಿರಂಗದ ಆಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಚಂಡ ವೀರನೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೂಲ ಶ್ರುತಿಯಾದ ಭಕ್ತಿರಸಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ರಸಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಳೆ ಏರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ವೀರವ್ರತವಾದ ಭಕ್ತಿ ಡಾಂಭಿಕರ ವಿಡಂಬನೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹಿಡಿದಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಯ ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಹೋಮ–ನೇಮಗಳಿಗಾಗಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ದರ್ಭೆ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರ ಧರಿಸಿ, ಬಟ್ಟೆಯೊಗೆದುಕೊಂಡು ತೀರ್ಥಸ್ನಾನ ಮಾಡುವ ರೂಢಿಯುಂಟಷ್ಟೆ; ಆಚಮನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಗಳು ಅದರಂಗವೇ. ಇವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯದ ಡಂಭಾಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಹೊಲಬಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಖಂಡತುಂಡವಾಗಿ ಅಣಕವಾಡುವ ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಿ:

ನಿಮ್ಮನರಿಯದ ಕಾರಣ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು!
ನಿಮಗೆಱಗದ ಕಾರಣ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ನೇಣು!'
ಹಿಂಡಲೇಕೋ? ತೊಳೆಯಲೇಕೋ?
ಮುಳುಗಿ ಮುಳುಗಿ ಮೂಗ ಹಿಡಿಯಲೇಕೋ
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರಲ್ಲಿ
ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯನಾವ ತೊರೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂದ? *(ವ. ೫೮೯)*

ಇಲ್ಲಿಯ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಬರಿಯ ಹಾರುವರಿಗೆ ಮೀಸಲೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾರುವರ ದರ್ಭೆ ಬರಿಯ ಹುಲ್ಲಾಗಿ, ಜನಿವಾರ ಕೊರಳ ನೇಣಾಗಿ, ಬಟ್ಟೆ ಮೈಗಳ ಶೌಚ, ಸ್ನಾನ, ಆಚಮನಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

"ತೀರ್ಥಾನಿ ತೋಯರೂಪಾಣಿ
ದೇವಾನ್ ಪಾಷಾನಮೃಣ್ಮಯಾನ್ ।
ಯೋಗಿನೋ ನ ಪ್ರಪದ್ಯಪನ್ತೇ
ಹ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಪಾರಾಯಣಾಃ" ॥
"ಅಂತಸ್ಥಮಾತ್ಮಾನಮಜಂ ನ ದೃಷ್ಟ್ವಾ"
ಭ್ರಮನ್ತಿ ಮೂಢಾ ಗಿರಿಗಹ್ವರೇಷು"
"ತೀರ್ಥೇ ದಾನೇ ತಪೋಯಜ್ಞೇ

ಕಾಷ್ಠೇ ಪಾಷಾನಕೇ ಸದಾ।
ಶಿವಂ ಪಶ್ಯತಿ ಮೂಢಾತ್ಮಾ
ಶಿವೋ ದೇಹೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಃ" ॥
"ಜಾತಿ–ನೀತಿ–ಕುಲ–ಗೋತ್ರ ದುರಗಂ
ನಾಮ–ರೂಪ–ಗುಣ–ದೋಷ ವರ್ಜಿತಮ್ ।
ದೇಶ–ಕಾಲ–ವಿಷಯಾತಿವರ್ತಿ ಯದ್
ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವಮಸಿ ಭಾವಮಾತ್ಮನಿ ॥ *(ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ)*

ಎಂಬುದೇ ತತ್ವಜ್ಞರಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಆದರೆ ಜನತೆ ಹೇಳಿ–ಕೇಳಿ ಮೂಢ. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲೇ ಸಂತೃಪ್ತಿ. ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆ ಯಾರಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಹಾಸ್ಯಾವಹವೇ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಇಂತಹ ಡಂಭದ ಲಿಂಗಪೂಜಕರನ್ನು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕುಳ್ಳಿರ್ದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವ ಪೂಜಿಸಿ
ಅಲ್ಲ ದಾಟವನಾಡುವರಯ್ಯಾ
ಬೆಳ್ಳಿತ್ತಿನ ಮಱಿಯಲ್ಲಿರ್ದು ಹುಲ್ಲೆಗಂಬ ತೊಡುವಂತೆ!
ಕಳ್ಳ ಹಾದರಿಗರ ಕೈಯಲು ಪೂಜೆಯ
ಕೊಳ್ಳ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ *(ವ. ೬೪೬)*
ಪಾಪಿಗೆ ಕೋಪಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯಾಗೆಂದರಪ್ಪುದೆ?
ನಾರಿವಾಣವಕ್ಕುವುದೆ ನಾಯಿಗೆ?
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ. ನಿಮ್ಮ ನಂಬಿಯೂ ನಂಬದ ಡಂಭಕಂಗೆ? *(ವ. ೬೫೦)*

ಜಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆ, ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆ, ಅರುವಿಲ್ಲದ ಕುರುಹು ಯಾರಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದ ಚಾಟಿಯೇಟು ಅವರಿಗೆ ತಪ್ಪದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಕ್ತಿರಸ ರೌದ್ರರಸದ ಒಂದು ಬಿಂದವನ್ನೂ ಅಪಹಾಸ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಿಂದುವನ್ನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ನವರಸಗಳಲ್ಲಿ ಕರುಣರಸವೂ ಒಂದು. ಕೂಟಕ್ಕೆ ಕಾತರನಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವಾತನಿಗೆ ತನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇಯಸಿ ಸತ್ತೇ ಹೋದ ಸುದ್ದಿ ಬಂದರೆ ಶೋಕದ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಾಂಸಾರಿಕನ ಪರಿ. ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದೊಡನೆ ಕೂಟ ಸಂಗಡಿಸದೆ ಹೋದಾಗ ಬರುವ ಅಳಲೂ ಭಕ್ತನ ಹೃದಯದ ಮಿಡಿತವೇ. ಭಕ್ತಿರಸದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಣಾಲಿಯದು. ಆಗ ಆತ್ಮನಿಂದೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ. ಆದರೆ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಮಸಿಯನೇಸುಕಾಲ ಬೆಳಗಿದರೆ, ಬಿಳಿದಾಗಬಲ್ಲುದೆ?
ಕರ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಬೆನ್ನ ಬಿಡದು,
ಅನಂತಕೋಟಿ ಸನ್ಮಾನವ ಮಾಡಿದರೇನು?
ನಿಮಿಷದುದಾಸೀನ ಕೆಡಿಸಿತು!
ನಿಮ್ಮ ನಂಬಿಯೂ ನಂಬದ ಡಾಂಭಿಕ ನಾನಯ್ಯಾ!
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ! *(ವ. ೩೮೨)*

ಎನ್ನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಸಾಸವೆಯ ಷಡ್ಭಾಗದಿನಿತಿಲ್ಲ
ಎನ್ನ ಭಕ್ತರೆಂಬರು, ಎನ್ನ ಸಮಯಾಚಾರಿಯೆಂಬರು!
ನಾನೇನು ಪಾಪವ ಮಾಡಿದೆನೊ
ಬೆಳೆಯದ ಮುನ್ನ ಕೊಯ್ದರೆ? ಹೇಳಾ, ಅಯ್ಯ!
ಇಜೆಯರ ವೀರ! ಇಲ್ಲದ ಸೊಬಗುವ
ಎಲ್ಲಾ ಒಡೆಯಱು ಏರಿಸಿ ನುಡಿವರು! *(ವ. ೩೮೫)*
ಎನ್ನವರೊಲಿದು ಹೊನ್ನ ಶೂಲದಲ್ಲಿಕ್ಕಿದರೆನ್ನ ಹೊಗಳಿ ಹೊಗಳಿ!
..... *(ವ. ೩೮೬)*

ಇವೆಲ್ಲ ಮಾನ–ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ನಿಂದೆ–ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು, ಜಯ–ಅಪಜಯಗಳನ್ನು ಸುಖ–ದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮಚಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದವನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಒಂದಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಬಾರದು. ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಕುಗ್ಗಲೂ ಬಾರದು ಎಂಬ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂದು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗುವಂತೆ, ಬಸವಣ್ಣನವರ ಅಂತರಂಗದ ತುಮುಲವೆಂದು ಇದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನಷ್ಟೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಸಾಲದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಶಿವಾಚಾರ ನಿಷ್ಠರಾದ ಶರಣರನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂತೆಯ ನೆರವಿಗೆ ಹೇಳಿಲ್ಲವೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ವಚನನವೇ ಸಾಕ್ಷಿ:

ಎನ್ನ ಆಪತ್ತು, ಸುಖ–ದುಃಖವನಿನ್ನಾರಿಗೆ ಹೇಳುವೆ?
ಶರಣಸ್ಥಳದವರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಮಚ್ಚರ!
ಸವತಿ ಸಕ್ಕರೆ – ಬೇವು ಬೆಲ್ಲ ಉಂಟೆ?
ಇನ್ನಾರಿಗೆ ಹೇಳುವೆ? *(ವ. ೩೮೫)*

ಇಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ನಿಗೂಢವಾಗಿ, ಎಷ್ಟು ಪ್ರಗಾಢವಾಗಿ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ! ಅಂಗಸತಿ ಲಿಂಗವೇ ಪತಿ ಎಂಬ ಭಾವ ಮೈಗೂಡಿದ ಶರಣ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಶರಣರೂ ಸವತಿಯರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ ತಾನೆ, ಲೋಕ ರೂಢಿಯಂತೆ? ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಸವತಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ಸರ್ಯವಲ್ಲವೆ? ಅವರಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆ ಬೇವೆನಿಸಬಹುದು. ಬೇವೇ ಬೆಲ್ಲವೆನಿಸಬಹುದು. ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡುವುದೇ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಮಾರ್ಗ. ಹಾಗಾದರೆ ಇನ್ನಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಚಮತ್ಕಾರವಾಗಿ ಲೋಕರೂಢಿಯ ಮಾತ್ಸರ್ಯವನ್ನು ಶರಣರಿಗಿಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ವಕ್ರೋಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಂಗಿಯೇ ಹೊರತು ಅವರ ನೈಜ ಭಕ್ತಿಯ ಸರಳ ವಾಚ್ಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿಯ ಮಧುರಭಾವ ಉಲ್ಬಣಿಸಿದಾಗ ಬಾಹ್ಯ ವ್ರತ–ಪೂಜಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಆ ವ್ರತ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಭಾವ ಸಂವಹನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.

ಬಿಳಿಯ ಕರಿಕೆ, ಕಣಗಿಲೆಲೆಯ, ತೊಱಕಿಯ ತಡಿಯ ಮಳಲ ತಂದು,
ಗೌರಿಯ ನೋಡುವ ಬನ್ನಿರೇ, ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲರೂ ನೆರೆದು–
ಅನುಪಮ ದಾನಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ
ಗಂಡನಾಗಬೇಕೆಂದು *(ವ. ೮೨)*

ಶಿವಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯಿರುವ ಶರಣರೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೇ. ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಗೌರಿಯ ವ್ರತದ

ಆಚರಣೆಗೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೆಂಗಸರು ಮಾಡುವ ವ್ರತವೇ ಗೌರೀವ್ರತ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಿಳಿಯ ಗರಿಕೆ, ಕರವೀರಪತ್ರ, ಮಳಲ ಗೌರಿ ಎಲ್ಲ ಬೇಕು. ವ್ರತ ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲ ಇನ್ನೂ ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲೆಯರು. ಬಸವಣ್ಣನವರು ನಿಂತು ಮಾಡಿಸುವ ಈ ವ್ರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೆಂಬ ಒಬ್ಬನೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡ ಸಿಗುವನಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಭಕ್ತಿರಸಾಮೃತದ ಲಹರಿ ಮಕ್ಕಳಾಟಿಕೆಯ ವಿನೋದ ಲಹರಿಯೊಡನೆಯೂ ಸಮರಸವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅದ್ಭುತವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕೇವಲ "ಶಿವೋಽಹಂ" ಎಂಬ ಐಕ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಶರಣನಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹದಿನೆಂಟು ಪರಿಯ ವಚನರಚನಾವಿಲಾಸ ಮೈದೋರಲಾರದು. 'ಅಹಂ' 'ಅಹಂ' ಎಂಬ ಹಮ್ಮಿರುವ ಕೇವಲ ಸಂಸಾರಿಗಂತೂ ವಚನಗಳ ನಿಜತಾತ್ಪರ್ಯದ ಗಂಧಗಾಳಿಯೂ ಸುಳಿಯಲಾರದು. 'ಉಂಡು–ಉಪವಾಸಿ, ಬಳಸಿ–ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ' ಎಂದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಗಮನಾಗಮನವಿರುವ ಮಹಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ–ಭಾವದ ಅಥವಾ ರಸದ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರ ಲಹರಿಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಬಲ್ಲವು. ಪ್ರಕಟನೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಗಮನಾಗಮನವಿರುವ ಮಹಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ–ಭಾವದ ಅಥವಾ ರಸದ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರ ಲಹರಿಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಬಲ್ಲವು. ಪ್ರಕಟನೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತ ವೈವಿಧ್ಯ–ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ಸಂಗಡಿಸಬಲ್ಲವು. ಆರ್ತಭಾವ, ಕೈಂಕರ್ಯಭಾವ, ಮಧುರಭಾವ ಸಖ್ಯ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮುಂತಾಗಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೇ ತನ್ಮಯರಾಗಿ ನೂರಾರು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದೇ ಭಾವದ ಪರಿಪುಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಹಲವೊಂದು ವಿಭಾವಾದಿ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿದವರೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಕಿರಿದಾದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹಿರಿದಾದ ಅನಂತ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವಿಶ್ವದ ಮತ್ತಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗದು. ಭಾರತೀಯರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಸತತ್ವ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತವಾದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೈಸಾರದು ಎಂಬ ವಿನಮ್ರ ಸೂಚನೆಯಿಂದ ಈ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ. ರಸವೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೀಜದೊಳಗಿನ ವೃಕ್ಷದಂತೆ. ಅದರ ಹಣ್ಣನ್ನು ಆಯ್ದು ಮೆಲ್ಲಲು ರಸಿಕರೇ ಬೇಕು. ಕವಿಯಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೋಷ್ಠಿ ಗೋಷ್ಠಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನೇ ಕವಿ; ರಸವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೂಕ್ತಿ. ರಸಿಕನಿಗೆ ಚಮತ್ಕಾರದಾಯಕವಾವುದೋ ಅದೇ ರಸ–

ಸಾ ಗೋಷ್ಠೀ ಯತ್ರ ಕವಿಃ
ಸ ಕವಿಃ ಯಃ ಸೂಕ್ತಮಾಹ, ತತ್ ಸೂಕ್ತಮ್ ।
ಯತ್ರ ರಸಃ, ಸ ಖಿಲು ರಸೋ
ಯೇನ ಸಚೇತಾಶ್ಚಮತ್ಕ್ರಿಯಾಂ ಲಭತೇ ॥

(ಸಾಹಿತ್ಯ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ, I, ಕಡೆಯ ಪದ್ಯ)

ಈ ವಿಮರ್ಶನ ವಾಕ್ಯ ನಮಗೆಲ್ಲ ಇಂದಿಗೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ.

❐

ಓಂ – ಎಂಬಕ್ಷರವೆ ರಸ

●

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ

ವಚನಕಾರರು ವಚನಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಶಿವರಸವನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಣಬಡಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯತತ್ವ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶಿವಯೋಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನು "ಓಂ–ಎಂಬಕ್ಷರವೆ ರಸ" (ವ.ಸಂ. ೧೦೯) ಎಂದು ಸಾರಿರುವನು. "ಓಂ" ಎಂಬುದು ಶಿವನ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ "ಶಿವಯೆಂಬುದೆ ರಸ"ವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. "ಶಿವೋರಸಃ" "ಯೋ ವಃ ಶಿವತಮೋರಸಃ" ಎಂಬಂಥ ಉಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತು "ರಸೋ ವೈಸಃ" ಎಂಬುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಎಲ್ಲ ನಮೂನೆಯ ರಸಗಳೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ರಸ'ವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಲೆ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. 'ಆನಂದ'ವು ಲೋಕದವರಿಗೂ ಬೇಕು. ಲೋಕಾತೀತರಿಗೂ ಬೇಕು. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲತತ್ತ್ವವೆಂಬ ಪರಾತ್ಪರ ವಸ್ತುವು ಈ ಆನಂದರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು "ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತು–ಚಿತ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಆನಂದವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ತತ್ವಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಆ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲವು ಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಆನಂದ'ವು ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆನಂದವನ್ನು "ಶಿವಾನಂದ" ಅಥವಾ "ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮೇಲಿನ ಹಂತವಿದೆ. ಅದು: 'ಆನಂದ' ಮತ್ತು 'ಶಿವ' ಇವೆರಡೂ ಅಭಿನ್ನವಾದವುಗಳೆಂಬುದು. ಅಂದರೆ 'ಶಿವವೇ ಆನಂದ' 'ಆನಂದವೇ ಶಿವ' ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆನಂದ', 'ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮ'. ಉಪನಿಷತ್ತು ಈ ಮಾತನ್ನು ಸಾರಿದೆ:

"ಆನಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜನಾತ್
ಆನಂದಾದ್ಧ್ಯೇವ ಖಲ್ವಿಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ
ಆನಂದೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತೆ
ಆನಂದಂ ಪ್ರಯಂತ್ಯಭಿಸಂವಿ..." ಅಂದರೆ

"ಆನಂದವೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿ, ಸಕಲಭೂತಗಳು ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಬಾಳುತ್ತವೆ. ಆನಂದಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಕಡೆಗೆ ಆನಂದದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀಯವಾಗುತ್ತವೆ" ಎಂದಿದೆ ಉಪನಿಷತ್ತು.

ಕವಿಯಾದವನು ಸತ್ಯ–ಶಿವಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಚನಕಾರರು ಸತ್ಯ–ಶಿವ ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು 'ವಚನ'ದ ಮೂಲಕ ನೀಡಿದರು. ವಚನವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಸಕ್ಕೂ 'ಶಿವರಸ'ಕ್ಕೂ ಭೇದಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. "If you love knowledge and love art. It shows you have relegion your heart" ಎನ್ನುವ ಗಯಟೆಯ ಮಾತು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶರಣರು ವಚನ ಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನ ಪಡೆದರು. ಆದುದರಿಂದ ಓಂಕಾರ ಮೂಲವಾದ 'ಶಿವಾನಂದ'ದಿಂದ ವಚನಕಾರರು ಸಂತೃಪ್ತಗೊಂಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ನಾಲ್ಕು ವೇದ ಹದಿನಾರು ಶಾಸ್ತ್ರ
ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ದಿವ್ಯಪುರಾಣಂಗಳೊಳಗಾದ
ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಕ್ಷರಜ್ಞತ್ತ ಭರತಶಿಲ್ಪ
ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಂಗಳ ತಿಳಿದು ನೋಡಿದರೂ
ಪಂಚಾಕ್ಷರದ ಮೂಲ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿಯ ಪ್ರಣವನರಿಯಬೇಕು"

(ಪ್ರಸಾದಿ ಭೋಗಣ್ಣ– ಸಂಕಿ. ವ.ಸಂ. ೩–ವ.ಸಂ. ೨೩)

ಪ್ರಸಾದಿ ಭೋಗಣ್ಣನಿಗೆ ಪಂಚಾಕ್ಷರ ಮೂಲವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಸುಖವಿದೆ. ಅದು 'ಶಿವಾನಂದ'ದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಪಂಚಾಕ್ಷರ ಪ್ರಣವವ ನುಡಿದು, ಶಿವನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿ; ಅವನನ್ನು ಆನಂದಗೊಳಿಸಿ; ತಾವೂ ಆನಂದ ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಶಿವರಸವ'ವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಸವಿದರು. ಇದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ವಚನದ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ಲೋಕಾಂತವಳಿದು ಏಕಾಂತ ಉಳಿದಲ್ಲಿ
ಎನ್ನ ನುಡಿ ಆತನ ಕಿವಿಗೆ ಇನಿದಾಯಿತ್ತು.
ಆತನ ನುಡಿ ಎನ್ನ ಕಿವಿಗೆ ಇನಿದಾಯಿತ್ತು.
ಇಬ್ಬರ ನುಡಿಯೂ ಒಂದೆಯಾಗಿ ನಿಶ್ಯಬ್ದವೇಧಿಸಿತ್ತು."

(ಏಕಾಂತ ವೀರಸೊಡ್ಡಳ–ಸಂಕಿ ವ.ಸಂ. ೪–ವ.ಸಂ. ೧೨೧೮)

ರಸಾನಂದವು ಆತ್ಮಗತವಾದುದು. ಅಂತೆಯೇ 'ಶಿವಾನಂದ'ವು ಆತ್ಮಗತವಾದುದು. ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ರಸವು ಅನುಭವ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಏಕಾಂತವು ಜೀವಶಿವರ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸ್ಥಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉಭಯರ ನಡುವೆ ಸಂವಾದವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ನುಡಿಯು ಶಿವನಿಗೆ ಮಧುರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವನ ನುಡಿ ಜೀವನಿಗೆ ರುಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಏಕೋಭಾವರಾಗಿ ನಿಂದಾಗ, ಅವರ ನುಡಿಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿ, 'ನಿಶ್ಯಬ್ದ' 'ನಿರವಯ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವೇ ಪರಮ ರಸದ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೃದಯದ

ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ರಸವ ಹೀರುವುದೊಂದೇ ಕಾರ್ಯ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ರಸದ ಪರಿಯೂ ಹೌದು; ಕಾವ್ಯಾನಂದ ರಸದ ಪರಿಯೂ ಹೌದು.

ವಚನಕಾರರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಲವಾರು ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ದಿಗಂತವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಸತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವರು 'ಕಾವ್ಯರಸ'ವನ್ನು 'ಶಿವಾನಂದ ರಸ'ಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಎಂಟೋ–ಒಂಬತ್ತೋ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಸಗಳು, ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಅವರು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ರಸವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಭಕ್ತಿರಸ'ವು ರಸ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. "ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬ ಪ್ರಣತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿರಸವೆಂಬ ತೈಲವನೆರೆದು" ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಂತೆ 'ಶಂಕರಾನಂದರಸ' 'ಶಿವಭಕ್ತಿರಸ' 'ಕರುಣೆರಸ' 'ಕಾರುಣ್ಯರಸ' ಇಂತಹ ಹೆಸರು ಗಳನ್ನೂ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು:

"ಶಂಕರಾನಂದರಸ ಉಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದು
ಎನಗೆ ಸಮನಿಸುಗೆ ನವರಸವ ಕವಿಯಾಂತು"
(ಸಂಕಿ. ವ.ಸಂ. ೪–ವ.ಸಂ. ೧೨೫೨)

"ಎಂದಪ್ಪುದಯ್ಯಾ ಶಿವಭಕ್ತಿರಸ?
ಎನಗೆಂದಪ್ಪುದಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಮ ಕರುಣ?"
(ಸಿದ್ಧರಾಮ – ವ.ಸಂ. ೨೨೮)

"ಕೂಡಲಸಂಗಮ ದೇವರ ಕರುಣೆ ರಸಾಬ್ಧಿ
ಕಡೆಗೋಡಿವರಿದಿತ್ತಯ್ಯಾ ಎನ್ನ ಮೇಲೆ" *(ಬಸವ)*

"ಕಾರುಣ್ಯ ರಸವ ಹರಿವಲ್ಲಿ
ಮಹಾಕಾರುಣ್ಯ ಸುಧಾಪ್ರಿಯವಪ್ಪಲ್ಲಿ
ಆರಯ್ಯಾ ನಿನ್ನನರಿವವರು?" *(ಸಿದ್ಧರಾಮ)*

ಇಂದು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯಚಿಂತಕರು ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ರಸಗಳು "ಕೇವಲ ಎಂಟು ಅಥವಾ ಒಂಬತ್ತೇ ಅಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ" ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ವಾತ್ಸಲ್ಯರಸದಂತಹ ಹಲವಾರು ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. "ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಷ್ಟೂ ರಸಗಳಾಗಬಹುದೆ?" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೩೩. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಭಾವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಒಳಗಾದಾಗ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ರಸದ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೇವೆ. ಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ರಸಾನುಭೂತಿ. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಚನಕಾರರ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಅಲಂಕಾರಿಕರು ಹಾಸ್ಯರಸವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ 'ಆನಂದ' ರಸವನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಹಾಸ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ

'ಆನಂದ'ವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ'ವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ 'ಹಾಸ್ಯ'ರಸವೇ ಬೇರೆ; 'ಆನಂದರಸ'ವೇ ಬೇರೆ–ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಆನಂದರಸ'ವೊಂದನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ "ಶಂಕರಾನಂದರಸ" ಎನ್ನುವಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ಹೇಳುವ 'ಕರುಣೆ' ರಸ, 'ಕಾರುಣ್ಯರಸ'ಗಳು ನೂತನವಾದವುಗಳು. 'ಪ್ರಾಚೀನ ಅಲಂಕಾರಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣರಸವು ಶೋಕಸ್ಥಾಯಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ.' ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಬಳಕೆ ಮಾಡಿರುವ "ಕರುಣೆರಸ"ವು ಭಕ್ತಿಸ್ಥಾಯಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಧಕನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಭಜಿಸಿದರೆ ದೇವರ ಕರುಣೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ದೈವೀ ಕೃಪೆ ಅಥವಾ ಕರುಣೆಯನ್ನೇ ವಚನಕಾರರು "ಕರುಣೆರಸ" ವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದನ್ನೇ "ಕಾರುಣ್ಯ"ವೆಂತಲೂ ಕರೆದಿರುವರು.

ರಸವನ್ನು ಆಸ್ವಾದನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಜಾಗೃತವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ರಸ'ವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಷಡ್ರಸ'ಗಳು, ಷಡ್ರಸಭೋಜನ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಪದಗಳನ್ನು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಷಡ್ರಸಗಳನ್ನು ಸವಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಾಲಗೆ ಬೇಕು. ಜಿಹ್ವೇಂದ್ರಿಯವು 'ಆಯಾ ರಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲದು. ಜಗತ್ತಿನ ರಸಗಳನ್ನು ನಾಲಗೆ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಕಾವ್ಯದ ರಸವನ್ನು ಕವಿಯು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನಾಮೃತವು ಮೊದಲು ಕವಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ "ಕವಿಯಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಕೀರುತಿ ತುಂಬಿ" ಎಂದು ಹಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಶಬ್ದಪದಾರ್ಥಗಳು ಕವಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿ "ಆತ್ಮಾನಂದ"ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವು ಇನ್ನೂ ಉದಾತ್ತವಾದುದ್ದಾಗಿದೆ. ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದಲಿಂಗವಿದೆಯೆಂದು ವೀರಶೈವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕೇಳುವ ಶಬ್ದದ್ರವ್ಯಂಗಳು ಕವಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಸಾದಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿತವಾಗಿ, ಅವು 'ಶಬ್ದಪ್ರಸಾದ'ವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೀರಶೈವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯಿಂದ ಅಂತರ್‌ವಲಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಕಾವ್ಯವಾದರೂ ಇಂಥ 'ಶಬ್ದ ಪ್ರಸಾದ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯುಂಟಾಗಿ ಆತ್ಮಾನಂದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯಾನಂದವೂ ಆಗಿರಬಹುದು, "ಶಿವಾನಂದ"ವೂ ಆಗಿರಬಹುದು:

"ಶಬ್ದ ದ್ರವ್ಯಂಗಳು ಶ್ರೋತ್ರದಿಂ ಲಿಂಗಕ್ಕರ್ಪಿತವಾಯಿತ್ತು
ಸುಶಬ್ದವನು ಶ್ರೋತ್ರದಿಂದರ್ಪಿಸುವಂತೆ"

ಎನ್ನುವ ಚೆನ್ನಬಸವನ ಮಾತನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ರೂಪು ಎಂದಡೆ ರುಚಿಯಾಯಿತ್ತು
ರುಚಿ ಎಂದೊಡೆ ಸವಿಯಾಯಿತ್ತು
'ಸವಿ' ಎಂದೊಡೆ ಸಂದಾಯಿತ್ತು" *(ವ.ಸಂ. ೧೫೭೧)*

ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಶಬ್ದ ಬಂಧವೇ ಅದರ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ರೂಪು ಕಂಗಳ ನಾಲಗೆಯ

ಮೂಲಕ ಸವಿಯುವ ಪದಾರ್ಥ. ರೂಪಿನ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಂಟಾದಾಗ, ಅದು 'ಮಧುರ'ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಧುರ್ಯವೇ ರಸ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ರಸ ಸ್ಥಿತಿಯೆ ಶಿವ–ಜೀವೈಕ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ. ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಕಾವ್ಯ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಶಿವ–ಜೀವೈಕ್ಯದ ಸಮರಸದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸ ಬಹುದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ವಚನಕಾರರು. ಚೆನ್ನಬಸವನ "ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲು" ಎಂಬ (ವ.ಸಂ. ೮೦೫) ಮಾತಾಗಲಿ, ಬಸವನ "ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರ ಸುಖವ ನುಡಿಯಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಮಾಡುವ ಸತ್ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಭಕ್ತನೆನಿಸಬಾರದು" (ವ.ಸಂ. ೩೧೯) ಎನ್ನುವ ಮಾತಾಗಲಿ 'ಶಬ್ದ ಪ್ರಸಾದ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದ ಪ್ರಸಾದವೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಿರಬಹುದು; ಮಂತ್ರವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ಶರೀರವಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಸಾದಿಲೆಂಕ ಬಂಕಣ್ಣನು ಹೀಗೆ ಸಾರಿದಂತಿದೆ:

"ರೂಪದಿಂದ ಬಂದ ನಾನಾ ರಸಂಗಳು
ರೂಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಬ ನಾನಾ ಚಿತ್ರ–ವಿಚಿತ್ರ"
....." *(ಸಂ.ಕೀ.ವ.ಸಂ. ೩–ವ.ಸಂ. ೧೧೫)*

ಬಳ್ಳೇಶಮಲ್ಲನು ಹೇಳುವ ಈ ವಚನದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯರಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ:

"..... ಪೂಜಿತನು ರಸವನಾಲಿಸುತ" *(ಸಂ.ಕೀ.ವ.ಸಂ. ೩)*

ಜಗದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ರಸವು ಆಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ನಾಲಿಗೆಯ ಆಸ್ವಾದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ: ಇಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳೇಶಮಲ್ಲನು "ರಸವನಾಲಿಸುತ" ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಮಾತು "ಕಾವ್ಯರಸ"ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ರಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಲಿಸಬಹುದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಿವಿಯಿಂದ ಆಲಿಸಿ, ರಸಾನುಭೂತಿ ಹೊಂದಬಹುದು. ಹೃದಯದಿಂದ ಹೊಂದುವ ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ ಕಿವಿಯೇ ದ್ವಾರ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, "ರಸವನಾಲಿಸುವುದು" ಎನ್ನುವುದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವನು ರಸಾನಂದ–ಶಿವಾನಂದಗಳನ್ನು ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವ ಪರಿಯು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು:

"ಶಿವಯೋಗದ ವಚನಾಮೃತವನು
ಸದ್ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಶ್ರೋತೃ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ
ಮನೋಮುಖದಲ್ಲಿ ಹಾರೈಸಿ; ತೃಪ್ತಿಮುಖದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷವನೆಯ್ದಬಲ್ಲಡೆ
ಆ ಸುಖವು ಪರಿಣಾಮವನೊಡಗೂಡುವುದು"

(ಅಪ್ರ.ವ.ಸಂ.–ವ.ಸಂ. ೧೩೪೯)

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಭುದೇವ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಅದು, ರಸಾನುಭವವು ಹೊಂದುವ ರೀತಿ. "ವಚನಾಮೃತ" (ಕಾವ್ಯ)ವನ್ನು ಸದ್ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಮೊದಲ ವಿಚಾರ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾದರೆ ಮನಗೊಟ್ಟು ಕೇಳಬೇಕು. ಮನವಿಚಲಿತವಾಗಿದ್ದು, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಲ್ಲಿ; ಅದರ ರಸಾಸ್ವಾದನೆ ಯಾಗಲಾರದು. "ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮನೋಮುಖದಿಂದ ಚಿಂತಿಸಬೇಕೆಂಬುದು"

ಪ್ರಭುವಿನ ಎರಡನೆಯ ವಿಚಾರ. ಆಲಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಂತರಂಗವು ಮನೋರಂಗದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಾರವು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಾಗ ಸಂತೃಪ್ತಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಆನಂದವು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಉದಯಿಸಿದ ಈ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತನು ಅನುಭವಿಸಲು ತೊಡಗಿದಾಗ, ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮಿಂದು, ಮುಳುಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯ ರಸದ ಪರಿಣಾಮ. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಪ್ರಭುದೇವ ಮೂರು–ನಾಲ್ಕು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿದಿತಗೊಳಿಸಿರುವನು. ಹೀಗೆ, ಕಾವ್ಯರಸವು ಉಪಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯವು ಮಾಡುವ ಸಮ್ಮೋಹಕತೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಾಚಿಕಾಯಕದ ಬಸವಣ್ಣಯ್ಯನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಾನೆ:

"ಸರ್ವಕಳಾ ಚಿತ್ರ–ವಿಚಿತ್ರವೆಂಬ ಮೋಹನ ಶಕ್ತಿಯು
ವೇದೋಪನಿಷತ್ತು, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಗಮ, ಪುರಾಣ–ಶಬ್ದ
ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ–ವ್ಯಾಕರಣ, ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ, ವೀಣಾಭರಣ, ಛಂದಸ್ಸು
ನಾಟಕಾಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಇಂತೀ ಪರೀಕ್ಷೆಯಂಗೊಂಡು
ನೋಡುವಡೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತನ್ನ ಜವನಿಯೊಳು ಕೆಡಹಿಕೊಂಡಿತ್ತು".

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿರುವ "ಸರ್ವಕಳಾ ಚಿತ್ರ–ವಿಚಿತ್ರವೆಂಬ ಮೋಹನಶಕ್ತಿ"ಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಸಮ್ಮೋಹಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯು "ವೃತ್ತಿ"ಯಿಂದ ಪೋಷಿತಗೊಂಡು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಯಾವನು ರಸದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಸರಳವಾಗಿ, ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ರಸತುಂಬಿದ ನುಡಿಗಳು ಒಲಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ನುಡಿಗಳು ಕೇಳುಗರಿಗೆ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದ ಪದಗಳ ಸಮೂಹವೇ 'ಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.ಆದುದರಿಂದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕವಿಯಾದವನು 'ರಸ'ದ ಕೀಲವನ್ನು ಅರಿತವನಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗುಪ್ತಮಂಚಣ್ಣ:

"ರಸಿಕವನರಿದವಂಗೆ ಎಸಕವಿಲ್ಲದ ಮಾತು"

(ಸಂಕಿ. ವ.ಸಂ. ೨–ವ.ಸಂ. ೩೦೩)

ವಚನಕಾರರ ನುಡಿಗಳು ಎಸಕವಿಲ್ಲದ ರಸಪೂರ್ಣ ವಚನಗಳಾಗಿವೆ. ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಭರಣಗಳ ಶೃಂಗಾರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪುರಾತನರ ವಚನ ಗೀತಗಳೇ ಶೃಂಗಾರದ ಆಭರಣ ಗಳಾಗಿವೆಯೆಂದಿದ್ದಾಳೆ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ:

"ಕರ್ಣಕ್ಕೆ ಶೃಂಗಾರ ಪುರಾತನರ ಸುಗೀತಂಗಳ ಕೇಳುವುದು
ಇದಿಲ್ಲದ ಜೀವರುಗಳ ಬಾಳುವೆ ಏತಕ್ಕೆ ಬಾತೆಯಯ್ಯಾ? *(ವ.ಸಂ. ೧೧೪)*

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು "ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಲಿಸದವರ ಬಾಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ" ಎನ್ನುವ ಹಂತ ತಲುಪಿರುವುದು ಅವುಗಳ "ಜೀವನಧಾರಕ ಶಕ್ತಿ"ಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಶೃಂಗಾರ" "ಸುಗೀತ" ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದ

ರಸತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುವ ಘಟಕಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದ ಅಕ್ಕ ವಚನಕಾರರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಸಂಪರ್ಕವು "ಸರಸ ಸಮ್ಮೇಳನ"ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾಳೆ:

"ಆಡುವುದು, ಹಾಡುವುದು, ಹೇಳುವುದು, ಕೇಳುವುದು
ನಡೆವುದು, ನುಡಿವುದು,
ಸರಸ ಸಮ್ಮೇಳನವಾಗಿಪ್ಪುದಯ್ಯಾ ಶರಣರೊಡನೆ". *(ವ.ಸಂ. ೪೫೫)*

ಬಸವನು ಸರ್ವಲೋಕದ ಜೀವರಿಗೆ ರಸಮಯವಾದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಲು ಕರೆಕೊಡುತ್ತಾನೆ:

"ಆಡುತ್ತ ಹಾಡುತ್ತ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಡುವುದಯ್ಯ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ"
(ವ.ಸಂ. ೧೯೩)

"ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರ ಕಂಡು,
ಆಡಿ, ಹಾಡಿ ಬದುಕು ಮನವೆ"
(ವ.ಸಂ. ೨೭೬)

"ಶಿವತತ್ವ ಗೀತವ ಹಾಡೂದು,
ಶಿವನ ಮುಂದೆ ನಲಿದಾಡೂದಯ್ಯಾ"
(ವ.ಸಂ. ೧೭೫)

ವಚನಕಾರರು ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಟವನ್ನೇ ಮಾಡಿದರು; ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರಕಲೆಂದು ಹಾಡಿದರು. ಸತ್ಯ–ಶಿವ–ಸುಂದರಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ರಸಬದುಕನ್ನು ಬದುಕಿದರು. ಅಂತು ಬದುಕುವುದನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೂ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ವಚನಕಾರರು ಮಹಾನ್ ರಸಋಷಿಗಳಾಗಿ, ರಸದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಸವಣ್ಣ "ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರು ರಸದ ವಾರಿಧಿಗಳು" ಎಂದು ಸಾರಿದ್ದಾನೆ.

❐

ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದೃಷ್ಟಿ

ಡಾ. ಸಿ. ನಾಗಭೂಷಣ

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ವಚನಗಳು ಗದ್ಯವೆಂದೂ, ಪದ್ಯದ ಮಾದರಿ ಎಂದೂ, ಗದ್ಯ–ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತ ವಾದವುಗಳು ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಲಯ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಡುಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ಅನಿಸಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ವಚನಕಾರರ ಮನಸ್ಸಿನ ತೀವ್ರಾನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವಚನಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಚನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದಲೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ತಾಳಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡ ಬಯಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಕಾರರು ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೂ ಅವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಜಾಡನ್ನು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ, ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳಾಗಲೀ; ನಿಸರ್ಗ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಲೀ; ಕಂಡುಬರದೇ ಇದ್ದರೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಗಳಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧಕರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಮತಧರ್ಮದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವವರಿಗೆ ವಚನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೂ ವಚನಗಳು ಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸೌಂದರ್ಯ ಪದವನ್ನು ಲೋಕಸಂಬಂಧಿ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಕಲಾ ಸಂಬಂಧಿ ಅರ್ಥಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ

ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರ ಎಂದೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸೆರೆಗೈಯುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಕ್ರಿಯೆ. ಕಲಾವಿದ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಲಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತಿಭಾಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು.

ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಭಾ ವ್ಯಾಪಾರವು. ಸುಂದರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಕಲಾವಿದನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮೂಡಿಕೆಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ರಸವ್ಯಾಪಾರ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಲಂಕಾರ ಎಂಬ ಉತ್ತರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ 'ರಸ' ಎಂಬ ಉತ್ತರದವರೆಗೂ ಇಂದು ಚರ್ಚೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತಿಭಾಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು.

ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಭಾ ವ್ಯಾಪಾರವು. ಸುಂದರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಕಲಾವಿದನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮೂಡಿಕೆಗಳು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ರಸವ್ಯಾಪಾರ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಲಂಕಾರ ಎಂಬ ಉತ್ತರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ 'ರಸ' ಎಂಬ ಉತ್ತರದವರೆಗೂ ಇಂದು ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆದು ತನ್ನ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ರಸ ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದಗಳಾಗಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರಿಕರಲ್ಲಿ ರಸವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ರಸ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯನಿಗೊದಗುವ ಆಹ್ಲಾದ ರೂಪವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವ ವಿಶೇಷ. ಈ ರಸವೇ ಕಾವ್ಯದ ಸಾರ. ಈ ರಸ ರೂಪವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಾವು ಯಾವುದು ನೀಡುವುದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಸುಂದರ'(ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ. ಪುಟ.೧೫೪) ಕಾವ್ಯದ ಸಾರ ರಸ. ಅದುವೇ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ. ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವವು ರಸಾನುಭವವನ್ನು ತನ್ನೊಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಲಂಕಾರ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಕರೆದು ರಸಾನುಭವವನ್ನು ಅಲಂಕಾರದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ತಾವು ಬರೆದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೌದೊ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ಉತ್ತರ ಅವರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ "ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ" ಎಂಬ ನುಡಿಯು ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಬರೆದಿದ್ದು ನಿಜವಾಗಿರುವಾಗ ಅವರು ಗಮನಿಸದಿದ್ದ, ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತತ್ವವೆಂದು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅಂಶಿಕವಾಗಿಯೋ ಇಡಿಯಾಗಿಯೋ ಉದಾಹರಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಶೈಲಿ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ತಮಗೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಚಂಪೂ ಶೈಲಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥಾವಸ್ತು ಕ್ರಮಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಅನುಸರಿಸದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನೂತನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಗಳ ಶೈಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳು ಸರಳತೆ. ಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ, ಚಿತ್ರಕತೆಗಳಾಗಿವೆ. ತಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ನುಡಿ ಕೇಳುವವರ ಮನಮುಟ್ಟಬೇಕು. ಎಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ ಮೂಡಿದೀ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ. ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜನರು ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರು. ಆಡುಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕೇಳುವವರ ಮನಮುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಗದ್ಯದ ಸತ್ವವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಡುಮಾತಿನ ಮೂಲಕವೆ ಪದ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿದ ವಚನಕಾರರ ಮನೋಧರ್ಮವು ಜನಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರದೊಂದು ಉಪ ರೂಪವಾಗಿ ಮುಕ್ತ ಭಾವಗೀತೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಜೊತೆಗೆ ಶುದ್ಧ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಕಲಾರಚನೆಯ ಕೌಶಲ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆದಿದೆ. ಹೋಲಿಕೆ. ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನರು ಅಲಂಕಾರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಉಪಮೆ ರೂಪಕಗಳು ಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗೆ ಸ್ಫುಟತೆಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಹೃದಯವುಳ್ಳ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಕಸುವಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಕಲಾಕೃತಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಲೋಕದ ಮಾತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮನೋಹರವಾದ ಉಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು, ಉಪಮೆ, ರೂಪಕಗಳು, ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳು, ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ವಚನಕಾರರು ಕವಿಯಾಗಿ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಲ್ಲ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರ ಜನತೆಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಕಳಕಳಿ. ಮನದ ಹೊಯ್ದಾಟವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅಂದಂದಿನ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆ, ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಾಗಿ ವಚನಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದವುಗಳು. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕವಿ ಹೃದಯವುಳ್ಳವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಾಡಿದ ಮಾತು ಅವರಿಗರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಇಂತಹ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯ ಸತ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ

ಮುತ್ತ ಕಂಡ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಯಾವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತರಂಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಸುಳುಹುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವಚನಕಾರರು ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿದ್ದ ವಸ್ತುಮಾಧ್ಯಮದ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತ ಹಾಗೂ ನೇರ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತೋಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಚನಗಳ ವಸ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಂತರಂಗದ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಕಥೆಯೇ ವಚನಗಳು ವಸ್ತು. ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರ ವರ್ಣನೆ ವಚನಗಳ ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ವಚನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸುಳುಹುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತ – ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಚಕೋರಂಗೆ ಚಂದ್ರಮನ ಬೆಳಗಿನ ಚಿಂತೆ
ಅಂಬುಜಕ್ಕೆ ಭಾನುವಿನ ಉದಯದ ಚಿಂತೆ
ಭ್ರಮರಕ್ಕೆ ಪರಿಮಳದ ಬಂಡುಂಬ ಚಿಂತೆ
ಎನಗೆ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ದೇವರ ನೆನೆವುದೆ ಚಿಂತೆ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ.೩೬೫)*

ಇಂತಹ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಭಗವಂತನ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಹಂಬಲವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಜನಜೀವನದಿಂದ ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಉಪಮೆಗಳು ಬರೀ ಹೋಲಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದಿಢೀರನೆ ಕಣ್ಣೆದುರು ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ, ಆಡಿದ ಮಾತನ್ನು ಮನಕ್ಕೆ ತಲುಪಿಸುವ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಔಚಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಸಿವೆ.

ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ವಚನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಉದಕದೊಳಗೆ ಬಯ್ಚುಟ್ಟ ಬಯ್ಕೆಯ ಕಿಚ್ಚಿನಂತಿದ್ದಿತು
ಸಸಿಯೊಳಗಣ ರಸದ ರುಚಿಯಂತಿದ್ದಿತು
ನನೆಯೊಳಗಣ ಪರಿಮಳದಂತಿದ್ದಿತು
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ಕನ್ನೆಯ ಸ್ನೇಹದಂತಿದ್ದಿತು' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೧)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಅಡಗಿರುವ ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರೆ, ಎರಡನೇ ಸಾಲು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಬೆಳದಿಂಗಳ ರುಚಿಯ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರತು ಹೋದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ನೆನೆಯೊಳಗಣ ಪರಿಮಳವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಕನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧವಾಗಿ, ಗುಪ್ತವಾಗಿ, ಅಡಗಿರುವ

ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಎಂ.ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಬಯ್ಕೆಯ ಕಿಚ್ಚಿನ ಅದಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಸಾಲು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳು ಬೆಳದಿಂಗಳು, ಪರಿಮಳ. ಕನ್ನೆಯ ಸ್ನೇಹ, ಇವುಗಳ ಆಹ್ಲಾದತೆ, ಉಲ್ಲಾಸ, ಮಾರ್ದವತೆಯನ್ನು ಸಹಜವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ಯಾವುದೋ ರಹಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೀತಲ ಗಾಂಭೀರ್ಯಗಳು 'ಕನ್ನೆಯ ಸ್ನೇಹದ' ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಈ ವಚನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಅನುಭಾವದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುವ

'ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರೊಡನೆ ಮಱೆದು ಸರಸವಾಡಿದರೆ

'ಸುಣ್ಣದ ಕಲ್ಲ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮಡುವ ಬಿದ್ದಂತೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರೊಡನೆ ಮೈಮರೆತು ಉದ್ಧಟತನದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ಸುಣ್ಣದ ಕಲ್ಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮಡುವಿಗೆ ಬಿದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಮಾಲೋಪಮೆ ಮೃತ್ಯು ಭಯಂಕರ ಚಿತ್ರದ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಪ್ರತಿಮೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಇಡಕಿರಿದು ಅಂದಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷಣ ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಆತ್ಮ ಪರಿಶೋಧನೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವಾಗಿದ್ದು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ವಚನಕಾರರ ಜೀವನದ ಅಂತರಂಗ, ಬಹಿರಂಗಗಳೆರಡೂ ಅವರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿವೆ. ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳ ಚಿತ್ರಕಶಕ್ತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳ ಮಾಲೆಯನ್ನೇ ಪೋಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಜೀವಂತ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ನುಡಿಯ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಬಲ್ಲ ವಚನಕಾರರು ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವು ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ:

'ಎನ್ನ ಕಾಯವ ದಂಡಿಗೆಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಶಿರವ ಸೋರೆಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ನರವ ತಂತಿಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಬೆರಳ ಕಡ್ಡಿಯ ಮಾಡಯ್ಯಾ
'ಅತ್ತಲಿತ್ತ ಹೋಗದಂತೆ ಹೆಳವನ ಮಾಡಯ್ಯಾ ತಂದೆ
ಸುತ್ತಿ ಸುಳಿದು ನೋಡದಂತೆ ಅಂಧಕನ ಮಾಡಯ್ಯ ತಂದೆ
ಮತ್ತೊಂದು ಕೇಳದಂತೆ ಕಿವುಡನ ಮಾಡಯ್ಯಾ ತಂದೆ
ಅಯ್ಯಾ ಅಯ್ಯಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಲಿದ್ದೇನೆ
ಅಯ್ಯಾ ಅಯ್ಯಾ ಎಂದೊಲಿಲುತ್ತಿದ್ದೇನೆ
ಓ ಎನ್ನಲಾಗದೆ ಅಯ್ಯಾ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧.ವ.ಸಂ. ೪೯೯)*

ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಯ್ಯಾ, ತಂದೆ, ಅಯ್ಯಾ, ಅಯ್ಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಆರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಗೇಯತೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಚನವು ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಬಂಧದಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿಸಿದೆ.

'ಅವಳ ವಚನ ಬೆಲ್ಲದಂತೆ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಪ್ಪುದು ನಂಜು ಕಂಡಯ್ಯ
ಕಂಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನ ಕರೆವಳು, ಮನದಲ್ಲೊಬ್ಬನ ನೆರೆವಳು
ಕೂಡಲಸಂಗಮ ದೇವಯ್ಯಾ
ಮಾನಿಸಗಳ್ಳಯ ನಂಬದಿರಯ್ಯಾ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೧೧೦)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಬೆಲ್ಲದಂತೆ, ನಂಜು ಕಂಡಯ್ಯ, ಕಂಗಳು–ಮನ, ಕರೆವಳು–ನರೆವಳು ಈ ಪದಗಳ ಬಂಧವು ವಚನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೆರುಗನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಚಂಚಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಂಚಲತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ವಚನ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. 'ಕಂಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನ ಕರೆವಳು ಮನದಲ್ಲೊಬ್ಬನ ನೆರೆವಳು' ಎಂಬ ವಚನದ ಸಾಲುಗಳಂತೂ ಶಕ್ತಿಯುತ ಸಾಲುಗಳಾಗಿವೆ.

'ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ತಂದ ಹರಕೆಯ ಕುರಿ
ತೋರಣಕ್ಕೆ ತಂದ ತಳಿರ ಮೇಯಿತ್ತು
ಕೊಂದಹರೆಂಬುದನರಿಯದೆ ಬೆಂದೊಡಲ ಹೊರೆವುತ್ತಲ್ಲದೆ
ಅಂದಂದೇ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಅಂದಂದೇ ಹೊಂದಿತ್ತು
ಕೊಂದಹರುಳಿದರೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ದೇವ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೧೨೯)*

ಈ ವಚನ ಶಿಲ್ಪವು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒಳಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹರಕೆ, ತೋರಣ, ತಳಿರು, ಕೊಂದಿಹರು, ಅರಿಯದೆ, ಉಳಿದರೆ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಸಾನುಪ್ರಾಸಗಳು ವಚನದ ಗೇಯಾಂಶದ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿದ್ದು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಮೇಯಿತ್ತು, ಹುಟ್ಟಿತ್ತು, ಹೊಂದಿತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ ಲಯಾನುಸಾರಿಯಾದ ಪದಗಳು ಕಾವ್ಯ ಶರೀರದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಈ ಕೆಳಕಂಡ,

'ಬಂಜೆ ಬೇನೆಯನರಿವಳೇ
ಮಲದಾಯಿ ಮುದ್ದಬಲ್ಲಳೇ
ನೊಂದ ನೋವ ನೋಯದವರೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು?
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿರಿದಲಗು ಒಡಲಲ್ಲಿ ಮುರಿದು
ಹೊರಳುವೆನ್ನಳಲನು ನೀವೆತ್ತ ಬಲ್ಲಿರೇ, ಎಲೆ ತಾಯಿಗಳಿರಾ' *(ಸ.ವ.ಸಂ.ಶಿ, ವ.ಸಂ. ೨೩೭)*

ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಅನುಭವದ ಉತ್ಕಟತೆಯ ನೆನಪಿನ ಭಾವನೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಬಹಿರಂಗದ ದೃಶ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಡುವೀ ಅನುಭವದ ಯಾತನೆ 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ' ನಿರಿದಲಗು ಒಡಲಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಹೊರಳುವ ಅಳಲಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ.

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ, ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಆತನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಭವಿಯಾದರೆ ಅವನನ್ನು ಏನೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವರ್ಣಿಸುವುದು?

'ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಚಳಿಯಾದಡೆ ಏನ ಹೊದಿಸುವರಯ್ಯಾ
ಬಯಲು ಬತ್ತಲೆಯಿದ್ದರೆ ಏನನುಡಿಸುವರಯ್ಯಾ' *(ಸ.ವ.ಸಂ.೨ ವ.ಸಂ. ೧೦೯)*

ಇದು ಸುಂದರವಾದ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರರು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸತ್ವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಉದ್ದೇಶ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗ ಅವನ ಬಹಿರಂಗ ಶುಚಿತ್ವದಲ್ಲೂ, ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಧ್ವನಿಸಿದೆ.

'ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮನೆಯೊಡೆಯ ನಿದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ?
ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು ಹುಟ್ಟಿ ಮನೆಯೊಳಗೆ ರಜತುಂಬಿ
ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮನೆಯೊಡೆಯನಿದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೊ?
ತನುವಿನೊಳಗೆ ಹುಸಿತುಂಬಿ ಮನದೊಳಗೆ ವಿಷಯ ತುಂಬಿ
ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮನೆಯೊಡೆಯನಿಲ್ಲ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೯೭)*

ಸಾಹಿತಿಯಾದವನು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತನಗೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಾದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹವನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಇದ್ದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಭಾಗಶಃ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ

'ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯ ನೋಡಿ ಕಂಡಲ್ಲದೆ
ನಿಂದ ಹೆಜ್ಜೆಯನಱೆಯಬಾರದು'

ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಗೂ ನಿಂದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿವೆ. ಕವಿಯಾದವನು ಈ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳ ನಡುವೆ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಯಲರೂಪ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶೈಲಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಪದರಚನೆಯು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಶಬ್ದ ಪದದ ಬದಲು ನುಡಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಚನದಲ್ಲಿ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು

'ನುಡಿದಡೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದಡೆ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿಯಂತಿರಬೇಕು
ನುಡಿದಡೆ ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆಯಂತಿರಬೇಕು

ನುಡಿದಡೆ ಲಿಂಗಮೆಚ್ಚಿ ಅಹುದಹುದೆನಬೇಕು
ನುಡಿಯೊಳಗಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದಡೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮ ದೇವನೆಂತೊಲಿವನಯ್ಯಾ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ'. *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೮೦೩)*

ನುಡಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಈ ವಚನವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತಾಗಿ ನುಡಿದರೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ (ಶಬ್ದಗಳು) ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದ ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುತ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ನಿಬಿಡವಾಗಿ ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದೆ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ. ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಭಾವದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ವಚನವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಶೈಲಿ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸೂತ್ರವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಚನಕಾರರ ಶೈಲಿಯ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರತೀಕವು ಆಗಿದೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ನಿಸರ್ಗದ ವರ್ಣನೆಗಿಂತ ಅಂತರಂಗ ನಿಸರ್ಗದ ವರ್ಣನೆ, ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬಾಹ್ಯ ನಿಸರ್ಗದ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ವಚನಕಾರರ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿವೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಉದಯ, ಅಸ್ತಮಾನಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಂಡರೂ ಕೇವಲ ಕಾಲಸೂಚಕವಾಗಿವೆ. ವಚನಕಾರರು ನಿಸರ್ಗ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ರಮ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನಃ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ದೇವರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಕಾತರತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಮಾತ್ರ ನಿಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗಂತೂ ಸುತ್ತಣ ನಿಸರ್ಗದ ರಮಣೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸದೆ ಪೂಜಾ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹಾಗೂ ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯಗಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮಯಮೂಲವಾದ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಯಾವ ಕವಿಯೂ ತಾನು ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ ಅವನ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪರಂಪರೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ವಚನಕಾರರು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಿಲ್ಲ ಎಂದ್ಹೇಳಬಹುದು. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆಗಳು ಕಂಡು ಬರದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಕವಿ ಸಮಯ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸೂರ್ಯ, ತಾವರೆ, ಅಂಬುಧಿ, ಚಂದ್ರೋದಯ, ಚಕೋರ, ಚಂದ್ರ, ರಾಹು ಇತ್ಯಾದಿ ಕವಿ ಸಮಯ ಸಂಗತಿಗಳು ವಚನಕಾರರ ಅಂದಂದಿನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಕೊಡದೆ ತನಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತನಗೆ ತಾನೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ

ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಂತಹವರು

'ತಾಳಮಾನ ಸರಿಸವನಱಿಯೆ, ಓಜೆಬಜಾವಣೆಯಲೆಕ್ಕವನಱಿಯೆ
ಅಮೃತಗಣ ದೇವಗಣವನಱಿಯೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೪೯೪)*

–ಎಂದು ನುಡಿದರು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ನಿರ್ಭಿಡತ್ವದ ಉಕ್ತಿ ಅಂದಿನ ತನಕ ಯಾವ ಕವಿಯೂ ತೋರದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತೋರಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ತಮಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ ಅಥವಾ ಯಾರೋ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಂತಿದೆ'. (ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ–೧, ಪು. ೧೨೭) ಈ ವಿವರಣೆಯು ವಚನಗಳು ಯಾವ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರುಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೧. ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಆದಂಥ ಅನುಭವ, ಅದು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ರಸಮಯತೆಯಿಂದ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ವಾಕ್ಯ, ತಮಗೆ ಏನು ಅನ್ನಿಸಿತೋ ಅದು ಉಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದು. ಮೂರನೆಯದ್ದು ಈ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವೋ, ನೀತಿಯೋ ಈ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಹಾಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಭಾಷಾಮಾಧ್ಯಮ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಾಳಿದ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರ' (ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ–೧, ಪು.೧೨೯). ಈ ವಿವರಣೆಯು ಸಹಜಕವಿಗಿರಬೇಕಾದ ಲಕ್ಷಣ ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರು ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಕ ವಿಪುಲ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಗದ್ಯದ ಸತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಡುಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪದ್ಯದ ಸೊಗಸನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತಿ ಸದೃಶವಾದ ಉಕ್ತಿಗಳು, ಉಪಮಾ, ರೂಪಕಗಳು, ಪ್ರತಿಮಾ ಪರಂಪರೆಗಳು, ಮಾತಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನುಪ್ರಾಸ, ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸಗಳ ರಮ್ಯತೆ, ಇವುಗಳ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಛಂಧೋವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಬದುಕನ್ನು ವ್ಯಂಜಿಸುವ ವಿಸ್ಮಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವನವೇ ಕಾವ್ಯವಾದಾಗ ಸಂಭವಿಸುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದಂತಿರುವಾಗ ಅಕ್ಕಳ ಅಂತ: ಸ್ಫುರಣೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯ ಒಡಮೂಡಿರುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರತಕ್ಕ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ದೈವನಿಗಾಗಿ ಪಟ್ಟ ಬವಣೆ, ಅನಭವಿಸಿದ ವಿರಹ, ನೊಂದ ನೋವು, ಪಟ್ಟಪಾಡು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಕೌಶಲ್ಯದ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರ ವಚನಗಳಾಗಿ, ಹಾಡುಗಳಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಗದ್ಯ ಕವಿತ್ವದ ಸಮ್ಮಿಲನದಿಂದಾಗಿಯೇ ಮೊದಲ ಕವಿಯತ್ರಿ ಎಂಬ ಖ್ಯಾತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಿ ಮಾಡಿಸಿದಂತಿವೆ. ತನ್ನ ಇಷ್ಟದೈವವನ್ನೇ ತನ್ನ ಗಂಡನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಅಕ್ಕಳ ದೈವದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಂದಿನ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆಕೆಯ ಪತಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪರಮ ಸಾಕಾರ ಸುಂದರಮೂರ್ತಿ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ರೂಹಿಲ್ಲದ ಚಲುವನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇಷ್ಟ ದೈವವನ್ನೆ ಗಂಡನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಕ್ಕಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ

'ಹೊಳೆವ ಕೆಂಜಡೆಗಳ ಎಳೆವೆಳುದಿಂಗಳ
ಫಣಿಮಣಿ ಕರ್ಣ ಕುಂಡಲದವನು
ಚಿಕ್ಕಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲಗೊರವನು
ಮಣಿಮುಕುಟದ ಫಣಿ ಕಂಕಣದ ನಗೆಮೊಗದ' *(ಸ.ವ.ಸಂ.೫, ವ.ಸಂ. ೩೫೨)*

'ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಸೊಬಗ'ನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಇಷ್ಟದೈವದ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಕೇವಲ ಬಯಲ ಅಥವಾ ಬೆಳಕಿನ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಜ್ಯೋತಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಅದು ಉತ್ಕಟವಾದ ಪ್ರಣಯಾನುಭವವಾಗಿದ್ದು ಶೃಂಗಾರ ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಳ ಅನುಭಾವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಕನಸು ಹಂಬಲ ಹಾಗೂ ತಳಮಳಗಳ ರೂಪದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತರ್ಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ತಾನೊಲಿದ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ತನಗೆ ಒದಗಿದ ವಿರಹ ಹಾಗೂ ಆತನೊಂದಿಗೆ ತಾನು ಒಂದಾಗುವ ಉತ್ಕಟವಾದ ಹಂಬಲದ ಪ್ರಯಾಣದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅವಳು ಆಡುವ ಮಾತೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರೇಮ ಕಾವ್ಯದ ವಿರಹಗೀತೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳಂತಿವೆ. ಅವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಕಟವಾದ ಶೃಂಗಾರಭಾವದ ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ

'ಕೆರೆಹಳ್ಳಬಾವಿಗಳು ಮೈದೆಗೆದಡೆ
ಗುಳ್ಳೆಗೊರಚೆ ಚಿಪ್ಪುಗಳು ಕಾಣಬಹುದು
ವಾರುಧಿ ಮೈದೆಗೆದಡೆ ರತ್ನಂಗಳು ಕಾಣಬಹುದು
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರು ಮನದೆರೆದು ಮಾತನಾಡಿದಡೆ
ಲಿಂಗವ ಕಾಣಬಹುದು' *(ಸ.ವ.ಸಂ-೧, ವ.ಸಂ.೩೬೫)*

ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯವಾದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ವಚನ ಕವಿ ಕಾವ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ವಿಪುಲಾರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಕೆರೆಹಳ್ಳಬಾವಿ–ಸಮುದ್ರ–ಶರಣರು; ಗುಳ್ಳೆಗೊರಚೆ ಚಿಪ್ಪು–ರತ್ನ–ಲಿಂಗ ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರವು

ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿನಿರ್ಮಿತ ಕಾವ್ಯರಾಶಿಯನ್ನು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದಿನನಿತ್ಯದ ಸಾಧಾರಣ ವಾಸ್ತವ ವಿಷಯಗಳಷ್ಟರಲ್ಲೆ ರಮಿಸಿ ವಿರಮಿಸಿ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಚನದ ಮೊದಲನೆ ರೂಪಕ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕವಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೆರೆ ಹಳ್ಳ, ಬಾವಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಕೆಲವರು ವಾರಿಧಿ ಸದೃಶರಾದ ಮಹಾಕವಿಗಳು. ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಚಿರಂತನ ಭಾವರತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ವಚನದ ಎರಡನೇ ರೂಪದ ಅಂತಹ ಮಹಾಕವಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವನ್ನು ವಾರಿಧಿ ರತ್ನ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನದ ಮೂರನೆಯ ರೂಪಕವು ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಅಮೃತವಾಣಿಯ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಶರಣರು ಮನದೆರೆದು ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಲಿಂಗವೇ ದೈವೀ ಪ್ರಕಾಶದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರು ಲೋಕದ ಚಲುವಿಗೆ ಬೆರಗಾಗಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಚಕಿತರಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುವುದಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಚೆಲುವಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸಿ ಹಾಡುವುದಾಗಲಿ ಬಲ್ಲರು. ಇವರು ಲೋಕದ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಂಡರೂ ಒಲಿದರೂ ಅವರ ಕಣ್ಣು ಅದರಾಚೆಯ ಬೆಳಕಿಗೆ ಕಾತರಿಸಿರುವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಈ ವಚನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಲೋಕದ ಚೆಲುವನ್ನು ನೋಡಿ ದಾಸಿಮಯ್ಯರು

ಶರಧಿಯ ಮೇಲೆ ಧರೆಯ ಕರಗದಂತಿರಿಸಿದೆ
ಅಂಬರಕ್ಕೆ ಗದ್ದುಗೆ ಬೋದುಗೆ ಇಲ್ಲದಂತಿರಿಸಿದೆ' *(ಸ.ವ.ಸಂ. ೭, ವ.ಸಂ. ೮೫೪)*

ಎಂದು ಉದ್ಗಾರ ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸುತ್ತಲೂ ಕಡಲಿನ ಅಪಾರ ಜಲರಾಶಿ ನಡುವೆ ಈ ನೆಲ. ಅದು ಹೇಗೆ ಈ ನೆಲದ ಮಣ್ಣು ಕರಗಿ ಹೋಗದೆ ಇದೆ. ಮೇಲಿನ ಆಕಾಶ ನೀಲಿಯ ಗುಮ್ಮಟದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ಯಾವ ಗದ್ದುಗೆಯೂ ಬೋದುಗೆಯೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ಗಾರದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಕವಿ ಸಹಜವಾದ ಬೆರಗು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತಿಲಿನ ತರು, ಮರಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ನೆಲವೊಂದೇ ಜಲವೊಂದೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ತರತಮಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಮಾವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಹಿ, ಈಳೆಯಲ್ಲಿ ಹುಳಿ, ಮರುಗ, ಮಲ್ಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಮಳಗಳನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಚಕಿತಳಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ:

'ಈಳೆ ನಿಂಬೆ ಮಾವು ಮಾದಲಕ್ಕೆ
ಹುಳಿ ನೀರನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಕಬ್ಬು ಬಾಳೆ ಹಲಸು ನಾರಿ ಕೇಳಕ್ಕೆ
ಸಿಹಿನೀರನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಕಳವೆಶಾಲಿಗೆ ಓಗರದ ಉದಕವನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಮರುಗ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಪಚ್ಚೆಗೆ

ಪರಿಮಳದುದಕವ ನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಇಂತೀ ಜಲವು ಒಂದೇ ನೆಲವು ಒಂದೇ
ಆಕಾಶವೂ ಒಂದೇ' *(ಸ.ವ.ಸಂ.೫, ವ.ಸಂ.೬೬)*

ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿರುವುದು ಆಕೆಯ ಕವಿಹೃದಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯ ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ವಚನಕಾರರು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸೊಬಗನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಮ್ಯೋಜ್ವಲವರ್ಣ ವಿಲಾಸವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸ ಹೊರಟವರಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೆಳೆಯುವ ಬಹಿರಂಗ ಅವರಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಬಹಿರಂಗದಾಚೆಯಿರುವ ಶಿವನನೆಲೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ನಿರಾಕಾರದ ಸೌಂದರ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಚೆಲುವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು. ವಚನಕಾರರ ವಚನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ. ನುಡಿಗಳು ಬಹು ಸುಲಭ ಹಾಗೂ ಸರಳತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಮಾಧುರ್ಯತನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳ ಶಿಲ್ಪದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವಿಚಾರ, ಅದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಪದಗಳ ಅಳವಡಿಕೆ. ವಚನಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿವೆ. ವಚನಕಾರರು ತಾವು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಲೀಸಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಉಪಮೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಜಾಣ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ಸರಳ ದೇಸಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಶಬ್ದ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳೇ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳ ಶೈಲಿಯು ಹಲವೆಡೆ ವಿಸ್ತೃತದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಗದ್ಯಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಗಹನವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸರಳ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಚನಗಳು ಸೂಚಿಸಿವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗುಣ ಇಣುಕಿ ಹಾಕಿದೆ. ಇದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುಣವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಗಾದೆ; ನಾಣ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಸರಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿವೆ. ಸಕಲೇಶ ಮಾದರಸರ ಈ ವಚನ ನೋಡಬೇಕು:

ತಾವರೆಯ ನೆಳಲ ಸಾರಿದಡೆ ಪರಿಮಳವದಕ್ಕೆ ಅಯ್ಯಾ
ಅ ಅ ಅ ಅ ಅಜೆಯಬಾರದು ಪರಿಮಳವದಕ್ಕೆ ಅಯ್ಯಾ
ಅ ಅ ಅ ಅ ಅಜೆಯಬಾರದು ಮರಾಳಿಗಲ್ಲದೆ
ಸಕಲೇಶ್ವರದೇವಾ ನಿಮ್ಮವೇಧಿಸಿದ ವೇದ್ಯರಿಗಲ್ಲದೆ' *(ವ.ಸಂ.೧೨೪)*

ಒಂದೇ ಸರೋವರದಲ್ಲಿರುವ ಕಪ್ಪೆ ದುಂಬಿಗಳೆರಡೂ ಕಮಲದ ಬಳಿಯಿದ್ದರೂ ದುಂಬಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸುವಾಸನೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಪ್ಪೆಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ ಅ ಅ..ಎಂದು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು. ಅರಿಯದ ಮೂಢರು ತೊದಲುವುದನ್ನು

ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅ ಅ ಅ ಅ ಎಂಬುದು ಏನೂ ಅರಿಯದ ಮೂಢ ಏನೋ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ತಡವರಿಸುವುದನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸಿದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಅನುಭವಿಯ ಸಹಜ ಸುಂದರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವರ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕಗಳು, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ತರತರನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಕವಿ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರಚನಾ ಶಿಲ್ಪ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ.

'ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲದ ಹೆಂಡತಿ
ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಲ್ಲದ ಭಕ್ತ
ಇದ್ದರೇನು ಶಿವಾಶಿವಾ! ಹೋದರೇನು ಶಿವಾ!
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯ
ಊಡದ ಆವಿಂಗೆ ಉಣ್ಣದ ಕರುವ ಬಿಟ್ಟಂತೆ' *(ಸ.ಸ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೧೦೯)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಗಂಡ–ಸ್ನೇಹ–ಹೆಂಡತಿ; ಲಿಂಗ–ನಿಷ್ಠೆ–ಭಕ್ತ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಇದ್ದರೇನು ಶಿವಾಶಿವಾ! ಹೋದರೇನು ಶಿವಾ! ಎಂಬುದು ಆಡು ಮಾತಿನ ಶೈಲಿಯ ಸಾರ್ಥಕ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪಮೆಯು ಗಾದೆಯ ಮಾತಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಲ್ಲದ ಭಕ್ತ ಇದ್ದರೆಷ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೆಷ್ಟು ಎಂಬತಾತ್ಸಾರ ಭಾವನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯ ಹೋಲಿಕೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ದೇವರು ಬೇಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೇವರಿಗೂ ಅವನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಗಳು ಸರ್ವಕಾಲೀನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಕವಿಹೃದಯದ ವಚನಕಾರನ ಭಕ್ತಾರ್ದ್ರವೂ ಪ್ರಮಾಣಿಕವೂ ಆದ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯ ರಸಲೇಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸುಧೆಯ ಸಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಿದರೂ ಅವು ಸವಿಯೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಹೊಸತನ ಹೊಳಪು ಮಾಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳು ಕವಿಮನೋಭಾವದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿವೆ.

ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಅಂದಂದಿನ ತೊಳಲಾಟವನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಯಿಯ ಚಿತ್ರ, ಮರ್ಕಟ, ಹಸು, ಕಾಗೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಚಾಂಚಲ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದೇ ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷಿ ರೂಪಕವನ್ನು ವಿವಿಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಗಿಳಿಯೊದಿ ಫಲವೇನು?
ಬೆಕ್ಕು ಬಹುದ ಹೇಳಲರಿಯದು
ಹಂಜರ ಬಲ್ಲತೆಂದು ಅಂಜದೆ ಓದುವ ಗಿಳಿಯೇ

ಎಂದೆಂದೂ ಅಳಿಯನೆಂದು ಗುಡಿಗಟ್ಟಿದೆಯಲ್ಲಾ
ನರವಿಂದ್ಯದೊಳಗೆನ್ನ ಹುಲಗಿಳಿಯಮಾಡಿ
ಸಲಹುತ್ತ ಶಿವಶಿವಾ ಎಂದೋದಿಸಯ್ಯಾ.

ಈ ವಚನಗಳ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಯ ಚಿತ್ರ ಬಂದರೂ ಅದು ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ರೂಪಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ನಿಷ್ಫಲತೆಯನ್ನು ಮೃತ್ಯು ತತ್ವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಎರಡನೆಯ ರೂಪಕ ಶರೀರದ ಶಾಶ್ವತತೆಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ರೂಪಕ ಸದ್ಗುರುವಿನ ಬಳಿ ನಿಜವಾದ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಾರ್ಥಕ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಚನ :

'ನೆರೆಕೆನ್ನೆಗೆ, ತೆರೆಗಲ್ಲಕೆ ಶರೀರಗೂಡುವೋಗದ ಮುನ್ನ
ಹಲ್ಲುಹೋಗಿ ಬೆನ್ನು ಬಾಗಿ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಹಂಗಾಗದ ಮುನ್ನ
ಕಾಲಮೇಲೆ ಕೈಯನೂಜೆ ಕೋಲಹಿಡಿಯದ ಮುನ್ನ
ಮುಪ್ಪಿಂದೊಪ್ಪವಳಿಯದ ಮುನ್ನ ಮೃತ್ಯು ಮುಟ್ಟುದಮುನ್ನ
ಪೂಜಿಸು ನಮ್ಮ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವನ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೧೬೧)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಮುಪ್ಪಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ವಚನದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಪ್ಪಿನ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಭಾವಾಭಿನಯದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವಷ್ಟು ಜೀವಂತ ಮತ್ತು ಸುಂದರವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ನಿದರ್ಶನ ಗಳನ್ನು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಅನುಭವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವುಗಳು. ಅವರ ಜೀವನದ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳೆರಡೂ ಅವರ ವಚನಗಳ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯ ಗಾದೆಮಾತುಗಳು ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ತಿ ಸದೃಶವಾದ ನುಡಿಮುತ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಚೆಲುವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ಅದರಕ್ಕೆ ಕಹಿ ಉದರಕ್ಕೆ ಸಿಹಿ
ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಹೋಹುನ ಶ್ವಾನ ಕಚ್ಚಬಲ್ಲದೆ
ಊರ ಸೀರೆಗೆ ಅಸಗ ತಡಿಬಡಿಹಡೆದಂತೆ
ಬಡವನ ಕೋಪ ಅವುಡಿಗೆ ಮೃತ್ಯುವಾದಂತೆ

ಇತ್ಯಾದಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದೇಸಿಯ ಸೊಗಡು, ರಮ್ಯತೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ತಂದಿದೆ.

ದಯವಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮವಾವುದಯ್ಯಾ
ಆಚಾರವೇ ಸ್ವರ್ಗ ಅನಾಚಾರವೇ ನರಕ

ಇತ್ಯಾದಿ ಸರಳತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ನಿರಲಂಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ನುಡಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ರೂಪಕ, ಉಪಮೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳ ಮಾಲೆ ಮಾಲೆಯನ್ನೇ ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ವಚನಗಳಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಜೀವಂತ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದಂತಾಗಿದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಬಸವಣ್ಣ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮುಂತಾದವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಒಂದು ಗುಣವಾದ ಮಾರ್ದವತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ನೀನೊಲಿದರೆ ಕೊರಡು ಕೊನರುವುದಯ್ಯಾ
ನೀನೊಲಿದರೆ ಬರಡು ಹಯನಹುದಯ್ಯಾ'

ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಭಕ್ತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವಲ್ಲಿ, ಮಾರ್ದವತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಲಯ, ಒಳ ಪ್ರಾಸ. ಅನುಪ್ರಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗೇಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

'ಮಾಡಿ ಮಾಡಿ ಕೆಟ್ಟರು ಮನವಿಲ್ಲದೆ
ನೀಡಿ ನೀಡಿ ಕೆಟ್ಟರು ನಿಜವಿಲ್ಲದೆ
ಮಾಡಿದನೆಂಬುದು ಮನದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದೆಡೆ
ಏಡಿಸಿ ಕಾಡಿತ್ತು ಶಿವನ ಡಂಗುರ
ಭಿತ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಬರೆಯಬಹುದೆ ಚಿತ್ತಾರವ
ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದೆ ಧರೆಯಿಲ್ಲದೆ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೨೩೩, ೨೩೪)*

ಇತ್ಯಾದಿ ವಚನಗಳ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಸ, ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಗೇಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಸರಾಗವಾಗಿ ಹಾಡಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥದ ಬಳಕೆಯು ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಚನಗಳಿಗೆ ರಮ್ಯತೆಯು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

'ವಚನದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ನಾಮಮೃತ ತುಂಬಿ
ನಯನದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಮೂರುತಿ ತುಂಬಿ
ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಕೀರುತಿ ತುಂಬಿ
ಮನದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ನೆನಹು ತುಂಬಿ
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ ನಿಮ್ಮ ಚರಣ ಕಮಲದೊಳಗಾನುತುಂಬಿ'

(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೪೬೨)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಎನ್ನುವ ಪದ ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಕಾಣಸಿಗುವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ಪರ್ಶವಿದೆ. ಮಾನವೀಯ ಮುಖವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಕನಸು ಕಾಳಜಿ ಕುರಿತಾದ ಧ್ವನಿಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೆ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಒಗ್ಗುವಂತಿರುವುದು. ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಆಡುಭಾಷೆಯನ್ನೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದು. ಆಡುಭಾಷೆಯ ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಡಕತನದ ಸಿದ್ಧಿ

ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಹರಳುಗಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ವಚನಕಾರರ ಶೈಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಉಪಮೆ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಮುಗಿಲ ಮರೆಯ ಸೂರ್ಯನಂತೆ
ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನದಂತೆ
ಒರೆಯ ಮರೆಯ ಅಲುಗಿನಂತೆ
ಹಣ್ಣಿನೊಳಗಿನ ರಸದಂತೆ
ಶರಣ ಶರೀರದ ಮರೆಗೊಂದು ಪರಮಪಾವನಮೂರ್ತಿ
ಪರಾಪರ ತಾನು ತಾನಾಗಿರ್ದುದದೇನೆಂಬೆನಯ್ಯ
ಮಹಾಲಿಂಗಗುರು ಶಿವಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪ್ರಭುವೆ' *(ಸ.ವ.ಸಂ.೯, ವ.ಸಂ. ೪೫೬)*

ಇಂತಹ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ, ಭಾವ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಲಯ, ಪಾದ ರಚನೆಗಳು ಪುನಾರಾವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪುನಾರವೃತ್ತಿಯು ವಚನಗಳ ಶಾಬ್ದಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗದ್ಯದ ಸರಳತೆ ಇದೆ. ಪದ್ಯದ ಲಯವಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ವಚನಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

'ತನುವ ತೋಂಟವ ಮಾಡಿ ಮನವ ಗುದ್ದಲಿ ಮಾಡಿ
ಅಗೆದು ಕಳೆದನಯ್ಯಾ ಭ್ರಾಂತಿನ ಬೇರ
ಒಡೆದು ಸಂಸಾರದ ಹೆಂಟೆಯ ಬಗಿದು ಬಿತ್ತಿದೆನಯ್ಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಬೀಜವ
ಅಖಂಡಮಂಡಲವೆಂಬ ಬಾವಿ, ಪವನವೆ ರಾಟಾಳ
ಸುಷುಮ್ನನಾಳದಿಂದ ಉದಕವ ತಿದ್ದಿ
ಬಸವಗಳೈವರು ಹಸಗೆಡಿಸಿಹವೆಂದು
ಸಮತೆ ಸೈರಣೆಯೆಂಬ ಬೇಲಿಯನಿಕ್ಕಿ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೨, ವ.ಸಂ. ೧೨೨೯)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರಿಗೆ ತೋಂಟದ ಕೃಷಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ರೂಪಕಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಜನತೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಬೋಧನೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಮೂಡುವ ಪ್ರಾಸಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ವಚನಗಳ ಭಾಷೆಗೆ ಅಪೂರ್ವ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸಿವೆ.

'ಛಲಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಪರಧನವನೊಲ್ಲೆನೆಂಬ
ಛಲಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಪರಸತಿಯನೊಲ್ಲೆನೆಂಬ
ಛಲಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಪರದೈವನೊಲ್ಲೆನೆಂಬ

ಛಲಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಲಿಂಗ ಜಂಗಮ ಒಂದೆಂಬ

ಛಲಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಪ್ರಸಾದ ದಿಟವೆಂಬ

ಛಲವಿಲ್ಲದವರ ಮೆಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವ' *(ಸ.ವ.ಸಂ–೧, ವ.ಸಂ. ೬೭೭)*

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಪುನರುಕ್ತಿ, ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡು ಪ್ರಾಸಗಳು, ಲಯ ಶುದ್ಧತೆ, ಶಬ್ದಗಳ ಸಮತೋಲನ, ನಿಖರತೆ ಪದಗಳ ಆವೃತ್ತತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗುಣಗಳು ಲಯತ್ಮಾಕ ಪದ್ಯದ ಹೃದ್ಯತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿಸಿವೆ.

ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಾಹಾರಿಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಂಥಿಕಶೈಲಿಯು ಬರಹದ ಭಾಷೆಗೆ ನಿಕಟವಾಗಿದ್ದು ಔಪಾಚಾರಿಕ ಭಾಷಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಾಹಾರಿಕ ಶೈಲಿಯ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಆತ್ಮಿಯತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ವಚನಕಾರರು ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾತನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ, ಅಮೂರ್ತ ಅನುಭವವನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಾದೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳಂತೆ ಅನುಕರಣವಾಚಕಗಳು. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಜೀವನಾಡಿಯಂತೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿವೆ. ವಚನಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತ ಚೆಲುವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ

ಚಿಲಿಪಿಲಿ ಎಂದೋದುವ ಗಿಳಿಗಳಿರಾ

ನೀವು ಕಾಣಿರೆ? ನೀವು ಕಾಣಿರೆ? *(ಸ.ವ.ಸಂ.೫, ವ.ಸಂ.೧೭೪)*

ಎಂಬಂತಹ ಅನುಕರಣ ವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗಿ ವಚನದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ, ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಹೊರೆಯಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇಂದು ವಚನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಗೂ ಬರಹಕ್ಕು ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವೃತ್ತಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ರೂಪಕಪ್ರತಿಮೆಗಳ ರೂಪನೀಡಿ ಯಾವ ಪದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದವೋ ಅಂತಹ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಸ್ಕಾರ ನೀಡಿ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮೌಲ್ಯದ ನುಡಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದರು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಗದ್ಯ ಪದ್ಯಗಳ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಗೇಯತೆಯ ಗದ್ಯ ಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಉಪಮಾನ, ರೂಪಕ, ಸಾದೃಶ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಅರ್ಥದ ಆಳವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನ ಚಿಂತನೆ, ಭಾಷೆ, ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದು ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಲೋಕವನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಹಿಡಿದಿರಿಸಿವೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಸತ್ಯಕ್ಕ ಮುಂತಾದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗ ಪತಿ ಭಾವ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಶೃಂಗಾರದ ಪ್ರತಿಮೆ ಕಂಡುಬರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದು.

'ಇನಿಯಂಗೆ ತವಕವಿಲ್ಲ ಎನಗೆ ಸೈರಣೆಯಿಲ್ಲ
ಮನದಿಚ್ಛೆಯನರಿವ ಸಖಿಯರಿಲ್ಲ ಇನ್ನೇವೆನವ್ವಾ?
ಮನುಮಥ ವೈರಿಯ ಅನುಭಾವದಲ್ಲಿ ಎನ್ನ ಮನ ಸಿಲುಕಿ ಬಿಡದು
ಇನ್ನೇನ ಮಾಡುವೆನೆಲೆ ಕರುಣವಿಲ್ಲದ ತಾಯೆ?
ದಿನವೃಥಾ ಹೋಯಿತ್ತಾಗಿ ಯೌವನ ಬೀಸರವಾಗದ ಮುನ್ನ
ಪಿನಾಕಿಯ ನೆರಹವ್ವಾ ಶಂಭುಕೇಶ್ವರನ' *(ಸ.ವ.ಸಂ.ಪಿ, ವ.ಸಂ. ೯೬೪)*

ಸತಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮನ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಿಯತಮನು ಕಾಮವೈರಿಯಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಿಯತಮೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆತುರವಿಲ್ಲ. ಆತನ ನಿರ್ಮೋಹಿತನದಿಂದ ಸತಿಗೆ ದುಃಖವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಬೇಗುದಿಯನ್ನು ವಿರಹ ವೇದನೆಯನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡು ಮನಸು ಹಗುರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಮನದಿಂಗಿತ ಅರಿತ ಸಖಿಯರಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಯೌವನ ವ್ಯರ್ಥವ್ಯಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಹಾಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮ ಪಿನಾಕಿಯ ನೆರೆಹವ್ವಾ ಎಂದು ಸತ್ಯಕ್ಕ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ವಚನ ವಿರಹದ ಮಧುರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸುಂದರ ಭಾವಗೀತೆಯಂತಿದೆ. ವಿರಹದ ಹಂಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಿಪ್ರಲಂಭ ಶೃಂಗಾರದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದು ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ ಭಾವವನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರ ವಚನಗಳು ಸರಳ ಸ್ವಚ್ಛಂದದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿದ್ದು ದೇಸಿನೆಲೆಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯದಂತಿರುವ ಅವುಗಳು ಬದುಕಿನ ನಿಜದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳವುಗಳಾಗಿವೆ. ವಚನ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಂತೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಸತ್ಯವೇ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗುವ ಬಗೆಯ ಬೆರಗುತನವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ವಚನಗಳು ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೂರಾರು ರಚನೆಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ:
೧) ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ–೧
ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨೦೦೪ (ದ್ವಿ.ಮು)
೨) ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ
ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ
ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೯ (ಚ.ಮು)
೨. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ–ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೦ (ದ್ವಿ.ಮು)

೩. ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ (ಸಂ.ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ) ಸಂ. ೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೭೬

೪. ಸಿ.ನಾಗಭೂಷಣ
೧. ಸಕಲೇಶ ಮಾದರಸ, ಶರಣ ಪರಂಪರೆಯ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆ ಬಸವ ಸಮಿತಿ,
ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೬
೨. ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೦

೫. ಎಸ್.ಎಂ.ಹಿರೇಮಠ–ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ
ಅಶ್ವಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ, ೧೯೯೯

❐

ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ : ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

●

ಡಾ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ

ಗೆಳೆಯ ರಾಮುವಿನೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತ ವಚನದತ್ತ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದ:

೧. **'ಉಲಿವ ಉಯ್ಯಲೆಯ ಹರಿದು**
ಬಂದೇರಲು ತಾಗದೆ ತೂಗುವುದು" (೨೪೧)

'ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ' ಎಂಬ ರೂಪಕವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ನನ್ನ ಯೋಚನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತಟ್ಟನೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು.

ಕಾವ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಲ್ಲ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು (ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ discourse ಎನ್ನುತ್ತಾರಲ್ಲ ಅದು) ಎಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಮೂರು ಸಂಕಥನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಗಿರಲೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿ ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿತ್ತೆಂದೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಭಾಷೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂಕಥನಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ – ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪರಿಭಾಷೆ, ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ, ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆಯಲ್ಲಿ ತೂಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಉಯ್ಯಲೆಯ ತೂಗು ನಿಜವೇ ಹೊರತು ಅದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅದು ಉಯ್ಯಲೆಯೇ ಅಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಚಯವಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಡಿಸಿರುವ ಬೆರಗು ಮತ್ತು ಕೀಳರಿಮೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ದಿನ ಹಿಂದಿನ ಅನಂತವನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಅನಂತವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ದಿನ. ಇದು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಮುಖಾಂತರ ನಾನು ಪಡೆದ ತಿಳಿವು ಕನ್ನಡವನ್ನು

ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿ, ಕನ್ನಡವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ತಿಳಿವನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡೂ ಹೊಸ ಉಲಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಲು ಕಲಿಸಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಅನಂತವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡವು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಭಾಷೆ–ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ. ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಕವಿ, ಕೃತಿ, ಓದುಗ, ಸಮಾಜ ಇಂಥಮೂಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಕಥನ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಗ್ರೀಕ್ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗ್ರೀಕರನ್ನೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಿಂತಕರನ್ನೂ ಕಾಡಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಕಾಡಿವೆ. 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ'ದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ಕನ್ನಡಮನಸ್ಸು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದೆ. ಶತಮಾನಗಳ ಅಂತರ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಇಂದು' ಎಲ್ಲ ನಿನ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ನಾಳೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಮ–ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗ–ಪಂಪರ ಸಂವಾದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಭೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಷ್ಟೆ. ಅಥವಾ ಈ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳ ಸಂವಾದದ ಸಭಾಂಗಣ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾದಾಗ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅ–ಪಾರ ಅ–ನಂತ ವೈವಿಧ್ಯವಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಪರಿಮಿತವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯತ್ವವುಂಟೆಂದೂ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಂದು ನಿಲುವು. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವುಂಟು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ವಸ್ತು ಇರಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸತ್ಯತ್ವವುಂಟೆಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಾಲ್ಕನೆಯದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಅಷ್ಟೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ–ವಸ್ತು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಭಿನ್ನವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ವಿರಮಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಇದು, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅದು–ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀಕುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸೀಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ನಿಲುವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಚಿಂತನೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕವಿ–ಕೃತಿ–ಓದುಗ–ಸಮಾಜ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು subject-objectಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಂತರದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು, ತಾರ್ಕಿಕತೆ, ತತ್ವನಿಷ್ಠೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ನ್ಯೂಟನ್ನನ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ ಹೀಗೇ ಇರುವಂಥದು. ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು, 'ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷ'ವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಈ ದೃಷ್ಟಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ನ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ನೋಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನೋಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಲುವು ನೋಟವನ್ನೂ ಪರಿಣಾಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿ–ವಸ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಮೂಡಿರುವ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ.

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ಥೂಲದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹಾಗೆ ಚಲಿಸಿ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ೭೦ರ ದಶಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಭಾಷಾ ಸ್ವರೂಪದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ, ಭಾಷೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ತೊಡಗಿ, ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥ–ಸಂವಹನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆ ಈಗ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೇನು? ಅದು ಕವಿ–ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ? ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ? ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ? ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೇನು? ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಓದುಗನಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲವೇ? ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಕವಿ–ಕೃತಿ–ಓದುಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲವೇ? ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಕವಿ–ಕೃತಿ–ಓದುಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾವುವು? – ಇಂಥ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು, ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನನಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಅಲ್ಪ ಪರಿಚಯ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಲ್ಲಮನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ನಿಜ.ಆದರೆ ಅವನ ವಚನಗಳಿಂದ ನಾವು ಭಾಷೆ, ಶಬ್ದ, ಅರ್ಥ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ 'ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಇರುವಂತೆ ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ನೋಡುವ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ'ಗೆ ಬಹುಶಃ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಮನ್ನಣೆ ದೊರೆತು ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಧಾಟಿಯು ಮರವೆಗೆ ಸಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಿ:

ಗುರು ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನಱಿಸಲೆಂದು ಹೋದರೆ
ತಾನೆ ಗುರುವಾದ
ತಾನೆ ಶಿಷ್ಯನಾದ
ತಾನೆ ಲಿಂಗವಾದ
ಗುಹೇಶ್ವರ *(೬೩)*

ಗುರು, ಶಿಷ್ಯ, ಲಿಂಗ ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕವಿ–ಕೃತಿ–ಓದುಗ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನೂ ಕವಿ–ಕೃತಿ–ಓದುಗ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ನಿನ್ನ ಮುಖ ಸ್ಪರ್ಶವೇ ಸಾಕು, ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯೆ ಬರಬಹುದು' ಎಂಬ ಬೇಂದ್ರೆ ಮಾತೂ ಇಂಥದೇ. 'ಒಂದೊಂದು ಕವನವೂ ಭರವಸೆಯ ವ್ಯವಸಾಯ–ಅಜ್ಞಾತದ ತಳಕ್ಕಿಳಿದು ಬಂದವನ ಭಾಗ್ಯ' ಎಂಬ ರಾಮಚಂದ್ರಶರ್ಮರ ಮಾತೂ ಇಂಥದೇ. ಬರೆಯುವವರೆಗೆ ಬರೆಯಬೇಕಾದ ಕವನ ಕವಿಗೆ ಅಜ್ಞಾತ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಓದುವವರೆಗೆ ಆ ಕವನ ಓದುಗನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾತವೆ. ಅಜ್ಞಾತಕ್ಕೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಯಾನ ಕವಿಗೆ ಭರವಸೆಯ ವ್ಯವಸಾಯವೇಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದದ್ದು ಮಾತಿನ ರೂಪ ಪಡೆದು ಅವ್ಯಕ್ತವು ವ್ಯಕ್ತವಾದೀತೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕವನ ರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕವನದ ಓದಿನ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಭರವಸೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮೂಲ ಪ್ರಚೋದನೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸೆ ಕೇವಲ ಕವಿಯದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಓದುಗನದೂ ಹೌದು. 'ಅಭಿನವ ಭಾರತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವುದೇ ಹೀಗೆ – ಅದು ಒಂದು ಮನಃ ಸ್ಥಿತಿ; ರಸಾನುಭವದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ; ರಸವೆನ್ನುವುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ; ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದೇ ಮುಕ್ತವಾಗಿ, ಆನಂದಕರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ; ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪದಗಳೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಥವ, ರೊಲಾನ್ ಬಾರ್ತ್(Roland Barthes) ಓದುವಿಕೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಯೋಗವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ದಾರಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಕವಿ ಕೃತಿ ಓದುಗ ಇವೆಲ್ಲ ಅಖಂಡ ಐಕ್ಯತೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಮಸೆ ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯದು.

ಹಾಗಾದರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭಾಷೆ ಇರಬೇಕು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂದು ವಸ್ತು ಇರಬೇಕು. ಅಥವಾ ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳೆರಡೂ ಇವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಭಾಷೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಈ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ ತೂಗ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ವ್ಯಕ್ತ', 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ', ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ವೆಂಬುದರ ವಿರೋಧದಲ್ಲಷ್ಟೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪದಗಳು.

ರೂಪಿಂಗೆ ಕೇಡುಂಟು
ನಿರೂಪಿಂಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ *(೧೨೬೬)*
ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಪಿಂಗೆ
ಬೆಣ್ಣೆಯನಿಕ್ಕಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದವರಾರೋ
ಅಕಟಕಟಾ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ *(೧೬೮)*

ಹಿಡಿವ ಕೈಯ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯಯ್ಯ
ನೋಡುವ ಕಂಗಳ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯಯ್ಯ
ನೆನವ ಮನದ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯಯ್ಯ
ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬುದು ಇತ್ತಲೆಯಯ್ಯ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಅತ್ತಲೆಯಯ್ಯ *(೨೧೯)*

ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟು ನೋಡಿ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಭಾಷೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳಾಗದಂತೆ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಶಬ್ದವೇ ನಾಚುವ ಕೆಲಸ. ಭಾಷಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇರುವುದೆಲ್ಲ ಆಕಾರ ರಹಿತ ಶುದ್ಧ ಅಖಂಡ ಇರುವಿಕೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಕೇಡಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು 'ಅರ್ಥ' ಅಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಇರುವಿಕೆ. ಆ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕರಗಳಿಗೂ–ಕೈ, ಕಣ್ಣು, ಮನ–ಕತ್ತಲೆ ಕವಿದಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಭಾಷೆಯನ್ನು, ಕೈ–ಕಣ್ಣು–ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಹಯೋಗದ ಫಲಿತಾಂಶವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು, ನಂಬಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? 'ಹೇಳಿದರೆ ಹಾಳಾಗುವುದೋ ಅನುಭವದ ಸವಿಯು/ಹೇಳದಿರೆ ತಾಳಲಾರನೋ ಕವಿಯು'ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಇದೇ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳು. ಇದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನ ಹೇಳುತ್ತದೆ:

ಕಂಗಳಲ್ಲಿ ನಟ್ಟ ಗಾಯವನಾರಿಗೂ ತೋರಬಹುದೆ
ಮನಸೋಂಕಿದ ಸುಖವ ಮೊಟ್ಟೆಯ ಕಟ್ಟಬಹುದೆ
ಆತನಿಂದ ಸುಖವಾತಂಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತ್ತು
ಆತ ನಿಂದ ನಿಲವನೇನೆಂಬೆ *(೫೯೯)*

ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಾಕ್ಯಗಳವರೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕಟನೆ ಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಚೆಗೆ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸಸ್ಯೂರ್‌ನಿಂದಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅರ್ಥವೂ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯು ಭಾಷೆಯ ಆಚಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯೇ ಬೇಕಾಗಿದೆಯಲ್ಲ! ನಿರೂಪಕ್ಕೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ರೂಪ ಎಂಬುದಿಲ್ಲದೆ ನಿರೂಪಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಅಲ್ಲಮನ ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೂ ತೂಗಿದೆ:

ರತ್ನದೀಪ್ತಿಯಾದಡೇನು
ಬಂಧಿಸಿದ ಕುಂದಣದಲ್ಲಿಯೆ ಸಂದಿರಬೇಕು
ಸ್ವಾದು ರಸದ ರುಚಿಯನೀವ ಫಲವೆಂದಡೇನು
ವೃಕ್ಷವಿಲ್ಲದನ್ನಕ್ಕರ
ಚಿತ್ರ ಸೌಂದರ್ಯ ನೋಟಕ್ಕೆ ಸುಖವೆಂದಡೇನು
ಭಿತ್ತಿಯ ಪಟ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದನ್ನಕ್ಕರ *(೧೦೮೬)*

ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಬೆಳಕು ಕಣ್ಣಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕುಂದಣ, ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಹಣ್ಣಿನರುಚಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ವೃಕ್ಷದ ಆಸರೆ, ನೋಟವು ಮನಸಿನ ಸುಖವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಭಿತ್ತಿಯ ಪಟ

ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಗಳಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅನುಭವವೊಂದು ಅನುಭವವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಮಾಧ್ಯಮವೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆ ಮಾಧ್ಯಮ ಭಾಷೆಯಾದೀತು. ಬಣ್ಣವಾದೀತು, ಮರವೂ ಆದೀತು. ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಇರವು ಕೇವಲ ನಿಶ್ಶಬ್ದ. ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲಜ್ಜೆಯಾಗುವುದೆಂದರೂ ಶಬ್ದದೊಳಗಿನ ನಿಶ್ಶಬ್ದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಹಾಗೆ ಶಬ್ದ ನಿಶ್ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಗೆರೆಯೆಳೆದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. 'ವಾಗರ್ಥಾವಿವ ಸಂಪೃಕ್ತೌ' ಅಲ್ಲ; ಇದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು. ಶಬ್ದನಿಶ್ಶಬ್ದಗಳ ಐಕ್ಯ ಅಲ್ಲಮನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರು 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಲ್ಲಮ–ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕಗಳ ಸಂವಾದವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಥದು? ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ Conceive ಎಂಬ ಪದವಿದೆಯಲ್ಲ –ಅದು ಆದಾಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಮನ ಬಸುರಾದರೆ ಕೈ ಬೆಸಲಾಯಿತ್ತ ಕಂಡೆ
ಕರ್ಪುರದ ಕಂಪ ಕಿವಿ ಕುಡಿಯಿತ್ತ ಕಂಡೆ
ಮುತ್ತಿನ ಢಾಳವ ಮೂಗು ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ
ಕಂಗಳು ಹಸಿದು ವಜ್ರವ ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ
ಒಂದು ನೀಲದೊಳಗೆ ಮೂಲೋಕವಡಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ *(೧೦೧)*

ಅವ್ಯಕ್ತವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಆಗುವ ಅನುಭವ ಕೇವಲ ಕವಿಯದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಓದುಗನದೂ ಹೌದು. ಓದಿದ್ದು ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಸಿಸಿರೋ, ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕವಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದುದಾಗಲೀ, ಲಾಂಜಿನಸನು ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಕವಿಗೆ ಐದು ಮೂಲಗಳಿವೆ ಎಂದಾಗಲಾಗಲೀ, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್‌ನು ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದಾಗಲಾಗಲೀ– ಕವಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದೇ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಂಡ, ಪಡೆದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಥವಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದೇ ಈ ಚಿಂತಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಾಗೆ ಕವಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ–ಘಟಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಏಕೆಂದರೆ ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಓದುಗರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆ, ಘಟನೆ, ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ, ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಅಚ್ಚಾದ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಓದುವಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ, ಓದಿನ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಫಲಿತ ಅಂಶ. ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ, ಎಲಿಯಟ್ ಮೂಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ನನ್ನ ನಾನರಿವ ಮುನ್ನ ನೀನೇನಾಗಿದ್ದೆ ಹೇಳಾ

ಅಕ್ಕನ ಈ ಮಾತು ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಗೆ ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

ಆನು ನೀನೆಂಬುದು ತಾನಿಲ್ಲ
ತಾನಱಿದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ *(೩೦೫)*
ಮನದ ಮೇಲೆ ಅರಿವು
ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ಕುರುಹಿದೇನೋ
ನೀನೆಂಬಲ್ಲಿ ನೀನು
ನೀ ನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತೆರಹಿಲ್ಲ *(೩೧೦)*

ಕುರುಹು ಎಂಬ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಳಸುವ sign ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕದಂತೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಸಸ್ಯೂರನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕುರುಹು ಅಥವಾ ಸಂಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ 'ಸೂಚಕ' ಮತ್ತು 'ಸೂಚಿತ'ಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು. ಈ ಅಂತರವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆಂದೇ ವಿಮರ್ಶೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿಂದೆ ಅರ್ಥ ವೆಂಬುದೊಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಹಂಬಲ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೇ? ಸೂಸನ್ ಲ್ಯಾಂಗರ್ 'ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ' ಎಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದಿರುವುದುಂಟು. ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ನೇರವಾಗಿ ಅರ್ಥವೇ ನಾವಾಗುವುದು ಉತ್ತಮವಲ್ಲವೆ? ಅಲ್ಲಮ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು:

ಅರ್ಥವುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಅಱಿವುತ್ತಿದ್ದರೆ
ನಿಜವನೈದುವ ದಿನವಾವುದು *(೧೧೪೯)*

ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆ'ಗಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಹೊರತು ನಿಜವಲ್ಲ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ನಿಜವೆಂದುಕೊಂಡಾಗ–

ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣಘಾತಕ(೭೨೩)

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲಮ. ಭಾಷೆಯನ್ನು prision house ಎಂದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಕೇಂದ್ರಿತ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೆ 'ನಿಜ'ಸಿಕ್ಕಿತು. ವೇದಗಳಾಗಲೀ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಲೀ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಂಕಥನಗಳು. ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮುರಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತೊಟ್ಟಿಲೊಳಗೆ
ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಿಶುವ ಮಲಗಿಸಿ
ಸಕಲ ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ನೇಣ ಕಟ್ಟಿ
ಹಿಡಿದು ತೂಗಿ ಜೋಗುಳವಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ
ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬ ತಾಯಿ
ತೊಟ್ಟಿಲು ಮುರಿದು
ನೇಣು ಹಱಿದು
ಜೋಗುಳ ನಿಂದಲ್ಲದೆ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವ ಕಾಣಬಾರದು *(೪೬೦)*

ಭಾಷೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಮಗುವನ್ನು ಮಲಗಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ಹಟತೊಟ್ಟಿರುವ ತಾಯಿಯ ಹಾಗೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಗು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲು ಬಯಸಿದರೂ ಬಿಡದೆ 'ಹಿಡಿದು ತೂಗಿ' ಮಲಗಿಸಲು ಜೋಗುಳ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾಷೆಗಳ, ಸಂಕಥನಗಳ ನೇಣು ಹರಿದುಬಿಡುವವರೆಗೆ ತನ್ನತನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಅರ್ಥಕೇಂದ್ರಿತವಾದಾಗ ತುಂಬ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನದಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವೆಂದರೇನೆ ಮಿತಿ. ಸೂಚಕ ಸೂಚಿತಗಳ ನಡುವಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾವು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಿತಿ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಾಗ್ವಾದದ ವಸ್ತುವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಹಂಬಲ, ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟದ ವ್ಯರ್ಥ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಸತ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವದ ನಿರಂತರ ಪ್ರಸರಣ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮನದ ಸುಖವ ಕಂಗಳಿಗೆ ತಂದರೆ
ಕಂಗಳಸುಖವ ಮನಕ್ಕೆ ತಂದರೆ
ನಾಚಿತ್ತು, ಮನ ನಾಚಿತ್ತು
ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾದಡೆ
ವ್ರತಕ್ಕೆ ಭಂಗ *(೨೦೬)*

ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು: ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಇರಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದ ಸಂಕಥನಗಳು ಎಂದು. ಕಾವ್ಯಾನುಭವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಸ್ತು ಆಗಬಲ್ಲುದೇ? ಪಂಪನ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸಿ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬ ಪಣ್ಯಾಂಗನೆ. ಅವಳಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದ ರೀತಿಯನ್ನು ಸುವಿಟಬಲ್ಲನೇ ಹೊರತು ಕುವಿಟ ಅಲ್ಲ. ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ರೊಲಾನ್ ಬಾರ್ತ 'ಪೊಯಟಿಕ್ಸ್' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಎರೊಟಿಕ್ಸ್' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಒಬ್ಬ ಓದುಗನಾಗಿ, ನನ್ನ ಓದಿನ ಕ್ರಿಯೆ ಕೇವಲ ಅರ್ಥದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಾಗದೆ, ಸೂಚಕ–ಸೂಚಿತಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ವಿಹರಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಓದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗದೆ ಲೀಲೆಯಾದಾಗ; ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇವಲ ಕವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವುದೆಂದರೆ ನನಗೆ ನಾನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಆಗಿ ಮುಗಿಯುವಂಥದಲ್ಲ. ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಲೆ ತೂಗಿದಂತೆ, ಸಿಕ್ಕಂತೆ– ಸಿಗದಂತೆ, ಆಗುತ್ತ–ಆಗದಿರುತ್ತ ಇರುವಂಥದು.

❐

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ

●

ಡಾ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ

'ಲಿಂಗಪತಿ, ಶರಣ ಸತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬರಿ ಕವಿಸಮಯವಾಗಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪ ತಳೆಯುವ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸತಿಭಾವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೋಕದ ಗಂಡರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ಗಂಡನೆಂದು ಆಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡ–ಹೆಂಡಿರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದಾದ ವಿಪ್ರಲಂಬ, ಸಮಾಗಮ, ಸಂಭೋಗಗಳ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆ, ಉತ್ಕಟತೆಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳಲ್ಲೂ ಸತಿ–ಪತಿ ಭಾವ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ತಾನು ಗಂಡನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಹೀಗಿದೆ:

ಸಾವಿಲ್ಲದ, ಕೇಡಿಲ್ಲದ, ರೂಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗಾನೊಲಿದೆನವ್ವಾ
ಎಡೆಯಿಲ್ಲದ, ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ, ತೆರಹಿಲ್ಲದ, ಕುರುಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗಾನೊಲಿದೆ.
ಎಲೆ ಅವ್ವಾ, ನೀನು ಕೇಳಾ ತಾಯೆ–
ಭವವಿಲ್ಲದ, ಭಯವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಭಯ ಚೆಲುವಂಗೊಲಿದೆ ನಾನು
ಕುಲಸೀಮೆಯಿಲ್ಲದ ನಿಸ್ಸೀಮ ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ.
ಇದು ಕಾರಣ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಚೆಲುವ ಗಂಡನೆನಗೆ.
ಈ ಸಾವ, ಕೆಡುವ ಗಂಡರನೊಯ್ದು ಒಲೆಯೊಳಗಿಕ್ಕು.

ಇಡೀ ವಚನದ ತುಂಬ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನದು ನಿರ್ಗುಣ, ನಿಃಕಳ ರೂಪ. ಅಂಥ ರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "...ಇಲ್ಲದೆ". "....ಇಲ್ಲದ" ಎಂಬ ನಿಷೇದಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದರೂಪಕಗಳು ವಚನದ ತುಂಬ ಅನುರಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಹತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳು

ವಚನದಲ್ಲಿವೆ. "ನಿರ್ಭಯ", "ನಿಸ್ಸೀಮ" ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಇನ್ನೆರಡಿವೆ. ಇದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಬಳಸುವ ಪರಿಚಿತವಾದ 'ನೇತಿ' ಮಾರ್ಗ. ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಿರಾಕಾರತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಸಲ ಹನ್ನೆರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹನ್ನೆರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ನಿರಾಕಾರನೇ.

ಆದರೆ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ಹನ್ನೆರಡು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಚೆಲುವ" ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ಹೊಡೆದುಹಾಕಿಬಿಡುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಇತ್ಯರ್ಥಕ ಶಬ್ದ. ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳ ಮತ್ತು "ಚೆಲುವ" ಎಂಬ ಇತ್ಯಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದದ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಸುವಂತೆ, ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ವಿಶೇಷಣ ಮಾಲೆಗಳ ಕೊನೆಗೆ "ಚೆಲುವ" ಶಬ್ದ ವಚನದಲ್ಲಿ ಐದು ಸಲ ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಸಾವಿಲ್ಲದ, ಕೇಡಿಲ್ಲದ, ರೂಹಿಲ್ಲದ ನಿರಾಕಾರ ವಸ್ತುವಾದರೆ ಅವನು ಚೆಲುವನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚೆಲುವನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ರೂಹು, ಎಡೆ, ಕಡೆ, ತೆರಹು, ಕುರುಹು ಇರಲೇಬೇಕು. ರೂಹುಗೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾವು, ಕೇಡುಗಳೂ ಉಂಟು. "ಚೆಲುವ" ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಆಕಾರಸೂಚಕ ಶಬ್ದ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನಿಗೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ನಿರಾಕಾರನೂ ಹೌದು, ಚೆಲುವನೂ ಹೌದು, ನಿರಾಕಾರನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಚೆಲುವ. ಅವಳು ಒಲಿದದ್ದು ಸಾವ, ಕೆಡುವ ಈ ಲೋಕದ ಚೆಲುವರಿಗಲ್ಲ; ನಿರಾಕಾರನಾದ ಅಲೌಕಿಕ ಚೆಲುವನಿಗೆ. ಅವನು ಅಲೌಕಿಕನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರಾಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಚೆಲುವನಾಗಿರುವದು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ 'ನಿರಾಕಾರ' ಮತ್ತು 'ಚೆಲುವು' ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವಲ್ಲಿ ವಚನ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ವಚನವೂ ಶಬ್ದಗಳ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಸಾಮ್ಯ, ಪುನರುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ:

ಚೆಲುವಂಗೊಲಿದೆನವ್ವಾ
ಚೆಲುವಂಗಾನೊಲಿದೆ
ಚೆಲುವಂಗೊಲಿದೆ ನಾನು
ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ

ಈ ರಚನೆಗಳು ಅವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಲಯಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ "ಚೆಲುವ ಗಂಡನೆನಗೆ" ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಲ ಬಂದಿರುವ "ಒಲಿದೆ" ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮರೂಪದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಮುಕ್ತಾಯವಿದೆ. ಆಕೆ ಒಲಿದವನೇ ಗಂಡನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಈ "ಸಾವಿಲ್ಲದ", "ಕೇಡಿಲ್ಲದ" ಗಂಡನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ "ಸಾವ", "ಕೆಡುವ" ಈ ಲೋಕದ ಗಂಡರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಈ ಲೋಕದ ಗಂಡರಿಗೆ ಎರಡೇ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೂ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಬಳಸಿರುವ ಉಳಿದ ಹತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಶಬ್ದಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ: ರೂಹಿರುವ, ಎಡೆಯಿರುವ,

ಕಡೆಯಿರುವ, ಭವವಿರುವ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಸಮಾಂತರ ರಚನೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಅರ್ಥವಿಸ್ತರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ, "ಚಿಲುವ" ಎಂಬ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ನಿಷೇಧಾಂತರ್ಗತ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ: ಸಾವು, ಕೇಡು, ರೂಹು, ಭವ, ಭಯ ಇತ್ಯಾದಿ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧರೂಪಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಮತ್ತು ಇತ್ಯರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವದರ ಉದ್ದೇಶ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದಲುಬದಲು ಮಾಡುವದೇ ಆಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವೈರುಧ್ಯವಿದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಂತೂ ನಿರಾಕಾರ. ಆಕಾರವಿರುವ ಈ ಲೋಕದ ಗಂಡರನ್ನು ಒಲೆಯೊಳಗಿಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಅಕ್ಕನೂ ಆಕಾರವುಳ್ಳವಳೇ ಅಲ್ಲವೆ? ನಿಃಕಾಯನಾದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೂ, ಸಕಾಯಳಾದ ಅಕ್ಕನಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ "ರೂಪು ನಿರೂಪವನೊಡಗೂಡುವ ಪರಿ ಎಂತು ಹೇಳಾ" ಎಂದು ಅಕ್ಕನನ್ನೇ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಕನ ಉತ್ತರ :

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ
ನೀನೊಲಿದವರ ಕಾಯಗೊಂಡಿದ್ದರೆನಬೇಡ

ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ದವೀರಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ ನಿಃಕಾಮಿಯಾಗಿ ನಿರಾಕಾರಬ್ರಹ್ಮನ ಕೈಹಿಡಿದಳೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಮರಚನೆಯಿರುವ ಮೊದಲ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳ ನಂತರ, ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸುವ "ಎಲೆ ಅವ್ವಾ, ನೀನು ಕೇಳಾ ತಾಯೆ" ಎಂಬ ಬೇರೆ ರಚನೆ ಬಂದು ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಕೌಶಿಕನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ತಾಯಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅಕ್ಕ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕೇಳುಗನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಾಲಿನ ನಂತರ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತೆ ರಚನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದಿನಂತೆ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಚನಕ್ಕೆ ಹೊಸದನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಶಾಬ್ದಿಕ ಪುನರುಕ್ತಿ ರಾಚನಿಕ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹಿತಮಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಚನವೂ ಒಂದಾಗಿದೆ.

* * *

ಆದರೆ ರಾಚನಿಕ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ತಂತ್ರ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯದೇ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು:

ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನದಂತೆ
ಫಲದ ಮರೆಯ ರುಚಿಯಂತೆ
ಶಿಲೆಯ ಮರೆಯ ಹೇಮದಂತೆ
ತಿಲದ ಮರೆಯ ತೈಲದಂತೆ,

ಮರದ ಮರೆಯ ತೇಜದಂತೆ,
ಭಾವದ ಮರೆಯ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿಪ್ಪ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಿಲವನಾರೂ ಅರಿಯಬಾರದು.

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯರಚನೆ ಐದು ಸಲ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ. ಆರನೆಯ ಸಾಲೂ ಹಿಂದಿನ ರಚನೆಯಂತೆಯೇ ಆರಂಭವಾದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯ ಬದಲು, ರೂಪಕದ ತಿರುವು ಪಡೆದಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಮಾತ್ರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಮೊದಲ ಆರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ವಚನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲ, ಫಲ, ಶಿಲೆ, ತಿಲಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿಪ್ರಾಸವಿದೆ. ನೆಲ–ನಿಧಾನ, ತಿಲ–ತೈಲ, ಮರದ–ಮರೆಯ, ಭಾವ–ಬ್ರಹ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಪ್ರಾಸವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಸಗಳು ಶಬ್ದಗಳು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಲಯ ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಗಿಯಿದೆ.

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಯಾರೂ ಅರಿಯಲಾಗದ ನಿಲವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಈ ವಚನ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆರು ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹೋಲಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆಯ ವೈವಿಧ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಅವು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಹೇಳಲಾಗದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೂ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇಂಥವೇ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೆ ಈ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದ್ದು ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಇವೇ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ಲಯಶುದ್ಧತೆ, ಶಬ್ದಗಳ ಸಮತೋಲನ, ನಿಖರತೆ, ಹ್ರಸ್ವತೆ, ಪ್ರಾಸಾನುಪ್ರಾಸ, ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಬಿಗಿ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ "ತಿಲದ ಮರೆಯ ತೈಲದಂತೆ", "ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನದಂತೆ" ಮುಂತಾದ ಸಾಲುಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ, ಲಯವೈವಿಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ, ಒಂದೇ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆರು ಸಲ ಬಂದಿರುವದು ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಲಯಕ್ಕೆ ಬೀಸು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳು ಬಹಳ ಕಿರಿದಾಗಿರುವದರಿಂದ, ರಚನೆಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹಿತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

(ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ "ಮರೆಯ" ಎಂಬ ಸ್ಥಿರ ಶಬ್ದ ಎಡಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೂಪಾವಳಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೂ, ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಮ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹೆಸರಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ "ಭಾವ" ಮತ್ತು "ಬ್ರಹ್ಮ"ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾವಳಿಯ ಉಪಯೋಗ ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ.)

ತನು ಕರಗದವರಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ಮನ ಕರಗದವರಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಪವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು

ಹದುಳಿಗರಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ಗಂಧಾಕ್ಷತೆಯನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ಅರಿವು ಕಣ್ದೆರೆಯದವರಲ್ಲಿ ಆರತಿಯನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ಭಾವಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ಧೂಪವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ಪರಿಣಾಮಿಗಳಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ನೈವೇದ್ಯವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ತ್ರಿಕರಣಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ತಾಂಬೂಲವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ಹೃದಯಕಮಲ ಅರಳದವರಲ್ಲಿ ಇರಲೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು
ಎನ್ನಲ್ಲಿ ಏನುಂಟೆಂದು ಕರಸ್ಥಲವನಿಂಬುಗೊಂಡೆ?–
ಹೇಳಾ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ

"ಕಿತ್ತೂರ ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ" ಚಲನಚಿತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಟಿ.ಜಿ.ಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಸ್ವರಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಪಿ. ಸುಶೀಲಾ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಇಂಪಾಗಿ, ಭಾವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾಡಿದ ವಚನ ಇದು. ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಡನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಇದರ ಲಯ ಮಧುರವಾಗಿ, ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಓದಿದಾಗ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯರಚನೆ ಎಂಟು ಬಾರಿ ಪುನರಾವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅದೆಂದರೆ, 'ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆ' ಎಂಬಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆ 'ಅಷ್ಟವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವದು, ಮತ್ತು ಆ ಅಷ್ಟವಿಧ ಅರ್ಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಭಕ್ತನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು. ಆ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ,

"...**ಇಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಯನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು**"

ಎಂದು ಒಂದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಚನದ ಉದ್ದೇಶ ಅದಲ್ಲ. ಎಂಟು ಬಗೆಯ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಚನದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯರಚನೆ ಎಂಟು ಬಾರಿ ಪುನರಾವೃತ್ತವಾಗುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೂ ವಚನ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ವಚನ, ರಾಚನಿಕವಾಗಿ, ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿ ಆಯಾ ಅರ್ಹತೆಗೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಅರ್ಚನಾವಿಧಕ್ಕೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

ತನು – ಮಜ್ಜನ
ಮನ – ಪುಷ್ಪ

ಇಂಥ ಜೋಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಹಚರ್ಯ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿರೀಕ್ಷೆ ವಚನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಸಫಲವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ಹದುಳಿಗ (ಯೋಗ್ಯ?) – ಗಂಧಾಕ್ಷತೆ
ತ್ರಿಕರಣಶುದ್ಧಿ – ತಾಂಬೂಲ
ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ:

ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಿತಮಿತವಾಗಿ, ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಹೋಲಿಕೆಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಕಂಗಳು ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ ನೋಡಲಿಲ್ಲ,
ಕಿವಿಗಳು ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ,
ಕೈಗಳು ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ ಪೂಜಿಸಲಿಲ್ಲ,
ಮನ ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ ನೆನೆಯಲಿಲ್ಲ,–
ಮಹಂತ ಕೂಡಸಂಗಮದೇವನ

ಇದು ವೀರಶೈವ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯ ಐಕ್ಯಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ವಚನ. ಅಂಗವೆಲ್ಲ ಲಿಂಗವಾದ ಪ್ರಶಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಾದ ಪ್ರಶಾಂತ ಲಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. "ತುಂಬು" ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ವಚನದ ತುಂಬ ಅನುರಣಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇದು ಅಂಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಲಿಂಗವೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಸಂತೃಪ್ತ ತುಂಬು ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಗವೇ ಲಿಂಗವಾದಾಗ, ನೋಡುವ, ಕೇಳುವ, ಪೂಜಿಸುವ, ನೆನೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾಗಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಅನುಭವ.

ವಚನದ ನಾಲ್ಕೂ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಂತರ ವಾಕ್ಯರಚನೆ ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ" ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಎಡಭಾಗದ ಕರ್ತೃಪದಗಳನ್ನೂ, ಬಲಭಾಗದ ಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನೂ ಬದಲಿಸುತ್ತ ಹೋಗಿರುವ ವಿಧಾನದ ಬಗೆಗೂ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ವಚನದ ಮೊದಲ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ, ವಚನ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂವೃತ ರೂಪಾವಳಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಸಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲೇ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಹುಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಿವಿ ಈ ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ:

ಕಂಗಳು – ಕಾಣುವದು
ಕಿವಿಗಳು – ಕೇಳುವದು

ಇದೊಂದು ಸಮೀಕರಣವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಮೂರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾದ ಮೂಗು, ನಾಲಗೆ, ಚರ್ಮಗಳು ಬರಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದರೆ, ಮೇಲಿನ ಸಮೀಕರಣದ ಪ್ರಕಾರ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಂಧ, ರಸ, ಸ್ಪರ್ಶಗಳೂ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಸಮೀಕರಣಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲು ಅವು

ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ವಚನ ಆ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದರೂ ಉಳಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಕೈಗಳು" ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕೈಗಳಿಗೆ ನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ಕೆಲಸ 'ಮುಟ್ಟುವದು'. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "ಕೈಗಳು ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ ಪೂಜಿಸಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ವಚನ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಿತವಾಗಿ ಮುರಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೈಗಳ ಸಹಜ ಕೆಲಸ ಪೂಜಿಸುವದೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಕೈಗಳಿ'ಗೂ 'ಪೂಜಿಸು'ವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸುಸಂಗತವಾಗೇ ಇದೆ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಲಿನ "ಮನ"ವಂತೂ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಮೂರ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ರೂಪಾವಳಿಗೆ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆ. ಹಾಗೆಂದು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ 'ಮನಸ್ಸು' ತೀರ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.'ಷಟ್ಕರಣಗಳು' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆರನೆಯದಾಗಿ ಮನಸ್ಸೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ವಚನದಲ್ಲಿ ಮನ ತುಂಬಿದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದು ತುಂಬಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತುಂಬಿದಂತೆಯೇ. ಅಂತೆಯೇ, "ಮನ ತುಂಬಿದ ಬಳಿಕ ನೆನೆಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಾಗಿ, ಅನುಭವದ ಒಟ್ಟು ಶಿಖರವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಮನ'–'ನೆನೆಯುವದು' ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸುಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ವಚನದ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ನಾಲ್ಕೂ ಸಕರ್ಮಕ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಗೆ (ನೋಡಲಿಲ್ಲ, ಕೇಳಲಿಲ್ಲ, ಪೂಜಿಸಲಿಲ್ಲ, ನೆನೆಯಲಿಲ್ಲ) ಕರ್ಮಪದವಾಗಿರುವವನು "ಮಹಂತ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಅದು ಸೇರಿಯೇ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯಾಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣ ವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡೂ, ಅವು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಕೌಶಲ ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದು. ವಚನ ಓದುಗನಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ, ಮುರಿಯುತ್ತ, ಆದರೂ ಸುಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸುಸಾಂಗತ್ಯ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಕೆಯ ವಚನದ ಉದ್ದೇಶ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಅಕ್ಕನ ವಚನದ ಮೊದಲ ಎಂಟು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಸಾಲಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ ಎರಡು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ರಚನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ "ತನು ಕರಗದವರಲ್ಲಿ" ಮತ್ತು "ಮಜ್ಜನವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ತನು ಕರಗದವರಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನವನೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು" ಎಂಬುದರ

ಅರ್ಥ 'ತನು ಕರಗುವವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೀನು ಮಜ್ಜನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮಾತು ಉಳಿದ ಏಳು ಸಾಲುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾತನ್ನು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುವುದರ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಇದು ಕೇವಲ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದ ರಚನೆಯಲ್ಲ. ಚಮತ್ಕಾರಿಕ ಅಲಂಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಏನೇನು ಇಲ್ಲದವರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಏನೇನನ್ನು ಒಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ಒಲಿಸುವದು ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟ, ಅದಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಎಷ್ಟು ನಿಷ್ಠುರ ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಯಿತ್ರಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇಂಥ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಇರುವವರು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಒಲಿಯುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಪೂಜೆ ಎಂಬುದು ಬಹಿರಂಗ ವ್ಯವಹಾರ, ಅದು ಅಷ್ಟವಿಧದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದರೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಅಷ್ಟೇ. ಅಂತರಂಗಶುದ್ಧಿಯೊಂದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ವಿದ್ಯುಕ್ತ ಪೂಜೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗಶುದ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಬಹಿರಂಗದ ಪೂಜೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರ ಈ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಜೋಡಿ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಒತ್ತು ಬಂದಿದೆ.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ, ಜೋಡಿ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳಿಂದ ಅರ್ಹತೆ 'ಇಲ್ಲದಿರುವ' ಮತ್ತು 'ಇರುವ' ಎರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬರುವ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಸಾಲಿನ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಆ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿವೆ.

'ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಂವೃತ ರೂಪಾವಳಿ (paradigm). ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಬೇಕಾದ ಎಂಟು ರೀತಿಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವಾದರೂ ಅಕ್ಕನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನ, ಪುಷ್ಪ, ಗಂಧ, ಅಕ್ಷತೆ, ಆರತಿ, ಧೂಪ, ನೈವೇದ್ಯ, ತಾಂಬೂಲ ಸೇರಿ ಎಂಟಾಗಿವೆ. ಗಂಧ–ಅಕ್ಷತೆಗಳು ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಏಳನೆಯ ಸಾಲಿಗೇ ಈ ರೂಪಾವಳಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. "ಹೃದಯಕಮಲ ಅರಳದವರಲ್ಲಿ ಇರಲೊಲ್ಲೆಯಯ್ಯ ನೀನು" ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತು. ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಯ ಕೆಲಸ ತೀರಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಶಿಖರವಾಗಿ ಬರುವ ಈ ಸಾಲು, 'ಹೃದಯಕಮಲ ಅರಳುವದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲಿಂಗ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಲಿಂಗವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಯೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ "ಎನ್ನಲ್ಲಿ ಏನುಂಟೆಂದು ಕರಸ್ಥಲವನಿಂಬುಗೊಂಡೆ?" ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಇದು ವಚನದ ಮೊದಲ ಎಂಟು ಸಾಲುಗಳಿಗಿಂತ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಮೊದಲ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ ಎರಡೆರಡು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳ ಬದಲು ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ "ಉಂಟು", "ಇಂಬುಗೊಂಡೆ" ಎಂಬ ಧನಾರ್ಥಕಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮೊದಲ ಎಂಟು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಕ ವಾಕ್ಯಗಳ (Declarative sentences) ರಚನೆಯಿದ್ದರೆ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯ ರಚನೆಯಿದೆ. ಇದು ವಚನಗಳು

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ಮಾರ್ಗಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಒಂದು ರೀತಿ.

"ಎನ್ನಲ್ಲಿ ಏನುಂಟೆಂದು ಕರಸ್ಥಲವನಿಂಬುಗೊಂಡೆ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನ ಕರಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಇಂಬುಗೊಂಡಿರುವದಂತೂ ನಿಜ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಅವನು ಇಂಬುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಅಷ್ಟವಿಧ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಭಕ್ತನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅರ್ಹತೆಗಳಿರಬೇಕು. ತನು–ಮನಗಳು ಕರಗಿರಬೇಕು, ಭಕ್ತ ಹದುಳಿಗನಾಗಿರಬೇಕು, ಅವನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಕಣ್ದೆರೆದಿರಬೇಕು, ಭಾವಶುದ್ಧಿಯಿರಬೇಕು, ತ್ರಿಕರಣ (ದೇಹ, ಮಾತು, ಮನಸ್ಸು) ಶುದ್ಧಿಯಿರಬೇಕು. ಆತ ಪರಿಣಾಮಿ (ಸಂತೃಪ್ತ)ಯಾಗಿರಬೇಕು, ಅವನ ಹೃದಯಕಮಲ ಅರಳಿರಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಒಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಯಾವ ಅರ್ಹತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಆತ ತನಗೊಲಿದು ಬಂದು ಇಷ್ಟಲಿಂಗರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರಸ್ಥಲವನ್ನು ಇಂಬುಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಅಕ್ಕ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಪ್ರೀತಿ, ಧನ್ಯತೆ, ಆರ್ದ್ರತೆ, ಅಚ್ಚರಿಗಳಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ಅಂಥ ಅರ್ಹತೆಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಕ್ಕ ಭಾವಿಸುವ ವಿನಯದ ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ತನಗೆ ಒಲಿದು ಬಂದಿರುವನೆಂದ ಮೇಲೆ ಅಂಥ ಅರ್ಹತೆಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಅರ್ಥ. ಈ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವಾಗದಂತೆ ವಚನ ಅದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ರೂಪವಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಎರಡೂ ವಿರುದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈಗ, ವಚನ ಅಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಭಕ್ತನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ, ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲನ್ನು ಮೀಸಲಿರಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಲಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಮಹತ್ವ ಬರುವಂತೆ ಯಾಕೆ ಯೋಜಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜೋಡಿ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಅರ್ಹತೆ ಇಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಇರುವ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಚನದ ಎಲ್ಲ ಕೊರತೆಗಳೂ ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದರ ಉದ್ದೇಶ, ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಲ್ಲ. ಇದು ಬಿಡಿ ವಚನಗಳ ಹೋಲಿಕೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಪುನರುಕ್ತಿ, ಸಮಾಂತರ ರಚನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅತಿಗೆ ಒಯ್ದು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರಲ್ಲೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಸುಸಾಂಗತ್ಯ, ಮಿತವ್ಯಯ, ಲಯಶುದ್ಧಿ, ಹಿತವಾದ ರಾಚನಿಕ ಪುನರುಕ್ತಿ, ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಮುರಿಯುವಿಕೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಹಸಿವಾದೊಡೆ ಊರೊಳಗೆ ಭಿಕ್ಷಾನ್ನಗಳುಂಟು;
ತೃಷೆಯಾದೊಡೆ ಕೆರೆ ಬಾವಿ ಹಳ್ಳಗಳುಂಟು;
ಶಯನಕ್ಕೆ ಹಾಳು ದೇಗುಲವುಂಟು;
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ
ಆತ್ಮ ಸಂಗಾತಕ್ಕೆ ನೀನೆನಗುಂಟು.

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ದೇಹಬಾಧೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆ ಬಾಧೆಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹಸಿವು, ನೀರಡಿಕೆ, ನಿದ್ರೆ, ಮೈಥುನಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಭೌತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಂಥ ತೃಪ್ತಿ ದೊರೆತ ರೀತಿಯನ್ನು ವಚನ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹಬಾಧೆಗಳ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ರೂಪಾವಳಿಯನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವಚನ ತನ್ನ ರಚನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಹಸಿವು – ಭಿಕ್ಷಾನ್ನ
ತೃಷೆ – ಕೆರೆ ಬಾವಿ ಹಳ್ಳ
ಶಯನ(ನಿದ್ರೆ) – ಹಾಳು ದೇಗುಲ

ಈ ಸಮೀಕರಣಗಳ ಸುಸಾಂಗತ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೌಕಿಕ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ದೇಹಬಾಧೆಗಳನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗಳಲ್ಲ. ಆತ ಈ ಬಾಧೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ದುಡಿದು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಅವು ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆತಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆಗೆ ಉಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇದೆ. ಹಸಿವಾದರೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಪಕ್ವಾನ್ನಗಳೇ ಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ನೀರಡಿಕೆಯಾದರೆ ಕೆರೆ ಬಾವಿ ಹಳ್ಳಗಳ ನೀರು ಸಾಕು; ಪಂಚಕರ್ಪೂರದ ಶುದ್ಧ ನೀರೇ ಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಗೆ ಹಾಳು ದೇಗುಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ; ಅರಮನೆಯ ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯೇ ಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೈಥುನದ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಅದು ಬರಿ ಮೈಥುನವಲ್ಲ, "ಆತ್ಮ ಸಂಗಾತ".ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಯಾರಿದ್ದರೂ ನಡೆದೀತೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನೇ ಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ರಾಜಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ "ಭಿಕ್ಷಾನ್ನ", "ಕೆರೆ, ಬಾವಿ, ಹಳ್ಳ", "ಹಾಳು ದೇಗುಲ" ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳದೇ ಬಿಟ್ಟ ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಚನದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಕೊನೆಯ ಸಾಲು. ದೇಹಬಾಧೆಗಳ ರೂಪವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಮೈಥುನ' ಬರಬೇಕು. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಮೈಥುನದ ಶಮನ ಅಕ್ಕನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಕುತೂಹಲ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಉಳಿದ ಲೌಕಿಕರಂತಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವಚನ ನಮ್ಮ ಈ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಮುರಿದು, 'ಮೈಥುನ'ವನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಿ (Sublimation), ಅದನ್ನು "ಆತ್ಮ ಸಂಗಾತ"ವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ ಒದಗಿಬಂದು ಉಪಶಮನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ

ಅಗತ್ಯಗಳ ತೃಪ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಹೊರಟ ವಚನ ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ನೆಲೆಗೆ ಏರಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಸಾರ್ಥಕ ವಚನಗಳು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ.

*　　*　　*

ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಯ ಮಾಡಿ ಒಲಿಸುವೆನೆ ಅಯ್ಯ?
ನೀನು ಬಹಿರಂಗವ್ಯವಹಾರದೂರಸ್ಥನು
ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವ ಮಾಡಿ ಒಲಿಸುವೆನೆ ಅಯ್ಯ?
ನೀನು ವಾಙ್ಮನಕ್ಕತೀತನು.
ಜಪ ಸ್ತೋತ್ರದಿಂದ ಒಲಿಸುವೆನೆ ಅಯ್ಯ?
ನೀನು ನಾದಾತೀತನು
ಭಾವಜ್ಞಾನದಿಂದೊಲಿಸುವೆನೆ ಅಯ್ಯ?
ನೀನು ಮತಿಗತೀತನು
ಹೃದಯಕಮಲ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಬಿಟ್ಟುಕೊಂಬೆನೆ ಅಯ್ಯ?
ನೀನು ಸರ್ವಾಂಗಪರಿಪೂರ್ಣನು
ಅಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಒಲಿಸಲೆನ್ನಳವಲ್ಲ;
ನೀನೊಲಿವುದೆ ಸುಖವಯ್ಯ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ!

ಅಕ್ಕನ "ತನು ಕರಗದವರಲ್ಲಿ...." ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆ'ಯ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಎಂಟು ವಿಧದ ಅರ್ಚನೆಗಳ ಪ್ರಸ್ಥಾಪವಿದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ವಿಧದ ಅರ್ಚನೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ 'ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆ' ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹೆಸರಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಎಂಟು ವಿಧದ ಅರ್ಚನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿವರವಾದ ರಚನೆ ಉಚಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರ ಮುಗಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಯೊಂದೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜನ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಬಳಸುವ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕಂತೂ ಆತ ಒಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ಬಹಿರಂಗದಿಂದ ಒಳಕ್ಕೆ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿ ಅವೂ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ವಿಫಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳೆಲ್ಲ ಸಮಾಂತರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು, ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಂತರ ರಚನೆಗಳ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿರುವದು ಈ ವಚನದ ವಿಶೇಷತೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ಐದು ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಮಾರ್ಗವೂ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ, ಅಕ್ಕ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದ, ಕಂಡುಕೊಂಡ, ಅಥವಾ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಉತ್ತರಗಳಿವೆ. ಈ ಉತ್ತರಗಳು ಅಂಥ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ

ಉತ್ತರಗಳು ಐದು ಬಾರಿ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ವಚನದ ಕೇಂದ್ರ ವೈರುಧ್ಯವಿರುವದು ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ದೇವರು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅತೀತನಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಬರುವ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಐದು ಮಾರ್ಗಗಳು ಒಂದು ರೂಪಾವಳಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವಾದರೂ, ಅದು ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಂವೃತ ರೂಪಾವಳಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳಾಗಲಿ, ಅವು ಬರುವ ಕ್ರಮವಾಗಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದೂ ಹೊಸದಾದ, ಆದರೆ ಹೊರತಲ್ಲದ, ಮಾರ್ಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ "ಒಲಿಸುವೆನೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದ ನಿಯತವಾಗಿ ಪುನರುಕ್ತಗೊಂಡು ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಅರ್ಥ ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪುನರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ತರುವ, ಏಕತಾನತೆ – ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವ ವಿಧಾನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ.

ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ "ನೀನು ಬಹಿರಂಗವ್ಯವಹಾರ ದೂರಸ್ಥನು" ಎಂಬುದಕ್ಕೂ, ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ "ನೀನು ವಾಙ್ಮನಕ್ಕತೀತನು"ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಮೊದಲ ಉತ್ತರ "ನೀನು ಬಹಿರಂಗವ್ಯವಹಾರತೀತನು" ಎಂದು ಆಗಬಹುದು. ಎರಡು, ಮೂರು, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಉತ್ತರಗಳ

ನೀನು ವಾಙ್ಮನಕ್ಕತೀತನು

ನೀನು ನಾದಾತೀತನು

ನೀನು ಮತಿಗತೀತನು

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾಂಗಗಳ ರಚನಾಸಾಮ್ಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಐದನೆಯ ಉತ್ತರ "ನೀನು ಸರ್ವಾಂಗಪರಿಪೂರ್ಣನು" ಎಂಬುದು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ 'ಹೃದಯಕಮಲದಲ್ಲಿ ಇಂಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದವನು' ಎಂಬ ನಿಷೇಧಾರ್ಥವೇ ಇದೆ.

ವಚನದ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ? ಏರುವುದನ್ನೂ, ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಇಳಿಯುವುದನ್ನೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಯ್ಯಾಲೆಯ ಜೀಕಿನ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಉತ್ತರಗಳೆಲ್ಲ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಹಚರ್ಯ ಪಡೆಯುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಸುಸಾಂಗತ್ಯವಿದೆ:

ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆ	=	ಬಹಿರಂಗ ವ್ಯವಹಾರ
ಅಂತರಂಗದ ಧ್ಯಾನ	=	ವಾಙ್ಮನ
ಜಪಸ್ತೋತ್ರ	=	ನಾದ
ಭಾವಜ್ಞಾನ	=	ಮತಿ

ಐದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ–

ಹೃದಯಕಮಲ = ಸರ್ವಾಂಗಪರಿಪೂರ್ಣ

ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ "ಸರ್ವಾಂಗಪರಿಪೂರ್ಣ"ನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಗರ್ಭಸ್ಥ ಪಿಂಡದಂತೆ ಅಪೂರ್ಣನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಹೃದಯಕಮಲದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಸರ್ವಾಂಗಪರಿಪೂರ್ಣ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಭಕ್ತನ ಸರ್ವಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವವನು', 'ಸರ್ವಾಂಗಭರಿತ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ಹೃದಯಕಮಲದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ, ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಐದೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ವಿಫಲ ಎಂಬುದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ವಚನದಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾರ್ಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಇವುಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ರಾಚನಿಕ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದರೆ, ಹೇಳದೇ ಬಿಟ್ಟ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಚನ ಯಾವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ "ಅಯ್ಯ, ನಿನ್ನ ಒಲಿಸಲೆನ್ನಳವಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಖಂಡಿತ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಧ್ವನಿಸುವ ಅರ್ಥಪರಂಪರೆ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ. ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಸೋತ, ಅಥವಾ ದೇವರನ್ನು ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಒಲಿಸುವದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತರ್ಕಿಸಿರುವ ಭಕ್ತನ ಆರ್ತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಿದ್ದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಅವನನ್ನು ಒಲಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು; ತನ್ನ ಅಳವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಮೀರಿದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನೂ ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಹತಾಶೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಒಲಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ತೀವ್ರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. "ಅಯ್ಯ, ನಿನ್ನ ಒಲಿಸಲೆನ್ನಳವಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅದೇ ಮುಕ್ತಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ ವಚನ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಚನದಲ್ಲಿ ಎರಡೆರಡು ಸಾಲಿಗೆ ಒಂದರಂತೆ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥಘಟಕಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ಈ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಸಾಲಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮತೋಲನ ನೀಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ:

ಅಯ್ಯ, ನಿನ್ನ ಒಲಿಸಲೆನ್ನಳವಲ್ಲ,
ನೀನೊಲಿವುದೆ ಸುಖವಯ್ಯ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ,

ಆದರೆ ಎಂಥಾ ಸಮತೋಲನ! ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ತಿರುವು. ಭಕ್ತ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಿ ಆಗಿದೆ, ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಒಲಿಯಬೇಕಾದದ್ದಂತೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅವನು ಒಲಿಯುವವರೆಗೆ ಭಕ್ತನಂತೂ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ತಾನಾಗಿ ಒಲಿಯುವದೊಂದೇ ದಾರಿ. ಅದು ಆಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸುಖವಲ್ಲ, ದೇವರಿಗೂ ಸುಖ. ಅವನಿಗೂ ಒಲಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತ ತಾನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾಡಲಿ, ಆಮೇಲೆ ನೋಡೋಣ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅವನ ಭಾವವಿರುವಂತಿದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಚೆಂದದ ಆಟಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ತೋರಿಸಿ, 'ಇದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೋ' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಮಗುವಿಗೆ ನಿಲುಕದಂತೆ ಎತ್ತಿಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತ, ಮಗು ಅದನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಮಾಡುವ ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ತುಂಟಾಟ ಮಾಡುವ ತಂದೆಯೊಡನೆ ಮಗು ಆಡಿದಂತಿದೆ ಈ ಮಾತು.

"ಅಯ್ಯ, ನಿನ್ನ ಒಲಿಸಲೆನ್ನಳವಲ್ಲ
ನೀನೊಲಿವುದೆ ಸುಖವಯ್ಯ"

ಎಂಬ ಈ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ "ಅಯ್ಯ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸ್ಥಾನ ಬದಲಾವಣೆ, "ನಿನ್ನ ಒಲಿಸಲು", "ನೀನೊಲಿವುದೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಕರಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು "ಒಲಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಪುನರುಕ್ತಿ, "ಸುಖ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಔಚಿತ್ಯ (ಸುಖ=ಒಳ್ಳೆಯದು, ಹಿತ, ಅನಿವಾರ್ಯ), ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮತೋಲನ, ಲಯಶುದ್ಧಿ–ಎಲ್ಲವೂ ಅಪೂರ್ವ ಕೌಶಲದ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾವದೂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವೆನಿಸದಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

* * *

ಚಿಲಿಮಿಲಿಯೆಂದೋದುವ ಗಿಳಿಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಕೊಳನ ತಡಿಯೊಳಾಡುವ ಹಂಸೆಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಸರವೆತ್ತಿ ಪಾಡುವ ಕೋಗಿಲೆಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಎರಗಿ ಬಂದಾಡುವ ದುಂಬಿಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಗಿರಿಗಹ್ವರದೊಳಾಡುವ ನವಿಲುಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವನೆಲ್ಲಿಹನೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿರೆ, ನೀವು ಹೇಳಿರೆ

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ರಚನೆಯ ಸಮಾಂತರತೆ, ಪುನರುಕ್ತಿ, ಶಾಬ್ದಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಕೊನೆಯ ತಿರುವು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಚನವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಶ್ರೀಶೈಲದ ವನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ತಿರುಗುತ್ತಾ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಿಯ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಅವು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕೆದು ಆರ್ತವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಂದು ಅರ್ಥೈಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಕಾಣಿರೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಓದಲಾಗಿದೆ. ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳ ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ವಚನವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ವಚನವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊಳೆಯಬಹುದು. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರು (೧೯೯೩: ೨೦–೨೧) ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ಓದುವದು ಸರಿಯೇ. ಆಗ ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಗಳೂ ಸಾಧ್ಯ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ "ಕಾಣಿರೆ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧಾರ್ಥವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆಗ "ಕಾಣಿರೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಇತ್ಯಾರ್ಥಕ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ರೂಪಗಳ ಸಹಯೋಗದಲ್ಲಿ "ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ" ಎಂಬ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಮೂಡುತ್ತವೆ:

೧. ನಾನು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ನೀವು ಕಂಡಿದ್ದೀರಾ?
೨. ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ, ನೀವು ಕಂಡಿಲ್ಲ,
೩. ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ, ನೀವು ಕಾಣಲಾರಿರಿ,
೪. ನಾನು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ನೀವೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ,
೫. ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ, ನೀವೂ ಕಾಣಬೇಕು
೬. ನಾನು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ನೀವೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವೇ?
೭. ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ, ನೀವು ಕಂಡಿದ್ದರೆ ಹೇಳಿ ನೋಡೋಣ
೮. ನಾನು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ನೀವೂ ಕಾಣಲಾರಿರಿ

ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಓದುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿಜಕ್ಕೂ ಹಾಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಓದುವ ಅರ್ಥಕವಿತೆಯ ಉಳಿದ ಸಾಲುಗಳೊಂದಿಗೆ, ಅದೇ ಕವಿಯ ಉಳಿದ ಕವಿತೆಗಳೊಂದಿಗೆ, ಆ ಕವಿ ಸೇರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ, ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೊಸ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಂಥಗಳು ಓದುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವಂತೆ ಅಂತರ್ಪಠ್ಯೀಯತೆಯ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಕಲಿಸಿವೆ. "ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವ ನೆಲ್ಲಿಹನೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿರೆ, ನೀವು ಹೇಳಿರೆ" ಎಂಬ ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನಾದರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕನ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆಕೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕಂಡಿರುವದಾಗಿ ಭಾವಿಸುವದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಕಂಡಿರುವದಾಗಿ ಹೇಳುವ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕನಸಿನ ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ:

ಅಕ್ಕ ಕೇಳವ್ವ, ಅಕ್ಕಯ್ಯ, ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ,
ಅಕ್ಕಿ ಅಡಕೆ ಓಲೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕಂಡೆ
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವನು
ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದುದ ಕಂಡೆನವ್ವ
ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಹನ ಬೆಂಬತ್ತಿ ಕೈವಿಡಿದೆನು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನ ಕಂಡು ಕಣ್ಣೆರೆದೆನು.

ಉಳಿದಂತೆ ಆಕೆಯ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಆರ್ತ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾತ್ರ. "ಚಿಲಿಮಿಲಿಯೆಂದೋದುವ..." ಎಂಬ ಮೇಲಿನ ವಚನವನ್ನೇ ಹೋಲುವ–

ಅಳಿಸಂಕುಳವೇ, ಮಾಮರವೇ, ಬೆಳದಿಂಗಳೇ, ಕೋಗಿಲೆಯೇ
ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರನು ಒಂದ ಬೇಡುವೆನು:
ಎನ್ನೊಡೆಯ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವರ ಕಂಡರೆ ಕರೆದು ತೋರಿರೇ.

ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ,

ವನವೆಲ್ಲ ನೀವೆ
ವನದೊಳಗಣ ದೇವತರುವೆಲ್ಲ ನೀವೆ

ತರುವಿನೊಳಾಡುವ ಖಗಮೃಗವೆಲ್ಲ ನೀವೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ
ಸರ್ವಭರಿತನಾಗಿ ಎನಗೇಕೆ ಮುಖದೋರೆ?

ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವದು ಆಕೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬ ತೀವ್ರ ನೋವು, ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಉತ್ಕಟ ಹಂಬಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ 'ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಚನ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಭಾವತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಜನವಾದ ಅರಣ್ಯ. ಸುತ್ತಲು ಹಬ್ಬಿರುವ ದರಿ, ಕಂದರ, ನದಿ, ಪರ್ವತಶಿಖರಗಳು, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ, ಆತ ಅಲ್ಲೇ ಇರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ತಿರುಗಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ. ಆಕೆ ಆ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಹೊಸಬಳು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಆಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಗಿಳಿ, ಹಂಸೆ, ಕೋಗಿಲೆ, ದುಂಬಿ, ನವಿಲುಗಳು ಅಲ್ಲಿರುವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಗಂಡನನ್ನು ಹುಡುಕುವವಳಂತೆ ಆಕೆ "ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ಅಥವಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. "ನೀವು ಕಾಣಿರೆ" ಎಂಬ ಮಾತಿನ ದ್ವಿರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಇದು ಅಕ್ಕನ ಹುಡುಕಾಟದ ಆರ್ತತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ, ಸುತ್ತಲಿನ ಗಿರಿಕಂದರಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮಾತು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿ ಮತ್ತೆ "ನೀವು ಕಾಣಿರೆ" ಎಂದು ಆಕೆಗೇ ತಿರುಗಿ ಕೇಳಿಸಿದಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಯ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಎಸ್.ವಿ. ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟರು (೧೯೬೩: ೩೯) ಸೂಚಿಸಿರುವ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆ ವಚನದ ಅರ್ಥವಲಯವನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. "ನೀವು ಕಾಣಿರೆ" ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದರೂ ಆ ಮಾತು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ, ಸಲಹೆಯಾಗಿ, ಉದ್ಗಾರವಾಗಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಅವಳಿಗೇ ತಿರುಗಿ ಬರುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅಕ್ಕ ಸಂಬೋಧಿಸುವ ಹಕ್ಕಿಗಳಿಂದಲೇ ಆ ಮಾತು ತಿರುಗಿ ಬಂದಂತೆಯೂ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಅಕ್ಕನ ವಿಹ್ವಲತೆ, ಆರ್ತತೆ, ಏಕಾಕಿತನ, ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ.

❐

ಮಹದೇವಿಯಕ್ಕನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ

●

ಡಾ. ಎಸ್.ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ

"ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕನ್ನಡದ ಭಗವದ್ಗೀತೆ" ಹೀಗೆಂದವರು ಪ್ರೊ. ಎಂ.ಪಿ.ಎಲ್. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವರು, ಸಂದರ್ಭ: ಎಂ. ಇ. ಎಸ್. ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರ ಹುಟ್ಟುಹಬ್ಬ. ಅಂದು ಮಾತನಾಡಿದ ಸುಮಾರು ಮಂದಿ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರ ಕೃತಿಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಮಾತು ತುಂಬಾ ವಿಭಿನ್ನ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. "ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರ ಆ ಕೃತಿ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು, ಅದು ಬರೀ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ. ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಅದರದರದ್ದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿರಬಹುದು, ಇದೇ. ಹಾಗೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ"ಕ್ಕೂ. ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಶೀಘ್ರ ಚಲನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತೆಂದರೆ ಪಂಪನ "ಕವಿತೆಯೊಳಾಸೆಗೆಯ್ವ ಫಲ ಮಾವುದೋ ಪೂಜೆ, ನೆಗಳ್ತೆ ಲಾಭಂ ಎಂಬಿವೆ ವಲಂ" ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ "ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಗುಲಾಬಿ ನಕ್ಷತ್ರ ನನ್ನ ಕವನ. ನಡುರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ನಡುಗುವ ಜನತೆಗೆ ಧೈರ್ಯ ಕೊಡುವ ಕವನ" ಎಂಬ ಮಾತಿನವರೆಗೆ, ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷದ ಬೀಸಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳೂ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿರುವ ಕಾವ್ಯರೂಪದ ಚಿಂತನೆಯು ರಸ, ಧ್ವನಿ, ರೀತಿ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿ, ಔಚಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹಿಂಜಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹಾಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.*

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿವಶರಣರು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಲು ಹವಣಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದು ಕಲ್ಯಾಣದ ರಕ್ತಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಅವರು ಕನಸು ಮನಸಿನಲ್ಲೂ ನೆನಸಿರದಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದು ಸಫಲವಾಯಿತು. ತಮ್ಮ ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಅವರು ಬಳಸಿದ ಸರಳವಾದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಪಂಪ ರನ್ನರು ಬಳಸಿದ್ದ ಚಂಪೂ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ

ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಛಂದಕ್ಕೆ ಒಲಿದದ್ದು, ಹೀಗಿದ್ದೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗ ಬಹುದಾದ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ಅವು ಹೊಸಗನ್ನಡ ಛಂದೋರೂಪಗಳ ಮೇಲೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಸತ್ಯ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಉಡುತಡಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಚೆಲುವಿನ ಸಾಕಾರ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ನನ್ನ ಗಂಡನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಭವಿಯಾದ ಕೌಶಿಕನನ್ನು ಹಲವು ಷರತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಆಗದೆಯೊ ಇದ್ದು, ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಲೇ ಅರಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಕಾಲವಿದ್ದು ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶನಾದ ಅಲ್ಲಮನೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರೀಶೈಲದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾದಳು ಎಂಬುದಿಷ್ಟು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಕ್ಕನ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ, ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಈ ಮೂವತ್ತು ಮೂವತ್ತೆಂಟು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ ಷಟ್ಸ್ಥಲ ವಚನಗಳಾಗಿಯೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ವಿರಹದ ವಚನಗಳು, ಭಕ್ತಿಯ ವಚನಗಳು, ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ವಿಡಂಬನೆಯ ವಚನಗಳು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಎಲ್ಲ ತರಗತಿಗೆ ಪಠ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ದಿವಂಗತ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಅವಳ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು 'Speaking of shiva' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿರುವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೀಗ ನಾನು ಅವಳ ವಚನಗಳು ಹೇಗೆ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವಾಗಬಲ್ಲವು, ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಪ್ರತಿಮೆ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವಳೇ ನಡೆಸಿರುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿನಮ್ರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ರಸ, ರೀತಿ, ಧ್ವನಿ, ಅಲಂಕಾರ ಔಚಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ನನ್ನ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.

ಭರತನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಆನಂದವರ್ಧನ, ದಂಡಿ, ಭಾಮಹ, ಕ್ಷೇಮೇಂದ್ರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳ ಅರಿವು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗಿದ್ದಷ್ಟೇ ವಚನಕಾರರಿಗೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನು ಬಳಸುವ ಕೆಲವು ಪದಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಲಂಕಾರಿಕರು ಯಾವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿಸಿದರೋ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ 'ಅನುಭಾವ'ದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮನು "ಶಬ್ದಲಜ್ಜೆ" ಮತ್ತು "ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ" ಎಂಬ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನು ಇದನ್ನೇ "ಹಿತ ಮಿತ ಮೃದು ವಚನ" ಎಂದ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಇದನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ಪದಗಳ ಮಿತವ್ಯಯಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾದವರು.

ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿಂಗೆ ಬೆಣ್ಣೆಯನಿಕ್ಕಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದವರಾರೋ
ಅಕಟಕಟಾ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ

ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರ
ಕರಕಟಾ ಕಾಡಿತ್ತು

ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮೋಕ್ಷದ (ನಿರಾಳ) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಶಬ್ದದ' ಹಂಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಕನ ಈ ವಚನ ಈ ರೀತಿಯ ಘೋಷಣೇ ಮಾಡದೇ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಸಂಗವೆನ್ನೆ ಸಮರಸವೆನ್ನೆ
ಲಿಂಗವೆನ್ನೆ ಲಿಂಗೈಕ್ಯವೆನ್ನೆ
ಆಗದೆನ್ನೆ ಆಯಿತೆನ್ನೆ
ನೀನೆನ್ನೆ ನಾನೆನ್ನೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯ
ವಾದ ಬಳಿಕ ಏನೂ ಎನ್ನೆ

ಎಂಬ ವಚನವು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ 'ಧ್ವನಿ'ಯ ಮೂಲಕವೇ ಐಕ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಅಂಗ ಸಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಂಗಿಯಾದೆನು
ಲಿಂಗ ಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂಗ ಸಂಗಿಯಾದೆನು
ಉಭಯ ಸಂಗವನ್ನು ಅರಿಯದೇ ಪರಿಣಾಮಿಯಾದೆನು
ನುಡಿಯ ಗಡಣವ ಮರೆದು ತೆರಹಿಲ್ಲದಿದ್ದೆನು

ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಮಾತಿನ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಮುಖಳಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಾಗ ಮಾತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಳಿಕೆಗಳು ತಲೆ ಹಾಕುತ್ತವೆ.

"ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ ಸ್ತುತಿ ನಿಂದೆಗಳು ಬಂದೊಡೆ ಮನದಲಿ ಕೋಪವ ತಾಳದೇ ಸಮಾಧಾನಿಯಾಗಿರಬೇಕು" ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಬಿಡಿ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿವೆ; ಅವು:

ಬೆಟ್ಟದಾ ಮೇಲೊಂದು ಮನೆಯ ಮಾಡಿ
ಮೃಗಗಳಿಗಂಜುವುದು
ಸಮುದ್ರದ ತಡಿಯಲೊಂದು ಮನೆಯ ಮಾಡಿ
ನೊರೆ ತೆರೆಗಳಿಗಂಜುವುದು
ಸಂತೆಯೊಳಗೊಂದು ಮನೆಯ ಮಾಡಿ
ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾಚುವುದು

ಆದರೆ ಈ ರೂಪಕಗಳು ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ಸೋಜಿಗವೂ ಇದೆ.

ಈಳೆ ನಿಂಬೆ ಮಾವು ಮಾದಲಕ್ಕೆ
ಹುಳಿ ನೀರನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಕಬ್ಬು ಬಾಳೆ ಹಲಸು ನಾರಿವಾಳಕ್ಕೆ
ಸಿಹಿ ನೀರಿನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಕಳವೆ ರಾಜಾನ್ನ ಶಾಲ್ಯಾನ್ನಕ್ಕೆ
ಓಗರದ ಉದಕವನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ
ಮರುಗ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಪಚ್ಚೆ ಮಡಿವಾಳಕ್ಕೆ
ಪರಿಮಳದುದಕವನೆರೆದವರಾರಯ್ಯ

ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೊನೆಗೆ "ಇಂತೀ ಜಲವು ಒಂದೇ ನೆಲವು ಒಂದೇ ಆಕಾಶ ಒಂದೇ" ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ 'ಚಂಪೂ' ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆದಿ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸವನ್ನು ತೊರೆದ ವಚನಕಾರರೂ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಬರುವ ಅನುಪ್ರಾಸವನ್ನಾಗಲೀ ಅಂತ್ಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸವನ್ನಾಗಲೀ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಮಾತು ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಮೇಧ್ಯದ ಮಡಿಕೆ ಮೂತ್ರದ ಕುಡಿಕೆ
ಎಲುವಿನ ತಡಿಕೆ ಕೀವಿನ ಹಡಿಕೆ
ಸುಡಲೀ ದೇಹವ ಒಡಲು ವಿಡಿದು ಕೆಡದಿರು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನರಿಯದ ಮರುಳೆ

ಎಂಬ ವಚನವು ಅನುಪ್ರಾಸವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ

ಆವ ವಿದ್ಯೆಯ ಕಲಿತಡೇನು
ಸಾವ ವಿದ್ಯೆ ಬೆನ್ನಬಿಡದು
ಅಶನವ ತೊರೆದೊಡೇನು ವ್ಯಸನವ ಮರೆತೊಡೇನು
ಉಸುರ ಹಿಡಿದಡೇನು ಬಸುರ ಕಟ್ಟಿದೊಡೇನು

ಎಂಬ ವಚನವು ಆದಿಪ್ರಾಸದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಅಕ್ಕನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಚನವಾದ:

ಹಾವಿನ ಹಲ್ಲ ಕಳೆದು ಹಾವನಾಡಿಸಬಲ್ಲಡೆ
ಹಾವಿನ ಸಂಗವೆಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯ
ಕಾಯದ ಸಂಗವ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಡೆ
ಕಾಯದ ಸಂಗವೇ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯ
ತಾಯಿ ರಕ್ಕಸಿಯಾದಂತೆ ಕಾಯ ವಿಕಾರವು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ
ನೀನೊಲಿದವರು ಕಾಯಗೊಂಡಿದ್ದರೆನಬೇಡ

ಎಂಬುದು ಆದಿಪ್ರಾಸದೊಂದಿಗೆ "ಪದ"ಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. "ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನೂರ್ಮಡಿಗೊಳಿಸಿದರು" ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾತು ಇಂಥ ಕಡೆ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವ

ಮಾತುಗಳೂ ಅಕ್ಕನಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆ ಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕಾರರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸದೇ ಇಂಗಿತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ "ಗೇಯತೆ". "ಪುನರುಕ್ತಿ"ಯೂ ಗೇಯತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ತಾಳಮಾನ ಸರಿಸವನರಿಯೆ
ಓಜೆ ಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ
ಅಮೃತಗಣ ದೇವಗಣವನರಿಯೆ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ "ಹಾಡುವೆ"

ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದ "ಹಾಡುವೆ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ವಚನಕಾರರು ವಚನಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಎಂದು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಈಗಂತೂ ವಚನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನ "ಹಾಡು"ತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿ ಮತ್ತು ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವನ್ನು "ಆಡು"ವುದೂ ಉಂಟು, ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಮಾಡುವಾಗ, ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ.

ಎರಡೆಂಭತ್ತು ಕೋಟಿ ವಚನವ ಹಾಡಿ
ಹಲವ ಹಂಬಲಿಸಿತ್ತೆನ್ನ ಮನವು

ಎನ್ನುವಾಗಲಂತೂ ಹಾಡಿವಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ವಚನಗಳ ಸಂಖ್ಯಾಬಾಹುಳ್ಯವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಜಾಯಮಾನ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹಳೆಯದೋ ಹಾಡುವ ಜಾಯಮಾನವೂ ಅಷ್ಟೇ ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ "ಹಾಡುವು"ದೆಂದರೆ ಮನದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಹುಟ್ಟಿದೆ. "ಎನ್ನ ಪಾಡೆನಗಿರಲಿ ಅದರ ಹಾಡನ್ನಷ್ಟೆ ನೀಡುವೆನು ರಸಿಕ ನಿನಗೆ, ಕಲ್ಲು ಸಕ್ಕರೆಯಂಥ ನಿನ್ನೆದೆಯು ಕರಗಿದರೆ ಆ ಸವಿಯ ಹನಿಸು ನನಗೆ" ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಆಲೂರು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕಾ ಅಂಕಣಕ್ಕೆ "ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ" ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುವುದೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಪದ್ಯದ ಎರಡನೇ ಸಾಲು ಸಹೃದಯರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕವಿ–ಕಾವ್ಯ–ಸಹೃದಯ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದವರೆಗೆ ಎದುರಿಗಿದ್ದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬರೆಯುವವರೆಗೆ ಕವಿತೆ ನಮ್ಮದು, ಬರೆದಾದ ಮೇಲೆ ಅದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಮಾತುಗಳಿದ್ದರೂ

"ಎದುರಿಗಿರು"ವವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಮನೋಭಾವವುಂಟೇ ಎಂಬುದು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ.

ಅಯ್ಯಾ ನೀ ಕೇಳಿದರೆ ಕೇಳು ಕೇಳದಿರ್ದೊಡೆ ಮಾಣು
ಆನು ನಿನ್ನ ಹಾಡಿದಲ್ಲದೇ ಸೈರಿಸಲಾರೆನಯ್ಯಾ
ಅಯ್ಯಾ ನೀ ನೋಡಿದರೆ ನೋಡು ನೋಡದಿರ್ದೊಡೆ ಮಾಣು
ಆನು ನಿನ್ನ ನೋಡಿ ಹಿಗ್ಗಿ ಹಾರೈಸಿದಲ್ಲದೆ ಸೈರಿಸಲಾರೆನಯ್ಯಾ
ಅಯ್ಯಾ ನೀನು ಮೆಚ್ಚಿದಡೆ ಮೆಚ್ಚು ಮೆಚ್ಚದಿರ್ದೊಡೆ ಮಾಣು
ಆನು ನಿನ್ನ ನಪ್ಪಿದಲ್ಲದೇ ಸೈರಿಸಲಾರೆನಯ್ಯಾ
ಅಯ್ಯಾ ನೀನು ಒಲಿದಡೆ ಒಲಿ ಒಲಿಯದಂತೆ ಮಾಣು
ಆನು ನಿನ್ನ ಪೂಜಿಸಿದಲ್ಲದೇ ಸೈರಿಸಲಾರೆನಯ್ಯಾ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ
ಆನು ನಿಮ್ಮನರ್ಚಿಸಿ ಪೂಜಿಸಿ ಹರುಷದೊಳೋಲಾಡುವೆನಯ್ಯ

ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳುವಾಗ ಹಾಗೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸಂಗೀತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತೆ? ಖಂಡಿತಾ ಇತ್ತು. "ನಾದ ಪ್ರಿಯ ಶಿವನೆಂಬರು ನಾದ ಪ್ರಿಯ ಶಿವನಲ್ಲ" ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕನ ಈ ವಚನ :

ಆದಿ ಅನಾದಿಗಳಿಂದತ್ತಲಯ್ಯ ಬಸವಣ್ಣನು
ಮೂದೇವರ ಮೂಲಸ್ಥಾನವಯ್ಯಾ
ನಾದ ಬಿಂದು ಕಳಾತೀತ ಆದಿ ನಿರಂಜನ
ಆ ನಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬಸವಣ್ಣನಾದ ಕಾರಣ
ಆ ಬಸವಣ್ಣನ ಶ್ರೀ ಪಾದಕ್ಕೆ ನಮೋ ನಮೋ

ಎನ್ನುವಾಗ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ದೇವರ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ, ಸಂಗೀತ (ನಾದ)ವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾದ ಬಿಂದು ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿತ್ತು.

"ಅಕ್ಷರ, ಗಣಿತ, ಗಾಂಧರ್ವ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ
ತರ್ಕ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿಘಂಟು, ಸಾಲಹೋತ್ರ, ಛಂದಸ್ಸು
ಗ್ರಹವಾದ, ಗಾರುಡ, ದ್ಯೂತ, ವೈಶಿಕಶಾಸ್ತ್ರ,
ಸಾಮುದ್ರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಶ್ವಶಿಕ್ಷೆ, ಗಜಶಿಕ್ಷೆ, ಗೋಕರ್ಣ ದಾಡಾಬಂಧ
ಮೂಲಿಕಾಸಿದ್ಧಿ, ಭೂಚರತ್ವ, ಖೇಚರತ್ವ,
ಅತೀತ, ಅನಾಗತ, ಸ್ಥಾಣು, ಸೂಕ್ಷ್ಮ,
ಇಂದ್ರಜಾಲ, ಮಹೇಂದ್ರಜಾಲ, ಒಡ್ಯಾಣ ಬಂಧಚೇಷ್ಟೆ
ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ, ದೂರದೃಷ್ಟಿ ದೂರಶ್ರವಣ
ಋಗ್ಯಜುಸ್ಸಾಮಾಥರ್ವಣಾದ್ಯನೇಕ ಶ್ರುತಿ–ಸ್ಮೃತಿ
ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಾದಿ ಆಯುರ್ದರ್ಶಿನೈಷ್ಟಿಕಾಮೇಷ್ಟಿ ಚಿಂತೆ
ಚೋರವಿದ್ಯೆ ಅಮೃತೋದಯ, ಭಾಷಾ ಪರೀಕ್ಷೆ

ವೀಣಾ ವಿದ್ಯೆ, ಭೃಂಗಿ ವಿದ್ಯೆ, ಭರತ
ಮಲ್ಲವಿದ್ಯೆ, ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ಯೆ, ಧನರ್ವಿದ್ಯೆ
ಜೊಂಬವಿದ್ಯೆ, ಅಗ್ನಿಸ್ತಂಭ, ಜಲಸ್ತಂಭ, ವಾಯುಸ್ತಂಭ
ವಾದವಶ್ಯ ಅಂಜನಸಿದ್ಧಿ, ಘಟಿಕಾಸಿದ್ಧಿ, ಮಂತ್ರಸಿದ್ಧಿ, ತಂತ್ರಸಿದ್ಧಿ
ಇವೆಲ್ಲ ಕಲಿತಡೇನು"? *(ಬಸವಣ್ಣ)*

"ನಾಲ್ಕು ವೇದಂಗಳುಪಮೆ, ಹಲವಾರು ಶಾಸ್ತ್ರಂಗಳುಪಮೆ,
ಹದಿನೆಂಟು ಪೌರಾಣ, ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ದಿವ್ಯಾಗಮಂಗಳುಪಮೆ
ಮೂವತ್ತೆರಡುಪನಿಷತ್ತುಗಳುಪಮೆ, ಏಳುಕೋಟಿ ಮಹಾಮಂತ್ರಗಳುಪಮೆ
ಅನೇಕ ಶಬ್ದ, ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅನೇಕ ತರ್ಕ ವ್ಯಾಕರಣಂಗಳಲ್ಲಿ
ಅನೇಕ ಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಿ ಬದ್ಧಂಗಳೆಲ್ಲಾ ಉಪಮೆ
ಔಷಷ್ಮಿ ವಿದ್ಯಂಗಳುಪಮೆ, ಕಾಣದ ಕಾಂಬುದುಪಮೆ" *(ಆದಯ್ಯ)*

"ವೇದಪಾಠಕ ಶಾಸ್ತ್ರವಿತ್ತು ಪುರಾಣ ಬಹುಶ್ರುತಿತತಿವಂತ ವಾಚಕ
ಆಡಂಬರಭೇದಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪಭ್ರಂಶದೇಶಿಕ
ಇವು ಮೊದಲಾದ ವಾಚಕ–ಚಾರ್ವಾಕ ಮುಖಿಂಗಳಿಂದ
ಹೋಗುವ ಮಾಯಾವಾದದ ತೆರವವನಲ್ಲ
ಮೂಲಸಿದ್ಧಿ, ರಸಸಿದ್ಧಿ, ಅಂಜನಸಿದ್ಧಿ, ಅತ್ಯವಶೀಕರಣ ಕಾಮಸಿದ್ಧಿ
ಇಂತೀ ಕುಟಿಲಂಗಳ ತೆರಕ್ಕ ಗೋಚರ, ಅಪ್ರಮಾಣ" *(ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ)*

"ಅಕ್ಷರ, ಗಣಿತ, ಗಾಂಧರ್ವ–ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ, ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆ, ತರ್ಕ–ವ್ಯಾಕರಣ
ಅಮರಸಿಂಹ ಛಂದಸ್ಸು, ನಿಘಂಟು, ಶಾಲಿಗೋತ್ರ ಗ್ರಹವಾದ ಗಾರುಡ
ದ್ಯೂತ ವೈದಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮುದ್ರಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೂಚರತ್ವ
ಖೇಚರತ್ವ, ಅತೀತ ಅನಾಗತ ವರ್ತಮಾನಾಸ್ಥೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ..... *(ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ)*

ಅವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೇಡವೆಂದೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಕವಿತೆಯ ಸಹಜ ಗುಣಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರು ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಚಿಲಿಮಿಲಿಯೆಂದೋದುವ ಗಿಳಿಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಕೊಳನ ತಡಿಯೊಳಾಡುವ ಹಂಸೆಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಸರವೆತ್ತಿ ಪಾಡುವ ಕೋಗಿಲೆಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಎರಗಿ ಬಂದಾಡುವ ದುಂಬಿಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಗಿರಿಗಹ್ವರದೊಳಾಡುವ ನವಿಲುಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವನೆಲ್ಲಿಹನೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿರೆ, ನೀವು ಹೇಳಿರೆ

ಎಂಬ ಅಕ್ಕನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಚನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಒಗ್ಗೆಯೇ ಒಂದು ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವಳು ಪುನರುಕ್ತಿಸುವ

"ನೀವು ಕಾಣಿರೇ" ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಿಯತತೆ, ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ದೂರವಾದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕೇಳದೇ, ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಅವಳು ಕೇಳುತ್ತಿರುವುದು, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗೂ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು, ಒಟ್ಟು ವಚನ ರಚನೆಯ ಬಂಧ, ತೀವ್ರತೆ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಮನ ಮುಟ್ಟುವಂಥದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರಿವಿತ್ತು.

ಹಸಿವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ತೃಷೆಯೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ನಿದ್ರೆಯೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಕಾಮವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಕ್ರೋಧವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಮೋಹವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಲೋಭವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಮದವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಮತ್ಸರವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ಸಚರಾಚರವೇ ನೀನು ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು
ನಾನು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವರ ಅವಸರದ
ಓಲೆಯನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವೆ ಶರಣಾರ್ಥಿ

ಎಂಬ ವಚನದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಕಾವ್ಯದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಅರಿವು ಅವಳಿಗಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವಳ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಎಮ್ಮೆಗೊಂದು ಚಿಂತೆ ಸಮಗಾರಗೊಂದು ಚಿಂತೆ
ಧರ್ಮಗೊಂದು ಚಿಂತೆ ಕಮ್ಮಿಗೊಂದು ಚಿಂತೆ
ಎನಗೆ ಎನ್ನ ಚಿಂತೆ ತನಗೆ ತನ್ನ ಕಾಮದ ಚಿಂತೆ
ಒಲ್ಲೆ ಹೋಗು ಸೆರಗ ಬಿಡು ಮರುಳೆ
ಎನಗೆ ಎನ್ನ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವರು
ಒಲಿವರೋ ಒಲಿಯರೋ ಎಂಬ ಚಿಂತೆ

ಕೌಶಿಕನನ್ನು ಅವಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ ಎಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಪದಗಳನ್ನು ಅವಳು ಬಳಸುವ ರೀತಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ "ಪ್ರತಿಮೆ", ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಇವುಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎಂಟುನೂರು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆಯೇ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ, ಅಲ್ಲಮ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಬಸವಣ್ಣನ "ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮನೆಯೊಡೆಯನಿದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ" ಅಂಥದೊಂದು ಪ್ರತಿಮೆ.

ಕದಳಿ ಎಂಬುದು ತನು ಕದಳಿ ಎಂಬುದು ಮನ
ಕದಳಿ ಎಂಬುದು ವಿಷಯಂಗಳು
ಕದಳಿ ಎಂಬುದು ಭಾವ ಘೋರಾರಣ್ಯ

ಈ ಕದಳಿ ಎಂಬುದ ಗೆದ್ದು ತವೆ ಬದುಕಿ ಬಂದು
ಕದಳಿಯ ಬನದಲ್ಲಿ ಭವ ಹರನ ಕಂಡೆನು
ಭವಗೆದ್ದು ಬಂದೆ ಮಗಳೆ ಎಂದು
ಕರುಣದಿ ತೆಗೆದು ಬಿಗಿಯಪ್ಪಿರ್ದಂತೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಹೃದಯದಲಿ ಅಡಗಿದೆನು

'ಕದಳಿ' ಎಂಬುದರ ಮೂಲಾರ್ಥ 'ಬಾಳೆ' (ಬಾಳೆಗಿಡ). ಶ್ರೀಶೈಲದ ಕದಳಿಯ ಬನದಲ್ಲಿ (ಬಾಳೆತೋಟ) ಅಕ್ಕ ಐಕ್ಯವಾದಳು ಎಂದು ಚರಿತ್ರೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೊಂದೇ ಪದವನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ತಾನು ಬೇರೆಡೆ 'ಗಂಡ' ಎಂದು ಕರೆದ (ರೂಹಿಲ್ಲದ ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವ ನನ್ನ ಗಂಡ, ಸಾವ ಕೆಡುವ ಗಂಡರನೊಯ್ದು ಒಲೆಯೊಳಗಿಕ್ಕು) ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು 'ಮಗಳೇ' ಎಂದು ಕರೆದನೆಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ತನ್ನ 'ವೇಸ್ಟ್ ಲ್ಯಾಂಡ್'ನಲ್ಲಿ 'ವಾಸ್ತವ', 'ಭ್ರಮೆ'ಗಳು ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಹರಳು ಗಟ್ಟಿಸುವ ರೀತಿ, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ತನ್ನ 'ಡಾಫಿಡಲ್ಸ್' ಕವನದಲ್ಲಿ ಮೆಮೊರಿಸ್ ರಿಕಲೆಕ್ಟೆಡ್ ಇನ್ ಟ್ರಾಂಕ್ವಿಲಿಟಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ರೀತಿ. ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ಹಲವು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಬಿಡುವ ವಚನ:

ಅಕ್ಕ ಕೇಳವ್ವಾ ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ
ಅಕ್ಕಿ ಅಡಕೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕಂಡೆನವ್ವಾ
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳಾ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವನು
ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದುದ ಕಂಡೆನವ್ವಾ
ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಹನ ಬೆಂಬತ್ತಿ ಕೈ ವಿಡಿದೆನು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕಂಡು ಕಣ್ತೆರೆದೆನು

ಸೊಗಸಾಗಿ ಹಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅಳವಡುವ ಅಕ್ಕನ ಈ ವಚನ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಕಂಡುದು ಕನಸು, ಆದರೂ ಶುಭ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಬಂದವನು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಆದರೆ ನಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾಳೆ ಆದರೆ ಕನಸೊಡೆದಿದೆ... ಹೀಗೇ ಅಕ್ಕನ ಕಾವ್ಯತತ್ತ್ವಧಾರೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ – ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ

೨. ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ – ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ.

ಐದು ವಚನಗಳು : ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

●

ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಆಖೈರಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ತುಂಬ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಹತ್ತದಿರುವುದೇ ಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಅಂತಃಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ತೊಡಕು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ವಿವಿಧ ಪದರುಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ, ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲಿಕ್ಕಾಗದು.

ಆದರೂ ಒಂದು ಕಾಲಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾರ್ಥಕ ಘಟಕ (units of meaning) ಗಳೆಂದು ಬಗೆದು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಿಂಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾದರೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಹತ್ತನೆಯ ಹಾಗೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಕದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆಂದು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳು ಅನಂತರ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿದುವು. ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ವಚನಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿಸಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ೩೦೦ ಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರ ವಚನಗಳು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಂಡು ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಾಗುವವರೆಗೂ, ವಚನಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು.

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಈ ಕನ್ನಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯು ಅನುಭವವಾಗಿ, ಭಾಷೆಯು ರೂಪಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಅಗತ್ಯ: ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕವನದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಈ

ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲಾರೆವು. (ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಮತಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ). ಇನ್ನು, ಒಂದೊಂದು ಕವನದ ಘಟಕಗಳಾದ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂವಿಧಾನ, ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆ ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ. ಕವನದ ಇಡಿ ಅರ್ಥವು ಇವೆಲ್ಲ ಘಟಕಗಳ ಐಕ್ಯದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದೇ ಹೊರತು, ಅವು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕವನದ ಭಾಷೆಯು ಅನುಭವದ ರೂಪಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಸಿಕೊಂಡ ಕೃತಿಗಳ ಬಂಧ, ಪ್ರತಿಮಾಸಂವಿಧಾನ, ಸೂಚ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಷ್ಟು ಸೂಚ್ಯವಲ್ಲದ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ನಾನು ಬೌದ್ಧಿಕ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಮತ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನಮತಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಮೊದಲು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ:

ಸಂಗದಿಂದಲ್ಲದೆ ಅಗ್ನಿ ಹುಟ್ಟದು;
ಸಂಗದಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೀಜ ಮೊಳೆ ದೋರದು;
ಸಂಗದಿಂದಲ್ಲದೆ ದೇಹವಾಗದು;
ಸಂಗದಿಂದಲ್ಲದೆ ಸರ್ವಸುಖದೋರದು;
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವಯ್ಯ
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಅನುಭಾವಸಂಗದಿಂದಾನು
ಪರಮಸುಖಿಯಾದೆನು.

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಸಂಗ' ಶಬ್ದದ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಐದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಹೇಳಿಕೆ (Statements) ಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕವನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೊದಲು ಸಾಲು ಬೆಂಕಿ ಹುಟ್ಟುವ ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಕಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಕಿಡಿ ತಗುಲಿದಾಗ ಬೆಂಕಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕವನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಬೆಂಕಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಈ ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞದ ಹೋಮಕುಂಡವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞದ ಮುನ್ನ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಎರಡು ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತಿಕ್ಕಿ ಬೆಂಕಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಗ ಹಾಗೂ ಘರ್ಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ತೀವ್ರವಾದ ಸಂಗ ಹಾಗೂ ಘರ್ಷಣೆಯ ಸೂಚನೆಯಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಸಾಲು, ಮಣ್ಣಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವ ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೀಜ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವುದು, ನೇಗಿಲು ಹಾಗೂ ಮಣ್ಣಿನ ಪೂರ್ವಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆಡುವಿಕೆಯಿಂದ, ಭಂಗಪಡಿಸುವಿಕೆಯಿದೆ ಕನ್ನಡದ 'ಉಳು' (ploughing) ಶಬ್ದ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸೌಮ್ಯೋಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಈ ರೀತಿಯ ಬಳಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಷ್ಟೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ.) 'ಸಂಗ' ಶಬ್ದದ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯಂಜನಾರ್ಥಗಳು ತಿನೆಯ

ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು, ಳನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಮತ್ತೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. 'ಪರಮಸುಖಿ' ಶಬ್ದದ ಎದುರಿಗೆ 'ಸರ್ವಸುಖಿ' ಶಬ್ದವು ಸಪ್ಪಗೆ ಅನಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದು. ಸಂಗ ಎಂದರೆ ಗುರುತು–ಪರಿಚಯವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿಗೆ– 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವಯ್ಯ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಅನುಭಾವಸಂಗದಿಂದಾನು ಪರಮಸುಖಿಯಾದೆನು' – ಎಂದಾಗ ಮಾತ್ರ 'ಸಂಗ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಬಹಳ ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಗ್ಗುವಿಕೆ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಸಾಲುಗಳ ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು ಹಾಗೂ ತೆರೆಮರೆಯ ಸೂಚನೆಗಳು ಈ ಹಿಗ್ಗುವಿಕೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. 'ಸಂಗ'ದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡುವಾಗ – ಬೆಂಕಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಬೀಜದ ಮೊಳೆದೋರುವಿಕೆ, ದೇಹವಾಗವಿಕೆ, ಸರ್ವಸುಖ ಹಾಗೂ ಪರಮಸುಖ ಒಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ, ಸಂಗದ ಶೀಘ್ರ ಪರಿಣಾಮ; ಅದೊಂದು ಮಿಂಚು. ಅದರೆ ಬೀಜ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವುದು ಸಂಗದ ನಿಧಾನವಾದ ಪರಿಣಾಮ. 'ಸರ್ವಸುಖಿ' ಹಾಗೂ 'ಪರಮಸುಖಿ' ಇವುಗಳ ಅಂತರವೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸೂಚ್ಯವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಈ ಕವನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹರವು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಸೂಚನೆಯಿದ್ದರೂ 'ಸಂಗ' ಎಂದರೆ ಬರಿ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬಳಕೆಯ ಶಬ್ದ. ಕವನದ ಯಾವ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಮುದ್ದಾಮಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಲೈಂಗಿಕಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಮಿತಗೊಳ್ಳದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುವುದು ಈ ಕವನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಪರಮಸುಖಿ' ಶಬ್ದವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. 'ನಿಮ್ಮ ಶರಣರು' ಎಂಬುದು 'ಸಂಗ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಂಬುದ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕಡ ತಂದ 'ಶರಣ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಶರಣನೆಂದರೆ ಶಿವನಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ವೀರಶೈವ ಭಕ್ತ. ಅವಳ (ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ) ಸಂಗ 'ಶರಣ'ರೊಂದಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಸಂಗ'ದ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯಂಜನಾರ್ಥ ಕುಗ್ಗುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಹಬ್ಬುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಇತರ ಶೈವಪಂಥೀಯರಿಗೂ ವೀರಶೈವಧರ್ಮೀಯರಿಗೂ ಇದ್ದ ಅಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ, ವೀರಶೈವಪಂಥೀಯರು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿತ್ತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ. ಈ ಸಂಗತಿಯೂ ಕೂಡ ನಾವು ಕವನವನ್ನು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತದೆ.

ನಾನು ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಇಷ್ಟು: 'ಸಂಗ' ಶಬ್ದದ ಲೈಂಗಿಕ ಹಾಗೂ ಅ–ಲೈಂಗಿಕ ಧ್ವನ್ಯರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಕವನದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತ ಮತ್ತು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತ ಒಂದರ ಬದಿಗೊಂದಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಕವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಎಳೆತ ಬಂದಿದೆ. ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳ ಈ ಎಳೆದಾಟಕ್ಕೆ ನಾವು ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಈ ಕವನಕ್ಕೆ ನಾವು ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ – ಒಂದು

ಮಾತು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ–ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ನಾವು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಮಥಿಸುವ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ವಾಚ್ಯ, ಸೂಚ್ಯ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಮೆ ಸೂಚಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಕವನ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಅನುಭಾವದ ನಿರ್ದೇಹ ಸಂಗದ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ಇದು ಇದೆ, ಇದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಒಡೆದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಕವನದ ಪ್ರತಿಮೆ ಕೇವಲ ಅಲಂಕಾರವಾಗಿ ಬರದೆ, ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಗದ, ಸಂಪರ್ಕದ ಅನುಭವವನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ, ಕವನದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ತಂದಿದೆ.

ಈಗ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಅತ್ತಲಿತ್ತ ಹೋಗದಂತೆ ಹೆಳವನ ಮಾಡಯ್ಯ ತಂದೆ;
ಸುತ್ತಿ ಸುಳಿದು ನೋಡದಂತೆ ಅಂಧಕನ ಮಾಡಯ್ಯ ತಂದೆ;
ಮತ್ತೊಂದ ಕೇಳದಂತೆ ಕಿವುಡನ ಮಾಡಯ್ಯ ತಂದೆ;
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಪಾದವಲ್ಲದೆ
ಅನ್ಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆಳಸದಂತೆ ಇರಿಸು, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ

ಈ ಕವನದ ಮೊದಲು ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲೂ 'ತಂದೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ತಂದೆ' ಶಬ್ದದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ತಂದೆ ಶಬ್ದವು ದೇವರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗಲಂತೂ ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಕೊನೆಯ ನಿಷೇಧಕಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ, ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ನಿಷೇಧಕಗಳು (ಅತ್ತಲಿತ್ತ ಹೋಗದಂತೆ, ಮುಂ) ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಇದ್ದ ಒಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮತ್ತೊಂದ ಕೇಳದಂತೆ' ಎಂಬುದು, ಕವಿ ಕೇಳಬಯಸುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಇಚ್ಛೆಯೆಡೆಗೆ ಬೆರಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಅನ್ಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆಳಸದಂತೆ' ಎಂಬುದು 'ಅಂಧಕನ ಮಾಡಯ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ' ಎಂಬ ಪದಪುಂಜವು ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸುನಂತಿದೆ. ಇದು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಶಿವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು. ಈ ಹೆಸರಿನ ಒಂದೊಂದು ಪದವೂ ಕವನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ 'ಕೂಡಲ' ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಸಂಗಮ' ಕೊಡುವ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ: ಎರಡು ಹೊಳೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಕೂಡುವ ಸ್ಥಳ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ 'ಕೂಡು' ಶಬ್ದಕ್ಕೂ, ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಗಮ' (ಚಲಿಸುವ) ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬಲು ಸನಿಹದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹೀಗೆ 'ಕೂಡು' ಹಾಗೂ 'ಗಮ'ಗಳು ಕೂಡಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ 'ಕೂಡುವಿಕೆ' ಹಾಗೂ 'ಹೋಗುವಿಕೆ' ಕೂಡಿಯೇ ನಡೆದಂತಾಗಿದೆ. ಇದು ಕವನವು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ದೈವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ದೈವತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಚಲನೆ, ಜಂಗಮತ್ವ ಹೋಗುವುದು. ಶಿವನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವ ಭಕ್ತನು ಚಲನೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಪಾದವಲ್ಲದೆ' ಎಂಬುದೂ ಚಲನೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು, ಕವನದ ಅರ್ಥಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು

ಇಲ್ಲಿ ನೋಡುವಹಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಕೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಶಃ ನೋಡಿದಾಗ, ಅವು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರವೃತ್ತಿ (ನೋಡುವುದನ್ನು, ಕೇಳುವುದನ್ನು)ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಕೋರಿಕೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಜಂಗಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಪಾದವಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯವಿಷಯಕ್ಕೆಳಸದಂತೆ ಇರಿಸು' ಎಂಬ ಕೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಚಲನೆ'ಗಾಗಿ ಕೋರಿಕೆಯಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ 'ಹೋಗು' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕವನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸಿ, ಕವನದ ಅರ್ಥವು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣದ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯೂ ಕೂಡ ಕವನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಲು ಬಸವಣ್ಣನವರದೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಉದಕದೊಳಗೆ ಬಚಿಟ್ಟ ಬಯಕೆಯ ಕಿಚ್ಚಿನಂತಿದ್ದಿತ್ತು;
ಶಶಿಯೊಳಗಣ ರಸದ ರುಚಿಯಂತೆ ಇದ್ದಿತ್ತು;
ನನೆಯೊಳಗಣ ಪರಿಮಳದಂತೆ ಇದ್ದಿತ್ತು;
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರ ನಿಲುವು ಕನ್ನೆಯ ಸ್ನೇಹದಂತಿದ್ದಿತ್ತು.

ಕೇವಲ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸದ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕವನವು ಯಾವ ನಾಮಪದವನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಪುಂಸಕಲಿಂಗ ಸೂಚಕವಾದ 'ಇದ್ದಿತ್ತು' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಪುನರುಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಕರಣದ ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕೂ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಅಂತೆ'ಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಅಂತೆ ಇದ್ದಿತ್ತು' ಹಾಗೂ 'ಇದ್ದಿತ್ತು' ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಬಹಳ ಅಂತರವಿದೆ. 'ಇದ್ದಿತ್ತು' ಎಂಬುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಸಾರೂಪ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ, 'ಅಂತೆ ಇದ್ದಿತ್ತು' ಎಂಬುದು ಬರಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ; ಇದು ಉಪಮೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕೆಲ ಸಾರೆ ಹೋಲಿಕೆ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾಲ್ಕೂ ಉಪಮೆಗಳು, ಸಾಲಿನಿಂದ ಸಾಲಿಗೆ, ಸಮರ್ಪಕವಾದ, ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹೊಸ ಹವಣಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಉದಕ' ಹಾಗೂ 'ಕಿಚ್ಚು' ಪಂಚಭೂತಗಳಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ; ಜೊತೆಗೇ, 'ಬೈಚಿಟ್ಟ' ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದ ಅವು ಬಂದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ. ಎರಡನೆಯ ಸಾಲು 'ಶಶಿಯೊಳಗಣ ರಸದ ರುಚಿಯಂತಿದ್ದಿತ್ತು' – ಎಂಬುದು ಚಂದ್ರನ ರಸವನ್ನು ಮೊದಲು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಅದರ ರುಚಿನೋಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳ್ಳದ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯ ಸಾಲೂ ಕೂಡ, ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರತುಹೋದ ನನೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಮಳವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಕೆನ್ನೆ' ಹಾಗೂ 'ಸ್ನೇಹ' ಶಬ್ದಗಳು ಹತ್ತಿರಹತ್ತಿರ ಬರುವಾಗ ಕವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಅಗಾಧವೊಂದು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಗಂಡಿನ ನಡುವೆ ಕೂಡ ಸ್ನೇಹವೆಂಬುದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ನೇಹವು 'ಕನ್ನೆ'ಯೊಂದಿಗಿದ್ದಾಗ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ಮೂರು ಸಾಲುಗಳ 'ಒಳಗೆ', 'ಒಳಗಣ', ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯದರ 'ಕನ್ನೆಯ'– ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವೂ ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸ್ನೇಹ' ಶಬ್ದವು ನಮ್ಮನ್ನು ತಿರುಗಿ 'ಬಯಕೆಯ ಕಿಚ್ಚು', 'ರುಚಿ', 'ಪರಿಮಳ'ಗಳ ಕಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. 'ಕನ್ನೆ' ಎಂಬುದು 'ಉದಕ', 'ಶಶಿ', 'ನನೆ'ಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಡಗಿದ ಯಾವುದೋ ರಹಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೀತಲ ಗಾಂಭೀರ್ಯಗಳು 'ಕನ್ನೆಯ ಸ್ನೇಹ'ದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಈಗ, ಸಂಭೋಧನೆಯ ಪದಪುಂಜವಾದ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ'ವನ್ನು ನೋಡೋಣ. 'ಸಂಗಮ' (ನದಿಗಳ ಕೂಡುತಾಣ)ವು ಸೂಚಿಸುವ ಶೀತಲ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಸೂಚ್ಯತೆಯನ್ನೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಈ ಸಂಬೋಧನೆ(...ದೇವಾ!) ಹಾಗೂ ಶೀತಲತೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೆಲ್ಲ ಬೆರೆತು ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸಂಬೋಧನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದು. 'ಕೂಡಲಸಂಗಮ ದೇವ' ಎಂದರೆ 'ಕೂಡುವ ನದಿಗಳ ದೇವರು' ಎಂದು ಶಬ್ದಶಃ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ;ಅದು, 'ಸಾಮನ್ಯವಾಗಿ ನದಿಗಳು ಕೂಡುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೇವರು' ಎಂಬರ್ಥ ಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಮುಂಚಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನ ಸ್ಥಾನ ಗೊತ್ತಪಡಿಸುವುದೂ ಆಗದ ಮಾತೇ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಲಗ್ನವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಬಸವಣ್ಣನವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದೈವೀ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅನುಭಾವದ ಅನುಭವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅತೀತ ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಬರಿ 'ಹೇಳಿಬಿಡದೆ', ಉಪಮೆಗಳ ಹೊಯ್ದಾಟ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಪಕ ಉಪಮೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಡಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಕವನವು ಸಾರ್ಥಕಗೊಂಡಿದೆ.

ಇನ್ನು, ಸಹಜ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯ ಮಾಡುವರು;
ನಾನೇನು ಮಾಡುವೆ? ಬಡವನಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಬ, ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ,
ಸಿರವೇ ಹೊನ್ನ ಕಳಸವಯ್ಯ,
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯ, ಕೇಳಯ್ಯ
ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು, ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ!

ಇಲ್ಲಿ ಕವನದ ಹೊರಗಡೆಗಿರುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸದೆ, ಕವನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯೊಂದು ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಕ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮೊದಲ ಸಾಲನ್ನು ಬರೆಯಲು ವಿಶೇಷ ಪ್ರತಿಭೆಯೇನೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (ಠಾಗೋರರ ಗೀತಾಂಜಲಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥದೇ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು). ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲು ಮಾತ್ರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೈನ್ಯಭಾವವನ್ನು

ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ವಿನಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತಂದಿದೆ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳು 'ಉಳ್ಳವರು', 'ಶಿವಾಲಯ', 'ಮಾಡುವರು' ಮೂರು ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಲುಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ : ಬಹುವಚನ ನಾಮಪದವಾದ 'ಉಳ್ಳವರು', ಸಂಪತ್ತಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕೇತವಾದ 'ಹೊನ್ನಕಳಸ'ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಶಿವಾಲಯ ಮಾಡುವರು' ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಕ್ರಿಯಾಪದವು, ಆಲಯವನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವರೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ, 'ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಬ'. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಲಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ 'ಕಂಬ' ಶಬ್ದವೂ ಅದೇ ರೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದವಿದ್ದರೆ, ಮೂರು ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಉಳ್ಳವರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಮಾಡುವುದರ' ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿದರೆ, ಶರಣರು ತಮ್ಮನ್ನು ಶಿವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಳ್ಳವರು ಭಕ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಷ್ಟೇ; ಆದರೆ ಶರಣರು ಸ್ವತಃ ಆಲಯವಾಗಿರುವುದು ಅನುಭಾವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಇನ್ನು 'ಶಿವಾಲಯ' ಹಾಗೂ 'ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ'ಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಶಿವಾಲಯವು ದೇವರಿಗಾಗಿ ಮೀಸಲಿಟ್ಟ ಜಾಗ. 'ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ'ವೆಂಬ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾದ ಮಾತು, ಉಳ್ಳವರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿಸುವ ಶರಣರ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಈ ಆತ್ಮಬಲದ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವು 'ನಾನೇನ ಮಾಡುವೆ' ಎಂಬ ವಿನಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಕವನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನೀಗ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ' ಆಲಯ ಒಂದೇ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತರೆ, ಚಲಿಸುವ ಕಾಲೇ ಕಂಬವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಆಲಯವು ಆಲಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚೋಳ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಯ್ಸಳ – ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಮಂದಿರಗಳ ಸಾಂದ್ರತೆಯನ್ನು ದೇಹ–ದೇವಾಲಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ನೆನೆದಾಗ, ಎಲ್ಲ ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಂದಿರಗಳ ಸಾಂದ್ರತೆಯೇ ಅವಕ್ಕೊಂದು ಬಾಹ್ಯ (ಆಂತರಿಕವಲ್ಲದ), ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ನಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು, ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ'. ಒಂದು, ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದುತ್ತದೆ'; ಇನ್ನೊಂದು (ಆತ್ಮದಸ್ಥಿತಿ :ಜಂಗಮ) ಬರಿ 'ಇದೆ'.

ಈ ಕವನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶಬ್ದಗಳ ವಿವಿಧ ಎಳೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡೋಣ. (ಕವನದ ಈ ಮುಖಡೆದೆಗೆ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆದ ಪ್ರೊ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ). ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಾಸಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಇಟ್ಟರೆ, ಶಬ್ದಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆ ಮೂವತ್ತು ಆಗುವುದು: (೫+೫+೫+೪+೫+೬). ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು (ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು, ಎಲ್ಲ ಸರ್ವನಾಮಗಳು ಹಾಗೂ 'ಉಳ್ಳವರು', 'ಬಡವ', 'ಕಾಲೇ' ಮತ್ತು 'ಹೊನ್ನ) ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ಮೂಲ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳು. ಎಂಟು(ಶಿವಾಲಯ, ಸಂಗಮದೇವ, ಸ್ಥಾವರ, ಜಂಗಮ) ಸಂಸ್ಕೃತದವು, ಹಾಗೂ ಉಳಿದ ಮೂರು (ಕಂಬ, ಶಿರ, ಕಳಸ) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು. ಈಗ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಶಬ್ದಗಳು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ, 'ಉಳ್ಳವರು' (ಇದು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು, ಒಡೆತನವನ್ನು

ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೂ 'ಮಾಡುವರು' (ಇದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ). ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕಡ ತಂದ 'ಶಿವಾಲಯ' ಶಬ್ದವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಹೊಂದಿರುವುದು–ಮಾಡುವುದು–ಶಿವನಿಗಾಗಿ ಆಲಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಬರಿ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳುಳ್ಳ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲು 'ಶಿವಾಲಯ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರುವ 'ಎನ್ನ ಕಾಲೇ' ಈ ಎರಡು ಕನ್ನಡಶಬ್ದಗಳ ನಂತರ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ಕನ್ನಡದ 'ಏ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹೊಂದಿದ 'ದೇಹ' ಹಾಗು 'ದೇಗುಲ' ಬರುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯ 'ಸಿರ', 'ಕಳಸ'ಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಶಿರ' ಹಾಗು 'ಕಲಶ'ದ ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳು. 'ಕಳಸ'ದೊಂದಿಗೆ ಬರುವ ಅಯ್ಯಾ, ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ 'ತಂದೆ' ಎಂದಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಪುರುಷರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನಾಗಿಯೇ ಬಳಸಬಹುದು. ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ 'ಹೊನ್ನ' ಶಬ್ದವು, ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿದ 'ಕಳಸ' ಶಬ್ದದ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದದ ಹಿಂದೆ ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ರೂಪಾಂತರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಳೆಗಳು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸೇರಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕಡ ತಂದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಕವನದಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು (ಅದೂ ಮೂಲ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬೇಕೆಂತಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು) ಕವನದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಾತ್ರ (dimensions) ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ನಾನು', 'ಅವರು', ಹೊಂದಿದ್ದು, ಮಾಡಿದ್ದು ಇವು ಸೂಚಿಸುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯಾದರೂ ಸರಿಯೆ ಶಿವಾಲಯಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ತೋರಿಕೆಯ ಅಂತರವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದೆಡೆ ತಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಅಳಿದು ಹೋಗುವ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಭಕ್ತರ ದೇಹವೇ ಶಾಶ್ವತ ದೇವಾಲಯ ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ದೃಢವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಓದುಗನು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಹೊನ್ನ', 'ಕಳಸ'ಗಳು, 'ಕಾಲೇ' 'ಕಂಬ'ಗಳು ಜೋಡಿಯಾಗಿ ಬರುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ವಿವಿಧ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಶರಣರ ದೇಹದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ಕೂಡಲ' 'ಸಂಗಮದೇವ'ಗಳು ಜೋಡಿ ಜೋಡಿಯಾಗಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಸ್ಥಾವರ' ಮತ್ತು 'ಜಂಗಮ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ರೀತಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆ ನನಗೆಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಲಿಂಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಸ್ಥಾವರ' ಶಬ್ದದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವೇ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡಬೇಕೆಂದು ವಚನಕಾರರು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವರಿಗೂ ಇತರ ಶೈವಪಂಥಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂತರ ಇದೇ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಬಸವಣ್ಣನವರು 'ಸ್ಥಾವರ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

('ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ') ಬಳಸಿದುದು ವಚನದ ಕಾವ್ಯಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಸ್ಥಾವರ'ವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗವಾದರೆ ಜಂಗಮವು ಪುಲ್ಲಿಂಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೇ ಇವೆ. 'ಜಂಗಮ'ವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಬಳಸಿದುದು, ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದುದರ ಹಾಗೂ ಚಲಿಸುವುದರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ಜಂಗಮ'ದ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ (feature) ದಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು, ಇಡಿಯಾದ ಕವನವೇ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಾರ್ಥಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವು ದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಲು ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಆಗಿಹೋದ ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನವರ ವಚನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ:

ಗಂಡ ಭಕ್ತನಾಗಿ ಹೆಂಡತಿ ಭವಿಯಾದಡೆ
ಉಂಡ ಊಟ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸರಿಭಾಗ.
ಸತ್ತನಾಯ ತಂದಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಇಳುಹಿ
ಒಬ್ಬರೊಪ್ಪಚ್ಚಿಯ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿಂಬಂತೆ
ಕಾಣಾರಾಮನಾಥಾ.

ಈ ಕವನದ ಮೊದಲ ಭಾಗ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಒಲವುಳ್ಳವನು ಐಹಿಕ ಒಲವುಳ್ಳವನಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನು – ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತರತಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಈ ಕವನ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತ'ನಿಗೂ 'ಭವಿ'ಗೂ ಇರುವ ನಿರ್ದೇಶನಗಳು ಅವರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನೂ, ಭಕ್ತನ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಡಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅತಿ ಸಮೀಪ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸದ್ಗುಣಿಯಾದ ಪತ್ನಿಯು ಪತಿಯ ದಾರಿಯನ್ನೇ ತುಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆದೇಶವನ್ನು ಇದು ಕವನದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, 'ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸರಿಭಾಗ' ಎಂಬುದು ಪತ್ನಿಯು ಪತಿಯ 'ಅರ್ಧಾಂಗಿ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಶಿವನ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾದ ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರನ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗೆ ಕವನವು ಒಂದೇ ವೇಳೆಗೆ ಐಕ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪತಿ–ಪತ್ನಿಯರು ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ಭಕ್ತ–ಭವಿಯರು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಅನಾಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಕ್ತನಾದವನು ಯಾವ ನೆವವನ್ನೂ ಮುಂದೊಡ್ಡಲು ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಕವನಕ್ಕಿದ್ದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ ಭವಿ–ಭಕ್ತರನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ತಂದಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಮೊದಲ ಭಾಗದ 'ಭವಿ' ಹಾಗೂ 'ಉಂಡ' – ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿಂದ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯುವ ಕವನದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು (೩,೪ನೆಯ ಸಾಲುಗಳು) ಅದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಂದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಯಿಂದ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ನಾಯಿಯ ಪ್ರತಿಮೆ 'ಭವಿ'ಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. 'ಒಪ್ಪಚ್ಚಿಯ ಹಂಚಿಕೊಂಡು' ಎಂಬುದು 'ಸತ್ತ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ, 'ತಿಂಬಂತೆ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದಕ್ಕೂ ಕೈ ಚಾಚಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕವನವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ

'ಸರಿಪಾಲಿ'ನ ವಿಚಾರದ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡ ಹೊರಟಂತಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು 'ಅಟ್ಟ' ಶಬ್ದವು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತರತಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ, ಪತಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ನಾಯಿಯನ್ನು ಅಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ತರುವ ನಿಕಟ ಪ್ರತಿಮೆಯು ತರತಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಸರಿಭಾಗ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅನಾಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನಾಥನನ್ನು (ಶಿವನನ್ನು) ಕುರಿತು ವಚನವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಾಮನಾಥ' ಎಂದರೆ ರಾಮನ ಒಡೆಯ ಇಲ್ಲವೆ ಪತಿ. ಹೀಗೆ 'ನಾಥ' ಶಬ್ದದ ಶ್ಲೇಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನ ಹಾಗೂ ದೇವರ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು (ಮನುಷ್ಯನು) ಎಷ್ಟೆಂದರೂ 'ಭಕ್ತ'. ಈ ಸಾಮೀಪ್ಯವೇ ಆಚಾರದ ಆದರ್ಶ ಹಾಗೂ ಅನಾಚಾರಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

❐

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ : ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

●

ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ

ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹಾರುವನು ಬ್ರಹ್ಮೇತಿಗೆ ಸಾರುವನು:
ಆರೊ ಮಾಡಿದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಕೈಯಾನುವನು!
ಸರಿಯೆ ದೇವಭಕ್ತಂಗಿವನು?
ಸರಿಯೆ ಲಿಂಗಭಕ್ತಂಗಿವನು?
ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಕುಲಜೆಯ ಮಾಡೆಹೆವೆಂದು
ಹೊನ್ನ ಕಪಿಲೆಯ ರಾವಣಶಾಖಿದ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟದ ಹಾಲಿನಿಂದ
ಕೂಳನಟ್ಟುಂಬುವರನೇನೆಂಬೆ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ? *–ಬಸವಣ್ಣ*

ಈ ವಚನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವರ್ತನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕಟುವಾದ ಟೀಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಮುಂದಾಗುವನು. (ಸಕಲ ದೇವತೆಗಳು ನೆಲೆಸಿರುವ ಗೋವನ್ನು ಯಜ್ಞದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುವನು). ಹಿಂದೆ ಯಾರೊ ಗೋವನ್ನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗೋವನ್ನು ವಧಿಸುವ ಪಾಪಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಕೈಹಾಕುವನು. ಇಂಥವನು ಶಿವಭಕ್ತರಿಗೆ, ಲಿಂಗಭಕ್ತರಿಗೆ ಸಮನೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಜಾನಪದನಂಬುಗೆಯೊಂದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯದು.

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲೂ (೧೫೬೭) "ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಕುಲಜೆಯ ಮಾಡಿಹೆನೆಂದು ಹೊನ್ನ ಕಪಿಲೆಯ ಕೊಂದು ನರಕಕ್ಕಿಳಿಯ ಹೇಳಿತ್ತೆ ವೇದ?..... 'ಪರಮೋಧರ್ಮಃ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಃ'ಎಂದು ಹೊನ್ನ ಕಪಿಲೆಯಂ ಮಾಡಿ ಕಡಿದು ಹಂಚಿಕೊಂಬುದು ಚಾಂಡಾಲವಲ್ಲವೆ..."ಎಂದು ಬಂದಿದೆ.

ಹಾವಿನ ಹಾಳ ಕಲ್ಲಯ್ಯನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ (ಸಂಕೀರ್ಣ ವ.ಸಂ. ೪ ವ. ೧೯೮೭) ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಮಾತಂಗಿಯ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದು, ಆ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವನು:

ಅಯ್ಯಾ ವಿಪ್ರರೆಂಬವರು ಮಾತಂಗಿಯ ಮಕ್ಕಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ
ಇದೇ ದೃಷ್ಟ: ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರಿಸಿ ಕೇಳಿದಡೆ ಹೇಳುವೆನು:
ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಕುಲಜೆಯ ಮಾಡಿಹೆನೆಂದು,
ಕಡಿದು ಹಂಚಿ ತಿಂದರಂದು ಗೋಮಾಂಸವ
ಬಿಡದೆ ಅತ್ಯಂತ ಯಜ್ಞಕ್ರಮವೆಂದು ಹೋತನೆ ಕೊಂದು,
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕವಾಗಿ ಕಡಿದು ಭಕ್ಷಿಸಿದುದ ಕಂಡು,
ಮಿಕ್ಕ ಹದಿನೇಳು ಜಾತಿ ವಿಪ್ರರ ಕೈಯಲನುಗ್ರಹವ ಪಡೆದು
ತಿನಕಲಿತರಯ್ಯಾ....

ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿ ಕುಲಜೆಯಾದ ಕಥೆ ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ (oral-tradition) ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಾಚಲದೇವಿಯನ್ನು ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಹೊನ್ನ ಕಪಿಲೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಸಂಗದ ಎಳೆಯೊಂದು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ವಚನವೊಂದು ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ (ನೋಡಿ: ಸಂಕೀರ್ಣ ವಚನ ಸಂಪುಟ ೧, ವ. ೧೫೭೪)

ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯು ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ರೇಣುಕಾದೇವಿಯ ಮಗನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು. ಮಾತಂಗಿಯ ಮಗನೇ ಹೊಲೆಯನು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಜಮದಗ್ನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಭಾರದ್ವಾಜ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಅಗಸ್ತ್ಯ, ನಾರದ ಹಾಗೂ ಕೌಂಡಿಲ್ಯ. ಹೊನ್ನ ಗೋವಿನ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಹೊಲೆಯರಿಗೂ ವ್ಯಾಜ್ಯವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮೇಲಿನ ಐವರು ಋಷಿಗಳು ಸೇರಿ, ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮೊಳಗೆ ಜಗಳ ಬೇಡವೆಂದು ತಡೆದು ಗ್ರಾಮದೊಳಗಣ ಸೀಮೆಯ ಗೃಹವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ, ಗ್ರಾಮದ ಹೊರಗಣ ಸೀಮೆಯ ಗೃಹವನ್ನು ಹೊಲೆಯರಿಗೂ ಹಂಚಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು. ಸತ್ತ ಹಸುವನ್ನು ಹೊಲೆಯನು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಮಂಚದಡಿಯಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿ ಗೋದಾನರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನು. ಹೊಲೆಯರಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಸೊಮ್ಮು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವರು ಹಾದಿಯಿಂದ ತೊಲಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು 'ಸಂಬೋಳಿ' ಎಂದು ಹೊಲೆಯರು ಕೂಗುವಂತೆಯೂ ಒಂದು 'ತೊರೆ ಪತ್ರ'ವನ್ನು ಬರೆಸಿದರು.

ಹೊನ್ನ ಗೋವಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ: ನಳಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಪಿಂಡ ಪಿತೃಕಾರ್ಯವ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನ ಗೋವನ್ನು ತಂದು ಬಿನ್ನಾಣದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಡಲು, ಇದನ್ನರಿತ ಹೊಲೆಯರು ನಾಡಕೂಟದವರೊಡನೆ ಸೇರಿ ತಮಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಬೇಕೆಂದು ಜಗಳ ತೆಗೆದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಹೊನ್ನ ಗೋವನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಕೊಂಬು ಕೊಳಗವನ್ನು

ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಎಳುನೂರೆಪ್ಪತ್ತು ತೂಕ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ಕೊಂಬು ಕೊಳಗವನ್ನು ಹೊಲೆಯರೂ ಹಂಚಿಕೊಂಡರು.

ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ನಂತರ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ (ಸು. ೧೨೫೦) ತೆಲುಗು ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಕಥೆ ವಿವರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಲಿಖಿತರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವನ (ಶಿವನಾಗಮಯ್ಯ) ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಶಿವಪೂಜೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹಲೆಗಲಸಿದನೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಿಜ್ಜಳನಲ್ಲಿ ದೂರಿದರು. ಆಗ ಬಿಜ್ಜಳನು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿ ಊರ ಹೊರಗಡೆ ಓಲಗ ನಡೆಯಿಸಿ ಆದಿಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಹದಿನೆಂಟು ಕುಲಾಚಾರವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಕುಲಸಂಕರ ಮಾಡಿ ಹೊಲೆಯನೊಡನೆ ಸೇರುವುದೆ? ಕಲ್ಯಾಣ ಕಟಕದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೊಲೆಗಲಸಿದೆ. ನಿನ್ನ ಶಿವಭಕ್ತಿ ತಲೆಗೇರಿತೆ? ನಿನಗೆ ನಾವಂಜುವೆವು ಎಂದು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವನು. ಅದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯನ್ನು ಸತ್ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಕೊಡುವನು:

ಮನುಜೇಶ, ಬಡಗಿಯ ಮಾಚಲದೇವಿ
ಯನ್ನು ಉತ್ತಮವಂಶ್ಯೆ ಮಾಡುವುವೆನುತ
ಸ್ವರ್ಣಧೇನುವಿನಲ್ಲಿ ಸತಿಯನಿರಿಸುತ
ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವೆ ಹಾಲು ತುಂಬಲು ಹಾಕಿ
ಆ ಹೋಯ್ತು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯಮೆನತ ತರುತ
ಲಾ ಮಡದಿಗೆ ಮೊಕ್ಕಿ ಸುಮ್ಮನೆಯಿರದ
ಲಂಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಗ್ರಾಮಾಂತ್ಯಜರಾಳಿ–
ಯೆಂಜಲು ಹಾಲುಕುಡಿದರೇಕವಿದೆ;
ಅದುವೇಕೆ ಸಾವಿರ ಕಥೆಗಳನಿನ್ನು
ಸಂದೇಹವೇತಕಾ ಕನಕಧೇನುವನು
ಹಣ್ಣು ೞಿದ ರೀತಿ ಖಂಡಗಳಾಗಿ
ಕಡಿಯುತ್ತ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಿಕೊಳುತ
ಹಣೆಯು ಸೋಮಾದಿ ಪರಿಜನರ ಪಾಲು
ಹಿಂಭಾಗ ಚತುರ್ವೇದಿಗಳದಯ್ಯ ಪಾಲು
ಬೆನ್ನ ಮೂಳೆಯು ತಾನುಪಾಧ್ಯರ ಪಾಲು
ಬಾಲವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಾಲು
ಹಿಂದೆ ಷಡಂಗರ ಪಾಲು ಮುಂಬದಿಯ
ಉರವು ಪ್ರಭಾಕರಭಟ್ಟರ ಪಾಲು
ಸಮಹೊಟ್ಟೆ ಸಣ್ಣನೆಮಕೆಗಳು ಪಕ್ಕ
ದೆಲುಬೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಕರಣದವರ ಪಾಲು
ಸುಳಿವ ಕುಚ್ಚದು ತ್ರಿವೇದಿಗಳಿಗೆ ಪಾಲು

ಬಲುಕಿರುಗೊರಸುಗಲಿತರವವೆಲ್ಲ
ಪರದೇಸಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಪಾಲೆನುತ್ತ
ತೆರಳುತ್ತ ಗೋಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿದ ಊರ
ಹೊಲೆಯರ ಹಗ್ಗದ ಹೊಲೆಯರ ಹಸಿಯ
ಹೊಲೆಯರ ನುಡಿಗಳ ಹೊಲ್ಲುವೆ ಕೇಳೆ?
.....

(ಬಸವ ಪುರಾಣ ಅನುವಾದ : ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ)
ಪು. ೪೦೪–೪೦೫, ಸಾ. ೫೭–೮೨)

ಭೀಮಕವಿಯ (೧೩೬೯) ಕನ್ನಡ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ:

ಭೂವರನೆ ಕೇಳ್ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲ
ದೇವಿಯಂ ಕ್ಷತ್ರಿಯಕುಲೀನೆಯ
ನೋವಿ ಮಾಡಿಹೆವೆಂದು ವಿಪ್ರರು ಸ್ವರ್ಣಧೇನುವನು
ತಾವು ಮಾಡಿಸಿ ಆ ಪಶುವಿನೊಳ
ಗಾ ವನಿತೆಯಂ ಪೊಗಿಸಿ ಅದಱಿಲಿ
ತೀವಿ ಹೊನ್ನಂ ಹೊಯ್ಸಿ ಹರುಷಂ ಮಿಕ್ಕು ನಲಿವುತ್ತ॥
ಅಂಗನೆಯ ಪೂವಾಶ್ರಯಂ ನೇಱು
ಹಿಂಗಿ ಹೋಯಿತು ಹೋಯಿತೆನುತಂ
ತುಂಗಕುಚಿಗಭಿವಂದಿಸುವ ಸೈತಿರದೆ ತಾವವಳ
ಅಂಗದೆಂಜಲಹಾಲುಮಂ ಹೇ
ಮಂಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕುಡಿದರಿಂತಿದ
ಕಂಗವಿಸಿ ದಯೆಗೆಟ್ಟು ಮತ್ತಾ ಹೊನ್ನಧೇನುವನು॥
ಕಡಿವುತಂ ಕೈವೊಯ್ದು ತಮ್ಮೊಳು
ನುಡಿವುತಂ ಹಣೆ ಸೋಮಯಾಜಿಗೆ
ಕೊಡುವ ಭಾಗಂ, ಬಲದ ಬದಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಭಾಗ,
ಎಡದ ಬದಿ ಪಂಡಿತರ ಬಾಗಂ
ನಡು ಉಪಾಧ್ಯಾರ ಭಾಗವಿಕ್ಕೆಲ
ದೆಡೆ ಚತುರ್ವೇದಿಗಳ ಭಾಗಂ, ಮುಸುಡು ದೀಕ್ಷಿತರ॥
ಭಾಗ, ಎಡದೊಡೆ ಯಜ್ಞವೇದಿಯ
ಭಾಗ, ಬಲದೊಡೆ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರ
ಭಾಗ, ಉರವಾದಿತ್ಯಭಟ್ಟರ ಭಾಗ, ಹೊಟ್ಟೆಯದು
ಆಗಮಿಕರಪ್ಪಣ್ಣ ಹರಿಗಳ
ಭಾಗ, ನಿಟ್ಟೆಲು ಮಾಂತ್ರಿಕರ ವರ
ಭಾಗ, ಉಳಿದುದು ಆಶ್ರಿತರ ಪರದೇಶಿಗಳಿಗೆನುತ॥

ಪಶುವನುಬ್ಬಸಗೊಳಿಸಿ ವಧಿಸುವ
ಹಸಿಯ ಹೊಲೆಯರ ನೇಣ ಹೊಲೆಯರ
ಹುಸಿವ ಹೊಲೆಯರ ನುಡಿಗಳಂ ಹೋಲುವುದೇ
ಕೇಳುವಡೆ
ವಸುಮತೀಶ್ವರ ಶ್ರುತಿಗಳಾದಿಯೊ
ಳೆಸೆವ ವಿಧಿಕಲ್ಪಿತಮಿದಾದಿಯೊ
ಪಸರಿಸುವ ಜಾತಿಪ್ರತಾನಕೆ ತಾನದೆಂತೆನಲು ॥

(ಕಾಂಡ ೮, ಸಂಧಿ ೫೪, ಪದ್ಯ ೧೪–೧೮)

ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥದಲ್ಲಿ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯು ಹೇಳುವ ವಿವರಗಳಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಹೊಲೆಯರಿಗೂ ಜಗಳ ಏಕೆ ಬಂದಿತೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಾನದ ಬಗೆಗಿನ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಲಿ, ಅವರ ವೃತ್ತಿಧರ್ಮಗಳ ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಿ (ಸಂಬೋಳಿಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರವಾಗಲಿ) ಸೋಮನಾಥನಲ್ಲಿ ಇವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊನ್ನಧೇನುವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ (ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮ ಹಾಗೂ ಭೀಮಕವಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೊನ್ನಧೇನುವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ). ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲಿನ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವನ ಮನೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಹೋಗಿ ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ತೀವ್ರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕರ್ತೃ ತಿಳಿಯದ 'ಬಸವ ಪವಾಡ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ[೧೧] ಹೊನ್ನ ಕಪಿಲೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಹೀಗೆ ಬಂದಿದೆ:

ಚಿನ್ನದ ಗೋವ ಧಾರೆಯನೆರೆಯಲು ಬಲಿ
ಉನ್ನತ ಮಂಡಿಸಿರಲು
ಚನ್ನನವರು ಎಳದೊಯ್ಯಲು ವಿಪ್ರರು
ನಮ್ಮದೆನುತ ಪಿಡಿದಿರಲು ॥
ಕೊಂಡಾಡುತಿರೆ ಮುನಿಗಳು ಹಂಚಿಕೊಟ್ಟರು
ಕುಂದಳದ ಆಕಳನು
ಅಂದೆ ನಿಮಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧವು
ಯೆಂದನು ಮಧುವರಸಯ್ಯನು ॥

'ಬಸವ ಪವಾಡ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಮಧುವರಸ ಶ್ವಪಚನಾದ ಹರಳಯ್ಯ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವಾಗ ನಡೆದ ಕುಲದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಚಿನ್ನದ ಗೋವಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಅಕುಲಜೆಯಾದ ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದ್ದರೂ ಹೊನ್ನ ಕಪಿಲೆಯ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ವಿವರಣೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬಸವ ಪವಾಡದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಗೋವನ್ನು ಚನ್ನನವರು (=ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಕುಲದವರು)

ಎಳದೊಯ್ಯಲು, ವಿಪ್ರರು (=ರೇಣುಕೆಯ ಸಂತಾನವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಆ ಚಿನ್ನದ ಗೋವು ತಮ್ಮದೆಂದು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಜಗಳಕ್ಕೆ ನಿಂತರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ತಂದೆಯಾದ ದಧೀಚಿ ಕುಂದಳದ ಆಕಳನ್ನು (=ಚಿನ್ನದ ಗೋವನ್ನು) ಹಂಚಿಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಶಾಂತಲಿಂಗ ದೇಸಿಕನ (ಸು. ೧೬೭೨) 'ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿ ಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ' (ಭಾಗ ೨)[೨]ದಲ್ಲಿ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಬಹುಶಃ ಇದರ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಜಾನಪದೀಯ ಕಥನಪರಂಪರೆಯೇ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿರಬಹುದು. ನಳಚಕ್ರವರ್ತಿ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯನ್ನು ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಥೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ನಳಚಕ್ರವರ್ತಿಗೂ ಮಾಚಲದೇವಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಅವಳನ್ನು ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿದ್ದಿತು? ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ನಳನಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತವೆ. ನಳಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹದಿನೆಂಟು ಲಕ್ಷ(ಣ)ದ ಹೊನ್ನಿನ ಗೋವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿ ಬಂದದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವಳ ಅಕುಲಜತ್ವ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ನಳನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡಲು, ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮೂರು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಲು ತುಂಬಿಸಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಅವಳ ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊಳೆದು ಅವಳ ಕುಲವಳಿಯಿತು ಸಂಕಲ್ಪ ಬೇಡವೆಂದು ನಳನಿಗೆ ಹೇಳಿ, ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೊಳೆದು ಉಳಿದ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಾನ್ನದಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ, ಹರಳದಂಟು ಸಟ್ಟುಗವ ಮಾಡಿ ತೊಳಸಿ, ಪಾಯಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಉಂಡು ಉಳಿದ ಹಾಲನ್ನು ಮಂತ್ರದಿಂದ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಕುಡಿದು ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಕುಲ ಶುದ್ಧವಾಯಿತೆಂದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದುದನ್ನು ನಳಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಹೇಳಿದರು. ಸುವರ್ಣದ ಗೋವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವಾಗ ತಮಗೂ ಭಾಗಬೇಕೆಂದು ಶ್ವಪಚರು ಜಗಳವಾಡಿದರು. ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಸ್ವಪಚರಿಗೂ ತಂದೆಯಾದ ದಧೀಚಿಯು ತನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಪತ್ನಿಯರಲ್ಲಿ ಕುಲಜೆಯಲ್ಲದ ರೇಣುಕೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಶ್ವಪಚರನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿ ಕರೆದು ಸುವರ್ಣ ಗೋವಿನ ಕೊಂಬು ಕೊಳಗ ತಲೆ ಬಾಲವನ್ನು ಶ್ವಪಚರಿಗೂ ಉಳಿದ ದೇಹಭಾಗವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಸಮವಾಗಿ ಹಂಚಿದನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅದರೊಳಗೆ ಹದಿನೆಂಟು ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ದಧೀಚಿಯು ಮಾತಂಗಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಊರೊಳಗೆ ಇಟ್ಟು ಅವರಿಗೆ ವೇದ ಆಗಮಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿ ಯಜ್ಞವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಂಬತ್ತೆಂಟು ಲೌಕಿಕಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿ ಎಂದೂ; ರೇಣುಕೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ತನ್ನ ಶ್ವಪಚ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಊರ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆಯೂ, ಕೂಲಿಮಾಡಿ ದುಡಿದು 'ಸಂಬೋಳಿ' ಎನ್ನಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಿ ಜಗಳವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದರು. ಶ್ವಪಚರು ಭಜಿಸುವ ಕೀಳು ದೈವವ ವಿಪ್ರರು ಭಜಿಸಿ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಸುರೆ ಮಾಂಸವ ಸೇವಿಸುತ್ತಿರುವರು. "ಸತ್ತುದನ್ನು ಎಳೆದೊಯ್ದು ಮೆಲುವವನು ಎತ್ತಣ ಹೊಲೆಯ. ನಾಲ್ಕು ಯುಗದಲ್ಲಿ ಆನೆ ಕುದುರೆ ಕೋಣ ಕುರಿಯ ಗುದ್ದಿ ಗುದ್ದಿ ಕೊಂದು ನಾನು ಕೊಲ್ಲಲಿಲ್ಲ ನೇಣು ಕೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಬಾಹ್ಯರನ್ನು ಏನೆಂದು ಹೇಳಲಿ? ನಿಮ್ಮ

ವೇದವ ಹೋಂತಿಗೆ (=ಗಂಡು ಆಡು) ಮಾರಿ, ವೇದವ ಹೊತ್ತ ಗಾರ್ದಭನಂತೆ ವೇದ ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯದು" ಎಂದು ಭೈರವದೇವ ವಿಪ್ರವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದನು.

ಶಾಂತಲಿಂಗದೇಶಿಕನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸಸ್ಥಳ ನಿರ್ದೇಶನ ಹಾಗೂ ದಧೀಚಿಯ ಪಾಲುಹಂಚಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದುದು, ಮಾನವೀಯವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಕಥೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ತಥ್ಯ ಮಿಥ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನವಶ್ಯಕ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ 'ಏನಯ್ಯಾ ವಿಪ್ರರು ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯರು; ಇದೆಂತಯ್ಯಾ? ತಮಗೊಂದು ಬಟ್ಟೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೊಂದು ಬಟ್ಟೆ! ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯಾ ಹೊಲೆಯರ ಬಸುಱಿಲ್ಲಿ ವಿಪ್ರರು ಹುಟ್ಟಿ ಗೋಮಾಂಸವ ತಿಂಬುವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೆ ದೃಷ್ಟ' (ವ. ೫೭೪); ಎಂಬ ವಚನ ಹಾಗೂ 'ಹೊಲೆಯೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಕುಲವನಱಿಸುವೆ, ಎಲವೊ, ಮಾತಂಗಿಯ ಮಗ ನೀನು! ಸತ್ತುದನೆಳವನೆತ್ತಣ ಹೊಲೆಯ? ಹೊತ್ತು ತಂದು ನೀವು ಕೊಲುವಿರಿ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಹೋತಿಂಗೆ ಮಾರಿ ವೇದವೆಂಬುದು ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯದು' (ವ.೫೭೫) ಎಂಬ ವಚನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯಾದ ಮಾತಂಗಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂಬ ಜಾನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೋತವನ್ನು (=ಗಂಡು ಆಡನ್ನು) ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿದೆ. 'ಮಾತಿನ ಮಾತಿಂಗೆ ನಿನ್ನ ಕೊಂದಹರೆಂದು ಎಲೆ ಹೋತೇ ಅಳು ಕಂಡಾ! ವೇದವನೋದಿದವರ ಮುಂದೆ ಅಳು ಕಂಡಾ! ಶಾಸ್ತ್ರವ ಕೇಳಿದವರ ಮುಂದೆ ಅಳು ಕಂಡಾ! ನೀನತ್ತುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದ ಮಾಡುವ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ' (ವ. ೫೭೨); ಗೋವನ್ನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಆಹುತಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು (ವ. ೫೭೪).

ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಕೋಣ, ಹೋತಗಳನ್ನು ಕೊಂದು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವನು (ವ. ೧೩೯೨). ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದವನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ (ಸು.೧೧೦೦–೧೧೩೦) ತನ್ನ 'ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟ ಗೋವನ್ನು ತಾವು ತಿನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ನೋಡಿಯಾರೆಂದು ಊರ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅದು ಪ್ರಾಣಭೀತಿಯಿಂದ ಅರಚದಂತೆ ಬಾಯಿಯನ್ನು ಹೊಲಿದು ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಹಗ್ಗದಿಂದ ಬಂಧಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕೊಂದು ಮಾಂಸವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ) ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವನು (ಅಧಿಕಾರ ೧೧ ಪದ್ಯ ೧೦೭). ನಾಚಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪಶುವನ್ನು ಕೊಂದು ಕತ್ತರಿಸಿ ಅದರ ಮಾಂಸವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ತಿಂದು ಸ್ವರ್ಗ (ಸುರಪುರ)ವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವರು. ನರಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅವರು ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದು ಅವನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡಿರುವನು (೧೧.೧೦೪).

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಊರ ಒಳಗೂ ಶ್ವಪಚರು ಊರ ಹೊರಗೂ ಇರಲು ಸ್ಥಳ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ವಿವರವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವೆವು. ಬಹುಶಃ ಇದು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡಾಗಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದಿತ್ತು. ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನು 'ಕುರಿ ಕೋಳಿ ಕಿರಿಮೀನ ತಿಂಬವರ ಊರೊಳಗೆ ಇರು ಎಂಬರು

ಅಮೃತಾನ್ನವ ಕರೆವ ಗೋವ ತಿಂಬವರ ಊರೊಳಗೆ ಇರು ಎಂಬರು. ಅಮೃತಾನ್ನವ ಕರೆವ ಗೋವ ತಿಂಬವರ ಊರಿಂದ ಹೊರಗಿರು ಎಂಬರು....' ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ (ವ.೧೦೬) ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ವ್ಯವಹರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. (ಊರೊಳಗಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕುರಿ, ಕೋಳಿ ಕಿರುಮೀನು ತಿನ್ನುತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಅವರು ಶ್ವಪಚರಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ಮಲವೆನ್ನುವ; ಶ್ವಪಚರು ಗೋವಿನ ಚರ್ಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಹರಿಗೋಲು, ಬೊಕ್ಕಣ, ಸಿದಿಕೆ, ಬಾರುಕೋಲು, ಪಾದರಕ್ಷೆ, ದೇವರಮುಂದೆ ನುಡಿಸುವ ಮುದ್ದಳೆ ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯೋಪಯೋಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯನ ಪಾಲಿನ ಅವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳು, ಶ್ವಪಚರ ಸೇವೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು – ಮೇಲು – ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.)

ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಗಳ ಪತ್ನಿ ಕಾಳವ್ವೆಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕುಲದಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠರು, ಮಾದಿಗರು ಕನಿಷ್ಠರು ಎನ್ನುವ ಪರಂಪರೆಯ ವಾದವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಳು. ಕುರಿ ಕೋಳಿ ಕಿರುಮೀನು ತಿನ್ನುವವರನ್ನು ಕುಲಜರೆಂದು, ಹಾಲುಕರೆವ ಪವಿತ್ರವಾದ ಗೋವನ್ನು ತಿನ್ನುವವರನ್ನು ಮಾದಿಗ ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ 'ಅವರೆಂತು ಕೀಳು ಜಾತಿಯಾದರು? ಜಾತಿಗಳು ನೀವೇಕೆ ಕೀಳಾದಿರೊ?' ಎಂದು ಕೇಳುವಳು. ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಕೆರಳುವ ಕಾಳವ್ವೆ ತನ್ನ ಮನದಾಳದ ಆ ನೋವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಕಡೆ ಹೊರಳಿಸಿ ಬಿಡುವಳು: ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಊಟಮಾಡಿ ಒಗೆದ ಊಟದ ಎಲೆಯನ್ನು ನಾಯಿ ನೆಕ್ಕಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಮಾದಿಗರು ಸತ್ತ ದನದ ಹಸಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಉಂಡು ಉಳಿದ ಗೋಚರ್ಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಊಟದ ಎಲೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವರು; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತುಪ್ಪವನ್ನು ತುಂಬಲು ಬಳಸುವ ಸಿದ್ಧಲಿಕೆ, ನೀರನ್ನು ತುಂಬಲು ಬಳಸುವ ಸಗ್ಗಳೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾದಿಗರು ಗೋಚರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮಾದಿಗರು ಹೇಗೆ ಕೀಳುಜಾತಿಯವರಾದರು? ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೇಗೆ ಕುಲಜರಾದರು? ಎಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡುವಳು.

ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯು ಹರಿಯು ಹರಿಣಾವತಾರದಲ್ಲಿ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು ಯಾವ ಆಚಾರ? ಹರಿಯು ಮತ್ಸ್ಯಾವತಾರದಲ್ಲಿ ಮೀನ ತಿಂಬುದು ಯಾವ ಆಚಾರ? ಎಂದು ಪುರಾಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾಂಸಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವನು. ಜೀವದನವನ್ನೇ ತಿನ್ನುವವರು ಇನ್ನು ಹೊನ್ನ ಗೋವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆಯೆ? ಎಂದು ಕೇಳುವ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ಮಾತು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ 'ಹೊನ್ನ ಗೋವು' ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುವರ್ಣದ ಗೋವು ಆಗಿದೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಾಗೂ ಹೊಲೆಯರ ವಾಸಸ್ಥಾನದ ನಿರ್ಧಾರವು ಭಾರದ್ವಾಜ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಅಗಸ್ತ್ಯ, ನಾರದ ಹಾಗೂ ಕೌಂಡಿಲ್ಯರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆಂದು ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ ಹೇಳುವನು. ಉತ್ತಮರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಶೂದ್ರರು ತಮ್ಮ ಆಗಮನದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು 'ಸಂಬೋಳಿ' ಎಂದು ಕೂಗಿ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈ ಹಿರಿಯರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲೇ ಆಯಿತೆಂದು ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ ಹೇಳುವನು. ಶಾಂತಲಿಂಗದೇಶಿಕನಲ್ಲೂ ಇದರ

ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ವಿವರ ಹರಿಹರನ 'ಬಸವನರಾಜದೇವರ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ (ಸ್ಥಲ ೧೦).

ಬಸವಣ್ಣನವರ 'ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹಾರುವನು....' ಎಂಬ ವಚನ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಟುವಾದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತಿದ್ದರೂ ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಶ್ವಪಚರು ಕಡಿಮೆಯೇನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ.[೬] ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನೂ 'ಕೀಳು ಡೋಹರ ಕಕ್ಕ; ಕೀಳು ಮಾದರ ಚೆನ್ನ; ಕೀಳು ಓಹಿಲ ದೇವ; ಕೀಳು ಉದ್ಭಟಯ್ಯ. ಕೀಳಿಂಗಲ್ಲದೆ ಹಯನು ಕರೆಯದು ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥ' ಎಂದಿರುವನು. ಕುಲದಲ್ಲಿ ಕೀಳಾದವರ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಕೀಳು (=ಕರು) ಇಲ್ಲದೆ ಹಸು ಹಾಲು ಕರೆಯದು ಎಂದು ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಶ್ಲೇಷೆಯ ಚಮತ್ಕಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಿರುವನು. ಬಸವಣ್ಣನವರು 'ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹಾರುವನು...' ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿನ ಅಸಮತೆಯನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನ 'ವ್ಯಾಸ ಬೋಯಿತಿಯ ಮಗ, ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಮಾತಂಗಿಯ ಮಗ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ ಅಗಸ್ತ್ಯ, ದುರ್ವಾಸ, ಕಶ್ಯಪ, ಕೌಂಡಿನ್ಯರನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತ 'ಶ್ವಪಚೋಪಿಯಾದಡೇನು, ಶಿವಭಕ್ತನೆ ಕುಲಜಂ ಬೋ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರರೂ 'ಕುಲದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನಾದರೇನು? ಮನದಲ್ಲಿ ಮಹದೇವ ನೆಲೆಗೊಂಡವನೆ ವೀರಶೈವ ನೋಡಾ'ಎಂದಿರುವರು (ವ. ೫೧೭೭). ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಡಿವಂತ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿರುವರು. ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಹೋರಾಡುವವರನ್ನು ಡೋಹಾರ, ಮಾದಾರ, ದುರ್ವಾಸ, ವ್ಯಾಸ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕೌಂಡಿಲ್ಯ– ಇವರ ಕುಲವಾವುದು? ಎಂದು ತಮ್ಮ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿರುವರು. 'ಕುಲವ ನೋಳ್ಪಡೆ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಅವರ ನಡೆ ನೋಳ್ಪಡೆ ನಡೆಯವರು ತ್ರಿಲೋಕದಲ್ಲಿಲ್ಲ' ಎಂದೂ (ವ.೫೧೧೯); ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ನಾರದ, ಅಗಸ್ತ್ಯ, ಪರಾಶರ, ದೂರ್ವಾಸ, ಭೃಗು, ವ್ಯಾಸ, ಮಾಂಡವ್ಯ – ಈ ಮಹಾಮುನಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲವಾದರೂ ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದವರು. ಸರ್ವರು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲ್ಲದೆ ಗೋತ್ರಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಂತರಲ್ಲ ಎಂದೂ (ವ. ೫೪೪೫); ಕುಲ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜಪ–ತಪ–ಗುಣಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ (ವ. ೫೧೮೮, ೫೧೯೯) ಅವರು ಘೋಷಿಸಿರುವರು. 'ಗುಣದಿಂದ ಹಾರುವನಲ್ಲದೆ ಅಗಣಿತ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹಾರುವನಲ್ಲ' (ವ. ೪೫೭೨) ಎಂಬ ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಲಿಕವಾದುದು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ 'ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹಾರುವನು ಬ್ರಹ್ಮೇತಿಗೆ ಸಾರುವನು...' ಎಂಬ ವಚನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ಅವರು ಕುಲದ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಮೀರಿ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜೋಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದರು. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಚ್ಚಕುಲದವರು ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮನುಕುಲದ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದಾಗ ಬಸವಣ್ಣನವರು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಡಗಿ ಮಾಚಲದೇವಿಯನ್ನು

ಕುಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಹೊರಟ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅಲ್ಲಿನ ವ್ಯಂಗ್ಯ ತೀರಾ ಹರಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಆ ಇಡೀ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಾಗ ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಬಸವ ಪವಾಡ (ಸಂ.ಬಿ.ನಂ. ಚಂದ್ರಯ್ಯ) ಸಂಧಿ ೫ ಪದ್ಯ ೨೯–೪೦ (೧೯೬೭).

೨. ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿ ಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ (ಭಾಗ೨) ಸಂ. ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, (ಪು. ೪೨೪–೪೨೫).

೩. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ರಾವಣಶಾಖ' ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯಪದ ಹರಳದಂಟಿಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ 'ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು' ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರು ಕಠಿಣ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ ರಾವಣಶಾಖಕ್ಕೆ ಔಡಲ ಎಲೆ, ಅಡಸೋಗೆ ಎಲೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು.

೪. ಶಾಂತಲಿಂಗದೇಶಿಕನ ಈ ಸಾಲನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದರ 'ಸತ್ತುದನೆಳೆವನೆತ್ತಣ ಹೊಲೆಯ' ಎಂಬ ಸಾಲಿನನೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ.

೫. ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯು ಯಜ್ಞದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಕೋಣ, ಹೋತಗಳನ್ನು ಕೃತಯುಗ, ತ್ರೇತಾಯುಗ, ದ್ವಾಪಾರಯುಗ ಹಾಗೂ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಕೊಂದು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ (ವ. ೧೩೯೨) ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವನು. ಶಾಂಗಲಿಂಗದೇಶಿಕನು ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ವಚನವನ್ನು ಓದಿರಬಹುದು. ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯು ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶಾಂತಲಿಂಗದೇಶಿಕನೂ ಕೊಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮೇಲಣ ಮಾತು ದೃಢಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೬. ಶಾಂತಲಿಂಗನ ಈ ಸಾಲನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಹೋತಿಂಗೆ ಮಾರಿ ವೇದವೆಂಬುದು ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯದು' ಎಂಬ ಸಾಲಿನೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ.

❐

ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳ ಆಕರ ಸೂಚಿ

೧. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ – ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ
ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೂಡು – ೧೯೯೯(ಲೇಖನ. ಪು.೪೭–೮೬)

೨. ವಚನಕಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ –ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ.ಹಿರೇಮಠ
ಅಶ್ವಿನಿಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ– ೧೯೯೯(ಲೇಖನ ಪು.೨೨–೪೬,೫೬–೬೭,೭೪–೮೧)

೩. ನಾ ನಿಮ್ಮೊಳಗು – ಪ್ರೊ. ವಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ
ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ –೨೦೦೧(ಲೇಖನ ಪು.೩೨–೪೩)

೪. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ – ಡಾ.ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ
ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ– ೧೯೮೫

೫. ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ – ಡಾ. ಗೋವಿಂದರಾಜ ಗಿರಡ್ಡಿ
ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೂಡು–೧೯೯೬ (ಲೇಖನ ೫೧–೬೭)

೬. ವಚನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ – ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ
ಕವಿಮಾರ್ಗ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ – ೨೦೦೫ (ಲೇಖನ ಪು. ೩೮–೪೪)

೭. ಸಮಾಹಿತ – ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ
ಬೆಂಗಳೂರು–೨೦೦೪ (ಲೇಖನ ಪು. ೭೩–೮೩)

೮. ಇಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ – ಡಾ.ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ
ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೂಡು – ೧೯೯೭ (ಲೇಖನ ಪು. ೧೦–೧೪)

೯. 'ಸಂಕ್ರಮಣ'–೧೯೭೦

❐

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸಗಳು

೧. **ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ**
(ದಿವಂಗತರು)

೨. **ಶ್ರೀ ಪಾದೇಕಲ್ಲು ನರಸಿಂಹಭಟ್ಟ**
ಅಂಚೆ : ಕರೋಪಾಡಿ
ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲ್ಲೂಕು
ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆ–೫೭೪೪೨

೩. **ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ**
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೪. **ಪ್ರೊ. ಎಚ್.ಟಿ. ಶೈಲಜ**
ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ
ಊಟಿರಸ್ತೆ, ಮೈಸೂರು–೨೫

೫. **ಡಾ.ಕೆ.ಜಿ. ನಾರಾಯಣ ಪ್ರಸಾದ**
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಉಸ್ಮಾನಿಯಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,
ಹೈದರಾಬಾದು–೭

೬. **ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ**
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು,
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,
ಗುಲಬರ್ಗಾ – ೬

೭. **ಡಾ. ಎಸ್. ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ,**
'ಕಲಾ ತಪಸ್ವಿ'
ಸರಸ್ವತಿಪುರ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಅಂಚೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ–೬

೮. **ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ**
೨೨೯೫/೧೯ 'ಭಾರತಿ' ೬ನೇ ಕ್ರಾಸ್
೨ನೇ ಮೇನ್, ವಿನಾಯಕ ನಗರ
ಮೈಸೂರು– ೧೨

೯. **ಡಾ. ಜಿ.ಎನ್. ಉಪಾಧ್ಯ**
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಮುಂಬೈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ವಿದ್ಯಾನಗರಿ, ಮುಂಬೈ – ೯೮

೧೦. **ಪ್ರೊ. ವಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ**
೧೬, 'ಶ್ರೀಗೌರಿ' ಕನಕನಗರ,
ಎಂ.ವಿ.ಬಡಾವಣೆ ಹೊಸಕೋಟೆ, ಜಿ.
ಬೆಂಗಳೂರು ಗ್ರಾಮಾಂತರ–೧೪

೧೧. **ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ**
(ದಿವಂಗತರು)

೧೨. **ಡಾ. ಸಿ.ನಾಗಭೂಷಣ**
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಆಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ
ಕೋಲಾರ

೧೩. **ಡಾ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ**
೧೧೫, ಅಭ್ಯುದಯ
೧೩ನೇ ಕ್ರಾಸ್
ವಿಲ್ಸನ್ ಗಾರ್ಡನ್
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೨೭

೧೪. **ಡಾ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ**
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ
ವಿಶ್ರಾಂತ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು
ನವೋದಯ ನಗರ, ಧಾರವಾಡ

೧೫. **ಡಾ. ಎಸ್.ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ**
೩೦೧, ಪಲ್ಲವ ಟೆರೇಸ್
ಜಯನಗರ ೬ನೇ ಬ್ಲಾಕ್
ಬೆಂಗಳೂರು–೮೨

೧೬. **ಶ್ರೀ ಎಂ.ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ**
(ದಿವಂಗತರು)

೧೭ **ಡಾ. ಎಸ್.ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ**
೧೩೮, ೭ನೇ 'ಸಿ' ಮೇನ್
ವಿಜಯನಗರ ೨ನೇ ಹಂತ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೪೦



ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಕಳೆದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಿಂದ ಬೋಧನೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸ್ತಿ, ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ. ಇವು ಆಕರಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರವು ಸುವರ್ಣ ಮಹೋತ್ಸವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವದ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯು ವಿವಿಧ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಅನುದಾನವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಇದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಯೋಜನೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ **ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣಾ ಯೋಜನೆ**ಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಗೊಂಡು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ, ವಚನಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ, ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು, ದಲಿತ ವಚನಕಾರರು, ಇತರ ವಚನಕಾರರು ಹಾಗೂ ವಚನ: ಜಾನಪದ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿದೆ.

ಡಾ. ಎಸ್. ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಬಹು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ **ವಚನಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ** ಸಂಪುಟವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಪುಟದ ಲೇಖನಗಳು ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾದರ ಪಡಿಸುತ್ತಲೆ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಎಸ್. ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೂ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಚಾಲಕರಾದ ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ ಅವರಿಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಜಯರಾಮರಾಜೇ ಅರಸ್ ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಮನು ಬಳಿಗಾರ್ ಅವರಿಗೂ ಇತರ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ವಿಶೇಷ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಪ್ರೊ. ಈ.ಟಿ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ
ಕುಲಪತಿಗಳು



ಬೆಲೆ: ರೂ. ೨೦೦/-

ISBN 81921036S-X

9 788192 103655

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗುಲಬರ್ಗಾ - ೫೮೫ ೧೦೬